**% [א]**

#**הבאר השלישי**= מים מתוקים. טעם ערב מנופת מפיקים. תאוה לעינים, וללבות חשוקים. זכים וצרופים שבעתיים מזוקקים. טובים להשכיל\*, והדעת מחזקים. נחמדים למראה מיין עתיקים. משמחים אלקים ואנשים צדיקים.

#**התלונה השלישית**=, מה שהם מליזים על מדרשי חכמים, שנראים רחוקים מפשט הכתוב, ודבר זה עיקר התלמוד. וגם בזה נכלל מה שאומרים דברי חכמים יצאו מדקדוק הלשון בכמה מקומות, ובזה מטילים מום בקדושי עליון כאילו לא ידעו דקדוק הלשון. ודבר זה נברר בראיות ברורות\* כי כל דבריהם הם דברים ברורים, והם עיקר פשט הכתוב. רק אשר לא יבינו דבריהם מפני שלא נתנו לב להבין, לא עמדו על דבריהם. כי דבריהם צריכים ביאור וחכמה, וכל דבר, קטון\* או גדול, צריך לב להתבונן בו מאוד. ומפני שלא נתנו לב בדבריהם אמרו כך. ואנחנו נביא בזה היותר נראה רחוק ויותר קשה בדבריהם, כי איך אפשר לפרש כל הדברים האלה, שהם עיקר דבריהם. רק נביא מדבריהם מה שמצאנו בני אדם שהיו תמהים על דבריהם, שהם נראים להם רחוקים, וכאילו הם דברים נאמרו בדרך בני אדם המדברים דרך צחות הלשון, ואינם בכלל דברי תורה. ואין הדבר כך, רק הם עיקר פירוש התורה.

#**פרק קמא**\* **דכתובות**= (ה.), דרש בר קפרא, מאי דכתיב (דברים כג, יד) "ויתד תהיה לך על אזנך", אל תקרא "אזניך", אלא 'אזנך', שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון, יניח אצבעו לתוך אזניו. והיינו דאמר רבי אלעזר, מפני מה אצבעותיו של אדם משופעות כיתידות. מאי טעמא, אילימא משום דמתחלקים, כל חד וחד למילתא עביד. דאמר מר, זו זרת, וזו קמיצה, זו אמה, זו אצבע, זו גודל. אלא מאי טעמא משופעות כיתידות, שאם ישמע האדם דבר שאינו הגון, יניח אצבעו לתוך אזנו. תנא דבי רבי ישמעאל, מפני מה אוזן כולו קשה, והאליה רכה, שאם ישמע האדם דבר שאינו הגון, יכוף האליה לתוכו, עד כאן.

#**ורבים יתמהו**= על המאמר זה, שהוא רחוק מפשט הכתוב, כי איך נפרש לפי הכוונה הזאת המשך הכתוב. ואם נאמר כי אלו ב' וג' מלות\* יש לפרש כן מבלי המשך שאר הכתובים, קשה לפרש דברי התורה כך. ויותר קשה בסבה שנתנו, שלכך האצבע משופע שאם ישמע האדם דבר שאינו הגון וכו', שהסבה הזאת נראה רחוק לאדם. וכן מה שהאליה של האוזן הוא רכה בשביל שיכוף האליה לתוך האוזן אם ישמע אדם דבר שאינו הגון, כל זה אינו נכנס לאדם לאזנו.

#**אמנם כאשר**= תחפש בדבריהם תמצא כי כל דבריהם חכמה. וזה כי האוזן הוא מקבל, ולכך כל שמיעה, מפני שנכנסין הדברים באוזן, מתורגם לשון קבלה. ומפני שהיתד הוא תקוע בדבר שנכנס בו, וסותם אותו, כתיב "ויתד תהיה לך על אזנך". ולמה כתב כך, ולא היה לו לכתוב רק 'ויתד יהיה לך', ובודאי יודע אני שהיתד הוא תקוע בדבר. אלא שבא ללמדך כי צריך האדם סתימה על המקבל, הוא אוזן גם כן, שלא יכנוס בו ענין גנאי וגנות. ואף על גב כי בתורה לא כתיב 'אזנך', רק "אזניך", מכל מקום כתב לשון נופל על לשון. כי מפני שהפרשה הזאת מדברת "ויתד תהיה לך על אזנך", אשר היתד נכנס בנקב וסותם המקבל, והוא יהיה מוכן לעשות בור ולכסות הגנות, הוא הצואה. וכך ראוי שיהיה לך סתימה על המקבל, שהוא האוזן, שלא יקבל גנות של דבור נבלה. ולכך כתיב לשון "אזנך", והוי ליה די לכתוב 'ויתד תהיה לך'. רק מפני שהאדם צריך לעשות סתימה לאוזן שלא ישמע דבר גנאי, וכאן מדבר גם שיסתום עד שלא יהיה כאן גנאי וגנות, כתב לשון זה "ויתד תהיה לך על אזנך". ודבר זה מבואר, ואין זה פירוש רחוק, אבל הוא קרוב וטוב, אין ספק שרמזה זה התורה ברמז לשון\* שאמרה "ויתד תהיה לך על אזנך", ורמזה זה כמו שאמרנו למעלה. ותדקדק בדבר זה ותמצא דבר מופלג מאוד.

#**אמנם מה**= שאמר שלכך אצבעות של אדם משופעות, שאם ישמע האדם דבר שאינו הגון וכו', אין זה טעם רחוק כלל. כי האדם הוא שנברא בצלם אלקים (בראשית א, כז), וצורתו בשלימות בלי חסרון, שאם לא כן, שהיה בצורתו חסרון, אין ראוי לומר עליו שנברא בצלם אלקים. ולפיכך אין ראוי שימצא חסרון בצורתו כלל, כמו שהעידו הכל על הבריאה השלימה הזאת. ואין ספק שדבר שיש לו פתיחה כשירצה, הוא טוב יותר, כמו שיש לעינים, ולפיו, ולשאר אבריו, אשר משמש בהם פתיחה כשירצה, והסתימה כשהוא צריך לו ורוצה בו, וזהו שלימות הבריאה. אמנם האוזן היא עומדת פתוחה\* יותר מכל שאר אברים, ואי אפשר לסתום, אף בשעה שהוא צריך לו הסתימה בשביל שלא ישמע דבר שאין ראוי לקבל. ודבר זה אינו שלם בעצמו, ויהיה לפי זה צלם אלקים חסר. וכדי להשלים הבריאה נבראו אצבעות היד משופעות, שאם צריך אליו הסתימה, שישמש לזה האצבע.

#**אמנם מה**= שלא היה כסוי לאוזן בעצמו, כמו שהוא לעינים ולפה. אם יאמרו לך הרופאים או בעלי טבע דברים טבעים לזה, אל תאבה להם ואל תשמע להם, כי רופאי אליל המה, לא ידעו בחכמת היצירה והבריאה כלום. אבל דבר זה הוא, מפני שהאוזן הוא משמש הקבלה בלבד, כמו שהתבאר למעלה. ושלימות הקבלה בעצמו שיהיה פתוח לקבל, ולא שיהיה לו סתימה בעצמו של אוזן שנברא לקבלה, כי יהיו שני הפכים בנושא אחד. ואמנם יש לו סתימה חוץ מן הכלי, עד שהוא כמו צמיד פתיל עליו. ולפיכך האוזן שהוא כלי הקיבול, ראוי שאין בו\* סתימה בעצמו. והדברים האלו הם דברי חכמה מאוד.

#**ומפני כי**= הוקשה לתנא דבי רבי ישמעאל, כי אין ראוי שיהיה עצם האוזן חסר סתימה, דסוף סוף האוזן בעצמו חסר, ולכך אמר שנברא לאוזן אליה שהיא רכה, שאם ישמע דבר שאינו הגון, יכוף האליה לתוך אזנו. והרי עתה תקון חסרונו באוזן עצמו. ועוד, כי אם יניח אצבעו בתוך אזנו, יהיה מטנף אצבעותיו בצואה שבאוזן, ולכך נברא לו האליה. ומפני כי האליה אינו נשאר באוזן, נבראו אצבעות ידיו משופעות שיניח אצבעו על האליה ובזה נשאר סתום, ומעתה הוא בשלימות לגמרי; כי האוזן שהוא משמש לקבלה, אין ראוי שיהיה בו סתימה. ומצד שהפתיחה הוא חסר, ראוי שיהיה השלימות בעצמו, שלא יהיה חסר בעצמו באוזן, ובזה הסתימה שלא באוזן עצמו. ובשביל שאין האליה נשאר בו, ואין זה סתימה, הרי מצד הזה הוא פתוח. רק אצבעות ידיו משופעות, שיניח אצבעו על האליה, ונשאר סתום.

#**ובזה הוא**= דומה לגמרי לפתח הבית, שיש לו דלת, ואין הדלת נשאר סגור, כי הדלת משמש לפתיחה, והוא מניח דבר, כמו עץ, שמעכב את הדלת, שלא יהיה נפתח מעצמו. וכבר בארנו במקום אחר כי האוזן באדם דומה לדלת הבית, ולכך העבד נרצע באזנו ובדלת\* (שמות כא, ו), כי האוזן והדלת שוים, והדברים האלו אין כאן מקומם. והנה בזה נתנו טעם אמיתי לצורת האדם מאוד, כאשר ישכיל האדם באלו דברים ימצא אותם נכונים אמיתיים. ולא יהא קל בעיניך דבר זה, כי על כל פנים צריך אל האוזן סתימה, כי הפתיחה לגמרי אינו ראוי, והם עיינו בענין הצורה של אדם עד שצורתו שלימה בלי חסרון. וראוי לקבל אלו הדברים באהבה, ואין הדברים רק קרובים מאוד.

**% [ב]**

#**בפרק אין עומדין**= (ברכות לב:) "ותאמר ציון עזבני ה' וה' שכחני" (ישעיה מט, יד). אמר ריש לקיש, אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, רבונו של עולם, אדם נושא אשה, זוכר מעשה ראשונה, אתה עזבתני ושכחתני. "התשכח אשה עולה" (שם פסוק טו), אמר לה הקב"ה, בתי, י"ב מזלות בראתי ברקיע, ועל כל מזל ומזל בראתי לו שלשים חיל, ועל כל חיל וחיל בראתי לו שלשים לגיון, ועל כל לגיון ולגיון בראתי לו שלשים רהטים, ועל כל רהטים ורהטים בראתי בו שלשים קרטים, ועל כל קרטים וקרטים בראתי בו שלשים גסטרא, ועל כל גסטרא וגסטרא שס"ה כוכבים כמנין ימות החמה, וכולם לא בראתי אלא בשבילך, ואת אומרת "עזבתני ושכחתני". "התשכח אשה עולה", אמר לה הקב"ה, כלום אשכח עולות אילים ופטרי רחמים שהקרבת לפני במדבר. אמרה לפניו, רבונו של עולם, הואיל ואין שכחה לפני כסא כבודך, שמא לא תשכח לי מעשה עגל. אמר לה "גם אלה תשכחנה" (שם). אמרה לפניו, רבונו של עולם, הואיל ויש שכחה לפני כסא כבודך, שמא תשכח לי מעשה סיני, אמר לה "ואנכי לא אשכחך" (שם), זה מעשה סיני, עד כאן.

#**והמאמר הזה**= נראה הדרש רחוק מאוד מאוד, מה שלא תמצא בכל דבריהם דבר כזה לפרש "עוּלה" בשורק כמו "עוֹלה" בחולם, ו"מֵרַחֵם" מלשון פטר רחם. דע כי פסוק זה קשה בעצמו, שהכתוב אומר "התשכח אשה עולה" לשון יחיד, ואחר כך אמר "גם אלה\*" בלשון רבים, והוי ליה למכתב 'גם היא תשכח'. והרד"ק (ישעיה מד, טו) ישב "גם אלה" על נשים דעלמא, מכל מקום לשון הכתוב קשה. ועוד, דלפי עניין הכתוב לא הוי למכתב "התשכח אשה עולה וגו'", וכך הוי למכתב 'גם אשה תשכח עולה מרחם בן בטנה ואנכי לא אשכחך', ולמה לי למכתב "התשכח אשה עולה", כיון שעיקר הכתוב בא להודיע לנו גם כי אשה תשכח עולה, אנכי לא אשכחך. דבלשון זה משמע שאין אשה משכחת עולה. וכן קשה, דלא הוי למכתב רק "ותאמר ציון עזבני ושכחני ה'". וכן כפל לשון "התשכח אשה עולה מרחם בן בטנה".

#**ולכך פירשו**= ז"ל, כי הכתוב בא להודיע תשובה לשאלת ישראל, שסוברים שמחמת גודל הגלות השם יתברך\* עזב אותם. ולכך אומרים, 'רבונו של עולם, אדם נושא אשה על אשתו [ראשונה], זוכר מעשה ראשונה'. שבשביל שהיא ראשונה אליו, והיא בת זוגו - זיווג ראשון, והוא יותר נגזר אליו. ולפיכך אין ראוי שלא יזכור מעשה ראשונה, מפני שהיא ראשונה אליו. וישראל שהיו ראשונים, והם בודאי יותר בעצם חבור וזיווג אל השם יתברך מכל שאר האומות, כיון שהיו הם ראשונים מכל האומות, כמו כל דבר שהוא ראשון. ואם כן איך יהיה דבר זה ששכח אותי בגלות. מעתה פירוש הדבר כך; "ותאמר ציון עזבני ה'", ודבר זה לא תמצא בבשר ודם ששוכח אשתו ראשונה, "וה' שכחני" שהוא עשה עמי שלא כדרך העולם, והוא דבר שאין ראוי. ועתה הלשון מדוקדק מאוד, דלא כתב 'עזבני השם ושכחני', מפני שהם שני דברים; האחד - להגדיל\* הענין, והשני - הוא התמיה.

#**והקב"ה השיב**= לישראל, כי דבר זה אי אפשר שישכח אותם, שלא שייך שכחה בדבר שהוא הכל. כי השכחה שייך בדבר שאינו חשוב, ואינו שם על לבו אותו דבר, ומסלק אותו ממנו, ושוכח אותו. אבל ישראל הם הכל, כי כל העולם לא נברא אלא בשביל ישראל, כמו שאמרו בכמה מקומות. ולפיכך אין שייך שכחה בזה, כי אם אותם ישכח, אם כן מה יזכור, מאחר שישראל הם הכל, שכל המציאות נבראו בשביל ישראל. כי השכחה מורה כי הנשכח אין לו מציאות, שהוא נשכח ממנו כמת. ודבר שהוא הכל אין בזה שכחה, וכל מקום שיפנה הוא לפניו, כי הם הכל. לכך לא שייך שישכח אותם, כי אם כן, מה יזכור. ופירוש הכתוב, שהכתוב מספר דברי ציון שאומר כך, אבל אינו כך. דומה לאדם שאומר לאחר 'ראה זה האדם אומר דברים שאינם', וכן השם יתברך מספר דברי ציון שאומר "עזבני ה' וה' שכחני", וידוע שאין זה כך.

"#**התשכח אשה**= עולה וגו'" (ישעיה מט, טו). פירוש, כי האשה אינה משכחת את עולה, והוא בנה הקטן אשר גידלה אותו, ומרחם בן בטנה אשר יצא ממנה. וכן ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר נמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך לא נקראו בשם "בנים", המורה על התולדה והבריאה, רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם, ולכך שם זה נקרא על ישראל (דברים יד, א) "בנים אתם לה' אלקיכם". ונקראו "בני בכורי" (שמות ד, כב), מפני שהם מיוחדים ואין כמותם. כי אפשר שיהיו לאדם אחד בנים הרבה, ומפני שישראל הם אחד, שאי אפשר שיהיה אומה אחרת כיוצא בישראל, ולכך נקראו "בני בכורי".

#**וזה שאמר**= (ר' שמות ד, כב-כג) "כה אמר ה' בני בכורי ישראל שלח את בני ויעבדני". והעבודה הזאת הם הקרבנות, דכתיב באותו ענין (שמות ה, א) "שלח את עמי ויחוגו לי במדבר", ודבר זה הם הקרבנות, שהם חג ה', שכן פירוש "חג" בכל מקום. ורוצה לומר שמפני שהם בניו, ראוים ישראל בפרט להקריב לפניו קרבנות. וזהו כי על ידי הקרבן יש כאן קירוב הגמור אל השם יתברך, שלכך הוא נקרא 'קרבן', שעל ידי זה הוא הקירוב הגמור. וישראל שהם בניו של השם יתברך, ואין קרובים מהם, ולכך הם בלבד ראוים להקריב לפניו. ואין שכחה לדבר שהוא קרוב לגמרי.

#**ושני דברים**= הזכיר; 'כלום אשכח עולת אילים', כי העולה שהוא כולה כליל אל השם יתברך (ויקרא א, ט), מורה זה הקירוב הגמור אל השם יתברך. 'ופטרי רחמים', הם הבכורים, שהם אל השם יתברך בשביל שאמר "בני בכורי ישראל שלח את בני ויעבדני". ומפני שהיה ממאן לשלח, הרג כל בכור במצרים, ובשביל זה צוה להקדיש בכור אדם ובכור בהמה. ולפיכך אמר כלום 'אשכח עולת אילים שהקריבו לפני, ופטרי רחמים'. שכל זה מורה כי ישראל הם בנים אל השם יתברך, והם אומה יחידה, כמו הבכור שהוא יחיד. ובודאי פשט הכתוב "התשכח אשה עולה מרחם בן בטנה", שאין שכחה לזה כיון שהוא בן בטנה, גם ישראל, שהם בנים למקום, אין\* שכחה להם. רק שכתב לשון "עולה", ולא כתב 'התשכח אשה בנה ואת בן בטנה', כדי לדרוש לשון 'עוֹלָה' ולשון 'פטרי רחמים', שזה מורה הקירוב הגמור. ומה שאמר 'כלום אשכח עולות שהקריבו לפני במדבר', ולא כל הקרבנות שהקריבו לפני השם יתברך, מפני שבמדבר היה ההקרבה הראשונה, והוא מורה על שישראל הם בניו של הקב"ה. כי התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר, ולדבר שהוא עיקר ועצם אין שכחה, כי דבר שאינו עיקר ואינו בעצם יש בו שכחה, אבל דבר שהוא עצם הדבר אין שכחה בו, ולכך אמר כלום אשכח עצם הדבר מה שישראל הקריבו לפני במדבר.

#**והשכחה שנאמר**= כאן, אין הפירוש כמו השכחה שהוא אצל האדם, כי חס ושלום שיהיה נאמר שכחה בו יתברך, אבל השכחה הנאמרת כאן, רצה לומר הסרה וסלוק מאתו, כמו שאמר (ישעיה מט, יד) "ותאמר ציון עזבני ה'", והיינו הסלוק והסרה. ואמר שאין כאן סלוק והסרה, כמו שאמר שאין סלוק לפרי בטן של אדם, שאינו מסולק מן האם לרוב הצירוף והחבור שיש לאם אל בנה. כך אין סלוק ופרוד לישראל מהשם יתברך, לרוב החבור והצירוף שיש לישראל עם השם יתברך, מצד שהם כמו בנים נחשבים, כמו שהתבאר.

#**ומפני כי**= יש לחשוב כי יש הסרה וסלוק לישראל מצד מעשיהם, כי העגל שעשו גורם להם סלוק, שמיד שהוציא אותם ממצרים עשו את העגל. וכמו שהקרבנות שהקריבו במדבר מורה על עצם ישראל, שיש להם חבור אל השם יתברך, כמו שאמרנו, כך העגל שעשו במדבר גם כן מורה שיש פירוד וסילוק לישראל בדבר מה מן השם יתברך מצד עצמם, שאילו היה לישראל חבור לגמרי אל הקב"ה כמו שאמרנו, לא עשו העגל בראשית שלהם שהוציא אותם ממצרים. ודבר זה מורה בוודאי סלוק ופירוד. וכמו שיש להם חבור וקירוב אל השם יתברך מצד עצמם, גם מעשה העגל מורה סילוק ופירוד מצד עצמם.

#**ועל זה**= אמר כי "גם אלה תשכחנה" (ישעיה מט, טו). פירוש "אלה" הוא לשון קשה, כמו שאמרו חכמים בפרק ב' דיבמות (כא.) קשה עונשן של עריות, שכתוב בהם "אלה", "כי תועבת ה' כל עושה אלה" (דברים כה, טז). כי כל לשון "אלה" משמע קושי, דכתיב (יחזקאל יז, יג) "ואת אילי הארץ לקח", שהוא לשון חוזק וקושי. ואמר הכתוב, אף על גב שהעניין הזה שהוא חבור האם אל פרי בטנה הוא ענין חזק וקשה ההסרה, מכל מקום יש הסרה לדבר זה. וזה מפני כי אב ובן הם מחולקים, ולכך יש הסרה אל חבור זה, ושייך בזה שכחה. ואילו לא היה חבור אחר לישראל רק מצד שהם בניו, אף כי הוא דבר קשה וחזק להסיר, היה שכחה לדבר זה, כמו שאמר "גם אלה תשכחנה", כלומר אף שהוא דבר קשה שיהיה לזה שכחה, מכל מקום אפשר שיהיה לזה שכחה. וכן העגל מצד זה יש לו שכחה, כי אפשר היה שלא יעשו ישראל את העגל, וכל דבר שהוא אפשרי, יש לו הסרה כאילו לא היה.

#**אבל**= "ואנכי לא אשכחך" (ישעיה מט, טו). ופירוש דבר זה, מה שהוא מצד השם יתברך, שנקרא שמו על ישראל, והוא יתברך מלך עליהם, דבר זה אין בו שכחה, ואין הסרה לזה. כי הוא יתברך ויתעלה אלקים של ישראל מצד החיוב, כמו שאמר (ר' יחזקאל כ, לג) "כי בחמתי ובאפי אמלוך עליכם", כי השם יתברך הוא אלקים לישראל על כרחם. ולפיכך כשבא ליתן תורה לישראל, ובא לגזור עליהם גזירות כמו מלך שבא לגזור גזירות על עמו, כמו שהתחיל לומר (שמות כ, ב) "אנכי ה' אלקיך", כי אני מלככם ואלוה שלכם, כפה עליהם הר כגיגית, כי הראה להם כי הוא יתברך מלכם על אפם ועל חמתם, וכמו שפרשנו, ודבר זה אינו כלל מצד ישראל. כי דבר שהוא מצד המקבל, כל מקבל אפשרי מצד עצמו. וכיון שהוא אפשרי מצד עצמו, אפשר שיהיה הסרה וסלוק. אבל דבר זה הוא מצד העלה\*, הוא השם יתברך. לכן אין לומר שיהיה בדבר זה שום צד אפשרות הסרה, כי לא היה זה מצד רצון ישראל, רק שכפה עליהם הר כגיגית, וכמו שבארנו דבר זה באריכות גמור בחבור תפארת ישראל. ובודאי לדבר זה אי אפשר שיהיה הסרה לזה.

#**ולפיכך**= "אנכי ה' אלקיך" הוא ראשון לכל הדברות, כי דבר זה הוא קודם לכל, כי הוא דבר מחויב, אי אפשר שיהיה רק כך. והרי דבר זה נראה ברור, כי אף שישראל עשו העגל, ועבדו עבודה זרה, בודאי לא היו כופרים ב"אנכי ה' אלקיך". ולפיכך מעשה עגל, אף על גב שעברו דבור "לא יהיה לך" (שמות כ, ג), דבר זה יש שכחה אליו, כי העגל הוא מצד העובדים. ואתה הבן וראה, כי בדבור הראשון כתוב "אנכי ה' אלקיך", לא אמר 'תקבל אותי לאלקים', שאז היה דבר זה תולה בישראל. אבל אמר 'אנכי ה' אלקיך' על כרחך ועל אפך. אבל בדבור השני, שהוא מצד ישראל, אמר "לא יהיה לך", וכבר בארנו זה בחבור תפארת ישראל. ולכך מעשה העגל יש לו שכחה. והבן הדברים האלו מאוד.

#**ומעתה כאשר**= תבין דברים אלו אשר נתבארו כאן, ותבין קצת מעצמך, שאי אפשר לכתוב הכל בכתב, ישתומם לבך על מראה הלזה, איך פירשו הכתוב בעומק מאוד, והוא פירוש הכתוב באמת ובדקדוק מאוד מאוד. כי במה שאמר (ישעיה מט, טו) "התשכח אשה עולה מרחם בן בטנה" רמז הכתוב שקשה השכחה והסרה אל החבור שיש לישראל במה שהם בנים, ורמז אותו בלשון נופל על לשון. וכן מה שאמר "גם אלה תשכחנה" (שם), שבא לומר שיש הסרה ושכחה מצד ישראל המקבלים, אף על גב שהוא קשה. וכן יש הסרה אל הפחיתות שיש לישראל, כי דבר זה גם כן מצד עצמם, שהוא מעשה העגל. ורמז אותו בלשון "אלה"\* חטא ישראל שעשו להם העגל, שהוא עבודה זרה, שהוא חטא קשה, וזהו "אלה אלהיך ישראל" (שמות לב, ד), כמו שידוע למי שמבין דברי חכמה, הכל בענין עמוק מאוד. וכן מה שאמר "ואנכי לא אשכחך" (ישעיה מד, טו), שזה הדבר הוא עיקר מה שאין שכחה והסרה לישראל, במה שהוא יתברך אלקי ישראל בפרט. לדבר זה אין שכחה, כי דבר זה הוא מצד השם יתברך, ודבר שהוא מצד השם יתברך אין הסרה וסלוק.

#**וכל איש**= חכם ונבון, יתפלא על הקירוב שיש לדבריהם אל הפשט עם עומק המופלא מאוד מאוד, ואיש אשר הוא זר מדברי חכמה, יתפלא על הריחוק מן פירוש הכתוב, וגם דבריהם אינם נראים לו. ואין זה דבר חדש, כי גם בתורה ובכל המקרא הוא כך, כי האדם אשר הוא זר מדברי חכמה, נראה לו בתורה קצת דברים רחוקים. אך האיש המשכיל יאמר כי לא דבר ריק הוא, ואם ריק - הוא ממנו. וכן כל דברי הדרשות אשר הם בתלמוד ובשאר מדרשים כלם, אין אחד מהם, הן גדול הן קטן, שאין הדברים עומק הכתוב על פי אמיתתו, כאשר הוא מעמיק בפירוש הכתוב ימצא אותו. שלכך נקרא 'דרשה', כי הוא דרישת הכתוב בחקירה ובדרישה מאוד מאוד, עד עומק הכתוב. ואף כי לפעמים ימצא זה דורש בעניין זה, וזה בעניין אחר, דבר זה אינו קושיא כי בודאי צורת הפשט הוא אחד, אבל הדברים העמוקים היוצאים ממנו הם הרבה מאוד. וכן כל דבר ודבר שנמצא בעולם, הוא אחד בעצמו כאשר הוא נגלה לעין כל, וכאשר יבחן כל דבר על אמיתת ענינו ומהותו, ימצא בו דברים וענינים הרבה, וכולם הם אמת ברור. ולפיכך כאשר הם\* בחנו אמיתת הכתוב, ימצאו\* דברים הרבה מתחלפים, וענינים שונים כפי הענין, והכל הוא אמת. רק מי שאינו עומד על דבריהם, נראה לו הדבר זר.

#**ובדבר**\* **זה**= יש להוכיח קצת מן הרבנים, שיקראו 'דרשה' על מה שאומרים על המאמר מדברי חכמים, יהיה מכוין האומר לזה, או לא כוון האומר אותו, רק שרוצה הדורש לחבר דברים חדשים. וכל אשר הוא זר, הוא יותר חביב ומקובל ומרוצה להם. ותולים עצמם במדרשי חכמים, שנראים רחוקים מאוד. חלילה חלילה\*, כי כשלו ונפלו. כי אין עניין הדרשה כך, רק נקרא 'דרשה' מפני שהוא דרישת וחקירת הכתוב, כאשר היה מקובל להם לדרוש התורה בי"ג מדות, לא חסרו ולא הוסיפו כלל. אבל דרשה של דברי תהו, חס ושלום, אין זה רק שחסרו הבנתם ועומק דבריהם, כמו שאמרנו. ואין ספק שאי אפשר לבאר דבריהם בכלל, כי לפי עומק דבריהם, דבר אחד מדבריהם צריך ביאור רחב מאד, ואי אפשר במקום הזה. רק שהדברים אשר אמרנו ללמוד על הכלל כולה, שכלם הם אמיתיים ושלימים, ומום אין בהם. שאם הדבר שנראה רחוק ביותר, כמו שנראה מאמרים האלו, הוא כך, וכל שכן הדבר שאין כל כך רחוק, על אחת כמה וכמה. רק שדבריהם צריכים התבוננות גדול.

#**שהאדם יחשוב**= בתחלת העיון שדברים רחוקים הם, והם קרובים. והסבה היא אחת, שדרך החכמים דבריהם הפשוטים צריכים התבוננות, לפי עומק החכמה שבהם. ולפי גודל חכמתו של כל חכם, דבריו יותר בעומק, ולפי קטנות האדם בחכמה, אין בדבריו מן העומק. ודבר זה מבואר נגלה בחוש מן כל החכמים שהיו עד עתה, שסתימת הדברים הוא לפי גודל חכמתו של כל אדם, כי דבריו יותר בעומק. ולפי קטנות האדם בחכמה, אין בדבריו מן העומק. ודבר זה מבואר נגלה מן כל החכמים שהיו עד עתה, שסתימת הדברים הוא לפי גודל החכמה של חכם.

**% [ג]**

#**ועתה ראה**= בפרק קמא דחולין (ו.) אמר שם (משלי כג, א-ב) "כי תשב ללחום את מושל בין תבין את אשר לפניך ושמת סכין בלועך אם בעל נפש אתה", פשטיה דקרא במאי כתיב, ואמר שם בתלמיד היושב לפני רבו. דתניא, רבי חייא אומר, אם יודע תלמיד ברבו\* שיכול לו להחזיר לו טעם, בין. ואם לאו, 'תבין את אשר לפניך ושמת סכין בלועך'. 'אם בעל נפש אתה' פרוש ממנו, עד כאן.

#**והדברים האלו**= בתחלת הדעת הם רחוקים מאוד, שיהיה פירושו 'אם יודע תלמיד ברבו שיכול להחזיר לו תשובה בין, ואם לאו וכו'', ובזה נותנים פירוד בין הדבקים, כי "בין תבין את אשר לפניך" הוא דבר אחד, והם מחלקים אותו. אמנם רבותינו ז"ל אומרים, שהכתוב רוצה לומר כאשר יקרב האדם אל המושל, ויהיה אוכל עמו לחם, יהיה נזהר שלא יכווה בגחלתו בשביל הקרוב היותר. וזהו "כי תשב ללחום את מושל בין תבין את אשר לפניך", כלומר שתבין את אשר לפניך, שלא תהיה נכוה בשביל זה. ודעת חז"ל, שהכתוב אינו מדבר במושל שהוא מלך, או כל מושל, שהרי הכתוב אמר "ושמת סכין בלועך אם בעל נפש אתה". וכי מה סכנה יש בזה כל כך שיאמר "ושמת סכין בלועך" אם אוכל עם מושל אחד\*. ולפיכך פרשו ז"ל פשט הכתוב, כאשר יתקרב אל האנשים שהם בעלי מעלה וחכמה, ועקיצתן עקיצת נחש ושרף לפי קדושתן. וקרא התלמיד "כי תשב ללחום", על דרך הכתוב (משלי ט, ה) "לכו לחמו בלחמי וגו'". וכאשר ילמד לפני האדם שהוא בעל חכמה ותורה, יזהר שלא יכוה בגחלתו לבייש את רבו, אם לא ישיב לו רבו תשובה על שאלתו כהוגן. ועל זה אמר "בין תבין את אשר לפניך", שלא יהיה נכוה. והלשון "בין תבין את אשר לפניך" משמע שידקדק מאוד שלא יכוה, כי לפעמים ילמד ממנו, ולפעמים לא ילמד. כאילו אמר שיבין מתי ילמוד, וזהו "בין תבין את אשר לפניך". והרי בלשון "בין תבין" נזכר שילמד לפעמים, ולפעמים לא ילמד. ולכך חלקו הכתוב; אם יוכל להחזיר לו תשובה - "בין", ואם לאו - "יבין את אשר לפניו", ולא ילמד. "ושמת סכין בלועך אם בעל נפש אתה", אף על גב שאתה מתאוה לתורה וחכמה מאוד מאוד, וחפץ לבקש ולשאול איזה דברים בתורה, יעמוד על נפשו, כי העונש עצום מאוד מאוד. הרי פשט הכתוב הוא נכון מאוד.

#**בפרק המוכר את הספינה**= (ב"ב עח:) אמר רב שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, מאי דכתיב (במדבר כא, כז) "על כן יאמרו המושלים באו חשבון וגו'". "המושלים" אלו המושלים ביצרם. "באו חשבון" בואו ונחשוב חשבונו של עולם, הפסד מצוה כנגד שכרה\*, ושכר עבירה כנגד הפסדה. "תבנה ותכונן", אם אתה עושה כן, תבנה בעולם הזה, ותכונן לעולם הבא. "עיר סיחון", אם משים אתה כעיר זה שמהלך אחר שיחה\* נאה, מה כתיב אחריו (במדבר כא, כח) "כי אש יצאה מחשבון וגו'", תצא אש מן המחשבים ותאכל את שאינם מחשבים. "להבה מקרית סיחון", מקרית צדיקים שנקראו "סיחון". "אכלה ער מואב", זה המהלך אחר יצרו, כעיר זה המהלך אחר שיחה נאה. "בעלי במות ארנון", אלו גסי הרוח, דאמר מר כל אדם שיש בו גסות הרוח נופל בגיהנם. "ונירם", אמר רשע, אין רם. "אבד חשבון" אבד חשבונו של עולם. "עד דיבון", אמר הקב"ה, המתן עד שיבא דין. "ונשים עד נפח", עד שתבא אש שאינה צריכה נפוח. "עד מדבא", עד שתאדיב\* נשמתן. ואמרי לה, עד דעביד מאי דבעי, עד כאן.

#**גם פירוש**= זה ודרש זה נראה זר מאוד, מה שלא נמצא כך בכל דברי חכמים; הן מצד הענין, שאין שייך דבר זה במקום שהכתוב מדבר מה שכבש סיחון את חשבון. ומכל שכן דרש המלות, שהם רחוקים מאוד מאוד מפשוטו. ועתה דע, כי כאשר יש חכמה לחכמים בכתוב, אף על גב שלא נמשך אליו כל הפסוקים בפירוש פשוט, לא הקפידו בזה, כי בודאי נמשך כל הכתוב לאותו הענין שנגלה בכתוב. ואף אם הוא נמשך אחריו בדרך רחוק, אין להקפיד בזה, שעל זה וכיוצא בזה אמרו (פסחים נט:) 'שבקיה לקרא, דדחיק ואוקי אנפשיה'. כלומר, אף על גב שנדרש כך בדרך רחוק, הכתוב הוא מיישב עצמו אל דבר זה, כיון שעל כל פנים דבר זה נגלה קצת בכתוב, ואל זה נמשך הכל כמו שיתבאר. ודבר זה הוא יסוד מוסד מאוד מאוד, עליו נבנה כמה וכמה דברים למי שיש בו עינים לראות ולב להבין.

#**והנה הפסוק**=הזה(במדבר כא, כז)על כרחך אומר דרשני, שאם לא כן מה אמרו המושלים "בואו חשבון תבנה ותכונן עיר סיחון", כל אדם יכול לדבר כזה, למה תולה הדבר במושלי משל, המה החכמים אשר מעולם אנשי שם. אבל פירוש הכתוב, כי אלו מושלים אמרו דרך משל ומליצה "בואו חשבון תבנה ותכונן עיר סיחון". כלומר, כאשר תבא חשבון, דהיינו לחשוב אם ראוי הוא כבישת העיר שתהיה עיר הזאת עיר סיחון, אז תמצא לפי החשבון כי ראוי שתהיה עיר סיחון, וזהו "תבנה ותכונן עיר סיחון". "כי אש יצאה מחשבון להבה מקרית סיחון אכלה ער מואב בעלי במות ארנון" (במדבר כא, כח), פירוש, כי אש יצאה מן הדין הזה, שכל חשבון הוא דין, ששמשו חכמים בלשון זה בכל מקום 'עתיד ליתן דין וחשבון'. ומן החשבון שלהם, שהוא הדין והמשפט על פי החשבון המדוקדק, אבד מלכות שלהם. ולכך סר הממשלה של מואב מן דיבון עד מדבא ונשים אותו עד נופח. וכל העניין נמשך אל דבר זה, וכך הוא פשט הכתוב.

#**אמנם אין**= הכתוב בא להגיד דבר זה מה שכבש סיחון את חשבון, שהרי אינו דבר מקוים, כי ישראל כבשו אחר כך הכל (במדבר כא, כה). ואם כן מה שנכתב בתורה "בואו חשבון", לא בא להגיד רק שראוי שיבא האדם אל חשבון, כלומר שיעשה כל מעשיו עד שהם לפי החשבון מדוקדקים, כמו שהוא גם כן לפי פשט הכתוב, שפירוש "בואו חשבון" שדבר זה הוא לפי חשבון הראוי, בלא פחות ויתר. ומפני שהכתוב רוצה לומר שיהיה מעשה האדם על פי החשבון, וזה עיקר הכתוב, ויסוד הזה נגלה ונראה, כמו שהתבאר שדבר זה ירמז בכתוב. ומעתה הנה קרא הוא דדחיק ומוקי אנפשיה שיש להמשיך אל זה כל הכתוב, אף אם הוא בדרך רחוק, אין בזה תמיה. כי העיקר הוא נגלה הכתוב מפורש, שהעיקר בכתוב שהכל נעשה על פי החשבון המדוקדק, ומעצמו נמשך הכל, אף אם הוא רחוק מאוד. ודבר זה הוא יסוד גדול מאוד בפירוש חכמים לתורה, והוא דבר הגון ומקובל מאוד מאוד.

#**בפרק קמא דגיטין**= (גיטין ז.), אמר ליה רב הונא בר נתן לרב אשי, מאי דכתיב (יהושע טו, כב) "קינה ודמונה ועדעדה". אמר ליה, מתוותא דארץ ישראל קא חשיב. אלא רב גביהה מארגיזא אמר בה טעמא, כל שיש לו קנאה על חבירו, ודומם, שוכן עדי עד עושה לו דין. אמר ליה, אלא מעתה (יהושע טו, לא) "צקלג ומדמנה וסנסנה", הכי נמי. אמר ליה, אי הוה רב גביהה מבי ארגיזא הכא, הוה אמר בה טעמא. רב אחא מבי חוזאי אמר בה הכי, כל מי שיש לו צעקת לגימא על חבירו, ודומם, שוכן בסנה עושה לו דין, עד כאן.

#**המדרש הזה**= רחוק מפשוטו, גם קשה כי בודאי מתוותא דארץ ישראל חשיב. וגם מה שאמר 'אלא רב גביהה מארגיזא אמר בה טעמא וכו'', וכל זה קשה למה הוצרך לומר טעמא, ולא אמר דמתוותא דארץ ישראל חשיב. אבל כאשר תדקדק בעניין זה תמצא דבר מופלא. כי השם הזה של "עדעדה", וכן "סנסנה", השם הוא כפול. אף על גב דודאי מצאנו שמות כפולים, לא כמו זה שהם שמות של מקומות. רק אם ימצאו שמות כפולים, הוא נמצא בשמות שיש להם פירוש, כמו שהוא ידוע. אבל שם העיר לא מצאנו כפול, רק אם יש לו טעם, כי למה לו להכפיל השם כאילו אין עוד אותיות אחרות. ובודאי אילו היה בשם שתי תיבות לגמרי, לא היה צריך לתת טעם למה נקרא כך. ודבר זה כאשר כפל השם באותיות, צריך לתת טעם לזה.

#**ולפיכך דרש**= 'שוכן עדי עד עושה לו דין', ולכך כתיב "עדעדה". וכן "סנסנה" כפל, רוצה לומר כי השם יתברך כמו שעשה דין למצרים בשביל ישראל, ונגלה השם יתברך למשה בסנה לעשות דין בהם, וכן יעשה לו דין, ולכך השם הזה כפול, ודבר זה בארנו בחבור גבורת ה', עיין שם. ואצל מי שיש לו קנאה אמר 'שוכן עדי עד עושה לו דין'. כי מי שיש לו קנאה, דהיינו שעשה דבר לגופו מפני שהיה שפל בעיניו, ועל זה אמר 'שוכן עדי עד', שהוא שוכן מרום, רואה את דכא, ועושה לו דין. ומי שיש לו צעקת לגימא, שלקח ממונו, שהוא פרנסתו, השם יתברך, שמדתו דין, ולכך נגלה בסנה באש, עושה לו דין גם כן. ואל יקשה לך כי למה מקומות אלו נקראים על עניין זה, כי אין זה קשיא, מפני כי עיר אחת נקראת "קינה" (יהושע טו, כב), שהוא לשון קנאה, נקראו אשר אצל זאת "מדמנה וסנסנה" (שם פסוק לא), להורות על מה שאמרו. וכן "צקלג" (שם) גם כן. ולכך נקראו המקומות האלו בשמות אלו. ודבר זה מבואר מאוד מאוד למי שיש בו חכמה.

#**בפרק קמא**= דברכות (ד.) שדרשו שם למה אמר משה (שמות יא, ד) "כחצות", ולא אמר 'בחצות'. ואמרו שם דאמר\* משה שמא יטעו אצטגניני פרעה, ויאמרו משה בדאי הוא. ולכך אמר "כחצות", דמשמע סמוך לו; או לפניו, או לאחריו.

#**ורש"י פירש**= בפירוש התורה (שם) כי "כחצות" כמו (יהושע ו, טו) "כעלות השחר", ורוצה לומר שהוא שם הפעל, שאין הפירוש "כעלות" רק שעת עליה עצמה, לא לפניו ולא לאחריו כלל. וכן "כחצות" בהחלק הלילה ממש, לא לפניו, ולא לאחריו. וכן הוא דעת כל המדקדקים פה אחד, שהוא שם הפעל מן הקל מנחי למ"ד ה"א, עד שהדבר הוא ברור מאוד בעיניהם ואין ספק בזה כלל להם. אמנם זהו דרך המדקדקים, כי לא יביטו רק אל תמונת המלה, אל המשקל ואל צורתו ותבניתה. וכאשר נמצא להם תבנית המלה ומשקלה, מיד גוזרים כי המלה הזאת מגזרה זאת, מבלתי שישימו על לב פירוש המלה כלל, ואז ימשכו הענין אל המלה אף בדרך רחוק. ואין זה דרך חכמים, רק הם הביטו אל פירוש המלה וענינה. לכך דעת המדקדקים כיון שמלה "כחצות" על משקל "כעלות", פשוט להם שזהו ענינו גם כן כך. וזהו אינו, כי חלוק יש, כי "כעלות" הוא פעל כאשר היום עולה, ושייך בזה "כעלות". אבל חלוק הלילה אין בו פעל, לכך לא שייך בו לשון פעל, אבל שייך בו לשון נפעל, כמו (בראשית יד, טו) "ויחלק עליהם לילה", שהוא לשון נפעל. ורש"י בעצמו פירש (שמות יא, ד) על "כחצות" - 'כהחלק הלילה'. הנה הורה ששייך לשון נפעל בהחלק הלילה, ולא לשון פעל. ואם נפרש "כחצות" שהוא כמו "כעלות", אז הוא לשון פעל, ולא יתכן זה בחלוק הלילה. ולפיכך צדקו דבריהם שלא פרשו אותו כמו "כעלות", ודרשו לפי חכמתם מה שדרשו.

#**וכן בפרק**= אין עומדין (ברכות לב.), "מבלתי יכולת" (במדבר יד, טז), 'מבלי יכול' מבעי ליה. אמר משה לפני הקב"ה, רבונו של עולם, יאמרו אומות העולם תשש כחך כנקיבה, עד כאן. ומשמע שהם מפרשים "יכולת" נוכח לנקיבה. ובודאי זה אינו, כי הוא שם דבר. רק מפני שקשה שהיה לו לכתוב 'מבלי יכול', לכך פירשו הם כי לשון זה משמע על חסרון הכח. וזה כי 'אינו יכול' אפשר לומר אף על דבר שהוא נמנע מצד עצמו, כמו שתאמר\* 'אין אדם יכול לעלות השמים'. אבל לא שייך לומר 'אין יכולתו לעלות השמים', כי 'אין יכולת' נאמר על חסרון הכח. ואילו כתיב 'מבלתי יכול' לא הוה משמע חסרון כח, אבל היה משמע כי דבר זה נמנע מצד עצמו. והיה פירושו שאינו יכול להביאם, מפני שזה הוא דבר נגד הטבע, שינצחו אומה קטנה כמו שהיו ישראל, את ז' אומות שהם בארץ. ודבר שהוא נמנע מצד עצמו, אין כל כך חסרון. אבל יאמרו "מבלתי יכולת", שתשש כחו חס ושלום, שאין זה כנגד הטבע כלל, ואינו זה נמנע, רק שתשש כוחו חס ושלום. ולכך כתיב "מבלתי יכולת", להורות על כח חסר, לומר שתשש כחו חס ושלום כנקיבה, שיש לה כח חסר.

#**ועוד כי**= כל דבר שהוא טפל אצל דבר אחר, נקרא נקיבה. כמו 'החכמה' נקרא בלשון נקיבה, כי היא טפילה אצל האדם, שהוא בעל החכמה\*. ולכך קראו חכמים התורה 'אשה', שהיא טפילה ומצורפת אל בעל התורה. וכן היכולת היא אשה אל בעל היכולת, שהיכולת מתחבר ומצטרף אל בעל היכולת. וכאן אמר "מבלתי יכולת", ולא אמר 'מבלתי יכול', וזה מפני שבא לומר תשש כחך כנקיבה, שהיא היכולת, והוא יתברך חס ושלום הוא\* כמו היכולת, שהוא נקיבה כמו שאמרנו, ולכך אמר "מבלתי יכולת". ובלא זה, כי מפני ש"יכולת" נאמר לנקיבה כמו לזכר, כמו שתאמר 'מבלתי יכולת ראובן', וכך יאמר 'מבלתי יכולת לאה'. וכיון שכתב לשון שהוא שוה לנקיבה כמו לזכר, זהו רמז שיאמרו 'תשש כחך כמו נקיבה'. והנה כל דבריהם מדוקדקים, ואין יוצא מן הדקדוק כלל. וכך כל הדברים אשר אמרו, אין דבר יוצא מדקדוק הלשון.

#**ועוד נמצא**= דבר בדבריהם, נראה זר מדקדוק הלשון. והוא בפרק קמא דקדושין (ג:) שם יליף כי אשה מתקדשת בכסף, דכתיב (שמות כא, יא) "ויצאה חנם אין כסף", 'אין כסף לאדון זה', פירוש, כאשר יצאה מרשות האדון, אין כסף, 'אבל יש כסף לאדון אחר', והוא האב, כשיוצאת מרשותו יש כסף, שמקבל האב קידושיה, ואז אינה ברשות האב עוד. ואמר שם (קידושין ד.), ומנלן למדרש הכי, דתניא (ויקרא כב, יג) "וזרע אין לה", אין לי אלא זרעה, זרע זרעה מנין, תלמוד לומר "וזרע אין לה", עיין לה. ותנא גופיה מנא ליה דדרשינן הכי, דכתיב (במדבר כב, יד) "מאן בלעם", (דברים כה, ז) "מאן יבמי", ולא כתיב בהו יו"ד, וכאן כתיב יו"ד, שמע מינה.

#**והנה יש**= קצת אנשים אומרים כי דרש זה רחק מן דקדוק הלשון. כי כאן המ"ם היא שורש, ולא יתכן בה יו"ד, כי משקלו על משקל "בֵּרֵך" (במדבר כג, כ), "בֵּאֵר" (דברים א, ה). ועוד, כי כל "אין" שהם בכתוב, הם מלאים יו"ד. אמנם גם בזה דבריהם הם לפי הדקדוק. כי אין הראיה הזאת רק שפירוש המלה של "אֵין" כמו (תהלים קכא, א) "מֵאַיִן יבא עזרי", (בראשית כט, ד) "מֵאַיִן אתם". ולא תאמר כי היו"ד של "אֵין" בשביל הצירי שתחת האלף, ואין גזרת המלה מגזירת "מֵאַיִן אתם", ולכך הביא ראיה שהרי "מֵאֵן בלעם" אין בו יו"ד, ואם לא היה במלת "אֵין" היו"ד שורש, לא היה בו יו"ד בשביל הצירי, כמו שאין יו"ד במלת "מֵאֵן". ולא נקט "מאן" רק בשביל שווי המלה. ומפני זה לשון "אין" בכתוב הוא כמו "מאין יבא עזרי", שמלה זאת רוצה לומר איה הוא דבר זה, כמו (ר' בראשית לט, יא) "והנה אין איש בבית", רוצה לומר איה הוא זה. והמלה של "אֵין" כמו "אַיִן" שהיו"ד נעה, רק כי לרוב ששמשו במלה זאת, הניחו היו"ד. והרד"ק פירש כי\* "אם אין מתה אנכי" (בראשית ל, א), ו"מאין יבא עזרי" (תהלים קכא, א) שני ענינים הם. ואין זה כך, רק ענין אחד, כמו שהתבאר. וכיון שלשון "אין" מלשון "איה", ולשון זה משמע חפוש, איה הוא זה כאשר תחפוש אותו. ולכך פירשו רז"ל כי מלת "אין" הלשון בעצמו משמע שהוא אין לגמרי, אף אם תחפש זה. ולכך דרשו (יבמות כב:) "אין לו" (דברים כה, ה), עיין עליו בחפוש. שהרי הלשון משמע איה תמצא זה, אף אם תחפש. לכן דרשו 'אין כסף לאדון זה, אבל יש כסף לאדון אחר'. שהרי לשון זה משמע איה הוא זה, שראוי שיהיה כאן. ולא יאמר לשון זה אלא אם יש כסף במקום אחר, ויאמר איה הוא כאן, כמו שהוא במקום אחר. ומזה נלמוד כי יש כסף במקום אחר.

**% [ד]**

#**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. למה הדבר דומה; לאילן אשר שרשו עומד בארץ, מוציא ענפים, ומוציא עוד פירות ועלין, והכל יוצא משורש אחד. וכן הפשט הוא שורש הכתוב, ומתפשט אחר כך לכמה דברים, שמסתעפים ומשתרגים ממנו כמה ענפים לכל צד. וכך אמרו בפ"ק דסנהדרין מקרא אחד מתחלק לכמה טעמים. ולפיכך אין קשיא כאשר תמצא כתוב אחד דרשו אותו לכמה פנים, כי אף הדברים הטבעים, דבר אחד, מתפשט ממנו כמה דברים, כמו שאמרנו כי מן העיקר האחד מתפשטים ומתחלקים דברים הרבה, ומכל שכן בדברי אלקים חיים, שאין ספק כי הדבור הקדוש הוא מתחלק לכמה פנים ולכמה דברים. כי הדבור הקדוש הוא מן השם יתברך לפי השכל, ואין הדבור של השם יתברך שרוצה וחפץ בו מבלי טעם ושכל. שאילו היה כך הדבר, שהוא מצד שהוא רוצה וחפץ, אין מתחייב מזה דבר אחר\*, שהרי ענין זה דרך רצון וחפץ בלבד. אבל דבור של הקב"ה, שהוא התורה, אינו כך, רק מצות התורה הם מתחייבים לפי החכמה. ומהדברים המתחייבים\* לפי החכמה נמשכים עוד דברים, ומתחייבים מהם\* עוד דבר חכמה, ודבר זה ידוע לכל משכיל. לכך התורה אשר דבריה מושכלים, נמשכים ומתחייבים מזה דברים הרבה מושכלים. וזה ענין התורה התמימה, אשר כתוב אחד מתחלק ומתפשט לכמה טעמים; יש רחוק מפשוטו, ויש קרוב לפשוטו\*. דומה לאילן אשר שרשו ועיקרו בארץ, נמשכים מעיקר שלו דברים, יש רחוק מן העיקר, ויש קרוב\*, מכל מקום כלם הם נמשכים מן השורש. וכן הוא בתורה; השורש הוא אחד, הוא פשט הכתוב, ומן הפשט מתחייב דברים הרבה לכל צד, והם הדרשות. 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, ואין להאריך עוד.

#**ועוד יש**= לך לדעת ולהבין, כי כל מה שדרשו חכמים מן הכתוב, לא היה עיקר שלמדו זה מן הכתוב, רק כי בלא זה הדבר הוא כך לפי דעת ושכל חכמים, והדבר הוא אמת בעצמו. וכאשר הדבר הוא אמת בעצמו\*, רק שאי אפשר שלא יהיה נרמז הדבר הזה בכתוב, כי התורה היא תמימה ויש בה הכל, ולפיכך אי אפשר שלא יהיה הדבר נרמז במדרש, אף שהוא רחוק מאוד, סוף סוף נמצא בתורה הכל, כמו שראוי לתורה.

#**ובזה הוסרה**= גם כן התלונה הזאת. כי בודאי אי אפשר לפרש הכל, כי לא יספיק בזה לדבר שהוא עיקר התלמוד. אבל יספיק דבר זה שיהיה ראיה על שאר דברי חכמים, שכולם אין דבר חסרון בהם, למי שמעמיק ומעיין בהם.

**% [א]**

<> כאן מכנה את מי הבאר "מים מתוקים", לעומת "מים קדושים" [בבאר הראשון], ו"מים טהורים" [בבאר השני]. כי כאן מדגיש את הטעם הערב של המים, ושהם נחמדים למראה [לשונו בסמוך]. וזאת משום שמטרת הבאר הזה להראות כיצד דברי חז"ל תואמים לפשט הכתוב, כאשר הכל עולה משורש הפסוק. וכפי שכתב להלן [ד"ה וכל איש]: "וכל איש חכם יתפלא על הקירוב שיש לדבריהם אל הפשט עם עומק המופלא מאוד מאוד". התפלאות זו נעשית כאשר האדם עומד על כך שכל דברי תורה תואמים להפליא. ועל כך בבאר הזאת ימצאו מים מתוקים וערבים, המעידים על תמימותה של תורה.

<> הנה נאמר על התורה [תהלים יט, ח-יא] "תורת ה' תמימה משיבת נפש עדות ה' נאמנה מחכימת פתי פקודי ה' ישרים משמחי לב מצות ה' ברה מאירת עינים יראת ה' טהורה עומדת לעד משפטי ה' אמת צדקו יחדו הנחמדים מזהב ומפז רב ומתוקים מדבש ונופות צופים". דוק ותראה שדבריו כאן מכוונים כנגד פסוקים אלו. ובביאור פסוקים אלו, ראה הקדמתו לתפארת ישראל [יח.-כג:].

<> פירוש - דרשות חז"ל מהפסוקים הם עיקר התלמוד, וכמבואר בהערה 10. ולכך תלונה זו אינה מכוונת לדרשה פרטית, אלא כנגד עיקר התלמוד. ובדר"ח פ"ה מכ"ב [רעו:] כתב: "כי התלמוד הוא לברר משפטי התורה, ולבאר איך כולה נמצא בתורה". הרי שזהו "עיקר התלמוד".

<> לשונו למעלה בסוף ההקדמה: "[הבאר] השלישי, שאמרו [המתלוננים] כי [חז"ל] הוציאו דברים מן התורה אשר לא יסבול הדעת לפרש כך, ובכלל זה רחקו מן דקדוק הלשון והמבטא".

<> כפי שכתב בגו"א שמות פ"ב אות ז: "דאין ספק חס ושלום שלא היה [בעל המדרש] יודע בדקדוק הלשון". ושם פי"א אות ד כתב: "כי מי הוא שיתפאר עצמו בדקדוק הלשון על חכמים ז"ל" [והובא להלן הערה 269]. וכן הוא בגו"א ויקרא פ"י אות כג, שם דברים פכ"ה אות יא, ושם פכ"ו אות יב. וראה תפארת ישראל פס"ו הערה 28. ובהסכמת המהר"ל לספר "אם הילד" לרבי יוסף היילפרין, פראג שנ"ז, כתב: "כי מצוה גדולה שירגיל אדם את בנו ללמדו לשון הקודש ובדקדוק הלשון".

<> כפי שכתב בשער הספר של גור אריה: "ומן המאמרים הידועים שבאו בפירוש רש"י ראיה על האחרים, שכולם דברי חכמה ומום אין בהם". וכנגד אלו "המטילים מום בקדושי עליון", עומד המהר"ל ומכריז "כולם דברי חכמה ומום אין בהם". וראה הערה 178.

<> כמבואר להלן [ד"ה וכל איש].

<> "והיה ראוי לתת לב להתבונן בדבריהם, ואז היה נמצא להם האמת" [לשונו למעלה בתחילת הבאר השני, ושם הערה 9]. ונאמר [דברים לב, מז] "כי לא דבר ריק הוא מכם וגו'", ודרשו על כך חכמים [ירושלמי פאה פ"א ה"א] "'כי לא דבר ריק הוא', ואם ריק הוא - מכם הוא, ולמה, מפני שאין אתם יגעין בתורה". והמהר"ל מביא מאמר זה להלן, וכמצויין בהערה 167. וראה הערה 345.

<> כדבריו להלן ריש הבאר הרביעי: "כי הדברים האלו לא יכנסו בלב הקורא רק בעיון רב מאוד, כי כך הם כל דברי אמת ויושר, נראים רחוקים בתחלת העיון, ולבסוף יתגלה ויאירו כשמש בצהרים" ולהלן בבאר זה כתב: "רק שהדברים אשר אמרנו ללמוד על הכלל כולו, שכולם הם אמיתיים ושלימים ומום אין בהם... רק שדבריהם צריכים התבוננות גדול, שהאדם יחשוב בתחלת העיון שדברים רחוקים הם, והם קרובים". ובסוכה כח. איתא "אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי, שלא הניח מקרא ומשנה גמרא... דבר גדול ודבר קטן. דבר גדול - מעשה מרכבה. דבר קטן - הויות דאביי ורבא". ופירש רש"י שם: "כל איבעיא להו לאביי ורבא הוה מספקא להו, ובכולן נתן את לבו ונתן בהן טעם". הרי שאף "דבר קטן" של חז"ל מחייב נתינת לב.

<> פירוש - רוב דבריהם של חז"ל הם דרשות הנלמדות מן המקרא, ואי אפשר לבאר את כולן, כי רבים הם. וראה הערה 3.

<> וכאמור למעלה, הרבה מהתלונות המובאות בבאר הגולה נמצאות בקונטרס שנדפס בחיי המהר"ל, וכמבואר במבוא. וראה למעלה בבאר השני הערה 465. אך ראוי לציין שהתלונות שהובאו בבאר השלישי לא נזכרו כלל באותו קונטרס.

<> "אך נבאר קצת דבריהם, והוא יהיה עדות וראיה על שאר הדברים אשר דברו" [לשונו למעלה בסוף ההקדמה, ושם הערה 91]. וראה להלן הערה 179, ובבאר הרביעי הערה 102.

<> העמיד כאן זה לעומת זה את דרך בני אדם המדברים צחות הלשון, לעומת דברי תורה. ומעין מה שאמר רבי יוחנן [מנחות סה:] "לא תהא תורה שלמה שלנו כשיחה בטלה שלכם". וראה עוד בנתיב העבודה פי"ב [א, קטז:] שביאר שדברי תורה אינם יוצאים כלל מן דקדוק הלשון, לעומת דברי הפיוטים שיוצאים קצת מן דקדוק הלשון.

<> בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ד"ה עוד] כתב: "עוד דע אתה, אם תחפש דברי חכמים כמטמוניות, אז תמצא אוצר כלי חמדה אשר אצרו במטמוניהם. ואיש הפתי חושב אך דברי דרשה הם, לא אמרו כך אלא להרחבת הלשון. ואתה לא תחשוב כן, רק כי כל דבר מדבריהם שורש התורה". וראה שם הערה 101, ולמעלה בבאר הראשון הערות 39, 266, ובסמוך הערה 33.

<> לשון הפסוק בשלימותו הוא "ויתד תהיה לך על אֲזֵנךָ והיה בשבתך חוץ וחפרתה בה ושבת וכיסית את צאתך". ופשוטו של מקרא איירי בכלי הנועד לחפירה [יתד] שיהיה לך לבד משאר כלי תשמישך [רש"י שם], ונועד לכסוי הצואה [רמב"ן שם]. ו"אזנך" הוא כמו כלי זיניך, והאל"ף נוספת [ראב"ע שם, ורד"ק בספר השרשים שורש אזן]. ופירושו, שהיתד יהיה נוסף לשאר כלי זיניך. וכן רש"י שם פירש "על אזנך - לבד משאר כלי תשמישך". וכתב על כך בספר זכרון "כלומר, אין פירושו 'על' ממש, אלא נוסף עליהם, כמו [שמות לה, כב] 'ויבואו האנשים על הנשים'". אמנם מהמהר"ל משמע שמבאר "אזנך" מלשון אבנט וחגורה, שהיתד תלויה על החגורה. וראה הערה 38.

<> בגמרא שלפנינו אמרו "אל תקרי 'אזנך', אלא 'על אוזנך'", לאמור שתיבת "אזנך" [המתפרשת לפי פשוטו ככלי זין] מוסבת על אוזניו של האדם. ובעין יעקב כתוב כגירסת המהר"ל כאן, וכדרכו להביא גירסת העין יעקב, וכמצויין למעלה בבאר השני הערה 15. וראה הערה 74.

<> "שהיא שפוייה כיתד" [רש"י שם].

<> "כלומר במאי דומות כיתידות" [רש"י שם].

<> "שמחולקות זו מזו, ואינן מחוברות יחד" [רש"י שם]. ורבי אלעזר בא לבאר מדוע האצבעות הן מחולקות, כי היו צריכות להיות מחוברות לולא טעם מיוחד שהולך לומר.

<> "קושיא היא, כל אחת יש בה צורך, ואף בצרכי גבוה" [רש"י שם]. והקושיא היא, שאין מקום לתהות מדוע אצבעותיו של אדם הן מחולקות, כי טעמא רבא יש בדבר, וכמו שמבאר. ולכך שאלת ר"א "מפני מה אצבעותיו של אדם דומות ליתידות" היא תמוהה.

<> "מן הקטנה מודדין זרת של חושן" [רש"י שם].

<> "מאצבע שאצל הקטנה מתחילין לקמוץ, חופה שלש אצבעות על פס ידו, הקמיצה והאמה והאצבע, וקומץ" [רש"י שם].

<> "מהגדולה מודדין אמת בנין ואמת כלים" [רש"י שם].

<> "למתן דמים של חטאת, דכתיב ביה 'באצבעו' [ויקרא ד, כה (רש"י שם)]".

<> "לבוהן יד דאהרן [ויקרא ח, כג] ודמצורע [ויקרא יד, יד, (רש"י שם)]".

<> מחודדות כיתידות [המתרגם על הרש"י שם].

<> "בשר שבסוף האוזן" [רש"י שם].

<> כן תמה הרמב"ם במורה נבוכים ח"ג ס"פ מג, וז"ל: "אמרו רז"ל; תני בר קפרא, 'ויתד תהיה לך על אזנך', אל תקרא 'אזנך', אלא 'אזנך', מלמד שאם ישמע אדם דבר מגונה, יתן אצבעו בתוך אזנו. ואני תמה, אם זה התנא... כן יחשוב בפרוש זה הפסוק, ושזאת היא כונת זאת המצוה, ושה'יתד' הוא האצבע ו'אזנך' הוא האזנים. איני חושב שאחד ממי ששכלם שלם יחשב זה. אבל היא מליצת שיר נאה מאד, הזהיר בה על מידה טובה, והיא כמו שאסור לומר דבר מגונה, כן אסור לשמעו. וסמך זה לפסוק על צד המשל השיר".

<> "והיה בשבתך חוץ וחפרתה בה ושבת וכסית את צאתך" [דברים כג, יד].

<> "ויתד תהיה לך על אזנך".

<> כפי שתמהו כמה פעמים בגמרא "סכינא חריפא מפסקא קראי" [ב"ב קיא:, מנחות עד., ערכין כו.]. ופירושו, שאין לחתוך את הפסוק באופן שאין חלקיו מתחברים להדדי. וראה למעלה בבאר הראשון הערה 30. ובגו"א דברים פי"ד אות א [ד"ה ואם] כתב: "ואם תאמר, מאי ענין זה לזה... ולא תמצא בתורה כך, שני דברים דלא שייכי בהדדי", וראה שם הערה 22, ובסמוך הערה 218. ובגו"א במדבר פי"ב אות ט [ד"ה ומכל] הקשה על פירוש רש"י שם שפירושו לא מתיישב עם המשך הכתוב שם. וראה נר מצוה ח"א הערה 394.

<> מצוי הוא שהמהר"ל שואל בבדיחותא באופן של "לשון נופל על לשון", וכפי ששואל כאן, וכמו בגו"א במדבר פי"א אות ו [ד"ה תשש], ותפארת ישראל פל"ז הערה 6. ועוד לכאורה יש להעיר על פשטות המאמר, שלא מצינו שחז"ל יתנו לבני אדם עצות מעשיות כיצד להנצל מדבר עבירה, אלא כל אדם ימצא לנכון את הדרך והאופן המתאים לעשות כן שלא יכשל בדבר עבירה. ומאי האי שכאן חז"ל נחית ליעץ לבני אדם כיצד למעשה להנצל מדיבורים מגונים. אמנם לפי מה שיבאר, אף הערה זו תתישב ברוחה.

<> כמבואר בהערה 14. ובדר"ח פ"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". ובהקדמתו לדר"ח [י:] כתב: "כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים, ולא נאמרו דברי חכמים באומד דעת ובסברא... אבל כל דיבור ודיבור דברי חכמה עמוקה מאוד, ולכך פירוש דבריהם ג"כ צריך הבנה ועיון רב, ולא בדעת הראשון כלל". וראה להלן בבאר הרביעי הערה 29, ובבאר השביעי הערה 337.

<> לשונו בח"א לקידושין כב: [ב, סוף קלא:]: "כי האדם הוא אדם על ידי האוזן בפרט, ולא על ידי שאר דברים. וזה כי כמו הכלי, כאשר הוא גולם אין לו שם כלי [חולין כה.], וכאשר יש לו בית קיבול הרי נחשב כלי. ואין האדם בעל קבלה רק על ידי האוזן. ולכך כל שמיעה מתורגם קבלה [ראה הערה הבאה]. וכאשר האדם חרש הרי האדם נחשב כמו גולם אשר אינו דבר... ודבר זה רמזו חכמים הנאמנים בפרק החובל [ב"ק פה:] חרשו נותן לו דמי כולו, שמזה תראה כי החרש אינו אדם, ולכך נותן לו דמי כולו". ובח"א לכתובות ה. [א, קמט:] כתב: "כי האוזן של אדם תחילה לכל האיברים, והוא נחשב פתח האדם. שהאדם הוא כמו בית, והאוזן הוא פתח לאדם [ראה הערה 68]... ואף כי ביארנו במקום אחר כי השכל הוא נחשב צורה לאדם, בודאי כן הוא, אבל האדם הוא כמו כלי קיבול שהוא מקבל השכל, וכאשר אינו כלי קיבול... בטל ממנו צורתו... ולכך החרש והשוטה שניהם אינם אדם, השוטה מצד השכל בעצמו שאין לו השכל, והחרש כאשר אינו כלי מקבל. דמיון הבית, כאשר אין לו פתח ואינו מקבל האדם, אין לו צורת הבית כלל... וכאשר יש לו פתח רק שהוא חרב מבלי יושב שם אדם, ג"כ בטל ממנו צורתו, כי הבית הוא לקבל האדם". וראה גו"א שמות פכ"א אות כא, והערה 130, ושם ויקרא פי"ט אות כט. וכן כתב בנתיב השתיקה פ"א [ב, קא:]. וראה הערה 58, ולהלן בבאר החמישי הערה 199.

<> בראשית לז, כז "ויאמר יהודה אל אחיו וגו' וישמעו אחיו", ותרגם שם אונקלוס "וקבילו מניה אחוהי". ורש"י שם כתב: "וישמעו - וקבילו מניה. וכל שמיעה שהיא קבלת דברים כגון זה, וכגון 'וישמע יעקב אל אביו' [בראשית כח, ז], 'נעשה ונשמע' [שמות כד, ז], מתרגם נקבל". ובגבורות ה' פס"ח [שטו.] כתב: "כי לשון 'שמע' הוא לשון קבלה". וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות לה, וז"ל: "לשון שמיעה יבוא על הקבלה ברוב". וכן הוא בגו"א שמות פט"ו אות לג. אמנם כאן מוסיף טעם לדבר, והוא "מפני שנכנסין הדברים באוזן". @**ויש להעיר**^ על כך, כי המשך לשון רש"י שם [בראשית לז, כז] הוא: "וכל שהיא שמיעת האוזן, כגון [בראשית ג, ח] 'וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן', [בראשית כז, ה] 'ורבקה שומעת', [בראשית לה, כב] 'וישמע ישראל', [שמות טז, יב] 'שמעתי את תלונות', כולן מתורגם 'ושמעו' 'ושמעת' 'ושמע' 'שמיע קדמי'". ואם שמיעה מתורגמת ללשון קבלה "מפני שנכנסין הדברים באוזן", מה מקום יש לחלק בין סוגי השמיעה [(א) קבלת דברים (ב) שמיעת האוזן], שהראשון מתורגם בלשון קבלה, והשני בלשון שמיעה, הרי אף הסוג השני היה צריך להתרגם בלשון קבלה, כי אף אצלו "נכנסין הדברים באוזן". ובשלמא אם הקבלה היתה מחמת קבלת הלב, ניחא, שהסוג השני אינו עוסק בקבלת הלב. אך אי איירי בקבלת האוזן, מהו החילוק ביניהם. ויש לעיין בזה.

<> רש"י שמות כז, יט: "יתידות - שמן מוכיח עליהם שהם תקועין בארץ, לכך נקראו 'יתדות', ומקרא זה מסייעני [ישעיה לג, כ] 'אהל בל יצען בל יסע יתדותיו לנצח'". ובעירובין נג. פירש רש"י "כיתד שנועצין אותו בכותל בנקב צר ונכנס בדוחק".

<> כי על ידי שהיתד תקוע במקומו, מוכח שהמקום המקבל את היתד תופס אותו בחזקה, עד שהיתד אינו משוחרר. ובהכרח שהיתד סותם את המקום המקבלו, שאל"כ [אלא המקום המקבלו היה עודף על היתד], לא היה היתד תקוע שם.

<> חזינן שהמהר"ל למד את הפסוק [דברים כג, יד] "ויתד תהיה לך על אזנך", שתיבת "על" מתפרשת כפשוטו, שהיתד נעוץ ותקוע בדבר המחזיק אותו. וכן כתב פירוש יונתן שם [על יונתן בן עוזיאל] "מקום שקושרים את חרביכם וכלי זייניכם, שם תקשרו היתד". וכן ספר "הכתב והקבלה" ביאר שם ש"אזנך" היא החגורה, וכלשונו: "אמנם לרבותינו [כלים פכ"ו מ"ג] זין הוא אזור כמין אבנט. שכן בלשון יווני קורין לחגור 'זוני'. ומזה פירשו הרמב"ם והר"ש שם גם 'והזונות רחצו' [מ"א כב, לח], א"כ גם מילת 'אזניך' פירושו אזור וחגור".

<> "גם כן" - בנוסף למקום המקבל את היתד ונסתם על ידו, אף המקבל שבאדם [האוזן] צריך שתהיה לו סתימה.

<> ראה הערה 16. וכוונתו שבתורה לא נזכרה תיבת "אוזן", אלא תיבה אחרת הדומה לתיבת "אוזן".

<> בגו"א בראשית פ"ד אות כד הרחיב לבאר את הכלל של "לשון נופל על לשון", ודבריו מוסבים שם על הפסוק [בראשית ד, כ] "ותלד עדה את יבל הוא היה אבי יושב אוהל ומקנה". ופירש רש"י שם "ומדרש אגדה, בונה בתים לעבודה זרה, כמה דאת אמר [יחזקאל ח, ג] 'סמל הקנאה המקנה'". הרי שרש"י השוה תיבת "מקנה" ל"קנאה", וכאילו היה נאמר "יושב אוהל ומקנא". והגו"א שם התעכב על שני קשיים; (א) תיבת "המקנה" נכתבה באות ה"א בסופה, ואילו תיבת "המקנא" היא תיבה המסתיימת באות אל"ף. (ב) בתיבת "המִקנה" המ"ם חרוקה, ואילו בתיבת "המְקנא" המ"ם שוואית. וליישב זאת כתב: "אבל אני אומר לך דרך החכמים בפירושיהם ובדרשותיהם, והוא כלל גדול לכל הדרשות שהם על דרך זה. וכבר גילה לך רש"י [בראשית ג, טו] כי דרך הכתוב לכתוב לשון נופל על לשון. והנה גם חכמים מודים שפשט הכתוב 'יושב אוהל ומקנה' כמשמעו, אבל דקדקו הם מלשון הכתוב, שהיה ראוי לכתוב 'הוא היה אבי כל רועי צאן' כדכתיב תמיד בכל המקומות, ולמה כתב לשון כזה 'הוא היה אבי יושב אוהל ומקנה'. אלא מפני שהוא לשון נופל על לשון, דודאי רועי מקנה שלו לא היו אלא לעבודה זרה. כי העבודה זרה שהיה עובד היה במרעה מקנה, וזה מענין עבודתם, והיו כל מעשיו ברועי מקנה לעבודה זרה. ולפיכך כתב לך 'יושב אוהל ומקנה' לשון נופל על לשון, כי זה 'המקנה' היה 'מקנא'. והשתא אתי שפיר, ואין צריך לצאת חוץ מן הפירוש. וכן אמרו חכמים ז"ל [יבמות כד.] בכל התורה אין המקרא יוצא מידי פשוטו, והכי נמי פשוטו קיים, אלא הדרש כמו שאמרנו לך. ודבר זה הוא שורש גדול ומפתח גדול להבין מדרשי חכמים שהם בנויים על פשט המאמר". [וראה להלן הערה 324]. ויסוד זה הזכיר בגו"א פעמים רבות, וכמלוקט בספר המפתח לגו"א ערך דרשות, שענין זה הובא בגו"א כשלשים פעם. וה"ה לדידן, בודאי תיבת "אזנך" נשארת על כנה [ומובנה אבנט וחגורה], וגם חז"ל מעולם לא התכוונו לחלוק על כך. רק הואיל והתורה נקטה בתיבת "אזנך", שהיא תיבה מיותרת לכשעצמה, יש כאן רמז לתיבה נוספת הדומה לתיבת "אזנך" [והיא אוזני אדם]. ולכך לא קשה יותר שאלת המתמיהים "איך נפרש לפי הכוונה הזאת המשך הכתוב" [לשונו למעלה], כי המשך הכתוב יתפרש כפי שהתפרש עד כה לפי פשוטו, ורק על גבי פירוש זה יש כאן רמז לאוזניו של אדם. וראה הערות 117, 157.

<> פירוש - היתד שהוזכר בפסוק עושה שתי פעולות; (א) נכנס לנקב של החגורה ולכך סותם את המקבל, כי היתד תקוע בדבר שנכנס בו. (ב) באמצעותו האדם חופר בור ומכסה הגנות [הצואה]. לכך כאשר חז"ל לומדים מהפסוק דרשה לגבי אוזניו של אדם, גם לשיטתם היתד [אצבע האדם] יעשה את אותן שתי פעולות; סתימת המקבל [רישא דקרא], וסילוק הגנות [סיפא דקרא].

<> "נראה דמדקדק מכח דכתיב 'על אזניך', דהוא מיותר לגמרי, דהיה די אם נכתב 'ויתד תהיה לך', יהיה באיזה מקום שיהיה" [לשון העיון יעקב בעין יעקב שם].

<> פירוש - היתד שבפסוק מסלק את הגנאי והגנות, וה"ה גם ליתד הסותם אוזנו של אדם. ואע"פ שהסילוק שבפסוק עוסק בגנות שכבר נמצאת בעולם ["והיה בשבתך חוץ וחפרתה בה ושבת וכיסת את צאתך"], ואילו לפי דרשת חז"ל היתד עוסק במניעת קבלת הגנות מעיקרא [סתימת אוזנים], מכל מקום הצד השוה בשניהם הוא שיש כאן פעולה המביאה להעדר הגנאי והגנות. ומתבאר לפי זה שדרשת חז"ל נשענת גם על הרישא ["ויתד תהיה לך על אזנך"] וגם על הסיפא ["וכיסת את צאתך"], כי רק ע"י שילובם להדדי אנו יודעים שמדובר בסתימה הנועדה לסלק את הגנות. אך עם כל זה, התורה רמזה לאוזני האדם ברישא דקרא ["ויתד תהיה לך על אזנך"] ולא בסיפא דקרא ["וכיסת את צאתך"], כי השייכות לאוזן נמצאת רק ברישא דקרא, כי המדובר שם הוא על סתימת המקבל [הפתח שבחגורה], וזו הרי מהותה של האוזן שהיא היא ה"מקבל" שבאדם. לעומת סיפא דקרא, שהיא עוסקת בסילוק הגנאי, אין בה דבר המשייך אותה בעצם לאוזני האדם. ולכך הרמז לאוזני אדם אינו יכול להמצא בסיפא, אלא רק ברישא.

<> אם כוונתו לדבר שלא פירש עד כה, אזי לא מצאתי בשאר ספריו שיאריך יותר במימרא של בר קפרא.

<> כמבואר למעלה בבאר השני [ד"ה וכדי שתדע], שכתב: "האדם הוא שלימות הבריאה בתחתונים, ראוי שיהיה שלם", וראה שם הערה 557, שנתבאר שם ששלימות האדם באה לו מחמת היותו בעל צלם אלקים, ואי אפשר שיהיה חסרון בצלם. ובנצח ישראל פי"א [שג:] כתב: "'חביב אדם שנברא בצלם אלקים' [אבות פ"ג מי"ד], שזה מורה כי האדם הוא הבריאה השלימה שבכל הנמצאים, שהרי נברא בצלם אלקים, ואין שלימות יותר מזה כאשר נברא בצלם אלקים". ובדרשת שבת הגדול [קצה:] כתב: "כי האדם מצד עצמו הוא הבריאה השלימה... שהרי נברא האדם בצלם אלקים, דבר כמו זה אין ראוי שיהיה חסר... ולפיכך נברא אחרונה... כדי שימצא הכל מוכן, ולא יחסר דבר". והרי הצלם חל על הצורה והאברים של האדם, וכמבואר בהערה 52, ולכך מן הנמנע שצורתו של אדם תהיה בעלת חסרון. וראה להלן בבאר החמישי הערה 344.

<> לשונו בגו"א בראשית פ"ב אות כא: "חומר האדם אינו כחומר שאר הנמצאים, רק חומרו ממוצע מזוג בשווי לגמרי, אינו נוטה אל אחד מן הקצוות. וכן הפליגו חכמי הטבע להבדיל חומר האדם מחומר שאר בעל חי, מפני שהוא יותר ממוצע". ובדרך כלל כאשר מביא דבר בשם "הכל", כוונתו לחכמי המחקר, וכמבואר בגו"א בראשית פכ"ו הערה 54.

<> שהדברים נעשים בהתאם לרצונו; ברצונו פותח, וברצונו סוגר. ושלימות הבריאה היא כאשר דבר נעשה רק בהתאם לרצון האדם. וראה רמב"ן בראשית ב, ט, שכתב שעשיית דברים על פי הרצון היא "מדת אלקים", שהקב"ה עושה דברים רק על פי רצונו. @**דוגמה לדבר**^; יעקב אבינו נקרא "הבחור שבאבות" [ב"ר עו, א]. ובגו"א בראשית פמ"ט אות כד כתב: "יעקב אין מתייחס לו קצה... [כי] הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק". וכוונתו היא שמדת יעקב נכללת מאברהם ויצחק [נתיב אהבת השם פ"א (ב, מא.)], כי יעקב הוא "יושב אוהלים" [בראשית כה, כז], שפירשו חכמים [זוה"ק ח"א קמו.] "דאחיד לתרין סטרין לאברהם וליצחק". הרי שרום מעלת יעקב [שהיתה לו מעלת הצלם בשלימות (נצח ישראל פט"ז הערה 25, ותפארת ישראל ס"פ יט)] נובעת מפאת היותו על הקו המאפשר לו בחירה ורצון בין מדת אברהם למדת יצחק. וראה להלן בבאר החמישי הערה 167, ובבאר הששי הערות 947, 952.

<> שמעתי משמו של אחד מגדולי הדור שליט"א, שזהו הטעם שיש בברכות השחר ברכת "פוקח עוורים", ואין ברכת "פוקח חרשים". כי לגבי שמיעה אין פעולה של פתיחת האוזן, כי האוזן פתוחה כל הזמן, ולכך אין על כך ברכה של "פוקח חרשים".

<> בנתיב הצניעות פ"ב [ב, קו:] האריך בענין זה, וז"ל: "ביאור דבר זה, אם היה בריאת האדם כאשר ישמע דבר שאינו הגון הוא מקבל אותו דבר, היה נברא האדם חסר, שהרי אזנו של אדם פתוחה נבראת, ואי אפשר שלא ישמע האדם דבר שאינו הגון, והרי הוא מקבל דבר רע. וכל אשר מקבל דבר הוא נשאר אצלו. ואינו דומה אם רואה רציחה ושאר דברים אשר הם רעים, אין שייך בזה קבלה. אבל השמיעה היא קבלה, וכמו שתרגם אונקלוס על כל שמיעה קבלה, ולכך היה זה חסרון באדם. וגם העין יש לו כיסוי שיכול להעצים עיניו, כי האדם ראוי להיות נברא בשלימות מבלי חסרון, ודבר זה נחשב חסרון. כמו שאילו נברא האדם חסר אבר, שהיה נחשב חסרון, וכך היה נחשב חסרון גדול באדם אם היה נברא האדם עד כי צריך לקבל מה שאינו ראוי לקבל. ולפיכך אמר שאינו כך, שבריאת האדם אינו חסר כלל, אבל נברא בשלימות הגמור. שלכך נברא אצבעות שלו משופעות כיתידות, לאטום אזנו כשישמע דבר שאינו הגון". ואם תאמר, מה הצורך בעשר אצבעות משופעות כיתידות כדי לאטום אזניו, וכי לא סגי באצבע אחת או שתים. וכן הקשה הרי"ף בעין יעקב שם. ונראה, שכוונת הגמרא היא רק לשתי האצבעות הנקראות "אצבע", ולא לשמונה האצבעות האחרות. וכן בר קפרא אמר "שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון יניח אצבעו באזניו", הרי שנקט בלשון יחיד ["אצבעו"]. ומה שרבי אלעזר אמר "מפני מה אצבעותיו של אדם דומות ליתדות", כוונתו גם כן לשתי האצבעות הנקראות "אצבע". ואע"פ שניתן לאטום את האוזן עם כל כף היד, ולא רק עם אצבעות היד, מ"מ שלימות יצירת האדם מחייבת שיברא דבר שהוא במיוחד ובמסוים עשוי לסתימת נקב האוזן. ולכך האצבע נראית עשויה לזה במיוחד, כי היא סותמת במדויק את נקב האוזן, לעומת כף היד הסותמת את כל האוזן, ומכלל זה גם את הנקב של האוזן.

<> על פי הפסוק [איוב יג, ד] "רופאי אליל כולכם", ופירושו "כולכם רופאי הבל" [מצודת דוד שם].

<> כן כתב בתפארת ישראל פ"ד [עז.]: "והאברים של אדם הם שלימות צורת האדם. כי אל תחשוב כמו שחשבו קצת בני אדם, והם הרופאים, כי האברים של אדם הם טבעיים כמו שאר בעלי חיים, כי אין הדבר כך כלל, כי רופאי אליל המה, לא ידעו באמת תאר האדם ואיבריו, שכולו אלהי. ולפיכך האיברים שלו הם שלימות האדם, ועל ידי אבריו, שהם רמ"ח, נברא בצלם האלהים". וכן כתב המהר"ל כמה פעמים, שאנשי הטבע לא חדרו למעמקים של האדם, אלא הסתפקו בהגדרות טבעיות לדברים ששורשם אלוקיים. וכגון, להלן בבאר החמישי [ד"ה וכאשר תבין] כתב: "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". ולהלן בתחילת הבאר הששי כתב: "כי לא באו חכמים לדבר מן הסבה הטבעית, כי קטון ופחות הסבה הטבעית, כי דבר זה יאות לחכמי הטבע או לרופאים, לא לחכמים. אבל הם ז"ל דברו מן הסבה שמחייב הטבע... שלכל דבר יש סבה טבעית מחייב אותו, ועל אותה הסבה הטבעית יש סבה אלקית, והוא סבת הסבה, ומזה דברו חכמים. כי לאדם אל צורתו ומספר אבריו יש סבה טבעית, שאין ספק כי יש לדבר זה פועל טבעי. ומכל מקום יש לאותה סבה סבה אלוקית, שעל סבת הסבה אמר [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו'". ובח"א לשבת עז: [א, מג.] כתב: "כי יש לך לדעת, כי אף שאמרו הרופאים בחולשת האדם לעת זקנתו שהוא בטבע, ודבר זה בודאי ברור, אבל יש לטבע סבה אשר הוא מחייב הטבע". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 94. ובח"א לקידושין פב. [ב, קנג.] כתב: "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". וראה להלן בבאר הרביעי הערות 592, 604, באר החמישי הערות 347, 452, ובבאר הששי הערות 16, 26, 945.

<> ד"ה אמנם כאשר, ושם הערה 34. אמנם כאן מוסיף שהאוזן "משמש הקבלה &**בלבד**^", ושאין לה בעולמה אלא הקבלה. ובפחד יצחק פסח, מאמר מג, כתב: "משונה הוא ענינה של האוזן מענינם של שאר החושים. שכן כל החושים עשויים הם להכניס ולהוציא; העין מכניסה רשמים, ומוציאה לתוך החוץ מה שנעשה בפנים. האף עסוק בהוצאה והכנסה תמידית. היד מכניסה רשמים, ומוציאה כוחות פעולה. ואף הפה משמש מקום הכנסה והוצאה. ורק האוזן אינה משמשת רק לקבלה. דרך האוזן אפשר רק להתפעל, בשום אופן אין בה דרך לפעול".

<> הקבלה והסתימה.

<> ודבר זה הוא מן הנמנע. וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ובתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "הדברים אשר הם הפכים זה לזה אי אפשר שימצאו יחד". ובגבורות ה' פנ"ב [רכח.] כתב: "שני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד". ובגו"א ויקרא פט"ז אות ח כתב: "ההפכים לא יסבלו בענין אחד". וכן הוא שם בדברים פ"י ריש אות ט. ובדר"ח פ"ו מ"ה [רצ:] כתב: "איך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החומרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד". וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קפב:] ושם הערה 174, שם פכ"ג הערה 2, דרוש על התורה [י:, טז:], ועוד ועוד. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] ביאר שאין משיחין בשעת הסעודה [תענית ה:], שהאכילה והדיבור הם הפכים, ולכך אין משיחין בשעת הסעודה. וראה להלן בבאר השני הערה 208, ובבאר הרביעי הערה 73.

<> "הכלי" - האוזן, שהיא כלי קיבול, וכמו שמבאר בסמוך.

<> במדבר יט, טו "וכל כלי פתוח אשר אין צמיד פתיל עליו טמא הוא", ופירש רש"י שם "פתיל לשון מחובר בלשון עברי". והדגשתו היא שאין הסתימה באה מבפנים האוזן בבחינת מיניה וביה, אלא הסתימה באה מבחוץ, ולכך אין בה לבטל מהאוזן שם "כלי", וכמבואר בהערה הבאה.

<> בנתיב הצניעות פ"ב [ב, קז.] ביאר נקודה זו, וז"ל: "ואל יקשה למה האוזן נברא יותר פתוח משאר כל האיברים, ולמה לא נברא כמו העין שיש לו כסוי. הן באמת דבר זה דבר עמוק ומופלג ביצירה. וזה כי האדם אשר הוא חרש אינו אדם, שהרי החרש שוטה וקטן אינם נחשבים אדם... כי האדם נחשב כמו כלי, והכלי שאין לו בית קבול אינו נחשב כלי כלל, רק הוא כמו גולם כלי עץ [ראה הערה 34]. ולפיכך החרש שאינו שומע, ואינו מקבל הדברים, אין לו בית קבול, והוא נחשב כמו גולם כלי עץ. ולפיכך בריאת האדם פתוחה, כמו כלי שיש לו בית קבול פתוח. ולפיכך נקרא השומע 'פקח' [יבמות קיב:], והסתימה הוא מצד אחר, לא מצד האבר הזה. ואם היה באבר עצמו סתימה, לא היה נחשב האדם הזה פתוח כמו הכלי שיש עליו כסוי, שאינו נחשב פתוח. ועתה נחשב האצבע, שהוא כסוי לאוזן, כמו כסוי שיש לקדירה, שבשביל שיש כסוי לקדירה, לא נתבטל ממנו שם כלי פתוח. אבל אם היה הכסוי בעצמו, היה מבטל הכסוי פתיחתו. ומעתה נברא האדם בשלימות לגמרי בלי חסרון, כאשר ראוי האדם מצד עצמו להיות כלי קבול. וכן אמרו על האדם שהוא כלי, רוצה לומר שהוא כלי קבול. וכך ראוי לאדם, למי שידע ויבין ענין האדם". אמנם יש להעיר, כי אף אצל בהמות וחיות מצאנו שאזנן נשארת לעולם פתוחה, לעומת כסוי העין שיש להן. ויל"ע בזה.

<> ואין האצבעות מועילות להסיר חסרון זה.

<> טעם שני מדוע לא סגי באצבעות האדם לסתימת האוזן.

<> בנתיב הצניעות פ"ב [ב, קז.] הוסיף עוד טעם מדוע אין אצבעות אדם מספיקות, אלא יש צורך באליה, וז"ל: "וכן אליה של אדם נברא רכה, שאם ישמע דבר שאינו הגון, שישים האליה בתוכו לסגור אזנו. ואל יקשה לך למה לי שני דברים, כי אין זה קשיא, שאין ראוי שישים אצבעו לתוך האוזן, כי יד לאוזן מחרשת [שבת קט.], ולפיכך יש להשים האליה בתוכו, ואח"כ ישים עליו האצבע". וראה בספר "גליוני הש"ס" לר"י ענגיל שם שביאר שכוונת המהר"ל שהאליה נבראה שמא ישמע דבר שאינו הגון מיד בקומו בבוקר קודם רחיצת ידיו [כמבואר בסוגיא שם], שלאותו זמן ישים האליה בתוך האוזן. ובח"א לכתובות ה: [א, קמט:] כתב כשני טעמיו כאן, וז"ל: "יכוף אליה לתוכו. ואע"ג שכבר ברא לו אצבעות משופעות כדי שישים אצבעו בתוכו, מ"מ צריך שיהיה האוזן עצמו שלם בלי חסרון, ואם היה צריך לשום שם אצבעו, היה האוזן חסר בעצמו, שהוא פתוח, ונכנס לשם כל דבר רע אשר הוא שומע. ולכך נברא לו אליה, וישים האליה לתוך אזנו, ויניח אצבעו על האליה שלא יצא. ומעתה אין האוזן חסר בעצמו, כיון דעיקר הסתימה הוא מן האליה, שהוא באוזן עצמו. אע"ג דהאצבע מסייע שלא יצא, אין זה כלום, שנבראים בשביל זה היד והאצבעות לשמש לצרכיו, ומ"מ הסתימה בעצמה הוא מן האוזן. ומפני שכל פתיחה הוא דבר רע, ואין שמירה לאדם כאשר יש לו פתיחה, ולפיכך הפתיחה היא חסרון, ולפיכך אי אפשר שיהיה האוזן בלא סתימה, והסתימה היא באוזן עצמו, שזהו השלמתו. ויש לפרש ג"כ, כי הסתימה אין ראוי שתהיה מן האצבע, שהיה מטנף האצבעות בצואת האוזן, ולכך יש לו [לשום] שם האליה, ויניח אצבעו על האליה, ולא יגע אל צואת האוזן".

<> "ובזה" - הסתימה שעל ידי האצבעות.

<> ולכך יש צורך באליה רכה.

<> ולכך האליה מצד עצמה [ללא האצבעות] אינה מספיקה להסיר חסרון הפתיחה התמידית של האוזן.

<> וזו השלימות השייכת לאוזן; כי מחד גיסא האוזן צריכה להשאר תמיד פתוחה, כי היא ה"מקבל" באדם. אך מאידך גיסא פתיחה תמידית זו היא חסרון ג"כ, וכמו שהתבאר. ובכדי לקיים שניהם [גם פתיחה וגם סתימה] נבראה האוזן באופן שהיא עצמה אינה ברת סתימה, אך מ"מ מצורפת אליה האליה, שתאפשר בשעת הצורך את סתימתה. אך בכך אין די, כי האליה אינה נשארת באוזן, ולכך נבראו אצבעות אדם משופעות, שיניח אצבעותיו על האליה. הרי הכל נעשה בתכלית השלימות, כאשר כל המרכיבים הנצרכים לשלימות האדם [הפתיחה והסתימה] נשארים על כנם.

<> פירוש - המנעול שבדלת הוא דבר נוסף על הדלת, כי הדלת לכשעצמה נועדה לפתיחה, ולכך המנעול אינו שייך לדלת עצמה, אלא נוסף עליה.

<> בח"א לקידושין כב., ויובא בהערה הבאה.

<> לשנו בח"א לקידושין כב. [ב, קלא:], בביאור הגמרא שם "מה נשתנה אזן מכל אברים שבגוף, אמר הקב"ה אזן ששמעה קולי על הר סיני בשעה שאמרתי [ויקרא כה, נה] 'כי לי בני ישראל עבדים', ולא עבדים לעבדים, והלך זה וקנה אדון לעצמו, ירצע... מה נשתנה דלת ומזוזה מכל כלים שבבית, אמר הקב"ה, דלת ומזוזה שהיו עדים במצרים בשעה שפסחתי על המשקוף ועל שתי המזוזות, ואמרתי כי 'כי לי בני ישראל עבדים', ולא עבדים לעבדים, והוצאתים מעבדות לחירות, והלך זה וקנה אדון לעצמו, ירצע בפניהם". וכתב בח"א שם בזה"ל: "יש להקשות, אם כן כל מי שעושה עבירה יאמר עליו 'אוזן ששמע בהר סיני שאל יעשה זה, ועשה, יהיה נרצע', וא"כ כל שעבר עבירה יהיה נרצע. אבל דבר זה ענין מופלג בחכמה, כי האדם הוא אדם ע"י האוזן בפרט, ולא ע"י שאר דברים. וזה כי כמו הכלי, כאשר הוא גולם אין לו שם כלי [חולין כה.], וכאשר יש לו בית קיבול הרי נחשב כלי. ואין האדם בעל הקבלה רק ע"י האוזן [ראה הערה 34]... וכל עבדות בעולם הוא ענין חמרי, גם זה רמזו חכמים בחכמתם, 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], עם הדומה לחמור [יבמות סב.]... וטעם זה כי העבד מקבל עליו האדם בעל חומר וגוף להיות אדון שלו, הנה בזה נעשה העבד חמרי, לא כמו שאר אדם שהוא תחת רשות הש"י. ולפיכך ראוי שיהיה נרצע העבד, מפני שנתקלקל האוזן שהוא הקבלה שלו, שעל ידי קבלה זאת היה ראוי להיות אדם גמור כאשר ראוי, והוא מבטל קבלתו כאשר ירצה להיות עבד, וזהו טעם הרציעה. וכאשר פסח הקב"ה על בתי בני ישראל, ולא נכנס בפתח שלהם להשחית אותם, נראה בפתח שלהם שאינם מקבלים מאדון אחר, רק מן הש"י, ולכך פסח על בתי בני ישראל, לפי שהם כלי עבודתו יתברך... ולפיכך אמר דלת ומזוזה שהיו עדים שישראל הם עבדים של הקב"ה, [וזה] שנרצע מורה על פחיתותו שמקבל אדנותו של אדם, ולכך יפחת אוזן, שהוא בית קיבול שלו, עד שנחשב כמו גולם. כי העבד הוא חמרי גשמי, מורה על פחיתותו שמקבל אדנותו של אדם, לכך יפחת האוזן שהוא בית קבול שלו עד שנחשב כמו גולם, ואלו דברים הם סתרי חכמה מאוד". ובנתיב השתיקה פ"א [ב, קא:] כתב: "כי האוזן של אדם הוא תחלה לכל האברים, והוא נחשב פתח לאדם, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, ובמסכת קידושין אצל רציעה". וכן כתב בח"א לכתובות ה: [א, קמט.]. והפחד יצחק פסח, מאמר מג, כתב: "תכונתה של האוזן עושה אותה להמכשיר היותר מובהק של מצב עבדות... דרך האוזן אפשר רק להתפעל, בשום אופן אין בה דרך לפעול. ומכיוון שמצב העבדות הוא התלות המוחלטת בזולת בבחינת לית ליה מגרמיה כלום, עיקר מציאות העבדות הוא בזה שהיא מכריחה את בעליה להמצא תמיד במצב של הכנה לקבל התפעלות מן הזולת. ולכך דוקא הפגיעה במדרגת העבדות היא היא פגימה בחוש השמיעה בעיקר. ועל כן דוקא העבירה על ציווי זה של 'כי לי בני ישראל עבדים', היא המחייבת את רציעת האוזן, מפני שאצל עבדי השם, חוש השמיעה הוא הכח המתאים ביותר לתוכן העבדות אשר בנפשם". הרי שהאוזן ופתח הבית מורים על קבלה, ולכך עבד עברי שמקבל בצורה לא נכונה, נרצע באוזנו על דלת הבית.

<> "מאוד" מוסב על "טעם אמיתי... מאוד".

<> כי דברי חז"ל הם אמת [ראה הערה קודמת], ויש לאהוב את האמת. וכן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [ס.] "כי האמת הוא שאהוב, והשקר הוא שנאוי ומאוס".

<> בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא".

**% [ב]**

<> בגמרא שלפנינו איתא "היינו 'עזובה' היינו 'שכוחה', אמר ריש לקיש וכו'". וכן בנר מצוה [לה.] החסיר מלים אלו, כפי שהחסירן כאן.

<> בגמרא שלפנינו איתא "אדם נושא אשה על אשתו ראשונה, זוכר מעשה ראשונה", וכך הובא בנר מצוה [לה.].

<> בגמרא שלפנינו לא מובא הפסוק "התשכח אשה עולה", אלא רק בהמשך המאמר. אך בעין יעקב מובא הפסוק גם כאן. וכבר נתבאר בהערה 16 שדרכו להביא כגירסת העין יעקב. וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב. וכן בנר מצוה [לה.] הביא כגירסת העין יעקב.

<> "ראשי גייסות וחבורות חלוקות" [רש"י שם].

<> "לגיון וקרטון וגסטרא, שמות של שררה, כגון שלטון והגמון ודוכוס ופחה" [רש"י שם].

<> "עולה - כמו עולות וקרבנות" [רש"י שם].

<> "מעשה העגל, שנאמר בו [שמות לב, ד] 'אלה אלהיך ישראל'" [רש"י שם].

<> בגמרא שלפנינו איתא "והיינו דאמר רבי אלעזר אמר רבי אושיעיא, מאי דכתיב 'גם אלה תשכחנה' זה מעשה העגל, 'ואנכי לא אשכחך' זה מעשה סיני". ופירש רש"י שם "ואנכי זה מעשה סיני - שנאמר בו [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך'" [רש"י שם].

<> שהרי דרשו "התשכח אשה עוּלה" מלשון "עוֹלוֹת ואילים".

<> שנאמר "התשכח אשה עולה מֵרַחֵם בן בטנה", שהוא מלשון רחמים, ופירושו, האם אשה תשכח "מלרחם על בן בטנה" [רש"י בישעיה מט, טו].

<> "אפילו אם אלה תשכחנה אנכי לא אשכחך" [רש"י בישעיה שם].

<> לשון הרד"ק שם: "גם אלה תשכחנה - פעמים שגם אלה הנשים תשכחנה בניהן כשיש בהן מדת אכזריות כי ימצא בהן, אבל הן מעטות, אבל אני רחום ולא אשכחך לעולם". והמהר"ל מבין ברד"ק שהקושי שעמד בפני הרד"ק הוא לשון הרבים שנאמר בפסוק, ועל כך ביאר "פעמים שגם אלה הנשים", שמוסב על "נשים דעלמא".

<> "התשכח אשה עולה".

<> ולא להזכיר שם הקב"ה פעמיים ["ותאמר ציון עזבני ה', וה' שכחני"]. וראה להלן הערה 164 בביאור כיצד לבסוף כל השאלות נתיישבו אחת לאחת.

<> כפי שכתב בנצח ישראל ר"פ י [רמו.]: "כאשר האדם שומע הדברים אשר הגיעו לעם ה', אשר לא הגיע לשום אומה בעולם, ורוב הצרות אשר באו עליהם, והשפלות היתרה אשר הם ירודים עד עפר, ויותר מזה. ותהרהר במחשבתך באולי הוא יתברך עזב אותם, והם אליו כאומה אחרת חס ושלום, ויותר פחות מהם, כאשר הם ירודים אל הכל". ושם מבאר מדוע אין לומר כך. ובסנהדרין קה. אמרו ישראל בעקבות גלות בבל "עבד שמכרו רבו, ואשה שגרשה בעלה, כלום יש לזה על זה כלום". ושם הקב"ה השיב לטענה זו, כפי שמשיב עליה כאן.

<> פירוש - הזיווג הראשון יותר תואם אותו. ואודות מעלת זיווג ראשון, הנה אמרו בסוטה ב. שרק על זיווג שני אמרינן "וקשין לזווגן כקריעת ים סוף", ולא בזיווג ראשון. וכתב לבאר זאת בח"א שם [ב, כח.] בזה"ל: "קריעת ים סוף היה נס שלא כסדר העולם, וכך החבור הזה הוא שלא ממדריגת העולם הזה. כי בטבעם הם מחולקים, ואי אפשר שיזדווגו ויתאחדו רק שלא ממדריגת עולם הזה... ולפיכך קשה לזווגם כקריעת ים סוף. אבל זיווג ראשון הוא מסודר מן הש"י בראשונה, ומכיון שהוא מסודר מן הש"י, אין זווגם קשה כקריעת ים סוף... כי זיווג הראשון הוא מסודר בראשונה, אין לומר בו שהוא קשה כמו קריעת ים סוף, שדבר זה שנוי. אבל זיווג שני אין לומר כך". ובסנהדרין כב. אמרו "לכל יש תמורה חוץ מאשת נעורים... אין אדם מוצא קורת רוח אלא מאשתו ראשונה". וכתב לבאר זאת בח"א שם [ג, קמג.]: "אין אדם מוצא קורת רוח. מפני שאין דבר מיוחד לו שהוא חבורו וזיווג שלו והוא אחד עמו כמו אשתו ראשונה, לכך אין אדם מוצא קורת רוח אלא מאשתו ראשונה, שהיא שוה ודומה לו. וכן הא דאמר אל הכל יש תמורה אליו חוץ מאשתו ראשונה, כי לדבר שאין דומה לו אין תמורה לו. וכמו שאין תמורה לאדם בעצמו, כך אין תמורה לאשתו ראשונה, ולאפוקי אשתו שניה יכול להיות לו אשה אחרת, אבל לאשתו ראשונה, שהיא אחד עמו לגמרי, אין תמורה בודאי". וקודם לכן כתב [ג, קמב.]: "כי אשתו ראשונה בת קול יוצאת ואומרת 'בת פלוני לפלוני' [סוטה ב.], ולכך החבור והדבוק הוא לגמרי". וראה להלן בבאר הרביעי הערה 1316.

<> אודות השייכות של זכרון לדבר ראשון, ראה תפארת ישראל פנ"ב [תתטז:] שכתב: "לעולם יש לזכור ההתחלה, היא יציאת מצרים". והביאור הוא, שכבר נתבאר למעלה [באר השני הערה 153] שהעיקר מתגלה בהתחלה [ראה להלן ציון 119]. וגם נתבאר למעלה [באר הראשון הערה 285] שאין שכחה בדבר שהוא עיקר [ויסוד זה יתבאר ג"כ בסמוך]. ומצירוף הדברים להדדי עולה ש"אין ראוי שלא יזכור מעשה ראשונה", כי הזכרון עולה על הראשון והעיקר, בעוד שהשכחה נופלת על המאוחר והטפל.

<> פירוש - אף לשיטתם של ישראל שהקב"ה עזבם ובחר במקומם באומה אחרת [אשר לאמיתו של דבר אין זה נכון כלל], מ"מ גם אז יש לישראל דין "אשה ראשונה" שאינה נשכחת, וכמו שהתבאר.

<> "להגדיל הענין" - לציין עובדה תמוהה.

<> "התמיה" - להתלונן על הדבר התמוה. כי החידוש בדרשת חז"ל [לעומת פשוטם של דברים] הוא שמדובר בפסוקים אלו בדו שיח בין ישראל להקב"ה, ולא באמירה אחת של ישראל כמשיחה לעצמה, ואמירה אחת של הקב"ה. ולכך הכפילות שבפסוק ["ותאמר ציון עזבני ה' וה' שכחני"] מוסברת על פי זה, כי החלק הראשון עוסק בציון העובדה, ואילו החלק השני עוסק בשאלה עצמה. ונראה שאין המלים "וה' שכחני" מורות בעצם על דבר השונה מהמלים "עזבני ה'", שהרי שאלת הגמרא היתה "היינו עזובה, היינו שכוחה". אלא מתוך שהמלים "וה' שכחני" הוזכרו לאחר המלים "עזבני ה'", מוכח שהמלים הראשונות הן ציון העובדה, ואילו המלים האחרונות הן השאלה גופא, כדרך השאלה שבאה לעולם לאחר ההנחה הראשונה. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת. שהנה לשון הפסוק הוא "ותאמר ציון עזבני הויה ואדנות שכחני". ובביאור שם "אדנות" ראה דבריו בתפארת ישראל ס"פ יט, שהביא שם את דברי הגמרא [ברכות ז:] "מיום שברא הקב"ה את העולם, לא היה אדם שקראו 'אדון', עד שבא אברהם וקראו 'אדון'", וכתב לבאר: "בארו ז"ל בחכמה כי לא היה אל הקב"ה צירוף וחבור אל העולם עד שבא אברהם, כי היה הטבע החמרית מפסיק וחוצץ בין השם יתברך ובין העולם עד שבא אברהם. ולכך קרא להשם יתברך 'אדון', כי האדון מצטרף ומתחבר אל אשר הוא אדון לו, ואינו נבדל הימנו. ודבר זה ידוע למי שיודע בסתרי החכמה והתבונה. לכך עד אברהם לא נקרא 'אדון', עד שבא אברהם. וזהו הסרת הערלה שנצטוה לאברהם, שהוא ההבדל והכסוי בין השם יתברך, שהוא העלה, ובין האדם. והדבר הזה ברור מאד שלכך נתנה המילה לאברהם", ושם הערה 46. הרי ששם אדנות מורה על הצירוף והחיבור. ולכך צמד המלים "ואדנות שכחני" גונז בתוכו את התמיה מיניה וביה; כיצד המחבר והמצרף שכחני. לכך העליה בדרגה מ"להגדיל הענין" ל"התמיה" מתבטאת במעבר משם הויה לשם אדנות.

<> דוגמה לדבר; רש"י [שמות לח, כב] ביאר "כי משה צוה לבצלאל לעשות תחילה כלים ואחר כך משכן, אמר לו בצלאל מנהג העולם לעשות תחילה בית ואחר כך משים כלים בתוכו. אמר לו, כך שמעתי מפי הקב"ה... כי בודאי כך צוה לי הקב"ה, וכך עשה המשכן תחלה ואחר כך עשה כלים". ובביאור ההבדל בין הבנת משה להבנת בצלאל כתב בגו"א שם אות ה בזה"ל: "ואם תאמר, ומשה למה לא ציווה לעשות המשכן קודם. יש לומר דמשה היה מקדים את הכלים, דהרי הכלים הם חשובים מן המשכן, כמו שמוכיח שהכלים משא בני קהת [במדבר ד, טו], והמשכן במשא בני מררי [שם פסוקים לא-לב], ובני קהת היו חשובים מן בני מררי, ויש להתחיל בעיקר. אבל בענין המעשה, יש להקדים את המשכן, מפני שהמשכן הוא שמירת הכלים. ולפיכך בצלאל אשר היה ממונה על המעשה, בא אליו הידיעה לעשות את המשכן קודם. אבל משה דהיה ממונה על הלימוד בלבד, והיה יודע ציור המשכן, וזהו הלימוד איך יצוה, התחיל בכלים תחלה. אבל ענין העשיה, מה יקדים במעשה, &**נשכח הימנו**^, עד כי בצלאל, המיוחד לעשיה, הזכיר אותו". [והובא למעלה בבאר הראשון הערה 285]. הרי הדבר שמשה לא היה ממונה עליו נשכח ממנו. ובנצח ישראל פכ"ג [תצב.] הביא את הפסוק [תהלים קלז, ה] "אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני", וכתב: "כי ירושלים הוא עצם ועיקר מעלת העולם, ודבר שאינו עיקר ועצם יש בו הסרה והסתלקות, אבל דבר שהוא עיקר - אין שכחה בדבר שהוא עיקר. ולכך אמר 'תשכח ימיני', שאי אפשר לשכוח באדם דבר שהוא עיקר, כמו הימין. כי דבר שאינו עיקר, אין האדם משגיח עליו, ויש בו השכחה, לא דבר שהוא עיקר, וירושלים הוא עיקר העולם". ובפסיקתא רבתי לב, ד, קישרו חז"ל את אי שכיחת ירושלים לעניננו, שאמרו: "כשאמרה ציון 'עזבני ושכחני', אמר לה הקב"ה, ימיני ממושכנת בשבילך, ואני שוכח אותך, אם שוכח אני אותך ימיני אני שוכח, 'אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני'". ובנר מצוה האריך ג"כ בביאור מאמר זה, וכתב [לו.]: "דבר שהוא עיקר ועצם אין שכחה, כי דבר שאינו עיקר והוא מקרה בלבד יש בו שכחה, לפי שהוא במקרה", ושם הערות 208, 209. וכן כתב בתפארת ישראל פל"ז [תקנז:], ובנצח ישראל פי"א [רצט:].

<> רש"י בראשית א, א "בראשית ברא - בשביל ישראל שנקראו 'ראשית תבואתה' [ירמיה ב, ג]", ומקורו בב"ר א, ד. ובב"ר פג, ה, אמרו "התבן והקש והמוץ מריבים [מדינים] זה עם זה. זה אומר בשבילי נזרעה השדה, וזה אומר בשבילי נזרעה השדה. אמרו החטים, המתינו עד שתבוא הגורן, ואנו יודעין בשביל מה נזרעה השדה. באו לגורן, ויצא בעל הבית לזרותה, הלך לו המוץ ברוח, נטל את התבן והשליכו על הארץ, ונטל את הקש ושרפו, נטל את החטים ועשה אותן כרי... כך אומות העולם הללו אומרים אנו עיקר, ובשבילנו נברא העולם. והללו אומרים בשבילנו נברא העולם. אמרו להם ישראל המתינו עד שיגיע היום, ואנו יודעים בשביל מי נברא העולם. הדא הוא דכתיב [מלאכי ג, יט] 'כי הנה היום בא בוער כתנור'. ועליהם הוא אומר [ישעיה מא, טז] 'תזרם ורוח תשאם וסערה תפיץ אותם'. אבל ישראל [שם] 'ואתה תגיל בה' קדוש ישראל תתהלל'". וכן הוא בשמו"ר לח, ד, שיהש"ר ב, ו, תנא דבי אליהו רבה פי"ד, ילקו"ש ח"ב רמז רסד, ועוד. והוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל, וכגון: דר"ח פ"ג סוף מי"ד [קמז:], נצח ישראל פט"ו [שנו.], שם פכ"ד [תקיא:], נר מצוה [יד:], אור חדש [קלג., קמג., קעח.], ועוד.

<> "נשכחתי כמת מלב" [תהלים לא, יג]. ובפסחים נד: אמרו "[גזירה] על המת שישתכח מן הלב". ובח"א לשבת קנג. [א, פז.] כתב: "גזר על כל מת שישתכח מן הלב, מפני שאינו נמצא, ומה שאינו במציאות נשכח מן הלב לגמרי". @**וצרף לכאן**^ דבריו בתפארת ישראל ס"פ כז [תטז.], שכתב: "הזכירה שנזכר... לפני הקב"ה הוא לטובה, וכך הוא הזכירה בכל מקום". ובירושלמי סוטה פ"ג ה"ד אמרו "כל זכרונות שנאמרו בתורה לטובה". ומדוע כל זכרון הוא לטובה. אמנם לפי המתבאר כאן הדבר מחוור למדי, כי הטוב הוא המציאות [גו"א שמות פ"ד אות א, ושם הערה 1]. וכן כתב בח"א לשבת ל. [א, יב:]: "כי המציאות הוא הטוב, וההעדר הוא הרע, ודבר זה נתבאר במקומות הרבה מאוד מאוד. ולכך נאמר במעשה בראשית בכל אחד ואחד 'וירא אלקים כי טוב', שתראה מזה כי המציאות הוא הטוב". והואיל ונתבאר כאן שהזכרון חלה על המציאות [לעומת הנשכח שאין לו מציאות], ממילא ברור הוא שכל זכרון הוא לטובה.

<> ובדבר שלפניו לא שייכת שכחה, וכן לא שייך זכרון, וכמבואר ברש"י ויקרא כו, מב, בביאור הפסוק "וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור והארץ אזכור", ופירש רש"י שם "ולמה לא נאמרה זכירה ביצחק, אלא אפרו של יצחק נראה לפני צבור ומונח על המזבח". ובגו"א בראשית פ"ו אות טו כתב: "אין לשון זכירה רק אחר שכחה והסתר... ומהאי טעמא אין צריך לומר על צדיק 'זכר צדיק לברכה' רק כשהוא מזכיר אותו אחר מותו, שזהו נקרא 'זכירה', שנשכח כמת מלב". וזהו המסתעף מדבריו כאן, כי הואיל ואין שכחה בדבר שלפני האדם, ממילא אין זכרון בדבר שלפני האדם, כי "אין זכירה אלא בדבר המשתכח" [רש"י ביצה טו:].

<> בא ליישב הקושי, שלפי דברי חז"ל הקב"ה משיב לישראל שאי אפשר שישכח אותם, א"כ איך נאמר בפסוק הקודם "ותאמר ציון עזבני ה' וה' שכחני", הרי דבר זה הוא מן הנמנע.

<> כן פירש רש"י שם "עולה - עולל שלה". וכן פירש הרד"ק בספר השרשים, שורש עול.

<> לשון הרד"ק בישעיה שם: "עולה - בנה הקטן, כי היא מרחמת עליו ביותר בעבור שאין לו כח לבקש פרנסתו כמו הגדול, וכפל הענין ואמר 'מרחם בן בטנה', וכן אמר גם כן על הקטן כמו עול". וכן הוא ברד"ק ספר השרשים שורש עול.

<> "בעצם" - בעצמיותם, שתכלית בריאתם היא לעצמם, ולא שתכלית בריאתם היא לזולתם, וכמו שמבאר.

<> יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכגון בתפארת ישראל פי"ז [רסב.] כתב: "כל הנבראים הם אפשרים מצד עצמם, כי לא נבראו כי אם לשמש זולתם, אבל מצד עצמם אפשריים... [אך] ישראל הם מחויבים מצד העלה בעצמה. כי כל עלול אף שהוא אפשרי מצד עצמו, הוא מחויב מצד עלתו יתברך. אבל שאר הנבראים ומכחישי ה' אינם מחויבים מצד העלה, כי הם נבראו לשמש זולתם, ואין זה דבר שהוא מחויב". ובגבורות ה' פמ"ד [קסז.] כתב: "כל הנבראים נבראו לשמש זולתם מן הנמצאים. 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. ואף המלאכים הרי נקרא 'מלאך' מלשון שליחות בעולם, והרי הוא משמש הנמצאים, ולכך נקרא 'מלאך'. ואף שהוא יתברך גם כן שומר את העולם, זה אינו, לפי שכל הנמצאים לא נבראו אלא לכבודו יתברך, ולפיכך הוא פועל לעצמו, אבל המלאך הוא עושה שליחותו לשמור התחתונים, אף שהוא לא יקבל שום עבודה מן אותו שמשמש לו. ולפיכך האדם יותר נבחר בצד זה, ובפרט ישראל שלא נבראו בשביל זולתם". ובהקדמה בדר"ח [יג:] כתב: "וזהו מעלת ישראל העליונה שהם עם אחד ואין זולתם, כי אף אם נבראו האומות, אינם רק לשמש את ישראל, אם היו ישראל עושים רצונו של מקום, כמו שיהיה עוד בעתיד". ובגו"א דברים פכ"ה אות כה כתב: "כי כל האומות כולם נבראו לשמש את ישראל, כדכתיב [דברים טו, ו] 'ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשולו'". ובגו"א בראשית פ"א אות ז כתב: "בשביל ישראל ובשביל התורה נברא העולם, וכל שאר העולם נברא בשביל ישראל". ובגבורות ה' פ"ס [רעא:] כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד, כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפילים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל ישראל, והם [ישראל] נבראו בשביל עצמם" [ראה להלן הערה 285]. וכן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:], ובח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו:]. ובאור חדש [רא.] כתב: "אצל ישראל הפרש גדול בינם ובין ממון שלהם, כי הם עצמם עיקר, ואילו ממון שלהם אין זה רק שמשמש לצרכיהם מה שהם צריכים... אבל האומות, הם והממון שלהם הכל דבר אחד, כי גם כן הם נבראים לשמש את ישראל" [והובא למעלה בבאר השני הערה 384]. וראה גו"א שמות פ"ד הערה 167, שם פל"ג הערה 102, שם ויקרא פ"ב הערה 122, שם דברים פי"א הערה 20, ושם פי"ד הערה 26. ובח"א לחולין קט: [ד, קיד:] כתב: "האומות אין ראוי להם הבריאה, רק בשביל שנבראו ישראל, וראוי להם הבריאה... כי דבר זה א"א שיהיו נבראים ישראל בלבד". וכן הוא באור חדש [עט:]. וראה הערה 102.

<> לשונו בתפארת ישראל פי"ז [רסג.]: "הבן אינו נברא לשמש את אחר". וראה הערה הבאה.

<> אודות שישראל נקראים "בנים" משום שלא נבראו לשמש זולתם, כן ביאר בהרבה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"ג מי"ד, בביאור המשנה "חביבין ישראל שנקראו בנים למקום", כתב [קמז:]: "ואמר 'חביבין ישראל שנקראים בנים למקום'. כי ישראל נקראו 'בנים' בשביל שהם נבראים בשביל עצמם שיהיו אל הש"י, כמו הבן שהוא בשביל עצמו, והוא אל אביו. וכן ישראל נבראו בשביל עצמם. ואף המלאכים נבראו לשמש את העולם, וכולם נקראו 'עבדים', כמו העבד שנברא לשמש את העולם. אבל ישראל כל העולם נברא בשבילם, ולכך נקראו ישראל 'בנים', שהם אינם רק בשביל עצמם. גם פירשנו זה במקום אחר, ודבר זה גורם החבה כמו חבת בן לאב והדביקות לגמרי בו. ולכך אמר 'חבה יתירה נודעת להם וכו'', ובזה תדע תמיד מעלת ישראל". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:] כתב: "האהבה שיש מן הש"י אל ישראל... כי ישראל נקראו 'בנים' למקום, וידוע כי האב אוהב את בנו מפני שבא הבן ממנו, ודבר שבא ממנו מצורף אליו ביותר. וישראל הן מן הש"י נבראים, כי אע"ג שכל הנבראים הם מן הש"י, מ"מ אין דבר שבא ממנו בעצם ובראשונה כמו ישראל. כי שאר האומות הם טפילים בבריאה... וכל האומות הם בשביל ישראל, וא"כ הם [ישראל] בריאה שברא מן הש"י". ובח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו:] כתב: "כי הם [ישראל] מעשה ידיו יותר מן האומות, כי ישראל נקראים 'בנים' אל השי"ת... ואע"ג כי כל הנבראים נאמר ג"כ עליהם 'מעשה ידיו' [מגילה י:]... הפרש יש, כי אין נקראים 'בנים' אל השי"ת... רק נבראו לשמש ישראל, אבל ישראל נבראו לעצמם, והם נקראו בשביל זה 'בנים'". וכן כתב בגו"א דברים פי"ד אות א, גבורות ה' פמ"ז [קפו.], שם פס"ד [רצד.], שם פס"ז [שי:], להלן בבאר הרביעי הערות 462, 463, בהקדמתו לאור חדש [נו:], שם בהמשך [קעז:, רא:], ח"א ליבמות סד. [א, קמא:], ח"א לקידושין לא. [ב, קלח:], ועוד. וראה נצח ישראל פי"א הערה 4, שיסוד זה הוזכר בספר הנצח פעמים רבות.

<> נקודה זו מבוארת יותר בנצח ישראל ר"פ יא, וז"ל: "ויש לך להבין בשם הנכבד הזה מה שנקראו ישראל 'בנים' לה'. וזה כי אין ספק כי הנמצאים הם עלולים ומושפעים מן השם יתברך. ואין הנמצאים מתדמים יחד; רק כי יש מושפע מאמתת עצמו, ויש שאינו כך, לפי רחוק הנמצאים ולפי קורבתם אליו יתברך. והנה ישראל אומה זאת מושפעים ממנו יתברך מאמתת עצמו יתברך, ובדבר זה יותר יש להם צירוף וחבור אל השם יתברך. ועל זה מורה השם הנכבד הזה שנקראו 'בנים', ונקראו בשם 'בני בכורי' [שמות ד, כב]. כי שם 'בן' יאמר על שנמצא מאמתת עצמו. ומצד שם הזה אין בזה עדיין הצירוף הגמור שהוא מיוחד, כי אפשר שיהיו ב' בנים לאחד, והצירוף אשר הוא לשנים אינו צירוף גמור מיוחד. ואף כי אין אומה עוד נקראת 'בן' אל השם יתברך יותר מישראל, מכל מקום שם 'בן' אינו כל כך הצירוף אליו, כיון שאפשר שיהיה לאחד שני בנים. ולכך נקראו ישראל 'בני בכורי', כי אי אפשר שיהיה לאחד שני בכורים. ומזה תבין כי אי אפשר שתהיה עוד אומה שנקראו 'בנים', כי השם יתברך הוא אחד בעצמו [דברים ו, ד], ומאחר כי הבן הוא מן אמתת עצמו, אשר אמתת עצמו הוא אחד, ולכך בנו גם כן הוא אחד. וזה מבואר ממה שאמרו במדרש [מובא בתוספות חגיגה ג:] כי השם יתברך מעיד על ישראל שהם אחד. ופירוש זה, כי מאחר כי ישראל הם מן אמתת עצמו יתברך, והוא יתברך אחד, וכך אשר מושפע מאתו יתברך הוא אחד. אבל שאר אומות, שאף שהם מושפעים מן השם יתברך, מכל מקום אינם מושפעים מאמתת עצמו, רק ישראל מושפעים מאמתת עצמו". ושם מאריך לבאר יסוד זה. ובסמוך יבאר יותר את אחדותם של ישראל. וכן הוא בגבורות ה' פכ"ט [קיג.], ושם פל"ט [קמה:]. ובפחד יצחק, אגרות וכתבים, אגרת נה, כתב: "אחדותו יתברך ואחדותם של ישראל הם בבחינת הא בהא תליא... ועלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל קרויה היא 'יחידה ליחדך' [פיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכוונה בזה הוא דאלה שני הייחודים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה. יחידה ליחדך". וראה נצח ישראל פל"ח [תרצג:], ושם הערה 17, נר מצוה ח"א הערה 67, ולהלן בבאר השביעי הערה 172.

<> כמו שנאמר [שמות יג, ו] "שבעת ימים תאכל מצות, וביום השביעי חג לה'", ופירש הרמב"ן שם "שיביאו חגיהם ביום השביעי". ובחטא העגל נאמר [שמות לב, ה] "וירא אהרן וגו' ויאמר חג לה' מחר", ופירש הרמב"ן שם "שיזבחו לשם המיוחד על המזבח אשר בנה הוא לשמו... ולא תהיה כוונתם בזבחים בלתי לה' לבדו". וא"כ "חג ה'" פירושו זבח הנזבח לשם ה'.

<> ראב"ע הארוך שמות ה, א: "ויחגו לי במדבר לזבוח זבחים, כמו [תהלים קיח, כז] 'אסרו חג בעבותים', [ישעיה כט, א] 'חגים ינקפו'". ושם בישעיה כתב הראב"ע: "חגים הם העולות". והרד"ק בספר השרשים, שורש חגג, כתב: "נקרא הקרבן עצמו 'חג' על שם שקרב בחג... [שמות כג, יח] 'חלב חגי עד בקר'... [מלאכי ב, ג] 'פרוש חגיכם'". ונראה ביאורו, כי בנתיב העבודה פ"א [א, עז.] ביאר שענין הקרבן הוא ש"האדם מוסר עצמו אל השם יתברך, ואף אם אין מוסר עצמו אליו, רק ממון שלו שמקריב אליו קרבן, מ"מ גם זה נקרא שמוסר עצמו אל השם יתברך כאשר מקריב אליו ממון שלו". וא"כ הקרבן מורה שהכל חוזר אל ה'. והרי מילת "חג" פירושו גם סיבוב [שמעתי משמו של מרן בעל הפחד יצחק זצ"ל], וכמו [ישעיה מ, כב] "היושב על חוג הארץ", ש"פירוש גלגל הסובב הארץ" [רד"ק ספר שרשים, שורש חוג]. א"כ "חג" פירושו קרבן, כי שניהם מורים על המעגל והסיבוב, שהכל לבסוף חוזר למקום שבא ממנו.

<> וכפי שכתב הרמב"ן [ויקרא א, סוף פסוק ט]: "וכל קרבן לשון קריבה ואחדות". וכן ביאר בגבורות ה' פ"ח [מה:], וז"ל: "כי אין הקרבן זולת הקירוב והדבוק בו יתברך... וזהו לשון 'קרבן', התקרבות אל השם יתברך על ידי הקרבן". וכן כתב בגו"א בראשית פמ"ו אות א: "קרבן, על ידו הוא מתקרב ומתקשר בו יתברך". ובגו"א שמות פכ"א אות ג כתב: "נקרא 'קרבן', על שהוא מקרב את האדם לבורא יתעלה". ובח"א לשבועות ט. [ד, יב:] כתב: "הקרבן הוא הקרבתם אל השם יתברך, אשר הוא מביא אליו הקרבן, כמו שמורה לך שם 'קרבן'". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ע [תתשא.], וז"ל: "הקרבן הוא הקירוב והחבור בו יתברך". וטעם הדבר מבואר בנתיב העבודה פ"א [א, עז:], שענין הקרבן הוא שמוסר את עצמו לה' [הובא בהערה הקודמת], ולכך מונחת בקרבן ההתקרבות לה'. וראה להלן בבאר הרביעי הערה 228.

<> שנאמר [תהלים קמח, יג] "לבני ישראל עם קרובו", וראה למעלה בבאר השני הערה 688. ובגבורות ה' פמ"ד [קסז:] כתב: "כי ישראל הם עם קרובו מכל הנמצאים". ובח"א ליבמות מח: [א, קלא.] כתב: "אין דרך שיהיה [הגוי] אוהב הש"י, כי דווקא הקרובים, כמו ישראל, שנאמר עליהם 'עם קרובו', שייך בהם אהבה. כי אהבה הוא בין שנים שיש להם חיבור ביחד, כמו שיש לישראל, שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם', אבל האומות אין להם קירוב כלל אל השם יתברך".

<> לשונו בנתיב העבודה פ"א [א, עז:]: "וזה מורה גם כן [ענין הקרבן] על שהוא יתברך אחד, ואין זולתו יתברך. כי כאשר מקריבין אליו קרבן, מורה זה כי הכל שלו, וכאשר הכל הוא שלו, אם כן אין זולתו, והוא יתברך אחד. ואם לא היה זה, היה אפשר לומר כי יש זולתו, אבל בהקרבה שמקריבין אליו מורה שהוא הכל ואין זולתו, ובזה הש"י אחד... ואל העבודה הזאת לא בחר השם יתברך כי אם ישראל. וזה כמו שאמרנו, שהקרבנות הם מורים כי השם יתברך אחד, ואין זולתו יתברך, ולכך ראוי שיהיו מקריבין לפניו עם שהם אחד גם כן. וזה כי לא שייכים להקריב לו אותם שאינם אחד, כי אדרבה, אותם שאינם אחד אין בהם הוראה על אחדותו יתברך". הרי ששם ביאר כי היות ישראל "עם אחד" מכשירה אותם להקריב הקרבנות, ואילו כאן ביאר שהכשרה זו באה להם מהיותם קרובים אל ה' מכל הנמצאים. אמנם אין כאן אלא טעם אחד. כי היות ישראל קרובים אל ה' פירושה שכשם שהקב"ה הוא אחד, כך ישראל הם עם אחד [כמבואר בהערה 103]. א"כ מה שנקט כאן שמעלת ישראל היא קרבתם לה', ואילו בנתיב העבודה נקט שמעלת ישראל היא אחדותם, הוי דבר אחד לגמרי. ואחדות ישראל מכשירה אותם להקריב קרבן. @**והביאור בזה**^, כי אחדות ה' פירושה שכל המציאות בטלה אליו, עד שאין עוד מלבדו [כמבואר למעלה בבאר השני הערות 250, 251]. וישראל הם אלו המסוגלים להורות לכל את ההתבטלות הזו, כי הם עצמם בטלים לגמרי לה', כי מעלתם היא בהתבטלותם המוחלטת לה'. ונקודה זו מבוארת היטב בנצח ישראל ר"פ יג, וז"ל: "כאשר תתבונן במעלת ישראל תדע כי לא דבר זה בלבד מה שישראל חלק השם יתברך, וכמו שמעיד עליהם השם של 'ישראל', שחתם השם בשמם, כי אין לישראל בעצמם שום מציאות ושום הויה רק בו יתברך. ולא תאמר אף אם הם חלק ה', מכל מקום הם בריאה לעצמם, אל תאמר כך, אבל הם לגמרי אל השם יתברך, עד כי בטל מציאות עצמם אל השם יתברך. ודבר זה נראה באומה הזאת, שעל יחוד שמו וקידוש שמו בעולמו ולקיים תורתו היו מבטלים עצמם ונותנים עצמם לכל מיני הפסד... שזהו ענין קדימת 'נעשה' ל'נשמע' שאמרו ישראל [שמות כד, ז], כי אין ישראל נמשכים לרצונם כלל, רק לרצון העלה ברוך הוא, והם ונפשם אל השם יתברך, ולא שייך בזה להקדים 'נשמע' ל'נעשה' כאילו היה תלוים בדעתם וברצונם, אבל אינם תולים בדעתם וברצונם כלל [ראה הערה 154]... כי אין לישראל מצד עצמם שום מציאות כלל, רק המציאות שיש להם הוא השם יתברך, שנותן מציאות להם, וכל מציאותם וקיומם הוא השם יתברך. ואף כי כל הנמצאים קיום שלהם [הוא מ]השם יתברך, המקיים את הכל, הפרש יש; כי כל הנמצאים אין להם קיום מן השם יתברך מצד אמיתת עצמם, רק דבר שאין אמיתת עצמם, ולפיכך בסוף מגיעים אל ההפסד. אבל ישראל, אמיתת עצמם יש לו קיום מן השם יתברך, ולכך הם מקוימים, ואין הפסד להם. וכל זה נרמז בשם 'ישראל', כי השם הוא בא על עצם הדבר ומהותו [ראה להלן בבאר הרביעי הערה 5], ודבק בשם הזה שם 'אל'". ולכך רק ישראל בלבד ראוים להקריב קרבן לפניו, כי רק ישראל בלבד שייכים לענין הקרבן, שהוא התבטלות מוחלטת לה'. אך אומות העולם המורות על קיום כביכול שאינו מחובר לה', אינם ברי קרבן, כי מהותם סותרת לענין הקרבן. וראה להלן בבאר הששי הערות 497, 1149.

<> "כי הקרובים הם בשר מבשרו ועצמו הם" [לשונו בנתיב הענוה פ"ד (ב, י:), והובא למעלה בבאר השני הערה 673]. וכמו שאין אדם שוכח את עצמו, כך אין אדם שוכח קרובו. וכשם שמצינו לאידך גיסא "כל מילתא דלא רמיא עליה דאיניש עביד לה ולאו אדעתיה" [שבועות לד:], כך היא ההנהגה ההפוכה; כל מילתא דרמיא עליה דאינש אדעתיה עליה, וקרוב הוא בגדר "רמיא עליה". ובנצח ישראל ר"פ מ ביאר שמחשבה נופלת רק על דברים הקרובים אל האדם.

<> רש"י שמות יח, יב "עולה - כמשמעה, שהיא כולה כליל". וכן כתב הרד"ק בספר השרשים שורש עלה, וז"ל: "ונקרא הקרבן הזה כן ["עולה"], לפי שהיה העולה כולו כליל על המזבח". ובתנחומא צו, אות א, אמרו: "למה נקרא שמה 'עולה', שהיא עליונה על כל הקרבנות, וכולה עולה להקב"ה".

<> נקודה זו מבוארת יותר בדרשת שבת הגדול [רטז:], שהביא שם את דברי רש"י [ויקרא א, ד] שהעולה מכפרת על העובר במזיד על עשה ולאו שניתק לעשה, וכתב בזה"ל: "האדם יש לו נשמה מן העליונים, ומצד זה האדם הוא קרוב אל השם יתברך, כאשר הנשמה מן העליונים... ומפני כך מביא קרבן אל השם יתברך, שהוא בעל נפש ג"כ, והוא כולו כליל, ולא נשאר ממנו דבר. וזה מצד כי הנשמה מתקרב אל הש"י לגמרי, ומפני זה הקרבן הוא כליל, שכל אשר מתקרב ומתעלה אל הש"י, יותר הוא כליל, וכמו שהתבאר למעלה [שם ריג. "ומפני כי אין שום שררה וגדולה אצל השי"ת, שהכל נחשב לכלום אצל השם יתברך, ולפיכך קרבן העולה כולו כליל, כי מה שהוא כליל מורה כי גדולתו (של האדם) אינו נחשב כלום אצל השם יתברך"]. כי אין עם הש"י נמצא שום דבר... והעולה מכפרת על החטא שעשה במזיד, כי המזיד הוא מצד המחשבה, שהוא לנשמה... וקרבן זה הוא מצד הנשמה, שממנה המחשבה, ומצד הזה האדם קרוב אל הש"י, ולכך קרבן זה יש לו התקרבות לגמרי אל הש"י, וקרבנו הוא כליל לגבוה, ככל אשר יש לו התקרבות אל השם יתברך". ושם מאריך לבאר ענין זה. וראה בגו"א ויקרא פ"א סוף אות לג.

<> שמות יג, ב "קדש לי כל בכור פטר כל רחם וגו'", ופירש רש"י שם "פטר כל רחם - שפתח את הרחם תחלה, כמו [משלי יז, יד] 'פוטר מים ראשית מדון'".

<> כי מקרא מפורש הוא שקדושת הבכורה בישראל נובעת היא ממכת בכורות של המצריים, שנאמר [במדבר ג, יג] "כי לי כל בכור ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי לי כל בכור בישראל מאדם עד בהמה לי יהיו אני ה'". וכן פירש רש"י [שמות יג, ב] "לי הוא - לעצמי קניתים על ידי שהכיתי בכורי מצרים". וכאן מוסיף שמכת הבכורות במצריים אינה התחלת הענין, אלא שהיא גופא נובעת משלב קדום יותר, והוא היות ישראל בגדר "בני בכורי ישראל", ומחמת שפרעה מיאן לשלח את בכורו של הקב"ה, לכך פרעה נענש במכת בכורות, שהביאה לקדושת הבכורה בישראל. והכל מתחיל מ"בני בכורי ישראל". וסמיכות הפסוקים מורה כן, שנאמר [שמות ד, כב-כג] "ואמרת אל פרעה כה אמר ה' בני בכורי ישראל ואומר אליך שלח את בני ויעבדני ותמאן לשלחו הנה אנכי הורג את בנך בכורך", ומשמעות הענין שיש כאן "בכור תמורת בכור". וכן כתב בגבורות ה' פל"ב [קכב:], והראה שמקור הדברים הוא בשמו"ר טו, כז, שאמרו שם "ולפי שהן היו בכורים, לכך הרג בכורים". וכן פירש שם הספורנו [שם פסוק כג] "הנה אנכי הורג את בנך בכורך - כפי משפט האלקי שהוא מדה כנגד מדה". וכן כתב שם החזקוני.

<> כי שתי הנקודות שהזכירו מכוונות לעבר היות ישראל בכורו של הקב"ה; (א) הקרבת עולות מורה על קירבה לה' שאין למעלה הימנה, וכפי שהבכור מיוחד לאביו. (ב) "פטרי רחמים" הוא ענף המשתלשל מבכורת ישראל, וכמו שביאר. ועוד אודות שישראל הם "אומה יחידה", ראה נצח ישראל ר"פ לג, ושם הערה 4.

<> ולפי מהלך זה [המובן הפשוט של הפסוק] אין כאן התייחסות להקרבת קרבנות עולה שהיו במדבר.

<> ואז לא היה נוקט בלשון "עולה", ולא בלשון "מרחם".

<> והוא על פי הכלל של "לשון נופל על לשון", וכמבואר למעלה הערה 41. והעומק של תיבת "עוֹלָה" [כקרבן] הוא "עוּל" [מלשון עולל ובן קטן], כי קרבן עולה הוא כולו כליל לה' [ועל כך מורה תיבת "עוֹלָה" (כמבואר בהערה 110)], וכלילות זו [המורה על הקירוב הגמור לה'] רק שייכת שתבוא מבן, וכמו שהתבאר. וכן תיבת "מרחם" אשר מתפרשת מלשון רחמים, שייכת היא לרחם שבו נוצר הולד, כי כבר השריש בנצח ישראל פנ"ב [תתכט:] ש"מדת רחמים זהו עצם החבור... כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור. שכבר אמרנו זה כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה'... ולפיכך מדה זאת בעצמה הוא סבה אל החבור שיש אל השם יתברך לתחתונים, ודבר זה ידוע למבינים". ובח"א לשבת קלט. [א, עב:] כתב: "ובכל המדות אין חבור רק הרחמים, שכאשר מרחם על אחד מתחבר אליו, והוא מרחם על דבר שיש לו קשור אליו 'כרחם אב על הבנים' [תהלים קג, יג], דבר זה קשור והחבור שיש לבנו, ובשביל כך הוא מרחם עליו. ולפיכך נקרא האוהב שמתחבר עמו בלשון תרגום 'רחמוהי'". ובח"א לשבת קנב. [א, פב:] כתב: "וכבר אמרנו פעמים הרבה, כי לכך נקרא האוהב בלשון תרגום 'מרחמוהי', מפני שכל האוהבים הם מתקשרים יחד בשביל האהבה, ואז נמצא הרחמנות בהם, שהאחד מרחם על השני, שתמצא כי מדת הרחמנות מכח האחדות". ובח"א לגיטין נו: [ב, קה.] כתב: "כי מפני שמרחם על אחד הוא דבק בו לגמרי, והוא אחד עמו". ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג.] כתב: "כי הרחמנות בשביל שיש לו חבור ודביקות אל מי שמרחם עליו, ומצד זה בא הרחמנות, כמו שמרחם האב על הבן והאם על פרי בטנה, מפני שהבן כרעיה דאבוה". והרי "עובר ירך אמו" [גיטין כג:], ולכך מקום המצאות העובר נקרא 'רחם', כי אחדות זו שבין העובר לאמו היא שורש מדת הרחמים. וראה להלן בבאר הרביעי הערה 1349, שנתבאר שם ששם הויה [מידת הרחמים] מורה על האחדות. וראה להלן בבאר השביעי הערה 189.

<> כמבואר למעלה בבאר הראשון הערה 285, ובבאר השני הערה 153, ולמעלה הערה 88. ודייק לה, שבארמית ההתחלה נקראת "מעיקרא", מלשון "עיקר". וראה בספר המפתח לחומש גור אריה, ערך "עיקר" [עמוד רנד], שיסוד זה הובא בגו"א כשלשים פעמים. וכן הוא מלוקט בנצח ישראל פ"ג הערה 47. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנט:] כתב: "ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא התחלה אל הכל, ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל... כי הכל הוא בכח התחלה". וראה שם הערה 142, ולהלן בבאר הרביעי הערה 1388.

<> כמבואר למעלה הערות 88, 92, 94.

<> וכן כתב בנר מצוה [לה:], וז"ל: "ומה שאמר 'כלום אשכח עולות אילים ופטרי רחמים שהקרבת לפני במדבר', ולא אמר כל הקרבנות שהקריבו לפניו. וזה שבא לומר, כי אין לישראל שום הסרה מן השם יתברך, מפני שהם נבראים מן השם יתברך בעצם וראשונה, ודבר זה אין לו סילוק והסרה כלל עד שיהיה שייך בהם השכחה. ומפני שבמדבר היה הקרבה הראשונה, כי הקרבה הראשונה הוא עיקר ועצם הדבר, מפני שהוא התחלה, וכל התחלה הוא עיקר, והוא בעצם לא במקרה, ולדבר שהוא עיקר ועצם אין שכחה. כי דבר שאינו עיקר, והוא מקרה בלבד, יש בו שכחה, לפי שהוא במקרה. אבל דבר שהוא עצם הדבר, אין שכחה בו. ולכך אמר כלום אשכח עצם הדבר מה שהקריבו לפני במדבר. וזה מורה כי ישראל עבדים לה' בעצם, 'התשכח' זה הוא תמיה, ואין שייך שיהיה בזה שכחה, דבר שהוא עצם הדבר". אמנם כאן כתב שההקרבה הראשונה "מורה על שישראל הם בניו של הקב"ה", ואילו בנר מצוה כתב שההקרבה הראשונה "מורה כי ישראל עבדים לה' בעצם". ודבר זה יתיישב ברווחה בהערה 128. @**והנה נקט**^ כאן כמה פעמים שההקרבה הראשונה של ישראל היתה במדבר. וצ"ב, הרי הקרבן הראשון שישראל הקריבו היה קרבן פסח בארץ מצרים [שמות יב, כח], ובגו"א שם אות יב ביאר שעל ידי קרבן פסח נעשינו עבדי ה', ולכך קרבן פסח נקרא "עבודה" סתם [שמות יב, כו, שם יג, ה], וכלשונו שם: "כי העבד צריך שיהא עובד, ואם אינו עובד אין כאן עבדות, לכך נתן להם הפסח שהיא עבודה, דבכל מקום נקרא 'עבודה'". וצריך לומר, שמ"מ לאחר שנעשינו לעם [וזה היה רק כשיצאנו ממצרים, וכמבואר בנצח ישראל פ"י (רנ:), ושם הערה 36], אזי ההקרבה הראשונה שלנו היתה במדבר. ויל"ע בזה. @**וקשה**^, שנאמר [ירמיה ז, כב-כג] "כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציא אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח, כי אם את הדבר הזה צויתי אותם לאמר שמעו בקולי והייתי לכם לאלקים ואתם תהיו לי לעם והלכתם בכל הדרך אשר אצוה אתכם למען ייטב לכם". ואילו כאן מבאר שישראל מיד הקריבו קרבנות במדבר "כי עצם ישראל הם נבראים על זה, ואי אפשר בלא זה" [לשונו בנר מצוה (לז:)]. ואולי כוונת הנביא היא לשלול את הקרבנות כמטרה לעצמם, אלא הם היכי תמצא להתקרבות לה' ולשמוע בקולו.

<> "אין שכחה לפני כסא כבודך" [ברכות לב:], ו"אין שכחה לפני המקום" [ירושלמי יומא פ"ג ה"ט].

ובאבות פ"ד מכ"ב אמרו "שאין לפניו לא עולה, ולא שכחה", וראה בדר"ח שם [ריא:].

<> "מן השם יתברך" [תוספת מלים שכתב בנר מצוה (לז.)].

<> ואין סילוק והפרדה ביחס של אב ובן. וכן כתב בגו"א בראשית פמ"ט אות כד, וז"ל: "וידוע כי האב והבן מתיחסים ביחד... שהאב והבן מצטרפים... כי זה אי אפשר שיבטל היחס הזה, מאחר שאין בן בלא אב, א"כ יחוס זה וצירוף זה אין ביטול לו". וראה שם הערה 179.

<> בנר מצוה [לז:] כתב עד כאן כמעט אות באות כדבריו כאן, והוסיף: "וזה נראה מצד שהקריבו לפני השם יתברך קרבנות במדבר, שאין ראוי שיהיו מקריבין שם במדבר, כי אין רגיל ושכיח שימצא במדבר פרים, ועם כל זה הקריבו. וכל זה מפני כי עצם ישראל הם נבראים על זה, ואי אפשר שיהיו בלא זה, בפרט כאשר היה בתחלה כאשר לקח השם יתברך את ישראל לעם. לכך בראשונה, מיד שיצאו, אף אם היו במדבר, היו מקריבין קרבנות, והחבור הזה הוא מצד עצם ישראל", ושם הערות 213-217.

<> בנר מצוה [לח:] הוסיף: "ונתן להם התורה". וראה הערה 128.

<> גיטין לו: "עלובה כלה שזינתה בקרב חופתה", ופירש רש"י "עלובה - חצופה. שזינתה בקרב חופתה - בעוד שכינה וישראל בסיני, עשו את העגל, שהרי לא נסעו מסיני עד לאחר הקמת המשכן בשנה שניה, כדכתיב [במדבר י, יא-יב] 'ויהי בשנה השנית וגו' ויסעו בני ישראל למסעיהם ממדבר סיני'". ובמדב"ר ז, ד, אמרו "אחר מ' יום שקבלו ישראל את התורה עשו את העגל".

<> וצרף לכאן דברי הגמרא [ע"ז נג:] "מדפלחו ישראל לעגל, גלו אדעתייהו דניחא להו בעבודת כוכבים". הרי שממעשה העגל ילפינן הלכה לדורות אודות יחס הנפשי עצמי של ישראל לע"ז, ולא אמרינן שמעשה העגל נחשב למקרה גרידא.

<> לשונו בנר מצוה [לח.]: "ויש סילוק גם כן לזה, במה שישראל נפרדים מהשם יתברך על ידי מעשה עגל, שמיד שהוציא אותם ממצרים &**ונתן להם התורה**^ עשו את העגל. וזה נראה שיש פירוד וסילוק לישראל בדבר מה מן השם יתברך מצד עצם ישראל, שאילו היה לישראל חבור לגמרי אל הקב"ה מצד עצמם, לא עשו העגל בראשית כאשר לקח השם יתברך את ישראל לעם. ומיד שהוציא אותם ממצרים, &**ונתן להם התורה**^, עשו את העגל, ודבר זה מורה בודאי כי יש כאן סילוק ופירוד. וכמו שיש להם חיבור וקירוב אל השם יתברך מצד עצמם, כך יש להם גם כן פירוד מצד עצמם... ולפיכך בודאי יש כאן סילוק ופירוד מצד זה. ולכך אמרו [היוונים] לישראל [ב"ר ב, ד] 'כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל'. כי מצד העגל, שעבדו ישראל את העגל &**מיד שנתן להם התורה**^, דבר זה מורה כי יש כאן סילוק והפרדה בעצם שלהם". @**ויש מקום**^ לעיין בזה, שכאן לא הזכיר כלל את מתן תורה, אלא רק את יציאת מצרים [ראה הערה 125]. ואילו בנר מצוה הזכיר [בנוסף ליצ"מ] את מתן תורה שלש פעמים [כמודגש למעלה]. וכן כבר צויין למעלה [הערה 120] שכאן ביאר שהקרבת הקרבנות הראשונה במדבר מורה על היות ישראל בניו של מקום, ואילו בנר מצוה ביאר שהיא מורה על היות ישראל עבדיו של מקום. והלא דבר הוא. והנראה בזה, כי גאולת ישראל החלה ביצ"מ, ונגמרה במ"ת. שהרי קיימא לן שגר אינו גר עד שימול ויטבול [יבמות מו.]. והרי המילה נעשתה במצרים [רש"י שמות יב, ו], והטבילה נעשתה במתן תורה [יבמות מו:, וראה בפחד יצחק אגרות וכתבים, אגרת נו]. ומוכח מכך שיצ"מ ומ"ת משלימות להדדי. והנה תואר "בנים" נמצא אצל ישראל משעת קריעת ים סוף [שמעתי ממו"ר שליט"א שהביא לכך את התפילה "המעביר בניו בין גזרי ים סוף", וכן ראה פחד יצחק פסח, קונטרס רשימות, ג]. וקריעת ים סוף היא גמר גאולת מצרים [ירושלמי פסחים פ"י ה"ו]. ואילו העבדות שלנו בפועל החלה משעת מ"ת, שאע"פ שזכינו לתואר "עבדי ה'" מיצ"מ [ויקרא כה, נה], מ"מ העבדות בפועל החלה במ"ת, "שהרי תיכף כשיצאנו ממצרים, עדיין לא ידענו במה נעבוד את השם עד בואנו שמה" [לשון הפחד יצחק פסח, מאמר מד, אות ד]. ועל כך אמרו במכילתא [שמות כ, ג] "קבלתם מלכותי במצרים... קבלו גזירותי [במתן תורה]", ללמדנו שקבלת המלכות שהחלה ביצ"מ נגמרה במ"ת. נמצא שהיותנו בניו של מקום נשלמה בגמר גאולת מצרים, ואילו היותנו עבדיו של מקום נשלמה במתן תורה. והנה דבריו בנר מצוה באים לבאר את טענת יון "אין לכם חלק באלקי ישראל". טענה זו של יון באה להפקיע מישראל את שייכותם להקב"ה דרך עבודתם בפועל, ועל כך אמרינן "כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך", לאמור עמידת יון היא כנגד "קבלו גזירותי". יון מוכיחה ממעשה העגל שאין ישראל ראויים להיות עבדי השם בפועל, ובכך רצונם לעקור מישראל את מתן תורה. לכך בנר מצוה הזכיר שמעשה העגל נעשה בסמיכות למתן תורה, בכדי לבאר את ערעורם של יון על מ"ת, שהוא בבחינת שטר [מ"ת] ושוברו [העגל] בצדו. אך דבריו כאן באים לבאר כיצד דרשת חז"ל מוכרחת בלשון הפסוק, והרי הפסוק הזכיר "עולה ובן בטנה", ולא הזכיר כלל ענינה של עבדות. לכן ביאר כאן את תואר הבנים של ישראל הנמצא בידינו מגמר יציאת מצרים, ולא הזכיר כלל את מתן תורה והיותנו עבדיו של מקום. ודו"ק. @**וכשנאמרו דברים**^ אלו למו"ר שליט"א, הוטבו בעיניו, והוסיף שבהקרבת קרבן יש שני דברים; (א) ההתקרבות שבקרבן. (ב) העבודה שבקרבן. החלק הראשון שייך להיותנו בניו של מקום, ואילו החלק השני שייך להיותנו עבדיו של מקום. דבריו כאן נסובים על החלק הראשון, ולכך נקט כאן שההקרבה מורה שישראל הם בניו של מקום. ואילו דבריו בנר מצוה מוסבים על החלק השני, ולכך נקט שם שההקרבה מורה שישראל הם עבדיו של מקום. [ודייק לה, שכאן הרחיב לבאר אודות הקירוב שיש בקרבן, "שלכך הוא נקרא 'קרבן' שעל ידי זה הוא הקירוב הגמור" (לשונו למעלה), ושהקרבנות מורים על "הקירוב הגמור". ודברים אלו לא הוזכרו כלל בנר מצוה]. והואיל והפסוק שלפנינו עוסק בקירבה שיש לישראל עם הקב"ה ["התשכח אשה עולה"], לכך דבריו כאן עוסקים בקירבה זו. אך חוד החנית של יון מכוון הוא כנגד העבדות של ישראל ["אין לכם חלק באלקי ישראל", וכל לשון "חלק" הוא לשון קנין], לכך דבריו בנר מצוה עוסקים בעבדות זו. ודפח"ח.

<> דברים אלו אינם מובנים, כי פסוק זה אינו עוסק בעריות, אלא במדות. ולשון הגמרא הוא "קשה עונשין של מדות יותר מעונשין של עריות, שזה [עריות] נאמר בהן 'אל' ["כי את כל התועבות האל" (ויקרא יח, כז)], וזה נאמר בהן 'אלה', 'אל' קשה, ו'אלה' קשה מ'אל'". וכן הביא כגירסת הגמרא בנר מצוה [מ:]. וכנראה יש להגיה כאן "קשה עונשן של מדות" במקום "של עריות", כפי שכתב בנר מצוה שם. ובביאור מאמר זה, ראה גו"א דברים פכ"ה אות כד, ושם בהערות.

<> כן מבואר בגמרא שם [יבמות כא.]. ורש"י בראשית לא, כט כתב "יש לאל ידי - יש כח וחיל בידי... וכל 'אל' שהוא לשון קודש, על שם עזוז ורוב אונים הוא". ובשמות טו, יא, כתב "באלים - בחזקים, כמו 'ואת אילי הארץ לקח' [יחזקאל יז, יג], 'אילותי לעזרתי חושה' [תהלים כב, כ]". וכן הבהמה שנקראת "איל" - פירשה רש"י [ויקרא ה, טו] "לשון קשה, כמו 'ואת אילי הארץ לקח', אף כאן קשה, בן שתי שנים". וביומא סז: אמרו "'עזאזל' קשה שבהרים, וכן הוא אומר 'ואת אילי הארץ לקח'". ובגו"א בראשית פ"ב אות יד כתב "לשון 'אלקים' מלשון חוזק. כמו 'ואת אילי הארץ לקח'". וכן כתב שם בראשית פל"א אות טו, גבורות ה' פמ"ה [קעג.], שם פמ"ז [קפ.], נצח ישראל פ"ה [קכד:], ועוד.

<> בנר מצוה [מא.] כתב משפט זה כך: "הוא ענין חזק וקשה שיהיה כאן סילוק ופירוד".

<> פירוש - הפסוק הולך לבאר שאם הקשר בין הקב"ה לישראל היה רק קשר של אב ובן, היה ניתן לומר שיתכן [למרות הקשר האמיץ הזה] שיהיה בו סילוק ופירוד [וכמו שמבאר והולך]. אך הקשר הוא מסוג אחר, שאינו בר ניתוק, וכמו שיבאר בהמשך.

<> לשונו בנר מצוה [לט:]: "וזה כי כמו שיש לאב חבור וקשור לבנו זה לזה, מצד כי זה הוא האב וזה הוא הבן, כך יש להם פירוד גם כן בצד מה. כי אב ובן הם מחולקים בעצמם, שזה הוא אב, וזה בן, ודבר זה נחשב פירוד". ובח"א לב"ב צט. [ג, קכב.] כתב: "והעלה עם העלול יש בזה שתי בחינות; הבחינה האחת מצד הצרוף, כי העלה והעלול מצטרפים ביחד, כמו שתראה האב והבן שהם מצטרפים, ויש להם חבור ביחד. ובצד מה הם מחולקים כי העלה מחולק מן העלול". ויחס כפול זה יתבאר להלן בבאר הרביעי ד"ה וזה כי.

<> לשונו בנר מצוה [מא.]: "ואמר אף על גב שהענין הזה שהוא חבור האם אל פרי בטנה הוא ענין חזק, וקשה שיהיה כאן סילוק ופירוד, ואם כן ראוי היה מצד שישראל הם בניו, שלא יהיה סילוק ושכחה לדבר זה. מכל מקום יש כאן סילוק והסרה לדבר זה. כי אב ובן חלוקים הם, כמו שאמרנו. ולכך יש הסרה כאשר ישראל אין עושים רצונו של הקב"ה, ושייך בזה שכחה, אילו לא היה חבור מצד אחר לישראל רק מצד שהם בניו. אף כי הוא דבר קשה, היה שכחה לדבר זה".

<> בנתיב התשובה פ"ד [ד"ה ותמיה על] האריך לבאר שאע"פ שאמרו חכמים על חטא העגל [ע"ז ד:] "לא עשו ישראל את העגל אלא ליתן פתחון פה לבעלי תשובה", מ"מ לא היו ישראל מחוייבים לעשות את העגל. ומה שכתב "&**וכן^** העגל... אפשר היה שלא יעשו ישראל את העגל", כוונתו שגם ביחס של אב ובן הקשר אכן ניתן לניתוק משום שהוא קשר אפשרי, ולא הכרחי, כי אפשר היה שלא יוליד את הבן.

<> פירוש - אע"פ שעשית העגל בסמיכות ליצ"מ מורה "שיש פירוד וסילוק לישראל בדבר מה מן השם יתברך מצד עצמם" [לשונו למעלה], אך עם כל זה תתכן בזה שכחה והסרה, כי עדיין הוא בגדר "דבר שהוא אפשרי", ואינו דבר מוכרח. וכשם שהקשר בין אב לבן הוא קשר עצמי, אך עם כל זה הוא "דבר שהוא אפשרי", כי אפשר היה שלא יוליד את הבן, כך מעשה העגל אצל ישראל; דבר עצמי, אך עם כל זה אפשרי. ואודות יסודו כאן, הנה אמרו חכמים [נדרים לב:] "ביקש הקב"ה להוציא כהונה משם... כיון שהקדים ברכת אברהם לברכת המקום הוציאה מאברהם, שנאמר [בראשית יד, יט-כ] 'ויברכהו ויאמר ברוך אברם לאל עליון קונה שמים וארץ וברוך אל עליון'. אמר לו אברהם, וכי מקדימין ברכת עבד לברכת קונו, מיד נתנה לאברהם". וכתב על בח"א שם [ב, יב.] בזה"ל: "ועוד יראה כי שם בן נח הכיר את הש"י כאשר ראה את פעולת מעשיו בעולם, ומצד הזה הכיר את בוראו, ולכך אמר שם 'ברוך אברם לאל עליון וגו' וברוך אל עליון'. כי מפני שראה ברכת אברהם, ואשר פעל הש"י עמו, מצד הזה היה מכיר את הש"י. ולכך ראוי להקדים ברכת אברהם, כי מפני זה עצמו הכיר בוראו. אבל אברהם היה מכיר את הש"י מצד עצמו, לא מצד פעולותיו, רק מצד עצמו. וההכרה שהיה לשם מצד פעולותיו, אין זה דבר מחויב ומוכרח שיהיה, רק הוא דבר אפשרי, וכל דבר אפשרי יש לו סלוק והסרה, שאם לא היה לו הסרה, היה מחויב, לא אפשרי, לכך היה לכהונה של שם הסרה. אבל אברהם היה מכיר הש"י מצד עצמו, והוא מחויב שיהיה. ומאחר שהיה מכיר הש"י מצד אשר הוא מחויב, והדבר שהוא מחויב אי אפשר שיהיה לו הסרה, לכך לא היה הסרה לכהונתו, כי הוא דבר מחויב. והבן זה". ובסמוך יבאר שזהו ענינה של כפית הר כגיגית בשעת מתן תורה.

<> כן כתב בתפארת ישראל פל"ז [תקמ.], וז"ל: "הכתוב ["אנכי"] אומר כי על ישראל נקרא שמו, ומלכותו עליהם". ואודות ששמו של ה' נקרא בפרט על ישראל, הנה זהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמה, ראה דבריו בגו"א במדבר פל"א אות ה בביאור דברי רש"י שם [במדבר לא, ג] "שהעומד כנגד ישראל כאילו עומד כנגד הקב"ה", שכתב שם: "והיינו מפני שכתיב [יהושע ז, ט] 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול', כי שם ה' נקרא על ישראל, ולפיכך העומד עליהם כאילו עומד על הקב"ה". ובנתיב העבודה פ"ח [א, קלח:] כתב: "שאם ח"ו יעשה כליה בישראל 'ומה תעשה לשמך הגדול', וכי יהא נקרא שמו הגדול על עצים ואבנים". ובאור חדש [קעז:] כתב: "המן הרשע רצה לאבד את ישראל... ואם אין ישראל, א"כ אין על השי"ת שם עילה, דעל מי יהיה נקרא שם עילה. וכמו שאמר יהושע 'והכרית וגו' ומה תעשה לשמך הגדול'... ודבר זה שהוא איבוד ישראל ח"ו, דבר זה נוגע אל השם יתברך". וכן הוא בנצח ישראל פ"י [רסא.], דר"ח פ"ו מ"י [שיז.], ובדרשת שבת הגדול [ריא:]. וראה רמב"ן דברים לב, כו, שהאריך לבאר יסוד זה. וזהו הצירוף בין קריאת שמו על ישראל למלכותו עליהם, שבשניהם נוהג הכלל ש"אין מלך בלא עם", וזו הנקודה שהולך לבאר כאן שהכל צורך גבוה הוא. וכן הוא ברמב"ן שמות כט, לו. וראה להלן בבאר החמישי הערה 510.

<> רש"י במדבר טו, מא "שלא יאמרו ישראל מפני מה אמר המקום [לשמור התורה], לא שנעשה ונטול שכר, אנו לא עושים ולא נוטלים שכר, על כרחכם אני מלככם, וכן הוא אומר [יחזקאל כ, לג] 'אם לא ביד חזקה וגו' אמלוך עליכם'". ומקורו מהספרי שם. ובתפארת ישראל פל"ב [תעט:] כתב: "ובמדרש, אתה מוצא כשבקשו לפרוק עול בימי יחזקאל, באו מזקני יהודה לדרוש [יחזקאל כ, א]. אמרו לו, בן אדם, כהן הקונה עבד, מהו שיאכל בתרומה. אמר להם, יאכל. אמרו לו, אם חזר ומכרו לישראל, אם יצא מרשותו. אמר להם, הן. אמרו לו, אף אנו יצאנו מרשותו של הקב"ה, נהיה כאומות העולם מכחישי ה'. אמר להם יחזקאל [יחזקאל כ, לב-לג] 'העולה על רוחכם היה לא תהיה חי אני נאום ה' אם לא ביד חזקה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם', עד כאן. הרי במדרש הזה בארו כי היו רוצים הרשעים לפרוק עול, שהיו חושבים כי חבור זה אינו מוכרח, רק אפשרי שיהיה, ואפשר שלא יהיה. והשיב להם יחזקאל כי חבור זה מוכרח, כי הוא יתברך מכריח אותם על זה. ולפיכך כפה עליהם ההר כגיגית, במה שהחבור הזה הכרחי, ואינו דבר שאפשר שיהיה ואפשר שלא יהיה". וכן יבאר בסמוך את כפיית ההר כגיגית.

<> כי זו מהות התורה [כמלך הגוזר גזירות על עמו], וכמו שכתב בנתיב האמונה פ"ב [א, סוף רט.]: "אבל תורה שהיא לשון הוראה מה שהמלך גוזר ומורה לעם מה שיעשו ומה שלא יעשו". וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות א, וז"ל: "שם 'תורה' אינו נופל אלא על מצות התורה, שהרי לשון 'תורה' הוא לשון הוראה, להורות לנו המעשה אשר נעשה... ולפיכך דוקא תורת משה נקרא 'תורה' [דברים לג, ד], מפני שבא כתובים המצות". והובא למעלה בבאר הראשון הערה 120. וראה להלן בבאר השביעי הערה 303.

<> מכילתא שמות כ, ג "'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני' [שמות כ, ג]. למה נאמר, לפי שנאמר 'אנכי ה' אלקיך', משל למלך בשר ודם שנכנס למדינה. אמרו לו עבדיו, גזור עליהם גזרות. אמר להם, כשיקבלו את מלכותי אגזור עליהם, שאם מלכותי לא יקבלו, גזרותי לא יקבלו. כך אמר המקום לישראל 'אנכי ה' אלקיך לא יהיה לך', אני הוא שקבלתם מלכותי במצרים, אמרו לו כן. וכשם שקבלתם מלכותי, קבלו גזרותי 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני'. רבי שמעון בן יוחאי אומר, הוא שנאמר [ויקרא יח, ב] 'אני ה' אלהיכם', שקבלתם מלכותי בסיני, אמרו לו הן והן. קבלתם מלכותי, קבלו גזרותי, [שם פסוק ג] 'כמעשה ארץ מצרים וגו''. הוא שנאמר כאן 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', וקבלתם מלכותי, והן קבלתם מלכותי באהבה, קבלו גזרותי". הרי שהדיבור של "אנכי" עוסק בהודעת מלכות ה'. ובירושלמי ברכות פ"א ה"א הקבילו את הדיבור "אנכי" ל"שמע ישראל ה' אלקינו" [דברים ו, ד], כי שניהם עוסקים במלכות ה'.

<> שמות יט, יז "ויוצא משה את העם לקראת האלקים מן המחנה ויתיצבו בתחתית ההר", ופירש רש"י שם "בתחתית ההר - ומדרשו, שנתלש ההר ממקומו, ונכפה עליהם כגיגית", ומקורו משבת פח. ואין כוונתו שבעת השמעת הדיבור "אנכי" נכפה עליהם הר כגיגית, כי הרי כפיית ההר נעשתה בטרם השמעת הדברות [כמבואר ברש"י שהובא כאן]. אלא כוונתו שלקראת מתן תורה [שהוא הוא הכרזת מלכות ה' על ישראל], כפה ההר כגיגית.

<> אודות שהבחירה בישראל אינה מצד ישראל, אלא מצדו יתברך, כן כתב בנצח ישראל פי"א [רחצ.], ויובא בסמוך. ובביאור הענין, הנה ידוע מאמרם ז"ל ש"קודשא בריך הוא אורייתא וישראל - חד" [זוה"ק ח"ג עג.]. אחד מהגילוים של ה"חד הוא" נמצא בעניננו, והוא שהצד השוה בין "קוב"ה אורייתא וישראל" שיש בכל אחד ואחד מהם את אותן שתי בחינות; בחינת הנותן, ובחינת המקבל. ונתחיל באורייתא; בתפארת ישראל פמ"ג [תרסב:] כתב: "ראוי לך לדעת ההפרש שיש בין משנה תורה... ובין שאר התורה... כי התורה שנתן השי"ת לישראל יש בה שתי בחינות; הבחינה האחת מצד השי"ת אשר הוא נותן התורה. הבחינה השנית מצד ישראל המקבלים את התורה... ולפיכך התורה כולה חוץ ממשנה תורה שהוא חומש אחרון, ראוי שימצא בה הבחינה מצד הנותן, כי המקבל מקבל בסוף כאשר גמר הנותן את גזרת דבריו, ואז המקבל מקבל, ולפיכך נקרא משנה תורה כאילו היה דבר מיוחד שהוא מצד המקבל". וראה שם בהערות. @**וכן מצאנו**^ לגבי קוב"ה, שיש בו בחינה כיצד שמתקבל אצל המקבלים, ויש בו בחינה לכשעצמו, וכפי שכתב בגו"א שמות פ"ג אות ב: "כאשר ישראל בצרה אין מלכותו בשלימות... וזהו פירוש 'עמו אנכי בצרה' [תהלים צא, טו], רוצה לומר שהוא עם ישראל בצרה, ומאחר שהוא עמהם בצרה אין מלכותו בשלימות... אכן ראוי לך לדעת כי כל ענין זה מצד העוה"ז, כי ישראל הם בעוה"ז... אבל עצם כבודו - 'ברוך כבוד ה' ממקומו' [יחזקאל ג, יב]". ובבאר הרביעי הזכיר יסוד זה פעמים רבות [לדוגמה; שם בסד"ה (עוד אמרו במדרש) כתב: "ודבר זה יהיה לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך, שכל דברים אלו וכיוצא בהם, נאמרו מצד המקבל", ושם הערה 811]. @**וכאן מגיע**^ חידושו של המהר"ל הקובע שאף בצלע השלישית [ישראל] יש בה את אותן שתי בחינות; יש "ישראל" מצד המקבלים, ויש "ישראל" מצד הנותן. וכאשר הקב"ה בחר בישראל, הרי בחירתו חלה על חלקו של הנותן הנמצא בישראל. חלק זה אינו תלוי במעשיהם של ישראל, אלא הוא חלק אלוק ממעל הנתון בישראל. ואע"פ שהחלק של המקבל בישראל קשור ואדוק במעשיהם של ישראל, מ"מ החלק הנותן בישראל מופקע ממעשיהם של ישראל. לפיכך, אין בחירת ישראל באה כתוצאה מזכויותיהם, אלא היא פועל יוצא של רצונו יתברך, בהתאם לחוקים שביקש להשליט בעולמו. מעתה מחשבתו והנהגתו של הקב"ה בבריאה, יתבטאו על ידי האומה שבחר לו שתשמש כנושא כליו בעולם, ושבאמצעותה תתבצע מטרת הבריאה. ועל אופן בחירה זה ביאר המהר"ל שהוא אינו בר הסרה, מחמת שבחירה זו שייכת לקוב"ה בינו לבין עצמו. וראה בנצח ישראל פי"א הערה 117, ולהלן בבאר הרביעי הערה 522, ובנר מצוה ח"א הערה 242.

<> פירוש - מציאותו של המקבל היא אפשרית, ואינה מוכרחת, כי אפשר שלא היה בא כלל לעולם. וכן כתב בתפארת ישראל פט"ז [רלח:]: "המציאות הזה [של האדם] הוא אפשרי מצד עצמו, והוא מחוייב מצד עלתו", וראה שם הערה 22. ושם בפי"ז [רסב:] כתב: "כי כל עלול, אף שהוא אפשרי מצד עצמו, הוא מחוייב מצד עלתו יתברך". ובח"א לכתובות עז: [א, קנח:] כתב: "כל נמצא מצד עצמו הוא אפשרי המציאות. וכל אשר הוא אפשר, אי אפשר שלא יהיה מקבל העדר, דאל"כ לא היה אפשרי, רק מחויב. ולפיכך מצד עצמו בודאי יש חבור אל כל נמצא אל ההעדר".

<> כי כל עצמו של המקבל הוא אפשרי, ולכך כל מה שיעשה עמו הוא אפשרי ולא הכרחי, ודיו לבוא מן הנדון להיות כנדון. דוגמה לדבר; הגמרא [זבחים ה:] ביארה שאין "לשמו" מעכב בהקטרת אימורין, כי "הוא עצמו אם לא הקטירו אימורין כשר". ופירש רש"י שם "ליכא למימר בהקטרה דנבעי לשמו לעכב, דהוא עצמו שלא הוקטרו אימוריו כשר, דאין כפרה אלא בדם". לאמור, שאין פרטי הדבר חמורים מעצם הדבר. ואם עצם הדבר אינו מעכב, אף פרטיו אינם מעכבים. והוא הדין לדידן, אי אפשר לומר על המקבל מצד עצמו שיהיה בו דבר הכרחי ומחוייב שאינו ניתן להסרה וסילוק, כי הוא עצמו אינו אלא אפשרי, וכיצד יחול בו דבר הכרחי ומחוייב.

<> "שנקרא שמו על ישראל והוא יתברך מלך עליהם" [לשונו למעלה].

<> פרק לב [תעז:], ושם ס"פ נא. וזה לשונו בס"פ נא: "נתינת התורה מצד השם יתברך, הוא העלה, לא מצד האדם המקבל... ולכך אמרו במדרש... כאשר בא השם יתברך לתת התורה, כפה עליהם ההר כגיגית שיקבלו את התורה, שיהיו ישראל נחשבים אנוסתו, ובאנוסה נאמר [דברים כב, כט] 'לא יוכל שלחה כל ימיו'. והדבר הזה, כי רצה שיהיה הכל מצד העלה, כי הדבר שהוא מצד העלה אין השתנות לו, ואינו כמו כאשר הדבר מצד המקבל, כי המקבל יש לו שנוי. לכך כאשר היה מאנס את האשה, והיה החבור מצד הצורה, שהוא האיש, שנחשב כמו הצורה, אז יש לחבור הזה קיום נצחי, לכך נאמר 'לא יוכל שלחה כל ימיו', כי החבור הזה נמצא מצד הצורה, ולא כאשר החבור היא מצד האשה גם כן, שהאשה היא המקבל, והמקבל יש לו שנוי, כי כל מקבל הוא מצד החמרי, אשר בו השנוי. ולכך היה נתינת התורה מצד העלה, הוא השם יתברך, לא מצד המקבל, ואי אפשר רק שיהיה נצחי". וראה שם הערה 63.

<> לשונו בנצח ישראל פי"א [רחצ:]: "מצד שהוא יתברך עלה ופועל, ואין עלה בלא עלול... והעלול הזה האומה שבחר בה השם יתברך. ומזה תוכל לדעת ולהבין כי דבר זה שבחר בישראל מחויב מצד העלה. ואם יאמר האומר כי דבר זה היה לו בטול והסרה מצד החטא אשר היה בישראל, דבר זה אינו, כי מאחר שהיה הבחירה מצד השם יתברך, אשר הוא העלה, אין בטול לדבר זה מצד חטא העלול כלל. ודבר זה בארו חכמים באמונתם במסכת ברכות בפרק אין עומדין [מביא את המאמר שלפנינו]... כי הוא יתברך עלה הכרחית אל ישראל, ואין עלה בלא עלול, ולפיכך בהכרח ימלוך השם יתברך עליהם, אף אם לא ירצו, כי דבר זה הוא מצד העלה, ולא מצד העלול. כי דבר שהוא מצד העלול אפשר שישתנה, כי העלול הוא בעל שנוי, לכך הוא אפשרי מצד עצמו ומחוייב מצד עלתו. ולפיכך אמר מאחר שהדבר הזה הוא מצד העלה, הוא מחויב, ולפיכך 'בחימה שפוכה אמלוך עליכם' [יחזקאל כ, לג]". וראה למעלה בבאר השני הערה 405.

<> לעומת שאר הדברות התלויות ברצון המקבלים, וכמו שיבאר בסמוך. וההכרח קודם לאפשר, וכמו שכתב בתפארת ישראל פכ"ט [תלז:]: "כלל הדבר, מה שהוא מחויב ומוכרח, הוא קודם לדבר שאינו מחויב ומוכרח". ובגו"א בראשית פ"ד אות ד כתב: "שההכרח קודם לאינו הכרח, ולכך עבודת האדמה קדמה לעבודת הצאן". וכן בגו"א שמות פכ"ה ריש אות ד כתב שתרומת חובה קודמת לתרומת נדבה, כי החיוב קודם לאינו חיוב. ובח"א לסנהדרין ז. [ג, קלב.] כתב: "המשפט במה שהוא מחויב הוא ראשון, וקודם לדבר שאינו מחויב". והרמב"ם בפיהמ"ש [בהקדמתו לסדר זרעים] כתב: "סדר נשים התחיל במסכת יבמות. והטעם שהצריכוהו להתחיל ביבמות ולא התחיל במסכת כתובות, ועיון השכל נותן שהיתה ראויה להקדים. אבל נעשה זה מפני שהנשואין הוא דבר עומד ברשות אדם ורצונו, ואין לבית דין לכוף אדם עד שישא אשה. אבל היבום הוא מוכרח לעשותו ולומר לו חלוץ או יבם. וההתחלה בדברים המוכרחים הוא הנכון והראוי מן הדברים שאינם מוכרחים. ועל כן התחיל ביבמות, וסדר אחר כך כתובות".

<> כי מעשה העגל נחשב לע"ז, וכמו שאמרו [ע"ז נג:] "מדפלחו ישראל לעגל, גלו אדעתייהו דניחא להו בעבודת כוכבים". ובגו"א שמות פל"ח אות ד כתב: "כי כאשר ישראל עשו את העגל, היו כמו אשה שמזנה תחת בעלה, דבקו באלהי נכר" וראה שם הערה 13.

<> כן מבואר ברמב"ן שמות לב, א, וז"ל: "כי בידוע שלא היו ישראל סבורים שמשה הוא האלהים, ושהוא בכחו עשה להם האותות והמופתים, ומה טעם שיאמרו כיון שהלך משה ממנו נעשה אלהים. ועוד, כי בפירוש אמרו 'אלהים אשר ילכו לפנינו' [שם], לא שיהיו נותנין להם חיים בעולם הזה או בעולם הבא. אבל היו מבקשין משה אחר, אמרו, משה שהורה לנו הדרך ממצרים ועד הנה, שהיו המסעים ע"פ ה' ביד משה [במדבר ט, כג], הנה אבד ממנו, נעשה לנו משה אחר שיורה הדרך לפנינו ע"פ ה' בידו... שלא בקשו העגל להיות להם לאל ממית ומחיה, וקבלו עבודת אלהותו עליהם, אבל ירצו שיהיה להם במקום משה מורה דרכם". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קצד.]. @**ויש ראיה**^ לזה. כי במדרש תהלים מזמור ג אמרו "אומות העכו"ם... אומרים לנפשי, אפשר אומה ששמעה מפי אלקים שאמר [שמות כ, ג] 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני', ולסוף ארבעים יום אמרו לעגל [שם לב, ד] 'אלה אלהיך ישראל', יש להן תשועה. אין ישועתה לו". הרי שהאומות ציטטו רק את הדבור השני ["לא יהיה לך"], ודילגו לגמרי על הדבור הראשון. נמצא שאף האומות מודות שאין חטא העגל עומד בסתירה ל"אנכי". אמנם במדרש תנחומא כי תשא אות ד אמרו: "אומרין לישראל אומה ששמעה בסיני 'אנכי ה' אלקיך', 'לא יהיה לך אלהים אחרים', ולסוף ארבעים יום אמרו לעגל 'אלה אלהיך ישראל', יש להם תשועה, אין ישועתה לו". הרי שהאומות ציטטו אף את הדבור הראשון של "אנכי". @**והנה כאן**^ מתבאר שהדבור של "אנכי" לחוד, והדבור של "לא יהיה לך" לחוד. אמנם בתפארת ישראל פכ"א [שיג:] כתב בזה"ל: "בפרק בתרא דמכות [כג:], תרי"ג מצות נאמרו למשה מסיני... 'אנכי' ו'לא יהיה לך' מפי הגבורה שמענום, עד כאן. ויקשה לך, למה שמעו 'אנכי' ו'לא יהיה לך' מפי הגבורה. ודבר זה בודאי ראוי שיהיה כך, כי בדבור 'אנכי' הוא שקבלו השם יתברך לאלוה. וכן 'לא יהיה לך' שלא יהיה להם אלוה זולת השם יתברך, שאם היה להם אלוה זולת השם יתברך, היו מבטלים מלכותו יתברך חס ושלום". ומכך משמע שאין להבדיל ולחלק בין שתי הדברות הראשונות, אלא הן נידונות בחדא מחתא. ואילו כאן מבאר, שאף שישראל עברו על "לא יהיה", מ"מ לא כפרו ב"אנכי". ויל"ע בזה. ובנצח ישראל פ"ז [קעט:] כתב: "קרא ד'אנכי ה' אלקיך' לא משתמע מיניה עבודה זרה, רק שלא יכפור בעיקר", ושם הערה 150.

<> "כי דבר שהוא מצד המקבל... אפשר שיהיה הסרה וסלוק" [לשונו למעלה].

<> בלשון ציווי, לעומת שאר הדברות שנאמרו בלשון ציווי. וכן העיר הראב"ע הארוך [שמות כ, א], וכן הביא קושיא זו בשם "מפרשי הפשט" בדרשת שבת הגדול [ר.].

<> שם תחילת פרק לז [תקלד:], שכתב: "פירוש 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולכך לא תכפור בי לומר שאיני אלקיך ח"ו. ומה שלא אמר 'אנכי אהיה לך לאלקים', כי היה זה משמע כי מצוה זאת כמו שאר מצות, כמו שאמר 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני', ואפשר שיעשה לו אלהים אחרים, וכן כל המצות. אבל 'אנכי ה' אלקיך' אף אם לא יקבל אותו האדם לאלוק, הוא אלקים שלו, והוא מלכו מצד עצמו. וכמו שאמר הכתוב על אותם שרצו לפרוק עול של הקב"ה שלא יהיה הוא יתברך מלך עליהם, על זה אמר [יחזקאל כ, לג] 'חי ה' אם לא בחמה שפוכה וגו''. וכדי שלא יטעה האדם בטעותו לומר כי אפשר שיפרקו עולו מהם, וכמו מלך בשר ודם יכולים העם לפרוק עולו מאתו עד שאינו מלך עליהם, אמר בלשון הזה 'אנכי ה' אלקיך וגו'', כלומר שעל כל פנים אני ה' אלקיך מצד עצמי. ואילו אמר 'אנכי ה' אמר הוצאתיך מארץ מצרים אהיה לך לאלקים', היה משמע שאפשר להם לעבור ולפרוק עולו מאתם, כי הוא אלקיהם מצד הפועל, כאשר מקבל אותו לאלקים, אבל לא מצד עצמו. לכך אמר 'אנכי ה' אלקיך', כי הוא אלקיהם מצד עצמו, לא מצד הפועל. ופירוש 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', כלומר שאני אלקיך, וכן תקבל עליך אלקותו". וכן כתב בדרשת שבת הגדול [ר.].

<> בנר מצוה [מא:] האריך בזה יותר, וז"ל: "אבל החבור והצירוף שיש לישראל אל הקב"ה מצד אחר, והוא חבור מצד העילה עצמה. וחבור שהוא מצד העילה, אין לדבר זה, שהוא מצד העילה, יש לו שנוי. כי מצד העילה אין שנוי, רק ההשתנות הוא מצד העלול, שהוא בעל שנוי. וזה מפני שאין לישראל דבר בעצמם עד שיהיה הסרה שייך בהם, רק השם יתברך בחר בם, ודבר זה הוא מצד העילה. ולכך, 'ואנכי', כי השם יתברך אמר להם 'אנכי ה' אלקיך' [שמות כ, ב], וזהו מצד העילה, וזה אין שכחה לו, דבר שהוא מצד העילה. וזה כי אנכי הוא מצד שהוא יתברך עילה להם, ובפרט עילה מחויבת כמו שמוכיח הלשון שאמר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים' [שמות כ, ב]. וכבר הקשו כמה חכמים, כי לא נזכר כאן שום מצוה, רק היה לו לומר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים לכך אהיה לך לאלקים', וכאן לא אמר דבר צווי כלל... אבל עיקר פירוש זה, שאם אמר 'אנכי ה' אלקיך לכך אהיה לך לאלקים', אם כן היה זה משמע שהוא יתברך אלוה להם תולה בישראל, והיה זה מצד העלול שהם מקבלים השם יתברך לאלקים. ואם כן [שלא נאמר כך], אי אפשר שיהיה סילוק לזה, דבר שהוא מצד העילה, כי הוא יתברך עילה מחויבת לישראל, ודבר שהוא מצד העילה אין סילוק לזה כלל. ולכך אמרו ישראל 'נעשה ונשמע' [שמות כד, ז]. ואילו אמרו 'נשמע ונעשה' היה להם דעת עצמם, כמו כל בריה שיש לו דעת עצמו, ולא היה להם דבר זה. רק כי הם היו נמשכים אחר השם יתברך, הוא העילה, והכל הוא מצד העילה ולא מצד עצמם, וכאילו אינם דבר בעצמם. ולפיכך הקדימו 'נעשה' ל'נשמע', ולא היו תולים בדעת עצמם, רק כל אשר יגזור עליהם השם יתברך יעשו מבלי שיבחנו הדבר בדעתם [ראה הערה 108]. אם כן אין להם דעת עצמם, ודבר שאינו מציאות לעצמו רק הוא תולה בו יתברך, לא שייך סילוק והסרה מאתו. וזה שאמר [ישעיה מט, טו] 'ואנכי לא אשכחך'. פירוש, אף על גב שיש הסרה וסילוק אף שהם בנים נחשבים, כמו שאמרנו, מכל מקום מצד העילה הוא השם יתברך, ואינם מיוחדים לעצמם, אין להם הסרה, והיינו 'ואנכי לא אשכחך'. כי זה מה שנקראו ישראל 'בנים' להשם יתברך, דבר זה מצד המקבל שנקראו בנים, ואין זה מצד העילה, ולדבר זה יש לו הסרה וסילוק. אבל 'ואנכי', שהוא יתברך אלקיך. וזה שאמר 'אנכי ה' אלקיך', כלומר שאני ה' אלקיך, ואין תולה בכם, רק כי כך מחויב מן השם יתברך שהוא העילה, ומן השם יתברך שהוא העילה מחויב שאני אלקיך. והדבר שהוא מחויב אין לו שנוי, ותקבלו אותי לאלוה, כאשר דבר זה מחויב על כל פנים, ולפיכך 'ואנכי לא אשכחך', כי דבר זה הוא מצד העילה".

<> בתפארת ישראל פל"ז [תקנו.] הוסיף להורות כיצד תיבת "אנכי" גופא מקפלת בתוכה ענין זה, וז"ל: "ומה שאמר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולא אמר 'אני ה' אשר הוצאתיך וגו'', נראה כי מלת 'אנכי' מורה על עצם המדבר בכל מקום, כאילו אמר אנכי בעצמי. ובא לומר כי השם יתברך בעצמו הוא אלהי ישראל, ואין השם יתברך אלהי ישראל מצד התואר, רק מצד עצמו יתברך הוא אלהיהם. כי אם היה אלהותו יתברך על ישראל מצד התואר בלבד, ואינו מצד עצמו, הרי התארים הם מצד הפעולות אשר יפעל, והפועל הוא בזמן מיוחד. כי פעם יפעל דבר זה, ופעם יפעל דבר זה. ולפיכך אילו אמר 'אני ה' אלהיך וגו'', היה משמע כי מצד שהוא יתברך רחום וחנון הוא אלוהיהם, ומדה זאת אינו פועל השם יתברך תמיד. ולכך אמר 'אנכי ה' אלהיך וגו'', כי מצד עצמו הוא יתברך אלהיהם, ודבר זה אינו מצד התואר, ולכך הוא נצחי מבלי שנוי. וביארו ז"ל דבר זה בחכמתם, וזה אומרם בפרק אין עומדין [ומביא המאמר שלפנינו]... בארו בזה כי ישראל יש להם חבור ודבקות עם השם יתברך בעצמו, ולפיכך אמר הכתוב 'ואנכי לא אשכחך', כי אי אפשר לשכוח אותך אחר שישראל דבקים בו יתברך בעצמו, שהרי בסיני כתיב 'אנכי ה' אלקיך', שדבר זה הוראה כי ישראל מצד עצמו מלכותו עליהם, והוא יתברך דבק בהם מצד עצמו. ומאחר שדבקים בו מצד עצמו, אין שכחה לדבר זה, ולפיכך 'ואנכי לא אשכחך'. רוצה לומר כי מה שמורה עליו מלת 'אנכי', שמורה כי ישראל יש להם דבקות בעצמו יתברך, ולפיכך 'לא אשכחך'. ואין להאריך בזה, כי כבר הארכנו בזה מאד בחבור באר הגולה, ע"ש. ומכל מקום דבר זה מקהה שיני האומות מכחישי ה', אם נביט שמלת 'אנכי' בכל מקום אשר הוא בא על עצם המדבר, ומורה לך כי מלכותו יתברך מצד עצמו על ישראל, הוא מורה נצחית דבר זה אשר לא תוסר לנצח נצחים. גם מה שבארנו למעלה שלא נאמר דבור 'אנכי' בלשון פעל, לומר כי השם יתברך אלהיהם לא מצד הפועל, רק מצד עצמו, שכך הוא שהוא אלקים לישראל מצד עצמו, והפועל יש לו שנוי ותמורה, אבל הדבר שהוא כך מצד עצמו, אין לו שנוי ותמורה כלל, ודבר זה גם כן מורה הנצחית".

<> ועוד אודות צמצום הכתב לעומת הרצאת דברים שבע"פ, ראה דבריו בתפארת ישראל ס"פ ד, שכתב: "וראוי להבין דברים אלו, שהם דברים גדולים מאד, כי אי אפשר לכתוב יותר, ועם שהם יותר עמוקים". ושם ס"פ כב כתב: "והחכם יוסיף חכמה ודעת, כי אי אפשר לפרש הכל בכתב". וראה תפארת ישראל פל"ח [תקעט:], ר"פ סח, ושם הערה 11. 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 שנכתב הוא משוער ומוגבל". ובנצח ישראל ס"פ ז כתב: "אל תשער בדעתך כי אפשר לכתוב בפירוש, כי איך אפשר לפרש הכל בכתב". וראה להלן בבאר הששי הערה 478.

<> כמבואר למעלה [ד"ה התשכח אשה].

<> שתיבת "עוּלָה" מוסב על קרבן עוֹלָה, ותיבת "מרחם" מוסב על פטרי רחמים שהקריבו ישראל, ודברים אלו מורים על שישראל הם בניו של מקום, כמבואר בהערות 114, 120. ואודות "לשון נופל על לשון" ראה למעלה הערות 41, 117.

<> כמבואר למעלה [ד"ה ועל זה].

<> כי כל דבר הנעשה מצד העלול הוא בר שכחה, הן לטוב [תואר "בנים"], והן למוטב [חטא העגל], וכמבואר למעלה סד"ה ועל זה.

<> כי "אלה" הוא לשון קשה, וכמבואר למעלה הערה 130. ואף כאן הרמז נעשה באופן של "לשון נופל על לשון", שנאמר "גם אלה תשכחנה", והיה צריך להאמר בלשון יחיד "גם היא תשכח", כשם שרישא דקרא נאמר בלשון יחיד ["התשכח אשה עולה"], וכפי שהעיר למעלה [ד"ה והמאמר הזה].

<> שעבודה זרה הוא "חטא קשה", ולכך תיבת "אלה" מגדירה אותו. ובקידושין ל: אמרו על היצה"ר "אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש... אם ברזל הוא מתפוצץ". וכתב שם בח"א [ב, קלו:]: "הוא נגד יצרא דע"ז... שממנו מחשבות רעות וזרות של ע"ז לקצץ בנטיעות מה שהוא יתברך אחד, ואין שניות. ויצר הרע של ע"ז מקצץ האחדות ולעשות לו שניות, ולכך נקרא 'ברזל'. ופירוש זה מופלג מאוד כאשר תבין אותו, והוא עיקר". ובנתיב התורה פי"ג [א, נה.] ביאר שהברזל מורה על הקושי, שהרי אומרים "קשה כברזל" [מנחות צח:]. ולכך ההשוואה לברזל מורה על הקושי שיש בחטא ע"ז. ובח"א ליבמות עח: [א, קמד.] כתב: "החטא הוא קשה ביותר, שהוא עבודה זרה, לכך נעשים השמים קשים כברזל על ידי חטא הקשה". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעו:] הרחיב טובא בהגדרת חטא ע"ז, ובתוך דבריו כתב שם: "כאשר עשו ישראל את העגל, שמטו אחד מן החיצונית, הוא השור במרכבה, ועשו אותו אלוה", וראה שם הערה 87. ובגבורות ה' פמ"ז [קפז:] כתב על השור שבמרכבה "כי השור יש לו חוזק ביותר ממה שיש לכל שאר בעל חי... ודבר זה מבואר על פי החכמה גם כן, כאשר ידוע כי פני השור מן השמאל [יחזקאל א, י], וזה צד צפון, שנקרא שמאל" [ראה להלן בבאר הששי הערה 865]. ואף מכך ניתן להורות על הקושי שיש בחטא ע"ז.

<> אודות שהקב"ה הוא אלקי ישראל בפרט, הרי שאף דבר זה קשור לדבור "אנכי ה' אלקיך", וכמבואר בתפארת ישראל פל"ז [תקלח.], וז"ל: "למה אמר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולמה לא אמר 'אנכי ה' אלקיך אשר בראתי שמים וארץ'. כי דבר זה לא שייך לומר כלל, כי הכתוב רוצה לומר למה הוא אלקיהם, ועל זה אמר 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ועל ידי זה שהוצאתי אתכם מארץ מצרים קבלתם אותי למלך, ותהיו עבדים לי. ואם יקשה להם כי הוא יתברך אלקיהם לא בשביל שהוציא אותם מארץ מצרים, רק בשביל שברא את האדם, והוא אלקי הכל... אלו האנשים מבינים כי אין חלוק בין אלקותו יתברך על ישראל, ובין אלקותו על הכל, וכמו שהוא יתברך אלקי הכל, כך הוא אלקי ישראל. ודבר זה טעות, כי מה שאמר הכתוב 'אנכי ה' אלקיך' רוצה לומר שאני אלקיך בפרט, שהוא יתברך שמו חל על האומה הנבחרת בפרט, אף כי הוא אלקי הכל, אין נקרא שמו רק על האומה הנבחרת, ואין מלכותו רק על האומה הנבחרת. וזהו 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי לא דבר הכתוב לענין הממשלה, כי דבר זה בודאי שהוא יתברך מושל על כל, רק כי הכתוב אומר כי על ישראל נקרא שמו ומלכותו עליהם". @**והטעם לכך**^ הוא כמבואר כאן, שהחלת שמו יתברך על ישראל היא מצד העלה, ואילו אצל האומות היא מצד העלול, וכמו שביאר בדרשת שבת הגדול [רה.], וז"ל: "ונראה שהוקשה... מה שאמר בפרשה זאת [בראשית יב, א] 'ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וגו'', מבלי שיוקדם לפניו מעלת אברהם. שראוי לומר קודם שהיה צדיק, ובשביל כך נגלתה השכינה ואמרה 'לך לך מארצך'. וכמו שתמצא אצל נח, שקודם זה מקדים מעשיו 'ונח מצא חן בעיני ה'' [בראשית ו, ח], ואחר כך כתיב [בראשית ו, יג] 'ויאמר ה' לנח וגו''. וכאן מיד כתיב 'ויאמר ה' אל אברם', מבלי הקדמה ממעשה אברהם כלל. וקושיא זאת הקשה הרמב"ן ז"ל בפירושו לתורה [בראשית יב, ב], כמו שתמצא בדבריו. וכבר פירשנו קושיא זאת בכמה מקומות, כי דבר זה היה להודיע כי הש"י בחר באברהם ובזרעו מצד עצמו, ולא בחר הש"י באברהם וזרעו אחריו מצד המעשים שגרמו, כי אם המעשים היו גורמים, אם היה זרעו ח"ו משנים מעשיהם מטוב לרע, כבר בטלה הבחירה הזאת... ודבר זה אינו, כי הבחירה באברהם ובזרעו היה מצד עצם אברהם ובזרעו מבלי מעשה, ודבר הזה קיים לעולם מבלי שינוי כלל... ולפיכך לא כתיב לפני זה צדקת אברהם, שהיה משמע כי בשביל המעשים בחר באברהם ובזרעו, והיה משמע כאשר אין המעשים, בטל הבחירה. ואצל בני נח המעשים גורמים. ובמדרש [ילקו"ש ח"ב סוף רמז שיב], מעלה זו יש בין ישראל לבני נח, דאילו בישראל כתיב [יחזקאל לז, כז] 'והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם'. ואילו בבני נח כתיב [ירמיה ל, כא-כב] 'מי הוא זה ערב את לבו לגשת אלי נאם ה' והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלהים', עד כאן. הרי לך כי זה הפרש אשר יש בין ישראל לבני נח; דאילו בני נח הם צריכים לקרב עצמם, ואז הש"י מקרב אותם. אבל ישראל, הש"י מקדים אותם לקרב, אף שלא קרבו ישראל עצמם. כלומר כי אין תולה אהבת הש"י לישראל מצד צדקתם, רק כי הוא יתברך בחר באומה זאת בעצם, שרוצה בהם והם בניו בעצמם. ואין הבן צריך לקרב עצמו אל האב, רק האב מקרב הבן. לכן יש לפרש שלא הקדים בתורה צדקת אברהם, לפי שקרבו השם יתברך ואמר לו 'לך לך מארצך'". וכן הוא בנצח ישראל פי"א [רפה.]. וראה להלן בבאר השביעי הערה 138.

<> עד כאן ביאורו למאמר זה. והנה בתחילה [ד"ה והמאמר הזה] שאל על המאמר ארבע קושיות; (א) מדוע פתח בלשון יחיד ["התשכח אשה עולה"] וסיים בלשון רבים ["גם אלה תשכחנה"]. (ב) מדוע כתב בתחילה "התשכח אשה עולה" ובהמשך "גם אלה תשכחנה", היה לו לכתוב ישר "גם אשה תשכח עולה ואנכי לא אשכחך". (ג) לא היה לו לכתוב רק "ותאמר ציון עזבני ושכחני ה'". (ד) כפל הלשון "התשכח אשה עולה מרחם בן בטנה". וכל השאלות הללו מיושבות על פי מאמרם; (א) שאלה ראשונה לא קשה, כי "אלה" בא לרמוז לחטא העגל. (ב) שאלה שניה לא קשה, כי בא לבאר שיש לישראל מדרגת "בנים", דבר שלא היה בא לידי בטוי אם היה נאמר ישירות "גם אלה תשכחנה". (ג) שאלה שלישית לא קשה, כי יש כאן שתי נקודות שונות, ציון עובדה תמוהה, ושאלה להקב"ה, וכמבואר בהערה 91. (ד) שאלה רביעית לא קשה, כי נאמרה כאן כפילות, משום שיש כאן רמז לשני דברים; הקרבת קרבן עולה, והקרבת בכורות.

<> כמו שכתב למעלה בתחילת הבאר הזה: "ורבים יתמהו על המאמר הזה, שהוא רחוק מפשט הכתוב... ויותר קשה בסבה שנתנו". הרי שיש בזה שתי תמיהות; (א) אין הדרשה נכנסת לפשט המאמר. (ב) עצם דבריהם אינו נראה לבני אדם.

<> מוכיח דבריו מהתורה שבכתב, וכפי שעשה פעמים רבות עד כה. כי הספר באר הגולה מכוון הוא כנגד אלו המודים בתושב"כ, אך חולקים על התורה שבע"פ. ולכך מוכיח את נקודתו מהתורה שבכתב, כי בזה כו"ע מודו. וראה למעלה בבאר הראשון הערה 13. וכדבריו כאן כתב בתחילת הבאר השני, וז"ל: "כי אין ספק מה שנראה דברי חכמים רחוקים, בשביל חילוף מדריגת החכמה. כי חכמים ז"ל היה בידם מקובל דברי חכמה חכמת אלקות, וע"פ החכמה הזאת מיוסדים דרכיהם. ולפיכך האדם שאין בידו דרכים אלו, רק דרכים טבעיים ושכל אנושי, רחוק מהם דבריהם. ולכך נמצא החילוף בין דעתם ובין דעת שאר בני אדם. כמו החילוף בתורה עצמה, כי כמה דברים אשר הם בתורה הם רחוקים מהשגת האדם, בשביל שדברי תורה אלקיים נבדלים ביותר מהשגת האדם. ועל זה הדרך הם דברי חכמים, שדבריהם הם גם כן אלקיים ביותר. ולפיכך יש מדבריהם קשים להשיג טעמם, מפני שדבריהם הם דברים אלקיים, כאשר הוא מקובל להם". וראה שם הערה 12.

<> כוונתו לנאמר [דברים לב, מז] "כי לא דבר ריק הוא מכם וגו'", ודרשו על כך חכמים [ירושלמי פאה פ"א ה"א] "'כי לא דבר ריק הוא', ואם ריק הוא - מכם הוא, ולמה, מפני שאין אתם יגעין בתורה". ובגו"א בראשית פי"א סוף אות יט כתב: "אין דבר ריק בדברי חכמים, ואם ריק - הוא ממנו". וכן הוא בגו"א שמות פי"ז סוף אות א. וראה למעלה בבאר זה הערה 8, להלן בבאר הרביעי הערה 87, ובבאר החמישי הערה 649.

<> בתפארת ישראל פס"ד הביא מאמר מסנהדרין כא: [שלא הובא בבאר הגולה], ולבסוף כתב עליו [תתקצח:]: "כי כבר בארנו בחבור באר הגולה ענין דרשות אלו, שאם נראים רחוקים, הם קרובים בעצמם". הרי שדבריו כאן מוסבים על כל דרשות חז"ל, שכל הדרשות הן "עומק הכתוב על פי אמיתתו, כאשר הוא מעמיק בפירוש הכתוב ימצא אותו". וכן בנצח ישראל פל"ב [תרכח:] עסק במאמר חז"ל שלא הובא בבאר הגולה, וכתב: "ודרש זה הוא לשון נופל על לשון... כמו שהתבאר בחבור באר הגולה". וכן כתב להדיא בתחילת הבאר [ד"ה בפרק קמא].

<> כלשון התורה [דברים יג, טו] "ודרשת וחקרת ושאלת היטב", וראה רש"י שם. ובמשנה [סנהדרין לב.] אמרינן "אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה ובחקירה".

<> מקשה על עצמו, דבשלמא אם הדרשות אינן מגלות את עומק הכתוב, אלא הן דבר נוסף על הכתוב, יובן היטב מדוע יש מחלוקת בין החכמים, כי כל אחד מוסיף דבר משלו על הכתוב. אך אם הדרשות כולן מגלות את עומק הכתוב, כיצד נמצא "זה דורש בעניין זה, וזה בעניין אחר", הרי הכתוב הוא אחד, ואיך מדבר אחד יצאו דברים מתחלפים.

<> דוגמה לדבר; "תוכל לומר על העץ שהוא מתיחס אל יסוד המים, וכן הוא האמת שיש בו מן המים. ותוכל לומר שיש בו מן יסוד האויר, וכן הוא האמת שיש בו יסוד האויר" [לשונו למעלה באר הראשון (ד"ה ואמר שמא), ושם הערה 289]. הרי שצורת העץ היא אחת, אבל בעומק יש בעץ דברים מתחלפים. וה"ה ביחס של הפשט והדרש; צורת הפשט היא אחת, "אבל הדברים העמוקים היוצאים ממנו הם הרבה מאוד" [לשונו כאן]. ויוסבר לפי זה לשונו כאן "וכן כל דבר ודבר שנמצא בעולם הוא אחד וכו'". וכן בסוף הבאר ימשיל את היחס של הפשט לדרש כיחס שורש האילן לענפים, לפירות, ולעלים של האילן.

<> כך כתב כמה פעמים שהממאן לדברי חכמים עושה כן מחמת העדר חכמה, וכמובא למעלה בבאר הראשון הערה 89. ובדר"ח פ"ו מ"ג [רפז:] כתב: "הדבר הזה כמו שאר דברי חכמים, שנראים רחוקים מאוד למי שהוא חסר דעת". וראה להלן בבאר הששי הערה 787.

<> כן כתב בגו"א שמות פי"ט סוף אות כ: "אך עתה עמדו דרשנים דורשים דברים אשר לא כן, כל העולה על רוחם ודעתם. ואין ספק אלי שהתורה חוגרת שק עליהם לפרש התורה כרצונם. וזה מעשה האומות שמפרשים כרצונם. ובזה האמת נעדרת, תחת אשר נקראת [מלאכי ב, ו] 'תורת אמת'". ובנתיב התוכחה פ"ג [ב, קצה:] הקדיש את כל הפרק לנושא זה, ובתוך דבריו כתב: "ועכ"פ צריך שלא יהיה בדבריו דבר שהוא נוטה מן האמת, אשר ידוע לרבים לשומעים הדברים שהם דברים אשר אין להם יסוד ושורש. כמו שעושים עתה במדינות אלו, הדורשים לרבים, מפרשים הכתובים, ואף דברי חכמים, בכוונה שלא כוונו להם, ולא עלה על לבם ועל דעתם. ויאמרו שהם מפרשים כוונות למאמרים. והם כוונתם להזיק. כי אילו היו מניחים דברי חכמים כמו שהם, בודאי פשט מאמריהם הם דברי חכמה גדולה מאוד. והם מהפכים מתוק למר, וא"כ כוונתם להזיק. ואיך לא יהיה כונתם להזיק, בודאי בפשט מאמריהם של חכמים חכמה עמוקה, שהרי אפילו שיחת חולין שלהם צריך תלמוד [סוכה כא:]... ק"ו בן בנו של ק"ו דבריהם בעצמם, שכל דבריהם חכמה עמוקה, אשר יש לאדם לתת לב בדבריהם ולהעמיק בהם עד שעומד על דבריהם... לא כמו שעושים עתה שדורשים ברבים דברים שהם יודעים כי פיהם לא כן ידבר. וטוב היה להם שידרשו ברבים דברים שאינם דברי תורה כלל, ממה שידרשו דברים כאלו. וגם דבר זה מן הדברים אשר ראוי להכות כף על כף לעשות כך בדברי תורה התמימה, ועושים מצוה גדולה מאוד כאילו היה פלסתר לדרוש דברים כאלו ברבים, לפרש הכתוב או דברי חכמים כך, ואינם מכונים רק להראות לפני בני אדם הבלתי יודעים כאילו הם מחדשים דברים בדברי תורה. ויאמרו, שאם לא נעשה כך, מה אנו מחדשים יותר ממה שאחרים יודעים... אבל לדרוש דברים שהם עצמם יודעים כי לא כן ידברו, בודאי דבר זה יש להרחיק הרחקה גמורה, ולגעור באותם האנשים. ולא די בלבד שלא יקבלו שכר על זה, והלואי שלא יהיה עליהם אשמה יתירה לתעתע ולהבל בדברי תורה".

<> פירוש - אין הדרשה חורגת בכי הוא זה מהקבלה שקיבלו חכמים. וי"ג המדות מובאות בספרא בריש ספר ויקרא.

<> המשך לשונו בנתיב התוכחה פ"ג [ב, קצז:]: "ואם יאמרו הלא מצאנו בדברי חכמים שדרשו הכתובים בדרש רחוק מאוד. ואפילו אם נודה שכך עשו, לא עשו זה אלא בתורה ובדברי נביאים, שנכתבו ברוח הקודש, ובכמה פנים נדרשים. אבל בדברי חכמים, דבר זה לא נמצא. וגם בכתוב ח"ו שיהיו מפרשים הכתוב בפירוש שאין דעתם מסכמת. כי בודאי פירוש שלהם נרמז בכתוב, שאף שנראה הדברים רחוקים מאוד, הוא קרוב למביני דעת וחכמה. וכבר פרשנו והארכנו במקום אחר, ובכמה מקומות השיבו הם 'עד מתי אתה מעוות עלינו הכתובים' [ספרי ר"פ דברים, והובא ברש"י בראשית מא, מג], שתראה שהם מרחקים פירוש זר בפסוק... ובאמת דבר זה ג"כ מתחבר אל למודם בישיבה שכל הלמוד להראות בלבד ואל"כ אומרים מה בינם לשאר אדם". וראה להלן בבאר הששי הערה 1059.

<> פירוש - אי אפשר לבאר את כל המאמר, על כל מרכיביו.

<> כן כתב בגבורות ה' פ"ח [מו.]: "ואם באנו לפרש דבר זה, היה ארוך מאוד". וכן כתב בנצח ישראל ס"פ ז: "כי כל דבריהם דברי חכמה... ואם היינו באים לכתוב על המאמרים האלו מה שרמזו, לא היה מספיק הזמן". וכן להלן בתחילת הבאר הרביעי כתב: "שאם בא לפרש חכמתם... לא יספיק זמן רב". וראה בהקדמה הערה 89.

<> כפי שכתב בשער הספר של הגור אריה: "ומן המאמרים הידועים שבאו בפירוש רש"י, ראיה על האחרים, שכולם דברי חכמה, ומום אין בהם". ובמבוא לספר המפתח של "חומש גור אריה השלם" [עמוד 11, בהגהה שניה] הוכח שהדברים שבשער הספר נכתבו על ידי המהר"ל עצמו. והובא למעלה בהקדמה הערה 91. וראה כאן הערה 6.

<> כפי שכתב בתחילת הבאר שבבאר זה יעסוק בדרשות הרחוקות ביותר, וכלשונו: "ואנחנו נביא היותר נראה רחוק, ויותר קשה בדבריהם". וכן כתב להלן בתחילת הבאר הרביעי, וז"ל: "להביא ראיה ועדות נאמנה, ובחינת צדק ואמת, להשקיט התלונות בדברים ברורים, מן קצת דברים אשר הם יותר נראים זרים ורחוקים מן הדעת, והם יהיו הבחינה על שאר דברים, שכלם הם דברים יקרים. שאם הדברים אשר הם יותר רחוקים יהיו לדברי חמודות ויקרים, מכל שכן הדברים שאין כל כך להם לזרא, ובזה תושקט תלונות האנשים האלו", ושם הערה 22. ומהרחוקים אתה יודע בק"ו את טיבם של הקרובים; כשם שיש ממש ברחוקים, כך בק"ו יש ממש בקרובים [ראה רש"י דברים יג, ח]. וראה להלן בבאר הרביעי הערות 22, 102, ובבאר הששי הערה 788.

<> כמבואר למעלה בהערה 9 שדברי חכמה אלו נראים בתחלת העיון רחוקים, אך הם קרובים. וכן כתב בגו"א שמות פט"ו אות לג: "כי דברי רז"ל בודאי קרובים, ורחוקים בתחלת המחשבה, וקרובים כאשר מדקדק בהם". ובויקרא פ"ז אות ד כתב: "ודברי תימה הן בתחילת הדעת".

<> פירוש - אף דבריהם הפשוטים.

<> "סתימת הדברים" - שדבריהם נראים חסרי ביאור, וכספר חתום.

<> כי גם הקטן בחכמה וגם הגדול בחכמה מבטאים את עצמם בדיבורים, ואידי ואידי בכלל "מדבר" הם. רק שבתוך אותם דיבורים, הגדול בחכמה משקיע בהם עומק, ואילו הקטן בחכמה אינו משקיע בהם עומק. כי הדיבור מבטא את מהות האדם; הגדול בחכמה דבריו עמוקים, והקטן בחכמה דבריו שטחיים. ואודות שהדיבור הוא מהות האדם, ראה דבריו בדרוש לשבת תשובה [עז:], שכתב: "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 להלן בבאר הששי הערה 595, ובבאר השביעי הערה 26. ובח"א לקידושין מט: [ב, קמז.] ביאר מדוע החכם אינו מרבה דברים. הרי שישנה זיקה בין החכם, לבין דיבורו. ומעין זה ביאר בגו"א דברים פ"א אות נא לגבי לשון של אומה. שנאמר שם שהמרגלים נצטוו [דברים א, כב] "וישיבו אותנו דבר וגו'", ופירש רש"י "באיזה לשון הם מדברים". וכתב שם בגו"א: "ואם תאמר, מאי אכפת להו באיזה לשון הם מדברים. ויראה, כי ע' לשונות הם כנגד ע' אומות, ולכל אומה נתן לה לשון. והלשון הוא מתיחס אל האומה, לפי מה שהיא - נתן לה הקב"ה לשון. כי לשון הקודש נתן לעם הקודש. נמצא כי הלשון הוא מתיחס לפי מדריגת האומה. ולפיכך היו רוצים לדעת באיזה לשון הם מדברים. והם ידעו כבר ענין כל לשון, כי אותם שיש להם לשון זה - ענינם כך. ורצו שיעמדו על ענין האומה מה הם, כי הלשון הוא גדר האומה מה שהיא". וראה נר מצוה הערה 190. וכך הוא הדין לגבי היחיד. וראה גו"א בראשית פכ"ז אות יג שיצחק חשב שזה שעשו מדבר בלשון קנטוריא [רש"י בראשית כז, כב] מורה שעשו יהיה גביר ואדון, שנאמר [משלי יח, כג] "ועשיר יענה עזות". וראה להלן בבאר החמישי הערה 308.

<> ויש כאן שלשה שלבים; (א) חז"ל היו גדולים בחכמה. (ב) כתוצאה מכך כל דבריהם מבטאים עומק מיוחד. (ג) כתוצאה מכך דברים נראים כסתומים. וממילא, ככל שדבריהם סתומים יותר, כך בהכרח שגנוז בדבריהם עומק יותר. וכן כתב בנתיב התוכחה פ"ג [ב, קצה:]: "וכל עוד שיראה יותר דבריהם רחוק מן השכל, יש לך לדעת כי היא חכמה עמוקה נסתרה בדבריהם. ויש לאדם לחפש אחר דבריהם אם רוצה לעמוד על דבריהם, כי דבריהם צריכים חקירה ודרישה מאוד". וראה למעלה בבאר השני הערה 10. ולהלן ריש הבאר החמישי כתב: "והרי דבר זה נמצא ג"כ כי חכמי האומות הקדמונים מאוד, שגם הם היו דבריהם סתומים מאוד מאוד, עד שהראו פירושים לדבריהם. ודבר זה נמצא למי שראה דבריהם בספריהם. א"כ למה ישימו אשמה בדברי חכמים".

**% [ג]**

<> זהו ציטוט מלשון הגמרא שם.

<> כי הפסוק מדבר ברב ותלמיד, וכמו שפירש רש"י שם "את מושל - גדול בתורה".

<> "אם יודע ברבו שאם ישאלנו ישיב לו דבר טעם" [רש"י שם].

<> "בין - שאל" [רש"י שם].

<> "ואם לאו, 'תבין את אשר לפניך' מעצמך, ואל תשאל ותביישנו. 'ושמת סכין בלועך' בתריה דהאי קרא כתיב, כלומר התחזק עצמך ועצור פיך מלשאול" [רש"י שם].

<> "אם בעל נפש אתה ומתאות לשאול ולעמוד על העיקר, מאי תקנתיה, פרוש הימנו" [רש"י שם]. וכן פירש רש"י במשלי [שם פסוק ג] "אל תתאו למטעמותיו - אלא פרוש ממנו, ולך לפני רב הגון, ולא תביישהו בשאלות, אחר שלא ידע להשיב".

<> פירוש - בפסוק נאמר [משלי כג, א] "כי תשב ללחום את מושל בין תבין את אשר לפניך". ובפשטות התיבות "בין תבין" נאמרות בחדא מחתא, וכמו שפירש רש"י שם "בין תבין - תן לבך לדעת מי הוא, אם עינו צרה או יפה". אך לפי דרשת חז"ל ישנה חציצה והפרדה בין "בין" ל"תבין"; כי "בין" עוסק בציור שהרב ידע להשיב, שאז התלמיד רשאי לשאול ["בין" - תשאל]. ואילו "תבין" עוסק בציור שהרב לא ידע להשיב, שאז על התלמיד להבין מעצמו. ודוחק הוא לחלק בין הדבקים. וכאמור, התלונות שבבאר השלישי אינן מופיעות בקונטרס נגד התלמוד.

<> מעין מה שאמרו [אבות פ"א מ"י] "ואל תתודע לרשות", ופירש רש"י שם "שאין מקרבין לו לאדם אלא לצורך עצמן". ושם בפ"ב מ"ג אמרו "הוו זהירין ברשות, שאין מקרבין לו לאדם אלא לצורך עצמן, נראין כאוהבין בשעת הנאתן, ואין עומדין לו לאדם בשעת דוחקו". ופירש רש"י שם "הוו זהירין ברשות, הוא המלכות... ומה היא הזהירות, שישמור עצמו מהיות תדיר עמהם".

<> שפירושו "ושמת סכין בלועך - בלחייך, אם ראית עינו צרה, אל תאכל משלו. אם בעל נפש אתה - אם רעבתן אתה, ותאב לאכול, טוב לתחוב סכין בין שניך" [רש"י משלי שם].

<> אבות פ"ב מ"י "והוי מתחמם כנגד אורן של חכמים, והוי זהיר בגחלתן שלא תכוה, שנשיכתן נשיכת שועל, ועקיצתן עקיצת עקרב, ולחישתן לחישת שרף, ואף כל דבריהם כגחלי אש". ובדר"ח שם [צח.] כתב: "ואמר ואל תכוה בגחלתן, כלומר שיהיה נזהר שלא יגרום לו הקירוב הזה כאשר הוא מתקרב אליהם ויהיה רגיל עמהם, שיחטא להם מרוב הרגלו עמהם. ולכך יהיה נזהר שלא יהיה נכוה בגחלתן כאשר הוא מתקרב להתחמם כנגדן... ונתן טעם לדבריו מפני שנשיכתן נשיכת שועל ועקיצתן עקיצת עקרב ולחישתן לחישת שרף". ושם מבאר את ג' הדברים שזכר, וכיצד הם נובעים מרום מדרגת החכם.

<> בחגיגה יד. הובא הפסוק [ישעיה ג, א] "כי הנה אדון ה' צבאות מסיר מירושלים ומיהודה משען ומשענה כל משען לחם וגו' ואיש מלחמה", ודרשו על כך "'כל משען לחם' אלו בעלי תלמוד, שנאמר [משלי ט, ה] 'לכו לחמו בלחמי'... 'ואיש מלחמה' זה שיודע לישא וליתן במלחמתה של תורה". וראה נצח ישראל פל"ב [תרכז.].

<> כי לכך נאמר כפל לשון "בין תבין", שידקדק מאוד, כי כל כפל הוא חיזוק הדבר, וכמבואר בגו"א בראשית פ"ח הערה 73, שם פמ"ז הערה 2, שם פמ"ח הערה 121, נצח ישראל פמ"ח [תשצח.], ושם הערה 35, ועוד. ובח"א לב"ק צב. [ג, יג:] כתב: "כל כפל הוא לחוזק ולקיים, כמו שאמרו ז"ל [פסחים סא.] 'שנה עליו הכתוב לעכב', הרי כי הכפל הוא לחוזק הדבר".

<> פירוש - הואיל ומוטל על התלמיד לדקדק היטב של יהיה נכווה, בע"כ שעומדות לפניו שתי דרכים, ועליו לדקדק בזה היטב באיזו דרך ילך.

<> ויש בזה הטעמה מיוחדת. כי הגר"א בפירושו למשלי שם ביאר ש"בין" הוא בינה, ו"תבין" הוא תבונה. ובביאור ההבדל בין בינה לתבונה כתב הגר"א [משלי ב, ג] "תבונה בבינה הוא להבין דבר הבינה על בוריה, כלומר איך תלויה זו הבינה בזה הדקדוק של החכמה. כמו 'ומן הצאן' [ויקרא א, ב], למעט את הנוגח [תמורה כח.], מן הוא"ו יתירה. זה המיעוט נקרא 'בינה'... ו'תבונה' היא לידע מפני מה מן הוא"ו יתירה ממעט הנוגח דוקא". הרי שבינה צמודה יותר לדברי הרב [כפי שאות וא"ו "ומן" צמודה לדיבורו של הקב"ה], ואילו תבונה היא מרוחקת יותר מדברי הרב, כאשר עליו להבין מיניה וביה את השייכות המהותית של הדברים. [ואמרו "בינה עלאה מתבונה" (זוה"ק ח"ג רצא.)]. ולכך, כאשר יכול לשאול את רבו, הרי שזו בינה. אך כאשר אינו יכול לשאול את רבו, הרי שעליו להבין מעצמו [ועל ההבנה הזו מוסבת תיבת "תבין", כמבואר ברש"י חולין שם, והובא בהערה 189], ולכך זהו בגדר תבונה.

<> אם יבייש את רבו. וכבר נתבאר למעלה [בהקדמה הערה 110] שהמבזה את החכם הוא בכלל מי שאומר שאין תורה מן השמים, ומגלה פנים בתורה שלא כהלכה. ובנתיב התורה פי"ב [א, נ:] כתב: "וכמו שגדול שכרו מי שמקרב ת"ח ומכבדו, מזה תדע גודל העונש אשר נוגע בכבודו... ובפרק כל כתבי [שבת קיט:] אמר רב יהודה כל המבזה תלמיד חכם אין לו רפואה למכתו... כי המבזה את התלמיד חכם אין לו רפואה ממה שנתבאר אצל 'עקיצתן עקיצת עקרב' [אבות פ"ב מ"י] נתבאר באריכות דבר זה עיין שם. כי השכל יש לו המציאות הגמור, וזה בארנו כמה פעמים, והחומר אין לו מציאות... והמבזה את התלמיד חכם כאילו אינו דבר ממש, [כי] הרי הוא מתנגד אל המציאות הגמור, והמתנגד אל המציאות הוא בעצמו בעל העדר הגמור. ולכך אמר 'ועקיצתן עקיצת עקרב ולחישתן לחישת שרף', כי אלו דברים מביאים המיתה".

<> לשון הפסוק במלואו "על כן יאמרו המושלים בואו חשבון תבנה ותכונן עיר סיחון". ופירש הרשב"ם בב"ב עח: "מאי דכתיב על כן יאמרו המושלים וגו' - פשטיה דקרא מיירי שכשנלחם סיחון במלך מואב הראשון, ויקח את כל ארצו מידו [במדבר כא, כו], נתנבא בלעם וחביריו שינצח סיחון למואב. ומיהו פרשה יתירה היא, דמה צריך ליכתב זה, אם להשמיענו דעמון ומואב טיהרו בסיחון, הרי כבר כתיב [שם] 'והוא נלחם במלך מואב הראשון', ואין צריך יותר. הלכך לדרשה כתבה משה רבינו". אמנם המהר"ל יבאר בהמשך הכרח אחר לדרשת חז"ל.

<> "המושלים ביצרן - צדיקים, כדכתיב [משלי טז, לב] 'ומושל ברוחו מלוכד עיר', [ש"ב כג, ג] 'צדיק מושל יראת אלהים'" [רשב"ם שם].

<> "הפסד מצוה - שמתבטל מריוח בשביל שעוסק במצוה, או נתן צדקה ומחסר ממונו, כנגד שכרה המרובה לעתיד" [רשב"ם שם].

<> "ושכר עבירה - שלא להשתכר בעבירה עכשיו, כנגד הפסדה שיפסיד יותר לעתיד" [רשב"ם שם].

<> "אם אתה עושה כן - לחשוב הפסד כנגד שכר" [רשב"ם שם].

<> "כעיר זה - שמתפתה ביצרו ובדברי האפיקורסים, ואינו מושל ביצרו" [רשב"ם שם].

<> לשון הפסוק במילואו "כי אש יצאה מחשבון להבה מקרית סיחון אכלה ער מואב בעלי במות ארנון".

<> "תצא אש מן המחשבים - הצדיקים, ותאכל את שאינם מחשבים" [רשב"ם שם].

<> לפנינו בגמרא איתא "שנקראו שיחין", ופירש שם הרשב"ם "שנקראו שיחין - אילנות, כדכתיב [תהלים צב, יג] 'צדיק כתמר יפרח כארז בלבנון ישגה'".

<> "ער מואב - כעיר שמהלך אחר תאוותו" [רשב"ם שם].

<> "ואכלה נמי האש גסי הרוח המגביהין דעתן כבמות ארנון הללו. בעלי במות - בעלי גסות" [רשב"ם שם].

<> לשון הפסוק [במדבר כא, ל] "ונירם אבד חשבון עד דיבון ונשים עד נופח אשר עד מידבא".

<> "אבד חשבונו של עולם - כלומר לית דין ולית דיין" [רשב"ם שם].

<> "עד נופח - כלומר אש שמנופח מעצמו, כדכתיב [איוב כ, כו] 'תאכלהו אש לא נופח'" [רשב"ם שם].

<> "שתדאיב נשמתן - כמו [דברים כח, סה] 'ודאבון נפש', [ש"א ב, לג] 'ולאדיב [את] נפשך'" [רשב"ם שם].

<> "עד דעבד - קודשא בריך הוא מאי דבעי למיעבד לרשעים לעולם הבא. דאילו בעולם הזה דרכם צלחה, כדי לטרדם לעולם הבא. 'עד' דריש ליה עד דעבד. ו'מידבא' דריש ליה מאי דבעי, ובלשון קצר" [רשב"ם שם].

<> פירוש - כאשר יש לחכמים מהלך ברור בכוונת הפסוקים. ובח"א לב"ב עח: [ג, קיד.] כתב שם ככל דבריו שכתב כאן, ומשפט זה כתב כך: "ועתה דע, כי יש סוד חכמה לחכמים בפירוש אלו הכתובים".

<> פירוש - כאשר היה ברור לחכמים עניינו המרכזי של הפסוקים, הם פירשו את כל הפסוקים הקשורים באופן שהם נמשכים אחר הענין המרכזי הזה, ולא הקפידו אם בהמשכה זו ישנו דוחק מסויים החורג מהפירוש הפשוט.

<> שאין לומר שנמצאים בכתוב אחד דברים שאינם שייכים להדדי, וכמבואר למעלה בהערה 31. ובח"א לב"ב שם [ג, קיד.] כתב משפט זה כך: "ודרשו כל הכתוב לאותו הענין שנגלה בכתוב".

<> פירוש - הגמרא שם מעמידה את הפסוק באוקימתא מאוד מסויימת, למרות שפשיטות המקרא אינה מורה שמדובר דוקא בציור כזה, אך מחמת דברים העולים ממקראות אחרים, הנחנו את המשמעות הפשוטה של הפסוק, ובמקום זאת הפסוק הועמד בציור מסויים זה. ופירוש המלים הוא; הנח את המקרא [מהבנתו הפשוטה], כי הוא [הפסוק עצמו] דוחק ומעמיד את עצמו [בציור מיוחד, מחמת הפסוקים האחרים]. [רש"י נדה לג.].

<> בח"א לב"ב שם [ג, קיד.] הוסיף כאן: "ודבר זה מושך את השאר אחריו אף שהוא בדרך רחוק, ועל זה אמר 'שבקיה ליה לקרא דדחק ומוקי אנפשיה' כיון שקצת נגלה בכתוב".

<> בהקדמת הנצי"ב להעמק דבר, הביא את מאמרם של חכמים שהתורה נקראת בשם "שירה" [נדרים לח.], וכתב שם [אות ג]: "דבשיר יש סגולה לפארה ברמזים מה שאינו מענין השיר... וידוע דסגולה זו מכרחת הרבה פעמים להמחבר לעקם את הלשון כמעט, רק כדי שיחולו ראשי החרוזים באות הנדרש לו. ודבר זה ממש הוא בכל התורה כולה. שמלבד הענין המדובר בפשט המקרא, עוד יש בכל דבר הרבה סודות וענינים נעלמים, אשר מחמת זה בא כמה פעמים המקרא בלשון שאינו מדוייק כל כך". ולכאורה הם הדברים שמתבארים כאן. אמנם כד מדייק תראה שיש הבדל גדול בין הדברים, כי כאן הדגיש "בודאי נמשך כל הכתוב לאותו ענין &**שנגלה**^ בכתוב... כיון שעל כל פנים דבר זה &**נגלה**^ קצת בכתוב, ואל זה נמשך הכל". לאמור, שהחלק הגלוי במקרא מכתיב לנו כיצד לפרש את שאר הכתובים, "אף על גב שנדרש כך בדרך רחוק". אך לבוא ולומר שאף החלקים הנסתרים במקרא [שהתורה רומזת אליהם] יכתיבו את אופן כתיבת התורה, ויגרמו ש"בא המקרא בלשון שאינו מדוייק כל כך" - זה לא שמענו.

<> ופשוטו של מקרא מוסב "על אותה מלחמה שנלחם סיחון במואב" [רש"י שם], "כי בעת שנלחם סיחון במלך מואב לכד תחילה עיר חשבון ונחרבה העיר, ואחר כך בנה אותה לבית מלכות... והיו המושלים אומרים לאמורי [סיחון] בואו חשבון ותשבו בה, תבנה ותכונן אחרי חורבנה עיר סיחון אשר המלך עליה" [לשון הרמב"ן שם]. הרי שהפירוש הפשוט ל"בואו חשבון" הוא שזו קריאה לאמורי שיבוא ויתיישב בעיר חשבון לאחר שכבש אותה.

<> עפ"י הפסוק [בראשית ו, ד] "הנפילים היו בארץ וגו' המה הגבורים אשר מעולם אנשי שם". ופירש שם הרד"ק "שהיה להם שם בפי הדורות הבאים אחריהם". ובגו"א שם אות ט כתב: "אדם חשוב נקרא 'בעל שם' [קה"ר ז, א], מפני כי מעלתו וחשיבותו מורה על מדרגתו, שהיא עצמי לו". וראה שם הערה 35. וכן הראב"ע והספורנו שם ביארו ש"המושלים" הוא מלשון מושלי משלים. ואודות החכמה שבמושלי משלים, הנה נאמר [מ"א ה, יא-יב] "ויחכם מכל האדם וגו' וידבר שלשת אלפים משל". ובקהלת יב, ט נאמר "ויותר שהיה קהלת חכם עוד לימד דעת את העם ואיזן וחיקר תיקן משלים הרבה". ובשיהש"ר א, ח אמרו "ממשל למשל עמד שלמה על סודה של תורה, דכתיב [משלי א, א] 'משלי שלמה בן דוד מלך ישראל', ע"י משלותיו של שלמה עמד על ד"ת. ורבנן אמרין, אל יהי המשל הזה קל בעיניך, שע"י המשל הזה אדם יכול לעמוד בד"ת. משל למלך שאבד זהב מביתו, או מרגליות טובה, לא ע"י פתילה כאיסר הוא מוצא אותה. כך המשל הזה, לא יהיה קל בעיניך, שע"י המשל אדם עומד על ד"ת. תדע לך שהוא כן, שהרי שלמה ע"י המשל הזה עמד על דקדוקיה של תורה".

<> פירוש - כאשר תכבשו את העיר חשבון, וכמבואר בהערה הבאה.

<> לשונו בח"א לב"ב עח: [ג, קיד.]: "כלומר, כאשר תכבשו חשבון ותבואו לשם, אז בודאי תבאו חשבון באמת. כלומר, שפעל זה שהוא כבישת העיר, יהיה לפי הראוי, אין יוצא מן היושר, לא בפחות ולא ביותר, והוא לפי החשבון המצומצם. שכאשר תחשבו בחשבון כראוי, אם הוא ראוי כבישת העיר, או אינו ראוי, נמצא שהוא לפי החשבון, בלא פחות ולא יותר. וזה 'תבנה ותכונן עיר סיחון'. כלומר, מאחר שהוא לפי החשבון המדוקדק והמצומצם, כל דבר שהוא כך הוא נבנה, ויש לו קיום, מאחר שהוא לפי הראוי".

<> בח"א שם כתב: "וזהו שאמר אחר כך 'כי אש יצאה מחשבון להבה מקרית סיחון אכלה ער מואב בעלי במות ארנון', פירוש כי אש יצאה מחשבון, הוא הדין".

<> אבות פ"ג מ"א "ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון". ובאבות פ"ד מכ"ב אמרו "ועל כרחך אתה עתיד ליתן דין וחשבון". וכן הוזכר בב"ר ח, א, שם כו, א, ויק"ר יד, א, שם יח, א, איכ"ר ב, ו, קה"ר יב, א, תנחומא בראשית אות ה, ועוד. ובדר"ח פ"ג מ"א [קיב:] כתב: "ויש שואלין, שהיה לו לומר 'חשבון ודין', שהרי החשבון קודם לדין. ואין זה קשיא, כי 'דין' פירושו שיעמיד אותו הקב"ה בדין על זה, ולא יאמר שאין כאן דין כלל על זה. וכשיעמיד אותו בדין, יתן חשבון. והתחלת דין קאמר, לא גמר דין". וידועים דברי הגר"א [המובאים בקול אליהו, אבות פ"ג, והחפץ חיים הביאם בפתיחה להלכות איסור לשון הרע, עשין, אות יב] כי "דין" הוא על העבירה עצמה, ו"חשבון" הינו שמחשבין עמו בעת הדין על הזמן שעבר עבירה, שהיה יכול לקיים מצוה.

<> שנאמר שם [במדבר כא, ל] "ונירם אבד חשבון עד דיבון ונשים עד נופח אשר עד מידבא", ופירש רש"י שם "ונירם אבד - מלכות שלהם... 'ניר' לשון מלכות".

<> לשונו בח"א לב"ב עח: [ג, קיד.]: "ומן החשבון והדין הזה יצאה אש ואכלה מואב בעלי במות ארנון, וכן ונירם אבד חשבון. ורוצה לומר, כי אבד מלכות שלהם, ולכך סר הממשלה מן דיבון ומן מדבא ונשים אותו עד נופח".

<> בח"א לב"ב עח: [ג, קיד:] סלל לו דרך אחרת בזה. כי בעוד שכאן ביאר שאי אפשר לומר ש"בואו חשבון" יאמר על מלחמת סיחון ["שהרי אינו דבר מקוים, כי ישראל כבשו אחר כך הכל"], הרי שם ביאר ש"בואו חשבון" נאמר על מלחמת סיחון, ורק מתוך כך יכלו ישראל לכבוש את חשבון, וכלשונו: "אמנם אין הכתוב בא להגיד רק שלא תאמר כי מה שכבש סיחון את חשבון אינו מקויים, רק 'תבנה ותכונן עיר סיחון'. כלומר, כי הכבישה הזאת תכונן, ויהיה כבישה עולמית. ולא תאמר שלא תהיה רק לפי שעה, ויחזרו ויקחו העיר מן סיחון, זה אינו, רק 'תבנה ותכונן', וכך יהיה נשאר קיים. אע"ג כי ישראל חזרו ולקחו מסיחון, לא נתנה מתחלה ביד סיחון רק שיבאו ישראל ויקחו מהם... ולפיכך כאשר תבאו אל עיר חשבון, בודאי תבאו לחשבון ממש, רוצה לומר שדבר זה הוא לפי חשבון הראוי, בלא פחות ויותר, לפי שהוא ע"פ הדין המדוקדק. והכתוב מלמד כי לכך יהיה דבר זה דבר מקוים, כאשר היה על פי החשבון. וזה עיקר הכתוב, ויסוד הזה מגלה הכתוב. ואם לא היה על פי החשבון, כאשר באו אחר כך ישראל ליקח מן סיחון לא היו רשאים, שהרי היה הכל למואב, ועל מואב ציוה שלא ליקח ארצם [דברים ב, ט]. אבל כאשר לקח סיחון, היה לפי הראוי והחשבון כמו שאמרנו, וא"כ זכה כבר סיחון בארץ מואב, ומותר ליקח ארצם. וכן אמרו בפרק אלו טריפות [חולין ס:] ליתי סיחון וליפוק ממואב, וליתי ישראל ולפקו מסיחון. והיינו דאמר רב פפא, עמון ומואב טהרו בסיחון".

<> בח"א לב"ב שם [ג, קיד:] כתב דברים אלו כך [לשיטתו שם שעל מלחמת סיחון נאמר "בואו חשבון"]: "ומאחר שהכתוב הזה בא לרמז כי מה שכבש סיחון היה על פי החשבון והדין, ופירוש זה הוא קרוב לפי פשוטו לפרש כך 'תבנה ותכונן עיר סיחון'. ומאחר שכך יש לפרש ענין זה, לכך נוכל ג"כ לפרש ג"כ כל הכתוב בענין שהוא קרוב לפירוש הזה, שיעשה האדם חשבון בכל מעשיו אם ראוי לעשות או אם אין ראוי לעשות כך. ומעתה הנח לקרא, דהוא דחיק ומוקי אנפשיה שיש להמשיך אל זה כל הכתוב, אף אם הוא בדרך רחוק". ועוד אודות שיש לאדם להתבונן על מעשיו ודרכיו, ראה למעלה בבאר השני הערה 325.

<> בח"א שם כתב אות באות כמלים אלו, והוסיף כאן: "ובפרט כמו שהוא הענין כאן, שיש כאן התחלה שהיא קרוב לפשוטו של דבר, ואחר כך ימשך הדבר מעצמו. ויש להבין זה".

<> לשון הפסוקים שם [יהושע טו, כא-כג] "זאת נחלת מטה בני יהודה למשפחותם ויהיו הערים מקצה למטה בני יהודה אל גבול אדום בנגבה קבצאל ועדר ויגור וקינה ודימונה ועדעדה וקדש וחצור ויתנן".

<> ערים. ורש"י [עירובין כא.] כתב: "עיירות חריבות".

<> חסר כאן מדברי הגמרא, שאמרו "אמר ליה, אטו אנא לא ידענא דמתוותא דא"י קא חשיב. אלא רב גביהא וכו'".

<> "שם מקום" [רש"י שם].

<> "כעס מחמת צער שצערו" [רש"י שם]. ודרשו כן מתיבת "&**וקינה**^ ודימונה ועדעדה".

<> דרשו כן מתיבת "ודימונה".

<> דרשו כן מתיבת "ועדעדה".

<> "שגוזל ממנו ויורד לחייו לשערי מזונותיו" [רש"י שם]. ודרשו כן מתיבת "&**צקלג**^ ומדמנה וסנסנה".

<> דרשו כן מתיבת "ומדמנה".

<> דרשו כן מתיבת "וסנסנה".

<> כמו "ירקרק או אדמדם" [ויקרא יג, מט].

<> כמו שפירש רש"י שם [ויקרא יג, מט] "ירקרק - ירוק שבירוקין. אדמדם - אדום שבאדומים". ומקורו בספרא שם. וביאר שם המלבי"ם [אות קסא]: "כפל עי"ן ולמ"ד הפעל מורה על חוזק הדבר, שיהיה ירוק שבירוקין". והראב"ע שם השוה זאת ל"שחרחרת" [שיה"ש א, ו]. וכן [ירמיה יט, א] "וקנית בקבוק", ו"נקרא 'בקבוק', כי כאשר שותה בו האדם, או שופך ממנו, עושה בקבוק" [לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש בקבק] . וראה גו"א בראשית פמ"ט אות טו.

<> וההבדל בין "יש לו פירוש" לבין "יש בו טעם" הוא, כי "פירוש" מורה שהשם עצמו יש לו מובן, וכמו "ירקרק", "בקבוק" [ראה הערה קודמת], וכיו"ב. אך "טעם" מורה שיש סבה לכפילות, אך אין הסבה מבוארת ומובנת בשם עצמו.

<> מעין מה שכתב כאן לגבי שמות כפולים, כן כתב בגו"א לגבי שמות עצם שיש בהם הבנה. כי בדרך כלל שמות עצם הם משוללי הבנה, ואם בכל זאת יש בהם הבנה, בעל כרחך שההבנה זו צריכה להדרש. וכמו שנאמר [בראשית י, יג] "ומצרים ילד את לודים ואת ענמים ואת להבים ואת נפתוחים", ופירש רש"י שם "להבים - שפניהם דומים ללהב". והרא"ם שם הקשה על רש"י "לא ידעתי מי הכריחו לפרש זה השם מכל שאר שמות". וכתב על כך הגו"א שם אות ד: "דכל שם אשר יש לו פירוש, כזה, שהוא לשון 'להב' וכיו"ב, על כרחך נקראים על ענין מה, דאין אדם קורא אותו בשם להב אלא אם כן יש לו שייכות, דאם לא כן, למה יקרא אותו בשם להב, אחר שאין לו שייכות. בשלמא שאר שמות, 'ענמים' ו'לודים', וכיו"ב, כיון דאין שום ענין נקרא בשם 'ענמים', יש לקרוא אותו בשם 'ענמים'. אבל להיות קורא אותו בשם 'להבים', למה יקרא אותו בשם 'להבים'. ולפיכך צריך לומר דפניהם דומים ללהב". וכן חזר וביאר שם פכ"ג אות ד, שם פל"ו אות יב, ובשמות פי"ח אות ג. וראה להלן בבאר החמישי הערה 566.

<> בח"א לגיטין ז. [ב, צד:] כתב משפט זה כך: "ובודאי אילו נכתבו שתי תיבות 'עד עד' &**היה צריך**^ לתת טעם שנקרא כך". ואילו כאן כתב "לא היה צריך". וכדבריו בח"א מצאנו כמה פעמים, וכמו [בראשית כא, לא] "על כן קרא למקום ההוא באר שבע, כי שם נשבעו שניהם". וכן נאמר [בראשית כו, לג] "ויקרא אותה שבעה על כן שם העיר באר שבע עד היום הזה". וכן [בראשית כג, ב] "ותמת שרה בקרית ארבע וגו'", ופירש רש"י שם "על שם ארבע ענקים שהיו שם". וכן נאמר [בראשית לה, טו] "ויקרא יעקב את שם המקום אשר דבר איתו האלקים בית אל". אך אין מכל זה ראיה, כי מנין לך שהטעם ניתן משום שהוי שתי תיבות, שמא הטעם ניתן משום שיש לשם משמעות לשעצמה, וכמבואר בהערה הקודמת.

<> כן כתב בגו"א בביאור דברי רש"י [שמות טז, לג], שכתב: "צנצנת - צלוחית של חרס". וכתב בגו"א שם [אות ל] בזה"ל: "דאם לא כן, למה נקרא שמו 'צנצנת'. דאין לומר כך שמו, דכֶּפֶל השם 'צנצנת' יורה שיש לה פירוש. דאין דרך להכפל השם. וראיה לזה במסכת גיטין [ז.], שדרשו על 'קינה ועדעדה וסנסנה', מקומות של ארץ ישראל. ודווקא על אלו שמות דרשו. ומפרש אני בזה בשביל שכפל השם 'עדעדה' 'סנסנה' מורה על דבר, דאם לא כן למה הכפל, כך מוכח שם. וכן כאן מדכתיב 'צנצנת' כפל השם, צריך לפרש למה נקרא כך. אלא שהוא כלי חרס, והוא מקרר, ולכך נקרא 'צנצנת' על הפלגת הצינה".

<> מעיר בזה, דבשלמא השם "עדעדה" הוא כפול, כי הוא מתפרש מלשון "עדי עד". אך כפילות השם "סנסנה" טעונה ביאור, כי הגמרא פירשה זאת מלשון "שוכן בסנה", ומדוע, איפוא, הוא נאמר בכפל לשון.

<> שמות יט, ד "אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים וגו'", ופירש רש"י שם "אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים, על כמה עבירות היו חייבין לי קודם שנזדווגו לכם, ולא נפרעתי מהם אלא על ידכם". וכתב בגו"א שם [אות ז]: "וזהו טובה שהוא לישראל, שנפרע משונאיהן מה שעשה להן רעה". וראה שם הערה 101.

<> לשונו בח"א לגיטין ז. [ב, צה.]: "ודוקא לענין דין שייך 'הקב"ה שוכן בסנה', שהיה שוכן בסנה ועשה דין במצרים בשביל החמס שעשו לישראל". וחידוש גדול יש בדברים אלו, כי בדרך כלל ההתגלות של הקב"ה דוקא מתוך הסנה [שמות ג, ד] מבוארת משום שהיא מורה על הקשר המיוחד שבין הקב"ה לישראל [רש"י שמות ג, ב "מתוך הסנה, ולא אילן אחר, משום (תהלים צא, טו) 'עמו אנכי בצרה'"], ו"היה הגלוי הזה לצורך ישראל כדי לגאול אותם" [לשונו בגבורות ה' פכ"ג (ק:)]. אך כאן מבאר שההתגלות מתוך הסנה מורה על הדין שיעשה במצריים. ומוכח מכך, כי צרת ישראל הבאה מהאומות מקפלת בתוכה שני דברים בו זמנית; (א) מעוררת רחמים על ישראל. (ב) מעוררת הדין על הנוגשים. כי "עמו אנכי בצרה", ודין למצריים, הם שני צדדים של אותה מטבע. ובזוה"ק ח"ב לו. איתא "תנא רב חזקיה, כתיב [ישעיה יט, כב] 'ונגף ה' את מצרים נגוף ורפוא', נגוף למצרים ורפוא לישראל". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצז.] כתב: "והשם יתברך... כאשר הוציא אותם מארץ מצרים, היה שומר ישראל שיהיו מקוימים, והיה מזיק ומאבד את המצרים. וזה שאמר הכתוב [שמות טו, ו] 'ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב'... ביד אחד הוא עוזר ישראל, ובאותו יד עצמו הוא מאבד ומשבר האויבים [רש"י שם]". וראה בפחד יצחק פסח, קונטרס רשימות, ב, מה שכתב על זה. ולכך, כשם שאותה "יד" מורה על גאולת ישראל ואיבוד המצריים, כך אותו סנה מורה על גאולת ישראל ואיבוד המצריים. [ובסמוך יבאר שהאש שבסנה מורה על הדין.] @**וראיה מוכחת**^ ליסוד זה, שהנה נאמר [שמות יח, ט] "ויחד יתרו על כל הטובה אשר עשה ה' לישראל אשר הצילו מיד מצרים", ופירש רש"י שם "ויחד יתרו - וישמח יתרו, זהו פשוטו. ומדרש, נעשה בשרו חדודין חדודין, מצר על אבוד מצרים". וקשה טובא על המדרש, הרי בפסוק לא הוזכר כלל אבוד מצרים, אלא הוזכרה הצלת ישראל מיד מצרים. והא תינח שתיבת "ויחד" נדרשת בלשון נופל על לשון כ"חדודין חדודין", אך מנין לבאר שחידודין אלו באו בעקבות אבוד מצרים, כאשר בפסוק לא הוזכר מזה כלום, אלא נזכרה רק הצלת ישראל. אלא מוכח מכך שהצלת ישראל מקפלת בתוכה אבוד מצרים, והזכרת הצלת ישראל נידונת כהזכרת אבוד מצרים. ולכך שפיר אמרינן שנעשה בשרו חדודין חדודין על אבוד מצרים.

<> פשטות לשונו משמע שהכפילות נובעת מחמת שיש כאן הופעת הדין פעמיים; הדין שנעשה במצריים בעבר, והדין שיעשה במציק לחבירו בהווה. אך בח"א לגיטין ז. [ב, צד:] כתב ביאור אחר, וז"ל: "וכן 'סנסנה' כפל, רוצה לומר כי השם יתברך שהוא רגיל לשכון בסנה. ולכך הלשון כפל, מפני שהוא רגיל להיות שכינת כבודו בסנה, שהוא דבר שפל כסנה". הרי ששם ביאר שהכפילות מורה על הרגילות.

<> בח"א לגיטין ז. [ב, קצד:] כתב משפט זה כך: "שהוא רגיל להיות שכינת כבודו בסנה, שהוא דבר שפל כסנה, ודבר זה בארנו בחבור גבורות ה', עיין שם". ולפי זה המבואר בגבורות ה' מוסב על שפלות הסנה, והיותו מקום לשכינת כבודו. אך מדבריו כאן משמע שהמבואר בגבורות ה' מוסב על הדין שמורה עליו הסנה. ובגבורות ה' פכ"ג [ק:] נמצא כפי שכתב בח"א, שכתב שם: "ובשמות רבה [ב, ה], שאל גוי אחד את רבי יהושע בן קרחה, מה ראה הקב"ה לדבר עם משה מתוך הסנה. אמר ליה... ללמדך שאין מקום פנוי בלא שכינה, אפילו סנה. ורצה לומר, כי אדרבא, יותר מיוחד הסנה לגלוי השכינה, שהיא בכל מקום. וכאשר נגלה השכינה בסנה, מוכח שאין מקום מיוחד אל השכינה. אבל אם נגלה באילן חשוב, יש לחשוב שמציאות כבודו דוקא באילן חשוב זה. נמצא כי הסנה הוא דבר כולל ביותר, ואינו פרטי, ולכך ראוי שם גלוי שכינה. והבן זה ממה שאמר הכתוב [ישעי' נז, טו] 'את דכא ואת שפל רוח אשכן'". אך לא מצאתי בגבורות ה' שיבאר שהסנה מורה על הדין, וכפי שביאר כאן. ובכדי ליישב את דבריו כאן, נראה, שהעובדה שההנהגה שהסנה מורה עליה [דין] ניתנת להיכפל ולהשנות במשך הדורות, זה גופא מוכיח שהגלוי של הסנה אינו מאורע חד פעמי, אלא דבר שרגיל להיות. ועל רגילות זו נאמרו דבריו בגבורות ה'.

<> בא לבאר שנויי הלשון שנזכרו בגמרא, כי בתחילה אמרו "כל שיש לו קנאה על חבירו, ודומם, &**שוכן עדי עד**^ עושה לו דין". ואילו בהמשך הגמרא אמרו "כל מי שיש לו צעקת לגימא על חבירו, ודומם, &**שוכן בסנה**^ עושה לו דין".

<> "לגופו" - לאפוקי מממונו, וכמו שיבאר.

<> פירוש - המצער ציערו מחמת שהמצטער היה שפל בעיני המצער. ורש"י שם בגיטין פירש "קנאה - כעס מחמת צער שצערו".

<> כי דוקא מפאת שהקב"ה שוכן מרום, לכך רואה הוא את הדכא. וכוונתו למקרא מפורש [ישעיה נז, טו] "כי כה אמר רם ונישא שוכן עד וקדוש שמו מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים". ועל פסוק זה דרשו בגמרא [מגילה לא.] "אמר רבי יוחנן, כל מקום שאתה מוצא גבורתו של הקב"ה, אתה מוצא ענוותנותו... 'כה אמר רם ונשא שוכן עד וקדוש וגו'', וכתיב בתריה 'ואת דכא ושפל רוח'". ובביאור הענין כתב בגבורות ה' ר"פ סז [שט.] בזה"ל: "הפירוש הנראה שבא לבאר רבי יוחנן, שההפך הוא ממה שחשבו ברוממות השם יתברך, כאשר נמצא כבודו בין עליונים. וזה אינו, כי רוממות השם יתברך כאשר הוא מצורף אל השפלים. ולכך בכל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה, שם אתה מוצא ענותנותו. וביאור ענין זה שכאשר מזכיר שהשם יתברך הוא עליון וגדול מאוד על הכל, צריך אצל זה שהוא יתברך כמו שהוא גדול על הכל, כן יתברך כולל הכל. שזהו לו שבחו מיוחד, שהוא כולל הכל, כמו שהוא גדול על הכל. ומה שהוא כולל הכל, רוצה לומר שהכל אצלו גדול וקטן בשוה, ואל הכל הוא פונה... ובזה יכלול כל הנמצאים בשוה, פונה אל הכל, ומשגיח בכל". ושם האריך בזה. וכן הוא בנתיב הענוה פ"א [ב, ב.]. ובח"א לגיטין ז. [ב, קצה.] כתב: "ואצל מי שיש לו קנאה בלבו, שביישו וצערו, והוא היה דומם, ודבר זה עוד יותר [מצעקת לגימא], לכך אמר הקב"ה שוכן עדי עד בשמים העליונים, רואה בעלבון האדם. ולפי רוממותו יתברך, עושה לו דין גדול. וזהו 'שוכן עדי עד עושה לו דין'". וראה להלן בבאר הרביעי הערה 231.

<> כפי שביאר רש"י שם [גיטין ז.] "צעקת לגימא - שגוזל ממנו ויורד לחייו לשערי מזונותיו".

<> כי אש מורה על מידת הדין, וזה יסוד נפוץ בספריו, וכגון בנצח ישראל פס"א [תתקל:] כתב: "אין לך דבר שיש לו תוקף יותר מן האש, וזה תמצא בכל מקום. ולכן כאשר בא הכתוב לומר כי השם יתברך פועל חזק לאבד הרשעים, אמר [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא אל קנא'". וכן הוא בח"א לשבת קיט: [א, סה.]. ובנצח ישראל פנ"א [תתיז:] כתב: "וגבריאל מושפע ממנו הדין, והוא שוה לאש". ובח"א לב"ב עה. [ג, קיא.] כתב: "וצורתו הנבדלת של גבריאל מתיחס אל אש, כי הוא צורה נבדלת, ממנו הדין, ופועל דין וגבורה בעולם". ובדר"ח פ"א מ"ב [ל.] כתב: "שם 'אלקים' בו מתקשר יסוד האש". ובגבורות ה' פכ"ג [צח.] כתב: "גבריאל המלאך ממונה על הדין". ושם בפס"ד [רצו:] כתב: "גבריאל... מלאך ממונה על האש". וכ"ה בזוה"ק ח"א צט. וראה תפארת ישראל פי"ח הערה 59, ונר מצוה ח"א הערה 182, ולהלן בבאר החמישי הערה 738.

<> בח"א לגיטין ז. [ב, קצה.] כתב כך: "וכן מי שיש לו צעקת לגימא בשביל חמס שנעשה לו, הקב"ה שמדתו דין ומשפט, עושה לו דין". ונראה שדברים הללו מכוונים ליסוד שכתב בח"א לר"ה טז: [א, קז:], וז"ל: "צעקה נגד מדת הדין... ונקט 'צעקה'... מפני שהצעקה היא למדת הדין דוקא, שהוא צועק ממרירות ומשברון לבו". וכן כתב בנתיב התשובה ספ"ה, וז"ל: "כי הצעקה הוא למדת הדין, שבוכה ומילל". ולכך "צעקת לגימא" מעוררת את מידת הדין. ולכך הוסיף כאן "שלקח ממונו, &**שהוא פרנסתו**^", כדי להדגיש את המרירות ושברון הלב של הצועק. והרי זה בבחינת [שמות כב, כא-כג] "כל אלמנה ויתום לא תענון אם ענה תענה אותו כי אם צעוק יצעק אלי שמוע אשמע צעקתו וחרה אפי והרגתי אתכם בחרב וגו'". הרי שהצעקה של הנעשק מעוררת את מידת הדין.

<> מה שקורא ל"מדמנה וסנסנה" [יהושע טו, לא] שהן "אצל זאת" ["קינה" (יהושע טו, כב)], אע"פ שהן מרוחקות זו מזו תשעה פסוקים, צריך לומר שהן סמוכות יחד במטה בני יהודה [יהושע טו, כ]. ואולי צ"ל כאן "ודימונה ועדעדה" במקום "מדמנה וסנסנה", וכלשון הפסוק [יהושע טו, כב] "וקינה ודימונה ועדעדה", ואז הן אכן "אצל זאת", וכן אז לא השמיט תיבת "עדעדה".

<> פירוש - העיר "צקלג" נדרשת מלשון "צעקת לוגמא", כי סמיכותה לתיבת "קינה" גרמה כן.

<> בח"א לגיטין ז. [ב, צה.] הוסיף בזה"ל: "ואל יהא בעיניך קלים דברי אגדה אלו, מה שדרש שמות מתוותא דארץ ישראל, כי דברים אלו שדרש הם דברי שכל בעצמם, מה שאמר 'כל מי שיש לו צעקת לגימא על חבירו וכו''. ונקבע על זה המקומות שהם בארץ ישראל, כי השכל הוא בארץ ישראל, כי עשרה קבין של חכמה ירדה לעולם, תשעה נטלה ארץ ישראל [קידושין מט:]. ומכיון שכל חכמה ודעת בא"י, נקבעו דברי חכמה בציור על ידי המקומות בשמות שלהם, ולכך נקראו המקומות באלו השמות. ודבר זה מבואר מאד למי שיש לו חכמה".

<> לשון הפסוק הוא "ויאמר משה כה אמר ה' &**כַּחצות**^ הלילה אני יוצא בתוך מצרים".

<> "שמא יטעו אצטגניני פרעה - אם אני יודע לכוין השעה, הם אינם יודעים לכוין השעה. וקודם שיגיע חצות יהו סבורים שהגיע, ועדיין לא באה המכה, ויאמרו משה בדאי הוא. הלכך טוב לאחוז לשון איני יודע" [רש"י ברכות שם].

<> לשון רש"י שם: "כחצות הלילה - כהחלק הלילה. 'כחצות' כמו 'כעלות'... זהו פשוטו לישבו על אפניו, שאין 'חצות' שם דבר של חצי". וביאר שם הגו"א [אות ג]: "פירוש, 'כחצות' הוא שם הפעל, כמו 'כעלות', שפירשו כאשר עלה השחר, והוא רגע עלות השחר בעצמו. וכן כל כ"ף שתבא על שם הפעל, 'כשמוע' [בראשית כז, לד], רוצה לומר כאשר שמע. ואין 'חצות' שם דבר, רוצה לומר כמו 'חצות לילה אקום להודות לך' [תהלים קיט, סב], שפירושו כמו חצי לילה. ואם היה 'חצות' שם דבר של חצי, כאילו כתוב 'כחצי הלילה', ועל כרחך צריך לפרש שאינו לגמרי חצי הלילה, אלא או לפניו או לאחריו. דעל שם הפעל יש לפרש הכ"ף כהחלק הלילה, דהיינו עת חצות ממש, אבל על שם דבר אין לפרש". הרי שרש"י חולק על פירושם של חז"ל. כי לרש"י "כחצות" הוא שם פועל, כאשר נחצה ונחלק הלילה. ואילו לחז"ל "כחצות" הוא שם דבר, "שמשמע סמוך לו, או לפניו, או לאחריו" [לשון רש"י שמות יא, ד, בביאור דרשת חז"ל].

<> הראב"ע שם [שמות יא, ד] בפירושו הארוך, הרשב"ם שם, ובכור שור שם.

<> פירוש - שורש המלה הוא "חצה" [מנחי למ"ד ה"א], ובמקור בבנין פעל באות אותיות וי"ו תי"ו במקום הה"א, כמו "קְנות" מן השורש "קנה". וכאן שאות פ"א הפועל היא אות גרונית [חי"ת], שאי אפשר לה להנקד בשוא, מנוקדת היא בחטף פתח, במקום השוא ["כַּחֲצות"].

<> ומכך עולה התמיה מדוע חז"ל לא פירשו כן. וכפי שכתב בגו"א שמות פי"א אות ד: "ותימא מאוד למה, לא פירשו שהוא כמו 'כעלות', כי מי הוא שיתפאר עצמו בדקדוק הלשון על חכמים ז"ל". והובא למעלה בהערה 5.

<> פירוש - המדקדקים נותנים את משפט הבכורה לצורת המילה ותבניתה על פי הדקדוק, מבלי משים לב כיצד ביאורם עולה יפה בפירוש המלה. ואדרבה, הפירוש נגרר אחר כללי הדקדוק, אף שהוא בדרך רחוק. דוגמה לדבר; נאמר [דברים כו, ה] "וענית ואמרת וגו' ארמי אובד אבי וגו'". ופירש רש"י שם [ומקורו בספרי שם] "ארמי אובד אבי - לבן בקש לעקור את הכל כשרדף אחר יעקב". והראב"ע שם חלק על כך, שא"כ היה לו לכתוב "ארמי מאבד אבי". ומתוך כך פירש הראב"ע: "והקרוב ש'ארמי' הוא יעקב, כאילו אמר כאשר היה אבי בארם, היה אובד, והטעם עני בלא ממון". ועל פירוש זה התרעם הגו"א [דברים פכ"ו סוף אות יב]: "אבל פירוש הראב"ע אין לו ידים ורגלים, כי הוא כתב שיעקב יקרא 'ארמי'. ולמה יקרא אותי 'ארמי', ואברהם היה נקרא 'אברהם העברי' [בראשית יד, יג ("שבא מעבר הנהר" - רש"י שם)], אף שהיה בארץ ישראל, נקרא על השם הקודם, ולמה יקרא הוא ליעקב 'ארמי'. ולמה לא כתב 'בארם היה אובד אבי'. וקושיא זאת הוא יותר גדולה מן הקושיא שהקשה הוא על רבותינו ז"ל, שהיה לו לכתוב 'מאבד'". לאמור, שהראב"ע בחן את תיבת "אובד" על פי כללי הדקדוק, ומחמת כן פירש ש"ארמי אובד אבי" מוסב על יעקב, למרות הדוחק המבואר בזה. אך חז"ל בחנו את תיבת "אובד" על פי פירוש המלה, ורק לאחר מכן ישבו את הקושי הדקדוקי העולה מכך [וכמבואר בגו"א שם מדוע לא יקשה לחז"ל שלא נאמר "מאבד"].

<> לשונו בגו"א שמות פי"א אות ד: "הנה החכמים ז"ל לא הלכו בדרך המדקדקים, שכאשר נתנו גזרה ודמות לתיבה שיש לה דומה - אין צריך יותר. אבל הם ז"ל בחכמתם לא נתנו לתיבה שום גזרה לומר שהיא מזאת הגזרה, אף כי צורת המלה כך בנקוד שלה, אלא אם סובלת הפירוש". וכן כתב בגו"א ויקרא פ"י אות כג, וז"ל: "יש מדקדקים שסרו מדרך אמת, הוא דרך חכמים ופירושם... מראים עצמם שהם יודעים הלשון, ולסיבה זאת לא יביטו אל הענין רק אל המלה ותבניתה, וימשכו פירוש המלה בחבלי שוא אחר תמונת ודקדוק המלה, וכל זה לקיים הצורה והתבנית, ידמו בעצמם מי שלא פירש כך לא ידע בדקדוק הלשון כמו שידעו... והנה דברי חכמים צדיקים, והמדקדקים כך - בור כרו ויחפרוהו, ובו נפלו, ולא יוכלו קום". ובגו"א דברים פכ"ו אות יב [ד"ה וכך] כתב: "וכך אני משיב לבעלי הדקדוק, אשר קשה עליהם להוציא המלה מלשון הדקדוק".

<> שהוא שם פועל [כהחלק הלילה], ולא שם דבר [חצי לילה].

<> כמו שדרשו שם חז"ל [ב"ר מג, ג] "'ויחלק עליהם לילה', הלילה נחלק מאיליו".

<> כן כתב בגו"א שמות פי"א אות ד, וז"ל: "ועוד ראיה ברורה לדברי רז"ל שאין לפרש המלה מקור מן הקל, דלא דמי אל 'כעלות' שהוא שם הפעל, מפני שהעליה של שחר הוא פעל. אבל הלילה נחלק, כמו 'ויחלק עליהם לילה' [בראשית יד, טו], ואין כאן פעל, אבל נפעל. ולפיכך אין המלה פעל מן הקל... ולכך לא פרשו הם ש'כחצות' הוא שם הפעל, כי ידעו שאין פעל בחלוק הלילה, אבל נפעל. ודבר זה ברור, והם אמת ודבריהם אמת, ואין להאריך". וכן כתב בגבורות ה' פל"ד [קכז:].

<> בגו"א שמות פי"א אות ד הוסיף עוד שני טעמים לבסס את דברי חז"ל, וז"ל: "לכך נראה שרז"ל הוקשה להם, כי למה נקט משה רבינו ע"ה בלשון 'כחצות' [אם כוונת משה היתה רק לשם הפועל, ולא לשם דבר, וכהבנת המדקדקים], ולא אמר 'בחצות' כדכתיב [שמות יב, כט] 'ויהי בחצי הלילה'. אלא שאם יטעו איצטגניני פרעה בלפניו או לאחריו, אז הם יאמרו 'כחצות' הוא שם דבר, והוא לפניו או לאחריו. ולשון 'כחצות' משמע שם הפעל לפי האמת, ושם דבר לאיצטגניני פרעה. ועוד, דרז"ל לא ירצו לפרש שם הפעל כמו 'כעלות השחר', דלא תליא מילתא בחלוק הלילה, דהיינו במה שהלילה נחלק, אלא עיקר הענין תולה במה שהוא חצות, כדכתיב 'ויהי בחצי הלילה', ואם כן למה יאמר 'כחצות' בהחלק. ויפה פירשו הם ז"ל שהוא שם דבר, לא שם הפעל שהוא מקור, כי הכתוב תולה הדבר [ב]מה שהוא סבתו, דכיון דכתיב 'ויהי בחצי הלילה' שהדבר תולה בחצי הלילה, אין לתלות בהחלק הלילה, וזה נכון". ועוד אודות שהכתוב תולה את הדבר בסבתו האמתית, ראה למעלה בבאר השני הערה 89. ובגבורות ה' פל"ד [קכז.] הוסיף לבאר הסבר אחר, עיי"ש. וראה בספר המפתח לחומש גו"א, ב"דברי מבוא" עמודים 20-24, בביאור ההבדל בין גישת חז"ל לגישת המדקדקים.

<> כי משמע שחז"ל מבינים שתיבת "יכולת" אינה שם עצם מופשט, כי אם שם פועל. ולכך תמהו על לשון נקיבה שנקט הפסוק, והיה לו לומר "מבלי יכול ה'", לשון זכר.

<> כמו שפירש רש"י שם "יכולת - שם דבר הוא". וביאר שם הגו"א אות טו: "אף על גב דכתיב בתי"ו בסוף, נוכל לפרש אותו שם דבר, ונמצא בתי"ו". והוא כמו "וחטאת עמך" [שמות ה, טז], שהוא שם דבר [רש"י שם]. וכן "עַוֶּרֶת" [ויקרא כב, כב], והוא שם דבר [רש"י שם].

<> פירוש - מתוך שמשה רבינו נקט בלשון "מבלתי יכולת", ולא "מבלי יכול", זה גופא מורה שיש כאן חסרון כח מסוים, ועל חסרון כח זה יאמרו האומות "תשש כוחו כנקבה". אך לא שיאמרו כן משום ש"יכולת" נאמרה בלשון נקבה, וכמו שיבאר.

<> שאין זה מורה על חולשה וחסרון כח, אלא מורה על חוסר אפשרות מעשית, שאין ביד אדם לעשות כן, אך לא מחמת חולשה ואפיסת כוחות. וכן אמרו בגמרא [גיטין פד.] "תנו רבנן, הרי זה גיטך ע"מ שתעלי לרקיע, ע"מ שתרדי לתהום, ע"מ שתבלעי קנה של ד' אמות, ע"מ שתביאי לי קנה בן ק' אמה, ע"מ שתעברי את הים הגדול ברגליך... רבי יהודה בן תימא אומר, כזה גט. כלל אמר רבי יהודה בן תימא, כל תנאי שאי אפשר לו לקיימו בסופו, והתנה עליו מתחילתו, אינו אלא כמפליגה בדברים, וכשר". הרי שדברים אלו הם בגדר "אי אפשר לו לקיימו", ולא מחמת חוסר כח וחלישות. וראיה לדבר, שבתנחומא תזריע אות ה איתא: "מעשה ששאל טורנוסרופוס הרשע את רבי עקיבא, איזו מעשים נאים, של הקב"ה או של בשר ודם. אמר לו, של בשר ודם נאים. אמר לו טורנסרופוס, הרי השמים והארץ, יכול אדם לעשות כיוצא בהם. אמר לו רבי עקיבא, לא תאמר לי בדבר שהוא למעלה מן הבריות, שאין שולטין עליו. אלא אמור דברים שהם מצויין בבני אדם". הרי דברים שאין הבריות שולטין עליהם מחמת שהם מעל ומעבר להשגת ידם, אינם מורים חסרון ופחיתות על האדם.

<> כי "יכולת" פירושו כח, וכמו שכתב רש"י [בראשית מז, כט] "ויקרא לבנו ליוסף - למי שהיה יכולת בידו לעשות". ורש"י [סנהדרין סז:] "אצבע אלהים היא - מכה זו של כנים לא על ידי מכשפות באה, אלא על פי הקב"ה, דאין לחרטומים יכולת בה".

<> לשונו בגו"א במדבר פי"ד אות טו [ד"ה ועוד]: "ועוד, כאשר כתב 'מבלתי יכול' אינו משמע מבלתי כח, שכמה פעמים כתיב לשון זה, כמו 'לא תוכל לאכול בשעריך' [דברים יב, יז], ובודאי יכול, רק שאינו רשאי [רש"י שם]. ולפיכך אילו כתב 'מבלתי יכול' אינו משמע תשש כחו, רק שאינו עושה בשביל שום טעם [בסמוך יבאר כאן הטעם], כי הדבר שאינו ראוי לעשות נקרא גם כן שאינו יכול, ולפיכך כתב 'מבלתי יכולת', דהיינו שאין כאן יכולת וכח".

<> כמו שנאמר כמה פעמים בתורה "שבעה גוים רבים ועצומים ממך" [דברים ז, א], "גוים גדולים ועצומים ממך" [דברים ט, א]. ואף יש לחשוש שישראל ייראו מהם, וכמו שנאמר [דברים ט, יז] "כי תאמר בלבבך רבים הגוים האלה ממני איכה אוכל להורישם". וזהו בגדר "אינו יכול להביאם", כי הקב"ה אינו רוצה לעשות דברים כנגד הטבע. וכן כתב בנתיב גמ"ח פ"ה [א, קסד:] בנוגע לעשיית נסים, ש"לפי מידת הדין אין ראוי שיעשה הקב"ה שנוי בעולם, כי השי"ת ברא את העולם שיהיה נוהג כפי מנהגו, וכך הוא לפי הדין". ובח"א לגיטין נו. [ב, קג.] כתב: "כאשר תמצא בכל הנסים, כי אין הקב"ה משנה הטבע שלא לצורך". ובתענית כד. אמרו על עשיית נסים שהם בגדר "הטרחת את קונך".

<> פירוש - טענת משה היא שאומות העולם יאמרו שאין כאן מניעה מצד הטבע, אלא [במדבר יד, טז] "מבלתי יכולת ה' להביא את העם הזה אל הארץ אשר נשבע להם וישחטם במדבר".

<> ועיקר תירוצו הוא שאין הטענה "תשש כוחו כנקבה" מבוססת על לשון נקבה של "מבלתי יכולת", [כי "יכולת" הוא שם דבר], אלא מתוך שלא נאמר "מבלתי יכול", אלא "מבלתי יכולת", שנוי לשון זה מורה שמדובר על תשישות כח [ולא שנמנע מצד עצמו], וכל תשישות כח מתייחסת לנקבה, שכחה חסר. ומעין הסבר זה תירץ הרשב"א בחידושי ההגדות שלו.

<> פירוש - הדבר הטפל נקרא "נקבה", כי הנקבה טפלה אצל הזכר. וכן כתב בגבורות ה' פס"ח [שיד.]: "הנשים גם כן טפלים לאנשים, וכדכתיב [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר כנגדו'... שאין האשה נבראת בעצם לגמרי כמו האדם". והכוונה היא שהאשה נבראה בעבור להתחבר ולהצטרף לבעלה, וכל דבר ששמצטרף לזולתו נקרא "טפל". וכן מבואר למעלה הערה 100.

<> כמו שנאמר [קהלת ט, טז] "טובה חכמה מגבורה", וכן [משלי יד, לג] "בלב נבון תנוח חכמה", וכן [קהלת ח, א] "חכמת אדם תאיר פניו".

<> יבמות סג: "כמה טובה אשה טובה, שהתורה נמשלה בה". ובמקומות רבים השוו חז"ל את התורה לאשה [עירובין נד:, סוכה מט:, קידושין ל:, שמו"ר לג, א, ועוד].

<> לשונו בח"א ליבמות סג: [א, קלט:]: "כבר ידוע כי התורה נקראת אשתו של אדם, מפני שהאשה משלמת האדם עד שהוא שלם, וכן התורה משלמת אותו עד שהוא שלם. וכמו שהאשה היא מתחברת לאדם, והיא אחד עם האדם, כך התורה היא מתחברת לאדם, והיא אחד עם האדם. וזהו הפרש בין שניהם; כי האיש והאשה גוף אחד, והתורה מתחברת אל הנשמה, ואין דבר זה גוף, ודבר זה מבואר".

<> לשונו בגו"א במדבר פי"ד אות טו: "כי 'יכולת' שם דבר, והוא הדבר שמתואר בו השם יתברך. ובודאי הוא לשון נקבה בכל מקום, כמו 'חכמה', שמתואר בו החכם, נקרא בלשון נקבה. והטעם הוא ידוע, שכל דבר אשר הוא נופל אצל אחר, יקרא בלשון נקבה, שהנקבה טפלה אצל זכר. ולפיכך חכמים קראו התורה 'אשה' אצל האדם, והיינו תורה שהוא יודע, שנקרא אשה, לפי שהיא טפלה אצלו ומחובר עמו, והאדם הוא העצם בודאי". וראה שם בהערות.

<> פירוש - כשם ש"יכולת" היא נקבה [כי על ידה מתואר בעל היכולת], כך ח"ו תשש כוחו של הקב"ה כנקבה.

<> פירוש - הואיל ונאמר "מבלתי יכולת" [ו"יכולת" נידונת כנקבה], ולא "מבלתי יכול", ההדגשה הזאת באה לומר שיש להקב"ה דין כמו ל"יכולת" שלו; מה היכולת נקבה, כך ח"ו תשש כוחו כנקבה. וראה ההערה הבאה.

<> לשונו בגו"א במדבר פי"ד אות טו: "וכאשר אמר הכתוב 'מבלתי יכולת', כאילו רצה לומר שאין מגיע כל כך יכולת ה' להביאכם אל הארץ. אף על גב שאין היכולת מביא לארץ, רק בעל היכולת, הלא היכולת היא כלי לבעל היכולת. ומפני שבא לומר שיאמרו האומות תשש כחו כנקבה, לכך אמר 'מבלתי יכולת', שהיכולת הוא נקבה כמו שאמרנו למעלה, והוא ויכולתו אחד, אם כן חס ושלום הוא גם כן נקבה, ותש כחו כנקבה. וזהו דעת חכמים באמתתם".

<> מבאר בזה הסבר שלישי כיצד ניתן להסיק מ"יכולת" ש"תשש כוחו כנקבה".

<> לעומת "מבלתי יכול" שאינו ניתן להאמר באופן שוה לזכר ולנקבה; שאומרים "מבלתי יכול ראובן", ומאידך גיסא אומרים "מבלתי יכולה לאה".

<> נמצא שביאר כאן שלשה הסברים מדוע "מבלתי יכולת" מורה על נקבה [אע"פ שזהו שם דבר, ולא נוכח לנקבה], לעומת "מבלתי יכול"; (א) "מבלתי יכולת" מורה על תשישות כח, לעומת "מבלתי יכול" המורה פעמים על דבר הנמנע מצד עצמו. (ב) "יכולת" מורה על הטפל לבעל היכולת (כמו חכמה ותורה לאדם), לעומת "יכול". (ג) "יכולת" היא תיבה הניתנת להאמר בצורה שוה לנקבה כמו לזכר, לעומת תיבת "יכול" הניתנת להאמר רק לזכר.

<> בשאר מדרשים שלא הובאו כאן.

<> לשון רש"י שם: "ויצאה חנם - גבי אמה העבריה היוצאת מרשות אדון בסימני נערות. ומצי למיכתב 'ויצאה חנם' ולא בעי 'אין כסף', אלא למידרש ביה 'אין כסף לאדון זה' שיוצאה ממנו, 'אבל יש כסף לאדון אחר' כשיוצאה ממנו".

<> חסר כאן מדברי הגמרא שם. שלאחר שנאמרה דרשה של "אין כסף מאדון זה, אך יש כסף מאדון אחר", שאלה על כך הגמרא "והאי 'ויצאה חנם' להכי הוא דאתא, הא מבעי ליה לכדתניא, דתניא 'ויצאה חנם' אלו ימי בגרות, 'אין כסף' אלו ימי נערות. אמר רבינא, אם כן לימא קרא 'אן כסף', מאי 'אין כסף', אין כסף לאדון זה, אבל יש כסף לאדון אחר, ומאן ניהו, אב. וממאי דדרשינן הכי". וביאר שם רש"י "מנלן דדרשינן יו"ד ד'אין' כי האי גוונא באנפי נפשיה". והמשך הגמרא מובא כאן.

<> "אין לי שיעכב על בת כהן מלאכול בתרומה אלא זרעה מישראל" [רש"י שם].

<> "שאם מת בנה ויש לו בן, אף הוא מעכבה" [רש"י שם].

<> "דמשמע ליה 'אן' בלא יו"ד" [רש"י שם].

<> "אין בדעתו לילך עמנו" [רש"י שם].

<> בתיבת "מאן".

<> לשונו בגו"א דברים פכ"ה אות יא [ד"ה ויש]: "איך מביא ראיה מן 'מאן בלעם', 'מאן יבמי', דהתם המ"ם שורש, מלשון [שמות י, ג] 'מאנת', ומאי ענינו ל'אין', דמביא ראיה ממנו".

<> וראה רש"י במדבר כג, כ בביאור הניקוד של "בֵּרֵך".

<> "אין לה ולד" [בראשית יא, ל], "ואיש אין בארץ" [בראשית יט, לא], ועוד.

<> פירוש - כתיבת "אין" עם יו"ד היא הכתיבה המצויה, ואילו כתיבת "אן" בלא יו"ד היא חריגה מהמצוי, ומהיכי תיתי לדרוש "אין" כאשר זו הצורה המצויה. וכן שאל בגו"א דברים פכ"ה אות יא. וראה בתוספות יו"ט יבמות פ"ב מ"ה שהקשה כן, והוסיף עוד קושיא שלישית: "תיבת 'מאן' הוא פעל, ו'אין' הוא מילה".

<> "גם בזה" בנוסף לביאור במאמר הקודם על המלים "מבלתי יכולת".

<> מתיבת "מאן", הנטולה אות יו"ד.

<> פירוש - האות היו"ד שבתיבת "אֵין" היא מאותיות השורש, ואינה מחמת ניקוד הצירי שקדם לה, שהרי ישנה אות יו"ד גם בתיבת "מֵאַיִן", ושם לא קדם ניקוד הצירי לאות יו"ד, ובהכרח שהאות יו"ד שבתיבת "מאין" היא מאותיות השורש.

<> פירוש הו"א זו - הואיל וניקוד צירי מורה על תנועה גדולה, לכך באה אות יו"ד לאחריו, ולא שהאות יו"ד היא מאותיות השורש.

<> פירוש - בא ליישב, שאם אין כוונת חז"ל להשוות את "מאן" ל"אין", אלא נקטו בתיבת "מאן" כדי להורות שאין בה אות יו"ד לאחר אל"ף צרויה, הרי שהיו יכולים לנקוט בהרבה תיבות אחרות שיש בהן אות צרויה ללא אות יו"ד שלאחריה, וכמו "ברֵך", "באֵר", ולאו דוקא ב"מאֵן". ועל כך מתרץ שנקטו בתיבת "מאן", כי היא שוה ודומה ל"אין".

<> "אין".

<> "שפירושו, אפילו אם תחפש לא תמצא דבר" [לשונו בגו"א דברים פכ"ה אות יא, ד"ה אי]. וז"ל בגו"א שם: "שאין דעת רז"ל שמלת 'מאן' לשון 'אין', רק הביאו ראיה שאין צריך ליו"ד, כמו שאין צריך ליו"ד במלת 'מאן', רק שבאה היו"ד בכל מקום להורות שהוא מלשון 'ומותר האדם מן הבהמה אָיִן' [קהלת ג, יט], שפירושו שאפילו אם תחפש לא תמצא דבר. שכן הוא לשון 'אין'... הוא כמו חפוש, שרוצה לומר שאף כאשר תחפש, אין דבר נמצא".

<> "שהיו"ד נעה" - שהיו"ד מנוקדת בתנועה.

<> "הניחו היו"ד" - היו"ד נשארה ללא ניקוד ותנועה. דוגמה לדבר; תיבת "לאמור" מנוקדת כאשר האל"ף נחה [בראשית א, כב]. ובדרך כלל האל"ף בגזרה כזו מנוקדת בחטף סגול, וכמו "לאֱסוף" [מ"ב ה, ז], אך האל"ף של "לאמר" נשארה נחה לרוב שימושה [דקדוק ופירוש עה"ת לגר"א, על הפסוק "יהי אור" (בראשית א, ג)]. וראה רד"ק ספר המכלול [פה.], שכתב כאן לגבי תיבת אכל.

<> לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש אין: "'מאין אתם' [בראשית כט, ד], 'מאין יבוא עזרי' [תהלים קכא, א] ענינו על שאלת מקום, כמו 'אנה'. וענין אחר כמו 'לא', 'ואם אין מתה אנכי' [בראשית ל, א]". הרי שביאר שתיבת "אֵין" אינה מתפרשת מלשון "אנה" וחיפוש, אלא לשון של שלילה, וכמו תיבת "לא".

<> לשון הפסוק שם "כי ישבו אחים יחדו ומת אחד מהם ובן אין לו וגו'".

<> "דאם יש לו זרע בכל העולם, לא היתה מתייבמת" [לשון הגו"א דברים פכ"ה ריש אות יא].

<> לשונו בגו"א שם: "ולפיכך דרשו כאן 'ובן אין לו' 'עיין עליו', שמאחר ששמוש הלשון כך הוא, שאין כאן דבר כלל, יש לפרש כאן 'ובן אין לו' עיין עליו, שאין לו בן ולא בן הבן, כמשמעות לשון 'אין'. וכן דרשינן 'אין כסף' לאדון זה, אבל יש כסף לאדון אחר... שמשמע שיש כסף במקום אחר. שאם לא כן, לא יאמר 'איה כסף', דמשמע שראוי להיות כאן כסף כמו שיש במקום אחר, רק שכאן אצל אדון זה אין כסף. ודבר זה מובן לכל". וראה שם בגו"א שהביא בתחילת דבריו הסבר נוסף לראיה מ"מאן בלעם".

**% [ד]**

<> "מדרש חכמים הוא" [קידושין כד:]. ורש"י ויקרא כו, יד כתב: "ואם לא תשמעו לי - להיות עמלים בתורה, ולדעת מדרשי חכמים". ובגו"א שם אות יח כתב: "כי מדרש חכמים הם פירוש על התורה".

<> כפי שביאר למעלה [ד"ה וכל איש]: "לכך נקרא 'דרשה', כי הוא דרישת הכתוב בחקירה ובדרישה מאוד מאוד עד עומק הכתוב".

<> לכך לעולם דרשות חז"ל לא יחרגו מהפשט, כי הדרשות אינן באות במקום הפשט, אלא הן העמקה נוספת לפשט, וכמו שמבאר.

<> כן כתב בגו"א בראשית פ"ד אות כד, וז"ל: "אין צריך לצאת חוץ מן הפירוש. וכן אמרו חכמים ז"ל [יבמות כד.] בכל התורה אין המקרא יוצא מידי פשוטו, והכי נמי פשוטו קיים, אלא הדרש כמו שאמרנו לך. ודבר זה הוא שורש גדול ומפתח גדול להבין מדרשי חכמים שהם בנויים על פשט המאמר". והובא בהערה 41. @**חזינן מדבריו**^ כאן שהוא מבאר ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו" פירושו שלעולם אין לצאת מידי פשוטו, כי הפשט קיים לעולם. ולכך, כל מה שידרש, ידרש במסגרת הפשט. וכן מבואר מהמשך דבריו. אמנם בח"א לשבת סג. [א, לח.] ביאר שכוונת המאמר "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" היא שלעולם הפשט הוא &**גם כן**^ אמת, כי אי אפשר לבטל את המשמעות של הפשט. אך לא ביאר שם שכל הדרשות חייבות להיות מבוססות על הפשט, וכלשונו שם: "פירוש, כי הפשט הוא יותר ראשון להבנה מן הדרש, ואם כן צריך שיהיה הפשט גם כן אמת, שאם לא כן, רק היה הדרש אמת, לא תקרא ח"ו 'תורת אמת', כי הפשט הוא ראשון מן הדרש. ועוד, כי לא היתה התורה נתונה רק ליחידי הדור, הידועים הדרש, לא לכל ישראל. והתורה נתונה לכל ישראל, גדול וקטון. לפיכך צריך שיהיה הפשט אמת, ואין מקרא יוצא מידי פשוטו". ובהרבה מקומות נקט בכלל זה כפי הבנתו בח"א הנ"ל [גו"א שמות פי"ב אות מח, שם ויקרא פי"א אות כן, שם במדבר פכ"ו אות טז [ד"ה אמנם], שם דברים פל"ב אות יח]. וכן פעמים נקט כהבנתו כאן [גו"א בראשית פ"ד אות כד, ח"א לר"ה ג: (א, צג.)]. ויש לעיין בזה. וראה להלן בבאר החמישי הערה 50.

<> אך הכל יוצא מהשורש, ואם יחול נתק בין חלקי האילן לשורש, הרי מיד אותו חלק ימות.

<> לפנינו נמצא בפרק רביעי בסנהדרין [לד.].

<> לשון הגמרא שם: "אמר קרא [תהלים סב, יב] 'אחת דבר אלקים שתים זו שמעת כי עז לאלקים', מקרא אחד יוצא לכמה טעמים. דבי רבי ישמעאל תנא, [ירמיה כג, כט] 'וכפטיש יפוצץ סלע', מה פטיש זה מתחלק לכמה ניצוצות, אף מקרא אחד יוצא לכמה טעמים". ובגו"א שמות פ"ו אות כו כתב: "פירוש, הפטיש כאשר יכה על הסלע, שהוא דבר קשה, כמה וכמה נצוצים של אש יוצאים מן הפטיש. וזהו לשון 'מתחלק', לפי שהפטיש מחמת שמכה על הסלע - מכח ההכאה ניצוצות יוצאים ממנו, וזהו חלוק שלו, כך נראה לי הפירוש... דהא מדמה דבר ה' ל'פטיש יפוצץ סלע', וכמו שהמקרא, שהוא דבר ה', אינו מתחלק בעצמו - רק הטעמים היוצאים ממנו, והכי נמי אין הפטיש בעצמו מתחלק, רק הניצוצות היוצאים ממנו". ושם מביא שרש"י ותוספות [שבת פח:] חולקים על הסבר זה. וכן כתב בח"א לקידושין ל: [ב, קלז.].

<> של האילן. [עיקר הוא שורש].

<> כפי שכתב הרבה פעמים שהרבוי יוצא מן האחד, והוא ענין נפוץ בספריו, וכמבואר למעלה בבאר הראשון הערה 292.

<> לשונו בתפארת ישראל ר"פ לא: "בפרק רבי עקיבא [שבת פח:] אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב [תהלים סח, יב] 'ה' יתן אומר המבשרות צבא רב', כל דבור ודבור שיצא מפי הגבורה נחלק לשבעים לשונות. תנא דבי רבי ישמעאל, 'וכפטיש יפוצץ סלע' [ירמיה כג, כט], מה פטיש זה נחלק לכמה נצוצות, אף כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה נחלק לשבעים לשונות. פירוש, כי הדבור שהיה יוצא מן השם יתברך היה מתחלק לשבעים, כי כן הדבר שהוא יוצא מן השם יתברך בעולם הזה, הוא מתחלק לשבעים. כמו שהם שבעים אומות, והלשונות הם שבעים לשון. ולפיכך הדבור והלשון שהוא יוצא מן השם יתברך, היה מתחלק לשבעים. ודבר זה בארנו במקום אחר שאי אפשר רק כך, שמן השם יתברך שהוא אחד מתחייב הרבוי. הפך מה שאומרים הפילוסופים, כי מן האחד לא יבא הרבוי, ולכך היו באים לידי שבושים הרבה. אבל מן השם יתברך שהוא אחד, יבא הרבוי, כאשר הרבוי הוא מתדמה לאחד". וראה שם הערות 6, 7. ובנתיב התוכחה פ"ג [ב, קצז:] כתב: "תורה ודברי נביאים שנכתבו ברוח הקודש, ובכמה פנים נדרשים".

<> כן ביאר בגו"א שמות פל"א אות ט, את דברי רש"י שם [שמות לא, יח] "ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו - מלמד שהיה משה שומע מפי הגבורה, וחוזרין ושונין את ההלכה שניהם יחד", וז"ל: "דבר זה סוד גדול, כי דברי תורה מחוייבים שיהיה כל דבור ודבור כך. ולפיכך לא היה התורה כמלך בשר ודם המצוה לעבדו כך וכך תעשה, שהעיקר הוא גזירתו שחידש מלבו. אבל דברי תורה הם מחוייבים מצד עצמם. ולפיכך כתיב אצל התורה 'ויכל לדבר אתו', כשנים שהם נושאים ונותנים בדבר אחד, כך השם יתברך ומשה רבינו עליו השלום היו שונים ההלכה ביחד, כי אין התורה גזירת המלך בלא טעם. ואם היו כך, לא שייך בזה שהיו שונים ההלכה ביחד מה שגזר כפי רצונו גזירה על עבדיו. אבל מפני כי הדברים הם מוכרחים על פי החכמה והדעת, ולפיכך השם יתברך בעצמו חוזר היה ההלכה עם משה המקבל ממנו, להורות כי זה חכמת השם המחויבת, ולפיכך אמר שהיו שונים ההלכה ביחד".

<> פירוש - אילו המחייב של מצות היה רק מצד שכך רצונו יתברך, אך לא שהיה בהן גם חכמה עצמית מחייבת.

<> פירוש - אם לא היה במצוה חכמה מחוייבת, לא היו נמשכים ממנה עוד דברים, אלא רק היה עצם הדבר, וכמו שמבאר והולך.

<> בתחילת דרוש על המצות ביאר לפי זה את השם "תורה", וז"ל: "שם 'תורה' הונח על המצות שנתן הש"י 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. והש"י רחקו מחשבותיו מזה בתתו המצות לישראל, וחפץ שידעו ויבינו כל ענין המצוה. ולכך נקראו 'תורה' לשון הוראה, שמורה דברים השכליים שבהם והחכמה". ושם ממשיך לבאר מדוע התורה לא נקראה "חכמה". וראה למעלה בהקדמה הערה 32, ולהלן בבאר הששי הערה 564.

<> אודות שהחכמה עושה פירות בלב המבין, כן ביאר בגו"א בראשית פכ"א אות כח את הדעה האומרת שאברהם אבינו נטע פרדס להביא ממנו פירות לאורחים בסעודה [רש"י בראשית כא, לג], וז"ל: "ויש לפרש כי יסוד נטיעת החכמה נקרא 'פרדס' [ר' חגיגה יד:], כי כמו שהפרדס יש בו נטיעות, והנטיעות מוציאים פרי, כך היה אברהם נוטע נטיעות המושכלות שראוי לקרותן 'נטיעה'. כי כמו שנטיעה היא נטיעה חזקה בארץ, כך מושכל המציאות הם נטועים חזקים, שהם קיימים אמתים. ומן מושכל הנמצאות, אשר הם נטיעות חזקות ראשונות לשכל, הם עושים פרי להוציא מושכלות שניות ממנו. וזהו שנטע אברהם, שהיה עורך ומסדר סדר החכמה, שרשים אמתים בהקדמות חזקות, שהכל היו מודים בהן, וממנו היה מוציא פירות. וכאשר היה אחד רוצה לדעת שום השגה, היה מביא לו מן הפרדס הזה, שהיו בו שרשי חכמות. והפרי הוא התולדה המתחייב מן החכמות. ולפיכך קאמר במדרש רבות [ב"ר נד, ו] שנטע פרדס שקרא 'אשל', כלומר 'שאל מה שתשאל, ענבים תאנים רימונים'. והכוונה בזה, כל המושכל וכל השגה שהיה רוצה, היה מביא לו מן הפרדס הזה, והוא מן שרשי החכמות אשר נטע... כך החכמות, כאשר יש לו הקדמות אמיתות, מתחייבים לו גם כן תולדות אמיתות, שהם פרי הקדמות". וראה בהקדמה הערה 7 שנתבאר שם שהחכמה היא נטיעה מהקב"ה. וראה להלן בבאר השביעי הערה 414 אודות ה"אורך" של תורה, שמאוד שייך לדברים אלו.

<> מה שדוקא כאן קורא לתורה בשם "תורה תמימה", כי בפשטות החלוקה בין "כתוב אחד" לעומת היותו "מתחלק ומתפשט לכמה טעמים" מורה על העדר תמימות, כי התמימות מחייבת שהכל יהיה כתוב יחד במקום אחד. ועל כך משיב כי אדרבה, תמימות התורה גופא מחייבת חלוקה זו. וכן ביאר בח"א לגיטין ס: [ב, קכב:], וז"ל: "כי אין ראוי שיהיה התורה שבעל פה בכתיבה. מפני שהתורה בעל פה הם פרטי המצוה ופירושיה, ולדבר זה אין קץ וסוף, כי הפרטים אין להם קץ. ולא היה דבר שלם שהיה כותב מקצת בלבד, ולא הכל. ודבר זה אין שייך לומר, כי ראוי שהכל יהיה בשלימת, ובפרט התורה, דכתיב בה [תהלים יט, ח] 'תורת ה' תמימה'. ולכך אין לכתוב כלל תורה שבעל פה, כי היה תורה שבעל פה חסירה. והפך זה גם כן, מה שהתורה שבכתב היא שלימה ותמימה, מחויב שתהא בכתב ולא בעל פה. כי האומר דברים בפה, הוא אומר חלק אחר חלק. ואפילו אם יאמר כל התורה כולה, מכל מקום בשעה שיאמר החלק האחר, כבר אין כאן החלק הראשון, ואין תורת ה' תמימה כאשר ראוי שתהיה תמימה ושלימה. ולפיכך דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בפה". [והובא למעלה בבאר הראשון הערה 216]. הרי שתמימותה של תורה מחייבת בו זמנית שני דברים; (א) הניתן להכתב אכן יכתב במקרא. (ב) שמהכתוב האחד יצאו טעמים מחולקים שאינם כתובים. אמנם מדבריו בסמוך משמע שמבאר ש"תמימה" פירושה ש"יש בה הכל" [ראה הערה 339]. ולפי זה מובן היטב שנקט כאן בתואר "תמימה", לומר שהתורה כוללת הכל, גם את הדרשות הנמשכות מהכתוב.

<> ועוד אודות אחדות התורה, כן מבואר בגו"א שמות פ"כ אות ג, בביאור דברי רש"י שם [שמות כ, א] "שאמר הקב"ה עשרת הדברות בדבור אחד", וכתב שם בזה"ל: "ואף על גב שלא הבינו בדבור זה כלום, אמרם בדבור אחד... מורה על המעלה הגדולה של תורה, שהדבר הזה נראה ונודע, שכל עוד שיתרחק הדבר מלמעלה ויבוא לעולם התחתון - יתפרד ויתחלק, כי העולם העליון נקרא עולם האחדות, וכל שקרוב אל השם יתברך, הוא האחד האמת, הוא יותר באחדות. שעולם הזה השפל, הרחוק מאתו יתברך, הוא עולם הנפרד. והתורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה. ולפיכך ניתנה התורה מפיו בדבור אחד לגמרי, לפי שראוי אל התורה האחדות לפי מדריגת מעלתה. ולכך נאמרו העשרת דברות בדבור אחד. וזהו הפירוש האמתי כאשר תבין, והוא אמת". ואחדות זו מחייבת שכל חלקי התורה נובעים משורש אחד, דאל"כ, אין התורה אחת.

<> פירוש - תוקף דרשות חז"ל אינו בא רק מהכתוב, עד שתאמר שלולא גילוי הכתוב לא היה שום תוקף לדרשתם, אלא אף ללא גלוי הכתוב יש אמת עצמית לדרשות חז"ל.

<> "הפוך בה והפוך בה דכולא בה" [אבות פ"ה מכ"ב]. ובדר"ח שם [רעו:] כתב: "ומפני זה המאמר 'הפוך בה והפוך בה דכולא בה' בלשון ארמי. כי לכך כולה בה, מפני שהתורה היא מעולם העליון, לכך כולה בה. וכן כל התלמוד חברו בלשון ארמי, ומה שאומרים כי לכך נתקן בלשון ארמי מפני שהיו בבבל שזה לשונם, זה אינו, כי תלמוד ירושלמי הוא בלשון ארמי גם כן, ולא היה לשונם בארץ ישראל לשון תרגום... כי התלמוד הוא לברר משפטי התורה, ולבאר איך כולה נמצא בתורה. ודבר זה מפני כי התורה היא מעולם העליון, ולכך הכל הוא בתורה. והתלמוד היא מעלת התורה בפרט, ולכך היא בלשון ארמי". ובתענית ט. אמרו "מי איכא מידי דכתיבי בכתובי, דלא רמיזי באורייתא", ופירש רש"י שם "ולא רמזה משה באורייתא, שהחומש הוא יסוד נביאים וכתובים ובכולן יש סמך למצוא מן התורה". ובזוה"ק ח"ג רכא. איתא "כמה חביבן מלי דאורייתא, דלית לך מלה זעירא דלא תשכח לה באורייתא". ובניצוצי זוהר שם אות ד ציין לגמרא ב"ק צב. שאמרו שם כמה פעמים "מנא הא מילתא דאמרי אינשי", והראו שהדבר מרומז בתורה. הרי שתחילת הענין היא מה שאמרו הבריות, ולאחריו נמצא לזה רמז בתורה.

<> "במדרש" - על ידי המדרש. [או שיש להגיה "בתורה", וכמו שכתב למעלה].

<> שהיא כוללת הכל למעלתה. והחידוש בדבריו הוא, כי שגרת המחשבה תופסת שמהלך הדברים הוא שבתחילה נמצא המקרא, ולאחריו נדרש המקרא לדרשה מסוימת. ולפי הבנה זו בודאי שיש לתמוה על דרשות הנראות רחוקות מהמקרא, מה ראו על ככה, ומה הגיע אליהם לדרוש המקרא באופן הנראה רחוק. אך לאמיתו של דבר פעמים שמהלך הדברים הוא הפוך; תחילה נמצאת דרשת חכמים לפי הדעת והשכל כאמת בפני עצמה, ללא קשר למקרא. אך הואיל וידוע "שאי אפשר שלא יהיה נרמז הדבר בכתוב, כי התורה היא תמימה, ויש בה הכל" [לשונו כאן], הוכרחו חז"ל למצוא את המקרא הרומז לאותה אמת גמורה, ביודעם מראש בודאות גמורה שדרשה זו צריכה להמצא בין בתרי הכתוב. ולכך אין לתמוה על דרשות הנראות רחוקות מהמקרא, כי אין התחלת המאמר מן המקרא, אלא תכלית המאמר נמצא במקרא, וכמו שהתבאר. וכן ביאר להלן בבאר הששי [ד"ה אמנם אשר] בכוונת רבי שרירא גאון, ושם הערה 1059, ושם נתבאר שעם כל זה הכל מתחבר למקרא.

<> "שאמרו כי הוציאו דברים מן התורה אשר לא יסבול הדעת לפרש כך, ובכלל זה שרחקו מן דקדוק הלשון והמבטא" [לשונו בסוף ההקדמה]. וראה בתחילת הבאר הזה. ומה שכתב "גם כן" פירושו שלא רק הדרשות שהוזכרו בבאר זה נתיישבו היטב, אלא ג"כ התלונה בכלליותה הוסרה, וכמו שמבאר.

<> כמבואר למעלה בהערות 3, 10.

<> כפי שכתב בשער לספר גור אריה: "ומן המאמרים הידועים שבאו בפירוש רש"י, ראיה על האחרים, שכולם דברי חכמה, ומום אין בהם".

<> כפי שכתב למעלה [תחילת הבאר, ושם הערה 8] שהטעם שדרשות חז"ל נראות רחוקות הוא משום שבני אדם אינם יגעים בדבריהם די הצורך.

באר השלישי , עמוד PAGE מג

PAGE כא

PAGE מג FILENAME \\* MERGEFORMAT bh04.doc