**% [א]**

#**הבאר החמישי**= מים עמוקים, במצולותיו אבני יקר חקוקים, יודעי שיט מרגליות מפיקים. נראים אבני נחל חלקים, דומים צרורות ואבנים מרוחקים. והמה אבנים נוצצים כברקים, עד סוף העולם מבהיקים.

#**התלונה החמישית**=, במה שהם\* מלינים על איזה מאמרים שנמצאו בדברי חכמים, שנראה לפי מראית העין שהן דברים שאין בהם ממש כלל. ודבר זה הרבו התלונה מאוד, לדרוש בהגדות\* של דופי. גם בזה נסיר התלונה מאתם. ותחלה נאמר שהיה להם לתת לב, שנמצא בדבריהם איזה ענינים שיראה לאדם רחוק מן הדעת, וסתומים הם במקומם, וסודם נגלה מבואר במקום אחר, כמו במדרש ספר\* הזוהר, ובמדרש הבהיר לרבי נחוניא בן הקנה, ושאר ספרי חכמה, אשר הם גנוזים וכמוסים באוצרות חכמים, והנה הם מגלים סתרי תורה שרמזו חכמים. אך כי האהבה הוא הסתר המומים הנגלים, והפך זה השנאה, מעוות העין ויטעה השכל. אמנם דבר זה אין ראוי לחכם מבין האמת לעיין בדברי מתנגדו בשנאה, ואף חכמי האומות הרחיקו זה. שכך כתב הפילוסוף בספר שמים ועולם, וזה לשונו; ואז נתחיל ונביא דעות הקדמונים החולקים עלינו בזה, ונביא טענותיהם, וזה לשני ענינים; האחד, שטענותיהם הם ספיקות על המופתים שנביאם אנחנו, ומשלימות\* המופת התרת הספיקות הבאות עליו. הענין השני, שמאמרינו יהיו\* יותר רצוים ויותר מקובל אצל אוהבי אמת. וכל שכן כשנסדר תחלה טענת החולקים ואחר כך נבטלם. ולא נהיה אשמים בזאת הפעולה, ולא נהיה נחשדים שרצוננו לאמת דעתנו, ולא נשגיח בדעת זולתנו, ונבזה אותם. וכל שכן אם\* היות בעל דיננו נעלם התוכחה. ולזה כשנביא דעתנו וטענותינו בלתי טענות החולקים עלינו, יהיה קבול דברינו אצל אוהבי אמת יותר חלוש, ושמעם אליו יותר מעט\*, וחושדים\* לנו יותר גדול. וראוי מי שירצה לדון בדין האמת, שלא יהיה מכעיס לבעל מחלוקתו, שונא לו, אך ראוי שיהיה מודה לו, חומל עליו, ומדבר עמו בנחת. וגדר ההודאה שיודה לו במאמרים, מעביר מהם מה שיודה לעצמו, עד כאן תורף דבריו. הרי לך שהזכיר שלא תהיה השנאה מקלקלת השורה (רש"י במדבר כב, כא), לשפוט על דברי בעל ריבו בעין הקנאה, כי אם בעין החמלה. ולא יבקש לדחות דבריו ביד חזקה, רק ינהג\* עמו כמו שהוא נוהג עם עצמו. כמו שמסיים דבריו 'שיודה במאמרים, מעביר בהם מה שיודה לעצמו'.

#**וככל הדברים**= האלו אמרו חז"ל ביותר שלימות בפרק קמא דעירובין (יג:), מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותן, מפני שנוחין הן ועלובין הן, ושונין דבריהם ודברי בית שמאי, ולא עוד, אלא שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהם, עד כאן. ומעתה יש לשאול, מה עניין זה שתהיה הלכה כמותן, דבשביל שהיו משפילין עצמן אין ראוי שתהיה הלכה כמותן, כי ההלכה תולה בזה שהתורה שלהם לפי ההלכה, ולא מפני שהיו מקטינין עצמם. רק שאלו דברים כולם הוא סבה עצמית שיאמר דברים אמיתים לפי ההלכה, כי מאחר שהן נוחין נמשך דבריהן אחר האמת. כי כאשר יכעוס, הרי מכח הכעס נראה שרוצה להחזיק דבריו בכח וביד חזקה, ורוצה לנצח, והוא סר מדרך האמת. וגם מפני שהן עלובין הוא סבה שאמרו דברים לפי ההלכה, שאם לא כן, מכח שרוצה להתגדל על בעל מחלוקתו, הוא סותר דברי בעל ריבו, אף על גב שאין האמת אתו. וכן מה שהיו שונים דברי בית שמאי, והיו מקדימים דברי בית שמאי לדבריהם, נראה שלא היו שונאים לדברי בעל ריבם, מבקשים לדחות דברי זולתם אף כי האמת אתם. שכיון שהיו שונים דבריהם ודברי בית שמאי, והיו מקדימים דברי בית שמאי, נראה שלא היו מכוונים לדחות דברי זולתם, ולא היה מחלוקת שלהם מכת המנצחים. כי מי שהוא מכת המנצחים, אין דבריו נמשכים אחר האמת, כי תמיד מבקש לנצח. ולא היו כל אלו הדברים בבית הלל, לכך ראוי להיות הלכה כמותן. אף על גב שדברי בית שמאי טובים וישרים, כיון שיש לבית הלל הכנה שראוי להיות דבריהם הלכה, לכך הלכה כבית הלל.

#**ובדבר זה**= נפלו כמה אנשים, שהשנאה פועל להם שרואים דרך המישור העולה בית אל - דרך עקומה. והאהבה משוה להם ההרים לבקעה. ואילו היו מביטים לדברי חכמים בעין השכל, מוסר מן הקנאה, והיו מצרפים\* דבריהם אל מה שאמרו במקום אחר והזהירו שלא לשנות בדברי עסקי העולם, ואיך ישנו אל הקב"ה\* חס ושלום, לחפות עליו דברים אשר לא כן. וכאשר אחד רוצה לתפוש על דברי חכם בחכמתו, [ו]אומר שטעות נפל לו בדברי חכמה, דבר זה אפשר, כי אפשר לחכם לטעות בדברי חכמתו. אבל התפיסה בדברים כאלו, שאף קטני השכל חלושי הדעת לא היו אומרים כך, וכי הדעת נותן לחשוב אותם חס ושלום טועים בכך, או מבקשים לדבר סרה. אין הדבר כך, רק טעות החושב שלא דן אותם לכף זכות, שדבריהם הם כפי הראוי לחכמים לדבר חכמתם במשל ובמליצה, וכמו שאמר החכם (משלי א, ו) "להבין משל\* ומליצה דברי חכמים וחידותם". ואיך לא יהיה הדבר הזה, כי טבע החכמה נותן כך מעצמו, שלא ידבר דברי חכמה כי אם בדרך משל ומליצה ובדרך רחוק. שכל חכמה היא פנימית, ואינה נגלית. ודבר זה ראוי להיות, שלא לשום דברי חכמה מדרס לכל נבער מדעת אדם, כי זה הפך החכמה, שכל חכמה נסתרת. וראוי לחכם לנהוג עם כל דבר כפי מה שהוא. ועניין זה תמצא בכל דברי נביאים, שמפני שהיו דבריהם נבואה מאת ה' ואינם דברי בני אדם, היתה נבואתם נסתרת, ולא דברו דבריהם כדברים\* פשוטים. כי ראוי להיות הדבור בדברים כפי מה שהוא (-הדבור-) [הדבר] בעצמו. והרי הדבר הזה נמצא גם כן, כי חכמי האומות הקדמונים מאוד, שגם הם היו דבריהם סתומים מאוד מאוד, עד שהראו פירושים לדבריהם. ודבר זה נמצא למי שראה דבריהם בספריהם. אם כן למה ישימו אשמה בדברי חכמים. ויותר במעלה דברי חכמים, כי חכמי האומות כאשר דברו דבריהם בדרך חידה ומשל, לא היה לדבריהם שום פירוש ותועלת נגלה למי שאינו\* מבין דברי חידותם. אך דברי חכמים נמשכים לדברי תורה ולדברי נביאים, שיש להם נגלה ונסתר, והמה נמשלים אל "תפוחי זהב במשכיות כסף" (משלי כה, יא), שהפנימי נמשל לזהב, והנגלה לכסף, ושניהם יקרים. כך דברי חכמים, שיש להם נגלה ונסתר, שהנסתר הוא יקר בחכמה, והנגלה הוא נחמד וטוב למראה.

#**וכמו שאמרו**= בפרק ב' דחגיגה (יא:), אין דורשין בעריות בשלשה, ולא במעשה בראשית בשנים, ולא במעשה מרכבה ביחיד. ופירוש המשנה, כי מעשה מרכבה, דהיינו החכמה המגעת אל השם יתברך בעצמו, כי המרכבה הוא שכבודו יתברך עליהם, כמו חיות הקודש. ומפני מעלת חכמה זאת, שמרבה בכבודו יתברך, ראוי להסתיר יותר. ומעשה בראשית הוא בריאת עולמו, שהוא יתברך פעל בעצמו, הוא מדריגה למטה מזה, לכך הוא בשנים, שבשנים אין\* לדרוש. אמנם סדר חבור העולם זה עם זה, שדבר זה אין קרוב אל השם יתברך, רוצה לומר חבור האדם, ולכך הוא בשלשה. והעריות הוא חבור הנמצאים זה עם זה כפי מה שהוא חבור המציאות, על זה נבנה סוד העריות. כי העריות הוא חבור האדם אל אשר ראוי לו, והוא יוצא מן סדר חבור המציאות. ואין זה כמו מעשה בראשית, ולכך הוא בשלשה. נמצא מדריגת החכמה שלשה; האחד, החכמה מה שהגיע אל מרכבות כבודו יתברך. והשני, דברי חכמה השייך אל פעולותיו, שהוא פועל בעצמו. והשלישי, חכמת סדר\* וחבור המציאות זה עם זה, באיזה עניין ראוי להם החבור, וזה נקרא חכמת עריות. ואין חכמה עליונה שאינה נכללת בג' מיני חכמות אלו. ואפילו מפה לפה אסרו לגלות, ואיך יכתוב אותם, ויהיו ענינים הגדולים כמו אלו מטרה לחץ כל סכל, יורה חצי סכלתו אליהם. לכן הם הם נאמני רוח, היו מכסים הדבר כפי הראוי. ומפני שבארנו המאמרים שהם יותר נראים זר, והתבאר שהם שלימים בתכלית השלימות, ואין ספק שעוד אין תלונה, והוא עד על שאר מאמרים שהם כיוצא בהם, יש לבאר גם בקצת מהם שעליהם גם כן התלונה. ונכנס עוד לפני ולפנים שלא כדת ושלא כמשפט, לבאר דברים אשר הם כמסו, ואנחנו נגלה. אך בשתים יכפר לנו; האחד, שאין הכוונה פה רק לכבוד השם יתברך, ולכבוד התורה, ולכבוד חכמים, להסיר מהם התלונה. השני, כי נגלה טפח ונכסה עשר טפחים.

**% [ב]**

#**וזה המאמר**= שמצאנו כי ראשונים וגם אחרונים מחכמי האומות היו שואלין עליו, כי היה נראה להם כאילו היה מאמר הזה דברים של נשים הזקינות מדברים דברים כאלו. והוא בפרק הספינה (בבא בתרא עג:), אמר רבה בר בר חנה, לדידי חזי לי ההוא אקרקותא, דהוה כי אקרא דהגרוניא. ואקרא דהגרוניא כמה הוין, שתין בתי. אתי תנינא, בלעא. אתא פישקנצא, ובלעא לתנינא, וסליק ויתיב באילנא. תא חזי כמה נפישא חילא דאילנא. אמר רב פפא בר שמואל, אי לאו דהוינא התם, לא המנית, עד כאן. ועל המאמר הזה חושבים מחשבת און, כי הם דברי הבאי. ויתבאר לך כמו שהרחיקו אותו ואמרו שהם דברי הבאי, כך הם הדברים שלהם עמוקים מאוד.

#**במה שדרך**= חכמים לעסוק בציור העולם ובסדור שלו, איך הוא סדורו וקשורו זה עם זה, עד שהעולם מקושר ומסודר יחד, עד שהוא אחד. שכך ראוי שיהיה אחד, לפי שהוא מפועל אחד. וכבר האריך הרמב"ם ז"ל בספרו (מו"נ ח"א) פרק ע"ב בדבר זה מאוד, כי הרבה מבני אדם, והמה המינים, הניחו ליסוד מוסד, כי מפועל אחד לא יבא דברים מתחלפים. וכאשר ראו דברים מתחלפים בעולם, בפרט הדברים אשר התורה אמרה להרחיקם, כמו דברים הטמאים שאסרה התורה, ולכך חשבו מחשבת און כאילו הוא בא מפועל אחר זולתו, ולכך הרחיקה התורה אלו דברים. לכך אמר הכתוב (איוב יד, ד) "מי יתן טהור מטמא לא אחד", כי כאשר יוצא הטהור מן הטמא, זה מורה על אחד לגמרי, כאשר יוצא הטהור מן הטמא, אם כן הם דבר אחד, ואינם מחולקים. וכאשר רואה האדם חלוק הטהור והטמא, גוזר דעתו שיש כאן חלוק. ומפני יחוד שמו יתברך, באו חכמים לבאר כי אין הדבר כך כלל, כי העולם הוא אחד, ובא מפועל אחד, הוא השם יתברך. ואם הרחיקה אותם התורה, דבר זה בשביל שהם רחוקים ונבדלים מן עיקר העולם, הוא המציאות, ולכך הם טמאים, בעבור ריחוק שלהם מן העולם, ואסרה התורה אותם לאומה הטהורה והקדושה. ובשביל זה אין לומר עליהם שהם מסולקים לגמרי מן המציאות ולעשות אותם מחולקים לגמרי, רק הם נמשכים אחר העיקר, כמו כל דבר\* טפל שנמשך אחר העיקר.

#**ולפיכך החכמים**=, יודעי\* מצפוני חכמה, חלקו עולם הזה לב' חלקים; החלק הראשון, הוא המציאות בעצמו. והב', הם דברים שאין להם המציאות בעצמם, אבל הם נמשכים אחר עצם הבריאה. והרמב"ם ז"ל בפרק ההוא גם כן כתב, שיש נמצאים אינם עצם הבריאה. ואם שכתב דברים אחרים ממה שהתבאר כאן, מכל מקום יש דברים נמשכים אחר עצם הבריאה, עד שהם מקושרים עם עיקר המציאות, עד שהעולם הוא מסודר מקושר יחד. ואותם שאינם עיקר, הם הדברים הטמאים, אין להם חבור אל המציאות, שהוא טהור, ומחוץ\* למחנה המציאות מושבם וסדורם. וכבר אמרנו במה שהתבאר, כי התורה נמוס וסדר\* המציאות. וכאשר התורה שהוא נמוס וסדר המציאות הרחיקה הדברים הטמאים, נמצא כי הדברים הטמאים הם רחוקים מן המציאות, ונבדלים מהם.

#**וחלקי המציאות**= הם ג'; יש מתיחס למים, ויש מתיחס לאש, ויש מתיחס לאויר. כי אלו ג' הם יסודות, והם נקראים אש"ם בספר יצירה (פ"ג מ"ג), ומבוארים במקומות הרבה שהם יסודות הכל. ולא נמנה עמהם יסוד העפר לטעם מופלג, כי יסוד הזה שיש לו המטה במוחלט, אינו מתחבר עם הג' יסודות שאין להם המטה במוחלט, ולפיכך הארץ יסוד נבדל לעצמו, ואין כאן מקום לבארו. והדברים ברורים כי לא נמנו\* יסודות רק אמ"ש, והם אויר, מים, אש. ותמצא כי יש בריה טמאה המתיחס למים, כמו הצפרדע, שהוא במים. ויש בריה טמאה המתיחס לאש, כמו תנין, שהוא נחש, והוא שורף בארס שלו, ובשביל כך הוא מתיחס לאש. ויש בריה טמאה המתיחס לאויר, והוא עורב, הפורח באויר. ואלו הבריות, שהם; צפרדע, נחש, עורב, כלם הם בריות נבדלים במה מן המציאות, לפי שהם טמאים. ובא לסדר את סדר שלהם, עד שהם מסודרים עם העולם שהוא עצם המציאות, עד שהעולם הוא אחד. וראוי שיהיה העולם אחד, לפי שהוא מפועל אחד, לא כמו שחשבו דעת חצוני.

#**ואמר שראה**= צפרדע שהיה גדול כאקרא דהגרוניא, שהיה ששים בתים. כי מספר ששים הוא מספר שלם כללי, ולפיכך זה המספר נמצא בכל מקום על רבוי, כמו שפירשו התוספות בפרק השוכר פועלים אצל ששים רהוטי רהיט. כי דרך למנקט מספר זה על רבוי, כי מספר זה הוא מספר שלם כללי. ובשביל כך במספר ששים בטל הכל (חולין צח.). כי מספר חמשים, אם יתוסף\* עליו אחד, נקרא זה תוספת עליו, ואינו בטל אותו אחד שנתוסף. אבל כאשר יש מספר ששים, הוא מספר כללי שלם, ואם יתוסף עליו אחד, היחיד בטל אצל מספר כללי, ואין האחד מוסיף על הכלל. ולפיכך אמר שהיה גדול כמו אקרא דהגרוניא שהוא ששים בתים. אבל לבאר למה מספר ששים הוא מספר שלם כללי, אין זה מקומו. אבל נראה ברור כי תמצא מספר זה בכל מקום כאשר ירצה להזכיר מספר כללי. ומפני כי מדבר כאן מצד הכללי לא מצד הפרטי, לכך אמר שראה אקרקותא דהוי כמו אקרא דהגרוניא, שהוא ששים בתים. ורוצה לומר שאין זה כמו שאר מספר ששים, כי אצל מספר ששים כל אחד מחולק לעצמו, אבל הכללי אינו מחולק כל אחד לעצמו, אבל הוא כלל אחד. ולכך אמר שראה אקרקותא שהיה כמו אקרא דהגרוניא שהוא דבר אחד, ואקרא דהגרוניא היא כמו ששים בתים וזהו מספר כללי. ומה שאמר בכאן שראה אקרקותא הוא צפרדע נקיבה כמו שפירש (-רש"י) [רשב"ם] ז"ל, ובודאי שכן משמע הלשון שלא אמר 'תנין', והטעם שהיו כולם נקיבות יתבאר בסמוך.

#**ומה שאמר**= דחזי לי אקרקותא, ואתא תנינא ובלעא לאקרקותא, ואתא פישקנצא ובלעה לתנינא, ויתיב באילנא. פירוש ענין זה, דע כי העולם הזה דומה אל אילן אחד, שנמשך מן העיקר עד סוף האילן, ויש לו ענפים הרבה נמשכים זה אחר זה. וכן הוא העולם, שנמשך מן הסבה הראשונה, והוא העיקר, וזהו אמרם (סנהדרין לח:) 'כופר בעיקר'. ומשתלשלים חלקיו זה אחר זה, עד סוף השתלשלות חלקי המציאות. ויש עוד מציאות משתלשלת, והם אינם מעצם העולם, אבל הם נטפלים נמשכים אל העולם שהוא המציאות בעצמו, וזה בעבור פחיתותם, לכך אינם עיקר העולם. ומפני שחלקי המציאות משתלשלים זה אחר זה, ותמיד אשר הוא יותר עיקר ועצם המציאות קרוב יותר אל העיקר, והוא הסבה הראשונה, שהוא עיקר הכל, והוא נושא הכל. ועצם המציאות הוא קודם וראשון אל אשר אינו עיקר כל כך. ולפיכך נקרא השתלשלות חלקי המציאות זה אחר זה מן הסבה הראשונה, שהוא עיקר הכל, 'אילנא'. ויש דברים שהם נבדלים מן המציאות לגמרי, שאינם עצם המציאות, אבל הם כמו דברים מקריים שהם נמשכים אחר העצם, כך אלו דברים נמשכים אחר עצם העולם. ואף כי יש בעצם המציאות גם כן\* יותר עיקר, והוא קרוב אל הסבה הראשונה, שהוא עיקר הכל, שלכך נקרא 'אלנא', מכל מקום נכללו כולם בשם 'עצם המציאות', ועם שיתחלפו, שהאחד יותר עיקר מן האחר. אבל יש דברים שהם נבדלים מן עצם המציאות, והם דברים פחותים שאינם רק כמו מקרה הנמשך אחר העצם, ואינם נכללים כלל בשם 'עצם המציאות'. ומפני כי הדברים טמאים לפחיתותם מחוץ למחנה מושבם, כמו שהתבאר למעלה. ועם כל זה הם מתקשרים ומתאחדים עם עצם המציאות עד שהכל אחד, ובזה העולם אחד. ועם שהם נבדלים מן המציאות אינם נבדלים לגמרי, שאם כן היו הנמצאים מחולקים, אבל הם אחד, לפי שיצאו מפעל אחד. ולפיכך צריך שיהיו גם כן מסודרים מתאחדים עם האילן הזה עד שהוא אחד לגמרי. וזה שאמר שראה אקרקותא, דאתא תנינא ובלעא אותו, ואתא פישקנצא ובלעה אותה, ויתיב באלנא. ענין זה, שכמו שהוא באילן עצמו, אשר הוא יותר ראשון אל העיקר מקבל את שהוא רחוק יותר מן העיקר, עד שבזה כל האילן אחד עומד בעיקר. וכך באלו דברים גם כן, עם שהם מציאות שאינם בעצם, והם נמשכים אחר מציאות העולם אשר הוא בעצם, יש בהם סדר, כי אשר הוא יותר רחוק ויותר נבדל מן מציאות העולם אשר הוא בעצם, מכל מקום הוא נטפל ונמשך אחר דבר שאינו כל כך רחוק, רק שהוא מתיחס בדבר מה אל עצם המציאות, מקבל אותו, עד שהדבר אשר הוא יותר קרוב מכל הוא נמשך אחר האילן, והאילן שהוא עצם השתלשלות המציאות, מקבל אותו. ולפיכך ראה אקרקותא שבלעה אותו תנינא, כי האקרקותא שהיא הבריאה שהיא במים, יותר רחוק מן עצם המציאות. ואתא תנינא ובלעה אותו כי התנינא יותר קרוב אל המציאות, והוא מקבל את אשר הוא יותר רחוק. ולפיכך אמר דאתא פישקנצא ובלעה ויתיב באילנא, שהוא נושא את הכל, והוא המציאות, ובזה הוא מציאות אחד.

#**אמנם מה**= שסדר היסודות השלשה בסדר הזה, שהוא סדר אש"ם, הוא דבר ידוע לנבונים. שכבר אמרנו לך, כי כאשר הוא רחוק יותר מן המציאות, שהוא בעצם, הוא נמשך אחר אותו שהוא קרוב יותר אל מה שהוא בעצם. והעצם הוא הישוב, והמים הם נבדלים מן הישוב לגמרי. ואחר כך האש, והוא יותר קרוב אל הישוב, כי האש הוא נמצא בישוב יותר. ואחר כך האויר, כי אי אפשר לישוב בלא אויר. ולכך התנינא שהוא מתיחס לאש, בלעה האקרקותא שהוא במים. והפישקנצא שהוא באויר, בלעה לתנינא שהוא מן האש. והפישקנצא שהוא ביסוד הרוח, יתיב באלנא. ודברים אלו מבוארים מאוד. ומי שיש בו חכמה ודעת בענין סדור העולם והשתלשלות המציאות והתאחדות, יבין זה.

#**וזה שאמר**= שהיו כולם נקיבות ולא זכרים. כי התאחדותם והתקשרם אינו מצד הצורה, שהזכר הוא צורה בכל מקום, ואין צורה מקבל צורה. וכאן שראה השתלשלות העולם איך מתקשרים זה עם זה, כי בענין זה יש להם קשור, כמו שאמר דאתא תנינא ובלעה ואתא פישקנצא ובלעה, ואין זה מצד הצורה, כי מצד הצורה כל אחד מיוחד לעצמו בצורתו המיוחדת, רק הצורה מתחבר לנושא המיוחד אליו, ודבר זה ברור. גם סדר אלו שלשה דברים הם ידועים לנבונים, אם תחפש החכמה אז תמצא דעת קדושים. כלל הדבר, שרצו לבאר בזה סדר העולם, איך הוא מסודר זה עם זה, עד שהוא מסודר באחד. לכך בארו כי אלו הנמצאים אשר הם נבדלים מן העולם, (-ו-)הם נמשכים אחר המציאות שהוא בעצם, והם כמו מקרה שהוא נמשך אל העצם, ואין המקרה עומד בעצמו. ולכך אמר 'חזו כמה נפישא חילא דההוא אילנא', שרוצה לומר כי הנמצאים שהם אינם בעצם, נמשכים אל המציאות שהוא בעצם. כי נפישא חילא, שהדבר שהוא בעצם יש לו מציאות חזקה\*. לפיכך אמר רב פפא בר שמואל 'אי לא הוינא התם לא המנתי', כי בודאי הדבר הזה הוא מושכל, וכל חכם הוא עם המושכל, ורואה המושכל.

#**אמנם להבין**= דברים אלו על אמתתם, וסדר השתלשלות אלו היסודות, שהם ג'. ואיך יעלה על הדעת לומר כי דבריהם אלו אין בהם חכמה; כאשר הם בג' מינים, וכל אחד נקיבה, וכל בריה ובריה מיוחס ליסוד אחד, והם יסודות העולם, והם נזכרו כפי סדר שלהם, שהרי סדר זה, שהוא מים אש אויר, כך הוא סדר שלהם כאשר ידוע למשכילים, ואין כאן מקום זה. וידוע כי ההשתלשלות הוא לימין, וגם הוא לשמאל, ולפניו גם כן. והאקרקותא שהוא במים, וידוע כי המים נחשבים לימין. והתנינא שהוא שורף בארס שלו, נחשב לשמאל. והפישקנצא שהוא באויר, אינו נחשב לא לימין ולא לשמאל. ועל ידי זה מתחבר ההשתלשלות, כאשר מתחבר השתלשלות הימין, הוא האקרקותא, אל השמאל, שהוא התנינא. והתנינא, שהוא השתלשלות השמאל, מתחבר בדבר שאינו לא לימין ולא לשמאל, זה הפשקנצא, ואז יתיב הפשקנצא באילנא. ואתה הבן אלו דברים אם אפשר לך להבין. ואם אי אפשר לך, תבין זה על כל פנים כי עיקר המאמר הזה בא לגלות לך על השתלשלות וקשור ההשתלשלות, עד שהוא עולם אחד. וכאשר ישכיל הדברים אלו אז יקריב דבריהם אלו יותר ממה שהיה מרחיק אותם לבלתי הבנתו\* דברי חכמה. והם הדברים אשר רצו חכמים לבאר בסדר המציאות, כאשר ראוי לחכמים. אך לעומק החכמה שיש לדברים אלו אי אפשר לבאר יותר מזה, ובזה די\*. והוא יתברך יכפר בעדנו שפתחנו פתח לאוצר החכמה ומטמוני המדע, כי ישרים דרכיהם, צדיקים ילכו בם, ופושעים יכשלו בם. וכל אלו דברים כבר אמרנו שהם מקובלים מפי ספרים מצפוני החכמה, אשר עמדנו שם על עיקר דברי חכמים, ולהם לבדם נגלו סודי התורה והחכמה.

**% [ג]**

#**בפרק הספינה**= (ב"ב עג:) אמר רבה בר בר חנה, זימנא חדא הוה אזלינא במדברא, וחזינא הנהו אווזא דשמיטין גדפייהו משמנייהו, וקא נגדי נחלא משחא מתחותייהון. ואמינא להו, אית לי מנייכו חולקא לעלמא דאתא. חדא דליא לי אטמא, וחדא דליא לי גדפא. כי אתאי לקמיה דרבי אליעזר, אמר לי, עתידין ישראל ליתן עליהם את הדין, עד כאן. גם מאמר הזה הוא על כבוד יוצר הכל, כאשר נראה בעולם חסרון לצדיקים, ולאשר היה ראוי להם הטוב בעולם הזה, ולא נמצא כך, והם\* בחסרון היותר. ועל זה באו לגלות, כי אין חסרון במעשה ידיו. ויש לך לדעת, כי כאשר באו חכמים לתאר\* הטוב שיהיה לצדיקים, היו מתארים אותו בשם אכילה. ודבר זה דבר מופלג לחכמים יודעי האמת, כי האדם אשר הוא בתחתונים בפרט, השלמתו על ידי קבלה. וזה עניין האכילה עצמה, שאין האכילה רק מה שמקבל האדם, ובה יושלם עמידתו וקיומו, כי זהו מעצם האדם, שהתחתונים צריכים לקבל. ולכך נקרא הטוב אשר יקבלו לעתיד בשם 'אכילה'. ודבר זה מבואר במאמר (ב"ב עד:) ואף לויתן זכר ונקיבה ברא אותם. ועם כי גם שם אין מקומו, כי הוא דבר עמוק בעניין שכר הצדיקים, שהשלמתם על ידי קבלה, וקרא זה אכילה.

#**ומפני כי**= אין אותה אכילה גשמית, לכך מייחס האכילה הזאת אל אווזא שהוא עוף, שכל עוף אין בו כבידות חמרי גשמי, רק הוא מיוחס אל הרוחני, שהרי הוא פורח באויר, ונקרא "עוף השמים" (בראשית א, ל), ודבר זה בארנו במקומות הרבה. ובפרט מיוחס דבר זה אל אווזא, כמו שיתבאר בסמוך עניין זה. ולכך האכילה והקבלה הרוחנית מתיחס יותר אל האווזא, כי יש לה השומן, והכחוש הוא חסר, אבל השומן בשביל השמנונית אינו חסר. ולעולם הבא תהיה הקבלה עד שלא יהיו חסרים, לא כמו העולם הזה, שעם קבלת האכילה הוא חסר. ולכך הקבלה של עולם הבא מיוחס לדבר זה בפרט, הוא האווזא. ולפיכך אמר 'דחזינא הנהו אווזא וכו'', שראה אותו במדבר, כי המדבר מקום שהוא מיוחס למדת הדין, ולכך אין שם דברים הגשמיים רק דברים האלקיים. שהרי התורה נתנה במדבר (שמות יט, ב), וכן המן, כי הדברים גשמיים אין עומדים במדת הדין, רק מצד החסד והטוב. ומצד (-ש-)מדת הדין היה ראוי שיהיה השפע הטוב בעולם הזה, רק המקבל אינו ראוי לזה. ולכך אמר 'דהוי נגדא נחלא משחא מתחותייהו', רוצה לומר כי העולם הזה ראוי מצד הדין לקבל שפע כמו זה. וכבר אמרנו כי השומן מורה על השלימות הגמור, הפך הכחוש שהוא חסר לגמרי. וכאשר הגוף הוא שלם, מסתלקים הנוצות, כמו שהשערות הם גדלים כאשר יש כחישותא, כדכתיב (דברים לב, כד) "מזי רעב". והפך זה, יש כאן סלוק השערות כאשר הדבר בשלימות. ולכך אמר דשמטי גדפייהו משמנייהו, שזה מורה על שלימות גמור מבלי חסרון.

#**ואמר חד**= דליא לי אטמא, וחד דליא לי גדפא. דע, כי הטוב המקוה לצדיקים כתיב (דברים כב, ז) "למען ייטב לך והארכת ימים". ופירשו חכמים (חולין קמב.) "למען ייטב לך" לעולם שכולו טוב, וזהו עולם הבא, שהוא כולו טוב, ו"למען יאריכון ימיך" (דברים ה, טז), לעולם שכלו ארוך נצחי. והנה תמצא כי הבטחת השכר שהוא לעתיד הוא בשני דברים; הטובה, שיהיה להם הטוב לגמרי. והשני, שלא יהיה הפסק לטוב, רק שיהיה נצחי. ובשני דברים נכלל הכל; הטוב שהוא בתכלית, והנצחי\*. וזה שאמר 'חד דליא לי אטמא, וחד דליא לי גדפא'. האטמא הוא הירך, והוא העמוד\* שעליו נשען הבעל חי, והוא קיום שלו. ודבר זה רמז על הקיום הנצחי, כמו שאמרנו. וחד דליא לי גדפא, שיהיה להם המדריגה הרוחנית, מסולקים מן החומר, והוא הטוב הגמור בלי צער. וזה מורה דווקא בכנפים, כי הם כנפי רוח, שעל ידי הכנפים הוא פורח באויר, ולכך נקראו "כנפי רוח" (ש"ב כב, יא). והנה רמז בזה על השפע הרוחני, אשר הוא נצחי בלי שנוי, כמה שאמר 'חד דליא לי גדפא, וחד דליא לי אטמא'. והוא שרמז עליו דוד עליו השלום (תהלים טז, יא) "נעימות בימינך נצח", והבן זה, כי הוא דבר מופלא מאוד. ועשה מזה שני דברים, חד דליא לי גדפא, וחד דליא לי אטמא, לומר כי הם ב' דברים מחולקים. וגם התחיל תחלה באטמא, שהוא המדריגה שאינו כל כך עליונה\*, שהרי תמצא כמה דברים גשמיים פחותים, והם קיימים גם כן, ולכך זכר האטמא, ואחר כך המדריגה היותר עליונה, והוא גדפא. ובתורה הוא הפך זה, דכתיב (דברים כב, ז) "למען ייטב לך והארכת ימים", שהתורה מזכיר העיקר, הוא המדריגה עליונה קודם.

#**וכשבאתי לרבי אליעזר**=, אמר עתידין ישראל ליתן עליהם את הדין. שאילו זכו בעולם הזה, והיו מעשיהם על פי הדין והמשפט, ולא היו נוטים מקו הדין, היו ראוים אל הטוב. שכבר אמרנו כי היה נמצא הטוב בעולם בשלימות בפעל, כמו שאמר לפני זה כי היה נגדא נחלא משחא מתחותייהו. רק מצד המקבל יש מונע. לכך יתנו ישראל הדין על זה, מפני שיצאו מן הדין. בעבור שאין מעלת ישראל בעולם הזה כל כך כפי מה שראוי להיות כפי הדין, לכן יתנו הדין על זה.

#**כלל הדברים**= אשר רמזו בזה, כי לפי מעלת העולם וסדור שלו ראוי כי ימצא\* בעולם השפע הטוב בשלימות. רק כי יש חסרון בנמצאים, שאין להם המדריגה שראוי להיות, ועל זה יתנו הדין, מה שהמניעה הזאת הוא מצד המקבל. ומעתה הבן, והאדם יבין מעצמו, כי אי אפשר לכתוב יותר מזה. והכל נרמז במה שאמר הכתוב (תהלים טז, יא) "שובע שמחות את פניך נעימות בימינך נצח"; כנגד הנעימות אמר 'חד דליא לי גדפא', ונגד הנצח אמר 'חד דליא לי אטמא', והבן זה. ודברים אלו עדים נאמנים, מעידים מגידים דברי אמת ויושר על גודל חכמתם והשגתם. ואל יהא לאדם השגה זאת קטנה, כי הם השגת דברים עמוקים מאוד, והוא מעיד על הפלגת החכמה שהיו לחכמי ישראל, ויותר מזה אל המליצה יקרה\* שבדבריהם. שכל אשר אמרנו עד עתה, הם כללו אותם במליצה היקרה קצרה נכבדה מאוד, כאשר יתן האדם על לבו נועם המליצה בכל דבור ודבור שבה. וכל כונתם לשבח ולפאר בורא ויוצר הכל. והנה בארנו לך איזה מאמרים, כי אין להאריך בכל המאמרים שהם נעלמים מבני אדם. ואם יזכנו השם יתברך יתבארו שאר המאמרים הנעלמים בכלל מאמרי התלמוד.

**% [ד]**

#**ועוד אמרו**= כי נמצא בתלמוד דברים, לא שהם דברים שאין בהם ממש, רק כי אין ראוי לאדם לדבר אותם, ומכל שכן שיהיו נתנים בספר, כי הם דברים של גנאי.

#**בפרק השוכר את הפועלים**= (ב"מ פד.), אמרה ההיא מטרוניתה לרבי ישמעאל ברבי יוסי ולרבי אלעזר בר שמעון, בניכם אינם שלכם. פירוש, שכריסם היה גדול כל כך, עד שאין יכולים נזקקין לנשותיהם. ואמרו לה\*, (שופטים ח, כא) "כי כאיש גבורתו". ואיכא דאמרי, אהבה דוחקת את הבשר. אמר רבי יוחנן, אבריה דרבי ישמעאל כחמת בת תשעה קבין. אמר רב פפא, אבריה דרבי יוחנן כחמת בת חמשה קבין. ואמרי לה, בת ג' קבין. דרב פפא גופיה כי דקולי דהרפנאי, עד כאן. ודבר זה נראה זר לכתוב זה בתלמוד דברים אלו. ואף כי כבר תמצא בתוספות למה נכתבו אלו דברים, אבל יש לך לדעת כי התוספות כתבו לאותם שאי אפשר להם להבין דברי חכמה, אבל האמת כי דברים אלו הם סתרי החכמה. וראוי היה להשגיח בשני דברים; האחד, מה שאלו דברים, תמיד האומר היה בו עניין זה. כי רבי יוחנן העיד על רבי ישמעאל ברבי יוסי, והיה נמצא בו עניין זה גם כן. וכן רב פפא העיד על רבי יוחנן, והיה בו גם כן עניין זה, ודבר זה אינו במקרה. השני, כי תמיד הדור הראשון יותר בשיעור, כי רבי ישמעאל ברבי יוסי היה מכת התנאים, ורבי יוחנן סוף התנאים, ורב פפא סוף האמוראים, ותמיד השיעור פוחת והולך, וגם זה לא במקרה הוא.

#**אמנם גם**= זה אמרו לכבוד השם יתברך ולפארו. כי הרבה מחכמים, והם החוקרים בשכלם על הנמצאים, שהם אומרים כי זה חרפת האדם ובשתו וכלימתו חבור איש עם אשתו, עד שאמרו בהסכמה מוחלטת חוש המשוש חרפה הוא לנו. ודבר זה באו להרחיק חכמים, כי לא יסבול דבר זה הדעת, כי יהיה יסוד הכל, אשר הוא קיום העולם, שהוא פריה ורביה, יהיה נבנה על דבר גנאי וחרפה. ויותר מזה, כי אין זה כבוד השם יתברך שיהיה דבר שהוא יסוד העולם, על דבר שהוא גנות וחרפה, וכאשר היסוד הוא רעוע, כל אשר הוא נבנה עליו הוא נופל. ולכך ראוי להרחיק את דעת זה, כי אין בחבור איש עם אשתו שום דבר של פחיתות כלל. ודבר זה הוא בודאי דעת התורה, דכתיב (בראשית ב, כה) "ויהיו שניהם ערומים גו' ולא יתבוששו". הרי הדבר הזה לא היה גנאי כלל, ואילו היה גנאי למה לא יתבוששו. ואם בשביל שלא היה דעת בהם, דבר זה לא יסבול הדעת, שהאדם שקרא שמות לכל הנבראים (בראשית ב, כ), וזה יורה על הפלגת חכמתו, לא יהיה בו דעת\* שדבר זה פחיתות לאדם. ועל זה כתב הרמב"ם ז"ל (מו"נ א, ב) כי דבר זה כאילו אמר איש\* אחד חטא, ובשביל שחטא הושם כוכב בשמים. כך הוא דבר זה, שאיך נאמר שקודם שחטא לא היה בו דעת, ואחר שחטא קנה דעת וחכמה. אבל העניין הוא כמו שאמרנו, כי אין פחיתות בעניין זה כלל מצד עצמו, רק בשביל שהאדם מכוון לתאותו ויצרו, ומצד הזה הדבר הוא גנאי. ולפיכך קודם שחטא ונטה אל תאותו ואל יצרו, אין בזה שום גנאי. רק כאשר נכנס בו היצר, והתלבש בתאוה חמרית, אז הוא גנאי מצד התאוה. ובמדרש (ויק"ר יד, ה) "הן בעון חוללתי ובחטא יחמתני אמי" (תהלים נא, ז), אפילו חסיד שבחסידים אי אפשר שלא יהא בו צד אחד מעון\*. אמר דוד, כלום נתכוין אבא\* ישי להעמידני, והלא לא נתכוין אלא לצורך עצמו. הרי אף אצל חסיד שבחסידים, המעשה הזה הוא לתאותו, ולכך הוא גנאי. וקודם לכן היה המעשה הזה כמו שאר המעשים. ומה שאמר הכתוב (בראשית ג, יא) "מי הגיד לך כי ערום אתה", פירוש ומי הגיד לך שיש להקפיד על שאתה ערום, ויש חרפה וגנאי בזה, וכן פירש רש"י ז"ל. ואחר שנטה אל התאוה, אז ראוי היה להם לכסות בשר ערוה. וזה שאמרו שם על דבר זה "כי כאיש גבורתו" (שופטים ח, כא), ורצה בזה כי כגבורת אנשים האבר הזה. ודבר זה מורה על חשיבותו, ולא על פחיתותו, כי הפחיתות והגנות אין ראוי להיות מצורף אליו הגבורה, שלא נאה הגבורה, שהיא שלימות, בדבר שהוא מגונה בעצמו. אבל הדבר הזה כמו שאמרנו למעלה, כי אין בדבר הזה בעצמו גנאי, כי אדרבא, מצד עצמו אינו גנאי, לפי שהוא יסוד אשר נבנה עליו הכל. אמנם אשר מתלבש בתאותו, ומשמש בו לתאותו, כמו שהוא אצל כל אדם, הוא גנאי וחרפה, לא מצד המעשה עצמו.

#**והמאמר שלפני זה**=, שחולקים, שיש שאומר אהבה דוחקת את הבשר, ויש שאומר "כי כאיש גבורתו", גם מחלוקת זה אינו דבר קטן. כי למאן דאמר אהבה דוחקת הבשר, כי חבור האדם עם אשתו שיהיו לדבר אחד לגמרי. והחבור הזה אל תאמר כי הוא דבר גשמי, כמו שאר בעלי חיים, אין הדבר כך, כי יש להם לאיש ואשה כח החבור מן השם יתברך, וכמו שנרמז במלת "איש" ו"אשה", כי בהם נשתתף שמו, הוא שם י"ה; היו"ד באיש, הה"א באשה (סוטה יז.), לומר כי השם יתברך מחבר הזיווג הזה, ומאחד אותם, לכך שמו ביניהם. ודבר זה הוא החבור מן איש ואשה, ולכך כח עליון מחבר אותם. ועל זה אמר אהבה, שהוא עצם החבור, שהוא מן השם יתברך, דוחק הבשר הגשמי. שודאי ראוי שיהיה גובר כח החבור על הבשר הגשמי, שהוא עומד כנגד זה. ואידך סבר "כי כאיש גבורתו", כי אבר התשמיש יש לו כח איש, כי האבר הזה עצמו\* הוא ההבדל בין איש לאשה, ואליו ראוי ביותר שם "איש", ולכך יש לו כח מיוחד יותר. והבן דעת האומר 'אהבה דוחקת את הבשר', רוצה לומר כי כח אהבה, שהוא חבור זכר ונקיבה, כל כך גדול, שהוא דוחק את הבשר. והב' אומר\*, כל כך גדול כחו של איש במה שהוא איש, שדוחק הבשר. ושניהם כוונתם כי יש בחבור הזה כח שהוא על הטבע וגובר על הטבע המתנגד, ובזה התבאר כי אין כאן גנות וגנאי בעצם הבריאה כלל, רק ההפך הוא, שהדבר שחושבים שהוא גנות וגנאי, אינו כך כלל. ואדרבא, נמצא בו הדבר שהוא שבח, הוא הגבורה והכח. ואם באמת כי חרפה הוא האבר הזה, דבר זה הוא מצד האדם עצמו, שהוא פונה אל תאות המשגל, ואינו נמשך בפעל הזה אל אשר נברא האדם עליו לקיום העולם, רק אחר תאותו ויצרו, ובשביל כך בודאי הוא גנות וגנאי וחרפה כמו שנתבאר. אבל אין זה מצד עצם הבריאה.

#**ועתה בא**= לפרש\* כמה כחו ורב גובריה, ומה שלטון של אבר הזה. כי בני אדם רואים האבר הזה בזוי ושפל בתכלית, ועל דבר זה לא ברא אותו יוצר הכל. ועל זה אמר אבריה דרבי ישמעאל ברבי יוסי כחמת בת תשעה קבין. דע, כי מסודי\* היצירה, כמו שאמרו במסכת נדרים (לב:) "החכמה תעוז לחכם מעשרה שליטים אשר היו בעיר" (קהלת ז, יט), מאי "עשרה שליטים", שתי עינים, שתי אזנים, שתי ידים, שתי רגלים, וראש הגויה, והפה. ופירוש הכתוב לפי זה, כי השכל אשר לאדם, תעוז והוא יותר במעלה מן עשרה אברים שהם שליטים בגוף האדם. שהגוף נקרא בשם "עיר" בכל מקום, כמו שהוא מבואר במקום אחר. וגם מזה תוכל להבין, כי לא אשר יחשבו בני אדם הוא דרך חכמים, שהרי מנה האבר הזה עם עשרה שליטים, שהם האברים החשובים. ויותר מזה, כי כל האברים הם זוגות, ואילו ראש הגויה והפה אלו שנים בלבד הם יחידים. וזה כמו שאמרנו, כי על ידי האבר הזה האדם הוא איש, אשר האיש נחשב כמו צורה, כמו שאמרנו. וכן הפה, שבו הוא חי מדבר, דבר זה הוא נחשב צורה. ומחולקים הם, כי הפה הוא אל הדבור, אשר הדבור הוא שכלי, כמו שאמרנו בכמה מקומות. וראש הגויה הוא בשר. והפה שבו הדבור בודאי נחשב כמו צורה, וראש הגויה מפני שעל ידי אבר זה נחשב איש, והאיש הוא נחשב צורה, ובזה הוא משלים כל האברים שהם תשעה. אבל אין בכלל הזה הפה שהוא עשירי, כי כבר אמרנו כי הפה בעצמו נחשב כמו צורה, והוא משלים את הכל מצד שממנו הדבור השכלי. ולכך מנה ראש הגויה והפה ביחד, כי אלו שתי אברים הם לאדם השלמה מצד שתי בחינות; כי האברים של אדם משמשים את האדם במה שהאדם יש בו השכל, ומצד בחינה זאת הפה הוא השלמה לאדם, כי הפה בו הדבור שהוא שכלי. ומצד בחינה שנית, במה שהאברים משמשים אל האדם במה שהוא אדם גשמי, וראש הגויה הוא השלמה להם, כי האבר הזה הוא השלמת האדם.

#**ולפיכך אמר**= אבריה דרבי ישמעאל כחמת בת ט' קבין. וכל אלו דברים גדולים מאוד, ומוציא את כלם אל הפעל, עד שהוא בפעל לגמרי. ואמר אבריה דרבי ישמעאל ברבי יוסי כחמת בת תשע קבין, כי ראוי לו מספר תשע מטעם אשר אמרנו, כי הוא השלמה אל כל התשעה. ואמר אבריה דרבי יוחנן כחמת בת חמשה קבין. ודבר זה, כי רבי יוחנן שהוא אמורא, והוא מדריגה למטה מזה, ולפיכך אמר אבריה דרבי יוחנן כחמת בת חמשה קבין. ורוצה לומר, כי הוא המשלים לחמשה אברים האחרונים, שהם שתי ידים ורגלים. ולא היה כאן השלמה אל כל הט', רק אל חמשה אחרונים. 'ואמרי לה כחמת בת ג' קבין'. ורוצה לומר, כי אין לתת לו השלמה רק אל שנים האחרונים, ולפיכך אמר כחמת בת שלשה קבין. וכל ענין זה שזכר כאן לא בא לומר רק על ענין מהות האבר הזה, שיש לו חשיבות הצורה, ומוציא את האדם אל הפעל ואל השלימות. ומפני שכל שתי מדריגות שהם זה על זה, על ידי התחתונה העליונה הוא בפועל, כאשר העליונה יש לה מדריגה עליה. ולכך רב יוחנן מעיד על רבי ישמעאל, ומוציא אל הגלוי אבריה דרבי ישמעאל. ורב פפא מוציא אל הגלוי אבריה דרבי יוחנן, כאשר כל אחד ואחד הוא השלמה יותר. ולעולם אשר אין לו השלמה כל כך, מוציא אשר עליו אל הפעל הנגלה. ולכך כל אחד מעיד על אשר הוא עליו. ואמר כי אבריה דרב פפא כי דקולא דהרפנאי, רוצה לומר שהכל פונה אליו, מפני שהוא צורה, והכל נמשך אחר הצורה, והיא השלמת הכל. וזהו מה שאמר כי הוא כמו דקולא דהרפנאי, שהכל פונה ונמשך אחריו, כמו שהוא ראוי אל הצורה שהיא משלים הכל.

#**ובמדרש זוהר**= (ח"א, יח.), "ויאמר אלקים יקוו המים" (בראשית א, ט), באורח קו מישור לאתוי באורח מישור, דהא מרזא דההוא נקודה\* קדמאה נפיק כולה בסתימא, עד דמטי ואיתכניש להיכלא עלאי, ומתמן נפקין בקו מישור לשאר דרגא, עד דמטי לאתר חד דכניש כלא בכלל ונקרא "מקום אחד". ומאי איהו, חי עולמין. ועד קשורא דיחודא דעלמא עילאי לאתיחדא בדרגא חד כו', עד הדא איהו חי עלמין, תמן אתכנשין ואתקשר עלמא עילאי ביחודא דליה, ובגין כך אקרי "מקום אחד". דכל דרגין וכל שייפין מתכנשין תמן, והוי כולה חד בלי פרודא כלל. ועוד אמר שם (זוה"ק ח"א לג.), אמר רבי יוסי "אל מקום אחד" (בראשית א, ט), דא הוא אתר דכתיב ביה (ר' ישעיה נד, י) "וברית שלומי מאתו לא תמוש", דהא איהו נטיל ושדא בימא, עד כאן. וכל זה נרמז במה שאמר 'כדיקולא של הרפניא', שנקרא כך על שם שהכל פונים אליו, וכמו שהתבאר במדרש הנעלם הזה. ויש לך להבין ולדעת.

#**ותדע כי**= האבר הזה בו נחשב האדם בפעל. כי כבר אמרנו כי על ידי האבר הזה נקרא 'איש', ויש לאיש מדריגת הצורה, ועל ידי זה נחשב בפעל הגמור. ודבר זה הוא סוד המילה, שצריך להסיר הערלה, אשר הוא כמו מכסה לאבר הזה, והערלה מונע עד שלא נמצא האדם בפעל, כי כל אשר יש לו כסוי ואטימא אינו נמצא בפעל הנגלה. והרי על ידי אבר הזה הוא איש אשר האיש נחשב צורה, שעל ידי הצורה הוא בפעל הגמור, ולכך צריך להסיר הכסוי והאטימא שהוא הערלה, עד שיהיה איש בפעל, כמו שראוי אל הצורה שהוא נמצא בפעל. ודווקא אל ישראל נצטווה המילה, מפני שיש אל ישראל מעלת ומדריגת הצורה, כמו שהתבאר פעמים הרבה. ולפיכך ראוי ומחויב להסיר הערלה. והרי הדברים האלו מבוארים מאוד, שאין לספק בכל אלו דברים, עד שנראה כשמש בצהרים הדברים העמוקים האלו, כי באו להסיר הדעת הנפסד שאומרים כי האבר הזה מרוחק מצד עצמו, ויש בו הגנות והחרפה. ואם כן היה זה גנאי לאדם, אשר [נברא] בגנות וחרפה, והיה מורה על מיעוט שלימות האדם. לכך באו חכמים ועקרו הדברים אלו, כאשר יבין אותם. ואין הדברים כמו שאמרו, רק כי כל מעשה ה' אמת, אין גנאי ובזיון בהם, ובפרט באדם, רק הכל בשלימות. לכך לא נמנעו חכמים מלכתוב דבר זה בספר הקדוש, כי גם דבר זה קדוש ומקודש, והם מסתרי התורה מענין האדם וצלמו, אשר החוקרים מדעתם ושכלם בזו אותו וגם צלמו.

#**וכאשר תבין**= את זה, אז תבין מעלת צלם האלקי שבאדם. והפלסופים לא ראו והביטו רק הטבע כמו הרופאים לא ידעו ולא יבינו רק הטבע, ולכך לא עמדו על הבריאה הזאת הוא האדם, כי יצירת האדם בפרט, הכל הוא ענין אלקי, ולא טבעי. ומעתה איך תשתפכנה אבני קודש בראש כל חוצות (איכה ד, א), מושלכים רמוסים תחת רגלי האדם, נתונים למרמס, עד שהאדם מואס בם הדריסה עליהם. והם אבנים יקרות, יותר משוהם וישפה ספיר גזרתם. ואין חכמתם דומה לחכמת חכמי האומות, כי חכמי האומות, אף כי היו חכמים, היה\* חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו, חכמתם חכמה פנימית, סתרי החכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים, ועד משה רבינו עליו השלום. לכן עיני עיני הורידו כנחל דמעה אל תתנו פוגת לכם, איך נחשבו דברי יקר להבל אין חפץ בו. ואם לא שלא יתעללו בהם אנשים שאין ראוי להם לפרש סתרי החכמה, היה ראוי להוסיף פירוש בדברים\* אלו, למען דעת כל עמי הארץ כי אין חכמה זולת חכמתם. והוא יתברך יכפר בעדנו, אמן.

**% [ה]**

#**פרק הבא על יבמתו**= (יבמות סג.) אמר רבי אליעזר, מאי דכתיב (בראשית ב, כג) "זאת הפעם עצם מעצמי", מלמד שבא אדם על כל בהמה חיה ועוף, ולא נתקררה דעתו, עד שבא אל חוה, עד כאן. ואין הפירוש חלילה שבא עליהם למשכב, שהרי הקב"ה כבר צוה אותו על העריות בפסוק (בראשית ב, טז) "ויצו", כמו שפרשו חכמים (סנהדרין נו:). רק פירושו, מפני שהאדם הוא צורת כל המינים, והוא נותן להם שלימות. וכל צורה הוא מתחבר לאשר הוא לו צורה. וזה שאמר שבא על כל בהמה חיה ועוף, שהרי ידוע כי הצורה נמשל באיש, כמו שאמרנו לפני זה, והמקבל הצורה נמשל בנקיבה, והתחברות הצורה לאשר הוא צורה לו נקרא ביאה של זכר עם הנקיבה. ואמר כי אף על גב שהוא צורה לכל הנבראים, והוא נקרא 'איש' שלהם, אבל בזה אין לו הנחה והשקט, כי אין האדם צורה גמורה רק לאשתו, כי אליה הוא צורה מיוחדת. וכאשר לא היה נמצא זוגתו, אשר הוא צורה\* לו בפרט, נקרא החבור ההוא, שבא על כל בעלי חיים [ביאה], אשר הביאה הוא התחברות הראוי לו לגמרי. אבל כאשר נתן לו שיהיה צורה אל זוגתו, שהוא לה צורה מיוחדת בפרט, אז אמר (בראשית ב, כג) "זאת הפעם עצם מעצמי", ואז הוסרה הביאה הראשונה, שהוא צורה גם כן אל הנמצאים כלם, אבל הוא צורה רחוקה, ואין כאן צורה גמורה, וזהו הוסר כאשר הוא צורה מיוחדת קרובה, וזהו לאשתו, שהוא נחשב לה צורה מיוחדת, ואז נתקררה דעתו. ואילו ידעו להבין דבר זה על עמקו, היו אומרים כי כל חכמי הגוים לאפס ותוהו נחשבו נגד הקל שבדבריהם.

**% [ו]**

#**פרק אלו מגלחין**= (מו"ק יח:) ובמדרש תנחומא (קרח סימן י) "ויקנאו למשה במחנה" (תהלים קו, טז), מלמד שכל אחד ואחד קנא למשה מאשתו, דכתיב (במדבר טז, ד) "וישמע משה וגו'", מה שמועה שמע, שחשדוהו מאשת איש, עד כאן. ודבר זה הוא להם כקוץ בעיניהם, והם סתרי חכמה ותעלומה. ועם שהיה ראוי מצד הענין בעצמו שלא לבאר דבר זה, ולגלות יותר ממה שגלו הם בעניין זה, מכל מקום כדי להראות לעין כל חכמתם בתורה, ובכל חכמה, יש לבאר המאמר הזה.

#**כי מה**= שאמרו ז"ל 'מלמד שחשדו אותו מאשת איש', כי הם ז"ל שידעו בלבד סודי התורה והחכמה, וכאשר ידעו מדריגת משה, כי הוא היה צורת כל ישראל, עד שאמרו עליו (מכילתא שמות יח, א) 'שקול משה נגד ישראל', וזה בשביל שהיה צורה אל ישראל, ואין ספק שהצורה במה שהוא צורה אל הכל, הוא שקול נגד אשר הוא צורה אליו, ודבר זה מבואר. וכאשר יעיין האדם בדבר זה, יפתחו\* לו בזה שערים הרבה בתורה אשר הם נעולים מאוד. וזה תמצא במשה שנשא בת יתרו (שמות ב, כא), ולא היתה מבני ישראל. ואהרן אחיו נשא אלישבע בת עמינדב (שמות ו, כג), ממשפחת\* נשיאים. וכבר אמרו ז"ל (ב"ב קט:) שדבר זה גרם חסרון בתולדות משה, כמו שמבואר בדבריהם. ואין ראוי שדבר זה יהיה במקרה, חס ושלום לומר כך שיהיה עניין משה, אדון כל הנביאים במקרה. וראוי שיהיה זיווג משה מן השם יתברך, שלא גרע זיווגו של משה מכל זיווג שהוא מן השם יתברך, כמו שאמר (בראשית כד, נ) "מה' יצא הדבר". וארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצא בת פלוני לפלוני (סוטה ב.), ואיך היה זה שיהיה מזדווג משה באומה אחרת. וכאשר תבין יש לדבר זה סבה מחייב, וזה כי כאשר היה משה שקול כנגד ישראל, כמו שדרשו (שמות יח, א) "וישמע יתרו את כל אשר עשה אלקים למשה ולישראל", שקול משה נגד כל ישראל (מכילתא שם). ועוד אמרו שדרש הדורש בצבור; אשה אחת היתה במצרים, וילדה ששים רבוא בכרס אחד. מחכו עליו ציבורא. ואמר להם, זה משה, שהיה שקול נגד ששים רבוא ישראל. ומעתה כיון שכתוב בכל אשה שהוא זיווג לאדם (בראשית ב, יח) "אעשה לו עזר כנגדו", ו"כנגדו" משמע דומה לו שוה לו. ואיך אפשר שתהיה אשה אחת מן הכלל, והיא פרט אחד בלבד, עוזר למי שהוא שקול נגד הכלל כולו, ואין כאן יחוס ושווי כלל ביניהם, כי איך יהיה פרט אחד דומה ושוה אל אשר הוא כמו הכלל. אבל כאשר נשא את\* בת יתרו, אף כי אין בת יתרו יותר במעלה מן בת ישראל, מכל מקום שייך לומר "אעשה לו עזר כנגדו", כי משה מישראל\*, ויתרו מן האומות, וישראל והאומות הם כלל בני אדם, ובזה שייך לומר "אעשה לו עזר כנגדו". אבל אם נשא מבנות ישראל לא שייך כלל "אעשה לו עזר כנגדו", כאשר משה שקול נגד הכלל, ודבר זה ראוי להבין.

#**וזה שאמר**= שכל אחד קנא למשה מאשתו, גם כן אמרו שחשדוהו מאשת איש. וזה כי היו אומרים כי משה, אשר הוא צורה לכל ישראל, וכבר התבאר שאין הצורה הוא צורה אל צורה, רק הצורה יש לה זיווג לחומר. ומפני שהאיש הוא נחשב כמו צורה, והאשה חומר, הרי יש למשה חבור וצירוף לנשותיהן, שהם כמו חומר, שזהו חבור צורה אל חומר, וזה שחשדו אותו מאשת איש. שאי אפשר במה שהוא צורה אל כלל האומה, שלא יהיה הוא במדריגת הצורה לנשותיהם, הרי שחשדוהו מאשת איש. ודבר זה בודאי אין ראוי לפי המציאות, והוא שנוי סדר המציאות, כי ראוי שיהיה כל אחד צורה לאשתו, מבלי שיהיה שום צירוף צורה אחרת לאשתו. ואם תאמר, ואם כן מאי חטאו בזה, הרי באמת משה הוא צורה לכלל ישראל. דבר זה אינו, כי משה הוא בודאי צורה אל ישראל, אבל הוא צורה נבדלת בלתי משותפת עם אשר הוא צורה אליו, רק צורה נבדלת, ואין כאן אשת איש, כי אין לו צירוף וחבור כלל אל נשותיהן, אבל הוא כמו צורה הנבדלת. ומפני כי היו סבורים כי מעלת משה כי הוא משותף להם, לכך חשדוהו מאשת איש. וזהו החטא הגדול שחטאו, במה שחשבו כי מעלת משה אינו נבדל מכל וכל, ואז היה כאן בודאי אשת איש, כי היה למשה משפט הצורה שיש צירוף וחבור אל החומר, ובזה היה בא על אשת איש, במה שהוא צורה אל מי שיש לו צורה אחרת, שכל אחד מישראל הוא צורה לאשתו, ואם כן יש לנשותיהם צורה מיוחדת. וזה נקרא שכל אחד חשדו מאשתו.

#**וכן אמרו**= בפרק קמא דבבא\* קמא (טז:) על ירמיה הנביא, שחשדוהו מזונה, או שחשדוהו מאשת איש. כי היה לירמיה מדריגה בלתי פרטית, כמו שהיה למשה מדריגה בלתי פרטית מיוחדת. וזה אמרם במדרש (ילקו"ש ח"א תתקיט) "נביא מקרבך מאחיך כמוני יקים לך וגו'" (דברים יח, טו), זה ירמיה, שהיה דומה למשה; מה משה נביא אל יהודה וישראל, וכך ירמיה נביא אל\* יהודה וישראל. ולכך על שאר הנביאים לא היו אומרים כך כלל, כאשר לא היו נחשבין צורה לכלל ישראל, כמו שהיו משה רבינו ע"ה וירמיה נביאים לכל ישראל, ובזה נחשבים כמו צורה אל הכל. ודוד המלך, ושאר מלכים, אף על גב שהיו מלכים על ישראל, המלך בודאי אין לו שתוף וחבור עם הכלל, כמו שהוא ענין כל מלך, שהוא נבדל מן העם, ולא שייך בזה 'שחשדוהו מאשת איש' כאשר הוא נבדל מן העם. רק הנביא שאין לו עניין זה, כי הוא משותף להם, והוא שלימותם, עד שנחשב צורתם. לכך משה רבינו ע"ה, שהוא נביא לכלל ישראל, נחשב זה אשת איש, כי חבור שיש לו אל ישראל הוא זיווג של אשת איש, או זיווג של זנות. והפרש יש בין מדריגת משה למדריגת ירמיה; כי משה היה צורת ישראל לגמרי, ולכך כל אחד חשד את משה מאשתו. אבל ירמיה אין מעלתו כל כך, הוא היה רק צורה במה, ואין כאן צורה גמורה, וזה נקרא שבא על אשה זונה, כי היה מתחבר אל ישראל בדבר מה, כמו מי שמזנה עם הזונה, שאין חבור גמור, רק חבור בדבר מה. לכך אין זה נקרא אשת איש, רק זנות.

#**ועוד תדע**= והוא\* עיקר הפירוש, ותדע עד כמה הגיעו דבריהם. ותדע, כי השם יתברך הוא צורה אחרונה לישראל. ולכך השם יתברך נקרא "איש" לישראל בכל כ"ד ספרים, שנקרא השם יתברך "איש" לישראל. ועל זה אין צריך להביא ראיה כלל, כי השם יתברך הוא צורה אחרונה לישראל, ודבר זה בארנו בכמה מקומות. וכמו שמורה שם "אל" אשר חתם השם יתברך בשם "ישראל", מורה כי הוא יתברך צורה אחרונה להם. ולפיכך בזה שאמרו (במדבר טז, ג) "כי כל העדה כלם קדושים", ששמעו מפי הגבורה "אנכי" ו"לא יהיה לך" (שמות כ, ב-ג), כלומר שהשם יתברך הוא אלקיהם, והוא יתברך ויתעלה צורה מיוחדת להם, ואם כן "ומדוע תתנשאו על קהל השם יתברך" (שם), להיות משה כמו צורה אל ישראל. והנה זהו אשת איש לגמרי. וכן אמרו על ירמיה. רק כי לחד מאן דאמר, דעתו כי לא היה לישראל באותו דור המעלה כמו שהיה בימי משה, שהיו ישראל אל השם יתברך לגמרי. ולכך משה שהיה רוצה להשתרר על כלם\*, ושלימות צורתם הוא מן השם יתברך, נחשב מה שמשה רוצה להשתרר עליהם - זה נחשב אשת איש. אבל בימי ירמיה, שאז השם יתברך עזב אותם, והיה מסלק שכינתו מהם, מה שירמיה היה נביא מוכיח להם ומושל על כל\* ישראל, אין זה נחשב רק כמו שבא על הזונה, ואין זה אשת איש. וכבר הארכנו גם בזה בחבור גבורת ה', עיין שם.

#**וזה שאמר**= משה (במדבר טז, טו) "לא חמור אחד מהם נשאתי ולא הרעותי את אחד מהם". שפירושו, שאם היה משה משותף עמהם, היה בודאי נוטל חמורו של אחד, שהיה משתמש בשלהם. אבל בשביל שמשה נבדל מאתם, לכך לא היה משתמש בשלהם. כלל הדבר, כי הדבר שאינו נבדל מאחר, משתמש באחר. אבל דבר שהוא נבדל, אין לו שמוש באחר. ורמז גם כן במה שאמר "לא חמור אחד מהם נשאתי", שאין למשה, שהוא הצורה לישראל, משפט הצורה החמרית, שהוא משתמש בחומר, לפי שיש לו דביקות בחומר, אבל יש למשה משפט הצורה הנבדלת, שאין לה דביקות וחבור בחומר כלל. לכך אמר "לא חמור אחד מהם נשאתי". ואמר "לא הרעותי את אחד מהם", כלומר שאין לו שתוף כלל עמהם. כי המשתתפים יחד מריעים זה לזה, בעבור כי האחד נכנס בגדר האחר, שהם משתתפים יחד. ודבר זה ידוע, כי דברים שהם משתתפים יחד, מריעים זה את זה, שכל אחד נכנס בגדר של חבירו. ולכך אמר משה "ולא הרעותי את אחד מהם", וזה בעבור שלא ישתתפו ביחד, והיה משה נבדל מהם. לא כמו שהיו חושבים אותם, שחשדו אותו מאשת איש, שיש לו חבור וצירוף אליהם, והיה זה אשת איש. הנה התבאר לך מה שאפשר לומר בזה, והם דברים יקרים ונכבדים מפז רב, ומכתם אופיר. ולכך תנו שבח והודאה אל חכמי עולם, אשר גלו לנו בחכמתם סודי תורה זאת\*, זכרונם לחיי עולם הבא.

**% [ז]**

#**פרק הכונס**= (ב"ק ס:), תנו רבנן, כלבים צועקים, מלאך המות בא לעיר. כלבים שוחקים, אליהו בא לעיר. והני מילי דלית בהו נקיבה, עד כאן. ודבר זה הוא כקוץ בעיניהם, כי מה עניין הכלב אל המלאך המות, ומכל שכן שאין ענינו לאליהו שירגיש\* בזה. והאמת לא היה ראוי התימה בזה, כי חסרון הידיעה אין שאלה, ואף אין צריך תשובה על זה, שאין קטני השכל יודעים ומשיגים בגדולי השכל, ולכך אין שאלה אם לא נדע בדבריהם. ודבר זה לא יוכל האדם להכחיש חכמתם, כאשר נראה בדבריהם, והם הרבה מאוד מאוד במצות התורה שפרשו לנו, וזולתם לא נדע דבר. וגם במשפטיהם, שהם אמת וצדק מאוד, ולא יוכל האדם להכחיש זה. ואם עתה לא נדע ונבין בדבריהם, אין זה שאלה מה שלא עמדו על דבריהם. רק אם היו שואלים בסתירה על דבריהם, לא חסרון דעת השואל שאינו מבין דבריהם. (-שאם\* כן היה סתירה על תורת משה, כי מעט מעט נדע טעם הדבר, רק נסמך אהמנותא דמשה. וכך כל הנבראים-). ואם כן לא היה זה ראוי להיות בא בשאלה, ואין צריך תשובה על זה. אבל האמת לא נכחיד.

#**דע כאשר**= ישיג האדם בדבריהם, ידע ידיעה אמיתית שהיו יודעים בסתרי החכמה, ובחלוק המינים, וסדור וקשור שלהם מאוד מאוד, והכל בדרך חכמה אלקית. ולא היה דבריהם בדרך הטבע בחמימות וקרירות יבשות ולחות, רק הכל בסדר השכלי, וזה ראוי לחכמים אלקיים. והנה הם ידעו בענין הנמצאים, וידעו שהאדם הוא מלך על כל הנבראים התחתונים. והכלב הוא הפך זה, שהוא הפחות והשפל מכל בעלי חיים, והוא רחוק מן האדם. וכבר נתבאר זה למעלה גם כן, והארכנו בזה. ולא צדקו הדברים אם נאמר שכל בעלי חיים שאינם מדברים, שיהיו נכללים בעניין אחד, "והאריה כבקר יאכל תבן" (ישעיה סה, כה). ואם האמת הוא כך, שכלם ענין אחד נגד האדם, מכל מקום יש באיזה מהם דבר מה [של שלימות], לא שיהיה זה שלימות שיש לו תכלית אחרון, כי עד שם לא בא, אבל יש מהם שיש בהם בחינה מה של שלימות. והכלב הוא הפחות והשפל. וחכמינו ז"ל קראו הכלב עני בבעלי חיים, כדאיתא בפרק מי שהחשיך (שבת קנ"ה:), דאמרו שם, אמר רב פפא, לית עתיר מחזיר, ולית עניא מכלבא, עד כאן. והכתובים מורים על שפלותו, שכאשר זכרו בריאה פחותה אמר (ש"ב ג, ח) "הראש כלב אנכי", (איוב ל, א) "אשר מאסתי אבותם לשית עם כלבי צאני". והדבר הוא מפורסם מן הבריות, עד שיספרו הכל בזה.

#**ומעתה יש**= לך לדעת, כי אם זה שהאדם הוא היותר במעלה מכל התחתונים, והוא קרוב אל המדריגה הרוחנית ביותר מכל שאר הנבראים, עד שהוא יתברך מדבר עמו, אבל כשהרוחנים\* לא נשלחו לדבר עם האדם, אין לומר בזה שהוא מקבל הרגשה מן רוחניים יותר מן שאר הנבראים, ואדרבא, בעלי חיים קודמים. ודבר זה העידו עליו חכמים באמונתם, שהרי האתון הרגישה המלאך (במדבר כב, כג), ולא בלעם, אמרו על זה (רש"י שם) מכאן שנתנה רשות לבהמה לראות יותר מן האדם. וזה שלא נשלח המלאך מתחלה לדבר עם בלעם, רק לשטן לו בדרך (שם פסוק כב), ולפי מדרגת צורתו של אדם, יש לו צורה חשובה מיוחדת, שלא נמצא במלאכים, במה שהוא בצלם אלקים (בראשית א, כז), ומצד הזה הוא מיוחד נבדל מן המלאכים. ומפני ההבדל שבין האדם והרוחנים, לא יקבל הרגשה מהם, כמו שהוא בבעלי חיים, כי לשפלות צורתן לא שייך הבדל בהם כלל, ומקבלים הרגשה. ולפיכך (במדבר כב, לא) "ויגל ה' את עיני בלעם", כאילו היתה סתימה בינו ובין הרוחנים, עד שהיה צריך שיהיה נגלה אליו הרוחנים. וכל עוד שהצורה היא יותר שלימה, יש התיחדות בה, ויש הבדל בינו ובין הרוחנים. שאין ספק כי מה שראתה האתון את\* המלאך, לא היתה נבואה, ולא היה שורה עליה רוח נבואה. אבל מצד הגלות הכח של המלאך בעולם הגשמי\*, היה מקבל האתון דבר זה. אף כי הוא בעל חי, סוף סוף הנפש המדמה היה מקבל הדמיון ההוא בהגלות כח הרוחנים בתחתונים, אף אם אינו רואה המקבל, מכל מקום הוא מרגיש בשנוי, ומקבל שנוי. וכמו שאמר הכתוב (ר' דניאל י, ז) "וראיתי אני דניאל לבדי את המראה והאנשים אשר אתי לא ראו אבל חרדה גדולה נפלה עליהם ויברחו בהחבא". הרי שהמקבל מקבל ומרגיש שנוי.

#**וזה שאמר**= 'כלבים צועקים, מלאך המות בא לעיר'. כי תמצא בבעל חי זה הצעקה והיללה יותר ממה שתמצא בכל בעלי חיים, כאשר נראה לחוש. ואין ספק כי דבר זה אינו נמשך אחר חומרו, אבל דבר זה סגולה נמשך אחר הצורה, מפני שפלות וחסרון הדבק בצורה הזאת, הוא מסוגל בדבר זה שהוא צועק ומילל, כמו כל מי שימצא אצלו החסרון וההעדר הוא צועק ומיילל. ולפיכך אמרו 'כלבים צועקים, מלאך המות בא לעיר'. כי המלאך המות בחלקו הוא ההפסד והשנוי בעולם. ואין תמיה אם ימצא כח אחד שבחלקו\* ההפסד והחסרון, שגם כן ימצא כוכב מאדים שבחלקו החורבן וההפסד, כך ימצא כח רוחני ממונה על ההעדר וההפסד. ולפיכך כמו שהצעקה נמצא בבעל חי הזה, והוא מפני החסרון וההעדר בבעל חי זה יותר הדבק, ולכך כאשר נגלה כח על ההעדר בעולם, כי\* לפעמים יש שעה וזמן שימשול כח זה יותר בעולם, כאשר ידוע לכל, כי הזמנים מיוחדים לכחות. ולפיכך אמר כאשר מלאך המות בא לעיר, שהשעה מוכן לממשלת כח הזה, כלבים צועקים מיללים, כאשר ימשול כח זה בעולם. נמצא בעל חי זה הרגשה בדבר זה משני פנים; האחד, מצד שהוא פחות ושפל בצורה, לכך הוא מרגיש יותר, כמו שהתבאר למעלה. והשני, כי הוא מוכן ליללה וצעקה. ומן הכח הזה שמושל בעולם, מתחדש יללה, ולכך הוא מוכן אל ההרגשה בדבר זה בפרט.

#**וכמו שמרגיש**= בעל חי זה כאשר מושל הכח אשר ממנו ההפסד, כך מרגיש בעל חי הזה בכח אשר ממנו שלום וקיום. כי המרגיש בהפך אחד, מרגיש גם כן בשני, כי הרגשת הפכים אחד, ומי שמרגיש בחום, מרגיש בקור. לכך שחוק בעל חי זה ראיה שמושל באותו זמן ובאותה שעה כח השלום וכח החיים. כי אליהו ז"ל הפך המלאך המות; כי המלאך המות הוא שממנו החסרון וההפסד, ואליהו ז"ל ממנו נמצא השלום והחיים. כאשר הזמן הוא שמושל כח זה בעולם, הוא כח החיים, לכך ימצא שחוק אצל המיוחדים אל יללה וצעקה. וכל הדברים האלו הם סגולה בלבד, מה שמסוגל לו כל מין ומין. עם שהדברים האלו הם עוד סתרי חכמה ותבונה מאוד מאוד, כי גם השחוק למי שיבין דברים אלו בכלבים הוא גם כן סגולה להם, כמו שנראה לעינים שלא ימצא השחוק רק במין זה, ולא בשום מין בעל חי. לכך העידו על זה חכמי האמת בפרק מציאת האשה, דאמר שם איכא בינייהו דמשחקת בכלבים, כדאיתא שם. הרי שהשחוק הוא יותר בכלבים ממה שהוא בשאר בעלי חיים, ודבר זה נראה וידוע. אך אין לפרש עוד, כי הוא דברי חכמה בסדר המציאות. והכלל בזה, כי כאשר ימשול כח אחד בעולם, יש דברים בתחתונים ירומו לעומתם, ובנוחם ינוחו. ודבר זה חכמת המציאות, עד שהוא דבר חכמה רמה למעלה למעלה.

**% [ח]**

#**פרק אלו מגלחין**= (מו"ק יח.), אמר אביטל\* משמיה דרב, פרעה שהיה בימי משה, הוא אמה, וזקנו אמה, ופרמשתקו אמה וזרת, לקיים מה שנאמר (דניאל ד, יד) "ושפל אנשים יקים עליה\*", עד כאן. ודבר זה צחוק והתול בעיניהם, שיהיה אדם אחד בענין זה. אמנם למי שידע דברי חכמים, אין זה קשיא כלל, כי כל מה שאמרו, לא אמרו רק על הצורה העצמית שלו הפרטית. כאשר כל האדם יש בו שני דברים; האחד, הצורה הטבעית, הכוללת המין כולו, כמו זה שתאמר שכל אדם הוא בעל ידים ורגלים וכיוצא בזה, ולא תמצא שאין בו דבר זה מצד הצורה הטבעית המינית. אמנם יש לכל אדם צורה פרטית גם כן, במה שהוא אדם פרטי זה, כי אין אדם אחד כמו אחר. ולפיכך אמרו 'פרעה שהיה בימי משה הוא אמה וכו''. כי מצד הצורה הפרטית שהוא מיוחד בה, ראוי שיהיה בצורה זאת. ואם שיש לה מבטל מצד הצורה המינית הכוללת, שהוא מבטל הפרטי. ולפעמים יש בהפך, שאמרו כי פלוני זה כך וכך גדול, ונתנו לו שעור גדול. וזה גם כן מצד הצורה הפרטית שלו. ואם שיש מבטל לזה מצד הצורה הכוללת, שכל אדם נברא בטבע, והטבע מחייב שאי אפשר להיות שעור אדם כל כך קטון, ואי אפשר שיהיה כל כך גדול. ואם תאמר, אם כן מה זה שאמרו 'הוא אמה, ופרמשתקו אמה וזרת', אחר שאי אפשר שיהיה לו דבר זה מצד הצורה הכוללת. אין קשיא, שבאו לבאר צורתו הפרטית, וכאשר מצד הצורה הפרטית במה שהוא מיוחד היה כל כך קטון, אף על גב שלא נמצא דבר זה, מכל מקום מה שאפשר להתחסר היה מתחסר, כי צורתו הפרטית היה גוזר הקטנות מה שאפשר. וכן כאשר הדבר הפך זה, שיש בו גודל השעור מצד צורתו הפרטית, אף על גב שאי אפשר שיהיה גדול כל כך מצד צורתו הכללית, היה בו מה שאפשר להוסיף מצד צורתו הפרטית.

#**וקרה לשואלים**= אלו, כאשר קרה לאחד מן החוזים בכוכבי השמים, שמצא על פי חכמה זאת, כי אחד מן היהודים שמזלו מורה מלכות גדול מאוד מאוד. והיה עומד ומצפה לאותה שעה. וכאשר ראה שלא היה אמת, גזר שהחוזים בכוכבים חכמתם\* שוא ושקר, שהרי מצאתי לזה האיש כוכב מורה מלכות, ולא היה זה. ואחד מן החוזים השיב לו, טעות הוא בשתים; האחד, שמלכות ישראל אינו תולה במזל, רק ברצון הקב"ה כשירצה. והשנית, כי אולי ראית המזל שיש לאותו פלוני מצד עצמו, וכאשר תכיר המזל מצד הכלל תמצא כי מצד הכלל אין מלכות לישראל, שהכלל מנצח הפרט. ולפיכך לא יהיה לו מלכות, רק שיהיה אדם חשוב מה שאפשר ליהודים. וכך יש בזה, שמפני שאמרו שהיה פרעה כל כך קטון, אומרים בני אדם שהוא טעות. ואין כאן טעות בעצמו, כי זהו מצד הפרטי שבו, אך יש מבטל מצד הכללי, שהוא הטבע הכללית. רק מה שאפשר להיות קטון מצד הפרטי, נמצא בו.

#**ומה שאמרו הוא אמה וכו'**=. שאם היה הוא אמה, וזקנו אין כל כך גדול, אין זה שפל אנשים, אדרבה, דומה לגבור, ולא נקרא זה "שפל אנשים". אבל עתה שהיה זקנו אמה, וכן פרמשתקו אמה וזרת, נמצא כי גופו קטון יותר מדאי, ודבר זה נקרא "שפל אנשים" ממה שראוי שיהיה. אמנם מה שאמר 'ופרמשתקו אמה וזרת', שהוא יותר גדול מן הגוף, רוצה לומר כי היה הגנאי שלו יותר מצורתו העצמית שלו. וכל זה מה שהיה יוצא צורתו מסדר העולם, עד שהיה נמשך אחר צורתו הגנאי, מה שאין ראוי להיות.

#**וזה להודיע**=, כי ישראל שהיו נגאלים, וקנו המעלה העליונה על הכל, לא\* היו ישראל ראוים אל המעלה העליונה רק מתוך השפלות היותר גדול. וזהו ממדת השם יתברך שהוא מרומם ומנשא את האדם מתוך השפלות היותר גדול. כי ישראל היו משועבדים בתכלית השעבוד, והיה מושל עליהם בגופם ובממונם, והוא היה אדם אשר היה בתכלית השפלות, והיה מושל בישראל. ולכך אמר הכתוב (דניאל ד, יד) "ושפל אנשים יקים עלה", ודבר זה היה סבה לגאולה ולהיות מנשא ישראל על כל.

#**גם בשביל**= סבה זאת, שאם היה פרעה אדם מסדר העולם ובהנהגתו, לא היה מתנגד אל השם יתברך לסרב על דברו, אחר כל האותות והמופתים אשר עשה השם יתברך. כי סדר העולם היה מכריע אותו לזה שלא יצא כל כך מסדר העולם. כי אף שנמצא רשע שהוא אינו שומע לדברי השם יתברך, אבל לא כל כך, אחר שעשה השם יתברך האותות והמופתים, ועם כל זה לא שמע. רק היה יוצא בעצמו מסדר העולם, ולא היה בכלל סדר הבריאה, והיה "שפל אנשים" כמו שאמר (דניאל ד, יד), ואינו נכלל עם הנבראים כלל. וגם זה היה סבה שהיה מסרב נגד השם יתברך, כי כל שפל אנשים רוצה להראות תקפו ומעלתו, ולכך היה חולק על השם יתברך שלא לשלוח את ישראל. ואם היה ענינו בסדר העולם, לא היה עושה זה. כי האדם שהוא בעל טבע, והוא בסדר העולם, איך יהיה חולק על יוצרו. אבל היה נראה בעצמו שלא היה אדם\* טבעי כסדר העולם, לכך היה יוצא מסדר העולם לחלוק על הקב"ה, ולא רצה לשמוע אל מה שנאמר לו מפי ה'. ולפיכך אמר שם גם כן (מו"ק יח.) 'פרעה שהיה בימי משה אמגושי היה'. כי אמגושי הוא מכשף, והמכשפים הם מכחישים פמליא של מעלה (סנהדרין סז:), כי הם מתנגדים אל גזירת השם יתברך. ודבר זה היה בפרעה, ומצד הזה לא היה רוצה לשמוע אל גזירת המקום. ואין כאן מקום זה להאריך, שאין הכוונה פה רק לפרש מקום התמיה שיש בדבריהם.

**% [ט]**

#**בפרק אלו טריפות**= (חולין סג:), למה נקרא שמו "ראה" (דברים יד, יג), שרואה ביותר. תנא, עומד בבבל ורואה נבילה בארץ ישראל, עד כאן. וזה נראה להם שלא יתכן לפי הטבע. ולפי השכל אין קשה כלל, כמו שיש כח בחוש הראות לשלוט בכוכב שהוא בסוף\* העולם, וכך מי שהוא חד הראות ביותר למה לא ישלוט ראות שלו ברחוק גדול. וכיון שיש חלוף\* בין הנמצאים בחוש, יש שרואה ביותר, ויש שאינו רואה כל כך, למה לא יהיה נמצא מין אחד שחוש שלו בתכלית החדוד, ולפיכך אין כאן תמיה. ומכל שכן שכך מוכח שנקרא בשם "ראה", ואיך יקרא\* העוף בשם "ראה", שכל שם שנקרא אל כל מין, בודאי ובאין ספק שמו מורה מהותו, שהרי כתיב (ר' בראשית ב, יט) "ויבא אותם אל האדם לראות מה יקרא לו". ואם השמות כאשר ירצה הקורא, מה חכמה יש בזה, שהכתוב אומר על האדם שקרא שמות לכל, הרי כל אחד יכול לקרוא שמות. ודבר זה תמצא בדברי חכמים, שכל שם מורה על מהות הדבר. ואם כן איך יקרא "ראה", והרי כל הבעלי חיים רואים. וזה שאמר 'למה נקרא שמו "ראה"', יותר משאר בעלי חיים וכו'.

#**רק אם**= אין אתה רוצה לומר כך, הרי כבר בארנו לך בדברים אלו וכיוצא בהם, שאף אם נמצא דבר כזה בדברי חכמים, הרצון בזה על מהותו בלבד. כי לכל בעל חי יש מהות בפני עצמו, מצד שהוא בעל חי זה. ובעל חי זה שנקרא "ראה", חוש הראות שלו בתכלית החדוד, עד שמצד כח חוש הראות עומד בבבל, ורואה נבילה בארץ ישראל. ואף כי יש מונע לדבר זה מצד החומר, סוף סוף מהות חוש הראות שלו כאשר הוא מופשט מן החמרי הוא כך, כי הדבר נאמר על חוש הראות מצד מהותו העצמית. כי יאמר על האדם שהוא 'חי מדבר', אף שהוא אלם ואינו יכול לדבר. וזה כי מצד המהות המופשט הוא 'חי מדבר', ואף כי יש לו מונע מצד החומר שהוא מבטל הדבור, מכל מקום יאמר שהוא 'חי מדבר' במהות העצמי המופשט מן החומר, ומצד אותה בחינה נאמר עליו כך, אף כי יש לו מונע מצד החומר, עד שאינו מדבר, נאמר עליו שהוא 'חי מדבר'. וכן בדבר הזה, אף כי יש לו מונע מצד החומר שאין רואה כל כך, יאמר כך על מהותו מצד עצמו שהוא מופשט מן החומר. כי החדוד הגדול אשר יש לו מצד המהות, יאמר עליו שהוא עומד בבבל ורואה נבילה בארץ ישראל, כי לא דברו רק מענין המהות. כי לכל בעל חי יש בו ב' בחינות; הבחינה האחת הוא מצד עצם הכח המופשט מן החומר. והבחינה השנית כאשר הוא בחומר. ומצד הבחינה הזאת כאשר הוא מופשט מן החומר, יאמר עליו שהוא עומד בבבל ורואה נבילה בארץ ישראל. וכבר התבאר ענין זה גם במקומות הרבה מאוד, והם דברים אמיתיים ברורים, לא ימאן לקבל מי שיש\* בו חכמה.

**% [י]**

#**פרק במה בהמה**= (שבת נו.), אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, כל האומר דוד חטא, אינו אלא טועה, שנאמר (ר' ש"א יח, יד) "ויהי דוד בכל דרכיו משכיל וה' עמו". אפשר חטא בא לידו, ושכינה עמו. אלא מה אני מקיים (ש"ב יב, ט) "מדוע בזית דבר ה' לעשות הרע", שבקש לעשות, ולא עשה. אמר רב, רבי דאתי מבית דוד, מהפך ודרש בזכותיה דדוד; "מדוע בזית דבר ה' לעשות הרע", משונה רעה זו מכל רעות שבתורה, שכל רעות שבתורה כתיב בהו "ויעש", וכאן כתיב "לעשות", שבקש לעשות ולא עשה. "את אוריה החתי הרגת בחרב" (שם), שהיה לך לדון אותו בסנהדרין. ולא עשה, "ואת אשתו לקחת לך לאשה" (שם), לקוחין יש לך בה. דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, כל היוצא למלחמת בית דוד, גט כריתות כותב לאשתו. "ואותו הרגת בחרב בני עמון" (שם), מה חרב בני עמון אין אתה נענש עליו, אף אוריה החתי אין אתה נענש עליו. מאי טעמא, מורד במלכותו הוי. דאמר ליה (ש"ב יא, יא) "ואדוני יואב ועבדי אדוני חונים על פני השדה". אמר רב, כי מעיינית ביה בדוד\*, לא משכחת ביה בר מדאוריה, דכתיב (מ"א טו, ה) "רק בדבר אוריה החתי", עד כאן. גם בזה תמהים, בשביל ההרגל ופשט הכתוב, אשר הוא גלוי ומפורסם שחטא דוד. ולפיכך אין הדברים נכנסים באזנם.

#**אמנם דברים אלו**= לא יכחיש אותם הכתוב. כי כאן כתיב (ש"א יח, יד) "ויהי דוד בכל דרכיו משכיל וה' עמו", ומאחר כי השם יתברך היה רוצה שיהיה עם דוד, מדכתיב "וה' עמו", ולפיכך מי שהשם יתברך עמו, בודאי ובאין ספק השם יתברך נותן שלא יהיה נפרד ממנו, ולא יבא לידי חטא. וזה שאמר 'אפשר שבא חטא לידו וה' עמו', פירוש כל שהוא יתברך חפץ להיות עמו, איך יבא לידי חטא, כי הוא יתברך אינו מניח לו שיסור מאתו. כי השם יתברך הוא שהיה רוצה בדוד, כי על ידו יהיה בנין בית המקדש, ומלכות בית דוד, וכמה דברים שהם יסודי העולם, ואין הדעת נותן שיהיה חוטא בחטא הגדול כמו זה. והיינו שאמר שבקש לעשות הרע ולא הניחו, שהוא יתברך היה גורם שלא יחטא.

#**אמנם מה שהכתוב**= (ש"ב יא, ב-כז) מספר מעשה בת שבע שחטא דוד, וגם שהרג את אוריה החתי. מפני שלא היה מקפיד דוד על החטא, שאף שכל היוצא למלחמת בית דוד גט כריתות כותב לאשתו, היינו בענין זה אם לא יבא תוך אלו הימים, שיהיה גט. כי למה יגרש אשתו בלא תנאי זה. ובודאי לא ידע דוד כי לא יחזור אוריה, ואם כן בשעה שבא עליה לא היה מקפיד על הגרושין, שלא ידע באותה שעה שלא יחזור אוריה. ולכל הפחות ספק אשת איש היתה, אם כן דוד לא היה מכוין לשום צד היתר. וכן כאשר צוה להרוג את אוריה (ש"ב יא, טו), לא היה בשביל שמרד במלכות, שאם כן היה דן אותו בסנהדרין, כדאמר (שבת נו.). רק מפני שצפה השם יתברך החטא בבת שבע, וצפה גם כן שיהרוג את אוריה באיסור, סיבב זה השם יתברך. שהוא יתברך היה רוצה שיהיה עם דוד, ולכך גרם השם יתברך שימרוד אוריה במלכות בית דוד, עד שיהיה חייב מיתה. ולפיכך לא חטא בהריגתו לפי האמת. וכל זה מצד השם יתברך, שהיה רוצה להיות עמו, לכך סיבב דבר זה. אבל מצד דוד עצמו לא היה זה, לכך הכתוב מיחס החטא לדוד, כאילו עשה החטא. ובזה יתורצו הקושיות שהקשו התוספות.

#**משל זה**=, ראובן בא על שמעון לגזול אותו, וידו על הממון לקח\* אותו. ושמעון חושב בלבו, הרי יקח על כל פנים, ומה הרוחתי בזה, ומחשב בלבו - יהיה לו זה במתנה. הרי האמת שאין ראובן גזלן, שהרי במתנה נתן לו. אבל ראובן נקרא גזלן, שהרי בא ליקח בגזילה הממון, ומה שאינו גזל\*, הסבה לזה הגזילה עצמה, שבא לגזול, לכך חשב בלבו שיתן לו במתנה. ואילו היה הסבה דבר אחר, היה אפשר לומר דסוף סוף על ידי סיבה אחרת היה שאין כאן גזילה. אבל הגזילה עצמה היא סבה שלא היה גזלן, כי מפני שבא ליקח ולגזול ממונו, נתן לו זה במתנה. ודבר זה בודאי נחשב לו כאילו הוא גזלן, כי מצד עצמו לא היה מונע מלחטוא. ולפיכך כאשר בא על בת שבע, והוא לא היה מכוין רק לחטא, וצפה הקב"ה שיחטא על כל פנים, וסבב שלא יחטא על ידי שימרוד אוריה במלכותו, ויהיה ניתן להריגה, וכל זה שלא יחטא דוד. ולכך מספר הכתוב עליו שחטא. והכתוב מוכח כך, כי למה שנה בלשונו לכתוב (ש"ב יב, ט) "לעשות הרע", ולא כתב 'ויעש', לומר שלא היה רק מבקש לעשות, ולא הניחו הקב"ה, מפני שהשכינה עמו. והדברים הם כהוגן לפי דקדוק הכתובים, ולפי השכל גם כן, ואין בו ספק.

#**ואם יקשה**= כי דבר זה לא נחשב מרידה במלכות במה שאמר (ש"ב יא, יא) "ואדוני יואב", כי למה לא יקרא אותו 'אדון', שהרי היה יואב אדון שלו באמת. בודאי הוא מרידה גמורה, שכך היה לומר 'ועבדך אדוני יואב', שכך תמצא בכל מקום. בפרט בענין זה שהיה יואב עושה מלחמה גדולה, עד שהמלך יש לו לחשוב כי יתנו לו הגדולה, על דרך (ש"א יח, ז-ח) "הכה שאול באלפיו ודוד ברבבותיו ויחר לשאול". ואין חלוק בין שימרוד הרבה או מעט, כל דבר שהוא כנגד המלך נקרא 'מרידה'. רק כאשר המית את אוריה, לא היה עיקר כוונתו על דבר זה, רק כדי שיקח בת שבע. ולפיכך לא המית אותו בבית דין, שהיו מרגישים בית דין דבר זה, שאין דרכו של דוד להקפיד כל כך על כבודו, להמית אדם חשוב, בשביל דבר קטן כמו זה, שדבר "ואדוני יואב". ולכך לא המית אותו בבית דין. וזה שאמר (שבת נו.) שהיה לו לדונו בבית דין, שאם היה דן אותו בבית דין, היה אפשר לומר שהמית אותו בשביל המרידה. אבל עתה מוכח שלא המית אותו רק בשביל בת שבע. וכן מה שאמרו (שם) שהיה כותב גט כריתות לאשתו, הוא דבר מוכרח בעצמו שכך הדין מי שיוצא למלחמה, ואין עדות במלחמה. וכי אין מוכרח על פי הדין לכתוב כל אחד גט כריתות לאשתו, שאם לא כן, אם ימות במלחמה יהיו כמה אלפים עגונות, ויש לחוש לידי תקלה גדולה. ולכך הדבר הזה מוכרח שכל אחד כתב גט כריתות, ואין ספק בו. ואם כן על כרחך צריך לומר שלא היה כאן אשת איש, דהא מת אוריה במלחמה (ש"ב יא, יז). והדעת נותן, כאשר ישקול דבר זה במאזני אמת. ומאחר שהדעת והשכל נותן זה, האיך לא יהיו כותבין גט לנשותיהן על תנאי, בשביל התקלה הגדולה\*. וגם הלשון מורה כך. הרי יש כאן שני עדים נאמנים מעידין על דבריהם, ואין צריך יותר.

**% [יא]**

#**ובפרק בן סורר ומורה**= (סנהדרין ע.), "ויקץ נח מיינו וידע את אשר עשה לו בנו הקטון" (בראשית ט, כד), רב ושמואל; חד אמר סרסו, וחד אמר רבעו. מאן דאמר סרסו, מתוך שקלקלו ברביעי, קללו ברביעי. מאן דאמר רבעו, גמר "וירא" "וירא"; כתיב הכא (בראשית ט, כב) "וירא חם אבי כנען", וכתיב התם (בראשית לד, ב) "וירא אותה שכם בן חמור". בשלמא למאן דאמר סרסו, משום הכי קללו ברביעי. אלא למאן דאמר רבעו, מאי שנא רביעי, נלטיה בהדיה. הא והא הוי, עד כאן. ועל דבר זה מתלוננים, בשביל שאין הדעת מקבל כי נח שהיה איש צדיק (בראשית ו, ט), יהיה נעשה בו הדבר המגונה הזה, אחר שהצילו מן המבול (בראשית ז, כג), שהוא דבר פלא גדול ועצום, יהיה נעשה לו גנאי ובזיון זה; או שסרסו, או שרבעו. וכל זה הגיע להם, בשביל כי המתלוננים האלו לא ירדו לדברי תורה רק בהעברה בלבד, לא בעיון השכלי. אבל חכמינו היה להם העיון השכלי. שאם לא היה נעשה לנח רק שראה חם ערות אביו, וכי בשביל זה היה מארר ומקלל את בנו, אשר כל אדם בטבעו מוסר נפשו על בנו, ובשביל דבר עראי שהגיע לו, שראה את ערות אביו, יקלל את בנו. ולא היה בעולם רק הוא ובניו. ומוכח זה גם כן הכתוב, שאמר (בראשית ט, כד) "את אשר עשה לו בנו הקטן", ומה "עשה לו" שייך כאן. ולפיכך פרשו הכתוב בחכמתם, שעשה לו גנות וחסרון גדול למאן דאמר רבעו.

#**ואל יהיה**= קשה לך, וכי מעשה גנאי וגנות כמו זה יעשה חם. כי אין זה קשיא למי שעומד על ענין חם, ויעיד על זה מעשה תולדותיו, שהם כנען ומצרים, שהיו תולדות שלו, אשר התורה הנאמנה העידה בפרט על אלו שנים, שהם תולדות חם, מעשה תועבותיהם בזנות, כדכתיב (ויקרא יח, ג) "כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה וגו'", הרי על אלו שנים מעיד הכתוב מעשיהם בזנות ובערוה. ולפיכך מזה תדע איך היה דבק\* חם אביהם בזנות ובערוה, עד שאלו שניהם היו יוצאים מחם. ומזה תדע כמה היה דבק חם בזנות, שאין לך פחיתות וגנות\* כמו זה, להיות רובע אביו. וכל זה מחייב השכל והדעת למי שיבין וידע כח חם בפרט. ולמאן דאמר סרסו, סבר כי חם היה הגורם להעדר ולקללה. כי נח שהיה מוכן ומסוגל לצאת ממנו תולדות העולם, וזה הבן היה גורם שלא יהיה יוצא ממנו עוד תולדות העולם, וסרס את אביו. ועשה דבר זה לאביו, מפני שהוא היה רוצה להיות במקום אביו. ולכך קללו ברביעי גם כן, שאין לך מניעת ברכה מן העולם כמו זה, כי מן נח יצא כל העולם, והיה מונע מן נח הברכה שלא יעשה עוד תולדות, ולכך קללו גם כן.

#**והנה אלו**= שני החכמים אמר כל אחד חכמה גדולה; כי למאן דאמר שרבעו, היה דבוק חם בפחיתות היותר גדול, שרבע את אביו. ולאידך היה חם דבוק בארור היותר גדול, ולכך סרס את אביו, ומנע מן אביו אשר היה מסוגל ומוכן\* שיצאו ממנו תולדות העולם, והיה חם מונע ממנו הברכה, ובזה היה דבק בהעדר ובקללה, ואין קללה כמו זאת, ולפיכך אמר שסרס אביו. והיה דבק בזנות גם כן, עד שהיה מקולקל בגופו ובנפשו. כי הזנות הוא לגוף\*, והיה דבק בהעדר גם כן, במה שסרס את אביו, ובזה היה מקולקל בגופו ובנפשו.

#**וגם יש**= לומר שהכתוב הוא כפשוטו, רק שבאו לפרש מה היה גורם הדבר הזה שראה חם ערות אביו. כי מאחר שהכתוב אומר (בראשית ט, כד) "וידע את אשר עשה לו בנו הקטן", הלשון הזה מוכח כי מעשה גדול מאוד היה, כי אם לא היה זה מעשה גדול, למה אמר "אשר עשה", כי אין הראיה נחשב מעשה\*. ולפיכך כתיב "וידע נח\*", כי נח בחכמתו היה יודע המעשה הגדול הזה שעשה חם אבי כנען, שראה ערות אביו, כי בראיה זאת רבעו. כי הזנות בכל מקום נקרא 'ראיה', (ויקרא כ, יז) "וראה את ערותה והיא תראה את ערותו", הרי כי החבור בזנות נקרא 'ראיה'. וכאן דכתיב "וירא חם", ראיה זאת היה לגמרי של זנות. כי אין כל הראיות שוות, כי חם לפי גודל כוחו שהיה דבק בזנות, היה ראיה שלו מעשה זנות לגמרי, ונחשב זה שרבעו. וכל זה ידוע מעצם כחו של איש זה, שהיה חם (-זה-) דבק בערוה ובזנות, עד שהראיה שלו בלבד נחשב זנות, ולכך אמר שרבעו. ולמאן דאמר סרסו, סבר כי הראיה הזאת סרס את נח והיה מבטל כחו של נח מלהוליד, כי עצם האבר הזה ראוי לו בעצמו שלא יהיה לו הגלוי, וגלוי ערוה הוא בטול כח שלו, ולפיכך אמר כי בראיה זאת סרסו. וכן אמרו בפרק חלק (סנהדרין צב.) כל הרואה בערוה\* קשתו ננערת, שנאמר (חבקוק ג, ט) "עריה תעור קשתך". ופירשנו שרצונם לומר אדם הרואה בערותו, נוטל ממנו חוזק וכח של האבר הזה, כי ראוי שיהיה האבר הזה במכוסה, לכך גלוי ערוה מבטל הכח, וכאשר רואה בערוה נטל\* כחו ממנו. וזהו שאמר 'קשתו', הוא האבר, לפי שהזרע יורה כחץ, כמו שאמרו רבותינו ז"ל (חגיגה טו.), ואותו כח ננער ונטל ממנו. ולפיכך אמר שסרסו בזה שראה ערותו, כי כבר אמרנו שאין הכל שוים בענין זה, כי לגודל כחו של חם בזנות, היה נחשב זה אליו רביעה, וגם סירוס.

#**כלל הדבר**=, כי חכמי ישראל אשר עמדו על עניני התורה, פתחו לנו שער השמים בענינים כמו אלו לעמוד על דברי תורה, שכל דבר ודבר מדברי תורה הוא עומד ברומו של עולם. אך הצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם, והיה להם האור לחושך. ויש לדעת כי לא בארנו מזה רק דבר מעט, כי לעמוד על עומק דבר זה מה שרמזו לנו במעשה הזה, אי אפשר לפרש מה שרמזו לנו במעשה הזה. רק שהסרנו מהם דברי לזות שפתים\* מן עורי השכל, אשר מלינים על דברי חכמה ותבונה, ומשימים את המתוק למר, ואת האור לחושך. ובזכות זה השם יתברך יאיר עינינו בחכמה, ויגלה לנו מצפוני תורתו, אמן וכן יהי רצון.

**% [יב]**

#**במדרש**= (ב"ר ח, א) "אחור וקדם צרתני" (תהלים קלט, ה), אמר ריש לקיש, אחור למעשה יום אחרון, וקדם למעשי יום ראשון. הוא דעתיה דריש לקיש, דאמר ריש לקיש (בראשית א, ב) "ורוח אלקים מרחפת על פני המים", זה רוחו של משיח, כמו דאת אמרת (ישעיה יא, ב) "ונחה עליו רוח ה'". אם זכה, אומרים לו את קדמת למלאכים. לא זכה, אומרים לו יתוש קדמך, זבוב קדמך, עד כאן. ועל זה שואלים, כי למה זה ועל מה זה שברא המשיח בששת ימי המעשה. או איך אפשר להיות שיהיה נברא, כי מה מעשיו עד יום שיהיה נגלה במהרה בימינו.

#**ואמנם השאלה**= למה היה נברא בששת ימי בראשית. דע, כי התורה רמזה לנו כי לא שהוא יתברך היה פועל אל עולם הזה, אך פעולתו את העולם היה לתכלית מכוון. כי הפועל אשר יפעל ללא תכלית מכוון, אין ראוי שיקרא פועל, כיון שהוא פועל ללא תכלית. והתכלית אשר כיון השם יתברך בבריאת עולם הוא כמו שאמר הכתוב (משלי טז, ד) "כל פעל ה' למענהו". וכמו שאמרו חכמים על זה (יומא לח.) כל אשר ברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר (ישעיה מג, ז) "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו". נמצא כי התכלית בבריאת עולמו - לכבודו. ומפני שהתכלית אשר ברא הוא יתברך העולם הוא לכבודו, ומעתה אי אפשר לומר שיהיה אשר בו הרצון השם יתברך רק זמן\* המשיח, כי אז נאמר (זכריה יד, ט) "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", ולא כמו שהוא עתה. ואז יהיה כל אשר ברא השם יתברך הוא הכל לכבודו, והוא ימלוך על הכל. וכן אמר רבי יוחנן בפרק חלק (סנהדרין צח:) לא אברא עלמא אלא למשיח, והיינו כמו שאמרנו. ומאחר שהיה מכוון אל תכלית זה בתחלת הבריאה, מוכרח לומר שבתחילת הבריאה היה בורא העולם על עניין זה, שהוא מוכן העולם אליו בסוף שיהיה משיח יוצא לפועל. שכל פועל בתחלת פעלו הוא מביט איך יגיע פעלו אל התכלית. לכך אי אפשר לומר רק שהוא פועל בתחלת פעלו כדי שיבא אל התכלית.

#**וזה שאמר הכתוב**= (תהלים קלט, ה) "אחור וקדם צרתני ותשת עלי כפך". וביאור עניין זה\*, כי האדם נברא אחרון וקודם למעשה בראשית; אם זכה, אומרים לו אתה קדמת למלאכי השרת. ואם לא זכה, אומרים לו יתוש קדמך, עד כאן. רוצה לומר, כי האדם נברא אחרון, מצד כי כל מורכב הוא אחרון לדבר שהוא יותר פשוט. ודבר זה ידוע לכל, כי כל אשר הוא פשוט, הוא ראשון יותר. ואין לך דבר שהוא יותר מורכב מן האדם, כי זה האדם הוא שכלי, והוא מורכב מגוף ושכל, וזהו הרכבה יותר מכל. והפשוט הוא בודאי יותר במעלה מצד שהוא פשוט. ולפיכך אם אין האדם קונה המעלה השכלית, דהיינו התורה, היתוש שאין לה השכל קודם מצד הפשיטות. ואם זכה אומרים שהוא קודם למלאכים, וזה מפני שהוא התכלית בכל הנבראים שברא הקב"ה בעולמו, וכמו שיתבאר עוד דבר זה באריכות. והתכלית הוא קודם אל הכל, כי הכל נברא בשביל התכלית. לכך האדם שהוא התכלית, הוא קודם הכל. וזהו שנברא רוחו של משיח ביום ראשון, דהיינו שהאדם הוא התכלית לכל הנבראים שהם בעולם, ותכלית כל העולם הוא המשיח, כמו שהתבאר לך למעלה (ד"ה ואמנם השאלה).

#**ומה שאמר שנברא**= רוחו של משיח ביום הראשון, פירושו\* כמו שאמרנו, כי נברא העולם בעניין זה שיגיע אל התכלית הזה, שהוא המשיח. ולכך בתחילת הבריאה נרמז רוחו של משיח, מאחר שעיקר העולם נברא בשביל המשיח, שהוא עיקר העולם, כמו שאמרנו. ורוח של משיח הוא "רוח אלקים" (בראשית א, ב). ולכך כתוב אחר שנבראו שמים וארץ "ורוח אלקים מרחפת על פני המים", כי דבר\* זה השלמת שמים וארץ, והוא תכלית הבריאה.

#**ויש עוד בזה**= דבר מופלג, כי האדם הוא מורכב האחרון, כמו שהתבאר, והפשוט הוא קודם המורכב. ולפיכך האדם שהוא מורכב אחרון, הוא נברא אחרון אל הכל, כמו שהתבאר. אבל רוחו של משיח נבדל לגמרי. ואף אם יש לו גוף, רוחו נבדל מן הגוף. וכיון שרוחו נבדל, ולכך הוא פשוט. ולפיכך נברא רוחו ראשון קודם הכל. ודבר זה מבואר למשכילים בחכמה.

#**ואין לשאול**= אם כן, למה נברא רוחו של משיח קודם המלאכים, וכי יותר נבדל הוא מן המלאכים. כי מה שנבראו המלאכים ביום ב' (רש"י בראשית א, ה), ושמים וארץ נבראו קודם המלאכים, כבר פירשו במדרש (ב"ר א, ג) שאם היו נבראים המלאכים ביום ראשון, היו אומרים מיכאל היה מותח בדרומו, וגבריאל בצפונו, והמה אלקות\* לעולם. לכן נברא העולם קודם ביום הראשון, ואחר כך נבראו המלאכים\*. ורוצה לומר, כי העולם הוא אחד, וראוי שיהיה נברא עולם אחד ביום ראשון, שהוא יום אחד, כדכתיב (בראשית א, ה) "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד", ולא כתיב 'יום ראשון', כמו "יום שני" (בראשית א, ח). אבל המלאכים אינם אחד, כי יש מיכאל, ויש גבריאל, לכך אין ראוי להם הבריאה ביום שהוא אחד. ואמר אם היו נבראים ביום ראשון, היו אומרים כי מיכאל היה מותח בדרומה, וגבריאל בצפונה, והם מצטרפים לפעל אחד, וכאילו הם אחד. ולכך לא נבראו ביום שהוא אחד. אבל המשיח, מפני שעל ידו יהיה כל העולם אחד, ולא יהיה העולם מחולק, ראוי לו שיהיה נברא ביום א', שהוא יום אחד. זהו הטעם הברור שנברא המשיח ביום הראשון, שהוא אחד. ומפני שכל דבר נברא בזמן המיוחד אליו הראוי לו, ולכך המשיח שאין זמן מיוחד וראוי לו רק יום הראשון, ולכך נברא המשיח ביום א'.

**% [א]**

<> מכנה מי באר אלו בשם "מים עמוקים", לעומת "מים קדושים" [באר ראשון], "מים טהורים" [באר שני ושביעי], "מים מתוקים" [באר שלישי], "מים חיים" [באר רביעי], ו"מים אדירים" [באר ששי]. ונראה טעמו, כי באר זה מוקדש לענות על התלונה החמישית, שדברי חז"ל נראים לפי מראית עין כ"דברים שאין בהם ממש" [לשונו בסמוך]. ההפקעה מכך תיעשה על ידי הוראת העומק שבדברי חז"ל. ולכך בבאר זה מכונים דברי חז"ל בשם "מים עמוקים", כי זהו ההפך הגמור מ"דברים שאין בהם ממש". ועוד, כי זהו גופא הטעם שדברי חז"ל נראים למתלוננים כ"דברים שאין בהם ממש", כי דוקא מפאת עומק הדברים, לכך הם נראים למתלוננים כספר חתום, וכמבואר להלן בהערות 48, 85.

<> פירוש - יודעי השיט מוצאים ממים עמוקים אלו מרגליות.

<> פירוש - מרגליות אלו נראות בהשקפה ראשונה כאבני נחל חלקים [שאינן אבנים יקרות], דומות לצרורות ולאבנים מרוחקות, ולא קרובות להשגת האדם ולהבנתו.

<> "והמה" - כמו "אבל המה".

<> סנהדרין צט: "זה מנשה בן חזקיה, שהיה יושב ודורש בהגדות של דופי", ובהמשך הסוגיא שם מבואר שהיה לועג על דברי תורה.

<> כמו שאמרו חכמים [ירושלמי ר"ה פ"ג ה"ה] על הפסוק [משלי לא, יד] "היתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה", "דברי תורה עניים במקומן, ועשירים במקום אחר".

<> יסוד גדול נמצא כאן, והוא שהסוד של דברי חכמים בגמרא מתבאר בספרי הסוד, ובא זה וגילה על זה, כי באגדות גנוזים סודות התורה. וכן כתב להלן בבאר הששי [ד"ה וכן הראיה]: "האגדות, כל סתרי תורה וחכמה צפונים שם למי שידע להבין". ובסמוך לשם [ד"ה ואל תתמה] כתב על האגדות: "כי הם בודאי פותחין שער השמים, פותחים כל אוצר סתום וחתום". והרדב"ז [שו"ת ח"ד סימן רלב] כתב: "דע, כי יש באגדה דבר נגלה ונסתר, והנגלה מושך את הלב. והנסתר, לא נתן אלא ליודעים חן, והם כבשונו של עולם, וראוי להסתירם ממי שאינו ראוי להם... ולא כתבוהו ספר באנפי נפשיה, אלא מאמרים מפוזרים בגמרא, כדי שמי שאינו יודע סוד המאמר יסתפק בסיפור האגדה". הרי מבואר ממנו שדברי אגדה נכתבו דוקא באופן של "עניים במקומם", כדי שמי שאינו ראוי להבינם, אכן לא יבינם. והגר"א [משלי כד, ל] כתב: "'יין' הן האגדות, אשר בהם גנוזים כל הסודות". ועל האגדות התמוהות שיש בגמרא כתב הגר"א [יהל אור, שמות רנד:, עמודים 56-57 בנדפס]: "'ולא ידע איש את קבורתו' [דברים לד, ו]... קבורה דיליה בצלמא דלאו הגונה ליה... ברמז, והן ההגדות בש"ס, כמו המעשים של רבה בר בר חנה [ב"ב עג:, ויבוארו מקצתן בבאר זה], וסנחריב [סנהדרין צו., בענין גילוח הזקן, והובא למעלה בסוף הבאר הרביעי], שהן לפי הנראה ח"ו כמו דברים בטלים, ובהן גנוז כל האורה והתורה תורת משה, כל רזין דאורייתא. וזהו שבקש משה שלא יגנז הסוד באלו דברים, ולא ניתן [בקשתו]". וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 12 בדברי הרמב"ם שהובאו שם. וראה להלן בבאר הששי הערות 454, 889, 890, 1063.

<> משלי י, יב "על כל פשעים תכסה אהבה".

<> כמו שנאמר ברישא דקרא שם [משלי י, יב] "שנאה תעורר מדנים", וביאר שם הרלב"ג "הנה שנאה תעורר מדנים גם בזולת פשע, כי יחשוב השונא לשנוא לפשע מה שאינו פשע, וישפוט לרע מה שאינו מכוון לרע". ובזה לעומת זה; האהבה מכסה אף על המומים הנגלים, ואילו השנאה מגלה כביכול מומים, שלאמיתו של דבר אינם קיימים כלל.

<> הוא אריסטו, וכבר הביא קטע זה הרמב"ם במורה נבוכים ח"ב פט"ו. וכן להלן סוף הבאר השביעי [ד"ה אמנם במה] הביא ספר זה בקשר לענין שמביאו כאן, ומצטט ממנו בהרחבה כפי שציטט כאן.

<> שם ספר א, ראש פרק י.

<> מדובר שם אודות קדמות העולם, והדעות החולקות על אריסטו סוברות שהעולם נברא, ואינו קדמון.

<> פירוש - הדעות החולקות מעוררות ספק בקשר למופת שעליו מוסב המחלוקת, ובכדי לחזק את המופת, יש להסיר ממנו את הספקות שעוררו הדעות החולקות.

<> אם יובאו גם הדעות החולקות.

<> פירוש - אם נביא את הדעות החולקות עלינו, לא נפסיד מכך, וכמו שמבאר והולך.

<> פירוש - כל שכן שעמדתנו תתחזק, כאשר יובאו הדעות החולקות נטולות ראיה וביסוס, וחולשת טענותיהן תהיה ניכרת לכל.

<> פירוש - אף השומעים [ולא רק המקבלים] יהיו מועטים יותר.

<> פירוש - מספר החושדים בנו יהיה יותר גדול "שרצוננו לאמת דעתנו, ולא נשגיח בדעת זולתנו, ונבזה אותם" [לשונו למעלה].

<> בדברים שהוא מסכים עמו.

<> פירוש - גדר ההודאה שיסכים עם בר פלוגתא שלו בדברים שהוא מודה לעצמו, ומסיר ["מעביר"] מהתנגדותו את הדברים שהוא אכן מסכים עמם.

<> "עלובין - סבלנין" [רש"י שם].

<> "כשהיו ב"ש מביאין ראיה לדבריהם מן התורה, וב"ה מביאין ראיה ממקרא אחר, והיו ב"ה דורשין את המקרא של ב"ש למה בא, ולא היה קל בעיניהם" [רש"י שם]. ונראה שדברים אלו הם "ביותר שלימות" מדברי הפילוסוף הנ"ל, כי לפי הפילוסוף הנ"ל יש להתנהג כך מצד הנימוס, וכן שזו עצה טובה שדבריו ימצאו חן בעיני הבריות, אך לא שבעצם כך יש להתנהג. אך חז"ל קבעו שכך יש לעשות בעצם, וכמו שמבאר.

<> למעלה בבאר הראשון [ד"ה ולכך שואל] עמד על שאלה זו, ותירץ שמדת ב"ה מכריעה שהלכה כמותם מחמת "כי מדה זאת הוא מדת הפשיטות לגמרי, ולכך ראוים דבריו להלכה, כי ההלכה הוא שכל פשוט" [לשונו שם, וראה שם הערה 306]. ומעין זה ביאר שם בתירוצו השני, ובנתיב הכעס פ"א [ב, רלו:]. אמנם כאן יבאר שמדת ב"ה מכריעה שהלכה כמותם, כי מחמת מדתם הם נוטים רק אחרי האמת, ולא אחר ההתנצחות.

<> תלה את הרצון לנצח ו"להחזיק דבריו בכח וביד חזקה" בכח הכעס. ונראה ביאורו, שבתחילת נתיב הכעס פ"א [ב, רלו.] כתב: "כי הכעס הוא התפעלות האדם, וכל התפעלות הוא לגשם, שהוא מתפעל. ולפיכך אמר [משלי ז, ט] 'וכעס בחיק כסילים ינוח', שהכסיל הוא רחוק מן השכלי". ואחד מסימניה המובהקים של החומריות הוא "בכח וביד חזקה", וכפי שכתב בח"א לר"ה יז. [א, קיב.]: "והנה יש לך לדעת, כי הכוחות השכליות מנהיגים את הכוחות הגופניות מבלתי שיטילו אימה עליהם... אבל הכוחות הגופניות הפועלים, הם פועלים בכוחות הנפעלים, ומטילים אימה יתירה". ולכך מכח הכעס נובע הרצון להחזיק דבריו בכח ולנצח, כמשפט החומרי. וראה להלן בבאר השביעי הערה 102.

<> אודות שהתנצחות עומדת כנגד האמת, כן כתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתעח.] שזהו ההבדל בין לימוד בימי ילדות ללימוד בימי זקנות, וכלשונו: "אמנם כאשר מגיע לימי הזקנה, וכבר סרו ממנו ימי הילדות, אשר בימי הילדות הוא אוהב לרדוף ולנצח בהלכה, הן בפלפול שיש בו ממש, הן בפלפול שאין בו ממש, ויכול לומר כי יודע ציד אני. ולעת זקנתו כבר סר תשוקה זאת מאתו, ומוצא עצמו חסר ויראה אחריתו". והצד השוה בין כעס לבין ימי הילדות הוא ששניהם מורים על החומריות; אודות הכעס, ראה ההערה הקודמת. ואודות ימי הילדות, ראה דבריו בנצח ישראל פט"ו [שסד.], שכתב: "בימי הקטנות והבחרות האדם עומד בעולם הזה החומרי, כי אז נחשב שכלו וצורתו בטל אצל הגוף, כאילו היה חומרי לגמרי", ושם הערה 70. וכשם שבימי הילדות ההתנצחות מטה אותו מדרך האמת, כך היא המדה לכועס. וראה להלן בבאר הששי הערה 1169, ובבאר השביעי הערה 102.

<> שלא היו עלובין [סבלנים].

<> שהרי מדובר כאן במחלוקת [של ב"ה וב"ש], ואם ב"ה לא היו עלובים, בע"כ שהם יכללו בגדר המצוי של אדם השרוי במחלוקת עם זולתו [ראה הערה הבאה] השואף להתגבר על כנגדו. ואודות ההתגברות במחלוקת, ראה דבריו בגו"א דברים פ"א אות כט [ד"ה אמנם], שכתב: "לכך בא לשון 'אנשים' על דתן ואבירם [שמות ב, יג], מפני שהיו בעלי מחלוקת... כי לשון 'איש' בא על גבור, וזה ידוע... ומפני שהיו דתן ואבירם בעלי מחלוקת הגדולים, שחלקו על ה' ועל משה, ובשביל זה נקראו 'אנשים', שרצו להתגבר על משה במחלוקתם. ואין ראוי לקרוא 'אנשים' רק בעלי מחלוקת, שהם מתגברים על אחר, ולא נמצא כמותם שראוי לקרוא בשם 'אנשים'. וזהו טעם שנקראו דתן ואבירם 'אנשים'".

<> "אתו" - עם המבטל. וחידוש גדול נמצא בדברים אלו. כי מבואר כאן שאם אין האדם בגדר "עלובים", בהכרח שיהיה "רוצה להתגדל על בעל מחלוקתו אע"ג שאין האמת אתו". ולכך, האופן היחידי להנצל מכך הוא שיהיה בגדר "עלובים". וחזינן מכך, שכאשר כבר התגלגלה המחלוקת, שוב אין כאן מצב ביניים, אלא או שהאדם הוא בגדר "עלוב", או שהוא שואף להתגדל על חבירו אף במרמה. והעומק בזה הוא, שעצם הגדרת המחלוקת הוא שבדעתו של הבר פלוגתא אין כאן שני צדדים, אלא רק הצד שלו, וכמו שכתב בנתיב השלום פ"ב [א, רכה:]: "כי המחלוקת... שאחד הוא ביטול השני... וכל מחלוקת הוא העדר כמו שהתבאר, כי במציאות האחד לא נמצא השני". וראה עוד בגו"א במדבר פט"ז אות לט שביאר שהמחלוקת היא כולה דין. ולכך האופן היחידי להנצל מההעדר של המחלוקת הוא רק במניעת המחלוקת מעיקרא, והוא להיות בגדר "עלוב". ובסמוך ידגיש שחלילה לומר שדברי ב"ש הם בגדר שלילי, אלא כל דברי ב"ש "טובים וישרים", וראה הערה 32 בדברי הגר"א שהובאו שם.

<> "אתם" - עם זולתם.

<> לשונו בנתיב הכעס פ"א [ב, רלו:]: "וכן מה שהיו שונין דבריהם ודברי ב"ש, ולא עוד אלא שהיו מקדימין דברי ב"ש לדבריהם, כל ענין זה שהיו מסודרין במעשיהן, ואינם מכת המתגברים על חבריהם, והם מכת המנצחים. ואף כי לפי ענין הפלפול הוא טוב, מ"מ הוא יוצא מן הסדר, ולענין ההלכה צריך שלא יצא מן הסדר והשווי כלל". והובא למעלה בבאר הראשון הערה 313. ולא מצאתי מקור לבטוי "כת המנצחים". וראה להלן בבאר השביעי הערה 103.

<> שהרי אמרו על דברי ב"ה וב"ש [עירובין יג:] "אלו ואלו דברי אלקים חיים". וראה למעלה בבאר הראשון הערות 303, 313.

<> דברים אלו צריכים ביאור, כי מה יוסיף ומה יתן ההכנה שיש לב"ה [שדבריהם ראויים להלכה], הרי סוף סוף דברי ב"ש "טובים וישרים", ומהי העדיפות שיש לדברי ב"ה על פני דברי ב"ש, כאשר שניהם בגדר "דברי אלקים חיים". ושמעתי מהגרי"א וויינטרויב שליט"א לבאר, שכאשר הלכה נקבעה כב"ה ולא כב"ש, לא מדובר כאן רק בנוגע לב"ה וב"ש, אלא בהכרעה של קו אחד על פני קו אחר. ולכך הכרעה זו קובעת את ההנהגה אף לגבי הדורות הבאים שיבואו. דוגמה לדבר, במשנה [עדיות פ"א מ"ד] אמרו "ולמה מזכירין את דברי שמאי והלל לבטלה [מאחר שהחכמים שם דחו את דבריהם, והם עצמם חזרו בהם], ללמד לדורות הבאים, שלא יהא אדם עומד על דבריו, שהרי אבות העולם [שמאי והלל] לא עמדו על דבריהם". הרי שדברי הלל ושמאי אינם נוגעים רק לעצמם, אלא מהם יתד ופנה לכל הדורות שיבואו, כי הם "אבות העולם". וכאן נמצאת העדיפות של ב"ה על פני ב"ש, כי אע"פ שאצל אבות העולם נאמר "אלו ואלו דברי אלקים חיים", אך לדורות הבאים, יהיה הקו של ב"ה יותר קרוב לאמת מאשר הקו של ב"ש, מחמת הטעמים שביאר כאן המהר"ל. ואע"פ שהדבר לא בא לידי בטוי אצל ב"ש עצמם, התם שאני, שמעלתם המופלגת של ב"ש איזנה את החסרונות שעלולים לצמוח מהקו שבו נקטו. מה שאין כן בדורות שיבואו, החסרים את מעלתם של ב"ש, לדידם קו זה טומן בחובו חסרונות, כי הם חסרים את המעלות המופלגות של ב"ש שיאזנו את החסרונות שעלולים לצמוח מקו זה. וכן מבואר להדיא בגר"א, בספר יהל אור בליקוטים שבסוף ספר שמות [דף לט. בנדפס], שכתב: "אלו ואלו דברי אלקים חיים... אבל הלכה כב"ה... ואף דב"ש חריפי [יבמות יד.]... אין הלכה כמותם, משום דחריף אין לו מנוחה... שכל חריף, שכלו הולך בעקמימות. חס ושלום לא על התנאים ואמוראים, שכל דבריהם קודש קדשים... וכל קושיא מצד הקליפה לשבר אותה, והם [בית שמאי] היו תקיפי קדושה, והיו משברין הקליפות, והיו צריכין לזה מצד השמאל. אבל מי שאינו תקיף, והולך בזה, הולך בחשכים" [ראה להלן בבאר הששי הערה 1106]. הרי שאע"פ שדברי ב"ש הם "דברי אלקים חיים", מ"מ מי שינקוט בקו של ב"ש בדורות הבאים הוא "הולך בחשכים", כי חסרה לו מעלת ב"ש המאזנת את החסרונות הנמצאים בקו זה. ולכך ההלכה כב"ה, כי אצל ב"ה יש את ההכנה הראויה לכוון להלכה. ואף שהדורות הבאים יהיו מעורטלים גם ממעלת ב"ה, מ"מ אף הם ינחלו קו שמצד עצמו נוטה יותר לאמת, וכפי שביאר הגר"א. ודפח"ח.

<> פירוש - שנאת אותם האנשים לדברי חכמים גורמת להם לראות דרך המישור לדרך עקומה, ואילו אהבת אותם אנשים לדברים זרים גורמת להם להעלים עין מהחסרונות שיש בהם.

<> אודות עין השכל, צרף לכאן דבריו בהקדמה לתפארת ישראל [כג.], שכתב: "כמו שיפול לשון ראייה על העין, כך יפול ראייה על השכל, כי לשון 'ראה' משמש כאחד לשניהם, כמו שאמר 'רואה אני דברי פלוני'". וכן מבואר בגו"א בראשית פ"ג אות ח, ושם פט"ז אות ח. ובגו"א שמות פי"ח אות כו כתב: "כמו שהעין הוא נהנה כאשר יראה ויביט דברים נאים וצורות משובחות שהם נאים לעין, כך עין השכל גם כן נהנה בראות הזיו וההוד מן השכינה, שזהו הנאת השכל". ורש"י בראשית יח, ב כתב: "וירא - לשון הבנה". ובדר"ח פ"ב מ"ט [צג:] העמיק בזה, וז"ל: "כח הראות הוא כח הנפשי נבדל יותר מכל שאר החושים. וכבר הביאו ראיות ברורות על זה איך כוח העין הוא כח נבדל... ועוד ראיה מהכתוב כי כח הראות הוא כח נבדל קרוב אל השכל, כי משתתף השכל עם הראות בלשון 'ראה', שכשם שיבוא לשון 'ראה' על העין, יבוא לשון 'ראה' על השכל... וכתיב [קהלת א, טז] 'ולבי ראה', ומזה מוכח כי כח הראות כח נבדל". הרי מחמת שכח הראיה הוא כח נבדל, לכך נופל לשון ראיה על השכל. וראה להלן הערה 171, בבאר הששי הערה 1294, ובבאר השביעי הערה 3.

<> פירוש - ללא רגשות קנאה. ויש כאן רמז שקנאה שייכת לעין, וכפי שביאר בדר"ח פ"ה מי"ט [רסז.], וז"ל: "הנה עין הרע הוא כח הקנאה בעצמו". אך כל זה אינו שייך ל"עין השכל", שהוא "מוסר מן הקנאה".

<> פירוש - חז"ל עצמם הזהירו שלא לשנות ולשקר בדברים הנוגעים לעניני החולין שבעולם. וכגון שאמרו [סנהדרין צב.] "כל המחליף בדבורו ["משנה בדבורו שלא יהא ניכר" (רש"י שם)] כאילו עובד עבודה זרה", וכפי שביאר למעלה בתחילת הבאר הרביעי [ד"ה בפרק בתרא], ושם מביא מאמרים נוספים בגנות השקר, עד שכתב: "ועוד בכמה מקומות אשר האריכו מאוד בספור גנות המשקר, עד שאמרו שגדר התלמיד חכם מי שאינו משנה בדבריו... ואחר כל זה, איך יהיה נהפך דבריהם, שיהיו משנים בדבריהם, ויהיו מספרים דברים בלתי אמת". ומה שכתב "בדברי עסקי העולם" הוא בשביל הק"ו שהולך לעשות כאן; אם חז"ל לא שינו בדברי העולם, ק"ו שלא ישנו בדברים הנוגעים להקב"ה.

<> כמבואר בהערה הקודמת. וצריך ביאור, הרי בבאר זה לא דובר על תלונות שחז"ל "אמרו על אדון הכל דופי חס ושלום" [לשונו למעלה בהקדמה], כי לכך הוקדש הבאר הרביעי, אלא הבאר הזה מוקדש לתלונות ש"באו בהגדה בתלמוד דברי הבאי, ואין בה ממש" [לשונו שם], ומדוע כתב כאן "ואיך ישנו אל הקב"ה". ואולי משום שכל דברי האגדה מורים על הנהגת הקב"ה בעולם, וכמו שאמרו בספרי פרשת עקב [דברים יא, כב]: "דורשי רשומות אומרים, רצונך שתכיר מי שאמר והיה העולם, למוד הגדה, שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 1]. ולכך כאשר המתלוננים טוענים כנגד חז"ל שדברו דברי הבאי שאין בהם ממש, בכך הם מעללים על חז"ל שאמרו על הקב"ה דברים מעין אלו.

<> מקור הבטוי "לחפות עליו דברים אשר לא כן" נמצא ברמב"ם בסוף הלכות מעילה פ"ח ה"ח, שכתב: "ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף ענינם כפי כחו, ודבר שלא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה, אל יהי קל בעיניו, ולא יהרוס לעלות אל ה', פן יפרוץ בו, ולא תהא מחשבתו בו כמחשבתו בשאר דברי החול. בוא וראה כמה החמירה תורה במעילה, ומה אם עצים ואבנים ועפר ואפר, כיון שנקרא שם אדון העולם עליהם בדברים בלבד, נתקדשו, וכל הנוהג בהן מנהג חול מעל בה, ואפילו היה שוגג צריך כפרה, קל וחומר למצוה שחקק לנו הקב"ה, שלא יבעט האדם בהן, מפני שלא ידע טעמן, &**ולא יחפה דברים אשר לא כן על השם**^, ולא יחשוב בהן מחשבתו כדברי החול". ובסנהדרין קי. אמרו "כל המהרהר אחר רבו כאילו מהרהר אחר השכינה", ופירש רש"י שם "מהרהר - מחפה עליו דברים".

<> כפי שכתב הרמב"ן בספר הזכות ליבמות [דף ט. בדפי הרי"ף ליבמות]: "והנה נשאר לנו [מדברי הרי"ף]... שני דברים שלא נתברר אצלנו... ואולי המעיין יפה ממנו ימצא בהן מה שנעלם מעינינו. ואולי אין דברי ההלכות בזה נכונים, כי אין השלמות בלתי לה' לבדו יתברך ויתעלה ויתנשא שמו ברוך הוא".

<> "בצדק תשפוט את עמיתך" [ויקרא יט, טו], ודרשו על כך חכמים [שבועות ל.] "הוי דן את חברך לכף זכות". ובשערי תשובה שער ג אות ריח כתב: "אם האיש הוא ירא אלקים, נתחייבת לדון אותו לכף זכות על דרך האמת, גם כי יהיה הדבר קרוב ונוטה אצל הדעת לכף חובה". וראה להלן בבאר השביעי הערה 375.

<> כן כתב למעלה בתחילת הבאר הרביעי [ד"ה ואחר כל], וז"ל: "אבל אם נמצא בדבריהם שנראים רחוקים מהשגת האדם, הלא חכמה נסתרה בהם, והם דברי משל ומליצה בדרך חכמים. כמו שאמר הכתוב [משלי א, ו] 'להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם'. וכי בשביל שאין אנו עומדין על דבריהם נחשוב רע עליהם. ואין פלא גם כן אם לא יעמוד בסוד דבריהם, כמו שרחוק זמנינו מזמן שלהם שהוא רב מאוד, כך יש הבדל בין חכמתם ובין חכמתנו כהבדל הזמנים... לכך מן הדין עלינו לומר שלא נבין חדות חכמתם. ואילו היו הם עמנו בזמן אחד, אז היה ראוי לנו לחשוב על דבריהם. אבל ההבדל והחלוק בין הזמנים עושה הבדל בין חכמתם ובין חכמתנו. ועתה תראה כי רוב דבריהם הוא בדרך משל ומליצת החכמה... הדברים אשר הם מופלגים, כאשר לא פירשו שאינו משל... הם כמו משל. ולפיכך אין לתמוה כאשר יראה בדבריהם הנראים לסכלים רחוקים מן הדעת, [ש]הם דברי חכמה".

<> כמו שנאמר [משלי יא, ב] "ואת צנועים חכמה". וכתב על כך בנתיב הצניעות פ"א [ב, קג.]: "'ואת צנועים חכמה', כי מי שהוא בצניעות נמשך אחריו החכמה, כי החכמה ראוי לה הצניעות... והטעם בכל זה, כי החכמה בעצמה היא צנועה ונסתרת, ואין החכמה בנגלה... וזה שאמר כאן ג"כ 'ואת צנועים חכמה', דהיינו מי שכל מעשיו בצניעות ובנסתר, נמשך אחריו החכמה, שהיא צנועה ונסתר. אבל מי שכל מעשיו בבלתי צניעות, זה הוא גשמי, ואין ראוי אליו החכמה. שכמו שיש אל החכמה מעלה עליונה נסתרת, כך יש אל החמרי מדריגה שפלה נגלית, כמו שבארנו דבר זה בכמה מקומות" [ראה להלן הערה 544]. ובאבות פ"ו מ"ז אמרו שהקנין השלשים ושבעה של תורה הוא "לא מגיס לבו בהוראה", וכתב על כך בדר"ח שם [ש.]: "ולא מגיס לבו בהוראה. כי מי שהוא גס לבו בהוראה, הוא שוטה ורשע וגס רוח. ומה שהוא שוטה, מזה תדע כי הוא אינו ראוי לחכמה... כי מורה זה על בלתי צניעות, כי הצנוע בדרכיו אינו ממהר לפסוק, כי חכמתו צנוע עמו, וכתיב 'ואת צנועים חכמה'. וממילא כי אם אינו צנוע הרי הוא אויל, ואין ראוי לו החכמה".

<> פירוש - לאחר שביאר שהחכמה מצד עצמה היא צנועה ופנימית, לכך נמשך מזה שלא לשים דברי חכמה באופן מגולה לכל נבער מדעת, כי זה הפך החכמה, וכמו שמבאר.

<> במו"ק טז. איתא שרבי גזר שלא ילמדו התלמידים בשוק, ולמד כן מהפסוק [שיה"ש ז, ב] "חמוקי ירכיך", "מה ירך בסתר, אף דברי תורה בסתר". וכתב על כך בנתיב הצניעות פ"א [ב, קג.] בזה"ל: "כי החכמה בעצמה היא צנועה ונסתרת, ואין החכמה בנגלה, ולפיכך כמו שהיא החכמה בעצמה, כך ינהג עם החכמה, שילמד בצניעות, דהיינו בסתר". ואודות ההתאמה האמורה להיות בין הדבר הנלמד ללומד ולאופן הלימוד, כן כתב בנתיב התורה פ"ב [א, י.] לגבי תורה, וז"ל: "מפני כי התורה היא שכל עליון, וקשה לקנות התורה שהיא שכל עליון, לכך צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואם לא כן לא יקבל אותה... כי האדם הוא בעל גוף, והתורה היא שכל אלקי, לכך צריך האדם שיהיה רחוק מן המדות שהם גשמיים, וצריך לדבק במדה שהיא שכלית". והרבה פרקים בנתיב התורה מבוססים על יסוד זה. [שם פ"ב, פ"ג (א, יב:), פ"ד (א, כא:), פ"ו (א, כו.), ועוד]. ובנצח ישראל פ"ז [קפב:] כתב: "אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליהם [גיטין נז:]. דבר זה ענין מופלא, כי התורה והגוף הם שני הפכים, ואם כן איך תתקיים התורה, שהיא שכלית, בגוף הגשמי, שהגשמי הפך הנבדל. ולפיכך אין קיום התורה באדם הגשמי, שהם כמו שני דברים שאינם מתדמים ומתיחסים ביחד, שאין להם עמידה ביחד. ולפיכך אין התורה מתקיימת רק במי שממית עצמו על התורה. ואדם כמו זה גופו אינו נחשב כלל, וכאילו אינו גופני כלל, שהרי הוא ממית ומסלק עצמו על התורה, ובזה התורה מתקיים, שהרי אינו בעל גוף. אבל מי שאינו ממית עצמו על התורה, והוא גופני גשמי, אי אפשר שתהיה מקוים בו התורה השכלית, שהיא אינה גשמית". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קצא:], ושם הערה 60.

<> "דברי נביאים"; תורה, נביאים, כתובים, וכמבואר בהערה הבאה. ומוכיח דבריו מהתורה שבכתב, וכפי שכבר עשה הרבה פעמים בספר זה, כי המתלוננים מודים באמתת התורה שבכתב, ורק חולקים על קבלת חז"ל, וכפי שנתבאר למעלה הרבה פעמים, וכמלוקט בבאר הראשון הערה 13.

<> לשונו בתפארת ישראל ר"פ סה [תתרי.]: "מן הדברים הידועים, כי הפרש יש בין דבור הנבואה ובין דבור שהוא לשאר בני אדם; כי דבור הנבואה אין ספק שאינו מפורש כמו שהוא דבור שהוא אל בני אדם. ולפיכך צריך כל דבור ודבור שהיה על ידי נבואה, בין תורה בין נביאים ובין כתובים, תרגום לפרש דבור הנבואה, עד שהוא מבואר לבני אדם", ושם הערות 6, 27.

<> כמבואר בהערה 44. וצרף לכאן דברי המשנה [חגיגה יא:] שאמרו שם "אין דורשין בעריות בשלשה, ולא במעשה בראשית בשנים, ולא במרכבה ביחיד". ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ד] הביא מאמר זה, וביאר שהדיבורים על הדבר צריכים להיות תואמים לדבר עצמו, "כי ראוי שיהיה הלמוד כפי הלמד, שהיא החכמה עצמה. שאם הלמד שהוא חכמה מתפשט, כך הלמוד מתפשט גם כן לפרסם אותו" [לשונו שם]. ושם ביאר כיצד דרשה לשלשה חורגת מענין העריות, ודרשה לשנים חורגת מענין מעשה בראשית, ודרשה לאחד חורגת מענין המרכבה. ובסמוך יביא מאמר זה.

<> וכן כתב למעלה בבאר השלישי [ד"ה שהאדם יחשוב], וז"ל: "האדם יחשוב בתחלת העיון שדברים [של חז"ל] רחוקים הם, והם קרובים. והסבה היא אחת, שדרך החכמים דבריהם הפשוטים צריכים התבוננות, לפי עומק החכמה שבהם. ולפי גודל חכמתו של כל חכם, דבריו יותר בעומק. ולפי קטנות האדם בחכמה, אין בדבריו מן העומק. ודבר זה מבואר נגלה בחוש מן כל החכמים שהיו עד עתה, שסתימת הדברים הוא לפי גודל חכמתו של כל אדם, כי דבריו יותר בעומק. ולפי קטנות האדם בחכמה, אין בדבריו מן העומק. ודבר זה מבואר נגלה מן כל החכמים שהיו עד עתה, שסתימת הדברים הוא לפי גודל החכמה של חכם". וראה שם הערה 184, ולמעלה בבאר הרביעי הערה 91, שנתבאר שם שדברי חכמים נראים כסתומים לנו מחמת ריחוק הזמן ביניהם לבינינו, וריחוק זמן זה גופא גורם שדבריהם יראו אצלנו כמשל ומליצה. ואף כאן רמז לכך, שהרי הוכיח דבריו מ"חכמי האומות הקדמונים מאוד", לאמור אלו המרוחקים מאתנו בזמן, שמחמת ריחוקם בזמן דבריהם נתפשים אצלנו כמשל ומליצה.

<> כן ביאר הרמב"ם בהקדמה למורה נבוכים, וז"ל: "אמר החכם 'תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבר על אפניו'. ושמע באור זה הענין אשר זכרו... וראה מה נפלא זה המאמר בתאר המשל המתקן, וזה שהוא אומר שהדבר שהוא בעל שני פנים, רצונו לומר, שיש לו נגלה ונסתר ["פשט וסוד" (מהדורת קאפח)], צריך שיהיה נגלהו טוב ככסף, וצריך שיהיו תוכו טוב מנגלהו, עד שיהיה תוכו בערך אל גלויו כזהב אצל הכסף. וצריך שיהיה בגלויו מה שיורה המתבונן על מה שבתוכו, כמו זה התפוח של זהב אשר כסוהו בשכבת כסף דקת העינים מאד. וכשיראה מרחוק או מבלתי התבוננות, יחשב הרואה בו שהוא תפוח של כסף, וכשיסתכל איש חד הראות הסתכלות טובה, יתבאר לו מה שבתוכו, וידע שהוא זהב. וכן הם משלי הנביאים ע"ה; נגליהם - חכמה מועילה בדברים רבים, מכללם תקון עניני הקבוצים האנושיים... ותוכם - חכמה מועלת בהאמנת האמת על אמתתה". וכן הגר"א בביאורו למשלי [כה, יא] כתב: "בתורה הוא פרד"ס. וידבר בתורה שיהיה על כל האופנים, והיינו כשיאמר דבר פשוט ויהיה זה נכון גם לפי הסוד. הרי הוא ממש כתפוח של זהב והוא מחופה בכסף. ודימה הפשט ל'כסף', והסוד ל'זהב'... שהכסף נצרך לכל להוצאה, אבל הזהב אינו נצרך רק לדבר יקר, והיינו לעשירים. כך הפשט הוא נצרך לכל, אבל הסוד אינו רק לגדולים".

<> כן כתב בגו"א בראשית פל"ג אות טז [ד"ה ויש]: "ויש שהיו גורסין בב"ר... ואינה נכונה כלל הגירסא הזאת... כי איך יאמרו ז"ל דבר שאין לו משמעות... ואיך יובן דבר זה. אע"ג שדברו חז"ל דברים נעלמים, מכל מקום הדברים הנגלים יש להם הבנה, אבל לדבר זה אין לו הבנה כלל, ולא דברו חכמים כלל בעניין הזה". והובא למעלה בהקדמה הערה 59. והחידוש שנמצא בדברי חכמים הוא שלעולם יש בדבריהם גם פן של נגלה, לעומת דברי חכמי האומות שאין בדבריהם העמוקים פן של נגלה. וראה להלן בבאר הששי הערה 695. @**אמנם טעמא**^ בעי, מדוע דברי חכמים יימשכו אחר דברי התורה בנוגע לכלל "שיש להם &**נגלה**^ ונסתר", הרי הסבה שקיימת בנוגע לדברי תורה, לכאורה אינה קיימת בנוגע לדברי חכמים. כי בנוגע לדברי תורה נאמר כלל [יבמות כד.] "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", וביאר זאת בח"א לשבת סג. [א, לח.] בזה"ל: "פירוש, כי הפשט הוא יותר ראשון להבנה מן הדרש, ואם כן צריך שיהיה הפשט גם כן אמת, שאם לא כן, רק היה הדרש אמת, לא תקרא ח"ו 'תורת אמת', כי הפשט הוא ראשון מן הדרש. ועוד, כי לא היתה התורה נתונה רק ליחידי הדור, הידועים הדרש, לא לכל ישראל. והתורה נתונה לכל ישראל, גדול וקטון. לפיכך צריך שיהיה הפשט אמת, ואין מקרא יוצא מידי פשוטו" [והובא למעלה בבאר השלישי הערה 324]. וטעמים אלו שייכים רק לדברי תורה, אך מהו ההכרח לומר שתהיה הקבלה לכך בדרשות חכמים [שאף אצלם יש בהם גם צד נגלה], הרי בודאי אם חכמים היו מדברים רק בדרש ובסוד, לא היתה בכך חריגה מ"תורת אמת" [כטעמו הראשון שם], כי הם מעיקרא נמצאים מעבר לשלב הראשון של הפשט. וכן אין בכך להורות שהתורה היא נחלת היחידים בלבד, כי דברי חכמים הם בנוסף לפשט, ולכך אין מניעה מלומר שהפשט ניתן לכלל, ואילו דברי חכמים מכוונים רק ליחידים היודעים דרש וסוד. ועוד יש לתמוה, מדוע כאשר ביאר שבדברי תורה לעולם יש גם צד נגלה [בנוסף לצד נסתר], הוכיח כן מהפסוק "תפוחי זהב במשכיות כסף" [לימוד שאינו נמצא בחז"ל], ולא הוכיח כן מהכלל הידוע ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו". אמנם זה לא קשיא, כי "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" מבהיר שלעולם המקרא נדרש גם בפנים של פשט, ובשום אופן א"א שיהיה מקרא נדרש רק בפנים של דרש, בדילוג הפשט. אך מ"מ אין זה אומר שבחלק הדרש גופא יש פנים של נגלה, ועדיין היה מקום לומר שפשט לחוד, ודרש לחוד [ראה למעלה בבאר השלישי הערה 324, ויל"ע בזה]. אמנם הפסוק "תפוחי זהב במשכיות כסף" מחדש שהזהב עצמו עטוף בכסף, ובדרש גופא יש גלויים של פשט ונגלה. אמנם השאלה הראשונה עדיין צ"ע.

<> מביא משנה זו להוכיח שלכל חכמה יש חלק עליון ונסתר, ולכך אינה ניתנת להאמר בריש גלי.

<> "שנים והוא" [רש"י שם], וסך הכל יש שלשה שומעים, אך לדרוש לשנים שרי.

<> "אחד והוא" [רש"י שם], וסך הכל יש שני שומעים, אך לדרוש לאחד שרי.

<> "אין שם אלא הוא לבדו" [רש"י שם], ופירושו שיש כאן רק שומע אחד, ונאסר לדרוש לשומע אחד.

<> כהקדמה לדבריו כאן, הנה בהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ד] הביא ג"כ את המשנה הזאת, וכתב: "פירוש אלו שלשה דברים; הראשון, שהשם יתברך מציאותו מובדל מכל הנמצאים, ואין לו השתתפות עמהם. השני, שהוא יתברך המציא שאר הנמצאים. השלישי, שהם מסודרים מאתו בסדר שלהם. כי מה שהמציא אותם, שהוא הוצאתם לפעל, דבר בפני עצמו. ואילו זה שסדר אותם כפי מה שהם עליו, ענין בפני עצמו... וזה מה שאמר [תהלים נ, א] 'אל אלהים ה' דבר ויקרא ארץ'. כי השם המיוחד הוא שם העצם, מורה שהוא נבדל מכל הנמצאים, ובו מקוימים כל הנמצאים. ושם 'אלהים' פועל הנמצאים כלם, שהרי בכל מעשה בראשית נאמר 'ברא אלהים'. ובשם 'אל' סדר הנמצאים כלם, כי בריאתם בדין, וסדר כל עניניהם בחסד, שזה השם הוא חסד".

<> כמבואר ביחזקאל פרק א שיש למרכבה ארבע חיות, ועל גביהן דמות אדם [שם פסוק כו], וביאר שם המצודת דוד: "והוא רמז על הא-ל יתברך".

<> בבחינת "כבוד אלקים הסתר דבר" [משלי כה, ב], וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 1335. וזה לשונו בהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ד]: "וזה שאמר לא במרכבה ליחיד. כי המרכבה מורה שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, כי כל רוכב במה שהוא רוכב עליו הוא נבדל מן אשר רוכב עליו. וכל ענין המרכבה, ההשגה המורה על שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, ואיך הוא רוכב עליהם ומנהיג, כי בזה שהוא נבדל מהם מנהיג אותם כמו הרוכב המנהיג אשר רוכב עליו. וכמו הנשמה שבאדם שהיא נבדלת מגוף האדם, ובמה שהיא נבדלת מן הגוף מחיה אותו ומנהיגו. וכמו שזאת השגה מורה על שהוא יתברך נבדל מזולתו ואין בו השתתפות עם זולתו, כענין זה תהיה השגה שלא תהא בה השתתפות בזאת הידיעה רק לעצמו". וראה להלן בבאר הששי הערה 891.

<> כפי שכתב למעלה סוף הבאר הרביעי [ד"ה ועתה דע עוד], וז"ל: "הוא יתברך הוציא את הנמצאים כולם לפועל המציאות בששת ימי בראשית בעצמו ובכבודו, לא על ידי שליח, הוא הטבע", ושם הערה 1335.

<> האיסור של "אין דורשין".

<> פירוש - הואיל ומעשה בראשית הוא מדרגה למטה ממעשה מרכבה, לכך אין האיסור נוהג באחד, אך מ"מ האיסור הוא בשנים. ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ד] ביאר יותר מדוע שרי לאחד, וז"ל: "אמנם מעשה בראשית, שרצה לומר שהקב"ה המציא המציאות, ובאיזה ענין יצאו לפעל ונמצאו... ומפני שהחכמה של מעשה בראשית, יציאתם לפעל, ונמצא השם יתברך לזולתו, שהרי המציא אותם, ובענין זה מותר לדרוש, שהחכמה מגיע אל זולתו, לכך מותר לדרוש ליחיד".

<> לכך האיסור של "אין דורשין" הוא בשלשה, ולא בשנים, כי מדובר בדרגה המרוחקת יותר מהקב"ה, וכפי הריחוק כך גדל מספר השומעים. דוגמה לדבר; בגו"א דברים פ"ב אות יב כתב ביחס של דבור ואמירה: "הדבור הוא... נאמר על חתוך הקול, והוא יוצא מן המדבר, וגוזר ומחתך האותיות ממנו בכח... לאפוקי אמירה... שאינו אלא אמירת הענין... הדבור הוא קרוב אל המדבר יותר ממה שקרוב אליו האמירה. כי הדבור הוא חתוך האותיות, ומן האותיות מתחברת האמירה, והוא רחוק יותר מן המדבר", וראה שם הערה 45, ובתפארת ישראל פס"ו הערה 33. הרי כשם שהאמירה מרוחקת מהאדם יותר מהדבור, כך חבור הנמצאים מרוחק מה' יותר מבריאתם.

<> פירוש - סוד העריות הוא תואם לחבור המציאות, ומה שחבור המציאות מאפשר לא יאמר בו איסור עריות, וכמו שמבאר.

<> "סוד העריות", כמו שאמרו בגמרא שם [חגיגה יא:]: "מאי 'אין דורשין בעריות בשלשה', אין דורשין בסתרי עריות לשלשה". ופירש רש"י שם "סתרי עריות - שאינן מפורשות, כגון בתו מאנוסתו, ואם חמיו, ואם חמותו, דנפקי במסכת סנהדרין [עה.] מדרשא". אמנם המהר"ל לומד אחרת, וכלשונו בהקדמה ראשונה בגבורות ה' [ד]: "ופירוש 'סוד עריות' סדר המציאות וחבורם זה עם זה, ועל זה בא סוד העריות. שהשם יתברך סדר בחכמה שזה אסור עם זאת, וזאת אסורה עם זה, כפי הסדר שסדר השם יתברך הנמצאות בחכמה... שסוד עריות תולה בסדור הנמצאים, והתחבר זה עם זה, והתרחקם זה מזה".

<> "והוא יוצא" - והוא נגזר.

<> אלא מרוחק הימנו, כי זהו השלב מאוחר יותר מבריאת המציאות.

<> לשונו בהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ד]: "במה שהעריות כולם התרחקות מדבר שאין ראוי החבור, ויהיו הנמצאים עומדים בחקם וגבולם שנתן השם יתברך להם [ראה למעלה בבאר השני הערה 580, ובגו"א שמות פט"ו הערה 164]. ולכך נקראים העריות 'חוק', כדכתיב [ויקרא יח, ד] 'את חקותי תשמרו' גבי עריות. וזהו סוד העריות, כי השם יתברך המציא הנמצאים ונתן להם חוק ולא יצאו מחקם, וזהו כולל כל הנבראים שיש להם חוק שישמרו חקם, והעריות שהוא החבור במי שאין ראוי לו, הוא יציאה מן החוק. ולפיכך ענין העריות הוא יותר קרוב אל העולם, במה שהוא חוק הנמצאים, שלא יצאו מחוק אשר ראוי להם מצד עצמם... ולפיכך לשנים מותר ולשלשה אסור. כי כבר אמרנו, כי כל דבר זה הוא נבדל מן העולם עצמו אחר המצאו ואחר שסדרו השם יתברך, ולפיכך יותר יש הטעה ג"כ בדבר הזה, כמו שמפרש שם [חגיגה יא:] שאם ידרוש לשלשה, מתוך שהרב מסביר דבר לאחד דבר שראוי להסתירו בעצמו, אם אחד ישא ויתן עם חבירו בענינים שהם נסתרים כמו אלו, שנפרשים ונבדלים מבני אדם, יבא לטעות, אחר שהשגה זאת בדבר שהוא נבדל מן העולם עצמו, ודבר זה ברור".

<> לשונו בהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ד]: "הרי המדריגות הם שלש; האחד, הוא המרכבה, במה שהוא יתברך נבדל מן הנמצאים לגמרי. ומפני כי ההשגה הזאת במה שהוא יתברך נבדל מן העולם, לכך אין ראוי שיהיה פרסום בעולם לגמרי לדבר זה, ואין דורשין במרכבה ליחיד. ומעשה בראשית, שהוא יציאת העולם לפעל מן השם יתברך, והוא מדרגה יותר נראה בעולם, דורשין לאחד, ולשנים אסור, שהרי אין מעשה בראשית רק מה שהוציא לפעל הנבראים. אבל העריות, שהוא חוק הנמצאים עצמם, שלא יצאו מסדר הראוי להם, הוא מדריגה עוד יותר נתלה בנמצאים עצמם, הוא יותר קרוב אל העולם, ולפיכך לשנים מותר, ולשלשה אסור".

<> פירוש - אין חכמה עליונה שאינה אחת משלשה חלקי החכמה שנזכרו במשנה, שעל כך נאמרה ההגבלה שלא להרחיב פה יותר מדי. ושמעתי מהגרי"א וויינטרויב שליט"א לבאר, ששלש חכמות אלו הן (א) מצד הקב"ה, שהבריאה בטלה אליו, וזהו מעשה מרכבה. (ב) מצד הבריאה, שהיא קיימת, וזהו מעשה בראשית. (ג) מצד היחוד, שהקב"ה מאחד את רבוי בבריאה ליחידה אחת, וזהו סוד עריות. ובפנימיות, הן כנגד בינה, תפארת, ומלכות.

<> על שם המקרא [משלי יא, יג] "הולך רכיל מגלה סוד ונאמן רוח מכסה דבר". והרמב"ם בהקדמתו לסדר זרעים [עמוד סה בהוצאת מוסד הרב קוק] ביאר ג"כ שחז"ל העלימו את דבריהם כדי שלא יהיו בידי הכסלים, וכלשונו: "הדרש הנמצא בתלמוד, איו ראוי לחשוב שמעלתו מעוטה ותועלתו חסרה, אבל יש בו תבונה גדולה, מפני שהוא כולל חידות פליאות וחמודות נפלאות. כי הדרשות ההם, כשיסתכלו בהם הסתכלות שכלי, יובן בהם מהטוב האמתי, מה שאין למעלה ממנו, ויגלה מהם מן הענינים האלקיים, ואמתות הדברים, מה שהיו אנשי החכמה מעלימים אותו ולא רצו לגלותו... ועשו דבר זה [שהסתירו את דבריהם בלשון חכמה וחידה] לענינים נפלאים... כדי לעוור עיני הכסילים, שלא יזהירו לבותם [בזוהר חכמת האמת] לעולם. ואילו היו מראים להם זוהר האמתות, יסבו פניהם מהם [כמו מדברים שאין חפץ בהם], כפי חסרון טבעיהם, שנאמר בהם ובדומיהם [קידושין עא.] אין מגלין להם את הסוד, מפני שאין שכלם שלם כדי לקבל האמתות על בוריים. וכן החכמים לא היו רוצים לגלות קצתם לקצתם [איש לרעהו] סודות החכמה. וכבר זכרו [חגיגה יג.] שאיש מן החכמים נחבר לאנשים בקיאים בחכמת מעשה בראשית, והוא היה בקי במעשה מרכבה, ואמר להם, למדוני מעשה בראשית, ואלמדכם מעשה מרכבה. ואמרו טוב הדבר. וכאשר למדוהו מעשה בראשית, נמנע הוא מללמוד להם מעשה מרכבה. וחס ושלום שעשה זה מפני רוע לב, למנוע החכמה, או בשביל שיהיה לו יתרון עליהם, שחמדות האלה מגונים באחד מהטפשים, קל וחומר באלו החסידים הנכבדים. אבל עשה הדבר, בשביל שראה בעצמו ראוי לקבל מה שיש אצלם, ושאינם ראוים לקבל מה שיש אצלו" [והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 12].

<> בבארות הקודמים. וראה הערה הבאה, ולמעלה בבאר השלישי הערות 12, 179. ובבאר הרביעי הערות 22, 102, 1428, ולהלן בבאר הששי הערה 788.

<> כפי שכתב בהתחלת הבאר הרביעי [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".

<> הזאת, שהיא התלונה החמישית, שדברי חכמים נראים כדברי הבאי.

<> כפי שביאר בתחילת הבאר הרביעי [ד"ה ומפני], שהרמב"ם נמנע מלבאר אגדות חז"ל, "כי ראוי להיות נזהר שלא לחלוק על דבריהם. שהם כסו והעלימו מאוד, איך יגלה הוא, ונמצא יגיע מזה חטא ואשמה. כמו שאמרו לרבי עקיבא שאמר [שבת צו:] מקושש [במדבר טו, לב] זה צלפחד. ואמרו לו, שעל כל פנים אתה עתיד ליתן הדין על זה; שאם אינו כן, אתה מוציא לעז על אותו צדיק. ואם הוא כך, אתה עתיד ליתן הדין, שהתורה כסהו, ואתה מגלה אותו. ולכן נזהר הרב שלא לחלוק על הכוונה האלקית שסתמו את הדברים".

<> כפי שכתב בבאר השני [ד"ה ומעתה נתבארו]: "ולא היה ראוי לגלות דברים אלו, אך לכבוד התורה עשינו זה, והם יליצו בעדנו". ואודות שכבוד התורה מאפשר לגלות דברים מכוסים, הנה אמרו במגילה ג. "יצתה בת קול ואמרה, מי הוא זה שגילה סתריי לבני אדם. עמד יונתן בן עוזיאל על רגליו, ואמר, אני הוא שגיליתי סתריך לבני אדם. גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי, ולא לכבוד בית אבא, אלא לכבודך עשיתי, שלא ירבו מחלוקת בישראל". הרי שלכבוד ה' ותורתו, רשאים לגלות אף סתרי תורה. ונראה ביאורו, שהחובה להסתיר דברי תורה מסויימים נלמד מהפסוק [משלי כה, ב] "כבוד אלקים הסתר דבר", וכמבואר בב"ר ט, א. אך כאשר כבוד אלקים גופא מחייב לגלות הדברים, שוב אין כאן חובת הסתרה, כי הכבוד שאסר את הגלוי, הוא הכבוד שמתיר את הגלוי. וראה בבאר השני הערה 589, ובבאר הרביעי הערה 20.

<> כנגד לשון הגמרא [נדרים כ:] "מגלה טפח ומכסה טפח", ופירש שם הר"ן: "הוא היה מגלה טפח מאותן טפחיים [שהתירו לגלות], ומכסה טפח, כלומר וטפח שני נשאר מכוסה". וכך כוונתו כאן, שכל מה שיגלה אינו אלא אחד מעשרה, ועל כל טפח של גלוי נשארו עשרה טפחים מכוסים. וראה להלן הערה 241.

**% [ב]**

<> אינו נמצא בקונטרס נגד התלמוד, וראה במבוא.

<> "אקרוקתא - צפרדע" [רשב"ם שם].

<> "גדול היה כאותו כרך" [רשב"ם שם].

<> "וקרא דהגרוניא כמה הוה, שיתין בתי, הגמרא קאמר ליה" [רשב"ם שם].

<> בא תנין ובלע את הצפרדע.

<> "עורב נקבה" [רשב"ם שם].

<> "על ענף אחד, כדרך העופות" [רשב"ם שם].

<> פירוש - בוא וראה כמה כוחו של האילן, שענף אחד שלו מסוגל להחזיק את הפישקנצא.

<> פירוש - רב פפא אמר על עצמו שאם הוא לא היה שם בעצמו ורואה את הדבר, הוא לא היה מאמין שזה אפשרי.

<> וכפי ההרחקה כך הוא העומק, כי ההרחקה מורה כמה הדבר נבדל מתפישת האדם, והבדלה זו אינה מחמת פחיתות הדבר ח"ו, אלא מפאת עמקות הדבר. ומעין מה שכתב בהספד [סוף ספר גו"א במדבר, הוצאת ב"ב, עמוד קפב]: "ההפרש שיש בין טומאת מת לטומאת מצורע... כי טומאת מצורע... בשביל פחיתותו וחסרונו. אבל המת הוא מטמא אין זה משום פחיתות המת, רק שהמת נבדל מן החיים ומרוחק מהם... כאשר אחד נבדל מאחד ואין מתחבר לו הוא נחשב עלוי... ואין זה בשביל פחיתות". המתלוננים מרחיקים דרשות חז"ל מצד שנראים להם כדברי הבאי שאין בהם ממש [וכדוגמת טומאת מצורע], אך לאמיתו של דבר דרשות חז"ל רחוקים מחמת מעלתם ועומקם [וכדוגמת טומאת מת]. וראה למעלה הערה 1, שנתבאר שם שלכך כינה את מי הבאר הזה בשם "מים עמוקים".

<> נביא שלש דוגמאות להמחיש יסוד זה [שדרך החכמים לעסוק בקשור וסדור העולם, עד שהוא אחד]. דוגמה ראשונה; בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא.] הביא את המדרש [שמו"ר לא, טו] "בוא וראה, כל בריותיו של הקב"ה לווין זה מזה; היום לוה מן הלילה, והלילה מן היום. הלבנה לוה מן הכוכבים, והכוכבים מן הלבנה וכו'". וכתב לבאר: "בא לומר במדרש הזה כי ההלואה זה מורה על שהם אחד, כאשר זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה. ולכך הש"י ברא עולמו, והעולם הוא אחד, שהעולם נמצא מן הש"י שהוא אחד, ולכך העולם הוא אחד. ולכך נברא העולם בענין זה, שזה לוה מזה וזה לוה מזה, שאם לא היה העולם על ענין זה, והיו הנבראים מחולקים זה מזה, היה פתחון פה למינים לומר שאין העולם אחד. וכאשר אין העולם אחד רק מחולק, א"כ יש לעלות על הדעת כי האלהות שברא אותם ג"כ מחולקים ח"ו. אבל עתה שהבריות מתחברים, כי זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, א"כ העולם הוא אחד. וזה מורה אשר ברא אותם הוא ג"כ אחד יחיד ומיוחד". דוגמה שניה; אמרו חכמים [סוטה ד:] "כל אדם שיש בו גסות רוח... כאילו בא על כל העריות". וכתב לבאר זאת בנתיב הענוה פ"ד [ב, י.], וז"ל: "דבר זה צריך פירוש, כי מה ענין עריות לכאן. ויש לפרש כי מה שאסרה התורה העריות, כי ע"י הזיווג העולם מתחבר ומתקשר. ורצה הש"י שיהיה העולם אחד מקושר ע"י הזיווג, ואם לא כן לא היו ישראל עם אחד כלל אם לא היה דבר זה. ולפיכך אסרה תורה העריות, שלא ישא אדם אחותו וכל העריות הקרובות אליו, עד שיהיה האדם מזווג ברחוקים, וכאשר הזיווג עם אחרים, אין כאן חילוק ופירוד. וזה שאמר 'כל מי שיש בו גסות רוח כאילו בא על כל העריות'. כלומר גס רוח שמתחבר לעצמו, ואין לו חבור עם אחרים, רק עם עצמו, ובזה דומה כאילו בא על העריות. כי כאשר בא על העריות, אין זה רק החיבור לעצמו, כי הקרובים הם בשר מבשרו ועצמו הם. ולפיכך כתיב אצל העריות [ויקרא יח, ו] 'שאר בשרו', ורצה לומר שהקרוב לאדם נחשב הנשאר מבשרו. וכל ערוה היא בשר מבשרו, והיא קורבה של מה. כי בודאי קורבה של אחותו אינו דומה לקורבה של אמו. וכן כל העריות היא קורבה מיוחדת בפני עצמה, כי אין זה כזה. ומי שהוא גס רוח, הוא מחבר אל עצמו לגמרי, ולפיכך הוי כאילו בא על כל העריות. כי העריות כל אחד מקצת קירוב, עד שביחד הם כל הקירוב. וזה שהוא גס רוח מתחבר לעצמו בלבד, ובזה נחשב שבא על כל העריות" [והובא למעלה בבאר השני הערה 673, ובבאר הרביעי הערה 1339, ולהלן בבאר הששי הערה 12]. דוגמה שלישית; על הפסוק [בראשית א, כו] "ויאמר אלקים נעשה אדם וגו'", פירש רש"י "אמר להם [הקב"ה לפמליא שלו] יש בעליונים בדמותי, אם אין בדמותי בתחתונים הרי יש קנאה במעשה בראשית". וביאר הגו"א שם אות סב, וז"ל: "ועוד נראה הקנאה הזאת הוא סוד מסתרי התורה, ורצה בזה שכל העולם צריך שיהיה מקושר, עד שיהיו העליונים קשורים בתחתונים. וכבר ביאר זה הרמב"ם בספר מורה נבוכים [ח"א פע"ב (יובא בסמוך)], והאריך בענין הנפלא לבארו. והנה הקושר העולמות שעל ידו יתאחדו העליונים והתחתונים הוא האדם. ואם לא היה האדם, היה קנאה במעשה בראשית. ופירוש הקנאה הזאת, החילוק וההתנגדות שהיו לנמצאות, שהרי העליונים הם בדמותו של הקב"ה, והתחתונים אינם בדמותו של הקב"ה, ואין כאן אחדות וקשור. ולפיכך ראוי להיות האדם נברא, שבו יתקשרו הנמצאות, והוא עושה שלום וקשור בין עליונים והתחתונים, ומאחד הכל" [הובא למעלה בבאר הרביעי הערה 224]. וכן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [נח.], שם פ"ה מט"ו [רנד:], תפארת ישראל פ"ו [קא.], ושם הערה 28, ובח"א לסנהדרין לח: [ג, קמח:]. וראה להלן הערה 451.

<> אודות שעל העולם להיות אחד, לפי שהוא מפועל אחד, כן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [נח.], וז"ל: "היה העולם מחולק, ודבר זה אי אפשר, כי העולם הוא מן השם יתברך, שהוא אחד, ראוי שיהיה העולם אחד... שצריך שיהיה בודאי העולם אחד מקושר, כי הבורא הוא השם יתברך, הוא אחד". ובדר"ח פ"ה מי"ז [רנח:] כתב: "העולם הוא אחד, כי אין העולם מחולק, כי הוא מן הש"י שהוא אחד". ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:] כתב: "כאשר אין העולם אחד, רק מחולק, אם כן יש להעלות על הדעת כי האלהות שברא אותם גם כן מחולקים חס ושלום. אבל עתה שהבריות מתחברים, כי זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, אם כן העולם הוא אחד, וזה מורה אשר ברא אותם הוא ג"כ אחד יחיד ומיוחד". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות סב, ובדרשת שבת הגדול [קצה.]. וראה תפארת ישראל פל"ח הערה 137, ולמעלה בבאר הרביעי הערות 372, 402, 1339, ובסמוך הערות 147, 736. וראה נר מצוה ח"א הערה 90.

<> כן הזכיר את דברי הרמב"ם הללו בגו"א בראשית פ"א אות סב, ובדר"ח פ"א מי"ח [נח.]. וז"ל הרמב"ם בתחילת הפרק שם [מהדורת קאפח]: "דע, שהמציאות הזו בכללותה היא דבר אחד, לא יותר. כלומר כדור הגלגל הקיצוני בכל מה שיש בו הם דבר אחד בלי ספק... כשם שראובן דרך משל הוא דבר אחד, והוא מחובר מאברים שונים, כגון הבשר והעצמות, ומלחיות שונות, ומרוחות, כך הכדור הזה בכללותו מחובר מן הגלגלים ומארבעת היסודות, ומה שהורכב מהן", וכל הפרק שם דן בדמיון הקיים בין חלקי העולם לחלקי האדם.

<> לשונו בנר מצוה [טז.]: "שהיו אומרים שאי אפשר שיהיה הוא יתברך אחד בעולמו, כי אם כן לא היה נברא ממנו רק אחד. כי תמיד מתחייב ונברא מן הפועל, דבר שהוא מתיחס אל הפועל. כי מתחייב מן האש, שהוא חם. וכן הקרירות מתחייב מן הפועל שהוא קר. וכן כל הפעולות הבאות מן הפועלים, כל אחת היא מתיחסת אל הפועל. ולכך גזרו ואמרו, מן הפועל שהוא אחד, לא יבוא ממנו גם כן רק פעולה אחת. וכאשר נראה לפנינו רבוי פעולות מתחלפות בעולם, דבר זה מורה על התחלות מתחלפות". ובנצח ישראל פ"ג [מא.] כתב: "היו הראשונים טועים אחר העבודה זרה, מחמת שהיו אומרים כי ההתחלה אי אפשר שתהיה אחת, שאם היה ההתחלה אחת, איך יבוא מזה רבוי בעולם. וכבר הסכימו על זה איזה חוקרים בחכמתם כי מן דבר שהוא אחד, לא יבוא רק אחד. כי הרבוי, אשר יש בו דברים מחולקים, איך יושפע זה, מדבר שהוא אחד, דברים שהם מתחלפים. כמו שאי אפשר שיושפע מן האש דבר שהוא חלופו, רק האש פועל חמימות, והמים פועלים קרירות, ולא תמצא שיהיה דבר אחד פועל שני דברים מתחלפים, כך אי אפשר שיבואו דברים מתחלפים מן אשר הוא אחד. ולפיכך גזרו בדעתם שההתחלות הם רבות, וכפי רבוי ההתחלות יבואו רבוי הנמצאים בעולם". וזה לשונו בגבורות ה' פ"ס [רסד.]: "שהם [האפיקורסים] אומרים, כי מן האחד לא יבוא ריבוי, רק מכח אחד יבוא דבר אחד בלבד. ולפיכך כאשר יראה הריבוי בעולם, וכבר הוחלט להם כי מן האחד הגמור לא יבוא הריבוי, אמרו שהתחלות הם יותר מאחד, כמו שמבואר בדבריהם... כי הם אמרו כי מן האחד לא יבואו פעולות הפכים". ושם בר"פ לו [קלד.] כתב: "כי האש שיש בו טבע אחד, אינו פועל רק פעולה אחת - לחמם. והמים שיש בהם טבע אחד, אין פעולתם רק לקרר... שאמרו [איכה ג, לח] 'מפי עליון לא תצא הרעות והטוב', כלומר מן אחד לא יבוא דברים מחולקים". ובדרשת שבת הגדול [סוף קצד:] כתב: "וידוע כי הפועל שהוא אחד, יבוא ממנו פעולה אחת. ודבר זה הסכימו עליו הכל... ולפיכך היו אומרים כמו שהעולם אינו אחד, כך הפועלים הם יותר מאחד. כי לעולם מפועל אחד יבוא פעולה אחת. וכאשר הפעולה אחת ג"כ הפועל אחד, כי הפעולה מתייחסת ודומה אל הפועל. ודבר זה הסכימו עליו הכל... איך יבוא ריבוי מן הפועל שהוא אחד". וכ"ה בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמח:].

<> ומה שנאסרו הוא פועל יוצא מחסרונם, ולא שחסרונם הוא פועל יוצא מאיסורם, וכמו שיתבאר בהערה 96.

<> פירוש - בודאי שהכל מודים שאיסורם של מאכלות אסורות מורה על החסרון שיש באותם מאכלים. אך המינים מבארים שמדובר בחסרון הנובע מסילוקם הגמור מן המציאות, שאינם שייכים כלל לבריאה, אלא כאילו נבראו ע"י בורא אחר. אך המהר"ל יבאר בסמוך שמדובר בחסרון הנובע מריחוקם מן עיקר המציאות, אך לא בסילוקם הגמור מן המציאות.

<> "זו שכבת זרע שהוא טמא, ואדם הנוצר ממנו טהור" [נדה ט.]. וכן פירשו רש"י וראב"ע באיוב שם.

<> לשונו בח"א לנדה ט. [ד, קנב.]: "האדם הנוצר מש"ז הוא טהור לגמרי... וזהו 'מי יתן טהור מטמא', כלומר שהטהרה באה מן הטמא. והכל הוא בשביל שהוא יתברך אחד, ואילו היה ח"ו שתי התחלות, אין ספק כי שני הפכים, כמו הטהור והטמא שהם הפכים, היה לכל אחד התחלה מיוחדת, ולא היה יוצא זה מזה, כי אין להם חבור יחד. אבל עתה שיוצא טהור מטמא, אם כן יש כאן התחלה אחת כוללת הכל, מאתו יצאו שני הפכים. וזה שאמר 'מי יתן טהור מטמא לא אחד', כי כאשר יוצאים שני הפכים זה מזה, בזה תדע כי יש כאן התחלה שהוא התחלה אל הכל, לכך יוצאים ההפכים זה מזה, מאחר כי התחלה אחת לשניהם. אבל אם היו כאן שתי התחלות, על כרחך היה לכל אחד מן ההפכים התחלה בפני עצמו, ולא היה יוצאים זה מזה". ובגבורות ה' פ"ה [לה:] הרחיב בנקודה זו, וז"ל: "ובמדרש במדבר רבה [יט, א] 'מי יתן טהור מטמא לא אחד', כגון אברהם מתרח, חזקיה מאחז, יאשיה מאמון, ישראל מאומות. מי עשה כן, מי גזר כן, לא יחידו של עולם, עד כאן. ביארו רז"ל כי המדה נותן כן להיות יוצא טהור מטמא, לכך הכתוב אומר 'לא אחד'. ולמה לו לומר 'לא אחד', רק ר"ל כי מפני שההפכים יש להם סבה אחת, שאין המציאות מחולק, רק יש להם סבה אחת. וזהו הסבה הראשונה שבאו ההפכים מאתו, ומפני זה יוצאים זה מזה. לכך אמר 'לא יחידו של עולם' המאחד את המציאות, ובשביל שהוא מאחד הכל, לפיכך יוצאים ההפכים זה מזה. שאילו לא היה להם התאחדות, לא היו יוצאים זה מזה. ומצד שהוא יתברך מאחד את המציאות, יצאו זה מזה. ואף המציאות הרע הוא מאחד, והרי דבר זה עמוק מאוד. והנה התבאר כי אף על גב שהיה תרח עובד ע"ז, היה יוצא ממנו צד קדושה, מצד כי ההפכים יוצאים זה מזה. אמנם עיקר הפירוש כמו שאמרנו, כי ראוי בפרט שיהיו ההפכים יוצאים זה מזה כמו שאמרנו, בעבור היחוס וההצטרפות שיש להם ביחד. ששני הפכים משלימים להיות הכל בלי חסרון, שהרי יש כאן דבר והפכו, ואין עוד דבר חסר, וזהו ענין האחדות, שאין לענין האחדות רק שהוא הכל, ואין חוץ ממנו... עד שתהיה הפעולה הנמשכת מן הפועל הוא השם יתברך, יש בה הכל, כמו שהפועל יש בו הכל במה שהוא אחד. ולפיכך מי שהוא אחד, משלים להכל. וזהו מה שאמר 'לא אחד', שהוא הכל. וכל שההפכים יותר רחוקים זה מזה, יותר ראוים לצאת זה מזה, שבשביל כך הם הכל, במה שזה קצה האחד, והשני הוא הקצה השני, ובזה הם הכל, וזה שיצא אברהם מתרח, חזקיה מאחז".

<> הטהרה והטומאה.

<> ואע"פ שכמה פעמים ביאר שעוה"ז הוא עולם הפירוד, משולל האחדות, ומחמת פירוד זה נמצאת ע"ז בעולם [נצח ישראל פל"ד (תרמה.), וגו"א בראשית פמ"ח אות יב, ועוד], שם הכוונה היא שיש דברים בעולם הנראים כמרוחקים מן עיקר העולם, וכמו שיבאר בסמוך. אך בודאי עם כל זה אין דברים שהם מסולקים לגמרי מן המציאות, אלא הכל מתקשר למציאות. והרי ע"ז גופא, שהיא הסימן להעדר אחדות בעולם, מ"מ אברהם אבינו נולד מתרח, שהיה עובד ע"ז, הרי "כי אף על גב שהיה תרח עובד ע"ז, היה יוצא ממנו צד קדושה, מצד כי ההפכים יוצאים זה מזה" [לשונו בגבורות ה' פ"ה (לה:), והובא בהערה 93]. ומצינו שמבני בניו של המן הרשע למדו תורה בבני ברק [גיטין נז:]. וביאר זאת בנצח ישראל פ"ז [קעד.] בזה"ל: "יש לך לדעת, שהרשעים כאשר הם מופלגים ברשעות... אי אפשר שלא יהיה מצורף כח שלהם אל כח עליון, כח השם יתברך, רק שהיה זה אצלם בטומאה. אבל אצל הבנים, כאשר נתגיירו, נצרף ונזדכך ונתלבן, ולפיכך היו בניהם גדולים מלמדים תורה ברבים". הרי שאף הרשעות המופלגת ביותר מתחברת אל ה', וזו הכוונה ש"העולם הוא אחד, ובא מפועל אחד, הוא השם יתברך".

<> כמו שכתב בתפארת ישראל פ"ח [קלא.] לגבי איסור מאכלות אסורות, וז"ל: "כי מה שאסרה התורה אותם, בזה נראה כי הם דברים יש בהם שנוי, ויוצאים מכלל שאר המאכלים שהם טהורים". ובנצח ישראל פ"ה [קלו:] כתב: "כל טומאה רחוק מן השם יתברך, אשר הוא טהור וקדוש, שהרי כל טמא אסור ליכנס למחנה שכינה [פסחים סז.]".

<> פירוש - המאכלות הטמאות נאסרו לא מחמת שהם מסולקים לגמרי מהמציאות, אלא שהם מרוחקים מעיקר המציאות, וריחוק זה הוא הסבה שנאסרו לישראל, הטהורים והקדושים. ונקודה זו מבוארת יותר בגבורות ה' פמ"ה [קעג:], וז"ל: "בשרצים נאמר [ויקרא יא, מד-מה] 'ולא תטמאו נפשותיכם בכל השרץ הרומש על הארץ כי אני ה' אלהיכם המעלה אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים והייתם קדושים כי קדוש אני'. והרי מבואר בכל מקום שנאמר בהן יציאת מצרים, שבא להורות על שהוציאם ממצרים, ונתן להם מעלה קדושה, ולכך ראוי שלא יטמאו בדברים המאוסים, אשר הם רחוקים מן המעלה העליונה. ולפיכך 'ולא תטמאו בכל אלה כי אני ה' וגו'', ודבר זה מבואר. וענין השרצים הם דברים רחוקים מאוד מן המעלה האלהית, שהם דברים טמאים. ויותר מזה, שהם דברים פחותים ומאוסים, ולכך נאמר בשרצים 'המעלה אתכם מארץ מצרים'. ובפרק איזהו נשך [ב"מ סא:] תנא דבי רבי ישמעאל, אמר הקב"ה, אלמלא לא העליתי את ישראל ממצרים אלא בשביל שאין מטמאין בשרצים כשאר אומות, דיו... פירוש, לכך כתיב בשרצים 'המעלה'... כי יציאת מצרים הוא התעלות לישראל, והתעלות זה הוא בשביל שאין מטמאין בדברים המאוסים הפחותים". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ז [תקמה:], וז"ל: "כיון שאין מטמאים בשרצים האסורים והמתועבים, מורה זה כי יש להם מדרגה נבדלת, ולכך אין מטמאים בשרצים המתועבים". וכן כתב בח"א לב"מ סא: [ג, כט.] שמחמת שיש לישראל גוף קדוש וטהור הנבדל מן הפחיתות והתיעוב, לכך נאסרו עליהם שקצים ורמשים.

<> "נמשכים" פירושו כאן כמו מתחברים.

<> לשונו בנתיב התורה פ"ט [א, לט:]: "כל עצם - נמשך אחריו דבר טפל, כי העצם נושא אל הדבר הטפל". ובנתיב אהבת השם פ"ה [ב, לה.] כתב: "לשון 'את'... בא על עיקר עצם הדבר, ואין עצם בלא מקרה, כי העצם נושא המקרה". ובגו"א בראשית פ"א אות לח כתב: "כל עצם נמשכים אליו ונתלים בו מקרים, כי דבר שאינו עצם נמשך אחר דבר אחר. ואין דבר נמשך ונתלה רק בדבר שהוא עצם, כמו דבר שהוא עיקר, שנמשך אליו דברים הרבה... יש להם דברים נמשכים אחר העצם, שאין עצם בלא מקרה". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 116, ובבאר הרביעי הערה 734, ולהלן בבאר השביעי הערה 29. ובקידושין מט: אמרו "עשרה קבין חכמה ירדו לעולם, תשעה נטלה א"י, ואחד כל העולם כולו", וכתב לבאר זאת בח"א שם [ב, קמה:]: "עשרה קבין וכו'. הדברים האלו מודיעים לך כי הוא יתברך חלק המציאות לפי חכמתו, ויש שהם נוטים לדבר אחד עד שהם נבדלים מכל שאר הנמצאים, ומ"מ אחר שכל הדברים הם מעורבים יחד ונכללים יחד, אי אפשר שלא יהיו נוטלים חלק אחד, והוא העשירי, אשר העשירי הוא חלק נקרא, והוא טפל נמשך אחר אשר שהוא עיקר, כמו שידוע מענין העשירי, אשר הוא טפל אצל התשעה. ולפיכך קאמר 'י' קבין'. כי יש לדעת כי החכמה היא השכל הנבדל, וראוי שיהיה בארץ ישראל אשר היא הארץ הקדושה, ולפיכך הארץ הקדושה היא מיוחדת בחכמה מכל שאר ארצות". עמוד וראה כיצד דברים אלו שייכים לדבריו כאן, שכל הבריאה מקושרת ומחוברת, ואף הדברים הרחוקים שייכים לבריאה כטפל הנמשך אחר העיקר.

<> בח"א לב"ב עג: [ג, פח:], וכן מהדורת כשר שם [חלק שלישי, עמוד קא] האריך מאוד בביאור מאמר זה, ודברים אלו כתב בזה"ל: "כבר אמרנו כי רבה בר בר חנה בא לבאר ענין הנמצאים שהם מיוחדים, ומהות עצמם, וקשור זה עם זה. והחכמים ידעו מצפוני חכמה, שחלקו עולם הזה לשני חלקים; החלק הראשון הוא המציאות בעצמו, שראוי להיות נמצא מצד עצמו. והשני, הם דברים שאין ראוי להם המציאות בעצמם, אבל הם נמשכים ונטפלים אחר עיקר המציאות, כמו שנמשך (העיקר) [המקרה] אחר העצם [ראה הערה 141]. כי אלו נבראים אינם נבראים בעצם, רק הם נבראים במקרה, נמשכים אחר עצם הבריאה, ודבר זה ידוע". וכן כתב למעלה בבאר השני [ד"ה וענין זה], וז"ל: "כי השם יתברך כאשר ברא עולמו, יש בריאה שאינו עצם הבריאה, רק הם נמשכים אחר עצם הבריאה, ואינם עיקר הבריאה... ודבר זה תמצא בנבראים גשמיים, ובנבראים בלתי גשמיים. כמו הרוחות והשדים, והם אינם עצם הבריאה, אבל הם נמשכים לבריאה וטפילים אצל הבריאה. ובדברים הגשמיים, כמו התולעים וכיוצא בזה, אין בהן בריאה... אינם עצם הבריאה", ושם הערה 239.

<> במורה נבוכים ח"א פרק עב.

<> לשון הרמב"ם שם: "וכמו שבגוף איש האדם, דברים מכוונים: מהם - מה שכוון בהם עמידת אישו, ככלי המזון, ומהם - מה שכוון בהם עמידת מינו, ככלי ההולדה, ומהם - מה שכוון בהם צרכו אשר הוא צריך אליו במזונותיו וזולתם, כידים וכעינים; ובו גם כן דברים בלתי מכוונים לעצמם, אבל הם דבקים ונמשכים אחר מזג האברים ההם, אשר המזג ההוא המיוחד הכרחי בהתקיים הצורה ההיא לפי מה שהיא, עד שיעשו הפעולות ההם המכוונות, ונמשכו אחר הויתו המכוונת לפי הכרח החומר דברים אחרים, כשער הגוף ומראהו, ולזה לא ימשך ענין אלו על סדר. והרבה פעמים יעדר קצתם, וימצא היתרון גם כן בהם בין האישים רב מאד מה שלא יהיה זה באברים: שאתה לא תמצא איש יהיה לו כבד עשרה כפלי כבד איש אחר, ותמצא איש נעדר הזקן או שער מקומות מן הגוף, או שיהיה לו זקן עשרה כפלי זקן איש אחר או עשרים כפל, וזה הרבה בזה הכת רצוני לומר יתרון השער והמראים. כן במציאות בעצמו מינים מכונים מן ההויה, קיימים, נמשכים על סדר... ומינים בלתי מכונים, אבל נתחייבו לטבע ההויה וההפסד הכולל, כמו מיני התולעים המתיילדים מן האשפות, ומיני בעלי חיים המתיילדים בפירות כשיתעפשו".

<> שהרמב"ם חילק בין עיקר לטפל בבריאה מצד תיפקודם בבריאה, ומתוך כך ציין את הבדלי המדות שביניהם; שאם הם דברים של עיקר בבריאה, אין הבדלים ביניהם כי אם מעט. ואם הם דברים של טפל בבריאה, ימצאו הבדלים גדולים ביניהם. ואילו המהר"ל קובע שהעיקר וטפל נמדדים מצד איסורם והיתרם בתורה.

<> הם הדברים הטפלים בבריאה.

<> פירוש - אותם דברים שאינם מצטרפים ומתחברים לעיקר. כי בחלק השני של הבריאה ["שאין להם מציאות בעצמם"] יש גופא שני חלקים; המצטרפים לעיקר, ושאינם מצטרפים ישירות לעיקר, ובסך הכל ישנם שלשה חלקים לבריאה; עיקר המציאות בעצמו, הנמשכים אחר עיקר המציאות, ואלו שאינם נמשכים ישירות אחר עיקר המציאות. וראה הערות 137, 143.

<> אודות שהמציאות טהורה, ראה דבריו בגו"א שמות פ"ח אות ו, שכתב: "אין טומאה בכלל העולם". והביאור הוא כי טומאה, היא חריגה ושנוי מסדר העולם [מבואר בהערה הבאה], ובודאי שלא שייך לומר על כלל המציאות שהוא חריגה ושנוי מסדר העולם. וצרף לכאן את מאמרם ז"ל [פסחים עז.] "טומאה הותרה בציבור", כי ציבור נידון ככלל, וכמבואר בדר"ח פ"ב מ"ב [עב:], ואין כלל נידון כשנוי.

<> "טעם הטומאה, כי כל דבר שהוא שינוי יוצא מן הסדר ומנהגו של עולם, הוא מטמא, שהוא דבר זר, ואסור לנגוע בו ולקרב אליו, רק (ויקרא יג, מו) מחוץ למחנה יהיה מושבו" [לשונו בח"א לב"מ קיד. (ג, נו:)]. וראה ציון 146, והערה 532.

<> בח"א לב"ב עג: [ג, פח:] כתב: "וכבר התבאר במקומו כי התורה נמוס וסדר המציאות". אמנם כאן כתב "וכבר אמרנו במה שהתבאר", וכנראה כוונתו לדבריו בבאר הרביעי [ד"ה דע כי], שכתב: "כי התורה הוא סדר הנמצאים, איך יתנהגו הנמצאים, וכל סדר המציאות בכלל נכלל בתורה. ודבר זה ידוע מאוד מדברי חכמים, במדרש [ב"ר א, א] אמרו, הקב"ה היה מביט בתורה וברא את העולם. 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", ושם הערות 821, 823, 824.

<> בח"א לב"ב עג: [ג, פח:] הוסיף כאן את הפסוק [ויקרא יא, מז] "להבדיל בין הטמא ובין הטהור".

<> הם שלשה מתוך ארבעה היסודות, וכמו שמבאר. והיסוד הרביעי הוא הארץ, או שנקרא עפר. וראה רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד ה"ב, ובכוזרי ב, מד. וראה למעלה בבאר הראשון הערה 288, בבאר השני הערה 638, באר הרביעי הערה 665, ולהלן בבאר הששי הערה 354. ובתפארת ישראל פ"ל [תמח:] ביאר ש"קולות וברקים וענן כבד על ההר" [שמות יט, טז] הם כנגד היסודות של אויר אש ומים, וכן הוא בדרוש על התורה [לג:].

<> אות אל"ף מורה על יסוד אויר, אות שי"ן מורה על יסוד אש, ואות מ"ם מורה על יסוד מים.

<> באבות פ"א מ"ב אמרו "על שלשה דברים העולם עומד; על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים". וכתב על כך בדר"ח שם [כט:] בזה"ל: "כבר ידעת כי יסודות העולם הם ג', אשר נקראו בספר יצירה אמ"ש, והם מים אויר אש. הנה היסודות לעולם שלשה הם... ואלו ג' יסודות אשר זכר בעל ספר יצירה, והם יסודות עליונים שנקראו אמ"ש, שהם יסודות הכל שמהם נברא הכל, כמו שמבואר שם. ואלו שלשה ע"י אלו ג' דברים [תורה, עבודה, וגמ"ח] מתקשרים בו יתברך, אשר הוא יסוד הכל, ובזה העולם עומד בקיומו בו יתברך. כי התורה היא [ישעיה יא, ב] 'רוח חכמה ובינה'. העבודה היא האש, שהרי כך נקרא העבודה בכל מקום [במדבר כח, ב] 'קרבני לחמי לאשי'. ובכל הקרבנות [ויקרא א, ט] 'אשה ריח נחוח לד'', ודבר זה מאד ידוע. ושחיטת כל קדשי קדשים בצפון דוקא [זבחים מז.], שמשם מדת האש. וגמילות חסדים היא מדת המים, דכתיב [קהלת יא, א] 'שלח לחמך על פני המים כי ברוב הימים תמצאנו'... ודבר ידוע הוא זה כי בעל חסד משפיע לאחר, כמו המים המשפיעים. ולפיכך אמר על ג' דברים העולם עומד, כי העוה"ז אשר הוא מיוסד על ג' יסודות אשר זכרנו, מתקשר בו יתברך ע"י אלו ג' דברים. כי יש ליסוד הרוח קשור בתורה, שהיא רוח. ויסוד המים יש לו קשור בגמילות חסדים, שהוא מדת המים [ראה להלן הערה 175]. ויסוד האש יש לו קשור בעבודה, שהיא אש. וע"י אלו ג' דברים, אשר כל אחד מן ג' יסודות העולם יש לו קשור באחד מהם כמו שכתבתי, יש להם קשור עם הש"י. כי התורה והעבודה וגמילות חסדים יש להם קשור עם הש"י, עד שהכל מקושר בו יתברך, ולפיכך אלו ג' דברים הם עמודי העולם בודאי". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ח:] כתב: "דבר עמוק שם 'אדם', כי ג' אותיות מורים על האדם אשר הוא מורכב מן ג' יסודות... ולכך יש בשם אדם ג' אותיות, כנגד ג' יסודות, ואפר דם מרה [ר"ת "אדם", וכמבואר בגמרא (סוטה ה.)], הם כנגד ג' יסודות אלו". ומבואר קודם לכן שאפר הוא כנגד יסוד האש, דם הוא כנגד יסוד המים, ומרה היא כנגד יסוד הרוח.

<> כפי שכתב להלן בבאר הששי [ד"ה ויש בודאי]: "הארץ שהוא תכלית המטה", ושם הערה 586. וכן ביאר בגו"א בראשית פ"א אות לג: "הארץ היא יסוד התחתון". ושם בשמות פי"ב אות סז [ד"ה ודע] כתב שהארץ היא "תכלית המטה", וכן הוא בגבורות ה' פ"ע [שכ:]. ובדרשת שבת הגדול [סוף רד.] כתב: "כי יסוד הארץ הוא התחתון והוא השפל שבכל היסודות, כמו שידוע מן הארץ". וכן הוא בנתיב הענוה פ"ב [ב, ו.], נתיב השלום פ"ג [א, רכה.], בח"א ליבמות סג. [א, קלז:], ועוד. וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 1413, ותפארת ישראל פ"י הערה 29.

<> בח"א לב"ב עג: [ג, פח:] כתב משפט זה כך: "כי היסוד הזה שיש לו המטה במוחלט, אינו מתחבר עם השלשה, כי הארץ שהיא כמו מרכז, יסוד נבדל לעצמו, ודבר זה ארוך לבארו". ובדר"ח פ"א מ"ב [ל.] כתב: "ולא נזכר הרביעי, היא הארץ, לטעם ידוע לנבונים". והנה בדר"ח שם ביאר ש"תורה עבודה וגמילות חסדים" הם כנגד יסודות אמ"ש [הובא בהערה 112], וכן הם כנגד אברהם [גמ"ח], יצחק [עבודה], ויעקב [תורה (דר"ח כח:)]. וממוצא דבר ילפינן שיסודות אמ"ש הם כנגד האבות [אויר כנגד יעקב, מים כנגד אברהם, ואש כנגד יצחק (ראה הערה 160)]. והוסיף מו"ר שליט"א שהיסוד הרביעי של עפר עומד כנגד דוד המלך ["מקימי מעפר" (תהלים קיג, ז)]. והיחס שבין שלשת האבות לבין דוד המלך, הוא כיחס המשפיע למקבל, וכפי שביאר בדרשת שבת הגדול [רכד:], שעמד שם על כך שבקרבן תודה היו שלשה מיני מצה, ואחד של חמץ [ויקרא ז, יב-יג], והיה שיעורו של החמץ שוה לשלשת מיני המצה [מנחות עז:]. וכתב על כך בזה"ל: "הנה המצה מורה על שהוא יתברך עשנו, והחמץ מורה כי אליו אנחנו [לשונו קודם לכן (רכג.): "החמץ כנגד מה שאמר 'ולו אנחנו' (תהלים ק, ג), כי החמץ מורה על יצה"ר, וצריך האדם שיזבח יצרו ולצאת מן יצה"ר, ולשוב אל השם יתברך... ומין מצה הוא כנגד מה שאמר 'הוא עשנו' (שם), כי מצד שהוא יתברך עשנו, בראנו מצה בלי שאור לגמרי"]... ולפיכך היו שלשה מיני מצה ואחד של חמץ... כי הש"י עשנו על ידי האבות... ולכך היו שלשה מיני מצה... והחמץ היה נגד דוד... ומה שהיה של חמץ שקול כמו שלשתן של מצה, מפני כי מדת דוד בלולה משלשתן, ולפיכך היה מין חמץ כמו שלשה של מצה". ובח"א לסנהדרין קז. [ג, רנב.] כתב: "היה דוד שוה לאבות מצד המקבל". וכן רמז לכך בגו"א בראשית פכ"ד אות מג [ד"ה אמנם, ושם הערה 177]. וכשם שדוד אינו נכלל עם שלשת האבות, כך יסוד העפר אינו נכלל עם שלשת היסודות העליונים של אמ"ש. וראה להלן הערה 729.

<> כן ביאר כמה פעמים בגבורות ה' שלכך היתה המכה השניה מכת צפרדעים [שמות ח, ב], וכגון בפרק נז [רנב:] כתב: "מכה הראשונה דם [שמות ז, כ], כי דם יש בו טבע אשיית וחמימות, וזה ידוע. ושכנגדה הצפרדעים, שהם מטבע המים, וידוע כי האש והמים הפכים". ובהמשך הפרק שם [רנד.] ביאר שמכת צפרדעים עומדת כנגד המאמר [בראשית א, כ] "ישרצו המים שרץ נפש חיה". וכן כתב קודם לכן שם בפל"ד [קכח.]. והראב"ע [שמות ז, כז בפירושו הארוך] כתב: "צפרדעים... הם הנמצאים ברובי הנהרות שמשמיעים קול". ונאסרו באכילה שנאמר [ויקרא יא, י] "מכל שרץ המים ומכל נפש חיה אשר במים שקץ הם לכם" [ראה רמב"ם פ"ב מהלכות מאכלות אסורות הי"ב].

<> לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש תנן: "הנזכרים ביבשה הם מין ממיני הנחשים, והנזכרים במים הם מין ממיני הדגים הגדולים כדמות הנחשים", וכאן הכוונה לתנין שביבשה, וכמו שהתבאר להלן הערה 152. וכן הוא בשמו"ר ג, יב. ונאמר [ויקרא יא, מב] "כל הולך על גחון וגו' לא תאכלום כי שקץ הם", ופירש רש"י שם "הולך על גחון - זה נחש".

<> לשונו בגבורות ה' פכ"ז [קי.]: "ועוד אמרו בשמות רבה [ג, יג] ולמה עשה הקב"ה ג' אותות [למשה; נחש, צרעת ודם (שמות ד, ג-ט)] נגד אברהם, יצחק ויעקב. ונראה כי אלו ג' אותות הראה להם מדת האבות. כי הנחש יש לו כח אש חם שורף בארס, והיא נמשך ממדת יצחק שמדתו אש".

<> אודות שעופות מתייחסים לאויר, כן כתב בסמוך [ד"ה ומפני כי], וז"ל: "עוף אין בו כבידות חמרי גשמי, רק הוא מיוחס אל הרוחני, שהרי הוא פורח באויר, ונקרא 'עוף השמים'", ושם בהערות. והעורב נאסר באכילה, שנאמר [ויקרא יא, פסוקים יג, טו] "ואת אלה תשקצו מן העוף וגו' את כל עורב למינו".

<> אודות שאף הבהמות הטמאות משתייכות לצורת העולם, כן כתב בגו"א שמות פכ"ב אות לד אודות הכלב, וז"ל: "כי המינים שהם נמצאים בעולם הם צורת העולם, ואין אחד מהם שאין צורת העולם". ושם אות לה כתב: "כי הכלב... הוא מצורת העולם גם כן, ובשביל שהוא מצורת העולם, לכך היו מצטרפים אל המציאות. לכך [שמות יא, ז] 'לא יחרץ כלב לשונו', כי כשיצאו ממצרים יצאו במעלה שכל הנמצאים נמשכים לה, אז יצאו בהסכמת כל המציאות... עד שאף הכלבים הרחוקים ממציאות העולם, שאינם נחשבים ממציאות העולם, מכל מקום מפני שהיה יציאת מצרים משלים הכל, לכך אף הכלבים לא יחרץ. ובשביל זה אמרה התורה [שמות כב, ל] 'לכלב תשליכון אותו', שאם לא היה הכלב ממציאות העולם, לא היתה אומרת התורה 'לכלב תשליכון אותו'". וראה להלן בבאר השביעי הערה 40.

<> אלו דעת המינים, ומובא בהערה 89. ו"דעת חצוני" היא דעה שאינה דעת תורה, לאפוקי מדעת חכמים שנקראת תמיד "חכמה פנימית". וכן החכמות שאינן של תורה נקראות "חכמות חיצוניות" [שו"ת הרשב"א ח"א ריש סימן תטו]. וראה תפארת ישראל פי"ב הערה 7, ופס"ו הערה 104, שגם שם נקט בבטוי "דעת חצוני". וראה להלן הערה 350.

<> חולין נח: "שיתין מאני דפרזלא תלו לה בקורנסיה". וכן שבת צ: "וחתים לה בשיתין גושפנקי". ופירש רש"י שם "שיתין - לאו דוקא אלא מכסהו כסויין הרבה". וכן "שיתין מיני דמא" [נדה כ:], "שיתין מיני חמרא" [גיטין ע.], "שיתין מיני קדרה" [מגילה ז:], "שיתין מיני לפדא" [ב"מ פד:], ועוד. וכן כתב בח"א לבכורות ח: [ד, קכא.], ובח"א לסנהדרין פב: [ג, קעג.]. ובח"א לב"מ פד: [ג, לו:] כתב: "בכמה מקומות תמצא חשבון זה של ששים... כי מספר שש הוא מספר שלם, שהוא כנגד ששה קצוות [שהוא] דבר שלם, ומספר ששים שהוא שש פעמים עשר, הוא שלם לגמרי. בעבור שכל צד יש לו מספר עשרה, שהוא מספר כללי... ולפיכך ששים הוא מספר שלם לגמרי. וביארנו דבר זה בחבור גבורות ה' [פי"ב (סו.)]". וכ"ה בח"א לב"ב עג: [ג, פט.].

<> לפנינו נמצאים דברי התוספות בפרק החובל [ב"ק צב:], והמקבל [ב"מ קז:], ולא בפרק השוכר פועלים. ומדובר שם על מעלתה של פת שחרית, ו"ששים איש רצו ולא הגיעו לאוכל שחרית" [רש"י שם]. וביארו התוספות [ב"ק צב:] שהגמרא נקטה במספר ששים "דאורחא דגמרא בהכי, כמו 'שיתין תיכלי מטי לככא' דבסמוך [שם, אודות הששים המכאובות ואבלים שנוחתים על אדם כאשר לא מוזמן למשתה חבירו], ובאלו טריפות [חולין נח:] שיתין מאני דפרזלא תלו ליה בקורנסיה".

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגבורות ה' פ"ח [נ:] כתב: "כי ששים נאמר על הרבוי בכל מקום". וכן כתב בח"א לבכורות ח: [ד, קכא.], ובח"א לסנהדרין פב: [ג, קעג.]. וכ"ה בח"א לב"ב עג: [ג, פט.], ח"א לבכורות ח: [ד, קכא.], נצח ישראל פ"ו [קמט:]. ובתפארת ישראל פי"ז [רסו:] כתב: "כי מספר ששים הוא מספר שלם, כמו שהתבאר בחבור גבורות ה' באריכות [פי"ב]... וגם נתבאר בחבור באר הגולה בכמה מקומות מספר ששים, שהוא מספר כללי", ושם הערה 53, ובתפארת ישראל פמ"א הערה 40. וראה להלן בבאר הששי הערה 354.

<> בח"א לב"ב עג: [ג, פט.] הוסיף כאן: "כי גם חמישים אינו מספר שלם, והוא חלק, ואין חלק בטל אצל חלק".

<> אודות שאין אחד מוסיף על הכלל, צרף לכאן דבריו בגבורות ה' פס"ט [שטז:] שכתב: "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 למעלה בבאר הרביעי הערה 1238.

<> לשונו בח"א לב"מ פד: [ג, לו:]: "בכמה מקומות תמצא חשבון זה של ששים... כי מספר שש הוא מספר שלם, שהוא כנגד ששה קצוות [שהוא] דבר שלם, ומספר ששים שהוא שש פעמים עשר, הוא שלם לגמרי. בעבור שכל צד יש לו מספר עשרה, שהוא מספר כללי... ולפיכך ששים הוא מספר שלם לגמרי. וביארנו דבר זה בחבור גבורות ה' [פי"ב (סו.)]". ובגבורות ה' פי"ב [סו.] האריך בזה, וז"ל: "כדי שתבין ענין מספר ששה ומספר ששים איך שייך לישראל. דע כי ישראל בלבד נקראו 'אומה יחידית', ובשביל כך שייך מספר ששה לישראל, שהיו שש מאות אלף [שמות יב, לז]. וזה כי מי שהוא יחיד אינו חלק, שכל שהוא חלק אינו אחד. וכל אשר הוא צד אחד בלבד אינו דבר שלם, שהרי הוא צד אחד, ולכך הוא חלק בלבד. וכבר אמרנו כי אשר הוא חלק אינו אחד. וכאשר יש בהם כל הצדדים, שהם ששה צדדים, אז אין כאן חלק כלל, והוא כולל הכל שיש בו שש צדדין, ובזה הוא אחד לגמרי. ולפיכך יבא מלכות שמים בשש תיבות [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד'. וזה מפני שאנו מודים שהוא יחיד בכל הצדדין, והצדדין הם מחולקים זה מזה, עד שיש לחשוב שיש כאן שניות מצד הצדדין, וכאשר הוא יחיד מושל בכל הצדדין... בזה תדע שהוא יתברך אחד, שאין כאן צד אחד. ולפיכך היו ישראל מסוגלים במספר זה שש מאות אלף, כי המספר שש הוא מורה על יחידית הגמור... אבל שלם בשלימות הגמור לא תמצא רק מצד מספר ששים... וזה כי אף על גב שמספר ששה הוא כולל כל הצדדין, הנה השלימות הגמור על ידי ששים נעשה. וזה כי כל צד יש לו התפשטות באורך וברוחב, וכל התפשטות באורך וברוחב נעשה על ידי ששים. כי כל אורך נעשה על ידי שלש נקודות שהם הראש והאמצע וסוף... וכאשר תעשה אורך ורוחב... הרי הם תשעה. ועוד אחד נבדל לעצמו, שעל ידו נעשה החלקים אחד, ומתחברים יחד. וכל זמן שאין העשירי, הם מחולקים בחלקים, והעשירי הזה הוא נבדל מכל החלקים לעצמו, והוא מאחד את כולם, דמיון הנקודה שבעיגול שהוא נבדל מן העיגול עצמו, מחבר כל העיגול [ראה למעלה בבאר הרביעי הערה 1081]. לכך כל התפשטות אורך ורוחב הוא עשרה. וכן בכל השש צדדין, הרי לך ששים גבולין כמו שנתבאר. הנה מספר ששים מורה על שלימות האומה, כי בזה המספר נעשה דבר שלם על ידי כל גבולין שהם ששים כמו שהתבאר".

<> כמבואר בהערה 121.

<> בא ליישב מדוע אמרו שהצפרדע היה גדול כאקרא דהגרוניא, שהיה ששים בתים, ולא אמרו ישירות שהצפרדע היה כששים בתים, בדילוג "כאקרא דהגרוניא".

<> כי מדובר כאן על כל מין הצפרדע, ולא על צפרדע פרטית. ובח"א לב"ב עג: [ג, פט.] כתב: "והגודל הזה שזכר כאן, לפי מה שהם נבדלים ורחוקים מן המציאות, כך ערך גדלם יוצא מן הסדר גם כן". ופירושו, כשם שהצפרדע עצמו רחוק מן המציאות [ולכך הוא טמא], כך גם שיעורו נגרר בעקבות ריחוק זה, ולכך השיעור שונה מהסדר ג"כ, ואינו כמו שאר מספר ששים, וכמו שמבאר.

<> פירוש - כל מספר ששים הוא אוסף של ששים דברים נפרדים ובודדים, שצירופם להדדי יוצר את המספר ששים.

<> דוגמה לדבר; בגו"א שמות פ"כ אות ח ביאר שיש שני "כלל ישראל"; (א) ששים רבוא. (ב) משה רבינו, שמשה שקול כנגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א]. וביחס שביניהם כתב: "הנה כאשר כלל ישראל הם פרטיהם, כל אחד ואחד בפני עצמו, אע"ג שכאשר יתחברו ביחד יש בהם כלל, מכל מקום מציאות כל אחד ואחד בפני עצמו, אין זה כלל גמור. כי אם במשה, שנחשב משה לששים רבוא... כי שקול משה כנגד כל ישראל, כי הוא שקול נגד ששים רבוא. אבל ישראל הם פרטים כל אחד ואחד, אין זה כלל גמור כמו שהוא במשה". וכיחס הזה שבין ששים רבוא למשה רבינו, כך הוא היחס שבין מספר ששים ל"כאקרא דהגרוניא שהיה ששים בתים". ובח"א לב"ב עג: [ג, צ.] כתב: "ועוד אמר כי היה גדול כמו אקרא דהגרוניא, שיש בו מספר ששים בתים. אבל אינו בפעל ס' בתי לגמרי, שא"כ היה כל בית מחולק לעצמו, וזה ענין פרטי, לא כללי. ולפיכך היה כמו אקרא דהגרוניא, שהוא ס' בתי בכח, שזהו ענין הכללי, שהוא בכח לא בפעל. והכללי הוא מתיחס למספר ס', כמו שהתבאר. ולפיכך אמר שהיה אקרקותא זאת כמו אקרא דהגרוניא, שהוא כמו [ס'] בתי. והרי הדברים האלו מבוארים מאוד למי שמבין אלו דברים". ולמעלה בבאר השני [ד"ה ומזה תראה] ביאר שדוקא המשחית זרע נחשב שמביא מבול לעולם, ולא ההורג את הנפש, ושם הערה 524. והם הם הדברים שנתבארו כאן, שהבכח הוא כללי, ואילו הבפועל הוא פרטי. וראה נצח ישראל פכ"ג הערה 198.

<> בלבול דברים יש כאן. שפתח בצפרדע וסיים בתנין. וכן כתב שהרשב"ם ביאר שמדובר בצפרדע נקבה, ואילו ברשב"ם שלפנינו לא כתב על הצפרדע כלום, אלא כתב רק ש"פושקנצא - עורב נקבה". אך בח"א לב"ב עג: [ג, פט.] הכל מתבאר היטב, שזה לשונו שם: "ומה שאמר בכאן שראה 'אקרקותא', הוא צפרדע נקבה, כמו שפירש הערוך [בערך אקרוקיתא] 'אקרקותא' צפרדע נקבה, והזכר 'אקרק'. וכן פירש (רש"י) [רשב"ם] על פשקנצא, שהוא עורב נקבה. וכן 'תנינא' ג"כ נקבה בודאי, שכן משמע הלשון, שלא אמר 'תנין'".

<> להלן [ד"ה וזה שאמר].

<> מהשורש.

<> וזה לשונו בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא:]: "כי הוא יתברך עיקר הכל, כמו שאמרו [סנהדרין לח:] 'כופר בעיקר', בעבור שממנו הכל, כמו שמן העיקר נמצא הכל, והוא מפרנס הכל". וראה ח"א למכות יב. [ד, ב:], נצח ישראל בהקדמה הערה 11, שם פי"ב [שיג:], ושם הערה 31. ובגבורות ה' פ"כ [צב.] כתב: "כי הוא יתברך עיקר הכל, כמו שאמרו זכרונם לברכה 'כופר בעיקר', בעבור שממנו הכל, כמו שמן העיקר נמצא הכל. וכמו שהעיקר הוא מפרנס הכל, כך הש"י מפרנס את הנמצאים כלם". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 118. ובתפארת ישראל פל"ח [תקעו.] כתב: "כי השם יתברך הוא העיקר, שהכל נמצא ממנו, וממנו מתפרנס הכל. שלכך נקרא השם יתברך ויתעלה שמו 'עיקר', כי כמו שהעיקר, הכל יוצאין ממנו, ומתפרנס הכל מן העיקר, וחי ממנו. כן השם יתברך, הכל נמצא ממנו, וחי ממנו". ובדר"ח פ"ו מ"ח [שז.] כתב: "אצל הדביקות נזכר חיים, שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים'. וזה מפני שהדביקות גורם החיים, כי הוא יתברך נקרא 'עיקר', כמו שאמרו שהוא 'כופר בעיקר'. וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר, מיד אין לו חיים". וראה להלן בבאר הששי הערה 273, ובבאר השביעי הערה 120.

<> בסנהדרין ק. אמרו "עתיד הקב"ה להוציא נחל מבית קדשי הקדשים ועליו כל מיני מגדים". וכתב שם בח"א [ג, רל.]: "כי למעלתו העליונה של בית המקדש, שהוא דבק בעולם העליון הנסתר, ומשם השפע בעולם, והוא הנחל היוצא מבית המקדש... הדבר המתחייב מזה נקרא 'אילנות', שהם יוצאים על שפת הנחל". ובנצח ישראל פנ"ב [תתלא:] כתב: "שיהיה בית המקדש דבק בעולם העליון הנסתר, שממנו הושפע ומשתלשל המציאות, ונטיעת העולם משתלשל ממנו". הרי שבריאת העולם נקראת "אילנות" [לשונו בח"א שם], וכן "נטיעת העולם" [לשונו בנצח ישראל שם], משום שהעולם אצול ממקור עליון. וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"ח [שז.] לגבי תורה, וז"ל: "התורה שהיא אצולה מן השם יתברך, ולכך נקראת התורה 'עץ' [משלי ג, יח], שהעץ הוא יוצא מן העיקר, ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך". ומאותו טעם שהתורה נקראת "עץ", כך העולם יקרא "עץ". ועוד אודות סדר ההשתלשלות מהסבה הראשונה, ראה למעלה בבאר הרביעי הערה 1227.

<> כמבואר בהערה 105 שיש בבריאה שלשה חלקים; עיקר המציאות בעצמו, הנמשכים אחר עיקר המציאות, ואלו שאינם נמשכים ישירות אחר עיקר המציאות, רק נכללים בעולמו של הקב"ה. וכאן דיבר על החלק השני. וראה הערה 142.

<> לשונו בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמב.]: "כאשר תתבונן בזה, הנה גוף האילן קרוב אל העיקר, ומן השורש מתפרנס האילן, ואחר כך מן האילן באה הפרנסה לכל הענפים. ותמיד מי שהוא קרוב אל גוף האילן ממנו בא הפרנסה אל אחר. ולפיכך מי שהוא מפרנס ומשפיע הפרנסה אל אחר, מתקרב אל העיקר".

<> בא להורות בזה על ההכרח שיש השתלשלות חלקי המציאות זה אחר זה; מחד גיסא "אשר הוא יותר עיקר ועצם המציאות קרוב יותר אל העיקר", ומאידך גיסא אותו עיקר הוא "עיקר הכל, והוא נושא הכל", ואינו מתייחס רק למקורביו. ובעל כרחך שיש השתלשלות בבריאה, כאשר עיקר ועצם המציאות יושב ראשונה במלכות, ומשם משתלשל שאר הבריאה.

<> נוקט בלשון הגמרא כאן שהפישקנצא ישבה ב"אילנא". וראה הערה 136. ובח"א לב"ב עג: [ג, פט.] כתב משפט זה כך: "ואשר אינו עיקר הוא נמשך ונטפל אחר אותו דבר שהוא יותר עיקר, כמו שהוא באילן, שנמשך ומשתלשלים חלקיו זה אחר זה עד סוף האילן, ויש אשר הוא יותר קרוב אל העיקר, שהוא נושא הכל, ואשר הוא אחריו נמשך ונטפל אליו, עד סוף השתלשלות האילן. ולפיכך נקראו השתלשלות חלקי המציאות זה אחר זה מן הסבה הראשונה, שהוא עיקר הכל, אלנא".

<> כי כשם שהטפל נמשך אחר העיקר [כמבואר למעלה הערה 99], כך המקרה נמשך אחר העצם. וראה למעלה בבאר הראשון הערה 116. ובנתיב התורה פ"ד [א, יח:] כתב: "כי המקרה הוא טפל אצל דבר שהוא בעצם". וכן בגו"א בראשית פ"א אות לח כתב: "אין דבר נמשך ונתלה רק בדבר שהוא עצם, כמו דבר שהוא עיקר שנמשך אליו דברים הרבה... שאין עצם בלא מקרה". וראה למעלה הערה 100. וכן בנצח ישראל פי"ט הערה 81 נתבאר שעיקר שוה לעצם. וראה ציון 168.

<> ואין הכל בדרגה שוה; יש ששייכים לעיקר המציאות, ויש שנטפלים אחר עיקר המציאות.

<> עד כאן עסק בשני חלקי המציאות [העיקר והנמשך], ומעתה יתעסק עם החלק השלישי [שאינו עיקר ואינו נמשך ישירות אחר העצם], וכמבואר בהערות 105, 137.

<> לכאורה אף הדברים שהזכיר עד כה [בחלק השני] משתייכים להגדרה זו [אינם בעצם, אלא מקרה הנמשך אחר העצם], ואיך מתקיימת כאן ה"נחית דרגא" הנוספת. וכן להלן [בסמוך לציון 168] ישוה בין המינים הטמאים למקרה. ויל"ע בזה.

<> "והם הדברים הטמאים" [לשונו בח"א לב"ב עג: (ג, פט:)].

<> ראה הערה 107.

<> כמבואר למעלה [ד"ה במה שדרך חכמים]. ובח"א לב"ב עג: [ג, פט:] כתב משפט זה כך: "ועם שהם נבדלים מן המציאות, אינם נבדלים לגמרי גם כן, שאם לא כן יהיו הנמצאים מחולקים. ודבר זה אי אפשר לומר כך כלל, כי אין הנמצאים מחולקים, אבל הם אחד, לפי שיצאו מפועל אחד, הוא השם יתברך, ומזה מתחייב שהעולם אחד גם כן", וכמבואר למעלה הערה 87.

<> פירוש - כמו באילן, שאין העלים שבו מתקשרים ישר לשורש האילן, אלא הענפים מקבלים את העלים, והענפים הם האמצעי בין העלים לבין עיקר האילן.

<> הדבר הקרוב יותר.

<> בח"א לב"ב עג: [ג, פט:] כתב דברים אלו כך: "וכך באלו דברים גם כן, עם שהם נבדלים מן המציאות שהם האילן, מכל מקום יש בהם שהוא יותר קרוב אל האילן, עד כי אותו שהוא יותר קרוב מקבל את הרחוק היותר. והקרוב יותר נמשך אחר עצם המציאות, שהוא האילן".

<> כפי שביאר בח"א לסנהדרין צח. [ג, ריד:]: "אין דבר יותר רחוק מן המציאות כמו הדגים, שהרי שאר בעלי חיים הם ביבשה, ואילו הדגים בים הם רחוקים ונבדלים מן המציאות מאוד". וכן להלן בבאר הששי [ד"ה וכדי שתדע] כתב "שאין כח ממשלת האדם במים, כי האדם נברא שיהיה בישוב, ושם כח האדם", ושם הערה 1205. ובנר מצוה [כא.] כתב: "ובמדרש [ויק"ר יג, ה] וארבע חיון רברבן סלקן מן ימא [דניאל ז, ג]. אם זכיתם, מן ימא, ואם לאו, מן חורשא [יער]... פירוש זה, כי הים הוא רחוק מן הישוב. ואם זוכין ישראל, אז האומות אין להם המציאות הגמור, כמו דבר שהוא בים אין לו המציאות. ולכך הדגים שהם בים אין להם שחיטה [חולין כז:], וזה מפני שאין להם המציאות, כי המציאות הוא בישוב. ולפיכך אם ישראל זוכים, אין למלכות כח, והם עולים מן הים. כלומר, שהתחלת הווייתם אין כח חזק להם, עד שהם עולים מן הים. ואם אין זוכים, ואז עולים מחורשא, שהוא בישוב. אף כי היער הוא נבדל מן הישוב גם כן, שהרי אין שם בני אדם, רק חיות, אבל מכל מקום אינו לגמרי נבדל מן הישוב. ולכך אמר 'וד' רוחי מגיחן לימא'", ושם הערה 110. וראה בח"א לקידושין יג. [ב, קלא.], תפארת ישראל פ"נ [תשצג:], ושם הערה 49, גו"א בראשית פ"ז הערה 72, ונצח ישראל פל"ט הערה 48.

<> כי הוא נמצא ביבשה, וכמבואר בהערה הקודמת.

<> לשונו בח"א לב"ב עג: [ג, פט:]: "כל אשר הוא יותר מתדמה אל עצם המציאות, הוא מקבל את אשר יותר רחוק, ובאופן זה הכל מקבל האילן. ולפיכך אמר שאתא פישקנצא ובלעה ויתיב באלנא. שנושא הכל הוא עצם המציאות. שאלו דברים הנבדלים מן העצם המציאות, כלם נמשכים אחר עצם המציאות, ובזה הוא מציאות אחד". ומיד יבאר מדוע הפישקנצא קרובה יותר למציאות מהתנין. אמנם יש להעיר, מדוע קבלת הדבר נאמרה באופן של בליעה, ולא באופן של אכילה. שהרי אכילה מורה על קיום הוית הניזון, אך בליעה מורה על השחתת המזון, ולא על הוית הניזון, וכמבואר בגו"א בראשית פמ"א אות ו, ושם הערה 28. וצ"ע. וראה להלן בבאר השביעי הערה 63.

<> שהפישקנצא היא הקרובה ביותר לאילן, ותחתיה נמצאת התנינא, ותחתיה נמצאת האקרקותא.

<> אויר [פישקנצא], אש [תנינא], מים [אקרקותא], וזהו אש"ם. ובספר היצירה [פ"ג מ"ג] הוזכרו היסודות הללו בסדר של אמ"ש. ויש להבין מדוע הסדר כאן שונה מהאמור בספר היצירה.

<> ולכך האקרקותא הוזכרה ראשונה, שהיא המרוחקת ביותר מן המציאות.

<> הוא התנין השורף בארסו, וכמבואר למעלה בהערה 117.

<> מאשר המים. וצ"ב, הרי אף המים נמצאים בישוב, ואין אדם יכול לחיות ללא מים ["אי אפשר לעולם בלא מים" (תענית ב:)], ומדוע אש יותר קרובה לישוב מאשר מים. וצריך לומר שכאשר אומר "מים" כוונתו ליסוד המים, שהוא הים, וכפי שכתב בגו"א שמות פי"ד סוף אות כז, וז"ל: "יסוד המים, שהוא הים".

<> "אי אפשר לעולם ללא רוחות" [תענית ג:].

<> בח"א לב"ב עג: [ג, פט:] ביאר את סדר היסודות האלו באופן אחר, וירמוז לזה בסמוך, ויובא בהערה 167.

<> הצפרדע, התנין, והעורב, וכפי שהעיר למעלה הערה 133.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה סוף הבאר הראשון [ד"ה אמנם מה] כתב: "החטא הראשון היה בא מן האשה, שהיא חמרית בערך האיש, שהוא נחשב כמו צורה". וכן הוא בבאר השני הערות 554, 574. ובמסכת סוטה [יב.] אמרו "כל הנושא אשה לשם שמים, כאילו ילדה". וכתב על כך באור חדש [קיד.] בזה"ל: "אמרו במסכת סנהדרין [כב:] האשה גולם כלי עץ, 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... כי החומר אין מציאותו בפעל... כי האשה נחשב כמו החומר ועל ידי האיש... נמצאת האשה בפעל. ולכך נחשב כאילו ילדה האיש, והוציאה לפעל". ובנתיב התורה פט"ו [א, סו.] הזכיר כן בקיצור. וראה נצח ישראל פ"ז הערה 311, גו"א בראשית פ"ב אות מב, שמות פ"ו הערה 116, שם פי"ט הערות 94, 276, שם פל"ה הערה 114, שם במדבר פי"ד הערה 22, ושם פי"ט הערה 182. ובגבורות ה' פנ"ו [רמט.] כתב: "כי הזכר הוא הצורה, והנקבה היא החומר, ודבר זה ידוע". וכן הוא בגבורות ה' פס"ח [שיד.]. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פה:] כתב: "'זכר' בגמטריה 'ברכה'... שהוא כנגד הצורה שהיא ברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל". וכן הוא בח"א סנהדרין כב: [ג, קמג:]. וראה בסמוך ציון 307.

<> כפי שביאר בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג:] מדוע איש רשאי לישא שתי נשים, ואילו האשה אסורה להנשא לשני אנשים, וז"ל: "הזכר נמשל בצורה... והצורה הוא שמבדיל בין דבר לדבר, כי אין הבדל בין דבר לדבר מצד החומר, כי החומר משותף לכל הדברים, רק ההבדל הוא מצד הצורה בלבד, שמצד הצורה יוכר הדבר מה שהוא. ולפיכך שני אנשים אסורים לישא אשה אחת [קידושין ז.], מפני שכל אחד נמשל בצורה, ויהיו משותפים ביחד כאשר יהיה להם ביחד אשה אחת, ודבר זה אי אפשר, כי כל צורה נבדל לעצמה. אבל שתי נשים מותר שיהיה להם איש אחד, אע"ג ששתי נשים אלו הם משתתפים ביחד, שיש להם איש אחד ביחד, הרי אין ההבדל רק מצד הצורה, ואין הבדל מצד החומר". והובא למעלה בבאר הראשון הערה 198. וכן ביאר לפי זה את ההתנגדות של עמלק לישראל, ששניהם נחשבים לזכרים, [לעומת שאר אומות שנחשבות כנקבה], ולכך אין חיבור ביניהם לעולם. ובגבורות ה' ס"פ ד [לב:] כתב: "כי הצורות מעיקות זו את זו בודאי, ואינם מתאחדים ביחד".

<> בח"א לב"ב עג: [ג, צ.] כתב משפט זה כך: "וכאן שראה השתלשלות העולם, ואיך אחד נמשך אחר האחד, והאחד מקבל אותו".

<> כי הצורה מבדילה בין הדברים, וכמבואר בהערה 163. ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב: "כי הצורה נותנת הכרה והבדל לכל דבר, עד שיאמר עליו כי הוא זה". וכן הוא בח"א לשבועות יח: [ד, יד:], וז"ל: "כי הזכר נמשל כצורה בכל מקום, והצורה הוא שמבדיל בין צורה לצורה, כי אין הבדל בין דבר לדבר רק מצד הצורה בלבד, שמצד הצורה יוכר הדבר מה שהוא. ולפיכך שני אנשים אסורים לישא אשה אחת, שכל אחד נמשל כצורה, ואי אפשר שיהיו משותפין ביחד באשה אחת... כי הצורה שהוא הזכר הוא נבדל בעצמו, ואין לו שותף אל אחר". ולמעלה בבאר הראשון [ד"ה ועוד יש] כתב: "צורת הדבר הוא הבדל דבר מדבר", וראה שם הערה 198, ולמעלה בבאר הרביעי הערה 1288.

<> לשונו בח"א לב"ב עג: [ג, צ.]: "ואין זה חבור צורה לחומר, שגם זה אינו בהתקשרות המציאות זה עם זה, אבל הצורה מתחבר לנושא המיוחד לו, ודבר זה ברור". ונראה כוונתו, שחבור נמצאות זו לזו יכול להעשות רק מצד הנקיבות, כי הצורה אינה בת חבור כלל. ואע"פ שהצורה מתחברת לחומר, זהו חבור מקומי בין הצורה לנושא שלה, אך אין בזה לשמש כחוליה אחת מתוך הרבה חוליות המקשרות את כל חלקי הבריאה לשרשה.

<> רומז בזה להסברו השני, הנמצא בח"א לב"ב עג: [ג, פט:], שכתב: "אמנם מה שסדר היסודות השלשה כסדר הזה, שהוא סדר אש"ם, הוא דבר ידוע לחכמים. כי המים ובו (אפשקנצא) [אקרקתא], התנינא שהוא אש מקבל אותו, כי המים שבו בריאה הזאת הוי יותר רחוק מן המציאות, בעבור כי המים חמריים ביותר. ולפיכך תנינא, שהוא מן האש, מקבל אותו, ולפי שהוא יותר קרוב אל האילן. ואפשקנצא, בעבור שהיא ביסוד הרוח כאשר ידוע, הוא יותר קרוב אל המציאות, בעבור כי המציאות הוא השוה, ולכך נקרא 'אילן', כי האילן עולה בשווי. ואלו שני דברים אין להם השווי, ולכך הם רחוקים מן עיקר האילן. אבל האויר שהוא השווי והמיצוע בין אש ומים, הוא יותר קרוב אל המציאות שהוא האילן. ודברים אלו מבוארים מאוד למי שיש בו חכמה ודעת בענין סדור העולם והשתלשלות המציאות והתאחדות שלו". וכבר נתבאר למעלה [הערה 114] שיסודות מים, אש, אויר, הם כנגד אברהם יצחק ויעקב. ובגבורות ה' פ"ט [נח:] ביאר שמדת יעקב היא האמצעי והשווי בין מדות אברהם ויצחק. וכן כתב בגו"א בראשית פמ"ט אות כד, וז"ל: "יעקב אין מתייחס לו קצה... הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק" [הובא למעלה בבאר השלישי הערה 48]. ויעקב הוא הבחור שבאבות [ב"ר עו, א]. וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 30. והם הם הדברים. וראה להלן בבאר הששי הערות 354, 947.

<> כמבואר בהערה 141.

<> פירוש - המקרה אינו עומד בעצמו, אלא נמשך אחר העצם. וכן כתב בגבורות ה' ס"פ מג [קסו:]: "וכבר התבאר כי כל עצם עומד בעצמו, ואם לא כן הוא מקרה, שאין המקרה עומד בעצמו". וכן כתב בח"א לסוטה מט. [ב, פט.].

<> לשונו בח"א לב"ב עג: [ג, צ.]: "ולכך אמר 'חזי כמה נפישא חיל דההוא אילנא'. שר"ל כי הנמצאים שהם אינם בעצם, נמשכים אל המציאות שהוא בעצם. ונפישא חילא מפני שהוא בעצם, שהדבר שהוא בעצם יש לו מציאות חזק, וכל הדברים שהם במקרה אין להם מציאות בעצמם, רק הם נשואים על הדבר שהוא בעצם, ולכך הם חלשים בעצמם. אבל הדבר שהוא בעצם הוא חזק ביותר". א"כ המציאות החזקה של העצם היא מחמת שאינה מותנית בשום דבר, אלא היא עומדת מצד עצמה, לעומת המקרה, שמציאותו חלשה, כי הוא תלוי באחרים [בעצם]. וכן כתב בגו"א בראשית פי"ד אות כא [ד"ה ומפני שיש], וז"ל: "דבר שנמצא בלי תנאי מציאותו יותר מדבר שיש למציאותו תנאי". ושם ביאר לפי זה שההתחלה היא יותר מציאות מהסוף, כי ההתחלה אינה תלויה בשום תנאי, לעומת הסוף. וראה להלן בבאר הששי הערה 1128.

<> לשונו בח"א לב"ב עג: [ג, צ.]: "ולפיכך אמר רב פפא בר שמואל אי לא הוינא התם לא הימנית. כי בודאי כי הדבר הזה הוא מושכל, וכל חכם כמותו הוא עם המושכל". ופירושו שר"פ בא לומר שדברים אלו נתפסים רק בצורה שכלית, וכאילו אמר שאם לא היה חכם לא היה זוכה להבין דברים אלו. ואודות שנופלת לשון ראיה על החכמה ["ורואה המושכל"], ראה למעלה הערה 34.

<> בח"א שם כתב משפט זה כך: "אמנם להבין דברים אלו על אמתתם, וסדר השתלשלות אלו היסודות, שהם ג', ואיך נמשכים אחר עיקר המציאות, הוא יותר עמוק".

<> לשונו בח"א לב"ב שם: "ועתה הבן איך הם סדרו המציאות הזה כאשר ראוי לפי סדר המציאות, וחלקו בין דבר שהוא המציאות בעצמו, ובין דבר שהוא כמו מקרה נמשך אל עצם מציאות... ובארו שכל דבר נמשך אל עצם המציאות, והם הדברים שהם כמו מקרה, וסדר שלהם זה אחר זה".

<> כפי שכתב בח"א לחולין צב. [ד, קיא:]: "כי השלשה שהם התפשטות הימין והשמאל והאמצע". והכוונה שעשר הספירות סודרו בשלשה קוים; ימין, שמאל, ואמצע, כאשר קו ימין מורה על חסד, קו שמאל על דין, ואמצע על מיזוג. ובח"א לב"ב עג: [ג, צ.] הרחיב מאוד בענין זה, ודבריו ישולבו בהערות הבאות. ובתחילת דבריו כתב: "כאשר אתה רוצה להבין עוד דברי חכמים בענין זה, דע כי הוא יתברך ברא הנמצאים, והם משתלשלים ממנו יתברך. ויש דברים נבדלים מן השתלשלות הזה לימין, ולשמאל, ובסוף גם כן. כמו האילן הזה שהוא משתלשל מן העיקר, ויש לו לימין, ושמאל, וסוף. וכך כל המציאות משתלשלים מן הש"י, שהוא העיקר. ויש דברים נבדלים מן המציאות לצד ימין [משפט זה נמצא רק במהדורת כשר], ויש דברים נבדלים מן המציאות לצד שמאל. וימין ושמאל הנאמר כאן, ר"ל שהם מחולקים זה מזה, וכל אחד נוטה אל הקצה אחר. ויש דברים עוד נבדלים מן המציאות באחרית. והדברים אשר הם נבדלים מן השתלשלות המציאות הם הדברים הטמאים, אשר הם נבדלים מן המציאות כמו שהתבאר".

<> כי המים מתייחס לחסד, וכמבואר בהערה 112. ובח"א לב"ב עד: [ג, ריש קו.] כתב: "המים מתייחסים למדה מיוחדת, שהם מושפעים מן הימין". וכן הוא בח"א לר"ה כג. [א, קכד.].

<> שהוא מתייחס לאש [למעלה הערה 117], ואש מתייחסת לשמאל, וכפי שכתב בח"א לב"ב עג: [ג, צב:]: "כי המים בימין, הפך האש שהוא בשמאל". וקודם לכן בח"א לב"ב שם [ג, צ:] כתב: "ואשר הם נבדלים מן המציאות לצד ימין, הם בריות טמאות שהם במים, שהם מתיחסים לימין, כמו שידוע למי שמבין עקרי החכמה. ואשר הם נבדלים לצד שמאל, הם בריות טמאות מתיחסים לאש, שהאש מתיחס לשמאל, וכל הדברים האלו ידועים למבינים. ואלו שני דברים נבדלים מן השתלשלות העולם, שזהו נוטה לקצה הגמור לצד אחד, וזה נוטה לקצה שני לצד אחר, ולפיכך הם נבדלים מן השתלשלות האילן".

<> מחמת שהוא באויר. וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ב [לא.]: "יסודות אמ"ש, אשר המים הפך האש, והאויר אמצעי ביניהם, וכל זה דברי חכמה מאד". ובח"א לב"ב עג: [ג, צ:] ביאר באופן אחר מדוע הפישקנצא אינה קשורה לימין ושמאל, וז"ל: "אמנם הנבדל מצד סוף השתלשלות, הם כמו עופות הטמאים, כי אלו בפרט הם סוף השתלשלות. וזה כי הפשוט הוא קודם וראשון לאשר הוא מורכב, כי יסודות הפשוטים קודמים למורכב [כמבואר למעלה בבאר השני הערה 646, ולהלן בסוף הבאר], ומפני כי העוף הוא מורכב יותר מכל הנבראים שהרי לא נברא מן המים כמו בריות המים, ולא נברא מן האש, ולא נברא מן האדמה כמו בריות שנבראו מן האדמה, רק נברא מן הרקק [רש"י בראשית ב, יט], ולפיכך הוא מאוחר להשתלשלות, מפני שהוא מורכב משנים ["שיש בה מים ויבשה" (רש"י חולין כז:)], לכך העוף הטמא הוא נבדל מן צד הסוף".

<> בח"א לב"ב עג: [ג, צ:] הוסיף לבאר בארוכה את סדר המינים [אקרקתא, תנינא, פישקנצא] על פי החלוקה של ימין, שמאל, ואמצע, וז"ל: "ואמר שראה אקרקותא, צפרדע נקבה, בריה טמאה שהיא דרה במים, ודבר זה נבדל מצד ימין. ומה שאמר כששים בתים, וכן מה שאמר שהיה נקבה, כבר התבאר למעלה באר היטב. ואמר שאתא תנינא, היא בריה טמאה נבדל מצד השמאל, ובלעה לאקרקותא. פירוש, כי כל דבר שהוא יותר מתיחס אל המציאות שהוא בעצם, הוא בסדר הזה. ולפיכך אמר דאתא תנינא ובלעה. ואתא פשקנצא ובלעה, ויתיב באלנא, שזהו יותר מתיחס אל עצם המציאות. כי אשר נבדל מצד ימין, הוא יותר רחוק מן עצם המציאות, [מזה] אשר הוא נבדל מן השמאל. ואשר הוא נבדל מן השמאל, הוא יותר נבדל ממה שהוא נבדל מן הסוף. והדבר הוא עמוק מאוד, והוא ידוע לבעלי מדע. יהיה לך רמז מעט, כי הדבר אשר הוא לצד מיוחד, הוא נבדל מן העיקר. ומפני כי עיקר הצד הוא ימין, ולפיכך הדבר אשר הוא נבדל מצד ימין, ויש לו צד מיוחד, הוא יותר רחוק ונבדל מן עצם המציאות. ואשר הוא נבדל מצד השמאל, שהוא ג"כ צד, אבל אינו כמו צד ימין, שהוא יותר צד נחשב מן השמאל [ראה להלן בבאר הששי הערה 178], ומ"מ הוא צד מחולק ג"כ [צרף לכאן כי ישמעאל מרוחק מישראל יותר מעשו, וכמבואר בחדושי הגרי"ז ס"פ תולדות]. אבל הנבדל מן הסוף, שאין זה צד לגמרי, הוא יותר קרוב אל המציאות. ודבר זה רמזו חכמים האמתיים בחכמתם במקומות הרבה, כאשר תפתח עיני השכל. ולכך אמרו כי אתא תנינא ובלעה לאקרקותא, ואתא פשקנצא ובלעה לתנינא. כי כבר אמרנו כי אשר הוא קרוב אל עצם המציאות, הוא מקבל ונושא את אשר הוא יותר רחוק, עד שהפשקנצא יתיב באילנא. כי כל ענין זה כדי לקשר דברים הנבדלים מן המציאות בהשתלשלות המציאות, שיהיה הכל אחד, ולפיכך אמר 'ויתיב באלנא'. ודוקא עורב, שהוא מציאות נבדל מצד הסוף, יש לו חבור יותר בהשתלשלות, כי מצד הסוף הוא נוסף על השתלשלות, ועומד כן, ולא כן הנבדל מצד הצדדין".

<> בפשטות רומז לדבריו בח"א לב"ב עג:, והובאו בהערה הקודמת.

<> לשונו בח"א לב"ב עג: [ג, צ:]: "הרי לך שלשה דברים נבדלים. ולא תמצא עוד לומר שיש כאן שנבדל מן עצם השתלשלות. ואם לא היה לכל אלו דברים שום התקשרות והתאחדות כלל עם השתלשלות המציאות, לא היו ראוים שיהיו נבראים, כי צריך שיהיה כל המציאות מתקשר ומתאחד".

<> כפי שכתב בתחילת ביאור המאמר "במה שדרך החכמים לעסוק בציור העולם ובסדור שלו, איך הוא סדורו וקשורו זה עם זה, עד שהעולם מקושר ומסודר יחד, עד שהוא אחד".

<> כפי שסיים דבריו בח"א לב"ב עג: [ג, צא.]: "ואי אפשר לפרש. ואילו היה אפשר לפרש, היו החכמים ג"כ מפרשים דבריהם, ולא היו סותמין דבריהם. והבן הדברים". ומבקש כפרה שגילה דברים שחכמים הסתירו. וראה בבאר הרביעי הערה 265, וכאן הערה 75.

<> עפ"י הושע יד, י "מי חכם ויבן אלה נבון וידעם כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם", ודרשו כל כך בגמרא [נזיר כג.] "משל ללוט ושתי בנותיו עמו. הן שנתכוונו לשם מצוה 'וצדיקים ילכו בם', הוא שנתכוין לשם עבירה 'ופושעים יכשלו בם'". הרי שאותו מעשה יכול להיות עליה לצדיקים ומכשול לרשעים. וכך גם כאן, אותו מאמר יכול להביא למבינים שיהיו בגדר "וצדיקים ילכו בם", ואילו הלועגים על המאמר יהיו בגדר "ופושעים יכשלו בם". וראה להלן הערה 686.

<> בתחילת הבאר.

<> כן כתב למעלה בבאר השני [ד"ה והנה דבר זה] על הרמב"ן, שהוא "המקובל האלקי, אשר אליו לבד נגלו תעלומות חכמה וסודי התורה", ושם הערה 456.

**% [ג]**

<> פירוש - רבה בר בר חנה הלך פעם במדבר, וראה שם אווזין שמנים ש"נופלות נוצה שלהן מרוב שומן" [רשב"ם שם].

<> פירוש - "נזלו נחלי שמן" [לשון המתורגמן בעין יעקב], מתחת האווזים, המורה על שפע רב.

<> רבה בר בר חנה לאווזים.

<> לפנינו בגמרא "בגוייכו", אך כדרכו נקט כגירסת העין יעקב, ושם איתא "מנייכו". ופירושו האם אקבל מבשרכם [חלק לעולם הבא].

<> פירוש - רבה בר בר חנה שאל את האווזים האם יהיה לו חלק מבשרם לעולם שיבוא.

<> פירוש - אווז אחד הגביה את ירכו.

<> "הגביהה לי הכנף, רמז זה חלקך לעתיד לבא" [רשב"ם שם]. ולפנינו בגמרא מובא קודם הגבהת הכנף, ולאחריה הגבהת הירך. אך בעין יעקב מובא כגירסא זו, ולהלן [ציון 232] יבאר קדמת הירך, וכעין יעקב.

<> "ליתן עליהם את הדין - שבחטאתם מתעכב משיח, ויש להם צער בעלי חיים לאותן אווזים מחמת שומנן" [רשב"ם שם].

<> גם מאמר זה אינו מופיע בקונטרס נגד התלמוד. אך בבאר החמישי המהר"ל בעיקר מתייחס למאמרים הסתומים מצד עצמם [ראה הערה 245], וכפי שביאר בתחילת הבאר. ולכך התמיה במאמרים אלו בולטת לעין כל, ואין צורך לצטט תמיה זו ממקורות אחרים.

<> כמבואר במאמר הקודם, שמטרת המאמר היתה להורות כיצד כל מיני הבריאה [אף המינים הטמאים] מתאחדים, הואיל והעולם בא מפועל אחד.

<> כפי ששאל משה רבינו [ברכות ז.] "מפני מה יש... צדיק ורע לו". וכן כתב בנצח ישראל פי"ט [תכד:]: "יש שהם אומרים כי נמצא דברים שהם חסרון בעולם, ובפרט שיש צדיק ורע לו, רשע וטוב לו, דבר זה יחשב חסרון", ושם הערה 91.

<> "שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג (ד"ה ואם)]. "ואל תאמר כי יהיה ח"ו בפעל השם יתברך דופי" [לשונו בתפארת ישראל פ"ב (נג.)]. "ואיך יהיה מעשה האלקים חסר" [לשונו בתפארת ישראל פל"ה (תקיד.)], "כי הדבר הבא מן השם יתברך הוא בשלימות" [לשונו בח"א לקידושין לט: (ב, קמג:)], ואף שם דובר על שכר הצדיקים. וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 841, ובנר מצוה ח"א הערה 35.

<> כפי שיביא בסמוך את מאמרם [ב"ב עד:] שהקב"ה הרג את הלויתן ומלחה לצדיקים לעתיד לבוא. וכן אמרו [אבות פ"ג מט"ז] "הכל מתוקן לסעודה". וכן המשילו את שכר הצדיקים [שבת קנג.] לסעודה לפני המלך, והובא בנתיב התשובה פ"ב ושם הערה 50. ונאמר [ישעיה ג, י] "אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו". ובמשנה פאה [פ"א מ"א] אמרו "אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא". ובע"ז ג. אמרו על השכר לעתיד לבוא "מי שטרח בערב שבת ["בעולם הזה" (רש"י שם)], יאכל בשבת". והסכין של העקידה נקראת "מאכלת" [בראשית כב, ו], "על שם שישראל אוכלים מתן שכרה" [רש"י שם].

<> כרך את היות האדם בתחתונים עם "השלמתו על ידי קבלה". והענין מבואר בשני מקומות בתפארת ישראל. במקום אחד ביאר שרק האדם מקבל, ולא העליונים, וכלשונו שם בפרק כד [שנט:]: "זהו מדרגת האדם ומעלתו יותר מן העליונים, שאין לו בעצמו המדרגה העליונה, אבל הוא מיוחד לקבל... ואילו העליונים כולם יש להם מדרגה עליונה בעצמם, אבל אינם מקבלים... כלל הדבר, כי האדם מוכן לקבל כבוד ה'... כי האדם שהוא מקבל, וזהו מעלתו... ודבר זה עצמו גורם שזכה לקבלת התורה". והובא למעלה בהקדמה הערה 73. ובמקום אחר ביאר את טעם הדבר, וכלשונו שם ר"פ ג [נו:]: "וכי יעלה על דעת האדם שיהיה נמצא לאדם מעלתו האחרונה בפעל, כי זהו מדרגת העליונים שהם בפעל, אבל התחתונים שהם בעלי חומר, אינם בפעל". הרי שרק הגשמי הוא בכח, ואילו הנבדל הוא בפועל. והואיל והאדם הוא בתחתונים, לכך אין הוא נמצא בפועל, ועליו להתייגע בכדי להוציא את עצמו אל הפעל, ולהיות בעל קבלה. ונקודה זו התבארה בהרחבה למעלה בבאר השני הערה 141, קחנו משם. ולמעלה בבאר השלישי הערה 34 נתבאר שאדם שאינו מקבל אינו נחשב אדם. ונתבארו דבריו כאן. וראה הערה 201.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגו"א בראשית פ"א אות נב האריך בזה מאוד, ובתוך דבריו כתב: "האכילה אינה רק הקיום שמקבל הנמצא... כי האכילה לאדם הוא קנין מה להשלים עצמו... כי האדם מקבל הקיום מן יוצר הכל, והוא הסעודה, שהוא יתברך סועדו ומקיים... הרי כל ענין הסעודה אינו אלא קיום, מלשון 'סעד'". ובח"א לב"ב עד: [ג, קה.] כתב: "וענין האכילה... הוא קבלת השלמה... והוא על דרך שאמר הכתוב [דברים ז, טז] 'ואכלת את כל העמים', ואין הפירוש שישמיד העמים כולם... דא"כ היה לו לכתוב 'והשמדתם את כל העמים'. אבל מה שאמר 'ואכלת את כל העמים', מפני שלא תמצא אומה שאין לה מדריגה מה ומעלה מה שהם מיוחדים בה. ואמר הכתוב 'ואכלת את כל העמים' שהם ירשו את מדריגתם מה שהם מיוחדים, ויהיו בטלים, וישראל יושלמו באותה מדריגה שהיה להם [לעמים] בעולם... ויושלמו במדריגתם, והוא אכילתם בודאי". וראה להלן בבאר השביעי הערה 65.

<> נקודה זו מבוארת היטב בח"א לב"ה עד: [ג, סוף קז.], שכתב: "הנה בענין האכילה הזאת הארכנו בכמה מקומות... שעמדו חכמים על ענין האדם ומהותו, אשר הוא בעל הקבלה בעצמו, וכאשר מקבל הוא יושלם, ואין שלימתו בעצמו כמו המלאכים, שאין בהם קבלה. רק שיש חסרון בעצמו, ויושלמו. ומי שיודע ענין האדם יודע שדבר זה נמשך אחר צורת האדם, ומה שנקרא 'אדם', כי אין אדם רק מלשון אדמה [ב"ר יז, ד], והאדמה היא מקבלת... כי בצד שהאדם מתיחס אל החומר, אף כאשר הוא בעולם הנבדל, מ"מ מתיחס אל החומר, שהרי כאשר היה בעולם הזה היה בעל חומר, ומצד הזה לא יסולק מן האדם יחוס החמרי, ולכך מתיחס אליו מצד הזה הקבלה".

<> וצרף לכאן דבריו בנתיב העבודה פט"ז [א, קכו:], שכתב: "יש לך לדעת, כי תשמיש נקרא 'אכילה' בין באשה ובין באיש. באשה כתיב [משלי ל, כ] 'אכלה ומחתה פיה ואמרה לא פעלתי און'. באיש נאמר [בראשית לט, ו] 'כי אם הלחם אשר הוא אוכל'. ועוד כתיב [משלי ה, טו] 'שתה מים מבורך'. וכן בדברי חכמים [כתובות סד:] אוכלת עמו מלילי שבת לליל שבת, וקאמר שם שהוא תשמיש, כדאיתא התם [כתובות סה:]. כלל הדבר, קבלת דבר יקרא 'אכילה', שהאדם מקבל דבר שהוא אוכל. והאשה מקבלת בודאי האיש, והאיש מקבל את האשה, כי כל חבור, האחד מקבל את האחר, ושניהם מקבלים זה מזה, כמו שהוא כל חבור בעולם. ולכך נקרא הבעילה 'אכילה' בין לאיש ובין לאשה, כאשר האחד מקבל את האחר, כמו שמקבל את האכילה. וזה שאמר 'כי אם הלחם אשר הוא אוכל'". והוזכר בקצרה למעלה בבאר השני הערה 581. וראה להלן הערה 364, ובבאר השביעי הערה 65.

<> שגם שם דובר על שכר צדיקים לעת"ל, והמשילו זאת לסעודה שתהיה מבשר לויתן. ומאמר זה התבאר בח"א שם [ג, קה.-קז:], ובגו"א בראשית פ"א אות נב. ובח"א לב"ב עג: [ג, צד. (מקור המאמר)] כתב משפט זה כך: "ודבר זה מבואר לקמן במאמר ואף לויתן זכר ונקיבה ברא אותו".

<> וצרף לכאן מאמרם [תענית ה:] "אין משיחין בסעודה, שמא יקדים קנה לושט, ויבא לידי סכנה", וכתב על כך בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.]: "אע"ג שלפי הסברא אין נראה שיש לחוש כל כך שמא יקדים קנה לוושט, כי האדם מרגיש בדבר כמו זה, ולא יבא לידי זה. מכל מקום מאחר כי דבר זה, דהיינו לשיח בסעודה, הוא יציאה מן הסדר, כי סעודת האדם כדי לקבל האדם האכילה מה שהוא חסר, לפי שהאדם הוא בעל גוף חמרי, והוא חסר למזון, והוא מקבל אכילת הסעודה לצורך השלמתו מצד גופו שהוא חסר. והדבור שהוא גדר האדם שהוא חי מדבר, והוא צורתו... שהרי הכתוב אמר [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס [שם] 'והוה אנשא לרוח ממללא'. כלומר שנעשה בעל חי מדבר. ואם כן הדבור הוא צורתו, ומצד הצורה האדם מושלם, ואין צריך לקבל השלמה, כי הקבלה הוא מצד החסרון, שכל מקבל הוא חסר. ולכך אמר שאין משיחין בסעודה, שמא יקדים קנה לוושט. כי מאחר כי אלו שני דברים מחולקים לגמרי, הדבור והסעודה, הסעודה מצד הגוף שהוא חסר, והוא מקבל האכילה, והדבור הוא לאדם מצד השלמתו במה שהוא חי מדבר. ולכך יש להם ג"כ כלים מיוחדים, דהיינו הוושט לקבלת הסעודה, והקנה שהוא לדיבור. כי האחד משמש לגוף הוא הוושט, והשני כלי לצורה, הוא כח הדברי. וזה עשה אותם כאלו הם ענין אחד, ולכך יהיו משמש ג"כ זה במקום שראוי לשמש זה". הרי שאכילה מורה על קבלת השלמה. וראה להלן בבאר הששי הערה 595, ובבאר השביעי הערה 26.

<> מתן השכר שיהיה לצדיקים לעתיד לבא. וכן האריך בזה בגו"א בראשית פ"א אות נב [ד"ה ואל], וז"ל: "אל תאמר כי אכילה זאת, שהיא סעודה שתהיה לעתיד, כמו שהוא אכילה זאת שהיא אצלנו. אבל האכילה הזאת לא תהיה אכילה שהיא מן כח המתאוה, אבל תהיה סעודה המקיים וסועד את האדם ונותן לו קיום, לכך תקרא 'סעודה'. ואין לומר אם כן יהיה לו גם כן אכילה ושתיה תאוות הגוף, זה אינו כלל קשיא, כי האכילה ושתיה שהם תאוות הגופניות לא תהיה, כי מדריגות סעודה זאת בלא דברים אלו, אבל ענין הסעודה נאמר על הקיום בלבד, ואין ספק שתתחלף הסעודה הזאת כהחלף המדריגות אשר בין העולם הזה ובין עולם הבא, מכל מקום שם 'סעודה' תהיה שם. ואם יאמר, בשלמא בעולם הזה ימצא שם סעודה בעבור החום הטבעי המעכל, וכיוצא מן טבע הגוף, ולא שייך בזה לעתיד לומר כך. הנה אין זה קשיא, שאם האדם הטבעי הגשמי הוא ניזון בדבר חומרי גופני גשמי, כך נזון הרוחני לפי ענין שלו, רוצה לומר שמקבל קיום ופרנסה, וזהו ה'אכילה והשתיה' של דבר הרוחני, והשתא יהיה הערך שוה... והרי אתה רואה בעיניך כי כאשר היה האדם בגן עדן היה עמו אכילה, כדכתיב בפירוש [בראשית ב, יז] 'מכל עץ הגן אכל תאכל', ואין ספק כי מעלת האדם בגן עדן קודם שחטא היה מאוד מאוד גדולה, והרי היה בו אכילה ושתיה בודאי. והכי נמי יש לומר אצל סעודת הצדיקים, הרי כי האכילה אינה רק הקיום שמקבל הנמצא, ומה חסרנו אם נאמר שהצדיקים יקבלו קיום, ודבר זה הוא פרנסתם... ויהיו דומים לפירות הגן עדן, והצדיקים יהיו סועדים בם, כי הם דברים יקרים עליונים מושפעים מאתו יתברך, וכשיקבל אותם יקנה השלמה וקיום ודבוק בעילה וסבה המקיים הכל, והוא הסעודה באמת [לצדיקים לעת"ל] בגן עדן... אבל החלוף בין האכילה הזאת והאכילה לעתיד כמו חלוף המדריגות אשר יש בין העולמות אשר הוא עתה והעולם אשר יהיה לעתיד. כמו שיש חלוף בין אכילה זאת ובין אכילת גן עדן, כי האכילה [בעוה"ז] משלמת האדם שלימות לפי הראוי בעולם הזה, והאכילה בעולם הבא השלמת האדם הוא כפי הראוי לעולם הבא. ולפי שלא נראה לאדם רק אכילה גופנית, לכך קשה על האדם לצייר, כמו שרחוק ממנו להשיג ענין עולם הבא, ודי בזה למבין ענין זה". וכן כתב בח"א לב"ב עד: [ג, קה:].

<> לשונו בנצח ישראל פי"ד [שמט.]: "כי העוף אינו כל כך חומרי, שאין לו עבות החומר, שאילו היה בעל חומר לא היה פורח באויר, שהרי מעכב עליו כבידות החומרי. אבל אין העוף כל כך חמרי, ודבר זה בארנו בכמה מקומות" [וראה שם הערה 87]. והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 1061. וראה למעלה הערה 118. ובגו"א בראשית פט"ו אות טו שכתב: "העוף יש לו חומר דק, ולפיכך הם פורחים באויר". ובגבורות ה' פי"ט [פט:] כתב: "הציפור יש לו דקות וטיב החומר, שהרי לדקות החומר שבו פורח באויר". וראה ההערה הבאה.

<> 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: ובנצח ישראל פמ"ב [תשלד:] גם הביא ראיה מהבטוי "עוף השמים" להורות על רוחניותו של העוף. וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 1013. ובדרוש על התורה [כ:] ביאר ישראל זכו במדבר למתנות רוחניות, ואחת מהן היא השליו, שאף הוא רוחני, כי "נקרא 'עוף השמים', לא מן הארץ". וכו כתב בנצח ישראל פנ"ד [תתמז:] לגבי עננים, שכתב: "כי הענן מתייחס אל השמים, שהרי הוא נקרא [דניאל ז, יג] 'ענן השמים'", ושם הערה 32.

<> לשונו בח"א לסוטה מט. [ב, פט:]: "כי כאשר הפרי שמן, נקרא עושר הפרי, וכאשר הפרי הוא כחוש נאמר עליו שהוא דל, כאשר ידוע". ובנצח ישראל פכ"ב [תעו.] כתב: "השומן, הוא הרבוי". ובפחד יצחק חנוכה, מאמר יא אות ט כתב: "'שמן' מלשון שמיני, שהוא המספר שלאחרי שבעה". ולכך ברור שאין חסרון בשומן, שהרי מספר שבע הוא מספר שלם, ולכך הוא מלשון שביעה [דר"ח פ"ה מכ"א (רעד:)].

<> אודות שלעתיד לבא תהיה קבלה ללא חסרון, כן ביאר בח"א לב"ב עד: [ג, קה:], וז"ל: "התבאר לך ענין הסעודה שתהיה לעתיד לבוא לצדיקים קבלת ההשלמה... וזה אכילתם, כמו שהוא כל אכילה... ויהיה לצדיקים לעתיד... יהיו אוכלים מדריגתם הנמצאים החשובים אשר הם כוללים הכל... ובא לומר כי הצדיקים לעתיד יהיו מקבלים מעלת הכל, עד שיהיו מושלמים בכל, ולא יהיו חסרים דבר". אמנם שם מדגיש שכל האכילה הזאת תהיה בשלב שלפני עוה"ב, אך בעוה"ב עצמו לא תהיה אכילה כלל, שהרי אמרו [ברכות יז.] "העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה וכו' אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה". וכן בגו"א בראשית פ"א אות נב [סד"ה ואמר] כתב: "מה שנאמר במקום אחר [ברכות יז.] העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, זה נאמר על מתן שכרה, שהוא עולם הבא בודאי, ושם לא תהיה אכילה ושתיה בעולם הבא, רק 'צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם', כי אז לא יהיו צריכים לאכילה, רוצה לומר הקיום, שכבר קבלו אותו קודם עולם הבא. אבל הסעודה אשר רמזו בכאן שתהיה לצדיקים לעתיד, הוא קודם עולם הבא". וכן הוא בדר"ח פ"ג מט"ז [קנב:].

<> כי כל עוד האדם בעל גוף, בהכרח שהוא חסר, וכפי שכתב בהספד [קעט]: "כאשר הצדיק... בארץ במקום שהוא פחות ושפל מאוד... 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 העולם הזה... כי הצדיק מתבקש להיות בישיבה של מעלה, ואין דבר יותר עילוי אל הצדיק מדבר זה". וראה למעלה בבאר השני הערה 33. ובתפארת ישראל פ"ג [סד.] כתב: "האדם כל זמן היותו מחובר עם החומר, אינו בשלימות בפעל, עד אשר הוא נפרד מן החומר, ואז נמצא בפעל".

<> פירוש - לאחר שנתבאר שהאכילה הזאת אינה אכילה גשמית, אלא רוחנית, יובן מדוע האווזים היו נראים במדבר, וכמו שמבאר.

<> כפי שכתב בתפארת ישראל פכ"ו [שצט:]: "המדבר מקום מיוחד למדת הדין, והדבר הזה ידוע". ובנצח ישראל פנ"ו [תתסח:] כתב: "ואמר [ישעיה מ, ג] 'קול קורא במדבר'... כי אז יתחייב מן השם יתברך בגזירה מחויבת בכח מידת הדין דבר זה. ולכך אמר 'קול קורא במדבר', שהוא מקום מדת הדין", ושם הערה 53. ובח"א למכות יב. [ד, ג.] כתב: "וידוע ענין המדבר, שמתיחס למדת הדין, כאשר ידוע". וכן הוא בח"א לשבת נו: [א, לו:], שם פט. [א, מה:], וח"א לב"ב עג: [ג, צח.].

<> בתפארת ישראל פכ"ו הקדיש את כל הפרק לבאר מדוע התורה ניתנה דוקא במדבר.

<> כמו שאמרו חכמים [שמו"ר ב, ד] "'וינהג את הצאן אחר המדבר' [שמות ג, א]... למה היה רודף למדבר, לפי שראה שישראל נתעלו מן המדבר, שנאמר [שיה"ש ג, ו] 'מי זאת עולה מן המדבר', שהיה להם מן המדבר המן והשליו והבאר והמשכן והשכינה כהונה ומלכות ועניי כבוד". ובגבורות ה' פכ"ב [צה:] הביא מאמר זה וביארו. ואודות שהמן אינו דבר גשמי, אלא אלקי, הנה אמרו [אבות פ"ה מ"ו] "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הן... והמן". וכתב על כך בדר"ח שם [רלו:], וז"ל: "נבראו בערב שבת בין השמשות דברים שהם למעלה מן הטבע, ואינם טבעים". ובגו"א שמות פט"ז אות יד כתב: "היה המן מן הדברים שאינם תחת הטבע". ובגו"א דברים פ"ח אות ג [ד"ה ואם] כתב: "הקב"ה נתן להם [לדור המדבר] המזון, והיה ענין אלקי, ולא היה אנושי כלל". וראה בתפארת ישראל פ"מ הערה 76, שנתבאר שם שהאור העליון שנברא ביום ראשון הוא יסוד המן.

<> לשונו בח"א לב"מ פח. [ג, נב.]: "כי התחתונים הם בעלי גשם ובעלי חומר, ואין עמידה לחומר במשפט, לפי שהמשפט הוא שכלי, ואין עמידה לגשמי... רק מצד החסד... כי העולם הוא גשמי, אינו בכח משפט ודין, רק הדבר השכלי". ובנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסד:] כתב: "אי אפשר שיהיו התחתונים עומדים בדין". ובגו"א בראשית פ"א אות טו [ד"ה אמנם] כתב: "כל הדברים הגשמים הם יוצאים מן הדין בצד שאינם בעלי צורה מופשטת, ואף המלאכים... לא היה להם קיום בדין". ובתפילת שחרית ליום ב' של ר"ה אומרים "ואיך יצדקו קרוצי גושיו במשפט". וראה בח"א לשבת קיט: [א, סה.]. @**ועוד אודות**^ שאין במדבר דברים חומריים, כן כתב בתפארת ישראל פכ"ו [שצא., שצה.], נתיב יראת ה' פ"ג [ב, ל:], גבורות ה' פכ"ב [צה:], ועוד. ובח"א לב"ב עג: [ג, צד.] כתב: "לפיכך אמר דחזינא הנהו אווזא וכו', שראה אותה במדבר. כי המדבר לא נמצא שם דברים חמריים, כי המדבר מסולק מכל הדברים החמריים. ולפיכך היו תמיד דברים אלקיים במדבר, וכל הדברים האלקיים נתן להם הש"י במדבר. ובמדרש שיהש"ר [ג, א], 'מי זאת עולה מן המדבר' [שיה"ש ג, ו], עלויה של אומה זאת מן המדבר, סלוקה מן המדבר, מיתתה מן המדבר. הדא הוא דכתיב [במדבר יד, לה] 'במדבר הזה יתמו'. תורה מן המדבר, משכן מן המדבר, סנהדרין מן המדבר, כהונה מן המדבר, לויה מן המדבר, מלכות מן המדבר, שנאמר [שמות יט, ו] 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים'. וכל מתנות טובת שנתן הקב"ה לישראל, מן המדבר. וכל זה מפני שהדברים החמריים הם מתנגדים לדברים אלקיים, כי זה חמרי, וזה נבדל ממנו לגמרי. ולכך לא היה ראוי שיהיו דברים אלו בישוב, ששם הויית החמרי. ודבר זה מבואר מאוד, ורמזו אותו חכמים במקומות הרבה".

<> כפי שכתב בריש דבריו כאן: "לאשר היה ראוי להם [לצדיקים] הטוב בעולם הזה".

<> ראה בתפארת ישראל פ"ס שהקדיש את כל הפרק לבאר מדוע שכר הרשעים הוא בעוה"ז, לעומת שכר הצדיקים שהוא לעוה"ב, וכתב שם ששה טעמים; (א) בעולם הטבעי ניתן שכר טבעי, וזהו שכר הרשעים, אך שכר הצדיקים הוא רוחני, ולא שייך לעוה"ז. (ב) העולם הגשמי אינו עולם האמיתי, ושכר הרשע אינו אמיתתו, לעומת שכר הצדיקים. (ג) בעוה"ז יש חילוק, והתשלומין הם על מקצת, וזה שייך לשכר הרשעים, אך שכר הצדיקים אינו יכול להכלל במסגרת המצומצמת של עוה"ז. (ד) העוה"ז מכין לעוה"ב, ושכר הרשעים ניתן בעוה"ז בכדי שיקבל את דינו בעוה"ב. (ה) שכר הרשעים אינו שלימות גדולה, וממהרת להתגלות בעולם הזה. (ו) שכר רשעים הוא חריגה מהסדר, ולכך הקב"ה חפץ לשלם שכרם בעוה"ז, בכדי שהכל יחזור לסדר. טעמים אלו מסבירים שבעוה"ז א"א לתת שכר לצדיקים כי "המקבל אינו ראוי לזה".

<> רש"י שם: "שעירי רעב, אדם כחוש מגדל שער על בשרו. 'מזי' לשון ארמי שער, מזיא, [מגילה יח.] דהוה מהפך במזיא". ואפשר קמעא לבאר זאת על פי דבריו בסוף דרוש לשבת תשובה [פג:], שביאר שם שיעקב היה איש חלק, בעוד שעשו היה איש שעיר [בראשית כז, יא], וז"ל: "היה יעקב איש חלק, ועשו בעל שער. כי החלק אין בו תוספת על עצם נפשו כלל, אבל הוא עומד בעצמו בלי תוספת ובלי חסרון. ודבר זה היה ראוי אל יעקב במה שהיה 'איש תם' [בראשית כה, כז], ופירוש 'תם' הוא שלם. ולכך היה יעקב איש חלק, שהחלק אין בו תוספת ואין בו חסרון כלל. אבל עשו היה בעל שער, מפני שהשער יש בו תוספת, וחסרון השערות שהם גדלים תמיד למה שהם גדלים, ולא שייך בהם השלמה, כמו שהוא שייך אל הגוף החלק, שהוא שלם בלי תוספת וחסרון". וכבר קבעו חכמים ש"כל יתר כנטול דמי" [חולין נח:, וראה תפארת ישראל פט"ז הערה 31]. ולכך האדם הכחוש והחסר, הוא בעל שער. וצרף לכאן שיש איסור תספורת לאבל [מו"ק יד:], ואבילות מורה על החסרון [כמבואר למעלה בבאר הרביעי הערה 585]. וראה להלן בבאר הששי הערה 361.

<> "נופלות נוצה שלהן מרוב שומן" [רשב"ם ב"ב עג:].

<> בח"א לב"ב עג: [ג, צד.] כתב הסבר אחר, וז"ל: "ואמר דשמטין גדפייהו משומנייהו והוי נגדא וכו'. פירוש, 'גדפייהו' שהוא ההעלם המכסה הדבר, עד שאין לו מציאות בפעל לגמרי. ולעתיד לא יהיו מה שיהיו מקבלים הצדיקים דבר חסר, רק יהיה הטוב בפעל לגמרי, ולא יהיה בכח כלל, רק בפעל לגמרי. ולפיכך גדפייהו, שהוא הכסוי של הדבר, שהוא סבה שלא ימצא בפעל, היו שמוטין, והיה נמצא הטוב בפעל לגמרי, שלא יהיה כאן חסרון כלל, ולכך שמוטין גודפייהו משומנייהו. וזהו דנגדא נחלא משחא, הוא הטוב הגמור".

<> פירוש - אווז אחד הגביה את ירכו, ואווז אחר הגביה את כנפו, "רמז, זה חלקך לעתיד לבא" [רשב"ם שם].

<> "שאין בו לא היזק ולא יסורין, אלא טובה" [רש"י שם].

<> כפי שכתב בדרוש על התורה [כט.] בביאור הפסוק [שמות יט, ה] "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי וגו' והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ", וז"ל: "ועוד יש לפרש כי 'והייתם לי סגולה', ר"ל שיהיו בני עולם הבא, כמשמעותו הפשוט, שרצה לומר שיהיו לו לנצח נצחים... ולכן אמר שוב 'כי לי כל הארץ', הוא הרמז על עולם הבא, דכתיב ביה [ישעיה ס, כא] 'ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ'. וכן נקרא העוה"ב 'כל' כדאיתא בב"ב [יז.] ג' הטעימן הקב"ה בעולם הזה מעין עה"ב, ואלו הן האבות, דכתיב בהם [בראשית כד, א] 'בכל', [בראשית כז, לג] 'מכל', [בראשית לג, יא] 'כל'. והנה שתי המלות האלו הכתובות כאן, דהיינו מלת 'כל' ומלת 'הארץ', רמזו על ב' דברים שהם כל עיקר העוה"ב. אם האחד, הוא הנצחיות, הוא הנרמז במלת 'ארץ', כדכתיב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'... ומלת 'כל' יורה ענין השני, הוא העוה"ב, שהוא הטוב הגמור, וכולו טוב, שיש לו כל. וזהו 'כל הארץ', וכמו שכתוב בכל מקום על עוה"ב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים', שרצה לומר שיהיה לו הטוב המוחלט, שזהו כאשר יש לו כל, ושהטוב ההוא יהיה נצחי". ובגבורות ה' פכ"ג [צז.] ביאר את השמות השונים של הר סיני, והנוגע לנו הם השמות "הר בשן", ו"הר גבנונים" [תהלים סח, טז, עפ"י שמו"ר ב, ד], וז"ל: "שני שמות המורים על הטוב שיהיה אל המקבלים והמקיימים התורה... והטוב נכלל בשני דברים, הטוב בעצמו, והמשך הטוב שיהיה נצחי. והשם הראשון מאלו שני שמות המורה על הטוב שיקבלו שומרי התורה, ולפיכך נקרא 'הר בשן', שכל מה שאוכלים בשניהם בשביל התורה. השם השני מורה על הנצחית שיש לישראל, ולפיכך נקרא ההר הזה 'גבנונים', שנקי מכל מום כגבינה, ובעבור שהוא נקי ואין בו מום, ישראל שקבלו התורה אין בהם מום, ודבר שאין בו מום וחסרון הוא מקוים לנצח, שכל הפסד שמגיע אל דבר לא יגיע רק מפני מום וחסרון, אבל לדבר שאין לו מום יש לו קיום נצחי. נמצא שני שמות המורים על הטוב; האחד, הטוב שיקבלו. השני, מורה על הנצחית, ואלו שני דברים נזכרים בתורה תמיד על מעלת התורה, 'למען ייטב לך' וזהו הטובה שיקבלו, 'והארכת ימים' הוא הנצחית, כי כאשר הטוב הוא נצחי הוא טוב בכל, כי אם אינו נצחי אין טובתו נחשב". וכן כתב בהקדמתו לדרך חיים [ח.] שטוב התורה הוא "הטוב הגמור, ויהיה הטוב ההוא נצחי". וכן הוא בנתיב הצדקה ר"פ ב [א, קע.].

<> לשונו בח"א לב"ב עג: [מהדורת כשר, ח"ג עמוד קיב]: "ואמינא להו אית לי מינייכו וכו', כלומר אם זוכה האדם אל הטוב הגמור הזה. ואמר חד דליא לי אטמא, וחד דליא לי גדפא. דע כי הטוב המקוה לנו אם נזכה בזכות התורה, כתיב בזה [דברים כב, ז] 'למען יטב לך והארכת ימים', ופרשו חכמים 'למען יטב לך' לעולם שכולו טוב, ו'למען יאריכון ימיך' [דברים ה, טז] לעולם שכולו ארוך, והוא נצחי. והנה תמצא כי הבטחת השכר שהוא לעתיד הוא בשני דברים; הטובה שיהיה להם הטוב הרוחני. והשני, שלא יהיה הפסד לטוב, רק שיהיה נצחי. ובשני דברים נכלל הכל, בטוב שהוא בתכלית הטוב, שהטוב הזה רוחני, והטוב הזה הוא נצחי, הפך הטוב שהוא בעולם הזה, שאף שיש בו טוב, הוא טוב ואין זה טוב גמור... אבל לעתיד לבוא הטוב הוא טוב גמור, והוא נצחי".

<> מעין זה ביאר אודות עצמות של בהמה, וכלשונו בדרשת שבת הגדול [קצז:]: "כי העצם הוא בנין בעל חי... עיקר בנין בעל חי הם העצמות, שעליהם נסמך הבעל חי". וכן רמז לכך בגבורות ה' פ"ס [סוף רסג:]. וכן כתב לגבי האדם בתפארת ישראל פס"ב [תתקעב:], וז"ל: "העצמות הם עיקר בנינו של אדם, שהגוף נסמך על העצמות, והם חוזק בנינו של אדם", ושם הערה 64, ולמעלה בבאר השני הערה 43, ולהלן בבאר השביעי הערה 84.

<> בח"א לב"ב עג: [ג, צד:] כתב משפט זה כך: "ודבר זה רמז שיהיה לצדיקים הקיום הנצחי, כמו שאמרנו".

<> כי הצער שייך לגשמי, וכמו שכתב בח"א לשבת קיח. [א, נה.]: "כי כל צער הוא מן הגשם, כי אין העליונים הנבדלים בהם צער. כי הצער הוא באותם שנפלו תחת הזמן, שהם מקבלים התפעלות, ומזה יבא הצער". ואלו דבריו כאן.

<> ופריחה באויר מורה על רוחניות, וכמבואר בהערה 206.

<> ומבאר "כנפי &**רוח**^" מלשון רוחני.

<> לשונו בח"א לב"ב עג: [ג, צד:]: "והנה רמז בזה על הרוחני בלתי גשמי במה שאמר 'חד דליא לי גדפא', ועל הנצחיות רמז במה שאמר 'וחד דליא לי אטמא'. ודבר זה ברור בלי ספק כלל". וראה נר מצוה ח"א הערה 194.

<> "כנגד הנעימות אמר 'חד דליא לי גדפא', ונגד הנצח אמר 'חד דליא לי אטמא', והבן זה" [לשונו להלן].

<> כן היא הגירסא בעין יעקב, וכמבואר בהערה 192.

<> בח"א לב"ב עג: [ג, צד:] כתב משפט זה כך: "שהרי תמצא כמה דברים גשמיים והם קיימים, כמו הארץ". ועל הארץ נאמר [קהלת א, ד] "והארץ לעולם עומדת", וכמבואר בהערה 223.

<> ולא שייך שיזכיר קודם הגדפא ולאחריה האטמא, כי "מעלין בקודש ואין מורידין" [ברכות כח.]. ובביאור הנהגה זו, ראה למעלה בבאר הרביעי הערה 1305.

<> הרי שהתורה נקטה קודם בטובה [גדפא] ורק לאחר מכן בנצחיות [אטמא], הפוך מסדר הגמרא.

<> כי העיקר מתגלה בהתחלה, וכמבואר למעלה בבאר השני הערה 153, ולכך בארמית ההתחלה נקראת "מעיקרא", מלשון עיקר. והיחס שבין סדר התורה לסדר הגמרא הוא בבחינת "סוף מעשה במחשבה תחילה". שבעולם המעשה קיי"ל "מעלין בקודש ולא מורידין", והאופן היחידי לעלות לקדושה העליונה הוא רק דרך קדושה פחותה הימנה, ולכך הגמרא נקטה תחילה באטמא. אך התורה תופסת הכל במבט מושכל, ובודאי במבט זה התכלית הנרצית עומדת ראשונה, ולכך נקטה בגדפא ["למען ייטב לך"] קודם. @**דוגמה לדבר**;^ רש"י [שמות לח, כב] ביאר "כי משה צוה לבצלאל לעשות תחילה כלים ואחר כך משכן, אמר לו בצלאל מנהג העולם לעשות תחילה בית ואחר כך משים כלים בתוכו. אמר לו, כך שמעתי מפי הקב"ה... כי בודאי כך צוה לי הקב"ה, וכך עשה המשכן תחלה ואחר כך עשה כלים". ובביאור ההבדל בין הבנת משה להבנת בצלאל כתב בגו"א שם אות ה בזה"ל: "ואם תאמר, ומשה למה לא ציווה לעשות המשכן קודם. יש לומר דמשה היה מקדים את הכלים, דהרי הכלים הם חשובים מן המשכן, כמו שמוכיח שהכלים משא בני קהת [במדבר ד, טו], והמשכן במשא בני מררי [שם פסוקים לא-לב], ובני קהת היו חשובים מן בני מררי, ויש להתחיל בעיקר. אבל בענין המעשה, יש להקדים את המשכן, מפני שהמשכן הוא שמירת הכלים. ולפיכך בצלאל אשר היה ממונה על המעשה, בא אליו הידיעה לעשות את המשכן קודם. אבל משה דהיה ממונה על הלימוד בלבד, והיה יודע ציור המשכן, וזהו הלימוד איך יצוה, התחיל בכלים תחלה, אבל ענין העשיה מה יקדים במעשה נשכח הימנו, עד כי בצלאל, המיוחד לעשיה, הזכיר אותו. על זה אמר לו משה 'שמא בצל אל היית', כי משה מיוחד לתלמוד ולא למעשה, ובצלאל לעשיה. כלל הדבר, למשה בא הידיעה בענין התלמוד, לפי שהוא מיוחד אל הלימוד, ויש להתחיל בלימוד בדברים שהם עיקרים. ולבצלאל המיוחד על המעשה, בא אליו [הידיעה] איך יעשם, ולכך היה יודע בצלאל עשייתם" [והובא למעלה בבאר הראשון הערה 285, ושם נסמן המקומות הנוספים]. וראה גו"א בראשית פ"ג אות ט, שדבריו שם מאוד נוגעים ליסוד זה.

<> בח"א לב"ב עג: [ג, צד:] הוסיף הסבר שני ליחס שבין הגדפא והאטמא, וז"ל: "ויש שמפרש האטמא והגדפא מורים על שני דברים מחולקים; הגוף והנפש. כי הן הגוף והן הנפש יזכו לעולם הבא, כי שניהם בני עולם הבא, כי אין ספק שיהיה הגוף מקבל ג"כ תחיה. והכנפים מורים על דבר רוחני כמו שאמרנו, והאטמא, שהוא הרגל, הוא גופני ביותר, והוא נושא לגדפא, כי הגוף הוא נושא לכח רוחני. לכך הגוף נקרא בשם 'אטמא', וכן האטמא עומד על הארץ למטה, כמו שהגוף עומד בארץ למטה. והגדפא הוא למעלה. ופירוש הראשון עיקר".

<> דברים אלו מבוארים יותר בח"א לב"ב עג: [ג, צה.]: "וכשבאתי לר"א אמר עתידין ישראל ליתן עליהם את הדין. שאילו זכו ישראל בעולם הזה, והיו מעשיהם ע"פ הדין והמשפט, ולא היו נוטים מקו הדין, היו זוכים אל הטוב הגמור. שכבר אמרנו כי מצד עצם צורת העולם וסדר שלו היה נמצא הטוב בעולם בשלימות בפעל. רק מצד החומר אשר ממנו החטא יש מניע. לכך ישראל יתנו הדין עליהם בעבור שאין מעלת ישראל בעולם הזה כ"כ להיות כפי מה שראוי להיות הבריאה מצד עצמה. שלפי עצם צורת העולם ראוי שיהיה הטוב בעולם בשלימות, רק מצד החטא אשר הוא מצד החומר אין לו דבר זה, וזה נתינת הדין".

<> כי הדין על האדם הוא האם התעלה ונמשך אחר השכלי גם בתוך העולם הזה הגשמי. וכפי שבאר בנצח ישראל פכ"ט [תקעט.], וז"ל: "כי כאשר בא האדם אל העולם הנבדל הבלתי גשמי לדין, אז הדין על דבר זה; אם היה נמשך אחר השכלי גם בעולם הזה הגשמי". ובנתיב יראת השם פ"ב [ב, כד.] כתב: "דע, כי הדין אם היה האדם הנהגתו כאשר היה ראוי לו מה שנברא באדם הנשמה מן העליונים".

<> בח"א לב"ב עג: [ג, צה.] הוסיף שני הסברים לבאר את נתינת הדין הזו, וז"ל: "ועוד כי מה שאמרו שעתיד יתנו ישראל דין על זה, כי דבר זה הוא הטוב הגמור, ויתנו הדין על זה מי הוא שזוכה אל הטוב הגמור הזה, כי לא הכל יזכו לזה, וזהו נתינת הדין. אמנם עיקר הפירוש מה שאמר שעתידין ישראל ליתן הדין על זה, כי מפני כי להם ראוי המעלה העליונה האלקית, לכך כאשר חטאו ובאו לדין, אז כפי אשר היה ראוי להם אם זכו, כך כאשר נדונים, נדונים בדין גדול מאוד, וזה שאמר עליהם עתידין ליתן הדין על אשר לא זכו אל המדריגה הזאת. ופירוש זה ברור".

<> כפי שקבל על עצמו למעלה ש"נגלה טפח ונכסה עשר טפחים", וראה שם הערה 75.

<> לשונו בח"א לב"ב עג: [ג, צה.]: "והכל נרמז במה שאמר הכתוב [תהלים טז, יא] 'שובע שמחות את פניך נעימות בימינך נצח'. הטוב המקוה לצדיקים בשני דברים אלו, שאמר 'נעימות' הוא הטוב, והוא בימינך. והשני 'נצח'. ולכך חדא דליא אטמא, וחד דליא גדפא, והבן זה". וראה בנצח ישראל פי"ג [שכב.-שכד:] שביאר שמצד מדת יצחק מובטחת נצחיות ישראל, ואי התנתקותם מה'. והם הם הדברים.

<> כפי שהרמב"ם בסוף פרק חמישי משמונה פרקים התפעל כיצד חז"ל כללו בדבריהם הקצרים ["כל מעשיך יהיו לשם שמים" (אבות פ"ב מי"ב)] יסודות כל כך מרובים, עד שכתב עליהם: "וכבר כללו חז"ל זה הענין כולו בקצרה במלות מועטות... עד כשאתה תבחן קוצר המלות איך ספרו זה הענין הגדול והעצום כולו אשר חברו בו חבורים ולא השלימוה, תדע שנאמר בכח אלקי בלא ספק".

<> כפי שכתב למעלה בבאר הרביעי [ד"ה ודע כי] "כי מי שמספרים כבוד קל יותר מהם [מחז"ל]", ושם הערה 632, ובסמוך הערה 257.

<> כוונתו לחידושי האגדות שלו. וראה למעלה בהקדמה הערה 92, ובבאר הרביעי הערה 425, שגם שם התייחס לח"א שלו. ומבאר בזה שעד כה ביאר את מאמרי החז"ל המשתייכים ל"דברים שאין בהם ממש" [לשונו בסמוך], ומעתה יבאר את מאמרי החז"ל ש"אין ראוי לאדם לדבר אותם... כי הם דברים של גנאי" [שם].

**% [ד]**

<> "שרית נכרית" [רש"י שם].

<> "שאינכם יכולין להזקק לנשותיכם" [רש"י שם].

<> "אבר תשמיש" [רש"י שם].

<> "ומתוך שתאותם מרובה על תאותינו בשר שנינו נדחקו" [רש"י שם].

<> פירוש - אברו של רבי ישמעאל הוא כגודל חמת מים בת תשעה קבין.

<> "סלים שעושין בהרפניא" [רש"י שם].

<> ב"מ פד. ד"ה אמר: "אלו דברים נכתבו שלא להוציא לעז על בני אדם שהם כך".

<> מעין מה שכתב על הרמב"ם בסוף דר"ח [שכג:]: "כי מפני שבדורו של הרב ז"ל היו נמשכים אחר דעתם של חכמי גוים, שלא זרח עליהם אור התורה... ולכך פירש להם הכתוב לפי דעתם, אבל עיקר הפירוש אינו נעלם משום חכם לב". ועל הרש"י בפירושו לגמרא כתב בגו"א בראשית פ"א אות נב [ד"ה ומפני]: "ורש"י פירש שם... פשוטו של המאמר, והוא גם כן נכון, אך עיקר הדבר הוא וכו'". וגם תלונה זו אינה מופיעה בקונטרס נגד התלמוד, וכפי שרוב תלונות הבאר הזה אינן מופיעות שם.

<> שבת סד: "רבי ישמעאל בר רבי יוסי תנא הוא ופליג". והיה בנו של רבי יוסי בן חלפתא [שבת קיח:], שהיה תלמידו של רבי עקיבא [גיטין סו:].

<> בח"א לב"מ פד. [ג, לב.] כתב: "ורבי יוחנן תחילת האמוראים". ובהמשך שם [ג, לד.] כתב: "רבי יוחנן שהיה בין כת התנאים וכת האמוראים. דרבי יוחנן כמו תנא, כמו שידוע. ולכך תמצא בגמרא 'רבי יוחנן תנא ופליג'". וסוף דבריו טעונים ביאור, שתוספות בכתובות ח. הוכיחו מהגמרא שם שריו"ח היה אמורא, משום שלא אמרו על רבי יוחנן "תנא ופליג", ורק על רב אמרו כן, וצ"ע. ומ"מ מבואר שהיה בסוף התנאים ותחילת האמוראים, כי הוא נולד עוד בזמן שרבי היה חי [פסחים ג:], וקיבל ממנו [רמב"ם בהקדמתו למשנה תורה, ולמעלה בהקדמה הערה 55]. ובשו"ת הרדב"ז ח"ב סימן תשצו כתב שהיה לריו"ח גדר של תנא, ובשדי חמד מערכת יו"ד כלל נו"ן האריך בזה מאוד. והרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה כתב: "רבי יוחנן חיבר הגמרא הירושלמית בארץ ישראל אחר חורבן הבית בקרוב שלש מאות שנה".

<> הוא היה מהדור החמישי לאמוראי בבל [אבות הדורות עמוד 396].

<> כפי שביאר את המאמר הקודם, ראה הערה 244.

<> כוונתו לפילוסופים, וכפי שכתב בתפארת ישראל ר"פ ו: "יש מבני אדם, והם אנשי חקרי לב ההולכים בדרכי הפילוסופים, חוקרים מדעתם ושכלם על כל הדברים". ושם ר"פ טז כתב: "אנשים חקרי לב ההולכים אחר שכלם מעצמם, והם הנקראים 'פילוסופים', רוצים להתחכם על המציאות ובסדר שלו, עד שידמו שעמדו על האמת". וראה שם בסוף הפרק. ושם ר"פ ט כתב: "אשר הלכו בדרך חכמי המחקר, והם הפילוסופים". ובנתיב התורה ס"פ יד [א, סב.] כתב: "פילוסופי יון, שהיו חוקרים מדעתם ומשכלם, ושאלתם חקירה פילוסופי". וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 602, ולהלן בבאר השביעי הערה 380.

<> כן כתב הרמב"ם במו"נ ח"ג פמ"ט בשם אריסטו, וז"ל: "כי הענין הזה גם כן אצל הפילוסופים, כבר הודעתיך דברי אריסטו בלשון אמר, זה החוש אשר הוא חרפה לנו, רוצה לומר חוש המשוש, המביא לבחור המאכל והמשגל... וירחיב פה ויאריך לשון בגנותם ובפחיתותם... ימצא זה בספר המדות אשר לו [ספר ג פרק יג] ובספר ההגדה והספור [ריטוריקה ספר א פרק ב]". ושם בפירוש שם טוב כתב: "ואריסטו אמר בלשונו חוש המשוש אשר הוא חרפה לנו... והוא הקורא בספריו האנשים הבוחרים המשגל ואכילת מיני תבשיל, הפחותים, ושהם דומין לחזירים ולבהמות, ויאריך לשון בגנותם". וכן במו"נ ב, לג כתב: "החוש הממשש אשר ביאר אריסטו במדות, ואמר שזה החוש חרפה לנו. ומה טוב מה שאמר, כי באמת הוא חרפה". והרמב"ן באגרת הקודש פ"ב כתב ככל דברי המהר"ל כאן, וחלק על הרמב"ם שמסכים לאריסטו, ויובא להלן בהערה 299. וראה ציון 297.

<> גיטין מא: "והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה, שנאמר [ישעיה מה, יח] 'לא תוהו בראה לשבת יצרה'". ופירש רש"י שם "יוצר הארץ לא על תוהו להיות ריקנית ברא אותה, כי אם לשבת, להיות בה יישוב יצרה". ובב"ב ס: אמרו שאם לא ישאו נשים ויולידו בנים "נמצא זרעו של אברהם אבינו כלה מאליו".

<> מעין מה שכתב בדר"ח פ"א מ"א [יט:], וז"ל: "ולפיכך המקבל המיוחד למשה הוא יהושע, ולפיכך אמר 'ומסרה ליהושע'. ולא יקשה לך סוף סוף קבל אלעזר הכהן ג"כ התורה מפי משה, ולמה לא אמר שמסרה לאלעזר הכהן. חלוק והבדל יש, כי יהושע היה מקבל בעצם התורה מפי משה, כי הוא היה מיוחד ועומד לזה לקבל מפי משה. אבל אלעזר, אעפ"י שגם הוא קבל התורה, כיון שלא היה מיוחד לזה כמו יהושע, נחשב קבלתו שהיא במקרה. ובדבר שהוא כזה, שהוא מסירת התורה, שבו תלוי קיום העולם, אין ראוי להיות דבר זה במקרה, שהרי כל העולם הוא תולה בקבלת התורה. ולפיכך צריך שיהיה כאן מיוחד לדבר זה, שלא יהיה דבר שבו תלוי כל העולם במקרה לבד. אבל יהושע היה מיוחד". וכן הוא בתפארת ישראל פכ"ה [שעד:], ושם הערה 18. ואם קיום העולם אינו יכול להעשות במקרה, ק"ו שאינו יכול להעשות ע"י גנאי.

<> בטוי מצוי במפרשים, וכגון המקנה [קידושין כח:] כתב: "נתרועע היסוד ונפל הבנין". וכן הוא בפני יהושע על טור חו"מ סימן לט. ובעליות דרבינו יונה לב"ב ו: כתב "אם אין יסוד אין בנין". ולא יתכן שהעולם שנברא לכבוד ה' [יומא לח.], יהיה מבוסס על יסוד של גנאי, כי כאשר היסוד הוא גנאי, אף הבנין יהיה גנאי. ומעין זה כתב בגו"א ויקרא פ"כ אות יח ש"לא היה ראוי שנברא [העולם] בענין זה עד שאי אפשר שלא יהיה נדחה התורה".

<> "וקודם לכן [לחטא אדה"ר] היה המעשה הזה כמו שאר מעשים" [לשונו להלן, וראה שם הערה 276], ולכך לא התבוששו.

<> קודם החטא, וכפי שפירש רש"י שם [בראשית ב, כה] "ולא יתבוששו - שלא היו יודעים דרך צניעות להבחין בין טוב לרע". וכוונתו לומר שנבאר שאדה"ר היה בגדר חסר דעת גמור, ולכך לא התבייש [ומיד ידחה הו"א זו]. ואודות שבושה קשורה לדעת, הנה אמרו [ב"ק פו:] "שוטה אין לו בושת", וכן "אין שוטה נפגע" [שבת יג:]. וכן "שוטה אינו מרגיש" [מילי דאבות עמוד י].

<> לומר שאדה"ר היה בגדר שוטה שאינו מרגיש בבושת, אם אכן היה שם בושת.

<> ב"ר יז, ד "בשעה שבא הקב"ה לבראת אדם, אמרו לו [מלאכי השרת] אדם זה מה טיבו. אמר להן, חכמתו מרובה משלכם. הביא לפניהם את הבהמה ואת החיה ואת העוף. אמר להם, זה מה שמו, ולא היו יודעין. העבירן לפני אדם, אמר לו זה מה שמו. אמר, זה שור, זה חמור, זה סוס, וזה גמל". ובתפארת ישראל פט"ז [רנא.] כתב: "כי קריאת השמות מורה זה על החכמה ודעת שנתן השם יתברך בו לקרוא שמות". וראה תפארת ישראל פל"ג [תפח:].

<> ובתמיה. ובעל כרחך מה שאדה"ר לא התבייש אינו מחמת העדר דעת, אלא מחמת שלא היתה לו סבה להתבייש, וכפי שביאר. וכן פירש רש"י [בראשית ב, כה]: "ולא יתבוששו - שלא היו יודעים דרך צניעות להבחין בין טוב לרע. ואע"פ שניתנה בו דעה לקרוא שמות, לא נתן בו יצר הרע עד אכלו מן העץ, ונכנס בו יצר הרע, וידע מה בין טוב לרע". הרי שרש"י מדגיש שהדעה שהיתה לאדה"ר לקרוא שמות מונעת את האפשרות לומר שאדה"ר לא היה בגדר בר דעת, אלא שקודם החטא לא היה בו יצר הרע המביא לבושה, וכמו שיבאר בסמוך.

<> מביא טעם שני מדוע א"א לומר שאדה"ר קודם החטא היה מחוסר דעת, ורק לאחר החטא נהיה בר דעת.

<> לשון הרמב"ם שם [מו"נ א, ב]: "הקשה לי איש חכם... קושיה גדולה... אמר המקשה, יראה מפשוטו של כתוב, כי הכונה הראשונה באדם, שיהיה כשאר בעלי חיים, אין שכל לו במחשבה. ולא יבדיל בין הטוב ובין הרע. וכאשר הִמְרָה, הביא לו מריו זה השלמות הגדול המיוחד באדם, והוא שתהיה לו זאת ההכרה הנמצאת בנו, אשר היא הנכבד מן הענינים הנמצאים בנו, ובה נתעצם. וזה הפלא: שיהיה ענשו על מריו תת לו שלמות שלא היה לו, והוא השכל. ואין זה אלא כדבר מי שאמר, כי איש מן האנשים מרה והפליג בעָוֶל, ולפיכך שנו בריתו לטוב, והושם כוכב בשמים. זאת היתה כונת הקושיא וענינה, ואף על פי שלא היתה בזה הלשון". @**ואודות שדעת**^ וחכמה הם דברים הנקנים ["קנה דעת וחכמה"], ראה אור חדש [סה.] שכתב: "ואלו שני דברים, החכמה והעושר, שניהם הם נקראים קנין, והאדם קונה אותם. כמו שאמרו [קידושין לב:] 'אין זקן אלא שקנה חכמה'. ובכל מקום אמר על החכמה שהוא קנין האדם, כמו העושר". וכן נאמר [משלי טז, טז] "קנה חכמה מה טוב", ונאמר [משלי ד, ה] "קנה חכמה קנה בינה", ונאמר [משלי יח, טו] "לב נבון יקנה דעת", וכן נאמר [משלי יז, טז] "לקנות חכמה", ועוד. וראה תפארת ישראל פי"ח [ערה:], ושם הערה 43.

<> בח"א לב"מ פד. [ג, לב:] כתב עד כאן אות באות, והוסיף כאן: "כי הוא כלי היצר".

<> וזה נעשה בעקבות החטא, וכלשון רש"י [בראשית ב, כה]: "עד אכלו מן העץ, ונכנס בו יצר הרע". וכן הוא ברמב"ן [בראשית ב, ט].

<> מה שכתב לשון לבוש על תאוה, כך לשון חכמים "יצר אלבשה" [כתובות נא:, קידושין פא:]. ובנתיב הלשון פי"א [ב, צו.] כתב "כי החטאים לאדם הם נחשבים גם כן מלבוש לאדם, שהאדם מתלבש בחטאים". וראה תפארת ישראל פט"ז הערה 2.

<> "תדע שהוא כן, שמאחר שעשו צרכיהן, זה הופך פניו לכאן, וזו הופכת פניה לכאן" [המשך לשון המדרש שם].

<> נראה להטעים את ההדגשה שישי נקרא דוקא כאן בשם "חסיד שבחסדים", והוא שאמרו חכמים [שבת נה:] "ארבעה מתו בעטיו של נחש ["בעצתו של נחש שהשיא לחוה, ולא בחטא אחר, שלא חטאו" (רש"י שם)], ואלו הן; בנימין בן יעקב... ישי אבי דוד". ובח"א לשבת שם [א, לג.] כתב: "כי אביו [של דוד], אם לא היה צדיק, ר"ל שאינו נוטה מן היושר, לא היה ראוי להוליד את דוד... אם היה יוצא מן היושר ומן הצדק, לא היה סבה שיצא ממנו דוד... ולכך זכר אצל כל אחד או האב או הבן... וכי עד עתה לא יודעין אנו שישי אבי דוד, אבל כל אלו דברים כמו שאמרנו, שבשביל שהיה ... דוד, היה בו היושר". ולפי זה עומק דברי דוד [שהובאו במדרש] הוא, שאף שהולדת דוד ע"י ישי מורה על מעלתו המופלגת של ישי, ומחמת כן הוא "חסיד שבחסידים", אך מאידך גיסא בהולדה זו גופא מקופל גם ש"לא נתכוין אלא לצורך עצמו".

<> קודם חטא אדה"ר.

<> לשון הספורנו בראשית ב, כה: "כי אז היו כל פעולתם וכל אבריהם לעשות רצון קונם בלבד, לא להשיג תענוגות נפסדות כלל. באופן שהיה פעולת המשגל אצלם כפעולת האכילה והשתיה המספקת. ובכן היה ענין איברי המשגל אצלם כמו ענין הפה והפנים והידים אצלנו". וכן הוא בקצור ברמב"ן בראשית ב, ט.

<> ומכך לכאורה משמע שאדה"ר היה אמור שלא להכיר בעובדה שהוא ערום, ואם כן היה חסר דעת לחלוטין בענין זה, ולא כפי שפירש למעלה שהיתה לארה"ר חכמה מופלגת.

<> "מאין לך לדעת מה בושת יש בעומד ערום" [לשון רש"י בראשית ג, יא].

<> ועל כך נאמר [בראשית ג, ז] "ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירומים הם ויתפרו עלה תאנה ויעשו להם חגורות", ופירש רש"י שם "ותפקחנה וגו' - לענין החכמה דבר הכתוב, ולא לענין הראיה ממש". וכתב שם הגו"א אות יא: "לענין החכמה דבר הכתוב וכו'. אף על גב דכבר קרא שמות [בראשית ב, כ], והיה לו שכל והשגה, נראה דלא היה לו השגה רק בדברים שהם טובים, כמו השגת הבורא יתברך, והשגת המציאות, אבל להשיג דברים רעים, כגון שהיו ערומים מן המצוה, זה לא היה יודע מתחלה ומקודם לכן. לכך אמרו בבראשית רבה [יט, ה] ד'עץ הדעת מוסיף דעת', וזאת החכמה שהוא מוסיף. וכן להשיג שיש בושת בעומד ערום, וזה גם כן ידע כשאכל מעץ הדעת, כדלקמן [רש"י בראשית ג, יא], שאמר לו 'מי הגיד לך שיש בושת בעומד ערום'... כי לא היה האדם יודע רק אמיתת מציאת הבורא והשגת העולם, ולא ידע בדברים שהם רעים. וכן כתבו הרב במורה הנבוכים [א, ב]".

<> אבות ד, א "איזהו גבור, הכובש את יצרו", וראה דר"ח שם [קסא:], וכן הוא בגו"א דברים פ"א אות כט. הרי ש"גבורה" נאמרת כאשר אדם הולך כנגד נטיתו הטבעית והחמרית, "שהוא עומד כנגד יצרו, ואינו מתפתה אחריו" [לשונו בגו"א שמות פי"ז אות ד]. ולכך מן הנמנע שתזכר גבורה בדבר שהוא מגונה בעצם, כי זו סתירה מיניה וביה.

<> בגמרא [נדה לא.] דרשו על הפסוק [במדבר כג, י] "מי מנה עפר יעקב ומספר את רובע ישראל", "מלמד שהקב"ה יושב וסופר את רביעיותם של ישראל, מתי תבא טפה שהצדיק נוצר הימנה. ועל דבר זה נסמית עינו של בלעם הרשע, אמר; מי שהוא טהור וקדוש, ומשרתיו טהורים וקדושים, יציץ בדבר זה". וכתב על כך בנצח ישראל פנ"ז [תתצ:] בזה"ל: "ואמר שבלעם אמר 'מי שהוא קדוש ומשרתיו קדושים כו''. ביאור ענין זה, כי דבר מה שהקב"ה סופר את רביעותיהן של ישראל, מורה כי זרע ישראל נמשך מכח פנימי, כמו שאמרנו. ואין זה גנאי, כי אין דבר כזה נקרא ערוה. רק כאשר יש כאן גלוי, שלכך נקרא ערוה, כמו [בראשית מב, יב] 'ערות הארץ באתם לראות', מקום תורפה אשר יש לו גלוי. ולא כאשר הוא פנימי, אין כאן ערוה כלל, ודבר זה ידוע למבינים. רק מפני שהיה בלעם דבק בזנות וערוה, ולא היה לו כח קדוש פנימי, נחשב אליו ערוה דבר זה. אבל מי שהוא קדוש וטהור, אין נחשב דבר זה אליו ערוה. וכמו שלא היה נחשב גלוי ערוה גנאי לאדם קודם שחטא האדם, ולא נחשב לו לגנאי וחרפה, מפני שהיה דבק לגמרי בכח קדוש פנימי. עד שחטא, ולא היה עוד דבק לגמרי בכח קדוש פנימי, ואז נחשב לו גלוי ערוה גנאי. והבן הדברים האלו מאוד מאוד, כי הם אמת ברור, והם עמקי החכמה". וכן הוא בח"א לנדה לא. [ד, קסב:]. וראה להלן הערה 681.

<> פירוש - בגמרא שם נאמרו שני הסברים כיצד אלו שהם בעלי כרס גדול נזקקים לנשותיהם; (א) "כי כאיש גבורתו". (ב) אהבה דוחקת את הבשר [ראה למעלה ציונים 248, 249]. ומעתה יבאר את הדברים.

<> בראשית ב, כד "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד". ולמעלה סוף הבאר השני כתב: "האיש והאשה נעשו אדם אחד, כמו שאמר הכתוב 'על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד'". ובסוף דרשת שבת תשובה [פא:] כתב: "אין אחדות אלא על ידי תשמיש, שנאמר 'והיו לבשר אחד'. ואחדות זה כאשר הוא מזדווג ומתחבר אל אשתו, אז יש כאן אחדות לגוף". וכן ביאר הרמב"ן שם [בראשית ב, כד], וז"ל: "והנכון בעיני, כי הבהמה והחיה אין להם דבקות בנקבותיהן. אבל יבא הזכר על איזה נקבה שימצא, וילכו להם. ומפני זה אמר הכתוב, בעבור שנקבת האדם היתה עצם מעצמיו ובשר מבשרו [של אדה"ר], ודבק בה, והיתה בחיקו כבשרו, ויחפוץ בה להיותה תמיד עמו. וכאשר היה זה באדם [הראשון], הושם טבעו בתולדותיו, להיות הזכרים מהם דבקים בנשותיהם, עוזבים את אביהם ואת אמם, ורואים את נשותיהן כאילו הן עמם לבשר אחד. וכן 'כי אחינו בשרנו הוא' [בראשית לז, כז], 'אל כל שאר בשרו' [ויקרא יח, ו]. הקרובים במשפחה יקראו 'שאר בשר'. והנה יעזוב שאר אביו ואמו וקורבתם, ויראה שאשתו קרובה לו מהם". והובא למעלה בבאר השני הערה 679.

<> לשונו למעלה בסוף הבאר הרביעי [ד"ה במדרש ב"ר]: "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, לפי שהוא יתברך מחבר אותם, ואין בזה הענין הנהגת הטבע, רק כי פעולת השם יתברך".

<> 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. וראה למעלה בבאר השני הערה 577, ובבאר הרביעי הערה 1222, ולהלן הערות 383, 384.

<> 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 יותא ואומר בת פלוני לפלוני. ומזה תדע שהזיוג הוא מן השם יתברך, לכך הוא מסודר קודם יצירת האדם". והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 1322.

<> בח"א לב"מ פד. [ג, לג.] כתב משפט זה כך: "ומאחר כי שמו יתברך מחבר שניהם, ועל זה אמר האהבה וכו'".

<> אודות שאהבה היא עצם החבור, כן כתב בנצח ישראל פנ"ב [תתל.], וז"ל: "האהבה היא הדבוק והחבור בעצם... דבק נפשו כמו האב לבן והאם לבנה". ובהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי כל אהבה היא דבקות בנאהב". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בנתיב התשובה פ"ב [ד"ה ודוקא כאשר] כתב: "האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כמו שנאמר [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו, שנאמר [ר' דברים יא, כב] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט.] כתב: "כי האהבה שיש לאדם אל השי"ת במה שהאדם מצד עצמו אינו דבר, רק מן השי"ת בא האדם, ואליו ישוב... האהבה אל השי"ת במה שהאדם שב רוחו אליו לגמרי, עד שאין לאדם מציאות בעצמו, ובזה הוא מתדבק לגמרי בו, וכדכתיב 'לאהבה את ה' אלקיכם ולדבקה בו', ובזה שייך אהבה גמורה". וכן הוא בדר"ח פ"א מ"ג [לב:]. ובנתיב ריע פ"א [ב, נב.] כתב: "בודאי האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כדכתיב 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובדר"ח פ"ו מ"ב [רפא.] כתב: "לשון 'ריע' רק על שנים שיש להם שתוף וחבור יחד. אבל האהבה מצד מה הוא יותר, שנפשו קשורה בנאהב. תדע לך דכתיב [ויקרא יט, יח] 'ואהבת לרעך כמוך'. אם כן גדול לשון אהבה מלשון ריע, כי האהבה הוא קשור הנפש בנאהב לגמרי, עד שנחשב כמותו.... כבר התבאר כי האהבה היא קשור הנפש בנאהב והתאחדות לגמרי". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:] כתב: "ומה שאין אהבה לעצמו, מפני כי האהבה הוא התשוקה אל הנאהב, ואין כאן תשוקה כי הוא עצמו. ולכך האהבה בין איש לאשתו, כי הוא הדבקות הגמור, עד שנעשים דבר אחד, ויש בזה תשוקה. ואם כן האהבה מצד שהם דבר אחד, ומצד הזה היא האהבה, לא זולת זה". ובגו"א דברים פ"י אות ט [ד"ה והמאמר] כתב: "כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב עד שנעשה אחד עם האוהב". וכידוע הגמטריה של "אהבה" שוה ל"אחד". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 236.

<> פירוש - אהבת בני זוג היא חבור מה', וכפי שביאר. וצרף לכאן דברי חכמים [זוה"ק ח"א קעו.] שאמרו "בכל אתר דשמושא דמצוה, אשתכח שכינתא שריא על ההוא אתר ואשתכח תמן. ומאן דגרים לעכבא שמושא דמצוה, גרים דיסתלק שכינתא מעלמא". [תרגום: בכל מקום של תשמיש של מצוה, השכינה מצויה שם. ומי שגורם לעכב זיווג של מצוה, גורם לשכינה שתסתלק מן העולם]. וראה למעלה בבאר השני הערה 559.

<> אודות שהבשר הוא גשמי, כן מבואר להלן בתחילת הבאר השביעי [ד"ה ורבי אליעזר], וראה בסמוך הערה 312.

<> ש"הלא הנבדל מבטל הדבר הגשמי" [לשונו בתפארת ישראל פכ"ד (שנו.), ושם הערה 47]. וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. כגון, בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ואז] כתב: "כי הבלתי גשמי מחלק הגשמי ומפרידו, שהוא גובר עליו". ובתפארת ישראל פ"מ [תרכה.] כתב: "כי הקדוש שהוא נבדל, ואין בו החמרי הגשמי, מבטל את דבר הגשמי". ובגבורות ה' פ"מ [קנא.] כתב: "קריעת ים סוף לא היה רק בשביל שהמעלה האלהית היתה פועלת בים, שיש לים טבע החומר בלבד, ונדחה החומר מפני המעלה הקדושה האלהית... [כי] מדריגה אלהית מדרגתו על החומרים, והוא שמבקע את החומרי". ועיי"ש שמבאר יסוד זה בהרחבה. ושם בס"פ מא [קנז:] כתב: "כלל הדבר... כל מי שמדרגתו בלתי חומרי, הוא גובר על המונע החומרי, ונבקע לו החומרי". ובח"א ליבמות קכא. [א, קמח:] ביאר שחול הים מונע מהים להציף את היבשה בזה"ל: "כי החול דק וקטן הוא, ויש לו פשיטות, הוא מבטל כח הגלים". וראה להלן בבאר הששי הערות 291, 1217, ובבאר השביעי הערה 63.

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

<> שבת קח. "מנין למילה שבאותו מקום, דכתיב [בראשית יז, יד] 'וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו', מקום שניכר בין זכרות לנקבות".

<> בח"א לב"מ פד. [ג, לב.] הוסיף דברים, וז"ל: "על ידי האבר הזה הוא איש, והאיש יש לו גבורת הנפש, וזה דוחה הבשר הגשמי... שזה האבר הוא עצמו ההבדל בין איש לאשה, נתן לו כח מיוחד שאינו גשמי כמו שאר האברים, והוא מושל דוחה בכח גבורתו שנתן לו, עד שגומר פעולתו, שבשביל זה נקרא 'איש'". ובדר"ח פ"ד מ"ד [קסז.] כתב: "כי שם 'איש' נאמר בכל מקום על הכח... כמו 'איש מלחמה' [שמות טו, ג], 'והלא איש אתה' [ש"א כו, טו]". וכן בגו"א שמות פי"ז אות ד כתב: "לשון 'איש' בא על הגבורה, כדכתיב [מ"א ב, ב] 'וחזקת והיית לאיש'". ובגו"א דברים פ"א אות כט [ד"ה אמנם] כתב: "כי לשון 'איש' בא על גבור, וזה ידוע", ושם הערה 105. וראה עוד בגו"א בראשית פל"ז אות כח, שם שמות פ"ב אות כ, ולהלן בבאר השביעי הערה 61.

<> לשונו בח"א שם [ג, לג.]: "הרי למאן דאמר ["אהבה דוחקת את הבשר"] תולה הדבר מצד החבור, שיש לה כח עליון... ולמאן דאמר ["כי כאיש גבורתו"] תולה הדבר בכח אבר הפועל, שיש לו כח".

<> "שהוא שבח" - שמורה על מעלה עליונה.

<> כפי שהביא למעלה בשם החוקרים ש"חוש המישוש חרפה היא לנו", וראה שם הערה 259.

<> אודות שהאדם נברא לקיום העולם על ידי פריה ורביה, הנה נאמר [ישעיה מה, יח] "כי כה אמר ה' בורא השמים הוא האלקים יוצר הארץ ועושה הוא כוננה לא תוהו בראה לשבת יצרה וגו'", ופירש הרד"ק שם "הוא כוננה - כונן אותה להיות הנבראים עליה פרים ורבים, כמו שאמר להם [בראשית א, כח] 'פרו ורבו'... כי הקל ברא הארץ לפרות ולרבות, לא ברא אותה לתהו, להיות תהו מאין אדם ובהמה, אלא להיות יושבים עליה". והחינוך במצוה א [מצות פריה ורביה] כתב: "משרשי מצוה זו, כדי שיהיה העולם מיושב, שהשם ברוך הוא חפץ בישובו, כדכתיב 'לא תוהו בראה לשבת יצרה'. והיא מצוה גדולה שבסבתה מתקיימות כל המצות בעולם, כי לבני אדם נתנו, ולא למלאכי השרת... והמבטלה בטל עשה וענשו גדול מאוד, שמראה בעצמו שאינו רוצה להשלים חפץ השם לישב עולמו". והרמב"ן [ויקרא יח, ו] כתב: "ודע כי המשגל דבר מרוחק ונמאס בתורה, זולתי לקיום המין, ואשר לא יולד ממנו הוא אסור". ושם בפסוק יט כתב: "אסר הכתוב נדה מפני הטעם שהזכרתי, שלא התירה התורה המשכב רק לקיום הזרע... והנה בהיות ברחם דם נדה הרבה, לא תתעבר ממנו".

<> ככל הדברים האלו כתב הרמב"ן באגרת הקודש פרק שני [כתבי הרמב"ן, כרך ב, עמוד שכג], ונעתיק את דברי קדשו באריכות, וז"ל: "חבור האדם אל אשתו... הוא ענין קדוש ונקי כשיהיה הדבר כפי מה שראוי... ואל יחשוב האדם כי בחבור הראוי יש גנאי וכעור, חלילה מזה, כי החבור נקרא 'ידיעה', כאמרו [ש"א א, יט] 'וידע אלקנה את חנה אשתו'... וידוע שאילו לא יהיה בדבר קדושה גדולה לא יהיו קורין לחבור ידיעה. ואין הדבר כאשר סבר וחשב הרב רבי משה ז"ל במו"נ [ב, לג] בהיותו משבח לארסטו על מה שאמר כי חוש המשוש הוא חרפה לנו. חלילה חלילה אין הדבר כמאמר היוני, לפי שיש במאמרו זה שמץ מינות שאינו מורגש, שאילו היה מאמין שהעולם מחודש בכונה, לא היה אומר כך... אבל אנו בני בעלי תורה הקדושה מאמינים שהשם יתברך ברא הכל כפי שגזרה חכמתו, ולא ברא דבר שיהיה בו גנאי או כעור... אבל הענין הוא כמו שנאמר, כי השם יתברך הוא טהור עינים מראות ברע, אין לפניו ענין קלקול או גנאי... והעדות הברורה אמרו במעשה בראשית 'ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו ולא יתבוששו' [בראשית ב, כה], כל זה קודם שחטאו, לפי שהיו עסוקין במושכלות, וכל כוונתם לשם שמים, ולא היו כלי המשגל בעיניהם רק כעינים או כידים וכשאר איברי הגוף. אמנם כשנטו אחרי ההנאות הגופניות, ולא נתכוונו לשם שמים, אמר עליהם 'כי ערומים' [בראשית ג, ז]. ופירושו זה, כי כאשר הידים בעת שכותבות ספר תורה הן נכבדות ומשובחות ונשגבות, ואם עושות נבלה מן הנבלות הם מגונות, כך היו כלי המשגל לאדם ולאשתו קודם שחטאו ולאחר שחטאו... אם כן לפי דרך זה נמצא שהשם יתברך כל דרכיו משפט וטהרה ונקיות, ונמצא שהכעור הוא בא מצד פעולות האדם. ועל זה אמר שלמה [קהלת ז, כט] 'לבד ראה זה מצאתי אשר עשה האלקים את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים', כלומר אין בכל איברי האדם מצד הבריאה דבר קלקול או כיעור, כי הכל בחכמה עליונה דבר מתוקן ומקובל, אבל האדם בהיותו חוטא מביא כיעור בדברים שלא היה בם כיעור ודופי מתחלה. והבן זה מאד". ושם מאריך לבאר עוד יסוד זה. וראה להלן הערה 529.

<> כמבואר בדברי הרמב"ן באגרת הקודש [כרך ב, עמוד שכג], שכתב: "אם נאמר כי החבור הוא דבר של גנאי, הנה כלי המשגל הם כלי הגנות, והרי השם יתעלה הוא בראם, כאמרו [דברים לב, ו] 'הוא עשך ויכוננך', ואמרו חז"ל במסכת חולין [נו:] מלמד שברא הקב"ה כונניות באדם. ובמדרש קהלת [קה"ר ב, יד] 'את אשר כבר עשהו' [קהלת ב, יב], מלמד שהוא ובית דינו נמנו על כל אבר ואבר, וכל אחד הושיבוהו על כנו. ואם כלי המשגל הם דברי גנאי, האיך ברא השם יתברך דבר שיש בו מום או גנות וחסרון, שאם כן נמצא שאין פעולותיו תמימות, והרי אדון הנביאים מכריז ואמר [דברים לב, ד] 'הצור תמים פעלו', ואומר [בראשית א, לא] 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד'". ובח"א לב"מ פד. [ג, לג.] כתב משפט זה כך: "כי בני אדם רואים האבר הזה בזוי ושפל בתכלית, ולא יביטו אל פעולת אלקים ואל מעשה ידיו, הוא האדם".

<> "מעשרה שליטים - שולטים באדם, שרוב מעשי האדם נעשין על ידיהם" [ר"ן שם].

<> נדרים לב: "מאי דכתיב [קהלת ט, יד] 'עיר קטנה ואנשים וגו'', 'עיר קטנה' זה הגוף". וראה קה"ר פ"ט פסקא כה, וילקו"ש ח"ב רמז תתקפט.

<> וז"ל בנתיב היצר פ"ד [ב, קלב.]: "ובפרק ד' דנדרים [לב:] 'עיר קטנה' זה הגוף, 'ואנשים בה מעט' אלו אברים... פירוש זה, כי האדם מצד נפשו אשר יש לו נחשב כמו עיר, כי העיר אין דר שם אדם אחד לבדו. וכן למעלת חשיבות נפשו של אדם, אין נחשב האדם פרטי, רק שנחשב כמו כלל, אשר הכלל הוא עשרה. וכן הנפש ממנו הכח לעשרה איברים שמונה כאן, לכך נחשב כמו עיר אחת, שהעיר כולל האנשים בתוכו". וכן הזכיר בקצרה בנתיב התוכחה פ"ב [ב, קצג.], נתיב הכעס פ"ב [ב, רמ.], ובח"א לשבת קיד. [א, נג.].

<> פירוש - מכאן הנך רואה שדעת חכמים אינה כדעת בני אדם, שדעת בני אדם להחשיב את האבר של האדם כבזוי ושפל בתכלית, ואילו חכמים סוברים להיפך מזה, וכמו שמבאר.

<> בח"א לב"מ פד. [ג, לג.] הוסיף כאן: "ומזה תוכל להבין כי אלו הם שליטים על שליטים".

<> למעלה [ד"ה והמאמר שלפני זה], והערות 293, 294.

<> כמבואר למעלה [ד"ה וזה שאמר], ושם הערה 162. והצורה היא אחת, וכפי שכתב בנצח ישראל פנ"ג [תתלז:]: "כמו אדם, אף שאבריו וחלקיו הם רבים, והם מתחברים כמו שהוא הגוף, לא נקרא שם אדם אחד עליו רק על ידי הנפש, שהוא צורה לאדם, כי הצורה היא אחת", ושם הערה 14.

<> אודות שהדיבור הוא מהות האדם וצורתו, כן כתב בדרוש לשבת תשובה [עז:], וז"ל: "יש איברים זוגות; שתי עינים לאדם... רק הלשון היא יחידית באדם. ודבר זה כי אין הלשון ראויה שתהיה שתים, כי הדבור הוא האדם בעצמו, שהאדם הוא חי מדבר, וזהו גדר האדם. ואילו היו שתי לשונות באדם, היה האדם שהוא אחד, שנים, ודבר זה לא יתכן". והובא למעלה בבאר השלישי הערה 183. ובדר"ח פ"א מי"ז [נה:] כתב: "כח הדברי הזה כמו צורה, כי צורת האדם 'חי מדבר'". ובגו"א שמות פ"כ אות ה עמד על כך שהאדם נקרא "חי מדבר", ולא "חי אומר", עיי"ש. וכן כתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עה.] "האדם נקרא 'חי מדבר'". וכן בדר"ח פ"ו מ"ח [שח.] כתב: "האדם הוא בעל חי מדבר... כי אונקלוס תרגם 'ויהי האדם לנפש חיה' [בראשית ב, ז] 'והות האדם לרוח ממללא', שמזה תדע כי עיקר האדם מה שהוא חי מדבר". וכן בהספד [סוף קפ] כתב: "בשנה הרביעית [לחיי האדם] נעשה האדם חי מדבר, כאשר הוא האדם חי מדבר, ושם הזה לא יוסר מן האדם כל ימי חייו, ואף אם נעשה אדם גדול בתורה ובחכמה, שם 'חי מדבר', שהוא גדרו של האדם, יש עליו עד סוף חייו". וכ"ה בח"א לשבת לג. [א, כה:], ובעוד הרבה מקומות. ועוד עיין בפירושי המהר"ל מהדורת כשר, בדברי מבוא לכרך ג. וכל הדברים הללו אודות דבור, כוחם יפה גם אודות הפה, שהפה הוא השלמת הדבור, וכפי שכתב בנתיב הצניעות ס"פ ד [ב, קי:]: "הפה גומר [ברכות סא.]... כי הפה הוא השלמת הדבור... שהפה הוא משלים הדבור". ובנצח ישראל פ"ה [צ.] כתב: "חשיבות הפה הוא בשביל הדבור", וראה שם הערה 133, ולהלן הערה 572.

<> כהקדמה לדבריו, נביא כאן את לשונו של ספר יצירה פ"א מ"ג: "עשר ספירות בלימה, חמש כנגד חמש... וברית יחיד מכוונת באמצע, כמילת הלשון וכמילת המעור". ובח"א לנדרים לב: [ב, יא:] כתב: "עינים ואזנים והמכריע ביניהם הוא הפה, שהוא הלשון, כמו שזכר בספר יצירה. ויש עוד ה' תחתונים, ידים ורגלים, והמילה שהוא המכריע ביניהם, והם ג"כ חמש אחרונים. ואלו עשרה אברים הם עיקר, שהם נגד עשר ספירות בלימה". ומעתה הולך לבאר שהפה הוא הצורה לחלק העליון של האדם, ואילו המילה היא הצורה לחלק התחתון של האדם. ובח"א לב"מ פד. [ג, לג.] כתב: "ותמצא כי אלו עשרה אשר אמרנו, חמשה מול חמשה. ה' ראשונים הם רוחניים, כי העינים והאזנים והפה אשר הוא כח הדבור, הם רוחניים ביותר. ואלו חמשה אחרונים הם קרובים אל הגוף, והם הידים והרגלים וראש הגויה, וכולם הם נגד עשר ספירות בלימה שחתם השם יתברך באדם הזה".

<> ברכות לא: "עינים לראות, ואזנים לשמוע, חוטם להריח, פה לדבר".

<> יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בח"א לערכין טו. [ד, קלב:] כתב: "הדבור הוא שכלי, כי אין אל הבעל חי הדבור, רק האדם שהוא שכלי יש לו הדבור", ועיי"ש, כי מאריך לבאר יסוד זה. ובגבורות ה' פס"ד [רצא:] הביא את הפסוק [תהלים קטו, ה] "פה להם ולא ידברו עינים להם ולא יראו וגו'", וכתב לבאר: "וזכר חסרונם [של הפסלים], מתחיל בגדול ובקטון כלה. מתחיל בתחילה בדבר שהוא החשוב יותר, והוא הדיבור שלא נמצא רק לאדם, ולא למין בהמה. ומפני זה חשוב [האדם] על הכל, והוא קרוב אל השכלי יותר. ולפיכך הולד לא יוכל לדבר בעת שנולד, מפני שאינו בן דעת. ואח"כ זכר העינים, שהוא הראות שהוא כח בלתי גשמי אחר הדבור", ושם מאריך בזה. ובדרוש על התורה [י:] כתב: "הדבור אי אפשר בלא שכל. והתינוק שאינו מדבר, לא בשביל שאינו יכול לדבר, רק מפני שהוא חסר דעת ושכל, ולכך נקרא 'שכל הדברי'". ועוד אודות שדיבור הוא שכלי [ולכך התינוק אינו מדבר], ראה גבורות ה' פכ"ח [קיב:], ולמעלה בבאר השלישי הערה 55. ובח"א לגיטין נז. [ב, קיז:] כתב: "לא היה ראוי לצאת לפעל חורבן בית אלקינו כי אם על ידי הלשון, כי אין לך מחריב ומשחית רק הלשון, כי הלשון שהוא אל הנפש המדברת אשר הוא שכלי, הוא מחריב בית המקדש שהוא קדוש... כי הדבור אל האדם שהוא שכלי, לכך על ידי זה חרב הבית". ובנתיב הלשון פ"ב [ב, סז.] כתב: "הדבור הוא שכלי, כי הבעלי חיים אין להם הדבור, רק האדם שהוא שכלי, וזהו צורת האדם". וראה בנתיב התשובה פ"ג הערה 6, ושם פ"ה הערה 85. ולמעלה בבאר הרביעי הערה 1052 נתבאר שעם כל זה, אין השכל הדברי שכלי לגמרי כפי שכל המחשבה.

<> ובשר הוא גשמי, וכמבואר למעלה הערה 290.

<> כי כל צורה משלימה למי שהיא צורה לו. וכפי שכתב בתפארת ישראל פ"ד [עג:]: "הכל נברא לעבוד האדם ולשמשו, ובזה הוא צורה אל כל התחתונים. ומוליך שלימות אל הכל, כמו המלך המשלים את הכל", ושם הערה 37. ובדר"ח פ"ג מ"ב [קיד.] כתב: "האדם הוא צורת העולם ומשלים אותו". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 197, שיסוד זה נתבאר שם בארוכה. וכן יבאר כאן בסמוך. וראה הערות 358, 359.

<> ראש הגויה, שתי עינים, שתי אזנים, שתי ידים, ושתי רגלים.

<> לשונו בח"א לסנהדרין צח. [ג, סוף ריד:]: "והמלך... דומה לנפש באדם הפרטי, כי הנפש [היא] מלך, ומנהיג האדם הפרטי כמו המלך. והדיינים והשופטים הם כמו כוחות הנפש, אשר הם משונים ובאים מן הנפש, עובדים עבודת הנפש. כך הדיינים מסודרים מן המלך, עובדים עבודת המלך לשפוט העם. והעם הם כמו האברים באדם הפרטי, המקבלים הנהגה". וכשם שהעם משרת את המלך, כך האברים משמשים את נפש האדם השכלית.

<> שהרי אף היצה"ר נקרא "מלך" [נדרים לב:], והכפופים לו הם אברי האדם, וכמו שכתב בגבורות ה' פמ"ו [קעח:], וז"ל: "כאשר בני אדם חוטאים לפניו, והם נכנסים ברשות אחר, הוא היצר הרע, שנקרא 'מלך גדול', כדכתיב בספר קהלת [ט, יד] 'עיר קטנה ואנשים בה מעט ובא אליה מלך גדול וגו'', שהענין הזה נאמר על היצר הרע, שמושל על גוף". וכמו שאומרים בוידוי "על חטא שחטאנו לפניך בריצת רגלים להרע". וב"תפלה זכה" לבעל חיי אדם, מבואר שם כיצד כל אברי אדם היו אמורים לשמש לטובה, ובמקום זאת שימשו לרעה. ובסנהדרין צא. אמרו "אמר ליה אנטונינוס לרבי, גוף ונשמה יכולין לפטור עצמן מן הדין. כיצד, גוף אומר, נשמה חטאת, שמיום שפירשה ממני הריני מוטל כאבן דומם בקבר. ונשמה אומרת, גוף חטא, שמיום שפירשתי ממנו הריני פורחת באויר כצפור. אמר ליה, אמשול לך משל, למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שהיה לו פרדס נאה, והיה בו בכורות נאות ["תאני בכורות" (רש"י שם)]. והושיב בו שני שומרים, אחד חיגר, ואחד סומא. אמר לו חיגר לסומא, בכורות נאות אני רואה בפרדס, בא והרכיבני, ונביאם לאכלם. רכב חיגר על גבי סומא, והביאום ואכלום. לימים בא בעל פרדס, אמר להן, בכורות נאות היכן הן. אמר לו חיגר, כלום יש לי רגלים להלך בהן. אמר לו סומא, כלום יש לי עינים לראות. מה עשה, הרכיב חיגר על גבי סומא, ודן אותם כאחד. אף הקב"ה מביא נשמה, וזורקה בגוף, ודן אותם כאחד". הרי שהגוף משמש לחטא, כפי שהסומא שימש את החיגר.

<> לשונו בח"א לב"מ פד. [ג, לג:]: "והנה הפה הוא יחידי, וראש הגויה הוא יחידי, כנגד ההתחלה, שכל התחלה הוא אחת. והשני הוא כנגד הסוף וההשלמה, שהוא אחד גם כן. ולפיכך נקרא [ספה"י פ"א מ"ג] 'ברית יחיד', כאשר ידוע בחכמה". וראה בח"א לערכין טו: [ד, קלד.] שביאר שחטא העגל הוא כנגד ראש הגויה, וחטא המרגלים הוא כנגד הפה. ועוד אודות הדמיון בין הפה לאבר המוליד, הנה בשבת לב: אמרו "בעון נדרים בנים מתים", וכתב על כך בח"א שם [א, כב.]: "כי הדיבור הוא שיוצא מן האדם, והאדם מוליד את הדבור ממנו. וענין אחד לדבור שיוצא מן האדם [לבנים], והוא נקרא ג"כ תולדות האדם... וכאשר אין קיום לתולדות האדם, הוא הדבור, אין קיום ג"כ לתולדות שלו, בנים ממש". וכן הוא בנתיב האמת פ"א [א, קצט:], ובנתיב השתיקה פ"א [ב, ק:]. וראה עוד בגו"א במדבר פי"ד הערה 76, ובנצח ישראל פי"ט הערה 31.

<> בח"א לב"מ פד. [ג, לג:] כתב משפט זה כך: "ולפיכך אמרו אבריה דרבי ישמעאל כחמת בת תשעה קבין. וכל אלו דברים גדולים ועליונים. ומיחס השעור הזה לרבי ישמעאל ברבי יוסי, כי רבי ישמעאל היה חכם גדול, והוא היה אדם שלם, ולפי מדריגת שלימותו, עד שהיה האבר הזה אצלו נחשב ט' קבין. כלומר שהוא משלים כל האיברים שהם זוגות. ולפיכך אמר דרבי ישמעאל ברבי יוסי כחמת בת תשעה קבין".

<> דברים אלו מבוארים יותר בח"א לב"מ פד. [ג, לג:], וז"ל: "וכאשר תדע דברים אלו, הנה תדע מה שאמר אבריה דרבי ישמעאל כחמת בת תשעה קבין. דע כי הגודל הוא לפי מדריגות הדבר, ולפיכך תמצא כי הראשונים אשר היה להם מדריגה אלקית ביותר, היו מתוארים בגדלות ביותר. ובמסכת שבת [צב.] משה רבינו כמה הוי, עשר אמות. ואין דבר זה מצד שהגוף כל כך במעלה, רק מפני כי לפי מדריגת ומעלת הנפש אשר יש לבריאה, מתחבר אליו הגוף לפי ערך. אך אל תאמר כלל וכלל שהשעור אשר נאמר כאן הוא שעור שהוא מוחש לפניך, אבל דבר זה כמו שנתבאר הרבה, הוא מופשט מן הגשמי. וכמו שתמצא שעורים אשר אינם מוחשים, והם מושכלים בלבד. כי זה עצמו שהיה שעור משה עשר אמות, אין זה שעור גשמי, רק כי היה ראוי לשלימות ומעלת נפשו עשר אמות. ואם לא היה נמצא זה השעור, הוא לחסרון הגוף. ומכל מקום מה שאפשר שיהיה לו, היה לו בגדלות. וכך ג"כ כאן, כי לפי מדריגת זה האבר, שהוא השלמת האדם כמו שהתבאר, שהאבר הזה משלים ט' איברים, שתי עינים שתי אזנים שתי ידים שתי רגלים, והאבר הזה הוא תשיעי, והנה האבר הזה משלים תשעה איברים, והוא נחשב מכריע ומשלים לכל האדם, ודבר זה מבואר. וכאשר נמצא ברבי ישמעאל ברבי יוסי חדוש מה שהיה לו גדלות, אמרו על זה שהוא בת תשעה קבין, כפי מדריגת האבר, שהוא משלים ט'... ולא אמר שהוא בת עשרה קבין כנגד הפה גם כן, כי ההשלמה במה שהוא השלמה הוא מחולק מן ההתחלה, כי זה התחלה וזה השלמה. ולפיכך מדריגתו רק ט'".

<> כמבואר למעלה הערה 255. וכאמור שם, תוספות כתובות ח. כתבו: "מדלא קאמר 'רבי יוחנן תנא ופליג' [כמו שאמרו שם על רב "רב תנא הוא ופליג"], יש להוכיח דרבי יוחנן אמורא היה, דאי הוה תנא הוה משני כדמשני לרב".

<> לשונו בח"א לב"מ פד. [ג, לג:]: "ואמר אבריה דרבי יוחנן כחמת בת חמשה קבין. ודבר זה כי רבי יוחנן שהוא אמורא, ואין לו השלמות שיהיה שלם במדריגה כמו רבי ישמעאל. ולפיכך אמר אבריה דרבי יוחנן כחמת בת חמשה קבין. ורוצה לומר כי אינו בהשלמה כמו הראשון, רק כי הוא משלים לה' אברים האחרונים, שהם שתי ידים ושתי רגלים, מפני כי הם אחרונים, ואין אלו אברים כמו הראשונים. ולכך לא יחשב השלמה רק אל חמשה אחרונים".

<> לשונו בח"א לב"מ פד. [ג, לד.]: "ואמרי לה כחמת בת שלשה קבין. ורוצה לומר, כי אין לתת המעלה אליו כאשר אינו שלם, רק שהוא השלמה ומכריע נחשב אל שנים האחרונים, ולפיכך אמר כחמת בת שלשה קבין".

<> לשונו בח"א לב"מ פד. [ג, לד:]: "ואין הפירוש כי מה שנמצא האבר שהיה גדול כך וכך, הוא יותר מעלה אל האדם שנמצא בו דבר זה. כי דבר זה אינו, כי לא היה לרב פפא וכן לרבי יוחנן מעלה יתירה בשביל זה, רק כי דבר זה מורה על מעלת האבר, שהוא נחשב ביותר, מצד שנמצא בו סימן זה באבר, לא על מעלת האדם שנמצא בו דבר זה. והכל הוא להביא ראייה אל מה שאמר לפני זה 'כי כאיש גבורתו', כי האבר הזה נחשב 'איש' כמו שאמרנו לך. ומפני זה יש בו סגולה זאת שנמצא בו דברים אלו... ואי אפשר לבאר יותר בכתב להעלם אלו דברים העליונים".

<> "עליה" על התחתונה. ומעין זה כתב בח"א לב"ב נח. [ג, פב:] על אברהם אבינו ואליעזר עבדו, וז"ל: "כי מדריגת אברהם נותן שיהיה לו העבד הלז, ואליעזר ג"כ היה מורה על מציאות ומדריגת מי שהוא אדון שלו, כי העבד יורה על האדון... כי העבד הזה מורה על ענין אברהם ומדריגתו" [ראה להלן הערות 366, 515]. דוגמה לדבר; אי אפשר לה למעלת ישראל שתהיה בעולם בלא שימצאו בעולם לפניה אומות העולם. וכמו שכתב בגבורות ה' פ"ה [סוף לה:]: "ואם תשאל, ולמה צריך להפכים, ולמה לא תהא בריאת אברהם בלבד, מבלי הפכו... שאם תשאל כך, לא מחכמה שאלת על זאת. כי הדברים האלו ידועים בעצמם, כי לא ברא הקב"ה את אברהם בלבד בעולם, מחמת חסרון המקבל, שלא יתכן להיות המקבל הפעולה שלימה, לכך נמשך אל העלול חסרון. כי בריאת העולם הזה אין במציאותו השלימות בכולו. כמו שתמצא האדם, אשר ברא הקב"ה, ויש בחלק ממנו דבר נכבד, הוא השכל. ואין עליך לשאול למה לא בראו שכלי בלא חומר, כי אין מדריגת האדם נותן כך שיהא שלם כל כך שיהא כלו שכלי. ואמנם בחלק ממנו ימצא זה. וכך היה בכלל העולם, אשר אין מדריגת העולם שיהא בכללו השלימות, רק בריאת עולם במדריגה אשר השלימות יש חלק, ולא בכללו. ואילו לא נברא בעולם רק אברהם וזרעו, היה מדריגת העולם הזה שהוא כולו שלם. והנה זהו ענין אברהם ואומה הנבחרת שהם חלקים, ואי אפשר מבלתי האומות, שאין שלימות העולם רק בחלק לבד, והחלק הזה חלק ה', כדכתיב [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'". וכן חזר וכתב שם בפרק סז [שיא.]. וראה להלן הערות 390, 707, ובבאר הששי הערה 50.

<> וזה לשונו בח"א לב"מ פד. [ג, לד:]: "וכדי להודיע כי אלו מדריגות הם כל אחת מורה על היותר עליונה ממנה. ולכך רבי יוחנן היה אומר איבריה דרבי ישמעאל וכו', ורב פפא היה אומר איבריה דרבי יוחנן, כי כן עניין זה, שהמדריגה שהיא למטה מורה על העליונה יותר, והבן הדברים האלו". וקודם לכן כתב שם: "ויש לך להבין ולדעת על דבר מה, כי כאשר מתחיל דבר לצאת על לפעל, הוא מורה שיש כאן יציאה לפעל לגמרי. ותדע כי האבר הזה בו נחשב האדם בפעל, וזה מפני כי באבר זה ניכר בין איש לאשה, ועל ידי האבר הזה נקרא 'איש', והאיש הוא בפעל כאשר יש לאיש מדריגת הצורה, אשר הצורה היא בפעל הגמור. ולפיכך רב פפא, שאמר אבריה דרב פפא כי דקורי דהרפניא, ודבר זה התחלת יציאה אל הפעל, האבר הזה שבו נמצא הדבר בפעל, שהוא צורת האיש שהיא בפעל, ואין זה רק התחלה בלבד, והוא מורה על שיש יותר יציאה אל הפעל. ולכך רב פפא מעיד על רבי יוחנן אבריה דר' יוחנן וכו', כי לעולם ההתחלה שהתחיל לצאת אל הפעל, מורה שיש עוד שיותר נמצא בפעל. ורבי יוחנן מעיד על רבי ישמעאל שהוא נמצא בפעל לגמרי, כי אצל רבי ישמעאל האבר הזה משלים אזנים עינים ידים רגלים כמו שהתבאר. ובשביל כך הוא נמצא בפעל לגמרי, והבן הדברים האלו מאוד".

<> "סלים שעושין בהרפניא" [רש"י שם]. ומעתה יבאר תיבת "הרפניא" מלשון הר שפונים אליו.

<> יבמות יז. "מאי 'הרפניא', אמר רבי זירא הר שהכל פונין בו", ופירש רש"י שם "כל פסולין שאין מוצאין אשה, פונין והולכין שם". ובח"א לב"מ פד. [ג, לד.] הביא גמרא זו, ויובא בהערה הבאה.

<> לשונו בח"א לב"מ פד. [ג, לד.]: "ורב פפא הוא סוף האמוראים... ואמר כמו דקורי דהרפניא. היינו כי כאשר אין השלימות כל כך גדול, הוא לכל הפחות שלימות הגוף עצמו, אשר זה האבר מחובר בסוף הגוף, והוא השלמתו. ואמר שהוא כמו דקורי דהרפניא, במה שהאבר הזה תכלית וסוף הגוף, ובשביל כך הוא השלמתו. ובפרק א' דיבמות [יז.] למה נקרא 'הרפניא', הר שהכל פונה בו. ולפיכך אמר כי דקורי דהרפניא, שכל הגוף פונה אליו". וראה הערה 313 בביאור שהכל נמשך אחר הצורה.

<> הנה אע"פ שתורת המהר"ל בנויה היא על תורת הסוד, מ"מ כאן הוא אחד מן הפעמים הבודדות שמביא את לשון הזוה"ק. וכן עשה בח"א לב"מ שם [ג, לד.], תפארת ישראל פי"ג [רב:], נתיב הפרישות פ"ג [ב, קיח.], נתיב התשובה פ"ו [ד"ה אך מצאתי], גבורות ה' פס"ד [רחצ:], ובדרוש על המצות [נט.].

<> פירוש - שהמים יתפשטו בדרך קו מדויק, באופן שיהיו במישור.

<> פירוש - שהרי מסוד נקודה ראשונה יוצא כל ההעלם.

<> פירוש - עד שמגיע ומתכנס להיכל העליון.

<> פירוש - עד שמגיע למקום אחד שהכל נאסף בו [ומדובר על כח ההולדה, וראה בזוה"ק ח"ג רעג:].

<> פירוש - הכל מתקשר ומתייחד שם.

<> "שייפין" - אברים.

<> פירוש - מהיסוד ניטל ונזרק לים, שהוא מלכות [זוה"ק ח"א פו.].

<> לשונו בח"א לב"מ פד. [ג, לד.]: "הרי לך מבואר כי ראוי שיהיה נקרא 'דקורי דהרפניא', הר שהכל פונין בו. שמן כל האיברים מתכניש לשם, לכך ראוי האבר מצד עצמו, במה שהכל פונה לשם, ראוי להיות כי דקורי דהרפניא, שהכל פונין לשם". ובאגרות וכתבים לפחד יצחק, אגרת מט [עמוד פא] כתב: "הלא ידענו כי דוקא בתחום זה של קדושת חיי אישות בישראל, נאמרה ההלכה של 'קנאין פוגעין' [סנהדרין פא.]. דוקא מקום זה ניתן לקנאים ליקח את הרומח [במדבר כה, ז] ביד ולהפעילו. ועל זה באו דבריהם של חכמי האמת, כי הכלי זיין המיוחד לכך הוא דוקא הרומח. מפני שקדושה זו מאחדת היא את כלליות הקומה של תאר אדם [דהרי בטומאה זו בעינן דוקא שכל גופו מרגיש בו (נדה מג.)]. ועל כן הנשק הזה הוא הרמח, שמספרו מכוון כנגד רמ"ח איבריו של אדם". והם הם הדברים שנתבארו כאן.

<> כפי שכתב בגבורות ה' פס"ז [שיג.]: "כי הפנים הוא בגלוי, וזה מפני שהפנים יש בו הכרתו של אדם מה שהוא, וזהו ענין הצורה, שהצורה בה הכרתו של הנמצא מה שהוא, ולפיכך הפנים הוא בגלוי ביותר מכל. מפני כי הצורה משימה הנמצא נגלה בפועל מה שהוא לגמרי... שהפנים הוא בגלוי, לפי שהפנים עיקר הצורה, שהיא משימה הנמצא בפועל מה שהוא". והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 757.

<> לשונו בח"א לנדרים לא: [ב, ה.]: "הערלה דומה לקליפה שהוא סביב הפרי, וסותם הפרי, שזאת הקליפה אין עליה צורת הפרי בעצמו. וכך באדם הערלה שהיא כקליפה שלו מאוסה לגמרי מצד רחוק שלה מן הצורה". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ט [רפז:], וז"ל: "ידוע כי הערלה נקראת על שם כסוי ואטימה, וכל דבר נכסה ונבדל נקרא 'ערלה', וזהו בכל מקום שנאמר [דברים י, טז] 'ערלת לב', שאינו נכנס הדבר בלבו, ונבדל ממנו. וכן 'ערלת אזן' [ירמיה ו, י], כסוי אזן". ושם מאריך בזה. ובח"א לסנהדרין לח: [ג, קנד.] כתב: "כי הערלה הוא כסוי וסתימה והבדל, וכך משמש לשון 'ערלה' בכל מקום, שהוא לשון סתימה והבדל".

<> שנאמר [ויקרא יט, כג] "וכי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו וגו'". ופירש רש"י שם "וערלתם ערלתו - ואטמתם אטימתו, יהא אטום ונסתם מליהנות ממנו". ובח"א לנדרים לב. [ב, ו:] כתב: "האדם נברא ערל. ולמה נברא האדם ערל. אבל דבר זה נמשך אחר עניין האדם, כי ראוי שיהיה הגוף והנפש שוים ודומים. וכמו שנברא בנפשו בכח ויוצא אל הפעל, כך נברא בגופו בכח ג"כ. וכל זמן שלא הוסר הערלה, נחשב שהוא אינו בפעל הנגלה. כי הערלה הוא כסוי ואטימה לאדם. כמו שתמצא לשון ערלה בכל מקום על לשון אטימה, כמו 'ערלת לבבכם' [דברים י, טז], וכן כל לשון ערלה כמו 'ערל שפתים' [שמות ו, יב], כלומר שאינו יכול להוציא הדבור אל הגלוי בפעל. ודבר שאינו בפעל הנגלה הוא בכח נחשב... ומצד המילה הוא בפעל הגמור, כאשר מסיר הערלה שהוא האטימה". וצרף לכאן את יסודו, כי דבר שנסתר מחמת החושך, אין הכוונה שהוא קיים ורק שאינו נראה, אלא שמבחינה מסויימת הוא אף אינו קיים, וכמבואר למעלה בבאר השני הערה 484, ובבאר הרביעי הערות 974, 1388.

<> בנדרים לא: אמרו "גדולה היא מילה שלא נתלה למשה הצדיק עליה אפילו מלא שעה", וכתב לבאר זאת בח"א לנדרים שם [ב, ה:] בזה"ל: "כבר אמרנו המילה היא צורת האדם, וכמו שבארנו בחבור באר הגולה דבר זה באריכות, ולכך לא נתלה למשה אפילו שעה אחת, כי הצורה אינה תחת הזמן, כי הזמן נתלה בגשם, והוא שייך לדבר הגשמי, לא דבר שהוא הצורה, ולכך לא נתלה למשה אפילו שעה אחת".

<> כמו שכתב למעלה בבאר השני [ד"ה ודעת רבי חנינא]: "שאין להם [לאומות העולם] מדריגת הצורה, כי מדריגת הצורה אינו רק לישראל... כי אין מעלת הצורה רק לישראל בלבד, שהם נקראים 'אדם', ואילו האומות... אין להם דבר זה, כי הם חמריים. וכמו שאמרו ז"ל [יבמות סא.] אתם קרויים אדם, ואין אומות העולם קרויים אדם", ושם הערה 561. וז"ל בגבורות ה' פ"ד [כט.]: "כי המצרים הם דבוקים בזנות, וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה. ולפיכך אמרה תורה במנחת סוטה [במדבר ה, טו] שיהא קרבנה שעורין, לפי שהיא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה [רש"י שם]. כי ענין הזנות הוא מתאוות הגוף, וישראל שהם נבדלים וקדושים מן העריות, זהו מפני שהם נמשכים אחר הצורה, שהיא קדושה ונבדלת מן ענין החומר... והנה תמצא כי מצרים דומים ונמשלים לענין החומר, וישראל הם נמשלים לענין הצורה, ולכך המצריים נמשכים אחר הראוי להם, וישראל אחר מה שראוי להם מצד עצמם, שהם קדושים ומובדלים בעצמם מכל עריות". ובנצח ישראל פי"ד [שמג:] כתב: "הלא בארנו מזה קצת בחבור גבורות ה' [פ"ד], עיין שם. ובמקום זה נוסיף ביאור, להעמיד אותך על שורש הדברים. וזה כאשר ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד". וראה שם הערות 45-47, ולמעלה בבאר הראשון הערה 60.

<> אודות הבטוי "כשמש בצהרים", ראה למעלה בבאר הרביעי הערה 31.

<> כי האדם נברא בצלם אלקים, וכמו שמבאר. וראה הערה 346.

<> כן כתב בח"א לב"מ פד. [ג, לד:]. ואודות שהחוקרים בזו את האדם וצלמו, ראה בח"א לבכורות ח: [ד, קכד:] שכתב: "ודבר זה ביארנו לך פעמים הרבה, כי דבר זה הוא כל הכוונה של פילוסופים, להשפיל את האדם עד תחתית האדמה, הפך דעת חכמי ישראל, שנתנו לאדם הצדיק מדריגה עליונה יותר מן המלאכים. ודבר זה תמצא בדברי הפילוסופים, שהם השפילו האדם עד שאול, וחכמי ישראל הגביהו האדם הצדיק את מדריגתו ומעלתו".

<> שכל מה שנמצא אדם, הוא בתכלית השלימות, מפאת שנברא בצלם אלקים. ולמעלה בבאר השלישי [ד"ה אמנם מה] כתב: "כי האדם הוא שנברא בצלם אלקים [בראשית א, כז], וצורתו בשלימות בלי חסרון, שאם לא כן, שהיה בצורתו חסרון, אין ראוי לומר עליו שנברא בצלם אלקים. ולפיכך אין ראוי שימצא חסרון בצורתו כלל, כמו שהעידו הכל על הבריאה השלימה הזאת", ושם הערות 46, 47.

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ד [עז.]: "ונתן להם עוד רמ"ח מצות עשה, שהם קנין מעשה, שעל ידם קונה מעלה ושלימות... שנמצא באדם קנין מעלה... והאברים של אדם הם שלימות צורת האדם. כי אל תחשוב כמו שחשבו קצת בני אדם, והם הרופאים, כי האברים של אדם הם טבעיים כמו שאר בעלי חיים. כי אין הדבר כך כלל, כי רופאי אליל המה, לא ידעו באמת תאר האדם ואיבריו, שכולו אלהי. ולפיכך האיברים שלו הם שלימות האדם, ועל ידי אבריו - שהם רמ"ח - נברא בצלם האלהים, ומצד הזה הוא מלך בתחתונים, שנאמר [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו וגו' וירדו בדגת הים ובעוף השמים'. ולפיכך מספר המצות - שהם שלימות האדם, כמספר אבריו [מכות כג:], שהם גם כן שלימות ומעלת האדם, עד שהוא בצלם אלהים על ידי רמ"ח אבריו. ושלימות ומעלת המצות נמשך אחר השלימות הזה מה שהאדם נברא בצלם אלהים, שעל ידי זה האדם הוא שלימות כל התחתונים". ולהלן בתחילת הבאר הששי כתב: "שלכל דבר יש סבה טבעית מחייב אותו, ועל אותה הסבה הטבעית יש סבה אלקית, והוא סבת הסבה... כי לאדם אל צורתו ומספר אבריו יש סבה טבעית, שאין ספק כי יש לדבר זה פועל טבעי, ומכל מקום יש לאותה סבה סבה אלוקית, שעל סבת הסבה אמר [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו'", ושם הערה 26. וראה למעלה בבאר הראשון הערה 94, באר השלישי הערה 52, ובבאר הרביעי הערות 592, 604.

<> פירוש - אף הדריסה על אבני הקודש הללו היא דבר נמאס לאדם.

<> "חכמה בגוים - תאמין" [איכ"ר ב, יג]. וראה הערה 351.

<> לעומת חכמת האומות, הנקראת "חכמות חיצוניות", וכמבואר למעלה בהערה 120.

<> ענין זה מבואר היטב בנתיב התורה פי"ד [א, נט:], שכתב שם: "במסכת ברכות [נח.] הרואה חכמי אומה"ע אומר 'ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם'. והרואה חכמי ישראל אומר 'ברוך שחלק מחכמתו ליראיו'. ומה הפרש בין זה לזה... כי לשון נתינה משמע אינו מן עצם החכמה שהיא אל השי"ת... ואין זה מאמתת חכמת השי"ת, שהיא נבדלת אלקית. אבל לישראל השפיע החכמה העליונה האלקית... אשר נתן משפט שכלי לגמרי לישראל... שאף הדברים הנגלים שהם בתורה הם שכל אלקי נבדל לגמרי. ולכך אמרו במדרש [איכ"ר ב, יג] אם יאמר לך אדם יש חכמה בגוים - תאמין... תורה בגוים - אל תאמין... כי אין חכמי האומות ראוים אל שכל האלקי הנבדל, שהיא התורה. וכך הם דברי הרמב"ם ז"ל בחבורו [מורה נבוכים ח"ב ס"פ כב], כי מה שאמרו חכמי האומות במה שהוא תחת גלגל הירח יש לשמוע להם, כי היו חכמים בעולם הטבעי. אבל מה שאמרו במה שהוא למעלה מן גלגל הירח, שזהו מה שאחר הטבע, אין לשמוע להם... שחכמת הטבע נקראת חכמה גמורה... רק שאין חכמתן חכמה אלקית נבדלת מן גשמי לגמרי". וזהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל. וכ"ה בתפארת ישראל בהקדמה הערות 39, 58, נצח ישראל פל"א [תקצז:], ח"א לשבת לב. [א, כא.], דר"ח פ"א מ"ב [כה:], שם פ"ג מ"ט [קלב.], שם פ"ד מט"ו [קצ.], נר מצוה [סוף כט:], ושם הערה 174, ח"א לקדושין לא. [ב, קלח.], ח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.], ח"א לבכורות ח: [ד, קכג.], ועוד. וראה להלן בבאר הששי הערות 15, 349, 1241, ובבאר השביעי הערות 141, 202.

<> אך יש לחשוש לאלו שאינם ראוים לדבר, וכפי שנתבאר למעלה בבאר השני הערה 600, ובבאר הרביעי הערה 12.

<> אודות שרק חכמת חז"ל היא חכמה, צרף לכאן מה שאמרו בתנחומא וילך אות ב: "אין חכמה אלא תורה". ובדר"ח פ"ג מ"ט [קלא.] כתב: "והחכמה היא התורה בפרט". ובח"א לר"ה טז. [א, קה.] כתב: "החיטים מחכימים [סנהדרין ע:]... ומזה הטעם מקריבים שתי הלחם בעצרת [ר"ה טז.], שבו ניתנה תורה [פסחים סח:], והיא החכמה". ובתפארת ישראל פ"י [קסא:] כתב: "אין ראוי שיקרא מי שהוא חכם וידע בדברים הגשמיים, כמו שאין נקרא 'חכם' מי שהוא חכם במלאכת הרצענות, אף שהיא חכמה גם כן. ולכך דוקא החכם המעיין בענין הקדושה, וזה נקרא חכמה". ולכך "אין חכמה זולת חכמתם". וראה בנתיב התשובה פ"א הערה 2, והובא למעלה בבאר השני הערה 105.

<> על החלק שגילה כאן, וכפי שמצוי לבקש בספר זה, וכמלוקט למעלה בבאר הרביעי הערה 265.

**% [ה]**

<> "זאת הפעם - מכלל דפעמים אחרים שמש, ולא עלו בדעתו" [רש"י שם].

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב הגירסא היא "על".

<> בגו"א בראשית פ"ב אות מב, ובח"א ליבמות סג. [א, קלה:] האריך בביאור מאמר זה, ודבריו יובאו בהערות הבאות. ותלונה זאת מופיעה בקונטרס נגד התלמוד, בתלונה מספר ארבעים ושתים.

<> שנאמר שם בפסוק [בראשית ב, טז] "ויצו ה' אלקים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכול תאכל", ודרשו על כך חכמים [סנהדרין נו:] בזה"ל: "אמר קרא 'ויצו ה' אלהים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכול תאכל'. 'ויצו' אלו הדינין... 'ה'' זו ברכת השם... 'אלהים' זו עבודת כוכבים... 'על האדם' זו שפיכות דמים... 'לאמר' זו גילוי עריות... 'מכל עץ הגן' ולא גזל, 'אכל תאכל' ולא אבר מן החי".

<> יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון בנצח ישראל פי"ד [שמח:] כתב: "יש לאדם משפט הצורה נגד שאר בעל חיים". ובבראשית א, כה נאמר "&**ויעש**^ אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה וגו'". ואילו שם להלן [ב, יט] נאמר "&**ויצר**^ ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה וגו'", ופירש רש"י שם "ובדברי אגדה, יצירה זו לשון רידוי וכבוש, כמו 'כי תצור אל עיר' [דברים כ, יט], שכבשן תחת ידו של אדם". וביאר הגו"א שם [אות לו]: "ואל תרחיק זה הפירוש עם שהוא נראה רחוק, כי כאשר תבין מאוד תמצא שהוא דבר נפלא, כי כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר, וזהו כיבושו... ומתחילה כאשר לא היה האדם נכתב 'ויעש', ועכשו שנברא האדם נכתב 'ויצר', לפי שהצורה [האדם] נותנת לדבר [לבהמות] חוק וגבול, ולכך נקרא [האדם] 'צורה'. וכאשר נברא האדם היה [הקב"ה] כובשן [את הבהמות] שיהיו תחת האדם". וכ"ה בגבורות ה' פ"ד [ל:], ושם פ"ח [מח.]. וראה הערה הבאה.

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ד [עג:]: "מלכות האדם היא שהוא מוליך שלימות אל כל התחתונים, כי הכל נברא לעבוד האדם ולשמשו, ובזה הוא צורה אל כל התחתונים, ומוליך שלימות אל הכל, כמו המלך שהוא משלים את הכל". בדר"ח פ"ג מ"ב [קיד.]: "האדם הוא צורת העולם ומשלים אותו. ובשביל האדם נבראו כל התחתונים". וכן כתב בתפארת ישראל ס"פ ל, ח"א לכתובות סו: [א, קנג:], ח"א לסנהדרין לז. [ג, קמה:] ועוד. ולמעלה בבאר הראשון [ד"ה ועוד יש] כתב: "ודבר כמו זה נחשב כמו צורה והשלמה לדבר", ושם הערה 197. הרי שהגדרת "צורה" היא נתינת כיוון וגבול לדבר שהוא צורה לו. ולכך האדם הוא צורת העולם והשלמתו, כי בבריאתו נשלמה כוונת הבריאה של שאר הנמצאים. וראה למעלה הערה 313.

<> כן ביאר בגו"א שמות פי"ח אות ז שמשה רבינו שקול כנגד כל ישראל שהיו בדורו, ולא כנגד כל ישראל שהיו בכל הדורות, משום "שהמשלים הוא כמו צורה אל מי שהוא משלים אותו, וצריך שתהיה הצורה עם הדבר שהוא לו צורה, כי הצורה נותן מציאות כל זמן שהוא בנמצא, ולפיכך היה שקול כמו כל ישראל, שהיה משלים אותם ונמצאים עמו". ויותר מזה קבע, שלא רק שהצורה מתחברת למי שהיא צורה לו, אלא בנוסף לכך יש יחס ושויון בין הצורה לבין החומר, וטיב החומר נקבע בהתאמה גמורה לסוג הצורה, וכלשונו בגו"א בראשית פי"ד אות כא: "ואני אומר... כי כל אשר נגזר על נשואו - והוא הנפש לפי עניינו - נגזר על החומר שהוא טפל אצלו. ולפי ענין הצורה, בערך זה ויחוס זה מתחבר חומר אליו בטבע, שאם הצורה ראויה מצד עצמה להמשך המציאות, יתחבר לה דומה, הוא החומר שראוי לזה גם כן. כלל הדבר, כפי אשר ראוי לצורה, יש לה חבור לחומר". וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"ט [פט:], וז"ל: "ואין ספק, כי אין אשר הוא נושא לכח אשר איננו נבדל לגמרי [דומה] הוא [ל]נושא לכח שהוא נבדל לגמרי... ולפיכך אשר הוא נושא לכח הנבדל לגמרי, הוא השכל, הוא יותר דק ויותר זך [מ]כאשר הוא נושא אל הכח שאינו נבדל לגמרי כמו הנפש". ובח"א לב"מ פד. [ג, לג:] כתב: "ובמסכת שבת [צב.] אמרו, משה רבינו כמה הוי, עשר אמות. ואין דבר זה מצד שהגוף כ"כ במעלה, רק מפני כי לפי מדריגת ומעלת הנפש אשר יש לבריאה, מתחבר אליו הגוף לפי ערך". וכן רמז ליסוד זה בגו"א בראשית פ"א אות סט, ובנצח ישראל ס"פ ג.

<> כמבואר למעלה בבאר הראשון הערה 331, ולמעלה בהערות 162, 307, קחנו משם.

<> כמצויין בהערה הקודמת שהאשה היא חומר בערך האיש, והחומר הוא מקבל הצורה. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פה:] כתב: "'זכר' בגימטריא 'ברכה', ואין ספק כי הזכר הוא הברכה, שהוא כנגד הצורה, שהיא הברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל".

<> לשונו בח"א ליבמות סג. [א, קלה:]: "שהרי ידוע כי הצורה נמשל באיש, ואשר הוא צורה לו נמשל בנקבה. והתחברות הצורה לאשר הוא צורה לו נקרא ביאה". וכן הוא בגו"א בראשית פ"ב אות מב, ושם הערה 124. וכן הוא בגבורות ה' פי"ט [פז:]. וראה למעלה בבאר השני הערות 555, 581, ולמעלה הערה 202, שנתבאר שם שהביאה נקראת "אכילה", שהיא מורה על שהאחד מקבל את האחר.

<> פירוש - האדם הראשון לא מצא בחיבור לשאר המינים את אשר בקשה נפשו.

<> לשונו בח"א ליבמות שם: "כי אין האדם צורה מיוחדת בשלימות רק לאשתו, כי אל האשה הוא צורה מיוחדת בשלימות". ונראה ביאורו, כי ישנו יחס והתאמה בין הצורה לבין הנושא החומרי שלה, ולכל צורה יש את הנושא החומרי המתאים לה, וכמבואר בהערה 361. וכן כתב בגו"א בראשית פי"ד אות כא [ד"ה ואולי]: "לפי ענין הצורה בערך זה ויחוס זה מתחבר חומר אליו בטבע... כלל הדבר, כפי אשר ראוי לצורה, יש לה חבור חומר" [ראה להלן הערה 515]. ושם באות כו כתב: "אל מעלת אברהם לא היה מיוחד להיות עבד לו כי אם אליעזר, שלפי גודל מעלת העבד הזה, היה מיוחד לאברהם" [ראה למעלה הערה 324]. ולכך, רק ביחס האדם אל האשה, נמצא שהוא "צורה מיוחדת בשלימות", כי כנגד כל חלקי הצורה שיש באדם, עומד כנגדם חלקי החומר של האשה, באופן שהצורה מתבטאת בשלימותה רק כלפי האשה. וכן בסמוך יבאר שהפסוק [בראשית ב, יח] "אעשה לו עזר &**כנגדו**^" מתפרש שהאשה "דומה לו, שוה לו". אך בשאר המינים, לא נמצא בהם אחד שיהיה מקביל ושוה לאדם, וממילא אין האדם צורה שלימה כלפי אותם נבראים, כי נמצאים בו חלקי צורה שאינם באים לידי בטוי ביחס לאותם נבראים. ועל כך ממש נאמר בתורה [בראשית ב, כ] "ויקרא האדם שמות לכל הבהמה ולעוף השמים ולכל חית השדה ולאדם לא מצא &**עזר כנגדו**^". כי לעומת האשה שהיא "עזר כנגדו", הרי אין בכלל שאר המינים "עזר כנגדו".

<> בגו"א בראשית פ"ב אות מב כתב משפט זה כך: "וכאשר לא היה נמצא זוגתו, אשר הוא צורה לה בפרט ובשלימות".

<> פירוש - כל עוד שלא נוצרה האשה, הרי ההתחברות שהיתה ראויה אז לצורת האדם היתה היותו הצורה המשלימה לבעלי החיים. ובח"א ליבמות סג. [א, קלה:] כתב: "וכאשר לא היה נמצא זוג של אדם, אשר הוא צורה לה בפרט ובשלימות, נקרא החבור ההוא ביאה, כי הביאה &**אינה**^ התחברות הגמור". ובמהדורת כשר, חלק רביעי [עמוד כד] כתבו בהערה 9 שם שבכתב יד של הח"א היה נכתב בתחילה "כי הביאה &**היא**^ התחברות גמור", וכן נכתב בגו"א בראשית פ"ב אות מב, אלא שלאחר מכן הועבר קולמוס שמחקה את תיבת "היא", וכתבה בין השיטין את תיבת "אינה". ודבריו כאן בבאר הגולה ניתנים להתבאר כשתי הגירסות שבח"א. ושם בח"א הוסיף: "וכאשר לא היה נמצא זוג של אדם... נקרא החבור ההוא [לשאר נמצאים] ביאה... ולא היה נמצא התחברות אחר, רק שהוא צורה אל כל הנמצאים, ואם כן זהו עיקר התחברות".

<> וכפי שביאר למעלה בסוף הבאר הרביעי [ד"ה במדרש ב"ר], שכאשר מגיע לעולם מימד יותר משוכלל מהמימד שהיה קיים עד אז, אזי המימד הקודם כאילו "חרב", וכך הסביר שם מדוע הר סיני נקרא "הר חורב", משום שממנו ירד חורבן לאומות העולם [שבת פט:], עיי"ש. וכך כאן, כאשר נמצא לצורת אדם החבור היותר מתאים, בכך גופא הוסר החבור הפחות מתאים משאר הנמצאים.

<> בח"א ליבמות סג. [א, קלו.] הוסיף כאן דברים, וז"ל: "וכאשר תבין עוד ותעמיק בזה, כי האדם כאשר לא נמצא לו זוגתו, והאדם שהוא כמו צורה, צריך הוא לדבר שהוא אליו כמו חומר. וכאשר עדיין לא נמצא הנקיבה, שהיא לאדם כמו חומר לצורה, אז יש לצורה זאת התחברות אל הדברים שהם יותר חומרים, והם כל בעלי חיים שאינם מדברים, והכל כדי שימצא לו דבר שהוא לו נושא והוא כמו חומר, כי הצורה אי אפשר מבלעדי חומר. ולפיכך אומר 'שבא על כל בהמה חיה ועוף', כי החבור - מה שהיו הבעלי חיים במקום החומר - דבר זה נקרא ביאה גמורה. ולפי שצריך שיהיה האדם נבדל מן בעלי חיים הבלתי מדברים, וכאשר היה לאדם התחברות אל ב"ח בלתי מדברים, הרי הוא מתחבר אליהם ונכנס בגדרם, עד שזה ביאה גמורה נחשב לאדם, שהוא שכלי. כי ראוי שיהיה האדם נבדל במעלתו מכל הנמצאים שאינם בעלי שכל, והרי יש חבור להם, וזהו הביאה. עד שנתן לו זוגתו, ואז היה צורה לדבר שהוא דומה לו, שגם היא בעלת שכל כמוהו, והוסרה הביאה והחבור שיש לו לבעלי חיים, שהם חמריים". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ב אות מב.

<> על פי הפסוק [ישעיה מ, יז] "כל הגוים כאין נגדו מאפס ותוהו נחשבו לו". ובגו"א בראשית פ"ד אות כז [ד"ה והקשה] ביאר שבני נח הם בגדר "אפס ותוהו", ולכך פטורים ממצות פריה ורביה [והובא למעלה בבאר השני הערה 552]. וכן כתב בח"א ליבמות שם: "הארכתי בזה לבאר דברי חכמים, כי ראיתי שהאומות משיבין על דברי חכמים, ואלו ידעו להבין דבר זה על עמקו, היו אומרים כי כל חכמי הגוים לאפס ותוהו נחשבו נגד הקל שבדבריהם. והכל נרמז בלשון 'זאת הפעם עצם מעצמי', שהתורה רמז כי האדם הוא כמו צורה, וצריך הוא אל דבר שהוא לו במקום חומר, אבל אין הדברים כולם שהם חומרים אליו במקום החומר, רק חומר מיוחד, הוא האשה שנתנה לו, והיא ג"כ בעלת שכל, ואף אם אינה במדריגת האדם". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ב אות מב. והנה בשני מקומות אלו [בח"א ליבמות ובגו"א] אינו מובן מדוע לפתע מתייחס שם המהר"ל אל האומות, דבר שלא עשה קודם לכן או לאחר מכן בספרים אלו. אמנם כאן בספר באר הגולה התיחסות זו מובנת היטב, כי ספר זה עוסק בתלונות האומות נגד מאמרי חז"ל. מכך ניתן להסיק כי דברים אלו נכתבו מעיקרא בספר באר הגולה, והועתקו לאחר מכן לשאר ספריו. וראה למעלה בבאר השני הערה 544, ובדברי מבוא לספר המפתח לחומש גו"א השלם, עמוד 19, הערה שניה.

**% [ו]**

<> "אל תסתרי עם משה. 'קנוי' היינו התראה" [רש"י סנהדרין קי.].

<> כן הגירסא בעין יעקב מו"ק שם, ובגמרא סנהדרין קי., אך לפנינו במו"ק שם לא הובא הפסוק "וישמע משה". ודרכו של המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב, וכמבואר למעלה בבאר השני הערה 15. ומאמר זה והתלונה עליו אינם מופיעים בקונטרס נגד התלמוד. וראה במבוא.

<> כי אין זה מן הראוי לבאר חשד מכוער כלפי משה רבינו ע"ה.

<> כי זו מטרת הספר באר הגולה, וכפי שכתב בבאר הרביעי [סד"ה וכבר בארנו]: "כי כוונתנו להראות לעמים מעט, והוא כבודן ותפארתן של חכמים", ושם הערה 266. וכן כתב שם בהמשך הבאר, וז"ל: "ויותר מן הראוי בארנו כדי להראות לכל העמים כמה גדולים דברי חכמים", ושם הערות 428, 437. וכאן מוסיף שכוונתו להראות חכמת חז"ל "בתורה ובכל חכמה". וכן כתב בתפארת ישראל פט"ז [רלז:] ש"החכמים, היודעים סדור העולם באמת", ושם הערה 14. ואודות ידיעת חז"ל בסוד העיבור, כן כתב באור חדש [צט:], וז"ל: "חכמי ישראל נודעים מחמת עבור השנה... כי דבר זה אין לעמוד על זה אלא מפי רוח הקודש... ולכך מה שחכמי ישראל היו יודעים העיתים בזה נודע שהם חכמים באמת, קולעים אל השערה ולא יחטיאו אפילו כהרף עין... ויצא להם שם בעולם בחכמה, וכדכתיב [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתם ובינתכם לעיני כל העמים', וזה נאמר על סוד העיבור [שבת עה.]... שאין לאדם לעמוד על מהלך בכוכבים כאשר הוא, רק חכמי ישראל, שהם ידעו מפי רוח הקודש". וכן הוא בנתיב התורה פי"ד [א, סא.], והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 45.

<> כפי שכתב בנצח ישראל ס"פ ז: "כי כל דבריהם [של חז"ל] דברי חכמה, וכל דברי זולתם הבל", ושם הערה 318. ובגו"א שמות פל"ג ריש אות יט כתב: "דע, כי חז"ל דקדקו מאוד בדברי התורה, והם שהבינו דברי תורה, ולא זולתם". ועוד אודות הבלעדיות והעליונות שבחכמת חז"ל, ראה בכרך המפתח של חומש גור אריה השלם, עמודים 19-27.

<> לשונו בגו"א שמות פי"ח אות ז: "והטעם מפרשים כי משה היה משלים את ישראל בכל דבר, ודבר המשלים שקול נגד הכל, בעבור שהוא משלים הכל. ואם לא היה משה משלים את ישראל, הן בתורה, הן בכל דבר, לא היו נחשבים לעם ישראל. ולפיכך היה משה נחשב ככל ישראל... שהמשלים הוא כמו צורה אל מי שהוא משלים אותו... ולפיכך היה שקול כמו כל ישראל, שהיה משלים אותם ונמצאים עמו... ולפיכך שקול נגד כל ישראל". ובגבורות ה' פי"ט [פז.] כתב: "וזה כאשר תדע כי שקול היה משה רבינו עליו השלום נגד כל ישראל, בעבור שהוא הצורה המשלים את כל ישראל. ולפיכך אמר הכתוב [שמות יח, א] 'וישמע יתרו כהן מדין חותן משה את כל אשר עשה אלקים למשה ולישראל', שקול משה כנגד כל ישראל. וזהו שדרש הדורש [שיהש"ר א, פסוק טו, אות ג] אשה אחת היתה במצרים וילדה ששים רבוא בכרס אחד [ויובא בסמוך]. והוו מחכו עליו צבורא, ואמר להם זו יוכבד, שילדה את משה, ששקלו הכתוב נגד ששים רבוא". ובתפארת ישראל ס"פ כט כתב: "מי שהוא נחשב כמו כלל ישראל, וזהו משה. ודבר זה מורגל בפי חכמינו כי משה עומד נגד כל ישראל. ופירשנו אותו בחבור גור אריה בפרשת יתרו. והעיקר הוא כי מה שהיה משה במדרגתו נבדל, כמו הצורה שהיה משלים כל ישראל... כי נחשב משה כמו צורה אל כלל ישראל. ולפיכך אי אפשר לומר רק שהיה משה שקול נגד הכלל כולו, ודבר זה מבואר מאד למי שיש בו חכמה", ושם הערה 68. ובנצח ישראל פמ"ג [תשמו:] כתב: "לא היה לישראל מציאות עד משה, ומשה הוא צורת ישראל", ושם הערות 62, 63. ושם בפנ"ג [תתלח.] כתב: "משה היה [לישראל] מלך להם [זבחים קב.], והוא נחשב צורה לישראל, כמו מלך שנחשב צורה לעם", ושם הערות 15, 16. וראה עוד בתפארת ישראל פי"ב [קצג:]. וראה להלן בבאר הששי הערה 999. ובאור חדש [קלד.] כתב: "'הפיל פור הוא הגורל' [אסתר ג, ז], תנא [מגילה יג:] כיון שנפל פור בירח שמת משה רבן, שמח... פירוש, כי לכל דבר יש זמן מוגבל. וכאשר הפיל המן גורלות לדעת איזה זמן שהוא סוף ישראל, ונפל באדר, אז שמח, כי בזה הזמן מת משה, שהוא רבם של ישראל, והוא נחשב צורת כל ישראל. ולפיכך חשב כאילו יש כאן העדר כל ישראל, כאשר ראה כי מרע"ה מת בזה החודש. ודעתו היה כי החודש הזה שהוא סוף ותכלית החדשים ג"כ, מורה ח"ו על תכלית וסוף ישראל. ולכך נפל הגורל בחודש הזה, לומר כי בזה החודש הוא סוף ישראל. ולכך מת בו משה רבן, שהוא נחשב צורת ישראל".

<> כן כתב בהקשר אחר בנצח ישראל פי"ד [שמח.]: "וכאשר תבין אלו הדברים על אמתתם מה שראוי לך להבין מהם, אז יפתחו לך שערים הרבה". ובמכתבו של מו"ר הגר"י דייוויד שליט"א לספר נצח ישראל כתב: "מרן בעל פחד יצחק זצ"ל התיחס בכמה מקומות אל המהר"ל בתואר 'מאור עינינו'. בלשון זה מונח שאין בדבריו רק לימודים פרטיים בלבד, אלא כעין הדרכה והארת עינים בהשקפה כללית, ומבט חדש על כלליות דברי חז"ל, לא רק באותו מקום שעליו הוא דן, וכידוע דבר זה מכל ספריו. וכבר העידו כך גדולי עולם מדורות קודמים".

<> שאחיה של אלישבע היה נחשון [שמות ו, כג], והוא היה נשיא שבט יהודה [במדבר ב, ג].

<> ב"ב קט: "לעולם ידבק אדם בטובים. שהרי משה נשא בת יתרו, יצא ממנו יהונתן ["בן בנו של משה" (שופטים יח, ל, רשב"ם שם), שעבד ע"ז (ב"ב קי.)]. אהרן נשא בת עמינדב, יצא ממנו פנחס ["בן בנו של אהרן" (רשב"ם שם)]".

<> כן קרא למשה רבינו למעלה בסוף הבאר הראשון [ד"ה אמנם מה], ושם בהערה 324 מלוקטים שאר המקומות בספריו שכתב כן.

<> כי דברים גדולים אינם במקרה [תפארת ישראל פ"ד הערה 11]. ובנצח ישראל פ"ה [צג.] כתב: "שכבר אמרנו שאין דבר מן הדברים הגדולים כמו זה במקרה", ושם הערה 171. וראה נר מצוה ח"א הערה 21, ובסמוך הערה 385.

<> ובגמרא [מו"ק יח:] אמרו על כך "מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים מה' אשה לאיש. מן התורה, דכתיב [בראשית כד, נ] 'ויען לבן ובתואל ויאמרו מה' יצא הדבר'". ובתפארת ישראל ס"פ ל [תנח.] הביא מאמר זה, וראה שם הערה 72, ולמעלה בבאר הרביעי הערה 1322, ובבאר זה הערות 284, 285. ובח"א לקידושין ע. [ב, קמח:] כתב: "ועוד תדע, כי החבור הוא נגזר מן הש"י, כדכתיב 'מה' יצא הדבר', ואיתא בב"ר בפרשת ויצא [סח, ג] מצינו בתורה בנביאים ובכתובים כי זיווג האדם מה', כמו שהאריך שם. ואין לך מילי דשמיא כמו מי שנושא אשה, וראוי שיהיה לשם שמים. והרי אמרו [מגילה כז.] שאסור למכור ס"ת כי אם לישא אשה. כי מה שנושא אשה ג"כ, שם שמים וקדושה יש בזה... והרי נשואי אשה הם נקראו 'קדושין'".

<> לשונו בח"א לסוטה ב. [ב, כח:]: "ואמרו מ' יום קודם יצירת הולד בת קול יוצא ואומר בת פלוני לפלוני. ומזה תדע שהזיווג הזה הוא מן השם יתברך, לכך הוא מסודר קודם יצירת האדם", וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 1320, 1322.

<> לשונו בגבורות ה' פי"ט [פז.]: "אך שעדיין קשה, למה לא נשא משה בת ישראל מן המיוחסים, כמו אהרן. שאין עליך לחשוב כמו שיחשבו הפתאים, כי דברים כאלו הם במקרה, והנה שמים את הדברים שהם עיקר לעולם, שהם במקרה, וחלילה לחשוב כך. ולפיכך צריך ליתן טעם למה היה זה, ולמה לא נתחתן בזרע הקדש [בגבורות ה' כת"י (הוצאת מכון מהר"ל עמוד שצג:) איתא: "ועדיין יש לשאול, מה היתה הסבה שיהיה מרע"ה, אדון הנביאים וגוף קדוש, נדבק בבת ערל"]. ודבר זה היה סבה שלא היו בני משה במדריגת בני אהרן, ומזה למדו רז"ל [ב"ב קט:] שיהיה האדם דבק במשפחה מיוחסת. ואם כן מה היתה הסבה שיהיה דבר זה, שדבק משה בבת אומה אחרת. והנה דבר זה קושיא גדולה מאוד. וכאשר תבין דבר חכמה תדע כי לא על חנם היה דבר זה, אלא על ענין מופלא מאוד". ומבאר שם כהמשך דבריו כאן. והראב"ע [שמות כח, א, בפירושו הארוך] כתב: "ואין לדבר על משה אדונינו [שלקח מדינית], כי בורח היה, ומי יתן לו עברית".

<> שיהש"ר א, פסוק טו, אות ג, ומכילתא שמות טו, יג.

<> לשון המדרש בשיר השירים רבה שם: "רבי היה יושב ודורש, ונתנמנם הציבור. בקש לעוררן, אמר ילדה אשה אחת במצרים ששים רבוא בכרס אחת. והיה שם תלמיד אחד... אמר ליה, מאן הות כן. אמר ליה, זו יוכבד, שילדה את משה, ששקול כנגד ששים רבוא של ישראל".

<> כן כתב בגבורות ה' פי"ט [פז.]: "כל אשה עזר לאיש ובת גילו, כדכתיב [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר כנגדו', משמע בת גילו". וכן ביאר בגו"א בראשית פ"ב אות לה, ושם הערה 112.

<> לשונו בגבורות ה' פי"ט [פז.]: "שכל אשה עזר לאיש ובת גילו, כדכתיב 'אעשה לו עזר כנגדו', משמע בת גילו. ולא יתכן זה שתהיה אשה אחת מששים רבוא בת גילו, שהוא לבד שקול נגד ששים רבוא". וכן כתב בקצור בגבורות ה' פמ"ו [קפו.].

<> פירוש - אין האומות מכלל ישראל, אלא מחוץ לישראל, והן דומות ושוות לישראל, כי ישראל והאומות "הם כלל בני אדם", ולכך בבת יתרו מתקיים "עזר כנגדו" למשה רבינו, וכמו שמבאר. וראה למעלה בהערה 324, שהובאו שם דבריו מגבורות ה' פ"ה [סוף לה:], שאי אפשר שבעולם יהיו רק ישראל, אלא שאף האומות חייבות ג"כ להמצא. וראה נצח ישראל פנ"ז הערה 64.

<> לשונו בגבורות ה' פי"ט [פז:]: "אבל הגרים שהם חוץ מישראל, ואינם בכלל ששים רבוא מישראל ["קהל גרים לא איקרי קהל" (יבמות נז.)], יותר מזדווג למשה בעבור השווי הזה. כי משה נבדל מישראל, אינו נכנס תחת מספר ששים רבוא מישראל. וכן הגיורת גם כן אינה נכנסת תחת מספר ישראל. וכאשר נפש הגיורת זכה, אז ראויה למשה, שנבדל מישראל. והבן הדברים האלו כי הם נפלאים. ולפיכך נשא משה אשה מאומה אחרת, אף על פי שישראל הם עיקר העולם, יש באומות עולם תוספת על ישראל, הם הגרים שמתגיירים ונוספים על ישראל. וזה היתה הסבה שנשא משה רבינו עליו השלום גיורת". והנה בגבורות ה' הדגיש את היותה של צפורה גיורת, ואילו כאן לא הזכיר כלל את גירותה של צפורה, אלא שהיא באה מן האומות. אמנם נראה שטעמא חדא הוי, שהרי הגרים הם הבטוי לתוספת של האומות על ישראל, וכפי שכתב שם בגבורות ה' ש"נשא משה אשה מאומה אחרת... יש באומות עולם תוספת על ישראל, הם הגרים שמתגיירים ונוספים על ישראל". הרי שהגרים מורים על התוספת שיש באומות על ישראל. ולכך מה שכתב כאן לגבי האומות, ומה שכתב בגבורות ה' לגבי הגרים, הם שני צדדים של מטבע אחת.

<> בספר אוצרות יוסף להגר"י ענגיל [דרשות, דרוש ב, עמוד י.], ביאר שבני נח אינם פרטיים של כלל אחד, אלא כל אחד הוא בבחינת "כל", לפי מה שאמרו [נזיר סא:] "יצא זה שאין לו קהל". ולכך יוסבר שבת יתרו, כיון שהיא קרויה "כל", הרי בבחינה זו היא "עזר כנגדו" למשה.

<> כמבואר בהערה 361.

<> כמבואר בהערות 362, 363.

<> לשונו בגבורות ה' פי"ט [פז:]: "וזה כאשר אמרנו, כי משה משלים ישראל כולם, ובזה הוא צורת ישראל. ובמה שהוא צורת ישראל חשדו אותו מאשת איש, שהרי משה הוא כמו צורה אל האומה הזאת, והצורה יש לה משפט הזכר, ודבר זה ידוע לכל. ואין צורה לצורה, רק שהוא צורה לחומר. ולפיכך אין חבור למשה, שהוא כמו צורה, כי אם לנשותיהם, שהן כמו חומר".

<> כפי שאסור לאשה אחת להנשא לשני אנשים [קידושין ז.], וכמו שביאר בנתיב הפרישות פ"א [ב, סוף קיג:]: "הזכר נמשל בצורה... והצורה הוא שמבדיל בין דבר לדבר, כי אין הבדל בין דבר לדבר מצד החומר, כי החומר משותף לכל הדברים, רק ההבדל הוא מצד הצורה בלבד, שמצד הצורה יוכר הדבר מה שהוא. ולפיכך שני אנשים אסורים לישא אשה אחת [קידושין ז.], מפני שכל אחד נמשל בצורה, ויהיו משותפים ביחד כאשר יהיה להם ביחד אשה אחת, ודבר זה אי אפשר, כי כל צורה נבדל לעצמה. אבל שתי נשים מותר שיהיה להם איש אחד, אע"ג ששתי נשים אלו הם משתתפים ביחד, שיש להם איש אחד ביחד, הרי אין ההבדל רק מצד הצורה, ואין הבדל מצד החומר". והובא למעלה בבאר הראשון הערה 198.

<> לשונו בגבורות ה' פי"ט [סוף פז:]: "ואם תאמר, אם כן מה חטאו בזה שהיו אומרים כי משה הוא צורה לישראל". וכוונתו, שהפסוק שממנו נדרשה דרשה זו ["ויקנאו למשה במחנה" (תהלים קו, טז)] נאמר בקשר לחטאי ישראל במדבר, ששם נמנו חטאי ישראל אחד לאחד. וכן הפסוק "וישמע משה" [במדבר טז, ד] שאף ממנו דרשו ענין זה [ראה הערה 373], נזכר בקשר לחטאי ישראל, וכמבואר ברש"י שם.

<> אודות צורה נבדלת וצורה שאינה נבדלת, ראה דבריו בגבורות ה' פ"ד [לא.], שכתב: "כי ישראל הם כמו צורה נבדלת מן החומר, ויש צורה המוטבעת בחומר, וזאת הצורה היא צורה הפחותה... כי הצורה המוטבעת בחומר נמשל כחומר, ויש לה משפט החומר בכל מעשיה... וישראל הם הצורה הנבדלת, בלתי מוטבעת בחומר. ומפני שהצורה המוטבעת היא צורה פחותה, נאמר עליה [בראשית ט, כה-כו], 'ארור כנען וגו' ויהי כנען עבד למו'. שהצורה המוטבעת היא צורה, ואין לה שלימות אשר ראוי לצורה... שהיא צורה חסירה... וזאת הצורה הפחותה והארורה אינה מתאחדת ומתיחסת כלל עם הצורה הקדושה הנבדלת. כי מה יהיה היחוס בין צורה לצורה אם לא שהצורה המוטבעת היא משועבדת תחת צורה הנבדלת, ובודאי זה ענין עבד כנעני". ושם בפס"ד [רצה.] כתב: "שלשה דברים שיש באדם; צורה שאינה מוטבעת בחומר, והיא צורה נבדלת של אדם. ועוד יש בו צורה גשמית, פירוש הצורה שהיא מוטבעת בחומר, ועוד שלישי החומר לגמרי". וכ"ה בדר"ח פ"ד מכ"ב [רי:], ושם פ"ו מ"י [שכא:]. ולמעלה בבאר השני [ד"ה ועוד יש] כתב: "חבור הצורה אל החומר הוא בשני פנים; האחד, הוא חבור צורה בחומר, וצורה מוטבעת בחומר. והשני, הוא חבור צורה לחומר, ואין הצורה מוטבעת, רק היא צורה נבדלת... ישראל יש להם מעלת הצורה הנבדלת", ושם הערה 579. וכ"ה בנתיב הלשון פ"ב [ב, סז:], בח"א לב"ב עג: [ג, צו.], ח"א לערכין טו. [ד, קלג.], ובח"א לנדה לא. [ד, קס:]. וראה נצח ישראל פי"ט הערה 26. @**דוגמה לדבר;**^ היחס שבין שתי הצורות הללו [הנבדלת מהחומר והמוטבעת בחומר] הוא מעין היחס של מחשבה לדבור, וכמו שכתב בתחילת נתיב השתיקה [ב, צז.]: "נפש המדברת יש לו חבור וצירוף אל החומר, ואינו נבדל לגמרי... אבל כאשר מונע הדבור, שאז מורה כי השכל שלו אינו מוטבע בחומר, רק נבדל ממנו, ולפיכך אינו מדבר הרבה, כי השכל הנבדל אצלו עיקר". וראה תפארת ישראל פי"ג [רט:], ושם הערה 68, וגו"א שמות פכ"ה הערה 23. ובנתיב העבודה פ"ב [א, פא.] ביאר שתפילה היא דוקא בדיבור, כי מהות האדם היא שהוא חי מדבר, והוסיף שם: "רק אם הוא צדיק גמור, והוא שכלי, אז השם יתברך שומע אף שקורא אל השם יתברך בלבו בלבד". הרי שמדריגה מרוממת מתבטאת במחשבה [ראה למעלה בבאר השני הערה 579, ובבאר הרביעי הערה 1052]. דרגת משה רבינו היתה "צורה נבדלת", ולכך לא היה איש דברים [שמות ד, י], וכמו שכתב בגבורות ה' פכ"ח [קיב.]: "היה משה רחוק מן החומר... ולכך לא היה למשה כח הדיבור". ושם מאריך בזה שהדיבור נוצר כאשר השכלי מוטבע בגוף, ומשה רבינו היה נבדל מהגוף, ולכך לא היה משה איש דברים.

<> לשיטתם הפסולה של החושדים בו.

<> פירוש - משה רבינו הוא צורה לנשי ישראל, במה שיש לנשי ישראל צורה אחרת [בעליהן], ומשה רבינו הוא הצורה המרוממת לישראל, ובכך צורתו עדיפה על פני צורות אחרות.

<> לשונו בגבורות ה' פי"ט [פז:]: "בודאי חטאו, וזהו כמו שאמרנו שמשה לא היה חבור לישראל, אבל הוא כמו צורה נבדלת בלבד, ואין כאן חבור כלל להם, כי לא היה משה משותף להם. וזהו החטא הגדול שחשבו כי משה רבינו עליו השלום אינו נבדל מכל וכל, ומאחר שאינו נבדל מכל וכל יש לו משפט צורה המוטבעת, וזאת הצורה באה על אשת איש לגמרי, שהיא צורה לדבר שיש לו צורה. וכך היה משה צורה לדבר שיש לו צורה. שאם לא היה מעלת משה נבדל מהם לגמרי, והוא עם זה צורת ישראל, הנה יש כאן חשד בודאי מאשת איש. אבל משה רבינו עליו השלום היה נבדל לגמרי. כך יש לפרש המאמר". ועוד אודות היות משה רבינו צורה נבדלת, ראה דבריו בגבורות ה' פכ"ד [קג:], שכתב: "היה משה צורה נבדלת... כי כל הדברים אשר הם צורה נבדלת, יש להם קיום, ואין להם שנוי, כי כח חמרי הוא משתנה. וזה סוד מה שנאמר במשה [דברים לד, ז] 'לא כהתה עינו ולא נס ליחו'. שמשה נפשו לא היה מוטבע בגוף, מפני זה לא היה מקבל חולשה. שכל כח גוף מקבל חולשה, במה שהוא מוטבע בגוף, אבל כחות שאינם מוטבעים בגוף אינם מקבלים חולשה. ועל ידי שיש לו כח בלתי מוטבע בגוף, אף כחות הטבעיות עומדים בכחם". ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] ביאר לפי זה את הנאמר על קבורת משה [דברים לד, ו] "ולא ידע איש את קבורתו עד היום הזה", וז"ל: "כי משה רבינו ע"ה היה לו מעלת הצורה הנבדלת... והצורה הנבדלת אינה כמו הצורה שהיא עומדת בחומר, יש לה מקום, הוא הגוף שעומדת בו. אבל הצורה הנבדלת אין לה מקום מיוחד. ואף כי היה בודאי גוף למשה, לא היה הצורה מוטבעת בגוף עד שיהיה נחשב הצורה שעומדת בגוף, רק הצורה הנבדלת. ולפי שהקבר הוא יחוד מקום אל אותו שנקבר, שהוא במקום הזה, ולכך לא היה מתיחס אל משה דבר זה כלל. ואילו היה לו מקום ידוע מיוחד שהוא קברו, היה דבר זה יוצא לגמרי מגדר הצורה הנבדלת, שאין לה מקום מיוחד. ולכך 'לא ידע איש את קבורתו', כי משה הוא הצורה הנבדלת, ואין אל הצורה מקום ידוע מיוחד... כלל הדבר, כי מרע"ה היה לו מעלת הצורה הנבדלת, אשר הצורה הנבדלת אין לה המקום שהוא מיוחד שיהיה נודע קברו, שאם היה נודע קברו, הרי היה לו מקום מיוחד לגמרי".

<> לשון המדרש שם: "אתה מוצא כל מה שכתוב בזה, כתוב בזה; זה נתנבא ארבעים שנה, וזה נתנבא ארבעים שנה. זה נתנבא על יהודה וישראל, וזה נתנבא על יהודה וישראל. זה עמדו בני שבטו כנגדו, וזה עמדו בני שבטו כנגדו. זהו הושלך ליאור, וזה הושלך לבור. זה הוצל על ידי אמה, וזה הוצל ע"י עבד. זה בא בדברי תוכחות, וזה בא בדברי תוכחות".

<> לשונו בגבורות ה' פי"ט [פח:]: "ולפי שאמרו במדרש כי ירמיה דומה בנבואה למשה, ועליו נאמר 'נביא אקים לך מקרבך כמוני'; זה התנבא מ' שנה, וזה התנבא מ' שנה. זה התנבא על יהודה וישראל, וזה התנבא על יהודה וישראל. וכמה דברים אשר הם שוים בו, כמו שמבואר במדרש. לפיכך אמרו בפרק קמא דבבא קמא... שחשדוהו מזונה... שחשדוהו מאשת איש. רצונו לומר, שירמיה התדמה למשה, שכמו שלא היה משה אדם פרטי מיוחד, כך לא היה ירמיה אדם פרטי מיוחד. וזה כמו שמשה מתנבא ליהודה וישראל, ומפני זה לא היה נחשב כמו שאר אדם פרטי, וכך ירמיה היה מתנבא לישראל ויהודה, לכך אינו כמו שאר אדם פרטי". ובח"א לב"ק טז: [ג, ג.] כתב: "ויש עוד בזה דבר מופלג, ודע כי גם על משה רבינו אמרו שחשדו אותו מאשת איש. ועל זה יש לתמוה, למה דוקא אלו שני נביאים, דהיינו משה רבנו ע"ה וירמיה, היו חושדים זה באשת איש וזה בזונה. ודע כי נבואת ירמיה הוא דומה לנבואת מרע"ה בענין מה, כמו שאמרו ז"ל במדרש כי עליו אמר הכתוב 'נביא כמוני יקים לך וגו'', ואמרו מה משה ע"ה היה נביא לכל ישראל, וכן ירמיה היה נביא ליהודה וישראל".

<> שהיה מלך על כל ישראל [יהודה וישראל]. וראה הערה הבאה.

<> כמו שלמה המלך, שאף הוא היה מלך על כל ישראל [יהודה וישראל]. ובנצח ישראל פל"ג [תרלב.] כתב: "כבר התבאר לך כי העולם הזה אין ראוי שיהיה העולם אחד, עד זמן המלך המשיח, ואז 'לא ישא גוי אל גוי חרב' [ישעיה ב, ד], ויהיה העולם אחד, בלא שום חלוק ופירוד. ומפני כך ישראל שהם אומה יחידה, קודם ביאת המשיח היתה מחולקת לשתים; שבט יהודה, ועשרת השבטים לבד, ומלך לכל אחד ואחד. ועם שראוי לאומה היחידה האחדות ולא החלוק, עם כל זה מפני שאין עולם הזה מסוגל לאחדות גמור, היה לישראל חלוק המלכות. ולא היה מלך אחד רק בימי דוד, מפני שדומה היה מלכותו לזמן מלך המשיח... כי אחר שלמה מיד התחיל החלוקה מן ירבעם ואילך, וכדכתיב [מ"א יא, כט] 'ויצא ירבעם מירושלים', ואז נתן לו אחיה השילוני לירבעם מלכות [שם פסוק לא]. שלא היה ראוי העולם הזה לאחדות, כי אם בימי דוד, שהיה מעין דוגמא של מלך המשיח. ואחר דוד היה ראוי שיהיה נחלק, רק מפני כי שלמה בנה בית המקדש, שהוא אחד ואין כיוצא בו, לכך היה מלכותו גם כן אחד". אמנם מלשונו כאן ["ושאר מלכים, אע"ג שהיו מלכים על ישראל"] משמע שכוונתו ליותר מאשר למלך אחד, ולא רק לשלמה המלך. וזה צריך ביאור, שהרי שאר מלכים לא היו מלכים לכל ישראל, אלא היו מלכים רק ליהודה, או רק לישראל, ואין מקום כלל להשוותם למשה וירמיה, שהיו נביאים אל יהודה וישראל, וכמו שהדגיש המדרש הנ"ל. וצ"ע.

<> ומ"מ לא מצינו אצלם שחשדו אותם מאשת איש. ואודות שהמלך נחשב צורה לעמו, כן כתב בח"א לסנהדרין לז. [ג, קמו.], וז"ל: "הצורה היא אחת, והיא מאחדת הכל, כמו המלך בעם, שעל ידו מתקשר העם עד שנעשה עם אחד בשביל המלך שהוא מולך עליהם, והם עבדיו". ובנצח ישראל פנ"ג [תתלח.] כתב כן לגבי משה רבינו גופא, וז"ל: "משה היה מלך להם [זבחים קב.], והוא נחשב צורה לישראל, כמו מלך שנחשב צורה לעם", ושם הערה 16. ולכך בודאי שיש מקום לתמוה, שאם משה נחשד מא"א מחמת שהיה צורה לישראל, ומשה היה נחשב צורה לישראל גם מחמת היותו מלך לישראל, מדוע לא מצינו חשד כזה בשאר מלכי ישראל.

<> אודות שהמלך הוא נבדל מן העם, ראה למעלה בבאר הרביעי הערות 932, 1216, 1383. ובנצח ישראל פ"ה [קט.] כתב: "המלך הוא נבדל משאר העם, כי דבר זה ידוע כי המלך הוא נבדל מכל העם, ואין צריך לזה ביאור. ולפיכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה [הוריות יא:], שהוא קדוש", ושם הערה 323. ובתפארת ישראל פ"מ [תריט:] כתב: "ענין המלך, שהוא נבדל משאר בני אדם, ואינו נכלל עמהם", ושם הערה 63. וזהו יסוד עתיק בספרי המהר"ל. ובגו"א שמות פי"ז סוף אות יג כתב: "המלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא.] כתב: "כי הכתר נבדל מבעל הכתר... ולכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך הוא נבדל מן הכלל ג"כ... ולכך יש למלך בשביל זה מעלה אלקית... שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי פרטי". ובח"א לזבחים קיח: [ד, עב:] ביאר שהנבדל זוכה למלכות. ובגו"א בראשית פמ"ט אות יב ביאר שיחס המלך לעמו הוא כיחס הרוכב לסוסו. ובאור חדש [פ.] כתב: "חשיבות המלך כאשר מתנשא על העם, ודבר זה הוא עיקר למלך... חשיבות מלכותו במה שהוא מתנשא עליהם". וראה עוד בהקדמה השלישית לגבורות ה' [כ], ובאור חדש [קפא.]. ועוד אודות מעמדו הנבדל של המלך - ראה נצח ישראל פ"ו הערה 114, שם פי"ב הערה 39, שם פ"מ הערה 26, גו"א שמות פ"ד הערה 131, שם פי"ז הערה 55, דברים פי"א הערה 159, גבורות ה' פמ"ב [קנט.], דר"ח פ"א מי"ג [מט.], שם פ"ד מ"ה [קעג:], להלן בבאר הששי הערה 184, ועוד ועוד.

<> כפי שכתב בנצח ישראל פ"ס [תתקכ:]: "הנביאים, שהם אוהבי ישראל". ובמכילתא [שמות יב, א] אמרו "בכל מקום אתה מוצא שהנביאים נתנו נפשם על ישראל". ובתפארת ישראל פ"ו [קי:] כתב: "כי משה היה אוהב ישראל", ושם הערה 98.

<> אודות שהנביא הוא שלימות ישראל, ראה דבריו בנצח ישראל פ"ט [רלז.] שכתב: "הנבואה והתורה... הם שייכים לנשמה", ושם בהערה 112 נתבאר שמלבד מה שהנביאים היו מורים לעם את הדרך אשר ילכו בה, הרי בנוסף לכך "כשהיו הנביאים, היו הולכים אצל הנביאים לדרוש את ה', והיה הנביא אומר על פי משפט הנבואה, דרכו אשר ילך בה לפי שורש נשמתו" [לשון הגר"א במשלי טז, ד]. והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ז ה"ז כתב: "הנביא... ישולח לעם מעמי הארץ או לאנשי העיר או ממלכה לכונן אותם ולהודיעם מה יעשו, או למנועם ממעשים הרעים שבידיהם". ובכלליות נקבע, שכאשר אין נבואה, אין ה' קרוב לישראל, וכפי שכתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתסב:], וז"ל: "כאשר אין כאן נבואה, אין השם יתברך מתחבר להם", ושם הערה 65. והרי שלימותו של אדם היא כפי חבורו ודביקותו בה', וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 1. ולכך ברי הוא שבאמצעות הנביא תהיה שלימותם של ישראל.

<> כי הצורה משלימה את הדבר שהיא צורה לו, וכמבואר למעלה, ולכך משה רבינו משותף לישראל. ובדפוס ראשון הוסיף כאן משפט, והעביר עליו קו, וז"ל: "ועוד, כי הנביא, מפני שהוא אלקי, לכך אמרו כי הש"י הוא צורה אלקי לישראל". ובביאור הדבר, ראה דבריו להלן [ד"ה ועוד תדע].

<> "נחשב זה אשת איש" - נחשב חבורו של משה לישראל כחבור לאשת איש. ואע"פ שמשה רבינו היה גם מלך לישראל, והיה נחשב מחמת כן לצורתם [כמבואר בהערה 406], מ"מ כאן איירי דוקא מצד היותו נביא לישראל, ומצד היותו נביא היה משותף אתם, עד שחשדוהו מא"א, וכמו שהולך ומבאר. ובתפארת ישראל פכ"א [שכ:] כתב: "ומה שאמרו בפ"ק דראש השנה [כא:] 'ולא קם נביא עוד וגו'' [דברים לד, י]... בנביאים לא קם, אבל במלכים קם [הוא שלמה המלך. וקשה, כי קודם לכן ביאר שם שמשה רבינו היה יחיד במעלתו]. אין זה קשיא, כי פירוש דבר זה, כי בודאי ראוי שיהיה משה מיוחד בנבואתו... ומה שאמר 'במלכים קם', דכיון דלא קם בבני אדם כמוהו, הרי היה משה מיוחד... במעלתו מצד הנבואה, כי אין המלך בכלל שאר בני אדם. ולפיכך אף אם קם במלכים, לא יצא משה ממה שהיה מיוחד בנבואה". והם הם הדברים שנתבארו כאן בחילוק שבין מלך לנביא. וראה שם הערות 54, 56. @**ובמסכת זבחים**^ [קב.] אמרו "בקש משה רבינו מלכות [לו ולזרעו], ולא נתנו לו [לזרעו], דכתיב [שמות ג, ה] 'אל תקרב הלום', ואין 'הלום' אלא מלכות". וכתב שם בח"א [ד, ע.]: "פירוש, כי אז מדריגתו היה יותר מן מה שהיה עכשיו, שאין לו מלכות. וראיה לזה, שאמרו במסכת ר"ה [כא:] 'ולא קם נביא כמשה עוד', 'בנביאים לא קם, אבל במלכים קם', ומי הוא, שלמה. שתראה מזה כי ע"י כח מדריגת מלכותו זכה לחכמתו. ולפיכך 'בנביאים לא קם', אבל מצד מדריגת מלכותו קם. ולפיכך ביקש [משה] מלכות, שיהא לו מדריגה העליונה. וההפרש שיש בין המלך לאשר אינו מלך, כי המלך נבדל מן העם במדריגתו... ולפיכך מה שאמרו 'בקש משה מלכות', היינו שיהיה מדריגתו עוד יותר, כי הש"י הוא מלך. ואמר הקב"ה 'אל תקרב הלום', שאל יתקרב אל השם יתברך יותר מדאי, ובזה היה מונע ממנו המלכות. ומה שמנע הש"י ממנו המלכות, כי אין המדריגה הזאת ראוי שתהיה בעולם עד המשיח, שיהיה מלך ישראל, ונביא השם על הכל". ולאור דבריו כאן מתבאר שבקשת משה היתה שלמעלת נבואותו תצורף מעלת המלכות, ובכך תהיה מעלת נבואתו בגדר צורה שאינה משותפת כלל לישראל, אלא נבדלת לגמרי. ואע"פ שבלא"ה כבר היתה למשה מעלת הצורה הנבדלת [ראה הערה 398], אך לא היה זה בבירור מספיק, והיה ניתן לטעות בדבר, שהרי ישראל חשדוהו מא"א. ולכך ביקש משה שתהיה מעלת נבואתו בגדר צורה הנבדלת בבירור ובהבלטה יתירה. אך הקב"ה מנע זאת ממנו, כי אין מדריגה זו ראויה אלא עד שיבוא המשיח, שאז לא תהיה התנגדות בין העולם הגשמי לדברים נבדלים, וכפי שביאר בנצח ישראל ס"פ מז, ושם הערה 60.

<> כפי שחשדו את ירמיה מזונה [ב"ק טז: לחד מ"ד], וכמו שיבאר בסמוך.

<> לכאורה בנתיב התורה פ"ד [א, יח:] כתב שבמזנה עם הזונה אין חבור כלל, שכתב: "אין החילוק בין מי שיש לו אשה מיוחדת ובין מי שאין לו אשה, לומר שזה יש לו אשה והוא רגיל אצלה, ולזה יש לו אשה אבל אין רגיל אצלה רק דרך זנות, שאין הדבר כך. רק מי שיש לו אשה מיוחדת, אומרים עליו שיש לו אשה. ומי שיש לו זונה, אומרים עליו שאין לו אשה כלל. כי הזונה שלא יחדה אליו, ודרך מקרה בא עליה, לא נקרא שיש לו אשה כלל". ויל"ע בזה.

<> ואם תאמר, למ"ד [ב"ק טז:] שאף בירמיה חשדוהו מאשת איש ולא מזונה ["שחשדוהו מאשת איש"], מה יהיה ההבדל בינו לבין משה רבינו. שהרי עד כה ביאר את ההבדל רק למ"ד שחשדו את ירמיה מזונה [לעומת משה שחשדוהו מאשת איש], אך מה יבאר למ"ד שאף את ירמיה חשדו מאשת איש. אמנם לכשתדייק בלשון חכמים תראה, שאצל משה רבינו אמרו [מו"ק יח:] "מלמד &**שכל אחד**^ קינא לאשתו ממשה", ולא נקטו בלשון זו לגבי ירמיה. נמצא שלמ"ד שקנאו לירמיה מאשת איש, ההבדל בינו למשה יהיה בנקודה זו; אצל משה, כל ישראל קינאו בו, ואילו אצל ירמיה, לא קינאו בו כל ישראל. וכן רמז לחילוק זה כאן, שכתב: "כי משה היה צורת ישראל לגמרי, ולכך &**כל אחד**^ חשד את משה מאשתו". ודבר זה לא היה בירמיה, כי רק על משה אמרו שהיה שקול כנגד ששים רבוא, ולא אמרו כן על ירמיה. וכן ביאר בגבורות ה' פי"ט [פט.] בהסברו השני שם, ויובא להלן בהערה 429. @**ועד כה**^ ביאר שהחשד במשה נבע מפאת היות משה צורת ישראל, ואין צורה לצורה, אלא צורה לחומר, ולכך "יש למשה חבור וצירוף לנשותיהן, שהם כמו חומר" [לשונו כאן]. אמנם מעתה יבאר הסבר שני; החשד במשה נבע מחמת שהואיל והקב"ה הוא צורה ובעל של ישראל, לכך אינו מן הראוי שמשה יהיה צורה אל ישראל, כי שלימות צורתם של ישראל הוא הקב"ה, וכמו שיבאר.

<> ענין זה שהקב"ה הוא "צורה אחרונה" לישראל מבואר היטב באור חדש [קלה:], שהביא שם את המדרש [ויק"ר כט, ב], שאמרו שם: "אומות העולם שהן מכלין את שדותיהן, אעשה כלה... אבל ישראל שאין מכלים שדותיהם, כמה דאת אמר [ויקרא כג, כב] 'לא תכלה פאת שדך', לא אעשה כלה". וכתב לבאר: "כי ישראל תכליתן וסופן אל הש"י, ולפיכך צוה הש"י ישראל מצוה זאת 'לא תכלה פאת שדך', וצוה לתת הפיאה לעניים... כי הנותן מתנות עניים כאילו נתנו אל השם יתברך. וזה יורה לך כי ישראל נותנים תכלית שלהם אל הש"י, כי הוא יתברך תכליתן, לכך צוה 'לא תכלה פאת שדך', ותהיה מניח אותו לעניים. שאם תכלה פאת שדך, כאילו לא היה תכלית שלך אל הש"י, וכל דבר יש לו סוף. אבל תכלית ישראל שהוא אל הש"י, לכך הוא יתברך נותן קיום נצחי לישראל. וזה שאמרו כי האומות מכלים שדותיהם, מורה כי התכלית שלהם הוא אצל עצמן, ולכך יש להם קץ וסוף. אבל ישראל שאין מכלין שדותיהן, מורה כי התכלית שלהם אינו אצל עצמם, רק אצל השם יתברך. ולכך האומות יש להם קץ וסוף, אבל ישראל שאין מכלין שדותיהן, כי הם נותנים הפאה אל השם יתברך, דהיינו לעניים, שנחשב כאילו נתנו אותו אל השם יתברך, והפיאה הוא סוף והתכלית השדה. ובשביל כך תכלית שלהם אל הש"י... כי סופם ותכלית של ישראל הוא אל הש"י, כי הוא יתברך צורת ישראל האחרונה. כמו שהוא מורה שם 'ישראל', שחתם השם 'אל' באחרונה, מפני כי הוא יתברך צורה אחרונה אל ישראל, ובזה הוא יתברך מקיים אותו קיום נצחי... ולכך אין הגורל של המן [אסתר ב, ז "הפיל פור הוא הגורל לפני המן מיום ליום ומחודש לחודש שנים עשר הוא חודש אדר"] הוא גורל של שקר, כי תכלית וסוף ועצמן הוא באמת בחודש אדר, כמו שהיה התחלתן בחדש ניסן, כך בחדש אדר הוא סוף עצמם. אבל תכליתן הוא אל הש"י, אשר הוא נחשב צורה נבדלת, והוא צורה אחרונה לישראל, ומעמיד ומקיים את ישראל". וכן הוא בנצח ישראל פ"ל [תקפז:], ויובא בהערה 421. הרי ש"השם יתברך הוא צורה אחרונה לישראל" פירושו שסוף ותכלית ישראל הוא אל ה', כי מפאת שאין לישראל קיום מצד עצמם, אלא כל מהותם היא שהם עמו של ה', לכך תכליתם וסופם נמצא אצל ה'.

<> לשונו בגו"א במדבר פ"ה אות י [ד"ה וכאשר]: "כי ישראל נקראים אשה להקב"ה, כדכתיב [שיה"ש א, ח] 'אם לא תדעי לך היפה בנשים', ובהרבה מקומות נקראים 'אשה'", ושם הערה 65. וכן נאמר [הושע ב, ט] "ואמרה אלכה ואשובה אל אישי הראשון כי טוב לי אז מעתה". ונאמר [שם פסוק יח] "והיה ביום ההוא נאום ה' תקראי אישי ולא תקראי לי עוד בעלי". וכל ספר שיר השירים מלא מזה. ובנצח ישראל פנ"ד [תתמה.] כתב: "ישראל הם נחשבים כמו אשה להקב"ה בכל מקום", ושם הערה 12. ובח"א לסנהדרין כב. [ג, קמב:] כתב: "ישראל נקראים אשה להקב"ה בכתוב". ומה שמדגיש כאן "בכל כ"ד ספרים", הנה כבר נתבאר כמה פעמים שבספר זה מביא ראיות מהתנ"ך, כי דבריו מכוונים לאלו שמאמנים בתנ"ך, אך כופרים בתושבע"פ [ראה למעלה בבאר הראשון הערה 13].

<> "כי הצורה נקראת בשם 'איש', כמו שידוע" [לשונו בח"א לסוטה יג: (ב, נו:)]. "הצורה נקרא 'איש' כמו שידוע, והחומר נקרא 'אשה' כמו שהתבאר פעמים הרבה" [לשונו בנתיב הבטחון פ"א (ב, רלג.)]. ובאור חדש [קעג:] כתב: "מרדכי היה לו משפט הצורה, לכך קרא מרדכי 'איש' [אסתר ב, ה], כמו משה שנקרא 'איש' [שמות לב, א], וידוע כי הצורה נקרא בשם זה". וראה בתפארת ישראל פי"ב הערה 77.

<> ראה הערה 415. וכן הוא בנצח ישראל פי"ב [שיג.], שם פ"ל [תקפז:], שם פס"ב [תתקמב:], ובתפארת ישראל פל"ז הערה 39, קחנו משם.

<> ראיה זו הביא בכמה מקומות, וכגון בנצח ישראל פ"י [רסא:]. ושם בפי"ב [שיג:] כתב: "הוא יתברך נחשב צורה אחרונה לישראל, וכמו שחתם שם 'אל' בשמם, עד שהם דביקים לגמרי בו יתברך, כמו שיש דביקות לאילן בעיקר שלו, כך יש דביקות לישראל בעיקר הכל, הוא השם יתברך". וכן הביא ראיה זו פעמים הרבה בספר הנצח, וכמלוקט בנצח ישראל פי"ב הערה 30. וכן הוא באור חדש [נח:, קפח:]. וראה כאן הערה 415 שהובאו דבריו באור חדש [קלו.] שביאר שמחמת ששם "אל" מופיע &**בסוף**^ תיבת "ישראל", לכך יש בזה להורות שה' הוא צורה &**אחרונה**^ לישראל. @**ונראה לבאר**^ מדוע דוקא השם "אל" הוא שנחתם בשם ישראל, כי בנתיב התשובה פ"ו [ד"ה ולא נתפרש] כתב: "שם 'אל'... הוא חסד, והוא ידוע כי שם הזה מדת חסד" [וראה שם הערה 28, ולמעלה בבאר הרביעי הערה 1406]. ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח:] השריש שרק באמצעות מדת החסד ניתן ללכת בדרכי ה', ולהדבק ולהדמות לה', ולא באמצעות שאר מדות. ולכך נאה ויאה, שדוקא השם המורה על מדת החסד הוא זה שייחתם בשם ישראל, כדי להורות על דביקותם של ישראל בה'.

<> רש"י במדבר טז, ג: "כולם קדושים - כולם שמעו דברים בסיני מפי הגבורה", ובגו"א שם [אות יב] ביאר שהכוונה לדברות "אנכי" ו"לא יהיה לך", שאותם שמעו ישראל מפי הגבורה [מכות כג:].

<> אודות ש"אנכי" מורה שה' יתברך הוא צורה מיוחדת לישראל, כן ביאר בנצח ישראל פ"ל [תקפז:], וז"ל: "כאשר לא היה לישראל שום מציאות קודם זה [יציאת מצרים] כלל, ובמה שהוציאם לו לעבודתו נעשו לאומה, בשביל זה השם יתברך צורה האחרונה להם. והמעלה הזאת הוא על כל המעלות, כמו שאמר גם כן 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', שבשביל שהוציא אותם מרשות מצרים, הרי הם אל השם יתברך לגמרי, ולכך הוא אלקיהם בפרט... כלל הדבר הזה, כי ההוצאה מן האומות מורה שישראל הם לגמרי אל השם יתברך, עד שאין להם מציאת עצמם, רק מצד השם יתברך, שהוא יתברך צורה אחרונה לישראל. כמו שמורה שם 'ישראל', שחתם שם 'אל' בשמם לומר כי עצם מציאות ישראל מה שהוא אלקיהם, וזולת זה לא היה להם מציאות, רק היו ברשות האומות".

<> לשונו בח"א לב"ק טז: [ג, ג.]: "וזהו מה שאמרו כי חשדו את מרע"ה מאשת איש, כי אמרו כי כלל ישראל הם מיוחדים להקב"ה, והוא נקרא בעל ישראל, דהיינו אל הכלל, ואין מיוחד להיות נביא אל כלל ישראל, רק השם יתברך הוא אל כלל ישראל. ולכך אמרו עדת קרח כי 'אנכי' ו'לא יהיה לך' מפי הגבורה שמענו, כלומר מפי עצמו יתברך, ודבר זה הוא אשת איש גמור כאשר נביא אחד אומר שהוא נביא אל כלל ישראל, שלוקח אשתו".

<> לשונו בח"א לב"ק טז: [ג, ג.]: "וכן ירמיה היה נביא לכל ישראל, אמרו שזה הוא אשת איש, כי כלל ישראל מיוחדים אל הקב"ה, ולא לשום אדם".

<> רבי אליעזר, הסובר שחשדו בירמיה מזונה, ולא מאשת איש [ב"ק טז:].

<> דוגמה לדבר; בגו"א ויקרא פכ"ד סוף אות ט כתב על יחס הקב"ה לישראל בהר סיני: "כל זמן שהיו ישראל בהר סיני, אחר שקבלו התורה, היה זמן שמחה, כאדם הנושא אשה, דכתיב [דברים כד, ה] 'ושימח את אשתו אשר לקח'... והקב"ה לקח את ישראל אליו, והיה דומה בהר סיני לחתן שקדש אשה". והרמב"ן בהקדמתו לשמות כתב על מעלת ישראל במדבר: "והנה הגלות [של מצרים] איננו נשלם עד יום שובם אל מקומם, ואל מעלת אבותם ישובו... וכשבאו אל הר סיני ועשו משכן, ושב הקב"ה והשרה שכינתו ביניהם, אז שבו אל מעלת אבותם, שהיה סוד אלוה עלי אהליהם, והם הם מרכבה, ואז נחשבו גאולים... בהיות כבוד ה' מלא אותו [את המשכן] תמיד".

<> כי היחס שהיה בין הקב"ה וישראל [בימי משה] היה יחס של איש ואשתו, וממילא משה נתפס כחותר מתחת ליחס זה, ולכך חשדוהו מאשת איש.

<> בח"א לב"ק טז: [ג, ג.] ביאר דבריו יותר, וז"ל: "למאן דאמר שחשדוהו מזונה, מפני שסבר כי בזמן ההוא לא היה חבור השם יתברך אל ישראל כמו אשה לבעלה, כי בודאי הש"י נחשב איש לישראל, וזה כאשר השם יתברך הוא עם ישראל. ובאותו זמן היו ישראל כאלמנה, כדכתיב [איכה א, א] 'היתה כאלמנה'".

<> המשך לשונו שם בח"א לב"ק: "ולפיכך נחשב זה, כאשר היה ירמיה הנביא לכלל ישראל, מה שלא תמצא בשאר נביאים, כמו מי שבא על הזונה. ולאידך מאן דאמר, כי לא היה פירוד לגמרי שיהיו מסולקים מן הש"י, ולכך אמר שחשדוהו מאשת איש. והכל תבין ממדריגת משה עליו השלום, וממדריגת ירמיה, שהם בפרט היו נביאים לכל ישראל. לכך משה ע"ה היו חושדים אותו מאשת איש. אבל ירמיה איכא מחלוקת; מאן דאמר היו חושדין אותו מאשת איש, ומ"ד בזונה, והבן זה".

<> בפרק יט [פח.]. וגם שם סלל שתי דרכים בהבנת המאמר; הסברו הראשון שם תואם להסברו הראשון כאן [היות משה צורת ישראל גורמת שיתחבר אל החומר של ישראל (והובא בהערה 395)]. אמנם הסברו השני שם סובב הציר שמשה הוא צורה כללית השקולה כנגד כל ישראל, ולכך אין לו זיווג פרטי, אלא זיווג שלו הוא לא"א של כל אחד ואחד, וכלשונו שם: "אמנם עיקר הפירוש שהיו אומרים כי יש למשה זיווג וחבור אל אשת איש, וזה כי הש"י הוא שמזווג ומסדר זיווגין... והוא יתברך מסדר בחכמתו לכל נמצא זיווג הראוי לו. ואמרו הם חס ושלום, כי למשה אין זיווג פרטי אשר הוא ראוי, כי אם שזיווג שלו הוא אשת איש של כל אחד ואחד. וזה כי מפני שמשה הוא שקול נגד כל ישראל, ואינו צורה פרטית. ואם היה צורה פרטית, בודאי היה לו חבור פרטי. אבל בשביל שמשה הוא צורה כללית, והוא שקול נגד כל ישראל, אמרו שאין לו זיווג פרטי, וזיווג שלו לאשת איש של כל אחד ואחד. ולכך כל אחד ואחד חשדו למשה מאשתו, שהיה חושב כי חבור של משה הוא אל אשתו של כל אחד ואחד, כי הוא מתחבר לכלם... [כי] כל אדם בסדר מציאותו יש לו זיווג הראוי, והזיווג שהוא לפי מציאות משה הוא אשת איש של כל אחד ואחד... אמנם כל זה, מפני שהיו אומרים כי משה יש לו שתוף עם ישראל, אבל באמת משה לא היה לו שתוף עם ישראל רק נבדל מהם, ולכך לא היה מצטרף להם כלל... וירמיה התדמה למשה. שכמו שלא היה משה אדם פרטי מיוחד, כך לא היה ירמיה אדם פרטי מיוחד. וזה כמו שמשה מתנבא ליהודה וישראל, ומפני זה לא היה נחשב כמו שאר אדם פרטי, וכך ירמיה היה מתנבא לישראל ויהודה, לכך אינו כמו שאר אדם פרטי. וזהו שחשדוהו מזונה, רצונו לומר כיון שאינו אדם פרטי מיוחד, אין לו זיווג מיוחד, וזהו החשד מזונה כמו שחשדו את משה. רק בשביל שמשה היה שקול נגד כלל ישראל, לכך כל אחד חשד אותו מאשתו. אבל ירמיה אינו שקול נגד כל ישראל, רק שאינו כמו שאר אדם פרטי מיוחד, ולכך אין לו זיווג פרטי מיוחד, וזהו החשד מזונה. כי לאדם פרטי מיוחד יש לו זיווג מיוחד, אבל לאדם שאינו כמו שאר אדם פרטי מיוחד, אין לו זיווג מיוחד, וזהו זיווג של זנות. ולמאן דאמר שחשדוהו באשת איש, דעתו כי הזונה אפשר ליחד אותה בזיווג, והיו אומרים כי לירמיה אין שייך לו זיווג כלל, ולפיכך סבר שחשדו אותו מאשת איש, כלומר שהזיווג שלו אין שייך בו יחוד כלל, וזהו זיווג מאשת איש, שאין שייך בו יחוד כלל. כי אצל רשעים החושדים, שהם עצמם בעלי חומר ואין להם מדריגה נבדלת כלל, היה נדמה להם מעלת משה שיש לו המדריגה הכוללת, שקול נגד ששים רבוא, ומדריגת ירמיה שלא היה כמו אדם פרטי מיוחד, שהם מתחברים ומזדווגים בחבור זר, כי אין להם חבור פרטי מיוחד, ולכך חבור שלהם בלתי ראוי, וזה יורה על מדריגה פחותה. אבל הכל שקר, כי היה למשה וירמיה מדריגה נבדלת אלהית, כמו שהתבאר, והבן הדברים האלו מאוד".

<> לשונו בגבורות ה' פי"ט [פח:]: "אמנם כל זה [שחשדו במשה], מפני שהיו אומרים כי משה יש לו שתוף עם ישראל. אבל באמת משה לא היה לו שתוף עם ישראל, רק נבדל מהם, ולכך לא היה מצטרף להם כלל. וזה שאמר 'לא חמור אחד מהם נשאתי', פירוש שאם היה משה רבינו ע"ה משתתף להם, היה נושא חמור אחד מהם, אבל מה שלא השתמש בשלהם כלום, זה בשביל שאינו צריך להם, אינו משתתף עמהם".

<> כמו שאמרו בסנהדרין נב: "למה תלמיד חכם דומה לפני עם הארץ. בתחלה ["בעודו מתנהג בכבודו, שאין צריך לו" (הת"ח לע"ה, רש"י שם)] דומה לקיתון של זהב ["הוא יקר בעיניו" (רש"י שם)]. סיפר הימנו, דומה לקיתון של כסף. נהנה ממנו דומה לקיתון של חרס, כיון שנשבר שוב אין לו תקנה". וכתב על כך בח"א שם [ג, קסב.] בזה"ל: "כי השכל הוא נבדל מן הגוף, והת"ח דומה אל השכל, ועם הארץ דומה אל הגוף. וכאשר הת"ח יש לו מעלת השכל הנבדל, שהוא נבדל מן הגוף, כאשר ראוי אל השכל הנבדל, שלכך נקרא 'שכל נבדל' שהוא נבדל מן הגוף, ואז יש לו מעלתו. אבל כאשר השכל מעורב עם הגוף, אז השכל בטל אצל הגוף, כאילו אינו נמצא. וזה שאמר 'כיון שנשבר שוב אין לו תקנה', כי כלי חרס שנשבר אינו עומד לשום דבר, והוא בטל לגמרי. כיון שנהנה ממנו, זה נחשב שהוא מעורב עם הגוף כאשר מקבל הנאה ממנו, ואז השכל בטל, ואין השכל במעלתו רק כאשר הוא נבדל מן הגוף, וזה מבואר למשכילים ולנבונים". והובא למעלה בבאר השני הערה 22. הרי שה"דבר שהוא נבדל, אין לו שמוש באחר".

<> לשונו בגבורות ה' פי"ט [פח:]: "ורמז במה שאמר 'לא חמור אחד מהם נשאתי', שאין למשה, שהוא צורה לישראל, משפט צורה חמרית המשתמש בחומר, מקבל החומר לשמושו. ואם היה משה משתתף להם, והיה משה כמו הצורה שהוא מוטבעת בחומר, אז בודאי היה מקבל חמור מהם. אבל אין למשה רק משפט צורה הנבדלת, שאין לה דביקות בחומר". ו"חמור" מורה על החומריות, וכפי שכתב בנצח ישראל פ"מ [תשיב:]: "נקרא 'חמור' על שם החומר", ושם הערה 72. ובגבורות ה' פכ"ט [קיד:] כתב: "רוכבים על החמור, שזה מורה שהוא רוכב על החמרית". וראה נצח ישראל פ"ב הערה 19.

<> לשונו בתפארת ישראל פ"נ [תשצ:]: "כי השלום אינו מענין העולם הזה, רק הכל במחלוקת, וזהו ענין עולם התחתון, במה שהאחד נכנס בגדר השני, כמו שהוא ענין העוה"ז. ולכן ענין העוה"ז אינו מענין השלום", ושם הערה 37. ובגו"א בראשית פ"ד אות י [ד"ה יש] כתב כן לגבי הפכים המשתתפים יחד, וז"ל: "כי קין והבל היו שני הפכים. ואילו היו מובדלים לגמרי בלא השתתפות כלל, אז היה שלום ביניהם. כי זה היה כמו השלום שעושה הקב"ה בין גבריאל שהוא אש, ומיכאל שהוא מים, ואין האחד מכבה את חבירו [במדב"ר יב, ח]. אבל הם היו הפכים, ולא היה הבדל ביניהם, כי זה נכנס ברשות חבירו; כי לקין ראוי האדמה, והרי הבל צריך לה לעמוד עליה. והבל היה לו הצמר... והיה קין נכנס לרשותו להיות לובש מהם. לפיכך לא היה שלום ביניהם, ובא המחלוקת ביניהם, שכל אחד ואחד היה הפך מחבירו, ואי אפשר להם להיות נפרד אחד מחבירו, רק היו מתחברים משתתפים יחד, ונכנסו במחלוקת". וכן כתב לגבי יעקב ועשו בגו"א בראשית פכ"ה אות כו, ובנצח ישראל פט"ו [שסא.], ושם הערה 47.

<> לשונו בגבורות ה' פי"ט [פח:]: "ולכך אמר 'לא חמור אחד מהם נשאתי ולא הרעותי את אחד מהם'. כל זה מורה שאין למשה השתתפות עם ישראל, כי המשתתפים בדבר ביחד מריעים זה לזה, בעבור שהם צרות צרורות מעיקות זה את זה. אבל משה אמר 'ולא הרעותי את אחד מהם', מורה שאין לו השתתפות עם ישראל. ופירוש זה ברור, גם פרשנו אותו בספר באר הגולה, והוא פירוש אין ספק בו למי שיבין דברי אמת". ובח"א לב"ב טז: [ג, עד:] כתב: "לא שייך מחלוקת רק כאשר יש דבר אחד משותף לשני דברים, ומצד זה הצורות הם צרות צרורות מעיקות זו את זו, כאשר ידוע למי שיודע להבין את זה".

<> והנה בשלשה מקומות בספריו הביא מאמר זה, כאשר בכל מקום הביא שני הסברים; (א) כאן בבאר הגולה. ההסבר הראשון הוא שחשדו במשה מפאת היותו צורה לכלל האומה, ומכלל זה הוא צורה לנשותיהם. וההסבר השני הוא שהקב"ה הוא צורה אחרונה לישראל, וחשדו במשה שהוא חותר תחת ענין זה. (ב) בגבורות ה' פי"ט. הסברו הראשון שם הוא כהסברו הראשון כאן, ואילו הסברו השני הוא שחשדו במשה שהזיווג התואם למעלתו הוא אשת איש של כל אחד ואחד [הובא בהערה 429]. (ג) בח"א לב"ק טז: [ג, ג.]. הסברו השני שם הוא כהסברו השני כאן, ואילו הסברו הראשון שם אינו נזכר בשאר ספריו, והוא שחשדו את ירמיה שנבואתו אינה נבואת אמת, וכלשונו שם: "פירוש, כי הרשעים היו חושדים הנביא שאינו מתנבא האמת. כי נבואה שלו ממקום שלא יתן האמת, וחשדו את ירמיה הנביא שיש לו דביקות בכח חיצוני, שנקרא זונה, ונבואתו אינו אמת. וכמו שיקראו רז"ל [יבמות סג:] התורה 'אשה' לאדם, כן הנבואה הוא 'אשה' לאדם. שכל דבר אשר מתדבק אליו, הן התורה הן הנבואה, נקרא לאדם אשה. ויותר מזה, אפילו האומנות יקרא 'אשה' לאדם, שכך דרשו [סנהדרין פא.] 'ואת אשת רעהו לא טמא' [יחזקאל יח, ו], שלא ירד לאומנות של חבירו. שכל דבר שמתדבק בו האדם הוא אשה אליו" [ראה להלן בבאר הששי הערה 145]. אמנם לא ביאר שם שזהו ההסבר גם במה שחשדו את משה רבינו.

<> על פי הנאמר [ישעיה יג, יב] "אוקיר אנוש מפז ואדם מכתם אופיר". ומעין מה שכתב למעלה בריש הבאר הרביעי [ד"ה ורש"י ז"ל]: "הרי כי הדברים האלה לא יערוך אותם כל זהב ואבני יקר בעולם", ושם ציון 198.

<> רומז בזה על חיוב הכרת טובה שאמורה להיות לנו כלפי חז"ל, וכפי שכתב בהקדמה, וז"ל: "ומעתה אם נחריש [כלפי המתלוננים], ימצא לנו חטא ואשמה; כי נשמע דברי בזוי על חכמי עולם, ונשלם רעה תחת טובה. שהם כוונו לזכות אותנו, הדור האחרון ריקי החכמה מחסרי השכל, ואנחנו נחריש ולא נסיר חרפתם". וכבר נתבאר הרבה פעמים למעלה [באר השני הערה 61, באר הרביעי הערות 428, 437, ובבאר הזה הערה 375] שמטרת ספר זה היא להורות על כבודם ומעלתם הרוממה של חז"ל. וראה להלן בבאר הששי הערה 1193.

**% [ז]**

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב הגירסא היא "כלבים בוכים". וכן כתב בח"א לב"ק שם [ג, י:]. אמנם בח"א לב"ב יב: [ג, סז.] ובנצח ישראל פי"ח [תי:] כתב "כלבים צועקים".

<> לפנינו בגמרא הגירסא היא "אליהו הנביא". אמנם בעין יעקב הגירסא כדבריו כאן. ומצוי שהמהר"ל יביא כגירסת העין יעקב. וראה למעלה בבאר השני הערה 15.

<> "דהתם משום נקבה הוא דעבדי" [רש"י שם].

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

<> כי איך הכלב השפל ירגיש דברים שבקדושה. ובסמוך יבאר שפלות הכלב. ואודות שהשפלים אינם מרגישים בדבר שבקדושה, אמרו בב"ר נו, ב "אמר [אברהם] ליצחק, בני, רואה את מה שאני רואה [ענן קשור בהר (שם משנה א)], אמר לו, הין. אמר לשני נעריו, רואים אתם מה שאני רואה, אמרו לו, לאו. אמר, הואיל וחמור אינו רואה, ואתם אין אתם רואים, [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור'". הרי ש"חמור אינו רואה", וכיצד כלב ירגיש באליהו.

<> פירוש - דבר שאינו מובן לאדם מחמת חסרון ידיעה, ולא מחמת שיש לו על כך קושיא או סתירה, אין בכך להורות על שאלה. ובכך שונה תלונה זו מקודמותיה, שאף לפי המתלוננים אין כאן שום דבר הנראה כגנאי או כיעור, אלא חוסר הבנה וידיעה גרידא.

<> אודות שהפער העצום הקיים בינינו לבין חז"ל הוא הסבה שדברי חז"ל נראים רחוקים מאתנו, ראה למעלה בבאר הרביעי הערה 91. ובנצח ישראל ס"פ ז [קצט.] כתב: "כי איך אפשר לחמורים כמונו לעמוד בסוד קדושים".

<> כפי שכתב בתחילת הבאר הרביעי [ד"ה וכאשר האדם], וז"ל: "וכאשר האדם שהוא בן דעת וחכמה מתבונן בדבריהם, נפלא בעיניו דבר זה, כי אין בדעת האדם להקיף על כל הדברים בכלל ובפרט, אם לא שקבלו החכמים הדברים מפי הנביאים. ומכ"ש פירוש המצות, שכל מי שיש לו לב להבין יודע, כי אם לא היה פירוש שלהם, לא היה אדם יודע מצוה אחת לפרשה; מה זה שנקרא חלב. ודם איזו מין אסור, כי בתורה לא כתוב רק לעוף ולבהמה, ומשמעותו ולא חיה. ובשר בחלב, שלא נאמר רק [שמות כג, יט] 'לא תבשל גדי בחלב אמו'. וכן בכל המצות, לא היה מצוה אחת, קטנה או גדולה, שנוכל לדעת פירוש המצוה, אם לא היה חכמתם הגדולה. ודבר זה נראה ונבחן לכל אדם משכיל. ואיך יבא בלב האדם לבוא על דבריהם ולומר, שנמצא ח"ו בדבריהם קטן או גדול, כמו שאומרים, כאשר יראו בדבריהם דברים זרים לפי הפשט, ויחשבו בדעתם כי המאמר הזה הוא סכלות. ובדבר זה הוא דברו סרה על ה'. ואם כן, איפה היא חכמתם הרמה הנראה בשאר דברים, אשר העמיקו במצולות ים. ראוי היה להם להשיב על לבם, כי הסתום נלמד מן המפורש. כי מאחר שנראה המפורש שבדבריהם דברי חכמה עמוקה... וכן פלפולם, שהכל דברי חכמה. ולמה יחשבו חטא ועון עליהם. והיה להם לדון עליהם, שאלמלא שטבחו טבח וערכו שלחן לפנינו, ועליו כל מיני מעדנים, ומי יתן והיה לנו פה לאכול. ודבר זה צריכים להעיד עליו הן חכמי ישראל הן חכמי האומות, שהם היו לנו לעינים בתורת משה, וזולתם היינו כעורים מגששים באפילה, והיינו נלאים למצא פתח מצוה על בוריה ועל אמתתה. ולא שלא היינו יודעים פירוש שום מצוה על אמתתה, אך היינו הולכים מהפך אל הפך, להבין דבר מצוה בהפך מה שכוונה התורה. ואם כן איך נחשוב עליהם שדברו בקצת מאמרים שנראים רחוקים מן הדעת". וראה שם הערה 52, ובבאר השני הערה 422.

<> על שם הפסוק [תהלים יט, י] "משפטי ה' אמת צדקו יחדו". ובתפארת ישראל בהקדמה [כב.] כתב: "ואומר 'צדקו יחדיו', כי כל הדברים יש בהם אמת בצד מה, ו'משפטי ה' אמת צדקו יחדיו', כלומר שכולם שוים באמיתות. וזה מורה שהם אמת לגמרי, לכך כולם שוים באמיתות. שאם לא כן, לא היו כולם שוים באמיתות, רק זה יותר מזה. אבל מפני שהם אמת לגמרי, לכך כלם שוים באמיתות". וכן משפטי חז"ל הם "אמת וצדק מאוד", לאמר שהם אמת גמורה. ולמעלה בתחילת הבאר הרביעי כתב: "הן ענין המשפטים, שבמשפטיהם ירדו עד עמקי תהום רבה", ושם הערה 58.

<> נראה שחסרות כאן מלות השלמה, וכוונתו היא שאם השאלה לא היתה נובעת מהעדר ידיעה, אלא מחמת סתירה וקושיא, אזי היה צורך להשיב על כך.

<> המלים שבסוגריים נראות כמשוללות הבנה, ושמא חסרות כאן מלים נוספות.

<> מקור הבטוי הוא בילקו"ש ח"ב משלי פרק ו רמז תתקלח, ששאלו שם שאלות רבות כיצד ידע שלמה שאין לנמלה מלך וקצין [משלי ו, ז], ולבסוף השיבו: "אלא סמיך אהימנותא דשלמה".

<> כן כתב למעלה בריש הבאר השני [ד"ה פרק קמא דמכות], לגבי הקושיא על "כאשר זמם" [דברים יט, יט], ולא כאשר עשה [רש"י מכות ה:], וז"ל: "ועם כי לא היה צריך להשיב על זה, כי אין משפטי התורה נמוס בני אדם, אבל הם מצוה אלקית... ואין הולכים בזה אחר הסברא של אדם... מכל מקום האמת לא אחשה עד אשים כאור צדקם", ושם בהערה 60. וכן כתב גם בתפארת ישראל פ"ו [צח.] לגבי השאלה מהי התועלת במצוות, וז"ל: "ואף כי מן הראוי שלא להשיב על שאלתם כלל. כי דבר זה מה שרוצים לתת סבה מחייבת בכל הדברים, אילו היינו רואים שנתנו לנו סבה בכל הדברים הטבעיים הפחותים מאד, היה מוטל עלינו לתת לב על שאלתם. ועם כי הבדל יש כגבוה שמים מעל הארץ, כי הדברים הטבעיים הם בארץ, והתורה לא תמצא אף בשמים, כי אם מעולם העליון, מכל מקום היה מוטל עלינו לתת לב על השאלה. אך אין הדברים כך. כי הדברים הטבעיים, כמו הבעלי חיים, ואף הצמחים, אין נותנים לנו סבה וטעם. כי איך יעלה על הדעת שיתנו סבה מספקת לכל בעל חי; מספר גידיו ואבריו, לכל אחד סבה ותארו המיוחד, וכן לצמחים. ואל תשגיח ברופאים ובחכמי הטבע, שאם נתנו סבה - הוא לאחד מני אלף. ואף אשר נתנו - אין כן האמת הברור, כמו שידוע למי שיעיין בדבריהם. ואם הדבר הזה הוא בדברים הטבעיים, כל שכן בדברים אלקיים והם המצות האלקיות אשר חייב האדם לפעול, למה יעשה פעולה זאת ולא יעשה פעולה אחרת. כשם שלא נדע גופו ותוארו - אשר הוא קיומו בעולם הזה - לא נדע על השלמות. ואם לא היה נברא על זה התאר, לא היה לו חיותו ושלמותו הגופני שיהיה מקוים. ומכל שכן פעולות האלקיות המביאים את האדם אל החיים הנצחיים, אף אם לא נדע באיזה ענין ולמה הם בענין הזה, אין זה פלא. והנה לא היתה זאת שאלת החכמים שמחויבים אנחנו בתשובתה, אם לא שהיו נותנים לנו סבות בכל הדברים הטבעיים באדם ובצמחים, ודבר זה אינו נמצא. אבל דרכי החכמים יודעי התורה ומצפוניה לא נעלים, ובזה תעמוד על דרכי התורה". וכן כתב שם ר"פ נח: "מכל מקום לא נעלים להשיב תשובה נצחת לשאלה זאת". וראה להלן בבאר הששי הערה 137.

<> כפי שכתב למעלה [ד"ה במה שדרך]: "במה שדרך חכמים לעסוק בציור העולם ובסדור שלו, איך הוא סדורו וקשורו זה עם זה, עד שהעולם מקושר ומסודר יחד, עד שהוא אחד", ושם הערה 86. הרי שחכמים טרחו לעמוד על הקישור והחיבור שיש בבריאה, ובע"כ שבטירחה זו מונחת ההכרה בחילוק שיש בבריאה [שמ"מ לבסוף יתאחד]. ובדר"ח פ"ג מי"ז [קנד:] כתב: "הדעת הוא שידע אמתת הדברים כפי מה שהם בהבדל הדברים... כי הדעת על ידו מבדיל בין דבר לדבר" [וחלקו הובא למעלה בבאר השני הערה 229]. וראה בתפארת ישראל פנ"ו הערה 116.

<> כפי שכתב בתחילת הבאר הששי: "החכמות שאמרו עליהם [המתלוננים על חז"ל] שדברו בהם זרות, היא החכמה טבעית וחכמה לימודית. וכבר נתבאר לך, כי כל שהביאום [את המתלוננים] לדבר זה לחשוב על חכמים כך, זהו מה שמצאו בדבריהם שנתנו סבות לדברים טבעים שנתהוים בעולם, והיה נראה להם כי הסבות האלו הם רחוקים שיהיה דבר זה סבה טבעית, ובשביל זה אמרו עליהם שהיו רחוקים מהחכמות האלו. אבל אין האמת כך כלל, כי לא באו חכמים לדבר מן הסבה הטבעית, כי קטון ופחות הסבה הטבעית, כי דבר זה יאות לחכמי הטבע, או לרופאים, לא לחכמים. אבל הם ז"ל דברו מן הסבה שמחייב הטבע... שלכל דבר יש סבה טבעית מחייב אותו, ועל אותה הסבה הטבעית יש סבה אלקית, והוא סבת הסבה, ומזה דברו חכמים. כי לאדם אל צורתו ומספר אבריו יש סבה טבעית, שאין ספק כי יש לדבר זה פועל טבעי, ומכל מקום יש לאותה סבה סבה אלוקית, שעל סבת הסבה אמר [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אותו'. ולכך החושבים עליהם כי רצו הם ז"ל להעדיר הסבה הטבעית, ולכך לא רצו בסבה שנתנו הם ז"ל, דבר זה הוא שוא". וראה שם בהערות, ולמעלה בבאר הרביעי הערה 592, ולהלן הערה 568.

<> כפי שכתב להלן בבאר הששי [ד"ה וקרא בנ"א]: "וזה כי האדם עומד בקומה זקופה, כמו העמוד הזה שהוא זקוף, מה שלא שתמצא בכל הנמצאים שאין אחד הולך זקוף, רק כולם הולכים שחוח. ודבר זה מורה על מדרגת האדם, שהאדם הוא מלך בתחתונים, וכלם משמשים אליו. ומפני זה האדם בלבד הולך בקומה זקופה, וכל שאר התחתונים אינם בקומה זקופה. ומורה על מדריגתו העליונה... וזה שאמר הכתוב [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו'... כי אם בא האדם לעשות דבר סימן המורה על הש"י שהוא מלך מושל על הכל, היה עושה דבר זקוף לסימן, כלומר מי מושל עליו, והוא אלקי הכל ויכול על הכל. ולא יעשה דבר שחוח לסימן, כי הוא יתברך מלך העולם, וראוי להיות זקוף. ודבר זה נקרא 'צלם אלקים'". ובתפארת ישראל פ"ד [עג:] כתב: "האדם הוא מלך, שהרי הכל נתן תחתיו. ומלכות האדם היא שהוא מוליך שלימות אל כל התחתונים, כי הכל נברא לעבוד האדם ולשמשו, ובזה הוא צורה אל כל התחתונים, ומוליך שלימות אל הכל, כמו המלך שהוא משלים את הכל".

<> כמו שיוכיח כן בסמוך ממקרא ומחז"ל, וראה הערה 465.

<> פירוש - הכלב מרוחק ממדרגת האדם, כי האדם הוא מלך הנמצאים, והכלב הוא השפל שבנמצאים. אך מ"מ הכלב אוהב את אדונו ביותר, וכמובא בהערה 504.

<> אין כוונתו לענין הכלב, כי דבר זה לא נתבאר למעלה. אלא כוונתו לכך שחז"ל לא עסקו בטבע של העולם, אלא בסדרו השכלי. והוא למעלה בבאר הרביעי [מד"ה בפרק הרואה ואילך], ושם הערה 592.

<> מדובר שם על העתיד לבא, שהאריה יאכל תבן כבקר, "ולא יצטרך להשחית בבהמה" [רש"י שם], ולכאורה מוכח מכך שכל הבהמות נסקרות בסקירה אחת, ולפי זה אין מקום לחלק בין הכלב לשאר המינים.

<> פירוש - אף שיש בזה ממדת האמת.

<> שכולם "אינם מדברים" לעומת האדם המדבר, וכפי שכתב בדר"ח פ"ג מי"ז [קנד:]: "וידוע כי האדם גדרו שהוא 'חי מדבר', כי במה שהוא מדבר נבדל האדם מן שאר בעלי חיים".

<> "תכלית אחרון" פירושו עולם הבא, וכמו שכתב בתפארת ישראל ר"פ נז: "אמר יהודה בן בצלאל זלה"ה, הדבר אשר נבוכו בו הרבה מבני אדם הוא מה שלא נזכר בתורה עולם הבא, אשר הוא העיקר שהיה ראוי שיהיה נזכר, במה שהוא תכלית האחרון". ובנתיב התורה ר"פ א [א, ד.] כתב: "על ידי התורה מגיע האדם אל עולם הבא. ולכך ראוי לה דווקא לתורה שם 'תורה', שהוא לשון הוראה, שמורה לאדם תכליתו האחרון אשר ראוי לאדם להגיע אליו... השם יתברך הורה לאדם תכלית האחרון, איך להגיע את האדם אל העולם הבא". ובח"א לקידושין לט: [ב, קמ:] כתב: "כי תכלית האחרון שיהיה נשמת האדם צרורה עם השם יתברך". ועל כך כותב כאן שאין שלימות בעלי החיים מביאתן לעולם הבא. ועוד אודות שיש שלימות מסויימת לבעלי חיים, ראה להלן הערה 500, ובבאר השביעי הערה 94.

<> כי אין עולם הבא לבעלי חיים, כי העוה"ב ניתן רק לבעלי צלם אלקים, וכפי שכתב בתפארת ישראל פי"ג [רח:]: "צלם אלקים שנברא בו האדם, ועל ידי זה יש בו המעלה האחרונה, היא עולם הבא". וראה שם הערות 62, 72, שלכך אין המלאכים בני עוה"ב, כי אינם נחונים בצלם אלקים, וק"ו לבעלי החיים. ונאמר [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם וגו''", ופירש רש"י שם "וייצר [שני יודין] - שתי יצירות, יצירה לעולם הזה ויצירה לתחיית המתים [בב"ר יד, ה (מקור המאמר) אמרו "יצירה בעולם הזה, ויצירה לעולם הבא"], אבל בבהמה שאינה עומדת לדין, לא נכתב ביצירתה [בראשית ב, יט] שני יודין". הרי שאין הבהמות מגיעות לתכלית האחרון. וראה להלן בבאר השביעי הערה 95.

<> הרמב"ן [בראשית ד, יג] הביא את דברי הב"ר [כב, יב] שהאות שה' שם לקין [בראשית ד, טו] היה כלב, וכתב על כך הרמב"ן שם: "הזכירו בו החכמים אות נבזה, כראוי לו". ומפשטות לשון המהר"ל כאן משמע שאין לכלב שום שלימות. אמנם בגו"א שמות פכ"ב אות לד ביאר את דברי רש"י שם [שמות כב, ל] שהכלב נכבד מהעובד ע"ז, וכתב לבאר זאת: "מה שהכלב הוא יותר טוב מן עובד עבודה זרה, כי הכלב נברא שאי אפשר להיות [יותר] טוב במינו, והוא שלימות הבריאה בזה המין. ולא כן עובד עבודה זרה, שהרי הוא אדם, ובמה שהוא אדם אינו שלימות הבריאה, רק העובדים השם, והם עמו" [הובא למעלה בהערה 119]. ובעל כרחך כוונתו כאן במה שכתב ש"הכלב הוא הפחות והשפל", שיש לכלב השלימות הפחותה והשפלה ביותר, אך לא שנעדרת ממנו שלימות מסויימת.

<> פירוש - אין בהמה שעשירה כפי החזיר. וביאר רש"י שם: "שכל מאכל ראוי לו ומוצא לאכול, ואף מאכילין לו הרבה".

<> ואם תאמר, מדוע עניות הכלב מורה על שפלותו, הרי איירי בעניות מחמת העדר מזונות כפי הצורך, וכפי שביאר בגו"א בראשית פמ"ה אות ח: "שייך על עבדים ושפחות ובהמות [לשון עניות], כאשר אין להם מזונות כפי צורך שלהם, כמו שאמרו רז"ל [שבת קנה:] 'לית עתיר מחזיר'". ומדוע העדר מזונות וקושי השגתם מורה על שפלות הכלב. ונראה, שרש"י ביאר את עשירות החזיר גם משום ש"מאכילין אותו הרבה" [הובא בהערה הקודמת], וממילא עניות הכלב היא משום שאין מאכילין אותו. ויש בכך להורות על יחס הבריות לכלב, שמרחיקין אותו, ובהרחקה זו מונחת שפלותו. וכן בגבורות ה' פל"ב [קכא:] כתב: "הכלב הוא רחוק מן עיקר הנבראים, והכל מרחיקים את הכלב". ובנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמח:] כתב: "כי אין בבעלי חיים מי שאין לו כבוד כמו הכלב, והוא בריה פחותה משולל מן הכבוד, ואינו נחשב מן הנמצאים, ודבר זה בארנו בכמה מקומות. ולכך אמר הכתוב [איוב ל, א] 'מאסתים לשית עם כלבי צאני', וכן כתיב [ש"ב ג, ח] 'הראש כלב אנכי'. שכל זה יורה שהכלב הוא בריה פחותה כאשר ידוע". וכן הוא בח"א לקידושין מ: [ב, קמה.].

<> בח"א לשבת סג. [א, מא:] כתב: "הרי אמר הכתוב [ש"ב ג, ח] 'הראש כלב אנכי', 'אל הכלב המת אשר כמוני' [ש"ב ט, ח], 'למה יקלל הכלב המת' [ש"ב טז, ט], 'כי מה עבדך הכלב' [מ"ב, ח, יג], 'היה לשית עם כלבי צאני' [איוב ל, א], וכן הרבה מאוד. שמכל זה תראה כי הכלב רחוק מן הנבראים לפחיתותו, עד שהוא חוץ לעולם".

<> לשונו בגו"א שמות פכ"ב אות לה: "הכלבים הרחוקים ממציאות העולם, שאינם נחשבים ממציאות העולם". ובנתיב הלשון פ"ז [ב, עח:] כתב: "וכבר התבאר פעמים הרבה, כי הכלב מיוחד מכל שאר הנמצאים שאינו בכלל הנמצאים להיות שוה ומשותף אל הנמצאים, אף כי הכלב הוא מן הנבראים, אבל שיהיה הכלב דומה אל שאר הנבראים - דבר זה אינו כלל, ודבר זה באו עליו כתובים הרבה, ומדרשים הרבה מאוד". ובנתיב גמ"ח פ"ה [א, קסז:], הביא שם את דברי הגמרא [שבת סג.] "כל המגדל כלב רע בתוך ביתו, מונע חסד מתוך ביתו... אף פורק ממנו יראת שמים", וכתב על כך בזה"ל: "דע, כי הכלב שהוא רע בעצמו, וכאשר יש [כלב] בתוך ביתו מתחבר אליו דבר רע מזיק, נראה שאין ביתו מוכן לחסד. כי כל הנבראים יש בהם הטוב והחסד, חוץ מן הכלב שאין בו טוב, שכך הוא עצם הכלב אצל הכל... כי הכלב שאין בו דבר טוב כלל אינו נחשב בכלל העולם, והש"י הוא עילה אל כלל העולם. ומפני שהש"י עילה אל העולם, לכך יש יראת שמים על העולם באשר הוא יתברך עילה אל העולם, והכלב שהוא מרוחק מן העולם... הוא פורק מעליו [מעל אדונו] יראת שמים" [והמשך דבריו שם הובא להלן בהערה 504]. וכן כתב בנתיב התורה פי"ג [א, נג.], גבורות ה' פל"ב [קכא:], ח"א לשבת סג. [א, מא.], ח"א לקידושין מ: [ב, קמה.], ח"א לסוטה ג: [ב, כט:], ובח"א לב"ק ס: [ג, י:].

<> לשונו בגו"א בראשית פי"ח אות יט: "כי האדם אשר הוא במעלה הגדולה, ואין לך בתחתונים יותר גדול מן האדם במדריגה".

<> כי הדיבור מורה על שייכות מסויימת בין המדבר לבין השומע, ולכך מצינו ש"כל זמן שהרשע [לוט] היה עמו [עם אברהם], היה הדבור פורש ממנו" [רש"י בראשית יג, יד], כי מציאות הרשע מפקיעה משייכות אל ה'. ולכך כאשר ה' מדבר עם האדם, נאמר [במדבר ז, פט] "וישמע את הקול &**מידבר**^ אליו", ופירש רש"י שם "כמו מתדבר, כבודו של מעלה לומר כן, מדבר בינו לבין עצמו, ומשה שומע מאליו". ובדר"ח פ"א מ"א [יח:] כתב: "וזהו דרך כבוד למעלה כאילו לא היה מדבר עם ההדיוט... כאילו היה מדבר עם עצמו וההדיוט שומע". ואם הדיבור לא היה מורה על חיבור מסויים בין המדבר לשומע, מדוע לא היה זה מכבוד מעלה לומר שה' דיבר עם משה. אלא על כרחך שהדיבור מורה על שייכות מסויימת בין המדבר לשומע, ולכך אין זה מכבוד מעלה לומר שה' דיבר עם ההדיוט. וכן בגו"א דברים פי"ח אות יג [ד"ה זה] הביא את דברי הספרי [דברים יח, טו] ש"כל הנביאים לא יהיו מתיראים", וכתב לבאר בזה"ל: "דכאשר לא ירא הנביא, ענין זה הוא מפני כי דבר רוח אלקים עליו, שהם דברי קודש, ומכח דברי קודש, שהוא נורא על כל בשר ודם, לא היה הנביא מתיירא מבשר ודם. וזהו הוראה על שנבואתו נבדלת אלקית, שהרי אינו מתיירא מבשר ודם, וזהו שנבואתו למעלה מבשר ודם" [ראה להלן בבאר הששי הערה 635]. הרי שרום מעלת ה' יתברך מתבטא באופן מסויים על הנביא. ולכך מדריגת האדם מגיעה לפסגתה כאשר ה' יתברך מדבר עמו. וצרף לכאן דברי המשנה בכתובות יג. "ראוה מדברת עם אחר", ובגמרא שם איתא "מאי מדברת... רב אסי אמר, נבעלה". הרי שדיבור הוא סוג של חבור. @**ועוד אודות**^ שהנבואה מורה על המעלה העליונה של הנביא, כן כתב בתפארת ישראל פ"א [לד:], וז"ל: "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". וכן כתב בגבורות ה' פע"ב [שכח.], והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 1264. ובהספד [קעז] כתב: "משה דבר עם השם יתברך פנים אל פנים, והרי ישראל אמרו [שמות כ, טז] 'דבר אתה עמנו כו' פן נמות', כי צריך לזה כח גדול לדבר עם הגבורה... ואין למעלה מזה". וראה רמב"ם הלכות יסודי התורה ר"פ ז.

<> נראה שמה שכתב "אבל כשהרוחנים לא נשלחו לדבר עם &**האדם**^, אין לומר בזה שהוא מקבל הרגשה וכו'", ולא כתב "ולא נשלחו לדבר &**עמו**^" [כפי שכתב במשפט הקודם "עד שהוא יתברך מדבר עמו"], בדוקא נקט לה, כי כאשר נשלחה נבואה לנביא מסויים, אף שאר הנביאים האחרים יודעים מזה, וכמו שאמרו [סנהדרין פט:] לגבי נביא הכובש נבואתו [שחייב מיתה] "מאן מתרי ביה [מי מתרה בו], אמר אביי, חבריה נביאי. מנא ידעי, אמר אביי דכתיב [עמוס ג, ז] 'כי לא יעשה ה' אלקים דבר כי אם גלה סודו [אל עבדיו הנביאים]'". הרי שנבואה שנשלחה לדבר עם אדם מסויים, אף שאר בני אדם יודעים מכך [ראה רמב"ן בראשית יח, סוף פסוק טו]. ולכך כתב כאן "כשהרוחנית לא נשלחו לדבר עם האדם", לאמור שאין כאן דיבור לשום אדם, בזה אמרינן שהאדם אינו מקבל ההרגשה, וכמו שמבאר.

<> לשון רש"י שם: "ותרא האתון - והוא לא ראה, שהקב"ה נתן רשות לבהמה לראות יותר מן האדם, שמתוך שיש בו דעת, תטרף דעתו כשיראה מזיקין".

<> "ענין השטנה הוא התנגד לפעולת איזה פועל... והנה המלאך יצא להתנגד לבלעם, שיהיה בדרכו בלתי נכון לפניו" [ספורנו שם].

<> לעומת המלאך, שאין לו צלם אלקים, וכפי שכתב בדר"ח פ"ג מי"ד [קמג:], וז"ל: "כי זה ההפרש שיש בין האדם למלאך; כי המלאך נבדל בעצמו, ומצד הזה הוא במדריגה יותר עליונה. אבל האדם הגשמי הוא מקבל כח נבדל, והוא הצלם הזה, שהוא אור זיו בלתי גשמי הדבק באדם... כי המלאכים מצד עצמם אינם נבדלים לגמרי... והאדם מקבל כח נבדל פשוט... הוא זיו העליון אשר הוא זורח עליו ומקבל אותו הניצוץ האדם", ושם מאריך לבאר ענין זה. וכן הוא בתפארת ישראל פי"ב [קפו:], ובגבורות ה' פמ"ד [קסז.].

<> רומז בזה שהאדם הוא עליון מהמלאך. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. כגון, בתפארת ישראל פי"ב [קפה.] הביא את הדעה האומרת שהאדם שפל מהמלאכים, וכתב על כך: "וכבר התבאר בחבור גבורות ה' [פרקים מד (קסז:), סו-סט] כי אין רוח חכמים נוחה בזה, והוא הפך האמונה לגמרי. ולא תמצא דבר זה בדברי חכמים, רק ההפך, כמו שהתבאר בחבור גבורות ה'. וגלו דבר זה במקומות הרבה מאד ודרשו זה [ב"ר עח, א] מן הכתוב [תהלים צא, יא] 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך', מי הוא גדול, השומר או הנשמר. וזהו באמת דעת חכמים... ועם שהאדם הוא בעל חומר, הנה מצד צלם אלקים שנברא בו, יש לו מעלה מושגח מן העליונים". ושם בפל"ג [תפח:] כתב: "האדם הוא העיקר בעולם... שכבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד, כי אל תשגיח באנשים שאמרו כי הגלגלים והמלאכים הם יותר במעלה ממין האדם, שכבר בארו חכמים לא במקום אחד, רק בכמה מקומות, כי כל העליונים נבראו לשמש האדם. ולפיכך האדם עיקר בעולם הזה". וכן הוא שם להלן פל"ז [תקמח:]. ובדר"ח פ"ה מכ"ב [ערה.] כתב: "דעת חכמינו, שהם חכמי האמת, כי האדם הוא יותר במעלה מן השמים ומכל צבאיהם, וכמו שהארכנו בזה בכמה מקומות". וכן הוא שם פ"ג מי"ד [קמג:], נתיב האמת ס"פ ג [א, רה:], ח"א לשבת קנב: [א, פד.], ח"א לב"ב עד. [ג, קא:], ועוד. וראה גו"א בראשית פי"ח אות טו, ושם הערה 72.

<> מעין זה מבואר ברמב"ן שם, שכתב: "ויגל ה' את עיני בלעם - מזה הכתוב נלמד שבלעם לא היה נביא, שאם היה נביא איך יצטרך לגילוי העיניים שבראיית המלאך, כאשר יאמר הכתוב במי שלא הגיע לנבואה, כנער אלישע [מ"ב ו, יז], והגר המצרית [בראשית כא, יט], ולא יאמר כך בנביאים".

<> דוגמה לדבר; בגו"א שמות פי"ב אות נ [ד"ה וקשה] כתב: "כאשר שר או חשוב של המלך פועל דבר מה, לא יתיחס הפעל אל המלך עצמו, ויאמר ששר הזה פעל דבר זה. אבל אם עבד אחד שהוא אצל המלך פעל על ידי צואת המלך, יאמר כי המלך בעצמו עשה הדבר". הרי שחשיבותו של השר היא הנותנת שהשר חולק מקום לעצמו, ואין לו התבטלות למלך. לעומת העבד, שדוקא מפאת שפלותו, אזי אין הוא חולק מקום לעצמו, אלא בטל לגמרי למלך. ראיה לדבר, שאומרים "עבד מלך - מלך" [שבועות מז:], ולא אומרים "שר מלך - מלך". וזהו שכתב כאן "כל עוד שהצורה היא יותר שלימה, יש התיחדות בה".

<> בא להורות באצבע שהגלוי לאתון לא נבע מיחוד האתון וחשיבותו.

<> כי קבלת הנבואה מחייבת שלמקבל תהיה נפש אלקית, וכמבואר בהערה 468. ומקורו בזוה"ק ח"ג רי. שאמרו שם "לית חילא בבעירי לאשראה עלייהו רוחא אחרא [בקדושה]... פוק ואוליף מהאי אתנא". [תרגום: אין כח בבהמות להשרות עליהן קדושה... צא ולמד מאתונו של בלעם.]

<> בנצח ישראל פכ"ו [תקמז.] הביא את המדרש [איכ"ר א, נא] ששור שהיה שייך לערבי הרגיש בחורבן המקדש ובלידת המשיח. וכתב לבאר זאת שם [תקמח.] בזה"ל: "פירוש המאמר, כי כבר בארנו בחבור באר הגולה אצל 'כלבים בוכים' ענין בעלי החיים שאינם מדברים, כי הם מקבלים הרגש מלמעלה יותר מן האדם. כי האדם, לחשיבת צורתו, אינו מיוחד לקבל הרגשה, כמו שהוא הבהמה, לפי פשיטותה ביותר, שהיא בהמה, לכך מרגשת יותר מן העליונים, יותר מן האדם שאינו פשוט כל כך. כי התחתונים הם קשורים עם העליונים, ולכך הם מקבלים קודם. ודמיון לזה אמרו [ב"ב יב:] מיום שחרב הבית נטלה הנבואה, וניתנה לתנוקות ולשוטים. וכל זה כי כל אשר הוא פשוט ואין בו דבר, הוא מיוחד לקבל מן העליונים. אבל האדם שהוא בר דעת, והוא לעצמו, אינו מוכן לקבלה. ולפיכך נתנה רשות לבהמה לראות יותר ממה שרואה האדם [רש"י במדבר כב, כג], כמו שתמצא אצל אתון בלעם. וכן תמצא שדברים הרבה שמקבלים הבעלי חיים שאינם מדברים, יותר ממה שמקבל האדם, כדאיתא בגמרא בפרק השולח [גטין מה.] גבי מעשה דרב עולש, הוי יתיב גבי חד דהוה ידע בלישנא דציפורא, אתא עורבא וקא קרי וכו' [מסופר שם על רב עיליש שנשבה לבית האסורים, וישב לידו אדם שידע בלשונות הצפורים, והגיעה יונה וקראה בקול, וביאר אותו אדם שהיונה מייעצת לעיליש שיברח, כי יתרחש לו נס שיאפשר לו לברוח בהצלחה, וכך אכן התרחש לבסוף]. הרי יש ידיעה לבעל חי, ולא תמצא זה באדם, לטעם שבארנו". @**ואם תאמר**^, כיצד דברים אלו [שחשיבות צורת האדם היא זו המפקיעה ממנו שם "מקבל"] משתלבים עם הטעם שכתב רש"י להנהגה זו, שרש"י [במדבר כב, כג] כתב: "ותרא האתון - והוא לא ראה, שהקב"ה נתן רשות לבהמה לראות יותר מן האדם, שמתוך שיש בו דעת, תטרף דעתו כשיראה מזיקין". ויש לומר, כי טירוף הדעת הזה אינו אלא בטוי להעדר ההכנה של האדם לקבל מן העליונים, שאילו היה מוכשר ומוכן לקבל מהעליונים, לא היתה נטרפת דעתו כשיראה מזיקין. וא"כ המהר"ל נקט בסבה להנהגה זו, ואילו רש"י נקט במסובב להנהגה זו.

<> אודות ה"נפש המדמה", הנה בב"ב יב: אמרו שמיום שנחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים, וניתנה לשוטים ולתינוקות. וכתב שם בח"א [ג, סז.] לבאר: "כי הנבואה היא מן השמים, ומפני כך השוטה שאין לו דעת, ואין פועל בשכלו, לכך מקבל הדבר הנעלם מעליונים. אבל החכם מפני שפועל בשכלו, דבר זה מבטל מה שהוא מקבל מן עליונים. ומטעם זה ג"כ אמרו [רש"י במדבר כב, כג] שנתנה רשות לבהמה, זה מצד נפש המדמה, כמו שאמרו בב"ק אצל 'כלבים שוחקים אליהו בא לעיר, כלבים צועקים מלאך המות בא לעיר'. כי בעלי חיים מוכנים לקבל דברים כמו אלו מצד שהם תמימים, ולכך הם יותר מקבלים. וכן התינוק ג"כ שאינו פועל בשכלו, מקבל נפש המדמה שלו ידיעת העתידות מעליונים, מאחר שאינו פועל בשכלו, והוא תמים, מקבל נפש המדמה העתידות. אבל הפועל בשכלו, אין נפש המדמה פנוי לקבל הידיעה, כי הוא פועל בשכלו, וזה מבטל הקבלה". וראה להלן בבאר הששי הערה 1190.

<> פירוש - אף שהמקבל אינו רואה זאת בחוש.

<> אף שאינו רואה הדבר. ועל פסוק זה מדניאל דרשו בגמרא [מגילה ג.] "וכי מאחר דלא חזו מאי טעמא איבעיתו, אע"ג דאינהו לא חזו, מזלייהו ["שר של כל אדם למעלה" (רש"י שם)] חזו". וכן הובאה גמרא זו בגו"א בראשית פי"ח אות י [לגבי לוט שהרגיש שהיו מלאכים], ושם פכ"ד אות טז [לגבי רבקה, שאליעזר עבד אברהם רמז לה באמצעות הנזמים לדברים עתידיים]. ואע"פ שמשם רואים שגם בני אדם מקבלים ומרגישים מהעליונים, ולא רק בעלי חיים. אין זה קשיא, כי כאן מעולם לא שלל מבני אדם את האפשרות להרגיש ולקבל מהעליונים, רק שקבע שבעלי החיים קודמים להרגיש יותר מבני אדם, וכלשונו למעלה "אדרבה, בעלי חיים קודמים [לאדם]". ולכך שפיר ניתן להוכיח מפסוק זה כיצד ניתן להרגיש ולקבל מהעליונים מבלי לראותם, אף שמדובר בבני אדם. ובח"א לשבת קנג. [א, פז.] ביאר כיצד הדברים שבני אדם אומרים על אדם שנפטר משקפים את מהות הנפטר, כיון שבעת מיתתו של אדם באה ידיעה מן העליונים לבני אדם אודות מהות הנפטר. ובפירוש הגר"א משלי [טז, ד] נכתב: "כשהיו נביאים, היו הולכים אצל הנביאים... והיה הנביא אומר על פי משפט הנבואה דרכו אשר ילך בה [האדם] לפי שורש נשמתו, ולפי טבע גופו... ומשבטלה הנבואה יש רוח הקודש בישראל, ואיש עצתו יודיענו [ישעיה מ, יג] איך להתנהג, ורוח הקודש יש לכל אדם ואדם". הרי שאף בני אדם מקבלים מהעליונים גם כאשר אינם מודעים לדבר.

<> הולך לבאר ענין נוסף שיש בכלבים. כי עד כה ביאר שהכלב מסוגל להרגיש ולקבל מהעליונים, מחמת שהוא הפחות והשפל מכל בעלי חיים. ומעתה יבאר שהכלב במיוחד ובמסוים מוכן ליללה וצעקה מחמת חסרונו.

<> וראיה לדבר שבספר נהר שלום לאר"י ז"ל [לח:] כתב על התנהגות בני אדם בר"ה ויוה"כ בזה"ל: "כולהון צוחין בצלותין ביומא דר"ה ויוה"כ ככלבין, הב לנא מזוני סליחה וכפרה, כתבנו לחיים, ואנון עזי פנים כו' ולית מאן דקרא ליה בתיובתא דיחזיר קב"ה שכינתא לגביה". הרי שכאשר רצה להשוות את צווחת בני אדם התובענית לאחד מבעלי החיים, ההשוואה נעשתה דוקא לכלב.

<> כי כבר נתבאר למעלה כמה פעמים [בבאר הראשון הערה 198, בבאר הרביעי הערה 1288, ולמעלה הערה 165] שההבדלה בין דברים היא מחמת הצורה. ולשונו בבאר הראשון שם הוא: "צורת הדבר הוא הבדל דבר מדבר". ולכך בהכרח שהדבר המבדיל את הכלב שאר בעלי חיים נובע מצורת הכלב, ולא מחומרו. וראה להלן הערה 570.

<> כמו שאמרו [סנהדרין קד:] "כל הבוכה בלילה השומע קולו בוכה כנגדו", וכתב לבאר זאת בח"א שם [ג, רמג:]: "פירוש, שהלילה הוא חורבן ויללה, כי לכך נקרא 'לילה' על שם היללה, הפך היום שהוא כולה אור, והאור הוא שמחה... וזה שאמר ג"כ שכל הבוכה בלילה השומע קולו בוכה עמו. וכל זה מפני שהלילה בעבור שבו ההעדר האור, שהוא שמחה, עד שהלילה הוא מסוגל לבכיה. וכאשר שומע מי שבוכה הוא בוכה עמו, שהלילה מסוגל לבכיה. ולא כן היום, שהיום בשביל האור יש בו שמחה, ואין מוכן לבכיה".

<> כמו שאמרו [ע"ז כ:] "אמרו עליו על מלאך המות שכולו מלא עינים, בשעת פטירתו של חולה עומד מעל מראשותיו וחרבו שלופה בידו, וטיפה של מרה תלויה בו", וביאר זאת בח"א שם [ד, נ:] בזה"ל: "ומה שאמר כי מלאך המות הוא מלא עינים, ר"ל כי העין הוא כח ממנו בא ההעדר לבריאה, כי זה ענין העין שהוא מביא ההעדר אל המציאות. ולכך אמר שהוא כולו מלא עינים... והפך זה הסמוי מן העין, שהוא הברכה [ב"מ מב.], שהוא הפך ההעדר. ומפני שהעין פועל, לכך אמרו בכל מקום [שבת לד:] 'נתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות'... מפני כח הפועל אשר יש לעין על ההעדר. ואמר שיש בידו חרב, החרב הזה הוא הכח אשר מתחייב מאתו העדר התחתונים. וזה נקרא 'חרב', לפי שאין כח הזה רק לקצץ ולהפריד. ואמר 'וטפה של מרה תלויה בה', המרה הזה הוא ההעדר אשר מתחייב מאתו, וזה נקרא 'מרה', כי בודאי מר הוא, כדכתיב [עמוס ח, י] 'ואחריתה כיום מר'". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "מלאך המות הוא כח ההעדר, ראוי שיקרא 'חושך', מפני שהוא מבטל המציאות אשר נקרא בשם 'אור'", ושם הערה 31. ואודות שמיתה נחשבת לשנוי, ראה גו"א בראשית פ"א אות סז, ובתפארת ישראל פכ"ג הערה 33.

<> כי בדרך כלל המלאכים ממונים על שמירת האדם [כמבואר למעלה בבאר הראשון הערה 111], ולא על הפסדו.

<> שבת קנו. "האי מאן דבמאדים יהי גבר אשיד דמא". ורש"י שבת קכט: ד"ה דקיימא כתב: "מזל מאדים ממונה על החרב ועל הדבר ועל הפורעניות". ובאור חדש [קא.] כתב: "'המן' הוא גם כן נגד כח מאדים, שהרי מספרו 'מאדים', ולכן היה כחו להשמיד ולהרוג הכל, כי זה כח מאדים, שהוא לרע". וראה גו"א בראשית פ"ל אות יח, הערות 49, 52, שמות פ"י אות ח. ומקורו בתיקוני זוהר תיקון ע [קכה.], שמבואר שם ש"מאדים איהו למשפך דמא, ואיהו מכת חרב והרג ואבדן". ואף כאן היה מקום תמיה "כי העליונים שמירת התחתונים גם כן כמו שידוע" [לשונו בח"א לע"ז כ: (ד, נ:)], וכיצד ישנו כוכב הממונה על ההעדר וההפסד שבתחתונים. אלא מוכח שנמצא כדבר הזה. וראה בח"א לע"ז שם.

<> והוא מלאך המות. וכן כתב בח"א לע"ז כ: [ד, נ.], וז"ל: "דעת חכמים ז"ל בענין מלאך המות, כי אין המיתה לאדם נמצא בעצמו. וזה כי הנפש שהיא צורה לאדם, מצד עצם צורה זאת ראוי לה העמידה והקיום. ואם כי שאר צורות טבעיות מגיע אליהם הפסד ושנוי, דבר זה שייך בצורה הטבעית שהיא חמרית לגמרי, אבל הנפש של אדם שיש לו חיות, אין ראוי שיגיע אליה ההעדר. רק ע"י כח עליון ממנו מגיע דבר זה, וכח זה נקרא מלאך המות, פירוש שממנו הפסד חיות הנפש. ואפילו אל הנפש הבהמית של האדם, כיון שיש לה רוח חיים, אין ראוי ביטול כח רוח החיוני, אם לא ע"י כח עליון שהוא כנגד האדם, ובשביל כך מקבל הפסד, והוא נקרא 'מלאך המות'".

<> פירוש - החסרון וההעדר דבק בבעלי חי הזה ביותר. ועוד אודות החסרון הדבק בכלבים, הנה נאמר [ישעיה נו, יא] "והכלבים עזי נפש לא ידעו שבעה", ופירש רש"י שם "רוצים למלאות כריסם".

<> כמבואר בשבת קכט: שהימים ושעות היום מתחלקים על פי הכוכבים העליונים, ולכך יש זמנים שאין להקיז בהם דם. ומעין זה בשבת קנו. לגבי שהמזל שהיה בעולם בשעה שנולד האדם, משפיעה עליו לאורך חייו. ובתענית כג. ופסחים קיב: ביארו שבליל רביעי ובליל שבת לא יצא אדם יחידי, מפני שאז שולטים המזיקים. וראה בגו"א במדבר פכ"ב אות טז שביאר שיש שעה שהמבקש בה את מבוקשו מסוגל להשיג בה את רצונו.

<> בד"ה הקודם [ומעתה יש].

<> בנצח ישראל פי"ח [תט.] הביא את דברי הגמרא [ברכות ג.] ש"שלש משמרות הוי לילה... משמרת ראשונה, חמור נוער. שניה, כלבים צועקים". ובהמשך שם [תי.] ביאר ששלש המשמרות הן כנגד שלשת חלקי הגלות, ועל החלק השני כתב: "חלק הב' מן הגלות היה דור של שמד, שהיו גוזרים עליהם מיתה ושמד. והוא כנגד משמרת השנייה, שכלבים צועקים. וכלבים צועקים הוא סימן מיתה, כמו שאמרו 'כלבים צועקים - מלאך המות בא לעיר'. כך היה חלק הב' מן הגלות, שהיו הורגין בהן וממיתין אותם. ולכך אמר 'משמרה ב' כלבים צועקים', שהוא סימן יללה ומיתה". וכן הוא בדרוש על התורה [מח:]. וראה הערה 505.

<> כפי שכתב למעלה בהקדמה [ד"ה ולכך כאשר]: "כי מי שאינו יודע במעלה, אינו מכיר בחסרון". וכבר השריש המהר"ל ש"ידיעת ההפכים - אחת", וכפי שכתב בנצח ישראל ר"פ א: "הדבר הטוב נודע מהפכו ידיעה אמיתית, וכן כל הדברים נקנה הידיעה בהם מן ההפך, כי מן מראה השחור יכול לדעת מראה הלבן שהוא הפכו. וכן כל ההפכים, מן האחד נקנה הידיעה בהפך שלו. ומוסכם הוא כי ידיעת ההפכים הוא אחד. ובשביל זה אמרו בערבי פסחים [פסחים קטז.] בהגדה 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח'. ולמה מתחיל בגנות, רק שמפני שאין לשבח הכרה אמיתית רק מן ההפך". ובח"א לע"ז ב. [ד, יז.] כתב: "מצד כי ידיעת ההפכים אחד, וכאשר הם מעידים בעצמם [אומות העולם] שהם בעלי ע"ז, וידוע כי האומות הם הפכים לישראל, א"כ בזה מעידים על ישראל כי הם צדיקים". וראה בגו"א ויקרא פי"א הערה 15 שיסוד זה נתבאר שם בהרחבה. וכ"ה באור חדש [נ:, עב:], נתיב שם טוב פ"א [ב, סוף רמו.], וגבורות ה' פנ"ג [רלא:]. ובח"א לסוטה ט. [ב, לח.] כתב: "וההפכים הם תחת סוג אחד".

<> שהם הפכים להפסד. ולמעלה נקט ש"שלום וקיום" הם הפכים להפסד. הרי ששלום וחיים וקיום הם הפכים להפסד והעדר. והנה קיום וחיים שעומדים כנגד הפסד והעדר אינה צריך לפנים. ובביאור השלום, ראה דבריו בגו"א ויקרא פכ"ו אות ח שכתב: "השלום מעמיד את הכל", ושם הערה 29. ובנתיב השלום פ"א [א, ריג.] כתב: "השלום משלים המציאות עד שנמצא הדבר בשלימות בלי חסרון". ובגו"א בראשית פכ"ז סוף אות כה כתב: "'על חרבך תחיה' [בראשית כז, מ] הוא הפך מדת יעקב, אשר אתו השלום". הרי השלום מורה על הקיום, ולכך הוא עומד כנגד הפסד והעדר.

<> אודות שאליהו עושה שלום, כן מבואר בעדיות פ"ח מ"ז, שאמרו שם: "לא [בא אליהו] אלא לעשות שלום בעולם, שנאמר [מלאכי ג, כג-כד] 'הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא וגו' והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם'". ובנצח ישראל פנ"ג [תתמ.] כתב: "ראוי שיהיה העולם בלב אחד, כמו אבות ובנים שהם אחד לגמרי, וזהו תכלית האחדות. ולפיכך אמר שיעשה אליהו שלום בעולם, לקרב את ישראל בחבור גמור. ולדברי הכל ענין אליהו זכור לטוב הוא הסדר והקישור שיהיה על ידו לישראל". וקודם לכן [תתלח:] ביאר שאליהו מקביל לאהרן הכהן ביצ"מ. ולכך ברי הוא שאליהו יעשה שלום, כפי שאהרן הכהן היה עושה שלום [אבות פ"א מי"ב]. ובגו"א במדבר פל"ה אות ח ביאר שהרוצח בשוגג גולה עד מות הכהן הגדול [במדבר לה, כה], "כי הרוצח הוא היפך הכהן הגדול, והוא ידוע, שכשם שלמעלה סמאל היפך מיכאל... כהן גדול של מעלה. ולפיכך הרוצח, המקבל מן שמאל, הוא היפך כהן גדול". וכשם שהכהן גדול הוא היפך הרוצח, כך אליהו [שהוא כאהרן הכהן] הוא היפך מלאך המות.

<> אודות שהחיים באים מאליהו, הנה ידוע שאליהו יבוא להחיות מתים [עיין רי"ף על ע"ז כ: (בדפי הרי"ף ו.), ובר"ן שם ד"ה ירושלמי זריזות].

<> צריך עיון, כי דבריו כאן עומדים לכאורה כנגד דבריו בנצח ישראל פמ"ב [תשלו.], שכתב שם: "ומפני כי כאשר דבר אחד מסוגל לדבר מה, כאשר יבא לעולם דבר שהוא מסוגל אליו, הוא מתעורר אל זה בקול. והפך זה, כאשר דבר בא לעולם שהוא הפך להם, הם עצבים ודוממים". ואילו כאן מבאר שכאשר מגיע החיים אל אלו המיוחדים להפסד, "ימצא שחוק אצל המיוחדים אל יללה וצעקה", "כי הרגשת הפכים אחד, ומי שמרגיש בחום, מרגיש בקור" [לשונו למעלה]. וזו סתירה גלויה, וצע"ג.

<> פירוש - כל הדברים שעושים הכלבים אינם נובעים מחכמתם, אלא מסגולתם, שכך הם בטבעם.

<> בעירובין ק: אמרו "אילמלא לא ניתנה תורה, היינו למידין צניעות מחתול, וגזל מנמלה, ועריות מיונה, דרך ארץ מתרנגול". וכתב על כך בנתיב הצניעות פ"א [ב, קד:]: "בא לבאר כי נמצאו איזה דברים טובים אפילו בבעלי חיים שאינם מדברים לפי טבעם... כי הבעלי חיים יש מהם שיש להם דביקות בשלימות מה". וראה למעלה הערה 460.

<> ולא רק שנמצא אצלם מצד "הרגשת הפכים אחד", אלא שהצחוק נמצא אצלם בסגולה כפי שהצעקה והיללה נמצאות אצלם בסגולה.

<> לפנינו הוא בפרק אף על פי [כתובות סא:], שהוא פרק חמישי בכתובות, ואילו פרק מציאת האשה הוא פרק ששי בכתובות.

<> פירוש - במשנה בכתובות נט: הביאו את דברי רבי אליעזר האומר שהבטלה מביאה לידי זימה, ואילו רבי שמעון בן גמליאל אומר שהבטלה מביאה לידי שעמום. ועל כך אמרו בגמרא [כתובות סא:] "איכא בינייהו דמיטללא בגורייתא קיטנייתא ונדרשיר", ופירש רש"י שם "משחקת בכלבים דקים ושחוק... לידי זימה איכא, לידי שיעמום ליכא, דאין שיעמום אלא ביושב ותוהא ובטל לגמרי". ובב"מ עא. אמרו "ארמלתא [אלמנה] לא תרבי [תגדל] כלבא". וכך פסק הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פכ"ב אות טז: "אלמנה אסורה לגדל כלב מפני החשד".

<> לא מצאתי שביאר את שחוק הכלבים בשאר ספריו. אמנם בשני מקומות נוספים כתב לכאורה שתי הגדרות סותרות על הכלב; בח"א לב"ק ס: [ג, י:] כתב בזה"ל: "כי הכלב מיוחד [כ"ה במהדורת כשר שם (ח"ג עמוד יט)] והוא נבדל מכל הנמצאים, ובשביל שאינו משותף עם הנמצאים, לכך כאשר יש דבר שבא לעולם, הוא מרגיש תחלה, בעבור שאינו משותף עם שאר הנמצאים". הרי שביאר שהכלב אינו משותף עם שאר הנמצאים. ואילו בח"א להוריות יג. [ד, ס:] כתב: "הכלב מכיר קונו, כי כבר התבאר למעלה בפרק הכונס כי הכלב הוא בעל נפש, ולכך יש בו הכרה. ונקרא בשביל זה 'כלב', שהוא כולו לב... שהכתוב אומר [ישעיה נו, יא] 'והכלבים עזי נפש', ו'עזי נפש' מורה שהוא בעל נפש, ועזותו הוא הפלגת הנפש, ואחר הנפש נמשך דבר זה שמכיר קונו". הרי שהכלב הוא החיה היחידה המכיר את אדונו. ולכאורה יש כאן דבר והיפוכו [הכלב נבדל מכל הנמצאים, אך מכיר את בעליו]. וישוב לכך נמצא בנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסז:], שכתב: "ונראה מפני כך הכלב אוהב אדון שלו, שהכלב הוא תחת האדם, ואינו בכלל העולם שהוא תחת השם יתברך, לכך אוהב אדונו ביותר מהכל, שנמשך אחר אדון שלו". הרי שדוקא מפאת שהכלב מרוחק מהנצאים, ואינו בכלל העולם, לכך הוא מכיר במיוחד את אדונו. ובח"א לקידושין מ: מהדורת כשר [חלק ראשון, עמוד צו], בהערה 14 נכתב: "הכלב אין לו מידת הכבוד העצמי שיש לשאר בעלי חיים, שבמהותו מתגלית ההתבטלות והחנופה המופרזת לבעליו, והעזות כלפי שאר אנשים. ולכן, אף שהוא מפותח בחוש הריח, ויש בו צורך לפעמים, אבל מצד עצם אופיו הוא משולל מן הכבוד העצמי, ולכן הוא בריה פחותה". לכך ברי הוא שהכלב מסוגל בו זמנית לצעקה ולשחוק. כי הצעקה מורה על חסרונו וריחוקו מהנמצאים, ואילו השחוק מורה על שייכותו המיוחדת לבני אדם.

<> פירוש - כאשר כח אחד מושל בעולם, יש בתחתונים שיתעוררו לעומתם. וכאשר כח זה יפסיק למשול בעולם, אזי אותם דברים בתחתונים ינוחו מהתעוררותם. ובנצח ישראל פמ"ב [תשלג:] הביא את דברי הגמרא [חולין סג.] שכאשר העוף רחם [ויקרא יא, יח] מצפצף, זה מורה על שבאים רחמים לעולם. וכתב לבאר זאת [תשלו.] בזה"ל: "ומפני 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", ושם הערה 112.

**% [ח]**

<> בגמרא ובעין יעקב איתא "אמר אביטל ספרא".

<> "אמתו" [רש"י שם], "פירוש הגיד שלו" [הערוך, ערך פרמשתק].

<> תלונה זו אינה מופיעה בקונטרס נגד התלמוד. ולהלן בבאר הששי [ליד ציון 296] הזכיר בקצרה מאמר זה.

<> פירוש - חז"ל לא דיברו על גופו של פרעה, אלא על מהותו [צורתו] של פרעה, ומהות זו אם היתה באה לידי בטוי חיצוני באמצעות איבריו הגופניים, אזי גופו של פרעה היה נראה כפי השיעורים שנקבו במאמר, וכמו שמבאר והולך.

<> פירוש - לא ימצא אחד נטול רגלים וידים, כי הצורה הטבעית מכתיבה שלכל בני אדם תהיה דמות אחת.

<> וכן כתב לגבי ההבדלה בין ישראל לעמים, וכלשונו בסוף גבורות ה' [בהלכות יין נסך (שלג.)]: "הנה דבר ידוע, אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים, ואין חלוק ביניהם. אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל. ואף חכמי האומות מודים בזה שיש לאומות מחולקות לכל אחת ואחת מזל בפני עצמו... ואנו אין תולים החילוק הזה במזל וגלגל, אבל אנו אומרים שיש לכל אומה ואומה שר מיוחד. כמו שנזכר בכתוב [דניאל י, כ] שר פרס שר יון... ולכך אף אם כל בני אדם מתדמים בדברים המורגשים והחצונים, מובדלים הם בכח פנימי". וכן כתב בתפארת ישראל פ"א [לד:]: "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", ושם הערה 47. וכן כתב בגבורות ה' פס"ז [שיא.], לאחר שביאר את מעלתם של ישראל לעומת האומות, שכתב: "ואם אתה אומר, הלא כל האומות בטבעיהן נבראים בשוה, אין זה קשיא, כי אנחנו אין מדברים מן הטבע, רק במה שמוכן האדם לקבל ענין אלקי, כי זה לא נמצא ואי אפשר להיות נמצא בכל האומות בשוה". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 60, ולהלן בבאר הששי הערה 614.

<> במדב"ר כא, ב "כשם שאין פרצופותיהן דומין זה לזה, כך אין דעתן שוין זה לזה, אלא כל אחד ואחד יש לו דעה בפני עצמו". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 280. ובסנהדרין לח. אמרו "הקב"ה טובע כל אדם בחותמו של אדם הראשון, ואין אחד מהן דומה לחבירו". ובפחד יצחק שבועות מאמר טז אות ח כתב: "אמרו רבותינו הקדמונים, כי בעוד שקיום הבעלי חיים הוא בסוג ובמין, ושעל כן נאמר ביצירתם 'למינו' [ר' בראשית א, כא], הנה קיומו של אדם הוא ביחידות אישיותו, וכל 'אני' של אדם יחיד הוא עולם מלא לעצמו, עד שכל המקיים נפש אחת כאילו קיים עולם מלא [סנהדרין לז.]. ויחידות זו של אישיות אדם מפקיעתו מתורת סוג ומין, שלא נאמר ביצירת אדם 'למינו'".

<> שיהיה נמוך קומה במיוחד [מבואר להלן].

<> כמו שאמרו על קומת אדם הראשון שהיתה מן הארץ עד השמים [רש"י דברים ד, לב], וגו"א שם אות כא. ובשבת צב. אמרו שקומת משה רבינו היתה עשר אמות, ובגבורות ה' פי"ח [פא.] עמד על כך, והזכיר דבריו כאן בבאר הגולה. ובברכות נד: הזכירו שיעורים מופלגים מקומתו של עוג מלך הבשן, ומבואר בגו"א במדבר פכ"א אות לג.

<> מבואר שמצד הצורה הפרטית אכן כל אדם היה צריך להיות בעל גוף התואם לצורתו הפרטית. ובביאור התאמה זו, ראה דבריו בח"א לב"מ פד. [ג, לג:] שכתב: "דע כי הגודל הוא לפי מדריגות הדבר. ולפיכך תמצא כי הראשונים אשר היה להם מדריגה אלקית ביותר, היו מתוארים בגדלות ביותר. ובמסכת שבת [צב.] משה רבינו כמה הוי, עשר אמות ואין דבר זה מצד שהגוף כל כך במעלה, רק מפני &**כי לפי מדריגת ומעלת הנפש אשר יש לבריאה, מתחבר אליו הגוף לפי ערך**^", והובא למעלה בהערה 319. ובגו"א בראשית פי"ד אות כא [ד"ה ואולי] כתב: "שכבר היו תמהים [הפילוסופים] גם כן על חילוק הדורות שהיו קודם המבול, ואחר המבול, ואשר הם בזמן הזה. כי זה המחלוקת אשר יש לי עם אותם האנשים, כי הם יביטו אל הטבע בלבד, מעיינים במורכב, וכל מה אשר יגזורו על המורכב יגזרו על נשואו, והוא הצורה והנפש, שהצורה נתלה בנושא, וכאשר נגזר על המורכב מיתה והפסד, יגזרו על הצורה גם כן. ואני אומר ההפך; כי כל אשר נגזר על נשואו, והוא הנפש לפי עניינו, נגזר על החומר שהוא טפל אצלו. ולפי ענין הצורה, בערך זה ויחוס זה מתחבר חומר אליו בטבע. שאם הצורה ראויה מצד עצמה להמשך המציאות, יתחבר לה דומה, הוא החומר, שראוי לזה גם כן. כלל הדבר; כפי אשר ראוי לצורה, יש לה חבור חומר". והובא למעלה הערה 366, ולהלן בבאר הששי הערה 1128. ובדר"ח פ"ב מ"ט [פט:] כתב: "הגוף הוא נושא לנפש. ויש מכוחות נפשו שאינו אשר אינו נבדל לגמרי, ויש כח נפשי נבדל לגמרי, והוא כח שכלי... ולכל אחד ואחד נושא מיוחד. ואין ספק כי אין אשר הוא נושא לכח אשר אינו נבדל לגמרי, [דומה] הוא [ל]נושא לכח שהוא נבדל לגמרי, כאשר ידוע. ולפיכך אשר הוא נושא לכח הנבדל לגמרי, שהוא השכל, הוא יותר דק ויותר זך מאשר הוא הנושא אל הכח שאינו נבדל לגמרי כמו הנפש". וכן כתב בח"א לב"ב נח. [ג, פב:] אודות היחס שבין אברהם אבינו לעבדו אליעזר, שכפי מדרגת אברהם יש לו עבד בדמות אליעזר [הובא בהערה 324]. וראה תפארת ישראל פט"ז הערה 91.

<> אודות שהטבע שולל קיצוניות, ומחייב שויון מסויים בין הנבראים, נראה לבאר זאת על פי דבריו בגו"א ויקרא פ"ז אות ד [ד"ה ולי], שכתב: "כל דבר שהוא עיקר, אמרה תורה שיהיה לכל הכהנים בשוה", ושם הערה 43. והואיל ועולם הזה הוא עולם הטבע [נצח ישראל פ"ב (לה.)], ולכך הטבע הוא "עיקר" בו, ולכך עיקריות זו מחייבת שויון מסוים בין הנמצאים. וכן בתפארת ישראל פט"ז [רמב.] כתב: "הנמצאים, אף שהם כולם מין אחד, יש בהם שנוי בדבר שאינו מגיע לעצמו [לעצם], שזה גדול וזה קטון... אבל הם שוים בדבר שמגיע לעצמו, ואין בהם שנוי". וראה דבריו בנצח ישראל פ"ב [כז:] שביאר שהיצה"ר מתגרה באלו שמעלתם חורגת מן הגדר הרגיל. וראה להלן הערות 559, 571.

<> ומאי נפקא מינה בצורתו הפרטית, אם בלא"ה הצורה הכללית מונעת את ביטויה.

<> כן כתב בח"א לב"מ פד. [ג, לג:] לגבי שעור קומתו של משה רבינו [עשר אמות]: "אך אל תאמר כלל וכלל שהשעור אשר נאמר כאן הוא שעור שהוא מוחש לפניך, אבל דבר זה כמו שנתבאר הרבה, הוא מופשט מן הגשמי, וכמו שתמצא שעורים אשר אינם מוחשים, והם מושכלים בלבד. כי זה עצמו שהיה שעור משה עשר אמות, אין זה שעור גשמי, רק כי היה ראוי לשלימות ומעלת נפשו עשר אמות. ואם לא היה נמצא זה השעור, הוא לחסרון הגוף, ומכל מקום מה שאפשר שיהיה לו, היה לו בגדלות". וכן בשמו"ר [א, ח] אמרו שבמצרים היו נשי ישראל מולידות ששים בכרס אחד, וכתב על כך בגבורות ה' פי"ב [סז.]: "ואולי יקשה לך, איך היה דבר זה שיהיה אשה אחת מולידה ששים, והרי הולד יוצא מצורת אדם, ושיעור אדם שיהיה עד כאצבע או פחות או יותר, ואין זה תואר וצורת אדם. דע הפירוש כך, שלא היה להם מניעה מצד כח ההולדה, רק כח התולדה היה גדול מאוד, שמצד כח התולדה היה ראוי להיותם ששים, אם היה אפשר... שאף אם היה מונע מצד אחר, כי אי אפשר להיות שיעור גדלם כך, מכל מקום כח התולדה היה עד ששים. ונפקא מינה לענין זה, שאם לא חזק כח התולדה עד ששים, לא היה גובר כח התולדה בהם, ואם לא היה מוצא חומר מוכן לגמרי לקבל צורת הולד, לא היה פועל. לפיכך נתן כח התולדה עד ששים, שהיה כח התולדה כל כך גדול, ואף כי לא היה מוצא כל כך הכנה לקבל צורת הולד, היה חלה צורת הולד, מכח שהיה גדול כח ההולדה שהיה בהם". ובנצח ישראל פ"נ [תתיג:] כתב: "כאשר הוא מוכן מצד הצורה אל ברכה, ואף אם יש מעכב ובטול מצד החומר, מכל מקום אי אפשר שלא יהיה מועיל הכנתו מצד הצורה מה שאפשר להועיל, עד שיוציא לפעל מה שראוי", ושם הערה 44. וראה להלן בבאר הששי הערה 300.

<> מרהיטות לשונו משמע שמביא מעשה שאכן התרחש בפועל, ולא מצאתי מקורו.

<> לשונו בגו"א במדבר פכ"א אות לג [סד"ה וכאשר]: "אמרו ז"ל [שבת קנו.] אין מזל לישראל. כי מי שכחו כח גשמי יש לו מזל, שהוא כח ושפע גשמי. אבל ישראל הדבקים בה', אין כחם גשמי, ואין מזל להם". ומה שהדגיש "מלכות ישראל אינו תולה במזל", כי בח"א לשבת קנו. [א, פט.] חילק בין היחיד מישראל, לכלל ישראל, וכלשונו שם: "אין מזל לישראל, דהיינו לכלל ישראל אין מזל שישלוט המזל עליהם... [כי] כלל ישראל מצד עצמם יש להם מדריגה עליונה נבדלת... ויחיד אף אם הוא צדיק, לפעמים שהמזל חזק מאוד, ואין יכול לנצח המזל". והרי מלכות היא שייכת לכלל, שהרי "אין מלך בלא עם" [למעלה בבאר הרביעי הערה 1412], וכן מבואר בגו"א בראשית פמ"ט אות י, והובא בהערה 523. ולכך "מלכות ישראל אינו תולה במזל".

<> כפי שביאר בגו"א בראשית פמ"ט אות י, שנאמר [בראשית מט, י] "לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו וגו'", ופירש רש"י שם "מדוד ואילך, אלו ראשי גליות שבבבל... ונשיאי ארץ ישראל". וכתב שם בגו"א, וז"ל: "והחולקים מקשים, שכבר אין נשיאות בארץ ישראל, ואין שבט בבבל, ואיך יקויים נבואות יעקב. ואין זה קשיא, כי בודאי אילו אמר 'לא יסור שבט מישראל' הוי קשיא, הרי מישראל הוסר השבט. אבל כתיב 'לא יסור שבט מיהודה', ומיהודה לא הוסר, רק שכל ישראל אינם ראוים למלכות או לשאר נשיאות... ומי שאמר 'יתברכו זרעך שלא יוסר מהם שיהיו הכל בעלי אומנות צורפי זהב וחורשי נחושת', וכאשר אין איש שנותן לעשות בזהב ובנחושת, וכי לא נתקיימה בשביל זה הברכה. כך בדבר זה, הרי ברכת יעקב קיימא לעולם, כי לא יסיר השבט מיהודה".

<> כפי שכתב האברבנאל [דברים, עמוד נג, טור ימיני]: "היסוד הג' הוא שהוראת המערכה כפי המולד היא הוראה פרטית. והוראת ההשגחה על האומה היא כוללת, והוראה כוללת תבטל הפרטית", ושם מאריך בזה.

<> כפי שכתב בהמשך לשונו בגו"א בראשית פמ"ט אות י: "ואילו היה השררה ליהודה בלבד, ואמר הכתוב 'לא יסור שבט מיהודה', היה קשיא איך הוסר השבט מיהודה. אבל אין השררה רק לישראל, ומישראל הוסר השבט, לא מיהודה. וכאשר אפשר שום שררה לישראל, אף אחר החורבן, היא ליהודה, כמו ראשי גלויות שבבבל", ושם הערה 50.

<> ובפועל פרעה לא היה כ"כ קטון.

<> "בעצמו" - בעצם.

<> דוגמה לדבר; בע"ז נד: אמרו "הרי שגזל סאה של חטים, והלך וזרעה בקרקע, דין הוא שלא תצמח, אלא עולם כמנהגו נוהג והולך, ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין. דבר אחר, הרי שבא על אשת חבירו, דין הוא שלא תתעבר, אלא עולם כמנהגו נוהג והולך, ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין". הרי שהצורה הפרטית היתה מחייבת שהחטים לא יצמחו, ושאשת האיש לא תתעבר. אך הטבע הכללי מכתיב שהדבר לא יהיה כך, אלא "עולם כמנהגו נוהג" בולם את בטויו של הצורה הפרטית. ומעתה יבוא לבאר כיצד המדות שחז"ל אמרו אודות צורתו הפרטית של פרעה מורות על שפלותו.

<> נוקט בלשון "שפל אנשים", כי כך הוא לשון המקרא בדניאל [ד, יד] "ושפל אנשים יקים עלה", ופסוק זה נדרש למעלה שמוסב על פרעה.

<> פירוש - אם היה יחס נאות בין זקנו לגופו, לא היה הדבר מורה שגופו קטן מדי, ולכך פרעה היה עדיין יכול להחשב כגבור.

<> מה שמכנה האבר "גנאי", ואילו למעלה [ד"ה בפרק השוכר את הפועלים] האריך לבאר טובא שאין גנאי באבר, ואדרבה על ידו נחשב לאיש ולצורה [ראה שם הערות 300-317], יש לבאר על פי מה שכתב שם [סד"ה אמנם גם]: "אין בדבר הזה עצמו גנאי, כי אדרבא, מצד עצמו אינו גנאי... אמנם אשר מתלבש בתאותו, ומשמש בו לתאותו, כמו שהוא אצל כל אדם, הוא גנאי וחרפה... כי אין כאן גנות וגנאי בעצם הבריאה כלל... ואם באמת כי חרפה הוא האבר הזה, דבר זה הוא מצד האדם עצמו, שהוא פונה אל תאות המשגל... אחר תאותו ויצרו, ובשביל כך בודאי הוא גנות וחרפה כמו שנתבאר, אבל אין זה מצד עצם הבריאה", ושם הערה 299. ולכך כוונתו כאן היא מצד האדם.

<> פירוש - בזה שאמרו כי אברו של פרעה היה גדול מגופו, יש בזה להורות תרתי; (א) הגנאי הגדול שדבק בפרעה. (ב) להורות על שפלות וקטנות גופו, כי אמרו חכמים [סוכה נב:] "אבר קטן יש לו לאדם, מרעיבו שבע, משביעו רעב", הרי שבדרך כלל האבר נקרא "אבר קטן" ביחס לגוף. ושתי ההדגשות האלו נעשות כאשר אמרינן "הוא אמה... ופרמשתקו אמה וזרת".

<> בסמוך יבאר כיצד צורת פרעה יוצאת מסדר העולם.

<> אודות שיציאה מהסדר מושכת אחריה גנאי וטומאה, כן כתב בח"א לב"מ קיד. [ג, נו:] לבאר מדוע אדם מטמא באוהל, ולא בהמה [כלים פ"א מ"ד], וז"ל: "רק קברי ישראל מטמאים בשביל שיש להם תורה ומצות, וזהו טעם הטומאה, כי כל דבר שהוא שינוי יוצא מן הסדר ומנהגו של עולם, הוא מטמא, שהוא דבר זר... ולא היה ראוי שיהיה המיתה לאדם, בפרט ישראל, כי אדה"ר נברא שיהיה חי לעולם אם לא היה החטא גורם שהביא המיתה לעולם... ויותר ראוי שיהיה לאדם, שנברא בצלם אלקים, החיות לעולם, ולפיכך האדם יש לו טומאה יותר", והובא בחלקו למעלה הערה 107.

<> לשונו בנצח ישראל פנ"ו [תתסז.]: "עדיין לא היתה לישראל מעלה העליונה הזאת עד שיצאו ממצרים, ולקם השם יתברך לו לעם", ושם הערה 43. ובגבורות ה' פמ"ה [קעד.] כתב: "אמנם בפרשת ציצית נאמר [במדבר טו, מ-מא] 'ועשיתם את כל מצותי והייתם קדושים וגו' אני ה' אשר הוצאתי אתכם וגו''. זכר יציאת מצרים, מפני שאמר 'וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם'. אמר שראוי לכם לעשות כל המצות שאתם ראוים לזה, מצד שהוצאתי אתכם מארץ מצרים. כי מאחר שיצאו מארץ מצרים, שזהו הוראה על מעלה עליונה, ומפני זה ראוי לכם לקיים מצות ה'. שכל מצות ה' הם מצות אלהיות, אשר שאר אומות מצד הגשמי והחומרי שבהם אין ראוים למצות אלקיות, שהם דרכי ה'. רק ישראל מצד מעלתם האלקית שקנו כשיצאו ממצרים. וכן נאמר תמיד בקיום המצות [דברים ו, כ] 'כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות והחקים והמשפטים וגו'', והתשובה [שם פסוק כא] 'עבדים היינו לפרעה במצרים ויצאנו ה' וגו' ויצונו ה' וגו''. ורצה לומר גם כן, כי מאחר שהיינו עבדים לפרעה במצרים, 'ויוציאנו ה' וגו'', שזה הוראה שאין ישראל כמו שאר אומות, שאין ראוי להם המצות האלקיות, שלא יתחברו דברים אלקיים אל דברים החמרים. אבל ישראל שהוציאם ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה, נראה כי ישראל נבדלים מענין החומר, שהרי הוציאנו ממצרים על ידי שנוי הטבע, ולפיכך ראוים אנחנו לעדות וחקים ומשפטים אלקיים, אשר אין ראוים לכל האומות". וכן כתב בגבורות ה' ר"פ מד [קסו.], ור"פ ס [רסב:].

<> כמו שאמרו לגבי ספור יציאת מצרים [פסחים קטז.] "מתחיל בגנות ומסיים בשבח", ולפי דבריו כאן הדבר מחוור למדי, כי דוקא מחמת היותם של ישראל כ"כ שפלים במצרים, לכך גאלם [כי זו מדת השם יתברך להגביה שפלים, וכמו שיבאר בסמוך]. וא"כ הגנות גופא היא הסבה לשבח. ובגבורות ה' פנ"ב [רכג:] ביאר שני טעמים נוספים ל"מתחיל בגנות ומסיים בשבח"; (א) להורות שהגאולה לא היתה במקרה. (ב) דברים אלקיים אינם בשלימותם בהתחלה, עיי"ש. ובנצח ישראל ר"פ א ביאר זאת מצד ש"ידיעת ההפכים אחת". וצרף לכאן, ששבט לוי היו המעט מכל השבטים, "דכתיב [שמות א, יב] 'וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ וגו'', ולוי לא היה בכל העינוי מפני שלא נשתעבדו שבט לוי [רש"י שמות ה, ד]" [לשונו בגו"א בראשית פכ"ט אות כג, ומקורו ברמב"ן במדבר ג, יד]. הרי רק מה שהיה בשפלות היותר גדולה, נתרומם מעל ומעבר.

<> כמו שאומרים בתפלת שחרית על יציאת מצרים "מגביה שפלים [עדי מרום]". ובאור חדש [קיד.] כתב לגבי גאולת פורים: "לבטל זה הכח של עמלק צריך התעלות אל המעלה העליונה מאוד... ולא הגיע אל המדריגה הזאת לנצח כח המן רק ע"י יתומה [אסתר], כי כתיב [ישעיה נז, טו] 'אני מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח', והשם יתברך מגביה שפלים, ומפני כך הגביה את אסתר, שהיתה יתומה מבלי אב ואם [אסתר ב, ז], והיה מגביה אותה על מדריגת המן... אין הקב"ה עוזב השפלים המדוכאים, ולכך... הגואל הזה יהיה יתום. ומפני כי הוא יתום, הש"י מגביה אותו מעלה מעלה להיות גובר על המן. ומפני כך היה צריך שתהיה הגאולה ג"כ על ידי אסתר, כי אסתר היתה יתומה מאב ומאם". ומה שכתב "וזהו מדת השם יתברך", יוסבר על פי דבריו בנצח ישראל פ"י [רסג:], שהביא שם דברי חכמים [שבת יב:] ששכינה למעלה מראשותיו של חולה, וכתב על כך בזה"ל: "שהכתוב אומר [ישעיה נז, טו] 'את דכא ושפל רוח אשכן' [זהו הפסוק שהובא באור חדש לגבי גאולת פורים], שזהו ממדת השם יתברך ששכינתו עם אשר הוא דכא... ולכך החולה שהוא דכא, השם יתברך עמו בפרט". ובנצח ישראל ר"פ יב [שי.] כתב: "הדביקות שיש לישראל אל השם יתברך, אף כי נפלאה היא בעיני האדם הדביקות הזאת שיהיה האדם דבק בבורא הכל... ואי אפשר לומר שהדביקות הזאת לנמצאים עליונים, וכמו שאמרו הפילוסופים כי הדביקות הזה לשכלים, הנה כבר השבנו במקום אחר כי מצד מדתו יתברך, שהוא יתברך נאמר עליו [ישעיה נז, טו] 'מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח'. וכל זה מפני כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ולפיכך בחר בשפלים שהם פשוטים ואין להם הגבהות... ולכך אי אפשר שיהיה החבור הזה רק לאדם, שהוא בשר ודם. ובפרט לישראל שהכתוב קראם [ראה עמוס ז, ב] 'כי קטן יעקב ודל'. ועוד אמרו [חולין פט.] על הפסוק הזה [דברים ז, ז] 'לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם כי אתם המעט', כי בשביל שאתם ממעטים עצמכם לכך חשק ה' בכם", ושם הערה 8. ולמעלה בבאר הרביעי [ד"ה ואולי יקשה] כתב: "המיעוט של הירח גורם ההתקרבות אל השם יתברך, אשר מקרב השפלים והקטנים, כמו שדרשו ז"ל [מגילה כט.] על הפסוק [תהלים סח, יז] 'למה תרצדון הרים גבנונים וגו'', שבחר השם יתברך בסיני יותר מכל ההרים בשביל שהיה קטון שבהרים", ושם הערה 231.

<> אודות שישראל היו משועבדים במצרים בתכלית השעבוד, כן ביאר בגבורות ה' פ"ג [כז:], וז"ל: "היו מצרים גוברים על ישראל מצד עיקר צורתם... וגם גוברים עליהם בצד אשר הם עם, ודבר זה במדריגת החומר. כי לכל אומה יש שני בחינות; האחד, מצד שהם עם בלבד, וזה במדריגת החומר. והשני, מצד שהם עם מיוחד, והוא במדריגת הצורה... ומצד כל אחד משני דברים אלו, מצד הצורה ומצד החומר, היו גוברים עליהם... וכאשר היו ישראל במצרים היו תחת רשותם, והיו עבדים למצרים, זהו דבר אחד. והיו מוסיפין עליהם ענוי, זה ענין שני... ולכך נאמר לאברהם בברית בין הבתרים [בראשית טו, יג] 'ידוע תדע כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם'. הזכיר שני דברים; עבודה וענוי. מצד ענין החומר שבהן ראוים להיות עבדים, ויהיו תחת רשות אחר, והם עבדים להם. ומצד ענין הצורה היו מצרים גוברים עליהם ומשעבדים אותם בענוי. נמצא כי ישראל היו במצרים משועבדים בחלק החמרי ובחלק הצורה". ובגבורות ה' פט"ו [עב:] ביאר את עבודת הפרך של ישראל במצרים, וכתב בסוף דבריו: "וענין הפירכא הזאת תכלית השעבוד והקושי".

<> אודות שהמצריים משלו בגופם של ישראל, כן מבואר בקרא [שמות א, יא-יד]. וכן כתב רש"י [במדבר כו, ה] "אם בגופם היו [המצריים] מושלים, קל וחומר בנשותיהם". וכן אמרו [סנהדרין קיא.] "אמר רבי אלעזר ברבי יוסי, פעם אחת נכנסתי לאלכסנדריא של מצרים, מצאתי זקן אחד, ואמר לי, בא ואראך מה עשו אבותי לאבותיך; מהם טבעו בים, מהם הרגו בחרב, מהם מעכו בבנין ["היו בונין אותם במקום לבנים" (רש"י שם)]". וראה להלן בבאר השביעי הערה 235.

<> בנוגע לשעבוד ממונם של ישראל למצריים, הנה נאמר [שמות א, יא] "וישימו עליו שרי מסים למען ענותו בסבלותם וגו'", ופירש האברבנאל שם "שקבעו להם מסים וארנונית שיפרעו להם מדי חודש בחדשו, ומדי שבת בשבתו והניחו שרים על המסים ההמה שהיו גובים אותם, ובזה היו מענים אותם בסבלותם". אמנם רש"י שם ביאר "ומהו המס, שיבנו ערי מסכנות לפרעה", הרי שאיירי בשעבוד הגוף, ולא שעבוד הממון. ובזוה"ק ח"ב סוף ז. לכאורה מפורש דלא כמהר"ל, שאיתא שם: "תורעמא דאתרעם קב"ה על אשור, ואמר חמו מה עבד לי אשור, דהא מצרים דאנא עבדית בהו כל אינון דינין, ועמי (אינון) נחתו תמן לדיירא ביניהון, וקבלום מצראי בינייהו, ויהבון לון שפר ארעא ארץ גושן, ואף על גב דאעיקו לון בגלותא, לא אעדו ארעא מנהון, דכתיב [שמות ט, כז] 'רק בארץ גושן אשר שם בני ישראל וגו'', ומיטב ארעא דמצרים הוה, דכתיב [בראשית מז, יג] 'במיטב הארץ בארץ רעמסס', ותו דלא אעדו מדילהון כלום, דכתיב [שמות ט, ז] 'וממקנה בני ישראל וגו'', ועם כל דא אתדנו בכמה דינין. אבל אשור באפס עשקו, אטיל לון בארעא דסייפי עלמא, ונטל לון ארעא דלהון. ומה מצראי דעבדי כל הני טבאן לישראל אתדנו בכל אינון דינין, אשור ואדום ושאר עמין דמעיקין לון וקטלין לון ונטלין לון ממוניהון, על אחת כמה וכמה דקב"ה בעי ליקרא שמיה עלייהו, דכתיב [יחזקאל לח, כג] 'והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי'". הרי שהמצריים לא נטלו ממונם של ישראל, לעומת אשור. אך הנה הכסף משנה בהלכות עבדים פ"ט ה"ד נוטה לומר שעבד המשועבד למלכות, מחמת "דינא דמלכותא דינא" [גיטין י:] הוא קנוי גם למלך גוי בקנין הגוף. וכן הוא בריטב"א יבמות [מו.]. ולפי זה ישראל היו קנוים לפרעה בקנין הגוף [כן מבואר ב"מגיד דבריו ליעקב" (על הגדה של פסח) מאביו של המהרי"ט אלגאזי]. והואיל ועבד הקנוי קנין הגוף אמרינן בו "מה שקנה עבד קנה רבו" [פסחים פח:], ממילא המצריים קנו גם את ממונם של ישראל. ובזוה"ק ח"ב לג. איתא "אמר ליה [איוב לפרעה]... טול [מישראל] ממונהון ושלוט על גופיהון בפולחנא קשיא... אמר ליה קודשא בריך הוא, חייך בההוא דינא ממש תהא דאין, מה כתיב [איוב ב, ה] 'אולם שלח נא ידך וגע אל עצמו ואל בשרו וגו'" [שמעתי מהגאון רי"מ זילבר שליט"א]. ויש לעיין בזה, שעדיין לא מוכח מכך שפרעה קבל את עצת איוב, וכמשמעות הפשוטה של הזוה"ק שם ז. @**ומכל מקום**^ כוונתו כאן לומר שפרעה משל על ישראל בשני חלקיהם; בגוף ובממון. וכן לשון הרמב"ם בהלכות חנוכה פ"ג ה"א "בבית שני כשמלכי יון גזרו גזרות על ישראל... ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם" ["בתו... כגופו נחשב" (לשונו בתפארת ישראל פנ"ז (תתצח.)]. ובדר"ח פ"ב מ"ט [פט.] כתב: "ויש לך לדעת כי האדם הוא מתחלק לחלקים בבחינות הרבה... כי לפעמים חלקו חלקיו לשני חלקים; לגוף ולנפש" [ראה להלן הערות 670, 710, ובבאר הששי הערה 138]. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מ.] ביאר שהחלק השכלי מתחלף עם החלק הממוני, וכלשונו: "אבל עיקר הפירוש מה שאמר 'בכל מאודך' [דברים ו, ה] דבר זה נגד חלק השכלי שבאדם... ומה שדרשו [ברכות סא:] 'בכל מאודך' בכל ממונך, הוא דבר זה עצמו, כי כאשר האדם נאבד ממונו, בזה סר שכל האדם, וכמו שאמרו [ירושלמי תרומות ספ"ח] לבו של אדם תלוי בכיסו, שהממון של אדם - שכלו נמשך אליו, לפי שהממון נותן לו קיום. ולכך אמר 'ובכל מאודך' בכל ממון שלך. שאף אם נוטל ממון שלך, וזה לך אבוד השכל". וכן כתב בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא:]: "המפזר מעותיו, דבר שהוא שייך אל השכל, כי לב האדם תלוי בכיסו" [והובא למעלה בבאר השני הערה 367]. נמצא ששעבוד בגוף ובממון הוא שעבוד "בתכלית השעבוד".

<> כי שפלות פרעה היא סבה שהקב"ה יגביה את ישראל, וכפי שביאר עד כה. ובגבורות ה' פ"ד [כולו], ושם ר"פ מד ביאר את חומריותם ושפלותם של המצריים, "כי לא היה אומה בעולם שהיה כל ענינם הכל חמרי כמו מצרים" [לשונו שם ר"פ מד], ואשר מטעם זה ישראל נשתעבדו דוקא במצרים. ונאמר [שמות יח, י] "ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל אתכם מיד מצרים ומיד פרעה וגו'", ופירש רש"י שם "מיד מצרים - אומה קשה. ומיד פרעה - מלך קשה".

<> בא לבאר סבה שניה מדוע חז"ל הודיעו לנו שפרעה היה אדם "בתכלית השפלות". שעד כה ביאר ששפלותו של פרעה היא הסבה לגאולתם של ישראל. ומעתה יבאר ששפלותו של פרעה היא הסבה לסירובו העיקש לשחרר את ישראל מתחת ידו.

<> ואף על פי שסירובו של פרעה נבע מחמת שה' הכביד את לבו [שמות ז, ג], ולכאורה אין סרובו לשחררם מורה על שפלותו, מ"מ דבריו מתבארים על פי מה שכתב בגבורות ה' פל"א [קכ.], שהביא שם שלשה טעמים מדוע פרעה נענש למרות שה' הכביד את לבו. ובטעמו השני שם כתב: "כאשר התחיל לבא המכות... שהם דבר שהוא יותר מן כחו של אדם, ובודאי היה [פרעה] משלח את ישראל, לא בשביל שהוא חוזר בתשובה, רק שהמכות כל כך קשות עליו. והקב"ה רוצה שלא יהיה האדם מוכרח במעשיו על ידי מכות, לכך הקב"ה החזיק את לבו; נגד זה שהיו המכות באות עליו להכריח שישלח ישראל, כנגד זה החזיק את לבו להכריח אותו שלא ישלח, והיה מכריע אותו לצד אחר. ולפיכך יפה ויפה הוא שהקשה לבבו, כנגד המכות שיהיו מכריעות אותו לשלוח, ועכשיו המשקל שוה". ולפי טעם זה, סירובו של פרעה מורה על עקשנותו הרבה, כי הכבדת הלב נועדה רק לאזן את המשקל כנגד כובד המכות, ובכך פרעה נשאר עם בחירתו החופשית.

<> אודות שאי הליכה בסדר העולם מורה על גנות ומזג רע, צרף לכאן דברי חכמים [סנהדרין קח:] שאמרו שהעורב [בימי המבול] חשד בנח על בת זוגו, ונח השיב לו על כך "רשע, במותר לי נאסר לי ["אפילו באשתי אני אסור" (רש"י שם)], בנאסר לי לא כל שכן". וכתב שם בח"א [ג, רנח.] בזה"ל: "ומה שאמר 'רשע'... ומה רשעות יש בזה, כיון שעשה [העורב כך] בטבע... דודאי רשע ומזג רע הוא, כי אילו לא היה בו מזג רע, לא היה טבעו עתה דבר זה. כי בתיבה לא היה תשמיש בטבע לשום נמצא, אף לבעלי חיים הבלתי מדברים ובלתי בעלי שכל [רש"י בראשית ח, א]. כי כל הנמצאים נמשכים אל סדר המציאות הראוי מצד הסדר הכללי שבהם. ובשעת המבול, שהיה העולם נפסד... אין שני הפכים נמצאים יחד להיות עוסק זה בהויה ועתה זמן ראוי אל הפסד... כי בודאי רשע הוא העורב, שכל אשר יצא מן סדר המציאות נקרא 'רשע'".

<> מוסיף טעם נוסף מדוע שפלות פרעה גרמה לו שיסרב לשמוע אל ה'. ועד כה ביאר ששפלות פרעה היא סבה ישירה לכך שאינו נכלל בסדר העולם. אך מעתה יבאר ששפלות פרעה מביאה אותו להראות תוקפו ומעלתו כנגד ה', וממילא כתוצאה מכך אינו מצטרף לסדר העולם.

<> דוגמה לדבר; בב"מ פה: אמרו "מאי דכתיב [משלי יד, לג] 'בלב נבון תנוח חכמה ובקרב כסילים תודע' ["מודיע לכל ומתפאר בכתרה" (רש"י שם)], 'בלב נבון תנוח חכמה' זה ת"ח בן ת"ח. 'ובקרב כסילים תודע' זה ת"ח בן ע"ה ["היינו בקרב כסילים משפחת כסילים" (רש"י שם)]. אמר עולא, היינו דאמרי אינשי אסתירא בלגינא ["סלע אחד בלגינא" (רש"י שם)] קיש קיש קריא ["מתקשקש ומשמיע קול, ואם היה מלא סלעים, לא היה משמיע קול" (רש"י שם)]. הרי שהאדם הכסיל מודיע לכל את תוקפו ומעלתו [ראה בגר"א משלי יד, לג]. אמנם בח"א לב"מ פה: [ג, מ.] ביאר הגמרא שם באופן שונה, עיי"ש. והביאור הוא, כי "שפל אנשים" הוא אדם חומרי, כי החומרי הוא שפל, וכפי שכתב בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:], וז"ל : "דבר שהוא קדוש - עליון הוא, והחומרי הוא שפל... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים" [ראה להלן בבאר הששי הערה 358]. הרי שהחומרי נקרא שפל. ובתפארת ישראל פי"ב [קפח:] ביאר גם לאידך גיסא; השפל הוא חומרי, ולכך עקביו של אדם, שהם סוף שפלותו של אדם, יש להם מדרגה חומרית. והרי מהות החומרי שכל מעשיו בגלוי, וכמבואר למעלה הערה 42. וכן הוא בגו"א שמות פ"ב אות כג. ולכך ברי הוא ש"כל שפל אנשים רוצה להראות תקפו ומעלתו".

<> כי מחלוקת על ה' אינה יכולה להעשות אלא מתוך תוקף של מרידה. וכן כתב בגו"א בראשית פ"י אות ב בביאור הפסוק [בראשית י, ח] "וכוש ילד את נמרוד הוא החל להיות גבור בארץ", שכתב: "פשוטו של מקרא הוא שהיה מלך תקיף... מכל מקום בזה שמזכיר הכתוב תקפו וכחו לפני ה', תלמוד שהיה ממריד בהקב"ה, שאין שייך גבורה לפני ה', והוא החל להיות גבור לפני ה' במקום שראוי לו ההכנעה, זה רמז על שתוקף שלו תוקף המרד". וכן סירובו של פרעה להשמע לה', אינו אלא בטוי לתוקף מרידתו, הנובע משפלותו. וראה להלן בבאר השביעי הערה 307.

<> "בעל טבע" - כמו "אדם טבעי" [לשונו בסמוך], והוא אדם שמתנהג בהתאם לטבע העולם.

<> לשונו בנצח ישראל פל"ח [תרצה:]: "ואם אתה מתמיה על דבר זה, שאיך יצויר שיהיה העלול חולק על עלתו, שאם כן יהיה הדבר מתנגד לעצמו, כי במה שהוא יתברך עלה וסבה לו, אם מתנגד אל עלתו כאילו מתנגד לעצמו". ואע"פ ששם ביאר שהדבר יתכן, מ"מ בודאי שיש בכך חריגה מהסדר, אך כאן דבריו מוסבים על אדם שהוא "בסדר העולם", ועליו יש בהחלט לתמוה "איך יהיה חולק על יוצרו". ובנר מצוה [ו:] כתב: "מאחר שברא השם יתברך הכל, בודאי נברא הכל לכבודו, כי אי אפשר שיצא דבר מן האחד, והוא כנגדו, שאם כן יהיה הדבר כנגד עצמו", ושם הערה 38.

<> ערוך ערך אמגושא "'אמגושי'... והוא מכשף בלשון יון".

<> סנהדרין סז: "למה נקרא שמן 'מכשפים', שמכחישין פמליא של מעלה", ופירש רש"י שם "כשפים נוטריקון, כחש פמליא של מעלה, שעל מי שנגזר לחיות, ממיתין". וראה למעלה בבאר השני [ד"ה בפרק ד' מיתות], שכתב: "רז"ל מפרשים לשון 'כשפים', 'שמכחישין פמליא של מעלה'. פירוש מה שנגזר מצבא העליונים על הארץ, הם משנים ומבטלים. כי העולם נוהג על ידי העליונים, והכשפים מבטלים אשר נגזר מצבא עליונים". ושם הערות 193, 194. ובנצח ישראל פכ"ב [תעו.] כתב: "הכשפים הוא יציאה מן הסדר, כי כל ענין הכשוף שמבטל סדר הטבע".

<> שאף הוא היה מכשף, ומתוך כן התנגד לגזירת השם יתברך.

<> פירוש - מצד היותו מכשף, לכך לא שמע אל קול ה'. ויש בזה הטעמה מיוחדת. כי הנה לשון הגמרא [מו"ק יח.] הוא "ואמר אביטול ספרא משמיה דרב, פרעה שהיה בימי משה אמגושי היה, שנאמר [שמות ח, טז (במכת ערוב)] 'הנה יוצא המימה וגו'". ופירש רש"י שם "מחלוקת במסכת שבת [עה.], חד אמר חרשי, להכי יוצא ליאור בשביל מכשפות. ואידך אמר גידופי, להכי יוצא שאומר [יחזקאל כט, ג] 'לי יאורי ואני עשיתני'". וצריך ביאור, מדוע הפסוק המורה שפרעה היה מכשף ["הנה יוצא המימה"] נאמר בתורה רק במכת ערוב, ולא בשלש המכות הקודמות לה [דם, צפרדע, כנים]. ועמד בזה המהרש"א בח"א שם, וז"ל: "והזכיר זה הכתוב במכת ערוב, ולא קודם זה במכות דצ"ך, להורות שאף במכה כנים הקודמת אמרו החרטומים כי 'אצבע אלקים היא' [שמות ח, טו], אעפ"כ חיזק והקשה הוא לבבו, ולא נמנע פרעה לצאת המימה... בשביל מכשפים". הרי שהפסוק המורה על שפרעה היה מכשף, הוא הפסוק המורה במיוחד על סירובו של פרעה לשמוע לה' [בעקבות מכת כנים]. ולפי דברי המהר"ל כאן, אין אלו שני דברים שנזדמנו לפונדק אחד, אלא שהם הם הדברים; דוקא מפאת היותו מכשף, לכך לא שמע לקול ה'.

<> בביאור המאמר שפרעה היה מכשף.

<> ואין במאמר "פרעה שהיה בימי משה אמגושי היה" שום תמיה גלויה. ובמשפט זה הגדיר את הספר באר הגולה, והוא "לפרש מקום התמיה שיש בדבריהם", ולא לבאר אגדות שאין בהן תימה, אף שפירושן סתום מאתנו. וראה להלן בבאר הששי הערות 67, 768.

**% [ט]**

<> תלונה זו אינה מופיעה בקונטרס נגד התלמוד.

<> מעין מה שאמרו חכמים על דוד [ברכות י.] "נסתכל [דוד] בכוכבים ובמזלות ואמר שירה".

<> אודות שחוש הראות הוא כח נבדל ומיוחד, כן כתב בדר"ח פ"ב מ"ט [צג:], וז"ל: "כח הראות הוא כח הנפשי נבדל יותר מכל שאר החושים. וכבר הביאו ראיות ברורות על זה איך כח העין הוא כח נבדל, שאם לא כן, לא היה רואה בעין שהוא קטן, השמים הגדולים. רק בודאי מקבל כח הראות את המראה הנבדל מן הגשם... וזה ראיה שכח הראות הוא כח נבדל". וכן הוא בראב"ע הארוך לשמות ג, ו, שכתב: "שער העין משער השמים, כי ברגע אחד יראה תמונות רבות רחוקות עם קרובות". והובא למעלה בבאר השני הערה 25.

<> הראיה.

<> לשון הראב"ע בהקדמתו לחומש [ד"ה הדרך הרביעית]: "כי יש עוף שאיננו רואה ביום הנגוהות, ובלילה רואה מפני שעיניו כהות", והובא בתפארת ישראל פל"ד [תקב.].

<> כי הואיל וישנם הבדלי דרגות ראיה בין הנמצאים, מדוע שלא יהיה מכלל זה נברא אחד שחוש הראיה שלו הוא בתכלית החדוד. דבשלמא אם כל הנבראים היו רואים בשוה, אזי היה מקום לתמוה על שנברא אחד רואה בתכלית החדוד, ויוצא מהשויון של הנבראים. אך מאחר שאין שויון ראיה בין הנבראים, שוב אין מקום לתמוה שיהיה נברא הרואה בתכלית החדוד. וראה למעלה הערה 516, שנתבאר שם שבדבר טבעי יש שויון מסויים בין הנבראים, ושויון זה מונע קיצוניות, עיי"ש. אך הואיל ונתבאר בהערה 556 שהראיה היא כח נבדל, ולא כח טבעי, שוב אין כאן שויון המונע קיצוניות.

<> "והרי כל הבעלי חיים רואים" [לשונו בסמוך].

<> יסוד נפוץ בספרי המהר"ל, ויבואר בסמוך. וצריך ביאור, מהי הדגשתו "שכל שם שנקרא &**אל כל מין**^... מורה מהותו", ומדוע לא כתב "שכל שם שנקרא, מורה מהותו", מבלי להוסיף "אל כל מין". ונראה, כי כבר השריש הרמב"ן לגבי הבהמות [בראשית יח, יט] "כי ידיעת השם שהיא השגחתו בעולם השפל היא לשמור הכללים". וכן כתב רבינו בחיי שם: "צריך שתשכיל כי ההשגחה בעולם השפל במין האדם היא כללית ופרטית... ובשאר בעלי חיים היא כללית לא פרטית, רק בכלל לקיים המין". ולכך שם של בהמה פרטית אינו בהכרח מורה על מהותה, כי שמא השם הוא בגדר "מקרה" ביחס לבהמה. אך שם שניתן לכל המין, בהכרח שמורה על מהות המין, כי אין מקרה אל כל המין.

<> פירוש - אם השמות אינם מורים על מהות הבהמה, אלא רק מבטאים את רצון הקורא גרידא.

<> רומז בזה לדברי המדרש [ב"ר יז, ד], שאמרו שם: "בשעה שבא הקב"ה לבראת את האדם, נמלך במלאכי השרת. אמר להן, נעשה אדם. אמרו לו, אדם זה מה טיבו. אמר להן, חכמתו מרובה משלכם. הביא לפניהם את הבהמה, ואת החיה, ואת העוף. אמר להם, זה מה שמו, ולא היו יודעין. העבירן לפני אדם, אמר לו, זה מה שמו. אמר, זה שור, זה חמור, זה סוס, וזה גמל. ואתה מה שמך, אמר לו, אני נאה להקרא 'אדם', שנבראתי מן האדמה". הרי חכמת אדם מתבטאת בזה שידע לקרוא שמות לבהמות. וכן הוא בגו"א במדבר פכ"א אות יג, ובתפארת ישראל פל"ג [תפז:].

<> כגון, ברכות ו: "מאי 'רות', שזכתה ויצאה ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות". ובהמשך שם "מנא לן דשם גרים", והגמרא דורשת כן ממקרא. וביומא פג: מובא שאכסנאי אחד נקרא בשם "כידור", ור"מ לא הפקיד אצלו ממונו, אלא הסיק שהוא אדם רשע, על שם שנאמר [דברים לב, כ] "כי דור תהפוכות המה", ולבסוף הוכח כר"מ. ואודות שכל שם מורה על המהות, כך ידוע מאוד בספרי המהר"ל. וכגון, בגבורות ה' פכ"ה [סוף קו:] כתב: "כי כל שם מורה על המהות, כמו שם 'אש' נקרא דבר שהוא חם ויבש". ובנתיב התשובה פ"ח [ד"ה יראה לומר] כתב: "כי שמו שנקרא בו מורה על מהותו". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [ד"ה ודבר] כתב: "כי השם בא על העיקר ועל עצם הדבר". ובאור חדש [קי.] כתב: "השם מורה בכל מקום על המהות. נקרא 'אדם' וזה מורה על מהותו, שהוא נברא מן האדמה". וכן הוא בנצח ישראל פ"ה הערה 80, שם פי"ג הערה 76, ועוד ועוד. ודרכו של המהר"ל לעמוד על שמות בני אדם כמורים על מהותם, וכמו השם "קמצא" [ח"א לגיטין (ב, צט.)], "בלעם" [דר"ח פ"ה מי"ט (רסו:)], "דמא בן נתינה" [ח"א לקידושין (ב, קלט.)], "משה" [תפארת ישראל ס"פ כא], "אהרן" [תפארת ישראל פכ"ב (שלא.)], ועוד. וראה למעלה בבאר השלישי סוף הערה 108, ובבאר הרביעי הערות 5, 879.

<> ואין כאן בטוי יחודי לבעל השם. וכאן מוסיף שהשם אינו מורה רק על המהות, אלא על מהות המיוחדת לו בלבד. וכמו שכתב בנצח ישראל פ"ה [פב:]: "כי אין ספק כי שמם של אלו אנשים היה נקרא על ענין שלהם, שהיו מיוחדים בפירוד ובחלוק". ובפחד יצחק חנוכה, בתחילת מאמר ה, כתב: "בודאי ששמו של דבר מתיחס הוא אל המיוחד שבו, ולא אל המשותף שבו. וכבר הזכרנו דבריו של המהר"ל [גו"א על מסכת שבת] שביאר את פתיחת מסכת שבת [ב.] במלאכת הוצאה, דהוא משום דאין מלאכת הוצאה נוהגת ביום טוב. והכונה היא כנ"ל, שהשם 'שבת' מתיחס הוא יותר אל המיוחד שבו, שהוא מלאכת הוצאה, מאשר אל שאר המלאכות, אשר בהן הוא משתתף עם המקראי קודש בכלל". אמור מעתה, כי כל שם מורה על יחודיות, וכל יחודיות בהכרח שתתבטא בשם. וראה תפארת ישראל פ"ג הערות 12, 13. ולכך תמוה, מהי היחודיות בשם "ראה", הרי כל הבהמות רואת. וראה להלן בבאר הששי הערה 1192.

<> מבאר בזה ששאלת הגמרא "למה נקרא שמו 'ראה'" יותר משאר בעלי חיים. והביאור בזה הוא לפי מה שכתב בגו"א לגבי שמות עצם שיש בהם הבנה. כי בדרך כלל שמות עצם הם משוללי הבנה, ואם בכל זאת יש בהם הבנה, בעל כרחך שההבנה זו צריכה להדרש. וכמו שנאמר [בראשית י, יג] "ומצרים ילד את לודים ואת ענמים ואת להבים ואת נפתוחים", ופירש רש"י שם "להבים - שפניהם דומים ללהב". והרא"ם שם הקשה על רש"י "לא ידעתי מי הכריחו לפרש זה השם מכל שאר שמות". וכתב על כך הגו"א שם אות ד: "דכל שם אשר יש לו פירוש, כזה, שהוא לשון 'להב' וכיו"ב, על כרחך נקראים על ענין מה, דאין אדם קורא אותו בשם להב אלא אם כן יש לו שייכות, דאם לא כן, למה יקרא אותו בשם להב, אחר שאין לו שייכות. בשלמא שאר שמות, 'ענמים' ו'לודים', וכיו"ב, כיון דאין שום ענין נקרא בשם 'ענמים', יש לקרוא אותו בשם 'ענמים'. אבל להיות קורא אותו בשם 'להבים', למה יקרא אותו בשם 'להבים'. ולפיכך צריך לומר דפניהם דומים ללהב". וכן חזר וביאר שם פכ"ג אות ד, שם פל"ו אות יב, ושם בשמות פי"ח אות ג, והובא למעלה בבאר השלישי הערה 246. ולכך אף כאן, נהי דמעיקרא היה ברור לגמרא שהעוף הזה נקרא בשם "ראה" על שם הראיה [כי שם שיש בו הבנה נדרש בהתאם להבנתו, וכפי שנדרש שם "להבים"], אך מ"מ "למה נקרא שמו 'ראה' יותר משאר בעלי חיים".

<> שהעוף הזה ראה ממרחק כה רב, וכפי שביאר עד כה.

<> שחז"ל דברו על המהות, ולא על המוחש [למעלה בבאר הרביעי הערות 658, 881, 1039, 1147, 1169. וכן במאמר הקודם אודות מדותיו של פרעה. וראה הערה 452].

<> פירוש - חז"ל דברו על המהות, ולא על המוחש. וזהו יסוד נפוץ מאוד מאוד בספרי המהר"ל, וכמלוקט בהערה הקודמת. ובנצח ישראל פ"ה [קכט:] כתב: "הדברים כדרך דברי חכמים, שכל דבריהם שכליים מופשטים מן הגשמות". וכן כתב שם 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". 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'", ושם הערות 104, 105. ובספר המפתח לנצח ישראל ערך חז"ל [עמוד קט:] הובא יסוד זה עשר פעמים בספר הנצח.

<> כמבואר למעלה [ד"ה דע כאשר], שכתב שם שאין לומר "שכל בעלי חיים שאינם מדברים יהיו נכללים בעניין אחד, והאריה כבקר יאכל תבן", ושם הערות 457-462. ולמעלה בהערה 484 נתבאר שהשנוים שבין הבהמות נובעים מצורתם, ולא מחומרם. ולהלן בבאר הששי [לפני ציון 1175] כתב: "כי לכל בעל חי יש מהות מיוחד בפני עצמו, שבו הוא מה שהוא".

<> כי הטבע החמרי מונע בטויים שהם לקיצוניות, וכמו שכתב למעלה: "הטבע מחייב שאי אפשר להיות שעור אדם כל כך קטון, ואי אפשר שיהיה כל כך גדול", ושם הערה 516.

<> אודות שהאדם נקרא "חי מדבר", וזהו מהותו וצורתו, ראה למעלה הערה 308. ובפירוש המלות הזרות [בסוף ספר מורה נבוכים, אות הכ"ף] כתב: "המעתיקים והמחברים מבני עמנו אשר לפני כתבו בגדר האדם שהוא 'חי מדבר', והיה ראוי יותר לכתוב: 'חי משכיל'. ואני נמשכתי אחריהם".

<> אמנם בח"א לסנהדרין ק. [ג, רל:] כתב: "כי האדם שהוא אלם שאינו מדבר, אינו בפעל כלל, כאשר האדם 'חי מדבר', וזה אינו מדבר", ומפשטות לשונו משמע שאין האלם בגדר "חי מדבר". ויל"ע בזה.

<> וכן כתב בגבורות ה' ס"פ יב [סז:], בביאור מאמרם [שמו"ר א, ח] שהיו מולידות ששים בכרס אחת, וז"ל: "ואולי יקשה לך, איך היה דבר זה שיהיה אשה אחת מולידה ששים [בכרס אחת]... כאשר כח הולדה שלהם ראוי להיות עד ששים מצד עצם התולדה, נקרא שהיו מולידים ששים. משל מי שמוליד אדם ויש לו ארבע אצבעות ביד אחד, אין ראוי לומר שהוליד אדם בצורה אחרת, אף אם חסרון בחומר עד שחסר להשלים אצבע החמישי, יאמר שהוליד אדם בעל חמש אצבעות, מצד כי צורת האדם שהוא בעל חמש אצבעות. וכן אף כי אין החומר מוכן כדי להוליד ששים בכרס אחד, מ"מ צורת ההולדה שלהם כך הוא, והבן זה מאוד". וכן כתב שם בר"פ יח [פא.] אודות קומתו של משה רבינו שהיה עשר אמות [שבת צב.], שהוא מבואר "ממה שהתבאר למעלה אצל שהיו יולדים ששים בכרס אחד". וכן פירש שם בפס"ז [שיב.] שהאדם נעלה מהמלאך מצד צורתו. ומה שהאדם נופל לפני המלאך - זהו מפני החומר. וכן ביאר שם בפס"א [רעד.] שישראל הם בגדר "בני מלכים" [שבת קיא:] אף בגלותם, כי המעלה העצמית שלהם היא שהם בני חורין, אף על פי שבפועל ישנם מעכבים של החומר. וכן נתבאר בגו"א שמות פ"ל אות כ, ד"ה דע, ושם הערה 237, ובדברים פ"א סוף אות סו, ושם הערה 243.

<> כפי שכתב למעלה [ד"ה פרק אלו מגלחין] לגבי אדם, ושם הערות 510-512. וראה הערה הבאה.

<> בנצח ישראל פ"נ [תתיא:] הביא את דברי הגמרא [שבת ל:] ש"עתידה אשה שתלד בכל יום", וכתב לבאר [תתיג.]: "ועוד אפשר לומר ולפרש, כי מה שאמר כי האשה תלד בכל יום, פירוש ענין זה כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מאד בחבור באר הגולה, כי הדברים אשר הם בעולם מורכבים מחומר וצורה. ומתחייב מן החומר מה שראוי לו, ומתחייב מן הצורה מה שראוי לו. ואין ספק כי מצד הצורה יותר מוכן לברכה, מאשר הוא מצד החומר. ולפעמים הוא מוכן מצד הצורה אל דבר מה, ומונע אליו החומר, עד שלא נמצא בו מה שראוי אליו מצד הצורה... ומכל מקום נאמר על הנמצא כאשר הוא ראוי מצד הצורה, כי זה עצם שלו. ולא יבחן הדבר רק מצד עצמו, שהוא צורתו, אשר הוא אמתת עצמו. ואין להשגיח על הבטול אשר ימצא אליו מונע מצד החומר. כי דבר זה דומה אל גבור גדול, אשר לו הכח על פעל גדול מאד, והוא נסגר בבית. וכי בשביל זה שהוא נסגר בבית לא יאמר שהוא גבור גדול, אף כי אי אפשר להוציא גבורתו אל הפעל. וכך הדבר הזה בעצמו, כאשר דבר אחד ראוי מצד הצורה העצמית, שהיא עצמו לו, אף כי מצד שהצורה מוטבעת בחומר יש מונע אל דבר זה, מכל מקום יאמר על זה כאשר ראוי אל הצורה כאשר הוא מופשט מן החומר. ודבר זה בארנו בחבור גבורות ה' במקומות הרבה מאד. ולכך הדברים אשר אמרו בכאן כלם נאמרו מצד הצורה המופשטת. וזה אמרם לעתיד אשה שתלד בכל יום, כי יהיה העולם לפני השם יתברך. ומפני זה מצד הצורה כך הוא ראוי שתלד אשה בכל יום... ואם יש מונע מצד החומר אשר הוא המונע, מכל מקום יאמר עליו כך מצד אמתת עצמו, היינו מצד צורתן, ואין להשגיח אשר הוא מצד החומר", וראה שם הערות 46-51. ובנצח ישראל פ"ו [קנט.] כתב: "לא הביטו חכמים רק אל הדבר בעצמו מה שהוא מיוחד בו וראוי מצד עצמו, ולא השגיחו על הבטול שמגיע לו מצד אחר. ודבר זה בארנו פעמים הרבה", ושם הערה 113. וראה להלן בבאר הששי הערה 370.

<> דוגמה לדבר; בגו"א במדבר פי"ט אות כ [ד"ה וזה] ביאר מדוע פעמים חז"ל דברו על דברים רחוקים, וז"ל: "וזה היה כוונתם של רז"ל בכל מקום שדברו חכמים בדברים רחוקים מאד, שלא היו ולא נהיו; בפרק בהמה המקשה [חולין ע.], יצא מרחם זה ונכנס ברחם אחר [מדובר שם בספק לגבי בכור בהמה, שאם בכור הבהמה היה ברחם אחד ויצא ממנו לרחם אחר, האם הבהמות שתולדנה מכאן ולהבא מהרחם השני תפטרנה מהבכורה, או שמא רק יפטור הבכור את הנולדים מכאן ולהבא מהרחם הראשון], וכיוצא בזה. אתה האדם אל תעשה כמו שעושין המהרהרין אחר דברי חכמים, וכאילו לא היה כוונתם רק לדבר בדברים כאלו. לא כן דעת החכמים האמתים, כי מה שדברו וטרחו בזה הוא הטעם והכוונה שיצא מזה, כי הם רצו לעמוד על ענין הבכור שצוה בתורה [שמות יג, ב], אם אינו דבר רק שהוא יוצא מבית הרחם, ואם כן לפי זה אם היה נכנס ברחם אחר בבהמה שלא בכרה ויצא - גם כן חייב בבכורה, שהרי פטר רחם הוא. או שנאמר שאין כוונת התורה ב'רחם' אלא על האם שהרתה אותו וילדתו. ובזה הספק יש עיון בחכמת התורה, והוא גדול מאוד בסוד הבכור. וכן הבעיא דבעי התם [חולין ע.]; נכנס חולדה והוצאתו והכניסתו, אין כוונתם כלל רק לידע אמיתות הענין במה הוא תולה הבכורה, וכאשר ידעו הדין אז ידעו במה הבכורה תליא, ובזה יעמדו על עיקר טעם המצוה במה היא תולה הבכור. כי ההלכות שיש למצוה מעמידין את האדם על עיקר מהות המצוה. והסכלים מתלוננים על אלו הדינין. וכלל זה יהיה בידך, כי כל הבעיות האלו, הם וכיוצא בהם, הם תלוים בדברים עמוקים מאוד. ולפיכך אמרו 'דרוש וקבל שכר', כלומר שהכוונה באלו הדברים הרחוקים והנפלאים רק לדרוש ולקבל שכר על הלימוד, לפי שעומד בזה על אמתת פירוש התורה, כי תורה הוא. ואין חילוק מה שכתוב בגמרא [שם] 'הדביק שני רחמים זה בזה ונכנס מזה לזה', או מבעיא - פטר רחם שכתוב בתורה מה ענינו; שפטר ופותח הרחם בלבד על ידי הולד, או פטר רחם - שיצא ממנו הולד שנוצר בבהמה. ודבר זה עיון עמוק, שהוא תולה באמיתת מצות הבכור". הרי שחז"ל עסקו במושג, והלבישו זאת במוחש רחוק.

<> כך כתב כמה פעמים שהממאן לשמוע דברי חכמים עושה כן מחמת העדר חכמה. וכגון בגו"א דברים פ"ד סוף אות כא כתב: "וזה הפירוש הוא ברור מאד, לא ימאן רק מי שלא נתן לו השם לב לדעת". ושם פ"י סוף אות ט כתב: "לא ימאן אותו אדם אלא אם לא יבין דברי חכמה". וכן כתב למעלה בבאר הראשון [סד"ה ובפרק ב]: "ודברים אלו ברורים, לא יסכל בזה רק מי שלא יתן הודאה אל דברי אמת ויושר". ולמעלה בבאר השלישי [סד"ה וכל איש חכם] כתב: "והכל הוא אמת, רק מי שאינו עומד על דבריהם נראה לו הדבר זר", ושם הערה 172. ובדר"ח פ"ו מ"ג [רפז:] כתב: "הדבר הזה כמו שאר דברי חכמים, שנראים רחוקים מאוד למי שהוא חסר דעת". וראה להלן בבאר הששי הערה 787.

**% [י]**

<> "בבת שבע קודם שקבלה גט" [רש"י שם].

<> לשון הפסוק במלואו "מדוע בזית דבר ה' לעשות הרע בעיני את אוריה החתי הכית בחרב ואת אשתו לקחת לך לאשה ואותו הרגת בחרב בני עמון".

<> "שבקש לשכב עמה קודם שקבלה גט שהיה בעלה שולח לה מן המלחמה, שאם ימות לא תיזקק ליבום, או שמא יהרג ואין מעיד עליו, ותתעגן אשתו, או שמא יהא שבוי, כדאמרינן לקמן 'כל היוצא למלחמת בית דוד כו''" [רש"י שם]. ובסמוך יבאר מהו "ולא עשה". וראה הערה 605.

<> דברי רב באים לבסס את תשובת הגמרא "בקש לעשות ולא עשה".

<> פירוש - רבי יהודה הנשיא שבא מבית דוד מהפך ודורש בזכותו של דוד.

<> "בכתיבתה ובלשונה" [רש"י שם].

<> לשון "שכל רעות &**שבתורה**^ כתיב בהו 'ויעש'" אינו מוסב על חמשה חומשי תורה, אלא על ספרי הנביאים, כי בחומש לא נאמר כן, אך נאמר כן הרבה פעמים בספרי הנביאים, וכגון מ"א יא, ו, שם יד, כב, מ"ב ח, יח, שם כג, לז, ועוד.

<> "על שמרד במלכות, כדלקמן" [רש"י שם].

<> שמכל מקום לא נעשתה כאן עבירה, וכמו שמבאר והולך.

<> "קדושין תופסין בה, שאינה אשת איש, כדשמואל כו'" [רש"י שם].

<> "על תנאי, שאם ימות תהא מגורשת מעכשיו" [רש"י שם].

<> "כאותן שהורגים בני עמון שלא מדעתך" [רש"י שם].

<> אוריה אמר לדוד.

<> "ואדוני יואב - לאו אורח ארעא לקבל מרות אחרים בפני המלך" [רש"י שם].

<> פירוש - כאשר אתה מעיין בו, בענינו של דוד, אינך מוצא בו עוון חוץ מזה של אוריה.

<> לשון הפסוק במלואו "אשר עשה דוד את הישר בעיני ה' ולא סר מכל אשר צוהו כל ימי חייו רק בדבר אוריה החתי". ופירש רש"י בגמרא שם "רק בדבר אוריה - מקרא כתיב כך בדבר אוריה, שגרם לו שיהרג, אבל בבת שבע לא חטא".

<> תלונה זו מופיעה בקונטרס נגד התלמוד, מספר אחת עשרה. וראה במבוא.

<> בש"ב יא, ב-כז, שמסופר שם המעשה עם בת שבע, והריגת אוריה. ונאמר שם בסוף הפרק [ש"ב יא, כז] "וירע הדבר אשר עשה דוד בעיני ה'". ובפרק שאחרי זה [ש"ב יב, א-יד] ה' שלח את נתן הנביא להוכיח את דוד על מעשיו, ודוד משיב [שם פסוק יג] "חטאתי לה'".

<> כי החטא מפריד בין האדם לבין ה', וכמו שנאמר [ישעיה נט, ב] "כי אם עונותיכם היו מבדילים בינכם לבין אלקיכם וחטאותיכם הסתירו פנים מכם משמוע". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה והנה] כתב: "כי החוטא נתרחק מה' בשביל חטאו", ושם הערה 97. וכן הוא בנתיב התשובה פ"א [ד"ה אמנם כאשר], ושם הערה 122. ובנצח ישראל פנ"ו [תתע:] כתב: "יש בחינה בישראל שהם נבדלים מן השם יתברך, ובמה שהם נבדלים מן השם יתברך ימצא בהם החטא". הרי שהחטא יוצר הבדלה, וכן ההבדלה מאפשרת את החטא. וראה גו"א ויקרא פ"ד הערה 31.

<> כן ביאר בגו"א בראשית פ"ו אות יט את הסעד והתמיכה שה' העניק לנח [רש"י בראשית ו, ט], וכלשונו: "ונראה לי לפי שהיתה השכינה עמו, והיה נח דבק בשכינה, ולפיכך לא בא לידי חטא, וזהו הסעד שעשה לו הקב"ה, שמי שדבק באחד, אי אפשר לו לזוז ממנו ולחטוא, וזה [בראשית ו, ט] 'את האלקים התהלך נח'". וראה הערה 647. ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קמ.] כתב: "במה שיש לצדיק התדבקות בו יתברך, ולפיכך השם יתברך 'רגלי חסידיו ישמור' [ש"א ב, ט] שלא יבוא לידי חטא, כי הצדיק יש לו דביקות בו יתברך, וראוי שיהיה השם יתברך שומר אותו מן החטא". וראה להלן בבאר הששי הערה 660. וכן כתב בנתיב התשובה פ"ד [ד"ה ותמיה על] לגבי דוד גופא, וז"ל: "מה שאמרו [ע"ז ד:] כי 'לא היה דוד ראוי לאותו חטא' ["דבת שבע" (רש"י שם)], היינו שמפני שהיה צדיק גמור, הרי הקב"ה 'רגלי חסידיו ישמור' מן החטא".

<> כמו שדוד אמר [תהלים קלב, ג-ה] "אם אבוא באוהל ביתי אם אעלה על ערש יצועי אם אתן שנת לעיני לעפעפי תנומה עד אמצא מקום לה' משכנות לאביר יעקב". וראה ש"ב ז, ב-יז. ודוד קנה את הגורן מארונה היבוסי [ש"ב כד, כד], שהוא היה מקום המקדש [רש"י יומא יב. ד"ה אלא]. ולא הגיע זמן מצות בנין הבית בירושלים רק עד ימי דוד [סמ"ג מ"ע קסג]. והר המוריה נקבע למקום המקדש על פי דוד ושמואל [זבחים נד:]. ואע"פ ששלמה הוא זה שבנה את המקדש בפועל [מ"א ו, יד], מ"מ בית המקדש נקרא על שמו של דוד, שנאמר [תהלים ל, א] "מזמור שיר חנוכת הבית לדוד", לפי שדוד חשב לבנותו [מדרש תהלים ל, ב], ונתן נפשו עליו [מכילתא שמות טו, א]. וראה עוד במדרש תהלים סב, ד. ובשבת ל. אמרו שהשערים של בית המקדש נפתחו רק בזכות דוד, וכתב לבאר זאת בח"א שם [נדפס רק במהדורת כשר, חלק שני, עמוד כ], וז"ל: "יש לך לדעת כי ראוי שיהיו נפתחים השערים בזכות דוד, כי הוא פותח שערים העליונים, והוא חפר יסוד בית המקדש [סוכה נג.], ועל שמו נקרא, והוא שנתן נפשו על בית המקדש... והוא מסר לשלמה כל תבנית המקדש, והוא הקדיש לבית המקדש הכסף והזהב [דה"י א, כב, יד, וירושלמי פאה פ"ד ה"ב]. ולפיכך לא היה פתיחת שעריו אלא בזכות דוד, כי אחרי שנקרא הבית על שמו, והשם בא בסוף, כאשר נגמר הדבר, ואז חל השם עליו [ראה להלן בבאר הששי הערה 998]... היה בזכות דוד, אשר הוא היה מתעסק בכל ציור שלו". ועוד אמרו שם [שבת ל.] שכאשר בנה שלמה הבית, נגלה לכל שה' מחל לדוד "על אותו עון", ופירש רש"י "דבת שבע". וכתב לבאר זאת בח"א שם [א, יב:]: "כי בית המקדש מצד קדושתו הוא נבדל מן החמרי, ומפני זה על ידו סלוק החטא, כי החטא מצד החומר. ודבר זה רמזו ז"ל במה שאמרו [יומא לט:] שנקרא בית המקדש 'לבנון' [דברים ג, כה], מפני שמלבין עונותיהם של ישראל. ומכל שכן שראוי שימחול חטא דוד, שנקרא הבית על שמו". ואם סגולת בית המקדש יש בה לעקור החטא של דוד לאחר שנעשה, כל שכן שיש בידה למנוע החטא מעיקרא, שהרי למנוע דבר יותר קל מאשר להפקיע דבר [כמבואר בנתיב לב טוב פ"א (ב, ריא:) "כי הדבר שהיה גורם חולי לאדם, כל שכן אחר שכבר חלה, שמונע ממנו הרפואה, כל עוד שלא הסיר הדבר שגרם החולי אל האדם"]. ומשמע עוד מדבריו, שחלקו של דוד בבנין בית המקדש אינו רק משום שבפועל דוד התעסק בבנינו, אלא שדוד קשור לבית המקדש בעצם, וכמו שמשה רבינו קשור למתן תורה בעצם [ראה תפארת ישראל פרקים כא-כג]. וראה הערה הבאה.

<> לשונו בתפארת ישראל פמ"ח [תשמח:]: "דוד המלך הרי הוא עיקר בעולם, אשר ממנו מלכות בית דוד", ושם הערה 31. ובגבורות ה' פמ"ז [קצא:] כתב: "במכילתא [שמות טו, יג] 'נהלת בעזך אל נוה קדשך'... בזכות מלכות בית דוד [זכו לבית המקדש], שנאמר [ש"א ב, י] 'ויתן עוז למלכו'... שהמלך מנהיג את העם ג"כ להביאם אל השלימות, ודבר זה ידוע כי המלך מנהיג העם להביאם אל היושר שהוא השלימות. ומלכות בית דוד, השם יתברך רצה במלכות זה להנהיג את ישראל. ובזכות הנהגה זאת האלקית - המביא אל השלימות - היה השי"ת מנהיג אותם אל השלימות ג"כ, להביאם אל בית המקדש". ועוד אודות שמלכות בית דוד היא הנהגה אלקית, ראה נצח ישראל פל"ה [תרנז:]. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמב:] כתב: "ותקנו להזכיר מלכות בית דוד בבונה ירושלים, כמו שאמרו בגמרא [ברכות מח:]... כי הברכה הזאת היא השלמה אחרונה לישראל. ומלכות בית דוד בפרט היא השלמת ישראל... ועל ידי השלמה הזאת של מלכות בית דוד, מקבלים ישראל השלמה על השלמה, עד שהשכינה הוא מלכם שוכן ביניהם, ולכך צריך להזכיר מלכות בית דוד בבונה ירושלים". וראה להלן בבאר הששי הערה 453, ובבאר השביעי הערה 252.

<> כמו המשיח. ובנתיב הלשון פ"ט [ב, פב:] כתב: "כאשר היה מלכות בית דוד, ראויים היו ישראל שיהיו אל השם יתברך לגמרי. וכן יהיה בסוף על ידי מלך המשיח שיצא מדוד". ובנצח ישראל פל"ג [תרמ:] כתב: "כל ענין דוד היה מעין דוגמא של מלך המשיח לעתיד... כי היה לו לדוד מעלתו בשלימות, ולכן יצא ממנו המלך המשיח". וראה להלן בבאר השביעי הערה 252. וכן ספר תהלים ניתן לישראל על ידי דוד, ואמרו חכמים [מדרש תהלים א, ב] "משה נתן חמשה חומשי תורה לישראל, ודוד נתן חמשה ספרים שבתהלים לישראל". וכן עמוד התשובה הונחל לנו ע"י דוד [ע"ז ד:], ובנתיב התשובה פ"ד ביאר זאת, וכתב [ד"ה ולפיכך אמר]: "כי התשובה היא מיסודי העולם, וכמו שאמרו במסכת נדרים [לט:] שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, ואחד מהם הוא התשובה". ולשון הגמרא שם: "שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, ואלו הן; תורה, ותשובה, גן עדן, וגיהנום, כסא הכבוד, ובית המקדש, ושמו של משיח". הרי ששלשה מתוך שבעת היסודות האלו קשורים ישירות לדוד המלך.

<> יש להעיר, שלכאורה סברה זו [לגבי שמירת דוד מחטא] כוחה יפה גם לגבי שאר אבות העולם, וכמו משה רבינו, וכיו"ב, ומ"מ לא מצינו שאמרו "כל האומר משה חטא אינו אלא טועה". אמנם כד מדייק בלשונו כאן תראה שנזהר משאלה זו, שכתב: "ואין הדעת נותן שיהיה חוטא בחטא הגדול &**כמו זה**^". וכוונתו, שהואיל ומדובר בחטא של עריות [כמבואר למעלה בבאר הרביעי הערה 305], חטא גדול כזה אין הדעת נותנת שיעשה על ידי אדם שבאמצעותו יהיו כמה מיסודות העולם. וכן מבואר ביומא פו:, שאמרו שם "שני פרנסים טובים עמדו להם לישראל, משה ודוד. משה אמר יכתב סורחני... דוד אמר אל יכתב סורחני... משל דמשה ודוד למה הדבר דומה, לשתי נשים שלקו בבית דין. אחת קלקלה, ואחת אכלה פגי שביעית ["תאנים שלא בישלו כל צרכן" (רש"י שם)]. אמרה להן אותה שאכלה פגי שביעית, בבקשה מכם הודיעו על מה היא לוקה, שלא יאמרו על מה שזו לוקה, זו לוקה. הביאו פגי שביעית ותלו בצוארה, והיו מכריזין לפניה ואומרין על עסקי שביעית היא לוקה". הרי להדיא שחילקו בין חטא משה רבינו לחטא דוד, שחטא משה אינו נחשב כחטא דוד. ולכך לגבי משה לא נאמר שהאומר שחטא אינו אלא טועה, כי אין חטאו סותר למעלתו כפי שחטא דוד סותר למעלתו. וכן נתבאר בנתיב התשובה פ"ד הערה 5.

<> לפי דבריו כאן מחוור היטב לשון הגמרא. שאמרו [שבת נו.] "כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה, שנאמר [ש"א יח, יד] 'ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו וגו''. אפשר חטא בא לידו ושכינה עמו". והנה לשון הפסוק הוא "וה' עמו", ואילו תמיהת הגמרא מנוסחת בלשון "אפשר חטא בא לידו &**ושכינה עמו**^", ולא "וה' עמו". אמנם לפי המבואר כאן, הרי תמיהת הגמרא היא משום שהחבור שהיה קיים בין ה' לדוד אמור למנוע את החטא. וחבור זה נקרא בלשון "שכינה", וכמו שכתב בנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.]: "כי השכינה יש לה חבור אל האדם... וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ו.] כל מקום שיש עשרה, שכינה עמהם". ובתפארת ישראל פמ"א [תרלט.] כתב: "כי האם נמשכת אחר הבן ביותר, והיא עמו כמו השכינה שהיא עם הנבראים... [והאם] מתחברת לבנה כמו השכינה שמתחברת לנבראים ממנה". הרי שחבור ה' בנבראים נקרא בשם "שכינה". וכן מוכח מלשונו בגו"א בראשית פ"ו אות יט, עיי"ש. ולכך אע"פ שבפסוק נאמר "וה' עמו", מ"מ תמיהת הגמרא מנוסחת בלשון "ושכינה עמו", כי התמיה נובעת במיוחד ובמסוים מחבור ה' לדוד. ובנפש החיים שער ב, סוף פרק יז בהגה"ה כתב: "ענין 'שכינה' הנזכר בכל מקום פירושו הפשוט של שכינה היינו קביעות דירה, כמאמרם ז"ל [פסיקתא רבתי ז, ד] מיום שברא הקב"ה עולמו, נתאוה שיהא לו דירה בתחתונים". והם הם הדברים.

<> כמבואר למעלה בגמרא [שבת נו.], ולכך דוד לא חטא בפועל.

<> כפי שביארו תוספות בכתובות ט: [ד"ה כל] ש"היו מתנים אם לא יחזור מן המלחמה... וסתם מי שאינו חוזר מן המלחמה, אינו חוזר לפי שמת. אלא הוא הדין אם נשבה". וראה הערה 581.

<> כותב כן כדי לאפוקי מדעת הר"ת, שחולק על רש"י, וסובר ש"כל היוצא למלחמת בית דוד, גט כריתות כותב לאשתו", היינו ש"כותב גט כריתות לגמרי, בלא שום תנאי" [לשון תוספות כתובות ט:]. ועל כך מעיר המהר"ל "למה יגרש אשתו בלא תנאי זה".

<> פירוש - אף שתבאר שאין בת שבע בגדר אשת איש ודאי, כי היא מתלי תלי וקאי באם אוריה ימות במלחמה [שאם ימות יחול הגט למפרע], מ"מ לכל הפחות היא בגדר ספק אשת איש, והיה לדוד לפרוש הימנה מחמת כן. וכך מבואר בב"מ נט. שמעשה דבת שבע נחשב ל"ספק אשת איש", ופירש רש"י שם "מעשה של דוד ובת שבע... ספק אשת איש היא, שהיוצא למלחמת בית דוד, גט כריתות כותב לאשתו, על מנת שאם ימות שתהא מגורשת מעכשיו, ולא תיזקק ליבם. וכל אותן הימים היא ספק מגורשת; אם מת, מגורשת מתחילה. ואם לא מת, לא נתגרשה". וכן כתבו תוספות [כתובות ט:] שלפי שיטת רש"י [שהגט נכתב בתנאי] "ניחא לפירוש זה הא דאמרינן בפרק הזהב [ב"מ נט.]... ספק אשת איש... מעשה דבת שבע, דספק אשת איש הואי, דדלמא יחזור מן המלחמה".

<> שאוריה יהיה מורד במלכות, וראה הערה הבאה. וצריך ביאור, מהו לשון "&**שצפה**^ השם יתברך החטא בבת שבע", וכן להלן [אחרי ציון 619] כתב: "&**וצפה**^ הקב"ה שיחטא על כל פנים", הרי זהו לשון המורה על ידיעת העתידות ["הכל צפוי והרשות נתונה" (אבות פ"ג מט"ו)], ומהו הצורך לצפות החטא מראש, הרי היה לכאורה מספיק לומר שלאחר מעשה החטא דבת שבע, אז סבב הקב"ה שאוריה ימרוד במלכות, ויתחייב מיתה, בכדי שלמפרע בת שבע תותר לדוד. אמנם לשונו הזהב מבואר היטב על פי מה דאיתא בזוה"ק ח"א סוף ח., שכתב שם: "דוד מלכא בשעתא דאירע ליה ההוא עובדא דחיל, בההיא שעתא סליק דומ"ה קמי קב"ה, ואמר ליה, מארי דעלמא, כתיב בתורה [ויקרא כ, י] 'ואיש אשר ינאף את אשת איש'... דוד דקלקל ברית בערוה, מהו. אמר ליה קב"ה, דוד זכאה הוא, וברית קדישא על תקוניה קיימא, דהא גלי קדמי דאזדמנת ליה בת שבע מיומא דאתברי עלמא. אמר ליה אי קמך גלי, קמיה לא גלי. אמר ליה, ותו בהיתרא הוה מה דהוה, דהא כל אינון דעאלו לקרבא לא עאל חד מנייהו עד דאפטר בגט לאנתתיה". מבואר להדיא שכלפי שמיא "דוד זכאה הוא", מחמת שבת שבע היתה ראויה לדוד מששת ימי בראשית [סנהדרין קז.]. ועוד, אף כלפי דוד עצמו "בהיתרא הוא מה דהוה", משום שהגט חל למפרע. אך מ"מ עד כמה שנוגע לדוד, אין דוד בגדר "זכאה", שהרי הוא לא ידע חשבונות של מעלה. [והעדיפות שיש ל"זכאה" על פני "היתרא" תבואר בהערה הבאה.] וממילא כוונת המהר"ל כאן היא, שהואיל והקב"ה צפה &**בעת בריאת העולם**^ את מעשה דבת שבע, לכך כבר אז קבע שבת שבע תהיה ראויה לדוד, בכדי לעשות את דוד בגדר "זכאה", ולא רק בגדר "היתרא". וראה במשך חכמה דברים [ל, ב] שכתב: "נתבונן נא בחטא של דוד, הלא אמרו ז"ל [שבת נו.] כי לא היה גלוי ערוה... 'לקוחין יש לך בה'. פירוש, דדריש דכתיב [ש"ב יב, ט] 'ואותה לקחת לך לאשה' טרם [שם] 'ואותו הרגת בחרב בני עמון', לרמז שקודם ההריגה היה לו בה לקוחין". והם הם הדברים; אין בת שבע מותרת לדוד רק משום שהגט חל למפרע, אלא שאף קודם חלות הגט היתה בת שבע בעצם שייכת לדוד מששת ימי בראשית, וזאת ה"זכאה" שהוזכר בלשון חכמים, וזאת ה"צפה" שנקט כאן בלשונו.

<> במה שכינה את יואב "אדוני" בנוכחות דוד, וכמו שביאר רש"י [שבת נו.], וראה הערה 592. וצריך להבין, כיצד ניתן לסבב שאוריה יחטא ויתחייב מיתה כדי להציל את דוד, "וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירך" [שבת ד.], וק"ו שלא ממיתים אדם בשביל לזכות את חבירו. ושמעתי ממו"ר הגר"י דיוויד שליט"א לבאר, שהנה בלא"ה יש להעיר, מדוע ה' סיבב שאוריה ימות דוקא באופן של מורד במלכות, ולא שימות סתם במלחמה. שהרי מעיקרא מה שתיקנו שהיוצא למלחמת בית דוד יכתוב גט לאשתו היה בעיקר משום חשש מיתה במלחמה, ומהו הצורך שיתחייב מיתה מחמת מרידה במלכות. אלא שהעומק בזה הוא, שאמרו חכמים [סנהדרין קז.] "ראויה היתה בת שבע בת אליעם לדוד מששת ימי בראשית, אלא שבאה אליו במכאוב... שאכלה פגה" ["שקפץ את השעה ליזקק על ידי עבירה" (רש"י שם)]. וביאר שם בח"א [ג, רנב:] בזה"ל: "פירוש, שאין סברא לומר שהיה נולד שלמה, שהיה בונה בית המקדש, רק מאשה מיוחדת. וקודם שנולד היה הנביא מתנבא על לידת שלמה [ש"ב ז, יב-טו]. לכך אי אפשר רק שיהיה שלמה מן האשה שהיא ראויה לדוד. ובת שבע ראויה לו, כי דוד היה שביעי גם כן בבני ישי [דה"י א ב, טו]. לכך ראויה לו בת שבע. רק שאכלה פגה, כלומר שעדיין לא הגיע הזמן. ומפני שהיתה ראויה אליו, היה להוט אחריה, כמו דבר שהוא מוכן ומזומן אליו, ואין יכול להמתין עד שהגיע זמן הכושר". וראה בחדושי מרן רי"ז הלוי ס"פ חיי שרה שביאר שמלכות בית דוד נקראת רק אם תהיה המלוכה מזרע שלמה, ולכך כאשר דוד הבטיח לבת שבע ששלמה ימלוך תחתיו, ולא אדוניהו [מ"א א, ל], השיבה בת שבע [שם פסוק לא] "יחי אדוני המלך דוד לעולם", וביאר זאת בזה"ל: "אם היה מולך אדוניהו, לא היתה עליו תורת מלכות בית דוד, רק כמו מלכי ישראל, והיתה מלכות בית דוד מתבטלת. וזהו שאמרה בת שבע אחרי שהבטיח לה... להמליך את שלמה, דמעתה יהיה דוד מלך ישראל חי וקים, וזהו 'יחי אדוני המלך דוד לעולם'... דמחלוקתו של אדוניהו אין זה מחלוקת רק נגד שלמה בלבד, אלא גם נגד דוד עצמו, אם תתקיים מלכות בית דוד, אם לא". ולכך מבחינה מסויימת אוריה הוא המעכב לגלוי מלכות בית דוד בעולם, כי כל עוד שבת שבע אסורה על דוד, ולא תלד את שלמה לדוד, לא תתקיים מלכות בית דוד. ומעין מה שאמרו חכמים [סנהדרין קו.] "מי מטיל כסותו בין לביא ללביאה בשעה שנזקקין זה עם זה", ופירש רש"י שם "מי מטיל כסות בין לביא וכו' לעכבן שלא יזדקקו זה לזה, דמסוכן הוא". ולכך במהותו אוריה הוא מורד במלכות בית דוד, כי הוא הכסות המוטלת בין דוד לבת שבע [ראה בספר יערות דבש ח"א דרוש טז שהביא שדוד ובת שבע הם גלגולים של אדה"ר וחוה]. ולכך, אע"פ שבחיצוניותם של הדברים נראה שקודם דוד חטא, ורק לאחר מכן אוריה נעשה מורד במלכות, מ"מ סבבה ההשגחה שבפנימיותם של הדברים הסדר הוא הפוך; אוריה הוא בגדר מורד במלכות בית דוד [משום שבת שבע ראויה לדוד מששת ימי בראשית], ומחמת שאוריה עומד בין דוד לבת שבע, על כן דוד מגיע לבת שבע באופן של חטא. ולכך סבב ה' שאוריה יחטא באופן של מרידה במלכות בית דוד, לא רק כדי להתיר את בת שבע לדוד, אלא כדי לגלות שמעיקרא היתה בת שבע ראויה לדוד. והדברים נפלאים. וראה להלן הערה 620. ומה שביאר בח"א לסנהדרין ש"מפני שהיתה ראויה אליו, היה להוט אחריה, כמו דבר שהוא מוכן ומזומן אליו, ואין יכול להמתין עד שהגיע זמן הכושר", ומזה משמע שהחטא הוא מסובב מהתאמת בת שבע לדוד, ואילו כאן מבאר שהחטא הוא סבה שהקב"ה התאים את בת שבע לדוד, תרוייהו אית ביה; הואיל וה' צפה שדוד יחטא על כל פנים, לכך הקדים והתאים את בת שבע לדוד, ובכך מעשה זה בא לעולם כנגזר מהתאמה זו. א"כ בפועל מעשה דבת שבע הוא מסובב מהתאמת בת שבע לדוד שנעשתה ע"י הקב"ה בששת ימי בראשית, אך גם לולא התאמה זו, המעשה היה נעשה.

<> שכתבו שם [שבת נו., ד"ה ליקוחין], וז"ל: "אף על גב דאפילו חטא נמי יש לו בה לקוחין, דהא אנוסה היתה, ושריא לבעל, והוא הדין לבועל". וכוונתם להקשות, כיצד המלים "לקוחין יש לך בה" מורות שדוד לא חטא, הרי אף אם חטא יש לו בה לקוחין, כי בת שבע היתה בגדר אנוסה, ולא נאסרה על דוד. אמנם לפי דבריו כאן ניחא, כי "לקוחין יש לך בה" לא איירי במכאן ולהבא, אלא מששת ימי בראשית, אף קודם הריגת אוריה, וכפי שכתב במשך חכמה דברים ל, ב [הובא בסוף הערה 608]. והמשך חכמה בעצמו כתב: "ועיין בתוספות שנדחקו". וכן תוספות כתובות ט: [סד"ה כל] הקשו על רש"י בזה"ל: "ולפירוש הקונטרס קשה קצת, איך [דוד] בא עליה, למה לא היה ירא שמא [אוריה] יחזור". ולפי דבריו כאן, מיושבת קמעא קושיא זו, וכפי שכתב בח"א לסנהדרין קז. [ג, רנב:]: "ומפני שהיתה ראויה [בת שבע] אליו, היה להוט אחריה, כמו דבר שהוא מוכן ומזומן אליו, ואין יכול להמתין עד שהגיע זמן הכושר" [והובא בהערה הקודמת]. ובח"א לסנהדרין שם כתב עוד ישוב לשאלה זו, שאמרו שם על דוד "אפילו בשעת חליו של דוד קיים שמנה עשרה עונות" ["לי"ח נשיו שלא לעגנן" (רש"י שם)], וכתב בזה"ל: "נראה כי בא לפרש הסבה שהיה נכשל דוד בחטא זה, מפני כי היה מקיים עונה אפילו בשעת חליו, והמשביע עצמו מרעיבו כדלעיל [שם בגמרא], ולפיכך לא עמד בנסיון. ואם לא כן מאי בא לאשמעינן בהאי מלתא, אלא דאשמעינן למה לא היה עומד בזה. ודע כי מה שקיים דוד עונה הוא דבר עמוק במדת דוד, כי במדתו הוא החבור והזיוג, ויש להבין את זה".

<> בא לבאר מדוע חמור חטאו של דוד יותר מאשר שאר אדם המתכוון לעבירה ולא עשאה. שהנה נאמר [במדבר ל, יג] "ואם הפר יפר אותם אישה ביום שמעו וגו' אישה הפרם וה' יסלח לה", ואמרו על כך בגמרא [נזיר כג.] "במה הכתוב מדבר, באשה שהפר לה בעלה, והיא לא ידעה הכתוב מדבר, שהיא צריכה כפרה וסליחה. וכשהיה מגיע רבי עקיבא אצל פסוק זה היה בוכה; ומה מי שנתכוון לעלות בידו בשר חזיר, ועלה בידו בשר טלה, טעון כפרה וסליחה, המתכוון לעלות בידו בשר חזיר, ועלה בידו בשר חזיר, על אחת כמה וכמה" [ראה רש"י במדבר ל, ו, ושם בגו"א אות יז]. הרי שהמתכוון לעבירה, אך בפועל לא עשה עבירה, נהי דזקוק לכפרה וסליחה, אך מ"מ הובטח מראש ש"ה' יסלח לה", ואילו אצל דוד לא מצינו שהובטחה הסליחה מראש, אלא הנביא נתן הטיח בו דברים קשים [ש"ב יב, ז-יא], ורק לאחר שדוד אמר "חטאתי לה'" [שם פסוק יג], נאמר לו "גם ה' העביר חטאתך לא תמות" [שם], ועם כל זה דוד עדיין נענש קשות על כך, כמבואר בקרא [שם פסוק טו], ומדוע חמור דינו של דוד כל כך.

<> "לקח אותו" - כדי לקחת אותו.

<> בטרם שראובן לקח ממונו מידו.

<> שאתמיד בהתנגדותי למסור לראובן את ממוני, הרי בלא"ה ראובן יקח את ממוני.

<> שמעון [הנגזל].

<> פירוש - אילו הסבה שהניעה את שמעון לוותר על החפץ הנגזל היתה מחמת גורם אחר, ולא מחמת עצם הגזילה. וכגון, ששמעון סתם הפקיר את החפץ, ללא קשר למעשה הגזילה.

<> ואז זה היה דומה ל"מי שנתכוון לעלות בידו בשר חזיר, ועלה בידו בשר טלה", כמבואר בהערה 611, שאין מחשבת האיסור לאכול בשר חזיר הופכת את בשר חזיר לבשר טלה, אלא ההיתר נמצא מצד עצמו.

<> "מצד עצמו" - ללא מעשה הגזל.

<> פירוש - כאשר מחשבת האיסור היא זו שפועלת את ההיתר, עדיין לא יצאנו מכלל איסור, ולכך זהו בגדר חטא. כי אע"פ שאין הקב"ה מצרף מחשבה למעשה [קידושין מ.], ואין המחשבה לכשעצמה בת עונשין, מ"מ הואיל וכאן המחשבה גרמה לעשיית מעשה, לכך אין המחשבה הזאת גדורה בעולם המחשבה בלבד, אלא חדרה גם לעולם המעשה, ומחמת כן יש בה לחייב את בעליה בשם "חוטא". וכמו כן כאן, כאשר שמעון נותן את ממונו במתנה לראובן מחמת מחשבת הגזילה של ראובן, נקרא ראובן "גזלן", אע"פ שבפועל החפץ הגיע אליו בהיתר, כי ההיתר אינו אלא תולדה מהאיסור.

<> צריך ביאור, מדוע הכתוב מתייחס יותר ל"צד דוד עצמו" [לשונו למעלה], ולכך "מספר הכתוב עליו שחטא", ואילו חכמים מתייחסים יותר ל"צד השם יתברך" [לשונו שם], ולכך הם שאומרים "כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה". הרי סוף סוף לכו"ע דוד מצדו כיון לחטוא, וכן לכו"ע סבב הקב"ה שבת שבע תותר לו, ומדוע הכתוב מדגיש הפן של החטא, ואילו חכמים מדגישים הפן של העדר החטא. אמנם כבר התבאר למעלה בבאר הרביעי [ד"ה דע כי] ש"התורה שמה הדברים כפי מה שהם; הנעלמות - נסתרות, והגלויות - מפורשות". הרי שדבר שנסתר במציאות, נסתר גם בתורה, ודבר שנגלה במציאות, נגלה גם בתורה. וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל, וכמלוקט שם בהערה 825. ונציין מקור אחד שהובא שם, והוא באור חדש [קא.], שביאר שם 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". והרי נתבאר למעלה [הערה 608] שכלפי שמיא דוד הוא בגדר "זכאה", ואילו כלפי דוד גופא אמנם "היתרא" יש כאן, אך "זכאה" אין כאן. לכך בזה נחלק הכתוב ממדרשי חכמים; המבט של גלוי תופס רק את מעשיו של דוד, ומעשיו של דוד נראים כחטא, שאע"פ שהגט חל למפרע, מ"מ דוד בא על אשה שהיתה בגדר "ספק אשת איש". ולכך הכתוב מספר עליו שחטא. אך המבט של פנימיות תופס גם את מעשי הקב"ה, וכיצד סבבה ההשגחה שמעשה דוד נובע מפאת שבת שבע ראויה לדוד מששת ימי בראשית. והואיל ומצד זה אין מעשיו של דוד נראים כחטא, לכך חכמים הם שאומרים "כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה". @**ומכל מקום**^ מתבאר כאן כי לאחר שצפה הקב"ה שדוד יחטא בבת שבע, הקדים ועשאה שתהיה ראויה ותואמת לדוד [שרק ממנה תכון מלכות בית דוד], כדי שהתאמה זו בין דוד לבת שבע תהיה הסבה לחטאו של דוד, ועל ידי כך חטאו של דוד נראה כנגזר מהתאמה זו. נמצא שהחטא הוא שהכשיר את בת שבע לדוד. ועל זה וכיוצא בזה אמרו חכמים [סוטה י:] "'ויכר יהודה ויאמר צדקה ממני' [בראשית לח, כו], מנא ידע ["שממנו היא מעוברת, שמא אף אחרים באו עליה" (רש"י שם)], יצתה בת קול ואמרה ממני יצאו כבושים" ["דברי סתרי המלך" (רש"י שם)]. ורש"י בחומש שם כתב "רז"ל דרשו שיצתה בת קול ואמרה ממני ומאתי יצאו הדברים, לפי שהיתה צנועה בבית חמיה גזרתי שיצאו ממנה מלכים, ומשבט יהודה גזרתי להעמיד מלכים בישראל". הרי שהמהלך שדרכו מתגלה מלכות בית דוד [לוט ובנותיו (בראשית יט, לא-לח), יהודה ותמר (בראשית לח, טז-יח), בועז ורות (רות ג, ח-יד)] הוא בגדר "במופלא ממך בל תדע" [ב"ר ח, ב]. וראה באור החיים בראשית מט, ט, שהרחיב בנקודה זו. וכן נאמר [תהלים קיח, כג] "מאת ה' היתה זאת היא נפלאת בעינינו", ודרשו חכמים [מדרש תהילים מזמור קט] "מדבר בדוד, כשהיה רועה את הצאן ומלקט בעשבים הרכים ומניחן לפני הגדיים והטלאים, והקשים מניח לפני התישים והכבשים. אמר הקב"ה, זה ראוי להיות רועה על עמי ישראל. וכשמלך היו אומרים עליו, אמש היה רועה בצאן, ובשעה קלה מלך. והוא אומר להם, אתם תמהים על זה, הדא הוא דכתיב [שיר השירים ו, יב] 'לא ידעתי נפשי וגו''. ורוח הקודש משיבה אותן 'מאת ה' היתה זאת'. ענו כולן ואמרו 'היא נפלאת בעינינו'". הרי שאע"פ שכל דבר בעולם הוא "מאת ה'", מ"מ נדרש פסוק זה לגבי מלכותו של דוד, שדרך גלויה בעולם "היא נפלאת בעינינו". ועל תפילת דוד [תהלים קיט, יח] "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך", דרשו [זוה"ק ח"ג קנב.] "מה דתחות לבושא דאורייתא". הרי שמציאותו של דוד נמצאת בהסתר ובחשאי. וזהו הביאור למאמרם [זוה"ק ח"ג שב.] "דוד אחיד בתורה שבעל פה". וכן רבי צדוק הכהן כתב בספר דובר צדק [אות ד, ד"ה והנה] "כי דוד היה עצמות תורה שבעל פה". ודו"ק. וראה למעלה בבאר השני הערה 669.

<> וכמובא בגמרא [שבת נו.], והובא למעלה ציון 585.

<> ומה שאמרו [ע"ז ד:] "לא דוד ראוי לאותו מעשה ["דבת שבע" (רש"י שם)]... אלא למה עשו, לומר לך שאם חטא יחיד, אומרים לו כלך אצל יחיד... נאם דוד בן ישי שהקים עולה של תשובה", ופירש רש"י שם "גזירת מלך היתה ליתן פתחון פה לשבים". ואם דוד לא חטא בפועל, כיצד הוא מקים עולה של תשובה. אמנם זה לא קשה, כי בודאי מצדו של דוד יש כאן חטא, וכמו שביאר עד כה. ומוכח כן, שהרי אלמלא שאמר [ש"ב יב, יג], "אנכי חטאתי", היה מת מחמת מעשה דבת שבע ואוריה, וכמבואר שם בקרא. ועל כך דרשו חכמים [מדרש תהלים ק, ב] "'מודה ועוזב ירוחם' [משלי כח, יג], זהו דוד שאמר 'אנכי חטאתי'". ועוד שם אמרו [מדרש תהלים נא, א] "מי גרם לדוד לבא לעולם הבא, פיו שאמר 'חטאתי'". הרי שאלמלא שעשה תשובה היה נענש מאוד על מעשה זה. ולכך אע"פ שדוד לא חטא מצדו של הקב"ה, מ"מ מצד עצמו בודאי חטא, ואילולי שעשה תשובה היה נאבד לגמרי [כמבואר בפסחים ב:], ולכך דוד הוא המורה כוחה של התשובה. ולאמיתו של דבר, כח התשובה הוא להעמיד את האדם בנקודת ההתחלה, ששם לא נמצא החטא מעיקרא, וכמבואר בנתיב התשובה פ"ב [ד"ה דע לך], ושם הערה 60], ושם ר"פ ג. ולכך דוד הוא המורה כוחה של תשובה, כי אצלו גופא נתברר שלא חטא כלל. וראה בנתיב התשובה פ"ד [ד"ה ובפרק קמא].

<> כי יואב היה שר צבא דוד [מ"א א, יט], ואילו אוריה היה מחייליו. ומעין זה הקשו תוספות [שבת נו.] ד"ה דאמר, וז"ל: "ואין נראה, דאין זה מורד, שלא היה בלבו [של אוריה] להמליכו ולקרותו 'מלך'".

<> כמו שיהודה כינה את אביו בפני יוסף "עבדך אבי" [בראשית מד, כד], וכן נאמר [בראשית מג, יח] "ויאמרו שלום לעבדך לאבינו עודנו חי וגו'". וכן נאמר [מ"א ג, ו] "ויאמר שלמה אתה עשית עם עבדך דוד אבי חסד גדול וגו'". ודוד גופא, כשנשאל על ידי שאול "בן מי אתה", נאמר "ויאמר דוד בן עבדך ישי בית הלחמי" [ש"א יז, נח].

<> נגד בני עמון [ש"ב יא, א].

<> פירוש - לאור העובדה שיואב ניהל כאן מלחמה גדולה, היה על אוריה לחוש יותר לכבודו של דוד, ולא לחלוק כבוד ליואב, כי דוד עלול לחשוש שהגדולה תתלה ביואב, ולא בו. והרי אף יואב עצמו חשש לזה, שכאשר נלחם על רבת בני עמון ולכד את עיר המלוכה [ש"ב יב, כו], נאמר [שם פסוקים כז-כח] "וישלח יואב מלאכים אל דוד ויאמר נלחמתי ברבה גם לכדתי את עיר המים ועתה אסוף את יתר העם וחנה על העיר ולכדה פן אלכוד אני את העיר ונקרא שמי עליה". הרי שיואב זירז את דוד שיבוא ויכבוש את העיר בעצמו, כי אחרת הגדולה תתלה ליואב. ובאמת דוד עשה כן, שנאמר [שם פסוק כט] "ויאסוף דוד את כל העם וילך רבתה וילחם בה וילכדה". וכפי שיואב חשש לענין זה, כך היה על אוריה לעשות, ולהמנע מלקרוא ליואב "אדוני" בפני דוד.

<> שנאמר שם [ש"א יח, ו-ז] "ויהי בבואם בשוב דוד מהכות את הפלשתי ותצאנה הנשים מכל ערי ישראל לשיר והמחולות לקראת שאול המלך וגו' ותאמרנה הכה שאול באלפיו ודוד ברבבותיו", שפירושו "שאול הכה באלפים בפלשתים ודוד מכה בהם רבבות" [רד"ק שם פסוק ז], ותלו הגדולה בדוד. ועל כך נאמר [שם פסוקים ח-ט] "ויחר לשאול מאוד וירע בעיניו הדבר הזה ויאמר נתנו לדוד רבבות ולי נתנו האלפים ועוד לו אך המלוכה ["אינו צריך עוד אלא למלכות" (רש"י שם)] ויהי שאול עוין את דוד מהיום ההוא והלאה". הרי שעינו של המלך צרה באם הגדולה נתלית בשר צבאו.

<> רמב"ם הלכות מלכים פ"ג ה"ח "כל המורד במלך ישראל יש למלך רשות להרגו. &**אפילו**^ גזר על אחד משאר העם שילך למקום פלוני ולא הלך, או שלא יצא מביתו ויצא, חייב מיתה". ומדנקט בלשון "אפילו", משמע שמדובר בדבר קטן.

<> כמו שאמרו בגמרא [שבת נו.] "שהיה לך לדון אותו בסנהדרין" [ראה ציון 586]. ומעתה יבאר מדוע דוד העדיף להמיתו שלא בסנהדרין.

<> שאין דוד הורגו מחמת מרידה במלכות, אלא כדי שיקח את בת שבע.

<> כמו שאמרו [מדרש תהלים טז, יא] "דוד שמע קללתו ושתק, בדין הוא שיקרא 'חסיד'".

<> אוריה. ובזוה"ק ח"א ח: ביארו מדת הקדושה של אוריה.

<> והרשות נתונה למלך לא להקפיד על המרידה, וכמו שדוד לא הרג לשמעי, אע"פ ששמעי היה חייב מיתה מחמת מורד במלכות [מגילה יג.], וכן מבואר בתורת נביאים למהר"צ חיות פ"ז [מה-ב]. וכן מדויק לשון הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ג ה"ח שכתב "כל מורד במלך יש למלך רשות להרגו", ומוכח שאינה חובה להורגו [מנחת חינוך מצוה תצז]. וכן בספר המצות לרמב"ם מ"ע קעג כתב "ראוי ומותר למלך להרוג" [כלי חמדה שופטים אות ה [קיט-א]. וכן מוכח מפירוש המשנה לרמב"ם ערכין פ"א מ"ד, שכתב דהיוצא ליהרג במצות המלך מעריך ונערך, שלפעמים חוזר המלך מדיבורו [בית האוצר כלל פז ד"ה ודע]. ואע"פ שקיימא לן שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול [רמב"ם הלכות מלכים פ"ב ה"ג], מ"מ על עונש יכול למחול [מנחת חינוך מצוה תצז].

<> משמע מלשונו שדוד לא המית את אוריה בבית דין, כי אז "היו מרגישים בית דין דבר זה, שאין דרכו של דוד להקפיד כל כך על כבודו" [לשונו כאן], וכדי להסתיר מעיני הדיינים את סבתו האמתית, הוצרך דוד להמיתו שלא בבית דין. וקשה, שעדיפא מיניה הוי ליה למימר, שדוד הוכרח להמית את אוריה שלא בבית דין, כי אם אוריה היה מומת בבית דין [ולא במלחמה], אזי הגט לא היה חל כלל. כי חלות הגט מותנית באם אוריה לא ישוב לביתו מחמת המלחמה [מיתה או שביה], אך אם סתם ימות מסבה שאינה קשורה למלחמה [כגון בבית דין מצד מורד במלכות], בודאי שאז לא נתקיים התנאי [שמת או נעדר מחמת המלחמה (ראה גיטין עג. לגבי "אכלו ארי")], וממילא הגט לא יחול למפרע. והאופן היחידי שהגט יחול למפרע [כדי שבת שבע תותר לדוד] הוא רק על ידי שאוריה ימות במלחמה. ולכך מן הנמנע שדוד יהרוג את אוריה בבית דין. ושמעתי ממו"ר שליט"א לתרץ, שכוונת המהר"ל היא שדוד היה צריך לדונו בבית דין, ולאחר שיצא חייב בדינו, להמיתו בסייף על ידי חרב בני עמון. כי הרי דינו של מורד במלכות הוא שהמלך הורגו בסייף [רמב"ם הלכות מלכים פ"ג ה"ח], ואינו מומת על ידי בית דין, אלא רק נדון בבית דין [ראה תוספות סנהדרין לו. ד"ה רבה, שהוצרך דוד לדונו בבית דין בכדי לקבוע אם אוריה הוי בגדר מורד במלכות, וראה טורי אבן מגילה יד:]. ודוד לא דן כלל בפני בית דין אודות מרדו של אוריה, ועל כך מבאר המהר"ל שנמנע מלעשות כן כדי להעלים מהדיינים את מניעיו האמתיים.

<> כי אל"כ תקשי לך, מדוע העדיף שלא להמיתו בבית דין, הרי מעיקר הדין צריך שיהיה נידון בבית דין [תוספות מגילה יד: ד"ה מורד].

<> רש"י שבת נו. "שמא יהרג ואין מעיד עליו, ותתעגן אשתו".

<> ובהכרח שרבנן יתקנו תקנה למנוע זאת, וכמבואר למעלה בבאר הראשון [ד"ה השלישי הם].

<> שכתבו גט על תנאי.

<> יש כאן הד ליסודו שהדבר שהשכל נותן, הרי הוא בגדר חיוב גמור, עד שלא יעלה על הדעת שלא לעשותו. וראה למעלה בבאר השני הערה 339, שנתבאר שם שמצוי תדיר בספרי המהר"ל צירוף המלים "השכל מחייב". וכן מבואר ברמב"ן [בראשית ו, יג], והובא למעלה בבאר הראשון הערה 185.

<> שנאמר [ש"ב יב, ט] "לעשות הרע", ולא "ויעש הרע", וכמבואר למעלה [ציונים 585, 621].

<> הדעת והלשון. וראה תפארת ישראל ס"פ יא [קפב:], ושם הערה 98.

**% [יא]**

<> "שמנעו מלהוליד בן רביעי, קלל בן רביעי שלו; [בראשית י, ו] 'כוש ומצרים ופוט וכנען'" [רש"י שם].

<> מכאן ש"וירא" נאמר בענין של ביאה. ובגו"א בראשית פ"ט אות טו כתב: "מה התם רבעה, אף כאן רבעו".

<> עד כאן שאלת הגמרא, והיא שיקלל את חם במישרין, ומדוע קילל רק את בנו הרביעי.

<> פירוש - למ"ד זה גם סרסו וגם רבעו.

<> תלונה זו אינה מופיעה בקונטרס נגד התלמוד.

<> פירוש - הצלת נח מורה על ההשגחה המיוחדת שהיתה על נח, שהרי היו צדיקים אחרים בדור המבול שנשטפו במבול [גו"א בראשית פי"ח אות סא], ועם כל זה נח ניצל. והביאור הוא, שאין הצלת נח מורה שהעולם נחרב עד נח, ולא עד בכלל, אלא שהעולם נחרב לגמרי, שהרי חזר להיות רק מים כבתחילת הבריאה [זוה"ק ח"א סח.], ועם כל זה נח ניצל מחמת שנבדל מהעולם בתיבתו, וכמבואר בגו"א בראשית פ"ו אות כז. ובב"ר ל, ח אמרו "נח היה מתוקן לנס". ובגו"א בראשית פ"ו אות יט ביאר את הסעד והתמיכה שה' העניק לנח [רש"י בראשית ו, ט], וכלשונו: "ונראה לי לפי שהיתה השכינה עמו, והיה נח דבק בשכינה, ולפיכך לא בא לידי חטא, וזהו הסעד שעשה לו הקב"ה, שמי שדבק באחד, אי אפשר לו לזוז ממנו ולחטוא, וזה [בראשית ו, ט] 'את האלקים התהלך נח'" [ראה למעלה הערה 598]. הרי שהיתה השגחה מיוחדת על נח, וכיצד נעשה בו דבר כ"כ מגונה.

<> והרי הקב"ה ודאי היה מצילו מהגנאי והבזיון. ומעין מה שכתב בגו"א בראשית פל"ז אות מה: "לא יתכן שהשם יתברך יניח את הצדיק לידי אדם ההורג נפשות. אם השם יתברך הזמין לצדיק [יוסף] ישמעאלים נושאים נכאת וצרי ולוט כדי שלא יריח הצדיק את ריח רע [רש"י בראשית לז, כה], כל שכן הורג נפשות, דהוא יותר מאוס". הרי שה' שומר את הצדיק מהכיעור ומהדומה לו. ובגו"א במדבר פ"ג אות ח מבואר שבכדי למנוע גנאי מת"ח, ה' יעשה דברים מיוחדים. וכפי שכתב בדרשת שבת הגדול [רב.]: "ויש שואלים, אחר שהשם יתברך שעה אל הבל ואל מנחתו [בראשית ד, ד], א"כ למה לא היה נשמר מן קין, כי 'שומר מצוה לא ידע דבר רע' [עפ"י משלי יט, טז], וכל שכן דבר כמו זה, שהרי הקב"ה שעה אל מנחתו".

<> פירוש - המתלוננים לא התעמקו בפרשיות התורה, אלא למדו אותם מקופיא.

<> ירושלמי פאה פ"א ה"א "'כי לא דבר רק הוא מכם' [דברים לב, מז], כי לא דבר ריק הוא, ואם ריק הוא - מכם הוא, ולמה, שאין אתם יגיעין בתורה". וכן כתב בגו"א בראשית פי"א סוף אות יט: "ואין דבר ריק בדברי חכמים, ואם ריק - הוא ממנו". וראה למעלה בבאר השלישי הערה 167, ובבאר הרביעי הערה 87.

<> כפי שכתב בגו"א שמות פל"ג ריש אות יט: "דע, כי חז"ל דקדקו מאוד בדברי התורה, והם שהבינו דברי תורה, ולא זולתם".

<> תנחומא וירא, אות יב: "בנוהג שבעולם, אדם מוסר עצמו ליהרג על בנותיו".

<> בתמיה, שהרי "כל דבר עראי הוא מקרה ואינו בעצם" [לשונו בגבורות ה' ר"פ ע], "וכל זה מפני שלא יתיחס אל האדם שעשה פעל, כאשר פעל במקרה" [לשונו בתפארת ישראל פמ"א (תרמא:)], ושם הערה 16. ובנתיב התשובה פ"ג [ד"ה תניא] ביאר שהקב"ה מוחל על חטא כל עוד שהוא בגדר "מקרה", שאז אין החטא שייך לעצם האדם, וראה שם הערה 47. ולכך לא יעלה על הדעת שחם יענש ע"י אביו בצורה כל כך קשה, אם הדבר שעשה היה בעראי ובהעברה בעלמא.

<> כי מדובר שם אחר המבול [בראשית ט, יח], שנשארו בעולם אך נח ובניו. ומוסיף בזה עוד סבה מדוע לא היה לנח לקלל את בנו; כי הקללה תחול על בנו וזרעו, והרי אין בעולם אלא נח ובניו, א"כ כל העולם כולו יצא לפועל באמצעות בניו, ובניו הם יסודות העולם. ואם אחד מבניו מקולל, אזי אחד מיסודות העולם יהיה מקולל, ומתוך כך הרבה בני אדם בעולם יהיו נתונים תחת קללה זו. ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [ד"ה ותמצא] כתב: "כי אלו ג' בנים [של נח] הם כנגד ג' בני אדם [הראשון], שכמו שאותם השלשה כוללים כל העולם, כן אלו ג' כוללים כל העולם". וראה להלן בבאר השביעי הערה 60.

<> כן כתב בגו"א בראשית פ"ט אות טו, וז"ל: "דאין לומר כמשמעו, שראה ערותו, דהא כתיב בקרא 'אשר עשה לו בנו הקטן', ומה שראה ערותו, אין זה עשיה נקרא". ובסמוך כתב: "כי אין הראיה נחשב מעשה". וכמו שאמרו [פסחים כו.] "קול ומראה וריח אין בהם משום מעילה", ופירש רש"י שם "אין בהן משום מעילה דאורייתא, הואיל ואין בהם ממש".

<> בראשית י, ו "ובני חם כוש ומצרים ופוט וכנען".

<> לשון התורת כהנים [ויקרא יח, ג]: "מנין שלא היה אומה באומות שהתעיבו מעשיהם יותר מן המצריים, תלמוד לומר 'כמעשה ארץ מצרים לא תעשו'. מנין לדור אחרון שהתעיבו מעשיהם יותר מכולם, תלמוד לומר 'אשר ישבתם בה לא תעשו'... ומנין שלא היתה אומה באומות שהתעיבו מעשיהם יותר מן הכנענים, תלמוד לומר 'וכמעשה ארץ כנען לא תעשו'. ומנין לדור אחרון שהתעיבו מעשיהם יותר מכולם, תלמוד לומר 'וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה לא תעשו'". ובגבורות ה' פ"ד הקדיש את הפרק כולו לבאר את שפלותם ותיעובם בעריות של המצריים והכנענים, וכיצד הם הפכיים לגמרי לקדושת ישראל. וראה גו"א ויקרא פי"ח אות ג. ובפסחים קיג: אמרו "ה' דברים צוה כנען את בניו... ואהבו את הזימה".

<> והבנים מורים על כח האב, וכפי שכתב בגו"א במדבר פט"ז אות ד [ד"ה ואם], וז"ל: "דודאי צדיק שמוליד רשע, יש דבר פסולת בצדיק שממנו נולד הרשע, כי אין צדיק שלא יהיה בו דבר פסולת ויוצא הרשע ממנו". והרמב"ן בדברים כט, יז כתב: "כי האב שורש הבן... כי משורש מתוק לא יצא מר. וכל אשר לבבו שלם עם השם הנכבד, ולא הרהר כלל בעו"ג, לא יוליד מודה בה". ובגבורות ה' פ"ט [נז:] כתב: "ראוי שיהיה העונש נמשך אל זרעו של אברהם בשביל אברהם, כי חסרון השורש יתגלה ויתראה בענפים ביותר, כי זה ענין הענף, שבו יתגלה כח השורש, ולפיכך חטא השורש יתגלה בענפים ביותר ממה שנראה בשורש עצמו". ולמעלה בסוף הבאר השני [ד"ה בפרק הבא על יבמתו] הוכיח ממעלתם של משה אהרן ומרים, על כשרות הזיווג של עמרם ויוכבד, ושם הערה 669. ובגו"א בראשית פ"ט אות יז כתב: "התולדות נמשכים אחר היסודות, כמו שהאילן, ענפיו נמשכים אחר העיקר והיסודות. ואשמועינן הכתוב כי חם היה גלוי ערוה ובזוי הגוף בחלקו, שהיה מבזה את אביו, לכך נמשכו אחריו תולדותיו", ושם הערה 61. ובאבות פ"ב מ"ז אמרו "מרבה שפחות, מרבה זמה", וכתב לבאר כן בדר"ח שם [פג.]: "השפחות הם בנות חם, ומפני כך הן שטופי זמה, כי נמשכים אחר השורש שלהם. נמצא הרבוי הוא התרבות זמה". וראה להלן בבאר השביעי הערה 251.

<> מכך שחם רבע את אביו.

<> נראה שמקורו מהא שנאמר [ויקרא יח, ז] "ערות אביך וגו' לא תגלה", ובגמרא [סנהדרין נד.] למדו רבנן שמדובר ב"ערות אביך ממש... לחייב עליו שתים [משכב זכר וערות אביו (רש"י שם)]. וכדרב יהודה, דאמר רב יהודה נכרי הבא על אביו חייב שתים. אמר רבא, מסתברא מילתא דרב יהודה בישראל... והאי דקאמר 'נכרי', לישנא מעליא הוא". ופירושו, שלא רצה לתלות חטא כזה בישראל. ולא מצינו בשאר עריות שעשו כן, שכינו את הבועל ישראל בשם "נכרי" מחמת "לישנא מעליא", כדי שלא להוציא דבר מגונה מפיו [פסחים ג.]. אלא מוכח שיש בעבירה זו גנאי מיוחד. וכן כתב בח"א לסנהדרין ע. [ג, קסט:], וז"ל: "למאן דאמר שרבעו, מפני שהיה חם בעל ערוה ביותר, ולכך עשה זה שהיה רובע את אביו, ואין ערוה כמו זה, ומפני שהיה מוכן לערוה בא זה לידו".

<> כמו שאמרו בסנהדרין קח: "שלשה שמשו בתיבה, וכולם לקו; כלב, עורב, וחם... חם לקה בעורו". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [ד"ה ודבר] כתב: "חם הוא כח הנפש, ונושא כח הנפש החיוני הוא חום טבעי בלב האדם, לכך נקרא 'חם'... כי נפש החיוני הוא גופני". ו"נפש החיוני" היא הנפש הנמצאת גם בבעלי חיים, וכמבואר בדר"ח פ"ב מ"ח [פו:]. ובח"א לסנהדרין ע. [ג, קסט:] כתב: "חם מיוחד לערוה, ולכך יצאו ממנו תולדות כמו כנען ומצרים, וכלם בעלי ערוה הם".

<> נדרים לא. "קונם שאיני נהנה לבני נח", ופירש רש"י שם "שלא יהנה מכל בני נח, שכל העולם יצאו מבני נח".

<> פירוש - הואיל ונח מסוגל להעמיד תולדות העולם, הרי מניעת דבר זה נחשבת להעדר גמור, כי כפי רבוי הברכה שהיה לנח, כך רבוי ההעדר במניעת ברכה זו. דוגמה לדבר; בדר"ח פ"ו מ"ז [שו.] כתב: "ראיתי בנים, אשר לבם כפתחו של אולם, עד שראוים לקבל כל התורה, ואחריתם נאבדו והיו כלא היו, כשאר עמי הארץ. חי ה' צבאות אם אין ראוי לקרוע על זה כמו על ספר תורה שנשרף". הרי דוקא משום שבנים אלו "לבם כפתחו של אולם", לכך כשאחריתם נאבדו "ראוי לקרוע על זה כמו על ספר תורה שנשרף", כי כגודל יכולת הברכה, כך גודל האבידה. וראה להלן בבאר השביעי הערות 46, 49.

<> נראה שכוונתו לומר, שמה שאמרו בגמרא [סנהדרין ע.] "מתוך שקלקלו ברביעי, קללו ברביעי", אין זה סתם רביעי מול רביעי, אלא שהברכה מתגלית במיוחד ברביעי. ומעין מה שכתב בגבורות ה' בהלכות פסח בקצרה [של:], וז"ל: "כל דבר שבא מעולם העליון אל העולם הגשמי, מתרבה ומתפשט לכל צד. והצדדין הם ארבע. סימן לדבר [בראשית ב, י] 'ונהר יוצא מעדן להשקות הגן ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים'. ולכך לשונות הגאולה שבאה מעולם העליון ד'; 'והוצאתי', 'והצלתי', 'וגאלתי', 'ולקחתי'". וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 4. וכן הוא בח"א לר"ה כג. [א, קכג:]. ויש ארבע ברכות בברכת המזון [ברכות מח:], וארבע ברכות נאמרו לאברהם אבינו [בראשית יב, ב] "ואעשך לגוי גדול ואברכה ואגדלה שמך והיה ברכה". ולכך חם רצה למנוע מאביו הולדת בן רביעי, כדי שהברכה לא תחול על אביו בשלימות, אלא במקום זאת תחול עליו, כי לו יש בן רביעי. וראה הערה 667.

<> כי המניעת הברכה מביאה לקללה. דוגמה לדבר; בנתיב התורה פ"ח [א, לה.] כתב: "בפרק חלק [סנהדרין צא:]... כל המונע הלכה מפי תלמיד, אפילו עוברים שבמעי אמו מקללין אותו... כי הוא בעל קללה והעדר גמור, שעינו רעה בתורה ללמדה לאחרים, ובשביל כך דבק בו ההעדר לגמרי. כי אצל התורה השכלית אין ראוי שיהיה דבר זה, שעינו יהיה רעה להשפיע תורה. כי כבר התבאר, כי עצם התורה להשפיע אותה לאחרים... אדם שאינו מלמד תורה לאחר, הוא בעל העדר וקללה, שמעדיר התורה. כי עיקר התורה להשפיע אותה, ולכך הוא בעל העדר בעצמו, עד שהוא ראוי אל קללה".

<> כמבואר בהערה 660.

<> בגו"א בראשית פ"ט סוף אות יז הקביל בין בני נח לבני אדה"ר, ואודות חם כתב: "חם שהיה ארור, כנגד קין שהיה ארור [בראשית ד, יא]". ורבנו בחיי [בראשית ו, יב] כתב: "כשם שהיה אדם הראשון אב וראש לכל הנבראים אחריו, כן היה נח אב וראש לכל הנבראים אחרי המבול. וכשם שהיו לאדם הראשון שלשה בנים... והאחד נתקלל, כן תמצא בנח שלשה בנים... והאחד נתקלל". הרי המאפיין את חם הוא היותו מקולל, ולכך יש "צד השוה" בינו לבן קין, שהיה שופך דמים הראשון, וממילא בעל העדר בעצם [ראה גו"א בראשית פ"ד אותיות ד, ה אודות גנותו של קין]. אזנים מלים תבחן; רש"י בראשית [ט, כה] כתב: "ומה ראה חם שסרסו, אמר להם לאחיו, אדם הראשון שני בנים היו לו, והרג זה את זה בשביל ירושת העולם. ואבינו יש לו ג' בנים, ועודנו מבקש בן רביעי". שגרת המחשבה תופסת שמעשהו של חם נועד למנוע השנות מצב שעלול להביא לשפיכות דמים כפי שנעשה על ידי קין. אך עומק דברי רש"י אלו הוא, שאין מעשהו של חם אלא מהדורא תנינא של שפיכות הדמים שעשה קין, וכמבואר כאן.

<> אין כוונתו לדברי הגמרא [סנהדרין ע.] "שהא והא הוי" [שחם רבע וגם סירס את אביו], כי בגמרא אמרו כן רק למ"ד שרבעו, אך למ"ד שסרסו אין הכרח לומר שגם רבעו, וכאן איירי לפי מ"ד זה. אלא כוונתו לכך שחם בודאי היה ג"כ דבק בזנות, וכמו שמוכח מבני חם [מצרים וכנען], וכפי שביאר למעלה.

<> אמרו חכמים [סוטה יד.] שמנחתה של סוטה באה מן השעורים [במדבר ה, טו], משום ש"מעשיה מעשה בהמה, כך קרבנה מאכל בהמה". ראיה זו ממנחת סוטה הביאה המהר"ל בהרבה מאוד מקומות בספריו להורות שתאות העריות הינה מעשה גופני חומרי. וננקוט בדוגמאות מספר; בגבורות ה' פס"ו [שז.] כתב: "גלוי עריות הוא... מחמת יצרו שבגוף המתאוה לעריות, ודבר זה מבואר בכמה מקומות שחטא עריות הוא לגוף, וכמו שאמרה תורה בסוטה שיהא קרבנה שעורים, שהיא עשתה מעשה חמור, כך קרבנה יהא מאכל חמור. הרי כי חטא הערוה הוא ענין חומרי גופני". ולהלן בתחילת הבאר הששי [ד"ה כלל הדברים] כתב: "כל זנות הוא מצד הגוף, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, ורמזו ז"ל בענין הסוטה, היא עשתה מעשה בהמה, אף קרבנה שעורים, שהוא מאכל בהמה, ודבר זה ידוע כי כל זנות הוא חומרי, שנמשך אחר תאותו החומרית, וא"צ ראיה", ושם הערה 150. ובדרוש לשבת תשובה [ריש עח.] כתב: "העריות הם מכח גוף האדם, ולפיכך נמצא דבר זה ביותר בכל בעלי חיים, כי פועל זה מתייחס אל הגוף החומרי. ואמרו חכמים ז"ל אצל סוטה, למה קרבנה שעורים, היא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה". וכן כתב בח"א לזבחים פח: [ד, סח.], וז"ל: "עריות וזנות חטא הזה הוא בגופו, כאשר אדם עושה מעשה זנות, מעשה הזה הוא מעשה בהמה, ולכך קרבנה של סוטה שזנתה, שעשתה מעשה בהמה, קרבנה שעורים, שהוא מאכל בהמה ממש". וראה בדרוש עה"ת [יא.]. וכ"ה בח"א לע"ז ה: [ד, לב.]. ורש"י ר"פ קדושים [ויקרא יט, ב] כתב: "קדושים תהיו - הוו פרושים מן העריות... שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה". וכתב שם הגו"א אות ג: "ונראה הטעם, שאחר ששם קדושה נאמר על פרישה מן עניני הגוף ותאותיו, יותר ראוי על גדר ערוה, שהם תאות הגוף ביותר. ולכך מי שנוטה אחר זנות יאמר על זה שהוא מעשה בהמה... לפי שהזנות ענין גופני, וזה ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר. ולכך מי שפורש מן הערוה הוא פורש מתאות הגוף החומרי, ולפיכך נקרא 'קדוש', ר"ל פרוש מעניני עוה"ז, שהוא גוף". ובדרוש שבת תשובה [עח.] הוסיף: "ועוד, כי אין ענין הערוה והזנות רק חבור גוף לגוף". וראה עוד גו"א במדבר פי"א אות ג, וח"א לשבת קלג: [א, עא.], נתיב התשובה פ"א הערה 18, ועוד.

<> כי ההעדר שייך לנפש, וכמו שכתב בתפארת ישראל פכ"ח [תכט:]: "כאשר הנפש יש לו דבקות בו יתברך, ונזהר מן החטא אשר הם שייכים לנפש, כמו הנקימה והנטירה והשנאה, ודברים הרבה אשר הם פעולות הנפש". ובדר"ח פ"ב מ"ה [עט:] כתב: "כי הכעס הוא מן הנפש, [דברים יט, ו] 'כי ייחם לבבו', ולכך יזהיר את האדם שלא יהיה נמשך אחר מידת הנפש ביותר". וראה להלן בבאר השביעי הערה 102. ובגו"א בראשית פל"ז אות ט כתב: "השנאה הוא בלב", ושם הערה 113. ולכך יוצא שחם היה מקולקל בכל חלקיו; גוף ונפש. וראה למעלה הערה 538, שנתבאר שם ששני חלקי האדם הם גוף ונפש, וכן הוא להלן הערה 710.

<> שחם רק ראה את ערות אביו, אך ראיה זו גופא פעלה את הרביעה והסירוס, וכמו שמבאר.

<> פירוש - הכתוב מוכיח שהראיה פעלה דבר גדול, ולא נשארה בגדר ראיה בלבד, וכמו שמבאר.

<> כמבואר בהערה 655.

<> "וידע את אשר עשה לו בנו הקטן", ולא נאמר "וירא את אשר וגו'". וההבדל בין ראיה לדעת מבואר בגבורות ה' פכ"א [צג:], שכתב: "הראיה מצד שנגלה לפניו... ומ"מ אע"ג שהוא רואה הדבר כאשר הוא, לא תבא הראיה רק על דבר שהוא בחוץ. אבל הידיעה השכלית תבא על דבר פנימי, שידוע לו לגמרי כאשר הוא, על ידי נגלה ונסתר, ולא כן הראיה".

<> רמב"ן [ויקרא כ, יז]: "ואמר 'וראה את ערותה'... כי הכתוב יכנה בעריות, פעם יקרא הבעילה גלוי ערוה כאשר יאמר ברובן 'לא תגלה ערותה' [ויקרא יח, ז]... ופעם יכנה אותה ביאה, 'ובא אליה ושנאה' [דברים כב, יג],... ופעמים רבים יקראנה שכיבה, ובכאן יכנה אותו בראיה... וכן יכנה אותה בידיעה, כלשון [בראשית ד, א] 'והאדם ידע את חוה אשתו'". ובעל התורה תמימה כתב שם [אות מב]: "על דרך הפשט הלשון 'וראה את ערותה', שהוא כנוי לזנות, שכן דרשו כזה בנזיר כג. על הפסוק [בראשית לד, ב] 'וירא אותה שכם'. ובב"ב טו: דרשו דורו של איוב שטוף בזימה היה, שנאמר [איוב כז, יב] 'הן אתם כולכם חזיתם'". ורש"י שם בב"ב כתב: "'ונחזה בך' [שיה"ש ז, א] לשון זימה הוא זה, להסתכל בנשים". ומה שכתב כאן "כי &**החבור**^ בזנות נקרא 'ראיה'" [לעומת משפטו למעלה "כי הזנות בכל מקום נקרא 'ראיה'"], כוונתו לומר שראיה היא חבור, וכמו שאמרו [מגילה כח.] שאסור להסתכל בצלם דמות אדם רשע, וכתב לבאר זאת בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמג.] בזה"ל: "כי אם יביט בו, יהיו עיניו מתחברים אל הרע, ולכך אסור להסתכל ברשע". ובגבורות ה' פכ"א [צג:] כתב: "כי הראיה יותר חבור לדבר מן הזכירה". וכן הוא בח"א לב"מ פה: [ג, מא.], גו"א שמות פכ"א הערה 75, ובנצח ישראל פכ"ח הערה 47. וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 1031.

<> בא לבאר שאע"פ ש"הזנות בכל מקום נקרא ראיה", מ"מ זה נאמר על ראיה שבאה בעקבותיה מעשה ביאה, אך אצל חם הראיה לכשעצמה [בלי מעשה ביאה] היא מעשה זנות, וכמו שמבאר.

<> לשונו בח"א לסנהדרין ע. [ג, קסט:]: "כי האנשים האלו, שהם שם חם ויפת, שלשה בני נח מהם יצא כל העולם, אינם דומים לשאר בני אדם, כי כחם גדול ביותר, ולפיכך הראיה בלבד... ובפרט כאשר ראה בו חם, שהוא מיוחד לערוה... הראיה בו נקרא שרבעו, מאדם זה שהיה כולו ערוה". וכאמור, הדגשתו היא שראית חם שונה מראית שאר בני אדם, כי בדרך כלל הראיה הנחשבת לזנות היא זו שבאה בעקבותיה מעשה ביאה, ואזי הראיה היא התחלה וסרסור לזנות [רש"י במדבר טו, לט], וכמו שאמרו בנדרים כ. "כל הצופה בנשים סוף בא לידי עבירה", שכתב שם בח"א [ב, ג.], וז"ל: "כי ההתחלה מביא לידי גמר... שגם הראיה התחלת הזנות, כי הראיה היא חבור אל אשה, ולכך הראיה היא התחלת זנות, ובא לידי גמר". ובח"א לזבחים קטז: [ד, עב.] כתב: "כי החוטא בזנות הוא חוטא בראיה, וחוטא בהרהור הלב, וחוטא שנתקשר עם אחר, דהיינו המעשה עצמו... [הראיה וההרהור] סרסורים של עבירה וגוף עבירה, שהרי אמרו [ירושלמי ברכות פ"א ה"ה] עינא וליבא תרי סרסורי דעבירה הם". כל זה אצל שאר בני אדם. אך אצל חם, מפאת דביקותו בזנות, לכך הראיה לכשעצמה נחשבת לזנות.

<> לשונו בח"א לסנהדרין ע. [ג, קסט:]: "יש לפרש דלמאן דאמר סרסו, אין הפירוש שסרסו ממש, רק מפני שראה ערות אביו, סרסו מלהוליד. כי האנשים האלו... כחם גדול ביותר, ולפיכך הראיה בלבד היה לו סירוס. כי זה האבר כחו כאשר הוא בסתר כאשר ראוי. וכאשר הוא בנגלה, בזה מסרס אותו. ובפרט כאשר ראה בו חם, שהוא מיוחד לערוה... ולפיכך הראיה באבר זה מסרס אותו".

<> "כח קושי אבר שלו ננער, שאינו מוליד" [רש"י שם].

<> שם בח"א [ג, קפה.], ומביא כאן את הסברו השני שם. וכמה פעמים התייחס בספר זה לחידושי אגדות שלו, וכמלוקט למעלה בהקדמה הערה 92.

<> לשונו בח"א שם: "ויש לפרש 'המסתכל בערוה קשתו ננערה' המסתכל בערותו, כי ערוה צריכה שתהיה בכסוי ובהעלמה ביותר, ואז קשתו בכח. כי ערותו פועל הזרע, שהוא הברכה, וכל ברכה הוא בסמוי מן העין [ב"מ מב.]. ואם רואה בערותו, אז כחו ננער ואינו מוליד כמו שראוי, שאין כחו דבק בסמוי מן העין, לכך קשתו ננער". וקודם לכן הביא הסבר אחר, עיי"ש. ואודות שהזרע בא ממקור ברכה פנימי, ראה תפארת ישראל פל"ח הערה 119. ובגמרא [נדה לא.] דרשו על הפסוק [במדבר כג, י] "מי מנה עפר יעקב ומספר את רובע ישראל", "מלמד שהקב"ה יושב וסופר את רביעיותם של ישראל, מתי תבא טיפה שהצדיק נוצר הימנה. ועל דבר זה נסמית עינו של בלעם הרשע, אמר; מי שהוא טהור וקדוש, ומשרתיו טהורים וקדושים, יציץ בדבר זה". וכתב על כך בנצח ישראל פנ"ז [תתצ:] בזה"ל: "ואמר שבלעם אמר 'מי שהוא קדוש ומשרתיו קדושים כו''. ביאור ענין זה, כי דבר מה שהקב"ה סופר את רביעותיהן של ישראל, מורה כי זרע ישראל נמשך מכח פנימי, כמו שאמרנו. ואין זה גנאי, כי אין דבר כזה נקרא ערוה. רק כאשר יש כאן גלוי, שלכך נקרא ערוה, כמו [בראשית מב, יב] 'ערות הארץ באתם לראות', מקום תורפה אשר יש לו גלוי. ולא כאשר הוא פנימי, אין כאן ערוה כלל, ודבר זה ידוע למבינים. רק מפני שהיה בלעם דבק בזנות וערוה, ולא היה לו כח קדוש פנימי, נחשב אליו ערוה דבר זה. אבל מי שהוא קדוש וטהור, אין נחשב דבר זה אליו ערוה. וכמו שלא היה נחשב גלוי ערוה גנאי לאדם קודם שחטא האדם, ולא נחשב לו לגנאי וחרפה, מפני שהיה דבק לגמרי בכח קדוש פנימי. עד שחטא, ולא היה עוד דבק לגמרי בכח קדוש פנימי, ואז נחשב לו גלוי ערוה גנאי. והבן הדברים האלו מאוד מאוד, כי הם אמת ברור, והם עמקי החכמה". והובא למעלה בהערה 281. ובח"א לנדה לא. [ד, קסב:] כתב: "אין שם גנאי של ערוה... רק כאשר יש כאן גלוי, וכדכתיב [ויקרא יח, ז] 'ערות אמך לא תגלה', וכן כל העריות. אבל כאשר הוא פנימי אין כאן ערוה כלל". ודייק לה, ששמה של עבירה זו הוא "&**גלוי**^ עריות", וכמבואר ברמב"ן ויקרא כ, יז, והובא בהערה 675.

<> פירוש - דוקא במאמר זה נקרא האבר בשם "קשתו", כי הואיל ומגמת המאמר להורות שהגלוי פוגם בכח הזרע [ראה הערה קודמת], לכך הוזכרה כאן הפגימה ביחס לכח הזרע, שהוא יורה כחץ.

<> "כי אין כל הראיות שוות" [לשונו למעלה, ושם הערה 676].

<> כן כתב להלן בשער הששי [ד"ה ואל תתמה]: "האגדות, שכל סתרי תורה וחכמה צפונים שם למי שידע להבין... כי הם בודאי פותחין שער השמים, פותחים כל אוצר סתום וחתום".

<> בתפארת ישראל ר"פ יג כתב: "דע כי התורה התמימה תקיף גם כן בכל ההשגות, ולא תחסר כל בה. ועם כי נראה בעיני האדם כי דברי התורה הם כדברים פחותים ושפלים, אין בזה תמיה. כי קרה לתורת האדם מה שקרה אל האדם. כי האדם עומד בתחתונים, עם שיש לו נשמה שהיא חצובה מתחת כסא כבודו יתברך ממדרגה עליונה. גם זורח עליו צלם אלהים, שהיא המעלה העליונה. כך הם מצות התורה, עם שהם דברים גשמיים, יש להם סוד פנימי שהוא עומד ברומו של עולם... כל דברי תורה הם דברים פנימים, עומדים ברומו של עולם". ובהקדמה לבאר הרביעי כתב: "צרופים ונבחנים, ברום עולם יושבות".

<> עפ"י הושע יד, י "מי חכם ויבן אלה נבון וידעם כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם", ודרשו כל כך בגמרא [נזיר כג.] "משל ללוט ושתי בנותיו עמו. הן שנתכוונו לשם מצוה 'וצדיקים ילכו בם', הוא שנתכוין לשם עבירה 'ופושעים יכשלו בם'". הרי שאותו מעשה יכול להיות עליה לצדיקים ומכשול לרשעים. וכך גם כאן, דברי תורה יכולים להביא את מבינם לרומו של עולם, ולהיות בגדר "וצדיקים ילכו בם", ואילו הלועגים על דברי תורה יהיו בגדר "ופושעים יכשלו בם". וראה למעלה הערה 183, שכתב כן גם על דברי חכמים.

<> ראה למעלה בהקדמה [הערה 60] שכל הבנתנו בדברי חכמים היא רק תחילת ההבנה.

<> עפ"י ישעיה ה, כ "הוי האומרים לרע טוב ולטוב רע שמים חושך לאור ואור לחושך שמים מר למתוק ומתוק למר". וראה במסילת ישרים פ"ג.

<> פירוש - בזכות הסרת התלונה מדברי חכמים.

<> סיום זה אינו מצוי בספר זה, כי אע"פ שמצוי שמסיים בתפילה ובקשה, אך כאן בנוסף לזה תלה את הארת העינים בחכמה וגלוי צפונות התורה ב"זכות זה". ונראה לבאר זאת, כי בהקדמה [ד"ה ומעתה אם] כתב שהסבה שיש לבאר דברי חז"ל היא שאם נחריש כלפי המליזים אזי "נשלם רעה תחת טובה, שהם [חז"ל] כוונו לזכות אותנו... ואנחנו נחריש ולא נסיר חרפתם". הרי שהסרת טענת המליזים מורה על הכרת טובה כלפי חז"ל. והכרת טובה היא תנאי לקבלת הטובה, וכפי שביאר בגו"א בראשית פ"ב אות יב, שכתב: "אסור לעשות טובה לאיש שאין מכיר בטובה", וראה שם הערה 29, ובנר מצוה ח"ב הערה 432. ולכך, הואיל והסרת התלונה מדברי חז"ל מורה על הכרת הטובה כלפי חז"ל, והכרת טובה היא תנאי לקבלת הטובה, לכך הסרת התלונה מדברי חז"ל מכשירה אותנו לקבלת השפע והאור שבדברי חז"ל. אמנם עדיין צ"ב מדוע דוקא כאן כתב כן, ולא בשאר מאמרים שביאר עד כה.

**% [יב]**

<> "אחור לאחרון וקדם ליום הקדם. כי ביום אחרון נברא אחר בהמה חיה ורמש, וביום ראשון נברא קודם הכל" [פירוש מהרז"ו שם].

<> תלונה זו מופיעה בקונטרס נגד בתלמוד, מספר 15. וראה במבוא.

<> "אף על גב שלא היה עדיין אותה יצירה, שהיא לעתיד" [קושיתו בגו"א בראשית פ"ב אות יח, בביאור דברי רש"י שם (בראשית ב, ז) "וייצר שתי יצירות; יצירה לעולם הזה, ויצירה לתחיית המתים".] אמנם בגו"א בראשית פ"א אות כא גם הקשה מעין זה על דברי רש"י שם [בראשית א, ד] אודות האור הראשון ש"ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים, והבדילו לצדיקים לעתיד לבא", ועל כך כתב שם בגו"א בזה"ל: "ואין להקשות אחר שידע [הקב"ה] שהאור שיברא אינו כדאי לעולם הזה, אם כן למה בראו בששת ימי בראשית. שיש לומר, שכל דבר, אף מה שיהיה לעתיד, הכל נברא בששת ימי בראשית, 'ואין חדש תחת השמש' [קהלת א, ט]. וכן דרשו בב"ר [יב, י] שאף עולם הבא נברא בששת ימי בראשית... מטעם ש'אין כל חדש תחת השמש'" [והובא למעלה בבאר השני הערה 653, ובבאר הרביעי הערה 589]. ולכאורה כך גם היה גם לבאר כאן לגבי רוחו של משיח. וצריך לומר, שמשמעות המדרש היא שרוחו של משיח אכן נבראה בפועל בששת ימי בראשית, ולא רק שנבראה בכח, שהרי השוו בריאה זו לבריאת אדה"ר בסוף מעשי בראשית. אך בריאת עוה"ב היא בכח, וכפי שנתבאר למעלה בבאר השני הערה 653. ועל בריאתה בפועל של רוח המשיח שייך יותר להקשות "למה זה ועל מה זה שברא המשיח בששת ימי המעשה". וכן במשנה [אבות פ"ה מ"ו] שנתפרטו שם עשרת הדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות, ואשר כולם שייכים לדברים שיהיו בעתיד ["פי הארץ... וקבורתו של משה, ואילו של אברהם"], אין מקום לקושיא זו, כי כבר ביאר שם בדר"ח [רלט.] "דאין הבריאה מה שנברא עשרה דברים בין השמשות בריאה ממש, אלא שגזר הבריאה בין השמשות. שאין נראה כי האיל של יצחק היה חי מששת ימי בראשית עד אברהם, רק שגזר על בריאתו, וזהו בריאתו". מה שא"כ רוחו של משיח, שמשמעות המדרש מורה שנבראה בפועל בששת ימי בראשית.

<> והרי אמרו [שבת עז:] "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא דבר אחד לבטלה", ומדוע שיברא דבר בששת ימי בראשית, אם אין לו שום תפקיד ותועלת עד לעתיד.

<> מלשון זה משמע שמתייחס לשאלה הראשונה ["כי למה זה... שברא המשיח בששת ימי בראשית"], מאשר לשאלה השניה ["כי מה מעשיו עד יום שיהיה נגלה"]. אמנם שני הסבריו להלן יישבו גם את השאלה השניה, וראה הערות 723, 745.

<> פירוש - לא רק שהקב"ה ברא את העולם, אלא שעשה יותר מזה בבריאת העולם, וכמו שמבאר.

<> לשונו בהקדמה לתפארת ישראל [ו.]: "ואין ספק כי כל פעולה אשר רחוק שיגיע הפועל אל תכלית כוונתו, אין ראוי שיפעל אותה פעולה, שלא יהיה פעולתו לריק ולבטלה". ושם בפל"ז [תקסא:] כתב: "כל דבר נמצא על שלש סבות... השלישי, הוא התכלית, אשר הוא בכל פעולה יפעל לתכלית נאה, ולא יפעל הפועל אל לא תכלית. ולפיכך התכלית הוא סבת מציאות הדבר... שבשביל התכלית יפעל הפועל, וזה הוא סבת מציאות הדבר". ובהקדמה שניה לגבורות ה' [ט] כתב: "וזה מבואר הנמנע והביטול שיהיה פועל ללא תכלית". ושם בפס"ו [שה.] כתב: "כאשר לכל דבר יבוקש תכלית, ולפי ענין שלו יש לו תכלית... ומכל שכן פעל הא-ל, שכל פעולותיו ומעשיו הם הולכים לתכלית ראוי לפי הפועל". ובגו"א בראשית פ"א אות ז [ד"ה אמנם] כתב: "כמו האילן שהוא נטוע... תכלית הגידול שלו להוציא פירות, ובשביל תכלית זה גדל וצמח. שאם אין הפרי שיצא בסוף, לא היה גדל, וזה שגורם גידול שלו". ובנצח ישראל פי"א [רפט:] כתב: "ואם יאמר האדם, הרי בודאי כל פעולה בעולם, ומכל שכן אל פעולת השם יתברך, צריך סבה ותכלית שיפעל", וראה שם הערה 131.

<> לשונו למעלה בבאר הרביעי [ד"ה דע כי]: "ראוי לך לדעת כי כל הנבראים נבראו לכבודו יתברך, וכמו שתקנו חכמים [כתובות ח.] 'שהכל ברא לכבודו יתברך'. וכמו שאמרו [יומא לח.] כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכפי שכתב בגו"א בראשית פ"א אות ז, בביאור דברי רש"י [בראשית א, א] שהעולם נברא בשביל התורה ובשביל ישראל, שכתב: "ויראה לומר מה שנברא העולם בשביל אלו ב' דברים, דכתיב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו', רוצה לומר כל מה שנברא בעולם בשביל הקב"ה נברא ולכבודו נבראו [יומא לח.], 'כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו' [ישעיה מג, ז], ואין כבוד מן הנבראים אלא כאשר יקיימו את מצוותיו ועובדים אותו, ואין זה רק באומה הישראלית, ועליהם נאמר [שם פסוק כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו', שלכך יצרתי אותם כדי שיספרו תהלתי. וישראל אינם עובדים להקב"ה אלא במצוותיו שמקיימים את התורה. וזה בשביל ישראל ובשביל התורה נברא העולם... ומפני שאלו ב' דברים יש להם טעם נכון שבשבילם נברא העולם, הביא רש"י אלו שנים, אף על גב שהרבה דברים דרשו רז"ל שבשבילם נברא העולם". והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 356, ובסמוך הערה 715, ולהלן בבאר השביעי הערה 43. ובתחילת דרשת שבת הגדול כתב: "אי אפשר שיהיה שום נמצא שיהיה, נברא לעצמו, שהדבר הזה לא יתן השכל שיהיה שום נברא בשביל עצמו, שא"כ היה נראה ח"ו שיש דבר זולת הש"י, וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין פירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירושו כי אין עוד דבר בעולם, רק הש"י, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן, לא היה נברא אותו נברא בעולם. רק הכל נברא בשביל לשבח ולפאר יוצרו ולעבדו, לפיכך אמר 'אין עוד'. כלומר כי אין בריאה עוד בנמצא, רק הכל הוא לשבח ולפאר הש"י. כי הכסא אשר ישב עליו בעל הכסא, אין לכסא שם בפני עצמו, רק כי הוא לישיבת בעל הכסא, אבל מצד עצמו אין מציאות לו. לפיכך הנבראים כולם אשר נבראו לשבח יוצרם ולפאר שם כבודו, אין להם שם בפני עצמם, והרי 'אין עוד'. אבל אם היה ח"ו דבר שעומד לעצמו, ולא היה נברא לקלס להקב"ה, היה נראה כאילו היה דבר ח"ו זולת הש"י. ואף אם אותו הבריאה מקבל אלהותו ועבדותו, זה הוא מצד אותה עבודה בלבד. וא"כ בשעה שאינו עובד, כשאוכל ושותה, אז יהיה דבר ח"ו זולת הש"י. אבל אם נאמר שהאדם תחילת בריאתו וחיותו הוא לעבוד בוראו, אף אם אוכל ושותה להחיות נפשו, מאחר שתחילת בריאתו לכבודו, אף כאשר אוכל ושותה לקיים נפשו הרי הוא עצמו נברא לכבוד הש"י, והכל הוא אל השם יתברך. וזהו הקילוס הזה שנותנין הנבראים אל הקב"ה, מה שנראה בהם שבח יוצר הכל בבריאה שיש בהן מן הפאר, שנבראו בתכלית השלימות, וכמו שתקנו חכמים ז"ל בברכות [מג:] כשהאדם יוצא בחודש ניסן ורואה אילנות מלבלבין, מברך 'ברוך שככה לו בעולמו'. והנה שבח הקב"ה מכל יצורי עולמים. ואל יחשוב אדם כי בקטנים, כמו השרצים, אין נראה בהם שבח יוצר הכל. אדרבה, כי בקטנים יותר נראה שבח יוצר הכל, אשר ברא בריאה כמו זאת, כמו שתמצא מינים שפלים פחותים, אשר בהם נראה שבח יוצר הכל". וכן כתב בגבורות ה' פס"ח [שיד.]. ובדר"ח פ"א מ"ב [כז:] כתב: "כי העולם לא נברא אלא בשביל הקב"ה, שנאמר 'כל פעל ה' למענהו'. כי אין ראוי לשום דבר שיהיה לו מציאות, כי אם אשר הוא אל השי"ת, עד שהכל צורך גבוה. ודבר זה בארו חכמים ז"ל באמרם [יומא לח.] כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. ונאמר 'כל פעל ה' למענהו'. כי אם נמצא לעצמו, הרי יש ח"ו דבר זולת השם. ובמה שהוא לכבוד הש"י לעבדו, הרי בזה הוא למענהו. וזה שאמר [אבות פ"א מ"ב] 'ועל העבודה'. כי מה שעובדין אל השם יתברך, בזה העולם הוא אל השם יתברך, ואינו העולם דבר לעצמו, שיאמר ח"ו שיש מציאות זולת השם יתברך. כי אין אל העבד שום מציאות מצד עצמו, רק שהוא משמש לרבו, וכל אשר משמש לזולתו אין עליו שם בפני עצמו. ולפיכך העבודה היא העמוד השני... כי לא נבראו אלא בשביל כבודו לעבדו". וראה בבאר הרביעי הערות 561, 564, 1403, דר"ח פ"ו מ"י [שכא.], נתיב התשובה פ"ג הערה 78, נר מצוה ח"א הערה 39, ועוד. והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 440.

<> כי בזמן המשיח העולם יגיע לתכליתו [יבאר בסמוך], והרצון מכוון להשגת התכלית, כי למקום התכלית שואף הרצון להגיע. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר שלכך בלשון הקודש נזדמנו לפונדק אחד ולתיבה אחת רצון ותכלית; תיבה זו היא "נפש". שהרי רצון נקרא "נפש", שנאמר [בראשית כג, ח] "אם יש את נפשכם", ופירש רש"י שם "נפשכם - רצונכם". [והבטוי "ממה נפשך" פירושו מהיכן שתרצה]. וכן התכלית נקראת "נפש", שהרי נאמר על הגעה לתכלית [שמות לא, יז] "כי ששת ימים עשה ה' וגו' וביום השביעי שבת וינפש", ופירש רש"י שם "וינפש - כתרגומו 'ונח'. וכל לשון נופש הוא לשון נפש, שמשיב נפשו ונשימתו בהרגיעו מטורח המלאכה". לאמור, הרצון שואף להגיע לנופש הבא לאחר שהרצון והריצה השיגו את יעדם. ורש"י [חולין קכ.] כתב: "'נפש' משמע כל דבר המיישב דעתו של אדם... כמו 'אם יש את נפשכם', שהיא לשון תאוה וקורת רוח, שהנפש נהנה ממנו". ולכך רצון ה' בעולם מכוון לזמן המשיח, כי כי אז יהיה ה"וינפש" של העולם.

<> מביא פסוק העוסק בסיום מלחמת גוג ומגוג [רד"ק שם פסוק א], והיא מלחמה נגד המשיח כמבואר בנצח ישראל ס"פ לו. ושם ר"פ לז כתב: "בזמן מלך המשיח שיגלה במהרה בימינו, קודם מלכותו יהיה מלחמת גוג ומגוג, שכל האומות יעלו עליו למלחמה, עד שינצח המשיח את הכל, ואז יהיה מלך אחד בעולם, הוא המלך המשיח". וראה שם פל"ח הערה 30.

<> הרי שאז ה' יהיה אחד, ומלך על כל הארץ. ומלכותו נובעת מאחדותו, וכמבואר בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אמנם כאשר], שכתב: "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" [והובא למעלה בבאר השני הערה 254, ובבאר הרביעי הערה 1004].

<> רש"י דברים ו, ד "ה' אלקינו ה' אחד - ה' שהוא אלקינו עתה, ולא אלקי האומות, הוא עתיד להיות ה' אחד, שנאמר [צפניה ג, ט] 'כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה'', ונאמר [זכריה יד, ט] 'ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'". ובנצח ישראל פמ"ב [תשכז:] כתב: "וביאור זה, כי מה שכתב 'והיה ביום ההוא יהיה ה' אחד וגו'', אין זה חס ושלום מצד עצמו, כי הוא יתברך מצד עצמו הוא אחד לעולם, אבל הענין הוא מצד המקבלים... והנה עצם המשיח שהוא יהיה מאחד הכל... עד שיהיה העולם אחד, ולכך 'ה' אחד'". ושם מאריך לבאר יסוד זה. וראה להלן הערה 741.

<> כי עיקר כבודו הוא אחדותו, וכמבואר בנר מצוה [יא.], שכתב: "כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו, ואין זולתו" [ראה להלן בבאר הששי הערה 492]. ונראה לבאר עיקריות זו, על פי דברי הפחד יצחק שבועות, מאמר טז, אות י, שכתב לגבי מדת הכבוד של אדם: "נמצא האדם בחתירה תמידית להבקיע את ההסתר של הרבוי בכדי לגלות לעצמו את תואר היחידות של אישיותו... עיקרו של רגש הכבוד... היא תאות ההתיחדות. האדם חש עלבון כשמתיחסים אליו יחס אל אדם בכלל, ולא יחס שאליו בפרט... כל מה שאתה מכללו, אתה מחללו יותר. ולאידך גיסא, כל מה שאתה מיחדו, יחוד על גבי יחוד, יותר אתה משביע את תאות הכבוד שלו". הרי שכבוד קשור ליחוד, ואין יחוד יותר גבוה מ"אחד בעולמו ואין זולתו".

<> באמצעות מלך המשיח, וכפי שכתב בנצח ישראל פ"מ [תשטו.]: "והמלך המשיח [מורה על השם יתברך], אשר בימיו יהיה הוא יתברך אחד ושמו אחד, ולכך... [ב"ב עה:] נקרא על שמו יתברך", ושם הערה 94.

<> שאז יהיה כבוד ה' נגלה לכל, והרי העולם נברא לכבודו. וזה לשונו בנצח ישראל ס"פ מג: "לדעת רבי יוחנן לא נברא העולם אלא למשיח, כי אז יהיה העולם בשלימותו האחרון, שלא נמצא בעולם חסרון, רק הכל בשלימות. וראוי לדבר זה [להיות] דבר שהוא עיקר, שכל דבר נמצא בשביל שלימותו, כי זהו צורתו". וראה להלן בבאר הששי הערה 999.

<> פירוש - מאחר שנתבאר כי כל פועל יפעל לעבר תכלית מכוונת, ולולא כן אינו ראוי שיקרא פועל, לכך כבר מתחילת הבריאה בהכרח שהעולם נברא באופן שישיג את תכליתו. והביאור הוא, 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. וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 934, שנקודה זו נתבארה שם.

<> לשונו בדרוש על המצות [נא:]: "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. 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 [ב"ר א, א], שרוצה לומר שהיה מביט בתורה, שהיא עבודתו, והיה בורא העולם בענין הראוי ומתיחס לבא בו האדם אל תכלית זה". והם הם הדברים. וראה הערה הבאה.

<> כמבואר בהערה הקודמת. ועל כך אמרינן [בפזמון לכה דודי] "סוף מעשה במחשבה תחילה". והנה מצינו במדרש [ב"ר ב, ד] שהפסוק [בראשית א, ב] "והארץ היתה תוהו ובוהו וחושך על פני תהום" נדרש לרמז על ארבע המלכיות. והרי ארבע המלכיות סותרות לתכלית העולם [לשונו בתחילת נר מצוה: "המלכיות האלו ממעטים כבוד השם יתברך בעולמו"], ואם בתחילת הבריאה יש הדגשה על תכלית הבריאה, כיצד נשתרבבה לתחילה זו ההפך הגמור מתכלית הבריאה. ובתחילת נר מצוה כתב בענין זה: "כי ראוי שיהיו נרמזים אלו ד' מלכיות בראשית הבריאה... ודבר זה ראוי שיהיה נרמז בתחלת הבריאה, מאחר כי מצד עצם הבריאה היה ראוי שיהיה הכל תחת רשות השם יתברך, וכמו שאמרו [יומא לח.] כל מה שברא הקב"ה, לכבודו בראו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. ורוצה לומר, כי מאחר שברא השם יתברך הכל, בודאי נברא הכל לכבודו, כי אי אפשר שיצא דבר מן האחד, והוא כנגדו, שאם כן יהיה הדבר כנגד עצמו. ודבר זה אינו כלל, רק הכל נברא לכבודו. ואם כן כיצד ימצאו המלכיות המבטלים כבודו יתברך. רק שיש כאן חסרון בבריאה עצמה, שהחסרון אינו מפעולת השם יתברך, וזה היה סבה עצמית". ושם מבאר החסרון שבבריאה שממנו נובעות ארבע המלכיות. אמנם עדיין תמוה, שאם התחלת הבריאה מוקדשת לתכליתה, מה מקומן של ארבע המלכיות שם. @**אך סתירה**^ זו בנין היא. שהואיל ו"ידיעת ההפכים אחת" [כמבואר בנצח ישראל ר"פ א], הרי מפאת כן יש להזכיר בתחילת הבריאה את הדברים הנראים כסותרים לתכלית הבריאה, כי גם זה מורה על תכלית הבריאה דוקא מחמת ההפכיות שבו. וכן כתב בעצמו שם בנר מצוה [יד:]: "וכמו שרמז הכתוב את ישראל בתחלת הבריאה, כמו שאמר הכתוב [בראשית א, א] 'בראשית', בשביל ישראל נברא העולם [רש"י שם]... לכך ראוי שיהיה נרמז בתחלת הבריאה, וכן רמז הכתוב גם כן ד' מלכיות, שהוא החסרון שנמצא בבריאה". ובח"א לע"ז ב. [ד, יז.] כתב: "מצד כי ידיעת ההפכים אחד, וכאשר הם מעידים בעצמם [אומות העולם] שהם בעלי ע"ז, וידוע כי האומות הם הפכים לישראל, א"כ בזה מעידים על ישראל כי הם צדיקים". וארבע המלכיות אינן אלא בטוי לתכלית הבריאה, דוקא מחמת שכל מהותן סותרת לתכלית זו. וביתר העמקה; כשם שתכלית הבריאה מחייבת את בריאת ישראל, כך תכלית הבריאה גופא מחייבת את מציאותן של ארבע המלכיות, ההפוכות לישראל, וכמבואר בגבורות ה' פ"ה [לה:], שכתב: "ואם תשאל, ולמה צריך להפכים, ולמה לא תהא בריאת אברהם בלבד, מבלי הפכו... שאם תשאל כך, לא מחכמה שאלת על זאת. כי הדברים האלו ידועים בעצמם, כי לא ברא הקב"ה את אברהם בלבד בעולם, מחמת חסרון המקבל, שלא יתכן להיות המקבל הפעולה שלימה, לכך נמשך אל העלול חסרון. כי בריאת העולם הזה אין במציאותו השלימות בכולו. כמו שתמצא האדם, אשר ברא הקב"ה, ויש בחלק ממנו דבר נכבד, הוא השכל. ואין עליך לשאול למה לא בראו שכלי בלא חומר, כי אין מדריגת האדם נותן כך שיהא שלם כל כך שיהא כלו שכלי. ואמנם בחלק ממנו ימצא זה. וכך היה בכלל העולם, אשר אין מדריגת העולם שיהא בכללו השלימות, רק בריאת עולם במדריגה אשר השלימות יש חלק, ולא בכללו. ואילו לא נברא בעולם רק אברהם וזרעו, היה מדריגת העולם הזה שהוא כולו שלם. והנה זהו ענין אברהם ואומה הנבחרת שהם חלקים, ואי אפשר מבלתי האומות, שאין שלימות העולם רק בחלק לבד, והחלק הזה חלק ה', כדכתיב [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'". וכן חזר וכתב שם בפרק סז [שיא.]. והובא למעלה בהערה 324. ולכך הזכרת המשיח וארבע המלכיות בתחילת הבריאה אינן אלא שני צדדים של מטבע אחת.

<> לשונו בגו"א שמות פ"ד אות יד [ד"ה וקאמר]: "הפשוט הוא יותר ראשית ויותר מוקדם לאשר הוא מאוחר. וזה ידוע, כי היסודות הפשוטים הם קרובים יותר בצד מה אל ההתחלה, מן המורכבים מהם". ובגבורות ה' פכ"ט [קטו.] כתב: "ולפיכך נברא האדם אחרון יותר מכל הנבראים, כי לחשיבות צורתו צריך הרכבה יותר". ובגבורות ה' פ"ע [שכא:] כתב: "כאשר הפליגו חכמים עוד בחכמה על צורת העולם הזה, מצאו כי המורכב האחרון הוא האדם, וקודם לו מורכב הבעל חי, וקודם לו מורכב הדומם, וקודם לו הגשם הפשוט". וכן כתב בח"א לב"ב עג: [ג, צ:]: "הפשוט הוא קודם וראשון לאשר הוא מורכב, כי היסודות הפשוטים קודמים למורכב" [הובא למעלה בהערה 177].

<> כמבואר למעלה בהערה 538. אמנם לשונו כאן צריך ביאור, שכתב: "כי זה האדם הוא שכלי, ומורכב מגוף ושכל", הרי שפתח רק ב"שכלי", וסיים ב"גוף ושכל". וצריך לומר, שכוונתו היא שמהותו האמיתית של האדם היא שכלו ודעתו, וכפי שכתב בגו"א בראשית פ"ב אות לב בביאור דברי רש"י [בראשית ב, טו] על הפסוק "ויקח ה' אלקים את האדם וינחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה", שפירש רש"י שם "ויקח - לקחו בדברים נאים ופתהו ליכנס", וכתב בגו"א שם בזה"ל: "פירוש, שבאדם לא שייך לקיחה, לפי שעיקר האדם במה שהוא חי משכיל, ובזה לא שייך לקיחה. שאף על פי שהוא לוקח גוף האדם ברשותו, אין שכלו ודעתו יכול לקחת. ולפיכך פירש שלקחו בדברים, והשתא אתי שפיר, דלקח גם דעתו ברשותו בדברים. וכן בכל מקום שכתוב אצל האדם לקיחה מפרש אותו הרב בענין זה, שפתהו בדברים, כדי שיבא הלקיחה גם כן על דעת האדם, שהוא עיקר האדם, ואם לא כן לא היה בא לקיחה על האדם, שעיקר האדם הוא דעתו ושכלו". וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 1359, ובתפארת ישראל פ"א הערה 18. ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצט:] כתב: "אין האדם רק שהוא בעל חי משכיל", ושם הערה 55. ובנצח ישראל פ"ט [תטו:] כתב: "כי עצם האדם הוא דעתו", ושם הערה 21.

<> לשונו בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.]: "כי האדם הוא יותר מורכב מן שאר בעלי חיים, כי שאר בעלי חיים כאילו היה הכל חומר. אבל האדם שיש בו דעת וחכמה, הוא מורכב משניהם, מגוף ושכל". וצרף לכאן את דברי הרמ"א בשו"ע אור"ח סימן ו סעיף א בהג"ה ש"מפליא לעשות" [הנאמר בסוף ברכת "אשר יצר"] הוא משום "שמפליא לעשות במה ששומר רוח אדם בקרבו וקושר דבר רוחני בדבר גשמי" [והובא למעלה בבאר השני הערה 646]. ומוכח מכך ש"אין לך דבר שהוא יותר מורכב מן האדם", ולכך בהרכבה זו נמצא הפלא הגדול ביותר.

<> כמבואר בהערה 709, שהפשוט יותר קרוב אל ההתחלה. ובגו"א שמות פ"ד אות יד [ד"ה וקאמר] ביאר לפי זה מדוע קדושת פטר רחם נוהגת בחמור, מה שא"כ בשאר בהמות טמאות [רש"י שמות יג, יג], כי מחמת פשיטות החמור חלה בו קדושת ראשית. וראה שם הערות 140, 148. ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט:] כתב עוד טעם מדוע הפשוט קודם למורכב, וז"ל: "ועוד כי המורכב אין לאחד מהם מציאות שהורכב מהם בשלימות. שכן ענין המורכב משני דברים, שכל אחד אשר מורכב מהם, אין לו מציאות בשלימות, לכך אומרים 'יתוש קדמך'. וגם זה מצד החומר, כי לשאר בעלי חיים יש להם הגוף והחומר כראוי בשלימות, אבל האדם אשר מורכב מגוף ושכל, מאחר שהוא מורכב משניהם, אין לו אחד מהם בשלימות".

<> כי התורה עושה את האדם לשכלי. וכן כתב בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא.], וז"ל: "תכלית התורה שיקנה האדם מעלה זאת העליונה, הוא צלם האלהים... כי כל התורה כולה פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת, שיהיה האדם בצלם אלהים לגמרי. ולכך המצות עשה בתורה הם רמ"ח, כמנין איברי האדם [מכות כג:], ואיברי האדם הם צלמו... וכל התורה הוא פירוש זה באיזה ענין מגיע האדם למעלה זאת, והוא ע"י מצות עשה, שהם רמ"ח כנגד אברי האדם שהם צלמו", והובא למעלה בבאר הראשון הערה 93.

<> בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.] הרחיב בביאור ענין זה [חלקו הובא למעלה בבאר השני הערה 646], וז"ל: "לכך אומרים לו 'יתוש קדמך', לפי שהיתוש הוא פשוט, שכל ב"ח יהיה מה שיהיה נחשב חמרי, וא"כ הוא פשוט, והפשוט הוא ראשון למורכב. ואין להקשות, הרי אדרבא, זה נחשב מעלה שהרי יש באדם השכל. אין זה קשיא, כי דברינו כאשר אין האדם קונה על ידי התורה ומצות מעלה עליונה נבדלת, והוא רוצה לסמוך על מה שיש בו השכל האנושי, ואין דבר זה נחשב לכלום. ואז יש לומר אליו כי אדרבא, היתוש קודם וראשון לאדם, מפני שהוא פשוט, והפשוט יותר ראשון למורכב... וכך אמרו במדרש [ב"ר ח, א] אם זכה אומרים הרי קודם אתה אף למלאכים... ואם אין זוכה, יתוש קדמו... ובאור זה כמו שאמרנו, שאם אין קונה מעלה הנבדלת על ידי תורה ומצות, היתוש קודם, לפי שהוא פשוט, והפשוט קודם... כאשר לא קנה התורה והמצות, יתוש קדמו, כי הפשוט יותר ראשון למורכב... ולפיכך אם בא להתגאות מצד עצמו, אומרים לו יתוש קדמך".

<> "שכל הנבראים התחתונים נבראו בשביל האדם" [לשונו למעלה בבאר הרביעי ד"ה ובפרק אחד דיני ממונות, ושם הערה 363]. אמנם כאן כוונתו היא שהואיל ותכלית העולם היא לכבודו יתברך, הרי שכבוד זה אינו עולה אלא מהאדם העובד אלקיו, וכמבואר למעלה בהערות 698, 707.

<> לא מצאתי מקומו.

<> ולכך יחס התכלית אל הכל הוא יחס של הסבה אל המסובב, והסבה קודמת למסובב, וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכמו שכתב בגבורות ה' פכ"ב [צה:]: "הסיבה קודמת למה שהוא סיבה לו". וכן הוא בגו"א בראשית פל"א אות ח והערה 21, שם מדבר פ"כ הערה 80, שם דברים פ"ו אות ג והערה 15, תפארת ישראל פכ"ט הערה 31, שם פמ"ב הערה 15. ובח"א לשבת נה. [א, ל.] כתב: "הדבר שהוא סבה לאחר יותר במעלה ובמדרגה מן הדבר עצמו. שכן ענין הסבה שהיא קודמת למסובב... כאשר ידוע מענין הסבה, שהיא נבדלת מן המסובב". וראה במבוא לדרשות המהר"ל עמוד 16, שהביאו שם את דברי הרמב"ם [באור מלות ההגיון, שער יב] שכתב: "יאמר אצלנו על מה שהוא קודם לדבר אחר, על ה' פנים. הראשון הוא הקדימה בזמן... החמישי הקדימה בסבה שיהיו שני דברים... האחד מהם סבה למציאות האחר, הנה נאמר בסבה שהיא יותר קדומה מן המסובב, כמו שנאמר שעלית השמש היא סבה למציאות היום". ושם בהערה 1 ציינו שבשו"ת ארץ צבי סימן פא [ד"ה ועל פי] הביא שכעין זה נמצא בקצה"ח סימן עה, ובהקדמת הרב המגיד הלכות שבת, ד"ה ראיתי לתת טעם. וראה להלן בבאר הששי הערה 592.

<> פירוש - האדם הוא תכלית לכל הנבראים. ותכלית לכל בני האדם הוא המשיח, שהוא תכלית העולם. ולכך רוחו של משיח קודם לכל.

<> "שכל פועל בתחלת פעלו הוא מביט איך יגיע פעלו אל התכלית, לכך אי אפשר לומר רק שהוא פועל בתחלת פעלו כדי שיבא אל התכלית" [לשונו למעלה]. ובמתק לשונו מקופל היסוד שהעיקר מתגלה בהתחלה, ולכך בארמית ההתחלה נקראת "מעיקרא", וכפי שנתבאר למעלה הרבה פעמים [ראה למעלה בבאר השני הערה 153]. ועוד אודות שהמשיח הוא עיקר העולם, כן ביאר בנצח ישראל ס"פ מג, והובא בהערה 705.

<> בא להורות באצבע כיצד רוח משיח נזכרה בתחילת הבריאה, שהפסוק [בראשית א, ב] "רוח אלקים" מוסב על רוח המשיח, וכמבואר במדרש.

<> בראשית א, א "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ".

<> בא ליישב את השאלה העולה מאיליה, שאם רוח המשיח צריכה להיות מוזכרת בתחילת הבריאה, מדוע נזכרה רק לאחר בריאת שמים וארץ. וכן הקשה היפה תואר בב"ר שם: "ואף על גב דביום ראשון כתיב שמים וארץ לפני 'ורוח אלקים', ואיך אמר דקודם למעשה יום ראשון, הלא שמים וארץ נבראו לפניו".

<> פירוש - רוחו של משיח נזכרת רק לאחר בריאת שמים וארץ, כי המשיח מצעיד את כל הבריאה לעבר תכליתה, ולכך בהכרח שקודם יש להזכיר את הבריאה [בריאת שמים וארץ, כי שמים וארץ הם כל המציאות (תפארת ישראל פ"ד הערה 52)], ורק לאחריה יש להזכיר את רוח המשיח. ובנצח ישראל פס"ג [תתקמו.] כתב: "כי גאולתינו העתידה... היא שלימות כל העולם בכלל, עד שבשביל זה אמר [ישעיה מד, כג] 'רנו שמים כי עשה הריעו תחתיות ארץ וגו'', כי אלו [שמים וארץ] הם כל המציאות... כי ראוי הסוף דוקא אל ההשלמה, כי שלימות כל דבר הוא בסופו, ששם הוא נשלם... וגאולה האחרונה, שהיא בסוף הזמן [ע"ז ט.], ראוי אל השלמה, שאז יהיה שלימות העולם", ושם הערה 10. @**ולפי הסבר**^ זה מיושבת גם השאלה השניה למעלה ["איך אפשר להיות שיהיה נברא (המשיח בששת ימי בראשית), כי מה מעשיו עד יום שיהיה נגלה במהרה בימינו"], כי אין כוונת המדרש שרוח משיח אכן נבראה בפועל, אלא שהקב"ה היה מביט בתחילת הבריאה בתכלית הבריאה, וכמו שנתבאר.

<> הולך לבאר הסבר שני מדוע רוח משיח מוזכרת בהתחלת הבריאה. ועד כה ביאר משום שהמשיח הוא תכלית הבריאה, ומההתחלה הבריאה מכוונת אל עבר תכליתה. אך מעתה יבאר שרוח המשיח אכן נבראה ביום ראשון לבריאה, ולא הוזכרה כאן רק כתכלית שאליה אמורה הבריאה להגיע.

<> ראה הערה 709.

<> קצת קשה הלשון "ואף &**אם**^ יש לו גוף", דפשיטא שיש למשיח גוף, והיה לו לומר "ואף שיש לו גוף". ועוד קשה, הרי ביום ראשון לבריאה נבראה רק רוחו של משיח, ללא גוף, ואז בודאי הרוח היתה נבדלת לגמרי מהגוף. ונראה ששאלה אחת מתורצת בחברתה, שכוונתו לומר שרוחו של משיח היא נבדלת לגמרי, לא רק כאשר היא ללא גוף, אלא אף לכשתמצא בגוף. והואיל ובעת יצירתה של רוח המשיח לא היתה הרוח בגוף, אלא כך יהיה רק לעתיד, לכך אמרינן על אותו עתיד "אם יש לו גוף", כי בינתיים אין הרוח נתונה בתוך הגוף.

<> כי "פשוט" פירושו ללא הרכבה [כמבואר למעלה בבאר הראשון הערה 293, ובבאר השני הערה 621], והואיל ורוחו של משיח נבדל מן הגוף, לכך אין בו כלל הרכבה, והינו פשוט. וכן אדם הזוכה [שהמדרש השוה אותו לרוח משיח], נחשב הוא פשוט, וכפי שכתב בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט:], וז"ל: "אבל אם הוא בעל תורה ומצות, אז קונה האדם מעלה נבדלת אלקית, והוא נבדל מן החמרי לגמרי, עד שהוא נבדל לגמרי, והוא יותר קודם אף מן המלאכים... ובזה הוא פשוט לגמרי... כי להם לא נתנה התורה, שהיא השכל האלקי הנבדל לגמרי... אבל כאשר יש לו תורה ומצוה, הוא קודם אף למלאכים, ויש לו פשיטות יותר, והבן הדברים האלו". וכל הדברים האלו בודאי נאמרים על רוחו של משיח. וראה ההערה הבאה.

<> בגבורות ה' פ"ע [שכא:] הביא את דברי הגמרא [נדרים לט:] ש"שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, ואלו הן; תורה... ושמו של משיח", וכתב על כך שם [שכג:]: "מה שאמר 'שמו של משיח', רוצה לומר עצם מעלת המשיח מה שהוא מיוחד מבין שאר הנבראים, מעלתו המיוחדת לו נקרא 'שמו', כי השם הוא מורה על דבר המיוחד בו מבין שאר הנמצאים. ולפיכך אף כי המשיח בעצמו לא נברא קודם שנברא העולם, אבל שמו, דהיינו מה שהוא מיוחד בו, נברא קודם שנברא העולם, שגזר השם יתברך קודם שנברא העולם על המעלה שלו המיוחדת לו, וגזירתו יתברך היא הבריאה בעצמו... ולפיכך שמו של המשיח נברא קודם שנברא העולם, כי הפשוט הוא קודם למורכב. כלל העולה מן המאמר הזה, אשר העמיקו חכמים כי כל דבר שנברא בעולם יש בו הרכבה, ובודאי הפשוט יש לו בריאה קודמת, ואלו ז' דברים הם הם הפשוטים". ומבואר מדבריו שם ששמו של משיח הוא הדבר האחרון משבעת הדברים שנבראו קודם לעולם, והוא הדבר הראשון שנברא בעולם.

<> נראה כוונתו, שהמשיח הוא ראש לתחתונים, וכפי שכתב בח"א לנדרים לט: [ב, טו:]: "כי משיח הוא ראשית לבני אדם שהם בתחתונים. ולפיכך משיח יש לו יחוס שהוא ראשון ועליון לתחתונים", וראה למעלה הערה 114. ולכך תחילת בריאת התחתונים היא רוחו של משיח.

<> ש"רוחו של משיח" אכן נבראה ונוצרה בראשון לששת מעשה בראשית, ולא שמדובר בתכלית הבריאה [כהסברו הראשון].

<> שנבראו ביום השני [רש"י בראשית א, ה].

<> לפי דבריו בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט:, והובאו למעלה בהערה 727], לא קשיא כלל, כי אכן "אם הוא בעל תורה ומצות, אז קונה האדם מעלה נבדלת אלקית... והוא יותר קודם אף מן המלאכים... כי להם לא נתנה התורה, שהיא השכל האלקי הנבדל לגמרי... אבל כאשר יש לו תורה ומצוה, הוא קודם אף למלאכים, ויש לו פשיטות יותר, והבן הדברים האלו". והרי המדרש השוה בין אדם הזוכה לרוחו של משיח. ולכך רוחו של משיח יותר נבדלת מן המלאכים. וכן בנצח ישראל פ"מ הקדיש את כל הפרק להורות על מעלתו הנבדלת של המשיח, וכיצד מעלתו גבוהה מהמלאכים.

<> פירוש - היה אז ניתן לטעות ולומר שאף המלאכים הללו הם אלהי העולם.

<> כוונתו לשמים וארץ, שהם כל העולם, וכמבואר בהערה 723. וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"א [ריד.]: "כשברא השמים וארץ נכלל בזה כל העולם... שהרי הכל נברא ביום הראשון... כאשר ברא שמים וארץ שהם כלל העולם... כי השמים והארץ הם הכל... שהכל נברא ביום הראשון". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [ריט.].

<> לשונו בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט:]: "שודאי אילו נבראו [המלאכים] ביום א', קודם שנברא שמים וארץ, אמרו במדרש אם נבראו המלאכים ביום א', היו אומרים מיכאל היה מותח בדרום, וגבריאל מותח בצפון. ור"ל כי הרקיע יש בו דרום וצפון, ומיכאל מתיחס אליו צד דרום, כמו שידוע. וכן גבריאל בצד צפון, כמו שידוע. ומפני כך היו אומרים שותף היה לו במעשה בראשית... ולפיכך ביום ב' נבראו המלאכים, ולא ביום א'".

<> כמבואר למעלה הערה 87, שהעולם אחד מחמת שהוא נוצר מפועל אחד, קחנו משם.

<> לשון רש"י [בראשית א, ה]: "יום אחד - לפי סדר הפרשה היה לו לכתוב 'יום ראשון', כמו שכתוב בשאר ימים 'שני' שלישי' 'רביעי', למה כתב 'אחד', על שם שהיה הקב"ה יחיד בעולמו, שלא נבראו המלאכים עד יום שני". וכתב שם בגו"א אות כב: "ונראה שמה שפירשו רז"ל [ב"ר ג, ח] 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'... 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', כי הזמן שהוא מתיחס אל הנמצא בו הוא ברור". הרי שהזמן נגדר ונקבע בהתאם לנמצא בו. ולפי זה הזמן הוא מסובב מהנמצא בו. אמנם בגבורות ה' פנ"א [ריט:] כתב גם לאידך גיסא, שהזמן הוא סבה לדבר הנמצא בו, וכלשונו: "כי הדבר שנתהוה, מתיחס אל הזמן שנעשה בו אותה הויה". והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 1278. ודבריו כאן הולכים לפי מהלך זה, שהזמן הוא הקובע את אופי הדברים שיבראו בו. ולכך ביום אחד נברא עולם אחד, ולא נבראו בו דברים החורגים מאחדות זו, וכמו שמבאר. וראה הערות 739, 744.

<> יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכמו בנצח ישראל פנ"א [תתיח:] כתב: "השי"ת כולל הכל, דין וחסד, ולא כמו המלאכים, הממונה על חסד אינו ממונה על דין, והממונה על דין אינו ממונה על חסד, והוא יתברך כולל הכל" וכידוע, מיכאל ממונה על חסד, וגבריאל ממונה על דין [נצח ישראל פנ"א (תתיז:), ח"א לב"ב עה. (ג, קיא.), וראה למעלה בבאר השלישי הערה 259]. ובגבורות ה' פנ"ה [רמה.] כתב: "המים והאש הם שני הפכים בפעולתן, ויש פעולות נמשכים מן מדת המים, ויש מן מדת האש, ולא תמצא כח הכולל הכל, זולת השי"ת, כי כל המלאכים זה ממונה על זה, וזה ממונה על זה, אבל השי"ת הוא הכל... והמלאכים הם ממונים על דברים פרטים... ולפיכך מיכאל מים וגבריאל אש, ואין אחד כולל הכל, רק כל אחד חלק אחד פרטי".

<> חידוש גדול למדים אנו מדבריו. כי לשון רש"י [בראשית א, ה] הוא: "יום אחד - לפי סדר הפרשה היה לו לכתוב 'יום ראשון', כמו שכתוב בשאר ימים 'שני' שלישי' 'רביעי', למה כתב 'אחד', על שם שהיה הקב"ה יחיד בעולמו, שלא נבראו המלאכים עד יום שני". ופשטות דבריו היא, שהואיל והמלאכים לא נבראו אלא עד יום שני, לכך יום ראשון הוא "יום אחד", "על שם שהיה הקב"ה יחיד בעולמו". ולפי זה אי בריאת המלאכים היא הסבה, ו"יום אחד" הוא המסובב. אך לפי דבריו כאן סדר הדברים הוא הפוך; "יום אחד" הוא הסבה, והמסובב מכך הוא שבריאת המלאכים אינה יכולה להעשות ביום שבו נמצאת האחדות. וכן התבאר בהערה 737.

<> "והמה אלקות לעולם" [לשונו למעלה ושם הערה 733]. ובגו"א שמות פי"ח אות א [ד"ה ואם] ביאר שקריעת ים סוף ומלחמת עמלק גרמו ליתרו לבוא, יותר משאר מכות מצרים, "לפי שהם [מכות מצרים] מכות פרטים... ואין זה הודאה כי הוא יתעלה גדול מכל האלהים, כי ידוע כי העובדים ע"ז גם מייחסים אל הע"ז כוחות פרטיות, שזה ממונה על האש, וזה על המים... ואין אחת שאומרים עליה שהיא כללית". ושם מבאר מדוע מלחמת עמלק וקרי"ס הן בגדר כללי ולא פרטי. וכך גם לנידון דידן, אם מיכאל וגבריאל היו נבראים ביום ראשון, בכך היו מצטרפים ל"אחד" של הקב"ה, והיו נחשבים ג"כ "אחד", ולא יחשבו לפרטים הממונים על חלק בלבד.

<> שעל כך נאמר [זכריה יד, ט] "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", וראה למעלה הערה 702. וזהו יסוד נפוץ. וכגון, בנצח ישראל פל"ב [תריד:] כתב: "לימות המשיח יתאחד הרבוי אשר הוא בעולם הזה על ידי המשיח", ושם הערה 36. ושם ר"פ לג כתב: "כבר התבאר לך כי העולם הזה אין ראוי שיהיה העולם אחד, עד זמן המלך המשיח. ואז 'לא ישא גוי אל גוי חרב' [ישעיה ב, ד], ויהיה העולם אחד, בלי שום חלוק ופירוד", וראה שם הערה 3, שיסוד זה חוזר ונשנה הרבה פעמים בספר הנצח.

<> בנצח ישראל ר"פ לח כתב: "כל שני דברים אשר הם מחולקים, אין להם עמידה יחד, והאחד מבטל השני... אבל כאשר יגיעו ימי המשיח, אשר הזמן ההוא ראוי שלא יהיה עוד חלוק והבדל... שאי אפשר שיתקיים השניות והחלוק בעולם". אוזן מילים תבחן, שעל ימות המשיח נתנבא ישעיה [ישעיה יא, ו-ח] "וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ וכפיר ומריא יחדו וגו' ופרה ודוב תרעינה יחדו וגו' ואריה כבקר יאכל תבן ושעשע יונק על חור פתן ועל מאורות צפעוני גמול ידו הדה". והנה מטרת פסוקים אלו היא להורות שבימי המשיח החיות לא יטרפו יותר בשר [רמב"ן ויקרא כו, ו]. ובהשקפה ראשונה היה נראה שמחמת שיבוטל הטבע הטורף של החיות, כתוצאה מכך יהיה "וגר זאב עם כבש וגו' ושעשע יונק על חור פתן". אך זה יקשה, שלפי"ז הדגשת הפסוק היא על המסובב ולא על הסבה, ומדוע לא יאמר במקום זאת "וזאב לא יטרוף כבש", וממילא נדע שבהסתלק הסכנה יגורו יחד הזאב עם הכבש. אמנם לפי דברי המהר"ל בנצח ישראל ר"פ לח מיושבת היטב תמיהה זו. שאכן הפסוקים נקטו את הסבה, ולא את המסובב. שמחמת שבימי המשיח יתבטל החילוק וההבדל שיש בבריאה, לכך הזאב והנמר יגורו עם הכבש והגדי, ומגורים משותפים אלו יביאו לסילוק טבע הטורף שבחיות, כי האפשרות היחידה שההפכים יגורו יחד היא בבטול ההפכיות שבהם. וא"כ הסבה לשינוי שיהיה לעת"ל היא ה"וגר זאב &**עם**^ כבש וגו' פרה ודב תרעינה &**יחדו**^ וגו' ושעשע יונק &**על**^ חור פתן". והמסובב מן האחדות הזו הוא בטול טבען של החיות הטורפות. ולכך מובן הוא היטב מדוע הדגשת הפסוקים היא על ה"יחד" שיהיה בימי המשיח, ולא על המסובב מכך.

<> לכאורה זהו טעם שני; כי למעלה ביאר שרוחו של משיח נבראה ביום ראשון כי רוחו של משיח נבדלת לגמרי, "ולכך הוא פשוט, ולפיכך נברא רוחו ראשון קודם הכל". ואילו כאן מבאר שרוחו של משיח נבראה ביום ראשון "מפני שעל ידו יהיה כל העולם אחד... ראוי לו שיהיה נברא ביום א', שהוא יום אחד". ונראה, שהטעם שכתב למעלה מבאר מדוע רוחו של משיח קודמת לכל, אך עדיין אין בזה להסביר מדוע רוחו של משיח לא נבראה ביום שני, כפי שהמלאכים נבראו ביום שני, והרי גם בכך תהיה הקדמה לשאר הנבראים. ועל כך בא טעמו השני לבאר שהזמן הראוי לבריאת רוחו של משיח הוא ביום ראשון, ולא ביום שני.

<> כמבואר בהערה 738. ובגו"א בראשית פ"א אות מה כתב: "כי לעולם היה הנבראים שהם משונים זה מזה, נבראים בזמנים מחולפים", וראה שם הערה 159, ולמעלה בבאר הרביעי הערה 1278. ובאור חדש [ק.] כתב: "פירוש 'יודעי העיתים' [אסתר א, יג], פירוש שיודעין כל הדברים באמתתן כפי מה שהם, שכל הדברים הם תחת הזמן, וחילופי הדברים כפי חילופי הזמן. ולכך אמר 'יודעי העתים', כלומר שידעו כל הדברים בסבתן, שהם העיתים. ודבר זה הוא ידוע כי הזמן מחדש כל הדברים, וכדכתיב [קהלת ג, א] 'לכל זמן ועת לכל חפץ'. וזהו 'יודעי העיתים', כאילו אמר שהם יודעים לעמוד על הדברים שמחדש הזמן, והם הדברים שמתהוים בעולם".

<> ולכך לא קשה מדוע נבראה רוח המשיח כבר ביום ראשון של ששת ימי בראשית, כי לאמיתו של דבר זהו הזמן היחידי הראוי לבריאה זו, כי לרוב פשיטותה חייבת היא להברא קודם לשאר הנבראים, ולכך הזמן המיוחד לבריאת רוחו של משיח אינו אלא ביום א'. @**ולפי הסבר**^ זה [שאכן ביום ראשון נבראה בפועל רוחו של משיח] אין לשאול את השאלה השניה למעלה ["איך אפשר להיות שיהיה נברא (המשיח בששת ימי בראשית), כי מה מעשיו עד יום שיהיה נגלה במהרה בימינו"], כי רק רוחו של משיח נבראה ביום ראשון, מחמת פשיטותה, אך גופו של משיח לא נברא אז, ובודאי שאין מקום להקשות על רוח "מה מעשיה עד יום שתהיה נגלית".

באר החמישי, עמוד PAGE ט

PAGE כא

PAGE ט FILENAME \\* MERGEFORMAT BH07.doc