**% [א]**

#**הבאר הששי**= מים אדירים. עולים מעלה מעלה וגוברים. מכסים גבעות גבהי\* הרים. והיה לנחל פורץ ויוצא לכל עברים. צי אדיר ואניות סוחרים. רוחב גבוליו אין עוברים. ומצולותיו לא יגיעו זרים.

#**התלונה הששית**=, באמרם כי היה נעלם מהם חכמה האנושית, הם החכמות אשר לפי השכל\* האנושי. ולא שהיה נעלם מהם, רק דברו בהם בתכלית הזרות. ודבר זה אם היה כך, היה מורה זה על חסרון הידיעה והרחקה מן האמת. ודבר זה הפך מה שהזהירו עליו חכמים, ואיתא בפרק חבית (שבת קמה:) "אמור לחכמה אחותי את" (משלי ז, ד), אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה, אמרהו, ואם לאו, אל תאמרהו. הרי שהם הזהירו שלא יאמר החכם דברים שהם בלתי ברורים, מכל שכן שלא לומר דברים זרים רחוקים, שאף לעינים נראה כי הדבר הוא זר. והפירוש "אמור לחכמה אחותי את", לשון "אחות" מלשון אחוי. ואמר הכתוב שתהיה החכמה מחוברת אליו לגמרי, רוצה לומר ברור בודאי, ואז הדבר ההוא בשכלו ובדעתו בחבור הגמור. אבל דברים שהם מסופקים, ומכל שכן כשהם רחוקים, דבר זה אין לו חבור עמו. וזהו "אמור לחכמה אחותי את", שאין לך חבור יותר כמו אחותך, ולכך פשוט איסורה, כי עריות הם הקרובים אל האדם, ולכך נאסרו. ואמר אם הדבר קרוב לך כמו אחותך, שערוה זאת היא קרובה ביותר, כי אחותו היא עמו כמו בשר אחד לגמרי. אבל האב והבן, או הבת, במה שזהו האב וזהו תולדה, יש להם הבדל, ואינם שוים. אבל האח והאחות הם שוים, לכך לשון "אח" ו"אחות" מלשון אחוי. לכך אם ברור לך הדבר וקרוב לך, כאחותך שהיא אסורה, אמור החכמה, ואם לאו, אל תאמר. הרי כי הם הזהירו שלא יאמר דברים שאינם ברורים, מכל שכן דברים זרים ורחוקים מדעת האדם.

#**והחכמות שאמרו**= עליהם שדברו בהם זרות, היא החכמה טבעית וחכמה לימודית. וכבר נתבאר לך, כי כל שהביאום 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 מחכמות אלו\*. 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. והמכחיש דבר זה, מכחיש האמונה והתורה, כמו שהתבאר למעלה שאמרה תורה על אות הקשת (בראשית ט, טז) "וראיתיה לזכור ברית עולם". וחכמי הטבע נתנו סבה טבעית לקשת, כמו שידוע מדבריהם. אבל הדבר הוא כך, שהסבה אשר נתנה התורה הוא הסבה, 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. אמנם גם סבת הסבה שנתנו הם ז"ל, לא עמדו על דבריהם להבין דבריהם, כי רחקו ממנה. וזה כי לקחו דבריהם בהבנה ראשונה, מבלי שנתנו לב להבין אמתת הדברים, כי דבריהם הם בנסתר ובנעלם, ולכך דברו עליהם עתק. וכן בסבות שנתנו בחכמה הלימודית, אין הדברים סבה ראשונה, רק סבת הסבה.

**% [ב]**

#**בפרק ב' דסוכה**= (כט.), על ד' דברים חמה לוקה; על אב בית דין שמת ולא נספד כהלכה, ועל נערה מאורסה שצעקה בעיר ואין מושיע לה, ועל משכב זכר, ועל שני אחים שנשפך דמם כאחד. ובשביל ד' דברים מאורות לוקים; על כותבי פלסתר, ועל מעידי עדי שקר, ועל מגדלי בהמה דקה\* בארץ ישראל, ועל קוצצי אילנות טובות. וסבות אלו שנתנו בלקות המאורות, לפי דעתם יכחיש החוש הנגלה, כי ידוע שלקות המאורות תלוי במהלך המאורות, בחבורם ובנגודם, בהתרחקם ובהתקרבם, באורך וברוחב. ואם כן, איך אפשר לומר שיהיה לקות המאורות תלוי בדברים כאלו, שהאדם יודע זמן הלקות, שהם על פי החשבון, ואיך יתלו הלקות בחטא המעשים. וגם דבר זה הוא טעות, שאין מדרך חכמים ז"ל להסיר הסבה הקרובה, שודאי תלוי לקות המאורות במהלך המאורות. אבל סבת הסבה נתנו הם ז"ל. כי אם לא היה החטא בעולם, לא היה דבר זה. כי אין ספק שלקות המאורות הוא פחיתות גדול וחסרון בעולם, ואם לא היה החטא נמצא בעולם, לא היה סדר הבריאה נותן שיהיה לקוי המאורות, שהוא פחיתות וחסרון, כמו שמוסכם מכל אדם. וכמו שתמצא במעשה בראשית, שאלמלי\* לא חטא האדם, היה מקום האדם בגן עדן, ומזונותיו פירות גן עדן. ובשביל שחטא אז, סידר השם יתברך עניין האדם, כמו שספרה התורה (בראשית ג, יח) "קוץ ודרדר תצמיח לך". הרי שהשם יתברך סידר הנהגת האדם לפי מדריגתו ומעלתו. ומפני כי העולם שייך בו חטאים אלו, ולפיכך מתחלת בריאת עולם לא נתן השם יתברך להם אור שלא יקבל לקוי. ובזולת חטא לא היה סדר זה, סוף סוף בשביל חטאים אלו הוא לקוי המאורות.

#**ואולי תאמר**=, אם כן מוכרח האדם לחטוא. אין זה קשיא, שאין ספק כי אין כלל העולם כולו צדיקים, עד הזמן שיקוים (דברים ל, ו) "ומל ה' את לבבך ואת לבב זרעך וגו'", ואז לא יהיה לקות המאורות חסרון כלל, כי אז נאמר (ישעיה כד, כג) "וחפרה הלבנה ובושה החמה וגו'". ונאמר (ישעיה ס, יט) "לא יהיה לך השמש לאור יומם וגו'\* והיה ה' לך לאור עולם". אבל בעולם הזה, אין העולם נקי מן החטא.

#**כלל הדבר**=, כי השם יתברך סדר העולם במדריגה הראוי לבני אדם. כי כל הנמצאים משמשים האדם כפי מה שהוא אדם. ולפיכך בשביל חטא הנמצא בעולם, נתן להם אור כמו שראוי להם. ולכך אמרו שם (סוכה כט.), תנו רבנן, בזמן שהחמה לוקה, סימן רע לכל העולם. משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שעשה סעודה לכל עבדיו, והניח פנס לפניהם. כעס עליהם, אמר לעבדו טול הפנס מפניהם, והושיבם בחושך, עד כאן. וביאור עניין זה, כי המלך מכבד את עבדיו, ועושה להם סעודה לכבוד. וכאשר כועס עליהם מפני שמרדו בו, נוטל המאור מלפניהם, כי המאור הוא כבוד הסעודה. וכן הקב"ה, כאשר הוא כועס על העולם בשביל פחיתות חטאם וחסרונם, נוטל כבודם, כי המאור הוא כבוד העולם. ודבר זה ברור כי האור הוא כבוד העולם, וכמו שתקנו (תפילת שחרית) 'אל ברוך גדול דעה הכין ופעל זהרי חמה טוב יצר כבוד לשמו'. וכן בתחלת הבריאה ברא השם יתברך את המאורות כפי מה שהם ראוים לזה.

#**אמנם לבאר**= למה על ד' דברים אלו בפרט, ולא בשביל שאר חטאים, דבר זה אין כאן מקומו כלל, כי לא היה הכוונה פה רק על השאלה שנמצא התמיה בדבריהם, וכבר התבאר לך כי אין כאן קשיא כלל, ואין הדברים אלו חסרון. אבל לבאר למה היה דבר זה על ידי דברים אלו, אין זה מדברינו, כי לא באנו לתת טעם, רק להסיר השאלה הנופלת על דבריהם. ואם הדברים הם רחוקים מן הדעת, למה בשביל חטא אלו דברים דווקא, זה עצמו מורה על העלם דבריהם וחכמתם. ואם אמרו בשביל עבודה זרה וכיוצא מן העבירות השכיחים ורגילים, היה לך לומר שהם בחרו חטאים לפי דעתם, אותם חטאים שהם גדולים ביותר. אבל עתה אין לך לומר רק שדבריהם נאמרו על פי החכמה והדעת.

#**וכאשר תעיין**= בדבריהם, תדע כי עמדו על סודי המציאות, וידעו אמיתת מציאות. וכבר התבאר לך למעלה שאין דבר יותר ראוי להיות נקרא בשם 'מציאות' כמו האור. והפך זה החושך, הוא העדר בודאי. ולפיכך תחלת המציאות היה האור, לפי שהאור ראוי למציאות יותר מכל. ואם אין אור, הנמצאים הם עומדים בהעדר, שהוא החושך. אמנם כל הנמצאים דבוק בהם העדר, ואין דבר זה יוצא מן סדר המציאות, כיון שהוא בטבע כך. ולפיכך החושך שהוא לילה, שהוא העדר טבעי, אין בזה דבר העדר, במה שהוא טבעי. אבל כאשר יש חושך שהוא העדר בלתי טבעי, כמו לקות המאורות, כי אף שלקות המאורות הוא כסדר העולם, מכל מקום הוא בטול והפסד אל המציאות, והוא האור, כמו שיקרא לקוי. לכך אי אפשר שיהיה דבר זה, כי אם שהעולם מוכן בצד עצמו אל ההעדר, יוצא מן הסדר מצד שיש בו חטא. ולפיכך היה האור שלהם גם כן בעניין זה שיש בו העדר בלתי טבעי. כי האור מתיחס לעולם, שכפי מדריגת העולם ומעלתו, האור זורח עליו. ומפני כי האדם יש בו חסרון, ובשביל זה נוטה אל ההעדר\* מצד עצמו, ולכך האור של העולם\* שייך בו העדר גם כן.

#**וזה שאמר**= על אב בית דין שמת ולא נספד כהלכה. כי האב בית דין ראוי לכבוד במיתתו, כי המת נסתלק מן הגוף, וכאשר נסתלק מן הגוף ונשאר הנפש בלבד, וראוי לכבוד. ודווקא אב בית דין, כי האב בית דין, מצד אשר הוא ממונה על הדין, ואין דבר אשר לו המציאות הגמור כמו שיש לדין, כי הדין הוא דבר מחויב שיהיה, וכל דבר שמחויב שיהיה יש לו המציאות הגמור. ולפיכך כאשר נברא העולם, בכל מעשה בראשית נאמר שם "אלקים", שהוא דין (ב"ר לג, ג), ודבר זה בארנו בכמה מקומות. ועל פי הסוד הזה אמרו (שבת י.) כל היושב בדין שעה אחת, כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית. ולפיכך כאשר מת האב בית דין, שהוא בעל דין, ובטל הוא מן העולם, ולא נספד כהלכה. שאילו נספד כהלכה, אם כן אין מיתת אב בית דין נחשב בטול גמור, כי בוודאי יש לו מציאות בעולם הבא. וזה נראה כאשר נספד כהלכה, ועושים לו כבוד, ומורה זה שנסתלק מן\* הגוף, וכל אשר נסתלק מן\* הגוף, ונשאר הנשמה שהיא נבדלת, יש כאן הכבוד. שאף הזקן, כאשר נחלש הגוף בלבד, ראוי לו הכבוד, כדכתיב (ויקרא יט, לב) "מפני שיבה תקום וגו'". וכל שכן כאשר נסתלק הגוף לגמרי, שראוי לו הכבוד. וזה מורה שאין כאן העדר, רק סלוק הגוף, ולכך ראוי אל הכבוד. אבל כאשר לא נספד כהלכה, ואין עושים לו כבוד, זה מורה על העדר גמור. והוא בעצמו אב בית דין, שהוא בעל דין, ששייך אליו המציאות הגמור. לכך המאורות, שהם בפרט אשר ראוי להם המציאות ביותר, הם נלקים גם כן. ואל תאמר כי עצם החטא גורם לזה, רק כי פירושו בשביל כי העולם יש בו בחינת מה, אשר מצד אותה בחינה אינם מספידים כהלכה על אב בית דין שמת, שדבר זה הוא העדר גמור, ומצד הזה העולם גם כן מוכן על העדר המאורות.

#**ואחר כך**= אמר (סוכה כט.) 'ועל נערה המאורסה'. ההעדר הזה מצד המעשים, כי כל חטא אין ראוי שיהיה נמצא המעשה ההוא, ולכך העושה החטא הוא נוטה אל ההעדר הגמור. ולפי גודל החטא, שאין ראוי שיעשה, נחשב המעשה שהוא נוטה אל ההעדר. והחטא בכל מקום שכאשר רוצים להפליג בחומר החטא, אמרו שבא על נערה מאורסה. והטעם, מפני כי הבא על נערה המאורסה לפי שהוא חוטא בקדושה, שהנערה היא מקודשת לאחר, והנה בא עליה, לכך הוא חוטא בקדושה. ואינו כמו מי שבא על בעולת בעל, שכבר היא אשתו, ואין כאן שם קדושין. ואף על גב דלא פקע מינה קדושין הראשונים, מכל מקום אין שם "מאורסה" עליה, רק בעולת בעל. ולכך המיתה של ארוסה חמורה מבעולת בעל. ומפני גודל החטא הזה, הוא העדר גמור. וכן משכב זכר, מפני שאין ראוי אף לפי הנהוג בבעלי חיים, ולכך המעשה הזה הוא העדר גמור. וכן גם כן ב' אחים שנשפך דמם כמים, הוא העדר המציאות לגמרי, לשפוך שני אחים כאחד. נמצא כי כל אלו חטאים העדר המציאות, עד שהם נוטים אל ההעדר\* לגמרי.

#**ולכך בכל**= החטאים האלו, החוטא בהם מקבל מיתה והעדר כפי מעשיו. ובשביל פחות מדריגת הנמצאים, שיש בהם דבר זה, דהיינו העדר בלתי טבעי, שכל אלו דברים הם העדר בלתי טבעי, ולכך ראוי שיהיה נלקה האור, שהוא המציאות, והוא מקבל העדר בלתי טבעי, כמו שהתבאר. וכבר אמרנו, כי הכל הוא מתיחס אל האדם, שכפי מדריגת האדם נתן לו משמשים. כי השמש והירח משמשים העולם, שהעיקר הוא האדם. ואלמלי\* לא היה אדם מדריגתו ההעדר כמו זה, לא היה האור של העולם מקבל העדר. אבל בשביל שהאדם מדריגתו פחיתות זה, וחסרון זה, ולכך היה האור, שהוא המציאות, מקבל לקוי והעדר. וכבר בארנו, כי לא באו לגלות רק על דבר זה, שיש בחינה בעולם, שמצד אותה בחינה העולם נוטה אל ההעדר. ואם לא היה בחינה זאת בעולם, שהוא מוכן אל ההעדר, לא היה ראוי אל לקות מאורות. ולפיכך על אלו, חמה - שהוא המאור הגדול (בראשית א, טז) - לוקה, ומקבל האור, שהוא המציאות, העדר. כלל הדברים, כי כל אלו הדברים מתיחסים אל ההעדר, ודבר זה במדריגת התחתונים, ולכך במדריגתם גם כן לקות המאורות.

#**וכדי שתבין**= דבר מעט מן דברי קדושים, אף שאין ראוי להאריך בדברים אלו, כי כבר סלקנו מהם התלונה, מכל מקום מה שאפשר לפרש בדבריהם לא נעלים. וזה כי האדם מורכב ומחובר מד' דברים; האחד הוא הגוף, והשני הוא הנפש, והשלישי הוא יותר מכל, שיש בו הצלם האלקי. כאשר הוא מחובר מגוף ונפש, שהם חלקיו, אז על ידי שניהם ביחד יש לו צלם אלקים, וכדכתיב (בראשית א, כז) "ויברא אלקים את האדם בצלמו", וכבר הארכנו בזה בכמה מקומות, והדבר הוא פשוט. והרביעי, כי אף אשתו נכנס כנגד האדם, שהרי לא נקרא "אדם" רק עם אשתו, שנאמר (ר' בראשית ה, ב) "זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם". וכאשר נוטה באחד מאלו חלקים אל ההעדר היותר, יש כאן העדר גמור, כי אלו ד' דברים הם מציאותו\*. והאב בית דין שמת, הוא נטילת הנפש, ולא נספד כהלכה, הרי מצד הנפש נוטים אל ההעדר, והוא ההעדר הגמור. ודווקא אב בית דין, מטעם אשר התבאר למעלה, וזהו חלק אחד. ועל נערה מאורסה, ההעדר הזה מצד הגוף, כי כל זנות הוא מצד הגוף, ודבר זה בארנו בכמה מקומות. ורמזו ז"ל בענין הסוטה (סוטה יד.) היא עשתה מעשה בהמה, אף קרבנה שעורים (במדבר ה, טו), שהוא מאכל בהמה. ודבר זה ידוע כי כל זנות הוא חמרי, שנמשך אחר תאותו החמרית, ואין צריך ראיה. ולפיכך נערה מאורסה שצעקה בעיר ואין מושיע, החטא וההעדר הזה מצד הגוף החמרי, להיות חוטא בנערה שיש עליה קדושין, והוא חוטא בהם, שנמשך אחר החומר, והוא העדר גמור מצד החומר. ושני אחים שנשפך דמם כאחד, החטא הוא מצד צלם האדם, שהאדם נברא בצלם אלקים, שנאמר (בראשית ט, ו) "שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם". וזה שהוא שופך דם שני אחים כאחד, אין לך יותר מזה. ועל משכב זכור, כי השם יתברך נתן לאדם חבור שלו נקבה, וזה מתחבר לזכר, ואין לך חטא והעדר מצד השלמת האדם יותר מזה. ולכך אלו ד' דברים הם העדר גמור. ולכך מצד שנמצא חטא זה בעולם, ראוי אל העולם לקוי מאורות, שהוא העדר גמור גם כן. והבן הדברים האלו, כי הם ברורים מאוד.

#**וכן מה שאמר**= (סוכה כט.) בשביל ד' דברים מאורות לוקים, בשביל ההפרש שיש בין לקוי החמה ובין לקוי שאר המאורות; כי החמה היא עצם האור, וכאשר החמה נלקה, אז יש כאן העדר המציאות לגמרי. אבל שאר המאורות, אין לקוי שלהם נקרא העדר לגמרי, רק העדר במה. ולפיכך אמרו (שם) 'בשביל ד' דברים מאורות לוקים; על כותבי פלסתר', והם שטרות מזויפים, והזיוף אין לו מציאות כלל, שכתב מה שאינו נמצא. וכן (שם) 'מעידי עדי שקר', מעיד על דבר שאינו נמצא כלל. וכן (שם) 'מגדלי בהמה דקה בארץ ישראל', משחיתים ארץ ישראל, שהוא עיקר המציאות. וכן קוצצי אילנות טובות, משחיתים\* הדבר שהוא המציאות\*. הרי כל הדברים האלו הם העדר המציאות במה. רק כי הראשונים הם דברים שהם העדר גמור בתכלית, עד שאין עוד, כמו שאמרנו. ואלו הם העדר המציאות במה, ואין כל כך העדר. הרי כי הדברים האלו הם לפי החכמה מאוד משוערים, שידעו בחכמתם החטאים אשר הם מתיחסים אל העדר אשר הוא שייך בתחתונים, ולפי מדריגתם היה האור. ואין להאריך בדברים אלו כאן, שאין כאן מקומן.

#**והמעיד על**= פירוש הדברים אשר זכרו כאן הוא חכמה נפלאה ביותר, עד שאי אפשר לפרש דבריהם לגודל ההשגה באלו ד' דברים, כי למה אמרו בשניהם; 'על ד' דברים החמה לוקה', 'על ד' דברים המאורות לוקים', דוקא מספר ד'. כי ד' קצוות יש בהם העדר, לפי שכל אחד ואחד קצה. וכל אחד מאלו ד' דברים, החוטא נוטה אל קצה אחד, שבו ההעדר, ולכך המאור מקבל ההעדר. ודברים אלו הם סתרי החכמה, ואין כאן מקומן.

#**ולא היה צריך**= לכתוב מזה כלל, כי אין דבר זה קושיא, כמו שהתבאר למעלה, כי אין השאלה רק מה שאמרו כי לקות המאורות הוא בשביל חטאים, והשאלה היה כי לקות המאורות לפי החשבון, לא לפי המעשה. ולכך אמרנו, כי לפי מדריגת האדם ומעלתו, הן משמשים לו המאורות. ואין ספק אילו היה האדם במדריגת המלך, היו משמשיו גם כן כפי מה שהוא. וכאשר דרכי האדם בפחיתות, הנה גם כן משמשיו בענין זה, ודבר זה אין להכחיש כלל. ומה שאמרו 'על ד' דברים החמה לוקה', רוצה לומר כי לפי מדריגתו\* ומעלתו יש לו פרנס, שהם מושלים בעולם. ומפני שיש בעולם בחינה של העדר, כמו שהתבאר למעלה, לכך העולם ראוי להעדר האור שלא בטבע, מפני שיש בתחתונים העדר שלא בטבע ושלא כסדר\* המציאות. ואין הקפידה בחומר החטא, רק במה שהם נוטים אל ההעדר, לכך גם כן יש בהם העדר האור.

**% [ג]**

#**בפרק מי שהיה טמא**= (פסחים צד:), תנו רבנן, חכמי ישראל אומרים, גלגל קבוע, ומזלות חוזרים. וחכמי אומות אומרים, גלגל חוזר, ומזלות קבועים. אמר רבי, תשובה לדבריהם, לעולם לא מצינו עגלה בדרום, ועקרב בצפון. מתקיף לה רב אחא בר יעקב, דלמא כבוצינא דרחיא, אי נמי כצנורא דדשא, עד כאן. ומפני שהם מפרשים דברי חכמים 'גלגל קבוע ומזלות חוזרים', שהמזל סובב ברקיע בלא גלגל. ואין ספק כי דבר זה אי אפשר שיקבל השכל, וכמו\* שיתבאר בסמוך (ד"ה ועוד טענו), שדבר זה אי אפשר לומר בשום צד, שיהיה הכוכב חוזר בעצמו. וכל שכן שאם כן יהיו דבריהם סותרים, כי יקשה לאותן האנשים מהא דאיתא בפרק הספינה (ב"ב עד.) אצל תא ואחוי לך היכא דנשקי ארעא ורקיע, דאמר שם גלגלא דרקיע הוא דהדר. הרי כי הם עצמם אומרים שהגלגל חוזר, ולא הכוכב. ואני תמה, למה פרשו כך דברי חכמים, שכשם שמה שאמרו חכמי האומות 'גלגל חוזר ומזלות קבועים', אי אפשר לפרש שיהיה הכוכב בעל מנוחה לגמרי, אבל בודאי פירושו שאין התנועה מן הכוכב, רק התנועה מן הגלגל, והכוכב נח שקט בגלגל, והגלגל מסבב את הכוכב עמו. וכך מה שאמרו חכמי ישראל 'גלגל קבוע', אין הגלגל קבוע לגמרי, רק שהתנועה היא על ידי הכוכב, והגלגל סובב על ידי הכוכב. וההפרש שביניהם, כי לחכמי אומות, הכוכב בגלגל כמו מסמר בספינה, מתנועע עמו. ולדעת חכמי ישראל, הפך הדבר; שהגלגל דומה אל הקרון, שהקרון הולך על ידי תנועת הסוס המושך הקרון אחריו. כך יאמרו שהכוכב מתנועע, והגלגל נמשך אחריו.

#**אמנם רבי השיב**= על זה, כי אם היה הדבר כך, שהגורם התנועה הוא הגלגל, הרי מצד שהגלגל הוא כדורי, וכל כדור אין לו התחלה, כי הוא שוה הצדדין, שהצד אחד אליו כמו השני, אם כן מה זה שהגלגל הוא מתנועע תמיד ממזרח אל המערב, ולא יתנועע מן\* הדרום אל הצפון. ודבר זה לא ראינו, רק תמיד עגלה (-בדרום-) [בצפון], ועקרב (-בצפון-) [בדרום]. וכאשר נאמר שהגורם התנועה הוא הגלגל, הוא שוה בכל הצדדין. אם כן למה יותר בתנועה ממזרח למערב, יותר משאר צד, שהיה ראוי שיתנועע לכל צד, דבר שהוא שוה ואין לו התחלה כלל. ודבר זה לא יתחייב\* אם נאמר שגורם התנועה הוא המזל, ולא הגלגל. שודאי כי כמו שכל כוכב הוא מיוחד בלבד, שכוכב זה פועל כך, וכוכב זה פועל כך, וכל אחד הוא מיוחד בדבר מיוחד, כך יש לך לומר שמיוחד הכוכב להיות נשאר זה בדרום, וזה בצפון. ולכך לא נמצא עגלה בדרום ועקרב בצפון. אבל אם גורם התנועה הוא הגלגל, שהגלגל הוא השוה, ואין לו התיחדות כלל, למה לא היתה התנועה לכל הצדדין, ולמה תהיה התנועה מיוחדת. ואם אתה אומר שדבר זה אי אפשר שתהיה התנועה מן המזרח אל המערב ואחר כך מן הדרום אל הצפון, שצריך שישוה תנועתו, אין זה תשובה כלל, כי נאמר למה נתיחד הגלגל בתנועה זאת מן המזרח אל המערב, ואינו מיוחד בתנועה מן הדרום אל הצפון. וקושיא זאת אינה מעטה, אבל הוא שאלה גדולה לאותם שהם אומרים כי גורם התנועה הוא\* הגלגל, שהוא שוה, ואין לו התחלה מיוחדת.

#**והשיב על זה**= רב אחא, שלא יתחייב בחיוב גמור - שהגלגל שהוא שוה הצדדין - שלא יהיה מיוחד בתנועה אחת מבין תנועה אחרת. שאף אם הכדור הוא פשוט, אין בו התחלה, מכל מקום במה שיש לכדור קוטר\* אשר עליו הגלגל מתנועע, ואם כן נוכל לומר אף על גב שהגלגל בעצמו הוא שוה הצדדין, ואינו מיוחד בשום צד, מכל מקום הקוטר אשר עליו הגלגל מתנועע, והוא עובר באמצע הגלגל, ועליו תנועת הגלגל, אפשר לומר שהוא מיוחד שהוא בצד זה, ולא במקום אחר. וזה שאמר 'דלמא כבוצינא דרחיא', שהרחיים סובב על הברזל שהוא עובר תוך הרחיים, וכך הגלגל הוא סובב על הקוטר שהוא עובר תוך הגלגל. וכל עיגול מן הגלגל עובר עליו כבוצינא דרחיא, שהרחיים סובבים על הברזל שעובר בתוך הרחיים. ועוד 'כצנורא דדשא', כלומר אף שהגלגל בעצמו שוה הצדדין, ואין מיוחד בשום צד, באולי בשביל שיש לגלגל שני קוטבים נחים קיימים, בשני צידי הגלגל, ועליהם הגלגל מתנועע. ואם כן נוכל לומר שאלו שני קוטבים הם מיוחדים, שיהיו בצד זה, ולא בצד אחר. וזה שאמר 'דלמא כצנורא דדשא', שהדלת סובב על שני צירים קיימים, וכך יש לגלגל שני צירים קיימים נחים, והגלגל מתנועע עליהם, והם ראוים להיות בצד הזה דוקא. ואל יקשה, למה נתיחד כך, ולמה לא יהיה עובר הקוטר שעליו יתנועע הגלגל ממזרח אל מערב, כמו שנתיחד שהוא עובר מדרום לצפון. וכן שני קוטבי הגלגל, למה יהיו בצד זה, ולא יהיה בצד אחר. שאין זה קשיא כלל, כי לא היה השאלה רק כאשר התנועה לגלגל בכללו, וכאשר היה התנועה לגלגל בכללו, אין כאן צד נתיחד בו התנועה לצד זה יותר מצד אחר, כמו שאמרנו. אבל כאשר אמרנו כי התנועה היא על דבר מיוחד נח קיים, ודבר זה אינו אל הגלגל, אין קשיא כלל, כי בודאי נתיחד הקוטר הזה שהוא עובר מדרום לצפון. ודבר זה מבואר לכל איש חכם משכיל מודה על האמת, יאמרו שכל אלו הדברים הם דברי חכמה אמיתית, ירדו לעמקי החכמה. והרי הענין הזה מוכיח, שהקשה רב אחא מ'צנורא דדשא' ומ'בוצינא דרחיא', שאלו ב' דברים דומים לקוטב הכדור, ולקוטר הכדור, אשר הם נחים קיימים, והכדור סובב עליהם.

#**ועתה נשוב**= לבאר דברי חכמים, כי דבריהם נמשכים אחר השכל מאוד, שיותר ראוי לומר שגורם התנועה הוא המזל, שהוא פעל, יותר מן הגלגל. ולפיכך ברור מאוד כי לפי הדעת והחכמה, יותר ראוי שיהיה התנועה מן המזל, ממה שנאמר שתהיה התנועה מצד הגלגל. ואין הכוונה בדבריהם שיהיה הגלגל קבוע לגמרי, רק שגורם התנועה הוא המזל, והגלגל נמשך אחריו, כמו שהתבאר, ואין כאן קשיא.

#**ועוד טענו**=, כי אנו רואים כי הכוכב אשר הוא עומד בעגולה הגדולה, הוא מהיר התנועה, לפי שהוא הסובב העגולה הגדולה. ואשר הוא רחוק מן העגולה, מאוחר התנועה. ודבר זה לא קשיא, אם נאמר שהגלגל חוזר, והכוכב קבוע. שאין ספק שהעגולה הגדולה מן הגלגל, יותר מהיר התנועה. ולפיכך הכוכב אשר עומד שם מהיר התנועה. והכוכב אשר הוא רחוק מן העגולה, הוא מאוחר התנועה, לפי שהעגולה ההיא מאוחר התנועה. אבל אם נאמר שהתנועה מן הכוכב, למה הכוכב אשר הוא עומד בעגולה הגדולה מן הגלגל, מהיר התנועה יותר. נשיב על זה, שזה היה קשה אם הכוכבים היו חוזרים נפרדים בלא גלגליהם, למה זה מהיר התנועה וזה מאוחר התנועה. אבל כשהם חוזרים בגלגליהם, לא יקשה, כי התנועה שהיא לכוכב אינו רק על ידי הגלגל. והגלגל לכוכב כמו הגוף לנפש, ובודאי הגוף נושא הנפש, ומכל מקום אי אפשר שיהיה הנפש מניע רק כפי שראוי לגוף. וכן הכוכב שעל ידו התנועה לגלגל, התנועה כפי מה שראוי לגלגל. ומכל שכן כי הכוכב הוא כמו החלק מן הגלגל שהכוכב עומד בו, ולכך ראוי שתהיה התנועה כפי מה שראוי אל הגלגל. כי הגלגל שיהיה דבר נמשך בהכרח אחר הכוכב, זה לא יתכן שיהיה דבר הכרחי בהם. אבל הכוכב מתנועע על ידי הגלגל תנועה סבובית, מפני כי ראוי לכדור תנועה סבובית. לכך הכוכב העומד בו, יש לו תנועה סבובית, כמו הגלגל שעל ידו התנועה, כמו שאמרנו. ולפיכך יקרה לכוכב שהוא קבוע בו; שאותו הכוכב אשר הוא בעיגול הגדול, יתנועע במהירות יותר. ואשר הוא רחוק מן הגדול, יתנועע באיחור, ואין שום קשיא על דבר זה. ואדרבא, הדעת נותן כך, ואין דבר זה יוצא מן ההיקש והשכל, אבל הכל מסודר מאוד, ודי בזה במקום הזה בענין זה.

**% [ד]**

#**עוד שם**= (פסחים צד:), תנו רבנן, חכמי ישראל אומרים, ביום החמה הולכת למטה מן הרקיע, ובלילה הולכת למעלה מן הרקיע. וחכמי אומות עולם אומרים, ביום החמה מהלכת למעלה מן הרקיע, ובלילה למטה מן הרקיע. אמר רבי, נראה דבריהם מדברינו; שביום מעיינות צוננים, ובלילה מעיינות רותחים, עד כאן. והם מבינים שכוונת חכמים ז"ל לומר, כי החמה עוברת תוך הגלגל, וזה שאמרו שבלילה הולכת למעלה מן הרקיע. ואם כן יהיה הרקיע נקרע לפי שעה, והחמה עוברת תוך הגלגל. ודבר זה מן הנמנעות. גם החוש מכחיש זה, שאין השמש שוקעת רק מעל האופק, שהרי אותם שיש להם אופק אחר\* אין השמש שוקעת להם. ודבר זה אי אפשר להכחיש האדם שיש בו דעת.

#**והנה אלו**= בני אדם הם רוצים לחשוב על דברי חכמים, ולא עמדו כלל על דבריהם. שאילו היה דעת חכמים שהחמה בלילה עוברת הגלגל, והולכת החמה למעלה מן הגלגל, לא היו אומרים שהחמה הולכת 'למעלה מן הרקיע', רק 'למעלה מן הגלגל', כמו שאמרו לפני זה (פסחים צד:) 'גלגל קבוע ומזלות חוזרים'. אבל ענין גלגל וענין רקיע כל אחד בפני עצמו. כי הרקיע נופל על מה שהוא הרקיע שהוא על התחתונים, ודבר זה נקרא 'רקיע' בדברי חכמים, והוא "רקיע" הנאמר בתורה. כי לא בא שם 'רקיע' על הגלגל כלל. ומעתה דעת חכמים שאמרו 'ביום [החמה] הולכת למטה מן הרקיע, ובלילה הולכת למעלה מן הרקיע', פירוש, ביום החמה נמצאת בעולם, והרקיע הוא התחלת התחתונים, והחמה הולכת למטה מן הרקיע ביום, והיא\* עם התחתונים. אבל בלילה החמה נבדלת מן העולם, ועל זה יאמר שהחמה למעלה מן הרקיע, פירוש 'הרקיע' שהוא התחלת התחתונים. ואז נאמר כי הרקיע מבדיל בין חמה ובין התחתונים, שהרי החמה אינה נמצאת עם התחתונים. ואין ספק כי התחתונים יש להם גבול בפני עצמם, והגבול הזה הוא הרקיע, ופירוש זה מבואר מאוד. ומפני שהיו חושבים כי דברי חכמים על הרקיע אשר הוא הגלגל, ולכך היה להם זה דבר זר.

#**אבל יש**= לך לדעת, כי לא דברו חכמים בזה, רק שרצו בזה שהשם יתברך אשר הבדיל בין אשר הם בארץ למטה, ואשר אינם בארץ והם למעלה, והרקיע הוא מבדיל ביניהם. ולכך החמה שהשם יתברך נתן אותה ביום להאיר על הארץ (בראשית א, יז), היא הולכת למטה מן הרקיע, ואין הרקיע מבדיל בין החמה ובין התחתונים. אבל בלילה, שלא נתן חמה להאיר על הארץ, לכך הרקיע שנתן השם יתברך להבדיל בין העליונים ותחתונים, הוא מבדיל את החמה מן הארץ. וחכמי האומות אומרים כי הפך זה הוא, כי ביום, החמה הולכת למעלה מן הרקיע, שהרקיע מבדיל בין החמה ובין התחתונים. שכך ראוי, שאם לא כן, היתה החמה פועלת ביותר בתחתונים, ולא היה להם קיום. ולפיכך כאשר השמש היא\* על הארץ, הולכת למעלה מן הרקיע. וכאשר הוא לילה, ונבדלת מן הארץ, אין כאן הבדל הרקיע. והיינו שהשיב רבי 'ונראין דבריהם מדברינו; שביום המעיינות צוננים, ובלילה רותחים'. שמזה תראה שבלילה אין החמה נבדלת מן התחתונים, ולכך מעיינות רותחין. אבל ביום אין מעיינות רותחין כמו בלילה, כי השם יתברך נתן הרקיע, אשר הוא מבדיל בין העליונים ובין התחתונים, להבדיל, לכך מעיינות צוננים\* ביום. ולדברים\* שאנו אומרים, כי החמה הולכת למעלה מן הרקיע בלילה, היה הרקיע מבדיל בין החמה [ובין התחתונים], ולא היתה פועלת במעיינות. ודבר זה אמת, כי המים בעצמם מסוגלים בלילה לרתוח, במה שהחמה הולכת נגד הים, ומושלת ביסוד המים. וביום הפך זה. הרי התבאר לך דברי חכמים. ובני אדם שלא יבינו\* אמיתת הרקיע, שהרי הכתוב אומר (בראשית א, ו) "יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים", ונאמר עוד (ר' שם פסוק ז) "ויבדל אלקים בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע". וכל אלו דברים נעלמים מהם, ולא ידעו בזה כלום, כי אין לאותם אנשים חלק רק בנגלה ובמוחש. ואם כן איך ישיבו על דברים הנעלמים והנסתרים, שלא ידעו מהו עניין הרקיע. ואין כאן מקום לפרש יותר בעניין הרקיע, ועוד יתבאר זה.

#**שם**= (פסחים צד:), בארבע שבילין החמה הולכת; ניסן אייר סיון, מהלכת בהרים כדי לפשר השלגים. תמוז אב אלול, מהלכת בישוב כדי לבשל הפירות. תשרי מרחשון כסליו, מהלכת במים כדי ליבש את הנהרות. טבת שבט אדר, מהלכת במדבר כדי שלא לייבש את הזרעים. פירוש זה, כי 'החמה מהלכת' רוצה לומר פועלת, כי ארבעה פעולות יש לחמה. ומפני כי החמה יש לה ד' תקופות, וכנגד זה אמר כי ב'ארבע שבילין החמה מהלכת', ורוצה לומר ד' פעולות יש לה; ניסן אייר סיון, מהלכת בהרים לפשר השלגים, כי בזמן הזה מתקרבת החמה אל הישוב, וזהו התחלת פעולתה, לפשר השלגים. כי עדיין לא היתה כל כך בישוב\* לבשל הפירות, ותחלה פועלת לפשר השלגים למעט הקרירות. ואחר כך תמוז אב אלול, הולכת בישוב, פירוש פועלת בישוב לבשל את הפירות. ואמר תשרי מרחשון כסליו, הולכת במים לייבש את הנהרות. פירוש, שהולכת החמה ומתרחקת מן הישוב, והולכת כנגד יסוד המים, ופועלת במים היבושת, ואם לא כן, היו המים גוברים. ושלשה חדשים אחרונים הולכת במדבר, פירוש שאינה מתקרבת\* אל הישוב, ואם היתה מתקרבת אל הישוב היתה מייבשת הזרעים, וכאשר היה בא זמן הבשול, ולא\* היה בהם לחות כלל, ולא היו מתבשלים הפירות.

**% [ה]**

#**אמר רבא**= (פסחים צד.), שיתא אלפי פרסא הוה עלמא, וסומכא דרקיע אלפא פרסא. חדא גמרא, וחדא סברא. סבר לה כי הא דאמר רבה\* בר בר חנא אמר רבי יוחנן, כמה מהלך אדם בינוני ביום, עשר פרסאות. מעלות השחר עד הנץ החמה ה' מילין, משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים חמשה מילין, נמצא עוביו של הרקיע אחד (-מחמשה-) [מששה] ביום, עד כאן. ומדבר הזה למדו כי הם ז"ל אמרו שבעלות השחר החמה מתחלת לצאת מן הגלגל, וכן כשהיא שוקעת, עוברת לפנים מן הגלגל. אף כי בודאי לפי המסקנה לא נשאר דבר זה כלל, כי מקשה על זה כדאיתא התם, מכל מקום הוי סברי לומר כך מתחלה. ואין לומר כלל כי עלה על דעתם דבר כמו זה, דבר שהחוש ימאן זה.

#**אבל מה שאמרו**= כי העולם הוא ששת אלפים פרסה, וסומכי דרקיע אלף פרסה, אל יעלה על דעתך כי שעור זה נתנו לעולם כאשר הוא נמדד בשעור הגשמי. אבל דע לך כי חכמים לא דברו מזה כלל, כי דבר שאינו מגיע אל מהות העולם ואמיתת מהותו, לא דברו מזה כלל. אבל מה שאמרו כי העולם הזה הוא ששה אלפים, רוצה לומר כי מהות השעור הזה הוא אל העולם, מבלי הבטה אל שעור הגשמי, ולא עיינו חכמים רק במהות, ולא בגשמי. ודבר זה הוא מיסודי החכמה, וכבר התבאר זה\* בכמה מקומות עניין זה. כי נתנו חכמים שעור קטן, ואין השעור הזה מצד המוחש הנגלה, רק מצד מהותו אמרו כך. כמו שאמרו (מו"ק יח.) פרעה שהיה בימי משה היה כך וכך קטן, ודברו עליו מצד מהותו, וכך תמצא הרבה. וכך להפך, אמרו שיעור גדול, וזה הוא מצד עצם מהותו. ואף אם הוא קטן, אין זה מצד עצם מהותו. וכן אם אמרו עליו שהוא קטן כך וכך, אף אם הוא יותר גדול, זהו מצד אחר, אבל מצד מהותו המופשט מן הגשמית שעורו כך. ואל יקשה לך, כי מופשט מן הגשמות, מה שייך בזה שיעור. דודאי שייך שיעור אף במופשט\* מן הגשמות. כי מספר ששה יש לו מהות השלימות, כי במספר ששה בו יושלם הגשם, כי כל גשם יש לו ששה צדדין. ולפיכך מה שאמר כי העולם הוא שש אלפים פרסה, רוצה לומר כי יש לעולם השלימות מצד עצמו, לכך ראוי לו מצד עצמו ששת אלפים. כי העולם הזה גשמי, ושלימות הגשמי הוא ששה, כמו שהתבאר. והרי העולם נברא בששה ימים (שמות כ, יא), ובשביעי שהוא שבת קודש, הוא נבדל מן הששה ימים. ולפיכך ראוי שיהיה גם כן כמו זה שעור העולם, ששת אלפים פרסה, וסומכא דרקיע, שהוא נבדל מן העולם, אלף פרסה. כי כבר התבאר, כי הזמן והגשם דומים מתיחסים ושוים. והרי מבואר כי לא לחנם אמרו השעור כן. וזה פירוש אמתת דברי חכמים, ואם הדברים הם עמוקים מאוד יותר. ובני אדם כאשר יראו כך בדברי חכמים, יאמרו שדעתם על השעור המוחש הגשמי, ולכך היה רחוק בעיניהם שיהיה השעור הגשמי מן העולם ששת אלפים פרסה, וסומכיה דרקיע אלף פרסה. אבל דבר זה אינו, כי לא דברו חכמים מן השעור הגשמי, אבל דבריהם מן מהות העולם, ואמרו כי מהותו הוא שעור הזה, כמו שאמרנו.

#**ואמרו כי**= סומכא דרקיע אלף פרסא, ואמר שם (פסחים צד.) שכך נותן הסברא, כי התחלת היום, דהיינו מן עלות השחר עד הנץ החמה, וזה דומה ומתיחס אל הרקיע, שהוא התחלת העולם. ומהלך האדם מן עלות השחר עד הנץ החמה, הוא אחד מששה ממהלך של אדם כל היום. וכמו כן אצל החמה, מהלך שלה מן עלות השחר עד הנץ החמה חלק ששית. וכבר אמרנו (ד"ה אבל מה) כי מהלך החמה ששת אלפים פרסה, שהוא מהות העולם. וכן יש לחשוב הרקיע, שהוא חלק ששית של מהלך כל היום, שהוא ששת אלפים פרסה. ואף כי מהלך החמה שהיא מקפת העולם, ואינה הולכת לארכו של עולם, מכל מקום כיון שמהות העולם הוא ששת אלפים, שכך הוא גמרא, יש לחשוב הרקיע שהוא התחלה, אלפא פרסה. וכך ראוי, כי כשם שראוי לעולם מצד עצמו ששת אלפים פרסה, לפי שזה שייך אל שלימות הגשם, והרקיע שהוא נבדל מן העולם הזה, שכך ענין הרקיע שהוא נבדל מן העולם, והוא כנגד האמצע, שהוא תוך ששת הצדדין שיש לגשם, והוא נבדל מן הששה, כמו שידוע. ולפיכך סומכא דרקיע הוא אלף פרסה. וראוי שיהיה כך, מפני כי העולם הזה הגשמי, גם כן נברא בששה ימים, והשביעי יום השבת, הוא כנגד האמצעי, שהוא נבדל מן הששה. וכנגד זה אמר כי העולם הוא ששת אלפים פרסה, וסומכא דרקיע אלף פרסה. ולכך רבי יהודה סבר, כי שעור מהלך התחלת היום, מן עלות השחר עד הנץ החמה, חלק עשירי מן היום. ואמר כי מהלך האדם י' פרסאות, ומן עלות השחר עד הנץ החמה ד' מילין, כדאיתא התם (פסחים צד.). ויהיה התחלת העולם, שהוא הרקיע, חלק עשירי מן היום. והוא סבר כי זהו נגד עשרה מאמרות שנברא בהם כל העולם (אבות פ"ה מ"א), והרקיע שהוא התחלה, נגד המאמר "בראשית" (בראשית א, א) שהוא התחלה. ולכך אמר כי התחלה, שהוא הרקיע, הוא חלק העשירי מן העולם. וכל הדברים האלו הם עמוקים מאוד. ומכל מקום, כל זה לא נשאר במסקנה.

#**ויש מפרשים**=, מה שאמר רבא (פסחים צד.) העולם 'ששת אלפים פרסה', הוא הארץ בלבד. וכן העידו חכמי התכונה, שכדור הארץ ששת אלפים פרסה. אבל אין משמע כך, כי אמר 'העולם' ששת אלפים פרסה, ולא אמר 'הארץ', או 'הישוב', כמו שיתבאר. ועוד, מה שעור נתן מה שבין הארץ לרקיע. רק אם נאמר כיון שהעיקר הוא ישוב העולם, והוא הארץ, נחשב השאר בטל אצל הישוב, שהוא הארץ, לכך אמרו כי העולם ששת אלפים בלבד. וגם זה כמו שאמרנו, כי השעור על מהות העולם בעצמו, ואם הוא יותר גדול, אין זה מהות עצם העולם. וכן 'סומכא דרקיע אלף פרסה', כי הרקיע שאינו מן העולם התחתון לגמרי, רק שהוא מבדיל בין עליונים לתחתונים, וכמו שהעולם הוא ששת אלפים, כנגד ששת ימי המעשה, כך\* הרקיע שהוא נבדל מן התחתונים, הוא אלף, שהוא כנגד השבת, שהוא נבדל מששת ימי המעשה. לכך ראוי לעצם העולם ששת אלפים, ולרקיע - אשר הוא נבדל מן העולם - חלק שביעי, שהוא אלף פרסה. ולפיכך אמרו כי העולם ששת אלפים פרסה, והרקיע, שהוא התחלת העולם, אלף פרסה, עד שבזה הרקיע אחד מששה. ומביא ראיה לזה, כי מעלות השחר עד שנגלה השמש, ודבר זה נקרא 'התחלת העולם'. שכבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד, כי הלילה הוא העדר נחשב, ובהתחלת היום הוא התחלת המציאות, ועד שנגלה השמש לגמרי - כל זה הוא 'התחלה' נקרא. ומזה למדו כי התחלת העולם, שהוא הרקיע, הוא גם כן אחד מששה בכל העולם, וכמו שהתבאר למעלה (ד"ה ואמרו כי), ואי אפשר לפרש יותר.

#**ומקשה על זה**= (פסחים צד.), שאין ראוי למהות העולם שעור זה, דתניא, מצרים אחד מששים בכוש, וכוש אחד מששים בעולם, ועולם אחד מששים בגן, וגן אחד מששים בעדן, ועדן אחד מששים בגיהנם. נמצא כל העולם כלו ככסוי קדירה לגיהנם, עד כאן. ובמסכת תענית (י.) קאמר, וגיהנם אין לו שעור. אל תטעה בכל הדברים האלו כי שעורים הללו במדה הגשמית, שלא דברו חכמים כלל משעור הגשמי, כי לא היה להם עסק [בזה], רק דבריהם במהות העולם, כמו שאמרנו לך למעלה. ודע, כי מה שאמרו כאן מענין כוש ומענין העולם, הם סתרי החכמה. וכבר אמרנו לך ההפרש שיש בין חכמי ישראל ובין שאר חכמים, כי השגת חכמים ז"ל\* במהות, לא בגשמי כלל. אמנם מה שנתנו מדריגה הראשונה למצרים, והשניה לכוש, דברים אלו אי אפשר לפרש רק לאיש חכם גדול ונבון, והוא\* יודע כי מצרים כח שלהם כח המים, ולכך היו עובדים את המים, מזה תראה שיש להם התיחסות אל המים. וכושיים יש להם התיחסות אל האש, שהם שחורים (רש"י במדבר יב, א) מכח חום השמש, שהוא אש. ובשביל כך המדריגה הראשונה ארץ מצרים, השניה כוש כולל עליו, ואחר כך העולם. ואמר כי העולם אחד מששים בגן. כי אין ספק כי העולם הזה גשמי, ולכך הגן שאינו גשמי, מדריגה יותר עליונה. והעדן יותר נבדל מן הגן, ולפיכך אמרו (ברכות לד:) "עין לא ראתה אלקים זולתך" (ישעיה סד, ג) זה עדן. נמצא שהמדריגה היותר עליונה הוא העדן. ולפיכך אמרו 'גן אחד מששים בעדן'. ואמרו 'עדן אחד מששים בגיהנם', הדבר הזה אליו\*, מפני כי הגיהנם הוא כמו שבארנו במקום אחר שהוא חסר, ולכך באים שם בני אדם החסרים במעשיהם. ודבר החסר\* אין ראוי שיוגבל וישוער, כי הגבול והשעור הוא מן השלימות, שהדבר שאין לו גבול ואין לו שעור אין לו שלימות. ולפיכך אמרו במסכת תענית (י.) 'גיהנם אין לו שעור'. וכל זה שהדבר החסר לגמרי, אין ראוי שיוגבל בשעור. הרי התבאר עניין זה מה שאפשר לכתוב ולפרש מזה, כי הדברים הנאמרים פה הם עמוקים מאוד. וכל השעורים הנאמרים כאן, אין השעור הזה שעור גשמי, כי אין לגן ועדן שעור גשמי, רק נאמר על אמתת מהות כל אחד ואחד. ודבר זה די למבינים, כי כבר בארנו זה למעלה באר היטיב\*. ואין להאריך בדברים אלו רק שבאנו לפרש שלא נאמרו דברים אלו מאומד ומחשבה, רק כלם נאמרו בחכמה, אך אין כאן מקומן של אלו דברים כלל, רק אמרנו לך כי בכל דבריהם לא באו לפרש שעור הגשמי מן העולם, רק מהות העולם.

#**עוד מקשה**= (פסחים צד.), דתנא דבי אליהו, רבי נתן אומר, כל הישוב כולו תחת כוכב אחד יושב. [תדע], שהרי אדם נותן עיניו בכוכב [אחד], הולך למזרח - עומד כנגדו, לארבע רוחות עולם - עומד כנגדו, מכלל הישוב תחת כוכב אחד יושב. ומה שאמרו כאן 'תדע אדם נותן עינו בכוכב אחד, הולך למזרח עומד נגדו', וכן 'לארבע רוחות עומד נגדו', אין הפירוש שהכוכב עומד נגדו כמו שהיה עומד בדרום, כך עומד בצפון. שדבר זה אי אפשר, שדבר זה ידוע כי כאשר האדם בדרום, נראים אליו כוכבי דרום עומדים על האופק גבוה הרבה. וכשהולך לצפון, אין הכוכב ההוא נראה אליו לגמרי. אבל אין הגורם הזה מה שנתרחק מן הכוכב, אבל הגורם הזה הוא שהארץ כדורית, ודבר זה הוא גורם שכאשר הוא בדרום, כוכב הדרומי נראה אליו גבהו הרבה על האופק, וכאשר הוא בצפון, הוא נסתר מעיניו. וזה שאמר 'אדם נותן עיניו בכוכב, הכוכב עומד נגדו. הולך בכל ד' רוחות, הכוכב עומד נגדו', רוצה לומר כאשר תסלק מה שגורם כדורת הארץ, כמו שהתבאר, ימצא אליו הכוכב בשוה. ואם לא היה זה שכל הישוב תחת כוכב אחד, לא היה זה כך.

#**עוד תא שמע**= (פסחים צד.), עגלה בצפון, ועקרב בדרום, וכל הישוב אינו יושב רק בין עגלה ועקרב, וכל הישוב אינו רק שעה אחת ביום. תדע, שבחמש חמה במזרח, ובשבעה חמה למערב, חצי שש וחצי שבע חמה בראש כל אדם. ואין הפירוש שאין החמה הולכת נגד הישוב רק שעה אחת ביום, שכיון שהארץ כדורית, הולכת נגד הישוב י"ב שעות, כפי אורך הישוב, לא סרה מן הישוב. ודבר זה ידוע, כי עגולת חצי היום במדינה\* המזרחית, אין חצי היום במדינה המערבית. ואם כן איך אמר שכל הישוב כולו אינו רק שעה אחת ביום. אבל הפירוש הוא, אף על גב שכל מקום ומקום יש לו חצי יום מיוחד בפני עצמו, אין לומר שהישוב הוא י"ב שעות ביום, כיון שחצי יום של מדינה זו, אינו חצי יום של מדינה אחרת. ומכיון שאין החמה מהלכת בגובה השמים נגד ראש בני אדם בכל מדינה ומדינה רק שעה אחת, מן חצי ששית עד חצי שביעית, ולפני חצי ששית ואחר חצי שביעית אינו נחשב שהולך נגד הישוב, כיון שהחמה הוא במזרח ובמערב, בצדדין. ולא נחשב שהחמה נגד הישוב, שהוא הארץ, שהיא באמצע, רק כאשר החמה בגובה השמים נגד ראש האדם, כי אז החמה היא באמצע השמים, ואז נחשב החמה נגד הישוב שהוא באמצע.

#**ואם תאמר**=, אם כן אין ראוי שיהיה נחשב שהחמה עומדת בגובה רק רגע אחד, והוא רגע עמידת השמש בתכלית הגובה. אבל אין שעור חכמים כך. שהרי לענין הקרבת תמיד של בין הערביים, אין נחשב שהחמה במערב רק מחצי שביעית. וכן לענין תפילת מנחה, לא נחשב שהחמה היא במערב עד חצי שבע, לא כאשר עברה השעה הששית. ודבר זה על פי החכמה, כי הזמן הוא מדובק, ואין הזמן נחלק, רק מדובק הוא. ולפיכך דבק\* סוף שש אל תחלת שבע, ואין כאן עדיין השתנות זמן, ואין חלוק בזמן בין\* סוף שש לתחלת שבע. אבל אין דבוק סוף שש לסוף שבע, כי זה נחשב ריחוק. ולכך אחר חצי שבע, הזמן מתחלק, ולא נחלק תחלת שבע מסוף שש. וזהו טעם דברי חכמים, שאמרו (ברכות כו:) שזמן תפלת המנחה שהוא אחר חצי שבע. ולא יחלק סוף שש להיות חצי היום, מפני שהזמן מדובק. ואמר שזמן שראוי שיהיה מתחלת שבע - הוא אחר חצי שבע, שאז הזמן נחלק. וכמו כך בעצמו המקום הוא מדובק. וכאשר השמש עומד בחצי שמים, לא נחשב שעברה חצי שמים עד שעברה כמו שעור מהלך חצי שעה מן נקודת הגובה, שאז משתנה מקום החמה לומר שהחמה במערב. ולא יאמר שהחמה במזרח רק קודם חצי שש, שאין כאן דבוק לומר שדבק\* תחלת שש אל סוף שש. ולפיכך אמרו שהישוב הוא שעה אחת, הוא שעת עמידת החמה בגובה שהוא באמצע השמים, וזה נחשב שהוא כנגד הישוב, שהוא באמצע. ולא שיהיה כוונתם כלל שהישוב כל כך גדול, חלק אחד מי"ב חלקים מה שמהלכת החמה ביום, שדבר זה אינו, רק הכוונה פה שהחמה נחשבת שנכנסת אל הישוב שעה אחת ביום, מפני כי שעה אחת נחשב שהחמה באמצע השמים, והאמצע נאמר עליו שהוא נגד הישוב.

#**אמר רבי יוחנן בן זכאי**= (פסחים צד.), מה תשובה השיב בת קול לאותו רשע בשעה שאמר (ישעיה יד, יד) "אעלה על במתי עב אדמה לעליון". יצאת בת קול ואמרה לו; רשע בן רשע, [בן בנו של נמרוד הרשע], שהמריד את העולם במלכותו. כמה שנותיו של אדם, שבעים שנה, ואם בגבורות שמונים שנה, שנאמר (תהלים צ, י) "ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה". מן הארץ עד לרקיע כמה הוי, מהלך חמש מאות שנה. ועוביו של רקיע כמה הוה, חמש מאות שנה. ובין רקיע לרקיע כמה, מהלך חמש מאות שנה. וכן בין כל רקיע לרקיע, חמש מאות שנה, (ישעיה יד, טו) "אך אל שאול תורד אל ירכתי בור", עד כאן. ובני אדם מבינים אלו הרקיעים הנאמרים הם הגלגלים, כמו גלגל חמה ולבנה כוכבים ומזלות, ולפיכך אמרו כי לדעת רז"ל יש רקות\* בין רקיע לרקיע. אבל כבר אמרנו לך שכל הדברים האלו הם טעות, כי הרקיע הנאמר פה אינו גוף ממושש, אבל הרקיע הוא תחלת העולם, זהו עניין הרקיע הנאמר במעשה בראשית. ורוצה לומר, כי שבעה הבדלים יש מן התחתונים לעליונים, כל כך מובדלים העליונים מן התחתונים. וכל הבדל והבדל מן אלו ז' הבדלים הוא כמו הבדל מן הארץ שהיא מתחתונים עד הרקיע, שהוא ההבדל הגמור. ולפיכך לא קשיא מה שאמרו כי בין כל רקיע לרקיע כל כך, שאין כאן גוף ממושש, כי אין הרקיע הזה גשמי, וכן כל הרחקים הנאמרים כאן אין שעור מורגש. וכאשר יאמרו כי מן הארץ עד הרקיע ת"ק שנה, רוצה לומר שיש לעולם מהות שעור זה ת"ק שנה, כי כל כך היה\* ההבדל בין זה לזה. כי לא דברו חכמים כלל מרוחק המורגש, רק כל דבריהם מופשטים מן הגשמות, וכבר נתבאר זה פעמים הרבה. ובני אדם יחשבו כי כל זה נאמר על רוחק גשמי, ואין הדבר כך, ולפיכך טעו בדבריהם מאוד. כלל הדבר בזה, כי כל דברי חכמים הם מצד השכל, והם חושבים כי כל דבריהם הנאמרים בשעור הגשמי המוחש. ועוד טעו בשם ה"רקיע" הנאמר בדברי חכמים, כי הרקיע הנאמר בדברי חכמים [הוא] כמו הרקיע הנאמר בתורה, ואין הרקיע הוא הגלגל, אבל שם ה"רקיע" נאמר על המבדיל בין עליונים ותחתונים. ועוד יתבאר זה, כי זה העיקר שלא הבינו הם, אלו הם\* ז' רקיעים (חגיגה יב:) כמו שאמרנו. ודי בזה למבינים וליודעי מדע, הנכנסים בחדרי החכמה הפנימית.

#**בפרק קמא דיומא**= (כ:), מפני מה קולו של אדם אינו נשמע ביום כדרך שנשמע בלילה, מפני גלגל חמה שמנסר ברקיע, כחרש המנסר בארזים. וההוא חגרא דיומא 'לא' שמיה, שנאמר (דניאל ד, לב) וכל דיירי ארעא כלא חשיבין, עד כאן. ואומרים כי דעת חכמים שהחמה קורע הרקיע, שהוא גלגל חמה, וחוזר הרקיע להתחבר, ולמחר חוזר לנסר אותו. וגם זה כמו שאר דברים שאומרים עליהם. ואילו היה דעתם כך, היו אומרים 'החמה מנסר בגלגל'. אבל כבר אמרנו לך למעלה, כי אין שם "הרקיע" נופל רק על התחלת העולם המבדיל בין עליונים ותחתונים. ומה שאמר כאן כי 'החמה מנסר ברקיע', דע כי באו להודיע בזה עניין החמה ומהותה, כי היא מיוחדת מושלת בתחתונים. ומפני זה אמרו ש'החמה מנסר ברקיע', כי דבר שהוא מושל על דבר, פועל בו\* ומבטל אותו, כי אין להם חבור ביחד. וכבר אמרנו לך כי הרקיע הזה הוא התחלת התחתונים, ואין הרקיע הזה הוא הגלגל. ומפני כי הרקיע הזה מבדיל בין עליונים ותחתונים, ועל זה אמר כי תנועת החמה מנסר ברקיע, שכל מנסר מבטל ומסלק הדבר שהוא מנסר בו. ולכך אמר "חגרא דיומא 'לא' שמיה", רוצה לומר שמנסר החמה ופועלת ברקיע, עד שיש כאן בחינה מה ברקיע שהוא ללא לגמרי, במקום שהחמה מנסר. ואין דומה לשאר מנסר, אשר אינו\* מנסר הדבר לגמרי ומבטל אותו, אבל זה מבטל אותו לגמרי, ולכך נקראו הנסורת 'לא'. ומביא ראיה דכתיב (דניאל ד, לב) "וכל דיירי ארעא כלא חשיבין", אבל הכ"ף מורה שיש דבר שהוא 'לא', ודבר זה מה שהחמה פועלת ברקיע, דבר זה נחשב 'לא', כמו שהתבאר. ולפי\* גודל הפעל שהיא פועלת בעולם, ובזה אין בעולם השקט והנחה מכח חמה שהיא פועלת, ולכך בשביל זה אין קולו\* של אדם נשמע, מפני החמה שמנסרת ברקיע. רוצה לומר, גודל הפעולה שהחמה פועלת בעולם על ידי תנועת החמה. והמבין יבין, שכל הדברים הנאמרים כאן הם ברורים בכל הדברים האלו באין ספק כלל, ויורה זה המאמר שאחריו.

**% [ו]**

#**תנו רבנן**= (יומא כ:), אלמלא קול גלגל חמה, היה נשמע קול המונה של מלכות רביעית. ואלמלא קול של מלכות רביעית, [היה] נשמע קול גלגל חמה. וגם דברים אלו נראים זרים ורחוקים מאוד. ובאור עניין זה, כי החמה יש לה ממשלה ומלכות בעולם התחתון, ותנועתה ברקיע השמים הוא יציאת כח שלה אל הפועל, והוא קול החמה, כמו שהתבאר לפני זה. לא קול ממש שהרי כתיב (תהלים יט, ד) "בלי נשמע קולם". רק כי הקול שנאמר כאן רוצה לומר כח פעל של החמה, כמו שהתבאר לפני זה. ומלכות רביעית גם כן יש לה ממשלה והתגברות המלכות בעולם, וזהו גם כן 'קול מלכות רביעית'. ואומר 'קול המונה של מלכות רביעית', כי רבוי הממשלה שלהם זהו תוקפם וכחם, ויתבאר זה אחר כך. הרי כי שניהם יש להם ענין אחד משותפים, הוא הממשלה בעולם. ולפיכך אמר אילו לא היה קול תוקף מלכות רביעית, היה נמצא בפעל לגמרי תוקף החמה, יותר ממה שנמצא עתה. והמונע הזה הוא כח מלכות רביעית. שכל דבר שיש לו משתתף עמו, כי החמה גם כן יש לה כח מלכות וממשלה ותוקף בעולם, וימצא משתתף עמו, הוא ממשלת מלכות רביעית, ובשביל כך לא נמצא כח אחד בפעל לגמרי, בשביל הדבר המשתתף עמו. כי שניהם הם מושלים בעולם, ואין שני מלכים משתמשים בכתר אחד (חולין ס:), לכך אין אחד מהם נמצא בפעל לגמרי, והשני מבטל כחו, עד שאין כחו בפעל לגמרי. וזה שאמר 'אלמלא קול המונה של מלכות רביעית, היה נשמע קול גלגל חמה'. פירוש, אם לא היה כח פועל של מלכות רביעית, שנתן אל מלכות רביעית כח פעל, היה נמצא בפעל כח ממשלת החמה בתחתונים. וזה נקרא 'קול גלגל חמה', כי הקול הוא כאשר הדבר יוצא אל הפעל, כי הקול יוצא אל הפעל. ועתה שיש כאן דבר משתתף הוא מונע ומבטל כח השני שלא יצא אל הפעל כחו. לכן כח ותוקף מלכות רביעית בעולם, הוא שמונע שלא ימצא כח ותוקף החמה בפעל לגמרי. וכן אם לא היה קול גלגל חמה, שיש לו כח יוצא אל הפועל, היה נשמע קול של מלכות רביעית, שהיה כח ותוקף של מלכות רביעית נמצא בפעל לגמרי, עד שלא היה אפשר לבריות לקבל הכח הגדול אשר יש לה. ואתה אל תטעה לומר מה שאמרו כאן 'אלמלא קול המונה של מלכות רביעית', שהכוונה היא על האומה, שאם כן היה ראוי להיות נשמע קול גלגל חמה קודם שעמדה מלכות רביעית. אבל הכוונה על כח מלכות רביעית, והכנה שלה שהיה מעולם, כי כח של אומה זאת, כח ההכנה שלה היה מיום שנברא העולם, וזה ממעט כח גלגל חמה. וכן כח גלגל חמה ממעט מכח הכנה של מלכות רביעית, כי שניהם יש להם כח מלכות, ומפני כי שניהם יש להם כח מלכות, והם משתתפים בכח אחד, ממעטים זה מזה. והרי מזה תבין כי מה שאמרו חכמים בענין הקול במקום הזה, כי אינו קול מוחש, אבל קול הזה הוא הכח שיוצא אל הפעל, והוא עניין קול הזה. ולמי שלא ידע דברים אלו אשר אמרנו בכאן בקול גלגל חמה וקול המונה של מלכות, מסתפק בדבריהם אשר אמרנו. אבל מי שידע מוצא דברי חכמים ומקור שלהם, ומאיזה מקום בינה יצאו דברים אלו, אין ספק אליו באמתת דברים.

#**עוד שם**= (יומא כ:), ג' דברים קולן\* הולך מסוף העולם עד סופו; קול גלגל חמה, וקול המונה של מלכות רביעית, וקול נשמה בשעה שיוצאה מן הגוף, ויש אומרים אף לידה, ויש אומרים אף רדיא. ובעי רבנן רחמי אנשמה בשעה שיוצאה מן הגוף, ובטלוהו\*. וכבר התבאר למעלה, כי הכח אשר הוא יוצא אל הפעל נקרא 'קול', כי הקול הוא יוצא אל הפעל. וכבר התבאר לפני זה, כי השם יתברך נתן לחמה כח פועל בכל העולם. ולכך אמר כי 'קול חמה הולך מסוף העולם עד סופו'. ואף כי למעלה אמר (יומא כ:) 'אלמלא קול המונה של רומי היה קול גלגל חמה נשמע', אין זה קשיא, דמכל מקום קולם הולך, רק שאינו יוצא אל הפעל הגמור, ולכך אינו נשמע. וכן קול המונה של רומי, שנתן להם הממשלה בעולם, לכך קולם הולך מסוף העולם עד סופו, מצד הממשלה שמתפשט בעולם ויוצא לפעל. וקול נשמה בשעה שיוצאת מן הגוף, כי הנשמה היא נבדלת בלתי גשמית, וכאשר הנשמה היא בגוף יש עליה משפט גוף גשמי, שהגשמי מוגבל. אבל כאשר יוצא מן הגוף, והיא נעשה נבדלת בלתי גשמית שאינו מוגבל, נחשב זה שהוא מסוף העולם עד סופו. ואמר כי בעו רבנן רחמים על זה. פירוש, אף כי הנשמה היא מוטבעת בגוף, וכאשר היא יוצאת (-ו-)דבר זה הוא מסוף העולם עד סופו, מכל מקום השכל נבדל מן הגוף, ואינו מוטבע בגוף, ומצד הזה אין דבר זה ראוי, וזהו הרחמים שהיו מבקשים על זה. ויש אומרים אף לידה, כי האדם במה שהוא בריאה עליונה מאוד, עד שנחשב כמו כל העולם, וכמו שתמצא בזה הרבה, ולפיכך אף הלידה, כאשר האדם בא לעולם, ויוצא אל הפעל, נחשב פעל זה מסוף העולם עד סופו\*. וכן יש לפרש כאשר נטלה נשמתו ממנו, מאחר שהוא בריאה עליונה ונחשב כמו כל העולם, שכך אמרו (סנהדרין לז.) השופך דם נפש אחד כאילו החריב את כל העולם כולו. וכן ההפך; המקיים נפש אחד, כאילו קיים את כל העולם כולו. ולכך פעל זה הוא מסוף העולם עד סופו. ויש אומרים אף רדיא. כי השקאת המטר יוצא אל הפעל להשקאת כל העולם, ואף\* אם אינו משקה כל העולם, מכל מקום כח הפועל הוא מסוף העולם עד סופו. כלל הדבר; הכח אשר יוצא אל הפעל נקרא 'קול', לפי שהקול יוצא אל הפעל. ואלו אשר זכרו, כוחם יוצא אל הפעל לגמרי, ולכך נקרא שקולם נשמע מסוף העולם עד סופו. ואין האדם יכול לכוון ולבאר הכל בכתב, ולבאר עצם הדברים באמיתתם, מכל מקום פתח מפולש פתחנו.

#**וכאשר תבין**= דברי חכמה, כי כל אלו שזכר, פעל שלהם בכח ובגבורה, דכתיב (שופטים ה, לא) "כצאת השמש בגבורתו". וכח מלכות רביעית פועלת בגבורה, שלכך ראה דניאל (דניאל ב, מ) "די תיהוי תקיפה כפרזלא", מפני שהיא פועלת בכח כמו הברזל. ויציאת הנשמה הוא בגבורה. וכן הלידה, שנאמר (ר' בראשית ל, כב) "ויפתח אלקים את רחמה". וכן הגשמים, כדאיתא בפרק קמא דתענית (ב.) אצל 'מזכירין גבורת גשמים'. וכבר בארנו בחבור גבורות ה' גם כן. ולכך נזכרו כלם בברכת 'אתה גבור לעולם ה''; 'מלך ממית ומחיה', והכל בדין ובגבורה. 'ומתיר אסורים' זהו הלידה, שמוציא אותו מן האסורין, כמו שהוא ידוע. 'ומוריד הגשם' זו רדיא, שגם הוא בגבורה, שמביא המטר מעליונים לתחתונים, והוא בגבורה, והנה כל אלו הם בגבורה. רק המונה של מלכות רביעית, וכן החמה לא נזכר, כי אין ראוי להזכיר בברכה שבח - אלו שנים בתפילה\*. ומחמת שהם בגבורה, קולם נשמע מסוף עולם עד סופו, כי מדת הגבורה לא יתחלק דבר זה, והוא מסוף העולם עד סופו, כי לא יתחלק דבר שהוא בדין כלל. ודבר זה הוא עמוק מאוד מאוד, והוא סתרי החכמה, אבל העירותיך על דברי חכמים בקצת הבנה מדבריהם העמוקים מני ים. ומפני שכלם הם בגבורה, וכל גבורה בכח דין, לכך נשמעים בכל העולם, כי לא יתחלק כמו שהתבאר, ודי בזה.

**% [ז]**

#**פרק קמא דראש השנה**= (כ:), אמר ליה אבא אבוה דרבי שמלאי לרבי שמואל, ידע מר האי מלתא דתנא\* בסוד העבור; נולד קודם חצות, [או] נולד אחר חצות. אמר ליה, לא. אמר ליה, מדהא לא ידע, איכא נמי מילתא אחרנייתא דלא ידע מר. כי סליק רבי זירא, שלח להו, זו שאמר אבא אבוה דרבי שמלאי, מחשבין את תולדתו; נולד קודם חצות, בידוע שנראה סמוך לשקיעת החמה. לא נולד קודם חצות, בידוע שלא נראה סמוך לשקיעת החמה. למאי נפקא מינה, אמר רב אשי לאכחושי סהדא. אמר רבי זירא אמר רב נחמן, עשרים וארבע שעות מכסי סיהרא. לדידן, שית מעתיקא, ותמני סרי מחדתא. לדידהו, שית מחדתא, ותמני סרי מעתיקא. למאי נפקא מינה, אמר רב אשי לאכחושי סהדא, עד כאן. פירש רש"י ז"ל; זו שאמר אבא אבוה\* דרבי שמלאי - לפני שמואל, ולא ידע לפרשה מה חלוק בין נולד קודם חצות ובין נולד לאחר חצות, אני אפרש לכם. מחשבין - את מולד הלבנה. נולד קודם חצות - היום, בידוע שנראה [היום] קודם שתשקע החמה, שאין הלבנה מתכסה לבני\* ארץ ישראל שהם במערב, אלא שש שעות אחר החדוש. נולד אחר חצות - בידוע שלא נראה היום, שהיא קטנה כל שש שעות, ונעלמת מעין כל. למאי נפקא מינה - למחשב, הרי על פי עדים אנו מקדשים. לאכחושי סהדי - אם נולד אחר חצות, ואמרו ראינו החדשה לפני שקיעת החמה כדי לקדשו היום, עדי שקר הם. כ"ד שעות מתכסה סיהרא - סמוך לחדושה מלפניו ואחריו, מתכסה מן העין מתוך קוטנה, שש [שעות] לפני חדושה ו[שש שעות] לאחר חדושה נעלמת מכל אדם, ולאחר מכן [שתים עשרה שעות] כשהיא במזרח נראית לבני מזרח ולא לבני מערב, מתוך קטנותה, וכשהיא במערב נראית לבני מערב, ולא לבני מזרח, והיא לעולם לפני חדושה בקרן מזרחית דרומית, ולאחר חדושה בקרן מערבית דרומית. הלכך כשהישנה מתכסה במזרח, אין החדשה נראית להם [לבני מזרח] עד כ"ד שעות. וכשמתכסה מבני מערב, אין החדשה נראית להם עד כ"ד שעות, עד כאן.

#**והנה גבורי מלחמה**=, היודעים בחכמת התכונה, הקולעים אל השערה ולא יחטיאו, זורקים אל המאמר הזה באבני קלע, אומרים דבר זה יכחיש חכמת התכונה. כי מה שאמר שאפשר שתראה הלבנה אחר שש שעות לחדושה ליושבי מערב, (-ו-)דבר זה אינו, כי התבאר בחכמת התכונה שאין הירח נראה אחר מולדו עד אחר יום שלם, או פחות מעט, או יותר מעט. ונמצא כי הירח מתכסה ב' ימים; יום לפני חדושו, ויום לאחר חדושו פחות מעט. וכן כתב הרמב"ם בפרק א' מהלכות קדוש החודש (ה"ג), יום שלם צריך קודם שתראה הלבנה בתחלת החודש, עד כאן. וממילא גם כן יום שלם אין הישנה נראית, כי משפט אחד לחדשה עם ישנה. ומפני זה רבים אשר התחכמו בחכמה זאת, האריכו דברים על המאמרים אלו להשוותם ולאחדם עם חכמת התכונה, ועם מה שמעיד עליו החוש, שאין הלבנה נראית ו' שעות אחר חדושה, וטרחו טורח רב מאוד מאוד. ואין להשיב על דברים שלהם אם האמת אתם אם לא, אך דבר זה ברור, כי לא זה הוא הדרך, כי דברי תורה בלבד, ודברי חכמתם בלבד. ובודאי אם היו חכמים ז"ל מאחרים הזמן, לומר שהירח נראה אחר ב' ימים לחדוש הירח, וחכמי התכונה, אשר חכמתם נבנה על חוש הראות, היו אומרים שהירח נראה בפחות, היה זה קושיא עצומה. אבל כאשר חכמים קרבו והם רחקו, על זה נאמר (ר' זבחים קג:) לא שמעתי ולא ראיתי אינו ראיה.

#**וזה כי**= חכמת התכונה בנויה כאשר יראה האדם הירח, והוא נראה מוחש ומורגש לעין כל, שיש לה אור גמור, ודבר זה קראו חכמים (ר"ה כא:) שנראה בעליל, פירוש מגולה לעין כל. וכל דבר חכמת התכונה הוא על ראיות הירח בעליל. ואין ספק, שלא נתנו שיעור לירח כאשר נראה מן הירח שעור שהוא כמו שעורה. ודבר זה לא היה ביכולתם ובחכמתם לדעת, כי חכמתם בנוי כאשר הירח נראה מוחש נראה לעין כל. ואין זה חכמת התורה, והוא סוד העיבור, שבנוי כאשר יראה לאותם הבקיאים לראות, ומעיד על הירח כאשר נראה ממנה\* כשעורה. ואם אמר\* אין יודעים, זהו מפני הטפשות. ולא יאמרו כל בעלי תכונה שהם שערו הירח כאשר נראה ממנו כשעור שעורה, מכל מקום סוד העיבור בנוי על שעור הירח כשנראה ממנו כשעור שעורה, וזה נקרא שלא נראה הירח בעליל, רק נראה למי שיוכל להכיר שהוא חכם בזה. והסברא והשכל מחייב זה, כי אם הירח נראה בפחות מיום שלם מעט אחר חדושה, וראיה זאת נגלה לעין כל, קטון וגדול, איך אפשר לומר שלפני זה הזמן לא יהיה נראה הכרה של מה. ואם היה שראיות הירח כאשר הוא נגלה לעין כל, מה זה שנתקשה משה בראיית\* הירח, שבאת הקבלה האמיתית שנתקשה משה מראיית\* הירח, עד שאמר לו הקב"ה 'כזה ראה וקדש' (רש"י שמות יב, ב). אבל דבר זה בודאי מן הקושי הגדול, להכיר ולדעת הירח, לכך אמר 'כזה ראה וקדש'. ולפיכך השעור אשר נתנו חכמים, כי אחר ו' שעות לחדושה אפשר שתראה הירח, היינו שאפשר בשום צד בעולם, למי שיש בו חכמה להכיר, כאשר יצטרף לזה שהאויר בתכלית הזכות מה שאפשר בעולם, והמדינה גם כן היא גבוה, ואינה יושבת בעמק, והיא קרובה בתכלית אל המערב. כי מה שאמר כאן 'לא קשיא, הא לן והא להו', אין הפירוש שיהיה ההפרש הזה שהוא י"ב שעות, ההפרש בין בני ארץ ישראל ובין בני בבל. כי דבר זה אי אפשר לומר, שאין הרוחק בין ארץ ישראל ובין בבל כי אם פחות מב' שעות, ואיך יהיה ההפרש הזה ביניהם י"ב שעות. רק מה שאמר 'הא לן הא להו', כי לבני מזרח מכסה י"ח מחדתא, ולבני מערב שית מחדתא, והיינו אותם שהם באחרית המערב מתכסה להם ו' שעות. ואם כן מה שאמרו 'שית מחדתא לבני מערב', היינו שאפשר ויכול להיות בשום צד בעולם הראיה. וכיון שאפשר בשום צד, אין להכחיש העדים, מצד שמעידים על דבר שאפשר. כי כך הוא משפט התורה, שאין להכחיש העדים רק אם אמרו כזב נמנע מצד\* עצם הראיה שאי אפשר שיהיה נראה, ואין נקרא ראש חודש רק אם הירח נראה בעולם באיזה צד שיהיה. אבל אם הירח נראה בעולם, אין מדקדקין אחר העדים עוד. שאין החודש תלוי בעדים, רק החודש תלוי בראוי לראות, רק שהמצוה הוא שיהיו\* מקדשים על פי עדים (סהמ"צ לרמב"ם מ"ע קנג). וכיון שידוע לבית דין שהירח נראה בעולם, והעידו עדים שראו את החודש, אין לנו עוד. והמעיין בהלכות בפרק קמא דר"ה, ימצא שכך הוא בודאי ובלי ספק.

#**וזהו החלוק**= בין סוד העיבור שנתן לנו מפי הקב"ה על ידי משה, כי הוא מסר לנו דברים אשר אפשרים להיות מצד עצמם. ומסר לנו כי פחות משש שעות אי אפשר שיהיה נראה הירח בשום צד, אף כאשר מצורפין ביחד כל ההכנות אשר מועילים לראיה; זכוך האויר, וגובה המדינה, שהוא גם כן עיקר גדול לענין הבטה, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בהלכות קדוש החודש\* (פי"ז הי"ב). וגם קרוב המדינה אל מערב, וגם המביט הוא חכם בקי בענין להיות הירח, עד שאין צריך אליו שיהיה הירח נראה בעליל לגמרי, וכל ההכנות אשר הם ידעו, ואז אפשר שיהיה מכיר הירח ו' שעות אחר המולד. ופחות משש שעות לא יפול בו הכרה בעולם, כי כך הוא מקובל לנו מפי שהוא משער ויודע הכל. ודבר זה ראוי שיהיה נקרא 'חכמה', לפי שהוא משוער בלי פחות ויותר, שדבר זה ראוי לחכמה. אבל דברי חכמי התכונה אינם כך, רק השעור הוא לפי הראיה אשר לאדם, אשר ראיה זאת שיערו כאשר האויר הוא זך. ואפשר שיהיה זך יותר ויהיה נראה קודם במדינה הקרובה, ואפשר עוד קרובה. וכן אפשר לאדם להכיר יותר משמכיר איש אחר, ודבר זה אין לו גדר, ולא יכנס בחכמה כלל.

#**ולא זה בלבד**=, רק כל חכמת התכונה אין ראוי שיהיה נקרא שם 'חכמה' עליו, כי אין נקרא 'חכמה' רק שידע הדבר כמו שהוא. ודבר זה לא תמצא בחכמתם, כי לא אחד שעמד על אמתתו. ומה לי אם ישקר הרבה, או ישקר מעט, סוף סוף לא ידע אמתת הדבר. כמו שהוא סוד העיבור, שהם ידעו אמיתתו כפי מה שהוא\* מקובל מפי השם יתברך. ועוד, כל חכמי גוים\* לא ידעו רק שעור זמן מהלך החמה והכוכבים והקפת הירח, ולא ידעו טעם הדבר, ומאיזה צד נמצא כך, ולמה כך בבירור. ודבר זה יקרא 'סוד העבור', אשר יודע כל עניין הליכת החמה והכוכבים\* בציור השכלי ומהותם. ודבר זה חכמה אחרת, וזה שנאמר (דברים ד, ו) "כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים". כי מה שייך חכמה בדבר שאין לו טעם ולא ידע מהות הדבר, רק שידע שכך נמצא. ודבר זה אין ראוי שיהיה נקרא חכמה, רק החכמה מי שיודע מהות הדבר בעצמו.

#**ומפני שאין**= מכחישים שום עדים אלא בדבר שאי אפשר בשום צד שלא ישקרו, אין כאן הכחשה. ובפרט בעניין קדוש החודש על פי עדים, שכבר ידעו בית דין המולד והזמן אשר אפשר שתראה הירח, ואין העדים רק למצוה לקדש על פי עדים, ואין מאיימין עליהם שלא לקדש. לכך אמרו (ר"ה כ:) שאם אמרו העדים שנראה להם הירח קודם ו' שעות אחר המולד\*, בודאי הם משקרים. אבל אחר ו' [שעות], כיון שאפשר בשום צד שיהיה נראה, אין מכחישין העדים. ואילו אמרו חכמים שאין הירח נראה, והיו אומרים חכמי תכונה שהירח נראה, אז היה קושיא על דברי חכמים. אבל עתה אין קושיא כלל, כי דעת חכמים שאפשר ויכול להיות בשום צד שיהיה נראה הירח אחר ו' שעות. ולפיכך כאשר המולד הוא קודם חצות, אין דוחין ראש חודש, מפני שאפשר שיהיה נראה קודם השקיעה. וכאשר אפשר שהיה נראה באותו היום, מקדישין אותו היום, ומתחיל יום טוב מערב שלפניו\*. אף על גב שהיה הראיה בסוף היום, דסוף סוף היום הוא קדוש, שנראה בו הלבנה חדשה. ודבר זה פשוט מאוד בכל התלמוד, ומשנה פשוטה (ר"ה כה:) ראוה בית דין וכל ישראל, [ו]לא הספיקו לומר 'מקודש החודש'\* עד שחשיכה, הרי הוא מעובר. מכל זה נשמע שאם הספיקו לומר 'מקודש החודש', הרי הוא היום שלפניו מקודש. וזהו דרך האמת והישר, והנוטה מזה נוטה מדרך החיים, ודי בזה. והנה חכמי ישראל ביחוד משבח אותם הכתוב כמו שאמר (דברים ד, ו) "כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים", וגם (דהי"א יב, לג) "ומבני יששכר יודעי בינה", ועתה מהפכין לומר שהם ידעו\*, וחכמי ישראל לא ידעו. ודבר שהוא מקובל לנו ממהלך הלבנה ומן מהלך החמה, הוא מרוצה ומקובל לחכמי התכונה ביותר.

**% [ח]**

#**בפרק שני**\* **דחגיגה**= (יב:), תניא רבי יוסי אומר, אוי להם לבריות שרואות ואינם יודעים על מה הם עומדים\*. הארץ על מה היא עומדת, על העמודים, שנאמר (איוב ט, ו) "ועמודיה יתפלצון". ועמודים על המים, שנאמר (תהלים קלו, ו) "לרוקע הארץ על המים". ומים על ההרים, שנאמר (תהלים קד, ו) "על ההרים יעמדו מים". וההרים על הרוח, שנאמר (עמוס ד, יג) "יוצר הרים ובורא רוח". והרוח בסערה, שנאמר (תהלים קמח, ח) "רוח סערה עושה דברו". וסערה תלויה בזרוע של הקב"ה, שנאמר (דברים לג, כז) "ומתחת זרועות עולם". וחכמים אומרים, על י"ב עמודים [עומדת], שנאמר (דברים לב, ח) "יצב גבולות עמים למספר בני ישראל". ויש אומרים, על ז' עמודים, שנאמר (משלי ט, א) "חצבה עמודיה שבעה". רבי אלעזר בר שמוע אומר, על עמוד אחד עומד, וצדיק שמו, שנאמר (משלי י, כה) "וצדיק יסוד עולם", עד כאן. וחושבים כי המאמר הזה כפשוטו, כי רז"ל חושבים כי יש עמודים לארץ, וכיוצא בזה, והרי הדברים רחוקים.

#**ויש בודאי**= לפרש מאמר זה על דרך מליצה יקר מאוד, כי הכי\* מצאתי פירוש המאמר הזה על דרך משל ומליצה, שבא לומר כי העולם כולו השם יתברך מקיים אותו שלא יתמוטט, כי אין קיום לעולם בצד עצמו, רק על ידי השם יתברך המקיים אותו. ודבר זה על ידי הדביקות שיש לעולם בו יתברך, ומצד הדביקות הזה יש לעולם קיום, ולא זולת זה. והארץ שהיא בתכלית המטה, אם לא היה לה דביקות בו יתברך, לא היה עמידה לה. ואי אפשר לומר שתהיה לארץ בעצמה דביקות בו יתברך, שדבר זה אינו, שאין לדבר שהוא חמרי לגמרי, כמו הארץ, שיהיה לה דביקות בו יתברך בעצמו, כי אם על ידי אמצעי, ועל ידי האמצעי יש לה דביקות בו יתברך. ולפיכך אמר 'הארץ על מה היא עומדת, על העמודים', כי הארץ היא לאדם, דכתיב (תהלים קטו, טז) "והארץ נתן לבני אדם", והנה הארץ יש לה חבור אל האדם במה שהיא לאדם.

#**וקרא בני אדם**= 'עמודים', וזה כי האדם עומד בקומה זקופה, כמו העמוד הזה שהוא זקוף. מה שלא שתמצא בכל הנמצאים, שאין אחד הולך זקוף, רק כולם הולכים שחוח. ודבר זה מורה על מדרגת האדם, שהאדם הוא מלך בתחתונים, וכלם משמשים אליו. ומפני זה האדם בלבד הולך בקומה זקופה, וכל שאר התחתונים אינם בקומה זקופה. ומורה על מדריגתו העליונה יותר באדם ממה שהוא חי מדבר. וזה שאמר הכתוב (בראשית א, כז) "ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו", והרי כתיב (דברים ד, טו) "כי לא ראיתם כל תמונה". רק פירוש זה, כי אם בא האדם לעשות דבר סימן המורה על השם יתברך שהוא מלך מושל על הכל (דהי"א כט, יב), 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', כי הצלם אינו רק סימן מה, להורות תואר אשר נעשה עליו הצלם והדמות. שאם אדם צייר בגוונין ובסמנין, הרי בודאי לא נמצא סמנין למי שעשה עליו הציור. ועל כרחך אתה צריך לומר כי נקרא 'צלם אלקים' הזקיפה שיש לאדם, וזהו צלם במה שהוא יתברך הוא זקוף שהוא על הכל, ואינו שחוח לפני שום נמצא. וראוי שיהיה האדם בצלם אלקים, כי האדם בתחתונים הוא מושל, כדכתיב בקרא (בראשית א, כו) "וירדו בדגת הים וגו'". ולפיכך האדם הוא צלם אלקים, כי אם היה עושה תאר וצלם אל השם יתברך שהוא אל מושל על התחתונים ועליונים, היה עושה דבר זקוף, שזה מורה על שאין עליו דבר. ולפיכך נאמר על האדם שהוא נברא בצלם אלקים בשביל זה. וזה שאמר הארץ עומדת על העמודים, שדבר זה הוא צלם האדם, ויש לצלם האדם התקרבות אל השם יתברך, כמו שאמרנו. והצלם הזה כולל כל בני אדם, הן ישראל הן אומות, הכל יש לו צלם אלקים, שהולך זקוף. ועדיין אין בזה התקרבות אל השם יתברך לגמרי.

#**ואמר שהעמודים**= עומדים על המים (חגיגה יב:). הן מין האדם, שיש להם התורה. ודבר זה ידוע, כי התורה נקראת 'מים'; "הוי כל צמא לכו למים" (ישעיה נה, א). ואמרו במסכת תענית (ז.) למה נמשלו דברי תורה למים וכו'. ודבר זה מפורסם ואין צריך ביאור כלל. ורוצה לומר שכל מין האדם מקוימים בשביל ישראל שיש להם התורה. ובודאי כל האומות הם מתחברים אל ישראל במה שהם כולם בני אדם, רק שיש לישראל מעלה יותר עליונה במה שיש להם התורה. ואלו שני מדרגות זכר אותם התנא זה אחר זה, שאמר (אבות פ"ג מי"ד) 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים', ודבר זה כולל כל מין בני אדם. ואחר כך אמר 'חביבין ישראל שנתנה להם כלי חמדה וכו''. ועדיין אין בזה הדבוק לגמרי.

#**ואמר כי**= המים עומדים על ההרים (חגיגה יב:). ההרים הם החכמים הגדולים, והם אנשים מסוימים, כמו ההר שהוא גדול מאוד והוא\* מסוים, והם היחידים בדורם. כי ההר הוא מסוים וניכר בעולם, כך החכמים הגדולים ניכרים ומסוימים כהרים הללו. ובפרק קמא דראש השנה (יא.) רבי אליעזר אומר\*, מנין שבתשרי נולדו האבות, שנאמר (ר' מ"א ח, ב) "ויקהלו אל המלך שלמה בירח האיתנים [בחג הוא החדש השביעי]", ירח שנולדו בו איתני העולם. ומאי משמע דההיא איתן לישנא דתקיפי הוא, שנאמר (מיכה ו, ב) "שמעו הרים ריב ה' והאיתנים מוסדי ארץ", ואומר (שיה"ש ב, ח) "קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות", מדלג על ההרים בזכות אבות, ומקפץ על הגבעות בזכות אמהות, עד כאן. הרי כי נקראו אבות העולם 'הרים'. ולפיכך נקראו החכמים הגדולים, והם אבות העולם גם כן, נקראו 'הרים'. וכן (שופטים יא, לז) "וירדתי על ההרים", אמרו במדרש (תנחומא בחקותי אות ה) וכי יש אדם שיורד על ההרים, והרי עולים על ההרים, אלא מהו "וירדתי", (-אצל-) [אלו] סנהדרין, שנאמר (מיכה ו, ב) "שמעו הרים ריב ה'" עד כאן. במדרש הזה מבאר\* לך כי הגדולים שהם יחידי הדור, נקראו 'הרים'. וזה שאמר 'והמים עומדים על ההרים', ורוצה לומר כי החכמים הגדולים, שהם אבות העולם, הם יותר קרובים אל ה', בעבור חכמתם העליונה ומעשיהם הגדולים. ולפיכך המים עומדים על ההרים, שהם המתחברים ומתקשרים אליהם וכו'.

#**ואמר וההרים**= על הרוח (חגיגה יב:). כי עדיין אין מדריגת החכמים הגדולים שיש להם דביקות לגמרי בו יתברך. ואמר שההרים עומדים על הרוח, הוא מדרגת רוח הקודש, ובמדרגה זאת יותר יש דביקות אל השם יתברך. ומעתה שאמר (שם) 'אוי להם לבריות שרואות ואינם יודעים' שבח התורה כל כך, שאילו ידעו\* שבח התורה והמצות, היו יותר רודפים אחר התורה והמצות, שהרי העמודים עומדים על המים, והמים על ההרים. ואמר (שם) והרוח על סערה. הוא הנבואה לגמרי, כי הרוח מדרגה למטה מן מדריגת הנבואה. ונקרא מדריגת רוח הקודש 'רוח' בלבד, מפני שאין בא\* רוח הקודש כל כך בחזקה. אבל הנבואה היתה באה בכח על הנביא, ולפיכך נאמר (יחזקאל לז, א) "היתה עלי יד ה'", (מ"א, יח, מו) "ויד ה' היתה אל אליהו". לכך לא היה יכול הנביא לעמוד כאשר היתה באה עליו הנבואה. ואמר רוח סערה תלויה בזרוע של הקב"ה (חגיגה יב:). כי מפני שהנבואה באה בכח, כדכתיב (מ"א יח, מו) "ויד ה'", ולפיכך אמר 'ורוח סערה', אשר זה מורה על כח הנבואה, אמר שהיא תלויה בזרוע. דהיינו שיש לנביא דביקות בעצם כחו של הקב"ה, שהוא נקרא 'זרוע', כדכתיב (דברים כו, ח) "ויוציאנו ה' ביד חזקה ובזרוע נטויה", וזה נמצא בכל מקום. ודבר זה הוא הדביקות הגמור.

#**ומפני שבכל מקום**= נמצא כי יראת שמים הוא קיום הדבר, והדבר זה בארו לנו חכמים במסכת שבת (לא.) על הכתוב שאמר (ישעיה לג, ו) "והיה אמונת עתך חוסן ישועות חכמת ודעת יראת ה' היא אוצרו", אם יש בו כל המדות, אם אין כאן יראת ה', אינו נחשב לכלום. אבל יראת ה' היא אוצרו המקיים הכל, כמו האוצר שהוא מקוים, וכמו שהוא המשל שהביא לשם 'משל לאדם שאמר לחבירו העלה לי קב חטים וכו''. וכמו שאמר הכתוב (משלי י, כז) "יראת ה' תוסיף ימים ושנות רשעים תקצרנה". ודבר זה כי בעל יראת השם יתברך, הוא עושה עצמו עלול אל השם יתברך, והעלול יש לו קיום מצד העילה, כאשר ידוע. ולפי זה יש לומר כי הסערה שהזכיר הוא יראת אלקים, שמפני יראת השם הוא מפחד תמיד, וסוער לבבו. לכך אמר 'ורוח בסערה', כי יש קיום הוא. וזה שאמר 'וסערה תלויה בזרוע', כי מעלה הזאת יראת שמים, הוא דבוק עם השם יתברך לגמרי. ודברים אלו ברורים מאוד.

#**וחכמים אומרים**=\* על י"ב עמודים (חגיגה יב:). ביאור זה, כי הארץ עומדת על י"ב עמודים, והם י"ב שבטים, וכדמייתי קרא (דברים לב, ח) "יצב גבולות עמים למספר בני ישראל". וזה כי "הארץ נתן לבני אדם" (תהלים קטו, טז), והשבטים הם ראשונים לכל ישראל, וישראל הם קודמים לכל שבעים אומות. ולפיכך העולם עומד על י"ב עמודים, והם השבטים, אשר יש להם חבור אל השם יתברך, שנקראים "שבטי י"ה" (תהלים קכב, ד), הרי יש לשבטים דביקות אל השם יתברך במה שהם שבטי י"ה. ויש אומרים על ז' עמודים (חגיגה יב:), והם האבות, שהרי ג' אבות וד' אמהות הם שבעה. "והארץ נתן לבני אדם", והם האבות, שהם יותר התחלה מן השבטים. ולפיכך על יד האבות יש חבור לארץ אל השם יתברך, וזה קיום שלה. [ו]דוקא השבטים או האבות, כי אלו הם יסודי העולם, כי האבות הם אבות לישראל, וכן השבטים כל אחד אב לשבטו. וראוי שיהיו הם עמודים לארץ, כמו שהם יסוד לישראל, כך הם יסוד לעולם, והארץ עומדת עליהם. אבל שאר צדיקים אינם ראוים שיהיו הם יסוד ועמוד לארץ, שהיא כל העולם, כי אם האבות והשבטים, כי במה שהם אבות הם עיקר בעולם, לכך הם יסוד העולם. ודבר זה ברור מאד. ורבי אלעזר בן שמוע אומר על עמוד אחד (חגיגה יב:), סובר כי הארץ יש לה דביקות בו יתברך על ידי צדיק אחד, במה שהארץ נתנה לבני אדם, ויש בבני אדם צדיק אחד, הרי כי הארץ יש לה חבור אל צדיק, ועל ידי הצדיק יש לה חבור אל השם יתברך. כי הצדיקים יש להם דביקות אל השם יתברך, כי זהו מעלת הצדיק. הרי שהעולם עומד על צדיק אחד. ולא רצה לומר כמו שאמרו לפני זה; על י"ב עמודים, או על ז' עמודים, מפני שאותם אינם בעולם הזה, אבל הם בעולם הבא. הרי כל אחד מן החכמים היה מעלה את הארץ ומחבר אותה אל השם יתברך, אשר הוא מקיים ומעמיד כל הנמצאים, ולכך צריכה הארץ חבור אל השם יתברך. וכל אחד מן החכמים מחבר הארץ, שהיא בתכלית המטה, אל השם יתברך, שהוא מקיים הכל על ידי אמצעיים שהארץ יש לה חבור אליהם, והם מתחברים אל השם יתברך כמו שאמרנו. כך יש לפרש, והוא נכון מאוד.

#**אבל המאמר**= הזה הוא מיסודי החכמה. כי החכם הזה רצה לקשר הארץ, שהיא סוף המציאות, במה שהיא מן התחתונים לגמרי, ולכך מקשר את הארץ דרך מעלות אשר הם מתקשרים זה בזה. והנה אמר שהארץ עומדת על העמודים, והם יסוד לארץ, כאשר ידוע למבינים. והעמודים מתקשרים אל המים, ובזה מתקיימים לנצח. והמים עומדים על ההרים, רצה לומר שהם מתעלים אל הימין, שהיא רוממה, כמו (תהלים לו, ו) "הררי אל". וההרים עומדים על הרוח, הוא רוח אלקים. והרוח עומד על הסערה, שבא מכח הגבורה. והסערה תלוי בזרוע של הקב"ה בקמיע\*. ודבר זה מבואר לכל איש יודע חכמה, כי זה התעלות מן המטה עד הדביקות בו יתברך, והוא יתברך קיום הנמצאים, וכל זה סתרי החכמה הנעלמת. **#וחכמים אומרים**= על י"ב עמודים (חגיגה יב:). והם גבול אלכסונים, והם קיום העולם. ופירוש זה, כי אלו י"ב חלקים הם חלוקי הגשם, כאשר כל הגשם יש לו ששה רחקים; והם המעלה והמטה, וארבע צדדין, שהם; מזרח, מערב, דרום, צפון. ואלו ששה צדדין יש להם שנים עשר גבולי אלכסונים, שהם; גבול מזרחית רומית, וגבול מזרחית תחתית, גבול דרומית רומית, גבול דרומית תחתית, גבול מערבית רומית, גבול מערבית תחתית, גבול צפונית רומית, גבול צפוני תחתית, גבול מזרחית דרומית, גבול דרומית מערבית, גבול מערבית צפונית, גבול צפונית מזרחית, אלו הם י"ב גבולים שיש לכל גשם. ומפני כך אמר שיש לארץ י"ב עמודים, כי כפי הגבולים אשר יש לכל גשם, אשר כל גשם הוא מתחלק לאלו י"ב הגבולים, שאין זה כזה, ולכל אחד יש קיום בפני עצמו על ידי שיש לו קשור למעלה מיוחד. ולכך אמר שיש לארץ י"ב עמודים, ורוצה לומר כי יש לארץ התקשרות למעלה בכל החלופים שלה, שהם י"ב. ולכך אמר הכתוב (דברים לב, ח) "יצב גבולות עמים למספר בני ישראל", רוצה לומר שהוא מציב גבולות עמים, שהם גבולי אלכסוני עולם\*, "למספר בני ישראל", שהם י"ב.

#**ורבי אלעזר**= בן שמוע סובר, כי העמודים של הארץ, שהוא קיום הארץ, הם שבעה, נגד ששה צדדין שיש לגשם, והאמצע שהוא תוך הששה, אשר יש להם קשור למעלה, והוא קיום הארץ. ולכך אמר על שבעה עמודים הארץ עומדת. ויש אומרים על עמוד אחד (חגיגה יב:). וזהו כנגד האמצע, אשר האמצע הוא משותף אל כל הצדדין. ויש לארץ קשור מצד האמצע למעלה, והוא קיום שלה. ולכך אמר כי עמוד הזה נקרא 'צדיק', שנאמר (משלי י, כה) "וצדיק יסוד עולם". פירוש, כי העמוד הזה, שהוא קיום הארץ, והוא האמצע, הוא נקרא צדיק. כי הצדיק הוא כמו האמצע, שאינו יוצא מן היושר כלל, ואינו נוטה לשום קצה, לכך נקרא האמצעי 'צדיק'. וזה שאמר על עמוד אחד העולם עומד, וצדיק שמו, שנאמר "וצדיק יסוד עולם". ולכל אלו שלשה חכמים, קיום הארץ מצד הפשיטות שיש לארץ, כי הארץ היא למטה לגמרי, והמטה לגמרי יש לו הפשיטות, וזהו קיום ועמוד הארץ, כאשר התבאר דבר זה במקום אחר באריכות. והגבולים והצדדין והאמצעי, מפני שהם הסוף מן הדבר, יש לו הפשיטות ביותר, וזהו עמוד הארץ, שהוא קיומו. ואי אפשר לפרש, רק בארנו קצת מדבריהם הנעלמים מאוד. ובפרט האמצעי שהוא יסוד קיום לארץ, והאמצעי נקרא 'צדיק', בעבור שאין הצדיק יוצא מן האמצע אל שום קצה, רק אינו נוטה מן הנקודה האמצעי. ומחלוקת אלו חכמים עמוק מאוד, ונתבאר במקום אחר. ואין לפרש יותר בדברים אלו, כי הם סתרי החכמה, ודי בזה במה שרמזנו פה מן הדברים האלו. ופירוש הראשון נכון גם כן, שכל דברי חכמים יש להם נגלה ונסתר, לכך גם הוא נכון, ודי בזה.

**% [ט]**

#**בפרק אין דורשין**= (חגיגה יב.), ובפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין לח:), אמר רבי אלעזר, אדם הראשון מן הארץ עד לרקיע, שנאמר (דברים ד, לב) "מן היום אשר ברא אלקים אדם וגו'", וכיון שסרח מעטו, שנאמר (תהלים קלט, ה) "אחור וקדם צרתני ותשת עלי כפכה". אמר רב יהודה אמר רב, אדם הראשון מסוף העולם עד סופו, שנאמר (דברים ד, לב) "ולמקצה השמים ועד קצה השמים", וכיון שסרח מעטו, שנאמר "אחור וקדם צרתני ותשת עלי כפכה". קשו קראי אהדדי, אידי ואידי חדא שעורא הוא. ודבר זה הוא זר בעיניהם, כי איך אפשר דברים אלו, שיהיה מן קצה השמים שהוא מזרח, עד קצה השמים שהוא מערב, כמו מן הארץ עד הרקיע. כי אם נשים הארץ באמצע השמים, כמו שהוא האמת, ידוע כי מן קצה מזרח עד קצה מערב כפל מן הארץ עד השמים, ודבר זה מבואר לכל. ואיך נאמר שאין הארץ באמצע השמים, הפך אשר יעיד עליו החוש, כי נגלה חצי השמים, וחצי נסתר, כמו שידוע לבעלי חכמת התכונה, ומורה זה כי הארץ היא באמצע השמים.

#**ועתה אם**= באנו להשיב כפי מה שהם מבינים דברי חכמים, כי מה שאמרו 'מן קצה השמים ועד קצה השמים הוא\* כמו מן הארץ עד השמים', היינו על קו המדה היוצא מן קצה השמים המזרחית עד קצה השמים המערבית, הוא כמו מן הארץ עד השמים, על קו היוצא מן הארץ עד השמים, יש לנו להשיב על דבריהם כפי מה שהם מבינים, וכפי שפירשנו בחבור גור אריה (דברים פ"ד אות כ). שודאי מן קצה השמים המערבית הוא כמו מן הארץ עד השמים, והוא על אופן זה; כי כאשר השמים הם כדורית\*, ידוע כי הקו שהוא עוברת מן קצה השמים עד קצה השמים, ועוברת על הארץ שהוא באמצע השמים, הוא כפל הקו היוצא מן מרכז השמים, שהוא אמצעי - הארץ, אל השמים, וזאת הקו היותר גדול. אמנם כל כדור הוא רחב באמצע, והוא הולך ומתקצר למעלה. ולפיכך הקו שעובר את העגול, והוא מחלק העגול לשני(-ם-) חלקים שוים, הוא היותר ארוך. והקו שעובר למעלה מזה, ואינו מחלק העגול לשני חלקים שוים, הוא קצור\* יותר מן הראשון. וכן הקו שאתה מוציא עוד למעלה, הוא קצור יותר, עד שהקו שהוא למעלה לגמרי מן קצה השמים הוא מעט. ואם כן, כאשר אתה אומר 'מן קצה השמים מזרחית עד קצה השמים מערבית', באיזה קו מדבר. אם אתה אומר במקום רחב שהוא בכדור השמים, דהיינו הקו היוצא מן קצה השמים ועובר על אמצע הארץ. יש לך להשיב מנא לן לומר כזה, אדרבא, בקוים אחרים שהם קצרים יותר יש לשער, ולומר (ר"ה ד:) תפשת מרובה לא תפשת, תפשת מועט תפשת, ונשער בקוים הקצרים יותר.

#**אמנם פירוש**= הדבר כך הוא; כי יש לחלוק כדור השמים אשר הוא על הארץ לצדדין, ארבע, שהם; מזרח ומערב, צפון ודרום. וגם יש לתת לו מעלה ומטה\*, כמו שנתנו לו ד' צדדין, יש לתת לו המעלה והמטה, כי המטה הוא הארץ, והמעלה ינתן לו גם כן. וחלקו ד' צדדין אלו לחלקים שוים, וכן המעלה [והמטה], עד שיש לכל אחד ואחד חלק בשוה מן כדור השמים. באופן זה יש לחלוק העיגול היותר גדול מן כדור השמים; שליש למזרח, ושליש למערב, ושליש יהיה לצד המעלה, ובזה יהיה נחלק כדור השמים כראוי. וכן צפון ודרום גם כן, עד שיהיה כאן ד' צדדין שוים, המעלה והארץ היא במטה, ונחלק בזה כדור השמים אל הצדדין ואל המעלה [והמטה] בשוה. וכאשר תבין דבר זה, תדע כי מן קצה השמים המזרחית עד קצה השמים המערבית, כאשר תשער ביותר קרוב, הוא כמו מן הארץ עד השמים. שכבר התבאר לך, כי יש לך להוציא קו מן קצה השמים עד קצה השמים במקום היותר קצר, ואין לך להוציא הקו במקום רחב מן הכדור, רק במקום היותר קצר. ויש לך להוציא הקו מצד המזרח למעלה, דהיינו ממקום שמתחיל המעלה, כי שם הוא היותר קצר, ושם יש להוציא הקו מן המזרח עד המערב. וכאשר תוציא שם הקו מן הקצה אל הקצה, הוא בעצמו כמו הקו שהוא מן הארץ עד השמים. וזה כי כבר התבאר בחכמת המדה, שכאשר תעשה צלע משושה בעיגול, דהיינו שתעשה שש קוים שוים בעיגול, יהיה כל קו כמו חצי קוטר העיגול בשוה, ודבר זה תוכל לראות בחוש העין. וכאשר חלקנו חצי כדור השמים אשר הוא על הארץ, כי חצי כדור השני הוא תחת הארץ, וחלקנו אותו לג' חלקים שוים; חלק אחד מצד המזרח, ושכנגדו צד מערב, וחלקו אחד המעלה, הרי נחלק כדור השמים כולו, עם מה שהוא תחת לארץ, לשש חלקים שוים. כי חצי הכדור נחלק לשלשה, וכאשר תצרף אל זה חצי השני אשר מתחת לארץ, נחלק לשש חלקים. נמצא כל כדור השמים נחלק לשש קשתות שוים. ומיתרי קשתות אלו, הם הקוים המונחים על קשתות, אשר נחלק עליהם\* הכדור, והם שש קוים שוים הנעשים בעיגול. וכבר התבאר כי צלע משושה הוא כמו חצי קוטר העיגול. ונמצא כי הקו השוה שהוא נמשך מן המזרח, דהיינו ממקום שמתחיל המעלה, עד קצה השמים השני, שהוא המערב, וזהו בעצמו צלע משושה מן הכדור, שהרי קו זה הוא מיתר מונח על חלק המעלה, שהוא ששית הכדור, והקו הזה הולך מן המזרח עד המערב. והוא בעצמו כמו חצי קוטר הכדור, שהוא הקו היוצא מן אמצע\* הארץ עד תכלית הגובה. הרי מבואר לפניך כאשר תוציא הצדדין וגם המעלה כמו שראוי להוציא, וכאשר תוציא הקו מן קצה השמים המזרחי עד קצה השמים מערבי במקום היותר קצר\*, שכך ראוי שכל שאפשר לקרב יש לקרב, ואז הקו אשר הולך מקצה השמים מזרחי עד קצה השמים מערבי,

הוא כמו קו אשר הוא מן הארץ עד השמים, כמו זה.

שמים

קצה השמים [מערב] קצה השמים [מזרח]

מערב מזרח

התחלת התחלת

מערב ארץ מזרח

ונגלה ומבואר. כך יש להשיב לבני אדם אשר הם מבינים דברי חכמים על קו המדה המוחשת.

#**אמנם יש**= לך לדעת, כי גם בזה לא הלכו חכמים למדוד בקו המדה, רק דבריהם מה שאמרו 'מקצה השמים עד קצה השמים שהוא כמו מן הארץ עד השמים', הוא על הריחוק בצד עצמו. וזה כי השמים והארץ הריחוק שלהם זה מזה, לא מצד הקו אשר הוא נמשך מזה לזה, רק מצד כי השמים הם המקיף, והארץ הוא האמצע תוך המקיף, והמקיף והאמצע הם רחוקים זה מזה בתכלית, וכדכתיב (תהלים קג, יא) "כי כגבוה שמים על הארץ", אם כן אין רחוק כמו זה. ועל זה אמר כי מן קצה השמים עד קצה השמים, הוא כמו מן הארץ, שהוא האמצע, עד השמים. כי מה שמן קצה השמים עד קצה השמים הוא כפל מן הארץ עד השמים, אין כאן תוספת רחוק, כי הרחוק הגדול הוא מן המקיף עד האמצע, ומה שהוא חוזר אל המקיף, אין זה רחוק כלל. רק הרחוק בשניהם שוה, אין כאן תוספת בין מקצה השמים עד קצה השמים, ובין מן הארץ עד השמים, הרחוק הוא מן המקיף עד האמצע, והם שוים. וזהו אמתת דברי חכמים, והם דברי חכמה, לא כמו שחשבו כי דבריהם יוצא מן היקש השכלי. והרי אין ספק בזה הפירוש.

#**ובמסכת תמיד**= (לב.), שאל אלכסנדרוס את זקני הנגב, איזה רחוק; מן השמים לארץ, או ממזרח למערב. אמרו ליה, ממזרח למערב. תדע, חמה במערב מסתכלין בה, חמה באמצע השמים אין מסתכלין בה. וחכמים אומרים זה וזה שוים, שנאמר (תהלים קג, יא-יב) "כי כגובה שמים על הארץ גבר חסדו על יראיו כרחוק מזרח ממערב וגו'", ואי חד נפיש, לכתוב ההיא דנפיש. אלא מאי טעמא חמה באמצע השמים אין הכל מסתכלין בה כו'. ואתה אל תאמר, כי מה שהשיבו חכמי נגב מתחלה שרחוק יותר מן המערב, הוא בשביל כי עובי הארץ ממעט מן השעור של מן הארץ עד השמים. כי דבר זה לא יתכן שיטעו בזה, שיהיה עובי הארץ נחשב כל כך, עד שבשביל זאת לא יוכל להסתכל בחמה כאשר היא באמצע השמים, ויוכל להסתכל בה במזרח ובמערב. ועוד, שהביאו ראיה כי כאשר החמה עומדת באמצע השמים, אין הכל מסתכלין בה. וכשהיא עומדת במערב, הכל מסתכלין. ואדרבא, הפך הוא ראיה, שהרי החמה יותר גדולה במערב, ואם כן הוא יותר קרוב אל המערב ממה שהוא מן הארץ עד השמים, שנראה שם החמה קטנה.

#**אבל הדברים**= האלו כמו שאמרנו לך, כי לא דברו חכמים כלל מרוחק הגשמי, ואין להם עסק עם זה כלל. אבל השאלה היה להם על רחוק העצמי, אם יותר רחוק ריחוק עצמי מן הארץ עד השמים ממה שהוא אל המערב, וכמו שבארנו. והשיבו הם כי יותר רחוק ריחוק עצמי מן המזרח אל המערב, ממה שהוא רחוק מן הארץ עד השמים. רוצה לומר, שנחשב החמה מרוחקת מן הארץ יותר כאשר היא במזרח ובמערב, משנחשב החמה מרוחקת מן הארץ כאשר היא באמצע השמים. כי שם אין האדם יכול להסתכל בה, ולכך נחשבת שם יותר מרוחקת מן האדם אשר הוא על הארץ. ובודאי לא היה נעלם הסבה שיכול האדם להסתכל בה במזרח ובמערב, מפני האדים שעולים מן הארץ, והם מפסיקין בין החמה ובין האדם, עד שהאדם יכול להסתכל בחמה. וכאשר היא באמצע, אין דבר מפסיק כלל. מכל מקום נחשב קרוב אל הגבוה, כיון שאינו יכול להסתכל בחמה, ממה שיש לו קירוב אל מזרח ואל מערב, שיכול להסתכל בחמה. ולא דברו כלל מרוחק הגשמי, רק כל דבריהם הם על הקירוב, שהוא יותר שייך אל החמה כאשר היא באמצע השמים, כיון שאינו יכול להסתכל בה. אבל במזרח ובמערב יכול להסתכל בה. ונחשב זה קירוב אל החמה לא מצד המדידה, רק באיזה מקום נחשבת החמה קרובה אל הארץ, אם כאשר החמה היא במזרח, או כאשר היא בגובה. והיו סוברים, כי יותר יש רחוק עצמי אל המזרח ואל המערב, ממה שהוא מן הארץ אל השמים, מטעם שמפרש (תמיד לב.), כי קוי נצוצות החמה נופלים על קו ישר מבלי מונע כאשר החמה היא בגובה, ובשביל כך שם נחשבת החמה קרוב אל האדם. ולא דברו מן קו המדידה כלל. אבל חכמים אומרים, כי הכל שעור אחד מצד הרחוק העצמי שלהם, וכמו שהתבאר למעלה, כי הרחוק העצמי הוא מן המקיף אל האמצע, ולא יוסיף דבר כאשר יחזור אל המקיף. ואף על גב שבמערב יכול האדם להסתכל בחמה, בשביל כך לא נאמר שיש לו רחוק עצמי, בשביל שיש דבר מפסיק האדים שהם בין החמה והאדם הרואה בחמה, כי האדים מפסיקים עד שיוכל האדם להביט בה, ואין זה רחוק עצמי כלל. כך פירוש דבריהם, והם בחכמה ובהשכל, מיוסדים על אדני אמת.

#**ואם יקשה**= לאדם, אחר שהדבר הזה נאמר על רחוק העצמי, וכאשר יאמר מן קצה השמים עד קצה השמים הרי הוא חוזר אל המקיף, ואם כן מן קצה השמים עד קצה השמים אין כאן רחוק כלל, ויותר רחוק מן הארץ עד השמים, שהוא מן האמצע עד המקיף, כי מן קצה השמים ועד הקצה הכל הולך אל המקיף. דבר זה אינו קשיא כלל, כי בודאי במה שהאמצע בין קצה מזרח ובין קצה מערב, ובתוכם עובר מן המזרח על האמצע עד צד המערבי, על כל פנים יש כאן הרחוק מן קצה השמים עד האמצע, ושעור זה בודאי הוא כמו הרחוק מן הארץ עד הרקיע, מפני שהוא הולך מן האמצע אל המקיף, והרי יש כאן רחוק מן המקיף אל האמצע. אבל לא נחשב מה שחוזר הקו אל המקיף רק תוספת, שאין בו רחוק מה שהוא חוזר אל המקיף. והדבר הזה מבואר לכל חכם משכיל.

#**אמנם מה**= שאמרו, כי היה קומת אדם הראשון מן הארץ עד השמים, ומסוף העולם עד סופו, הוא דבר חכמה גדולה. שרצה לומר כי מעלת האדם כאשר היה בשלמותו, היה לו מעלה נבדלת בלתי גשמית. והמעלה הנבדלת אין לה שעור ואין לה הגבלה. ולפיכך היה האדם בבריאתו מסוף העולם ועד סופו. וכאשר חטא ונטה אל החמרית, אז נתמעט, ולא היה לאדם מדריגה הנבדלת. ודבר זה צריך ביאור רחב מאוד, כי הם דברי חכמה. ואין כאן מקומן של דברים אלו, במה שבאנו לפרש (חגיגה יב.) 'אידי ואידי חדא שיעורא', שזהו עיקר התימה והקושיא.

#**ותדע כי**= כל דבר זה הגיע להם, במה שהם מבינים דברי חכמים על שעור הגשמי. ואין זה כן, כי מה שבארו חכמים במקום זה כי מן הארץ עד השמים הוא שעור אחד עם מקצה השמים עד קצה השמים, רצונם לומר כי המטה והגובה מתחלפים בעצמם, במה שזהו המטה במוחלט, וזהו הגובה במוחלט. הצדדין מתחלפים גם כן בעצמם, במה שזה צד מזרח, וזה צד מערב. ועל זה אמר כי חילוף הצדדים שוה לחלוף הארץ מן השמים. ואין הפירוש הרחוק הזה על ידי המדה, רק החלוף בעצמו, במה שיש חלוף בין הגובה במוחלט ובין המטה במוחלט, והצדדים גם כן. ולפיכך כאשר שאל אלכסנדר את זקני הנגב (תמיד לב.) איזה רחוק; מן הארץ עד השמים, או ממזרח למערב. לא היה דעתו כלל על הרחוק במדה, כי זה אין לשאול, כי דבר זה ידוע אל כל אדם. אבל הכונה בזה על החלוף בעצמו, איזה רחוק בצד החלוף; אם הארץ שהוא תכלית המטה, מן השמים שהם תכלית הגובה, או רחוק מזרח מן המערב, שהם צדדים מתחלפים, כמו המטה והגובה. והם היו אומרים כי יותר מתחלפים הצדדין זה מזה, שהוא מזרח ומערב, מן התחלפות המעלה והמטה. ולפיכך הביאו ראיה, כאשר החמה באמצע הרקיע אין האדם יכול להסתכל בה, והרי מטעם הזה יותר קרוב בצד עצמו הגובה אל המטה, שהרי יכול להסתכל בחמה כאשר היא במזרח או במערב. ואף כי מצד הרחוק הם שוים לגמרי, מכל מקום נחשב יותר רחוק מן מזרח למערב, יותר מן הארץ עד השמים, כיון שכאשר החמה באמצע השמים אין הכל מסתכלין בה\*, וזה מורה על קירוב יותר. וחכמים אומרים, כיון שמה שיכול האדם להסתכל בה כשהיא במזרח או במערב, זהו מפני דלא קאי בהדיא (תמיד לב.), כמו שהתבאר למעלה, דבר זה אין נקרא רחוק בצד עצמו כלל, והרי הכל הוא אחד מן המזרח עד המערב, ומן הארץ עד השמים. כי חלוף שני הצדדין הנוכחים, וחלוף הגובה והמטה, הוא דבר אחד. #**ולפרש כל**= דבר זה בפירוש גמור, ולברר דבר זה, היה ארוך מאוד, וכבר הארכנו בזה מאוד. כי בני אדם הבלתי מבינים דברי חכמים, היו קוראים תגר כאילו חס ושלום לא היו יודעים דברים הנודעים לחכמי האומות\*. ובאמת כמו שהם היו חושבים עליהם, כך הם רחוקים מן החכמה האמיתית. ויצא גם כן כנוגה צדקם במאמר הזה, שהוא מאמר של חכמה מאוד. והנה בארנו מה שאפשר לפרש בדבריהם העמוקים, כי אל תחשוב כי אפשר לפרש דבריהם עד תכלית הבנתם, שדבר זה אי אפשר בדברים אלו. אבל כלל אומר לך בדברי חכמים, כי כל דבריהם הם שכליים, והוא השגות המציאות על אמתתו, ולכך בארנו לך מה שאפשר לבאר. ובודאי לקצת בני אדם יהיה דברינו מסופקים, או רחוקים מן המאמר עצמו. אך דע כי אין ספק בשום צד בדבר זה, כך הוא פירוש דבריהם. ואם שלא בארנו דבריהם על תכלית, הלא דברינו הם אמת ואמונה, לא יסופק בו רק מי שלא ידע דרכי חכמים. ובארנו מדבריהם ממה\* שנראה יותר זר ויותר קשה. ואם ימצא עוד בדבריהם, שאין ספק כי לדברי תלונה אין קץ, יחפש בדבריהם עד כי יהיה נגלה לו דרך האמת. או יניח אותו כמו שהוא, עד כי יערה עליו רוח ממרום (עפ"י ישעיה לב, טו), ולא יוציא מחשבת פגול על חכמי העולם.

**% [א]**

<> נראה שמדגיש את ההתפשטות של מי באר אלו, כי בבאר זה בא להשיב על התלונה שחז"ל לא ידעו חכמות חיצוניות, ולכך כאן בא להורות שחז"ל ידעו כל החכמות, וחכמתם מתפשטת לכל, וכמו שאמרו [אבות פ"ה מכ"ב] "הפוך בה והפוך בה דכולא בה".

<> פירוש - בתוך המרחב הגדול של חז"ל לא עוברים המתלוננים. ואודות ה"רוחב" שתורה, ראה להלן בסוף הבאר השביעי הערה 414.

<> פירוש - ברבוי מים של חז"ל לא יגיעו הזרים. כי "מצולה" פירושה "רבוי המים ועומקם" [רד"ק בספר השרשים שורש צול].

<> לשונו למעלה בהקדמה: "הששי, שאמרו כי היו [חז"ל] רחוקים מן החכמות, כמו חכמת מרוצת שמים והטבע".

<> כגון, להלן יביא המאמר [סוכה כט.] "על ארבעה דברים חמה לוקה, על אב"ד שמת ולא נספד כהלכה, ועל נערה המאורסה וכו'". וכתב על כך: "סבות אלו שנתנו בלקות המאורות לפי דעתם יכחיש החוש הנגלה, כי ידוע שלקות המאורות תלוי במהלך המאורות, בחבורם... באורך וברוחב, ואם כן איך אפשר לומר שיהיה לקות המאורות תלוי בדברים כאלו. שהאדם יודע זמן הלקות על פי חשבון, ואיך יתלו הלקות בחטא המעשים".

<> שחז"ל דברו דברים בתכלית הזרות.

<> כי אמירת דברים זרים ורחוקים היא הרחקה מן האמת. ונראה ביאורו עפ"י מה שכתב הפחד יצחק, ר"ה מאמר טו אות ג, בהגדרת שקר, וז"ל: "הגדרת השקר היא העמדת מחיצה וחציצה בין השורש לענף... בסיפור על מציאות ידועה, המציאות היא השורש, והסיפור הוא הענף הצומח מן המציאות... דוק ותמצא שכל סוגי השקר למיניהם אינם אלא אי התאמה של התולדה אל מקורה. כשאנו אומרים על תמונה שהיא אינה אמיתית, הכונה היא שאין היא משקיפה את המקור שלה... בלי אמת אין התאמה". ולכך, אם נאמרים דברים זרים על המציאות הסובבת אותנו, באופן שנראה לחוש העין שאין התאמה בין המציאות [השורש] לבין הדברים הנאמרים [הענף], הרי יש באמירת דברים אלו משום הרחקה מן האמת.

<> שהוא לשון חבור. וכן על הפסוק [שיה"ש ח, ח] "אחות לנו קטנה", דרשו חכמים [ב"ר לט, ג] "זה אברהם, שאיחה את כל באי עולם", ופירש המהרז"ו שם "שחיבר ותפר את כל העולם להקב"ה". וראה נצח ישראל פמ"ד הערה 29 שנתבאר שם ש"אח" הוא מלשון "אחד".

<> לשונו בח"א לשבת קמה: [א, עז.]: "אמר לחכמה אחותי את וכו'. פירוש, שתהי החכמה מחוברת לגמרי אליו, כי 'אחות' מלשון אחוי וחבור, וכאשר התורה והחכמה מבורר לו לגמרי, אז התורה מחוברת בו. כי הדבר שהוא מבורר לו, מחובר לו. ואם אין התורה אחותו, כלומר שאין מבורר אליו הדבר, ואז אין התורה מחובר' לו, ואז לא נקרא אחותו. כי אחותו נקראת על שם שהם מחוברים ביחד באחוה". ובקידושין ל. אמרו "ת"ר, 'ושננתם' [דברים ו, ז] שיהו דברי תורה מחודדים בפיך, שאם ישאל לך אדם דבר, אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מיד, שנאמר [משלי ז, ד] 'אמור לחכמה אחותי את וגו''". וכתב על כך בח"א שם [ב, קלה:]: "כאשר דברי תורה מחודדין בפיו, אז דברי תורה מחוברים אליו... 'אמור לחכמה אחותי את', שיהא השכל דבק בו עד שבזה הוא מתלבש בחכמה לגמרי, והיא אחותו, והיינו דקאמר 'אמור לחכמה אחותי את', לשון אחוי וחבור. ואם הוא מגמגם בלשון, אין התורה אחותו. וכאשר דברי תורה מחודדין בפיו, הרי הוא דבק בתורה לגמרי, והוא מתאחד עמה". ובנתיב הדין פ"ב [א, קצ:] כתב: "פירוש הכתוב שאמר 'אמור לחכמה אחותי את', שיהיה האדם מתחבר אל החכמה, כי 'אחותי' מלשון אחוי. ורוצה לומר שתהיה החכמה מתחברת עם האדם לגמרי, ואין החכמה נע ונד אצלו, כאשר הדבר מסופק אליו, כי יש לו פנים לכאן ולכאן, וזה נקרא שאין לחכמה חבור ואחוי אליו. וזה פירוש 'אמור לחכמה אחותי את', שיש לאדם לחבר ולאחות החכמה עמו, ולא תהיה החכמה נע ונד כלל, רק היא ברורה אצלו לגמרי, ואין ספק לו בה, ואז היא אחותו. וכאשר היא ברורה, היא עמו לגמרי". וראה למעלה בבאר השני הערה 352.

<> ראה הערה קודמת. וצרף לכאן דבריו בתחילת הקדמה ראשונה בגבורות ה' [ג] שהנביאים לא התנבאו על עוה"ב, כי הואיל והשגת ענין עוה"ב מרוחקת מן האדם, לכך "אין חבור לנביא לשם, ואיך יתנבא עליו". ובעירובין נג. אמרו "בני יהודה שהקפידו על לשונם, נתקיימה תורתם בידם. בני גליל שלא הקפידו על לשונם, לא נתקיימה תורתם בידם". וכתב על כך בדר"ח פ"ו מ"ח [רצט:]: "הטעם בזה מבואר, כי עירוב לשון מביא עירוב השכל". וכאשר יש "עירוב השכל" שוב אין אפשרות שתורתם תתקיים בידם. הרי שאין אדם מתחבר לדבר שהוא מטושטש ולא נהיר לו. וראה להלן הערה 524.

<> 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, ושם נתבאר ענין זה יותר].

<> לשונו בח"א לשבת קמה: [א, עז.]: "ומה שאמר 'אם ברור לו הדבר כאחותך שהיא אסורה לך', הכי נמי קאמר, כלומר אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה לך. וטעם האיסור שהוא ידוע, מפני כי אחותך היא עצם מעצמך ובשר מבשרך, ולא כמו האב והבת, אע"ג שהם בשרו, הרי הם מחולקים, כי האב והתולדה הם מחולקים. ולפיכך נקראת 'אחותך' על שם האחוי. ואם כן אסור זה ברור לך גם כן, כאשר אחותך נקרא 'אחותך' על שם האחוי, שהיא בשר מבשרך, ואם כן בודאי ערוה היא". ואודות שהאב והתולדה הם מחולקים ואינם שוים, הרי כך ביאר שזהו הטעם שאין מצוה בתורה לאהוב הורים, וכלשונו בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:]: "כי אף שצוה השם יתברך מורא אב ואם [ויקרא יט, ג]... לא מצינו שצוה על אהבת אביו ועל אהבת אמו... דבר זה מפני שאין אלו שוים, ומכיון שאינם שוים ודומים, לא יפול ביניהם אהבה כלל, רק יראה בלבד".

<> לשונו בח"א לסנהדרין ז: [ג, קלב:]: "'אמור לחכמה אחותי את', ולפי הנראה הוא דרש רחוק מאוד. כי גם אמו ושאר עריות אסורים, ולמה אמר 'אחותי את'. ולא תלה בשאר דבר שהוא ג"כ בירור, כמו החלב. אבל פירוש הכתוב שאמר 'אמור לחכמה אחותי', הוא שיהיה האדם מתחבר אל החכמה, כי 'אחותי' מלשון אחוי. ורוצה לומר שתהיה החכמה מתחברת עם האדם לגמרי... ומה שאמר 'אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה', כי טעם אחות מפני שיש לאדם קירוב בשר לאחותו, ואחותו עם האדם כמו בשר אחד. וכן אם החכמה ברורה לך שהיא כמו עצמך ובשרך, שכל כך אתה יודע טעם הדבר, אז תאמר אותו. ואם לאו, אל תאמר אותו". ועוד אודות החבור והצירוף של אח ואחות, הנה אהרן אמר על צרעתה של מרים אחותו [במדבר יב, יב] "אל נא תהי כמת אשר בצאתו מרחם אמו ויאכל חצי בשרו", ופירש רש"י שם "מאחר שיצאה מרחם אמנו היא לנו כאילו נאכל חצי בשרנו, כענין שנאמר [בראשית לז, כז] 'כי אחינו בשרנו הוא'", ובגו"א בראשית פכ"ה אות יט [ד"ה ואם] כתב על כך: "האח הוא חצי בשרו, שהרי הם כאילו דבר אחד, כמו שפירשו רבותינו ז"ל [ספרי במדבר יב, יב] אצל 'ויאכל חצי בשרו', והביאו רש"י לשם". וראה עוד נצח ישראל פנ"ז [תתעז.]. וצרף לכאן מאמרם [ב"ב קי.] "הנושא אשה צריך שיבדוק באחיה. תנא, רוב בנים דומין לאחי האם". ובח"א ליבמות סב: [א, קלה.] כתב על כך: "רוב בנים אחרי אחי האם, ולא אחר אחי האב, כי האם בענין הנשואין קרובה אל האח ביותר, כאשר ראוי שישא אותה, אם לא היה גזירת התורה", והובא למעלה בסוף הבאר השני הערה 684. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת. כי לשון חכמים הוא [שבת קמה:] "אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה לך, אומרהו". לפי שגרת המחשבה המכוון הוא שהחכמה צריכה להיות ברורה לך כפי שהנך יודע איסור אחותך. אך לפי זה היה לחכמים לומר "אם ברור לך הדבר כאיסור אחותך", ולא "כאחותך שהיא אסורה לך", שהרי לא האחות היא העיקר, אלא איסורה הוא העיקר. אך לפי דברי המהר"ל כאן הדברים מדוייקים ביותר, כי אכן העיקר כאן הוא החבור של האחות, ורק כתוצאה מחבור זה משתלשל איסור אחוה, ולכך חכמים כיוונו את מאמרם לעבר האחות [שהיא אסורה], ולא לעבר איסור אחות [שמעתי מיד"נ הרה"ג ר' הדר מרגולין שליט"א]. ומוכח כן, שהרי המאמר נדרש על הפסוק "אמור לחכמה אחותי את", ובפסוק זה לא הוזכר כלל איסור אחות, אלא רק אחות גופא, ומוכח מכך שעיקר המאמר נסוב על גדר "אחות", ולא על גדר "איסור אחות". ועוד הוסיף ידידי שליט"א, שהנה מצאנו שהגלוי ל"אין מזהירין מן הדין" נאמר לגבי איסור אחות, שהרי הוצרכנו לפסוק מיוחד להזהיר על ערות אחותו בת אביו ובת אמו [ויקרא יח, יא], אע"פ שכבר הזהיר על אחותו בת אביו שאינה בת אמו ובת אמו שאינה בת אביו [ויקרא יח, ט], ויש ללמוד מק"ו לאחותו שהיא בת אביו ובת אמו, אלא שאין מזהירין מן הדין [יבמות כב:]. ומדוע נבחר דוקא איסור אחות לגלוי זה, יותר משאר עריות. אמנם לפי דבריו כאן ניחא, שהרי איסור ערוה נובע מהחבור [כמבואר בהערה 11], ו"אין לך חבור יותר כמו אחותך" [לשונו למעלה], נמצא שהדין המחייב ביותר איסור ערוה נמצא הוא אצל אחותו מהאב ומהאם, ועם כל זה לא אסרנו זאת אלא לאחר גלוי של התורה, ומכאן מקור ברור שאין מזהירין מן הדין. ודפח"ח.

<> פירוש - החכמות שהמתלוננים טענו שחז"ל דברו בהן בזרות.

<> "החכמה טבעית" היא חכמה אנושית שיש לאדם בטבעו, וכמו שכתב באור חדש [קפז:] שלנשים יש שכל טבעי, אך לא שכל אלקי. וכן כתב בח"א לשבת לב. [א, כא.] לגבי עמי הארצות, שיש להם שכל האנושי, אך חסרים השכל האלקי. ו"חכמה לימודית" היא חכמה שרכש מלימודו, שקונה מושכלות חדשות, וכמו שכתב בתפארת ישראל פי"ח [ערה.]: "השכל הוא החוקר על הדברים, ומשוטט בעולם לארכו ולרחבו". ובנצח ישראל פל"א [תקצח.] כתב: "חכמה האנושית, וזאת החכמה היא גם כן באומות. אמרו במדרש [איכ"ר ב, יג] אם יאמר לך אדם יש תורה באומות - אל תאמין, שנאמר [איכה ב, ט] 'אין תורה בגוים'. אם יאמר לך יש חכמה באומות - תאמין, שנאמר [עובדיה א, ח] 'והאבדתי חכמה מאדום וגו'', אם כן אית בהו. והאדם קונה החכמה שלו ממה שהוא רואה ומשיג, לא כמו התורה אשר ניתנה לאדם מן השם יתברך, אבל האדם צריך למושכלות שלו להשיג בנמצאים. ולפיכך קרא שכל האדם 'טייעא' [ב"ב עד.], אשר הוא סוחר ישמעאל, אשר כל סוחר סובב כל הארץ, וכך שכל האנושי צריך לסבב ולעיין בנמצאים, ומהם יקנה החכמה", וראה שם הערה 59, ולמעלה בבאר הרביעי הערה 1158, בבאר החמישי הערה 351, בבאר זה הערות 349, 1241, ולהלן בבאר השביעי הערה 202.

<> למעלה בבאר הרביעי [ד"ה והנה אנשי], ושם הערות 592-597, 604, ובבאר החמישי [ד"ה וכאשר תבין] ושם הערה 347, בהמשך הבאר החמישי [ד"ה דע כאשר], ושם הערה 452.

<> כפי שכתב למעלה בבאר הרביעי, שלאחר שהביא שם את מאמרם [ברכות נט.] שרעידת האדמה נגרמת מחמת שהקב"ה רואה בגלותם של ישראל, כתב על כך [ד"ה והנה אנשי] בזה"ל: "והנה אנשי חקרי לב, כאשר חקרו על עניינים כאלו, כמו רעידת הארץ ורעמים, וכיוצא בהם, היו תולים הכל בטבע, ולא הביטו אל יוצרם מרחוק. אבל חכמי ישראל... קבלו מפי משה שאין הדבר כך... אבל הדברים האלו אף שהם יוצאים על ידי הטבע אל הפעל, מכל מקום השם יתברך פעל הכל".

<> כי הטבע הוא חומרי, וכמו שכתב למעלה בבאר הראשון [ד"ה ואין לשאול]: "הטבע פועלת הדבר שהוא גשמי ברצון השם יתברך". ובתפארת ישראל פ"ב [נ.] כתב: "מעשה האדם במה שהוא בעל שכל, הוא יותר במעלה מן הטבע, שהרי הטבע הוא כח חמרי בלבד, ואילו האדם הוא שכלי", ושם מאריך בזה, והובא למעלה בבאר השני הערה 612. ובנצח ישראל פכ"ח [תקעב.] כתב: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי". ובקידושין פב. אמרו "טוב שברופאים לגיהנום", וכתב לבאר שם בח"א [ב, קנג.]: "ונראה פירושו, מפני שמלאכתו בטבע, והטבע הוא לחומר. וכל עסקי הרופא בגוף החמרי, ולפיכך 'טוב שברופאים לגיהנום'... ואין לך אומנות בעולם שכל עסק שלו בחומר, ולא מצד הצורה כלל, רק הרופא, שכל עסק שלו עם גוף האדם מצד טבעו החומרית, ולא עיין בצורה". ובח"א לע"ז ב: [ד, כא:] כתב: "הטבעי הוא גשמי, והוא נבדל מן השם יתברך, שהוא בלתי גשמי". ובאור חדש [קפג.] כתב: "כי הטבע הוא חמרי, כאשר ידוע". ובתפארת ישראל פי"ט [רפח.] כתב: "הטבע שהיא חמרית, היא מבדלת בין השי"ת ובין הבריות", והובא למעלה בבאר הראשון הערה 137. ולכך "קטון ופחות הסבה הטבעית", ואינה ראויה לעיונם של חז"ל, אלא לעיונם של חכמי הטבע והרופאים. ובבאר החמישי [ד"ה דע כאשר] כתב: "לא היה דבריהם [של חז"ל] בדרך הטבע בחמימות וקרירות יבשות ולחות, רק הכל בסדר השכלי, וזה ראוי לחכמים אלקיים", ושם הערה 452, ולהלן הערה 951.

<> דוגמה לדבר; בח"א לשבת עז: [א, מג.] כתב לגבי זיקנה: "יש לך לדעת, כי אף שאמרו הרופאים בחולשת האדם לעת זקנתו שהוא בטבע, ודבר זה בודאי ברור, אבל יש לטבע סבה אשר הוא מחייב הטבע. והאדם שהוא חלש בטבע לעת זקנתו, מפני כי הוא קרוב לקיצו, ולפיכך מתחדש לו החולשה" [והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 592]. ולהלן בבאר זה [ד"ה אמנם אף] כתב שאף כאשר דברו חכמים על מאורעות דברי הימים, לא עסקו כלל בעובדות החיצוניות והגלויות, אלא עסקו בשרשים הפנימיים של אותן עובדות. וראה עוד בח"א לנדה לא. [ד, קסא.] שנגע שוב ביסוד זה.

<> פירוש - המכחיש שיש לטבע סבה קדומה המחייבת אותו.

<> כפי שכתב למעלה בבאר הרביעי [ד"ה אמנם גם]: "כי הוא יתברך פועל הכל, והוא על ידי הטבע, כמו שתקנו [תפילת שחרית] 'המאיר לארץ ולדרים עליה', אף כי השמש מאיר, מכל מקום פעל זה נתלה בו... דבר זה יסוד גדול מאוד, אשר עליו נבנה יסוד האמונה", וראה שם הערה 598, שיסוד האמונה הוא שה' לא עזב את הארץ, אלא "הוא יתברך בורא ומנהיג לכל הברואים, והוא לבדו עשה עושה ויעשה לכל המעשים" [ה"אני מאמין" הראשון].

<> בבאר הרביעי [ד"ה ועתה ראה], ושם הערות 714-719, ויובא בהערה הבאה.

<> לשונו למעלה בבאר הרביעי [ד"ה ועתה ראה]: "ועתה ראה והבין, התורה אמרה [בראשית ט, יג-טו] 'את קשתי נתתי בענן והיתה לאות ברית ביני ובין הארץ והיה בענני ענן על הארץ ונראתה הקשת בענן וזכרתי את בריתי אשר ביני וביניכם ובין כל נפש חיה וגו' ולא יהיה עוד המים למבול לשחת כל בשר'. ואילו לא היה נמצא דבר זה בתורה, והיה נמצא דבר זה בדברי חכמים בלבד, אותם המתלוננים לא היו שומעים, רק משיבים כי הקשת איך אפשר שיהיה אות ברית שלא לשחת כל בשר, והרי הוא בטבע בלבד. וכבר נתנו בזה טעמים על פי הטבע, שהוא נעשה מלהט השמש, ואם כן איך יאמר שהוא אות על המבול". וכן כתב הרמב"ן [בראשית ט, יב] "ואנחנו על כרחנו נאמין לדברי היונים שמלהט השמש באויר הלח יהיה הקשת בתולדה, כי בכלי מים לפני השמש יראה כמראה הקשת".

<> המשך לשונו שם בבאר הרביעי: "ולפיכך דברי חכמים הם הנאמנים והאמתיים מכל צד, כי הסבה האלקית בפני עצמו, והטבע בפני עצמו. כי הסבה האלקית מחייב הטבע. ולא בדבר זה בלבד רק בכל דבר הוא כך כמו שנתבאר למעלה". ובח"א לר"ה כג: [א, קכז.] כתב: "דע שהקשת סבתו הוא החמה, וראיה לזה שאם תעמיד כלי עם מים נוכח החמה, נראה במים דמות קשת. ולפיכך ידוע שהקשת סבתו הוא החמה. ואל יקשה לך אם היה סבתו החמה, אם כן איך נתן הקשת אות ברית על שלא יבא המבול. דאף אם הקשת הוא מסבת החמה בראיה אשר אמרנו למעלה, מכל מקום צריך לזה הכנה, שלא בכל יום ירדה הקשת. אלא שהעולם צריכים שיהיו מוכנים לכך, ואותה הכנה מה שמביא הקשת הוא מראה הקב"ה לאות ברית... ולפיכך הוא אות ברית שלא יאבד העולם... כך הוא ענין הקשת. והרמב"ן מפרש [בראשית ט, יב] כי הקשת היה כבר, ואף מששת ימי בראשית, אלא שעכשיו נתן אותה לאות ברית. וגם זה נכון, כך פירש הרמב"ן. ואמנם עיקר סבת הקשת הוא החמה בא ממנו הקשת, כאשר בא להט השמש על העננים". ושם הוסיף שמחמת הסבה האלקית שיש לקשת, לכך "המינים הם אומרים, אחר שהקשת הוא אות ברית בין הקב"ה לעולם, ויאמר הכתוב [בראשית ט, יג] 'את קשתי נתתי בענן', והקשת הוא שמתחדש מן החמה, אם כן החמה יש בה אלוקות, שהיא נותנת הקשת". ובגו"א בראשית פ"ט אות ט כתב: "יש מחכמי הטבע שאומרים שהקשת הוא נעשה בטבע מן ניצוץ השמש, ולפיכך הוקשה באיזה ענין הקשת אות על שלא יבא המבול. אבל אין זה קשיא, כי קודם המבול לא היה כח בלהט השמש לפעול הקשת, ומפני זה אפשר לבא המבול. אבל אחר המבול, שכל כך גובר הלהט של שמש... מחמת שהוסר דבר המונע את הלהט והניצוץ, והיה גובר הלהט עד שנעשה הקשת, והוא אות ברית". וכהסבר זה כתב הראב"ע שם בפסוק יד.

<> כפי שכתב למעלה בבאר השלישי [ד"ה אמנם מה]: "אמנם מה שלא היה כסוי לאוזן בעצמו, כמו שהוא לעינים ולפה. אם יאמרו לך הרופאים או בעלי הטבע דברים טבעים לזה, אל תאבה להם ואל תשמע להם, כי רופאי אליל המה", ומשמע שעכ"פ הרופאים ובעלי הטבע נותנים סבה טבעית לאברי האדם. וראה שם הערה 52. ובתפארת ישראל פ"ו [ק.] כתב: "איך יעלה על הדעת שיתנו [הרופאים ואנשי הטבע] סבה מספקת לכל בעל חי; מספר גידיו ואבריו, לכל אחד סבה ותארו המיוחד... ואל תשגיח ברופאים ובחכמי הטבע, שאם נתנו סבה, הוא לאחד מני אלף, ואף אשר נתנו, אין כן האמת הברור, כמו שידוע למי שיעיין בדבריהם". וראה להלן הערה 560.

<> כן כתב בתפארת ישראל פ"ד [עז.]: "האברים 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" [הובא למעלה בבאר השלישי הערה 52]. וכן כתב למעלה בבאר החמישי [ד"ה וכאשר תבין], וז"ל: "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", ושם הערה 347.

<> כי חז"ל לא רצו לעקור את הסבה הטבעית, אלא דברו על עומק המחייב של הסבה הטבעית. ויש בזה הטעמה נפלאה. כי ככל דבריו כאן ביחס שבין דברי חז"ל לבין הסבה הטבעית, כתב גם ביחס שבין דברי חז"ל לבין פשוטו של מקרא, שכך כתב למעלה בסוף הבאר השלישי: "והנה דברי חכמים הם לפי הדקדוק, והם דברים נגלים שהעמיקו מאוד לדקדק ולירד עד עומק הכתוב, ודבר זה נקרא 'מדרש חכמים', הם הדברים היוצאים מן עומק הכתוב. אבל פשוטו קיים עומד, שכן אמרו בפרק ב' דיבמות [כד.] אין מקרא יוצא מידי פשוטו. הרי שהם גילו לנו שאין לעקור הפשט כלל, אבל הוא נשאר, והדרש שדרשו בו הוא עומק הכתוב... והאדם הוא חושב כי הדרש הוא מחולק בפני עצמו, ואינו יוצא מן פשט הכתוב. ואין הדבר הוא כך כלל, כי היורד לעומק דברי חכמים ימצא דבריהם נמשכים מן הפשט, ומתחייבים ממנו. יש קרובים, ויש רחוקים, אבל השורש אחד. ודבר זה ברור מאוד". הרי שחז"ל לא באו לעקור את הפשט, אלא לבאר בו פנים עמוקות יותר. כך גם בנוגע לעניני הטבע; חז"ל לא באו לעקור את הטבע, אלא לבאר בו פנים עמוקות יותר. וזהו פן נוסף למאמרם [ב"ר א, א] "היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם". וראה הערה 1024.

<> כפי שכתב להלן בבאר השביעי [סד"ה ומה שנמצא]: "אבל מפני כי דבריהם צריכים באור והבנה, לכך האדם אשר יקח דבריהם בהבנה ראשונה, אין עומד על דבריהם, והוא רחוק להם". וראה שם הערה 243, שיסוד זה הוזכר כמה פעמים בספר זה.

<> כפי שכתב למעלה בתחילת הבאר הרביעי [ד"ה ואחר כל]: "אם נמצא דברים בדבריהם שנראים רחוקים מהשגת האדם, הלא חכמה נסתרה בהם, והם דברי משל ומליצה בדרך חכמים. כמו שאמר ההכתוב [משלי א, ו] 'להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם'. וכי בשביל שאין אנו עומדין על דבריהם נחשוב רע עליהם". וכן האריך לבאר למעלה בריש הבאר החמישי [ד"ה ובדבר זה] מדוע דברי חכמים הם נסתרים, ושזו הסבה שבני אדם לא ירדו לסוף דעתם הקדושה.

<> היא חכמה מחקרית [מערכות השמים וכיו"ב, וכפי שיביא מאמרם בסמוך], וראה הערה 15.

<> ומפאת כן התנגד המהר"ל לבאר שכמה מאיסורי תורה נובעים מסבות טבעיות, וכפי שכתב כמה פעמים בתפארת ישראל, וכל פרק ח שם הוקדש לבאר שאין המצות טבעיות, אלא הן סדר שכלי. ובתוך דבריו שם [קלב.] כתב: "כי אין התורה טבעית... רק הוא סדר שכלי... ולפיכך כל מי שנותן במצות טעם על פי הטבע, לומר כי לכך אסרה תורה חזיר [ויקרא יא, ז-ח], מפני שהוא מוליד בגוף מזג רע, וכן הוא בודאי האמת. וכן נתנו טעם באיסור חלב, שהוא מוליד מזג רע, וכן בדם. ומכל שכן בשקצים ובעופות הטמאות, בכולם נתנו טעם על פי הטבע. וכאילו היתה התורה ספר מספרי הרפואות או ספר הטבע, חס ושלום לומר כך" [והובא למעלה בבאר הראשון הערה 105].

**% [ב]**

<> "לא שמעתי טעם הדבר" [רש"י שם].

<> בהמשך יבאר עבירות אלו.

<> "ירח וכוכבים" [רש"י שם].

<> "שטרות מזוייפים ומכתבי עמל לשום דופי על אדם, לכתוב בשמו מה שלא צוה" [רש"י שם]. וראה להלן ציון 165.

<> "מחריבין את הארץ, שאינם יכולים לשמרם מלרעות בשדות חבריהם" [רש"י שם]. וראה להלן ציון 167.

<> "ואפילו הם שלהן, שמשחיתין הן, ונראין כבועטין בהקב"ה ובברכתו שמשפיע טובו" [רש"י שם].

<> של המתלוננים.

<> ראה בחידושי הגאונים בעין יעקב [סוכה כט.] שביאר בפירוט רב את הגורמים ללקוי מאורות. ומהידוע כיום הוא, שכדור הארץ מקיף את החמה, והירח מקיף את כדור הארץ. אלו שני מסלולים שונים, אך לפעמים שני מסלולים אלו נפגשים בשתי נקודות מפגש; כאשר מגיע הירח בתנועתו בחלל לקו שבין כדור הארץ והחמה, מתרחש לקוי חמה, שהירח מונע למשך זמן מה מאור השמש להגיע לאזורים מסויימים שעל פני הארץ. ואילו לקוי לבנה מתרחש בעת שהירח מלא, ואז לפעמים כדור הארץ חוצץ בין השמש ובין הירח, וצלו של כדור הארץ מונע למשך זמן מאור השמש להגיע לירח. אך לא כל אימת שהירח מלא מתרחש לקוי לבנה, כי על פי רוב אין הירח נמצא בהמשך הקו המחבר בין כדור הארץ לחמה. לקוי לבנה, שלא כלקוי חמה, נראה בכל המקומות שעל פני כדור הארץ שאפשר לראות מהם את הירח באותה עת.. וראה ציון 80.

<> בדרוש על התורה [לז:] הביא מאמר זה, והאריך בו טובא. וכך כתב שם את התמיה הזאת: "ובביאור המאמר הזה נתחבטו רבים, כי איך יאמר שעל אלו דברים חמה או מאורות לוקין, והלא בחושבנא תליא מלתא, כי לקותם מחשבון מהלך חמה ולבנה. ועוד, מה ענין אלו החטאים לזה. ועל כל פנים אין המאמר כפשוטו, וצריך ביאור". ובענף יוסף בעין יעקב שם כתב: "צחקו צעירים על דברי חז"ל, שדבר זה טבעי הוא על פי חשבון, ויכול אדם לחשוב מהיום עד סוף העולם כמה שנים יהיה בו הליקוי המאורע, באיזה יום ובאיזה שעה ובאיזה מקום, ועל המדינות יאמר איזה ירגישו ואיזה לא ירגישו, ואם כן מה זה דיתייחש לחטא ועונש". וראה להלן ציון 182.

<> כמבואר בסוף הדיבור הקודם, ובהערה 27.

<> כמו שאמרו חכמים [סוכה כט., הובא לפני מאמר זה]: "בזמן שהחמה לוקה סימן רע לעובדי כוכבים. לבנה לוקה, סימן רע לשונאיהם של ישראל, מפני שישראל מונין ללבנה, ועובדי כוכבים לחמה". וקדם לכן אמרו שם "בזמן שחמה לוקה, סימן רע לכל העולם כולו", ובסמוך יביא מאמר זה.

<> כאן מוסיף שדבר זה "מוסכם מכל אדם", ולא רק מחז"ל. ובאנצקלופדיה בריטניקה [אנגלית] כרך 7 עמוד 906, טור שמאלי, הובא כיצד עמים קדמונים התייחסו באימה וביראה ללקוי מאורות.

<> כמבואר בקרא [בראשית ג, כג-כד] שבעקבות החטא נאמר "וישלחהו ה' אלקים מגן עדן לעבוד את האדמה אשר לוקח משם ויגרש את האדם וגו'",

<> שהרי זו הסבה שנשלח מגן עדן, בכדי שלא יאכל מפירות גן עדן, שנאמר [בראשית ג, כב-כג] "ויאמר ה' אלקים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים וחי לעולם וישלחהו ה' אלקים מגן עדן וגו'". והרד"ק שם [פסוק כב] כתב: "הנה מתחלה לא מנעהו מעץ החיים, אבל צוהו לאכול ממנו... כי הוא בכלל כל עצי הגן. וכל זמן שיאכל מעץ החיים, יאריך חיותו עד שיחיה שנים ארוכות... אבל בעברו על מצות האל, ואכל מהעץ אשר מנעהו ממנו... לפיכך לא רצה שישאר בגן עדן, פן ישלח ידו ולקח ויאכל גם מעץ החיים, כמו שהיה אוכל וחיה זמן רב... וראוי לגרשו מן הגן בעבור זה, כדי שלא יאכל מעץ החיים". אמנם מלשון המהר"ל משמע שהמיוחד בפירות גן עדן אינו רק פירות עץ החיים, אלא כל פירות גן עדן, וכמבואר בהערה הבאה.

<> וכמו שנאמר [בראשית ג, כג] "וישלחהו ה' אלקים מגן עדן לעבוד את האדמה אשר לוקח משם", ופירש הרד"ק שם: "כיון שלא רצה בעבודה קלה בהיותו בגן, והיה אוכל פירות האילנות בלא יגיעה, ועבר המצוה יצא חוץ לגן ועבד את האדמה עבודה קשה, כמו שאמר [שם פסוק יז] 'בעצבון תאכלנה'". וכן הרמב"ן [בראשית ב, ח] כתב: "אילני גן עדן גזר בהם לעשות ענף ולשאת פרי לעד לעולם... אין צריכין לעובד וזומר, שאילו היה צריכין עבודה, אחרי שגורש האדם מי עבד אותם". ובתפארת ישראל פ"א [ל:] כתב: "וכשנברא האדם לא נבראת עמו המלאכה ותקון בגדים ובנין הבתים, רק בגן עדן היה בלא דברים אלו". ולפי זה המיוחד בפירות גן עדן הוא שאינם מצריכים עבודה, אך נראה שלא לכך כוונת המהר"ל, שא"כ מדוע הביא את הפסוק [בראשית ג, יח] "קוץ ודרדר תצמיח לך", ולא את הפסוק שלפניו [שם פסוק יז] "בעצבון תאכלנה" ["בעמל תיכלינה" (אונקלוס שם)], וכפי שהביא הרד"ק הנ"ל. ובעל כרחך שכוונתו להורות שהפירות עצמם השתנו, ונוצרה מציאות חדשה בעולם בעקבות חטאו של אדה"ר. כי מתחילה הפירות היו בגן עדן ללא כל ערבוביא, וללא צורך לתקנם, ולבסוף נשתנו טבעם, והם גדלים בערבוביא, וצריכים תקון. וכן פירש רש"י [בראשית ג, יח] "תצמיח קוץ ודרדר... והן נאכלין על ידי תיקון". ועוד אודות מעלת פירות גן עדן, ראה דבריו בח"א לב"ב עד: [ג, קד.], שכתב: "פירות גן עדן, אין אדם בעולם אשר לו חכמה ותבונה, יאמר כי היו פירות גן עדן כמו הפירות שהם אצלנו, שאין הגן נושא לדברים אלו שהם אצלנו... וכן לא היו מתחייבים מן פירות גן עדן מה שהיה מחייב שהאוכל מעץ הדעת יודע טוב ורע, והאוכל מעץ החיים חי לעולם [בראשית ג, כב]. אם כן אי אפשר כי הפירות גן עדן היו חומריים, רק היו בלתי חמריים". וראה להלן הערה 357

<> כן מבואר בנפש החיים שער ב ס"פ ו בהגהה, שכתב שם: "קודם חטא אדה"ר היו מאכליו מבוררים ונקיים מכל סיג ופסולת, ואמרו [סנהדרין נט:] שהמלאכים היו צולין לו בשר ומסננין לו יין... ואחר החטא, שעירב רע בטוב במזון העולמות, כתיב 'קוץ ודרדר'". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 66.

<> אלא נתן להם אור המקבל לקוי, וכמו שיבאר להלן. וכן ביאר למעלה בבאר הרביעי [ד"ה ומעתה שפעל] את רעידת האדמה, וכלשונו: "דבר זה, שהוא רעידת הארץ, אין בזה שלימות וצורך העולם... ואין לומר רק בשביל שנמצא שנוי וחסרון בעולם, וכאשר ימצא שנוי וחסרון בעולם, נמצא גם כן דבר זה, שהוא הרעד בעולם", וראה שם הערה 621.

<> וזהו מן הנמנע. וכן כתב הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ה ה"ב: "אל יעבור במחשבתך דבר זה שאומרים טפשי אומות העולם ורוב גולמי בני ישראל, שהקב"ה גוזר על האדם מתחלת ברייתו להיות צדיק או רשע. אין הדבר כן, אלא כל אדם ראוי לו להיות צדיק כמשה רבינו, או רשע כירבעם... ואין לו מי שיכפהו ולא גוזר עליו".

<> כן כתב בגו"א בראשית פ"ו סוף אות יד: "כי בריאת הרשעים הם מפני שאי אפשר לעולם בלא רשעים". ושם מביא שרש"י [בראשית ו, ו] חולק על זה, וסובר "שאפשר לעולם בלא רשעים, רק שנבראו מפני שיעמדו צדיקים ממנו", אך חלק על כך לשיטתו, וכתב: "ויותר היה נכון לומר מפני הצדיקים נבראו הרשעים, שאי אפשר לעולם בלא רשעים, ולא שבשביל שהרשעים יצאו מהם צדיקים". וכן בח"א לסנהדרין לח: [ג, קנב:] כתב: "כי בודאי כמה רשעים בעולם". וראה למעלה בבאר השני הערה 70. ובביאור הדבר, צרף לכאן את יסודו שאי אפשר לה למעלת ישראל שתהיה בעולם בלא שימצאו בעולם אומות העולם, וכמו שכתב בגבורות ה' פ"ה [סוף לה:], וז"ל: "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 בבאר החמישי הערה 324.

<> שזה יתקיים בימות המשיח, וכפי שכתב בנצח ישראל פנ"א [תשעה.] בביאור הפלוגתא בין הברייתא [שבת קנא:] הסוברת שבימות המשיח לא תהיה לא זכות ולא חובה, לבין שמואל הסובר שאין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, וז"ל: "בשביל השלימות שיהיה בעולם, יסולק יצר הרע, כי יצר הרע הוא החסרון שהוא בעולם. וכאשר בימי המשיח יסולק יצר הרע, כדכתיב [דברים ל, ו] 'ומל ה' אלקיך את לבבך וגו'', לכך אין בו חובה... ואפילו לשמואל דסבירא ליה דיהיה יצר הרע בעולם, אין ספק דגם שמואל סבירא ליה כי יהיה העולם בשלימות, והכתוב אומר 'ומל ה' אלקיך את לבבך ואת לבב זרעך וגו''. רק דסבירא ליה דמכל מקום עדיין נמצא היצר הרע, רק שאינו אלא בפרטים, אבל הכלל לימות המשיח יהיו צדיקים ולא רשעים... וזה החילוק שיש בין הברייתא ובין שמואל; כי הברייתא סוברת דבין יחיד בין רבים לא יהיה בהם זכות וחובה. אבל לשמואל בודאי יהיה החטא נמצא ביחידים. ומכל מקום אי אפשר שיהיו חוטאים הרוב, שכבר אמרנו לך כי ימי המשיח הוא שלימות כלל העולם". וכן כתב הרמב"ן [דברים ל, ו] על פסוק זה, וז"ל: "לימות המשיח תהיה הבחירה בטוב להם טבע, לא יתאוה להם הלב למה שאינו ראוי, ולא יחפוץ בו כלל, והיא המילה הנזכרת כאן. כי החמדה והתאוה ערלה ללב, ומול הלב הוא שלא יחמוד ולא יתאוה, וישוב האדם בזמן ההוא לאשר היה קודם חטאו של אדה"ר, שהיה עושה בטבעו מה שראוי לעשות... שיתבטל יצרם בזמן ההוא לגמרי... וזהו שאמרו רבותינו [שבת קנא:] 'והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ', אלו ימות המשיח, שאין בהם לא זכות ולא חובה, כי בימי המשיח לא יהיה באדם חפץ, אבל יעשה בטבעו המעשה הראוי".

<> כי לישראל יהיה מקור אור אחר, שאינו מהחמה והלבנה, וכמו שמבאר.

<> סנהדרין צא: רב חסדא רמי, כתיב 'וחפרה הלבנה ובושה החמה כי מלך ה' צבאות' ["משמע שיהא אורם כהה" (רש"י שם)], וכתיב [ישעיה ל, כו] 'והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתיים כאור שבעת הימים', לא קשיא, כאן לימות המשיח ["כשיכלה השיעבוד 'והיה אור הלבנה כאור החמה'" (רש"י שם)], כאן לעולם הבא ["לעתיד לבא 'וחפרה הלבנה ובושה החמה' מרוב נגהם של צדיקים" (רש"י שם)]". ולפי זה קצת קשה, שחיבר להדדי את הפסוקים "ומל ה'" ל"וחפרה הלבנה", אך הפסוק "ומל ה'" איירי בימות המשיח [כמבואר בהערה הקודמת], ואילו הפסוק "וחפרה הלבנה" איירי לעולם הבא, ולא לימות המשיח.

<> ופירש רש"י שם "לא יהיה לך עוד - לא תצטרכי לאור השמש". ובשמו"ר טו, כא, העמידו פסוק זה שעוסק בלעתיד לבא, וצירפו לזה את הפסוק [ישעיה ל, כו] "והיה אור הלבנה כאור החמה", וממילא פסוק זה יכול להיות מוסב על ימות המשיח, וכמבואר בהערה הקודמת.

<> ואם תאמר, סוף סוף העולם הזה נברא באופן שהחטא מחוייב בו, ואיך נתיישבה שאלתו "אם כן מוכרח האדם לחטוא". ויש ליישב על פי מה שכתב בתפארת ישראל פמ"ח [תשמה.] בהקשר אחר, וז"ל: "דבר זה אינו כלל שיהיה השם יתברך גוזר על אדם פרטי שיחטא. אבל... גזר השם יתברך שיחטאו בני אדם... ולא על אדם פרטי זה. לפיכך אם חטא אדם זה, נחשב לחטא גמור". ומעין זה מבואר ברמב"ם בהלכות תשובה פ"ו ה"ה, וז"ל: "והלא כתוב בתורה [בראשית טו, יג] 'ועבדום וענו אותם', הרי גזר על המצריים לעשות רע... ולמה נפרע מהן... לפי שלא גזר על איש פלוני הידוע שיהיה הוא הזונה... וכן המצריים, כל אחד ואחד מאותן המצירים והמריעים לישראל, אילו לא רצה להרע להם הרשות בידו, שלא גזר על איש ידוע, אלא הודיעו שסוף זרעו להשתעבד בארץ לא להם". וראה רמב"ן בראשית טו, יד, שחלק בזה על הרמב"ם.

<> פירוש - הקב"ה סדר את הנהגת העולם בהתאמה מלאה למעלת האדם, וכפי מעלתו כך ההנהגה עמו.

<> אודות שכל הנמצאים משמשים את האדם, כן כתב בדר"ח פ"א מ"ב [כה.], וז"ל: "כי הנבראים כולם הם בשביל האדם... ודבר זה אמרו ז"ל בכל מקום כי הכל נברא בשביל האדם". וכן כתב שם בפ"ה מ"א [ריז:], שם מכ"ב [ערה.], שם פ"ו מ"י [שכא.], גו"א בראשית פ"א אות ס [סד"ה אמנם], תפארת ישראל פ"ד [עג.], שם פי"ב הערה 18, שם ר"פ יז, דרוש לשבת תשובה [עז.], ח"א לשבת עז: [א, מא:]. וראה למעלה בבאר השני הערה 530, באר השלישי הערה 100, סוף באר החמישי הערה 715, להלן בבאר השביעי הערה 36, ועוד. @**ולגבי בריאת העליונים**^ לצורך האדם, כן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קפד:], וז"ל: "הגלגלים שהם עבדים משמשים אל הנבראים, וכדכתיב בקרא [בראשית א, יז] 'ויתן אותם אלהים ברקיע השמים להאיר על הארץ'. הרי כי תחלת בריאתם היה כדי לשמש את העולם, ולא נבראו לעצמם כלל. והאדם הוא עיקר הבריאה, שהכל נברא בשבילו, והוא בלבד כל המציאות, לא זולת זה". ובתפארת ישראל פל"ג [תפח:] כתב: "כי כל העליונים נבראו לשמש האדם, ולפיכך האדם עיקר בעולם הזה". ובגבורות ה' פמ"ד [קסז.] כתב: "כי השמים נבראו לשמש האדם, שהרי המאורות שהם חשובים מן השמים, כתיב [בראשית א, יז] 'ויתן אותם ברקיע השמים להאיר על הארץ', ומכל שכן הארץ". ובח"א לנדרים לא: [ב, ו.] כתב: "אם לא היה האדם, לא ברא הקב"ה שמים וארץ. כי האדם בלבד ראוי לו המציאות, והכל בשבילו נבראו ויצאו לפעל, אחר שראוי אליו המציאות בצד עצמו. אבל שאר הנבראים לא נמצאו בצד עצמם, רק שנבראו לשמש את האדם". וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 363 במה שהוקשה שם, ולהלן ציון 127. @**אמנם כאן**^ מוסיף, שהנמצאים משמשים את האדם "כפי מה שהוא אדם", לאמור בהתאמה גמורה למעלת האדם, וכפי מעלתו כן שימושו, וכמו שמבאר מיד. וכן בהקדמה שניה לגבורות ה' [טו] כתב: "לא היה רחוק אצל רז"ל שתהיה עמידת השמש לצדיקים... שהחומר משועבד לשכל ולנבדל". וראה להלן ציונים 126, 183. ובבאר השביעי הערה 44 נתבאר שכל העולם לא נברא אלא לשמש ליחיד שבדור.

<> "שיש בו בית קבול שמן, שנותנין בו הנר" [לשון הערוך ערך פנס], וראה נר מצוה ח"ב הערה 169.

<> "כך שהחמה לוקה, אינה מאירה כל כך" [רש"י שם].

<> לשון הרמב"ם בהלכות עבודת כוכבים פ"א ה"א: "המלך רוצה לכבד העומדים לפניו, וזהו כבודו של מלך", והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 1404.

<> שבת כה: "הדלקת נר שבת חובה", ופירש רש"י שם "חובה - כבוד שבת הוא, שאין סעודה חשובה אלא במקום אור כעין יממא, בפרק בתרא דיומא [עה:]". ושם ביומא אמרו "האי מאן דאית ליה סעודתא, לא לאכליה אלא... כעין יממא", ופירש רש"י שם "באור אבוקה". וצרף לכאן את דברי הרמב"ם בהלכות שבת פ"ל ה"ה שכתב: "ויהיה נר דלוק ושלחן ערוך... שכל אלו לכבוד שבת הן". אמנם שם בפ"ה ה"א כתב "הדלקת נר בשבת... בכלל עונג שבת". הרי שפעם תלה את הנר בכבוד שבת, ופעם בעונג שבת. וכתב על כך בערוך השלחן אור"ח סימן רסג סעיף ב בזה"ל: "וצריך לומר דתרוייהו איתניהו, דבמקום שאוכלין, הוא מכבוד שבת. ובשאר חדרים הוה מעונג שבת, שלא יכשל בהליכתו שם". וראה בשמירת שבת כהלכתה פמ"ג סק"ו.

<> לשונו בח"א לגיטין נז. [ב, קיא.]: "האדם ראוי לו מצד עצמו להיות בכבוד ובהדר, וכאשר הוא חוטא בעולם, אז הוא... בהפך, שהוא דבק בשקוץ ובמיאוס הגמור" [הובא למעלה בבאר השני הערה 32]. והרי "אין כבוד בדבר החומרי, רק הכבוד הוא בצורה" [לשונו בח"א לנדרים לא: (ב, ה.)], וכן "הדבר הנבדל מן החומר יש בו כבוד, וחומרי אינו בעל כבוד" [לשונו בח"א לשבת קיג. (א, נ:)]. וראה למעלה בבאר השני הערה 601. והרי החטא הוא מצד הגוף והחומר, ולא מצד הצורה [למעלה בבאר הראשון הערה 328]. ולכך ברי הוא שהחטא גורם לנטילת הכבוד. ולהלן [בסמוך לציון 89] כתב: "כי המת נסתלק הגוף, ונשאר הנפש בלבד, וראוי לכבוד". וראה הערה 102.

<> "מאורות נתן סביבות עוזו" [המשך התפילה שם]. ואודות השייכות בין אור לכבוד, ראה דבריו למעלה בסוף הבאר הרביעי [ד"ה ויש לפרש] שכתב: "כי הכבוד נקרא אור בכל מקום, כמו שנאמר [יחזקאל מג, ב] 'והארץ האירה מכבודו', 'וכבוד ה' עליך יזרח' [ישעיה ס, א], ודבר זה ברור". ובנתיב התורה ספי"ב [א, נג.] כתב: "כי הכבוד נקרא 'אור', דכתיב [יחזקאל מג, ב] 'והארץ האירה מכבודו'". וכן כתב בגבורות ה' פכ"ד [קג.]. ובפחד יצחק ר"ה, סוף מאמר יג, כתב: "אור יוצר את השראת הכבוד, שנלמד דבר זה מקרא דישעיה, שנאמר שם [כד, טו] 'באורים כבדו ה''". וראה למעלה בבאר הרביעי הערות 453, 1402.

<> פירוש - המאורות נבראו בשביל הכבוד ההולם את העולם שאינו נקי מחטא, ולכך הם נבראו באופן שיהיה בהם לקוי חמה ולבנה, וכמו שביאר.

<> "על אב בית דין שמת שלא נספד כהלכה, ועל נערה המאורסה... ועל משכב זכר, ועל שני אחים שנשפך דמם כאחד" [לשונו למעלה בהביאו מאמר חכמים].

<> "כי ידוע שלקות המאורות תלוי במהלך המאורות... ואם כן איך אפשר לומר שיהיה לקות המאורות תלוי בדברים כאלו, שהאדם יודע זמן הלקות שהם על פי החשבון, ואיך יתלו הלקות בחטא המעשים" [לשונו למעלה, ושם הערה 40].

<> פירוש - בספר זה אין כוונת המהר"ל לבאר דברי חז"ל, אלא להסיר לזות שפתיים מחז"ל, וכפי שכתב למעלה בסוף ההקדמה: "הנה בזה החבור נבוא לבאר דרכי תורה שבעל פה, ולהסיר לזות שפתים מחכמי עולם... ולברר דבריהם מה שבא בתלמוד הקדוש מה שנראה להם זרים". וראה הערות 136, 363. וכן כתב למעלה בבאר החמישי [ד"ה גם בשביל], ושם הערה 553, ולהלן הערה 768.

<> פירוש - עד כה ביאר שאם השאלה על מאמר זה תהיה שאלה סתמית "מה הטעם", על כך לא ישיב בספר זה. אך עתה מבאר שהשאלה על המאמר אינה שאלת "מה הטעם", אלא שהדברים נראים רחוקים מן הדעת, ועל שאלה מעין זו אכן ישיב, כי היא נכללת במגמת הספר, וכמבואר בהערה הקודמת.

<> כותב כן כלפי אותו המפקפק בדברי חז"ל, אך לאמיתו של דבר גם אם חז"ל היו נוקטים במאמר זה ב"חטאים שהם גדולים ביותר" גם אז היה מקום לדון "למה בשביל חטאים אלו דברים דוקא", וכפי שעשה בנצח ישראל פ"ד [נח:], שהביא שם את דברי הגמרא [יומא ט:] שבית ראשון חרב מחמת ג' עבירות חמורות, והקשה על כך: "למה חרב בית המקדש ראשון בעון אלו ג' עונות... ואין לומר שהיה זה במקרה". הרי אף בנוגע לעבירות הגדולות והרגילות טרח לבאר באופן מהותי את יחודן.

<> כפי שכתב בתפארת ישראל פט"ז [רלז:]: "החכמים, היודעים סדור העולם באמת". ובח"א לב"ב עד: [ג, קד.] כתב: "כי אלו האנשים לא נמסר להם חכמת סדר העולם מפי החכמים, אשר קבלו מפי הנבואה. אבל החכמים אשר קבלו מן הנביאים, ידעו ועמדו על סודו וענינו". וכן כתב בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נח.]. ולמעלה בבאר הראשון [ד"ה אמנם מה] כתב: "כי להם [לחז"ל] בפרט היה מקובל בידם חכמה אלקית מפי אדון כל הנביאים. וכמו שאמרו [אבות פ"א מ"א] 'משה קבל תורה מסיני ומסרה וכו'', וכך היו מקבלים החכמה האלקית זה מזה, דור אחר דור, עד דורות האחרונים", ושם הערה 325. וכן כתב למעלה בבאר החמישי [ד"ה וכאשר תבין]: "אין חכמתם [של חז"ל] דומה לחכמת חכמי האומות. כי חכמי האומות אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו, חכמתם חכמה פנימית סתרי החכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים ועד משה רבינו עליו השלום", ושם הערה 351. ובאור חדש [צט:] כתב בזה"ל: "וקרא [אחשורוש] חכמי ישראל 'יודעי העתים' [אסתר א, יג], כי חכמי ישראל נודעים מחמת עבור השנה, שהיו חושבים תקופות ומזלות, וכל אשר שייך לזה. והיה נמצא במורגש ולראית העין שכך הוא. ודבר ידוע כי דבר זה אין לעמוד על זה אלא מפי רוח הקודש, שידעו ענין הגלגלים ומהלך שלהם. אבל שיעמוד עליהם האדם משכלו לדעת מהלך תנועת הגלגלים וסבוב שלהם, דבר זה אי אפשר לעמוד עליו. ולכך מה שחכמי ישראל היו יודעים העיתים, בזה נודע שהם חכמים באמת קולעים אל השערה ולא יחטיאו אפילו כהרף עין. ולכך אחשורוש כאשר נודע להם חכמתם ויצא להם שם בעולם בחכמה, וכדכתיב [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני כל העמים', וזה נאמר על סוד העיבור [שבת עה.]. ולכך 'יודעי העיתים' השם [של] חכמי ישראל בפרט, שאין לאדם לעמוד על מהלך בכוכבים כאשר הוא רק באומה חכמי ישראל, שהם ידעו מפי רוח הקודש". וכן הוא בנתיב התורה פי"ד [א, סא.], והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 45. וראה להלן הערות 517, 556, 784.

<> סוף הבאר הרביעי [ד"ה וזה כי], ושם הערות 1388-1391.

<> לשונו שם בסוף הבאר הרביעי: "הדבר שהוא אור הוא המציאות... לכך המציאות נקרא 'אור'", ושם הערה 1388. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "כי האור מתייחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר. כמו שאמר במדרש [תנחומא וישב, ד] 'חושך' [בראשית א, ב] זה מלאך המות. פירוש כי מלאך המות הוא ההעדר, ראוי שיקרא 'חושך', מפני שהוא מבטל המציאות, אשר נקרא בשם 'אור'. שאין לך דבר יותר נמצא מן האור, כי הוא נותן מציאות לכל שאר דבר". ובדר"ח פ"ה מ"כ [ער:] כתב: "אמרינן בבבא בתרא בפ"ק [ד.] על הורדוס שכבה אורו של עולם, שהרג את החכמים, וכבה אורה של תורה, ילך ויתעסק באורו של עולם, הוא בית המקדש, שנקרא 'אורו של עולם' כדאיתא התם. ולמה נקראו אלו שנים [תורה וביהמ"ק] אורו של עולם, כי אלו שניהם הם עיקר מציאות העולם, כמו שהחושך הוא העדר המציאות, כמו שביארנו פעמים הרבה דבר זה למעלה, שנקרא חושך מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי אותך מחטוא לי', [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך את יחידך', שהוא לשון העדר. ולפיכך אלו שנים, דהיינו בית המקדש והתורה, ענין אחד, שתי מדריגות זו על זו. ולפיכך כאשר האדם מתעסק באורו של עולם, הוא בית המקדש והתורה, נצול מחושך של גיהנם... כי המתעסק בעיקר מציאות העולם, נצול מן העדר המציאות, הוא הגיהנם". וראה למעלה בבאר השני הערה 484, ובבאר הרביעי הערה 974, שהובאו מקורות נוספים ליסוד זה.

<> כמבואר בהערה הקודמת. ושם בסוף הבאר הרביעי כתב: "בחושך אין דבר נמצא כלל", ושם הערה 1390, וראה בסמוך הערה 76. ובנצח ישראל פכ"ה [תקלג:] הביא את המדרש [ילקו"ש בלק, תחילת רמז תשסח] שהקב"ה דן את ישראל ביום, ואילו את האומות דן בלילה. וכתב לבאר זאת [תקלד.] בזה"ל: "דן את ישראל ביום לפי שהם אמיתת המציאות, אשר המציאות הוא נחשב כמו יום, בו נמצא הכל. והאומות אשר אין להם אמיתות המציאות, דין שלהם בלילה, לפי מדריגתם אשר אינם אמיתת המציאות, ולכך דין שלהם בלילה, אשר לא נמצא בו דבר".

<> לשונו למעלה שם בסוף הבאר הרביעי: "הדבר שהוא אור הוא המציאות, כאשר תראה בבריאה כי האור נברא קודם הכל [בראשית א, ג]". ובשמו"ר נ, א אמרו "הדא הוא דכתיב [תהלים קיט, קל] 'פתח דבריך יאיר מבין פתיים'... האור ברא תחלה ואחר כך העולם. משל למלך שבקש לבנות פלטין, והיה המקום אפל, מה עשה, הדליק נרות ופנסין לידע איך הוא קובע דימוסים, כך האור נברא תחלה... ממנו למדו צדיקים כשהיו מתחילין בדבר, היו פותחין באורה". הרי שהבריאה הראשונה שנבראה בעולם היתה אור, נמצא שתחילת המציאות בבריאה היתה על ידי אור. אך אין כוונתו לומר שהאור היה הדבר הראשון בבריאה, שהרי קדמו לו "תוהו ובוהו וחושך" [בראשית א, ב], וכפי שביאר בנצח ישראל פכ"ו [תקנד.]: "שלא היה האור נמצא בתחלת הבריאה, רק היה צריך להיות נמצא בריאה שאינו כל כך במעלה קודם, ואז מעלין בקודש [ברכות כח.] אל המדריגה יותר עליונה. וכמו שהיה בריאת האור, שהיה נמצא העדר בבריאה, שהיתה הארץ תוהו ובוהו עד שהיה כאן העדר המציאות לגמרי, ואז נברא האור להשלים הבריאה" [והובא למעלה בבאר הרביעי הערות 1302, 1389].

<> פירוש - הואיל והאור ראוי למציאות יותר מהכל, לכך הוא גם תחילת המציאות. שהרי נתבאר למעלה כמה פעמים שהעיקר מתגלה בהתחלה [בבאר השני הערה 153, ובבאר השלישי הערות 88, 118], והואיל והתחלת המציאות היתה באור, מוכח מכך שעיקר המציאות הוא האור.

<> הרי שהאור נותן מציאות לאחרים, וכמבואר בהערה 74. ופירושו, כי דבר שנסתר מחמת החושך, אין הכוונה שהוא קיים ורק שאינו נראה, אלא שמבחינה מסויימת הוא אינו קיים, וכלשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [קמד.]: "הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שכל דבר נמצא ע"י אור. וכבר ביארנו, כי החושך נקרא כך מפני שהחושך הפך אור, כי האור נותן מציאות לאחר, והחושך הפך זה, שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה... נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות". וכן חזר וכתב שם בפ"ה מ"כ [ער:]. ובח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.] כתב: "מי שיושב בחושך יש לו העדר מציאות, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים סד:] סומא נחשב כאילו מת. וכל זה מפני כי האור משים האדם בפועל, וכאשר הוא סומא, כאילו נעדר ואינו נמצא בפועל". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "כי האור מתיחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר... כי בחושך, אע"ג שהדבר נמצא, אינו נחשב נמצא". ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמג:] ביאר ש"לילה" הוא מלשון "יללה", והוא משום שבלילה העדר האור. והובא למעלה בבאר השני הערה 484. וזהו שכתב שם בסוף הבאר הרביעי [הובא בהערה 73] "ובחושך אין דבר נמצא כלל".

<> כפי שכתב בתפארת ישראל פכ"ג [שדמ.]: "כי בנמצאים דבק ההעדר בהם". וקודם לכן שם בפט"ז [רמח.] הביא מאמר חכמים [סנהדרין לח:] שבריאת האדה"ר השתערה על פני כל היום, ויובא בהערה 86. וכתב לבאר: "בא לבאר מציאות האדם ומהותו, לומר שהאדם הוא הכל... ומפני זה היה נמשך בריאתו אל כל היום, שהוא כל המציאות. וההעדר שדבק באדם, שאי אפשר שלא יהיה העדר דבק בו, ודבר זה הוא נגד הלילה, שהוא העדר האור". ובנר מצוה [ח"א ד:] כתב: "אי אפשר שיהיה העולם, שהוא עלול מן השי"ת, שיהיה העלול הזה בלא חסרון, רק נמצא עמו חסרון... והחסרון הוא מצד העולם שהוא עלול, ומזה ימשך חסרון", וראה שם הערה 32. ובדר"ח פ"ד מי"ז [קצו.] כתב: "העלולה מצד עצמה ראוי לה ההעדר, שהרי היא נמצאת אחר שלא היתה. ולפיכך תחילת יציאתה אל הפועל הוא בחסרון". ובח"א לשבת קיח: [א, נח.] כתב: "מפני שיש לו [לעלול] התחלה, מורה שהוא עלול... נעדר מצד עצמו וימצא אחר כך... מצד עלתו". וראה להלן הערה 863.

<> ולכך לא תמצא שחכמים יבארו מדוע יש חושך ולילה בעולם, כי העדר זה שייך לטבע העולם, וממילא הוא שייך לסדר המציאות. ועוד אודות שהטבעי אינו יוצא מן הסדר המציאות, מחמת שכך הוא טבעו, צרף לכאן דבריו בגו"א שמות פכ"ב אות לד, שביאר שם שהכלב יותר טוב מן העובד ע"ז, "כי הכלב נברא שאי אפשר להיות טוב במינו, והוא שלימות הבריאה בזה המין. ולא כן עובד עבודה זרה, שהרי הוא אדם, ובמה שהוא אינו שלימות הבריאה... כי המינים שהם נמצאים בעולם הם צורת העולם, ואין אחד מהם שאין צורת העולם. אבל העובד ע"ז אינו צורת העולם" [והובא להלן בבאר השביעי הערה 40]. הרי שהואיל וכך הוא טבעו של הכלב, לכך אין בכך חריגה מסדר המציאות. ובח"א לסנהדרין קח: [ג, רנח.] העיר: "מה רשעות יש בזה, כיון שעשה בטבע". וראה למעלה בבאר השני הערה 552, ובבאר החמישי הערה 119, 462.

<> "דבר העדר" עצם ההעדר החורג מסדר המציאות.

<> כמבואר בהערה 39.

<> פירוש - החושך שיש בלילה נובע מסילוק האור, אך לא מפגם וחסרון שחל על האור עצמו. מה שאין כן לקוי המאורות, הרי הוא חסרון שחל על האור גופא, שמונע מהמאורות להאיר לעולם. ולכך אין לך הפסד אל המציאות גדול מזה, כי הוא חל על הדבר שאין ראוי יותר ממנו להקרא מציאות. וראה להלן הערה 872.

<> כמו שאמרו במאמר זה [סוכה כט.] "בשל ארבעה דברים חמה לוקה", וקודם לכן אמרו [שם] "בזמן שהחמה לוקה סימן רע לכל העולם כולו". ובערוך ערך לק הביא את הפסוק [שמות ה, יד] "ויוכו שוטרי ישראל וגו'", שאונקלוס תרגם "ולקו סרכי בני ישראל". הרי ש"לקוי" הוא לשון מכה, המורה על חסרון והפסד בדבר שהיה אמור להיות שלם. וכמו מדת הדין שראויה שתהיה בשלימות [ראה למעלה בבאר הרביעי הערה 186], כאשר הוא נחסר אמרו [ב"ק פה:] "לקתה מידת הדין". וכן אדם ראוי להיות שלם בגופו, וכאשר הוא נחלה אמרו "לקתה - חייב לרפואתה" [כתובות נא.]. והרי לא נאמר על חושך של הלילה לשון "לקוי", משום שאין כאן מכה שניתכה על האור גופא, לעומת החושך שבא לעולם מחסרון במאורות עצמם, שנקרא "לקוי מאורות".

<> והחטא הוא יציאה מן הסדר, וכפי שכתב בנצח ישראל פל"א [תרו.]: "עיקר החטא הוא יציאה מן הסדר, ואם כן החטא הוא מקרי גם כן", ושם הערה 124. וכן נתבאר בתפארת ישראל פכ"ה הערה 15, שם פמ"ח הערה 37, שם פס"ד הערה 79, ועוד. והחומרה של חטא ששנה בה היא שהוקבעה היציאה מן הסדר, והחריגה שבחטא נהפכה למקובלת, וכמבואר בח"א לערכין ל: [ד, קמג:]. וראה הערות 108, 189.

<> כי האור משקף את מעלת הדבר, ומעלה ומעלה והאור שלה. וכפי שכתב בנר מצוה [ח"ב עמוד צג.], וז"ל: "התחלת האור ראוי לבית המקדש, כמו שאמרו במדרש [ב"ר ג, ד] אמר רבי ברכיה בשם רבי יצחק, ממקום בית המקדש נבראת האורה... מה שאמר כי מן בית המקדש נברא האורה, דבר זה ידוע לנבונים, כי כל שהוא מסולק מן הגשמי הוא אור בהיר. כאשר תבחין בנמצאים הגשמיים, שכל שהוא גשמי יותר, הוא עכור וחושך. וזה, כי הארץ היא גשמית, ולכך הארץ היא חשוכה לגמרי. והמים אינם כל כך גשמיים כמו הארץ, שיש לארץ גסות ועבות החמרי יותר, לכך המים הם זכים יותר. והרוח עוד יותר מסולק מן הגשמי, ולכך הרוח הוא יותר זך ויותר דק. והאש של מעלה, שהוא יסוד האש, הוא עוד יותר מסולק מן הגשמי, ולפיכך הוא יותר זך ויותר דק... ומפני כי מקום בית המקדש הוא נבדל מן הגשמי, כאשר ידוע מענין בית המקדש, שהוא נבדל ומסולק מן הגשמי. ובשביל זה אמרו בפרק קמא דבתרא [ב"ב ד.] על הורדוס כבה אורו של עולם, שהרג את החכמים, שהם אורו של עולם, לכך יעסוק בבית המקדש, שהוא אורו של עולם. ולכך אמרו שהאור שאינו גשמי, רק מסולק מן הגשמי, נברא ממקום בית המקדש. והדברים ידועים למשכילים ולנבונים". וראה שם הערה 130 שהוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ובנתיב האמת פ"א [א, סוף קצו:] כתב: "האור מורה על מעלה נבדלת מן הגשמי, ותראה כי הדברים שאינם מאירים הם גשמיים, וכמו שבארנו פעמים הרבה, ולפיכך הזכות והבהירות מורה על שהוא מסולק מן הגשמי". ולכך "כפי מדריגת העולם ומעלתו, האור זורח עליו". וראה למעלה בבאר השני הערה 625, ולהלן ציון 175.

<> כי חסרון מביא להעדר, וכפי שכתב בנצח ישראל פ"ב [לב:], וז"ל: "ועוד יש לדעת ולהבין, כי הדבר שהוא שלם, הוא מסולק מן החסרון. אבל הדבר שאינו בשלימות, הנה יש בו חסרון מצד מה. וזה מפני שאין לו אותה מעלה בשלימות הגמור, ונחשב חסר. ואחר חסרון ימשך ההעדר והחסרון לגמרי", וראה שם הערה 83. וכן הוא בתפארת ישראל בהקדמה הערה 55, ושם פכ"ח הערה 21.

<> בתפארת ישראל פט"ז [רמח.] הביא מאמר חכמים [סנהדרין לח:] שבריאת אדה"ר השתערה על פני כל היום, וכתב בזה"ל: "בא לבאר מציאות האדם ומהותו, לומר שהאדם הוא הכל... ומפני זה היה נמשך בריאתו אל כל היום, שהוא כל המציאות. וההעדר שדבק באדם, שאי אפשר שלא יהיה העדר דבק בו, ודבר זה הוא נגד הלילה, שהוא העדר האור". נמצא שכנגד ההעדר הטבעי שנמצא בבריאה יש לילה, וכנגד ההעדר הבלתי טבעי שנמצא בבריאה יש לקוי חמה.

<> ולכך מיתה מכפרת [ספרי במדבר טו, לא], וכפי שכתב בגו"א במדבר פ"כ אות ב [ד"ה אמנם]: "כל מיתה היא מכפרת על האדם, בעבור שהיא הסתלקות הגוף, שבו תלוי החטא". וראה בנתיב התשובה פ"א הערה 136, שהוא יסוד נפוץ בספריו.

<> לשונו בדרוש על התורה [יט.]: "המיתה היא סילוק מן הגוף הגשמי, עד שהנשמה נבדלת על ידה מהגוף" [והובא למעלה בבאר הראשון הערה 209]. ובגו"א במדבר פ"כ אות ב [ד"ה אמנם] כתב: "מיתת הצדיק... נסתלק מן העולם מן הרכבות הגוף... יסוד הפשוט שלו הנשמה, ששבה להיות רוחני כמו שהיתה, נשמה טהורה... כאשר הסתלק הרכבתו, וחוזר אל פשיטותו". ובנתיב התשובה פ"ח [ד"ה ולפיכך אמר] כתב: "כי כאשר סילק גופו... והגיע אל המיתה, אז נעשה שכלי, וכאילו נבדל מן הגוף לגמרי". ובהספד [קעח] כתב: "המיתה הוא בשביל זה... דבמיתתו מסתלק מן הגוף, ונעשה רוחני... כי לא נחשב המיתה פחיתות לצדיק, אבל נחשב לצדיק עליה כאשר הצדיק נלקח למעלה. כי לפני זה היה למטה בארץ במקום שהוא פחות ושפל מאוד, ועתה נלקח למעלה. ואף כי משה רבנו ע"ה אף כאשר היה בחיים היה מדבר עם השכינה, מ"מ לא היה במחיצה עליונית לגמרי, וראוי לצדיק שיקנה מעלה זאת. ואין מגיע האדם לדבר זה, רק כאשר נלקח מן העוה"ז" [הובא למעלה בבאר השני הערה 33, בבאר הרביעי הערה 1090, ובבאר החמישי הערה 210]. וראה להלן הערות 465, 626.

<> כי הרוחני ראוי לכבוד, לעומת החומרי, שהרי "אין כבוד בדבר החומרי, רק הכבוד הוא בצורה" [לשונו בח"א לנדרים לא: (ב, ה.)], וכן "הדבר הנבדל מן החומר יש בו כבוד, וחומרי אינו בעל כבוד" [לשונו בח"א לשבת קיג. (א, נ:)], כמובא בהערה 62. וראה הערה 102.

<> לשון הרמב"ם בהלכות סנהדרין פ"א ה"ג: "בית דין הגדול במקדש, והוא הנקרא סנהדרי גדולה, ומניינם שבעים ואחד... הגדול בחכמה שבכולן מושיבין אותו ראש עליהן, והוא ראש הישיבה, והוא שקורין אותו החכמים 'נשיא' בכל מקום... ומושיבין הגדול שבשבעים משנה לראש, ויושב מימינו, והוא הנקרא 'אב בית דין'". מינויו לדעת רבי יהודה הוא מן התורה, שנאמר [דברים טז, יח] "שופטים ושוטרים תתן לך", "אחד ממונה על כולן, שנאמר 'תתן לך'" [סנהדרין טז:], וביארו שם התוספות [ד"ה אחד] שהכוונה לאב בית דין. והוא הנקרא "מופלא שבבית דין" [תוספות שם], ולפי זה היה מתפקידו ללמד את חברי בית הדין, שהרי אמרו [הוריות ד:] שהורו בי"ד וטעו, ולא היה מופלא של בי"ד עמהם פטורים מפר העלם דבר של צבור, לפי שהיה להם ללמוד ולא למדו. ובדר"ח פ"א מ"ה [לז:] כתב: "האב בית דין שהוא ממונה על הדין, שלכך נקרא 'אב בית דין'".

<> כמבואר למעלה בבאר השני [ד"ה ודברים אלו], שמדת הת"ח שאינו מוותר, וכמבואר שם בהערות 337-343. ובנצח ישראל פי"ח [תה.] כתב: "כי הדין מושכל מחויב, כי שאר דברים שהם אפשרים, כיון שאינם מחויבים, אינם שכל גמור... הדין המחויב, מפני שהוא מחויב ומוכרח". ובנתיב הדין פ"א [א, קפה.] כתב: "ובמדרש [דב"ר ה, ז] 'שופטים ושוטרים' [דברים טז, יח]... אמר הקב"ה מכל מה שבראתי איני אוהב אלא את הדין. שנאמר [ישעיה סא, ח] 'כי ה' אוהב משפט'... כבר ביארנו כי המשפט הוא... דבר מחויב ומוכרח. ולפיכך המשפט בפרט הוא אל הש"י, כי הש"י מחויב המציאות ואינו אפשרי, והמשפט שהוא מחויב גם כן, שהרי הוא משפט ודין, לכך הוא יותר חביב אל הש"י מכל הדברים שאינם מחוייבים כמו המשפט. וזה שאמר כאן מכל שבראתי בעולמי איני אוהב כמו המשפט, שהוא דבר מחויב". ומעין זה כתב בנתיב האמת פ"א [א, קצו.]. ובשבת קיט: אמרו ש"לא חרבה ירושלים אלא בשביל שביזו בה תלמידי חכמים", וכתב בח"א שם [א, סו:] בזה"ל: "כי השכל הנבדל הוא מחויב... כי ענין השכל מחויב ומוכרח, לכך כל ענין השכל במדת הדין, שהדבר שהוא מחויב ומוכרח הוא במדת הדין, ודבר זה בארנו בכמה מקומות בספר באר הגולה ובספר הנצח. ולפיכך כאשר מבזה השכל מתחייבים במדת הדין, ובא החורבן" [הובא למעלה בבאר השני הערה 337].

<> לשונו בנתיב הדין פ"ב [א, קצ.]: "אין דבר בעולם שיש לו מציאות יותר כמו המשפט, שהדבר שהוא בלתי מחויב אין מציאותו כל כך, כמו דבר שהוא מחויב". ובנצח ישראל פנ"ז [תתעו:] כתב על הדין: "[הדין הוא] המחויב, לפי חיוב שלו, יש לו מציאות גמור, שהרי הוא מחויב ומוכרח". ולמעלה בבאר הרביעי [ד"ה ובדין הזה] כתב לאידך גיסא: "המקרה אין לו מציאות כלל, רק במקרה קרה", ושם הערה 386.

<> שבכל בריאה ובריאה נאמר "ויאמר אלקים" [בראשית פרק א].

<> פירוש - כאשר נברא העולם ויצא אל המציאות, נאמר "אלקים" [המורה על הדין (ראה להלן הערה 484)], וזה מוכיח שלדין יש מציאות גמור, ולכך הוא המוציא את העולם אל הפועל. וראה ההערה הבאה.

<> ולדוגמה, בדר"ח פ"ב מ"ח [פו.] כתב: "כל הנבראים נבראו בדין ובמשפט... כי מה שברא הקב"ה - ברא במידת הדין, כמו שנאמר בכל מעשה בראשית שם 'אלקים', שהוא מדת הדין", וכן כתב שם קודם לכן בדר"ח פ"א מי"ח [נז:], תפארת ישראל פ"ו [קב.], שם ס"פ כו [ת:], שם פמ"א [תרמט:], גבורות ה' הקדמה ראשונה [ד], שם פס"ה [שב:], ח"א לנדרים לט. [ב, טז.], ח"א לסנהדרין קי. [ג, רסו:], ועוד. ובח"א לב"מ פח. [ג, נב.] כתב: "כי בבריאה נאמר בכל הפרשה 'אלקים', היינו לעניין היציאה אל הפעל, שהיה נברא מכח דין, שהיה הדין נותן שיהיה נברא, ובדין נברא". וראה למעלה בבאר הרביעי הערות 153, 859, 1312. ובגבורות ה' פע"א [שכו:] כתב: "ידוע הוא שכל התגלות לפועל הוא בדין, וזה מפני שכל יציאה לפועל הוא שנוי, וכל שנוי צריך אל זה כח וחוזק המשנה הדבר, וכל כח וחוזק הוא במדת הדין, ודבר זה ידוע לחכמים" [ראה להלן הערה 490]. וצרף לכאן, שפתוי הנחש היה [בראשית ג, ה] "והייתם כאלקים", ופירש רש"י שם "יוצרי עולמות". וראה להלן הערה 497.

<> כי הדיין מצטרף אל מידת הדין, שמכחה נברא העולם. הרי שהמאפיין את הדין הוא היותו מחוייב המציאות, כפי שהבריאה היא מחוייבת המציאות, כי על שניהם [הדין והבריאה] נאמר שם "אלקים". וכן רמז למעלה בבאר הרביעי [אמנם יש לפרש], וז"ל: "וזה אמרם [שבת י.] כל דיין שיושב שעה אחת בדין, כאילו נעשה שותף אל הקב"ה במעשה בראשית. וכמו שתמצא במעשה בראשית שנזכר שם 'אלקים', ושם הזה הוא גם כן לדיין, ובארנו דבר זה במקומו". וכן הוא בדר"ח פ"א מי"ז [נז:, נח:]. ובנתיב הדין פ"א [א, קפו:] הרחיב יותר, וכתב: "דבר זה בארנו בפרקים, כי מי שדן דין אמת לאמתו הוא נקרא 'האלהים', כמו שכתוב בקרא [שמות כב, ז] 'ונקרב בעל הבית אל האלהים', 'עד האלהים יבא דבר שניהם וגו'' [שמות כב, ח], ודבר זה ידוע, כי 'אלהים' מדת הדין, ובשם הזה ברא הקב"ה עולמו, שנאמר [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלהים', כי נברא העולם בדין, שגזר להיות נבראים, ובמדת הדין נבראו. והדיין שדן דין אמת לאמתו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, שהרי נקרא הדיין בשם 'אלהים', ובזה נשתתף לשמו אשר ברא הכל. ואין הדין כמו מדת החסד, כי יש חסד למעלה מן החסד, והקב"ה חסדו גדול יותר מחסד האדם. ואף שהאדם עושה חסד, אין חסד זה חסדי ה' לגמרי, ולא שייך בזה לומר שנעשה שותף עם הש"י. אבל המשפט שהוא משפט אמת, אין לומר בזה כי משפט גדול מן משפט אחר. ולכך כאשר דן דין אמת לאמתו, מתחבר אל הדין, כי ברא העולם בדין, ועד שם מגיע מדת המשפט כאשר הדיין דן דין אמת לאמתו... ולפיכך הדן דין אמת לאמתו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 861. ובגו"א שמות פי"ח אות לב כתב: "וכאילו נעשה שותף להקב"ה וכו'. בפרק קמא דשבת [י.]... עיקר הדבר דבר נפלא, שנעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, כי כאשר ברא הקב"ה את העולם בראו בדין, ולפיכך תמצא בכל הכתוב [בראשית א, ג] 'ויאמר אלהים', כי בדין נברא העולם, כאשר ידוע לחכמים. ולכך היושב שעה אחת בדין הוא נעשה שותף להקב"ה, שהרי הוא מתחבר במדה שנבראו בה מעשה בראשית, ובזה נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית".

<> פירוש - מיתתו של אב בית דין מורה על בטול גמור, כי האב בית דין מורה על המציאות הגמורה, ולכך סילוקו מן העולם מורה על בטול המציאות, ובטול זה נוהג כל עוד שלא נספד כהלכה, וכמו שמבאר.

<> פירוש - אם נספד כהלכה "זה מורה שאין כאן העדר, רק סלוק הגוף, ולכך ראוי אל הכבוד. אבל כאשר לא נספד כהלכה, ואין עושים לו כבוד, זה מורה על העדר גמור" [לשונו בהמשך]. ונראה מה שנקט כאן "בעולם הבא" [ולא "בגן עדן" וכיו"ב] בדוקא נקט לה, והוא על פי דברי הגמרא [שבת קנג.] "מהספדו של אדם ניכר אם בן עולם הבא הוא, אם לאו", ופירש רש"י שם "שאם כשר היה, הכל בוכין עליו ומורידין דמעות ומספרים שבחו". וראה הערה 104.

<> כמסקנת הגמרא [סנהדרין מז.] "הספידא יקרא דשכבי הוא".

<> כמבואר בציון 89. ומו"ק כב: אמרו "אב בית דין שמת כל בתי מדרשות שבעירו בטלין", ופירשו הראשונים [ריטב"א שם, נמוק"י שם בשם הראב"ד] שהוא משום הספד, כדי שיהיו כולם פנויים ומתעסקים בהספדו. ולפי דברי המהר"ל כאן הדבר מחוור.

<> "בלבד" - לא שנסתלק הגוף לגמרי, אלא שנחלש. ואודות שבימי הזקנה הגוף נחלש, ראה למעלה בבאר הרביעי הערה 1157.

<> כשיטתו של איסי בן יהודה [קידושין לב:] "כל שיבה במשמע", "ואפילו זקן אשמאי" [רש"י שם], "והנה יצוה בכל שיבה, אפילו על אשמאי, שהוא הבור" [לשון הרמב"ן ויקרא יט, לב]. ובגמרא [קידושין לג.] אמרו שהלכה כאיסי בן יהודה. וראה בגו"א ויקרא פי"ט אות נג שהאריך בזה טובא. ובנתיב התורה ר"פ יא [א, מו.] כתב: "כי הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים, עד שאמרה תורה [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', וחיבר בעל שיבה גם כן עם זקן, מפני שהשיבה מפני זקנתו מסולק מן הגשמי החמרי לעת זקנתו, עד שהוא קרוב להיות נבדל מן הגשמי, ולפיכך ראוי אל הכבוד ג"כ, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד. ומפני כך נקרא יניק וחכים גם כן בשם 'זקן', ואין זקן אלא שקנה חכמה [קידושין לב:], וכל זה מפני שבעל החכמה מסולק מן הגשמי, וכן הזקן בימים, ושניהם ראוים אל הכבוד". וראה למעלה בבאר השני הערה 601, ובנר מצוה ח"ב הערה 337. וכן כתב בח"א לב"מ פז. [ג, נא.], וז"ל: "כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... ומפני כך ציוה בתורה 'מפני זקן תקום והדרת פני זקן', כי הזקן הוא כאילו כאשר היה מסולק מן הגשמי, והוא נבדל, ולפיכך יש לכבדו". ושם אמרו כי בימי אברהם נתחדשה הזקנה [ב"מ פז.], כי בימיו העולם קבל מעלת השכל, שהכירו את בוראם, ועם מדרגת השכל באה הזקנה, והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 1157. וראה להלן הערה 602.

<> וצרף לכאן דברי הגמרא [שבת קיט.] "'ולקדוש ה' מכובד' [ישעיה נח, יג], זה יום הכפורים שאין בו לא אכילה ולא שתיה, אמרה תורה כבדהו בכסות נקיה". ובפשטות דברי הגמרא מתפרשים בדרך "אף על פי"; אף על פי שביום הכפורים אין בו אכילה ושתיה, עם כל זה יש בו ענין של כבוד. אך לפי המהר"ל דברי הגמרא אינם מתפרשים באופן של "אף על פי", אלא בלשון ניחותא; משום שביום הכפורים אין בו אכילה ושתיה, לכך יש בו ענין של כבוד.

<> צרף לכאן את דברי המאירי [מו"ק כז:] שמרבים בהספד על מי שהלך בלא בנים יותר מעל מי שמשאיר אחריו בנים. הרי ההספד מפקיע מידי העדר של המיתה, ולכך יש צורך בהספד על מי שלא הניח אחריו בנים. ומעין זה כתב בח"א לשבת קנג. [א, פז.] בביאור דברי הגמרא שם "מהספדו של אדם ניכר אם בן עולם הבא הוא, אם לאו", וז"ל: "פירוש, שאם הוא בן עולם הבא, מתחדש למספידין הבכיה, כדרך שבוכים על מת. ואם לאו, שאין בני אדם בוכין עליו, אין בן עולם הבא, לפי שאין בוכין על מי שאינו, כי מה בכיה הוא זה. אבל אם הוא בן עולם הבא, לא נחשב כאילו אינו, ומרחמים עליו. אבל אם אינו בן עולם הבא, אז נחשב כאילו אינו, שהרי אינו בן עולם הבא, ולא שייך בכיה עליו. וכמו שגזר על כל מת שישתכח מן הלב [רש"י בראשית לז, לה], מפני שאינו נמצא. ומה שאינו במציאות, נשכח מן הלב לגמרי. וזה שאינו בן עולם הבא, נשכח מן האדם מיד". הרי שהעדר הספד ובכי מורה על העדר מציאות הנפטר, כי רק בעל מציאות הוא בר הספד ובכי. אמנם יש הבדל מסויים בין דבריו כאן לדבריו בח"א שם; כי דבריו כאן הולכים סביב הציר של כבוד, שהנספד כהלכה מורה על כבוד למת, ועשית הכבוד [על ידי ההספד] מורה שמיתת הנפטר אינה אלא סילוק הגוף, ולא העדר גמור. אך דבריו בח"א הולכים סביב הציר של בכיה, שההספד מעורר ומחדש את הבכי, והבכי הוא המורה שיש למת מציאות, שאל"כ לא היו בוכים ומרחמים עליו. ויל"ע בזה. @**ויש לעיין בזה**^, שהרי אמרו [סנהדרין מז.] "סימן יפה למת שנפרעין ממנו לאחר מיתה, מת שלא נספד... זהו סימן יפה למת, שמע מינה יקרא דשכבי הוא, שמע מינה", ופירש רש"י שם "סימן יפה למת כשנפרעין ממנו בעולם הזה לאחר מיתה, דיש לו כפרה בכך. שמע מינה יקרא דשכבי הוא, דאי לאו יקרא דשכבי, אמאי מיכפר בבזיוניה". ומדוע אצל אב בית דין שלא נספד כהלכה יש בכך להורות על העדר גמור, ולא "סימן יפה למת". ואולי יש לומר שכל זה אמור באדם פרטי, שחסרון הספדו נתלה בחטאיו. אך כאן שמדובר באב בית דין, שהוא אדם כללי, הרי ההספד עליו נושא גוון של "כלל" ["והנה ההספד זכרון חסדי המת" (רבינו בחיי בראשית נ, י)], והוא אודות האבידה שהיתה לכלל בסילוקו, ואי אפשר לתלות חסרון הספדו בחטאיו הפרטיים של הנפטר. וראה להלן הערות 148, 153.

<> פירוש - האב בית דין עצם הדין, מתוקף היותו ממונה על הדין.

<> כמבואר בע"ז נד: ש"חמה וכוכבים ומזלות" הם עיקר העולם, ואם הם יסולקו מהבריאה הרי זה בגדר "יאבד עולם". ובח"א שם [ד, נו:] כתב: "כי אין שייך לאבד חמה ולבנה, דבר שהעולם תלוי בו". והביאור לכך הוא, שהחמה והלבנה והכוכבים הם מקור האור בעולם ["טובים מאורות שברא אלקינו... מלאים זיו ומפיקים נוגה נאה זיום בכל העולם" (מא-ל אדון)], וכבר נתבאר שהאור הוא המציאות, "שאין דבר ראוי להיות נקרא בשם מציאות כמו האור" [לשונו למעלה ליד ציון 72]. ובנצח ישראל פ"י [רנו.] כתב: "והם עיקר במציאות, והם השמש והירח והכוכבים", ושם הערה 71. ובאור חדש בהקדמה [נב.] ביאר שכאשר "הלבנה שוקעת והכוכבים נכנסין והמזלות הולכים להם, אותה שעה אין חושך גדול הימנו".

<> פירוש - אל תאמר שחסרון זה נובע מהחטא, אך לא "שהעולם מוכן בצד עצמו אל ההעדר, יוצא מן הסדר" [לשונו למעלה בסמוך לציון 83].

<> נראה הטעם שאין לתלות זאת בחטא, הוא כפי מה שביאר בח"א לשבת קיח: [א, נז:] לגבי הפורעניות של חבלי משיח, גיהנום, וגוג ומגוג, שנקראו שם בגמרא "יום", וז"ל: "כאשר יהיה דבר פורענות שהוא בעצם, ואינו מקרה, כמו רוב פורענות שהם בעולם הם במקרה מצד החטא. ואלו שלש פורענות [חבלי משיח, גיהנום, וגוג ומגוג] הם בעצם, שכך הם מששת ימי בראשית נגזרו אלו ג' פורענות, לכך נקראו כל אחד ואחד 'יום'... שאלו ג' פורענות הוא מצד חסרון האדם, לכך יש בו אלו ג' פורענות מסודרים מן השם יתברך, לא מצד החטא, רק מצד עצם הבריאה, ולפיכך נקראים 'יום'". וככל דבריו שם ניתן לומר לגבי לקוי מאורות, שאין הם נתלים בחטא, אלא "מצד עצם הבריאה" [ראה הערה 189]. וראה בנר מצוה ח"א הערה 30. ובדרוש על התורה [לח:] סלל לו דרך אחרת בביאור סוגיא זו.

<> לעומת ההעדר שהוזכר למעלה ["אב בית דין שמת ולא נספד כהלכה"], ששם ההעדר אינו מחמת מעשה מסוים, ואדרבה, הוא מחמת העדר מעשה.

<> לשונו בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפג.]: "כי האדם על ידי חטא דבק בהעדר. וכך הוא לשון 'חטא', שהלשון הזה מלשון חסרון, כמו [מ"א א, כא] 'והייתי אני ובני שלמה חטאים'... וכל חטא וחטא יש בה חסרון והעדר של מה... שאין החטאים רק שהאדם דבק בהעדר". והובא למעלה בבאר הרביעי הערות 242, 244, והוא יסוד נפוץ בספריו. והנה למעלה בבאר הרביעי שם [ד"ה וכן פירש הרד"ק] ביאר שהחסרון של החטא חל על מעשי האדם, ואילו כאן [ובנתיב הצדקה] מבאר שהחסרון חל על האדם עצמו. אמנם אין בכך סתירה, כי החסרון שיש במעשי האדם מגיע עד האדם עצמו, כי "אחרי הפעולות נמשכים הלבבות" [החינוך מצוה טז]. ובקידושין מ. אמרו "עבירה יש לה קרן ואין לה פירות", וכתב שם בח"א [ב, קמא.] לבאר: "פירוש, כי העבירה שהוא נמשך אחר החטא, שזהו מעשה תהו וההעדר, שזה ענין העבירה שנמשך אחר ההעדר. ולכך בעל עבירה נפסד ומקבל העדר. והפרי הוא מן המציאות מתחייב, ונמשך הפרי. כמו מן האילן נמצא הפרי. והעבירה שאין מציאות לה בעצמה, לא תוכל לומר שהיא עושה פרי".

<> פירוש - כפי חומרת החטא כך גודל ההעדר.

<> כמו שאמרו על עשו הרשע [ב"ב טז:] "חמש עבירות עבר אותו רשע באותו היום; בא על נערה מאורסה, והרג את הנפש, וכפר בעיקר, וכפר בתחיית המתים, ושט את הבכורה". הרי שהעבירה הראשונה שהוזכרה היא שבא על נערה המאורסה. ובסנהדרין מד. אמרו "'וכי עשה נבלה בישראל' [יהושע ז, טו]... מלמד שבעל עכן נערה המאורסה. כתיב הכא 'וכי עשה נבלה', וכתיב התם [דברים כב, כא] 'כי עשתה נבלה בישראל'". ובגיטין נז. אמרו "מעשה ועמדו ארבעים מודיות בדינר [שהיו קונים ארבעים סאים של תבואה], נחסר השער מודיא אחת [התבואה התייקרה, ומעתה שלושים ותשעה סאים היו נמכרים בדינר אחד], ובדקו ומצאו אב ובנו שבאו על נערה מאורסה ביום הכפורים, והביאום לבית דין, וסקלום, וחזר השער למקומו". וכן אמרו בב"מ פג: וכן אמרו [ילקו"ש ח"ב רמז תתסח] "עבר עשו הרשע שתי עברות קשות; בא על נערה המאורסה, והרג את הנפש". וכן אמרו על היוונים שגזרו על ישראל שכל בתולה הנכנסת לחופה תבעל לטפסר תחילה [רש"י שבת כג. ד"ה באותו הנס].

<> "פשטא דמילתא 'מקודשת לי' מיוחדת לי ומוזומנת לי" [לשון תוספות קידושין ב: ד"ה דאסר]. ובדר"ח פ"ד מ"ד [קעא.] כתב: "הקדושין נקראו קדושין בשביל שהם קדושה, והבא על הזונה בלא קדושין דבר זה הוא תאוה גופנית בלבד".

<> מלשונו משמע שאין הארוסה בגדר "אשתו", אלא רק בעולת בעל "היא אשתו". אמנם רש"י [סנהדרין נג.] כתב: "כיון דקדשה אשתו היא, דכתיב [דברים כד, א] 'כי יקח איש אשה', משעת לקיחה נקראת אשתו, והך קיחה קידושין היא, דגמרינן [קידושין ב.] קיחה קיחה משדה עפרון". והרי המקדש את האשה ואמר "הרי את אשתי" הרי זו מקודשת [קידושין ו.]. ולפיכך בגט ארוסה, אע"פ שלכתחילה כותבים בגט "דהוית ארוסתי", ולא "דהוית אנתתי" [שו"ע אהע"ז סימן קכו, סעיף מו], מ"מ בדיעבד אם כתבו "דהוית אנתתי" הגט כשר, שאף ארוסתו בכלל אשתו [רבינו ירוחם נתיב כד ח"ב, הובא בב"י אהע"ז סימן קכו, תרומת הדשן סימן רכט, שו"ע אהע"ז שם]. וכן בעבד עברי, שנאמר בו [שמות כא, ג] "אם בעל אשה הוא ויצאה אשתו עמו", הוצרכנו ללימוד מיוחד שאין האדון חייב במזונות ארוסתו, שאינה בכלל "עמו" [מכילתא שם], אבל מ"אשתו" לא היינו ממעטים ארוסתו, כי הארוסה נקראת "אשתו" [עיין שדה חמד כללים מערכת א אות שמה]. ובעל כרחך שאין כוונת המהר"ל לשם "אשתו", אלא למציאות שהיא עמו, שרק בעולת בעל היא כבר "עמו", מה שאין כן ארוסה שאינה בכלל "עמו", וכמבואר במכילתא הנ"ל, אלא היא מיוחדת לו.

<> לשונו בח"א לסנהדרין מד. [ג, קס.]: "כי עכן בא על נערה המאורסה, והוא החטא והערוה היותר גדול. ולמה הוא חטא יותר מתועב, כי הנערה המאורסה מקודשת לאחר, וכל זמן שיש עליה שם קדושין, עד אחר הנשואין, שאז אין שם קדושין, רק נשואין. אבל המאורסה יש עליה שם קדושין, והבא עליה - אין תעוב כמו זה. ולכך משפט נערה מאורסה חמור ממשפט זנות של נשואה [ראה הערה 118]... ודבר זה הוא ערוה יותר מכל העריות... וערוה זאת [של נערה מאורסה] לא שייך באומות, כי אין להם קדושין, וכן אמרו [ראה סנהדרין נז:] בעולת בעל יש להם, אבל ארוסה אין להם". ביאור הדבר; כל התיחדות של דבר שייכת רק במערכת של קדושה, כי במערכת של גשמי אין שום התייחדות, כי הגשם פושט צורה ולובש צורה, ואינו מתאפיין ומתייחד במאומה. ולכך אומות העולם מופקעות מתורת אירוסין, כי אינן בתורת התייחדות והזמנה לדבר. וראה למעלה בבאר השני הערה 566.

<> כי קדושין נפקעים רק על ידי גט או מיתת המקדש [קידושין ב.], ומעין מה שאמרו [נדרים כט.] "קדושת הגוף לא פקעה בכדי". וכן הוא ברמב"ם הלכות אישות פ"א ה"ג. ונאמר [דברים כד, א] "כי יקח איש אשה", ופירושו קיחה על ידי קידושין [קידושין ב.], ונאמר שם [דברים כד, ג] "וכתב לה ספר כריתות", הרי שצריכה גט [באור הגר"א אהע"ז סימן כו ס"ק יב וס"ק יג].

<> כשיטה האומרת שאם כתב בגט של נשואה "דהוית ארוסתי" אינה מגורשת [בית שמואל אהע"ז סימן קכו ס"ק לט].

<> שהבא על ארוסה מיתתו בסקילה [דברים כב, כד], והבא על אשת איש מיתתו בחנק [ויקרא כ, י, ורש"י שם], וסקילה חמורה מחנק לכולי עלמא [סנהדרין מט:]. וכל זה משום שהבא על ארוסה חוטא ופוגם בקדושה, שהנערה היא מקודשת לאחר, כי אין הקידושין אלא התיחדות המאורסה לבעלה. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה נאמר [דברים לג, ד] "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב", ודרשו חכמים [פסחים מט:] "אל תקרא 'מורשה', אלא 'מאורסה'". ומכך למדו [סנהדרין נט.] ש"עובד כוכבים שעוסק בתורה חייב מיתה", כי הוא כבא על נערה המאורסה. ותמוה, מדוע החבור מתאפיין ע"י ארוסין ולא ע"י נשואין, והרי "עדיין לא הגיע הזמן להיות מותרת לו עד שעת נשואין" [לשונו בגבורות ה' פמ"ח (קצו.)]. ולכאורה אירוסין אינם חבור גמור כמו נישואין, ומדוע נקט בלשון אירוסין ולא בלשון נישואין. אלא שהם הם הדברים. כל חבור של קדושה נקרא בשם "אירוסין". וכשם שלאומות אין שייכות לאירוסין מפאת חומריותם [ראה הערה 115], כך לאידך גיסא, חבור ישראל בתורה הוא לעולם בגדר אירוסין מפאת קדושתם, כי קשר של קדושה נקרא בשם "אירוסין", ולא בשם "נישואין". ולכך הפסוק המורה שהתורה מיוחדת לישראל ולא לאומות ["תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב"], נוקט דוקא בסוג קשר שאינו בנמצא אצל האומות, והוא קשר של אירוסין. באופן, שאם היה משתמע מהפסוק שהתורה היא נשואה לישראל [ולא ארוסה], היה בכך למעט מהפקעת האומות מן הענין, כי קשר של נשואין נמצא גם אצלן. ובכדי להודיע שכאן נרקם קשר שהוא יחודי רק לישראל, נקט בלשון המורה על אירוסין, ולא נשואין. והעומק שבזה הוא, כי לא רק נאמר כאן איסור לימוד תורה לגוי, אלא נאמר כאן הטעם מדוע הגוים אינם ברי הכי להיות מקבלי התורה. כי הקשר לתורה הוא קשר של קדושה ואירוסין, והגוים מופקעים מכך, וממילא אין הם "בתורת" קבלת התורה. ולכך, ביחס של התורה וישראל, הואיל והחבור הוא לעולם חבור דקדושה, לכך חבור זה נקרא בשם "אירוסין", לא "נישואין".

<> והעדר גמור זה מתבטא בלקוי מאורות, וכפי שביאר למעלה. אמנם צריך ביאור, מדוע נקט בעל המאמר ב"נערה המאורסה שצעקה &**בעיר**^ ואין מושיע לה", הרי אף שצעקה בשדה, נהי שהיא פטורה מהעונש [דברים כב, כו-כז], אך הבועל מיהא חייב מיתה [שם פסוק כה], ומצד חומרת חטאו נבאר שיש כאן העדר גמור. וראה להלן בהערה 154, ששם הארכנו יותר בקושיא זו.

<> פירוש - אף בעלי חיים אינם נוהגים לעשות כן. וההדגשה הזאת היא, שמעשה זנות נקרא "מעשה בהמה" [כמו שיבואר להלן], והתועבה שבמשכב זכר הוא שזה גרע יותר משאר מעשה זנות, כי אינו נכלל ב"מעשה בהמה". והביאור הוא, שהחבור שיש לבהמות וחיות הוא בשביל פריה ורביה, וכפי שכתב למעלה בבאר השני [ד"ה ודעת רבי חנינא]. וכן "בהמה משנתעברה אינה מקבלת זכר" [רש"י בראשית לב, יד]. ולכך מן הנמנע שיהיה אצלם גדר של משכב זכר. וראה בחינוך מצוה רט, שביאר שהכיעור במשכב זכר הוא מחמת "שאין בדבר תועלת פרי". וכן הוא ברמב"ן ויקרא יח, כב. ובספר מצודת דוד לרדב"ז, והוא ספר על טעמי המצות, מצוה קנז, כתב: "שלא לשכב עם הזכר... טעם מצוה זו מבואר... כי הוא פועל מגונה... ואין ראוי לאדם להתנוול בדברים כאלה... ובמעשה המגונה הזה מהפך כוונת היצירה, שנאמר [בראשית ה, ב] 'זכר ונקבה בראם וגו''. תדע שאפילו הבעלי חיים והעופות אינם מזדווגין אלא זכר ונקבה, כי בדרך זה יתקיים המין".

<> לשונו בח"א לחולין צב. [ד, קיג.]: "משכב זכר יותר תועבה מכל, שהרי אצל משכב זכר כתיב [ויקרא יח, כב] 'תועבה היא'... כי אין לך דבר מתועב ומגונה כמו משכב זכר, שהכתוב קורא אותו תועבה".

<> דמות ראיה לזה, שרבקה אמרה [בראשית כז, מה] "למה אשכל שניכם יום אחד", ופירש רש"י שם "רוח הקודש נזרקה בה ונתנבאה שביום אחד ימותו [יעקב ועשו], כמו שמפורש בפרק המקנא לאשתו [סוטה יג.]". ומהי תוספת ההדגשה "ביום אחד", ומה היה המקרא חסר אם רק היה נאמר "למה אשכל שניכם", אלא מוכח מכך ש"שני אחים שנשפך דמם כמים הוא העדר המציאות לגמרי לשפוך שני אחים &**כאחד**^". ומעין זה ביאר הרמב"ן [דברים כב, ו] "הנה ההורג האם והבנים [בבהמות] ביום אחד, או לוקח אותם בהיות להם דרור לעוף, כאילו יכרית המין ההוא". הרי שהכרתת פרטי המין נחשבת להכרתת כל המין, והוא הדין בשני אחים. וראה הערה 153.

<> אין כוונתו דוקא למיתה בבי"ד, אלא שחטאים אלו גורמים לעושה אותם העדר גמור, וכפי שכתב למעלה ש"העושה החטא הוא נוטה אל ההעדר הגמור", ושם הערה 110.

<> בהגדרת העדר טבעי ובלתי טבעי, ראה דבריו באור חדש [קעא.], שהביא שם את דברי הגמרא [מגילה טו:] שבני המן, "עשרה מתו, ועשרה נתלו, ועשרה שמחזירים על הפתחים", כתב לבאר: "ההעדר הזה נחלק לשלשה חלקים; יש העדר שהוא טבעי, כמו המיתה, שהוא בטבע. ויש העדר שהוא בלתי טבעי לגמרי, כמו התליה, שהוא על ידי אדם, והעדר הזה הוא בלתי טבעי. ומה שהיו חוזרים על הפתחים, אינו טבעי ואינו בלתי טבעי; כי בשביל שהיה להם העדר הממון היו חוזרים על הפתחים, שאין דבר זה טבעי לגמרי, כי דרך העולם שיש להם פרנסה. ואינו בלתי טבעי לגמרי, כי הדבר שהוא בלתי טבעי הוא דרך חדוש במעשה. אבל העדר זה נעשה גם כן כאשר אינו עושה דבר, ואינו מרויח, ולכך דבר זה אינו בלתי טבעי לגמרי, ואינו טבעי גם כן, כי רק הוא כמו ממוצע בין שניהם". וקשה לפי זה, שהדבר הראשון שהוזכר כאן ["אב בית דין שמת ולא נספד כהלכה"], והרי זהו דבר המתרחש בשב ואל תעשה, ולא על ידי מעשה, ולכך לא היה צריך להחשב כהעדר בלתי טבעי, אלא כדבר ממוצע, וכפי שנחשב "מחזירים על הפתחים". ואולי יש לומר, שכאשר יש דבר האמור והמתבקש להעשות [כהספדו של אב בית דין שמת, וכמבואר למעלה], אך אינו נעשה, אין אי עשיה זו בגדר "שב ואל תעשה" גרידא, אלא בגדר "מעשה", שבולם את עצמו מעשיה המתבקשת. וכמו שמצינו במדה טובה, שאמרו [קידושין לט:] "ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כעושה מצוה... כגון שבא דבר עבירה לידו וניצול הימנה". וכן ביאר שפרישה מעריות נחשבת למעשה, "משום דיצרו של אדם חומד אל העריות, והרבה פעמים בא אליו דבר עבירה וניצל, כי עריות חומד אותו לב האדם" [לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות לד, ושם הערה 154], כך נבאר גם לאידך גיסא, שהמנעות מהספד אב"ד שמת, היא בגדר עשיית מעשה, וממילא נחשבת כ"העדר בלתי טבעי".

<> למעלה הערות 80-82.

<> למעלה [ד"ה כלל הדבר], ושם הערה 57.

<> אודות שהעליונים נבראו לשמש את האדם, ראה למעלה הערה 57.

<> כי רק כנגד העדר בלתי טבעי במעשי האדם [ארבעה חטאים אלו], יש העדר בלתי טבעי בעולם [לקוי מאורות]. אך אם לא היה העדר בלתי טבעי במעשי אדם, לא היה העדר בלתי טבעי בעולם.

<> וזהו העדר בלתי טבעי, שהאור שהוא עצם המציאות, יקבל לקוי והעדר, וכפי שביאר למעלה.

<> למעלה [ד"ה בפרק ב' דסוכה].

<> "רק על דבר זה" את סבת הסבה ללקוי מאורות, אך לא "להסיר הסבה הקרובה, שודאי תלוי לקות המאורות במהלך המאורות" [לשונו למעלה ד"ה בפרק ב' דסוכה, ושם הערה 41].

<> ארבע העבירות שהוזכרו כאן.

<> "כי החמה היא עצם האור, וכאשר החמה נלקה אז יש כאן העדר המציאות לגמרי. אבל שאר המאורות אין לקוי שלהם נקרא העדר לגמרי, רק העדר במה" [לשונו להלן ד"ה וכן מה שאמר].

<> ארבע העבירות שהוזכרו כאן.

<> פירוש - דבר זה שייך למהותם ולמדריגתם של בני האדם.

<> כפי שכתב למעלה [ד"ה אמנם לבאר]: "אבל לבאר למה היה דבר זה על ידי דברים אלו, אין זה מדברינו, כי לא באנו לתת טעם, רק להסיר השאלה הנופלת על דבריהם", וראה הערות 67, 363.

<> כפי שכתב בתפארת ישראל פ"ו [ק:] אודות השאלה לגבי תועלת המצות, וז"ל: "והנה לא היתה זאת שאלת החכמים שמחויבים אנחנו בתשובתה... אבל דרכי החכמים יודעי התורה ומצפוניה לא נעלים, ובזה תעמוד על דרכי התורה". וכן כתב שם להלן ר"פ נח: "מכל מקום לא נעלים תשובה נצחת לשאלה זאת". וכן כתב למעלה בבאר השני הערה 60, ובבאר החמישי הערה 450.

<> לשונו בדר"ח פ"ב מ"ט [פט.]: "ויש לך לדעת כי האדם הוא מתחלק לחלקים בבחינות הרבה... כי לפעמים חלקו חלקיו לשני חלקים, לגוף ולנפש, ולפעמים לשלשה חלקים... ובבחינה האחרת האדם מתחלק בענין אחר, עד שנמצאו הרבה בחינות". והובא למעלה בהקדמה הערה 19, ובבאר החמישי הערה 538.

<> אודות החלוקה לשלש בחינות, הנה בדרך כלל החלוקה המצויה בספריו היא החלוקה לגוף, נפש, ושכל. ולדוגמה; בנצח ישראל פ"ד [ס:] כתב: "כי האדם יש בו ג' כחות; כח השכלי אשר הוא ידוע, כח נפשי הוא גם כן, ויש בו כח הגוף". ושם פי"ח [תח:] כתב: "כי האדם יש בו שלשה חלקים; החלק האחד - גופו, וחלק השני הוא נפשו, וחלק השלישי הוא שכלו ודעתו". ובדר"ח פ"ד מי"ד [קפח.] כתב: "יש באדם ג' חלקים, החלק האחד השכל באדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף. אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם". וכן כתב בנתיב העבודה פ"א [א, עט:]: "יש באדם שלשה דברים; השכל, הנפש החיוני, והגוף". וכ"ה בתפארת ישראל פ"א [לא:], ושם הערה 29, נתיב התורה ספ"ב [א, יב:], ח"א לגיטין ע. [ב, קכט:], גבורות ה' פ"ח [נא.], ח"א לב"ק ל. [ג, ה.], ח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.], שם קז: [ג, רנד.], ח"א לזבחים פח: [ד, סח.], נתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.], נתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:], אור חדש [נה.], דר"ח פ"ד מכ"ב [רה.], ועוד. ובחידושי &**ההלכות**^ שלו למסכת שבת [לא:] כתב: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה... האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף. ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, &**ואצלי נתבארו**^ אלו ג' כוחות". אמנם כאן לא הזכיר את החלק השכלי, אלא את הצלם. וזהו דבר אחר, וכמו שכתב בנר מצוה [ח"א כג:], וז"ל: "וזה כי יש באדם... כח שכלי, ומלרע ממנו כח נפשי, ומלרע ממנו כח גופני אשר הוא מוטבע בגוף לגמרי, ואלו הם ג' חלקים... אבל כל אלו כוחות אין בהם מעלת עצם האדם, במה שהוא אדם, שנברא בצלם אלקים [בראשית א, כז]. כי יש באדם עוד מעלה שהוא עצם האדם, והוא צלם האלקי, אשר זה הוא על הכל" [וראה להלן הערה 595]. ובחלוקה זו [של גוף, נפש, צלם] נמצא השכל בגדר נפש, ומעין מה שנתבאר בגו"א שמות פכ"ה הערה 25, עיי"ש. ובח"א לב"מ פו. [ג, מו:] כתב: "ג' לשונות שנאמרו בבריאת אדם; עשיה, יצירה, בריאה... באדם נאמר [בראשית א, כו] 'ויעש', ועוד נאמר [בראשית ב, ז] 'וייצר אלקים', ועוד נאמר [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו'. והם כנגד ג' דברים שיש באדם; שיש בו החומר, ועל זה כתיב 'ויעש'. ויש בו הנפש החיוני, ועל זה כתיב בו 'וייצר אלקים את האדם', כנגד הנפש החיוני שהוא צורה. ויש באדם צלם אלקים, לכך כתיב אצלו 'ויברא אלקים את האדם בצלמו'". ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עה:] ביאר שג' עבירות חמורות [ג"ע, ע"ז, שפ"ד], הם כנגד גוף, נפש, וצלם.

<> מה שטורח לבאר שהצלם הוא ע"י חבורם להדדי של הנפש והגוף [מה שלא עשה בשאר מקומות, וכמלוקט בהערה הקודמת], אולי הוא משום שבסמוך יבאר ש"שני אחים שנשפך דמם כאחד" מוסב על מעלת הצלם, ו"שני אחים" הם המורים על הגוף והנפש המחוברים יחד.

<> בספר שם משמואל פרשת תזריע [תרע"א, רט:] כתב בשם האבני נזר שכח הרביעי הכולל את שלשת חלקי האדם נקרא "צלם", והוא המחבר את ג' הכחות. והם דברי המהר"ל כאן. אמנם לא ברור מהי ראיתו מפסוק זה שהצלם הוא על ידי הנפש והגוף. ואולי כוונתו, כי כבר ביאר למעלה בבאר הרביעי [ד"ה ומפני שהוא] כי "הוא יתברך מתחבר אל הנמצאים כפי שלימותם, שאין השם יתברך מתחבר אל דבר שהוא חסר... הזכיר שם מלא על עולם מלא [ב"ר יג, ג], כי אין אל השם יתברך חבור אל דבר חסר", ושם הערות 841, 1348. והואיל וצלם האלקים באדם מורה על ההתקרבות אל השם יתברך [כמבואר בהמשך הבאר (סד"ה וזה כי האדם)], לכך הצלם חל עליו "כאשר הוא מחובר מגוף ונפש, שהם חלקיו", שכשם ששם ה' חל רק על עולם מלא, כך הצלם של אדם [שהוא עולם קטן (למעלה בבאר השני הערה 632)] חל עליו בהיותו עולם מלא.

<> נראה שכוונתו לחלוקת האדם לגוף, נפש, וצלם, וכמלוקט בהערה 139.

<> יבמות סג. "כל אדם שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר 'זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם'". ובתפארת ישראל פל"ו [תקכח:] כתב: "דבר ידוע כי הנקבה היא הנכנסת בגדר האדם, דכתיב [בראשית ה, ב] 'זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם'. הרי כי הזכר ונקבה ביחד נקרא 'אדם', וכמו שאמרו ז"ל בפרק הבא על יבמתו [יבמות סג.] כל ישראל שאין לו אשה לא נקרא 'אדם', שנאמר 'זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם'". וכן כתב בגבורות ה' פס"ח [שיד:]. ובגו"א בראשית פל"ו אות ג כתב: "כי האיש הנושא אשה כל אחד נקרא מתחילה חצי אדם, כי זכר בלא נקיבה פלג גופא מיקרי, ועתה גוף שלם בריה חדשה". ובזוה"ק ח"ג פג: אמרו "בר נש בלא אתתא - פלג גופא". ובח"א לסנהדרין יד. [ג, קלו.] כתב: "כי הנושא אשה אמרו [יבמות סג.] 'כל מי ששרוי בלא אשה אינו אדם', שנאמר [בראשית ה, ב] 'זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם', והרי כאילו היה אדם אחר כאשר נשא אשה". וכ"ה בח"א ליבמות סג: [א, קלט.]. וכן הביא בגו"א בראשית פ"א אות נב [ד"ה ומפני]. וראה הערה 158.

<> "ההעדר היותר" - ההעדר הגדול.

<> דוגמה לדבר; אמרו חכמים [נדרים סד:] "ארבעה חשובים כמתים; עני, ומצורע, וסומא, ומי שאין לו בנים". וכתב על כך בח"א שם [ב, כג.]: "ויש לך לפרש על דרך הפשט אלו ארבעה, נגד החלקים שהאדם מורכב מהם. שהאדם מורכב מגוף, ונפש, והצלם האלקי הנבדל, שנאמר על האדם [בראשית א, כז] 'ויברא את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותם', ודבר זה ענין אלקי מאוד. והרביעי מה שנתן השם יתברך פרנסה לאדם, שיתפרנס משך זמנו אשר הוא בעולם. ולפיכך המצורע אשר הצרעת דבק בגופו, כאלו אין לו גוף. וכאשר אין לו גוף, נחשב מת. וכאשר חסר ראות, גם כן נחשב מת, שהרי הראות הוא תולה בנפש... ומי שאין לו בנים, שמוליד בדמות ובצלמו, אין לו צלם ודמות, כי הצלם הזה עומד להדפיס בו אחר, כמו שהוא כל צלם... וכאשר האדם חסר פרנסה, אין לו חיים, כי הפרנסה נקרא חיים. כלל הדבר באלו ד' דברים מקבל האדם חסרון בכל חלקיו, ופירוש זה ג"כ ברור ואמת". @**ומה שכאן**^ כתב שהחלק הרביעי הוא אשתו, ואילו שם בח"א לנדרים כתב שהחלק הרביעי הוא פרנסתו, כבר השוו חכמים ביניהן, שאמרו [סנהדרין פא.] "'ואת אשת רעהו לא טימא' [יחזקאל יח, ו], שלא ירד לאומנות חבירו". ובח"א שם [ג, קעא.] כתב: "כי האומנות נקרא 'אשה' לאדם, שמתפרנס ממנו, והאומנות עזר לו כמו שהאשה עזרתו. ומי שירד לאומנתו של חבירו, מתחבר לאשת חבירו. ודבר זה אין ראוי, כי הש"י נתן לכל בריה שיוכל לעמוד בו, ולא יכנס אל מה ששייך לחבירו". וכן הוא בח"א לערכין טז: [ד, קמב.]. וראה למעלה בבאר החמישי הערה 435. ובח"א לב"מ נט. [ג, כו.] כתב: "העושר תלוי באשה, כי העושר הוא ברכה, וכל ברכה צריך שיהיה כאן מקבל, והאשה היא מקבל". ולכך החלק הרביעי של האדם הוא המקבל שלו, או בדמות אשתו, או בדמות פרנסתו.

<> אודות שכאשר האדם הולך כנגד מציאותו, בכך הוא בא אל ההעדר, ראה דבריו בדר"ח פ"א מ"ב [כו:] שביאר ששלש עבירות חמורות [ג"ע, ע"ז, ושפ"ד] הן כנגד שלשה עמודי העולם [תורה, עבודה, וגמילות חסדים, וראה בסמוך הערה 151], והוסיף: "ולפיכך באלו ראוי שיהיה נהרג ואל יעבור [סנהדרין עד.], כיון שקיום האדם על שלשה דברים השנויים כאן, שעל ידי שלשה דברים העולם עומד. ובהפך שלהם אין לאדם מציאות כלל, ואם ירצה לעבור ואל יהרג, הרי על כל פנים נחשב כאילו אין לאדם מציאות, ומוטב שימות זכאי ואל ימות חייב. כי כאשר הוא הפך הטוב, כאלו אין לו מציאות כלל. ואף על גב שהוא באונס, מכל מקום כיון שאלו דברים נוטים מן המציאות לגמרי, לא שייך לומר 'וחי בהם' [ויקרא יח, ה] ולא שימות בהם [סנהדרין עד.], כי באלו עבירות הוא עצם המיתה וההעדר, ואין בהם המציאות - שהוא החיות - כלל, ודבר זה מבואר". וכן כתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.]. וראה למעלה בבאר הראשון הערות 157, 199, ולהלן הערה 180.

<> לשונו בח"א לסנהדרין ע. [ג, קסח.]: "כי המיתה נטילת הנפש הוא". ובגו"א שמות פל"ה אות ה כתב: "שהרי כל מיתה היא מלאכה [בשבת] משום נטילת נשמה [שבת עה.]" וחכמים אמרו [ב"ב טז.] שמלאך המות הוא "נוטל נשמה".

<> שאם היה נספד כהלכה, היה "זה מורה שאין כאן העדר, רק סלוק הגוף, ולכך ראוי אל הכבוד. אבל כאשר לא נספד כהלכה, ואין עושים לו כבוד, זה מורה על העדר גמור" [לשונו למעלה ליד ציונים 103, 104].

<> ד"ה וזה שאמר, שביאר שהאב בית דין ממונה על הדין, ולדין יש מציאות גמורה, ולכך מיתת אב"ד שלא נספד כהלכה מורה על העדר הגמור. ובדר"ח פ"א מ"ה [לז.] כתב: "כי הנפש הוא אב בית דין. וזה דבר ידוע מדברי חכמים במדרש רבה [ויק"ר ד, א] 'ונפש כי תחטא' [ויקרא ה, א], אמרו שם הנפש נתונה במקום המשפט, והיא יוצאת ממקום המשפט, ולכך תביא קרבן. ואין להאריך במקום הזה, כי הוא דבר חכמה מופלאה". ובביאור המאמר ראה בגבורות ה' פס"ו [שז:]. וכן כתב בח"א לסנהדרין קז: [ג, רנד.], והוסיף: "דבר זה בארנו בכמה מקומות כי הנפש הוא במקום המשפט... ולכך 'משפט' בגמטריה 'נפש' חוץ מאחת".

<> למעלה בבאר החמישי [ד"ה והנה אלו] כתב: "כי הזנות הוא לגוף", ושם הערה 669. ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.] כתב: "הערוה הוא חטא בגופו, כי בודאי הערוה הוא חטא מצד הגוף, שהוא מתאוה לזנות, ודבר זה אין צריך פירוש". וכן כתב בנתיב הזריזות פ"ב [ב, קפז.]. ובח"א לסוטה ג: [ב, כט.] כתב: "ותדע כי הזנות הוא שנוטה אחר הגוף ותאותיו". ובח"א לגיטין ו: [ב, צב.] כתב: "לשון זנות משמע תיעוב והסרה לגוף... וידוע כי הזנות הוא לגוף". ובח"א לסנהדרין קיג: [ג, רעא:] כתב: "מי שבא על הערוה, שהוא מעשה זנות, הוא בגוף כאשר ידוע, והוא חטא והעדר הגוף". 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 [סוטה יד.]... 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. וראה הערה הבאה.

<> ראיה זו ממנחת סוטה הביאה המהר"ל בהרבה מאוד מקומות בספריו להורות שתאות העריות היא מעשה גופני חומרי. וננקוט בדוגמאות מספר; בגבורות ה' פ"ד [כט.] כתב: "ידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה, ולפיכך אמרה תורה במנחת סוטה שיהא קרבנה שעורין, לפי שהיא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה. כי ענין הזנות הוא מתאוות הגוף". ושם בפס"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". וכן הוא בדר"ח פ"ה מ"ט [רמו.]. ובנצח ישראל פ"ה [קלד:] כתב: "גילוי עריות, הוא רע לעצמו, מה שדבק בו הפחיתות המגונה, והוא פחיתות חומרי, שהוא כמו בהמה כאשר הולך אחר זנות, שהוא תועבה חומרית, והוא כמו בהמה חומרית. כמו שאמרו חכמים ז"ל אצל מנחת סוטה, היא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה, מן השעורים. וכבר התבאר דבר זה במקום אחר", ושם הערות 525, 526. וכ"ה בנצח ישראל פ"ז [קצה:]. 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.], ח"א לע"ז ה: [ד, לב.], ולמעלה בבאר החמישי הערה 669, ועוד.

<> לשונו בדר"ח פ"א מ"ב [כו:]: "גלוי עריות, שהולך אחר זנות שהיא גלוי עריות, ובזה הולך אחר החמרי, עד שהוא נחשב לגמרי כמו בהמה וחמור. וכן אמרו ז"ל כי מעשה הזנות הוא מעשה בהמה, ובמסכת סוטה [יד.] מפני מה קרבנה של סוטה מאכל בהמה, שהיא מן השעורים, אמרה תורה היא עשתה מעשה בהמה, ולפיכך קרבנה מאכל בהמה. ולדבר זה אין צריך ראיה, כי הזנות מעשה בהמה חמרית".

<> "בהם" - בקידושין.

<> מה שנקט שהחטא היה בעיר, כן הוא לשון המאמר [סוכה כט.] "ועל נערה המאורסה שצעקה בעיר ואין מושיע לה". וצריך ביאור, מדוע איירי דוקא בצעקה &**בעיר**^ ואין מושיע לה, הרי אף שאיירי בשדה, הבועל מיהא חייב מיתה, וכל ההבדל בין עיר לשדה אינו אלא לגבי דין הנערה המאורסה, שנאמר [דברים כב, כה-כז] "ואם בשדה ימצא האיש את הנערה המאורשה והחזיק בה האיש ושכב עמה ומת האיש אשר שכב עמה לבדו ולנערה לא תעשה דבר וגו' כי בשדה מצאה צעקה הנערה המאורשה ואין מושיע לה". וקודם לכן נאמר [שם פסוקים כג-כד] "כי יהיה נערה בתולה מאורשה לאיש ומצאה איש בעיר ושכב עמה והוצאתם את שניהם אל שער העיר ההיא וסקלתם אותם באבנים ומתו את הנערה על דבר אשר לא צעקה בעיר ואת האיש על דבר אשר ענה את אשת רעהו וגו'". ועד כמה שנוגע לדבריו כאן [שאיירי בחטא המעדיר את הגוף], מה לי בעיר, ומה לי בשדה, הרי בשניהם הבועל חייב מיתה, ומצדו הרי "נמשך אחר החומר, והוא העדר גמור מצד החומר" [לשונו כאן]. ואולי יש לומר שחמה תלקה רק כאשר איירי בחטא שהרבים שייכים לו, כי החמה מאירה לכל, וכפי שכתב בח"א לשבת לא: [א, יח.]: "שאין לומר על השמש שתתן האור לאחד, כי עצם האור משותף אל הכל" [ראה להלן הערה 384]. ולכך, רק כאשר החטא היה בעיר, יש בכך להורות שהכל שייכים לחטא זה, בבחינת [שבת נד:] "כל מי שאפשר למחות באנשי עירו [ולא מחה] נתפס על אנשי עירו". ומעין זה ביאר המהרש"א בח"א לסוכה כט., וז"ל: "ועל נערה המאורסה שצעקה וכו', דהיינו שהיה ברור לכל כשמש צעקתה, ולא היה מושיע לה". אך א"כ תיקשי לך, מדוע לא אמרו כן גם לגבי משכב זכור, שהוזכר מיד לאחר חטא זה. ובשלמא לגבי מיתת אב"ד שלא נספד כהלכה, לא קשה, כי כל מהותו של אב"ד שייכת לצבור [ראה הערה 104]. וכן "שני אחים שנשפך דמם כאחד", לא קשה, כי אף חטא זה נחשב כביטול מציאות לכל, וכמבואר בהערה 122. אך כיצד חטא משכב זכר שייך לכל, יותר מאשר חטא נערה המאורסה, שבכדי לשייך חטא נערה המאורסה לכל הוצרכנו לבאר ש"צעקה בעיר ואין מושיע לה". וצ"ע.

<> אודות השייכות בין צלם אלקים לשפיכות דמים, כן כתב למעלה בתחילת הבאר השני [ד"ה וראשונה יש]: "כי חמור מאוד מאוד שפיכת דם האדם, אשר נברא בצלם אלקים", ושם הערה 65. ורש"י [בראשית ט, ו] כתב על פסוק זה: "אם יש עדים המיתוהו אתם, למה, כי בצלם אלקים עשה את האדם". והרד"ק שם פירש: "כי הוא [האדם] נבדל מכל הנבראים... כי אם יהרגהו, הנה השחית מעשה הא-ל... והוא [הקב"ה] עשה אותו בצלמו, והוא [הרוצח] השחיתו, הנה עשה כנגד הא-ל לבטל מעשיו". ובאבות פ"ג מי"ד אמרו "חביב אדם שנברא בצלם, חבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם, שנאמר 'כי בצלם אלקים עשה את האדם'". וכתב שם בדר"ח [קמו:] בזה"ל: "ומפני כך מביא הכתוב של 'כי בצלם אלקים עשה את האדם', ולא 'ויברא אלקים את האדם בצלמו' [בראשית א, כז], כי לא מצאנו כי דבר זה של 'ויברא אלקים את האדם בצלמו' נודע החבה לאדם. אבל מאחר שאמר 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים וגומר', נודע לאדם החבה, שהרי בשביל זה השופך דם האדם נהרג, והנה נודע לאדם חבתו של הקב"ה". ובנתיב הלשון פ"ו [ב, סוף עה:] כתב: "שפיכות דם הוא אל האדם במה שהוא אדם, והוא אל צלמו, כדכתיב 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם'. כי שפיכות דם הוא אל הצלם הזה". ובדר"ח פ"ה מ"א [ריז.] כתב: "ההורג ומפסיד בהמה אין עליו עונש, וההורג אדם שנברא בצלם אלקים חייב מיתה, מפני שיש באדם ענין אלקי". ובנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסד.] הביא ג"כ את הפסוק מבראשית, והוסיף: "הרי לך כי עיקר שפיכות דם הוא בשביל &**שמבטל צלם האלקים**^ שיש לאדם". ואע"פ שבנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נד.] כתב: "כל רציחה הוא שמבטל גופו, &**ואין מבטל הנשמה**^, ולכך לא נחשב זה שמבטל כל האדם". אין זה סותר לכך שברציחה "מבטל צלם האלקים", כי נשמה לחוד, וצלם אלקים לחוד. שהרי הצלם חל על גופו של אדם [דר"ח פ"ג מי"ד (קמד.)], והליכתו בקומה זקופה היא בטוי לצלם [שם בדר"ח (קמב.)], אך הנשמה היא החלק אלוק ממעל שנשארת אף לאחר סילוק הגוף, וכפי שכתב למעלה: "כל אשר נסתלק מן הגוף, נשאר הנשמה שהיא נבדלת", ושם הערה 100. ובמפורש אמרו "מחטיא לאדם קשה לו מן ההורגו, שההורגו הורגו בעולם הזה, והמחטיאו מוציאו מן העולם הזה ומן העולם הבא" [רש"י דברים כג, ח]. הרי שאין בהריגתו של אדם בטול האדם, אלא בטול הצלם שבאדם. וראה תפארת ישראל פל"ו הערות 27, 31.

<> ובהערה 140 הועלתה האפשרות שכנגד שני אחים אלו כתב למעלה "כאשר הוא [האדם] מחובר מגוף ונפש, שהם חלקיו, אז על ידי שניהם ביחד יש לו צלם אלקים, וכדכתיב [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו'".

<> נדרים נא. "אמר רחמנא 'תועבה' [לגבי משכב זכר], תועה אתה בה", ופירש שם הר"ן "שמניח משכבי אשה והולך אצל זכר". ובאגרות משה אורח חיים ח"ד, סימן קטו, כתב על כך: "כוונתו דהוא על לשון תועבה שנאמר במשכב זכור יתר על לשון התועבות הנאמר ד' פעמים בסוף פרשת אחרי [ויקרא יח, כו-ל], שקאי על כל העריות, דעל קרא ד'תועבות' לא הוקשה לו, משום שאין צורך לבאר שפירוש שהם דברים מתועבים ומאוסין מצד איסורי תורה. אבל הוקשה לו על לשון 'תועבה' הנאמר בזכור שני פעמים, בפרשת אחרי [ויקרא יח, כב], כשנאמרה אזהרה בלאו, ובפרשת קדושים שנאמר העונש [ויקרא כ, יג], מה שלא נאמר כן בשאר איסורי עריות... ועל זה מתרץ שהוא תביעת הקב"ה בהקרא לרשעים, שלעבירה זו דמשכב זכור, הרי ליכא כלל תאוה מצד הטבע, שבראתי שיהיה להם תאוה למשכב הנשים, דבלא תאוה לא היה אפשר לקיום ישוב העולם, כדאיתא בגמרא בשני מקומות ביומא [סט:], ובסנהדרין [סד.]... אבל למשכב זכור ליכא שום תאוה מצד הבריאה, וכל התאוה לזה הוא רק תועה מהטבע לדרך אחר".

<> כי אף שהעובר על "לא תנאף" [שמות כ, יג], חוטא ג"כ בדבר שהוא השלמת האדם, וכפי שכתב בתפארת ישראל פל"ו [תקכח.], וז"ל: "'לא תנאף'... הוא חוטא בדבר שהוא השלמת האדם, שהוא העלול, כי האשה היא 'עזר כנגדו' [בראשית ב, יח], והרי היא השלמת האדם". מ"מ משכב זכר הוא יותר מזה, כי במשכב זכר הוא עוקר את עצם החבור לנקבה, מה שאין כן בעובר על "לא תנאף", שנהי שחוטא בהשלמתו של אדם, אך אינו עוקר את עצם החבור לנקבה. ועוד אודות שהאשה היא השלמת האדם, ראה הערה 143. ובתפארת ישראל פט"ז [רנא.] כתב: "מה שיש לאדם זווג, והוא השלמתו... כי אין האדם הישראלי נחשב אדם שלם בלא אשה", וראה למעלה בבאר השני הערה 565. ובח"א לב"ב עד: [ג, קו.] כתב לבאר את מאמרם שם "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראם", וז"ל: "אמנם מה שאמר [שם] 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראו', באור זה כי מפני שהתחתונים אינם במעלה ובחשיבות העליונים, רצה הקב"ה לזכות את חשיבות האדם וכל התחתונים מה שחסר להם, מצד אשר [קהלת ד, ט] 'טובים השנים מן האחד'. כי מה שחסר בזה - גילה בזה. כי יש בזכר מה שאין בנקבה, ויש בנקבה מה שאין בזכר, ולפיכך אמר הכתוב [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר כנגדו'. ודבר זה נמשך בכל התחתונים מצד כי טוב שנים מן אחד. ונמצא כי לפי זה כי החבור הזכר עם הנקבה יש בו שלימות יותר בכלל שלהם. לא מצד שהנקבה היא עזרו לעשות צרכו מצד המלאכה בלבד, או שיהיה להם תולדות, אך כי האחד אינו שלם, וכאשר הם שנים אז הבריאה שלימה בלי חסרון. ולא זה בלבד שהחשיבות והמעלה הוא כאשר יתחברו ביחד כמו חבור זכר ונקבה, רק אף שכל אחד בפני עצמו גם כן הוא יותר חשוב כאשר נמצא זוג אליו, כי כאשר נמצא האחד בלבד הוא חלק בלבד, וכאשר נמצא זיוג אליו, והזוג הוא דבר שלם, הרי כל אחד מהם חלק הכל, ודבר זה יותר במעלה מאשר הוא חלק בלבד ואינו חלק הכל, שכל חלק הוא חסר. נמצא כי הזכר והנקבה בחבור שניהם הוא שלימות הבריאה, וכל אחד בפני עצמו הוא חלק הכל". וראה להלן הערה 879.

<> שאף האור, המורה על המציאות, לוקה, וכמו שביאר למעלה [ד"ה וכאשר תעיין].

<> וכאמור בהערה 108, בדרוש על התורה [לז:] גם הביא מאמר זה, וסלל לו דרך אחרת לגמרי בביאורו, והוא שהמאמר עוסק בדברים הפוגעים בלימוד התורה ובהתקשרות האדם אליה, עיי"ש.

<> "על כותבי פלסתר, ועל מעידי עדות שקר, ועל מגדלי בהמה דקה בארץ ישראל, ועל קוצצי אילנות טובות" [לשון הגמרא שם, וראה הערות 34-37].

<> "ירח וכוכבים" [רש"י סוכה כט.].

<> לשונו בנצח ישראל פי"ז [שפח:]: "שמש... היא עצם מאיר". ובח"א לסנהדרין קח: [ג, רנז:] כתב: "ומפני כך אמר [הקב"ה לנח] שיקבע בה [בתיבה] אבנים טובות ומרגליות, ולא יסמוך על אור הנר, כי צריך שתהיה התיבה דומה לעולם... ולפיכך ציוה לעשות אבן טוב ומזהיר דומה אל השמש... שהוא עצם מזהיר". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות לג [ד"ה ואם].

<> כי שאר המאורות אינם עצם האור, אלא רק מקבלי אור, וכפי שכתב בדר"ח פ"א מ"א [יט:], וז"ל: "כמו שאמרו [ב"ב עה.] 'פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה', וידוע כי הלבנה מקבלת הזוהר מן החמה, ולפיכך המקבל המיוחד למשה הוא יהושע". ובגבורות ה' פי"ב [סה:] כתב: "וידוע כי המאור הקטן בשביל חולשת כח המאור דומה לנקבה, והשמש כח הפועל". ובגו"א בראשית פי"ז סוף אות ג כתב: "הירח... כח נקבה". וראה נצח ישראל פמ"ח הערה 12. ובדרוש על התורה [לז:] כתב: "מה שאמר 'החמה לוקה' ירצו בזה התורה, הנקראת 'אור' [משלי ו, כג]... ובאומרו 'מאורות לוקין' הם החכמים בעלי גוף, המקבלים הזוהר והאור מהתורה, כאשר יקבלו המאורות מן החמה".

<> "שטרות מזוייפים ומכתבי עמל לשום דופי על אדם, לכתוב בשמו מה שלא צוה" [רש"י סוכה כט.].

<> כי זהו גנות השקר, וכפי שביאר למעלה בתחילת הבאר הרביעי [ד"ה בפרק בתרא], וז"ל: "המשקר בדברים, מתדמה לעובד אלהים שקר, שעיקר חומר שלו שהוא משקר, כי השקר אין לו רגלים, ואין לו מציאות כלל, כי זהו ענין השקר. וכך העבודה זרה, הוא שקר, ואין לו מציאות כלל", וראה שם הערות 67, 69. ובדר"ח פ"ה מ"ז [רמ:] כתב: "ועוד יש לך לדעת, כי השקר הוא בלתי נמצא, והוא נעדר בעצמו. והאמת הוא הפך, כי אין באמת העדר, רק הוא נמצא, והשקר אינו נמצא".

<> כמו שאמרו [ב"ק עט:] "אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל", והטעם הוא משום ישוב ארץ ישראל, שבהמה דקה מפסידה את השדות [רש"י שם]. וכן פירש רש"י בסוכה [כט.]: "מחריבין את הארץ, שאינם יכולים לשמרם מלרעות בשדות חביריהם". אמנם הרמב"ם בהלכות נזקי ממון פ"ה הלכות א-ב מבאר שאין מגדלים בהמה דקה בא"י משום "שאסור להזיק ולשלם מה שהזיק", ומשמע שאין זה דין בהשחתת ארץ ישראל, אלא שאסור להזיק ממון חבירו.

<> רש"י דברים יא, יב "כביכול [הקב"ה] אינו דורש אלא אותה [ארץ ישראל], ועל ידי אותה דרישה שדורשה, דורש את כל הארצות עמה". וכתב שם בגו"א אות ו: "ענין זה מובן, שהארץ בלבד היה ראוי שתהיה נבראת. רק מפני שאי אפשר להיות הארץ בלבד, שאין ראוי לקבל קדושה הכל, לפיכך נבראו שאר הארצות עמה. ומפני כי אין בריאת שאר הארצות לעצמם, אלא שנבראו עמה, לפיכך כאשר דורש אותה - דורש שאר ארצות עמה, כמו שכל האברים תלוים בלב. וכן מדמין אותה חכמים ז"ל [תענית י.] לומר שכל העולם מתמצית ארץ ישראל שותה, והיינו כמו שהדם הטוב והמשובח ניזון בו הלב, ושאר דם - הוא דם התמצית - ניזון בו שאר האברים, כן הוא בארץ, שכל העולם מתפרנס מתמצית ארץ ישראל. וענין התמצית הזה הוא ידוע למבינים", ושם הערות 18-24. וכן ידוע כי היחס שבין ישראל לאומות, הוא היחס שבין א"י לשאר ארצות, וכמו שכתב הגר"א באדרת אליהו [דברים א, ו]: "'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ' [דהי"א יז, כא], כי שניהם הן ביחוד, ישראל וא"י, ישראל מע' אומות, וא"י מכל הארצות... כמו שאמר בזוהר [ח"ג צג:] אימתי גוי אחד, בזמן שהיו בארץ" [הובא למעלה בבאר הרביעי הערה 1267]. וכמו שישראל הם עיקר המציאות, ולמענם נברא הכל [רש"י בראשית א, א, וגו"א שם אות ז, גבורות ה' פ"ס (רעא:)], כך היא המדה בנוגע לא"י.

<> דברים כ, יט "כי תצור אל עיר ימים רבים להלחם עליה לתפשה לא תשחית את עצה לנדוח עליו גרזן כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות כי האדם עץ השדה לבוא מפניך במצור", וראה נצח ישראל פ"ז [קפה:]. והעון של אחר נקרא בלשון חכמים [חגיגה יד:] "קיצץ בנטיעות". ובדרוש על התורה [מ:] סלל לו דרך אחרת בביאור המאמר, והוא שמדובר בבזוי חז"ל ות"ח. ובסוף דבריו שם כתב: "ומפני כי על כל פנים המאמר הזה צריך ביאור, ואין קרוב אצלינו יותר מהביאור הזה".

<> כותבי פלסתר, מעידי עדות שקר, מגדלי בהמה דקה בארץ ישראל, וקוצצי אילנות טובות.

<> אב"ד שמת ולא נספד כהלכה, נערה המאורסה שצעקה בעיר ואין מושיע לה, משכב זכר, ושני אחים שנשפך דמם כאחד.

<> למעלה [מד"ה וכאשר תעיין, עד ד"ה וכן מה שאמר], ולכך על כך החמה לוקה [ולא רק המאורות לוקים].

<> ולכך המאורות לוקים, אך לא החמה.

<> אודות שדברי חכמים משוערים ומדוייקים, ראה למעלה בבאר השני הערה 381, ולהלן הערה 551.

<> "כי האור מתיחס לעולם, שכפי מדריגת העולם ומעלתו, האור זורח עליו" [לשונו למעלה, ליד ציון 84]. וראה הערה 183.

<> וכאמור, בדרוש על התורה [לז:-מא:] האריך בביאור המאמר, וביארו שמדובר בכבוד התורה ולומדיה, עיי"ש. ולהלן בשלהי הבאר רמז לביאורו בדרוש על התורה [ראה הערה 981].

<> פירוש - המעיד שפירוש דברי חכמים כאן הוא בגדר חכמה נפלאה ביותר.

<> פירוש - מספר ארבע מורה על ארבע קצוות העומדות לעומת האמצע, וכפי שכתב בנצח ישראל פ"א [טו.]: "כל אחדות בעולם הוא באמצע, שהקצוות הם מחולקים, והאמצע אחד... הפיזור הוא בד' רוחות בכל בקצוות". ובנר מצוה [ח"א ט.] כתב: "כלל הדבר, דבר שהוא אחד מסוגל לו האמצעי, והיוצא מן האחד הוא מתייחס לד', כנגד ד' רוחות שיש בהם יציאה מן האמצע. ולכך המלכיות הם ד', כנגד ד' רוחות היוצאים מן האמצעי", וראה שם הערה 49, ולהלן הערה 685. ובגור אריה ויקרא פכ"ז אות ז [ד"ה אמנם] כתב: "לא נקרא תוספות רק חומש, והוא דבר מבואר בחכמה, כי אין הב' תוספות על א', ואין ג' תוספות על ב', ואין ד' תוספות על ג', ודבר זה מפני כי השטח הוא שנקרא השלם, מפני שיש לו ד' קצוות. ולפיכך לא נקרא חלק ד' תוספות, אך חלק חמישי נקרא תוספות, מפני שהשלם הוא הד', והחמישי נקרא תוספות". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעו:] כתב: "ראוי שיהיה בעבודת אלילים ד' לאוין [בדיבור השני של עשרת הדברות; "לא יהיה לך" (שמות כ, ג), "לא תעשה" (שם פסוק ד), "לא תשתחוה" (שם פסוק ה), "לא תעבדם" (שם)]. כי השם יתברך הוא העיקר... והעבודת אלילים דבר שהוא חיצון לעיקר. שבעל עובד ע"ז מכוון לדבר שהוא חוץ וחיצון, מתנגד אל העיקר, הוא השם יתברך... והדבר שהוא חוץ וחיצון, הם ארבע, נגד ארבעה צדדין. שכאשר אתה עומד, יאמר לשון 'חיצון' על ארבעה צדדין שלו, ולפיכך החיצוניות הם ארבע, וכנגד אלו באו ד' לאוין אלו", ושם הערה 82. ובח"א לסנהדרין קג: [ג, רמ:] כתב: "כל הסרה היא לד' צדדין".

<> פירוש - מחמת היותן של הקצוות בגדר "קצה", לכך יש בהן ההעדר, וכלשונו בנצח ישראל פ"ח [רד:]: "כי נקראו 'קצוות' שיש להם קצה וסוף. אבל השוה אינו הולך אל הקצה". ובתפארת ישראל פ"נ [תשצד:] כתב: "כי הדבר שיש לו הפסק, יש לו קצה, שכאשר הוא נפסד, הרי יש לו קצה", ושם הערה 60. ובגו"א בראשית פ"ב אות כא כתב: "הקצוות אינם טובים... כי החטא הוא בעבור שהוא נוטה אל אחד הקצוות", ושם הערות 62, 65. ובדר"ח פ"ב מי"ד [קג:] כתב: "יש לך לדעת כי המיתה מגעת אל האדם כאשר הוא סר מן האמצע... ונוטה אל אחד הקצוות, בזה מגיע אל האדם המיתה... שכל מיתה הוא קצה, אבל השווי והמצוע הוא חיים". והובא למעלה בבאר הראשון הערה 263. וראה להלן הערות 574, 954.

<> דוגמה לדבר; אמרו חכמים [אבות פ"ד מכ"ב] "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם". וכתב לבאר זאת בדר"ח שם [רז:] בזה"ל: "מה שאמר הקנאה והתאוה והכבוד, הקנאה כנגד הנפש מן האדם, שבו תלוי הקנאה. והתאוה בא מן הגוף. ובאם האדם נוטה אל התאוה, דהיינו לגוף לגמרי לקצה אחד, אז דבר זה מוציא אותו מן העולם, כל שיוצא אל קצה אחד, מוציא אותו מן העולם. וכך כאשר נוטה אל הקנאה, שהיא מן הנפש כח הקנאה הזאת, הוא נוטה אל הקצה, ומוציא אותו מן העולם הזה... והכבוד הוא דבר שלישי, שהוא שייך אל האדם במה שהוא אדם, והאדם הוא מה שנאמר [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו', והכבוד והבזיון שייך בצלם הזה, שהוא צלם אלהים... ואם נוטה ורודף אחר הכבוד בשביל הצלם הזה, הוא נוטה גם כן אל הקצה, כמו כאשר נוטה אל התאוה ואל הקנאה, כמו שהתבאר, ולכך מוציא את האדם מן העולם. ופירוש זה ברור אם תבין דברי אמת וחכמה". והרי כבר נתבאר למעלה שיש לאדם ארבעה חלקים; גוף, נפש, צלם, אשה [ראה הערה 146]. וארבעה החטאים שמביאים ללקוי חמה הם כנגד ארבעה חלקי האדם, שהם נטיה לארבע הקצוות, ולכך בזה נמצא ההעדר. ובסוטה מב. אמרו "ארבע כתות אין מקבלות פני שכינה; כת ליצים, וכת חניפים, וכת שקרנים, וכת מספרי לשון הרע", ובנתיב האמת פ"א [א, קצט.] ביאר שארבע כתות אלו הן כנגד ארבע אותיות שם הויה. אמנם יש לעיין טובא בגדרם של ארבעה הדברים המביאים ללקוי מאורות [כותבי פלסתר, עדי שקר, מגדלי בהמה דקה בא"י, וקוצצי אילנות טובות].

<> ד"ה אמנם לבאר, ושם הערה 67.

<> כמבואר בהערה 40.

<> כמבואר בהערות 84, 175. וכאן מוסיף שהמאורות הם משמשים את האדם, וכמבואר למעלה הערות 57, 126, 127.

<> הנה לא כתב "אילו היה האדם המלך", אלא "אילו היה האדם &**במדריגת**^ המלך", כי בודאי האדם הוא מלך, וכמו שביאר להלן [ד"ה וקרא בני אדם], שלכך האדם הולך בקומה זקופה, עיי"ש. אך מדריגת המלך חסרה לאדם, וכמו שמבאר. ואודות מדריגת המלך הנבדלת והקדושה, ראה דבריו בח"א לשבועות ט. [ד, יא:] שכתב: "יש למלך... מעלה אלקית, ולכך מושחים המלכים בשמן הקודש [הוריות יא:], והמעלה האלקית הזאת... הוא מה שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי הוא פרטי" [הובא למעלה בבאר החמישי הערה 407]. וראה נצח ישראל פ"ה [קט.], ושם הערות 322, 323, ולהלן הערה 893.

<> כפי שכתב בח"א לב"ב נח. [ג, פב:] לגבי אליעזר עבד אברהם, 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. ולא היה העבד הזה כמו שאר עבדים, וכן לא היה האדון הזה, שהוא אברהם, כמו אדם אחר, רק מיוחדים במעלה... כי העבד הזה מורה על ענין אברהם ומדריגתו".

<> של האדם.

<> "פרנס" - מנהיג, וכפי שכתב בגו"א שמות פכ"ב אות כב: "יקרא המנהיג 'פרנס'". ובנצח ישראל פנ"ד [תתמו.] כתב: "כי נקרא המנהיג והמלך בפרט 'פרנס'". וכן הוא בברכות נה., ערכין יז., ועוד. וכוונתו כאן שלמלך יש מנהיגים הפועלים מטעמו. ואמרו [ערכין יז.] "פרנס לפי דורו". ובח"א שם [ד, קמג.] כתב: "פרנס לפי הדור, כי הפרנס והדור אשר הוא פרנס לו מתיחסים יחד, ואם הדור הוא קשה ג"כ המלך שהוא מנהיג להם הוא קשה, ואם העם הוא בניחותא כך המלך הוא בנחת". אמנם טעמא בעי, מדוע בתחילה כינה את המאורות "משמשים", ועתה מכנם "פרנס".

<> "כח וגבורה נתן בהם להיות מושלים בקרב תבל" [תפילת שחרית של שבת]. ולמעלה בבאר הרביעי [ד"ה אבל אין] כתב: "שני מושלים בעולם; החמה ביום, וירח בלילה", ושם הערה 221.

<> כמבואר בהערות 83, 108. אמנם בגבורות ה' ס"פ לב [קכג:] כתב: "אפשר להיות חושך, כמו ביום מעונן ובלקות המאורות, אבל להיות מן המים דם, זה אינו טבעי לגמרי". ומשמע מכך שלקוי מאורות הוא בגדר של יום מעונן, שנחשבים לטבעי, לעומת מכת דם, שאינה טבעית. ויש לישב, שכוונתו שם היא לומר שלקוי מאורות הוא דבר המתרחש בעולם, לעומת מכת דם שאינה מתרחשת כלל. וזהו דיוק לשונו שם שמכת דם "אינו טבעי &**לגמרי**^", לעומת לקוי מאורות, שאף שאינו טבעי, מ"מ אינו בגדר "אינו טבעי לגמרי".

<> פירוש - רשימת החטאים המביאים ללקוי מאורות אינה מבוססת על חומרת החטאים [כי אז היה נוקב בעבירות חמורות, כמו ע"ז, חילול שבת, וכיו"ב], אלא מבוססת על כח ההעדר הגנוז בחטא.

**% [ג]**

<> "גלגל - כמין אופן ברקיע שהמזלות נתונים בו. גלגל קבוע ואינו מגלגל, אלא כעין אופן עגלה המונח בקרקע. אבל המזלות מהלכים סביב הילוך מועט, ואין מקיפין את הגלגל, אלא כל מזל משמש את החמה נד ממקומו ומוליכו עד חבירו, וחוזר למקומו. לפיכך אין [מזל] עגלה נראית בדרום, ולא [מזל] עקרב בצפון, שהרי אין מקיפין, אלא מהלכין הילוך מועט וחוזרין" [רש"י שם]. ופירושו, כי לדעת חכמי ישראל יש גלגל שהוא המקום בו קשורים המזלות. גלגל זה קבוע הוא, ואילו המזלות הם שמשנים מעמדם מזמן לזמן.

<> פירוש - לדעת חכמי האומות המזלות והכוכבים תלויים בגלגל המסתובב, אך המזלות הקבועים בו אינם מסתובבים.

<> ומשמע מכך שהכוכבים עצמם הם המסתובבים מעט במקומותיהם, ולא הגלגל, שאם הגלגל היה בתנועה, מדוע שלא ימצא עגלה בדרום ועקרב בצפון.

<> פירוש - שמא הכוכבים בגלגל קבועים כברזל הריחיים, שאבני הריחים מסתובבות, והוא עומד יציב במקומו [רש"י שם]. אמנם המהר"ל יבאר זאת בסמוך [ד"ה והשיב על זה] באופן אחר.

<> פירוש - כציר הדלת שהוא מסתובב רק מעט, והדלת סובבת סבוב גדול [רש"י שם]. והמהר"ל יבאר זאת בסמוך [ד"ה והשיב על זה] באופן אחר.

<> פירוש - המליזים הבינו שכוונת חז"ל לומר שגורם התנועה של המזלות אינו נובע מהגלגל [שהרי "גלגל קבוע"], אלא גורם התנועה של המזלות נובע מעצמו, והגלגל לא זז כלום. ותלונה זו אינה מופיעה בקונטרס נגד התלמוד, כפי שרוב התלונות שבבאר הששי אינן מופיעות שם. וכנראה שרובן ככולן שאובות מספרי חכמי התכונה שבאותם ימים. וראה הערות 249, 290, 422.

<> "&**הכוכב**^ חוזר בעצמו" - ובגמרא אמרו "מזלות", מחליף מזלות עם כוכבים, וכן הוא בהמשך דבריו. ולהלן [ד"ה עוד טענו] יבאר שיחס הכוכב לגלגל הוא כיחס הנפש לגוף, וכמו שאין הנפש נמצאת ללא גוף, כך מן הנמנע שימצא כוכב ללא גלגל. ושמעתי מהגר"י סרבניק שליט"א לבאר, שזה שמובן שהגלגל חוזר בעצמו יותר מאשר הכוכב חוזר על עצמו, הוא משום שכדי שהכוכב יסתובב סביב מסלולו הנך צריך שיפעל עליו כח כל הזמן, שכל תנועה סבובית נעשית על ידי כח הפועל אנכית לתנועה [כשאינך מתחשב בקיום כח המשיכה בין גופים שונים]. ולכך אין לנו הסבר לתמידיות התנועה הסבובית של הכוכב. אך הגלגל הסובב סביב עצמו, הרי זה כגלגל המונח על גבי ציר ישר העובר בתוכו, שאז הגלגל סובב סביב עצמו באמצעות הדחיפה ראשונה בלבד, כי מפאת חוק ההתמדה תמשך תנועה זו כל עוד שאין חיכוך נגדי. ולכך מובן יותר שהגלגל יסתובב סביב עצמו, מאשר שהכוכב יסתובב סביב עצמו. וראה להלן הערה 251.

<> "וכל שכן" - וביותר יקשה.

<> "מקום גבוה היה שם שנושקין יחד זה לזה" [רשב"ם שם].

<> "חוזר, כדאמרינן בפסחים [צד:] גלגל חוזר ומזלות קבועים" [רשב"ם שם]. ותמוה, שהרשב"ם מביא את השיטת חכמי אומות העולם, ולא את שיטת חכמי ישראל ש"גלגל קבוע ומזלות חוזרין". אמנם לפי המשך דברי המהר"ל תתישב קושיא זו, ומ"מ זו קושיתו כאן.

<> שהגלגל אינו זז כלום.

<> שהרי ברור שהמזלות הם בתנועה תמידית, וכמבואר בר"ה יא:

<> א"כ לכו"ע הגלגל והמזלות הן בתנועה תמידית, ורק פליגי מי הסבה ומי המסובב; לחכמי ישראל, התנועה נובעת מהמזלות, ובעקבותיהם נגרר הגלגל גם כן. ואילו לחכמי אומות העולם, התנועה נובעת מהגלגל, ובעקבותיו נגררים המזלות גם כן.

<> ותנועת המסמר באה מחמת הספינה, אך למסמר מצד עצמו אין שום תנועה. וכן הוא במאמרי הרמב"ם, מאמר על דרשות חז"ל לרבי אברהם בן הרמב"ם, וז"ל: "לחכמי אומות העולם, שגלגל נע ונד, והכוכבים והמזלות אין להם תנועה, אך הם כמסמרות נטועים ונעים בתנועות הגלגל, ולא מעצמם".

<> ק"ק, מדוע החליף את המשל, ולא נשאר עם המשל של המסמר והספינה, ורק במקום לבאר [לפי חכמי אומות העולם] שהכוכב הוא כמסמר בספינה, יבאר עכשו [לחכמי ישראל] שהגלגל הוא כמסמר בספינה. וצריך לומר, שלכו"ע הכוכב קטן מן הגלגל [ראה להלן הערה 238], לכך אי אפשר להמשיל את הגלגל למסמר בספינה, כי המסמר קטן ביחס לספינה, ואילו הגלגל הוא גדול ביחס לכוכב. אך ניתן להמשיל את הגלגל לקרון, שהוא גדול יותר מהסוסים שלפניו, אך מ"מ התנועה אינה באה ממנו.

<> בא לבאר, שלכאורה תשובתו של רבי מורה שלחכמי ישראל המזלות סובבים ברקיע בלא גלגל, שאם הם סובבים בתוך גלגל, ואף הגלגל הוא בתנועה, מדוע לא יקשה גם לחכמי ישראל הקושיא "מעולם לא מצינו עגלה בדרום ועקרב בצפון", כפי שקשה על חכמי אומות העולם, שתנועת הגלגל היתה צריכה להיות גם מהדרום לצפון. ועל כך יבאר שאין הדבר כן, שאע"פ שגם לחכמי ישראל הגלגל בתנועה, מ"מ יש הבדל גדול בין תנועת גלגל זו לתנועת הגלגל אליבא דחכמי אומות העולם, וכמו שיבאר.

<> כפי שאומרים חכמי אומות העולם.

<> כפי שהסביר רש"י [פסחים צד:] "גלגל - כמין אופן ברקיע, שהמזלות נתונים בו". ובגבורות ה' הקדמה שניה [יד] כתב: "אם יאמר שהגלגל הוא כדורי, ולא שייך בעצם הגלגל התחלה וסוף, כמו שהוא בכל דבר שהוא כדורי".

<> כמבואר בהערה הקודמת. וכן כתב להלן [ד"ה ועוד כי] בביאור מאמרם [סנהדרין פז.] ש"ארץ ישראל גבוהה מכל הארצות", שביאר שם "שהארץ כדורית, וכל דבר שהוא כדור תוכל לעשות האמצעי מאיזה המקום שתרצה". וכן כתב בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:]: "כי כל הארץ הוא ככדור, והכדור הוא שווה בכל צד".

<> לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ג ה"ב: "כל גלגל וגלגל משמונה הגלגלים שבהם הכוכבים נחלק לגלגלים הרבה, זה למעלה מזה... מהן גלגלים סובבים ממערב למזרח, ומהן סובבים ממזרח למערב, כמו הגלגל התשיעי החוזר ממזרח למערב". וראה רש"י ר"ה יא: שביאר את תנועת המזלות ממזרח למערב.

<> פירוש - דבר זה לא יתרחש [לפי חכמי ישראל], וכמו שמבאר.

<> כמו שאמרו [ברכות נט.] שעל ידי כוכבים ממזל כימה הקב"ה הביא את המבול, ועל ידי כוכבים ממזל עיש הקב"ה סתם את המבול.

<> "מה כוכבים אין אורו של זה דומה לזה, אף צדיקים" [ספרי עקב יא, כא].

<> כי הוא כדורי, וכמו שביאר למעלה.

<> כפי שפירש רש"י [פסחים צד:] את דברי רבי, וז"ל: "ואי סלקא דעתך גלגל חוזר ומזלות קבועין, נמצא גלגל מוליך ומגלגל המזלות לכל ד' הרוחות, כשם שהוא מגלגל".

<> פירוש - לפי המהלך של המהר"ל בהכרח שיש לבאר פירוש חדש בדברי רב אחא. כי לפי הבנת המהר"ל [שאף לחכמי ישראל הגלגל בתנועה, ורק שיש לחלק בין תנועת הגלגל הבאה מהכוכבים (חכמי ישראל), לתנועת גלגל של כדור (חכמי האומות)], א"כ עיקר נקודתו של רבי הוא שכאשר התנועה באה מגלגל כדורי, אין תנועה זו אמורה להיות מוגבלת כלל. ועל כך בהכרח שישיב רב אחא שאף תנועה הבאה מגלגל כדורי ניתנת להגבלה מסויימת. ולכך "בוצינא דריחא" ו"צנורא דדשא" יהיו דוגמאות של הגבלה לתנועת גלגל כדורי, וכמו שיבאר.

<> "פשוט" - שאינו מוגדר לשום כיון, אלא שוה לכל. וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 281 שנתבאר שם שפשיטות היא אינה מוגדרת כלל. וראה להלן הערה 688.

<> פירוש - ישנו ציר שעליו סובב הגלגל, וציר זה אינו עומד באופן אנכי וישר [ממזרח למערב], אלא מוטה כלפי הצד, ועובר מדרום לצפון.

<> פירוש - הגלגל מתגלגל על שני קוים ישרים, המשמשים בעבורו כפסים לרכבת.

<> על הסברו הראשון של רב אחא ["כבוצינא דריחא"].

<> הסברו השני של רב אחא ["כצנורא דדשא"].

<> של רבי ["לעולם לא מצאנו עגלה בדרום ועקרב בצפון"].

<> אותם אנשים המודים על האמת.

<> שקושית רב אחא היא מצד הקוטר או הקוטב שעליו מסתובב הגלגל.

<> "קוטב הכדור" הוא "צנורא דדשא", והם המסילות שעליהם עובר הגלגל. "קוטר הכדור" הוא "בוצינא דרחיא", והוא הקוטר שעליו סובב הגלגל. ומתוך שרב אחא נקט בשני ציורים, מוכח שההבדל ביניהם הוא כפי שביאר. ורש"י בגמרא שם ביאר את קושית רב אחא באופן אחר, ראה למעלה הערות 194, 195.

<> פירוש - יותר מסתבר לתלות את הפעולה בפועל [המזל], מאשר לתלות הפעולה בדבר שאינו פועל [הגלגל]. ואודות שהמזל הוא הכח הפועל, כן כתב בנתיב יראת ה' פ"ג [ב, כט:], וז"ל: "מלת 'מזל' שהוא מלשון שפע... מי שהוא מוכן לקבל השפע הזה מן המזל, שעל ידו ההשפעה, הוא מקבל". ואמרו [שבת קנו.] "מזל מחכים, מזל מעשיר". ובב"ר [י, ו] אמרו "אין לך כל עשב ועשב שאין לו מזל ברקיע שמכה אותו ואומר לו גדל, הדא הוא דכתיב [איוב לח, לג] 'הידעת חוקות שמים אם תשים משטרו בארץ וגו'', לשון שוטר", הרי המזל הוא שוטר בבריאה [ראה גו"א דברים פט"ז אות יז]. והרי כח המזלות גורם שכלליות עבודה זרה תיקרא על שמו; "עובדי כוכבים ומזלות". דוגמה לדבר; התנועה והפעולה שהאדם עושה, אינה מתייחסת לגופו ולשכלו, אלא לנפשו, וכפי שכתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קלט:]: "כל פעולה אשר יפעול אדם מתיחס אל הנפש, שהוא כח פועל כאשר ידוע", והובא למעלה בבאר השני הערה 359. וכשם שתנועת האדם אינה מתייחסת לגופו, אלא לנפשו, כך תנועת הגלגל צריכה להתייחס למזלות, ולא לגלגל הנושא אותם [שכל נושא הוא גשמי, וכמבואר למעלה בבאר הרביעי הערה 936]. ובסמוך יבאר שיחס המזלות לגלגל הוא כיחס הנפש לגוף.

<> ועוד אודות שאין תנועת הגלגל נובעת מעצמה, אלא מכח אחר, ראה בח"א לנדרים לט. [ב, יז:] במחלוקתו עם המו"נ [ב, א].

<> ששאלו המליזים על חז"ל "שדבר זה אי אפשר לומר בשום צד, שיהיה הכוכב חוזר בעצמו" [לשונו למעלה].

<> פירוש - הגלגל הוא כמו כדור. והנה ישנם כוכבים שונים הפזורים על פני הכדור, כאשר הכוכבים הנמצאים בפנימיותו של הכדור מקיפים שטח קטן יותר מהכוכבים הנמצאים בחיצוניותו של הכדור. ומכל מקום כל הכוכבים הללו משלימים את היקפם במשך שנה אחת. נמצא שהכוכבים הנמצאים על מרכז הכדור [כגון בקו הקוטר] מהירים יותר מהכוכבים הנמצאים בפנימיותו של הכדור, שהרי הם מקיפים מסלול גדול יותר בזמן שוה.

<> כן כתב [בהקשר אחר] המו"נ ח"א פע"ג, הקדמה שלישת, וז"ל: "נאמר להם, הראיתם כשיתנועע הרכב סיבוב שלם, הלא החלק אשר במקיפו הלך דרך העגולה הגדולה, בזמן ההוא בעצמו אשר הלך בו החלק אשר הוא קרוב לנקודת מרכזו העגולה הקטנה, אם כן תנועת המקיף יותר ממהרת מתנועת העגולה הפנימית".

<> כיצד ישנם כוכבים בעלי מהירות שונה אחד מרעהו.

<> פירוש - קו ההיקף הגדול ביותר שנמצא על הגלגל [קו הקוטר].

<> פירוש - ניתן לתלות את הפרשי המהירות שבין הכוכבים השונים בהבדלי מיקומם על הגלגל; כוכב הממוקם בפנימיות הגלגל הוא איטי יותר מכוכב הממוקם על קו הקוטר של הגלגל, שהרי הוא מקיף מסלול קטן יותר בזמן שוה. וכל זה לפי חכמי אומות העולם, שהתנועה באה מהגלגל עצמו.

<> פירוש - אם הכוכבים היו מנותקים מהגלגל הנושא אותם, והיו מסתובבים באופן עצמאי לגמרי.

<> פירוש - התנועה של הכוכב יכולה לבוא לידי בטוי רק באמצעות הגלגל, ואין לתנועת הכוכב נתיב אחר לבטוי.

<> ומחמת כן הוא משרת וטפל לנפש. ובדר"ח פ"ב מ"ט [פט:] כתב: "הגוף והנפש יש להם חבור ביחד, והגוף הוא נושא לנפש". ושם פ"ד מי"ד [קפח:] כתב: "וידוע כי הנפש הוא מנהיג את כל איברי האדם, והאדם מקבל הנהגה מן הנפש... ואין הגוף פועל... רק הפועל הוא הנפש הפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל. וזה שאמר הכתוב [משלי כא, א] 'לב מלך ביד ה'', וזהו כי המלך דומה אל הלב ששם הנפש החיוני". ובגבורות ה' פמ"ז [קפח:] כתב: "כמו שהנפש הוא מנהיג איברי אדם, כך המלך מנהיג העם". וראה למעלה בבאר השני הערה 537, ובגו"א בראשית פי"ד הערה 55, ובח"א לב"ב עג: [ג, צו:].

<> סנהדרין צא. "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 ["תאני בכורות" (רש"י שם)] נאות, והושיב בו שני שומרים, אחד חיגר, ואחד סומא. אמר לו חיגר לסומא, בכורות נאות אני רואה בפרדס, בוא 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 שהנפש המניעה את הגוף היא כמו חיגר, ורגליה ניתנות לה רק באמצעות הגוף. ובח"א שם [ג, קפ.] כתב: "הנשמה אין עליו דין גמור, שהרי הוא בלבד לא היה יכול לחטוא, רק אם נתחבר הגוף עמו". הרי שהחלק הרוחני המניע באדם, אינו יכול לפעול אלא רק במסגרת הגוף. וראה גו"א שמות פי"ד סוף אות כא, ושם הערה 128.

<> "גלגל... הוא גדול מן הכוכב, שהוא נושא הכוכב, ובו הוא קבוע, והכוכב כחלק ממנו" [פירוש מהמלות זרות בסוף מו"נ].

<> בא לבאר מדוע הכוכב בהכרח ימשך אחר הגלגל, ולא להיפך, שהגלגל בהכרח ימשך אחר הכוכב.

<> פירוש - שיהיה הגלגל נמשך אחר הכוכב [זה אי אפשר לומר].

<> פירוש - לא יתכן שיהיה בכוכבים דבר הכרחי [שיגרור מחמת כן את הגלגל בעקבותיהם], כי אין הכוכבים מוגבלים בשום צורה שהיא, ולכך אינם מחייבים מהלך מסוים בצורה זו או אחרת.

<> שהוא צורת הגלגל.

<> פירוש - יקרה לכוכב את מה שקורה לגלגל שהכוכב קבוע בו.

<> אם כוונתו לומר שיבאר יותר ענין זה בשאר ספריו, אזי לא מצאתי מקומו.

**% [ד]**

<> "למטה מן הרקיע - זורחת על הארץ כאשר אנו רואין, ובלילה למעלה מן הרקיע זורחת, ואינה נראית למטה" [רש"י שם].

<> כן היא הגירסא בעין יעקב. אמנם בגמרא שלפנינו הגירסא היא "וחכמי אומות העולם אומרים, ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע [כחכמי ישראל], ובלילה למטה מן הקרקע", וכן גרס שם רש"י. וכבר נתבאר למעלה הרבה פעמים [באר השני הערה 15] שדרכו של המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב.

<> "מעינות צוננין - אין לך מים נובעין שאינו צונן ביום יותר מבלילה, ואף על פי שמי נהרות חמין הן ביום בחום הקיץ, הוא זה מפני שרחקו ממקום נביעתן, ונתחממו בחום העולם. אבל תכף נביעתן הן צונן ביום, לפי שהחמה גבוהה מהן" [רש"י שם].

<> "ובלילה מעינות רותחין - שהחמה מחממתן... תדע, שבעלות השחר אתה רואה עשן על הנהרות" [רש"י שם].

<> תלונה זו אינה מופיעה בקונטרס נגד התלמוד, כפי שרוב התלונות שבבאר הששי אינן מופיעות שם.

<> פירוש - הם מבינים שתיבת "הרקיע" שבמאמר הוא כמו תיבת "הגלגל", וכאילו חכמים אמרו "ביום חמה מהלכת למטה מן הגלגל, ובלילה למעלה מן הגלגל". ולפי זה, החמה בלילה עוברת תוך הגלגל, וקורעת אותו, ולכך היא נמצאת למעלה מן הגלגל.

<> שתהיה החמה מנותקת לגמרי מהגלגל, וכמו שכתב למעלה [ד"ה בפרק מי שהיה טמא]: "שהמזל סובב ברקיע בלא גלגל, ואין ספק כי דבר זה אי אפשר שיקבל השכל... שדבר זה אי אפשר לומר בשום צד, שיהיה הכוכב חוזר בעצמו", ושם הערה 197. וכן "הגלגל לכוכב כמו הגוף לנפש, ובודאי הגוף נושא הנפש... כי הכוכב הוא כמו החלק מן הגלגל שהכוכב עומד בו" [לשונו למעלה ליד ציון 236]. או שכוונתו שא"א לומר שהרקיע תיקרע, וכמו שמבואר להלן בסמוך לציון 423.

<> פירוש - אין החמה שוקעת אלא מעל מקום אחד מסויים, בעוד שבשאר מקומות בעולם באותה שעה החמה זורחת. ואם בלילה החמה מתנתקת מהגלגל, כיצד היא עדיין זורחת בשאר מקומות.

<> ולא יתכן שחכמים יאמרו דברים שמוכחשים על ידי החוש, וכפי שביאר למעלה בתחילת הבאר [ד"ה התלונה הששית].

<> "לחשוב" - להבין דברי חכמים [ומתוך כך באו להתלונן עליהם].

<> כפי שכתב בהקשר אחר בגו"א שמות פכ"ה סוף אות כג: "הרב הזה חשב על דברי חכמים שהם דברים כאשר הבין בתחלת המחשבה, והוא לא ירד לסוף דבריהם, אף [לא] לתוכם". וראה למעלה בהקדמה הערה 60.

<> וביאור המאמר נמצא בדבריו למעלה [ד"ה בפרק מי שהיה טמא]. וכן להלן [ד"ה בפרק קמא דיומא] הוכיח כן, שאם חז"ל היו מתכוונים לגלגל, היו אומרים כן, ולא קוראים לו "רקיע", ושם הערה 425.

<> כמו שאמרו [כתובות ה.] "'השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע' [תהלים יט, ב]... מעשה ידיהם של צדיקים מי מגיד, הרקיע, ומאי ניהו, מטר". ופירש רש"י שם "האי 'ומעשה ידיו' במעשה הצדיקים כתיב... והכי קאמר 'ומעשה ידיו', דהוא מעשה הצדיקים, 'מגיד הרקיע', שהרקיע מעיד עליהם לבריות שהם צדיקים, שמתפללין על הגשמים, ומטר יורד". הרי ש"הרקיע" הוא "הרקיע שעל התחתונים", שמשם יורדים הגשמים, והוא השמים. אמנם מלשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ג ה"א משמע שהוא סובר שהרקיע הוא גלגל, שכתב שם: "הגלגלים הם הנקראים שמים ורקיע וזבול וערבות". וכן מוכח מדבריו במו"נ ח"ב פ"ט. וראה להלן הערה 403.

<> "ויאמר אלקים יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים ויעש אלקים את הרקיע וגו'" [בראשית א, ו-ז], ופירוש "רקיע" הוא שמים, וכמו שפירש רש"י שם "אע"פ שנבראו שמים ביום ראשון, עדיין לחים היו, וקרשו בשני מגערת הקב"ה באמרו 'יהי רקיע'". וראה להלן ציון 416, שחזר שם על דבריו כאן.

<> פירוש - כאשר יורדים מהעליונים לתחתונים, הרי שהרקיע הוא התחלת התחתונים, והארץ היא המשך וסוף התחתונים. נמצא שהרקיע הוא הגבול שבין סוף העליונים להתחלת התחתונים. ולהלן יבאר שהרקיע הוא התחלת העולם, וראה להלן הערות 311, 324, 407, 845, 864.

<> דוגמה לדבר; בנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.] כתב: "הירח הוא בפרט קרוב אל האדם, כאשר ידוע כי הירח בגלגל התחתון... כי יש לירח חבור אל התחתונים כאשר הוא בגלגל התחתון... אבל החמה אין לה חבור אל התחתונים... שיש לירח אשר הוא ברקיע התחתון... חבור עם האדם". והבדל זה בין החמה לירח הוא מחמת שהחמה נמצאת בלילה מעבר לחציצה של הרקיע, אך הירח לעולם נמצא "ברקיע התחתון", ולכך יש לו חבור עם האדם. ועם כל זה, אין זו סבת החושך של הלילה, כי סבת החושך היא שהארץ היא כדור, ובלילה החמה נמצאת מתחת לאופק, וכמבואר להלן כמה פעמים [ראה הערות 265, 406, 765, 848].

<> פירוש - אין ספק כי התחתונים חולקים רשות לעצמם, ואינם מצטרפים עם העליונים, ולכך הם מגיעים עד לגבול מסוים, ותו לא. ולכך כאשר החמה נמצאת מעבר לאותו גבול, אין החמה נמצאת עם התחתונים. ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קמח:] כתב: "כי התחתונים בפני עצמם, והעליונים בפני עצמם", והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 1352. וראה להלן הערה 412.

<> פירוש - חכמים לא עסקו במיקום החמה גרידא, אלא עסקו בהבדלה הקיימת בבריאה בין העליונים לתחתונים באמצעות הרקיע, וכמו שמבאר.

<> בראשית א, ו-ז "ויאמר אלקים יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים ויעש אלקים את הרקיע ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל הרקיע ויהי כן". ופסוקים אלו יובאו בהמשך דבריו. וראה להלן הערה 409.

<> שנאמר [בראשית א, טז] "ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגו'". וכן נאמר [בראשית א, יד] "ויאמר אלקים יהי מאורות ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה", הרי ש"בלילה לא נתן... חמה להאיר על הארץ".

<> פירוש - הואיל ו"בלילה לא נתן חמה להאיר על הארץ", לכך מקום גניזת החמה בלילה הוא מעבר למחיצת הרקיע, ששם נמצאים הדברים המובדלים מהתחתונים. וכוונתו להדגיש, שאל תאמר שמחמת שבלילה החמה נמצאת למעלה מן הרקיע, לכך אין החמה מאירה על הארץ, אלא ההיפך הוא הנכון; מחמת שבלילה לא נתן חמה להאיר על הארץ, לכך החמה נמצאת למעלה מן הרקיע, כיאה לדבר הנבדל מן התחתונים, שנמצא מצדו השני של הרקיע המבדיל בין העליונים לתחתונים. וכאמור, אין חציצת הרקיע סבת החושך, כי הרקיע אינו דבר גשמי שיחצוץ מבעד לקרני השמש, אלא מדובר כאן בגניזה רוחנית של החמה. וסבת החושך היא שהארץ כדורית, וכאשר השמש נמצאת בתחתית הכדור, אזי נמצא החושך בחלקו העליון, וכמבואר להלן הערה 848.

<> מעין מה שאמרו [ב"מ פו:] הוציא הקב"ה חמה מנרתיקה כדי שלא יטרח אותו צדיק באורחים", ופירש רש"י "הוציא חמה מנרתיקה - להזריח חמה בכח, שלא יהו עוברי דרכים מצויים".

<> הרי לשיטת חכמי האומות, החמה נבדלת מהתחתונים ביום על ידי הרקיע, אך אינה נבדלת מהם על ידי הרקיע בלילה. ושורש המחלוקת בין חכמי ישראל לחכמי האומות הוא בהגדרת מהות הרקיע; לפי חכמי ישראל מהות הרקיע היא ההבדלה והחציצה בין העליונים לתחתונים, ולכך מן הנמנע שהרקיע יחצוץ בין החמה והתחתונים ביום, שהרי ביום החמה מתחברת לתחתונים, וכיצד הרקיע יפריד בין הדבקים. אך לפי חכמי האומות, אין הרקיע אלא סימן לרוחק החמה, שכאשר החמה צריכה להיות מרוחקת, אזי היא נמצאת מעבר לרקיע. ולכך ביום התחתונים זקוקים להתרחק מכחה הרב של החמה, אך בלילה, שבלא"ה החמה אינה פועלת בתחתונים, שוב אין צורך שהחמה תהיה מרוחקת כל כך עד שתהיה מעברו השני של הרקיע.

<> לכאורה כוונתו היא שביום החמה הולכת נגד היבשה, ואילו בלילה החמה הולכת נגד הים. וכן להלן כתב "שהולכת החמה ומתרחקת מן הישוב, והולכת כנגד יסוד המים", וראה שם הערה 281.

<> כי ישנם ארבעה יסודות; אש, רוח, מים, וארץ [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד ה"א, והובא למעלה בבאר הראשון הערה 288]. והים הגדול הוא אינו דבר פרטי, אלא הוא יסוד המים עצמו, ולכך המושל על הים, מושל על כל מימות שבעולם. דוגמה לדבר; כאשר נבקע ים סוף נאמר [שמות יד, כא] "ויבקעו המים", וכתב על כך רש"י שם "כל מים שבעולם". ובביאור הדבר כתב בגו"א שם אות כז בזה"ל: "כי הים הוא יסוד המים, ו'כל הנחלים הולכים אל הים וממנו הם שבים ללכת' [קהלת א, ז]. למה הוא דומה, ללב האדם, וכאשר נלקה הלב, שהוא יסוד כל האיברים, נלקה עמו הכל. כך כשבקע הקב"ה את הים, שהוא יסוד כל המים, נלקו כל המימות עמו, אף המים שבצלוחית נבקעו [מכילתא שמות יד, כא]. גם כי אחר שהקב"ה נטל היסוד שלהם, נלקו עמו הפרטים, והם שאר המים שהם תחת הכלל, ונבקעו עמו... ובמדרש 'בצאת ישראל ממצרים הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור' [תהלים קיד, א-ג], מה ענין הירדן לכאן שאמר 'הירדן יסוב לאחור', אלא גבירתה לקה, שפחה לקה עמה. הרי שאמר הירדן לקה בשביל שלקה הים, שהוא גבירתה. וכן לקו כל מימות בעולם בשביל שלקה יסוד המים, שהוא הים". ובגו"א שמות פי"ח אות א כתב: "הים הוא יסוד, ש'כל הנחלים הולכים אל הים וממנו שבים ללכת' [קהלת א, ז], וכשנלקה הים נלקו עמו כל המים". ובגבורות ה' פ"מ [קנג:] כתב: "יש ענין גדול בקריעת ים סוף, שאף אם היו המכות במצרים ביאור ובארץ, אינה דומה לקריעת ים סוף, שהוא בטול אל הים. שאין נחשב כמו היאור, שהוא נהר אחד פרטי, אבל הים, אף על פי שהם ימים הרבה, מכל מקום הכל בשם 'ים' נקראו, כדכתיב [בראשית א, י] 'ולמקוה המים קרא ימים'. והים בריאה מיוחדת בעולם, וכדכתיב [תהלים צה, ה] 'אשר לו הים והוא עשהו ויבשת ידיו יצרו', הרי נחשב כמו היבשה, והוא יסוד אחד מן היסודות, שהוא יסוד המים". וכן למעלה בבאר הרביעי [ד"ה ואילו לא] כתב: "כי הים הגדול, במה שהוא יסוד המים", ושם הערה 665.

<> שהחמה הולכת נגד היבשה, ולא נגד הים, ולכך ביום המים צוננים. ולכך אין להוכיח מרתיחת המעיינות וצינונן כחכמי אומות העולם. ומה שרבי הביא מכך ראיה לחכמי אומות העולם, כבר כתב בגליון הש"ס שם [פסחים צד:] בזה"ל: "ונראין דבריהם. עיין שיטה מקובצת כתובות יג: ד"ה השבתנו על המעוברת, שכתב משמו של ר"ת דאע"ג דנצחו א"ה לחכמי ישראל, היינו נצחון בטענות, אבל האמת היא כחכמי ישראל, והיינו דאמרינן בתפלה 'ובוקע חלוני הרקיע', עד כאן לשונו". כי התפלה "ובוקע חלוני רקיע" מורה שאין חציצית הרקיע קיימת במשך היום, וכפי שאמרו חכמי ישראל.

<> פירוש - המליזים על חז"ל לא הבינו ש"למטה מן הרקיע" ו"למעלה מן הרקיע" מתייחס לרקיע ממש, אלא הבינו שחז"ל מתייחסים לגלגל, וכמבואר למעלה בהערה 250.

<> כפי שהרמב"ן [ויקרא טז, סוף פסוק ח] הגדיר את הנמשכים אחר הטבע, וז"ל: "כי היינו צריכים לחסום פי המתחכמים בטבע, הנמשכים אחר היווני [אריסטו], אשר הכחיש כל דבר זולתי המורגש לו, והגיס דעתו לחשוב, הוא ותלמידיו הרשעים, כי כל ענין שלא השיג אליו הוא בסברתו, איננו אמת". ובתורת ה' תמימה [כתבי הרמב"ן, כרך א, עמוד קמז] כתב הרמב"ן: "וכאשר קמו היוונים, והם עם חדש שלא נחלו חכמה... קם האיש הידוע, ולא האמין רק במורגש, וחפש חכמות מורגשות, והכחיש הרוחניות".

<> בהמשך הבאר הזה כמה פעמים [ד"ה ויש מפרשים (ושם הערה 336), ד"ה אמר רבי יוחנן בן זכאי (ושם הערה 403), בפרק קמא דיומא, וד"ה כי כבר, ושם הערות 844, 912]. והנה ידוע ש"הפוך רקיע ותשכח ליה עיקר" [התחלת הקדמה הראשונה לתיקוני הזוהר]. והנה שם "עיקר" מורה "כי הוא יתברך עיקר הכל, כמו שאמרו [סנהדרין לח:] 'כופר בעיקר', בעבור שממנו הכל, כמו שמן העיקר נמצא הכל, והוא מפרנס הכל" [לשונו בח"א לסנהדרין קג: (ג, רמא:)], וראה למעלה בבאר החמישי הערה 135. ולפי דבריו כאן היחס שבין "רקיע" ל"עיקר" הוא מחוור, שהרי הרקיע הוא המבדיל בין העליונים לתחתונים, ומבחינתם של התחתונים הרקיע הוא מורה על העליונים ["כי הרקיע שאינו מן העולם התחתון לגמרי, רק שהוא מבדיל בין עליונים לתחתונים" (לשונו להלן ד"ה וש מפרשים)]. ולכך השפע המגיע מהעליונים לתחתונים [שזהו היחס שבין עליונים לתחתונים; משפיע ומקבל, וכמבואר בגו"א בראשית פ"א הערה 114] מיוחס לרקיע. וכל זה מזוית ראייתם של התחתונים, ולכך היפוך אותיות "רקיע" [כפי שמתגלה לתחתונים] הוא "עיקר".

<> בא לבאר מה הם ארבעת השבלין של החמה, שהרי לא מצינו שהילוך החמה הוא בארבעה שבילין נפרדים.

<> כפי שביאר רש"י שם "בארבעה שבילין - מהלכת גבורתה של חמה", הרי ש"מהלכת" מורה על גבורתה של חמה.

<> "לפשר השלגים, לבשל הפירות, ליבש את הנהרות, שלא לייבש את הזרעים" [לשון הגמרא].

<> מתקרבת לישוב [ניסן, אייר, סיון], נמצאת בישוב [תמוז, אב, אלול], מתרחקת מהישוב [תשרי חשון, כסלו], ורחוקה לגמרי מהישוב [טבת, שבט, אדר], וכמבואר בדבריו להלן. ובנר מצוה [ח"ב, צא.] כתב: "יש לאור ד' גבולים; הגבול האחד, שהאור הוא בתכלית התגברות שלו, והחושך בתכלית המיעוט, ומשם ואילך מתחיל האור להתמעט, והחושך להתגבר, וזהו בתמוז. ויש גבול, שהאור והחשך הם שוים, ומכאן ואילך מתחיל האור להתמעט והחושך להתגבר, וזה בחודש תשרי, שאז האור והחושך שוים, ומכאן ואילך החושך מוסיף ומתגבר על האור. ויש גבול, שהחושך גובר על האור לגמרי, וזהו בחודש טבת, ומכאן ואילך מתחיל האור להתגבר. ויש גבול, שהאור והחושך הם שוים, ואחר כך הולך האור ומוסיף, וזהו בחודש ניסן, שאז האור וחושך שוים, ואחר כך מתגבר האור יותר עד חדש תמוז, וכן הוא חוזר חלילה". וראה להלן הערה 890.

<> כמבואר בהערה הקודמת שהזמן שבין ניסן עד תמוז הוא הזמן שהאור הולך ומוסיף.

<> פירוש - החמה עדיין לא היתה מספיק קרובה לישוב שתפעל את בישול הפירות.

<> פירוש - אין החמה מספיק בתוקפה להביא לבישול הפירות, כי בתחילת פעולתה אינה בכחה, וכמבואר בנצח ישראל פי"ג [שכב.], וז"ל: "אין כח וחוזק הדבר רק באמצע, לא בתחלה, שעדיין אינו בכחו... רק האמצע יש לו כח" [ראה להלן הערה 342]. וכן למעלה בבאר הרביעי [ד"ה כלל הדבר] כתב: "ביום הראשון היו נבראים שאין להם בריאה ממש, וזה בעבור תחלת הבריאה, שאין להם מציאות גמור", ושם הערה 1290. ועם כל זה, יש בה הכח לכל הפחות למעט הקרירות. וא"כ אע"פ שאין כאן "עשה טוב", מ"מ יש כאן "סור מרע" [תהלים לד, טו]. ומעין זה מצינו בהפסקת המבול, שמתחילה סכרו מעיינות תהום והגשם הפסיק [בראשית ח, ב], ורק לאחר מאה וחמישים יום החלו המים לחסור [שם פסוק ג].

<> כמו שכתב למעלה שבלילה "החמה הולכת נגד הים, ומושלת ביסוד המים", הרי שכאשר החמה מרוחקת, היא הולכת כנגד יסוד המים. וראה שם הערות 268, 269.

<> פירוש - החמה פועלת שהמים יתייבשו, וכמו שאמרו בגמרא "כדי ליבש הנהרות".

**% [ה]**

<> "היקף הילוך החמה בתוך החלל ממזרח למערב" [רש"י שם], וראה להלן הערה 314, שהמהר"ל חולק על כך.

<> "עוביו של רקיע" [רש"י שם].

<> "חדא גמרא - שיתא אלפי פרסי דעלמא, גמרא הוה מרביה. והא דאלפא פרסי סומכא דרקיע, הוה סבר לה מדעתיה, מההיא דשית אלפי פרסי דגמרא" [רש"י שם]. וראה ציון 315.

<> מעלות השחר עד צאת הכוכבים.

<> שהם ארבעים מילין [רש"י פסחים צג:, והובא להלן בהערה 323].

<> פירוש - מהלך אדם מהנץ החמה עד השקיעה הוא שלשים מילין, כי עשרה מילין הנוספים שיש בהילוכו של אדם ליום שלם [כמבואר ההערה קודמת] באים מעלות השחר עד הנץ החמה [חמישה מילין], ומשקיעת החמה עד צאת הכוכבים [חמישה מילין]. נמצא שמהלך אדם מעלות השחר עד הנץ הוא חמישה מילין, מהנץ עד השקיעה הוא שלשים מילין, ומהשקיעה עד צאת הכוכבים הוא חמישה מילין. סך הכל הילוכו של אדם מעלות השחר עד צאת הכוכבים הוא ארבעים מילין ["עשר פרסאות"].

<> "עוביו של רקיע אחד מששה ביום - מהנצה ועד שקיעתה, שהרי אדם מהלך שלשים מילין מהנצה ועד שקיעתה, ובתוך מהלך שלשים מילין לאדם היא מהלכת את כל העולם, שהוא ששת אלפים פרסי. וכדי מהלך חמשה מילין הוי אחד מששה בשלשים מילין, אלמא סומכא דרקיעא אלפא פרסי, שבכל מהלך חמשה מיל לאדם, החמה מהלכת אלף פרסאות" [רש"י שם]. ופירושו, כאשר החמה עוברת בעובי של רקיע, זהו הזמן שעובר מתחילת הופעתה [עלות השחר] עד שהיא יוצאת ונגלית [הנץ החמה], שהוא זמן הדמדומים בשחר [והוא הדין לערב]. ומחמת שאדם מהלך בזמן זה חמישה מילין, הרי שזהו שוה לששית מהילוכו ביום [שלשים מילין מהנץ עד השקיעה]. והואיל והחמה מהלכת ששת אלפים פרסאות מהנץ עד השקיעה, הרי שהמרחק שהחמה עושה כאשר היא עוברת בעובי הרקיע [מעלות השחר עד הנץ] הוא אלף פרסה, שהוא ששית ממהלך החמה מהנץ עד השקיעה. וראה ציון 312.

<> המתלוננים על חז"ל. וגם תלונה זו אינה מופיעה בקונטרס נגד התלמוד, כפי שרוב התלונות של הבאר הששי אינן מופיעות שם.

<> שהרי החמה עוברת ומנסרת אז "בעובי הרקיע", וממילא היא יוצאת ממסלולה שבגלגל. ובפשטות כך הקשו, לשיטתם ש"רקיע" הוא גלגל, וכמבואר למעלה [ד"ה והנה אלו], ושם ציונים 256-258, ולכך "עובי הרקיע" הוא כמו "עובי הגלגל". אמנם בהמשך כאן לא ידחה טענתם מכיון זה, אלא מכיון אחר. ויש לעיין בזה.

<> פירוש - שחוזרת לגלגל.

<> פירוש - הגמרא שם שאלה על שיעור עובי הרקיע, שמוכח ממקום אחר שהוא אחד מעשרה ביום. וכן הגמרא הקשתה קושיא נוספת על רבא שאמר שעובי הרקיע הוא אלף פרסה בלבד, ומוכח ממקום אחר שעוביו גדול בהרבה [ובסמוך יביא אחת מקושיות הגמרא], עד שהגמרא סיימה "תיובתא" על רבא.

<> כמבואר בהערות 251-253 , שאי אפשר לומר שהחמה תימצא מחוץ לגלגל.

<> יסוד מוסד בספריו. וכגון, בנצח ישראל פ"ה [קכט:] כתב: "הדברים כדרך דברי חכמים, שכל דבריהם שכליים מופשטים מן הגשמות", ושם הערה 481. וכן שב וכתב בנצח ישראל פ"ו [קנח:], וז"ל: "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. ושם בפכ"ו [תקמט:] כתב: "כי אין חכמים מדברים מענין הגשמי כלל, רק מופשט מן הגשמי". ובספר המפתח לנצח ישראל ערך חז"ל [עמוד קט:] צויין שיסוד זה הובא עשר פעמים בספר הנצח. וכן כתב בח"א לב"ב עג. [ג, פה.]: "כל 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. ולמעלה בבאר הרביעי [ד"ה ואמר ב' דמעות] כתב: "וזה דרך חכמים שאין מעיינים רק במהות המופשט מן החמרי, ודבר זה תמצא במקומות הרבה מאוד, כמו שיתבאר עוד", ושם הערות 658, 693, 881, 1039, 1147, ובבאר החמישי הערה 569. ולהלן בבאר זה [ד"ה אמר רבי יוחנן בן זכאי] כתב: "כי לא דברו חכמים כלל מרוחק המורגש, רק כי כל דבריהם מופשטים מן הגשמיות, וכבר נתבאר זה פעמים הרבה", ושם ציון 416. ושוב כתב להלן בבאר זה [ד"ה עוד אסף]: "וכבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד, כי דברי חכמתם היו בחכמה ובהשכל, ואינם דברים גשמיים, ולכך נקראו 'דברי חכמים', שהם דברים שכליים בלבד, ולא היו דברי חכמים רק מן המהות הענין, ואין להם עסק בדברים החומרים הנגלים". ושם בהמשך כתב: "וכבר אמרנו לך, כי דברי חכמים רק מן המהות, לא מן הגשמי, וכאשר תקח הדברים בלתי גשמיים, הנה כל הדברים כפשוטם לגמרי... רק דברי חכמה הן". וראה הערות 348, 416, 784, 843, 1172.

<> "הוא אמה, וזקנו אמה" [לשון הגמרא שם], ומאמר זה נתבאר למעלה בבאר החמישי [ד"ה פרק אלו מגלחין], ושם מהערה 506 ואילך.

<> שדברו על שעור קטן ביותר, וכגון בגיטין יד: "אותן בני אדם הן אמה", ופירש רש"י "אנשי מדות גבוהים בקומה". ובמדרש תנחומא תרומה אות ד אמרו "נבוכדנצר... שהיה קטן ככד".

<> 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. ובברכות נד: הזכירו שיעורים מופלגים מקומתו של עוג מלך הבשן, ומבואר בגו"א במדבר פכ"א אות לג.

<> בפועל.

<> לשונו למעלה בבאר החמישי [ד"ה פרק אלו מגלחין]: "פרק אלו מגלחין [מו"ק יח.], אמר אביטל משמיה דרב, פרעה שהיה בימי משה, הוא אמה, וזקנו אמה... 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", ושם הערות 511-518.

<> הרי כל שיעור מעצם טבעו שייך לרוחק, והרוחק שייך רק לבעלי גשם, וכפי שכתב בדר"ח פ"ה מט"ו [סוף רנה:], וז"ל: "וידוע הששה קצוות הם מתייחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם". וכן בהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "מפני כי הצדדים... יש להם רוחק, וכל רוחק הוא גדר הגשם אשר יש לו רחקים". וכן כתב בח"א לנדרים לט. [ב, יד.]: "כי כל גשם יש לו התפשטות צד, שזהו ענין הגשם - התפשטות הרחקים". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה אמנם] כתב: "הגשם יש לו רחקים", ושם הערה 93. וכ"ה בח"א לנידה ל: [ד, קנח:], גבורות ה' פמ"ו [קעה:], נצח ישראל פ"כ [תלו.], ושם הערה 19, דרשת שבת תשובה [עט.], נתיב הענוה פ"ז [ב, יז.], ועוד. וראה הערה הבאה.

<> לשונו בגבורות ה' פ"ג [כו:]: "כי שש הוא מספר שלם. וזה כי לא תמצא דבר שלם כי אם על ידי מספר ששה. וזה כי נקודה היא אחת והיא חסירה, בעבור שאין לה התפשטות כלל. והקו אשר יש לו התפשטות באורך, ויש לו שלימות יותר, בעבור שיש לו התפשטות באורך. אך אין זה שלימות גמור, בעבור שאין לקו התפשטות רק אורך, ואין לו התפשטות אורך ורוחב. והשטח אשר יש לו התפשטות אורך ורוחב, הוא שלם יותר בעבור שיש לו התפשטות אל הצדדין הארבע, אבל אין לו עומק. אמנם הגשם הוא השלם, בעבור שיש לו התפשטות הצדדין הששה. דהיינו מעלה ומטה וארבע רוחות, ואין התפשטות יותר משש קצוות אלו. וכן הסכימו חכמי המחקר, כי הגשם הוא השלם בעבור שיש לו שש קצוות, ולפיכך דבר שהוא בעל שש צדדין הוא השלם". ושם בפמ"ו [קעה.] כתב: "הגשם יש לו חלופי ו' צדדין, והם המעלה והמטה ימין ושמאל פנים ואחור. וכל שש צדדין אלו מתיחסים אל הגשמית בעבור שכל צד יש לו רחוק, וזהו גדר הגשם". ובתפארת ישראל פ"מ [תריג.] כתב: "וכבר ידוע כי הגשם יש לו חלופי צדדים ששה, ועל ידם הגשם שלם, והם; המעלה והמטה, וארבע צדדין, שהם ארבע רוחות הידועים. כי אין גשם שלם רק כאשר יש לו ששה צדדין. והצדדים האלו שייכים לגשם, כי הגשם הוא בעל רוחק, שזהו גדר הגשם שהוא בעל רוחק" [והמשך דבריו שם הובא בהערה 322]. ובגו"א בראשית פכ"ו אות כא [ד"ה ויש] כתב: "מספר ששה נגד ו' קצוות; ארבע צדדין, והמעלה והמטה". וכן כתב בדר"ח פ"ה מט"ו [סוף רנה:], וז"ל: "וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם". וכן הוא בח"א לב"מ פד: [ג, לו.], ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.]. וראה להלן הערה 675.

<> ואם תאמר, מדוע דוקא ששת אלפים פרסה, ולא שש פרסה, או ששים פרסה, או שש מאות פרסה. ויש לומר, "כי השעור היותר גדול הוא אלף, כי לא תמצא בתורה יותר מזה, וכבר הארכנו בזה בכמה מקומות" [לשונו בח"א לב"ב עג. (ג, פו.)]. ולכך עולם ומלואו נמדד במספר הגדול ביותר, שהוא אלף. אמנם בגבורות ה' פ"ג [כו:] כתב: "ולפיכך היה מספר ישראל שש מאות אלף [שמות יב, לז], כי מספר שש הוא מספר שלם... ומה שהיה המספר שש מאות אלף, לא שש מאות, או שש אלף, וטעם זה ידוע, כי צריך להיות להם כל שלש מדריגות של מספר; דהיינו שש ומאה ואלף. שאם היה שש מאות, עדיין היה מספר חסר, בעבור שלא היה בו מספר אלף, שהוא יותר גדול. וכן אילו היה שש אלף, היה מספר חסר, בעבור שחסר מאה, שהוא בין שש ובין אלף. ולפיכך המספר השלם מספר שש מאות אלף, כי עתה יש כאן כל המספרים". ולפי זה תיקשי לך מדוע מספר העולם הוא ששת אלפים פרסה, ולא שש מאות אלף פרסה. ואולי יש לומר, כי שלימות העולם הגשמי הוא באלף, אך שלימותם של ישראל קדושים הוא בשש מאות אלף.

<> אודות שהעולם הזה הוא עולם גשמי, כן כתב מספר פעמים, וכגון בגו"א ויקרא פ"ב אות ל [ד"ה ויש] כתב: "העולם הזה הוא עולם הגשמי, ואשר יותר מושל בו ומצליח בו, הוא מצד שהוא מתייחס אל עולם הזה". וכן הוא בנצח ישראל פי"ג הערה 90, שם פכ"א הערה 5, תפארת ישראל פ"ה הערה 22, ועוד. ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עולם הזה הוא כולו גוף". וראה להלן ציון 356.

<> אודות שהשבת נבדלת מששת ימי המעשה, כן כתב בתפארת ישראל פ"מ [תריט.]: "דע, כי השבת קראו חכמים בשם... 'מלכה', וכמו שאמרו ז"ל [ב"ק לב:] 'בואי שבת כלה מלכתא'. וזה כי השבת... מקודש ונבדל משאר הימים... שהוא מקודש נבדל משאר ימי החול. ולכך נקרא 'מלכתא', שהמלכתא היא נבדלת משאר בני אדם. שזה הוא ענין המלך, שהוא נבדל משאר בני אדם, ואינו נכלל עמהם". ובח"א לב"ק לב: [ג, ו.] כתב: "השבת נבדל מכל הימים, שהם חול, ומפני כך השבת היא מלכה, כי המלכות הוא נבדל מן כל העם... שיש לעולם מצד השבת מעלה נבדלת, כי יום השבת נבדל משאר ימים כמו המלך שהוא נבדל מן העם. והשבת הוא קודש, כי כל דבר שהוא קדוש נבדל מהכל... כי יום זה מקבל קדושה אלקית, ואינו כמו ימי החול".

<> "כי הרקיע שאינו מן העולם התחתון לגמרי, רק שהוא מבדיל בין עליונים לתחתונים. וכמו שהעולם הוא ששת אלפים כנגד ששת ימי המעשה, כך הרקיע, שהוא נבדל מן התחתונים, הוא אלף, שהוא כנגד השבת, שהוא נבדל מששת ימי המעשה. לכך ראוי לעצם העולם ששת אלפים, ולרקיע אשר הוא נבדל מן העולם, חלק שביעי, שהוא אלף פרסה" [לשונו להלן ד"ה ויש מפרשים]. וראה הערות 317-319, 337.

<> תפארת ישראל ר"פ כו: "כי הזמן והמקום ענין אחד, כאשר ידוע למבינים". ובגבורות ה' פמ"ו [קעז:] כתב: "כי כבר אמרנו לך פעמים הרבה, כי הזמן והגשם משתתפים בכל דבר". ובדרוש עה"ת [כג:] כתב: "כי כמו שנתנה [התורה] במדבר, שהוא מקום הראוי והמוכן ביותר... כך נתנה בעת וזמן הראוי והמסוגל לזה. כי הזמן והמקום שייכים ומתייחסים זה לזה. שהמקום הוא בארץ, והזמן הוא תולה במערכת השמימי וגלגליו". ובמבוא לדרשות המהר"ל [מהדורת כשר, עמוד 23] נכתב: "כיון שהמקום אינו מהות חיצונית, אלא חלק מהדבר הקשור אליו. והרי גם הזמן מתיחס אל הדבר. ומאחר שכל דבר קשור אל מקומו ואל זמנו, נמצא שהזמן והמקום מהווים את מציאות הדבר". ושם בהערה 3 הביאו בשם הספר "ראשית בכורים" שמצינו בכל מקום שמחוסר זמן ומחוסר מקום יש להם אותו הדין. וכן הוא בסמוך [ד"ה ואם תאמר]. וראה הערה 393. וצרף לדברים שאמרו כאן שהעולם הוא ששת אלפים פרסה, את מאמרם [סנהדרין צז.] "ששת אלפים שנה הוי עלמא, וחד חרוב ["שאלף שנה יהיה חרוב חוץ מששת אלפים אלו, דהיינו אלף שביעי" (רש"י שם)]", הרי שוב חזינן ההתאמה בין זמן למקום. ובביאור המאמר, ראה נצח ישראל פכ"ז [תקס.].

<> "ואם הדברים" - אע"פ שהדברים.

<> לא ברור מדוע הוא "רחוק בעיניהם שיהיה השעור הגשמי מן העולם ששת אלפים פרסה, וסומכיה דרקיע אלף פרסה", הרי למעלה לא כך ביאר את התמיה, אלא שהתמיה היא "שבעלות השחר החמה מתחלת לצאת מן הגלגל". אמנם מדבריו להלן [ד"ה ויש מפרשים] משמע שהשעור של "ששת אלפים פרסה" הוא שעור קטן מדי לכל העולם, וכן תמה שם על השעור של "אלף פרסה" של סומכא דרקיע, עיי"ש.

<> משנה מגילה כ. "וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר", ופירש רש"י שם "דמעלות השחר יממא הוא, אבל לפי שאין הכל בקיאין בו, צריכין להמתין עד הנץ החמה", שהוא דבר ברור לכל [רמב"ן מלחמות ברכות פ"א], שחכמים עשו סייג לתורה [רשב"א ברכות ט., ד"ה הכי]. הרי שמעלות השחר עד הנץ החמה הוא החלק הראשון של היום. ולהלן [ד"ה ויש מפרשים] כתב: "כי מעלות השחר עד שנגלה השמש... לגמרי, כל זה הוא התחלה נקרא".

<> כפי שכתב למעלה "הרקיע הוא התחלת התחתונים", ושם הערה 259.

<> כי ביום [מהנץ החמה עד השקיעה] מהלך אדם הוא שלשים מיל, ואילו מעלות השחר עד הנץ החמה מהלך אדם הוא חמישה מילין, שהוא ששית "ממהלך של אדם כל היום", וכמבואר למעלה הערה 289.

<> מהלך כל היום.

<> פירוש - מהלך החמה ליום אינו בקו ישר כשיעור אורך העולם, אלא מהלך החמה הוא בתנועה סבובית ועגולית, והוא "היקף הלוך החמה בתוך החלל ממזרח למערב" [לשון רש"י בפסחים שם, והובא בהערה 283], וזהו היקף הרבה יותר גדול מאורך העולם. [ואודות שהחמה הולכת בתנועה סבובית, כן כתב בגו"א בראשית פ"מ אות י: "החמה, ממנה הם הימים, אבל אין החודש נעשה מן סבוב החמה... רק הימים משוערים בחמה".] ולכך אם החמה מהלכת במשך היום ששת אלפים פרסה, הרי שאורך העולם הוא קצר יותר מששת אלפים פרסה, כפי שקוטר המעגל הוא קצר יותר מהיקף חצי המעגל. וממילא ששית מאורך העולם הוא פחות מאלף פרסה, ומדוע אנו מחשבים ששית ממהלך הקפת החמה, ולא ששית ממהלך אורך העולם. וכן רש"י שם [פסחים צד.] הביא ש"יש מפרשים 'שיתא אלפי פרסי', היינו לאורך או לרוחב [כפי שמבאר כאן המהר"ל]. ולא נהירא כלל, שהרי אין החמה מהלכת לאורכו של עולם, אלא מקיפתו". ומעתה המהר"ל מיישב תמיה זו. וראה עוד בחדושי הגאונים בעין יעקב כאן שהאריך בענין זה.

<> שהרי אמרו [פסחים צד.] שהשיעור של ששת אלפים פרסה ידענו מ"גמרא", שפירושו "גמרא הוה מרביה" [רש"י שם], וראה הערה 285.

<> כמבואר בהערה 302.

<> כמבואר למעלה בהערה 306.

<> לשונו בדר"ח פ"ה מט"ו [סוף רנה:]: "מספר שבעה כנגד שש הקצוות והאמצעית, שהוא נקרא 'היכל הקודש' [ספר יצירה פ"ד] אשר ביניהם. ודבר זה ידוע לנבונים, כי מספר שבעה הוא כנגד שש קצוות, והיכל הקודש שביניהם. וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם, ואילו האמצעי אין לו רוחק כלל, שהרי לא שייך רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתייחס אל הבלתי גשמי, ולכך קראו האמצעי 'היכל הקודש', אשר הוא בתוך שש קצוות, לפי שהוא נבדל מן הגשם, וזהו קדושתו. והתבאר לך במבואר מאוד, כי מספר שבעה מורה על... מדריגת הבלתי גשמי עומד בגשמי. ולפיכך תמצא בכל מקום כי במספר שבעה חול וקדושה; שבעת ימי שבוע, ששה ימי חול, והשביעי הוא קודש... ובשנים - ששה שני עבודה, והשביעית שמיטה, והיא שנת קודש. וכל זה מפני כי מספר הששה הם חול, והם כנגד ששה קצוות הגשם, שהוא חול, ואילו השביעי הוא כנגד היכל הקודש, שהוא השביעי, והוא באמצע. ודבר זה ידוע... ודבר זה מבואר שאין ספק, כי כאשר יש שבעה יש כאן חבור הקודש אל הגשמי". ובגבורות ה' פס"ט [שיח.] כתב: "כי הדבר שהוא שלם בלי חסרון הוא דבר שיש לו ששה קצוות, וביניהם האמצעי, שהוא נקרא 'היכל הקודש' [ספר היצירה פ"ד] מכוון באמצע". וראה תפארת ישראל פ"ע [תתרצז.], ושם הערה 29, ח"א לנדרים לט. [ב, יד.], למעלה בבאר הרביעי הערה 744, ולהלן הערה 683.

<> כי הנבדל הוא השביעי, והוא כנגד האמצע הנמצא תוך ששת הצדדין, וממילא הוא שוה לאחד מן הצדדין, כפי שחלק השביעי שוה לאחד משאר החלקים. ולכך הרקיע שהוא נבדל מן העולם, נדון כשביעי, השוה לאחד מן הצדדין, והוא אלף פרסה. ונראה מה שחוזר על הדברים האלו, אע"פ שכבר כתבם למעלה [סד"ה אבל מה, בין הציונים 301-307], כי כאן מוסיף את ענינו של האמצע ["הרקיע שהוא נבדל מן העולם, והוא כנגד &**האמצע**^, שהוא תוך ששת הצדדין", וכן בסמוך כתב "והשביעי יום השבת, הוא כנגד &**האמצעי**^, שהוא נבדל מן הששה"], ולמעלה לא הזכיר כלל תיבת "אמצע". אמנם היא גופא טעון ביאור, מדוע רק כאן הוסיף שהשביעי הוא כנגד האמצעי, דבר שלא עשה למעלה. ונראה, שכאן בא לבאר את סברת הענין שסומכא דרקיע אלף פרסה. ["שכך נותן הסברא" (לשונו למעלה)] כי למעלה ביאר שישנם שני דברים; (א) שלימות הגשם, שהוא ששה [ששת אלפים פרסה, ששת ימי חול]. (ב) הנבדל מן הששה [רקיע, שבת]. אך לא ביאר מדוע הנבדל מן הגשם הוא ששית מהגשם. אמנם כאן בא לבאר נקודה זו ממש, שהואיל והנבדל מן הגשם "הוא כנגד האמצע שהוא תוך ששת הצדדין", לכך הוא עצמו נמדד כאחד מן הצדדים שהוא נתון ביניהם, כי כאילו יש כאן שבעה צדדים. וכן מבואר באור חדש [צג.], וז"ל: "כי שביעי מלשון שביעה, מפני שמספר הזה יש בו שביעה ואין בו חסרון... כי הגוף הגשמי יש לו ששה צדדין... ועדיין אינו שבע, כי עוד יש בו שביעי, והוא כנגד נקודה האמצעי, ואז המספר הזה שבע, שהוא נגד ששה צדדין והאמצעי ביניהם, ואין עוד חסרון. ולכך השם יתברך השלים את עולמו ביום הז', שאז היה העולם שבע ושלם, ולא היה עוד חסרון". וראה הערה 337.

<> הולך להביא דוגמה נוספת כיצד בכל מספר ששה נמצא נקודת האמצע הנבדלת. ועד כה ביאר שמחוייב להיות שבתוך ששת אלפים פרסה של העולם, תימצא הנקודה האמצעית הנבדלת. ומעתה יראה שבתוך ששת ימי המעשה תימצא הנקודה האמצעית הנבדלת. וזהו ההשוואה בין זמן ומקום.

<> "גם כן" בנוסף לששת אלפים פרסה של העולם, כן העולם נברא בששת ימים.

<> לשונו בתפארת ישראל פ"מ [תריג.]: "אמנם מה שראוי ששת ימים למלאכה, ויום השביעי ראוי לשביתה מצד עצמו. וזה כי העולם הזה הוא גשמי, וכבר ידוע כי הגשם יש לו חלופי צדדים ששה [המשך דבריו שם הובא בהערה 302]... ויש עוד גבול נבדל לעצמו, והוא האמצעי, אשר הוא נבדל לעצמו, ואינו נוטה לא לימין ולא לשמאל, לא לפנים ולא לאחור, רק עומד באמצע. ואין האמצעי הזה מתיחס לגשם, כמו ששה צדדים, כי הצדדים הששה יש להם רוחק, והרוחק הוא גדר הגשם. ולכך על ששה הצדדין יאמר שהם צדדין גשמיים, אבל האמצעי, מפני שאין לו רוחק, לא יאמר עליו שהוא גשמי בעצמו, ומתיחס אל בלתי גשמי. וכאשר ברא השם יתברך את העולם הגשמי, הנה כמו שיש לגשם שש צדדין, שהם צדדין גשמיים, וכך הוא לבריאת עולם ששה ימים שבו נברא העולם הגשמי, ויום השביעי בו שביתה, ולא היה בו הויה, וזה כנגד האמצעי שאינו מתיחס לגשם, ודבר זה מבואר. וזהו ענין ששת ימי הויה, והשבת שבו היה שביתה בלתי הויה, ולכך יום השביעי הוא קודש. כי כבר אמרנו כי הוא כנגד האמצעי, שאינו מתיחס לגשמי, רק הוא בלתי גשמי, והבן הדברים האלו מאד... והתבאר מה שאמרנו כי יום השביעי ראוי לשביתה מצד עצמו". וכן הוא בגבורות ה' פמ"ו [קעה.].

<> בא לבאר את המשך דברי הגמרא שם [פסחים צד.]: "רבי יהודה אומר, עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום [לעומת רבא הסובר שעוביו של רקיע הוא אחד מששה ביום]. תדע, כמה מהלך אדם בינוני ביום, עשר פרסאות [שהם ארבעים מילין (רש"י פסחים צג:)], ומעלות השחר עד הנץ החמה ארבעת מילין [לעומת רבא הסובר שהוא חמשה מילין]. משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ארבעת מילין, נמצאת עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום". וראה הערה 326.

<> ר"ה לב. "עשרה מאמרות שבהן נברא העולם. הי נינהו, 'ויאמר' דבראשית ט' הוו, 'בראשית' [בראשית א, א] נמי מאמר הוא, דכתיב [תהלים לג, ו] 'בדבר ה' שמים נעשו'". ופירש רש"י שם "ואף על גב דלא כתיב ביה 'ויאמר יהי שמים', כמאן דכתיב דמי, דבאמירה נמי איברי, ולא בידים, דכתיב 'בדבר ה' שמים נעשו'". הרי שתיבת "בראשית" [שפירושה בהתחלה] היא אחד מעשרה מאמרות, א"כ מוכח שההתחלה שוה לעשירית מהכל.

<> נמצא שלרבא היות הרקיע נבדל מן העולם מתבטאת בכך שהיא הנקודה האמצעית בתוך ששת הצדדים, וכמבואר למעלה. ואילו לרבי יהודה, היות הרקיע נבדל מן העולם מתבטאת בכך שההתחלה מצד עצמה נבדלת מהשאר. שכשם שמאמר "בראשית" נבדל משאר תשעת המאמרים מצד ההתחלתיות שבו [ולכך לא נאמר בו להדיא "ויאמר"], כך נבדל הרקיע משאר הבריאה מצד ההתחלתיות שבו. ובביאור הדברים, ראה בגבורות ה' פנ"ז [רנד:] שכתב: "מכת בכורות... הוא נגד מאמר 'בראשית', שהבכור הוא ראשית לבאים אחריו, והוא נגד מאמר 'בראשית', שהוא ראשית הבריאה גם כן, ושניהם ראשית הם. וכמו שמכת בכורות שקולה נגד כל המכות [רש"י שמות ט, יד], כך מאמר 'בראשית' שקול נגד כל המאמרות". ובגבורות ה' שם הוצאת מכון מהר"ל הערה 24 הביאו מדבריו בכתב יד, שכתב: "ולפיכך לא נאמר אצלו 'ויאמר', כי האמירה היא אמירה פרטית, אבל 'בראשית' כולל כל המאמרים, לכך לא נאמרו אצלו לשון 'ויאמר', ומפני זה כולל המאמרים, כי דבר שהוא ראשית ותחילה, בכחו כל שבא אחריו". וכן הוא בדר"ח פ"ה מ"א [ריד.]. ובדרשת שבת הגדול [ריט.] עמד ג"כ בביאור מאמר "בראשית", וביאר שעל התחלה זו נאמר [ויקרא כז, לב] "והעשירי יהיה קודש", והוסיף: "והיה קודש התחלת העולם הגשמי. וכאשר תמנה המאמרות שבהם נברא העולם מלמטה למעלה, הנה מאמר 'בראשית ברא אלקים' שהוא גם כן מאמר, הוא עשירי, והוא התחלת העולם, והתחלה זאת נחשב בכחו הכל... שכן כל התחלה בה הכל". וכל הדברים האלו לגבי מאמר "בראשית", כוחם יפה לגבי הרקיע, שאף הוא התחלת העולם. נמצא שלרבי יהודה לרקיע יש קדושת עשירי, ואילו לרבא לרקיע יש קדושת שביעי.

<> ויש בזה הטעמה מיוחדת. שהנה רבי יהודה אמר ש"עוביו של רקיע הוא אחד מעשרה ביום", הרי שהוא משוה את תחילת היום [מעלות השחר עד הנץ החמה (ארבעה מילין)] לכל היום [מעלות השחר עד צאת הכוכבים (ארבעים מילין)]. ואילו רבא שאמר "עוביו של רקיע הוא אחד מששה ביום", הרי שהוא משוה את תחילת היום [חמישה מילין] למשך היום [מהנץ החמה עד השקיעה (שלושים מילין)]. ואם רבי יהודה היה נוהג בזה כרבא, הוא היה אומר ש"עוביו של רקיע הוא אחד משמונה ביום" [ארבעה מילין ביחס לשלושים ושנים מילין]. ורש"י שם עמד על הבדל זה, וכתב: "רבי יהודה קחשיב לכוליה יומא מעלות השחר ועד צאת הכוכבים". אמנם טעמא בעי, מדוע רבי יהודה תופס את עוביו של הרקיע ביחס לכל היום ["אחד מעשרה"], ולא ביחס מצומצם יותר [שהוא למשך היום], כפי שעשה רבא. אך לפי המתבאר כאן, הדברים מחוורים למדי. שהרי רבי יהודה משוה את עוביו של רקיע למאמר "בראשית". וכבר נתבאר בהערה הקודמת שהמיוחד במאמר זה הוא שהינו כולל בתוכו את כל שאר המאמרים הבאים בעקבותיו, כי הכל מקופל בהתחלה. ולכך דין הוא שהרקיע יתייחס לכל היום, כי הכל נובע מההתחלה. מה שאין כן לרבא, שהרקיע הוא הנקודה האמצעית הנמצאת בתוך ששת הצדדים של הגשמי, לכך דין הוא שהרקיע יתייחס למספר ששה שיש בבריאה ["ששת אלפים פרסה"], ואין מספר זה נמצא אלא כאשר החמה נמצאת בתוקפה, וזהו מהנץ החמה עד שקיעת החמה.

<> שמסקנת הגמרא היא [מחמת הקושיות על רבא שיובאו בהמשך] שהעולם הוא יותר מששת אלפים פרסה. וצריך ביאור, כיצד מצד הסברא נתבטלה ההו"א שביאר עד כה, והוא שראוי למהות העולם שתהיה ששת אלפים פרסה, כי כך שלימות הגשמי. ויל"ע בזה.

<> לא מצאתי מקומו. וראה ברש"ש פסחים צד.

<> פירוש - זהו שטח כדור הארץ [הגלובוס], והוא ישוב הארץ [כמבואר בדבריו להלן], ולא כולל את החלל עם הרקיעים, שהחמה מקיפה. ואודות שהארץ הוא מקום הישוב, ראה באור חדש [רי.] שכתב: "וידוע כי ישוב הארץ נקרא כבישה, שכובש את הארץ ומתיישב בה, וכדכתיב [בראשית א, כח] 'פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה', שנאמר זה על שיהיו מיישבין את הארץ שכבשו. וכאשר יש דרך שהולכים בה רבים, נקרא זה 'דרך כבושה' [עירובין נג:, במד"ר יט, כה], וכל זה כי כאשר יש ישוב גמור מן בני אדם על הארץ, נקרא זה כבישת הארץ, כי הארץ נתן השם יתברך לאדם [תהלים קטו, טז], וכאשר יושבים עליה נקרא זה כבוש הארץ". ובנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמז.] כתב: "והנראה מה שנקרא 'דרך ארץ', ולא נקרא 'דרך עולם', מפני כי הארץ היא ישוב בני אדם, ומי שאין נוהג בדרך זה, אינו מן הישוב, כמו שיתבאר, ולכך נקרא 'דרך ארץ'". [אמנם עם כל זה אין הים מקום ישוב, וכמו שכתב בח"א לגיטין סח: (ב, קכז.) שכתב: "כי הים מבטל הישוב, כי כאשר המים הם מכסים הארץ, הישוב בטל לגמרי, עד שאין עוד ישוב. וכאשר גזר השם יתברך על הישוב, גזר על הים (בראשית א, ט) 'יקוו המים אל מקום אחד ותראה היבשה', שהוא הישוב", וראה הערה 381.]

<> פירוש - היקף כדור הארץ [הגלובוס] הוא ששת אלפים פרסה. וכן ידוע כיום, שהיקף כדור הארץ הוא עשרים וארבעה אלף מיל, שזהו ששת אלפים פרסה.

<> בסמוך, שמביא מאמר אחר שנוקט בלשון "ישוב" ["עגלה בצפון, ועקרב בדרום, וכל הישוב אינו יושב רק שעה אחת"]. הרי ש"עולם" לחוד, ו"ישוב" לחוד. ו"עולם" כולל ג"כ את החלל, ואילו "ישוב" כולל רק את היקף כדור הארץ [ראה הערה 355].

<> פירוש - אם מדובר רק בשעור של מקום הישוב, אם כן מהו השעור של השטח שבין הארץ לרקיע, שהרי נתן שעור הארץ, ונתן שעור עובי הרקיע, אך לא נתן את השעור שביניהם, וזה לא יתכן.

<> שבו נמצא האדם, שהוא עיקר הנבראים. וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"ז [קכג:]: "כי האדם שהוא עיקר בנבראים, ומקומו בעולם... וזהו ביתו ומקומו".

<> כי הטפל בטל לעיקר. וכמו שכתב בגבורות ה' פמ"ד [קסז:]: "כל דבר שיש עיקר, ועמו טפל, הטפל בטל אצל העיקר", והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 749. ובדר"ח פ"ד מט"ז [קצד:] כתב: "הדבר הטפל בטל אצל העיקר". ובגו"א דברים פ"ד סוף אות כא כתב: "כי בטל הטפל אצל העיקר... ואין בחינה בטפל, רק בעיקר". וראה תפארת ישראל פס"ו הערה 194, ונר מצוה [ח"א כד:].

<> בא לבאר, שאם העולם אכן בפועל גדול יותר מששת אלפי פרסה [ורק שמהותו היא ששת אלפים פרסה], כיצד שיעור עובי הרקיע [אלף פרסה] נקבע ביחס למספר ששת אלפים פרסה ["אחד מששה ביום"], הרי העולם בפועל גדול יותר מששת אלפים פרסה, וממילא אף עובי הרקיע היה צריך להיות יותר מאלף פרסה.

<> כמבואר למעלה [ד"ה אבל יש], ושם הערה 273.

<> כפי שכתב פעמיים למעלה; סד"ה אבל מה, ושם הערות 305, 306. וכן ד"ה ואמרו כי, ושם הערות 318-322. וחוזר על כך בשלישית, כדי לבאר ששיעור הרקיע אינו נגזר מהשיעור בפועל של העולם, אלא משיעורו המהותי של העולם.

<> מדגיש בזה שמה שרבא אמר שעובי הרקיע הוא ששית מן היום, אין כוונתו שהגענו לשיעור עובי הרקיע [אלף פרסה] כפועל יוצא מחלוקת שיעור היום [ששת אלפים פרסה] לששה, אלא אדרבה, בתחילה נקבע שיעור עובי הרקיע מצד עצמו, כי הוא החלק השביעי בעולם [כמו שבת בעולם], ומקביעה זו משתלשל שעובי הרקיע הוא ששית מהיום. וזהו לשונו כאן "&**עד שבזה**^ הרקיע אחד מששה".

<> "כי התחלת היום, דהיינו מן עלות השחר עד הנץ החמה, וזה דומה ומתייחס אל הרקיע, שהוא התחלת העולם" [לשונו למעלה ד"ה ואמרו כי, ושם הערות 310, 311].

<> כמו שכתב בתפארת ישראל פט"ז [רמח:], וז"ל: "לילה הוא העדר, כמו שהתבאר פעמים הרבה". ובנתיב התורה ר"פ ד [א, טז.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא ביום, שבו האור. אבל בלילה שהוא חושך, הכל בטל". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". וכן הוא בנתיב העבודה ר"פ ז [א, צה.], נצח ישראל פכ"ה [תקלד.]. ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "כי שם 'יום' נאמר על המציאות, והלילה על ההעדר, כמו שמבואר בכמה מקומות. כי ביום נמצא ונראה הכל לאור, ובלילה נעדר הכל... שהרי נקרא 'חושך' מלשון העדר ומניעה, כמו [בראשית כ, ו] 'ואחשוך אותך מחטא לי', [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך וגו''". ובח"א לב"מ פג: [ג, ל:] כתב: "אין עוה"ז אמיתות המציאות, ולכך נקרא 'לילה' [פסחים ב:], כי בחושך אין דבר נמצא, ונחשב נעדר. לכן נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, כמו [בראשית כב, טז] 'ולא חשכת בנך וגו''. אבל היום הוא אמיתות המציאות, כי בו האור, ובאור נמצא הכל, ובחושך נעדר הכל. ולפיכך עוה"ז, שאינו עיקר המציאות, דומה ללילה, ועוה"ב שהוא המציאות דומה ליום [שם], שהוא אמיתות המציאות". ובדר"ח פ"ג מי"ד [קמד.] כתב: "הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שכל דבר נמצא ע"י אור. וכבר ביארנו, כי החושך נקרא כך מפני שהחושך הפך אור, כי האור נותן מציאות לאחר, והחושך הפך זה, שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה... נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות". וכן חזר וכתב שם בפ"ה מ"כ [ער:]. ובח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.] כתב: "מי שיושב בחושך יש לו העדר מציאות, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים סד:] סומא נחשב כאילו מת. וכל זה מפני כי האור משים האדם בפועל, וכאשר הוא סומא, כאילו נעדר ואינו נמצא בפועל". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "כי האור מתיחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר... כי בחושך, אע"ג שהדבר נמצא, אינו נחשב נמצא". ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמג:] ביאר ש"לילה" הוא מלשון "יללה", והוא משום שבלילה העדר האור. והובא למעלה בבאר השני הערה 484.

<> לאחר ההעדר של הלילה. וראה הערה הקודמת.

<> כמבואר למעלה בהערה 280, שבהתחלה אין הדבר נמצא בכוחו, ולכך "עד שנגלה השמש לגמרי, כל זה הוא התחלה נקרא". וכן בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמט.] כתב: "ובמדרש [ילקו"ש רות תר"ב]... יש כנפים לשחר שנאמר [תהלים קלט, ט] 'אשא כנפי שחר'. כנפים לשמש, שנאמר [מלאכי ג, כ] 'שמש צדקה ומרפא בכנפיה'... ופירוש זה כי הכנפים הם לעופף למעלה, ולפיכך כל דבר שיש לו התרוממות נקרא שיש לו כנפים... אמר שיש לשחר כנפים, והוא התחלת היום, והוא חדוש האור באויר העולם, ואז מתעלה העולם יותר ממה שהיה לפני זה לילה. ועוד יש כנפים לשמש, והשמש יש לו יותר התרוממות, לפי שהיא בשמים". הרי ש"חדוש האור" לחוד, וה"שמש שהיא בשמים" לחוד, וכמבואר כאן, שזהו ההבדל בין התחלת היום להמשך היום. @**אמנם למעלה**^ בבאר הרביעי [ד"ה אמנם מה] הביא את דברי הגמרא [ע"ז ד:] שכעסו של הקב"ה הוא רגע, שהוא בשלש שעות הראשונות של היום, וכתב לבאר: "כי התחלת היום הוא בג' שעות ראשונות, כי עד אז הוא זמן קימה", ושם הערה 1003. ולכאורה אין זה כדבריו כאן. אמנם לא קשה, כי יש "התחלת היום" מצד השמש, ויש "התחלת היום" מצד בני אדם. ובודאי כאשר איירי מצד השמש, שֵם "התחלה" חל עד לשלב שהשמש נתגלית לגמרי, וזהו עד להנץ החמה. אך למעלה בבאר הרביעי איירי ביחס של הקב"ה למעשי בני אדם [המביאים לכעסו], ולכך ההתחלה נקבעת בהתאם לבני אדם, ואצלם היום מתחיל בזמן קימה. @**אך בנתיב העבודה**^ פ"ג [א, פד.] כתב: "כי הנץ החמה, שהוא התחלת היום, הוא זמן תפלה, שיהיה האדם שהוא העלול, מתדבק בעלתו, הוא השם יתברך, שהוא יתברך התחלתו". ולפי דבריו כאן הנץ החמה הוא אחר התחלת היום, כי התחלת היום היא מן עלות השחר עד הנץ החמה. וצריך עיון.

<> של ששת אלפים פרסה, אלא הרבה יותר מזה.

<> לפנינו בגמרא איתא "מצרים היא ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה, ומצרים אחד מששים בכוש וכו'".

<> "אלמא עולם טפי משיתא אלפי פרסי" [רש"י שם], וראה הערה 364.

<> "דבר מועט" [רש"י שם].

<> פירוש - בגמרא בתענית הביאו את הברייתא הזאת, ולאחר שאמרו "נמצא כל העולם כולו ככיסוי קדרה לגיהנם" הוסיפו "ויש אומרים גיהנם אין לה שיעור".

<> ד"ה אבל מה, ושם הערה 295.

<> סד"ה אבל יש, ליד ציון 273. וכן בתחילת הבאר הסביר שבעוד חכמי הטבע עוסקים בסבה הטבעית, הרי חז"ל עוסקים בסבה המחייבת את הטבע [שם הערות 18, 19]. ובבאר החמישי [ד"ה וכאשר תבין] כתב: "אין חכמתם [של חז"ל] דומה לחכמת חכמי האומות, כי חכמי האומות, אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו, חכמתם חכמה פנימית, סתרי חכמה מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים, ועד משה רבינו עליו השלום", ושם הערה 351.

<> שעבדו את הנילוס [רש"י שמות ז, יז, "מצרים עובדים לנילוס"]. וכן הוא באור חדש [סו.], ויובא בהערה 353.

<> כי סוג העבודה זרה מורה על מהותו של העובד את הע"ז, וכמו שבנצח ישראל פ"ב [כג.] הביא את דברי הגמרא [תענית ה:] ש"כותיים עובדים לאש, וקדריים עובדים למים, ואע"פ שיודעים שהמים מכבין את האש, לא המירו אלהיהם", וכתב לבאר: "וביאור ענין זה, כי האדם בוחר לו אלהות אשר ידמה אשר הוא לחלקו. כי יש אומה אשר חושבת בדעתה שהיא לחלק האש. ולכך כל אומה בחרה לאלהות כפי אשר במחשבתה אשר היא לחלקו. ואף כי יודעים כי יש כח יותר חשוב שגובר על הכח אשר הוא לחלק שלו, וסוף סוף כאשר במחשבתם שהם לחלק אותו כח, אין ממירין אותו". וכן כתב להלן בבאר השביעי [ד"ה וכאשר התבאר], וז"ל: "רק הם [עובדי ע"ז] לקחו לעצמם לעבוד מה שירצו, בחשבם כי זהו הצלחתם", ושם הערה 170. ורש"י בבראשית [יח, ד] כתב שאברהם אבינו חשש שהאורחים שלו הם ערביים שמשתחוים לאבק רגליהם. ועל כך העיר בגו"א בראשית פי"ח אות יט: "יש שמקשים, איך היו עושים אלהות אבק שברגליהם... שהערביים אומרים שהם נתונים תחת שר הדרך, שהרי הם הולכי דרכים תמיד, ולפיכך היו הערביים משתחוים לאבק שברגליהם, שהוא אבק דרכים".

<> לשון ראב"ע [במדבר יב, א]: "הכושית היא צפורה, כי היא מדינית... והם דרים באהלים... ובעבור חום השמש אין להם לבן כלל, וצפורה היתה שחורה ודומה לכושית".

<> כפי שכתב בנצח ישראל פי"ז [שצא:]: "כי החמה כח האש", ושם הערה 89. וכן הוא בתפארת ישראל פ"א [כח:] כתב: "האש, כמו החמה", ושם הערה 6. וראה להלן הערה 481. ובאור חדש [סו.] כתב: "יש אומה שנקראת על שם מים, כמו שהיה פרעה, ולכך היה מציר את ישראל במים. ויש אומה שנקראת על שם אש, כי אלו שנים הם יוצאים אל הקצה, זה בחמימות, וזה בקרירות... לכך המצרים היו רוצים לאבד אותם במים [רש"י שמות א, י], כי מצרים כחם המים, שהוא קצה אחד... ונבוכדנצר באש, כי רצה לאבד את חנניה מישאל ועזריה באש [דניאל ג, כא]".

<> פירוש - כבר נתבאר למעלה בבאר החמישי [ד"ה וחלקי המציאות] ש"חלקי המציאות הם ג'; יש מתיחס למים, ויש מתיחס לאש, ויש מתיחס לאויר, כי אלו ג' הם יסודות, והם נקראים אש"ם בספר היצירה [פ"ג מ"ג]", ושם הערות 110-112. וביחס שבין אותם יסודות, כתב בח"א לב"ב עג: [ג, פט:] בזה"ל: "אמנם מה שסדר היסודות השלשה כסדר הזה, שהוא סדר אש"ם, הוא דבר ידוע לחכמים... כי המים... יותר רחוק מן המציאות, בעבור כי המים חמריים ביותר... ולפיכך... האש, מקבל אותו... יסוד הרוח כאשר ידוע, הוא יותר קרוב אל המציאות, בעבור כי המציאות הוא השוה... ואלו שני דברים אין להם השווי... אבל האויר שהוא השווי והמיצוע בין אש ומים, הוא יותר קרוב אל המציאות... ודברים אלו מבוארים מאוד למי שיש בו חכמה ודעת בענין סדור העולם והשתלשלות המציאות והתאחדות שלו" [הובא למעלה בבאר החמישי הערה 167]. ובבאר החמישי הערה 114 נתבאר שיסודות מים, אש, אויר, הם כנגד אברהם, יצחק, ויעקב. ולכך ארץ מצרים [מים] היא מדריגה ראשונה, וארץ כוש [אש] היא מדריגה שניה. ומה שכתב "השניה כוש &**כולל עליו**^", כי נתבאר למעלה בבאר החמישי [ד"ה ואמר שראה] שמספר ששים "הוא מספר שלם כללי, ובשביל כך במספר ששים בטל הכל [חולין צח.]... היחיד בטל אצל מספר כללי, ואין האחד מוסיף על הכלל", ושם הערה 123. והואיל ומצרים היא אחד מששים מכוש, לכך "כוש כולל עליו", כדין האחד שמתבטל בכלליות של מספר ששים. ואודות שהיחס שבין מדריגה פחותה יותר למדריגה עליונה יותר הוא יחס של אחד מששים, נראה לבאר זאת על פי דבריו בנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנז:], שכתב: "כל דבר שאינו עיקר, הוא אחד מששים". והואיל והיחס שבין המדריגה הפחותה למדריגה העליונה הוא כיחס של טפל לעיקר, לכך יחס זה מכונה "אחד מששים".

<> כי "העולם" הוא כלל המציאות [הארץ עם החלל כמבואר למעלה בהערה 331], ונתבאר בהערה הקודמת שהמאפיין את היסוד השלישי [האויר] לעומת שני היסודות הראשונים [מים ואש] הוא שהיסוד השלישי "יותר קרוב אל המציאות, בעבור כי המציאות הוא השוה... ואלו שני דברים [המים והאש] אין להם השווי... אבל האויר שהוא השווי והמיצוע בין אש ומים, הוא יותר קרוב אל המציאות", וא"כ בודאי המציאות עצמה ["העולם"] היא מדריגה שלישית ביחס למים ואש.

<> כמבואר בהערה 304.

<> אודות היות הגן נבדל ואינו גשמי, ראה למעלה סוף הערה 46.

<> כי היחס של האינו גשמי לגשמי, הוא כיחס העליון לתחתון, וכפי שכתב בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:]: "דבר שהוא קדוש, עליון הוא, והחומרי הוא השפל... כל הדברים שאין להם קדושה נקראים שפלים, והקדושים נקרא גבוהים", והובא למעלה בבאר החמישי הערה 544.

<> ברכות לד: "מאי 'עין לא ראתה'... זה עדן, שלא שלטה בו עין כל בריה. שמא תאמר אדם הראשון היכן היה, בגן. ושמא תאמר הוא גן הוא עדן, תלמוד לומר [בראשית ב, י] 'ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן', גן לחוד ועדן לחוד". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכד.] כתב: "למ"ד זה עדן, יש לך לדעת, כי העדן עוד יותר מדריגה עליונה מן היין המשומר בענבים. כי היין המשומר בענבים, סוף סוף יש ליין הזה חבור עם הענבים הגשמי. אבל העדן, נקרא 'עדן' המדריגה הנבדלת לגמרי... והמדריגה הזאת לא ראו הנביאים, במה שהם בעולם הזה הגשמי... העדן הוא נבדל לגמרי מן הגשמי, ואותו לא ראו הנביאים, ויש לך להבין דברים אלו".

<> לשונו בנצח ישראל פל"ו [תרפ.]: "אין הגיהנום רק חסרון המציאות... וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות', שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבואו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון", ושם הערות 100, 101. ובתפארת ישראל פי"ח [רעו:] כתב: "כי הגיהנם אין בו שלמות, שאילו היה בו שלימות, לא באו שם הרשעים שאינם שלמים בעצמם". וזהו יסוד נפוץ מאד בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בגבורות ה' פס"א [רעז:] כתב: "שהגיהנום ענין תוהו ציה וצלמות, ואין שם מציאות עליו". ובדר"ח פ"ה מי"ט [רסו.] כתב: "תלמידיו של בלעם הרשע יורשין גיהנם [אבות שם], ודבר זה נמשך אחר מדתם, כי מפני שהם בעלי חסרון... ומפני כך ראוי להם הגיהנום, שהוא העדר וחסרון, שהרי נקרא 'ציה וצלמות'... ושם 'ציה' נאמר על שהוא חסר והוא מסולק מן המציאות". וכן הזכיר כן בקצרה קודם לכן בפ"א מ"ה [לה:]. ובנתיב התורה פט"ו [א, סב:] כתב: "כאשר מרפא עצמו מדברי תורה, אם כן הוא פורש עצמו מן עיקר המציאות, ולכך אין ראוי לו רק הגיהנום [ב"ב עט.] שהוא הפך זה, שהגיהנם ציה וצלמות, ואינו בכלל מציאות, רק אבדון הוא". ובנתיב העבודה ר"פ ט [א, קג.] כתב: "כי כבר בארנו כי אין הגיהנום רק ציה וצלמות, ששם החסרון בכל, ואין על הגיהנום שם מציאות כלל. ולכך נקרא 'ציה' שהוא מלשון שממה, ונקרא 'צלמות' ששם המיתה, ור"ל ההעדר, שכל מיתה הוא העדר, והוא לחוטאים שהם בעלי חסרון, ולכך משפטם בגיהנם". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצ:] כתב: "אין גיהנם רק ההעדר, שהוא נעדר מן המציאות, שהרי נקרא 'ציה וצלמות', וכבר ביארנו זה במקומות הרבה מאד". וכן כתב בח"א לב"מ נט. [ג, כה.], ח"א לב"ב עט. [ג, קטז.], ובח"א לסנהדרין ז. [ג, קלב:]. וראה למעלה בבאר השני הערה 490. ובמכתב מאליהו כרך א [עמוד 301] ביאר את ההעדר שבגיהנם. ואמרו חכמים [סוטה כב.] "רבונו של עולם, בראת גן עדן, ובראת גיהנם. בראת צדיקים ["לנחול גן עדן" (רש"י שם)], בראת רשעים ["לירש גיהנם" (רש"י שם)]".

<> כפי שכתב בתפארת ישראל פי"ח [רעז:] בביאור שהגיהנם נברא ביום שני [ב"ר ד, ו], משום ש"כל מספר בעולם יש בו שלמות, חוץ ממספר שנים... כי אי אפשר לחבר קצה אל קצה על ידי שני קוים... אבל בשלשה קוים נעשה שלם, שתחבר הסוף בראש [כמו משולש]... לפיכך השנים חסר שלימות, ומזה נמשך הגיהנם, שהוא בלתי שלם". הרי שהגיהנם אין לו גבול ושעור, כפי שמורה עליו מספר שתים. וכן ביאר בסוף דרוש לשבת תשובה [פג:] לגבי החסרון של שערות, שגדלים ללא השלמה [הובא למעלה בבאר החמישי הערה 218]. וכן זו הסבה שאין אצל אומות העולם שביתה, וגוי ששבת חייב מיתה [סנהדרין נח:], וכפי שביאר בדר"ח פ"ה מ"ט [רמו:], וז"ל: "והנה תראה כי המנוחה שייך אל דבר שהושלם והוא בפועל, ואז הוא בעל מנוחה. אבל כאשר לא הושלם ואינו בפועל, אז שייך אליו התנועה. ודבר זה אין ראוי לבן נח, מפני שאין להם השלימות בפועל, והם בכח ולא בפועל, לכך ראוי להם התנועה התמידית. וזה אמרם ז"ל במסכת סנהדרין [נח:] בן נח ששבת חייב מיתה, שנאמר [בראשית ח, כב] 'יום ולילה לא ישבותו'. ויש לשאול, למה יהיה חייב מיתה על זה. אבל זה בשביל שאין ראוי לבן נח השביתה. כי השביתה מורה על שלימות בפועל. ודבר זה אין ראוי לבן נח, מפני שאין להם השלימות בפועל, אבל הם בכח ולא בפועל, לכך אין ראוי להם רק התנועה... כי ישראל מוכרח שיבא לכלל שביתה. שאם לא יבא לכלל שביתה, רק יהא לו תמיד המלאכה שהיא התנועה, נחשב כאילו לא היה לו שלימות, שאם היה לו השלימות היה הוא בא אל המנוחה". וכן כתב בגבורות ה' ר"פ מה [קעא:], ובח"א לסנהדרין נח: [ג, קסג:]. והרי השביתה אינה אלא הגבלה ושיעור, לאמר עד כאן תהיה המלאכה, ותו לא, וכפי שכתב בגו"א שמות פט"ו אות ל: "שבת נקרא 'חוק' [שמות טו, כה, ורש"י שם], כי חוק הוא זה שיגיע מלאכת האדם עד ששה ימים, וביום השביעי ינוח. ודבר שיש לו גבול, כמו ששת ימי המעשה וביום השביעי שבת, נקרא זה 'חוק', כמו כל לשון 'חוק' ששם חוק למלאכת האדם עד ששה ימים, ולא יותר". ובתפארת ישראל פמ"א [תרנב:] כתב: "השבת חוק לאדם, שלא יעשה מלאכה רק ששה ימים, ולא יותר", ושם הערה 78. @**אמנם**^ בסוטה יא. אמרו "כל מי שעוסק בבנין מתמסכן ["שמביא את האדם לידי עניות" (רש"י שם)]". וכתב שם בח"א [ב, מו.] בזה"ל: "כי הבנין הפך הברכה, כי בברכה אין גדר וגבול, ולכך נאמר בברכה [בראשית כח, יד] 'ופרצת ימה וקדמה'. אין הברכה אלא בדבר הפרוץ, ואין לו גדר וגבול, וזהו ענין הברכה. והבנין הוא הפך זה, שבונה גבולים וגדרים. והעוסק בדבר שהוא הפך הברכה, מתמסכן". וכן הוא בגבורות ה' ר"פ טו. ונאמר [בראשית כט, לד] "ותהר עוד ותלד בן וגו' על כן קרא שמו לוי", ופירש רש"י שם "כל מי שנאמר בו 'על כן' מרובה באוכלוסין". וביאר זאת בגו"א שם אות כב: "ואם תאמר, מאי ענין 'על כן' שיהיה מרובה באוכלוסין. ואפשר כי לשון 'כן' הוא לשון גבול ושיעור 'כן וכן יהיה', ומי שנאמר לו 'על כן', שלא יהיה שיעור מוגבל, והם יותר משיעור מוגבל, וזהו 'על כן'" [והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 1195]. הרי על הדבר שאינו מוגבל ומשוער שורה הברכה, ואילו כאן כתב שהדבר שאינו מוגבל ומשוער הוא נעדר שלימות. ומעין כפילות זו מצינו לגבי מספר שתים; מחד גיסא כתב בתפארת ישראל פי"ח [רעו:] שהגיהנם נברא ביום שני [ב"ר ד, ו], משום שמספר שתים הוא מספר חסר, וכמבואר למעלה. ומאידך גיסא השריש, שאין לך מספר יותר מובהק לברכה מאשר מספר שתים, וכפי שכתב בתפארת ישראל פל"ד [תצט:], וז"ל: "הבי"ת בפרט הוא התחלת הרבוי... והוא ברכה... ולפיכך מלת 'ברך' כלם אותיות השניות, שהם לשון ברכה... הב' היא מורה מצד עצמה ברכה, שהיא התחלת הרבוי... שהשני הוא התחלת הרבוי, והוא עצם הברכה" [והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 1233]. והרי החסר אינו מקבל ברכה, וכפי שכתב בנתיב השלום פ"א [א, רטו.]: "השלימות מקבל הברכה, כי הברכה היא תוספת טובה... אי אפשר להגיע אל תוספת ברכה וטובה, רק כאשר תחלה הוא בלא חסרון". ובח"א ליבמות קב: [א, קמה:] כתב: "אם האדם מציאות חלש בעצמו, אין מוכן לקבל ברכה, כי צריך שיהיה האדם בעצמו בריה, ואחר כך מקבל שאר דברים". ואם אין הברכה חלה על דבר החסר, ודבר שאינו משוער ומוגבל נחשב לדבר חסר, כיצד הברכה חלה בדוקא על דבר שאינו משוער ומוגבל. ויש לעיין בזה.

<> מעמיד זה לעומת זה "אומד ומחשבה", כנגד "בחכמה". וכן כתב בגו"א במדבר פכ"א סוף אות לג: "וכאשר תבין דבר זה אשר אמרנו, תמצא כי כל דברים אשר אמרנו בזה, הם דברים לא נאמרו באומד ובמחשבה, כדרך המפרשים דברי חכמים, אבל הם דברים ברורים אמתיים, אם יבין אדם את אלו הדברים", ושם הערה 188. ובסוף הקדמתו לדר"ח [י:] כתב: "כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים מאוד, ולא נאמרו דברי חכמים באומד דעת ובסברא, כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים, אבל כל דבור ודבור דברי חכמה עמוקה מאוד, ולכן פירוש דבריהם גם כן צריך הבנה ועיון רב, ולא בדעת הראשון כלל". וכן כתב שם בפ"א מ"ה [לה:]. ושם בפ"ב מ"ט [פט.] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי החכמים דברי חכמה גדולה".

<> כי בספר זה אין כוונת המהר"ל לבאר דברי חז"ל, אלא להסיר לזות שפתיים מחז"ל, וכפי שכתב למעלה [ד"ה אמנם לבאר]: "אבל לבאר למה היה דבר זה על ידי דברים אלו, אין זה מדברינו, כי לא באנו לתת טעם, רק להסיר השאלה הנופלת על דבריהם". וראה הערות 67, 136.

<> ואם תאמר, הואיל ולא מדובר בשעור גשמי, א"כ מהי הקושיא העולה מברייתא זו על דברי רבא [שאמר שהעולם ששת אלפים פרסה, ואילו מהברייתא מוכח שהעולם הוא יותר מששת אלפים פרסה (ראה הערה 345)], הרי לא דובר בברייתא כלל על שעור גשמי, ולכך נוכל לבאר ששעורה של הברייתא לחוד, ושעורו של רבא לחוד. ויש לומר, כי גם שעורו של רבא אינו שעור גשמי, אלא מורה על מהות העולם, וכמו שנתבאר למעלה [ד"ה אבל מה]. ולכך שאלת הגמרא היא שמברייתא זו חזינן שמהות העולם היא יותר מששת אלפים פרסה, וקשה ממהות על מהות.

<> "של בני אדם" [רש"י שם].

<> רש"י שם: "תחת כוכב אחד עומד - וכמה כוכבים יש ברקיע, לאין מספר. וכיון דכוכב אחד מחזיק את כל הישוב, ורואין אנו שהישוב יותר מאלף פרסה. הרי כמה כוכבים שברקיע, ישוב אחד לכל כוכב בימים ובנהרות ומדברות. ואילו אין ברקיע אלא ששה כוכבים, הרי כאן ששת אלפים פרסי לעלמא. וכל שכן שיש כוכבים יותר מששת אלפים, כוכב לכל פרסה".

<> רש"י שם: "הולך למזרח - לסוף העולם לקץ שנים הרבה, יראה אל אותו מקום שהיה רואהו כשהיה עומד במערב. ואילו לא היה מחזיק כל הישוב, כשהוא עומד במערב ורואהו על ראשו, כשהוא למזרח לא היה רואהו על ראשו, אלא מן הצד באלכסון, כפי מה שעבר ונמשך מתחתיו".

<> לא מצאתי מקורו. ושמעתי שהרבה מדברים אלו מתבארים בספר מלחמות ה' לרלב"ג מאמר ה ח"א, שנדפס גם כספר בפני עצמו בשם "בן ארבעים לבינה". ומעין זה כתב לגבי השמש בהקדמה שלישית לגבורות ה' [יח], וז"ל: "הדרום... שם השמש ברומה ובתוקפה... וצד צפון הפך זה, כמו שיקרא צד דרום, ששם השמש דר ברומו של עולם, כך יקרא צד צפון, ששם השמש צפונה, ואינה נראית כלל". וראה להלן הערה 771.

<> פירוש - אין הסבה להעלמת הכוכב בצפון מחמת ששטחה של אותה ארץ מרוחקת מהכוכב, ואינה נמצאת מתחת לאותו כוכב.

<> אודות שהארץ היא כדורית, כן מבואר בזוה"ק ח"ג י., ובמדב"ר יג, יד אמרו "'מזרק אחד כסף' [במדבר ז, יג], כנגד העולם שהוא עשוי ככדור הנזרק מיד ליד", ושם האריכו בזה. וראה ברמב"ם מו"נ ח"א פע"ב, ופע"ג הקדמה עשירית.

<> ומשמע מכך שהאדם רואה את הכוכב מכל מקום, אף בצד צפון.

<> ומצוי הוא כאשר המונע לדבר הוא מחמת ענין צדדי, ניתן להתעלם מאותו מונע, וכפי שביאר למעלה בבאר החמישי [ד"ה רק אם], שמה שחכמים אמרו [חולין סג:] ש"עומד בבבל ורואה נבילה בארץ ישראל", מתקיים בעצם, ורק שאינו מתקיים בפועל מחמת מונע חומרי, ולכך ניתן לומר ש"עומד בבבל ורואה בארץ ישראל", וראה שם הערה 576. וכך גם בנידון דידן; ניתן לראות את הכוכב אף מצד צפון, ורק שכדורית הארץ מונעת מראיה זו להתקיים בפועל, ולכך ניתן להתעלם ממניעה זו.

<> "אותן כוכבים העשוים כעגלה, והוא מזל שור" [רש"י שם].

<> "בין עגלה לעקרב - ולא שמחזיק כל אויר שביניהם, שהרי כמה כוכבים יש ביניהם, וכל אחד כדי ישוב, אלא ישוב בין שניהם עומד, שהרי כל אדם רואה בצפונו עגלה, ובדרומו עקרב" [רש"י שם].

<> "ובכל הישוב אינה מהלכת החמה אלא שעה אחת ביום, חצי שש וחצי שבע חמה עומדת בראש כל אדם, רואה החמה על ראשו, והיינו אותה שעה שהחמה מהלכת ברקיע כנגד היישוב" [רש"י שם]. ופירושו, החמה נמצאת רק שעה אחת ביום כנגד חלק הישוב שבעולם, ובשאר חלקי היום היא נמצאת מעל מקומות שהם מחוץ לישוב.

<> פירוש - הגמרא מביאה ראיה לדבריה, שהרי בשעה החמישית לזריחה החמה עדיין במזרח, ובשעה השביעית לזריחה החמה כבר במערב, ורק בין חצי שש וחצי שבע החמה עומדת בראש כל אדם שבכל איזורי הישוב, הרי שהחמה נמצאת מעל הישוב רק לשעה אחת [ראה הערה קודמת. ומתוך כך הגמרא מקשה על רבא, "דקתני דמדברות וימים ונהרות מחזיקות אחד עשר שיעורי ישוב (שהרי החמה נמצאת מעל הישוב רק שעה אחת, ושאר אחת עשרה שעות היום החמה היא מעל המדברות והימים והנהרות), וקא חזינן דישוב גדול מאד, ונמצא עולה עולם לכמה אלפים, תיובתא דרבא (שאמר שהעולם הוא רק ששת אלפים פרסה)" (רש"י שם). וראה הערה 398].

<> פירוש - הואיל והארץ היא כדור, הרי שאין שעה אחת לכל שבו חל חצי היום, אלא בכל שעה ושעה נמצא חצי היום במקום אחר, וכמו שמבאר.

<> "עגולת חצי היום" - כי החמה הולכת בתנועת מעגל מהזריחה עד השקיעה, ובחצי היום החמה נמצאת באמצע היקף המעגל.

<> פירוש - אין לומר שחמה מהלכת נגד הישוב י"ב שעות ביום.

<> ולכך אי אפשר לומר שהחמה מהלכת נגד הישוב י"ב שעות, שאף שיכול להיות שיש שנים עשר חצאי יום שונים, מ"מ הואיל וחצי יום של מדינה זו אינו חצי יום של מדינה אחרת, לכך אי אפשר לומר בכלליות שהחמה הולכת נגד כל הישוב י"ב שעות, שהרי כאשר היא הולכת נגד מקום אחד, בה בשעה אינה הולכת נגד מקום אחר.

<> אודות שרק הארץ הוא מקום ישוב, ולא הימים, ראה למעלה הערה 329.

<> פירוש - הארץ נמצאת באמצע הכדור. ואודות שהארץ נמצאת באמצע הכדור, כן כתב בח"א לב"ב עד. [ג, ק:], וז"ל: "כי על הארץ נאמר [תהלים פה, יב] 'אמת מארץ תצמח', כי הארץ היא באמצע הכדור, והיא כמו האמת, שאין האמת יוצא מן המציאות כלל". וכן יבאר להלן [ד"ה ורבי אלעזר].

<> וזהו חצות היום, וכמו שנאמר [יהושע י, יג] "ויעמוד השמש בחצי השמים", היינו בחצי היום [רש"י ע"ז כה. ד"ה ויעמד]. וכן אמרו שבחצות היום החמה באמצע הרקיע, וזריחתה תחתיה בראש כל אדם, שאין הצל נוטה לא לכאן ולא לכאן, אלא צל כל אדם תחתיו [עיין פסחים יב: ורש"י ד"ה אי הכי, וד"ה בי קרנתא, ושם נ. ד"ה עד, ושם נח. ד"ה אלא, ברכות כו: ד"ה מנחה (יובא בהערה 388), ויומא כח: ד"ה מכי שחרי].

<> יש כאן הד ליסודו שהשמש מאירה לכל, ולא לפרט, וכפי שכתב בח"א לשבת לא: [א, יח.]: "שאין לומר על השמש שתתן האור לאחד, כי עצם האור משותף אל הכל" [הובא למעלה בהערה 153]. וכן אמרו חכמים "וכי השמש עליו בלבד זרחה" [סנהדרין עב.]. ולכך מן הנמנע הוא שנחשיב את עמידת שמש בחצי היום במדינות שונות ובזמנים שונים כאילו היא עמידה כנגד כל הישוב למשך י"ב שעות, כי אין עמידה פרטית במקום פרטי מגדיר את מהלך השמש, שבעצם מהותה נגדרת ככללי, ולא כפרטי. אמנם הצד השוה העולה מהמדינות השונות הוא שהשמש עומדת כנגד הישוב למשך שעה אחת, כי כך הוא בכל מקומות הישוב [למרות שהוא בזמנים שונים]. ולכך ניתן לומר על השמש שהיא עומדת באמצע השמים למשך שעה אחת.

<> שהקובע לעמידת החמה נגד הישוב הוא כאשר החמה מגיעה לאמצע השמים, לא לפני כן ולא אחרי כן.

<> שהוא סוף שעה ששית ותחילת שעה שביעית. ואודות שתכלית הגובה של החמה היא בחצי היום, כן מבואר בספר העיבור לר"א ב"ר חיא הנשיא, מאמר א שער ט, שכתב שכשהחמה בחצי השמים, מגעת אל סוף גובהה, והוא חצי היום. וראה עוד בבעל המאור ר"ה כ: [ה. בדפי הרי"ף לר"ה, ד"ה כי] על ד' נקודות בקו המקיף את הארץ.

<> פירוש - אין הקרבת תמיד בין הערביים נעשית בתחילת השעה השביעית, אלא רק חצי שעה מאוחר יותר, וכמו ששנינו במשנה [פסחים נח.] שהשעה המוקדמת ביותר לשחיטת תמיד בין הערביים היא שש ומחצה. ופירש רש"י שם [ד"ה אלא], וז"ל: "מדאורייתא כל שש שעות אחרונות כשירות, דהיינו מכי ינטו צללי ערב, דהיינו מחצי שבע ואילך, שהחמה נוטה למערב והצל למזרח". וראה שם בגליון הש"ס שהעיר שמכך משמע שאף מהתורה שחיטת תמיד בין הערביים היא משש ומחצה, ואילו רש"י פסחים צג: [ד"ה ט"ו מילין] כתב ש"אע"פ שנשחט בשש ומחצה, זמנו מן התורה מתחלת שבע ואילך". ומלשונו כאן משמע כרש"י בדף נח., שהרי נותן טעם ["הזמן הוא מדובק"] שכוחו יפה גם מהתורה. ומה שכתב "אבל אין שעור &**חכמים**^ כך", אין כוונתו לומר "חכמים ולא תורה", אלא שכך היא דעת חז"ל, לאפוקי דעת החולקים על חז"ל.

<> ברכות כו: "מנחה גדולה משש שעות ומחצה ולמעלה", ופירש רש"י שם "מנחה גדולה - אם בא להקדים תמיד של בין הערבים, אינו יכול להקדימו קודם שש שעות ומחצה, ד'בין הערבים' כתיב ביה [במדבר כח, ד], מ'כי ינטו צללי ערב' [ירמיה ו, ד], משהחמה נוטה למערב, דהיינו משש שעות ומחצה ולמעלה, דאמר מר [פסחים צד.] חצי שש וחצי שבע חמה עומדת בראש כל אדם, באמצע הרקיע". וכן מבואר ברש"י שבת ט: ד"ה מנחה גדולה, וז"ל: "מנחה גדולה - התחלת זמן תמיד של בין הערבים מכי מתחיל להעריב, דהיינו מחצי שבע ולמעלה, דהא חצי שש וחצי שבע חמה עומדת בראש כל אדם, וקודרת כנגדה למטה, ואינה נוטה לשום צד, ומחצי שבע ולמעלה נוטה ברקיע למערב, סמוך למנחה מהתחלת שבע". וראה תוספות נדה סג: ד"ה מן, ותוספות רא"ש שם, ובסמוך הערה 392.

<> כפי שכתב בתפארת ישראל פכ"ה [שעט.], בבאור שהתורה נתנה לישראל רק בחודש השלישי לצאתם מארץ מצרים [חודש סיון], וז"ל: "כאשר היו ג' חדשים אחר שהיו תחת רשות מצרים, ואין ראוי להם הדבקות בו יתברך עד ג' חדשים, כי הזמן הוא מדובק ומחובר, ועד ג' חדשים נחשב זמן אחד". ובמבוא לדרשות המהר"ל [הוצאת כשר] עמוד 20, נכתב: "מהות הזמן היא חטיבה אחת שאינה מורכבת מחלקים רבים, אלא שמושגי בני אדם חילקו את הזמן לפרודות, ויצרו זמנים רבים".

<> כן כתב בתפארת ישראל פ"מ [תריז.], וז"ל: "מה שאמר [בראשית ב, ג] 'ויכל אלקים מלאכתו ביום השביעי' [ולא "ויכל ביום הששי"], היינו בתחלת יום השביעי... ובא ללמדך שהיתה המלאכה עד התחלת יום השביעי... היה המלאכה כל יום הששי, והזמן הוא מדובק, ורגע שהוא סוף יום הששי, הוא התחלת יום השביעי. כי אין הזמן מחובר מעתות, רק הזמן הוא מדובק. ולפיכך שייך לומר 'ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו', אחר שאי אפשר לך לומר שהזמן הוא מחולק, רק הזמן הוא אחד, וסוף הזמן של יום הששי הוא התחלת יום השביעי". וכפי שאין חילוק זמן בין סוף יום הששי לתחילת יום השביעי, כך אין חילוק זמן בין סוף שעה ששית לתחילת שעה שביעית.

<> פירוש - לא יחלק ויפרד סוף השעה הששית ["כאשר עברה השעה הששית" (לשונו למעלה)] להחשב כחצי השני של היום.

<> שיטה חדשה יש כאן. כי יש שיטת הראשונים [ראה מאירי פסחים נח., ורש"י ברכות כו: ד"ה מנחה] הסוברת שמן התורה זמן תמיד של בין הערבים הוא משש ומחצה, לפי שמחצי שש עד חצי שבע החמה עומדת בראש כל אדם, ומחצי שבע ואילך נוטה לצד מערב, ועד שעה זו בכלל חצות הוא [תוספות הרא"ש נדה סג:]. ויש שיטת ראשונים המבארת שמהתורה הזמן הוא בתחילת שבע, ומ"מ אנו ממתינים עוד חצי שעה, משום שאין אנו בקיאים לכוין את השעה, אך בשש ומחצה הצל מאריך, ונראה לכל שהאריך [עיין תוספות נדה סג: ד"ה מן, ורמב"ם הלכות תמידין ומוספין פ"א ה"ג, ופירוש המשניות פסחים פ"ה מ"א]. וראה הערה 388. אך שיטתו כאן היא שיטה שלישית; הזמן מן התורה הוא אכן תחלת שבע, אך המתנת חצי השעה הנוספת אינה מחמת העדר בקיאות, אלא שהזמן לא השתנה מסוף שש לתחילת שבע, ש"אין כאן עדיין השתנות זמן" [לשונו למעלה], ורק אחר חצי שעה, שהזמן מתחלק, אז נחלק הזמן של התחלת השבע. א"כ חצות היום הוא תחלת שבע שחלה בשבעה ומחצה, שאז הזמן נפרד מסוף שש.

<> "כי הזמן והגשם דומים מתיחסים ושוים" [לשונו למעלה (ד"ה אבל מה), ושם הערה 307]. @**דוגמה לדבר**^; בנצח ישראל פ"ה [פ:] מוכח שכאשר כתב "חורבן ירושלים" - כוונתו היא לחורבן ביהמ"ק. והנה בגו"א בראשית פל"ב סוף אות א כתב: "קדושת הארץ הוא ירושלים", ואם קדושת הארץ היא קדושת ירושלים, א"כ קדושת ירושלים היא קדושת ביהמ"ק. והביאור בזה הוא, דבמשנה בכלים פ"א מ"ו נזכרו שעשר קדושות הן, וקדושת א"י מתבטאת בכך שמביאין ממנה העומר ושתי הלחם. וכבר תמהו האחרונים, מדוע לא הוזכרו במשנה גם תרומות ומעשרות, שאף הן מבטאות את קדושת א"י. וביארו, דכוונת המשנה היא שישנן עשר מדריגות שונות בקדושת המקדש, כי עיקרה ושורשה הוא בקודש קדשים, ולמטה מזה ההיכל, עד שמגיעים למדריגה התחתונה שבקדושת המקדש, והיא כל א"י המקודשת בקדושת המקדש בזעיר אנפין. ונפק"מ מזה שמביאין מא"י העומר ושתי הלחם. אך תרו"מ לא שייכות לזה, כי הן תלויות בארץ מפאת קדושת הארץ, ולא מפאת קדושת המקדש המשתרעת בהדרגה על כל א"י [אוצר הספרי להגר"מ זמבא הי"ד]. ולכך קדושת הארץ היא קדושת ירושלים, וקדושת ירושלים היא קדושת בית המקדש. והביאור בזה הוא כמבואר כאן, שלא יתכן לומר שבסמוך לקודש הקדשים יהיה מקום שהוא חולין לגמרי, אלא שהואיל וקה"ק הוא פסגת הקדושה, בע"כ שהמקום הסמוך לו נופל ממנו רק במעט, וככה משתרעת לה קדושת המקדש בהדרגתיות על כל ארץ ישראל [והובא למעלה בבאר הראשון הערה 159, וראה להלן הערה 533]. הרי שהמקום הוא מדובק, ולכך בהכרח שמתחייבת מכך הדרגתיות מסויימת במעבר ממקום למקום.

<> עד כה ביאר מהיכן מתחיל צד מערב [שבע ומחצה], ומעתה בא לבאר היכן מסתיים צד מזרח [כדי לקבוע את השעה שהחמה אינה בצד מזרח או במערב, אלא באמצע].

<> פירוש - אין מקום לומר שהחמה נמצאת בצד מזרח מעבר לשעה שש ומחצה, כי אין דביקות בין תחלת שש [שהחמה עדיין מתייחסת לצד מזרח] לסוף שש.

<> "שעה אחת ביום, חצי שש וחצי שבע חמה עומדת בראש כל אדם, רואה החמה על ראשו, והיינו אותה שעה שהחמה מהלכת ברקיע נגד היישוב" [רש"י פסחים צד.].

<> כי הישוב קטן יותר מאחד מי"ב חלקים של הילוך חמה ביום, שהרי החמה מהלכת את כל חלל העולם ממזרח עד מערב.

<> שאף הוא באמצע, וכמבואר למעלה בהערה 382. ולפי זה [שהישוב קטן מאחד מי"ב חלקים ממהלך החמה], עוד יותר תקשי מברייתא זו על רבא, שרש"י שם ביאר את קושית הגמרא בזה"ל: "דקתני דמדברות וימים ונהרות מחזיקות אחד עשר שיעורי ישוב [שהרי החמה נמצאת מעל הישוב רק שעה אחת, ושאר אחת עשרה שעות היום החמה היא מעל המדברות והימים והנהרות], וקא חזינן דישוב גדול מאד, ונמצא עולה עולם לכמה אלפים, תיובתא דרבא [שאמר שהעולם הוא רק ששת אלפים פרסה]". ואם הישוב קטן יותר מאחד מי"ב חלקים, ועם כל זה ה"ישוב גדול מאוד", א"כ עוד יותר "נמצא עולה עולם לכמה אלפים".

<> "נבוכדנצר" [רש"י שם].

<> "בן בנו של נמרוד - לאו דוקא בן בנו, אלא כלומר מזרע נמרוד. שהמריד - השיא עצה לאנשי דור הפלגה לבנות מגדל להלחם בצבא השמים, שהוא היה מלך בבבל, כדכתיב [בראשית י, י] 'ותהי ראשית ממלכתו בבל'" [רש"י שם].

<> רש"י שם מבאר שאין כאן כפילות, אלא "וכן בין רקיע לרקיע - לאורכו של עולם כמדת גובהו". פירוש, שהמרחק בין רקיע לרקיע באותו מישור [לא שהאחד על גבי השני, אלא אחד בצדו של השני] הוא גם מרחק של חמש מאות שנה. ומטרת החשבון הזה להוכיח שאדם אינו יכול להגיע בימי חייו עד לעליונים, וכיצד מעיז נבוכדנצר לומר "אעלה על במתי עב אדמה לעליון". והמשך לשון רש"י הוא: "אלמא עולם מהלך חמש מאות שנה. צא וחשוב עשר פרסאות ליום, נמצא עולה לכמה אלפים, ותיובתא דרבא".

<> פירוש - כנגד גאותו שאומר "אעלה על במתי עב", נגזר עליו ההיפך, שיורד לשאול תחתיה.

<> רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ג ה"א וה"ב: "הגלגלים הם הנקראים שמים ורקיע וזבול וערבות, והם תשעה גלגלים; גלגל הקרוב ממנו הוא גלגל הירח, והשני שלמעלה ממנו הוא גלגל שבו הכוכב, הנקרא כוכב. וגלגל שלישי שלמעלה ממנו שבו נוגה, וגלגל רביעי שבו חמה, וגלגל חמישי שבו מאדים, וגלגל ששי שבו כוכב צדק, וגלגל שביעי שבו שבתי, וגלגל שמיני שבו שאר כל הכוכבים שנראים ברקיע, וגלגל תשיעי הוא גלגל החוזר בכל יום מן המזרח למערב, והוא המקיף ומסבב את הכל... כל גלגל וגלגל משמונה הגלגלים שבהם הכוכבים נחלק לגלגלים הרבה, זה למעלה מזה, כמו גלדי בצלים... וכולן אין ביניהם מקום פנוי". והגלגל "הוא גדול מן הכוכב, שהוא נושא הכוכב, ובו הוא קבוע, והכוכב כחלק ממנו" [לשון "פירוש מהמלות זרות" שבסוף המו"נ, מילת "גלגל"]. וכן ביאר למעלה [ד"ה והנה אלו] שבני אדם מבינים שפירוש תיבת "רקיע" הוא גלגל, שכתב: "היו חושבים כי דברי חכמים על הרקיע, אשר הוא הגלגל, ולכך היה להם זה דבר זר", וראה למעלה הערות 256, 273.

<> פירוש - להבנת המתלוננים, לדעת חז"ל יש נתק וריקנות בתוך הגלגלים, כי יש פער של חמש מאות שנה ביניהם, ולא כמו שהיה ידוע להם שהגלגלים הם "כמו גלדי בצלים... וכולן אין ביניהם מקום פנוי" [לשון הרמב"ם, והובא בהערה הקודמת]. וראה מו"נ ח"ג פי"ד.

<> כי אין הרקיע גלגל, וכמו שכתב למעלה [ד"ה והנה אלו]: "אבל ענין גלגל וענין רקיע כל אחד בפני עצמו... כי לא בא שם 'רקיע' על הגלגל כלל", ושם הערה 257.

<> "ממושש" - ממשי, מוחשי [ראה למעלה הערה 260].

<> כמבואר למעלה בהערות 259, 311, 324.

<> כמבואר בהערות 258, 324.

<> מה שנוקט בשבעה הבדלים, כוונתו למאמרם [חגיגה יב:] "שבעה רקיעין הן, ואלו הן; וילון, רקיע, שחקים, זבול, מעון, מכון, ערבות", וכמו שיזכיר להדיא בהמשך דבריו. והואיל וביאר למעלה ש"רקיע" פירושו הבדלה ומחיצה בין העליונים לתחתונים [ראה הערה 263], לכך "שבעה רקיעין" הם שבע הבדלות, וכמו שמבאר.

<> רומז בזה שמספר שבע מורה על תכלית ההבדל. וכן כתב בנתיב התשובה פ"ח [ד"ה ואמר שלא]: "בכל מקום בא מספר שבעה כאשר בא לומר שהיה הפסק גמור בין אחד לשני, ודבר זה תמצא בכל מקום, עיין ותמצא", ושם הערה 104. ובנצח ישראל פי"ד [שנב:] כתב: "החילוק הגמור הוא כאשר נחלק לשבעה, כמו שאמר הכתוב [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו'". ובח"א לסוטה כב: [ב, סה:] כתב: "דבר שהוא רחוק ביותר יש שבעה, כי מספר זה מסוגל לדבר זה". ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפד:] כתב: "והדבר שהוא רחוק מן דבר אחר נחלק לשבעה חלקים, כי זה תמצא תמיד ובכל מקום כאשר הדבר הוא נבדל מדבר, אז נחלק לשבע מחיצות". ובאור חדש [קכ:] כתב: "כי בכל מקום ההפסק הוא בשבעה". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח:] כתב: "ויש כאן שבעה מחיצות שנבדלים התחתונים מן העליונים, כי כל מקום שהם רוצים להזכיר שנבדל דבר מדבר, יאמר שיש כאן שבעה מחיצות מפסיקות, כי זה מורה על הבדל גמור. דבר זה תמצא בכל מקום כאשר רוצים להזכיר שדבר זה נבדל מזה". ובח"א לגיטין פח. [ב, קל.] כתב: "כי שבעה הם חוצצים לגמרי, וזה מבואר בכמה מקומות". ובפסחים קד. אמרו "שבע הבדלות הן". וראה למעלה בסוף ההקדמה, ושם הערה 129.

<> התחתון ביותר, ומ"מ זהו ההבדל בין תחתונים לעליונים.

<> כפי שכתב למעלה [סד"ה והנה אלו]: "ואין ספק כי התחתונים יש להם גבול בפני עצמם, והגבול הזה הוא הרקיע", והערות 260, 261, 306, 846.

<> לשונו בהספד [ריש עמוד קצא]: "כי העולם כולו הוא מהלך ת"ק [ראה תוספות חגיגה יב.], וזה מפני שנברא העולם בידו של הקב"ה. וביד חמשה אצבעות, ולכך העולם מהלך ת"ק, נגד חמשה אצבעות ביד שנברא בהם העולם, שנאמר [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים'". ובגו"א שמות פ"כ אות יב ביאר לפי זה מדוע מדה טובה יתירה ממדת פורעניות אחת על חמש מאות [רש"י שמות כ, ו]. וכן הוא בגו"א שמות פל"ד אות ו. ולמעלה בבאר הרביעי [ד"ה וזכר חמשה] כתב: "וזכר חמשה דברים, שהם מן העילה עד האדם, שהוא המקבל, כנגד חמשה דברות שהם על לוח אחד", ושם בהערה 694 הובאו דבריו מדר"ח פ"א מ"ב [כט:] שביאר שישנן חמש דברות בלוח הראשון כנגד חמש אצבעות היד של הקב"ה. והרי מחמת כן גופא מהות העולם היא חמש מאות שנה, וכמבואר בהספד הנ"ל. נמצא שהפער בין העליונים לתחתונים מתבטא במספר חמש.

<> כמלוקט בהערה 295.

<> כפי שכתב למעלה [סד"ה אבל מה]: "ובני אדם כאשר יראו כך בדברי חכמים, יאמרו שדעתם על השעור המוחש גשמי, ולכך היה רחוק בעיניהם שיהיה השעור הגשמי וכו'", ושם ציון 309.

<> כמבואר למעלה בהערות 257, 258.

<> כפי שביאר למעלה כמה פעמים, וראה למעלה הערות 263, 273.

<> בד"ה הבא, ובהמשך הבאר כמה פעמים.

<> מזכיר כדרכו שדבריו שאובים מתורת הסוד. וכן למעלה בתחילת הבאר הרביעי כתב: "והדברים אשר נבאר הם דברים אשר נמצא בספרי חכמה גנוזים וטמונים, על אותן הדברים לא נוסיף ולא נחסיר, רק תוספת ביאור נעשה, להעלם ולהסתר הדברים ההם", ושם הערה 23.

<> כנגר המנסר בארזים, וקול זה מחריש קולות רבים אחרים.

<> פירוש - ואותה נסורת של היום נקראת בשם "לא". ורש"י כתב שם "והאי פסולת הנסורות, והוא נראה בעמוד של חמה. דיומא - שמש [כן הוא ברש"י הנדפס בעין יעקב, וברש"י שבגמרא "דיומא ממש"]. לא שמיה - כן שמו, לשון אין".

<> תרגום; כל דיירי העולם כלא נחשבים, ופירושו שהכל נחשבים כאבק הדק שנקרא "לא".

<> ודבר זה נראה רחוק מהדעת [ראה למעלה הערה 251]. ותלונה זו אינה מופיעה בקונטרס נגד התלמוד, כפי ששאר התלונות שבבאר הששי אינן מופיעות שם. ונראה שהן שאובות מספרי חכמי התכונה שבימים ההם. וראה למעלה הערות 196, 249, 290.

<> שמחמת ש"טעו בשם ה'רקיע' הנאמר בדברי חכמים" [לשונו למעלה בסמוך לציון 416], לכך לא הבינו את דברי חז"ל. ואף כאן חשבו ש"רקיע" הוא גלגל, ולכך "מנסר ברקיע" פירשו שהוא כמו "מנסר בגלגל".

<> כפי שהוכיח למעלה [ד"ה עוד שם] שאם חז"ל היו מתכוונים לגלגל, היו אומרים כן, ולא היו מכנים את הגלגל בשם "רקיע", ושם הערה 256.

<> ד"ה והנה אלו [בסמוך לציונים 256, 257], ד"ה אבל יש [בסמוך לציונים 263, 265], ד"ה אמר ריב"ז [בסמוך לציון 407].

<> לשונו למעלה [ד"ה והנה אלו]: "אבל ענין גלגל וענין רקיע כל אחד בפני עצמו. כי הרקיע נופל על מה שהוא הרקיע שהוא על התחתונים, ודבר זה נקרא 'רקיע' בדברי חכמים, והוא 'רקיע' הנאמר בתורה. כי לא בא שם 'רקיע' על הגלגל כלל. ומעתה דעת חכמים שאמרו [פסחים צד:] 'ביום [החמה] הולכת למטה מן הרקיע, ובלילה הולכת למעלה מן הרקיע', פירוש, ביום החמה נמצאת בעולם, והרקיע הוא התחלת התחתונים, והחמה הולכת למטה מן הרקיע ביום, והיא עם התחתונים. אבל בלילה החמה נבדלת מן העולם, ועל זה יאמר שהחמה למעלה מן הרקיע, פירוש 'הרקיע' שהוא התחלת התחתונים. ואז נאמר כי הרקיע מבדיל בין חמה ובין התחתונים, שהרי החמה אינה נמצאת עם התחתונים. ואין ספק כי התחתונים יש להם גבול בפני עצמם, והגבול הזה הוא הרקיע, ופירוש זה מבואר מאוד. ומפני שהיו חושבים כי דברי חכמים על הרקיע אשר הוא הגלגל, ולכך היה להם זה דבר זר".

<> כמו שביאר בארוכה למעלה בבאר הרביעי [ד"ה וכאשר אתה], וז"ל: "וכאשר אתה מתבונן בעולם הזה, הוא עולם הטבע, נמצא הדברים מסודרים זה על זה במדריגתם ובסדרם עד השמש, שהוא מנהיג העולם השפל וכדכתיב בתורה [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום וגו''. ודבר זה ידוע, כי השמש נקרא 'מלך' בצבא השמים, והוא יתברך מושל על כל, מכל מקום יש לשמש שֵם ממשלה... שיש לשמש שם וממשלה בעולם השפל... במה שכל בני אדם הם תחת המלך, והמלך הוא תחת כח החמה, והם עוזבים את ה' שלא לעבוד אליו, ממילא נשארו תחת החמה, אשר העולם הזה התחתון הוא תחתיו". וראה שם הערות 974, 975, כי הוא יסוד נפוץ בספריו. ובנצח ישראל פי"ז [שפז.] כתב: "כי השמש הוא מלך ומושל בעולם הזה", וראה שם הערות 33, 46. וכן יבאר יותר בסמוך. ומה שכתב כאן "כי היא &**מיוחדת**^ מושלת בתחתונים", בא לאפוקי מהירח, שהרי עיקר המציאות הוא ביום, ולא בלילה, הנחשב לזמן העדר, ולכך השמש היא המנהיגה את המציאות. וכן כתב בתפארת ישראל פט"ז [רמח:], וז"ל: "לילה הוא העדר, כמו שהתבאר פעמים הרבה". ובנתיב התורה ר"פ ד [א, טז.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא ביום, שבו האור. אבל בלילה שהוא חושך, הכל בטל". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות, והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". וכן הוא בנתיב העבודה ר"פ ז [א, צה.], נצח ישראל פכ"ה [תקלד.]. ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "כי שם 'יום' נאמר על המציאות, והלילה על ההעדר, כמו שמבואר בכמה מקומות. כי ביום נמצא ונראה הכל לאור, ובלילה נעדר הכל... שהרי נקרא 'חושך' מלשון העדר ומניעה, כמו [בראשית כ, ו] 'ואחשוך אותך מחטא לי', [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך וגו''", והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 974.

<> כפי שכתב למעלה בבאר השני [ד"ה ועוד כי]: "זהו דרך סדר העולם ומנהגו, שהוא יתברך מבטל גזירת עליונים, ומושל עליהם. ומפרשים חכמים שלכך נקרא הוא יתברך בשם 'שדי', שהוא שודד מערכות צבא עליונים", ושם הערה 203. הרי שממשלה על דבר הוא ביטול הדבר. ומהותו של עבד [הנשלט על ידי אדונו] היא התבטלותו הגמורה, וכמו שאמרו "יד עבד כיד רבו" [גיטין עז:]. ולהלן בסוף הבאר השביעי כתב: "דודאי האדון שגובר על עבדו, אין האדון מראה שום גבורה, כי אין יכול ואין רשאי עבד ללחום נגד אדון שלו", ושם הערה 407. ועל יחס הגוף לנשמה והאשה לזכר אמרו [זוה"ק ח"א סוף קכד:] "הגוף אצל הנשמה כאשה אצל הזכר, לית ליה מגרמיה כלום", וזהו משום שהגוף והאשה נשלטים על ידי הנשמה והזכר. ולהלן בבאר השביעי [ד"ה ורבי אליעזר אמר], כתב: "דבר זה ידוע, כי החמרי אין לו מציאות כלל אצל המדריגה הנבדלת, ונחשב כאילו אינו, כיון שזה חמרי, וזה נבדל מן החמרי", ושם הערה 63. וכל זאת משום שהרוחני שולט בגשמי, ולכך הוא מבטל אותו. וראה למעלה הערה 589.

<> כי חבור נופל בין שוים, ולא בין מושל לנמשל. ומעין מה שכתב למעלה בבאר הרביעי [ד"ה ואמר הוא]: "אין עבד נותן שלום לרבו [שבת פט.], כי אין לעבד שותף עם רבו", ושם הערה 932. ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ.] כתב: "השלום הוא החבור". הרי שחבור שייך רק בין שוים.

<> ומה שמצינו שהחמה מנסרת דוקא ברקיע, ולא בשאר תחתונים [שהיא מושלת בהם], נראה ממתק לשונו שזהו משום שהרקיע הוא "הוא התחלת התחתונים", וכבר נתבאר למעלה הרבה פעמים [באר השני הערה 153, באר השלישי הערה 88, ובאר חמישי הערות 236, 719] שהעיקר מתגלה בהתחלה, ולכך שורש תיבת "מעיקרא" [שפירושה בהתחלה] הוא "עיקר". והואיל והחמה פועלת בתחתונים, והתחלת התחתונים היא הרקיע, לכך פעולת החמה ניכרת ברקיע.

<> "ללא לגמרי" - שנעשה ל"לא" לגמרי.

<> צריך ביאור, מדוע טורח לבאר שאין הדבר דומה לשאר מנסר, ומאי אכפת ליה לומר שדומה לשאר מנסר. ועוד, הרי במאמר השוו זאת לשאר מנסר, שאמרו [יומא כ:] "שמנסר ברקיע כחרש המנסר בארזים". ואולי משום שלא מצינו שנסורות אחרות יקראו בשם "לא", כפי הנסורת של הרקיע. ומה שבמאמר השוו זאת ל"חרש המנסר בארזים", שם הכוונה לרעש ולקול שיש בנסור, ותו לא. וכן מדויק מלשון המאמר, שאמרו: "מפני מה קולו של אדם אינו נשמע ביום כדרך שנשמע בלילה, מפני גלגל חמה שמנסר ברקיע, כחרש המנסר בארזים. וההוא חגרא דיומא 'לא' שמיה, שנאמר [דניאל ד, לב] וכל דיירי ארעא כלא חשיבין". הרי שההשוואה לחרש נאמרה בקשר לקול שיש בדבר, ורק לאחר מכן הובא הפסוק מדניאל. הרי שההשוואה לא נאמרה בקשר לפסוק. ודו"ק.

<> פירוש - אם הפסוק היה נאמר ללא כ"ף הדמיון ["וכל דיירי ארעא &**לא**^ חשיבין"], היה הפסוק מתפרש כפשוטו, שדיירי הארץ אינם נחשבים. אבל עתה שנאמרה כ"ף הדמיון ["וכל דיירי ארעא &**כלא**^ חשיבין"], בעל כרחך שיש כאן השוואה לדבר שנקרא "לא", שדיירי הארץ דומים לדבר הנקרא "לא".

<> נראה שכוונתו כפי שיבאר בד"ה הבא, שהביא שם את המאמר שקול גלגל החמה מבטל קול המונה של מלכות רביעית. ותוכן דבריו הוא, שהואיל והחמה היא מושלת בעולם, לכך קול גלגל החמה מבטל את המלכות האחרת שיש בעולם [מלכות רביעית], כי אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד [חולין ס:]. והואיל והאדם הוא מלך בבריאה, לכך החמה מבטלת כח האדם. ועוד אודות שהאדם והחמה הם שני מלכים בעולם, כן ביאר בתפארת ישראל פ"ד [עא:], וז"ל: "וכאשר תתבונן במציאות עולם הזה, נחלק לב' חלקים, כוללים כל המציאות; האחד, הוא המציאות התחתון, והוא בכללו מסודר תחת השמש, והשמש כולל אותו, כי השמש מלך עולם הטבע, ועולם הטבע מסודר תחתיו... החלק השני הוא האדם בלבד, שהוא חלק שני נגד כל המציאות... וכמו שהשמש הוא מלך, גם כן האדם הוא מלך, שהרי הכל נתון 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 המשלים את הכל". @**אמנם**^ טעמא בעי, מדוע הדבר מתבטא דוקא בקולו של אדם ["קולו של אדם אינו נשמע ביום"], ולא בשאר עניני אדם. ונראה, כי המלכות מתבטאת בקול המלך, שעל פי דבורו ישק דבר. והרי מנהיג נקרא "דַבַּר" ["דבר אחד לדור, ואין שני דברים לדור" (סנהדרין ח.), ופירש רש"י שם "דבר - מנהיג אחד"]. הרי כאשר רצו להורות שאי אפשר לשני מלכים שיהיו יחד, ההדגשה נעשית דרך העובדה שדיבורם מחייב שלא יהיו יחד, כי קיי"ל [רש"י מגילה כא:] "תרי קלי לא מישתמעי". ובהרבה מקומות בתנ"ך יש את צרוף המלים "דבר המלך" [ש"א כב, ט, ש"ב כד, ד, מ"א יב, יב, מ"ב יח, כח, אסתר א, יג, שם ב, ח, שם ד, ג, שם ח, יז, ועוד]. ובנתיב השתיקה פ"א [ב, צז:] הביא בשם המדרש [ראה בילקו"ש בהעלותך, המשך רמז תשלז] "אין טוב מן הדבור... אלולי הדבור לא היו המלכים מתמלכים". ובפחד יצחק פסח, מאמר מז, אות ד, כתב: "נתפרש לנו דדיבור הוא לשון קשה, ואמירה היא לשון רכה [רש"י במדבר יב, א]. ומובן הוא ופשוט, דקושי הדיבור ורכות האמירה אינם תלויים בהרמת הקול או בחריפות הביטויים, אלא שהחילוק תלוי במגמה הפנימית של הביטוי. דאם המגמה הפנימית שלו היא להנהיג את הזולת, הרי מגמה זו מטביעה בו תכונת הקושי, והביטוי יוצא ובא לעולם בתור דיבור. ולעומת זאת במקום שאין מגמתו של הביטוי הנהגת הזולת, הרי חסרון מגמה זו מטביעה בו את תכונת הרכות, והביטוי יוצא ובא לעולם בתור אמירה. והרי בארמית דַבַּר [בפתח] פירושו מנהיג. וכן הוא בתהלים [מז, ד] 'ידבר עמים תחתינו'". ולכך גלגל חמה פוגע בקולו של אדם, כי "דבר אחד לדור, ואין שני דברים לדור". ובסמוך יבאר שקול מורה על היציאה לפועל, והם הם הדברים, וכמבואר בהערה 453.

<> שהובא בגמרא ביומא מיד לאחר מאמר זה, וכפי שמביא כאן בסמוך. ומצוי שמוכיח את דבריו מסמיכות מאמרים, בבחינת "יגיד עליו ריעו" [איוב לו, לג], וכמו בתפארת ישראל פל"ב [תפ:], גו"א שמות פי"ט אות כב [ד"ה אבל], ועוד. ובדר"ח ביאר הרבה משניות על פי יסוד זה.

**% [ו]**

<> כמבואר למעלה בהערה 428.

<> כי החמה מושלת בעולם על ידי תנועתה, וכפי שכתב בנתיב השלום פ"ב [א, רכב:], וז"ל: "לא נמצא בנבראים פעולה מהירה תמידית בכח גדול כמו התנועה של השמים, אשר הם מתנועעים תנועה תמידית מהירה. והשמש והירח הם המושלים והפועלים בתחתונים על ידי תנועתם. וכדכתיב [בראשית א, טז] 'את השמש לממשלת היום ואת הירח לממשלת הלילה'. ודבר זה ידוע כי הפעולה הוא בכח מדת הדין, וכמו שבארנו פעמים הרבה מאוד כי כל מעשה בראשית אשר פעל ועשה השם יתברך נאמר בזה שם 'אלקים'". ובגו"א בראשית פ"א אות מג כתב: "בכל חודש הירח מסבב י"ב מזלות, מה שהחמה מסבבת בשס"ה יום". ובנצח ישראל פי"ז [שפח:] כתב: "ויש לך לדעת כי ב' בחינות יש לשמש; הבחינה האחת מצד עצמה, דהיינו במה שהיא עצם מאיר בלבד. ובחינה השנית הוא כח השמש, אשר יש לה מצד תנועתה בגלגל, אשר יש לה שס"ה חלופי תנועות", ושם הערה 65. וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 221.

<> לכאורה כוונתו לסוף הדיבור הקודם, ושם הערה 435, שנתבאר שם ש"קול חמה" פירושו שלטון החמה. אמנם שם דובר על נסורת החמה. וקצ"ע.

<> כמו שאמרו תנא דבי אליהו רבה פרק ב: "'אין אומר ואין דברים בלי נשמע קולם'... אמרו חכמים, גלגל חמה מהלך חמש מאות שנה. בא וראה מאיזה מקום הוא יוצא, ולאיזה מקום הוא נכנס. שמא קולו הוא נשמע בהליכתו, ביציאתו או בביאתו, או שמא יראה לבריות בכניסתו וביציאתו", הרי שפסוק זה נדרש על גלגל חמה.

<> בנצח ישראל הקדיש ארבעה פרקים [טו-יח] לבאר תוקף מלכות רביעית. ושם בתחילת פרק יח כתב: "הנה בארנו במה שיש בו די מענין מלכות רביעית, אשר חלק השם יתברך אליו חלק גדול בעולם, עד עידן עדנין. וחכמי אמת והחסידים והקדושים קבלו עול מלכות זה עליהם, כאשר עמדו על סוד מלכות רביעית זאת. וכבר כתבנו במה שיש בו די... ועוד נוסף בפרק ערבי פסחים [פסחים קיח:], שס"ה שווקים יש בכרך גדול של מלכות רביעית... כבר בארנו לך הרבה, כי מלכות רביעית זאת, כח מלכותה במספר שס"ה, לטעם אשר התבאר. ודבר זה תמצא נמשך בכל דברי חכמים אשר עמדו על כח מלכות רביעית זאת. כי כח מלכות רביעית יש לו הכח אשר יש לחמה, והם שס"ה ימים, ובכל יום תנועה מיוחדת. והנה לא במקום אחד בלבד, רק בכמה מקומות מזכיר מספר שס"ה... אשר מזה תבין מהות המלכות הזה". וכן ביאר בארוכה שם בפי"ז שכח המלכות הרביעית נובע מכח החמה, וראה להלן הערה 461.

<> בגיטין נז. אמרו ש"תלת מאה אלפין שליפי סייפא עיילו לטור מלכא" [תרגום; שלש מאות אלף שולפי חרב (של מלכות רביעית) נכנסו להר המלך]. וכתב לבאר זאת בנצח ישראל פ"ו [קנא:] בזה"ל: "ובזה יתבאר לך מה שאמרו כי תלת מאה אלפי שליפי סייפא נכנסו לטור מלכא. כי כח טור מלכא - כח הרבוי, שהתחלת ויסוד הרבוי הוא שלש. לכך תלת מאה אלפי נכנסו לשם... ונכנסו לשם במספר הזה דוקא, לבטל הרבוי. כי כבר אמרנו כי גונדא דמלכות רביעית, שהוא כח רבוי של מלכות רביעית, רוצה ליקח הרבוי מהם... וראוי לזה מספר שלש מאות אלפי, כי זהו כח רבוי שלהם, ודי בזה". וכן נאמר [בראשית יד, א] "תדעל מלך גוים", וכתב שם הרמב"ן: "ומלך גוים, המלך על עמים שונים אשר שמוהו עליהם לראש ולקצין, רמז למלך רומי אשר המלך על עיר מקובצת מעמים רבים כיתים ואדום ויתר גוים. וכך אמרו בב"ר [מב, ד]... 'ותדעל מלך גוים' זו מלכות הזו שהיא מכתב טירונא מכל אומות העולם". הרי שמלכות רביעית מיוחדת בכח הרבוי שלה, עד שנקראת "תדעל מלך גוים". וראה פחד יצחק פורים ענין לה, אות ה.

<> לא ברורה כוונתו. שאמנם בסמוך [בדיבור זה, ובד"ה הבא] יבאר יותר ענינו של "קול המונה של מלכות רביעית", אך לא יבאר שם ש"רבוי הממשלה שלהם זהו תוקפם וכחם". ויל"ע בזה.

<> כאן ביאר שהשותפות שבין החמה למלכות רביעית "הוא הממשלה בעולם". אמנם בח"א ע"ז ב: [ד, יח.] ביאר שהשותפות היא גם משום שכח מלכות רביעית נובע מכח החמה, ויובא להלן בהערה 461. ולכך השותפות שבין חמה למלכות רומי היא לא רק ששתיהן מושלות בעולם כולו, אלא ששתיהן זהות זו לזו; כי אף כח מלכות רביעית נובע מהחמה, ומחמת כן קול האחת מבטל קול השניה, וכמו שמבאר.

<> כפי שכתב בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט:], בביאור דברי הגמרא שם שאומרים לאדם שיתוש קדמו במע"ב, וז"ל: "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. ולפיכך אם בא להתגאות מצד עצמו, אומרים לו יתוש קדמך". ובגו"א בראשית פ"ל אות יח ביאר את דברי רש"י [בראשית ל, כה] שיוסף [ולא יעקב] הוא שטנו של עשו, וז"ל: "כי עשו מתנגד ליעקב, ובעבור שיעקב הוא חלק לבד, שהרי יעקב ועשו נולדו בבטן אחד, ויעקב חלק, אין הכח מן יעקב על עשו. אבל כאשר יצא כח יעקב לפעל, שהם הבנים, ובפרט יוסף שהוא נקרא בנו, אז נמצא בפעל ובשלימות. ואין חלק דבר הוא בפעל ובשלימות, ואינו רק בכח... כי החלק אינו בפעל ובשלימות, שהרי הוא חלק".

<> כפי שכתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אמנם כאשר]: "כי המלך צריך שיהיה מיוחד. 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 (אחדותו) [מלכותו]. רק כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד. וכן הכתוב קראו אותו שהוא שני למלך 'משנה' [בראשית מא, מג], וזה כי המלך הוא כמו האחד במספר, ואותו שהוא אחריו שני. לכך קיימא לן במסכת ראש השנה [לב:] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' הוא מלכות שלימה, וזה כי האחדות הוא המלכות, שמאחר שהוא אחד - ראוי למלכות... ולכך אמרה 'אי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד', כי כל מלך צריך שיהיה מיוחד, ולא יהיה לו שתוף אל זולתו כלל, רק מיוחד בעצמו". וכן כתב בהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ], ובגו"א שמות פי"ז אות יג [ד"ה וכן], והובא למעלה בבאר השני הערה 254.

<> לשונו בח"א לב"ב עג. [ג, פז:]: "אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד, ולכך כח האחד מבטל כח השני". ובנצח ישראל פי"ב [שטו.] כתב: "אם בא אחד לעשות שתוף עם המלך, דבר זה הוא בטול אל מלכותו", ושם הערה 40.

<> כפי שכתב בנר מצוה [ח"א סח.]: "על מלכות רביעית, אל תתמה שכך ארכו לה הימים, כי לפי גודל הכח שיש להם... אין אדם יכול לעמוד על סוף כח מלכות רביעית". ובנצח ישראל פי"ז [שפג.] כתב: "המלכות של החיה הרביעית נמשכת, וארכא מן שמיא ניתן לה... ולכך גלו חכמים בחכמתם כח החיה הרביעית ותוקף שלה, שמזה תדע על אריכות ממשלתה".

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ל [תנב:]: "הקול מורה על המציאות, שזה ענין הקול, שהוא יוצא אל המציאות, והוא נמצא ונשמע אל אחר. ודבר זה מבואר מעצמו, ובחבור באר הגולה נתבאר בכמה מקומות... כי הדברים שאין להם מציאות בשלמות, הוא יושב דומם, כדכתיב [איכה ג, כח] 'ישב בדד וידום כי נטל עליו', ודבר זה מבואר... כי הקול מורה על יציאת הדבר אל הפועל, כמו שידוע מענין הקול". ובנצח ישראל פל"ט [תשב.] כתב: "הדגים אין בהם שלימות הבריאה... תראה בעצם בריאתן, וזה כי האדם יש בו הדבור, ושאר בעלי חיים יש בהם קול הדבור, והדגים אין בהם אף קול הדבור". ובדר"ח פ"ו מ"ט [שיג:] כתב: "החיות נקרא דבור, וכמו שתרגם אונקלוס [בראשית ב, ז] 'ויהי אדם לנפש חיה' - 'והות באדם לרוח ממללא'... שהרי המתים נקראו 'יורדי דומה' [תהילים קטו, יז], מלשון דמימה. ויותר מזה, כי המלאך הממונה על הרוחות שהם המתים, 'דומה' שמו, כדאיתא בפרק חלק [סנהדרין צד.]. וכל זה כי הדבור חסר מן המתים... וטעם זה ידוע למשכילים, כי ע"י הדבור האדם הוא בפועל לגמרי בשלימותו. וע"ז רמזו חכמים [ב"ב טז:] כי האבל אין לו פה, והדמימה הוא לאבל, שהגיע מיתה אליו... כי אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור, שפותח פיו, ומוציא הדבור אל הפועל. וכאשר פיו סתום הוא בכח בלבד" [והובא להלן בבאר השביעי הערה 28]. ובגבורות ה' פס"ד [רצד.] נגע בענין זה. ובנצח ישראל פמ"ג [תשמא:] כתב: "האדם כאשר הוא בשלימות הגמור, אז נותן שירה ושבח למי שממנו השלימות. והפך זה הוא האבל, שהגיע לו ההפך, שהוא ההעדר והמיתה, הוא יושב דומם, ולא יפתח את פיו".

<> בגמרא אמרו [מגילה ו.] שיעקב אמר לפני הקב"ה "רבונו של עולם, אל תתן לעשו הרשע תאות לבו... שאלמלי הן יוצאין, מחריבין כל העולם כולו", וכתב לבאר זאת בנצח ישראל פי"ז [שפו.] בזה"ל: "רוצה לומר שאם נתן הקב"ה להיות יוצא כחם של מלכות רביעית אל הפעל, היו מחריבין את כל העולם מגודל התוקף אשר יש להם. אבל עתה השם יתברך לא הוציא כח אדום אל הפועל, והם דומים אל הבהמה שהיא זמומה וסגורה, מבלי יציאה אל הפעל כחה. וכן כח אדום, אשר יש להם כח מן השמש, הוא כמוס בלתי יוצא אל הפעל, עם שהוא גדול מצד עצמו, רק שאינו בפעל לגמרי. ודבר זה עוד בארו בחכמתם ובסודתם במקום אחר, שאמרו בפרק קמא דיומא [כ:] אלמלא קול גלגל חמה, היה נשמע קול המונה של אדום. וכבר בארנו זה בחבור באר הגולה... שאין כח שלהם בפעל, שאלמלא היה כחם בפעל לגמרי, היו מחריבין את העולם לגודל כח שלהם".

<> מעין מה שהביא להקשות בבאר הרביעי [ד"ה ועל דבר], שביארו בגמרא [ברכות נט.] שהרעשת הארץ באה מחמת היות ישראל בגלותן, והמתלוננים הקשו "וכי קודם שהיו ישראל בין האומות, וכי לא היה הרעשת הארץ".

<> שהרי ארבע המלכיות נרמזו כבר בתחילת הבריאה, וכפי שביאר בתחילת נר מצוה, וז"ל: "והנה תמצא, כי בשעה שברא השם יתברך את עולמו, רמז הכתוב אלו ד' מלכויות; [בראשית א, ב] 'והארץ היתה תוהו ובוהו וחושך על פני תהום'. [ב"ר ב, ד] ריש לקיש פתח קרא במלכיות. 'והארץ היתה תהו' [בראשית א, ב], זו מלכות בבל... 'ובהו', זו מלכות מדי... 'וחשך', זו מלכות יון, שהחשיכה עיניהן של ישראל בגזירותיהן... 'על פני תהום', זו מלכות הרשעה, שאין לה חקר כמו התהום. מה התהום הזה אין לו חקר, אף הרשעים כן... והנה תמצא כי בשעה שהשם יתברך ברא את עולמו, סדר אלו ד' מלכיות", ושם מאריך לבאר מדוע סודרו ארבע המלכיות כבר בראשית הבריאה.

<> ולכך מלכות שייכת לקול [ראה הערה 435], שכל ענין המלכות הוא יציאה מהכח אל הפעל, שמביאה את העם לידי שלימות ["ודבר זה ידוע, כי המלך מנהיג את העם להביאם אל היושר שהוא השלימות" (לשונו בגבורות ה' פמ"ז קצא:, והובא למעלה בבאר החמישי הערה 600)], וכן מבואר כאן בהערה 435. ולכך דין הוא שמלכות תתבטא בקול.

<> מבאר בזה שהסוד שבדברי חכמים מתבאר בספרי הסוד, וכפי שכתב למעלה בריש הבאר החמישי: "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", וראה שם הערה 7. ומה שכתב "ומאיזה מקום בינה יצאו דברים אלו", הוא על פי הפסוק [איוב כח, פסוקים יב, כ] "ואי זה מקום בינה". ובח"א לסוטה יג: [ב, נה:] כתב: "'מקום בינה' הוא השגתו העליונה בחכמה ובבינה".

<> "ויש אומרים אף רידייא - מלאך הממונה על השקות הארץ ממטר השמים ממעל ומן התהום מתחת, וקורא להן, שנאמר [תהלים מב, ח] 'תהום אל תהום קורא', כדאמרינן במסכת תענית [כד. וכה:]. ואמרינן התם דדמי לעגלא, ולכך נקרא רידייא לשון שור החורש, מתרגמינן [דברים כב, י] 'לא תחרוש' 'לא תירדי'" [רש"י שם]. וראה הערה 477.

<> תרגום; ובקשו חכמים רחמים על קול זה של הנשמה בשעה שיוצאה מן הגוף ובטלוה, שלא יישמע כל כך.

<> בד"ה הקודם, ושם הערה 449.

<> בד"ה בפרק קמא דיומא, ושם הערה 428, ובד"ה תנו רבנן, ושם ציון 437.

<> ומזה משמע שאין קול גלגל חמה נשמע, מחמת קול מלכות רומי, ואיך כאן אמרו שקול גלגל חמה נשמע מסוף העולם ועד סופו.

<> כמבואר למעלה [ד"ה תנו רבנן], ושם הערה 441.

<> בגמרא [ע"ז ב:] אמרו שמלכות רומי "טבעה יוצאת בכל העולם כולו", וכתב בח"א שם [ד, יח.] לבאר בזה"ל: "ויש לך להבין מה שרומי טבעה יוצא בכל העולם, וזה מפני כי כחה כח השמש... והוא מונה לשמש שהוא מאור הגדול [ראה הערה 441, 450, ולהלן הערה 492]... וידוע כי השמש מושל בכל העולם. ולפיכך אמרו במסכת יומא [כ:] כי קול החמה נשמע מסוף עולם עד סופו, וקול המונה של רומי גם כן נשמע כמו כן".

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ט [קמו:]: "כי הנשמה היא מלמעלה, והיא אלקית נבדלת", ושם הערה 49. ובח"א לבכורות ח: [ד, קכג:] כתב: "הנשמה היא עצם אלקי בעצמה יודעת ומשגת, דומה אל הקב"ה". ובח"א לשבת ל: [א, יד.] כתב: "ערך ירא שמים אל שאר הבריות כמו ערך הנשמה אל הגוף, שהנשמה היא נבדלת בלתי גשמי, והגוף הוא חמרי", והובא להלן בבאר השביעי הערה 44. וכן נתבאר שאין מיתה שייכת לנשמה [למעלה בבאר הראשון הערה 209], ואין חטא שייך לנשמה [למעלה בבאר הראשון הערות 328, 359]. וראה עוד בנצח ישראל פי"ז הערה 119, ושם פי"ט הערה 29.

<> כפי שכתב למעלה בבאר הראשון [ד"ה וכאשר האדם] ביחס של הנשמה לגוף, שנאמר בתורה [דברים כה, ג] "ארבעים יכנו", כנגד יצירת הולד הנעשית בל"ט יום, וביום הארבעים מתקבלת הנשמה, וכלשונו: "וכאשר האדם הוא בחטא, גם הצורה, שהיא עומד בחומר, בחטא. ולכך אמר 'ארבעים יכנו', כי טעם של מלקות שיש להכותו ארבעים, כנגד יצירת הולד... כי ההכאה שייך גם לצורה כאשר הצורה מחובר לחומר, והמחובר לטמא, טמא. אבל מצד עצם הצורה, אין חטא בה", ושם הערה 334. וכן להלן בתחילת הבאר השביעי כתב: "כי המחובר לדבר הרי הוא כמוהו", ושם הערה 24. וכן כתב בנצח ישראל פמ"ד [תשנז:]: "כי הנשמה היא קדושה וטהורה, היא משתוקקת אל השבח הזה [לומר "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" (פסחים נו.)], כי מצד קדושתה ראוי לה השבח הזה... כי הנשמה היא בגוף, והוא תלוי בגוף, אשר מצד הגוף אין ראוי לה השבח הזה. ואם כן הנשמה רוצה בדבר שאין שייך לה". הרי שמחמת שהנשמה נמצאת בגוף, לכך חלות עליה מגבלות הגוף, ואינה יכולה לומר בקול השבח של "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

<> כמבואר בהערה הקודמת שהגשמי אינו ראוי לאמירת השבח של "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", ומוגבלות הגוף חלה על הנשמה גם כן. ובגיטין נז. אמרו "'ארץ ישראל, בזמן שיושבין עליה - רווחא, ובזמן שאין יושבין עליה - גמדא [מתכווצת]". ובנצח ישראל פ"ו [קנז.] כתב לבאר: "ועוד, כי ישראל שהם עם קודש, יושביה עליה, ובשביל כך יש לה מעלה הקדושה גם כן, לכך היה לה הרווחה, ואין לה ענין הגשמי שהוא מוגבל. וכשאין יושביה עליה, נסתלקה המעלה הנבדלת, וגמדא". ובאור חדש [קסב:] כתב: "כלל הדבר כי הגשם אשר יש לו שטח, הוא מוגבל בגבולים שלו, וכאשר נעשה נס מן עולם העליון, אשר הוא מתפשט, היה מתפשט הגשם לגמרי".

<> שהרי הנשמה משתחררת מכבלי הגוף, וכמבואר למעלה בהערה 88.

<> בנדה ל: אמרו שלולד במעי אמו יש "נר דלוק לו על ראשו, וצופה ומביט מסוף העולם ועד סופו", וכתב לבאר זאת בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה:]: "ואמר 'ונר דלוק על ראשו'. כי הנשמה עדיין אינה מוטבעת לגמרי בגוף, אף כי הנשמה נתנה באדם מיד כאשר הוא בבטן אמו, אבל שתהיה מוטבעת בגוף - אינה מוטבעת בגוף עד שיוצא לאויר העולם... ומכיון שאין הנשמה מוטבעת בגוף, אז יש לאדם כח נבדל דבק בו, וזהו הנר שהוא על ראשו, רוצה לומר שהוא נבדל ממנו. ובו מביט מסוף העולם עד סופו, כי אין לו מונע מן החומר, שאינו מוטבע בחומר, ולכך כח השכל שיש לו הוא מסוף העולם עד סופו... ולכך קודם שנתנה הנשמה בגוף, ואינה מוטבעת בגוף, אין לו מונע מן הגוף, וכח הנפש זכה ובהירה, ורואה בו מסוף העולם עד סופו". וכך היא המדה בשעה שהנשמה יוצאת מן הגוף, שאז היא משתחררת ממגבלות הגוף, ולכך היא שייכת לשיעור של "מסוף העולם עד סופו". @**ואם תאמר**^, מדוע יש לנשמה קול רק בעת שיוצאה מהגוף, ולא בעת העבור, שאז גם כן הנשמה היא נבדלת, שהרי רואה מסוף העולם ועד סופו. ויש לומר, שכאשר הנשמה נפרדת מהגוף, יש בה התחדשות במדריגתה הנבדלת, שהרי עד אז היתה כבולה ומוגבלת מחמת הגוף, ודבר בעת התחדשותו הוא על אמתתו, וכפי שכתב בח"א לב"ב עד. [ג, ק:]: "כי דבר בחידוש שלו הוא אמתת מהותו". וכן כתב בנתיב העבודה פי"ג [א, קיט:]. ובגו"א בראשית פ"ו אות יד כתב: "דבר בעת פעולתה הוא על אמתתו", וראה שם הערה 70, ולמעלה בבאר הרביעי הערה 786, ובסמוך הערה 472. אך בשעת העבור, נהי שאז הנשמה נבדלת לגמרי, ורואה מסוף העולם ועד סופו, אך מ"מ אין זו לה שעת התחדשות, שהרי הנשמה מעולם היתה נבדלת וטהורה, ובהעדר התדשות - קול מנין. ובסמוך יבאר את דעת היש אומרים ש"אף לידה" מביאה לקול שהולך מסוף העולם ועד סופו. @**ובנדה יג.**^ אמרו שהמוציא ז"ל כאילו הביא מבול לעולם. וכתב לבאר זאת בח"א שם [ד, קנג.]: "ויש לך ויש לדעת עוד, כי קודם שיצא הולד לאויר העולם, נאמר על הנשמה כאשר עדיין אינה מחוברת לגוף כאילו הנשמה היא מסוף העולם עד סופו, כמו שיתבאר בפרק המפלת [נדה ל:], שאמרו כי הנשמה רואה מסוף העולם, כמו שיתבאר. וזה מפני שאין הנשמה מחוברת לגוף, והדבר הנבדל שהוא בלתי גשמי, הוא מסוף העולם עד סופו. ולכך זה שמשחית זרעו, כאשר יש לזרע הכנה לקבל הנשמה שהיא נבדלת קודם שבאה לגוף, נחשב כאילו הביא מבול לעולם. כי המבול היה ג"כ מסוף העולם עד סופו. וכך הוא כאשר משחית זרעו, שהוא מוכן אל הנשמה הנבדלת, שהיא מסוף העולם עד סופו, כאילו הביא מבול לעולם", והובא למעלה בבאר השני הערה 536.

<> כי נשמה לחוד, ושכל לחוד. ואודות שהשכל אינו מוטבע בגוף, הנה אמרו בב"ב צט. "ארון וכרובים אינו מן המדה", וכתב לבאר זאת בח"א שם [ג, קכא:] בזה"ל: "מקום ארון אינו מן המידה. דבר זה מבואר מה שמקום ארון אינו מן המדה, מפני שאין משתתף ואין מצורף הארון, שבו התורה השכלית, אל שאר הבית, כי הארון הוא נבדל מכל הבית במדריגתו ובקדושתו, וכל דבר שהוא נבדל מן הגשמי, אין ראוי שיהיה לו רוחק כלל. ואם יהיה לו מדה, יהיה הארון בכלל שאר כלי הבית המקדש שהיו בעלי מדה, ואין הדבר כך בארון, כי מפני שהוא נבדל לגמרי אין ראוי שיהיה בכלל ומשותף כלל עם שאר בית המקדש. וזהו הטעם עצמו אשר אמר אחר כך ג"כ כי הכרובים בנס היו עומדים, כי גם הכרובים ראוי שיהיה להם המדריגה הנבדלת לגמרי, ואינם משותפים כלל עם שאר כלי הבית. ודומים הכרובים והארון לשכל האדם, אשר אין השכל אשר הוא נבדל מן הגוף, מוטבע בגוף, שאם היה מוטבע בגוף, היה לו בודאי רוחק הוא הגוף. אבל השכל שהוא נבדל, אשר אין לו רוחק כלל, ומפני כך אינו נכנס ברוחק, ואינו משותף עם שאר הגוף. וכך היה דבר זה, כי הארון שבו התורה השכלית, והכרובים, שהש"י נקרא 'יושב הכרובים' [תהלים פ, ב], לא היו מקבלים שום רוחק מן הקב"ה". וכן מצינו לגבי יחס הת"ח עם שאר בני אדם, וכלשונו בנתיב התורה פ"ד [א, כא:]: "ישים האדם עצמו כי לא יהיה אדוק עם הבריות, רק יהיה רואה ואינו נראה. כלומר שיהיה רואה את הבריות, ואל יהא נבדל מן הבריות לגמרי עד שלא ישגיח עליהם. אבל ישגיח על הבריות, ובזה הוא רואה אחרים, אבל אינו נראה מהם, כי לא יהיה לו חבור וצירוף אל הבריות. וכאשר עושה כך תלמודו מתקיים... דמיון אל השכל... אשר הוא עומד באדם, יש לו דביקות באדם, ואינו דבוק עם האדם עד שיהיה מעורב לגמרי השכל עם הגוף. וכך יהיה תלמיד חכם עם הבריות בענין זה לגמרי, שהוא נבדל מן הבריות, ואינו נבדל לגמרי". ושם להלן פט"ז [א, ע.] כתב: "התלמיד חכם, מצד השכל שבו, הוא נבדל מכלל שאר בני אדם". וראה למעלה בבאר השני הערה 22, ולהלן באר השביעי הערה 87, ובנר מצוה ח"א הערות 141, 372.

<> פירוש - מזוית ראיתו של השכל, אינו ראוי שבשעת מיתה תהיה השתחררות מכבלי הגוף, כי השכל מעולם לא היה מוטבע בגוף, וכמבואר בהערה הקודמת.

<> נראה שכוונתו לומר ש"בעי &**רבנן**^" מורה על מעלת השכל, וכפי שכתב בנצח ישראל פמ"א [תשכב:] "ורבנן אמרי... מעלה השכלית, ולפיכך רבנן, בעלי השכל, קראו לו וכו'", ושם הערה 25. הרי ש"בעי רבנן" פירושו שמעלת השכל מחייבת.

<> כמו שיביא בסמוך את המשנה [סנהדרין לז.] "לפיכך נברא אדם יחידי, ללמדך שכל המאבד נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא. וכל המקיים נפש אחת מישראל, מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא". ולמעלה בבאר השני [ד"ה כלל הדבר] כתב: "האדם עיקר המציאה בעולם, והמבטל התחלת הויתו... הוא מבטל ומפסיד הויית העולם כולו, שהאדם יחיד בתחתונים", ושם הערה 531. וביומא לח: אמרו "אפילו בשביל צדיק אחד עולם נברא... אפילו בשביל צדיק אחד העולם מתקיים", ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלו.] ביאר מאמרים אלו. ובסנהדרין קג: אמרו "שקולה נשמתו של צדיק אחד כנגד כל העולם", וכתב לבאר בח"א שם [ג, רמ.]: "פירוש דבר זה מפני שהעולם הזה הוא גשמי, ונשמת הצדיק נבדל, שקול הצדיק כמו כל העולם, שלא תמצא דבר זה בכל העולם. ואע"ג דיש בעולם ג"כ דבר מה שאינו בנשמתו של צדיק, שהרי בודאי העולם הוא עולם מלא ושלם, מ"מ יש בזה מה שאין כן בזה, כי העולם הזה הוא גשמי, ונשמת הצדיק נבדל". ובח"א למכות ז. [ד, א.] כתב: "שקול נשמתו של אדם כמו כל העולם" [והובא למעלה בבאר השני הערה 184]. ורש"י [בראשית ב, ז] ביאר שבבריאת האדם הקב"ה "צבר עפרו מכל האדמה מארבע רוחות", וראה גו"א שם אות יט [ד"ה וכדי] שביאר זאת מצד הכלליות שיש באדם.

<> אודות שהלידה היא הוצאה לפועל של האדם, הנה אמרו [סוטה יב.] "כל הנושא אשה לשם שמים כאילו ילדה", וכתב לבאר באור חדש [קיד:] בזה"ל: "כי החומר אין מציאותו בפעל, ומפני כי האשה נחשב כמו החומר, ועל ידי האיש שנחשב כמו צורה לאשה, נמצאת האשה בפעל, ולכך נחשבת כאילו ילדה האיש, והוציאה לפעל". ועל ידי מעשים טובים האדם מוליד את עצמו [גו"א בראשית פ"ו אות טז], ומוציא את עצמו מהכח אל הפעל [תפארת ישראל פ"ג (נח.)], הרי שלידה היא הוצאה מהכח אל הפעל. ובגבורות ה' פנ"ב [רכו:] כתב: "אין דבר במציאות שהוא יציאה לפעל כמו דבר זה, כי חיה [לידה] יציאה לעולם בריאת האדם". ועל פי זה ביאר שם מדוע מפתח של לידה לא נמסר לידי שליח [תענית ב.], עיי"ש.

<> ואע"פ שהאדם נחשב ככל העולם, מ"מ רק בזמן שנולד מודגשת חשיבות זו, וכפי שביאר בח"א לב"ב עד. [ג, ק:], וז"ל: "כי חדוש שלו הוא באמתת הוייתו, כמו האדם שנולד, הלידה היא אמתת הוייתו, ולא כך כאשר כבר נמצא והוא מוסיף עליו, כגון האדם שהוא מוסיף בגידול, אין זה אמיתת הוייתו", הרי שבעת התחדשות הדבר נמצאת אמתת הדבר, וכמבואר בהערה 466.

<> מבאר הסבר שני לכך ש"קול נשמה בשעה שיוצאה מן הגוף" הולך מסוף העולם ועד סופו. והסברו הראשון למעלה היה שכאשר הנשמה משתחררת ממגבלות הגוף, אז היא נעשית נבדלת ובלתי מוגבלת [ראה הערה 466]. ומעתה יבאר שהסבה לכך היא שהאדם שקול לכל העולם, הן בלידתו, והן במיתתו.

<> נקודה זאת מבוארת היטב בדר"ח פ"ג מ"ב [קיג:], וז"ל: "כאשר תתבונן בענין הבריאה, תמצא האדם שיש לו שנוי בבריאתו, מה שלא נמצא בשאר הנבראים. שכל שאר נבראים נבראו הרבה ביחד, והאדם נברא ביחידי. ויותר מזה שאף הנקיבה שלו, שהיה ראוי שתהיה נבראת בפני עצמה עם האדם, ולא היה זה, רק נברא האדם יחידי. ובפרק אחד דיני ממונות [סנהדרין לז.], ת"ר, לפיכך נברא האדם יחידי, ללמדך שכל המאבד נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו אבד את כל העולם. וכל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים כל העולם כולו... ולפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם, עד כאן. ולפי הנראה כי הטעם הוא, כיון שמאדם אחד יצא כל העולם, א"כ המאבד נפש אחת מישראל כאילו מאבד כל העולם כולו. ואם הטעם כך קשיא... סריס וזקן למה נחשב כל העולם. אבל פירוש הדבר הזה, כי לפי מציאות העולם וציור החכמה לא היה צריך שיהיה רק אדם אחד, ולא יותר. וכשם שראוי לפי ציור החכמה שיהיו שאר המינים הרבה, כך ראוי שיהיה נברא האדם יחידי. כי האדם הוא מלך בתחתונים, ודבר זה ידוע כי ראוי שיהיה המלך אחד, כי אין ראוי שיהיו שני מלכים. ודבר זה נתבאר בדברי חכמים שאמרו [חולין ס:] אין שני מלכים משמשים בכתר אחד. ומפני שהוא מלך בתחתונים, הנה מצד צורת העולם שכך מסודר מן הש"י, ראוי שיהיה האדם יחידי. ולפיכך המקיים אדם אחד כאילו קיים כל העולם. וכן המאבד אחד כאילו אבד כל העולם... ולפיכך אדם אחד נחשב כל העולם כולו, והמקיים אחד מישראל כאילו קיים כל העולם כולו, והמאבדו כאילו אבד כל העולם כולו, וכל זה מפני חשיבת האדם שהאדם יחידי הוא כל העולם... ואמר לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם, וזה שמצד ציור העולם ראוי שיהיה האדם נברא יחידי, א"כ אדם אחד הוא כל העולם, ולא כמו שאר הנבראים שאין בכל אחד הכל כמו שהוא אצל האדם" [והובא למעלה בבאר השני הערה 531].

<> צריך ביאור, לפי הסבר זה מהו הטעם ש"בעי רבנן רחמי אנשמה בשעה שיוצאה מן הגוף". כי בשלמא להסברו הראשון [שביאר שהקול נובע מכך הנשמה משתחררת מכבלי הגוף], לכך חכמים [שהם בעלי השכל הנבדל] בקשו לבטל קול זה, כי אין הדבר ראוי לשכל הנבדל. אך אם הקול נובע מפאת רוממות וחשיבות האדם [ש"נחשב כמו כל העולם"], מדוע שרבנן יבקשו לבטל קול זה. וצ"ע.

<> "ויש אומרים אף רידייא - מלאך הממונה על השקות הארץ ממטר השמים ממעל ומן התהום מתחת וקורא להן, שנאמר [תהלים מב, ח] 'תהום אל תהום קורא', כדאמרינן במסכת תענית [כד. וכה:]" [רש"י יומא כא.].

<> תענית ט: "גדול יום הגשמים כיום שנבראו בו שמים וארץ", ובפשטות משמע מכך שיש בירידת גשמים דבר השייך לכל העולם. ובב"ר יג, ד אמרו "קשה היא גבורות גשמים שהיא שקולה כנגד כל מעשה בראשית... מהכא [ירמיה י, יב] 'עושה ארץ בכחו מכין תבל בחכמתו', מה כתיב בתריה [שם] 'לקול תתו המון מים בשמים', ואין 'קול' אלא גשמים, שנאמר [תהלים מב, ח] 'תהום אל תהום קורא לקול צנוריך'". ולפי דבריו כאן מובן היטב מדוע גשמים נקראים "קול".

<> אודות הצמצום המתחייב בכתב, כן כתב בנצח ישראל ס"פ ז: "אל תשער בדעתך כי אפשר לכתוב בפירוש, כי איך אפשר לפרש הכל בכתב". ובגו"א שמות פי"ט סוף אות יח כתב: "אך קשה מאוד הבנה שלימה בכתב לכמו אלו הדברים העמוקים, רק יוסיף חכמה ודעת". ושם פל"ד אות כ כתב: "כל דבר שבכתב הוא משוער ומוגבל". ולמעלה בבאר השלישי [ד"ה ומעתה כאשר] כתב: "ותבין מעצמך, שאי אפשר לכתוב הכל בכתב", ושם הערה 156.

<> "מפולש" הוא ההיפך מסתום [רש"י עירובין ב.]. ו"מבוי מפולש פירוש פתוח משני צדדין" [הערוך, ערך פלש א'].

<> גלגל חמה, מלכות רביעית, יציאת הנשמה, לידה, גשמים.

<> מקורו בזוה"ק ח"ב רעו. "מצות לא תעשה מסטרא דדינא קא אתי... דשס"ה, לקבל יומי דשמשא, דנהיר מסטרא דגבורה, הדה הוא דכתיב 'כצאת השמש בגבורתו'". וכן אומרים "טובים מאורות שברא אלקינו... כח וגבורה נתן בהם להיות מושלים בקרב תבל". וכן "החמה כח האש" [לשונו בנצח ישראל פי"ז (שצא:), ושם הערה 89, והובא למעלה הערה 353], ו"אש הוא מדת הדין הקשה, כי אין דבר קשה יותר מן האש" [לשונו בח"א לשבת קיט: (א, סה.)]. וממילא השמש מתייחסת לגבורה.

<> לשון הפסוק [דניאל ב, מ] במילואו: "ומלכו רביעאה תהוא תקיפה כפרזלא כל קבל די פרזלא מהדק וחשל כלא וכפרזלא די מרעע כל אלין תדק ותרע" [תרגום; ומלכות רביעית תהיה תקיפה כברזל כפי שהברזל מועך ומחליש כל מיני מתכות, וכברזל שמרוצץ כל אלו המתכות, כך תהיה הממלכה הזאת שתמעך ותרוצץ את כל העמים]. וזה לשונו בנר מצוה [ח"א נב.]: "והרביעי, כוחו היה על ההשחתה, ולפיכך נמשל לברזל, אשר הוא מחתך ומשחית הכל", ושם הערה 293. ושם בהמשך [נה.] כתב: "אמנם מלכות רביעית... הוא משחית הכל... ולכך ראה דניאל את החיה הזאת שיש לה שינים של ברזל [דניאל ז, ז], כי הברזל הוא משחית ומקצץ הכל", ושם הערה 317. ובנצח ישראל פ"ס [תתקכז.] כתב: "האומה הזאת [מלכות רביעית] כל כוחה להרוג ולשבר, וכמו שאמר דניאל על החיה הזאת, שאמר עליה 'ומלכי רביעאה תהוי תקיפאה כפרזלא'... כי כח המלכות הזאת אינו רק להשחית ולהפריד העולם, שיש לו כח ברזל המקצץ". וצרף לכאן דברי רש"י [שמות כ, כב] "הברזל נברא לקצר ימיו של אדם". וראה להלן הערה 1188.

<> כמו שאמרו [זוה"ק ח"א צט. בסתרי תורה] "מלאך גבריאל בשליחותא לנשמה קדישא" [תרגום; מלאך גבריאל הוא השליח לקחת הנשמה]. ושם "גבריאל" נגזר מתיבת "גבורה", כמבואר למעלה בבאר הרביעי הערה 1219. ועוד אמרו [זוה"ק ח"א קכה.] "כיון דנטיל רשו לאפיק נשמתא, טאס עלמא בזמנא חדא" [תרגום; כיון שקבל (מלאך המות) רשות להוציא הנשמה, הוא טס העולם בפעם אחת]. ובסמוך יבאר שהסימן המובהק של מדת הגבורה הוא ש"לא יתחלק דבר זה... כי לא יתחלק דבר שהוא בדין כלל", ולכך "טאס עלמא בזמנא חדא". ובע"ז כ: אמרו "אמר אבוה דשמואל, אמר לי מלאך המות, אי לאו דחיישינא ליקרא דברייתא, הוה פרענא להו בית השחיטה כבהמה", וכתב על כך בח"א שם [ד, נא.], וז"ל: "פעל זה הוא דין... שהוא העדר חיות האדם, ודבר זה דין גמור... לכך ראוי שיהיה פועל בכח, כפי אשר ראוי אל פעל שהוא במדת הדין, שכל דין הוא בכח. ולכך אמר לו מלאך המות אי לא הוי חייש ליקרא דברייתא... היה פורע בית השחיטה. כי המיתה של אדם בא בכח עליו, וכל דבר שהוא בא בכח הוא בא בסימינין, מפני כי שם ממהר האדם למות ביותר".

<> ו"אלקים" הוא שם המורה על מדת הדין [ב"ר לג, ג], וכמבואר למעלה בהערה 94. ובגבורות ה' פס"ג [רפו.] כתב: "כי הלידה במדת הדין, כדכתיב 'ויפתח אלקים את רחמה', והדבר הזה ידוע למבינים ולחכמים". ובמסכת שבת [פט.] אמרו "'מדבר פארן' [במדבר י, יב], שפרו ורבו עליו", וכתב על כך בתפארת ישראל פכ"ו [ת:], וז"ל: "פירוש, כאשר רצה השם יתברך להרבות את ישראל... לא היה ראוי לזה רק המדבר. ודבר זה ידוע למבינים בחכמה, כי המדבר הוא מיוחד למדת הדין... וכל הוצאת תולדות הוא בכח גבורת מדת הדין... שכאשר היה מדת הדין כנגדם, היו פרים ורבים ביותר. וכמו שתמצא בכל הבריאה שיצאת לפעל בכח שם 'אלהים', שהוא מדת הדין [ראה למעלה בבאר הרביעי הערה 859]... ולפיכך מדת הדין הוא מיוחד לרבוי התולדות". ובגבורות ה' פמ"ג [קסג:] כתב: "ומה שאמר [סוטה יא:] שהיו מולידות [נשי ישראל במצרים] תחת התפוח, דבר זה יש לך לדעת, כי ההולדה נמשך מן מדת הדין... לפיכך אמרו שהיו יולדות תחת התפוח, שיש לו ריח נכבד מאוד, כדכתיב [בראשית כז, כז] 'ריח השדה אשר ברכו ה'', ואמרו רבותינו ז"ל [תענית כט:] זהו שדה של תפוחים. והריח מתיחס אל מדת הדין, כדכתיב [דברים לג, י] 'ישימו קטורה באפך'. וכלל הדבר רמזו בזה שהיתה לידה שלהם במדת הדין המתיחסת לזה, וזה נקרא 'תחת התפוח'. ומפני כי מדת הדין היה מתוחה נגדם, לכך היו מתקשרים במדה זאת לגמרי, שהיו יולדות תחת התפוח".

<> פירוש - במשנה בריש תענית אמרו "מאמיתי מזכירין גבורות גשמים". ובגמרא שם [ב.] אמרו "תנא, מאימתי מזכירין גבורות גשמים. וליתני 'מאימתי מזכירין על הגשמים', מאי 'גבורות גשמים'... מפני שיורדין בגבורה". הרי שאצל המשנה ["מאימתי מזכירין גבורות גשמים"] אמרו בגמרא "שיורדין בגבורה".

<> פע"א [שכו.], שביאר שם שהברכה באה לעולם באמצעות מדת הדין, ויובא בהערה 490.

<> מיתה [יציאת הנשמה], לידה, וגשמים.

<> וכוונתו על ה"ממית", שאז הנשמה יוצאת מן הגוף.

<> מו"ק יד. "קטן הנולד במועד מותר לגלח במועד, שאין לך בית האסורין גדול מזה ["ממעי אמו שהיה שם" (רש"י שם)]". ובטור אורח חיים ריש סימן קיד כתב: "ברכה שנייה [של שמונה עשרה]... מנין אותיותיה נ"א, כמנין תיבות של ד' פסוקים שהוסד מהם, והם ד' פסוקים שנאמר בהם מפתח, ואינן נמסרין בידי אדם, ואלה הן; מפתח של גשמים, ושל פרנסה, ושל תחיית המתים, ושל חיה". וכתב שם הפרישה סק"א: "אף על גב דלא הוזכר בנוסח ברכה זו חיה, יש אומרים שיכוין למ"ש 'מתיר אסורים', שהוא כמו חיה, שהולד והאם היו אסורים... שהן כמו שיצאו מבית האסורים". ורבינו בחיי [בראשית ח, כא] כתב: "'כי מבית הסורים יצא למלוך' [קהלת ד, יד], כי משעה שהוא יוצא מבית הרחם, ששם אסור ומוסגר כאדם המוסגר בבית האסורים, מיד הוא רוצה למלוך". ובבראשית כא, א נאמר "וה' פקד את שרה כאשר אמר ויעש ה' לשרה כאשר דבר", ופירש רש"י שם "פקד את שרה - בהריון. כאשר דבר - בלידה". וכתב על כך הגו"א [אות ב]: "ואצל הריון כתיב לשון אמירה, ואצל לידה לשון דבור. הדבור הוא קשה [רש"י במדבר יב, א], והלידה במדה הזאת, כמו שזכרו מפתח של הלידה בברכת אתה גבור, והבן זה". ובגבורות ה' פמ"ג [קסג:] כתב: "ההולדה נמשך מן מדת הדין, כמו שתקנו בברכת 'אתה גבור' - שמדבר על גבורתו יתברך - 'מתיר אסורים וסומך נופלים', ו'מתיר אסורים' זהו שפותח לולד שיוצא לאויר העולם".

<> מה שכתב שהגשמים הם בגבורה מחמת "שמביא המטר מעליונים לתחתונים", יוסבר היטב על פי דבריו בגבורות ה' פע"א [שכו.], שכתב: "הברכה שיורדת לעולם באה במדת הדין לעולם. ודבר זה ידוע בכמה מקומות, שכל דבר שהוא בא מעולם העליון לתחתונים, בא במדת הדין. והוא נרמז בברכת 'אתה גבור לעולם ה' מחיה מתים מכלכל חיים בחסד'. כי אף שהוא מפרנס אותם בחסד, מכל מקום כאשר נתגלה בעולם באה הפרנסה בדין, לכך נקבע בברכת 'אתה גבור'. וידוע הוא שכל התגלות לפועל הוא בדין. וזה מפני שכל יציאה לפעול הוא שנוי, וכל שנוי צריך אל זה כח וחוזק המשנה הדבר. וכל כח וחוזק הוא במדת הדין. ודבר זה הוא ידוע לחכמים [ראה למעלה הערה 95]... כלומר שעל ידי כח דין יוצא לפועל השפע הזה... כי כל שפע בא לעולם על ידי דין". ובגו"א בראשית פי"ב אות ה כתב: "הברכה היא מכח יצחק יורדת לעולם, 'הרוצה להעשיר יצפין' [ב"ב כה:], והוא ידוע למבינים". וראה שם הערה 32 [והובא למעלה בסוף הבאר הראשון הערה 368]. והרי ברכת "אתה גבור" היא כנגד יצחק [גבורות ה' פס"ו (שח:)], ולכך בברכה זו מוזכרת ענינה של הברכה הבאה מהעליונים לתחתונים.

<> כי שלש ברכות ראשונות של שמונה עשרה הן בגדר "יסדר אדם שבחו של מקום" [ע"ז ז:], ופירש רש"י שם: "שלש ברכות ראשונות; אבות, גבורות, וקדושת השם, שאין בהם תפלה אלא שבח".

<> צריך ביאור, דהא תינח שאין להזכיר בברכת שבח "קול המונה של מלכות רביעית", אך מדוע אין להזכיר "קול גלגל חמה", דמדוע יש בכך סתירה לשבחו של מקום. והרי מזכירים כשבח "יוצר המאורות", ומדוע לא תוזכר גבורת חמה בברכת "אתה גבור". ונראה, כי הגבורה שיש בגלגל חמה היא הגורם הראשי להמצאות ע"ז בעולם, וכמבואר למעלה בבאר הרביעי [ד"ה וכאשר אתה], ושם הערה 984, קחנו משם. ולכך גבורת החמה אינה נזכרת בברכת השבח של "אתה גבור" מפאת היותה המדיחה לע"ז בעולם. אך לפי זה, הטעם להשמטת גבורת החמה [גורם לע"ז] יהיה שונה מהטעם של השמטת קול המונה של מלכות רביעית [שאינו קשור ישירות לע"ז], ומסתימות דבריו כאן משמע ששניהם בני חדא בקתא אינון. אמנם ביתר העמקה נראה ששתי השמטות אלו שייכות להדדי, שהרי השריש ש"עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו, ואין זולתו, ודבר זה ממעטים האומות" [לשונו בנר מצוה ח"א יא., ושם הערה 58 (והובא למעלה בבאר החמישי הערה 703)]. והרי מלכות רביעית [הממעטת מכבוד ה'] מקבלת את כוחה מהחמה [כמבואר למעלה בהערות 441, 450, 461]. ולכך כשם שמלכות רביעית ממעטת מאחדותו יתברך, ומחמת כן אינה נזכרת בברכת השבח של "אתה גבור", כך גבורת החמה ממעטת מאחדותו יתברך, לכך לא תוכר מקומה בברכת השבח של "אתה גבור". וראה להלן הערה 893.

<> רש"י [במדבר כג, ד] כתב שהאבות יחד בנו שבעה מזבחות; אברהם בנה ארבעה מזבחות, יצחק בנה מזבח אחד, ויעקב בנה שני מזבחות. ובגבורות ה' פס"ט [שיז:] ביאר כיצד מספרי המזבחות שנבנו תואמים למדותיהם של האבות. ובנוגע ליצחק ויעקב כתב בזה"ל: "יצחק מדתו מדת הדין, אינו מתחלק כלל, ולפיכך לא בנה רק מזבח אחד. ויעקב בנה שנים, שמדתו הרחמים המתחלק לשנים... וזה כי אין יכול לעמוד בדין רק הצדיק, ולא הרשע... אבל מדת הרחמים הוא מתחלק לשנים, שהרי הרחמים בין לצדיק ובין לרשע... כי יצחק מפני שמדתו מדת הדין, והדין הוא כמו נקודה אחת שאין לו נטיה כלל, וכך הדין אין לו נטייה כלל ממה שהדין מחייב, לא לימין ולא לשמאל... אבל יעקב, מפני שמדתו הרחמים, והרחמים הם למי שהוא בצרה, דבר זה אינו דין גמור, כי הדין אינו רק מה שהמשפט והדין מחייב, והרחמים שמרחם על מי שהוא בצרה, אף כשאין הדין נותן". וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 959. וביבמות יד. אמרו ש"לא תתגודדו" [דברים יד, א, אשר בפשטות אוסר גדידה בבשר האדם], נדרש לומר שלא יעשו אגודות אגודות, וכגון בית דין בעיר אחת, שחציים מורים כב"ה, וחציים כב"ש. ובגו"א דברים פי"ד אות א [ד"ה ואם] כתב: "ואם תאמר, מה ענין זה לזה, שלא יעשו אגודות, ולא יתגודדו... דודאי שייכי שפיר יחד, שכמו שהגדידה מחלק גוף האדם, עד שאין בשרו אחד ושוה, כך כשנחלק הבית דין שהוא בעיר אחת, חציים מורים כב"ה, וחציים כב"ש, כאילו גופו של אדם מחולק". הרי שהדין לא יתחלק כלל, כפי שגוף האדם לא יתחלק. ובנצח ישראל פ"ה [קכג:] כתב: "כי לגודל כח הדין שבא על הרשע, אין נחלק הדין לבוא על הרשע מקצת בעולם הזה, ומקצת בעולם הבא, כי דבר שהוא נחלק אין לו כח גדול. לפיכך השם יתברך לא בא עליו בדין בעולם הזה, ומשלם לו דינו בגיהנם אחר מותו, להאביד את נפשו". ובסנהדרין צה. אמרו "בת דינא - בטל דינא" [לן הדין - בטל הדין], וביאר זאת בח"א לסנהדרין שם [ג, קצד.]: "כי הדין הוא אחד... וכאשר נפסק הדין בטל הדין, כי הדין לא שייך בו החלוק כלל, וזהו בת דינא בטל דינא". וראה למעלה בבאר הרביעי ציון 668. @**ואודות שהדין**^ הוא אחד, כן כתב בח"א שבת נו: [א, לו:], שאע"פ שירבעם עשה שני עגלים [מ"א יב, כח], מ"מ ישראל עשו במדבר עגל אחד, כיון "שהיו במדבר, ששם מקום מדת הדין, לא עשו רק עגל אחד". וכן בח"א לסוטה י. [ב, מ:] כתב: "כי כל דבר שבעולם אפשר שיהיה בו שנים, חוץ מן הדין, שאי אפשר שיהיה שנוי ושניות בדין כלל, רק הדין הוא אחד". ובח"א לב"ב קמג: [ג, קכח.] כתב: "תמצא בדן מה שלא היה לדן רק בן אחד, ונתרבו בניו בפעם אחד, ולא נתרבו מעט מעט, כמו שהיה אצל אחרים, רק נתרבו בפעם אחד... שהרבוי בא ביחד, כי מדתו הוא דין, ומזה תמצא יוצא הרבויי בפעם אחד... שנקרא 'דן' על שם הדין". ובח"א לסנהדרין ז: [ג, קלג.] כתב: "הקולר תלוי בצואר כולם, כי המשפט אינו לחצאין כלל, שתאמר כי זה נענש וזה לא נענש, כי הדבר שהוא דין לא יתחלק, ודבר זה מבואר כי המשפט הוא אחד".

<> אודות שכל דבריו הם רק התחלה וקצת, כן כתב בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ד"ה הוכרחתי]: "אל תחשוב כי הדברים אשר נתבארו למעלה הם שורש ועיקר הדבר, רק הם התחלה למבין קצת מעט מה שאפשר למתחילים, כענין ברוך הנותן חכמה לחכימין", ושם הערה 99. ושם פ"א תחילת אות נב כתב: "אציע מן המאמר הזה מה שאפשר שיקנה קצת הבנה בזה, ואולי יקנה יותר מעצמו", ושם הערה 174. ובגו"א שמות פט"ו אות כג כתב: "והנה אבינה קצת הטעם, ותבין יותר משכלך", ושם הערה 102. וראה נצח ישראל ס"פ מח, ושם הערה 47. ולמעלה בסוף הבאר השני כתב: "ואלו דברים הם עמוקים מאוד מאוד, רק באנו לבאר כי כל דבריהם הם בחכמה, ולא בארנו רק מעט מזה, כי לעומק הדבר אי אפשר לפרש אותו יותר", ושם הערה 652.

<> אודות הבטוי "העמוקים מני ים", ראה למעלה בבאר הראשון הערה 360.

<> ולשון חכמים מרפא; כך שנו חכמים במשנה [ברכות נד.] "על הזיקין ועל הזועות ועל הרעמים ועל הרוחות ועל הברקים אומר 'ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם'". הרי אע"פ שהזיקין והזועות והרעמים נעשים במקום מסויים ופרטי בעולם, מ"מ הברכה עליהם היא "שכחו וגבורתו &**מלא עולם**^". וזה מורה באצבע שהכח והגבורה אינם מתחלקים, אלא "נשמעים בכל העולם" [שמעתי מהגרי"א וויינטרויב שליט"א]. ובילקו"ש ח"ב רמז תשי דרשו על הפסוק [תהלים כט, ד-ז] "קול ה' בכח קול ה' בהדר קול ה' שובר ארזים וגו' קול ה' חוצב להבות אש", "כשנתן הקב"ה תורה לישראל, היה קולו הולך מסוף העולם ועד סופו", הרי ש"קול ה' בכח" מתפרש שהקול הולך מסוף העולם עד סופו. ובשיהש"ר ד, אות ח אמרו "מה אנו צריכין לומר נסיו וגבורותיו של הקב"ה, כבר מודעת זאת מסוף העולם ועד סופו. לא עמד גלגל חמה באמצע הרקיע וראו נסיו וגבורותיו של הקב"ה עד סוף העולם". זאת ועוד, הרי בברכת "אתה גבור" גופא אמרינן "אתה גבור &**לעולם**^ ה'", וכן אמרינן "הגבור &**לנצח**^" [בשחרית של שבת], מוכח מכך שהגבורה לא תתחלק.

<> וצרף לכאן שאצל יצחק לא מצינו שנוי השם, לעומת מה שמצינו אצל אברהם [אברם - אברהם (בראשית יז, ה)] ויעקב [יעקב - ישראל (בראשית לב, כט)], כי הואיל ושם מורה על מהות [כמבואר למעלה בבאר השלישי הערה 108], ממילא שנוי השם הוא שנוי מהות, ולכך מן הנמנע שאצל יצחק יתרחש שנוי השם, כי מדת יצחק היא דין [כמבואר בהערה 493], השוללת כל חילוק ושנוי. וראה ירושלמי ברכות פ"א ה"ו. ובפרקי דרבי אליעזר ס"פ ל אמרו "אותו האיל שנברא בין השמשות, לא יצא ממנו דבר לבטלה; אפרו של איל הוא יסוד על גבי המזבח הפנימי, גידי האיל אלו עשרה נבלים של כנור שהיה דוד מנגן בהם. עורו של איל הוא אזור מתניו של אליהו ז"ל... קרניו של איל, של שמאל שתקע בו בהר סיני... ושל ימין שהיא גדולה משל שמאל שהוא עתיד לתקוע בה לעתיד לבא, שנאמר [ישעיה כז, יג] 'והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול', 'והיה ה' למלך על כל הארץ' [זכריה יד, ט]". נמצא שהמדרש מדגיש שהאיל מלוה את כל ימי הבריאה מששת ימי בראשית עד ליום ש"היה ה' למלך על כל הארץ". והרי האיל הזה בא במקום יצחק [רש"י בראשית כב, יג], וכמבואר בארוכה בח"א לר"ה טז. [א, קו.], ובדר"ח פ"א מ"ב [כט.], ולכך שוב חזינן שמדת הדין אינה מתחלקת, אלא הולכת מתחילה ועד סוף. @**דוגמה נוספת**^; במכת צפרדעים ביקש פרעה שהמכה תוסר "למחר" [שמות ח, ו]. וכתב על כך בגו"א שם אות א [ד"ה ומה]: "ומה שלא השיב פרעה מיד תסיר הצפרדעים, כי יודע היה פרעה כי יום שבאה המכה, באותו יום אין להסיר אותה, כי אותו יום הוכה". וכן בגבורות ה' פל"ג [קכה.] כתב: "כי באותו היום כבר באה המכה לכל היום, ואין באותו יום הסרת המכה... שאחר שגזר על הצפרדעים שיבואו באותו היום, אין גוזר גזירה אחרת שיכרתו". פירושם של דברים אלו הוא, "כי לא יתחלק דבר שהוא בדין", ולכך הדין חל למשך כל אותו יום, שכל יום הוא יחידה בפני עצמה, וכמבואר למעלה באר הרביעי הערה 843. ובתפארת ישראל פ"ו [קב.] כתב: "עיקר המדה שהיא &**בתמידות**^ הוא מדת הדין, שבה מנהיג עולמו. ולכך תמצא בכל מעשה בראשית שם 'אלקים', לפי שבראו בדין, ומנהיגו בדין... הנהגה &**תמידית**^ היא דין, לפי שהוא יושר" [ראה למעלה הערה 95, ולהלן הערה 672]. הרי שדין שייך לדבר תמידי ובלתי משתנה.

**% [ז]**

<> "מה חילוק יש" [רש"י שם].

<> "ברייתא שנויה ברמזים" [רש"י שם], והנדון הוא בהלכות עבור החודש, וכמו שמבאר.

<> "נולד קודם חצות או לאחר חצות - כך שנוי בה, ורמז בעלמא הוא, לומר קודם חצות חלוק מנולד לאחר חצות" [רש"י שם]. ואיירי שם בחצות היום.

<> "כי סליק רבי זירא שלח להו - לחביריו שבבבל שני דברים שלמד כאן [בארץ ישראל]" [רש"י שם]. והמהר"ל יביא את הדבר השני.

<> "זו שאמר אבא אבוה דרבי שמלאי - לפני שמואל, ולא ידע [שמואל] לפרשה מה חילוק בין נולד קודם חצות לנולד לאחר חצות, אני מפרשה לכם" [רש"י שם]. ובסמוך יביא בעצמו את לשון רש"י בסוגיין, ומ"מ הבאנו כבר כאן את לשון רש"י, למען ירוץ בו הקורא.

<> "מחשבין את מולד הלבנה" [רש"י שם].

<> "נולד קודם חצות היום, בידוע שנראה היום קודם שתשקע החמה" [רש"י שם]. ופירושו, שפחות משש שעות לאחר המולד, הלבנה קטנה כל כך, שאי אפשר לראותה כלל. לאחר מכן הלבנה גדולה יותר, ואפשר לראות פס קטן בצורת סהר. כשנולד קודם חצות היום, יש יותר משש שעות מהמולד עד השקיעה [מדובר בגמרא בתקופת ניסן ותקופת תשרי, שהיום והלילה שוים, ויש שש שעות מחצות היום עד השקיעה (תוספות ר"ה כד: ד"ה ראינוהו)]. הלכך, כשנולד קודם חצות, תתאפשר ראיית הלבנה החדשה באותו יום, קודם השקיעה.

<> היום, אלא מאוחר יותר.

<> "בידוע שלא יראה היום, שהיא קטנה כל שש שעות, ונעלמת מעין כל" [רש"י שם].

<> "למיחשב, הרי על פי עדים אנו מקדשין" [רש"י שם].

<> "אם נולד אחר חצות, ואמרו ראינו החדשה לפני שקיעת החמה כדי לקדשו היום, עדי שקר הם" [רש"י שם].

<> פירוש - במשך לפחות עשרים וארבע שעות הסמוכות למולד [מקצתן קודם המולד, ומקצתן לאחריו], נסתרת הלבנה, מפני שהיא קטנה כל כך, שאי אפשר לראותה.

<> "בבל דקיימין במזרח" [רש"י שם].

<> פירוש - שיעור זה של עשרים וארבע שעות שנסתרת הלבנה, נכון הוא בכל מקום על פני כדור הארץ. אך מתוך עשרים וארבע שעות אלו, בנוגע לשאלה בכמה שעות נסתרת הלבנה הישנה קודם המולד, ובכמה שעות נסתרת הלבנה החדשה לאחר המולד, דבר זה תלוי במקום הצופה. ולכך, אנו שנמצאים בבבל, נסתרת הלבנה במשך שש שעות מהלבנה הישנה, ובמשך שמונה עשרה שעות מהלבנה החדשה. מכיון שאנו נמצאים במזרח [יחסית לארץ ישראל], אנו יכולים לראות את הלבנה הישנה [שנראית במזרח] אפילו כשהיא קטנה מאוד, עד שש שעות קודם המולד, שאז היא קטנה כל כך שאי אפשר לראותה כלל. אבל הלבנה החדשה שהיא במערב, אינה נראית לנו עד שתגדל כל כך שאפשר יהיה לראותה אפילו ממקומנו במזרח, והיינו החל משמונה עשרה שעות לאחר המולד.

<> להם בארץ ישראל.

<> פירוש - לבני ארץ ישראל, נסתרת הלבנה שש שעות מהלבנה החדשה, ושמונה עשרה שעות מהלבנה הישנה. מכיון שבני ארץ ישראל נמצאים במערב [יחסית לבבל], הם רואים את הלבנה החדשה, הנראית במערב, החל משש שעות לאחר המולד, אע"פ שהיא עדיין די קטנה. אבל אינם רואים את הלבנה הישנה החל משמונה עשרה שעות קודם המולד, מפני שהיא במזרח, והיא כבר קטנה מדי שיוכלו לראותה ממקומם במערב.

<> "אם יאמרו ראינו הישנה והחדשה בתוך עשרים וארבע שעות, שקר העידו" [רש"י שם].

<> מביא כאן את לשונו של רש"י בסוגיין, וראה הערה 502. לאחר ציטוט דיבור המתחיל של רש"י יהיה קו כזה [-] מפסיק בין ד"ה לפירוש רש"י. ההוספות שבתוך הסוגריים המרובעים הינם מלשון רש"י בגמרא שלפנינו.

<> ובביאור שיטת רש"י, ראה להלן הערה 538.

<> כן כינה גם את חז"ל, שכתב באור חדש [צט:]: בזה"ל: "וקרא [אחשורוש] חכמי ישראל 'יודעי העתים' [אסתר א, יג], כי חכמי ישראל נודעים מחמת עבור השנה, שהיו חושבים תקופות ומזלות, וכל אשר שייך לזה. והיה נמצא במורגש ולראית העין שכך הוא. ודבר ידוע כי דבר זה אין לעמוד על זה אלא מפי רוח הקודש, שידעו ענין הגלגלים ומהלך שלהם. אבל שיעמוד עליהם האדם משכלו לדעת מהלך תנועת הגלגלים וסבוב שלהם, דבר זה אי אפשר לעמוד עליו. ולכך מה שחכמי ישראל היו יודעים העיתים, בזה נודע שהם חכמים באמת קולעים אל השערה ולא יחטיאו אפילו כהרף עין. ולכך אחשורוש כאשר נודע להם חכמתם ויצא להם שם בעולם בחכמה, וכדכתיב [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתם ובינתכם לעיני כל העמים', וזה נאמר על סוד העיבור [שבת עה.]. ולכך 'יודעי העיתים' השם [של] חכמי ישראל בפרט, שאין לאדם לעמוד על מהלך בכוכבים כאשר הוא רק באומה חכמי ישראל, שהם ידעו מפי רוח הקודש". וראה למעלה הערה 70, ולהלן הערות 556, 558.

<> כן נמצא בספר העבור לרבי אברהם אבן עזרא, ובספר העבור לרבי אברהם בר חייא הנשיא. וראה ברבי זרחיה הלוי שם בר"ה.

<> רמב"ם הלכות קדוש החדש פ"א ה"ג: "הלבנה נסתרת בכל חדש, ואינה נראית כמו שני ימים או פחות או יותר מעט. כמו יום אחד קודם שתדבק בשמש בסוף החדש, וכמו יום אחד אחר שתדבק בשמש ותראה במערב בערב", ויובא מיד.

<> תמוה, כי הרמב"ם שלפנינו [הובא בהערה הקודמת] כתב להדיא גם על הלבנה הישנה, ולא רק על הלבנה החדשה. וכתב להדיא שסך הכל הלבנה נסתרת בכל חודש "כמו שני ימים", וממילא לא היה צורך להקיש חדשה לישנה. וצ"ע.

<> פירוש - החוש מעיד שהלבנה אינה נראית לאחר שש שעות מהמולד, לעומת חז"ל שאמרו שנראית שש שעות לאחר המולד.

<> כגון הראב"ע בספר העבור שלו מבאר ש"עשרים וארבע שעי" שנקטו חז"ל הן שעות כפולות. וכן בספר העבור לרבי אברהם בר חייא הנשיא נמצא שטרח הרבה ליישב את דברי חכמים עם דברי חכמי התכונה והמוחש.

<> כמו שיבאר בסמוך, שחכמת התכונה מבוססת על הראיה החושית, ואילו חכמת התורה מבוססת על ראיה שכלית, שזו ראיה מקדימה יותר, וכמו שיבאר.

<> כי אז דברי חכמים היו סותרים למוחש, וזה לא יתכן, וכמו שכתב בתחילת הבאר הזה: "הרי שהם הזהירו שלא יאמר החכם... דברים זרים רחוקים, שאף לעינים נראה כי הדבר הוא זר", ושם הערה 10. וכן יחזור על דבריו להלן [ד"ה ומפני שאין], ושם הערה 569.

<> ר"ה כא: "מאי משמע דהאי 'עליל' לישנא דמיגלי הוא, אמר רבי אבהו, אמר קרא [תהלים יב, ז] 'אמרות ה' אמרות טהורות כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתים'", ופירש רש"י שם "בעליל לארץ - גלוי לכל". ורש"י בתהלים שם כתב "בעליל - לשון גילוי הוא, בלשון המשנה [ר"ה כא:] 'בין שנראה בעליל בין שלא נראה בעליל'". וכן הוא ברש"י שבת קלג:, סוטה מה., סנהדרין יד: וברד"ק בספר השרשים, שורש עלל, כתב כן, והוסיף: "ועוד אמרו [סנהדרין יד:] שאפילו נמצא החלל בעליל לעיר, מצוה לעסוק במדידה, כלומר אע"פ שגלוי ונראה לנו שהחלל קרוב לעיר הזאת, מצוה למדוד".

<> פירוש - חכמת התכונה אינה יכולה לתפוס את הירח בשעור קטן כמו שעורה, בעוד שחכמים עשו כן. ודבריו מוסברים על פי מה שכתב בגו"א שמות פי"ב אות א, בביאור דברי רש"י שם [שמות יב, ב] שכתב: "נתקשה משה על מולד הלבנה באיזו שיעור תראה ותהיה ראויה לקדש, והראה לו באצבע את הלבנה ברקיע, ואמר לו כזה ראה וקדש". וכתב שם בגו"א: "דברי תימה הן, דמה שעור לדבר, דאם נראה כל שהוא ממנה ראויה לקדש... אמנם בירושלמי מצאתי דיש שיעור לקדוש הירח, דקאמר התם [ר"ה פ"ב סוף ה"ד] שאין מקדשין הירח עד שנראה בה כשעורה". ושם בקרבן העדה ביאר שכוונת הירושלמי למושג של שיעור ומדידה. אך הגו"א מבאר שהוא מלשון "שעורה" ["ארץ חיטה ושעורה" (דברים ח, ח)]. ובירושלמי שם בהגהות בעל ציון ירושלים חלק על הקרבן העדה, וכתב: "והאיר ה' עיני ומצאתי לזקני בגו"א פרשת בא... שמצא בירושלמי שהשיעור כשעורה, ולא ביאר באיזה מקום ובאיזה מסכת, ולענ"ד הוא מה שכתבתי". וראה הערה 549.

<> להלן [ד"ה ולא זה בלבד] יבאר מהו "&**סוד**^ העיבור".

<> "ומעיד על הירח" שהעדים יכולים להעיד על ראית חידוש הלבנה, שהוא שעור קטן ביותר, וכמו שכתב למעלה בבאר הרביעי [ד"ה וכבר בארנו]: "בראש חודש, שבו הירח בתכלית הקטנות", ושם הערות 235, 259.

<> פירוש - אם אין העד יודע להכיר את שיעור השעורה, אין זה אלא משום חוסר בקיאותו בדבר, ולא משום שאין הדבר קיים. וראה ר"ה כה. אודות עדים שטעו בראית המולד.

<> פירוש - כל בעלי התכונה ישללו ששעור מולד הלבנה הוא כאשר נראה ממנו כשעור שעורה.

<> שניתן לראות את מולד הלבנה בשעור קטן של שעורה.

<> כמבואר למעלה [הערה 519], שהירח נראה יום אחד אחר חידושה "פחות מעט".

<> כפי שביאר למעלה בבאר הראשון [ד"ה כאשר תעיין] את הטעם לאיסור שניות, וז"ל: "אי אפשר שיהיה האחד חטא קשה, והקרוב אליו לא נחשב חטא כלל, זה אינו, רק כי האחד הוא קשה וחמור, ומה שגזרו הוא קרוב לזה", ושם הערה 159. וראה למעלה הערה 393.

<> פירוש - ואם תבאר שראיית הירח נחשבת לראיה רק כאשר היא גלויה לעין כל, וקודם לכן אין זה בגדר ראיית הירח, אף שנראית לבקיאים ולמבינים.

<> מנחות כט. "שלשה דברים היו קשין לו למשה עד שהראה לו הקב"ה באצבעו, ואלו הן; מנורה וראש חדש, ושרצים", ופירש רש"י שם "ראש חדש - בשעת מולד לבנה אינה נראית כי אם מעט, ואינה ניכרת, כדאמרינן בראש השנה [כד.] כזה ראיתם, אם כזה ראיתם".

<> כמבואר ברש"י למעלה שלאחר חידוש הלבנה הלבנה נמצאת בקרן מערבית דרומית, ונראית לבני מערב. ובגו"א שמות פי"ב אות ג כתב: "אפשר שתהיה נראה [הלבנה] בקצות המערב, שהוא קרוב אל הירח, ואינו נראה כלל בארץ ישראל". ובמפרש ברמב"ם בהלכות קידוש החודש פ"ה ה"ב כתב: "בארצות שהן מערב לארץ ישראל הראיה בהם קודמת לראיית בני ארץ ישראל", וראה שם ציור כא. ועיקר חידושו הוא שראית הלבנה החדשה לאחר שש אינה ראיה לעין כל, אלא שסגי שיש איזה שהוא מקום בעולם שבתנאים המיוחדים ביותר ניתן לראות הלבנה לאחר שש, וזה נחשב שהלבנה נראית לאחר שש. ובסמוך [ד"ה וזהו החלוק] יבאר שוב את ההכנות המועילות ביותר לראיה, ושם ציון 547. ובח"א לר"ה כה. [א, קכח.] כתב: "כ"ח יום שאור הלבנה נראה, ויום אחד אין אור שלה נראה, והוא מכוסה תחת השמש", הרי שביאר שהלבנה נסתרת רק יום אחד, וכדבריו כאן.

<> בגמרא בר"ה לא הוזכר לשון זה, אלא בניחותא "לדידן שית מעתיקא ותמני סרי מחדתא, לדידהו שית מחדתא ותמני סרי מעתיקא". וכנראה נקט לה אגב שיגרא דלישנא מקידושין כט: "ולא פליגי, הא לן והא להו". וכן בהמשך ינקוט בלשון זה.

<> פירוש - הגמרא ביארה שבבבל [הנמצאת למזרחה של א"י] הלבנה החדשה מתכסת ונסתרת במשך שמונה עשרה שעות הראשונות [לעומת ארץ ישראל (הנמצאת במערב לבבל) שהלבנה החדשה מתכסת ונסתרת במשך שש שעות ראשונות]. ומכך לכאורה משמע שבארץ ישראל הלבנה נראית לעין כל לאחר שש שעות [שתים עשרה שעות קודם לראיה בבבל].

<> לשונו של בעל המאור לר"ה שם [ה: בדפי הרי"ף]: "בעלי מחקר חקרו על אורך הנמצא בין בבל ובין ירושלים, ולא מצאו בו שתי שעות שלימות. ואי אפשר שימצא ביניהם ההפרש הגדול הנאמר בשמועה זו בכל סיהרא חדתא ועתיקא". ואלו דבריו כאן. ופירושו, שהמרחק בין בבל לארץ ישראל אינו גדול כל כך שיהיה ביניהם הפרש כל כך גדול בשעת ראיית הלבנה הישנה או החדשה, כפי שנראה מדברי רש"י. ובימינו נודע שבבל נמצאת רק כתשע מעלות מזרחה לארץ ישראל, שהוא מביא להפרש של כשלושים ושש דקות בלבד בין שעון בבל לשעון ארץ ישראל. [והתוספות (ד"ה חצות) הקשו עוד קושיות על שיטת רש"י, אמנם עיין ערוך לנר שתירץ קושיות התוספות]. ולכך לא יתכן לומר שבא"י הלבנה החדשה נראית לעין כל לאחר שש שעות. ועוד בביאור שיטת רש"י, ראה בהגהות בן אריה [מודפס בסוף המסכת בש"ס וילנא], ואחריו בהרחבה בספר לב איברא לר' יוסף אליהו הנקין [עמודים 54-55], ועוד יותר באריכות בספר מגיד הרקיע [מעמוד 489 ואילך]. והדברים הוסברו יפה בהוצאת ארטסקרול מסורה לר"ה שם.

<> "והיא קרובה בתכלית אל המערב" [לשונו למעלה], ורחוקה הרבה מארץ ישראל לכיון מערב.

<> פירוש - אין להכחיש את העדים אלא אם אמרו דבר שהוא נמנע לחלוטין מהמציאות, אך אם הוא דבר שיתכן שיתרחש במציאות, אף באופן רחוק, שוב אין להכחיש את העדים על כך. וכן הרמב"ם בהלכות עדות פ"ב הלכות ה"ד וה"ה הביא ציורים שהעדות בטלה מחמת שבידוע שאינם יכולים להתקיים. וראה להלן [ד"ה ומפני שאין], שחזר שם על דבריו כאן.

<> פירוש - קדוש החודש אינו תלוי בבירור שעושים העדים, כפי שפועלים שאר עדי בירור, וכמו שמבאר, ולכך סגי בכך שיכולים לראות את הלבנה באיזה אופן שהוא.

<> לשון הרמב"ם בהלכות קדוש החודש פ"ב ה"ב: "דין תורה שאין מדקדקין בעדות החדש. שאפילו קדשו את החדש על פי עדים, ונמצאו זוממין בעדות זו, הרי זו מקודש". ובאורים ותומים סימן ל ס"ק ג ביאר ע"פ לשון הרמב"ם הזה [דלא כלח"מ שם], שמן התורה עדי קדוש החודש אינם צריכים דרישה וחקירה, לפי שטעם הדרישה והחקירה הוא כדי שיוכלו העדים לבוא לידי הזמה, ובקידוש החודש הרי אפילו אם הוזמו העדים, החודש מקודש. וכן יבאר יותר להלן [ד"ה ומפני שאין], ושם הערה 568. @**וצרף לכאן**^ שאע"פ שקיי"ל בדיני ממונות שאין מתחילים את הדין בלילה, אלא ביום, מ"מ גמר הדין מותר בלילה [סנהדרין לב.]. ועם כל זה לגבי קידוש החודש מצינו, שאע"פ שהקידוש הוא כגמר דין, שהרי בדרך כלל חקירת העדים היא תחילת הדין, מ"מ אין גומרים בלילה את הדין לקדש את יום השלשים, לעומת דיני ממונות שגומרים בלילה [ר"ה כה:]. ועיין באור שמח הלכות קדוש החודש פ"ב סוף ה"ח, שהסביר שבכל מקום פסק בי"ד הוא גמ"ד, לפי שדנים רק על יסוד העדות, והעדות היא תחילת הדין. אבל בקידוש החודש, שקבלת העדות אינה אלא מצוה, ואפילו אם נמצאו זוממין או מוטעין אחר שקידשו, אין הקידוש בטל ["בקדוש החודש הלא קבלת העדות אינה אלא עלילה למה שידונו ויקדשו ב"ד החודש" (לשון האור שמח שם)], לכן קידוש החודש הוא תחילת הדין, שהרי לא מקדשים על פי העדים.

<> ר"ה כ. "מאיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו לקדשו, אף על פי שלא ראוהו, יאמרו ראינו... לא מיחזי כשקרא", ופירש רש"י שם "כשלא ראוהו, ואמרו ראינו, אין שקר נודע". וכתב על זה בספר עמק ברכה עמוד עא אות ב, וז"ל: "לכאורה קשה, איך מותר לאיים על העדים שיאמרו ראינו אע"פ שלא ראו, והלא זה עדות שקר, ועוברים על [שמות כ, יג] 'לא תענה'. ונראה, דהנה איתא בירושלמי ר"ה פ"ג ה"א, דאם קדשו ב"ד החודש עפ"י עדים, ונמצאו זוממין, הרי זה מקודש משום דאין מדקדקין בעדות החודש. ומשמע ברמב"ם פ"ב מהלכות קדוש החודש ה"ב דהיינו מטעם דאין צריכין דרישה וחקירה מן התורה. ומשמע דאין זה מטעם 'אתם' [ויקרא כג, פסוקים ב, ד, לז] אפילו שוגגים, 'אתם' אפילו מזידים [ר"ה כה.]... אלא הא דחל הקידוש היינו מטעם דכך נאמרה הלכה דאין מדקדקין בעדות החודש, וגם עידי שקר מועיל עדותם בקדוש החודש, ומקרי שפיר עפ"י עדים, אפילו נמצאו זוממין. ועל כן נראה דבעדות החודש ליכא כלל הלאו ד'לא תענה', כיון דגם עדות שקר מועיל בקידוש החודש... ועל כן שפיר מותר לאיים על העדים שיאמרו ראינו החודש אע"פ שלא ראו במקום הצורך". וראה בסמוך הערה 568.

<> נראה שחסרות כאן תיבות "לבין חכמת התכונה".

<> פירוש - סוד העבור מבוסס על דברים אפשריים שקבלנו ממשה רבינו, ולא בהכרח על דברים מוחלטים.

<> כמבואר למעלה בהערה 536.

<> פירוש - בנוסף להכנות שציין [זכוך האויר, גובה המדינה, קירוב המדינה אל המערב, המביט הוא חכם בקי] היו הכנות נוספות אשר היו ידועות להם.

<> מדויק מלשונו שאף בפחות משש שעות ניתן לראות משהו מחדוש הלבנה, אך אין בזה כדי שעור הכרה. דאם כוונתו לומר שבפחות משש אי אפשר לראות דבר, אזי היה אומר "ופחות משש לא יפול בו ראיה כלל", ולא "לא יפול בו הכרה בעולם". וכן מוכח מדבריו בגו"א שמות פי"ב אות א, בביאור דברי רש"י שם [שמות יב, ב] שכתב: "נתקשה משה על מולד הלבנה באיזו שיעור תראה ותהיה ראויה לקדש, והראה לו באצבע את הלבנה ברקיע, ואמר לו כזה ראה וקדש". וכתב שם בגו"א: "דברי תימה הן, דמה שעור לדבר, דאם נראה כל שהוא ממנה ראויה לקדש... אמנם בירושלמי מצאתי דיש שיעור לקדוש הירח, דקאמר התם [ר"ה פ"ב סוף ה"ד] שאין מקדשין הירח עד שנראה בה כשעורה" [הובא למעלה בהערה 526]. ואם לא שייך לראות דבר קודם שנראה בה כשעורה, הדרא קושיא לדוכתה "מה שעור לדבר, דאם נראה כל שהוא ממנה ראויה לקדש". וכן כתב בחידושי מרן רי"ז הלוי לשמות פרשת בא, על הפסוק [שמות יב, ב] "החדש הזה לכם", וז"ל: "דברי רש"י לכאורה תמוהים, דאיזה שיעור יש ללבנה שתהיה ראויה לקידוש, דשית שעי מיכסי סיהרא, ואין באפשרות לראות אותה, אבל תיכף כשרואים אותה יכולים לקדש. והנראה מבואר מדברי רש"י, דבהך 'כזה ראה וקדש' דינא נאמר בזה, דבזה השיעור היא ראויה לקדש, ובבציר מהכי, אף אם היה אפשר לראות אותה גם כן, לאו בת קידוש היא. וזו היא ההלכה של 'כזה ראה וקדש', על זה השיעור שהראה הקב"ה למשה באצבע. והנה יעו"ש בפירוש הרמב"ם לר"ה שכתב דגם כשמקדשין את החודש ע"י חשבון, ג"כ אין מקדשין אותו עד אחר שש שעות מהמולד, משום דקי"ל 'כזה ראה וקדש', והחשבון והראיה כהדדי נינהו, עיי"ש בדבריו הובאו במפרש פ"ז מהלכות קידוש החודש [שלהי הלכה א, ואינו נמצא בפיהמ"ש שלפנינו]. וכל זה הוא אם עד שש שעות הלבנה מדינא לאו בת ראיה וקידוש היא, ועל כן שייך זאת גם לענין חשבון. אבל אם אין זה מהלכה רק משום שאין אנו רואים אותה ולא משכחת ליה ראיה קודם זמן זה, א"כ לענין חשבון לא שייך זאת, ושפיר היה אפשר לחשוב משעת המולד. ולכאורה מבואר מדברי הרמב"ם האלו יסוד זה, דבהך ד'כזה ראה וקדש' נאמרה הלכה דבשיעור זה יכולין לקדש, ולא בפחות מזה, והיינו כמו שנראה מדברי רש"י שהבאנו, וצ"ע בזה".

<> הוא הקב"ה. ודברים אלקיים הם משוערים, וכמו שיתבאר בסמוך.

<> כפי שכתב בגו"א דברים פכ"ה אות כד: "דע, כי כאשר ברא והעמיד הקב"ה יתברך העולם, מדד ושקל ופלס לכל אחד ואחד קיומו בפני עצמו, שלא יהיה כל אחד נוגע בחבירו כלל אפילו כחוט השערה. וכן כל הנמצאים בעולם משוערים, והוא השיעור האלהי אשר שיער את הכל". ורש"י [שמות ל, יג] כתב "הראה לו [הקב"ה למשה] כמין מטבע של אש, ומשקלה מחצית השקל ואמר לו כזה יתנו", וכתב על כך הגו"א שם [אות ח ד"ה ויש]: "ויש להקשות, בשלמא בכל הני [מנורה, ראש חודש, וכיו"ב] היה צריך להראות, דיש חומר בהן להבין אותם. אבל במטבע, מה חומר יש בה עד שהוצרך להראות לו מטבע של אש... כדי שלא יקשה איך תולה דברי תורה מה שיתנו לכפרה על נפשותם - במטבע, שכל מטבע משקל שלה נעשית כפי רצון המלך, או מי שהמטבע שלו, ודברי תורה הם משוערים בענין אלהי. ולכך אמר כי 'הראה לו מטבע של אש מתחת כסא הכבוד', לומר כי אין השיעור הזה הוא שיעור מטבע היוצאת בעולם מבלי חכמה ושעור אלקי, אך מטבע זה שעור אלקי יש בה, ולפיכך תלה בה התורה כפרת הנפש, ולפיכך הראה לו מטבע של אש" [הובא למעלה בבאר השני הערה 381]. ולמעלה בבאר השני [ד"ה וכל זה] כתב: "דברי חכמים על פי התורה, שכל דברי תורה משוערים בשכל". וראה למעלה הערה 174. ובדר"ח פ"ג מ"ב [קיז.] כתב: "התורה היא אחת, ר"ל שהתורה כל דבריה מוכרחים מחויבים, אי אפשר רק שיהיו כך, ולא אפשר שיהיו בענין אחר כלל. וזה מעלת התורה... כי א"א שיהיה דבר אחד, אף נקודה אחת בתורה, שאפשר שיהיה בענין אחר, רק כך. ואין לומר בתורה שראוי שיהיה כך, אבל אינו מחויב שיהיה כך, ואפשר שיהיה בענין אחר, ואז לא היתה התורה אחת. דבר זה אינו בתורה, כי הדבר הראוי בלבד, ואפשר שיהיה בענין אחר, אין זה מיוחד. אבל דברי תורה מחויבים שיהיו כך, ואי אפשר שיהיו בענין אחר, והמחויב הוא מיוחד... שהרי הדבר שהוא מיוחד, אין נטיה ממנו לצד אחר". וראה למעלה בבאר הראשון הערות 261, 266.

<> פירוש - אפשרי שהראיה תהיה עוד יותר קרובה, בהתאם לתנאים וההכנות הראוים.

<> פירוש - אפשרי שגם איכות מידת ההכרה גופא תשתנה ותתחלף, ושמא יש להכיר את מולד הלבנה בדרגה שתעלה על הכרת איש את רעהו. ולכך הכרה זו היא מקרית, ואין המקרה בגדר חכמה, וכמו שכתב בח"א לתמיד לא: [ד, קמח:], וז"ל: "כי לא דברו חכמים ולא נזכר דבר בדבריהם ענין שהוא מקרה ואין בו חכמה כלל".

<> באבות פ"ה מ"י אמרו "האומר שלי שלך ושלך שלי, עם הארץ". וכתב שם בדר"ח [רמט.] בזה"ל: "אמר שמדה זאת היא מדה של עם הארץ. כי אם היה לו שכל וחכמה, השכל והחכמה נותן שכל אשר הוא לאדם הוא שלו. וזה שאמר 'שלי שלך ושלך שלי', ואינו נותן גדר והבדל בין ממון שלו ובין ממון של אחרים, רק שוה זה כמו זה, בודאי דבר זה יוצא מגדר החכמה, שהחכמה משערת הכל לפי הראוי להיות, ונותן גדר לכל דבר ודבר. ולפיכך האומר 'שלי שלך ושלך שלי' עם הארץ, שאין בו חכמה כלל, ומפני כך אין אצלו שעור וגדר".

<> פירוש - בנוסף ליתרון חכמת חז"ל על פני חכמת התכונה שהזכיר עד כה [שחכמת חז"ל משוערת בלי פחות ויותר], יזכיר מעתה עוד שני יתרונות לחכמת חז"ל [ידעו את כל הפרטים במדויק, וכן ידעו את ההבנה הפנימית של הדברים].

<> פירוש - החכמה היא כאשר עומד על אמתתו של דבר בצורה מדוייקת ונכונה, אך אם יש אי דיוקים בדבר, אין זה בגדר חכמה. ואודות השייכות בין חכמה לאמת, ראה דבריו למעלה בתחילת הבאר הרביעי, שכתב: "ועוד בכמה מקומות אשר האריכו מאוד בספור גנות המשקר, עד שאמרו הם שגדר הת"ח מי שאינו משנה בדבריו, כמו שאמרו בפרק שני דב"מ [כג:]. וזה כי החכמה אין בה שקר, כי לכך הוא חכמה. ואם שקר בחכמתו, אין זה חכמה, והוא דמיון, ולפיכך אין בחכם שקר", ושם הערות 78, 81, 82.

<> פירוש - אין אחד מהם.

<> כי האמת היא אחת בלבד, ומה לי אם ישקר הרבה או מעט, סוף סוף אינו קולע לאמת. ואודות שהאמת אחת, ראה בנתיב האמת פ"א [א, קצו.], שכתב: "כי לכך חותמו של הקב"ה אמת [שבת נה.], מפני שהוא יתברך אחד, ואין שני. ולפיכך חותמו של הקב"ה אמת, כי אין דבר שהוא אחד רק האמת הוא אחד. ואי אפשר שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר. אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה... וכן משמע מדברי הפיוט שתיקן בפיוט ר"ה [למוסף של יום א דר"ה, הפותח במלים "ועמך תלואים בתשובה"] 'אמת חותמו להודיע כי הוא אחד'. הרי לך כי לכך אמת חותמו של השם יתברך, להודיע שהוא אחד". ובדרוש על התורה [מא:] כתב: "והדבר שהוא אחד לא ימלט שהוא אמת לגמרי. וכמו שייסד הפייט 'אמת חותמו להודיע כי הוא אחד'. וכי מה ענין זה לזה, אלא שכל שיש לו דבר שני לו, אזי אותו דבר שהוא שני לו אי אפשר שלא ישתנה מן הראשון מצד מה, שהרי זהו ראשון, וזה שני, והוא הוא לשון 'שני' בעצמו. ואם כן אצל השני שהוא משונה, אין הדבר הראשון אמת אצלו, שהרי נמצא דבר שהוא שני שנוי לו. אבל הדבר שהוא אחד, הוא אמת גמור. לכן במה שחותמו אמת מודיע שהוא אחד", והובא למעלה בבאר השני הערה 374, ולהלן הערה 1105.

<> ואי אפשר לעמוד על סוד העבור עצמו, וכמו שכתב באור חדש [צט:] בזה"ל: "וקרא [אחשורוש] חכמי ישראל 'יודעי העתים' [אסתר א, יג], כי חכמי ישראל נודעים מחמת עבור השנה, שהיו חושבים תקופות ומזלות, וכל אשר שייך לזה. והיה נמצא במורגש ולראית העין שכך הוא. ודבר ידוע כי דבר זה אין לעמוד על זה אלא מפי רוח הקודש, שידעו ענין הגלגלים ומהלך שלהם. אבל שיעמוד עליהם האדם משכלו לדעת מהלך תנועת הגלגלים וסבוב שלהם, דבר זה אי אפשר לעמוד עליו. ולכך מה שחכמי ישראל היו יודעים העיתים, בזה נודע שהם חכמים באמת קולעים אל השערה ולא יחטיאו אפילו כהרף עין. ולכך אחשורוש כאשר נודע להם חכמתם ויצא להם שם בעולם בחכמה, וכדכתיב [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתם ובינתכם לעיני כל העמים', וזה נאמר על סוד העיבור [שבת עה.]. ולכך 'יודעי העיתים' השם [של] חכמי ישראל בפרט, שאין לאדם לעמוד על מהלך בכוכבים כאשר הוא רק באומה חכמי ישראל, שהם ידעו מפי רוח הקודש". והובא למעלה הערות 70, 517. ובנתיב התורה פי"ד [א, ס:] כתב: "ומה שאמר [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתכם לעיני כל העמים'. מפני כי האומות הם שרוצים להתחכם בחכמה הזאת ביותר, והיו מתחכמים בזה בחכמה עצומה מאוד מאוד, כאשר ידוע. ותמיד באו אחרים אחריהם ובטלו טרחם אשר טרחו ועמדו עליהם. וכמו שבא אחד שהיה נקרא בעל תכונה חדשה, אשר נתן ציור אחר, וכל אשר הבינו הראשונים אשר לפניהם, ונתנו הראשונים ציור ומהלך לכוכבים ומזלות ולגרמים השמים, סתר את כלם, ונתן ציור חכמה חדשה. רק שהוא עצמו כתב כי עדיין לא יוכל ליישב את הכל... כי דבר זה שהיה מחלוקת ביניהם בזמן אשר מסבב השמש גלגלה והירח גלגלה - לא השוו דעתם, כי איך יהיו משוים את דעתם, כי כל אחד התחכם מדעתו ושכלו, ואיך אפשר לעמוד על הרגעים ועל השעות שמסבב כל גלגל וגלגל. אבל חכמי ישראל, שהיה הדבר מקובל בידם מפי משה מסיני, שמסר לו השם יתברך, הוא בלבד אפשר לו לדעת האמת. וכך הוא כי הדבר שהוא בידינו מקובל לנו במהלך החמה והלבנה, אומרים על זה שהוא יותר נכון ויותר מקובל [ראה הערה 577]. ומכל שכן כאשר היו חכמי ישראל הראשונים שהיו יודעים כל הדברים על אמתתם כפי מה שקבלו מפי הנבואה מפי משה, ולכך על זה נאמר 'כי היא חכמתם ובינתם לעיני כל העמים'". וראה הערה 564.

<> כמו שכתב בענין אחר בתפארת ישראל פ"ו [ק.]: "איך יעלה על הדעת שיתנו [הרופאים ואנשי הטבע] סבה מספקת לכל בעל חי; מספר גידיו ואבריו, לכל אחד סבה ותארו המיוחד... ואל תשגיח ברופאים ובחכמי הטבע, שאם נתנו סבה, הוא לאחד מני אלף, ואף אשר נתנו, אין כן האמת הברור, כמו שידוע למי שיעיין בדבריהם", והובא למעלה בהערה 25.

<> בכמה מקומות מצינו שחישוב חדשים ושנים נקרא "סוד העבור"; עיין פרקי דרבי אליעזר פרק ח, רש"י כתובות קיא. ד"ה ושלא יגלו את הסוד, רש"י סנהדרין פז. ד"ה ממך זה יועץ, רש"י ביצה ד: ד"ה קים לן, ושם ד"ה דגזרי. ורש"י ב"מ פה: ד"ה שמואל ביאר ששמואל נקרא "שמואל ירחינאה" על שם שהיה בקי בסוד העבור.

<> כן ביאר הרד"ל בפירושו לפרקי דרבי אליעזר פ"ח אות ח בשם עבודת הקודש להר"ם גבאי. וראה במהרש"א בח"א לסנהדרין יב. ד"ה ולזה, ושם לח. ד"ה אין.

<> וזה נאמר על סוד העבור [שבת עה.], וראה הערות 559, 575.

<> אמנם בהערה 559 הובאו דבריו מאור חדש ונתיב התורה שמשם מוכח שעצם ידיעת המוני הפרטים הרבים על בוריים הוא הדבר שמכתיר את ישראל בשם חכמים, ואילו כאן מבאר שבכך אין די, אלא שיש צורך בהבנה הפנימית של הדברים. ואולי יש כאן שני דברים; (א) "כי היא חכמתכם ובינתכם". (ב) "לעיני העמים". עד כמה שנוגע ל"עיני העמים", הרי בכך סגי בידיעתם המופלגת של חכמי ישראל בשלל הפרטים הרבים, דבר שאינו בנמצא אצל האומות. אך עד כמה שנוגע ל"חכמתכם ובינתכם", הרי אין שם "חכמה" אלא בדבר שמובן בעצם ובמהות. @**ואודות השייכות**^ בין חכמה לטעם, הנה בתפארת ישראל פ"ז [קיד.] הביא שהרמב"ם [מו"נ ח"ג פכ"ו] ביאר ש"לכל מצוה ומצוה אין ספק שיש בו טעם למה ציוה במצוה זאת. אבל לדברים הפרטיים שהם במצוה... אין להם טעם" [לשונו שם]. והמהר"ל שם חלק על זה, וכתב: "כי על כל התורה אמר הכתוב... [דברים ד, ו] 'ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון כל החוקים האלה וגו''. הרי כי כל דבר שבתורה, בכלל ובפרט, הכל דברי חכמה. ולא כמו שחשב הוא [הרמב"ם] כי לדברים הפרטיים אין טעם כלל, כי לא היה זה תורה של חכמה" [הובא למעלה בבאר הראשון הערה 354, ובבאר השני הערה 382]. והדברים יוטעמו מאוד לפי דבריו בגו"א ויקרא פכ"ו אות כ, שרש"י כתב שם [ויקרא כו, טו] "משפטי תגעל נפשכם - שונא החכמים", וביאר זאת הגו"א שם בזה"ל: "כי החכמים נקראים חכמים מפני שהם יודעים את החכמה, שהיא 'משפט', כי כל משפט הוא דבר מושכל. ואינם חכמים בשביל שיודעים את החקים, כי החקים מפני שאין לעמוד עליהם אין חכמים בהם [ראה הערה 359], אבל במשפט יש חכמה, לפי שהוא משפט אמת. וכמו שאמרו חכמים [ב"ב קעה:] מי שרוצה להחכים יעסוק בדיני ממונות. וזהו 'את משפטי תגעל נפשכם'". [הובא למעלה בבאר השני הערה 407, ובבאר הרביעי הערה 58]. וראה תפארת ישראל פי"ז הערה 45. ובב"ב יב. אמרו "חכם עדיף מנביא", וכתב לבאר זאת בח"א שם [ג, סו:] בזה"ל: "כי הנבואה הוא בחדה ובמראה, ואילו החכם יודע הנעלם והבלתי ידוע לאחרים לא במראה ולא בחידות, רק שהוא משיג השגה ברורה". הרי ש"חכם" נאמר על ההבנה הפנימית של הדברים. וראה למעלה בבאר הראשון הערה 140. @**וצרף לכאן**^ דבריו בתחילת דרוש על התורה [נ.], שכתב: "שם 'תורה' הונח על המצות שנתן השם יתברך על ידי משה. ולא נקראו בשם 'מצות', אף שהיה שם זה ראוי יותר, באשר הם מצות מאתו יתברך, מפני כי לשון 'מצוה' שייך בציווי הבא ממי שלא יבקש שידע המצטוה ענין הציווי ומהותו, רק כל תכליתו לשתהא ציוויו נעשית. והשם יתברך רחקו מחשבותיו מזה בתתו המצות לישראל, וחפץ שידעו ויבינו כל ענין המצוה. ולכך נקראו 'תורה' לשון הוראה, שמורה דברים השכליים שבהם והחכמה. ובאולי תאמר אם כן היה ראוי לקרותם 'חכמה', שאין לך חכמה יותר מזה. והכתוב העיד [דברים ד, ה-ו] 'ראה למדתי אתכם חקים ומשפטים וגו' ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם וגו''. אין הכוונה בתורה שנתן השם יתברך החכמה לבדה. רק שהיא מורה לאדם המעשה אשר יעשה, מה שאין בזולת מהחכמות, שאין כוונת תכליתם על המעשה, רק עצם החכמה בלבד. אבל התורה צריכה לשניהם; להבין החכמה שבמצותיה, ולעשותם על פי הידיעה ההיא. לכן יפול בזה לשון 'תורה', הכולל שניהם; להורות להם הידיעה בם, ואת המעשה אשר יעשה, כי אם אין מעשים אין תורה" [ראה להלן הערה 624]. הרי שאף היה מקום לכנות את כל תורת משה בשם "חכמה", וזאת מפאת החכמה הגנוזה בכל פרט ופרט שבדבריה. [ורק לא נעשה כן בכדי להורות שחכמה זו צריכה להתרגם למעשה, אך מעולם לא הופקע שם "חכמה" מהתורה. והובא למעלה בבאר השלישי הערה 334]

<> חוזר בזה לדבריו למעלה [סד"ה וזה כי, בין ציונים 540, 541.] שכאשר העדים שנמצאים במערב מעידים שראו את המולד לאחר שש שעות, עדותם מתקבלת, כי כל עוד שהדבר אפשרי שיהיה, אע"פ שהוא דבר רחוק, אין מכחישים אותם.

<> פירוש - הואיל ואין מבטלים את דברי העדים אלא רק כאשר ברור מעל לכל ספק שהם משקרים, אך כל עוד שאין ברירות זו קיימת אין עדותם מוכחשת.

<> כמבואר למעלה [הערה 543].

<> ר"ה כ. "אין מאיימין על העדים על החדש שנראה בזמנו לעברו, מאי טעמא, מיחזי כשיקרא". והנה לפי פירוש רש"י שם הביאור הוא שאין מאיימין על העדים שיחרישו ולא יעידו על החודש שנראה בזמנו כדי לעברו, משום ש"כשנראית בזמנה ואינן מעידין, הרבה אחרים יש שראוהו, ונראה שעל שקר עברוהו" [רש"י שם ריש כ:]. אך לפי זה אין דין זה קשור ליסודו של המהר"ל ש"אין העדים רק למצוה לקדש על פי עדים". אך לפי פירוש רבינו חננאל שם ניחא, שהוא ביאר שאיירי שם בעדים שבאו בתחילה ואמרו ראינו, ועל עדים אלו אמרו ש"אין מאיימין על העדים על חדש שנראה בזמנו לעברו, כי מאחר שאמר ראיתי, יחזור ויאמר לא ראיתי, מיחזי כשיקרא". הרי שנאמר כאן שאין בעדי קידוש החודש דרישה וחקירה, אלא עדותם מתקבלת בלא דרישה וחקירה [ראה למעלה הערה 543 בטעם הדבר]. וזה אכן מוכיח שאין עדי קידוש החודש כשאר עידי בירור, אלא ש"אין העדים רק למצוה לקדש על פי עדים".

<> כמו שכתב למעלה [סד"ה והנה גבורי מלחמה]: "ובודאי אם היו חכמים ז"ל מאחרים הזמן, לומר שהירח נראה אחר ב' ימים לחדוש הירח, וחכמי התכונה, אשר חכמתם נבנה על חוש הראות, היו אומרים שהירח נראה בפחות, היה זה קושיא עצומה. אבל כאשר חכמים קרבו והם רחקו, על זה נאמר [זבחים קג:] לא שמעתי ולא ראיתי אינו ראיה".

<> "יום טוב" - ראש חודש, ומעין מה שאמרו [פסחים עז.] "ראש חודש איקרי מועד". ולא ידעתי מדוע דוקא כאן מכנה את ראש חודש בשם "יום טוב". ואולי מחמת שבא להדגיש כאן את קדושת ראש חודש, ומצד הקדושה שיש בר"ח נמצא בו צד השוה לשאר ימים טובים, וכמבואר למעלה בבאר הרביעי הערה 229.

<> אודות שהיום מקודש מחמת שנראתה בו הלבנה החדשה, ראה למעלה בבאר הרביעי [ד"ה ואולי יקשה] שכתב: "ואולי יקשה, מה מעלה הוא לירח בקרבן שיש בראש חודש. יש לך לדעת, כי הקרבן שנקרא בשם הזה, מורה על הקירוב שיש ביום הזה אל השם יתברך יותר מבשאר הימים. והיה המיעוט של הירח גורם התקרבות אל השם יתברך, אשר מקרב השפלים והקטנים. כמו שדרשו ז"ל [מגילה כט.] על פסוק [תהלים סח, יז] 'למה תרצדון הרים גבנונים וגו'', שבחר השם יתברך בסיני יותר מכל ההרים בשביל שהיה קטון שבהרים. ולכך ראוי שיהיה יום זה שמיעט הירח, אשר הוא מושל בעולם, כדכתיב [בראשית א, טז] 'ואת הירח לממשלת הלילה'. ולכך בהתחדשות הירח, ובאותו זמן הירח הוא יותר קטון, ולכך הוא מקבל על ידי זה גם כן קירוב... כי בשביל מיעוט הירח, מקבל העולם הקירוב אליו... שבו הירח בתכלית הקטנות, וביום זה הקירוב אל השם יתברך... שיש ביום זה הקירוב אל השם יתברך", ושם הערות 237, 260, 267.

<> צריך ביאור מדוע מתעכב כאן על נקודה זו [שראיה בסוף היום מקדשת את היום למפרע], ומה השייכות בין נקודה זו לדבריו שנאמרו עד כה [שאפשרות ראיה מספיקה לקדש את החודש]. ואולי שבא ליישב מאמר זה מכל שאלה ששייכת שתהיה, וכאן מתייחס לשאלה חדשה על דברי המאמר; כיצד יתכן לקדש את החודש על פי ראיה שנעשתה בסמוך לשקיעת החמה, הרי רוב היום היה ללא קדושה, וכיצד סופו יוכיח על תחילתו.

<> אודות השייכות שבין האמת והישר, כן כתב בתפארת ישראל פט"ו [רל:], וז"ל: "כי התורה מלמדת דרך האמת ודרך הישר". וראה דבריו בדר"ח פ"ה מ"ז [רמ:] שכתב: "האמת דומה לאמצעי... כי האמת אין לו נטיה מן היושר כלל, וזה ענין האמצעי, שאין לו נטיה מן היושר, שהרי הוא האמת בעצמו, ולא שייך אצלן נטיה". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנז:] כתב: "אמת הוא היושר השכלי, כי האמת אינו יוצא מן היושר ומן המצוע", והובא למעלה בבאר השני הערה 414.

<> כי החיים נמצאים באמצעי וביושר, וכמו שכתב בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [ד"ה ועוד], דר"ח פ"ה מ"ט [רמה:], ודרוש על התורה [כד:]. וממילא נטיה מדרך האמת והישר היא נטיה מדרך החיים. ובסוף הקדמתו לדרך חיים [י:] כתב: "וקראנו שם החבור הזה 'דרך החיים', על שם הכתוב [משלי ו, כג] 'ודרך חיים תוכחת מוסר', והמעיין בו יאמר זה הדרך לכו בו, כי הוא דרך האמת, אשר אתו החיים".

<> ובשבת עה. אמרו שהפסוק מדבר בעבור החודש, וכמו שהזכיר למעלה [צמוד לציון 563].

<> לשון הפסוק במלואו "ומבני יששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל וגו'", וכתב שם הרד"ק "רבותינו פירשו שיודעים לעבר שנים ולקבוע חדשים". וכן הוא בב"ר עב, ה, והובא ברש"י דברים לג, יח. והרמב"ם בהלכות קדוש החודש פי"ז הכ"ד כתב: "הספרים שחברו חכמי ישראל שהיו בימי הנביאים מבני יששכר לא הגיעו אלינו".

<> ראה בספר נחמד ונעים לר' דוד גנץ [תלמיד המהר"ל] פרקים כה, קסד, רג, ריג, שמביא שם כיצד חכמי התכונה של אומות העולם שבחו את דרכם של חז"ל בהבנת מהלך החמה והלבנה. וראה למעלה הערה 559.

**% [ח]**

<> לשון הגמרא לפנינו; "תניא רבי יוסי אומר, אוי להם לבריות שרואות ואינן יודעות מה הם רואות. עומדות, ואינן יודעות על מה הן עומדות".

<> "ומה ענין זה לזה, אלא ללמדך שההרים עומדין על רוח" [רש"י שם].

<> "דבר הרוח, הסערה עשאתו" [רש"י שם].

<> "ומתחת - כל היצירה. זרועות עולם - הסובלות אותו" [רש"י שם].

<> לשון המהרש"א בח"א שם: "הקושיא בכלל, וכי משום שאינן יודעין הבריות כל זה יהיה אוי להם, ומאי נפקא מינה בידיעתן כל זה [ראה הערה 629], ומה ענין העמודים הללו במספר, למר כדאית ליה".

<> מעין זה נמצא בספר הבהיר פיסקא קב, ובהשמטות של הזוה"ק ח"א רנג:, וברקנטי יג: [טור רביעי]. והרשב"א בפירושי ההגדות לברכות ז. [סוף עמוד יז בהוצאת מוסד הרב קוק] הזכיר בקצרה מאמר זה, וכתב עליו: "לומר שהוא יתברך מתמיד עמידת הכל וקיומם, שהוא מקום עולמו, וקיום העולם נסמך אליו". ועיין במהרש"א חגיגה יב: שביאר בדרך הדומה לביאור זה.

<> יסוד נפוץ בספריו, וכגון בנתיב העבודה פ"א [א, עט:] כתב: "לפיכך אמרו [אבות פ"א מ"ב] כי העולם עומד על העבודה. כי אם לא היה העבודה, היה האדם עומד בפני עצמו, ואין לשום דבר קיום מצד עצמו, רק מצד השם יתברך, ובזה שישראל עבדים עובדים אל השם יתברך, בזה שייכים אל השם יתברך, ולכך יש להם קיום, ולא זולת זה". ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה אמנם עיקר] כתב: "דבר זה הוא סדר העולם, שהעולם הזה שב אל הש"י, ואין לו קיום מצד עצמו, רק שהוא שב אל הש"י, אשר ממנו הוא נמצא, ואליו שבים כל הנמצאים, וזהו קיום שלהם, מפני שהם שבים אל הש"י. ובדבר זה הארכנו בפרק משה קבל מה שהעולם עומד על העבודה הוא מטעם שהעולם יש לו השבה אל הש"י, והוא קיומו, וזולת זה לא היה קיום אל העולם". וכן כתב בנצח ישראל ס"פ כו [תקפג.]. ובתפארת ישראל פ"י [קסה.] כתב: "כי אין לנמצאים שום קיום אם לא בו יתברך", ושם הערה 63. @**אמנם ההכרח**^ לומר שאין קיום לדבר מצד עצמו, אלא מצד הקב"ה, מתבאר בתחילת דרשת שבת הגדול, שכתב בזה"ל: "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 [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו'. כי אין ראוי לשום דבר שיהיה לו מציאות, כי אם אשר הוא אל השי"ת, עד שהכל צורך גבוה. ודבר זה בארו חכמים ז"ל באמרם [יומא לח.] כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. ונאמר [ישעיה מג, ז] '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 למעלה בבאר הרביעי הערות 440, 561, 564, 1403, וסוף הבאר החמישי, דר"ח פ"ו מ"י [שכא.], נתיב התשובה פ"ג הערה 78, נר מצוה ח"א הערה 39, ועוד.

<> כמבואר בהערה הקודמת. ובנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנה:] כתב: "ועוד יש לך להבין כי העולם הוא מקבל קיום מן הש"י, מצד כי יש לעולם דביקות בו יתברך, והעולם דבק בו יתברך לגמרי מצד החסד, אבל לא מצד המשפט. כי מצד המשפט השם יתברך נבדל מן העולם כאשר עושה בו משפט... ולפיכך מצד המשפט אין קיום גמור לעולם, כאשר מצד המשפט אין דביקות בו יתברך. רק הדביקות בו יתברך מצד החסד, ומצד הזה יש לעולם קיום". וכן הוא בנתיב העבודה ס"פ א. ובנתיב התמימות פ"א [ב, רו.] כתב: "וכאשר הוא עם ה', מקבל הקיום הנצחי מן השם יתברך, וכדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם היום', הרי שהדביקות בו יתברך גורם לו הקיום הנצחי". ובדר"ח פ"ד מכ"ב [רו.] כתב: "וכאשר הוא עם הש"י אז הוא חי לעולם, כמו שבארנו פעמים הרבה, דכתיב 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם היום', שעל ידי הדביקות בו יתברך שהוא חי וקים, האדם גם כן חי וקים לעולם". ובגבורות ה' פנ"ו [רמו:] כתב: "ויש מכה שבאה בלא פעולה במקבל, רק שהשם יתברך מסלק עצמו מן הנמצא, וזהו הנמצא נעדר, ואין כאן פעולה במקבל, רק סלוק מן הנמצא... כי המיתה הוא העדר בלבד... כי כל הנמצאים קיומם בו יתברך, וכאשר הוא מסתיר פניו מהם, אז יקבלו העדר, והם אינם נמצאים... שהוא יתברך מסלק ומסתיר פניו יבהלון, והם נפסדים, וזה לא נקרא פעולה באחר".

<> כמו שכתב בגו"א בראשית פ"א אות לג: "הארץ היא יסוד התחתון". ובגו"א שמות פי"ב אות סז [ד"ה ודע] כתב: "אבל נקרא מקומו [של הארץ] תכלית המטה, שהוא מקום הארץ". וכן כתב גו"א דברים פ"ד אות יט [ד"ה ותימה], ושם הערה 79, ח"א ליבמות סג. [א, קלז:], גבורות ה' פ"ע [שכ:], נתיב הענוה פ"ב [ב, ו.], נתיב השלום פ"ג [א, רכה.], ובדרוש על התורה [לא.]. ובדרשת שבת הגדול [סוף רד.] כתב: "כי יסוד הארץ הוא התחתון והוא השפל שבכל היסודות, כמו שידוע מן הארץ". וראה למעלה באר הרביעי הערה 1413, באר החמישי הערה 113, ובתפארת ישראל פ"י הערה 29. וכן להלן ליד ציון 774 כתב כן.

<> משום שהארץ היא בתכלית המטה, ואין עמידה לדבר שהוא כ"כ מרחוק מהקב"ה. ואודות שהארץ במיוחד רחוקה מהקב"ה, כן נתבאר למעלה בבאר הרביעי הערה 1381. ומשמע מדבריו שמחמת שהארץ היא בתכלית המטה, לכך היא חסרת קיום במיוחד. אמנם בכמה מקומות ביאר להיפך, שיש לארץ קיום חזק יותר משאר יסודות. וכגון בתחילת דר"ח [יב.] כתב: "כל דבר שהוא נח הוא יותר ראוי אל הקיום, כי הדבר שהוא בעל תנועה יש לו שינוי, כי כל מתנועע משתנה, וכיון שהוא משתנה אין לו קיום. ואין לך בכל היסודות שהוא נח עומד כמו יסוד הארץ, כי כלם הם מתנועעים כמו האש היסודי, האויר, והמים, כולם מתנועעים חוץ מן הארץ שהיא נחה. לכך כתיב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'. וזה שאמר [ישעיה ס, כא] 'ועמך כלם צדיקים לעולם ירשו ארץ', שהוא קיימת, ובזה ג"כ קיימים לעולם, כאשר ירשו דבר נח עומד קיים". וכן כתב בנתיב התמימות פ"א [ב, רה.], ובח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו.]. ובאור חדש [קיא.] כתב: "שבט בנימין מוכן הוא אל הקיום שלא ישלטו שונאיו בו, ודבר זה כי בנימין הוא הקטון שבשבטים, [ו]הקטון יש לו קיום ביותר, ודבר זה תדע להבין כי אין לך קטן ביסודות העולם כמו הארץ, שהוא יסוד הקטון, ונאמר [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת', ודבר זה נתבאר בכמה מקומות". וראה בנצח ישראל פי"ד הערה 96. וצריך לומר, שמחמת שהארץ היא נחה וקטנה מכל היסודות, לכך קיומה מהקב"ה מובטח לה יותר, כי הקב"ה מתחבר אל הבלתי משתנה והקטן, אך הארץ לכשעצמה היא מסולקת לגמרי מהקיום, בשל היותה בתכלית המטה.

<> אודות שהארץ היא חמרית לגמרי, כן כתב בגו"א דברים פ"ג אות יח, וז"ל: "הארץ היא חומרי ביותר". וכן בנצח ישראל פ"ז [קצ:] כתב: "תדע שכל אשר הוא יותר חמרי, הוא עכור. שתמצא הארץ שהיא יותר גשמית, היא עבה ועכורה לגמרי. והמים יש להם גשם דק, יש בהם יותר בהירות. והרוח יש לו דקות הגשמי יותר, והוא עוד יותר בהיר, וכן תמיד, כאשר ידוע". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:] כתב: "כל אשר הוא גשמי יותר הוא עכור וחשוך יותר... ויסוד המים חומרו יותר עב, והוא גשמי יותר... והארץ חומר שלה יותר עב ויותר גס, הוא חושך לגמרי". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו.] כתב: "כל דבר שהוא יותר גשמי הוא יותר חשוך, כמו הארץ שיש לה חומר עב היא חשוכה". וראה הערה 592, ששם הובא הפסוק [בראשית ג, יט] "כי עפר אתה ואל עפר תשוב" להוכיח שהאדמה היא חומרית. וראה להלן הערה 729.

<> כמו שמצינו [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכא] שבשעת מתן תורה האומות שמעו קול ה', ומתו. וכתב לבאר זאת בתפארת ישראל פל"א [תסח.], וז"ל: "כי איך יתחבר קול אלקים חיים אל אומות העולם מכחישי ה', שהם חומריים, ודבוק הזה אין ראוי להם". ואודות שאין קיום לחומרי במקום נבדל וקדוש, דוגמה לדבר הוא מה שאמרו [נדרים ז:] "כל מקום שהזכרת השם מצויה, שם עניות מצויה". וכתב שם בח"א [ב, א.] לבאר: "כי עם שמו יתברך לא יוכלו הנמצאים המורכבים לעמוד, שאינם פשוטים. שכן כאשר בקע משה הים, בקע את הים בשמו [ראה גו"א שמות פ"ב הערה 85]. וכתיב [תהלים קיד, ג] 'הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור'... כי עם שמו אינם יכולים הנמצאים כמו אלו לעמוד. וכיון שאין הנמצאים יכולים לעמוד, לכך כאשר הזכרת ש"ש מצויה שם העניות מצויה". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצט:] כתב אודות גמרא זו [שהעניות מצויה במקום הזכרת ה']: "כי הדברים אשר הם שייכים לעולם הגשמי, הם בורחים ומתרחקים מן הדברים העליונים הנבדלים. ולכך נתנה תורה במדבר, ששם הכל חרב, ולא נמצא דבר במדבר, רק היא עניה וחסירה מכל". ובגבורות ה' פס"ב [רפא:] כתב: "ומה שזכר [תהלים קיד, ד] 'ההרים רקדו כאילים גבעות כבני צאן' יותר ממזה שזכר שאר הנמצאים. שבא לומר כאשר יצאו ישראל ממצרים, היה זה על ידי השם יתברך אשר הוציאם, ולפיכך לא היתה היציאה בענין טבעי, רק הכל יוצא מן הטבע, שהיה פועל הקב"ה נסים ונפלאות. וכאשר ההוצאה על ידי הקב"ה, שהוא קדוש, לפיכך הנמצאים, כמו הים והירדן בורחים מפני קדושתו יתברך. ואלו הנמצאים רחוקים מן קדושתו יתברך. וזה כי אלו הנמצאים כמו הים והירדן נוטים לענין החומר, והם רחוקים מן הצורה... ולפיכך דבר שאין לו צורה כלל, ואין לו שלימות כלל של צורה, כמו המים, לא יוכלו לעמוד מפני הקדוש והנבדל [ראה הערה 611]. וכן ההרים בעבור שהם בעלי חומר גס, אין עמידה להם בפני הקדוש והנבדל. ולפיכך אלו שני מציאות 'הים ראה וינוס ההרים רקדו כאלים', כלומר שאין עמידה לנמצאים בעלי חומר בפני קדוש נבדל". וכן הוא בתפארת ישראל פכ"ו [שצ:]. וראה בסמוך הערה 607, ובנר מצוה ח"ב הערה 102.

<> מעין מה שביאר בגבורות ה' פי"א [סג:] לגבי מכירת יוסף, שנמכר על ידי כמה גורמים [ישמעאלים, סוחרים, וכיו"ב] עד שהגיע למצרים, וז"ל: "כי לא היה ראוי שיהיה יוסף יוצא מחזקתו הראשונה, אשר היה בארץ כנען בחשיבות היותר גדול מאוד, ועכשיו לעבד נמכר יוסף, אלא שהיה על ידי אמצעים מוכנים לזה". וכן בנתיב העבודה פי"ח [א, קלו:] כתב: "ומפני כי הברכה באה מלמעלה למטה, אשר המעלה והמטה הם נבדלים זה מזה, וצריך שיהיה כאן אמצעי אשר הוא שייך למעלה ושייך למטה, שעל ידו הברכה באה למטה, וזה בהמ"ק. כי בהמ"ק הוא מחבר עליונים ותחתונים, ולכך על ידו באים הברכות לעולם מעליונים לתחתונים".

<> והאדם הוא האמצעי בין הארץ לבין ה', מחמת שיש לאדם צלם אלקים, וכמו שיבאר בהמשך. וצרף לכאן מאמרם [חולין ס:] שגשמים ירדו לעולם רק לאחר שבא אדה"ר ובקש רחמים. וכתב שם בח"א [ד, צח.] לבאר: "כי המטר הזה בא מלמעלה למטה, ודבר זה היה על ידי האדם, כי האדם הוא בין העליונים לתחתונים, והאדם מחבר עליונים ותחתונים ביחד. ולפיכך הדשאים עמדו על פתח הקרקע ולא היה כאן מטר מן העליונים לתחתונים, שלא היה כאן חבור עליונים ותחתונים שיתנו העליונים הגשמים למטה, עד שהאדם שהוא בין עליונים ותחתונים הביא המטר מן עליונים לתחתונים ע"י התפלה שהתפלל... ואז עליונים ותחתונים מתחברים ובאים הגשמים מעליונים לתחתונים, ולא קודם". וראה תפארת ישראל פל"ג [תצא:], ושם הערה 42.

<> כמו שכתב בנתיב גמ"ח ריש פ"ה [א, קסג.]: "כי הישוב הוא לאדם, שנאמר 'והארץ נתן לבני אדם', וכל אשר נתן לאדם, אין מושלים כ"כ אשר הם מחריבים ומפסידים הישוב, כמו גזלנים ולסטים ורוחות רעות, וכל המזיקים אינם מושלים שם... אבל אותם מקומות שאינם מסוגלים לישוב, ואין ישוב בני אדם שם, צריך בהם לויה ושמירה יותר... כי אדם הראשון אשר ממנו יצאו כלל בני אדם, והוא נחשב כמו כלל בני אדם, שהרי שמו היה אדם, ועליו נאמר 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'. ולפיכך כל ארץ שגזר עליה לישוב נתישבה [סוטה מו:]. ופירוש הגזירה הזאת אינה גזירה בדבור, כי למה יגזור על זה ולא יגזור על זה. אלא שהישוב הוא לפי ענין האדם. כי תמצא באדם יש אבר שהוא עיקר האדם, כמו הראש, וכנגד זה הוא בארץ גם כן מקום שהוא ראש ומעולה מן כל הארץ, והוא ארץ ישראל. וכן יש אבר שהוא אינו חשוב כ"כ, וכך הוא בארץ, שעל זה נאמר כל ארץ שגזר עליו אדם הראשון להתיישב נתיישב, כי הישוב הוא לפי האדם". @**ואם תאמר**^, מדוע הארץ מתחברת לאדם רק מפאת שהיא ניתנה לאדם, הרי בלא"ה יש חבור ביניהם מחמת שהאדם נברא מהארץ [בראשית ב, ז], וזו סבה מספקת לחבר את האדם אל הארץ. וכן פירש רש"י [בראשית ג, יז] "ארורה האדמה בעבורך - מעלה לך דברים ארורים, כגון זבובים ופרעושים ונמלים. משל ליוצא לתרבות רעה והבריות מקללות שדים שינק מהם". ובגו"א בראשית פ"א אות לג [ד"ה ולקמן] כתב על כך: "והפירוש כי מפני שהאדם נברא מן האדמה, והיא שגרמה לאדם לחטא, לפי שהאדמה היא חומרית, כמו שאמר [בראשית ג, יט] 'כי עפר אתה ואל עפר תשוב' [ראה הערה 588], ודבר החומרי סבה לחטא. כמו שהאם שממנה נולד הבן סבה לחטא הבן, שהיא נותנת גם כן החומר שממנה נוצר... לכך כאשר באה הקללה לאדם, באה גם אל הדבר שהיא סבה לחטא". אמנם לא קשה, כי כאן מבאר שהאדם הוא האמצעי בין הארץ החומרית לבין הקב"ה, ומבחינה זו האדם הוא מעל הארץ, והארץ נמוכה הימנו. וחבור זה נעשה רק מחמת שהארץ ניתנה לאדם, ובכך האדם הוא אדוני הארץ. אך העובדה שהאדם נברא מהארץ אינה מורה על עליונות האדם על הארץ, אלא להיפך, על היותו מסובב ממנה כפי שהבן מסובב מאמו. והרי "הדבר שהוא סבה לאחר הוא יותר במעלה ובמדרגה מן הדבר עצמו... כאשר ידוע מענין הסבה, שהיא נבדלת מן המסובב" [לשונו בח"א לשבת נה. (א, ל.), והובא למעלה בבאר החמישי הערה 717].

<> רש"י בראשית לז, ז "וגם נצבה - לעמוד על עומדה בזקיפה". והראב"ע הארוך [שמות יג, כא] כתב: "וטעם 'בעמוד הענן' [שם], שלא היה כדמות העבים, רק כדמות נטוי מן השמים על הארץ".

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון בדר"ח פ"ה מכ"א [רעד:] כתב: "ואמר 'בן תשעים לשוח' [שם], פירוש שהוא אדם חסר, והוא הולך שחוח. וזה כי תמצא האדם שהוא בלבד הולך בקומה זקופה יותר מן כל שאר בעלי חיים... ומזה תלמד כי האדם מצד שלימותו יש לו דבר זה שהולך בקומה זקופה... כי האדם מפני שהוא מלך בתחתונים, ולכך הוא הולך בקומה זקופה, דמיון המלך. ושאר הנבראים הולכים שחוח לפניו. וכאשר הוא בן תשעים הוא אדם חסר, שאינו בשלימותו, ומתחיל להיות הולך שחוח" [ראה הערה 602]. וקודם לכן בפ"ג מי"ד [קמב.] כתב: "בריאתו של אדם בזקיפה, ולא כמו שאר בעלי חיים הולכי שחוח. כי מי שהולך שחוח, הוא מורה על שיש עליו אדון, ולפיכך הולך שחוח כמו עבד שהולך שחוח לפני אדון שלו... דהיינו מצד שהולך אדם בזקיפה... וכל בעלי חיים הולכים שחוח, מפני שהם תחת האדם, שהוא המלך על הכל... והאדם הולך זקוף כפי מדריגתו שיש לו, כי אין עליו בתחתונים". ובתפארת ישראל פט"ז [רנ.] כתב: "כל הנבראים כולם הולכים כפופים, פניהם יורד למטה. אבל האדם הולך קומם, מפני שהוא מלך הנמצאים התחתונים, והמלך ראוי שיהיה הולך בזקיפה. ובתחתונים אין על האדם, ולפיכך כל בעלי חיים הולכים כפופים, כמו העבד שהוא כפוף מפני המלך. והאדם בלבד הוא עומד בזקיפה". וכן כתב בנתיב העבודה פ"י [א, קח.], נתיב יראת השם ס"פ ב [ב, כו:], דרשה לשבת תשובה [עז.], ח"א לסנהדרין לח: [ג, קנא.]. ובח"א לסנהדרין פא. [ג, קעא:] כתב: "מי שהולך בקומה זקופה אין עליו יראת בוראו. ואמרו [קידושין לא.] שמי שהולך בקומה זקופה כאילו דוחק רגלי שכינה". וראה עוד בח"א לב"ק טז. [ג, ב.].

<> פירוש - מה שהאדם הולך בקומה זקופה דבר זה מורה על מעלתו העליונה יותר ממה שהאדם הוא חי מדבר. ואע"פ שגדר האדם הוא שהינו "חי מדבר", עם כל זה הליכתו בקומה זקופה מורה על מדריגה עליונה הימנה, וכמו שיתבאר בסמוך. @**ואודות שהאדם**^ נקרא "חי מדבר", וזהו מהותו וצורתו, כן כתב בדרוש לשבת תשובה [עז:], וז"ל: "יש איברים זוגות; שתי עינים לאדם... רק הלשון היא יחידית באדם. ודבר זה כי אין הלשון ראויה שתהיה שתים, כי הדבור הוא האדם בעצמו, שהאדם הוא חי מדבר, וזהו גדר האדם. ואילו היו שתי לשונות באדם, היה האדם שהוא אחד, שנים, ודבר זה לא יתכן". וראה למעלה בבאר השלישי הערה 183, באר החמישי הערה 204, ולהלן בבאר השביעי הערה 26. ובדר"ח פ"א מי"ז [נה:] כתב: "כח הדברי הזה כמו צורה, כי צורת האדם 'חי מדבר'". ובגו"א שמות פ"כ אות ה עמד על כך שהאדם נקרא "חי מדבר", ולא "חי אומר", עיי"ש. וכן כתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עה.] "האדם נקרא 'חי מדבר'". וכן בדר"ח פ"ו מ"ח [שח.] כתב: "האדם הוא בעל חי מדבר... כי אונקלוס תרגם 'ויהי האדם לנפש חיה' [בראשית ב, ז] 'והות האדם לרוח ממללא', שמזה תדע כי עיקר האדם מה שהוא חי מדבר". וכ"ה בח"א לשבת לג. [א, כה:]. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] כתב: "הדבור שהוא גדר האדם, שהוא חי מדבר, והוא צורתו, כמו שהתבאר זה בכמה מקומות, כי שכל הדברי הוא צורת האדם, שהרי הכתוב אמר 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס 'והוה אנשא לרוח ממללא', כלומר שנעשה בעל חי מדבר, ואם כן הדבור הוא צורתו" [הובא למעלה בבאר החמישי הערה 204]. ובדר"ח פ"ו מ"ח [שח.] כתב: "הדבור של אדם בארנו לך פעמים הרבה הוא החיות של אדם בעולם הזה, שהרי האדם הוא בעל חי מדבר, וכמו שבארנו פעמים [הרבה], כי אונקלס תרגם 'ויהי האדם לנפש חיה', 'והות באדם לרוח ממללא', שמזה תדע כי עיקר האדם מה שהוא חי מדבר". ובח"א לשבת לב: [א, כו.] כתב: "וכבר אמרנו מה שתרגום אונקלס על 'ויהי האדם לנפש חיה', 'והוה באנשא לרוח ממללא', כלומר שנשלם האדם והיה לחי מדבר, וזהו מציאתו בפעל, כאשר נשלם האדם... שמציאתו בפעל במה שהוא רוח ממללא". ועיין עוד בפירושי המהר"ל מהדורת כשר, בדברי מבוא לכרך ג. ובפירוש המלות הזרות [בסוף ספר מורה נבוכים, אות הכ"ף] כתב: "המעתיקים והמחברים מבני עמנו אשר לפני כתבו בגדר האדם שהוא 'חי מדבר', והיה ראוי יותר לכתוב 'חי משכיל'. ואני נמשכתי אחריהם". וראה נר מצוה ח"א הערות 261, 262. @**וטעם הדבר**^ שההליכה בקומה זקופה מורה על מעלת האדם יותר מדיבורו, כי דיבורו נובע מהנפש המדברת, וכפי שכתב בדר"ח פ"ב מ"ח [פו.], וז"ל: "ג' דברים יש באדם; כי האדם יש בו נפש כמו שיש לכל שאר בעלי חיים. ויש בו נפש המדברת נוסף על שאר בעלי חיים, שאין להם נפש המדברת. ויש עוד לאדם שכל נבדל מן הגוף לגמרי, כי הנפש המדברת אינו שכל נבדל, כי גם לתינוק יש לו שכל זה" [והובא למעלה בהקדמה הערה 39]. ובדר"ח פ"א מי"ז [נה.] כתב: "כי הדיבור הוא נפש המדברת, אשר נפש המדברת הוא כח גופני... ואינו שכלי לגמרי... וכאשר הוא פועל בכח הדברי, מבטל כח השכלי אשר אינו גופני... וכאשר שותק האדם, אז השכל פועל פעולתו" [והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 1052]. ואילו הליכת האדם בקומה זקופה מורה על מדריגת הצלם של האדם [כפי שיבאר בסמוך], ומדריגה זו נעלית יותר מ"נפש המדברת" שיש לאדם, וכמו שכתב בנר מצוה [ח"א כג:], וז"ל: "וזה כי יש באדם... כח שכלי, ומלרע ממנו כח נפשי, ומלרע ממנו כח גופני אשר הוא מוטבע בגוף לגמרי, ואלו הם ג' חלקים... אבל כל אלו כוחות אין בהם מעלת עצם האדם, במה שהוא אדם, שנברא בצלם אלקים [בראשית א, כז]. כי יש באדם עוד מעלה שהוא עצם האדם, והוא צלם האלקי, אשר זה הוא על הכל" [הובא למעלה הערה 139].

<> ופסוק זה לכאורה מורה "שיש אל השם יתברך צלם ודמות" [לשונו בדר"ח פ"ג מי"ד (קמב.)].

<> לשון הפסוק במלואו "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם כי לא ראיתם כל תמונה ביום דבר ה' אליכם בחורב מתוך האש". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשח.] כתב: "ובמכילתא [שמות כ, כג] 'לא תעשו אתי' [שם], רבי נתן אומר, לא תעשו אותי. שלא תאמר הרי אני עושה כמין דמות ואעבוד לו, ת"ל 'לא תעשו אותי'. וכך הוא אומר [דברים ד, טו] 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם כי לא ראיתם כל תמונה וגו''. ופירוש זה... [שאם] עושה דמות אליו, זה הוא עבודת אלילים גמורה, אף שאינו מכוין לעבוד רק להשם יתברך... ועלה קאמר 'כי לא ראיתם כל תמונה', כלומר איך תעשה תמונה, כי לא ראיתם כל תמונה, ואתה עושה תמונה למי שאין לו תמונה". הרי פסוק זה מורה שאין לה' דמות ותמונה. וביסוד השלישי של עיקרי האמונה, כתב הרמב"ם [בפירוש המשניות פ"י בסנהדרין] בזה"ל: "שלילת הגשמות ממנו, וזה שנאמין כי האחד הזה שזכרנו אינו גוף ולא כח בגוף... מורה עליו מה שנאמר 'כי לא ראיתם כל תמונה', כלומר לא השגתם אותו בעל תמונה, לפי שהוא כמו שזכרנו, אינו גוף ולא כח בגוף".

<> בתמיה.

<> פירוש - הצלם אינו אלא סימן מסויים, המורה על תוארו של אותו אחד שהצלם מתיימר לשקף. וכך הצלם אלקים של האדם אינו אלא סימן מסויים המורה על תארו של הקב"ה.

<> פירוש - כאשר אדם מצייר אדם אחר בגוונים וסמנים, הרי שלא ימצאו באדם גופא שצוייר גוונים וסמנים, כי האדם לחוד, והציור לחוד. וכך גם בנוגע לצלם אלקים של אדם; הצלם האלקים הוא כמו גוונים וסמנים המורים על דבר מסוים של הקב"ה, אך אינם נוגעים להקב"ה עצמו.

<> פירוש - כאשר אתה בוחן את צורת האדם, ומעיין לברר מהו החלק האלקי שיש בו [שאינו אלא גוון וסימן כלפי מעלה], בעל כרחך שתצביע על קומתו הזקופה של האדם כ"צלם אלקים" שיש בו.

<> דברים אלו מבוארים יותר בדר"ח פ"ג מי"ד [קמב.], וז"ל: "ויש לפרש מה שאמר הכתוב [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו', אין פירושו שיש אל השם יתברך צלם ודמות, שאין הדבר כך כלל. אבל הכתוב בא לומר כי כאשר בא לרמוז בתמונה הגשמית מה שנמצא בהקב"ה בעיון נבדל מן הגשמי, כי בודאי יכול האדם לצייר בענין הגשמי דבר הנבדל הבלתי גשמי. דמיון זה, כאשר בא לצייר השם יתברך שהוא מלך על הכל, ואין עליו במציאות, הנה יצייר תמונה בזקיפה. אף בודאי שאין לתת שום תמונה חס וחלילה אל השם יתברך, היינו שדבר זה אסור בודאי לאדם מצד השכל שבאדם, שמשיג הדבר כפי מה שהוא... אבל מכל מקום מה שנמצא בהקב"ה הוא מצוייר באדם הגשמי שבריאתו של אדם בזקיפה, ולא כמו שאר בעלי חיים הולכי שחוח. כי מי שהולך שחוח הוא מורה על שיש עליו אדון, ולפיכך הולך שחוח, כמו עבד שהולך שחוח לפני אדון שלו. אבל השם יתברך אין עליו, לכך האדם שהוא בזקיפה נאמר עליו שהוא בצלם אלקים. כלומר כאשר אחד בא ליתן צלם ותמונה גשמית מה שנמצא בו יתברך בלתי גשמי, הנה האדם הוא בצלם אלהים, כי האדם הוא בעולם התחתון, ומדבר הכתוב מן העולם התחתון, ומצד עולם התחתון האדם בצלם אלהים, כי אז יתואר השם יתברך כפי מה שראוי אל עולם הזה הגשמי. כי בודאי כאשר יתואר השם יתברך בעולם הזה מצד שכל האדם, אשר שכל האדם הוא נבדל, ראוי שיהיה מתואר השם יתברך כפי אשר ראוי מצד השכל שהוא נבדל, ומצד הזה אסרה התורה כל צלם וכל דמות לאדם אשר הוא בעל שכל נבדל. וכתיב [דברים ד, טו] 'כי לא ראיתם כל תמונה', וזה היה כאשר הגיעו ישראל אל המעלה הנבדלת בלתי גשמית, ובמדריגה הזאת אין צלם ודמות. אבל בריאת האדם בעולם הגשמי, ומצד עולם הגשמי נאמר על האדם שהוא בצלם אלקים. וזה שתקנו ז"ל [כתובות ח.] 'אשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות תבניתו', לא אמרו שהאדם הוא בצלם דמותו יתברך, אבל על הבריאה נאמר, והבריאה היא בעולם הגשמי, אשר בעולם הגשמי יש שם דמות וצלם... כי כך מתיחס השם יתברך מצד עולם הגשמי. כי האדם שקומתו זקופה, מורה על המלכות, ולכך הולך זקוף. ומפני כך האדם בבריאתו בעולם הזה בצלם אלהים, אשר יתואר לו יתברך מצד עולם הגשמי, כי שם יתואר הכל גשמי. וידוע כי העולם הזה הגשמי, הוא כמו מלבוש אל עולם הנבדל. וכמו שהמלבוש מתואר בו הלובש לא באמתתו של הלובש, רק כפי המלבוש יתואר בו הלובש, אף שאינו באמתתו, וכן יתואר השם יתברך בעולם הגשמי מצד עולם הגשמי. ונאמר על האדם שהוא בצלם אלהים, דהיינו מצד שהולך האדם בזקיפה כמו שהתבאר... וכן אם אתה בא להורות היושר שיש בו יתברך, הנה אתה מורה עליו בזקיפה, שהוא כמו קו ישר. וכן מה שהשם יתברך רואה ומשגיח בעולם, רואה הטוב ואת הרע, הנה מצייר אותו כאלו היה לו שתי עינים, האחת לטוב, והאחת לרע. וכמו שאמרו ז"ל 'עיני ד' אלהיך בה מראשית השנה עד אחרית שנה' [דברים יא, יב], ודרשו ז"ל [ר"ה יז:] 'עיני ד' אלהיך' בלשון רבים, עתים לטובה ועתים לרעה, וזה מפני שכתוב 'עיני' לשון רבים, וכן כל דבר [ראה למעלה בבאר הרביעי הערה 657]. וזה שאמר איוב [איוב יט, כו] 'ומבשרי אחזה אלוה', כי כאשר יתבונן האדם בציור גופו, יכול האדם לעמוד לדעת את השם יתברך... והנה פירוש 'ויברא את האדם בצלמו', כי האדם הוא בצלמו של הקב"ה, רוצה לומר מתיחס לו יתברך מצד עולם הזה הגשמי. כי בריאת האדם בעולם הגשמי שיהיה האדם מלך בתחתונים כמו השם יתברך על הכל, ונברא מפני כך האדם בציור הגשמי כמו שהוא יתברך נבדל, ושייך לומר על זה 'כי בצלם אלהים עשה את האדם', ופירוש הגון הוא". ושם מאריך יותר לבאר ענין זה. וכן הזכיר בקצרה בתפארת ישראל פט"ז [רנ:]. וראה בסמוך הערה 604. @**והעולה מזה**^, כי דוקא משום שהאדם הוא גשמי ונמצא בעולם התחתון והגשמי, לכך הוא ב"צלם אלקים". אך כאשר הוא במדריגה רוחנית נבדלת [כישראל במתן תורה], אזי מופקע האדם מהיות "צלם אלקים". ויש בזה הטעמה מיוחדת. שהרי "בן תשעים לשוח" [אבות פ"ה מכ"א] משום שהוא "אדם חסר, והוא הולך שחוח... כי האדם מצד שלימותו יש לו דבר זה שהולך בקומה זקופה... וכאשר הוא בן תשעים הוא אדם חסר, שאינו בשלימותו, ומתחיל להיות הולך שחוח" [לשונו בדר"ח שם (רעד:), והובא בהערה 594]. והרי כאשר אדם הוא זקן, הוא רוחני ביותר, וכפי שכתב בח"א לב"מ פז. [ג, נא.], וז"ל: "כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... ומפני כך ציוה בתורה [ויקרא יט, לב] 'מפני זקן תקום והדרת פני זקן', כי הזקן הוא כאילו כאשר היה מסולק מן הגשמי, והוא נבדל, ולפיכך יש לכבדו" [הובא למעלה בהערה 102]. הרי שבן תשעים הוא מחד גיסא רוחני ונבדל, ומאידך גיסא צלם אלקים שלו נמצא בירידה, שהולך שחוח מפאת חסרונו. ולכאורה הדברים סותרים זה לזה. אמנם הם הם הדברים; דוקא משום שהזקן נעשה רוחני ונבדל, לכך אין הוא משמש יותר כדוגמה לצלם אלקים. וכפי שהיה צורך לומר לישראל במתן תורה "לא ראיתם כל תמונה" מפאת שהגיעו למדריגה נבדלת, כך הזקן הולך שחוח מפאת שהגיע למדריגה נבדלת, ששם אין ענין ל"צלם אלקים". ודו"ק.

<> לשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [קמד:]: "האדם מצד מה יש לו המציאות ביותר מכל הנמצאים, זולת השם יתברך. שכל דבר שהוא תחת רשות אחר, הרי אין לו מציאות גמור בעצמו, שהרי הוא אינו נמצא מצד עצמו, והוא נכנס תחת רשות אחר. והאדם מפני שהוא מלך בתחתונים, הנה יש לו המציאות הגמור. אף כי בודאי הוא תחת העלה השי"ת, מ"מ [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לד' והארץ נתן לבני אדם', ובעולמו אשר שם האדם הוא מלך, ואין עליו רק השי"ת, והוא מושל בכל... וזהו שאמר הכתוב 'נעשה אדם בצלמינו כדמותינו וירדו בדגת הים וגו'', מה ענין זה לזה שאמר כי 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים וגו''. אבל פירוש זה כי הכל הוא אחד, כי מצד שהאדם נברא בצלם אלהים, שהוא מורה על שיש לו בעולמו המציאות שאין עליו כמוהו, לבד הש"י, ואם לא היו אחרים תחת רשותו, מה כחו יותר מכל שאר הנבראים אשר בארץ. אבל אמר שיהיה רודה בהכל, והכל יהיה תחת רשותו". ובדרשת שבת הגדול [ריג.] כתב: "האדם נברא מלך בתחתונים, שהש"י נתן הכל תחת האדם, כדכתיב 'וירדו בדגת הים וגו''". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [ד"ה ויש] כתב: "העולם התחתון נתן הקב"ה לבני האדם, כדכתיב 'וירדו בדגת הים ובעוף השמים'". ובתפארת ישראל פ"ד [עז:] כתב: "נברא [האדם] בצלם האלקים, ומצד הזה הוא מלך בתחתונים, שנאמר [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו וגו' וירדו בדגת הים ובעוף השמים'". @**ויש לדון**^ בזה, כי מדבריו כאן משמע שהואיל והאדם הוא מושל בעולם, לכך ניתן לו צלם אלקים. אך מדבריו בתפארת ישראל שהובאו כאן משמע שהמהלך הוא הפוך; שהואיל והאדם עשוי בצלם אלקים, לכך הוא מושל בעולם. וצ"ע.

<> כמבואר למעלה. ובדרוש לשבת תשובה [עז.] כתב: "ביצירה זאת שיצר השם יתעלה את האדם, יצירתו עליונה, עד שמבשרו יחזה אלוה. שהרי האדם נברא בצלם אלהים... ולא שהשם יתעלה יש לו דמות וצורה, רק ברא האדם בדמיון הגשמי, כמו שהוא היוצר יתעלה בלתי גוף. וזה כי השם יתעלה בעליונים מלך על כל הנמצאים עליונים ותחתונים, ובדמות זה ברא השם יתעלה האדם בדמותו הגשמי. שהרי תבניתו וצלמו של אדם מורה כי האדם מלך הנמצאים התחתונים. ולכך האדם בלבד הולך בקומה זקופה יותר מכל הנמצאים התחתונים, שהם הולכים שחוח, כמו עבד שהוא שחוח לפני רבו. והנה האדם שהוא הולך בקומה זקופה, יש בדמותו הגשמי דמיון מלך מלכי המלכים. ועוד יותר, כי השם יתעלה הוא הכל, והכל נברא בשבילו ולכבודו. וכן האדם בתחתונים הוא הכל, וכל הנבראים הם לשמשו... עד שהאדם נברא בצורתו הגשמית לגמרי בצלם אלהים. והנה פעולות השם יתעלה באים מאתו טוב אל המקבל, ובאים מאתו פעולות להפך, והם ימין ושמאל. ולכך יש איברים זוגות; שתי עינים לאדם, ימין ושמאל. וזה מורה כי עין ה' לפעמים להטיב, ולפעמים להרע. וכן האזנים, שהוא שומע תפלה מבני אדם, והוא לטוב. ושומע קנטור שלהם לרעה".

<> כי הצלם הגשמי משקף את מלכות ה' בעולם. ואודות שקרבת האדם לה' עוברת דרך צלמו, כן כתב בתפארת ישראל פ"ט [קנ:], וז"ל: "ואין ספק כי האדם ראוי לזה [שיהיה דבק בה'], מצד כי האדם נברא בצלם אלקים בדמותו, וזה הקירוב היותר. כמו שאמר התנא האלקי [אבות פ"ג מי"ד] 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים'". ובנצח ישראל פי"א [שג:] כתב: "ולכך אמר 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים', שזה מורה כי האדם הוא הבריאה השלימה שבכל הנמצאים, שהרי נברא בצלם אלקים, ואין שלימות יותר מזה כאשר נברא בצלם אלקים, ובשביל כך ראוי שתהיה חבה אליו מצד שלימות בריאתו בעצמו... שהרי נברא בדמותו, והדומה אוהב ומצורף לדומה לו". וראה שם הערות 267-249. ובדר"ח שם [קמו:] כתב: "ואמר לשון 'חביב האדם', ולא אמר 'גדול אדם', כי מעלה זאת בפרט גורם חבה, כי מה שנברא האדם בצלם אלקים ובדמותו, כדכתיב [בראשית א, כו] 'כדמותנו', והדומה יאהב את הדומה בטבע, ולכך חביב האדם שנברא בצלם אלקים".

<> בדר"ח פ"ג מי"ד [קמו.] עמד על כך שנאמר במשנה שם "חביב &**אדם**^ שנברא בצלם", ולא נאמר "חביב &**ישראל**^", וז"ל: "ואף כי מעלה זאת אינה רק לישראל בלבד, אמר על זה 'חביב האדם' ולא אמר 'חביבין ישראל', וזה כי הפרש גדול יש, אף כי גם מעלה זו היא לישראל בפרט, מ"מ יש צורת אדם באומות ג"כ, רק שעיקר צורת אדם לא נמצא באומות, מ"מ נמצא הצלם הזה אצל שאר אומות, רק שאינו נחשב לכלום. ולכך לא אמר 'חביבין ישראל שנבראו בצלם אלהים'. ועוד, כי כאשר נברא האדם היה מעלה זאת לאדם ולנח, אף כי אינם בשם ישראל נקראים, ואם אחר שבחר השי"ת בישראל נתמעט הצלם הזה אצל האומות, מ"מ הצלם האלהי הוא שייך לאדם במה שהוא אדם, ודבר זה מבואר". וכן כתב אות באות בנצח ישראל פי"א [דש:], וראה שם הערה 266, והובא למעלה בבאר השני הערה 562. וראה הערה 614. @**ויש לעיין**^ בזה, שכאן כתב ללא ספק ש"הצלם הזה כולל כל בני אדם, הן ישראל הן אומות", ואילו בדר"ח כתב שאין הדבר כך, ואצל הגוים הצלם "אינו נחשב לכלום". ועוד, כאן כתב "הכל יש לו צלם אלקים, שהולך זקוף", ואם כך מה מקום יש לחלק בזה בין ישראל לאומות, הרי סו"ס גם גוים הולכים בקומה זקופה. והנראה בזה, כי שאלה אחת מתורצת בחברתה, שבדר"ח שם [קמג:] כתב שני הסברים לביאור "צלם אלקים"; (א) הקומה זקופה שיש לאדם, וכמו שנתבאר כאן. (ב) האור שיש לאדם בפניו, וכלשונו שם: "ואם אתה רוצה לפרש מלת 'בצלמו' [בראשית א, כז], הצלם שיש לו להשם יתברך לפי האמת, תפרש מה שנאמר [שם פסוק כו] 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו'... שכל דבר שיש לו צלם ודמות יש לו זיו, והוא עיקר הצלם והדמות, דהיינו האור והזיו של הצלם. וכמו שאמר הכתוב [דניאל ג, יט] 'וצלם אנפוהי אשתני'. ואין ספק כי לא היה משתנה התמונה הגשמית, רק כי כאשר יקרה לאדם דבר מה, משתנה לו הזיו של הפנים והאור שלו. וזה פירוש הכתוב 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו', כי דבק בפנים שלו זיו, וניצוץ עליון דבק בו, ודבר זה הוא 'צלם אלהים', ובזה מיוחד האדם מכל הנבראים בזיו ואור הצלם. ואין האור הזה אור גשמי כלל, אבל הוא אור וזיו נבדל אלהי שדבק באדם, ועליו נאמר [בראשית ט, ו] 'כי בצלם אלהים עשה את האדם'. כי השם יתברך נקרא 'אור'... וזהו ענין הצלם שהכתוב רצה לומר, כי האדם הזה הגשמי דבק בו ענין נבדל לגמרי בלתי גשמי, וזה זיו צלמו". הרי שיש כאן שתי הגדרות שונות לצלם אלקים; (א) קומה זקופה. (ב) זיו ואור הצלם. [וראה תפארת ישראל פ"ד (עט:) שכתב: "יהיה הפירוש מה שיהיה בלשון 'צלם אלקים', סוף סוף יש באדם דבר אלקי נבדל", ושם הערה 73]. וכאן הענין מתחלק לפי נושאים; (א) בהגדרה הראשונה [קומה זקופה] אין שום הבדל בין ישראל לגוי, ו"הכל יש לו צלם אלקים, שהולך זקוף" [לשונו כאן]. (ב) בהגדרה השניה [אור וזיו הצלם], בזה ישנו הבדל בין ישראל לגוי, ואין האור של ישראל שוה לאור של הגוי. ולכך כאן שביאר שהצלם מתבטא בקומה זקופה, כתב באופן חד משמעי שצלם זה כולל בתוכו את ישראל והאומות בצורה שוה. אך בדר"ח שם שכתב שהצלם מתבטא באור וזיו, כתב שאין הצלם נמצא אצל האומות כפי שהוא נמצא אצל ישראל, כי אצל האמות "אינו נחשב לכלום". וראה הערות 613, 614.

<> כי אין הצלם הזה בלתי גשמי לגמרי, והראיה שאף לאומות הגשמיות יש אותו. ולמעלה [הערה 589] נתבאר שאין לדבר גשמי דביקות גמורה בה'. והמשך המאמר יעסוק בעליה מדרגה לדרגה [עמודים, מים, הרים, רוח, וכו'] עד שימצא הדבר הרוחני המוחלט, אשר דבוק לגמרי בה'.

<> פירוש - העולם כולו [אף אומות העולם] עומד על בני אדם ["עמודים"] שניתנה להם התורה ["מים"], ואלו הם ישראל, וכמו שמבאר.

<> על הפסוק "הוי כל צמא לכו למים".

<> לשון הגמרא שם: "למה נמשלו דברי תורה למים, דכתיב 'הוי כל צמא לכו למים', לומר לך מה מים מניחין מקום גבוה והולכין למקום נמוך, אף דברי תורה אין מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה". ובביאור המאמר הזה, ראה בנתיב התורה פ"ב [א, י:], שכתב: "פירוש, כמו שתראה התפשטות המים לכל צד תמיד, ואין למים גדר וגבול. לא כמו הגשם שמתפשט כפי גדלו, אבל המים הם הולכים ומתפשטים תמיד מבלי גבול כלל. ולפיכך מניחין המים מקום גבוה, והולכים למקום נמוך, שמקום הגבוה יש לו גבול, שהוא מוגבל בשטח שלו, והמים מניחין מקום הגבוה שיש לו גבול, והולכים למקום נמוך שלא יוגבל. וכך התורה שהיא שכלית, ואין גבול לה, לכך מנחת מקום הגבוה, היינו גס רוח, שמגביל עצמו שכל כך הוא גדול, והולכת למקום נמוך, הם שפלי רוח בעלי ענוה, שאין מגבילים עצמם ואין מחשיבים עצמם לכלום, כאילו הם אינם דבר מוגבל, ומפני כך נמצאת התורה אצלם". וכן כתב בנתיב הענוה פ"ח [ב, יח:]. וראה למעלה בבאר הראשון סוף הערה 274.

<> כמו שאמרו [ב"ק פב.] על הפסוק [שמות טו, כב] "וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים", "דורשי רשומות אמרו, אין מים אלא תורה, שנאמר 'הוי כל צמא לכו למים', כיון שהלכו שלשת ימים בלא תורה, נלאו". וכן אמרו בב"ק יז., ובע"ז ה:. ובנתיב התורה פט"ו [א, סב.] כתב: "התורה נקראת 'מים' בכל מקום, שנאמר 'הוי כל צמא לכו למים'. ודמיון גמור יש לתורה אל המים". וכן כתב בח"א לע"ז ג: [ד, כו:]. @**ויש לעיין בזה**^, שבהרבה מקומות ביאר שמים מורים על החומריות [ראה הערה 589], וכגון בגבורות ה' פי"ח [פב:] ביאר את שמו של משה, שנקרא על שם [שמות ב, י] "מן המים משיתהו", וז"ל: "יש לדקדק במה שאמרה 'כי מן המים משיתהו', והוי לה לומר 'כי מן היאור משיתהו', להורות מאיזה מים הוציאה אותו. ואומר אני כי שם 'משה' הוא הוראה על עיקר ענין משה ומעלתו, אשר הוא מסולק ומוסר מן המים. וזה כי המים אין להם צורה עומדת קיימת... כי מעלת משה רבינו ע"ה מעלת הצורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר... ולכך היה משה רבינו ע"ה ענין צורה בלבד, מבלי חומר. והמים הם הפך, כי המים אין להם צורה גמורה, ולכך נקראים תמיד בלשון רבים, ולא תמצא לשון יחיד במים, לפי שכל אחדות מכח הצורה המאחד את הדבר, והמים הם בלי צורה גמורה... וזה הפך המים, שאין במים יחוד צורה. ומפני זה נקרא משה שהיה משוי ממים, כלומר שמשה מסולק מן המים, כי בעבור שיש למשה צורה נבדלת, היה משוי ונבדל מן המים. ומזה תדע כי המים הפך משה רבינו ע"ה, שאלו הם בלא צורה, ומשה רבינו ע"ה מעלתו הצורה המקויימת". ובח"א לקידושין יג. [ב, קלא.] כתב בנוגע לדור המבול שנשטפו במים, בזה"ל: "אין דבר שהוא יותר נוטה אחר החומר כמו המים, שהוסרו מן הצורה מכל וכל... כי המים הם חמרים ביותר מכל. כאשר היו נמשכים אחר הזנות, שהוא דבר חמרי כאשר ידוע, ולכך היו המים באים עליהם ושוטפים אותם". וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 666 ובבאר החמישי הערה 291, שהובאו מקורות נוספים על כך. וכיצד אמרינן מחד גיסא "אין מים אלא תורה", ומאידך גיסא "אין דבר שהוא יותר נוטה אחר החומר כמו המים". @**ומו"ר שליט"א**^ ביאר, שכאשר אנו אומרים על מים שהם נוטים אחר החומר, הכוונה בזה היא שהמים הם נעדרי צורה מצד עצמם, אך דוקא מחמת כן גופא הם מצטרפים אל הכל, ומקבלים את הצורה של מקבלם, וכפי שנתבאר בהערה הקודמת. והרי כך היא המדה לגבי תורה; הואיל והתורה נמשלה למים, לכך היא מצטרפת אל הכל, ומתפשטת אל הכל [כמבואר בהערה הקודמת, וראה בנתיב התשובה פ"א הערה 5], אך מחמת כן גופא היא מתקבלת בהתאם להכנתו של המקבל, עד שאמרו חכמים [יומא עב:] "זכה, נעשית לו סם חיים. לא זכה, נעשית לו סם מיתה". ועוד אמרו חכמים [בשבת סג.] "למיימנין בה ["עוסקין לשמה" (רש"י שם)] אורך ימים איכא, וכל שכן עושר וכבוד. למשמאילים בה ["שלא לשמה" (רש"י שם)] עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא". ובדר"ח פ"ד מ"ט [קעט.] כתב: "וכפי התכלית אשר הוא מכוין אליו יקנה על ידה, שהוא מדריגת עולם הזה, דהיינו עושר וכבוד בלבד, שהם דברים אשר הם בעולם הזה". הרי התורה מתקבלת כפי הכנת המקבל. ומצד זה התורה דומה למים, כי מה שהתורה והמים מתפשטים לכל, וכן מה שהם נטולי צורה מצד עצמם, אין אלו אלא שני צדדים של מטבע אחת. ודפח"ח. וכן הוא בפירוש הגר"א למשלי יט, ט, וז"ל: "הגשם בא לכל הארץ בשוה... אך פעולתו היא לפי המקבל, מקום שזרוע חיטים, אז מחמתו יצמחו שם החיטים. ומקום הזרוע סם המות, יצמיח סם המות. אך הגשמים עצמם נקראים לעולם טוב. וכן היא התורה, הבאה מן השמים, עושה פעולתה שתצמיח מה שבלבו, אם לבו טוב, תגדיל יראתו. ואם חס ושלום בלבו פורה שורש ראש ולענה, יכשל עוד בהגותו בה ויגדיל הטינא אשר בלבו... וזהו שאמרו 'למיימנים סמא דחיים', כמו שמצמיח סם חיים... 'ולמשמאילים' מצמיח סם המות". וכן חזר ופירש במשלי כד, לא. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הרי הפסוק גופא המשוה מים לתורה ["הוי כל צמא לכו למים"] הוא גופא המורה שהתורה מצטרפת למקבל כפי הכנתו, וכמו שכתב בדרוש על התורה [כג.], וז"ל: "ההכנה הצריכה אליו [לקבלת התורה]... שהיא שיהא חושק ונכסף מאוד לקבלה, ושותה בצמא את דבריה... כאשר נכסף הצמא למים, כענין 'כל צמא לכו למים', שתהא בעיניו כמים קרים על נפש עיפה". הרי שהגדרת "מים" בתורה קשורה להכנה הנצרכת לתורה. וראה להלן הערה 793.

<> שבת פח. "מאי דכתיב [בראשית א, לא] 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי', ה' יתירה למה לי, מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית, ואמר להם; אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין, ואם לאו, אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו". ומה שייחד את הדיבור על "מין האדם", כי לאחר שביאר ש"העמודים" הם כל בני אדם ["הן ישראל הן אומות"], ועמודים אלו תלויים על המים [תורה], הרי מתבאר שכל מין האדם תלויים על ישראל מקבלי התורה. וראה להלן הערה 655.

<> פירוש - מצד מעלת הצלם, יש חבור בין האומות לישראל, שאף לאומות יש מעלת הצלם כמו שיש לישראל [כמבואר בהערה 606], ורק מעלת ישראל היא יותר מצד התורה, וכמו שמבאר. ולהלן תחילת הבאר השביעי כתב: "כי כל בני אדם הם ברואיו מעשה ידיו", ושם הערה 6. ובר"ה יט. אמרו ישראל למלכות הרשעה "לא אחיכם אנחנו, ולא בני אב אחד אנחנו, ולא בני אם אחת אנחנו, מה נשתנינו מכל אומה ולשון שאתם גוזרין עלינו גזירות קשות". וראה למעלה בהקדמה הערה 8.

<> מעין זה מבואר בדר"ח שם, והובא בהערה 606. ובסוף גבורות ה' [בהלכות נסך ואיסורו (שלג.)] כתב: "כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים, ואין חלוק ביניהם" [והובא למעלה בבאר הראשון הערה 60, ובבאר החמישי הערה 511]. והואיל ומדובר בצלם המתבטא בקומה זקופה [כמבואר בהערה 606], לכך שוים בו ישראל והאומות.

<> לשונו בנצח ישראל פי"א [שג:]: "ולכך אמר 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים'... ואף כי מעלה זאת אינה רק לישראל בלבד, אמר על זה 'חביב האדם', וזה כי הפרש גדול יש בין מעלה זאת ובין שאר מעלות שזכר אחר כך, שאינם רק לישראל, ואין חלק ונחלה כלל לשאר אומות. ולא כן שם 'אדם', אף על גב שמדריגה זאת אינה שייכת רק לישראל ולא לאומות, מכל מקום יש לאומות שם 'אדם' במה, כי נקראו 'אדם' בשביל הצלם האלקי, כדכתיב [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו וגו''. רק שאצל האומות צורת האדם בטילה אצל הגוף, כי מצד הגוף החומרי נתבטל הצלם האלקי הזה שהוא לאדם, וכאילו היה הכל חומרי, ואין כאן צלם האלקי הזה. מכל מקום נמצא הצלם הזה אצל שאר אומות, רק שהוא בטל ואינו נחשב לכלום. ולכך אמר 'חביב האדם', ולא אמר 'חביבין ישראל שנבראו בצלם אלקים', מפני כי יש להם לאומות הצלם הזה - שנברא בו האדם - במה".

<> כי אין לכל ישראל המדרגה הנבדלת הבלתי גשמית, אשר נמצאת רק אצל יחידי סגולה. וכמו שכתב בתפארת ישראל פמ"ט [תשעו.]: "כל מדריגה עליונה היא מעט וקטנה", ושם הערה 53. וחכמים אמרו [סוכה מה:] "ראיתי בני עליה, והן מועטין", ופירש רש"י שם "רואה אני לפי מעשה הבריות שבני עלייה, כת המקבלין פני שכינה, מועטים הם". ובירושלמי ברכות פ"ט ה"ב אמרו "אני ראיתי בני העוה"ב, ומיעוטין הן". ובגו"א דברים פכ"ה אות ב כתב: "שכן תמצא לעולם, שהחשוב הוא מעט מן שאינו חשוב, שהוא הרוב". וראה להלן בבאר השביעי הערה 92.

<> "מסוימים" - בולטים.

<> אודות שההרים הם גבוהים, כן כתב בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה אמנם]: "אין דבר שיש לו גודל כמו הר... שיש לו גבעה גבוהה". ובגו"א דברים פ"ג אות יח כתב: "ההר הוא נבדל בגבהותו ורוממותו משאר הארץ". ובנצח ישראל ר"פ נב [תתכח:] כתב: "החסד מתדמה כהר, לפי שכל חסד הוא גדול... וכדכתיב [תהלים לו, ו] 'צדקתך כהררי אל'" [ראה הערה 669]. ובסוכה נב. אמרו שהיצה"ר נראה לצדיקים כמו הר, ופירש זאת בנתיב היצר פ"ב [ב, קכו.]: "הצדיקים הם רחוקים ונבדלים מן היצה"ר לגמרי, נדמה אליהם היצה"ר כהר, כי הדבר שהוא היפך אליו נראה לו גדול".

<> ברכות נח: "מה הר ציון עתיד הקב"ה להחזירו לישובו, אף בתיהן של צדיקים עתיד הקב"ה להחזירן לישובן", ולפי דבריו כאן מחוור היטב הדמיון בין הר ציון לבתי צדיקים. וביבמות טו: שאלו את רבי יהושע לגבי מחלוקת מסויימת של ב"ה וב"ש כמי ההלכה, והשיב "מפני מה אתם מכניסין ראשי בין שני הרים גדולים".

<> "ואומר שמעו הרים את ריב ה' והאיתנים - אלמא הם איתנים הם הרים, ואשכחן דנקראו אבות הרים, שנאמר 'מדלג על ההרים', ודילג את הקץ בשביל ההרים" [רש"י שם].

<> כמו שאמרו בב"ר [א, טו] "תמיה אני היאך נחלקו אבות העולם, בית שמאי ובית הלל על בריית שמים וארץ". וכן בעדיות פ"א מ"ד נקראו ב"ה וב"ש "אבות העולם". ובנתיב התשובה פ"ו [ד"ה אך כל] כתב: "אך כל אבות העולם, גאונים ראשונים ואחרונים". וראה בתפארת ישראל ס"פ יג, ושם הערה 97. ובדר"ח פ"א מ"א [יז.] כתב: "נחשב משה אב לעולם בודאי, ונחשב יהושע מן אבות העולם, שהוא קבל התורה ממשה, ומפני זה נקרא יהושע אב בעולם. וכן הזקנים וכן הנביאים וכן אנשי כנסת הגדולה, כלם בשביל קבלתם התורה, הם אבות עולם. וכן אנטיגנוס איש סוכו נחשב אב לעולם, שהוא קבל התורה משמעון הצדיק... בודאי הם גם כן אבות העולם בקבלתם התורה, ולפיכך יש לאדם לקבל מוסר שלהם כמו שעל הבן ראוי לקבל מוסר האב, כדכתיב [משלי א, ח] 'שמע בני מוסר אביך'... שהם היו אבות העולם לפי שקבלו התורה. ומפני כך ראוי ונאה להם לתת מוסר לעולם אותם שנחשבו אבות העולם. לכך נקראת מסכתא זאת מסכת 'אבות', כי במסכתא הזאת נשנה המוסר שלמדו אבות העולם". ובנצח ישראל פל"ה [תרסז:] כתב: "התלמידי חכמים, שהם לעולם כמו יסוד ושרשים", ושם הערה 117. אמנם בגו"א בראשית פל"ב סוף אות ב [ד"ה ומה] כתב: "אבל משה רבנו עליו השלום... אינו מן האבות בעבור שאינו התחלה, שאין אבות העולם רק אותם שהם התחלה, ומהם נתייסד העולם... כי האבות הם עיקר העולם שממנו נתייסדו ישראל". ואולי כוונתו שם שאין משה רבינו מצד הולדתו בגדר "אב העולם", כי זה נאמר רק על אותם שהם התחלה, אך בודאי שמשה נחשב ל"אב העולם" מצד תורתו. ויל"ע בזה.

<> כמו הסנהדרין, שאמרו [שיהש"ר א, טו] "סנהדרין הם עינים לעדה... רמ"ח איברים יש באדם, וכולם אינן הולכים וחוזרים אלא אחר עינים. כך אין ישראל יכולין לעשות דבר חוץ מסנהדרין שלהם". ולהלן בבאר השביעי [ד"ה ועתה יתבארו] כתב: "החכמים שבהם, מנהיגים העם בחכמתם ובתורתם, כמו הסנהדרין והדיינים, נקראים 'עיני העם', וכדכתיב [במדבר טו, כד] 'אם מעיני העדה נעשתה לשגגה', ודרשו ז"ל [שיהש"ר א, טו] 'עיני העדה' אלו סנהדרין, שהם 'עיני העדה', שהם כמו העינים מנהיגים את האדם, ואחרי העינים האדם הולך. וכן הסנהדרין הם מנהיגים את העם, והעם הולכים אחריהם", וראה שם הערה 112, ובגו"א דברים פי"ז אות ז [ד"ה ולפיכך], ושם הערה 47.

<> אודות שהחכמה היא סבה להתקרבות אל ה', כן כתב בתפארת ישראל פ"י [קסה:], וז"ל: "ראוי להיות לו דבקות בו [בה'], שהרי הדבקות הוא מכח החכמה... שראוי מצד החכמה שיהיה לו קירוב אל השם יתברך". ובדר"ח פ"ג מ"ט [קלא.] כתב: "כי דבר זה בארנו במקומות הרבה, כי על ידי החכמה יש דביקות אל האדם בו יתברך, והחכמה, היא התורה בפרט, היא כמו אמצעי בין הש"י ובין האדם, עד כי דביקות האדם בו יתברך על ידי התורה... כי החכמה היא עם השם יתברך, עד שנחשב הש"י יסוד ועיקר אל החכמה, והוא יתברך בית החכמה. וכמו שהיסוד מקבל הבנין, כך הש"י הוא עיקר ויסוד, מקבל החכמה כי שם ביתה... כאשר החכמה היא שבה אל הש"י להתדבק בו יתברך, כי שם מקומה ושם היא חוזרת. וכמו שחוזרים כל הדברים אל מקומם ואל יסוד שלהם". ובדר"ח פ"ב מ"ה [עז:] כתב: "האיש אשר הוא חסר התורה השכלית, נקרא רחוק מן השם יתברך. כי הקירוב אל הש"י הוא על ידי התורה, עד שעל ידי התורה בני אדם דבוקים בו יתברך... כי זולת זה האדם הוא בעל גוף, ואין לבעל הגוף הגשמי התקרבות אל הש"י אשר הוא נבדל מן הגוף, רק על ידי התורה שהיא שכלית, על ידי זה יש לאדם קירוב אל הש"י. ולפיכך נחשב מי שאין בו חכמה ותורה, שהוא רחוק מן השם יתברך". ובדר"ח פ"ג מי"ז [קנד.] כתב: "והחכמה היא מדריגה ליראת שמים, שע"י החכמה יבא לידי יראת שמים... כי מורא מלכות הוא מצד הקירוב אל המלך, שכאשר האדם עם המלך אז מקבל יראתו. אבל הרחוקים מן המלך, אין יראה להם מן המלך. וכך האדם שהוא בעל חכמה, נחשב קרוב אל הש"י עד שהוא מקבל היראה מן הש"י. אבל הבור, מצד שהוא רחוק מן הש"י, שהוא בעל חומר בלבד, והוא רחוק מן המלך, א"א שיהיה ירא חטא. ולפיכך ע"י החכמה מגיע אל יראת שמים". ובנתיב הענוה פ"א [ב, א.] כתב: "החכמה היא מדרגה ומעלה עליונה, שעל ידה מגיע האדם ליראת שמים. כי על ידי החכמה מכיר האדם את עלתו, וירא מפניו. ודבר זה אין צריך ראיה" [הובא למעלה בבאר הרביעי הערה 78].

<> כי אם אין להם מעשים טובים, אלא רק חכמה, אזי אף חכמתם אינה נחשבת, וכמו שאמרו [יבמות קט:] "כל האומר אין לו אלא תורה, אפילו תורה אין לו... כל שישנו בעשיה ישנו בלמידה, כל שאינו בעשיה אינו בלמידה". וכתב לבאר זאת בנתיב התורה פ"ז [א, לא.], וז"ל: "כי התורה שהיא שכל עליון, אין לה עמידה באדם, כי האדם בעל גוף. לפיכך אין לאדם דביקות אל התורה מצד שהיא שכל, כי אם באמצעות המעשה, שהמעשה שייך לגוף, ועל ידי זה יש לו חבור וצרוף אל התורה. ולפיכך, אם כל כוונתו ללמוד מבלי שיבקש לעשות, אפילו תורה אין לו... [כי] המעשה שייך לאדם במה שהאדם גשמי" [ראה להלן הערה 1114]. ומתוך כך מתבאר שרק על ידי המעשים ניתן להתקרב לה', אך ללא מעשים ישאר גוף האדם מסך המבדיל בינו לבין קונו, וכל פרק ט של תפארת ישראל בא לבאר יסוד זה. ובגו"א בראשית פכ"ח אות ח כתב: "הצדיק בעיר מדריך האנשים בקרבה ביראת שמים, שהוא מצות עשה ולא תעשה, והם מצות השם יתברך. והשני, שהוא משכיל אותם בחכמה, והשלישי, ללמד אותם מדות טובות והגונות הנזכרים במסכת אבות". הרי שהצדיק עוסק במושכלות ובמעשים טובים. @**וצרף לכאן**^ דבריו בתחילת דרוש על התורה [נ.], שכתב: "שם 'תורה' הונח על המצות שנתן השם יתברך על ידי משה. ולא נקראו בשם 'מצות', אף שהיה שם זה ראוי יותר, באשר הם מצות מאתו יתברך, מפני כי לשון 'מצוה' שייך בציווי הבא ממי שלא יבקש שידע המצטוה ענין הציווי ומהותו, רק כל תכליתו לשתהא ציוויו נעשית. והשם יתברך רחקו מחשבותיו מזה בתתו המצות לישראל, וחפץ שידעו ויבינו כל ענין המצוה. ולכך נקראו 'תורה' לשון הוראה, שמורה דברים השכליים שבהם והחכמה. ובאולי תאמר אם כן היה ראוי לקרותם 'חכמה', שאין לך חכמה יותר מזה. והכתוב העיד [דברים ד, ה-ו] 'ראה למדתי אתכם חקים ומשפטים וגו' ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם וגו''. אין הכוונה בתורה שנתן השם יתברך החכמה לבדה. רק שהיא מורה לאדם המעשה אשר יעשה, מה שאין בזולת מהחכמות, שאין כוונת תכליתם על המעשה, רק עצם החכמה בלבד. אבל התורה צריכה לשניהם; להבין החכמה שבמצותיה, ולעשותם על פי הידיעה ההיא. לכן יפול בזה לשון 'תורה', הכולל שניהם; להורות להם הידיעה בם, ואת המעשה אשר יעשה, כי אם אין מעשים אין תורה" [הובא למעלה בהערה 564]. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ט [קמט:], והוסיף שהדביקות אל ה' אפשרית רק ע"י עשיית התורה.

<> פירוש - המים הם מתחברים ומתקשרים אל ההרים. ובנמשל, התורה מתחברת אל לומדיה. וראוי לצרף לכאן את יסודו [נתיב התורה ר"פ יא (א, מו:)] ש"מעלת החכם, שלא יאמר האדם כי בעל התורה הוא כמו שאר אדם, ואין שם 'תורה' נקרא עליו... דבר זה אינו, רק כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה... כי החכמים הם עצם התורה גם כן, וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם גם כן עצם התורה" [והובא למעלה בבאר הראשון הערה 142, ולהלן בבאר השביעי הערה 142]. ולכך יש חבור גמור בין ה"מים" [תורה] ל"הרים" [חכמי התורה]. ולא נתברר לי כוונתו בתיבת "וכו'".

<> מחמת שהחכמים סו"ס הם בעלי גוף, ולכך מן הנמנע שיהיו בחייהם דבקים לגמרי בה'. ובדרוש על התורה [יט.] כתב: "המיתה היא סילוק מן הגוף הגשמי, עד שהנשמה נבדלת על ידה מהגוף" [והובא למעלה בבאר הראשון הערה 209]. ובהספד [קעח] כתב: "המיתה הוא בשביל זה... דבמיתתו מסתלק מן הגוף, ונעשה רוחני... כי לא נחשב המיתה פחיתות לצדיק, אבל נחשב לצדיק עליה כאשר הצדיק נלקח למעלה. כי לפני זה היה למטה בארץ במקום שהוא פחות ושפל מאוד, ועתה נלקח למעלה. ואף כי משה רבנו ע"ה אף כאשר היה בחיים היה מדבר עם השכינה, מ"מ לא היה במחיצה עליונית לגמרי, וראוי לצדיק שיקנה מעלה זאת. ואין מגיע האדם לדבר זה, רק כאשר נלקח מן העוה"ז" [הובא למעלה בבאר השני הערה 33, בבאר הרביעי הערה 1090, ובבאר החמישי הערה 210]. וראה למעלה הערות 88, 465. ובנתיב התורה פ"ט [א, לט.] כתב שאע"פ שהת"ח "יש לו דביקות בו יתברך בערך שאר אדם... שהת"ח דבק בו יתברך וטפל אליו יתברך בערך שאר אדם", מכל מקום "ודאי השם יתברך נבדל מן הכל, רק אצל שאר הנבראים שאין להם דביקות הזה שיש לת"ח יאמר כי יש לתלמידי חכמים דביקות אל השם יתברך. והם לפי האמת נבדלים מאתו, כי הוא נבדל מהכל. אבל מ"מ אצל שאר האדם נחשב התלמיד חכם כאילו הוא טפל עם השם יתברך".

<> וכמו שנאמר [בראשית כא, יב] "ויאמר אלקים אל אברהם וגו' כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה וגו'". והגו"א שם אות יד כתב: "שמע לרוח הקודש, לפיכך נאמר 'שמע בקולה', כי רוה"ק הוא בקולה, כי הקול הוא רוח גם כן, וקול שלה יש בו רוח הקודש". ובתפארת ישראל פ"ל [תנ:] כתב: "כי אי אפשר שיהיה קול כי אם על ידי רוח". הרי ש"רוח" יכולה לכלול בתוכה "רוח הקודש". @**ואם תאמר**^, מהו הקשר בין "הרים" ל"רוח", עד שביארו שההרים תלוים ברוח. שהרי בנמשל הביאור הוא שהחכמים הגדולים תלוים ברוה"ק, וכיצד תלות זאת נעשית. ואולי ניתן לבאר, שהרוח הקודש שהוזכרה כאן אינה מנותקת מהדברים שנאמרו עד כה, אלא היא רוח הקודש שיש לתלמידי חכמים הנובעת מתורתם ומעשיהם הטובים. שהרי זהו המהלך שנעשה עד כה; מתחילה דובר על כל בני אדם ["עמודים"], ולאחר מכן דובר על בני אדם [ישראל] שיש להם התורה ["מים"], ולאחר מכן דובר על החכמים שבתוך ישראל ["הרים"]. וממילא כאשר השלב הבא עוסק ברוח הקודש ["רוח"], הכוונה היא לצמצום נוסף, והוא שאיירי בתלמידי חכמים בעלי רוח הקודש. וכן הם דברי הרמב"ן בב"ב יב. בביאור דברי הגמרא שם "חכם עדיף מנביא", שכתב: "אע"פ שנטלה נבואת הנביאים שהוא המראה והחזון, נבואת החכמים שהיא בדרך החכמה לא נטלה, אלא יודעים האמת ברוח הקדש שבקרבם".

<> כי רוח הקודש באה מחמת הדביקות בעליונים. ובמכילתא [שמות יד, לא] אמרו שבשכר האמונה שהאמינו ישראל שרתה עליהם רוח הקודש, ובנצח ישראל פכ"ט [תקעח.] כתב לבאר זאת בזה"ל: "דכאשר הוא דבק בו יתברך [ע"י האמונה], שורה עליו רוח הקודש", ושם הערה 23. וכן כתב בגבורות ה' פ"ז [מג.].

<> בא ליישב הקושיא "וכי משום שאינן יודעין הבריות כל זה יהיה אוי להם, ומאי נפקא מינה בידיעתן כל זה" [לשון המהרש"א בח"א לחגיגה יב:, והובא למעלה הערה 582].

<> בדר"ח פ"ה מכ"ב [ערה:] כתב: "שאין לך מדה טובה הימנה [מהתורה]... שהיא הדבר המביא אל השי"ת להתדבק בו יתברך ביחוד יותר מהכל, ולא כן שאר חכמות. ואילו ידעו בני אדם יושבי חושך להבין... לא היו מבלים ימיהם בדברי חכמי האומות ועוזבין תורת אמת, אשר בצלה אנו חיים". והאור החיים הקדוש [דברים כו, יא] כתב: "אם היו בני אדם מרגישין במתיקות ועריבות טוב התורה, היו משתגעים ומתלהטים אחריה, ולא יחשב בעיניהם מלא עולם כסף וזהב למאומה".

<> וה"הרים" הם החכמים הגדולים הקרובים אל ה' "בעבור חכמתם העליונה ומעשיהם הגדולים" [לשונו למעלה], הרי שמתוך כך יכול האדם לעמוד על "שבח התורה והמצות". ולכאורה משפט זה היה צריך להאמר בבבא הקודמת [לפני שביאר "וההרים על הרוח"], שהרי לא הזכיר כאן "רוח", אלא עמודים, מים, והרים. וצ"ב מדוע נטר עד להכא לומר משפט זה.

<> מקורו בזוה"ק ח"ג לה. "אינון דאמרי מלין ברוח הקודש קיימין לתתא מכלהו". וכן מבואר במורה נבוכים ח"ב פמ"ה [ד"ה המדרגה ב], שספרי הכתובים הם על פי רוה"ק, ואילו ספרי הנביאים הם על פי הנבואה, ומדרגת רוה"ק פחותה ממדריגת הנבואה [ראה אברבנאל שם]. והר"ן בר"ה לב. [דף ט. בדפי הרי"ף, ד"ה מתחיל] כתב שקדושת הכתובים נמוכה מקדושת הנביאים, ולכך [בפסוקי מלכיות של ר"ה] מקדימים פסוקי כתובים לפסוקי נביאים "כדי שיהא אחר כך מעלין בקודש" [לשון הר"ן שם]. ובחידושי אנשי שם אות א כתב "כתובים קרי דברי קדושה, שנאמרו ברוח הקדש. נביאים דברי קבלה, שכן קבלו מפי הגבורה, ומפני זה קדושת הנביאים חמורה מן הכתובים". והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ז ה"א כתב: "מיסודי הדת לידע שהאל מנבא את בני האדם. ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה, גבור במדותיו, ולא יהא יצרו מתגבר עליו... מיד רוח הקודש שורה עליו". והר"ש איגר כתב על כך: "אבל נבואה עדיין אינה באה כי אם ברצון אלקי, כמו שכתב לקמן ה"ה וה"ו, כי רוח הקודש הוא תועלתו וטובתו לבד לא ימנעו ה' ממנו. אבל נביא [הוא] להדור, יש סיבות ידועות לה' למה ימנעהו". הרי שרוח הקודש לחוד, ונבואה לחוד, כאשר רוה"ק נמוכה מנבואה.

<> פירוש - מהמתבאר בגמרא עולה שרוה"ק נקראת "רוח", ואילו נבואה נקראת "רוח סערה", ו"רוח סערה" היא רוח חזקה [מצודת ציון ישעיה כט, ו]. נמצא שההבדל בין רוה"ק לנבואה הוא שרוה"ק היא רוח בלבד, ללא חוזק הרוח.

<> "כל 'יד ה'' שבנבואה לשון כפייה הוא, שהיתה הרוח כופה אותו לילך כמשתגע אל מקום שהרוח חפץ" [רש"י יחזקאל לז, א]. והרמב"ן [דברים לד, יב] כתב: "'היד החזקה' [שם] זו מדת הדין, כלשון 'היתה עלי יד ה''... ולכן יאמרו במשפט [רות א, יג] 'כי יצאה בי יד ה''".

<> לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ז ה"ב "וכולן כשמתנבאים, אבריהן מזדעזעין, וכח הגוף כשל, ועשתנותיהם מתטרפות... כמו שנאמר באברהם [בראשית טו, יב] 'והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו'. וכמו שנאמר בדניאל [דניאל י, ח] 'והודי נהפך עלי למשחית ולא עצרתי כח'". ועיין בפירוש המשניות לרמב"ם סנהדרין פ"י ביסוד השביעי, ובמו"נ ח"ב פמ"א. 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, כי זהו הוראה על שנבואתו נבדלת אלקית, שהרי אינו מתיירא מבשר ודם, וזהו שנבואתו למעלה מבשר ודם" [הובא למעלה בבאר החמישי הערה 468]. ולפי דבריו כאן הדבר מחוור, כי מדת הדין על הנביא, "שהוא נורא על כל בשר ודם", ולכך אין הנביא מתיירא מבשר ודם. וזהו שכתב בנתיב התשובה פ"א [ד"ה אבל יש]: "כי הנבואה היא במדת הדין". ובנדרים לח. אמרו "כל הנביאים כלם עשירים היו", וכתב לבאר זאת בח"א שם [ב, יג.], וז"ל: "פירוש זה, כי ראוי לנביא יותר העושר מכל שאר דברים, כי כבר אמרנו למעלה כי העשירות הוא מצד שמאל כמו שהתבאר למעלה, ומשם הנבואה, כדכתיב [יחזקאל לג, כב] 'ויד ה' היתה עלי', וכל מקום שנאמר 'יד' הוא שמאל [מנחות לז.], שנאמר [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים', ולכך אמר כל הנביאים היו עשירים בפרט". ובדר"ח פ"א מ"א [כ:] ביאר שהנביאים מקבלים מצד שמאל, משום שנאמר בנבואה "יד ה'".

<> שמות ו, ו, דברים ד, לד, שם ה, טו, שם ז, יט, שם ט, כט, שם יא, ב, ועוד. ובגבורות ה' פרקים נב, נו, האריך בכמה הסברים לבאר את הכפילות של "יד חזקה וזרוע נטויה".

<> לשונו בגבורות ה' פמ"ד [קסט.]: "הזרוע שבו כחו, ולכך נקרא 'זרוע' על שם הזרוע והכח, וכדכתיב [דברים ט, כט] 'ובזרועך הנטויה'. ודבר שהוא כחו הוא עיקר מציאותו, כי חזקו וכחו הוא כח מציאותו, כי כאשר אין לו כח, מציאותו חלש" [הובא למעלה בבאר הרביעי הערה 492, עיי"ש].

<> בא לבאר הסבר שני ל"סערה" שהוזכרה כאן, שלא מדובר בנבואה [כפי הסברו הראשון], אלא ביראת שמים, שהדביקות הגמורה היא על ידי יראת שמים, וכמו שמבאר.

<> לשון הגמרא שם: "אמר ריש לקיש, מאי דכתיב [ישעיה לג, ו] 'והיה אמונת עתיך חוסן ישועות חכמת ודעת וגו''. 'אמונת' זה סדר זרעים, 'עתיך' זה סדר מועד. 'חסן' זה סדר נשים. 'ישועות' זה סדר נזיקין. 'חכמת' זה סדר קדשים. 'ודעת' זה סדר טהרות. ואפילו הכי, 'יראת ה' היא אוצרו' ["הוא עיקר החשוב בעיניו לאצור ולעשות סגולה לזכרון" (רש"י שם)]. אמר רבא, בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו, נשאת ונתת באמונה, קבעת עתים לתורה, עסקת בפריה ורביה ["היינו חוסן" (רש"י שם)], צפית לישועה, פלפלת בחכמה, הבנת דבר מתוך דבר. ואפילו הכי אי 'יראת ה' היא אוצרו' אין, אי לא, לא. משל לאדם שאמר לשלוחו העלה לי כור חיטין לעלייה, הלך והעלה לו. אמר לו עירבת לי בהן קב חומטין ["ארץ מלחה ומשמרת את הפירות מלהתליע" (רש"י שם)], אמר לו, לאו. אמר לו, מוטב אם לא העליתה".

<> "עלול" - טפל ובטל לעילה, וכמו שכתב בנתיב יראת השם פ"א [ב, כב.]: "כי אין היראה רק שעושה עצמו עלול, והוא אצלו כאילו אינו, כך הירא ה' עושה עצמו כאין אצל עילתו... שהוא עושה עצמו כאילו אינו נמצא, וזהו אמיתת היראה". ושם בר"פ ג [ב, כו.] כתב: "כי יראת שמים מה שהאדם הוא עלול אל השם יתברך".

<> לשונו בנצח ישראל פכ"ט [תקפג.]: "ואמר שאף שיש בו כל הדברים, צריך ליראת ה'. זהו אף כי יש בו המעלות שיש לעליונים, צריך ליראת שמים. כי האדם הוא עלול, ואין לעלול קיום מצד עצמו, כי אם מצד העלה. וכאשר אין בו יראת שמים, הרי נשאר העלול בעצמו, ואין קיום לעלול בלא עלה. אבל כאשר יש בו יראת ה' יתברך, אז הוא מקוים על ידי העלה, שיש לעלול קיום בעלתו. ולפיכך כתיב [ישעיה לג, ו] 'יראת ה' היא אוצרו', כי האוצר הוא מקיים. ואמר כי יראת ה' הוא המקיים את הכל, והוא דומה לקב חומטין המקיים את התבואה, שאם אין כאן קב חומטין, אף על גב שהתבואה יפה וטובה, אין קיום אל התבואה רק מצד קב חומטין, אשר הוא מקיים הכל. וכך אף על גב שיש באדם כל המעלות, סוף סוף אין לעלול קיום כלל בלא העלה, וצריך אל העלה המקיים אותו, וזהו על ידי יראת ה', שנראה כי יש לאדם עלה, שהוא מתירא ממנו יתברך". וכן כתב אות באות בנתיב יראת השם פ"ב [ב, כו.]. ובתפארת ישראל פ"י [קסד.] כתב: "ואמר אף כי יש בידו כל החכמות, אין החכמות בעצמם הם עיקר בהשארות וקיום הנפש. אף כי הם הכשר לקנות מדרגה יותר עליונה, מכל מקום אין זה עצם הקיום הנצחי בעצמו. כי עצם הקיום הוא השם יתברך בלבד, אשר הוא נותן המציאות לכל על ידי הדבקות בו יתברך. וזה שאמר שהוא משל למי שאמר לשלוחו העלה לי חטים לעליה לתת אותם באוצר, והעלה לו ואמר לו אם ערבת שם קב חומטין, אשר הוא המעמיד ומקיים את התבואה, מוטב. ואם לאו, מוטב שלא העליתה". ובח"א לשבת לא. [א, טז.] כתב: "ואף על פי כן יראת ה' היא אוצרו. פירוש הקיום הנצחי הוא על ידי יראת הש"י, שנקרא יראת הש"י אוצרו. כי האוצר מכניסין לשם לקיום, ולכך נקרא אוצר. וכך הדבר הזה בעצמו, אף אם היה לו כל התורה כולה, אין הקיום אלא בשביל יראת ה'. והדבר הזה, כי העלול במה שהוא עלול, אין לו קיום בעצמו, רק מה שיש לו מן הש"י, אשר הוא העלה, ומצד עצמו אין קיום לאדם, רק מצד הש"י אשר הוא מקיים הכל". וראה הערה 812.

<> לשונו בנתיב יראת השם פ"א [ב, כ:]: "ומפני כי עצם היראה מה שהוא עלול אל השם יתברך, שהוא העלה, והעלול יש לו קיום בעלה, ולפיכך אמר שלמה גם כן [משלי י, כז] 'יראת ה' תוסיף חיים ושנות רשעים תקצורנה'. ודבר זה רוצה לומר כי מי שיש בו יראת השם, מפני שהוא עלול גמור, ראוי שיהיה מקבל הקיום מן העלה יתברך, ולפיכך 'יראת ה' תוסיף חיים'. ואילו שנות רשעים, אשר הם סרים מן העלה יתברך, שנותם תקצורנה, שאין להם קיום מן העלה... והכל מצד שהוא עלול אל העלה, ומפני כך העלה נותן קיום אליו... כי בעל יראת ה' הוא חוסה תחת כנפי השכינה, הוא העלה... ולפיכך יראת השם שומרת אותו מן הפגיעה... והתבאר לך ענין מעלת יראת שמים שעושה עצמו עלול כאילו אינו כלל נגד העלה יתברך".

<> לשונו בדרוש לשבת תשובה [עד:]: "כי ירא שמים, מפני שהוא ירא ה', ומפחד תמיד מן השם יתעלה, אינו בטוב, כי ראוי לעבוד השם יתברך שמו בשמחה ובאהבה, ולפיכך לא נאמר 'טוב לך' גבי ירא שמים [ראה ברכות ח.]". ובנצח ישראל פכ"ג [תפה:] נתבאר שיראת שמים סותרת לשמחה, וראה שם הערה 33.

<> פירוש - רוח הקודש תלויה ביראת שמים.

<> כמבואר למעלה שהזרוע מורה על ה' [הערה 637]. ודביקות זו היא אף יותר מהאוהב את השם יתברך, וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"י [קסד:]: "וכך מי שאין בו יראת שמים, שעל ידו הוא הקיום בו יתברך, ולא האהבה, כאשר דבר זה ידוע למשכילים. כי מי שיש בו יראת שמים, הוא דבק לגמרי בו. ולא כן האהבה, אף כי הוא הדבוק בו יתברך, אין מחשיב עצמו כאילו אין לו מציאות, רק שהוא מתחבר אליו כמו שני אוהבים שמתחברים זה לזה. אבל היראה, מפני שהירא מאחר אין מחשיב עצמו לכלום, ומבטל מציאותו אצל אחר, וכאשר הוא מבטל מציאותו אצל השם יתברך, נמצא שאין לו מציאות מצד עצמו, רק מה שיש לו מן השם יתברך. וזהו קיומו בודאי, כי אין לנמצאים שום קיום אם לא בו יתברך", וראה שם הערה 62, ולמעלה הערה 584. ובנצח ישראל פכ"ט [תקפג:] כתב: "ולא קאמר 'אהבת ה' אוצרו', כי אין דבר זה מקיים את הכל, רק ביראת ה', שידע שהוא עלול ויש לו עלה". ובח"א לשבת לא. [א, טז.] כתב: "ודבר זה הוא קיום העלול, לא מצד אהבת הש"י, כי האהבה מצד שהיא בין שני דברים, אין בזה הקיום מן הש"י, שסוף סוף יש לכל אחד ענין בפני עצמו, ואין לעלול קיום בצד עצמו, רק מצד העלה. ולפיכך יראת ה' היא אוצרו בלבד, כי מי שיש בו יראת שמים הוא מבטל צורתו לגמרי אצל הש"י, שהרי יראת השם על פניו, וכאלו הוא אין דבר בו בעצמו, רק הכל הוא הש"י. וכאשר הוא בעצמו אין דבר, רק הכל מן הש"י, הנה זה נמסר לגמרי אל הש"י... ומפני כך יקבל הנצחית, ולכך יראת ה' היא אוצרו, והבן הדברים האלו".

<> אמנם צריך ביאור כיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו בנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.], שכתב שם בזה"ל: "העובד מאהבה הוא דבק בו... אבל היראה, שהוא ירא מן השם יתברך, בזה אין דביקות בו יתברך, כי אדרבה, הירא מן האחד אינו מתחבר עמו, ולכך מצד היראה אינם דביקים בעלה... שהרי הוא ירא מן העלה והוא בפני עצמו". [וראה עוד בנתיב התשובה פ"ב הערות 64, 65, 133.] ואילו כאן מבאר ש"יראת שמים הוא דבוק עם השם יתברך לגמרי". ושמעתי ממו"ר הגר"י דיוויד שליט"א לבאר, שבע"כ איירי בשני סוגי דביקות שונים; כי הדביקות שהוזכרה בנתיב העבודה היא דביקות של אחדות וחיבור. ואילו הדביקות שהוזכרה כאן היא דביקות של קיום העלול, שאינו מש ממקור יניקתו, וכל חיותו באה לו רק מעילתו. ודוגמה לכך הוא הצמח שחי כל עוד הוא נטוע בארץ. הרי שבודאי הצמח דבוק הוא אל הארץ, אך אין זו דביקות של התאחדות, אלא דביקות של קיום. ולכך אף כאן שהזכיר ענין הדביקות, כוונתו לדביקות של קיום. ודפח"ח. וממילא ברור הוא שאף שאמרו שאהבה גדולה מיראה [סוטה לא.], מ"מ אין זה סותר לדבריו כאן, כי כאן איירי בדביקות של קיום, ולא בדביקות של אחדות. ודו"ק. וראה עוד בנתיב יראת השם פרקים א, ו.

<> פירוש - הארץ מתחברת לבני אדם שהיא נתנה בעבורם, ואלו השבטים, וכמו שמבאר והולך. וכן ביאר למעלה [סד"ה ויש בודאי] כי "הארץ נתן לבני אדם, והנה הארץ יש לה חבור אל האדם, במה שהיא לאדם", ושם הערות 591, 592.

<> לשונו בגו"א ויקרא פ"ט אות ה [ד"ה ואם]: "ישראל שהם אומה בכלל, יש להם התחלה ויש להם שלימות; והתחלתן היה בני יעקב, שאז נקראו 'בני ישראל', וזהו התחלתן, ושלימותן היו כשיצאו [ממצרים], שאז היה אומה שלימה", וראה שם הערה 61, ובנר מצוה ח"א הערות 64, 65.

<> לשונו בתפארת ישראל פ"א [לח.]: "ישראל נבראו קודם שנברא העולם הטבע". ואמרו בב"ר א, ד: "ששה דברים קדמו לבריאת העולם. יש מהן שנבראו, ויש מהן שעלו במחשבה להבראות. התורה והכסא הכבוד נבראו... האבות וישראל... עלו במחשבה להבראות". וכן מה שכתב "וישראל הם קודמים לכל שבעים אומות" כוונתו שעלו במחשבה קודם לעולם הטבעי, אך בפועל ישראל נתגלו בעולם לאחר כל האומות, וכמבואר בתפארת ישראל ס"פ יב [קצה.], וז"ל: "וכן תמצא בישראל, שכל האומות נבראו קודם, כי שבעים אומות היו בדור הפלגה, כחז"ל [פרקי דר"א פרק כד]. ואף עמון ומואב ואדום תמצא כי היו לעם קודם שהיו ישראל. כי כאשר יצאו ממצרים, והיו לעם, כבר ישבו עמון ומואב ואדום בארצם [דברים ב, פסוקים ה, ט, יח]. שמזה תראה כי היו לאומות ונתישבו בארצם קודם ישראל. כי יש על ישראל משפט הצורה, שהיא יוצאת באחרונה", ושם הערה 84. ובשמות ד, כב נאמר "בני בכורי ישראל", ופירש רש"י שם "ומדרשו, כאן חתם הקב"ה על מכירת הבכורה שלקח יעקב מעשו". ובגו"א שם [אות טז] כתב: "לפי שהם [ישראל] ראשונים לכל הנבראים, ורק אותם ידע ה', ומפני זה נקראו 'בכורי', כי השם יתברך ידע את ישראל בראשונה, ואחר כך כל האומות, וזהו בכורה שלהם". ובגבורות ה' פכ"ט [קיג:] הוסיף בזה בזה"ל: "תמצא בישראל שכל האומות נעשו לאומות גדולות - כמו אומות אדום עמון ומואב וישמעאל - קודם ישראל. כי היותר במעלה יוצא אחרון לעולם הטבע... עם שסדר ישראל - שעלה מחשבתן של ישראל לפני הקב"ה קודם שנברא העולם, ביאתן לעולם הטבע באחרונה היה".

<> פירוש - הארץ מתקיימת רק ע"י השם יתברך המקיים אותה, אך "אי אפשר לומר שתהיה לארץ בעצמה דביקות בו יתברך, שדבר זה אינו, שאין לדבר שהוא חמרי לגמרי, כמו הארץ, שיהיה לה דביקות בו יתברך בעצמו, כי אם על ידי אמצעי, ועל ידי אמצעי יש לה דביקות בו יתברך" [לשונו למעלה ד"ה ויש בודאי, ושם הערה 590]. והאמצעי הזה הוא השבטים, וכמו שמבאר.

<> וצרף לכאן דבריו בנר מצוה [ח"א יא:] שכתב: "ישראל, אשר האומה הזאת נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'... כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו... ולא נבראו לזה רק ישראל שהם עם אחד כמו שרמז הכתוב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר אחד. כי ישראל הם י"ג שבטים עם שבט לוי, כי אפרים ומנשה שנים הם [בראשית מח, ה]. וכמו שהוא מלת 'אחד', כן היו השבטים; שבט לוי הוא שבט מיוחד ונבדל משאר השבטים, והוא בפני עצמו, כנגד האל"ף שב'אחד', שהיא אחת. והח' נגד בני האמהות, שהיו ח' זולת לוי, נרמז בח"ת של 'אחד', ועוד ד' בני השפחות. ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד". וכן כתב בנצח ישראל פמ"ד [תשנד.]. הרי שאחדות ה' בעולם [שהיא "עיקר כבודו" של הקב"ה] מתגלית בעולם דרך השבטים. @**וצריך ביאור**^, מדוע דוקא באמצעות השבטים נוצרה תיבת "אחד". ובגמרא [פסחים נו.] איתא "אמר [יעקב לבניו] שמא חס ושלום יש במטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו. אמרו לו בניו 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' [דברים ו, ד], כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צח:] ביאר בזה"ל: "היה תחלת קבלת מלכות שמים ע"י י"ב שבטים, שהם בני יעקב, כי בני יעקב היו הראשונים לקבל מלכות שמים, ולומר 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'. ולא יעקב אביהם, כי יעקב היה אחד מן האבות, לא נחשב כאשר מלכותו יתברך עליו מלכות שמים שלימה בעולם הזה, כי למעלתו של יעקב שהיה צורתו חקוקה בכסא הכבוד אין נחשב בזה מלכותו יתברך על ידו שהוא בתחתונים. רק ע"י ישראל שהם בתחתונים, ועל ידם מלכות שמים שלימה. ולפיכך בני יעקב היו ראשונים לקבלת מלכות שמים". הרי שאחדות ה' בעולם הזה הוא דוקא באמצעות השבטים, כי הם התחלת ישראל, והרי העיקר מתגלה בהתחלה [כמבואר למעלה בבאר השני הערות 153, ולמעלה בהערה 431. ובארמית התחלה נקראת "מעיקרא", מלשון "עיקר"]. ולכך עיקריות ישראל [שנבראו להעיד שה' אחד] מתגלית דוקא באמצעות השבטים. ובגו"א בראשית פל"ז אות מ [ד"ה וכל] האריך לבאר כיצד חרם השבטים שלא לגלות ליעקב על מכירת יוסף [רש"י בראשית לז, לג] חל כלפי הקב"ה, וכתב שם: "הקב"ה לא גילה הדבר הוא מפני החרם שעשו שבטים שהיה שומע להם, לא שהיו יכולים להחרים עליו חס ושלום, אלא הוא יתברך מפני שאינו מקיל בחרם השבטים, וחשוב הוא בעיניו, שמע לגזירתם, והנה קבל גזירתם, ולא גילה הדבר... דמפני חשיבות החרם לא גילה". וחשיבות זו מבוארת על פי דבריו כאן. @**אוזן מילים תבחן**^. שהנה רש"י בס"פ וירא [בראשית כב, כ] כתב "'הנה ילדה מלכה גם היא בנים לנחור אחיך' - אף היא השוותה משפחותיה למשפחות אברהם י"ב; מה אברהם, י"ב שבטים שיצאו מיעקב - ח' בני הגבירות וד' בני השפחות, אף אלו - ח' בני גבירות וד' בני פלגש". ובהשקפה ראשונה לא ברור מהו פשר שויון זה שהתורה טרחה לרמוז עליו באמצעות תיבת "גם". אך לדברי המהר"ל יש הטעמה מיוחדת לדברי רש"י אלו; אף מלכה השוותה משפחותיה לאותיות חי"ת ודל"ת שבתיבת "אחד". אך היא חסרה את ה"אל"ף" הנבדלת השייכת למשפחת אברהם. ודו"ק. וראה הערה 680.

<> ברכות טז: "אין קורין 'אבות' ["לישראל" (רש"י שם)] אלא לשלשה ["אברהם יצחק ויעקב, לאפוקי שבטים" (רש"י שם)]. ואין קורין 'אמהות' אלא לארבע ["שרה רבקה רחל ולאה" (רש"י שם)]... עד הכא חשיבי, טפי לא חשיבי".

<> וצריך ביאור, הרי כולי עלמא מודו שהאבות "הם יותר התחלה מן השבטים", ואם כן מדוע חכמים לא הסכימו גם כן לומר שהעולם עומד על שבעה עמודים. ונראה שחכמים סוברים שהאבות הם שייכים למערכת עליונה יותר מאשר קיום הארץ, ולכך אי אפשר לתלות בהם את קיום התחתונים. וכפי שהובא למעלה [הערה 651] מנתיב העבודה פ"ז שלכך השבטים הם שאמרו "שמע ישראל", ולא יעקב, "כי יעקב היה אחד מן האבות, לא נחשב כאשר מלכותו יתברך עליו מלכות שמים שלימה בעולם הזה, כי למעלתו של יעקב שהיה צורתו חקוקה בכסא הכבוד אין נחשב בזה מלכותו יתברך על ידו שהוא בתחתונים. רק ע"י ישראל שהם בתחתונים, ועל ידם מלכות שמים שלימה". אך דעת היש אומרים היא שאף האבות הם התחלת ישראל הנמצאים בתחתונים, ולכך ניתן לתלות בהם את קיום העולם. ונמצא שנחלקו בגדר האבות; האם הם סוף העליונים [דעת חכמים], או התחלת התחתונים [דעת היש אומרים]. וצרף לכאן, שרש"י [בראשית כט, לד] כתב לגבי קריאת שם לוי "ששלח הקב"ה גבריאל והביאו לפניו, וקרא לו שם זה". ובגו"א שם [אות כד] כתב: "אבל ליעקב כאשר קרא לו שם [בראשית כה, כו], לא שלח הקב"ה לגבריאל, מפני כי יעקב אחד מן האבות, והן הן מרכבה [ב"ר מז, ו], אין צריך למלאך. אבל לוי אינו כמו יעקב, והוצרך למלאך, ולא על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו". וביאור הדבר, כי האבות שייכים למערכת העליונה ["הן הן המרכבה"], ואילו השבטים שייכים לתחתונים, ולכך המלאכים הממונים על התחתונים [ראה הערה הבאה] הם הנותנים שמות לשבטים.

<> לשונו בגו"א בראשית פל"ב אות ב [ד"ה ומה]: "חשוב ענין האבות יותר ויותר, לפי שהאבות הם התחלה ותולדה לבנים. וטעם זה ידוע למבין כי הוא דבר נפלא, כי האבות הם יסוד העולם בעבור שהם עיקר לכל ישראל, וגם השבטים הם אבות כל שבט ושבט לשבטו. כי ראובן, בני ראובן נקראו על שמו, והם עיקר צורת העולם, כי כל אחד נחשב בפני עצמו עד שהוא עיקר הבריאה. והמלאכים אשר הם ניתנים לשמור העולם וממונים עליו, הם נמצאים עם האבות, שהם יסודות הבריאה... כי האבות הם עיקר העולם שממנו נתייסדו ישראל", ושם הערה 49. ובגו"א בראשית פמ"ה אות יא כתב על השבטים "כי האבות העולם הם היו סימן לבנים". ובגו"א בראשית פמ"ו אות ה [ד"ה ואפשר] כתב: "י"ב שבטים עמודי עולם". וראה בסמוך הערה 656.

<> שהרי העולם נברא בשביל ישראל [רש"י בראשית א, א], ולכך יסוד לישראל הוא יסוד לעולם. וראה הערה קודמת והערה 612. וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון בנצח ישראל ר"פ נו [תתסד.] כתב: "דבר שהוא עיקר בבריאת עולם, כמו שהיה נראה בישראל שהם עיקר המציאות; שהוציא השם יתברך אותם הוא יתברך בעצמו פנים בפנים. ובנה להם משכן, ונגלה כבודו פנים בפנים. ובנה להם עוד בית הבחירה, ונגלה כבודו שם פנים בפנים. עד שחרב בעונינו ובעון אבותינו אתנו, והחזיר בניינו, עד שחרב שנית. דבר שלא עשה לכל גוי עד היום הזה. שנראה כי ישראל הם עיקר ויסוד העולם, עד כי נחשבים ישראל צורת העולם בכלל. ואם היו בטלים חס ושלום ישראל, היה בטל כל העולם". ושם פ"י [רנט:] כתב: "אם אין ישראל, אין הפלטרין, שהוא העולם, משמש כלום, והוא סגור, וכאילו אין שם פלטרין עליו כלל... וכבר התבאר כי ישראל נחשבים שהם כמו צורה אל העולם". ובתפארת ישראל פי"ב [קצד:] כתב: "כי ישראל משלימים הכל ונותנים צורה אל כל העולם, ובלא ישראל אין העולם נחשב כלל". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכג:] כתב: "עיקר צורת העולם הם ישראל... שלא נשלם העולם עד שהיו ישראל וקבלו את התורה, ואז הושלם העולם כאשר באה התורה אל העולם". וראה רמב"ן דברים לב, כו.

<> אודות שהאבות הם עיקר ויסוד העולם, ראה הערה 654. ובגבורות ה' פט"ז [עו:] יישב לפי זה את קושית הראב"ע [בראשית מו, כז] מדוע הנס ששרה ילדה בן לזקנותה מוזכר בהבלטה רבה בתורה [בראשית כא, ו-ז], לעומת יוכבד שילדה אף היא לזקנותה [רש"י שמות ב, א], ואין נס זה מובלט בתורה, וז"ל: "והוא ענין נפלא, כי התורה היא סדר העולם, בה ברא הקב"ה את העולם, ולפיכך הדברים שהם עיקר יסוד העולם, התורה מספר בהן באריכות. כמו אבות העולם, שהם אבות ושורש אל אומה הישראלית, שהם עיקר העולם, נמצא כי האבות הם יסוד העולם, וראוי לבאר היסוד על מה הוטבע העולם. ולפיכך לא יקשה לך למה מאריך לספר בענין שרה בת כמה היתה שרה כשנולד יצחק, שכן דרך הכתוב לספר באריכות אפילו מה שקרה לעבדי האבות [רש"י בראשית כד, מב], כל שכן מה שקרה להם בעצמם". וכן כתב בקצרה בגו"א שמות פ"ב אות ב.

<> מעין חילוק זה בין האבות לשאר צדיקים כתב גם בגו"א בראשית פי"ז אות כא, שרש"י כתב שם [בראשית יז, כב] "הצדיקים מרכבתו של מקום", והקשה עליו הרמב"ן [שם] שבב"ר [מז, ו] אמרו "האבות הן הן המרכבה", ולא שאר צדיקים. והגו"א שם הצדיק את קושית הרמב"ן, וכתב: "אין שייך לומר מרכבה רק באבות... לפי שהם אבות העולם בכלל, וראוי שיהיו מרכבה, אבל פרטי הצדיקים, מפני שהם פרטים, לא שייך בהם מרכבה. ובזה דברי חז"ל במדרש 'האבות הן הן מרכבה', דוקא אבות, מטעם שאמרנו".

<> ולכך בני אדם מתחברים לצדיק הנמצא ביניהם, וכמו שכתב למעלה [ד"ה ואמר שהעמודים] לגבי גוים וישראל, וז"ל: "ובודאי כל האומות הם מתחברים אל ישראל במה שהם כולם בני אדם", ושם הערה 613. ולהלן בתחילת הבאר השביעי [סד"ה ויש לך לדעת] כתב: "תלמיד חכם, הוא הבריאה בשלימות, ואל הבריאה הזאת ראוי שיתחבר הכל", ושם בהערה 44 הובאו דברי הרמב"ם בהקדמתו לסדר זרעים שביאר כיצד כל הבריאה מתחברת ליחיד שבדור. וראה למעלה הערה 57.

<> במה שהארץ ניתנה לבני אדם, וחיבורה בנתינתה, וכמבואר למעלה הערה 592.

<> כפי שכתב הרמ"א בשו"ע בתחילת אורח חיים, וז"ל: "'שויתי ה' לנגדי תמיד' [תהלים טז, ח] הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים אשר הולכים לפני האלהים. כי אין ישיבת האדם ותנועותיו ועסקיו והוא לבדו בביתו, כישיבתו ותנועותיו ועסקיו והוא לפני מלך גדול. ולא דבורו והרחבת פיו כרצונו והוא עם אנשי ביתו וקרוביו, כדבורו במושב המלך. כל שכן כשישים האדם אל לבו שהמלך הגדול הקב"ה, אשר מלא כל הארץ כבודו, עומד עליו ורואה במעשיו, כמו שנאמר [ירמיה כג, כד] 'אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו נאם ה'', מיד יגיע אליו היראה וההכנעה בפחד השי"ת, ובושתו ממנו תמיד". ומקורו במו"נ ח"ג פנ"ב, וכן שם בפנ"א האריך בזה הרמב"ם טובא. ובדרוש לשבת תשובה [ע:] כתב: "כי האדם יש לו דביקות בעליונים כאשר הוא צדיק, ויש לו ריחוק מן העליונים כאשר יחטא". ובהמשך הדרשה שם [עה.] כתב גם לאידך גיסא, שדביקות האדם בה' מצד עצם הויתו גורמת לו שיהיה צדיק, וכלשונו: "ואמר עוד אחר כך [נדה לא.] שמשביעין אותו [את הולד שבמעי אמו] שיהיה צדיק. ורצה לומר שיש לאדם דביקות בו יתעלה, עד שמצד אותו הדביקות ראוי שלא יהיה נפרד מאתו. ודבר זה השבועה שמשביעין אותו שיהיה צדיק. כי מה שיש לאדם דביקות בו יתעלה, דבר זה מחזיק ומקיים האדם שלא יסור מן השם יתעלה... כי כבר קודם שיצא לאויר העולם נתנו לאדם קשור ודביקות בו יתעלה, עד שמחמת קשור ודביקות זה היה עליו שיהיה צדיק... כי יש לאדם דביקות בו יתעלה, עד שדביקות זה גוזר עליו שיהיה צדיק ולא רשע". 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" [הובא למעלה בבאר החמישי הערה 598].

<> יומא לח: "אפילו בשביל צדיק אחד העולם מתקיים, שנאמר [משלי י, כה] 'וצדיק יסוד עולם'". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלו.] כתב לבאר: "כי הצדיק שנקרא 'צדיק' בשביל שאינו יוצא מן המיצוע, רק הולך ביושר ובצדק, הפך הרשע שנוטה בכל מעשיו אל הקצה... והפך זה הצדיק שאינו יוצא אל הקצה, בכל מעשיו הוא הישר. והיושר הוא ראשון, כי העקום הוא יוצא מן היושר, אם כן היושר הוא ראשון. ולפיכך הצדיק אשר בו היושר, הוא ראשון. וידוע כי היסוד הוא ראשון אל הכל אשר עומד עליו, ולכך כתיב 'וצדיק יסוד עולם', והבן דברים אלו כי הם עמוקים מאוד. וכל דבר זה מובן הוא מלשון 'צדיק', כי הלשון נאמר על מי שאינו יוצא מן היושר, כי הצדיק והיושר הוא ענין אחד". וראה ציון 686.

<> פירוש - האבות [הם שבעה העמודים] והשבטים [הם י"ב העמודים] אינם נמצאים כיום בעוה"ז, אלא בעוה"ב, ולכך היה נראה לר"א בר שמוע דוחק לתלות את קיום העוה"ז באותם שנמצאים בעוה"ב. אמנם דבר זה צריך ביאור, שפשיטא ששתי הדעות הקודמות סוברות שאע"פ שהאבות והשבטים נמצאים בעוה"ב, מ"מ הם הניחו יסודות איתנים שעליהם מושתתים כל ימי העולם. ולכך בודאי שניתן לתלות את קיום העוה"ז בהם, כי אע"פ שהם נמצאים בעוה"ב, אך פרי ידיהם הוא המקיים את העוה"ז, ומאי טעמא של ר"א בר שמוע שסירב לומר כן. ונראה לבאר זאת על פי דבריו באור חדש [סג.], שאמרו חכמים [מגילה י:] על הפסוק [ישעיה יד, כב] "והכרתי לבבל שם ושאר ונין ונכד נאום ה'", "שם - זה הכתב". וביאר שם באור חדש: "כי יש לכל אומה ואומה מהות בפני עצמן מה שהיא אומה זאת, וכל מהות הוא ציור שכלי... ועל דבר זה מורה הכתב... ואמר שהכתב יכרת מהם עד שלא יהיה להם המהות אשר היה להם קודם... ולכך מה שהקשו בתוספות [שם] הרי עדיין יש להם כתב לבבל, דבר זה אינו קשיא, כי אם עדיין יש בידם כתב זה, זהו בשביל שהיה להם כבר כתב, ונשאר הכתב אצלם בשביל שהורגלו בכתב שהיה להם כבר, ומ"מ אין ראוי שיהיה להם כתב, אחר שנאבד מן האומה המהות שלהם כבר... ודבר זה ידוע לכל משכיל ענין זה". וכתב על זה הפחד יצחק, פסח [מאמר ג, אות ב]: "דלעולם אין שום דרגא מתייחסת לבעליה לגמרי אם לא היו בעליה ראויים לקנות דרגא זו עכשיו, אבל אם כל עצמה של דרגא זו אינה קנויה לבעליה עכשיו אלא מפני שהיתה קנויה לו מכבר, הרי זה פגם גדול בשלימות הקנין". ולכך, דעת ר"א בר שמוע היא, שנהי שהאבות והשבטים הניחו יסודות שעליהם עומד העולם, אך הנחת יסודות זו נעשתה זה מכבר ונשארה בעולם, אך כאשר אנו מבקשים לברר את סבת קיום העולם כיום, עלינו למצוא זאת בדבר שנמצא עתה בעולם, ולא להתפרנס מהעבר. וראה גו"א שמות פל"ב הערה 78, ויקרא פט"ו הערה 53, הקדמה לנצח ישראל הערה 10, והקדמה לתפארת ישראל הערה 56.

<> למעלה [ד"ה ויש בודאי], ושם הערות 584-590.

<> הולך לבאר פירוש אחר למאמר, והוא פירוש פנימי יותר. והדברים שיובאו להלן שמעתי ממו"ר שליט"א.

<> כוונתו לסדר הספירות מלמטה למעלה, והסדר הוא: מלכות, יסוד, הוד, נצח, תפארת, גבורה, חסד, דעת, בינה, חכמה [אמנם כאן יבאר שתפארת היא מעל לחסד]. והארץ "היא סוף המציאות", משום שהיא מדת מלכות, שהיא הנוקבא המקבלת, שאין לה מעצמה כלום, והיא מקבלת מהכל, וכמו שאמרו בזוה"ק ח"ב יב. "ארץ דא כנסת ישראל". ובגו"א בראשית פ"א אות לג [ד"ה ודוקא] כתב: "דבר זה מבואר מאוד בדברים עמוקים איך הארץ שהיא יסוד תחתון מקבלת מן אשר במעלה העליונה ממנה", ושם הערה 114. ולמעלה סוף הבאר הרביעי כתב: "כי התחלת הארץ מתחת מלכותו יתברך, כי במה שהוא יתברך מלך מושל נבדל מהכל, ומזה הצד נבראת הארץ, כי הארץ מיוחדת לזה, שהרי היא בתחתונים", ושם הערה 1385. ובדר"ח פ"ה מ"ה [רלא.] ביאר שעשרה נסים שהיו במקדש [שהוזכרו שם במשנה] מקבילים לספירות, וכלשונו: "כי אלו עשרה נסים נגד עשר ספירות בלי מה, החל באחרונה. לכך אמר 'לא הפילה אשה מריח בשר הקדשים', כי האשה היא אחרונה, שהיא מקבלת מאחר". וזהו המקביל לארץ שהוזכרה כאן, שהרי [תענית ו:] "מיטרא בעלה דארעא".

<> שכאשר עולים מלמטה למעלה בסדר הספירות, עולים ממלכות ליסוד. ובזוה"ק ח"א טז: איתא "יסודא דעלמא עליה קיימין עלמין". ובדר"ח פ"ה מ"ה [רלא.] כתב על הנס השני שהיה בבית המקדש: "אמר אחר כך 'ולא הסריח בשר קדשים', רק מקוים מקבל העמידה והקיום במקדש, ולא היו הדברים אשר במקדש בעלי הפסד, רק היו מקבלים הקיום והיסוד, והבן זה". וזהו מקביל לעמודים הנותנים קיום לארץ. כי המקבל חייב להיות נשען על המדה של יסוד, שנקודת המעבר בין המשפיע למקבל הוא יסוד. ללא היסוד, לא היה מציאות אל המקבל, כי מציאותו רופפת וחלושה.

<> עולה מיסוד לנצח [בדילוג הוד]. ומבאר שאין דבר יותר נצחי ממים, כי לעולם הם נשארים, ואף כאשר מתייבשים, הם נהפכים לעננים, ולעולם נמצאים במחזוריות. וכן בזוה"ק ח"ג סח. מבואר ש"אפיקי מים" הם נצח והוד. והואיל והמים אינם ברי צורה [ראה למעלה הערה 611], לכך אינם יכולים להחרב, כי בהעדר צורה - חורבן מנין. ודילג על ספירת הוד, כי מדבר על התרוממות בקו ימין, כי היסוד שייך לקו ימין, והוד שייך לקו שמאל.

<> שנאמר [תהלים קיח, טז] "ימין ה' רוממה". וכוונתו שהמים [נצח] מתעלים לחסד של ה' [הרים], וכמבואר בהערה הבאה. ואם כן יש מעבר מנצח לחסד.

<> לשונו בנצח ישראל ר"פ נב [תתכח:]: "החסד מתדמה כהר, לפי שכל חסד הוא גדול... וכדכתיב [תהלים לו, ו] 'צדקתך כהררי אל'" [הובא בהערה 618]. וכאן מבאר ש"הרים" מורים על התעלות והתרוממות אל הימין, כי החסד הוא התרוממות לימין, וכמו שכתב בנצח ישראל ס"פ י: "ורמזו חכמים דבר זה, שאמרו במדרש [ויק"ר ד, א] שני דברים הם ביד ימינו של הקב"ה, התורה וגמילות חסדים... גמילות חסדים, דכתיב [תהלים מח, יא] 'צדק מלאה ימינך'... וכל ענין זה לגלות על אלו ב' דברים, כי על ידם האדם מתעלה למעלה. ולכך הם בימינו, כי היד הימנית יש בה התעלות... דכתיב [תהלים קיח, טז] 'ימין ה' רוממה'". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "בעל הצדקה מתעלה... כי מצד שבעל הצדקה משפיע אל המקבל, וכל המשפיע מצד שהוא משפיע אל המקבל, יש לו מעלה עליונה, שהוא משפיע לאחר... וכן אמרו בזה הלשון על השם יתברך [פסחים קיח.], שהוא יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה. הרי כי אל המשפיע ראוי התרוממות". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמז:] כתב: "כי גמילות חסד מדת אברהם, שנקרא 'אב רם', שהיה מתעלה ומתרומם בשביל מדה זאת". ועוד אודות שחסד הוא לימין, כן הוא בנתיב התורה פט"ז [א, ע.], שכתב שם: "כי היד הימין הוא להגיע בו לאחר, כי היד הימנית לקלות תנועתה היא מתפשטת עד שהיא מגיעה לאחר. והיד השמאלי אין לה קלות התנועה, לכן היא עומדת לקבלה... וכן הצדקה, שהוא עושה צדקה עם אחרים, הוא בימינו, שהוא יתברך מגיע צדקתו לכל הנבראים". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ח [תקעח:], נתיב הצדקה פ"ג [א, קעג:], נתיב אהבת ריע ר"פ ב [ב, נו:], נתיב התשובה ס"פ ה, גבורות ה' פמ"ה [קעד:], דר"ח פ"ב מ"ג [סוף עג:], שם פ"ה מ"ד [רכו:], ח"א לנדרים סד: [ב, כג.], ח"א לסוטה מו: [ב, פג.], ח"א לב"מ נט. [ג, כד:], ועוד.

<> כוונתו לספירת תפארת, כי "רוח אלקים" היא תפארת [ת"ז קה.]. ובצד מסוים תפארת קודמת לחסד, כי היא מחברת אותו לדין.

<> כמו שנאמר [יחזקאל א, ד] "והנה רוח סערה באה מן הצפון". וראה למעלה הערות 633, 634. לאמור תפארת מתעלה לבינה.

<> ירושלמי חגיגה פ"ב ה"א [ח:] "והארץ עומדת על מים... והמים עומדים על הרים... וההרים עומדין על רוח... והרוח תלויה בסערה... וסערה עשאה הקב"ה כמין קמיע ותלויה בזרעו". וכן איתא במדרש [בתי מדרשות חלק א (אייזנשטיין) , סידור רבה דבראשית רבה אות ח] "'צור עולמים' [ישעיה כו, ד], שהוא דומה לצור שסובל את כל עמודי הבית. אף כך הקב"ה סובל אותן קצ"ו אלפים עולמים, והעולם הזה והעולם הבא תחת זרועו הגדולה, ודומה כמין קמיע שהוא תלוי בזרוע גיבור, שנאמר [דברים לג, כז] 'ומתחת זרועות עולם'". ובהקשר אחר אמרו [סנהדרין כא:] לגבי ספר תורה של המלך "עושה אותה כמין קמיע ותולה בזרועו". וצרף זאת לדבריו למעלה בבאר הרביעי [ד"ה ועתה ראה] לגבי "תפילין דמארי עלמא" [ברכות ז.], שהעולם נברא להיות פאר ותכשיט לבורא אשר יצר העולם בחכמתו, והמציאו אל הפועל בכח וגבורה, וה"זרוע" היא הגבורה [ראה שם הערה 492]. וקמיע הוא האופן להפעיל את הדבר במצב הטוב ביותר, שעל ידי הקמיע יתגלה הדבר בצורה הטובה ביותר. לאמור שכך הוא האופן שהקב"ה מוציא את הדברים לפועל ומנהיג את העולם במדת הדין, שלאחר שיש רצון לברוא את העולם, אזי ההנהגה היא במדת הדין [תפארת ישראל פ"ו (קב.), ולמעלה הערה 497]. אם כן בינה מתחברת לחכמה, "כולם בחכמה עשית" [תהלים קד, כד], וכח העשיה נמצא בזרוע.

<> אם כן דובר כאן על החבור הספירות מהתחתונה ביותר [ארץ] עד העליונה ביותר [זרוע].

<> המקור לגבולי אלכסונים הוא בספר היצירה פ"ה מ"ב. וכן הזכיר בגבורות ה' פי"ג [סח.], ח"א ליבמות טז: [א, קכט.], ובח"א לסנהדרין כא. [ג, קלט:].

<> יסוד נפוץ בספריו, וכגון בגבורות ה' פ"ג [כו:] כתב: "כי שש הוא מספר שלם. וזה כי לא תמצא דבר שלם כי אם על ידי מספר ששה. וזה כי נקודה היא אחת והיא חסירה, בעבור שאין לה התפשטות כלל. והקו אשר יש לו התפשטות באורך, ויש לו שלימות יותר, בעבור שיש לו התפשטות באורך. אך אין זה שלימות גמור, בעבור שאין לקו התפשטות רק אורך, ואין לו התפשטות אורך ורוחב. והשטח אשר יש לו התפשטות אורך ורוחב, הוא שלם יותר בעבור שיש לו התפשטות אל הצדדין הארבע, אבל אין לו עומק. אמנם הגשם הוא השלם, בעבור שיש לו התפשטות הצדדין הששה. דהיינו מעלה ומטה וארבע רוחות, ואין התפשטות יותר משש קצוות אלו. וכן הסכימו חכמי המחקר, כי הגשם הוא השלם בעבור שיש לו שש קצוות, ולפיכך דבר שהוא בעל שש צדדין הוא השלם". ושם בפמ"ו [קעה.] כתב: "הגשם יש לו חלופי ו' צדדין, והם המעלה והמטה ימין ושמאל פנים ואחור. וכל שש צדדין אלו מתיחסים אל הגשמית בעבור שכל צד יש לו רחוק, וזהו גדר הגשם". ובתפארת ישראל פ"מ [תריג.] כתב: "וכבר ידוע כי הגשם יש לו חלופי צדדים ששה, ועל ידם הגשם שלם, והם; המעלה והמטה, וארבע צדדין, שהם ארבע רוחות הידועים. כי אין גשם שלם רק כאשר יש לו ששה צדדין. והצדדים האלו שייכים לגשם, כי הגשם הוא בעל רוחק, שזהו גדר הגשם שהוא בעל רוחק". ובגו"א בראשית פכ"ו אות כא [ד"ה ויש] כתב: "מספר ששה נגד ו' קצוות; ארבע צדדין, והמעלה והמטה". וכן כתב בדר"ח פ"ה מט"ו [סוף רנה:], וז"ל: "וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם". וכן הוא בח"א לב"מ פד: [ג, לו.], ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.]. וראה למעלה הערה 301.

<> פירוש - כי לכל קוביה בעלת ששה צדדים יש שמונה קדקדים [ארבעה למעלה, וארבעה בתחתית הקוביא]. נמצא שלמעלה יש ארבעה קוים המחברים את ארבעת הקדקדים, ובתחתית הקוביא יש גם כן ארבעה קוים המחברים את ארבעת הקדקדים. ובנוסף לכך, יש עוד ארבעה קוים המחברים בין ארבעת הקדקדים העליונים לבין ארבעת הקדקדים התחתונים הנמצאים בקו אנכי תחתיהם. צירופם של כל הקוים האלו להדדי הוא שנים עשר קוים.

<> פירוש - ישנו קו מחבר את שני הקדקדים העליונים של צד מזרח, וכן ישנו קו המחבר את שני הקדקדים התחתונים של צד מזרח. ומעתה ימשיך להראות שכך יש שני קוים [עליון ותחתון] בשלשת הצדדים הנותרים.

<> מעתה הולך להורות שיש ארבעה קוים נוספים המחברים את ארבעת הקדקדים העליונים לארבעת הקדקדים התחתונים הנמצאים מתחתיהם. ומתחיל בשני הקדקדים הנמצאים במקום המפגש של צד מזרח וצד דרום.

<> פירוש - יש י"ב קשורים מיוחדים ונפרדים שנועדו לקשר כל אחד מי"ב האלכסונים אל הקב"ה.

<> נראה ביאורו, שכבר נתבאר למעלה שגדר הגשם שהוא בעל רחקים [ראה בבאר הרביעי הערה 231, וכאן הערות 301, 675]. וכן גדר האומות שהם גשמיות [ראה למעלה בבאר החמישי (ד"ה ודעת רבי חנינא), ושם הערות 561, 562]. וממוצא דבר אתה למד, שגדר האומות הוא הרחקים וההתפשטות. וכן כתב בגו"א בראשית פט"ו אות טו: "האומות נמשלו לבהמות, לפי שהבהמה גדולה, והאומות גדולים בכמותם". ולכך "גבולות עמים" הם גבולי אלכסונים, המורים על התפשטות ללא כח מאחד. ולמעלה בהערה 651 הובאו דברי רש"י בס"פ וירא [בראשית כב, כ], שכתב "'הנה ילדה מלכה גם היא בנים לנחור אחיך' - אף היא השוותה משפחותיה למשפחות אברהם י"ב; מה אברהם, י"ב שבטים שיצאו מיעקב - ח' בני הגבירות וד' בני השפחות, אף אלו - ח' בני גבירות וד' בני פלגש". ובהשקפה ראשונה לא ברור מהו פשר שויון זה שהתורה טרחה לרמוז עליו באמצעות תיבת "גם". אך לפי דבריו כאן הדבר מחוור, כי אלו הם שנים עשרה גבולות אלכסונים שיש אצל אומות העולם, כאשר חסר אצלם הכח המאחד של יעקב אבינו. ולכך יעקב ובניו הם "אחד", ואילו אומות העולם הם "חד". "אחד" הוא מאחד את הפרטים ליחידה אחת, ואילו "חד" הוא חותך ומקצץ ומפריד בין הדברים. @**ודברים אלו**^ מבוארים יותר בנצח ישראל פ"כ [תלה:], וז"ל: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... וישראל מתיחסים אל הנקודה האמצעית. מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'". וראה שם הערה 23, כי הוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. הרי שהאומות הן כנגד הרוחקים, והם הם גבולי אלכסונים.

<> שבטים. וכן כתב בגבורות ה' פי"ג [סח.], וז"ל: "וכל תולדות יעקב בא בענין נפלא מאוד. כי כאשר היה ראוי לשורש האמת שיהיה אחד, וזה כי השורש אחד, ומן האחד שהוא יעקב יצאו י"ב שבטים. ונקראו 'שבטים', כי השבט הוא ענף וחלק האילן, כן אלו י"ב, כל אחד חלק הכלל. והיה מספר שלהם י"ב, מפני שכל דבר אחד נעשים ממנו י"ב גבולים מחולקים, כל אחד בפני עצמו [ומפרט את שנים עשר גבולי אלכסון]... אלו י"ב גבולין אלכסונים נעשים מדבר אחד, וכנגדם היו בניו של יעקב י"ב. כי יעקב שהוא אחד, נעשים ממנו י"ב גבולין מחולקין. לכך על ידי יעקב יצאו י"ב שבטים. דברים אלו כבשונו של עולם, איך היו יוצאים מן יעקב י"ב שבטים. וכנגדם היו בניו של יעקב י"ב, כי יעקב הוא אחד, נעשים ממנו י"ב גבולין מחולקין, ולכך על ידי יעקב יצאו י"ב שבטים". וכאן מתבאר ש"גבולות עמים" ו"מספר בני ישראל" הוא שנים עשרה. אמנם רש"י שם [דברים לב, ח] ביאר שהוא מספר שבעים; שבעים אומות לעומת שבעים נפש של בני ישראל שירדו למצרים. וכרש"י ביאר בגבורות ה' פי"ג [סח.].

<> לאו דוקא, אלא זו דעת היש אומרים בגמרא. ואילו דעת ר"א בן שמוע היא שהעולם עומד על צדיק אחד, וכפי שביאר את המאמר עד כה. ובסמוך יביא את הדעה שהעולם עומד על צדיק אחד [דעתו של ר"א בן שמוע] בשם "יש אומרים", ונתחלף ר"א בן שמוע עם היש אומרים.

<> לשונו בדר"ח פ"ה מט"ו [סוף רנה:]: "מספר שבעה כנגד שש הקצוות והאמצעית, שהוא נקרא 'היכל הקודש' [ספר יצירה פ"ד] אשר ביניהם. ודבר זה ידוע לנבונים, כי מספר שבעה הוא כנגד שש קצוות, והיכל הקודש שביניהם. וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם, ואילו האמצעי אין לו רוחק כלל, שהרי לא שייך רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתייחס אל הבלתי גשמי, ולכך קראו האמצעי 'היכל הקודש', אשר הוא בתוך שש קצוות, לפי שהוא נבדל מן הגשם, וזהו קדושתו. והתבאר לך במבואר מאוד, כי מספר שבעה מורה על... מדריגת הבלתי גשמי עומד בגשמי. ולפיכך תמצא בכל מקום כי במספר שבעה חול וקדושה; שבעת ימי שבוע, ששה ימי חול, והשביעי הוא קודש... ובשנים - ששה שני עבודה, והשביעית שמיטה, והיא שנת קודש. וכל זה מפני כי מספר הששה הם חול, והם כנגד ששה קצוות הגשם, שהוא חול, ואילו השביעי הוא כנגד היכל הקודש, שהוא השביעי, והוא באמצע. ודבר זה ידוע... ודבר זה מבואר שאין ספק, כי כאשר יש שבעה יש כאן חבור הקודש אל הגשמי". ובגבורות ה' פס"ט [שיח.] כתב: "כי הדבר שהוא שלם בלי חסרון הוא דבר שיש לו ששה קצוות, וביניהם האמצעי, שהוא נקרא 'היכל הקודש' [ספר היצירה פ"ד] מכוון באמצע". וראה תפארת ישראל פ"ע [תתרצז.], ושם הערה 29, ח"א לנדרים לט. [ב, יד.], למעלה בבאר הרביעי הערה 744, ובבאר זה הערות 318, 322.

<> יש לעיין בזה, מדוע יש צורך בעמוד שביעי, הרי הנקודה השביעית שיש בגשם היא נקודה נבדלת, ונקראת "היכל הקודש" [כמבואר בהערה הקודמת], ומה הצורך לחבר "היכל הקודש" אל ה', הרי הוא מחובר ועומד מצד עצמו. אמנם להלן יבאר שאין העמודים דבר שהוא חיצוני לארץ, אלא שמהות הארץ היא העמודים המחזיקים אותה, וכמו שיתבאר. ולכך האמצעי הוא עמוד בפני עצמו.

<> פירוש - הואיל וכל העולם עומד על עמוד אחד, בעל כרחך שעמוד זה מקשר את כל חלקי העולם למקורם העליון. והאופן היחידי שדבר אחד יהיה מקשר את הכל, הוא רק אם אותו אחד הוא אמצעי, "אשר האמצע הוא משותף אל כל הצדדין". ואודות שהאמצע משותף אל כל הצדדין, זהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמא, בגו"א בראשית פ"ד אות י כתב: "כי האמצעי משותף לשני הקצוות". ושם שמות פכ"א סוף אות ג כתב: "כי האמצע מקשר כל החלקים, לפי שהוא באמצע". ושם במדבר פ"ד אות יט כתב: "כי האמצעי לעולם דומה אל הכלל, לפי שהאמצעי הוא נוטה לשני הצדדין". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז.] כתב: "האמצע... משותף לכל". ובתפארת ישראל פכ"ד [שסד.] כתב: "האמצעי יש בו כח הכל, ומקבל מן הכל בעבור שהוא תוך הכל, ומתחבר הכל אליו... שהכל מתחבר אל האמצעי". וראה בנר מצוה ח"א הערה 89, ולמעלה בבאר הרביעי הערה 1082, ולהן הערה 914. @**ועוד אודות**^ היחס שבין האחד לבין האמצעי, כן כתב בנצח ישראל פ"א [טו.], וז"ל: "כל אחדות בעולם הוא באמצע, שהקצוות הם מחולקים, והאמצע אחד". ובנר מצוה [ח"א ז:] כתב: "האמצעי מתייחס אל אחד, כאשר האמצעי בפרט הוא אחד. לכך בית המקדש וירושלים שהם אחד בלבד, והם באמצע העולם, כי האמצעי הוא מסוגל להם... כלל הדבר, דבר שהוא אחד מסוגל לו האמצעי", ושם הערה 42. ובנצח ישראל בפ"כ [תלז.] כתב: "האמצע הוא אחד". ובח"א לשבת קיח. [א, נה:] כתב: "כל האברים הם זוגות, והלב הוא אחד... והלב באמצע האדם". הרי שדבר שהוא באמצע הוא אחד, וכן הדבר שהוא אחד הוא באמצע. ובנתיב התורה פי"ג [א, נד.] כתב: "דבר זה ידוע שכל אמצעי הוא אחד... כמו הנקודה שהיא באמצע העיגול". וצרף לכאן, כי האמצעי הוא מאחד ומקשר הכל [כמבואר בנצח ישראל פ"א הערה 58, גבורות ה' פנ"ח (רנח.)], וכל המאחד חייב להיות אחד, וכמבואר בגו"א במדבר פכ"ח אות יא, ד"ה אמנם, וז"ל: "כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים". [ומעין זה כתב בגו"א בראשית פ"א אות סט, ושם הערה 295]. ולכך הואיל והאמצע מאחד הכל, בע"כ שהוא עצמו אחד, כי אין שנים מאחדים. וראה למעלה הערה 178.

<> כמבואר בהערה 661. וכן הוא בבאר הרביעי הערות 30, 257. וראה הערה הבאה.

<> פירוש - כשם שהצדיק הוא האמצע, כך האמצע נקרא צדיק. ולמעלה בבאר הרביעי [ד"ה וכבר בארנו] כתב: "אמר השם יתברך אל הירח [חולין ס:] 'צדיקים יקראו על שמך'. ורוצה לומר כי הקטנות היא מדת הצדק, ולכך יקרא הצדיק 'קטן'". הרי שהצדיק נקרא "קטן", ונקרא "אמצע". ובביאור הדבר, ראה בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה ואז], שכתב: "ואז השיב הקב"ה 'צדיקים יקראו על שמך'. וכך פירושו... אמר לה הרי בעצמו הקטנות דבר הגון, כי הצדיקים יקראו על שמך. שכאשר תבין בארץ שהיא הנקודה האמצעית, אשר איננה נוטה אל אחד מן הקצוות, והיא הקטנה ביסודות. שתראה מזה כי הקטנות הוא ראוי אל הצדיק, שהצדיק גם כן הוא אינו נוטה מן האמצעי, ראוי לקטנות, כמו שהארץ - שהיא בפרט עומדת באמצע - היא קטנה. כי הקטן אין לו התפשטות, לכך ראוי לו האמצע. לכך הארץ, שהיא קטנה, באמצע העולם. כלל הדבר, כי הצדיק הוא מי שהוא אינו נוטה מן היושר, ואינו נוטה מן הצדק, ונשאר על הנקודה, ובאמצע. והקטן בעבור שאין לו התפשטות ראוי לזה. אמנם הגדול, מפני שהוא גדול, יש לו התפשטות בגדלותו, היפך הקטן, ואין זה סגולת הצדיק. וזהו שאמר 'צדיקים יקראו על שמך', כלומר הצדיקים במה שהם צדיקים, יקראו על שם הקטנות, והוא ראוי לנמצאות". וכן כתב בח"א לשבועות ט. [ד, יב:], וז"ל: "הקטנות הוא ראוי אל דבר שהוא צדק, מפני כי הצדק הוא שיש בו היושר, ואינו נוטה מן המצוע כלל. והמצוע הוא כמו הנקודה, כאשר ידוע מן כל דבר שהוא באמצע, שהוא כמו נקודה קטנה. ואילו הגדול בעבור גדולתו אין לו סגולת האמצעי, שהוא קטן. וזה שאמר 'צדיקים יקראו על שמך', כי הצדיק במה שהוא צדיק וישר, שאינו יוצא מן האמצעי, יש לו סגולת הקטנות. ולפיכך אין תלונה על הקטנות, שהרי הקטנות עצם הצדק. ועוד, כי הקטן הוא עלול יותר מן העלה פירוש, הקטן דינו יותר כעלול היוצא מן העילה], ממה שהוא הגדול [יותר ממה שהגדול הוא עלול היוצא מן העילה], כמו שידוע. ולפיכך הצדק הוא הקטנות" [הובא למעלה בבאר הרביעי הערה 257]. הרי הצדיק, הארץ, הקטנות, האמצע, הם כולם שייכים זה לזה.

<> "פשיטות" שאין לדבר אלא עצם העובדה שהוא קיים, שאינו דבר מסויים ומוגדר כלל. וראה למעלה הערה 217. ובנתיב התשובה פ"א [ד"ה ואמר רבי אבא] כתב: "הענוה, המדה הזאת היא מדת הפשיטות. ולכך כליו של השם יתברך שבורים [ויק"ר ז, ב]. כי השבור הוא הפשיטות, כאשר אין לו שם 'כלי' כלל" [הובא למעלה בבאר הרביעי הערה 231]. ואלו דבריו כאן, שהמטה לגמרי יש לה הפשיטות, כי המטה אינה נגדרת כלל.

<> בח"א לחולין פט. [ד, קא.-קג.], שהובאו שם בגמרא שלש דעות לבאר את קיום הארץ ["תולה ארץ על בלימה" (איוב כו, ז)]; (א) בזכות משה ואהרן שאמרו [שמות טז, ו] "ונחנו מה". (ב) בזכות מי שבולם פיו בשעת מריבה. (ג) בזכות מי שמשים עצמו כאילו אינו. ובתוך דבריו כתב: "הנה לדעת כלם עמידת הארץ בשביל הפשיטות שיש למקום הארץ, ודבר זה קיום העולם. כי הפשוט הוא ראוי שיהיה ראשון ויסוד, כי הפשוט עומד בעצמו. כי הדבר שאינו פשוט בזה שייך לומר שהוא מצורף אל אחר נסמך עליו. אבל הדבר שהוא פשוט הוא עומד בעצמו. ולפיכך אמר שהעולם עומד בזכות משה ואהרן, שהיה להם מדת הפשיטות בשביל הענוה, כי הענוה היא מדת הפשיטות... וזהו בודאי מדת בפשיטות הגמור כאשר אין כאן יחוד... כי עמידת הארץ הוא מצד שהוא במקום המטה, ודבר זה הוא פשיטות גמור". ושם מאריך טובא לבאר את שתי הדעות הנוספות. וכן כתב ביתר קצור בנתיב הענוה פ"ב [ב, ו.], ובנתיב השלום פ"ג [א, רכה.]. ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפד:] כתב: "המיעוט שממעט עצמו גורם לו הקיום. והבאנו ראיה ברורה מן הארץ, שהיא יסוד הכל והפחות, ועל הארץ נאמר [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת', מה שלא נאמר בכל היסודות. שתראה מזה כי הקטנות מביא הקיום והנצחיות". וראה למעלה הערה 587. וכן למעלה סוף הבאר הרביעי כתב: "ומצד זה נבראת הארץ, שהוא עלול הגמור, ומקבל מלכותו יתברך", ושם הערה 1413. ובנצח ישראל פי"ד [שנ:] כתב: "כי העפר הזה, עם ירידתה והיא למטה לגמרי, מכל מקום יש לעפר קיום יותר מהכל, וכמו שאמר הכתוב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'".

<> "הסוף מן הדבר" - תכלית הדבר.

<> שמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, ששלש הדעות הללו נחלקו בקשר למהות הארץ וענינה, לאמור, מהו הדבר שעושה שהארץ תהיה קיימת; למ"ד שהארץ עומדת על י"ב עמודים, פירושו שהארץ קיימת על העובדה שהיא מקום של בית, כי י"ב אלכסונין הם י"ב החבורים שמהם נוצר בית, והארץ קיימת על היסוד שאצלה הכל מתחבר לבית, בבחינת "נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים" [מדרש תנחומא נשא אות טז], והארץ עומדת על מערכת חבורים והגבולות שיש בה. והמ"ד הסובר שהארץ עומדת על שבעה עמודים סובר, שהארץ עומדת על כח הגלוי שיש בההתפשטות שלה, שמנקודת האמצע יוצאים ששה צדדים, ויש לה מציאות מתגלה. והעולם קיים מחמת שיש בה גלוי של מציאות, כי כל צד מגלה פנים אחרות. והמ"ד הסובר שהארץ עומדת על עמוד אחד, סובר שהארץ עומדת על נקודת המציאות עצמה, שהיא עצם הקיום, כי הארץ היא המציאות עצמה, שהיא נקודת האמצע, שהיא הנקודה הפנימית ביותר של כל המציאות כולה.

<> כמבואר בהערה 687. וכן כתב בדר"ח [יב.], וביאר לפי"ז את הפסוק [ישעיה ס, כא] "ועמך כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ", "שהצדיק אינו יוצא מן היושר והצדק, ראוי להם הארץ שהיא עומדת באמצע, אינה יוצאת מן היושר". וכן ביאר בח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו.]. ובנתיב הצדק ר"פ א [ב, קלה.] כתב: "הדבר שהוא יוצא מן הראוי ומן המיצוע, כמו שהרשע יוצא ברשעתו מן המיצוע, הפך הצדיק, שנקרא 'צדיק' בשביל הצדק והיושר שבו... והדבר שהוא יוצא אל הקצה, יש לו קצה וסוף ג"כ, ונאבד... וצדיק שהוא צדיק בשביל הצדק, אשר הצדק אינו יוצא מן המיצוע, ולכך הוא יסוד עולם. כי כן כל דבר שהוא הצדק אינו יוצא מן המיצוע, כמו הצדיק, הוא יסוד קיים. והדבר הזה נראה בארץ, בשביל שהיא עומדת באמצע, ואינה יוצאת מן המיצוע, רק עומדת בשוה. לכך היא עומדת קיים לעולם, יותר מכל שאר יסודות. כמו שאמר הכתוב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'... וזה שנאמר כאן [משלי י, כה] 'וצדיק יסוד עולם', כמו שהארץ היא יסוד עולם בשביל המיצוע שאינה יוצאת מן השווי, לכך היא עומדת לעולם. וכך הצדיק, שהוא הפך הרשע היוצא אל הקצה, הוא יסוד עולם... כי הצדיקים ראוי להם הארץ אשר אינה יוצאת מן המיצוע כמו הצדיק".

<> לא מצאתי מקומו.

<> שי"ב העמודים מורים על השבטים, וז' העמודים מורים על האבות והאמהות, ועמוד אחד מורה על הצדיק. וכן ביאר שה"מים" מורים על התורה, ו"הרים" מורים על החכמים, ו"רוח" מורה על רוח הקודש, ו"סערה" מורה על הנבואה, או על יראת שמים.

<> כמו שכתב למעלה בתחילת הבאר החמישי: "דברי חכמים... יש 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", ושם הערה 50.

**% [ט]**

<> לשון הפסוק במלואו "כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך למן היום אשר ברא אלקים אדם על הארץ ולמקצה השמים ועד קצה השמים וגו'", ופירש רש"י בסנהדרין לח: "על הארץ ולמקצה השמים - כלומר עומד בארץ וראשו מגיע השמימה".

<> "אחור וקדם צרתני - שתי פעמים יצרתני, תחלה גבוה ולבסוף שפל" [רש"י חגיגה יב.].

<> "מסוף העולם ועד סופו - כשהיה שוכב היה ראשו למזרח ורגליו למערב" [רש"י חגיגה יב.].

<> שמשמע משני חלקי הפסוק שהיה לאדה"ר שעורים שונים; מרישא דקרא ["על הארץ ולמקצה השמים"] משמע שאדה"ר היה "מן הארץ עד לרקיע", ואילו מסיפא דקרא ["ולמקצה השמים ועד קצה השמים"] משמע שאדה"ר היה "מסוף העולם עד סופו", ולכאורה הם שעורים שונים.

<> "מלמד על קומתו של אדם שהיתה מן הארץ עד השמים, והוא השיעור עצמו אשר מקצה אל קצה" [רש"י דברים ד, לב].

<> פירוש - השמים הם בצורת כדור, שחלקו הפנימי חלול, ובמרכזו נמצא כדור הארץ. וכן כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ג ה"ד: "כל הגלגלים האלו מקיפין את העולם הן עגולין ככדור, והארץ תלויה באמצע". וכן הוא ברמב"ן ובראב"ע לאיוב כו, ז. וכן כתב בגו"א במדבר פ"ב סוף אות א, וז"ל: "השמים... מסבבים אותה [הארץ] מכל הצדדים". וכן בח"א לב"ב עד. [ג, ק:] כתב: "כי הארץ היא באמצע הכדור".

<> פירוש - המרחק שבין המרכז [הארץ] לשמים הוא חצי קוטר [רדיוס], ואילו המרחק מקצה מזרח של השמים לקצה מערב של השמים הוא קוטר שלם [שני רדיוס], הרי המרחק מקצה לקצה הוא כפול מהמרחק שבין הארץ לשמים, כפי שכל קוטר הוא כפול מהרדיוס.

<> לשונו בגו"א דברים פ"ד אות כ [ד"ה ותימה]: "ותימה, איך יתכן זה, שאם נשים הארץ באמצע השמים, כמו שארץ באמצע הרקיע, ידוע שמן הארץ עד הרקיע כמו חצי הקו שהוא מן קצה השמים עד קצה השמים, וזה פשוט הוא". וראה להלן הערה 773.

<> פירוש - לעיני האדם נגלים רק חצי היקף השמים [מהאופק הימיני עד האופק השמאלי], ואין אנו רואים את היקף השמים אשר נמצא תחתינו.

<> פירוש - בא לבאר את דברי חכמים גם לפי הבנת המתלוננים שחז"ל דברו על מרחק מוחשי, ועל אורך הקו הנטוי מקצה השמים המזרחי עד קצה שמים מערבי, וכן על אורך הקו היוצא מהארץ עד השמים. ובהמשך יביא הסבר שני, ולפיו חז"ל לא עסקו כלל במרחק המוחשי, אלא במרחק המהותי.

<> פירוש - הקו הארוך ביותר הנמצא בעיגול הוא הקוטר, העובר מקצה אחד לקצה שני, והוא מחלק את הכדור לשני חלקים שוים, וזהו הקו הארוך ביותר בעיגול, והוא באורך כפול מהרדיוס, וכמו שנתבאר למעלה.

<> לשונו בגו"א דברים פ"ד אות כ [ד"ה אמנם]: "אמנם כדי שתבין דברים אלו, אבאר לך, ובו יהיה הכל כפשוטו, שיהיה מן המזרח עד המערב שוה לגמרי כמו הקו שהוא יוצא מן הארץ עד השמים. והוא זה הדרך; שעל כרחך שם 'מזרח' ושם 'מערב' אינו נופל על נקודה אחת מן הגלגל, כמו שאמר שהנקודה שהיא על קוטר האלכסון העובר על הארץ וחותך הרקיע לשני חלקים הוא מזרח בלבד, והנקודה השני מערב. שלשון 'מזרח' נופל על צד המזרחי, ולשון 'מערב' נופל על צד מערב, לא על נקודה אחת". ולכך כאשר הנך אומר "מקצה מזרח לקצה מערב" ישנן הרבה נקודות על העיגול שיכולות להתאים להגדרה זו, כי אין הכוונה רק לנקודות שהקוטר מחבר, אלא גם לנקודות הנמצאות מעל לקוטר, שאם תמתח קו ביניהן, הרי שקו זה הוא גם בגדר "מקצה השמים ועד קצה השמים", והוא קצר יותר מהקוטר.

<> פירוש - הואיל והרבה קוים המחברים נקודות מקבילות מקצה מזרח ועד קצה מערב יכולים להתאים להגדרה של "מקצה השמים ועד קצה השמים" [ולא רק קו הקוטר הארוך ביותר, אלא אף הקוים הקצרים יותר הנמתחים מעל הקוטר], לכך עלינו לחקור לאיזה קו אנו מתכוונים כשאנו אומרים מקצה מזרח לקצה מערב.

<> והוא הקוטר.

<> "תפשת מרובה לא תפשת - כל מקום שתמצא שני דרכים, אחד תופש מרובה, ואחד תופש מועט, טוב לך לתפוש את המועט, שאפילו היה לך לתפוש את המרובה ותתפוש את המועט, תפיסתך תפיסה, שיש בכלל המרובה המועט. אבל אם תתפוש המרובה, והיה לך לתפוש המועט, נמצאת שתפשת שלא כדת" [רש"י חגיגה יז.]. ובסוכה ה. כתב רש"י "תפשת מרובה כו' - כל דבר שמשמעו מרובה ומועט, אם תפשת את המועט, יפה תפשת, דבציר מהכי לא משמע. ואם ימצא שהיה לך לתפוס המרובה, הרי הוסיפו לך, ולא נטלו ממה שבידך כלום. ואם תפשת המרובה, לא תפשת, שאתה נראה כשקרן בדבריך, ושמא המועט יש לך לתפוס, ואתה הרבית לתפוס, חסרו לך ממה שבידך, והיינו לא תפשת. אבל כשתתפוש המועט, אם יוסיפו, טוב, ואם לאו, מה שתפשת תפשת, ומשל הוא".

<> לשונו בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה והשיבה]: "יותר ראוי למדידה הכלי שהוא יותר קטן, יותר מן כלי שהוא גדול, לפי שאין הכל נמדד בכלי גדול, אבל הכל נמדד בקטן".

<> זהו כל היקף השמים, העיגול המלא המקיף את הארץ מכל צד.

<> פירוש - הואיל ומדובר כאן בעיגול של השמים המקיפים את הארץ, "והארץ היא בתכלית המטה" [לשונו למעלה בסמוך לציון 586], "כי הארץ היא למטה לגמרי" [לשונו למעלה ליד ציון 688], לכך מן הראוי שנחלק את עיגול השמים לא רק לארבעה צדדים, אלא בנוסף לכך למעלה ומטה, כי הארץ היא המטה, וממילא השמים הם המעלה. ועוד אודות שהשמים נחשבים "למעלה" ביחס לארץ, ראה דבריו בגו"א במדבר פ"י סוף אות לא, שכתב: "כי הענן שהיה מן השמים, בין שהיה למעלה בין שהיה מן הצד, הכל הוא נחשב למעלה, כמו השמים אשר הם על האדם. ואף על גב שהשמים הם תחת האדם, הם על האדם, שאין האדם על השמים... כי הדברים אשר הם למעלה אין ראוי שיקראו תחת האדם, רק על האדם". ובגו"א דברים פ"ד אות לב [ד"ה אמנם] כתב: "אם אתה רוצה להניח הצדדין, צריך אתה להניח כל הצדדין; מזרח ומערב וצפון ודרום, ומעלה ומטה, שיהיה דומה הרקיע לבית שיש בו שש צדדין".

<> פירוש - יש לחלק את המעגל השמים המקיף את הארץ לששה חלקים שוים, כאשר החצי העליון של המעגל מחולק לשלשה חלקים שוים [מזרח, מעלה, ומערב], והחצי התחתון מחולק גם הוא לשלשה חלקים שוים [דרום, מטה, וצפון], וכמו שמבאר.

<> "היותר גדול" - היותר עליון, לאמר החצי העליון של העיגול, הנמצא מעל הארץ.

<> לשונו בגו"א דברים פ"ד אות לב [ד"ה אמנם]: "ראוי לחלק אותו [עיגול השמים] לחלקים שוים, ונאמר שחצי הגלגל - הוא על הארץ - נחלוק אותו למזרח ולמערב ולמעלה, ויהיה לפי זה חצי הגלגל נחלק לשלשה חלקים, דהיינו צד מזרח ומערב וצד המעלה. וכמו כן בעצמו אם אתה רוצה להגביל צד צפון ודרום, שתתן חלק אחד - דהוא שליש הגלגל - לצד צפון, ושליש הגלגל לצד דרום, ושליש לצד (המעלה) [המטה], ובזה האופן יהיו כל הצדדין בשוה, שיהיה לצד אחד כמו צד השני".

<> "ביותר קרוב" - ביותר מועט, שלא יהיה בבחינת "תפסת מרובה לא תפסת", וכמו שכתב למעלה. וכן בהמשך כתב: "במקום היותר קצר, שכך ראוי שכל שאפשר לקרב יש לקרב".

<> פירוש - מקום המפגש של צד המזרח עם צד המעלה.

<> פירוש - כאשר חכמים דברו על המרחק שמקצה המזרח עד לקצה המערב, לא היתה כוונתם לקו הארוך ביותר [הקוטר], אלא לקו הקצר ביותר ["תפסת מועט תפסת"], וקו זה הוא המחבר את שתי הנקודות הנמצאות בקצות הקשת של צד מעלה; נקודה אחת היא במקום המפגש של צד מזרח עם צד מעלה, ונקודה שניה היא במקום המפגש של צד מערב עם צד מעלה, והקו המחבר שתי נקודות אלו הוא הקו הקצר ביותר שעובר מקצה מזרח לקצה מערב, וכמו שמבאר. ובגו"א דברים פ"ד אות כ [ד"ה אמנם] כתב: "ומזה תבין כי שליש הגלגל שהונח לצד המעלה נוגע בצד מזרח במקום אחד, ובמקום השני נוגע במערב, והוא כמו קשת עגול מונח בצד אחד על המזרח, ובצד השני על המערב. והקו השוה שהונח על הקשת שהוא שליש הגלגל, הוא הקו שהולך מן המזרח עד המערב בשוה. הנה כי 'מן המזרח עד המערב' הוא כמו הקו שנתן על שליש חצי הגלגל שהוא על הארץ, שהוא חלק ששית מן כל הגלגל, זהו הרוחק שהוא 'מן המזרח עד המערב' כאשר תחלוק חצי הגלגל שהוא על הארץ לצדדין שוים, דהיינו העיגול תחלוק לשלשה חלקים, שליש למזרח שליש למערב ושליש למעלה, וכמו כן לצפון ולדרום, בענין זה הצדדין שוים, והרוחק שהוא מן המזרח עד המערב הוא כמו קו שוה שהושמה על קשת שליש חצי הגלגל, שהוא חלק ששית מן כל הגלגל".

<> פירוש - הקו העובר מקצה אחד לקצה שני [המחבר את שתי נקודות המפגש של צד מעלה עם צד מזרח, ועם צד מערב], הוא שוה בדיוק לרדיוס העיגול, באופן שאם תמתח שני קוי רדיוס לאותן שתי נקודות שהקו הנ"ל מחבר, יווצר לך משולש שוה צלעות, וכמו שמבאר.

<> לשונו בגו"א דברים פ"ד אות כ [ד"ה ומזה]: "ומזה תבין כי יש 'ממזרח עד מערב' כמו 'מן הארץ עד הרקיע', שמן המזרח עד המערב הוא קו המונח על עגול, שהוא חלק אחד מששית הגלגל, וקו הזאת היא בעצמה קו היוצא מן הארץ עד הרקיע. שכבר נתבאר בחכמת המדות, שצלע המשושה הנעשית בעגולה, היא כמו חצי קוטר העגולה. פירוש, כאשר תעשה משושה בעגול, דהיינו שתעשה אותו משש קוים שוים, עד שכל קו וקו הוא מיתר קשת לחלק אחד מן העגול, דהיינו חלק אחד משש בעגולה, יהיה כל קו וקו כמו חצי קוטר העגולה, דהיינו חצי רוחב העגולה. ודבר זה תוכל לראות בחוש העין על ידי צרקולי [כלי מדידה המודד עיגולים, והוזכר ברש"י עירובין קב. ד"ה כיפי, ובמנחות צד: ד"ה דעגיל]. אכן לבאר במופת הוא ארוך, ואין זה מקומו". וראה שם הערה 103, שלפי הגאומטריה הדבר מוכח בפשטות, כי נוצר משולש שוה צלעות, כאשר כל זוית היא בת ששים מעלות.

<> ו"מיתר" הוא קו הקשת, וכמו [תהלים כא, יג] "במיתריך תכונן על פניהם". וכך היחס שבין הקו הישר לחלק המעגל [הקשת] הסמוך לו הוא כיחס המיתר לקשת.

<> "השוה" - הישר.

<> "תוציא" - תניח, תשים.

<> כוונתם של חז"ל.

<> לשונו בגו"א דברים פ"ד אות כ [ד"ה ומזה]: "ומכל מקום התבאר שהקו המונח על חלק ששית בעגול הוא כמו חצי קו הקוטר. וידוע כי מן הארץ עד השמים הוא חצי קו הקוטר, כי הארץ באמצע השמים, ומן אמצע העיגול עד העיגול הוא חצי קו הקוטר, נמצא כי 'מן המזרח עד המערב' שבארנו למעלה שהרוחק הוא כמו הקו המונח על חלק שליש מן חצי הגלגל, שהוא חלק אחד מששית הגלגל, והוא כמו חצי קוטר העיגול, שהוא הרוחק מן הארץ עד השמים. ובזאת הצורה נתבאר שמן המזרח עד המערב הוא כמו מן הארץ עד השמים. שאין ראוי להניח צד המזרח הנקודה שעל קוטר העגולה, דנקודה אחת לא נקראת 'צד'. ועוד, דאם כן מה יהיה מן הנשאר מן העגולה [פירוש, אם נקודה אחת נחשבת מזרח, כיצד נפרנס את כל שאר הנקודות שבמעגל, שאי אפשר להגדיר כל נקודה ונקודה כצד בפני עצמו]. וגם אין להניח כל חצי הגלגל מזרח, וחצי גלגל השני מערב, דאם כן יהיה מזרח ומערב מגיעים זה לזה בצד העליון. ולפיכך הצד המזרחי הוא חלק אחד, וצד העליון חלק אחד, וצד המערבי חלק אחד. ולא יהיה לך עוד קושיא ומבוכה בדברי חכמים".

<> כפי היסוד שהשריש בבאר זה פעמים רבות [הערות 17, 295, 347, 348, 416, ולהלן הערות 740, 843], שחכמים לא עסקו במוחש, אלא במושג ובמושכל.

<> פירוש - מדובר בריחוק בעצם, ולא בריחוק הנמדד על פי מדה ומרחק.

<> סתם ולא ביאר מדוע "המקיף והאמצע הם רחוקים זה מזה בתכלית". אמנם בגו"א דברים פ"ד אות לב [ד"ה אך] כתב יותר, וז"ל: "אך לאיש חכם ונבון אומר, כי יש עוד כפליים לתושיה לדברי חכמים, ויש עוד דרך אחר, דרך הקודש דרך האמת, מה שרצו חכמים ז"ל באמרם כי מן קצה השמים עד קצה השמים הוא כמו מן הארץ עד הרקיע. דע, כי דעת חכמים ז"ל לא היה רק על הרחוק בצד עצמו, לא מצד הקו המונח ממקום למקום, כי אין ספק לך כי השמים והארץ הם רחוקים זה מזה 'כגבוה שמים מן הארץ' [תהלים קג, יא], וכפי גבהם וריחוקם זה מזה - הם רחוקים זה מזה בצד עצמם. כי המקיף - והוא השמים - הוא זך ודק, ופשוט בתכלית הפשטות. והארץ, שהיא הנקודה האמצעית, עכור וגס. ומה שבין הארץ והרקיע [פירוש, הדברים הנמצאים בין הארץ לרקיע] הוא כמו ממוצע בין שניהם. וזה נקרא רחוק מצד עצמו. וזה כי המים שעל הארץ הם יותר זך מן הארץ, והאויר הוא יותר דק וזך מן המים, והאש היסודי הוא יותר זך ודק, עד השמים שהם יותר דקים וזכים ופשוטים". וראה למעלה הערה 588. @**אמנם מדבריו**^ כאן משמע, שהמקיף והאמצע רחוקים זה מזה בעצם, ולא רק מחמת זַכָּוּת המקיף וגסות הארץ. ונראה, שהאמצע הוא המרוחק ביותר מן המקיף, שהרי אם היה יוצא מהאמצע ונוטה לאחד מהצדדין, בזה גופא הוא מתקרב באופן מסויים למקיף. אך כאשר עומד במדוייק על האמצע, בזה נשמר המרחק הגדול ביותר מן המקיף. אמנם הצורך לשמירת המרחק של הארץ מן המקיף הוא כמבואר בגו"א הנ"ל, שזָכּוּת המקיף מרוחקת מגסות הארץ. אך מ"מ המקיף והאמצע מרוחקים זה מזה בעצם. וכן מבואר להדיא בנתיב השלום פ"ג [א, רכה.], שכתב: "כי מצד כבידות הארץ ראוי לה האמצע, כי ראוי לה מקום המטה במוחלט, כי היא הכבידה בכל היסודות, ולכך מקומה היא המטה במוחלט. &**שאם היתה זזה ממקומה, היתה נוטה אל המקיף**^, וראינו כי הדבר שהוא קרוב אל המקיף הוא יותר דק, כמו האש היסודי הוא דק מאוד, והוא קרוב אל המקיף. ואחר כך האש, ואחר כך האויר, שהוא דק, ואינו דק כמו האש. ואחר כך המים, ואחר כך הארץ, שהיא כבידה לגמרי, לכך היא במקום המטה לגמרי". הרי שבעצם האמצע עומד כנגד המקיף, וטעם הדבר הוא שהמקיף נבדל, והארץ גשמית, ואין ראוי שההפכים יהיו יחד.

<> לשונו בגו"א דברים פ"ד אות כ [ד"ה אך]: "והנה אמרו כי מן הארץ עד הרקיע הוא מן המרכז עד המקיף, הרוחק מצד עצמו כמו מן מזרח עד מערב. ואל יקשה לך, הרי מן מזרח עד מערב הוא כפל, זה אינו כן, כי לא נחשב רחוק בצד עצמו רק מן מזרח עד הארץ, שהיא באמצע הגלגל, אבל אשר הוא מן הארץ עד המערב, אינו תוספת ריחוק על הריחוק הראשון בצד עצמו, שאדרבה, הוא חזרה אל המקיף. כי לא נקרא רחוק מצד עצמו רק כמו שהוא מן האמצע, דהוא הארץ, עד המקיף. דמה שהוא חוזר אחר כך בצד השני אל המקיף, אין זה הרחקה בעצמו, כמו שהתבאר". וראה הערה 755.

<> כן כתב בח"א לתמיד לא. [ד, קמז.], ויובא בהערה 750.

<> וראה להלן [ד"ה ואם יקשה] מה שהקשה שם על דבריו כאן.

<> "כלומר, איזה רחוק יותר" [רש"י שם].

<> לשון הגמרא שם: "אמרו לו, ממזרח למערב. תדע, שהרי חמה במזרח הכל מסתכלין בה, חמה במערב הכל מסתכלין בה. חמה באמצע רקיע אין הכל מסתכלין בה". ופירש רש"י שם "אמרו לו ממזרח למערב רחוק יותר משמים לארץ. ותדע, שהרי חמה במזרח הכל מסתכלים בה, חמה באמצע רקיע אין הכל מסתכלין. ולמה, לפי שהחמה כשהיא במזרח או במערב היא רחוקה, ובשביל שהיא רחוקה יכולים להסתכל בה, שאין האורה מזקת לעינים. אבל כשהיא באמצע הרקיע, קרובה, ואורה מזהיר כל כך שאין יכולין לראות".

<> לשון הפסוקים במלואם "כי כגבוה שמים על הארץ גבר חסדו על יראיו כרחוק מזרח ממערב הרחיק ממנו את פשעינו".

<> "כתוב אחד אומר [תהלים קג, יא] 'כגבוה שמים על הארץ', וכתוב אחד אומר [שם פסוק יב] 'כרחוק מזרח ממערב', ואם לא היתה מדתן שוה, אלא מזרח ומערב רחוק יותר, למה אחז הכתוב במועט במדה, לא היה לו כלל לומר אלא המרובה. אלא ודאי שניהם שוין במדה, לכך אחז את שניהן" [רש"י שם].

<> לשון הגמרא שם "אלא חמה באמצע רקיע מאי טעמא אין הכל מסתכלין בה, משום דקאי להדיא ולא כסי ליה מידי", ופירש רש"י שם "אלא מאי טעם חמה באמצע הרקיע אין הכל מסתכלין בה - כמו שהם מסתכלין כשהיא במזרח או במערב. משום דקאי להדיא - בגילוי היא עומדת, ולא כסי לה מידי, ובשביל כך אורה מזהיר ומזיק לעינים המביטות שם".

<> דברים אלו מבוארים יותר בח"א לתמיד לב. [ד, קמו:], שכתב שם: "מן השמים לארץ רחוק וכו'. אין הפירוש שהיה השאלה איזה קו יותר רחוק מן המזרח אל המערב, או מן הארץ עד השמים. שאם כן היו חושבין דבר זה, לא יתכן, שהרי השיבו הם מן המזרח למערב, שהרי חמה במזרח יכול האדם להסתכל בה, ומשום כך הוא רחוק למזרח. והרי הארץ היא באמצע בין מזרח ובין מערב, ואם כן איך יתכן שיהיה רחוק למזרח, וכן למערב, יותר מן הארץ עד הרקיע [פירוש - הרי השמים מקיפים את הארץ כעגול, והארץ היא באמצע העגול (כמבואר למעלה הערה 701), ולפי זה המרחק מהארץ למזרח או למערב, או עד לרקיע, הוא מרחק שוה, כי שלש נקודות אלו נמצאות על המעגל, המרוחק מהארץ מרחק רדיוס]. אלא אם כן היו אומרים שאין הרקיע כדורי. ויש לומר, כי היו אומרים כי עובי הארץ ממעט, כי מן אמצע הארץ [פירוש - לא מקום עמידת האדם, אלא מקום עמוק יותר, מנקודת האמצע של הארץ] עד הרקיע, הוא רחוק כמו ממקום עמידת האדם על הארץ עד מזרח, וכן עד המערב". ופירושו, שעובי כדור הארץ ממעט את המרחק מהארץ עד הרקיע, ולכך כאשר אדם עומד על הארץ אינו יכול להסתכל בחמה כשהיא באמצע הרקיע, מפאת עובי הארץ המגביה אותו, ומקטין את המרחק בינו לבין החמה. מה שא"כ כשהחמה נמצאת במזרח או במערב, אזי המרחק גדול יותר, ולכך האדם יכול אז להסתכל בה. ועל כל זה אומר כאן "אל תאמר" כן, וכמו שמבאר.

<> כן כתב כמעט אות באות בח"א לתמיד לב. [ד, קמו:]. וכן בגו"א דברים פ"ד אות כ [ד"ה ודע] כתב: "ודע, כי לא היו טפשים שהשיבו חכמי נגב שיותר רחוק ממזרח למערב מאשר הוא מן הארץ עד השמים, מפני שיכול האדם להסתכל בחמה כאשר היא במזרח או במערב. דמה ראיה הביאו שיוכל האדם להסתכל בה כשהוא במזרח או במערב, אדרבה, הרי נראה החמה יותר גדולה במזרח ובמערב, ואם כן נראה שהוא יותר קרוב אליה כשהיא במזרח או במערב".

<> כפי שהוזכר הרבה פעמים בבאר זה, ראה הערה 727.

<> למעלה [ד"ה אמנם יש], שכאשר חכמים עסקו במרחקים של אחד מהשני [המרחק של הארץ מהשמים], לא עסקו בריחוק גשמי, אלא בריחוק מהותי.

<> בח"א לתמיד לב. [ד, קמו:] כתב עד כאן אות באות כדבריו כאן, אך במקום תיבת "רחוק" כתב שם תיבת "נחשב".

<> לכאורה לפי דבריו כאן מבואר ששאלת אלכסנדרוס היתה מהו המרחק היותר גדול; המרחק מהארץ לשמש כאשר השמש במזרח או במערב, או המרחק מהארץ לשמש כאשר השמש באמצע השמים. אך בגמרא מבואר ששאלתו היתה על המרחק שבין מזרח למערב, ולא על ריחוק הארץ מהשמש כשהשמש במזרח או במערב. וכן הגו"א דברים פ"ד אות כ [ד"ה ואין] כתב להדיא שהשאלה היתה על המרחק מקצה אל קצה, ולא על המרחק למזרח לחוד או מערב לחוד. וצריך לומר, שאמנם השאלה היתה על המרחק מקצה אל קצה, אך התשובה על כך התבססה על המרחק שיש למזרח לחוד, ולמערב לחוד, שהואיל והמרחק מהארץ למזרח לחוד או למערב לחוד גדול יותר מהמרחק מהארץ לאמצע השמים, ממילא המרחק בין המזרח למערב עצמם גדול יותר מהמרחק שבין הארץ לשמים.

<> בח"א לתמיד לב. [ד, קמו:] כתב משפט זה כך: "והביאו ראיה, שהרי החמה כאשר היא באמצע השמים, אין האדם יכול להסתכל בה, ובמזרח ובמערב אדם מסתכל בה. ולכך נחשבת שם החמה יותר מרוחקת. ואינו מדבר מן קו המדה, שבזה לא דברו כלל".

<> כפי שחכמים השיבו לחכמי הנגב [תמיד לב.] "אלא חמה באמצע רקיע מאי טעמא אין הכל מסתכלין בה, משום דקאי להדיא ולא כסי ליה מידי", ופירש רש"י שם "משום דקאי להדיא - בגילוי היא עומדת, ולא כסי לה מידי, ובשביל כך אורה מזהיר ומזיק לעינים המביטות שם" [הובא בהערה 737]. ו"כסי ליה מידי" לדעת המהר"ל הוא "האדים שעולים מן הארץ". אמנם הרא"ש שם בתמיד ביאר שהמכסה הוא בדמות "הרים וגבעות", וכן פירש שם הראב"ד, ומעין זה ברבינו גרשום שם. והמהר"ל כתב כדבריו כאן בח"א לב"ב פד. [ג, קטז.], וז"ל: "מפסיק בין השמש ובין ראות שלנו האדים הקטוריים העשנים... במזרח או במערב... [אך] אין נראה השמש באמצע השמים... מפני שאין מגיע שם העשן הקטורי... האד העשוני בשחרית כאשר השמש עולה מן הארץ, והאויר רטוב, אז האד העשוני [עולה]... שהאויר רטוב ויפה... סוף סוף האד העשוני בשחרית ובערבית". והביא כן בשם חכמי הטבע.

<> בח"א לתמיד לב. [ד, קמז.] כתב משפט זה כך: "רק כל דבריהם הם על הרחוק העצמי".

<> ואי הסתכלות על החמה מורה על קורבה לחמה, שמפאת שכל כך קרובה, לכך אור החמה מונע את ההסתכלות בה.

<> אי הסתכלות בחמה באמצע היום.

<> לשונו בגו"א דברים פ"ד אות כ [ד"ה ודע] כתב: "דעתם [של זקני הנגב], מאחר שכאשר החמה עומדת באמצע הרקיע אין הכל מסתכלין, וכאשר היא עומדת במזרח ובמערב הכל מסתכלין בה, הנה דבר זה גורם שנחשב צד המעלה יותר קרוב אצלינו ממה שנחשב מזרח ומערב, אף על גב דודאי לענין הקו היוצא מן הארץ עד הרקיע וקו היוצא מן הארץ עד צד מזרח ומערב - שוים הקוים, מכל מקום כיון שהחמה יכול לראות במזרח ובמערב, וכאשר היא עומדת באמצע הרקיע לא יוכל להסתכל בו, נחשב צד המעלה יותר קרוב, שיותר פועל החמה בנו כשהיא עומדת באמצע הרקיע". וכ"ה בח"א לתמיד לב. [ד, קמז.]. וכן יבאר כאן בהמשך [ד"ה ותדע כי].

<> בביאור הגמרא [חגיגה יב.] שהשעור "מסוף העולם ועד סופו" שוה לשעור של "מן הארץ עד הרקיע", וביאר זאת בשני אופנים; (א) הצלע של המשושה שוה לרדיוס העיגול [ד"ה אמנם פירוש]. (ב) תכלית הריחוק בעצם הוא מן המקיף לאמצע [ד"ה אמנם יש]. וכאן מביא את ביאורו השני.

<> כמבואר למעלה הערה 730. ובח"א לתמיד לב. [ד, קמז.] כתב: "אע"ג שיש כפול בין מזרח למערב כמו שהוא מן הארץ עד השמים, כבר בארנו זה במסכת חגיגה, כי הרחוק נחשב מן אמצע המקיף אל המזרח, וכן אל המערב, דהיינו מן אמצע המקיף אל המערב. אבל לא יחשב יותר מן המזרח אל המערב, בשביל שהוא חוזר אל המקיף, דזה אינו כלל, כי הרחוק נחשב מן אמצע המקיף, והוא הארץ עד המקיף, ולא יותר. ולא נחשב מן המזרח עד המערב יותר כלל. ולכך מן המזרח עד המערב, ומן הארץ עד השמים שניהם שוים, כמו שבארנו לשם, עיין שם". ולא זכינו לח"א שלו לחגיגה.

<> פירוש - מה שהאדם יכול להסתכל בחמה כשהיא במזרח ובמערב אינו מורה שהחמה רחוקה בעצם מהאדם [ולכך יכול להסתכל בה], אלא זהו מצד גורם צדדי וחיצוני [אדים] המרחיק ומפריד את החמה מן האדם, אך אין זה ריחוק בעצם בין החמה והאדם.

<> לשונו בגו"א דברים פ"ד אות כ [ד"ה ודע]: "וחכמים אומרים כי שניהם הם שוים, וקאמר אלא טעמא מאי יכול האדם להסתכל כשהוא במזרח ובמערב... ומתרץ דבאמצע השמים קאי להדיא, ואין האד העולה מן הארץ מפסיק בין ראות האדם ובין השמש, ובשביל כך לא יוכל להסתכל בה. אבל במזרח ובמערב לא קאי להדיא, שהאד העולה מן הארץ הוא קרוב אל הארץ, מפסיק בין השמש ובין האדם הרואה, ולפיכך יוכל להסתכל בה. ובשביל כך אין לנו לומר שהיא יותר קרוב אלינו כשהיא עומדת באמצע הרקיע ממה שהיא עומדת במזרח או במערב, שדבר זה אינו רק במקרה, שכאשר היא עומדת במזרח או במערב יש דבר מה שמכסה אותו, וכאשר עומדת באמצע הרקיע אין דבר שמכסה אותה, ופשוט הוא".

<> שהרי הריחוק שנוצר בחצי הדרך הראשונה [מהמקיף אל האמצע] נתבטל ע"י החצי דרך השניה [מהאמצע אל המקיף], ואין כאן ריחוק כלל.

<> פירוש - אם היה מדובר על רחוק מוחשי, בודאי שהרחוק של "מהקצה אל הקצה" הוא רחוק גדול. אך הואיל ומדובר על רחוק בעצם, הרי קו העובר מהקצה אל הקצה לא מתאפיין בשום רחוק, שהרי חוזר למקום שבא ממנו [המקיף]. ומתוך כך קשה על הגמרא בחגיגה יב. ועל החכמים בתמיד לב. שהשוו בין הרחוק של מקצה אל קצה לרחוק שמהארץ עד השמים. ועוד יותר קשה על חכמי הנגב שהכריעו לאידך גיסא, ואמרו שהמרחק מקצה אל קצה הוא יותר מהמרחק של הארץ אל השמים. ובגו"א דברים פ"ד אות כ [ד"ה אך], כתב: "והנה אמרו כי מן הארץ עד הרקיע הוא מן המרכז עד המקיף, הרוחק מצד עצמו כמו מן מזרח עד מערב. ואל יקשה לך, הרי מן מזרח עד מערב הוא כפל, זה אינו כן, כי לא נחשב רחוק בצד עצמו רק מן מזרח עד הארץ, שהיא באמצע הגלגל, אבל אשר הוא מן הארץ עד המערב, אינו תוספת ריחוק על הריחוק הראשון בצד עצמו, &**שאדרבה**^, הוא חזרה אל המקיף" [הובא בהערה 730]. ועתה שואל מ"אדרבה" זה.

<> פירוש - "יש בכלל מאתיים מנה" [ב"ק עד.], וברחוק של "מקצה אל קצה" נכלל גם חצי הדרך, שהוא הרחוק מהמקיף אל האמצע, וכמו שמבאר.

<> בקצה אל קצה.

<> ובודאי המרחק בין המקיף לאמצע [מקצה אל קצה] הוא המרחק שבין האמצע למקיף [מהארץ עד הרקיע].

<> פירוש - היציאה מהאמצע למקיף אינה מורה על רחוק [כפי שמורה הקו העובר מהארץ אל אמצע השמים], כי אין זה אלא תוספת, וסרח העודף של חצי הקו הראשון.

<> נראה שמחדש בתשובתו שאין לומר על הקו העובר מהקצה אל הקצה שהוא קו אחד [שמתחילתו (אף חציו הראשון) "הכל הולך אל המקיף"]. כי הואיל ונקודת האמצע נמצאת על קו זה, לכך הקו אינו נדון בסקירה אחת, אלא שני חצאי הקו נדונים כשני קוים נפרדים; חציו הראשון מורה על הרוחק שבין המקיף לאמצע. ואילו חציו השני, הממשיך אל המקיף, אינו אלא בגדר תוספת.

<> בחגיגה יב. ובסנהדרין לח:, והוא המאמר שעסק בו עד עתה.

<> קודם שחטא.

<> היא מעלת הצלם בשלימות. ובדר"ח פ"ג מי"ד [קמד.] כתב: "האדם מקבל כח נבדל פשוט עומד בנושא, הוא זיו העליון אשר זורח עליו, ומקבל אותו הניצוץ האדם. וזהו אמרם במסכת ב"ב [נח.] נסתכלתי בשני עקביו של אדה"ר, והיו כשני גלגלי חמה. כי אור הצלם והניצוץ הזה שהיה מקבל אדה"ר, עקביו - שהוא סוף שפלות, שהרי הוא רחוק מן הפנים שהוא עיקר הצלם - הוא דומה לגלגל חמה, שהוא הזוהר העליון. כי הניצוץ הזה שהיה מקבל אדה"ר הוא ניצוץ עליון נבדל, ולכך עקביו דומים לגלגל חמה. ומפני כי יעקב אבינו היה קרוב אצל אור הזה... אמרו [ב"מ פד.] כי שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון, והכל הוא ניצוץ עליון אשר מקבל האדם". ובגו"א בראשית פ"א אות נב [ד"ה לפיכך] כתב: "ואין ספק, כי מעלת האדם בגן עדן קודם שחטא היה מאוד מאוד גדולה", ושם הערה 198. ובח"א לב"ב נח. [ג, פד.] כתב: "אדם הראשון נברא בצלם אלקים לגמרי, יותר מכל אדם... כדכתיב [בראשית א, כז] 'ויברא את האדם בצלמו', שהוא נברא בצלם אלקים לגמרי". וראה להלן בבאר השביעי הערה 67.

<> יסוד נפוץ בספריו, שהרוחני הוא אחד בלי מתחלק, לעומת הגשמי המחולק. כגון, 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 [ח"א 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, ולמעלה בבאר הרביעי הערה 484, ולהלן הערה 1019.

<> נקודה זו מבוארת היטב בגו"א דברים פ"ד אות כא [ד"ה ועוד] בביאור דברי רש"י שם [דברים ד, לב] "מלמד על קומתו של אדם שהיתה מן הארץ עד השמים והוא השיעור עצמו אשר מקצה אל קצה", וז"ל: "כיון שנברא האדם בתחתונים בצלם אלהים, אין דבר אלקי חלק בלבד, כי החלק הוא לגשם שמתחלק, ומאחר שהאדם נברא בתחתונים בצלם אלהי, אי אפשר שלא יהיה לצורתו - אשר הוא צלם אלהים - כוללת בתחתונים. ולפיכך אמרו שנברא מן הארץ עד הרקיע וממזרח עד מערב, וזה מצד צלם אלהים. שאין ספק כי צלם אלהי אשר נתן בו השם יתברך הוא דבר אלהי, שאין צלם אלהי נאמר על התואר והתמונה בלבד, רק נאמר שדבק בצורת האדם ענין אלהי. לכך נאמר עליו שהוא מן הארץ עד השמים וממזרח למערב, כי כל דבר אלהי אינו מחולק ולא יוגבל, ולפיכך נברא מן הארץ עד הרקיע וממזרח עד מערב... ולפי ענין אלהי שיש בו יאמר עליו שהוא הכל, כמו שיש להשם יתברך בעליונים, והאדם שהוא נברא בצלם אלהים בתחתונים יאמר עליו שהוא בעולם התחתון הכל, ואינו חלק. ומאחר שמכח הענין האלהי שבאדם מוכרח שהוא הכל ולא חלק, וזהו עיקר צורת האדם, אין אנו משגיחין עוד בשיעור הגוף, שהאדם עיקר שלו במה שיש בו ענין אלהי, ובטל אצלו הגוף, ואין בחינה בו, ולא היו בוחנין רק עיקר האדם" [הובא למעלה בבאר השני הערה 557]. ולמעלה בבאר השלישי [ד"ה אמנם מה] כתב: "כי האדם הוא שנברא בצלם אלקים, וצורתו בשלימות בלי חסרון, שאל"כ... אין ראוי לומר עליו שנברא בצלם אלקים", ושם הערה 46.

<> המשך לשונו בגו"א שם: "אבל כאשר חטא, ונטה אל יצר הגוף, כי אין חטא בדבר שהוא אלהים, והחטא הוא בגוף, ולפיכך כאשר חטא האדם מעטו... ורצה לומר, אף על גב שמיעט ממנו הצלם האלקי שראוי לו, לא היה בטל לגמרי, רק שמיעט אותו, מכל מקום נשאר ענין אלהי מה, ולא בטל ממנו מכל וכל, רק שקודם שחטא היה עליו צלם האלהים הזה עד שהוא מן הארץ עד הרקיע ומן המזרח עד המערב, שזה יורה שיש לו צלם אלהי בתחתונים בשלימות, ולפיכך היה מן הארץ עד הרקיע וממזרח למערב. אבל אחר שחטא לא היה לו לגמרי". ובתפארת ישראל פט"ז [רנד.] כתב: "אחר שנדון [אדה"ר על חטאו], נטרד ממעלתו אשר היה לו מקודם, ונשאר עומד על מדרגה פחותה ממה שהיה לו, כמו שראוי לאדם במה שהוא בעל חטא".

<> ונתבאר בגו"א שם, והובא בשתי ההערות האחרונות.

<> ובספר זה בא רק ליישב את התמיהות על דברי חכמים, ולא לבאר מעבר לכך, אף שפירוש הדברים סתום מאתנו. וכפי שכתב למעלה בבאר החמישי [ד"ה גם בשביל]: "ואין כאן מקום זה להאריך, שאין הכוונה פה רק לפרש מקום התמיה שיש בדבריהם", ושם הערה 553. ולמעלה בתחילת הבאר [ד"ה אמנם לבאר] כתב: "דבר זה אין כאן מקומו כלל, כי לא היה הכוונה פה רק על השאלה שנמצא התמיה בדבריהם, וכבר התבאר לך כי אין כאן קשיא כלל, ואין הדברים אלו חסרון. אבל לבאר למה היה דבר זה על ידי דברים אלו, אין זה מדברינו, כי לא באנו לתת טעם, רק להסיר השאלה הנופלת על דבריהם", ושם הערה 67.

<> "מתחלפים בעצמם" - מרוחקים בעצם.

<> "הארץ שהוא תכלית המטה... השמים שהם תכלית הגובה" [לשונו בהמשך]. והפער והמרחק בין הקב"ה לאדם נתלה בכך שהקב"ה בשמים והאדם על הארץ, שנאמר [קהלת ה, א] "כי האלקים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:] כתב: "שהוא יתברך בשמים, ואתה על הארץ, ואי אפשר לומר בפה הרחוק שבין השם יתברך ובין האדם". הרי הרחוק שבין ה' לאדם מתבטא בכך שה' בשמים, והאדם על הארץ. וראה למעלה בבאר הרביעי הערות 868, 1380, 1381. ובדר"ח פ"א מ"ג [לב:] כתב: "לא יהיה השם יתברך נחשב כמו אוהבך אשר אתה רגיל עמו, אבל יהיה נחשב כי השם יתברך בשמים, ואתה על הארץ, וכך יהיה נחשב לך הקב"ה בשמים ואתה על הארץ, ובזה יהיה מורא שמים עליך... ובכל מקום אצל מורא נאמר 'יראת שמים', ולא נאמר 'אהבת שמים', כי היראה צריך שיהיה נחשב אליו הקב"ה נבדל ממנו לגמרי".

<> אודות שהצדדים השונים מורים על מהויות שונות, כן כתב בהקדמה שלישית לגבורות ה' [יח], וז"ל: "ארבע רוחות... מחולפים ומחולקים, שכל צד נגד השני... כי המזרח מתיחס לו הבריאה, לפי שמן המזרח מתחדש העולם בכל יום כשעולה השמש מן המזרח... ואל המערב הוא שכנגדו, ששם שוקע האור, התיחס הפסד הנמצאים. ואל הדרום, שזה הצד נקרא 'ימין' בכל מקום, ושם השמש ברומה ובתוקפה, לכך מתייחס לשם הכח הגדול. וצד צפון הפך זה, כמו שיקרא צד 'דרום' ששם השמש דר ברומו של עולם, כך יקרא צד 'צפון', ששם השמש צפונה ואינה נראית כלל, ולשם מתייחסים הדברים הצפונים בלתי נגלים שהשם יתברך פועל בעולם, והם מעשה ה' הנסתרים והצפונים". ובנצח ישראל פכ"א [תמה.] כתב: "ד' רוחות העולם, אלו ד' רחקים הם מחולקים כל אחד לעצמו, ואין זה כמו זה. וכנגדם יש בעולם ד' מלכיות מחולקים, שאין זה כמו זה". וראה להלן ציון 937.

<> "אידי ואידי חדא שיעורא" [חגיגה יב.].

<> שהמרחק ממזרח למערב הוא כפול מהמרחק שמן הארץ עד השמים, וכפי שהקוטר כפול מהרדיוס, וכמו שנתבאר למעלה בארוכה [הערות 702, 703].

<> אודות שהארץ היא בתכלית המטה, כן נתבאר למעלה בבאר הרביעי הערה 1413, בבאר החמישי הערה 113, ולמעלה הערה 586.

<> זקני הנגב אמרו.

<> בח"א לתמיד לב. [ד, קמז.] כתב אות באות כדבריו כאן, ומלים אלו כתב כך: "והם היו אומרים כי יותר &**רחוק**^ ומתחלפים הצדדין זה מזה וכו'".

<> "ובמזרח ובמערב יכול להסתכל בה" [לשונו בח"א לתמיד לב. (ד, קמז.)].

<> "ממה שיש אל הצד" [לשונו שם].

<> "שיותר פועל החמה בנו כשהיא עומדת באמצע הרקיע" [לשונו בגו"א דברים פ"ד אות כ (סד"ה ודע)], וראה הערה 753.

<> סוף ד"ה אבל הדברים, שבאמצע היום אין אדים העולים מן הארץ, לעומת שחרית וערבית. וראה שם הערות 745, 753.

<> "הנוכחים" - המקבילים זה לזה [מזרח ומערב].

<> פירוש - כשם שהם חשבו על חכמים שהם רחוקים מהבנת חכמה, כך הם לאמיתו של דבר רחוקים מהבנת החכמה האמיתית, ובבחינת "כל הפוסל... במומו פוסל" [קידושין ע.]. וראה להלן הערות 883, 976.

<> כמבואר למעלה הערה 494. ובסוף הבאר השני כתב: "ואלו דברים הם עמוקים מאוד מאוד, רק באנו לבאר כי כל דבריהם הם בחכמה. ולא בארנו רק מעט, כי לעומק הדבר אי אפשר לפרש אותו יותר", ושם הערה 652.

<> כפי שכתב בהתחלת הבאר: "וכאשר תעיין בדבריהם, תדע כי עמדו על סודי המציאות, וידעו אמיתת מציאות", וראה הערות 70, 517, 559.

<> ובגבורות ה' פנ"ח [רנח:] כתב: "ואתה אל תאמר שהדברים האלו הם רחוקים מפשט המאמר, או לא כיונו עליהם החכמים. דע שאם לא ידענו בביאור שכך הוא דעת החכמים בראיות ברורות שאין להאריך, לא אמרנו דבר זה. אבל דברים אלו הם ברורים, והם דברים עמוקים יוצאים מחכמה פנימית".

<> כמו שכתב בגבורות ה' פכ"ג [ק:]: "והבן הדברים הגדולים האלו, ואין ספק בפירוש זה כאשר תבין דברי חכמה. ומי שלא ידע בדברי חכמים מסתפק בפירוש זה, אבל למבין אין ספק בפירוש זה, וברור הוא מאוד". ולמעלה בבאר השלישי [ד"ה וכל איש] כתב: "רק מי שאינו עומד על דבריהם, נראה לו הדבר זר", ושם הערה 172. ובבאר הראשון [סד"ה ובפרק ב'] כתב: "ודברים אלו ברורים הם, לא יסכל בזה רק מי שלא יתן הודאה אל דברי אמת ויושר", ושם הערה 89. וכן בבאר החמישי [ד"ה רק אם] כתב: "לא ימאן לקבל מי שיש בו חכמה", ושם הערה 578.

<> וקל וחומר שהדברים הפחות זרים וקשים בודאי שנאמרו בחכמה, וכמו שיבאר. וכן כתב בבאר השלישי [ד"ה ובדבר זה]: "הדברים אשר אמרנו ללמוד על הכלל כולה, שכלם 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", ושם הערה 179. וכן כתב בתחילת הבאר הרביעי: "אם הדברים אשר הם יותר רחוקים יהיו לדברי חמודות ויקרים, מכל שכן הדברים שאין כל כך להם לזרא, ובזה תושקט תלונות האנשים האלו", ושם הערה 22. וכן בהמשך הבאר [סד"ה ועתה תראה] כתב: "והנה נתחיל להביא קצת מדבריהם מה שהוא זר ויותר קשה מאוד... וממנו נקח הבחינה על שאר דברים שאין בהם כל כך קושיא", ושם הערה 102. וראה עוד בסוף הבאר הרביעי, ושם הערה 1428, ובתחילת הבאר החמישי, ושם הערה 70.

<> כפי שכתב רש"י במדבר יא, כג: "אי אפשר לעמוד על הטפל, מאחר שאינן מבקשים אלא עלילה לא תספיק להם... אם אתה נותן להם בשר בהמה גסה, יאמרו דקה בקשנו. ואם אתה נותן להם דקה, יאמרו גסה בקשנו. חיה ועוף בקשנו, דגים וחגבים בקשנו". וראה גו"א שם אות טז. ולמעלה סוף באר הראשון כתב: "וכבר אמרנו כי אל המבקש עלילות דברים לא יספיק לו שום תשובה, כי יחפוש עוד דברים אחרים". ובסוף הבאר הרביעי כתב: "כי באמת אין קץ לדברי תלונה, שיאמר דבר זה בקשתי, או עניין אחר בקשתי", ושם הערה 1427. וראה להלן הערה 815.

<> כפי שכתב בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ד"ה עוד]: "עוד דע אתה, אם תחפש דברי חכמים כמטמניות, אז תמצא אוצר כלי חמדה אשר אצרו במטמוניהם". הרי שרק על ידי חיפוש בדברי חכמים ניתן להגיע לאוצרות הגנוזים תחת לשונם. וכן אמרו [מגילה ו:] "יגעתי ולא מצאתי, אל תאמין".

<> כן כתב הרמב"ם בפיהמ"ש בהקדמה לסדר זרעים [עמוד סה בהוצאת מוסד הרב קוק], וז"ל: "ואין לאדם עם החכמה ודרישתה וההשתדלות, אלא לעזוב עניניו ביד הבורא... ולהתפלל אליו ולהתחנן לבוננהו ולהורותו, ולגלות לו הסודות הגנוזים בכתוב, כמו שמצאנו דוד ע"ה עשה כן, באמרו [תהלים קיט, יח] 'גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך'".

באר הששי, עמוד PAGE מג

PAGE כא

PAGE מג FILENAME \\* MERGEFORMAT BH08.doc