%[פ"ה מ"א]

**בַּעֲשָׂרָה מַאֲמָרוֹת נִבְרָא הָעוֹלָם, וּמַה תַּלְמוּד לוֹמַר, וַהֲלֹא בְמַאֲמָר אֶחָד יָכוֹל לְהִבָּרְאוֹת, אֶלָּא לְהִפָּרַע מִן הָרְשָׁעִים שֶׁמְּאַבְּדִין אֶת הָעוֹלָם שֶׁנִּבְרָא בַּעֲשָׂרָה מַאֲמָרוֹת, וְלִתֵּן שָׂכָר טוֹב לַצַּדִּיקִים שֶׁמְּקַיְּמִין אֶת הָעוֹלָם שֶׁנִּבְרָא בַּעֲשָׂרָה מַאֲמָרוֹת:**

#**בעשרה מאמרות וכו'**=. בפרק הקורא (מגילה כא:) פריך הני תשעה הוי כו'. ומתרץ "בראשית" (בראשית א, א) נמי מאמר הוי, שנאמר (תהלים לג, ו) "בדבר ה' שמים נעשו". ויש להקשות, מאחר ד"בראשית" נמי מאמר, (-ו-)למה לא כתיב "ויאמר אלהים יהי שמים וארץ". ויראה\*, מפני שאסור לספר מדבר שהיה קודם שנברא העולם, והאמירה היה קודם שנברא העולם, ולפיכך כתיב "בראשית ברא אלהים", שמתחיל בבריאה.

#**ועוד יש**= לתרץ, שאף על גב ד"בראשית" נמי מאמר הוא, אינו דומה מאמר "בראשית" לשאר מאמרים. כי לשון אמירה בא על דבור פרטי, שהיה אומר דבר זה. אבל כשברא השמים וארץ, נכלל בזה כל העולם, ואינו דבר פרטי, שהרי הכל נברא ביום הראשון. ולפיכך לא שייך אמירה, שפירושו באמירה וברצון\* הזה שאמר שיהיה נבראים שמים וארץ, שכן לשון אמירה בכל מקום בא על ענין פרטי. ומשמע כי יש אמירה אחרת עוד בענין הבריאה, כמו כל שאר "ויאמר", שרוצה לומר באמירה\* הזאת ברא דבר זה, ובאמירה אחרת ברא\* דבר אחר. וכאשר ברא שמים וארץ, שהם כלל העולם, אין כאן אמירה אחרת, ולכך\* לא שייך לשון "ויאמר". כי השמים והארץ הם הכל, כי (בראשית א, א) "את השמים ואת הארץ" לרבות צבאיהם.

#**וראיה לזה**= הפירוש, דכתיב (תהלים לג, ו) "בדבר ה' שמים נעשו". וידוע כי לשון דבור אינו כמו לשון אמירה; כי האמירה בא על ענין פרטי, לכך כתיב בכל מקום "וידבר ה' לאמור", והדבור הוא בא על חתוך הקול בלבד, כמו 'חי מדבר', ואינו בא על ענין פרטי, והאמירה שנזכר אחריו, הוא בא על דבור פרטי מה שהיה הענין. ולפיכך כתיב "בדבר ה' שמים נעשו", כלומר שהשמים נעשו בדבורו שהוציא הקב"ה מפיו. אבל אמירה פירושו שאמר ענין זה, ומשמע שיש ענין אחר, ואין הדבר כן, כיון שהכל נברא ביום הראשון, אין כאן אמירה אחרת.

#**ולא כתיב**= "וידבר אלהים יהי שמים וארץ", כי לשון דבור לא בא רק אל הדבור שהוא חתוך הקול בלבד, ובזה לא נבראו שמים וארץ, רק נבראו במה שמשמע מן הדבור שיהיו נבראים, וזהו אמירה, ואין זה משמע בלשון דבור. ועוד, כי הדבור אין לו מקבל, וראיה לזה שלא תמצא לשון "לי" ו"לו" אצל דבור. ובכל מקום שכתוב "לי" ו"לו" אצל דבור, פירושו "עלי" ו"עליו", וכמו שפירש רש"י ז"ל אצל "דברתי לך". והטעם מבואר, כי הדבור שהוא חתוך הקול בלבד, אין לו מקבל, רק האמירה, שהוא הענין הנאמר, יש לו מקבל בלבד. ואצל אמירה בלבד [נאמר] "לי" ו"לך" ו"לו" ו"להם". ולכך לא שייך לכתוב כאן לשון דבור, כי השם יתברך גזר שיהיו נבראים, וכל גזירה יש כאן מקבל, וכדכתיב (ישעיה מח, יג) "קורא אני אליהם יעמדו יחדיו". ודבר זה לא שייך בלשון דבור, כי אין לדבור מקבל. ומה שכתוב (תהלים לג, ו) "בדבר ה' שמים נעשו", רוצה לומר שבלא עמל ויגיעה נברא הכל, כדכתיב (שם) "וברוח פיו כל צבאם". ולכך לא כתיב "וידבר אלקים יהי שמים", כי לא בא לשון דבור על ענין זה, ופירוש זה ברור.

#**'והלא במאמר**= אחד יכול להבראות'. הלשון הזה קשה, שאם בא לומר שהיה אפשר שיהיה נברא במאמר אחד, וברא אותו בי' מאמרות, היה לו לומר 'ולמה בראו בעשרה מאמרות'. ועוד, דאיך שייך לומר שהיה אפשר שיהיה במאמר אחד, ובראו בעשרה מאמרות בשביל שכר הצדיקים ועונש הרשעים. שהוא דומה לאדם שאומר בית זה אוכל לבנותו במאה דנרין, ועם כל זה אפזר עליו עד אלף, שאם תשרוף הבית תשלם לי אלף. וכי בשביל זה חייב לשלם אלף בשביל שהוציא אלף, והלא במאה יכול לבנותו. וכן בענין זה, כיון שהיה יכול לבראות העולם במאמר אחד, ובראו בעשרה מאמרות, יהא שכר לצדיקים יותר, ויפרע מן הרשעים ביותר. ועוד, דלא שייך עמל לפני הקב"ה, ולא בעמל ויגיעה ברא אלהים את עולמו, אם כן מאי שנא מאמר אחד או עשרה מאמרות.

#**והרמב"ם ז"ל**=\*פירש (בפירושו למשנתינו) שהיה אפשר לכתוב כל הבריאה במאמר אחד, ולא לכתוב עשרה מאמרות. וגם בזה לא אתי שפיר 'והלא במאמר אחד יכול להבראות', שהיה לו לומר 'והלא אפשר לכתוב מאמר\* אחד'. ואם הקושיא 'והלא במאמר אחד יכול להבראות', ומאחר שאפשר לבראותו במאמר אחד, יכתוב מאמר אחד. דודאי אם לא היה אפשר שיהיה נברא במאמר אחד, צריך לכתוב עשרה מאמרות. אבל כיון שאפשר שיהיה נברא במאמר אחד, למה הוצרך לכתוב עשרה מאמרות. אי אפשר לומר כך, דאם כן יקשה בלאו הכי, כיון שאפשר שיהיה נברא במאמר אחד, למה בראו בעשרה. ואם יש טעם למה בראו בעשרה מאמרות, ולא במאמר אחד, זה הטעם גם כן מה שכתב עשרה מאמרות.

#**ויראה דכך**= פירושו; 'בעשרה מאמרות וכו'', ומפני שאמר ומה יש ללמוד ממה שנברא בעשרה מאמרות, אמר על זה\* ולמה יש לנו ללמוד, כי מה קשה בזה עד שתאמר שיש לך ללמוד מזה. ואמר 'והלא במאמר אחד יכול להבראות', ונברא בעשרה מאמרות. ואמר שיש ללמוד ממה שנברא בעשרה מאמרות\* 'להפרע מן הרשעים וכו''. ואין הפירוש שלכך בראו הקב"ה בעשרה מאמרות, והיה יכול לבראות\* במאמר אחד, להפרע מן הרשעים. ולכך הוסיף 'ומה תלמוד לומר', דלא שאל על\* הבריאה למה בראה בעשרה מאמרות, רק ששאל מה יש ללמוד מזה, ואמר שיש ללמוד מזה\* 'להפרע מן הרשעים'. ומה שלא אמר 'ללמדך שיפרע מן הרשעים', דלא אמר 'ללמדך' רק על הכתוב, שבא ללמד, ושייך לומר 'ללמדך'. אבל כאן שאמר 'ומה תלמוד לומר', ורוצה לומר כי מה יש לך ללמוד מזה, לא שייך לומר כלל 'ללמדך', דהכי קאמר; ומה יש לך ללמוד מזה שנברא בעשרה מאמרות. ואמר דבר זה יש ללמוד 'להפרע מן הרשעים'. ופירוש זה, כי אם היה נברא במאמר אחד, לא היה העולם כל כך חשוב במעלה כאשר הוא עתה, שנברא בעשרה מאמרות, שהוא חשוב, כמו שיתבאר.

#**ויש לך**= לדעת כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות ולא במאמר אחד, מורה שהעולם הזה יש לו מעלה עליונה, והשם יתברך שכינתו בעולם הזה. ומורה על זה מספר עשרה, כי השכינה עם עשרה תמיד, ולא פחות מעשרה, כמו שבארנו למעלה (פ"ג מ"ו) אצל 'עשרה שיושבים ועוסקים בתורה', שהשכינה היא עם עשרה. שמזה תדע מה שמספר עשרה מקבל כבוד השכינה, כי עשרה יש בהם קדושה. ולפיכך אם נברא העולם במאמר אחד, לא היה אל העולם המדריגה העליונה הזאת. אבל עתה שהעולם נברא בעשרה מאמרות, יש אל העולם המדריגה העליונה הקדושה. כי כבר בארנו (שם) כי עשרה יש בהם קדושה, כי לכל דבר שבקדושה צריך עשרה.

#**והכל נרמז**= במה שכתוב (ישעיה כו, ד) "כי ביה ה' צור עולמים". העולם הבא נברא ביו"ד, מפני כי היו"ד מספרה עשרה, שמספר עשרה שייך לכל דבר שיש לו מעלה קדושה. לכך השכינה עם מספר זה. אבל עולם הזה נברא בה"א, כי הה"א יש בה שני חלקים, לרמוז כי העולם הזה יש בו שני דברים; שהוא עולם גשמי, ומכל מקום דבק בו גם כן מדריגה עליונה קדושה. והה"א היא ד', ובתוך הד' יש בו יו"ד.

#**ויש לדעת**= כי הד' מורה על רוחב ואורך, כאשר בצורת הד' קו נמשך ברוחב, וקו נמשך באורך, וזהו רוחב ואורך. ומורה הדבר הזה על התפשטות השטח לאורך ורוחב. ודבר זה בארנו בכמה מקומות בספר גבורות השם כי הד' מורה על התפשטות השטח באורך וברוחב, שהוא התחלת עולם הזה הגשמי, כמו שיתבאר בסמוך בענין התפשטות עולם הזה. והנקודה שהיא בתוך הד' עד שנעשה ממנו\* אות ה', והנקודה שהיא יו"ד נבדלת מן הד', עד שהה"א יש בה שני דברים; דלי"ת, וגם יו"ד. [הדלי"ת] מורה על התחלת התפשטות הגשמי, והיו"ד מורה שהעולם הזה מקבל מעלה עליונה נבדלת, ואין העולם הזה גשמי מכל וכל. ולכך היו"ד היא בתוך הד', והד' מקבל היו"ד, ואין היו"ד נוגע, כי אין הדבר שהוא נבדל מעורב עם הגשמי. ולכך היו"ד היא נבדל מן הד', ואינו נוגע. ולפיכך נברא העולם הבא ביו"ד, ופירוש זה ברור. ולכך נברא העולם בעשרה מאמרות דווקא, כי אם לא היה נברא בעשרה מאמרות\* היה לו מדריגה פחותה. ועתה שנברא בעשרה מאמרות, מורה זה על מדריגה עליונה קדושה שיש לעולם. ולכך אמר כי מזה שנברא העולם בעשרה מאמרות לכך הרשעים שמאבדים העולם שיש בו מדריגת הקדושה, יתנו דין על זה. והצדיקים שהם מקיימים העולם שנברא בעשרה מאמרות, ומורה זה על כי יש לעולם מדריגה עליונה קדושה, ולכך שכרם גדול מאוד\*.

#**ועוד תדע**= כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות, דבר זה יורה על מעלת העולם ושלימותו, ומורה זה מספר עשרה. כי כבר התבאר לך בפרק עקביא (למעלה פ"ג משניות ו, יג) ענין מספר עשרה באריכות, ושם תדע להבין מעלת מספר עשרה, כמו שמבואר שם. ומזה תדע להבין דברים אלו, כי העולם הזה ראוי שיהיה נברא בעשרה מאמרות, כי העולם הזה אשר נברא מן השם יתברך, אשר הוא אחד (דברים ו, ד), ולכך אי אפשר שלא יהיה פעולתו גם כן אחת, כי כל פעולה מתדמה אל הפועל, כמו שבארנו בכמה מקומות ענין זה. ולכך צריך שתהיה הפעולה, שהוא העולם, אחד. הבחינה השנית, הרבוי, שראוי שימצא בעולם מצד עצמו של עולם, שהוא הפעולה עצמה, כי אי אפשר שלא יהיה לעולם בחינה מצד עצמו גם כן, והבחינה הזאת הוא הרבוי, כי אין אחד רק השם יתברך. והרבוי הם החלקים אשר בעולם, והם נקראים 'חלקים פרטיים'. וראוי שיהיו תשעה, כי זהו כל החלקים, כמו שנתבאר למעלה בפרק עקביא (פ"ג מי"ג) ענין זה, שיש אל הפעולה אחדות מצד שהיא מן הפועל שהוא אחד, ויש לה ריבוי חלקים מצד הפעולה עצמה, שהיא מתפשטת, כמו שהתבאר למעלה. דמיון זה האילן; שיש לו ענפים הרבה מחולקים, והם חלקי האילן. ויש אל האילן עיקר אחד, הוא מקשר ומאחד כל החלקים. ובחינה זאת היא מצד כי הפעולה היא מן הפועל, שהוא אחד, לכך יש בפעולה גם כן האחדות. והבחינה האחרת מצד הפעולה, כי הפעולה מצד עצמה אין בה אחדות, רק ריבוי, עד שיש כאן עשרה. ולפיכך ראוי שיהיה המספר עשרה, כי לא יושלם המספר רק על ידי עשרה, כמו שהתבאר למעלה, עיין שם. ולפיכך נברא העולם בעשרה מאמרות, כמו שראוי אל הפעולה שיהיה בה בחינה מצד הפעולה עצמה, ובחינה מצד הפועל. והבחינה מצד עצמה הוא הריבוי, והם ט', והבחינה מצד הפועל הוא העשירי, שהוא כנגד הפועל. הרי לך כי עשרה מאמרות שנברא בו העולם מורה על שלימות העולם, ואשר העולם מקבל קדושה מן השם יתברך, כמו שראוי למספר עשרה.

#**ויש לך**= להבין משם, כי יש תשעה "ויאמר", והעשירי שהוא "בראשית", הוא כולל הכל, כנגד העשירי שהוא המקשר והמאחד החלקים, ולכך בכוחו הכל. לפיכך תמצא ט' "ויאמר" בפסוק, כי "ויאמר" הוא בא על דבר פרטי, כמו שהתבאר למעלה, ומאמר העשירי הוא "בראשית", והוא כולל הכל, כמו שהתבאר למעלה. כי לכך לא נאמר בזה "ויאמר", כי השמים והארץ כוללים הכל, כמו שבארנו למעלה. ולפיכך "בראשית" הוא כנגד העשירי, שהוא מחבר הכל, כולל הכל, והוא כנגד הבחינה שהוא מצד הפועל, הוא השם יתברך, שהוא אחד כולל הכל. ולכך אמרו כי הכל נברא ביום ראשון (רש"י בראשית א, יד). ועיין בפרק עקביא (למעלה פ"ג מי"ג) משם תבין כי העשירי בכוחו הכל, והוא יסוד וראשון אל הכל. ולפיכך לא כתיב "ויאמר" ביום הראשון, והכל נברא ביום הראשון, וזה מעלת העולם שנברא בעשרה מאמרות.

#**ומה שלא**= הקשה המקשה 'והלא בלא מאמר כלל היה יכול לברא את העולם', שהרי "בראשית" מאמר הוא, ואין שם מאמר כלל. ודבר זה אינו קשיא, כי אין הכוונה רק שלא היה צריך לבראת כל בריאה ובריאה בפני עצמה, רק הכל ביחד. ובודאי גם שמים וארץ נברא בגזירת השם יתברך, והיינו דמשני (מגילה כא:) '"בראשית" נמי מאמר הוא', כדלעיל.

#**ומה שאמר**= 'אלא להפרע מן הרשעים וכו'', כבר בארנו כי אין הפירוש שלכך נברא בעשרה מאמרות כדי להפרע מן הרשעים וכו', שאין סברא לומר כלל שבשביל זה נברא בעשרה מאמרות כדי להפרע מן הרשעים. אלא שאמרנו שמזה נלמוד כיון שנברא בעשרה מאמרות, והיה אפשר שיהיה נברא במאמר אחד, רק שלא היה לעולם כל כך מדריגה עליונה קדושה. ואם כן כאשר נברא בעשרה מאמרות, מזה תלמוד שהשם יתברך נפרע מן הרשעים ביותר, כאשר מחריבין העולם שנברא בעשרה מאמרות, ונותן שכר טוב לצדיקים שמקיימים העולם שנברא בעשרה מאמרות. וכן מה שאמר אחר זה (משנה ב) 'להודיע כמה ארך אפים', גם כן אין הפירוש שלכך היו עשרה דורות להודיע דבר זה, רק מה שהיו עשרה דורות מאדם עד נח מן דבר זה נדע שהוא יתברך ארך אפים. ובמקום אחר פירשנו עוד.

#**עוד תדע**= להבין, כי העולם - מצד השם יתברך שהוא אחד - ראוי שיהיה נברא במאמר אחד, כי הוא יתברך אחד. רק מצד כי העולם הוא מחולק, לכך מצד המקבל - הוא העולם - (-ש-)נברא בעשרה מאמרות, כפי מה שהוא המקבל, שהוא מחולק לחלקים. ולכך אמר 'והלא במאמר אחד יכול להבראות', ואם כן קשיא, כיון שמצד השם יתברך יכול להבראות במאמר אחד, אם כן למה כתב עשרה מאמרות, 'ומה תלמוד לומר', שכתב עשרה מאמרות. ואף על גב כי מצד העולם, הוא המקבל, ראוי שיהיה נברא בעשרה מאמרות, סוף סוף מצד השם יתברך הרי יכול להבראות במאמר אחד. ואין להקשות, סוף סוף מצד המקבל העולם נברא בעשרה מאמרות. אין זה קשיא, כי דבר ה' "כפטיש יפוצץ סלע" (ירמיה כג, כט), כי דבור השם יתברך נחלק לכמה חלקים. לכך אף אם כתב אמירה אחת, האמירה הזאת מתחלק לכמה [חלקים]. ולכך מקשה 'והא במאמר אחד יכול להבראות'. ומתרץ על זה 'להפרע מן הרשעים וכו''.

#**וכן מוכח**= בבראשית רבה (י, ט), וזה לשונו; "וישבות מכל מלאכתו" (ר' בראשית ב, ג), לא בעמל ויגע\* ברא הקב"ה עולמו, אלא להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעמל ויגע, עד כאן. וקשה, מתחלה אמר שנברא העולם שלא בעמל ויגע, ואחר כך אמר 'שנברא בעמל ויגע'. אלא כך פירושו; לא היה עמל ויגיעה מצד השם יתברך, אבל העמל והיגיעה הוא מצד המקבל, שלא היה נברא רק בהמשך זמן, וכן בעשרה מאמרות, וזהו עמל ויגיעה. כי מה שהיה השם יתברך פועל העולם בזמן, לא היה זה מצד הפועל, כי הוא יתברך יכול לפעול הכל בלא המשך זמן כלל. רק כי היה צריך זמן מצד המקבל, כי איך אפשר שתקבל האדמה בריאת עצמה והוצאת הצמחים כאחד. וסדר הבריאה כך הוא, שהארץ תוציא צמחים, וכן כל הדברים. ולכך היה צריך המשך זמן אל בריאת העולם. וכמו שזמן אשר היה לבריאה הוא מצד המקבל, כך המנוחה והשביתה גם כן היא מצד המקבל, שהמקבל עיף ויגע לקבל הכל כאחד, ולדבר זה היה הנחה ביום השביעי. ולפיכך אמר (ב"ר י, ט) 'להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעמל ויגע'. כי סוף סוף נברא העולם בהמשך זמן ובעשרה מאמרות, ולכך הרשעים שמאבדין את העולם עתידים\* ליתן את הדין.

#**והיינו ששנינו**= 'בעשרה מאמרות נברא העולם, והלא במאמר אחד יכול להבראות'. ופירוש זה כמו שאמרנו, כי בודאי מצד הפועל אפשר שיהיה נברא בלא המשך זמן ובלא עשרה מאמרות. ואם נברא בעשרה מאמרות, זהו מצד המקבל, כמו שהתבאר. ואם כן למה כתב עשרה מאמרות, כאילו לא היה חס ושלום יכול שיברא אותו רק בעשרה מאמרות, ולא הוי למכתב בעשרה מאמרות, כיון שהכתוב מזכיר פועל השם יתברך, ומצד השם יתברך היה יכול לבראתו במאמר אחד. ומתרץ, כי לכך נכתבו אלו עשרה מאמרות, להודיע כי סוף סוף העולם מצד המקבל נברא בעשרה מאמרות. ובזה\* מלמד לך כי הרשעים שמאבדין את העולם, עונש גדול יש להם, שמאבדין עולם שנברא בעשרה מאמרות. ויתן שכר טוב לצדיקים, שמקיימים העולם שנברא בעשרה מאמרות. כי\* לפי מדריגת ומעלת הדבר שמאבד, כך הוא עונשו. וכן לפי מדריגת ומעלת הדבר שמקיים, כך הוא שכרו. והדבר זה ברור. גם פירוש זה נכון, וענין אחד הוא.

#**ונראה עוד**= כי מה 'שאמר להפרע מן הרשעים וכו'', אינו רוצה לומר להפרע יותר בשביל שנברא העולם ביו"ד מאמרות, וגורמין חורבן גדול לעולם. רק פירושו שאם נברא העולם במאמר אחד, לפי שלא היה העולם במדריגה עליונה\* חשובה, לא היה כאן עונש. דמיון זה; ההורג ומפסיד בהמה, אין עליו עונש. וההורג אדם שנברא בצלם אלהים, חייב מיתה מפני שיש באדם ענין אלהי. וזה שאמרו כאן כי מפני שהעולם נברא ביו"ד מאמרות, וכבר אמרנו ענין מספר עשרה שמורה כי יש בעולם מעלה אלהית העליונה, שכך מורה מספר עשרה, ואין העולם כולו גשמי, שעליו לא היה שכר ולא עונש. ולכך היה נפרע מן הרשעים המאבדין העולם, ונותן שכר טוב לצדיקים המקיימים את העולם\*. וזולת זה שנברא בעשרה מאמרות, לא היה כאן עונש, ולא היה כאן שכר. כך הוא פירוש המשנה הזאת, והכל מבואר היטב.

#**ומה שהקשו**= מה חלוק יש בין גונב דינר אחד, או גונב עשרה דינרים. בודאי אין בזה ממש, כי מה שנברא בעשרה מאמרות יש לו מדריגה עליונה אלהית, ובודאי הפרש יש בין גונב סלע ובין גונב כתר המלך. ומכל שכן לפי מה שאמרנו כי אם לא נברא בעשרה מאמרות לא היה כאן עונש ושכר כלל. וזהו הפירוש האמתי, כי מה שנברא בעשרה מאמרות הוא שגורם השכר והעונש.

#**וכן מה**= שהקשו על זאת המשנה, איך יתכן (-שנברא-) [שיברא] במאמר אחד, והלא חלוף הנבראים מביא רבוי המאמרים, שכל דבר בפני עצמו צריך מאמר מיוחד. שודאי אין זה קשיא, כי כבר פירשנו כי אין הכונה ש[י]היה הבריאה כל כך במדריגה כמו שהוא עתה, ואז\* היו הנבראים קרובים זה לזה ביותר, ומתיחסים זה לזה, כי היו נוטים יותר אל החומר, שהוא אחד. כי לכל חלופי הנבראים יש חומר אחד. אף כי אמרו כי השמים יש לו גשם מיוחד, מכל מקום הם משותפים במה, שהם גשמים. ולא בא להודיע רק שאם לא היה לעולם מדריגה אלהית, היה נברא העולם במאמר אחד. ומה שהקשו כיון שנברא העולם בימים מתחלפים, צריך לזה רבוי מאמרות. כל זה אינו כלום, כי הפירוש שיברא\* העולם במאמר אחד, ואם לא היה בזמן ובסגנון כמו שהיה נברא בעשרה מאמרות, סוף סוף אפשר בריאת עולם במאמר אחד.

#**ומה שנברא**= בעשרה מאמרות יורה על מדריגתו העליונה. ואין הפירוש בשביל הטורח והעמל שהיה להקב"ה - בריאת עולם בעשרה מאמרות, שאין הדבר כך. רק כמו שאמרנו, שמה שנברא בעשרה מאמרות\* הוא מורה על עלוי העולם ומדריגתו, כמו שהתבאר. ואם פירשו\* שהעולם נברא בעמל ויגיעה\*, אין העמל והיגיעה מן הקב"ה, רק כמו שפירשנו שהעמל והיגיעה הוא מצד העולם, שהוא המקבל. ופירוש זה הוא ברור\* להבין המשנה הזאת.

#**שמאבדין את העולם**=. יש לשאול, איך אפשר שהרשעים מאבדין את כל עשרה מאמרות, ואין מאבדין חמה ולבנה כוכבים ומזלות. ואין זה קשיא, כי הרשעים שהם עוברים המצות שבהם תלוי העולם; כי העולם תלוי באדם, שהכל נברא בשבילו, והאדם אי אפשר לו בלא מצות, ואם אין לו המצות האדם בטל. ומצינו בתחלה כאשר נברא האדם נצטווה בשבע מצות, שתראה מזה כי שבע מצות שבן נח מוזהר עליהם (סנהדרין נו.) המה שייכים\* לבריאה, כי ביום שנברא, בו ביום נצטוה על ז' מצות. וכבר בארנו במקומו שענין מצות האלו הם שייכים לבריאתו, כי המצות הם תקון האדם, שבזה נעשה אדם, ולכך תכף נצטוה האדם. וכמו שלבני נח שייכים ז' מצות אשר הם השלמת האדם, כך תרי"ג מצות הם השלמת ישראל, אשר בהם תלוי העולם, ואם אין המצוה העולם בטל.

#**ולכך אמרו**= חכמים ז"ל (שבת פח.) הוסיף ה"א בשישי לומר לך כי תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית; אם מקבלים ישראל את התורה, מוטב. ואם לאו, יחזרו לתוהו ובוהו. כי התורה היא השלמת הבריאה, כי כל מעשה בראשית תלוים באדם, שכל הנבראים משמשים לאדם, וכדמוכח בחלק (סנהדרין קח.), שאמרו שם; אם אדם חטא בדור המבול, בהמה חיה ועוף מה חטאו. אלא כיון שכל העולם נברא בשביל אדם, אם אין אדם, מה צורך באלו. והשלמת האדם הוא בתורה כמו שהתבאר. ולכך התנה הקב"ה תנאי עם מעשה בראשית, שאם אין התורה בטלים ישראל, ואם ישראל אינם, אין ראוי אל שאר בני אדם הבריאה. ואם אין האדם, שאר הנבראים למה, והתבאר זה למעלה. ולפיכך הרשעים עוברי התורה מחריבין כל העולם שנברא בעשרה מאמרות, והצדיקים מקיימים כל העולם שנברא בעשרה מאמרות.

#**ואין להקשות**=, אף כי הרשע מאבד העולם שנברא ביו"ד מאמרות, הלא יש צדיקים אחרים שמקיימים, והרי לא נחרב העולם. סוף סוף כיון שמקבל העולם מצד הרשע הזה חורבן, אם כן יש דין עליו שמאבד את העולם, שהוא מחריב העולם אצלו. וכבר התבאר אצל 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות' (למעלה פ"ג מ"ב) כי העולם נברא בשביל כל יחיד ויחיד, כמו שמבואר שם. ודבר מבואר הוא.

#**ליתן שכר**= טוב לצדיקים. ולא אמר 'לשלם לצדיקים שכר טוב', כמו שאמר אצל רשעים. מפני כי אין זה הלשון של 'משלם' דרך כבוד, דמשמע שיש על השם יתברך חוב שצריך לשלם. כי אף אם עובד בוראו, אין מצד החיוב שישלם לו השם יתברך, רק הוא מחסדי המקום, כי אין לבריה על בוראו כלום מצד החיוב שישלם לו השם יתברך, רק הוא מחסדי המקום. ודבר זה בארנו בכמה מקומות. ולכך אמר 'ליתן שכר', שהשם יתברך נותן השכר דרך חנינה, שהוא חסד בלבד, ואינו תשלומין. וכן אמר הכתוב (דברים ז, ט-י) "שומר הברית והחסד לאוהביו ומשלם לשונאיו על פניו", כי מה שהוא לרעה שייך "משלם", שהתשלומין הם במדת הדין בודאי. אבל נתינת השכר אינו במדת הדין.

%[פ"ה מ"ב]

**עֲשָׂרָה דוֹרוֹת מֵאָדָם וְעַד נֹחַ, לְהוֹדִיעַ כַּמָּה אֶרֶךְ אַפַּיִם לְפָנָיו, שֶׁכָּל הַדּוֹרוֹת הָיוּ מַכְעִיסִין וּבָאִין עַד שֶׁהֵבִיא עֲלֵיהֶם אֶת מֵי הַמַּבּוּל. עֲשָׂרָה דוֹרוֹת מִנֹּחַ וְעַד אַבְרָהָם, לְהוֹדִיעַ כַּמָּה אֶרֶךְ אַפַּיִם לְפָנָיו, שֶׁכָּל הַדּוֹרוֹת הָיוּ מַכְעִיסִין וּבָאִין, עַד שֶׁבָּא אַבְרָהָם וְקִבֵּל (עָלָיו) שְׂכַר כֻּלָּם:**

#**עשרה דורות וכו'**=. פירוש, מן אדם הראשון ועד נח, ואדם ונח גם כן בכלל העשרה דורות. ואין זה דומה למה שאמר אחר זה 'עשרה דורות מנח ועד אברהם', שאין נח בכלל עשרה דורות. כי כך דרך התנא, כיון שאמר 'עשרה דורות עד נח', אמר 'עשרה דורות מנח', היינו מדור שאחר נח. אמנם עוד יתבאר לקמן למה אמר 'מנח עד אברהם', אף שאין נח בכלל העשרה. ומה שאמר 'להודיע', כלומר דבר זה מה שהיו\* עשרה דורות, הוא מודיע לנו כמה השם יתברך ארך אפים. ואפשר לומר 'להודיע' שאמר התנא, היינו מה שכתב\* זה בתורה. וכך פירושו; עשרה דורות הכתוב מספר מן אדם עד נח (בראשית פרק ה), ולמה הוצרך הכתוב לספר הדורות, אלא 'להודיע'. וכן עשרה דורות שהכתוב מספר מנח עד\* אברהם (בראשית פרק יא). אלא מה שאמר אחר זה (משנה ג) 'עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו', לא נוכל לפרש כך. ואפשר שגם כן פירושו שלכך נכתבו בתורה הנסיונות, שכולם נכתבו בתורה. ומה שהושלך לכבשן האש, אף על גב דלא נכתב בפירוש, מכל מקום נרמז במה שנאמר (בראשית טו, ז) "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים".

#**ויש להקשות**=, למה היה ארך אפים בדורו של נח ושל אברהם עד עשרה דורות דוקא, לא פחות ולא יותר. כבר בארנו למעלה (פ"ג משניות ו, יג) כי אין מספר שעולה יותר מן עשרה, שמזה תדע כי כל אחד ממספר עשרה יש לו בחינה וחלוק בפני עצמו, כמו שהתבאר למעלה באר היטב. ולפיכך השם יתברך האריך אף עד עשרה דורות, כי עד עשרה דורות יש לומר כי באולי דור זה, שהוא דור בפני עצמו, יהיה דור צדיק. וכן על כל דור ודור מן עשרה דורות. ולכך נתן השם יתברך ארך אפים עד עשרה דורות, באולי דור זה יהיה צדיק. וכבר אמרנו כי אחר המספר של עשרה חוזר כבראשונה לגמרי, ואין כאן השתנות. ולפיכך לא נתן הקב"ה עוד ארך אפים לדורות, כי מאחר שהיו רשעים עד מספר עשרה, שעד שם מגיע המספר שהוא מחולק, כי שנים מספר מחולק מן אחד, וכן ג' וכן ד' עד עשרה, ולא יותר. שהרי אחר עשרה חוזר למנות כמו בראשונה 'אחד עשר'. וכאשר לא היה שנוי בדורות אלו, שהם עשרה, שראוי שיהיה השנוי בהם, מכל שכן שלא יהיה משם ואילך, שחוזר המספר כמו בראשונה, כי כבר נשחת העולם. ולכך נפרע הקב"ה מן הרשעים, ואבדם מן העולם. וכן מה שהאריך הקב"ה אף לדורות שהיו מנח עד אברהם, גם בשביל דבר זה בעצמו, שהיה הקב"ה מאריך אף עשרה דורות, באולי ימצא דור אחד שיהיה מחולק מן הראשונים. וזה עד עשרה דורות, דמכאן ואילך חוזר לקדמותו.

#**ומפני זה**= סדר זה אחר שאמר 'בעשרה מאמרות נברא העולם', שאמר [ש]הקב"ה ברא העולם בעשרה מאמרות, כדי שלא יחסר בעולם כל החלקים, עד שהוא שלם לגמרי. ולכך נברא העולם בעשרה מאמרות, שיהיה כולל הכל. ומטעם זה בעצמו הקב"ה היה מנסה את\* אברהם בעשרה\* נסיונות (להלן משנה ג), שיהיה אברהם מנוסה בכל מיני נסיונות, שהם מחולקים. שלפעמים אחד עומד בנסיון זה, ואינו עומד בנסיון אחר. אבל הקב"ה היה מנסה את אברהם בכל חלקי נסיון. שהחלקים אשר הם מחולקים מגיעים עד עשרה, ולא יותר, כי אחר עשרה הוא חוזר אל אחד, ובזה נתנסה בכל נסיונות. וכן עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים (להלן משנה ד), מפני שהקב"ה רצה לעשות להם נסים בכל החלקים. כי אין הנסים שוים, והשם יתברך רצה לעשות נסים בכל החלקים, שהם מגיעים עד עשרה. והנסים שנעשו לישראל הם המכות שהכה הקב"ה את מצרים, שרצה להכות את מצרים בכל מיני מכה. וכמו שאמרו הפלשתים כאשר באה עליהם המכה (ר' ש"א, ד, ח) "הלא הוא האלהים שהכה מצרים בכל מכה", ורוצה לומר כי כל מיני מכות באו עליהם. ונתבאר במקומו איך היו אותם המכות כוללים כל המכות. וכן הנסים שהיו על הים (להלן משנה ד), שרצה הקב"ה לעשות נסים לישראל בכל מיני נסים המחולקים, כי החלוק מגיע עד עשרה. וכן עשרה נסיונות שנסו אבותינו למקום גם כן (שם), שהיו מנסים הקב"ה בכל צד ובכל מיני נסיונות שאפשר שינסו את המקום, ולכך היו עשרה נסיונות\*. וכן עשרה נסים שנעשו לאבותינו בבית המקדש (להלן משנה ה), גם כן דבר זה, שאלו הנסים שנעשו לאבותינו בבית המקדש היו כל הנסים, כי בעשרה נכללו כל מיני נסים. ולפיכך סדר התנא המשניות האלו זו אחר זו כסדר. ובודאי המשנה של (להלן משנה ו) 'עשרה דברים נבראו בין השמשות' היה לסדר במקומו, כי אין ספק כי המשנה הזאת של עשרה דברים שנבראו בין השמשות גם כן בא לומר כי יש עשרה חלופי דברים שנבראו בין השמשות, שגם אלו עשרה דברים שנבראו בין השמשות יש בהם כל החלקים, וכמו שיתבאר בסמוך (שם). ויראה לומר כי בהך משנה איכא פלוגתא, שמוסיפין עליהם. ולכך שנה ביחד כל אותם המשניות שאין מחלוקת בהם, ואחר כך שנה המשנה שיש בה מחלוקת.

#**אבל נראה**= דמעיקרא לא קשיא, כי התנא נקט הסדר לפי הבריאה; וזה כי התחיל 'בעשרה מאמרות נברא העולם', דבר זה הוא התחלת הבריאה. ואחר כך 'עשרה דורות מאדם עד נח', וכן 'עשרה דורות מן נח עד אברהם', הכל המשך סדר העולם. וכן 'עשרה נסיונות נתנסה אברהם', מה שהיה בהמשך העולם. וכן 'עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים, ועשרה נסים על הים', הכל מה שהיה בהמשך סדר העולם. וכן 'עשרה נסיונות נסו אבותינו את המקום [במדבר]'. וכן 'עשרה נסים נעשו לאבותינו במקדש', כל אלו הדברים מה שהיה, נעשה ונתחדש כפי מה שהיה נמשך סדר העולם שברא הקב"ה. אבל 'עשרה דברים נבראו בין השמשות', הבריאה שהיא בין השמשות הוא יוצא מן סדר העולם, ואין זה סדר העולם, ולא נקרא עליו שם בריאה, שלכך אמר שנבראו בין השמשות, שאינו נחשב מן עניני העולם הזה, שנבראו בששת ימי המעשה, כמו שיתבאר\* (להלן משנה ו) כי כל אלו עשרה דברים אינם מן עולם הזה, אבל הם נבדלים מן העולם. ולפיכך חשב אותם באחרונה, שאין שייכים אל העולם. ואינם דומים לשאר הנסים, אף שגם הנס אינו מענין העולם, שאינו בטבע, מכל מקום הוא לשעה בלבד, ולא נקרא זה שהוא יוצא מן סדר העולם. אבל הדברים שנבראו בין השמשות אינם לשעה, אבל הם נבראים מתחלת הבריאה, כמו שנברא בששת ימי בראשית כל העולם. ואלו דברים יוצאים\* חוץ לסדר העולם, וכאילו הם עולם בפני עצמו שאינו שייך אל העולם, ולכך סדר אותם באחרונה.

#**ועוד תדע**= כי אלו המשניות כולם באו אחר מה שאמר שהעולם נברא בעשרה מאמרות (למעלה משנה א). וכבר בארנו כי העולם נברא בעשרה מאמרות, שמורה זה על שדבק בעולם המעלה העליונה האלהית, שמורה עליו מספר עשרה. וכך בעצמו מה שנתן השם יתברך ארך אפים להם עד עשרה דורות, הוא בשביל המעלה העליונה שיש בעולם, כנגד זה יש להאריך אף שלא לכלות אותו מהר, ולכך נתן להם ארך אפים עד עשרה דורות. וכן מה שאמר (להלן משנה ג) אברהם אבינו נתנסה בעשרה נסיונות, הכל בשביל שהיה לאברהם המדריגה העליונה הזאת, כמו שיתבאר. וכן עשרה נסים שנעשו לאבותינו במצרים ועשרה על הים (להלן משנה ד), וכן עשרה נסיונות שנסו אבותינו את המקום (שם), הכל נמשך אחר דבר זה שנברא העולם בעשרה מאמרות. וכן עשרה נסים נעשו לאבותינו במקדש (להלן משנה ה), כמו שיתבאר.

#**ויש לשאול**=, מה שאמר 'עשרה דורות מנח ועד אברהם וכו'', הרי כבר יש ללמוד זה מעשרה דורות שהיו מן אדם עד נח, ולמה צריך יותר. ועוד קשיא, שאמר 'עד שבא אברהם אבינו וקבל שכר כולם', מנין שקבל שכר כולם. ולמה היה מקבל אברהם שכר כולם.

#**אבל פירוש**= דבר זה, כי ארך אפים של הקב"ה נחלק לשני חלקים; האחד, שהוא מאריך אף שלא לעשות השחתה, כמו שהיה בדור המבול שהיה משחית הכל. והב', שמאריך אף בשביל הצדיק, כמו שהיה בעשרה דורות מנח עד אברהם, שהיה מאריך אף בשביל אברהם שיהיה נולד. ומעתה שני ארך אפים הן; כי אין דומה ארך אפים מאדם עד נח, שלא להשחית את הכל. ואילו מנח עד אברהם נתן להם ארך אפים שיהיה נולד אברהם, שמקבל שכר כולם, ובשביל צדיק\* זה נתן ארך אפים, ולא הביא עליהם שום\* פורעניות.

#**ומה שאמר**= שהיה אברהם מקבל שכר כולם, דבר\* זה ענין עמוק. מפני שאלו הדורות שהיו מנח עד אברהם כולם של הבל ותוהו, אין בהם מציאות, רק הכל תוהו\* נחשבו, וכמו שאמרו ז"ל (ע"ז ט.) שני אלפים תוהו, דהיינו עד שבא אברהם, והיה אברהם התחלת וראש הבריאה. ואברהם בשביל זה שהיה התחלה, יותר נחשב מציאות מכל בני אדם שבעולם, במה שהיה התחלה, וההתחלה הוא\* עיקר מציאות ועיקר העולם. והיו הדורות שלפני אברהם הפך אברהם; כי כל אותן הדורות היו הכל\* אין בהם ממש, ואברהם יסוד ועיקר כל העולם. ומפני זה קבל שכר כולם, כי ההפך של דבר מקבל מה שכנגדו. וזה כי אילו היה נעשה אש ומים, שהם הפכים, מן דבר אשר טבעו (-חם-) [יבש] ולח, בודאי היה מקבל האש חלק היובש שהיה לחלק הדבר שנעשה ממנו המים, והמים קבלו הלחות של חלק הדבר שנעשה ממנו האש. ולפיכך כיון שהיה אברהם ודורות אלו הפכים, והיה להם ביחד עשרה דורות, שהם כלל אחד, והדורות האלו היו מכעיסין לפניו, לכך נטל אברהם שכר של כל עשרה דורות, ושאר הדורות\* כולם היו תוהו. אבל אצל נח, לא היה לו לנח מעלה זאת, שיהיה התחלת המציאות כמו שהיה אברהם, ולא שייך לומר עליו שהוא היה נוטל שכר כולם.

#**בשביל זה**= יתורץ מה שלא היה בא אבוד על הדור שהיה בימי אברהם, שהרי נח לא היה יכול להציל את דורו, מפני שלא היו עשרה בדורו שהיו צדיקים, ולפיכך לא התפלל אברהם בסדום על פחות מעשרה. וכאן משמע שהיו כל הדורות מכעיסין, ואיך יכול היה העולם\* לעמוד. כי שאני אברהם, כי מאחר שהיה מקבל שכר כלם, היה נחשב כמו שיש כאן עשרה דורות צדיקים, כי הוא היה עומד במקום כל הצדיקים, ולפיכך היה קיום לעולם. אבל אצל נח, שלא היה מקבל שכר כולם, לכך לא היה עומד במקום הכל, וזה נכון.

#**ויש לשאול**=, למה היו\* הדורות שמתחילת הבריאה דוקא כל כך חוטאים, כי אלו עשרה דורות מאדם עד נח היו מתחילת הבריאה דוקא. ויש לך לדעת מן הדברים אשר בארנו למעלה אצל (למעלה פ"ג מי"ז) 'כל מי שמעשיו מרובים מחכמתו', שהכל נמשך אחר גוף האדם, שהוא נחשב יסוד ועיקר האדם. וכאשר היסוד הזה הוא לפי מה שראוי להיות, מסולק מן הפחיתות, אחר כך הוא\* מוסיף ומתעלה מעלה מעלה, עד שקונה מדריגה העליונה. ודומה דבר זה אל השורש מן האילן שהוא חזק, שהוא גדל ומתעלה מעלה מעלה. אבל כאשר אין מעלתו מצד השורש, רק עיקר המעלה מצד שהיה\* מקבל מדריגה עליונה, ואין לו המעלה מן השורש, דבר זה אינו נחשב מעלה, וברוב הוא מגיע אל החסרון לגמרי, כמו שהתבאר למעלה (שם) שהוא דומה לאילן שענפיו מרובים משרשו, שאין כאן עמידה וקיום לזה האילן. ואדרבה, הוא מהורס ומקולקל כאשר הענפים יותר מן השורש, כי צריך שיהיה השורש והיסוד לפי הענפים אשר הם לאילן.

#**ומפני זה**= תבין הדברים האלו, כי אדם הראשון אשר היה נברא בצלם אלהים (בראשית א, כז), והיה מקבל המדריגה העליונה. וכן כל הדורות שמן האדם ועד נח, היו קרובים אל המדריגה העליונה הזאת. ולגודל המדריגה שהיתה\* בהם, ולא\* היה להם יסוד לפי ערך המעלה הזאת. ולפיכך היו דומים לאילן שענפיו מרובים מן השרשים, והיה תוספות זה חסרון, כמו שבארנו. ויש לך להבין, כי אלו שלשה, כל אחד ואחד היה לו מדריגה בפני עצמו; ותמצא באדם הראשון שהיה לו צלם אלהים, כמו שהתבאר למעלה מענין מדריגת הצלם הזה. ולמטה ממדריגה זאת היא מדריגת הצורה, ואין זה הצלם, רק אמיתת הצורה מה שהאדם בו אדם חי מדבר. ולמטה ממדריגה זאת הוא הגוף מן האדם, אלו הם ג' מדריגות. וכאשר היה לאדם מדריגת הצלם הזה, אשר הוא צלם אלהים שבו נברא האדם, וכמו שספרו חכמים עליו על אור של אדם הראשון. ולא היה לאדם יסוד ושורש אל המעלה הזאת, ודבר זה חסרון בודאי, כאשר הענפים היו מרובים מן השורש. ולפיכך היה מצורף לאדם הראשון ולדורות שלו חסרון.

#**ואחר כך**= היה לנח מדריגת הצורה. ודבר זה מבואר כי לכך נקרא נח (בראשית ט, כ) "איש האדמה", כאשר בארנו במקום אחר כי האיש הוא הצורה, ונקרא נח "איש האדמה", שהאדמה היא חמרית, והוא איש האדמה. וגם לא היה לו יסוד ושורש לפי מדריגה הזאת בשלימות\*, ומכל שכן אל עשרה דורות שלו, וימשך פחיתות וחסרון אחר זה.

#**ואחר כך**= היה אברהם, והיה לו מדריגת הגוף בשלימות. ולפיכך היה מספר 'אברהם' רמ"ח, כנגד רמ"ח איברים שבאדם, וכמו שאמרו ז"ל (נדרים לב:) שהמליך אותו\* הקב"ה על רמ"ח אברים. ולכך נתנה לאברהם ברית מילה (בראשית יז, י) בגופו של אדם. ודבר זה הוא המעלה היותר עליונה, כי כאשר האדם בשלימות מצד גופו הגשמי, אשר דבר זה נחשב יסוד ועיקר, אז מקבל בשלימות מדריגת הצורה, שהוא כמו ענף לפי שלימות גופו. ומקבל הוד הצלם האלקי, כפי המדריגה העליונה שראוי אליו, ואז מדריגת השכל רוכב על החמרי. כי היה אברהם רוכב על החמור, כמו שיתבאר בפרק הזה בעזרת השם יתברך, והיה מתעלה תמיד מעלה מעלה. והיה אברהם הפך כל דורות הראשונים; כי אברהם היה דומה לאילן ששרשיו מרובים מן הענפים שלו, ושאר דורות היו דומים לאילן שענפים מרובים מן שרשיו. ולפיכך אברהם היה יסוד כל העולם, הכל לפי שהיו שרשיו מרובים.

#**ומפני זה**= תדע להבין מה שאמר כאן כי היו עשרה דורות מאדם עד נח, ומנח עד אברהם, שהיה לכל אחד מדריגה עליונה בפני עצמה, שהיא כוללת עשרה דורות. והיה נח בכלל עשרה דורות של אדם, אבל אברהם לא היה בכלל עשרה דורות של נח. וזה מה שהיה לאדם מעלת הצלם, ולנח מעלת הצורה, והם שייכים זה לזה, ולכך היה נח בכלל עשרה. אבל אברהם נבדל לגמרי במעלתו, ולכך לא היה בכלל עשרה דורות שהיו מנח עד אברהם. רק מפני כי אלו מדריגות, שהוא צלם אלקים שהיה לאדם, ומדריגת הצורה שהיה לנח, ומדריגת שלימות ומעלת הגוף שהיה לאברהם, שנמצאו בכל אדם. ולכך אמר התנא לשון זה 'עשרה דורות מאדם עד נח, ועשרה דורות מנח עד אברהם', שבזה הלשון מקשר את שלשתן זה בזה. אף על גב שאין דומה, כי 'מאדם עד נח' היה נח בכלל עשרה דורות, ו'מן נח עד אברהם' לא היה אברהם בכלל עשרה דורות.

#**ומפני כך**= יש להבין מפני מה היו כל עשרה דורות מאדם עד נח מכעיסין לפני השם יתברך, וכן עשרה דורות מנח עד אברהם. כי עשרה דורות מאדם עד נח, שהיה מדריגתם צלם אלקים, ולא היה יסוד למעלה הזאת, כמו שהתבאר למעלה, ונמשך אחר זה חסרון. וכן עשרה דורות מנח עד אברהם, אותם י' דורות מצד שהיו במדריגת הצורה, ולא היה להם יסוד הראוי למעלה זאת. ולכך מה שהם קרובים אל הבריאה, הוא עצמו שגרם להם החסרון. ודברים אלו דברים ברורים מאד, והם סתרי חכמה, רק שאי אפשר להאריך בזה, רק פתחנו פתח חכמה. ואל יהא לך ספק באלו דברים האמתיים\*.

%[פ"ה מ"ג]

**עֲשָׂרָה נִסְיוֹנוֹת נִתְנַסָּה אַבְרָהָם אָבִינוּ עָלָיו הַשָּׁלוֹם וְעָמַד בְּכֻלָּם, לְהוֹדִיעַ כַּמָּה חִבָּתוֹ שֶׁל אַבְרָהָם אָבִינוּ עָלָיו הַשָּׁלוֹם:**

#**עשרה נסיונות**= נתנסה אברהם וכו'. יש לשאול, למה נתנסה אברהם יותר מיצחק ויעקב. ואף שמצאנו כי גם יצחק ויעקב נתנסו, כדאיתא בפרק חלק, מכל מקום לא מצינו בפירוש רק אצל אברהם. ועוד קשה, מה ענין הנסיון, כי הוא יתברך יודע הכל, למה צריך לנסות את הצדיק.

#**יש לך**= לדעת כי הנסיון שהקב"ה מנסה את הצדיק, כדי שיהיה נמצא צדקתו בפעל נגלה, ולא שיהיה צדיק נסתר. ולא היה ראוי אברהם לכל המעלות אשר נתן השם יתברך אליו רק כאשר היה נמצא צדקתו בפעל. ולפיכך נאמר אצל הנסיון (בראשית כב, א) "והאלקים נסה את אברהם", ולא כתיב 'וה' נסה את אברהם'. כי הנסיון הוא שרצה השם יתברך שתהיה הידיעה בצדקתו של אברהם במדת הדין, לא במדת הרחמים. ואין הידיעה במדת הדין רק כאשר נמצא נגלה בפעל לגמרי, ואז הידיעה בצדקתו הוא במדת הדין. וכאשר הידיעה בצדקתו במדת הדין, דבר זה הוא טוב לו בודאי.

#**וזהו שאמר**= (בראשית כב, יב) "כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה", פירוש "עתה ידעתי" במדת הדין לגמרי "כי ירא אלהים אתה". וזה אמרם במדרש, והביאו רש"י ז"ל בפירוש החומש (שם) "עתה ידעתי" להשיב לשטן ולאומות העולם המקטרגין עליך, מה היא החבה שיש לך. זכרו\* השטן ואומות העולם, מפני\* שהשם יתברך מאבד האומות מפני אברהם, ולפיכך השטן והאומות מקטרגים במדת הדין למה דבר זה לאבד את האומות מפני אברהם, והם מקטרגים במדת הדין. ועל ידי הנסיון יש להשיב במדת הדין, כי הנסיון עושה הדבר שיהיה\* נגלה\* לגמרי, עד שהדבר נמצא בפעל לגמרי, ודבר שהוא נמצא בפעל לגמרי יש תשובה אף למדת הדין.

#**ומאחר שעיקר**= הנסיון הזה להוציא אל פעל הנגלה צדקת הצדיק, היה אברהם בפרט ראוי לנסיון. כי הדור שהיה בו אברהם, כולו תוהו וחושך, שלא היה בהם מציאות, והוא יתברך רצה שיהיה אברהם התחלת אור המציאות בעולם. ובזה שנתנסה אברהם בעשרה נסיונות, ויצא\* צדקתו לפעל לגמרי, היה אברהם אור המציאות. ולפיכך נתנסה אברהם בעשרה נסיונות דוקא, כי מאחר שהיה לו לאברהם חבור אל הדורות שהיו כלם חושך ולא אור, רצה השם יתברך להבדיל ביניהם, שיהיה יוצא אור המציאות של אברהם לפועל, לכך נתנסה.

#**וכן אמרו**= במדרש (ילקו"ש ח"א רמז צה) "והאלקים נסה את אברהם" (בראשית כב, א), זה שאמר הכתוב (תהלים ס, ו) "נתת ליראיך נס להתנוסס מפני קושט סלה". "נס להתנוסס" לנסותם בעולם לגדלם כנס של ספינה, וכל כך למה, "מפני קושט סלה", שתתקשט מדת הדין בעולם. שאם יאמר לך אדם למי שרוצה עושה אותו עשיר\*. כי אברהם, כשרצה עשה אותו עשיר, כשרצה עשה אותו מלך. יכול אתה להשיבו, יכול אתה לעשות מה שעשה אברהם אבינו; אברהם בן מאה שנה בהולד לו את יצחק (בראשית כא, ה), אחר כל הצער הזה אמר לו הקב"ה (בראשית כב, ב) "קח נא את בנך את יחידך", ולא עכב. זהו (תהלים יא, ה) "ה'\* צדיק יבחן ורשע ואוהב חמס שנאה נפשו". היוצר הזה אינו מקיש על קנקנים מרועעים, שאינו מספיק להקיש עד שהוא שוברן. רק הוא בודק קנקנים יפים, שאפילו מקיש עליהם כמה פעמים, אינו שוברם. הפשתני הזה, כל זמן שמקיש עליהם פשתנו, נעשה יפה. כך אין הקב"ה מנסה אלא הצדיקים. משל לבעל הבית שיש לו שתי פרות, אחת כחה רע, ואחת כחה יפה. על מי נותן את העול, לא על אותה\* שכחה יפה. כך הקב"ה אין מנסה אלא הצדיקים, עד כאן במדרש. הרי לך כי הנסיון הוא לצדיק בשביל מדת הדין, שיהיה צדקתו במדת הדין. ולכך צריך שיהיה צדקתו בפועל נגלה לגמרי, ואז צדקתו במדת הדין, ודבר זה מבואר.

#**ופירוש המדרש**= שהכתוב אומר "ה' צדיק יבחן", דמשמע שדוקא הצדיק הקב"ה מנסה אותו, ולכך הביא משלים שראוי דוקא שיהיה מנסה הצדיק. כי הנסיון הוא על ג' פנים; האחד, מצד מדת הדין, שיהיה צדקתו בפועל לגמרי, ולא יהיה בכח. ומצד זה ראוי שיהיה הקב"ה מנסה את הצדיק דוקא, להוציא צדקתו אל הפועל, שאין הרשע עומד בזה, ואם יש בו צדקות מעט, אי אפשר שיוציא צדקתו יותר אל הפועל. ולכך מדמה אותו ליוצר שמקיש על הקנקנים, שאותו שידע\* בהם שאינם עומדים כאשר מקיש עליהם, אינו מקיש עליהם כלל. אבל אותם שאפשר שיהיו עומדים ולא ישברו, הוא מקיש עליהם. וכך אין הקב"ה מנסה להוציא צדקתו אל הפועל רק הצדיקים, כדי שיהיו\* צדיקים במדת הדין.

#**ויש עוד**= נסיון שהקב"ה מנסה את הצדיק, שמביא עליו יסורין של אהבה, למרק אותו על ידי יסורין, לזכך נפשו, והם נקראים 'יסורין של אהבה' (ברכות ה.). וגם זה לא שייך רק בצדיק, שהשם יתברך חפץ לזכך את נפשו, כמו שיתבאר בענין יסורין של אהבה בנתיבות עולם. לכך מביא ראיה מן הפשתני זה, שאינו כותש רק הפשתן שהוא יפה, ומפני שהוא מכה עליו נעשה לבן וצח. וכך כאשר באין יסורין על הצדיק, נעשה נפשו זכה וטהורה. ויש לך להבין המשל הזה, שהוא משל נכבד מאד.

#**ומביא עוד**= משל למי שיש לו שתי פרות. כי לפעמים באין יסורין ונסיון על הצדיק כאשר השם יתברך רוצה להביא גזירות רעות על העולם, הוא מביא על הצדיק, שהוא סובל הגזירה בשביל כל העולם. כמו שמצאנו אצל יחזקאל (ר' יחזקאל ד, ד) "שכב על צדך הימנית ונשאת עון ישראל וגו'". וזה שמדמה לשתי פרות, שנותן העול על הפרה שכוחה יפה. וכך כאשר הקב"ה רוצה להביא עול גזירתו בשביל חטא שהוא בעולם, מביא הקב"ה על הטובים, שהם יכולין לעמוד בגזירתו יתברך ובעולו. הרי לך מבואר ענין הנסיון שהקב"ה היה מנסה את אברהם בעשרה נסיונות.

#**אמנם לפי**= דעת חז"ל, כל האבות נתנסו וכדאיתא בפרק חלק, רק באברהם פירש הכתוב (בראשית כב, א). ודבר זה ענין מופלג, כי האבות במה שהם אבות אינם אנשים כמו שאר אנשים טבעיים, רק הם אנשים אלקיים, ולפיכך נתנסו. כי כל לשון 'נסיון' מלשון 'נס', שכשם שהנס הוא בלתי טבעי, כך הנסיון הוא בלתי טבעי. כי אם אין המנוסה נוהג שלא בטבע, אינו יכול לעמוד בנסיון, כי אין הטבע נותן שישחוט האדם בנו, וכן כל שאר נסיונות. ולפיכך אי אפשר שלא יהיו האבות מנוסים, לפי\* שאינם אנשים טבעיים כמו שאר אנשים, ואם היו נוהגים בדרך הטבע לא היו ראוים לאותה מדריגה עליונה.

#**אבל אברהם**= שהוא התחלה לאבות, והוא עוד יותר מיוחד מכל האבות, שהיה אברהם על הטבע, דהיינו שהיה אברהם מתעלה על עולם הטבעי, וכמו שרמז הכתוב במה שהיה רוכב אברהם על החמור (בראשית כב, ג), ובפרקי דרבי אליעזר (פרק ל) החמור הזה נברא בין השמשות, ובארנו זה בספר גבורות השם (פרק כט) שכל ענין זה שהיה אברהם רוכב על עולם הטבעי. ויתבאר עוד דבר זה אצל (להלן משנה יט) 'כל מי שיש בו ג' דברים וכו'. ולפיכך באברהם נכתב הנסיון אצלו בפירוש, שהיה צריך שיהיה נוהג שלא בטבע, ולכך זכה למדריגה הזאת העליונה.

#**ודוד היה**= בו בחינה מה גם כן להיות לו מדריגה זאת שיהיה הנהגתו\* על הטבע, כאשר ידוע ממדריגת דוד, ולכך רצה שיהיה מנוסה כמו האבות. ולא עמד בנסיון, כי מדתו קרובה אל הנהגת העולם הטבעי, כמו שידוע ממדריגת דוד למי שיש בו חכמה ותבונה, ולפיכך לא עמד בנסיון. מכל מקום בשביל שהיה בו דבר מה, שלא היה טבעי לגמרי, היה מנוסה. ודברים אלו מופלגים מאד בחכמה. ומכל מקום הנה הנסיון שייך לאבות בפרט, שהם אנשים אלהיים לגמרי, בלתי טבעיים, ואצלם שייך נסיון. ודבר זה מבואר.

#**וכבר בארנו**= לך למה עשרה נסיונות, כי בעשרה הם החלקים אשר הם מחולפים, שאין זה כזה, כי יש עומד בנסיון זה, ואינו עומד בזה, ובעשרה היה מנוסה בכל נסיונות, ודבר זה מבואר. ועוד, כמו שנברא העולם בעשרה מאמרות, מפני שיש בעולם מדריגה עליונה נבדלת אשר מורה על זה מספר עשרה, כך נתנסה אברהם בי' נסיונות דוקא, כי על ידי אלו עשרה נסיונות נעשה אברהם גם כן נבדל מן הטבע לגמרי. שזהו ענין הנסיון, כמו שהתבאר. וכן כל מספר י' שזכר, שכולם באו לפרש דבר זה, וכמו שיתבאר עוד.

#**וענין אלו**= עשרה נסיונות, כתב רש"י ז"ל (כאן) בשם פרקי רבי אליעזר (פרקים כו-ל), והוא הנכון, ומדברי חכמי בעלי הקבלה אין לזוז. וזה לשונו; תחלה בקש נמרוד להרגו ונחבא בקרקע י"ג שנה, שוב השליכו לכבשן האש באור כשדים, והגלהו ממולדתו, והביא הקב"ה רעב בימיו (בראשית יב, י), ונלקחה שרה בית פרעה (שם פסוק טו), ובאו המלכים והגלו את לוט בן אחיו (בראשית יד, יב), והראה לו בין הבתרים שעבוד מלכיות שימשלו בבניו (בראשית טו, יג), וצוה למול את עצמו ואת בנו (בראשית יז, ט), ואמר לו לגרש את ישמעאל עם אמו (בראשית כא, יב), וצוה לשחוט את בנו יצחק (בראשית כב, ב), עד כאן לשונו.

#**ואין להקשות**= על זה, למה לא נחשב גם כן מה שנלקחה שרה בית אבימלך (בראשית כ, ב). כי לפי מה שפירשנו לא קשיא, כי אמרנו כי הנסיונות צריכין שיהיו מחולקים, ולכן הם עשרה. אבל מה שנלקחה שרה לבית פרעה [ו]גם נלקחה לבית אבימלך, הכל אחד הוא. והיה בוטח אברהם בהקב"ה כי הוא יתברך אשר הצילה מבית פרעה, יציל אותה גם כן מבית אבימלך, ואין זה\* נסיון נחשב.

%[פ"ה מ"ד]

**עֲשָׂרָה נִסִּים נַעֲשׂוּ לַאֲבוֹתֵינוּ בְמִצְרַיִם וַעֲשָׂרָה עַל הַיָּם.**

#**עשרה נסים וכו'**=. אלו עשרה נסים שנעשו לאבותינו במצרים הם עשר מכות שהביא בשביל ישראל להוציא אותם מארץ מצרים, לכך הביא הקב"ה המכות עליהם. ולפיכך המכות עצמם שהביא הקב"ה על המצריים הם הנסים שנעשו לאבותינו וגו'. והרמב"ם ז"ל\* (כאן) פירש כי מה שהיו ישראל נצולים מן\* העשרה מכות שבאו על המצריים, דבר זה הם הנסים שעשה הקב"ה לאבותינו במצרים. כי הקב"ה הביא הצפרדעים על ארץ מצרים, לא על המצריים בלבד. ולפיכך היה הנס לישראל גם כן כאשר היו נצולים מזה. וראיה לזה, דהא חושך לא שייך לומר שהיה על מצריים בלבד, שהרי ישראל ומצרי\* היו יושבים ביחד, והיה אור לישראל וחושך למצרי (שמות י, כג). ומזה נראה כי השם יתברך עשה נס לישראל שהצילם מן החושך. וכך הם כל הנסים, הציל הקב"ה את ישראל מן המכות. ומעתה יתורץ גם כן מה שהוצרך התנא לשנות עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים, שהרי כתיב בתורה בפירוש שלא היתה אותה מכה בישראל. ואלו עשרה נסים שנעשו על הים מנאם הרמב"ם ז"ל, גם רש"י ז"ל מנה אותם על דרך אחד, והם מפורשים ומבוארים, אין להאריך בהם.

#**ויש להקשות**=, אחר שעשה הקב"ה עשרה נסים עם ישראל במצרים, למה הוצרך לעשות על הים. ויראה לומר, כי השם יתברך עשה נסים לישראל כדי שיהיו אל השם יתברך לגמרי, וכמו שאמר הכתוב (שמות כ, ב) "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים", כי מפני שהוצאתי אתכם מארץ מצרים, ראוי שיהיה השם יתברך לכם לאלוה. ומפני כי ההצלה היא בשנים; האחד, ההצלה מן המתנגד הוא האדם, שהוא בעל בחירה ובעל שכל. והמתנגד השני הוא הטבע. והמתנגד שהוא האדם שהוא בעל שכל, מצד מה הוא יותר קשה מן המתנגד הטבעי, כי המתנגד הזה מחשב תמיד בחכמתו להתגבר על מתנגדו, ולפיכך מצד מה הוא קשה מן הדבר הטבעי, שהוא הולך לפי טבעו. ועוד, כי האדם יש לו מעלה עליונה ביותר מן הטבע. ומצד מה אינו קשה כל כך, כי אפשר שישתנה דעתו, ויבטל מן מה שהיה מתנגד. אבל הטבעי אינו כך, כי לעולם הוא עומד. ולפיכך הוציא הקב"ה את ישראל מן מצרים\* על ידי נסים, והציל אותם מן המתנגד שהוא בעל שכל, הוא פרעה ומצריים, שהיו באים עליהם בכח ובגבורה, והיו עומדים בפניהם שלא יצאו מתוכם, והשם יתברך הוציא אותם. וגם עשה עמהם ניסים על הים, שהוא מתנגד הטבע, שלא היו עוד תחת רשות פרעה, והוציא\* את ישראל מתוך הים, וקרע להם הים הטבעי שהיה עומד בפניהם. והרי הציל את ישראל ממתנגד הטבעי, וממתנגד בעל שכל, ועל ידי זה קנה השם יתברך את ישראל לגמרי שהם שלו. ולכך שקולים אלו שני דברים, ההוצאה ממצרים וההוצאה מן הים, וכל אחד ואחד היו בו עשרה נסים.

#**ועוד יש**= לך לדעת ולהבין כי חלוק יש, כי הקב"ה הוציא את ישראל\* ממצרים, דהיינו מפרעה זה שהיה באותה שעה, אבל עדיין לא הוציא\* אותם ממצרים, דהיינו מן האומה בכלל. כי מאחר שהיו תחתיהם, אף כי יצאו מרשות של אותם מצרים, לא יצאו מכלל מצרים, שכולל אותם שהם בזמן הזה, ואשר יהיו לעתיד. וזה היה על ידי קריעת ים סוף, שיצאו ישראל מן הארץ בכללה על ידי נסים בים, ושקע כל מצרים בתוכו בפעם אחד, ובדבר זה יצאו ממצרים בכלל. ולפיכך אצל קריעת ים סוף לא נזכר רק לשון יחיד (שמות יד, י) "והנה מצרים נוסע אחריהם", וכן כל הפרשה, מפני שהיה זה לכל מצרים, מה שהם עם מצרים. ועל פי זה הסוד דרשו רבותינו ז"ל (שמו"ר כא, ה) "והנה מצרים נוסע אחריהם" (שמות יד, י), שראו ישראל שר של מצרים בא לעזור למצרים, ולפיכך "ויראו מאוד" (שם). וכל זה מפני כי הנצוח הזה לא לאלו מצרים, רק לכל האומה אשר הם תחת השר שלה, ולפיכך בא המלאך לעזור אותם. וכאשר נצחו השר שלהם, בשביל כך נצחו את האומה בכלל, ועל דבר זה בא כל קריעת ים סוף. ולפיכך כתיב (שמות יד, יג) "כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם", ואם כן היה זה יציאה מן מצרים לגמרי אף לעתיד, ואין להאריך במקום הזה.

#**וכבר בארנו**= לך הטעם של מספר עשרה, כי השם יתברך רצה לעשות נסים לישראל בכל חלקי הצדדין אשר אפשר, כי אין הנסים שוים, כי מפני שהנס הוא שנוי הטבע, אין כל הדברים שוים; כי יש דבר קרוב אל שנוי הטבע מצד מה, וקשה מצד מה. ודבר אחר גם כן יש שהוא קרוב מצד אחר\* אל שנוי הטבע, וקשה מצד אחר. ובעשרה יש כל החלקים, עד שכאשר עשה הקב"ה עשרה נסים במצרים, ידעו ישראל לגמרי שהשם יתברך עושה להם נסים, ונוהג עמהם שלא בטבע בכל הדברים. וכן עשרה נסים עשה הקב"ה לישראל (-במצרים-) [על הים], להודיע כי עשה נסים לישראל בכל החלקים, שהם עשרה, שבזה נכללו כל הנסים. וכן יש לפרש כל מספר שזכר; כי השם יתברך ברא העולם בעשרה מאמרות (למעלה משנה א), מפני שאין העולם חסר דבר, ויש בו כל החלקים, שהם עשרה. ועשרה דורות מאדם עד נח, ומנח עד אברהם (למעלה משנה ב), כי השם יתברך היה מאריך אף, באולי יהיה דור האחר מחולק מן הראשון, עד עשרה דורות, כמו שפירשנו למעלה. וכן עשרה נסיונות נסו אבותינו להקב"ה (המשך משנתינו), שנסו אותו בכל מיני נסיון. וכן עשרה דברים נבראו בין השמשות (להלן משנה ו), מפני שהדברים\* שנבראו בין השמשות, מפני שהדברים שנבראו בין השמשות יוצאים מסדר העולם וממנהגו, ובמספר הזה נמצאו כל החלוקים, שאין זה כמו זה, עד שזה המספר כולל הכל.

#**אמנם במדרש**= מוכח\* כי מה שזכר אלו דברים, מפני שאמר כי בעשרה מאמרות נברא העולם, שזה המספר מורה שיש בעולם המדריגה העליונה, שמורה עליה מספר עשרה, ומפני כך נמצא מספר עשרה בעולם בכל אלו שזכר, כי השם יתברך מנהיג עולמו במדה עליונה הכוללת עשרה. וכן אמרו במדרש שנתנסה אברהם בעשרה נסיונות כנגד עשרה מאמרות שנברא בהן העולם, להודיע כי כל העולם עומד בזכות אברהם, שנתנסה גם כן בעשר נסיונות. ועוד אמרו (שמו"ר טו, כז) כי הקב"ה הביא עשרה מכות על המצריים בשביל זכות אברהם שנתנסה בעשרה נסיונות ועמד\* בכולם. ופירוש המדרש הזה, כי אברהם היה התחלת העולם, וכמו שאמרנו למעלה (משנה ב) כי הכל היה תוהו עד שבא אברהם. וכן במדרש (ב"ר יב, ט) אמרו "אלה תולדות שמים וארץ בהבראם" (בראשית ב, ד), בזכות אברהם נברא העולם, אותיות 'באברהם'. ופירושו, כי הכל היה תוהו ולא נחשב מציאות כלל עד שבא אברהם, ולפיכך בשבילו נברא העולם, ואליו נתן השם יתברך כל העולם. וכן אמרו בפרק קמא דברכות (יג.) מתחילה היה אב לארם, ואחר כך לכל העולם. ומפני שיש אל העולם המדריגה העליונה שלו, עד כי נתנסה אברהם בעשרה נסיונות לצרפו עד שיהיה נבדל מן הטבע והיה אלקי לגמרי. כי כל נסיון הוא שמנסה אותו אם ילך אחר טבעו, כמו שהתבאר זה למעלה (סוף משנה ג), כי זהו לשון 'נסיון' מלשון 'נס'. וכאשר נתנסה בעשרה נסיונות, מוכח שאינו הולך אחר הטבע, אבל הוא נבדל מן הטבע. וראוי שיהיה אל אברהם כל העולם שנברא בעשרה מאמרות, מפני שמקבל כל העולם מדריגה נבדלת בלתי טבעית, כמו שהתבאר למעלה. וכן עשרה נסים במצרים כנגד עשרה נסיונות של אברהם. כי הנסיון כמו שאמרנו הוא בלתי טבעי, כי זהו עצמו הנסיון אם ילך האדם אחר טבעו, או לא ילך. ומפני כי עמד אברהם בעשרה נסיונות, ולא הלך אחר טבעו, עשה השם יתברך גם כן נסים שלא כטבע וכמנהגו\* של עולם לבנים. כי היה נוהג השם יתברך עם בני אברהם שלא בטבע וכמנהגו\* של עולם, כמו שהיה אברהם עם השם יתברך שלא בטבע וכמנהגו של עולם.

#**וראוי היה**= שיעשה עם ישראל כשיצאו ממצרים בשביל אברהם, כי שעבוד מצרים היה דומה לגמרי לענין אברהם, ומעשה אביהם אברהם ממנו ירשו בניו. וכבר האריך בזה הרמב"ן ז"ל בפירוש התורה בפרשת לך לך (בראשית יב, י), כי היה אברהם סימן לבניו, ולפי הנראה כי בניו ירשו מאברהם שהיה אביהם. וכשם שאברהם הוציא אותו הקב"ה מאור כשדים אחר שהיה נרדף מן נמרוד, כך הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים. ולפיכך בתחילת הפרשה שהודיע לאברהם שעבוד מצרים (בראשית טו, יג), כתיב (שם פסוק ז) "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים וגו'", לומר לך כי יהיו יורשים ממך בניך, כמו שהוצאתיך מאור כשדים לתת לך הארץ, וכן יהיו בניך, אוציא אותם מארץ מצרים כדי לתת להם הארץ. כי ראוי שיהיה דומה התחלת ישראל לאברהם, שהיה התחלת האבות כלם. ולפיכך אליו בפרט גלה הקב"ה שעבוד מצרים, שנאמר (בראשית טו, יג) "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך וגו'". וכל זה מפני שראוי שיהיה התחלת בניו דומה אל ענין אברהם, שהוא היה התחלה באבות. ואצל אברהם מצאנו שהשליכו אותו לכבשן האש לאבדו, והוציא השם יתברך אותו מתוכו (פסחים קיח.), וכך היה אל ישראל במצרים, שהשליכו בניהם ליאור (שמות א, כב), והוציא השם יתברך אותם מתוכם.

#**וכמו שהראה**= הקב"ה לאברהם את שעבוד מצרים והגאולה, כך הראה ליעקב סוף כל הגליות, וכמו שאמרו\* (ב"ר צו, א) בקש יעקב לגלות את הקץ, נסתלקה ממנו שכינה. וזה כי יעקב הוא סוף אבות, שכשם שאברהם היה התחלה מן האבות, כך היה יעקב בתכלית האבות וסוף שלהם. ולפיכך מן יעקב יורשים ישראל תכליתם ואחריתם כי יעקב בסוף ותכלית האבות, וירשו הבנים ענינו.

#**ותדע כי**= האבות האלו, אברהם היה התחלתו בצער, שהיה נרדף מנמרוד. ואחר כך היה כל ימיו בטוב ובברכה, רק בעת ילדותו היה בצער, קודם שלקח השם יתברך את אברהם. אבל מזמן שלקח השם יתברך את אברהם, היה בטוב כל ימיו. ולפיכך היו ישראל בהתחלה, קודם שלקח השם יתברך אותם לעם, כאשר היו במצרים, בצער. אבל כאשר לקח השם יתברך אותם לעם, היו ישראל בברכה כל זמן התחלה שלהם. ויצחק היה התחלתו בטובה וברכה, ובסוף חשכו\* עיניו מראות. ובמדרש (ב"ר סה, ט) יצחק חידש יסורין, שנאמר (בראשית כז, א) "ויהי כי זקן יצחק ותכהן עיניו וגו'". וזה מוכח על ישראל, שמתחלה היו בטובה, ולבסוף חשכו עיניהם מכח הגלות והשעבוד תחת האומות. ויעקב גם כן היה לו מדה מיוחדת, שרוב ימיו היה בצער. והוא שאמר (בראשית מג, יד) "ואל שדי", שאמר לעולמו די, יאמר לצרותי די (רש"י שם). וכמו שאמר לפרעה (בראשית מז, ט) "ימי שנותי מעט ורעים". אך בסוף ימיו כאשר בא אל יוסף, כבר היה נח מכל צרותיו. וגם זה ענין סוף ישראל, כי יהיה הגלות ארוך מאד, ובאחרית\* הימים מסתלק הגלות, ויהיו בטובה.

#**והתבאר לך**= איך אלו שלשה אבות; שהיה אברהם התחלה, ותחלה לאבות מורה על תחלת ישראל, שהיה אברהם כל ימיו בטובה, ומת בשיבה טובה (בראשית כה, ח). רק קודם זה היה בצער, כמו שהתבאר. וכך תחילת ישראל היה\* בצער, ולבסוף היו בטובה. ויצחק שהיה אמצע באבות, מורה על אמצע ישראל. ויצחק היה בטוב בתחלתו, ולבסוף כהו עיניו, והגיע לו יסורין. ומורה דבר זה על חושך הגלות, והסרת האור מן ישראל. גם כן בית המקדש נקרא 'אור', כמו שאמרו ז"ל 'הוא כבה (-נרו-) [אורו] של עולם', כדאיתא בפרק קמא דבבא בתרא (ד.). ויעקב שהיה תכלית וסוף האבות, מורה על סוף ותכלית ישראל. ויעקב היה ההפך, כי היה כל ימיו בצרה, שהיה נרדף, עד בסוף שהיה נח מצרתו. וממנו היה דומה לזה תכלית ואחרית ישראל.

#**ובאולי תאמר**= אם כן היה ראוי כי הטובה\* של יעקב, המורה על הסוף של ישראל, יהיה הרבה מאוד, והרי לא היה הטוב של יעקב בסוף רק מעט, ואין זה דומה אל תכלית ישראל, שיהיה נצחי. אבל לכך אמרו (תענית ה:) יעקב אבינו לא מת, והנה הוא בטובה נצחית אשר לא יסולק כלל, מורה על טוב ישראל שיהיו נצחיים. ומפני כי יהיה העולם [הבא] הכל רוחני, כמו שמבואר בכמה מקומות, ולפיכך מורה על זה מה שאמרו רבותינו ז"ל שיעקב לא מת, ואין ספק כי חיי יעקב עתה הם רוחנים, לא כמו חיים האלו שהם טבעיים, ודבר זה מבואר.

#**ולפיכך**= בגאולת מצרים עושה אברהם עיקר, ומזכיר אברהם תחלה (שמות ו, ג) "וארא אל אברהם וגו'", וכן (שמות ב, כד) "ויזכור אלקים את בריתו את אברהם וגו'"\*. אבל בגאולה אחרונה מקדים את יעקב, "וזכרתי את בריתי יעקב" (ויקרא כו, מב). כי אברהם מורה על גאולה הראשונה, ויעקב על האחרונה. והנה אברהם שהיה מורה עליו גאולה, שאמר הקב"ה אליו (בראשית טו, יד) "וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי". וליעקב גם כן נגלית הגאולה, רק שנסתלק ממנו הקץ. אבל יצחק שהיה מורה על הגלות, שכהו עיניו בסוף ימיו, שהוא מורה גלות, ולכך לא נגלה לו שום גאולה. ומפני כי גאולת ישראל במצרים מצד אברהם, שהיה התחלת ישראל, ולפיכך כשם שנתנסה אברהם בעשרה נסיונות, וכבר התבאר כי הנסיון הוא שלא בטבע, כי לכך מנסה הקב"ה את הצדיק אם יעמוד בנסיון ולא ילך אחר טבעו, ולכך עשה הקב"ה עם ישראל עשרה נסים שלא בטבע וכמנהגו של עולם.

#**ומעתה סדר**= המשניות; מתחילה שנה (למעלה משנה א) בעשרה מאמרות נברא העולם, וכנגד זה נתן השם יתברך ארך אפים שלא להשחית עולמו עד עשרה דורות (למעלה משנה ב), בשביל שחס על העולם שיש בו המעלה העליונה שנברא בעשרה מאמרות. וכן היה חס על עולמו שנברא בעשרה מאמרות עד עשרה דורות בשביל הצדיק שיעמוד ויקבל שכר כלם (שם), ולפיכך עשרה דורות היו מנח עד אברהם. ובשביל שנברא העולם בעשרה מאמרות, נתנסה אברהם בעשרה נסיונות, כמו שהתבאר לפני זה. ובשביל כי נתנסה אברהם בעשרה נסיונות, עשה הקב"ה עשרה נסים לישראל במצרים ועל הים, הכל כמו שהתבאר למעלה. ולפיכך אף אם ישראל נסו את הקב"ה בעשרה נסיונות (משנתינו), והיה ראוי לכלות חס וחלילה את ישראל, זכות אברהם שנתנסה בעשרה נסיונות גרם שלא לכלותם, כמו שיתבאר זה.

#**ואחר כך**= (להלן משנה ה) עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש. וגם זה היה בזכות אברהם, כי אלו עשרה נסים דוקא במקדש הראשון, ולא במקדש שני, דלא הוי שכינה (יומא כא:). כדמוכח הסוגיא דבפרק קמא דיומא (שם), דפריך, (-ולא כבו גשמים עצי המערכה-), ועשן מי הוי, והתניא, חמשה דברים אמרו באש של המערכה; רבוצה כארי, וברה כחמה [ויש בה ממש, ואוכלת לחין כיבשין, ואינה מעלה עשן]. ומדלא משני התם במקדש ראשון, והכא במקדש שני, דהא על כרחך 'רבוצה כארי' במקדש ראשון הוי, כמו שמסיק שם בהדיא. אלא כל הנך עשרה נסים הם במקדש ראשון, כך יראה.

#**ובית המקדש**= הראשון היה בזכות אברהם, בית שני בזכות יצחק, בית שלשי בזכות יעקב. וזהו אמרם בפסחים (פח.) לא כאברהם שקראו 'הר', שנאמר (בראשית כב, יד) "בהר ה' יראה". ולא כמו יצחק שקראו 'שדה', אלא כמו יעקב שקראו 'בית', שנאמר (בראשית כח, יז) "אין זה כי אם בית אלהים". וזהו שאמר (ישעיה ב, ג) "לכו ונעלה אל הר ה' ואל בית אלהי יעקב". ורצה לומר אברהם קראו 'הר', שמורה על חורבן, כי מקדש ראשון עתיד ליחרב. וכן יצחק קראו 'שדה', מורה על חורבן. ויעקב קראו 'בית', מורה על ישוב תמידי\*, והוא מקדש השלישי. והנה שני בתים הראשונים בזכות אברהם ויצחק. וכבר פירשנו דבר זה במקומו גם כן, שלכך נקרא בית ראשון 'אריאל', כי ארי\* הוא מן הימין, והוא מדת אברהם, והארכנו במקום אחר. ולפיכך עשרה נסים בבית המקדש גם כן בזכות אברהם, שנתנסה בעשרה נסיונות. כי הנסיון מורה על שהיה אברהם איש האלקים, והיה נבדל במעלתו, ולפיכך עמד בעשרה נסיונות. וכך בית ראשון היו בו עשרה נסים בלתי טבעיים.

#**וכל המאמרים**= האלו נסמכים כסדר, ובאים להגיד כמה גדולים הצדיקים, שמקיימים את העולם שנברא בעשרה מאמרות. והפך זה הרשעים, שמאבדים העולם שנברא בעשרה מאמרות. כי כל אלו דברים שדבר התנא זה אחר זה, הכל היה בשביל שנברא העולם בעשרה מאמרות, וכמה גדול עונש המאבד את העולם, שנברא בעשרה מאמרות, וכמה גדול\* שכר הצדיקים, שמקיימים את העולם, והכל כסדר. ולכך כל אלו דברים שייכים אל דברי מוסר, שהתנא בא לומר כמה גדול שכר צדיקים שמקיימים את העולם, וכמה עונש הרשעים שמחריבין את העולם. וגם מה שאמר (להלן משנה ו) 'עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות', גם כן מורה על מדריגת העולם הזה, שקרוב עולם הזה אל המדריגה העליונה האלהית, שהרי עשרה דברים נבראו בין השמשות, וכל אותם הדברים הם דברים יוצאים מן הנהגת הטבע, והם דברים אלהיים, וכלם הם נעשים בין השמשות, שהוא קרוב אל ששת ימי בראשית, שתראה מזה קורבת העולם הזה אל המדריגה העליונה שהיא למעלה מן הטבע. ובזה הכל מסודר כראוי\*.

%[פ"ה המשך מ"ד]

**עֲשָׂרָה נִסְיוֹנוֹת נִסּוּ אֲבוֹתֵינוּ אֶת הַמָּקוֹם בָּרוּךְ הוּא בַמִּדְבָּר, שֶׁנֶּאֱמַר (במדבר יד, כב) וַיְנַסּוּ אֹתִי זֶה עֶשֶׂר פְּעָמִים וְלֹא שָׁמְעוּ בְּקוֹלִי:**

#**עשרה נסיונות**= נסו וכו'. בגמרא בפרק יש בערכין (ערכין טו.) תניא, אמר רבי יהודא, עשרה נסיונות נסו אבותינו את המקום במדבר, ואלו הן; ב' בים, וב'\* במים, ב' במן, ושנים בשליו, אחד בעגל, ואחד במדבר פארן. שנים בים, אחד בירידה, ואחד בעליה; דכתיב (שמות יד, יא) "ויאמרו אל משה המבלי אין קברים במצרים". בעליה, כדרב הונא, דאמר רב הונא, ישראל שבאותו הדור מקטני אמנה היו, והיו אומרים כשם שאנו עולים מצד זה, כך מצריים עולים מצד אחר. ואמר לו הקב"ה לשר של ים, פלוט אותם ליבשה וכו'. שנים במים, במרה וברפידים; במרה, דכתיב (שמות טו, כג) "ויבואו מרתה ולא יכלו לשתות מים ממרה", וכתיב (ר' שם פסוק כד) "וילן העם על משה". ברפידים, דכתיב (שמות יז, א) "ויחנו ברפידים ואין מים לשתות", וכתיב (שם פסוק ב) "וירב העם עם משה". שנים במן; שנאמר (שמות טז, כט) "אל יצא", וכתיב (שם פסוק כז) "ויצאו". "לא תותירו" (שם פסוק יט), "ויותירו" (שם פסוק כ). שנים בשליו, בשליו ראשון ובשליו שני; בשליו ראשון, (שמות טז, ג) "בשבתינו על סיר הבשר". ובשליו שני, דכתיב (במדבר יא, ד) "והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאוה". עגל כדאיתא, במדבר פארן כדאיתא, עד כאן.

#**ונראה תמוה**=, שהביא התנא זה, שהוא גנות ישראל, ומאי נפקא מיניה בזה. אבל לפירוש אשר פירשנו, כי דבר זה הוא להגיד זכות אברהם, שהיה זכותו מגין עליהם, הוא מסודר כראוי, כי ישראל נסו את הקב"ה, וכל לשון 'נסיון' הוא מלשון 'נס', שהוא דבר יוצא מן הטבע ומסדר העולם. והיה חטא שלהם יוצא ממנהגו של עולם, ולכך קרא חטא שלהם במקום הזה 'נסיון' מלשון 'נס'. והיה מגין על זה\* זכות אברהם, שנתנסה בעשרה נסיונות חוץ ממנהגו של עולם, ועמד בכולם. ובזה יתורץ לך הקושיא למה יקראו אלו דברים 'נסיון', שלשון 'נסיון' משמע שמנסה [ל]הקב"ה אם יכול לעשות זה, ומה נסיון הוא בעגל וכיוצא בזה, שלא היה רק חטא, וכי כל חטא שאחד עושה יקרא 'נסיון'. אבל חטא של ישראל מה שלא היה להם לחטוא נקרא 'נסיון', מלשון 'נס', שהוא שלא כמנהגו של עולם. כמו מי שמנסה את אחר בדבר שהוא יוצא מן המנהג. והיו נוהגים עם השם יתברך שלא כמנהג ושלא כסדר, ובזה היו מנסין אותו. אף על גב שודאי הם לא כוונו לנסות את הקב"ה\*, מכל מקום נקרא חטא שלהם נסיון להקב"ה, בפרט כאשר החטא שלא כמנהגו של עולם, שלא היה ראוי להם, אחר כל הטובות שעשה עמהם, שיהיו חוטאים.

#**ויש לומר**= גם כן כי נקרא 'נסיון' כאשר כל ישראל היו עושים חטא, ודבר זה נקרא נסיון להקב"ה אם יכול על זה. כי כאשר חטאו בעגל, היו מסופקים ישראל\* אם הוא מנהיג את עולמו ואין זולתו. וכן כאשר חטאו במן, שאמר להם (שמות טז, כז) "אל יצא איש ממקומו וגו'", היו מסופקים באולי אף אם היה מצוה כך הקב"ה, כביכול שמא יש שנוי לפניו. וכן כל החטאים כולם הם נסיון להקב"ה, בין שהם כיוונו אל נסיון או לא כיונו אליו, סוף סוף נסיון היה. ומסתמא הם היו סוברים כך, ולפיכך נקרא זה 'נסיון' גמור. ובודאי חטא שהיחיד עושה לא נקרא זה 'נסיון', כי אף אם יחטא היחיד, אין הקב"ה משיב לו על החטא למה עשה החטא, ולפיכך לא נקרא החטא של יחיד 'נסיון'. אבל עִם ישראל בפרט, לא יתכן לומר כך. שהרי תמצא כאשר נסו הקב"ה באלו נסיונות, באה התשובה על זה, וידעו תשובה על\* נסיון שלהם שהיו מנסים אל השם יתברך. ואם לא היה הקב"ה מוכיח אותם על חטאם, בודאי היו אומרים מה שהיה בלבם כאשר עשו החטא כך הוא\*; כי בעגל היו אומרים אם לא יביא עליהם עונש, כי יש חס וחלילה ממש בעבודה זרה, שהרי לא הוכיח אותם על חטאתם, וכן שאר החטאים כלם. ולפיכך חטא ישראל נקרא זה 'נסיון' אם יכול על החטא להוכיח אותם, שכך\* מדת השם יתברך שמוכיח על החטא, [ל]כך\* הכל נסיון הוא בודאי.

#**ודיבר התנא**= הדבר הזה בכאן, לכבוד המקום. כי בודאי החוטאים האלו, כאשר חטאו אל השם יתברך, בודאי כוונתם לרע היה, כי היו סוברים כי בדברים האלו ימצאו מה שחשבו מן הרע. ואינו ספק כי היה זה מעשה שטן אשר היה מסית ומדיח אותם. ונתברר להם נסיון שלהם, שחטאו ושפשעו אל השם יתברך. וכאשר נסו [ל]השם יתברך בכל מיני נסיון, אז נתברר להם "כי ישרים דרכי ה'" (הושע יד, י), ולא נמצא עולה בכל דרכי ה'. ולפי זה היה לשון 'נסיון' לגמרי בא על ישראל. אבל פירוש ראשון הוא נכון, כי החטא שלהם נקרא 'נסיון', שהיו מנסין את הקב"ה בחטא שלהם, שהוא שלא כמנהגו של עולם, כמו שהתבאר למעלה, כך הוא פירוש זה.

#**ויש לדקדק**=, כי היו הנסיונות זוגות, כמו שזכרו אותם זוגות. וכך ראוי, כי העשרה בכל מקום הם חמשה כנגד חמשה; וכמו שתמצא הידים, שיש בהם עשרה אצבעות, והם חמשה מול חמשה. וכן אצבעות הרגלים, הם חמשה מול חמשה. והלחות שבהם עשרת הדברות, הם חמשה על לוח זה, וחמשה על לוח זה, וחמשה הם מול חמשה, כמו שמפרש במדרש (מכילתא שמות כ, יג), כמו שתמצא בפירוש רש"י ז"ל בשיר השירים (ד, ה), וטעם זה ביארנו במקום אחר. ותמצא כי עגל ופארן גם הם ענין אחד. וכן תמצא שרמז הכתוב חטא מרגלים בעגל, שאמר (שמות לב, לד) "וביום פקדי ופקדתי עליהם", ופירושו "ביום פקדי" את מרגלים, "ופקדתי עליהם" חטאת העגל, וכתיב (במדבר יד, לד) "תשאו עונותיכם", לשון רבים, דהיינו חטא העגל וחטא המרגלים, וכדפירש רש"י ז"ל בפרשת שלח לך (שם פסוק לג). והטעם כי בעגל חטאו כאילו היה חס וחלילה אלהות זולת השם יתברך, ולכך אמרו (שמות לב, א) "עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו". ובמרגלים אמר (במדבר יג, לא) "כי חזק הוא ממנו", כאילו חס ושלום אין היכולת בו יתברך להוציאם משם, וכדאיתא במסכת ערכין (טו.), אמר רבי חנינא בר פפא, דבר גדול דברו המרגלים באותה שעה, כביכול אפילו בעל הבית אינו יכול להוציא כליו משם. והרי לך כי חטא המרגלים כמו חטא העגל, רק כי בעגל שאמרו שיש אלהים זולתו חס וחלילה, ובמרגלים אמרו חס ושלום כי אין הכל ביכלתו, דבר זה ענין אחד כאשר תבין.

%[פ"ה מ"ה]

**עֲשָׂרָה נִסִּים נַעֲשׂו לַאֲבוֹתֵינוּ בְּבֵית הַמִּקְדָּשׁ. לֹא הִפִּילָה אִשָּׁה מֵרֵיחַ בְּשַׂר הַקֹּדֶשׁ, וְלֹא הִסְרִיחַ בְּשַׂר הַקֹּדֶשׁ מֵעוֹלָם, וְלֹא נִרְאָה זְבוּב בְּבֵית הַמִּטְבְּחַיִם, וְלֹא אֵרַע קֶרִי לְכֹהֵן גָּדוֹל בְּיוֹם הַכִּפּוּרִים, וְלֹא כִבּוּ גְשָׁמִים אֵשׁ שֶׁל עֲצֵי הַמַּעֲרָכָה, וְלֹא נָצְחָה הָרוּחַ אֶת עַמּוּד הֶעָשָׁן, וְלֹא נִמְצָא פְסוּל בָּעֹמֶר וּבִשְׁתֵּי הַלֶּחֶם וּבְלֶחֶם הַפָּנִים, עוֹמְדִים צְפוּפִים וּמִשְׁתַּחֲוִים רְוָחִים, וְלֹא הִזִּיק נָחָשׁ וְעַקְרָב בִּירוּשָׁלַיִם מֵעוֹלָם, וְלֹא אָמַר אָדָם לַחֲבֵרוֹ צַר לִי הַמָּקוֹם שֶׁאָלִין בִּירוּשָׁלַיִם:**

#**עשרה נסים**= נעשו בבית המקדש וכו'. יש לשאול, למה מנה התנא אלו עשרה נסים. וכן עשרה דברים נבראו בין השמשות (להלן משנה ו) מפרש מה הם אלו עשרה דברים שנבראו בין השמשות, ולא מפרש הניסים שנעשו לאבותינו על הים, ולא מפרש הנסיונות שנסו אבותינו למקום. אבל מה שהוצרך למנות עשרה דברים שנבראו בין השמשות, היינו משום שיש מוסיפין עליהם, ולכך הוצרך לפרש. ומה שלא אמר (שם) 'ויש אומרים שלשה עשר, ויש אומרים ארבעה עשר', משום שרצה לפרש במה הם חולקים. אבל במשנה זאת שמפרש הנסים שנעשו במקדש, קשה למה הוצרך לפרש. ויש לתרץ, דאותם שלא מנה אותם, היינו שמבוארים בכתוב, כי העשרה נסים שנעשו על הים לפירוש רש"י ז"ל אשר אמרנו למעלה, וכן לפירוש הרמב"ם\* ז"ל, נרמזו בכתוב. ואפילו אם לא נרמזו כלם, נרמזו מקצתן, וסוף סוף נרמזו בכתוב. אבל אלו לא נרמזו אף אחד בכתוב, ולכך הוצרך לפרש, כי לא ידענו אותם. וכיון שנרמזו בכתוב, לא חש לפרש אותם. אבל הנסים שבמקדש, ועשרה דברים שנבראו בין השמשות, לא נזכרו אף אחד בכתוב, הוצרך לפרש אותם בפירוש.

#**ופירוש אלו**= עשרה נסים שנעשו במקדש, ולמה נעשו נסים במקדש. יש לך\* לדעת, כי אי אפשר שלא יהיה עשרה נסים במקדש, כי מאחר שהמקדש הוא קדוש, ושמו יתברך במקדש. אם לא נעשו בו הנסים, אם כן היה שוה בית המקדש לשאר מקומות, ודבר זה אי אפשר שיהיה בית המקדש שוה לשאר מקומות, שהרי לכך נקרא 'מקדש', שהוא קדוש ונבדל מן הטבע. ומפני שהיה קדוש, לכך נעשה בו עשרה נסים. שכבר אמרנו למעלה כי מספר עשרה בפרט מורה על המדריגה הנבדלת מן עולם הטבעי, ולכך עשרה נסים היו במקדש. וכל הדברים שהיה בהם מספר [י'] ששנה התנא, כלם הם דברים עליונים נבדלים מן הטבע, ולכך היה להם מספר עשרה, כמו שהתבאר. גם מורה מספר עשרה, כי היה שם קדושה לגמרי בכל, לא קדושה פרטית בדבר מה מיוחד. לכך נעשו עשרה נסים, שמספר עשרה הוא מספר כללי, שהיתה קדושת בית המקדש קדושה עליונה.

#**ויש לשאול**=, הנסים האלו שנעשו בבית המקדש, למה דוקא אלו נסים נעשו בבית המקדש. יש לך לדעת, כי העולם הזה הוא עולם הויה והפסד. ובית המקדש יש לו מעלה נבדלת מן עולם הויה והפסד, ראוי שיהיו כל מעלותיו, והנסים שנעשו שם, הרחקה מן ההפסד. שכבר בארנו פעמים הרבה, כי ההעדר הזה אשר אמרנו הוא דבק בחומר בלבד, אבל דברים הנבדלים אינם בעלי הפסד. ולפיכך בית המקדש שהיה בו קדושה, ראוי שיהיה לו הרחקה מן ההפסד שנמשך אחר הדברים הטבעיים החמריים, ואינו במחיצת הנבדלים. ויותר מזה, כי בית המקדש שהוא עיקר מציאות העולם, והוא נקרא 'אור העולם', כמו שאמרו ז"ל בפרק קמא דבבא בתרא (ד.) הוא כבה אורו\* של עולם, ילך ויעסוק באורו של עולם. וכבר התבאר כי האור הוא המציאות, והוא הפך ההפסד. ולכך כל הנסים שנעשו בבית המקדש הם\* ההרחקה מן ההפסד, מתחיל בגדול ומסיים בקטן, שלא היה שם הפסד והעדר מה.

#**והנה היה**= הנס הראשון ש'לא הפילה אשה מבשר זבח הקודש'. כי הפלת האשה הוא הפסד גמור, שיהיה נפסד הולד, שהוא אדם פרטי, ואמר שלא היה הפסד כזה\*. ודבר זה ענין בפני עצמו, מפני שהוא הפסד האדם, שהוא הפסד גמור. ואחר כך זכר עוד הפסד 'שלא הסריח בשר זבח ובשר קדשים'. ואף כי אין דבר זה נחשב הפסד גמור כמו שנחשב הפסד כאשר האשה מפלת, שהוא ההפסד של אדם, ואפילו דבר זה לא היה במקדש. ויותר מזה, שלא היה הפסד עפוש מן הבשר עד שהיו נמשכים אחר זה זבובים, אף כי אין נקרא הפסד גמור, אפילו הכי לא היה הפסד עיפוש, עד שלא נראה זבוב בבית המטבחיים מחמת עיפוש. שדרך להיות נולדים זבובים בבית המטבחים מן העיפוש, ודבר זה פחות הפסד\* נקרא, גם זה לא היה במקדש. ואחר כך 'לא אירע לכהן גדול קרי ביום הכפורים', כי דבר זה הפסד זרע, והדבר הזה אינו כל כך הפסד כמו הראשונים. כי העיפוש שנולד בבית המטבחיים, סוף סוף הוא עיפוש, שהוא הפסד. אבל שלא אירע לכהן גדול קרי ביום הכפורים, דרך להיות רואה בטבע\*, ואין זה הפסד נקרא כמו הראשונים, שכולם נחשבים הפסד. ומכל מקום גם זה הוא הפסד מה, הוא הזרע שנפסד\*, ולא היה בבית המקדש.

#**אבל שלשה**= שנזכרו אחר כך; 'ולא כבו גשמים אש של\* עצי מערכה, ולא נצחה הרוח, ולא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים\*', אין אלו דברים של\* הפסד, כאשר לא בא ההפסד מעצמו, רק מצד הגשמים והרוח והטומאה הנוגעת, ואין\* זה הפסד בעצמו. כי ההפסד בעצמו מורה על הפסד גמור מעצמו, שאין לו קיום כלל. אבל כל אלו שלשה אין ההפסד מצד עצמו, כי מה שלא כבו גשמים עצי מערכה, וכן הרוח שלא נצחה עמוד העשן, הכל הפסד הוא מבחוץ, ואין זה הפסד בעצמו כלל. ובזה נבדלים (-שלשה-) [ארבעה] הראשונים מן אלו שלשה. וגם אלו שלשה אין זה כמו זה; כי כבוי אש של מערכה הוא כבוי לגמרי, והסברא שלא יהיה דבר זה בבית המקדש, כמו שהתבאר. אבל לא נצחה הרוח, שלא\* היה מפזר הרוח העשן, דבר זה אינו רק פזור העשן, ואינו בטול לגמרי, אף זה לא היה בבית המקדש. ולא נמצא פסול בעומר ושתי הלחם, אף על גב שלא היה זה בטול כלל, כי אין דבר זה ניכר כלל, ואפילו דבר זה לא היה גם כן. ואלו הם שלשה האמצעים.

#**ושלשה האחרונים**=, אף על גב שאין כאן בטול, רק דוחק וצער בלבד, כי שלשה האמצעים, סוף סוף הם בטול והפסד, ואין חדוש כל כך אם לא היה בבית המקדש. אבל אלו שלשה אחרונים אינם בטול כלל; כי אם לא היו משתחוים רוחים, היו דוחקים זה את זה, ואי אפשר שלא יגיע היזק זה מזה. ואחר כך 'ולא הזיק נחש ועקרב', דבר זה היזק בלבד גם כן, שלא אמר 'ולא המיתו נחש ועקרב', רק 'ולא הזיקו', רוצה לומר אפילו צער נשיכה לא היה. 'ולא אמר צר לי המקום וכו'', דבר זה גם כן כאשר צר לו המקום אין זה רק דוחק והיזק מה. וגם אלו האחרונים כל אחד פחות היזק; כי אם היו משתחוים כאשר היו עומדים צפופים היה מזיק זה את זה בהיזק גדול, כיון שהיו עומדים צפופים, היו מזיקין זה את זה, וזה היזק יותר ממה שהזכיר אחריו 'ולא היה מזיק נחש ועקרב', שהנחש הוא נושך ברגל, ואמר שלא הזיק אפילו היזק קטן לגמרי. ולא אמר 'נחש ועקרב', רק מפני כי היזק נחש ועקרב שכיח, ומשום כך היה צורך הנס, כמו שיתבאר לקמן שהנסים האלו בדבר הרגיל להיות. ומכל מקום רוצה לומר היזק קטן כל מה שהוא לא היה. ודע, כי היזק נחש ועקרב, כיון שבתחלת הבריאה אמר הקב"ה (בראשית ג, טו) "ואיבה אשית בינך ובינו", כאילו היה דבר זה כסדר\* העולם, שכך נתן השם יתברך סדר העולם, ולא היה נחשב דבר זה הפסד כלל, מאחר שכך הוא לפי הבריאה. ועם כל זה לא היה זה (-בבית המקדש-) [בירושלים]. ואחר כך אמר 'ולא אמר אחד צר לי המקום', שאין זה היזק, רק שהיה צר לו המקום, גם זה לא היה. הנה התחיל בראשון 'ולא הפילה אשה', כי דבר זה הפסד לגמרי, הפלת יצירת האדם, והוא הפסד לגמרי. וסיים 'ולא אמר צר לי המקום', שאינו רק צר בלבד.

#**ומה שזכר**= 'לא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים', ולא בשאר קרבנות. וכן שאר הנסים, למה דוקא אלו. כי כל דברים שנעשו בהם הנס, היו\* יותר צורך אליהם. וזה, אם היתה האשה מפלת מריח בשר\* הקודש, היה זה כל השנה. וכן מה שלא נמצא\* זבוב בבית המטבחים, היה זה כל השנה. ולא אירע קרי לכהן גדול ביום הכפורים, אף על גב שלא היה רק פעם אחת בשנה, הלא יום זה שייך לכל השנה, לכפר עון כל השנה. לפיכך אם אירע קרי לכהן ביום הכפורים, שהוא מכפר על כל השנה, נחשב זה קלקול לכל השנה. וכן מה שלא כבו הגשמים אש של\* עצי המערכה, ולא נצחה הרוח, מפני כי שייך דבר זה תמיד, כי לא פסק האש מן המזבח, שנאמר (ויקרא ו, ו) "אש תמיד תוקד בו". וכן העומר ושתי הלחם, אף על גב שלא היו רק פעם אחת בשנה, מכל מקום כיון שהעומר בא להתיר תבואה של כל השנה (ויקרא כג, יד), הרי נחשב שהוא דבר שייך לכל השנה. וכן שתי הלחם, להתיר מנחה מן החדש למקדש כל השנה (רש"י ויקרא כג, יז), ולפיכך דבר שהוא שייך לכל השנה, נעשה\* בו נס. וכן לחם הפנים, שנאמר בו (שמות כה, ל) "תמיד", שאין השלחן בלא לחם אף שעה\* אחת (חגיגה כו:), שהיו אלו מושכין ואלו מניחין. וכן עומדים צפופים ומשתחוים רוחים, וכן לא הזיק נחש ועקרב, וכן לא [אמר] צר לי המקום, כל אלו דברים שכיחים, ורגילים היה, וצריך לנס בהם. אבל שאר דבר, היה הנס שלא לצורך. כך יש לפרש, והוא נכון מאוד. ובשביל כי אלו הנסים בסדר\*, לכך הזכיר אותם התנא בפירוש.

#**אמנם כאשר**= תרצה לעמוד על אלו עשרה נסים, תדע כי סדר שלהם על פי החכמה. כי אלו נסים החל מן המדריגה התחתונה, עד\* המדריגה העליונה על כל. וזה כי התחיל באשה לומר 'ולא הפילה אשה מריח בשר הקדשים', וסיים 'ולא אמר אדם צר לי המקום שאלין בירושלים', הרי שסיים במקום, שהוא כולל מקיף הכל. כי אלו עשרה נסים נגד עשר ספירות בלי מה, החל באחרונה. לכך אמר 'לא הפילה אשה מריח בשר הקדשים', כי האשה היא אחרונה, שהיא מקבלת מאחר, ועם כל זה היה לה כח ולא הפילה, ודבר זה ידוע. אמר אחר כך ולא הסריח בשר קדשים רק היה\* מקוים, מקבל העמידה והקיום במקדש. ולא היו הדברים אשר במקדש בעלי הפסד, רק היו מקבלים הקיום והיסוד, והבן זה. ואמר אחר כך 'לא היה נראה זבוב במטבחים'. דע, כי הזבוב הוא מאוס ומגונה, וזהו ענין אחד, שהוא הוד ויופי בית המקדש. 'ולא אירע קרי לכהן גדול ביום הכפורים', הוא הטומאה, שיהיה עומד בטהרתו לנצח, וזהו ענין שני.

#**ואלו שני**= דברים, כל אחד ואחד בפני עצמו; שאין לך דבר יותר מגונה כמו הזבוב, ואין לך יותר טומאה כמו הקרי. ורוצה לומר, כי לא היה נוטה מעלת בית המקדש לא לימין ולא לשמאל חוץ ממדריגת הקדושה. כי הדבר הזה המאוס והטומאה הוא הרחקה מן הקדושה לשמאל ולימין, כמו שהוא ידוע למי שהעמיק בחכמה. ובארנו זה בברכות (י:) אצל "איש קדוש עובר עלינו" (ר' מ"ב ד, ט), דפליגי רב ושמואל, חד אמר שלא ראתה\* זבוב על שולחנו, וחד אמר שלא ראתה קרי על מטתו. ולפיכך אחר שאמר 'לא הסריח בשר הקודש', אמר 'ולא נראה זבוב בבית המטבחים, ולא אירע קרי לכהן גדול'. כי במקום זה הוא התחלת נטייה לשמאל ולימין, לכך אמר על זה כי לא היה מעלת בית המקדש נוטה ממדריגת קדושתו, ולא נמצא זבוב בבית המטבחים שהוא המאוס, ולא נראה קרי לכהן גדול\* ביום הכפורים, שהוא הטומאה, אבל היה עומד בית המקדש בקדושתו.

#**ואחר כך**= אמר 'ולא נצחה הרוח לעמוד העשן', לפי שהוא נמשך בשווי, עולה ומתמר כמקל בקו ההולך ביושר ובאמצע, ולא נצחה הרוח לעמוד העשן הזה, וגם דבר זה ידוע. ואחר כך אמר 'ולא כבו גשמים אש המערכה', כי כח האש היה כח גדול וחזק מכח האש של מעלה, ולפיכך לא כבו אותו. וגם כן 'לא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם', כי אלו שתים הם התחלה וראשית קציר התבואה; כי העומר ראשית קציר שעורים, ושתי הלחם ראשית קציר חטים, וכדכתיב (דברים טז, ט) "מהחל חרמש בקמה". ולכך אחר שהזכיר אש של מערכה, הוא האש העליונה, אמר 'ולא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם', נגד ראשית והתחלת העולם.

#**וזה לפי**= גרסת ספרים שלנו. אבל לפי מה שמוכיח בפרק קמא דיומא (כא.) לא גרסינן 'לא נצחה הרוח ולא כבו גשמים', רק גרסינן 'ולא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים', והם שלשה דברים; העומר חלה אחת, ושתי הלחם שתים, ולחם הפנים שנים עשר חלות. ואלו דברים ידועים למי שהעמיק בחכמה. וידוע כי אברהם לא העמיד רק בן גבירה אחת, ויצחק שנים, ויעקב שנים עשר. ולפיכך העומר עשרון אחד, ושתי הלחם שני עשרונים, ולחם הפנים שנים עשר. ולפיכך היה שנים עשר חלות, שש חלות המערכה האחת (ויקרא כד, ו), והבן זה.

#**ואמר שהיו**= 'עומדים צפופים ומשתחוים רוחים'. דבר זה ידוע גם כן ממה שכתיב (תהלים קיח, ה) "מן המצר קראתי יה ענני במרחב יה", שמזה תדע כי השם יתברך הוא מרחיב בצרה. וההשתחויה היא לשם י"ה, כמו שאמרו (סוכה נג:) לי"ה אנו משתחוים לי"ה אנו מודים. וכיון שהשתחוו לשם י"ה יתברך, ושם זה מרחיב בצרה, לכך היו משתחוים רוחים, כי היו מביאים ההרחבה ממקום רחובות.

#**ואחר כך**= אמר 'ולא הזיק נחש ועקרב בירושלים', כי עוד\* הרחיב השם יתברך בין\* המזיקים לאדם, עד שלא נכנסו בגבול האדם. וגם דבר זה הרחבה מן השם יתברך, כאשר לא היה להם צוררים מצירים ומעיקים, הם הנחש והעקרב\*, שהם מצירים לאדם, והרחיב השם יתברך להם, ואלו דברים לא הזיקו בירושלים.

#**ואחר כך**= אמר 'ולא אמר אדם לחבירו צר לי המקום שאלין בירושלים'. פירוש, כי לא היה מקום בירושלים, שהוא מקום ליושבים\* שם, צר. כי המקום לפי מדריגתו היה די מספיק להקיף, כאשר ראוי למקום. ודבר זה הוא מדריגה עליונה כוללת הכל. והנה בקטן החל ובגדול כלה, אשר הוא מקיף כולל הכל, ונזכר הכל כסדר כאשר תבין.

#**ויש לך**= להבין כי אלו נסים האחרונים, דהיינו 'עומדים צפופים ומשתחוים רוחים', וכן 'לא הזיק נחש ועקרב', 'ולא אמר צר לי המקום וכו'\*', כלם הם הרחבת הדברים, שהם מעיקים זה לזה, כמו כאשר היו שנים עומדים צפופים, והם מעיקים זה את זה, ומשתחוים רוחים, שלא היו מעיקים ומצירים זה את זה. וכן הנחש ואדם, מצירים מעיקים\* זה את זה, שהם שונאים צרורים מעיקים זה את זה. וכן לא היה צר זה את זה במקום בירושלים. הרי ג' עליונים, כולם שהיה הנס שהשם יתברך הרויח. כי מצד ג' ספירות העליונות אין צרות ומעיקות כלל, רק הכל בהרוחה, לכך היו אלו ג' נסים העליונים. ומפני זה יתורץ לך מה שמפרש התנא אלו עשרה נסים, שהם כנגד עשר ספירות בלי מה. ודברים אלו ברורים מאוד.

#**ויש לשאול**=, כי 'לא הזיק נחש ועקרב, ולא אמר צר לי המקום בירושלים' לא היה בבית המקדש דוקא, רק בירושלים. ולפי הדברים אשר אמרנו תוכל להבין גם כן, כי הספירות העליונות יש שם התפשטות יותר, כמו שהתבאר למעלה. ולפיכך היה התפשטות הנס של 'לא הזיק נחש ועקרב' בירושלים, ולא בבית המקדש בלבד. וכן שלא היה צר המקום בכל ירושלים. ומכל מקום יש לומר לפי פשוטו, כי לא שייך נחש ועקרב בבית המקדש, ובודאי הנס ראוי לפי מה שאמרנו בנחש ועקרב, כמו שהתבאר, ולכך צריך היה שיהיה בירושלים. וכן 'לא אמר אחד צר לי המקום' גם כן ראוי שיהיה הנס בדבר זה, ולא שייך זה בבית המקדש, ולכך היה בירושלים.

%[פ"ה מ"ו]

**עֲשָׂרָה דְבָרִים נִבְרְאוּ בְעֶרֶב שַׁבָּת בֵּין הַשְּׁמָשׁוֹת, וְאֵלּו הֵן, פִּי הָאָרֶץ, וּפִי הַבְּאֵר, וּפִי הָאָתוֹן, וְהַקֶּשֶׁת, וְהַמָּן, וְהַמַּטֶּה, וְהַשָּׁמִיר, וְהַכְּתָב, וְהַמִּכְתָּב, וְהַלּוּחוֹת. וְיֵשׁ אוֹמְרִים, אַף הַמַּזִּיקִין, וקְבוּרָתוֹ שֶׁל משֶׁה, וְאֵילוֹ שֶׁל אַבְרָהָם אָבִינוּ. וְיֵשׁ אוֹמְרִים, אַף צְבָת בִצְבָת עֲשׂוּיָה:**

#**עשרה דברים**= נבראו בין השמשות. יש לשאול, למה יחדו הדברים האלו שהיו נבראים בין השמשות, ולא ביום, ודוקא בין השמשות של ערב שבת.

#**והרמב"ם ז"ל**= (בפיהמ"ש כאן) באר במשנה זאת דבר שלא כונו אליו חכמים; שרצה לומר, כי דעת חכמים שלא יתחדש הרצון בכל עת, אבל דעתם כי שָׂם השם יתברך בטבעי\* הדברים בששת\* ימי בראשית כשיגיע השעה שהיה רוצה השם יתברך לעשות הנס, שיהיה הנס נעשה, ואין כאן חדוש רצון. ואמר שכך גם כן דעתם במה שאמרו במדרש (ב"ר ה, ה) אמר רבי יוחנן, תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית על הים שיקרע, ועל האש שלא ישרוף חנניא מישאל וכו'. וכתב הרמב"ם ז"ל בספרו (מו"נ ח"ב פכ"ט) שדעת חכמים בזה, כי קשה עליהם עד מאוד שישתנה טבע אחר מעשה בראשית, או שיתחדש\* רצון אחר\* שהונח כך. ולכך הם אומרים שהקב"ה שָׂם בטבע מתחלת הבריאה שיתחדש\* הנס באותה שעה שהיה ועשה הנס, ולא היה כאן שנוי רצון כלל. כך הוא מפרש דברי חכמים.

#**ובודאי לא**= עלה על דעת חכמים לא במשנה זאת, ולא בדברי המדרש (ב"ר ה, ה), שהשם יתברך שם בבריאה בששת ימי בראשית שיהיה הנס מתחדש בזמנו, מפני שהיה זה שנוי רצון, כי הדברים האלו אין להם שורש ויסוד כלל. כי איך נפרש המשנה הזאת, שהרי אמרה 'עשרה דברים נבראו בין השמשות', כי למה לא היו נעשים אלו נסים כמו שאר הנסים ששָׂם בטבעם בעת הבראם שיהיה נעשה בהם\* הנס בזמנו. וכאשר ברא ביום הב' המים, שָׂם בהם הטבע שיהיו נקרעים כשיבאו ישראל לים, וכך שאר הנסים. וכך היה ראוי שיהיה נעשה ביום שברא הארץ (בראשית א, א), שיהיה לה פה כשיהיה קרח חולק על הכהונה (במדבר טז, לב). וכן שאר דברים שנזכרו כאן שנבראו בערב שבת בין השמשות. וכן דברי המדרש (ב"ר ה, ה) אין לפרש כך כלל, שלכך התנה הקב"ה עם הים שיקרע, מפני שקשה על חכמינו ז"ל שנוי הטבע או שנוי הרצון. דבר זה אינו, כי אם כך שהיה קשה עליהם שנוי רצון, לא היו אומרים כך בנסים בלבד, אבל היה אומר כך אף בלא נסים, כאשר פעל השם יתברך דבר מה, שכך סדר הקב"ה מבראשית, כדי שלא יהיה כאן שנוי, רק שכך היה רוצה השם יתברך לעשות מששת ימי בראשית. ויהיה בטל לפי זה מה שכתב (שמות לב, יד) "וינחם ה' על הרעה אשר דבר לעשות לעמו", שהשם יתברך נשתנה רצונו.

#**ואם בשביל**= שקשה עליהם התחדשות הטבע, ובדבר זה יש להודות שהוקשה להם דבר זה. אבל אם רצה לומר בשביל שהשם יתברך אין ביכלתו לשנות הטבע, וכמו שהאמינו אנשי מאמיני קדמות, בודאי לא היה כך דעת חכמים. כי אם נאמר שהוקשה בעיני חכמים שנוי הטבע, אם כן מהו התירוץ על זה שהשם יתברך שם בטבע מששת ימי בראשית שיהיה השנוי, ומה בכך, סוף סוף איך אפשר שיהיה השם יתברך פועל הנס, בין שהיה פועל בעת הבריאה בששת ימי בראשית שנוי הטבע, או אחר כך. ואם יוכל השם יתברך לשנות הטבע, ולשום בטבע המים שיהיו נקרעים, והאש לא ישרוף, אם כן גם כן יכול לעשות זה הקב"ה בשעת הנס, ולמה יעשה זה בששת ימי בראשית דוקא. כי אין לומר כי עתה שהושם דבר זה בכחם בששת ימי בראשית, נעשה הדבר בטבע, כי איך יהיה זה דבר טבעי שלא ישרוף האש. ואי אפשר לומר רק שהוא שלא בטבע, ואם כן אף שלא בששת ימי בראשית יכול לחדש זה.

#**אבל אם**= דעתו שלכך הושם בטבע הדברים שנבראו בששת ימי בראשית שישתנו, לא מפני שאין יכולתו של הקב"ה לעשות כרצונו, אבל דעתו הוא מפני שהשם יתברך השלים העולם, "ואין חדש תחת השמש" (קהלת א, ט) שיהיה השם יתברך עושה בריאה חדשה בעולם. כי דבר זה אין ראוי, שיהיה זה נחשב חורבן העולם עם קיומו, וכאילו היו שני הפכים ביחד, כי עם קיום העולם יהיה נמצא חורבנו. ואין ספק כי אם לא שָׂם השם יתברך בכח העולם לקבל שנוי כמו זה, היה כאן חורבן העולם, ודבר זה לא יתכן לומר כלל. ולפיכך אמרו 'תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית', כי לא עם אלו שזכר בלבד התנה, דהיינו מפני שידע השם יתברך כי בסוף יהיו צריכים ישראל לזה הנס, שאין הדבר כך, רק שהתנה עם העולם הטבעי, שלפעמים כשירצה השם יתברך יהיה נוהג שלא על פי הטבע.

#**והתנאי הזה**=, כי העולם הטבעי הזה קשור עם עולם הנבדל, ומפני שקשור עולם הזה עם עולם הנבדל, ולא נעשה מחיצה ביניהם, ומעתה לא נחשב כאן חורבן לעולם הטבעי. כי לכך נקשר העולם הזה עם עולם הנבדל, כי בעת הצורך מתדבק עולם הזה הטבעי בעולם הנבדל ונעשה הנס. ולא הניח העולם הזה לגמרי ביד הטבע, שאז היה כאן שנוי העולם כשיהיה הנס, והשם יתברך "יסד ארץ על מכוניה\* בל תמוט לעולם ועד" (תהלים קד, ה). ולפיכך אמר 'תנאי וכו'', כלומר שלא מסר העולם אל הטבע לגמרי, רק היה מקשר עולם\* הטבעי בעולם הנבדל שיהיה כח עליו לשנותו, ואין כאן שנוי בריאה, כאילו היה הנס גם כן מענין העולם הזה שברא השם יתברך בששת ימי בראשית, וכך הם פירוש דברי חכמים. אבל שיהיה קשה עליהם שנוי הטבע, מצד שאין ביכלתו חס ושלום לשנות, דבר זה אינו כלל. רק שהקב"ה אין מחריב סדר עולמו, והתנה הקב"ה עם העולם, כלומר שלא מסר אותו אל הטבע לגמרי, רק בעת שירצה הקב"ה יחדש נפלאות כרצונו, ובזה אין כאן חורבן לעולם אשר בראו הקב"ה.

#**או שיהיה**= קשה עליהם שנוי הרצון, שיתחדש השם יתברך מרצון אל רצון, כמו שאמר, דבר זה אינו. ומפני כי דעת הפילסופים כי שכלו ורצונו הוא עצמותו, ואם היה לו שנוי רצון היה עצמותו משתנה, אמרו שאין כאן שנוי רצון. וכמה דברים אלו רחוקים מן הדעת מאוד, שאם כן מה היה צריך לישראל אל התפילה בעת קריעת ים סוף (שמות יד, י); אם הושם בטבע לקרוע להם הים, הרי היה מוכרח שיהיה. ואם לא הושם בטבע הים, לא יהיה. ועל זה וכיוצא בזה אמר הרמב"ם ז"ל, שאין ידיעתו שיש לו יתברך בדברים העתידים מכרעת טבע האפשרי, אף כי הוא יתברך יודע ברצונו הקדום הכל, אין ידיעתו מכרעת. ואף כי לא נוכל לדעת דבר זה איך יצויר זה בשכל, הלא ידיעתו יתברך שמו עצמו, וכשלא נודע עצמותו, לא נודע ידיעתו. ובזה סלק כל הטענות מעליו, אשר יחייבו מזה עם שנאמר כי הכל מסודר מקודם בואו. וכל זה מפני ההסכמה הזאת, כי הידיעה היא עצמותו יתברך, כמו שהתבאר. אבל אנחנו אומרים כי הם עמסו עליהם דבר שלא יתן דעת האמת, ולא בדברי חכמים נמצא דבר זה. וכבר הארכנו בזה בספר\* גבורות השם בהקדמה (השניה) באריכות, כי אין לומר דבר זה שהידיעה עצמותו. והבאנו ראיה מדברי תורה ומדברי חכמים, שהידיעה היא מפעולת השם יתברך, שהוא הלשון\* "וידע אלהים" (שמות ב, כה), אם כן הידיעה היא פעולה מפעולותיו ולא עצמותו, ולמה לנו להכחיש הכתוב בכל מקום.

#**וזה לשונינו**= שם; 'וכאשר נאמר כי אין הידיעה עצמותו, שוב לא יקשה לך כי תהיה הידיעה (-עצמותו-) [משתנה], ויהיה עצמותו משתנה, כי אין עצמותו הידיעה'. הנה בארנו בזה שאין לומר כמו שאמרו הפילסופים כי עצמותו הידיעה, רק כי הידיעה היא מפעולותיו יתברך. וכמו שהוא אצל הנשמה, כי מן הנשמה מתחייב הידיעה, ואין עצם הנשמה היא הידיעה, כי דבר זה אינו, רק כי הנשמה פועלת הידיעה. ורז"ל בעלי אמת המשילו הנשמה אל השם יתברך, וכמו שאמרו בפרק קמא דברכות (י.) 'מה הנשמה רואה ואינו נראה כו''. ולכך אמרנו כי אין עצמותו הידיעה, ובשביל שאמרנו שאין הידיעה עצמותו לא גרענו דבר כלל. ולכך אמרנו שם; 'ואולי יאמרו אם אין עצמותו גשם ושכל, אם כן מהו עצמותו. נשיב להם וכי הנשמה שבגוף האדם, יוכל האדם לעמוד על אמיתת וכו''. הרי לך שאמרנו שיש לאדם ללמוד מן הנשמה שבאדם, והם הם דברי חכמים שמדמים את השם יתברך לנשמה, כמו שנראה מדבריהם בגמרא דברכות (י.), ובכמה מקומות ממדרש חכמים. ומתבונתם יש לאדם ללמוד, שהם ידעו מצפוני החכמה. ואין שום אדם יאמר כי עצמות הנשמה היא ידיעת הדברים, אבל הנשמה היא משגת ויודעת. והרי הם אמרו שלא נוכל לדעת מהותו, ואמרו 'אילו ידעתיו הייתיו'.

#**ובשביל שאמרנו**= כי אין הידיעה עצמותו, לא יצאנו חס ושלום לומר שיש בו דבר רבוי שיהיה יוצא מן שורש האחדות, או שיהיה חס ושלום דבר\* תוספת, כי אין הדבר הזה כלל. ואין זה רק כמו שאר פעולות הבאים מאתו, שאין מתחייבים בו רבוי. כי 'יודע' ו'יכול' וכיוצא בו מן התארים אין מתחייבים רבוי בו, כי הכל הם פעולות. וכבר הסכימו שתארי הפעולה אינם מתחייבים רבוי כלל. וכאשר השם יתברך יודע דבר זה שהוא כך, ואחר כך יודע שאינו כך כאשר נשתנה, כמו אדם שהיה צדיק, ויודע השם יתברך שהוא צדיק, ואחר כך יודע שהוא רשע כאשר נעשה רשע. וכן כל הדברים שנשתנו, לא יאמר בזה שיש לו שנוי בדעתו, אבל יאמר כי הפעולות הם משתנים. כמו כאשר יפעל פעל זה, ואחר כך פעולה\* אחרת ממנו. כך כאשר ידע דבר זה עתה שהוא כך, ואחר כך ידע שהוא בענין אחר כאשר נשתנה דבר, הוא שנוי פעולה, והשנוי הזה הוא מצד המקבל. כמו שהשם יתברך בורא זה זכר וזה נקבה, והוא גם כן מצד המקבל; כאשר המקבל מוכן לקבל צורת זכר, נעשה מזה זכר. וכאשר מוכן לקבל צורת\* נקבה, נעשה נקיבה. וכך בעצמו כאשר המקבל הוא כך, ידיעת השם יתברך שהוא כך. וכאשר הוא בענין אחר, ידיעת השם יתברך שהוא בענין אחר, ומכל מקום הידיעה היא פעולה מפעולותיו, כדכתיב קרא (שמות ב, כה) "וידע אלקים", עד שאני אומר כי אלו בני אדם לא ראו אור בהיר.

#**והנה שמעתי**= שהיה איש אחד בארץ פולן, כשקרא דברי אשר בספר גבורות השם (הקדמה שניה), אסף עליו רבים, ופער פיו לבלי חוק (עפ"י ישעיה ה, יד), כי דבר זה יוצא מן האמונה. והיה מרבה דברי הבל וסכלות, כל זה להתגדל ולהתכבד עצמו נגד בני אדם הבלתי יודעים, כמו שהוא בני דורינו זה, אשר הם קוראים בספרים שאין רוח חכמים נוח מהם, והם מן המדה השלישית אשר ליושבים לפני החכמים. וכל זה הרעיש עלי שאמרתי כי אין הידיעה עצמותו, והיא מפעולותיו. והנה הפוער, למה לא פער פיו ולא הקשה על דברי ספר הזוהר (ח"א פא:, וח"ג קט:), וכל הספרים הנכבדים אשר חברו בעלי הקבלה, וכי הם אומרים כי עצמותו הוא השכל, והרי לא המשילו הקב"ה רק לנשמה, אשר ממנה כל הכחות, ודבר זה תמצא בכל דבריהם, והוא דעת רז"ל כמו שאמרנו לך למעלה. וכתב הרב כבוד מורנו הרב רבי מאיר ז"ל בחלק היחוד בפרק (-יא-) [יב], וזה לשונו; וחכמי האמת קראו הקב"ה 'נשמה', כי הוא נשמה למדותיו וכו'. הרי לך כי הוא\* יתברך נשמה למדותיו, שהם האצילות. ודבר זה יורה לך כי אין לומר כי הידיעה, שהיא החכמה והבינה, היא עצמותו. ולפי דברי אלו שאומרים כי הידיעה היא עצמותו\*, אין מקום לכל דברי המקובלים, ואין להאריך במקום הזה. כלל הדברים; כי אלו האנשים הם חולקים על כל דברי הקבלה. ומי שיבין דברים בענין זה, ידע כי הכל נבנה על שורש חכמת הקבלה, כי כל דעתם של החולקים רק כי הכל הוא עצמותו יתברך, ואף שום תואר אין לתת לו, כמו שמבואר בדבריהם.

#**ובני אדם**= ששמעו דבריהם אשר התפשטו בעוונותינו הרבים, שמים דבריהם אלו כמו שהיה דבר זה בתורת משה עליו השלום, ויבהלו כאשר אדם ידבר כנגד זה. אך כאשר ילמד דברי הקבלה, נותן לה\* גם כן מקום, ומורה להם כי דבריהם אמת, וכאשר הם אמת, ולא ידעו כי הוא מקבץ שני דברים יחד שהאחד סותר והפך לשני, והלשון הוא שעושה הבדל ביניהם בלבד, כי זה נאמר בלשון חכמי הקבלה, וזה נאמר בלשון הפילוסופים, כאילו היה זה מתיר הסתירות שהם זה נגד זה. וכל זה מסכלות דעת האנשים אשר לא יבינו, כי כאשר ידע ויבין הדברים, אז ידע שהם רחוקים זה מזה בתכלית הריחוק. וכי יעלה על דעת אדם לומר כי לפי דברי חכמי הקבלה יהיה הכל עצמותו, ולא יהיה אליו יתברך שום תואר, ואם כן מה הם המדות, ועל מה יפול שם 'אצילות' אם אין כאן אף תאר אליו, כי אם בשלילה. ומי הוא זה שעולה על לבו דבר זה לעשות השוואה בין שני דברים אלו. וההולכים בדרכי הפילוסופים חשבו כי זהו היחוד הגמור, ומפני כך אמרו כל אלו דברים. ובני אדם חושבים כי הנוטה מדברים אלו חס ושלום שהוא נגד האחדות, וכל זה אין ממש כלל, כי אין דבר זה כלל נגד אחדותו יתברך, ואין כאן מקום זה.

#**ואני אמרתי**= בראש דברי בספר גבורות השם (הקדמה השניה), כי אנחנו תלמידי משה רבינו עליו השלום אין הדבר כך אצלינו. ובודאי אינו כך, שאין לנו לומר הידיעה עצמותו יתברך, והרי דבר זה נראה מכל דברי חכמים, כמו שאמרנו למעלה. וכתב עוד הרב המופלא, וזה לשונו בחלק היחוד בפרק יב (בתחילתו); חלוקי השמות ומנין הספירות לא יחויב רבוי באלהות וכו', עד וכפי חלוף הבחינות בהצטרף אל פעולותיו כפי חלוף המקבלים יקראו בשמות רבים ויאמרו בו שהם עשר ספירות. והראיה לזה מה שאמרו בפרקי רבי אליעזר וכו', עד כי רבוי הספירות מצד רבוי הפעולות שלו יתברך. הרי לך כי רבוי הספירות, שבכללם נחשבים החכמה והבינה, הם לפי רבוי הפעולות. ודבר זה תמצא בכל פרקיו, שהספירות הם לפי פעולותיו, וכמו שתמצא בפרק ט', ובכל פרקיו של חלק היחוד. רק כי מבהילים הם השומעים, כאשר יאמרו כי הוא אחד פשוט, ואשר אינו מקבל דבריהם כאילו חס ושלום נוטה מן האחדות. ואין הדבר כך, כי בדברי חכמים יכול האדם לעמוד על זה הבנה גמורה, ולא יקבץ שני הפכים יחד. והנה הם אומרים כי השם יתברך הוא אחד פשוט, ואין לו שום תאר מצד החיוב, רק בשלילה. ומה מועיל אלו הדברים שהם נאמרים בפה. והנה הוא יתברך עלת העולם הזה ופועלו, וכי אפשר לומר בשום צד שלא יהיה דבר זה תאר מה, שהוא בורא העולם והוא אדון העולם, ומה יועיל זה\* באמרנו שאין לו תאר, ותארי השם יתברך בשלילה, כך הם אומרים, והתוארים הם אל השם יתברך מצד שברא העולם, ואי אפשר רק כי העולם נותן אל השם יתברך, מצד שברא העולם\*, התאר.

#**וכבר השיג**= על זה הרב רבי חסדאי, כמו שהביא דבריו בעל נוה שלום במאמר י"ב דרוש א'. אף כי בעל נוה שלום דחה דברי הרב הנ"ל, דברי הרב רבי חסדאי ברורים. ולמה לא פער פיו על ספר מערכת אלקות [שכתב] בפרק תשיעי\*, וזה לשונו; דע כי התוארים הם נשואים בעצם, וכל מקרה אין קיום בלתי נושא. ואינו מתקיים בו העצם, אבל הוא מתקיים מכח העצם. ולכן חכמי המחקר הרחיקו התארים מן השם יתברך בתכלית הריחוק. אמנם המקובלים יחסו לשם יתעלה תארים בלתי נוספים, כמו השמש ונצוציו, כי השמש שנקרא 'כדור חמה' או 'מאור הגדול', ונצוציו נקרא 'שמש', וידוע כי הנצוץ בלתי דבר נוסף על הכדור. ויש לה שני שמות, והם התוארים בלתי נוספים. והמקובלים יחסו אליו התוארים הבלתי נוספים, ואלו התוארים קראו המקובלים בשם אחד כללי, והוא לשון 'ספירות'. הרי לך מבואר כי חכמי הקבלה חולקים על הפילוסופים בדבר זה בעצמו; כי לדברי המקובלים יש תוארים בו יתברך עצמיים. ואם כן לפי דברי מערכת, הספירות שהם חכמה ובינה, ושאר ספירות, אינם רק תארים בלבד, ולא יאמר שהם עצמו כלל. ומה שכתב כי הם הרחיקו התארים מן השם יתברך, מפני כי אם היה לו תוארים היה זה נוסף על העצמות, כבר דחה הרב רבי חסדאי ענין זה בדעת ברור, כמו שהוא מבואר בספר נוה שלום.

#**ואנחנו כתבנו**= שם, כי הם שאומרים כי עצמותו שכל הם שנותנים לו גדר, כי השכל הוא ידיעת הדבר בשכל כמו שהוא חוץ לשכל, והרי נותנים לו גדר, והוא יתברך לא יוגדר כלל. ולפיכך אמרנו שהוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, עד שלא יוגדר בדבר מה, והידיעה היא מפעולות\*, ולא מתחייב מזה שנוי כלל, כאשר נשתנה הידיעה.

#**ולא יקשה**= לך, כי הפעולות שמתחייבות מן השם יתברך, אין הפעולה עומדת בו, ולא מתחייב דבר זה שנוי ולא תוספות ולא רבוי בו, אבל הידיעה עומדת ביודע, ואם היה שנוי ידיעה, היה השנוי הזה בו יתברך. כי בודאי אין קשיא כלל, כי הוא יתברך יודע גבור ויכול, הכל בכח אחד, הוא עצמו אשר מתחייבים מאתו כל אלו דברים. ולפיכך כאשר יודע דבר, ואחר כך יודע שאין הדבר כך, אין זה שנוי בעצמותו, כי עצמו יתברך מה שהוא יתברך יודע ויכול, ואין עצמותו הידיעה, שאז אם היה משתנה הידיעה ההיא היה דבר זה שנוי בעצמו. ולא נאמר כך, אבל אנו אומרים שהוא יתברך יודע ויכול ושאר כל המדות, ואם כן אין בו יתברך שנוי כלל, רק הכל מתחייב מעצמותו\*. אבל מפני שהם אומרים כי עצמותו שהוא שכל, ולפי זה הידיעה היא עצמותו, ולכך הוקשה להם שיהיה אם כן שנוי בעצמותו יתברך. ואין הדבר כך כלל, כי הוא יתברך יודע ויכול, חי הכל בכח אחד יתברך, הוא עצמו, ואין הידיעה עצמותו, רק שהוא יודע. ומכיון שהידיעה הזאת\* היא שיודע זולתו\*, ומה שהוא יודע דבר זולתו\* אין זה עצמותו, כי עצם הדבר אינו יוצא מעצמו, ואין בזה שנוי ידיעה, ואין מחייב בו שנוי כלל. כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ומפני כך כולל הכל, כי זהו ענין הפשוט שלא יוגדר\* בדבר מיוחד, ומפני כך כולל כל הידיעות, ואין חוץ ממנו, ויודע הכל.

#**וזה שאמר**= (תהלים צד, ג) "עד מתי רשעים", שאומרים (שם פסוק ז) "לא יראה יה ולא יבין אלקי יעקב", למה הזכיר השם הזה של י"ה, ולמה "אלקי יעקב". אבל הפירוש כי שם י"ה מורה שהוא הכל, כי כל השמות הם בשם המיוחד, ושם י"ה כולל שם המיוחד, והוא במלואו יו"ד\* ה"א, והוא כ"ו, כמספר שם המיוחד. לכך מתמיה על הרשעים, כי אשר הוא הכל, אי אפשר שיהיה נעלם ממנו דבר, שאם כן היה מסולק ממנו אותו דבר שלא ידע, ולא היה הכל. ואמר "לא יבין אלקי יעקב", רוצה לומר כי הוא יתברך קדוש נבדל, שלכך נקרא "אלקי יעקב", כמו שהתבאר כמה פעמים, כי היה לו ליעקב מדה זאת שהיה קדוש נבדל, כמו שכתוב (ישעיה כט, כג) "והקדישו קדוש יעקב". ואיך מי שהוא נבדל והוא פשוט, שאין לו גדר כלל, לא יבין. כי מפני שהוא פשוט בתכלית הפשיטות, אי אפשר לומר עליו כך, כי אם כן לא היה פשוט, רק היה לו גדר, שיודע דבר זה ולא ידע דבר זה. אך מפני שהוא פשוט בתכלית הפשיטות, לא יאמר עליו שהוא יודע זה ואינו יודע הכל, רק הוא יודע הכל מצד הפשיטות שבו, שלא יוגדר בדבר מיוחד. ומה שהוא יודע כי דבר זה הוא כך, וכשנשתנה יודע שהוא בענין אחר, אין השנוי רק מצד המקבל, אבל אצל השם יתברך אין כאן שנוי, כי [הוא] פשוט בתכלית הפשיטות, ומצד הזה יודע הכל. ואם כן איך יחייב דבר זה רבוי או הרכבה, כי אדרבה, הידיעה שהוא יודע הוא מצד הפשיטות כמו שאמר הכתוב. וכל עוד שאנו נותנין לו הפשיטות, מתחייב מזה הידיעה שהוא יודע הכל, ואין נעלם ממנו. ודבר זה ברור מאוד, ואין להאריך במקום הזה כלל. ובאולי נזכה בעזר המחיה הכל בחסדו יתברך לבאר כל הדברים במקומם המיוחד לזה. רק מפני שאיזה בני אדם שהם חסירי ידיעה, הוצרכתי לבאר דבר, שלא ישמע אדם לכמו דברים אלו שכך הם דברי החכמים בעלי יראה בעל אמת.

#**והנה האיש**= הזה אשר פער פיו, ומומו בעצמו, הוציא מילין מפיו, ולהרים מכשול מן בני אדם, אף כי אני אומר שאין אחד מבני אדם, שהם בני אברהם ראש המאמינים, מקבלי תורת משה [רבינו] עליו השלום, שישים דבריו על לבו, רק 'צא' יאמר לדבריו. אך באולי פן יש חס ושלום אחד שיפנה אל דבריו, ראוי להרים המכשול הזה. הנה כתב פרק כ"א מן החלק שקרא מעשה אבות, וזה לשונו; ועתה אומר לך מה שהיה אפשר לומר בזה, כפי מה שאומר לך במלות קצרות מאוד, ואתה\* תציירם בנפשך. והוא שכאשר אמרנו שהקב"ה לא יכול לעשות אחר\* כמוהו, ושאר הנמנעות, ולא יחשוב חסרון בחק יכלתו, לפי שאין הנמנעות מכלל היכולת. כמו כן לא יחשב חסרון בידיעתו יתברך כאשר נאמר שאחרי שברא את האדם, וידע שיהיה בחירי, לא תקיף ידיעתו במה שלא יצא לפועל. שאם היתה מקפת, הרי ידיעתו זאת סותרת ידיעתו ראשונה, שידע בעת בריאת האדם שיהיה בחירי במוחלט. ולדעתי\* שכוונת הריב"ש ז"ל (סימן קיח) הוא על דרך זה, בשגם לא אמר הדברים בסדור נוסח זה, עד כאן לשונו. ומי יתן ותאלמנה שפתיו\* שפתי שקר הדוברים על צדיקו של עולם עתק. וכי נמצא אדם כזה\* שאינו חס על כבוד קונו להוציא דברים כמו אלו, לסלק מן השם יתברך הידיעה בעתיד במה שלא יצא אל הפעל. ובגמרא בפרק חלק (סנהדרין צ:) שאלו רומיים, מניין שהקב"ה מחיה מתים ויודע מה שעתיד וכו', כמו שמבואר שם. הרי לך כי הדבר הזה אמונת חכמים שהשם יתברך יודע העתיד.

#**ומה להשיב**= על דברים כמו אלו, שאין להם יד ורגל, ואין מקום להם. ואדם כמו זה בא לדבר דברים כמו אלו, כי אמר שאין חסרון בחקו כאשר ידיעתו לא תקיף במה שלא יצא לפועל, שאם כן תהיה זאת הידיעה סותרת ידיעתו ראשונה שידע בעת בריאתו שיהיה האדם בחיריי. ואם הידיעה היא מן היכולת והשלימות, כמו שידוע וברור, (-אבל-) כי הידיעה היא שלימות והסכלות הוא חסרון, ואם כן מתחייב מזה שלא יסולק מאתו שום ידיעה, ולא יהיה נברא האדם בחירי,י כי ידיעתו יותר ראשונה אליו. וכי דברים אלו ראוים לבן דעת כי הידיעה בבריאת האדם שיהיה בחיריי יהיה גורם בו יתברך חסרון וסכלות, שלא ידע דבר שביכלתו הידיעה, כי מה שהוא יתברך מסולק מן החסרון הוא בעצמו יתברך, מבלי סבה, כי אין אליו סבה. ומפני שברא האדם ויהיה בעל בחיריי, יפעול דבר זה בו סכלות בעצמו. ואדרבה, שלימתו ויכלתו יש לחייב שידע הכל, ולא יהיה האדם בחירי כלל, רק כמו שידע כך הוא מוכרח, ולא ההפך, שתהיה בריאתו האדם שיהיה בחירי מסלק ממנו יתברך הידיעה, אשר חסרון הידיעה הוא חסרון חס ושלום בעצמו. הלא המוציא הדברים בו סכלות הגמור. והוא יתברך כבודו במקומו, ברוך הוא וברוך שם כבודו לעולם אמן ואמן (ר' תהלים עב, יט). ומה שתלה עצמו בחבלי השוא ובעבותות עגלה חטאה (ר' ישעיה ה, יח) באילן גדול, הוא הריב"ש ז"ל, אין להשיב על זה, כי נגלה לפני כל שאין שום צד ענין לדבריו, ואדרבה, דבריו בהפך זה, כמו שנגלה לכל, וחס\* ושלום לומר עליו כך.

#**ופירוש המשנה**= הזאת, מה שהוצרכו חכמים לומר כי יש דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, דבר זה הזמן של ערב שבת בין השמשות הוא הגורם. וזה מפני כי שאר בין השמשות שהוא לא יום ולא לילה, ממה נפשך; אם הוא יום, הרי הוא זמן של ששת ימי המעשה\*. ואם הוא לילה, גם כן הוא זמן של ששת ימי המעשה, ואין כאן חדוש. אבל בערב שבת בין השמשות, מצד שהוא בין השמשות של קדושה, הוא יותר במדריגה משאר ימי הטבע, שאינם כל כך במדריגה. ואי אפשר לומר שלא יהיה נברא בו דבר, שהרי אינו שבת גמור הוא. ואי אפשר שיהיה נברא בו כמו שנברא בששת ימי בראשית, שהרי אינו ימי חול גם כן. ולפיכך נבראו בערב שבת בין השמשות דברים שהם למעלה מן הטבע, ואינם טבעיים, כמו שנבראו בששת ימי המעשה, שכל אלו דברים אינם טבעיים. וכל זה מפני כי\* בין השמשות של ערב שבת הוא למעלה מששת ימי הטבע, כמו שהשבת מצד קדושתו הוא למעלה מן ששת ימי בראשית. ולפיכך בין השמשות של ערב שבת אי אפשר שיהיה בלא בריאה, כי עדיין לא נכנס השבת, שהוא שביתה גמורה. ואי אפשר שיהיה נברא בו הדברים הטבעיים, שהרי הוא יותר במדריגה מששת ימי המעשה. ולפיכך נבראו בו אלו דברים שאינם טבעיים לגמרי, והם קרובים אל הטבע. כי כל אלו דברים הם דברים גשמיים, ומצד שהם גשמיים הם דברים טבעיים, ומצד שאינם כמו שאר דברים טבעיים, הם יוצאים מן הטבע, ונאמר על זה שנבראו בין השמשות של ערב שבת.

#**וכבר התבאר**= כי כל דבר שיש בו קדושה ראוי לו מספר עשרה, ואין קדושה בפחות מעשרה (ברכות כא:), כמו שהתבאר למעלה כמה פעמים, והוא דבר מבואר מאד. ולפיכך שנו במשנה 'עשרה דברים נבראו בין השמשות של ערב שבת', כי מפני שהזמן של ערב שבת בין השמשות יש בו בחינה של קדושה, במה שהוא יוצא מששת ימי המעשה שהם חול, ולכך נבראו בזמן זה בפני עצמו\* עשרה דברים. כמו שנברא העולם בכל ששת ימי בראשית בעשרה מאמרות (למעלה במשנה א), מצד שהעולם דבק במדריגה העליונה שמורה על זה מספר עשרה, כמו שהתבאר, וכך נבראו עשרה דברים מצד הזמן שהוא בין השמשות, כי מצד שהוא בין השמשות יש בו קדושה, וכל קדושה שייך אליו עשרה.

#**ובפרק מקום שנהגו**= (פסחים נד.) הכי איתא; ואור דידן (-בערב-) [במוצאי] שבת נברא, והתניא עשרה דברים נבראו [בערב שבת] בין השמשות, ואלו הן; באר, ומן, קשת, וכתב, ומכתב, ולוחות, וקברו של משה, ומערה שעמד בה משה ואליהו, ופתיחת פי האתון, ופתיחת פי הארץ לבלוע את הרשעים. רבי נחמיה אומר משום אביו, אף האור והפרד. רבי יאשיה אומר, אף איל ושמיר. רבי יהודה אומר, אף הצבת. הוא היה אומר צבתא בצבתא מתעבדא, וצבתא קמייתא מאן עבדה, הא לאיי בריה בידי שמים הוא. אמרו לו, אפשר יעשנה בדפוס ויקבענה כיון, עד כאן. ועוד שם; תנו רבנן, עשרה דברים נבראו בין השמשות של ערב שבת, ואלו הן; באר, ומן, וקשת, כתב, ומכתב, ולוחות, וקברו של משה, ומערה שעמד בה משה ואליהו, ופתיחת פי האתון, ופתיחת פי הארץ לבלוע בו את הרשעים. ויש אומרים, אף מקלו של אהרן שקדיה ופרחיה. ויש אומרים, אף המזיקין. ויש אומרים, אף בגדיו של אדם הראשון, עד כאן. ובמתניתין דידן אין כל הגרסאות שוות. כי ביש נוסחות כתיב; 'ויש אומרים אף המזיקין, וקברו של משה, ואילו של אברהם. ויש אומרים אף צבת בצבת עשויה'. וביש גרסאות כתיב; 'ויש אומרים אילו של יצחק, וקברו של משה. ויש אומרים אף המזיקין והצבת'. ולא ידעתי זה להבין, שמחבר שני דברים ביחד שאין להם חבור. כי מה שאמר בברייתא 'אף האיל ושמיר', הם שני דברים שוים, כי שניהם הם בריות, ושוים ודומים הם. 'והאור והפרד', אף שנראה שאינם שוים, בודאי שוים הם, כדאמר שם (פסחים נד.); רבי יוסי אומר, ב' דברים עלו במחשבה לבראות מערב שבת, ולא נבראו עד מוצאי שבת, ובמוצאי שבת נתן הקב"ה בינה באדם הראשון מעין דוגמא של מעלה, ולקח שני אבנים וטחנן\* זו בזו, ויצא מהם אור. והביא שתי בהמות, והרכיב זו על זו, ויצא מהם פרד, עד כאן. הרי כי אלו שני דברים שוים, כי הגמר שלהם בידי האדם. כי האור, האדם הוא מוציא אותם לפועל, אחר שהיה האור בכח בלבד, דהיינו באבן, שיצא ממנו האור. וכן הפרד, הוא בבהמה בכח, דהיינו בזכר ובנקיבה, וחברם ביחד, ויצא מהם הפרד, כמו בחבור האבנים. וכבר הארכנו במקום אחר, ואין כאן מקומו. אבל 'מזיקין וצבת' אינם דומים. וכן אם הגרסא 'מזיקין וקברו של משה ואילו של אברהם', אין להם שייכות ביחד אלו שלשה.

#**ולפיכך אני**= אומר כי הגרסא הנכונה 'אילו של יצחק וקברו של משה', כי האיל והקבר שניהם שוים\*, שהם צורך שני הצדיקים הגדולים, וכמו שיתבאר. 'ויש אומרים אף המזיקין, ויש אומרים אף צבת בצבת עשויה', וכך נראה הגרסא. ומעתה המשנה שוה לברייתות, כי תמצא בשתי הברייתות בשוה שמוסיף על עשרה דברים השונים ג' דברים. כי בברייתא קמייתא מוסיף רבי נחמיה משום אביו 'אף האיל והפרד. רבי יאשיה אומר אף איל ושמיר. רבי יהודה אומר אף הצבת'. ובברייתא שנית\* 'יש אומרים אף מקלו של אהרן שקדיה ופרחיה, ויש אומרים אף המזיקין, ויש אומרים אף בגדיו של אדם הראשון'. הרי לך כי לעולם תמצא ג' דעות מוסיפין.

#**ודבר זה**= אין נראה כלל שיהיה במקרה, אבל דבר גדול ומופלג הוא. כי כבר אמרנו כי בריאת בין השמשות הוא כאשר עבר זמן הראשון מן היום, ואינו נחשב מן היום הראשון. ובארנו לך כי מה שהיו עשרה דברים שנבראו בין השמשות. ולפי דעת הכל אי אפשר שיהיה פחות מעשרה דברים שנבראו בין השמשות, וזה לפי ענין הזמן, שהוא בין השמשות של ערב שבת. אמנם הזמן שהוא בין שני הימים יש הרבה, כמו שתאמר כי תיכף ומיד ששקעה החמה עבר הזמן של היום, אף על גב שעדיין לא נתקרב אל בין השמשות לגמרי, מכל מקום כיון שלא נמצא כח היום לגמרי, נקרא קצת 'בין השמשות'. וכאשר מתקרב יותר, נקרא 'בין השמשות', עד האחרון, שהוא עיקר בין השמשות, אשר ראוי שיהיה נברא בו עשרה דברים מחמת עלוי הזמן. הלא תראה, בגמרא יש שם מחלוקת גבי בין השמשות, והכי אמרינן התם (שבת לד:); איזהו בין השמשות, משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין, דברי רבי יהודה. רבי נחמיה אומר, כדי שיהלך אדם משתשקע החמה חצי מיל. רבי יוסי אומר, בין השמשות כהרף עין, זה נכנס וזה יוצא, ואי אפשר לעמוד עליו, עד כאן. הרי לך מפורש כי בין השמשות יש הרבה, ורבי יוסי אמר דבין\* השמשות הוא כהרף עין, זה נכנס וזה יוצא, הוא בין השמשות האחרון, אשר אי אפשר שיהיה בין השמשות פחות מזה. ובבין השמשות זה אשר אי אפשר שיהיה פחות ממנו, וכאילו אינו המשך\* זמן כלל, בו נבראו עשרה דברים השנויים במשנה, כי בין השמשות הזה הוא קרוב לגמרי לשבת, ולכך נבראו בו עשרה דברים. ושאר בין השמשות באו להוסיף, עד ג' זמנים.

#**וזה כמו**= שאמרנו, כי הראשון סבר כי אף על גב כי שעיקר בין השמשות הוא בין הימים לגמרי, ובו נבראו עשרה דברים, והוא כאילו אינו המשך זמן לקורבתו שיש לו לשבת, מכל מקום הזמן אשר הוא קרוב אל זה הוא גם כן בין השמשות. ולפיכך באותו בין השמשות גם כן נברא אילו של יצחק וקברו של משה. ויש עוד בין השמשות, והוא רחוק יותר, אבל הוא קצת קרוב, ובשביל כך הוסיפו 'יש אומרים אף המזיקין'. ויש עוד זמן בין השמשות, מיד אחר שקיעת החמה, והוא יותר רחוק, ומכל מקום כיון שהוא אחר שקיעת החמה יש להוסיף אותו גם כן על בין השמשות, והוסיפו על זה הצבת, שהוא גם כן נבראת בין השמשות. ודוקא עד ג' הוסיפו על בין השמשות שהוא אחרון, וזה מפני כי אחר שכבר עבר היום שלפניו, מתחיל למקרב אל השבת, וכל דבר שהוא מתקרב נחלק לג' חלקים; התחלת הקירוב, ואמצע הקירוב, וסוף הקירוב. חוץ מן בין השמשות האחרון, שהוא נחשב כאילו אין בו זמן כלל, ונחשב כמו העתה, שהעתה מחבר הזמן העבר וזמן העתיד ביחד. וכן בין השמשות האחרון אינו רק כמו העתה, שהיא תכלית הזמן העבר והתחלת הזמן העתיד, ואין כאן המשך הזמן כלל.

#**ובאולי יקשה**= לך, אם כן אין שייך בו בריאה כלל, כי אין הויה רק בזמן. כי זה אין קשיא, שאם היתה הבריאה דברים גשמיים, כל הויה גשמית צריך לה זמן בודאי. אבל אלו דברים אינם דברים גשמיים שצריך אליהם זמן כלל, כי אף שהם דברים גשמיים, אין עיקר שלהם רק מה שהם בלתי טבעיים, וזה היה נברא בין השמשות. כי לא היו נבראים בפעל לגמרי, רק שנגזרו בין השמשות כדלקמן, ולפיכך אין נחשב בין השמשות הזה זמן שהוא תולה בגשם. ועוד, כי אף שהוא זמן, לא נחשב זמן כלל, שהוא כמו רגע שאמר רבי יוסי שאי אפשר לעמוד עליו (שבת לד:).

#**ולפיכך** **נבראו**= בו עשרה דברים, כמו שהתבאר כמה פעמים, ושאר בין השמשות אינו כל כך במדריגה. וכל יש אומרים מוסיף הזמן שהוא יותר רחוק, ולעולם ההוספה האחרונה קרוב יותר אל הטבע, מפני שהוא קרוב לזמן ששת ימי המעשה. לכך הוסיפה המשנה 'צבת בצבת עשויה', והוא תוספות האחרון, והוא דבר דומה אל ענין הטבע, עד שהחכמים חולקים ואומרים (פסחים נד.) כי הוא בריה בידי אדם לגמרי, [ו]הוא כמו שאר בריות. ודברים אלו הם דברי חכמה מאוד. אך כי יש עוד טעם באלו התוספות על עשרה דברים, ודבר זה יש להבין מענין בין השמשות, ואין להאריך בדברים כמו אלו. ויש לומר גם כן, כי כל אחד מוסיף על הראשון עד שהם שלשה\*, ולא פליגי כלל. וכך מוכח הסוגיא (פסחים נד.), דפריך שם ואור (-בערב-) [במוצאי] שבת נברא וכו', ופריך מרבי נחמיה. ומה פריך מרבי נחמיה, הא לא סבירא לן כך. אלא כל חד וחד לאוסופי אתי, ולא פליגי כלל, ונכון הוא.

#**ואם תאמר**=, הא קשיא ברייתות אלו על מתניתין, דהכא קתני אחריני. ושתי הברייתות נמי קתני אחריני. ובתוספות גם כן, שתי הברייתות מחולקות, כמו שהוא לפניך. גם המשנה אינה\* מסכמת בתוספות עם הברייתות. ונראה דכל זה לא קשיא, כי לפי הכל עשרה דברים נבראים בין השמשות, ומוסיפין על עשרה דברים עוד דברים מן הטעם אשר התבאר למעלה, שהוא כנגד הזמן שנמשך בין השמשות של ערב שבת, ודבר זה הסכימו עליו הכל. רק כי המשנה דהכא סבירא לה כי עשרה דברים שמנאה המשנה יותר הם רחוקים מן הטבע, ולפיכך יש לשום\* אלו בעשרה דברים שנבראו בין השמשות, כי אלו עשרה דברים כולם רחוקים מן הטבע ביותר, כמו שבארנו למעלה. ואילו של יצחק וקברו של משה רבינו אין כל כך רחוק מן הטבע כמו העשרה, אבל הם יותר רחוקים מן הטבע מן המזיקין שנזכרים אחר זה. והמזיקין יותר רחוקים מן הצבת, שהרי אפשר שיקבענה בדפוס ויעשנה כיון (פסחים נד.), כך דעת המשנה. וכן\* הברייתות דפרק מקום שנהגו (שם) סבירי להו אותם הדברים יש למנות בעשרה דברים, כי הם רחוקים מן הטבע. והדברים שהוסיפו 'יש אומרים' ראוים להוסיפן, שאינן כל כך רחוקים מן הטבע. והאור והפרד יותר רחוק מן הטבע מן איל ושמיר, ושנים אלו יותר רחוקים מן הצבת. ולברייתא אחריתי יש לשום בתוספות מקלו של אהרן, ואחר כך המזיקין, ואחר כך בגדיו של אדם הראשון, כי מפני שהיו בגדיו של אדם, שהוא נברא בששת ימי הטבע, והבגדים יש להם יחוס וצירוף אל מי שלבשן, ולכך הם קרובים אל הטבע.

#**ובפירוש אלו**= עשרה דברים, כתב רש"י בפרק מקום שנהגו (פסחים נד.) 'באר - בארה של מרים, והוא הסלע שיצא ממנו מים על ידי משה ואהרן, ועגול היה כמו כברה, ומתגלגל עמהם בכל מקום שהולכים, עד כאן לשונו. ואין נראה לי שכוונת רש"י ז"ל שהסלע היה הולך ומתגלגל עמהם, דאם כן למה לא נזכר הנס שהסלע נתן מים בתלוש מן הקרקע, שכיון שהוא מתגלגל עמהם היה תלוש, ולא אמר רק 'פי הבאר'. אבל נראה לומר כי בכל מקום שהיו הולכים הבאר עולה ונובע מים, ונברא אל הבאר הזה פה שיצאו המים בכל מקום שהולכין. ולכך קאמר 'פי הבאר', שנתן השם יתברך אל הבאר בכל מקום שהיו חונין פה, ויצאו מים. ומה שפירש רש"י שהיה 'עגול ככברה', היינו דאמרי במדרש (תנחומא חוקת אות כא) "ונשקפה על פני הישימון" (במדבר כא, כ), שנגנזה בימה של טבריה, והעומד על הישימון מביט ורואה כמו כברה בים, והיא הבאר, עד כאן לשון רש"י בפרשת חוקת (שם) מן המדרש. ו'כברה' הוא עגול, כן יראה.

#**'כתב ומכתב'**=, פירש רש"י (פסחים נד.) 'כתב' קריאת שם האותיות, 'והמכתב' חקיקת צורתן כך שמעתי. ולי נראה 'כתב' זה חקיקת צורתן, 'והמכתב' זה החרט שכתב בו חקיקת הלוחות, כההיא דמסכת קדושין (כא:) מנין לרבות הסול והסיר והמכתב. ונראין דברי, דקריאה לא קרי ליה 'כתב', עד כאן לשונו. ותימה, הרי "כתובים באצבע אלהים" כתיב (שמות לא, יח), ואם כן לאו בעט כתובין. ונראה ד'כתב' הוא צורת האות, ו'המכתב' הוא קבלת הכתיבה, והכתב הוא בפני עצמו. ואין להקשות, דהא בלא קבלת הכתיבה אין דבר כלל, ומה שייך בריאה בדבר שאין בו ממש. ואין זה קשיא, שגזר הקב"ה בערב שבת האות שיהיה צורתו כך וכך, ועדיין לא היה מקבל הצורה עד שגזר על קבלת הכתב. דאין הבריאה מה שנבראו\* עשרה דברים בין השמשות בריאה ממש, אלא שגזר הבריאה בין השמשות. שאין נראה כי האיל של יצחק היה חי מששת ימי בראשית עד אברהם, רק שגזר על בריאתו, וזהו בריאתו. וכך גזר האותיות כפי מה שהן, וגזר גם כן קבלת הכתב. כמו לדעת רבי נחמיה האור והפרד, דקאמר בגמרא (פסחים נד.) שנברא בין השמשות של ערב שבת, ובגמרא מוקי לה דעלו במחשבה בערב שבת, ועל זה נאמר שנברא בערב שבת בין השמשות. וכך הבריאה מן הכתב, היינו צורת הכתב, גזר השם יתברך בערב שבת בין השמשות, והמכתב, הוא קבלת החקיקה. ומדלא אמר 'הלוחות והכתב', נראה דלא איירי הכתב והמכתב בלוחות בלבד, רק בכל כתב ובכל מכתב, שנבראו בין השמשות. כמו אור ופרד שאמר רבי נחמיה (פסחים נד.), דאיירי בכל אור ופרד, והנה כל כתב ומכתב נברא בערב שבת בין השמשות. ומה שהוצרך לברוא הכתב והמכתב בערב שבת בין השמשות, מפני כתב הלוחות וספר תורה, שאין ראוי שיהיו נכתבים אלו דברים על ידי דברים שהם מסדר האדם, ולפיכך צריך לומר שהם פועל השם יתברך. ואין דומה דבר זה לדברים הטבעיים שנבראו בששת ימי בראשית, ולפיכך אנו אומרים שבריאתן בערב שבת בין השמשות, שראוי לדברים שאינם טבעיים לגמרי. ורצה לומר שגזר השם יתברך הכתב וקבלת הכתב, וסדר אותו, וכאשר יצא לפועל, הנה זהו שנברא בערב שבת בין השמשות.

#**ומשנה דידן**= לא חשיב קברו של משה ומערה שעמד בה משה ואליהו, דסבירא ליה דיותר איכא לחשוב במקומם המטה והשמיר, כי היו פועלים דברים גדולים מה שהיה פועל המטה ומה שהיה פועל השמיר, ולכך איכא למחשב הני תרתי, ולא קברו של משה ומערה שעמד בה משה ואליהו. וברייתא סבירא להו דקברו של משה, שלא נודע המקום לשום אדם (דברים לד, ו), יותר יש למחשב. וכן מערה שעמד בה משה ואליהו, כי מעיד מקומם על זה שהיו בהר אלקים, ולפיכך אלו שנים יש לחשוב, ובהא פליגי. ומה שאמר 'אף צבת בצבת עשויה', כבר בארנו שאין פירושו שהקב"ה ברא הצבת בערב שבת בין השמשות, אלא שגזר הקב"ה הצבת בערב שבת בין השמשות\*. כי השם יתברך ברא העולם בשלימות, ואין חסרון בעולם. ומלאכת הצורף צריכה אל העולם, ומאחר\* כי המלאכה הזאת צריכה להיות לה הצבת, ואין צבת הראשון ממעשה האדם, על כרחך גזר השם יתברך על זה שתהיה נעשה. ומפני כי אין המלאכה הזאת מעשה טבע, אם כן בערב שבת בין השמשות נברא, ובזה לא יהיה\* העולם חסר, כי השם יתברך השלים העולם. ולפיכך על הצבת חל בריאתה בערב שבת בין השמשות, ופירוש זה ידוע, ואין להאריך, ואין פירוש זולת זה. וכבר אמרנו כי לכך סדר המאמר הזה אחרון, מפני שהדבר שהוא יוצא מסדר מעשה בראשית ראוי שיהיה אחרון, ולא ראשון, כי קודֵם סדר הטבע, וזה בא אחרון, והכל הוא מבואר.

%[פ"ה מ"ז]

**שִׁבְעָה דְבָרִים בַּגֹּלֶם וְשִׁבְעָה בֶּחָכָם. חָכָם אֵינוֹ מְדַבֵּר בִּפְנֵי מִי שֶׁהוּא גָדוֹל מִמֶּנּוּ בְּחָכְמָה וּבְמִנְיָן, וְאֵינוֹ נִכְנָס לְתוֹךְ דִּבְרֵי חֲבֵרוֹ, וְאֵינוֹ נִבְהָל לְהָשִׁיב, שׁוֹאֵל כָּעִנְיָן וּמֵשִׁיב כַּהֲלָכָה, וְאוֹמֵר עַל רִאשׁוֹן רִאשׁוֹן וְעַל אַחֲרוֹן אַחֲרוֹן, וְעַל מַה שֶּׁלֹּא שָׁמַע, אוֹמֵר לֹא שָׁמַעְתִּי, וּמוֹדֶה עַל הָאֱמֶת. וְחִלּוּפֵיהֶן בַּגֹּלֶם:**

#**שבעה דברים**= נאמרו וכו'. פירוש אלו ז' דברים שנאמרו בגולם ושבעה בחכם; תחלה יש לך לדעת כי כל השבע מדות שנאמרו כאן שיש אל השכל, היינו שאינו יוצא מן הסדר הראוי מה שהדעת מחייב. והשכל משער כל הדברים ומגביל אותם, והיוצא מן הסדר הראוי אין ספק שהוא יוצא מן השכל, כי הסדר הוא עצם השכל. ולפיכך כל ענין החכם ומדות שלו משוער ומסודר.

#**ולכך אמר**= 'חכם אינו מדבר בפני מי שגדול ממנו'. דבר זה ראוי לפי הסדר, אשר הסדר מתחייב מן השכל. וכן 'אינו נכנס לתוך דברי חבירו', כי לא היה זה סדר כלל כאשר אחד יכנס לתוך דברי חבירו. 'ואינו נבהל להשיב', כי אם היה נבהל להשיב היה משיב במהירות, ואין זה סדר. והוא 'שואל כענין ומשיב כהלכה', הכל הוא מפני הסדר, כי אם היה שואל שלא כענין, דבר זה היה נקרא שהוא יוצא מן הסדר, ולפיכך הוא שואל כענין. וכן מה ש'אמר על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון', הכל הוא לפי הסדר, אשר הדעת מחייב הסדר והשעור. 'ועל [מה] שלא שמע אומר לא שמעתי', שאם לא כן, היה זה יציאה מן הסדר כאשר היה משנה. וכן מה שמודה על האמת, ואינו מהפך האמת לשקר, אין לך יציאה [מן הסדר] יותר מזה אם היה עושה זה. והפך זה בגולם, כי הגולם שהוא חמרי וחסר השכל, אשר ממנו השעור והסדר, ולפיכך נמצא אצלו הכל לפי סדר. ולפיכך אמר 'וחילופיהן בגולם', שיוצא תמיד מן הסדר.

#**וכבר אמרנו**= לך פעמים הרבה שאין לפרש דברי חכמים באומדנא בלבד. כי מאחר שאמר 'שבע מדות בחכם', ובודאי מנינא אתא לאשמועינן דוקא, כי ראוי שיהיה שבע מדות בחכם, לא פחות ולא יותר. וזה כי בא להגיד כי השכל הוא מסודר, ולפיכך אמר שיש בו ז' מדות. כי הדבר הוא מסודר על ידי שבעה דברים, לא פחות ולא יותר, ועל ידם הוא מסודר לגמרי. ומפני שאמר כי החכם הוא מסודר כמו שראוי אל השכל, אמר שיש לו ז' מדות, אשר על ידם הוא מסודר. וזה כי כל סדר הוא השווי, ואם לא היה אל הסדר השווי לא היה זה סדר. ואשר יוצא מן הסדר, הוא יוצא מן השווי לגמרי. והשווי לגמרי הוא האמצע, שאינו נוטה לשום צד. והנה הנקודה האמצעית סדר שלה על ידי ז', וזה שהיא עומדת באמצע, אינו נוטה לא למעלה ולמטה, לא לפנים ולא לאחור, ולא לצדדין, עד שכל אמצעי סדר שלו ז', שהרי מה שאין כאן נטיה לא לימין ולא לשמאל, ולא לשום צד, שהם ששה צדדין, רק יש לה האמצעי דבר זה, הם ז' דברים לגמרי. וכנגד זה אמר שהחכם יש בו ז' דברים, שכולם הם מורים על הסדר, עד שהוא מסודר לגמרי.

#**ויש לך**= להבין שזכר ז' דברים, שכולם אינם יוצאין חוץ מן הסדר הראוי, רק נשאר על הסדר, ובשביעי אמר 'ומודה על האמת', והוא כנגד האמצעי עצמו, שהאמת הוא דומה לאמצעי בעצמו, שהרי זה עצם האמת, שאינו יוצא מן נקודת האמצעי כלל. וזה תבין מן אותיות 'אמת', שהאות האחת בראש האל"ף בי"ת, והאמצעית אות מ"ם, שהיא באמצע אלפ"א בי"ת, ואות תי"ו בסוף אלפ"א בית"א. ותדע מאד דברים גדולים שנרמזים במלת 'אמת', כי האמצעי, שהוא האמת הגמור, אליו מצורף שתי הקצוות, וכאשר יש אמת, אז האמת נושא הקצוות, עד שהאמת נושא הכל. ודבר זה דומה לישראל, שהם זרע אמת כלו, על ידם נסמכים הקצוות, שהם אומות העולם, שהם טפלים אל האמת, ומפני זה יש קיום אל הכל, אף דבר שהוא נוטה מן האמצעי, שהוא האמת בעצמו. לפיכך אל אות מ', שהיא מורה בפרט על האמת, מפני שהמ"ם באמצע אלפ"א ביתא, אשר האמצע הוא האמת, נסמכים אליו האל"ף והתי"ו שהם הקצוות, ובזה תדע כי האמת הוא נושא הכל, שהרי הוא נושא הקצוות. ולפיכך בזכות ישראל, שהם זרע אמת, עומדים האומות, שהם נוטים מן האמת. ומה שהאמת הוא דומה אל האמצעי בארנו זה למעלה, כי האמת אין לו נטיה מן היושר כלל, וזהו ענין האמצעי, שאין לו נטיה מן היושר, שהרי הוא האמת בעצמו, ולא שייך אצלו נטיה. אבל השקר הוא נוטה מן היושר, ולפיכך אותיות 'שקר' הם בסוף אלפ"א בית"א (שבת קד.), כל זה מפני כי השקר יש לו נטיה מן היושר.

#**ועוד יש**= לך לדעת, כי השקר הוא בלתי נמצא, והוא נעדר בעצמו. והאמת הוא הפך, כי אין באמת העדר, רק הוא נמצא, והשקר אינו\* נמצא. ולפיכך האמת דומה אל האמצעי, שהאמצעי רחוק מן הקצה, כי הקצה מפני שהוא קצה הוא קרוב אל ההעדר\*, אבל האמת שיש לו מציאות, והוא נמצא, דומה אל האמצע, שכל אמצע רחוק מן ההעדר, והשקר דומה אל הקצה, אשר הקצה\* קרוב אל ההעדר, כי הסוף הוא ההעדר. ולפיכך המ"ם שהוא אות האמצעי באל"ף בית"א, הוא מורה על האמת, והקצוות טפלים אל האמצע. והפך זה האותיות 'שקר', שהם נוטים אל הקצה לגמרי, כי הם בסוף אל"ף ביתא. ומה שאין בו התי"ו, שהוא בסוף יותר, כי האמת והשקר הפכים, ואין ראוי האות של אמת שיהיה בתוך השקר, מאחר שהם הפכים. ועוד, כי התי"ו אף על גב שהוא בסוף, אינו קצה נחשב, כאשר היא עומדת בגבול ומגביל האל"ף בית"א, לא נקרא זה קצה, אבל הם עומדים בגבול. לפיכך האל"ף והתי"ו, שהם אותיות שהם על הגבול, הם ב'אמת', כי האמת אינו יוצא מן הגבול. אבל אותיות 'שקר' הם נוטים אל הקצה שאין בהם הגבול, ודבר זה ברור מאד למי שמבין. ואותיות 'שקר' מהופכים ומבולבלין\*; השי"ן קודם, ואחר כך הקו"ף, ואחר כך הרי"ש, ואין זה סדר לא דרך פנים ולא דרך אחור, כי השקר אין לו סדר כלל. ואילו האותיות של 'אמת' הם מסודרים, שהאמת הוא הסדר, ודבר זה מבואר. והנה בשביל זה אמר מניינא, כי ראוי שיהיה לו שבעה מדות דוקא.

#**ומה שאמר**= 'שבעה דברים בגולם', ולא 'בעם הארץ', ד'גולם' רצה לומר שאין לו חכמה אנושית, ואילו 'עם הארץ' רוצה לומר שאין לו תורה. וזה אין רוצה לומר כאן, רק שאין לו חכמה אנושית, ואין להאריך כאן.

#**ואינו נבהל**= להשיב, שאינו משיב במהירות עד שהוא נבהל להשיב, אבל המשיב בנחת משיב בישוב הדעת. ופירוש 'שואל כענין', שמדקדק לשאול בטעם, שנותן\* טעם לדבריו. וכן מה שאמר 'ומשיב כהלכה', שמשיב דברים שהם קרובים אל האמת, עד שהם הלכה. ולא אמר 'ומשיב כענין', שלא היה משמע רק שנותן טעם לדבריו, ולא שהם קרובים אל ההלכה לגמרי. ולא שייך לומר שהוא 'שואל כהלכה', רק שהוא 'שואל כענין', ורוצה לומר שהוא שואל לפי הראוי בטעם, עד שהשאלה ראויה לשאול לפי הענין. וגם זה נקרא 'שואל כענין' כאשר עומדים במסכתא הזאת, והוא שואל בה, ודבר זה נקרא 'כענין', דהיינו שהוא שואל לפי המשא והמתן שיש בענין זה. אבל אם שואל ממסכתא אחריתא\*, אפילו אם שואל לפי השכל, נקרא זה 'שואל שלא כענין', שאין זה כענין ממה שעומדין בו. ו'שואל ומשיב' דבר אחד הוא, כמו שאמרנו, ולכך הם ז' ולא יותר.

%[פ"ה מ"ח]

**שִׁבְעָה מִינֵי פֻרְעָנִיּוֹת בָּאִין לָעוֹלָם עַל שִׁבְעָה גוּפֵי עֲבֵרָה. מִקְצָתָן מְעַשְּׂרִין וּמִקְצָתָן אֵינָן מְעַשְּׂרִין, רָעָב שֶׁל בַּצֹּרֶת בָּאָה, מִקְצָתָן רְעֵבִים וּמִקְצָתָן שְׂבֵעִים. גָּמְרוּ שֶׁלֹּא לְעַשֵּׂר, רָעָב שֶׁל מְהוּמָה וְשֶׁל בַּצֹּרֶת בָּאָה. וְשֶׁלֹּא לִטּוֹל אֶת הַחַלָּה, רָעָב שֶׁל כְּלָיָה בָּאָה. דֶּבֶר בָּא לָעוֹלָם עַל מִיתוֹת הָאֲמוּרוֹת בַּתּוֹרָה שֶׁלֹּא נִמְסְרוּ לְבֵית דִּין, וְעַל פֵּרוֹת שְׁבִיעִית. חֶרֶב בָּאָה לָעוֹלָם עַל עִנּוּי הַדִּין, וְעַל עִוּוּת הַדִּין, וְעַל הַמּוֹרִים בַּתּוֹרָה שֶׁלֹּא כַהֲלָכָה:**

#**שבעה מיני**= פורעניות וכו'. כבר אמרנו כי התנא זכר בכאן מה שנמצא בעולם מספר שבעה, [ו]זה הוא למטה ממדריגת עשרה. ואמר 'שבעה מיני פורעניות באין לעולם', כי הסדר הוא על ידי שבעה דברים כמו שאמרנו, ולפיכך סמך אחריו 'שבעה מיני פורעניות', שדבר זה הפך הראשון, כי שבעה מיני פורעניות באין לעולם על ידי שבעה גופי עבירות. ופירוש זה גם כן כמו שאמרנו, כי השם יתברך הגביל את העולם על ידי מצות שלא יצא העולם מן הסדר, רק יעמוד על עמדו כאשר ראוי. וכבר בארנו בספר גבורות השם (פס"ו) שזה הטעם לשבעה מצות שנתן השם יתברך לאדם, והוא מבואר במקומו, עיין שם. ולכך סמך אחר זה 'שבעה מיני פורעניות באין לעולם על ידי שבעה גופי עבירות'. כי על ידי שבעה עבירות אלו יוצא העולם מן הסדר לגמרי, וכל עבירה ועבירה מאלו ז' עבירות הוא יציאה אחת. ודברים אלו איך אלו ז' עבירות הם מוציאין את העולם מן הסדר הראוי הוא ידוע למשכילים. ומפני כך אמר כי ז' פרעניות באים לעולם בשביל זה. כי כאשר העולם מסודר על סדרו אין כאן פורעניות, כי השם יתברך סדר העולם עד שאין בו חסרון כלל. והפורעניות הוא היציאה מן הסדר מפני החטא, שהוא מוציא העולם מן הסדר, ולכך יבואו הפורעניות על העולם, שהפורעניות הוא היציאה חוץ מן הסדר, וזה שאמר 'שבעה מיני פורעניות וכו''.

#**ופירוש דבר**= זה מה שאמר הרעב בא על המעשר ועל החלה, יש לפרש כי השם יתברך צוה לתת אל הלוים המעשר (במדבר יח, כא), ולתת החלה לכהנים (ב"ק קי:), ולהם לא נתן השם יתברך חלק ונחלה בתוך ישראל (דברים י, ט, שם יח, א). ולפיכך אמרו כאן כי כאשר אין נותנין המעשר והחלה למי שראוי לתת אליו, הקב"ה מקפח גם כן פרנסתו, ומביא רעב לעולם. ומה שהרעב בא יותר על החלה מן על המעשר, כי החלה שייך דוקא בלחם, שהלחם הוא חיותו של אדם, דכתיב (דברים ח, ג) "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם וגו'". ולא כמו המעשר, שאף כי המעשר בזתים ודגן, והדגן גם כן חיותו של אדם כשנעשה ממנו לחם, מכל מקום קודם שהוא לחם אינו חיותו של אדם, ועל הלחם יחיה האדם. ובפרק השוכר את הפועלים, מצינו בתורה ובנביאים ובכתובים שהלחם סועד לבו של אדם; בתורה, דכתיב (בראשית יח, ה) "ואקחה פת לחם וסעדו לבכם". ובנביאים, (שופטים יט, ה) "סעד לבך פת לחם". בכתובים, (תהלים קד, טו) "ולחם לבב אנוש יסעד". ובודאי חיותו של אדם בלב הוא, ולפיכך גדול החלה מן המעשר. ומכל מקום כאשר אין נותנין מעשר, הקב"ה מביא רעב בעולם\*, שאף על גב שאין הפירות נותנין חיות כמו הלחם, דכתיב "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם", מכל מקום משביעין רעבון האדם לפי שעה, ולכך אם אינו מעשר, יש בצורת ורעב בעולם, אחר שאין נותנין המעשר, שאפשר להשביע האדם את נפשו מהם למי שיש לו לתת. ואם אין חלה, שהחלה היא חיותו של אדם, אמרו שמביא הקב"ה רעב של כליה, שהוא כליון החיות לגמרי.

#**ומפני זה**= לא זכרו תרומה, מפני כי אין שעור לתרומה כלל, וחטה אחת פוטרת את הכרי (חולין קלז:), ולפיכך אין בחטה אחת לכהן דבר שיוכל להשביע עצמו. אבל מעשר יש שעור בודאי. והחלה, שאף על פי שגם לחלה אין שעור, מכל מקום כיון שהחלה חיותו של אדם, אפילו כל שהוא נמי שוה לו דבר, שהוא חיותו. ועוד, בחלה כתיב (במדבר טו, כא) "תתנו", שיהא בחלה שעור נתינה, כלומר שתהא החלה דבר חשוב שנקרא נתינה, וכמו שפירש רש"י ז"ל בפרשת שלח לך (שם), ולפיכך הוא חיותו של אדם, ולא התרומה ולא הבכורים, רק מעשר וחלה.

#**ובמדרש**= (ב"ר א, ד) בזכות שלשה דברים נברא העולם; בזכות חלה, בזכות מעשר, ובזכות\* בכורים. דכתיב (בראשית א, א) "בראשית ברא אלקים", ואין "ראשית" אלא חלה, דכתיב (במדבר טו, כ) "ראשית עריסותיכם". ואין "ראשית" אלא מעשר, דכתיב (דברים יח, ד) "ראשית דגנך". ואין "ראשית" אלא בכורים, דכתיב (דברים כו, ב) "מראשית פרי האדמה". ויש לתמוה מה שזכרו אלו שלשה דברים, ולא זכרו גם כן תרומה, שהיא נקראת "ראשית" בכמה מקומות. ועוד קשה, למה העולם נברא בזכות אלו שלשה דברים. ופירוש זה, כי השם יתברך ברא העולם, והשפיע אל הבריות מה שצריך להם. ואם לא שיהיו בעולם גם כן אנשים משפיעים מטובותם לאחרים, לא היה ראוי שיברא העולם ולהשפיע להם מה שצריך להם. כי מדה זאת שייך\* אצל מדת החסד, שאין ראוי לעשות חסד אלא אם כן הוא בעל חסד, שכן אמרו חז"ל (כתובות עב.) דקבר יקברוניה, דטען יטענוניה וכו'. פירוש, כל גמילות חסדים שהאדם עושה, ראוי שיהיה נעשה לו גם כן. ודבר זה יתבאר במקומו איך שבעל גמילות חסדים\*, לפי החסד שעושה ראוי שיהיה נעשה לו. ולפיכך אם לא שיהיו בעולם גומלי חסדים משפיעים מטובם, לא היה ראוי שיהיה השם יתברך בורא העולם ומשפיע לו מה שצריך אל העולם. ודבר זה נתבאר למעלה בפרק משה קבל תורה אצל על ג' דברים העולם עומד וכו'.

#**ומפני כי**= השם יתברך משפיע לעולם דבר שהוא עיקר חיותו של אדם, כמו הלחם שהוא חיותו\* של אדם. והב', שהוא משפיע לעולם דבר שאם לא היה בעולם היה העולם חסר, אף על גב שאפשר להתקיים האדם זולתו, מכל מקום היה האדם חסר. והג', שהשפיע השם יתברך לעולם דברים אשר אף אם לא היה בעולם לא היה העולם חסר, רק שהשם יתברך הוא\* הטוב (מנחות נג:), ומשפיע לאדם הטוב הגמור. והם ג' מדריגות האחד הוא מוכרח שהוא חיותו של אדם, הב' שיהיה בלא חסרון, הג' שיהיה בטובה ובהנאה. וכנגד זה הם ג' דברים; חלה, מעשר, ובכורים. החלה היא חיותו של אדם, ואם יתן חלה, השם יתברך נותן ומשפיע לעולם דברים הכרחיים. ואם יתן מעשר, אשר המעשר הוא בפירות, ואין חיותו של אדם תלוי בפירות, גם אי אפשר שיהיה מתפרנס כל ימיו בפירות, רק שהם השלמת העולם, שאם לא היו פירות ויין, אין ספק שהיה זה חסרון. וכאשר בני אדם נותנין זה, ראוי שיהיה משפיע השם יתברך לעולם גם כן דברים שהם השלמת החסרון. אמנם הבכורים, מפני שאין שעור לביכורים (ביכורים פ"ב מ"ג), רק שדרך האדם שמתאוה ביותר אל פרי כאשר הפרי הוא בביכור שלו, והאדם נהנה ממנו, ואין זה רק בשביל הנאה וטובה, ולא להשלים חסרון. ולפיכך כאשר האדם משפיע לאחר מדבר שהוא הנאה וטובה יתירה בלבד, ראוי שישפיע השם יתברך לעולם גם כן טובותיו, אף על גב שאם לא היה זה בעולם לא היה העולם חסר כלל, רק שהם לטובה יתירה.

#**וכנגד זה**= תקנו בברכה "אשר בורא נפשות רבות וחסרונם על כל מה שברא להחיות בהם\* נפש כל חי" (ברכות לז.), ופירש בעל הטורים (טור או"ח סימן רז) "על כל מה שבראת להחיות בהן נפש כל חי", שאף אם לא נבראו לא היה האדם חסר. כי מה שאמר "אשר ברא נפשות רבות", בו נכללו הדברים שהם הכרחיים לאדם, כמו הלחם, שאם לא היו הדברים שהם הכרחיים, שהוא חיותו של אדם, לא היה דבר בבריאה, שהרי אין כאן פרנסה, "וחסרונן" רוצה לומר הדבר שאם לא היה בעולם\* היה זה חסרון. "על כל מה שבראת וכו'", היינו דברים שאינן חסרון כלל, רק לטובה יתירה. אבל לפי הנראה דקדוק הברכה פירושו "אשר ברא נפשות רבות וחסרונן", רצה לומר שברא לאדם דברים אף על גב שאינם נותנין פרנסה וחיות לאדם, מכל מקום צריכים להם להשלים חסרון האדם. כי המים (-ש-)האדם שותה לצמאון שלו, אבל אינם מפרנסין את האדם, ואין נותנים לאדם חיות, רק שהיה מת בצמא אם לא ישתה. ואף אם לא מת, היה זה חסרון לאדם. ולפיכך תקנו "אשר ברא נפשות רבות וחסרונן", וכן תקנו על כל הפירות (טושו"ע אור"ח סימן רז), שאינם נותנין חיות ופרנסה לאדם כלל, רק הם משלימים החסרון. ואחר כך אמר "על כל מה שבראת להחיות בהם נפש כל חי", הם\* דברים שהם נותנים חיות ופרנסה לאדם, וזה לשון "על כל מה שבראת וכו'", כי חיות האדם קודם בודאי.

#**ומכל מקום**= אלו שלשה דברים הם בשביל שישפיע האדם כל חלקי הטוב לזולתו\*. ומפני זה לא זכרו תרומה, כי תרומה שהיא כל שהוא, אינו כל כך צורך אל האדם. אבל בכורים, מפני הנאה בלבד מפרי חדש, אפילו בכל שהוא, ושייך\* לברך על זה, כמו שבארנו למעלה. ולפיכך בשביל מעשר, שאינם נותנים מעשר, בא רעב לעולם.

#**ויש לך**= לומר עוד, כי מה שאמר 'ושלא ליטול את החלה', ולא אמר 'אם אין נוטלין החלה', כי הוא תוספות על ראשון, שדבר לפני זה שאין מעשרים, ועל זה אמר 'שלא ליטול את החלה', רצה לומר אינם נוטלין את החלה גם כן, עד שאין נותנין דבר. אבל אין לומר מתחילה שאין נותנים החלה, ואחר כך מוסיפין שלא לעשר, שדבר זה לא שייך, כי חלה דבר מועט הוא, ואיך נותנין המעשר, שהוא אחד מעשרה, ולא יתנו החלה, שהוא אחד מעשרים וארבעה לבעל הבית ואחד מארבעים ושמונה לנחתום. ולפיכך אמר כאשר אין מעשרין מקצתן, 'רעב של בצורת באה לעולם, מקצתן שבעין ומקצתן\* רעבין'. ואף אותן שהם רעבין, אין רעב של מהומה בא להם. ואם כולם אין מעשרין, רעב של מהומה בא לעולם. ופירוש 'רעב של מהומה', שצועקין ורצין במאד אחר הפרנסה, עד שיש מהומה ביניהם, וזה נקרא 'רעב של מהומה'. ואם מוסיפין שלא ליטול את החלה, ומכל שכן שאין מעשרין, אז רעב של כליה בעולם. והנה יש שלשה דברים; כי תמצא חסרון בקצת בני אדם, ותמצא חסרון בכל בני אדם, דהיינו חסרון לבד. ותמצא ההעדר, שהוא העדר לגמרי. ולכך אמר שאם 'מקצתן מעשרין ומקצתן אין מעשרין', ימצא החסרון במקצת, דהיינו 'מקצתן רעבים ומקצתן שבעים'. ואם כולם אינם מעשרין, ימצא החסרון בכולן, שכולם רעבים. ואם מוסיפין שלא ליטול את החלה, אז רעב של כליה בעולם.

#**ומכל מקום**= קשה, למה לא זכר מתנות עניים, שהוא יותר גזל לעניים מן המעשר והחלה. ולקמן (משנה ט) אצל 'ארבע פרקים הדבר מתרבה', זכר גזל מתנות עניים, וגם פירות שביעית. ולכך יש לדעת כי מה שאמר כאן כי הרעב בא בשביל המעשר והחלה, מפני כי הרעב שהוא בעולם הוא מפני שמסולקת הברכה מן העולם, שכאשר אין הברכה מן השם יתברך אז בא הרעב. ואלו שני דברים, דהיינו מעשר וחלה, מביאים הברכה בעולם; המעשר, כמו שאמרו בפרק קמא דתענית (ט.) "עשר תעשר" (דברים יד, כב), עשר בשביל שתתעשר. וכבר התבאר זה למעלה (פ"ג מי"ג) אצל 'מעשרות סייג לעושר'. ושם התבאר הטעם, כי השם יתברך צוה שיתן אחד מן עשרה, כאילו אמר שיתן מן עושרו שנתן [לו] השם יתברך, אחד אל השם יתברך. ולפיכך דוקא אחד מן עשרה, כי עד עשרה הם פרטיים, ואין בפרטי עושר. אבל העושר הוא בעשרה, שאינו מספר\* פרטי. וכבר בארנו כי הפרטיים הם עד עשרה, ולא עשרה בכלל. ולפיכך נקרא 'עשר' בלשון 'עושר', כלומר שהוא דבר\* של עושר. ומפני שהוא נותן מן עושרו אל השם יתברך, ראוי לעושר. וזהו 'עשר בשביל שתתעשר', רצה לומר שתתעשר לגמרי. ועוד התבאר למעלה, והוא ברור ואמת, ותבין אותו.

#**וגבי חלה**= נמי אמרינן בפרק במה מדליקין (שבת לב:) שאם אין נותנין חלה אין ברכה במכונס, ומארה משתלח בשערים, ובני אדם זורעים ואחרים אוכלין, שנאמר (ויקרא כו, טז) "אף אני אעשה זאת לכם והפקדתי עליכם בהלה וגו' וזרעתם לריק זרעכם ואכלו אותם אויביכם", אל תקרי 'בהלה' אלא 'בחלה'. ואם נותנים, מתברכים, שנאמר (יחזקאל מד, ל) "וראשית עריסותיכם תתנו לכהן להניח ברכה אל תוך ביתך", עד כאן. הרי לך כי הברכה היא בשביל החלה, והרעב הוא בשביל מניעת החלה. ויש לך להתבונן הטעם שמתברך המפריש את החלה; כי החלה היא מצוה שהיא לבית, דהיינו פרנסת הבית, ולא כן התרומה, שאין התרומה שייך לפרנסת הבית כמו שהוא ההלה\*. ולפיכך הבית של אדם מתברך, כי הברכה שייך לבית, שהבית מתברך, כמו שאמרו בכל מקום (כתובות קג., ב"ב קמד:) 'ברכת הבית'. וזה שהביא ראיה מן הכתוב דכתיב (יחזקאל מד, ל) "להניח ברכה אל תוך ביתך". כלומר החלה היא מן העסה שהוא שייך לבית, ומתברך הבית בשביל זה. ולפיכך אלו שנים (-ש-)הם בכלל ברכה. והפך זה גם כן, כי מי שאין נותן אותם, מתרחק מן הברכה. ויש לך להבין דברים אלו, כי הם דברים גדולים בענין המעשר והחלה.

#**ויש מקשים**= על דברים אלו, שאמר 'שבעה מיני פורעניות בא לעולם', והלא 'רעב של בצורת' ו'רעב של מהומה' הכל פורעניות אחד. ועוד, שאמר 'על שבעה גופי עבירות', והרי 'מקצתן מעשרין ומקצתן אינם מעשרין' ו'גמרו שלא לעשר' הכל עבירה אחת היא. ועוד, הרי יש הרבה יותר משבע עבירות, שהרי יש מעשר, חלה, מיתות שאינן\* מסורות לבית דין, ופירות שביעית, וענוי הדין, ואחר כך יש גילוי עריות, עבודה זרה, ושפיכת דמים, ושמיטת הארץ. ודברים אלו אין קשיא, כי מה שאמר 'על ז' גופי עבירות', פירוש 'עבירה' שעוברים ישראל הדרך הישר והראוי. וכאשר עוברין מקצתן דבר, זה נקרא העברת הדרך בפני עצמו, וכאשר הכל עוברין, נקרא זה העברת הדרך בפני עצמו. ולפיכך אף על גב ששניהם הם בחטא אחד, יקרא זה כל אחד העברת הדרך בפני עצמו. וכן מפני זה בעצמו נחשבים גילוי עריות עבודה זרה שפיכות דמים ושמיטת קרקעות להעברה אחת, שאף על גב שהם דברים מחולקים, חשבם התנא להעברה אחת, אחר שהם מביאים עונש פורעניות אחד לגמרי. ובודאי הם משותפים בהעברה אחת, כי גלוי עריות נקרא 'טומאה', כדכתיב (ויקרא יח, ל) "ולא תטמאו בהם". וכן שפיכות דמים נקרא 'טומאה', דכתיב (במדבר לה, לד) "ולא תטמא את הארץ". עבודה זרה נקרא 'טומאה', דכתיב (ויקרא כ, ג) "למען טמא את מקדשי", כדאיתא בפרק קמא דשבועות (ז:). ואם כן אלו שלשתן עבירה אחת, עבירת הטומאה. וכן יקרא גם כן שמיטת הארץ עבירה עם אלו שלשה, כמו שיתבאר. ולפיכך שפיר קאמר 'שבעה מיני פורעניות באות על שבעה גופי עבירות', שקרא מיתות שאינן מסורות לבית דין ופירות שביעית העברה אחת, שהם ענין אחד, שבשביל אותו דבר שהם משותפין בו בא הפורעניות, ולפיכך העברה אחת היא. לכך נחשב להעברה אחת שבועת שוא וחלול השם, שבשביל אותה העבירה שהם משותפים ביחד, בא הפורעניות, ואין קשיא כלל. וכן יקרא גם כן פורעניות של בצורת ופורעניות של מהומה ופורעניות של כליה לג' פורעניות, כיון שכל אחד ואחד יש לו שם בפני עצמו, ולמה לא יהיה זה ג' מיני פורעניות מחולקים.

#**דבר בא**= לעולם וכו'. יש לשאול, מה ענין הדבר אל הפירות שביעית, אף כי נאמר כי הדבר שייך אל המיתות האמורות בתורה, כי כאשר לא נמסר בידם אותם הראוים למות, יבא הדבר לעולם וימותו מעצמם, אבל מה ענין פירות שביעית אל הדבר. יש לך לדעת, כי תמצא בפירות שביעית מה שלא תמצא בשאר הדברים; כי אף אם תמצא ערלה וכלאי הכרם שיש לבערם מן העולם, דבר זה מפני שהם אסורים בהנאה. אבל פירות שביעית אינם אסורים בהנאה, שהרי מותר לאכלם, וצוה עליהם לבערם מן העולם כאשר מגיע הביעור. והביעור הזה שהוא מבער אותם מן העולם, שהוא מפקירם במקום דריסת רגלי אדם ורגלי בהמה, עד שהם מבוערים מן העולם. ועוד, כי התורה צוה בפרט על ביעור הפירות, וזה גוף המצוה לבער אותם מן העולם, ודבר זה לא תמצא בשום מקום שהתורה קבעה על דבר זה מצוה. ולפיכך על פירות שביעית שצוה בתורה לבער אותם מן העולם, יבוא הדֶבֶר, שמבער הבריות מן העולם, כמו\* שצוה לבער פירות שביעית מן העולם, ויהיה הפקר לכל, בין לאדם ובין לחיה. וכאשר לא עשה האדם דבר זה, נעשה האדם הפקר לגמרי למשחית, עד שאינו מבחין בין טוב לרע, ודבר זה מבואר.

#**ויש לך**= להבין, כי יש בדבר שני דברים; האחד, שהמלאך הוא משחית ביד חזקה, וכדכתיב (ש"ב, כד, טז) "ויאמר למלאך הרף ידיך", כלומר שאל יפעל ביד חזקה ובכחו\*. והשני, כי נמסרו בני אדם להפקר ביד המשחית, שאינו מבחין בין טוב לרע. ועל זה אמרו כי אם לא יקיימו מיתות בית דין האמורות בתורה, שמחוייבים להמית בכח דין, ואינם עושין, בא מלאך שהוא משחית בכח, ודומה הדֶבֶר, שבא בכח גדול, כמו דין בית דין, שכל דין בית דין\* הוא בכח, שצריכים בית דין לעשות מעשה ולהמית. ואם אינם מפקירים הפירות של שביעית במָקום הפקר לכל, יהיו\* נעשים הם הפקר לכל המשחית בהם. ולפיכך אמר שהדבר בא על מיתות שאינן מסורות לבית דין, ועל פירות שביעית. וכאשר עוברים אלו ב' חטאים שיש בהם אלו שתי בחינות, יבוא הדבר עליהם, שיש בו אלו ב' דברים. ויש לפרש גם כן בשביל שלא הפקירו פירות שביעית בא הדבר, עד שאין כאן מי שיאכל, וממילא הפירות מרקיבין, כדין פירות שביעית. ולפיכך הדבר בא שיהיה נעשה הדין בפירות שביעית כראוי. אבל אין נראה, שאין המדה הזאת שוה, דאם היה בא החרב עליהם והיו מתים בחרב, היו הפירות נרקבים. ומכל מקום יש לומר שהיה האויב לוקח הפירות. מכל מקום הראשון נכון למבין דברי חכמה מענין הדבר, ודבר זה מבואר.

#**חרב בא**= לעולם. יש לך לדעת כי הדין נקרא 'חרב', לפי שהוא גוזר ופוסק הדין, כמו החרב שהוא גוזר ופוסק. ולפיכך אם מונע הדין, ואינו גוזר ואינו חותך הדין, בא החרב. ובכל מקום\* שמשו חכמים בלשון זה לומר גזר דין 'נחתך הדין על פיהם', שתראה מפורש כי שייך חתיכה וגזירה בדין. ולפיכך אם מעכב הדין שאינו חותכו, או שחותך הדין שלא כראוי, או המורה בתורה שלא כהלכה, שגם המורה הוראה גוזר וחותך ההוראה. וכאשר מתקלקל בגזירה, עונשו מדה כנגד מדה, שיבוא חרב לעולם. כי כל מדותיו של הקב"ה הם מדה כנגד מדה (סנהדרין צ.), ואין לך מדה כנגד מדה יותר מזה. ודבר זה גם כן מבואר.

%[פ"ה מ"ט]

**חַיָּה רָעָה בָּאָה לָעוֹלָם עַל שְׁבוּעַת שָׁוְא, וְעַל חִלּוּל הַשֵּׁם. גָּלוּת בָּאָה לָעוֹלָם עַל עוֹבְדֵי עֲבוֹדָה זָרָה, וְעַל גִלּוּי עֲרָיוֹת, וְעַל שְׁפִיכוּת דָּמִים, וְעַל הַשְׁמָטַת הָאָרֶץ:**

#**ואמר**= 'חיה רעה באה לעולם וכו''. יש לשאול מאוד על זה, דמה ענין עונש זה לשבועת שוא וחלול השם. ואפשר כי הרמז במה שאמר 'חיה רעה', המלכיות נקראו חיות בכתוב. ואמר כי כאשר יש\* שבועת שוא וחלול השם בעולם, ואין יראים משמו הגדול, באה לעולם חיה רעה, והם יראים ממנה, תחת אשר אינם יראים משמו של מלך מלכי המלכים הקב"ה, יהיו יראים מן מורא\* מלך בשר ודם. ויש לך לדעת, כי רמזו חכמים בזה שיש לירא מפני שמו הגדול, ולפיכך אם אין יראים מפני שמו הגדול בא חיה רעה לעולם. ואין יראה רק גבי חיה רעה, שהאדם ירא מפני החיה, שהיא בריה\* אחת משונה, ושייך בזה יראה יותר ממה ששייך מן החרב. ולפיכך אמר 'חיה רעה באה לעולם על שבועת שוא וחלול השם', כי אלו חטאים מפני שהם מקילים בכבוד שמו, שאם לא היה מקיל בכבוד שמו לא היה עובר שבועת שוא, ולא היה מחלל שמו הגדול. ולפיכך על אלו שני חטאים בפרט עונש זה של חיה רעה. והנה התבאר לך אמתת פירוש זה מה שאמר כי 'חיה רעה באה לעולם על שבועת שוא וחלול השם', ופירוש זה ברור מה שאין לספק בו. והוא יתברך יצילנו מעון זה ויכפר בעדינו.

#**גלות בא**= לעולם וכו'. מה מאוד יש לתמוה מה שהגלות בא בשביל ד' דברים, כי מה ענין אלו ד' דברים אל גלות הארץ. יש לך לדעת ולהבין אלו דברים מאוד, ושים עיניך ולבך על הדברים אשר נבאר\* לך. כי כאשר תעיין תמצא כי ג' תוארים הם לארץ ישראל; הראשון, כי נקרא שמו יתברך על הארץ, שהוא "אלהי הארץ", ומקרא מלא הוא (דברים לא, טז) "וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ", ופירש הרמב"ן ז"ל (שם) אלהים שהוא נכר בארץ, כי השם הנכבד הוא אלהי הארץ, שנאמר (מ"ב יז, כו) "כי לא ידעו משפטי אלהי הארץ", וכן (ר' דהי"ב לב, יט) "וידברו אל אלהי כעל אלהי עם הארץ", וכתיב (הושע ט, ג) "לא ישבו בארץ ה'", עד כאן לשון הרמב"ן. ובדברי רבותינו ז"ל מבואר הרבה, עד שאמרו ז"ל (כתובות קי:), ומביאו רש"י בפרשת לך לך (בראשית יז, ח), "לתת לך את הארץ להיות לך לאלהים" (ר' ויקרא כה, לח), הדר בארץ ישראל אני לו לאלוה, ומי שאינו דר בארץ ישראל אין אני לו לאלוה, עיין שם. וכן אמר דוד (ש"א כו, יט) "כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים", ומי אמר לו לדוד לך עבוד אלהים אחרים, אלא כיון שגרשו אותו מארץ ישראל כאילו אמרו לך עבוד אלהים אחרים (כתובות קי:). ודבר זה מבואר, כי כל הארצות הם תחת רשות השרים העליונים, ואין בלבד שם ה' נקרא עליה, רק ארץ ישראל. והתואר השני שיש אל הארץ, שנקראת "ארץ קדושה", ודבר זה מבואר.

#**הג' שנקראת**= "ארץ חיים\*", כדכתיב (יחזקאל כו, כ) "ונתתי צבי בארץ החיים". ובסוף כתובות (קיא.) "ארץ החיים" שמתיה חיים לעתיד לבא. והטעם שנקראת "ארץ החיים", במה\* שארץ ישראל באמצע העולם (תנחומא קדושים אות י), כמו שבארנו בכמה מקומות. וכל דבר שיש לו מדריגת האמצעי, ואינו נוטה אל הקצה, מתייחס אל החיים. כי הקצה יש לו סוף ותכלית, וזהו ענין מיתה, שהמיתה היא הסוף ותכלית.

%[פ"ה מ"א]

<> לשון הגמרא שם: "אין פוחתין מעשרה פסוקין בבית הכנסת... הני עשרה כנגד מי... כנגד עשרה מאמרות שבהן נברא העולם. הי נינהו, 'ויאמר' דבראשית. הני תשעה הוו". ופירושו, שבפרשה של מעשה בראשית [בראשית פרק א] נאמר תשע פעמים "ויאמר", וחסר, איפוא, המאמר העשירי. ובביאור הגר"א כאן כתב: "ואלו הם; 'ויאמר אלקים יהי אור' [שם פסוק ג], 'ויאמר אלקים יהי רקיע' [פסוק ו], 'ויאמר אלקים יקוו' [פסוק ט], 'ויאמר אלקים תדשא' [פסוק יא], 'יהי מאורות' [פסוק יד], 'ישרצו המים' [פסוק כ], 'תוצא הארץ' [פסוק כד], 'נעשה אדם' [פסוק כו], 'הנה נתתי' [פסוק כט]. ו'פרו ורבו' [פסוק כח] הוא ציווי אל ברכה".

<> לשון הגמרא שם: "'בראשית' נמי מאמר הוא, דכתיב 'בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם'". וראה להלן ציון 97.

<> כן הקשה רש"י בר"ה לב., וז"ל: "בראשית נמי מאמר הוא - ואף על גב דלא כתיב ביה 'ויאמר יהי שמים', כמאן דכתיב דמי, דבאמירה נמי איברי, ולא בידים, דכתיב 'בדבר ה' שמים נעשו'". וכן הרמב"ם כאן כתב: "בעשרה מאמרות. כשתסתכל בכל מה שבא במעשה בראשית 'ויאמר' תמצאם תשעה, ו'בראשית' עשירי, ואף על פי שלא התבאר בו מלת 'ויאמר', הענין מורה עליו, וכאילו אמר 'ויאמר אלהים יהיו השמים והארץ', כי לא נהיו מבלתי מאמר".

<> משנה חגיגה יא: "המסתכל בארבעה דברים רתוי לו כאילו לא בא לעולם; מה למעלה, מה למטה, מה לפנים, ומה לאחור". ופירשו תוספות מגילה כה: [ד"ה מה]: "מה לפנים מה לאחור - מה היה קודם ששת ימי בראשית, ומה יהיה אחר שיכלה העולם". ועוד אמרו בחגיגה יא: "תנו רבנן, 'כי שאל נא לימים ראשונים' [דברים ד, לב], יחיד שואל, ואין שנים שואלין. יכול ישאל אדם קודם שנברא העולם ["מה היה קודם שנברא העולם" (רש"י שם)], תלמוד לומר [שם] 'למן היום אשר ברא אלקים אדם על הארץ'". וראה הערה 6.

<> פירוש - אם היה נאמר "ויאמר אלקים יהי שמים וארץ", היתה אמירה זו נעשית קודם לבריאת שמים וארץ, כפי שכל אמירה קודמת לבריאה שנעשתה מחמתה. והואיל ובריאת שמים וארץ היא בריאת העולם, נמצא שאמירה הקודמת לבריאת שמים וארץ היא אמירה הקודמת לבריאת העולם, ולכך הושמטה אמירה זו מהתורה, וכפי שמבאר.

<> פירוש - הואיל וכל דברי תורה ניתנו כדי ללמוד ולהתעמק בהם [ראה להלן הערה 49], לכך אם היה נאמר "ויאמר אלקים יהי שמים וארץ" היינו מחוייבים ללמוד ולהתעמק בפסוק זה, והיינו בכך עוברים על מאמרם "המסתכל בארבעה דברים רתוי לו כאילו לא בא לעולם" [ראה הערה 4]. וכן רש"י [מגילה כה.] כתב "מעשה בראשית כו' - ואמרינן במסכת חגיגה [יא:] המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאילו לא בא לעולם, והתם מפרש [חגיגה טז.] טעמא, אין רצונו של מלך שיזכירו שמו על אשפה כו'". @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; כשם שהמאמר הראשון בעשרה מאמרות לא נתפרש להדיא בלשון מאמר, כך הדיבור הראשון בעשרת הדברות לא נתפרש להדיא בלשון ציווי, שהרי נאמר [שמות כ, ב] "אנכי ה' אלקיך וגו'", ולא נאמר בלשון ציווי "אנכי אהיה לך לאלקים קבלו מלכותי". ובביאור הדבר כתב בתפארת ישראל פל"ז [תקלו.], וז"ל: "כי בדבור 'אנכי ה' אלקיך', שהוא קבלת אלקותו ומלכותו עליהם, לא שייך בזה ציווי וגזרה. שאם אין הוא מלך ואלקיהם, לא שייך גזרה עליהם. כי אין גוזר גזרה אלא אם כן הוא מלך קודם, ואחר כך גוזר גזרה. ואם הוא מלך כבר עליהם, אם כן אין צריך לומר 'קבלו מלכותי', שהרי כבר מלך עליהם. ולכך לא יכול לומר המלך 'אני גוזר על הבריות שתקבלו אותי למלך'; שאם אין הוא מלך שלהם, לא שייך אליו גזרה שיגזור על דבר. ואם הוא מלך כבר, אין צריך לגזור שיקבלו מלכותי, שהרי הוא כבר מלך... לכך בא דבור ראשון בלשון זה 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', וכיון שהוצאתיך מארץ מצרים תקבלו מלכותי". וכאן נמצא צד השוה שבין "בראשית" ל"אנכי"; כשם ש"ויאמר" ניתן להאמר רק לאחר שהחלה הבריאה של העולם, כך לשון ציווי ניתן להאמר רק לאחר שהחלה המלכות של המלך. והואיל ו"בראשית" ו"אנכי" עומדים על נקודת ההתחלה של הבריאה והמלכות, מן הנמנע להשתמש אצלם בלשונות שמהותם שייכת להמשך הבריאה והמלכות, ולא לנקודת ההתחלה. @**אך עדיין**^ קשה, שהא תינח שאין לומר לשון ציווי לפני המלכת המלך, כי אם אין מלך, אין מי שיגזור המצוות, ואם כבר יש מלך, אין צורך בציווי, וכפי שנתבאר. אך לכאורה אין זה הטעם להשמטת אמירה מבריאת שמים וארץ, אלא הטעם הוא "שאסור לספר מדבר שהיה קודם שנברא העולם" [לשונו כאן]. ונהי שהתוצאה בשניהם שוה [שבמאמר ובדיבור הראשון יש העלמה והסתר לעומת ההמשך], מ"מ הטעמים נראים כשונים לגמרי. אמנם נראה שאכן חד טעמא הוי, כי מה שאסור לספר מדבר שהיה קודם שנברא העולם הוא גם משום שאי אפשר להגדיר את נקודת ההתחלה של הבריאה לפי מהלכי הבנה של ההמשך. כי הואיל והאדם חי בעולם לאחר שנברא, ממילא הוא תופס את הכל על פי הסתכלות השייכת להמשך העולם, ומן הנמנע ממנו שיתפוס את מה שהיה לפני שנברא העולם בהסתכלות אמיתית ונכונה. שהרי אין "ויאמר" הנאמר לאחר בריאת שמים וארץ כדין "ויאמר" הנאמר בטרם בריאת שמים וארץ. נמצא שהטעם להשמטת "ויאמר" מבריאת שמים וארץ דומה לגמרי להשמטת לשון ציווי מ"אנכי", כי אי אפשר לעמוד על נקודת ההתחלה באמצעות כלי שני. @**דוגמה לדבר;**^ ידועים דברי הגר"א כי במאמר "בראשית" נברא הזמן [עיין שיח יצחק פיסקא "ברוך שאמר"]. ושוב יקשה מדוע לא נאמר להדיא "ויאמר אלקים יהי זמן" [ראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 160]. אלא הם הם הדברים; כל אמירה שנאמרה לאחר בריאת הזמן נתפסת אצלנו כפועלת על פי מהלך הזמן, שהרי סדר אמירת האותיות וצירופן להדדי נעשים מההתחלה אל הסוף, ראשון ראשון, ואחרון אחרון. אך בודאי שלא כך פעלה האמירה שקדמה ויצרה את הזמן גופא. והואיל ומופקע מאיתנו להבין אמירה הפועלת שלא בתוך מרחבי הזמן, לכך לא נאמר להדיא "ויאמר אלקים יהי זמן". והוא הדין לפי המבואר כאן; אמירה הפועלת לפני בריאת העולם אינה דומה לזו הפועלת לאחר שנברא העולם, ולכך נאמר "בראשית", ולא "ויאמר אלקים יהי שמים וארץ".

<> לעומת לשון דיבור שבא על כלליות ענין הדיבור, וכמו שמבאר והולך.

<> רש"י בראשית א, יד "יהי מאורות וגו' - מיום ראשון נבראו, וברביעי צוה עליהם להתלות ברקיע. וכן כל תולדות שמים וארץ נבראו ביום ראשון, וכל אחד ואחד נקבע ביום שנגזר עליו. הוא שכתוב [בראשית א, א] 'את השמים' לרבות תולדותיהם, 'ואת הארץ' לרבות תולדותיה". ושם בפסוק כד פירש רש"י "תוצא הארץ - הוא שפירשתי שהכל נברא מיום ראשון, ולא הוצרכו אלא להוציאם". וראה להלן הערות 13, 98.

<> אם היה נאמר "ויאמר" על בריאת שמים וארץ.

<> יש לדייק בלשונו שכתב "באמירה &**וברצון**^ הזה שאמר שיהיה נבראים שמים וארץ", דמדוע הוסיף כאן תיבת "וברצון". ונראה, כי מה שהאמירה פועלת בריאה אין זה אלא משום שהאמירה מבטאת את רצונו יתברך, ורצונו יתברך הוא הפועל את הבריאה. דוגמה לדבר; הרמב"ן [שמות כ, ב] כתב: "אנכי ה' אלהיך - הדבור הזה מצות עשה, אמר 'אנכי ה'', יורה ויצוה אותם שידעו ויאמינו כי יש ה', והוא אלהים להם, כלומר הווה, קדמון, מאתו היה הכל &**בחפץ**^ ויכולת". ובבראשית ב, יז כתב הרמב"ן: "לדעת אנשי האמונה האומרים כי העולם מחודש בחפץ אלוהי פשוט". ובנצח ישראל פי"א [רפט:] כתב: "השם יתברך ברא העולם הזה ברצונו" [הובא למעלה פ"ג הערה 1671]. ובגו"א בראשית פ"א אות סו כתב: "מאמר, הוא כח הטבע שנקרא 'מאמר', שהוא פועל ברצון הקב"ה ובגזירתו". והכתב והקבלה [בראשית ג, ג] כתב: "ולא תגעו בו - הוסיף לה אדם הראשון סייג לדבר, והוא לתוספת זהירות. ותלתה באמירת אלקים, לומר שרצון ה' הוא כן, כי אמירה הוא רצון", ולכך אמירה ורצון בני חדא בקתא אינון. וצרף לכאן את דברי רש"י קהלת ג, א, שכתב: "לכל חפץ - לכל דבר, כל הדברים קרוים 'חפצים' בלשון משנה". ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר שהטעם לכך הוא כי הכל נמצא בעולם מחמת רצונו יתברך, וראוי שהכל יקרא על שם סבת המצאותו בעולם, שהוא רצון ה', ולכך הכל נקרא "חפצים". וראה להלן הערה 105.

<> לשונו בגו"א ויקרא פכ"א ריש אות א: "כל מקום שכתוב 'דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם' פירושו דבר דבור כללי, והאמירה היא אמירה פרטית, כלומר ענין זה תאמר אליהם... לכך כתב בראשונה דבור ואחר כך אמירה, כי בפעם הראשון אין הענין מובן לאדם, והוא לו דבור בלבד, עד שבפעם השנית הוא מובן אצלו, ואז אצלו אמירה, שהוא מורה על הענין... האמירה הפרטית שהוא אחר 'דבר'". וכן יבאר בהמשך.

<> אודות שהפרטי הוא אחד מני רבים, ואילו הכללי הוא אחד, כן ביאר בגו"א את דברי רש"י [שמות יח, א], שכתב: "וישמע יתרו - מה שמועה שמע, קריעת ים סוף ומלחמת עמלק". ושם באות א [ד"ה ואם] כתב: "ואם תאמר... למה דווקא בשביל אלו שנים. ויש לומר, כי כל שאר הנסים היו פרטים, כמו שאמרו החרטומים 'אצבע אלהים היא' [שמות ח, טו] בכל מכות שהיו במצרים, לפי שהם מכות פרטים, לא נלקה רק מצרים בלבד. והאצבע הוא חלק מן היד, ואין זה הודאה כי הוא יתעלה גדול מכל האלהים. כי ידוע כי העובדים עבודה זרה גם מייחסים אל העבודה זרה כוחות פרטיות, שזה ממונה על האש, וזה על המים, וזה על דבר זה, וזה על דבר אחר, ואין אחת שאומרים עליה שהיא כללית. לכך במכות פרטיות שהיו במצרים לא גרם שיבוא יתרו להכיר כי הוא יתברך גדול מכל האלהים. עד שראה מלחמת עמלק וקריעת ים סוף. שמלחמת עמלק היה בשמים, להעמיד החמה לבטל מערכת השמים שהיו העמלקים מחשבים, ולפיכך כתיב [שמות יז, יב] 'עד בא השמש' כמו שפירש רש"י למעלה [שם]. ודבר זה אינו נחשב פרטי, כי השמש משמש לכל העולם, והיה נס זה בכלל העולם. וכן קריעת ים סוף היה נחשב בכלל העולם, כי הים הוא יסוד המים [ראה להלן הערה 2097], ובשביל זה כל המים נבקעו [רש"י שמות יד, כא]... וראיה לזה שאלו שני נסים לא היו פרטים, שהרי לא תמצא יותר משמש אחת בעולם, ולא תמצא יותר מִיָם אחד בעולם, שאף על גב שהרבה ימים הם, הכל הוא ים אחד. ולפיכך לא היו הם פרטים. אבל תמצא שתי ארצות כמו מצרים בעולם, לכך הנסים שהיו שם היו פרטים ולא כללים. ולפיכך נאמר אצל המכות במצרים 'אצבע אלהים', שהמכה פרטית, חוץ על הים נאמר [שמות יד, לא] 'היד הגדולה', להורות שהמכה כללית. ולעולם כאשר היה דבר המוכה דבר פרטי, כמו מצרים שהוא פרטי, היה מכה בהם בדבר פרטי, שהוא האצבע. וכאשר המוכה דבר כללי, כמו הים, היה המכה בהם דבר כללי, הוא היד" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 72].

<> רש"י בראשית א, יד "יהי מאורות וגו' - מיום ראשון נבראו, וברביעי צוה עליהם להתלות ברקיע. וכן כל תולדות שמים וארץ נבראו ביום ראשון, וכל אחד ואחד נקבע ביום שנגזר עליו. הוא שכתוב [בראשית א, א] 'את השמים' לרבות תולדותיהם, 'ואת הארץ' לרבות תולדותיה" [הובא בהערה 8]. הרי שבריאת שמים וארץ היא בריאת העולם כולו. ולמעלה פ"א מי"ח [תסד.] כתב: "תמצא כי ראשית המאמר [המאמר הראשון של עשרה מאמרות] מתחיל בכלל העולם; 'בראשית ברא אלקים שמים וארץ', שדבר זה כלל העולם, כי הכל נברא ביום הראשון... בתחילת הבריאה נזכר בריאת כלל העולם, כי ההתחלה הוא התחלה אל הכל". ובגבורות ה' פנ"ז [רנד:] כתב: "מכת בכורות... הוא נגד מאמר 'בראשית', שהבכור הוא ראשית לבאים אחריו, והוא נגד מאמר 'בראשית', שהוא ראשית הבריאה גם כן, ושניהם ראשית הם. וכמו שמכת בכורות שקולה נגד כל המכות [רש"י שמות ט, יד], כך מאמר 'בראשית' שקול נגד כל המאמרות". ובגבורות ה' שם הוצאת מכון מהר"ל הערה 24 הביאו מדבריו בכתב יד, שכתב: "ולפיכך לא נאמר אצלו 'ויאמר', כי האמירה היא אמירה פרטית, אבל 'בראשית' כולל כל המאמרים, לכך לא נאמרו אצלו לשון 'ויאמר', ומפני זה כולל המאמרים, כי דבר שהוא ראשית ותחילה, בכחו כל שבא אחריו" [ראה להלן הערות 355, 1839]. @**ועוד אודות**^ ששמים וארץ הם הכל, כן כתב להלן פ"ו מ"י, וז"ל: "שמים וארץ הם כלל העולם". ובגבורות ה' פמ"ז [קצג:] כתב: "כל המציאות ביחד הם שמים וארץ". וראה בגו"א בראשית פי"ד הערה 122, ושם פכ"ח הערה 138. וכן בגו"א שמות פט"ו אות כג כתב: "כי ע"י שניהם [שמים וארץ] הוא מציאות העולם... שניהם הם מציאות העולם ושלימותו... כי השמים והארץ ביחד כוללים כל העולם יחד... אשר העולם הוא שמים וארץ". ובגו"א שמות פי"ח אות א כתב: "השמים והארץ הם כל המציאות". ובנצח ישראל פנ"ו [תתעב:] כתב: "כי השמים והארץ הם המציאות". וכן כתב שם בפס"ג [תתקמו.]. ובדרשת שבת הגדול [ריט:] כתב: "הנה מאמר 'בראשית ברא אלהים'... הוא התחלת העולם, והתחלה זאת נחשב בכחו הכל, שהרי במאמר הזה נבראו שמים וארץ, ודבר זה הוא הכל, שכן כל התחלה [יש] בה הכל" [הובא למעלה פ"א הערה 1817]. וראה בבאר הגולה באר החמישי הערות 723, 734, למעלה פ"ב הערה 790, פ"ג הערה 1346, ולהלן ציונים 98, 99.

<> שאין לומר "ויאמר" [אמירה פרטית] על בריאת שמים וארץ.

<> הרי שביחס לבריאת שמים נקט בלשון דיבור, ולא בלשון אמירה, וכמו שיבאר.

<> לשונו בגו"א שמות פ"כ אות ה: "'וידבר ה' אל משה לאמר', כי שם שייך לשון אמירה, כי הדבור הוא שנאמר על דבור הפשוט, דהוא הדבור היוצא מן האדם, אבל אמירה נאמר על ענין הנזכר באותן דברים, אשר רצה המדבר לומר ענין אחד... ולכך כאשר ירצה לומר שדבר עמו ענין אחד, יאמר 'וידבר ה' אל משה לאמר', רוצה לומר לאמר לו ענין זה, כי האמירה היא תבא על הענין הנאמר". וראה בסמוך הערה 18.

<> המשך לשונו בגו"א שמות פ"כ אות ה: "לכך יאמר על האדם שהוא 'חי מדבר' [ראה למעלה פ"ג הערה 1963], ולא יאמר בו שהוא 'חי אומר', כי הדבור הוא על דבור הכולל, שהוא דבור בחתוך שפתים". והרד"ק בספר השרשים, שורש דבר, כתב: "יש הפרש ביניהם [בין דיבור לאמירה]... כי האמירה אינה מבלי סמיכה אל אחר, והדיבור הוא מבלי סמיכה אל אחר, כי הוא [הדיבור] מורה על עיקר הדיבור שהוא באדם, כמו שנאמר אדם 'חי מדבר', ולא נאמר 'חי אומר', אלא אם תסמכנו 'פלוני אמר לפלוני'".

<> יסוד נפוץ בספר גור אריה. וכגון, בגו"א שמות פי"ט אות ו כתב: "כל דבור יש בו שני ענינים; האחד, הוא חתוך הקול והאותיות, והוא נקרא 'דבור', וזהו קשה. והשני, הוא הענין הנאמר באותו דבור מן חבור האותיות והתיבות, והוא נקרא 'אמירה', והוא רך... הדבור קשה, לפי שחתוך האותיות והוצאת הדבור בעצמו הוא בכח וקושי, וזה לא שייך באמירה. ולפיכך בכל מקום שנאמר לשון 'ויאמר' הכונה שאמר לו ענין הנאמר". ושם ויקרא פ"א אות יד כתב: "כי 'וידבר' בא על הדיבור בלבד, בין יש בו ענין, ובין אין בו ענין, נקרא 'דיבור'. אבל אמירה אינה שייך רק על ענין הנאמר. ולכך כתיב 'וידבר ה' לאמור', שהוא כמו כלל ופרט, ורוצה לומר שדיבר אליו ענין מה". וכן כתב שם ויקרא פ"י אותיות יח, כ, ושם פט"ז הערה 5, ושם פכ"א ריש אות א. ושם במדבר פי"ב אות א כתב: "אין דבור אלא קשה. פירוש, מפני כי הדבור הוא המורה על חתוך הדבור היוצא מן האדם, לאפוקי האמירה, היא מורה על מכוון הענין. והדבור מן האדם הוא לשון קשה, לפי שהוא מחתך האותיות ממנו בכח". ושם דברים פ"א אות כג כתב: "כל אמירה שהוא אחר דבור, שייך שפיר לשון אמירה, כי לשון דבור הוא על הדבור בלבד, אף על גב שאין בו ענין. ולשון אמירה הוא על ענין שנעשה מן הדבור. ובכל מקום פירושו כך; וידבר ה' אל משה לאמר להם ענין זה, כי על הענין שייך אמירה". וכן כתב שם פ"ב אות יב.

<> יש להעיר לפי זה, שבקידוש לבנה אנו אומרים [סנהדרין מב.] "אשר במאמרו ברא שחקים וברוח פיו כל צבאם", וזה מקביל למקרא [תהלים לג, ו] "בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם", וכיצד ניתן לומר "במאמרו" על בריאת השמים, הרי הקפיד הקרא לומר "בדבר ה' שמים נעשו". ויש לומר, כי סוף סוף אמרו [מגילה כא:] "בראשית נמי &**מאמר**^ הוא", רק שאי אפשר לומר על מאמר זה לשון "ויאמר", כי "ויאמר" היא בפועל אמירה פרטית. הרי ש"מאמר" לחוד, ו"ויאמר" לחוד, כי שם העצם שונה משם הפועל. @**אך קשה**^, כי לאחר שנאמר [תהלים לג, ו] "בדבר ה' שמים נעשו", נאמר [שם פסוק ט] "כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד", ופירש רבינו בחיי [בראשית א, א], וז"ל: "זהו שכתוב 'כי הוא אמר ויהי', באר כי הכל היה באמירה ובהויה אחת, ואחר כן 'צוה' דבר יום ביומו, והעמיד הדברים, והוציאם לפועל". הרי שעל הבריאה הכללית שנעשתה ביום ראשון נאמר "כי הוא &**אמר**^ ויהי", וכיצד ניתן לומר לשון אמירה על בריאה כללית. ובאמת זו סתירה בין שני פסוקים סמוכים זה לזה; בפסוק הראשון [תהלים לג, ו] נאמר "בדבר ה' שמים נעשו", תלה את הבריאה הראשונה בדיבור. ואילו בפסוק השני [שם פסוק ט] נאמר "כי הוא אמר ויהי", תלה את הבריאה הראשונה באמירה [שמעתי להקשות מהבה"ח דוד בוכבינדר שיחיה]. אמנם בזוה"ק [ח"ב קעו:] מבואר שהפסוק "כי הוא אמר ויהי" מוסב על בריאת האור, ולא על הבריאה הכללית הראשונה, ולפי"ז לא קשה מידי.

<> כמו שאמרו חכמים [ברכות נה.] "יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ", הרי שבריאת שמים וארץ נעשתה מצירוף אותיות להדדי, ולא בחיתוך הקול והדיבור גרידא.

<> פירוש - שמים וארץ נבראו מהמשתמע מהדיבור, וממילא אין לומר על כך "וידבר", אך גם מאידך גיסא אין לומר על כך "ויאמר", כי אין זו בריאה פרטית, ולכך האופן היחידי הוא לומר "בראשית". ולהלן יבאר [לאחר ציון 27] שאע"פ שאין לומר "וידבר אלקים יהי שמים וארץ", מ"מ ניתן לומר "בדבר ה' שמים נעשו", וכלשונו: "רוצה לומר שבלא עמל ויגיעה נברא הכל, כדכתיב [שם] 'וברוח פיו כל צבאם'", ושם הערה 28.

<> פירוש - אין הדיבור מכוון אל שומע מסויים, לעומת אמירה שמכוונת אל שומע מסויים, ולכך אין אומרים "וידבר לי", אך אומרים "ויאמר לי".

<> כמו בראשית כד, ז "ה' אלקי השמים וגו' ואשר דיבר לי ואשר נשבע חי וגו'". שם כח, טו נאמר "והנה אנכי עמך וגו' את אשר דברתי לך". וכן נאמר בשמות לב, לד, דברים ט, ג, שם יב, כ, שם טו, ו, שם יח, ב, שם כו, יח, שם כז, ג, שם כט, יב, ועוד.

<> בראשית כח, טו "והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך וגו' כי לא אעזבך עד אשר אם עשיתי את אשר דברתי לך", ופירש רש"י שם "דברתי לך - לצרכך ועליך מה שהבטחתי לאברהם על זרעו, לך הבטחתיו, ולא לעשו... וכן כל 'לי' ו'לך' ו'לו' ו'להם' הסמוכים אצל דיבור משמשים לשון 'על', וזה יוכיח, שהרי עם יעקב לא דיבר קודם לכן". וקודם לכן [בראשית כד, ז] נאמר "ה' אלקי השמים אשר לקחני מבית אבי וגו' ואשר דבר לי וגו'", ופירש רש"י שם "ואשר דבר לי - לצרכי, כמו אשר דבר עלי. וכן כל 'לי' ו'לו' ו'להם' הסמוכים אצל דבור מפורשים בלשון 'על'. ותרגום שלהם 'עלי' 'עלוהי' 'עליהון'. שאין נופל אצל דבור לשון 'לי' ו'לו' ו'להם', אלא 'אלי' 'אליו' 'אליהם', ותרגום שלהם 'עמי' 'עמיה' 'עמהון'. אבל אצל אמירה נופל לשון 'לי' ו'לו' ו'להם'". וכן כתב רש"י במדבר יז, ה, וז"ל: "כאשר דבר ה' ביד משה לו - כמו עליו, על אהרן... וכן כל 'לי' ו'לו' ו'להם' הסמוכים אצל דבור, פתרונם כמו 'על'". אמנם רש"י שמות לב, לד, כתב: "אל אשר דברתי לך - יש כאן 'לך' אצל דבור במקום 'אליך', וכן [מ"א ב, יט] 'לדבר לו על אדוניהו'". ויל"ע בזה.

<> כמבואר בהערה הקודמת. ובגו"א בראשית פכ"ד אות ד כתב: "שאין נופל אצל דבור לשון 'לי'... והיינו טעמא, מפני שדבור הוא נאמר על הדבור בלבד, לא על הענין הנאמר בדבור. והפעול מן המדבר הוא הדבור, כדכתיב [בראשית כ, ח] 'וידבר את כל הדברים'. ומאחר שהפעול מן המדבר הוא הדבור, הנה אין לו מקבל כי אם הדבור בעצמו, שהוא המקבל הפעולה מן המדבר. ולפיכך לא יתכן לומר 'לי', שלפי שמלת 'לי' נאמר על המקבל, ואין מקבל רק הדבור, שהוא הפעול מן המדבר. אבל 'ויאמר' שייך אצלו 'לי', מפני כי לשון אמירה הוא על עניין הנאמר בדבור, ויש לו מקבל מי שנאמר לו העניין ההוא. ולפיכך אצל 'וידבר' כתיב 'אל', מפני שתרגום 'אל' הוא 'עמיה', והוא לשון נופל על הדבור, כלומר שמדבר עמו, לא שהוא [השומע] מקבל הדבור. לכן כל מקום שכתוב אצל דבור לשון 'לי' צריך לתרגם 'עלי' וכו'". וקודם לכן [בראשית פכ"א אות ד] כתב: "אין הפעול מן הדבור, רק הדבור... שאינו מקבל שום פעולה מן המדבר, וזה ידוע". וכן כתב שם בהמשך [בראשית פל"ז אות יז], ובמדבר פכ"ו אות ב.

<> אודות שבריאת העולם היא גזירת ה', כן כתב למעלה פ"א מי"ח [תמז.], וז"ל: "הדין קיום העולם, שהשם יתברך מעמיד העולם בגזירתו, שנאמר [תהלים לג, ט] 'הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד', וגזירתו יתברך הוא הדין, שלכך נאמר בכל הבריאה 'אלקים'". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקמ.] כתב: "הגזירה אשר גזר השם יתברך בששת ימי בראשית, הוא גוזר בכל יום" ובגו"א בראשית פ"א סוף אות לה כתב: "כל מעשה בראשית על ידי גזירת הקב"ה נעשה" [הובא למעלה פ"א הערה 1706].

<> לשון הפסוק במילואו הוא "אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים קורא אני אליהם יעמדו יחדו". ואמרו חכמים [חגיגה יב.] "חכמים אומרים זה וזה [שמים וארץ] כאחת נבראו, שנאמר 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים קורא אני אליהם יעמדו יחדו'". הרי שעל בריאת שמים וארץ נאמר שהם קבלו את גזירת הבריאה ולכך הם עומדים יחדו. והראב"ע [תהלים קיט, צא] כתב: "למשפטיך עמדו היום כי הכל עבדיך - הזכיר השמים והארץ, והם עומדים כעבדים לעשות משפטיך, כדרך 'קורא אני אליהם יעמדו יחדו'". ואודות שבריאת העולם היא נדונת כקבלת גזירת ה' על ידי הנבראים, הנה נאמר [בראשית א, יב] "ותוצא הארץ דשא עשב מזריע זרע למינהו וגו'", ופירש רש"י שם "אף על פי שלא נאמר 'למינהו' בדשאין בצווייהן, שמעו שנצטוו האילנות על כן, ונשאו קל וחומר בעצמן". וכתב על כך בגו"א בראשית פ"א אות לה, וז"ל: "נשאו ק"ו - אף על גב שבעת שאמר הקב"ה 'למינו' לאילנות [שם פסוק יא] לא היו הדשאים נבראים, ואיך שמעו... הך 'שמיעה' רוצה לומר קבלת הגזירה מאת הקב"ה, שלשון 'שמיעה' יבא על הקבלה ברוב, ומפני שהקב"ה גזר גזירה על האילנות שיצאו למיניהן, אותה הגזירה בעצמה קבלו הדשאים. אף על גב שלא נגזרה הגזירה על הדשאים, מכח קל וחומר היתה הגזירה אף על הדשאים, וכאילו גזר הקב"ה על האילנות, וקל וחומר לדשאים, וחדא גזירה היתה. ולפיכך 'שמעו הדשאים' רוצה לומר קבלו הגזירה. וכל מעשה בראשית על ידי גזירת הקב"ה נעשה, אף על גב שעדיין לא נבראו, ופירוש זה נכון למדקדק". וכן כתב למעלה פ"א מי"ח [תכד:], וז"ל: "כתוב בכל מעשה בראשית 'אלקים', שהוא לשון דיין, מפני כי השם יתברך גזר ההויה בכח דין על העולם, כמו הדיין שגוזר משפטו על הנדונין בכח דין, שהרי שם הדיין גם כן 'אלקים', שמזה תראה כי ההויה הוא דין בעצמו, כאשר יגזור ההויה כפי המשפט אשר ראוי... כי מעשה בראשית גם כן היו נבראים בגזירתו, והיו מקבלים גזירותיו ומשפטיו... שגזר השם יתברך על הנבראים, [תהלים לג, ט] 'כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד'", ושם הערה 1594. וכן כתב שם בהמשך המשנה [תמז.]. וראה להלן הערה 105.

<> כמו שאמרו במדרש [ב"ר ג, ב] "לא בעמל ולא ביגיעה ברא הקב"ה את עולמו, אלא 'בדבר ה' שמים נעשו', בדבר ה' וכבר שמים נעשו" [ראה להלן הערה 36]. וכן כתב בתפארת ישראל פ"מ [תרי.]. ואם תאמר, אם כוונת הכתוב היא רק להורות שהבריאה נעשתה ללא עמל ויגיעה, הרי לשם כך גם היה ניתן לומר לשון אמירה ["במאמר ה' שמים נעשו"], ולאו דוקא לשון דיבור. שהרי נתבאר עד כה שלאמיתו של דבר אין לומר לא לשון אמירה ולא לשון דיבור על בריאת שמים וארץ [ולכך אכן לא נאמר "ויאמר אלקים יהי שמים וארץ", וכן לא נאמר "וידבר אלקים יהי שמים וארץ"]. ומה שבכל זאת נאמר "בדבר ה' שמים נעשו", הוא כדי להורות שהבריאה נעשתה ללא עמל ויגיעה. אך עד כמה שנוגע לכך אף לשון אמירה היתה מורה כן [ואף היא לשון יותר מכוונת, כי סוף סוף לשון חכמים הוא "בראשית נמי מאמר הוא"], ומאי אולמיה לשון דיבור מלשון אמירה בנוגע ל"לא בעמל ולא ביגיעה ברא הקב"ה את עולמו". ויש לומר, כי דיבור מורה על אופן הבריאה הרבה יותר מלשון אמירה, כי דיבור מוסב על חיתוך הקול וכיו"ב, בעוד שאמירה מוסבת על הענין שנאמר בדיבור. והואיל ומגמת הפסוק היא להורות על אופן הבריאה [שהקב"ה ברא העולם ללא עמל ויגיעה], לשם כך יותר מדוייק לומר "בדבר ה' שמים נעשו", מאשר לומר "במאמר ה' שמים נעשו". ודייק לה, שהמשך המקרא הוא "וברוח פיו כל צבאם", וכשם ש"רוח פיו" מוסב על אופן הבריאה, כך "בדבר ה' שמים נעשו" מוסב על אופן הבריאה, ולא על תוכן הבריאה. וכן ביאר הרבינו בחיי [בראשית ב, ד], וז"ל: "'בהבראם' [שם], דרשו רבותינו ז"ל [מנחות כט:] בה"א בראם. ועל דרך הפשט בלא עמל ויגיעה, שאין לנו אות בכל האותיות שלא יצטרך אדם לקפוץ בה את פיו, חוץ מאות ה"א, שאדם יכול לאמרה ברוח פיו, ובלא קפיצת פיו ושפתיו כלל, ובלא שום עמל. כך הקב"ה ברא את עולמו בלא עמל ויגיעה, אלא ברוח פיו, שנאמר 'בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם'. אע"פ שהזכיר בכל מעשה בראשית לשון עשייה, למדך כאן כשאמר 'נעשה', שאותה עשייה אינה אלא ברוח פיו. וזהו שאמר 'בדבר ה' שמים נעשו' והזכיר תכף 'וברוח פיו כל צבאם'". והם הם הדברים. וראה להלן הערה 2380.

<> "על ענין זה" - של בריאה, וזאת משני טעמים שכתב כאן; (א) דיבור מוסב על עצם הדיבור, ולא על המשתמע ממנו, ואילו שמים וארץ לא נבראו אלא ממה שמשתמע מהדיבור. (ב) הבריאה נעשתה על ידי גזירה, וגזירה מחייבת מקבל, ובדיבור אין התייחסות אל מקבל. וראה הערה הבאה.

<> נמצא שביאר שני הסברים מדוע לא נאמר "ויאמר אלקים יהי שמים וארץ", וכן שני הסברים מדוע לא נאמר "וידבר אלקים יהי שמים וארץ". שני ההסברים להשמטת אמירה הם; (א) כי אז האמירה היתה מתייחסת לשלב שלפני הבריאה, ואין להסתכל על מה שקדם לבריאה. (ב) אמירה היא פרטית, ואילו בריאת שמים וארץ היא כללית. ושני ההסברים להשמטת דיבור הם; (א) דיבור הוא חתוך הקול, ובכך לא נבראו שמים וארץ. (ב) גזירת הבריאה מחייבת מקבל, ואין מקבל לדיבור. ולכאורה ביאורו הראשון להשמטת אמירה כוחו יפה גם להשמטת הדיבור, שאי אפשר לומר שום לשון המתייחס לשלב הקודם לבריאה, ואם היה נאמר "וידבר אלקים יהי שמים וארץ", היה דיבור זה מתייחס לשלב הקודם לבריאה.

<> כי עוקץ השאלה הוא מדוע היה רבוי מאמרות ללא צורך, ולכך סגנון השאלה היה צריך להתמקד ולעורר על רבוי זה ["והלא במאמר אחד יכול להבראות, ולמה בראו בעשרה מאמרות"], ולא רק לציין שסגי במאמר אחד. וכן אמרו [תמורה יג.] "והרי מעשר בכלל היה, ולמה יצא", הרי שציינו את האפשרות היותר מסתברת, ואז הוסיפו להקשות "ולמה יצא".

<> פירוש - שויות הדבר נקבעת על פי הערך העצמי של הדבר, ולא על פי בזבוז הממון שנתפזר עליו ללא צורך. ואף שמצינו שאחד יכול לומר "לדידי שויא לי" אף יותר מערכו, וכגון מה שאמרו [קידושין ח.] "לעולם דלא שוי [חמשה סלעים], וכגון דקביל כהן עילויה, כי הא דרב כהנא שקיל סודרא בפדיון הבן, אמר ליה לדידי חזי לי חמש סלעים", הרי שניתן להחשיב ערכו של דבר אף ביותר משוויו האמיתי. אך שתי תשובות בדבר; (א) שם אין שויות היתר נקבעת על פי פזרנות ובזבוז ממון ללא צורך של בעל הדבר, אלא שיש שם צורך אמיתי המביא לכך שהדבר ייחשב יותר שוה ערך לאותו אדם, וכמו שאמרו שם בהמשך הגמרא "אמר רב אשי, לא אמרן אלא כגון רב כהנא, דגברא רבה הוא, ומבעי ליה סודרא ארישיה ["ולא אזיל בגילוי ראש" (רש"י שם)], אבל כולי עלמא לא". (ב) התם שאני, שהכהן יכול לחייב את עצמו ולומר שבשבילי זה שוה אף יותר מערכו, ובזה נפדה הבכור. אך לחייב את השני מחמת שלדידו של הראשון שוה יותר מערכו, זה לא מצינו, אלא בכל מקום אמרו על כגון זה ש"בטלה דעתו אצל כל אדם" [שבת צא.], והניח מעותיו על קרן הצבי [נדרים לג:], והכל נמדד כפי שמאות השוק. ומעין זה כתב נתיבות המשפט בסימן קמח ס"ק א, וז"ל: "נראה דדבר שאינו שוה בעצמו למוכרו וליקח דמים בעדו, רק ששווה לאיש ההוא, אין המזיק חייב לשלם" [הראני בני הבה"ח חנוך דוב נ"י]. וראה הערה 34.

<> בתמיה. וחזינן שמקשה גם מפורענות הרשעים וגם משכר הצדיקים, אע"פ שהמשל שכתב [בניית בית בדמים יתירים] נעשה כדי לחייב יותר את השורף, וזה מקביל לעונש הרשעים.

<> בתמיה. וכן הקשה האברבנאל כאן בשאלתו התשיעית, וז"ל: "באומרו 'כדי להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות', והוא עוול גדול למה יפרע מן הרשעים לפי חשבון עשרה מאמרות, והם לא אבדו אלא עולם שוה מאמר אחד. ואם הוא יתעלה רצה להרבות במאמרים, אין זה מוטל על הרשע, וגם לא על הצדיק. כי אם ראובן גזל כלי משמעון ואבדו, והכלי עצמו לא היה שוה כי אם דינר אחד, אף על פי ששמעון יאמר שפזר מממונו וקנה אותו בעשרה דינרין, הנה כאשר יבואו עד אלהים ירשיעון את ראובן לשלם כי אם דינר אחד שהיה שוה הכלי. קל וחומר בבית דין של מעלה שלא ישפוט כי אם צדק ואמת", והובא בחסיד יעב"ץ. והמהר"ל הגביר את התמיה יותר באומרו שאם יאמר אדם &**מראש**^ שהוא מתכונן להוציא דמים יתירים על בנית בית כדי שיוכל לחייב את השורף יותר משווי ההיזק, הרי בודאי שהדבר לא יעלה בידו. וזה מקביל יותר לציור המשנה, שאיירי כאן שהקב"ה &**מראש**^ ברא את העולם ברבוי מאמרות בכדי לחייב בעתיד את הרשעים ביותר. ובנתיב התורה ר"פ א [א, ג:] כתב: "ואין הפירוש שלכך נברא בעשרה מאמרות, אף שהיה יכול לבראותו במאמר אחד כדי לתת עונש לרשעים, כי דבר זה אין הדעת נותן". וראה להלן ציון 108.

<> כמו שנאמר [ישעיה מ, כח] "הלוא ידעת אם לא שמעת אלקי עולם ה' בורא קצות הארץ לא ייעף ולא ייגע אין חקר לתבונתו". ובילקו"ש איכה פרק א רמז תתרי אמרו: "אמר הקב"ה לישראל, כשבראתי את עולמי, לא היה לפני עמילה ולא יגיעה, שנאמר 'הלוא ידעת אם לא שמעת אלהי עולם ה' בורא קצות הארץ לא ייעף ולא ייגע אין חקר לתבונתו'". וראה באר הגולה באר הרביעי [תקכח.], והערה הבאה. ועוד, כי בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז.] ביאר שני ביאורים לפסוק [איוב ה, ז] "אדם לעמל יולד", ושני הסבריו אינם שייכים כלפי מעלה, וכלשונו: "'אדם לעמל יולד וכו''. פירוש, האדם הזה מצד שהוא בעל גוף, וכל בעל גוף אי אפשר לו שיהיה נח, כי ההנחה ראויה אל הדבר שהוא נבדל. ודמיון זה, כי השבת הוא יום המנוחה, מפני שהוא קודש... ולפיכך האדם שהוא בעל גוף, הוא בעל עמל. ועוד, כי האדם הוא בכח ולא בפעל, כי כל גשם הוא בכח ולא בפעל, רק הנבדל הוא בפעל, ולפי מה שהוא נבדל, אם הוא נבדל לגמרי הוא בפעל הגמור... וכל שהוא בכח, ראוי אליו העמל, שהוא יציאה אל הפעל, ולפיכך 'אדם לעמל יולד'" [הובא למעלה פ"ב הערה 847, ופ"ד הערה 1660, ולהלן הערה 1626]. וברי הוא לפי שני הסברים אלו "דלא שייך עמל לפני הקב"ה".

<> ב"ר ג, ב "לא בעמל ולא ביגיעה ברא הקב"ה את עולמו, אלא [תהלים לג, ו] 'בדבר ה'' וכבר [שם] 'שמים נעשו'". וראה הערה קודמת. ולהלן [לאחר ציון 114] יביא מדרש דומה לזה. וראה הערה 28.

<> לשון האברבנאל בשאלתו הששית על המשנה: "מה הטורח שיגיע אליו יתברך בעשרה מאמרות יותר מאחד. כי הנה הוא יתברך לא ייעף ולא ייגע, ובערכו אין הפרש בין שיצוה על דבר אחד פעם אחת, או עשרה פעמים". וכן הרע"ב ביאר כאן "שנברא בעשרה מאמרות - ואינו דומה המאבד מלאכה שהיא נעשית ביום אחד, למלאכה שהיא נעשית בהרבה ימים". ועל כך קשה, שכלפי הקב"ה אין נפק"מ בזה, וכמו שנתבאר. נמצא ששאל על המשנה שלש שאלות; (א) חסר משאלת המשנה את העוקץ של "ולמה בראו בעשרה מאמרות". (ב) מדוע רבוי מאמרים ללא צורך יחייב עונש ושכר מרובים יותר. (ג) לא שייך עמל לפני הקב"ה, ואין כלפיו הבדל בין מאמר אחד לעשרה מאמרים. וראה להלן הערה 52.

<> לשון הרמב"ם כאן: "היה יכול לספר הבריאה כולה במאמר אחד כשיאמר 'ויאמר אלהים יהיו שמים וארץ ויהי רקיע ויקוו המים וגו''. ואמנם ייחד מאמר לכל ענין, להודיע גודל זה המציאות וטוב סדרו, ושמפסידו מפסיד דבר גדול, ואשר יתקנהו יתקן דבר גדול". וכן ביאר כאן המאירי. @**ולפי הרמב"ם**^ תתישבנה שתים מתוך שלש הקושיות שהקשה למעלה. דנהי שהקושיא הראשונה עדיין במקומה עומדת, שהקשה: "אם בא לומר שהיה אפשר שיהיה נברא במאמר אחד, וברא אותו בי' מאמרות, היה לו לומר 'ולמה בראו בעשרה מאמרות'" [לשונו למעלה לפני ציון 31]. וזה עדיין קשה, שהיה למקשן לומר "ולמה כתב עשרה מאמרות", כי זה עיקר הקושיא. אך שתי הקושיות הנותרות תתישבנה, שהקשה למעלה שנמצא שהרשע נענש יתר מהשיווי האמיתי של העולם, וכן שאין יגיעה ועמל כלפי ה'. אך לרמב"ם לא קשיא הקושיא השניה, שבודאי העולם נברא בעשרה מאמרות ולכך העולם "שוה" עשרה מאמרות, אך היה יכול לצמצם בכתיבה שבתורה, ורבוי הכתיבה הוא המחייב את השכר והעונש המרובים. וכן לא קשה הקושיא השלישית, כי לא איירי ברבוי המאמרות, שתבוא ותדון שאין לפניו יתברך שום עמל ויגיעה, אלא איירי ברבוי הכתיבה בתורה, וזה בודאי מורה על פעולה חשובה, ומעין מה שאמרו חכמים [פסחים ג.] "לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו, שהרי עקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו, שנאמר [בראשית ז, ח] 'מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה'". וכן בגו"א כתב כמה פעמים שרבוי אותיות מורה על רבוי הפעולה, וכגון בראשית פכ"ט אות ו כתב: "כל שנתרבו אותיותיו, פעולתו יותר כפי האותיות שהם בו". וכן חזר וכתב שם כמה פעמים [בראשית פמ"א הערה 49, שם פמ"ט הערה 118, שמות פ"א הערה 172]. וכן הזכיר בקצרה בתפארת ישראל פכ"ח [תכא.], ושם הערה 8. וקל וחומר לרבוי מלים מיותרות. וכן אמרו [ב"ר ס, ח] "יפה שיחתן של עבדי בתי אבות מתורתן של בנים. פרשתו של אליעזר שנים וג' דפים [בראשית כד, לד-מח] הוא אומרה ושונה. ושרץ מגופי תורה, ואין דמו מטמא כבשרו אלא מריבוי המקרא [ספרא ויקרא יא, כט]".

<> כן הקשה האברבנאל כאן על הרמב"ם, וז"ל: "וקשה, שהיה ראוי שיאמר המקשה 'והלא במאמר אחד יכול לאומרם', לא 'יכול להבראות', שנראה בבירור שכוונתם לתת טעם אל עצם הבריאה היותה בעשרה מאמרות, לא אל האמירה או הכתיבה".

<> אע"פ שבפועל העולם נברא בעשרה מאמרות, אך היה יכול להברא במאמר אחד, ולכך סגי שיכתוב רק מאמר אחד, וכמו שמבאר.

<> פירוש - שאלת המשנה היא שאע"פ שבפועל נאמרו עשרה מאמרות, אך הואיל והיתה אפשרות להסתפק ולומר רק מאמר אחד, לכך בתורה היה צריך להכתב רק מאמר אחד, כי מאמר אחד היה יכול להספיק, אע"פ שבפועל נאמרו עשרה מאמרות. אמנם סברה זו צריכה ביאור, שהרי למעשה העולם נברא בעשרה מאמרות, ומדוע אם &**היה יכול**^ להבראות במאמר אחד, היה סגי לכתוב רק מאמר אחד. וכמו שכאשר אי אפשר לעולם להבראות במאמר אחד, אזי פשיטא שיש לכתוב עשרה מאמרות, כך לכאורה היה צריך להיות גם אם היה יכול להבראות במאמר אחד, כיון שסוף סוף העולם נברא בעשרה מאמרות. ונראה לומר, כי יחס המאמר שנכתב במקרא למאמר שנאמר בע"פ הוא היחס שבין הכתב ללשון, ועל כך כתב בח"א לסנהדרין כא: [ג, קמא.] בזה"ל: "ודע כי ההפרש שיש בין הכתב ובין הלשון, כי הכתב הוא ציור השכלי, שהרי כאשר הוא כתוב יכול ללמוד בציור השכלי מה שכתוב לפניו, מבלי שצריך להוציא מן הפה כלל. והלשון הוא הוצאה לפעל הדיבור" [הובא למעלה פ"ב הערה 190, פ"ג הערה 789, וראה להלן פ"ו מ"ג (ד"ה ומה שאמר)]. וכן הוא בתפארת ישראל פס"ד [תתר.]. הרי שהכתב תופס את הציור השכלי, ואילו הלשון תופסת את היציאה יותר לפועל, המרוחקת יותר מן הציור השכלי. ולכך הכתב יביא רק את המתחייב מצד השכל, ולא את מה שנתווסף ביציאה לפועל. ואם העולם היה יכול להברא במאמר אחד, א"כ הציור השכלי מחייב אמירת מאמר אחד, ותו לא, ולכך בכתב היה נרשם רק מאמר אחד. מה שאין כן אם יש הכרח לכל עשרת המאמרות, אזי גם הציור השכלי מחייב אמירת כל עשרת המאמרות, ולכך בכתב ירשמו כל עשרת המאמרות.

<> אף בלא להתייחס אל מה שנכתב בתורה, אלא לבריאה מצד עצמה.

<> כי כאשר יש טעם לאמירת עשרה מאמרות, ממילא הציור השכלי מחייב גם כן את אמירתם, ושוב יהיו נרשמים בכתב כל עשרה מאמרות, וכמבואר בהערה 41.

<> פירוש - שאלת המשנה "ומה תלמוד לומר" היא מה יש לנו ללמוד מכך שהעולם נברא בעשרה מאמרות, אך לא מדוע העולם עצמו נברא בעשרה מאמרות, אלא מה אנו למדים מכך שהעולם נברא בעשרה מאמרות, וכמו שמבאר.

<> פירוש - השאלה הסמויה שיש על המלים "ומה תלמוד לומר" היא מהו הקושי שיש באמירת עשרה מאמרות עד שהנך מקשה עליהם "ומה תלמוד לומר".

<> פירוש - המלים "והלא במאמר אחד יכול להברא" באות להוכיח שאכן ניתן ללמוד מבריאת העולם שנעשתה בעשרה מאמרות, כי מבחינתנו נראה שמאמר אחד גם כן יספיק. אך לא שיש כאן ערעור על הצורך האמיתי בעשרה מאמרות. ומדוייק כן לשון המשנה, שאמרו "ומה תלמוד לומר, והלא במאמר אחד יכול להבראות". ואם היתה כאן רק שאלה אחת על הצורך ברבוי המאמרים, הרי היה ניתן מיד לומר שאלה זו במלים "והלא במאמר אחד יכול להבראות", מבלי להקדים ולומר "ומה תלמוד לומר" [ועיין במדרש שמואל כאן שבתחילת המשנה הקשה כן]. אך לפי דבריו הלשון מדוייק מאוד; בתחילה שאל "ומה תלמוד לומר", שפירושו "ומה יש ללמוד ממה שנברא בעשרה מאמרות" [לשונו כאן], והואיל ויש כאן שאלה אחרת סמויה "מה קשה בזה עד שתאמר שיש לך ללמוד מזה" [לשונו כאן], על כך בא הביאור "והלא במאמר אחד יכול להבראות", ונברא בעשרה מאמרות, וא"כ "מה תלמוד לומר".

<> כפי שכבר הקשה על כך למעלה בתרתי, שבפועל אין העולם "שוה" יותר ממאמר אחד, ומדוע שהרשעים יענשו על עשרה מאמרות. וכן כלפי הקב"ה אין הבדל בין מאמר אחד לעשרה מאמרות, כי אין לפניו עמל ויגיעה.

<> פירוש - אין שאלת המשנה על הבריאה עצמה מדוע נבראה בעשרה מאמרות, אלא מה אנו יכולים ללמוד על מהות העולם מתוך כך שהעולם נברא בעשרה מאמרות. א"כ אין השאלה "למה", אלא "מה". ועל כך התשובה היא "להפרע מן הרשעים וכו'", וכפי שיבאר. והתויו"ט כאן כתב: "הכי פירושו, ומה תלמוד לומר מזה שהוא נברא בעשרה מאמרות, כלומר איזה לימוד נמשך מזה. ולא שהיא שאלה על הבריאה עצמה למה היתה בעשרה מאמרות, אלא שרוצה לומר שיש לנו ללמוד מהבריאה שהיא בעשרה מאמרות לימוד מוסר נאה. לפי שהלא במאמר אחד היה יכול להבראות, ויצא לנו ממה שנברא בעשרה להפרע וכו'. אבל לא שלכך היתה כוונת הבריאה בעשרה מאמרות כדי להפרע וכו', שאין זה ממדת טובו יתברך לעשות פעולה יתירה כדי להפרע וכו'. כך פירש בדרך חיים".

<> כי כל ענינו של הכתוב הוא לבוא וללמד, עד שפעמים הרבה נשאלה השאלה על הכתוב "ומה בא זה ללמדנו" [ב"ק מב:, מכות יז., נדה מא:, רש"י שמות א, ה, ועוד]. וכן אמרו פעמים הרבה על הכתוב "בא ללמד ונמצא למד" [פסחים כה:, יומא פב., סנהדרין נד., ועוד]. ועל כך שפיר התשובה תהיה "ללמדך" [ר"ה יא., חגיגה יח., סוטה יג:, ועוד], שהכתוב מלמדך. וראה למעלה הערה 6.

<> אך לא מה הבריאה מלמדת אותך, כי הבריאה לא באה ללמד, אלא על האדם מעצמו מוטל להתבונן בבריאה וללמוד ממנה דברים הרבה.

<> דוגמה לדבר; אמרו חכמים [עירובין ק:] "אלמלא לא ניתנה תורה היינו למידין צניעות מחתול, וגזל מנמלה, ועריות מיונה, דרך ארץ מתרנגול". הרי שאם לא היתה ניתנת תורה היינו באים מעצמנו ולומדים מדות משובחות מבריות שונות. אך עכשיו שניתנה תורה, אין אנו נזקקים לכך, אלא התורה היא זו המלמדת אותנו מדות משובחות. באופן שכאשר הקב"ה הוא "מלמד תורה לעמו ישראל", וכמו שנאמר [ישעיה מח, יז] "אני ה' אלקיך מלמדך להועיל מדריכך בדרך תלך", אזי אנו למדים מהתורה כל מילי דמיטב, ולכך על התורה ניתן לומר שהיא באה "ללמדך". אך לולא שהקב"ה היה מלמדנו, אזי לא היה לנו מלמד אחר במקומו, אלא מעצמנו היינו נזקקים ללמוד מהבריאה את הניתן ללמוד, ולכך על הבריאה אין לומר שהיא באה "ללמדך".

<> לפי זה מיושבות שלש הקושיות שהקשה על המשנה; קושיתו הראשונה היתה שאם בא לשאול על עצם הבריאה למה נברא בעשרה מאמרות, "היה לו לומר 'ולמה בראו בעשרה מאמרות'" [לשונו למעלה לפני ציון 31]. אך לפי דבריו ניחא, שאין השאלה למה נברא העולם בעשרה מאמרות, אלא מתוך שהעולם היה יכול להבראות במאמר אחד, א"כ זה מורה שניתן לנו ללמוד ממה שנברא העולם בעשרה מאמרות על מהות העולם, והשאלה היא מהי מהות זו, אך לא שמערער על הצורך שהעולם יברא בעשרה מאמרות. וכן מיושבת שאלתו השניה [שהקשה שהרשעים נענשים יותר מן מן השווי האמיתי של העולם], כי בודאי העולם "שוה" עשרה מאמרות, והרשעים אכן נענשים בהתאם למעלת העולם. וכן מיושבת שאלתו השלישית [שהקשה הרי מצדו של הקב"ה אין הבדל בין מאמר אחד לעשרה מאמרות, כי אין לפניו עמל ויגיעה], כי אין מעלת העולם מחמת שהקב"ה עמל ויגע לבראותו בעשרה מאמרות, אלא מתוך שהעולם נברא בעשרה מאמרות ניתן ללמוד מכך שיש לעולם מעלה אלקית מיוחדת, וכפי שיבאר בהמשך.

<> "עתה שהעולם נברא בעשרה מאמרות, יש אל העולם המדריגה העליונה הקדושה... אשר העולם מקבל קדושה מן השם יתברך, כמו שראוי למספר עשרה" [לשונו להלן]. ולהלן משנה טז [לפני ציון 1561] כתב: "מה שנברא העולם בעשרה מאמרות מורה על שהעולם מקבל מן עולם העליון הנבדל, כמו שהארכנו בתחלת הפרק".

<> פירוש - יש לעוה"ז מעלה עליונה קדושה, ומחמת קדושת העוה"ז לכך שכינתו יתברך היא בעולם הזה. וכן בסמוך כתב "מספר עשרה שייך לכל דבר שיש לו מעלה קדושה, &**לכך**^ השכינה עם מספר זה". ואודות שהשכינה נמצאת במקום קדושה, כן ניתן להסיק משני המאמרים הבאים; "כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה" [ברכות כא:], וכן "אין שכינה שורה בפחות מעשרה" [תקו"ז (מא:, תקון יט)], וכמבואר למעלה פ"ג הערות 699, 700, 797. וכן כתב להלן משנה טו [לפני ציון 1592], וז"ל: "כבר אמרנו לך כי מספר עשרה בפרט מורה על המדריגה העליונה הנבדלת מן הגשמי, כי זהו ענין מספר עשרה, שאין שכינה שורה בפחות מעשרה, ואין דבר קדושה בפחות מעשרה, כמו שהתבאר למעלה בתחלת הפרק". ובגבורות ה' פ"ס [רעא.] כתב: "האמצע הוא נבחר לקדושה, וסימן לזה ארבעה דגלים שהיו לארבע רוחות [במדבר ב, א-כה], ואוהל מועד, מחנה שכינה, באמצע [שם פסוק יז], דבר זה מורה לך כי הקדושה באמצע" [ראה להלן הערות 674, 1161]. הרי שמקום הקדושה הוא מקום השכינה. ולמעלה פ"ג מי"ג [רפב.] כתב: "כאשר הוא דבר ערוה של עבירה לגמרי, שהוא סלוק השכינה, כי הוא מעשה חמרי, שאין קדושתו יתברך שם, כי קדושת השם יתברך ומעשה זה הם הפכים לגמרי, כי הוא יתברך קדוש, ומעשה זה הוא בהמי חמרי", ושם הערה 1221. @**ואם תאמר**^, כיצד ניתן לומר שהשכינה נמצאת במקום קדושה, כי הרי כל קדושה מעצם מהותה באה מהתקרבות לה' [ראה תפארת ישראל פכ"ז הערה 61, ושם פ"ע הערה 32. ולהלן (לאחר ציון 93) כתב "אשר העולם מקבל קדושה מן השם יתברך", הרי שכל קדושה היא קבלה מה']. אם כן כאשר הנך אומר שהשכינה נמצאת במקום קדושה זה לכאורה כמו לומר שהשכינה נמצאת במקום שכינה. ויש לומר, כי "שכינה" מורה על החבור שבין ה' אל האדם, וכמו שכתב בנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.], וז"ל: "כי השכינה יש לה חבור אל האדם... וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ו.] כל מקום שיש עשרה, שכינה עמהם". ובתפארת ישראל פמ"א [תרלט.] כתב: "כי האם נמשכת אחר הבן ביותר, והיא עמו כמו השכינה שהיא עם הנבראים... [והאם] מתחברת לבנה כמו השכינה שמתחברת לנבראים ממנה". הרי שחבור ה' בנבראים נקרא בשם "שכינה". וכן מוכח מלשונו בגו"א בראשית פ"ו אות יט, עיי"ש. ובנפש החיים שער ב, סוף פרק יז בהגה"ה כתב: "ענין 'שכינה' הנזכר בכל מקום פירושו הפשוט של שכינה היינו קביעות דירה, כמאמרם ז"ל [פסיקתא רבתי ז, ד] מיום שברא הקב"ה עולמו, נתאוה שיהא לו דירה בתחתונים" [ראה בבאר הגולה באר החמישי הערה 603, ולמעלה פ"ד הערה 1011]. ולכך המקום שנמצאת בו התקרבות אל ה', הוא המקום שה' יבחר בו לדירה בתחתונים.

<> בתקו"ז [מא: (תקון יט)] איתא "אין שכינה שורה בפחות מעשרה", ובסנהדרין לט. אמרו "כל בי עשרה שכינתא שריא". ובספר התניא, אגרת הקודש, פרק כג, כתב: "שמעתי מרבותי, כי אילו נמצא מלאך אחד עומד במעמד עשרה מישראל ביחד, אף שאינם מדברים בדברי תורה, תפול עליו אימתה ופחד בלי גבול ותכלית משכינתא דשרי עלייהו, עד שהיה מתבטל ממציאותו לגמרי". וראה למעלה פ"ג הערות 699, 792, ולהלן הערה 1592.

<> למעלה פ"ג מ"ו ביאר שני מאפיינים למספר עשרה; שלימות [שם לאחר ציון 689], וקדושה. ודבריו כאן שייכים למאפיין השני שכתב שם [לפני ציון 792], וז"ל: "ביאור ענין זה, כי עשרה הם מוכנים אל השכינה לגמרי, עד שאין חילוק בין עשרה, ובין מאה, ובין אלף... מספר עשרה הוא מיוחד בכל מקום למדריגת הקדושה, עד שהמספר הזה מגיע אל מדריגת עולם הנבדל והקדוש... כאשר הם עשרה, כבר אמרנו כי הם הגיעו למדריגה נבדלת לגמרי". וראה להלן הערות 58, 229.

<> הנה כאן כתב ש"מספר עשרה מקבל כבוד השכינה", אמנם למעלה [פ"ג מ"ו (לאחר ציון 742)] הביא את דברי הגמרא [ברכות ו.] שאמרו "עשרה קדמה ואתיא שכינה ["קודם שיהיו כל העשרה" (רש"י שם)], תלתא עד דיתבי", וכתב שם [לפני ציון 792] לבאר: "ואמר כי 'עשרה מקדמא שכינה ואתאי, תלתא עד דיתבי'. וביאור ענין זה, כי עשרה הם מוכנים אל השכינה לגמרי, עד שאין חילוק בין עשרה, ובין מאה, ובין אלף. ולפיכך קדמה שכינה ואתאי, כי מלכם לפניהם והשם יתברך בראשם, מאחר שעשרה עם השכינה. ולא שתאמר שצריך כאן מקבל, כי אין הדבר כך, כי מקבל היה שייך אילו היה המספר פחות מעשרה, שהיה המספר שייך בעולם התחתון, כי מעולם לא ירדה שכינה למטה מעשרה [סוכה ה.], ושייך לומר בעולם התחתון שהם מקבלים כבוד השכינה. אבל מספר עשרה הוא מיוחד בכל מקום למדריגת הקדושה, עד שהמספר הזה מגיע אל מדריגת עולם הנבדל והקדוש. ולפיכך אין צריך קבלה לכבוד השכינה... אבל כאשר הם שלשה, נחשב האדם מקבל לשכינה, שהרי השכינה באה לאדם, כי אין מגיע מספר זה אל עולם הנבדל. ומכיון שנחשב האדם מקבל, ולפיכך צריכין שיהיו שלשה קודם, כי הם נחשבים מקבלים לכבוד השכינה אשר עמהם. אבל כאשר הם עשרה, שכבר אמרנו כי הם הגיעו למדריגה נבדלת לגמרי, ואין כאן קבלה, ואין צריך שיהיה המקבל קודם, אבל השכינה קדמה ואתאי. רק אצל שלשה אין במספר הזה שהגיע למדריגה הנבדלת, ובזה צריך מקבל, והמקבל הוא קודם בודאי, ולפיכך אמר 'עד דיתבי'". הרי שבעשרה אין "מקבל". וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן "שמספר עשרה מקבל כבוד השכינה", וצ"ע [הובא למעלה פ"ג הערה 804].

<> ברכות כא: "כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה". ותוספות עירובין צב: [ד"ה תשעה] כתבו "אין דבר שבקדושה פחות מעשרה". ועיין ברא"ש ברכות פ"ז אות כ שביאר שאין דבר שבקדושה בפחות מעשרה מפני שהשכינה שורה על כל עשרה מישראל [הובא למעלה פ"ג הערה 700]. ובנצח ישראל פ"ח [רו.] כתב: "מספר עשרה מיוחד לדבר שהוא קדושה, כי כן אמרו [ברכות כא:] אין קדושה בפחות מעשרה". ושם פנ"ט [תתקה.] כתב: "מדריגה הנבדלת שיש בישראל והקדושה ראוי לה מספר י', ולכך יש כאן עשר קדושות", ושם הערה 41. וכן כתב בנתיב העבודה פי"ג [א, קיח.], ובנר מצוה [פו:]. ולהלן משנה ו [לאחר ציון 901] כתב: "כל דבר שיש בו קדושה ראוי לו מספר עשרה, ואין קדושה בפחות מעשרה, כמו שהתבאר למעלה כמה פעמים, והוא דבר מבואר מאד. ולפיכך שנו במשנה [שם] 'עשרה דברים נבראו בין השמשות של ערב שבת', כי מפני שהזמן של ערב שבת בין השמשות יש בו בחינה של קדושה, במה שהוא יוצא מששת ימי המעשה שהם חול, ולכך נבראו בזמן זה עשרה דברים, כמו שנברא העולם בכל ששת ימי בראשית בעשרה מאמרות, מצד שהעולם דבק במדריגה העליונה, שמורה על זה מספר עשרה, כמו שהתבאר. וכך נבראו עשרה דברים מצד הזמן שהוא בין השמשות, כי מצד שהוא בין השמשות יש בו קדושה, וכל קדושה שייך אליו עשרה" [הובא למעלה פ"ג הערה 797]. וראה להלן הערות 80, 206, 366, 429, 598, 902, 1561.

<> ודרשו על כך חכמים [מנחות כט:] "אלו שני עולמות שברא הקב"ה, אחד בה"י, ואחד ביו"ד. ואיני יודע אם העולם הבא ביו"ד, והעולם הזה בה"י, אם העולם הזה ביו"ד, והעולם הבא בה"י, כשהוא אומר [בראשית ב, ד] 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם', אל תקרי 'בהבראם', אלא בה"י בראם, הוי אומר העולם הזה בה"י, והעולם הבא ביו"ד". וכן כתב רש"י בראשית ב, ד, והובא למעלה פ"ג הערה 1116. ולהלן במשנה טז [לאחר ציון 1594] הזכיר את דבריו כאן.

<> אודות שעוה"ב הוא עולם קדוש [ולכך מספר עשרה מורה עליו], כן ביאר למעלה פ"ג מי"א [רנה.], וז"ל: "פירוש דברי רבי אלעזר, כי כל אלו דברים שזכר רבי אלעזר כלם דברים קדושים, וראוי כי החוטא בהם שיהיה נאבד מן עולם הקדוש. וזה כי יש לך לדעת שהמחלל את הקדשים ראוי שלא יהיה לו חלק בעולם שהוא קודש ונבדל מן הגוף, וזהו עולם הבא, שהוא קדוש לגמרי". ועוד אמרו חכמים [ערכין יג:] שהכנור שבמקדש היה של שבעה נימין, ולעולם הבא יהיה בו עשרה נימין. ובנצח ישראל פי"ט [תכח:] כתב על כך: "כי שלימות של עוה"ז אינו רק עד ז', כי העוה"ז הוא עולם הטבע, שנברא בשבעת ימי בראשית... ולעתיד, שלא יהיה טבע גשמית כלל, אבל השלימות יהיה נבדל לגמרי, אז יהיה הכנור של עשרה נימין. כי העשרה נימין מורה על קדושה אלקית, כי העשירי הוא קודש, ומורה על עולם הבא שהוא עולם קדוש, ועולם הבא נברא ביו"ד [מנחות כט:], ולכך כנור של עולם הבא הוא עשרה נימין". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "העולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי" [הובא למעלה פ"ג הערה 1099]. וראה בבאר הגולה באר הראשון [סג.]. ובנצח ישראל פט"ו [שס.] כתב: "הנה התבאר לך מדברי חכמינו ז"ל שאין ראוי עולם הזה אל ישראל עם קדוש. כי עולם הזה, שאינו קדוש, שהוא גשמי ואין בו הקדושה האלקית, אין ראוי להם. רק עולם הבא, הוא עולם הקדוש הנבדל, ראוי להם. ולכך אף אם אתה רואה העולם הזה שאינו מיוחד לישראל, אל יהא תמיה בעיניך כלל, שאין מיוחס עולם הזה להם". ובח"א לב"ב עה: [ג, קיג:] כתב: "ההפרש שיש בין קדושה של עוה"ז והקדושה של עוה"ב, כי הקדושה של עוה"ז עיקר הדבר הוא חול, ומקבל קדושה. אבל קדושה של עוה"ב, היא כולה קדושה אלקית". וכן כתב בנתיב התורה פ"י [א, מה:], ובח"א לסנהדרין מט. [ג, קסב.]. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; להלן משנה ד [לאחר ציון 476] כתב: "יעקב שהיה תכלית וסוף האבות, מורה על סוף ותכלית ישראל... ותכלית ישראל שיהיה נצחי... לכך אמרו [תענית ה:] יעקב אבינו לא מת, והנה הוא בטובה נצחית אשר לא יסולק כלל, מורה על טוב ישראל שיהיו נצחיים. ומפני כי יהיה העולם הכל רוחני, כמו שמבואר בכמה מקומות, ולפיכך מורה על זה מה שאמרו רבותינו ז"ל שיעקב לא מת". ולהלן משנה ו כתב [ד"ה וזה שאמר]: "כי היה לו ליעקב מדה זאת שהיה קדוש נבדל, כמו שכתוב [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב'". הרי יעקב הוא המורה על חלק ישראל לעוה"ב, והוא האב שנקרא "קדוש", ואין אלו אלא שני צדדים של מטבע אחד; הקדוש מורה על העולם הקדוש, שהוא העוה"ב [הובא למעלה פ"ג הערה 1104]. וראה להלן הערה 77.

<> כפי שביאר למעלה. והנה כאן ביאר שהאות יו"ד מתייחסת לעולם הבא מחמת הגימטריה שלה [מספר עשר]. אמנם בשאר מקומות ביאר שאות יו"ד מצד עצמה [ולא מצד הגימטריה שלה] מתייחסת לעוה"ב. וכגון למעלה ס"פ ג כתב: "עולם הבא יש לו דרך ישר אשר אינו נוטה לימין ולשמאל, והוא הדרך שמגיע לחיי עולם הבא, כי עולם הבא נברא ביו"ד שהיא קטנה, ולכך הדרך הישר, שהוא נוכח הנקודה שהוא היו"ד, צר מאוד", ושם הערה 2139. ובאור חדש [סב.] כתב: "עולם הבא שנברא בי', שהיא אות קטנה כמו נקודה, ולא יחלק. אבל אות הה"א, שאינו נקודה קטנה, שייך בה חילוק". ובנצח ישראל פכ"ב [תסא.] כתב: "יו"ד העתיד מורה על עולם הבא, וכמו שאמרו ז"ל [סנהדרין צא.] 'אז ישיר משה' [שמות טו, א], 'שר' לא נאמר, אלא 'ישיר', מכאן לתחיית המתים מן התורה". הרי שאות יו"ד מורה על העוה"ב מצד קטנותה, או מצד שהיא מורה על העתיד.

<> אודות שעולם הזה הוא עולם גשמי, כן כתב למעלה פ"א מ"ה [רס.], וז"ל: "כי העולם הזה שהוא גשמי, מדריגתו מדריגת האשה, שהיא בעלת חומר", ושם הערות 770, 771, ושם משנה י [שיב:] והערה 1062. וכן כתב למעלה פ"ב מ"י [תשפה:], ושם הערה 1491, ולמעלה פ"ג תחילת מי"א, ושם הערה 1082. ולמעלה פ"ד מ"ה [קיג.] כתב: "כי מצד העולם הזה הגשמי, רחוק העולם הזה מן השכלי, לכך לא נמצאת התורה השכלית בעולם הזה הגשמי", ושם הערות 540, 1589. ובבאר הגולה באר הששי [קפו:] כתב: "כי העולם הזה גשמי, ושלימות הגשמי הוא ששה... והרי העולם נברא בששה ימים". וראה להלן הערה 1589. ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עולם הזה כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי, אין להם עולם הנבדל". ובנצח ישראל פט"ו [שס.] כתב: "אין ראוי עוה"ז אל ישראל עם קדוש, כי עוה"ז שאינו קדוש, שהוא גשמי ואין בו קדושה האלקית, אין ראוי להם".

<> לשונו בנצח ישראל ר"פ כא [תמד.]: "אשר העולם הזה יש בו שני דברים; כי הוא עולם גשמי כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה. ומכל מקום אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה, כמו שהתבאר למעלה גם כן. ודבר זה מבואר, ואין מכחיש אותו מי שיש בו חכמה. ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי. ובחינה זאת היא מצד הפועל, שהוא נבדל מן הגשמי. ויש בעולם הזה גם כן בחינה גשמית, וזה מצד הנברא עצמו, שהוא גשמי. וכנגד זה עמדו בעולם שתי בחינות מחולקות; האומות שהם נוטים אל הגשמי, וזהו בחינה אחת. והאומה הישראלית, האומה הקדושה, כנגד הבחינה השנית, שיש בעולם בחינה שראוי לעולם צד בחינה קדושה בלתי גשמית. לכך יש לישראל התורה והמצות, וכל זה דברים אלקיים בלתי גשמיים. ומפני כי העולם הזה הוא גשמי, והגשם יש לו רחקים, והרחקים הם ד', שהם רחוקים מחולקים, והם ד' רוחות העולם. ואלו ד' רחקים הם מחולקים כל אחד לעצמו, ואין זה כמו זה. כנגדם יש בעולם ד' מלכיות מחולקים, שאין זה כמו זה. ומפני שיש בכל שטח אמצעי, והוא מסולק מכל ד' צדדין, לכך כנגד זה הוא המלכות הקדושה, הוא מלכות ישראל" [הובא למעלה פ"א הערה 1625, ופ"ד הערה 1548]. ובנצח ישראל פל"ו [תערב:] כתב: "כי מציאות העולם הזה הם שני דברים; דברים גופנים, ובלתי גופנים, ודבר זה ידוע". ובנר מצוה [קיד:] כתב: "כי העולם הזה הוא גשמי, והוא מקבל הצורה". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכד.] כתב: "כי ששת ימי בראשית ברא הקב"ה עולם הזה, ואל עולם הזה מצורף המדריגה עליונה הזאת שיגיעו ישראל אליה, ושניהם ביחד נבראו... שאף עולם הבא נברא בששת ימי בראשית", וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות כא [ראה להלן הערה 423]. וראה תפארת ישראל פ"ה הערה 22, למעלה פ"ג הערות 369, 1307, ולהלן ציונים 74, 137, 1591.

<> כפי שיבאר בסמוך, וזה מורה שיש לעולם הזה את שתי הבחינות שהזכיר, שהרי אות ה"א מורכבת משתי אותיות שונות. אך אם אות ה"א היתה מורכבת סתם משני חלקים שונים, מבלי שכל חלק יהיה אות שלימה בפני עצמו, לא היה ניכר שיש לעוה"ז שתי בחינות שלימות ושונות. וכנגד האות יו"ד שיש בעולם הזה אמרו במשנתינו "בעשרה מאמרות נברא העולם", שיש לעוה"ז מדריגה עליונה קדושה. וראה למעלה פ"ג הערה 1140. ואודות שאות ה"א מורכבת מאותיות דל"ת ויו"ד, כן כתב בנר מצוה [יז.], וז"ל: "ודבר זה מורה הה"א, כי הה"א יש בה ד', אשר הד' מורה על ד' רוחות, ויו"ד הקטנה שבתוך הד' הוא אחד, כנגד האמצעי, והאחד מצטרף אל הכל והוא מקשר הכל. ולפיכך באות ה"א ברא השם יתברך העולם הזה, כי העולם הזה יש בו חלוק, ועם כל זה הוא עולם אחד, כי הריבוי הזה הוא לאחד. ועולם הבא שהוא אחד לגמרי, נברא ביו"ד" [הובא למעלה פ"ג הערות 729, 1307]. וכן כתב בנצח ישראל פ"א [טז:]. @**נמצא שאות ה"א**^ מורה, איפוא, גם על הגשמי, וגם על כח הרוחני שנמצא בתוך הגשמי. דוק ותראה, שכפילות זו מתבטאת בעוד פן שנמצא באות ה"א; כי מחד גיסא "כל האותיות הם גוף אחד, חוץ מן הה"א שיש בה שני חלקים" [נתיב הנדיבות פ"א (ב, רמב:)]. אך מאידך גיסא, "אות ה"א לא תתחלק, כי כל האותיות מתחלקים [במבטא, כמו א-לף], חוץ מן הה"א שאין חילוק לו כאשר יבטא ה"א" [גבורות ה' פכ"ג (קא:), וראה למעלה פ"ג הערות 731, 1118, ולהלן הערה 2380]. והחילוק הנמצא בכתיבה לעומת האחדות הנמצאת במבטא, הם הם שני הצדדים שיש באות ה"א [הובא למעלה פ"ג הערה 1307].

<> כמבואר בבית יוסף אורח חיים סימן לו שאות דל"ת גגה ארוך, ורגלה קצרה, שאם תהא רגלה ארוכה מגגה תדמה לכ' פשוטה, ושיעור אורך גגה כמו בי"ת [ראה גו"א במדבר פי"ג אות יד שכתב "וכן הדל"ת אין האורך והרוחב שוה"].

<> אודות שקו הנמשך לאורך וקו הנמשך לרוחב מורים על התפשטות השטח לאורך ורוחב, כן ביאר בגו"א את מהלך המרגלים, שרש"י כתב [במדבר יג, כא] ש"הלכו בגבולה באורך וברוחב כמין גם". ובגו"א שם אות יג כתב: "ואם תאמר, למה הלכו באורך וברוחב, אם רצו לעמוד על כל הארץ, עדיין לא הלכו בכל מקום. ויראה, שהארץ משתנה באורך וברוחב, כי הארץ שקרובה יותר למזרח או למערב, משתנה. וכן מצפון לדרום, דרך הארצות להשתנות. וזה סיבת כל שינוי הארצות שהם בעולם, משתנים בשביל זה, לפי הקרוב והרחוק ממזרח וממערב ומצפון ומדרום. ולפיכך הלכו בארץ באורך וברוחב. והשתא הלכו ממזרח למערב ומצפון לדרום, ועמדו על כל הארץ. לאפוקי אם היו הולכין באלכסון, שלא היו הולכין ב' הרוחות. וכשהלכו כמין גם יונית, כבר הלכו כל הרוחות, ואינם צריכים יותר, אף על גב שלא הלכו המקומות כלם בפרט" [הובא למעלה פ"ג הערה 726]. ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "התפשטות הקו הוא השטח, כי הקו אין לו התפשטות רק באורך, ואילו התפשטות (הקו) [השטח] הוא לאורך ורוחב. ויש לשטח הזה חמשה, דהיינו ד' קוים לד' רוחות, והאמצע אשר ביניהם, הוא הנקודה האמצעית, והם חמשה" [הובא למעלה פ"ג הערות 728, 1309].

<> פרק ג [כו:], ופרק נח [רנח.].

<> לשונו בגבורות ה' פ"ג [כו:]: "כי הנקודה היא אחת, והיא חסירה, בעבור שאין לה התפשטות כלל. והקו אשר יש לו התפשטות באורך, יש לו שלימות יותר, בעבור שיש לו התפשטות באורך, אך אין זה שלימות גמור, בעבור שאין לקו התפשטות רק אורך, ואין לו התפשטות אורך ורוחב. והשטח אשר יש לו התפשטות אורך ורוחב, הוא שלם יותר, בעבור שיש לו התפשטות אל הצדדין". ובגבורות ה' פנ"ח [רנח.] כתב: "כי האחד אין בו שלימות כלל, לפי שהוא חסר התפשטות לגמרי. ומספר שתים כאשר תניח אותם, לא נעשה על ידם רק הקו בלבד, כאשר תניח שתי נקודות זו אצל זו. וכל קו צריך אל השלמה, בעבור שאין לקו רק התפשטות אורך, ולא ברוחב. אבל מספר ד' יש לו התפשטות באורך ורוחב, כי כאשר תניח ארבע נקודות נוכחים, אז יש כאן שטח מרובע... והם ארבע בלבד, שאין כאן צד מחולק יותר" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 731]. אמנם בשני מקומות אלו ביאר שמספר ארבע מורה על התפשטות באורך וברוחב, אך לא ביאר כדבריו כאן שצורת אות דל"ת מורה כן.

<> לשונו למעלה פ"ג מי"ג [לפני ציון 1342]: "כי כל אשר מתפשט, תחלת ההתפשטות שלו מן הנקודה, ומתפשט לארבעה צדדין... ויהיה ההיקף כולו שהם ארבע צדדים... ודבר זה במרובע גמור". הרי שהבטוי הראשון לגשמיות העולם היא ההתפשטות מנקודת ההתחלה לעבר ארבעה צדדים. ובח"א לב"ב עג: [ג, פח.] כתב: "מספר ארבעה הוא התחלת התפשטות". ובגבורות ה' פ"ע [שכא:] כתב: "גדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם, ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים, שהם האורך והרוחב והגובה... כי כל גשם יש לו התפשטות צד, שזהו ענין הגשם, התפשטות הרחקים. והאמצעי שעומד באמצע, מתיחס לדבר בלתי גשמי שאין לו רוחק" [הובא למעלה פ"ב הערה 552, ופ"ג הערה 1351. וראה להלן הערות 594, 1241, 1609].

<> כן יבאר בסמוך [ד"ה ועוד תדע]. ובכת"י כתב משפט זה כך: "כי כל גשמי התחלה שלו הוא השטח".

<> פירוש - אין אות ה"א אות בפני עצמה, אלא היא המשך התפשטות אות דל"ת, שאות דל"ת מתפשטת לארבעה צדדים, ומכלל זה היא כוללת גם את האמצעי שעומד במרכז, עד שנעשית לאות ה"א, וכמבואר בהערה 69. ואכן צורת אות ה' היא שהגג והרגל שבימין היא דלי"ת [ב"י אורח חיים סימן לו, תיקוני זהר תכא], שיש לה זוית מאחוריה ולא עגולה, שכן אמרו שיש תג לאות ה' [מנחות כט:], ופירשו ראשונים שהוא בתחילת גגה, כמו תג של דלי"ת [ר"ת בתוספות שם], שלא תהא עגולה מאחוריה, שיהיה לה עוקץ לרבעה, שלא תיראה כרי"ש [טור יורה דעה סימן רעד].

<> כמו שאמרו [מנחות כט:] "ותלו ליה לכרעיה דה"י", ופירש רש"י שם "רגל הפנימי של ה"י תלוי באויר, ואינו דבוק לגגו". נמצא פתח עליון בין רגלה לגגה, ולכן הה' אינה ככל האותיות - מלבד הקו"ף - שצריכות להיות גולם אחד [רא"ש הל' ס"ת סי' יב; טוש"ע או"ח לו ב וטור יו"ד רעד].

<> כן מבואר בברוך שאמר בא"ב שני [הובא בב"י אור"ח סימן לו].

<> כמבואר בהערה 63, ולהלן ציון 137.

<> כי מקומה של רגל אות ה"א לא תהיה נגד אמצע הגג, אלא תהיה בצד שמאל, נגד סוף הגג [ברוך שאמר, והובא בב"י סי' לו, ואגור הלכות תפילין בדעת הרא"ש]. ואם עשאה באמצע פסול [שו"ע הרב אור"ח סימן לב, סעיף יט, משנה ברורה סימן לו בתמונת האות ה"א], שצריך שתהיה הה' דומה לחי"ת אם תדבק הנקודה למעלה [ברוך שאמר שם עפ"י שבת קג:]. "ואם נגע אפילו נגיעה דקה כחוט השערה פסולה, אע"פ שהתינוק יודע שהוא ה"א" [לשון המשנה ברורה שם, עפ"י השו"ע אור"ח סימן לב, סעיפים יח, כה].

<> כמו שאמרו [סנהדרין נב:] "למה תלמיד חכם דומה לפני עם הארץ, בתחלה ["בעודו מתנהג בכבודו, שאין צריך לו (הת"ח לע"ה) הוא יקר בעיניו" (רש"י שם)] דומה לקיתון של זהב. סיפר הימנו, דומה לקיתון של כסף. נהנה ממנו, דומה לקיתון של חרש, כיון שנשבר שוב אין לו תקנה". ובח"א שם [ג, קסב.] כתב: "פירוש, כי השכל הוא נבדל מן הגוף, והת"ח דומה אל השכל, ועם הארץ דומה אל הגוף. וכאשר הת"ח יש לו מעלת השכל הנבדל, שהוא נבדל מן הגוף, כאשר ראוי אל השכל הנבדל, שלכך נקרא 'שכל נבדל', שהוא נבדל מן הגוף, ואז יש לו מעלתו, אבל כאשר השכל מעורב עם הגוף, אז השכל בטל אצל הגוף, כאילו אינו נמצא. וזה שאמר כיון שנשבר שוב אין לו תקנה, כי כלי חרס שנשבר אינו עומד לשום דבר, והוא בטל לגמרי, כיון שנהנה ממנו, בדבר זה נחשב שהוא מעורב עם הגוף, כאשר מקבל הנאה ממנו, ואז השכל בטל. ואין השכל במעלתו רק כאשר הוא נבדל מן הגוף, וזה מבואר למשכילים ולנבונים" [הובא למעלה פ"ד הערה 655]. וכמו כן כאן, מחד גיסא רגל אות ה"א נמצאת בתוך מחיצות האות, ומשתייכת אל האות. אך מאידך גיסא, אין הרגל מחוברת לאות, והיא בבחינת "נוגע ואינו נוגע". ולמעלה פ"א מ"ד אמרו "יהי ביתך בית ועד לחכמים והוי מתאבק בעפר רגליהם", וכתב שם [רמג.] לבאר: "אם מתחבר לתלמיד חכם כמו שני חבירים, לא היה החכם אצלו במדריגת השכל, שהוא נבדל... כי השכל נבדל מן האדם, רק יש אל האדם קשור עם השכל". ולמעלה פ"ד מי"ד [לפני ציון 1143] הביא שארון ברית ה' נסע לפני ישראל דרך שלשת ימים [במדבר י, לג], וכתב: "ביאור דבר זה, כי כתר תורה, במה שהשכל נבדל מן האדם, ולפיכך לא היה ארון ברית ה' הולך בתוך המחנה של ישראל, רק היה נוסע לפניהם... כי השכל הוא נבדל מן האדם, ואינו מוטבע באדם החמרי, והוא נבדל ממנו. אבל מ"מ יש כאן הקשר, שמקושר השכל באדם... ומהלך ג' ימים עדיין יש לו קשור אל אותו שהוא אחריו, וכמו שמצינו שאמר ישראל [שמות ה, ג] 'דרך שלשת ימים נלך במדבר וגו''... היינו שאין רוצים להרחיק לגמרי, וכמו שאמר פרעה [שמות ח, כד] 'רק הרחק לא תרחיקו וגו'', לכן לא היה הארון נבדל מהם לגמרי". @**ועוד אודות**^ שהשכל הנבדל הוא בבחינת "נוגע ואינו נוגע", כן מבואר בכמה מקומות. וכגון, בנתיב התורה פ"ד [א, כא:] כתב: "ישים האדם עצמו כי לא יהיה אדוק עם הבריות, רק יהיה רואה ואינו נראה. כלומר שיהיה רואה את הבריות, ואל יהא נבדל מן הבריות לגמרי, עד שלא ישגיח עליהם. אבל ישגיח על הבריות, ובזה הוא רואה אחרים, אבל אינו נראה מהם, כי לא יהיה לו חבור וצירוף אל הבריות. וכאשר עושה כך, תלמודו מתקיים. כי כאשר יש לו יחוס ודמיון אל השכל, מקבל התורה השכלית. והשכל אשר הוא עומד באדם, יש לו דביקות באדם, ואינו דבוק עם האדם עד שיהיה מעורב לגמרי השכל עם הגוף. וכך יהיה תלמיד חכם עם הבריות בענין זה לגמרי, שהוא נבדל מן הבריות, ואינו נבדל לגמרי. כלומר שיהיה לו חבור עם הבריות, אבל לא יהיו הבריות מעורבין עמו, כי אם יהיו הבריות מעורבין עמו, הרי הוא דומה אל שכל שהוא מוטבע בחומר, ואם הוא מוטבע בחומר לא יקנה התורה השכלית". ולמעלה פ"ב מ"ט [תשיב.] כתב: "והבן ההפרש שיש בין החבר ובין השכן; כי החבר מתחבר לגמרי אל חבירו, ולא יפרד ממנו, והוא עמו לגמרי. והשכן אינו רק כי דירתו עמו, והוא אליו שכן טוב. ודבר זה בעצמו ההפרש שיש בין אשר מתחבר לכח נפשי, ובין אשר מתחבר לכח השכלי; כי המתחבר לכח נפשי, יש לו חבור ועירוב עמו. אבל אשר הוא מתחבר אל כח השכלי, אין לו עירוב עמו, רק יש לו עמו הקשר מציאות בלבד. מפני שכח השכלי הוא נבדל לגמרי, אין לו חבור ועירוב עם הנושא, רק שנמצא עמו, ויש עמו הקשר מציאות במה שהוא נמצא עמו, ואין לו עמו עירוב כלל. ולפיכך נקרא הכח אשר הוא מתחבר אל כח נפשי 'חבר', אשר הוא החבר מתחבר אליו. אבל הנושא לכח השכל, ואין לו עירוב עמו, נקרא 'שכן טוב', כי השכן אינו רק שנמצא דירתו עמו ואצלו, ואין לו עירוב עמו, רק חבור שכניי הוא לו". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "ואין ספק כי השכל אינו נבדל לגמרי מכל וכל, שאם היה השכל נבדל לגמרי, לא היה נמצא עם האדם שהוא בעל גוף, אבל במה שהשכל עומד באדם, מזה נראה שאין השכל נבדל מכל וכל... שהשכל נמצא עם האדם שהוא בעל גוף, ונקשר עמו קשר מציאות, לא שיהיה מעורב השכל עם הגוף או עם כוחותיו, שדבר זה אינו". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנד:] כתב: "דמיון זה באדם; הגוף הוא גשמי, והנפש הוא כח גשמי, והשכל אינו כח בגשם, אבל הוא נמצא עם הגשם בקשר מציאות בלבד". ושם פ"נ [תתקל.] כתב: "התורה מצרף אל המקבל, ואינו מעורב עם המקבל כלל", ושם הערה 50. ובבאר הגולה באר השני [קיד:] כתב: "אין השכל האלקי חבור עם האדם, רק הקשר המציאות, שנמצא עמו ואינו מוטבע בו" [הובא למעלה פ"ד הערה 1146].

<> כי עוה"ב הוא נבדל וקדוש, ולכך הוא נברא באות יו"ד, כי מספר עשר מורה על קדושה, וכמבואר למעלה הערות 60, 61.

<> כדין כל קדושה המתחללת, שמחמת כן עונשה חמור יותר, כי השכלי היוצא מן הסדר מביא מיתה, וכמו שכתב למעלה פ"א מי"ג [שנח:], וז"ל: "'דלא מוסיף יסיף, ודלא יליף קטלא חייב, ודאשתמש בתגא חלף' [שם], שכל מי שחוטא ופוגם בתורה, העונש על זה הוא המיתה. שכך הם הדברים אשר הם עליונים במעלה, שהחטא בהם מביא המיתה. ופירוש זה נכון". ובח"א לסנהדרין ע. [ג, קסט.] כתב: "כל דבר שהוא חשוב, ויש בו ענין אלקי... אם אינו משתמש בו כראוי, קונה על ידי זה מיתה. כי האוכל תרומה... אם לא זכה, מקבל על זה מיתה. וכן כאשר ישתה היין... אם שותה אותו לתאותו וישתכר, מביא לו יללה ומיתה". ובטעם הדבר, צרף לכאן דבריו בח"א לשבת קיט: [א, סה.], בביאור מאמרם "אין הדליקה מצויה אלא במקום שיש חלול שבת", וז"ל: "יש לך לדעת, כי כל דבר קודש שמתחלל, כמו... בת כהן שזנתה, 'את אביה היא מחללת באש תשרף' [ויקרא כא, ט]. והטעם כי הקדושה נמשלה כאש, ולפיכך התחתונים שהם חמריים, אפשר להם להתחבר לכל היסודות, שהם אויר, מים, עפר, חוץ מן האש. וכמו שאמרו [סוטה יד.] 'אחרי ה' אלקים תלכו וגו' ובו תדבקון' [דברים יג, ה], וכי אפשר לאדם להתדבק עם השכינה, והלא כתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא'. ובשביל שהוא יתברך אש אוכלה הוא, קדוש ונבדל מן כל התחתונים אשר לא יתחברו אל האש. ומפני כך ראוי שיהיה דבר שהוא קודש, והוא מחולל מקודשתו, שיהיה נדון באש. ולפיכך יום השבת שהוא קודש, כאשר בני אדם אינם שומרים ומחללים השבת, נגזור מן הקדושה העליונה שראוי לשבת שיהיו נדונים בשריפת אש". ועיין שם בהסברו השני. וניתן לצרף ענין זה לדברי הגמרא [ב"ק נ.] "אף על פי כן מת בנו בצמא, שנאמר [תהלים נ, ג] 'וסביביו נשערה מאד', מלמד שהקב"ה מדקדק עם סביביו אפילו כחוט השערה". וביאר זאת בנצח ישראל פ"ה [קכג.] בזה"ל: "אותם שהם סביביו לא יסבול הקב"ה שיש בהם חטא, כי לא יגור אצלו דבר חטא". והדברים העליונים במעלה הם נמצאים סביביו של הקב"ה, ולכך כל שחוטא ופוגם בדברים עליונים, אחת דתו להמית, מפאת קורבת הדבר למחיצתו יתברך [הובא למעלה פ"ד הערה 1925].

<> כי השכר בעבור התעסקות בדבר אלקי הוא מרובה, שאז האדם קונה על ידי זה מעלה, וכפי שכתב בח"א לסנהדרין ע. [ג, קסט.], וז"ל: "כל דבר שהוא חשוב, ויש בו ענין אלקי, אם ישתמש בו כראוי, קונה על ידי זה מעלה... כי האוכל תרומה, אם אוכל אותה בטהרה, יש על אכילתה שכר. וכן כאשר ישתה היין כראוי, מפקח אותו ונותן לו השכל העליון" [הובא למעלה פ"ד הערה 1925]. ועל כך אמרו [פאה פ"א מ"א] "ותלמוד תורה כנגד כולם". ובביאור הדבר ראה תפארת ישראל פס"ב שהביא שם את הירושלמי [פאה פ"א ה"א] שאמרו "אפילו כל המצות אינם שוים לדבר אחד מדברי תורה", וכתב לבאר [תתקסה:]: "במה שהמצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים, כמו שהארכנו למעלה [שם פי"ד] על פסוק [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'. ולפיכך כל המצות אינם שוים לדבר אחד מן התורה, במה שפעל המצוה על ידי פעל גשמי. שאין ערך לגשמי אל השכל, ולכך תלמוד תורה נגד הכל [פאה פ"א מ"א], ודבר זה מבואר" [והובא למעלה פ"ב הערה 117, וכן הביא הירושלמי הנ"ל להלן פ"ו ריש מ"ב]. ולהלן [לאחר ציון 130] כתב: "מלמד לך כי הרשעים שמאבדין את העולם עונש גדול יש להם, שמאבדין עולם שנברא בעשרה מאמרות. ויתן שכר טוב לצדיקים שמקיימים העולם שנברא בעשרה מאמרות. כי לפי מדרגת ומעלת הדבר שמאבד, כך הוא עונשו. וכן לפי מדרגת ומעלת הדבר שמקיים, כך הוא שכרו, והדבר הזה ברור".

<> יבוא לבאר הסבר נוסף כיצד מספר עשרה מורה על הקב"ה. ועד כה ביאר שמספר עשרה מורה על קדושה, ומעתה יבאר שמספר עשרה מורה על רבוי המתאחד. וראה להלן הערות 206, 602.

<> פירוש - למעלה [פרק ג בשתי משניות] הוזכר מספר עשרה; במשנה ו אמרו "עשרה שיושבין ועוסקין בתורה, שכינה שרויה ביניהם". ובמשנה יג אמרו "מעשרות סיג לעושר". ובשתי משניות אלו ביאר בארוכה ענינו של מספר עשרה, וכיצד הוא מורה על שלימות ואחדות, ויובא בהערות הבאות.

<> לשונו למעלה פ"ג מ"ו [לאחר ציון 689]: "פירוש המשנה הזאת שאמר 'עשרה שיושבים ועוסקים בתורה', מספר זה ידוע ומפורסם בכל מקום, שנקרא מספר עשרה 'עדה' [סנהדרין ב.], ושם 'עדה' נאמר על הכלל, שאין כלל ועדה פחותה מעשרה. והדבר נראה מן מספר עשרה, שהרי כל מספר לא יעלה רק עד עשרה, וכאשר יגיע אחר עשרה מתחיל כבראשונה למנות אחד, וכן לעולם, אין המספר מגיע יותר מן עשרה, כי אחר עשרה חוזר לספור אחד עשרה... עשרה אין עליו תוספות, אבל יש תוספות עד עשרה, ולפיכך כל המספרים שעד עשרה הם חסרים. והשם יתברך שהוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר. ומפני כך אין השכינה שורה בפחות מעשרה, ואין דבר שבקדושה פחות מעשרה... כי שם 'עדה' בא על הכלל, ואין הוספה על הכלל, כי אף אם אתה מוסיף על הכלל, אינו יוצא מן הכלל הראשון. ודבר זה נמצא במספר עשרה, כי אחר שנים יש להוסיף עליהם למנות שלשה, ארבע, וכן עד עשרה. אבל בעשרה יש משפט הכלל, שאין כאן תוספות, וכאשר אתה מוסיף עליו במספר, צריך למנות אחד עשר, שנים עשר, ואין זה תוספות, כיון שאתה חוזר למנות 'אחד'. ולפיכך אין עדה פחותה מעשרה". וכן חזר וכתב שם במשנה יג [לאחר ציון 1289], ושם הוסיף לבאר שמספר עשרה הוא כלל ושלם, והמספרים עד עשרה הם פרטים וחסרים [מציון 1297 ואילך]. וראה להלן הערות 199, 293, 902.

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה בביאור המשנה "כל ישראל" [פז:] כתב: "ויש לדעת כי הפעולה אשר נמצא מן הפועל, מתדמה אל הפועל, כאשר אותה פעולה היא עיקר ועצם פעולת הפועל. הלא תראה כי האש יפעול חום, וזה הפעולה הבאה מן הפועל מתדמה אל הפועל, שהוא האש, שהוא חם. וכן המים פועלים ליחות, כי הפעולה מתדמה אל הפועל. ומפני כי ישראל הם עיקר פעולת השם יתברך, ובשבילם נברא הכל, ראוי שתהיה מתדמה הפעולה אל הפועל. וכמו שהוא יתברך אחד, כך הפעולה שהם ישראל, הם גם כן אחד", ושם הערות 162, 163, 164. וכן כתב למעלה פ"א מי"ח [תלב.], ושם הערה 1625. ולמעלה פ"ג במשנה ב [נה:] ביאר שלכך אדה"ר נברא יחידי [סנהדרין לז.], וכלשונו: "וזה כי על ידי שכל התחתונים הם נתונים תחת רשותו [של האדם], והאדם משלים את כולם, בשביל זה העולם הוא אחד, כמו שבארנו למעלה גם כן. לפיכך אף אם הרבה נבראים בעולם, כיון שהאדם משלים כל הנבראים, ובאדם אחד נחשב העולם כולו שהוא אחד. ואם היו שנים, אם כן היה העולם מחולק ולא אחד, והיו אומרים כי מן הפועל שהוא אחד, לא יצא רק פעל אחד. ולפיכך היו אומרים כי ההתחלות הם יותר מאחד, שלא יצא עולם מחולק מפועל אחד. לפיכך נברא האדם יחידי, שעתה מורה העולם, שהוא עולם אחד, על פועל אחד", ושם הערות 263, 264. וכן כתב שם פ"ג מי"ג [ש:, ויובא בהערה 85]. ולהלן משנה יז [לפני ציון 1711] כתב: "העולם הוא אחד, כי אין העולם מחולק, כי הוא מן הש"י שהוא אחד". ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:] כתב: "כאשר אין העולם אחד, רק מחולק, אם כן יש להעלות על הדעת כי האלהות שברא אותם גם כן מחולקים חס ושלום. אבל עתה שהבריות מתחברים, כי זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, אם כן העולם הוא אחד, וזה מורה אשר ברא אותם הוא ג"כ אחד יחיד ומיוחד". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [קצד:]. וראה תפארת ישראל פל"ח הערה 137, נר מצוה [טז.], גבורות ה' פ"ס [רסד.], נצח ישראל פ"ג [מג.]. ובגו"א בראשית פ"א אות סב כתב: "כל העולם צריך להיות מקושר עד שיהיו העליונים קשורים בתחתונים, וכבר ביאר זה הרמב"ם בספר מורה נבוכים [א, עב], והאריך בענין הנפלא לבארו. והנה הקושר העולמות שעל ידו יתאחדו העליונים והתחתונים הוא האדם". ובבאר הגולה באר החמישי [טז:] כתב: "במה שדרך חכמים לעסוק בציור העולם ובסדור שלו... עד שהעולם מקושר ומסודר יחד, עד שהוא אחד. שכך ראוי שיהיה אחד, לפי שהוא מפועל אחד. וכבר האריך הרמב"ם ז"ל בספרו [מו"נ ח"א] פרק ע"ב בדבר זה מאוד", ושם מאריך בזה. ומעין זה כתב בנצח ישראל ר"פ כא, וז"ל: "אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה, שאין הדבר הזה כך כלל... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי" [הובא למעלה פ"ג הערה 263]. וראה דרשת שבת הגדול [קצה.], ולמעלה פ"ד הערות 1519, 1522, ולהלן הערות 115, 1712.

<> כי העולם הוא עלול והקב"ה הוא עלה, והעלול חולק מקום לעצמו ביחס לעלה. ובח"א לב"ב צט. [ג, קכב:] כתב: "כי זה עלה, וזה עלול, ואין להם חבור ביחד להיותם משותפים ביחד, כי זה עלה וזה עלול". ולמעלה פ"ג מ"א [לאחר ציון 197] כתב: "במה שיש לאדם עלה והאדם הוא עלול, יש לאדם סוף של הפסד, שאם אין לאדם סוף ותכלית, אין האדם עלול לגמרי, שהרי מצד הסוף דומה אל העלה". ובנצח ישראל פכ"ז [תקס:] כתב: "כי הוא יתברך עלה לנמצאים, והם עלולים. אם היה העלול נמצא תמיד, היה משתוה אליו [אל העלה] העלול, שיהיה נמצא תמיד כמו העלה". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רט.] כתב: "ואם יאמר האדם כי הוא [האדם] נמצא תמיד מכח העלה... הנה דבר זה א"א, במה שהעלול נבדל מן העלה יתברך. ואם היה נמצא עמו תמיד, לא היה נבדל מן העלה שנותן המציאות אל העלול. ומאחר כי על זה שם עלה ועל זה שם עלול, הרי נבדל העלה מן העלול" [הובא למעלה פ"ג הערה 198, ופ"ד הערה 1525]. ובנר מצוה [ד:] כתב: "אי אפשר שיהיה העולם, שהוא העלול מן השם יתברך, שיהיה העלול הזה בלא חסרון, רק נמצא עמו חסרון". ובנצח ישראל פ"ג [מד.] כתב: "וזה כי הנברא מצד שהוא עלול, הוא חסר, וצריך השלמה. כי האדם נברא וצריך אליו השלמה, היא האשה. ודבר זה אי אפשר שיהיה נברא השלמתו עמו, ולא יהיה חסר, אם כן היה העלול שלם בעצמו, ודבר זה אי אפשר. רק שנברא חסר, והושלם על ידי דבר שהוא עזר, כי הוא חסר בעצמו כמו שראוי אל העלול. ודבר זה רמזו חכמי אמת במדרש [פרקי דר"א פי"ב] באמרם על בריאת האשה 'לא טוב היות האדם לבדו' [בראשית ב, יח], ופירשו ז"ל שאם נברא אדם בלא עזר היו אומרים כי הוא אלוה. והדברים כמו שאמרנו, כי העלול במה שהוא עלול יש בו חסרון, ודבר זה נתבאר בכמה מקומות, ואם לא היה האדם צריך לעזר, אם כן לא היה עליו דין עלול". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנג.], שכתב: "כל עלול הוא חסר מן העילה, שאין העלול במדריגת העילה, ואם כן יש בו חסרון והעדר מצד עצמו... שלא ישוו יחד העילה שהיא מחויבת מצד עצמה, והעלול אשר יש לו העדר מצד עצמו" [הובא למעלה פ"ד הערה 1527].

<> כן כתב למעלה פ"ג מי"ג [ש:], וז"ל: "דבר זה יש לך לדעת, כי כל אשר הושפע מן השם יתברך, אי אפשר רק שיהיה לו שתי בחינות. וזה שהוא ראוי שיהיה אחד, מצד שהושפע מן השם יתברך שהוא אחד, לכך כל דבר שבא ממנו הוא גם כן אחד. והבחינה השנית, מצד המושפע עצמו, שאי אפשר שיהיה אחד לגמרי בכל צד, כי כל אשר הושפע מן השם יתברך נוטה מן האחדות אל הרבוי, כאשר הוא יתברך בלבד אחד, נמצא אשר מושפע מאתו נכנס במדריגת הרבוי. ואי אפשר שלא יהיה בו בחינת של אחדות גם כן, כי הושפע מן השם יתברך שהוא אחד, והפעולה דומה אל הפועל שהוא אחד. ולפיכך אי אפשר רק שיהיה בדבר שהוא מושפע מן השם יתברך שתי בחינות; שיש בו אחדות מצד הפועל, ומתחלק מצד בחינת המושפע". וכן כתב בדרשת שבת הגדול [קצז:]. @**דוגמה לדבר;**^ בתפארת ישראל פל"ח הצביע על כך שיש בדיבור של "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" [שמות כ, ג] ארבעה לאוין. וכתב לבאר [תקעו:]: "ודע כי החיצונית הראשון הם ד' חיות המרכבה [יחזקאל א, י], שעליהן כסא כבודו יתברך [ישעיה ו, א]. שכסא כבודו הוא אחד לישב על הכסא, והתחלה החיצונית הוא מן הכסא ולמטה, והם ארבע חיות הקודש". הרי הדבר שיוצא מאחדותו הוא נוטה לרבוי [ארבע, כנגד ארבעה צדיים, וכמבואר שם בתפארת ישראל]. ובנתיב הצדקה פ"ב [א, קעב.] כתב: "היציאה מן האחדות נחשב כאילו דבק בע"ז לגמרי, שהוא יוצא מן האחדות" [הובא למעלה פ"ג הערה 1306].

<> ירושלמי סנהדרין פ"י סוף הלכה א [נ:] "אין אחד אלא הקב"ה, כמה דתימר [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד'". וכן הוא בקה"ר יב, יא. ואמרינן "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו הוא יחיד, ואין יחידות כמוהו בשום פנים" [העיקר השני]. וכן אומרים "אחד ואין יחיד כיחודו" [מתפילת "יגדל"]. והרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק כתב את היסוד השני בזה"ל: "יחוד השם יתברך, כלומר שנאמין שזה הוא סבת הכל אחד ואין כאחד הזוג, ולא כאחד המין, ולא כאיש האחד שנחלק לאחדים רבים, ולא אחד כמו הגוף הפשוט... אבל הוא השם יתברך אחד באחדות שאין כמותה אחדות. וזה היסוד השני המורה עליו מה שנאמר [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'". ובהלכות יסודי התורה פ"א ה"ז כתב הרמב"ם: "אלוק זה אחד הוא... שאין כיחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם. לא אחד כמין שהוא כולל אחדים הרבה, ולא אחד כגוף שהוא נחלק למחלקות ולקצוות, אלא יחוד שאין יחוד אחר כמותו בעולם". ובגו"א בראשית פ"ב אות לד כתב: "שאין ראוי האחדות אלא ליחיד הקב"ה, ומאחר שהוא [האדם] אינו אלוה, בהכרח שיהיה לו זוג, ולא היה ראוי לו אחדות... שאין ראוי לאדם האחדות מצד עצמו, שאם היה ראוי לו האחדות, היה אלוה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1305]. וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 177.

<> מלשונו קצת משמע שיש בטוי וקריאת שם של "חלקים פרטיים". וראה ראב"ע שמות לג, כא, וספר העקרים מאמר רביעי תחילת פרק ט, ובעקידת יצחק שערים מ, קג, שהזכירו בטוי זה.

<> לשונו למעלה פ"ג מי"ג [לאחר ציון 1307]: "ולפרש לך למה הפרטים אין מגיעים רק עד ט... אי אפשר רק שיהיה בדבר שהוא מושפע מן השם יתברך שתי בחינות; שיש בו אחדות מצד הפועל, ומתחלק מצד בחינת המושפע. והבחינה של רבוי והחלוק מגיע עד תשעה. וזה כי כל רבוי שיש בדבר הוא מצד ההתחלקות, אשר הוא מגיע עד תשעה. כי כל דבר נחלק לארכו ולרחבו. וכל חלק הוא מתחלק לשלשה, כי כל דבר יש לו התחלה, ויש לו אמצע, ויש לו סוף. וכך מתחלק באורך וכן ברוחב, עד שכל שטח מתחלק לתשעה חלקים, והוא מגיע עד ט' בלבד, כאשר הוא ידוע". ושם מאריך יותר לבאר ענין זה. וראה הערה 92.

<> כן ביאר לפי זה את יחס הדרשות לפשוטו של מקרא, וכלשונו בבאר הגולה סוף הבאר השלישי [שב.]: "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 בסנהדרין [לד.] 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... 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" [הובא למעלה פ"ג הערה 2098].

<> לשונו למעלה פ"ג מי"ג [לאחר ציון 1312]: "כל דבר בעולם תמצא כך. כי האדם מצד מה הוא אחד שהוא אדם אחד, והוא מחולק מצד שיש בו חלקים". וכן כתב בנצח ישראל פמ"ד [תשנג.], וז"ל: "כי האחדות הוא בשני פנים; האחד, הוא הדבר שהוא בעצמו אחד. והשני, אם כי אינו אחד מצד עצמו, ויש לו חלקים, והחלקים נעשים אחד על ידי דבר המאחד אותו. כמו שהוא הענין באדם, שיש לאדם איברים מחולקים, וכולם הם מתאחדים על ידי הנשמה הנבדלת". וכן כתב שם בפנ"ג [תתלז:]. ובבאר הגולה באר השביעי [שסד.] כתב: "כי האדם נקרא בשם 'אדם' בשביל נפש המדברת שבו, כדכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה'... ובודאי גם על גופו הוא שם 'אדם', מפני שכל האברים מתחברים אל נפש המדברת, ועל כולם יקרא שם 'אדם'" [הובא למעלה פ"ג הערה 1314].

<> פירוש - לפיכך ראוי שהעולם יברא בעשרה מאמרות.

<> פירוש - האופן להורות שיש בתוך רבוי העולם כח מאחד הוא לברוא העולם בעשרה מאמרות, כי מספר עשרה מורה על הכח המאחד הנמצא ברבוי, וכפי שכתב למעלה פ"ג מי"ג [לאחר ציון 1311], וז"ל: "אמנם העשירי הוא כנגד בחינה אחרת בפני עצמה, הוא האחדות, שבו הוא אחד... ולפיכך מספר ט' נגד בחינות החלקים, והעשירי נגד הכל, שהוא האחדות, מצד שאין כאן חלוק. ולפיכך העשירי הוא קודש אל השם יתברך, כי העשירי מצד שהוא אחד, והוא מצד הפועל שהוא אחד, ואליו ראוי העשירי, שהוא מצד הפועל... ואין להאריך יותר בזה, ובפרק בעשרה בעזרת השם יתברך יתבאר יותר", וראה למעלה הערה 88. ובגבורות ה' פ"ח [מז.] כתב: "אבל כאשר יש עוד אחד, ששוב לא תוכל לחלקם שיהיה כל אחד ואחד בפני עצמו, אז הם כלל אחד, ואינם חלקים לעצמם. ולכך ט' מספר החלקים, אבל כאשר הם עשרה יחזרו להיות כלל אחד" [ראה להלן הערה 248]. ושם פי"ב [סו:] כתב: "כל זמן שאין העשירי הם מחולקים בחלקים, והעשירי הזה הוא נבדל מכל החלקים לעצמו, והוא מאחד את כולם, דמיון הנקודה שבעיגול, שהוא נבדל מן העיגול עצמו, מחבר כל העיגול". וכן הוא בנתיב התורה ר"פ א [א, ג:, ויובא בהערה הבאה], ובנתיב הצניעות פ"ג [ב, קז:]. וראה למעלה פ"ד הערה 944 [הובא למעלה פ"ג הערה 1312].

<> כן ביאר בדרשת שבת הגדול [קצז:] לגבי שבר"ח ניסן משה נצטוה לדבר אל בני ישראל על קרבן פסח, ובעשור לחודש היתה לקיחתו [רש"י שמות יב, ג], וכתב שם לבאר: "מצות התורה על הקרבן באחד לחודש, כי האחד בחודש מורה על התחלת העולם, אשר בו היה השם יתברך אחד... אמנם בעשור לחדש היה לקיחתו. וזה כי אחר ההתחלה אין אחדותו בעולם, שהרי נמצאו המלאכים, וחמה ולבנה שעובדים אליהם האומות. אמנם נמצא בעולם גם אחדותו יתברך מצד שמעידים על אחדותו אחר שנברא העולם, הם ישראל, שהם מעידים על השם יתברך שהוא אחד... כי ישראל הם עם אחד בארץ, והנה יש בהם רבוי, והרבוי הזה אחד כאשר הם עם אחד. וכאשר יש כאן רבוי שהוא אחד, יש קודם מי שהוא אחד לגמרי ואין בו רבוי, וזהו השם יתברך שהוא אחד לגמרי... והנה ישראל הם כמו היו"ד, שהיו"ד הוא רבוי, והוא אחד. שהיו"ד יש בו עשרה, שהוא רבוי, ואלו עשרה הם כמו אחד לגמרי. שהרי היו"ד כמו אחד, שאתה מונה אחד, שנים, שלשה, ארבעה. כך אתה מונה עשרה, עשרים, והם כמו שנים, רוצה לומר שני עשרים, וכן שלשים כמו שלשה, וארבעים כמו ארבעה. והרי דבר זה מבואר כי עשרה הם כמו אחד. והנה היו"ד שהיא עשרה, שהם כמו אחד, כי הוא רבוי שיש בו אחדות, וזה מורה על האל"ף שהוא קודם במספר האחדים, והוא אחד לגמרי בלא שום רבוי. וכמו כן ישראל, והם בתחתונים, שיש בהם הרבוי, והם מעידים על השם יתברך שהוא קודם והוא אחד בעליונים ובתחתונים" [הובא למעלה פ"ג הערה 1315].

<> לשונו בנתיב התורה ר"פ א [א, ג:]: "לכך אמרו 'בעשרה מאמרות נברא העולם'... הפירוש הוא, כי מספר עשרה מורה על דבר שיש בו רבוי והוא כלל אחד מקושר, כי כך הם עשרה. כי עד ט' מספר הפרטי, שכל אחד מחולק לעצמו. אבל עשרה הוא מספר כללי, שהכל הוא אחד מקושר", והמשך דבריו יובא בהערה 113. וראה בגו"א שמות פ"א הערה 73 שנתבאר שם שאע"פ שמספר עשר ומספר שבע מורים על הרבוי, מ"מ ההבדל ביניהם הוא שמספר עשר מורה על רבוי שמתאחד, ומספר שבע מורה על רבוי שמתפרד.

<> כפי שביאר בהסברו הראשון. נמצא שבמשפט זה סיכם בקצרה את שני הסבריו שאמר עד כה; (א) מספר עשרה מורה על שלימות ואחדות העולם [הסברו השני]. (ב) מספר עשרה מורה שהעולם מקבל קדושה מן השם יתברך [הסברו הראשון]. וכן בגבורות ה' פל"ה [קלג.] ובדרשת שבת הגדול [קצז.] ביאר שני הסברים מדוע לקיחת קרבן פסח היה בעשור לחודש ניסן [שמות יב, ג]; (א) כי עשירי מורה על קדושה. (ב) כי עשירי מורה על אחדות [הובא בחלקו בהערה 93]. ואודות שכל קדושה היא קבלה מן השם יתברך, כן נתבאר למעלה הערה 54, קחנו משם. וראה להלן הערות 132, 206. ודע, שלהלן במשנה ג [לאחר ציון 205] כתב הסבר נוסף למשנתינו, וז"ל: "הקב"ה ברא עולם בעשרה מאמרות, כדי שלא יחסר בעולם כל החלקים, עד שהוא שלם לגמרי. ולכך נברא העולם בעשרה מאמרות, כדי שיהיה כולל הכל". וכן חזר וכתב להלן במשנה ד [לאחר ציון 422], וז"ל: "כי השם יתברך ברא עולם בעשרה מאמרות, מפני שאין העולם חסר דבר, ויש בו כל החלקים, שהם עשרה". וראה שם הערה 423.

<> לא ברור למה כוונתו בתיבת "משם". ואולי למסתעף מדבריו למעלה מפ"ג מי"ג אודות שמספר עשרה כולל בתוכו את רבוי [בחינת הפעולה], ואת האחדות [בחינת הפועל] כאחד. ומחמת כאן נמצאנו למדים שיש תשעה "ויאמר" בתורה, ואילו המאמר הראשון הוא "בראשית", וכמו שמבאר.

<> כפי שביאר למעלה בתחילת המשנה [הערות 1, 2].

<> רש"י בראשית א, יד "יהי מאורות וגו' - מיום ראשון נבראו, וברביעי צוה עליהם להתלות ברקיע. וכן כל תולדות שמים וארץ נבראו ביום ראשון, וכל אחד ואחד נקבע ביום שנגזר עליו. הוא שכתוב [בראשית א, א] 'את השמים' לרבות תולדותיהם, 'ואת הארץ' לרבות תולדותיה". ושם בפסוק כד פירש רש"י "תוצא הארץ - הוא שפירשתי שהכל נברא מיום ראשון, ולא הוצרכו אלא להוציאם" [הובא למעלה הערה 8]. הרי שבריאת שמים וארץ היא בריאת העולם כולו. ולמעלה פ"א מי"ח [תסד.] כתב: "תמצא כי ראשית המאמר [המאמר הראשון של עשרה מאמרות] מתחיל בכלל העולם; 'בראשית ברא אלקים שמים וארץ', שדבר זה כלל העולם, כי הכל נברא ביום הראשון... בתחילת הבריאה נזכר בריאת כלל העולם, כי ההתחלה הוא התחלה אל הכל". ובגבורות ה' פנ"ז [רנד:] כתב: "מכת בכורות... הוא נגד מאמר 'בראשית', שהבכור הוא ראשית לבאים אחריו, והוא נגד מאמר 'בראשית', שהוא ראשית הבריאה גם כן, ושניהם ראשית הם. וכמו שמכת בכורות שקולה נגד כל המכות [רש"י שמות ט, יד], כך מאמר 'בראשית' שקול נגד כל המאמרות". ובגבורות ה' שם הוצאת מכון מהר"ל הערה 24 הביאו מדבריו בכתב יד, שכתב: "ולפיכך לא נאמר אצלו 'ויאמר', כי האמירה היא אמירה פרטית, אבל 'בראשית' כולל כל המאמרים, לכך לא נאמרו אצלו לשון 'ויאמר', ומפני זה כולל המאמרים, כי דבר שהוא ראשית ותחילה, בכחו כל שבא אחריו". ובדרשת שבת הגדול [ריט:] כתב: "הנה מאמר 'בראשית ברא אלהים'... הוא התחלת העולם, והתחלה זאת נחשב בכחו הכל, שהרי במאמר הזה נבראו שמים וארץ, ודבר זה הוא הכל, שכן כל התחלה [יש] בה הכל" [הובא למעלה הערה 13].

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 6]: "ועוד יש לתרץ [על השאלה מדוע לא נאמר "ויאמר" במאמר הראשון, אלא נאמר "בראשית"], שאף על גב ד'בראשית' נמי מאמר הוא, אינו דומה מאמר 'בראשית' לשאר מאמרים. כי לשון אמירה בא על דבור פרטי, שהיה אומר דבר זה. אבל כשברא השמים וארץ, נכלל בזה כל העולם, ואינו דבר פרטי, שהרי הכל נברא ביום הראשון. ולפיכך לא שייך אמירה, שפירושו באמירה וברצון הזה שאמר שיהיה נבראים שמים וארץ, שכן לשון אמירה בכל מקום בא על ענין פרטי. ומשמע כי יש אמירה אחרת עוד בענין הבריאה, כמו כל שאר 'ויאמר', שרוצה לומר באמירה הזאת ברא דבר זה, ובאמירה אחרת ברא דבר אחר. וכאשר ברא שמים וארץ, שהם כלל העולם, אין כאן אמירה אחרת, ולכך לא שייך לשון 'ויאמר'. כי השמים והארץ הם הכל, כי [בראשית א, א] 'את השמים ואת הארץ' לרבות צבאיהם".

<> אודות שהקב"ה כולל הכל, כן ביאר בהרבה מקומות, וכגון בגו"א דברים פ"ד אות כא [צג:] כתב: "כמו שהשם יתברך הוא הכל, ואין חוץ ממנו, כך ראוי הוא שהאדם שהוא נברא בצלמו הוא כולל כל עולמו, דהיינו שהאדם הוא בתחתונים, והכל נקרא עולמו עד הרקיע, שנאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ובדרשת שבת הגדול [קצג.] כתב: "אי אפשר שיהיה שום נמצא שיהיה, נברא לעצמו, שהדבר הזה לא יתן השכל שיהיה שום נברא בשביל עצמו, שאם כן היה נראה ח"ו שיש דבר זולת השם יתברך. וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין פירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירושו כי אין עוד דבר בעולם רק השם יתברך, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, ריט:] כתב: "ודבר זה רמזו חכמים על השם יתברך, שאמר [שמות כ, א] 'אנכי ה' אלקיך', מלמד שעם כל אחד ואחד היה מדבר כפי מה שהוא; לזקנים ככוחם, ולבחורים כפי כוחם [שמו"ר ה, ט]... וזה מפני כי הוא יתברך כולל הכל, ולכך הוא נדמה לכל אחד כפי המשיג אותו". ובגבורות ה' פנ"ה [רמה.] כתב: "המים והאש הם שני הפכים... ולא תמצא כח הכולל הכל, זולת השם יתברך, כי כל המלאכים, זה ממונה על זה, וזה ממונה על זה, אבל השם יתברך הוא הכל" [הובא למעלה פ"ג הערה 1295]. ובנצח ישראל פנ"א [תתיח:] כתב: "השם יתברך כולל הכל, דין וחסד. ולא כמו המלאכים, שהממונה על חסד אינו ממונה על דין, והממונה על דין אינו ממונה על חסד, והוא יתברך כולל הכל". ולמעלה פ"ד מי"ב [לאחר ציון 1025] כתב: "כי הוא יתברך מחבר הכלל, והוא מקשר ומאחד הכלל, כמו המלך שהוא מאחד ומקשר הכלל", ושם הערות 1025, 1026.

<> שביאר שם מדוע העשירי הוא לה', ובתוך דבריו כתב שם [לאחר ציון 1315]: "בשביל זה העשירי... נחשב הכל, כי האחד הוא הכל כאשר אין זולתו, והבן זה מאד. ולפיכך ראוי שיתן העשירי אל השם יתברך", ושם הערה 1317.

<> פירוש - מעלת העולם שנברא בעשרה מאמרות היא שהעולם כולל בתוכו רבוי שמתאחד, והוא כנגד חלק הפועל [הקב"ה], ולכך יש לעולם מעלה אלקית עליונה, המחייבת שכר ועונש מרובה, וכמבואר בהערה 79. @**ודע,**^ כי בכתב יד נכתבו כאן [לאחר ציון 79] דברים שאינם מופיעים בנדפס, וכך נמצא שם: "ועוד, כי על ידי עשרה מאמרות היה העולם בפעל לגמרי, וכאשר מאבד דבר שהוא בפעל, הוא יותר ויותר ממה שהוא (אחר) [אם] לא היה העולם הגמור, ולא היה [בפעל]. ולא היה העונש על זה גדול כמו שהוא עתה שנברא העולם בעשרה מאמרות, ובזה העולם בפעל, ומאבד דבר שהוא בפעל, דבר זה הוא אבוד גמור, וענשו יותר" [ראה להלן הערה 155]. ולמעלה פ"ג מי"ד [לאחר ציון 1592] כתב: "ובודאי דבר שהוא בפעל הוא יותר נחשב מן דבר שהוא בכח ולא יצאת לפעל", ושם הערה 1593.

<> זו שאלה חדשה שלא נשאלה עד כה. וכן שאל האברבנאל בשאלתו הרביעית על המשנה, וז"ל: "למה לא הקשה המקשה 'והלא בשום מאמר היה יכול לבוראו', כמו שמצינו בשמים וארץ שנבראו, ולא זכר הכתוב בבריאתם 'ויאמר אלקים יהיו שמים וארץ', אבל אמר 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ', מבלי לשון אמירה". @**וצריך ביאור**^, מה ראה לשאול שאלה זו כאן, ולא שאל כן בתחילת המשנה, וכאברבנאל. ועוד, כיצד שאלה זו מתקשרת עם דבריו עד כה. ונראה לומר, כי עד כה לא הקשה כן, כיון שעד כה הבנו שהשאלה "והלא במאמר אחד יכול להבראות" אינה מתייחסת למאמר מסויים ומוגדר, אלא סתם שאלה, והיא מדוע היה צורך ברבוי מאמרים, ולא היה מספיק במאמר אחד. אך עתה מתבאר ששאלת המשנה אינה שאלה סתמית על רבוי מאמרים, אלא מה הצורך להזכיר את הרבוי שהוא מצד הפעולה, הרי התורה נכתבה לבאר מה הקב"ה עשה, ומצדו יתברך מאמר "בראשית" מורה על כך, ולשם מה כתבה התורה גם את צד הפעולה. וכן להלן כתב [ד"ה ולפיכך אמר], וז"ל: "לא הוי למכתב בעשרה מאמרות, כיון שהכתוב מזכיר פועל השם יתברך, ומצד השם יתברך היה יכול לבראתו במאמר אחד". ואם כן שאלת המשנה מכוונת למאמר "בראשית" דייקא, שהיה סגי לכתוב "בראשית", כי זהו המאמר המורה על צד הפועל. ואם כן רק עתה מתעוררת הקושיא, שאין לנו צורך במאמר כלל, שהרי המאמר שעליו מוסבת שאלת המשנה ["בראשית"] נעשה ללא אמירה כלל.

<> פירוש - שאלת המשנה "והלא במאמר אחד יכול להבראות" אינה שאלה לשונית שהיה מספיק לומר "ויאמר" אחד, אלא על אופן הבריאה, שהעולם נברא באופן שכל בריאה ובריאה נבראה בפני עצמה, ומדוע לא נברא הכל בגזירה אחת.

<> פירוש - אע"פ שלא נאמר להדיא "ויאמר" בבריאת שמים וארץ, מ"מ בודאי אף הם נבראו בגזירת השם יתברך וברצונו, וכמו שנאמר [תהלים לג, ו] "בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם". ועומק שאלת המשנה הוא מדוע לא הספיקה גזירה אחת לבראות העולם, אך אין כוונתה לשאול מדוע לא הספיק מאמר אחד, אלא גזירה אחת. וא"כ אע"פ שבריאת שמים וארץ לא נעשתה במאמר של "ויאמר", מ"מ היא נעשתה בגזירת הבריאה, ולכך ניתן לשאול מדוע לא הספיקה גזירה אחת לכל. וכן כתב למעלה פ"א מי"ח [תכד:], וז"ל: "כתוב בכל מעשה בראשית 'אלקים', שהוא לשון דיין, מפני כי השם יתברך גזר ההויה בכח דין על העולם, כמו הדיין שגוזר משפטו על הנדונין בכח דין, שהרי שם הדיין גם כן 'אלקים', שמזה תראה כי ההויה הוא דין בעצמו, כאשר יגזור ההויה כפי המשפט אשר ראוי... כי מעשה בראשית גם כן היו נבראים בגזירתו, והיו מקבלים גזירותיו ומשפטיו... שגזר השם יתברך על הנבראים, [תהלים לג, ט] 'כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד'", ושם הערה 1594. וכן כתב שם בהמשך המשנה [תמז. (הובא למעלה הערה 27)].

<> "כדלעיל" - בתחילת המשנה, שהביא שם את הגמרא הנ"ל. ונראה שכוונתו לומר שמתוך שהגמרא כינתה את "בראשית" בשם "מאמר" ["בראשית נמי מאמר הוא"], א"כ כאשר נאמר במשנה "והלא במאמר אחד יכול להבראות" הכוונה אף למאמר בדמות "בראשית", ולאו דוקא שיכתב "ויאמר" להדיא.

<> למעלה לאחר ציון 31.

<> "דאיך שייך לומר שהיה אפשר שיהיה במאמר אחד, ובראו בעשרה מאמרות בשביל שכר הצדיקים ועונש הרשעים. שהוא דומה לאדם שאומר בית זה אוכל לבנותו במאה דנרין, ועם כל זה אפזר עליו עד אלף, שאם תשרוף הבית תשלם לי אלף. וכי בשביל זה חייב לשלם אלף בשביל שהוציא אלף, והלא במאה יכול לבנותו. וכן בענין זה, כיון שהיה יכול לבראות העולם במאמר אחד, ובראו בעשרה מאמרות, יהא שכר לצדיקים יותר, ויפרע מן הרשעים ביותר" [לשונו למעלה לאחר ציון 31].

<> למעלה [לאחר ציון 43].

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 43]: "ויראה דכך פירושו; 'בעשרה מאמרות וכו'', ומפני שאמר ומה יש ללמוד ממה שנברא בעשרה מאמרות, אמר על זה ולמה יש לנו ללמוד, כי מה קשה בזה עד שתאמר שיש לך ללמוד מזה. ואמר 'והלא במאמר אחד יכול להבראות', ונברא בעשרה מאמרות. ואמר שיש ללמוד ממה שנברא בעשרה מאמרות 'להפרע מן הרשעים וכו''. ואין הפירוש שלכך בראו הקב"ה בעשרה מאמרות, והיה יכול לבראות במאמר אחד, להפרע מן הרשעים. ולכך הוסיף 'ומה תלמוד לומר', דלא שאל על הבריאה למה בראה בעשרה מאמרות, רק ששאל מה יש ללמוד מזה, ואמר שיש ללמוד מזה 'להפרע מן הרשעים'... דהכי קאמר; ומה יש לך ללמוד מזה שנברא בעשרה מאמרות. ואמר דבר זה יש ללמוד 'להפרע מן הרשעים'. ופירוש זה, כי אם היה נברא במאמר אחד, לא היה העולם כל כך חשוב במעלה כאשר הוא עתה, שנברא בעשרה מאמרות, שהוא חשוב, כמו שיתבאר".

<> לשון המשנה [להלן משנה ב]: "עשרה דורות מאדם ועד נח, להודיע כמה ארך אפים לפניו, שכל הדורות היו מכעיסין ובאין, עד שהביא עליהם את מי המבול".

<> כי הקב"ה לא יעשה דבר אלא על פי דין ומשפט, ולא משום שום סבה אחרת. לכך דינם של עשרת הדורות מאדם עד נח נקבע רק על פי אמות משפט, ולא כדי להודיע כמה ארך אפים הוא ה'.

<> בנתיב התורה פ"א [א, ג:], שכתב: "לכך אמרו 'בעשרה מאמרות נברא העולם'... הפירוש הוא, כי מספר עשרה מורה על דבר שיש בו רבוי והוא כלל אחד מקושר, כי כך הם עשרה. כי עד ט' מספר הפרטי, שכל אחד מחולק לעצמו. אבל עשרה הוא מספר כללי, שהכל הוא אחד מקושר. ולכך היו"ד מורה על מספר עשרה, כי היו"ד היא קטנה, עד שאין לחלוק היו"ד לשנים לקטנותה, שהיא כמו נקודה אחת. ומורה לך כי עשרה הם מסודרים יחד, עד שהם כמו דבר אחד. ולכך גם כן מספר עשרה הוא אחד במספר קטן, כי העשרה הם כלל אחד לגמרי. ומורה זה כי העולם מסודר יחד, עד שהעולם הוא אחד. כי סדר העולם היא התורה, שהיא סדר אחד לגמרי, כי התורה היא אחת... ולכך אמרו 'בעשרה מאמרות נברא העולם וכו'', כלומר כי מה שהעולם נברא ביו"ד מאמרות, ולא נברא במאמר אחד, כי אם נברא במאמר אחד לא היה מורה זה על סדר אחד מקושר יחד... אם כן היה העולם מחולק כל דבר לעצמו. ועתה שנברא ביו"ד מאמרות, אשר מספר עשרה מורה שהעולם הוא אחד מסודר ומקושר יחד. ומזה שהעולם נברא ביו"ד מאמרות, מזה יש לך ללמוד כי הצדיקים ששומרים הסדר שסידר השם יתברך את העולם, בזה מקיימים כל העולם. והפך זה הרשעים, כאשר הם יוצאים מן התורה, ועוברים את הסדר שסדר השם יתברך, בזה מחריבין כל העולם, כי כל העולם הוא אחד מקושר ומסודר, ושנוי הסדר שסדר השם יתברך דבר זה הוא שנוי אל הכל. לכך הצדיקים שכרם גדול שהם מקיימים כל העולם, והרשעים עונשם גדול שמחריבים הכל" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 1312]. הרי שעשרת המאמרות הופכים את העולם למסודר ומקושר יחד, ומכך נגזר חומרת העונש לרשעים ורבוי השכר לצדיקים.

<> קטע זה מופיע בכת"י, ואינו מופיע בדפוס ראשון, אך מוכח מהמשך דבריו שיש להביאו כאן, וזאת משום כי בקטע הבא הוא מוכיח מדברי המדרש שעשרה מאמרות הם מצד המקבל, ולא מצד הפועל. וקשה, כי עד כה לא הזכיר נקודה זו [בנדפס], אלא ביאר שעשרה מאמרות מורים על צד הפועל והפעולה, אך לא נקט אפילו פעם אחת בלשון "מצד המקבל", כפי שיעשה מעתה כמה פעמים. ועוד קשה, כי בתפארת ישראל פ"מ [תריא.] הביא ג"כ את דברי המדרש האלו, וכתב כדבריו כאן אות באות, אך שם עשה כן רק לאחר שהקדים לבאר בהרחבה שאופן בריאת העולם נעשה מצד המקבל. והרי כאן שלא עשה כן, יתמה, וכנ"ל. ועוד קשה, שבסוף ביאור ראייתו מהמדרש כתב: "גם פירוש זה נכון, וענין אחד הוא". ומשמע מכך שהביא טעם שני, ומ"מ הוא "ענין אחד" עם טעמו הראשון. ולפי הנדפס לפנינו לא נמצא שביאר שני טעמים שונים, עד שהוצרך לומר שהוא "ענין אחד" עם טעמו הראשון. אלא על כרחך שיש לצרף לכאן את הקטע שמופיע בכת"י [לפני דברי המדרש הללו], ואשר כאמור לא נדפס בדרך חיים [שהוא לכשעצמו חזיון לא מצוי, כי בדרך כלל הנדפס כולל בתוכו את הכת"י, עם הוספות מרובות], כי נראה בעליל שיש כאן השמטה, כי רק על ידי קטע זה מוסברת ראייתו מדברי המדרש. וראה להלן הערה 145 במה שהוקשה שם.

<> כי כבר נתבאר למעלה [הערה 83] שמן הפועל שהוא אחד, תיעשה פעולה שהיא אחת, ולכך ראוי היה לעולם שיברא במאמר אחד. דוגמה לדבר; רש"י [שמות כ, א] כתב "מלמד שאמר הקב"ה עשרת הדברות בדבור אחד, מה שאי אפשר לאדם לומר כן". ובגו"א שם [אות ג] כתב: "אף 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' [ראה למעלה פ"א הערה 1584], 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". וכשם שעשרת הדברות נאמרו בדבור אחד, כך היה ראוי שעשרת המאמרות יאמרו במאמר אחד, וכפי שכתב כאן.

<> "הדבר הזה נראה ונודע, שכל עוד שיתרחק הדבר מלמעלה ויבוא לעולם התחתון - יתפרד ויתחלק" [לשונו בגו"א שמות פ"כ אות ג (הובא בהערה הקודמת), ושם הערה 10]. ובגו"א בראשית פמ"ח אות יב כתב: "העולם הזה, שהוא עולם החלוק והפירוד" [הובא למעלה פ"ג הערה 1308]. ובאור חדש [עד:] כתב: "עולם התחתון הוא עולם הרבוי והפירוד... כלל הדבר; כי העולם העליון אין בו חלוק כלל, והעולם הב' התחלת החלוק, כי הוא מחומר ומצורה, וזה נחשב הרכבה. ועולם התחתון יש בו פירוד לגמרי". ובגבורות ה' פ"ס [רסט:] כתב: "לפיכך הם ארבע כוסות, כי הגאולה היא באה מעולם העליון לעולם הזה, שהוא עולם הרבוי, וכל דבר שהוא בא מעולם הנבדל לעולם הזה יש בו רבוי מחולק לארבע. כי מספר זה הוא מספר הרבוי, שהוא נגד ארבע צדדין המחולקים... וסוד הזה הוא מבואר בתורה [בראשית ב, י] 'ונהר יוצא מעדן להשקות וגו' ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים', שמזה מבואר לך כי כל דבר שבא מעולם הנבדל, כמו הנהר שהוא יוצא מעדן להשקות הגן, כשהוא בא אל עולם הטבע, הוא עולם הרבוי, יפרד לארבעה ראשים. כי זהו נגד הפירוד והרבוי שהוא בעולם הרבוי" [הובא למעלה פ"ג הערה 725, ולהלן הערה 1629]. ולמעלה פ"א מי"ב [שלא.] כתב: "העולם הזה מסוגל למחלוקת ביותר מכל הדברים שבעולם, כי זה ענין העולם הזה שהוא עולם הפירוד והחילוק" ושם הערות 1147, 1148, וראה למעלה פ"ד הערה 1027.

<> פירוש - המקבל [העולם] אינו יכול להבראות בבת אחת, אלא מחוייב להבראות בשלבים, "כי הוא יתברך יכול לפעול הכל בלא המשך זמן כלל. רק כי היה צריך זמן מצד המקבל, כי איך אפשר שתקבל האדמה בריאת עצמה והוצאת הצמחים כאחד. וסדר הבריאה כך הוא, שהארץ תוציא צמחיה, וכן כל הדברים. ולכך היה צריך המשך זמן אל בריאת העולם... שזמן אשר היה לבריאה הוא מצד המקבל" [לשונו בסמוך לאחר ציון 125].

<> לשונו בהמשך: "כי בודאי מצד הפועל אפשר שיהיה נברא בלא המשך זמן ובלא עשרה מאמרות, ואם נברא בעשרה מאמרות זהו מצד המקבל, כמו שהתבאר. ואם כן למה כתב עשרה מאמרות, כאילו לא היה חס ושלום יכול שיברא אותו רק בעשרה מאמרות, ולא הוי למכתב בעשרה מאמרות, כיון שהכתוב מזכיר פועל השם יתברך, ומצד השם יתברך היה יכול לבראתו במאמר אחד".

<> פירוש - הואיל ולמעשה נאמרו עשרה מאמרות [מחמת המקבל], א"כ תיקשי לך איך יאמר הכתוב רק "ויאמר" אחד, הרי "ויאמר" לחוד, ועשרה מאמרות לחוד, ואיך "ויאמר" אחד יתורגם לעשרה מאמרות. ולהלן [לאחר ציון 144] יביא קושיא אחרת על המשנה, והיא איך יבראו נבראים מחולקים במאמר אחד. וראה להלן הערה 145.

<> לשונו בנתיב התורה פ"א [א, ג:]: "כי מה שהיה נברא במאמר אחד כל הנבראים המחולקים, היה זה מפני כי כתיב [ירמיה כג, כט] 'הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע', מה פטיש מתחלק לכמה ניצוצות, כך דבר ה' מתחלק לכמה חלקים [שבת פח:]. ובענין זה היה נברא העולם, ואם לא כך, איך היה כל העולם שבו דברים מחולקים, נברא במאמר אחד" [ראה להלן הערה 145].

<> "ומתרץ כי לכך נכתבו אלו עשרה מאמרות להודיע כי סוף סוף העולם מצד המקבל נברא בעשרה מאמרות. ובודאי מלמד לך כי הרשעים שמאבדין את העולם, עונש גדול יש להם, שמאבדין עולם שנברא בעשרה מאמרות. ויתן שכר טוב לצדיקים, שמקיימים העולם שנברא בעשרה מאמרות. לפי מדריגת ומעלת הדבר שמאבד - כך הוא עונשו, וכן לפי מדריגת ומעלת הדבר שמקיים - כך הוא שכרו" [לשונו בהמשך].

<> הולך להוכיח שעשרה המאמרות הם מצד המקבל, ולא מצד הפועל. ודע, שדברים אלו [מכאן עד ד"ה ונראה עוד] מופיעים גם בתפארת ישראל פ"מ [תריא.], כמעט אות באות.

<> "ואת אומר 'מכל מלאכתו', אתמהא" [המשך לשון המדרש, וראה למעלה הערה 36].

<> ובמיוחד יש להעיר כן לפי לשון המדרש שלפנינו, שאמרו שם "אלא להפרע מן הרשעים שהן מאבדין את העולם שנברא &**כולו**^ בעמל וביגיעה".

<> אודות ש"המשך זמן" הוא עמל ויגיעה, כן ביאר בתפארת ישראל פ"מ [תרי.], וז"ל: "דע כי כל פועל אשר יפעל בזמן, שייך אצלו בסוף פעלו מנוחה. שכיון שהיה עיף ויגע מלפעול הכל בלא זמן, והיה צריך זמן אל פעולתו, הנה גם כן כשכלה הפעולה שייך בזה לומר [שמות כ, יא] 'וינח ביום השביעי'. אמנם מה שהיה השם יתברך פועל העולם בזמן, הוא מצד המקבל... שהמקבל עיף ויגע לקבל הכל כאחד, ולדבר זה היה הנחה ביום השביעי". ופירושו, הואיל והפעולה נעשית במסגרת הזמן, ולא למעלה מן הזמן, בזה יש בטוי של עייפות ויגיעה. כי פעולה שהיא למעלה מן הזמן מבטאת חוזק וכח, וכפי שכתב הגו"א שמות פי"ב אות מב שמעשי ה' נעשים "במהירות ובכח גדול עד שאין כאן עכוב" [הובא למעלה פ"א הערה 1183]. ולכך, כאשר פעולה נעשית בזמן, חסרים בזה המהירות והכח הגדול, "וזהו עמל ויגיעה".

<> לשונו בגו"א שמות פי"ב אות מב: "אסרה התורה החמץ [שמות יב, טו], ואסרה גם כן העיכוב עד שתבא לידי חימוץ, שהרי לא הספיק להחמיץ. וענין זה היה מפני שנגלה מלך מלכי המלכים הקב"ה, ולא הספיק עסתם להחמיץ [הגדה של פסח]. ומאחר שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים אין כאן עיכוב, כי מעשיו במהירות ובכח גדול עד שאין כאן עיכוב. והענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן, ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן, ולפי מדריגת חשיבותם פעולתם בלי זמן. ולכך ציווה שאין מחמיצין את המצה להודיע כי פעולת השם יתברך בלי זמן כלל" [ראה למעלה פ"א הערות 1183, 1184]. ולמעלה פ"ב מט"ו [תתיד.] כתב: "ואמר [שם] 'ובעל הבית דוחק'. כלומר שהשם יתברך אשר נתן התורה, הוא דוחק לעשות בזריזות. כי הוא יתברך נבדל מן הגשם, וידוע כי הבלתי גשם אין מלאכתו בזמן, רק הוא פועל בלתי זמן, וזהו הזריזות היותר. ואילו האדם אשר יפעול בכח גשמי, שייך בו עצלה... [אך] הוא יתברך מסולק מן הליאות לגמרי לפי עוצם כחו". וראה להלן הערה 956.

<> פירוש - קודם יש ארץ, ורק לאחר מכן היא מוציאה צמחים, אך אי אפשר שתהיה ארץ והוצאת צמחים כאחד. וכן כתב אות באות בתפארת ישראל פ"מ [תרי:].

<> כי כבר כתב כמה פעמים שלעולם יש להקדים הסבה למסובב. וכגון, בגבורות ה' פכ"ב [צה:] כתב: "יאמר שהדבר קודם לאחר כאשר הוא קודם בסבה, כי הסבה קודמת למה שהוא סבה לו". וכן הוא בגו"א בראשית פל"א אות ח והערה 21, שם מדבר פ"כ הערה 80, תפארת ישראל פכ"ט הערה 31, שם פמ"ב הערה 15. ובח"א לשבת נה. [א, ל.] כתב: "הדבר שהוא סבה לאחר יותר במעלה ובמדרגה מן הדבר עצמו. שכן ענין הסבה שהיא קודמת למסובב". וראה במבוא לדרשות המהר"ל עמוד 16, שהביאו שם את דברי הרמב"ם [באור מלות ההגיון, שער יב] שכתב: "יאמר אצלנו על מה שהוא קודם לדבר אחר, על ה' פנים. הראשון הוא הקדימה בזמן... החמישי הקדימה בסבה שיהיו שני דברים... האחד מהם סבה למציאות האחר, הנה נאמר בסבה שהיא יותר קדומה מן המסובב, כמו שנאמר שעלית השמש היא סבה למציאות היום" [הובא למעלה פ"א הערה 1761, ובפרק ג הערות 814, 964, 2041, וראה להלן הערה 883]. @**ואף על פי**^ שאמרו חכמים [קידושין כג.] "גיטו וידו באים כאחד", וזה לכאורה סותר לדבריו כאן. אך יש ליישב על פי מה שכתב האבני נזר [אורח חיים סימן כב אות ט], שאין אומרים 'באים כאחד' אלא במקום שמצד עצמו אין החלות שבדבר האחד תלויה בדבר השני, אלא שיש דבר המעכב ומונע אותו מלחול, והדבר השני פועל להסיר את המניעה בלבד, כגון בגיטו וידו של העבד, שבעצם הרי יש יד להעבד, אלא שרשות רבו מעכבת שלא יוכל לזכות בידו, והגט פועל רק להסיר את רשות רבו מעליו. וכן בחצרה וידה של האשה [גיטין עז.], שהחצר היא בעצם של האשה אף קודם לכן, אלא שרשות בעלה מעכבת. אבל במקום שדבר אחד משמש סיבה וגורם בחיוב לחלותו של השני, אין הסיבה והמסובב באים כאחד, שהסיבה צריכה להיות קדומה להמסובב. ולכן אם הקנה את חצרו ללוקח על ידי שטר מתנה, ונתן את שטר המתנה בתוך חצר זו עצמה, אינו קונה לא את החצר ולא את השטר, שהרי כאן החצר אינה כלל שלו, וזכייתו בשטר היא סיבה חיובית שיקנה את החצר, והרי אף השטר עצמו עדיין אינו שלו כלל, אלא שעל ידי החצר יוכל לזכות בו, ולכן לא שייך לומר כאן חצרו ושטרו באים כאחד [ראה במדות לחקר ההלכה חלק א מדה א, אות ה].

<> לשונו בתפארת ישראל פ"מ [תרי:]: "כמו שהזמן אשר היה לבריאה הוא מצד המקבל, כך המנוחה והשביתה גם כן היא מצד המקבל. וכאילו אמר מה שהיה השם יתברך פועל בזמן מפני המקבל, שהמקבל עיף ויגע לקבל הכל כאחד. ולדבר זה היה הנחה ביום השביעי. וכן אמרו במדרש [ב"ר י, ט] 'וינח ביום השביעי' [שמות כ, יא], וינח לעולמו ביום השביעי. כל זמן שהיו ידי קוניהן ממשמשין בהם, היו נמתחין והולכים. כיון שנחו ידי קוניהם, ניתן להם הנחה. הרי שפירשו 'וינח ביום השביעי' שהיה מניח לעולמו ביום השביעי. וזה שהכתיב מנוחה לעצמו, כלומר שהכתיב על עצמו מנוחה מפני המקבל. כל שכן המקבל עצמו, שהוא בעצמו בעל עמל ויגע, שישבות ביום השביעי".

<> לכאורה כתב כאן שני טעמים שונים להעדפת מאמר אחד על פני עשרה מאמרות; (א) "למה כתב עשרה מאמרות, כאילו לא היה חס ושלום יכול שיברא אותו רק בעשרה מאמרות". (ב) "ולא הוי למכתב בעשרה מאמרות, כיון שהכתוב מזכיר פועל השם יתברך, ומצד השם יתברך היה יכול לבראתו במאמר אחד". הטעם הראשון הוא מחמת חשש חילול ה', והטעם השני הוא מחמת שהתורה כתבה את פועל ה', ולכאורה אלו שני טעמים שונים. ונראה כי שני הטעמים האלו נצרכים זה לזה; כי אם רק היה את הטעם הראשון [חשש חילול ה'], עדיין היה מקום לשאול, כי הנה כבר השריש הרבה פעמים שהתורה נכתבה מצד זוית ראייתו של המקבל, וכמו שכתב למעלה פ"ג מי"ד [לפני ציון 1407], וז"ל "מדבר הכתוב מן העולם התחתון, ומצד עולם התחתון" [וראה שם הערה 1407 שהובאו לכך מקבילות נוספות]. לכך יש לומר עשרה מאמרות, כי כך מתחייב מצד המקבל. ואע"פ שיש בזה חשש חלול ה', אך זה לא גרע מאמירת "נעשה אדם" [בראשית א, כו] בלשון רבים, שגם שם יש מקום למינים לטעות, מ"מ לא נמנע הפסוק מלומר את המתחייב מן האמת [רש"י שם]. ולכך נצרך הטעם השני, שהואיל ובפרק של מעשה בראשית התורה מתארת את מה שהקב"ה עשה, לכך דין הוא שיכתב מעשה הבריאה מצד הקב"ה, אע"פ שבדרך כלל התורה כותבת לפי צד המקבל. ומאידך, אין הטעם השני לבדו מספיק, כי תיקשי לך, מה אכפת לכתוב את עשרה המאמרות, ומה ההפסד העלול לצמוח מכך, עד שתקשה "מה תלמוד לומר". ועל כך יש צורך בטעם הראשון, שיש בזה חשש חלול ה', לכך יש להעדיף את אי אמירתם, ושפיר קשה "מה תלמוד לומר".

<> כמבואר למעלה הערה 79, שלעולם יש שכר ועונש, אך מעלת וחשיבות הדבר מגדילה ומרבה את השכר ועונש.

<> פירוש - מסכם בזה את טעמו השני, שביאר שההבדל בין מאמר אחד לעשרה מאמרות הוא שמאמר אחד הוא מצד הפועל, ואילו עשרה מאמרות הם מצד המקבל. וזה בנוסף להסברו הקודם שההבדל הוא, שבמאמר אחד אין לעולם את מעלתו העליונה, ואילו בעשרה מאמרות יש לעולם קדושה ושלימות [ראה למעלה הערה 95]. ועל כך כותב כאן "וענין אחד הוא", כי ברי הוא שהמעלה העליונה של העולם [טעמו הראשון] שייכת להמצאותו של הקב"ה בעולם, והמצאות הקב"ה בעולם הגשמי היא רק כאשר העולם יברא בעשרה מאמרות, שאז אף בעולם שנברא מצד המקבל [טעמו השני] תמצא בו קדושה ומעלה עליונה, אך אילו העולם היה נברא רק במאמר אחד, לא היה זה עולם מצד המקבל, ולא היתה קדושה נמצאת אף בתחתונים. ודרכו של המהר"ל להורות שהסבריו השונים אינם אלא ענין אחד, כי זו מהות האמת שהיא אחת, וכמבואר למעלה כמה פעמים [פ"א הערה 286, פ"ב הערה 286, פ"ג הערה 187, ועוד]. וראה להלן הערה 206.

<> בא לבאר נקודה חדשה שלא אמר עד כה, והיא שעד כה ביאר שבריאת העולם בעשרה מאמרות מגדילה את העונש והשכר שינתן למאבד ולמקיים העולם. ולפי זה, גם אם העולם היה נברא רק במאמר אחד היה בו שכר ועונש, אך עשרה מאמרות מגדילים ומרבים את השכר והעונש. אך מעתה יבאר שהעולם נברא בעשרה מאמרות לא רק להרבות את השכר והעונש, אלא כדי שיהיה בו שכר ועונש מעיקרא, שאם לא היה נברא בעשרה מאמרות לא היה בו שכר ועונש כלל, וכמו שמבאר.

<> כלל, לא מיניה ולא מקצתיה. ולשונו להלן [לאחר ציון 141] הוא: "כי אם לא נברא בעשרה מאמרות לא היה כאן עונש ושכר כלל... כי מה שנברא בעשרה מאמרות הוא שגורם השכר והעונש".

<> "מותר לאבד הבהמה כמו שירצה" [לשונו בבאר הגולה באר השביעי (שעז:)].

<> בראשית ט, ו "שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם". ולמעלה פ"ג מי"ד אמרו "חביב אדם שנברא בצלם, חבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם, שנאמר 'כי בצלם אלקים עשה את האדם'". וכתב שם [לאחר ציון 1594] בזה"ל: "ומפני כך מביא הכתוב של 'כי בצלם אלהים עשה את האדם', ולא [בראשית א, כז] 'ויברא אלהים את האדם בצלמו', כי לא מצאנו כי דבר זה של 'ויברא אלהים את האדם בצלמו' נודע החבה לאדם. אבל מאחר שאמר 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים וגומר', נודע לאדם החבה, שהרי בשביל זה השופך דם האדם נהרג, והנה נודע לאדם חבתו של הקב"ה". ועוד אודות שאיסור שפיכות דמים היא מחמת מדרגת האדם שנעשה בצלם, כן כתב בתפארת ישראל פל"ו [תקכז:], וז"ל: "'לא תרצח' [שמות כ, יג] הוא ראש חמשה דברות אחרונות... והחוטא בזה הוא חוטא בעצם מדרגת העלול, שנברא בצלם אלקים". ובנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסד.] כתב: "כתיב [בראשית ט, ו] 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם', הרי לך כי עיקר שפיכות דמים הוא בשביל שמבטל צלם האלקים שיש לאדם". ובבאר הגולה באר השני [קכד.] כתב: "כי חמור מאוד מאוד שפיכות דם האדם, אשר נברא בצלם אלקים" [הובא למעלה פ"ג הערה 1596].

<> "היו"ד מורה שהעולם הזה מקבל מעלה עליונה נבדלת, ואין העולם הזה גשמי מכל וכל" [לשונו למעלה לפני ציון 74]. וראה למעלה הערה 63.

<> נראה שכוונתו ליישב בזה את שתי השאלות [מתוך השלש] ששאל בתחילת ביאור המשנה[לאחר ציון 31]; (א) מדוע שהרשעים יענשו יותר מהמתחייב מבריאת העולם, שהרי במאמר אחד היה יכול להבראות. (ב) אין עמל לפני ה', ומאי שנא מאמר אחד מעשרה מאמרים. ועל כך מיישב, ששתי השאלות האלו בנוית על ההבנה שגם במאמר אחד יש עונש, ורק העונש מרובה יותר מחמת עשרה מאמרים. ולכך קשה, מדוע שהעונש יתרבה אם היה סגי במאמר אחד, וכן שאין עמל לפני ה'. אך עתה מתבאר שאך ורק כאשר העולם נברא בעשרה מאמרים יש בו שכר ועונש, אך לולא כן לא היה בו כלל שכר ועונש, כי זהו ההבדל בין מכה אדם למכה בהמה, וכמו שביאר למעלה. והואיל ואין שום עונש במאמר אחד, ויש עונש בעשרה מאמרים, בעל כרחך שעשרה מאמרים יוצרים מציאות חדשה שלא היתה קיימת בעולם שהיה נברא במאמר אחד. לכך שוב אין מקום לטעון מדוע רבוי מאמרים יכביד את העונש, כי רבוי המאמרים אינו מכביד את העונש, אלא יוצר אותו. ואין זה מחמת עמל ויגיעה, אלא מחמת שיש בעשרה מאמרות ענין אלקי, שאינו נמצא במאמר אחד.

<> זו שאלה חדשה שלא נשאלה עד כה. ומעין שאלה זו שאל כאן החסיד יעב"ץ, וז"ל: "ועוד, או העולם יתעלה בהיותו נברא בעשרה, או לא. אם תאמר שיתעלה, היא היא הסבה העצמיית שנברא בעשרה [ולמה צריך לומר שנברא כן כדי להפרע מהרשעים]. ואם לא [שאין העולם מתעלה מחמת שנברא בעשרה מאמרות], למה יפרע מהם להיותו נברא בעשרה יותר מבאחד. והלא מי שגנב כלי כסף משקלו עשרה סלעים, ענוש יענש שוה בשוה כאילו היה גונב עשרה כלים, סלע משקל כל אחד ואחד". והמהר"ל מבין שכוונת שאלה זו היא לגונב כלי אחד השוה סלע אחד, שהרי "אין בכלל אלא מה שבפרט" [פסחים ו:], וחיוב העונש במשקל עשרה סלעים הוא משום שבתוך עשרה סלעים נמצאים עשרה כלים שמשקלם סלע לכל אחד ואחד. ובהכרח יש חיוב עונש על כלי בודד גם כן, שאל"כ, אף בצירופם להדדי לא יהיה חיוב עונש. והואיל ואין הבדל בעצם בין עולם שנברא בעשרה מאמרות לעולם שנברא במאמר אחד [לדעה זו], א"כ יחס עשרה מאמרות למאמר אחד הוא כיחס של כלי השוה עשרה דינרים לכלי השוה דינר אחד, שקיי"ל "דין של פרוטה כדין של מנה" [סנהדרין ח.], ומדוע שהעונש יתרבה בכלי שמשקלו עשרה דינרים.

<> כפי שביאר למעלה בכמה הסברים. וכאן כוונתו גם להסברים הראשונים שיש עונש במאמר אחד, אך העונש מתרבה כאשר העולם נברא בעשרה מאמרים, וכמו שיבאר בהמשך.

<> כי עצם המלכות מתבטא בכתר המלך, וכמו שכתב באור חדש [קפא.], וז"ל: "'ונתון הלבוש וגומר' [אסתר ו, ט]. אבל הכתר לא הזכיר. כי כך אמר כי יביאו הלבוש והסוס וילבש אותו אחד משרי המלך, אבל הכתר לא יתן בראשו אחד מן השרים... בודאי כאשר המלך נותן לו בעצמו הכתר, דבר זה אין לומר דהוי כאילו המליכו אותו במקום המלך, שהרי המלך בעצמו נתן לו הכתר. אבל אם אחר היה נותן כתר מלכות בראשו, הרי זה כאילו אותו אחר ימלוך אותו. לכך אצל 'ונתון הלבוש והסוס', דבר זה אפשר שיהיה על ידי איש אחד משרי המלך, כי אין זה מלכות. אבל הכתר שהוא המלכות, אין ראוי שיהיו על יד אחר, רק המלך בעצמו יניח את הכתר בראשו, ודבר זה לא נראה כאילו המליכו אותו". וראה למעלה פ"ד הערה 1139. [ונראה מה שנקט בכתר דוקא, כי כוונתו לספירת כתר, שזו הדרגה העליונה הנמצאת בעשרה מאמרות].

<> פירוש - כל שכן לפי הסברו האחרון [למעלה לאחר ציון 133] שללא עשרה מאמרות אין בכלל שכר ועונש בעולם, שבודאי לפי זה ההבדל בין עשרה מאמרים למאמר אחד הוא הבדל בעצם ובמהות, ולא כהבדל שבין כלי שמשקלו סלע אחד לכלי שמשקלו עשרה סלעים.

<> עיין פחד יצחק שבועות מאמר ח, אותיות ג-ט שביאר דברי המהר"ל האלו.

<> האברבנאל בשאלתו השניה על המשנה, ויובא בהערה הבאה.

<> לשון האברבנאל: "באומרו 'והלא במאמר אחד יכול להבראות', כי זה אי אפשר, לפי ששנוי המאמרים וריבויים התחייב מרבוי הדברים והתחלפותם. ואם היו הנבראים רבים ומחולפים, איך יתהוו במאמר אחד". וכן בנתיב התורה פ"א [א, ד.] כתב: "איך היה כל העולם, שבו דברים מחולקים, נברא במאמר אחד" [הובא למעלה בהערה 120]. @**ואם תאמר,**^ הרי למעלה [לאחר ציון 114] הודפס שם קטע מדבריו שבכת"י [שהושמט מהדפוסים המוקדמים של דרך חיים], שכבר שאל כן, וכלשונו [לאחר ציון 118]: "ואין להקשות, סוף סוף מצד המקבל העולם נברא בעשרה מאמרות. אין זה קשיא, כי דבר ה' 'כפטיש יפוצץ סלע' [ירמיה כט, כג], כי דבור השם יתברך נחלק לכמה חלקים. לכך אף אם כתב אמירה אחת, האמירה הזאת מתחלק לכמה [חלקים]. ולכך מקשה 'והא במאמר אחד יכול להבראות'". ומה ראה לחזור ולשאול זאת שוב, ועוד להשיב תשובה אחרת. זאת ועוד, בכת"י כאן השיב כאן כפי שכתב למעלה, וז"ל: "שודאי אין זה קשיא, כי כבר פרשנו כי דבר ה' 'כפטיש יפוצץ סלע', ואף אם בא הדבור ממנו דבור אחד, הוא מתחלק לכל אחד כפי מה שראוי אליו, ומצד העולם שהוא מקבל הבריאה הוא מתחלק". וכן בנתיב התורה פ"א [א, ג:] כתב כן, וז"ל: "כי מה שהיה נברא במאמר אחד כל הנבראים המחולקים, היה זה מפני כי כתיב 'הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע', מה פטיש מתחלק לכמה ניצוצות, כך דבר ה' מתחלק לכמה חלקים [שבת פח:]. ובענין זה היה נברא העולם, ואם לא כך, איך היה כל העולם שבו דברים מחולקים, נברא במאמר אחד" [הובא למעלה הערה 120]. ומדוע כאן נאיד מזה. וזו לכאורה ראיה שאין לצרף למעלה את דבריו שבכת"י לדבריו שבנדפס, ולכך כאן הוא רשאי לשאול שאלה זו לראשונה, ולהשיב עליה באופן אחר ממה שכתב בכת"י ובנתיב התורה פ"א. @**אמנם זה**^ אינו, כי הרי בכת"י גופא שאל והשיב כן למעלה, ושאל והשיב כן כאן, ותיקשי לך מדוע חזר לשאול ולהשיב דבר שכבר שאל והשיב למעלה. זאת ועוד, הרי כאן הביא שאלה זו בשם אחרים ["וכן מה שהקשו על זאת המשנה", וכן הוא בכת"י כאן], ולמעלה [בכת"י] הקשה כן מעצמו ["ואין להקשות, סוף סוף מצד המקבל העולם נברא בעשרה מאמרות. אין זה קשיא, כי דבר ה' 'כפטיש יפוצץ סלע' וכו'"], ולא יתכן שאותה שאלה יתלה תחילה בעצמו, ולאחר מכן יתלה אותה באחרים. ובעל כרחך שיש כאן שתי שאלות שונות; למעלה השאלה היתה הואיל ולמעשה נאמרו עשרה מאמרות [מחמת המקבל], תיקשי לך איך יאמר הכתוב רק "ויאמר" אחד, הרי "ויאמר" לחוד, ועשרה מאמרות לחוד, ואיך "ויאמר" אחד יכיל בתוכו עשרה מאמרות. אך כאן הביא שאלה אחרת על המשנה, והיא איך יבראו נבראים מחולקים במאמר אחד, הרי אחד מורה על אחידות, וכיצד נבראים מחולקים יוצאים משורש אחד. ובנוגע לתשובה על השאלה השניה מצינו שתי דרכים; דעתו בכת"י ובנתיב התורה פ"א היא שהתשובה של "כפטיש יפוצץ סלע" כוחה יפה גם לשאלה השניה, ולכך ישיב עליה גם באותו אופן. אך דעתו בדרך חיים שבנדפס היא, שתשובה זו כחה יפה רק לגבי השאלה הראשונה, ולא לגבי השאלה השניה. כי עד כמה שנוגע לשאלה מרבוי סתם [השאלה הראשונה], אכן הואיל ודבר ה' הוא "כפטיש יפוצץ סלע", לכך יש רבוי מאמרים במאמר אחד של ה', ומאמר אחד של ה' מכיל בחובו עשרה מאמרים. אך עד כמה שנוגע לשאלה מרבוי של דברים חולקים [השאלה השניה], כאן אין להשיב "כפטיש יפוצץ סלע", כי הנצוצות הנתזים מן הסלע אינם מחולקים בעצם זה מזה, ואילו כאן נבראים שמחולקים בעצם זה מזה מ"מ יצאו ממאמר אחד, וכיצד מאמר אחד [אף שבא מפיו יתברך] יתחלק ויתפצל לנבראים מחולקים. ודו"ק.

<> פירוש - כבר נתבאר למעלה כמה פעמים שעולם שיברא במאמר אחד יהיה פחות בעל מעלה מעולם שנברא בעשרה מאמרות, כי עולם של עשרה מאמרות הוא בעל מדריגה עליונה וקדושה יותר.

<> אם העולם היה נברא במאמר אחד.

<> יסוד גדול נמצא בדברים אלו, והוא; ככל שמדריגת הדבר מרוממת יותר, כן יחודיותו בולטת יותר. אך ככל שמדריגת הדבר נמוכה יותר, כן יחודיותו מטושטשת יותר. לכך עולם שנברא בעשרה מאמרות מכיל בתוכו נבראים מחולקים זה מזה, אך עולם שיברא במאמר אחד, יכיל בתוכו נבראים קרובים ומתיחסים זה לזה, כי יהיו נוטים יותר אל החומר שהוא אחד. דוגמה לדבר; בגו"א בראשית פ"א אות סט [מז.] כתב לגבי בריאת אדם וחוה בזה"ל: "אמרו בגמרא [ברכות סא.] שמתחלה עלה במחשבה לבראתו שנים, ולבסוף נברא אחד. רצו בזה כי הזכר והנקבה מחולקים בצורתן, ולכך כאשר עלה במחשבה לבראתם היו שנים, כי כאשר הם מושכלים, הם שנים, שצורת הזכר בלבד, וצורת הנקבה בלבד. אבל כאשר נברא בפעל בגופו, היה החומר מקבל צורת שניהם... שהחומר אינו מוכן לקבל צורת הזכר בפני עצמו וצורת הנקבה בפני עצמו, רק שהחומר מוכן לקבל צורת האדם. כי החומר... [אינו] כל כך במעלה שיקבל צורת האדם הזכר בפני עצמו, והנקבה בפני עצמה, רק היה מוכן לקבל צורת האדם הזכר והנקבה בכלל. עד שתקן אותו אחר כך, שעשה לזה זכר בפני עצמו, ולזה נקבה בפני עצמו" [ראה להלן הערה 781]. הרי שהחומר משווה ומקהה את ההבדלים השכליים הקיימים בין אדם וחוה, ועושה ביניהם מכנה משותף תחתון, ובכך נוצר אדם אחד. ולמעלה פ"ד מכ"א [לאחר ציון 1824] כתב: "אמר [שם] 'אל תסתכל בקנקן וכו'', כלומר שאל יסתכל כלל בקנקן. כי אדרבה, לפי מנהגו של עולם ימצא הרבה ילדים שהם חכמים גדולים, וזקנים הרבה שאין להם חכמה. כי אין השכל לפי הקנקן כלל, כי השכל בו מחולקים בני אדם, שאין דעת של זה כמו זה. ואילו היה הבחינה מן הקנקן, הוא הגוף, היה דעת כל בני אדם שוים לגמרי, כי מצד הגופות שוים בהם בני אדם, והחילוק שיש לאדם זה מזה הוא מצד השכל והדעת, שהם מחולקים בדעתם". וכן ביאר את דברי רש"י [בראשית ו, יג], שכתב "כל מקום שאתה מוצא זנות, אנדלמוסיא באה לעולם והורגת טובים ורעים", ושם בגו"א אות כז כתב: "העריות הוא בגוף האדם, וכאשר יחטא האדם בגוף בא דבר לכלות הגופים, ואין מבחין בין טוב ובין רע, כי מצד הגוף אין חילוק בין טוב ובין רע, רק מצד הנפש יבא הבדל בין צדיק ובין רשע, שהגוף בשניהם אחד, רק שנשמת הצדיק יותר חשובה וזכה מן הרשע". ובתפארת ישראל פ"א [לד:] כתב כן לגבי ישראל ועמים, וז"ל: "אמנם כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שוים כלם במעלת נפשם. ועם שכל מין בני אדם שוים בתאר פניהם ובעניניהם, אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם, כמו שידוע". ובגבורות ה' בסוף הספר [שלג.] כתב: "הנה דבר ידוע אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים אברים וגידין ובשר ופרצוף, לאחד כמו השני, ואין חלוק ביניהם, אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל". וקודם לכן בפס"ז [שיא.] כתב: "אם אתה אומר הלא כל האומות בטבעיהן נבראים בשוה, אין זה קשיא, כי אנחנו אין מדברים מן הטבע, רק במה שמוכן האדם לקבל ענין אלקי, כי זה לא נמצא ואי אפשר להיות נמצא בכל האומות בשוה". וכן נאמר [קהלת ט, ב] "מקרה אחד לצדיק ולרשע", ופירש רש"י שם "מקרה אחד - ויודעים שסוף הכל אשר צדיק ואשר רשע למות, ומקרה אחד יש בעולם הזה לכולם, כל זה הם יודעים, ואף על פי כן בוחרים להם דרך הטוב, לפי שיודעים שיש הפרש ביניהם לעולם הבא". הרי מצד הגופים [מיתה בעוה"ז] אין הבדל בין הצדיק לרשע [הובא למעלה פ"ד הערה 1828].

<> ב"ר יב, יא "הכל היה מן העפר, והכל שב אל העפר.... רב נחמן אמר, אפילו גלגל חמה". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז.] כתב: "בבריאת העולם הכל היה מן הארץ. ובמדרש [שם] הכל היה מן העפר. רב נחמן אמר אפילו גלגל חמה נברא מן הארץ... כי הארץ משותפת לכל העולם מצד שהארץ היא באמצע, והאמצע היא רשות אל הכל, ומשותף לכל. כי כל הנבראים ראוים שיהיו משותפים ביחד שיהיה להם התחלה אחת".

<> כוונתו למו"נ ח"א פרק עב, שקרא לחומר השמים "גשם חמישי", וכלשונו: "הכדור בכללו מחובר מן הגלגלים ומן היסודות הארבעה... נקודת מרכזו כדור הארץ, והמים מקיפים בארץ, והאויר מקיף במים, והאש מקיף באויר, והגשם החמישי מקיף באש... וחומר זה הגשם החמישי בכללו, המתנועע בסיבוב, אינו כחומר גשמי הארבעה יסודות אשר בתוכו", ושם מאריך בזה. וכן הוא במו"נ ח"ב פרקים א, ב.

<> דברים אלו מבוארים יותר בנתיב הענוה פ"ג [ב, ז.], וז"ל: "כי כל הנבראים ראוים שיהיו משותפים ביחד, שיהיה להם התחלה אחת. לאפוקי אותם שקראו גשם השמים 'גשם חמישי', ולפי דבריהם אין לגשם השמיימי ושאר היסודות התחלה אחת. ומכל מקום אפילו אם כך הוא שגשם השמים הוא גשם חמישי, ואין חומר השמים חומר היסודות, מכל מקום נוכל לומר שהכל היה מן העפר, עד שכל הנמצאים משותפים ביחד. ואין הפירוש כי השמים הם עפר כמו שהאדם הוא בעל עפר, ואין כאן מקום לבאר דבר זה". ואודות גשמיות השמים, הנה נאמר [איוב טו, טו] "הן בקדושיו לא יאמין ושמים לא זכו בעיניו". ובגו"א בראשית פ"א אות טו [יא.] כתב: "שאף שמים לא זכו בדין, כי כל הדברים הגשמים הם יוצאים מן הדין שאינם בעלי צורה מופשטת". ובגבורות ה' פ"ע [שכב:] כתב: "שאף שמים שייך בו חטא, דכתיב 'אף שמים לא זכו בעיניו'. רוצה לומר כי אף שמים שהם גשמיים נכבדים זכים בתכלית הזכות, מצד שהם גשם לא זכו בעיניו, שאינם בלא חסרון כלל, שהגשם יש בו חסרון, וכיון שהם בעלי חסרון לא זכו בעיני השם יתברך, שהוא פשוט נבדל". וכן כתב בתפארת ישראל פי"א [קעא: (הובא למעלה פ"ב הערה 875)].

<> מדגיש בזה שהמעבר מעשרה מאמרות למאמר אחד אינו רק מעבר מרבוי מאמרים למאמר בודד, אלא מעבר מעולם בעל מדריגה אלקית לעולם חומרי.

<> שאלתו השלישית של האברבנאל על המשנה, וז"ל: "חלוף הזמנים אין ספק שיביא חלוף המאמרים, כי מה שנאמר היום הוא זולת מה שנאמר מחר. ואם כן היאך יכול להיות הנמצאים כלם נבראים במאמר אחד, אחרי שבאו המאמרים ההם בימים מתחלפים, יום ליום יביע אומר, ואיך יהיו אם כן אחד. והנה הדבורים שבאו למשה רבינו עליו השלום זכרה התורה בהם [הרבה פעמים] 'וידבר ה' אל משה', אם בהיותם בזמנים מחולפים, או להיותם מצות מתחלפות, שלכן היה בלתי אפשר שיוכללו במאמר ודבור אחד".

<> פירוש - בודאי עולם שיברא במאמר אחד יראה שונה לגמרי מעולם שנברא בעשרה מאמרות, אך מ"מ ניתן היה לברוא עולם במאמר אחד, אף שלא יהיה זהה לעולם שנברא בעשרה מאמרות.

<> בכת"י הוסיף כאן: "מדריגתו העליונה שיש אל העולם, והוא בפעל הגמור יותר. כי כאשר היה נברא במאמר אחד לא היה העולם בפעל השלימות כמו שהוא כאשר נברא בעשרה מאמרות". וזה לשיטתו בכת"י שביאר שעשרה מאמרות מורים שהעולם הוא בפעל [הובא למעלה הערה 102], ולא הזכיר סברא זו בנדפס.

<> כפי ששאל למעלה בשאלתו השלישית על המשנה [לאחר ציון 34]: "ועוד, דלא שייך עמל לפני הקב"ה, ולא בעמל ויגיעה ברא אלקים את עולמו. אם כן מאי שנא מאמר אחד או עשרה מאמרות".

<> פירוש - מקשה על עצמו, שמבאר כאן שאין לפני הקב"ה עמל ויגיעה בבריאת העולם, אך בב"ר [י, ט] אמרו "אלא להפרע מן הרשעים שהן מאבדין את העולם שנברא כולו בעמל ויגיעה", וכפי שהביא למעלה [לאחר ציון 122].

<> למעלה [לאחר ציון 124].

<> לשון האברבנאל בשאלתו השביעית על המשנה: "אם רצה במלת 'עולם' הכדור בכללו וכל מה שבתוכו, שהוא השמים והארץ וכל צבאם, איך יאמר שהרשע מאבד אותו ברשעתו, ואינו כן, כי משחית נפשו, והעולם כמנהגו נוהג, ואינו נפסד ולא נאבד בעבור הרשע". אמנם המהר"ל הקשה מ"חמה ולבנה כוכבים ומזלות". ונראה שכוונתו לדברי המשנה [ע"ז נד:], שאמרו שם "שאלו את הזקנים ברומי, אם אין רצונו בעבודת כוכבים, למה אינו מבטלה. אמרו להן, אילו לדבר שאין צורך לעולם בו היו עובדין, היה מבטלו. הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות, יאבד עולמו מפני השוטים". ובגמרא שם אמרו "שאלו פלוסופין את הזקנים ברומי, אם אלהיכם אין רצונו בעבודת כוכבים, מפני מה אינו מבטלה. אמרו להם, אילו לדבר שאין העולם צורך לו היו עובדין, הרי הוא מבטלה. הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות, יאבד עולם מפני השוטים, אלא עולם כמנהגו נוהג, ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין". ובח"א שם [ד, נו:] כתב: "אין שייך לאבד חמה ולבנה דבר שהעולם תלוי בו... ואין השם יתברך מאבד את העולם בשביל אדם יחידי פרטי, אבל העולם נוהג על פי טבעו הכללי, והאדם הפרטי הזה אין כח בו לבטל את מנהגו של עולם, והאדם הפרטי הזה יתן דין פרטי, כמו שהוא אדם פרטי". הרי שאמרו להדיא שחטאי הרשעים אינם פוגעים בחמה ולבנה כוכבים ומזלות, ולכך נקט אותם בשאלתו כאן. ולהלן במשנה טז [לפני ציון 1556] חזר ושאל שאלה זו, וישבה באופן נוסף.

<> רש"י בראשית ו, ז "הכל נברא בשביל אדם, וכיון שהוא כלה, מה צורך באלו" [ראה להלן הערה 175]. ולמעלה פ"א מ"ב [קסז:] כתב: "וכאשר אין ראוי לאדם הבריאה, הכל בטל, ואין ראוי הקיום לעולם. ודבר זה אמרו ז"ל בכל מקום, כי הכל נברא בשביל האדם". ולמעלה פ"ג מ"ב [נג:] כתב: "בשביל האדם נבראו כל התחתונים". ובקידושין פב: אמרו "מימי לא ראיתי צבי קיץ וארי סבל ושועל חנוני... והם לא נבראו אלא לשמשני". ובתנחומא שמיני אות ב אמרו "אמר [הקב"ה], לא בראתי את הכל אלא בשביל אדם, ועכשיו הוא מת מה הנאה יש לי". ובקה"ר ז, יג אמרו "בשעה שברא הקב"ה את אדה"ר, נטלו והחזירו על כל אילני גן עדן, ואמר לו... כל מה שבראתי, בשבילך בראתי". ובספרי המהר"ל יסוד זה הוזכר במקומות רבים, וכגון; גו"א בראשית פ"א אות ס [ד"ה אמנם], תפארת ישראל פ"ד [עג.], שם ר"פ יז, שם פל"ג [תפח:], באר הגולה באר השני [ריד:], שם באר הרביעי [שעג.], שם באר החמישי [קלא.], שם באר השביעי [שסז:], דרוש לשבת תשובה [עז.], ח"א לשבת עז: [א, מא:], להלן תחילת משנה כב [הערה 2287], שם פ"ו מ"י [ד"ה אבל נראה], ועוד [הובא למעלה פ"ג הערות 250, 598].

<> כמבואר בתפארת ישראל פ"א [לג.] שהנפש השכלית של האדם מחייבת את האדם שיעסוק במצות, וכלשונו: "אי אפשר שלא יהיו לאדם פעולות אשר הם מתיחסים אל נפשו, אשר יש לו נפש אלקית. ואם כן נשארה השאלה; איזה הם הפעולות המיוחדות לו, המתיחסות אל מעלתו במה שיש לו נפש שכלי. לא ישאר לומר רק כי הפעולות המתיחסות אל מעלת נפשו הם הפעולות האלקיות, והם מצות התורה. והם הם מיוחדים אל האדם לפי מעלת נפשו האלקית. ודבר זה בודאי הם פעולות המיוחדים לו וראוים לו". ושם ר"פ ב [מח.] כתב: "הפעולות האלקיות, שהם מצות התורה, הם ראויים לאדם לפי מדריגת נפשו האלקית שהיא בקרבו. והפעולות האלו הם השלמת האדם, שבהם יושלם... על ידי מצות תורה יגיע האדם אל ההשלמה. כי מצד שיש בו נפש אלקי שיש בו הכנה אלקית, לכך אין השלמתו בדבר שהוא טבעי, אבל השלמתו בתורה ובמצוה, שהוא על הטבע". ושם הקדיש את כל הפרק לבאר ענין זה [הובא למעלה פ"א הערה 1316]. ולהלן פ"ו מי"א [סד"ה אבל נראה] כתב: "הכל נברא בשביל האדם, והאדם נברא שיהא ירא את האלקים ואת מצותיו לשמור".

<> ע"ז ג: "מאי דכתיב [חבקוק א, יד] 'ותעשה אדם כדגי הים כרמש לא מושל בו', למה נמשלו בני אדם כדגי הים. לומר לך, מה דגים שבים כיון שעולין ליבשה מיד מתים, אף בני אדם כיון שפורשין מדברי תורה ומן המצות מיד מתים". ובנתיב התורה ר"פ טו הביא המאמר הזה, וכתב: "פירוש, התורה נקראת מים בכל מקום, שנאמר [ישעיה נה, א] 'הוי כל צמא לכו למים' [ב"ק יז.]. ודמיון גמור יש לתורה אל המים... ולכך האדם נחשב לגמרי כמו הדג, שאי אפשר להיות לדג בלא מים, וכך אי אפשר אל הנשמה בלא תורה, שנמשלה למים... כי התורה מלמעלה, וכך הנשמה מלמעלה, לכך זה מחזיק זה כי שניהם ענין אחד, ודבר זה הוא מבואר". ובהמשך הפרק שם כתב: "אמנם אשר הוא חסר מן התורה, כמו עם הארץ, אין צריך לבאר חסרונו, כי אינו אדם. כי האדם הוא בכח, והוא נברא שיצא אל הפעל על ידי תורה ומצות... ואשר אינו מוציא הנשמה אל הפעל בתורה ובמצות נקרא 'בור'" [הובא למעלה פ"ד הערה 1596]. וראה להלן הערות 169, 170, 1527.

<> לשונו בתפארת ישראל פט"ז [רלז.]: "מיד שברא השם יתברך את האדם... סדר את מעשיו. וכמו שדרשו ז"ל [סנהדרין נו.] על הכתוב [בראשית ב, טז] 'ויצו ה' אלקים על האדם', שמיד נצטווה האדם בשבע מצות בני נח". ובסנהדרין לח: אמרו "שתים עשרה שעות הוי היום; שעה ראשונה [של בריאת אדה"ר ביום ששי לבריאה] הוצבר עפרו, שניה נעשה גולם, שלישית נמתחו אבריו, רביעית נזרקה בו נשמה, חמישית עמד על רגליו, ששית קרא שמות, שביעית נזדווגה לו חוה, שמינית עלו למטה שנים וירדו ארבעה, תשיעית נצטווה שלא לאכול מן האילן". ובתפארת ישראל פט"ז [רנב.] ביאר שנצטווה בשבע מצות [ולא רק שלא לאכול מן האילן], ויובא בהערה 166.

<> כי מה שנעשה ביום הבריאה משתייך למהות ועצם הנברא, וכמו שביאר למעלה פ"א תחילת מי"ב [שלא.], וז"ל: "העולם הזה הוא מסוגל למחלוקת ביותר מכל הדברים שבעולם, כי זה ענין העולם הזה, שהוא עולם הפירוד והחלוק, לכך המחלוקת רגיל בעולם. ודבר זה תוכל להבין כי באותו יום שנברא העולם, בא המחלוקת לעולם מן קין והבל. שמזה תראה כי המחלוקת מסוגל לעולם הזה, בעבור כי העולם הזה הוא עולם החלוק והפירוד". וזאת משום שכל דבר שמתגלה בהתחלה הוא חלק מעיקר הדבר, "כי התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר" [לשונו בבאר הגולה באר השלישי (רע.), ושם הערה 118]. ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר". וזאת משום שההתחלה היא השורש ועיקר לכל מה שיבוא אחריו, כי העיקר מתגלה בהתחלה [ראה למעלה פ"ד הערה 1961]. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנט:] כתב: "כי 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". הרי שדבר המתרחש בתחילה יש לו שייכות עצמית לדבר [הובא למעלה פ"ג הערה 1586]. והואיל ואדה"ר נצטווה ביום בריאתו שבע מצות, מוכח מכך שהמצות הן חלק מהותי מאדם, וכמו שמבאר. וראה להלן הערות 242, 355, 489, 1495, 1641, 1800.

<> בתפארת ישראל פט"ז [רלז:, רנב.], ומכנה זאת "במקומו" כי בספר זה ביאר ענינן של תורה ומצות, וכיצד הן מהותיות לאדם.

<> אודות שמצות הן תקון האדם, כן כתב בהקדמה לתפארת ישראל [כב:], וז"ל: "המצוה טוב לאדם... שכל המצות שהם בתורה הם להשלים תקון האדם, עד שהאדם הוא בטוב". ובנתיב התשובה פ"א [לאחר ציון 58] כתב: "התורה היא תקון האדם, שהרי כל התורה היא תקון האדם". ובח"א למכות כג: [ד, ו:] כתב: "כי מצות עשה שיקנה האדם מעלה על ידם, לכך ראוי שיהיה כמנין אבריו של אדם, שגם הם תקון האדם ושלימותו".

<> נראה ביאורו, שהמיוחד באדם הוא שהינו בעל צלם אלקים [בראשית א, כו]. וזו מטרת המצות, וכפי שכתב בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא.], וז"ל: "כל התורה כולה פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת שיהיה האדם בצלם אלקים לגמרי. ולכך המצות עשה בתורה הם רמ"ח [מכות כג:], כמנין אברי האדם, ואיברי האדם הם צלמו... וכל התורה כולה הוא פירוש באיזה ענין מגיע האדם למעלה זאת, והוא על ידי מצות עשה, שהם רמ"ח כנגד אברי האדם, שהם צלמו" [הובא למעלה פ"ד הערה 1341, ולהלן הערה 2343]. הרי שהמצות מביאות את האדם למעלת צלם אלקים, לכך שפיר "בזה נעשה אדם". ובח"א לע"ז יא. [ד, לז.] כתב: "יש לך לדעת, כי יעקב נקרא 'אדם' מפני שהיה לו צלם אלקים אשר הוא לאדם. דכתיב [בראשית ט, ו] 'כי בצלם אלקים עשה את האדם'. ודבר זה היה ליעקב, שכן אמרו בפרק הפועלים [ב"מ פד.] שופרא דיעקב מעין שופרא דאדם הראשון" [הובא למעלה פ"ג הערה 1476]. ובתפארת ישראל פי"ב [קפט:] כתב: "התורה היא השלמת האדם. והוא שאמרו [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם, ולא אומות העולם מכחישי התורה קרוים אדם'. ולמה לא נקראו האומות עובדי כוכבים 'אדם'. רק בשביל שאין להם התורה, שהיא השלמת האדם בעצמו. שיש בתורה רמ"ח מצות עשה, להשלים האדם שיש לו רמ"ח אברים. וכן שס"ה מצות לא תעשה, להשלים האדם מצד החומר. עד שעל ידי התורה הוא 'אדם' לגמרי", ושם הערה 50. @**ועוד,**^ שרק על ידי המצות אדם מתעלה ונבדל מן הבהמה, וכפי שכתב בתפארת ישראל ס"פ ב, וז"ל: "כל המצות שנתן השם יתברך הם צירוף לאדם... ולא יהיו המעשים של אדם שוים עם הבעלי חיים הטבעיים". ושם ס"פ ה כתב: "כי זהו עיקר מה שנתנה תורה ומצות, שיהיו לאדם פעולות ומעשים אשר מצרפים נפשו החמרית, ולעשות הנפש זך ונבדל. ואם לא כן, 'מותר האדם מן הבהמה אין' [קהלת ג, יט], כי היה האדם טבעי כמו הבהמה". ושם ר"פ ד כתב: "מצות התורה... הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא העולם השפל, אל העולם העליון... כי המצות הם צירוף האדם מן הגשמי, עד שאין האדם טבעי חמרי בעל הויה והפסד, כמו שהם הדברים הטבעים החומרים... וכאשר האדם עושה המצוה... הרי בזה יוצאה נפשו מן הטבע החמרית, ודבקה בשכלי, כי השכל האלקי מחייב המצוה" [הובא למעלה פ"א הערה 381]. ולכך ברי הוא שרק ע"י המצות הוא נעשה "אדם". וכן כתב למעלה פ"א מ"ב [קע:], והובא בהערה 173.

<> לשונו בתפארת ישראל פט"ז [רנב.]: "שעה תשיעית נצטווה. אחר שהושלם [אדה"ר] בכל, נצטוה מן השם יתברך בשבע מצות. כי כבר אמרנו כי נצטוה האדם ונתיחד במעשים שהם צירוף נפשו... הרי בארו ז"ל בחכמתם כי תיכף ומיד בבריאת האדם אי אפשר שלא יצטווה האדם, כי הצווי מן השם יתברך נמשך לבריאה... כי ראוי שיושלם האדם על ידי תורה מן השם יתברך" [ראה למעלה פ"ג הערה 403]. ובסנהדרין לח. אמרו שאדם הראשון נברא בערב שבת "כדי שיכנס למצוה ["שבת" (רש"י שם)] מיד". ובדרשת שבת הגדול [קצה:] כתב: "כי מה שנברא האדם באחרונה, בשביל שיהיה עובד השם יתברך, אל תכלית זה נברא. ולפיכך נברא לאחרונה שלא יהיה אף רגע אחד בלא מצוה, ויכנס לשבת מיד".

<> פירוש - כשם ששבע מצות של אדה"ר הן השלמת האדם [ולכך ניתנו ביום בריאתו], כך תרי"ג מצות הן השלמת ישראל. ובדרוש על התורה [לז.] כתב: "שאר תר"ג מצות [מלבד עשרת הדברות], שהם החלק הב' מהברית, קרובים אל ישראל ביותר, ודבקים בהם כמספרם במכוון [כי גמטריה "בני ישראל" היא תר"ג, וכמבואר למעלה פ"ד הערה 247], באשר המה צורת בני ישראל. וכן היה כל מספר בני ישראל באישיהם בפרשת במדבר תר"ג אלף [במדבר א, מו], אלף למצוה, אלף למצוה. באשר לשון 'אלף' הוא הסובל ג"כ לשון למוד, והמצות צריכים למוד... כל זה יורה כי היא צורת ישראל, ושבהתבטלה היו מוכרחים גם הם ח"ו ליבטל". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתנט.] כתב: "מספר 'בני ישראל' כמו מספר המצות, שהם תר"ג מצות, ועוד עשרה שהם עשרת הדברות, סך הכל תרי"ג... שלא נקרא להם שם 'ישראל' עד סיני, שקבלו התורה, ואז נקרא להם שם 'ישראל'... ומורה זה כי 'בני ישראל' בגימטריא תר"ג, נגד תר"ג מצות, בלא עשרת הדברות" [הובא למעלה פ"ג הערה 1584]. וכן הוא בנצח ישראל פ"ט [רלא:]. ולמעלה בביאור משנת "כל ישראל" [צ.] כתב: "ישראל נשתנו מן האומות במה שלהם נתן תורת אמת, ובתורה נעשו לעם ישראל, דכתיב [שמות יט, ה-ו] 'ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש'... שבתורה הם עם ישראל, והם מיוחדים בתורה מכל האומות". @**ואם תאמר**^, הרי ישראל נעשו לעם ביציאת מצרים [טו ניסן], וכפי שכתב בדרשת שבת הגדול [רלב.], וז"ל: "כי קודם שירדו למצרים לא היו אפילו שבעים נפש... וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 171, והובאו שם מקבילות נוספות לכך]. אך מ"מ נצטוו בתורה ומצות רק במתן תורה [ז סיון], א"כ לא קבלו מצות ביום יצירתם, ואיך הם דומים בזה לאדה"ר, שנצטווה שבע מצות ביום יצירתו. ודוחק לומר ש"שעה תשיעית" לאדה"ר דומה ליום חמישים לעם ישראל. @**והיה נראה**^ ליישב על פי דבריו בדרוש על התורה [י:], וז"ל: "ומפני שנברא האדם לעמל, לכך נצטוו ישראל למנות ממחרת יום טוב של פסח [ויקרא כג, טו]... צוה למחרת מיד על שיתחילו להכנה לתורה, לספור מספר הימים אשר יעברו, עד כי יהיו מוכנים לקבל עול התורה ומצות. לבל יעלה על דעתן לומר הנה אנחנו בני חורין לגמרי כאשר הוציאנו ממצרים מבית עבדים. דכל עוד היות האדם על האדמה, איננו בן חורין, אבל לעמל הוא יולד. ולא אמרה תורה להתחיל הספירה ביום טוב עצמו, כי הוראת התחלת הספירה היא על העמל... ויום טוב ראשון מורה על החירות, ואיך יהיו שני דברים הפכיים, דהיינו החירות והעמל בזמן אחד יחד, כי אין ההפכיים נמצאים יחד. ומכל מקום למחרת מיד, בלי עוד הפסק זמן, היה צורך שיהיו מכינים את עצמם לקבלת העמל הזה ועולו" [הובא למעלה פ"ב הערה 874]. הרי שאף ישראל נצטוו מיד בציווי של ספירת העומר. אך זה לא מספיק, כיון שכאן דיבר על כל תרי"ג המצות, ולא רק על מצות אחת של ספירת העומר. ועל כך תיקשי, שתרי"ג מצות נצטוונו רק במתן תורה. @**אמנם הענין**^ מבואר על פי דבריו בתפארת ישראל פכ"ה [שפ:], שכתב: "כאשר יצאו ממצרים היו ישראל כמו התינוק היוצא ממעי אמו, שנולד בגופו [מדריגת הגוף]... ואין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף. ולפיכך צריך הספירה עד חמשים [יום], כי אז בא למדרגת התורה, שהיא שכל נבדל". ועל פי זה ביאר מדוע הקרבת העומר בט"ז ניסן היה מן השעורין [מנחות פד.], שהוא מאכל בהמה [רש"י במדבר ה, טו], וביום החמשים הקריבו שתי הלחם מן החטים [רש"י ויקרא כג, טז], שהוא מאכל אדם. ובבאר הגולה באר השני [ריח.] כתב: "קודם שנתנה תורה לישראל, לא היה להם המדריגה העליונה, עד שקבלו התורה, ואז היה להם המדריגה העליונה". א"כ, אע"פ שישראל נולדו ביצ"מ, מ"מ זה היה רק לידת הגוף, אך לידת השכל היתה רק במתן תורה. והרי שם "ישראל" מורה על מעלתם השכלית [גבורות ה' פס"ב (רפ:)], וברי הוא שהגיעו למעלתם השכלית רק במתן תורה [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 171]. נמצא שכאשר ישראל נולדו בהויתם הרוחנית [מתן תורה], הם אכן נצטוו מיד בתורה ומצות, ובזה הם דומים לאדה"ר שנצטווה אף הוא מיד ביום יצירתו. וראה להלן הערה 461. @**יתירה מזאת;**^ אדם הראשון נוצר בשמונה שעות הראשונות של יום ששי, ורק לאחר מכן [בשעה תשיעית] נצטווה. אך אצל ישראל, במה שנצטוו במתן תורה בזה גופא הם קנו את מעלתם, כי ציווים ומעלתם באו כאחד. באופן שאצל ישראל ההצמדה של הוויתם לציווים היא הרבה יותר מאשר נמצא באדה"ר; אצל אדה"ר שעת הוויתו לחוד, ושעת ציוויו לחוד. ואילו אצל ישראל קדושים שעת הוויתם הרוחנית היא היא שעת ציווים. לכך אם אצל בני נח מצינו שבשבע מצות שלהן נמצאת השלמתם, על אחת כמה וכמה אצל ישראל נמצא שבתרי"ג המצות שלהן תמצא השלמתם.

<> לשונו בנר מצוה [פ:]: "כי המצוה לנו היא המעלה שכלית האלקית, ובודאי בטול התורה הוא בטול ישראל, וכל העולם היה בטל" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 171]. ובנצח ישראל פנ"ו [תתסד.] כתב: "כי ישראל הם עיקר ויסוד העולם, עד כי נחשבים ישראל צורת העולם בכלל. ואם היו בטלים חס ושלום ישראל, היה בטל כל העולם", וכן כתב בהמשך שם [תתסח.].

<> לכך הרשעים מביאים לאבוד העולם; כי העולם תלוי באדם, והאדם תלוי במצות, ואם אין מצות העולם בטל. והרשעים שעוברים על רצון ה', בכך מביאים לחורבן העולם. ולהלן משנה טז [לפני ציון 1559] הזכיר ברמז דברים אלו.

<> "ויהי ערב ויהי בוקר יום &**ה**^ששי" [בראשית א, לא], ובשאר ימים לא נאמרה אות ה' יתירה.

<> למעלה פ"א מ"ב [קע:, קפט.] הביא מאמר זה וביארו, ויובא בהערה 176.

<> והרי נאמר [בראשית ז, כג] "וימח את כל היקוםאשר על פני האדמה" [הובא בגמרא שם].

<> וכן כתב רש"י בחומש [בראשית ו, ז], וראה למעלה הערה 160, ולהלן הערה 2287. וכן הוא למעלה פ"ג הערה 598.

<> לשונו למעלה פ"א מ"ב [קע:]: "לכך התחיל התנא הזה דבריו לומר 'על שלשה דברים העולם עומד; על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים' [שם]. כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות. ועל דבר זה אמרו רז"ל בפרק רבי עקיבא [מביא המאמר שהביא כאן]... ופירוש זה, כי כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה, הוא התורה... ולפיכך שלימות האדם עצמו, עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בו הטוב, הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית, שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל. וכאשר הוא בעל תורה, אז הוא טוב מצד עצמו". ושם בהמשך [קפט.] כתב: "וכנגד זה אמר 'על התורה', כי קיום העולם בעצמו הוא התורה, כמו שהתבאר לך לפני זה, כי שלימות העולם הוא בשביל התורה, כמו שרמז גם כן בקרא 'יום הששי'... מלמד שתנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית, שתלוים ועומדים עד ששה בסיון, אם יקבלו התורה - מוטב, ואם לאו - יחזרו לתוהו ובוהו. ודבר זה, כי לפחיתת העולם אם לא היה בעולם התורה לא היה נחשב העולם לכלום, כי מה הוא, ולפחיתתו כאילו היה העולם תוהו ובוהו ואין בו ממש. לכך היה חוזר העולם לתוהו ובוהו לגמרי, אם לא על ידי התורה, שהיא החשיבות והמעלה העליונה בעולם, שעל ידי זה ראוי העולם אל הבריאה. ומכל מקום תמצא מבואר שהתורה היא עמוד העולם". וכן הזכיר בקצרה למעלה פ"ג מי"ז [לפני ציון 1917]. @**אמנם לכאורה**^ כאן מבאר באופן אחר ממה שביאר למעלה. כי למעלה ביאר זאת מצד שללא תורה העולם החומרי ישאר בפחיתותו, ואין בו ממש. ואילו כאן מבאר זאת מצד שלולא תורה בטלים ישראל, ואז כל העולם בטל. ואילו מדבריו כאן משמע שביאורו כאן הוא אותו ביאר שאמר למעלה, ויל"ע בזה. @**ודע שיש**^ בספריו עוד שני הסברים למאמר זה; (א) בנצח ישראל פי"א [רצא:] ביאר זאת מצד שהתורה היא סדר העולם, וללא סדר אין לעולם קיום, שכתב: "אמרו ז"ל [שבת פח.] שאם לא היו מקבלים התורה היה הקב"ה מחזיר כל העולם לתוהו ובוהו, וכל מעשי בראשית היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון, אם יקבלו ישראל התורה מוטב, ואם לא יחזיר כל העולם לתוהו ובוהו. וזה מפני כי אם אין כאן תורה, בטל חוק וסדר העולם מה שראוי לה להיות נוהג, וסדר שבטל מקצתו בטל כולו, כי לא שייך חצי סדר". וכן כתב בנתיב התורה ר"פ א. (ב) בדרוש על התורה [לג.] ביאר זאת מצד שלולא תורה אין לעולם חבור אל העליונים, שכתב: "כי אין קיום לחצי דבר. ולפיכך אמרו שנתוספה ה"א בששי... כי שמים וארץ היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון, אם יקבלו ישראל את התורה מוטב, ואם לאו יחזור העולם לתוהו ובוהו. כל זה מפני כי על ידי התורה יש חבור לעליונים ותחתונים, ואם יקבלו התחתונים התורה, אז הוא החבור הזה, ואז יש להם הקיום מצד התחברם יחד. ואם לאו, יחזור הכל תהו ובהו, שאי אפשר להתקיים בהפרדם והתרחקם בריחוק והבדל מחולק. ואם כן מצד שהתורה מחברתן היא מקיימת אותם". וכן כתב בהספד [קצ], ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט.], והובא למעלה פ"ג הערה 1923.

<> עד כאן השאלה. ומה שכתב כדבר פשוט "הלא יש צדיקים אחרים שמקיימים", יוסבר על פי מה שאמרו [סוכה מה:] "לא פחות עלמא מתלתין ושיתא צדיקי דמקבלי אפי שכינה בכל יום". ועוד אמרו חכמים [יומא לח:] "אפילו בשביל צדיק אחד עולם נברא". וראה הערה 179.

<> שביאר שם [בין ציונים 229-253] שכל שאר נבראים נבראו הרבה ביחד, ואילו האדם נברא יחידי, כי לפי ציור החכמה לא היה צריך להיות בעולם אלא רק אדם אחד, ולא יותר, כי האדם הוא מלך בתחתונים, ואין ראוי שיהיה יותר ממלך אחד. ועוד, שהאדם הוא צורת העולם, והצורה היא אחת בלתי מחולקת.

<> יש לשאול, שהנה אמרו חכמים [יומא לח:] "אפילו בשביל צדיק אחד עולם נברא", ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:] טרח לבאר שמעלת הצדיק אינה בת רבוי, וכלשונו: "כי הדבר הנבדל לא יתרבה ולא יתחלק כלל, והחלוק והרבוי הוא מצד הנושא החמרי, שמצד הזה יבא הרבוי והחלוק, ודבר זה מבואר למי שיודע בחכמה [הובא למעלה פ"ד הערה 1835]... לכך הצדיק הוא אחד, כי הדבר הנבדל לא יתרבה ולא יתחלק... ומפני כך אמר כי העולם נברא בשביל צדיק אחד, כי הצדיק שיש לו מעלה נבדלת, לא ימצא מצד הזה רבוי. ומאחר שמצד הזה לא נמצא רבוי, אין לומר שהעולם נברא בשביל שני צדיקים כלל. ובודאי העולם נברא בשביל הצדיק, שאם לא נברא בשביל הצדיק, בשביל מי נברא העולם". והרי לפי דבריו כאן אין זו הנהגה מיוחדת לצדיקים, שהרי אף רשע אחד מחריב את העולם, וממילא ברור שצדיק אחד בודאי מקיים את העולם, ומדוע תלה זאת בהנהגה מיוחדת עם צדיקים. ונראה שזה לא קשיא, כי כאן לא כתב שהרשע מחריב את העולם לשאר בני אדם, אלא עושה כן רק כלפי עצמו, וכלשונו: "שהוא מחריב העולם &**אצלו**^". אך בגמרא ביומא אמרו שהקב"ה בורא עולם עבור כולם בשביל צדיק אחד, וזו הנהגה מיוחדת עם הצדיקים, שלא נמצאת כלל אצל רשעים.

<> דע שבכת"י כאן כתב ככל דבריו שבנדפס בהסברו השני, אך קודם לכן כתב בהסברו הראשון [שאינו מופיע בנדפס] תשובה אחרת לשאלה "איך אפשר שהרשעים מאבדין את כל עשרה מאמרות, ואין מאבדין חמה ולבנה כוכבים ומזלות" [לשונו למעלה], וז"ל: "כי על כל פנים מחריב את כל העולם, אף שאר מאמרות, [כי] נברא העולם [אחד], ואינו מחולק. וכאשר העולם הוא אחד, כאשר מקולקל דבר אחד ממנו, הוא מקולקל [בכל], כאשר כל העולם הוא אחד. וכן כאשר מאמר זה של 'נעשה אדם בצלמינו' [בראשית א, כו] הוא מקולקל, בזה נחשב כל העולם מקולקל. בפרט האדם, לא כמו שאר נבראים, שלא נברא כל אחד ואחד בפני עצמו יחידי כמו שנברא האדם יחידי, לומר כי אדם אחד הוא כל העולם [כפי שביאר למעלה פ"ג מ"ב (לאחר ציון 228)], וההורג אדם יחידי כאילו החריב כל העולם [סנהדרין לז.]. לפיכך רשעים מחריבין את כל העולם, כאשר בטל מאמר אחד שהוא 'נעשה אדם בצלמינו', ובזה בטל כל העולם".

<> מעין שאלתו העשירית של האברבנאל על המשנה, וז"ל: "למה כמו שאמר בצדיק 'וליתן שכר טוב לצדיקים', לא אמר כזה הלשון ברשעים 'ליתן גמול רע לרשעים', אחרי שהדין שוה בהם, וידיעת ההפכים אחת [ראה להלן הערה 1644]. וכמאמר הנביא [ישעיה ג, י-יא] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו אוי לרשע רע כי גמול ידיו יעשה לו'". הרי ששאל שאם נאמר אצל הצדיקים "שכר טוב", מדוע לא נאמר אצל הרשעים "גמול רע". אך המהר"ל שואל לאידך גיסא; אם נאמר אצל הרשעים "&**להפרע**^ מן הרשעים", מדוע לא נאמר גם לגבי צדיקים "&**לשלם**^ שכר טוב", אלא נאמר "ליתן שכר טוב".

<> ואע"פ שנאמר [דברים ז, י] "ומשלם לשנאיו אל פניו להאבידו לא יאחר לשנאו אל פניו ישלם לו", לא קשה, כי שם מיירי בפורענות לרשעים, וכמו שיבאר בעצמו בהמשך.

<> דברים רבה ב, א "לא נתפלל משה אלא בלשון תחנונים ["ואתחנן אל ה' וגו'" (דברים ג, כג)]. אמר רבי יוחנן, מכאן אתה למד שאין לבריה כלום אצל בוראו, שהרי משה רבן של כל הנביאים, לא בא אלא בלשון תחנונים".

<> לשונו למעלה פ"ב מי"ג [תשסג:]: "כאשר יחשוב כי כל אשר עושה לו השם יתברך, עושה דרך חנינה ורחמים עליו". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה ואין לך] כתב: "אילו היה נותן הדין שיבראו הנבראים, היה זה קשיא, אבל אין לשום בריה על הקב"ה כלום, כי מתוך חסדו בראם". ובגבורות ה' פס"ד [סוף רצג:] כתב: "כי בודאי הכל הוא להקב"ה, ואין לבריאה דבר מצד הדין והמשפט, רק בשביל שהוא יתברך מבורך, ובשביל כך משפיע לנמצאים... כי אין לבריה שום דבר מצד הדין, והכל הוא של הקב"ה, רק מצד שהוא ברוך ומשפיע הטוב לנמצאים, מזה הצד יכולים הבריות לחיות". ובנתיב התשובה פ"ו [לאחר ציון 22] כתב: "כי אין לבריות על בוראם רק חסד ורחמים, ואין כאן חוב". ובח"א לר"ה יז: [א, קטז.] כתב: "ואדם שלא חטא גם כן צריך למדת טובו, כי אין לבריה על בוראה יתברך רק חסד ורחמים, ואין כאן חוב" [הובא למעלה פ"ב הערה 1404].

<> יש להעיר, כי למעלה פ"ב מט"ז אמרו "אם למדת תורה הרבה &**נותנים**^ לך שכר הרבה". וכתב שם [תתכז:] בזה"ל: "יש מקשים, שהיה לו לומר 'משלמים לך שכר הרבה'. ודבר זה אינו קשיא בודאי, כי אצל תשלומין לא שייך לומר 'הרבה', כי אין התשלומין רק מה שראוי לשלם, ולא 'הרבה'. ולכך אמר 'נותנין לך שכר הרבה', כלומר שישלם לך כפי העמל, והוא הרבה". ולפי דבריו כאן היה יכול להשיב שאף ללא תיבת "הרבה" לא היה ניתן לומר "משלמים לך שכר", כי לא שייך לומר במתן שכר לשון תשלומין, כי השכר ניתן בדרך חנינה, ולא בדרך דין. ויל"ע בזה [הובא למעלה פ"ב הערה 1705].

<> אודות השייכות בין עונש לדין, הנה אמרו [ר"ה טז:] "כל המוסר דין על חבירו ["כמו (בראשית טז, ה) 'ישפוט ה' ביני וביניך'" (רש"י שם)], הוא נענש תחלה ["אומרים כלום ראוי הוא שיענש חבירו על ידו (רש"י שם)]". ובח"א שם [א, קז:] כתב: "פירוש, כיון שהוא דין, הרי הוא בדין תחלה, כי המבקש דין על חבירו ראוי שיהיה הוא בעונש, לפי שהמביא דין הוא נענש באותו דין גופיה, כאשר ממשיך הדין הוא קרוב לדין תחלה, ולפיכך נענש תחלה מצד זה שהוא מביא את הדין על ידי צעקתו, לכך נענש הוא תחלה".

<> יש להעיר, כי מצינו לפעמים מתן שכר הניתן במדת הדין. וכגון, בנתיב הצדקה פ"ה [א, קפ.] כתב [לגבי מי שנותן צדקה לעני] בזה"ל: "מי ששולט בו מדת הדין [כמו עני], כל אשר נעשה לו יש לו תשלומין במדת הדין. כי כאשר עושה לו דבר טוב, מדת הדין נותן שיהיה לו תשלומין. וכן אם שומע צעקתו ואין נותן לו צדקה, מדת הדין מחייב לו תשלומין. ומפני כך נקרא 'עני' שהוא אותיות 'יען', כי לשון 'יען' הוא בא על תשלומין, יען אשר עשית הדבר הזה. וכן בכל מקום לשון זה מורה על התשלומין הגמורים שיש על מה שנעשה לעני". וכן נאמר [משלי יט, יז] "מלוה ה' חונן דל", שפירושו "המלוה את המקום מי שחונן את הדל" [רש"י ברכות יח.]. ובב"ב י. אמרו על פסוק זה "אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, כביכול עבד לוה לאיש מלוה", ופירש רש"י שם "החונן דלים נעשה מלוה להקב"ה, וכתיב [משלי כב, ז] 'ועבד לוה לאיש מלוה'". וברי הוא שבהלואה יש חובת תשלומין גמורה [תוספות כתובות נו. כתבו "דסברא הוא שיש לו לשלם מה שלוה ממנו"]. ועוד, בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קס:] כתב: "מאחר שאין הלוואה שייך אצל העני, שהרי אין לו לשלם, רק נחשב הלוואה זאת אל השם יתברך... כי השם יתברך משלים חסרון כל הנבראים, ועל השם יתברך להשלים את החסר לאדם, ולכך הלוואה זאת אל השם יתברך, שעליו להשלים מה שחסר לאדם" [הובא למעלה פ"ג הערה 441]. וכיצד ניתן לומר ש"על השם יתברך להשלים את החסר לאדם", הרי השם יתברך אינו חייב דבר לאדם, כי האדם נברא במידת חסדו. ונראה, כי כאן כוונתו ביחס של האדם אל הקב"ה, שאין אדם יכול לתבוע מהקב"ה את שכרו במדת הדין, כי כל חיי האדם הם מתנת חנם, ומהיכי תיתי שהאדם יתבע שכרו מכח מתנת חנם שניתנה לו. אך הואיל והקב"ה נוהג בהנהגה של "מאן דיהיב חיי יהיב מזוני" [ראה תענית ח:], לכך כלפי יחס זה כתב "ועל השם יתברך להשלים את החסר לאדם", כי כך הקב"ה הכתיב לעצמו, אך אין לאדם שום זכות תביעה כלפי הקב"ה. @**אך עדיין**^ קשה, שהרי אמרו חכמים [ברכות יז:] "'שמעו אלי אבירי לב הרחוקים מצדקה' [ישעיה מו, יב]... כל העולם כולו נזונין בצדקה ["בצדקתו של הקב"ה, ולא בזכות שבידן" (רש"י שם], והם נזונין בזרוע ["בזכות שבידם, ובצדיקים משתעי קרא, וקרי להו רחוקים מצדקתו של הקב"ה" (רש"י שם)]". והרי הלשון "והם נזונין בזרוע" מורה שהצדיקים נזונין מכח דין, ולא מכח חנינה. ועוד קשה, הרי המושג הידוע של "נהמא דכסופא" מורה שהקב"ה ברא את העולם באופן שקיום האדם ינתן לו כשכר טירחה, ולא כלחם מבויש. וכן כתב מרן החפץ חיים בספרו שם עולם [ח"ב פי"ב], וז"ל: "ידוע שלפיכך ברא הקב"ה את האדם בעולם הזה, כדי שיקיים תורה ומצות, ויזכה לאור באור החיים לעולם הבא, שזהו טוב האמתי. והנה לכאורה לפי זה טוב היה יותר שהיה נותן לו עולם הבא למעלה, בעולם העליון, ולא היה צריך בשביל זה להורידו לעולם הזה. אלא הענין כמו שכתבו הספרים, שאם היה נותן לו עולם הבא בחנם, היה 'נהמא דכסופא', והיתה הנפש מתביישת. ועל כן הורידו לעולם הזה, והלביש את הנפש בלבוש הגשמי, ונטע בו כמה כחות המתנגדים לעבודת ה', והם כח התאוה וכח החמדה וכח הכעס וכיוצא באלו, ונתן בו גם נשמה קדושה שמאירה לפניו את דרך האמת שלא לנטות אחרי אלו הכחות הרעים. והנה מלחמה כבדה היא ללחום תמיד עם יצרו בזה, ועל כן כשינצח המלחמה, אז לא יתבייש האדם בעלותו לקבל שכרו". ואם ככלות הכל "השם יתברך נותן השכר דרך חנינה, שהוא חסד בלבד, ואינו תשלומין" [לשונו כאן], לכאורה עדיין לא יצאנו מגדר "נהמא דכסופא" [שתי קושיות אלו שמעתי מהבה"ח ר' דוד בוכבינדר שיחיה]. @**ויש לומר**^, שהספר אור תורה [אות סו] הקשה את השאלה השניה, ויישובו לכך יועיל גם לשאלה הראשונה, וז"ל: "תכלית הבריאה היה שנברא האדם להיות לו יצר הרע, והבחירה תהיה מסורה בידו, כדי שיקבל שכרו בדין בעולם הבא, ולא יהיה לו נהמא דכסופא, כמו שנזון בשלחן אחרים מצד החסד לבד, ויקבל שכרו בדין. כמו שנאמר [תהלים קכח, ב] 'יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך', שהטוב הוא שלך. ואם כן יקשה מזה, דהא כתוב מפרש [תהלים סב, יג] 'ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו'. וכן כתיב [איוב לה, ז] 'אם צדקת מה תתן לו כו''... אבל באמת דבריהם בקנה אחד עולים. והיינו שזה עצמו שהוא יתברך ברא האדם ביצר הרע, ונתן לו הבחירה כדי שיקבל שכרו בדין, הוא מצד חסדו וטובו יתברך, שרצה להטיב לזולתו. וראה הוא יתברך שעצם ההטבה הוא שיהיה מסתיר פניו, ויצמצם כח יכלתו במה שברא נבראים בעלי גבול וצמצום, וסילק אור פניו יתברך מעולם השפל, עד שיהיה מקום ליצר הרע להסית לאדם ולאמר לו לית דין ולית דיין, ו'רם ה' על השמים כבודו' [תהלים קיג, ד], ואין כבודו להשגיח בשפלים. ובזה יהיה מקום קבול שכר לצדיקים שיכופו יצרם. ובכדי שלא יהיה באמת שליטה לרע ולסטרא אחרא על האדם, נתן תורתו יתברך לעולם, והוא ניצוץ הארה ואור פניו, שבזה האדם קשור בשרשו, שיהיה יכול להטות עצמו ולצאת מרשות יצרו... זהו עצם רצונו יתברך במה שצמצם שלמותו, בכדי שיכפל שכרם... אף שמקבל האדם שכרו בדין, מכל מקום תוך הדין הזה נתלבש חוט של חסד מקו שלמותו יתברך". הרי שביאר שחסדו יתברך יצר מצב שהאדם יקבל שכרו בדין ["נוזנין בזרוע"], אך זה גופא נעשה מחמת חסדו יתברך. וראה בפחד יצחק פסח שביאר שקודם מתן תורה הנהגת העולם היתה באופן של "חסד ויתור", אך לאחר מ"ת ההנהגה היא באופן של "חסד משפט". ועצם צירוף המלים "חסד משפט" מורה על יסוד זה; הכל הוא חסד, אך החסד עצמו ניתן במשפט.

%[פ"ה מ"ב]

<> "צא וחשוב בפרשה" [לשון רש"י]. ואלו הם; (א) אדם (ב) שת (ג) אנוש (ד) קינן (ה) מהללאל (ו) ירד (ז) חנוך (ח) מתושלח (ט) למך (י) נח [בראשית ה, א-לב]. וכן נאמר בדהי"א א, פסוקים א-ג; "אדם שת אנוש קינן מהללאל ירד חנוך מתושלח למך נח וגו'".

<> (א) שם (ב) ארפכשד (ג) שלח (ד) עבר (ה) פלג (ו) רעו (ז) שרוג (ח) נחור (ט) תרח (י) אברהם [בראשית יא, י-כו]. וכן נאמר בדהי"א א, פסוקים כד-כז; "שם ארפכשד שלח עבר פלג רעו שרוג נחור תרח אברם הוא אברהם". הרי משמעות "מאדם" [הפותח את עשרה דורות הראשונים] שונה ממשמעות "מנח" [הפותח את עשרה דורות השניים]; אדם נכלל בעשרה הראשונים, ואילו נח אינו נכלל בעשרה השניים. וראה להלן הערה 279.

<> עומד על הקושי, שאם בסיפא אין נח מכלל עשרה דורות, מדוע נאמר "עשרה דורות מנח עד אברהם", ולא אמר "עשרה דורות משם עד אברהם".

<> לשון התויו"ט כאן: "עשרה דורות מנח ועד אברהם - לא דמי ל'מאדם ועד נח', דאדם ונח בכלל עשרה. אבל הכא אין נח בכלל, אלא לפי דסיים בנח, הדר ופתח ביה". ואודות שדרך התנא לפתוח במה שסיים מקודם, כן אמרו חכמים [נדרים ב:] "ההוא דסליק מינה ההוא מפרש ברישא". וכן כתבו תוספות שבת כ:, וז"ל: "במה מדליקין כו' - פעמים מפרש מאי דסליק מיניה". ורש"י [נזיר ב.] כתב: "אורחא דתנא מההוא דסליק מתחיל לפרושי ברישא".

<> להלן סוף המשנה [לאחר ציון 290].

<> עומד על הקושי שמה שייך כאן לשון "להודיע", כי זה לכאורה רק שייך להאמר על מאמר של פסוק או תנא, שאמרו את מה שאמרו כדי להודיע כך וכך, וקא משמע לן ענין זה. אך כאן שיש עשרה דורות בעולם, שאין כאן מאמר, אלא זו מציאות שהיתה בעולם, מיהו ה"מודיע" שמיידע שהקב"ה מאריך אף. ועל כך ישיב בתשובתו הראשונה שגם על כך ניתן לומר "להודיע", אף שלא מדובר במאמר של פסוק או תנא.

<> בראשית פרקים ה, יא.

<> כי רק על הנסיון העקידה נאמר [בראשית כב, א] "אחר הדברים האלה והאלקים ניסה את אברהם וגו'", ולא נאמר כן בשאר נסיונות. ולהלן יבאר [סוף משנה ג (ד"ה וענין אלו)] מה הם העשרה נסיונות, ושהנסיון הראשון הוא כבשן האש.

<> פירוש - אע"פ שלא נאמר להדיא שאברהם אבינו נתנסה [חוץ מן העקידה], מ"מ כל הנסיונות נכתבו בתורה [כמו הרעב, לקיחת שרה וכיו"ב], וזה מספיק כדי לומר "להודיע".

<> כך תרגמו אונקלוס ויונתן [שם] שהכוונה שהוצאתיך מכבשן האש שהיה אור כשדים. ובמדרש תהלים מזמור יח אמרו: "עשר נסיונות ואלו הן; כשירד לתוך כבשן האש, שנאמר [בראשית טו, ז] 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים'. שנים, כשאמר לו [בראשית יב, א] 'לך לך' וכו'". וכן הוא בפרקי דרבי אליעזר פכ"ו, והמהר"ל יביאו להלן בסוף משנה ג [ד"ה וענין אלו]. והכתב והקבלה כתב [בראשית טו, ז]: "ואמר כאן 'הוצאתיך מאור כשדים', פירוש מכבשן האש. ולפי זה מפורש בקרא הנס שסיפרו לנו רבותינו [פסחים קיח.] שנעשה לאברהם בכבשן, שהפילוהו לתוכו". וראה להלן סוף הערה 309 שנתבאר שם שמ"מ רק העקידה נכתבה בתורה שנעשתה לשם נסיון [בראשית כב, א], לעומת תשעת הנסיונות האחרים. וראה להלן הערה 589.

<> נראה להטעים שאלתו, כי משניות אלו מונות את הדברים שהם עשרה [מאמרות, דורות, נסיונות, נסים, ודברים שנבראו בער"ש (משניות א-ו)]. בהכרח שמספר עשרה מגדיר ומשתייך למהותם הפנימית של הדברים שהוזכרו כאן [כפי שביאר במשנה א כיצד עשרה מאמרות מגדירים את הבריאה], שאם לא כן, מהו הטעם לשזור משניות אלו להדדי ב"צד השוה" שאינו חלק מהותי מענינן. נמצא שמספר עשרה שהוזכר כאן [דורות] גם כן משתייך למהות הענין של "להודיע כמה ארך אפים לפניו", ועל כך השאלה היא מדוע ארך האפים הזה מתבטא דוקא בעשרה דורות, לא פחות ולא יותר.

<> לשונו למעלה פ"ג תחילת מ"ו: "נקרא מספר עשרה 'עדה' [סנהדרין ב.], ושם 'עדה' נאמר על הכלל, שאין כלל ועדה פחותה מעשרה. והדבר נראה מן מספר עשרה, שהרי כל מספר לא יעלה רק עד עשרה, וכאשר יגיע אחר עשרה מתחיל כבראשונה למנות אחד, וכן לעולם, אין המספר מגיע יותר מן עשרה, כי אחר עשרה חוזר לספור אחד עשרה". ושם במשנה יג [לאחר ציון 1289] כתב: "כי מספר הפרטיים הם עד תשעה, כי עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין המספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור 'אחד עשר' 'שנים עשר', הרי כי לא יתוסף רק עד עשרה. וזה מפני כי אין תוספת על הכלל, ועשרה ואלף נחשבים כאחד". וראה למעלה הערה 82.

<> פירוש - כל מספר עד עשרה יש בו הבדל וחילוק משאר המספרים עד עשרה, ורק כאשר מגיעים למספר עשרה נשלם המעגל, והחלקים השונים זה מזה יצרו יחידה אחת כללית.

<> פ"ג מ"ו [לאחר ציון 700], וז"ל: "אין הוספה על הכלל, כי אף אם אתה מוסיף על הכלל, אינו יוצא מן הכלל הראשון. ודבר זה נמצא במספר עשרה, כי אחר שנים יש להוסיף עליהם למנות שלשה, ארבע, וכן עד עשרה. אבל בעשרה יש משפט הכלל, שאין כאן תוספות, וכאשר אתה מוסיף עליו במספר, צריך למנות אחד עשר, שנים עשר, ואין זה תוספות, כיון שאתה חוזר למנות 'אחד'". ושם במשנה יג [לאחר ציון 1307] ביאר מדוע הפרטים הם עד מספר תשע, ולא מעבר לזה. ובגבורות ה' פ"ח [מו:] כתב: "הכפרות הם ט' מינים בהמות, מפני שהחטאים דומים לחולי הגוף, והחולי אשר נתהוה בגוף, יש חולה שיש לו חמימות יותר מן הראוי, ורפואתו הוא בענין אשר ראוי לו. ויש מקרירות, ורפואתו בענין הראוי לזה. ויש בענין הלחות, ויש בענין היבשות, ורפואתו בענין הראוי לו. כך רפואת הנפש, אין זה כזה, ולכל אחד קבעה התורה התמימה כפרה ורפואה מה שראוי לו. ולכך הם תשעה כפרות מן הבהמות, ובט' יכללו כל החלקים... כי השם יתברך נתן לישראל כפרות הרבה, שאין חטא זה כזה, ומפני כי המספר עולה עד עשרה, שהרי אחר עשרה יחזור למנות אחד, דהיינו 'אחד עשר', אם כן אין מספר יותר מעשרה. והטעם בזה לפי שכל דבר בעולם יתחלק לתשעה... ולכך ט' מספר החלקים, אבל כאשר הם עשרה יחזרו להיות כלל אחד". וראה להלן הערה 263.

<> כי המספרים עד עשרה הם מחולקים זה מזה, וכמו שביאר, לכך גם הדורות עד מספר עשרה "ראוי שיהיה שנוי בהם".

<> "שהביא עליהם את מי המבול" [לשון המשנה כאן]. והנה שכאשר אברהם אבינו התפלל בעד סדום [בראשית יח, כג-לב], לא ביקש על פחות מעשרה צדיקים. וכתב על כך רש"י [שם פסוק לב], וז"ל: "אולי ימצאון שם עשרה - על פחות לא בקש. אמר, דור המבול היו ח', נח ובניו ונשיהם, ולא הצילו על דורם". ומשמע שאם נח ובניו היו עשרה היה בידם להציל את דורם, אע"פ שאיירי בדור העשירי, ששוב אין לצפות לשום שנוי לטובה. אך זה לא קשה, כי היא גופא, אם נח ובניו היו עשרה, זה היה מונע מאותו הדור להחשב "דור רשעים", ושוב לא היה כאן אלא תשעה דורות של רשעים, ולא עשרה דורות.

<> וכן נאמר [בראשית לא, ז] "ואביכן התל בי והחליף את משכורתי עשרת מונים וגו'", ופירש רש"י "עשרת מונים - אין מונים פחות מעשרה". ובגו"א שם אות ב כתב: "אין מנין בפחות מעשרה. משום דדרך בני אדם לספור עד עשרה, ואחר כך חוזרים למנות 'אחד' 'שנים', ולפיכך 'עשרת מונים' הם עשר מנינים. ואם תאמר, למה לא אמר 'ותחלף משכרתי מאה'. ויש לומר דכך היה אומר, כמו שדרך המונים מונים עד עשרה, וחוזרים למנות 'אחד' 'שנים', כך היה עושה לבן, אמר 'נקודים יהיה שכרך' [שם פסוק ח] ואחר כך 'טלואים', עד עשרה פעמים היה משנה. אחר כך חוזר לומר לא יהיה כך שכרך, אלא 'נקודים יהיה שכרך', כמו שאמר בראשונה. וזה גנאי גדול לו ורשעה גדולה, דאילו היה אומר 'מידי אחריני יהיה שכרך', היה לו קצת טענה לומר 'טעיתי ודבר זה יהי שכרך'. אבל עכשיו כי מתחלה אמר 'עקודים', וחזר לומר 'נקודים', ואחר כך 'טלואים', ואחר כך 'ברודים', וחזר לומר 'עקודים', ואחר כך חזר עוד ממנו, זה היה גנאי גדול לו". הרי עומק הגנאי של לבן הרשע הוא שלא הציע ליעקב משכורת חדשה, אלא חזר כל פעם אל הצעתו הראשונה, כי אחר מספר עשרה אין עוד שנוי, אלא חזרה על הראשונות [הובא למעלה פ"ג הערה 702]. ולהלן [לאחר ציון 290] יבאר הסבר נוסף מדוע נקט עשרה דורות לא פחות ולא יותר.

<> יש להבין, דבשלמא במספרים, אכן חזינן שלאחר מספר עשרה חוזר למנות "אחד עשר" "שנים עשר", ואין שום מספר העולה מעבר לעשרה. אך כאשר איירי בדורות של בני אדם, כיצד ניתן לומר שאחר דור העשירי "מכאן ואילך חוזר לקדמותו", וכל הדורות שיוולדו משם ואילך אינם אלא חזרה על הדורות הקודמים. הרי "כשם שאין פרצופיהן דומין זה לזה, כך אין דעתן שוין זה לזה, אלא כל אחד יש לו דעה בפני עצמו" [במדב"ר כא, ב (ראה למעלה פ"ד הערות 789, 1829)]. וצרף לכאן דברי העלי שור, חלק שני, עמוד תיד, שכתב: "אדם הראשון נברא 'יחידי', ויחודיות זו היא נחלת כל בני העולם. אדם המעלה את ענין יחודיותו על דעתו צריך להזדעזע; הרי מכל בני העולם החיים עכשיו, אין אף אחד שדומה לו. ועד סוף כל הדורות, לא יהיה אף אחד הדומה לו באותו הרכב של כחות, תכונות, סגולות, מעלות וחסרונות. לפיכך כל אדם הוא 'יחידי', עד שהוא חייב לומר 'בשבילי נברא העולם'" [הובא למעלה פ"ג הערה 277]. ואיך אפשר להקיש את הדורות העתידיים לעשרה דורות הראשונים, ולומר שהואיל ועשרה דורות הראשונים היו רשעים, אזי גם הדורות העתידיים יהיו רשעים. ושמעתי ממו"ר הגר"י דיוויד שליט"א ליישב, שבודאי לכל יחיד ויחיד יש את יחודיותו המקורית, ואת בחירתו חופשית לעמוד בכל נסיון שיבוא בדרכו. אך כאן לא מדובר על יחידים, אלא על דורות, שזאת הנהגה כללית, ולא פרטית. ובזה מבאר המהר"ל שעשרה דורות מקפלים בתוכם את כל סוגי ההנהגות האפשריות, ואת הפריסה הרחבה ביותר שיכולה להיות. לכך כל הדורות שיבואו אחרי עשרת הדורות הראשונים אינם אלא מהדורא תנינא של אותם עשרה דורות. והרי אף אצל אומות העולם שגור הוא הבטוי "ההיסטוריה חוזרת על עצמה", שפירושו שישנה מחזוריות וסבוב של אירועים כללים, שחוזרים ונשנים. לכך הקב"ה נהג בארך אפים למשך עשרה דורות, כדי לאפשר את הפריסה המלאה של סוגי הדורות האפשריים, ורק כשכלו כל הקיצין הביא את מי המבול. ודפח"ח. וראה להלן הערות 274, 278, 293, ששם נתבאר שעשרה הדורות שאחר אדה"ר ונח נקראים "עשרה דורות שלו", והביאור הוא שכל עשרה דורות נחשבים יחידה אחת. ולהלן במשנה ד [לפני ציון 424] חזר על דבריו שכתב כאן.

<> זהו טעם חדש שלא הזכיר בביאור המשנה הקודמת, שלמעלה ביאר שמספר עשרה מורה על הענין האלקי והשכלי שיש לעולם [ראה למעלה הערות 58, 80, 95, 132], ואילו כאן מבאר שמספר עשרה מורה על עולם שכולל הכל. וכן כתב להלן במשנה ד [לאחר ציון 422], וז"ל: "כי השם יתברך ברא העולם בעשרה מאמרות, מפני שאין העולם חסר דבר, ויש בו כל החלקים, שהם עשרה", ושם הערה 423. ובסמוך [לאחר ציון 227] יביא כהסבר שני את הטעם שביאר במשנה הקודמת. וכן להלן משנה ד [לאחר ציון 428] יעמיד ב"זה לעומת זה" את שני הטעמים הנ"ל. וראה להלן הערות 210, 228, 428, 602.

<> יש להביא ראיה לזה, שהנה אמרו חכמים [ב"ר נו, יא] "כיון שנתנסה אברהם אבינו נסיון עשירי [העקידה], אמר לו [אברהם אל ה'] השבע לי שאין אתה מנסה אותי עוד מעתה". ומדוע לא התפלל כך בתשעת הנסיונות הקודמים. אלא הם הם הדברים; רק לאחר שנעשה הנסיון העשירי יכול אברהם לבקש שלא יתנסה עוד, כיון שכבר עמד "בכל חלקי הנסיון" [לשונו כאן]. אך בטרם שנעשה הנסיון העשירי, אינו יכול לבקש שלא יתנסה עוד, כי יש לו לעמוד בכל סוגי הנסיונות האפשריים, וכפי שביאר להלן תחילת משנה ג. אך מאידך גיסא יש להקשות, דמדוע אברהם מבקש מה' שלא ינסהו עוד, הרי לאחר שנעשו עשרת הנסיונות אין עוד טעם לנסותו שוב, כי כל נסיון נוסף יהיה בו חזרה על נסיונות שכבר עמד בהם, ולשם מה לנסותו בנסיון שכבר צלח בו. ויל"ע בזה. והנה אמרו חכמים [מדרש תדשא אות ח] "כנגד עשרה מאמרות נתנסה אברהם עשרה נסיונות", ולפי דברי המהר"ל הדברים מחוורים. ולהלן במשנה ג [לפני ציון 364 ואילך] חזר שם על דבריו כאן.

<> לשונו להלן משנה ד [ד"ה וכבר בארנו]: "כבר בארנו לך הטעם של מספר עשרה, כי השם יתברך רצה לעשות נסים לישראל בכל חלקי הצדדין אשר אפשר, כי אין הנסים שוים. כי מפני שהנס הוא שנוי הטבע, אין כל הדברים שוים; כי יש דבר קרוב אל שנוי הטבע מצד מה, וקשה מצד מה. ודבר אחר גם כן יש שהוא קרוב מצד אחד אל שנוי הטבע, וקשה מצד אחר. ובעשרה יש כל החלקים, עד שכאשר עשה הקב"ה עשרה נסים במצרים, ידעו ישראל לגמרי שהשם יתברך עושה להם נסים ונוהג עמהם שלא בטבע בכל הדברים".

<> כן ביאר להלן תחילת משנה ד, וז"ל: "אלו עשרה נסים שנעשו לאבותינו במצרים, הם עשר מכות שהביא בשביל ישראל להוציא אותם מארץ מצרים, לכך הביא הקב"ה המכות עליהם, ולפיכך המכות עצמם שהביא הקב"ה על המצריים הם הנסים שנעשו לאבותינו".

<> המשך לשונו להלן משנה ד [ד"ה וכבר בארנו] "וכן עשרה נסים עשה הקב"ה לישראל במצרים, להודיע כי עשה נסים לישראל בכל החלקים, שהם עשרה, שבזה נכללו כל הנסים. וכן יש לפרש כל מספר שזכר. כי השם יתברך ברא העולם בעשרה מאמרות, מפני שאין העולם חסר דבר, ויש בו כל החלקים שהם עשרה. ועשרה דורות מאדם עד נח, ומנח עד אברהם. כי השם יתברך היה מאריך אף, באולי יהיה דור האחר מחולק מן הראשון, עד עשרה דורות כמו שפירשנו למעלה... שזה המספר כולל הכל". וראה להלן הערות 387, 418.

<> אמנם לשון הפסוק שם הוא "אוי לנו מי יצילנו מיד האלקים האדירים האלה אלה הם האלקים המכים את מצרים בכל מכה &**במדבר**^", ופירש רש"י שם "בכל מכה במדבר - על ים סוף". ואיך מוכיח מפסוק זה על המכות שהיו בארץ מצרים [כי רק בהמשך יעסוק בנסים שהיו בים סוף]. ואולי לומד את הפסוק כפי שביאר שם הרד"ק, וז"ל: "ואדוני אבי ז"ל פירוש 'במדבר' מן [שיה"ש ד, ג] 'ומדבריך נאוה', וזה פירוש במצותו ובדברו הכה במצרים". ולפי זה לא מדובר על המכות שהיו בים סוף.

<> כן ביאר כמה פעמים בספר גבורות ה' [ומכנה זאת ב"במקומו", כי זהו הספר העוסק בעניני יציאת מצרים]. וכגון, שם בפל"ד [קל.] כתב: "כי כאשר רצה הקב"ה להביא על המצרים עשר מכות, מפני שמנין עשר מנין כללי, כי מספר הפרטי חסר. ולפיכך הביא מספר עשר מכות, כדי שלא יהיה המנין של מכות מספר פרטי חסר. ועוד יתבאר זה כמה פעמים". ושם בפנ"ו [רמט:] כתב: "כי אלו עשר מכות שהביא עליהם הקב"ה היתה המכה בכל... כדי שתהיה המכה בכל, ואין חלק שלא היתה בו המכה". ושם בפנ"ז [רנג:] כתב: "ועוד יש לך לדעת גם כן, כי כאשר הביא הקב"ה על המצרים המכות, הכה אותם בכל חלקי העולם... וחלקי העולם הם עשרה, והם עשרה חלקים שברא הקב"ה בששת ימי בראשית, ולכל חלק אחד מאמר אחד בפני עצמו. והם עשרה מאמרות שבהם ברא עולמו... תמצא מבואר שכל אלו המכות היו נגד העשרה מאמרות". וכן האריך לבאר שם בהמשך הפרק. ושם בפנ"ח [רנז:] כתב: "ועוד תדע להבין עמקי החכמה, דע כי המכות היו במצרים עשר מכות. והתבאר לך דבר זה בפנים הרבה מאוד הסבה שהיו המכות עשר מכות. והנה במקום הזה יתבאר לך עוד, ותן דעתך ולבך אל דברים אלו".

<> מקשה, שהמשנה של "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות" היתה צריכה להיות שנויה מיד אחרי המשנה של "עשרה מאמרות", שהרי אף משנה זו משתייכת למספר עשרה, ומתייחסת לששת ימי בראשית, וקודמת לעשרה דורות שהיו מאדה"ר עד נח, ומנח עד אברהם. וזו קושית האברבנאל כאן, ויובא בהערה הבאה.

<> לשון האברבנאל בתחילת משנתינו: "למה לא נסמכה אחרי המשנה הראשונה 'בעשרה מאמרות נברא העולם' משנת 'עשרה דברים נבראו בין השמשות', שיבוא אחרי זה בזה הפרק, שהיו שתיהן מענין הבריאה הראשונה. ולכן היה ראוי שיהיו סמוכות ונקשרות זו לזו, ולמה אם כן הפסיק ביניהם בדורות שמאדם ועד נח ומנח ועד אברהם ומהנסיונות שנתנסה אברהם ומהנסים שנעשו במצרים ועל הים... והדברים האלה כלם ראוי שיתאחדו ויהיו מסודרים אחרי משנת 'עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות וכו'". וכן חזר וביאר להלן במשנה ד [לאחר ציון 425].

<> "ויש אומרים אף המזיקין, וקבורתו של משה, ואילו של אברהם אבינו, ויש אומרים אף צבת בצבת עשויה" [לשון המשנה שם].

<> אין כוונתו לכלל של "סתם ואחר כך מחלוקת" [יבמות מב:], כי זה נאמר בקשר לאותו ענין, שאם מתחילה נשנתה המשנה ללא מחלוקת ואחר כך נשנתה במחלוקת, אזי אין הלכה כסתם משנה. אך כאן מדובר במשניות העוסקות בענינים שונים. אלא כוונתו היא שמשניות בעלות סגנון אחד נשנו יחד, ומשנה שאינה בעלת אותו סגנון נשנתה לאחר מכן. ולכך שנו קודם את המשניות שאין בהן מחלוקת, ואחר כך שנו המשנה שיש בה מחלוקת. ומעין סברא זו הזכיר התויו"ט בשבת פי"ג סוף משנה א.

<> מדוע המשנה של "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות" אינה שנויה קודם.

<> כפי שביאר להלן במשנה ו [ד"ה ופירוש המשנה], וז"ל: "נבראו בערב שבת בין השמשות דברים שהם למעלה מן הטבע, ואינם טבעיים, כמו שנבראו בששת ימי המעשה, שכל אלו דברים אינם טבעיים", ושם מאריך בזה.

<> "שם בריאה" הוא הסדר המשתייך לעניני עולם הזה. ואודות שכל הבריאה היא מעשה סידור, כן כתב בנצח ישראל פי"א [רצא.], וז"ל: "השם יתברך... סידר הבריאה כל אחד ואחד בסדר הראוי לו, שלא ישנה אחד מהם סדרו שנתן לכל אחד, כמו שתקנו [סנהדרין מב.] 'חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם'". ובגו"א דברים פ"ל אות א כתב: "כי השם יתברך ברא העולם על סדרו, ויהיה כל נברא במקום שנתן לו השם יתברך" [הובא למעלה פ"ג הערה 537]. ולכך היוצא מן הסדר יוצא מבריאתו, ואין עליו שם בריאה. ולכך מצוי מאוד בספרי המהר"ל צירוף המלים "סדר הבריאה", כי כל הבריאה ענינה סדר הנבראים. וראה למעלה פ"א הערה 1778, ולהלן ציון 1821.

<> לשונו להלן משנה ו [לאחר ציון 888]: "פירוש המשנה הזאת מה שהוצרכו חכמים לומר כי יש דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, דבר זה הזמן של ערב שבת בין השמשות הוא הגורם. וזה מפני כי שאר בין השמשות שהוא לא יום ולא לילה, ממה נפשך, אם הוא יום הרי הוא זמן של ששת ימי בראשית, ואם הוא לילה גם כן הוא זמן של ששת ימי המעשה, ואין כאן חדוש. אבל בערב שבת בין השמשות, מצד שהוא בין השמשות של קדושה, הוא יותר במדריגה משאר ימי הטבע שאינם כל כך במדריגה. ואי אפשר לומר שלא יהיה נברא בו דבר, שהרי אינו שבת גמור הוא. ואי אפשר שיהיה נברא בו כמו שנברא בששת ימי בראשית, שהרי אינו ימי חול גם כן. ולפיכך נבראו בערב שבת בין השמשות דברים שהם למעלה מן הטבע, ואינם טבעיים כמו שנבראו בששת ימי המעשה, שכל אלו דברים אינם טבעיים. וכל זה כי בין השמשות של ערב שבת הוא למעלה מששת ימי הטבע, כמו שהשבת מצד קדושתו הוא למעלה מן ששת ימי בראשית... ולפיכך נבראו בו אלו דברים שאינם טבעיים לגמרי, והם קרובים אל הטבע. כי כל אלו דברים הם דברים גשמיים, ומצד שהם גשמיים הם דברים טבעיים. ומצד שאינם כמו שאר דברים טבעיים, הם יוצאים מן הטבע, ונאמר על זה שנבראו בין השמשות של ערב שבת". ולהלן במשנה ד [לאחר ציון 425] חזר בקצרה על דברים אלו. וראה להלן לאחר ציונים 531, 891.

<> אודות שהסדר קודם ליוצא מן הסדר, כן כתב בהספד [נדפס בסוף גור אריה במדבר הוצאת בני ברק, עמוד קפט], וז"ל: "כי הדבר שהוא כסדר הוא קודם מן הדבר שהוא יוצא חוץ לסדר". ולהלן סוף משנה ו [לפני ציון 1001] כתב: "כבר אמרנו כי לכך סדר המאמר הזה אחרון, מפני שהדבר שהוא יוצא מסדר מעשה בראשית ראוי שיהיה אחרון, ולא ראשון, כי קודֵם סדר הטבע, וזה בא אחרון, והכל הוא מבואר".

<> לשונו בגו"א ויקרא פכ"ב סוף אות לח: "הוא דוחה מנהג העולם וטבעו והנהגתו, ועושה לו נס, שהוא למעלה מן העולם". ובהמשך משנתינו [לפני ציון 350] כתב: "כי כל לשון 'נסיון' מלשון 'נס', שכשם שהנס הוא בלתי טבעי, כך הנסיון הוא בלתי טבעי". ובגבורות ה' פמ"ג [קסא:] כתב: "ענין הנס הוא דבר בלתי טבעי". ובשבת לב. אמרו "אם עושין לו נס, מנכין לו מזכיותיו", ובח"א שם [א, כר.] כתב: "פירוש, כאשר עושים לו נס, יוצא מן הסדר הטבעי, מנכין לו מזכיותיו הבלתי טבעים. כי הזכיות אינו דבר טבעי כלל, רק הם לו שמורים לעולם הבא הבלתי טבעי. וכאשר השם יתברך נוהג עם האדם שלא בטבע, מנכה לו מן זכיותיו אשר אינם טבעיים, שהרי אוכל מה שראוי לו לעולם הבא הבלתי טבעי בעולם הזה, כאשר השם יתברך עושה לו נס בלתי טבעי, ודבר זה מבואר". ובבאר הגולה באר הששי [שלג:] ביאר שכל חריגה מן הסדר נקרא נס, וכלשונו: "ודרך נס היה... שהוא יוצא מן הסדר, כי היה זה בשביל כח שלהם שהיה יוצא מסדר העולם אשר היה נוהג, ולפיכך נקרא זה 'נס'". ובהקדמתו לאור חדש [נג:] כתב: "הנסים שייכים ללילה, כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע, והנסים הם בלילה". וכן כתב בנר מצוה [קט.]. וראה להלן הערות 351, 418, 545, 715.

<> כמו שכתב בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [סא.], לגבי שהאבנים מתחת לראשו של יעקב נעשו לאבן אחת [רש"י בראשית כח, יא], וז"ל: "בעת המראה היו האבן אחד כאשר עלה יעקב במעלתו, ואחר כך חזר להיות כמו בראשונה, כמו הרבה נסים, שהיה המטה לנחש [שמות ד, ג], שחזר לקדמותו [שם פסוק ד]". ובהקדמה שניה לגבורות ה' [יז] כתב: "הבלתי טבעי אינו תמידי, אך הוא לפי שעה". ובנצח ישראל פ"נ [תתיג.] כתב: "הנס הוא לצורך שעה", ושם הערה 38. וראה נר מצוה [קי.]. ובפחד יצחק פסח, קונטרס רשימות ה, אות ח, כתב: "החוק השולט בהופעת הנסים גוזר אין לו לנס אלא שלטון זמני. כלומר כל נס מוכרח הוא להיות נתון בין שני הגבולים של זמן. זאת אומרת כל נס אין הופעתו אפשרית אלא בתורת הוראת שעה... כשם שבתורה אנו אומרים באמונה שלימה שזאת התורה לא תהא מוחלפת... ומ"מ יתכן בו עקירה לשעה לצורך מיוחד [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ט ה"ג], כמו כן עקירתו של חוק הטבע לא תתכן כי אם בתוך הגבולים של זמן מסויים" [הובא למעלה פ"ד הערה 1427].

<> כי חריגה לשעה אחת אינה נחשבת ליציאה מן הסדר. וכן כתב בנצח ישראל פ"א [יג:], וז"ל: "כי הוא יתברך המסדר המציאות, אי אפשר שיבוא מאתו דבר יוצא מן הסדר, כי אם לפי שעה... שאין זה נקרא יציאה מן הסדר המציאות דבר שהוא עונש לשעה אחת". וכן מבואר למעלה פ"ד הערה 805. וכן זו הסבה שהוראת שעה אינה נחשבת לעקירת דבר מן התורה, וכמפורש ברמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ט ה"ג שכתב אודות מעשה אליהו הנביא [שהקריב בחוץ (מ"א יח, ל-מ), ווהיתר היה מצד הוראת שעה (יבמות צ:)], וז"ל: "ואילו שאלו את אליהו ואמרו לו היאך נעקור מה שכתוב בתורה [דברים יב, יג] 'פן תעלה עולותיך בכל מקום'. היה אומר לא נאמר אלא המקריב בחוץ לעולם חייב... אבל אני אקריב היום בחוץ בדבר ה' כדי להכחיש נביאי הבעל". הרי שביאר ש"הוראת שעה" מועילה שמעשה זה לא יחשב כעקירת דבר מהתורה, כי עקירה לשעה אינה נחשבת יציאה מן הסדר [הובא למעלה פ"ד הערה 1428].

<> והואיל והם שייכים ל"תחלת הבריאה", לכך הם אינם לשעה, אלא שייכים לעצם העולם [אף שנחשבים ליציאה מן הסדר]. וכן בנר מצוה [ד:] ביאר שאין ארבע המלכיות נתפסות כמקרה וכחריגה מעצם העולם, אלא כחלק ממנו, מחמת שנרמזו בתורה בשעת בריאת העולם. וכן כתב בח"א לשבת קיח: [א, נז:], וז"ל: "רוב פורענות שהם בעולם הם במקרה מצד החטא. ואלו שלש פורענות [חבלי משיח, גיהנום, וגוג ומגוג] הם בעצם, שכך הם מששת ימי בראשית נגזרו אלו ג' פורענות... שאלו ג' פורענות... מצד עצם הבריאה". וראה בהקדמה שניה לגבורות ה' [יא] שאף לנסים יש סדר, משום שנקבעו במעשה בראשית. ובבאר הגולה באר השלישי [רעא:] ביאר שמחמת שישראל עשו את העגל בראשית דרכם לאחר יצ"מ, לכך הוא חטא חמור כל כך. וכן כתב בנר מצוה [לח.], וז"ל: "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". הרי שדבר שנעשה בתחילת הדבר אינו נחשב רק לשעה, אלא נחשב שקשור לעצם הדבר.

<> דע שבכת"י כאן סלל לו דרך אחרת בישוב השאלה מדוע נמנו עשרת הדברים שנבראו בין השמשות באחרונה, וז"ל: "כי כל הנך שזכר כאן לא בא לומר רק שהיו כל הנך עשרה; עשרה דורות מאדם וכו'. וכן עשרה דורות מאברהם, וכן עשרה נסיונות, וכן כולם, עם עשרה דברים נבראו בין השמשות, לומר רק כי אלו דברים נבראו בין השמשות, ולא בא לומר שהיו עשרה דברים שנבראו בין השמשות. ולכך מזכיר עשרה דברים [שנבראו בין השמשות] אחר כל אלו שמזכיר בהם שהיו עשרה". וצריך ביאור כיצד דברים אלו יעלו בקנה אחד עם מה שכתב למעלה [לפני ציון 213, ונמצא גם בכת"י] ש"בודאי המשנה של 'עשרה דברים נבראו בין השמשות' היה לסדר במקומו, כי אין ספק כי המשנה הזאת של עשרה דברים שנבראו בין השמשות גם כן בא לומר כי יש עשרה חלופי דברים שנבראו בין השמשות, שגם אלו עשרה דברים שנבראו בין השמשות יש בהם כל החלקים, וכמו שיתבאר בסמוך".

<> מבאר טעם נוסף לסדר המשניות. ועד כה ביאר שנקט בדברים השייכים למספר עשרה, כי מספר עשרה כולל את כל החלקים. ומעתה יבאר שמספר עשרה מורה על מעלה עליונה אלקית. וראה למעלה הערה 206. וכן להלן במשנה ג [מציון 364] יחזור על שני הטעמים האלו בביאור עשרת הנסיונות של אברהם אבינו. וכן כתב להלן במשנה ד [לאחר ציון 428], ולהלן במשנה ה [הערה 601]. וראה להלן הערה 2027.

<> למעלה במשנה א [הערות 58, 80, 95, 132].

<> לשונו למעלה במשנה א [לאחר ציון 52]: "ויש לך לדעת כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות, ולא במאמר אחד, מורה שהעולם הזה יש לו מעלה עליונה, והשם יתברך שכינתו בעולם הזה. ומורה על זה מספר עשרה, כי השכינה עם עשרה תמיד, ולא פחות מעשרה... שמזה תדע מה שמספר עשרה מקבל כבוד השכינה, כי עשרה יש בהם קדושה. ולפיכך אם נברא העולם במאמר אחד, לא היה אל העולם המדריגה העליונה הזאת. אבל עתה שהעולם נברא בעשרה מאמרות, יש אל העולם המדריגה העליונה הקדושה. כי כבר בארנו כי עשרה יש בהם קדושה, כי לכל דבר שבקדושה צריך עשרה". וראה להלן הערות 366, 429, 902, 1561.

<> לשונו להלן משנה ד [לאחר ציון 500]: "ומעתה סדר המשניות; מתחלה שנה 'בעשרה מאמרות נברא העולם', וכנגד זה נתן השם יתברך ארך אפים שלא להשחית עולמו עד עשרה דורות, בשביל שחס על העולם שיש בו המעלה העליונה, שנברא בעשרה מאמרות". ואודות שיש לחוס יותר על החשוב, כן פירש רש"י [שמות כו, יג] "יהיה סרוח על צדי המשכן - לצפון ולדרום, כמו שפירשתי למעלה. למדה תורה דרך ארץ, שיהא אדם חס על היפה". וכן אמרו חכמים [ברכות ה:] "רבי אלעזר חלש, על לגביה רבי יוחנן... חזייה דהוה קא בכי רבי אלעזר. אמר ליה אמאי קא בכית... אמר ליה, להאי שופרא דבלי בעפרא קא בכינא. אמר ליה, על דא ודאי קא בכית, ובכו תרוייהו". וכן נאמר [ש"א טו, ט] "ויחמול שאול והעם על אגג ועל מיטב הצאן והבקר והמשנים ועל הכרים ועל כל הטוב ולא אבו החרימם וגו'". הרי שככל שהדבר יפה וחשוב יותר, כך אבידתו קשה יותר. וצרף לכאן דברי רש"י [דברים י, ז] "קשה מיתתן של צדיקים לפני הקב"ה כיום שנשתברו בו הלוחות". וכתב על כך הגו"א שם [אות ג] בזה"ל: "קשה מיתתן של צדיקים וכו'. פירוש, כמו הלוחות שהם מעשה אלהים [שמות לב, טז], לא היו מדברים גשמים שהם בעולם הזה, רק מדברים שהם אלקיים, כן נפש הצדיק, נשמתו אלקית בלתי גשמית, והדברים אלקיים אין ראוי שיהיה הפסד להם", וראה להלן הערה 605.

<> להלן משנה ג [לאחר ציון 354], וז"ל: "אבל אברהם שהוא התחלה לאבות, והוא עוד יותר מיוחד מכל האבות, שהיה אברהם על הטבע, דהיינו שהיה אברהם מתעלה על עולם הטבעי... לפיכך באברהם נכתב הנסיון אצלו בפירוש, שהיה צריך שיהיה נוהג שלא בטבע, ולכך זכה למדריגה הזאת העליונה". אמנם כאן כתב יותר, וכלשונו: "וכן מה שאמר אברהם אבינו נתנסה בעשרה נסיונות, הכל בשביל שהיה לאברהם המדריגה העליונה &**הזאת**^". ותיבת "הזאת" מורה באצבע שהמדריגה העליונה של אברהם היתה המדריגה העליונה של עשרה מאמרות, ולא מדריגה אחרת. באופן, שמדריגתו של אברהם היא היא מדריגת העולם שנברא בעשרה מאמרות. ונקודה זו תתבאר יותר בסמוך [ד"ה ומה שאמר]. ולהלן במשנה ד [לאחר ציון 428] ביאר בהרחבה איך נסיונותיו של אברהם אבינו משתייכים לעשרה מאמרות. וכן הזכיר בקצרה להלן [לפני ציון 502].

<> וכמבואר בהערה הקודמת, כוונתו היא שכל המדריגות העליונות האלו הן הן המשך למדריגת העולם שנברא בעשרה מאמרות, ולא מדריגה אחרת. ובנוגע לעשרה נסים שנעשו לישראל ביצ"מ, נראה שהביאור הוא שיצירת כנסת ישראל [שנעשתה ביציאת מצרים] היא תכלית בריאת העולם, וכפי שכתב הפחד יצחק פסח מאמר עג, אות ח, וז"ל: "שינוי גורלם של ישראל משאר העמים כלול הוא בתיבת [בראשית א, א] 'בראשית', שבה התחילה התורה. וכפי שבא על תיבה זו פירוש חכמים [רש"י שם] 'בראשית ברא' בשביל ישראל שנקרא ראשית. ושינוי גורלם של ישראל משאר האומות נכלל הוא במעשה בראשית", ושם הוכיח הדבר. ולכך עשרה נסים אלו שייכים לעשרה מאמרות. ואודות עשרת הנסיונות שניסו ישראל את המקום במדבר, ראה להלן משנה ד [ד"ה ומעתה סדר] שקישר זאת לעשרה נסיונות של אברהם אבינו.

<> להלן משנה ה, ושם ביאר שעשרת הנסים שהיו במקדש הם כנגד עשר ספירות, ולכך ברי שהנסים האלו שייכים למדריגת עשרה מאמרות, וכפי שיתבאר שם. ונראה מדבריו שנקט כאן בהסבר שני לסדר המשניות [ראה הערה 227], ולפיו יוסבר מדוע המשנה של "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות" נזכרת לאחרונה. ולא נתברר כיצד הסבר זה מיישב שאלה זו. אמנם על פי דבריו להלן משנה ו [לאחר ציון 901] יוסבר הדבר, שזה לשונו שם: "וכבר התבאר כי כל דבר שיש בו קדושה ראוי לו מספר עשרה, ואין קדושה בפחות מעשרה, כמו שהתבאר למעלה כמה פעמים, והוא דבר מבואר מאד. ולפיכך שנו במשנה 'עשרה דברים נבראו בין השמשות של ערב שבת', כי מפני שהזמן של ערב שבת בין השמשות יש בו בחינה של קדושה &**במה שהוא יוצא מששת ימי המעשה שהם חול**^, ולכך נבראו בזמן זה עשרה דברים, כמו שנברא העולם בכל ששת ימי בראשית בעשרה מאמרות מצד שהעולם דבק במדריגה העליונה, שמורה על זה מספר עשרה, כמו שהתבאר. וכך נבראו עשרה דברים מצד הזמן שהוא בין השמשות, כי מצד שהוא בין השמשות יש בו קדושה, וכל קדושה שייך אליו עשרה". הרי שביאר שאע"פ שמספר עשרה הנאמר לגבי הדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות שייך לקדושה, אך אין זו קדושה השייכת לקדושה של עשרה מאמרות, אלא קדושה "במה שהוא יוצא מששת ימי המעשה שהם חול". ולכך ברי הוא שמשנה זו נזכרה לאחרונה משום שהיא יציאה מעשרה המאמרות, לעומת המשניות שקדמו לה, שהן כולן עוסקות במדריגה עליונה השייכת לעשרה מאמרות. וראה להלן [לאחר ציון 530] שחזר לבאר כיצד משנת "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות" שייכת למשניות שלפניה.

<> כמה ארך אפים לפניו.

<> בא תחילה ליישב את שאלתו הראשונה מה הצורך להודיע פעמיים "כמה ארך אפים לפניו", ויבאר שיש כאן שני סוגים של "ארך אפים".

<> כמו שנאמר [תהלים עח, לח] "והוא רחום יכפר עון ולא ישחית והרבה להשיב אפו וגו'". הרי שמדובר בארך אפים שלא לעשות השחתה. ובנתיב התשובה פ"ו [לאחר ציון 35] כתב: "ואמר [שמות לד, ו] 'ארך אפים', פירוש שהוא מאריך באפו שלא להשחית האדם מיד, אף כי הוא חוטא, מכל מקום מאריך לו אף, אולי ישוב" [הובא למעלה פ"ד הערה 62].

<> לשון התויו"ט כאן: "להודיע כמה ארך אפים וכו' - ומודיע בזה דבר גדול יותר מן הקודם, שהקב"ה מאריך אף ולא גבי דיליה בהשחתה וכליון גמור, כמו בדור המבול. ונראה לי דהיינו דכתיב [שמות לד, ו] 'ארך אפים', ולא 'ארך אף', דתרי אף הוו; חדא שיוצא לפועל ולבסוף משחית הכל. ואחד שאינו יוצא לפועל לכליון חרוץ שוטף, כי צדיק מושל ביראת אלהים".

<> לשונו בגו"א בראשית פי"א אות יט [רו.]: "כל הדורות מנח עד אברהם לא נבראו אלא כדי להוציא את אברהם, שהוא עיקר בנין העולם". ועל פי זה ביאר מדוע אברהם אבינו נפטר מכבוד אב [ב"ר לט, ז], עיי"ש.

<> בא לענות על שתי השאלות ששאל למעלה על בבא זו, וכלשונו; "ועוד קשיא, שאמר 'עד שבא אברהם אבינו וקבל שכר כולם', מנין שקבל שכר כולם. ולמה היה מקבל אברהם שכר כולם" [לשונו למעלה לאחר ציון 234].

<> לשון הגמרא שם: "תנא דבי אליהו, ששת אלפים שנה הוי העולם; שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח... שני אלפים תורה מאימת... מ'ואת הנפש אשר עשו בחרן' [בראשית יב, ה ("ומתרגמינן 'דשעבידו לאורייתא'" - רש"י שם)], וגמירי דאברהם בההיא שעתא בר חמשין ותרתי הוה" ["הוסיפם על אלף ותתקמ"ח שהיו בידך כשנולד אברהם, הרי אלפים תוהו" (רש"י שם)].

<> יסוד נפוץ בספריו. כגון, בגבורות ה' פ"ה [לב:] כתב: "עיקר הבריאה הוא אברהם, שבשבילו נברא העולם, כמו שדרשו רז"ל בבראשית רבה [יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד]... בזכותו של אברהם אבינו נברא העולם, אותיות 'באברהם'... הרי לך כי בשביל אברהם נברא העולם. וכן אמרו ז"ל בפרק קמא דע"ז [ט.] שית אלפי שני הוי עלמא, שני אלפים תהו, והיינו מן בריאת עולם עד שהיה אברהם בן נ"ב שנה, שהם ב' אלפים שנים, היה הכל תהו, שלא היה תורה. וכשהיה אברהם בן נ"ב שנה היה עוסק בתורה, כדכתיב [בראשית יב, ה] 'את הנפש אשר עשו בחרן', ומתרגמינן [שם] דשעבידו לאורייתא. וקיימא לן בההיא שעתא היה אברהם בן נ"ב שנה. נמצא כי כל הדורות הראשונים היה תהו, ואין בהם בריאה". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקטו.] כתב: "תדע כי לא נאמר כך רק אצל אברהם, שנאמר [בראשית יב, ג] 'ואברכה מברכיך ומקלליך אאור'... וכל זה מפני כי אברהם היה עיקר מציאות העולם, שכן אמרו זכרונם לברכה [ע"ז ט.] שני אלפים תוהו, עד שבא אברהם. והוא ראשית הבריאה נחשב... כי אברהם היה יסוד העולם. ובשביל כך הבטיחו השם יתברך 'ואברכה מברכיך ומקללך אאור', לומר כי הוא יסוד ועצם עולם, שהכל תלוי בו, ולכך זכה אל ברכה זאת" [הובא למעלה פ"א הערה 1264, וראה להלן הערה 290]. ולהלן במשנה ד [ד"ה אמנם במדרש] כתב: "כי אברהם היה התחלת העולם, וכמו שאמרנו למעלה, כי הכל היה תוהו עד שבא אברהם, וכן במדרש אמרו 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם', בזכות אברהם נברא העולם, אותיות 'באברהם'. ופירושו, כי הכל היה תוהו, ולא נחשב מציאות כלל, עד שבא אברהם, ולפיכך בשבילו נברא העולם, ואליו נתן השם יתברך כל העולם. וכן אמרו בפרק קמא דברכות [יג.] מתחילה היה אב לארם, ואחר כך לכל העולם". ולהלן במשנה כב [ד"ה וסדר הפרק] כתב: "מדריגת אברהם שהוא היה אב וסבה אל הכלל של אומה. ואל יהא לך מדריגתו של אברהם מדריגה קטנה, שהרי אמרו 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם', בשביל אברהם נברא העולם, ודבר זה בארנו בהרבה מקומות". וכן כתב להלן פ"ו מ"י [ד"ה ואחר כך אמר, וד"ה והרי תמצא]. ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.] כתב: "ומפני מעלת החסד שהיה באברהם אמרו במדרש 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם', בזכות אברהם נברא העולם, עד כאן. ולמה בשביל אברהם נברא העולם יותר. אבל דבר זה כי אברהם היה בו מדת החסד, ודבר זה הוא ראשון וקרוב אל השם יתברך יותר מהכל, וזה מפני כי הוא יתברך הטוב בעצמו. ולכך מדת החסד, שהוא הטוב, קרוב אליו יותר מכל. וכאשר נברא העולם, היה נברא בשביל דבר שהוא ראשון וקרוב אליו, ושאר דברים נבראים בשבילו. ולכך הכל נברא בשביל אברהם, שהיה מדתו החסד, והוא ראשון אל הכל" [הובא למעלה פ"ד הערה 1436, וראה להלן הערה 480]. ובח"א לסוטה ד: [ב, לב.] כתב: "אברהם שהקנה להקב"ה שמים וארץ, ואיש כזה הוא עיקר המציאת כאשר המליך הקב"ה על המציאות. כי לא היו הנמצאים קודם אברהם נחשבים לכלום, כאשר לא המליכו את השם יתברך על העולם, והיו מסלקים מלכות שמים. ולכך אמרו ז"ל 'בהבראם' בשביל אברהם נברא העולם, שאם לא היה אברהם לא נברא העולם. שאם לא היה אברהם שהמליך הקב"ה על העולם, מה היה נחשב העולם. ועוד אמרו 'שני אלפים תוהו', שנחשב עד אברהם הכל תהו ובלתי מציאות, עד שבא אברהם והמליך הקב"ה על עולמו. ויש לך להבין הדברים, כי אברהם הוא התחלת המציאות בשביל שהמליך את הקב"ה בעולמו". ולהלן [לפני ציון 290] כתב: "אברהם היה יסוד כל העולם", וראה שם הערה 290.

<> אודות שההתחלה היא עיקר הדבר, ראה למעלה הערה 164, כי נקודה זו נתבארה שם. ואודות שאברהם אבינו הוא התחלה ועיקר, כן כתב בנתיב העבודה פ"ד [א, פו:], וז"ל: "ובדבר זה היה מיוחד אברהם, כי הוא היה התחלה אל כל העולם. שכן אמרו [ב"ר יב, ט] 'בשביל אברהם נברא העולם', והיה כמו העיקר שהוא התחלה וראשון" [הובא למעלה פ"ג הערה 605]. ובח"א לסוטה י. [ב, מא:] כתב: "אברהם הוא הנטיעה הראשונה, שהרי בשביל אברהם נברא העולם כדכתיב [בראשית ב, ד] 'בהבראם', מפני שהיו שני אלפים תוהו, ולא היה מציאות להם עד שבא אברהם. אם כן אברהם היה הנטיעה הראשונה שנטע השם יתברך בעולמו, ובשבילו נברא הכל, כי הכל נמשך אחר התחלה" [הובא למעלה פ"ד הערה 2106]. ובח"א לב"ב צא. [ג, קכ.] כתב: "כי בשביל אברהם נברא העולם, וכמו שאמרו ז"ל 'בהבראם' בשביל אברהם נברא העולם... ומה שבשביל אברהם נברא העולם, כי קודם זה היו הכל תוהו, עד שבא אברהם. ואל ההתחלה נמשך הכל". וראה להלן הערות 355, 435.

<> נמצא שלפני ההתחלה יש תוהו. וכן כתב בגו"א בראשית פי"א סוף אות יט, וז"ל: "כי ענין אברהם לא ישותף כלל עם הדורות הראשונים, כי הראשונים היו תוהו, והוא התחלת הבנין" [ראה להלן הערות 326, 330]. ובגו"א בראשית פכ"א תחילת אות כח כתב: "אברהם הוא הנטיעה הראשונה, שהרי בשביל אברהם נברא העולם, מפני שהיו שני אלפים תוהו, ולא היה מציאות להם עד שבא אברהם, אם כן אברהם היה הנטיעה הראשונה שנטע השם יתברך בעולמו" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 68]. ובנצח ישראל פ"מ [תשטו:] כתב: "ומפני כי אברהם היה התחלת העולם, כי היה הכל עד שבא אברהם תוהו, כמו שאמרו ב' אלפים תוהו". ובח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:] כתב: "אברהם נמשל ליום, כי עד אברהם היה הכל תוהו וחושך, עד שבא אברהם, והתחיל העולם להאיר" [ראה להלן הערה 321]. ובגבורות ה' פ"ה [לב.] הוסיף, שלא רק שהתוהו קודם להתחלה, אלא שההתחלה גופא מחייבת שהתוהו וההעדר יקדמו לה, וכלשונו: "הכשדים עם לא היה, כמו שאמרו ז"ל במסכת סוכה בפרק החליל [נב:] שהקב"ה מתחרט על הכשדים שבראם... ואברהם הפך זה, שעיקר הבריאה הוא אברהם שבשבילו נברא העולם... נמצא כי כל הדורות הראשונים היה תהו, ואין בהם בריאה. ואין דבר שיותר תהו כמו כשדים, כמו שאמרו בפרק החליל... ומה שנולד אברהם באור כשדים [בראשית טו, ז] הוא ענין נפלא. כי לפי שאברהם היה התחלת העולם, ולפניו היה הכל תהו, ואין בהם בריאה כלל. לכך הצטרף אברהם אל כשדים, שהם בריאה שאין בהם ממש. כי כל התחלה, לפניה וסמוך לה העדר, שבשביל כך הוא התחלה. ולפיכך לא היה נולד אברהם בארץ אחרת, שאם כן לא היה התחלה. ומפני שאברהם הוא התחלה, היה נולד במקום שראוי להיות התחלה, שקודם התחלה הוא ההעדר, וזה נכון כאשר תבין... אברהם נולד באור כשדים מטעם אשר התבאר, כי היה אברהם התחלה, וכל התחלה קודם לה העדר. ומאחר שכל התחלה נסמך אל העדר, לכך ישב אברהם בארץ כשדים... וכל ענין זה מורה שאברהם היה התחלת העולם... ומזה הטעם נולד בארץ כשדים... שהתחלה במה שהיא התחלה קודם לה העדר". ובנתיב העבודה פט"ז [קכז.] כתב: "בהתחלה דבר ההעדר, כאשר כל התחלה היא אחר ההעדר".

<> כמו שמצינו לגבי לשון הרע, שהמדבר לשון הרע על חבירו, זכויותיו של המדבר עוברות למדובר, ועוונותיו של המדובר עוברים למדבר. וכן כתב באורחות צדיקים שער הענוה, וז"ל: "ואם מה שסיפר עליו הוא שקר, אל יכלים המספר, ולא יכעס עמו. כי כבר היה אחד מן החכמים שסיפרו עליו רע, וכשנודע הדבר לחסיד, שלח לאותו שסיפר עליו דורון, וכתב לו, אתה שלחת לי דורון מזכיותיך, ואני גמלתיו לך בדורון זה ששלחתי לך. כי ליום הדין מראים מצוות להרבה בני אדם שלא עשו אותן המצוות, ויאמרו, הלא לא עשינו זה, וישיבו להם, אותם שסיפרו עליכם רע, הם עשו אלו המצוות, ונוטלים אותן מהם ונותנים לכם. וכן לרשעים מראים עבירות שלא עשו, וכשיאמרו, הלא לא עשינו, ישיבו להם, אלו העבירות עשו אותם שסיפרת עליהם לשון הרע, ונטלו מהם ונתווספו עליכם". הרי ההפך לו מקבל את מה שהיה אמור להנתן להפכו. ורש"י למעלה [פ"ד מט"ז] כתב: "הקב"ה מביא שלוה לרשע בעולם הזה, כדי שיטול חלקו וחלק הצדיק בגיהנם. ועל הצדיק מביא יסורין, כדי שיטול חלקו וחלק הרשע בגן עדן. לפי שכל אדם יש לו שני חלקים; אחד בגן עדן, ואחד בגיהנם. והצדיק שזוכה, נוטל חלקו וחלק מי שאינו צדיק. והרשע המתחייב, נוטל חלקו וחלק מי שאינו רשע. כך שמעתי". ובסמוך יובאו דוגמאות נוספות לכך.

<> לשונו בנצח ישראל פכ"ה [תקלה.]: "האומות נקראו 'מים' בכל מקום, כדכתיב [תהלים יח, יז] 'ימשני ממים רבים'. ועוד [שם קמד, ז] 'והצילני ממים רבים מיד בני נכר'... ונמשלו ישראל בהפך זה, כמו שאמרו ז"ל במסכת ביצה [כה:] 'מימינו אש דת למו' [דברים לג, ב], אמרו דתיהם של אלו אש. ואין לך שני הפכים יותר מן אש ומים. ולכך הכתוב מייחס האומות למים, ואת ישראל לאש" [הובא למעלה פ"ג הערה 889].

<> פירוש - אם אש ומים היו נעשים שניהם מדבר המורכב מיובש ולח. ומה שכתב בלשון "אילו היה נעשה וכו'", כי לאמיתו של דבר אין הדבר כן, אלא יש לאש ומים נושאים מתחלפים, ואינם משתתפים יחד, וכפי שביאר להלן במשנה יז [ד"ה ויש לשאול], ויובא בהערה 248.

<> פירוש - אם אש ומים היו נעשים שניהם מלח ויבש, בודאי היתה האש מקבלת לבסוף את חלק היבש שהיה אמור להיות במים, והמים היו מקבלים לבסוף את חלק הלח שהיה אמור להיות באש, כי ההפכים נוטלים מלעומתם את מה שהיה אמור להנתן להם, אך לבסוף לא ניתן להם. דוגמה לדבר; באור חדש [עט:] כתב: "מפני שלא היה להם שביתה ומנוחה לישראל כאשר לא היו שומרים שבת. ומאחר שלא היו שומרים השבת, היה השביתה והמנוחה לאומות לעשות סעודה ומשתה... וכאשר יש לישראל השביתה, אם כן אין שביתה לאומות, וכאשר אין שביתה לישראל, יש שביתה לאומות". דוגמה נוספת; בנר מצוה [סא.] כתב: "ירשו [ארבע מלכויות] מלכות ישראל וכוחם... ואם לא שבטל מלכות ישראל, לא הגיע להם המלכות". הרי כאשר אין הדבר ראוי לישראל [שביתה או מלכות], הוא נלקח מהם וניתן לאומות. וראה נצח ישראל פנ"ה הערה 65.

<> אודות שעשרה הם כלל אחד, כן מבואר למעלה הערה 92. ומה שהדגיש "והיה להם ביחד עשרה דורות שהם כלל אחד" יוסבר היטב על פי דבריו להלן במשנה יז [ד"ה ויש לשאול], שכתב: "דע כי המחלוקת אי אפשר להתקיים, וזה מפני כי המחלוקת היא אל אותן שהם הפכים, ובמציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים, אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש. ולפיכך אי אפשר לשני דברים שהם מחולקים שיעמדו יחד, שאם כן היו שני הפכים בנושא אחד. ובאולי תאמר יהיה עומד כל אחד ואחד בעצמו, שהרי אש ומים שהם הפכים, ויש להם קיום בעצמם. וכמו כן יהיו עומדים כל אחד במחלוקת כל אחד ואחד בפני עצמו. בודאי דבר זה אינו דומה, כי בודאי אש ומים הם שני הפכים בנושאים מתחלפים, וכיון שהם בנושאים מתחלפים, לכך אפשר הקיום לכל אחד ואחד. אבל הבריות שהם בני אדם, אף על גב שהם פרטים מחולקים, הנה הם כלל אחד. ומכל שכן ישראל, שהם עם אחד לגמרי, ולא יתכן בזה שהם בנושאים מתחלפים. אם היה קיום למחלוקת, שהאחד הפך לאחר, היו שני הפכים בנושא אחד, ולפיכך אין סופה להתקיים". הרי שיש דין של "הפכים" רק כאשר משתתפים יחד ושייכים במקצת זה לזה. אך כאשר אין שום שייכות ביניהם, הרי זה דומה לאש ומים, שעומדים וקיימים מחמת שיש להם נושאים מתחלפים. וראה להלן הערה 254.

<> כעין זה אמרו חכמים [ירושלמי סוף ברכות] "תני רבי שמעון בן יוחאי אומר, אם ראית את הבריות שנתייאשו ידיהן מן התורה מאד, עמוד והתחזק בה, ואתה מקבל שכר כולם. מאי טעמא, [ראה תהלים קיט, קכו] 'הפרו תורתך עת לעשות לה''". ובנתיב התורה ס"פ ה כתב: "לכן לומדי תורה המרבים בישיבה, חזקו ונתחזקה בעד תורת אלקינו, ועמדו נא בפרצה הזאת, ותלכו בעקבות הראשונים, ותהיו אתם עמודי התורה, ותקבלו שכר כולם, כדכתיב 'הפרו תורתך עת לעשות וגו'', וכאילו עשאו לדור כולו". הרי שבני דור אחד נחשבים ליחידה אחת, וכאשר מעמיד את עצמו כהפך לאלו המתייאשים מן התורה, הרי הוא נוטל שכר כולם, כפי שאברהם אבינו נטל שכר של עשרה דורות.

<> נראה להטעים זאת, כי ההתחלתיות שבאברהם היא בעיקרה משום שהוא היה התחלת ישראל, וכפי שכתב בח"א לב"ב נח. [ג, פב:] "כי אברהם הוא היה התחלת העולם, כי עיקר העולם הם ישראל, וזולת זה העולם הוא תוהו. והתחלת ישראל [היא] אברהם, שהוא התחלת הכל". ובגו"א שמות פל"ב אות טו כתב: "אברהם יצחק ויעקב נקראים אבות לישראל [ברכות טז:], והם כמו שרשים שהאילן נסמך עליו... [אך] נח לא יקרא אב לישראל, אף על גב שכל ישראל יצאו ממנו, וכן שֵם לא נקרא אב, שלא נקראו אבות לישראל אלא אברהם יצחק ויעקב" [הובא למעלה פ"ג הערה 1584]. והואיל ונח אינו אב לישראל, ממילא אינו "התחלת המציאות". @**ודע שבכת"י**^ סלל לו דרך אחרת בביאור מה שאברהם נטל שכר כולם, וז"ל: "כי מצד שאברהם היה לו שתוף וחבור לאותם דורות שהיו לפניו, כי הם מתחברים לעשרה דורות, ומספר עשרה יש להם חבור ושתוף ביחד. וכאשר כל הדורות שהיו מנח עד אברהם נחשבו תוהו, ויש שכר מיוחד לכל עשרה הדורות ביחד שהיו מנח עד אברהם, לכך היה אברהם נוטל שכר כלם. כי שנים שיש להם דבר אחד בשותפות, כאשר אחד מן השותפין אין רוצה במה שיש להם בשותפות, האחד נוטל הכל. לכך השכר שהיה לעשרה דורות, כל השכר היה נוטל אברהם, כאשר כל הדורות היו הם תוהו, היה אברהם [נוטל] שכר כולם" [והשאר מחוק]. וכוונתו לדברי הזוה"ק ח"א סז:, שנח היה נפרד ונבדל מבני דורו, לעומת אברהם שהיה לו שתוף וחבור לבני דורו. ולכך אברהם נטל שכר כולם כדין השותפין, ואילו נח אינו עושה כן, שאין הוא שותף עם בני דורו.

<> מקורו בזוה"ק ח"א סז:, שאמרו שם "לא הוה [נח] יכיל לאגנא על עלמא, בגין דלא אשתכחו עשרה בעלמא, כמה דאת אמר [בראשית יח, לב] 'אולי ימצאון שם עשרה', ולא אשתכחו תמן".

<> בראשית יח, לב "ויאמר אל נא יחר לה' ואדברה אך הפעם אולי ימצאון שם עשרה וגו'", ופירש רש"י שם "אולי ימצאון שם עשרה - על פחות לא ביקש, אמר, דור המבול היו ח'; נח ובניו ונשיהם, ולא הצילו על דורם, ועל ט' על ידי צירוף כבר בקש ולא מצא".

<> הרי לא היו עם אברהם עוד תשעה צדיקים. ואמרו חכמים [ב"ר מב, ח] "'ויגד לאברם העברי' [בראשית יד, יג]... כל העולם כולו מעבר אחד, והוא מעבר אחד", ופירש שם המהרז"ו: "כי כל בני תבל לא ידעו אז את ה', כי עבדו כולם לכוכבים ומזלות. רק אברהם הכיר בורא העולם, והוא לבדו היה לעבר אחד בעולם לעבוד אלקי אמת, וכל בני תבל לצד אחר". וראה להלן הערה 331.

<> נראה להטעים זאת, כי הטעם שנח לא נטל שכר כולם הוא שאין נח משתייך כלל לבני דורו, אלא עומד לעצמו כיחידה בפני עצמה. שהרי כך אמרו חכמים [זוה"ק ח"א סז:] "ווי לההוא זכאה דאשתכח בעלמא דאיהו אתפס בחובוי דחייביא בקדמיתא. נח איך אשתזיב דלא אתפס בחובייהו, אמר ליה... דהא דינא לא יכלא לשלטאה עלוי, בגין דהוה טמיר וגניז בתיבה ואתכסייא מעינא... ועל דא דינא לא יכיל לשלטאה ולקטרגא ליה". נמצא שנח אינו עומד עם בני דורו כהפכים העומדים זה לעומת זה, ולכך גם אינו נוטל שכרם. אך אברהם שהיה ביחד עם דורותיו "כלל אחד" [ראה למעלה הערה 248], לכך הוא עומד כנגדם כהפכים בזה לעומת זה, ונוטל את שכרם.

<> אע"פ שמדברים אלו משמע ששאלתו היא על עשרה הדורות מאדם ועד נח, ולא על עשרה דורות מנח ועד אברהם, אך בתשובתו יבאר גם את עשרה דורות מנח עד אברהם. וייחד את שאלתו לעשרה דורות הראשונים משום שהזיקה בין תחילת הבריאה להיותם חוטאים בולטת אצל עשרה הדורות הראשונים יותר מאשר אצל עשרה הדורות השניים, כי הראשונים היו ממש בתחילת הבריאה. @**ויש לשאול**^, דמנין לתלות את חטא עשרה הדורות הראשונים מחמת היותם בתחילת הבריאה דוקא [עד שיש מקום להקשות "למה היו הדורות שמתחילת הבריאה &**דוקא**^ כל כך חוטאים"], וכי לא מצינו חוטאים גם בדורות מאוחרים יותר. ואע"פ שהקב"ה לא הביא על החוטאים שבדורות המאוחרים המבול, אין להוכיח מכך שחטאו פחות, אלא שזהו מחמת שהקב"ה נשבע שלא יביא יותר מבול לעולם [ישעיה נד, ט]. ויש לומר, ששאלתו היא מדוע בתחילת הבריאה מצאנו "כל כך חוטאים", ואילו בהמשך הבריאה מצאנו השתפרות מסויימת בדמותו של אברהם אבינו. והרי הסברה מחייבת את ההפך, הקרובים לתחילת הבריאה יהיו בעלי מעלה יותר מאלו המרוחקים מתחילת הבריאה, וכמו שאמרו [שבת קיב:] "אם ראשונים בני מלאכים, אנו בני אנשים. ואם ראשונים בני אנשים, אנו כחמורים". הרי שכל הקודם יותר - הוא שכלי יותר, כי "הכל מודים בדבר זה, כי החכמה לראשונים ולא לאחרונים" [לשונו בבאר הגולה באר הרביעי (שכד.)]. ונאמר [קהלת ז, י] "אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה כי לא מחכמה שאלת על זה", ופירש רש"י [ר"ה כה:]: "כי לא מחכמה שאלת על זה, לפי שהדורות היו טובים וצדיקים מן האחרונים, לפיכך היו הימים הראשונים טובים מאלה, שאי אפשר שיהיו אחרונים כראשונים". ובבאר הגולה בהקדמה [ד:] כתב: "הראשונים היו כלם שכל, כי האדם הוא מגוף ומשכל. ובדורות הראשונים גבר כח השכלי על הגוף, והיה ידו על העליונה, עד שהיה להם לב רחב לקבל החכמה, ולא היה להם מונע מן הגוף". וראה שם הערות 6, 20, 21, ולהלן הערה 278. @**ואודות מעלת**^ הדורות הראשונים הנובעת דוקא מפאת היותם ראשונים, הנה בגו"א בראשית פי"ד אות כא [ד"ה ומפני] כתב: "יש חילוק והבדל בין הדורות כמו שהתבאר. פירוש, העולם יש לו התחלה ויש לו סוף, בכל הדברים אין התחלה וסוף שוים, וזהו שגורם שנוי בנמצאים, לפי קרבתם אל התחלה ואל הסוף. וזהו הראיה הגדולה שיש על חידוש העולם מה שהעינים רואות.... מסגולת ההתחלה שהוא יותר ראוי למציאות מדבר שהוא קרוב אל הסוף. שהרי ההתחלה נמצא ראשון, וההתחלה תנאי במציאות הסוף, שלא ימצא הסוף אלא אם קודם נמצא ההתחלה, ואין להתחלה שום תנאי. ודבר שנמצא בלי תנאי, מציאותו יותר מדבר שיש למציאותו תנאי" [הובא למעלה פ"א הערה 256, וראה להלן הערה 302]. וכיצד מצינו כאן כלפי לייא, שהדורות הראשונים חטאו יותר מהדורות המאוחרים יותר.

<> שאמרו שם במשנה "כל שחכמתו מרובה ממעשיו למה הוא דומה, לאילן שענפיו מרובין ושרשיו מועטין, והרוח באה ועוקרתו והופכתו על פניו... אבל כל שמעשיו מרובין מחכמתו, למה הוא דומה, לאילן שענפיו מועטין ושרשיו מרובין, שאפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו, אין מזיזין אותו ממקומו".

<> לשונו למעלה פ"ג מי"ז [תמח:]: "כל מי שחכמתו מרובה מעשיו וכו'. יש לשאול, למה דומה לאילן שענפיו מרובין משרשיו, ומה ענין המשל אל הנמשל. יש לך לדעת, כי האדם אשר הוא בעל אדמה, ועם כל זה הוא בעל שכל, ומכל מקום שם האדם הוא בא על שם אדמה [ב"ר יז, ד], שתראה מזה כי שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו. והשכל שבאדם הוא מוסיף והולך ומתפשט תמיד, עד שהשכל הוא מתפשט למעלה מן השמים. והנה בזה הוא דומה האדם אל האילן שעומד בארץ, וענפיו מוסיפים והולכים ומתפשטים למעלה. וזה שאמר הכתוב [דברים כ, יט] 'כי האדם עץ השדה'". וראה להלן ציון 283.

<> האדם.

<> האילן.

<> כי אין למעלתו יסוד כראוי. וכן למעלה פ"א מי"ז [ת:] כתב: "ואמר [שם] 'לא המדרש עיקר אלא המעשה'... כי המעשה היא לגוף, והמדרש לשכל. ועל זה אמר שאף שהמעלה בודאי גדולה מאד למדרש, ומכל מקום העיקר הוא המעשה, רק שהמדרש, שהוא השכל, הוא המעלה העליונה, ומכל מקום המעשה הוא היסוד, ואין קונה מעלת השכל רק שצריך שיהיה לו קודם יסוד מוכן, ואחר כך בונה מעלה מעלה, ודבר זה יתבאר אצל 'כל מי שמעשיו מרובים וכו''" [ראה להלן הערה 1501]. וזהו יסוד נפוץ בספריו, שרק כאשר המקבל החומרי נמצא בשלימותו, אז הוא מסוגל לקבל את השלמתו האלקית. אך כל עוד שיש חסרון במדריגה הראשונה, אזי אי אפשר למדריגה השניה לחול. דוגמה לדבר; בנר מצוה [צה.] כתב: "לא הוקם בארץ [המשכן] עד אחד בניסן [שמות מ, ב], כי אין התחתונים ראוים לקבל האור הזה, הוא אור בית המקדש, רק כאשר העולם בשלימות, והוא בחודש ניסן, שאז העולם בשלימות, ואז הוקם המשכן בארץ, להיות השלמה אחרונה אל העולם", ושם הערה 137. ובהמשך שם [קב:] כתב: "כאשר הושלם העולם, קבל העולם צורה אלקית, כמו שהגוף מן האדם כאשר הושלם מקבל הנשמה האלקית... וכך העולם כאשר הושלם, וזה היה ביום השבת, שבו הושלם העולם, ואז היה מקבל הצורה". ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפד.] כתב: "אין חבור וקבלה לזאת המעלה העליונה לתורה, כי אם על ידי שלמות קודם לו, והוא הכנה לקבל שלימות התורה... תמצא כך אצל האדם, שהכח השכלי אינו מקבל אותו האדם, כי אם על ידי השלמת כח אחד [הקודם לשכל], והוא מקבל השכל הנבדל". ולהלן במשנה כא [לאחר ציון 2193] כתב: "ואמר 'בן שמונה עשרה לחופה', פירוש דבר זה כי האדם אין גידול שלו בקומתו עד שהוא בן שמונה עשרה, ונשלם אז גידול שלו... ומאז חייב להשלים עוד עצמו באשה... וכל זמן שאינו בן שמונה עשר, לא נשלם קומתו בגופו הוא עצמו, ולכך אין צריך להשלים עצמו באשה... אבל כאשר הוא בן שמונה עשרה, שכבר נשלם עצמו בגופו, יש לו להשלים עצמו באשה". וכן ביאר שהקלקול בסדר הלימוד הוא מחמת שמדלגים לשלב הבא [גמרא] בטרם השלימו את השלב הקודם [מקרא ומשנה] כדבעי [גו"א דברים פ"ו אות ז, ותפארת ישראל פנ"ו (תתסח.)]. ובח"א לב"ב עג: [ג, צז.] כתב: "כי הגוף כאשר הוא בשלימות, אז הנפש... רוכב עליו" [ראה להלן הערה 287]. וכן ישראל עברו משעורים לחטים, כאשר ביציאת מצרים היו בדרגת שעורים [העומר], ובמתן תורה היו בדרגת חטים [שתי הלחם], וכמבואר למעלה פ"ג הערות 1926, 2103. וכן הנשמה ניתנת לעובר רק ביום הארבעים, לאחר שנשלמה יצירת הגוף בשלשים ותשעה יום הראשונים [גו"א דברים פכ"ה אות ג, והובא למעלה פ"ב הערה 243, פ"ג הערה 465, ופ"ד הערה 1977]. וראה להלן הערה 285. @**ובדרשת שבת הגדול**^ [ריז:] כתב: "תמצא כי יש שלשה דברים במנחה [ויקרא ו, ח]; האחד הוא סולת, שהוא נקי וזך, והוא כנגד הגוף הנקי מכל פסולת. ועליו השמן, אשר הוא נקי וזך, הוא השכל הזך. ועליו לבונה זכה... כי הכל נמשך אחר הגוף כמו שבארנו זה במקום אחר [בפשטות כוונתו לדבריו כאן], כאשר יש לו גוף וחומר הזך, אז נמשך אל זה החכמה והשכל הזך, הנרמז בשמן זית זך. כי אם יש לו עבות החמרי הוא עם הארץ... ואחר השכל הזך נמשכים המעשים הזכים והטהורים... ולפיכך היה נותן על המנחה לבונה זכה, כי הוא זוכה למעשים טובים... הכל כאשר מזכה גופו". [הובא למעלה פ"ב הערה 502, ולהלן הערה 2196].

<> לכאורה היה צריך לומר להיפך; 'כי צריך שיהיו הענפים לפי השורש והיסוד אשר הם לאילן', שהענפים הם לפי השורש, ולא שהשורש הןא לפי הענפים. ויל"ע בזה. והמשך לשונו למעלה פ"ג מי"ז [תנא.]: "וזה שאמר כאן 'כל שמעשיו מרובין מחכמתו וכו''. כי המעשים מתיחסים לגוף האדם, אשר הוא נחשב עיקר. כי לא שייך מעשה המצות בשכל, רק המצות הם שייכים לגוף האדם; כי אכילת מצה, הרי המצה הוא דבר גוף. וכן לולב, וכן כל המצות, הכל הם בגוף. וכמו שכתבנו למעלה בהקדמה כי המצות הוא מעשה הגוף, שעל זה אמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'. ולכך אמר שאם מעשיו מועטין וחכמתו מרובה, דומה לאילן ששורשו מועט וענפיו מרובין. וכן כאשר האדם מצד המעשים, אשר הם שייכים לאדם במה שהוא בעל גוף, אשר הגוף הוא שורש האדם ועיקר שלו, אם המעשים הם מועטים וחכמתו מרובה, דומה לאילן ששורשו מועט וענפיו מרובים, והרוח בא ועוקרתו. וכאשר מעשיו מרובין, נחשב לאילן ששרשיו מרובין, כי שורש האדם הוא הגוף, והשכל הם הענפים. וכאשר המצות, שהם מעשה הגוף, הם הרבה, הרי הוא דומה לאילן שיש לו שרשים הרבה מאד, וענפיו הם מעט, שאפילו כל הרוחות באות, אינם מזיזים אותו ממקומו, מפני ששרשיו מרובים, והיסוד והשורש הוא חזק. לכך כאשר האדם מעשיו מרובים, והמעשים מתיחסים אל הגוף מן האדם, שהוא שורש האדם. והשכל דומה לענפים, וכאשר השכל אין כל כך, נחשב האדם מציאות חזק, ואפילו כל המתנגדים באים עליו, אין מזיזין אותו, כאשר השורש חזק", ושם מאריך בזה עוד.

<> "היה לאדם מריגת הצלם הזה... וכמו שספרו חכמים עליו על אור של אדם הראשון" [לשונו בהמשך].

<> כי כל עשרה דורות נחשבים ליחידה אחת וכלל אחד, וכמבואר למעלה הערה 201, ולכך היו לעשרה דורות הראשונים קירבה למדריגת האדם הראשון.

<> כפי שיבאר בסמוך שרק לאברהם אבינו היתה מדריגת הגוף בשלימות, אך לדורות שקדמו לו לא היתה מדריגת הגוף בשלימות, והרי "גוף האדם נחשב יסוד ועיקר האדם" [לשונו למעלה לפני ציון 257]. ובתפארת ישראל פכ"ד [שסא:] ביאר לפי זה מדוע אין למלאכים צלם אלקים, וז"ל: "האדם אשר יש לו המעלה העליונה שהוא נברא בצלם אלקים, והצלם הזה מקבל אותו גוף הגשמי... שאין למלאכים הצלם האלקי שיש לאדם, כי הצלם הזה לפי מעלתו צריך אליו נושא, הוא גוף האדם, שהוא נושא לצלם הזה. והמלאכים שאין להם נושא מקבל, רק האדם שיש לו הגוף, יש לו נושא מקבל, לכך הוא מקבל הצלם הזה" [הובא למעלה פ"ד הערה 1464].

<> למעלה בפ"ג מי"ז. ורומז בדבריו כאן ליסוד שאמרו חכמים [חולין נח:] "כל יתר כנטול דמי". ובדרשת שבת הגדול [רח:] כתב: "וכל תוספת שאינו ראוי כנטול דמי, ולא כנטול אותו דבר בלבד, שהרי אמרו [חולין נח:] יתרת כנטול דמי, והבהמה נטרפת. ואם יש לבהמה חמש רגלים, כנטול דמי, רוצה לומר כאילו חסריה רגלים, ואין לה רק ב' או ג' רגלים, והיא טריפה, כי כל תוספת חסרון הוא". ולמעלה פ"ב מ"ז [תריד.] כתב: "כי התוספת חוץ מן השעור הוא לחסרון בודאי". וכן למעלה פ"ג מ"י [רמה.] כתב: "כי כל תוספת הוא כמו חסרון והעדר". וכן למעלה פ"ד מכ"ב [תמ:] כתב: "אם יוצא מן הגדר בתוספות, הרי הוא נוטה אל ההעדר, כי כל תוספות הוא העדר וחסרון". וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ודע] כתב: "כי כל תוספת חסרון הוא, כמו שמוסכם מפי הכל כי כל יתר כנטול דמי". ועפי"ז ביאר את חסרונו של בעל הגאוה בנתיב הענוה פ"ז [ב, יח.], ח"א לסוטה ט: [ב, לח:], ובח"א לע"ז יח: [ד, מז.]. וכן ביאר כיצד צדקה משמרת את ריבוי הממון שלא יהיה בבחינת "כל היתר כנטול דמי" [נתיב הצדקה ס"פ ב (א, קעג.), שם פ"ג (א, קעה.), ונתיב העושר פ"ב (ב, רכו.)]. וראה עוד בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:], ובגו"א בראשית פמ"א אות מד, ובח"א לשבת קל. [א, ע:] לגבי שבעל ערלה נחשב חסר. ובנצח ישראל פל"ב [תריט.] ביאר לפי"ז מדוע גרים קשים לישראל כספחת [יבמות מז:], כי "כל תוספת מבטל השלימות" [לשונו שם]. ובסוף דרשת שבת תשובה [פג:] ביאר לפי"ז שיעקב היה איש חלק נטול תוספות, ואילו עשו היה בעל שיער, שהיתה בו התוספת שהיא חסרון. ובגבורות ה' פנ"ז [רנד.] כתב: "כי התוספת והמגרעת שניהם כאחד שוים". ובתפארת ישראל פט"ז [רמ.] כתב: "ענין ההשלמה שאין בו תוספת וחסרון כלל. שאם יש בו תוספת, לא היה זה שלימות", ושם הערה 31. וכן כתב להלן משנה יט [ד"ה וכן רוח], שם פ"ו מ"ז [ד"ה ואולי תאמר], ועוד [מובא למעלה פ"ד הערה 1865, ולהלן הערה 1950].

<> אדם הראשון, נח, ואברהם אבינו.

<> כהקדמה לדברים שהולך לבאר, הנה להלן בסוף פרק ששי מובאת המשנה "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'", וביאר שם ששלש הלשונות "בראתיו יצרתיו עשיתיו" הן כנגד הצלם, הצורה המוטבעת בחומר, והגוף, וכלשונו שם: "כי לשון בריאה נאמר על הצורה הנבדלת האלהית שדבק בנבראים, וזה כי האדם כתיב בפירוש [בראשית ט, ו] 'בצלם אלהים עשה את האדם', שתדע מזה כי דבק בצורת האדם ענין אלהי... ולשון יצירה נאמר על הצורה שהיא מוטבעת בחומר, וזהו לשון יצירה שהוא מלשון צר צורה, שאין הצורה אפשר לעמוד רק בחומר, הוא הנושא. ולפיכך על הצורה שהיא בחומר שייך לומר לשון יצירה. ולכך אצל האדם שייך לשון יצירה, כי ידוע ונגלה שהבהמה והחיות יש להם צורה מוטבעת בחומר, ולכך נאמר אצל זה לשון יצירה. וכן האדם יש לו צורה שהיא מוטבעת בחומר, אע"ג שיש לו צורה אלהית נבדלת, מכל מקום יש לו צורה חמרית גם כן אל האדם, שהיא צורה מוטבעת בחומר, שבשביל אותה צורה כתיב לשון [בראשית ב, ז] 'וייצר אלהים'... ולשון עשיה... אשר לשון זה נאמר על הגוף". הרי שיש שלשה חלקים; צלם, צורה [המוטבעת בחומר], וגוף. וכן כתב בח"א לב"מ פו: [ג, מו:]. ומעתה יבאר כיצד אדה"ר, נח, ואברהם, הם כנגד צלם, צורה, וגוף. וראה להלן הערות 298, 303.

<> כוונתו לדבריו למעלה פ"ג מי"ד [שלז.], שהביא שם את מאמרם [ב"ב נח.] "אמר רבי בנאה, נסתכלתי בשני עקביו [של אדה"ר], ודומים לשני גלגלי חמה.... שופריה דיעקב אבינו מעין שופריה דאדם הראשון הוא", ודבריו שם יובאו בהרה 273. ובח"א למכות כג: [ד, ז.] כתב: "ביאור זה שבא לומר כי אדם הראשון נברא בצלם אלקים, והוא בפרט היה לו המעלה האלקית הזאת בשלימות. ואמר כי עקביו, שהם סוף מעלת הצלם, וסוף מעלת הצלם מתחבר אל הגוף, והם כדמות גלגל חמה. ואין בו ספק כי הצלם של פנים יש לו מעלה נבדלת יותר, כי הפנים יותר יש עליו שם צלם. ובזה אי אפשר היה להסתכל, אבל הסתכל בעקביו, שהוא סוף מדריגת הצלם. וסוף מדריגת הצלם יש לו חבור אל הגשם, הוא הגוף, ואין לו מעלה נבדלת מכל וכל. ועם כל זה עקיביו, שהם סוף הצלם, הוא כמו גלגל חמה, כי סוף הצלם של אדם מתחבר לגוף, ולכך מעלתו כמו החמה, אשר אור של חמה הוא בגשם" [הובא למעלה פ"ג הערה 1473].

<> דע, שבכמה מקומות כתב שהצלם הוא הצורה, לעומת דבריו כאן שמחלק ביניהם. וכגון, בגו"א דברים פכ"א אות כ כתב: "אין דבר בעולם שיש לאדם שיתוף עם השם יתברך רק בצורה, שנאמר [בראשית א, כז] 'בצלם אלהים ברא אותו'" [הובא למעלה פ"ג הערה 1588]. ובגבורות ה' ס"פ סז כתב: "הפנים שם הצורה, שהוא צלם אלקים" [הובא למעלה פ"ג הערה 1459]. ובאור חדש [צח.] כתב: "פרחה בה צרעת, כי הצורה שהוא צלם אלקים, מוכן יותר לקבל קלקול". ובבאר הגולה באר החמישי [פד:] כתב: "לפי מדרגת צורתו של אדם, יש לו צורה חשובה מיוחדת שלא נמצא במלאכים, במה שהוא בצלם אלקים, ומצד זה הוא מיוחד נבדל מן המלאכים" [הובא למעלה פ"ג הערה 1460]. ובעל כרחך לומר שהואיל ותיבת "צורה" מורה על המימד הרוחני של האדם, לכך פעמים אף נכלל בה מעלת הצלם גם כן. אך מ"מ פשטות תיבת "צורה" מורה על צר צורה [כמבואר למעלה הערה 267], וזה במיוחד ובמסויים אינו כולל את הצלם. לכך מחד גיסא ניתן להעמיס על תיבת "צורה" את הצלם, ומאידך גיסא אין תיבת זו כוללת בתוכה את הצלם. ומעין זה נתבאר למעלה פ"ד הערה 24 לגבי הנפש, שפעמים היא כוללת את השכל, ופעמים היא עומדת לעומת השכל. ולהלן [לאחר ציון 294] כתב: "מה שהיה לאדם מעלת הצלם, ולנח מעלת הצורה, והם שייכים זה לזה", ושם הערה 295.

<> פירוש - צורת אדם היא השילוב והחבור של הרוחני עם הגשמי, וזה מתבטא בכח הדבור, ולכך זו מהות האדם. ובנתיב הלשון ר"פ ב [ב, סז.] כתב: "דע, כי האדם הוא בעל גשם, לכך השכל אינו צורת האדם, כי אין האדם נברא שכל גמור. אבל השכל הדברי שהוא על ידי אבר הגשמי, הוא הלשון, והוא צורת האדם". ושם בפ"ו [ב, עה.] כתב: "השכל הדברי, שהוא צורת האדם, אשר נקרא חי מדבר, ודבר זה עיקר ושורש האדם". וכן כתב למעלה פ"א מי"ז [תד:], וז"ל: "כי אין כח הדברי דומה אל השכלי... רק כח הדברי הזה כמו צורה, כי צורת האדם חי מדבר". ובבאר הגולה באר החמישי [נב.] כתב: "וכן הפה, שבו הוא חי מדבר, דבר זה הוא נחשב צורה". ובח"א לשבת לג. [א, כה:] כתב: "כי החטא נבול פה הוא שחוטא בדבר אשר הוא צורת האדם, במה שהאדם חי מדבר, והוא מנבל פה, אשר נחשב צורת האדם... והוא חוטא בצורת האדם" [ראה למעלה פ"ג הערה 1963]. ולהלן [הערה 303] יתבאר שאדם נח ואברהם הם כנגד מחשבה דיבור ומעשה, ולכך ברי הוא שנח הוא כנגד "חי מדבר". @**וצרף לכאן**^ דבריו בנתיב העבודה פ"ב [א, פא.], שכתב: "ויש שואלין על התפלה... למה צריך להתפלל בדבור, והרי השם יתברך יודע מחשבות בני אדם, ודי היה במחשבה... אבל דבר זה כי התפלה היא להשלים את האדם מה שהוא חסר, ואז השם יתברך שומע תפלתו ובקשתו, כאשר האדם הוא חסר וצריך אל השלמה. והאדם הוא נחשב אדם מצד הדבור, ובזולת זה אינו אדם, וכאשר אין אדם מתפלל ומבקש בדבור, אין כאן מקבל, כי כל מקבל מבקש לקבל מה שהוא חסר. ולכך צריך שיהיה מבקש חסרונו בדבור, ואז הוא מבקש חסרונו במה שהוא אדם חסר. ואין זה מוכן להשלמה מן העלה רק כאשר יוציא חסרונו אשר הוא חסר מצד שהוא אדם, ואז הוא מוכן לקבל השלמה מן העלה. ולפיכך צריך שיתפלל האדם אל השם יתברך שהוא העלה בדבור, כי בזה האדם מצד שהוא אדם אז מוכן לקבל השלמה מן העלה, כאשר הוא אדם חסר, וזה כאשר יוציא חסרונו בדבור, שמצד הדבור הוא אדם. אבל כאשר הוא מתפלל בלבו בלבד, לא נקרא שמוציא חסרונו מצד שהוא חי מדבר. רק אם הוא צדיק גמור, והוא שכלי, אז השם יתברך שומע אף שקורא אל השם יתברך בלבו בלבד" [הובא למעלה פ"ב הערה 1416].

<> לשונו בנר מצוה [כג:]: "כי יש באדם... כח שכלי. ומלרע ממנו כח נפשי. ומלרע ממנו כח גופני, אשר הוא מוטבע בגוף לגמרי, ואלו הם ג' חלקים". @**ודע שכאשר**^ המהר"ל אומר "גוף", אין כונתו לחומריות הגוף, אלא לכח רוחני הקרוב ודבוק בגוף, וכמבואר במכתב מאליהו ח"א עמוד 294, שצד תחתון שברוחניות נקרא גוף. וכ"כ ברמז למעלה פ"ד מט"ז [שמו:] לגבי קדושת הגוף. ובח"א לשבת קנב: [א, פד:] כתב: "גוף... אין הכונה כלל על גוף של בשר... רק על כח הגוף... כי לגוף הזה של אדם יש לו כח שאינו בשר ודם, והוא נקרא גוף של אדם... ולפיכך אל תטעה לומר שיהיה הכונה על הגוף הבשרי, שעל זה לא דברו". וראה בנתיב התורה פ"י [א, מה:] שביאר שקדושת ארץ ישראל בעולם מקבילה לגוף שבאדם [הובא למעלה פ"ד הערות 1240, 1495].

<> שנאמר [בראשית א, כז] "ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו וגו'". הרי שאדה"ר נברא בצלם אלקים, ולכך יש לו מדריגה מובהקת של צלם אלקים. ובח"א לב"ב נח. [ג, פד.] כתב: "אדם הראשון, אשר נברא בצלם אלקים לגמרי יותר מכל אדם... כמו שאין להסתכל בו יתברך, מפני שאין לאדם שיתוף אליו יתברך, כך אין לאדם חבור והסתכלות באדם הראשון אשר נברא בצלמו יתברך... כדכתיב 'ויברא את האדם בצלמו'. והדמיון הזה שהוא נברא בצלם אלקים לגמרי... ובדבר זה אין להשיג, כי דבר זה אין שייך לאדם במה שהוא אדם. כי... דבר שאינו מצד האדם, רק במה שהוא נברא ממנו הוא לו מן השם יתברך, ובזה אין להסתכל" [ראה למעלה פ"ד הערה 1912, ולהלן הערה 277]. וכן בגו"א בראשית פ"א אות סח כתב: "שנקרא אדם הראשון 'דיוקנא', לפי שלגמרי יש לו אותו הצלם בלי שום חילוק, ויעקב שהוא דומה ואינו דומה לגמרי נקרא 'דמות דיוקניא'".

<> ב"ב נח. "נסתכלתי בשני עקביו [של אדה"ר], ודומים לשני גלגלי חמה... שופריה דיעקב אבינו מעין שופריה דאדם הראשון הוא". ולמעלה פ"ג מי"ד [שלז.] כתב: כי אור הצלם והניצוץ הזה שהיה מקבל אדם הראשון, עקביו - שהוא סוף שפלות האדם, שהרי הוא רחוק מן הפנים שהוא עיקר הצלם, הוא דומה לגלגל חמה, שהוא הזוהר העליון שהוא לגשם. כי הניצוץ הזה שהיה מקבל אדם הראשון, הוא ניצוץ עליון נבדל, ולכן עקביו דומים לגלגלי חמה. ומפני כי יעקב אבינו היה קרוב אצל אור הזה, כאשר ידוע למבינים, אמרו שם כי שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון. והכל הוא ניצוץ עליון אשר מקבל האדם... והתבאר לך ענין הצלם הזה, שהוא אור וניצוץ אלקי נבדל דבק באדם, ועל זה אמר [בראשית ט, ו] 'כי בצלם אלקים עשה את האדם', כי הזיו והאור אשר הוא מקבל, הוא נבדל לגמרי, והבן הדברים האלו". ובהמשך שם ביאר עוד שאור הצלם של אדה"ר מורה על היותו בעל מציאות מובהקת. ובח"א לב"מ פד. [ג, לה.] כתב: "שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם וכו'. פירוש, כי אדם [הראשון] נברא בצלם אלקים, ומפני כך היה לצלמו יופי והדר, דכתיב אצל צלם של אדם [תהלים ח, ו] 'הוד והדר תעטרהו', ולפיכך היה לפניו של אדם ההדר והנוי. וכל נוי והדר הוא אור, וזהו אור הפנים שהיה לאדם הראשון, שהיה אור פניו שלו מאירים בשביל הצלם האלקים שנברא בו. ואור זה שייך ליעקב גם כן ביותר, כי לדבר שהוא בלתי גשמי שייך אור, ולא אל דבר גשמי... שתמצא שכל אשר נבדל מן הגשמי, מתיחס לאור... ולפיכך יעקב שמעלתו ומדריגתו שהיה נבדל מן הגשמי, לכך היה לו פנים מאירים. וזה אמרם 'שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון', כי יעקב היה קדוש נבדל מן החומר לגמרי, עד שהיה קדוש. ודברים אלו מבוארים במקומות הרבה מאד" [הובא למעלה פ"ג הערה 1478]. וראה למעלה הערה 268. וכן אמרו חכמים [ויק"ר כ, ב] "תפוח עקיבו ["בעקב יש בשר בולט כמו תפוח עגול" (פירוש מהרז"ו שם)] של אדם הראשון היה מכהה גלגל חמה, קלסתר פניו על אחת כמה וכמה. ואל תתמה, בנוהג שבעולם אדם עושה דיסקרי ["קערות" (מתנות כהונה שם)], אחד לו ואחד לביתו. של מי עושה נאה, לא את שלו. כך אדם הראשון נברא לתשמיש של הקב"ה, וגלגל חמה לתשמישן של בריות". ולמעלה פ"ג מי"ד [שדמ:] הביא מדרש זה וביארו.

<> מה שכתב "היה מצורף לאדם הראשון &**ולדורות שלו**^ חסרון", יוסבר על פי דבריו בח"א לסנהדרין נט: [ג, קסד.], שכתב: "אדם הראשון נקרא 'אדם' על שם שנברא מן האדמה. וכל הדורות עד נח מתייחסים לאדם הראשון, שנברא מן האדמה" [ראה להלן הערה 293]. והנה כאן ביאר שלאדם הראשון היתה מדריגת הצלם ללא מדריגה מקבילה לגוף. אמנם בגמרא [ב"ב עה.] הובאה דעת רבי מאיר שלעתיד לבוא תהיה קומת אדם מאתיים אמה, כשתי קומות של אדה"ר. וביאר שם הרשב"ם "כשתי קומות של אדם הראשון - שמיעטו עד ק' אמה, במסכת חגיגה [יב.]". ובנצח ישראל פנ"א [תתכא:] כתב לבאר בזה"ל: "מאן דאמר מאתים, כשתי קומות של אדם הראשון, דעתו כי אדם היה מאה אמה, כי זה המספר הוא שלם... ומכל מקום אדם הראשון לא היה לו השלימות רק מצד גופו החמרי. אבל לעתיד יהיה השלימות הן מצד גופו החמרי, הן מצד הצורה. והצורה יש לו מדריגה השניה, ולכך קומת האדם יהיה מאתים". וכיצד דבריו בנצח ישראל [שהיתה לאדה"ר שלימות מצד גופו החמרי אך לא מצד צורתו הרוחנית] משתלבים עם דבריו כאן [שהיתה לאדה"ר מדריגת הצלם, אך לא מדריגת הגוף]. ובעל כרחך שיש לחלק בין מדריגת הגוף [שלא היתה לאדה"ר], לבין שלימות הגוף [שהיתה לאדה"ר]. כי שלימות הגוף פירושה שאדה"ר נברא באופן מושלם, ללא חסרון ומום, ושלימות זו מבטיחה את קיומו של האדם. אך דבריו כאן עוסקים במעלת הגוף, ועל התיאום בין מעלת הגוף למעלת הצלם. וכן נתבאר בנצח ישראל פנ"א הערה 60.

<> אודות שהאיש הוא צורה והאשה היא חומר, כן ביאר למעלה פ"א מ"ה [רנד.], וז"ל: "כי האשה היא יותר חמרית מן האיש, כי האיש נחשב במדריגת הצורה לאשה". ולמעלה פ"ד מי"א [רכא.] כתב: "האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר". וכן ביאר הרמב"ם במו"נ ח"א פי"ז, וז"ל: "היה קורא את החומר נקבה, והיה קורא את הצורה זכר". וכן הוא שם בח"ג ר"פ ח. והוזכר פעמים רבות בספרי המהר"ל, וכגון בבאר הגולה באר הראשון [קא.] כתב: "כי ההעדר דבק בחומרי, ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהוא נחשב כמו צורה". ובתפארת ישראל פ"י [קס:] כתב: "וידוע כי האשה יותר חמרית מן הזכר", ושם הערה 37. וכן הוא שם בפנ"א [תתח:], הערה 59. ובמסכת סוטה [יב.] אמרו "כל הנושא אשה לשם שמים, כאילו ילדה". וכתב על כך באור חדש [קיד.] בזה"ל: "אמרו במסכת סנהדרין [כב:] האשה גולם כלי עץ, ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי. כלומר, שאין האשה רק במדריגת החומר, והאיש נחשב שהוא כמו צורה לה... ולכך מדמה האשה כמו גולם, שהוא חומר בלבד, ואין בו הצורה של כלי... כי החומר אין מציאותו בפעל... כי האשה נחשב כמו החומר ועל ידי האיש... נמצאת האשה בפעל. ולכך נחשב כאילו ילדה האיש, והוציאה לפעל". ובנתיב התורה פט"ו [א, סו.] הזכיר כן בקיצור. וראה נצח ישראל פ"ז הערה 311, גו"א בראשית פ"ב אות מב, שמות פ"ו הערה 116, שם פי"ט הערות 94, 276, שם פל"ה הערה 114, שם במדבר פי"ד הערה 22, ושם פי"ט הערה 182. ובהקדמה לנתיבות עולם כתב: "האשה... הוא החומר נקרא... כמו שבארנו בכל מקום". וראה בתפארת ישראל פ"ד הערה 82, שצויינו שם הפעמים הרבות שיסוד זה הובא בספר התפארת. ובגבורות ה' פנ"ו [רמט.] כתב: "כי הזכר הוא הצורה, והנקבה היא החומר, ודבר זה ידוע". וכן הוא בגבורות ה' פס"ח [שיד.]. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פה:] כתב: "'זכר' בגמטריה 'ברכה'... שהוא כנגד הצורה שהיא ברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג:] ביאר לפי זה מדוע איש רשאי לישא שתי נשים, ואילו האשה אסורה להנשא לשני אנשים [קידושין ז.]. וכן הוא בח"א סנהדרין כב: [ג, קמג:]. [הובא למעלה בהקדמה הערה 75, פ"א הערה 729, פ"ב הערה 1043, ופ"ד הערה 978].

<> אודות שהאדמה היא חמרית [כנקבה], כן אמרו חכמים [תענית ו:] "מאי לשון רביעה, דבר שרובע את הקרקע. כדרב יהודה, דאמר רב יהודה, מיטרא בעלה דארעא הוא, שנאמר [ישעיה נה, י] 'כי כאשר ירד הגשם והשלג מן השמים ושמה לא ישוב כי אם הרוה את הארץ והולידה והצמיחה'". ולמעלה בהקדמה [כב.] כתב: "מיסרים את האדם החמרי שלא ילך אחר תאותו, במה שהוא בעל אדמה חמרית". ולמעלה פ"א מי"ג [שמח:] כתב: "כי האדם נקרא שמו 'אדם' על שם שהוא מן האדמה [ב"ר יז, ד], שהיא בעלת חומר". ורש"י [בראשית ג, יז] פירש "ארורה האדמה בעבורך - מעלה לך דברים ארורים, כגון זבובים ופרעושים ונמלים. משל ליוצא לתרבות רעה והבריות מקללות שדים שינק מהם". ובגו"א בראשית פ"א אות לג [ד"ה ולקמן] כתב על כך: "והפירוש כי מפני שהאדם נברא מן האדמה, והיא שגרמה לאדם לחטא, לפי שהאדמה היא חומרית, כמו שאמר [בראשית ג, יט] 'כי עפר אתה ואל עפר תשוב', ודבר החומרי סבה לחטא. כמו שהאם שממנה נולד הבן סבה לחטא הבן, שהיא נותנת גם כן החומר שממנה נוצר... לכך כאשר באה הקללה לאדם, באה גם אל הדבר שהיא סבה לחטא". ועוד אודות חמריות הארץ, כן כתב בגו"א דברים פ"ג אות יח, וז"ל: "הארץ היא חומרי ביותר". וכן בנצח ישראל פ"ז [קצ:] כתב: "תדע שכל אשר הוא יותר חמרי, הוא עכור. שתמצא הארץ שהיא יותר גשמית, היא עבה ועכורה לגמרי. והמים יש להם גשם דק, יש בהם יותר בהירות. והרוח יש לו דקות הגשמי יותר, והוא עוד יותר בהיר, וכן תמיד, כאשר ידוע". ובנר מצוה [צג.] כתב: "כל שהוא גשמי יותר, הוא עכור וחושך. וזה כי הארץ היא גשמית, ולכך הארץ היא חשוכה לגמרי... שיש לארץ גסות ועבות החמרי". וכן כתב בנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:] ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו.], והובא למעלה פ"א הערה 1236, ופ"ג הערה 1453. וראה למעלה פ"ב הערה 1091 שנתבאר שם שחומריות האדם נתלית באדמה, ואילו חומריות עם הארץ נתלית בארץ.

<> פירוש - נח נעלה ונבדל מן האדמה, כפי שהצורה נעלית ונבדלת מן החומר. ורש"י [בראשית ט, כ] כתב: "איש אדמה - אדוני האדמה, כמו [רות א, ג] 'איש נעמי'". לעומת אדם הראשון שאינו "איש האדמה" אלא "מן האדמה" [בראשית ב, ז]. ובבאר הגולה באר הששי [שלא:] כתב: "כי אחר המבול לא היו שייכים הדורות אל אדם הראשון". @**והנה כאן**^ ביאר שמדריגת נח נמוכה מאדה"ר, מחמת שנח היה "איש האדמה", לעומת אדה"ר שהיתה לו מעלת הצלם. אמנם בבאר הגולה באר השביעי [שעד.] כתב לכאורה את ההפך, וז"ל: "מה שאסר לאדם הראשון לאכול בשר, עד שבא נח, והותר לו הבשר [סנהדרין נט:], מפני כי 'אדם' על שם האדמה, והוא בפרט נברא מן האדמה. וכן כל עשרה דורות עד נח, היו מתיחסים אל האדמה. עד שבא נח, ונקרא 'איש האדמה', רוצה לומר שהיה גובר על האדמה, והיה לו מדריגה נבדלת. ודבר זה ידוע, כי החמרי אין לו מציאות כלל אצל המדריגה הנבדלת, ונחשב כאלו אינו, כיון שזה חמרי, וזה נבדל מן החמרי. ולכך לא הותר לאדם הראשון הבשר, כי האכילה שהיא מורה שאין מציאותו נחשב אצלו, ולכך הוא אוכלו. ואף על גב שהיה אדם הראשון מלא חכמה, מצד כי היה נוטה גופו אל האדמה, לא היה רשאי לאכול בשר. עד שבא נח, שהיה 'איש האדמה', ולא היה נוטה אל האדמה מצד גופו, והותר לו בשר בעל חי שהוא חמרי. כי כבר אמרנו כי אין מציאות כלל אל החמרי אצל הנבדל, והוא אוכל אותו עד שאין לו מציאות". וקשה, הרי כאן כתב להדיא שמדריגת אדה"ר היתה יותר ממדריגת נח, כי התואר "איש האדמה" של נח מורה על מדריגת הצורה [הנחותה ממדריגת הצלם של אדה"ר], ואילו בבאר הגולה ביאר שהתואר "איש האדמה" של נח מורה על עליונותה של מדריגת נח ביחס לאדה"ר. וכיצד כאן נדרש התואר "איש אדמה" לגנאי, ואילו בבאר הגולה הוא נדרש לשבח. ועוד קשה, איך ניתן לומר שמדריגת נח היתה נבדלת יותר ממדריגת אדה"ר, כאשר אדה"ר היה "מלא חכמה" [לשונו בבאר הגולה שם], ו"אדם הראשון אשר נברא בצלם אלקים לגמרי, יותר מכל אדם" [לשונו בח"א לב"ב נח. (ג, פד.)]. @**אמנם**^ לכשתדייק בלשונו בבאר הגולה, תראה שכתב "אע"ג שהיה אדה"ר מלא חכמה, מצד כי היה &**נוטה גופו אל האדמה**^, לא היה רשאי לאכול בשר. עד שבא נח, שהיה איש האדמה, ולא היה &**נוטה אל האדמה מצד גופו**^". הרי שאין דבריו מוסבים על מעלותיהם של אדה"ר ונח, אלא על נטית גופם; גופו של אדה"ר נטה אל האדמה [כי "הוא בפרט נברא מן האדמה" (לשונו בבאר הגולה שם)], ואילו גופו של נח לא נטה אל האדמה, כי היה אדון לאדמה. והואיל ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב:] כתב: "הרעבון הוא יותר לגוף... ואילו הצמאון הוא לנפש". וכן בגבורות ה' פ"ס [סוף רסח.] כתב: "כי ההפרש בין האכילה והשתיה הוא דבר זה; כי האכילה... הוא יותר גשמי מן השתיה, כי המשקה הוא דק יותר". וכן כתב באור חדש [צ., והובא למעלה פ"א הערה 696], ממילא אכילת בשר מתייחסת לגוף, ולא לנפש. לכך, כאשר אנו באים לדון על איסור אכילת בשר, הקובע בזה הוא גופו של האוכל; גופו של אדה"ר נטה אחר האדמה, ולכך נאסר באכילת בשר. ואילו גופו של נח לא נטה אחר האדמה, ולכך הותר באכילת בשר. @**אמנם בנתיב התורה**^ פט"ו [א, סד.] ביאר זאת בהדגש אחר, וז"ל: "דבר זה הוא הטעם שלא הותר הבשר לאדם הראשון. שהיה נקרא על שם האדמה החמרית, ולא היה האדם במדריגה זאת שלא יהיה נמצא במדריגתו הבעל חי, כיון שנקרא 'אדם' על שם אדמה. ואף כי אדם הראשון היה חכם על כל, מפני כי אדם היה &**ראשון לכל אדם, ובכחו כל אדם**^, יש לו מדריגת האדם בלבד, אשר האדם אינו שכלי לגמרי. אבל נח נקרא 'איש אדמה', שהוא בעל ואדון לאדמה החמרית, ולכך במדריגתו לא נמצא הבעל חי, ואליו הותר אכילת בשר". הרי שביאר שאין אדה"ר נמדד מצד חכמתו, אלא מצד היותו "ראשון לכל אדם, ובכחו כל אדם", ולכך "יש לו מדריגת האדם בלבד, אשר האדם אינו שכלי לגמרי". ודברים אלו מבוארים יותר בח"א לב"ב נח. [ג, פד.], שכתב: "אם רצה להשיג באדם הראשון מה שהוא, יש להשיג במה שבא ממנו כל בני אדם, ובזה הוא עומד על אמתת אדם. ובאולי תאמר, כי מה שבאו ממנו כל בני אדם, אין זה אמיתתו של אדם. דבר זה אינו, כי... היה סבה אל כל בני אדם, דבר זה גדר לגמרי אל האדם הראשון עצמו, שהרי כל הבריות נקראו 'אדם' כמו אדם עצמו. וכאשר מעיין במין האדם שיצאו מן אדם הראשון, הרי הוא עומד על מהות אדם הראשון. אבל שיהיה משיג בו במה שנברא מן הש"י, כדכתיב [בראשית א, כז] 'ויברא את האדם בצלמו'... שהוא נברא בצלם אלקים לגמרי... בדבר זה אין להשיג. כי דבר זה אין שייך לאדם במה שהוא אדם" [הובא למעלה הערה 272]. הרי שאדה"ר נמדד מחמת שבני האדם יצאו ממנו [לעומת נח הנבדל יותר]. אך גם מדידה זאת שייכת לגופו של אדה"ר, כי כבר השריש בנצח ישראל פנ"ט [תתקי.]: "אין האב נותן השכל לבן, רק השם יתברך נותן השכל, ומן זרע האב אין נולד רק הגשמי". ולמעלה פ"ד מי"ד [רפג:] כתב: "האב... אינו נותן לבן הנפש, ולא השכל, אבל הגוף הוא מן האב, היא הטפה, כמו שמבואר בפרק המפלת [נדה לא.]", ושם הערה 1230. לכך הואיל ואדה"ר נגדר מצד שמכוחו נולדו כל בני האדם בעולם, והולדה שייכת לגוף המוליד, ממילא שוב חזינן שאיסור אכילת בשר נוגע לגופו של אדה"ר, אך לא למעלת הצלם שבו.

<> כי הדורות היו פוחתים והולכים, וכמבואר למעלה הערה 255, ולכך כל שכן שלדורות שאחר נח יחסרו יסוד ושורש למדריגם. ועשרה דורות שאחר נח נחשבים "עשרה דורות שלו", כי כל עשרה דורות הם יחידה אחת, וכמבואר למעלה לגבי אדה"ר [ראה למעלה הערות 205, 274, ולהלן הערה 293]. ויש להעיר, מדוע רק לגבי עשרה דורות שמנח עד אברהם כתב "כל שכן", ולא כתב כן לגבי עשרה דורות מאדה"ר עד נח, אלא כתב [לפני ציון 274] "היה מצורף לאדה"ר ולדורות שלו חסרון". ונראה כי עשרים הדורות האלו הוזכרו בהקשרים שונים; עשרת הדורות הראשונים [מאדה"ר עד נח] הוזכרו לגבי החסרון שהיה מצורף למדריגתם. אך עשרת הדורות השניים [מנח עד אברהם] הוזכרו לגבי שחסרו להם היסוד והשורש הנדרשים למדריגתם [וממילא נמשך מזה חסרון שהיה מצורף למדריגתם]. הרי שבעשרת הדורות הראשונים אנו דנים על המסובב [הקלקול שהיה להם בפועל], אך בעשרת הדורות השניים אנו דנים על הסבה [הגורם המחייב את הקלקול שהיה להם בפועל]. לכך כאשר הנך דן על הסבה השכלית, בזה אמרינן שהסבה השכלית הקיימת אצל נח "כל שכן" שתחול אצל הדורות שבאו בעקבותיו, כי הדורות פוחתים והולכים. אך כאשר הנך דן על המסובב והתוצאה בפועל, בזה אין מקום לומר "כל שכן", כי אינך דן על הנימוק השכלי, אלא במה שהתרחש בפועל. ובקיצור, "כל שכן" הוא דבר שיכול להאמר רק לגבי סבה, אך לא גבי מסובב.

<> ויש בזה הטעמה נפלאה; הנה נתבאר שעשרת הדורות מנח עד אברהם הם כנגד מדריגת הצורה "מה שהאדם בו אדם חי מדבר" [לשונו למעלה לפני הערה 270]. ובעל כרחך צריכה להיות איזו שהיא התייחסות בין דורות אלו לענין של דיבור. ובאמת מצינו שאמרו במשנה [ב"מ מד.] "אמרו מי שפרע מאנשי דור המבול ומדור הפלגה הוא עתיד להפרע ממי שאינו עומד בדבורו". ובפחד יצחק פסח מאמר עט אות ג כתב: "הנה עיקר הדין המבואר בכאן, הוא דאע"פ שמצד הדין החרטה שלו מועילה, מכל מקום קללתם של חכמים כרוכה היא בחרטתו. קללה זו מושכת היא את ענשו של דור המבול ושל דור ההפלגה על ראשו של המתחרט. המשכה זו טעונה ביאור, כלום חסרים לנו מאורעות של מפלתם של רשעים, ולמה נפרטו בכאן עונשם של שני דורות הללו דוקא", ושם מאריך ליישב שאלה זו. אך לפי דברי המהר"ל שלפנינו שאלה זו מיושבת, שהרי עשרת הדורות מנח עד אברהם הם הדורות הנמצאים בתווך בין דור המבול לדור ההפלגה. כי הדור הראשון מדורות אלו הוא שם בן נח [בראשית יא, י, וכמבואר למעלה הערה 189], והדור האחרון הוא אברהם [בראשית יא, כו], שהיה בן ארבעים ושמונה שנה כשאירע מעשה דור ההפלגה [סדר עולם פרק א]. והמתחרט פוגע בכח דיבורו שהרי אינו עומד בדיבורו, ולכך דין הוא שיענש בעונש שניחת על אלו שפגעו במדריגת הצורה, שביטויה המובהק הוא בכח הדיבור.

<> כפי שיבאר בהמשך. והנה מדת אברהם היא חסד, וכפי שביאר למעלה פ"א מ"ב [קצח.], וז"ל: "וזה כי תמצא גמילת חסדים שהיה מדת אברהם, כמו שמבואר בכתוב שהיה זריז בכל גמילת חסדים, דהיינו קבלת אורחים. וכן ממה שהכתוב אומר [בראשית כא, לג] 'ויטע אשל בבאר שבע', ודרשו ז"ל [סוטה י.] פונדק או פרדס, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. וכתיב [מיכה ז, כ] 'תתן אמת ליעקב ולאברהם חסד', ודבר זה מבואר, ואין להאריך כלל", ושם הערה 481 [ראה להלן הערות 1897, 1936]. וכן מצינו שאברהם היה פרוש מעריות בתכלית, וכפי שכתב בנצח ישראל פ"ד [סט.], וז"ל: "ידוע כי אברהם זכותו ומעלתו - פרישותו מן הערוה, שהרי אמרו עליו במסכת בבא בתרא [טז.] עפרא לפומיה דאיוב, שאמר [איוב לא, א] 'ומה אתבונן על בתולה', בדאחרינא לא מסתכל, אבל בדידיה מסתכל. ואילו באברהם כתיב [בראשית יב, יא] 'הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את', שלא נסתכל בה כל ימיו". וכן ביאר להלן במשנה ט [ראה להלן ציון 1305]. ומהו הקשר בין שני הדברים האלו. אך זהו מה שכתב כאן שהיתה לאברהם "מדריגת הגוף בשלימות". כי מדת חסד היא שלימות גופנית, וכפי שכתב בנתיב החסד פ"א [א, קמו.], וז"ל: "כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב הגמור, שהוא מטיב לאחרים. ולאדם כמו זה יש לו זכות ודקות החמרי, ואינו אדם חמרי גמור, כי החומר אינו משפיע, רק הוא מקבל תמיד. ודבר זה רמזו רז"ל במה שאמרו [למעלה פ"ב מ"ה] 'אין עם הארץ חסיד'. כי עם הארץ שהוא אדם חמרי אין לו מדת חסידות לעשות הטוב אל אחר, כי החומרי הוא מקבל, ואינו משפיע לאחר. ולכך בעלי גומלי חסדים, שעושים הטוב ומשפיעים לאחרים, אינו חמרי, רק יש לו זכות החומר" [הובא למעלה פ"א הערה 391, ופ"ב הערה 516, וראה להלן הערות 290, 1124]. ואילו יצר עריות נובע מפחיתות הגוף, וכפי שכתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.], וז"ל: "הערוה הוא חטא בגופו, כי בודאי הערוה הוא חטא מצד הגוף, שהוא מתאוה לזנות, ודבר זה אין צריך פירוש". ובח"א לסנהדרין קיג: [ג, רעא:] כתב: "מי שבא על הערוה, שהוא מעשה זנות, הוא בגוף כאשר ידוע, והוא חטא והעדר הגוף" [הובא למעלה פ"א הערה 413, וראה שם הערה 415, כי הוא יסוד נפוץ בספריו]. והואיל ולאברהם אבינו היתה מדריגת הגוף בשלימות, לכך הצטיין בחסד ובפרישה מן עריות, כי שניהם נובעים מזיכוך החומר שהיה לו [ראה למעלה פ"ב הערה 1083]. ובירושלמי [ברכות פ"ט ה"ה] אמרו "אברהם אבינו עשה יצר הרע לטוב, שנאמר [נחמיה ט, ח] 'ומצאת את לבבו נאמן לפניך'" [ראה הערה 282]. והרי אף היצה"ר הוא חסרון הגוף, וכמו שאמרו חכמים [שבת קה:] "איזהו אל זר שהוא &**בגופו**^ של אדם, הוי אומר זה יצר הרע". ולכך דין הוא שאברהם אבינו יתקן אף פגם זה ששרשו בגופו של אדם. @**וצרף לכאן**^ דבריו למעלה פ"ד מי"ד [רפה.], שכתב: "אמנם ראוי לך להבין דבר זה שאמרנו כי יש לכהנים קדושת הגוף, שהכוונה בזה שהגוף שלהם נמשך ממדריגה עליונה אלקית, כי גם לגוף האדם יש מדריגה עליונה, כאשר תדע ותבין מן רמ"ח אברים של אדם. והכהן שהיה כהן צדק ראשון הוא אברהם אבינו, ואמר הכתוב עליו [תהלים קי, ד] 'אתה כהן לעולם' [נדרים לב:], ומספרו רמ"ח כמספר אברי האדם [שם], וכל אלו דברים מופלגים בחכמה ואין להאריך". נמצא שמה שמדת אברהם היא חסד, ופרש בתכלית מן הערוה, ועשה יצה"ר לטוב, והיה הכהן הראשון, כולהו בני חדא בקתא אינון, שהכל נובע מפאת שהיתה לו מדריגת הגוף בשלימות. ובסמוך יצרף לזה גם את ברית המילה שנצטוה בו. וראה בסמוך הערה 281.

<> לשון הגמרא שם "אמר רמי בר אבא, כתיב 'אברם' וכתיב 'אברהם', בתחלה המליכו הקב"ה על מאתים וארבעים ושלשה אברים, ולבסוף המליכו על מאתים וארבעים ושמונה אברים, אלו הן; שתי עינים, ושתי אזנים, וראש הגוייה". ובח"א שם [ב, יא:] כתב: "שהיה אברהם נבדל מן הגוף כמו שפרשנו במסכת אבות, ולכך אמר שהמליכו הקב"ה, כי המלך נבדל מן אשר מולך עליהם. ומתחלה לא היה נבדל לגמרי, עד שהמליכו הקב"ה על רמ"ח איברים, והוא כל הגוף. ולכך כתיב אצלו שהוא רוכב על החמור [ראה בסמוך הערה 289], 'חמור' במספר רמ"ח, וכאשר המליכו על רמ"ח איברים, נבדל לגמרי, כאשר מלך על הגוף" [ראה להלן הערה 1915].

<> לשונו בנתיב האמונה פ"ב [א, רי.]: "כי לא היה לאדם השלמה בגופו כמו שהיה אברהם, שלכך נתנה לאברהם המילה, שהערלה היא פחיתות וחסרון בגוף... ולפיכך שמו 'אברהם' כמספר רמ"ח איברי גופו, שע"י המילה היו רמ"ח איבריו שלימים, כמו שאמרו במסכת נדרים [לב:], ושלימות הגוף הזה שהוא מסולק מן הפחיתות. ודבר זה בארנו בפרקים [כוונתו לדבריו כאן] איך היה אברהם מסולק מן כל פחיתות השייך לגוף". ואודות שהמילה היא בגופו של אדם, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, למעלה פ"ג מי"א [רנט.] כתב: "המילה שהיא בגוף האדם... והמילה נתן השם יתברך בבשרו, ונקראת [סנהדרין צט.] 'ברית בשר', כמו שאנו אומרים [בברכת המזון] 'ועל בריתך שחתמת בבשרנו'". ובדרוש על התורה [כח:] כתב: "המילה היא בגוף האדם, הרגיל ביותר לפרוק עול ולילך אחר תאוותיו... לכך צריך בריתו וחבורו... שיתחבר עם השם יתברך". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ח [תלא.], נצח ישראל פכ"ה [תקלד.], נתיב העבודה פי"ח [א, קמא.], אור חדש [רג.], ח"א לנדרים לא: [ב, ז.], ח"א לסנהדרין מד. [ג, קס.], ועוד.

<> בתפארת ישראל פי"ט [רפז.] עמד על זיקת מצות מילה לאברהם אבינו, וז"ל: "כאשר בא אברהם נצטוה במילה. ידוע כי הערלה נקראת על שם כסוי ואטימה, וכל דבר נכסה ונבדל נקרא 'ערלה'. וזהו בכל מקום שנאמר [דברים י, טז] 'ערלת לב' שאינו נכנס הדבר בלבו, ונבדל ממנו... וכל הדורות עד אברהם, כל הדורות ההם היו תחת הטבע, ולא היו נבדלים מן הטבע. עד שבא אברהם, ובחר השם יתברך בו, כדכתיב [נחמיה ט, ז] 'אתה הוא ה' האלקים אשר בחרת באברם'. והוציא אותם מן הטבע, עד שלא היה הטבע מבדיל בין השם יתברך ובין הבריות. כי הטבע שהיא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות. עד שבא אברהם, ואליו היה חבור עם השם יתברך, שבחר בו, והוציא אותם מן הטבע, שלא היה כאן הבדל ואטימה עוד בין השם יתברך והאדם. ואז צוה להסיר הערלה, היא האטימה... לכן נתנה המילה לאברהם בפרטות". ומצירוף דבריו שם לכאן עולה, שהואיל ואברהם תיקן את הגוף מפגמיו, לכך עלה בידי אברהם אבינו להסיר את האטימה והמסוה מעל פני הבריאה, כי מעתה ואילך אין חומריות הטבע חוצצת ומפרידה בן העולם לבין ה' [ראה הערה 290]. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה בגו"א בראשית פי"ז אות א ביאר שאברהם אבינו הגיע למעלת שלימות הגוף כשנשתנה שמו מאברם לאברהם [בראשית יז, ה]. ובירושלמי [ברכות פ"ט ה"ה] אמרו "אברהם אבינו עשה יצר הרע לטוב, שנאמר [נחמיה ט, ח] 'ומצאת את לבבו נאמן לפניך'" [הובא בהערה 279]. וזהו איפוא קישור הפסוקים שם בנחמיה [ט, ז-ח]; "אתה הוא ה' אלקים אשר בחרת באברם והוצאתו מאור כשדים ושמת שמו אברהם" [וזה מורה על שלימות הגוף, וכמבואר בגו"א שם], "ומצאת את לבבו נאמן לפניך" [שעשה יצה"ר לטוב, שזו פסגת שלימות הגוף, וכירושלמי], "וכרות עמו הברית" [ולכך ניתנה לו מצות מילה (ואיירי במילה וכמבואר בב"ר מט, ב)]. וראה להלן הערה 1925.

<> כמבואר למעלה בהערה 257.

<> כמבואר למעלה פ"ב מ"ב [תקטו.], וז"ל: "כי קדמה דרך ארץ לתורה [ויק"ר ט, ג], ודבר זה נמשך כפי היצירה של אדם, שתמיד החכמה והשכל באים אחר הדברים שאינם שכלים לגמרי" [ראה למעלה הערה 260].

<> מה שנקט כאן בלשון "ומקבל &**הוד**^ הצלם האלקי" [תיבה שלא נזכרה עד כה], יתבאר על פי מה שכתב בח"א לב"מ פד. [ג, לה.], וז"ל: "כי אדם נברא בצלם אלקים, ומפני כך היה לצלמו יופי והדר, דכתיב אצל צלם של אדם [תהלים ח, ו] 'הוד והדר תעטרהו'. ולפיכך היה לפניו של אדם ההדר והנוי, וכל נוי והדר הוא אור, וזהו אור הפנים שהיה לאדם הראשון, שהיה אור פניו שלו מאירים בשביל הצלם האלקים שנברא בו". ולמעלה פ"ג מי"ד [שלב.] כתב: "כל דבר שיש לו צלם ודמות יש לו זיו, והוא עיקר הצלם והדמות, דהיינו האור והזיו של הצלם... וזה פירוש הכתוב [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו', כי דבק בפנים שלו זיו, וניצוץ עליון דבק בו, ודבר זה הוא צלם אלקים", ושם מאריך לבאר כי מעלת הצלם מתבטאת בעיקרה באור וזיו של הצלם. נמצא שפסגת מעלת הצלם היא בהוד החופף על האדם. והואיל וכאן בא להורות שכאשר נעשית הכנה מתאימה לקבלת הצלם [שלימות הגוף והצורה] אזי האדם מקבל מעלת הצלם בשלימות, לכך כתב כאן תיבת "הוד", כי תיבה זו מורה על פסגת שלימות הצלם.

<> לשונו בח"א לב"ב עג: [ג, צז.]: "כי הגוף כאשר הוא בשלימת אז הנפש... רוכב עליו, רוצה לומר אינו מוטבע בנושא, רק הנפש רוכב עליו. שכל רוכב על הדבר, הוא מתנשא עליו, נבדל ממנו. וזהו שלימות שאינו מוטבע בחומר... שכאשר הנפש נבדל קונה מעלה עליונה, והוא השכל האלקי הדק, העולה למעלה" [הובא למעלה פ"א הערה 809].

<> להלן משנה יט [לפני ציון 1915]. וראה להלן ציון 357.

<> לשונו להלן [משנה יט]: "כי מחמת שאברהם ראוי לו להתעלות, מצד שהוא ראש ואב המון גוים, כתיב אצלו והוא רוכב על החמור [ראה בראשית כב, ג]. כלומר שהוא מתעלה על המדריגה החמרית... היה אברהם נבדל מן המדריגה החמרית, רק מתעלה עליו... כי האדם הזה, השכל שיש לו הוא רוכב על החומר הגופני... כי אברהם דומה אל השכל, לפי שהיה אברהם מקיים כל התורה כולה משכלו... וכאשר היה אברהם הולך לעבוד השם יתברך, להקריב את בנו להתגבר על יצרו שהוא בגוף, ואז הוא מסלק מאתו החומר וכחות הגוף". @**וצרף לכאן**^ מאמרם [יבמות קב:] "'ועצמותיך יחליץ' [ישעיה נח, יא], ואמר רבי אלעזר, זו מעולה שבברכות". ובח"א שם [א, קמה:] כתב: "זו מעולה שבברכות. פירוש, שכאשר האדם חזק וזריז, דבר זה הוא יסוד ועיקר לכל הברכות. כי כאשר חזק וזריז בעצמו, הוא בריה שלימה, ואז הוא מוכן לקבל הכל. ולא כן אם האדם מציאת חלש בעצמו, אין מוכן לקבל ברכה. כי צריך שיהיה האדם בעצמו בריה, ואחר כך מקבל שאר דברים אשר נמשכים לעצמו. ולפיכך דבר זה מעולה שבברכות, והוא יסוד הכל. והבן זה מאוד מאוד". וזו הרי מדריגת אברהם, ולכך "היה מתעלה תמיד מעלה מעלה". ומו"ר שליט"א הוסיף לזה את דברי הרמב"ם בהלכות דעות פ"ד ה"א שכתב: "הואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא, שהרי אי אפשר שיבין או ידע דבר מידיעת הבורא והוא חולה". @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה אמרו במדרש [שמו"ר כח, א] שאברהם נקרא "אדם", ועל כך נאמר [יהושע יד, טו] "האדם הגדול בענקים". והרי מהות האדם היא שמתעלה כל הזמן ומוציא עצמו מהכח אל הפועל, כפי שהאדמה מוציאה פירות, וכמו שביאר בדרוש על התורה [ט:] ובתפארת ישראל פ"ג [נז:, והובא למעלה פ"ד הערת 296, 1592]. והואיל וכתב כאן שאברהם "היה מתעלה תמיד מעלה מעלה", דין הוא שאברהם במיוחד ובמסוים יקרא בשם "אדם". ובתפארת ישראל פכ"ד הביא מדרש זה, וכתב לבאר [שסז:] בזה"ל: "ומה שאמר כי אברהם נקרא 'אדם', מפני כי היה לאברהם ענין מלאך, והיה עם זה בצורת אדם, ולכך נקרא אברהם 'אדם'. והוא גם כן התחלת האדם, כי ישראל נקראו 'אדם' [יבמות סא.]... ואברהם היה התחלת ישראל". ודו"ק. וראה להלן הערה 497.

<> אודות שאברהם אבינו הוא "יסוד כל העולם", כן כתב בגבורות ה' ר"פ ו, וז"ל: "שלימות הבריאה אשר בה היה רצון הבורא, הוא יסוד העולם, הוא אברהם אבינו" [ראה להלן הערה 2030]. ושם פ"ז [מב:] כתב: "זכה אברהם להיות שורש ויסוד כל ישראל. והוא נקרא 'צור', דכתיב [ישעיה נא, א] 'הביטו אל צור חצבתם ואל מקבת בור נקרתם וגו'', קרא את אברהם 'צור', להורות על חוזק ותוקף היסוד הזה, שהוא כמו צור, שהוא חזק... כי אשר הוא יסוד ראוי להיות מתואר בחוזק ותוקף, שאם לא כן שיש לו מציאות חזק, לא היה יסוד. וכן ראוי לאברהם, במה שהיה התחלה לאומה ישראלית ראוי שיהיה לו מציאות חזק יותר, שבשביל זה הוא היה יסוד והתחלה... היה זוכה להיות ראש אבן פנה ויסוד הכל. וזה שהיה מתנסה אברהם בעשרה נסיונות אם היה חזק באמונתו, וכאשר נתנסה בעשרה נסיונות, אז נודע ונבחן להיות ראש אבן פינה ועליו נבנה הכל". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקטו.] כתב: "אצל אברהם נאמר [בראשית יב, ג] 'ואברכה מברכיך ומקלליך אאור... וכל זה מפני כי אברהם היה עיקר מציאות העולם, שכן אמרו זכרונם לברכה [ע"ז ט.] שני אלפים תוהו, עד שבא אברהם. והוא ראשית הבריאה נחשב... כי אברהם היה יסוד העולם. ובשביל כך הבטיחו השם יתברך 'ואברכה מברכיך ומקללך אאור', לומר כי הוא יסוד ועצם עולם, שהכל תלוי בו, ולכך זכה אל ברכה זאת". ובנתיב העבודה פ"ד [א, פז.] כתב: "אברהם שהיה התחלה לעולם, יש לו מקום מיוחד אצל השם יתברך... הוא חזק מאוד, שהוא כמו האילן שיש לו שורש נטוע במקום אחד, שאף כל הרוחות באות, אין מזיזין אותו ממקומו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 43]. @**והנה כאן**^ תולה זאת בכך שלאברהם היו שרשים מרובים [מדריגת הגוף בשלימות"]. אך בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.] תלה זאת במדת החסד שהיתה לאברהם, וכלשונו: "מפני מעלת החסד שהיה באברהם אמרו במדרש [ב"ר יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], בזכות אברהם נברא העולם, עד כאן. ולמה בשביל אברהם נברא העולם יותר. אבל דבר זה כי אברהם היה בו מדת החסד, ודבר זה הוא ראשון וקרוב אל השם יתברך יותר מהכל, וזה מפני כי הוא יתברך הטוב בעצמו. ולכך מדת החסד, שהוא הטוב, קרוב אליו יותר מכל. וכאשר נברא העולם, היה נברא בשביל דבר שהוא ראשון וקרוב אליו, ושאר דברים נבראים בשבילו. ולכך הכל נברא בשביל אברהם, שהיה מדתו החסד, והוא ראשון אל הכל" [הובא למעלה פ"ד הערה 1436, ולהלן הערות 435, 681]. אך זה לא קשה, כי "מדריגת הגוף בשלימות" כוללת בתוכה עשיית חסד, וכמבואר למעלה הערה 280. נמצא ש"מדריגת הגוף בשלימות" ומדת החסד של אברהם הם שני צדדים של מטבע אחת. @**ועדיין קשה**^, כי בח"א לסוטה ד: [ב, לב.] כתב טעם שלישי להיות אברהם אבינו התחלת העולם, וכלשונו: "אברהם שהקנה להקב"ה שמים וארץ, ואיש כזה הוא עיקר המציאת כאשר המליך הקב"ה על המציאות. כי לא היו הנמצאים קודם אברהם נחשבים לכלום, כאשר לא המליכו את השם יתברך על העולם, והיו מסלקים מלכות שמים. ולכך אמרו ז"ל 'בהבראם' בשביל אברהם נברא העולם, שאם לא היה אברהם לא נברא העולם. שאם לא היה אברהם שהמליך הקב"ה על העולם, מה היה נחשב העולם. ועוד אמרו 'שני אלפים תוהו', שנחשב עד אברהם הכל תהו ובלתי מציאות, עד שבא אברהם והמליך הקב"ה על עולמו. ויש לך להבין הדברים, כי אברהם הוא התחלת המציאות בשביל שהמליך את הקב"ה בעולמו" [הובא למעלה הערה 241]. אך גם זה יתיישב על פי מה שנתבאר למעלה בהערה 283, שהמלכת ה' בעולם נידונת כהסרת הערלה והאטימה מן העולם, וגם זה מיישך שייכי לכך שעלה בידי אברהם אבינו לתקן את הגוף מפגמיו וחסרונותיו, ושוב אין חומריות הטבע חוצצת בין ה' לבין העולם. נמצא שהכל הולך סביב הציר שהיתה לאברהם אבינו מדריגת הגוף בשלימות. וראה להלן הערות 435, 1976, 2029.

<> בא ליישב באופן נוסף את שאלתו על המשנה [למעלה לאחר ציון 197], שהקשה: "למה היה ארך אפים בדורו של נח ושל אברהם עד עשרה דורות, לא פחות ולא יותר". ועד כה ביאר שעד עשרה דורות יש תחלופה ושנויים בין הדורות, אך משם ואילך הוי חזרה על הראשונות [ראה למעלה הערה 205]. אך מעתה יבאר שמדריגה עליונה [שהיתה לאדה"ר ולנח] אינה מתחלקת לפרטים.

<> לאדם ולנח.

<> כי עשרה דורות נחשבים ליחידה אחת ולכלל אחד, כי מספר עשרה מורה על כלל ושלימות אחת, וכמבואר למעלה הערות 82, 199. ו"מדריגה עליונה" אינה מתחלקת ומתפצלת לפרטים, אלא כוללת הכל כאחד, כי כל דבר שכלי שהוא אחד, אינו נחלק. וכן השריש כמה פעמים שהרוחני הוא אחד, ואילו הגשמי הוא מרובה ומחולק. וכגון, נאמר [דברים לד, א] "ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו וגו'", ופירש רש"י שם "כמה מעלות היו, ופסען משה בפסיעה אחת". וכתב שם בגו"א אות א בזה"ל: "ואם תאמר, ולמה פסען בפסיעה אחת. אבל יש לדעת, כי דבר זה מורה על המדריגה הגדולה שהיה למשה לאחר מיתתו, שהיה בא למדריגה אשר אין שם חלוק כלל, לכך פסע כל המעלות בפסיעה אחת, לא זו אחר זו, שאז היה דבק במעלה שיש חלוק, וכל דבר שיש חלוק - גשם או כח בגשם. אבל משה היה דבק במעלה שאין שם גשם, ולא מצטרף ומתיחס אל גשם, ולפיכך אין שם חלוק מעלות, ולכך פסען בפסיעה אחת". ובגו"א שמות פי"ח אות ז [ד"ה אמנם] כתב: "מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א], כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל... ומאחר שהוא נבדל מהם צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי... ולכן היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז ביאר שם מדוע בחלום יעקוב נעשו כל האבנים לאבן אחת [רש"י בראשית כח, יא], וז"ל: "ודבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד... ולא יצטרף אליו רבוי כלל, רק אחדות", וראה שם הערות 70, 74, 90. ובגבורות ה' פמ"ג [קסג.] כתב: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". וכן כתב בח"א לחולין צא: [ד, קו:], וז"ל: "כי הנבדל לא יתכן בו חילוק, והחילוק הוא לגשם". ובנר מצוה [יז:] כתב: "ולפיכך באות ה"א ברא השי"ת העוה"ז, כי העוה"ז יש בו חילוק... ועוה"ב שהוא אחד לגמרי נברא ביו"ד [מנחות כט:]", ושם הערה 93. וכן הוא באור חדש [סב.]. וראה בתפארת ישראל פס"ב הערה 29, ובבאר הגולה באר הרביעי הערה 484. @**ומקור מפורש**^ לכך הוא בגמרא [יומא סט:], שכאשר רצו לבטלו יצה"ר דעריות, אמרו "היכי נעביד, נקטליה [נהרוג את יצה"ר דעריות לגמרי], כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו, ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי" [הובא למעלה פ"ב הערה 173, ופ"ד הערה 191, ולהלן הערות 1600, 2229].

<> פירוש - עשרה דורות מאדה"ר ועד נח כוללים גם את נח, שהוא הדור העשירי מאדה"ר. אך עשרה דורות מנח עד אברהם אינם כוללים את נח, כי הדור הראשון אינו נח, אלא שם, וכפי שביאר למעלה בתחילת המשנה [ראה למעלה הערות 188, 189]. ושם כתב [לאחר ציון 191] "אמנם עוד יתבאר לקמן למה אמר 'מנח עד אברהם', אף שאין נח בכלל העשרה", ואלו דבריו כאן.

<> וראיה לדבר, כי למעלה פ"ג מי"ד [שנד.] כתב אודות מעלת הצלם בזה"ל: "כי כאשר נברא האדם, היה מעלה זאת לאדם ולנח... ועם אחר שבחר השם יתברך בישראל נתמעט הצלם הזה אצל האומות, מכל מקום הצלם האלקי הוא שייך לאדם במה שהוא אדם". הרי שכתב שאף לנח היתה מעלת הצלם כפי שהיתה לאדה"ר, ואילו כאן חילק ביניהם וביאר שמעלת הצלם היתה לאדה"ר, ומעלת הצורה לנח. ובעל כרחך שאף מעלת הצורה של נח מיישך שייכי למעלת הצלם של אדה"ר. ולמעלה [הערה 269] נתבאר שלפעמים המהר"ל מכנה את הצלם בשם "צורה", וזה שוב מוכיח שיש שייכות ביניהם. וראה הערה הבאה.

<> נראה לבאר דברי קודש אלו, כי התבאר [למעלה הערה 267 ולהלן הערה 303] שמדריגות אדה"ר נח ואברהם מקבילות למדריגות בריאה יצירה ועשיה. והרי מדריגות בריאה ויצירה שייכות להדדי [וכפי ששמם מעיד עליהן], ואילו עשיה היא דבר בפני עצמו. ולכך "אברהם נבדל לגמרי במעלתו" [לשונו כאן], ואינו משתייך לאדה"ר ונח. ובשל"ה הקדוש ספר ויקרא [פרק תורה אור מספר תורת כהנים (א)] כתב שאדם נח ואברהם הם כנגד עולם שנה נפש. והרי עולם [מקום] ושנה [זמן] שייכים להדדי, כי מקום וזמן הם ענין אחד [תפארת ישראל ר"פ כו (הובא למעלה פ"ד הערה 1212, ולהלן הערות 462, 903, 2145)], ואילו נפש היא דבר בפני עצמו.

<> בא לבאר מדוע נקט התנא בלשון שאינה כ"כ מדוייקת, שאמר שיש עשרה דורות בין אדה"ר לנח, ועשרה דורות בין נח לאברהם, והרי נח משתייך לעשרה הדורות הראשונים, ולא לעשרה הדורות השניים. ולמעלה בתחילת המשנה יישב זאת באופן אחד, שכתב: "כי כן דרך התנא, כיון שאמר 'עשרה דורות עד נח', אמר 'עשרה דורות מנח', היינו מדור שאחר נח". וכאן יבאר זאת בעומק נוסף.

<> פירוש - שלש מעלות אלו [צלם, צורה, וגוף] נמצאות ביחד אצל כל אדם, ולכך יש צורך לחבר שלש מעלות אלו להדדי. כי אע"פ שאצל אדם הראשון נח ואברהם מצינו שנחלקו ביניהם ביחס למעלות אלו, מ"מ שלש מעלות אלו נבללות יחד אצל כל אדם ואדם. ואודות ששלש מעלות אלו הן חלקי האדם, כן נתבאר למעלה הערה 267.

<> אין כוונתו לומר שבעשרת הדורות השניים שבמשנה המנין מתחיל מנח, ומגיע עד תרח, ואין אברהם בכלל, שדבר זה מן הנמנע מכמה טעמים; (א) עד עתה ביאר [בתחילת המשנה] ש"עשרה דורות מנח עד אברהם" מתפרש "מדור שאחר נח" [לשונו שם, והובא בהערה 297], וזהו עשרה דורות משם בן נח עד אברהם, המפורטים בתורה [והם; שם, ארפכשד, שלח, עבר, פלג, רעו, שרוג, נחור, תרח, ואברהם (בראשית יא, י-כו)]. ומהיכי תיתי שעתה יבאר ש"מנח" מתפרש כפשוטו [מנח עצמו], ועשרת הדורות אינם כוללים את אברהם, אלא מגיעים רק עד תרח, ו"עד אברהם" מתפרש "'עד' ולא 'עד' בכלל" [ברכות כו:]. (ב) ועוד, שלפי זה נח נמנה פעמיים; הוא המסיים את עשרת הדורות מאדה"ר [והם; אדם הראשון, שת, אנוש, קינן, מהללאל, ירד, חנוך, מתושלח, למך, ונח (בראשית ה, א-לב)], והוא הפותח את עשרת הדורות השניים. (ג) ועוד, א"כ אין כאן עשרים דורות, אלא רק תשעה עשר דורות, כי נח נמנה פעמיים, ומאדה"ר עד תרח אינו אלא תשעה עשר דורות, וזה לא יתכן. אלא כוונתו לומר שהמשפט "עשרה דורות מנח עד אברהם" אינו מתפרש כמשפט שלפניו "עשרה דורות מאדם עד נח"; "מאדם עד נח" מתפרש כפשוטו, ונח היה דור העשירי מאדה"ר. אך "מנח עד אברהם" אינו מתפרש כך, כי אברהם הוא דור אחד עשר מנח, ואינו דור עשירי מנח, ואלו דבריו כאן. ולא חזר לבאר שנית שביאור המשנה "מנח עד אברהם" יהיה "מדור שאחר נח עד אברהם".

<> כפי שהקשה למעלה [לאחר ציון 254]: "ויש לשאול, למה היו הדורות שמתחילת הבריאה דוקא כל כך חוטאים, כי אלו עשרה דורות מאדם עד נח היו מתחילת הבריאה דוקא". וחוזר כאן בקיצור על דבריו שפירש עד כה, בהדגשה שהדברים נובעים מחכמה פנימית.

<> מציון 271 ואילך.

<> פירוש - קרבת הדורות הראשונים לתחילת הבריאה גרמה להם את מפלתם, כי דוקא מחמת קרבתם לתחילת בריאה היו בעלי מעלה גדולים [וכמבואר למעלה הערה 255], אך מעלתם היתה ללא היסוד הראוי לכך, שהוא מעלת הגוף בשלימות. אך אם דורות אלו היו מרוחקים מתחלת הבריאה, אזי לא היו כל כך בעלי מעלה, ולא היה אכפת לנו שאין להם את מעלת הגוף בשלימות.

<> שמעתי ממו"ר שליט"א לבאר דברי קודש אלו, שמדרגות אדה"ר נח ואברהם מקבילות לנפש רוח נשמה, המקבילות למחשבה דיבור ומעשה, המקבילות לבריאה יצירה ועשיה [ראה למעלה הערה 267]. וכן השל"ה הקדוש [פרשת משפטים תורה אור (ח)] כתב: "מתחילה צריך שתדע, כי שלוש מדריגות, שהם דיבור מחשבה מעשה, הם בסוד נפש רוח ונשמה, שהם עשיה יצירה בריאה, כמבואר בזוהר ובספרי המקובלים, ובספר ראשית חכמה האריך מאוד". והמשיך מו"ר שליט"א לבאר, כי עד המבול היה עולם אחד, ועד ההפלגה היה עולם שני, ומאברהם אבינו הוא עולם שלישי. והואיל והיתה כאן ירידה אחר ירידה, לכך העולם הראשון הוא בבחינת מוחין [חב"ד], וזו מדריגת הצלם. העולם השני הוא בבחינת מדות [חג"ת], וזו מדריגת הצורה. והעולם השלישי הוא בבחינת רגלים [נה"י], וזו מדריגת הגוף. ומעלת התורה היא דוקא בכך שהיא חלה על המעשה שבעולם התחתון. וזו העדיפות שהיתה למשה רבינו על פני המלאכים בעת קבלת התורה, כי משה אמר על המלאכים "מתיירא אני שמא ישרפוני בהבל שבפיהם" [שבת פח:], לאמור שמצד הצורה והדיבור ["הבל שבפיהם"] יש למלאכים עדיפות על פני אדם. אך הקב"ה אמר למשה "אחוז בכסא כבודי והחזר להן תשובה" [שם], ו"אחוז בכסא כבודי" הוא בסוד רגלים, ומשם יש למשה עדיפות על פני המלאכים. ולכך המעלה של אברהם אבינו [שממנו מתחילה תקופת התורה (ע"ז ט.)] היא המעשה התלוי בגוף [כמבואר למעלה בהקדמה (ט:), ושם הערה 24], ומשום כן היתה לו מדריגת הגוף בשלימות. ודפח"ח. @**ואודות שדברי חכמים**^ הם יוצאים מחכמה פנימית, כן ביאר בכמה מקומות, וכגון בבאר הגולה באר השני [קסב.] כתב: "ודברים אלו הם עמוקים... רק התבאר בזה כי דבריהם הם בנוים על דברי חכמה עליונה". ובנצח ישראל ס"פ ז [קצט.] כתב: "ואתה האדם, הבן דברי חכמים וסודותיהם, אשר אם תדע ותבין את אשר לפניך לא יהיה לך ספק בכל אלו הדברים, שכולם בנוים על יסוד אחד, וסדר האמת והחכמה. ואל יעלה על דעתך שיש ספק בדבר אחד מן הדברים האלו... אבל באלו דברים תראה עדות על דברי חכמים, כי כל דבריהם דברי חכמה, וכל דברי זולתם הבל... ואם תתבונן מאוד מאוד, תמצא שכל הדברים האלו אמת, והם יוצאים מחכמה פנימית". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ז [תטו.]. וכוונתו שדברי חכמים בנויים על חכמת הסוד, וכפי שכתב בבאר הגולה בתחילת הבאר החמישי: "נמצא בדבריהם איזה ענינים שיראה לאדם רחוק מן הדעת, וסתומים במקומם, וסודם נגלה מבואר במקום אחר, כמו במדרש ספר הזוהר, ובמדרש הבהיר לרבי נחוניא בן הקנה... והנה הם מגלים סתרי תורה שרמזו חכמים" [הובא למעלה פ"ב הערה 299].

<> מחמת עומק הדברים. וכן למעלה פ"א מי"ח [תסב.] כתב: "ודברים אלו עמוקים מאד, אי אפשר לפרש יותר". ובבאר הגולה באר השני [רלח:] כתב: "ואלו דברים הם עמוקים מאוד מאוד, רק באנו לבאר כי כל דבריהם הם בחכמה, ולא בארנו רק מעט מזה, כי לעומק הדבר אי אפשר לפרש אותו יותר". ובנצח ישראל פי"ז [שצ:] כתב: "והוא ענין עמוק מאוד יותר, רק כי אי אפשר לפרש יותר". ושם ס"פ מח [תשצט:] כתב: "ודברים אלו באמת עמוקים מאוד, אי אפשר לפרש דבר זה יותר, רק אם יבין הדברים מעצמו" [הובא למעלה פ"א הערה 1800]. ובנצח ישראל ס"פ מח [תשצט:] כתב: "ודברים אלו באמת עמוקים מאוד, אי אפשר לפרש דבר זה יותר, רק אם יבין הדברים מעצמו" [הובא למעלה פ"ב הערה 1514]. @**ואודות שאין**^ להאריך בביאור סתרי תורה, כן כתב למעלה פ"א מי"ח [תמט.], וז"ל: "והבן הדברים האלו, שהם מופלגים מאוד, ועמוקים בחכמה עליונה מאד, כי עוד דברים גדולים ועמוקים, ואי אפשר לפרש יותר". ולמעלה פ"ב מ"י [תשפט:] כתב: "אי אפשר לפרש הדברים כפי מה שהם". וזה דרכו שמגביל עצמו מלגלות יותר מדי. וכגון, בבאר הגולה בתחילת הבאר הרביעי [שיב.] הביא שהרמב"ם נמנע מלבאר אגדות חז"ל, וכתב בזה"ל: "כי ראוי להיות נזהר שלא לחלוק על דבריהם. שהם כסו והעלימו מאוד, איך יגלה הוא, ונמצא יגיע מזה חטא ואשמה. כמו שאמרו לרבי עקיבא שאמר [שבת צו:] מקושש [במדבר טו, לב] זה צלפחד. ואמרו לו, שעל כל פנים אתה עתיד ליתן הדין על זה; שאם אינו כן, אתה מוציא לעז על אותו צדיק. ואם הוא כך, אתה עתיד ליתן הדין, שהתורה כסהו, ואתה מגלה אותו. ולכן נזהר הרב שלא לחלוק על הכוונה האלקית שסתמו את הדברים", ושם הערה 18. ובהמשך שם [שנד.] כתב: "והנה התבאר לך אמיתת דברי חכמים, ואין בדבריהם רק החכמה אלקית עליונה מאוד. רק שמרנו דרך עץ החיים [ראה בראשית ג, כד], שלא לגלות יותר מדאי... והוא יתברך יכפר בעדנו". ושם בהמשך [תקד.] כתב: "ואם כי אי אפשר לכתוב דברים נוראים כאלו, רק כי הדברים האלו מועטים בכתב, ורובם חכם יוסיף חכמה ודעת". ושם בהמשך [תקכו.] כתב: "ואין לכתוב מזה יותר כלל, ואל יחשוב האדם ספק באלו דברים... והוא יתברך יכפר בעדנו, אך שמרנו דרך חכמים להסתיר ולהעלים מה שאפשר באלו דברים" [הובא למעלה פ"ב הערה 1514]. ושם בבאר החמישי [יד.] כתב: "ונכנס עוד לפני ולפנים שלא כדת ושלא כמשפט, לבאר דברים אשר הם כמסו, ואנחנו נגלה. אך בשתים יכפר לנו; האחד, שאין הכוונה פה רק לכבוד השם יתברך, ולכבוד התורה, ולכבוד חכמים, להסיר מהם התלונה. השני, כי נגלה טפח ונכסה עשר טפחים" [הובא למעלה פ"א הערה 1717]. ושם בבאר החמישי [נח:] כתב: "ואם לא שלא יתעללו בהם אנשים שאין ראוי להם לפרש סתרי החכמה, היה ראוי להוסיף פירוש בדברים אלו, למען דעת כל עמי הארץ כי אין חכמה זולת חכמתם, והוא יתברך יכפר בעדנו, אמן".

<> אודות שביאורי המהר"ל הם רק התחלה ופתח להבנה, כן כתב כמה פעמים. וכגון בגו"א בראשית פ"א תחילת אות נב כתב: "אציע מן המאמר הזה מה שאפשר שיקנה קצת הבנה בזה, ואולי יקנה יותר מעצמו" [הובא למעלה פ"ב הערה 1269]. ושם פכ"ח אות יז [סג:] כתב: "ואל תחשוב כי הדברים אשר נתבארו למעלה הם שורש ועיקר הדבר, רק הם התחלה למבין קצת מעט מה שאפשר למתחילים, כענין ברוך הנותן חכמה לחכימין". ושם שמות פט"ו תחילת אות כג כתב: "והנה אבינה קצת הטעם, ותבין יותר משכלך". ובגו"א דברים פ"ד סוף אות כא כתב: "אף כי יש בו עומק יותר שלא נוכל לפרש בפירוש, אלא אם כן הוא חכם מבין מדעתו". ולמעלה פ"ב מ"ט [תשכז:] כתב: "רק היינו צריכין קצת להרחיב הלשון באיזה מקום כדי ליתן הבנה לאדם, והחכם יוסיף חכמה ותבונה". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעט:] כתב: "אין לכתוב במפורש יותר, רק החכם יבין מעצמו, ויעמוד על דברי חכמה". ובנצח ישראל פי"ח [תד.] כתב: "מה שאפשר לפרש פרשנו, והחכם יוסיף דעת ותבונה", ושם הערה 49. ובנצח ישראל ס"פ ס כתב: "ואין לפרש יותר, כי הם דברים עמוקים, רק יבין האדם מעצמו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תצא.] כתב: "ואין עוד להאריך, אף כי הדברים צריכים יותר ביאור, מכל מקום מה שאפשר לבאר נתבאר לך, והמבין יוסיף חכמה ודעת, ואז יבין דברי חכמה ודברי אמת". וזה בבחינת [משלי ט, ט] "תן לחכם ויחכם עוד", וכן [משלי א, ה] "ישמע חכם ויוסף לקח". ובחגיגה יא: אמרו "אין דורשין... במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו" [הובא למעלה פ"ב הערה 1515, ופ"ד הערה 53].

<> מצוי הוא שהמהר"ל מדגיש שאין ספק בדברים שכתב. וכגון, למעלה בסוף ההקדמה [נג:] כתב: "ואם לא היו הדברים האלו אשר באו בביאור הזה דברים ברורים שכך פירוש דברי חכמים, אשר הפירוש מעיד על עצמו, לא נכנסנו בזו". ובגבורות ה' פל"ט [קמה:] כתב: "והבן הדברים האלו מאוד מאוד, כי כאשר תבין אלו דברים לא יהיה ספק לך באמתות אלו דברים אשר נתבארו". ובתפארת ישראל ס"פ מא [תרנב:] כתב: "וכאשר תבין דברים אלו לא יהיה לך ספק בדברים אלו". ובנצח ישראל ס"פ ז [קצט.] כתב: "ואתה האדם, הבן דברי חכמים וסודותיהם, אשר אם תדע ותבין את אשר לפניך לא יהיה לך ספק בכל אלו הדברים, שכולם בנוים על יסוד אחד, וסדר האמת והחכמה". ולמעלה פ"ב מ"ט [תשטו.] כתב: "וכאשר תבין דברים אלו אשר אמרנו, לא יהיה לך ספק בפירוש זה אשר התבאר לך במקום הזה, כי הם דברים ברורים מאד בחכמה, אין ספק רק למי שלא יבין דברי חכמה". ובבאר הגולה באר הששי [רעא:] כתב: "ובודאי לקצת בני אדם יהיה דברינו מסופקים, או רחוקים מן המאמר עצמו. אך דע כי אין ספק בשום צד בדבר זה, כך הוא פירוש דבריהם. ואם שלא בארנו דבריהם על תכלית, הלא דברינו הם אמת ואמונה, לא יסופק בו רק מי שלא ידע דרכי חכמים". ובגבורות ה' פכ"ג [ק:] כתב: "והבן הדברים הגדולים האלו, ואין ספק בפירוש זה כאשר תבין דברי חכמה. ומי שלא ידע בדברי חכמים מסתפק בפירוש זה, אבל למבין אין ספק בפירוש זה, וברור הוא מאוד". ובגבורות ה' פנ"ח [רנח:] כתב: "ואתה אל תאמר שהדברים האלו הם רחוקים מפשט המאמר, או לא כיונו עליהם החכמים. דע שאם לא ידענו בביאור שכך הוא דעת החכמים בראיות ברורות שאין להאריך, לא אמרנו דבר זה. אבל דברים אלו הם ברורים, והם דברים עמוקים יוצאים מחכמה פנימית". וכנראה מדגיש זאת, כדי להורות על אמיתת הדברים, כי הסממן המובהק של דברי אמת הוא ההכרחיות שבדבר, וכפי שכתב בתפארת ישראל פי"ח [ערב:]: "האמת שהיא אמת בעצם, היא תורת משה, שהיא אמת בעצם. שכל דבריה הם מוכרחים, ואי אפשר בענין אחר" [הובא למעלה פ"ב הערה 300].

%[פ"ה מ"ג]

<> פירוש - מדוע לא מצינו נסיונות מיוחדים ליצחק ויעקב, כפי שהיו לאברהם. אך בודאי שיצחק ויעקב נתנסו בנסיונות, שהרי א"א בלעדיהם. וכמו שאמרו חכמים [שמו"ר לא, ג] "אשרי אדם שהוא עומד בנסיונו, שאין בריה שאין הקב"ה מנסה אותה; העשיר מנסהו אם תהא ידו פתוחה לעניים, ומנסה העני אם יכול לקבל יסורין", והובא ברמב"ן [שמות כ, יז, וראה להלן הערות 334, 354].

<> בשני מקומות; (א) סנהדרין קז. "אמר [דוד] לפניו, רבונו של עולם, מפני מה אומרים 'אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב', ואין אומרים 'אלהי דוד'. אמר, אינהו מינסו לי, ואת לא מינסית לי". וראה להלן הערות 353, 360. (ב) סנהדרין קיא. "אמר לו הקב"ה [למשה], חבל על דאבדין ולא משתכחין. הרי כמה פעמים נגליתי על אברהם יצחק ויעקב באל שדי, ולא הרהרו על מדותי, ולא אמרו לי מה שמך. אמרתי לאברהם [בראשית יג, יז] 'קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה', בקש מקום לקבור את שרה, ולא מצא עד שקנה בארבע מאות שקל כסף [בראשית כג, טז], ולא הרהר על מדותי. אמרתי ליצחק [בראשית כו, ג] 'גור בארץ הזאת ואהיה עמך ואברכך', בקשו עבדיו מים לשתות ולא מצאו עד שעשו מריבה [בראשית כו, כ]... ולא הרהר אחר מדותי. אמרתי ליעקב [בראשית כח, יג] 'הארץ אשר אתה שוכב עליה לך אתננה', ביקש מקום לנטוע אהלו, ולא מצא עד שקנה במאה קשיטה [בראשית לג, יט], ולא הרהר אחר מדותי, ולא אמר לי מה שמך". הרי ששלשת האבות נתנסו בקשר להבטחת הארץ, ועמדו בנסיונם. וראה להלן ציון 347.

<> פירוש - רק אצל אברהם התורה ציינה להדיא שהוא נתנסה, שנאמר [בראשית כב, א] "אחר הדברים האלה והאלקים ניסה את אברהם וגו'". @**ויש להבין**^, כי הואיל ואף יצחק ויעקב נתנסו כאברהם, ורק אצל אברהם נזכר כן בתורה, מה מקום יש לשאול מאי שנא אברהם מיצחק ויעקב ביחס לנסיונות, הרי ביחס לנסיונות אין הבדל ביניהם, כי כל שלשת האבות נתנסו, ורק נסיונו של אברהם נשנה במקרא, לעומת נסיונותיהם של יצחק ויעקב, ומדוע שוני זה הוא הבדל בענין הנסיונות, ולא הבדל בפסוקי המקרא. זאת ועוד, הרי נסיונותיהם של יצחק ויעקב בקשר להבטחת הארץ גם כן מפורטים בתורה [כמבואר בהערה הקודמת], ורק אצל אברהם אבינו נאמר שמעשה העקידה נעשה כדי לנסותו, ואילו אצל יצחק ויעקב לא נאמר שהקשיים שהיו להם במציאת מים ומקום לאוהל נעשו כדי לנסותם. ומדוע יש בכך ליצור חייץ והבדל בין נסיונו של אברהם לבין נסיונם של יצחק ויעקב. ועל כרחך מוכח מדבריו שהא דנסיונו של אברהם נשנה בתורה, לעומת נסיונותיהם של יצחק ויעקב, אינו רק הבדל ביחס לכתיבת התורה [שזה נכתב ואלו לא נכתבו], אלא זהו הבדל הנוגע לטבעם של הנסיונות עצמם, שנסיונו של אברהם שונה מנסיונותיהם של יצחק ויעקב, מחמת שנסיונו של אברהם נזכר בתורה כנסיון, לעומת נסיונותיהם של יצחק ויעקב. @**וביאור הדבר**^ הוא, שכבר השריש כמה פעמים שדבר המוזכר להדיא בתורה הוא מחמת שהוא דבר הנגלה לעין כל, ואילו דבר המוסתר בתורה הוא מחמת שאין הדבר נגלה לעין כל. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תמז:] כתב: "אין מפורש בתורה דבר זה בפירוש, רק בהעלם ובהסתר. כי התורה שמה הדברים כפי מה שהם; הנעלמות - נסתרות, והגלויות - מפורשות" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 160]. ונאמר [שמות ב, ה] "ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור ונערותיה הולכות על יד היאור וגו'", ופירש רש"י שם "ורבותינו אמרו, 'הולכות' לשון מיתה, הולכות למות, לפי שמיחו בה". וכתב על כך בגבורות ה' פי"ז [פ.] בזה"ל: "ויראה שהענין זה מיתה עליונה, כי נסתלק מהם כחם ומזלם לגמרי, וזהו מיתה עליונה... ובפירוש זה יתורץ לך מה שלא כתב בפירוש דבר זה בכתוב... שלא היה זה נס מפורסם". וכן כתב בקשר לענין אחר בגו"א שמות פ"ג סוף אות י, ושם הערה 110. ובגו"א בראשית פ"י אות ב ביאר מדוע לא נזכר בפירוש בתורה הע"ז של נמרוד, וז"ל: "כי אין ע"ז דבר נגלה בימיהם, כי לא נודע עבודת השם יתברך לכל עד שלא היה נקרא 'עבודה זרה', ולכך לא כתב גם כן בפירוש". וכן ביאר בגו"א בראשית פ"ב אות יח את דברי רש"י [בראשית ב, ז] שתיבת "וייצר" [בשתי יודי"ן] מורה על "שתי יצירות, יצירה לעולם הזה, ויצירה לתחיית המתים". וכתב על כך בגו"א שם: "יצירה אחת כתיב בפירוש, ויצירה שניה נתרבה באות יו"ד, לפי שלא היתה יצירה לגמרי, והיה כמו נקודה קטנה". וכן כתב באור חדש [קא.] שלא נזכרה במגילת אסתר טענת המלאכים לפני הקב"ה, "כי מה שהיו המלאכים אומרים לפני השם יתברך, אין זה בנגלה לאדם, רק בנסתר, ולכך זה ג"כ בנסתר ולא בנגלה". ובתפארת ישראל פס"ג [תתקפה:] ביאר שההשגות הדקות של תורה נמצאות בתגין שבתורה, ולא באותיות. ובפחד יצחק פסח מאמר נב, כתב: "כוונת דברי קדשו של המהר"ל היא, כי מכיון דהסתכל באורייתא וברא עלמא, ממילא כל השבעים פנים לתורה יש להם פנים מקבילים בעולמות, וכל פנים בתורה מגלים הם את הפנים אשר לעומתם בעולמות. ומפני כן, מה שנתגלה בתורה בפנים של פשט, הרי הוא מאורע של פשט בעולם הפשט. ומה שנתגלה בתורה בפנים של רמז, הרי הוא מאורע של רמז בעולם הרמז. והוא הדין והיא המדה בכל השבעים פנים אשר לתורה". ושם מאריך לבאר יסוד זה. לכך נסיונו של אברהם אבינו חולק מקום לעצמו, מחמת שהוא נסיון שנעשה בעולם הפשט, לעומת נסיונותיהם של יצחק ויעקב. וראה להלן הערה 358. @**וכך מוכח**^ מאברהם אבינו עצמו מיניה וביה; שנינו במשנתינו שאברהם נתנסה בעשרה נסיונות [ראה רש"י כאן בפירוטם], ועם כל זה רק בנסיון העקידה נאמר בתורה "והאלקים ניסה את אברהם", ולא נאמר כן בתשעת הנסיונות האחרים, ותיקשי לך מאי שנא. אלא הם הם הדברים; תשעת הנסיונות האחרים של אברהם נעשו במסגרת אירועי עולם, ואי אתה רואה בבירור ש"לך לך מארצך" [בראשית יב, א] נעשה כדי לנסות את אברהם, או שנעשה כפי ששאר בני אדם עוברים וגולים ממקום למקום. מה שאין כן בעקידה, הרי שם אין לך שום דרך אחרת לבאר זאת אלא רק שנעשה כדי לנסות את אברהם, כי אחרת איך יבואר שאברהם נצטוה לשחוט את בנו. באופן, שיחס נסיון העקידה לתשעת הנסיונות האחרים של אברהם, הוא הוא היחס שבין נסיונו של אברהם [בעקידה] לנסיונותיהם של יצחק ויעקב. אמנם למעלה בתחילת משנה ג [לפני ציון 196] כתב: "לכך נכתבו בתורה הנסיונות, שכולם נכתבו בתורה, ומה שהושלך לכבשן האש, אע"ג דלא נכתב בפירוש, מ"מ נרמז", לא יסתור לדבריו כאן, כי שם כוונתו שמעשה הנסיון נכתב או נרמז בתורה, אך כאן כוונתו שנכתב בתורה שהמעשה נעשה בתורת נסיון, וזה רק נכתב לגבי העקידה.

<> העיקר העשירי; "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו יודע כל מעשה בני אדם וכל מחשבותם, שנאמר [תהלים לג, טו] 'היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם'". והרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק כתב "היסוד העשירי, כי הוא השם יתברך יודע מעשיהם של בני אדם, ואינו מעלים עינו מהם. לא כדעת מי שאמר [יחזקאל ח, יב] 'עזב ה' את הארץ', אלא כמו שנאמר [ירמיה לב, יט] 'גדול העצה ורב העליליה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם וגו''". וראה להלן הערה 324.

<> מה שכתב "למה צריך לנסות &**את הצדיק**^", יוסבר על פי דברי הרמב"ן [בראשית כב, א] שכתב: "ודע כי השם צדיק יבחן [תהלים יא, ה], כשהוא יודע בצדיק שיעשה רצונו וחפץ להצדיקו, יצוה אותו בנסיון. ולא יבחן את הרשעים, אשר לא ישמעו. והנה כל הנסיונות שבתורה לטובת המנוסה" [ראה להלן ד"ה ופירוש המדרש]. ושאלתו כאן בנויה על כך שמטרת הנסיון היא כדי לגלות את פנימיותו של הצדיק, וכפי שכתב כאן האברבנאל, וז"ל: "באה המשנה הזאת להוכיח צדקתו של אברהם אבינו, כי הנה בבא עליו רעות רבות וצרות ועמד טעמו בו, וריחו לא נמר, ולא הרהר בלבו נגד השם ומעשיו, ולא נתן תפלה לאלקים, נתאמתה בלי ספק צדקתו" [ראה להלן הערה 339]. והואיל והקב"ה בלא"ה יודע את הנסתרות, מהו הצורך בנסיון. והרמב"ם במו"נ ח"ג פכ"ד עורר שאלה זו, וז"ל: "אמנם הנראה מהנסיונות הנזכרות בתורה... באו בענין הנסיון והבחינה, עד שיודע שיעור אמונת האיש ההוא, או יכולת עבודתו. וזה הענין הוא המסופק הגדול, וכל שכן ענין העקדה... ונאמר לו [בראשית כב, יב] 'כי עתה ידעתי כי ירא אלוקים אתה'... והנני מתיר לך כל אלו הספקות". ובגבורות ה' ר"פ כב כתב: "יש אנשים מקשים על כל נסיון בתורה, הרי הוא יתברך יודע הנסתרות והעתיד שיהיה". והמשך דבריו יובא בהערה 317.

<> כן ביאר הרמב"ן [בראשית כב, א], וז"ל: "והאלקים נסה את אברהם - ענין הנסיון הוא לדעתי, בעבור היות מעשה האדם רשות מוחלטת בידו, אם ירצה יעשה ואם לא ירצה לא יעשה, יקרא 'נסיון' מצד המנוסה. אבל המנסה יתברך יצוה בו להוציא הדבר מן הכח אל הפועל, להיות לו שכר מעשה טוב, לא שכר לב טוב בלבד" [הובא למעלה פ"ב הערה 1415]. וכן למעלה פ"ב מי"ג [תשסו.] כתב: "אינו דומה מי שמשפיל עצמו במחשבה, או משפיל עצמו במעשה". ומרמז כאן בדבריו ליסוד נוסף; הנגלה הוא בפועל, וממילא הנסתר הוא בכח. וכן למעלה פ"ג מי"ג [רצג.] כתב: "התורה אין לה מציאות גמור אצל האדם, וצריך לעשות סייג אל התורה שלא תסור התורה מן האדם. וזהו על ידי מסורת וסימנים, כי הדבר שיש לו סימן נותן הכרה אל האדם, עד שנמצא אצלו בפועל, ונגלה לגמרי אליו. ולא שיהיה בכח אל החכמה, רק בפועל לגמרי. ואם צריך אל האדם התבוננות גדול עד שיזכור התורה, לא נמצא אצלו התורה בפועל. ולכך צריך שיהיה לו סימנים, שעל ידי זה גלוי לפניו התורה, והתורה אצלו בפועל". ולמעלה פ"ג מי"ד [שנו.] כתב: "ועוד תדע ההפרש שיש בין החבה שהיא אהבה מוסתרת, שהיא אהבה שלא יצאה לפעל כלל, רק היא אהבה מוסתרת. אבל האהבה הנודעת הנגלית אל הנאהב, כבר יצאה לפעל עד שהיתה בגלוי". ובגבורות ה' ס"פ סז כתב: "הירך הוא הפך הפנים, כי הפנים הוא בגלוי, וזה מפני שהפנים יש בו הכרתו של אדם מה שהוא, וזהו ענין הצורה, שהצורה בה הכרתו של הנמצא מה שהוא, ולפיכך הפנים הוא בגלוי ביותר מכל, מפני כי הצורה משימה הנמצא נגלה בפועל מה שהוא לגמרי. והירך שהוא בסתר... הפך הפנים, שהפנים הוא בגלוי, לפי שהפנים עיקר הצורה שהיא משימה הנמצא בפועל מה שהוא, והירך הוא בסתר מקום חושך". ולהלן פ"ו מ"ז [ד"ה ויש עוד] מובא שם לשונו בכת"י, שכתב: "כי האדם על ידי הפנים ניכר ונמצא בפעל, כי על ידי הפנים היא הכרתו, ועל ידי הכרתו הוא נמצא בפועל הגמור". ובגו"א בראשית פ"ב אות יט כתב: "כי הקבורה שהוא הטמנה, מורה שהוא בכח לדבר העתיד כשיחיו המתים, כי הדבר הנגלה הוא בפעל, והדבר הנטמן הוא בכח". וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 768. ובח"א לנדרים לב. [ב, ו:] כתב: "דבר שאינו בפעל הנגלה הוא בכח נחשב" [הובא למעלה פ"ג הערה 1592].

<> נקודה זו מבוארת היטב בפחד יצחק יוה"כ, מאמר כד, אותיות ב-ג, וז"ל: "בכל התורה אמרינן [קידושין לט:] דישב אדם ולא עבר עבירה, נותנין לו שכר כעושה מצוה. ומוקי לה בגמרא [שם] דוקא כשבא דבר עבירה לידו ופירש ממנה. וביאר לנו רבינו יונה [שערי תשובה השער השלישי אות ט] דהשכר שהוא מקבל עבור פרישה זו מן העבירה הוא השכר בעד קיום מצות עשה של יראת שמים, שהלא זה שפירש מן העבירה הוא מצד יראת שמים אשר בנפשו. ורואים אנו מזה, דאע"פ דמצות יראת שמים [דברים ו, יג] נמנית היא בין המצות של חובת הלבבות, ועיקר קיומה של מצוה זו הלא הוא בלב, אעפ"כ יש תנאי בשכרה של מצוה זו, שתבוא התחושה שבלב לידי קיום של בפועל ממש. והלא ברור הוא דגם אפילו לא בא מעשה לידו, היה יודע התעלומות מעיד עליו שגם אלמלי היה בא מעשה לידו בשעה זו, היה עומד בנסיון וניצל מן העבירה. ובכל זאת אנו אומרים שאותה עדות של היודע תעלומות אינה יוצרת עדיין את שלמות קיומה של המצוה. הרי דלענין מצות יראת שמים, לא סגי בעדותו של יודע תעלומות, ובענין דוקא גילוי במעשה... והנה במהלך קטרוגו של השטן יש לנו פרק שלם באיוב [בפרק א] שהקטרוג הזה בא הוא דוקא לאחר עדותו של יודע תעלומות. הלא כן נאמר שם באיוב [א, ח]; 'ויאמר ה' אל השטן השמת לבך על עבדי איוב כי אין כמוהו בכל הארץ איש תם וישר ירא אלקים וסר מרע'. הנה היא לפנינו עדותו של יודע התעלומות על כל המעלות הרוממות של 'עבדי איוב'. ומכל מקום, לאחר הגדת עדות זו... רועם הוא קטרוגו של השטן [שם פסוק יא] 'ואולם שלח נא ידך וגע בכל אשר לו אם לא על פניך יברכך'. פירושו של הקטרוג לאחר עדותו של יודע התעלומות כך הוא; בין כל המדות שהקב"ה מנהיג בהן את עולמו, עומדת היא מדת המשפט במרכז. כך עלה ברצונו של יוצר בראשית, שסדר כל ההנהגה יתקיים במשפט. ומהלך המשפט תובע בירורים, וענינו של בירור הוא לגלות את האמת הנעלמת והמסתתרת. מציאותו של השטן היא חלק מהנהגת המשפט. ואשר על כן, כחו של השטן הוא לתבוע בירורים. וממילא יש בידו של השטן ללחוץ ולתבוע גילוי התעלומות, דהיינו בירורים של נסיונות. הנסיון הוא הגילוי והבירור בבת אחת. והם הם דברי הגמרא שאפילו במצוות של חובות הלבבות, שפיר יש בקיומן מקום להבפועל ממש של העובדא המוחשית. ודוקא בבא דבר עבירה לידו ופירש, הוא מקבל שכר כעושה מצוה, למרות שהשכר הוא שכרה של יראת שמים, שהיא מצות הלבבות. מפני שהשכר הוא ענין הבא במשפט, והמשפט דורש בירור וגילוי. וכאשר הוא פורש מן העבירה הבאה לידו בכחה של יראת שמים אשר בלבו, הרי הוא מברר ומגלה את היראת שמים המקננת בלבו ובנפשו פנימה. והבירור הזה והגילוי הזה הוא הוא מילוי מדת המשפט, ומתקיים בזה רצונו יתברך בהנהגת משפט" [הובא בחלקו למעלה פ"ב הערה 1415]. וזהו שכתב כאן "לא היה ראוי אברהם לכל המעלות אשר נתן השם יתברך אליו, רק כאשר היה נמצא צדקתו בפעל". וכן מבואר בהמשך דבריו כאן. וראה להלן הערה 317 שהובאו דבריו בגבורות ה' ר"פ כב המבאר ענין זה.

<> ושם "אלקים" מורה על מדת הדין, ואילו שם הויה מורה על מדת הרחמים [ב"ר לג, ג]. ובגו"א בראשית פ"א אות טז כתב: "'אלקים' זה מדת הדין, שכן מספרו 'הוא דיין'. אבל שם של ד' מדת הרחמים, שכן באתב"ש עולה מספר שם ד' 'מצפץ', ומספרו 'ברחמים'. ועוד, ששם בן ד' הוא שם העצם [רש"י בראשית ב, ה], המורה על אמתתו, ואמתתו היא הטוב הגמור המשפיע לכל הנמצאים". ובח"א לשבת נו: [א, לו:] כתב: "'אלקים' בגמטריא 'זה דיין'". וכן כתב בגו"א במדבר פט"ו אות לג. ובגו"א בראשית פ"ב אות יד ביאר מדוע שם "אלקים" הוא בלשון רבים, וז"ל: "וזה מפני שהוא משפיל ומרומם במשפט, כדכתיב [תהלים עה, ח] 'כי אלקים שופט זה ישפיל וזה ירים', כי יש לו חלוף כחות להשפיל זה ולהרים זה במשפט, לכך הוא לשון רבים. וכל משפט יש בו חילוף וריבוי כוחות, לעשות לזה כך, ולשני אשר כנגדו כך, ולפיכך נקרא 'אלקים' בלשון רבים" [הובא למעלה פ"ב הערה 839, ולהלן הערה 1748]. אמנם יש להעיר, כי נאמר [תהלים יא, ה] "ה' צדיק יבחן", וזהו נאמר על הנסיונות שה' מנסה את הצדיקים כדי שצדקתם תהיה בפועל הנגלה ובמדת הדין [ראה להלן הערה 334], ומדוע לא נאמר שם "אלקים צדיק יבחן". וראה הערה 317.

<> כי מטרת הנסיון היא לברר ולגלות שעל פי המשפט הצדיק זכאי לשכר, וכמבואר בהערה 313. ולכך השם יתברך רצה שתהיה הידיעה בצדקתו של אברהם אבינו במדת הדין, ולא במדת הרחמים.

<> כפי שכתב למעלה פ"ד מכ"ג [תצ.], וז"ל: "אין הדין חל רק כאשר הדבר הוא נגלה בפועל לפני הדיין, ואז אפשר לו לדון". ובח"א לשבת עז: [א, מב:] כתב: "מדת הגלוי הוא מדת הדין". ובח"א לע"ז כ: [ד, נא.] כתב: "כי פעל הדין צריך שיהיה בגלוי, כי מאחר שפעל זה הוא בכח דין, הוא בגלוי נראה לכל גם כן. ואם אינו נראה הרי אין כאן דין גמור, כי לפי חוזק הדין ראוי שיהיה נגלה, ודבר זה מבואר". ולשון חכמים מרפא, שאמרו [סנהדרין ו:] "אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות", הרי תלו את ענין הדין בראיית העינים, והם הם הדברים [הובא למעלה פ"ד הערה 2123]. ונאמר [ויקרא כו, מב] "וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור וגו'", ופירש רש"י שם "ולמה לא נאמרה זכירה ביצחק, אלא אפרו של יצחק נראה לפני צבור ומונח על המזבח". ובגו"א שם אות נא כתב: "אלא אפרו של יצחק כו'. דבר זה ענין גדול למה אפרו של יצחק נראה תמיד, כי מפני שיצחק מסר נפשו למדת הדין להיות נשחט ונשרף על קדושת השם, מדת הדין אינו נסתר כלל, והוא ידוע למבינים" [הובא למעלה פ"ג הערה 1661]. ועוד אודות שמדת הדין יורדת לעומק הדין עד הסוף, ואילו מדת החסד אינה יורדת כל כך, כן ביאר בנצח ישראל פי"א [שכא.], עיי"ש.

<> לכך הנסיון הוא לטובת המנוסה, וכפי שביאר הרמב"ן [בראשית כב, א], וז"ל: "הנה כל הנסיונות שבתורה לטובת המנוסה". ויש להבין, מדוע הוסיף משפט זה, ומאי נפק"מ כאן ש"דבר זה הוא טוב לו בודאי". ואולי בא ברמז ליישב את השאלה שנשאלה בסוף הערה 314, שכאן ביאר שבנסיון נאמר "אלקים", כדי להורות על מידת דין, אך גם נאמר [תהלים יא, ה] "ה' צדיק יבחן", ואף שם מדובר בנסיונות הנעשים לצדיקים, ומ"מ נאמר שם הויה, ולא שם אלקים. ושמעתי ממו"ר שליט"א לתרץ, שבודאי עצם הנסיון נעשה במדת הדין, אך התוצאה המיוחלת [הוצאת צדקת הצדיק אל הפעל] היא היכי תמצא שהקב"ה יוכל להשפיע על הצדיק כל מילי דמיטב. נמצא, שהנסיון נעשה במדת הדין, אך מטרת הנסיון [שהיא התוצאה המיוחלת שהצדיק יצליח בנסיונו] נובעת ממדת החסד והרחמים. לכך יש בנסיון שילוב של דין ורחמים; עצם הנסיון [הנעשה בדין], ומטרת הנסיון [הנעשה בחסד ורחמים]. על עצם הנסיון נאמר שם אלקים, אך על מטרת הנסיון נאמר שם הויה. ודייק לה, שאע"פ שלשון "בחן" מורה על נסיון, ו"ענין כלם נסיון" [לשון הרד"ק בספר השרשים שורש בחן], מ"מ נראה שההבדל בין "נסה" ל"בחן" הוא ש"נסה" מוסב על עצם הנסיון, אך "בחן" קשור לבחינה וסיווג, שכתוצאה מהנסיון המנוסה יסווג ויכלל בבחינה מוגדרת. לכך "והאלקים ניסה את אברהם", אך מאידך "ה' צדיק יבחן". @**ובגבורות ה'**^ ר"פ כב כתב: "'ומשה היה רועה את צאן יתרו חתנו כהן מדין וינהג את הצאן אחר המדבר ויבא אל הר האלהים חורבה' [שמות ג, א]. במדרש [שמו"ר ב, ב] אין הקב"ה מעלה את האדם לגדולה אלא אם כן בחנו תחלה, שנאמר [תהלים יא, ה] 'ה' צדיק יבחן'. ובמה בחנו, במרעה צאן וכו'. וביאור זה, לא היה לו לכתוב 'ומשה היה רועה את צאן יתרו', והוי למכתב 'ויהי משה רועה את צאן יתרו', אבל כתב 'ומשה היה רועה' בלשון עבר, לומר לך כי בשביל שהיה רועה כבר והיה נאמן... ונתן אליו את ישראל לרעות. ואף כי הוא יתברך יודע הכל, ואין נסתר ונעלם מעיניו, מכל מקום כאשר צדקתו בפעל, שנראה בצאן דבר זה בפעל, הוא סבה להיות עולה אל גדולה בפעל. ואם לא היה הדבר שבחנו, לא היה נמצא בפעל צדקתו, ולא היה כאן סבה שעל ידה יעלה לגדולה בפעל. כי צריך להיות נמצא הסבה בפעל, ואז הסבה פועלת שיהיה נמצא גדולתו בפעל. כי כל דבר הוא מן השם יתברך במדה שראוי להיות אם צדקתו בפעל, [ש]נמצא גדולתו בפעל גם כן. ואם אין צדקתו בפעל, אין גדולתו בפעל. לכך מראש בחנו, והיה נמצא צדיק בפעל, נמצא גדולתו בפעל. ובזה יתורץ לך מה שיש אנשים מקשים על כל נסיון בתורה, הרי הוא יתברך יודע הנסתרות והעתיד שיהיה [ראה הערה 311]. בודאי כך הוא, אבל לדבר שיהיה בפעל צריך סבה שהיא בפעל, ואם לא היה צדקת הצדיק בפעל, לא היה נמשך לצדיק שכרו בפעל, [וכן] כל דבר המגיע והנמשך לצדיק. ודבר זה ענין עמוק, והוא ענין ברור מאוד".

<> פסיקתא רבתי פרשה מ.

<> לשון הפסיקתא רבתי פרשה מ: "אמר לו אברהם, למה עשית לי כך. אמר לו הקב"ה, שהייתי מבקש ליודעך בעולם, שלא על חנם בחרתי בך מכל האומות, כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה". וראה הערה 324.

<> הרי שאע"פ שנאמר "עתה ידעתי" [המוסב כלפי מעלה], מ"מ חז"ל פירשו שהמכוון הוא לידיעה כלפי השטן והאומות, וכמו שמבאר והולך.

<> חידוש גדול נאמר בזה. כי אע"פ שאברהם אבינו הוא "אב המון גוים" [בראשית יז, ה], ו"יצאו ממנו הרבה אומות, ישמעאל ועשו ובני קטורה" [לשונו בגו"א במדבר פכ"ב אות מ], ו"היו לאומות חיבור אליו, שהרי מן אברהם יצאו כמה אומות" [לשונו בח"א לסנהדרין קו. (ג, רמז., והובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 214)], עם כל זה "השם יתברך מאבד האומות מפני אברהם" [לשונו כאן]. ובעל כרחך לומר שאין אברהם מבטל האומות מצד שהולך לאבדם, אלא מדריגתו המרוממת היא המביאה שהקב"ה יאבד את האומות. וכן אמרו חכמים [סנהדרין צו.] "'ויחלק עליהם לילה הוא ועבדיו ויכם וגו'' [בראשית יד, טו], אמר רבי יוחנן, אותו מלאך שנזדמן לאברהם, לילה שמו". ובח"א שם [ג, רא.] כתב: "נראה כי דעתו של רבי יוחנן שנזדמן לו מלאך ששמו לילה, מפני שהיה מעדיר את האומות, ועשה אותם כמו לילה. ומפני כי אברהם נמשל ליום, כי עד אברהם היה הכל תוהו וחושך, עד שבא אברהם והתחיל העולם להאיר, והלילה מתחבר ליום, ולכך התחבר עמו המלאך הזה לעשות האומות העדר ובלתי נמצא" [ראה למעלה הערה 243, ולהלן הערה 326]. @**דוגמה נוספת;**^ בברית בין הבתרים נאמר שאברהם בתר את הבהמות [בראשית טו, י], ופירש רש"י שם "בתר הבהמות, רמז שיהיו האומות כלין והולכין". ובגבורות ה' פ"ח [מח.] כתב: "ערך ויחוס האומות אל אברהם כמו ערך הבעלי חיים שאינם מדברים אל הצורה השלימה, היא צורת האדם... לכך כאשר כרת ברית עם אברהם, צוה ליקח נגד האומות... לחלק אותם בתוך, שזה יורה על שהאומות המתנגדות אל הצורה השלימה, הם זרע אברהם, והם באים לבטל הברית שיש להקב"ה עם אברהם ועם זרעו מצד התנגדות. לכך צוה לגזור אותם לשנים, ועבר השם יתברך בין הגזרים, לבטל כח המונעים אשר באים להפר ברית שיש לאברהם עם הקב"ה. והמונעים האלו הם המלכיות, תמיד הם מתנגדים אל ישראל, שלא היה צריך אברהם לברית אלא מפני כחות האומות המתנגדים לאברהם תמיד. ולכך היה כורת וגוזר את הבהמות לשנים, ועבר בין הגזרים, שההעברה ביניהם הוא כריתת הגזרים והנצוח להם על ידי ההעברה בתוכם". @**דוגמה נוספת;**^ אמרו חכמים [סנהדרין צה:] "וכן באו על אברהם, וכן עתידין לבוא עם גוג ומגוג". ובח"א שם [ג, קצז.] כתב: "ואמר שכך באו על אברהם, דבר זה ידוע כי השם יתברך הבדיל בין ישראל ובין האומות, ושני דברים הנבדלים הם מתנגדים זה לזה. ועד שהיה אברהם, אע"ג שנחלקו האומות, לא היה זה הבדל, עד שבא אברהם ונבדל היה מהם. ומצד התחלת ההבדל הזה, שהיה אברהם נבדל מהם, היו באים על אברהם להפסידו. ולכך בכל כח שאפשר היו באים על אברהם... ולעתיד בימי גוג מגוג, הוא סוף ותכלית ההתנגדות הזה, שאז ימשלו ישראל על האומות בזמן מלך משיח, כי אז יבטלו ישראל את האומות. ולפיכך בימי גוג מגוג יבאו כל האומות על ישראל, בשביל כי ישראל באים לבטל אותם לגמרי". ובגו"א שמות פ"ג אות ט [נג.] כתב: "ולכך אמר [שמות ג, טו] 'ה' אלקי אבותיכם ה' אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', הזכיר ג' אבות, שהם שרשי ישראל, ובהם ראוים להיותם אומה לעצמה, ולהיותם נבדלים מן האומות. כי מן אברהם יצחק ויעקב ואילך הוא התחלת ההבדל, ובהם נבדלים, ובשביל כך שם ה' נקרא עליהם גם כן". @**וצרף לכאן**^, שאלפיים שנות תורה מתחילות באברהם אבינו [ע"ז ט.], ואמרו חכמים [שבת פט:] "למה נקרא 'הר חורב', שירדה חורבה לעכו"ם עליו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקכט:] כתב: "ביאור זה, כי כאשר בחר בישראל, שוב נחרבו שאר אומות, שנאמר [ירמיה נ, יב] 'אחרית גוים מדבר ציה וגו'', שאינם נחשבים לדבר. וזה תמצא מבואר, כי קודם שעמדו ישראל, היו נביאים באומות, כמו בלעם, אליפז, וצופר הנעמתי, וכיוצא בהם [ב"ב טז:]. וכאשר עמדו ישראל, לא היו נביאים באומות, והדברים האלו מבוארים. וזה נקרא שנחרבו האומות". וקודם לכן שם בבאר השני [רכ:] כתב: "האומות, כאשר נתנה התורה לישראל... הם חמריים" [הובא למעלה פ"ג הערה 1585]. ובשמו"ר ב, ד, דרשו: "למה היה רודף [משה רבינו] למדבר [שנאמר (שמות ג, א) "וינהג את הצאן אחר המדבר"], שצפה שהוא עתיד להחריב כרכי אומות העולם, כמה דכתיב 'הנה אחרית גוים מדבר ציה וערבה'". ובגבורות ה' פכ"ב [צו:] כתב בזה"ל: "ביאור זה, כי ראוי משה לעשות את העכו"ם שממה, כי הדבר הנבדל מצד שהוא נבדל יחריב את הדברים אשר הם גשמים, כמו שכתוב [שופטים יג, כב] 'מות נמות כי אלהים ראינו'. ומזה תוכל להבין כי הדברים הגשמים נחרבים מן הדברים הנבדלים. וכאשר היה מעלת משה רבינו עליו השלום נבדל, נקרא 'איש אלקים' [דברים לג, א], והעכו"ם אין בהם דבר נבדל, והם מענין החומר, לכך נחרבו מן משה איש האלהים. ומפני כך היה ראוי הנהגתו במדבר, כי מפני שהוא מחריב את הנמצאות הגשמים, ראוי שיהיה הנהגתו במקום המתיחס אל החורבן והשממה" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 1290]. הרי שחורבן האומות נעשה ע"י משה רבינו מפאת מעלתו הנבדלת, שהיא מעלת התורה [ראה גו"א במדבר פכ"א אות לג (ד"ה ולפיכך) שקישר בין "איש אלקים" של משה לבין מעלת התורה]. אמור מעתה, כי התורה היא המחריבה את העכו"ם. ואלו דבריו כאן שמעלת אברהם אבינו מביאה לחורבן האומות, כי מעלתו היא מעלת התורה. ובמדרש זוטא שיר השירים פרשה א אמרו: "חסד שעשה אברהם הוא גרם להביא פורענות על האומות. הלא עשרים דור היו עד אברהם, ולא היה עליהם רעב, וכשעמד אברהם, מיד [בראשית יב, י] 'ויהי רעב בארץ'". הרי לאחר שהתגלה האור של אברהם, ה' מאבד את האומות מפני אברהם. וראה להלן הערה 1271.

<> והשטן מקטרג מפני שהוא השר של אדום, וכמו שכתב בגו"א דברים פל"ב סוף אות יג: "אדום, כי שר שלהם סמאל". וכן הוא ברש"י סוכה סוף כט. ובזוה"ק ח"ג קצט: אמרו "סמאל אפטרופסא דעשו". ו"כח סמאל אשר הוא שטן" [לשונו בח"א למכות יב. (ד, ב:)]. ו"עשו היה ראש האומות" [לשונו בח"א לקידושין לא. (ב, קלח:)]. ובח"א לסנהדרין כא: [ג, קמ.] כתב: "האומות הם ענין אחד, וכולם הם הפך ישראל, ואדום ראש לכולם". והואיל וכל דבר העומד להתכלות ולהתבטל הוא מתנגד בכל כחו למי שבא לבטלו, לכך האומות ושר שלהם עומדים כנגד אברהם אבינו [ראה להלן הערה 412, שביאר שלכך השר של מצרים בא לעזור למצריים בשעת קריעת ים סוף]. וכן כתב בנצח ישראל ס"פ לב, וז"ל: "לפי שהמלך המשיח בא לבטל את האומות, לכך בכל כחם יהיו האומות מתנגדים למשיח". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצז.] כתב: "בזמן מלך משיח יבטלו ישראל את האומות, ולפיכך בימי גוג ומגוג יבואו כל האומות על ישראל, בשביל כי ישראל באים לבטל אותם לגמרי"

<> אודות שקטרוג זה ["למה דבר זה לאבד את האומות מפני אברהם"] נעשה במדת הדין, נראה ביאורו שהואיל ואיבוד האומות הוא עצמו מעשה דין, לכך כל ערעור על כך צריך גופא להעשות במדת הדין ולא במדת הרחמים, וכמו שאמרו חכמים [כתובות פד.] "אין מרחמין בדין". ומעין זה כתב הרמב"ן [בראשית יח, כג], וז"ל: "'ויגש אברהם ויאמר האף תספה צדיק עם רשע'. אפו של הקב"ה היא מדת דינו, וחשב אברהם שהיא תספה צדיק עם רשע, לא ידע מחשבות ה' אשר חשב עליהם ברחמיו, כאשר פירשתי. ולכן אמר כי הגון וטוב הוא שישא לכל המקום למען חמשים הצדיקים, אבל לא יתכן גם במדת הדין להמית צדיק עם רשע, שאם כן יהיה כצדיק כרשע, ויאמרו שוא עבוד אלקים". הרי כנגד מדת הדין טען אברהם שאין להמית צדיק עם רשע, ואילו כנגד מדת הרחמים ביקש שישא לכל המקום בעבורם.

<> בכת"י כתב משפט זה כך: "כי הדורות שלפניו היה הכל תוהו וחושך, ואברהם היה התחלת האור בעולם, ואל זה צריך שיהיה אור נגלה בפועל". ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה נאמר [בראשית כב, יב] "כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה וגו'", ופירש רש"י שם: "כי עתה ידעתי - מעתה יש לי מה להשיב לשטן ולאומות התמהים מה היא חבתי אצלך, יש לי פתחון פה עכשיו, &**שרואים**^ כי ירא אלהים אתה". הרי שנקט רש"י בלשון "שרואים", כי זו כוונת הענין, שיראה לכל במדת הדין צדקתו של אברהם. זאת ועוד, הנה הגו"א שם אות יג כתב: "מפני שקשה, והרי הכל גלוי וידוע לפני השם יתברך [ראה למעלה הערה 310], ולמה אמר 'כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה'. אמר כי פירושו כך, כי עתה יודע אני להשיב לשטן ולאומות ששואלים וכו'". ובפשטות כוונתו לומר ש"עתה ידעתי" מתפרש כמו "עתה יודע אני להשיב", וזהו דוחק מבואר, כי לא נזכר במקרא כלל תיבת "להשיב". אך לפי דבריו כאן הענין מחוור היטב, שלעולם "עתה ידעתי" מתפרש כפשוטו, שעתה מתגלית צדקתו של אברהם אבינו בפועל, באופן שלא נעשה עד כה. &**והסימן**^ לעומק הגלוי הזה הוא שיש בכך תשובה לשטן ולאומות העולם, התובעים גלוי בפועל, אך לא ש"עתה ידעתי" הוא סבה ל"עתה יש לי להשיב", ודו"ק.

<> והעדר מציאות נמשל לחושך, בעוד שהמציאות נמשלת לאור. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה פ"ג מי"ד [שלח:] כתב: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר, כי האור הוא המציאות הגמור. כי הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שכל דבר נמצא על ידי אור. וכבר ביארנו כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנב:] כתב: "הדבר שהוא אור הוא המציאות, כאשר תראה בבריאה כי האור נברא קודם הכל [בראשית א, ג]. ובחושך אין דבר נמצא כלל, לכך המציאות נקרא 'אור'". ושם בבאר הששי [קנג.] כתב: "אין דבר יותר ראוי להיות נקרא בשם 'מציאות' כמו האור. והפך זה החושך, הוא העדר בודאי. ולפיכך תחלת המציאות היה האור, לפי שהאור ראוי למציאות יותר מכל. ואם אין אור, הנמצאים הם עומדים בהעדר, שהוא החושך". ובנתיב התורה ר"פ ד [א, טז.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא ביום, שבו האור. אבל בלילה שהוא חושך, הכל בטל". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". ולהלן סוף משנה כ כתב: "אמרינן בבבא בתרא בפ"ק [ד.] על הורדוס שכבה אורו של עולם, שהרג את החכמים, וכבה אורה של תורה, ילך ויתעסק באורו של עולם, הוא בית המקדש, שנקרא 'אורו של עולם' כדאיתא התם. ולמה נקראו אלו שנים [תורה וביהמ"ק] אורו של עולם, כי אלו שניהם הם עיקר מציאות העולם... ולפיכך אלו שנים, דהיינו בית המקדש והתורה, ענין אחד, שתי מדריגות זו על זו. ולפיכך כאשר האדם מתעסק באורו של עולם, הוא בית המקדש והתורה, נצול מחושך של גיהנם... כי המתעסק בעיקר מציאות העולם, נצול מן העדר המציאות, הוא הגיהנם". וכן כתב בגבורות ה' פ"ח [נ:], שם ר"פ לד [קכו:], שם פמ"א [קנה.], תפארת ישראל פט"ז [רמח:], שם פמ"ז [תשכט.], נתיב העבודה ר"פ ז [א, צה.], נצח ישראל פכ"ה [תקלד.]. שם פל"ו [תרעח:], ח"א לב"מ פג: [ג, ל:], ח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.], ח"א לע"ז ה. [ד, ל:], ח"א לתמיד לא: [ד, קנ:], וח"א לנדה כד: [ד, קנו: (הובא למעלה פ"ג הערה 1488)]. הרי שהמציאות נקראת אור, והאור נקרא מציאות. ולמעלה פ"ג בשלהי משנה טז [תטז:] כתב: "וכבר התבאר לך כי המציאות הוא מתיחס אל האור, כמו שהתבאר בפרק זה באריכות" [ראה למעלה פ"ג הערות 1482, 1488]. וראה להלן הערות 610, 725, 2137.

<> ב"ר ב, ג "אמר הקב"ה, עד מתי יהא העולם מתנהג באפילה, תבא האורה, 'ויאמר אלקים יהי אור' [בראשית א, ג], זה אברהם, הדא הוא דכתיב [ישעיה מא, ב] 'מי העיר ממזרח צדק וגו'', אל תקרא 'העיר' אלא 'האיר'". ובגו"א בראשית פי"א סוף אות יט כתב: "כי ענין אברהם לא ישותף כלל עם הדורות הראשונים, כי הראשונים היו תוהו, והוא התחלת הבנין, וכאשר האור בא יסולק החושך" [הובא למעלה הערה 243, ולהלן הערה 330]. וכן כתב בגבורות ה' פ"ה [לד:], וז"ל: "כי יש באברהם דבר שלא תמצא בכל אדם, כי אברהם אינו נקשר ואינו מתיחס אל אביו תרח, כמו שאין יחוס וקישור האור אל החושך. כי אברהם הוא האור, שהרי הדורות הראשונים היו תהו וחושך, ואברהם הוא האור של מציאות". ובגבורות ה' פנ"ב [רכד.] כתב: "המעלה אלקית יוקדם לה גנות, ולבסוף יעלה אל מעלה האלקית, כי כך ראוי אל מעלה האלקית, שלחסרון המקבל אינה נמצאת בו תחלה. וזה נמשך אל הויית העולם הזה, שאין בתחלתו נמצא מעלתו, אבל התחלתו הוא בשפלות, ומתעלה באחרונה... ולפיכך תמצא גם כן כי העולם הזה היה נוהג בשפלתו מתחלת בריאתו דומה ללילה, עד שבא אברהם אבינו שהוא היום, שאברהם היה כמו אור היום. וזהו שאמרו רז"ל [ע"ז ט.] ב' אלפים תוהו. כלומר שהמציאות חייב להיות תוהו בראשונה, להיות נמשך אחר ענין העולם הזה, אשר התחלתו תוהו, ואין בהתחלתו המעלה העליונה". ובסוף דרוש על התורה [מט.] כתב: "כי כאשר היה אברהם, היה כל העולם כלו חשוך, בלא אור השכל כלל, שלא הכירו אף את בוראם. ואברהם הקריא שמו בפי הבריות" [רש"י בראשית כד, ז, וראה להלן הערה 1921]. ובח"א לסנהדרין צו. [ג, רא.] כתב: "כי אברהם נמשל ליום, כי עד אברהם היה הכל תוהו וחושך, עד שבא אברהם והתחיל העולם להאיר" [הובא בהערה 321].

<> פירוש - כאשר צדקתו של אברהם אבינו יוצאת לפועל [באמצעות עשרת הנסיונות], אזי אברהם אבינו הוא אור המציאות. ורומז בזה ליסוד כי הצדיק נקרא אור, וכמו שאמרו [יומא לח:] "אפילו בשביל צדיק אחד עולם נברא, שנאמר [בראשית א, ה] 'וירא אלקים את האור כי טוב', ואין טוב אלא צדיק, שנאמר [ישעיה ג, י] 'אמרו צדיק כי טוב'". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלו.] ביאר המאמר. ובגו"א במדבר פ"כ אות ב כתב: "במיתת הצדיק כפרה לכל העולם, כי הצדיק עיקר המציאות, ונחשב סלוק גופו סלוק לכל העולם, ובשביל סלוק זה נסתלק החטא" [הובא למעלה פ"ג הערה 1661].

<> "דוקא" - רק אברהם, ולא יצחק ויעקב.

<> שהרי אף הוא עבד ע"ז, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות ע"ז פ"א ה"ג: "כיון שנגמל איתן זה [אברהם], התחיל לשוטט בדעתו, והוא קטן, והתחיל לחשוב ביום ובלילה. והיה תמיה, היאך אפשר שיהיה הגלגל הזה נוהג תמיד, ולא יהיה לו מנהיג, ומי יסבב אותו, כי אי אפשר שיסבב את עצמו. ולא היה לו מלמד ולא מודיע דבר, אלא מושקע באור כשדים בין עובדי כוכבים הטפשים, ואביו ואמו וכל העם עובדי כוכבים, והוא עובד עמהם".

<> כי במקום שיש חבור, שם יש צורך בהבדלה, וכמו שאמרו חכמים [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב] "אם אין דעה, הבדלה מנין". ודוקא מפאת חבורו של אברהם אבינו לדורות שלפניו, הוצרך להבדל מהם. אך יצחק ויעקב שמעולם לא התחברו לדורות האלו, ממילא לא הוצרכו להבדל מהם.

<> כי האור מסלק את החושך, וכפי שכתב בגבורות ה' פ"ה [לד:], וז"ל: "אברהם מציאות חדש, שאין לו קשר עם הראשונים... שהרי לא תמצא זה רק באברהם, שהוא היה התחלת מציאות העולם... כי מזכיר מיתתו והעדרו, ואחר כך מזכיר אברהם, מפני שכן נותן הדעת, כי ביאת האור הוא סלוק החושך. וכאשר האור זורח, נסתלק החושך, הנה לא היה יחוס אברהם אל תרח, רק כמו האור אל החושך, וידוע כי האור והחושך ביאת האחד סלוק האחר, ולא היה שום התקשרות לאברהם עם תרח אביו. ולפיכך כתיב [בראשית יא, לב] 'וימת תרח בחרן', 'ויאמר אל אברהם' [בראשית יב, א], כי ענין אברהם מתדבק אל מיתתו והעדרו, לא אל מציאותו. כי אברהם הוא אור, וכאשר זורח האור, אין כאן חושך בעולם". ובגו"א בראשית פי"א אותיות יט, כ, כתב: "שכאשר רוצה להזכיר ענין אברהם מזכיר תחילה מיתתו [של תרח], וזה בשביל כי ענין אברהם לא ישותף כלל עם הדורות הראשונים, כי הראשונים היו תוהו, והוא התחלת הבנין. וכאשר האור בא, יסולק החושך, ולפיכך שייך לפניו מיתת תרח... כי אין יחוס והצטרפות לאברהם עם אביו תרח, כי האור הוא סלוק החושך" [ראה למעלה הערות 243, 326].

<> ודייק לה, ששמו של אברהם אבינו הוא "אברהם העברי", ואמרו על כך חכמים [ב"ר מב, ח] "'ויגד לאברם העברי' [בראשית יד, יג]... כל העולם כולו מעבר אחד, והוא מעבר אחד". והרי השם מורה על המהות [ראה למעלה פ"ד הערה 397, ולהלן הערה 1245], נמצא שמהותו של אברהם היא היותו מובדל ומופרש מכל בני תבל. וראה למעלה הערה 253.

<> לשון המדרש שלפנינו: "שאם יאמר לך אדם למי שהוא רוצה הוא מעשיר, למי שהוא רוצה הוא מעני, למי שהוא רוצה הוא עושה מלך. אברהם כשרצה עשה אותו עשיר, כשרצה עשה אותו מלך". ופירש המתנו"כ [ב"ר נה, א] "למי שהוא רוצה כו' - לא לפי הגמול, כי אם לפי רצון השם יתברך, ואין יתרון לעובד ללא עובד". ומוסיף היפה תואר שם: "לכן הראה הקב"ה בנסיון הזה כי בצדק ובמשפט ברך ה' את אברהם והרימהו על כל".

<> פירוש - המדרש ביאר שהנסיונות של אברהם נעשו כדי "שתתקשט מדת הדין בעולם", נמצא שהנסיונות נעשו להוציא צדקותו של אברהם לפועל למדת הדין, וכפי שביאר [ובסמוך יבאר את שלשת המשלים]. ולפי דבריו יתיישב קושי נוסף; הנה במדרש הזה ביארו חכמים שהקב"ה מנסה רק את הצדיקים, ועל כך נאמר [תהלים יא, ה] "ה' צדיק יבחן". אך מאידך גיסא אמרו חכמים [שמו"ר לא, ג] "אשרי אדם שהוא עומד בנסיונו, שאין בריה שאין הקב"ה מנסה אותה; העשיר מנסהו אם תהא ידו פתוחה לעניים, ומנסה העני אם יכול לקבל יסורין ואינו כועס", והובא ברמב"ן [שמות כ, יז, וראה למעלה הערה 307, ולהלן הערה 354]. הרי לך שהקב"ה מנסה כל בריה, ולא רק צדיקים. אמנם לפי דבריו כאן הענין מחוור; נסיונות שנעשים בשביל שתהיה צדקת הצדיק בפועל נגלה ובמדת הדין, הם בודאי נעשים רק לצדיקים, ולא לשאר בני אדם. אך נסיונות שנעשים כחלק מעבודת ה' יתברך, בודאי שהם נעשים לכל בריה המחוייבת בעבודתו יתברך, ואין בריה שתפטר מזה. וראה להלן הערה 354.

<> שלשה משלים; היוצר המקיש על קנקניו, הפשתני המקיש פשתנו, ובעל הבית עם פרותיו, וכמו שיבאר.

<> פירוש - אין הרשע עומד בנסיון, אלא נכשל בו, כי הוא קנקן רעוע הנשבר בעת ההקשה.

<> כמו שאמרו חכמים [קידושין מ:] "למה רשעים דומים בעולם הזה, לאילן שכולו עומד במקום טומאה, ונופו נוטה למקום טהרה. נקצץ נופו, כולו עומד במקום טומאה. כך הקב"ה משפיע להן טובה לרשעים בעולם הזה, כדי לטורדן ולהורישן למדריגה התחתונה". ופירש רש"י שם "נופו - מעט ממנו, אף אלו יש בידם מיעוט טובות וזכיות". הרי שצדקת הרשעים היא מעט. ולמעלה פ"ג סוף מט"ו [שצו.] הביא מאמר זה, וכתב: "והבן המשל איך מדמה המעשים שהם מעוט לענפים, שאינם עיקר האילן. ולפיכך ראוי שיהיה נפרע על מעשיו בעולם שאינו עיקר גם כן, והכל בדין ובמשפט".

<> מפאת שלא יעמוד בנסיון, אלא יכשל בו, ורק עמידה בנסיון מגלה ומבררת את פנימיותו, ולא כאשר נכשל בזה.

<> כי כאשר הקנקן עומד בעת ההקשה, בזה הקנקן מפגין ומורה את חוזקו, שלמרות שהוקש מ"מ לא נשבר. לכך, כאשר היוצר בודק את חוזק עמידת קנקניו, הוא רק בודק את הקנקנים העשוים לעמוד בהקשה, ולא את אלו שבודאי ישברו. ואודות שעמידה מול קשיים מורה על חוזקו של העומד, כן כתב בבאר הגולה באר השביעי [תכז.], וז"ל: "כי כל גבור שרוצה להתנגד על אחד להראות גבורתו, הוא חפץ מאוד שאותו שבא כנגדו יתגבר ככל אשר יוכל, ואז אם ינצח אותו הגבור שבא להתגבר כנגדו, נראה שהמנצח גבור ביותר. אבל מה גבורה מראה כאשר אותו שבא כנגדו אין רשאי לעמוד על נפשו וללחום כנגדו. דודאי האדון שגובר על עבדו, אין האדון מראה שום גבורה, כי אין יכול ואין רשאי העבד ללחום נגד אדון שלו". דוגמה לדבר; נאמר [דברים יא, כג] "והוריש ה' את כל הגוים האלה מלפניכם וירשתם גוים גדולים ועצומים מכם", ופירש רש"י שם "ועצומים מכם - אתם גבורים, והם גבורים מכם, שאם לא שישראל גבורים, מה השבח ההוא שמשבח את האמוריים לומר 'ועצומים מכם', אלא אתם גבורים משאר האומות, והם גבורים מכם". הרי שגבורת האמוריים אינה מתבטאת בכך שהם יותר גבורים מישראל גרידא, אלא מכך שאף ישראל הם גבורים, ועם כל זה האמוריים גבורים יותר מהם, ויש לאמוריים גבורה על גבי גבורה. וראה בדברי האברבנאל שהובאו למעלה הערה 311.

<> כפי שכתב למעלה בהקדמה [כח:], וז"ל: "היסורים, הם ממעטים את החומר וגוף האדם, ומסלקים את פחיתתו, עד שהאדם ראוי אליו דברים האלהיים... יסורים הם מעוט הגוף החמרי, ואז ראוי האדם אל אלו דברים הקדושים הנבדלים", ושם הערות 106, 108. ולהלן פ"ו מ"ז מבואר שהקנין הי"ט של תורה הוא "קבלת יסורים", וכתב שם לבאר זאת: "הי"ט בקבלת היסורין. כי כאשר מקבל יסורין ראוי לתורה... כי התורה בפרט הוא השכל והחכמה שאינה מדה גופנית, ולפיכך אין אדם מגיע אל המעלה הבלתי גופנית רק בהתמעט הגופנית, והיסורין ממעטין הגופני עד שאפשר לו להגיע אל מדריגה השכלית. וזה שאמר כאן קבלת יסורין, שמקבל עליו התמעט הגוף החמרי, ולסלק על ידי זה פחיתותו. כי היסורין מסלקין הגוף... היסורין ממרקין פחיתות גופו ובשרו עד שהוא ראוי למדה השכלית".

<> בנתיב היסורין פ"א [ב, קעד.], שכתב: "ואמר [ברכות ה.] אם לא מצא [חטא], יתלה שהם יסורין של אהבה. ופירוש 'יסורין של אהבה' כי כאשר האדם הוא צדיק, וראוי אל מעלה עליונה, והאדם מצד הגוף יש בו צד מה שאינו ראוי אל אותה מעלה, שאין האדם ראוי אל אותה מעלה מצד החסרון שהוא דבר בחומר, והקב"ה מביא עליו יסורין כדי למרק הנפש, שהוא דבק בחומר, ולסלק חומר שלו ממנו, כדי להביא אותו אל המעלה העליונה שאין האדם זוכה לה. שהגוף יש בו פחיתות, והיסורים ממרקים הנפש, ומסלקין הנפש מן פחיתות החמרי, עד שהוא טהור... בודאי הם יסורים של אהבה, שגם דבר זה מצד חסרון של אדם, שאין ראוי למעלה העליונה עד שימרק אותו מן החמרי על ידי יסורין, כי היסורין מסלקין את האדם מן פחיתות החמרי, עד שראוי האדם עד מעלה העליונה. ולפיכך נקראו 'יסורין של אהבה', כי מצד שהשם יתברך אוהב אותו, ורוצה לקרב את האדם אליו להיות דבק בו יתברך, ויש לאדם מניעה ועכוב שאין ראוי אל הדביקות בו, לכך מביא השם יתברך עליו יסורין למרק את חטאו, עד שראוי אל הדביקות, ולכך נקראו 'יסורין של אהבה'. לא שהפירוש הוא כי בשביל אהבה הוא מביא עליו יסורין, שודאי דבר זה אין ראוי, רק שהשם יתברך אוהב אותו וחפץ בו, ומצד שהוא חפץ בו רוצה השם יתברך לקרב אותו אליו, ואין לו המעלה הזאת, ולכך ממרק השם יתברך פחיתות חומר שלו, עד שהוא ראוי אל הדביקות וזה מבואר". ונמצא ש"יסורין של אהבה" שייכים רק אצל צדיק, שראוי אל המעלה העליונה. וכן למעלה פ"ד מט"ז [שלא:] כתב: "יש יסורין על הצדיק בלא חטא, וכדאיתא בפרק קמא דברכות... דיסורין של אהבה הם" [הובא למעלה פ"ד הערה 1441].

<> כמו שאמרו במדרש [ב"ר לב, ג] "הפשתני הזה, בשעה שהוא יודע שהפשתן שלו יפה, כל שהוא כותשה היא משתבחת, וכל זמן שהוא מקיש עליה היא משתמנת ["משתבחת מאד" (מתנות כהונה שם)]. ובשעה שהוא יודע שהפשתן שלו רעה, אינו מספיק לקוש עליה אחת עד שהיא פוקעת. כך אין הקב"ה מנסה את הרשעים, אלא את הצדיקים".

<> לשון היפה תואר לב"ר נה, ב: "יסורין על הצדיקים... לנקותם מהחטאים המעטים אשר בידיהם, 'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא' [קהלת ז, כ]. ולזה הביא המשל מהפשתני המקיש על הפשתן לנקותו ולהשביחו". הרי המשל מורה שאיירי בפשתן טוב שרק מיעוטו אינו נקי, ולכך מקיש עליו ומתנקה. אך פשתן שרובו אינו נקי, אי אפשר להקיש עליו שיתנקה, כי עלול להקרע. וכך היסורין מועילים להטהר מי שמיעוטו עוונות, ולא יועילו לרשעים שרובם עוונות.

<> ואמרו חכמים [סנהדרין לט.] על פסוק זה "מנהגו של עולם, מלך בשר ודם שסרחה עליו מדינה, אם אכזרי הוא, הורג את כולן. אם רחמן הוא, הורג חציים. אם רחמן מלא רחמים הוא, מייסר הגדולים שבהן ביסורין. אף כך הקב"ה מייסר את יחזקאל כדי למרק עונותיהם של ישראל". ובח"א שם [ג, קנו:] כתב: "פירוש, שהצדיק הוא בכלל המדינה, ומעניש הצדיק בשביל שהוא חלק הכלל, וכלל המדינה סרחה. ואע"ג שלא נמצא חטא בצדיק מצד הפרט, נמצא בו חטא מצד הכלל. ואם מלך רחמן מייסר הגדולים, שהם צורת הכלל, שהם עיקר, והם הכל. ולכך היה מייסר יחזקאל, שהיה עיקר של ישראל". וכן נאמר [ישעיה נג, יא] "מעמל נפשו וגו' עבדי לרבים ועונתם הוא יסבול", ופירש רש"י שם "ועונותם - היה סובל כדרך כל הצדיקים, שנאמר [במדבר יח, א] 'אתה ובניך תשאו את עון המקדש'". ובב"מ פה. אמרו "כולהו שני יסורי דרבי אלעזר לא שכיב איניש בלא זמניה. כולהו שני יסורי דרבי לא איצטריך עלמא למיטרא". ובח"א שם [ג, לח:] כתב: "כולהו שני דרבי אלעזר לא שכיב וכו'. דבר זה מופלג כאשר אמרנו, כי יסורי דר"א מצד אהבה, ומצד האהבה הוא הדביקות בו יתברך, וכאשר יש דביקות בו לא שכיב אינש בלא זמניה. ודבר זה מבואר, שהרי כתיב [ויקרא כב, ג] 'ונכרתה הנפש ההיא מלפני', והדבוק הוא על ידי האהבה, ולכך יסורין של ר"א היו גורמים שלא מת אחד שלא בזמנו, כי היה אל העולם הדביקות בו יתברך, אשר הוא מצד האהבה. ואמר כל זמן שהיה יסורין של רבי לא איצטריך עלמא למטרא. ודבר זה גם כן ידוע, כי המטר הוא שיורד בגבורה, ולפיכך מזכירין 'מוריד הגשם' בברכת גבורת השם, כי הגשמים מצד הגבורה [תענית ב.]. וכל זמן שהיו יסורין שולטין ברבי... היה הברכה, שהיה התהום עולה ומשקה הארץ, עד שלא היה העולם צריך למטר".

<> אודות שקבלת גזירות ה' היא קבלת עול, כן מבואר למעלה פ"ג מ"ב שאמרו שם "מנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה, שהקב"ה קובע לו שכר, שנאמר [איכה ג, כח] 'ישב בדד וידום כי נטל עליו", וכתב שם לבאר [פד:]: "ואמר שהקב"ה קובע לו שכר. כי נרמז זה בכתוב בזה שאמר שהוא מקבל עליו גזירת השם באהבה. ובודאי כל מי שמקבל גזירת השם יתברך הוא ראוי לתשלומין, כי מקבל עליו העול, וכל עול הוא עיקר העבודה, וכל עבודה הוא עומד לתשלומין". ולהלן בסוף הספר כתב: "אמרו במסכת ראש השנה [כח.] המודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה. ומפרש הטעם דמצות לאו להנות נתנו, דמשמע מזה כי המצות הם לעול האדם, לפי שהם גזירת המלך". @**וכביאור זה**^ בשלשת המשלים של המדרש ביאר גם המהרז"ו [ב"ר לב, ג] והיפה תואר [ב"ר נה, ב]. וזה לשון המהרז"ו שם: "דעת רבי יהונתן [שאמר המשל של קנקנים] שהנסיון של הצדיק הוא להודיע לעולם שהוא צדיק, וכמשל של נקישת הקנקנים שאינם לא לטובת הקנקנים, ולא לטובת העולם, אלא להודיע לאחרים שהם טובים, ויקנו אותם בשווים. וכן הצדיקים, בוחן ומנסה אותם שידעו הבריות מעשיהם, וידעו למה הקב"ה מטיב להם. ודעת רבי יוסי בר חנינה [שאמר המשל של הפשתני] שהנסיון לטובת עצמו, כדי שייטיב מעשיו על ידי הנסיונות שעומד בהם, וזהו משל הפשתן שמקישין עליהם להשביחם. ודעת רבי אלעזר [שאמר המשל של הפרות] שטעם הבחנת הצדיק לטובת העולם, שיגין בזכותו עליהם, כמשל חרישת הפרות, שהוא לטובת העולם מצורך התבואה שתרבה".

<> לכאורה הסברו למעלה [שהנסיון נעשה כדי להוציא את צדקת הצדיק לפועל במדת הדין] הוא רק לפי המשל הראשון [של הקנקנים], ולא לפי שני המשלים האחרים [הפשתני והפרות]. אך לא נמצא כאן שציין הגבלה זו. אמנם כאשר ביאר למעלה את המשל הראשון, כתב כן [לאחר ציון 335], וז"ל: "הכתוב אומר 'ה' צדיק יבחן', דמשמע שדוקא הצדיק הקב"ה מנסה אותו, ולכך הביא משלים שראוי דוקא שיהיה מנסה הצדיק. כי הנסיון הוא על ג' פנים; האחד, מצד מדת הדין, שיהיה צדקתו בפועל לגמרי, ולא יהיה בכח... ולכך מדמה אותו ליוצר שמקיש על הקנקנים, שאותו שידע בהם שאינם עומדים כאשר מקיש עליהם, אינו מקיש עליהם כלל. אבל אותם שאפשר שיהיו עומדים ולא ישברו, הוא מקיש עליהם. וכך אין הקב"ה מנסה להוציא צדקתו אל הפועל רק הצדיקים, כדי שיהיו צדיקים במדת הדין. ויש עוד נסיון... שמביא עליו יסורין של אהבה... ומביא עוד משל למי שיש לו שתי פרות... הצדיק סובל הגזירה בשביל כל העולם". הרי רק בנוגע למשל הראשון הדגיש שזה כנגד מידת הדין וכדי להוציא את צדקת הצדיק לפועל, ולא כתב כן בשני המשלים האחרים. ולכך שפיר נראה לומר שהסברו למעלה הוא רק לפי המשל הראשון, ולא לפי שני המשלים האחרים.

<> בשני מקומות, והובא למעלה הערה 308. וישראל נקראים "בני בחוניך" [פסחים פז. (נצח ישראל פי"א (רעט:)].

<> תמוה, שכבר כתב כן למעלה [לאחר ציון 306], וכלשונו: "יש לשאול, למה נתנסה אברהם יותר מיצחק ויעקב. ואף שמצאנו כי גם יצחק ויעקב נתנסו, כדאיתא בפרק חלק, מכל מקום לא מצינו בפירוש רק אצל אברהם". ועל כך ביאר עד כה שאברהם בפרט נתנסה כי הקב"ה רצה שצדקת אברהם תצא אל הפועל בכדי להבדילו מן הדורות שהיו לפניו. ומה ראה כאן לסייג דבריו עד כה ולהעמיד לעומת זה "&**אמנם**^ לפי דעת חז"ל כל האבות נתנסו... רק באברהם פירש הכתוב", שמשמע מכך שמעלה כאן נקודה חדשה העומדת בסתירה לדבריו שאמר עד כה. ועוד קשה, שלמעלה בנה את כל ההבדל בין אברהם לשאר האבות בכך שנסיונו של אברהם נתפרש בתורה, ואילו נסיונות של שאר האבות לא נתפרשו בתורה [ראה למעלה הערה 309]. ואילו כאן מבאר שאין הבדל בין האבות, וכלם שוים לנסיון, ורק שנסיונו של אברהם נתפרש בתורה, ואין זה מספיק כדי להבדיל את אברהם משאר האבות. ויל"ע בזה. והנראה, ששני הדברים נכונים; מחד גיסא אברהם אבינו מיוחד לנסיונות, כי נסיונו נתפרש בתורה, לעומת שאר האבות. וזה מה שביאר עד כה ש"אברהם בפרט ראוי לנסיון" [לשונו למעלה לפני ציון 325]. אך מאידך גיסא אי אפשר להתעלם מכך שאף שאר האבות נתנסו, וכמבואר בפרק חלק. נמצא, שדבריו עד כה מבארים מדוע אברהם בפרט ראוי לנסיון, ואילו דבריו מכאן ואילך מבארים מדוע כל האבות [אף יצחק ויעקב] שייכים לנסיון. ובזה מתחלק היחס לפסוק "והאלקים ניסה את אברהם"; מחד גיסא פסוק זה מורה שאברהם ראוי בפרט לנסיון, וכמו שנתבאר. אך מאידך גיסא, אין בידי פסוק זה להפקיע את שאר האבות מהנסיון, כי ניתן לבאר שרק אצל אברהם הוזכר להדיא הנסיון מחמת שהוא ראוי בפרט לנסיון. באופן שהפסוק מחדד את יחידיותו של אברהם לנסיון, אך אינו שולל את שאר האבות מהנסיון. ואלו שני המהלכים שבדבריו; במהלך הראשון ביאר את יחידיותו של אברהם לנסיון. ובמהלך השני יבאר את שייכותם של כל האבות לנסיון, וכיצד מדריגת "אב" מחייבת הנסיון.

<> והראיה שלא שלטה בהם יצה"ר [ב"ב יז.]. וכפי שביאר בנתיב כח היצר רפ"ב [ב, קכד.], וז"ל: "זה אמרם במסכת ב"ב [יז.] האבות לא שלט בהן יצר הרע... כלומר שכל אחד מן האבות נחשב כללי, שהרי מהן יצא כלל האומה הישראלית. ומאחר שהם אבות להם, וכוללים כל אחד [מהם] כל האומה, לא שייך בהם יצר הרע". ושם בח"א לב"ב [ג, עז:] כתב: "ולפיכך אמר בסמוך ג"כ ג' לא שלט בהם היצר הרע. פירוש, שלא היה בהם העדר, הוא היצר הרע, מפני שהיו נבדלים מן עולם הזה... כי לא היה האבות כמו שאר בני אדם פרטים, שהרי אין האב נכנס בגדר הבן, ואינו משתתף עמו. ולפיכך האבות אינם פרטים, כי הפרטי הוא חלק, ואין האבות חלק. ומפני כך לא שלט בהם היצר הרע, כי יצר הרע הוא חסרון ורע שנמצא באדם, ואין חסרון בדבר שהוא כללי, כי היו האבות במדריגה הכללית. כמו שאין חסרון בדבר שהוא נבדל, כי כל נבדל גם כן הוא כללי, ולא נחשב פרטי רק הדבר שהוא גשמי". ובגו"א בראשית פל"ב סוף אות ב כתב: "כל עניני האבות לצרכם באו המלאכים, כי צרכיהם [של האבות] לא היו צרכי אדם פרטי, אלא ענין כלל העולם, בעבור שהם יסודות העולם שהמלאכים ממונים עליהם". ובגו"א בראשית פי"ב אות ד כתב: "זהו שאומרים 'אלקי אברהם' [רש"י בראשית יב, ב]. כי הבטיחו הקב"ה [לאברהם] שיהיה ממנו אומה גדולה. ומאחר שתהיה ממנו אומה גדולה, הקב"ה מייחד שמו עליו. דאין הקב"ה מייחד שמו רק על אבות העולם. והיינו טעמא, מפני שאין הקב"ה מייחד שמו על יחיד פרטי, רק על אומה שלימה. ואותם שהם אבות האומה, הקב"ה מייחד שמו עליהם, ולפיכך על האבות דווקא". ובח"א לסנהדרין קז. [ג, רנא:] כתב: "כי בשביל כך אומרים 'אלקי אברהם אלקי יצחק אלקי יעקב', מפני שאין הקב"ה מייחד שמו על אדם יחיד, כי אם על אומה שלימה. והאבות היו אבות לכלל אומה ישראלית. ולכך כמו שאומרים 'אלקי ישראל' אומרים 'אלקי אברהם', וכן יצחק ויעקב... שהשם יתברך מייחד שמו על האבות מפני שהם אבות אל הכלל" [הובא למעלה פ"ב הערה 327].

<> כמו המשנה הבאה "עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים". ודע, כי תיבת "נס" שפירושה אות ומופת לא הוזכרה במקרא לשיטת הרד"ק [שלא הביא בספר השרשים שלו תיבה זו, וראה רש"י שמות כ, יז, ובמדבר כא, ח]. ואולי לומד כשאר מפרשים על הפסוק [שמות יז, טו] "ויבן משה מזבח ויקרא שמו ה' נסי", ופירש רש"י שם "ה' נסי - הקב"ה עשה לנו כאן נס גדול", וכן כתרגם שם אונקלוס. וראה גו"א שם אות יא. ואף לשיטת הרד"ק אפשר לומר שהעובדה שחז"ל כינו את האות והמופת בשם "נס", מורה שחז"ל השוו בין המופת לנסיון, כי אל"כ, מדוע שיבחרו בתיבת "נס" הדומה לתיבת "נסיון", אם אין קשר בין נס לנסיון. ומעין סברה זו כתב בגו"א בראשית פ"י אות ד, והובא למעלה פ"ג הערה 602. ובפרקי רבי אליעזר נמנו ופורטו עשרה הנסיונות של אברהם [פרקים כו-ל], ושם אמרו בתחילת פרק כו: "עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו ועמד בכולן. הנס הראשון, כשנולד אברהם... הנס השני, נחבש בבית האסורים עשרה שנים... הנס השלישי, טלטולו מבית אביו ומארץ מולדתו... הנס הרביעי, מיום שנבראו שמים וארץ לא הביא הקב"ה רעב בעולם אלא בימי אברהם... הנס החמשי, נלקח שרה אשתו לפרעה לאשה... הנס הששי, באו עליו כל המלכים להרגו", הרי כינו את הנסיון בשם "הנס".

<> לשון השפת אמת לר"ה שנת תרל"ז: "כי באמת כל נסיון הוא נס הנעשה על ידי האדם, שהוא אות על זה האדם שיש בו התדבקות בשורש עליון, למעלה מהטבע". ואודות שהנס הוא בלתי טבעי, כן כתב להלן [לפני ציון 545], וז"ל: "לשון 'נס' שהוא דבר יוצא מן הטבע ומסדר העולם". ובבאר הגולה באר הששי [שלג:] ביאר שכל חריגה מן הסדר נקרא נס, וכלשונו: "ודרך נס היה... שהוא יוצא מן הסדר, כי היה זה בשביל כח שלהם שהיה יוצא מסדר העולם אשר היה נוהג, ולפיכך נקרא זה 'נס'". ובשבת לב. אמרו "ואם עושין לו נס, מנכין לו מזכיותיו", ובח"א שם [א, כ.] כתב לבאר: "פירוש, כאשר עושים לו נס יוצא מן הסדר הטבעי, מנכין לו מזכיותיו הבלתי טבעים. כי הזכיות אינו דבר טבעי כלל, רק הם לו שמורים לעולם הבא הבלתי טבעי. וכאשר הש"י נוהג עם האדם שלא בטבע, מנכה לו מן זכיותיו אשר אינם טבעיים, שהרי אוכל מה שראוי לו לעולם הבא הבלתי טבעי, בעולם הזה, כאשר הש"י עושה לו נס בלתי טבעי, ודבר זה מבואר". ובהקדמתו לאור חדש [נג:] כתב: "הנסים שייכים ללילה, כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע, והנסים הם בלילה". וכן כתב בנר מצוה [קט.], והובא למעלה הערה 222. ובהקדמה שניה לגבורות ה' [יז] כתב: "דבר שהוא דרך נס ודרך פלא אינו טבעי, ואינו משתתף עם הטבע כלל... אבל הוא דבר בלתי טבעי". וראה למעלה הערה 222, ולהלן הערות 418, 545.

<> שהיו לאברהם [רעב, לקיחת שרה, מילת בנו ועוד], וכפי שיפרטם בהמשך [ד"ה וענין אלו]. והרי כל מהות הנסיון היא האם האדם יתגבר על טבעו [ובכך יעמוד בנסיון], או ימשך אחר טבעו [ובכך יכשל בנסיון], ואין הנסיון אלא העמדת האדם במצב שעליו לבחור בין שתי אפשריות; טבעית ובלתי טבעית. וכן כתב להלן משנה ד [לאחר ציון 436], וז"ל: "ומפני שיש אל העולם המדריגה העליונה שלו, עד כי נתנסה אברהם בעשרה נסיונות, לצרפו עד שיהיה נבדל מן הטבע, והיה אלקי לגמרי. כי כל נסיון הוא שמנסה אותו אם ילך אחר טבעו, כמו שהתבאר זה למעלה כי זהו לשון 'נסיון' מלשון 'נס'. וכאשר נתנסה בעשרה נסיונות, מוכח שאינו הולך אחר הטבע, אבל הוא נבדל מן הטבע, וראוי שיהיה אל אברהם כל העולם שנברא בעשרה מאמרות, מפני שמקבל כל העולם מדריגה נבדלת בלתי טבעית, כמו שהתבאר למעלה. וכן עשרה נסים עשרה נסים במצרים כנגד עשרה נסיונות של אברהם, כי הנסיון כמו שאמרנו הוא בלתי טבעי, כי זהו עצמו הנסיון אם ילך האדם אחר טבעו או לא ילך. ומפני כי עמד אברהם בעשרה נסיונות, ולא הלך אחר טבעו, עשה השם יתברך גם כן נסים שלא כטבע ומנהגו של עולם לבנים, כי היה נוהג השם יתברך עם בני אברהם שלא בטבע וכמנהגו של עולם, כמו שהיה אברהם עם השם יתברך שלא בטבע וכמנהגו של עולם", ושם הערה 441. וראה להלן הערות 498, 545, 1925.

<> אמרו חכמים [סנהדרין קז.] "אמר [דוד] לפניו, רבונו של עולם, מפני מה אומרים 'אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב', ואין אומרים 'אלהי דוד'. אמר, אינהו מינסו לי, ואת לא מינסית לי" [הובא למעלה הערה 308]. ובח"א שם [ג, רנא:] כתב: "ומה שאמר כי האבות היו מנוסים, דבר זה כי אלו ג' אבות היו מנוסים כל אחד בדבר מיוחד. וזה כי אברהם היה מנוסה בברכת הטוב, כדכתיב [בראשית כד, א] 'וה' ברך את אברהם בכל', ואין נסיון כמו זה, כמו שאמר שלמה [משלי ל, ח] 'ריש ועושר אל תתן לי פן שבעתי וכחשתי'. כי כן ענין העושר, כדכתיב בקרא [דברים ח, יב-יד] 'פן תאכל ושבעת ובתים טובים תבנה וישבת ובקרך וצאנך ירביון וכל אשר לך ירבה ורם לבבך ושכחת את ה' אלקיך'. ולכך על כל הנסיונות שהיו לאברהם היה דבר זה, כי ברך השם יתברך בכל [אמנם מדבריו כאן משמע שפסגת הנסיון של אברהם היא העקידה, וראה להלן הערה 460]... ויצחק נתנסה ביסורין שהיו בגופו, שהרי כהו עיניו [בראשית כז, א], ונחשב היה כמת, כי כל סומא נחשב כמת [נדרים סד.], ולפיכך על הנסיון הזה, שעקד נפשו על המזבח, שזה היה פעם אחד בלבד, היה זה בו שהיה סומא, ודבר זה לא סר ממנו עד מותו [ראה להלן הערה 464]. ויעקב נתנסה מה שהיה בעל צרה, כדכתיב [בראשית מג, יד] 'ואל שדי', שאמר לעולמו די, יאמר לצרותי די [רש"י שם]. ולכך אמר יעקב לפרעה [בראשית מז, ט] 'ימי שנותי מעט ורעים'... ומפני כי האדם יש בו גוף, ויש בו הנפש, וגם הממון, שנרמזים בפסוק [דברים ו, ה] 'בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך', אברהם נתנסה בחלק הממון, יצחק בחלק הגוף, יעקב בחלק הנפשי, כי הצרה הוא לנפש".

<> יש לשאול, האם הדרגה האלקית הבלתי טבעית של האבות היא הסבה, והמסובב ממנה הם הנסיונות. או שנאמר לאידך גיסא, שהנסיונות הם הסבה, והמסובב מהם היא הדרגה האלקית הבלתי טבעית, שכתוצאה מעמידה בנסיון, זוכה המנוסה להתעלות לדרגה אלקית. והנה למעלה כתב [לפני ציון 349] "כי האבות... הם אנשים אלקיים, &**ולפיכך**^ נתנסו". ומכך משמע שהנסיון הוא המסובב מהמדרגה העליונה של האבות. וכן בסמוך יבאר שמדריגת אברהם הנבדלת מתבטאת בכך שהיה רוכב על החמור [בראשית כב, ג], וזה נזכר בתורה לפני שנעשה נסיון העקידה [שם פסוק י]. הרי שהדרגה קודמת לנסיון, כפי שהסבה קודמת למסובב. וכן להלן משנה ד [לפני ציון 527] כתב: "כי הנסיון מורה על שהיה אברהם איש האלקים, והיה נבדל במעלתו, &**ולפיכך**^ עמד בעשרה נסיונות". אך לעומת זאת כאן כתב "ואם היו נוהגים בדרך הטבע לא היו ראוים לאותה מדריגה עליונה", ומכך משמע שהנסיון הוא הסבה, והמדרגה העליונה היא המסובב. וכן בהמשך [לאחר ציון 366] כתב: "נתנסה אברהם בי' נסיונות דוקא, כי על ידי אלו עשרה נסיונות נעשה אברהם גם כן נבדל מן הטבע לגמרי". הרי שהנסיונות הם הסבה, ודרגתו הנבדלת של המנוסה היא המסובב. וכן משמע מדבריו להלן במשנה ד [ראה הערה 439], ונמצא שיש סתירה בדבריו בנקודה זו [שמעתי להקשות מידידי הרה"ג ר' אשר חיים לוין שליט"א]. ועוד קשה, שאמרו חכמים [שמו"ר לא, ג] "אשרי אדם שהוא עומד בנסיונו, שאין בריה שאין הקב"ה מנסה אותה; העשיר מנסהו אם תהא ידו פתוחה לעניים, ומנסה העני אם יכול לקבל יסורין", והובא ברמב"ן [שמות כ, יז, וראה למעלה הערות 307, 334]. ואילו מדבריו כאן מוכח שרק בעלי מדריגה עליונה [כאבות] מתנסים, ולא שאר אנשים טבעיים. ונראה לומר, שכל אדם מתנסה בהתאם למדריגתו, כי כל ענין החיים הוא שהאדם יוציא עצמו מהכח אל הפעל, וזה נעשה רק על ידי עמידה בנסיונות, וכמבואר למעלה הערה 313. ובזה מתחלקים האבות משאר אנשים; האבות מתנסים בנסיונות בלתי טבעיים, מפאת שמדריגתם בלתי טבעית. ואילו שאר אנשים מתנסים בנסיונות שאינם חריגה מובהקת מהטבע, מפאת שמדריגתם טבעית, בבחינת "כל הגדול מחברו יצרו גדול ממנו" [סוכה נב.]. נמצא שהנסיון הוא מסובב ממדריגת המנוסה, אך גם סבה להוציא את מדריגת המנוסה מן הכח אל הפעל. לכך אם האבות לא היו מתנסים, אזי לא היו מוציאים את מדריגתם מן הכח אל הפעל, ו"לא היו ראוים לאותה מדריגה" [לשונו כאן]. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; על הפסוק [שמות יב, כב] "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר" אמרו חכמים [מכילתא שם] "ללמדך כשתצא לדרך הכנס בכי טוב וצא בכי טוב. וכן אתה מוצא באבות הראשונים נהגו בדרך ארץ; [בראשית כב, ב] 'וישכם אברהם בבקר' וכו'". ומובא שם שאף יעקב ונביאים נהגו בדרך ארץ. ולפי דבריו כאן מובנת הרבותא שיש בזה; אע"פ שהאבות היו אנשים בלתי טבעיים [שהרי נתנסו], מ"מ הם נהגו בדרך ארץ, ולא סמכו על הנס, וק"ו לאנשים טבעיים שינהגו כן. וכן מבואר בדבריו בנתיב דרך ארץ ס"פ א [סוף ספר נתיבות עולם], שכתב: "בארו בזה כי אבות העולם, שהיה השם יתברך עמהם בכל הליכתם, ויש לעלות על הדעת שלא היה נחשב אצלם כלל הנהגת דרך ארץ, שהוא הנהגת האדם במה שהוא אדם. ודבר זה אינו בודאי כי היו נוהגים בדרך ארץ. ואם היה השם יתברך נוהג עמהם בנסים חוץ להנהגת העולם, היה זה לשעה בלבד ולהכרח. אבל זולת זה היה הנהגתם על פי דרך ארץ, כי דרך ארץ הוא הנהגת העולם הזה".

<> פירוש - הואיל ואברהם הוא התחלה לאבות, לכך הוא המיוחד מהאבות. כי הואיל והעיקר מתגלה בהתחלה, לכך מדת האבות [היותם בלתי טבעיים] מתבלטת בעיקרה אצל אברהם מפאת היותו התחלת האבות, כי "התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר" [לשונו בבאר הגולה באר השלישי (ער.), ושם הערה 118]. ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר", וזאת משום שההתחלה היא השורש ועיקר לכל מה שיבוא אחריו, כי העיקר מתגלה בהתחלה [ראה למעלה פ"ד הערה 1961]. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנט:] כתב: "כי 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" [ראה למעלה הערות 164, 242, ולהלן הערה 489]. @**ועוד אודות**^ שאברהם הוא התחלה לאבות, הנה אמרו חכמים [יבמות סד.] "אברהם ושרה טומטמין היו", ובח"א שם [א, קמב.] כתב לבאר: "אברהם ושרה טומטמין היו וכו'. פירוש, כי האדם אשר הוא מוליד נחשב שהוא פתוח, שהוא פתוח לצאת ממנו זרע. ואילו אברהם ושרה היו טומטמים, שלא היו פתוחים להוליד. ודבר זה מן הטעם אשר התבאר כי אברהם ושרה אשר הם התחלת ישראל יותר משאר אבות, לפי שהם ראשונים לאבות, וכך האבות הם התחלה לגמרי. ולפיכך חותמים באברהם דווקא ["מגן אברהם" (פסחים קיז:)], שהוא התחלה גם אל שאר אבות [רש"י בראשית יב, ב, וגו"א שם אות ו, ולהלן הערה 2019. וראה להלן פ"ו מ"י שאברהם הוא קנין של ה'], לכך היו אברהם ושרה התחלת הכל. ומפני שאברהם ושרה הם התחלה, לא היו כמו שאר הבריות, כי שאר הבריות הם נבראים כך מתחלת ששת ימי בראשית שהם מולידים והם פתוחים להוליד, אבל אברהם ושרה שיצא מהם אומה הישראלית, הוא דבר חדש. וידוע כי השם יתברך הוא מוציא הכל אל הפעל, ודבר זה דהיינו שהיו אברהם ושרה התחלה לאומה הישראלית הוא עניין מיוחד, שצריך להוציא אל הפעל. ולפיכך אברהם ושרה טומטמים היו, דהיינו הדבר שאינו בפעל נקרא טומטם, שצריך להוציא אותו אל הפעל מטומטמותו, והשם יתברך הוא שהוציא זה אל הפעל. וזהו יותר מן עקור, כי העקור שאינו מוליד, אבל טומטמים שאינם ראוים להוליד כלל לגמרי, עד שהוציא השם יתברך אותו אל הפעל". וראה עוד להלן משנה ד, ובח"א לנדרים לב. [ב, י.] מה שכתב בזה. וראה להלן הערות 435, 452, 1839.

<> לשונו בגבורות ה' פכ"ט [קיד.]: "ויש לתמוה מאוד בזה, מאי שנא חמור זה משאר חמורים, וכי הוא יותר חשוב, שאין ספק שבהמה היתה, ובהמה אחת כמו אחרת. ועוד, למה נברא בששת ימי בראשית,ולא לקח שאר חמור. אבל רז"ל הפליגו מאוד בחכמתם לגלות מצפוני החמור... דע כי כל רכיבה הוא מורה על שהרוכב נבדל מן אשר רוכב עליו, ומתעלה עליו. כי מאחר שהוא רוכב עליו, מתנשא עליו, ואינו מצורף עם אשר הוא רוכב עליו. וכאשר רצה הקב"ה להגדיל את אברהם... לא התנשאות שהוא למלכים, שהם מתנשאים בגבורתם או בעשרם, אבל התנשאות זה התנשאות מעלה קדושה ומעלה נבדלת, שהיו קרובים אל מעלה אלקית, נתן להם הקב"ה להיות רוכבים על החמור, שזה מורה שהוא רוכב על החמרית, מתנשא עליו ורוכב עליו, לפי שהוא נבדל מן החומר. אמנם אם היה רוכב על חמור סתם, אין זה דבר, כי הקב"ה היה רוצה להגביהם [את אברהם ומשה רבינו] על כל עולם הגשמי... היו מושלים על עולם הגשמי, והיו נבדלים ממנו, וזהו היה עצם מעלתן. ולכך היו רוכבים על החמור שנברא בין השמשות, כי מאחר שהיו רוכבים על החמור שנברא בין השמשות, ובריאה בין השמשות היא על הטבע. וזה כי הנברא בששת ימי בראשית, לפי שהם ימי החול, הנברא בהם הוא טבע לגמרי. אבל בין השמשות, מפני שבין השמשות קצת חול וקצת קודש, ברא בו דברים שהם אינם טבע לגמרי. ואף על גב שחמור זה הוא טבעי כמו שאר חמור, מפני שאלו צדיקים מתרוממים על העולם, היה סדר בריאה של בין השמשות מחייב להם החמור, כי היו רוכבים על הדברים הנבראים בין השמשות, ולפיכך מסדר בין השמשות בא להם החמור, כמו שהבריאה של ששת ימי בראשית לסתם רכיבה, כך סדר בין השמשות לרכיבה המיוחדת הזאת, שהיא רכיבה שהיו מתרוממים על העולם, ומסדר בין השמשות מסודר להם החמור הזה, ולא שהיה בו חשיבות כלל כמו שהתבאר, והוא עיקר", ושם מוסיף לבאר ענין זה.

<> שאמרו שם במשנה "כל מי שיש בידו שלשה דברים הללן, מתלמידיו של אברהם אבינו... עין טובה, ורוח נמוכה, ונפש שפלה". וראה שם לפני ציון 1915, ולמעלה ציון 288.

<> וכתיבת הנסיון בפירוש בתורה מורה שהנסיון לאברהם הוא דבר שחל בעולם הפשט, וכמבואר למעלה הערה 309.

<> בח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד.] ביאר לפי זה מדוע מצות מילה נתנה לאברהם אבינו, וז"ל: "מצות המילה... ביום ח' [ויקרא יב, ג], כי מספר שבעה הם כנגד שבעה ימי בראשית, שהוא עולם הטבע. והמילה היא על הטבע, ולכך היא ביום השמיני, שהעולם הזה נוהג אף שלא בטבע. ודבר זה התחיל אברהם, שעשה לו השם יתברך ניסים ונפלאות שלא בטבע, ולכך אליו נתנה המילה". ולמעלה במשנה ב [לאחר ציון 230] כתב: "וכן מה שאמר 'אברהם אבינו נתנסה בי' נסיונות', הכל בשביל שהיה לאברהם המדריגה העליונה הזאת, כמו שיתבאר". @**ובכת"י כאן**^ הוסיף עוד טעם מדוע אברהם אבינו בפרט הוצרך להתנסות יותר משאר אבות, וז"ל: "ועוד, כי עד אברהם היה העולם נוהג בטבע וכמנהגו לגמרי, עד שהיה אברהם, והתחיל אז להיות נוהג שלא בטבע. ולכך היה צריך להיות אברהם גובר על הטבע לגמרי, והיה אברהם על הטבע, ובזה היה מושל על הטבע. ולכך היה צריך שיהיה אברהם מנוסה בעשרה נסיונות, והוא היה מנוסה בעשרה, היה גובר לגמרי. וזה לא היה בשאר אבות, כי לא היו הם התחלת הדבר". וראה להלן הערה 442.

<> עובר לדבר על דוד, כי בקשר לבקשת דוד נאמר שהאבות נתנסו, שאמרו חכמים [סנהדרין קז.] "אמר [דוד] לפניו, רבונו של עולם, מפני מה אומרים 'אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב', ואין אומרים 'אלהי דוד'. אמר, אינהו מינסו לי, ואת לא מינסית לי. אמר לפניו, רבונו של עולם, בחנני ונסני... אמר מינסנא לך... דמנסינא לך בדבר ערוה", ושם מסופר על הנסיון של בת שבע, ושלא עמד בו.

<> לשונו בח"א לסנהדרין קז. [ג, רנא:]: "ומה שאמר דוד שיש לומר ג"כ 'אלקי דוד', ובקש זה יותר מכל שאר צדיקים, מפני כי בשביל כך אומרים 'אלקי אברהם אלקי יצחק אלקי יעקב', מפני שאין הקב"ה מיחד שמו על אדם יחיד, כי אם על אומה שלימה, והאבות היו אבות לכלל אומה ישראלית. ולכך כמו שאומרין 'אלקי ישראל' [שמות ה, א], אומרים 'אלקי אברהם' וכן יצחק ויעקב. לכך אמר דוד שכמו שהשם יתברך מיחד שמו על האבות, מפני שהם אבות אל הכלל, כך דוד אב אל מלכות בית דוד, שגם המלכות נחשב כמו הכלל, שהמלך הוא כמו הכלל נחשב. וכן אמרו ז"ל [במדב"ר יט, כח] שהמלך הוא העם, והעם הוא המלך. ומאחר שממנו מלכות דוד, נחשב הוא כלל, ויש לומר ג"כ 'אלקי דוד' כמו שאומרים 'אלקי אברהם'" [הובא למעלה פ"א הערה 1381]. ובכלליות ידוע שדוד המלך הוא הפנה הרביעית של המרכבה [זוה"ק ח"ג רסב:], וכמרומז בגו"א בראשית פכ"ד אות מג [ד"ה אמנם, ושם הערה 177]. והיחס שבין שלשת האבות לבין דוד המלך הוא כפי שביאר בדרשת שבת הגדול [רכד:], שעמד שם על כך שבקרבן תודה היו שלשה מיני מצה, ואחד של חמץ [ויקרא ז, יב-יג], והיה שיעורו של החמץ שוה לשלשת מיני המצה [מנחות עז:]. וכתב על כך בזה"ל: "הנה המצה מורה על שהוא יתברך עשנו, והחמץ מורה כי אליו אנחנו [לשונו קודם לכן (רכג.): "החמץ כנגד מה שאמר 'ולו אנחנו' (תהלים ק, ג), כי החמץ מורה על יצה"ר, וצריך האדם שיזבח יצרו ולצאת מן יצה"ר, ולשוב אל השם יתברך... ומין מצה הוא כנגד מה שאמר 'הוא עשנו' (שם), כי מצד שהוא יתברך עשנו, בראנו מצה בלי שאור לגמרי"]... ולפיכך היו שלשה מיני מצה ואחד של חמץ... כי השם יתברך עשנו על ידי האבות... ולכך היו שלשה מיני מצה... והחמץ היה נגד דוד... ומה שהיה של חמץ שקול כמו שלשתן של מצה, מפני כי מדת דוד בלולה משלשתן [ראה למעלה פ"ב הערה 1040], ולפיכך היה מין חמץ כמו שלשה של מצה". ובח"א לסנהדרין קז. [ג, רנב.] כתב: "היה דוד שוה לאבות מצד המקבל" [הובא למעלה פ"א הערה 571]. ובגו"א שמות פי"ט אות יח [סט:] כתב: "לכך אמר [פרקי דר"א פ"ל] 'האיל [של יצחק] שנברא בין השמשות' שהוא שלא בטבע, 'לא יצא מאתו דבר לבטלה'... וכן הכינור של דוד. ולא היה כנור כמו שאר כנור, שאם היה כמו שאר כנור מאי רבותא, אבל כנור זה היה מיוחד לדוד, שהיה לו הכנור למעלה עליונה, מורה על עצם מעלתו. לכך אמר בו שהוא 'יודע נגן' [ש"א טז, יח], ומאחר שהיה לו הכנור למעלה אלקית, היה הכנור של דוד דבר שלא בטבע". הרי שיש לדוד "בחינה מה גם כן להיות לו מדריגה זאת שיהיה הנהגתו על הטבע".

<> כי מדרגתו מצד המקבל, וכמבואר בהערה הקודמת. וספירת מלכות היא מצד המקבלים, וכידוע. וצרף לכאן מאמר חכמים [יבמות סד:] "בימי דוד אימעוט שני, דכתיב [תהלים צ, ו] 'ימי שנותינו בהם שבעים שנה'" [ראה בגו"א בראשית פי"ד אות כא (רמא.) בביאור הדבר]. הרי שנות כל הדורות נקבעו על פי דוד, אם כן מוכח "כי מדתו קרובה אל הנהגת העולם הטבעי". והרי מספר שבעים גופא מורה על הנהגה טבעית [ראה הערה הבאה].

<> יש בזה הטעמה מיוחדת; אמרו חכמים [סנהדרין קז.] "ראויה היתה בת שבע בת אליעם לדוד מששת ימי בראשית, אלא שבאה אליו במכאוב... שאכלה פגה" ["שקפץ את השעה ליזקק על ידי עבירה" (רש"י שם)]. וביאר שם בח"א [ג, רנב:] בזה"ל: "פירוש, שאין סברא לומר שהיה נולד שלמה, שהיה בונה בית המקדש, רק מאשה מיוחדת. וקודם שנולד היה הנביא מתנבא על לידת שלמה [ש"ב ז, יב-טו]. לכך אי אפשר רק שיהיה שלמה מן האשה שהיא ראויה לדוד. ובת שבע ראויה לו, כי דוד היה שביעי גם כן בבני ישי [דה"י א ב, טו]. לכך ראויה לו בת שבע. רק שאכלה פגה, כלומר שעדיין לא הגיע הזמן. ומפני שהיתה ראויה אליו, היה להוט אחריה, כמו דבר שהוא מוכן ומזומן אליו, ואין יכול להמתין עד שהגיע זמן הכושר". ולפי דבריו כאן לא רק שהשויון בין דוד [בן שביעי לישי] ובת שבע הוא הסבה לחטא [שדוד היה להוט אחר בת שבע], אלא שויון זה הוא הסבה שדוד לא עמד בנסיון הזה, כי מספר שבע מורה על הטבע [ראה הערה 359], ומחמת כן גופא לא עמד בנסיון המיועד לבעלי מדריגה שמעבר לטבע.

<> למעלה במשנה ב [לאחר ציון 206], ויובא בהערה הבאה.

<> לשונו למעלה במשנה ב [לאחר ציון 206]: "ומטעם זה בעצמו הקב"ה היה מנסה את אברהם בעשרה נסיונות, שיהיה אברהם מנוסה בכל מיני נסיונות, שהם מחולקים. שלפעמים אחד עומד בנסיון זה, ואינו עומד בנסיון אחר. אבל הקב"ה היה מנסה את אברהם בכל חלקי נסיון. שהחלקים אשר הם מחולקים מגיעים עד עשרה, ולא יותר, כי אחר עשרה הוא חוזר אל אחד, ובזה נתנסה בכל נסיונות". וראה להלן הערה 424.

<> כפי שביאר למעלה במשנה א [לאחר ציון 52], וז"ל: "ויש לך לדעת כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות ולא במאמר אחד, מורה שהעולם הזה יש לו מעלה עליונה, והשם יתברך שכינתו בעולם הזה. ומורה על זה מספר עשרה, כי השכינה עם עשרה תמיד, ולא פחות מעשרה, כמו שבארנו למעלה [פ"ג מ"ו] אצל 'עשרה שיושבים ועוסקים בתורה', שהשכינה היא עם עשרה. שמזה תדע מה שמספר עשרה מקבל כבוד השכינה, כי עשרה יש בהם קדושה. ולפיכך אם נברא העולם במאמר אחד, לא היה אל העולם המדריגה העליונה הזאת. אבל עתה שהעולם נברא בעשרה מאמרות, יש אל העולם המדריגה העליונה הקדושה. כי כבר בארנו כי עשרה יש בהם קדושה, כי לכל דבר שבקדושה צריך עשרה", וראה למעלה הערות 58, 80, 95, 132, 228, ולהלן הערות 429, 902.

<> לשונו למעלה במשנה ב [לאחר ציון 226]: "ועוד תדע, כי אלו המשניות כולם באו אחר מה שאמר שהעולם נברא בעשרה מאמרות [למעלה משנה א]. וכבר בארנו כי העולם נברא בעשרה מאמרות, שמורה זה על שדבק בעולם המעלה העליונה האלהית, שמורה עליו מספר עשרה. וכך בעצמו מה שנתן השם יתברך ארך אפים להם עד עשרה דורות [למעלה משנה ב], הוא בשביל המעלה העליונה שיש בעולם, כנגד זה יש להאריך אף שלא לכלות אותו מהר, ולכך נתן להם ארך אפים עד עשרה דורות. וכן מה שאמר אברהם אבינו נתנסה בעשרה נסיונות, הכל בשביל שהיה לאברהם המדריגה העליונה הזאת, כמו שיתבאר... הכל נמשך אחר דבר זה שנברא העולם בעשרה מאמרות". וראה למעלה הערה 227.

<> למעלה מציון 348 ואילך. וראה למעלה תחילת הערה 354.

<> להלן משנה ד [לאחר ציון 428], ולהלן משנה ה [לפני ציון 598]. וראה למעלה הערות 206, 231.

<> כפי שכתב בתפארת ישראל ר"פ כ, וז"ל: "על פי דעת חכמים, אשר אין לזוז מקבלתם ומחכמתם". ובהקדמה שניה לגבורות ה' [יז] כתב: "אבל רז"ל בעלי האמת ידעו בקבלתם... וכל הנוטה מדבריהם נוטה מדרכי חיים". וכן הוא בגו"א בראשית פכ"ד סוף אות מג. ומדגיש זאת, כי נאמרו בזה דעות שונות מה הם עשרת הנסיונות של אברהם [ראה ברע"ב וברבינו יונה כאן שמנו את הנסיון של כבשן האש שבאור כשדים כנסיון הראשון. וכן הרבינו יונה מנה את קבורת שרה כנסיון העשירי. והרמב"ם כאן מנה באופן אחר את עשרת הנסיונות, וכן הוא באברבנאל].

<> לשון פרקי רבי אליעזר פכ"ו: "הנס השלישי, טלטולו מבית אביו ומארץ מולדתו והביאו לחרן, ושם מת תרח אביו ועתדיי אמו, והטלטול קשה לאדם יותר מכל. ומניין טלטולו, שנאמר [בראשית יב, א] 'ויאמר ה' אל אברם לך לך'".

<> פירוש - הואיל ולקיחת שרה על ידי פרעה [בראשית יב, טו] נחשבת כאן לנסיון החמישי, מדוע לא נחשיב לנסיון גם לקיחת שרה על ידי אבימלך, דמאי שנא לקיחתה לפרעה מלקיחתה לאבימלך.

<> בא לבאר מדוע לקיחת שרה בפעם השניה נכללת בנסיון של לקיחתה בפעם הראשונה.

<> פירוש - הנסיון של לקיחת שרה אינו דומה לנסיונות העקידה וגירוש ישמעאל. כי בשני הנסיונות האחרים, עומדת למבחן נכונותו של אברהם לעשות את העקידה והגירוש, או שמא לא יעשה. אך לגבי לקיחת שרה, הרי עצם הלקיחה נעשה על כרחו של אברהם, והעומד למבחן אינו אלא אם יהיה לאברהם אבינו הבטחון בה' שיציל את שרה, או לא. והואיל ואברהם כבר ראה שהקב"ה הציל את שרה מבית פרעה, שוב אין בזה נסיון חדש כאשר שרה נלקחה לבית אבימלך, כי בודאי "יציל אותה גם כן מבית אבימלך" [לשונו כאן], ולכך "אין זה נסיון נחשב" [שם].

%[פ"ה מ"ד]

<> דם, צפרדע, כנים, ערוב, דבר, שחין, ברד, ארבה, חושך, ומכת בכורות [דצ"ך עד"ש באח"ב]. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 208]: "הנסים שנעשו לישראל הם המכות שהכה הקב"ה את מצרים". ובכמה נוסחאות של משנתינו איתא להדיא "עשר מכות הביא הקב"ה על המצריים במצרים, ועשר על הים". ומעתה יבאר כיצד עשר המכות שהובאו על המצריים מסווגים כנסים "שנעשו אבותינו".

<> בפשטות כוונתו לומר שעשר המכות שהובאו על המצריים נעשו בכדי לכוף את המצריים שישחררו את ישראל, ולכך מכות מצרים הם נסי ישראל. וראה הערה הבאה.

<> לפי זה "נסים שנעשו לאבותינו" אינו מתפרש שהנסים נעשו ישירות לאבותינו, אלא הנסים נעשו בשביל אבותינו, והלמ"ד של "&**ל**^אבותינו" מתפרשת כמו בשביל, וכמו שביאר רש"י [במדבר כה, יג] שלמ"ד מתפרשת כמו בשביל. @**מבואר מדבריו**^ שהמכות נעשו כדי לכוף את המצריים שישחררו את ישראל [ולכך המכות עצמן "הם הנסים שנעשו לאבותינו במצרים"]. אמנם בשאר מקומות לא ביאר כן את תכלית המכות. וכגון, בגבורות ה' פנ"ו [רמח:] כתב: "המכות שבאו במצרים היו לשתי סבות; האחד, להכות אותם על חטאם, כדכתיב [בראשית טו, יד] 'וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי'. והשני, להראות נפלאותיו, כדכתיב [שמות י, א-ב] 'כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שיתי אותותי אלה בקרבו ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים וגו'". הרי שלא הזכיר שם שהמכות באו לכוף את המצריים לשחרר את ישראל, אלא באו כעונש על המצריים ולהראות נפלאות ה'. וכן בגו"א בראשית פט"ו אות טז כתב: "דן אנכי - בעשר מכות [רש"י שם]. פירוש, דאינו מלשון דין, דלא מצינו שהביא הקב"ה אותם בדין, אלא רוצה לומר 'דן' שיעניש אותם. ומה שכתוב לשון 'דן', שהוא רמז על י' מכות, שהראשונה דם [שמות ז, כ], והעשירית 'נגע אחד אביא על פרעה ועל מצרים כו'' [שמות יא, א], ולכך פירש רש"י 'בעשר מכות', ולא פירש סתם 'במכות'". הרי עשר המכות באו כעונש על המצריים, ולא ככפיה לשחרר את ישראל. וכן בחידושי הגרי"ז על התורה [שמות ז, א] כתב: "'ויאמר ה' אל משה ראה נתתיך אלקים לפרעה' [שם]. פירש רש"י נתתיך וגו' - שופט ורודה לרדותו במכות ויסורין, עד כאן לשונו. והמבואר בזה שהמכות שבאו על מצרים לא היו בכדי שישלחו את ישראל, אלא לקיים מה שנאמר לאברהם [בראשית טו, יד] 'וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי', ועל כן נעשה לשופט עליהם לדונם על מעשיהם. וכמו כן איתא בעדיות פ"ב מ"י דמשפט המצריים י"ב חודש, והיינו כמו שכתבנו דהמכות הן מדין משפט וקיום ההבטחה לאברהם". ואף מצד הסברה מוכח כן, שהרי בחמש המכות האחרונות הקב"ה הכביד את לב פרעה ומנע מאתו לשחרר את ישראל [רש"י שמות ז, ג], וכיצד ניתן לומר שהמכות נועדו להשפיע על פרעה שישחרר את ישראל, בעוד שהקב"ה הכביד את לבו כדי שלא ישחרר את ישראל [שמעתי להקשות מפי בני הבה"ח חנוך דוב שיחיה]. @**ונראה ליישב**^, שאע"פ שהמכות נעשו כעונש למצריים ולהראות נפלאות ה' [ולא ככפיה לשחרור ישראל], אך סו"ס יציאת מצרים היא התהליך שיצרה את כנסת ישראל, כי ישראל נעשו לעם ביציאת מצרים [כמובא למעלה פ"ד הערות 1549, 2106]. לכך, כל מה שנעשה ביציאת מצרים הוא מיישך שייכי ליצירת כנסת ישראל, כי כנסת ישראל היא התולדה מיציאה זו. נמצא שעשר המכות ותכליתן [הענשת מצרים ונפלאות ה'] הן הן יצרו את הבריה ששמה כנסת ישראל. לכך שפיר אמרינן שעשר המכות נעשו "בשביל ישראל להוציא אותם מארץ מצרים" [לשונו כאן], שאין כוונתו לומר שהמכות נעשו כדי לכוף את פרעה שישחרר את ישראל, אלא כוונתו לומר שהמכות ותכליתן תורמות לעיצוב דמותה של כנסת ישראל. ושתי התכליתיות של המכות אכן מעצבות את כנס"י, שהרי חורבן המצריים שייך למהותה של כנסת ישראל [ראה גבורות ה' פ"ד], וכן ספור נפלאותיו יתברך שייך למהותה של כנסת ישראל, שעל כך נאמר [ישעיה מג, כא] "עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו". אך מעולם לא התכוון לומר שהמכות נעשו כדי שישראל יצאו ממצרים. ודייק לה, שלא כתב כאן "עשר מכות שהביא בשביל ישראל &**כדי**^ להוציא אותם מארץ מצרים", אלא כתב "בשביל ישראל להוציא אותם מארץ מצרים", ללא תיבת "כדי". וזה מורה שאין כוונתו לומר שהמכות נעשו כדי לשחרר את ישראל ממצרים, אלא המכות נעשו לטובת ישראל, שהם יצאו ממצרים בתנאים התורמים ליצירה שנעשתה ביציאה זו [שמעתי מידידי הרה"ג ר' דניאל רוא שליט"א].

<> שנאמר [שמות ז, כז] "ואם מאן אתה לשלח הנה אנכי נגף את כל גבולך בצפרדעים", הרי שהמכה חלה ב"כל גבולך". וכן בהמשך נאמר [שמות ח, א] "ויאמר ה' אל משה אמר אל אהרן נטה את ידך במטך על הנהרת על היארים ועל האגמים והעל את הצפרדעים על ארץ מצרים". והואיל והמכה היתה על ארץ מצרים, ולא על המצריים, היה מקום לומר שאף ישראל ילקו בצפרדעים, כי ישראל גם כן שוהים בארץ מצרים. ולפי זה יוסבר מה שדילג כאן על מכת דם [המכה הראשונה], ועסק במכת צפרדע [המכה השניה], כי במכת צפרדע נאמר להדיא שהמכה היתה על ארץ מצרים, וכמבואר. אך מכת דם היתה על היאור ומימי מצרים [שמות ז, יט], ולא על ארץ מצרים, ולכך אין כל כך הכרח לומר שישראל נצלו ממכת דם באופן נסיי, כפי שיש לומר במכת צפרדע.

<> לשון הרמב"ם כאן: "העשרה נסים שנעשו לאבותינו במצרים, הוא הנצלם מן העשר מכות, והיות כל מכה ומכה מיוחדת במצרים, ולא בישראל, ואלו הם נסים בלא ספק". ושם מאריך להוכיח מלשונות המקרא כיצד כל המכות פגעו רק במצריים, ולא בישראל. וכן הוא ברע"ב כאן.

<> שהמכות היו על ארץ מצרים, ולא על המצריים. וזו ראיית המהר"ל, ואינה מוזכרת בדברי הרמב"ם.

<> לכאורה כבר במכת דם [המכה הראשונה] התרחש נס זה, וזה קדם בהרבה למכת חושך [המכה התשיעית], וכמו שכתב בגבורות ה' תחילת פ"ס, וז"ל: "ראינו שלא היתה שום מכה מן המכות בישראל... ויותר מזה אמרו [שמו"ר ט, י] שכשהיה שותה הישראל והמצרי, זה היה שותה דם, וזה מים". ואולי מוכיח כן ממכת חושך, שנס זה מתחייב מהנאמר בקרא, ואילו במכת דם לא נאמר בקרא שהמצרי וישראלי שתו מכוס אחד.

<> קשה, מנין להוכיח ממכת חושך לכל שאר המכות, דאולי רק במכת חושך נעשה נס להצלת ישראל מהמכה, אך לא בשאר המכות. ויש לומר, שמכת חושך מגלה על שאר המכות, כי כל המכות נדונות בגדר אחד, ואם במכת חושך היתה הצלת ישראל בדרך נס, הוא הדין לשאר מכות, וללמד על הכלל יצא. אך עדיין יש להעיר, כי מכת בכורות נעשתה על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו [רש"י שמות יב, יב], וניצלנו ממכת בכורות כאשר הקב"ה פסח על בני ישראל ואת בתינו הציל, ומדוע שהצלה זו תחשב לנס, שנאמר על כך "הציל הקב"ה את ישראל מן המכות" [לשונו כאן], הרי כאשר בשר ודם נכנס לבית אחד ואינו נכנס לבית שני, בודאי שדבר זה לא יחשב לנס. ובשלמא בשאר המכות שנעשו על ידי שליחים למיניהם, ניחא, שהקב"ה הצילנו מידי השליחים הללו. אך במכת בכורות, שנעשתה מתחילתה אך רק על ידי הקב"ה, מהו הנס שהקב"ה פסח על בתינו. ושמעתי ממו"ר שליט"א להשיב, שכאשר ההנהגה עוברת מידי הטבע אל ידיו יתברך, זה גופא נקרא הנהגה של נס. כי על פי הטבע אין מקום שסכנת מיתה תפגע בבית זה, ולא בבית אחר, וכמו שהקרא מתפלא ואומר "יפול מצדך אלף ורבבה מימינך אליך לא יגש" [תהלים צא, ז]. לכך מה שהקב"ה פסח על בתינו נכלל בהנהגה נסית, והוי אחד מעשרה נסים שנעשו לאבותינו במצרים.

<> פירוש - מעיר על המשנה [לפירוש הרמב"ם], דמאי קא משמע לן, הרי כתוב כן להדיא בתורה שהמכות פסחו מעל ישראל [והרמב"ם הראה כן מלשונות המקרא שאכן כל המכות חלו רק על המצריים]. ועל כך מיישב שמשנתינו משמיעתנו שפסיחה זו היא בגדר נס, ולא בגדר טבע. ואודות שלא ניחא למהר"ל לומר שהמשנה מבארת דבר שנשנה להדיא במקרא, ראה למעלה פ"א הערה 1460, ופ"ד הערה 1747. ויש להעיר, מדוע לא הקשה כן גם לפירושו הראשון [שהנסים שנעשו לאבותינו במצרים הן עשר המכות, שהן באו לטובת ישראל], ותיקשי לך הרי המכות נאמרו להדיא בקרא, ומה באה משנתינו להשמיענו. אך זה לא קשה כלל, שהואיל ועשר המכות באו להעניש את המצריים [וכמו שנתבאר למעלה בהערה 377], לכך בודאי שיש בזה חידוש לסווג את עשר המכות כ"נסים שנעשו לאבותינו במצרים". אך לפי פירוש הרמב"ם שאין עשר המכות "הנסים שנעשו לאבותינו במצרים", אלא ההצלה מהן, על כך היה מקום להקשות שזה פשיטא.

<> לשון הרמב"ם כאן: "אבל העשרה ניסים שהיו על הים הם קבלה. הראשון, הבקעות המים כפשוטו של פסוק [שמות יד, כא] 'ויבקעו המים'. השני, שאחר שבקעו נעשה כקובה, עד ששב כדמות גג, ולא מקורה ולא משופע, והיה הדרך כאילו היה נקב במים, והמים מימין ומשמאל וממעל, הוא מאמר חבקוק [חבקוק ג, יד] 'נקבת במטיו ראש פרזיו'. השלישי, שארצו נתקשה ונקפא להם, כאמרו [שמות יד, כט] 'הלכו ביבשה', ולא נשאר בקרקעיתו שום חומר וטיט כבשאר נהרות. הרביעי, שדרכי מצריים היו בחומר מדובק, והוא אמרו [חבקוק ג, טו] 'חומר מים רבים'. והחמישי, שנבקעו לדרכים רבים כמספר השבטים, כעין קשת עגול... והוא אמרו [תהלים קלו, יג] 'לגוזר ים סוף לגזרים'. והששי, שנקפאו המים ונתקשו כאבנים, ועל זה אמר [תהלים עד, יג] 'שברת ראשי תנינים על המים', רוצה לומר שנתקשו המים עד ששבו בענין שישבור הראשים עליהם. והשביעי, שלא נקפאו כקפיאת שאר המים הנקפאים, רוצה לומר חתיכה אחת, אבל היו חתיכות רבות כאילו הם אבנים וסדרו קצתם על קצתם, והוא אמרו [שם] 'אתה פוררת בעזך ים'. והשמיני, שנקפה כזכוכית... רוצה לומר בהיר, עד שיראו קצתם אל קצתם בעברם בו, והוא אמרו [תהלים יח, יב] 'חשכת מים עבי שחקים', רוצה לומר שקבוץ המים היה כעצם השמים לטוהר שהוא בהיר. והתשיעי, שהיו נוזלים ממנו מים מתוקים והיו שותים אותם. והעשירי, שהיו נקפים בעת שהיו נוזלים אחר שלקחו מהם מה ששתו, עד שלא היו יורדין לארץ, והוא אמרו [שמות טו, ח] 'נצבו כמו נד נוזלים', רוצה לומר הדבר הנוזל היה נקפה בלב ים". וראה להלן הערה 589. @**ומה שהוצרך**^ הרמב"ם למצוא טעם חדש לנסים שעל הים, ולא כתב שהנסים על הים היו כמו הנסים שנעשו בארץ מצרים [שישראל נצלו מן המכות שבאו על המצריים], כי אי אפשר לומר כן בנסי הים, שהרי ישראל והמצריים לא היו ביחד בים, כי ישראל נכנסו לפניהם, ופשיטא שהמכות שבאו על המצריים על הים לא יגיעו לישראל, ואין זה בגדר נס. מה שאין כן נסי ארץ מצרים, שישראל ומצרים יושבים זה בזה, שם ניתן לבאר את הנס בכך שישראל לא נפגעו ממכות מצרים.

<> לשון רש"י כאן: "ואני משה בר מתתיה מצאתי עשרה נסים נעשו לאבותינו על הים מפורשים באבות דרבי נתן [פל"ג מ"ב], וכן כתוב לשם וכו'", ושם מפורטים עשרת הנסים כפי שכתבם הרמב"ם. וראה להלן בתחילת משנה ה שהזכיר שם בקיצור את דברי רש"י והרמב"ם.

<> כפי שכתב למעלה בסוף ההקדמה [נא.], וז"ל: "ולא הבאנו בפירוש הפירושים שנאמרו בפירוש המסכתא הזאת, וזה כי כבר נגלים ומפורסמים לפני כל, והמבקש דבריהם, הלא הם ערוכים לפניו".

<> נראה להטעים שאלה זו על פי דבריו למעלה [משנה ג, לאחר ציון 207], וז"ל: "עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים, מפני שהקב"ה רצה לעשות להם נסים בכל החלקים. כי אין הנסים שוים, והשם יתברך רצה לעשות נסים בכל החלקים, שהם מגיעים עד עשרה. והנסים שנעשו לישראל הם המכות שהכה הקב"ה את מצרים, שרצה להכות את מצרים בכל מיני מכה. וכמו שאמרו הפלשתים כאשר באה עליהם המכה [ש"א ד, ח] 'הלא הוא האלהים שהכה מצרים בכל מכה', ורוצה לומר כי כל מיני מכות באו עליהם. ונתבאר במקומו איך היו אותם המכות כוללים כל המכות. וכן הנסים שהיו על הים, שרצה הקב"ה לעשות נסים לישראל בכל מיני נסים המחולקים, כי החלוק מגיע עד עשרה", וכן יחזור ויכתוב בסמוך [לאחר ציון 417]. ולכך מקשה, הואיל ועשרת הנסים שהיו במצרים כוללים כל סוגי הנסים האפשריים [ולכך מנינם עשרה], "למה הוצרך לעשות על הים", הרי הכל נכלל בעשרת הנסים שהיו במצרים. וכן מדוייק מלשונו, שהקשה "אחר שעשה הקב"ה &**עשרה**^ נסים עם ישראל במצרים, למה הוצרך לעשות על הים". הרי שהזכיר ברישא "עשרה נסים" של מצרים, אך לא הזכיר כן בסיפא, שכתב "למה הוצרך לעשות על הים", ולא שאל "עשרה נסים על הים". אלא הם הם הדברים; מחמת שהקב"ה עשה עשרה נסים במצרים, ומספר עשרה כולל הכל, מדוע הוצרך לעשות עוד נסים על הים, הרי הכל כבר נכלל בעשרה שבמצרים.

<> "על ידי זה קנה השם יתברך את ישראל לגמרי, שהם שלו" [לשונו בהמשך]. ובסמוך [הערה 402] יתבאר האם הנסים שהיו בהוצאה עושים את הקנין, או ההוצאה לכשעצמה עושה את קנין.

<> לשון הרמב"ן [שמות כ, ב]: "וטעם 'מבית עבדים', שהיו עומדים במצרים בבית עבדים, שבויים לפרעה. ואמר להם זה שהם חייבין שיהיה השם הגדול והנכבד והנורא הזה להם לאלהים, שיעבדוהו, כי הוא פדה אותם מעבדות מצרים. כטעם 'עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים' [ויקרא כה, נה]". ובגבורות ה' ר"פ סו כתב: "אמר יהודה בן בצלאל זלה"ה, כאשר לכל דבר יבוקש תכלית, ולפי ענין שלו יש לו תכלית. שאם היה הפעל פעל חשוב וגדול, ראוי שיהיה לו גם כן תכלית חשוב. שאין ראוי שיהיה תכלית פחות ושפל לפעל חשוב. ומכל שכן פעל האל, שכל פעולותיו בחכמה והשכל, שכל פעולותיו ומעשיו הם הולכים לתכלית ראוי לפי הפועל. וכאשר ראינו ביציאת מצרים שפעל השם נוראות גדולות מאוד, והוא בעצמו ובכבודו הוציאם ממצרים, אם כן ראוי שיהיה לפועל הזה תכלית, ויהיה תכלית חשוב כפי ערך הפעל אשר פעל השם למען אותו התכלית. וכאשר מצאנו בכתוב שתכלית היציאה הוא שיהיה לישראל לאלקים, כדכתיב בתחילת היציאה [שמות ו, ו-ז] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'. ובסוף פרשת תצוה כתיב [שמות כט, מו] 'המוציא אתכם מארץ מצרים לשכני בתוכם'. מוכח כי תחילת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלקים... כי תכלית היציאה שיהיה להם לאלקים ולהיות שכינתו ביניהם" [הובא בחלקו למעלה פ"ד הערה 1519]. ובנצח ישראל פנ"ח [תתצו:] כתב: "הוציאם ממצרים, ועל ידי זה הוא להם לאלקים, וכדכתיב [במדבר טו, מא] 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים'". ושם פנ"ט [תתקיג.] כתב: "כי מפני שהשם יתברך הוציא אותם ממצרים, יש לישראל מעלה אלקית לגמרי, כאשר השם יתברך הוא לאלקיהם". ובנתיב העבודה ס"פ ח [א, קב:] כתב: "כי מצד יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך עליהם, כדכתיב 'אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', שרוצה לומר כי לכך אני אלהיך ומולך עליך, ואתה קנוי לי לעבד, בעבור שהוצאתיך מבית עבדים, לכך אתם תהיו לי עבדים לקבל מלכות שמים". וראה להלן הערה 401.

<> לשונו למעלה פ"ג מט"ו [שפו.]: "מה שהרשות נתונה להיות האדם בבחירתו, הוא מצד שהאדם נברא בצלם אלקים, והוא יחיד בתחתונים... ואל תאמר כי גם הבהמה היא גם כן בעלת בחירה, שאין הדבר כך כלל... אבל האדם שהוא בעל שכל, שייך בו בחירה במה שירצה". ובסמוך יבאר שהיות האדם בעל שכל עושה אותו למתנגד חזק יותר מהמתנגד הטבעי, ואילו היות האדם בעל בחירה עושה אותו למתנגד קל יותר מהמתנגד הטבעי.

<> צרף לכאן את מאמרם [ברכות יז.] "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב ["שאין אנו עושים רצונך" (רש"י שם)], שאור שבעיסה ["יצר הרע שבלבבנו המחמיצנו" (רש"י שם)] ושעבוד מלכיות. יהי רצון מלפניך שתצילנו מידם, ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם". הרי שני מעכבים עומדים לו לאדם המונעים ממנו לקיים רצון ה' יתברך; יצר הרע ושעבוד מלכיות. שעבוד מלכיות הוא המתנגד בצורת אדם, שהוא בעל בחירה ובעל שכל. ואילו יצר הרע הוא המתנגד הטבעי הנתון בגופו של אדם [שבת קה:] וכן למעלה פ"ג מי"ג [שט:] כתב: "כי היצר הרע הוא באדם בטבע מנעוריו, כדכתיב [בראשית ח, כא] 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו', ודבר זה נולד עם האדם בטבע".

<> ועל כך נאמר [משלי כד, ו] "כי בתחבולות תעשה לך מלחמה", ופירש שם הרבינו יונה: "כי בתחבולות תעשה לך מלחמה. לא יתכן לעשות מלחמה מבלי מביני תחבולות, שיביטו וישכילו הדרכים שהאויבים יכולין להתגבר בהן, ויתחכמו להם גם הם". והמלבי"ם שם כתב: "למלחמה אין די בעצה אחת לבד, כי גם האויב יש לו עצה, וצריך תחבולה, שהוא קישור עצות רבות זה אחר זה, שנגד כל עצה שיעמיד האויב יהיה לו עצה אחרת כנגדו. ולכן למלחמה צריך יועצים הרבה, שכל אחד יעמיד עצה אחרת, כי כל מיני העצות כולם צריכים".

<> לשונו למעלה פ"ג מט"ו [שפז:]: "אל תאמר כי גם הבהמה היא גם כן בעלת בחירה, שאין הדבר כך כלל, כי הבהמה שהיא עושה לפי טבעה, ואין זה בחירה, כי הטבע הוא אחד". ופירושו, כי בחירה מחייבת שיהיו כמה צדדים, אך אצל בהמה אין יותר מצד אחד, שטבעה מכתיב לה את התנהגותה. ומאותה סבה שהבהמה עשתה אתמול כך, הרי מאותה סבה גופא היא עושה היום אחרת, ואין כאן שני צדדים, "כי הטבע הוא אחד". הרי שאין בטבע רבוי אופנים ורבוי פנים, אלא חד גוונית. דוגמה לדבר; נאמר במעשה בראשית על העופות והדגים [בראשית א, כב] "ויברך אותם אלקים לאמר פרו ורבו וגו'", ופירש רש"י שם "לפי שמחסרים אותם וצדין מהם ואוכלין אותם הוצרכו לברכה". ובגו"א אות נד כתב: "ואם תאמר, מין האדם, שאין צדין אותם, למה נתברך [בראשית א, כח]. ויש לתרץ, כיון שהאדם הוא בר דעת ובעל בחירה יותר משאר הנבראים, ואפשר שבכונה יכול להתבטל מפריה ורביה מפני שום דבר, שאינו רוצה לעסוק בפריה ורביה, לכך נתברך כדי שלא ישב בטל. אבל בבהמות שאינו בעל חכמה, והוא עוסק בפריה ורביה כטבעו, לכך אילו לא היה צדין מהן לא נתברך" [הובא למעלה פ"ג הערה 1732]. הרי התנהגות בעלי הטבע היא צפויה וידועה מראש, לעומת התנהגות האדם, שאינה צפויה וידועה מראש.

<> בתפארת ישראל פ"ב הרחיב בענין זה, וזה לשונו שם [נ.]: "כי מעשה האדם במה שהוא בעל שכל, הוא יותר במעלה מן הטבע, שהרי הטבע הוא כח חמרי בלבד, ואלו האדם הוא שכלי... כי מעשה האדם, במה שהוא פעל האדם שהוא בעל שכל, יותר במדרגה מן הטבע, שהוא כח חמרי בלבד [ראה להלן הערה 1996]. וכמו שהוכיח לו מן החטים [שאינם ראויים לאכילה עד שהאדם יתקנם], שהוא פעל הטבע, והוא חסר עד שיושלם על ידי אדם השכלי. שמזה תראה כי פעל השכל הוא על הטבע" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 658]. לכך המתנגד שהוא אדם, הוא מתנגד קשה יותר מהמתנגד הטבעי, כי יש לאדם מעלה גבוהה יותר, ומעין מה שנאמר [שמות יד, כה] "ויאמר מצרים אנוסה מפני ישראל כי ה' נלחם להם במצרים". וכן מצינו שמשה רבינו חשש מפני עוג שמא תעמוד לו זכותו של אברהם אבינו [נדה סא.]. הרי שכאשר יש למתנגד מעלה אלקית, יש לחשוש ממנו יותר.

<> יומא פו: "מדת בשר ודם, אדם מקניט את חבירו, ספק מתפייס הימנו, ספק אין מתפייס הימנו".

<> כגון אש ומים, שלעולם יעמדו בהתנגדותם זה לזה, אך בני אדם יכולים להתפייס ולבטל התנגדותם. ורש"י [דברים ל, יט] כתב: "אמר להם הקב"ה לישראל, הסתכלו בשמים שבראתי לשמש אתכם, שמא שינו את מדתם, שמא לא עלה גלגל חמה מן המזרח והאיר לכל העולם... הסתכלו בארץ שבראתי לשמש אתכם, שמא שינתה מדתה, שמא זרעתם אותה ולא צמחה, או שמא זרעתם חטים והעלתה שעורים. ומה אלו שנעשו לא לשכר ולא להפסד, אם זוכין אין מקבלין שכר, ואם חוטאין אין מקבלין פורענות, לא שינו את מדתם. אתם שאם זכיתם תקבלו שכר, ואם חטאתם תקבלו פורענות, על אחת כמה וכמה". הרי השמים וארץ מורים לנו שאין לשנות, אלא לעולם לעמוד בתפקידנו. וכן אמרו [סנהדרין מב.] "אשר במאמרו ברא שחקים... חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם", ופירש רש"י שם "תפקידם - מצוה שצויתם להתנהג בהילוך תקופותיהם". ועוד אמרו חכמים [חולין ז.] "רבי פנחס בן יאיר הוה קאזיל לפדיון שבויין, פגע ביה בגינאי נהרא. אמר ליה, גינאי חלוק לי מימך ואעבור בך. אמר ליה, אתה הולך לעשות רצון קונך, ואני הולך לעשות רצון קוני. אתה ספק עושה ספק אי אתה עושה, אני ודאי עושה", ובח"א שם [ד, צג.] כתב: "אמר לו הנהר, אתה הולך לעשות רצון קונך, ואני הולך לעשות רצון קוני. אבל מה שאני עושה רצון השם יתברך, דהיינו מה שנברא עליו כמנהגו של עולם, שעל זה ברא אותו השם יתברך, והוא עושה באין ספק. אבל האדם אין מדריגתו כך, כי הוא אפשרי בלבד, אפשר שיעשה, ואפשר שלא יעשה". אמנם בהספד [קעח] כתב: "האש הוא... דבר טבעי בלבד, ואחר כך יותר מזה... האדם, הוא נברא מן התחתונים ומן העליונים, זהו יותר מן האש". הרי נקט כדבר פשוט שהתגברות על אדם היא קשה יותר מהתגברות על הטבע. אך כאן מבאר שיש צד לומר שהתגברות על הטבע קשה יותר מהתגברות על האדם, כיון שהטבע אינו משנה דעתו. ויל"ע בזה.

<> רש"י דברים לב, מח: "וידבר ה' אל משה בעצם היום הזה - בג' מקומות נאמר 'בעצם היום הזה'... במצרים נאמר [שמות יב, נא] 'בעצם היום הזה הוציא ה''. לפי שהיו מצריים אומרים בכך וכך; אם אנו מרגישין בהם, אין אנו מניחין אותן לצאת. ולא עוד, אלא אנו נוטלין סייפות וכלי זיין והורגין להם. אמר הקב"ה, הריני מוציאן בחצי היום, וכל מי שיש בו כח למחות, יבוא וימחה".

<> לשונו בגבורות ה' פ"ח [נ.]: "המעלה הגדולה אשר יש לישראל, שהם מושלים על עולם הטבע, שהטבע נדחה מפניהם, והיה זה בקריעת ים סוף, שהיתה הטבע נדחית מפניהם". ושם בפמ"ז [קפד:] כתב: "כי קריעת ים סוף אינו טבעי, והיה גובר השם יתברך על הטבע, עד שנקרע הים. ומפני שכל אשר נברא בששת ימי בראשית הוא טבעי... ומפני שיש בישראל מדריגה זאת שאינם טבעיים, שהרי יש בהם המילה, ולכך נקרע ים הטבע בשביל זכות המילה [ילקו"ש שמות טו, א], שאינה טבעית". וטבע הים הוא שלא להבקע, וכמו שנהר גינאי לא רצה להבקע לפני רבי פנחס בן יאיר [חולין ז.], וראה הערה 396. ובבאר הגולה באר הרביעי [תקמב.] כתב: "קריעת ים סוף, שהוציא את ישראל מתוך הטבע הכולל, שקרע להם הים, שהוא טבעי, וזה היה סוף ותכלית גאולת מצרים, שגאלם מתוך הטבע הכולל... כי קריעת ים סוף היה מחלק ומפריד הים שהוא אחד, וראוי להיות מחובר ביחד, והשם יתברך קרע אותו והפרידו" [ראה להלן הערה 723]. ואודות שהים התנגד לישראל, כן אמרו חכמים [שמו"ר כא, ו] "כיון שהלך [משה] לקרוע את הים, לא קבל עליו להקרע. אמר לו הים, מפניך אני נקרע, אני גדול ממך, שאני נבראתי בשלישי [בראשית א, ט], ואת נבראת בששי [שם פסוק כז]. כיון ששמע משה כך, הלך ואמר להקב"ה אין הים רוצה להקרע".

<> כי פרעה כבר שיחרר את ישראל לאחר מכת בכורות, וזה היה בבוקר של יום טו ניסן [ברכות ד:]. נמצא שכאשר היתה קריעת ים סוף [כא ניסן (רש"י שמות יד, ה)] לא היו ישראל תחת רשות פרעה. ויש להבין, מדוע הוסיף משפט זה, דמאי נפק"מ אם בשעת קרי"ס היו ישראל תחת רשות פרעה אם לאו, סוף סוף הקב"ה הצילם ממתנגד טבעי. ואולי כוונתו לומר, שאם בעת קריעת ים סוף היו ישראל עדיין נתונים תחת רשות פרעה, אזי ההתנגדות של הים היתה נדונת כקושי נוסף שעמד בפני ישראל בברחם מפני פרעה, וכתנא דמסייע לפרעה, ולא היה הים חולק התנגדות לעצמו. ורק לאחר שסולקה ההתנגדות של פרעה, ניתן לבודד את התנגדות הים לעצמה, ולומר שיש כאן מתנגד טבעי. דוגמה לדבר; נאמר [שמות יח, ט] "ויחד יתרו על כל הטובה אשר עשה ה' לישראל אשר הצילו מיד מצרים", ופירש רש"י שם "אשר הצילו מיד מצרים - עד עכשיו לא היה עבד יכול לברוח ממצרים, שהיתה ארץ מסוגרת, ואלו יצאו ששים רבוא". הרי שהיות ארץ מצרים "ארץ מסוגרת" אינה נחשבת כהתנגדות טבעית מצד הארץ, אלא מצורפת להתנגדות של המצריים ["אשר הצילו מיד מצרים", ותרגם אונקלוס "מידא דמצראי"]. ודייק לה, שהנה העמיד את קרי"ס כהתגברות על מתנגד טבעי. וקשה, מאי אולמא קרי"ס מעשר מכות, שהרי אף בהן היתה התגברות על הטבע, שלפי הטבע אין חיות טורפות באות והולכות כפי שנעשה במכת ערוב. אלא הם הם הדברים. מכת ערוב באה כאשר עדיין היינו עבדים לפרעה, לכך היא נדונת כהצלה מפרעה. אך קרי"ס נעשתה כאשר כבר לא היינו תחת רשות פרעה, לכך היא נדונת כהצלה מהטבע, ולא הצלה מפרעה.

<> מבואר בדבריו שיש צורך בהתגברות על מתנגד בעל שכל [אדם] ועל מתנגד טבעי [ים], כי לא ראי זה כראי זה, ויש בזה מה שאין בזה, ולכך יש צורך בהתגברות כפולה. ויש להקשות, כי רש"י [דברים יא, לא] כתב "כי אתם עוברים את הירדן וגו' - נסים של ירדן יהיו סימן בידכם שתבואו ותירשו את הארץ". וקשה, שכאן ביאר שיש בזה שתי מערכות שונות, מערכת התנגדות של הטבע, ומערכת התנגדות של אדם בעל שכל. וכיצד נסים של ירדן יהיו סימן לומר "שתבואו ותירשו את הארץ", הרי נסים של ירדן הם התגברות על המתנגד הטבעי בלבד, ומנין להקיש מכך שיתגברו גם על שבעה עממין הנמצאים בארץ ישראל, הרי אדם לחוד, והטבע לחוד, ומבחינה מסויימת אדם הוא מתנגד קשה יותר מן הדבר הטבעי. ומלבד זאת יש לבאר, מהו העומק בזה שיש התנגדות לישראל מצד האדם, ויש התנגדות לישראל מצד הטבע [והקב"ה מצילנו משתיהן]. ונראה שהכוונה בזה היא שישנן שתי מערכות שונות הפועלות כנגד ישראל; אומות העולם, ועולם הטבע. הבחינה של האומות היא כמו שאמרו חז"ל [תנחומא תולדות, אות ה] שישראל דומים לכבשה אחת העומדת בין שבעים זאבים, שכל קיומה הוא נס גלוי. וכן עולם הטבע מתנגד לקיומה של אומה אלקית נבדלת, וכמו שכתב בנצח ישראל פל"ד [תרמט.], וז"ל: "כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי". נמצא שמטרת הנסים שנעשו לישראל במצרים ובים היתה להורות לישראל שאין להם שום קיום ואחיזה בעולם, כי תבל ויושבי בה מתנגדים להם, ובהכרח שכל קיומם הוא מה' יתברך. לכך ה' יתברך קנה את ישראל ע"י נסים אלו, כי נסים אלו מורים שקיומם בעבורו [וכפי שהותר לנח לאכול בשר בהמה לאחר המבול, מחמת ש"נח הציל מהם לקיום המין, נתן להם רשות לשחוט ולאכול, כי קיומם בעבורו" (לשון הרמב"ן בראשית א, כט)]. נמצא שהתנגדות עולם הטבע היא שאין לישראל &**מקום**^ בעולם, כי המקום הוא המקיים את העומד בו [כמבואר למעלה פ"ג הערה 616, ולהלן הערה 1057], ואין לישראל קיום בעולם הטבע, העוין אותו. לכך נעשה נס קרי"ס, כדי לתת לישראל מקום חדש, במקום שלא היה בו עד כה מקום [שמעתי ממו"ר שליט"א]. וכאן נמצא שנסים של ירדן הם סימן לרשת את גויי הארץ. כי שבעה עממין מונעים מישראל את מקומם [ארץ ישראל], כי עצם המצאותם בארץ מפקיעה את ישראל מהארץ, וכמו שפירש רש"י [במדבר לג, נג] "והורשתם את הארץ - והורשתם אותה מיושביה, ואז וישבתם בה, תוכלו להתקיים בה. ואם לאו, לא תוכלו להתקיים בה". לכך נסים של ירדן שייכים במהותם להורשת שבעה עממין [אע"פ שאדם וטבע שייכים לשתי מערכות שונות], כי שניהם עוסקים במקומם של ישראל, ושפיר אמרינן "נסים של ירדן יהיו סימן בידכם שתבואו ותירשו את הארץ". וכן מבואר להדיא בדברי רש"י [במדבר לג, נא], שכתב: "כי אתם עברים את הירדן וגו' והורשתם וגו' - והלא כמה פעמים הוזהרו על כך, אלא כך אמר להם משה; &**כשאתם עוברים בירדן ביבשה**^, על מנת כן תעברו. ואם לאו, מים באין ושוטפין אתכם. וכן מצינו שאמר להם יהושע בעודם בירדן [יהושע ד, י]". הרי דוקא "בעודם בירדן", וישראל "עוברים בירדן ביבשה" אז נאמר להם שבקיעת הירדן תלויה בהורשת הגוים. כי המקום שבתוך הירדן ישאר מקומם רק בתנאי שהמקום של ארץ ישראל ישאר מקומם. מה שאין כן ביציאת מצרים, הרי פרעה והמצריים אינם שייכים להתנגדות למקומם של ישראל, אלא להתנגדות הכללית של האומות כנגד ישראל, לכך שפיר אמרינן שהמתנגד הטבעי לחוד, והמתנגד הבלתי טבעי לחוד.

<> לשונו להלן פ"ו מ"י [ד"ה ואמר ישראל]: "'עם זו קנית' [שמות טו, טז]... מפני כי גאלם ממצרים שייך בזה 'קנית'". ולפי מהלך זה מתבאר שיציאת מצרים היא סבה להיותנו עבדים, כי הקנין חל בעקבות היציאה ממצרים. וכן כתב בנתיב העבודה ס"פ ח [א, קב:, והובא למעלה הערה 389]. אמנם בגו"א שמות פי"ב אות יב ביאר להיפך, שמחמת שנעשינו לעבדי ה' במצרים [ע"י הקרבת קרבן פסח ומילת מצרים], לכך זכינו ליציאת מצרים, וכלשונו שם: "אבל אותו שהוא רשום לעבדות [מילה], והוא עובד [קרבן פסח], זהו עבודה גמורה, ואז נקרא 'כי לי בני ישראל עבדים' [ויקרא כה, נה] ולא עבדים לעבדים [קידושין כב:], וגאלם הקב"ה מן עבדות של פרעה", וראה שם הערה 76. וכן כתב בגבורות ה' פ"ס [רסד:]. אך זה לא קשה, כי בגו"א דן במעשים שישראל עשו כדי להיות עבדי ה', ואילו כאן הוא דן במעשים שהקב"ה עשה כדי לקנות את ישראל להיות עבדיו.

<> מלשון זה משמע שלא ההוצאה עצמה עושה את הקנין של ישראל אל ה', אלא ההוצאה &**בנסים**^ היא עושה את הקנין של ישראל אל ה'. וכן כתב בנצח ישראל פ"ב [כה:], וז"ל: "הם [ישראל] קנוים לו [לה'] בעצמם לעבדים, כי הוציאם מן העבדות באותות ובמופתים, עד שנעשו עבדים קנוים לו. ואמרו רז"ל [קידושין כב:] דלת ומזוזה היו עדים שפסחתי על בתי בני ישראל, ואמרתי להם [ויקרא כה, נה] 'כי לי בני ישראל עבדים וגו''". הרי שצירף לזה את מאמרם שהדלת והמזוזה שהיו עדים לנסי מצרים, הם גם מעידים שבני ישראל הם עבדים הקנויים אל ה'. ומעתה יש לבאר איזה קנין הוא נסים, ומה דמות יש לקנין זה. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר שנסים מורים שישראל נמצאים במחיצתו יתברך, והוי מעין קנין חצר. וביאור הדבר, שאם ישראל לא היו עומדים במחיצתו יתברך, לא היו נעשים להם נסים, וכפי שכתב בגבורות ה' פע"ב [שכז:], וז"ל: "בישראל היו נסים הרבה מאוד, מה שלא תמצא לשאר אומות... כי יש לישראל הכנה בעצמם לקבל המעלה העליונה... ולכך היו דביקים במעלה אלקית עליונה". ובגו"א ויקרא פכ"ב אות לח כתב: "כי הנס הוא קדושה לשמו יתברך, והוא ידוע מסוד הנסים". לכך נסים מורים על קנין, כי כשם שכל קנין הוא הכנסה לרשות הקונה, כך הנסים מורים שישראל עומדים במחיצתו יתברך, כי הנסים באים ממקום עליון. ובגבורות ה' ר"פ לט כתב: "כי ביציאת מצרים עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות, מורים לך כי שם ה', הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות, השם הזה נקרא עליהם, שמפני שהשם הקדוש נקרא עליהם, לכך עשה עמהם נפלאות... כי שם הגדול והקדוש נקרא עליהם, שהרי עשה עמהם נפלאות". וראה להלן הערות 421, 443, 512, 596. @**אמנם כאן**^ גם כתב שההוצאה לבד [ללא הנסים] פועלת הקנין, שזה לשונו [לפני ציון 401]: "הרי הציל את ישראל ממתנגד הטבעי, וממתנגד בעל שכל, ועל ידי זה קנה השם יתברך את ישראל לגמרי שהם שלו", ובמשפט זה לא הזכיר כלל את הנסים. נמצאת אומר, שיש בזה שני הדברים נפרדים; עשיית נסים עושה קנין, וכן הוצאה מצרה לרווחה עושה קנין. וכן מבואר בגבורות ה' ר"פ סב, וז"ל: "'הללויה הללו עבדי ה' הללו את שם ה'' [תהלים קיג, א]. ביאור זה, מצד שהם עבדי ה', שהם להקב"ה, שהרי עושה נסים עמהם, והוציאם מצרה לרוחה, ובזה הם עבדי ה'. כי כל דבר הרווחה שהושיעם מצרה, הרי היו משועבדים לאחר, ובזה שגאלם הם עבדי ה', כי הוציאם מרשות אחר... מצד שהוא עושה עמהם נסים, והושיעם מצרה לרוחה" [ראה להלן הערה 692]. הרי כתב שעשיית נסים, וכן הוצאה מצרה לרווחה, כל אחת מהן מורה על קנין, ואלו דבריו כאן.

<> פירוש - יש הבדל בין היציאה מארץ מצרים, לבין היציאה מהים, שהיציאה מהים מורה על גאולה כללית יותר, וכמו שמבאר.

<> פירוש - מאחר שישראל היו תחת המצריים מחמת גזירת ברית בין הבתרים [בראשית טו, יג], הרי גזירה זו כוללת שעבוד לכלליות האומה המצרית, ולא שעבוד חלקי למצריים של אותה שעה, כי ההשתעבדות צריכה להיות לאומה שהיא הפכית לישראל, וכמבואר בהערה הבאה.

<> פירוש - מאחר שהגזירה היתה שישראל יהיו משועבדים תחת עול מצרים, לכך כל עוד שלא נגאלו מהאומה המצרית, אלא רק נגאלו מהמצריים שהיו באותה שעה, עדיין יש שיור בגאולתם של ישראל. ואודות ששעבוד ישראל היה לאומה המצרית בכללה, ולא רק למצריים של אותה שעה, ראה דבריו בגבורות ה' פ"ד שהקדיש את כל הפרק לבאר מדוע ישראל נשתעבדו דוקא למצרים, ובתוך דבריו שם כתב [כט.]: "כי ישראל הפכים למצרים; המצריים דבוקים בזנות, וישראל מובדלים מן הערוה ומן הזנות. ומאחר שגזר השם יתברך שעבוד וענוי על ישראל, והדבר יתפעל מהפך שלו, לכך ראוי שיהיה השעבוד &**באומה**^ שהם הפכים להם... שראוי לישראל להיותם משועבדים דווקא למצרים, כי לא יתפעל דבר כי אם מהפכו". נמצא שגזירת השעבוד היא כלפי אומה שהיא הפכית לישראל, ולכך אין מקום להגביל שעבוד זה למצריים של אותה שעה.

<> כי אומה כוללת את כל דורתיה בסקירה אחת. וכן כתב בנצח ישראל פי"א [רפח:] בנוגע לישראל, וז"ל: "כי בודאי הברית שכרת עם אברהם לא סר, שהרי לא נתן גבול וקץ לברית הזה, רק אמר [בראשית יז, יז] 'לברית עולם'. ואחר שכן הוא, למה יהיה בטל הברית בשביל דור אחד או שתים שחטאו, ויהיה בטל הברית מזרע אברהם שעדיין לא נולדו. לכן אמר בפרשת אתם נצבים [דברים כט, יג-יד] 'ולא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת כי את אשר ישנו פה וגו''. ומעתה איך אפשר שיכרות ברית עם אשר לא נולדו עדיין, ואינם בעולם. אבל הדבר ברור, לפי שכרת ברית עם אברהם מצד שהוא התחלת האומה בכלל, וכן בישראל... אין כורת ברית עמהם מצד שהם פרטים, אלא רק מצד האומה, דהיינו שם ישראל. ודבר זה כולל אותם שהם עתה לפניו, וכן אותם שנולדו אחר כך, שכולם שם אומה ישראלית עליהם". וראה להלן הערה 1855.

<> פירוש - גזירת השעבוד חלה גם על מקום מסויים, שנאמר [בראשית טו, יג] "ויאמר לאברהם וגו' גר יהיה זרעך בארץ לא להם וגו'", וכל עוד שישראל היו בארץ מצרים, ונבוכים הם בארץ, עדיין לא יצאו ישראל משעבוד מצרים. ורק בקרי"ס, שישראל יצאו מארץ מצרים בכללה, אזי נחשבים לגאולים לגמרי משעבוד מצרים. וכן נאמר [יהושע ב, י] "כי שמענו את אשר הוביש ה' את מי ים סוף מפניכם בצאתכם ממצרים וגו'", הרי קרי"ס היא "בצאתכם ממצרים".

<> לא מצאתי מקור מפורש לזה, אך כך משמע מהמדרש [שמו"ר כב, ב], שאמרו שם: "כיון שעלה אחרון שבישראל מן הים, ירד לתוכו אחרון של מצרים... על אלו ואלו ננעל הים מד' רוחותיו... נטל הקב"ה שר שלהם תחלה וטבעו בים, ואחר כך ירדו כולם לאחריו", ומשמע מכך ש"שקע כל מצרים בתוכו בפעם אחד". והנה אין כוונתו שכלם מתו כאחד, שהרי רש"י כתב [שמות טו, ה] "ירדו במצולות כמו אבן - ובמקום אחר [שם פסוק י] 'צללו כעופרת', ובמקום אחר [שם פסוק ז] 'יאכלמו כקש'. הרשעים כקש, הולכים ומטורפין עולין ויורדין, בינונים כאבן, והכשרים כעופרת שנחו מיד". אלא כוונתו שכלם טבעו כאחד, וזהו לשונו כאן "&**ושקע**^ כל מצרים בתוכו בפעם אחד", ולא שמתו כאחד. ויש להבין, מה מורה העובדה ש"שקע כל מצרים בתוכו &**בפעם אחד**^". ויש לומר, שזה מורה שקרי"ס היא מכה כללית ולא פרטית, כי הכלל הוא אחד, והפרטים הם מרובים [נצח ישראל פמ"ד (תשנו:), באר הגולה באר החמישי (כד:)], והואיל והמצריים שקעו בפעם אחת, הרי שקרי"ס היא מכה כללית.

<> כמו [שמות יד, כה] "ויאמר מצרים אנוסה מפני ישראל וגו'", וכן [שם פסוק ל] "וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים", וכן [שמות טו, א] "סוס ורכבו רמה בים" [ראה הערה 411]. אמנם קצת קשה לשונו "וכן כל הפרשה", כי בפעמים אחרות בפרשה מצרים נזכרים בלשון רבים, וכמו [שמות יד, ט] "וירדפו מצרים אחריהם וישיגו אותם וגו'", וכן [שם פסוק יח] "וידעו מצרים כי אני ה' וגו'", וכן [שם פסוק כג] "וירדפו מצרים ויבואו אחריהם וגו'", וכן [שם פסוק כז] "ויט משה את ידו וגו' ומצרים נסים לקראתו וגו'".

<> והכלל הוא אחד, וכמבואר בהערה 408, ולכך נקט המקרא בלשון יחיד. ומבואר מדבריו שלשון יחיד הוא כנגד הכלל, ולשון רבים הוא כנגד הפרטי. וכן כתב בגו"א שמות פ"כ אות ח, שעשרת הדברות נאמרו בלשון יחיד, כי "המצוה הוא לישראל מצד הכלל שהם עם ישראל, ולפיכך נאמר בלשון יחיד [שמות כ, ב] 'אלקיך אשר הוצאתיך'" [לשונו שם], ושם הערה 80. ובמנחות סה: דרשו על הפסוק [ויקרא כג, טו] "וספרתם לכם" ש"תהא ספירה לכל אחד ואחד". ואילו הפסוק "וספרת לך" [ויקרא כה, ח] - הנאמר אודות ספירת יובלות - דרשו שהוא נאמר על בית דין [תו"כ שם]. וזה מורה שלשון יחיד מוסב על הכלל, ואילו לשון רבים מוסב על כל יחיד ויחיד. וכן ביאר הגר"א באדרת אליהו ר"פ נצבים, וז"ל: "'והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי כי בשרירות לבי אלך' [דברים כט, יח]. ביאורו, מפני שרז"ל אמרו [מגילה לא:] בתוכחה ראשונה אין רשאי להפסיק, מפני שבלשון רבים נאמר. ובתוכחה השניה רשאי להפסיק, מפני שבלשון יחיד נאמר. פירוש, שבלשון רבים נאמר, וקאי על כל יחיד ויחיד. והשניה בלשון יחיד נאמר, והוא על כלל ישראל כאחד. וזה הוא אומרו [דברים כט, יח] 'והיה בשמעו את דברי האלה הזאת' השניה, הנאמר בלשון יחיד על כלל ישראל, 'והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי' [שם], הלא אני יחיד, ולא נאמר רק על כלל ישראל. לכך נאמר [שם פסוק כ] 'והבדילו השם לרעה', כיון שפירש עצמו מכלל ישראל". אך למעלה פ"א מ"ד [רלט.] כתב להיפך, שלשון יחיד הוא כנגד הפרטי, ולשון רבים הוא כנגד האחד השלם [לכך מוסר הזוגות הוא בלשון יחיד, לעומת מוסר אנשי כנסת הגדולה, שהוא בלשון רבים]. וכן כתב בגו"א שמות פט"ו אות ז, שלשון יחיד שבתורה ["זה אלי" (שמות טו, ב)] מורה שמדובר בכל אחד ואחד ["ראתה שפחה על הים מה שלא ראו נביאים" (רש"י שם)], כי "מדכתיב כל השירה בלשון יחיד, אם כן על כל אחד ואחד, ואפילו על השפחה, נמי מדבר" [לשונו בגו"א שם]. וכן הרמב"ן [שמות כ, א] ביאר שעשרת הדברות נאמרו בלשון יחיד ["אנכי ה' אלוקיך"] יען "כי עם כל אחד ידבר, ולכל אחד יצוה, שלא יחשבו כי אחר הרוב ילך, והיחיד ינצל עמהם". וראה תפארת ישראל פמ"ג הערה 50. וצ"ע בכל זה [הובא למעלה פ"א הערה 664].

<> אודות שכל אומה היא תחת השר שלה, כן כתב בסוף ספר גבורות ה' [שלג.], וז"ל: "הנה דבר ידוע אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים אברים וגידין ובשר ופרצוף לאחד כמו השני, ואין חלוק ביניהם, אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל [הובא למעלה פ"ד הערה 1828]... שיש לכל אומה ואומה שר מיוחד, כמו שנזכר בכתוב [דניאל י, כ] 'שר פרס' 'שר יון' [שם]... הרי כי האומות דביקים בכח מיוחד, וישראל דביקים בכח קדוש, הוא השם יתברך, אשר הבדיל אותם מן העמים ולקחם אליו".

<> כי כל דבר העומד להתכלות ולהתבטל, הוא מתנגד בכל כחו למי שבא לבטלו, וכמו שכתב בנצח ישראל ס"פ לב, וז"ל: "לפי שהמלך המשיח בא לבטל את האומות, לכך בכל כחם יהיו האומות מתנגדים למשיח". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצז.] כתב: "בזמן מלך משיח יבטלו ישראל את האומות, ולפיכך בימי גוג ומגוג יבואו כל האומות על ישראל, בשביל כי ישראל באים לבטל אותם לגמרי" [ראה למעלה הערה 322]. וכאן שהנצוח היה כנגד כל האומה המצרית, לכך השר הממונה עליהם בא לעזרתם.

<> כן אמרו במדרש הנ"ל [שמו"ר כא, ה], וז"ל: "כיון שיצאו ישראל ממצרים, היו נושאין עיניהן והיו המצרים רודפים אחריהם, שנאמר [שמות יד, י] 'ופרעה הקריב וגו' [והנה מצרים נוסע אחריהם]', 'נוסעים' אינו אומר, אלא 'נוסע', כיון שיצא פרעה והמצריים לרדוף אחריהם, תלו עיניהם לשמים, וראו שרן של מצרים פורח באויר. כיון שראו אותו נתייראו הרבה, שנאמר [שם] 'וייראו מאד'. ומהו 'והנה מצרים נוסע אחריהן', שרן של מצרים היה, שמו 'מצרים', שאין הקב"ה מפיל אומה עד שהוא מפיל שרן תחלה... כיון שהשקיע הקב"ה את המצרים בים, לא שקע תחלה אלא שרן, שנאמר [שם פסוק כח] 'וינער ה' את מצרים בתוך הים', זה שרן של מצרים, ואחר כך ונער פרעה וחילו. וכן 'סוסיהם ורוכביהם רמה בים' אינו אומר, אלא [שמות טו, א] 'סוס ורוכבו', זה השר שלהן, הוי 'והנה מצרים נוסע אחריהם'".

<> ולכך מיושבת שאלתו למעלה [לפני ציון 387]: "ויש להקשות, אחר שעשה הקב"ה עשרה נסים עם ישראל במצרים, למה הוצרך לעשות על הים". ועל כך מיישב כאן בהסברו השני, שהוצרכו לנסי הים כדי לצאת מן האומה המצרית לדורותיה, ולא רק מפרעה שבאותה שעה. אך קצת קשה לאידך גיסא; הואיל וקרי"ס היא יציאה כללית ומקיפה יותר מהמכות שנעשו במצרים, מה הצורך במכות ארץ מצרים, הרי היה סגי בקרי"ס בלבד, ש"בכלל מאתיים מנה" [ב"ק עד.], ואם יצאו ממצרים בכלליות, בודאי שיצאו ממצרים שבאותה שעה. ונראה ליישב זאת על פי דבריו בח"א לסנהדרין צה: [ג, קצח:], שעמד שם שמכות של מצרים נעשו באצבע ["אצבע אלקים היא" (שמות ח, טו)], ואילו קרי"ס נעשתה ביד ["וירא ישראל את היד הגדולה וגו'" (שמות יד, לא), וראה בסמוך הערה 416], וז"ל: "כי לשון 'יד' הוא כח, וכדכתיב במצרים [שמות ז, ה] 'וידעו מצרים כי אני ה' בנטותי ידי על מצרים'... [אך] אצבע היא... נגיעה קטנה שנגע בהם והמית אותם, ומה יהיה כל היד. ולשון 'אצבע' מורה על הנגיעה בלבד, וכמו שאמרו בכל מקום [שבת יג.] אפילו באצבע קטנה לא נגע בי. ורוצה לומר כי לא בא עליהם בכחו הגדול והמית אותם... כי כאשר היו במצרים היו המכות באים באצבע, להודיע כי אין צריך להכות אותם בכח גדול, רק באצבע. ומ"מ לא היו אומרים הכל שכחו של השם יתברך גדול בעצמו... ולא נודע בזה כחו הגדול של השם יתברך. ולכך על הים בא עליהם בכחו הגדול, כי על הים הכה אותם ביד. ולכך כתיב [שמות יד, לא] 'וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים'". הרי שמכות מצרים מורות על יכולת ה' מה שקרי"ס אינה יכולה להורות, והוא שסגי בנגיעה קלה של הקב"ה להכות את המצריים. ולכך, דוקא מפאת שמכות מצרים היו פרטיות ולא כלליות, לכך יש בהן להורות על עוצמת הקב"ה שאינה נראית בקרי"ס, שהיתה מכה כללית.

<> לשון הרמב"ן שם: "כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עוד. על דעת רבותינו היא מצות לא תעשה לדורות [מכילתא שם]. ואם כן יאמר הכתוב אל תיראו, התיצבו במקומכם וראו את ישועת ה' שיושיע אתכם היום מידם, ואל תשובו לעבודתם, כי מצרים אשר ראיתם אותם היום הקב"ה מצוה אתכם עוד שלא תוסיפו ברצונכם לראותם מעתה ועד עולם... שהיא מצוה באמת, לא הבטחה". הרי שפסוק זה מורה שישראל לא ישובו לעבודת מצרים לעולם. ואמרו חכמים [ירושלמי פסחים פ"י ה"ו] שישראל אמרו שירה רק על הים, ולא כשיצאו ממצרים, כי יצ"מ היא תחילת גאולתן, "ולא היתה גמר הגאולה עד עברם הים" [לשון קרבן העדה שם]. ולפי דבריו כאן הענין מחוור מאוד. וכן אמרו חכמים [רש"י שמות טו, כב] "גדולה היתה ביזת ים מביזת מצרים", כי גמר הגאולה היה בים. @**אמנם**^ יש להעיר, שהואיל וקרי"ס היא גמר גאולתם של ישראל, מדוע היא לא נזכרה להדיא בברית בין הבתרים [בראשית טו, יד], שהרי נאמר שם "וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול", ו"דן" מוסב על עשר מכות, ו"רכוש גדול" מוסב על ביזת מצרים [רש"י שם], אך לא נאמר דבר על קריעת ים סוף. וכן בתהלים [קה, כז-לח] הוזכרו המכות וביזת ממצרים, אך לא נזכרה קריעת ים סוף. ולכאורה העיקר חסר מן הספר. וראה בפחד יצחק פסח, בסוף הספר בקונטרס רשימות, ענין ב.

<> ובשאר ספריו ביאר יותר שקרי"ס היא כללית, לעומת מכות מצרים, וכגון, בגבורות ה' פנ"ח [רנז.] כתב: "טעם זה שהמכה במצרים באצבע ["אצבע אלקים היא" (שמות ח, טו)], ועל הים ביד ["וירא ישראל את היד הגדולה" (שמות יד, לא)], וזה כי המכות במצרים לא היו באים לאבד את מצרים בכלל, לכך לא היו המכות במצרים רק פרטים, ולא באו דרך כללות. עד שעל הים, אז רצה להביא הקב"ה על מצרים מכה כוללת, שרצה להעניש מצרים במה שעשו לישראל. לפיכך במצרים כתיב 'אצבע אלהים הוא', פירוש כמו האצבע שהוא חלק היד, ואינו כל היד, שלא היה במצרים רק מכה פרטית. אבל בים כתיב 'וירא ישראל את היד הגדולה', שאז היה רוצה לגמור את עונשם, להביא עליהם איבוד בכל. שאחר שראוים הם להביא עליהם מכות להעניש אותם, לא הביא עליהם מכה פרטית, כי הפרטי הוא חלק בלבד, ואינו הכאה שלימה. אבל הוא יתברך היה רוצה להביא עליהם על עונשם מכה כללית, עד שתהיה הכאה שלימה. ועוד, כי במצרים שהוא מקום פרטי, לכך כאשר לקה היאור, או לקה עפרה, ראוי שתהיה מכה זאת על ידי אצבע בלבד. כי המקום הוא פרטי, לכך המכה על ידי דבר פרטי. אבל הים אינו נחשב פרטי, כי הים כולל יסוד המים, ואין זה דומה ליאור שהוא נהר פרטי, לכך המכה על הים היה בכל היד". וכן כתב שם בסוף פ"מ, וס"פ נט. ורש"י [שמות יח, א] כתב: "וישמע יתרו - מה שמועה שמע, קרי"ס ומלחמת עמלק". ובגו"א שם אות א [ד"ה ואם] כתב: "ואם תאמר, דהשתא נמי קשה, למה דווקא בשביל אלו שנים. ויש לומר, כי כל שאר הנסים היו פרטים, כמו שאמרו החרטומים [שמות ח, טו] 'אצבע אלהים היא' בכל מכות שהיו במצרים, לפי שהם מכות פרטים, לא נלקה רק מצרים בלבד, והאצבע הוא חלק מן היד, ואין זה הודאה כי הוא יתעלה גדול מכל האלהים. כי ידוע כי העובדים עבודה זרה גם מייחסים אל העבודה זרה כוחות פרטיות, שזה ממונה על האש, וזה על המים, וזה על דבר זה, וזה על דבר אחר, ואין אחת שאומרים עליה שהיא כללית [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 72]. לכך במכות פרטיות שהיו במצרים לא גרם שיבוא יתרו להכיר כי הוא יתברך גדול מכל האלהים, עד שראה מלחמת עמלק וקריעת ים סוף... קריעת ים סוף היה נחשב בכלל העולם, כי הים הוא יסוד המים, ובשביל זה כל המים נבקעו [רש"י שמות יד, כא], והיינו כשהיסוד נלקה, דהיינו הים, נלקו עמו כל המים, דומה כשהלב נלקה נלקו עמו כל האיברים, לפי שהלב הוא יסוד לכל האיברים, שכלם מקבלים כח ממנו. כן הים הוא יסוד, ש'כל הנחלים הולכים אל הים וממנו שבים ללכת' [קהלת א, ז], וכשנלקה הים נלקו עמו כל המים... ולא תמצא יותר מים אחד בעולם, שאף על גב שהרבה ימים הם, הכל הוא ים אחד. ולפיכך לא היו הם פרטים. אבל תמצא שתי ארצות כמו מצרים בעולם, לכך הנסים שהיו שם היו פרטים ולא כללים. ולפיכך נאמר אצל המכות במצרים 'אצבע אלהים', שהמכה פרטית, חוץ על הים נאמר [שמות יד,לא] 'היד הגדולה', להורות שהמכה כללית. ולעולם כאשר היה דבר המוכה דבר פרטי, כמו מצרים שהוא פרטי, היה מכה בהם בדבר פרטי, שהוא האצבע. וכאשר המוכה דבר כללי, כמו הים, היה המכה בהם דבר כללי, הוא היד". ובבאר הגולה באר הרביעי [תכב.] כתב: "וזה כי לפעמים יבא ממנו יתברך דבר, ואפשר להיות יותר גדול, כמו שכתוב [שמות ח, טו] 'ויאמרו החרטמים אצבע אלקים היא', ונקראת המכה 'אצבע', שאפשר להיות יותר מכה גדולה, לכך הוא מייחס המכה למקצת, לומר 'אצבע אלקים היא'. וכאשר המכה היא בתכלית, ואי אפשר להיות יותר גדול, יאמר [שמות יד, לא] 'וירא ישראל את היד הגדולה', כי היד הוא הכל, ואין דבר יותר" [הובא למעלה פ"ג הערה 1428].

<> למעלה במשנה ג [מלפני ציון 208 ואילך].

<> כמבואר למעלה הערות 222, 351. וראה להלן הערה 545.

<> הולך לבאר שהואיל והנס הוא חריגה ושנוי מהטבע, לכך יש החריגה והשנוי יהיו בהרבה אופנים. דוגמה לדבר; נאמר [משלי י, ז] "זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב", הרי שהצדיק נזכר בלשון יחיד, והרשעים נזכרו בלשון רבים. ובביאור הדבר כתב בנתיב הצדק פ"ב [ב, קלח.], וז"ל: "מצד עצם הצדק והיושר אין כאן רק צדק ויושר אחד... שכלם מקבלים הצדק והיושר, שהוא אחד. אבל הרעים הם רבים, כי אין זה כמו זה כמו שאמרנו, כי הנטיה מן היושר הוא על כמה פנים מאוד, לא על דרך אחד, ואין משותפים יחד כלל, כך יש לפרש". ובנתיב האמת פ"א [א, קצו.] כתב: "אי אפשר שיהיה האמת שנים, שאם תשאל על האדם מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר. אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1839]. וכך הוא בנסים; הטבע הוא אחד, והשנוי מהטבע הוא בהרבה אופנים.

<> לשונו למעלה [משנה ג לאחר ציון 207]: "וכן עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים, מפני שהקב"ה רצה לעשות להם נסים בכל החלקים. כי אין הנסים שוים, והשם יתברך רצה לעשות נסים בכל החלקים, שהם מגיעים עד עשרה. והנסים שנעשו לישראל הם המכות שהכה הקב"ה את מצרים, שרצה להכות את מצרים בכל מיני מכה. וכמו שאמרו הפלשתים כאשר באה עליהם המכה [ש"א ד, ח] 'הלא הוא האלהים שהכה מצרים בכל מכה', ורוצה לומר כי כל מיני מכות באו עליהם. ונתבאר במקומו איך היו אותם המכות כוללים כל המכות. וכן הנסים שהיו על הים, שרצה הקב"ה לעשות נסים לישראל בכל מיני נסים המחולקים, כי החלוק מגיע עד עשרה". וראה למעלה הערה 387.

<> אודות שהנסים מורים על הנהגה מיוחדת של הקב"ה עם ישראל, כן כתב בגבורות ה' פע"ב [שכז.], וז"ל: "כאשר ראינו בעם ישראל הכנתם לקבל מעלה עליונה, כי לא היה דבר זה מקרי בישראל מה שקבלו המעלה העליונה אשר זכרנו, כי דבר זה אי אפשר. האחד, כי דבר שהוא במקרה אינו תמידי ואינו מאודי, ובישראל היו נסים הרבה מאוד, שלא תמצא לשאר אומות. וכן היו נמשכים בהמשך הזמן, עד שאי אפשר לך לומר רק כי יש לישראל הכנה בעצמם לקבל המעלה העליונה, מה שאין בשאר אומות... ועוד, כי הדבר שהוא בפרט המין נוכל לומר שהוא במקרה, אבל דבר שהוא מגיע לכלל האומה אין דבר זה במקרה. ומצאנו נסים שהגיעו לכלל ישראל, כגון יציאת מצרים, ובאר, ומן, ומפלת סנחריב, והרבה משיספר, ואין זה במקרה, כי אם היה זה במקרה למה לא היה לשאר אומות גם כן, ולמה היה זה לאומה זאת בכללה, ולא למקצת או לאיזה אנשים. וכיון שאנחנו ראינו הנסים נמשכים דוקא בישראל, ולא בשום אומה, והיו הנסים בכללות האומה, אין זה רק שישראל מוכנים לקבל המעלה האלהית הנבדלת, ולכך היו דביקים במעלה אלהית עליונה, שהיה הנהגתם שלא בטבע, רק על ידי נסים" [ראה למעלה הערה 402, ולהלן הערות 443, 512, 1546].

<> דע, שכת"י לא נמצא המשך דבריו כאן [עד ד"ה ומעתה סדר], אך נמצאים הדברים הבאים; "ועוד, כי השם יתברך ברא העולם בעשרה מאמרות. וכיון שנברא בעשרה מאמרות, מזה תדע כי החלופים הם מגיעים עד עשרה. ולכך חלופי הנסיונות שנתנסה אברהם הם עשרה. ולכך אמרו במדרש [יובא בסמוך] שנתנסה אברהם בעשרה נסיונות כנגד עשרה מאמרות שנברא בהן העולם. ופירוש זה, כי החלופים הם עשרה, ולכך נברא העולם בעשרה מאמרות כנגד חלופי בריאה שהם בעולם. וכך נתנסה אברהם בעשרה נסיונות ככל חלופי נסיונות". הרי שבעוד שבהסברו הקודם הדגיש שמספר עשרה כולל את החלקים, בהסברו השני [בכת"י] מדגיש שמספר עשרה כולל את החלופים האפשריים.

<> כן כתב למעלה במשנה ג [לאחר ציון 205], וז"ל: "הקב"ה ברא העולם בעשרה מאמרות כדי שלא יחסר בעולם כל החלקים, עד שהוא שלם לגמרי, ולכך נברא העולם בעשרה מאמרות, שיהיה כולל הכל". ואודות שאין העולם חסר דבר, כן כתב למעלה פ"ד מי"ז [שנה.], וז"ל: "כי הדבר שהדעת מחייב שיהיה פעולה שלימה, הוא העולם, מן הפועל שהוא שלם, הוא השם יתברך. כי כפי מדריגת הפועל, כך הוא פעולתו. ואם לא היה רק עולם הזה, והיה עולם הזה עולם חסר, אין ראויה פעולה זאת לפועל השלם, שהוא השם יתברך, שהוא שלם בתכלית השלימות. כי התבאר בראיות ברורות כי הפעולה יש לה התיחסות אל הפועל, כמו שתראה בדברים הטבעיים שיש לפעולה התיחסות אל הפועל; כי הפועל שהוא חם, מוליד חמימות. ופועל שהוא קר, מוליד קרירות. וכל אחד מוליד בדומה לו וכיוצא בו. ומעתה איך אפשר שיהיה העולם הזה בלבד מן השם יתברך, והוא אינו דומה ומתיחס לו; כי הנבראים שבו כולם מתים, והוא יתברך הפועל חי וקים לעולם. והנבראים שבעולם הזה יש להם שם אכילה ושתיה פריה ורביה, והפועל, הוא השם יתברך, אין בו כל המדות האלו. ואף אם תאמר כי אי אפשר שיהיה הנברא חס וחלילה דומה אל הבורא, מכל מקום דבר כמו זה, שאין כאן שום התיחסות, דבר זה אי אפשר". והואיל ואף עוה"ב נברא בעשרה מאמרות [כמבואר למעלה הערה 63], לכך נמצא שבעשרה מאמרות נברא עולם שאינו חסר דבר. ובכלליות כבר קבע "שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג (קמו.), והובא למעלה פ"ד הערה 1519]. ולהלן במשנה ח [לפני ציון 1089] כתב: "כי השם יתברך סדר העולם עד שאין בו חסרון כלל".

<> במשנה ג [לאחר ציון 197], וז"ל: "ויש להקשות, למה היה ארך אפים בדורו של נח ושל אברהם עד עשרה דורות דוקא, לא פחות ולא יותר. כבר בארנו למעלה [פ"ג משניות ו, יג] כי אין מספר שעולה יותר מן עשרה, שמזה תדע כי כל אחד ממספר עשרה יש לו בחינה וחלוק בפני עצמו, כמו שהתבאר למעלה באר היטב. ולפיכך השם יתברך האריך אף עד עשרה דורות, כי עד עשרה דורות יש לומר כי באולי דור זה, שהוא דור בפני עצמו, יהיה דור צדיק. וכן על כל דור ודור מן עשרה דורות. ולכך נתן השם יתברך ארך אפים עד עשרה דורות, באולי דור זה יהיה צדיק. וכבר אמרנו כי אחר המספר של עשרה חוזר כבראשונה לגמרי, ואין כאן השתנות. ולפיכך לא נתן הקב"ה עוד ארך אפים לדורות, כי מאחר שהיו רשעים עד מספר עשרה, שעד שם מגיע המספר שהוא מחולק, כי שנים מספר מחולק מן אחד, וכן ג' וכן ד' עד עשרה, ולא יותר. שהרי אחר עשרה חוזר למנות כמו בראשונה 'אחד עשר'. וכאשר לא היה שנוי בדורות אלו, שהם עשרה, שראוי שיהיה השנוי בהם, מכל שכן שלא יהיה משם ואילך, שחוזר המספר כמו בראשונה, כי כבר נשחת העולם. ולכך נפרע הקב"ה מן הרשעים, ואבדם מן העולם. וכן מה שהאריך הקב"ה אף לדורות שהיו מנח עד אברהם, גם בשביל דבר זה בעצמו, שהיה הקב"ה מאריך אף עשרה דורות, באולי ימצא דור אחד שיהיה מחולק מן הראשונים. וזה עד עשרה דורות, דמכאן ואילך חוזר לקדמותו". @**והנה כאן**^ מדלג על המשנה של "עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו" [למעלה משנה ג], אך למעלה במשנה ג [לאחר ציון 206] ביאר כך גם ענין זה, וכלשונו: "ומטעם זה בעצמו הקב"ה היה מנסה את אברהם בעשרה נסיונות, שיהיה אברהם מנוסה בכל מיני נסיונות, שהם מחולקים. שלפעמים אחד עומד בנסיון זה, ואינו עומד בנסיון אחר. אבל הקב"ה היה מנסה את אברהם בכל חלקי נסיון. שהחלקים אשר הם מחולקים מגיעים עד עשרה, ולא יותר, כי אחר עשרה הוא חוזר אל אחד, ובזה נתנסה בכל נסיונות". וכן חזר וכתב למעלה שם [לאחר ציון 364].

<> לשונו למעלה במשנה ג [לאחר ציון 212]: "וכן עשרה נסיונות שנסו אבותינו למקום גם כן, שהיו מנסים הקב"ה בכל צד ובכל מיני נסיונות שאפשר שינסו את המקום, ולכך היו עשרה נסיונות". וראה להלן הערה 569.

<> לשונו למעלה במשנה ג [לפני ציון 218]: "אבל 'עשרה דברים נבראו בין השמשות', הבריאה שהיא בין השמשות הוא יוצא מן סדר העולם, ואין זה סדר העולם, ולא נקרא עליו שם בריאה, שלכך אמר שנבראו בין השמשות, שאינו נחשב מן עניני העולם הזה, שנבראו בששת ימי המעשה, כמו שיתבאר [להלן משנה ו] כי כל אלו עשרה דברים אינם מן עולם הזה, אבל הם נבדלים מן העולם. ולפיכך חשב אותם באחרונה, שאין שייכים אל העולם. ואינם דומים לשאר הנסים, אף שגם הנס אינו מענין העולם, שאינו בטבע, מכל מקום הוא לשעה בלבד, ולא נקרא זה שהוא יוצא מן סדר העולם. אבל הדברים שנבראו בין השמשות אינם לשעה, אבל הם נבראים מתחלת הבריאה, כמו שנברא בששת ימי בראשית כל העולם. ואלו דברים יוצאים חוץ לסדר העולם, וכאילו הם עולם בפני עצמו שאינו שייך אל העולם, ולכך סדר אותם באחרונה". וראה להלן משנה ו [ד"ה ופירוש המשנה] שביאר נקודה זו.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 213]: "כי אין ספק כי המשנה הזאת של עשרה דברים שנבראו בין השמשות גם כן בא לומר כי יש עשרה חלופי דברים שנבראו בין השמשות, שגם אלו עשרה דברים שנבראו בין השמשות יש בהם כל החלקים, וכמו שיתבאר בסמוך". וכאן דילג על המשנה של "עשרה הנסים שנעשו לאבותינו במקדש" [להלן משנה ה], אך למעלה במשנה ג [אחרי ציון 212] כתב: "וכן עשרה נסים שנעשו לאבותינו בבית המקדש, גם כן דבר זה, שאלו הנסים שנעשו לאבותינו בבית המקדש היו כל הנסים, כי בעשרה נכללו כל מיני נסים. ולפיכך סדר התנא המשניות האלו זו אחר זו כסדר".

<> הולך לבאר טעם שני למניני העשרה שהוזכרו במשניות האלו. ועד כה ביאר שמספר עשרה כולל את כל החלקים, אך מעתה יבאר שמספר עשרה מורה על מדריגה עליונה קדושה. וכבר עשה כן שלש פעמים, שהביא שני הסברים אלו ב"זה לעומת זה"; (א) למעלה במשנה ג [לאחר ציון 226], לאחר שביאר שמספר עשרה כולל כל החלקים, כתב שמספר עשרה מורה על מדריגה עליונה קדושה [יובא בהערה 430]. (ב) למעלה במשנה ג [לפני ציון 364] כתב: "וכבר בארנו לך למה עשרה נסיונות, כי בעשרה הם החלקים אשר הם מחולפים, שאין זה כזה, כי יש עומד בנסיון זה, ואינו עומד בזה, ובעשרה היה מנוסה בכל נסיונות, ודבר זה מבואר. ועוד, כמו שנברא העולם בעשרה מאמרות, מפני שיש בעולם מדריגה עליונה נבדלת אשר מורה על זה מספר עשרה, כך נתנסה אברהם בי' נסיונות דוקא, כי על ידי אלו עשרה נסיונות נעשה אברהם גם כן נבדל מן הטבע לגמרי. שזהו ענין הנסיון, כמו שהתבאר. וכן כל מספר י' שזכר, שכולם באו לפרש דבר זה, וכמו שיתבאר עוד". (ג) להלן משנה ה [לאחר ציון 597] כתב: "כבר אמרנו למעלה כי מספר עשרה בפרט מורה על המדריגה הנבדלת מן עולם הטבעי... גם מורה מספר עשרה כי היה שם קדושה לגמרי בכל, לא קדושה פרטית בדבר מה מיוחד... שמספר עשרה הוא מספר כללי".

<> לשונו למעלה במשנה א [לאחר ציון 52]: "ויש לך לדעת כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות, ולא במאמר אחד, מורה שהעולם הזה יש לו מעלה עליונה, והשם יתברך שכינתו בעולם הזה. ומורה על זה מספר עשרה, כי השכינה עם עשרה תמיד, ולא פחות מעשרה... שמזה תדע מה שמספר עשרה מקבל כבוד השכינה, כי עשרה יש בהם קדושה. ולפיכך אם נברא העולם במאמר אחד, לא היה אל העולם המדריגה העליונה הזאת. אבל עתה שהעולם נברא בעשרה מאמרות, יש אל העולם המדריגה העליונה הקדושה. כי כבר בארנו כי עשרה יש בהם קדושה, כי לכל דבר שבקדושה צריך עשרה". ולמעלה במשנה ג [לפני ציון 228] כתב: "וכבר בארנו כי העולם נברא בעשרה מאמרות, שמורה זה על שדבק בעולם המעלה העליונה האלקית, שמורה עליו מספר עשרה". ושם [לאחר ציון 365] חזר וכתב: "נברא העולם בעשרה מאמרות מפני שיש בעולם מדריגה עליונה נבדלת אשר מורה על זה מספר עשרה". וראה למעלה הערות 58, 229, 366, ולהלן הערות 902, 1561.

<> לשונו למעלה במשנה ג [לאחר ציון 226]: "ועוד תדע כי אלו המשניות כולם באו אחר מה שאמר שהעולם נברא בעשרה מאמרות [למעלה משנה א]. וכבר בארנו כי העולם נברא בעשרה מאמרות, שמורה זה על שדבק בעולם המעלה העליונה האלקית, שמורה עליו מספר עשרה. וכך בעצמו מה שנתן השם יתברך ארך אפים להם עד עשרה דורות, הוא בשביל המעלה העליונה שיש בעולם, כנגד זה יש להאריך אף שלא לכלות אותו מהר, ולכך נתן להם ארך אפים עד עשרה דורות. וכן מה שאמר [למעלה משנה ג] אברהם אבינו נתנסה בעשרה נסיונות, הכל בשביל שהיה לאברהם המדריגה העליונה הזאת, כמו שיתבאר. וכן עשרה נסים שנעשו לאבותינו במצרים ועשרה על הים, וכן עשרה נסיונות שנסו אבותינו את המקום [משנתינו], הכל נמשך אחר דבר זה שנברא העולם בעשרה מאמרות. וכן עשרה נסים נעשו לאבותינו במקדש [להלן משנה ה], כמו שיתבאר". וזו כוונתו כאן "כי השם יתברך מנהיג עולמו במדה עליונה הכוללת עשרה". וראה להלן הערות 440, 2027.

<> לא מצאתי מקורו, ורש"י כאן הביאו בשם "מצינו באגדה". ובעל הטורים [בראשית כו, ה] כתב: "עקב אשר שמע וכו' - יש בפסוק י' תיבות, כנגד י' הדברות שבהם עק"ב תיבות, וכנגדם נתנסה י' נסיונות, וקיים עולם שנברא בי' מאמרות". ובמחזור ויטרי סימן תכח [ד"ה עשרה דורות] כתב: "ולמה ניסהו בעשר, לא פחות ולא יותר. כנגד י' מאמרות שבהן נברא העולם, כדיי היה אברהם שנתנסה בי' נסיונות ונמצא שלם שיעמיד העולם שנברא בי' מאמרות". וכן המגן אבות לרשב"ץ הביא כאן מדרש זה. וראה הערה הבאה.

<> לשון המגן אבות [לרשב"ץ] כאן: "להודיע כמה חיבתו של אברהם אבינו שלא היה מהרהר כלל, ולזה נקרא אוהב, שנאמר 'זרע אברהם אוהבי' [ישעיה מא ח]. ואמר הכתוב, 'ומצאת את לבבו נאמן לפניך' [נחמיה ט ח], שלא היה מהרהר אחר מדותיו של הקב"ה. וזכה להקרא 'אב המון גוים' [בראשית יז ה], וכל העולם כולו הם מודים לצדקתו ומתברכים בו, וכל שכן זרע ישראל האוחזים דרכו ונחלו לעולם הארץ אשר נתנה לו לנחלה, וגם ארץ החיים, הוא העולם הבא. ואמרו במדרש, למה נתנסה אברהם בעשרה נסיונות, כנגד עשרה מאמרות שנברא בהם העולם, לומר שהכל בזכותו. כמו שדרשו בבראשית רבה [פרשה יב פסקה ט אמר רבי יהושע] 'בהבראם' [בראשית ב ד], באברהם. ועשרה דורות שמאדם ועד נח שתלה הקב"ה, הם כנגד עשרה מאמרות, כדי שלא יחריב עולמו הנברא בעשרה מאמרות. ואחר כך הביא עליהם המבול, ואף נח לא היתה זכותו גדולה להציל העולם. והאריך אפו להם עשרה דורות אחרים עד שבא אברהם והדריכם בדרך ישרה לעשות תשובה, שנאמר 'ואת הנפש אשר עשו בחרן' [בראשית יב ה], אברהם מגייר האנשים, ושרה מגיירת הנשים. ולזה נתנסה בעשרה נסיונות, שיתקיים בזכותו העולם שנברא בעשרה מאמרות. וכנגדן היו עשר מכות שהביא הקב"ה על המצריים במצרים, ועשרה נסים שנעשו לאבותינו במצרים ובים, וכנגדן נתן הקב"ה עשר הדברות. נמצא שכל הדברים נשתלשלו מעשרה מאמרות שבהם נברא העולם. ולזה סמכן התנא זה לזה".

<> המדרש שהשוה את עשרת הנסיונות לעשרת המאמרות.

<> לשונו למעלה [משנה ב לאחר ציון 238], וז"ל: "ומה שאמר [שם] שהיה אברהם מקבל שכר כולם, דבר זה ענין עמוק. מפני שאלו הדורות שהיו מנח עד אברהם כולם של הבל ותוהו, אין בהם מציאות, רק הכל תוהו נחשבו, וכמו שאמרו ז"ל [ע"ז ט.] שני אלפים תוהו, דהיינו עד שבא אברהם, והיה אברהם התחלת וראש הבריאה. ואברהם בשביל זה שהיה התחלה, יותר נחשב מציאות מכל בני אדם שבעולם, במה שהיה התחלה, וההתחלה הוא עיקר מציאות ועיקר העולם. והיו הדורות שלפני אברהם הפך אברהם; כי כל אותן הדורות היו הכל אין בהם ממש, ואברהם יסוד ועיקר כל העולם. ומפני זה קבל שכר כולם, כי ההפך של דבר מקבל מה שכנגדו... כיון שהיה אברהם ודורות אלו הפכים, והיה להם ביחד עשרה דורות, שהם כלל אחד, והדורות האלו היו מכעיסין לפניו, לכך נטל אברהם שכר של כל עשרה דורות, ושאר הדורות כולם היו תוהו".

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. ונמצא שביאר בשלשה טעמים את ההתחלתיות של אברהם; כי עד אברהם היה הכל תוהו [כדבריו כאן], והיותו עמוד החסד, והיותו ממליך ה' בעולם. ואודות הטעם הראשון, כן כתב בגבורות ה' פ"ה [לב:], וז"ל: "עיקר הבריאה הוא אברהם, שבשבילו נברא העולם, כמו שדרשו רז"ל בבראשית רבה [יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד]... בזכותו של אברהם אבינו נברא העולם, אותיות 'באברהם'... הרי לך כי בשביל אברהם נברא העולם. וכן אמרו ז"ל בפרק קמא דע"ז [ט.] שית אלפי שני הוי עלמא, שני אלפים תהו, והיינו מן בריאת עולם עד שהיה אברהם בן נ"ב שנה, שהם ב' אלפים שנים, היה הכל תהו, שלא היה תורה. וכשהיה אברהם בן נ"ב שנה היה עוסק בתורה, כדכתיב [בראשית יב, ה] 'את הנפש אשר עשו בחרן', ומתרגמינן [שם] דשעבידו לאורייתא. וקיימא לן בההיא שעתא היה אברהם בן נ"ב שנה. נמצא כי כל הדורות הראשונים היה תהו, ואין בהם בריאה". ובגו"א בראשית פי"א סוף אות יט כתב: "כי ענין אברהם לא ישותף כלל עם הדורות הראשונים, כי הראשונים היו תוהו, והוא התחלת הבנין". ובגו"א בראשית פכ"א תחילת אות כח כתב: "אברהם הוא הנטיעה הראשונה, שהרי בשביל אברהם נברא העולם, מפני שהיו שני אלפים תוהו, ולא היה מציאות להם עד שבא אברהם, אם כן אברהם היה הנטיעה הראשונה שנטע השם יתברך בעולמו". ובנצח ישראל פ"מ [תשטו:] כתב: "ומפני כי אברהם היה התחלת העולם, כי היה הכל עד שבא אברהם תוהו, כמו שאמרו ב' אלפים תוהו". ובח"א לסוטה י. [ב, מא:] כתב: "אברהם הוא הנטיעה הראשונה, שהרי בשביל אברהם נברא העולם כדכתיב [בראשית ב, ד] 'בהבראם', מפני שהיו שני אלפים תוהו, ולא היה מציאות להם עד שבא אברהם. אם כן אברהם היה הנטיעה הראשונה שנטע השם יתברך בעולמו, ובשבילו נברא הכל, כי הכל נמשך אחר התחלה". ובח"א לב"ב צא. [ג, קכ.] כתב: "כי בשביל אברהם נברא העולם, וכמו שאמרו ז"ל 'בהבראם' בשביל אברהם נברא העולם... ומה שבשביל אברהם נברא העולם, כי קודם זה היו הכל תוהו, עד שבא אברהם. ואל ההתחלה נמשך הכל". וכן כתב להלן במשנה כב [ד"ה וסדר הפרק], ולהלן פ"ו מ"י [ד"ה ואחר כך אמר, וד"ה והרי תמצא]. וראה להלן הערה 1976. @**ואודות שזהו**^ מחמת היות אברהם עמוד החסד, כן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.], וז"ל: "מפני מעלת החסד שהיה באברהם אמרו במדרש 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם', בזכות אברהם נברא העולם, עד כאן. ולמה בשביל אברהם נברא העולם יותר. אבל דבר זה כי אברהם היה בו מדת החסד, ודבר זה הוא ראשון וקרוב אל השם יתברך יותר מהכל, וזה מפני כי הוא יתברך הטוב בעצמו. ולכך מדת החסד, שהוא הטוב, קרוב אליו יותר מכל. וכאשר נברא העולם, היה נברא בשביל דבר שהוא ראשון וקרוב אליו, ושאר דברים נבראים בשבילו. ולכך הכל נברא בשביל אברהם, שהיה מדתו החסד, והוא ראשון אל הכל" [הובא למעלה הערה 290, ולהלן הערה 681]. @**ואודות שזהו**^ מחמת שאברהם המליך את ה' בעולם, כן כתב בח"א לסוטה ד: [ב, לב.], וז"ל: "אברהם שהקנה להקב"ה שמים וארץ, ואיש כזה הוא עיקר המציאת כאשר המליך הקב"ה על המציאות. כי לא היו הנמצאים קודם אברהם נחשבים לכלום, כאשר לא המליכו את השם יתברך על העולם, והיו מסלקים מלכות שמים. ולכך אמרו ז"ל 'בהבראם' בשביל אברהם נברא העולם, שאם לא היה אברהם לא נברא העולם. שאם לא היה אברהם שהמליך הקב"ה על העולם, מה היה נחשב העולם. ועוד אמרו 'שני אלפים תוהו', שנחשב עד אברהם הכל תהו ובלתי מציאות, עד שבא אברהם והמליך הקב"ה על עולמו. ויש לך להבין הדברים, כי אברהם הוא התחלת המציאות בשביל שהמליך את הקב"ה בעולמו" [הובא למעלה הערות 241-243]. וראה למעלה הערות 290, 355, ולהלן הערות 452, 2029.

<> פירוש - הואיל ואברהם הוא אב לעולם, בהכרח שהוא התחלה לעולם, כי האב הוא התחלה לבנו. ובגבורות ה' פ"ו [לח.] כתב: "אברהם ראשון והתחלה ולא לאומה הישראלית בלבד, רק נקרא 'אב המון גוים' [בראשית יז, ה], שהוא התחלה לכל". וכן להלן סוף משנה יט כתב: "מדריגת אברהם, שהיא עליונה, עד שהוא היה אב המון גוים, והיה התחלה לכל העולם נחשב". ובח"א לב"ב טז. [ג, עה:] כתב: "כי אברהם הוא התחלה אל העולם, וזה נקרא 'אב המון גוים נתתיך', רוצה לומר כי הוא אב והתחלה לכל הגוים... שהרי נקרא 'אב המון', שהוא התחלה לכל, לא אל ישראל בלבד, רק להמון גוים". ולשון הגמרא [חגיגה ג.] הוא: "מאי דכתיב [שיה"ש ז, ב] 'מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב'... בתו של אברהם אבינו... שהיה תחילה לגרים", וראה למעלה הערה 290, ולהלן הערה 1976.

<> פירוש - הואיל ויש לעולם מדריגה עליונה, לכך מתחייב שתהיה לאברהם אבינו גם כן מדריגה עליונה, בכדי שיהיה כל העולם ראוי לאברהם שנברא בעשרה מאמרות, ואברהם אבינו מגיע למדריגה זו באמצעות עשרה נסיונות.

<> כמבואר למעלה סוף משנה ג [לאחר ציון 348], וז"ל: "כי האבות במה שהם אבות אינם אנשים כמו שאר אנשים טבעיים, רק הם אנשים אלקיים, ולפיכך נתנסו. כי כל לשון 'נסיון' מלשון 'נס', שכשם שהנס הוא בלתי טבעי, כך הנסיון הוא בלתי טבעי. כי אם אין המנוסה נוהג שלא בטבע, אינו יכול לעמוד בנסיון, כי אין הטבע נותן שישחוט האדם בנו, וכן כל שאר נסיונות. ולפיכך אי אפשר שלא יהיו האבות מנוסים, לפי שאינם אנשים טבעיים כמו שאר אנשים, ואם היו נוהגים בדרך הטבע לא היו ראוים לאותה מדריגה עליונה".

<> מדבריו כאן משמע שהנסיון הוא הסבה, ומסובב ממנו המדריגה העליונה של המנוסה. וראה למעלה הערה 354 שנקודה זו נתבארה שם.

<> כמלוקט למעלה הערות 429, 430. וראה להלן הערה 502.

<> כמבואר למעלה הערה 352. וראה להלן הערות 498, 545.

<> כי עשר המכות הן הן הנסים שנעשו לבנים, וכפי שביאר למעלה בשני מהלכים בתחילת משנתינו. ובכת"י [הובא למעלה הערה 359] ביאר שהנהגה נסית התחילה עם אברהם גופא, ולא רק עם בניו ביצ"מ, שכתב שם: "כי עד אברהם היה העולם נוהג בטבע וכמנהגו לגמרי, עד שהיה אברהם, והתחיל אז להיות נוהג שלא בטבע. ולכך היה צריך להיות אברהם גובר על הטבע לגמרי, והיה אברהם על הטבע, ובזה היה מושל על הטבע. ולכך היה צריך שיהיה אברהם מנוסה בעשרה נסיונות, והוא היה מנוסה בעשרה, היה גובר לגמרי". וראה להלן [לפני ציון 500, ולפני ציון 503, ולפני ציון 530] שחזר שם בקצרה על דבריו כאן.

<> אודות שכפי יחס האדם אל ה', כך הוא יחס ה' אל האדם, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תפט.], וז"ל: "כי השם יתברך נמצא אל האדם כמו שהאדם נמצא אצל השם יתברך, ואם האדם מעיין בתפלתו ואינו פונה מן השם יתברך, כך השם יתברך נמצא אליו גם כן לגמרי". וכן כתב לגבי אמונה בנתיב האמונה ס"פ ב [א, ריב:], וז"ל: "כי עיקר האמונה שהוא מאמין בו יתברך שבכוחו כל, ולכך הוא מאמין בו יתברך. ובשביל זה, כאשר הגיע הזמן שהוא יתברך יתן הטוב [לעת"ל], אז יתן לו כפי מה שהוא היה מאמין בו, שכך גדול כוחו ויכולתו. אבל כאשר אינו מאמין בו, כאילו ממעט כוחו ויכולתו. ומפני כך לעתיד כאשר יגיע הזמן שיהיה השם יתברך מראה כוחו ויכולתו, לא יהיה נודע לו רק כפי האמונה שהיה מאמין". וכן כתב לגבי בטחון בנתיב הבטחון ר"פ א [ב, רלא.], וז"ל: "כי כאשר בוטח בו יתברך... אז יעשה הש"י בקשתו... [אבל] כאשר האדם יחרד, מורה על מעוט בטחון אשר יש לו בו יתברך, ודבר זה יתן אליו מוקש... כי כאשר יחרד מורה כי אין לו בטחון כלל, ודבר זה מוקש אליו" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 1617]. @**וכן מצינו**^ במיוחד ביחס לנסים, ש"כל המוסר עצמו על מנת הנס, אין עושין לו נס" [רש"י ויקרא כב, לב], אך המוסר עצמו על מנת למות, עושין לו נס. ובביאור הדבר כתב שם בגו"א [אות לח], וז"ל: "טעם דבר זה ידוע, כי כאשר מוסר עצמו על מנת שאין עושין לו נס נקרא 'קדוש' בעצמו, כמו שיצחק נעקד על גבי המזבח [בראשית כב, ט] ונתקדש, גם כן זה מתקדש, שהרי כבר מסר עצמו על קדושת שמו. וכיון שהוא כבר נעשה קדוש, הקב"ה עושה לו נס, כי הנס הוא גם כן קדושה לשמו יתברך, והוא ידוע מסוד הניסים. כלל הדבר, שהאדם אשר אין שוקל חיות העולם נגד קדושת שמו יתברך, והוא מוסר עצמו למיתה להסתלק מן העולם על ידי קדושת שמו יתעלה, הוא קדוש, ובשביל שהוא קדוש הוא נבדל מן העולם, והוא דוחה גם כן מנהג העולם וטבעו והנהגתו, ועושה לו נס, שהוא למעלה מן העולם" [ראה למעלה הערות 222, 402, ולהלן הערות 512, 594]. לכך הואיל ואברהם נהג כלפי ה' מעבר לטבע ומנהגו של עולם, גם ה' נהג עמו בהנהגה מקבילה, שהיא הנהגה נסית.

<> בא לבאר מדוע דוקא ביציאת מצרים מצינו שה' נהג עם ישראל באופן המקביל לעשרה נסיונות של אברהם אבינו [עשרה נסים לעומת עשרה נסיונות], ולא מצינו כן בשאר ימי ישראל.

<> פירוש - מעשה אבות סימן לבנים [תנחומא לך לך אות ט] נאמר במיוחד ובמסוים בקשר לשעבוד מצרים, שמעשה אברהם אביהם הוא סימן לבנים, שכל מה שאירע לאברהם עם פרעה במצרים, ירשו הבנים בשעבוד ויציאת מצרים, וכמו שיבאר.

<> לשון הרמב"ן שם: "ויהי רעב בארץ - הנה אברהם ירד למצרים מפני הרעב לגור שם להחיות נפשו בימי הבצורת, והמצרים עשקו אותו חנם לקחת את אשתו, והקב"ה נקם נקמתם בנגעים גדולים, והוציאו משם במקנה בכסף ובזהב, וגם צוה עליו פרעה אנשים לשלחם. ורמז אליו כי בניו ירדו מצרים מפני הרעב לגור שם בארץ, והמצרים ירעו להם ויקחו מהם הנשים כאשר אמר [שמות א, כב] 'וכל הבת תחיון', והקב"ה ינקום נקמתם בנגעים גדולים, עד שיוציאם בכסף וזהב וצאן ובקר מקנה כבד מאד, והחזיקו בהם לשלחם מן הארץ, לא נפל דבר מכל מאורע האב שלא יהיה בבנים. והענין הזה פרשוהו בבראשית רבה [מ,ח], רבי פנחס בשם רבי אושעיא אמר, אמר הקב"ה לאברהם צא וכבוש את הדרך לפני בניך. ואתה מוצא כל מה שכתוב באברהם כתוב בבניו, באברהם כתוב [בראשית יב, י] 'ויהי רעב בארץ', בישראל כתיב [בראשית מה, ו] 'כי זה שנתים הרעב בקרב הארץ'". וקודם לכן [פסוק ו] ביאר הרמב"ן בארוכה את ההנהגה של "מעשה אבות סימן לבנים", וכיצד מעשיו הראשונים של אברהם אבינו מורים על מעשיהם של בני יעקב עם שכם.

<> משפט זה נראה כסתום, אך נראה שכוונתו לומר שכפי הנראה ישראל ירשו מאברהם שעבוד מצרים, כבן היורש את אביו, ולא שזו הנהגה סתמית של "מעשה אבות סימן לאבות", אלא האב מנחיל לבניו את מהותו ועצמותו, ולכך מהות אברהם [שהוא התחלת האבות] עוברת בירושה לבניו. נמצא שמחדש מטבע לשון "מעשה אבות &**ירשו**^ בנים" [כן הוא גם בגבורות ה' ר"פ ה], ולא רק כפי ששגור לומר "מעשה אבות סימן לבנים". ובמיוחד יש לומר כן בקשר לעשרה הנסיונות של אברהם, שהנה במשנה ב אמרו "עשרה דורות מנח ועד אברהם". ואילו במשנה ג נאמר "עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו", הרי שתיבת "אבינו" נתווספה רק במשנה השניה. וכבר עמד על כך התויו"ט שם, וכתב: "אברהם אבינו - שאנו זוכים ומקבלים טובה בזכותו שעמד בכל נסיונותיו, לפיכך קראו התנא בכאן 'אבינו'. נראה לי". וכן הוא ברוח חיים שם, שכתב: "'עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו'. כאן אמר 'אברהם אבינו'. ולעיל אמר 'מנח ועד אברהם', ולא אמר 'אבינו'. ירצה בזה על פי מה שכתוב [משלי כ, ז] 'מתהלך בתומו צדיק אשרי בניו אחריו'. כי כמה מדות שהצדיק טרח ויגע להשיגם, לבניו אחריו המה כטבע מוטבע, ובקצת יגיעה יגיעו לזה. כמו שנראה בחוש שרבים מעמי ארץ מהיהודים מוסרים את עצמם על קידוש השם, והוא מוטבע בנו מאבינו אברהם, שמסר נפשו לאור כשדים על אמונתו. וכן כל העשרה נסיונות היו להישיר הדרך לפנינו. וכן ההתעוררות לאדם פתאום לילך לארץ הקודש, הוא מנסיון [בראשית יב, א] 'לך לך'". וראה הערה 449.

<> כמו שאמרו חז"ל בכמה מקומות. וכגון, בפסחים קיח. אמרו "בשעה שהפיל נמרוד הרשע את אברהם אבינו לתוך כבשן האש, אמר גבריאל לפני הקב"ה, רבונו של עולם, ארד ואצנן ואציל את הצדיק מכבשן האש. אמר לו הקב"ה, אני יחיד בעולמי, והוא יחיד בעולמו, נאה ליחיד להציל את היחיד". ובתנא דבי אליהו זוטא פרק כה, איתא: "לקח נמרוד את אברהם וחבשו בבית האסורים, והוציאו להשליכו לכבשן האש. מיד כפתוהו ועקדוהו לאברהם והניחוהו ע"ג האבן, והקיפו לו עצים מד' רוחותיו חמש אמות לכל צד, וגבהן של עצים חמש אמות... מיד נתגלגלו רחמיו של הקב"ה וירד בעצמו והצילו, שנאמר [בראשית טו, ז] 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים'". ובויק"ר כז, ה, אמרו: "אברהם נרדף מפני נמרוד, ובחר הקב"ה באברהם, שנאמר [נחמיה ט, ז] 'אתה הוא ה' האלקים אשר בחרת באברם'". וכן הוא בפרקי דר"א פכ"ו, ויובא בהערה 459.

<> לאחר שהיו נרדפים מפרעה. וחידוש גדול יש בדבריו, שמבאר שיציאת מצרים של הבנים שרשה ביציאת אברהם מאור כשדים. וכן ביאר בגבורות ה' ר"פ ה [יובא בהערה הבאה]. וזה דלא כרמב"ן שהביא כאן, שביאר שיציאת אברהם מפרעה [ולא מאור כשדים] היא השורש ליציאת מצרים של הבנים [הובא בהערה 446]. אמנם נראה שהרמב"ן והמהר"ל אזלי לשיטתם; דעת הרמב"ן היא [בראשית יא, כח, ושם יב, א] שאברהם אבינו נולד בחרן, ולא באור כשדים, ואילו דעת המהר"ל היא [בגבורות ה' פ"ה, וגו"א בראשית פי"ב אות ז] שאברהם נולד באור כשדים. לכך לפי הרמב"ן, מן הנמנע לומר שיציאת אברהם מאור כשדים תהיה שורש ליציאת מצרים, כיון ששם לא היתה התחלת אברהם, והואיל והכשדים אינם המצריים, בודאי ניחא יותר לומר שמעשה אברהם עם פרעה הוא השורש ליצ"מ, יותר ממעשה אברהם עם נמרוד. מה שאין כן למהר"ל, שתחילת אברהם היתה באור כשדים, לכך בזה נמצא צד השוה ליציאת מצרים של הבנים, כי תחילת ישראל היתה בארץ מצרים. ודייק בלשונו בגבורות ה' תחילת פ"ה, ובדבריו כאן, ותראה שכן מדויק להדיא מדבריו. ועוד נראה, שלמעלה [הערה 447] נתבאר שהרמב"ן לומד "מעשה אבות סימן לבנים", ואילו המהר"ל לומד "מעשה אבות ירשו בנים". והנפק"מ תהיה שלרמב"ן בעי שמעשה אבות יזכיר ויעורר את הנעשה לבנים, ולכך בעי שמעשה אבות יהיה כמה שיותר דומה ושוה לנעשה לבנים. לכך רק מעשה אברהם ופרעה הוא השורש לשעבוד ויציאת מצרים, ולא מעשה אברהם ונמרוד. מה שאין כן למהר"ל, הואיל ומעשה אבות ירשו בנים, הרי ירושה היא בכלליות ובכחות הנפש, ולא בעי שיהיה דומה בדומה, ולכך מעשה נמרוד הוא השורש לשעבוד ויציאת מצרים, כי איירי בירושת כח ההתחלתיות של אברהם לישראל, ולא אכפ"ל שאברהם היה באור כשדים וישראל היו במצרים.

<> לשונו בגבורות ה' ר"פ ה: "כך היה לאברהם ראש יחוסנו, כי מעשה אבות ירשו בנים, והיו הבנים דומים לאב, שהוציא הקב"ה את אברהם אבינו מאור כשדים, כדכתיב [בראשית טו, ז] 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך הארץ הזאת לרשתה', שמזה תראה כי באור כשדים נגלה עליו מלך מלכי המלכים, והוציא אותו משם, כמו שהוציא את ישראל ממצרים. ויש דמיון גדול ביניהם". ושם מאריך לבאר דמיון ישראל במצרים לאברהם באור כשדים. ובסוף הפרק כתב שם: "נתבאר לך כי היו ישראל דומים לאברהם, שכמו שישיבת אברהם, שהוא עיקר העולם, באור כשדים... ואחר כך הוציאו הקב"ה מתוכו, דכתיב 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים'. כך ישבו ישראל, שהם קדושים נבדלים מכל ערוה, במצרים, שלא היה אומה מקולקלת כמוה".

<> אודות שיציאת מצרים נעשתה בכדי לתת לישראל את ארץ ישראל, כן כתב בגו"א שמות פי"ג אות ח, וז"ל: "כי ישראל יצאו ממצרים בדביקות המדריגה העליונה... ובזה עצמו נתינת הארץ, כי עם יציאת מצרים זכו בארץ, כדכתיב [שמות ו, ו-ח] 'והוצאתי אתכם והבאתי אתכם אל הארץ וגו''". ובנצח ישראל פ"ח [רט:] כתב: "כי כאשר הוציאם מארץ מצרים, הוציאם על מנת לתת להם הארץ. ואילו באו אותם שיצאו ממצרים אל הארץ, היו עומדים שם לעולם בארץ... כי היציאה של מצרים היא נצחית, כי עדיין מחמת אותה היציאה אנחנו אל השם יתברך אשר הוציאנו ממצרים. ואם היה היציאה ממצרים וביאתם לארץ מעשה אחד, דהיינו שאותו הדור שיצאו ממצרים באו אל הארץ, כאילו היה מעשה אחד היציאה ממצרים והכניסה לארץ. כי השם יתברך הוציאנו ממצרים להכניס אותנו אל הארץ, [ו]כשם שהיציאה היא מקוימת נצחית, כך היה נצחי ביאתם אל הארץ, ולא היה בטול לעולם. ובשביל שבכו בכיה של חנם [תענית כח:], ולא רצו לכנוס לארץ, ונשבע הקב"ה שלא יביא אותו דור אל הארץ, רק דור אחר, ואז היה נחלק היציאה ממצרים מן הביאה אל הארץ, ולא היה מעשה אחד".

<> כמבואר למעלה הערות 355, 435.

<> ודבר שהקב"ה מגלה לאברהם, הוא משום שייכותו המיוחדת של אברהם אל אותו גלוי. וכפי שפירש רש"י [בראשית יח, יז] שהקב"ה גלה לאברהם אודות הפיכת סדום, וז"ל: "המכסה אני – בתמיה. אשר אני עושה – בסדום. לא יפה לי לעשות דבר זה שלא מדעתו, אני נתתי לו את הארץ הזאת, וחמשה כרכין הללו שלו הן... קראתי אותו אברהם 'אב המון גוים' [בראשית יז, ה], ואשמיד את הבנים ולא אודיע לאב שהוא אוהבי". והוא הדין לגלוי אודות שעבוד מצרים, שהוא נובע מחמת שייכותו המובהקת של אברהם לענין זה.

<> ועומק ההשוואה במה שנמרוד השליך את אברהם לאש ואילו פרעה השליך את ישראל ליאור הוא שנמרוד עבד לאש, וכמו שאמרו חכמים [ב"ר לח, יג] "אמר לו נמרוד [לאברהם]... אני איני משתחוה אלא לאור, הרי אני משליכך בתוכו, ויבוא אלוק שאתה משתחוה לו ויצילך הימנו". ופרעה עבד ליאור [רש"י שמות ד, ט], לכך אף הוא השליך את ישראל לאלהיו. באופן שהשלכת אברהם לאש והשלכת ישראל ליאור שוים הם להדדי בחיצוניותם [מעשה ההשלכה] ובפנימיותם [שמעתי מידידי הרה"ג ר' אשר חיים לוין שליט"א].

<> רש"י [בראשית מז, כח]: "ויחי יעקב - למה פרשה זו סתומה... שבקש [יעקב] לגלות את הקץ לבניו, ונסתם ממנו". ובגו"א שם [אות כה] כתב: "לפי שבקש לגלות את הקץ. ב"ר [צו, א]. פירוש קץ כל הגלויות, שאין לפרש קץ מצרים, דלמה נסתמא ממנו, שהרי הקץ של מצרים נגלה לאברהם בפירוש, שאמר לו הקב"ה [בראשית טו, יג] 'ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ארבע מאות שנה', ולא ציוה עליו שלא לגלות... אלא מפני שרצה לגלות הקץ של כל הגלויות". וראה להלן ציון 492.

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

<> אודות שאברהם ויעקב הם התחלה וסוף לאבות, הנה אמרו חכמים [שבת פט:] "לעתיד לבא יאמר לו הקב"ה לאברהם, בניך חטאו לי. אמר לפניו, רבונו של עולם, ימחו על קדושת שמך. אמר אימר ליה ליעקב, דהוה ליה צער גידול בנים, אפשר דבעי רחמי עלייהו. אמר ליה, בניך חטאו. אמר לפניו, רבונו של עולם, ימחו על קדושת שמך. אמר לא בסבי טעמא, ולא בדרדקי עצה. אמר לו ליצחק, בניך חטאו לי. אמר לפניו, רבונו של עולם, בני ולא בניך וכו'". הרי רק יצחק לימד זכות, ולא אברהם ויעקב. ובנצח ישראל פי"ג [שכב.] ביאר זאת בזה"ל: "כי מצד אברהם ויעקב אין כדי לזכות אותם, שכבר אמרנו כי לא יזכו ישראל רק על ידי דקדוק עומק הדין, ודבר זה אינו מצד מדת אברהם ומצד מדת יעקב. ולכך אמר 'לא בסבי טעמא, ולא בדרדקי עצה', כי הדין והמשפט יש בו טעם ועצה, ודבר זה לא נמצא באברהם ויעקב. כי אברהם שהיה ראשון באבות, ויעקב שהיה אחרון באבות, אין מדתם מדת הדין, רק כח מדת הדין הוא באמצע. כי אין ספק כי המשפט והדין יש לו כח יותר, ואין כח וחוזק הדבר רק באמצע, לא בתחלה, שעדיין אינו בכחו, ולא בסוף, שכבר אינו בכחו, רק האמצע יש לו כח. ולכך הלוים אינם כשרים לעבודה רק מבן שלשים עד בן חמשים [במדבר ד, ג], כידוע שמדת הלוים מדת הדין, ולכך ראוי שיהיו בתוקפם ובחזקם, ולא כאשר הם דרדקי, ולא כאשר הם זקנים, רק כאשר הם בעיקר כחם באמצע ימיהם. וכך האבות שהם שלשה, אין מדה זאת לראשון שבהם, ולא לאחרון שבהם, רק ליצחק שהוא באמצע. כי כל דבר הוא בחזקו ובתקפו באמצע, ולכך האמצעי שבאבות נתן לו המדה הזאת. וזה שאמר 'לא בסבי טעמא ולא בדרדקי עצה', כי אין באלו מדת הדין והמשפט, שעל ידו אפשר למצא זכות, כי הזכות הוא כאשר יורד לעומק הדין" [הובא למעלה פ"ג הערות 1057, 1073. וראה להלן הערות 473, 2240].

<> להלן יבאר שימות המשיח וחיי העולם הבא המובטחים לישראל הם כנגד מה שיעקב בא ליוסף במצרים ונח מצרותיו, וכן כנגד מה שאמרו חכמים [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת".

<> כפי שאמרו חכמים בפרקי דרבי אליעזר פכ"ו, וז"ל: "כשנולד אברהם בקשו כל גדולי נמרוד להרגו, ונחבא מתחת לארץ שלש עשרה שנה, ולא ראה לא שמש ולא ירח. לאחר שלש עשרה שנה יצא מתחת לארץ מדבר בלשון הקדש ומאס באלילים, ומשקץ את הפסילים, ובטח בשם יוצרו... נחבש בבית האסורים עשר שנים, שלש שנים בכותא, ושבע בקרדו. לאחר עשר שנים שלחו והביאו אותו אצלו והשליכוהו לתוך כבשן האש, ומלך הכבוד פשט יד ימינו והצילו מכבשן האש, שנאמר [בראשית טו, ז] 'ויאמר אליו אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים'". ובויק"ר כז, ה, אמרו: "אברהם נרדף מפני נמרוד, ובחר הקב"ה באברהם". וראה למעלה הערה 448, ולהלן הערה 479.

<> כפי שכתב בגו"א שמות פ"ד אות יד [עז.], וז"ל: "והצדיקים מחולקים במדריגות מחולקות. כי יש זוכה למדריגה זאת, ויש לאחרת, והכל בשעור האלקים. תמצא כי יעקב היה צדיק גמור... ותמצא שהיה כל ימיו בצרה גדולה למאוד... ואילו אברהם כל ימיו בגדולה והתרוממות, כמו שאמרו [ב"ר מג, ה] 'עמק שוה' [בראשית יד, יז], שהשוו בו כל העולם והמליכו את אברהם למלך, והכל הוא בשיעור אלקי" [הובא למעלה פ"א הערה 834]. ובנצח ישראל פמ"ו [תשעג.] כתב: "אמרו בפרק אמר להם הממונה [יומא כח:], אמר רב ואיתימא רב אסי, קיים אברהם אפילו עירוב תבשילין... ולמה אמרו דוקא מצוה זאת, אבל מפני שבא לומר כי אברהם קיים כל התורה כולה, ויש לחשוב מה בכך שקיים כל התורה כולה, הרי כל ימיו של אברהם היה בטובה, וכמו שאמר הכתוב [בראשית כד, א] 'וה' ברך את אברהם בכל', ולא היה לו צער כמו שהיה ליעקב וליצחק... ולא כן היה באברהם, שמת בשיבה טובה [בראשית טו, טו]... ולפיכך אמר שקיים עירובי תבשילין, דכל קיום המצות היה על דרך זה, שקודם זה כבר נתנסה שהושלך לכבשן האש, וכמה נסיונות נתנסה [לפני שנבחר על ידי ה', וכמבואר למעלה סוף משנה ג (לאחר ציון 370)]. ואם כן התחיל קודם יום טוב לתקן לשבת, ואז היה קונה שלימות ומעלה אף בימים טובים, שהיה לו הטוב בעולם הזה". ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:] כתב: "ומה שאמר כי האבות היו מנוסים, דבר זה כי אלו ג' אבות היו מנוסים כל אחד בדבר מיוחד. וזה כי אברהם היה מנוסה בברכת הטוב, כדכתיב [בראשית כד, א] 'וה' ברך את אברהם בכל', ואין נסיון כמו זה, כמו שאמר שלמה [משלי ל, ח] 'ריש ועושר אל תתן לי פן שבעתי וכחשתי'. כי כן ענין העושר, כדכתיב בקרא [דברים ח, יב-יד] 'פן תאכל ושבעת ובתים טובים תבנה וישבת ובקרך וצאנך ירביון וכל אשר לך ירבה ורם לבבך ושכחת את ה' אלקיך'. ולכך על כל הנסיונות שהיו לאברהם היה דבר זה, כי ברך השם יתברך בכל" [הובא למעלה הערה 353]. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלט:] כתב: "כי אברהם היה נחמד בעיני הכל, כי עשה טוב עם הכל, כמו שהיתה מדתו של אברהם לעשות חסד וטוב עם הבריות. ואדם כמו זה אין בספק שהוא נחמד בעיני הבריות מצד הנהגתו, כאשר הוא מקובל על הבריות. ולכך אמרו לו [בראשית כג, ו] 'נשיא אלהים אתה בתוכנו וגו''. ואמרו 'עמק שוה', הוא עמק המלך, שהשוו כל העולם והמליכו אברהם למלך. ולא בכח ובחזקה מלך עליהם, רק שהיה נחמד ומקובל על הבריות מצד הנהגתו". וכן הזכיר ענין זה בקצרה בגו"א בראשית פט"ו אות יח, ובאור חדש [קע:]. וראה הערה 471.

<> כאשר יצאו ממצרים. וכן נאמר [שמות ו, ו-ז] "לכן אמר לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים והצלתי אתכם מעבדתם וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדלים ולקחתי אתכם לי לעם וגו'" [אמנם האבן עזרא והספורנו למדו ש"ולקחתי" מוסב על מעמד הר סיני]. וכן כתב בהקדמה לנצח ישראל [ג.], וז"ל: "אם לא שהוציאנו ממצרים, ולקח ישראל לו לעם, לא זכו לאותה מעלה עליונה שיקנו לעתיד, כי יציאת מצרים היא סבה בעצם אל הגאולה העתידה", ושם הערה 14. ובנצח ישראל ר"פ ל [תקפו.] כתב: "כי כאשר הוציא אותם מן הגלות [מצרים], ובזה לקח השם יתברך אותם לו לעם. וקודם זה היו תחת האומות, וכאילו לא היה להם מציאות כלל, כי אין לאחד מציאות כאשר הוא תחת יד אחר. אם כן במה שהם אל השם יתברך כאשר הוציאם מן האומות, בזה נמצאו בפעל, אחר שלא היה להם קודם זה מציאות בפעל כלל, ובזה השם יתברך אמיתת צורתם, ובו יתברך מציאותם של ישראל, ולא היה זה להם אם לא הוציא אותם. וזה עיקר הפירוש מה שאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'. שאין ספק אחר שהוציא אותם מארץ מצרים ולקחם לו לעם, וקודם זה לא היה להם מציאות כלל, הנה השם יתברך נחשב צורתם. לכך אמר 'ה' אלקיך', כי אף שהוא יתברך אלקי הכל, מכל מקום אינו דומה, כי עצם מציאותן של ישראל כאשר השם יתברך אלקיהם, מאחר שהיו ישראל משועבדים למצרים, ולא היה להם מציאות קודם, והשם יתברך הוציאם לעבודתו, ובזה בעצם שלהם הוא יתברך אלקים" [ראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 171, ופ"ג הערה 1490, ופרק זה הערה 169]. וכן כתב בנר מצוה [לט.], ושם הערה 219.

<> יש לבאר, עד מתי הוא "כל זמן התחלה שלהם", כלומר מתי מסתיים "זמן התחלה". ובתפארת ישראל ר"פ סד [תתקצד.] הביא את דברי הגמרא [סנהדרין כא:] שהכתב השתנה בימי עזרא מכתב עברי לכתב אשורי. ובהמשך הפרק [תתקצח:] כתב לבאר: "ואולי יקשה לך טעם הדבר, שיהיה שנוי לכתב, ולמה לא יהיה להם הכתב כאשר היה להם כבר. כי דבר זה אין קשיא, מאחר כי שם 'עברים' עליהם קודם, כדכתיב [שמות ז, טז] 'ה' אלקי העברים שלחני אליכם'... ולכך הכתב, שהוא התחלה, כי קודם הוא הכתב ללשון, שמתחלה האות, ואחר כך מתחבר ממנו הלשון. וראיה לזה, כי תמצא אות בלא לשון. ולכך כאשר לא היו ישראל במקום שהיו בהתחלתם, נשתנה הכתב שהוא התחלה... הכתב שהוא התחלה, היה להם כאשר היו ישראל במקום שהיו בתחלה. אבל כאשר הוגלו לאשור, לא היה להם התחלתם, לכך נשתנה להם הכתב המורה על ההתחלה". הרי שעד גלות בבל היו ישראל במקום התחלתם, וכבר השריש בתפארת ישראל ר"פ כו ש"הזמן והמקום ענין אחד" [הובא למעלה בהערה 296, ולהלן הערה 903]. ובסמוך יבאר שאף יצחק אבינו מורה על סוף זמן זה. אמור מעתה, שאברהם אבינו מורה על הזמן שהיה מיצ"מ עד ימי בית ראשון, ויצחק מורה על הזמן של המשך ימי בית ראשון ועל חורבנות הבית [ראה הערה 465]. נמצא שזמן התחלת ישראל מתחיל ביצ"מ ונגמר בסוף ימי בית ראשון. והזמן מחורבן בית ראשון עד גלות אדום שייך לזמן אחר. וראה ברמב"ן [בראשית ב, ג] שביאר שזמנו של אברהם אבינו משתרע עד בנין בית המקדש הראשון.

<> ראה להלן ציון 493. וק"ק, כי יצחק אמר [בראשית כז, כט] "יעבדוך עמים וגו' אורריך ארור ומברכיך ברוך", ופירש רש"י שם "ובבלעם הוא אומר [במדבר כד, ט] 'מברכיך ברוך ואורריך ארור'. הצדיקים תחלתם יסורים וסופן שלוה, ואורריהם ומצעריהם קודמים למברכיהם, לפיכך יצחק הקדים קללת אורריהם למברכיהם. והרשעים תחלתם שלוה וסופן יסורין, ולפיכך בלעם הקדים ברכה לקללה". וכיצד יצחק הוא המקור להנהגת הצדיקים ש"תחלתם יסורים וסופן שלוה", כאשר הוא עצמו עבר תהליך הפוך, של "התחלתו בטובה וברכה, ובסוף חשכו עיניו מראות".

<> לשונו בח"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:]: "יצחק נתנסה ביסורין שהיו בגופו, שהרי כהו עיניו, ונחשב היה כמת, כי כל סומא נחשב כמת [נדרים סד.]... ודבר זה לא סר ממנו עד מותו" [הובא למעלה הערה 353]. וקודם לכן [ג, רמז:] השוה את יצחק לאיוב, ששניהם היו בעלי יסורין. ובגבורות ה' פ"ס [ערב:] כתב: "מרור [של פסח] נגד יצחק שהיה במרירות, שכהו עניו מראות. ואמר במדרש רבות בפרשת תולדות [ב"ר סה, ט] יצחק חדש יסורים. אמר לפניו רבונו של עולם, אדם מת בלא יסורין מתוך כך מדת הדין מתוחה כנגדו. מתוך שאתה מביא עליו יסורין, אין מדת הדין מתוחה כנגדו. אמר חייך, דבר טוב תבעת, וממך אני מתחיל. מתחלת הספר עד כאן אין כתיב יסורין, וכיון שעמד יצחק נתן לו יסורין, שנאמר 'ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו'". ובנתיב הענוה ס"פ א [ב, ד:] כתב: "מדת יצחק, שמחים ביסורין, שיצחק היה בעל יסורין, ולא נמצא כמוהו ביסורין, דכתיב 'ותכהין עיניו מראות'. ואמרו במדרש יצחק חדש יסורין... היסורין ממרקים את הנפש מן החטאים". ובנצח ישראל פמ"ו [תשעג:] כתב: "יצחק היה בעל יסורין כל ימיו". וכן בגבורות ה' פל"ו [קלו.] כתב: "מרורים הוא ליצחק, שכל ימיו היה במרירות, שכהו עיניו". ולפי דבריו כאן צ"ל ש"כל ימיו" הוא לאו דוקא, אלא הכוונה היא לרוב ימיו. וכ"ה בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נה:], ח"א לשבת פח: [א, מה.], ובח"א לב"ב טז. [ג, עא.]. וראה בנתיב התשובה פ"ב הערה 73.

<> וזו התקופה משלהי בית ראשון עד גלות שלאחר בית שני, וכמבואר בהערה 462. ואודות חשכת העינים מחמת הגלות, כן כתב רש"י גבי יעקב [בראשית מז, כח] "ויחי יעקב - למה פרשה זו סתומה, לפי שכיון שנפטר יעקב אבינו נסתמו עיניהם ולבם של ישראל מצרת השעבוד שהתחילו לשעבדם". וכן אמרו חכמים [ב"ר ב, ד] על גלות יון, וז"ל: "'וחושך' [בראשית א, ב], זה גלות יון, שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהן. שהיתה אומרת להם כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלהי ישראל". ואם תאמר, כיצד ניתן לומר על התקופה שמחורבן בית ראשון עד חורבן שני ש"חשכו עיניהם מכח הגלות והשעבוד תחת האומות", הרי מכלל תקופה זו הן ארבע מאות ועשרים שנה שבית שני עמד על תילו [ב"ב ג:], ואיך כהיית העינים של יצחק מתבטאת בימי בית שני. אמנם סתירה זו בנין היא, שכבר השריש בגו"א במדבר פ"ד אות ט את הדברים הבאים: "מקדש ראשון בשביל זכות אברהם... אבל מקדש שני היה בשביל זכות יצחק... והבן למה היה מקדש שני חסר אורים ותומים הארון ושכינה ואש ולוחות [יומא כא:], דכולם הם נמשכים מן האור, ויצחק כהו עיניו". הרי שכהיית העינים של יצחק חלה גם על בית שני, ודו"ק [ראה להלן הערה 475]. אמנם עדיין יש להעיר, כי כאן תלה את כהיית העינים ב"גלות והשעבוד תחת האומות", אך הרי כהיית העינים הזו היתה גם כאשר ישראל היו בארצם והמקדש בנוי על תילו למשך ארבע מאות ועשרים שנה. אם כן לכאורה מוכח שהסבה לכהיית העינים אינה הגלות והשעבוד תחת האומות, אלא סבה אחרת. וראה בנר מצוה [עה.], ושם הערה 6 בישוב קושיא מעין זו. וכן להלן [לאחר ציון 492] כתב: "אבל יצחק היה מורה על הגלות, שכהו עיניו בסוף ימיו, שהוא מורה גלות".

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגו"א שמות פ"ד אות יד [עז.] כתב: "תמצא כי יעקב היה צדיק גמור... ותמצא שהיה כל ימיו בצרה גדולה למאוד, כמו שאמר 'ואל שדי', מי שאמר לעולמו די יאמר לצרתי די, כי לא שקט מנעוריו". ובנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 72] כתב: "מדת יעקב, שהיה נודר בעת צרה, דכתיב [בראשית לה, ג] 'לאל העונה אותי ביום צרתי'. וכתיב [תהלים כ, ב] 'יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלקי יעקב'. ולא 'שם אלקי אברהם'". ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:] כתב: "יעקב נתנסה מה שהיה בעל צרה, כדכתיב [בראשית מג, יד] 'וקל שקי', שאמר לעולמו די, יאמר לצרתי די [רש"י שם]. ולכך אמר יעקב לפרעה 'ימי שנותי מעט ורעים'. ועוד כתיב 'לקל העונה אותי ביום צרתי וגו''. לכך כתיב 'יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלקי יעקב', מי שענה את יעקב בצרתו יענה אותך גם כן". וראה נצח ישראל פמ"ו [תשעג:], ושם הערה 33. וכ"ה בח"א לגיטין נו. [ב, קג.]. ובאור חדש [קמה:] כתב: "כי הצרות קרובות ליעקב... וכמו שאמר 'קל שקי' שאמר לעולמו די יאמר לצרתי די. ולכך אמר ג"כ 'יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלקי יעקב'. ואמרו במדרש [מדרש תהלים שם] לא אמר 'אלקי אברהם', כי יעקב היה מיוחד לצרה". וראה גו"א בראשית פכ"א אות טז [שנה:], ולמעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 220. ויש בזה הטעמה מיוחדת; בתפארת ישראל פ"כ [רחצ.] ביאר שמדת אברהם היא חסד, והיא תואמת לעולם הזה. אך מדת יעקב היא אמת, והיא אינה תואמת לעולם הזה. וממילא יוסבר מדוע לאברהם היתה טובה וברכה, ואילו יעקב רוב ימיו היו בצער. כי חילוק זה נובע ממידותיהם; מדת אברהם היא חסד, והיא מדה התואמת לעולם הזה, ולכך ימי אברהם בטובה וברכה. אך מדת יעקב היא אמת, והיא מדה אשר אינה ראויה לעולם הזה, ולכך ימי יעקב הם בצער. וצרף לכאן דבריו בגבורות ה' פ"ט [נד.], שאברהם לא היה בכלל גירות, ויצחק היה בכלל גירות אך לא בכלל שעבוד, ויעקב [עם שבעים נפש] היה אף בכלל שעבוד.

<> שהיה בן מאה ושלשים שנה בבואו ליוסף [בראשית מז, ט], וחי במצרים שבע עשרה שנה [בראשית מז, כח], הרי ששבע עשרה שנותיו האחרונות היו אצל יוסף.

<> זוה"ק ח"א קפ. "'ויהי יוסף בן שבע עשרה שנה' [בראשית לז, ב], אמר רבי אבא, רמז ליה קודשא בריך הוא, דהא כד אתאביד מניה יוסף בן שבע עשרה שנין הוה, וכל אינון יומין דאשתארו דלא חמא ליה ליוסף, הוה בכי על אינון שבע עשרה שנין. וכמה דהוה בכי עליה, קודשא בריך הוא יהב ליה שבע עשרה שנין אחרנין, דאתקיים בארעא דמצרים בחדו וביקרא ובשלימו דכלא. בריה יוסף הוה מלכא, וכל בנוי קמיה הוו, ואינון שבע עשרה שנין הוו חיין לגביה". וכן הוא שם בהמשך [רטז:]. ובתנא דבי אליהו רבה פ"ה אמרו "נתגלגלו רחמיו של הקב"ה, ונתן ליעקב שבע עשרה שנה סמוך לזקנותו, טובים מעין עוה"ב. מכאן אמרו כל שהשיגתו שנה אחת טובה סמוך לזקנתו סימן יפה לו".

<> אודות אריכות גלות אדום, הנה אמרו חכמים [ויק"ר כט, ב] "מלמד שהראה הקב"ה ליעקב אבינו שרה של בבל עולה שבעים עווקים ["לפי פירוש הענין פירושו מעלות" (מתנו"כ שם), והמכוון לשבעים שנות גלות], ושל מדי נ"ב, ושל יון ק"פ, ושל אדום עולה, ולא יודע כמה. באותה שעה נתיירא יעקב אבינו, אמר, אפשר שאין לזה ירידה. אמר לו הקב"ה... אפילו הוא עולה ויושב אצלי, משם אני מורידו". וראה בנצח ישראל ר"פ יז בביאור המאמר. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתנו.] כתב: "בסוף הקץ, והגלות יהיה ארוך". ולמעלה בביאור משנת "כל ישראל" [עג.] כתב: "כי ראו חכמי הדור גלות ישראל וצרותם באורך הגלות המר הארוך הזה". וכוונתו לגלות של מלכות רביעית. וכמו שאומרים עליה [בפזמון "מעוז צור"] "נקום נקמת עבדיך מאומה הרשעה, כי ארכה לנו השעה, ואין קץ לימי הרעה". ובנצח ישראל הקדיש ארבעה פרקים [טו-יח] לבאר את אריכות וקושי הגלות של מלכות רביעית. וכן הוא בנר מצוה [סח.]. ובמבוא לנצח ישראל [עמודים 18-20] הובאו ששה טעמים שביאר לאריכות גלות רביעית.

<> כוונתו לימות המשיח, וכמו שאמרו חכמים [ברכות לד:] "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד". והנה בסנהדרין [צט.] נחלקו התנאים כמה זמן יהיה ימות משיח, ויש כאלו האומרים שזמנו יהיה שבעת אלפים שנה [ראה נצח ישראל פמ"ו (תשעח.)], וא"כ לכאורה אין זה רק "סוף ישראל". אמנם זה לא קשיא, כי בנצח ישראל פכ"ז [תקסג:] כתב בזה"ל: "הזמן האחרון הוא מיוחד אל ביאת המשיח". ושם ר"פ מב כתב: "הסוף ראוי אל השלימות. והנה המתחייב מזה שיהיה תכלית הזמן מן ימי עולם מסוגל לשלימות, וזהו ימי המשיח, שהוא באחרית הזמן" [הובא למעלה פ"ד הערה 1587]. הרי שימות המשיח נקראים סוף ותכלית העולם, אע"פ שיכולים להיות לימים רבים. וכן כתב להדיא שם ר"פ כח [תקסו.], וז"ל: "דודאי למי שאומר בפרק חלק [סנהדרין צט.] כי זמן משיח יהיה זמן ארוך... ואין זה סותר למה שאמרנו שימי המשיח באחרית הימים, כי ימי המשיח זמן אחד, לא כמו שהוא בזמן הזה, בשביל רוב הצרות שהם בזמן הזה, נחשב הזמן ארוך מאוד. אבל ימי המשיח, ימים שיהיו בסוף הזמן, הוא אחד", ושם הערה 7. @**אך עדיין**^ יש להעיר, כיצד שנותיו האחרונות של יעקב מורות על ש"מסתלק הגלות", הרי כל השנים האלו היו כאשר יעקב שהה בארץ מצרים, ולא בארץ ישראל, ולכאורה גלות לא זזה ממקומה. ויש לומר, כי הקב"ה הבטיחו להיות עמו במצרים, כמו שנאמר [בראשית מו, ד] "אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה וגו'". ובמגיד מישרים פרשת ויחי איתא: "כד נחת למצרים קאמר קרא 'ויאמר אלהים אל ישראל', כלומר אע"ג דתיחות למצרים, לא תיחות מדרגא דילך, דהא נשמתא דאיהו ישראל תיחות בהדך, משום דשכינתא וכל רתיכהא יחתון בהדך... ואיצטרך הכי כדי דתקבע שכינתא דיורא בהדי שבטיא בגלותא". וכבר השריש הרמב"ן בהקדמתו לשמות שעשיית המשכן ובנינו שייכים לספר הגאולה [ספר שמות], וכלשונו: "הנה הגלות איננו נשלם עד יום שובם אל מקומם, ואל מעלת אבותם ישובו. וכשיצאו ממצרים, אף על פי שיצאו מבית עבדים, עדיין יחשבו גולים, כי היו בארץ לא להם, נבוכים במדבר. וכשבאו אל הר סיני, ועשו המשכן, ושב הקב"ה והשרה שכינתו ביניהם, אז שבו אל מעלת אבותם, שהיה סוד אלוה עלי אהליהם, והם הם המרכבה, ואז נחשבו גאולים. ולכן נשלם הספר הזה בהשלימו ענין המשכן, ובהיות כבוד ה' מלא אותו תמיד". הרי שכינתו יתברך במדבר נחשבת כמעלת ארץ ישראל, ושוב אינם נמצאים בארץ לא להם. והוא הדין והיא המדה לשהיית יעקב בארץ מצרים.

<> בח"א לגיטין נו. [ב, קג.] כתב: "בברכת אברהם כתיב [בראשית כה, ח] 'זקן ושבע', מה שלא נאמר ביצחק, שלא נאמר בו רק 'שבע ימים' [בראשית לה, כט], לא סתם 'שבע'".

<> לפני שה' לקח את אברהם [בימי נמרוד].

<> אודות שיצחק הוא אמצע האבות, והמשמעות בכך, ראה למעלה הערה 457 שהובאו דבריו מנצח ישראל פי"ג שביאר הדבר. ויש להעיר, כי כמה פעמים ביאר שיעקב הוא אמצע האבות. וכגון בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [ד"ה ועוד] כתב: "יעקב הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק, והוא השלישי המכריע ביניהם" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערות 48, 133, ופ"א הערה 200. וראה תפארת ישראל פ"נ הערה 68 ששאלה זו נשארה בקושיא]. ויש לומר, כי יצחק הוא האמצע שבאבות, ואילו יעקב הוא האמצעי שבאבות, ודו"ק. וראה להלן הערה 689.

<> בדרשת שבת הגדול [רלב.] ביאר שהפסוק [איוב כח, ג] "קץ שם לחושך" פירושו שיהיה בטול אל הגלות, שהגלות היא החושך של ישראל. ובנצח ישראל פי"ח [תט:] כתב: "הלילה הוא חושך, והוא דומה לגלות, שישראל יושבים בחושך ולא אור. ולכך כאשר נגאלו ישראל כתיב [אסתר ח, טז] 'ליהודים היתה אורה', ולכך הלילה סימן לגלות". ובנצח ישראל פמ"ו [תשפב:] כתב: "הגאולה האחרונה בערך הגאולה הראשונה היא כמו ערך החמה אל הירח. וזה כי הלבנה היא מאירה וחוזרת ומאפלת, וכך היתה גאולה ראשונה, שאחר הגאולה היה חושך של גלות, כמו הלבנה שמאירה וחוזרת ומאפלת. אבל הגאולה האחרונה שהוא תמיד, ואין לה הפסק, לכך גאולה אחרונה נגד החמה, שהיא נשארת כך תמיד בלא שנוי". ובזוה"ק ח"ג רלח: אמרו שהגלות דומה ללילה. ובדרוש על התורה [מח:] כתב: "הגלות דומה ללילה, וכמו שאמרו בכל מקום, וכדכיתב [ישעיה כא, יא] 'שומר מה מליל וגו'', אשר נאמר על הגלות הנקרא לילה". וכן מבואר ברש"י סנהדרין צד. "שומר מה מליל הקב"ה שומר מה אומר מן הגלות שהוא כלילה". ובח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא:] כתב: "כי הגלות והלילה הכל ענין אחד, כי הגלות הוא נקרא לילה... והלילה הוא העדר האור". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צח.] כתב: "הלילה הוא סימן לגלות, שאנו יושבים בחושך ומצפים לאור הגאולה, ולכך תקנו 'אמת ואמונה' ערבית [ברכות יב.]". ובשיהש"ר ריש פרשה ג אמרו שגלות מצרים ובבל נקראו "לילה".

<> פירוש - בית המקדש נקרא "אור", ולכך חורבנו הוא חושך. והואיל ויצחק מורה על המעבר לגלות ושעבוד, בהכרח שהוא מורה על חורבן הבית [הנקרא "אור"], ולכך כהיית עיני יצחק שייכת לחורבן הבית. וכבר נתבאר למעלה [הערה 465] שאע"פ שנכלל בתקופת יצחק גם בנינו של בית שני, מ"מ בבית שני חסרו חמשה דברים המורים על האור, וזה גופא נבע מכהיית עיני יצחק.

<> שאמרו שם [על הורדוס שהרג את החכמים] "הוא כבה אורו של עולם... ילך ויעסוק באורו של עולם [בנין בית המקדש]". וזה לשונו בח"א שם [ג, נז:]: "יש לך לדעת הטעם מה שנקרא בהמ"ק 'אורו של עולם', והוא מבואר ממדרש חכמים שאמרו [ב"ר ג, ד] האורה מהיכן נברא... ממקום בהמ"ק נבראת האורה, שנאמר [יחזקאל מג, ב] 'והנה כבוד ה' אלקי ישראל בא מדרך הקדים', ואין כבודו אלא בית המקדש... כי בהמ"ק הוא נבדל מן הגשמי, וכל נבדל הוא מתיחס לאור, כי האור אינו גשמי כלל. ולפיכך בהמ"ק אורו של עולם, ומשם התפשט האור בבריאה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1481, ולהלן הערה 2134]. וכן כתב בנר מצוה [צד.]. ולהלן משנה ה [ד"ה ויש לשאול] וסוף משנה כ ביאר שביהמ"ק נקרא "אורו של עולם" מחמת שהוא עיקר מציאות העולם, כי האור הוא מציאות. וכן הזכיר בקצרה בנצח ישראל פ"ח [ריב:], ח"א לע"ז יא. [ד, לח.], ובח"א למנחות פו. [ד, פה.]. וראה להלן הערות 612, 2134.

<> מיצחק, שיצחק היה תחילתו שלוה ובסופו יסורין, ויעקב להיפך מזה, וכמו שמבאר.

<> רש"י בראשית מג, יד: "מי שאמר לעולם די, יאמר די לצרותי, שלא שקטתי מנעורי; צרת לבן, צרת עשו, צרת רחל, צרת דינה, צרת יוסף, צרת שמעון, צרת בנימין".

<> ואם תאמר, כיצד המלים "שהיה נרדף" מורות ש"כל ימיו בצרה". ועוד קשה, הרי גם אברהם נרדף מנמרוד [ראה הערה 459], ומדוע רדיפה זו מיוחדת ליעקב. אמנם בנוגע לשאלה השניה, הנה בנתיב הענוה פ"א [ב, ד:] התייחס אליה, וז"ל: "מדת יעקב... שהוא נרדף מן אחר, והוא אינו רודף את אחר, וזה מדת יעקב. ובמדרש [פסיקתא רבתי הוספה א פרשה א] 'והאלהים יבקש את הנרדף' [קהלת ג, טו], אתה מוצא כל מי שנרדף מאחר, הקב"ה בוחר בו. כי יעקב נרדף מעשו, [מלאכי א, ב-ג] 'ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי'. ואע"ג שזכר הרבה נרדפים, לא נמצא בפירוש רק יעקב שמיוחד ברדיפה הזאת, וכתיב 'ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי'". אך השאלה הראשונה עדיין במקומה עומדת. ונראה ליישב זאת על פי מה שאמרו [ב"מ פז.] "עד יעקב לא הוה חולשא, אתא יעקב בעא רחמי , והוה חולשא ["שיחלה אדם לפני מותו ויצוה לביתו" (רש"י שם)]". ובח"א שם [ג, נא:] כתב: "כי קודם שהיה יעקב לא היה שייך חולשא, כי קודם היה כל אחד ואחד עומד במדריגה, מבלתי שהיה נכנס אחד בגבול חבירו, ולא היה כאן חולשא זאת לגוף. וכשבא יעקב, הלא תראה כי היה נרדף תמיד, מעשו ומלבן, ויותר מזה, שהיה לו צרות הרבה מאוד, עד שתמצא כי לא היה יעקב עומד בעצמו מבלי שיכנסו אחרים בגבולו, אבל נכנסו אחרים בגבולו. ודבר זה הוא למעלת יעקב העליונה, שהיו מקנאין בו, ורודפים הפגעים והמקריים אחריו, ועליו נאמר 'והאלקים יבקש את הנרדף'. ומדה זאת היה ליעקב. והיה נולד עשו בבטן עם יעקב, שלא היה יעקב עולמו בלבד, ועשו הוא הרודף אחריו, ויעקב הוא הנרדף, והרודף לוקח גבול הנרדף כמו שאמרנו. ודבר זה הוא מדת יעקב בוודאי למי שמבין בסוד החכמה. ולפיכך עד יעקב לא הוי חולשה, וכאשר היה בא יעקב בא חולשא, שהיה אחד נכנס בגדר השני מן המקריים והפגעים, ומזה בא החולשא. ודבר זה לא היה רק ליעקב, כי לו היה המדה הזאת בפרט, כאשר ידוע... והחולשא הזאת הוא עוד יותר הוא מיעוט הגוף לגמרי עד שהוא מגיע בחייו לסלוק הגוף, והוא עלוי לאדם... ומפני שהיה יעקב נרדף תמיד מן הפגעים והחלאים, היה מדתו שהיה נרדף, לכך בא הרדיפה הזאת לעולם, ובא חולשא לעולם. ודבר זה היה גורם שהגיע יעקב אל המדריגה העליונה, שקרבו השם יתברך מכל אדם, דכתיב 'והאלקים יבקש את הנרדף'. וזה בעצמו החולי, שרודפים אחריו הפגעים, והש"י מקרבו, והוא עמו" [הובא בחלקו למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 220. וראה גו"א בראשית פכ"א אות טז]. נמצא שמה שיעקב היה נרדף מורה על מדתו ומהותו של יעקב. לכך ניתן להסיק מכך ש"כל ימיו בצרה", כי איירי במהותו של יעקב, הנוהגת כל ימי חייו.

<> שמעתי לבאר דברי קודש אלו, שאברהם מדתו חסד, ולכך אברהם אבינו מורה שהכל בטובה. וכן מדת החסד שייכת להתחלה ולהתהוות, ולכך אברהם מורה על התחלת ישראל [כמבואר למעלה פ"א הערה 195, ופרק זה הערה 241]. אך יצחק הוא האב האמצעי, כי מדתו דין, והדין הוא המדה השניה הבאה לאזן את כפי המשפט [כמבואר למעלה פ"א הערה 194, ופ"ג הערה 304]. והואיל ויצחק הוא אב אמצעי, נמצא בו השילוב של הקצוות, כפי שנמצא בכל אמצעי [כמבואר למעלה פ"א הערה 1384, ופ"ג הערה 981]. לכך אצל יצחק נמצא המעבר מהטוב של אברהם ליסורין של יעקב. ואילו יעקב הוא הנרדף, כי קדושתו מפקיעה אותו מכל שייכות לעולם הזה הגשמי [כמבואר בנצח ישראל פט"ו (שסא.-שסז:)]. אך כאשר העוה"ז גופא יתעלה מדרגה לדרגה [בימות המשיח, וכמבואר בנצח ישראל פכ"ח (תקסז.)], יפסקו צרותיו של יעקב, כי אז תהיה התאמה בין קדושתו לבין העוה"ז. לכך סוף ימי יעקב היו בטובה.

<> "שיהיה נצחי" [לשונו בסמוך]. כי "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא" [סנהדרין צ.], ועולם הבא הוא עולם נצחי, וכמבואר בהערה הבאה.

<> לשונו בבאר הגולה באר החמישי [לט.]: "דע כי הטוב המקוה לצדיקים כתיב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים'. ופירשו חכמים [חולין קמב.] 'למען ייטב לך' לעולם שכולו טוב, וזהו עולם הבא, שהוא כולו טוב, ו'למען יאריכון ימיך' [דברים ה, טז], לעולם שכלו ארוך נצחי. והנה תמצא כי הבטחת השכר שהוא לעתיד הוא בשני דברים; הטובה, שיהיה להם הטוב לגמרי. והשני, שלא יהיה הפסק לטוב, רק שיהיה נצחי. ובשני דברים נכלל הכל; הטוב שהוא בתכלית, והנצחי... והוא שרמז עליו דוד עליו השלום [תהלים טז, יא] 'נעימות בימינך נצח'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 84, ופ"ג הערה 1874]. והרי שכר עוה"ב הוא עצמו אריכות ימים, וכפי שכתב למעלה פ"ד מ"ט [קפג.], וז"ל: "נמצא עם התורה אריכות ימים, שהוא עולם הבא". ולמעלה בהקדמה [כג.] כתב: "מה שכתוב בכל מקום [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים', רוצה לומר שיהיה לך הטוב הגמור, ויהיה הטוב ההוא נצחי". וכן דרשו חכמים [קידושין מ.] על פסוקים דומים שמדובר ב"דברים שאדם עושה אותן ואוכל פירותיהן בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא", ופירש רש"י שם "יאריכון ימיך - לעולם הבא". ובגו"א שמות פכ"ה אות יז [ד"ה והקשה] כתב: "וידוע כי האורך ימים הוא העולם הבא". וכן כתב בהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ג]. וראה עוד בנתיב התשובה ס"פ ב, ושם הערה 150, תפארת ישראל פי"ג הערה 58, שם פט"ו הערה 18, נתיב הצדקה ר"פ ב [א, קע., והובא למעלה בהקדמה הערה 84]. ולהלן פ"ו שלהי מ"ח כתב: "הכתוב [משלי ג, טז] 'אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד', ומה שאמר 'אורך ימים' אי אפשר לפרש רק על עולם הבא, וכדאיתא בפרק שלוח הקן [חולין קמא.]. שאם בעולם הזה, הרי הוא מת, ואין נחשב זה אריכת ימים. ואפילו היה חי מאה שנים, הרי נקרא קצר ימים... אלא קרא בעולם הבא מדבר, שהוא ארוך". ואמרו חכמים [ברכות מח:] "אין לי אלא ברכת המזון, ברכת התורה מנין... קל וחומר, על חיי שעה מברך, על חיי עולם הבא לא כל שכן".

<> ובביאור מאמר זה, ראה דבריו בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכט.], שכתב: "ועוד יש בזה דבר נפלא ונעלם, ודבר מה ארמוז אם תבין. וידוע כי המיתה היא קצה וסוף, ודבר שאין לו קצה אין לו מיתה. ומפני שיעקב אין מתיחס לו קצה, כי הקצה הוא לשני גבולים שהם קצה, כי כאשר תניח ג' נקודות זו אצל זו אין לנקודה האמצעית קצה כלל. ומפני שיעקב הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק, והוא השלישי המכריע ביניהם, הוא כנגד הנקודה האמצעית שאין מתיחס לה קצת וגבול, ולפיכך יעקב אבינו לא מת. ודבר זה אמת וברור מאוד על פי החכמה... ועל פי סוד הזה נקרא יעקב 'ישרון' [ישעיה מד, ב] על שם היושר, כי כל דבר יושר אין לו קצה, שהקצה למי שנוטה מן היושר, אבל היושר אין לו קצה. וזה שאמר בלעם [במדבר כג, י] 'תמות נפשי מות ישרים ותהי אחריתי כמוהו', רוצה לומר כי במה שהם ישרים, אין לישר מיתה בעצם, ונשמתו קיימת לעד. 'ותהי אחריתי כמוהו', כי אין לדבר הישר אחרית במה שאינו נוטה לקצה, והוא נשאר באמצעי שאין לו קצה... כי החיים יש להם דביקות אל השם יתברך ביותר, וזהו מעלת החיים 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם היום' [דברים ד, ד]. ואם הדביקות הזה אינו לבני אדם, זהו שהחומר הוא המבדיל בין השם יתברך ובין השכל, אבל יעקב נפרד מן הגוף, ויש לו החיים והדביקות עם השם יתברך, וזהו המעלה היתרה, וזה שאמר 'יעקב אבינו לא מת'" [הובא בחלקו למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 48, ולהלן הערות 690, 1033, 1243]. וכן ראה בגו"א שמות פ"ד אות יג, גבורות ה' פנ"ד [רמב.], תפארת ישראל פ"נ [תשצו.], נצח ישראל פ"ד [ע.], שם פכ"א [תמט:], נתיב השלום פ"א [א, רטז:], נתיב התמימות פ"א [ב, רו.], אור חדש [רכ.], דרוש על התורה [כד:], דרוש לשבת תשובה [עט:], ח"א ליבמות סד. [א, קמא:], ועוד. וראה להלן הערה 1318.

<> אודות שיש ליעקב אבינו נצחיות, כן כתב בנתיב התמימות פ"א [ב, רו.], וז"ל: "מי שהוא תמים יש לו הקיום הנצחי... כי השם יתברך מקיים אותו עד שהוא נצחי לגמרי... וכאשר הוא עם ה', מקבל הקיום הנצחי מן השם יתברך, וכדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום'. הרי שהדביקות בו יתברך גורם לו הקיום הנצחי. ומי שמבין בחכמה יבין... כי יעקב לא מת... וכל זה בשביל שהיה יעקב איש תם, וסימן לזה כי 'תם' הפך מן 'מת', כי מי שיש בו מדת התמימות אינו יוצא חוץ מתמימותו ואינו מתחכם בתחבולה כלל. ולפיכך בעל המדה הזאת אינו סר מן השם יתברך... כי כך ראוי אל התמים הנצחי" [הובא למעלה פ"ד הערה 1906, ולהלן הערות 1316, 1789]. ורש"י תענית ה: כתב "יעקב אבינו לא מת - אלא חי הוא לעולם".

<> אודות ש"יעקב אבינו לא מת" הועבר לישראל, כן כתב בנצח ישראל פכ"א [תמט:], וז"ל: "ותבין ממה שבארנו לך אצל 'יעקב אבינו לא מת' בחבור גור אריה בפרשת ויחי... כי ב' הקצוות יש להם קץ וסוף, שלכך הם קצוות, שהוא לשון קצה וסוף... והאמצעי, שהוא הישר, אין לו קצה, ואינו בעל תכלית. וזהו מדת יעקב שנקרא 'ישורון' [ישעיה מד, ב], ולפיכך אינו בעל קצה. ומטעם זה אמרו יעקב אבינו לא מת, כמו שהתבאר שם. ויש לישראל מדת יעקב, כמו שאמר הכתוב [דברים לג, ה] 'ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד', הרי כי נקראו 'ישורון'". וכן ביאר בגו"א בראשית פמ"ט אות כד בהסברו הראשון. זאת ועוד, כי מדה זו של יעקב נלמדת בגמרא [תענית ה:] מההיקש של "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים". א"כ ברור שמדת "יעקב אבינו לא מת" נוהגת אף בבניו, שהרי בניו הם הם הגלוי ליעקב גופיה. וכאן מוסיף שהנהגה זו תתקיים בימי העוה"ב, שאז ישראל יהיו קיימים לנצח.

<> ברכות יז. "לא כעולם הזה העולם הבא; העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורביה ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות, אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה". ובכתובות קיא: אמרו "לא כעולם הזה העולם הבא; העולם הזה יש בו צער לבצור ולדרוך. העולם הבא מביא ענבה אחת בקרון או בספינה, ומניחה בזוית ביתו, ומספק הימנה כפטוס גדול, ועציו מסיקין תחת התבשיל, ואין לך כל ענבה וענבה שאין בה שלשים גרבי יין". ובנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז:] ביאר שהעוה"ז הוא תחת הזמן, אך העוה"ב אין בו זמן [הובא למעלה פ"ד הערה 1661]. ולמעלה פ"ד מי"ח [שעו.] כתב: "העולם הבא, הוא נבדל מן החמרי, לא שייך בו תשובה כלל", ולפי"ז ביאר את המשנה שם "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא" [ראה להלן הערה 1849]. ובנתיב התורה פ"י [א, מה:] כתב: "דע כי העולם הבא הוא נבדל, וזהו עצם עולם הבא, כמו שאמרו בכל מקום [ברכות יז.] העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהן בראשיהן ונהנין מזיו השכינה". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "כי מפני שהעולם הבא הוא עולם קדוש, נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי". ובנצח ישראל פט"ו [שנח.] כתב: "ענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי וזה נבדל מן הגשמי". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי" [הובא למעלה פ"ד הערה 1593].

<> שהרי גופו של יעקב נטמן במערת המכפלה, וכמו שאמרו חכמים [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת. אמר ליה וכי בכדי ספדו ספדנייא, וחנטו חנטייא, וקברו קברייא. אמר ליה מקרא אני דורש, שנאמר [ירמיה ל, י] 'ואתה אל תירא עבדי יעקב נאם ה' ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים', מקיש הוא לזרעו, מה זרעו בחיים אף הוא בחיים". ובגו"א שמות פ"ד אות יב [עה.] כתב: "ומזה תבין אשר אמרו 'יעקב אבינו לא מת'. כי האנשים מתחלפים במדריגה, אין כל אחד שותה ממה ששותה חבירו, כי יש שותה מן המקור, והוא מעיין החיים, ולשעה פוסק המקור ונסתם, וזה מדת כל האנשים. אבל יעקב אבינו בשביל ששתה מן המקור שהוא בלא קץ ובלא תכלית, ועד שם הגיע, שהרי ברכת יעקב היה כדכתיב [בראשית מט, כו] 'ברכת אביך גברו על ברכת הורי עד תאות גבעות עולם', וברכתו בלי מצרים כמו שאמרו חז"ל [שבת קיח.], ובשביל זה לא פסק ממנו המעיין הזה לעולם... נמצא כי יש ב' מדריגות; האחד, הוא יעקב אשר זכה להיות בחיים אף במיתתו, בעבור שנתברך בלי שיעור וגבול. השני, סתם בני אדם אשר בעולמם מתדבקים במעיין, והוא פוסק כשיגיע זמנם".

<> פירוש - חיי יעקב אבינו עתה ["לא מת"] אינם חיים טבעיים, אלא חיים רוחניים. וכן חיי העוה"ב הם חיים רוחניים ולא טבעיים, ולכך השורש לחיי העוה"ב של ישראל נמצא בחיי "יעקב אבינו לא מת". ולהלן יבאר שבית המקדש השלישי שיבנה במהרה בימנו הוא בזכות יעקב אבינו. הרי שיעקב אבינו הוא המורה על אחרית הימים של ישראל. וכן יבאר יותר בהמשך.

<> לשון הפסוק במילואו "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב בקל שקי ושמי ה' לא נודעתי להם", ומדובר שם ביחס לגאולת מצרים, שנאמר אחר כך [שם פסוק ו] "לכן אמר לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים והצלתי אתכם מעבדתם וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדלים". והמוזכר תחילה הוא עיקר, וכמו שנתבאר שהעיקר מתגלה בהתחלה [למעלה הערות 164, 242, 355].

<> לשון הפסוק במילואו "וישמע אלקים את נאקתם ויזכר אלקים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב", הרי שהפסוק מוסב על שעבוד מצרים והברית להוציא את ישראל משם.

<> לשון הפסוק במילואו "וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור והארץ אזכור", ומדובר שם על הגאולה האחרונה, וכמו שפירש רש"י שם רישא דקרא, וז"ל: "בחמשה מקומות נכתב ["יעקוב"] מלא, ואליהו חסר בחמשה מקומות. יעקב נטל אות משמו של אליהו ערבון שיבוא ויבשר גאולת בניו", וראה גו"א שם אות מט. הרי שמדובר על הגאולה העתידה, שאליהו הוא מבשרה.

<> ופירש רש"י שם "דן אנכי - בעשר מכות".

<> כמבואר למעלה בהערה 455. וזה לשונו בנצח ישראל פמ"ד [תשנ:]: "כי יעקב הוא שמוכן לגלות קץ הימין יותר מכל האבות, וזה מפני שהקץ האחרון הוא גאולה מן אדום המתנגד ליעקב... ומפני כך יעקב הוא סבת הגאולה העתידה, ולפיכך יעקב הוא מגלה קץ הימין. ומזה הטעם נזכרו האבות אחורנית [ויקרא כו, מב], כי הכתוב הזה נאמר על הגאולה שתהיה לעתיד [רש"י שם], ויעקב הוא סבה ראשונה לגאולה העתידה. כמו שהיה אברהם סבה ראשונה בגאולת מצרים, שהרי אליו הבטיח [בראשית טו, יד] 'וגם הגוי אשר יעבדו דן אנכי'. ולכך יעקב הוא מגלה הקץ שלעתיד". ושם ס"פ נג [תתמא:] כתב: "בניו של יעקב נגאלין בזכות יעקב, כמו שרמז במה שכתוב [ויקרא כו, מב] 'וזכרתי בריתי יעקב', מקדים את יעקב בגאולה אחרונה". ושם ס"פ סב [תתקמג:] כתב: "כי האבות נזכרו בגאולה ראשונה כסדר, וזה כי הגאולה הראשונה בזכות אבות, וראשון לזה אברהם, שאליו הבטיחו תחלה על גאולת בניו, ולכך ראוי שיזכיר אותו ראשון. אבל גאולה אחרונה אי נו מצד האבות, רק מצד השם יתברך, אשר ממנו הגאולה. ויעקב קרוב אל השם יתברך, כי צורתו חקוקה בכסא הכבוד [חולין צא:]... שיעקב קרוב אל השם יתברך מצד הסדר שהוא אל האבות".

<> אין כוונתו שבסוף ימי יצחק כהו עיניו, כי יש מאן דאמר הסובר שעיני יצחק כהו בשעת העקידה [ב"ר סה, י], ואז יצחק היה בן לז שנה [רש"י בראשית כה, כ], ונפטר בהיותו בן קפ שנה [בראשית לה, כח]. אלא כוונתו לאפוקי תחילת חייו, כי בתחילה לא היו ליצחק יסורין, ורק בהמשך חייו היה כן, וכפי שביאר למעלה [לפני ציון 463].

<> פירוש - החושך מורה על הגלות, וכמבואר למעלה הערה 465.

<> יש לשאול, הרי חלקו הראשון של חיי יצחק [בטרם כהו עיניו] מורה על טובה וברכה, וכמבואר למעלה [לאחר ציונים 462, 473], ומדוע הוא מופקע מגלוי של גאולה. ויעקב יוכיח, שהיה רוב ימי חייו בצער [כמבואר למעלה לאחר ציונים 465, 476], ומ"מ לא היה בכך למנוע ממנו שהגאולה תתגלה אליו, ומאי שנא יצחק. ונראה שעל כך אמרינן [ברכות יב.] "הכל הולך אחר החתום", כי אדרבה, הואיל ויצחק החל בטובה וברכה, ולאחר מכן כהו עיניו, הרי יש בכך הסרה וסילוק מטובה וברכה, ובבחינת [פסחים מט:] "שנה ופירש יותר מכולן", ובנתיב התורה פט"ו [א, סו.] כתב: "ואמר שנה ופירש יותר מכולם, כי זה יותר חמרי מה שהיה לו התורה ופירש מן התורה. וזה מורה שהוא מתנגד אל השכלי לגמרי, כיון שפירש, ולכך הוא יותר נוטה אל החמרי מן עם הארץ, אשר לא רצה לקנות התורה. אבל זה בשביל החמרית שבו פורש מן התורה, לכך הוא יותר קשה מהכל, ודבר זה מבואר" [ראה למעלה פ"ג הערה 671, ולהלן הערות 1018, 1184]. כי הפרישה מדבר אחד היא ההתדבקות בהפכו, וכפי שביאר למעלה פ"ג תחילת מ"ח [רא.], וז"ל: "כבר התבאר לך ענין זה, כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים... שהפורש מדבר הוא הפכי לו", ושם הערה 890. ולמעלה פ"ג מ"ז קצד.] כתב: "כל הפורש מדבר אחד, הוא מתנגד והפך אל אותו דבר שהוא פורש ממנו. ואם לא היה מתנגד אל אותו דבר, לא היה פורש ממנו, כי הדברים אשר הם שייכים [זה] אל זה, אין האחד פורש מן השני, ואדרבה, הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו" [הובא למעלה פ"ד הערה 894]. אם כן היסורים של יצחק אחר שהיה בטובה וברכה הם פרישה מטובה וברכה, ולכך יצחק מופקע מגלוי של גאולה. ויעקב אבינו שבסוף ימיו היה בטובה, זה נחשב כפרישה מיסורין, ולכך הוא מוסגל לגמרי לגאולה. דוגמה ליצחק; נאמר בתורה [שמות ח, ה-ו] "ויאמר משה לפרעה התפאר עלי למתי אעתיר לך ולעבדיך ולעמך להכרית הצפרדעים ממך וגו' ויאמר למחר וגו'", ובגו"א שם אות א [קלו.] כתב: "ומה שלא השיב פרעה מיד תסיר הצפרדעים, כי יודע היה פרעה כי יום שבאה המכה, באותו היום אין להסיר אותה, כי אותו היום הוכה... כיון שהוכה אותו יום, לא באה הצלה באותו יום". וכן כתב בגבורות ה' פל"ג [קכה.], וז"ל: "אחר שגזר על הצפרדעים שיבואו באותו היום, אין גוזר גזירה אחרת שיכרתו". ומעין זה היה לגבי יצחק; הואיל והוא מורה על עוצמת הגלות, לכך לא תתגלה אליו הגאולה. ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה נאמר [מיכה ז, כ] "תתן אמת ליעקב חסד לאברהם אשר נשבעת לאבתינו מימי קדם". ותמוה מדוע לא הוזכר גם יצחק [ראה ראב"ע שם שהעיר כן]. אך לפי דבריו כאן ניחא, כי מקרא זה איירי בהטחת הגאולה שהקב"ה הבטיח לאבות [עיין מלבי"ם שם], ולכך אין מקומו של יצחק נמנה על אלו שהובטחו אודות הגאולה.

<> בא לבאר כיצד זכויותיו של אברהם [עמידה בעשרה נסיונות] הנחילו לישראל את גאולתם ויציאתם ממצרים. ואודות שאברהם הוא התחלת ישראל, הנה אמרו במדרש [שמו"ר כח, א] שאברהם נקרא "אדם", ועל כך נאמר [יהושע יד, טו] "האדם הגדול בענקים". ובתפארת ישראל פכ"ד הביא מדרש זה, וכתב לבאר [שסז:] בזה"ל: "ומה שאמר כי אברהם נקרא 'אדם'... הוא גם כן התחלת האדם, כי ישראל נקראו 'אדם' [יבמות סא.]... ואברהם היה התחלת ישראל" [הובא למעלה הערה 289].

<> למעלה משנה ג [לאחר ציון 348], ובמשנתינו [לאחר ציון 437, והובא בהערות 499, 500. וראה להלן ציונים 527, 545].

<> לשונו למעלה משנה ג [לאחר ציון 348]: "כי האבות במה שהם אבות אינם אנשים כמו שאר אנשים טבעיים, רק הם אנשים אלקיים, ולפיכך נתנסו. כי כל לשון 'נסיון' מלשון 'נס', שכשם שהנס הוא בלתי טבעי, כך הנסיון הוא בלתי טבעי. כי אם אין המנוסה נוהג שלא בטבע, אינו יכול לעמוד בנסיון, כי אין הטבע נותן שישחוט האדם בנו, וכן כל שאר נסיונות. ולפיכך אי אפשר שלא יהיו האבות מנוסים, לפי שאינם אנשים טבעיים כמו שאר אנשים, ואם היו נוהגים בדרך הטבע לא היו ראוים לאותה מדריגה עליונה".

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 440], וז"ל: "עשרה נסים במצרים כנגד עשרה נסיונות של אברהם. כי הנסיון כמו שאמרנו הוא בלתי טבעי, כי זהו עצמו הנסיון אם ילך האדם אחר טבעו, או לא ילך. ומפני כי עמד אברהם בעשרה נסיונות, ולא הלך אחר טבעו, עשה השם יתברך גם כן נסים שלא כטבע וכמנהגו של עולם לבנים. כי היה נוהג השם יתברך עם בני אברהם שלא בטבע וכמנהגו של עולם, כמו שהיה אברהם עם השם יתברך שלא בטבע וכמנהגו של עולם". וראה בסמוך הערה 503.

<> לשונו למעלה משנה ב [לאחר ציון 227]: "כי אלו המשניות כולם באו אחר מה שאמר שהעולם נברא בעשרה מאמרות. וכבר בארנו כי העולם נברא בעשרה מאמרות, שמורה זה על שדבק בעולם המעלה העליונה האלקית, שמורה עליו מספר עשרה. וכך בעצמו מה שנתן השם יתברך ארך אפים להם עד עשרה דורות, הוא בשביל המעלה העליונה שיש בעולם, כנגד זה יש להאריך אף שלא לכלות אותו מהר, ולכך נתן להם ארך אפים עד עשרה דורות".

<> לאחר ציון 430, שכתב: "וכן אמרו במדרש שנתנסה אברהם בעשרה נסיונות כנגד עשרה מאמרות שנברא בהן העולם, להודיע כי כל העולם עומד בזכות אברהם, שנתנסה גם כן בעשר נסיונות... ופירוש המדרש הזה, כי אברהם היה התחלת העולם, וכמו שאמרנו למעלה [משנה ב] כי הכל היה תוהו עד שבא אברהם. וכן במדרש [ב"ר יב, ט] אמרו 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], בזכות אברהם נברא העולם, אותיות 'באברהם'. ופירושו, כי הכל היה תוהו ולא נחשב מציאות כלל עד שבא אברהם, ולפיכך בשבילו נברא העולם, ואליו נתן השם יתברך כל העולם. וכן אמרו בפרק קמא דברכות [יג.] מתחילה היה אב לארם, ואחר כך לכל העולם. ומפני שיש אל העולם המדריגה העליונה שלו, עד כי נתנסה אברהם בעשרה נסיונות לצרפו עד שיהיה נבדל מן הטבע והיה אלקי לגמרי. כי כל נסיון הוא שמנסה אותו אם ילך אחר טבעו, כמו שהתבאר זה למעלה [סוף משנה ג], כי זהו לשון 'נסיון' מלשון 'נס'. וכאשר נתנסה בעשרה נסיונות, מוכח שאינו הולך אחר הטבע, אבל הוא נבדל מן הטבע. וראוי שיהיה אל אברהם כל העולם שנברא בעשרה מאמרות, מפני שמקבל כל העולם מדריגה נבדלת בלתי טבעית, כמו שהתבאר למעלה".

<> לאחר ציון 440, שכתב: "וכן עשרה נסים במצרים כנגד עשרה נסיונות של אברהם. כי הנסיון כמו שאמרנו הוא בלתי טבעי, כי זהו עצמו הנסיון אם ילך האדם אחר טבעו, או לא ילך. ומפני כי עמד אברהם בעשרה נסיונות, ולא הלך אחר טבעו, עשה השם יתברך גם כן נסים שלא כטבע וכמנהגו של עולם לבנים. כי היה נוהג השם יתברך עם בני אברהם שלא בטבע וכמנהגו של עולם, כמו שהיה אברהם עם השם יתברך שלא בטבע וכמנהגו של עולם". ולמעלה [לאחר ציון 496] כתב: "ומפני כי גאולת ישראל במצרים מצד אברהם, שהיה התחלת ישראל, ולפיכך כשם שנתנסה אברהם בעשרה נסיונות, וכבר התבאר כי הנסיון הוא שלא בטבע, כי לכך מנסה הקב"ה את הצדיק אם יעמוד בנסיון ולא ילך אחר טבעו, ולכך עשה הקב"ה עם ישראל עשרה נסים שלא בטבע וכמנהגו של עולם". וראה להלן ציון 527.

<> להלן [לאחר ציון 543].

<> כמו שיוכיח בסמוך, ומקדש ראשון היה בזכות אברהם, וכמו שיבאר בהמשך. הרי שעשרה נסים הללו נזקפים לזכות אברהם. וראה להלן הערה 678.

<> על המשנה הבאה, שאמרו בה "ולא נצחה הרוח את עמוד העשן".

<> "גחלת שנפלה מן השמים בימי שלמה, והיתה על המזבח עד שבא מנשה וסילקה, היתה דומה לארי רובץ" [רש"י שם].

<> בברייתא [של ה' דברים נאמרו באש של מערכה].

<> פירוש - נעמיד את המשנה הבאה שהיא עוסקת בבית שני [לעומת הברייתא של אש של מערכה], וכפי שיישבו שם את קושיא אחרת בהמשך הגמרא, שאמרו: "רבוצה כארי, והתניא אמר רבי חנינא סגן הכהנים, אני ראיתיה ורבוצה ככלב. לא קשיא, כאן במקדש ראשון [רבוצה כארי], כאן במקדש שני". ומדוע כך גם לא יישבו את הקושיא לגבי עשן המערכה, שמשנתינו עוסקת בבית שני [שהיה בו עשן], לעומת הברייתא העוסקת בבית ראשון [שלא היה בו עשן].

<> והובא בהערה הקודמת. ואם כן היה ניתן בהחלט לומר שהברייתא שעוסקת באש של מערכה איירי בבית ראשון, ואילו המשנה הבאה עוסקת בבית שני, ולא יקשה כלום. ואם תאמר, מה הראיה "כי אלו עשרה נסים דוקא במקדש הראשון, ולא במקדש שני" [לשונו לפני ציון 505], שמא המשנה הבאה איירי בשני הבתים [ראשון ושני], ושוב א"א להשיב "כאן [בברייתא] בבית ראשון, כאן [המשנה] בבית שני", כי משנתינו עוסקת &**אף**^ בבית ראשון, אך מנין לך להוכיח שמשנתינו עוסקת &**רק**^ בבית ראשון. ויש לומר, כי אם נעמיד שמשנתינו עוסקת בשני הבתים, עדיין יש מקום לומר שהנסים הרשומים במשנה התרחשו בבית ראשון או בבית שני, שהמשנה מונה את הנסים שהתרחשו בסך הכל בשני הבתים יחד, אך אין כוונת המשנה לומר שכל עשרת הנסים התרחשו בכל בית ובית בפני עצמו. ואם כן בגמרא שוב היה ניתן להשיב שבבית ראשון לא היה עשן, ורק בבית שני היה עשן, ועל נס זה שהיה רק בבית שני אמרו במשנה "ולא נצחה הרוח את עמוד העשן". ומתוך שהגמרא לא השיבה כן, בהכרח שהמשנה מונה נסים שהיו רק בבית ראשון, והברייתא שבגמרא אף היא עוסקת רק בבית ראשון, ושוב א"א לחלק ביניהן [שמעתי מידי"נ הרה"ג רבי הדר מרגולין שליט"א].

<> ירושלמי יומא פ"א ה"ד "תני, לא היו מניחין אותו [לכה"ג בערב יוה"כ] לוכל לא חלב ולא בצים... ולא כל דבר שהוא מרגיל לזיבה... ולא מן הניסים שהיו נעשין בבית המקדש הן... א"ר יוסי בי רבי בון, כאן בראשון וכאן בשני" [ושם מובאת דעה אחרת החולקת על כך, ותירצה שאין סומכין על הנס]. וכן הובא בתוספות ישנים [יומא כא. ד"ה ולא אירע]. והמאירי כתב כן [מגילה ט:] בדרך "שמא". ועיין תוספות יו"ט לדמאי פ"א מ"א [ד"ה והחומץ] שלא הזכיר את דברי הירושלמי הנ"ל [וכן לא את דברי רבו כאן] שהנסים של המשנה נהגו רק בבית ראשון ולא בבית שני, וכבר תפס עליו בזה המהר"ץ חיות בריש יומא [ב.]. וכן התוספות רעק"א לדמאי שם [אות ט] הביא את דברי המאירי והתוספות ישנים הנ"ל. אמנם בעל העקרים [מאמר שלישי, פרק כה] כתב שהנסים שבמשנה נהגו גם בבית שני.

<> באור חדש [קפג.] כתב: "הנס הזה [של פורים] היה בזמן שלא היה נסים ונפלאות בעולם, אלא עולם היה נהוג כמנהגו, כי בזמן בית ראשון היו נסים ונפלאות בעולם". ולמעלה ביאר שלא היו בבית שני נסים משום "דלא הוי שכינה". ובביאור השייכות בין השראת שכינה ועשיית נסים, הנה בגבורות ה' ר"פ לט כתב: "כי ביציאת מצרים עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות, מורים לך כי שם ה', הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות, השם הזה נקרא עליהם, שמפני שהשם הקדוש נקרא עליהם, לכך עשה עמהם נפלאות... כי שם הגדול והקדוש נקרא עליהם, שהרי עשה עמהם נפלאות". ועוד, שכתב רש"י [ויקרא כב, לב] ש"כל המוסר עצמו על מנת הנס, אין עושין לו נס". ומדוייק מכך שהמוסר עצמו על מנת למות, עושין לו נס. ובביאור הדבר כתב שם בגו"א [אות לח], וז"ל: "טעם דבר זה ידוע, כי כאשר מוסר עצמו על מנת שאין עושין לו נס נקרא 'קדוש' בעצמו, כמו שיצחק נעקד על גבי המזבח [בראשית כב, ט] ונתקדש, גם כן זה מתקדש, שהרי כבר מסר עצמו על קדושת שמו. וכיון שהוא כבר נעשה קדוש, הקב"ה עושה לו נס, כי הנס הוא גם כן קדושה לשמו יתברך, והוא ידוע מסוד הניסים. כלל הדבר, שהאדם אשר אין שוקל חיות העולם נגד קדושת שמו יתברך, והוא מוסר עצמו למיתה להסתלק מן העולם על ידי קדושת שמו יתעלה, הוא קדוש, ובשביל שהוא קדוש הוא נבדל מן העולם, והוא דוחה גם כן מנהג העולם וטבעו והנהגתו, ועושה לו נס, שהוא למעלה מן העולם". הרי נסים קשורים לשמו יתברך. ואמרו חכמים [סנהדרין פב:] "ששה נסים נעשו לו לפנחס". ובח"א שם [ג, קעב.] כתב: "נעשה לו ששה נסים... כי הניסים מצד עצמם ראוים שיהיו ששה הניסים, כנגד הוי"ו של שמו הגדול, שממנו הניסים" [הובא למעלה פ"ד הערה 1427, ולהלן הערה 751]. ובגבורות ה' ריש פס"ב [רעח:] כתב: "מצד שהוא עושה עמהם נסים והושיעם מצרה לרוחה, שדבר זה מצד אמתת שמו, כי כל גאולה מצרה לרוחה הוא מצד שמו של השם יתברך". וראה למעלה הערות 402, 421, 443, ולהלן הערה 595. הרי שיש שייכות ישירה בין עשיית נסים לשמו יתברך. ובית שני שחסרה ממנו שכינה, ממילא לא היתה בו הנהגה נסית תמידית.

<> כפי שיבאר בהמשך. ודע, שבעוד כאן ביאר שמקדש ראשון בזכות אברהם, מקדש שני בזכות יצחק, ומקדש שלישי בזכות יעקב, הרי בנצח ישראל פ"ד [סט.] ביאר שמקדש ראשון היה בזכות שלשת האבות, ולכך נחרב מחמת ג' עבירות חמורות [יומא ט:], ואילו מקדש שני היה נגד כנסת ישראל, ולכך נחרב מחמת שנאת חנם [שם]. ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה טעמים.

<> לפנינו בגמרא [שם] אמרו: "ולא כיצחק שכתוב בו שדה, שנאמר [בראשית כד, סג] 'ויצא יצחק לשוח בשדה'".

<> כן אמרו שם בגמרא "מאי דכתיב 'והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי יעקב וגו'', 'אלהי יעקב' ולא 'אלהי אברהם ויצחק', אלא לא כאברהם שכתוב בו הר... ולא כיצחק שכתוב בו שדה... אלא כיעקב שקראו בית וכו'".

<> כי ההר אינו מקום ישוב [לעומת בית]. ובנצח ישראל פנ"ב [תתלא.] כתב: "כי הבית עשוי לדירה... אבל ההר והשדה אינו כך, ואם יש לאחד שם דירה, הוא לזמן, בשביל שהיה חפץ לדור שם, ויוסר דבר זה, מאחר שאינו עשוי לדירה, ואינו כמו בית, כיון שהוא עשוי לדירה, ולא יסולק דבר זה". ובספר אור תורה [אות צב] כתב: "וזה שאמרו שאברהם קרא למקום בית המקדש 'הר'... כי הר אין בו שום ישוב". ואמרו חכמים [חולין ס:] "ללמדך שאפילו הרי ארץ ישראל חביבין על האומות העולם". נמצא שבדרך כלל הרים אינם מקומות שחביבין על בני אדם.

<> ובעוד שכאן מבאר ש"הר" מורה על חורבן, הרי בנצח ישראל פנ"ב [תתכח:] ביאר שההר מורה על מדת החסד, וכלשונו שם: "דע כי בית המקדש הוא המקום שהשם יתברך יש לו חבור ודביקות עם התחתונים, שזהו ענין בית המקדש. ומפני שמדת אברהם הוא מדת החסד, והחסד מתדמה כהר, לפי שכל חסד הוא גדול. כי מי שהוא מדקדק עם אחר, משוה המדה ביושר, ואינו נכנס לפנים משורת הדין. אבל בעל החסד אינו מדקדק, ועושה חסד גדול, וכדכתיב [תהלים לו, ו] 'צדקתך כהררי אל'. כי הצדקה והחסד של השם יתברך הוא גדול, ואינו משוה המדה ביושר, כמו שהוא עושה בעל מדת הדין. ומפני כי על ידי מדה זאת יש אל השם יתברך חבור לתחתונים, קרא אברהם בית המקדש, שבו חבור השם יתברך לתחתונים, 'הר', לפי שעל ידי מדת אברהם, שהיא מדת החסד, החבור הזה". וצריך ביאור, כיצד "הר" מורה גם על חורבן [כדבריו כאן], וגם על חסד [כדבריו בנצח ישראל], הרי חבור וחורבן לכאורה הם דבר והפכו. והנראה, כי בלא"ה יש לשאול על דבריו כאן, דמדוע אברהם אבינו יקרא לביהמ"ק על שם חורבנו ולא על שם קיומו. ובעל כרחך לומר, כי בודאי אברהם מכנה את הבית על שם סבת קיומו, אך סבה זו גופא [מדת החסד] אינה מורה על חבור בעצם, אלא על חבור שאינו בעצם, וממילא גנוז בכך חורבן הבית. ונקודה זו ממש מבוארת בנצח ישראל שם [תתל:], ויובא בהערה 519. הרי ששם "הר" ו"שדה" מורה על חבור שאינו בעצם, וממילא לבסוף יחרב, כדרך כל דבר שאינו עצמי, שיש לו הסרה.

<> כי גם "שדה" אינו מקום ישוב ודיור, וכמבואר בהערה 516. ובנצח ישראל פנ"ב [תתכט.] ביאר ששם "שדה" מורה על חבור, וכלשונו: "וכן יצחק, שהיה מדתו מדת הדין, שעושה מעשיו ביושר ובדין. וגם מדה זאת מדה אלקית, ועל ידי מדה זאת גם כן יש אל השם יתברך חבור ודביקות אל התחתונים להיות ביניהם. ולכך קרא יצחק את בית המקדש 'שדה', כי השדה הוא שוה וישר, ודבר זה מתייחס אל מדת הדין, שהוא ישר". וראה הערה הקודמת והבאה בביאור כיצד אותו השם המורה על החבור, מורה גם על החורבן.

<> נקודה זו מבוארת היטב בנצח ישראל פנ"ב [תתל:], וז"ל: "לפיכך לא היה מי שקראו 'בית' רק יעקב, כי הבית ששם הדירה, הוא החבור בעצם. ולפיכך אברהם, וכן יצחק, אין מדתם מביא החבור הזה, שהוא בבית המקדש, בעצם, רק שלא בעצם. ודבר זה יש לו הסרה, וכמו שהתבאר לך פעמים הרבה, כי הדבר שאינו בעצם, רק בשביל סבה מה, יש לו הסרה. אבל דבר שהוא כך בעצמו, אין לו הסרה, שכך הוא בעצמו [הובא למעלה פ"ד הערה 138]. ולפיכך מצד מידת יעקב החבור בעצם, ולדבר זה אין לו הסרה, ולפיכך קרא אותו יעקב 'בית'. ולפיכך נאמר [מיכה ד, ב] 'ואל בית אלקי יעקב', שהכוונה בזה שהבית הזה, שהוא החבור של השם יתברך עם הנמצאים בעצם, הוא בשביל 'אלקי יעקב', אשר מדת יעקב גורם דבר זה שהשם יתברך דר עם התחתונים על ידי החבור בעצם. ואמר 'אל בית אלקי יעקב', רוצה לומר כי הבית עשוי לדירה, לכך הוא חבור בעצם, ודבר כזה אין לו הסרה. אבל ההר והשדה אינו כך, ואם יש לאחד שם דירה, הוא לזמן, בשביל שהיה חפץ לדור שם, ויוסר דבר זה, מאחר שאינו עשוי לדירה. ואינו כמו הבית, כיון שהוא עשוי לדירה, לא יסולק דבר זה".

<> כי מקדש שלישי לא יחרב, וכמו שאמרו חכמים [מדרש תהלים סוף מזמור צ] "אמר לו הקב"ה,, לשעבר על ידי שנבנה בית המקדש על ידי בשר ודם, לפיכך חרב וסילקתי שכינתי. אבל לעתיד לבוא אני אבנה אותו, ומשרה שכינתי בתוכו, ואינו חרב לעולם". וראה רמב"ן בראשית כו, כ.

<> נצח ישראל פנ"ה [תתנה:], וגו"א במדבר פ"ד אות ט [מ.], ויובא בהערות הבאות. ובעניני המקדש נחשב ספר "נצח ישראל" ל"מקומו".

<> ישעיה כט, א "הוי אריאל אריאל קרית חנה דוד", ובשמו"ר כט, ט אמרו "בית המקדש נקרא 'אריה', שנאמר 'הוי אריאל אריאל'". וראה בחידושי הרד"ל שם סקכ"ז.

<> לשונו בגו"א במדבר פ"ד אות ט [מ.]: "ויש בזה עוד דבר נסתר מאוד, לפי שמקדש ראשון נקרא 'אריאל' על שם ארי, והיה אש שלמעלה דומה לארי [יומא כא:], כי מקדש ראשון בשביל זכות אברהם, ולפיכך היה האש דומה לארי, שהוא לימין מן המרכבה [יחזקאל א, י]" .

<> אודות שמדת אברהם היא ימין, ראה למעלה פ"ב מ"ב [תקלז:] שכתב: "אברהם תומך ביד ימינו". וכן הזכיר בגו"א בראשית פכ"ד אות ל, נתיב העבודה פ"ד [א, פו:], נצח ישראל פנ"ה [תתנה:], ח"א לנדרים לב. [ב, יא.], ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד:]. ומדת אברהם היא חסד [כמבואר למעלה פ"א הערה 195], וחסד הוא מימין, וכמו שכתב בנצח ישראל ס"פ י, וז"ל: "ורמזו חכמים דבר זה, שאמרו במדרש [ויק"ר ד, א] שני דברים הם ביד ימינו של הקב"ה, התורה וגמילות חסדים... גמילות חסדים, דכתיב [תהלים מח, יא] 'צדק מלאה ימינך'". וכן הוא בנתיב התורה פט"ז [א, ע.], שכתב שם: "כי היד הימין הוא להגיע בו לאחר, כי היד הימנית לקלות תנועתה היא מתפשטת עד שהיא מגיעה לאחר. והיד השמאלי אין לה קלות התנועה, לכן היא עומדת לקבלה... וכן הצדקה, שהוא עושה צדקה עם אחרים, הוא בימינו, שהוא יתברך מגיע צדקתו לכל הנבראים". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ח [תקעח:], נתיב הצדקה פ"ג [א, קעג:], נתיב אהבת ריע ר"פ ב [ב, נו:], נתיב התשובה ס"פ ה, גבורות ה' פמ"ה [קעד:], ח"א לנדרים סד: [ב, כג.], ח"א לסוטה מו: [ב, פג.], ח"א לב"מ נט. [ג, כד:], ועוד [הובא למעלה פ"ב הערה 351].

<> בנצח ישראל פנ"ה [תתנה:], וז"ל: "בית המקדש [הראשון] נקרא 'אריאל', בשביל הכח הגדול אשר היה לו. וכבר בארנו בחבור גור אריה כי בית המקדש ראשון כחו הימין, ולכך אמרו [יומא כא:] אש של מזבח רבוצה כארי. ונקרא 'אריאל', חתם שם 'אל' בסופו... כי השם הקדוש הזה הוא כח קדוש נבדל, כאשר שם 'אל' בלשון 'אריאל'". ושם מבאר על פי זה מדוע בית ראשון נחרב על ידי נבוכדנצר.

<> הראשון [ולא היו בבית המקדש השני].

<> כפי שביאר למעלה במשנה ג [מציון 348 ואילך], ובמשנתינו [מציון 497 ואילך]. וראה למעלה הערות 499, 500, 503. ומדבריו כאן משמע שהעמידה בנסיונות היא המסובב ממדריגת אברהם ["שהיה אברהם איש האלקים והיה נבדל במעלתו &**ולפיכך**^ עמד בעשרה נסיונות"], ואילו למעלה ביאר [לפני ציון 354] שהעמידה בנסיונות היא הסבה למדריגת אברהם. וראה למעלה הערה 354 בביאור הדבר.

<> לשונו בכת"י כאן: "כי כאשר נתנסה אברהם בעשרה נסיונות, ועמד בכולם, וזהו שלא כטבע ושלא כהנהגתו של עולם, כי כל נסיון הוא שלא כטבע ולא כמנהגו של עולם, לכך היה ניסים במקדש, שהם שלא כטבע ולא כמנהגו של עולם". אמנם בכת"י השמיט את כל הדברים אודות שבית ראשון הוא כנגד אברהם, והנסים האלו התרחשו רק בבית ראשון [וכפי שכתב בנדפס]. נמצא שלפי דבריו בנדפס ישנם שני קוים המקשרים את נסי המקדש לאברהם; (א) בית ראשון הוא בזכות אברהם, והנסים האלו התרחשו רק בבית ראשון, ביתו של אברהם. (ב) אברהם עמד בעשרה נסיונות, ולכך זכו בניו לעשרה נסי המקדש [כפי שזכו לעשרת נסי יצ"מ וקרי"ס].

<> עשרה מאמרות, עשרה דורות מאדם עד נח ומנח עד אברהם, עשרה נסיונות של אברהם, עשרה נסים שנעשו במצרים ועל הים, עשרה נסיונות ניסו את המקום במדבר, עשרה נסים בבית המקדש, ועשרה דברים שנבראו בערב שבת בין השמשות.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 427]: "אמנם במדרש מוכח כי מה שזכר אלו דברים, מפני שאמר כי בעשרה מאמרות נברא העולם, שזה המספר מורה שיש בעולם המדריגה העליונה, שמורה עליה מספר עשרה, ומפני כך נמצא מספר עשרה בעולם בכל אלו שזכר, כי השם יתברך מנהיג עולמו במדה עליונה הכוללת עשרה. וכן אמרו במדרש שנתנסה אברהם בעשרה נסיונות כנגד עשרה מאמרות שנברא בהן העולם, להודיע כי כל העולם עומד בזכות אברהם, שנתנסה גם כן בעשר נסיונות. ועוד אמרו [שמו"ר טו, כז] כי הקב"ה הביא עשרה מכות על המצריים בשביל זכות אברהם שנתנסה בעשרה נסיונות ועמד בכולם. ופירוש המדרש הזה, כי אברהם היה התחלת העולם, וכמו שאמרנו למעלה [משנה ב] כי הכל היה תוהו עד שבא אברהם... ולפיכך בשבילו נברא העולם, ואליו נתן השם יתברך כל העולם... ומפני שיש אל העולם המדריגה העליונה שלו, עד כי נתנסה אברהם בעשרה נסיונות לצרפו עד שיהיה נבדל מן הטבע והיה אלקי לגמרי. כי כל נסיון הוא שמנסה אותו אם ילך אחר טבעו... וכאשר נתנסה בעשרה נסיונות, מוכח שאינו הולך אחר הטבע, אבל הוא נבדל מן הטבע. וראוי שיהיה אל אברהם כל העולם שנברא בעשרה מאמרות, מפני שמקבל כל העולם מדריגה נבדלת בלתי טבעית, כמו שהתבאר למעלה. וכן עשרה נסים במצרים כנגד עשרה נסיונות של אברהם. כי הנסיון כמו שאמרנו הוא בלתי טבעי, כי זהו עצמו הנסיון אם ילך האדם אחר טבעו, או לא ילך. ומפני כי עמד אברהם בעשרה נסיונות, ולא הלך אחר טבעו, עשה השם יתברך גם כן נסים שלא כטבע וכמנהגו של עולם לבנים. כי היה נוהג השם יתברך עם בני אברהם שלא בטבע וכמנהגו של עולם, כמו שהיה אברהם עם השם יתברך שלא בטבע וכמנהגו של עולם". ובסמוך [לאחר ציון 525] כתב: "ולפיכך עשרה נסים בבית המקדש גם כן בזכות אברהם, שנתנסה בעשרה נסיונות. כי הנסיון מורה על שהיה אברהם איש האלקים, והיה נבדל במעלתו, ולפיכך עמד בעשרה נסיונות. וכך בית ראשון היו בו עשרה נסים בלתי טבעיים". נמצא שמשניות אלו קשורות זו בזו, כי כולן מורות על השכר שניתן לאברהם אבינו שעמד בעשרה נסיונות, וזכה לעולם שנברא בעשרה מאמרות.

<> מה שמדגיש כאן "ולכך כל אלו דברים שייכים אל דברי מוסר", שבא ליישב הקושיא, שהואיל ומסכת אבות היא מסכת של דברי מוסר, וכפי שכתב למעלה כמה פעמים בהקדמה [הערות 40, 116]. ובתחילת פרק א כתב [קז.]: "משה קבל תורה מסיני. יש לשאול מה ענין הקבלה הזאת, איך בא התורה מזה לזה, במסכתא הזאת, מה שלא נמצא בשום מסכתא. ולפי הנראה, כי דברי המסכתא הזאת דברי מוסר, ואינם בכלל תורה אשר קבלו מסיני". וא"כ קשה, מדוע נשנו במסכת זו ענינים שאינם נראים כשייכים למוסר, וכמו שהעולם נברא בעשרה מאמרות, ושהיו עשרה דורות מאדה"ר עד נח, ועשרה נסים שנעשו לאבותינו במצרים ובים, וכיו"ב. ועל כך מיישב שאף דברים אלו "שייכים אל דברי מוסר", וכפי שמבאר. @**ולמעלה**^ במשנה ב [לאחר ציון 227 ואילך] כתב: "ועוד תדע, כי אלו המשניות כולם באו אחר מה שאמר שהעולם נברא בעשרה מאמרות. וכבר בארנו כי העולם נברא בעשרה מאמרות, שמורה זה על שדבק בעולם המעלה העליונה האלקית, שמורה עליו מספר עשרה. וכך בעצמו מה שנתן השם יתברך ארך אפים להם עד עשרה דורות, הוא בשביל המעלה העליונה שיש בעולם, כנגד זה יש להאריך אף שלא לכלות אותו מהר, ולכך נתן להם ארך אפים עד עשרה דורות. וכן מה שאמר אברהם אבינו נתנסה בעשרה נסיונות, הכל בשביל שהיה לאברהם המדריגה העליונה הזאת, כמו שיתבאר. וכן עשרה נסים שנעשו לאבותינו במצרים ועשרה על הים, וכן עשרה נסיונות שנסו אבותינו את המקום, הכל נמשך אחר דבר זה שנברא העולם בעשרה מאמרות. וכן עשרה נסים נעשו לאבותינו במקדש, כמו שיתבאר".

<> לשונו בגו"א שמות פ"ד אות יד [עט:]: "הדברים אשר נבראו בששת ימי המעשה הם דברים טבעים, ודברים אשר נבראו בין השמשות הם דברים יוצאים קצת מן הטבע, ומכל מקום הם דומים לטבע. ולפיכך השדים נבראו בין השמשות [להלן משנה ו], אינם טבעים, ואמרו רבותינו ז"ל [חגיגה טז.] שהם דומים למלאכי השרת ולבני אדם. וכן כל הדברים שנבראו בין השמשות הם דברים יוצאים מן הטבע ודומים לטבע, כי בין השמשות גם כן ספק יום הוא [שבת לד:]... מסודר לו בין השמשות, שהזמן ההוא מיוחד לדברים שהם על הטבע... ואין ראוי [לזה] בריאת הזמן של ששת ימי בראשית... אבל סדר הזמן היוצא מן הטבע נותן זה". וראה הערה הבאה ולהלן הערה 901.

<> לשונו להלן משנה ו [לאחר ציון 888]: "פירוש המשנה הזאת מה שהוצרכו חכמים לומר כי יש דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, דבר זה הזמן של ערב שבת בין השמשות הוא הגורם. וזה מפני כי שאר בין השמשות שהוא לא יום ולא לילה, ממה נפשך, אם הוא יום הרי הוא זמן של ששת ימי בראשית, ואם הוא לילה גם כן הוא זמן של ששת ימי המעשה, ואין כאן חדוש. אבל בערב שבת בין השמשות, מצד שהוא בין השמשות של קדושה, הוא יותר במדריגה משאר ימי הטבע שאינם כל כך במדריגה. ואי אפשר לומר שלא יהיה נברא בו דבר, שהרי אינו שבת גמור הוא. ואי אפשר שיהיה נברא בו כמו שנברא בששת ימי בראשית, שהרי אינו ימי חול גם כן. ולפיכך נבראו בערב שבת בין השמשות דברים שהם למעלה מן הטבע, ואינם טבעיים כמו שנבראו בששת ימי המעשה, שכל אלו דברים אינם טבעיים. וכל זה כי בין השמשות של ערב שבת הוא למעלה מששת ימי הטבע, כמו שהשבת מצד קדושתו הוא למעלה מן ששת ימי בראשית... ולפיכך נבראו בו אלו דברים שאינם טבעיים לגמרי, והם קרובים אל הטבע. כי כל אלו דברים הם דברים גשמיים, ומצד שהם גשמיים הם דברים טבעיים. ומצד שאינם כמו שאר דברים טבעיים, הם יוצאים מן הטבע, ונאמר על זה שנבראו בין השמשות של ערב שבת". וכן כתב כאן בכת"י, ויובא בהערה 535.

<> הנה בעוד שכאן מדגיש שהדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות קרובים אל העוה"ז, ומורים על מעלתו, הרי למעלה במשנה ב [לפני ציון 213] הדגיש כמה שדברים אלו מרוחקים מהעוה"ז, וכלשונו: "ובודאי המשנה של 'עשרה דברים נבראו בין השמשות' היה לסדר במקומו [מיד אחר המשנה של עשרה מאמרות, ומדוע נשנה לבסוף]... אבל נראה דמעיקרא לא קשיא, כי התנא נקט הסדר לפי הבריאה; וזה כי התחיל 'בעשרה מאמרות נברא העולם', דבר זה הוא התחלת הבריאה. ואחר כך 'עשרה דורות מאדם עד נח', וכן 'עשרה דורות מן נח עד אברהם', הכל המשך סדר העולם. וכן 'עשרה נסיונות נתנסה אברהם', מה שהיה בהמשך העולם. וכן 'עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים, ועשרה נסים על הים', הכל מה שהיה בהמשך סדר העולם. וכן 'עשרה נסיונות נסו אבותינו את המקום [במדבר]'. וכן 'עשרה נסים נעשו לאבותינו במקדש', כל אלו הדברים מה שהיה, נעשה ונתחדש כפי מה שהיה נמשך סדר העולם שברא הקב"ה. אבל 'עשרה דברים נבראו בין השמשות', הבריאה שהיא בין השמשות הוא יוצא מן סדר העולם, ואין זה סדר העולם, ולא נקרא עליו שם בריאה, שלכך אמר שנבראו בין השמשות, שאינו נחשב מן עניני העולם הזה, שנבראו בששת ימי המעשה, כמו שיתבאר [להלן משנה ו], כי כל אלו עשרה דברים אינם מן עולם הזה, אבל הם נבדלים מן העולם. ולפיכך חשב אותם באחרונה, שאין שייכים אל העולם. ואינם דומים לשאר הנסים, אף שגם הנס אינו מענין העולם, שאינו בטבע, מכל מקום הוא לשעה בלבד, ולא נקרא זה שהוא יוצא מן סדר העולם. אבל הדברים שנבראו בין השמשות אינם לשעה, אבל הם נבראים מתחלת הבריאה, כמו שנברא בששת ימי בראשית כל העולם. ואלו דברים יוצאים חוץ לסדר העולם, וכאילו הם עולם בפני עצמו שאינו שייך אל העולם, ולכך סדר אותם באחרונה". וראה להלן הערה 1001.

<> בכת"י כאן האריך יותר בנקודה זו, וז"ל: "וגם מה שאמר 'עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות', כי בין השמשות הוא שייך לששת ימי המעשה, וגם שייך לשבת, שהיא אחר ימי המעשה. לכן אין לומר שלא יהיה נברא שום דבר, כיון שעדיין לא היה שבת לגמרי. וגם לא שייך לומר כי הזמן הוא ימי המעשה, שהרי היה אחר שקיעת החמה. ולפיכך היה נברא בבין השמשות דברים שהם אינם טבעיים גמורים כמו שהם אותם דברים שהם נבראים בששת ימי המעשה, רק שהם דברים שאינם טבעיים גמורים. ומפני כי העולם נברא בעשרה מאמרות, והם חלקי כל העולם, לכך נבראו עשרה דברים בין השמשות, ואלו עשרה דברים הם גמר כל העולם, שנברא בעשרה מאמרות, ובזה הכל מסודר כראוי". וכן כתב להלן משנה ו [ראה להלן הערה 898].

%[פ"ה המשך מ"ד]

<> בגמרא שלפנינו אמרו "עשר נסיונות ניסו אבותינו להקב"ה", אך מביא כדרכו את הגירסא שבעין יעקב, וכמבואר למעלה [פ"ד הערות 371, 425, 1326, ולהלן הערות 918, 1437, 2144, ועוד].

<> זהו המשך דברי הגמרא שם.

<> פירוש - ישראל ניסו את ה' בירדיתם אל הים, ובעלייתם ממנו, וכמו שהגמרא הולכת ומפרשת.

<> במסורת הש"ס [ערכין טו:] נכתב: "גירסת העין יעקב 'אל יצא איש ממקומו', אבל אי אפשר לקיימו, שהרי קרא ד'אל יצא וגו'' כתיב אחר כך". וכוונתו שהפסוק [שמות טז, כט] "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי" נכתב אחר [שם פסוק כז] "יצאו מן העם ללקוט", וא"א לומר שהנאמר בפסוק "יצאו" הוא המרדה כנגד הנאמר בפסוק מאוחר יותר. ולפי זה צריך לומר שהכוונה לנאמר לפני כן [שמות טז, כה] "אכלוהו היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאוהו בשדה". וזהו נסיון ראשון שהיה במן. וראה להלן ציון 556.

<> רש"י שם: "בשליו ראשון - כשהתחיל המן לירד היה שליו יורד עמו, כדכתיב [שמות טז, יג] 'ויהי בערב ותעל השליו וגו' ובבקר היתה שכבת הטל וגו'', ולאחר זמן מרובה התאוו יותר".

<> "מעשה המרגלים" [רש"י שם].

<> אודות שאין לדבר בגנות ישראל, הנה נאמר [ישעיה ו, ה-ו] "ואמר אוי לי כי נדמיתי כי איש טמא שפתים אנכי ובתוך עם טמא שפתים אנכי יושב וגו' ויעף אלי אחד מן השרפים ובידו רצפה במלקחים לקח מעל המזבח", ופירש רש"י שם "מפני שאמר דילטוריא על ישראל, 'קראם 'עם טמא שפתים'... אמר הקב"ה למלאך רצוץ פה שאמר דלטוריא על בני". וכן כתב לגבי חטאי ישראל בגו"א במדבר פ"ח סוף אות יז, וז"ל: "לא רצה הכתוב לפרש ולגלות זה [חטא ישראל], משום חיבתן, וקאמר לשון קצרה שלא הזכיר חטאם... קיצר המקרא מפני חיבתן, שלא לדבר בחטאם". ואמרו חכמים [ב"ב קכג.] "אפשר בגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב, בגנות צדיקים דיבר הכתוב". ועוד אמרו חכמים [סנהדרין צג:] בתמיה "משתעי קרא בגנותא דצדיקי". וכן אמרו חכמים [פסחים ג.] "לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו ["לשון חכמים לחזר אחר לשון צח ונקי" (רש"י שם)]. שהרי עקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו, שנאמר [בראשית ז, ז] 'מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהרה' ["אשר איננה טהורה - ולא כתיב 'הבהמה הטמאה' כי אורחיה, הרי שמונה אותיות עקם; 'הטמאה' חמש אותיות הן, 'אשר איננה טהורה' שלש עשרה אותיות. ואף על גב דבאורייתא כתיב 'טמא', שני אורחיה בחד דוכתא, ללמדך לחזר על לשון נקיה" (רש"י שם)]. רב אחא בר יעקב אמר, שש עשרה, שנאמר [ש"א כ, כו] 'כי אמר מקרה הוא בלתי טהור הוא כי לא טהור'". ובנתיב הצניעות ר"פ ג כתב: "ביאור ענין זה, כי הטוב הוא הפך הרע, והשלימות הפך החסרון, והמעלה הוא הפך הפחיתות. וההפכים מתרחקים זה מזה מה שאפשר להם להתרחק בתכלית הרחוק, ולפיכך כאשר לא יוציא אדם דבר מגונה מפיו, הוא בודאי התרחקות הגנאי והתעוב מן האדם. וכאשר ציותה התורה הרחקת עבודה זרה, אמרה [שמות כג, יג] 'לא ישמע על פיך', אף אם אינו רוצה וחפץ ח"ו לעבוד ע"ז, אמרה שיש להרחיק אותה מן השפה ומן הלשון. לכך אמר שאל יוציא דבר מגונה מפיו". ובגו"א כמה פעמים כתב כן, וכמו בבראשית פ"ו אות יז [קלד.] כתב: "והשתא לא יקשה ג"כ למה מספר הכתוב בגנותו של צדיק". ושם פי"ח אות יח כתב: "אין התורה מדבר בגנות של צדיק". וראה שם פל"ב אות כט, ושם הערה 201. ושם במדבר פי"א תחילת אות טז כתב: "ועוד קשיא, שלעולם הכתוב חסך על הצדיק שלא כתב חטא שלו, וכאן כתב בתורה דבר שנראה שחטא". ושם פ"כ אות ו כתב: "שאין דרך הכתוב לגלות חטא, ומכל שכן חטא של צדיקים". ושם פכ"ז אות יג כתב: "אין דרך הכתוב לספר בגנאי של צדיק".

<> זו שאלה שניה, שהואיל ואין בדברים אלו שום נפק"מ, אף אם היה מדובר בשבחן של ישראל לא היה לו לאומרם. וכן למעלה פ"ב מ"ט [תערב.] כתב כן גם לגבי השבח, וז"ל: "ועוד, למה צריך להזכיר את שבח שלהם, ולמאי נפקא מיניה".

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 502]: "ובשביל כי נתנסה אברהם בעשרה נסיונות... לפיכך אף אם ישראל נסו את הקב"ה בעשרה נסיונות, והיה ראוי לכלות חס וחלילה את ישראל, זכות אברהם שנתנסה בעשרה נסיונות גרם שלא לכלותם, כמו שיתבאר זה". וכן כתב כאן האברבנאל, וז"ל: "בהיותם במדבר, והוסיפו לחטוא, נתכפר להם העון בזכות אביהם אברהם... בזכות אברהם נתכפר להם לזרעו הנסיונות שנסו להקב"ה במדבר". אמנם המהר"ל יחתור לבאר כיצד עשרת נסיונותיו של אברהם עומדים כנגד עשרה חטאי ישראל, ומחמת כן חטאים אלו נקראים גם כן בשם "נסיונות".

<> כפי שביאר למעלה במשנה ג [לפני ציון 350]: "כי כל לשון נסיון מלשון נס, שכשם שהנס הוא בלתי טבעי, כך הנסיון הוא בלתי טבעי. כח אם אין המנוסה נוהג שלא בטבע, אינו יכול לעמוד בנסיון, כי אין הטבע נותן שישחוט האדם בנו, וכן כל שאר נסיונות". וראה למעלה הערות 352, 441, 498, 527. אמנם כאן מוסיף שהנס הוא "יוצא מן הטבע ומסדר העולם". וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [שלג:] ביאר שכל חריגה מן הסדר נקרא נס, וכלשונו: "ודרך נס היה... שהוא יוצא מן הסדר, כי היה זה בשביל כח שלהם שהיה יוצא מסדר העולם אשר היה נוהג, ולפיכך נקרא זה 'נס'". ובהקדמתו לאור חדש [נג:] כתב: "הנסים שייכים ללילה, כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע, והנסים הם בלילה". וכן כתב בנר מצוה [קט.]. וראה למעלה הערות 222, 418, ולהלן הערה 715. ובח"א לשבת לב. [א, כ.] כתב: "כאשר עושים לו נס, יוצא מן הסדר הטבעי". וכן כתב בח"א לשבת נג: [א, כט:]. ובח"א לסוטה ב. [ב, כח.] כתב: "ועוד תדע שקשה לזווגם כקריעת ים סוף [שם], כי קריעת ים סוף היה נס שלא כסדר העולם, וכך החבור הזה הוא שלא ממדריגת העולם הזה, כי בטבעם הם מחולקים, ואי אפשר שיזדווגו ויתאחדו רק שלא ממדריגת עולם הזה". ובהקדמה שניה לגבורות ה' [ז] האריך לבאר שכשם שיש סדר לטבע, כך יש סדר לנסים. אך מ"מ הנסים הם יציאה מהסדר העולם הטבעי.

<> "שלא היה ראוי להם, אחר כל הטובות שעשה עמהם, שיהיו חוטאים" [לשונו להלן].

<> פירוש - דוקא במשנתינו נקראים חטאי ישראל בלשון "נסיון", כדי לחבר חטאים אלו לעשרה נסיונות של אברהם אבינו, לומר שזכותו של אברהם אבינו עמדה לישראל כשחטאו.

<> כמו שנאמר [דברים ו, טז] "לא תנסו את ה' אלקיכם כאשר נסיתם במסה", ופירש רש"י שם "במסה - כשיצאו ממצרים שנסוהו במים שנאמר [שמות יז, ז] 'היש ה' בקרבנו'". והרמב"ן דברים [שם] כתב: "לא תנסו את ה' אלקיכם - פירוש כאשר נסיתם במסה, שלא תאמר, אם יש ה' בקרבנו לעשות לנו נסים, או שנצליח בהיותנו עובדים לפניו ונשבע לחם ונהיה טובים, נשמור תורתו. כי הכוונה שם כך היתה, שאם יראו שהשם יתן להם מים בנס מאתו ילכו, אחריו במדבר, ואם לא, יעזבוהו. ונחשב להם לעון גדול, כי אחרי שנתאמת אצלם באותות ובמופתים כי משה נביא השם, ודבר ה' בפיהו אמת, אין ראוי לעשות עוד שום דבר לנסיון. והעושה כן איננו מנסה הנביא, רק השם יתברך הוא מנסה, לדעת היד ה' תקצר... כי אין ראוי לעבוד השם על דרך הסתפק או שאלת מופת ונסיון, כי אין רצון השם לעשות נסים לכל אדם ובכל עת, ואין ראוי לעבדו על מנת לקבל פרס".

<> לשון האברבנאל: "למה קראום 'נסיונות', כי רובם לא היו על צד הנסיון, כי אם על צד הרשע והפשע, והיה ראוי יותר לקוראם 'עונות'". ובשיטמ"ק ערכין טו: אות ג כתב: "תימה, למה קורא עון העגל 'נסיון', הא כפרו בעיקר". וזו שאלה על לשון התורה, שאמרה [במדבר יד, כב] "כי כל האנשים הרואים וגו' וינסו אתי זה עשר פעמים ולא שמעו בקולי".

<> אע"פ שבכל חטא יש לומר "שלא היה להם לחטוא" [לשונו כאן], מ"מ שאר חטאים אינם סותרים למנהגו של עולם, אלא תואמים למנהג העולם, כי האדם נמשך אחר תאוותיו. מה שאין כן חטאי ישראל במדבר, הם סותרים למנהג העולם, כי אחר כל הטובות שהקב"ה השפיע על ישראל במדבר, לא היה ראוי כלל שיחטאו, וכמו שיבאר.

<> פירוש - כאשר אחד מתנהג עם חבירו בהנהגה היוצאת מן הסדר, זה גופא נחשב שהוא "מנסה" את חבירו, שנוהג עם חבירו בהנהגה נסית היוצאת מן הסדר.

<> פירוש - ישראל חטאו בחטאים החורגים מהסדר, לכך ההתנהגותם כלפי ה' נקראת "נסיון", מלשון "נס", והתנהגות זו גופא היא "היו מנסין אותו".

<> כמו שנאמר [ישעיה א, ב-ג] "שמעו שמים והאזיני ארץ כי ה' דבר בנים גדלתי ורוממתי והם פשעו בי ידע שור קנהו וחמור אבוס בעליו ישראל לא ידע עמי לא התבונן". וברד"ק שם [פסוק ג] כתב: "והנה אלה הבהמות אף על פי שהם בהמות, מכירים המטיב להם, וישראל שהם עמי, שקניתים מבית עבדים, הם לא ידעו כי אני המטיב להם, ונתתי להם ארץ נחלה, וגרשתי גוים מפניהם, שאם הכירו זה לא עזבוני ולא עבדו אלהים אחרים במקומי". וכן ביאר את הפסוק בנצח ישראל פ"ב [כא:]. ולפי זה תתיישב הקושיא שהעיר המדרש שמואל כאן, וז"ל: "ועוד, אמרו 'במדבר' הוא מיותר, כי מאי אכפת לן היכן היה". וכן העיר כאן התויו"ט. אך לפי המתבאר כאן ניחא, כי באים להדגיש שלמרות הטובה שהמרובה שהקב"ה השפיע על ישראל בהיותם במדבר, עם כל זה חטאו לפניו, ולכך חטאים אלו נחשבים ל"נסיונות". @**ובנצח ישראל**^ פי"ד [שמ.] ביאר שכל חטאי ישראל הם יציאה מן הראוי, וכלשונו: "יש לך לשאול, למה זה ועל מה זה באו על אותם שהם עם ה' רבוי הצרות המשונות, והרי האומות חוטאים הם, ולא מצאנו שבא עליהם פורעניות כמו שבא על אותם שהם עם ה'. ובשביל זה לא יספיק התשובה שהחטא הוא היה הגורם, באשר אין ספק שנמצא החטא גם כן בשאר אומות יותר ויותר, ולא בא עליהם הפורעניות כל כך... אכן דבר זה, כי העונש של החוטא הוא על שעשה דבר הבלתי ראוי לו. ואין ספק כי ישראל הם יותר רחוקים מן החטא משאר אומה, והחטא אין ראוי להם כלל. כי למעלת קדושתם, אין ראוי להם החטא כלל. ולפיכך החטא אצלם יותר נחשב היציאה מן הראוי, ממה שנחשב החטא לאומות, לכך הם נענשים. אבל האומות אינם נענשים על חטאם כמו ישראל... כי ישראל קרובים אל העונש מן הטעם אשר אמרנו, כי החטא אין ראוי להם, ולפיכך השם יתברך מדקדק עמהם כחוט השערה, כמו שדרשו ז"ל [יבמות קכא:] על הפסוק [תהלים נ, ג] 'וסביביו נשערה מאוד', שהשם יתברך מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה" [הובא למעלה פ"ב הערה 193, ופ"ד הערות 1940, 2044]. אך מ"מ חטאי ישראל במדבר הם לא רק יציאה מן הראוי למעלת ישראל, אלא יציאה ממנהג העולם, שאף החמור מכיר בטובת אבוס בעליו, ולכך חטאי ישראל במדבר נקראים במיוחד "נסיונות", לעומת שאר חטאי ישראל.

<> פירוש - חטאי ישראל במדבר הם התרסה וקריאת תיגר כלפי שמים, וכביכול מחייבים את הקב"ה להשיב על מעשיהם, וכמו שמפרש.

<> לשונו בתפארת ישראל ר"פ לו [תקכד:]: "'לא יהיה לך אלהים אחרים' [שמות כ, ג], שלא ישתף שום אלהות עמו, אף כי הוא מודה במציאות הסבה הראשונה שהוא התחלת הכל. ואם עובד אלהים זולתו, שיאמר אף כי יש סבה ראשונה, יש לאדם מנהיג זולת הסבה הראשונה, עובר בזה אזהרת 'לא יהיה לך'... כי העובד זולתו, אף כי אינו כופר במציאות הסבה הראשונה, מכל מקום הוא ממעט מן הסבה הראשונה במה שהוא עובד זולתו, שהוא יתברך הכל ואין זולתו. ולכך העובד זולתו, אינו נותן אל השם יתברך מדרגה זאת שהוא הכל ואין זולתו" [ראה למעלה פ"א הערה 407]. ובנצח ישראל פכ"ב [תסח:] כתב: "כי כאשר עשו ישראל את העגל, ובחרו בדמות שור, משום שכל רצונם היה להיות להם אלהים אחרים, ולכך בחרו בדמות שור, שהשור מפני שהוא מן השמאל מן המרכבה, שנאמר [יחזקאל א, י] 'ופני השור מהשמאל', ובשמאל השניות, שהרי הימין היא אחת. ואמרו כי השור, שהוא בשמאל, אינו דבק באחדות השם יתברך כמו שאר החיות שבמרכבה, מפני שהשור הוא בשמאל. ולכך היו אומרים כי צורה זאת יכולים להשמט מן המרכבה, ולעבוד אותו... כי העגל הוא השור מן המרכבה, שהיא בשמאל, אשר השמאל נבדל במה מן העלה... כי נמצא בהם בשביל זה דבר שאינם דביקים באחדותו יתברך" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 126]. הרי בחטא ע"ז והעגל יש חתירה כנגד אחדות ה', וזהו שכתב כאן "היו מסופקים אם הוא מנהיג את עולמו ואין זולתו". ונקט ב"מנהיג את עולמו", כי בחטא העגל נאמר על ישראל ש"אלהות הרבה אוו להם" [רש"י שמות לב, א], והגדרת "אלקים" היא הנהגת העולם, וכפי שכתב בתפארת ישראל פ"ו [קב.], וז"ל: "ועם כי הוא יתברך עושה בודאי רחמים עם הבריות, מכל מקום עיקר המדה שהיא בתמידות הוא מדת הדין, שבה מנהיג את עולמו. ולכך תמצא בכל מעשה בראשית שם 'אלקים' [בראשית פרק א], לפי שבראו בדין ומנהיגו בדין... הנהגה התמידית היא דין". וראה להלן ציון 578.

<> ראה למעלה הערה 539.

<> פירוש - אולי ה' חזר בו, והוריד מן ביום השבת. ואודות שאין שנוי לפניו, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [שסו.]: "להזהר ולהשמר שלא יאמר האדם באשר רואה שיש שנוי... שיש כאן לפניו חזרה, חס ושלום לומר כך ולהרהר, כי 'לא בן אדם הוא ויתנחם' [במדבר כג, יט]". ולהלן במשנה ו [לפני ציון 859] כתב: "אין שנוי רק מצד המקבל, אבל אצל השם יתברך אין כאן שנוי, כי פשוט בתכלית הפשיטות".

<> פירוש - יש לשער שכוונת החוטאים אכן היתה לקרוא תגר על ה', ולראות כיצד ישיב להם.

<> לא ברורה כוונתו במלים "למה עשה החטא", ובכת"י הן אינן מופיעות.

<> פירוש - לא יתכן לומר שה' לא ישיב על חטאם וינהג בשב ואל תעשה.

<> פירוש - בעשרה חטאים שבמשנה מצינו שהקב"ה השיב להם על אתר; הנסיון הראשון היה לפני קרי"ס, שישראל טענו [שמות יד, יא] "המבלי אין קברים במצרים", ומשה השיב [שם פסוק יג] "אל תיראו התיצבו וראו את ישועת ה' אשר יעשה לכם היום וגו'". הנסיון השני היה שישראל חששו שהמצריים יעלו מצד שני, והקב"ה ציוה לשר של הים שיפלוט את גופות המצריים [ראה למעלה לאחר ציון 538]. הנסיון השלישי היה במרה שהעם התלונן [שמות טו, כד] "מה נשתה", "ונעשה להם נס שצוה הקב"ה למשה להשליך עץ במים המרים, כמו שנאמר [שם פסוק כה] 'ויצעק אל ה' ויורהו ה' עץ'... ונהפך למתוק" [לשון רבינו יונה כאן]. הנסיון הרביעי היה ברפידים, שנאמר [שמות יז, ב] "וירב העם עם משה ויאמרו תנה לנו מים ונשתה וגו'", והקב"ה השיב [שם פסוק ו] "והכית בצור ויצאו ממנו מים ושתה העם וגו'". הנסיון החמישי היה במן [שמות טו, כז], שנאמר "ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט ולא מצאו", וה' השיב על כך [שם פסוק כו-כז] "עד אנה מאנתם לשמור מצותי ותורתו ראו כי ה' נתן לכם השבת וגו'". הנסיון הששי היה גם במן שמשה ציוה [שמות טז, יט] "איש אל יותר ממנו עד בוקר", ונאמר [שם פסוק כ] "ולא שמעו אל משה ויותירו ממנו עד בוקר", ותשובת ה' על כך היתה "ויבאש" [שם], הרי שלא עלתה בידם להותיר. הנסיון השביעי היה בשליו הראשון, שנאמר [שמות טז, ג] "בשתנו על סיר הבשר", והקב"ה הביא להם שליו [שם פסוק יג]. הנסיון השמיני היה בשליו השני, שנאמר [במדבר יא, ד] "והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאוה וגו' ויאמרו מי יאכלנו בשר", והקב"ה הביא להם בשר [שם פסוק לא]. הנסיון התשיעי והעשירי היה בעגל ובמרגלים, והקב"ה הענישם על כך קשות, וכמבואר בקרא. נמצא שהקב"ה השיב על עשרת הנסיונות שנזכרו במשנתינו.

<> פירוש - ישראל קבלו תשובה נחרצת על תהיותיהם, עד ששוב לא היתה להם שאלה בענין.

<> מעין מה שאמרו חכמים [גיטין נו.] "הואיל והוו יתבי רבנן ולא מחו ביה, שמע מינה קא ניחא להו". וכן אמרו [ע"ז נד:] "שאלו פלוסופין את הזקנים ברומי, אם אלקיכם אין רצונו בעבודת כוכבים, מפני מה אינו מבטלה".

<> העמיד כאן חטא ישראל לעומת חטא היחיד; בחטא ישראל הקב"ה משיב על חטאם, "שכך מדת השם יתברך שמוכיח על החטא", לעומת חטא היחיד "כי אף אם יחטא היחיד, אין הקב"ה משיב לו על החטא". ובביאור הדבר, צרף לכאן דברי רש"י [במדבר יא, כב] שכתב: "ואיזו קשה זו ["הצאן ובקר ישחט להם ומצא להם וגו'"] או [במדבר כ, י] 'שמעו נא המורים'. אלא לפי שלא אמר ברבים, חסך לו הכתוב, ולא נפרע ממנו. וזו של מריבה היתה בגלוי, לפיכך לא חסך לו הכתוב". ורש"י בהמשך [במדבר כ, יב] כתב יותר, וז"ל: "יען לא האמנתם בי - והלא 'הצאן ובקר ישחט' קשה מזו, אלא לפי שבסתר, חסך עליו הכתוב. וכאן שבמעמד כל ישראל, לא חסך עליו הכתוב, מפני קדוש השם". וכבר אמרו חכמים [קידושין מ.] "אין מקיפין בחלול השם". ובביאור המאמר ראה למעלה פ"ד מ"ד [פב., פז.], שביאר שם שני הסברים מדוע העונש בחילול ה' בא מיד.

<> הנה נאמר [במדבר יד, כב] "כי כל האנשים וגו' וינסו אותי זה עשר פעמים וגו'", ופירש רש"י שם "וינסו - כמשמעו". וכתב על כך הגו"א שם אות כא בזה"ל: "פירש רש"י שהיו מנסין להקב"ה אם יכול לעשות בקשתם, ולא היו מאמינים בהקב"ה. ולאפוקי מן המפרשים [חזקוני, בכור שור] שמפרשים אותו לשון כעס, כמו 'והנם זועפים' [בראשית מ, ו], שמתורגם [שם] 'נסיסין'. ולפיכך פירש 'כמשמעו', כי שפיר נוכל לפרש נסיון, כי הבלתי מאמין הוא מנסה להקב"ה אם יכול לעשות בקשתו. ובערכין [טו.] מפרש רש"י לשון אחד שהוא לשון כעס בשם יש מפרשים, אבל דעתו בכאן שהוא כמשמעו, לשון נסיון". והסברו בגו"א שם עולה בקנה אחד עם הסברו השני כאן. וכן כתב כאן התויו"ט, וז"ל: "עשר נסיונות נסו אבותינו את המקום [ב"ה] במדבר - ואע"פ שהעגל חטא היה, נקרא 'נסיון', שענין נסיון להקב"ה הוא מיעוט האמונה והסתפקם בו. וכך הוא חטא העגל, שלא האמינו ולא בטחו בו שילכו בטח דרכם במדבר אשר הוליכם בה ממצרים ועד הנה".

<> בא לבאר לפי הסברו השני מה התנא בא לאשמועינן. כי בשלמא לפי הסברו הראשון שחטאי ישראל נקראו כאן "נסיונות" משום שחטאים אלו היו חריגה ויציאה ממנהג העולם, א"כ התנא בא ללמדנו את זכותו של אברהם אבינו, שעמידתו בעשרה נסיונות הגינה בעד ישראל. אך לפי הסברו השני שחטאי ישראל נקראו כאן "נסיונות" משום שחטאי הכלל נקראים "נסיונות" [לעומת חטאי היחיד], הרי הדרא קושיא לדוכתא מדוע התנא מונה את גנותם של ישראל, ומאי נפקא מינה בזה.

<> מדגיש כן כדי להורות ש"בודאי כוונתם לרע", כי ישראל עשו את מה שעשו מחמת "מעשה שטן", ולכך בהכרח שזהו מעשה שלילי. ומעין מה שכתב בגו"א במדבר פי"ג אות ו אודות המרגלים, וז"ל: "באותה שעה [שנתמנו המרגלים] כשרים היו. אבל משנשלחו, והיו שלוחיהם של רשעים, למדו ממעשיהם, ונעשים כמו המשלחים עצמם. לפיכך כאשר נתמנו, כשרים היו, ואחר המינוי מיד, רשעים היו". הרי הפועל מכח רשע, הוא עצמו רשע, וה"ה הפועל מכח השטן. @**ואודות חטא**^ העגל שנעשה מחמת מעשה שטן, כן אמרו חכמים [שבת פט.] "מאי דכתיב [שמות לב, א] 'וירא העם כי בושש משה', אל תקרי 'בושש', אלא 'באו שש', בשעה שעלה משה למרום, אמר להן לישראל לסוף ארבעים יום בתחלת שש אני בא. לסוף ארבעים יום בא שטן ["הוא יצר הרע המחטיא את האדם, הוא העולה ומסטין" (רש"י שם)], ועירבב את העולם. אמר להן, משה רבכם היכן הוא. אמרו לו, עלה למרום. אמר להן, באו שש, ולא השגיחו עליו. מת, ולא השגיחו עליו. הראה להן דמות מטתו". ובתפארת ישראל פמ"ח [תשנו.] הביא מאמר זה, וביארו מדוע חטא העגל הוא "מעשה שטן". @**ואודות ששאר**^ חטאי ישראל היו מעשה שטן, הנה בתפארת ישראל שם [תשנא:] ביאר את ההכרח לומר שהשטן קטרג על מעשה העגל, ומתוך כך משמע ששאר חטאים אינם כך, שכתב שם: "מפני גודל מעלת ישראל של דור המדבר, לא היה ראוי החטא בהם. רק מפני שאחר שקבלו ישראל התורה, והגיעו למדרגה העליונה הזאת, היה היצר הרע והשטן מגרה בהם לחטא. על דרך שאמרו ז"ל [סוכה נב.] כל הגדול מחברו, יצרו גדול ממנו. והדבר הזה הוא מפני שהגיעו למדרגה העליונה שלא הגיעו שאר הנבראים, ולכך היצר הרע הוא השטן מבקש להפילם ממדרגתם. כי יותר דבק ההעדר כאשר יש מדרגה העליונה לאדם, במה שאין ראוי לכל אדם מדרגה זאת, ממה שהוא דבק ההעדר במדרגה הפחותה השפלה שהיא נמצאת לכל... ולפיכך כאשר הגיעו ישראל למעלתם העליונה בסוף מ' יום, כאשר נתן השם יתברך הלוחות למשה [דברים ט, יא], כאילו זכו ישראל בהם, ואז היה המדרגה העליונה לישראל שאין על זה עוד, ואז היה שולט בהם השטן הוא היצר הרע, ולכך באו אל החטא... והיה זה קודם שקבלו הלוחות, ולא אחר שקבלו לגמרי הלוחות, שאז לא היה שולט בהם השטן, כי התורה בעצמה מבטלת ליצר הרע". ומכך משמע ששאר חטאים שעשו ישראל לא היו "מעשה שטן", משום ש"התורה בעצמה מבטלת ליצר הרע". ויל"ע בזה.

<> פירוש - כאשר הקב"ה הוכיח את ישראל על חטאם [כפי שעשה בעשרה חטאים אלו, וכמו שביאר למעלה], אז עמדו ישראל על טעותם, והבינו שחטאו ופשעו אל השם יתברך, וה' הוא הצדיק.

<> כפי שכתב למעלה במשנה ב [לאחר ציון 212]: "וכן הנסים שהיו על הים, שרצה הקב"ה לעשות נסים לישראל בכל מיני נסים המחולקים, כי החלוק מגיע עד עשרה. וכן עשרה נסיונות שנסו אבותינו למקום גם כן, שהיו מנסים הקב"ה בכל צד ובכל מיני נסיונות שאפשר שינסו את המקום, ולכך היו עשרה נסיונות". ולמעלה לאחר ציון 424 כתב: "וכן עשרה נסיונות נסו אבותינו להקב"ה, שנסו אותו בכל מיני נסיון".

<> פירוש - לפי הסברו השני תיבת "נסיון" מתפרשת כפשוטה מצדם של ישראל, שישראל אכן בחטאיהם רצו לנסות את הקב"ה, ולברר בחטא העגל ה"אם הוא מנהיג את עולמו ואין זולתו" [לשונו למעלה לפני ציון 555], וכן עשו בשאר חטאיהם.

<> מציונים 543-553.

<> כי כך הוא לשון הגמרא [ערכין טו.]: "עשר נסיונות ניסו אבותינו להקב"ה; שנים בים, ושנים במים, שנים במן, שנים בשליו, אחת בעגל ואחת במדבר פארן". ולכאורה שני החטאים האחרונים [עגל ומרגלים] לא הוזכרו כזוג, ולפי זה דבריו כאן מוסבים על שמונת החטאים הראשונים בלבד. אך בהמשך יבאר שחטא העגל וחטא המרגלים הם גם כן זוג. וענין זה מבואר היטב בח"א לערכין שם, ויובא בהערה 576.

<> פירוש - בשני הלוחות, לא רק שיש חמשה דברות בכל לוח, אלא יש חמשה מול חמשה, כאשר הדיבור הראשון ["אנכי" (שמות כ, ב)] מכוון הוא כנגד הדיבור הששי ["לא תרצח" (שם פסוק יג)], והדיבור השני ["לא יהיה" (שם פסוק ג)] מכוון הוא כנגד הדיבור השביעי ["לא תנאף" (שם פסוק יג)], וכן בשאר הדברות.

<> לשון רש"י שם: "שני שדיך - על שם הלוחות, 'תאומי צביה' - שהם מכוונות במדה אחת, וחמשה דברות על זו, וחמשה על זו, מכוונין דבור כנגד דבור; 'אנכי' [שמות כ, ב] כנגד [שם פסוק יג] 'לא תרצח', שהרוצח ממעט את הדמות של הקב"ה. 'לא יהיה לך' [שם פסוק ג] כנגד [שם פסוק יג] 'לא תנאף', שהזונה אחר עבודה זרה, דרך [יחזקאל טז, לב] 'אשה המנאפת תחת אישה תקח את זרים'. 'לא תשא' [שם פסוק ז] כנגד [שם פסוק יג] 'לא תגנוב', שהגונב סופו לישבע לשקר. 'זכור' [שם פסוק ח] כנגד 'לא תענה', שהמחלל את השבת מעיד שקר בבוראו לומר שלא שבת בשבת בראשית. 'כבד' [שם פסוק יב] כנגד [שם פסוק יד] 'לא תחמוד', שהחומד סופו להוליד בן שמקלה אותו, ומכבד למי שאינו אביו".

<> אודות שיש חמשה מול חמשה, כן ביאר למעלה פ"ב מ"ז [תריא.], וז"ל: "יש באדם חמשה אברים רוחנים, והם קרובים אל הנשמה, שהם; שתי עינים, שתי אזנים, והלשון. וחמשה איברים קרובים אל הגוף, והם; שתי רגלים, שתי ידים, וראש הגויה, אלו עשרה הם בגוף. וידוע כי העינים שיש בהם כח הראות, ובאזנים כח השמיעה, ובלשון כח הדבור, קרובים לנשמה. וחמשה אברים האחרים כולם קרובים אל הגוף, שהוא מן האדמה. ובפרק ארבעה נדרים [נדרים לב:], 'והחכמה תעוז לחכם מעשרה שליטים אשר הם בעיר' [קהלת ז, יט], אלו ב' עינים, ב' אזנים, ב' ידים, ב' רגלים, ראש הגויה ופה, עד כאן. הרי עשרה אברים שהם באדם, ותמצא חמשה מהם קרובים אל הנשמה, וחמשה מהם קרובים אל הגוף. כי שני אזנים ושני עינים והפה, חמשה אלו הם רוחנים, שכל האברים שעושים פעולתם מבלי שימששו מוחשיהם הם רוחנים, כמו האזנים ששומע מרחוק, והעין שרואה יותר מרחוק. וכן כח הדברי שהוא שכלי. והתבאר כי חמשה מהם רוחנים, וחמשה גופנים. ולפיכך תמצא כי השם יתברך נתן לאדם עשרת הדברות, ואלו עשרת הדברות חמשה מהם קרובים אל השם יתברך, שהם דברים מה שהוא שייך אל השם יתברך, אשר הוא בשמים... וחמשה אחרונים מה שהוא שייך בין אדם לאדם, אשר הוא בארץ. כי זה האדם אשר נשמתו מן השמים, וגופו מן האדמה, ומן השמים עד הארץ נחשב עשרה כמו שהתבאר, כי לעולם עשרה נחשב רשות אחר בכל מקום. ולפיכך חמשה שייכים למעלה, וחמשה שייכים למטה. ולכך נתן לו עשרת הדברות, חמשה שהם קרובים אל השמים, וחמשה קרובים אל הארץ", וראה שם בהערות. ובח"א לב"מ פד. [ג, לג:] כתב: "ותמצא כי אלו עשרה אשר אמרנו, חמשה מול חמשה. ה' ראשונים הם רוחניים, כי העינים והאזנים והפה אשר הוא כח הדבור, הם רוחניים ביותר. ואלו חמשה אחרונים הם קרובים אל הגוף, והם הידים והרגלים וראש הגויה, וכולם הם נגד עשר ספירות בלימה שחתם השם יתברך באדם הזה" [הובא למעלה פ"ב הערה 681]. והחלוקה של חמשה לעומת חמשה מקורה בספר יצירה פ"א מ"ב, שאמרו שם: "עשר ספירות בלימה, חמש כנגד חמש... וברית יחיד מכוונת באמצע, כמילת הלשון וכמילת המעור".

<> אין לומר שכוונתו לדברים שיבאר בסמוך, כי לשונו כאן הוא "ותמצא כי עגל ופארן גם הם ענין אחד. &**וכן**^ תמצא שרמז הכתוב חטא המרגלים בעגל", הרי שיש כאן שתי נקודות נפרדות, והנקודה הראשונה ["הם ענין אחד"] עומדת לעצמה. וביאור מרגניתא זו נמצא בדבריו בח"א לערכין טו., ויובא בהערה 582.

<> לשון רש"י שם: "ארבעים שנה - לא מת אחד מהם פחות מבן ס', לכך נגזר ארבעים, כדי שיהיו אותם של בני עשרים מגיעין לכלל ששים, ושנה ראשונה היתה בכלל. ואף על פי שקדמה לשלוח המרגלים, לפי שמשעשו את העגל עלתה גזירה זו במחשבה, אלא שהמתין להם עד שתתמלא סאתם. וזהו שנאמר [שמות לב, לד] 'וביום פקדי' במרגלים, 'ופקדתי עליהם חטאתם'. ואף כאן נאמר [שם פסוק לד] 'תשאו את עונותיכם', ולא 'עונכם', שתי עונות; של עגל, ושל תלונה".

<> כמבואר למעלה בהערה 555.

<> "חזק הוא ממנו - כביכול כלפי מעלה אמרו" [רש"י שם].

<> לשון הגמרא שם: "דבר גדול דברו מרגלים באותה שעה, דכתיב 'כי חזק הוא ממנוּ', אל תיקרי 'כי חזק הוא ממנוּ', אלא 'ממנוֹ', כביכול בעל הבית אין יכול להוציא כליו משם", ופירש רש"י שם "בעל הבית - הקב"ה". ורש"י סוטה לה. כתב: "אינו יכול להוציא כליו - אם הפקידם שם. בעל הבית - אדון העולם".

<> כי המונע מלומר שהקב"ה הוא כל יכול, הוא מחמת ח"ו שיש כח זולתו, והוא אינו מושל בכל, כי אל"כ מה ימנע ממנו יתברך לעשות הכל. והרמב"ן [שמות יג, טז] כתב: "להורות על היכולת, שהוא שליט בכל, אין מעכב בידו". ובגבורות ה' פמ"ז [קפג:] כתב: "כי חג הפסח בו נודע שהוא יתברך כל יכול על ידי אותות ומופתים, עד קריעת ים סוף שהיה בשביעי של פסח, ובו נודע בבירור שהכל ביכלתו ואין חוץ ממנו". הרי "שהכל ביכלתו" שוה ל"אין חוץ ממנו". ובבאר הגולה באר הרביעי [שכח.] כתב: "כי אין זולתו, וביכלתו הכל". ובהמשך שם [שצט:] כתב: "שהוא יתברך יחיד באלקותו, כמו שכתוב בתפילין [מנחות לד:] 'שמע ישראל וגו'' [דברים ו, ד]. והוא כל יכול, כדכתיב יציאת מצרים בתפילין, המורה על יכולתו".

<> בח"א לערכין טו. [ד, קלד.] האריך יותר, וז"ל: "וכאשר תבין תדע, כי אלו עשרה נסיונות, הם כנגד אברי האדם שהם עשרה. ולפיכך אלו נסיונות היו ג"כ כמו אלו אברי האדם, ד' מהם זוגות, כמו שהם אברי האדם, שני אזנים, שתי עינים, שני ידים, שני רגלים, אחד ראש הגויה, ואחד פה. וכך הם כמו שנמנו שם, שנים בים, שנים במים, שנים במן, שנים בשלו, אחד בעגל, ואחד במדבר פארן. כבר פרשנו בפרק בעשרה [כוונתו לדבריו כאן]. וכבר התבאר, כי עשרה אברים באדם, שהם חמשה כנגד חמשה, וכך אלו עשרה נסיונות הם חמשה נגד חמשה כמו שאמר. והיו הנסיונות כנגד אלו האברים, כי לא היה הנסיון שלם רק כאשר היו שנים בים, כי בזה נחשב נסיון לגמרי, כמו שאין הראות שלם רק על ידי שני עינים, וכן שאר שהם זוגות. אבל הפה הוא אחד, שאין צריך שיהיה אבר עמו, ולכך מה שחטאו בפה היה אחד בלבד. וכן בעגל שהוא כנגד ראש הגויה, כי זה האבר נקרא 'ראש הגויה', והוא האבר הפחות, והוא למטה. וכן הע"ז נקרא 'ראש' [רש"י במדבר יד, ד]... ולפיכך העגל הוא כנגד אבר הזה, ואין צריך שיהיה עוד אחר עמו לגודל זה. ותדע כי ארבע היו מפני רוע מעשיהם, והם שנים בים שנים במים, כי אלו ד' לא היו מצד שהיו נמשכים אחר התאוה. ואל ד' האחרים, שהם במן ובשליו, היו בשביל תאותם, והיו נמשכים אחר הגוף. כמו שב' עינים וב' אזנים אינם אברים גופנים, ואילו ב' ידים וב' רגלים הם אברים גופנים, וכנגד זה היו נסיון ומן ושליו. והדברים האלו עמוקים ואין להאריך". ושמעתי לבאר דברי קודש אלו, כי "עשרה נסיונות נסו אבותינו את המקום ברוך הוא במדבר" הם מכוונים כנגד עשר הספירות, שכל הספירות הם זוגות, כנגד חסד וגבורה. והואיל וישראל נסו את המקום, הרי כנגד כל עשר הספירות שהקב"ה מתגלה אלינו נעשה הנסיון. והרמח"ל בספר כללים ראשונים, תחילת כלל א, ביאר ענין הספירות, וז"ל: "ענין הספירות. הנה הספירות הם מידותיו יתברך, המידות שחידש לעצמו לצורך הנבראים, שאינם מידות לפי ענין שלמותו ומציאותו האמיתי הקדום, אלא מידות מחודשות מרצונו וחפצו, לפי מה שמצטרך לנבראים שרצה לברוא. והם כלל כל התארים המתיחסים לו על שם פעולותיו, בכל מה שנבחן בפעולותיו. דרך משל, הממשלה, הרחמנות, הכעס, המשפט, החנינה, הידיעה, וכל שאר הפעולות הרבות שהוא פועל". והואיל והספירות מתחלקות לזוגות של חסד וגבורה, לכך נמצא כאן ענין של זוגות. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; במדרש שמואל כאן הקשה: "למה במשניות הקודמות אמר 'עשר מכות הביא הקב"ה' [כך גרס ברישא דמשנתינו], וכאן הזכירו בשם 'מקום' ["ניסו אבותינו את המקום ברוך הוא"]". וכן התויו"ט כאן בסוף המשנה העיר כן. ולפי המתבאר כאן הענין מיושב כמין חומר; הנה בגו"א בראשית פל"ז אות מ [ד"ה וכל], בביאור דברי רש"י [בראשית לז, לג] שכאשר אחי יוסף מכרו את יוסף, "החרימו וקללו את כל מי שיגלה, ושתפו להקב"ה עמהם", כתב בזה"ל: "ולא קשיא, שמא הקב"ה אינו מסכים עמהם. כי היו משתתפים להקב"ה עמהם שהם לא יגלו הדבר, ולא היה השתוף כלל שהשם יתברך לא יגלה, אלא היה השתוף לענין זה שיהיו עשרה בכח החרם שלא יגלו הם את הדבר. ודע לך כי הוא יתעלה משותף לכל הבריות, ויש לכל הבריות חלק בהקב"ה, ובאותו דביקות שיש להקב"ה עמהם - שתפו אותו, ולפיכך היו יכולים לשתף את הקב"ה לומר שעם הקב"ה אנו מחרימין במה שהוא יתברך עמנו. ולא היה כוונתם רק על דבר זה שיהיה החרם בעשרה, כי הוא מקומו של עולם, והוא כולל את הכל, ושתפו את הקב"ה עמהם. וזהו שאמרו בפרקי דרבי אליעזר [פל"ח] 'ראובן לא היה שם, ואין החרם מתקיים רק בעשרה, מה עשו שתפו &**המקום**^ עמהם, ואף &**הקב"ה**^ דכתיב ביה 'מגיד דבריו ליעקב' [תהלים קמז, יט] ולא גילה הדבר מפני החרם'. הנה דקדקו מאוד, התחיל ב'מקום', וסיים 'ואף הקב"ה לא גלה הדבר', ולא אמר כי 'שתפו להקב"ה עמהם', רק 'כי שתפו המקום'. והוא סוד הזה, כי הוא יתעלה כולל הכל, ולפיכך נקרא בשם 'מקום' מפני שהוא כולל הכל, כמו המקום שהוא כולל מה שבתוכו [ראה להלן הערה 656], שבכך היו יכולים שפיר לשתף הקב"ה שהוא עם הכל, והוא יהיה עמהם בחרם הזה, שיהיו י' בחרם שלהם. כי כאשר הם ט', הקב"ה מצטרף עמהם, וכמו שפירש רש"י בפרשת וירא [בראשית יח, כח]. והקב"ה לא גילה הדבר, הוא מפני החרם שעשו שבטים, שהיה שומע להם, לא שהיו יכולים להחרים עליו חס ושלום, אלא כי הוא יתברך מפני שאינו מקיל בחרם השבטים, וחשוב הוא בעיניו, שמע לגזירתם, והנה קבל גזירתם, ולא גילה הדבר". ובגבורות ה' פמ"ז [קצ:] כתב: "כי הוא יתברך נאדר בקודש, שהוא נבדל מן הנבראים. וזהו ענין הקדושה בכל מקום, שהוא אינו משתתף עם הנמצאים. שכולם הם משותפים או מצורפים אל החומר, זולת הקדוש ברוך הוא, שלכך נקרא 'הקדוש ברוך הוא', מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי חומר, או מצורפים אל החומר" [הובא למעלה פ"ב הערה 380]. הרי שהשם "המקום" מורה שהשם יתברך מצטרף אל הנמצאים, ואילו השם "הקדוש ברוך הוא" מורה שהשם יתברך נבדל מן הנמצאים. והואיל וכאן בא להורות שישראל ניסו את הקב"ה במה שהקב"ה מצטרף עמם [שהם עשר הספירות], לכך בדוקא נקט כאן בשם "מקום".

%[פ"ה מ"ה]

<> וכן לא מפרש את עשרה הדורות מאדה"ר עד נח ומנח עד אברהם, וכן לא את עשרת הנסיונות שהיו לאברהם. וכן העיר התויו"ט כאן. וראה להלן הערה 706 שחזר לדון שם בשאלה זו.

<> כמו שמבואר בהמשך המשנה שם: "ויש אומרים אף המזיקין וקבורתו של משה ואילו של אברהם אבינו. ויש אומרים אף צבת בצבת עשויה".

<> פירוש - מקשה על תירוצו, שהמשנה הבאה עדיין היתה יכול לסתום דבריה כפי שסתמה דבריה במשניות הקודמות, ולא היה צורך לפרט את הדברים שנבראו בערב שבת, ומה שיש חולקים על המנין "עשרה" ומוסיפים על עשרה, זה אינו מחייב פירוט הנבראים, כי עדיין אפשר לסתום ולומר שיש אומרים שהיו שלשה עשר או ארבעה עשר נבראים, ותו לא.

<> פירוש - ההמשנה להלן רצתה לפרט את הדברים שנבראו בין השמשות, בכדי שנדע במה הם חולקים, אך אם המשנה היתה סותמת דבריה ואומרת "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ויש אומרים שלשה עשר, ויש אומרים ארבעה עשר", לא היינו יודעים במה הם חולקים.

<> למעלה לפני ציון 385.

<> הוזכר למעלה לפני ציון 384.

<> לשון הרמב"ם שם: "אבל העשרה ניסים שהיו על הים הם קבלה. הראשון, הבקעות המים כפשוטו של פסוק [שמות יד, כא] 'ויבקעו המים'. השני, שאחר שבקעו נעשה כקובה, עד ששב כדמות גג, ולא מקורה ולא משופע, והיה הדרך כאילו היה נקב במים, והמים מימין ומשמאל וממעל, הוא מאמר חבקוק [חבקוק ג, יד] 'נקבת במטיו ראש פרזיו'. השלישי, שארצו נתקשה ונקפא להם, כאמרו [שמות יד, כט] 'הלכו ביבשה', ולא נשאר בקרקעיתו שום חומר וטיט כבשאר נהרות. הרביעי, שדרכי מצריים היו בחומר מדובק, והוא אמרו [חבקוק ג, טו] 'חומר מים רבים'. והחמישי, שנבקעו לדרכים רבים כמספר השבטים, כעין קשת עגול... והוא אמרו [תהלים קלו, יג] 'לגוזר ים סוף לגזרים'. והששי, שנקפאו המים ונתקשו כאבנים, ועל זה אמר [תהלים עד, יג] 'שברת ראשי תנינים על המים', רוצה לומר שנתקשו המים עד ששבו בענין שישבור הראשים עליהם. והשביעי, שלא נקפאו כקפיאת שאר המים הנקפאים, רוצה לומר חתיכה אחת, אבל היו חתיכות רבות כאילו הם אבנים וסדרו קצתם על קצתם, והוא אמרו [שם] 'אתה פוררת בעזך ים'. והשמיני, שנקפה כזכוכית... רוצה לומר בהיר, עד שיראו קצתם אל קצתם בעברם בו, והוא אמרו [תהלים יח, יב] 'חשכת מים עבי שחקים', רוצה לומר שקבוץ המים היה כעצם השמים לטוהר שהוא בהיר. והתשיעי, שהיו נוזלים ממנו מים מתוקים והיו שותים אותם. והעשירי, שהיו נקפים בעת שהיו נוזלים אחר שלקחו מהם מה ששתו, עד שלא היו יורדין לארץ, והוא אמרו [שמות טו, ח] 'נצבו כמו נד נוזלים', רוצה לומר הדבר הנוזל היה נקפה בלב ים" [הובא למעלה הערה 384]. הנך רואה שכמה מהנסים הוזכרו בקרא להדיא או ברמז, וכמה לא נרמזו בו כלל.

<> ובכת"י כאן הוסיף: "ומה לי אם היו עשרה, או יותר מן עשרה, או פחות מן עשרה, הלכך לא הוצרך להזכיר אותם". והדברים סתומים. ועל כל פנים כך נבאר גם לגבי עשרה מאמרות ועשרה דורות, שלא נתפרטו במשנה מחמת שכתובים בתורה. וכן הוא בנוגע לעשרה נסיונות של אברהם אבינו, שמלבד הנסיון השל העקידה שהוזכר להדיא בתורה כנסיון [בראשית כב, א], הרי אף נסיון כבשן האש נרמז בתורה, וכמו שכתב למעלה בתחילת משנה ב, וז"ל: "אלא מה שאמר אחר זה 'עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו'... כולם נכתבו בתורה. ומה שהושלך לכבשן האש, אף על גב דלא נכתב בפירוש, מכל מקום נרמז במה שנאמר [בראשית טו, ז] 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים'".

<> הנסים שהיו בים. וקצת תמוה שחוזר על כך, ובכת"י אינו נמצא.

<> לשון התיו"ט כאן: "עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש - וקא מני להו, דלא רמיזו בקרא כלל". וראה להלן [הערות 653, 707] שביאר שני הסברים נוספים לצורך לפרט את נסי המקדש.

<> שואל שתי שאלות; (א) מה פירושם של עשרה נסים אלו. (ב) מדוע נעשו נסים במקדש. ותחילה יישב את השאלה השניה, ולאחריה את השאלה הראשונה [ד"ה ויש לשאול].

<> "שהרי לכך נקרא 'מקדש' שהוא קדוש ונבדל מן הטבע" [לשונו בסמוך]. ולכך הקדוש ראוי לנסים, כי הוא נבדל מן הטבע. וכן כתב בגבורות ה' פס"ב [רפא:], וז"ל: "כאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, הוציא אותם בקדושתו, שהוא נבדל מן החומר הטבעי, לכך היה עושה עמהם נסים ונפלאות בשנוי טבע העולם". ובגו"א יקרא פכ"ב אות לח כתב: "בשביל שהוא קדוש הוא נבדל מן העולם, והוא דוחה גם כן מנהג העולם וטבעו והנהגתו, ועושה לו נס, שהוא למעלה מן העולם" [הובא למעלה בהערה 512]. ואמרו חכמים [הוריות יא:] שכמה נסים נעשו בשמן המשחה. ובח"א שם [ד, נח:] כתב: "ראוי הוא שיהיו ניסים נעשים בשמן המשחה, כי כל דבר שהוא קדוש ראוי לנס, כי הנס הוא מעולם העליון הנבדל הקדוש, ושמן המשחה, שבו היה מקדש הכל, ובזה נראה שהוא קדוש יותר מהכל, ולפי קדושתו ראוי שיהיו נעשים נסים" [הובא למעלה פ"ד הערה 466, וראה להלן הערה 606]. @**ואודות**^ קדושת המקדש, כן אמרו חכמים [כלים פ"א משניות ו-ט]: "עשר קדושות הן; ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות... עירות המקפות חומה מקודשות ממנה... לפנים מן החומה מקודש מהם... הר הבית מקודש ממנו... החיל מקודש ממנו... עזרת נשים מקודשת ממנו... עזרת ישראל מקודשת ממנה... עזרת הכהנים מקודשת ממנה... בין האולם ולמזבח מקודש ממנה... ההיכל מקודש ממנו... קודש הקדשים מקודש מהם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלה:] כתב: "בית המקדש הוא עיקר הקדושה האלקית". ובנתיב התורה פי"ד [א, נח:] כתב: "כי בית המקדש עלוי העולם הזה ממדריגה הגשמית אל מדריגה העליונה הנבדלת. כי כאשר לא היה בית המקדש בעולם, נקרא העולם הזה עולם גשמי לגמרי, שאין כאן קדושה נבדלת. אבל על ידי בית המקדש מתעלה העולם הזה אל מדריגה יותר עליונה, הוא המדריגה האלקית הנבדלת, כי בית המקדש היה בית קדוש אלקי". ולמעלה פ"ד מי"ד [רצט:] כתב: "כל אלו כתרים היו במקדש, שהוא קדוש", ושם הערה 1310. וראה להלן הערות 608, 2129. @**והטעם**^ לקדושת המקדש נתבאר בספריו באופנים שונים; בגבורות ה' ס"פ מז ביאר שמלכות ה' היא בבית המקדש בפרט, וכלשונו: "השם יתברך נקרא מלך, כי מלכותו בבית המקדש בפרט. וראיה לזה, כי כל חותמי ברכות במדינה עונין 'אמן', ובמקדש עונין 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' [רש"י דברים לב, ג, עפ"י ברכות סג., תענית טז:], וזה מפני שכבוד מלכותו בבית המקדש". ובתפארת ישראל פ"ע [תתרצו.] ביאר זאת מצד שביהמ"ק הוא באמצע ארץ ישראל, וכלשונו: "וכאשר בחר הקב"ה, בחר בארץ ישראל, שהוא באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י]. ובחר אחר כך במקדש, שהוא באמצע ארץ ישראל [שם]. ודבר זה מפני שכל דבר שהוא נוטה מן האמצע אינו ראוי לקדושה. כי כבר אמרנו פעמים הרבה מאד שכל דבר שיש לו רוחק מתיחס אל הגשמי, שהגשם יש לו רוחק. אבל האמצעי, בשביל שאין לו רוחק, שהרי הוא באמצע, מתיחס אל הדבר הנבדל. ומפני זה בית המקדש הוא הקדוש, מפני שבית המקדש הוא באמצע" [ראה למעלה פ"ב הערה 552, ולמעלה הערה 69, ולהלן הערות 1241, 1609, 2128]. ובגבורות ה' ר"פ עא תלה זאת בזוהר של המקדש, שהרי בית המקדש נקרא "הלבנון" [רש"י דברים ג, כה], וכלשונו שם: "כי בית המקדש בארץ מפני שיש לו מעלה אלקית נבדלת, ראוי שיהיה נקרא בשם 'לבנון', שהוא לשון לבון. כי דבר שהוא חמרי, בעבור עכירת החומר אין מתיחס אל הלבון, כי הלבון יש בו זוהר, אבל דבר שיש בו עכירות אין בו זוהר. ולכך דבר שהוא נבדל מן הגשם ראוי שיהיה נקרא על שם לבון, שהוא מורה על הבהירות, ואל דבר זה מתיחסים אותם שאין להם חומר עכור. ולפיכך בית המקדש נקרא 'לבנון', כי בית המקדש העיקר שלו אינו העצים והאבנים, שהם טפלים אצל עיקר המקדש, שהוא המדריגה הנבדלת שיש במקדש, כמו שטפל הגוף של אדם אצל הנשמה [ראה להלן הערה 2146]. ולפיכך הוא גם כן מלבין עונותיהן של ישראל, שכבר אמרנו לך בפרק שלפני זה כי החטא הוא בגשם, וכל דבר הבלתי גשמי הוא מסולק מן החטא. ולפיכך ישראל שיש להם בית המקדש, יש להם כפרת חטא, במה שהבית זה נבדל, וכל ענין נבדל בו הסתלקות החטא. ולפיכך לא היה מנהג בית המקדש על פי הטבע החמרי, רק בנסים כוללים, כמו ששנינו 'עשרה נסים נעשו לאבותינו במקדש וכו'', שתראה כי אין שם הנהגת הטבע, שהיא חמרית, כלל, רק נסים אלקיים ובלתי טבעים" [ראה להלן הערה 708]. ומעין זה כתב בגו"א דברים פ"ג אות יח [ראה בסמוך הערה 597]. ובבאר הגולה באר הששי [שמז:] תלה זאת בכך שביהמ"ק הוא מקום החבור עליונים ותחתונים, וכלשונו: "על ידי הבית הזה היה חבור ישראל לאביהם שבשמים, ועל ידו היה חבור כל העולם אל השם יתברך, והיה עולם אחד", ושם הערות 1220, 1221. ובסמוך יבאר טעם נוסף לקדושת המקדש, והוא ש"שמו יתברך במקדש", וראה הערה הבאה.

<> "רחם נא ה' אלקנו על ישראל עמך... ועל הבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו" [ברכת המזון]. וכן "ואין אנחנו יכולים לעשות חובתינו בבית בחירתך בבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו" [מוסף דשלש רגלים]. ורש"י שמות כ, כא: "בכל המקום אשר אזכיר את שמי - אשר אתן לך רשות להזכיר שם המפורש שלי, שם אבוא אליך וברכתיך, אשרה שכינתי עליך. מכאן אתה למד שלא ניתן רשות להזכיר שם המפורש אלא במקום שהשכינה באה שם, וזהו בית הבחירה, שם ניתן רשות לכהנים להזכיר שם המפורש בנשיאת כפים לברך את העם" [מקורו מיומא סט:]. ונמצאת למד שהזכרת השם היא תולדה מהשראת שכינה, ולכך שמו יתברך במקדש משום ששם השראת שכינה. ובבאר הגולה באר הרביעי [תלט.] כתב: "בית המקדש הוא שלימות העולם בכלל, מפני ששכינתו עם הנמצאים". ובגבורות ה' ר"פ עא כתב: "התבאר לך כי בית המקדש הוא שלימות אחרון לעולם, ודבר מבואר הוא זה. ולכך כאשר אמרו [בהגדה של פסח] 'כמה מעלות טובות למקום', מספר המעלות זו אחר זו, עד המעלה האחרונה 'ובנה לנו בית הבחירה לכפר על כל עונותינו'. הנה זהו המעלה האחרונה במה שבנה להם בית המקדש, שבאותה מדריגה ומעלה אחרונה הגיעו ישראל אל הדביקות בו לגמרי, במה שיהיה שכינתו ביניהם בקביעות". ובנצח ישראל פ"ד [נח:] כתב: "כי מקדש ראשון היה השכינה ביניהם, וזהו מעלת בית המקדש ראשון שהיה מיוחד במעלה שהיתה השכינה שורה בו" [הובא למעלה פ"א הערה 422]. והרי כבר קבע למעלה [לפני ציון 505] שנסי המשנה התרחשו רק בבית ראשון ולא בבית שני, משום "דלא הוי שכינה" בבית שני. והרי שם "משכן" מורה על השראת השכינה, ו"משכן איקרי מקדש, ומקדש איקרי משכן" [שבועות טז:]. הרי ששני השמות "מקדש" ו"משכן" מורים על שני הטעמים שכתב כאן אודות המקדש [קדושתו ומקום השראת שכינתו] @**ובביאור השייכות**^ בין השראת שכינה ועשיית נסים, הנה בגבורות ה' ר"פ לט כתב: "כי ביציאת מצרים עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות, מורים לך כי שם ה', הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות, השם הזה נקרא עליהם, שמפני שהשם הקדוש נקרא עליהם, לכך עשה עמהם נפלאות... כי שם הגדול והקדוש נקרא עליהם, שהרי עשה עמהם נפלאות". ועוד, שכתב רש"י [ויקרא כב, לב] ש"כל המוסר עצמו על מנת הנס, אין עושין לו נס". ומדוייק מכך שהמוסר עצמו על מנת למות, עושין לו נס. ובביאור הדבר כתב שם בגו"א [אות לח], וז"ל: "טעם דבר זה ידוע, כי כאשר מוסר עצמו על מנת שאין עושין לו נס נקרא 'קדוש' בעצמו, כמו שיצחק נעקד על גבי המזבח [בראשית כב, ט] ונתקדש, גם כן זה מתקדש, שהרי כבר מסר עצמו על קדושת שמו. וכיון שהוא כבר נעשה קדוש, הקב"ה עושה לו נס, כי הנס הוא גם כן קדושה לשמו יתברך, והוא ידוע מסוד הניסים". הרי נסים קשורים לשמו יתברך. ואמרו חכמים [סנהדרין פב:] "ששה נסים נעשו לו לפנחס". ובח"א שם [ג, קעב.] כתב: "נעשה לו ששה נסים... כי הניסים מצד עצמם ראוים שיהיו ששה הניסים, כנגד הוי"ו של שמו הגדול, שממנו הניסים" [הובא למעלה פ"ד הערה 1427]. ובגבורות ה' ריש פס"ב [רעח:] כתב: "מצד שהוא עושה עמהם נסים והושיעם מצרה לרוחה, שדבר זה מצד אמתת שמו, כי כל גאולה מצרה לרוחה הוא מצד שמו של השם יתברך". וראה למעלה הערות 402, 421, 443, 512. הרי שיש שייכות ישירה בין עשיית נסים לשמו יתברך. ובית שני שחסרה ממנו שכינה, ממילא לא היתה בו הנהגה נסית תמידית [הובא למעלה הערה 512].

<> מה שמוסיף "שלכך נקרא 'מקדש'", ולא הסתפק בדבריו עד כה ["אי אפשר שיהיה בית המקדש שוה לשאר מקומות"], שלולא הוספתו היה ניתן להקשות שאף ארץ ישראל מקודשת היא מכל הארצות [כלים פ"א מ"ו], ומכל מקום לא מצאנו שיהיו בה עשרה נסים, אלא רק במקדש מצאנו כן, ותיקשי לך כיצד יתכן שאין נסים בארץ ישראל, הרי "אי אפשר שתהיה ארץ ישראל שוה לשאר מקומות". לכך הדגיש שנסים מתבקשים רק במקדש, כי שמו ["מקדש"] מורה עליו שהוא מתייחד בקדושה. מה שאין כן ארץ ישראל, אף שודאי היא מקודשת משאר הארצות, אך אין היא נקראת על שם קדושה זו, ולכך אין מקום לומר שיהיו בה נסים [כן ביאר בנצח ישראל פ"ה (קז:), והובא בהערה הבאה]. ואודות ששם מורה על מהות, כן ביאר למעלה פ"ד [רעט., רצה:]. ואם תאמר, שעדיין יקשה, שהרי בבית המקדש השני לא היו עשרה נסים אלו [כמבואר למעלה מלפני ציון 505 ואילך], והרי אף בית שני נקרא "מקדש" [ברכות יח:, יומא ט., ועוד], ואם שם "מקדש" מחייב נסים, כיצד נחסרו נסים אלו מבית המקדש השני. וכן יש להקשות מהמשכן, שלא מצינו שעשרה נסים אלו היו במשכן, והרי "משכן איקרי מקדש" [שבועות טז:], ומדוע נסים אלו נחסרו מהמשכן. ויל"ע בזה.

<> כפי שכתב בגו"א דברים פ"ג אות יח בביאור "'ההר הטוב הזה' זו ירושלים. 'והלבנון' זה בית המקדש" [רש"י דברים ג, כה], וז"ל: "נקרא ירושלים 'ההר הטוב', ובית המקדש 'לבנון', כי כמו שההר הוא נבדל בגבהותו ורוממתו משאר הארץ, כן ירושלים ניכר רוממותו בין שאר ישוב הארץ. ובית המקדש בתוכו מדמה ל'לבנון', שהוא מקום על הר מוציא אילנות, והאילנות הם נקראים 'לבנון', והם נבדלים מן הארץ לגמרי, כן בית המקדש הוא נבדל מן מקום הארץ בקדושתו, עד שהיה קודש קדשים. וזהו שדרשו ז"ל [יומא לט:] למה נקרא שמו 'לבנון', שהוא מלבין עונותיהם של ישראל. פירוש, כי מפני זה נקרא 'לבנון', על שהמקום הזה הוא נבדל בקדושתו ממקום הארץ, שהארץ היא חומרי ביותר, לכך בית המקדש מלבין עון ישראל. שהאדם שחטא, שנטה אחר יצר של חומרו, המקום הזה שהוא נבדל בקדושתו מן הארץ, שלכך נקרא 'לבנון' על שם שהוא נבדל מן הארץ החומרית ביותר, ולכך הוא מלבין עונותיהן, שכאשר יעבדו במקדש - שהוא קדוש אלקי - יסולק מהם החטא שהוא לאדם החומרי, ופירוש זה ברור" [הובא למעלה פ"ד הערה 1310]. ובנצח ישראל פ"ה [קז:] כתב: "טעם שנקרא בית המקדש 'לבנון', וארץ ישראל נקרא 'הר', שנאמר [דברים ג, כה] '"ההר הטוב והלבנון', כי ההר מובדל מן הארץ בהתרוממות, כך ארץ ישראל מובדל מכל הארצות בהתרוממות. ומכל מקום אינו נבדל לגמרי, רק כמו ההר שאינו מובדל לגמרי, שהרי שם 'ארץ' עליו גם כן. אבל בית המקדש נקרא 'לבנון', כי לבנון הוא נבדל מן הארץ, שהרי זה לבנון, ואין שם ארץ עליו, רק הוא מחובר לארץ. כך בית המקדש, נבדל משאר חלקי הארץ בקדושתו להתרוממותו על כל הארץ, ואין שם 'ארץ' עליו, והוא נבדל ממנו, רק הוא עומד בארץ כמו הלבנון" [ראה להלן הערה 2147]. ואודות שכל קדושה נבדלת מן הטבע, כן ביאר בנר מצוה [פז:], וז"ל: "כי קודש קדשים הוא אחר שבעה, וזהו השמיני. ולמה קודש הקדשים אחר שבעה, כי הנהגת עולם הטבע הוא תחת מספר ז', כי בז' ימים נברא העולם הזה הטבעי. ולפיכך מה שאחר הטבע הוא תחת מספר שמונה, כי שמונה הוא אחר ז' ימי הטבע... ומפני שכל דבר שהוא קדוש הוא נבדל מן הטבע שהיא גשמית חמרית, ולכך קודש הקדשים שהוא נבדל לגמרי, הוא גם כן אחר הטבע" [הובא למעלה פ"ג הערה 677].

<> כן ביאר למעלה כמה פעמים. וכגון, למעלה משנה א [לאחר ציון 52] כתב: "יש לך לדעת כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות ולא במאמר אחד, מורה שהעולם הזה יש לו מעלה עליונה, והשם יתברך שכינתו בעולם הזה. ומורה על זה מספר עשרה, כי השכינה עם עשרה תמיד, ולא פחות מעשרה, כמו שבארנו למעלה [פ"ג מ"ו] אצל 'עשרה שיושבים ועוסקים בתורה', שהשכינה היא עם עשרה. שמזה תדע מה שמספר עשרה מקבל כבוד השכינה, כי עשרה יש בהם קדושה. ולפיכך אם נברא העולם במאמר אחד, לא היה אל העולם המדריגה העליונה הזאת. אבל עתה שהעולם נברא בעשרה מאמרות, יש אל העולם המדריגה העליונה הקדושה. כי כבר בארנו כי עשרה יש בהם קדושה, כי לכל דבר שבקדושה צריך עשרה". וכן חזר וכתב למעלה [לפני ציונים 366, 429, ועוד].

<> דברים אלו מבוארים בגבורות ה' פנ"ח [רנז:], וז"ל: "דע כי העולם הזה הוא עולם הטבע, וכאשר הביא השם יתברך הנסים על מצרים, הביא אותם מעולם העליון, הוא עולם הנבדל, אשר משם באים הנסים... ולעולם תמצא כי הדבר שהוא קדוש ונבדל לגמרי הוא העשירי, כי העשירי תמיד קודש לה'... ומפני כך כאשר הביא השם יתברך הנסים מן העולם הקדוש הנבדל אל עולם טבע החמרי, היו עשר, כי מדריגת עולם הנבדל, שהוא נבדל מן עולם הטבע, נחשב עשר נגד עולם הזה, כי העשירי הוא הקודש... כי העולם הנבדל נחשב במדריגת עשר נגד עולם הזה".

<> עשרה מאמרות, עשרה דורות מאדה"ר עד נח ומנח עד אברהם, עשרה נסים במצרים ובים, עשרה נסיונות שניסו במדבר, עשרה נסים במקדש, ועשרה דברים שנבראו בבין השמשות.

<> לשונו למעלה משנה ב [לאחר ציון 226]: "ועוד תדע כי אלו המשניות כולם באו אחר מה שאמר שהעולם נברא בעשרה מאמרות [למעלה משנה א]. וכבר בארנו כי העולם נברא בעשרה מאמרות, שמורה זה על שדבק בעולם המעלה העליונה האלקית, שמורה עליו מספר עשרה. וכך בעצמו מה שנתן השם יתברך ארך אפים להם עד עשרה דורות, הוא בשביל המעלה העליונה שיש בעולם, כנגד זה יש להאריך אף שלא לכלות אותו מהר, ולכך נתן להם ארך אפים עד עשרה דורות. וכן מה שאמר [למעלה משנה ג] אברהם אבינו נתנסה בעשרה נסיונות, הכל בשביל שהיה לאברהם המדריגה העליונה הזאת, כמו שיתבאר. וכן עשרה נסים שנעשו לאבותינו במצרים ועשרה על הים [למעלה משנה ד], וכן עשרה נסיונות שנסו אבותינו את המקום [שם], הכל נמשך אחר דבר זה שנברא העולם בעשרה מאמרות. וכן עשרה נסים נעשו לאבותינו במקדש, כמו שיתבאר".

<> כי מספר עשרה הוא מספר כללי, ולא פרטי, וכפי שביאר למעלה [לאחר ציון 206], וז"ל: "אמר 'בעשרה מאמרות נברא העולם' [למעלה משנה א], שאמר שהקב"ה ברא העולם בעשרה מאמרות, כדי שלא יחסר בעולם כל החלקים, עד שהוא שלם לגמרי. ולכך נברא העולם בעשרה מאמרות, שיהיה כולל הכל". ולמעלה [לאחר ציון 421] כתב: "וכן עשרה נסים עשה הקב"ה לישראל על הים, להודיע כי עשה נסים לישראל בכל החלקים, שהם עשרה, שבזה נכללו כל הנסים. וכן יש לפרש כל מספר שזכר; כי השם יתברך ברא העולם בעשרה מאמרות, מפני שאין העולם חסר דבר, ויש בו כל החלקים, שהם עשרה. ועשרה דורות מאדם עד נח, ומנח עד אברהם, כי השם יתברך היה מאריך אף, באולי יהיה דור האחר מחולק מן הראשון, עד עשרה דורות, כמו שפירשנו למעלה. וכן עשרה נסיונות נסו אבותינו להקב"ה, שנסו אותו בכל מיני נסיון. וכן עשרה דברים נבראו בין השמשות... ובמספר הזה נמצאו כל החלוקים, שאין זה כמו זה, עד שזה המספר כולל הכל". וכן למעלה כמה פעמים העמיד את שני הביאורים האלו למספר עשרה [מורה על קדושה ומורה על מספר כללי] ב"זה לעומת זה", וכמלוקט למעלה הערה 428.

<> לכאורה היה צריך משפט זה במלים "שהיתה קדושת בית המקדש קדושה כללית", אך במקום זאת כתב "קדושה עליונה". אך כבר נתבאר שדבר כללי הוא דבר עליון ורוחני, וכפי שכתב למעלה פ"ד מ"ט [קפב:], וז"ל: "כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהיא עליונה על הכל. ולעולם הדבר שהוא עליון נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו". ובגבורות ה' פ"ס [ער.] כתב: "כל דבר שהוא יותר עליון במדריגה, הוא כולל כל דבר שהוא למטה ממנו במדריגה". ובנצח ישראל פכ"ב [תעח.] כתב: "כי השבח הזה הוא מגיע עד עולם העליון, והוא כולל הכל". וכן כתב בנתיב העבודה פי"א [א, קי.]. ובח"א לב"ב עה. [ג, קיא:] כתב: "כי יש כולל הרבה ואין מעלתו גבוה, עליון ואינו כולל הכל, אבל ירושלים תהיה כוללת הכל ומעלתה עליון גם כן". ובנתיב התשובה תחילת פ"א כתב: "בספר משלי [א, כ] 'חכמות בחוץ תרונה'... שלמה המלך רצה לומר כי התורה שהיא החכמה, ולכך לא כתיב 'חכמה', רק 'חכמות', שהיא חכמה העליונה, שאין אחריה דבר". הרי מפאת שהתורה היא חכמה עליונה, לכך היא נקראת "חכמות" בלשון רבים, ולא "חכמה" בלשון יחיד. והביאור הוא כמבואר כאן, שככל שהדבר עליון ומרומם יותר, כך הוא כולל את כל מה שתחתיו. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ל [תנא.], ושם פמ"ו [תשטז:]. וכן בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נט.] נגע בנקודה זו. ובח"א לשבת לב: [א, כד:] כתב: "הדבר השכלי כולל הכל, ודבר זה אמרנו פעמים הרבה מאוד". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, ריט:] כתב: "ודבר זה רמזו חכמים על השם יתברך, שאמר [שמות כ, א] 'אנכי ה' אלקיך', מלמד שעם כל אחד ואחד היה מדבר כפי מה שהוא; לזקנים ככוחם, ולבחורים כפי כוחם [שמו"ר ה, ט]... וזה מפני כי הוא יתברך כולל הכל, ולכך הוא נדמה לכל אחד כפי המשיג אותו". [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 74, ופ"ד הערה 825].

<> פירוש - העולם הזה יש בו הווית הדברים, ולבסוף הדברים האלו נפסדים וכלים, מחמת היותם בעלי חומר. ולמעלה פ"א מי"ח [תיז.] כתב: "העולם השפל הזה, הוא עולם התחתון, עד עולם הגלגלים, הוא נקרא 'עולם השפל', אשר הוא עולם הויה והפסד, ודבר זה לא שייך רק בעולם התחתון. וכל הויה הוא על ידי אחר שפועל בו ההויה, כי אין הויה מעצמה, רק שאחר פועל ההויה". בשיטמ"ק לב"מ צח: [ד"ה והרז"ה השיב] כתב: "כי ידוע הוא לכל בעלי החכמה כי אין בעולם השפל דבר נמלט מן ההפסד, והוא הנקרא עולם ההויה וההפסד". וכן כתב להלן פ"ה מ"ה [ד"ה ויש לשאול]. וראה תפארת ישראל פ"ב [נג.], ושם הערה 49, שם ר"פ ד [סח.], שם ר"פ יב [קפד:], וגו"א דברים פי"ג אות ב. ובדרשת שבת הגדול [רכג:] כתב: "כי אחר הבריאה פועל הויה והפסד בנמצאים הפרטים מן השם יתברך, כמו שנאמר [תהלים עה, ח] 'זה ישפיל וזה ירים'. כי מתחלה היתה הבריאה הכללית שברא הכל, ואחר שברא הכל, מגביה זה שהיה שפל, ודבר זה נקרא הויה, ומשפיל גבוה, ודבר זה נקרא הפסד, וכל הויה והפסד בכלל זה. וזה שאמר [שם] 'כי אלהים שופט זה ישפיל וזה ירים'. ולא אמר שהוא ממית ומחיה, כי זה יותר ראשון אל השם יתברך להשפיל את אחד. אבל מה שהוא ממית ומחיה הוא השפלה לגמרי, וקודם הוא לפעול השפלות בלבד, או שמגביה אחד" [הובא למעלה פ"א הערה 1547].

<> כמשפט הרוחני שהוא נעלה מעל כל הויה והפסד. ובתפארת ישראל ר"פ ד כתב: "כי המצות הם צירוף האדם מן הגשמי, עד שאין האדם טבעי חמרי בעל הויה והפסד, כמו שהם הדברים הטבעים החומרים. כי כל המצות מחייב אותם השכל שכך וכך יעשה. וכאשר האדם עושה המצוה שהשכל מחייב, הרי בזה יוצאה נפשו מן הטבע החמרית, ודבקה בשכלי" [הובא למעלה פ"ד הערה 1602]. ובתפארת ישראל ס"פ נ [תשצד.] כתב: "ומעתה תבין כאשר התורה אינה רק מתנה, אם כן לא יקרה לתורה גם כן הויה והפסד, שהיתה התורה נכנסת בגדר השנוי. אבל עתה שהתורה היא מתנה, ואין התורה מצד האדם, לכך אין שנוי בתורה, כי לא תכנס התורה בגדר האדם, שהוא בעל הויה והפסד" [הובא למעלה פ"ד הערה 688]. ובגו"א שמות פ"ל אות כ ביאר ששמן המשחה קיים כולו לעתיד לבא [רש"י שמות ל, לא] משום ששמן המשחה לא יכנס בהפסד לגודל מעלתו [הובא בהערה הבאה]. ובגבורות ה' פס"ד [רצה:] כתב: "'יקר בעיני ה' המותה לחסידיו' [תהלים קטז, טו]. פירוש, כל כך השם יתברך טוב לצדיקים, עד שכבד בעיניו המותה לחסידיו ולהמית אותם. שמצד שהם צדיקים, ראוי להם החיים, כמו שעשה הקב"ה הוא נסים עמהם... ולא ימותו לעולם, אף שהוא כנגד הטבע... ועל זה אמר 'יקר בעיני ה' המותה לחסידיו', באמת הוא כבד בעיני ה', ולא היה ראוי המיתה להם". וצרף לכאן דברי רש"י [דברים י, ז] "קשה מיתתן של צדיקים לפני הקב"ה כיום שנשתברו בו הלוחות". וכתב על כך הגו"א שם [אות ג] בזה"ל: "קשה מיתתן של צדיקים וכו'. פירוש, כמו הלוחות שהם מעשה אלהים [שמות לב, טז], לא היו מדברים גשמים שהם בעולם הזה, רק מדברים שהם אלקיים, כן נפש הצדיק, נשמתו אלקית בלתי גשמית, והדברים אלקיים אין ראוי שיהיה הפסד להם" [הובא למעלה הערה 230].

<> ענין זה מבואר היטב בגו"א שמות פ"ל אות כ, וז"ל: "שמן המשחה, לגודל מעלתו שבו מקדשים אחרים, והמנורה המאירה למשכן, והקרשים שהם גוף ועיקר המשכן, לא יכנסו בהפסד, ואם הגיע להם ההפסד, מצד שהגיע הפסד לכלל המשכן, ולא היה ראוי להיות נמצא, כי המשכן הוא שנושא אלו הכלים, ואל הנושא הגיע הפסד, ומפני שהגיע הפסד לנושא לא נמצאו אלו כלים, אבל מצד עצמן לא יכנסו תחת ההפסד. והציור שהיה בעת עשיית הכלים האלו בעת עשייתם, והוא שגרם מציאותם, כן הוא עתה, רק ההפסד אל הנושא, שכאשר הנושא בטל, אז בטל גם כן אשר הם צריכים אל הנושא... ולכל הדברים אשר אמרנו, כמו שמן המשחה ומנורה, למעלתם לא היה בטול לסדר מציאותם, וכמו שהיו - כך הם עתה, אבל אל הנושא יש הפסד, שאין כל כך במדריגה... כי אין חשיבות המשכן הדברים החומרים, רק עצם הציור שהיה מסודר מן השם יתברך, ואל דבר זה לא הגיע בטול ושינוי... ומפני מעלת ומדריגת השמן, נעשה בשמן המשחה כמה נסים, כמו שמבואר במקומו [ראה הערה 594]. ומכל מקום התבאר לך כי הנרות יאירו אל מול פני המנורה לעולם, כי לא הוסר אור עריכתם מן המציאות, ודי בזה למבינים, כי הם דברים ברורים מאד".

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון למעלה בהקדמה [כא:] כתב: "אשר בחומר דבק ההעדר והמיתה". ולמעלה פ"א מ"ב [קעג:] כתב: "כי החומר דבק בו הרע... הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור... כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה שהיא השכל האלוקי הברור, הוא טוב לגמרי". ולמעלה פ"א מ"ה [רנד:] כתב: "כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר שדבק בו, ונמשך אחריו ההעדר". ולמעלה פ"ב מ"ז [תרטו.] כתב: "זה אמרו [שם] 'מרבה בשר מרבה רמה', פירוש, הבשר הוא גוף האדם בעצמו, והמרבה בשר, שהוא הגוף בעצמו, מרבה רמה. פירוש 'רמה' הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא. רוצה לומר כי דבק בחומר האדם ההעדר, כאשר פירשנו פעמים הרבה כי בחומר האדם דבק ההעדר. ולפיכך המרבה בשר מרבה רמה, הוא ההעדר". ולמעלה פ"ד מי"א [רכ.] כתב: "ההעדר הזה הוא מצד החומר. ודבר זה רמזו חכמים [ב"ר יז, ו]... כי לא כתיב סמ"ך עד שנבראת האשה ["ויסגור בשר תחתנה" (בראשית ב, כא)]. לומר לך כי כאשר נבראת האשה נברא השטן עמה. כי האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר. וההעדר הזה דבק בחומר, כי הוא נעדר השלימות, היא הצורה". ולהלן משנה טז [לאחר ציון 1638] כתב: "דבק בחומר ההעדר, אשר ביארנו דבר זה כמה פעמים". ולהלן משנה יט [לפני ציון 1945] כתב: "ידוע כי החומר דבק בו ההעדר, וכמו שהתבאר דבר זה כמה פעמים". ובנצח ישראל ס"פ ל כתב: "ומפני שהחומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד, ודבק בו ההעדר, כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל", ושם הערה 64. וכן נתבאר שהגיהנום דבק בחומר [תפארת ישראל פי"א הערה 16, שם פי"ח הערה 22, ושם פכ"ג הערה 51]. וכן כתב בח"א למנחות נג. [ד, פב.]. ושם נג: כתב [ד, פד.]: "ישראל, למעלתם האלקית שאינם גשמים, אינם בעלי הפסד, והם קיימים נצחיים. אף שהגיע הפסד מה להם, אינו הפסד לגמרי, דמ"מ הם קיימים נצחיים". ובגבורות ה' פע"א [שכד:] כתב: "ולא היו הדברים אשר במקדש בעלי הפסד, רק היו מקבלים הקיום והיסוד". וראה למעלה בהקדמה הערה 76, פ"א הערות 377, 1237, 1238, 1497, פ"ב הערה 386, ולהלן הערות 1639, 1945.

<> מה שהקדים לומר "ויותר מזה" ["&**ויותר מזה**^ כי בית המקדש שהוא עיקר מציאות העולם"], כי עד כה ביאר שקדושת בית המקדש מפקיעה אותו מההפסד הדבק בחומר. אך עתה מוסיף לבאר שבית המקדש בעצם מורה על המציאות, ומחמת כן הוא סותר בעצם לכל העדר. ולהלן סוף משנה כ [לפני ציון 2134] כתב: "ויותר מזה דאמרינן בבבא בתרא בפרק קמא [ד.] על הורדוס שכבה אורו של עולם, שהרג את החכמים, וכבה אורה של תורה, ילך ויתעסק באורו של עולם, הוא בית המקדש, שנקרא 'אורו של עולם' כדאיתא התם. ולמה נקראו אלו שנים 'אורו של עולם'. כי אלו שניהם הם עיקר מציאות העולם, כמו שהחושך הוא העדר המציאות... ולפיכך אלו שנים, דהיינו בית המקדש והתורה, ענין אחד, שתי מדריגות זו על זו. ולפיכך כאשר האדם מתעסק באורו של עולם, הוא בית המקדש והתורה, נצול מחושך של גיהנם... כי המתעסק בעיקר מציאות העולם נצול מן העדר המציאות הוא הגיהנם". ובגבורות ה' ס"פ ח כתב שביהמ"ק ותורה בעולם הוא כמו לב ומוח שבאדם, ויובא להלן הערה 2129. ובנצח ישראל פכ"ו [תקמו.] כתב: "ובזה יתורץ שאלה גדולה מאוד, מאחר כי הוא יתברך ויתעלה 'אלקי עולם' נקרא, ואיך אפשר לומר כן, מאחר כי בית המקדש הוא עיקר פאר העולם, אם כן לא היה ראוי שיהיה שמו יתברך נקרא על העולם לומר 'אלקי עולם', כאשר בית המקדש חרב בעונינו". ובנתיב התורה פי"ד [א, נח:] כתב: "כי בית המקדש עלוי העולם הזה ממדריגה הגשמית אל מדריגה העליונה הנבדלת. כי כאשר לא היה בית המקדש בעולם, נקרא העולם הזה עולם גשמי לגמרי, שאין כאן קדושה נבדלת. אבל על ידי בית המקדש מתעלה העולם הזה אל מדריגה יותר עליונה, הוא המדריגה האלקית הנבדלת, כי בית המקדש היה בית קדוש אלקי" [הובא למעלה הערה 594, ולהלן הערה 2129].

<> כפי שהזכיר בקצרה למעלה [לפני ציון 475].

<> כפי שכתב למעלה פ"ג מי"ד [שלח:]: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר, כי האור הוא המציאות הגמור. כי הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שהכל נמצא על ידי האור. וכבר ביארנו כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה". וכן ביאר בהרבה מקומות. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תקנב:] כתב: "הדבר שהוא אור הוא המציאות, כאשר תראה בבריאה כי האור נברא קודם הכל [בראשית א, ג]. ובחושך אין דבר נמצא כלל, לכך המציאות נקרא 'אור'". ושם בבאר הששי [קנג.] כתב: "אין דבר יותר ראוי להיות נקרא בשם 'מציאות' כמו האור. והפך זה החושך, הוא העדר בודאי. ולפיכך תחלת המציאות היה האור, לפי שהאור ראוי למציאות יותר מכל. ואם אין אור, הנמצאים הם עומדים בהעדר, שהוא החושך". ובנתיב התורה ר"פ ד [א, טז.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא ביום, שבו האור. אבל בלילה שהוא חושך, הכל בטל". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". וכן הוא בנתיב העבודה ר"פ ז [א, צה.], ונצח ישראל פכ"ה [תקלד.]. וכן הוא להלן סוף משנה כ [הובא בהערה 608]. וכן כתב בגבורות ה' פ"ח [נ:], שם ר"פ לד [קכו:], שם פמ"א [קנה.], תפארת ישראל פט"ז [רמח:], שם פמ"ז [תשכט.], ועוד. ולמעלה פ"ג מט"ז [תטז:] כתב: "וכבר התבאר לך כי המציאות הוא מתיחס אל האור, כמו שהתבאר בפרק זה באריכות" [הובא למעלה פ"ג הערה 1482]. ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "כי האור מתייחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר. כמו שאמר במדרש [תנחומא וישב, ד] 'חושך' [בראשית א, ב] זה מלאך המות. פירוש כי מלאך המות הוא ההעדר, ראוי שיקרא 'חושך', מפני שהוא מבטל המציאות, אשר נקרא בשם 'אור'. שאין לך דבר יותר נמצא מן האור, כי הוא נותן מציאות לכל שאר דבר" [הובא למעלה פ"ג הערה 1485]. ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "כי שם 'יום' נאמר על המציאות, והלילה על ההעדר, כמו שמבואר בכמה מקומות. כי ביום נמצא ונראה הכל לאור, ובלילה נעדר הכל... שהרי נקרא 'חושך' מלשון העדר ומניעה, כמו [בראשית כ, ו] 'ואחשוך אותך מחטא לי', [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך וגו''". ובח"א לב"מ פג: [ג, ל:] כתב: "אין עוה"ז אמיתות המציאות, ולכך נקרא 'לילה' [פסחים ב:], כי בחושך אין דבר נמצא, ונחשב נעדר. לכן נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, כמו [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת בנך וגו''. אבל היום הוא אמיתות המציאות, כי בו האור, ובאור נמצא הכל, ובחושך נעדר הכל. ולפיכך עוה"ז, שאינו עיקר המציאות, דומה ללילה, ועוה"ב שהוא המציאות דומה ליום [שם], שהוא אמיתות המציאות". וכן הוא בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.], ח"א לתמיד לא: [ד, קנ:], וח"א לנדה כד: [ד, קנו: (הובא למעלה פ"ג הערה 1488)]. הרי שהמציאות נקראת אור, והאור נקרא מציאות. וראה למעלה הערה 325, ולהלן הערות 715, 2137.

<> כפי שיבאר בסמוך שהנס הראשון ["לא הפילה אשה"] הוא מניעת הפסד גמור, ומשם פוחת והולך היקף ההפסד. ונקט כלשון המקרא [בראשית מד, יב] "ויחפש בגדול החל ובקטן כלה וימצא הגביע באמתחת בנימין". וראה להלן הערה 640.

<> נמצא שביאר כאן שני הסברים להיות בית המקדש מעבר להעדר והפסד; (א) בית המקדש הוא נבדל וקדוש, ואילו ההפסד חל רק בדברים גשמיים. (ב) בית המקדש הוא עיקר המציאות, הפך מהפסד. וכן מצינו שביאר כנגד זה שני הסברים להיות בית המקדש "אורו של עולם"; הנה כאן ביאר זאת משום שביהמ"ק הוא עיקר המציאות, וכן ביאר להלן בסוף משנה כ. אך בח"א לב"ב ד. [ג, נז:] ביאר זאת מצד קדושת המקדש, וכלשונו: "יש לך לדעת הטעם מה שנקרא ביהמ"ק 'אורו של עולם'. והוא מבואר ממדרש חכמים שאמרו [ב"ר ג, ד] האורה מהיכן נברא... ממקום בהמ"ק נבראת האורה, שנאמר [יחזקאל מג, ב] 'והנה כבוד אלהי ישראל בא מדרך הקדים', ואין כבודו אלא ביהמ"ק... כי ביהמ"ק הוא נבדל מן הגשמי, וכל נבדל הוא מתייחס לאור, כי האור אינו גשמי כלל, ולפיכך ביהמ"ק אורו של עולם, ומשם התפשט האור בבריאה". וכן ביאר בנר מצוה [צד:]. ולמעלה פ"ג מי"ד [שלח:] ביאר שני הסברים לאור הצלם; כי אור הצלם מורה על הדבר הנבדל, וכן אור הצלם מורה על המציאות הגמורה [כמבואר למעלה פ"ג הערה 1481]. וראה למעלה הערה 476.

<> "אדם פרטי" - אדם גמור. ומדגיש זאת לעומת הנסים הבאים, שעוסקים במניעת הפסד קטן יותר מאשר הפסדו של אדם גמור.

<> "הנה התחיל בראשון 'ולא הפילה אשה', כי דבר זה הפסד לגמרי הפלת יצירת האדם, והוא הפסד לגמרי" [לשונו להלן לפני ציון 639]. ואודות שיש שם "אדם" על הולד, ראה בספר בית האוצר לגר"י אנגל מערכה א-ד כלל י, אות ג, שהביא את המשנה באהלות פי"ח מ"ז שולד קודם מ' יום אינו מטמא באוהל, וכתב על כך: "בספר גור אריה על התורה [דברים פכ"ה אות ג] ראיתי שכתב שביום האחרון, הוא יום המ', מקבל הולד הנשמה, ובכל ל"ט יום הוא בריאת הגוף... אם כן קודם יום המ' לא מיקרי אדם, ועיין אוהלות פי"ח מ"ז דקודם מ' יום אינו מטמא באוהל... דהוא מטעם הנ"ל", ועיי"ש שמאריך בזה טובא. אמנם בודאי ש"לא הפילה אשה" מוסב גם על ארבעים יום הראשונים של יצירת הולד, שאע"פ שאז אין הולד בגדר "אדם", מ"מ הפלת הולד היא הפסד גמור של הולד שעמד להיות אדם. ועיין ברמב"ן נדה מד: שהאריך לבאר שאין העובר אדם.

<> במשנה שלפנינו נאמר "שלא הסריח בשר הקודש מעולם", ולא ברור כ"כ מהי הכפילות של "בשר זבח ובשר קדשים". ואולי "בשר זבח" הוא בשר הקרבנות, ואילו "בשר קדשים" הוא האמורין הנקטרים על גבי המזבח.

<> לשון האברבנאל כאן: "ענין זה הנס, שעם היות הזבוב מתפרנס מהלחות והרקיק שבבשר, הנה בהיותו בשר קודש היו הזבובים בטבעם מתפעלים להתרחק ממנו". ובנתיב כח היצר ס"פ ב [ב, קכז.] כתב: "כי רב סובר כי יצר הרע דומה לזבוב [ברכות סא.], כי הדומה מתאוה אל הדומה, ולכך אמר כי היצר הרע דומה אל זבוב, שהוא מאוס, והמאוס אוהב את הדברים המאוסים". הרי העיפוש הוא התחלת הפסד הבשר, ולכך זבובים נמשכים אל זה [ראה להלן הערות 663, 669]. וצרף לכאן דברי הגרי"ז [מנחות כב:] שכתב: "כיון דאסרחא שוב אינה ראויה לכלום, וכעפרא בעלמא הוי. ולפי"ז הא דאמרינן לקמן [מנחות לג:] לענין מצה, 'דלכי מעפשא הוי כתבלין', כמו כן צ"ל דהעיפוש אינו מפקיע ממנו לגמרי שם אוכל, אלא מפקיע רק מדין לחם, אבל אוכל הוי. ולכן שפיר שייך לומר דהוי כתבלין, שהוא אוכל, אבל אין יוצאין בו ידי חובתו בפסח, משום דאינו לחם. וכן מוכח בברכות [מ:] דאיתא פת שעיפשה, ויין שהקריש, אומר 'שהכל נהיה בדברו', עד כאן. ואם נאמר דנפקע ממנו לגמרי שם אוכל, א"כ גם 'שהכל' לא צריכים לברך. אלא ע"כ דלא נפקע ממנו רק שם לחם". הרי שדבר שמסריח הוא הפסד גדול יותר מדבר שעיפש.

<> לכאורה בנצח ישראל פ"ד [ע.] כתב לא כן, וז"ל: "יעקב נגד שפיכות דמים... כי יעקב לא ראה קרי מימיו [יבמות עו.], ודבר זה נחשב קצת כאילו שופך דם. כי ראוי ואפשר היה שיהיה נברא ממנו אדם, ואף מזה היה יעקב מרחיק", וכן כתב להלן משנה ט [ד"ה וכן על ידי]. ובנדה יג. אמרו "כל המוציא שכבת זרע לבטלה... כאילו שופך דמים", וביאר זאת בח"א שם [ד, קנג.]: "כאשר משחית הזרע, שהוא הכנה לקבל הנשמה... נחשב המבטל זרעו כמו השופך דם לגמרי, היא הנשמה, שהזרע מוכן לקבל הנשמה" [ראה להלן הערות 1311, 1313, 1314]. ובבאר הגולה באר השני [ריב:] כתב: "כי אין ספק שמי שמשחית הזרע הוא מבטל הויה, שהיה ראוי לבא מן הזרע תולדה. וכדי שלא יעלה על דעתך כי אחר שאינו תולדה שלימה נבראת שיצאה לפעל, אין חשוב זה השחתה והפסד. ועל זה אמר [נדה יג.] 'כאילו הביא מבול לעולם', שהוא השחתה גמורה, שהמשחית זרעו מבטל התחלת הויה, &**וזהו הפסד גמור**^. ואינו דומה לשאר הפסד, כי המבטל הויה שהיא נמצא כבר, רק שלא הניח לה המשך הויה, אין מבטל עצם הויה לגמרי מן העולם, עד שלא יהיה בעולם שם הויה כלל, רק שמקצר המשך מציאתה. ואין זה כל כך, כאשר אין כאן בטול התחלת הויה, כי היה כאן הויה, רק שמבטל המשך מציאתה. אבל מי שמשחית הזרע, מצד אשר מבטל התחלת הויה, דבר זה נקרא כאילו הביא מבול לעולם". ואם כן זה דומה להפלת אשה, שזהו הפסד של אדם, ומדוע כתב כאן ש"אינו כל כך הפסד כמו הראשונים". ויש לומר, כי כאן כוונתו להפסד של דבר שהוא בפועל, ומבחינה זו אין ראיית קרי הפסד כל כך, כי הזרע אינו דבר בפועל, אלא כל ענינו עומד להיות בכח לעתיד. לכך אע"פ שראית קרי היא דבר חמור מפאת שזו התחלת הויה שאינה מגיעה לפועל, אך מ"מ אין בזה כ"כ הפסד בפועל, לעומת הדברים הראשונים שבמשנה. אמור מעתה; הואיל וכל ענין הזרע עומד לעתיד, לכך מחמת זה גופא היא חמורה יותר משאר הפסד [כמבואר בבאר הגולה], וקלה יותר משאר הפסד [כמבואר כאן]. והרי אף על עובר גופא אמרו בגמרא [יבמות סט:] שעד ארבעים יום הוי "מיא בעלמא". והואיל והמקדש הוא "אורו של עולם" המורה על מציאות גמורה [מבואר למעלה], לכך רחוק ממנו הפסד הסותר למציאות בפועל, ומבחינה זו ראית קרי "אינו כל כך הפסד כמו הראשונים".

<> פירוש - הואיל ודרך לראות קרי, וראיה זו נחשבת כתואמת לסדר העולם, לכך אין זה נחשב הפסד והעדר, כי דבר התואם לסדר העולם אינו נחשב להפסד. וכן כתב להלן [לאחר ציון 636]: "דבר זה הוא כסדר העולם... ולא היה נחשב דבר זה הפסד כלל, מאחר שכך הוא לפי הבריאה", וראה להלן הערה 638. וראה בחסיד יעב"ץ ובאברבנאל שביארו שלמרות השמירה המרובה שהיתה לכה"ג, מ"מ היתה אפשרות סבירה שיראה קרי, ולכך היה צורך בנס שימנע זאת.

<> פירוש - אם לא היו מתרחשים שלשת הנסים האלו, אלא הגשמים היו מכבים אש של עצי מערכה, והרוח היתה מנצחת את עמוד העשן, והיה פסול [טומאה] בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, לא היו דברים אלו נחשבים להפסד, וכמו שמבאר.

<> אלא הפסד שבא מגורמים חיצוניים [גשמים, רוח, וטומאה נוגעת], והפסד מצד גורמים חיצוניים אינו נחשב הפסד בעצם, וכמו שמבאר.

<> דוגמה לדבר; בנצח ישראל ס"פ נ [תתיג:] כתב: "ולא יבחן הדבר רק מצד עצמו, שהוא צורתו, אשר הוא אמתת עצמו. ואין להשגיח על הבטול אשר ימצא אליו מונע מצד החומר. כי דבר זה דומה אל גבור גדול, אשר לו הכח על פעל גדול מאד, והוא נסגר בבית. וכי בשביל זה שהוא נסגר בבית לא יאמר שהוא גבור גדול, אף כי אי אפשר להוציא גבורתו אל הפעל. וכך הדבר הזה בעצמו, כאשר דבר אחד ראוי מצד הצורה העצמית, שהיא עצמו לו, אף כי מצד שהצורה מוטבעת בחומר יש מונע אל דבר זה, מכל מקום יאמר על זה כאשר ראוי אל הצורה כאשר הוא מופשט מן החומר. ודבר זה בארנו בחבור גבורות ה' במקומות הרבה מאד" [הובא בחלקו למעלה פ"ד הערה 58]. וקודם לכן, שם בפ"ו [קנט.] כתב: "ולא הביטו חכמים רק אל הדבר בעצמו מה שהוא מיוחד בו וראוי מצד עצמו, ולא השגיחו על הבטול שמגיע לו מצד אחר. ודבר זה בארנו פעמים הרבה". ובגו"א בראשית פמ"ט אות י כתב: "והחולקים מקשים, שכבר אין נשיאות בארץ ישראל ואין שבט בבבל, ואיך יקויים נבואות יעקב ["לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו" (בראשית מט, י)]. ואין זה קשיא, כי בודאי אילו אמר 'לא יסור שבט מישראל' הוי קשיא הרי מישראל הוסר השבט, אבל כתיב 'לא יסור שבט מיהודה', ומיהודה לא הוסר, רק שכל ישראל אינם ראוים למלכות או לשאר נשיאות, ולפיכך כאשר יש שום שררה או דבר מה תחזור השבט ליהודה. ומי שאמר 'יתברכו זרעך שלא יוסר מהם שיהיו הכל בעלי אומנות צורפי זהב וחורשי נחושת', וכאשר אין איש שנותן לעשות בזהב ובנחושת וכי לא נתקיימה בשביל זה הברכה. כך בדבר זה, הרי ברכת יעקב קיימא לעולם, כי לא יסיר השבט מיהודה... כאשר אין ישראל ראוים מצד עצמם, אין כאן בטול לברכת יהודה, שברכתו תמיד".

<> כי ארבעת הנסים הראשונים עוסקים במניעת הפסד שבא מעצמו, ואילו שלשת הנסים השניים עוסקים במניעת הפסד שבא מבחוץ.

<> שביהמ"ק מופקע מהפסד מפאת קדושתו ומפאת היותו עיקר המציאות [שני הסבריו שכתב למעלה מציון 604 ואילך].

<> מועד קטן יג. "נקטינן טימא טהרותיו ומת לא קנסו בנו אחריו, מאי טעמא, היזק שאינו ניכר לא שמיה היזק. לדידיה קנסו רבנן, לבריה לא קנסו רבנן". והרמב"ם בהלכות חובל ומזיק פ"ז ה"א כתב: "המזיק ממון חבירו היזק שאינו ניכר, הואיל ולא נשתנה הדבר, ולא נפסדה צורתו, הרי זה פטור מן התשלומין דין תורה". ורש"י [ב"ק ה.] כתב "שאינו ניכר - כגון הכא דאין הנזק ניכר בתוך הפירות, דלא חסר להו".

<> "עומדים צפופים ומשתחוים רווחים, ולא הזיק נחש ועקרב בירושלים מעולם, ולא אמר אדם לחברו צר לי המקום שאלין בירושלים".

<> כי לא מבעיא ש"עומדים צפופים ומשתחוים רווחים" וכן "ולא אמר אדם לחברו צר לי המקום שאלין בירושלים" יש במניעתם דוחק וצער בלבד, אלא אף "ולא הזיק נחש ועקרב בירושלים מעולם" הוא כך, כי "לא הזיק נחש ועקרב דבר זה היזק בלבד גם כן, שלא אמר 'ולא המיתו נחש ועקרב' רק 'ולא הזיקו', רוצה לומר אפילו צער נשיכה לא היה" [לשונו בסמוך].

<> "לא כבו גשמים אש של עצי המערכה, ולא נצחה הרוח את עמוד העשן, ולא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים".

<> אלא רק מניעת נזק. ומעתה יבאר את הנזק שעלול להיות לולא הנסים האלו.

<> כמו שאמרו [יומא כב.] "בראשונה כל מי שרוצה לתרום את המזבח תורם ובזמן שהן מרובין רצין ועולין בכבש כל הקודם את חבירו בארבע אמות זכה ואם היו שניהן שוין הממונה אומר להן הצביעו ומה הן מוציאין אחת או שתים ואין מוציאין אגודל במקדש מעשה שהיו שניהם שוין ורצין ועולין בכבש ודחף אחד מהן את חבירו ונפל ונשברה רגלו וכיון שראו בית דין שבאין לידי סכנה התקינו שלא יהו תורמין את המזבח אלא בפייס", הרי כאשר דוחקים זה את זה, "אי אפשר שלא יגיע היזק זה מזה". והנה מבאר כאן שהתועלת ב"משתחוים רווחים" היא שלא הזיקו זה לזה. וכך משמע מהרמב"ם כאן, שכתב: "בעת ההשתחויה לא היו לוחצים זה את זה". אמנם רש"י כתב כאן שהתועלת בנס היתה "כדי שלא ישמע אחד תפלת חבירו", וכן כתב ביומא כא., וז"ל: "משתחוים רווחים - וכשמשתחוים ונופלים נעשה להם נס, והמקום מרחיב עד שיש ביניהן ארבע אמות, שלא ישמע איש וידוי של חבירו, שלא יכלם". וכן הרע"ב כתב כאן: "כדי שלא ישמע את חבירו כשהוא מתודה ומזכיר עוונותיו".

<> בפשטות משום שלא נשכו כלל. אך התויו"ט כתב כאן: "לא תנן 'לא נשך', אלא אפילו אם אירע לפעמים שהיה נושך, לא היה מזיק". ורש"י פירש כאן לא כן, שכתב: "ולא הזיק נחש - לא נשך אדם ומת".

<> בראשית ג, טו "ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעך ובין זרעה הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב", ופירש רש"י שם "ואתה תשופנו עקב - לא יהא לך קומה ותשכנו בעקבו". ולכאורה רוצה לומר בזה שהיזקו של נחש הוא היזק קטן, כיון שהוא נושך ברגל. וקשה, דמה בכך, והרי רש"י כתב [בראשית ג, טו] "ותשכנו בעקבו, ואף משם תמיתנו", ומדוע עשה מנשיכה ברגל מילתא זוטרתא. ואולי יש לומר, כי כבר ביאר למעלה שמשנתינו אינה עוסקת במניעת נשיכה היכולה להמית, אלא רק במניעת נשיכה היכולה להזיק ["שלא אמר 'ולא המיתו נחש ועקרב', רק 'ולא הזיקו', רוצה לומר אפילו צער נשיכה לא היה" (לשונו למעלה)], ונשיכת נחש ברגל [היכולה להזיק ולא להמית] היא "נחית דרגא" בהשוואה לנס הקודם. כי בנס הקודם אם לא היו משתווים רווחים, אלא היו משתחווים צפופים כפי שהיו עומדים צפופים, אזי היה זה היזק גדול [כמו שביאר], משום שאחד היה נופל על השני במלוא קומתו אפים ארצה. אך היזק נחש הוא רק ברגל, ובהשוואה לנזק שהיה יכול להיות לולא שהיו "משתווחים רווחים", הרי יש כאן היזק קטן יותר.

<> מקשה על עצמו, שאם משנתינו באה להורות שנעשה נס כדי למנוע אף היזק קטן, מדוע נקטה המשנה ב"נחש ועקרב", שהם בדרך כלל מזיקים קשים, ולא נקטה במזיקים פחות קשים. והרי היה יותר מתאים לומר שאף נשיכת דבורה וכיו"ב לא אירעתה, וק"ו שלא אירעתה נשיכת נחש ועקרב.

<> כן מבואר בקובץ מאמרים ח"ב סימן מז אות ח, וז"ל: "בברכות לג. אפילו נחש כרוך על עקיבו לא יפסיק, אבל עקרב פוסק, דרוב נחשים אינן ממיתין... בעקרב מיקרי שכיח היזיקא, אבל בנחש כיון דרוב נחשים אינן ממיתין, הוי לא שכיח". ומשמע מכך שאף נחש לא הוי שכיחי להמית, אך בודאי שהוי שכיחי להזיק.

<> בסמוך [ד"ה ומה שזכר]. וראה להלן הערה 711.

<> כפי שכתב למעלה [לפני ציון 616]: "שלא נראה זבוב בבית המטבחיים מחמת עיפוש, שדרך להיות נולדים זבובים בבית המטבחיים מן העיפוש".

<> לשון הפסוקים שם [בראשית ג, יד-טו]: "ויאמר ה' אלקים אל הנחש כי עשית זאת וגו' ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעך ובין זרעה הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב". ולהלן [לפני ציון 703] כתב: "הנחש והאדם מצירים ומעיקים זה את זה, שהם שונאים צרורים ומעיקים זה את זה".

<> פירוש - בעקבות עונש הנחש נקבע בסדר העולם שהנחש עומד לעומת האדם וכנגדו, ולכך ההיזק שבא מהנחש לאדם אינו חריגה מסדר העולם, אלא תואם לסדר העולם. ויש להקשות, הרי הפסוק עוסק רק בנחש, וכיצד ילפינן ממנו שאף העקרב משתייך לסדר העולם. ועוד, בנצח ישראל פ"מ [תשז.] כתב: "העקרב שנושך את האדם אינו מסדר העולם, רק במקרה", ושם הוסיף לבאר שהעקרב חמור ושונה מהנחש [ראה למעלה פ"ב הערה 1327], וזה לכאורה סותר לדבריו כאן. וצ"ע.

<> לשונו בח"א לסנהדרין צז. [ג, רז:]: "דע כי הכתוב שאמר [ויקרא יג, יג] 'כולו הפך לבן טהור הוא', מפני כי כאשר הצרעת במקצת טמא אותו התורה [ויקרא יג, ג], כי הצרעת הוא הפסד לאדם, כדכתיב [במדבר יב, יב] 'אל נא תהי כמת אשר בצאתו מרחם אמו ויאכל חצי בשרו'. והפסד זה אינו ראוי לאדם שיהיה לאדם צרעת, ולכך הוא טמא, שהוא שנוי בסדר העולם. ולכך אמרה תורה [ויקרא יג, מו] 'בדד ישב מחוץ למחנה מושבו', כי הוא דבר שהוא חוץ לסדר. אמנם כאשר פרחה הצרעת בכולו הוא טהור, כי בצד הזה אין הצרעת הוא חוץ לסדר העולם, וזהו כי הצרעת כמו שאמרנו הוא העדר והפסד, והאדם במה שהוא אדם אינו נמלט מן ההפסד, שהרי הוא בעל מיתה והעדר. ולכך אם פרחה בו צרעת בכולה, שזה מורה על העדר והפסד מוחלט, טהור. אבל אם הצרעת במקצת, והרי יש כאן הויה במקום שאין הצרעת שם, ובמקום הויה אין ראוי העדר, כי אין כאן העדר מוחלט, שהוא לאדם כפי הסדר". ומעין זה כתב בנצח ישראל פל"ה [תרסה.]. וכן רש"י [שמות כב, ל] כתב: "ללמדך שכלב נכבד ממנו" [מהנכרי עובד ע"ז]. ובגו"א שם אות לד כתב: "מה שהכלב הוא יותר טוב מן עובד עבודה זרה, כי הכלב נברא שאי אפשר להיות טוב במינו, והוא שלימות הבריאה בזה המין. ולא כן עובד עבודה זרה, שהרי הוא אדם, ובמה שהוא אדם אינו שלימות הבריאה, רק העובדים השם, והם עמו. כי המינים שהם נמצאים בעולם הם צורת העולם, ואין אחד מהם שאין צורת העולם. אבל העובד עבודה זרה אינו צורת העולם, שהרי הישראל הוא צורת האדם, שהם נקראים 'אדם' [יבמות סא.], והוא צורתו של עולם, ולמה צריך עובד עבודה זרה, ואינו מצורת העולם" [הובא למעלה פ"ד הערות 237, 1940, ולהלן הערה 1526]. ובבאר הגולה באר הששי [קנד.] כתב: "כל הנמצאים דבוק בהם העדר, ואין דבר זה יוצא מן סדר המציאות, כיון שהוא בטבע כך. ולפיכך החושך שהוא לילה, שהוא העדר טבעי, אין בזה דבר העדר, במה שהוא טבעי. אבל כאשר יש חושך שהוא העדר בלתי טבעי, כמו לקות המאורות... אי אפשר שיהיה דבר זה, כי אם שהעולם מוכן בצד עצמו אל ההעדר, יוצא מן הסדר מצד שיש בו חטא".

<> כפי שכתב למעלה [לפני ציון 613]: "כי הפלת האשה הוא הפסד גמור, שיהיה נפסד הולד, שהוא אדם פרטי, ואמר שלא היה הפסד כזה. ודבר זה ענין בפני עצמו, מפני שהוא הפסד האדם, שהוא הפסד גמור".

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 610]: "לכך כל הנסים שנעשו בבית המקדש הם ההרחקה מן ההפסד, מתחיל בגדול ומסיים בקטן, שלא היה שם הפסד והעדר מה". ובכת"י האריך בזה יותר, וז"ל: "ואחר כך 'לא כבו גשמים וכו'', ואין זה הפסד מעצמו, רק שהרוח נצח, ואין זה הפסד מעצמו. ומכל מקום כאשר כבו (עצי) גשמים, הוא הפסד, ולכך אף 'לא נצחה הרוח לעמוד העשן'. ואין זה הפסד, רק שנצח הרוח. ואחר כך 'לא נמצא פסול בעומר ובלחם הפנים', אף כי לא היה נראה שום שנוי בעומר ובלחם הפנים, וגם שאין זה רק פסול, ולא שום טומאה. 'עומדים צפופים ומשתחוים רוחים', אף כי אין זה רק לזמן מועט. 'ולא הזיק נחש', אף כי זה הוא כסדר העולם, כי נחש ועקרב מזיקין, וכך הוא סדר העולם, גם זה לא היה כלל. וגם היזק מה קטון לא היה. 'ולא אמר צר לי המקום וכו'', אף שלא היה צריך רק לינה, ואף אם היה צר לו לילה אחת, לא היה זה. וגם כי מה שהוא צר לאדם אין זה קשה כל כך על האדם, גם זה לא היה שם. והנה בגדול החל ובקטון כלה הנסים [ראה למעלה הערה 611]".

<> רש"י והרע"ב ישבו קושיא זו, ולשון רש"י הוא: "לא נמצא פסול בעומר - נס גדול היה, שאילו נמצא בו שום פסול, ידחה לגמרי, ואין לו תשלומין, שהרי אי אפשר לקצירתו ולקיטתו אלא בליל טז [ניסן]... ובשתי הלחם דעצרת נמי לא אירע פסול, דשוב לא יהא תשלומין בדבר, מאחר שעבר עליהם יו"ט, שהרי צריך לאפותם מבעוד יום, שאין אפייתם דוחה שבת, ולא יום טוב... נמצא נדחים לגמרי אם נמצא בהן פסול. ולחם הפנים נמי, אם נמצא בהם פסול בשבת נדחים הם עד שבת הבאה, דאי אפשר לסדרן אלא בשבת... ולפי שאין לדברים האלה תשלומין, היו נזקקין לשמירתן יותר משאר קרבנות".

<> כפי שהקשה למעלה [לאחר ציון 603]: "ויש לשאול, הנסים האלו שנעשו בבית המקדש, למה דוקא אלו נסים נעשו בבית המקדש". ועד כה לא יישב שאלה זו, אלא רק ביאר שנסים אלו נעשו במקדש למנוע הפסד והעדר, אך בודאי שהיו דברים נוספים שהיה ניתן למנוע בהם הפסד והעדר, ומדוע נבחרו רק נסים אלו.

<> "כל אלו דברים שכיחים ורגילים היה, וצריך לנס בהם. אבל שאר דבר היה נס שלא לצורך" [לשונו להלן].

<> לשון האברבנאל בתחילת המשנה: "לא היתה מתפעלת האשה המעוברת מריח הקרבנות, שהיו שמנים מאד, כמו שאמר הכתוב [במדבר כח, ד] 'את הכבש אחד תעשה בבוקר', ואמרו חז"ל בפרק בני העיר [מגילה כח.] מאי 'אחד', מיוחד שבעדרו. וזה ממה שיורה השגחת השם היתה עליהם, שאף הדברים המזיקים כפי טבעם למעוברות, ברצות ה' לא היה מגיע בהם היזק כלל". הרי שלולא הנס היה אפשרי שאשה תפיל כל יום, כי התמיד בא מהמיוחד שבעדרו.

<> כמו שנאמר על עבודת יוה"כ [ויקרא טז, לד] "והיתה זאת לכם לחקת עולם לכפר על בני ישראל מכל חטאתם אחת בשנה וגו'". וכן אומרים בתפילת יוה"כ "מלך מוחל וסולח לעונותינו ולעונות עמו בית ישראל ומעביר אשמותינו בכל שנה ושנה". וראה בפחד יצחק יוה"כ מאמר כא, אותיות ג, יד, שביאר לשונות אלו. ובגבורות ה' פמ"ו [קעט.] כתב: "יצאו ביום הכפורים מרשות המלך היצר הרע, שכבר נסתבכו בו כל השנה, ונכנסים לרשות הקב"ה".

<> צרף לכאן דברי הגמרא [יומא פח.] "הרואה קרי ביום הכפורים ידאג כל השנה כולה".

<> כן מבואר כאן ברבינו יונה. ועיין ברש"י שם ובגו"א אותיות יב, טו, בביאור האש שעליה מוסב הפסוק, האם היא אש של המערכות, או אש של המנורה.

<> העומר היה נקרב בטז ניסן [רש"י ויקרא כג, יא], ושתי הלחם בחג השבועות [ויקרא כג, יז].

<> לשון הפסוק במילואו "ונתת על השלחן לחם פנים לפני תמיד".

<> רש"י [חגיגה כו:] כתב: "'תמיד' האמור בשולחן, תמיד יום ולילה הוא, דמשבת לשבת הוא ערוך עליו". ועוד כתב רש"י [שמות כז, כ]: "'תמיד' האמור בלחם הפנים, משבת לשבת הוא". וראה בגו"א שם אות יג [ד"ה והא] שכתב לחלק בין "תמיד" של שולחן ל"תמיד" של מנורה [שמות כז, כ], וז"ל: "אומר אני דחילוק גדול יש, דבשלחן כתיב 'תמיד', דאצל עשיית השלחן נאמר [שמות כה, ל] 'ונתת על השלחן לחם פנים לפני תמיד', וכאילו כתיב דזה השלחן יהיה תמיד כדי שיהיה עליו לחם תמיד, דהא הכתוב מפרש עשיית השלחן, ואמר עליו שעשייתו הוא כדי ליתן עליו לחם תמיד. ולפיכך קאמר [חגיגה כו:] שהיו מזהירין עמי הארץ כדי שלא יטמאו את השלחן שנאמר בו 'תמיד'. אבל המנורה, אף על גב דכתיב ביה 'תמיד', לא קאי זה על המנורה, רק על הדלקת המנורה, והיא מלתא בפני עצמו. ואף על גב דכתיב 'תמיד' בהדלקה, כיון שאין במנורה עצמה 'תמיד', לא היו מזהירין על המנורה. ואף על גב דאם היו מטמאין המנורה לא היה כאן הדלקת הנר שהוא 'תמיד', אין זה קפידא כל כך. ולא היו מקפידין רק שלא יהיה חסר השלחן, שנאמר 'תמיד' אצל השלחן, כדכתיב 'ונתת על השלחן לחם הפנים וגומר'" [הובא למעלה פ"ד הערה 1135].

<> מנחות צט: במשנה "ארבעה כהנים נכנסין, שנים בידם שני סדרים, ושנים בידם שני בזיכין, וארבעה מקדימין לפניהם, שנים ליטול שני סדרים, ושנים ליטול שני בזיכין. המכניסים עומדים בצפון ופניהם לדרום, והמוציאין עומדים בדרום ופניהם בצפון, אלו מושכין ואלו מניחין", ופירש רש"י שם "אלו מושכין - ועד שלא יגביהו הן מן השלחן אלו מניחין".

<> ואין הקב"ה עושה נס לחנם, ומעין מה שאמרו [ברכות נח.] "עביד רחמנא ניסא לשקרי" [בתמיה]. ובגו"א בראשית פי"ד אות יח [רלז:] כתב: "ולמה היה צריך לנס בחינם". ובגו"א דברים פ"א אות כד כתב: "לא יעשה הקב"ה נס בחנם", ושם הערה 78. ושם פ"ח אות ג כתב: "לא מצאנו נס בחינם". והביאור הוא, שכבר השריש בח"א לגיטין נו. [ב, קג.] שהנס בא לעולם מצד מדת הרחמים, וכלשונו: "כי הנסים באים לעולם מצד מדת הרחמים, ודבר זה ידוע גם כן אם יש לך לב להבין, כי לא מצאנו נס בעולם רק כאשר היו ישראל בצרה, והש"י מרחם עליהם, כאשר תמצא בכל הנסים. כי אין הקב"ה משנה הטבע שלא לצורך, רק שהוא לצורך, ודבר זה ממדת הרחמים" [הובא למעלה פ"ד הערה 1427]. לכך ברור שהנס הוא רק כאשר יש צורך, כי הנהגת הרחמים היא רק בהתאם לצורך, וכפי שכתב בנצח ישראל פמ"ז [תשפח:], וז"ל: "כי השם יתברך הוא משפיע החסד, ומרחם על עולמו. והחילוק שיש בין חסד ורחמים; החסד הוא הטוב שהוא משפיע לעולם, אף שאין הכרחי כל כך לעולם, הוא משפיע את הטוב לעולם, והוא חסד. והרחמים כאשר התחתונים בצרה, וצריכים לרחמים, מרחם עליהם" [הובא למעלה פ"ד הערה 2101, ולהלן הערה 686]. ולכך לא יעשה נס ללא צורך.

<> חוזר בזה לדבריו למעלה בתחילת המשנה, שעמד על כך שעשרה נסי המקדש נתפרטו במשנה, לעומת הנסים שנעשו לאבותינו על הים [למעלה משנה ד], ועשרה נסיונותיו של אברהם אבינו [למעלה משנה ג], שלא נתפרטו במשנה. ושם ביאר כי הואיל ונסי המקדש לא נזכרו בכתוב, לכך הוצרך לפרשם. וכאן מוסיף תשובה נוספת; הואיל ונתבאר כאן שיש סדר לעשרה נסי המקדש שהם "מתחיל בגדול ומסיים בקטן" [לשונו למעלה לפני ציון 611, וכן כתב בכת"י, והובא בהערה 640], לכך יש צורך לפרט הנסים, כדי להורות על סדורם הפנימי. ולהלן יוסיף תשובה שלישית, וכמבואר בהערה 707.

<> יבאר כיצד עשרת נסי המקדש מקבילים לעשר הספירות. ובגבורות ה' פע"א כתב כדבריו כאן, אות באות. ובכת"י רק רמז לענין זה, שכתב: "ויש עוד באלו עשרה נסים נעשו במקדש דברים גדולים מאד, ונתבאר במקום אחר [בגב"ה פע"א], כי אין מקומם כאן". וכבר נתבאר למעלה [פ"ד הערה 1958] שכאשר המהר"ל מציין לחכמת הנסתר, כוונתו בדרך כלל לחלוקת הספירות. והפחד יצחק פסח מאמר נח, אות ה, כתב: "כמה פעמים נתבאר במהר"ל כי כל עניני המקדש באים הם בהתאם למצב הפנימי של העולמות". וכוונתו לדברי המהר"ל כאן, שבמקדש היה בטוי לפנימיות העולמות והספירות, ולכך נעשו עשרה נסים המקבילים לעשר ספירות, כי המקדש הוא מקום חבור עליונים ותחתונים, וסדר ההשתלשלות מהעליונים לתחתונים.

<> יבאר שעשרת הנסים שבמשנה הוזכרו מלמטה למעלה [ממלכות לכתר]. ועשר הספירות מלמטה למעלה הן; מלכות, יסוד, הוד, נצח, תפארת, גבורה, חסד, בינה, חכמה, כתר. וראה להלן הערה 691.

<> אודות שמקום הוא מקיף את העומד בו, כן כתב למעלה פ"ג מ"ג [קיז.], וז"ל: "הדבר שיש לו מקום הוא מוגבל, שזה ענין המקום, אשר הוא מקיף ומגביל אשר הוא מקום לו". ובגו"א בראשית פל"ז אות מ [רלא.] כתב: "כי הוא יתעלה כולל הכל, ולפיכך נקרא בשם 'מקום' [ב"ר סח, ט], מפני שהוא כולל הכל, כמו המקום שהוא כולל מה שבתוכו" [הובא למעלה הערה 582]. ובגבורות ה' פנ"ג [רלא.] כתב: "קרא השם יתברך 'מקום', כי המקום בו עומד הדבר אשר הוא מקום לו, והמקום עודף עליו, והוא יתברך מקומו של עולם [ב"ר סח, ט], מפני שהוא כולל הכל, ואין נמצא יוצא ממנו, ועודף [הקב"ה] עליהם מבלי תכלית, לכך ראוי לקרותו מקום... שנקרא מקום בעבור שהוא כולל הכל" [הובא למעלה פ"ג הערות 547, 590]. ו"מקיף הכל" עומד כנגד ספירת כתר, שהכתר מקיף הכל, וכמו שנאמר [שופטים כ, מג] "כתרו את בנימין", ופירש רש"י שם "הקיפו את בנימן ככתר המקיף את הראש, וכן [תהלים כב, ג] 'אבירי בשן כתרוני', וכן [חבקוק א, ד] 'כי רשע מכתיר את הצדיק'". ובח"א לב"ב טז. [ג, עד.] כתב: "נודע זה בכתר, אשר הוא מאחד ומחבר אותם ביחד, והבן זה". וכן כתב השערי אורה בשער העשירי [הספירה הראשונה], וז"ל: "הספירה הזאת נקראת גם כן 'כתר', והטעם, כמו שהכתר סובב על הראש, כך הספירה הזאת סובבת ומקפת כל הספירות, לפי שהיא עולם הרחמים הסובבים והמקיפים בכול". וראה למעלה פ"ג הערה 1643. ובגבורות ה' פע"א [שכד:] כתב משפט זה כך: "וסיים 'ולא אמר אדם צר לי המקום שאלין בירושלים', הרי שסיים במקום, שהוא כולל מקיף הכל. וזהו המדריגה העליונה, שהוא כולל ומקיף הכל". וראה להלן הערה 700.

<> כאן כתב "בלי מה" כשתי מלים, ובגבורות ה' פע"א [שכד:] כתב משפט זה כך: "כי אלו עשרה נסים נגד עשר ספירות בלימה", הרי כתב "בלימה" כמילה אחת. ושתיהן מקורן מספר היצירה פ"א משניות ב, ג, שאמרו שם: "עשר ספירות בלי מה במספר עשר אצבעות... עשר ספירות בלימה, עשר ולא תשע". ונאמר [איוב כו, ז] "תולה ארץ על בלימה", וביאר המצודות ציון שם "בלימה – היא שתי תיבות, בלי מה". והרמב"ן שם כתב: "הזכיר הספירות בלשון 'בלימה', שאתה חייב לבלום פיך מלדבר, ולבך מלהרהר, שהם פנימיות לאותיות, ולא נכתבו בתורה כמו האותיות". ובספר חכמוני ח"ב פ"א כתב: "פירוש 'בלימה' בלי מאומה, ללמדך שכל אומן הרוצה לעשות בנין, אם אין לו אבנים וכו' אינו יכול לעשות בנין וכו' והקל הגדול הגבור והנורא ברא העולם בלי מאומה". ביאור הרמב"ן הוא לתיבת "בלימה", מלשון בולם, וביאור החכמוני הוא לתיבת "בלי מה". וכן הזכיר ענין זה בח"א לנדרים לב: [ב, יב.], ובח"א לב"מ פד. [ג, לג.], והובא למעלה פ"ב הערה 681.

<> פירוש - ספירת מלכות [נוקבא] היא הספירה האחרונה, וכמו שמבאר.

<> כי זהו ענין של "נוקבא", וכידוע. והרי כל מהות האשה היא קבלה, וכמבואר בדרוש על התורה [יב:], שהביא שם את מאמרם [שבת פח:] שהמלאכים טענו כנגד בואו של משה לקבל התורה "מה לילוד אשה בינינו", וכתב לבאר: "ואמרו המלאכים 'מה לילוד אשה בינינו'. רצו בזה כי מה שייך ילוד אשה בין העליונים, אשר באין ספק מצד הוולדו מן האשה נמשך אחרי גדרה וענינה, במה שהיא מושפעת ומקבלת. והעליונים למעלתם ומדריגתם המה משפיעים, ואינם מקבלים. ולפיכך אין יחס ושייכות לילוד אשה בין המלאכים. כי כל ילוד אשה, בבחינתו זאת ודאי רוצה לקבל, כאשה הזאת המיוחדת לקבלה, אשר הוא ילוד מאתה, ואין קבלה בעליונים" [הובא למעלה פ"ב הערה 1082]. ובתפארת ישראל ס"פ נא [תתט.] כתב: "האשה היא המקבל", ושם הערה 60. ובח"א לב"מ נט. [הוצאת כשר] ביאר שהעשירות תלויה באשה, וז"ל: "הטעם שהעושר תלוי באשה, כי העושר הוא ברכה, וכל ברכה צריך שיהיה כאן מקבל, והאשה היא המקבל... שהאשה היא חומרית מקבלת, והאיש הוא צורה משפיע. רק שהאשה מוכנת לקבלה על ידי האיש, באשר האשה כלי מוכן לקבל, כי היא ביתו של אדם".

<> פירוש - כבר השריש כמה פעמים שכח ההשפעה מלמעלה הוא כפי כח הקבלה והקליטה למטה. דוגמה לדבר; נאמר [דברים לב, יח] "צור ילדך תשי וגו'", ופירש רש"י שם "כשבא להיטיב לכם, אתם מכעיסין לפניו, ומתישים כחו מלהיטיב לכם". ובגו"א שם [אות יב] כתב: "ואם תאמר, איך יתכן לומר כי הם מתישים כחו חס ושלום, והלא כתיב [איוב לה, ו] 'אם חטאת מה תפעל לו'. אמנם דקדקו לומר [ספרי שם] שהם מתישין הכח, רוצה לומר הכח שהוא מאתו מתישין, לא חס ושלום שיהיו מתישין אותו יתברך, כי לא נאמר 'מתישין אותו', רק מתישין כחו. ודע, כי ענין זה, שכאשר יש מקבל יש נותן, וכאשר אין מקבל, דהיינו כאשר אין ישראל ראויים לקבל, אז כאילו אין כאן מקבל. וכאשר אין מקבל, יסולק כח הנותן. וזהו התשת כח, כי כאשר אין כאן מקבל, אז לא נמצא כח פועל. ודבר זה ענין נפלא מאוד". ובבאר הגולה באר הרביעי [תסט.] כתב: "כי אין הפועל פועל רק כאשר יש כאן מקבל מוכן לקבל הפעל". ולמעלה פ"א מ"א [קכה:] כתב: "מה מועיל כח הנותן כאשר יש חסרון במקבל", וראה שם הערה 125 שהובאו מקבילות נוספות. וכן הוא למעלה פ"ג הערה 802. נמצא שכח המלכות הוא כפי כח הקליטה של המקבל ["אין מלך ללא עם" (תפארת ישראל פכ"א)]. וזהו שכתב כאן "ועם כל זה היה לה כח, ולא הפילה, ודבר זה ידוע".

<> כמבואר למעלה [מציון 604 ואילך] בתרי טעמי; (א) לנבדל אין הפסד הדבק בחומרי. (ב) המקדש הוא עיקר המציאות בעולם.

<> פירוש - ספירת יסוד מורה על קיום הדברים. ובנתיב הצדק ס"פ א כתב: "הצדיק מאחר שיש לו הצדק, שהוא דבר קיום נצחי, ומפני כך גם כן כתיב [משלי י, כה] 'וצדיק יסוד עולם', שיש לו מדריגת הקיום ביותר". וצרף לכאן דבריו בגו"א בראשית פמ"א אות מד שהתבואה של יוסף לא הרקיבה במצרים, ואילו תבואת המצריים הרקיבה, כי יוסף היה נימול, ואילו המצריים היו ערלים. הרי שמדת יוסף [יסוד] מקיימת את התבואה מלהרקיב. ושמעתי מחכ"א שאמר ש"קיום" הוא גמטריה "יוסף". ובזוה"ק ח"ג רנו. כתב: "תרין בדי ערבות, נצח והוד... לולב יסוד, דומה לשדרה, דביה קיום דכל גרמין". ויש בזה רמז לאבר שכולו בשר [ראה העמק דבר ויקרא טו, ב].

<> כמבואר למעלה הערה 616. וראה בסמוך הערה 669.

<> כוונתו שספירות הוד ונצח שייכות להדדי, כאשר ההוד הוא ענין אחד, והנצח הוא ענין שני, וכמו שמבאר.

<> פירוש - ההוד ויופי של ביהמ"ק עומדים כנגד מאיסת הזבוב, ולכך "לא נראה זבוב בבית המטבחיים". וספירת הוד מחייבת את הנס של מניעת זבובים מבית המטבחיים. ובסוף הקדמה שלישית לגבורות ה' כתב: "נקרא בית המקדש 'הוד' [ברכות נח.], לפי ששם הודו של הקב"ה, וכאילו בא לומר... כי מצד ההוד של השם יתברך היה בית המקדש, שבו הודו של השם יתברך". ואודות יופי בית המקדש, הנה אמרו [ב"ב ד.] "מי שלא ראה בנין הורדוס, לא ראה בנין נאה מימיו". ונאמר [תהלים נ, ב] "מציון מכלל יופי וגו'".

<> פירוש - הנס הזה איפשר שהכהן גדול יתמיד בטהרתו, ולא יטמא בטומאה היוצאת מגופו. הרי שספירת נצח מחייבת את הנס שהכהן הגדול ישאר בטהרתו. וכן נאמר [ישעיה כה, ח] "בלע המות לנצח", הרי סילוק טומאה נעשה מחמת נצח. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר שכל ענינה של טומאה הוא כאשר דבר מגיע למבוי סתום, ולכך "טמא" ו"אטם" ו"טומטום" הן בנות אותיות דומות. מה שאין טהרה, פירושה הוא פתיחה ומרחב, וזו תיבת "טיהרא", שהוא צהרים [רש"י בראשית מג, טז], שהוא עיצומו של יום, ומלשון "צוהר", שהוא פתיחה שדרכה נכנס האור [רד"ק ספר השרשים שורש צהר]. ולכך מדת הנצח מחייבת טהרה, כי היא ההפך לסגירה וסתימה. וצרף לכאן שאמרו חכמים [ב"ב עג:] "חדא דליא לי אטמא" [אווז אחד הגביה את ירכו]. ובבאר הגולה באר החמישי [לט:] כתב: "האטמא הוא הירך, והוא העמוד שעליו נשען הבעל חי, והוא קיום שלו, ודבר זה רמז על הקיום הנצחי... ונגד הנצח אמר 'חד דליא לי אטמא'". הרי שוב חזינן השייכות של מדת נצח ל"אטמא".

<> כי הספירות נצח והוד שייכות להדדי, כאשר נצח הוא לימין והוד הוא לשמאל, ולכך המקביל להוד הוא "ענין אחד", והמקביל לנצח הוא "ענין שני", וכמבואר בהערה 665. וראה בגו"א במדבר פכ"א הערה 187. כי שתי הרגלים הם כנגד נצח והוד. ובספר מבוא לחכמת הקבלה חלק א שער ג פרק ג, כתב: "חסד וגבורה רומזים אל הזרועות, נצח והוד אל הרגלים. והטעם, כי אפשר להשתמש בכל יד לחוד, מבלי להזדקק לחברתה. מה שאין כן הרגלים, אין הולכים בעולם הזה על רגל אחת... וכן פירש הגאון רבי יצחק אייזיק חבר ז"ל בסוף ספר מגן וצנה".

<> הנס שלא נראה זבוב, והנס שלא ראה קרי.

<> כמו שאמרו [גיטין ו:] "זבוב מאיסותא", ושם בח"א [ב, צב.]. ובנתיב כח היצר ס"פ ב [ב, קכו:] כתב: "אמר רב יצה"ר דומה לזבוב ויושב על שני מפתחי לב [ברכות סא.]... פירוש זה כי היצה"ר דומה לזבוב, כי הזבוב הוא דבר מאוס... ולכך אמר כי היצר הרע, שהוא כח התאוה, שהוא מתאוה לדברים פחותים, דומה לזבוב. ואין דבר מאוס כמו הזבוב, ולכך יצה"ר שבאדם מתאוה לדברים פחותים ומאוסים, כמו זנות וערוה... ואין דבר פחות ושפל ומגונה כמו הזבוב... כי הדומה מתאוה אל הדומה, ולכך אמר כי היצר הרע דומה אל זבוב, שהוא מאוס, והמאוס אוהב את הדברים המאוסים" [הובא בחלקו למעלה הערה 616]. וכן כתב בנתיב התורה פי"א [א, מז:]. וראה בפרישה יורה דעה סימן קז ס"ק ה.

<> אין כוונתו שטומאת קרי היא הטומאה החמורה ביותר, שהרי רש"י [ויקרא טו, ב] כתב: "טומאה קלה, קרי. טומאה חמורה, זיבה". והרא"ם שם פירש שקרי היא טומאת ערב בלבד [ויקרא טו, טז], ואילו זיבה היא טומאת שבעה וקרבן [שם פסוקים יג, יד]. אלא כוונתו היא שהריחוק מקדושה נמצא בקרי במיוחד. וכן ביאר בגו"א שמות פי"ט סוף אות כ [עז.], וז"ל: "ואף על גב דעדיין לא נתנה תורה שיהיה שכבת זרע מטמא [ומדוע הוזהרו לפני מעמד הר סיני שלא לגשת לאשה שמא תפלוט שכבת זרע (רש"י שמות יט, טו)], אין זה קשיא, שאף על גב דאדם אינו מוזהר עליו, מכל מקום אין שכינתו שורה במקום טומאה, ועכשיו בא לשכון כבוד ה' עליהם, הזהיר אותם על הטומאה. אף על גב דבלאו הכי היו טמאי מתים וטמאי שרץ ונבלה ומצורע וכל הטומאות, לא הקפידה תורה על זה, רק על טומאת קרי הבא מקלות ראש, ואין השם יתברך שוכן כבודו עמהם, אבל שאר הטומאות, שאינם באים מחמת קלות ראש, לא" [הובא למעלה פ"ג הערה 1229]. הרי שטומאת קרי היא הטומאה המרוחקת ביותר משכינתו יתברך, ולכך כוונתו כאן.

<> כי כבר נתבאר למעלה שהמיאוס עומד כנגד ספירת הוד, והטומאה עומדת כנגד ספירת נצח, והוד הוא בשמאל, ונצח הוא בימין [ראה הערה 667]. ועל הנצח נאמר [תהלים טז, יא] "נעימות בימינך נצח", וכמבואר בבאר הגולה באר החמישי [מ:]. ובספר פרדס רימונים שער א פרק ג כתב: "ב' שוקים, שהם נצח שוק ימין, הוד שוק שמאל". והעמודים של יכין ובועז הם כנגד נצח והוד [שם שער כא פרק ג]. ובמאמר החכמה לרמח"ל כתב: "והנה עשר הספירות נחלקים לג' חלקים, ונקראים ג' קוים; חכמה חסד ונצח נקראים קו החסד, ונקרא על דרך המשל ימין. בינה גבורה הוד קו הדין, ונקרא שמאל. כתר תפארת ויסוד קו הרחמים, ונקרא אמצע, ומלכות כלל כלם".

<> הנה לא זכינו לחידושי אגדות שלו למסכת ברכות, אך מצינו שביאר את המאמר בנתיב התורה פי"א [א, מז:], וז"ל: "למאן דאמר שלא עבר זבוב, פירוש שהקדושה היא נבדלת מן פחיתות הצורה, כי הזבוב שהוא בעל חי מאוס, יש לו פחיתות הצורה. ולמאן דאמר שלא ראתה קרי, הקרי הוא פחיתות הגוף החמרי. ומחלוקת שלהם מאיזה מהם הקדושה יותר רחוק; למאן דאמר זבוב, הקדושה יותר רחוק מן פחיתת הצורה. ולכך לא ראתה זבוב על שלחנו. ולמאן דאמר שלא ראתה קרי על מטתו, הקדושה יותר רחוק מן פחיתת החמרי, כי הקרי הוא פחיתת חמרי. ויש לך להבין מחלוקת שלהם, שלא נמצא קרי, שהוא מצד מיוחד. או שלא נמצא זבוב, שהוא גם כן מצד מיוחד. וגם התבאר זה במקום אחר". ובנתיב הפרישות ס"פ ג [ב, קיט:] הביא מאמר חכמים [נדה טז:] שאמרו "ארבעה דברים הקב"ה שונאן... הנכנס לביתו פתאום... והאוחז באמה ומשתין מים, ומשתין מים ערום לפני מטתו, והמשמש מטתו בפני כל חי". כתב שם לבאר לגבי הדבר השני והשלישי, וז"ל: "האוחז באמה ומשתין מים, כי דבר זה ערוה וזנות, והוא משחית זרעו, והקב"ה שונא אותו כאשר אינו נוהג בקדושה ובפרישה. והמשתין מים לפני מטתו, והוא דבר מאוס ומשקץ נפשו, וגם דבר יוצא מן הקדושה... כי כל שקוץ ותעוב הוא יוצא מן הקדושה לגמרי. ודבר זה תבין גם כן ממה שהתבאר למעלה אצל 'איש קדוש עובר עלינו', רב ושמואל חד אמר שלא ראתה קרי על מטתו, וחד אמר שלא נראה זבוב על מטתו. כי הן קרי שהוא טומאה, הן הזבוב שהוא דבר מאוס, הוא יוצא מן הקדושה, ואשר יש בו קדושה הוא רחוק מן אלו שני דברים. וכנגד אלו שנים זכר כאן האוחז באמתו ומשתין, שגורם שיראה קרי. ומשתין מים לפני מטתו, הוא משקץ נפשו בטינופת". וכן כתב בח"א לנדה טז: [ד, קנד:]. ולהלן במשנה ט [לאחר ציון 1277] כתב: "כל קדושה היא הפך טומאה".

<> פירוש - ספירות מלכות ויסוד עומדות על קו האמצע [כמבואר בהערה 671], והנטיה לימין ושמאל מתחילה משם ולמעלה, ולכך "במקום זה [לאחר יסוד] הוא התחלת נטייה לשמאל ולימין" [הוד ונצח].

<> ו"מדריגת קדושתו" היא באמצע. ואודות שהקדושה היא באמצע, כן כתב בגבורות ה' פ"ס [רעא.], וז"ל: "האמצע הוא נבחר לקדושה, וסימן לזה ארבעה דגלים שהיו לארבע רוחות [במדבר ב, א-כה], ואוהל מועד, מחנה שכינה, באמצע [שם פסוק יז], דבר זה מורה לך כי הקדושה באמצע" [הובא למעלה הערה 54, ולהלן הערה 1611]. הרי שקדושת המשכן [והמקדש] הוא בהיותו באמצע. ובנתיב התורה פי"ג [א, נד.] כתב: "כי ארץ ישראל הקדושה, התורה שבה אינה יוצאה מן הסדר ומן השווי... כי הארץ הזאת הקדושה היא באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י], יורה שכל הדברים שבה הם בשווי ובסדר הראוי". לכך מדריגת קדושת המקדש היא בהכרח ללא שום נטיה לשמאל או ימין.

<> הנה במשנה אמרו קודם "ולא כבו גשמים אש של עצי המערכה", ורק אחר כך אמרו "ולא נצחה הרוח עמוד העשן", ואילו כאן מחליף הסדר, ומבאר קודם "ולא נצחה הרוח עמוד העשן", ואחר כך "ולא כבו גשמים וכו'". ועוד קשה, שעד כאן נקט פעמיים [לפני ציון 619, ולפני ציון 647] כסדר שלפנינו ["ולא כבו גשמים" ואח"כ "ולא נצחה הרוח"], ורק כאן, שמבאר המשנה על פי הספירות, מהפך את הסדר. אך כבר נתבאר למעלה [פ"ג מי"א הערה 1145] שדרכו להתאים את סדר המשנה לפי סדר הספירות, ומחמת כן מהפך את סדר המשנה להתאימו לסדר הספירות. וזו הפעם הרביעית שעשה כן בספר זה, שכבר עשה כן למעלה שלש פעמים, וכדלהלן; (א) למעלה פ"ב מ"ה [תקעח.] במשנה שם אמרו "אין בור ירא חטא, ולא עם הארץ חסיד", ואילו בהסברו האחרון שם הפך את הסדר ל"לא עם הארץ חסיד ואין בור ירא חטא". והביאור הוא כנ"ל, שכאשר בא לבאר את המשנה על פי חכמה פנימית [כפי שעשה שם], אזי מבאר את הסדר בהתאם לכך, ויש לנקוט חסד לפני גבורה. (ב) למעלה פ"ג מי"א [רסב:] לאחר שביאר ארבע פעמים שהבבא של "המפיר בריתו של אברהם אבינו" נזכרה לפני הבבא של "המלבין פני חברו ברבים". מבאר בביאורו האחרון ש"המלבין פני חבירו ברבים" קודם ל"מפיר ברית של אברהם אבינו". כי רק בביאורו האחרון ביאר את המשנה כפי ההתאמה הפנימית לסדר הספירות, ולכך הפך את סדר המשנה שיתאים לסדר הזה. (ג) למעלה פ"ג סוף מי"ד [שסז.] ביאר את הבבא האמצעית של המשנה ["חביבין ישראל שנקראו בנים למקום"] לאחר שביאר את הבבא השלישית ["חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה"]. וכן עשה בנצח ישראל פי"א [שז.], ושם בהערה 280 הוקשה הדבר. אך מעתה לא יקשה, שהואיל ומבאר שם את סדר המשנה בהתאם לחכמה הפנימית, לכך הסדר הוא בינה [צלם] חכמה [תורה] כתר [בנים], ובהתאם לכך יסדר את דברי המשנה.

<> יומא נג. "עיקר מעלה עשן היה מתמר ועולה כמקל, עד שמגיע לשמי קורה". אמנם שם מדובר בעשן של הקטורת, ואילו בגמרא [יומא כא.] אמרו "עשן המערכה אפילו כל הרוחות שבעולם באות ומנשבות בו, אין מזיזות אותו ממקומו", הרי שלא מדובר במשנתינו בעשן של קטורת. אמנם מקור דבריו הוא באבות דרבי נתן פל"ה מ"ז, שאמרו שם: "לא נצחה הרוח עמוד העשן, ובזמן שיצא עמוד עשן מן המזבח העולה, היה מתמר ועולה כמקל עד שמגיע לרקיע". וכן הרמב"ם פירש כאן שאיירי בעמוד עשן העולה מן הקרבנות. וכן הוא בתויו"ט כאן. ובספר מגן אבות כתב: "לא גברה הרוח, ואפילו רוח סערה שהיא מצויה לנצח העמוד של עשן שלא יהא מתמר ועולה כתמרות עשן בדקל ובעמוד. זה היה נס גדול מפני קדושת הקרבנות, שאע"פ שהעזרה היתה רחבה הרבה... וזה נס גדול היה. ואע"פ שהקטורת היתה מתמרת ועולה, לא נחשב נס מפני שהיו נותנין בה עשב הנקרא 'מעלה עשן'... ועוד שהיתה בפנים במקום מכוסה, ולא היה העמוד גדול. אבל במזבח החיצון נחשב נס גדול".

<> פירוש - ספירת תפארת היא בקו האמצע [ראה למעלה הערה 671]. והזכיר כאן ג' דברים; שווי, יושר, ואמצע, כי כל אלו שייכים להדדי, וכמבואר בתפארת ישראל פ"א הערה 82, ובאר הגולה באר הראשון הערה 262. וכן יבואר להלן משנה ז [ראה שם הערה 1027]. וכל אלו הם מדות יעקב, שהוא תפארת [כמבואר למעלה פ"ב הערה 355], ונקרא "ישורון" [ישעיה מד, ב], מחמת שהוא אמצעי בין אברהם ויצחק [תפארת ישראל פי"א (קעג.)]. וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [פ:], ושם הערות 130, 133. וצרף לכאן דברי חכמים [ברכות סד.] "מאי דכתיב [תהלים כ, ב] 'יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלקי יעקב', אלקי יעקב ולא אלקי אברהם ויצחק, מכאן לבעל הקורה שיכנס בעביה של קורה", ופירש רש"י שם "אם בא לטלטלה ממקום למקום לתתה בבנין, כלומר יעקב שכל הבנים שלו וטרח בגידולם, יבקש עליהם רחמים". הרי יעקב מורה על קורה ועמוד. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; בתפילות ימים נוראים אומרים "וכל הרשעה כולה כעשן תכלה כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ". ו"ממשלת זדון" היא המלכות הרביעית [עשו, וכמבואר בסוף ההקדמה לנצח ישראל (ו.)], ואנו מתפללים עליה שתכלה כעשן. וכנגד "ולא נצחה הרוח את עמוד העשן" המורה על התפארת [יעקב], אומרים ישראל קדושים על מלכות רביעית [עשו] שהיא "כעשן תכלה" [שמעתי מהבה"ח ר' דוד בוכבינדר שיחיה].

<> לשונו בגו"א ויקרא פ"א אות מג: "האש שירד מן השמים בימי שלמה, היה כל ימי מקדש ראשון, ובכל יום היו מביאין אש מן ההדיוט להוסיף על המערכה", ושם הערה 313. וכבר נתבאר למעלה במשנה ד [לפני ציון 505] שנסי המשנה התרחשו רק בבית ראשון, שבו היתה אש מן השמים. נמצא שכח האש של בית ראשון היה מחמת האש שירדה מן השמים. ובגו"א במדבר פ"ד אות ט כתב: "מה שהיה כארי רובץ דוקא בצורה זאת, ובמקדש שני אמרינן שהיה רובץ ככלב, כדאמרינן בשלהי פרק קמא דיומא [כא:], יש לפרש לפי שהארי יותר רובץ בחוזק מן הכלב, כן האש שהיה במשכן ובמקדש ראשון היה בכח נדבק למטה, ואינו זז משם. אבל במקדש השני לא היה הרביצה מן האש של מעלה בכח גדול אצלינו, אלא היה ככלב, לפי שלא היה קדושה העליונה רובץ אצלינו כל כך בדביקות גמור, ולפיכך מדמה אותה לרביצת הכלב, ובמקדש ראשון לרביצת הארי, שנאמר אצלו [במדבר כד, ט] 'כרע שכב כארי מי יקימנו'". ואודות חוזק אש העליונה, הנה אמרו חכמים [יומא כא:] "תנו רבנן שש אשות הן, יש אוכלת ואינה שותה... יש אש דוחה אש ["מקומה" (רש"י שם)].. יש אש דוחה אש, דגבריאל", ופירש רש"י שם "שירד להציל חנניה מישאל ועזריה, שצינן את הכבשן מבפנים והקדיח מבחוץ לשרוף את זורקיהן לתוכו, כדאמרינן בערבי פסחים [פסחים קיח.]". הרי אש של מעלה דוחה אש של מטה.

<> פירוש - אע"פ שבדרך כלל מים מכבים אש, מ"מ הגשמים לא כבו אש של עצי מערכה, כי אש זו באה מאש עליונה. ונראה ביאור הדבר, כי בנתיב השלום פ"א [א, ריז.] כתב: "לפיכך אף העליונים צריכים שלום, שלא יהיו נמצאים ההפכים ביחד בעולם אחד. כי מיכאל ממונה על המים, וגבריאל על האש, ואם לא היה השלום היה האחד בטול השני... וזה שאמר [איוב כה, ב] 'עושה שלום במרומיו'". ומקורו בבמדב"ר יב, ח. ובגו"א בראשית פ"ד אות י כתב: "כי קין והבל היו שני הפכים, ואילו היו מובדלים לגמרי בלא השתתפות כלל, אז היה שלום ביניהם, כי זה היה כמו השלום שעושה הקב"ה בין גבריאל שהוא אש ומיכאל שהוא מים, ואין האחד מכבה את חבירו". ובגבורות ה' פנ"ה [רמה.] כתב: "שני המלאכים, מיכאל של מים, וגבריאל של אש... ועליהם נאמר 'עושה שלום במרומיו', שהעמיד מיכאל מים, וגבריאל אש, ואין האחד מזיק את חבירו" [הובא למעלה פ"א הערה 1572, ולהלן הערה 1705]. הרי שהקב"ה השריש בבריאה שאין מים מכבים האש העליונה, ולכך מי הגשמים לא כבו אש של עצי המערכה. ומבואר שאש של מעלה היא כנגד ספירת גבורה, שעליה ממונה גבריאל.

<> ופירש רש"י שם "מהחל חרמש בקמה - משנקצר העומר שהוא ראשית הקציר". הרי שפסוק זה מורה שהעומר הוא ראשית הקציר. ומוסיף כאן שהעומר הוא ראשית קציר שעורים, ואילו שתי הלחם הן ראשית קציר חטים. ומה שלא הביא מקרא להורות ששתי הלחם הן ראשית קציר חטים, כפי שהביא ראיה שהעומר הוא ראשית קציר שעורים, כי בנוגע לשתי הלחם הוי מקרא מפורש, וזיל קרי בי רב הוא, שנאמר [שמות לד, כב] "וחג שבועות תעשה לך בכורי קציר חטים וגו'", ופירש רש"י שם "בכורי קציר חטים - שאתה מביא בו שתי הלחם מן החטים. בכורי - שהיא מנחה ראשונה הבאה מן החדש של חטים למקדש, כי מנחת העומר הבאה בפסח מן השעורים היא". אך אין מקרא מפורש שמבאר שהעומר הוא "ראשית קציר שעורים", לכך הוזקק להביא מקרא על כך.

<> וזה כנגד ספירת חסד. ואודות שחסד הוא "ראשית והתחלת העולם", כן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.], וז"ל: "מפני מעלת החסד שהיה באברהם אמרו במדרש [ב"ר יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], בזכות אברהם נברא העולם, עד כאן. ולמה בשביל אברהם נברא העולם יותר. אבל דבר זה כי אברהם היה בו מדת החסד, ודבר זה הוא ראשון וקרוב אל השם יתברך יותר מהכל, וזה מפני כי הוא יתברך הטוב בעצמו. ולכך מדת החסד, שהוא הטוב, קרוב אליו יותר מכל. וכאשר נברא העולם, היה נברא בשביל דבר שהוא ראשון וקרוב אליו, ושאר דברים נבראים בשבילו. ולכך הכל נברא בשביל אברהם, שהיה מדתו החסד, והוא ראשון אל הכל" [הובא למעלה הערות 290, 435. וראה בסמוך הערה 686]. והרי מדת חסד היא המדה הראשונה לכל המדות, וכמבואר בנתיב החסד פ"א [א, קנ.], ובח"א לסוטה יד. [ב, נח:], כי היא מדה קודמת למדת הדין, כי מידת החסד היא בין הקב"ה לעצמו, ואילו מדת הדין היא בין הקב"ה לאדם. ובפחד יצחק, ר"ה מאמר א, אות ד, כתב: "בעוד שבדרך כלל מדותיו יתברך מתגלות לנו רק באופני הנהגת הבריאה אחר התהוותה, הנה מדת חסדו יתברך מתגלה לנו בעצם העובדה של התהוות הבריאה. 'עולם חסד יבנה' [תהלים פט, ג]. עצם יציאת העולמות מן האין אל היש, היא מציאות חסד של יצירת מקור לעונג בלי גבול. האדם לא נברא אלא להתענג על ה'. ורק לאחר מכן, לאחר שמדת החסד שמשה רקע לבנינו של עולם, רק אז מתחילות הן שאר המדות להתגלות בהנהגת העולם הבנוי מכבר. ונמצא כי בעוד שכל המדות שולטות בהנהגת העולמות, הנה מדת החסד שולטת בהתהוות העולמות" [הובא למעלה פ"א הערה 548, ופ"ד הערה 2104]. וכן אברהם אבינו, שמדתו חסד ["חסד לאברהם" (מיכה ז, כ)], והוא "תחילה לגרים" [חגיגה ג.]. ועוד אודות שמדת החסד קודמת לשאר מדות, ראה גו"א במדבר פ"ב סוף אות ב.

<> שאמרו שם "ועומדים צפופין, כשהן משתחוין משתחוין רווחים, וזה אחד מעשרה נסים שנעשו במקדש, דתנן עשרה נסים נעשו בבית המקדש; לא הפילה אשה מריח בשר הקדש, ולא הסריח בשר הקדש מעולם, ולא נראה זבוב בבית המטבחים, ולא אירע קרי לכהן גדול ביום הכפורים, ולא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, עומדים צפופים ומשתחוים רווחים, ולא הזיק נחש ועקרב בירושלים מעולם, ולא אמר אדם לחברו צר לי המקום שאלין בירושלים... איכא תרתי אחרנייתא במקדש, דתניא מעולם לא כבו גשמים אש של עצי המערכה, ועשן המערכה אפילו כל הרוחות שבעולם באות ומנשבות בו אין מזיזות אותו ממקומו... פסולי תלתא הוו חשבינהו ["פסול עומר ושתי הלחם ולחם הפנים תלת ניסי חשבתינהו" (רש"י שם)]". וכן רש"י כאן במשנה כתב: "כתוב במשנה 'ולא נצחה הרוח', וכמדומה לי שהוא שבוש, דהא בפרקא קמא דיומא קתני לה משנה אגב גררא, ולא קתני הני תרתי... והנך תלתא, עומר ושתי הלחם ולחם הפנים בתלתא חשיב להו, והוו להו נמי עשרה, מפני שהללו ג' קרבן צבור הן". וכן הובא בתויו"ט כאן. @**ויש לברר**^ לפי זה כנגד מה עומד לחם הפנים [שהוזכר אף הוא במשנתינו], כי בשלמא העומר ושתי הלחם הם ראשית קציר חטים ושעורים, אך מה מאפיין את לחם הפנים, וכיצד הוא עומד כנגד ספירת חסד. ואף אם תמצא לכך הסבר [כידוע שהמשכת הפרנסה ושפע שייכת ללחם הפנים (ראה זוה"ק ח"ב קנה.), ולהלן הערה 690], מ"מ עדיין תמוה שלא הזכיר את לחם הפנים כלל. ודוחק לומר שלא גרס זאת, כי בהסברו הבא [שיביא בסמוך] ביאר גם את ענין לחם הפנים. ויל"ע בזה.

<> פירוש - העומר הוא עשרון אחד [מנחות עו:], וכמבואר בהמשך. ונאמר [שמות טז, לו] "והעומר עשרית האיפה הוא", והוא השיעור למנחות, שזהו עשרון אחד [רש"י שם].

<> שנאמר [ויקרא כג, יז] "ממושבתיכם תביאו לחם תנופה שתים שני עשרנים וגו'".

<> שנאמר [ויקרא כד, ה] "ולקחת סלת ואפית אותה שתים עשרה חלות וגו'".

<> נראה לבאר דברי קודש אלו בהקדם מאמר חכמים [ברכות ד:] "תנא, מיכאל באחת ["בפריחה אחת" (רש"י שם)], גבריאל בשתים", ומיכאל הוא חסד וגבריאל הוא דין [ראה הערה 679]. ובקונטרס שב דנחמתא לגר"י ענגל [בסוף ספר קונטרס ע' פנים לתורה] כתב: "ברכות דף ד: מיכאל באחת וגבריאל בשתים... ונראה הטעם, כי נודע שמיכאל הוא מלאך החסד, וגבריאל הוא מלאך הדין. והנה הדין תמיד מורכב מחסד ודין, כי סבת הדין הוא החסד, כי עונשי השם יתברך אינם נקמניות חלילה, כי אם לטובת הנענש שיתעורר לתשובה, או לזכך הנפש מגיעול החטא, ותהיה נקיה באחריתה לשוב לשרשה למעלה. ואם כן שליחות גבריאל תמיד מורכבת משני דברים, מחסד ודין. מה שאין כן מיכאל, שהוא שליח החסד... ועל כן ענין שליחותו הוא רק דבר אחד, החסד לבד, וזהו 'מיכאל באחת גבריאל בשתים'". וכן יחס החסד לדין הוא יחס של ימין לשמאל [כמבואר בגבורות ה' ס"פ מה], וזהו יחס של אחד לשנים, וכפי שכתב בגבורות ה' פ"ע [שכג.], וז"ל: "הימין נקרא יד אחת, והיא ראשונה, ואין בה שניות. ויד השמאלית נקראת יד שנית". וכן כתב בגבורות ה' פל"ט [קמה:]. וצרף לכאן את דברי הפחד יצחק ר"ה מאמר ד, אות ח, שכתב: "הרצון של מתן שכרם של זכויות הוא הרצון המקורי הפועל בתור כח ראשון. ואילו הרצון של תשלום עונשם של חובות הוא רצון הפועל בתור כח שני, שאינו אלא נמשך מן הרצון המקורי לשם שיווי המשקל של מאזני המשפט. ואם באנו למנות אבות ותולדות ברצון, היינו אומרים שענין המתן שכר הוא פעולתו של רצון - אב, ואילו ענין תשלום העונש הוא פעולתו של רצון - תולדה" [הובא למעלה פ"א הערה 194]. והרי חסד נמשל למים ודין לאש [ראה הערה 679], ומים מאחדים את הכל לדבר אחד, ואילו אש מחלקת את הדברים. לכך חסד הוא אחד, ודין הוא שני ושתים. וביתר הטעמה; חסד נבחן רק מצדו של הנותן, שמשפיע מטובו, ואין בחינה מצד המקבל [כמבואר למעלה הערה 652]. אך דין נעשה רק ביחס לזולתו [כמבואר למעלה פ"ד מ"ח (קסה.), ושם משנה כג (תקד.), שלכך קרובים פסולים לדין (נדה מט:)] , לכך דין מחייב את מציאות המקבל. ובנוגע לי"ב חלות, שמעתי לבאר שיש יב קוי אלכסון, המחברים את שש קצוות בבית, והחיבורים ביניהם הם שנים עשר קוי אלכסון [ספר היצירה פ"ה מ"ב, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הששי (רנד.), והובא למעלה פ"ג הערה 1344], ומספר שש עומד כנגד תפארת, כי אות וי"ו משמו הגדול מורה על תפארת. ועיין בספר אוצרות יוסף לגר"י ענגל, דרוש ד, שהביא דברי המהר"ל האלו, ובארם.

<> פירוש - אברהם הוליד את יצחק, שהוא בן הגבירה [שרה], לעומת ישמעאל שהוא בן האמה [הגר], ואין הוא בפרשה של ירושת אברהם. אך עשו הוא גם כן בן הגבירה, ולכך אף עשו שייך ליצחק. ויסוד זה מבואר בקרא [יהושע כד, ג-ד], שנאמר "ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר ואולך אותו בכל ארץ כנען וארבה את זרעו ואתן לו את יצחק ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו וגו'", הרי ישמעאל לא הוזכר בקרא, אך עשו הוזכר. וכן מבואר בחידושי הגרי"ז על התורה [בראשית כח, א], שכתב: "היתה האפשרות שגם עשו יהא 'זרע אברהם', דהא לא נאמר רק ד'לא כל יצחק' [נדרים לא.], אבל מי הוא עדיין לא נאמר. ולאפוקי מישמעאל, דבכלל לא היה אף פעם בכלל הספק... דאיתא ביהושע 'ואקח את אביכם את אברהם וגו' ואתן לו לו את יצחק ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו וגו'', והיינו דביצחק היו שניהם, עשו ויעקב, בכלל האפשרות להיות זרע אברהם, ורק דאח"כ היתה הבחירה ביעקב". @**ואודות שהבן**^ מורה על פנימיות האב, כן השריש למעלה פ"ד מכ"ב [תנח:], ובגו"א במדבר פט"ז אות ד [ד"ה ואם, והובא למעלה פ"ד הערה 1962], ולכך מהות האב מתגלה בלידת בנו. ומדת אברהם היא חסד ["תתן חסד לאברהם" (מיכה ז, כ)], ולכן הוא מוליד בן אחד, כי האחד מורה על מהותו. וכן אמרו חכמים על אברהם אבינו [תנחומא לך לך אות ב] "אברהם... איחה את העולם לפני הקב"ה, כאדם הזה שקורע ומאחד". ועליו נאמר [ישעיה נא, ב] "הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו". ולהלן פ"ו מ"י [ד"ה ואחר כך] כתב: "כתיב בפירוש 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו'... כי אברהם שהיה התחלה, וכל התחלה במה שהוא התחלה הוא אחד, ולפיכך אמר 'כי אחד קראתיו'. ולא מצאנו בכל האבות שכך נאמר על שום אחד, חוץ מאברהם... וזה שאמרו במסכת פסחים [קיז:] 'והיה ברכה' [בראשית יב, ב], בך חותמין ולא בהם. ולמה חותמין באברהם. אבל מפני שאין ראוי לחתום רק באחד, שאין חותמין בשתים כדאיתא במקומו [ברכות מט.], ולפיכך אין לחתום רק באברהם בלבד, לפי שאברהם היה התחלה, וכל אשר הוא התחלה הוא אחד". ואברהם הוא התחלה מצד שמדתו היא חסד [כמבואר בהערה 681]. נמצא שהחסד הוא אחד, המאחד את הכל לדבר אחד.

<> יעקב ועשו, ששניהם בני רבקה. הרי הרבוי נמצא אצל יצחק. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, כי שני הבנים של יצחק מורים על מציאות אמיתית [יעקב] ועל מציאות שהיתה אמורה להתבטל למציאות האמיתית [עשו], וכפי שנתגלה ביחס של רבי ואנטונינוס [ע"ז י:]. ולכך המציאות של עשו מורה על השניות, וכמבואר בגו"א שמות פי"ז אות יג. וצרף לכאן, שתיבת "ארבה" מורה על רבוי, וכפי שביאר בנצח ישראל פ"ה [פא:, והובא למעלה פ"ג הערה 282], ו"ארבה" הוא בגמטריה "יצחק" [בעל הטורים בראשית יז, ד].

<> שמעתי ממו"ר שליט"א לבאר כי יב קוי אלכסון מורים על בית, כי הם המחברים את שש הקצוות להדדי, ויעקב הוא המורה על בית, ולכך קרא לביהמ"ק בשם "בית" [פסחים פח.]. וזה משתייך לתפארת, וכמו שנאמר [ישעיה מד, יג] "כתפארת אדם לשבת בית". עוד הוסיף לבאר, שמספר 12 הוא חבור של שתי הספרות של אחת ושתים, כי יעקב משלב לתוכו את האחידות של אברהם והכפילות של יצחק, ולכך מספר 12 מורה על יעקב, שהוא האמצעי בין אברהם ויצחק [כמבואר למעלה הערה 473]. ובגבורות ה' ר"פ יג ביאר כיצד יב שבטים יוצאים מיעקב, וכתב: "דברים אלו כבשונו של עולם איך היו יוצאים מן יעקב יב שבטים". @**ואם תאמר**^, מאי שנא ארבעה השבטים שבאו מבלהה שפחת רחל [דן ונפתלי (בראשית ל, פסוקים ו, ח)] וזלפה שפחת לאה [גד ואשר (שם פסוקים יא, יג)], מישמעאל שבא מהגר שפחת שרה [בראשית טז, טו], שישמעאל אינו נחשב כאן כלל [כי אינו בן הגבירה], ואילו ארבעה השבטים של יעקב שהיו בני השפחות, נחשבים ונכללים [שמעתי להקשות מהבה"ח ר' דוד בוכבינדר שיחיה]. ויש לעיין בזה.

<> יש לבאר כיצד עומר מורה על חסד, ושתי הלחם על דין, ולחם הפנים על תפארת. כי אמנם שלשת האבות מורים על חג"ת, וכמו שמוכח ממספר בנים שהולידו, אך כיצד שלשת הדברים המוזכרים במשנה [עומר, שתי הלחם, ולחם הפנים] מורים כן. וראה באור חדש [קפב:, קפד:] שהביא את המדרש [ויק"ר כח, ו] שאברהם אבינו ירש את ארץ ישראל בזכות העומר. ובתוך דבריו כתב שם [קפד:] בזה"ל: "מאי ענין זה [העומר] אל נתינת הארץ. אבל הפירוש כמו שאמרנו למעלה כי העומר מביאין אל השם יתברך מפני כי השם יתברך מנהיג העולם כסדר שבראו, ואברהם הוא שהיה מקבל אדנותו וקרא אותו אדון, כדאיתא בפרק קמא דברכות [ז:] עד שבא אברהם לא היה אדם שקראו 'אדון', עד שבא אברהם וקראו 'אדון', שנאמר [בראשית טו, ב] 'א"ד אלקים מה תתן לי'. והאדון הוא אדון הארץ, ולפיכך נתן הארץ לאברהם בשביל זה שהיה מקבל אדנותו יתברך... והבן מה שאמר [במדרש הנ"ל] 'ואתה את ברית תשמור' [בראשית יז, ט] 'זה מצות העומר', כי האדון והעבד יש להם חיבור ביחד, שהוא אדון עליו והעבד הוא עבד לו". הרי העומר מורה על החבור אל הקב"ה בתוך עולם הטבע, ולא מאפשר לטבע החומרי לטשטש אחידות זו. וזה בודאי שייך לספירת חסד, המורה שהכל אחד, וכמו שנתבאר. ושתי הלחם בשבועות מורות על מתן תורה ["ומזה הטעם מקריבים שתי הלחם בעצרת, שבו נתנה התורה, והיא החכמה", וכפי שכתב בח"א לר"ה טז. (א, קה.), והובא למעלה פ"ד הערה 1928]. ועל מתן תורה נאמר [תהלים עו, ט] "משמים השמעת דין וגו'", ופירש רש"י [שבת פח.] "דין - תורה". ועיין באור חדש [קפה.] שביאר שמתן תורה עומד כנגד השניות של עמלק, ודו"ק. ולחם הפנים מורה על השפעה ופרנסה תמידית [כמבואר בהערה 682], ולכך הלחם היה חם בשעת סילוקו כבשעת סידורו [חגיגה כו:], וכמבואר בפחד יצחק פסח מאמר נח. וזה מקביל למדרגת יעקב שלא מת [תענית ה:], שזו השפעה בלתי נפסקת, וכפי שביאר בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [הובא למעלה הערה 483].

<> בגבורות ה' פע"א [שכה.] כתב משפט זה כך: "ולמי שמבין את זה אין ספק אליו בדברים אלו". ונראה, כי מספר שש מורה על תפארת [שש קצוות], ובשם הויה אות וי"ו מורה על תפארת [של"ה בראשית, פרשת ויצא, תורה אור (ג)]. ובשל"ה דברים, פרשת זאת הברכה, תורה אור [א] כתב: "המדה הזאת זאת הארץ אשר תנחלו, כי היא ארץ עליונה ובה י"ב גבולים, ונגדם י"ב שבטים שחלקו ארץ שלמטה, כי היא מתלבשת שש בשש, תפארת הוא משש קצוות". והרי אף השבטים גופא נתחלקו כך; ששה שבטים באו מלאה, וששה משבטים משאר נשותיו של יעקב. @**וקשה**^ לפי הסבר זה, שהרי עד כה ביאר שהספירות הוזכרו מלמטה למעלה [ממלכות עד כתר, וכפי שביאר למעלה הערה 655], ומדוע שלשת הנסים האלו, המורים על חג"ת, הוזכרו בסדר של הפוך של מלמעלה למטה [עומר (חסד), שתי הלחם (גבורה), ולחם הפנים (תפארת)], לעומת שאר נסי המשנה. ויל"ע בזה.

<> לשונו בגבורות ה' פס"ד [רצז:]: "כאשר קראו בשם יה מן המיצר, היו נענים בשם יה, כמו שקראו... והטעם כי שם יה מרחיב בצרה, כי ב'י"ה ה' צור עולמים' [ישעיה כו, ד], ומאחר שבשם הזה נברא העולם [מנחות כט:], מרחיב בצרה, כי במדריגה הזאת שממנו נברא העולם, אין צרות, כי הוא יתברך סדר העולם בטוב, ואין חסרון בסדר הבריאה כלל. לפיכך שם זה מרחיב בצרה, שלא יהיה צרה... לפיכך כתיב 'מן המיצר קראתי יה ענני במרחב יה'" [ראה הערה 694]. ושם ר"פ סב כתב: "'הללויה הללו עבדי ה' הללו את שם ה'' [תהלים קיג, א]. ביאור זה, מצד שהם עבדי ה', שהם להקב"ה, שהרי עושה נסים עמהם, והוציאם מצרה לרוחה, ובזה הם עבדי ה'. כי כל דבר הרווחה שהושיעם מצרה, הרי היו משועבדים לאחר, ובזה שגאלם הם עבדי ה', כי הוציאם מרשות אחר... מצד שהוא עושה עמהם נסים, והושיעם מצרה לרוחה" [הובא למעלה הערה 402].

<> לשון הגמרא שלפנינו [לפי הגהות הב"ח] הוא: "אנו ליה וליה עינינו. איני, והאמר רבי זירא, כל האומר 'שמע' שמע' כאילו אומר 'מודים' מודים' ["דתנן (ברכות לג:) משתיקין אותו משום דמיחזי כשתי רשויות" (רש"י שם)]. אלא הכי קאמר, המה משתחוים קדמה, ואנו ליה משתחוים, ועינינו ליה מיחלות ["דכיון דאתרי מילי קמדכר ליה תרי זימני, ולאו אחדא מילתא תרי זימני, לית לן בה (רש"י שם)]". ובעין יעקב שם הלשון הוא: "אנו ליה משתחוים, וליה עינינו מיחלות". ונראה ביאורו, שהגמרא השוותה אמירת י"ה פעמיים לאמירת "שמע" ו"מודים" פעמיים. ובנתיב התשובה פ"ה [ד"ה ואמר כי] ביאר את הצד השוה שבין "מודים" ל"שמע", וז"ל: "כי כל ההודאה מצד שהוא מודה אל השם יתברך, ודבר זה מורה על אחדותו יתברך. ולכך אמרו ז"ל [ברכות לג:] האומר 'מודים' 'מודים' משתקין אותו, כמו מי שאומר 'שמע' 'שמע'", ושם הערה 36. ואף אנן נאמר שהואיל והגמרא השוותה אמירת י"ה פעמיים לאמירת "מודים" פעמיים, מוכח מכך ששם י"ה מורה על אחדותו ושאין עוד מלבדו. ומחמת כן ההשתחויה היא לשם י"ה, כי ההשתחויה היא ההתבטלות לאחד, וכפי שכתב בח"א לב"ב כה. [ג, עט:], וז"ל: "ביאור זה שלכך תנועות צבא השמים למערב, מפני שזהו השתחויה לסבה ראשונה, כי בטול מציאות אל הסבה הראשונה, וזהו ההשתחויה שאמר דוד [נחמיה ט, ו] 'וצבא השמים לך משתחוים'. כי מצד השקיעה דבר זה השתחויה שלהם, כי ההשתחויה הוא הכנעה למי שהוא משתחוה אליו, והרי השקיעה אין לך הכנעה יותר מזה, ומפני כי ההכנעה שהוא לצבא השמים הוא מצד העלה יתברך, והשכינה במערב, לכך השקיעה שהוא ההכנעה שלהם... כי הנמצאים שבים אל השם יתברך להודיע כי הוא יתברך אחד" [ראה להלן הערה 1926]. והרי שם זה אף מאחד את האיש והאשה [סוטה יז.], ומוכח ששם זה מורה על האחדות הגמורה. ולהלן משנה ו [אחרי ציון 853] כתב: "כי שם י"ה מורה שהוא הכל, כי כל השמות הם בשם המיוחד, ושם י"ה כולל שם המיוחד, והוא במלואו יו"ד ה"א, והוא כ"ו, כמספר שם המיוחד [הויה]. לכך מתמיה על הרשעים [תהלים צד, ז "ויאמרו לא יראה י-ה"], כי אשר הוא הכל, אי אפשר שיהיה נעלם ממנו דבר, שאם כן היה מסולק ממנו אותו דבר שלא ידע, ולא היה הכל".

<> נס זה עומד כנגד ספירת בינה, שעל כך מורה שם י"ה, וכפי שכתב השערי אורה בשער החמישי, הספירה הששית, וז"ל: "ולפעמים נקראת הבינה בשם 'יה'". ותיבת "בינה" היא אותיות "בן יה" [זוה"ק ח"ב קטו:]. אמנם בזוה"ק ח"ג י: אמרו: "קדמאה י"ה, בגין די' כליל ה', וה' נפקא מן י', בגין כך חכמה י"ה אקרי". ובשערי אורה שער ט [העוסק בספירת חכמה] הביא את הפסוק "מן המצר קראתי יה ענני במרחב יה" לבאר ששם י"ה מורה על ג' ספירות עליונות, ורק הבינה היא המתגלית, בעוד שהכתר והחכמה הם נעלמים [ראה שם בבית שער הערה נז]. ולהלן סוף משנה טז כתב: "[מספר] שמונה, כי המספר הזה הוא מקום בינה, שמשם נברא ונמצא העולם, כמו שידוע לנבונים". והרי בשם י"ה נברא העולם [כמבואר בהערה 692], ומוכח ששם י"ה מורה על מקום בינה, שמשם נברא העולם. וראה להלן הערה 1648.

<> לשון השערי אורה שער ט: "והבינה נקראת 'רחובות הנהר' ועל ידיה באות התשועות והגאולות, כמו שביארנו, לפיכך 'ענני במרחב י"ה', באותה הספירה השלישית הנקראת 'רחובות'. ויצחק אמר 'כי עתה הרחיב ה' לנו [בראשית כו, כב]... והנה על ידי הבינה, שהיא רחובות, והיא סוד חמישים, יצאנו ממצרים, והיא סוד התשועות והגאולות, כמו שביארנו, ולפיכך 'עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה' [שמות טו, ב]. התורה אמרה ברמז, והנביא גילה יותר ואמר 'הנה אל ישועתי אבטח ולא אפחד כי עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה' [ישעיהו יב, ב], אין שם מקום פחד, שאין שם קצרים. התורה אמרה 'עזי וזמרת יה' וגו'', והנביא פירש, כלומר 'עזי וזמרת י"ה'". @**ודברים אלו**^ מבוארים יותר בסוף הקדמה שניה לגבורות ה', וז"ל: "אמרו 'עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש', ואחד מהם 'עומדים צפופים ומשתחוים רווחים'. הנה גם דבר זה הוא נמנע לפילוסופים, שזהו הכנס גשם בגשם לפי שעה, כי מה שהשתחוו רוחים לפי שעה, שנתגדל המקום, ולא היתה העזרה גדולה ממה שהיתה קודם. אמנם לפי דברי חכמי אמת אין זה יציאה מן הטבע, כי דבר שהוא דרך נס ודרך פלא אינו טבעי, ואינו משתתף עם הטבע כלל, עד שיהיה קשה, אבל הוא דבר בלתי טבעי. ולפיכך כאשר היו משתחוים היו בריוח, כי היה זה על ידי עולם הנבדל שמשם הנסים באים אל העולם [ראה להלן הערה 748], ושם הוא הכל מרווח. כאילו יצאו מעולם הטבעי, להיות עומדים בעולם שאינו טבעי, אשר לא ישתתף עם הטבעי, ולא ידחק הבלתי טבעי את הטבעי. ונשאר המקום בגדלו לשאר אנשים, אך אל המשתחווים היה בריוח. ויש רמז מופלג במה שהיה דווקא השתחוייתם בהרחבה, כי ההשתחויה הוא לשם יה. ובזה תבין מה שאמרו בסוף מסכת סוכה 'ליה אנו משתחוים, וליה אנו מודים', ושם זה מרחיב בצר, דכתיב 'מן המצר קראתי יה ענני במרחב יה'... וכאשר היה המקום קודש מיוחד ביותר למעלה הנבדלת, כאשר היו משתחוים אז הגיעו אל המעלה הנבדלת, ושם הרחבה נמצא. כי אין צרות רק בגשם, ואיך לא היה נמצא הרחבה, מאחר שהגיעו אל המעלה הנבדלת, שהיא רחבה". הרי שם י"ה מורה על המעלה הנבדלת, כי היא השמינית [כמבואר בהערה הקודמת], ומקום בינה הוא מעבר לשבע תחתונות, ולכך אין בו הצרות שיש בשבע ספירות תחתונות [ומשמע מדבריו ש"מרחב יה" הם שתי מלים נפרדות. וראה פסחים ריש קיז. במחלוקת אמוראים בזה]. ומעתה ימשיך לבאר ששלשת הנסים האחרונים של המשנה מורים על הרחבה ומניעת צרה וצמצום, כי הם כנגד שלש ספירות העליונות [בינה חכמה וכתר].

<> מבאר שמניעת היזק הנחש ועקרב לא היתה מפאת שינוי בטבע הנחש והעקרב [שהפסיקו מצדם להזיק], אלא "שלא נכנסו בגבול האדם", שמדריגת האדם היתה כל מרוממת עד שהאדם היה מחוץ למחצית המזיקים. וכן אמרו חכמים [שבת קנא:] "אין חיה שולטת באדם עד שנדמה לו כבהמה", ולמעלה פ"ג מ"ד [קלו:] הביא מאמר זה, וכתב: "רוצה לומר כי מפני צלם אלקים שיש לאדם, אין החיה שולטת באדם, אלא אם כן מסולק ממנו הצלם האלקי". ובח"א שם [א, פ:] כתב: "הצלם הזה הוא ענין אלקי באדם... שאין על האדם צלם אלקים אשר בו נברא האדם רק כאשר הוא אדם באמת, ואינו עושה מעשה בהמה. וכאשר הוא עשה מעשה בהמה, אין נחשב הצלם האלקי הזה אצלו, והוא בטל אצל החומר... ואין הפירוש שמשתנה צורת האדם אל הבהמה להיות בצורה אחרת, רק כי נטל מן הצלם שלו כחו ומוראו, עד שנחשב כמו בהמה, ודבר זה מבואר" ובנצח ישראל פנ"ה [תתנד:] כתב: "כאשר אדם בשלימותו כתיב [בראשית ט, ב] 'ומוראכם וחתכם על כל חית הארץ'. וכאשר אין אדם צדיק, ואינו מקבל כח מן השם יתברך, אז הארי גובר", ושם הערה 32. וכן כתב בח"א לגיטין סח: [ב, קכח., והובא למעלה פ"א הערה 1473, פ"ג הערות 622, 1382, ופ"ד הערה 1936]. ובח"א לגיטין סח. [ב, קכו:] כתב: "כי הצדיק הוא בן עולם הבא, ושם אין מזיקים להזיק. כמו שאמרו [תו"כ ויקרא כו, ו] 'מזמור שיר ליום השבת' [תהלים צב, א], למי שעתיד להשבית המזיקים מן העולם".

<> אולי רומז בזה שהנחש הוא קליפה שבטומאה משמאל [עבודת הקודש ח"ד פי"ג] והעקרב הוא קליפה שבטומאה מימין [שם משמואל במדבר, שנת תר"ע (ד"ה ולפי דרכנו)], וכאשר נמצאים בספירה של חכמה, שוב אין שליטה למזיקים מימין ושמאל. וראה הערה הבאה. ולהלן בסוף המשנה [לפני ציון 710] כתב: "ובודאי הנס ראוי לפי מה שאמרנו בנחש ועקרב, כמו שהתבאר".

<> לשונו בגבורות ה' פע"א: "ואחר כך אמר 'ולא הזיק נחש ועקרב בירושלים', כי הנחש ועקרב יש כח להם להעדיר ולהמית. ולכך אחר שאמר שהיו משתחוים בהרחבה, אמר 'ולא הזיק עקרב ונחש בירושלים'. כי אותם שיש להם כח על העדר יש להם כח עליון, כמו נחש ועקרב שהם ממיתים, ויש להם כח על העולם, שהרי הם ממיתים האדם, ואלו דברים לא הזיקו בירושלים". ושמעתי לבאר, שהואיל וההיזק של נחש ועקרב מורה על כח ההעדר שיש להם, וכמשנ"ת, לכך הספירה של חכמה מפקיעה מהם, שספירה זו נקראת "יש", וכפי שכתב בשערי אורה שער ט, וז"ל: "דע כי הספירה הזאת [חכמה] נקראת בתורה 'יש'. וצריך אתה לדעת הטעם. כי הספירה הראשונה שהיא הכתר, לפי שנעלמה מעיני כל חי, ואין מי שיוכל להתבונן בה, נקראת 'אין'... ואם בא אדם לשאול בה דבר, תשובת שאלתו היא 'אין', כלומר אין מי שיוכל להתבונן בסוד עומקה ומעלתה. ולפיכך אינה מסויימת באות ידועה, אלא ברמיזה, בקוצה של יו"ד. אבל תחילת התפשטות המחשבה וראשית התגלות הסדר הוא הספירה השנייה הנקראת חכמה... ובספירה השנייה שהיא החכמה היא סוד התחלת השאלה. ולפי שהראשונה מרוב התעלמותה נקראת 'אין', השניה לפי שיש בה קצת שאלה... ולפיכך נקראת 'יש'... וזהו 'יש' שישראל לבדם דבקים בו שייכנסו לחיי העולם הבא, ואז יהיו יונקים מכל מיני שפע וטובה וברכה שאין להם שיעור וקיצבה, מזאת הספירה הנקראת 'יש'". ובפירוש בית השער שם [אות עט] כתב: "כי כל 'יש' רוחני הוא בחינה בלא גבול, ואין לה שיעור וקצבה, והיא קיימת בכל עת". ולכך מחמת ספירה זו מתחייב הנס שלא הזיקו נחש ועקרב בירושלים, כי ספירה זו [הנקראת "יש"] עומדת כנגד אלו שהם בעלי כח ההעדר. @**וצרף לכאן**^ את מאמרם [ברכות ה:] "כל הקורא קריאת שמע על מטתו, מזיקין בדילין". ובנתיב העבודה פי"ט כתב: "יש לשאול, מה ענין ק"ש אל המזיקים. אבל פירוש דבר זה כי המזיקים כחם כח השניות, ודבר זה ידוע כי המזיקין שולטים דוקא בשניות. ולכך אסרו חכמים [פסחים קיג.] לאכול ולשתות זוגות, מפני שהמזיקים כחם על השניות דוקא. וטעם דבר זה ידוע לחכמים, כי המזיקים אינם בראשונה, ולא נבראו בעצם ובראשונה כמו שנבראו שאר הנבראים, אבל הם נמשכים אחר העולם הזה, ואינם עיקר הבריאה... ואין להם אחדות עם העולם, ומפני זה הם מזיקים את העולם, ומפני זה כחם השניות דוקא. ולפיכך כל מי שקורא ק"ש, שאומר [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' כאילו אוחז חרב של ב' פיפיות [ברכות ה:]. ואמר 'שתי פיפיות', מפני כי המזיקים הם מימין ומשמאל, ואוחז חרב של שתי פיפיות להכרית המזיקים משני צדדים, מימין ומשמאל, כי כאשר קורא ק"ש דבק באחדות, ונצול מן השניות, שהם המזיקים, ודבר זה מבואר".

<> מעין מה שכתב לגבי א"י בגו"א במדבר פכ"ו אות טז [תמב.], וז"ל: "ארץ ישראל, אין ספק בזה שהיו יכולים להתפרנס ממנה, דכיון דהקב"ה הנחיל אותם את הארץ, אין ספק שהיה מנחיל אותם ארץ שהיה די להם. שכן הבטיח הקב"ה ליתן להם ארץ טובה ורחבה [שמות ג, ח]... דאין לומר כלל כי הקב"ה נתן להם הארץ שלא היה מספיק ליושב בה". ועוד אודות ההרחבה של ירושלים, הנה אמרו חכמים [ילקו"ש ח"ב רמז תעב]: "עתידה ירושלים להיות מגעת לשערי דמשק... מה התאנה הזו צרה מלמטה ורחבה מלמעלה, כך עתידה ירושלים להיות מרחבת ועולה, והגליות באות ונינוחות בה... מרחבת ועולה מכל צדדיה, והגליות באות ונינוחות תחתיה, לקיים מה שנאמר [ישעיה נד, ג] 'כי ימין ושמאל תפרוצי'".

<> זו ספירת כתר, וכמבואר למעלה הערה 656. וראה להלן הערה 713.

<> "כי אלו נסים החל מן המדריגה התחתונה, עד המדריגה העליונה על כל. וזה כי התחיל באשה לומר 'ולא הפילה אשה מריח בשר הקדשים', וסיים 'ולא אמר אדם צר לי המקום שאלין בירושלים', הרי שסיים במקום, שהוא כולל מקיף הכל. כי אלו עשרה נסים נגד עשר ספירות בלי מה, החל באחרונה. לכך אמר 'לא הפילה אשה מריח בשר הקדשים', כי האשה היא אחרונה, שהיא מקבלת מאחר" [לשונו למעלה לאחר ציון 654].

<> פירוש - לולא שנעשו הנסים האלו היה העדר הרחבה, והיו מעיקים זה לזה, וכמו שמבאר.

<> לשונו למעלה [לפני ציון 636]: "דע, כי היזק נחש ועקרב, כיון שבתחלת הבריאה אמר הקב"ה [בראשית ג, טו] 'ואיבה אשית בינך ובינו', כאילו היה דבר זה כסדר העולם, שכך נתן השם יתברך סדר העולם". ואודות השנאה שקיימת בין האדם לנחש, הנה אמרו חכמים [יבמות קיב:] "אין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת". ובאור חדש [קנג.] ביאר את מה שמרדכי אמר לאסתר [אסתר ד, יג] "אל תדמי בנפשך להמלט בית המלך מכל היהודים", וז"ל: "ומה שאמר 'בית המלך', רוצה לומר כי ק"ו הוא; כי אם אחשורוש רוצה לכלות הרחוקים, ממנו מפני שנאתו אל ישראל, הקרובים אשר הם בביתו, כל שכן שלא יהיה רוצה בהם אחשורוש. ולכך לא תוכל להמלט בית המלך, שאין אדם דר עם נחש בכפיפה. ודבר זה הוא דומה אל אחד שהוא רודף אחר אחד להמיתו, ונמלט הנרדף אל בית הרודף". @**וכן ונאמר**^ [שמות יד, ז] "ויקח שש מאות רכב בחור וגו'", ופירש רש"י שם "ומהיכן היו הבהמות הללו, אם תאמר משל מצרים, הרי נאמר [שמות ט, ו] 'וימת כל מקנה מצרים'... משל מי היו, מהירא את דבר ה' [שמות ט, כ]. מכאן היה רבי שמעון אומר, כשר שבגוים הרוג, טוב שבנחשים רצוץ מוחו". ובגו"א שם אות יג [רעו:] כתב: "ומה שאמר רבי שמעון שמכאן יש ללמוד 'טוב שבנחשים רצוץ מוחו', אף על גב דלא נזכר בכאן שום נחש, מכח קל וחומר יליף; דמה הגוים, שאפשר לגוי להיות גר, בשביל ההבדל שיש בין האומות ובין ישראל אמרה תורה 'הרוג', כי מאחר שבא עליך למלחמה אנו רואים שיש בו שנאה עצמית, ואם אחר כך נפל בידך אל תרחם עליו. על אחת כמה וכמה 'טוב שבנחשים רצוץ מוחו', שהקב"ה מתחלת הבריאה נתן איבה בינו ובין האדם, דכתיב [בראשית ג, טו] 'ואיבה וגו'', אל תסמוך על הנחש שהוא טוב, אחר שיש שנאה בעצמם, ויש לקיים מה שאמרה תורה [שם] 'הוא ישופך ראש', ולא לעשות שלום עמהם".

<> "הרויח" - שעשה שיהיו ברווחה ובהרחבה.

<> לשון הראב"ד בהקדמתו לספר היצירה: "פירש לך איך מדת החסד והטוב נמשך אל ארץ החיים. וקרא החלק ההוא 'רחבי ארץ', לפי שהוא בא מרחובות הנהר, רוצה לומר בינה, שאין שם צר ואויב ומזיק, שנאמר [בראשית כו, כב] 'כי עתה הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ'". ובספר פתחי שערים, נתיב שבירת הכלים, פתח טו, כתב: "ידוע שבינה הוא עולם הבא, ונקרא 'רחובות הנהר' כמו שנאמר 'ויקרא שמה רחובות כי עתה הרחיב ה' לנו וגו'', שאין מגיע שם הסט"א. שלכן אין משלמין שכר מצות בעוה"ז, שכאן יש כאן נגיעה מן הסט"א, ורוב שלוה יגרום להם ח"ו לחטוא. ולכן מניחין אותם לעוה"ב, שאין חטא ואין יצה"ר. ולכן שם לא רבו עליה". הרי ששלש הספירות העליונות מורות על הרחבה והרווחה.

<> כפי ששאל בתחילת המשנה [למעלה לפני ציון 583].

<> פירוש - הטעם שנתפרשו נסים אלו אינו כדי לבאר אלו נסים היו, דא"כ אף בשאר המשניות שלמעלה היה צריך לפרש כן. אלא הטעם הוא להורות שנסים אלו מקבילים לעשר הספירות, ובודאי שהאופן היחידי להורות כן הוא על ידי שיפורטו הנסים, ויתברר לכל כיצד נסים אלו מקבילים לעשר הספירות. וזו תשובתו השלישית לשאלה זו, כי עד כה תירץ שנתפרטו להדיא משום שלא נזכרו בקרא [כמבואר למעלה לפני ציון 592], וכן שמתחיל בקטן ומסיים בגדול [כמבואר למעלה הערה 653].

<> והרי לשון המשנה בתחילתה הוא: "עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש". וביומא כא. שאלו שאלה זו, שאמרו "פתח במקדש וסיים בירושלים", ותירצו "איכא תרתי אחרנייתא במקדש, דתניא מעולם לא כבו גשמים אש של עצי מערכה, ועשן המערכה אפילו כל רוחות שבעולם באות ומנשבות בו אין מזיזות אותו ממקומו". אך אי אפשר לתרץ כן לפי משנתינו, כי תנא דמשנתינו לא שנה שני נסים אלו [של אש ועשן המערכה], וכפי שביאר למעלה [לפני ציון 682], ובעל כרחך נשאר ששני הנסים האחרונים של המשנה הם "לא הזיק נחש ועקרב בירושלים מעולם, ולא אמר אדם לחבירו צר לי המקום שאלין בירושלים", והדרא קושיא לדוכתא "פתח במקדש וסיים בירושלים". @**ומלבד השאלה**^ הלשונית, יש כאן שאלה בעצם, שהרי כל נסי המשנה תלויים בעצם בבית המקדש, וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 593]: "יש לך לדעת, כי אי אפשר שלא יהיה עשרה נסים במקדש, כי מאחר שהמקדש הוא קדוש, ושמו יתברך במקדש. אם לא נעשו בו הנסים, אם כן היה שוה בית המקדש לשאר מקומות, ודבר זה אי אפשר שיהיה בית המקדש שוה לשאר מקומות, שהרי לכך נקרא 'מקדש', שהוא קדוש ונבדל מן הטבע. ומפני שהיה קדוש, לכך נעשה בו עשרה נסים". ובגבורות ה' פע"א, וז"ל: "לפיכך ישראל שיש להם בית המקדש, יש להם כפרת חטא במה שהבית זה נבדל... ולפיכך לא היה מנהג בית המקדש על פי הטבע החמרי, רק בנסים כוללים, כמו ששנינו 'עשרה נסים נעשו לאבותינו במקדש וכו'', שתראה כי אין שם הנהגת הטבע, שהיא חמרית כלל, רק נסים אלקיים ובלתי טבעים" [הובא למעלה הערה 594]. ובנתיב העבודה פי"ח א, קלו:] כתב: "בית המקדש שהוא בית קדוש אלקיי, הוא השלמת אלקית לגמרי. ולכך אמרו 'עשרה נסים נעשו בבית המקדש', כי כל בית המקדש מעלתו אלקית לגמרי, עד כי מושלמים ישראל בתכלית ההשלמה אלקית". ואם כן נסי המשנה הם דין במקדש, ואיך נעשו נסים בירושלים מחוץ למקדש.

<> רומז בזה שקדושת ירושלים היא קדושת המקדש בזעיר אנפין, ולכך קדושת בית המקדש מתפשטת לירושלים. וכן מוכח מדבריו בנצח ישראל פ"ה [פ:] שכאשר כתב שם "חורבן ירושלים" כוונתו היא לחורבן ביהמ"ק. והנה בגו"א בראשית פל"ב סוף אות א כתב: "קדושת הארץ הוא ירושלים", ואם קדושת הארץ היא ירושלים, א"כ קדושת ירושלים היא קדושת ביהמ"ק. והביאור בזה הוא, דבמשנה בכלים פ"א משניות ו-ט נזכרו שעשר קדושות הן, וקדושת א"י היא מתבטאת בכך שמביאין ממנה העומר ושתי הלחם. וכבר תמהו האחרונים, מדוע לא הוזכרו במשנה גם תרומות ומעשרות, שאף הן מבטאות את קדושת א"י. וביארו, דכוונת המשנה היא שישנן עשר מדריגות שונות בקדושת המקדש, כי עיקרה ושורשה הוא בקודש קדשים, ולמטה מזה ההיכל, עד שמגיעים למדריגה התחתונה שבקדושת המקדש, והיא כל א"י המקודשת בקדושת המקדש בזעיר אנפין. ונפק"מ מזה שמביאין מא"י העומר ושתי הלחם. אך תרו"מ לא שייכות לזה, כי הן תלויות בארץ מפאת קדושת הארץ, ולא מפאת קדושת המקדש המשתרעת בהדרגה על כל א"י [אוצר הספרי להגר"מ זמבא הי"ד]. ולכך קדושת הארץ היא קדושת ירושלים, וקדושת ירושלים היא קדושת בית המקדש, ולכך "לא אמר אדם לחבירו צר לי המקום שאלין בירושלים", כי ההרחבה של בית המקדש מתבטאת גם בירושלים [ראה למעלה פ"ד הערה 1566].

<> לשון התויו"ט כאן: "והא דתנן 'בירושלים', פירש בדרך חיים דאילו בבית המקדש אין חדוש כל כך שלא היו שם דברים מזיקים כאלו". אמנם לשונו ש"&**לא שייך**^ נחש ועקרב בבית המקדש" מורה שאין אפשרות כלל שתהיה מציאות של נחש ועקרב בבית המקדש. וראה רש"י [ישעיה כא, א] שהמדבר הוא מקום נחשים ועקרבים, שנאמר [דברים ח, טו] "המוליכך במדבר הגדל והנורא נחש שרף ועקרב וצמאון וגו'". ומשמע מכך שאינם נמצאים במקום ישוב. והמאירי [ברכות לג.] כתב: "נחשים ועקרבים עומדים במקום צר".

<> למעלה לאחר ציון 696. ופירושו, שיש מן ההכרח שהנס הזה יתבטא ביחס לנחש ועקרב, והם אינם מצויים בבית המקדש, ובהכרח שעליך לצאת מהמקדש לעבר ירושלים.

<> ולמעלה [לאחר ציון 632] כתב: "כי היזק נחש ועקרב שכיח, ומשום כך היה צורך הנס... שהנסים האלו בדבר הרגיל להיות". ובהמשך שם [לאחר ציון 651] כתב: "וכן לא הזיק נחש ועקרב, וכן לא צר לי המקום, כל אלו דברים שכיחים ורגילים, וצריך לנס בהם".

<> כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 699]: "כי המקום לפי מדריגתו היה די מספיק להקיף כאשר ראוי למקום, ודבר זה הוא מדריגה עליונה כוללת הכל".

<> כי לא היו לנים בית המקדש, ולא שייך שיאמר "לא אמר אדם צר לי המקום שאלין בבית המקדש".

%[פ"ה מ"ו]

<> כי הבריאה ראויה ליום, ולא ללילה, כפי שכל הבריאה נעשתה ביום. ובח"א לשבת קיח: [א, נז:] כתב: "כי היום בא על עצם הזמן, ואין היום דבר מקרי, אבל היום הוא עצם המציאות ועצם הבריאה, שהרי בבריאה נאמר [בראשית א, ה] 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד', הרי לך כי עצם המציאות תולה ביום". ובנתיב התורה פ"ט [א, מ.] כתב: "עיקר העולם הזה והווייתו הוא ביום, ובלילה אין הוויית העולם הזה, ונחשב בלתי נמצא. כי הלילה הוא חושך, לכך לא נקרא מציאות כלל" [הובא למעלה פ"ג הערה 559]. ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות, והלילה אל ההעדר, וזה ידוע" [הובא למעלה הערה 325, וראה למעלה הערה 610]. ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמג:] ביאר ש"לילה" הוא מלשון "יללה", וזאת משום ההעדר של הלילה [הובא למעלה פ"ג הערה 1486]. הרי שמן הנמנע שתהיה בריאה בלילה, כי הלילה הוא זמן העדר, ולכך הקשה מדוע כאן עשרה דברים אלו לא נבראו ביום. @**אך עדיין**^ קשה, כי כאן לא מדובר בבריאה טבעית, אלא בנסים [כפי שיבאר בסמוך], ובנסים ההנהגה היא הפוכה; זמנם בלילה ולא ביום, וכפי שכתב בנר מצוה [קט.], וז"ל: "היום הוא מיוחד להנהגת העולם בטבע ובמנהגו, והתחלת הלילה שהוא אחר היום, מורה על הניסים, שהם הטבע, והלילה הוא מיוחד ביותר לניסים. ודבר זה מבואר בכמה מקומות כי הלילה הוא מיוחד לניסים". ובהקדמתו לאור חדש [נג:] כתב: "הנסים שייכים ללילה, כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע, והנסים הם בלילה" [ראה למעלה הערות 222, 545]. וכן כתב בגבורות ה' פל"ז [קלח:], וז"ל: "כל דבר שתולה בנס היה בלילה, ולא ביום, לפי שהלילה מיוחד לנסים ונפלאות". וא"כ קשה מדוע שאל כאן שהדברים האלו היו אמורים להברא ביום, הוה ליה למימר שהיו אמורים להברא בלילה, כי הם נסים. וצ"ע. ואולי בשאלתו התייחס אל דברים אלו שהם דברים טבעיים, כי רק בהמשך ביאר [סד"ה וכל זה] ש"לפיכך נבראו בו אלו דברים שאינם טבעיים לגמרי, והם קרובים אל הטבע. כי כל אלו דברים הם דברים גשמיים, ומצד שהם גשמיים הם דברים טבעיים, ומצד שאינם כמו שאר דברים טבעיים הם יוצאים מן הטבע". ולכך בשלב זה מקשה בפשיטות שהיה להם להברא ביום.

<> כי דברים גדולים אינם במקרה [כמבואר למעלה פ"א הערה 151], ומן הנמנע שדברים אלו נבראו בבין השמשות של ערב שבת על צד ההזדמן. ולהלן [לאחר ציון 888] יענה על שאלה זו, אך קודם לכך יבאר בארוכה הצורך שדברים יקבעו מראש בששת ימי בראשית.

<> לשון הרמב"ם כאן: "כבר זכרנו לך בפרק הח' [משמונה פרקים] שהם [חז"ל] לא יאמינו בחידוש הרצון בכל עת, אבל בתחילת עשיית הדברים שָׂם בטבע שיעשה בהם כל מה שיעשה, הן יהיה הדבר שיעשה תמידי, והוא הדבר הטבעי. או יהיה חדוש לעתים רחוקים, והוא המופת, הכל בשוה. על כן אמרו שביום השישי שָׂם בטבע הארץ שתשתקע קרח ועדתו, ולבאר שיוציא המים, ולאתון שידבר, וכן השאר". והמשך דבריו יובא בהערה הבאה.

<> לשון המדרש: "אמר רבי יוחנן, תנאין התנה הקב"ה עם הים שיהא נקרע לפני ישראל. הדא הוא דכתיב [שמות יד, כז] 'וישב הים לאיתנו', לתנאו שהתנה עמו. אמר רבי ירמיה בן אלעזר, לא עם הים בלבד התנה הקב"ה, אלא עם כל מה שנברא בששת ימי בראשית, הדא הוא דכתיב [ישעיה מה, יב] 'אני ידי נטו שמים וכל צבאם צויתי'... צויתי את הים שיהיה נקרע לפני ישראל. צויתי את השמים ואת הארץ שישתקו לפני משה, שנאמר [דברים לב, א] 'האזינו השמים וגו''. צויתי את השמש ואת הירח שיעמדו לפני יהושע, שנאמר [יהושע י, יב] 'שמש בגבעון דום'. צויתי את העורבים שיכלכלו את אליהו, שנאמר [מ"א יז, ו] 'והעורבים מביאים לו וגו''. צויתי את האור שלא תזיק לחנניה מישאל ועזריה [דניאל ג, כה]. צויתי את האריות שלא יזיקו את דניאל [דניאל ו, כג]. צויתי את השמים שיפתחו לקול יחזקאל, שנאמר [יחזקאל א, א] 'נפתחו השמים וגו''. צויתי את הדג שיקיא את יונה, שנאמר [יונה ב, יא] 'ויאמר ה' לדג ויקא את יונה'". וראה להלן הערות 744, 746. @**והמשך לשון**^ הרמב"ם [בפיהמ"ש כאן] הוא: "ואולי תאמר, אחרי שכל הנפלאות כולם הושמו בטבעי הדברים ההם מששת ימי בראשית, למה ייחד אלו העשרה. דע שלא ייחדם לומר שאין שום מופת שהושם בטבע הדברים רק אלו, אבל אמר שאלו נעשו בין השמשות לבד, ושאר הנפלאות והמופתים הושמו בטבעי הדברים אשר נעשו בו בעת העשותם תחילה. ואמרו על דרך משל, שיום שני בהחלק המים ["ויהי מבדיל בין מים למים" (בראשית א, ו)], הושם בטבע שיחלק ים סוף למשה [שמות יד, כא], והירדן ליהושע [יהושע ג, טז], וכן לאלישע [מ"ב ב, יד]. ויום רביעי כשנברא השמש [בראשית א, טז], הושם בטבעו שיעמוד בזמן פלוני בדבר יהושע אליו [יהושע י, יב], וכן שאר הנפלאות. מלבד אלו העשרה שהושמו בטבעי הדברים ההם בין השמשות". וראה להלן הערה 722.

<> לשון הרמב"ם במו"נ שם: "שהם אמרו, כי כשברא האלוק זה המציאות והטביע על אלו הטבעים, שָׂם בטבעים ההם [ש]יתחדש בהם כל מה שנתחדש מהנפלאות בעת חידושם. ואות הנביא, שהודיעהו האלוק בעת אשר יאמר בו מה שיאמר ויפעל הדבר ההוא כמו שהושם בטבעו בשורש מה שהוטבע... והיות קשה בעיניו מאד שישתנה טבע אחר מעשה בראשית, או יתחדש רצון אחֵר אחַר שהונחו כן. וכאילו הוא יראה, על דרך משל, שהושם בטבע המים שידבקו ויגרו ממעלה למטה תמיד, רק בעת ההיא שטבעו בו המצרים, והמים ההם לבד הם שיחלקו. וכבר העירותיך על עיקר זה המאמר, ושזה כולו בריחה מהתחדשות דבר, שם נאמר [ב"ר ה, ה] אמר רבי יונתן, תנאים התנה הקב"ה עם הים, שיהא נקרע לפני ישראל... לא עם הים בלבד התנה הקב"ה, אלא עם כל מה שנברא בששת ימי בראשית... והוא ההקש בשאר". והאברבנאל כאן הביא שכן כתבו הכוזרי במאמר ג, אות עג, וז"ל: "דומה לזה מאמר חז"ל 'עשרה דברים נבראו בין השמשות פי הארץ ופי הבאר ופי האתון וגו'', מאמר הנראה אף הוא לפי פשוטו כנמנע, אך הוא מעיד על ההסכמה בין התורה לבין חכמת הטבע; כי חכמת הטבע מאמינה בנהג, והתורה מעידה על שנוי מנהג זה. וההתאמה ביניהן היא בזה שגם שנויי הנהג מקורם בטבע, כי כך התנה עליהם ברצון הקדמון. וכך הסכם עליהם מששת ימי בראשית". וכן הביא האברבנאל שהרלב"ג במלחמות ה' בחלק השני מהמאמר הששי כתב כן. ועיין כאן בפירוש הגר"א שנראה שמצטט את דברי הרמב"ם האלו.

<> כמו שיבאר להלן [ד"ה ומפני כי], וז"ל: "דעת הפילסופים כי שכלו ורצונו הוא עצמותו, ואם היה לו שנוי רצון, היה עצמותו משתנה, אמרו שאין כאן שנוי רצון. וכמה דברים אלו רחוקים מן הדעת מאוד, שאם כן מה היה צריך לישראל אל התפילה בעת קריעת ים סוף; אם הושם בטבע לקרוע להם הים, הרי היה מוכרח שיהיה. ואם לא הושם בטבע הים, לא יהיה... אבל אנחנו אומרים כי הם עמסו עליהם דבר שלא יתן דעת האמת... כי אין לומר דבר זה שהידיעה עצמותו. והבאנו ראיה מדברי תורה ומדברי חכמים, שהידיעה היא מפעולת השם יתברך, שהוא מלשון 'וידע אלקים' [שמות ב, כה], אם כן הידיעה היא פעולה מפעולותיו, ולא עצמותו, ולמה לנו להכחיש הכתוב בכל מקום".

<> ומדוע נבראו עשרה דברים אלו בערב שבת בין השמשות, ולא נבראו במשך ששת ימי הבריאה, כפי ששורש שאר הנסים נמצא בששת ימי בראשית, ולא בערב שבת בין השמשות, וכפי שהולך ומבאר.

<> אין כוונתו שהמים נבראו ביום שני, שהרי להדיא המים היו קיימים כבר ביום ראשון, שנאמר [בראשית א, ב] "והארץ היתה תוהו ובוהו וגו' ורוח אלקים מרחפת על פני המים". ובגבורות ה' פי"ד [ע.] כתב: "ידוע לכל משכיל כי הצורה דבר מקוים, ובמים אין קיום, באשר הם נגרים ארצה. ומפני מיעוט צורתם לא נאמר במים 'בריאה' ו'יצירה' בפרשת בראשית, וזה ראיה על מיעוט היצירה בהם. וכן החושך לא נאמר בו בריאה ויצירה" [הובא למעלה פ"ג הערה 772, ולהלן הערה 984]. הרי שמן הנמנע שתוזכר בתורה בריאת המים, וכיצד כתב כאן "כאשר ברא ביום ב' המים", הרי הבריאה שנעשתה ביום שני הוזכרה בתורה. אלא כוונתו לדברי הרמב"ם כאן במשניתנו, שכתב: "דע שלא ייחדם לומר שאין שום מופת שהושם בטבע הדברים רק אלו, אבל אמר שאלו נעשו בין השמשות לבד, ושאר הנפלאות והמופתים הושמו בטבעי הדברים אשר נעשו בו בעת העשותם תחילה. ואמרו על דרך משל, שיום שני בהחלק המים ["ויהי מבדיל בין מים למים" (בראשית א, ו)], הושם בטבע שיחלק ים סוף למשה [שמות יד, כא], והירדן ליהושע [יהושע ג, טז], וכן לאלישע [מ"ב ב, יד]", והובא למעלה הערה 718.

<> כמבואר ברמב"ם [הובא בהערה 718, ובהערה הקודמת]. ויש להעיר, כי מבואר שהתנאי של קריעת ים סוף נעשה ביום שני, כאשר נחלקו מים תחתונים ממים עליונים [רש"י בראשית א, ו]. אך הב"ר [ה, ה] שהובא כאן ביאר שהתנאי נעשה ביום שלישי, כאשר נאמר [בראשית א, ט] "ויאמר אלקים יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותיראה היבשה ויהי כן". וכן הרשב"ץ כתב כאן: "כשנקרע הים למשה, כבר נגזר עליו ביום שלישי, שנאמר 'יקוו המים' שבאותה שעה יבקע". ובפירוש בעלי התוספות [בראשית א, ט] איתא: "ותראה היבשה - ואם תאמר, מאי קאמר, פשיטא דכיון דנקוו המים אל מקום אחד, פשיטא דנראית היבשה. אלא יש לומר דכאן רמז קריעת ים סוף, והכי קאמר 'יקוו המים אל מקום אחד', ויהיו לעולם לשם. אבל על מנת שתראה היבשה בקריעת ים סוף". ואולי אפשר לומר שבקריעת ים סוף מצינו שני נסים; קריעת המים, ועמידת המים כחומה, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקמב:]: "כי קריעת ים סוף היה מחלק ומפריד הים שהוא אחד, וראוי להיות מחובר ביחד, והשם יתברך &**קרע אותו והפרידו**^" [הובא למעלה הערה 398]. הנס הראשון מקורו ביום שני, שקרע והבדיל בין מים למים. ואילו הנס השני מקורו ביום שלישי, שהמים נקוו למקום אחד ונראתה היבשה.

<> ואם כן היה ראוי שפי הארץ יברא ביום ראשון לבריאה, שהוא יום בריאת הארץ, כפי שקריעת ים סוף הותנתה ביום שני לבריאה, ולא בערב שבת בין השמשות.

<> כגון פי האתון ואילו של אברהם היו צריכים להברא ביום ששי לבריאה, שאז נבראו הבהמות והחיות [בראשית א, כד].

<> שנראה לכאורה כשנוי רצון, וכגון הבאת המבול לעולם, לאחר שהקב"ה ברא את העולם, וכן בטול הגזירה על העיר נינוה, וכיו"ב, שדברים אלו נעשו כבר מששת ימי בראשית, ובכך לא יחשבו כשנוי הרצון.

<> זו קושיא שניה.

<> לשונו בגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכד:]: "אצל השם יתברך כאשר היה נמשך ממנו ונתחייב ממנו פעולת התעצבות, יאמר 'ויתעצב' [בראשית ו, ו], אף על גב שהוא אינו מתפעל, אין בזה כלום. וכן 'וינחם', אחר שהפעולה שבאה עתה היתה הפך הפעולה הראשונה, שייך בזה 'וינחם'. כלל הדבר, כי הלשון אינו מונח רק על הפעולות, לכך נאמרו עליו השמות האלו" [ראה להלן הערה 764]. ועל כל פנים מבואר שיש שנוי פעולה ורצון אצל השם יתברך [כמו שיבאר יותר להלן], ולא כרמב"ם הסובר שאין אצלו שנוי רצון.

<> פירוש - ואם תרצה לבאר שהקושי שעמד לעיני בחז"ל [במה שאמרו שקרי"ס נעשתה מחמת תנאי עם מע"ב] הוא כיצד ניתן לעשות התחדשות בטבע, וכפי שיבאר.

<> פירוש - המהר"ל מודה שזהו הקושי שעמד לעיני חז"ל. ומעתה יבאר מהו הקושי לומר שיש התחדשות בטבע.

<> לשון הרמב"ן בדרשת תורת ה' תמימה [כתבי הרמב"ן, כרך א, עמוד קמו ד"ה ונתברר עוד]: "נתברר עוד חדוש העולם על ידי משה בקריעת ים סוף והמן והבאר וענני הכבוד, וזולתם ביציאת מצרים, והנבואה במעמד הר סיני, שאלו הדברים מורים על החידוש. והיאך, כי לדברי המאמין בקדמות, אם ירצה האל לקצר כנף הזבוב, או להאריך רגל הנמלה, אינו יכול". והמורה נבוכים [ב, כה] כתב: "אבל סברת הקדמות כפי האופן הנראה לאריסטו... הרי זה סותר את התורה מעיקרה, ומכחיש את כל הניסים בהחלט... ודע עם הדעה בחידוש העולם יהיו כל הניסים אפשריים". והגו"א בראשית פ"א אות ב [ד.] כתב: "הקשה הרמב"ן [בראשית א, א], דמאי קשה לרבי יצחק [רש"י שם] שלא היה לכתוב בתורה 'בראשית', שאם לא כתב זה בתורה היה עולה על הדעת שהעולם קדמון, ולא ברא הקב"ה כלל העולם יש מאין. ומי שיאמין שהעולם קדמון כמו שיאמין ארסטו, כל הניסים שהם בשינוי העולם שבאו בתורה הם נמנעים, ואין לו תורה כלל, ובחדוש העולם יש מאין כל הנסים הם אפשרים, שהרי גם הבריאה ברא הקב"ה הכל יש מאין, ולמה לא נאמין בחידוש ובריאות הניסים כלם". ובהתחלת הקדמה שניה לגבורות ה' [ו] כתב: "המתפלסף אשר יאמר שכל הדברים באו מאתו בסדר המושכל אצלו על צד החיוב הקדמון, אשר לא סר ולא יסור, והכל כמנהגו וסדרו נוהג. וכיון שבאו מאתו כל הדברים בסדר המושכל על צד החיוב הקדמון אשר לא סר ולא יסור, אם כן אין שנוי בעולם שהיה יוצא מסדר המושכל, ולא יאריך כנף הזבוב. שאחר שהעולם נוהג על פי טבעו ומנהגו על ידי החיוב מאתו, אם כן אם היה בא שנוי לעולם על ידי נפלאות היה זה שנוי הסדר, ואינו נוהג על טבעו. ולפי דעתו לא נמצא דבר בשנוי טבעו, כי אם הכל כמנהגו על צד החיוב. ואם כן לא היה האותות והמופתים שהם בשנוי טבע ומנהגו של עולם אפשר כלל, כי הכל צריך להיות נוהג על פי הסדר המחויב מאתו בלי תוספת ובלי מגרעת ובלי שנוי כלל... כי העולם הוא על צד החיוב, ומפני שהוא על צד החיוב אין לו התחלה, ולפיכך העולם הוא קדמון".

<> קצת קשה, מדוע כותב על קדמות העולם ש"בודאי לא היה כך דעת חכמים", הרי לא רק חכמים עומדים כנגד קדמות העולם, אלא הנסים והאותות שנאמרו להדיא בתורה עומדים כנגדם, וכמבואר בהערה הקודמת. ויש לומר, שאין דבריו מוסבים על קדמות העולם, שזה בודאי משנה שאינה צריכה שאין לומר כן. אלא דבריו מוסבים על הגורם שהביא לחז"ל לבאר שה' שם בטבע את השנויים העתידיים. ועל כך מבאר שאין לומר שהגורם הוא שלולא כן היתה מניעה בעולם המפקיעה מה' את האפשרות של התחדשות הטבע, כל זה אין לומר, וכמו שיבאר.

<> את חנניה מישאל ועזריה [ראה למעלה הערה 718].

<> ושוב אינו בגדר נס. ונראה לבאר סברה זו, כי חוקי הטבע נחקקו ונקבעו בגמר הבריאה, שמאז ואילך העולם מתנהל באופן של "יש מיש". אך כל עוד נמשכה הבריאה של "יש מאין", שזה עצמו הוא בגדר נס [כמבואר בהערה 731], שוב אין מקום לחלק בין טבע לנס, אלא הכל יחשב כדבר אחד. לכך אותם נסים שנקבעו בתוך ששת ימי בראשית אינם חריגה מהטבע, אלא מצטרפים אליו.

<> פירוש - הואיל וטבע האש הוא לשרוף, אי אפשר לומר שהאש שלא שרפה את חנניה מישאל ועזריה היא אש טבעית [מפאת שנקבעה כבר בששת ימי בראשית שלא לשרוף], כי סוף סוף אש זו חורגת מטבע האש, וכיצד יתכן שחריגה תיחשב לטבע.

<> "רק" בלשון המהר"ל הוא כמו "אלא".

<> לכך א"א לומר שהקושי שעמד לעיני חז"ל הוא שאין ביכולת ה' לשנות הטבע, שא"כ לא אהני תירוצם [שנקבע כן בששת ימי בראשית]. וכן להלן [ד"ה אבל שיהיה] חזר וכתב בזה"ל: "אבל שיהיה קשה עליהם שנוי הטבע מצד שאין ביכלתו חס ושלום לשנות, דבר זה אינו כלל".

<> של הרמב"ם [בביאור הקושי לחדש הטבע].

<> "השלים העולם" - סיים את בריאת העולם, ואין העולם חסר כלום. וכן נאמר [קהלת ג, יד] "ידעתי כי כל אשר יעשה האלקים הוא יהיה לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע וגו'", ופירש רש"י שם: "ידעתי כי כל אשר עשה הקב"ה במעשה בראשית הוא ראוי להיות לעולם, ואין לשנותו לא בתוספת ולא בגרוע". ולמעלה פ"ב מ"ח [תרמד:] כתב: "כל הנבראים נבראו בדין ובמשפט, וכדכתיב 'כי כל מעשה אלהים אין להוסיף ואין לגרוע ממנו'. פירוש, כי מה שברא הקב"ה, ברא במדת הדין, כמו שנאמר בכל מעשה בראשית שם 'אלהים' [בראשית א, א], שהוא מדת הדין [ב"ר לג, ג]. וכל אשר ברא בדין, אין להוסיף ואין לגרוע ממנו, כאשר ברא אותו בדין". ובגבורות ה' פל"ט [קמז.] כתב: "דבר שהוא בבריאה אין שנוי לו כלל, כי על מעשה אלקים אין להוסיף ואין לגרוע". וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ט [תשסט.], שם פס"ה [תתרטז:], ושם פס"ז [תתרנה.]. ובנצח ישראל פל"ו [תרעח.] כתב: "כאשר השם יתברך השלים העולם ביום השבת, השלימו בג' שלימות; שאין כאן בבריאה תוספות. ואין חסרון בבריאה כלל, כמו שאמר הכתוב 'כי ידעתי כי על כל מעשה ה' אין להוסיף ואין לגרוע'. וביום השבת נשלמה הבריאה, ואין כאן עוד הויה יוצאת לפעל, שעצם הויה הוא שנוי" [ראה להלן הערה 1259]. ולהלן בסוף המשנה [לפני ציון 999] כתב: "כי השם יתברך ברא העולם בשלימות, ואין חסרון בעולם".

<> לשונו בתפארת ישראל פמ"ד [תרפג:]: "כאשר נברא העולם בשבעת ימי בראשית, היה דבר זה בכח בלבד, ויצא לפעל. כי לא היה בעולם בריאה חדשה, רק כמו שאמרו על כל הנסים שנתחדשו בעולם 'תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית על הים שיהיה נקרע', וכן על כל הנסים. ורוצה לומר שכל הנסים היו בכח, ויצאו לפעל בזמנם". ובגו"א בראשית פ"א אות כא כתב: "כל דבר, אף מה שיהיה לעתיד, הכל נברא בששת ימי בראשית, 'ואין חדש תחת השמש'. וכן דרשו בב"ר [יב, י] שאף עולם הבא נברא בששת ימי בראשית... מטעם ש'אין כל חדש תחת השמש'" [הובא למעלה פ"ג הערה 369]. וכן הרשב"ץ כאן כתב: "רבינו משה ז"ל פירש בספר המורה פרק כט [חלק שני] כי דעתן של חז"ל הוא שהנסים נגזר עליהם בעת הבריאה קודם שנשלמה הבריאה... וזה כדי לקיים הכתוב שאמר 'אין כל חדש תחת השמש'. וזהו שאמרו תנאים התנה הקב"ה עם הים שיהא נקרע". וכן הגר"א ביאר כאן את משנתינו, שכתב: "עשרה דברים נבראו כו' - כמו שאמר [קהלת א, ט] 'ואין כל חדש תחת השמש'. ונאמר [שמות יד, כז] 'לאיתנו', ואמרו [ב"ר ה, ה] לתנאו". וראה להלן הערה 889.

<> "חורבן העולם" מצד שכל הוספת בריאה חדשה היא שנוי לעולם, וכל שנוי הוא חורבן לדבר המשתנה. ובתפארת ישראל פמ"ט [תשסט.] כתב: "סדר השם יתברך כל המציאות בכללו, ו'מעשה אלקים אין להוסיף ואין לגרוע' [קהלת ג, יד], וכאשר יש תוספת או גרעון בסדר מציאות העולם, הוא חורבן כל העולם... ולכך המוסיף או גורע... יש בזה שנוי בריאה... ולכך המחסר או המוסיף... הוא שנוי סדר המציאות, וזה חורבן העולם" [הובא למעלה פ"ד הערה 245]. וכן כתב שם פס"ז [תתרנה.]. ובנצח ישראל פל"ו [תרעו:] כתב: "דבר זה נחשב הפסד העולם כאשר מגיע שנוי אל העולם בכללו" [הובא למעלה פ"א הערה 1512].

<> פירוש - אי אפשר שתברא בריאה חדשה והעולם ימשיך להתקיים, כי אלו הם דברים הפוכים, וכמו שמבאר.

<> כי אי אפשר לשני הפכים שימצאו יחד. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [ע.] כתב: "אי אפשר שיהיה נוטה לימין ולשמאל ביחד, שהם הפכים". ולמעלה פ"ג מי"ג [שיב.] כתב: "כאשר יפעל כח הדברי, לא נמצא השכלי בכחו, כי אין שני הפכים נמצאו כאחד". ובבאר הגולה הבאר הרביעי [שכ:] כתב: "כי לא יתחברו שני הפכים, כמו האמת והשקר, ביחד, מצד ההיפך שבהם". 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. ולהלן פ"ו תחילת מ"ה 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. והחובת הלבבות בשער השמיני פרק ג כתב: "כבר אמר אחד מן החכמים, כאשר לא יתחברו בכלי אחד המים והאש, כן לא תתחבר בלב המאמין אהבת העולם הזה ואהבת העולם הבא" [הובא למעלה פ"ד הערה 667]. וראה למעלה פ"א הערות 429, 744, 1470, ופ"ב הערות 256, 567, ובסמוך הערה 751.

<> פירוש - התנאי לא היה רק עם הים והאש והשמש שהוזכרו במדרש [ב"ר ה, ה (הובא למעלה הערה 718, ובסמוך הערה 746)], אלא עם כל עולם הטבע, וכמו שמבאר.

<> פירוש - היה מקום לומר שהתנאי נעשה רק עם הדברים שנזכרו במדרש, משום התנאי נעשה רק כדי לאפשר עשיית אותם נסים לצורך ישראל, ולכך אין שום הכרח לבאר שנעשו תנאים מעבר לצורך זה.

<> כי סבת התנאי אינה כדי לאפשר עשיית נסים לישראל, אלא כדי שעשיית הנסים לא תחשב חריגה ושנוי מעולם הטבע [כמו שיבאר בסמוך], ולכך התנאי נעשה עם כל מערכת עולם הטבע, ולא רק עם הדברים שנתפרטו במדרש. ונראה שכן מבואר במדרש עצמו, שאמרו שם [ב"ר ה, ה]: "תנאין התנה הקב"ה עם הים שיהא נקרע לפני ישראל. הדא הוא דכתיב [שמות יד, כז] 'וישב הים לאיתנו', לתנאו שהתנה עמו. אמר רבי ירמיה בן אלעזר, לא עם הים בלבד התנה הקב"ה, אלא &**עם כל מה שנברא בששת ימי בראשית**^... צויתי את הים שיהיה נקרע לפני ישראל. צויתי את השמים ואת הארץ שישתקו לפני משה... צויתי את השמש ואת הירח שיעמדו לפני יהושע... צויתי את העורבים שיכלכלו את אליהו... צויתי את האור שלא תזיק לחנניה מישאל ועזריה, צויתי את האריות שלא יזיקו את דניאל, צויתי את השמים שיפתחו לקול יחזקאל... צויתי את הדג שיקיא את יונה" [הובא למעלה הערה 718]. הרי להדיא אמרו שהתנאי היה עם כל מה שנברא בששת ימי בראשית, וכפי שביאר.

<> כפי שמצינו כמה דברים המחברים להדדי עליונים ותחתונים. דוגמה לדבר; בח"א לחולין ס: [ד, צח.] ביאר שהאדם מסוגל לחבר עליונים ותחתונים, "כי האדם הוא בין העליונים לתחתונים, והאדם הוא מחבר עליונים ותחתונים ביחד". ובנתיב התורה פי"א [א, מט.] כתב: "אמרו [ברכות מב.] תכף לתלמיד חכם ברכה... כי התלמיד חכם הוא הכנה שעל ידם תבא הברכה לעולם, וזולת זה אין העולם הזה ראוי לברכה, כאשר הברכה היא מעולם העליון הנבדל. ולכך על ידי תלמיד חכם, שיש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון, מביא הברכה לעולם" [הובא למעלה פ"ד הערה 1903]. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלו:] כתב: "כי הברכה באה מלמעלה למטה... וצריך שיהיה אמצעי אשר הוא שייך למעלה ושייך למטה, שעל ידו הברכה באה למטה, וזה בית המקדש, כי בית המקדש הוא מחבר עליונים ותחתונים, ולכך על ידו באים הברכות לעולם מעליונים לתחתונים" [הובא למעלה פ"א הערה 1169]. וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [סח.], והובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 70. ובדרוש על התורה [לג.] כתב: "כי העליונים ותחתונים מחולקים ומרוחקים מרחק רב, באשר אלו הם עליונים, ואלו תחתונים, ואין להם שתוף ויחס זה לזה. אמנם הדבר המחבר ומאחד אותם היא התורה, אשר היא שכלית, שהיא מהעליונים ועומדת בתחתונים. לפיכך היא עושה שלום בין פמליא של מעלה ופמליא של מטה, ומחברתן". ובגבורות ה' פנ"ה [רמה.] כתב: "הטבע הוא שליח של הקב"ה לפעול בעולם הזה, וכל דבר בעולם השם יתברך פועל על ידי הטבע, והוא שליח המקום" [הובא למעלה פ"ג הערה 652]. וראה במבוא לספר נר מצוה [עמודים 17-18] שנתבאר על פי דברי המהר"ל בנר מצוה שעל ענין זה גופא ניטש המאבק בין מלכות יון לכנסת ישראל; היוונים ניתקו את עולם הטבע ממקורו העליון, ואילו כנסת ישראל אומרת שהטבע אינו אלא שליחו של הקב"ה.

<> לשונו בהקדמה שניה לגבורות ה' [ז]: "דבר זה אנו מודים, כי מצד הטבע הנפלאות אינם נמצאים. אבל מצד פעולת הנבדל, כל הנפלאות הם נמצאים. כי העולם התחתון הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הנסים באים. שהנסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים. ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל... וכל זה מפני שיש להם דביקות בנבדלים, ולפיכך היו נמצאים בישראל נסים ונפלאות". ושם פנ"ח [רנז:] כתב: "דע כי העולם הזה הוא עולם הטבע, וכאשר הביא השם יתברך הנסים על מצרים, הביא אותם מעולם העליון, הוא עולם הנבדל, אשר משם באים הנסים, כמו שהתבאר לך בהקדמה" [הובא למעלה פ"ג הערה 652]. וראה למעלה הערה 695.

<> ובזה היה חורבן העולם, וכפי שנתבאר למעלה.

<> פירוש - ה' ברא את העולם בכדי שיעמוד, ולכך מן הנמנע שיעשה נס שיחריב את עולם הטבע, ובעל כרחך שנעשתה מתחילה הכנה מתאימה לעשיית הנס, וכמו שמבאר. וכן בכל מעשה בראשית נאמר "וירא אלקים כי טוב" [בראשית א, ד, ועוד], שפירושו "שרצה בקיומו לעד" [לשון הרמב"ן שם, והובא למעלה פ"א הערה 329]. ולכך אי אפשר שהקב"ה יעשה מעשה שיחריב את העולם. וראה הערה הבאה.

<> ענין זה מבואר היטב בהקדמתו השניה לגבורות ה' [יא], וז"ל: "רבותינו ז"ל אמרו [ב"ר ה, ה] תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית וכו'. וכוונתם בזה שהוקשה להם אחר שכל הנמצאים נמצאים מסודרים מאתו יתברך, אין יתכן בהם שנוי, כי מעשיו וסדרו ראוי שיהיה קיים לעד, לא תשתנה. ועוד כי כולם נבראים בשמו יתברך, ומאחר שכלם נבראו בשמו יתברך אשר הוא נצחי קיים לעד, כמו ששמו קיים נצחי, כך ראוים מעשה בראשית התלוים בשמו להיות נצחיים, 'כי ביה ה' צור עולמים' [ישעיה כו, ד]. ועל זה אמרו כי כאשר נבראו היה מסודר ממנו הנס שיהיה בנבראים, כאשר מסודר ממנו מעשה הטבע. וסדור הזה, כי במעשה בראשית לא החליט הטבע לגמרי, אבל סדר גם כן לנסים שלא כטבע, בדבר שבסוף יהיה נעשה הנס. וכמו שבשמו נברא מעשה בראשית, כך בשמו גם כן סידר שיוכל הטבע להשתנות ולהיות הויית הנס, והכל נברא בשמו. נמצא כאשר היה הנס לא היה בטול לסדר הנמצאים שנמצאים מאתו יתברך ויתעלה שמו... כי הנסים הם מסודרים מאתו יתברך גם כן, ואין הנסים שנוי הסדר, ולכך היה לנסים בתחילת הבריאה סדר, כמו שהיה סדר לטבע. וזה עיקר הפירוש מה שאמרו 'תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית', לומר שיש לנסים סדר מסודר גם כן". @**והרי שם**^ הויה גופא מורה על כך; כי באותיות יו"ד ה"א נבראו העולם הזה והעולם הבא [מנחות כט:], ואילו מהאות וי"ו של שם הויה באים הנסים לעולם, וכפי שכתב בח"א לסנהדרין פב: [ג, קעב.], וז"ל: "כי הנסים מצד עצמם ראוים שיהיו ששה הנסים, כנגד הוי"ו של שמו הגדול, שממנו הניסים" [הובא למעלה הערה 512]. וראה גו"א במדבר פי"א אות ו [ד"ה אבל], שביאר שם שהנסים באים מכח השם הגדול, ושם הערה 15. הרי שהעוה"ז והנסים באים משורש אחד [שם הויה], ולכך בודאי שאין סתירה ביניהם, כי אז הם היו בגדר הפכים זה לזה, וההפכים לא יהיו בנושא אחד [כמבואר למעלה הערה 743]. @**ובבאר הגולה**^ באר השני [קנ.] הביא את דברי הגמרא [סנהדרין סז:] שהאמוראים עסקו בספר היצירה ויצרו עגל. ושם [קנא:] ביאר מדוע אין בזה איסור כישוף [דברים יח, י-יא], וז"ל: "כי מה שעסקו בספר יצירה, ואברי להו עגלא תלתא, הוא מותר לגמרי. כי זהו דרך סדר העולם ומנהגו, שהוא יתברך מבטל גזירת עליונים, ומושל עליהם. ומפרשים חכמים שלכך נקרא הוא יתברך בשם 'שדי', שהוא שודד מערכות צבא עליונים. ואם כן למה יהיה דבר זה אסור, דבר שהוא לפי מנהג העולם. שהוא יתברך נקרא כך על שם שהוא יכול ומושל על צבא עליונים, והוא יכלתו וגבורתו בעולם. והוא כמו שאר תפילה, בשביל שהוא קורא השם יתברך, מבטל הגזירה שנגזר עליו. ולפיכך ספר יצירה, שבו הזכרת שמותיו יתברך אשר בהם ברא עולמו, 'כי ביה ה' צור עולמים' [ישעיה כו, ד], שכל העולם נברא בשמותיו, אין זה דבר יוצא מסדר עולם, אף כי הוא מבטל טבעי הדברים והמנהג. דאם לא כן, היה אסור התפילה, כי התפילה מבטלת גם כן גזירת עולם הזה. וכן גם הדברים הטבעים יכול לבטל על ידי שמו יתברך. ודבר זה בודאי מותר, כי אל השם יתברך בודאי כח לבטל טבעי הדברים, ואין זה דבר יוצא מסדר העולם". והם הם הדברים שנתבארו כאן; כשם שהנס לא סותר לטבע, כי אף הנס משתייך לסדר העולם, כך יצירת עגלא על ידי ספר היצירה לא סותר לסדר העולם, ולכך אינו בגדר של "כשפים".

<> אודות שבתנאי הוא כמשייר במתנתו, ואינו מוסר הכל למקבל, כן מבואר בגמרא [גיטין פב:], שאמרו שם "כל תנאי דעלמא לא שייר ליה בגט הכא שייר לה בגט", ופירש רש"י שם "הכא שייר בגיטא - כיון דאתני בהדה שלא לינשא לזה, נמצא שלא התירה גט זה לכל אדם". והרמב"ן עמד על כך [בראשית טו, יב] שבשעה שהובטחה הארץ לאברהם אבינו בברית בין הבתרים, שם גם נרמז לו על שעבוד ארבע מלכיות [ב"ר מד, כ], וכתב בזה"ל: "והיה הענין הזה לאברהם, כי כשהקב"ה כרת עמו ברית לתת הארץ לזרעו לאחזת עולם, אמר לו כמשייר במתנתו שארבע גליות ישתעבדו בבניו וימשלו בארצם, וזה בעל מנת אם יחטאו לפניו". הרי שכל תנאי הוא שיור במסירת הדבר לזולתו, וכך התנאי עם העולם הוא שיור במסירתו לידי הטבע.

<> צרף לכאן מאמרם [הוריות יא:] שאמרו שם שכמה נסים נעשו בשמן המשחה. ובח"א שם [ד, נח:] כתב: "ראוי הוא שיהיו נסים נעשים בשמן המשחה, כי כל דבר שהוא קדוש ראוי לנס, כי הנס הוא מעולם העליון הנבדל הקדוש, ושמן המשחה, שבו היה מקדש הכל, ובזה נראה שהוא קדוש יותר מהכל, ולפי קדושתו ראוי שיהיו נעשים בו נסים" [הובא למעלה פ"ד הערה 466]. וזה הביאור מדוע כל נס הוא לשעה בלבד [כמבואר למעלה פ"ד הערה 1427], כי הנס אינו אלא חדירה ארעית של העולם העליון לעולמנו שלנו, כי סו"ס אנו נמצאים בעולם הטבע, והנהגתו היא על פי טבע, והנס הוא גר בעולם הגשמי. @**ובבאר הגולה**^ באר הראשון [סב:] כתב: "כי האדם אשר הוא טבעי, אם הוא חטא בדבר הטבעי, שיתקרב אל האש, הוא נכוה מיד, יותר משאילו היה חוטא בדברים האלקיים. שאם אכל תרומה בטומאה, אף כי חטא בדבר קדוש אלקי, שהתרומה קדושה, אינו כמו מי שחטא בדברים הטבעיים, כי תכף שנותן אצבעו באש מיד נשרף האצבע. וזהו מפני שהאדם הוא טבעי בעצמו, ולכך בעוה"ז שהוא טבעי, אם עושה כנגד הטבע, ממהר לבא עונשו עליו. אבל מי שאוכל תרומה בטומאה, שחטא בדברים אלקיים לגמרי, עונשו יותר לעוה"ב שאינו טבעי. ואם בא עליו עונש בעולם הזה, אינו ממהר כל כך לבא" [הובא למעלה פ"ד הערה 542]. הרי שהשכלי אינו נמצא בקביעות בעולם הזה הגשמי.

<> בא לשלול את ההסבר השני שביאר הרמב"ם למעלה אודות הקושי שעמד לעיני חז"ל במשנתינו ובמדרש של "התנה הקב"ה עם מע"ב", וכמו שמבאר.

<> פירוש - למעלה [לאחר ציון 716] הביא את דברי הרמב"ם [בפיהמ"ש ובמו"נ] שביאר שהוקשה לחז"ל כיצד יתכן שיתחדש רצון ה' ממה שלא היה קודם [ראה הערות 717, 719]

<> פירוש - המהר"ל קובע ש"דבר זה אינו", ואין לשלול התחדשות הרצון אצל ה', וכפי שמבאר והולך. וקודם יביא את דעת הפילוסופים הסוברים שאין אצל ה' התחדשות של רצון, ולאחר מכן ישיב על דבריהם. ונקודת המחלוקת תהיה; האם רצון וידיעת ה' הם עצמותו [ולכך לא יתכן בזה התחדשות ושנוי], או שרצונו וידיעתו הם כמו פעולותיו, ולא עצמותו [ולכך יתכן בזה התחדשות ושנוי].

<> לשונו בהקדמה שניה לגבורות ה' [ט]: "מה שאמר שהיה מתחדש לו יתברך שנוי רצון ודעת... כי הנה קושיא זאת בנויה על דעת שאמרו כי אין הוא יתברך מקבל תוארים, והוא ושכלו דבר אחד, ואם ישתנה דעתו ישתנה עצמותו ח"ו, כך הם אומרים". ושם ייחס דעה זו לרלב"ג [מלחמות ה' מאמר שלישי פרק שני]. וכן הכוזרי מאמר שני אותיות ב-ח הביא דעה זו בשם הפילוסופים, וכן הוא בספר העקרים מאמר שני פרק ל, ובתורת העולה לרמ"א ח"ג פמ"ה. ולהלן פ"ו מ"י [ד"ה ויש לך] הביא דעה זו בשם הרמב"ם במו"נ ח"ג פי"ג. והמו"נ ח"א תחילת פס"ח כתב: "כבר ידעת פרסום זה המאמר אשר אמרוהו הפילוסופים באלוה יתברך, והוא אמרם, שהוא השכל והמשכיל והמושכל, ושאלו השלשה ענינים בו יתברך הם ענין אחד, אין רבוי בו". ובהקדמה שניה לגבורות ה' [ו] רמז שהפילוסוף הוא אריסטו. וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות ב [ד"ה והקשה]. וראה להלן ציון 798.

<> שאין שנוי רצון אצל ה', ולכך כל הנסים הוחלטו שיעשו מששת ימי בראשית.

<> מיישב שאלה זו לשיטת הפילוסופים עצמם.

<> הלכות תשובה פ"ה ה"ה, מו"נ ח"ג פרקים יז, כ, כא, ובשמונה פרקים סוף פרק ח.

<> לשון הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ה ה"ה: "שמא תאמר, והלא הקב"ה יודע כל מה שיהיה, וקודם שיהיה ידע שזה יהיה צדיק או רשע... אם ידע שהוא יהיה צדיק, אי אפשר שלא יהיה צדיק. ואם תאמר שידע שיהיה צדיק, ואפשר שיהיה רשע, הרי לא ידע הדבר על בוריו. דע שתשובת שאלה זו ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים, וכמה עיקרים גדולים והררים רמים תלויים בה. אבל צריך אתה לידע ולהבין בדבר זה שאני אומר, כבר בארנו בפרק שני מהלכות יסודי התורה שהקב"ה אינו יודע מדיעה שהיא חוץ ממנו, כבני אדם שהם ודעתם שנים, אלא הוא יתעלה שמו ודעתו אחד, ואין דעתו של אדם יכולה להשיג דבר זה על בוריו. וכשם שאין כח באדם להשיג ולמצוא אמתת הבורא, שנאמר [שמות לג, כ] 'כי לא יראני האדם וחי', אין כח באדם להשיג ולמצוא דעתו של בורא. הוא שהנביא אמר [ישעיה נה, ח] 'כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי'. וכיון שכן הוא, אין בנו כח לידע היאך ידע הקב"ה כל הברואים והמעשים. אבל נדע בלא ספק שמעשה האדם ביד האדם, ואין הקב"ה מושכו ולא גוזר עליו לעשות כך. ולא מפני קבלת הדת בלבד נודע דבר זה, אלא בראיות ברורות מדברי החכמה. ומפני זה נאמר בנבואה שדנין את האדם על מעשיו כפי מעשיו, אם טוב ואם רע, וזה הוא העיקר שכל דברי הנבואה תלויין בו".

<> פירוש - הפילוסופים הסוברים שאין שנוי רצון אצל ה', ישיבו על השאלות שיהיו על כך באופן הנ"ל, שדעת הקב"ה אינה מכרעת הטבע, ולכך היה מקום לתפילת ישראל על הים, כי מבחינתם של ישראל קריעת ים סוף לא היתה דבר מוכרע מעיקרא.

<> לשונו בהקדמה שניה לגבורות ה' [ט]: "ואנחנו תלמידי משה [רבינו] ע"ה אין אומרים כך [שהידיעה היא עצמותו], וחס ושלום לומר כך עליו. אבל הוא יתברך שקראו רז"ל בשם 'הקדוש ברוך הוא', ולא נקרא 'השכל ברוך הוא', כי אמיתת עצמו לא נודע, רק שהוא נבדל מכל גשם וגוף ומכל הנמצאים, ועל זה נאמר 'קדוש ברוך הוא', שענין 'קדוש' נאמר על מי שהוא נבדל [לשון האור שמח הלכות תשובה פ"ד ה"ד, שהביא דברים אלו, וכתב עליהם: "בזה דבריו נעימים, כי חלילה אין על הבורא יתברך שום תוארי החיוב... כי באמת אינו מושג כלל, ואינו נגדר כלל, ואם היה מתואר בחיוב, היה מושג במהותו. רק תואריו בשלילה, וזה 'הקדוש', היינו שהוא מופרש מכל התוארים ומכל ההשגות, וזה הוראת שם קדוש"]... והוא יתברך יודע הכל בחכמתו, ופועל הכל בכחו... שאין לומר כלל כי הידיעה עצמותו. ורז"ל בחכמתם הרמה הם שהודיעו לנו אמיתת דברים אלו במה שקראו אותו 'קדוש ברוך הוא', רוצה לומר שהוא פשוט נבדל מכל הנמצאים, ולא קראו אותו רק בלשון שלילה, שהוא נבדל מכל הנמצאים... וכאשר נאמר שאין הידיעה עצמותו, שוב לא יקשה לך כלל כי תהיה ידיעתו משתנה ויהיה עצמותו משתנה, כי אין עצמותו הידיעה, רק הוא יתברך מתואר שיודע כל. וזהו דרך החיים שראוי לכל ישראל לדעת ולהאמין, ולא ילך בדרכים המעוקלים אשר חדשו מדעתם, ויחפאו על ה' יתברך דברים אשר אין ראוים, כאשר תראה בדבריהם. לכך מה שאמר שהיה משתנה רצונו, אין זה שנוי בו חלילה, כמו שלא שייך שנוי בו בשנוי הפעולות. והבן הדברים האלו, והם טוב לאדם ולאמונתו". וראה להלן הערות 783, 810, 842. ובגבורות ה' פנ"ה [רמד.] כתב: "בשר ודם אינו פועל דבר המגיע לו, מפני שהוא פועל על ידי יגיעה, ואינו רוצה לטרוח. אבל הקב"ה, 'כי הוא אמר ויהי' [תהלים לג, ט], ומחשבתו ודעתו הוא פעולתו בודאי".

<> "ויהיה בטל לפי זה מה שכתב [שמות לב, יד] 'וינחם ה' על הרעה אשר דבר לעשות לעמו', שהשם יתברך נשתנה רצונו" [לשונו למעלה ליד ציון 727]. ונראה שמה שכתב "ולמה לנו להכחיש הכתוב בכל מקום" רומז גם לדברים שכתב בגו"א בראשית פ"ו אות יב, שנאמר שם [בראשית ו, ו] "וינחם ה' וגו' ויתעצב אל לבו", שיש שהבינו שפשוטו של מקרא ח"ו מורה על שנוי בעצמותו. ובגו"א שם האריך לדחות דבריהם, וכלשונו: "תרגם אונקלוס ["ויתעצב אל לבו"] 'ואמר במימריה למיתבר תוקפיהון'. כי אונקלוס הוא מבין עיקר ויסוד כל התוארים אשר נאמרו במקרא, כמו 'ויתעצב', 'ותקצר נפשו בעמל ישראל' [שופטים י, יז], והכל שורש אחד להם, כי הענין הוא הפעולה אשר נגזר ממנו... לכן לא יקשה לך כאן 'ויתעצב אל לבו', כי הוא נאמר על הפעל אשר בא מן העצבות, והוא התעוררות אל הנקמה, וזהו שתרגם אונקלוס 'ואמר בממריה מתבר תוקפיהון' ותעיין בדברים האלו. והנה האנשים אשר באו מקרוב [רומז לאלו שהוא חולק עליהם כאן] הרחיקו מאד התפעלות כזה וכיוצא בו במקום אשר יאמר השמות האלו, המורה על הגשמות. ותימה מאלו האנשים כי האדם כאשר מתעצב אף על גב שהוא אדם גשמי, אין התעצבות רק פועל נמשך ממנו, יהיה האדם נפעל או לא נפעל... כלל הדבר, כי הלשון אינו מונח רק על הפעולות, לכך נאמרו עליו השמות האלו. וכן יאמר גם כן בשינה 'עורה למה תישן' [תהלים מד, כד], כי כאשר לא ימשך ממנו העזר לישראל, הרי השינה... לכן תמצא כי רז"ל אמרו [חגיגה ה:] על השם יתברך 'הקב"ה בוכה' וכיוצא בזה, ואם היה זה חסרון בחוקו היו חכמי האמת מרחיקים זה מן השם יתברך לומר כך. אבל הם לא הרחיקו, כי תמיד הוא נאמר על הפעולה... וכן 'וילך' [בראשית יח, לג], 'ויבא' [תהלים כד, ז], אלו התוארים נאמרו עליו יתברך שהכוונה היא הפעולה, דהיינו שהגיע כבודו למקום שבא. ואף על גב שהוא יתברך נקי מן הגוף ומן מעשה הגוף (עיקר השלישי לרמב"ם), אי אפשר שלא יקבל המקום שבא לשם כבודו התקרבות אל הקדושה, וזה היה פועל הקב"ה, הוא חבור אל המקום ההוא. ולפיכך 'וילך' וכן 'ויבא' וכיוצא בזה, הכל נאמר שהשם יתברך פעל הגלוי שנגלה לשם".

<> בהקדמה שניה לגבורות ה' [ט], והולך לצטט רק משפט אחד ממה שהאריך שם.

<> מה שנקט "אצל הנשמה", ולא כתב "אצל האדם", כי בא להשוות את הנשמה אל הקב"ה, וכמאמרם [ברכות י.] שיביא בסמוך.

<> פירוש - כאשר הנשמה משיגה ויודעת ["ונפשי יודעת מאוד" (תהלים קלט, יד)], אין השגה זו עצם הנשמה, אלא הנשמה מאפשרת לאדם שישיג וידע, אך נשמה לחוד וידיעה לחוד. וראה להלן הערה 846.

<> כן מצינו שכינה את חז"ל בכמה מקומות. וכגון, בהקדמה שניה לגבורות ה' [טו] כתב: "אבל רז"ל בעלי האמת אומרים הפך זה". ושם בהמשך כתב [יז]: "כלל הדבר, שנעלם מהם סבת ענין הנסים באיזה ענין הם, ולפיכך לא היה להם לדבר ממהות הנסים. אבל רז"ל בעלי האמת, ידעו בקבלתם ענין הנסים והנפלאות, ולפיכך הניחו הנסים כמו שהם. וכל הנוטה מדרכיהם הוא נוטה מדרכי חיים". וכן כתב בנצח ישראל פי"ז [שפד:], וז"ל: "ודע, כי על פי דעת רז"ל בעלי האמת, כח החיה הרביעית מקבל מן כח חמה המאור הגדול". והכוונה שחז"ל הם בעלי החכמה הפנימית, ודבריהם אמת ולא אומדנא בעלמא.

<> לשון הגמרא שם: "מה הקב"ה מלא כל העולם, אף נשמה מלאה את כל הגוף. מה הקב"ה רואה ואינו נראה, אף נשמה רואה ואינה נראית. מה הקב"ה זן את כל העולם כלו, אף נשמה זנה את כל הגוף. מה הקב"ה טהור, אף נשמה טהורה. מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים, אף נשמה יושבת בחדרי חדרים". וחלקים ממאמר זו נזכרו בגבורות ה' פס"ה [שג:], נתיב העבודה פ"ז [א, ק.], שם פי"ח [א, קלב:], נצח ישראל פ"ד [סח:], שם פ"ט [רלו:], ושם פמ"ד [תשנח:].

<> משפט זה מתבאר על פי דבריו בסמוך: "ובשביל שאמרנו כי אין הידיעה עצמותו, לא יצאנו חס ושלום לומר שיש בו דבר רבוי שיהיה יוצא מן שורש האחדות או שיהיה חס ושלום דבר תוספות".

<> בהקדמה שניה לגבורות ה' [י], והולך לצטט מדבריו שכתב שם.

<> לשונו שם בגבורות ה': "ואולי יאמרו, אם אין עצמותו שכל, וגשם חס ושלום לומר עליו, אם כן מהו יתברך. נשיב להם, וכי הנשמה שבגוף האדם יוכל לעמוד על אמתתה, כל שכן וכל שכן בורא הכל, שאין לשאול עליו קושיא זאת, [שמות לג, כ] 'כי לא יראני אדם וחי'". ושם מאריך בזה טובא.

<> דב"ר ב, לז "רבנן אמרי, בוא וראה; הקב"ה ממלא את עולמו, והנפש הזו ממלאה את הגוף. הקב"ה סובל את עולמו, והנפש הזו סובלת את הגוף. הקב"ה יחיד בעולמו, והנפש יחידה בגוף. הקב"ה אין לפניו שינה, והנפש אינה ישינה. הקב"ה טהור בעולמו, והנפש הזו טהורה בגוף. הקב"ה רואה ואינו נראה, והנפש הזו רואה ואינה נראית. תבא הנפש שהיא רואה ואינה נראית, ותקלס להקב"ה שהוא רואה ואינו נראה". ובמסורת המדרש הובא שמאמר זה נמצא במדרש תהלים מזמור קג, מדרש תנחומא חיי שרה אות ג, פרקי דר"א פנ"ד, ויק"ר ד, ח, ועוד. וכן הוא בילקו"ש תהלים רמז תתנז.

<> "ידעו מצפוני החכמה" פירושו שלחז"ל היתה קבלה ומסורה להבין מצפוני החכמה, וכפי שכתב בבאר הגולה באר החמישי [לא:]: "כל אלו דברים כבר אמרנו שהם מקובלים מפי ספרים מצפוני החכמה, אשר עמדנו שם על עיקר דברי חכמים, ולהם לבדם נגלו סודי התורה והחכמה". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ו [צט.]: "ויודעי התורה, אליהם בלבד נגלו מצפוני החכמה והאמת". ולכך יש ללמוד מדבריהם, כי יש ללמוד רק מבעלי המסורה והקבלה, וכפי שכתב בתפארת ישראל פס"ו [תתרלב.] על דבריו של מפרש אחד: "הנה שאין ללמוד מפירושו, כמו שכתב כי לא באו לו דבריו בקבלה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1280]. ואלו דבריו כאן ש"מתבונתם [של חז"ל] יש לאדם ללמוד, שהם ידעו מצפוני החכמה".

<> ואם היו ידיעתו ורצונו יתברך ממהותו, אזי יש לנו גישה מסויימת אל מהותו, כי ידיעתיו ורצונו הם לפעמים גלויים לנו. אך הואיל וחז"ל קבעו שלא נוכל לדעת מהותו, בעל כרחך שאין ידיעתו ורצונו מעצמותו, אלא מפעולותיו. ואודות שחז"ל אמרו שא"א לדעת מהות ה', הנה אמרו חכמים [שמו"ר ג, ו] "אמר ליה הקב"ה למשה, שמי אתה מבקש לידע, לפי מעשי אני נקרא; פעמים שאני נקרא באל שדי, בצבאות, באלקים, בה'. כשאני דן את הבריות אני נקרא 'אלקים', וכשאני עושה מלחמה ברשעים אני נקרא 'צבאות', וכשאני תולה על חטאיו של אדם אני נקרא 'אל שדי'... אני נקרא לפי מעשי". ועל כך אומרים "דימו אותך ולא כפי ישך וישווך לפי מעשיך" [שיר הכבוד]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תפח:] כתב: "כי לראות הכבוד [של ה'] בעצמו אי אפשר". ובספר העקרים מאמר שלישי פרק כה כתב: "ביארה [התורה] שהשם יתברך נמנע ההשגה. אמר הכתוב 'כי לא יראני האדם וחי' [שמות לג, כ], וכתבה שמה שיושג ממנו יתברך הוא מצד המידות, שהוא מנהיג בהן בריותיו. כמו שביאר זה למשה כשאמר 'הודיעני נא את דרכך ואדעך למען אמצא חן בעיניך' [שמות לג, יג], שהודיעו יתברך כי הי"ג מידות שבהן הוא מנהיג את בריותיו הן דרכיו [רש"י שם פסוק יט], שאפשר לאדם הידיעה בהן, בין רב למעט, כפי התחלפות מדרגות המשיגים. אבל תוארי עצמו אי אפשר שיושגו".

<> כן מובא בספר העקרים מאמר שני פרק ל, וז"ל: "אי אפשר שישיג עצמותו שום נמצא זולתו, כמו שאמר החכם כששאלו אותו אם היה יודע מהות האל, והשיב 'אילו ידעתיו הייתיו'. כלומר, אין מי שישיג עצמותו, אלא הוא יתברך, עם היות מציאותו נגלית מצד מעשיו תכלית ההגלות". וכן הוא בדרשות הר"ן הדרוש הרביעי. ובספר עקידת יצחק שער נד כתב: "כי איך יתכן שישאל משה מאתו יתעלה ידיעת מהותו, הנה מלא לבו אותו להיותו הוא האלוה, וכמו שאמר החכם 'אילו ידעתיו הייתיו'". ובספר "מכלול המאמרים והפתגמים" צירף לכאן דברי הכוזרי [ה, כא] "אילו היינו משיגים אמיתתו, היה זה חסרון בו".

<> "שורש האחדות" העיקר של אחדות, וכמו שכתב בעל העקרים מאמר שני ס"פ יג: "ויספיק זה בהבנת שורש האחדות... ונתחיל עתה לדבר בשורש השני, שהוא שאינו גוף ולא כח בגוף".

<> בא לבאר שלא תאמר שהואיל ואין הידיעה עצמותו, אם כן הידיעה היא דבר חיצוני לה', וממילא היא תחשב כדבר רבוי או תוספת לה', ובזה לא יהיה ח"ו ה' אחד בכל צד. והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ב ה"י כתב: "הקב"ה מכיר אמתו ויודע אותה כמו שהיא, ואינו יודע בדעה שהיא חוץ ממנו כמו שאנו יודעין, שאין אנו ודעתנו אחד, אבל הבורא יתברך הוא ודעתו וחייו אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך ייחוד. שאלמלי היה חי בחיים ויודע בדעה חוץ ממנו, היו שם אלוהות הרבה; הוא וחייו ודעתו, ואין הדבר כן, אלא אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך ייחוד. נמצאת אתה אומר הוא היודע והוא הידוע והוא הדעה עצמה, הכל אחד". ואע"פ שכנראה המהר"ל יחלוק על מה שהרמב"ם כתב לגבי ידיעתו יתברך, מ"מ בודאי שלכו"ע אי אפשר שיהיה דבר תוספת ורבוי על ה' יתברך, כי זו תהיה יציאה מן שורש האחדות. וכן בבאר הגולה באר השני [קסא:] כתב: "השם יתברך אחד לגמרי מכל צד". וכן בספר דרך ה', חלק א פרק ראשון, כתב: "דרך משל, הזכרון כח אחד, והרצון כח אחר, והדמיון כח אחר, ואין אחד מאלה נכנם בגדר חבירו כלל. כי הנה גדר הזכרון גדר אחד, וגדר הרצון גדר אחר, ואין הרצון נכנס בגדר הזכרון, ולא הזכרון בגדר הרצון, וכן כלם. אך האדון יתברך שמו איננו בעל כחות שונים, אע"פ שבאמת יש בו ענינים שבנו הם שונים, כי הרי הוא רוצה והוא חכם והוא יכול והוא שלם בכל שלימות. אמנם אמתת מציאותו הוא ענין אחד שכולל באמתתו וגדרו כל מה שהוא שלימות. ונמצא שיש בו כל השלימיות לא כדבר נוסף על מהותו ואמתת ענינו, אלא מצד אמתת ענינו בעצמה שכוללת באמתה כל השלימיות" [הובא למעלה פ"ד הערה 750, וראה להלן הערה 845].

<> מה שנקט ב"יודע" ו"יכול" אינו במקרה, אלא הם תוארים השייכים להדדי, וכפי שביאר בהקדמה שניה לגבורות ה' [ט], וז"ל: "כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות. ומזה בעצמו שהוא בתכלית הפשיטות אין דבר נבדל ממנו, כי הדבר שיש לו גדר ומיוחד בדבר מה, בשביל אותו גדר נבדל ממנו דבר שאינו בגדרו. אבל מפני כי הוא יתברך פשוט, ואין לו גדר כלל, אין דבר נבדל ממנו, ואם כן הוא יודע הכל, והוא יכול הכל. וכל זה מפני שאין לו גדר יוגדר בדבר מיוחד... ואם לא היה יודע הכל, או לא נמצא מאתו הכל, היה דבר זה בשביל שיוגדר בדבר מיוחד, וזה אינו, כי לא יוגדר, ודבר זה ברור. והוא יתברך יודע הכל בחכמתו, ופועל הכל בכחו".

<> כפי שכתב הרמב"ם במורה נבוכים ח"א פנ"ב: "יתואר הדבר בפעולתו... כאמרך 'ראובן הוא אשר חרש את הדלת ובנה החומה הפלונית וארג זה הבגד'. וזה המין מן התארים רחוק מעצם המיוחס, ולזה ראוי שיתואר בהם האלוק יתברך... שהוא יתברך אחד מכל הצדדים, אין ריבוי בו ולא ענין מוסף על העצם... אשר אין ריבוי בו, עושה מעשים מתחלפים". וכן האריך בזה שם בפרק נג. ובספר העקרים מאמר שני תחילת פרק ח כתב: "ממה שהוא מבואר במעט עיון שהתואר שיתואר בו הדבר מצד פעולותיו לא יחייב רבוי בעצמות הפועל כלל, כי כבר אפשר שימשכו מן הפועל האחד פעולות רבות מתחלפות... האש כי היא תתיך קצת הדברים, ותקפיא קצתם, ותבשל ותשרוף ותשחיר ותלבין. ומי שלא ידע טבע האש יחשוב שיש בה ששה כחות מתחלפים... ואולם מי שידע טבע האש יבין כי בכח אחד שיש בו, והוא החום, יפעל האש כל אלו הדברים, ויתחלפו הפעולות מצד התחלף המקבלים, מבלי שיחייב זה רבוי בעצמות האש", ומשל זה מהאש לקוח מדברי הרמב"ם במו"נ ח"א פנ"ג. וכן כתב ספר העקרים מאמר שני תחילת פרק כב, וז"ל: "כל בעלי העיון הפילוסופי חושבים שאי אפשר ליחס להשם יתברך שום תואר, לא עצמי ולא מקרי מצד עצמו בשום צד, אלא מצד פעולותיו בלבד... וכן דעת כל החכמים התורניים שנמשכו אחר דעות הפילוסופים. עד שהרמב"ם ז"ל כתב שהאומר שהשם יתברך יש לו תארים עצמיים ושהם בלתי מחייבים רבוי בעצמותו, הנה הוא כאילו קבץ בין הסלוק והקיום ולא ירגיש בזה. ועל כן לקח לו דרך אחרת בזה, ואמר שאי אפשר ליחס לה' שום תואר חיובי, אלא שללי, ושכל התארים השוללים צודקים עליו, ואי אפשר שיצדק עליו שום תואר חיובי אלא מצד פעולותיו". והכוזרי [מאמר שני אות ב] כתב: "תארי הפעולות שאולים מן הפעולות הבאות מאת האלוק... כתארים 'מוריש ומעשיר משפיל אף מרומם' [ש"א ב, ז]... ועם היות תארים אלה מרבים, אין הם מחיבים רבוי באלוק, ואינם פוגמים באחדותו".

<> לשונו בהקדמה שניה לגבורות ה' [ט]: "כי אין חלוק בין ההשגה שהוא משיג הנמצאים, או מה שהוא פועל שאר פעולות, כי ההשגה גם כן פעל, ויבא בלשון פעל, שיאמר [שמות ב, כה] 'וידע אלקים', כמו שיאמר [שמות כ, א] 'וידבר אלקים'. וכמו שיפעל לפעמים פעל זה, ולפעמים פעל אחר, הכל לפי המקבל, וכך בהשגתו משיג כל דבר לפי ענין המקבל, כי אין השגה רק פועל, לכך יבא בלשון פועל... ואין צריך להרחיק זה. וכל שאר התוארים כך הם" [ראה להלן הערות 842, 843]. ואודות שהתוארים נאמרו לפי בחינת המקבלים, הנה זהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תיז.] כתב: "ודע כי בכל מקום שתמצא בכתוב ובדברי חכמים לשון כזה [תוארים], חס ושלום שיעלה על דעתם לומר שיהיה דבר זה אצל הבורא, כי מי שמספרים כבוד אל יותר מהם. אך הכל הוא מצד המקבל. כי דעת רז"ל, והוא דעת התורה, שכל הדברים האלו הם מצד המקבלים, שהוא יתברך נמצא אל המקבלים כמו שהם מוכנים לקבל, ונראה להם השם יתברך כפי מה שהמקבל ראוי לו, מבלי שיהיה הדבר הזה בעצמו יתברך כך, רק שכך האדם מקבל מאתו יתברך. ודבר זה הוא יסוד גדול מאוד, גלו אותו חכמים במדרשיהם הפנימיים והנעלמים... הרי בארו כי השם יתברך מתואר בתארים לפי המקבלים, ומכל שכן שהוא יפעול כאשר מוכנים המקבלים בעצמם. ולא שימצא אצלו שנוי או שום דבר או התפעלות, רק שכך הוא נמצא הוא יתברך אל המקבל. ועל עניין זה באו כל התוארים שהם אצל השם יתברך... הכל מצד המקבלים... ודבר זה יהיה לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך, שכל דברים אלו וכיוצא בהם נאמרו מצד המקבל". וכן כתב בנצח ישראל פי"ט [רלה:], שם פכ"ב [תע:], גבורות ה' פכ"ג [צט:], שם פ"ע [שכ.], גו"א בראשית פ"ו אות יב, שם שמות פ"ג אות ב, וח"א לע"ז ג: [ד, כה.]. ובתפארת ישראל פל"ג הקדיש את כל הפרק לבאר כיצד הכל נסקר מצדו של האדם, ובתוך דבריו כתב שם [תפז.]: "כי מה שאמר הכתוב [שמות יט, כ] 'וירד ה' על הר סיני', וכיוצא בזה, הם נאמרים כלפי האדם, כי כך נמצא השם יתברך אצל האדם, שהיה יורד מן השמים על הר סיני. וכיון שכך הוא אצל האדם, אף כי באמתת עצמו אין הדבר כך, רק שכך נמצא אל האדם, יאמר עליו כפי מה שהוא נמצא אל האדם... ויותר מזה אף שמו יתברך נקרא כאשר הוא אל האדם" [הובא למעלה פ"ג הערה 1407].

<> כן כתב בגו"א בראשית פ"א אות סט [מז.] כתב לגבי בריאת אדם וחוה, וז"ל: "אמרו בגמרא [ברכות סא.] שמתחלה עלה במחשבה לבראתו שנים, ולבסוף נברא אחד. רצו בזה כי הזכר והנקבה מחולקים בצורתן, ולכך כאשר עלה במחשבה לבראתם היו שנים, כי כאשר הם מושכלים, הם שנים, שצורת הזכר בלבד, וצורת הנקבה בלבד. אבל כאשר נברא בפעל בגופו, היה החומר מקבל צורת שניהם... שהחומר אינו מוכן לקבל צורת הזכר בפני עצמו וצורת הנקבה בפני עצמו, רק שהחומר מוכן לקבל צורת האדם. כי החומר... [אינו] כל כך במעלה שיקבל צורת האדם הזכר בפני עצמו, והנקבה בפני עצמה, רק היה מוכן לקבל צורת האדם הזכר והנקבה בכלל. עד שתקן אותו אחר כך, שעשה לזה זכר בפני עצמו, ולזה נקבה בפני עצמו" [הובא למעלה הערה 148]. הרי לאחר התיקון נמצא שיש חומר המוכן לקבל צורת זכר, ויש חומר המוכן לקבל צורת נקבה, ובחומר תליא מילתא.

<> "אם כן הידיעה היא פעולה מפעולותיו, ולא עצמותו" [לשונו למעלה לפני ציון 763]. ובספר דרך מצותיך [לבעל צמח צדק], דף פב בהג"ה [דפוס ניו יורק תשי"ג] הביא דברים אלו, וכתב: "עצמותו אינו בגדר שכל, והשכל והידיעה הם פעולים, רוצה לומר מה שכתוב 'וידע אלקים', שפעל וברא הידיעה, כמו שאמר [בראשית א, כא] 'ויברא אלקים'".

<> באור שמח הלכות תשובה פ"ד ה"ד כתב: "ואעתיק בזה דברי רבינו המפורסם מוהר"ר ליוא מפראג מה שכתב דברים נמרצים בספרו גבורות השם בהקדמה. וזה לשונו בהשגתו על הרלב"ג [הובא למעלה הערה 763]... האריך להעמיק, כי אם נאמר כי הידיעה מתחדשת אצלו, אין זה שנוי בו, רק יציאת פעולה מאתו. וכמו שנאמר שהבורא קרע הים ובחצות לילה הכה בכורים, אין זה שנוי בו, ככה אם נאמר שהבורא ידע שהמצרים ענו את בני ישראל בשעה שענו, אין זה שנוי בו חלילה. זה תורף דבריו", ושם מאריך לחלוק על דברים אלו, ויובא בהערה 860.

<> כוונתו לרבי אליעזר אשכנזי, בעל מחבר ספר מעשי ה', וכפי שיביאו בהמשך. אך דברים אלו שיביא כאן לא נמצאים בספר מעשי ה', ואכן מוכח מלשונו שלא איירי בדברים שכתבם רבי אליעזר אשכנזי, שהרי כתב כאן: "כשקרא דברי אשר בספר גבורות השם, אסף עליו רבים ופער פיו לבלי חוק", היינו שמדובר בדברים שנאמרו באסיפת רבים, ולא בדברים שנדפסו. ובלא"ה יש רגלים לדבר שאיירי בדברים שנאמרו בע"פ ולא שנדפסו, כי דפוס ראשון של הספר גבורות ה' נדפס בשנת שמ"ב, ואילו דפוס ראשון של הספר מעשי ה' נדפס בשנת שד"מ, ודחוק לומר שהספר הספיק להגיע לידי רבי אליעזר אשכנזי בטרם שהתחיל בהדפסת ספרו.

<> כי לכאורה זה נראה כיציאה מאחדותו יתברך. גם האור שמח בהלכות תשובה פ"ד ה"ד עורר על דברי המהר"ל, ודבריו יובאו להלן הערה 860.

<> אודות שבני אדם עושים דברים פסולים ומקולקלים רק בכדי להתגדל ולהתכבד בעיני הבריות, כן ביאר את קלקול סדר הלימוד בימיו, כן כתב בנתיב התורה פ"ה [א, כה:], וז"ל: "ואם אומרים לאבי הנער... ולא ילמוד עדיין התוספות, כאילו אומרים לו שלא ילמוד כלל, כי אין האב חפץ רק בשם".

<> פירוש - בני דורו הם בגדר "בני אדם הבלתי יודעים", וכמו שמבאר.

<> לכך אין בני דורו יודעים דעת חכמים, כי הם קוראים בספרים שאין רוח חכמים נוחה מהם, ומושפעים לרעה מספרים אלו. ובבאר הגולה באר הששי [ערה.] כתב על ספר שפסל בזה"ל: "ועתה בדור הזה, הפחות והסכל מכל חכמה, יעמוד אחד וישלח לשונו בקדושים, אשר היו לפנינו יותר מאלף שנה, ויאמר ראה דרכי וחכם... ויותר מזה, כי נתנו דבריו בדפוס לפרסם דברים כאלו, אשר הם ראוים להשרף... ונתנו בדפוס כאילו היו מספרי קודש. ולכן לא עליו תלונתנו, כי ימצא לפעמים איש טינא בלבו, כי הורגל היה בספרי אומות, כאשר יעיד עליו ספרו. אך על זה תלונתנו, כי לא נמצא איש מוחה להנתן דברים כמו אלו בדפוס, ויהיה דבר זה סבה חס ושלום להרים יד בתורה, ודבר זה ידוע... וכדי שלא יאמרו כי יש בדבריו ממש, כי לב בני אדם הבלתי מבינים מלא הוללות, כי הרחוקים מן החכמים אוהבים דברים כאלו, כי רחקו מהם דברי חכמים. ולכך אשים דעתי על דבריו. ואם כי דבר זה אין ראוי, כי אין קץ לדברי רוח, מכל מקום כיון שנדפסו דבריו בספר, ראוי להשיב טעותו". ובתשובות החתם סופר חלק ששי [ליקוטי שו"ת] סימן סא, כתב: "כי מי גרם לעם רב מעם ה' אשר בעו"ה נטה לבם מאחרי תורת מרע"ה ולנטות להיות אחרי רבים לרעות, להלכד ברשת האפיקורסות. מי גרם כל אלה, הלא 'עמך כולם צדיקים' [ישעיה ס, כא] מאז מעולם. אך בתחלה התפשטו ספרי מירוס... דמשכי בליצנותיא, ולהיותם נדפסים בלשון הקודש בלשון צח דמשכי, עסקו בה ההמונים, ונלכדו בחרמם וירדו ממדרגה למדרגה, עד שבעו"ה פשתה הנגע, גברו ועתקו ועשו חיל. ואי היה כלל מונח וגדר גדור ותקנה קבוע וחרם לבלי לקנות שום ספר שאין עליו הסכמה מגאוני הזמן... ואז לא היה שום מקום שתתפשט הנגע, ולא נספתו עם ה' אחרי דבריהם. אבל מכיון שיד השרים והסגנים היה תחלה להדפיס ספרים הקדושים בלי הסכמה, על כן אין כח למחות, ונתקלקלה השורה בעו"ה, והיה מה שהיה, ועינינו רואות ולבנו דוה".

<> להלן משנה טו: "ארבע מדות ביושבים לפני חכמים; ספוג, ומשפך, משמרת, ונפה. ספוג, שהוא סופג את הכל. משפך, שמכניס בזו ומוציא בזו. משמרת, שמוציאה את היין, וקולטת את השמרים וכו'". וביאר הרע"ב שם: "משמרת - מוציא כל מה ששומע בבית המדרש, וקולט דבר של בטלה". וזה לשונו שם: "ויש שהוא דומה למשמרת, שהיא מוציאה היין, וקולטת השמרים. וזה מפני שאין לו דעת צלולה... כאשר שומע הדבר שהוא ברור והלכה, ושומע דבר שאינו הלכה, דעתו נוטה אחר שאינו הלכה. וזהו על הרוב, שהרבה בני אדם שאין שכל שלהם זך וברור, ישר בעיניהם דבר שהוא יוצא מן השכל הברור, וישר בעיניהם שאינו ברור. ולכך הוא עוזב השכל הברור, ומקבל השכל שאינו ברור". וכך הוא מצבם של בני דורו, שנוטים אחר דבר היוצא מן השכל הברור.

<> בסמוך יביא כמה ספרי קבלה להוכיח את דבריו. וכן הוא בספר פרדס רימונים שער ד פרק ט, ושער כז פרק א.

<> בתמיה.

<> למעלה [הערה 773]. ובתורת העולה לרמ"א ח"ג פ"ד האריך בדבר זה, והראה שהספירות [הכוללות הידיעה] הן מפעולותיו יתברך, וכמהר"ל, וז"ל: "עניני השמות הם תארי הפעולות, והם גם כן הספירות, אם כן ענין הספירות הם תוארי הפעולות, והספירות הם הכחות האלקיות והפעולות שנתגלו בענין הבריאה... והראיה על זה שהרי כל שמות שהניחו המקובלים, כולם אינן אלא שמות הפעולות... ובספר הזוהר [ח"ג קמא.] כללא עתיקא דעתיקין וזעיר אנפין כלא חד הוא, כלא הוי כלא יהא, לא שני ולא משתני ולא ישתני, ואי תימא מאי בין האי להאי, כולא הוי כמתקלא חדא, אבל מתפרשן אורחיי ומנן אשתכחו דינא, ומסטרא דילן הוו שניין דא מן דא, ורזין אלין לא אתמסרו אלא למחצדא חקלא קדישתא, וכתיב [תהלים כה, יד] 'סוד ה' ליראיו', עכ"ל. הנה מבואר מזה כי הספירה הראשונה, שהיא עתיקא דעתיקין, עד האחרונה, לא משתני לא בעבר ולא בהוה ולא בעתיד, וכולא חד, והשינוי בא מצדינו... והנה אי אפשר לומר דלא אשתני אלא בענין זה שהספירות הם תוארי הפעולות, והוא מבואר למשכיל". ושם מביא מקורות נוספים לכך.

<> הוא רבי מאיר גבאי, בספרו עבודת הקודש, חלק א, שהוא חלק היחוד. וכן בגבורות ה' פס"ח [שטו:] הביא דברים בשם רבי מאיר גבאי, שכתב: "ומצאתי פירוש להרב המופלא רבי מאיר גבאי ז"ל בספר מראות אלקים". וראה להלן הערה 811.

<> לשון העבודת הקודש שם: "וחכמי האמת קראו להקב"ה 'נשמה לנשמה'... וענין המשל הוא כן, כי כמו שהנשמה שבאדם היא אחת, ולא נוכל להשיג אמתתה רק בפעולותיה הנראים באברי הגוף, כן להבדיל אלף אלפי אלפים לאין קץ לא נוכל להשיגו יתברך רק מצד פעולותיו הנעשות ע"י מדותיו. וכמו שאין פעולה לגוף בלתי הנשמה, כי היא חיותו וסבתו, כך אין פעולה למדות אם לא בהיותם באחדות גמורה במאצילם, ולכן הכל דבר אחד פשוט. וכמו שהנפש היא אחת, וכחותיה אדוקים בה, והם עצם הנפש, אלא שיש לה שמות מתחלפים לפי התחלפות פעולותיה, ולזה תקרא לפעמים 'חיונית', ולפעמים 'טבעית', ולפעמים 'נפשית', עם היות שהם כחות משתלשלות מעצמות הנפש הפשוט, כן הספירות הם מתאחדות בעצמו הבורא יתברך, והרבוי וההתחלפות הוא בערך אל הפעולות המתחלפות המשתלשלות מאחדות הבורא, לא שיהיה בו חלוף, אלא שהוא בערך אל המקבלים. ולכן ידמו רבותינו ז"ל הנפש להקב"ה בחמשה דברים פרק קמא דברכות [י.]".

<> לשון העבודת הקודש שם: "כי הוא יתברך נשמה למדותיו הנאצלים מאורו, שהם נשמות. כי העליונה נשמה לשל מטה ממנה, וכל אחת לחברתה, והם מיוחדות בייחוד אמיתי".

<> פירוש - מדותיו של הקב"ה הן הספירות [כמבואר בהערה 795], ו"הרי לך כי רבוי הספירות, שבכללם נחשבים החכמה והבינה, הם לפי רבוי הפעולות" [לשונו להלן ליד ציון 816].

<> הם הפילוסופים, וכמבואר למעלה הערה 757.

<> לא מצאתי שיאריך בדברים אלו במקום אחר בספריו. ולהלן [לפני ציון 861] כתב: "ואין להאריך במקום הזה כלל, ובאולי נזכה בעזר המחיה הכל בחסדו יתברך לבאר כל הדברים במקומם המיוחד לזה".

<> הרמ"א בספר תורת העולה ח"ג פ"ד הביא שכך דעת הרמב"ם בכמה מקומות, וכלשונו: "דע כי הרב המורה התפלסף מאד בענין התארים של השם יתעלה, והאריך בזה ח"א פ"נ, וכתב שעיקר האמונה שאין לשם יתעלה תואר נוסף על עצמותו, ושכל תוארי השם יתעלה הם שבים לדבר אחד הפשוט. וכתב שם פרק נז: ואם כן הוא נמצא ולא במציאות, וכן הוא חי ולא בחיים, ויודע ולא במדע, ויכול ולא ביכולת, וחכם ולא בחכמה, אבל הכל שב אל ענין אחד, אין רבוי בו. וכן כתב בספר המדע פ"ב מהלכות יסודי התורה ה"י. וכתב שם ח"א פרק נג שתוארי הפעולות הם הצודקים לדבר על השם יתעלה, ולכן כתב שם, וז"ל: ואין רחוק אם כן בחוק הבורא יתעלה, שיהיו אלו הפעולות המתחלפות באות מעצם אחד פשוט, אין רבוי בו, ולא ענין מוסיף כלל. ויהיה כל תואר נמצא בספר האלקים יתעלה הוא תואר פעולתו, לא תואר עצמו כו', והאריך שם בזה. וכתב עוד ח"ג פ"כ שענין הידיעה של השם יתעלה אי אפשר להשיג, כי מדעו הוא עצמו ועצמו הוא מדעו, כי אין לו תואר חוץ עצמו, וכשם שאי אפשר להשיג עצמותו, כך אי אפשר להשיג תואריו, מאחר שתאריו הם עצמותו, והכל שב אל דבר אחד".

<> פירוש - כאשר אחד הושפע מדברי הפילוסופים, ולאחר מכן הוא לומד דברי קבלה, אז הוא נותן גם לקבלה מקום, ואז הוא מנסה לקיים שניהם, ולומר ששניהם אמת, וכמו שמבאר והולך.

<> אולי צריך לומר "ומודה".

<> "וכאשר הם אמת" - וכאשר דעת הפילוסופים היא בעיניו גם כן אמת [בנוסף לדברי הקבלה].

<> פירוש - כאשר האדם חושב שדברי המקובלים ודברי הפילוסופים אמת, הוא לא שת לבו לכך שבזה הוא מקבץ להדדי שני דברים הפוכים, וזה מן נמנע. ובגבורות ה' פנ"ב [רכח.] כתב: "כמו שידע האדם ששני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד". וראה להלן הערות 821, 1056, 1425.

<> פירוש - אנשים טועים לחשוב שההבדל בין המקובלים לפילוסופים הוא רק הבדל לשוני, ולא הבדל מהותי, וכמו שמבאר והולך.

<> פירוש - אנשים טועים לחשוב שניתן ליישב את הסתירות שבין הקבלה לפילוסופיה בכך שיש ביניהם הבדלי לשון, וההבדלים והסתירות שביניהם נובעים מהבדלי לשון בלבד.

<> כפי שפירש המו"נ ח"א ר"פ נח שאין לה' שום תואר חיובי, וז"ל: "דע כי תאור האלוק יתברך בשלילות הוא התאור האמיתי... אמנם תארו בחיובים יש בו מן השיתוף והחסרון... איך אין לנו דרך בתארו אלא בשוללים, לא בזולתם", ושם מאריך בזה [פרקים נח-ס]. וראה להלן הערה 822.

<> כי כשם שהפעולות אינן נוגדות לאחדותו יתברך, אע"פ שהן אינן מעצמותו, כך היא המדה גם בנוגע לידיעותיו ורצונותיו, וכפי שביאר למעלה.

<> דרכו של המהר"ל להעמיד את "תלמידי משה רבינו עליו השלום", לעומת דעה הנראית לו שסותרת את יסודות התורה. וכן בתפארת ישראל [ר"פ ט, טז] הביא את דעת הפילוסופים, והעמיד כנגדם [בשני המקומות הנ"ל] את דעתם של "תלמידי משה רבינו עליו השלום". וכן בהקדמה שניה לגבורות ה' שמביא כאן [ט], כתב: "ואנחנו תלמידי משה [רבינו] ע"ה אין אומרים כך, וח"ו לומר כך עליו וכו'". וכן בהמשך משנתינו [לפני ציון 864] כתב: "שאין אחד מבני אדם שהם בני אברהם ראש המאמינים מקבלי תורת משה [רבינו] ע"ה שישים דבריו על לבו, רק צא יאמר לדבריו". וכן כתב בבאר הגולה בסוף הבאר הששי [שנז:], וז"ל: "וכל איש בעל דת תורת משה ומאמין בתורה שבכתב ובתורה בע"פ, יהא ספר זה בבל יראה ובל ימצא, ולא יביט אליו ולא יסתכל בו לא ראיה שכלית ולא ראיה חושית". וראה להלן הערה 864.

<> לשונו בהקדמה שניה לגבורות ה' [ט]: "ואנחנו תלמידי משה עליו השלום אין אומרים כך [שהידיעה היא עצמותו], וחס ושלום לומר כך עליו" [המשך דבריו שם הובא בהערה 763].

<> הוא רבי מאיר גבאי, בעל מחבר ספר עבודת הקודש. וכן כינה אותו בספר גבורות ה' פס"ח [שטו:], והובא בהערה 794. ולא נמצא בכל ספריו שכינה מחבר אחר בשם זה.

<> לשון הספר שם בתחילת פרק יב: "חלוף השמות ומנין הספירות לא יחייב רבוי באלהות כלל וחלילה, כי מה שאנו מכנים האלהות פעמים בשם 'אהיה' לפי שהוא רחמים גמורים, ופעמים בשם 'אלהים' לפי שהוא דין, וכן שאר שמות וכנויין, אין זה כי אם חלוף הבחינות בהצטרף אל פעולות מתחלפות".

<> המשך לשונו שם: "הענין לומר כי כאשר יבחן עצם האלהות מצד הרואתו על רחמים גמורים, רוצה לומר שהוא פועל פועל הרחמנות, נקראהו בשם 'אהיה'. וכאשר נבחנהו מצד הוראתו על דין ומשפט, רוצה לומר שהוא פועל המשפטים, נקראהו בשם 'אלהים'. וכן הענין בספירות וביתר השמות, רוצה לומר שאין כאן כי אם עצם אחד פשוט בתכלית האחדות והפשיטות, ולפי חלוף הבחינות בו בהצטרף אל פעולותיו המתחלפות כפי חלוף המקבלים יקרא בשמות רבים, ויאמר בו שהוא עשר ספירות".

<> זהו המשך דברי רבי מאיר גבאי.

<> המשך לשונו שם: "והראיה לזה ממה שאמרו בפרקי רבי אליעזר [ר"פ ג]; עד שלא נברא העולם היה הקב"ה ושמו בלבד [עיי"ש ברד"ל אות י]. והכוונה לומר כי לפי שקודם הבריאה לא היה דבר יפעל בו האלהות כפי חלוף בחינותיו, כי לא היה שום נברא לקבל, היה אז נבחן עצמות הבורא פשוט מצדו יתברך ממש מבלי שום בחינה מחולפת בבחינת המקבל, כי לא היה שם עולם שיפעל בו, אבל היה עצמותו פשוט. אבל אחר שנברא העולם, אז מבחינים העצמות לפי בחינות מתחלפות מצד חלוף הפעולות המקובלות למקבלים מתחלפים, לא בבחינת עצמותו ומצדו, ואין זה מחייב שום רבוי בעצמותו יתברך חלילה, כי הכל נאמר בהקש אל הנבראים ומצדם... ומנין הספירות אינם כי אם חלוף בחינות בהצטרף אל פעולות מתחלפות מצד המקבלים, לא מצד הפועל".

<> כי הספירות [מלמעלה למטה] הן; כתר, חכמה, בינה, חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד, ומלכות.

<> לשונו שם [ד"ה והנה הוא]: "הנה הוא מראה פעולותיו ומעלתו בהם עם היותו נעלם מכל, כי מתוך הנגלה יתבונן האדם בנסתר, כי הנשמה שבאדם נעלמת ואינה נכרת, אבל בהראותה פעולותיה באיברי הגוף, והאיברים פועלים בכחה ובסבתה, אנו מכירים מעלתה ובאים עד תכונתה. כך הוא המשל והדוגמא, כי שרש הכל יתברך נעלם ונסתר, הנה הוא מראה כחו וגדולתו ומעלתו ומציאותו באמצעות מדותיו, שהוא להם כמשל הנשמה לגוף, ומהם אנו מכירים מציאותו וגדולתו, מה שלא היה אפשר בזולת אצילותו, כמו שלא היה אפשר להכיר מעלת הנשמה ולהתבונן בה בזולת איברי הגוף שהיא פועלת על ידם. ולזה רמז איוב באמרו [איוב יט, כו] 'ומבשרי אחזה אלוה', כלומר שמבחינת גופו היה בוחן האלקות, והוא מה שכתבתי כי מעלת הנשמה תוכר ותושג מצד הגוף, שהיא מראה כחה ופעולותיה על ידו, ובזה אנו יודעים מציאותה. כן הוא המשל בענין האלקות, כי באמצעות האצילות אנו יודעים מציאות אדון יחיד המאציל, ואם כן מוכרח ומחויב היה אצילות המעלות המתיחדות באמצע יחודו ית' כדי להכיר מציאותו ומעלתו ולהעיד באחדותו, כי ברוב העלמתו והסתרו מכל לא היה איפשר להכירו ולהתבונן בו אם לא על ידו".

<> כגון, שם בפרק ח האריך להורות שהספירות הם לפי פעולותיו, ובתוך דבריו כתב שם: "ידוע כי הידים כלי הפעולה, וזולתם לא תצוייר. וכן לא יצוייר ולא יתכן שום פועל כי אם בספירה, ולפיכך היה ונברא הכל באמצעותם, לפי שהם לאדון יחיד, כמו הידים לנשמה לפעול בהם ולהראות כחה". ושם בסוף פרק יא כתב: "כי האלהות לא ישתנה ממחשבה למחשבה, ולא מפעולה לפעולה, ולא מהנהגה להנהגה, כי הוא פשוט בתכלית הפשיטות, ומיוחד בכל חלקי שמותיו ומדותיו בתכלית האחדות, ושינוי פעולה אשר מצד ההנהגה אינה בבחינת עצמו יתברך, ולא מצדו, כי אם בבחינת המקבלים ומצדם, כמו שיתבאר בפרקים שאחרי זה בס"ד". ושם בפרק יב כתב: "כאילו יאמרו שעצמותו יתברך פשוטה בתכלית הפשיטות, ורבוי הספירות הם בבחינות הפעולות".

<> פירוש - בעלי הגישה של הפילוסופים [השוללים את התוארים] מאיימים על השומעים את דבריהם, וכמו שמבאר.

<> פירוש - הדוגלים בשיטה זו [שאין כלפי מעלה תוארים] סבורים שהחולק על דבריהם הוא יוצא מן האחדות, וכפי שהביא למעלה [לפני ציון 786] שאחד מהם עורר על דבריו בהקדמתו לגבורות ה', שדבריו הם יוצאים מן האמונה באחדותו.

<> פירוש - אם האדם ירצה לחבר דעת המקובלים לדעת הפילוסופים, נמצא שיקבץ דעות הפוכות להדדי, וכפי שכתב למעלה לפני ציון 804. אך אם יצעד רק לאור חכמים, לא יקבץ הפכים יחד. וראה להלן הערה 1056.

<> פירוש - בעלי הגישה הפילוסופית מבארים שהואיל וה' הוא אחד פשוט בתכלית הפשיטות, בהכרח שאין לו שום תוארים, כי היה זה רבוי, אלא התוארים נאמרו בדרך שלילה, וכפי שכתב המו"נ, ודבריו הובאו למעלה בהערה 807.

<> פירוש - יש סתירה מיניה וביה בגישה זו, ואין היותם נאמרים בצורה חלקה ויפה בפה מועילה לטשטש סתירה זו, וכמו שמבאר.

<> לשונו בח"א לר"ה כא: [א, קכב:]: "ותדע עוד כי העולם הזה נברא מן השם יתברך, אשר הוא עלת העולם ופועלו, ומפני כך יש בו שתי בחינות; הבחינה האחת מצד העלול עצמו, הוא העולם, אשר יש בו הרבוי, כי הרבוי הוא מצד העלול. [והבחינה השניה] מפני כי עלתו ופועלו, הוא השם יתברך, אשר הוא אחד, יש לו התדמות במה אל עלתו, שהוא אחד". ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כג.] כתב: "כי העולם נברא על ידי זה שהוא יתברך עלה אל העולם, כי אשר הוא עלה שייך אליו עלול, הוא הנברא, אשר הוא עלול ונברא מאתו... שהרי הבריאה אל העולם מחמת שהוא יתברך עלת העולם, והעולם הוא עלול, וזהו יראת העלה על העלול".

<> יש בדברים אלו הד לדבריו בבאר הגולה באר הרביעי [תה.] בביאור מטרת בריאת העולם, וז"ל שם: "השאלה הגדולה ששאלו; למה ברא השם יתברך את הנבראים כלם. כי יש מהם שאמרו בהיתר שאלה זאת, שהוא יתברך רצה להודיע כח מעשיו וגבורותיו לעולם. ודבר זה לא יתכן לומר, שלכך ברא הכל, להודיע כחו לבשר ודם. ויש שהיו אומרים, כי זהו מדרך השלם, שהוא משפיע הטוב לזולתו. ומפני שהוא יתברך הטוב, השפיע את העולם. וגם דבר זה לא יספיק, שלא יהיה בריאת העולם רק שיהיה נקרא 'בורא' ו'עושה', כמו האומן שהוא בונה הבית שיהיה נקרא 'בנאי', והוא דבר אשר לא יתכן. ומפני זה באו חכמים לבאר תשובת שאלה זאת, כי העולם נברא לעצמו, כי אף על גב שהעולם הזה הוא עלול, ואין העלול במדריגת העילה, מכל מקום יש כאן תוספת מעלה אל העילה מצד העלול. ולפיכך הוא יתברך מניח תפילין [ברכות ו.], שהתפילין הן פאר על בעל התפילין. וכך יש אל השם יתברך מן הנמצאים שהם זולתו, פאר נוסף מן הזולת, שהם הנמצאים, כמו שהתפילין מן האדם פאר נוסף על האדם. ואין דומה תואר זה לשאר התארים, שיקרא הוא יתברך גבור חכם ובעל יכולת, שהשבח הזה מצד השם יתברך, שהוא בעל יכולת חכם גבור. אבל תואר זה הוא בעניין אחר, שהוא תאר מצד הנבראים, מה שהוא יתברך מתואר בשלימות הנמצאים, והוא שלימות ומעלת ישראל, ודבר זה הם התפילין. וזה מה שאמרו [ברכות ו.] 'הקב"ה מניח תפילין', שהם פאר נוסף. ובמאמר הזה באו להודיע בחכמתם הרמה שהקב"ה ברא הנמצאים במה שהנמצאים הם שבח אליו. ולכך אמר הכתוב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו', וזה מורה התפילין דמארי עלמא. ונתבאר לך דברים גדולים ונוראים".

<> הוא רבי חסדאי קרשקש בספרו אור ה', מאמר א, כלל ג, פרק ג, וז"ל: "והנה הרב המורה הרחיק מאד התארים המחיבים באל יתברך... והעמיק עוד, כי גם המציאות והאחדות לא יאמר בו יתברך כי אם בשיתוף השם... סוף דבר, לא יותר בו אלא מן התואר שיתואר הדבר בפעלתו, לא תואר הפעלה בעצם הפועל. והריבוי הוא בפעלות לבד אשר פעל, כאילו תאמר פעל ועשה, שזה לא יחייב שינוי וריבוי בעצם הפועל, והריבוי הוא בפעלות לבד. ולזה היו התארים העצמיים המותרים בחקו יתברך הם השוללים לבד... והנה אי אפשר לנו מבלתי שנעיר על ספקות שבאו בדבריו, ואח"כ נבאר שמה שחייבו הוא בלתי מחויב [ומקשה על הרמב"ם ארבע שאלות]... ואמנם מאמר רבי חנינא, כשנתבונן בו, הוא יורה על מה שאמרנו. וזה, שהוא נעזר במה שאמר [ברכות לג:] 'סימתינהו לכלהו שבחי דמרך'. יראה היראות מבואר, שסיבת השתיקה הוא להפלגת ריבוי השבחים, ולפי שלא היה יכול לספרם, לא היה ראוי שירבה בשבחים... יתחייב, אם כן, מה שאין ספק בו, היותם תארים עצמיים. עם היות עצמותו אחד, מחויב המציאות יתברך שמו".

<> שם המחבר הוא רבי אברהם שלום בן יצחק, ונדפס לראשונה בשנת רצ"ט בקונסטנטינא

<> הנה במאמר השנים עשר יש שני דרושים; האחד, דרוש על התוארים האלקיים. השני, דרוש הבחירה האנושית. וכוונת המהר"ל כאן היא לדרוש הראשון, הפרק הראשון, שכתב שם: "בענין זה נפל מחלוקת בין חכמים גדולים אם יש לו יתברך תארים חיוביים עצמיים או לא... הרמב"ם בחר לו לחלקו היות תאריו שוללים... והרב רבי חסדאי בספרו אמר שיש לו תארי החיוב, הם תארים עצמיים. ראוי שלא להתעצל מלעיין בדעות האלה ולברר הצודק מהם".

<> שם בפרק שלישי, שפתח את הפרק בזה"ל: "ונאמר עתה שכל מה שטען ה"ר חסדאי בענין התארים נגד הרב לא יקביל דעת הרב ולא ינגדהו כלל", ושם מאריך לדחות את דברי רבי חסדאי.

<> מחבר הספר מערכת אלקות הוא רבי פרץ הכהן בן רבי יצחק גדוני, והספר נדפס במנטובה בשנת שי"ח, עם שני פירושים צמודים לו. וכוונת המהר"ל כאן היא לדברי המפרש העלום, ולא למפרש הנדפס בשמו [רבי יהודה חייט]. וכן הובאו דברים אלו בתורת העולה לרמ"א ח"ג פ"ד ד"ה ומצאתי.

<> פירוש - התוארים הם הנשואים, אשר הם נתלים בנושא שלהם, שהוא העצם.

<> פירוש - המקרה [הנשוא, התואר] אינו יכול להתקיים ללא הנושא שלו, כי המקרה אינו יכול להתקיים ללא שייכותו אל העצם.

<> פירוש - המקרה [הנשוא, התואר] הוא דבר נוסף על העצם, ולא העצם עצמו, ולכך הוא ניזון ומתקיים מכח העצם, ולא כקיום העצם עצמו. ואודות שהעצם הוא נושא למקריים, כן ביאר למעלה פ"ב מ"ז [תרלא:], וז"ל: "העשירי הוא העצם, אשר הוא נושא לט' מקריים, כאשר ידוע", ושם הערה 785.

<> "מפני כי אם היה לו תוארים, היה זה נוסף על העצמות" [לשונו להלן לאחר ציון 837].

<> עד כאן דברי המפרש לספר הנ"ל. וכן הביאו הרמ"א שם, והוסיף להעתיק עוד משפט, וז"ל: "ורוצה לומר שהשכל האנושי יספר שבחי השם יתעלה באמצעות הספירות, שהם התוארים בלתי נוספים, עכ"ל. הרי לך מבואר נגלה בדברי חכם זה כי עניני הספירות הם התוארים בלתי נוספים, והם תוארי הפעולות, כמו הנצוץ בשמש... שזהו דעת המקובלים האמתיים".

<> ואילו לדעת הפילוסופים אין לה' תוארים בעצם, אלא רק נאמרו בדרך השלילה, וכמבואר למעלה.

<> פירוש - מה שכתב המפרש של מערכת אלקות שחכמי המחקר הרחיקו התארים מן ה', וכפי שהביא למעלה משמו.

<> כן הוא בספרו אור ה' מאמר א, כלל ג, פרק ג, ד"ה ולזה הותר, וד"ה ואולם כבר, שביאר שם שהתוארים משתלבים עם עצמותו, אף שאינם עצמו כלל, אך מ"מ הם אינם דבר נוסף על עצמותו.

<> בדרוש הראשון, מאמר יב, פרק ג.

<> בהקדמה שניה לגבורות ה' [ט].

<> פירוש - בקליטת השכל, אין הבדל בין איך שהדברים הם מחוץ לשכל, לבין קליטתם בתוך השכל, דאידי ואידי חד הם, שהאופן שהדבר הוא מחוץ לשכל, כך היא תמונת הדבר בתוך השכל, כי השכל מתרשם מהצגת הדבר מחוץ לו. ואם כך נבאר את ידיעתו יתברך, הרי בזה יש גדר וגבול כלפי מעלה, שאז הקב"ה יודע הדברים כפי שהדברים נעשים בעולם, וא"כ ידיעתו יתברך תהיה תלויה בגורמים חיצונים, וזה עצמו מורה על מניעה מסויימת כלפי מעלה, שהרי אין הקב"ה תלוי כלל בשום דבר, וכמו שמבאר והולך. ובהקדמה שניה לגבורות ה' [י] כתב: "ועתה ראה, שהם אומרים עליו שעצמותו שכל מופשט, וכל שכל הוא שיודע הדבר בנפשו כמו שהוא חוץ לנפשו [פירוש - השכל תופס הדברים כפי שהם נמצאים חוץ לשכל], ואם כן יהיה הוא יתברך נסמך אל אשר עלולים ממנו, ויהיה העלול קודם העלה".

<> לשונו בהקדמה שניה לגבורות ה' [ט]: "כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות. ומזה בעצמו שהוא בתכלית הפשיטות אין דבר נבדל ממנו, כי הדבר שיש לו גדר, ומיוחד בדבר מה, בשביל אותו גדר, נבדל ממנו דבר שאינו בגדרו. אבל מפני כי הוא יתברך פשוט ואין לו גדר כלל, אין דבר נבדל ממנו, ואם כן הוא יודע הכל, והוא יכול הכל, וכל זה מפני שאין לו גדר יוגדר בדבר מיוחד, ובשביל זה הכל נמצא מאתו גם כן כמו שיתבאר. ואם לא היה יודע הכל או לא נמצא מאתו הכל, היה דבר זה בשביל שיוגדר בדבר מיוחד, וזה אינו, כי לא יוגדר, ודבר זה ברור". ומדגיש שהקב"ה הוא "פשוט בתכלית הפשיטות" כדי להורות שמה שהקב"ה יודע הכל אינו מצד שהוא סבה לנמצאים, אלא מצד שהוא פשוט בתכלית הפשיטות, שלא יוגדר בדבר מיוחד, ולכך השנוי הוא רק מצד המקבל, אבל אצל השם יתברך אין כאן שנוי. ואודות שהקב"ה הוא "פשוט בתכלית הפשיטות", ראה למעלה פ"ב מ"ט [תשכב:], ושם הערה 1238.

<> המשך לשונו בהקדמה שניה לגבורות ה' [ט]: "כי אין חלוק בין ההשגה שהוא משיג הנמצאים, או מה שהוא פועל שאר פעולות. כי ההשגה גם כן פעל, ויבא בלשון פעל, שיאמר [שמות ב, כה] 'וידע אלקים', כמו שיאמר [שמות כ, א] 'וידבר אלקים'. וכמו שיפעל לפעמים פעל זה, ולפעמים פעל אחר, הכל לפי המקבל. וכך בהשגתו, משיג כל דבר לפי ענין המקבל, כי אין השגה רק פועל, לכך יבא בלשון פועל... ואין צריך להרחיק זה. וכל שאר התארים כך הם, אבל האמת כמו שאמרנו למעלה, שאין לומר כלל כי הידיעה עצמותו" [הובא בחלקו למעלה הערה 781]. וכן יחזור ויכתוב כאן בהמשך [לאחר ציון 851].

<> ואם כן קשה כיצד ניתן להשוות פעולות לידיעה, דנהי ששנוי הפעולה אינו נחשב לשנוי בפועל, כי אין הפועל נושא בחובו את הפעולה, ולכך אין הפעולה משפיעה כלל על הפועל. אך הידיעה אינה יוצאת לזולת, אלא היודע נושא בחובו את הידיעה, ומדוע שנוי ידיעה לא יחשב שנוי ביודע.

<> פירוש - הואיל והקב"ה כולל כל המדות בכח אחד, בהכרח שעצמותו מחייבת את היותו של הקב"ה יודע וגבור ויכול, אך אין עצמותו הידיעה, כי יודע לחוד, וידיעה לחוד. וראה למעלה הערה 778 כיצד כל המדות של הקב"ה הם בכח אחד בתכלית האחדות.

<> פירוש - עצמותו יתברך היא שהוא יודע, וגם מתחייב מכך הידיעה, אך אין הידיעה עצמותו. וכן כתב למעלה [לפני ציון 766] לגבי הנשמה, וז"ל: "וכמו שהוא אצל הנשמה, כי מן הנשמה מתחייב הידיעה, ואין עצם הנשמה היא הידיעה, כי דבר זה אינו, רק כי הנשמה פועלת הידיעה... ולכך אמרנו כי אין עצמותו הידיעה, ובשביל שאמרנו שאין הידיעה עצמותו לא גרענו דבר כלל".

<> פירוש - הפילוסופים אומרים שהשכל הוא עצמותו יתברך, וסך הידיעות שיש בעולם הוא עצמותו, כפי שתמיד השכל נמדד בידיעות שיש בו, ולא בכח היודע.

<> פירוש - אין הידיעה עצמותו, אלא היותו יודע היא עצמותו.

<> פירוש - מכיון שהידיעה אינה נכללת בעצמותו, ממילא היא ידיעה החורגת מעצמותו, ומתייחסת אל זולתו.

<> כי בשעה שיש יציאה מעצמו, בהכרח שזהו דבר חיצוני לעצמו, והחיצוני אינו עצם הדבר. ובגו"א שמות פי"ח אות יח [יט:] כתב: "וכל עצם הוא עומד בעצמו, אין לו צירוף אל זולתו". ובגבורות ה' פכ"ה [קה:] כתב: "כי כל עצם נסמך בעצמו, אינו תולה בזולתו". וראה להלן הערה 882. @**דוגמה לדבר;**^ ישראל הקדימו "נעשה" ל"נשמע" [שמות כד, ז, ושבת פח.], ובביאור הדבר כתב בתפארת ישראל פכ"ט [תלח.] בזה"ל: "ועוד יש לך לדעת, כי מה שהיו מקדימים ישראל 'נעשה' ל'נשמע' דבר זה בודאי, כי אצל האדם, מן הידיעה שיודע שדבר זה טוב לו לעשות, נמשך המעשה. ואם לא היה יודע שטוב לו לעשות, אינו עושה. ולא כן ישראל, במה שהם עובדים השם יתברך, עיקר עצם שלהם מה שנבראים עליו הוא לעבוד השם יתברך במעשה, והידיעה בפעולה זאת נמשך אחר המעשה. אבל אצל כל האדם, המעשה נמשך אחר הידיעה, מפני שמן הידיעה בא המעשה, ואם לא ידע, אין כאן פעולה, ולפיכך צריך להקדים השמיעה אל הידיעה. ואצל ישראל שהם נבראים לעבוד את בוראם, הרי בבריאתם הוא המעשה, והידיעה לפועל הזה נמשך אחר המעשה שיש לו לעשות" [ראה להלן הערה 2347]. והביאור הוא כמבואר כאן, שהואיל ועצם ישראל הוא לעבוד ה' במעשה, אי אפשר שמעשה זו יהיה תלוי בגורם חיצוני, וכמו שמיעה, ולכך בהכרח שישראל הקדימו "נעשה" ל"נשמע".

<> "ואין בזה" - אין בעצמותו יתברך.

<> כפי שביאר בהקדמה שניה לגבורות ה' [ט], והובא למעלה הערות 842, 843. וראה להלן הערה 860 בהשגת האור שמח על המהר"ל, ובישוב השגתו.

<> הולך להביא ראיה למשפט האחרון שכתב: "כי זהו ענין הפשוט שלא יוגדר בדבר מיוחד, ומפני כך כולל כל הידיעות, ואין חוץ ממנו, ויודע הכל". והדגשתו היא שזה שהקב"ה יודע את הכל הוא מחמת שהקב"ה הוא פשוט בתכלית הפשיטות, ולא משום שהוא סבה לנמצאים. לכך שנוי ידיעה הוא מצד המקבלים, ולא יחשב שנוי כלפי מעלה.

<> לשון השערי אורה בתחילת שער ה': "דע והאמן כי שם יהו"ה הוא העמוד שכל הספירות עליונות ותחתונות נתאחזות בו... וזהו השם העומד כדמיון גוף האילן, וכל שאר שמות הקודש הם כדמיון ענפי האילן". והרא"ש ביומא פ"ח סוף סימן יט כתב: "שם המפורש הוא מקור לכל השמות, כי כולן נאצלין ממנו" [הובא למעלה פ"א הערה 546].

<> פירוש - הגמטריה של שם יו"ד ה"א [במילואו] הוא שוה לגמטריה של שם הויה, וכמו שמפרש והולך. ו"שם המיוחד" הוא שם הויה, כן מבואר בגו"א שמות פ"ג אות ט [נב.], שכתב: "שם הויה מורה שהוא נבדל מכל הנמצאות, ולא נתלה בשום נמצא... שם בן ארבע אותיות נאמר על שהוא ההויה שאין לו התלות בזולתו, וזולתו אפס. ולפיכך נקרא בשם הויה, שהוא ההוה בלבד בעצמו... כי מפני זה הוא אומר בשם הזה 'זה שמי'[שמות ג, טו], רוצה לומר המיוחד לי, שהרי שם הזה על שהוא נבדל מן הנמצאות, ואין הצטרפות בו אל הנמצאות, לכך הוא שמו המיוחד".

<> לשונו בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח.]: "ויש לדעת כי בשתי אותיות נברא שני עולמים, שנאמר [ישעיה כו, ד] 'כי ביה ה' צור עולמים' [רש"י בראשית ב, ד], ואילו תולדות שמים וארץ הם נבראו בשתי אותיות אחרונות מן השם, וזה שכתוב 'אלה תולדות השמים והארץ וגו' ביום עשות ה' אלהים', הזכיר שם המיוחד. ומפני כי התולדות הם בכח התחלה, ולפיכך בכח השם של שתי אותיות הם כל ד' אותיות, דהיינו יו"ד ה"א במספרו כ"ו, כמו השם כולו, כי בכח ההתחלה הם התולדות. ושתי אותיות אחרונות הם סוד הברכה, ולפיכך ע"י שתי אותיות אחרונות התולדות באים לעולם על ידי ברכה" [הובא למעלה פ"א הערה 1828]. וכן כתב בשערי אורה תחילת שער ט, וז"ל: "וכן במניינו במילואו בסוד יו"ד ה"א, עולה כ"ו". והמגיה שם הביא שכן כתב בעץ חיים שער ז פרק א.

<> נמצא ששם י"ה מורה שה' הוא הכל, כי כל השמות נכללים בשם הויה, ושם הויה נכלל בשם י"ה. ואם תאמר, הרי בודאי ששם הויה גופא מורה שה' הוא הכל, "כי כל השמות הם בשם המיוחד" [לשונו כאן], ומדוע הפסוק נוקט בשם י-ה ששקול לשם הויה [מחמת גימטריה של מילואו], ולא נקט להדיא בשם הויה. והנראה, כי בא להורות שהקב"ה רואה את הדברים מתחילתם, עוד בטרם שיצאו הדברים מהכח אל הפעל. וראיה זו משתייכת לשם י-ה, שאף שם זה הוא התחלה לשם הויה. אך בשם הויה נמצא השם בשלימותו, ואין הוא שייך להתחלה.

<> כן כתב במקומות הרבה, וכגון בגבורות ה' ס"פ מד כתב: "יעקב היה קדוש, ונקרא 'קדוש', שנאמר 'והקדישו את קדוש יעקב ואת אלקי ישראל יעריצו'... וכן תקנו ג' ברכות ראשונות של י"ח ברכות, ברכה ראשונה 'מגן אברהם' נגד אברהם, שניה 'מחיה המתים' נגד יצחק, שחיה מן עקידתו... יעקב שהיה קדוש תיקן 'האל הקדוש'". ושם בפס"ב [רפב.] כתב: "'הירדן יסוב לאחור מלפני אלוה יעקב' [תהלים קיד, ה-ז], שהוא קדוש נבדל מן החומרי, כמו שאמר 'והקדישו את קדוש יעקב', ולפיכך הזכיר 'אלהי יעקב', לפי שנקרא 'אלוה יעקב' על שם הקדושה, כמו שהתבאר". ובתפארת ישראל פ"כ [ש:] כתב: "הקדושה הוא בפרט ליעקב, דכתיב 'והקדישו את קדוש יעקב'". ושם בפל"ז [תקנג.] כתב: "יעקב הוא הקדוש, שנאמר 'והקדישו את קדוש יעקב', וכמו שבארנו בכמה מקומות דבר זה". ובגו"א בראשית פכ"ח תחילת אות יז כתב: "דע כי מעלת יעקב מעלה נפרדת ומיוחדת מאוד, ידוע לחכמים ולמשכילים בחכמה שהיה קדוש ונבדל מכל עניני העולם, ולפיכך נאמר אצלו 'והקדישו את קדוש יעקב', נקרא השם יתברך 'קדוש יעקב' על שם שהיה יעקב הקדוש והנבדל, ודבר זה ידוע למשכילים בענין יעקב" [הובא למעלה פ"א הערה 200]. וכן חזר וכתב שם בפל"ג אות טז [קסג:] וז"ל: "תדע מעלת יעקב שהוא אלוה בתחתונים, כי מעלתו שהוא קדוש נבדל מעניני הגוף, ולכך נאמר 'והקדישו את קדוש יעקב', וכל קדוש יש לו מעלה נבדלת מן הגוף, ובשביל זה הוא אלוה בתחתונים". ובנר מצוה [סה:] כתב: "כי יעקב יש לו כח קדוש נבדל, כמו שבארנו במקום אחר, כי יעקב הוא הקדוש בפרט, כמו שידוע בכל מקום, ולכך כתיב 'והקדישו את קדוש יעקב'". וכן הוא בנצח ישראל פמ"ד [תשנה:], בח"א לסוטה לו: [ב, עג:], ובח"א לסנהדרין קה: [ג, רמז.]. ובח"א לנדה יג. [ד, קנג:] כתב: "ומזה תבין שלא ראה יעקב קרי מימיו [יבמות עו.]... ודבר זה מפני שיעקב היה כולו קדוש לה', ולא היה נוטה לכוחות החיצונות כלל, שהרי לא יצא ממנו דבר זר כמו שיצא מאברהם [ישמעאל] ומיצחק [עשו]". ובח"א לב"מ פד. [ג, לה.] כתב: "כי יעקב היה קדוש נבדל מן החומרי לגמרי, עד שהיה קדוש, ודברים אלו מבוארים במקומות הרבה מאוד". ובח"א לזבחים קיח. [ד, עב:] כתב: "ויעקב היה קדוש ונבדל ביותר מכל האבות". ובח"א לשבת קיח. [א, נד:] כתב: "מדת יעקב הוא השבת, ורמזו ז"ל דבר זה במה שאמרו [ב"ר עט, ו] 'ויחן את פני העיר' [בראשית לג, יח], מלמד שנכנס עם דמדומי חמה וקבע תחומין לעיר. ובארנו כי הקדושה שהיא בעולם הוא יום השבת, שקדש אותו [בראשית ב, ג]. והקדושה הוא מדת יעקב כמו שנתבאר פעמים הרבה, כדכתיב [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב'. וכנגד האבות ג' ברכות; כנגד אברהם 'מגן אברהם', וכנגד יצחק 'מחיה המתים', שהחיה השם יתברך אותו מן העקידה... וכנגד יעקב 'אתה קדוש', כי הוא הקדוש".

<> "ויאמרו לא יראה י-ה ולא יבין אלקי יעקב" [תהלים צד, ז]. אם כן ידיעתו יתברך נובעת מפשיטתו, ומן הנמנע שיתחייב מכך רבוי או הרכבה כלפי מעלה.

<> והנה האור שמח הלכות תשובה פ"ד ה"ד הביא דברי המהר"ל מההקדמה שניה בגבורות ה', וכתב עליהם: "וחיי ראשי בראותי דבריו, נשתוממתי, כי במחילת כבודו נראה הקושי הגדול בדבריו, אשר לדעתי אסור לאומרם. דהנה אם נאמר שהבורא יתברך עושה פעולה, אין זה עשיה מאתו כאשר יעשה האדם בעשותו דבר בתנועת נפשו, ובהמלאות שכלו מהמעשה הזאת חלילה, רק ברצון השם מתהוה כל. והנה נראה מאיזה מקום יתהווה שנוי; אם מדבר הנפעל, הלא דבר הנפעל אינו עצמותו יתברך. ואם מהתנועע הפועל לפעול חלילה, אין זה מתייחס להבורא כלל וכלל, כי הוא אינו צריך שום תנועה, ובורא יש מאין ברצונו הפשוט... כי חלילה לא נאמר שהוא רוצה בזמן, או יכול זה בזמן זה, חלילה וחלילה, רק הוא קדמון בידיעתו וברצונו וביכולתו, כקדמותו יתברך. ותמיד היה אצלו ברצונו הקדום להיות ברצונו כך בזמן המצויין לנבראים [כי אצלו לא שייך זמן כלל]. ואם תאמר שעכשיו רוצה, שעכשיו יודע, אם כן שנוי בפועל, חלילה לאמר כזאת. ובזה תבין ההבדל בין אם נאמר שהוא יודע עכשיו, לפועל עכשיו; כי אם נאמר שהוא פועל עכשיו, הוא רק להסביר האוזן, אבל באמת אין התחדשות כעת, רק בנפעל הנפעל מעצמות רצונו הקדום שיהיה כזה בזמן זה. וזה פשוט ומובן לכל בעל דעה". אמנם דעת המהר"ל היא שאף לגבי הפעולה לא נאמר ששנוי הפעולה הוא "רק להסביר את האוזן", אלא הספירות מתגלות אלינו לפי דרגתו של המקבל, כי הכל נידון לפי המקבל. ולכך אף לגבי שנוי ידיעה נבאר כן, שגלוי הידיעה תלוי במקבל, אך אין בכך שנוי ביודע. @**וכן השיב**^ הגרי"מ חרל"פ זצ"ל בספרו מי מרום [לשמונה פרקים לרמב"ם, פרק יח] על דברי האור שמח, ומתוך חשיבות דבריו נביאם בהרחבה, וז"ל: "הנה רבינו הקודש אור עולם המהר"ל ז"ל בהקדמה השניה לגבורות ה' כתב... וביאור דברי קדשו הוא, כי כל התוארים שאנו מתארים להקב"ה הם כולם בחינת פועל שיצאו ונתאצלו, ולכולם מציאות עליונה. ואף גם בחינת ספירת החכמה והבינה, וכמו כן בחינת הידיעה שאנו מיחחסים למעלה, הוא בחינת מציאות לעצמה. ובכל בחינת הנבדל שלהם והבלתי תפיסה בהם, תהיה התגלותם וקבלת שפע אורם ממקורם לפי ערך ומצב התחתונים. כן גם בערך של הידיעה בבחינת מציאותה, הכל נידון לפי ערך של התחתונים בהשגתם ובמציאותם... ומובן הדבר כי כל מה שאנו יכולים לדבר מהידיעה של מעלה, לא בבחינת המאציל בעל הידיעה אנו מדברים, שהרי אינו נגדר בשום הגדרה וגם לא בשום שם תואר... כי הספירות הם כוחותיו יתברך שמו, וכשם שכח האדם אינו מוסיף לעצמות האדם, כן אין בתוארים הקדושים משום רבוי ח"ו. וכך רצה שבלא גלויי הספירות לא נוכל כלל להנות, כי לא נוצר בקרבנו אופן של מחשבה בלא אותיות, והאותיות מתחילות רק מהגילוי... וכמו בחינת החסד הוא גילוי כח החסד, והחסדים דלמטה אינם מוסיפים בכח החסד, רק בגילוי החסד, שמתגלה ביתר בהירות וביתר שפע ממקורו העליון... כן גם הידיעה יסוד ספירת הדעת, הוא גילוי כח הדעת, וערך התגלותה לפי ערך מציאות שלמטה. זהו עומק דברי רבינו המהר"ל... ומאומת אצלנו כי כל ספרי הקודש של רבינו המהר"ל כולם דברי אלקים חיים, ונכתבו בהופעת רוח ממרום. ועיין להגאון אור שמח שמביא דברי המהר"ל, ולא עמד בסודם, ודבריו הם כשגגה שיצאו מלפני השליט" [ראה במבוא לפירושי המהר"ל, כרך א, עמודים 33-35].

<> נראה שכוונתו לספר הגדולה [שלא זכינו לאורו], שכתב אודותיו בסוף הקדמה שלישית לגבורות ה' [כא] בזה"ל: "ספר הראשון, סדר השבת, ונקרא ספר הגדולה, כמו שדרש רבי שילא [ברכות נח.] 'לך ה' הגדולה' [דהי"א כט, יא], זו מעשה בראשית". וכל עניני ההתגלות של הקב"ה בעולם שייכים לעצם בריאת העולם, ולכך שם הוא מקומם של דברים אלו. וכן בנצח ישראל פנ"ה [תתנג:] כתב בהקשר של יחס העילה לעלול את הדברים הבאים: "דעת האומרים שאין העולם נפסד... ודבר זה אינו... [כי] העולם מצד עצמו יש לו העדר. כי דבר זה אי אפשר, כי כל עלול הוא חסר מן העלה, שאין העלול במדריגות העלה. ואם כן יש בו חסרון והעדר מצד עצמו... ויגיע אליו העדר אשר ראוי מצד עצמו. ואין כאן מקום זה, ויתבאר בעזרת השם יתברך בספר הגדולה" [ראה למעלה פ"ד הערה 2020]. וכן בגו"א בראשית פי"ד אות כא [רמ.] כתב: "יש חילוק והבדל בין הדורות כמו שהתבאר. פירוש, העולם יש לו התחלה ויש לו סוף... וזהו הראיה הגדולה שיש על חידוש העולם מה שהעינים רואות, כמו שיתבאר במקומו בעזרת השם יתברך". וכנראה גם שם כוונתו לספר הגדולה [ולא כפי שצויין שם בהערה 60, והובא למעלה פ"א הערה 256].

<> בבחינת "כל הפוסל במומו פוסל" [קידושין ע:], שטען שדברי המהר"ל [שהידיעה היא מפעולותיו, ואינה מעצמותו] הם יוצאים מן האמונה [למעלה לפני ציון 786], אך האמת היא שדבריו שלו הם היוצאים מן האמונה.

<> כן כותב ביחס לדברי כפירה, וכמו בבאר הגולה באר הששי [שלח:] כתב כן לגבי הספר מאור עינים, וז"ל: "אבל אשר נכנס עמנו בדת תורת משה, דבר זה ראוי להפליא ופלא להוציא מילין כאלו לצד קדישין עילאין". וכן שם בהמשך [שנח.] כתב: "וראוי להפלא ופלא על איש אשר נכנס בבריתו של אברהם אבינו, ובכלל 'ישראל' יכונה, ידבר דברים כאלו. כי אף אם תמצא אשר לא מבני ישראל המה בקצת דברים מילין לצד עילאין קדישין עליונים ימללו, הלא קנאת הדת תעשה זאת, אבל אדם שנכנס בדת ישראל, שיוציא מלים כמו אלו מפיו, דבר זה לא היה כלל". ומקור הבטוי "מלבו יוציא מילין" הוא בשערי תשובה שער שני אות כו.

<> כן כתב בבאר הגולה בסוף הבאר הששי [שנח:], אודות דברי כפירה, וז"ל: "ולא עלה על לב שיהיה נמצא כמו זה בבני ישראל, זרע אברהם, מאמינים בתורת משה בתורה שבכתב ובעל פה". וכאן פירט יותר, שיחס את האמונה ל"בני אברהם ראש המאמינים", ואת התורה למשה רבינו. ואודות שאברהם אבינו נקרא "ראש המאמינים", כן כתב בנתיב האמונה ר"פ א. וכן הוא בספר העיקרים מאמר ראשון פרק כ. ומקור הבטוי הוא בשיהש"ר פרשה ד, פסוק ח, אות ג, שאמרו שם: "'תשורי מראש אמנה' [שיה"ש ד, ח], זה אברהם שכתוב בו [בראשית טו, ו] 'והאמין בה''".

<> כפי שנאמר [מ"א כב, כב] "ויאמר אצא והייתי רוח שקר בפי כל נביאיו ויאמר תפתה וגם תוכל צא ועשה כן", ואמרו על כך חכמים [סנהדרין פט.] "מאי 'צא', צא ממחיצתי". וכן נאמר [ש"ב טז, ז] "צא צא איש הדמים ואיש הבליעל".

<> כי כאשר יש חשש שבני אדם יתנו חשיבות לדברי כפירה, יש להשיב עליהם. וכן כתב בבבאר הגולה בסוף הבאר הששי [שנז.] לגבי הספר מאור עינים, וז"ל: "מתחילה אמרתי בלבי כי דברי שלמה עליו השלום אשמור, שלא לענות אותו [משלי כו, ד]. אך מפני שראיתי כי דבריו יצאו בדפוס לרבים, אמרתי הלא יחשוב אדם כיון שנתנו בדפוס, יש ממש בדבריו, יצאתי כנגדו... והוא יתברך יודע כי לא לבזות ולא לחרף כתבנו אלו דברים, רק כי קנאת ה' וקנאת תורתו עשה זאת, בראותי דברי אלקים חיים חוצבים להבות, והאיש הזה מתעתע בהם כאילו הם דברי ריק, אין בהם דברי מועיל".

<> הוא החלק הראשון של הספר מעשה ה' לרבי אליעזר אשכנזי, ובדפוסים שלנו נמצא בדף עו., סוף טור שמאלי.

<> בנוגע לשאלה אודות ידיעה ובחירה, וכפי ששאל הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ה ה"ה, וז"ל: "שמא תאמר, והלא הקב"ה יודע כל מה שיהיה, וקודם שיהיה ידע שזה יהיה צדיק או רשע, או לא ידע. אם ידע שהוא יהיה צדיק, אי אפשר שלא יהיה צדיק. ואם תאמר שידע שיהיה צדיק, ואפשר שיהיה רשע, הרי לא ידע הדבר על בוריו".

<> פירוש - כאשר הקב"ה לא יוכל לעשות דברים הנמנעים מצד עצמם. וכגון שהקב"ה אינו יכול לברוא אבן שתהיה כבדה מדי בשבילו לשאתה. ובמו"נ ח"א פע"ה [דרך חמישי] כתב: "לא כל מי שלא יפעל מה שאין בעצמו שיפעלהו, יקרא לואה... ולא ניחס לאלוה יתברך לאות, להיותו בלתי יכול להגשים עצמו, או לברוא כמותו, או לברוא מרובע צלעו שוה לאלכסונו".

<> פירוש - אין מניעה זאת נחשבת לחסרון, כי מה שנמנע בעצם אינו מורה על חסרון יכולת. וכן מבואר במו"נ ח"א פע"ה [דרך חמישי].

<> פירוש - הקב"ה יודע שניתנה לאדם בחירה חופשית.

<> פירוש - קודם לכן בפרק כא של מעשי אבות [עה:, טור שמאלי] הביא את דברי הריב"ש בתשובותיו סימן קיח [ד"ה אבל מה], שכתב: "אבל מה שנראה לי להשיב בשאלה זו [אודות ידיעה ובחירה] הוא, שעל כרחנו יש לנו להאמין שהאדם יש לו בחירה על מעשיו, כדי לקיים מצות התורה ותגמוליה... וכן יש לנו להאמין שידיעת השם יתברך מקפת בכל מה שיעשה האדם בבחירתו טרם יצא הדבר ההוא לפועל, כי אין לתת שום חסרון בידיעתו חלילה. ואין ידיעה זו מכרחת כלל, כי אחרי הונח שהאדם יש לו בחירה, והיה אפשר לו לעשות ההפך, הנה, כשידע השם שהוא יעשה פועל פלוני, ידע שיעשה זה בבחירתו, ושהיה אפשר לו לעשות הפכו. ואם כן אין ידיעה זו מכרחת, שהרי הידיעה היא שיעשה הפעל ההוא בבחירה... ולזה נאמר, שאין מעשה האדם נמשך לידיעת השם אותו מעשה טרם יצא לפעל, אבל ידיעתו נמשכת למעשה ההוא הנעשה בבחירה, ובאפשרות לעשות הפכו... ובזה נשאר האדם בחיריי, וידיעת השם יתברך שלמה בלי שום חסרון, ובלתי מוציאה האדם מבחירתו". והוא לומד מדברים אלו שידיעת ה' אינה מקיפה את העתידות. ולהלן כתב על כך: "ומה שתלה עצמו בחבלי השוא ובעבותות עגלה חטאה באילן גדול, הוא הריב"ש ז"ל, אין להשיב על זה, כי נגלה לפני כל שאין שום צד ענין לדבריו. ואדרבה, דבריו בהפך זה, כמו שנגלה לכל, וחס ושלום לומר עליו כך", וראה הערה 888.

<> על פי תהלים לא, יט "תאלמנה שפתי שקר הדוברות על צדיק עתק בגאוה ובוז", ופירש המלבי"ם שם: "תאלמנה - אחר שראה השגחת ה' עליו, יאמר, מעתה תאלמנה שפתי שקר, הם שפתי הכופרים, הדוברים על צדיק, על ה' הצדיק, דברי עתק בגאוה ובוז, שאומרים שאין ה' משגיח בעולמו ואין שכר ועונש, ושהעולם הפקר". וכן בב"ר א, ה, דרשו שהמלים "על צדיק" עוסקות בהקב"ה.

<> משנה [חגיגה יא:] "כל שלא חס על כבוד קונו, רתוי לו שלא בא לעולם", ומתפלא איך לא חס אותו מחבר על כבוד קונו, וכמו שמבאר.

<> מבאר שסילוק ידיעת העתיד מה' היא כנגד כבודו יתברך. והטעם הוא, שבסמוך יבאר "כי הידיעה היא שלימות, והסכלות הוא חסרון", ולכך העדר ידיעה הוא חסרון.

<> לשון הגמרא שם "שאלו רומיים את רבי יהושע בן חנניה, מניין שהקב"ה מחיה מתים ויודע מה שעתיד להיות. אמר להו, תרווייהו מן המקרא הזה, שנאמר [דברים לא, טז] 'ויאמר ה' אל משה הנך שוכב עם אבותיך וקם העם הזה וזנה'". ובח"א שם [ג, קעז:] ביאר את הכרח הלימוד הזה מתוך הפסוק.

<> וכן רש"י ס"פ בראשית [בראשית ו, ו] כתב: "גוי אחד שאל את רבי יהושע בן קרחה, אמר לו אין אתם מודים שהקב"ה רואה את הנולד, אמר לו הן". וכן למעלה פ"ג מט"ו [שפט:] כתב: "הדברים אמת מצד עצמן, שהשם יתברך צופה ויודע העתיד", ושם הערה 1750. וראה במו"נ חלק ג פרק כ שביאר את ההכרח לומר שה' רואה את הנולד.

<> מבאר שהדברים האלו מצד עצמם הם חסרי יסוד, ואין צורך להשיב עליהם. ומכל מקום, ידחה את דבריו מיניה וביה, וכמו שמבאר.

<> מעין זה כתב באור ה' מאמר ב, כלל א פרק ג, וז"ל: "הם ברחו מליחס לו יתברך ריבוי ידיעות, וייחסו לו חסרון הסכלות, שהוא גדול שבחסרונות". ובספר העקרים מאמר רביעי פרק ב כתב: "אין ראוי ליחס לשם יתברך חסרון הסכלות, ושלא תהיה ידיעתו מקפת בכל הנעשה בעולם". ובספר כד הקמח ערך השגחה כתב: "כי הידיעה שלימות היא ביודע, וכל השלימות הלא לאלקים הוא. ואילו היינו שוללים ממנו הידיעה, היינו מחסרים בחק שלימותו".

<> פירוש - אם יש סתירה בין ידיעת ה' לבחירת האדם, אזי ראוי ליישב סתירה זו בכך שתתבטל בחירת האדם, יותר מאשר לבטל את ידיעת ה', כי ידיעת ה' היא יותר ראשונה לה' מאשר בחירת האדם, וכמו שמבאר.

<> "שביכלתו הידיעה" - שביכולתו לדעת [בתמיה].

<> פירוש - מה שה' מסולק מהחסרון הוא דבר השייך לעצם ה', ואינו משום סבה חיצונית. וכבר נתבאר למעלה [הערה 850] שהעצם עומד כנגד דברים חיצוניים לעצם.

<> כי ה' הוא סבת הסבות כולן [תקו"ז יז.], ואינו מסובב משום סבה, כי הוא קודם לכל. ובספר פרדס רמונים שער ג פרק א כתב: "נקרא 'סבת הסבות', לפי שהוא סבה ראשונה לכל סבות שבעולם, ואע"פ שהן סבות למסובבים אחרים, עם כל זה כולם מסובבים ממנו". והרי הסבה קודמת למסובב [כמבואר למעלה הערה 128], והקב"ה הוא קדמון לכל דבר, ומן הנמנע שתהיה אליו סבה.

<> פירוש - עדיף לומר שמחמת שה' יודע לכך האדם הוא מוכרח, ולא להיפך, וכמו שמבאר.

<> פירוש - האומר דברים מעין אלו יש בו סכלות גמורה. ורומז לפסוק [משלי י, יח] "מכסה שנאה שפתי שקר ומוצא דבה הוא כסיל".

<> מעין הבטוי "כבודו במקומו מונח", וכמו שאמרו [בכורות ל:] "כבוד זקן יהא מונח במקומו".

<> פסחים קיב. "אם בקשת ליחנק היתלה באילן גדול", ופירש רש"י שם "אם בקשת ליחנק - לומר דבר שיהיה נשמע לבריות ויקבלו ממך. היתלה באילן גדול - אמור בשם אדם גדול". וכן כתב למעלה פ"א מ"י [שכא.]: "וילמדו התלמידים שאינם מהוגנים, ויתלו עצמם באילן גדול בחבלי השוא". ובבאר הגולה באר הששי [שטז:] כתב: "הביא דברי הגאון הנ"ל לתלות באילן גדול בחבלי שוא ובעבותות חטאה". וכן כתב שם בהמשך [שיח.].

<> לשון הריב"ש בסימן קיח [ד"ה אבל מה]: "אבל מה שנראה לי להשיב בשאלה זו [אודות ידיעה ובחירה] הוא, שעל כרחנו יש לנו להאמין שהאדם יש לו בחירה על מעשיו, כדי לקיים מצות התורה ותגמוליה... וכן יש לנו להאמין שידיעת השם יתברך מקפת בכל מה שיעשה האדם בבחירתו טרם יצא הדבר ההוא לפועל, כי אין לתת שום חסרון בידיעתו חלילה" [המשך דבריו הובא בהערה 872]. הרי להדיא שהריב"ש שלל את האפשרות לומר שאין ידיעת ה' מקפת את מעשי אדם העתידיים, ולא כפי שכתב בשמו בספר מעשי ה'.

<> מיישב בזה את השאלה שפתח בה את משנתינו: "יש לשאול, למה יחדו הדברים האלו שהיו נבראים בין השמשות, ולא ביום, ודוקא בין השמשות של ערב שבת". כי אף שלמעלה ביאר בארוכה את הצורך להתנות על הנסים מששת ימי בראשית משום [קהלת א, ט] "אין חדש תחת השמש" [כמבואר למעלה הערה 740], אך עדיין יש לבאר מהו המיוחד לבין השמשות של ערב שבת. ומה שכתב "הזמן של ער"ש ביה"ש הוא הגורם", כן השריש שהזמן הוא גורם לדברים הרבה, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"א אות כב, וז"ל: "כי הזמן הוא מתיחס אל הנמצא בו, והוא ברור", ושם הערה 85. וכן שם באות מה כתב: "כי לעולם היה הנבראים שהם משונים זה מזה, נבראים בזמנים מחולפים", ושם הערה 159. ובאור חדש [ק.] כתב: "פירוש 'יודעי העיתים' [אסתר א, יג], פירוש שיודעין כל הדברים באמתתן כפי מה שהם, שכל הדברים הם תחת הזמן, וחילופי הדברים כפי חילופי הזמן. ולכך אמר 'יודעי העתים', כלומר שידעו כל הדברים בסבתן, שהם העיתים. ודבר זה הוא ידוע כי הזמן מחדש כל הדברים, וכדכתיב [קהלת ג, א] 'לכל זמן ועת לכל חפץ'. וזהו 'יודעי העיתים', כאילו אמר שהם יודעים לעמוד על הדברים שמחדש הזמן, והם הדברים שמתהוים בעולם". ובגבורות ה' פנ"א [ריט:] כתב: "כי הדבר שנתהוה מתיחס אל הזמן שנעשה בו אותה הויה". וראה להלן הערה 951.

<> פירוש - אינו יום גמור ואינו לילה גמור, אלא ספק יום וספק לילה. ואמרו חכמים [שבת לד:] "תנו רבנן, בין השמשות ספק מן היום ומן הלילה, ספק כולו מן היום ספק כולו מן הלילה... רבי יוסי אומר, בין השמשות כהרף עין, זה נכנס וזה יוצא, ואי אפשר לעמוד עליו". וראה הערה 892.

<> "ואין כאן חדוש" - אין בזה יציאה מששת ימי בראשית והטבע. וכן כתב למעלה במשנה ב [לפני ציון 218], וז"ל: "אבל 'עשרה דברים נבראו בין השמשות', הבריאה שהיא בין השמשות הוא יוצא מן סדר העולם, ואין זה סדר העולם, ולא נקרא עליו שם בריאה, שלכך אמר שנבראו בין השמשות, שאינו נחשב מן עניני העולם הזה, שנבראו בששת ימי המעשה, כמו שיתבאר, כי כל אלו עשרה דברים אינם מן עולם הזה, אבל הם נבדלים מן העולם". וכן כתב למעלה פעמיים במשנה ד [לפני ציון 426, ולפני ציון 531].

<> לכאורה יש לשאול, שבין השמשות הוא ספק יום וספק לילה [שבת לד:], ועל הצד שהוא יום הרי הוא כשאר ששת ימי בראשית, ומאי אולמא מהם, וכיצד ניתן לומר בודאות שהוא "בין השמשות של קדושה". אמנם דבר זה יתבאר על פי מה שכתב בחידושי הלכות שלו למסכת שבת לד: בענין בין השמשות, וז"ל: "ספיקא דבין השמשות לא שלא יודעים אנן אם דינו כמו יום או דינו כמו לילה, אע"ג שאפשר לדעת אם הוא יום אם הוא לילה, אין אנו יודעים, שדוחק גדול שכל התנאים ואמוראים דפליגו בבין השמשות לא הוי ידעי כולהו דינא דבין השמשות אם הוא יום או לילה, אם אפשר לדעת. אלא דבין השמשות אי אפשר לעמוד אם הוא יום או לילה. ואין להקשות דלמא בין השמשות לא יום ולא לילה כיון שאי אפשר לעמוד עליו, אם כן שמא הוא לא יום ולא לילה... דודאי לא מסופק רק בשני זמנים, יום ולילה, וא"כ או הוא יום, או הוא לילה, אלא שא"א לדעת אם הוא יום או לילה. ונראה למשה רבינו ע"ה נמי היה מספקא ליה בבין השמשות, ולא ידע אי הוא מן היום או מן הלילה" [וראה במבוא לדרשות המהר"ל עמודים 39-40]. נמצא שאין בין השמשות ספק אם הוא יום או לילה, דודאי הוא מורכב משניהם, ורק הספק הוא מה מכריע בו יותר; היותו יום או היותו לילה [כן מבואר בגליוני הש"ס לגר"י ענגל שבת לד:]. ומוכרח כן מיניה וביה; שאם תבאר שהספק הוא האם הוא יום או לילה, הרי במשנתינו מדובר במה שהקב"ה ברא בבין השמשות בערב שבת, ו"מי איכא ספיקא קמי שמיא" [ברכות ג:]. ובעל כרחך לומר שלא איירי בספק של צד זה או צד אחר, אלא בספק שיש בו את שני הצדדים, ורק כלפי בני אדם יש ספק מה מכריע בו יותר [מפי ידי"נ ר' יואל אדלר שליט"א]. וראה הערה 898.

<> ואם תאמר, אף אם "אינו שבת גמור" מדוע חייב להבראות בו נברא, ולא נאמר שלא נברא בו דבר. וכי בשאר ימי הבריאה מחוייב להיות שנבראו דברים בבין השמשות שלהם. אמנם דבר זה מתבאר על פי מה שכתב בתפארת ישראל פ"מ [תריא:], וז"ל: "מה שאמר [שמות כ, יא] 'כי ששת ימים עשה ה'', ולא אמר 'בְּששת ימים עשה ה'', מפני שהיה משמע כי העולם נברא תוך ששת ימים, והזמן של ששת ימים היה עודף על המעשה, ובחצי יום כלתה המלאכה. ואם היה כך, לא היה יום השביעי מקודש מצד עצמו, רק מה שלא היה עוד מלאכה לעשות. ולכך כתיב 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ', לומר כי כל ששה ימים היה השם יתברך בורא העולם, עד סוף יום ששי. וגם בשבת היה ראוי שיהיה מלאכה, אלא שהשם יתברך רצה לקדש יום השביעי, ואם כן יום השביעי מקודש. וכן אמרו ז"ל [ב"ר ז, ה] בין השמשות נבראו השדים, ולא הספיק לגומרן עד שקדש היום, וקדש היום ולא גמרן. שמזה תראה כי קדושת היום היה גורם הפסק המלאכה, ולא שהפסק של המלאכה גורם קדושת היום". @**וכן ביאר**^ נקודה זו בגו"א בראשית ב, ב, שנאמר שם "ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וגו'". וכתב שם באות א בזה"ל: "ואם תאמר, ולמה לא כתב 'ויכל אלקים ביום הששי'. אין זה קשיא גם כן, שאילו כתב 'ויכל ביום הששי', הייתי אומר שכלה המלאכה באמצע יום הששי. אבל השתא דכתיב 'ויכל אלקים ביום השביעי'... על כרחך צריך לפרש בהתחלת יום השביעי. ואין להקשות ואם היה פירושו שכלה המלאכה באמצע יום הששי, מה נפקא מיניה. ונראה שדבר גדול בא לומר, שלא תאמר כי שביתת שבת הוא במקרה, כלומר שלא היה עוד מלאכה לעשות, שהרי באמצע היום שבת ממלאכה בערב שבת. ואם כן לא היה זה מעלת שבת. שאילו היה לו מלאכה היה עושה עוד מלאכה אף בשבת. ולפיכך כתב 'ויכל אלקים ביום השביעי', דהיינו לגמרי ביום השביעי, שנראה כאילו כלה ביום השביעי, וכל כך המשיך הקב"ה המלאכה ולא שבת מן המלאכה אלא בשביל השבת, שהוא יום מנוחה. מזה אנו לומדין שהשבת בעצמו ראוי לשביתה. וכן אמרו רז"ל [ב"ר ז, ה] שבערב שבת בין השמשות ברא הקב"ה השדים, וקדש עליו היום, ולא גמר אותם" [הובא למעלה פ"ד הערה 893]. נמצא שבערב שבת בין השמשות חייב להברא דבר, יותר מאשר בין השמשות של שאר ימים, וזאת בכדי לחדד את החשיבות של שבת ש"קדושת היום היה גורם הפסק המלאכה, ולא שהפסק של המלאכה גורם קדושת היום" [לשונו בתפארת ישראל שם].

<> "כמו" - לעומת דברים.

<> שהוזכרו במשנה.

<> כי "דבר שהוא קדוש, עליון הוא, והחומרי הוא שפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים" [לשונו בח"א לקידושין סט. (ב, קמז:), והובא למעלה פ"ד הערה 399. וראה להלן הערה 1583].

<> בכת"י כתב משפט זה כך: "ואי אפשר שיהיה נברא בו הדברים הטבעים, שהרי אינו ימי המעשה".

<> פירוש - כל הדברים שהוזכרו במשנתינו הם אינם טבעיים, וכמבואר בהערה 900. ולמעלה בסוף משנה ג כתב בכת"י שם בזה"ל: "מה שאמר 'עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות', כי בין השמשות הוא שייך לששת ימי המעשה, וגם שייך לשבת, שהיא אחר ימי המעשה. לכן אין לומר שלא יהיה נברא שום דבר, כיון שעדיין לא היה שבת לגמרי. וגם לא שייך לומר כי הזמן הוא ימי המעשה, שהרי היה אחר שקיעת החמה. ולפיכך היה נברא בבין השמשות דברים שהם אינם טבעיים גמורים כמו שהם אותם דברים שהם נבראים בששת ימי המעשה, רק שהם דברים שאינם טבעיים גמורים. ומפני כי העולם נברא בעשרה מאמרות, והם חלקי כל העולם, לכך נבראו עשרה דברים בין השמשות, ואלו עשרה דברים הם גמר כל העולם, שנברא בעשרה מאמרות, ובזה הכל מסודר כראוי" [הובא למעלה הערה 535]. @**ואם תאמר**^, מדוע הדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות צריכים להיות "אינם טבעיים" מצד חלק שבת, הרי מצד שבת אין לברוא שום דבר, "כי בו שבת מכל מלאכתו" [בראשית ב, ג], והמחייב לבריאה הוא רק החלק של חול הנמצא בבין השמשות, וחלק זה אינו נבדל יותר משאר ימי הבריאה, ומדוע על הנברא בבין השמשות של ערב שבת יש צורך לבטאות את קדושת שבת. ונראה, שדיוק לשונו מורה שאין הצד שבת של בין השמשות דערב שבת מחייב בריאת דברים נבדלים, אלא שהצד חול גופא של בין השמשות דערב שבת יש בו קדושה מפאת שהוא נסמך לשבת, והוא "בין השמשות של קדושה". באופן שבין שמשות של שאר ימים נהי שיש בו שני חלקים של יום ולילה, אך הואיל וגם הלילה הוא זמן חול, אין בזה כל נפקא מינה. מה שאין כן בין השמשות של ערב שבת, שהואיל וחלק הלילה הוא זמן שבת, ממילא אף חלק היום של ערב שבת פתיך בו קדושה, כי אף חלק היום הוא סמוך ונראה לקדושת שבת. @**דוגמה לדבר;**^ אמרו חכמים [לגבי פורים של פרזים ומוקפין (מגילה ב:)]: "ואימא פרזים בארביסר, מוקפין בארביסר ובחמיסר... אי הוה כתב 'את יום ארבעה עשר וחמשה עשר' כדקאמרת, השתא דכתיב [אסתר ט, כא] 'את יום ארבעה עשר ואת יום חמשה עשר', אתא 'את' ופסיק, הני בארבעה עשר, והני בחמשה עשר. ואימא פרזים בארביסר, מוקפין אי בעו בארביסר אי בעו בחמיסר, אמר קרא [אסתר ט, לא] 'בזמניהם', זמנו של זה לא זמנו של זה". והקשה הטורי אבן שם, מדוע התירוץ השני של הגמרא ["זמנו של זה לא זמנו של זה"] לא יהני גם לשאלה הראשונה ["ואימא פרזים בארביסר, מוקפין בארביסר ובחמיסר"], כפי שמהני לשאלה השניה ["ואימא פרזים בארביסר, מוקפין אי בעו בארביסר אי בעו בחמיסר"]. ומפורסם לתרץ בשם הצפנת פענח שארבעה עשר עם חמשה עשר דמוקפין לעומת ארבעה עשר לחוד של פרזים [כשאלת הגמרא הראשונה] אינו אותו ארבעה עשר, ולכך א"א לתרץ כאן "זמנו של זה לא זמנו של זה", כי בלא"ה אין זה "זמנו של זה זמנו של זה". ורק כאשר לגמרא היתה הו"א שמוקפין קוראין או בארבעה עשר או בחמשה עשר, ופרזים רק בארבעה עשר, בזה שוים מוקפין לפרזים ביום ארבעה עשר, וניתן להשיב "זמנו של זה לא זמנו של זה". והוא הדין לדידן; הואיל ונתבאר למעלה [הערה 892] שבין השמשות מורכב מיום ולילה, ואינו יום בלבד או לילה בלבד, לכך חלק היום של בין השמשות דערב שבת שונה מחלק היום של שאר בין השמשות, כי לחלק היום של ער"ש מוצמד חלק הלילה דשבת, לעומת חלק היום של בין השמשות דשאר ימים, שחלק הלילה המוצמד אליו אינו שונה מחלק היום. @**וראיה ליסוד זה**^, כי למעלה במשנה ד [לאחר ציון 528] כתב: "וכל המאמרים האלו נסמכים כסדר, ובאים להגיד כמה גדולים הצדיקים, שמקיימים את העולם שנברא בעשרה מאמרות. והפך זה הרשעים, שמאבדים העולם שנברא בעשרה מאמרות... וגם מה שאמר 'עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות', גם כן מורה על מדריגת העולם הזה, שקרוב עולם הזה אל המדריגה העליונה האלהית, שהרי עשרה דברים נבראו בין השמשות, וכל אותם הדברים הם דברים יוצאים מן הנהגת הטבע, והם דברים אלהיים, וכלם הם נעשים בין השמשות, שהוא קרוב אל ששת ימי בראשית, שתראה מזה קורבת העולם הזה אל המדריגה העליונה שהיא למעלה מן הטבע. ובזה הכל מסודר כראוי". הרי שביאר שהנבראים שבמשנתינו מורים על קדושת ששת ימי בראשית. ואם תבאר שהנבראים שבמשנתינו נבראו גם מצד חלק שבת, תיקשי לך כיצד יש בנבראים אלו להורות על מעלת ששת ימי בראשית, הרי שבת אינה משתייכת לששת ימי בראשית. אלא על כרחך מוכח שהנבראים שבמשנתינו נבראו מצד חלק החול של בין השמשות, ולא מצד חלק השבת של בין השמשות, ולכך יש בהם להוכיח על קדושת ששת ימי בראשית.

<> אודות שהגשמי והטבעי חד הם, כן ביאר בח"א לע"ז ג. [ד, כא:], וז"ל: "הטבעי הוא גשמי, והוא נבדל מן השם יתברך, שהוא בלתי גשמי". ובאור חדש [קפג.] כתב: "כי הטבע הוא חמרי, כאשר ידוע". ובנצח ישראל פ"ב [לה.] כתב: "העולם הזה הוא עולם הטבע, ואין הדברים אלקיים נמצאים בו בשלימות". ושם בפכ"ח [תקעב.] כתב: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי" [הובא למעלה פ"ג הערה 652].

<> אודות שעשרה דברים אלו שונים משאר נבראים, כן ביאר זאת החסיד יעב"ץ כאן, וז"ל: "ולאחד מגדולי הדור ראיתי זה הענין, וזה לשונו; לא נמצא לאחד מהמפרשים יפרש אמרם שנבראו בע"ש בין השמשות, מה רצו להודיענו בזה, ולמה נבראו אז. ולפי דעתי כי הכוונה להם לומר כי אלו העשרה דברים שנבראו אינם ממין הבריאה שנבראה בששת ימי בראשית, כי כל הדברים שנבראו אז היו באופן שישתלשלו לעולם אלו מאלו... אבל אלו העשרה דברים לא היו כן, כי לא נבראו מהם במיניהם כלל, כי אם הם בלבד. ולהיותם משונים מכל הנבראים בששת הימים, וכאילו הם בריאה לבדה, נתייחד להם הזמן ההוא. והוא דמיון האומן אשר עליו לעשות שתי מלאכות משונות זו מזו, שמשלים הראשונה תחלה, ואחרי השלים המלאכה הראשונה מתחיל בשניה. וכן עשה האל יתברך; בששת ימי המעשה עשה כל הדברים המשתלשלים זה מזה לעולם, וערב שבת בין השמשות התחיל במלאכה אחרת ממין אחר שאינה משתלשלת כלל, אלא הם עצמם עומדים, לא אחרים מהם, ולא הם מאחרים. ולזה כוונו חז"ל בזו המשנה". וראה להלן הערות 950, 970.

<> לשונו קצת צריך ביאור, שכתב "מצד שאינם כמו שאר דברים טבעיים, הם יוצאים מן הטבע, &**ונאמר על זה**^ שנבראו בין השמשות של ערב שבת", וכי זהו דין באמירה [שיאמר עליהם שנבראו בביה"ש של ער"ש], הלא זהו דין בבריאה גופא, שלכך דברים אלו &**נבראו**^ בביה"ש בער"ש מחמת שהם אינם טבעיים, ומדוע תלה הדבר באמירה ולא בבריאה. ויל"ע בזה. @**וזה לשונו**^ בגו"א שמות פ"ד אות יד [עט:]: "הדברים אשר נבראו בששת ימי המעשה הם דברים טבעים, ודברים אשר נבראו בין השמשות הם דברים יוצאים קצת מן הטבע, ומכל מקום הם דומים לטבע. ולפיכך השדים נבראו בין השמשות, אינם טבעים, ואמרו רבותינו ז"ל [חגיגה טז.] שהם דומים למלאכי השרת ולבני אדם. וכן כל הדברים שנבראו בין השמשות הם דברים יוצאים מן הטבע ודומים לטבע, כי בין השמשות גם כן ספק יום הוא [שבת לד:]... מסודר לו בין השמשות, שהזמן ההוא מיוחד לדברים שהם על הטבע... ואין ראוי [לזה] בריאת הזמן של ששת ימי בראשית... אבל סדר הזמן היוצא מן הטבע נותן זה" [הובא למעלה הערה 532].

<> פ"ג מ"ו [קנו:], שכתב: "אין שכינתו עם הדבר החסר, ומפני כך אין השכינה שורה בפחות מעשרה, ואין דבר שבקדושה פחות מעשרה". ובהמשך המשנה שם [קעה:] כתב: "מספר עשרה הוא מיוחד בכל מקום למדריגת הקדושה", ושם הערות 700, 797. וכן כתב למעלה במשנה א [לאחר ציון 52], ויובא בהערה 905. ולהלן במשנה טו [לאחר ציון 1591] כתב: "כבר אמרנו לך כי מספר עשרה בפרט מורה על המדריגה העליונה הנבדלת מן הגשמי, כי זהו ענין מספר עשרה, שאין שכינה שורה בפחות מעשרה, ואין דבר קדושה בפחות מעשרה, כמו שהתבאר למעלה בתחלת הפרק". וראה למעלה הערות 82, 229, 233, 366, 429, 598, שבכל המקומות האלו חזר ושנה יסוד זה. וראה להלן ציונים 957, 1593.

<> כן כתב למעלה במשנה ה [לאחר ציון 593] גבי עשרה נסים שנעשו במקדש, וז"ל: "מפני שהיה [המקדש] קדוש, לכך נעשה בו עשרה נסים. שכבר אמרנו למעלה כי מספר עשרה בפרט מורה על המדריגה הנבדלת מן עולם הטבעי, ולכך עשרה נסים היו במקדש. וכל הדברים שהיה בהם מספר [י'] ששנה התנא, כלם הם דברים עליונים נבדלים מן הטבע, ולכך היה להם מספר עשרה, כמו שהתבאר. גם מורה מספר עשרה, כי היה שם קדושה לגמרי בכל, לא קדושה פרטית בדבר מה מיוחד. לכך נעשו עשרה נסים, שמספר עשרה הוא מספר כללי, שהיתה קדושת בית המקדש קדושה עליונה". וכשם שמקום קדוש [המקדש] מחייב עשרה נסים, כך זמן קדוש [ער"ש ביה"ש] מחייב עשרה נבראים, "כי הזמן והמקום ענין אחד, כאשר ידוע למבינים" [לשונו בתפארת ישראל ר"פ כו, והובא למעלה בהערות 296, 462]. וראה הערה 905.

<> בכת"י הוסיף כאן: "וכל מאמרות היא בריאה בפני עצמה", ולכך עשרה הדברים שנבראו בער"ש ביה"ש מקבילים לגמרא לעשרה מאמרות, כי גם המאמרות הם אופני בריאה.

<> לשונו למעלה במשנה א [לאחר ציון 52]: "ויש לך לדעת כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות ולא במאמר אחד, מורה שהעולם הזה יש לו מעלה עליונה, והשם יתברך שכינתו בעולם הזה. ומורה על זה מספר עשרה, כי השכינה עם עשרה תמיד, ולא פחות מעשרה, כמו שבארנו למעלה [פ"ג מ"ו] אצל 'עשרה שיושבים ועוסקים בתורה', שהשכינה היא עם עשרה. שמזה תדע מה שמספר עשרה מקבל כבוד השכינה, כי עשרה יש בהם קדושה. ולפיכך אם נברא העולם במאמר אחד, לא היה אל העולם המדריגה העליונה הזאת. אבל עתה שהעולם נברא בעשרה מאמרות, יש אל העולם המדריגה העליונה הקדושה. כי כבר בארנו [שם] כי עשרה יש בהם קדושה, כי לכל דבר שבקדושה צריך עשרה. והכל נרמז במה שכתוב [ישעיה כו, ד] 'כי ביה ה' צור עולמים'. העולם הבא נברא ביו"ד [מנחות כט:], מפני כי היו"ד מספרה עשרה, שמספר עשרה שייך לכל דבר שיש לו מעלה קדושה. לכך השכינה עם מספר זה". וראה להלן הערה 1561.

<> לשונו בנצח ישראל פנ"ט [תתקד:]: "כל אלו עשר ברכות [של בלעם הרשע (סנהדרין קה:)] הם כולם מצד קדושת ישראל, ומדריגה הנבדלת שיש בישראל, והקדושה, ראוי לה מספר י', ולכך יש כאן עשר קדושות" [הובא למעלה פ"ג הערה 797]. הרי שקדושת מקום [מקדש] זמן [ערב שבת] ואדם [ישראל, וזהו עולם שנה נפש] מחייבים את המספר עשרה [ראה הערה 903].

<> בתמיה. כי קודם לכן אמרו שם בגמרא שהאור [האש] נברא במוצאי שבת, ועל כך מתמיה הגמרא שמהברייתא [שיובא מיד] מבואר לדעת רבי נחמיה שהאור נברא בערב שבת, ולא במוצאי שבת.

<> "בארה של מרים, סלע שיצאו ממנו המים על ידי משה, ועגול כמין כברה היה, ומתגלגל עמהן כל מקום שהולכין" [רש"י שם].

<> "כתב - קריאת שם האותיות. המכתב - חקיקתן וצורתן, כך שמעתי. ולי נראה 'כתב' זו היא חקיקת צורתן, ו'המכתב' הוא עט וחרט שנכתב בו חקיקת הלוחות".

<> "ומערה שעמד בו משה - 'ושמתיך בנקרת הצור עד עברי' [שמות לג, כב], וכן באליהו 'וילך עד הר האלהים חורב ויבא שם אל המערה וילן שם' [מ"א יט, ט]".

<> "עדת קרח" [רש"י שם].

<> "האיל - של אברהם. השמיר - כמין תולעת היה, ואין כל דבר קשה עומד בפניו שלא יתפרק, ובו בנה שלמה את הבית, במסכת גיטין [סח.]" [רש"י שם].

<> "צבתא - שעושין עכשיו הנפחים. בצבתא מתעביד - על ידי צבת אחרת היא עשויה, שאוחזה בצבת ומכה בקורנס עד שנעשית, וצבתא קמייתא מאן עבדא, הא לאי, באמת על כרחך בריה בידי שמים היא" [רש"י שם].

<> "יעשנה בדפוס - על ידי יציקה, כמו שיוצקין כלי כסף וכלי נחשת. ויקבענה כיון - כולה כאחד מהר" [רש"י שם]. והמשך לשון הגמרא הוא "הא לאי, בריה בידי אדם היא". וראה להלן הערה 959.

<> "שהיו חקוקות בו כל מין חיה ובהמה, והוא נמסר לנמרוד... ועשו הרגו ונטלו, לפיכך היה איש ציד... ואני שמעתי 'בגדיו של אדם הראשון' היינו כתנות עור שהיו לו" [רש"י שם].

<> זו הגירסא של המשניות שלפנינו.

<> כי "מזיקין וצבת אינם דומים. וכן אם הגרסא 'מזיקין וקברו של משה ואילו של אברהם', אין להם שייכות ביחד אלו שלשה" [לשונו בהמשך]. ואודות שדברים המוזכרים יחד בהכרח ששייכים להדדי, כן ביאר הרבה פעמים בספר זה [בהקדמה הערה 111, פ"א הערות 709, 852, 1157, פ"ב הערות 379, 416, 551, פ"ג הערה 226, פ"ד הערה 1681, ועוד].

<> בגמרא שלפנינו "דיעה", אך בעין יעקב הוא "בינה", ודרכו להביא כגירסת העין יעקב [כמצויין למעלה הערה 536, להלן הערה 1437]. וכן בבאר הגולה באר השני [רלב.] כתב גם כן "בינה".

<> בבאר הגולה באר השני [רלב.], וז"ל: "דע כי חכמינו באו להגיד על ענין הטבע ועל מעשה האדם, כי מעשה האדם הם יותר מן הטבע. וכאשר השם יתברך ברא בששת ימי בראשית כל ענין סדר הטבע הפשוטים והמורכבים, והשלים את העולם, נשאר עוד בכח לעשות עוד הרכבה יותר. כמו דבר זה שנבראו הבהמות, והרכבתם להתחבר בהמה אל בהמה, וזהו הרכבה. ומכל מקום יש עוד הרכבה, הם הרכבת שני מינין יחד, וזהו הרכבה עוד יותר. ומפני שאין הרכבה זאת היא לפי הטבע לגמרי, שהרי הם מינים מחולקים, לא יצאת הרכבה זאת אל הפעל בששת ימי בראשית, שנבראו הדברים הטבעיים. ועל זה אמר שם, שעלו במחשבה לבראת דבר זה בששת ימי בראשית, שהיה זה בכח, והאדם שהוא מוציא אל הפעל הדברים אף שאינם לפי הטבע, הוציא דבר זה לפעל... והפך זה, מה שהביא שתי אבנים וטחנן זה בזה, ויצא מהם האש. דבר זה הפך ההרכבה, כי כמו שהרכבה אין בה פשיטות, רק הרכבה, כך מה שיצא האור מן שתי אבנים היה דבר נבדל פשוט, כי האור אינו דבר גשמי. ולפיכך הרכבת שתי מינין להוציא הפרד, ולהוציא האור שהוא אינו גשמי, זה הפך זה. ושניהם היו בכח בששת ימי בראשית, ויצאו לפעל על ידי האדם. כי האור הזה שהוא דבר שאינו כל כך גשמי, יצא לפעל במוצאי שבת... ונעשה דבר זה על ידי האדם, שהוא על הטבע... ואמר כי במוצאי שבת נתן בינה באדם וכו', ורוצה לומר כמו שאמרנו, כי בריאות אלו שני דברים, עד שהיו בפעל, היה זה על ידי אדם שהוא שכלי, והוא על הטבע, ועל ידו היו יוצאים לפעל. כי כך ראוי אל אלו ב' הדברים, מפני שאינם טבעיים לגמרי... כלל הדבר, שבאו לגלות כי בששת ימי בראשית לא נבראו רק הדברים הטבעיים. אבל דברים שהוא על הטבע, בששת ימי בראשית היו בכח, ועל ידי האדם, שהוא שכלי והוא על הטבע, היו יוצאים לפעל. כמו האור שיצא מן האבנים, ופעל זה ראוי לאדם שהוא על הטבע, ועל ידו היה השלמה הזאת, הוא האור שמוציא ראות אדם אל הפעל, והרכבת שני מינין מחולקים".

<> לגירסא השניה של משנתינו [למעלה לאחר ציון 916] שה"יש אומרים" האחרון הוסיפו "אף המזיקין והצבת".

<> לגירסא הראשונה של משנתינו [למעלה לפני ציון 916] שה"יש אומרים" הראשון הוסיפו "אף המזיקין וקברו של משה ואילו של אברהם".

<> פירוש - לאחר שנשנו במשנה עשרה הדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות, באו שלשה "יש אומרים" נוספים [ולא רק שני "יש אומרים", וכפי שהיה בשתי הגרסאות שהובאו עד כה], כאשר ה"יש אומרים" הראשון אומר "אף אילו של יצחק וקברו של משה".

<> לא מצאתי היכן ביאר שהצד השוה בין האיל והקבר הוא שנעשו בעבור שני הצדיקים הגדולים.

<> שהובאו בגמרא [פסחים נד.], שיש שלשה "יש אומרים" הנוספים על עשרת הדברים הראשונים, וכמו שמבאר.

<> "בשוה" - בשויון בין שניהם, ששתי הברייתות הוסיפו שלשה "יש אומרים".

<> פירוש - מה שנתווספו למשנה שלש דעות, אינו במקרה, אלא תואם לשלשת חלקי הזמן שיש בבין השמשות, וכמו שמבאר.

<> למעלה מציון 889 ואילך.

<> לשונו בגו"א שמות פי"ב אות יד [קצד:], וז"ל: "ואני אומר כי נקרא 'בין הערביים' [שמות יב, ו] הזמן שהוא בין הימים, כלומר בין יום שעבר ובין יום שנכנס, שכאשר היום שעבר סר לגמרי אז מתחיל היום לערב, אז נקרא הזמן ההוא 'בין הערביים', ובלשון תרגום, שהוא לשון בני אדם, יקרא 'בין השמשות', וכאילו כתיב 'בין הימים'... וכאשר תדקדק תדע כי אין ראוי לזמן הזה שום שם אחר רק 'בין הערביים', וזה מפני שלא יתכן לומר 'בין הימים', כי זה הזמן נקרא 'בין הערביים' בעבור שהוא נחשב שאינו מן היום שעבר ואין מן היום שיבא, וכל דבר שהוא כזה רוצה לומר שאינו לגמרי מן יום שעבר ואינו מן יום שיבא, הוא בעבור שיש כאן שני דברים מחולקים, בשביל כך יש דבר מה בנתיים. ומפני שחלוק הימים הוא בשביל שיש בו ב' ערבים מחולקים או ב' שמשות, לכך יאמר 'בין הערביים' ולא 'בין הימים', כי חלוק הימים בעצמם מפני הערביים, שיש כאן שני ערבים מחולקים, או שני שמשים מחולקים. לכך הזמן שהוא בנתיים קראו 'בין הערביים' או 'בין השמשות'. לא קראו 'בין השמש' ו'בין הערב', דשמש וערב אין זה חלוק, כי לא יקרא דבר מחולק רק כאשר יש ב' דברים שוים מחולקים. וכאשר יש שני דברים מחולקים, יש כאן דבר בינתיים מפני החלוק שהם מחולקים, לכך נקרא הזמן שהוא בין יום ליום 'בין הערביים' או 'בין שמשיא'. ורז"ל שמשו בלשון 'בין השמשות' הזמן שהוא לגמרי בין הימים, והוא ספק מיום שלפניו ספק מיום שלאחריו, אותו קראו 'בין השמשות'... כי 'בין הערביים' הוא הזמן שלגמרי בני שני הערבים, והיינו כשסר יום ראשון, ובא יום אחר... הכל מודים כי 'בין הערביים' פירושו בין היום שלפניו ובין היום שלאחריו... ובספר גבורות ה' [פל"ו (קלה:)] התבאר עוד".

<> פירוש - נתבאר למעלה [לאחר ציון 901 ואילך] מדוע נבראו עשרה דברים, ולא שייך שיהיו פחות מעשרה נבראים. וראה הערה הבאה.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 901]: "כי כל דבר שיש בו קדושה ראוי לו מספר עשרה, ואין קדושה בפחות מעשרה, כמו שהתבאר למעלה כמה פעמים, והוא דבר מבואר מאד. ולפיכך שנו במשנה 'עשרה דברים נבראו בין השמשות של ערב שבת', כי מפני שהזמן של ערב שבת בין השמשות יש בו בחינה של קדושה, במה שהוא יוצא מששת ימי המעשה שהם חול, ולכך נבראו בזמן זה בפני עצמו עשרה דברים, כמו שנברא העולם בכל ששת ימי בראשית בעשרה מאמרות, מצד שהעולם דבק במדריגה העליונה שמורה על זה מספר עשרה, כמו שהתבאר, וכך נבראו עשרה דברים מצד הזמן שהוא בין השמשות, כי מצד שהוא בין השמשות יש בו קדושה, וכל קדושה שייך אליו עשרה". וראה בסמוך ציון 958. @**ובכת"י כאן**^ הוסיף: "וזהו לפי ענין הזמן שהוא בין השמשות של ערב שבת, שהוא זמן בפני עצמו. לכך נבראו בו [י'] דברים, [כמו] שיש לששת ימי המעשה, שנבראו בעשרה מאמרות, וכל מאמר ומאמר נברא בו דבר בפני עצמו, וכך בין השמשות. לכך בין השמשות נבראים [י'] דברים, שהוא בפני עצמו".

<> ברכות ב. "'ובא השמש וטהר' [ויקרא כב, ז]... מאי 'וטהר', טהר יומא, כדאמרי אינשי איערב שמשא ואדכי יומא", ופירש רש"י שם "אדכי - לשון עבר, נתפנה מן העולם השמש". ובתפילת נעילה אמרינן "פתח לנו שער בעת נעילת שער כי פנה יום".

<> אודות כאשר הדבר לא נמצא בכחו לגמרי אזי הוא נקרא ע"ש העדרו, הנה נאמר [דברים לד, ה] "וימת שם משה עבד ה' וגו'", ושאלה על כך הגמרא [ב"ב טו.] "אפשר משה חי, וכתב 'וימת שם משה', אלא הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע". וכתב על כך בח"א שם [ג, סח:], וז"ל: "שהיה בוכה על מיתתו, וזהו התחלת מיתתו. כי לכך אמר 'בדמע' שהדמעות יוצאים מן האדם והולכים, ודבר זה התחלת סילוק גוף, כי הם כליון כחו, ולכך הוא התחלת מיתתו, ושייך לומר 'וימות'". וכן כתב בגו"א דברים פל"ד סוף אות ה.

<> נמצא שיש שלש דרגות בבין השמשות; (א) תיכף ומיד ששקעה חמה. (ב) התקרבות לקראת עיקר בין השמשות [ובסמוך יפצל זאת לשתי דרגות]. (ג) עיקר בין השמשות.

<> "מאדימין - שנראה אדמומית חמה בעבים" [רש"י שם].

<> "חצי מיל - זהו שיעור אורך בין השמשות, ולאחר חצי מיל הוי לילה" [רש"י שם].

<> "כהרף עין - כשיעור קריצת עין, ברפיון ולא בחזקה" [רש"י שם].

<> "זה נכנס - הלילה נכנס והיום יוצא, יציאת זה עם כניסת זה, כשהם מתפרשין קרי בין השמשות, וכל דמקמי הכי הוי יום מעליא" [רש"י שם].

<> פירוש - שאר הנבראים שנתווספו במשנתינו ["יש אומרים אף אילו של יצחק וקברו של משה, וי"א אף המזיקין, וי"א אף צבת בצבת עשויה"] הם מקבילים לשאר בין השמשות שנתווספו על עיקר בין השמשות, וכמו שמבאר.

<> נמצא שבמשנה יש ארבעה סוגי בין השמשות; עיקר ביה"ש [שבו נבראו עשרה דברים], ועוד ג' דעות המוסיפות ג' חלקי בין השמשות. אך בגמרא במסכת שבת [לד:] יש ג' בין השמשות; עיקר בין השמשות [כהרף עין], ועוד שתי דעות המוסיפות ב' חלקי בין השמשות [כל זמן שפני מזרח מאדימין, והילוך חצי מיל]. נמצא שיש דעה במשנתינו שאין לה מקביל בדברי הגמרא בשבת.

<> "ויש אומרים אף אילו של יצחק וקברו של משה" [כמובא למעלה הערה 922].

<> כיסודו שכל מעבר צריך להעשות בהדרגתיות, והסמוך לדבר שייך לאותו דבר. וכן ביאר בבאר הגולה באר הראשון [נו:], וז"ל: "כי הדבר שהוא קרוב לדבר הקשה הוא רך ממנו, אבל אי אפשר שיהיה האחד חטא קשה, והקרוב אליו לא נחשב חטא כלל, זה אינו, רק כי האחד הוא קשה וחמור, ומה שגזרו הוא קרוב לזה". ושם בהמשך הבאר הראשון [צז.] כתב: "דוקא במחלוקת בית שמאי ובית הלל אמרו [עירובין יג:] 'אלו ואלו דברי אלקים חיים'. כי הם היו תחלה במחלוקת התורה, שקודם שהיה מחלוקת בית שמאי ובית הלל לא היה מחלוקת בתורה כלל. וכאשר באו בית שמאי ובית הלל היה מחלוקת שלהם, עד שדברי שניהם 'דברי אלקים חיים'... ואין ראוי שיבאו ישראל ממדריגה העליונה, שלא היה בהם מחלוקת בתורה, אל מדריגה זאת שיהיה בהם מחלוקת, ואחד מהם דבריו בטלים. ולכך היה המחלוקת 'אלו ואלו דברי אלקים חיים', ואחר כך נתחדש שאר מחלוקת, והבן זה מאוד". ובגבורות ה' פל"ה [קלג.] כתב: "רבי אליעזר אומר [מכילתא שמות יב, ג] שצוה [הקב"ה את ישראל] בפסח מצרים שיקחו בעשור לחודש [שמות שם], מפני שהיו שטופים בע"ז... ביאור זה כי אי אפשר שיהיו ישראל לחלק ה' בפעם אחד אחר שהיו שטופים בע"ז, ולכך צוה עליהם שיקחו את פסח זה בעשרה לחודש [ניסן], כי הלקיחה היא פרישה קצת מע"ז לקרב אל הקב"ה, ואח"כ לזבוח אותו בי"ד, והוא מורה על הפרישה מע"ז לגמרי". וראה גו"א בראשית פל"ז הערה 240, שנתבאר שם שגם אין הנפילה מאיגרא רמה לבירא עמיקתא נעשית בבת אחת, אלא בהדרגה. וכן כתב בנצח ישראל פכ"ח [תקסז.], ושם הערה 15, ובתפארת ישראל פכ"ה [שפ.], ושם הערה 52. והובא למעלה פ"א הערה 658, ופ"ד הערה 1556.

<> הסמוך לעיקר בין השמשות.

<> לשונו להלן [לאחר ציון 955]: "שהוא כמו רגע שאמר רבי יוסי שאי אפשר לעמוד עליו, ולפיכך נבראו בו עשרה דברים... ושאר בין השמשות אינו כל כך במדריגה. וכל יש אומרים מוסיף הזמן שהוא יותר רחוק, ולעולם ההוספה האחרונה קרוב יותר אל הטבע, מפני שהוא קרוב לזמן ששת ימי המעשה. לכך הוסיפה המשנה 'צבת בצבת עשויה', והוא תוספות האחרון, והוא דבר דומה אל ענין הטבע".

<> "שהוא אחרון" - שהוא בין השמשות הצמוד ביותר לשבת. ומעורר מדוע הוסיפו שלש הוספות לעיקר ביו השמשות, ולא יותר.

<> פירוש - כל התקרבות לעבר תאריך מסויים הוא מהלך התלוי בזמן, כי ה"התקרבות" מורה שיש כאן מרחק שיש להתגבר עליו, וכל מרחק מתאריך מסויים הוא מרחק של זמן. לכך שלשת "בין השמשות" הנוספים במשנתינו הם תלוים בזמן, וכל זמן מתחלק לשלשה. ובנצח ישראל פכ"ב [תס.] כתב: "כי משך הזמן הוא ערב ובקר וצהרים". ושם פכ"ז [תקנט:] כתב: "כי הזמן הוא המשך המציאות, וכל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע ואל הסוף, וא"א בפחות מאלו ג' חלקים". ובגו"א במדבר פכ"ב ריש אות מא כתב: "כי הזמן יש לו ראשית אמצעי וסוף". וכן הוא בח"א לר"ה טז. [א, קא.]. ובתפארת ישראל פכ"ה [שעט:] כתב: "כל דבר שהוא מחובר יש בו ראשון ואמצע וסוף. ולפיכך הזמן שהוא מחובר, חבור שלו הוא בשלשה, דהיינו ראש ואמצע וסוף". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקלג:] כתב: "כי הזמן יש בו קודם ומתאחר" [הובא למעלה פ"ד הערה 611].

<> לשונו בתפארת ישראל פכ"ה [שעה:]: "והבן מה שאמר 'לכל זמן ועת לכל חפץ' [קהלת ג, א]. כי הדברים שהם גופניים... הגוף נופל תחת הזמן, שייך לומר 'לכל זמן'. אבל דבר שהוא שכל בלבד... דבר זה אינו תחת הזמן. על זה אמר 'עת לכל חפץ', כי העתה שהוא המחבר העבר והעתיד, אינו זמן. ורצה לומר כי הדבר שהוא מושכל, שאינו נופל תחת הזמן, הוא נעשה בעתה" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 166]. וראה הערה הבאה.

<> לשונו בדרוש על התורה [כד.]: "הדבר השכלי שייך בו לשון 'עת', בשאינו נופל תחת הזמן כלל, רק שהעת שייך אליו. לכן בהיות העתה הוא המחבר הזמן, כי הוא תכלית העבר והתחלת העתיד, שזהו העתה, כנודע ליודעי ענין הזמן... שהעת הוא אמצעי ומשולש בין שני גבולי הזמן... כי השלישי הוא המחבר בין השנים".

<> "אם כן" שבין השמשות האחרון [שבו נבראו עשרה דברים] אינו נחשב זמן, ואין בו המשך זמן.

<> פירוש - אין בריאה אלא בזמן, ואיך נבראו עשרה דברים בבין השמשות האחרון הצמוד לשבת, הרי אין הוא זמן, וכפי שביאר. וכן בתפארת ישראל פ"מ [תרכג.] כתב: "מה שלא ירד מן בשבת, מורה שהיום קדוש, שכל הויה היא בזמן, וכל זמן הוא תולה בתנועה, וכל תנועה היא לגשם שאינו קדוש, ולכך כל הויה אין בה קדושה מטעם אשר אמרנו. ולכך קדושת שבת היה גורם שלא היה בו הוית המן". ובנתיב העבודה ס"פ י כתב: "נברא העולם בזמן, שכל הויה צריך זמן... כי כל הויה היה בזמן" [הובא למעלה פ"ד הערה 1657, וראה שם במה שנתבאר שם לחלק בין הויה התלויה בזמן, לעצם ההויה שאינו תלוי בזמן].

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 897]: "ולפיכך נבראו בו אלו דברים שאינם טבעיים לגמרי, והם קרובים אל הטבע. כי כל אלו דברים הם דברים גשמיים, ומצד שהם גשמיים הם דברים טבעיים, ומצד שאינם כמו שאר דברים טבעיים, הם יוצאים מן הטבע, ונאמר על זה שנבראו בין השמשות של ערב שבת", וראה שם הערה 900.

<> פירוש - החלק העיקרי של נבראים אלו [שהוא החלק הבלתי טבעי] נברא בבין השמשות [לעומת החלק הטבעי שלא נברא אז], ובריאה בלתי טבעית אינה מזקיקה זמן גשמי. וכן כתב בח"א לב"ב עד. [ג, קא.], וז"ל: "כמו שיש ימים ממש לבני אדם גשמיים, כך יש זמן לדברים שאינם גשמיים, ואינו זמן ממש, והוא שייך לדברים בלתי גשמיים". וכן הוא בתפארת ישראל בס"פ יח [רפב:]. ובגו"א בראשית פ"א אות כב ביאר את דברי רש"י [בראשית א, ה] שלכך נאמר שם "יום אחד", ולא "יום ראשון", "על שם שהיה הקב"ה יחיד בעולמו, שלא נבראו המלאכים עד יום שני". וכתב על כך הגו"א שם: "ונראה שמה שפירשו רז"ל שלכך נכתב 'יום אחד' שהקב"ה היה יחיד בעולמו ביום הראשון, אין הפירוש 'יום אחד' יום שהיה הקב"ה בו אחד, שזה היה דרש רחוק מאד. אלא פירושו כמשמעו, שהיום אחד, רק מפני שהוקשה להם דהוי למכתב 'יום ראשון', כמו שאמרנו למעלה, כי בעת שכתב משה רבינו עליו השלום התורה כבר היו ז' ימי בראשית, והוי מצי למכתב 'יום ראשון', וכתב 'יום אחד', להודיעך כי זה היום היה אחד, שלא היה ביום הזה שום שניות לגמרי, רק אחדות גמור. כי הזמן שהוא היום מתיחס אל הדבר שנמצא בו, ומפני שלא היה נמצא בו רק אחדות נקרא 'יום אחד'", ושם הערה 85. וכן ראה בגבורות ה' פנ"א [ריט:] שכתב: "כי הדבר שנתהוה, מתיחס אל הזמן שנעשה בו אותה הויה" [ראה למעלה הערה 889]. וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תקלג:], ושם הערה 1278, ובנצח ישראל ס"פ מז [תשצב:], ושם הערה 60. וכן ראה בפרקי מבוא לדרשות המהר"ל עמוד 21, במה שנכתב שם אודות יחס הזמן לדברים המתרחשים בו.

<> בא ליישב, שאם בבין השמשות נברא החלק הבלתי טבעי בלבד, על מה חלה בריאה זו, הרי כל בריאה ובריאה זקוקה לנושא גשמי, והואיל ובבין השמשות בער"ש נברא רק החלק הבלתי טבעי ללא החלק הטבעי, א"כ על מה חלה בריאה זו.

<> ד"ה ואין להקשות [לפני ציון 986], שכתב: "אין הבריאה מה שנברא עשרה דברים בין השמשות בריאה ממש, אלא שגזר הבריאה בין השמשות. שאין נראה כי האיל של יצחק היה חי מששת ימי בראשית עד אברהם, רק שגזר על בריאתו, וזהו בריאתו".

<> כי לא נברא אז אלא החלק הבלתי טבעי, ואין בריאה נבדלת זקוקה לזמן גשמי, וכמו שמבאר.

<> פירוש - אכן בביה"ש של ער"ש יש בו זמן מסוים, עד שלא יקשה איך נתהוו בו דברים [הרי אין הויה אלא בזמן], כי כאמור יש בו זמן. אך עם כל זה מדובר בזמן שהוא כמו זמן נבדל, כי מפאת קוצר הזמן [רגע] שוב אין בו את גשמיות הזמן. אם כן אע"פ שכל זמן הוא גשמי, מ"מ בבין השמשות של ער"ש הזמן לחוד, והגשמי לחוד, ואינם כרוכים ומעורים זה בזה. וראה הערה הבאה.

<> נראה ביאורו, שכאשר יש זמן שאי אפשר למדודו ולעמוד עליו, ממילא אין הוא גשמי, כי גשמיות הזמן תולה בשיהוי ועיכוב הזמן, אך כאשר אין כאן שיהוי ועיכוב הזמן, ממילא הנך משוחרר מכבלי הזמן. דוגמה לדבר; בגו"א שמות פי"ב אות מב עמד על דברי רש"י [שמות יב, יז] שפירש בשם המכילתא ש"ושמרתם את המצות" [שם] נדרש לומר "ושמרתם את המצוות", ד"מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה". וכתב על כך לבאר בזה"ל: "ואם תאמר, מאי ענין זה לזה שתולה המצוה במצה, דטעמא דשייך במצה לא שייך במצוה. ומכל שכן שדבר תימה שרש"י הביא מדרש זה תוך פירושו, והוא רחוק מאוד מפשוטו. יראה דודאי טעם אחד לשניהם, כי אסרה התורה החמץ [שמות יב, טו], ואסרה גם כן העיכוב עד שתבא לידי חימוץ, שהרי לא הספיק להחמיץ. וענין זה היה מפני שנגלה מלך מלכי המלכים הקב"ה, ולא הספיק עסתם להחמיץ [הגדה של פסח]. ומאחר שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים אין כאן עיכוב, כי מעשיו במהירות ובכח גדול עד שאין כאן עיכוב. והענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן, ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן, ולפי מדריגת חשיבותם פעולתם בלי זמן. ולכך ציווה שאין מחמיצין את המצה להודיע כי פעולת השם יתברך בלי זמן כלל. ואף מצות אלהים, שהיא דבר ה', 'הבא לידך אל תחמיצנה', כי דבר ה' הוא מוטל עליו לעשות בלי זמן. לא כמו דברים של חול שהם גשמים שהם תחת הזמן נתונים, אבל אלו דברים אינם תחת הזמן, וצריך לעשות אותם מיד. וזהו דעת חכמים כאשר תדקדק בהם. ואם הוא מחמיץ את המצוה פוגם את המצוה כאילו היתה דבר שהוא תחת הזמן. ומזה תבין כי מה שאין מחמיצין את המצה ואת המצוה ענין אחד הוא, שאין שם ענין זמן באלו דברים. ואלו דברים הם דברים ברורים מאוד למבין". ובנתיב התורה פי"ז [א, עד:] כתב: "כי המצוה שהיא אלקית אינה תחת הזמן, כי הדבר הגשמי הוא תחת הזמן, ולפיכך אמר בזה הלשון 'אל תחמיצנה', כי החמץ נעשה בזמן... כי המצוה והמצה שניהם דבר אחד, כי המצוה האלקית אינה תחת הזמן, ולכך 'אל תחמיצנה' לעכב אותה להיות נעשה בזמן. וכן המצה, מפני כי ישראל יצאו ממצרים במעלה העליונה שאינה תחת הזמן, כמו שהתבאר במקומו, ולכך צוה על אכילת מצה" [הובא למעלה פ"א הערה 1183]. וראה בנצח ישראל ס"פ מז [תשצנ:], ושם הערה 60, ולמעלה הערה 126. הרי שזמן של חפזון הוא נעלה מעבר לחסרונות הזמן, והוא הדין והיא המדה לזמן של "רגע". ובבאר הגולה באר הרביעי [תפב:] כתב: "'רגע' הוא התחלה, כי כל התחלה לא יחלק כלל".

<> חוזר בזה לבאר שיש ארבעה חלקי בין השמשות; שלשה חלקים של התקרבות, והחלק האחרון הצמוד לשבת. נמצא שבין השמשות האחרון הוא המקודש ביותר, ולכך נבראו בו עשרה דברים, וכמו שמבאר.

<> שכל דבר שיש בו קדושה מתבטא בעשרה, וכן ביאר כמה פעמים למעלה, וכמלוקט למעלה הערות 902, 930.

<> צרף לכאן את יסודו בנצח ישראל פל"ד [תרנ.] שכאשר מובאות דעות שונות, הרי הדעות המאוחרות יותר באות להוסיף על הדעות הראשונות, ולא למעט מהן. וכך גם במשנתינו, ככל שהדעה מאוחרת יותר היא באה להוסיף על הדעות שלפניה, ולכך הדעה האחרונה ["צבת בצבת עשויה"] מוסיפה על כולן.

<> כפי שאמרו בגמרא [פסחים נד.] "אמר ליה, אפשר יעשנה בדפוס ויקבענה כיון, הא לאי בריה בידי אדם היא", והובא למעלה הערה 914.

<> לא מצאתי שיבאר ענין זה בשאר ספריו. ובכת"י האריך יותר לבאר ענין זה, ולפני שנביא דבריו יש לציין כי בכת"י גרס במשנה "יש אומרים המזיקין וקבורתו של משה, ויש אומרים אף אילו של אברהם, ויש אומרים אף צבת בצבת עשויה", הרי שהמזיקין הוזכרו בדעה הראשונה [עם קבורתו של משה], ואילו של אברהם הוזכר בדעה השניה, וצבת בצבת הוזכר בדעה האחרונה. [אמנם בדפוס שלפנינו הסיק שהמזיקין הוזכרו בדעה השניה, ואילו של אברהם הוזכר בדעה הראשונה יחד עם קבורתו של משה]. וז"ל בכת"י: "והוסיף במשנה עליהם המזיקין וקבורתו של משה רבינו עליו השלום, כי כלל בין השמשות יש בו עשרה, דהיינו בין ששת ימי המעשה ובין השבת. אבל בתחילת בין השמשות, דהיינו אחר יום ששי, וזהו התחלת בין השמשות, הוא בפני עצמו. לכך יש להוסיף עוד, וזה שאמר 'ויש אומרים אף המזיקין וקבורתו של משה רבינו עליו השלום', וזה כנגד התחלת בין השמשות, כי בין השמשות יש לו המשך מה, לכך זהו [שאמר אילו של אברהם] כנגד אמצע בין השמשות, שהוא בפני עצמו. 'ויש אומרים אף צבת בצבת וכו'', וזה כנגד סוף בין השמשות, כי בין השמשות יש לו המשך זמן, וכל זמן יש בו ג' חלקים; התחלה ואמצע וסוף, ועל אלו שלשה באו אלו שלשה 'יש אומרים'. ויש לפרש להפך, כי זה שאמר 'המזיקין וקבורתו של משה' הוא כנגד החלק הג' מן בין השמשות, וזה שאמר 'אילו של אברהם' כנגד החלק הב' מן בין השמשות. וזה שאמר 'צבת בצבת' כנגד חלק הראשון אשר הוא קרוב לששת ימי המעשה, כי 'צבת בצבת' קרוב למעשה הטבע. כך יש לפרש המשנה השנויה כאן".

<> פירוש - שלש הדעות שנתווספו במשנתינו [אף אילו של יצחק וקברו של משה, אף המזיקין, ואף צבת בצבת עשויה] אינם חולקים זה על זה, אלא כולי עלמא מודו שבבין השמשות של ערב שבת נבראו ארבעה עשר דברים, וכמו שמבאר.

<> שאמרו שם: "ואור במוצאי שבת איברי, והא תניא עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, אלו הן... רבי נחמיה אומר משום אביו אף האור והפרד, רבי יאשיה אומר משום אביו אף האיל והשמיר... לא קשיא, הא באור דידן, הא באור דגיהנם; אור דידן במוצאי שבת, אור דגיהנם בערב שבת" [הובא בחלקו למעלה לאחר ציון 906]. הרי ששאלו מדעתו של רבי נחמיה על הדעה הסוברת שאור דידן נברא במוצאי שבת.

<> עיין בחידושי החתם סופר שם שעמד על קושיא זו, וביאר שהואיל ומקשין על התוספתא שהובאה בגמרא שם שאמרה "אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת, הואיל ותחלת ברייתו הוא", וסתם תוספתא רבי נחמיה [סנהדרין פו.], לכך ניתן להקשות מרבי נחמיה על התוספתא.

<> פירוש - ברישמה של עשרת הדברים, נמצאים הבדלים בין משנתינו לשתי הברייתות שהובאו בפסחים נד., כי שם אמרו: "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, אלו הן; באר, והמן, וקשת, כתב, ומכתב, והלוחות, וקברו של משה, ומערה שעמד בו משה ואליהו, פתיחת פי האתון, ופתיחת פי הארץ לבלוע את הרשעים". ואילו במשנתינו אמרו "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הן; פי הארץ, ופי הבאר, ופי האתון, והקשת, והמן, והמטה, והשמיר, והכתב, והמכתב, והלוחות". הרי שבמשנתינו לא הזכירו קברו של משה ומערה שעמדו בה משה ואליהו. ואילו בגמרא לא הזכירו את המטה והשמיר.

<> פירוש - בנוסף לברייתא שהובאה בפסחים ריש נד., הובאה שם ברייתא שניה בסוף העמוד, ונמצאים הבדלים בין שתי הברייתות עצמן. ולשון הברייתא השניה הוא: "תנו רבנן, עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הן; באר, ומן, וקשת, הכתב, והמכתב, והלוחות, קברו של משה, ומערה שעמד בה משה ואליהו, פתיחת פי האתון, ופתיחת פי הארץ לבלוע את הרשעים". אך לא מובנת קושיתו, דאדרבה, הברייתא השניה לומדת בדיוק כברייתא הראשונה [ראה הערה קודמת], וכן בעין יעקב הובא כגמרא שלפנינו. ויל"ע בזה.

<> פירוש - בדברים שנתווספו על עשרת הדברים הראשונים.

<> כי בברייתא הראשונה [שהוזכרה בפסחים ריש נד.] אמרו "רבי נחמיה אומר משום אביו, אף האור והפרד. רבי יאשיה אומר משום אביו, אף האיל והשמיר. רבי יהודה אומר, אף הצבת". ואילו בברייתא השניה [שהוזכרה שם בסוף העמוד] אמרו "ויש אומרים אף מקלו של אהרן שקדיה ופרחיה, ויש אומרים אף המזיקין, ויש אומרים אף בגדו של אדם הראשון".

<> שכבר הכריע למעלה [לפני ציון 922] שהגירסא הנכונה במשנתינו היא "ויש אומרים אף אילו של יצחק וקברו של משה, ויש אומרים אף המזיקין, ויש אומרים אף צבת בצבת עשויה", וזו תוספת שונה משתי הברייתות גם יחד.

<> בכת"י כתב משפט זה כך: "ונראה דבהך סברא הוא דפליגי".

<> כמבואר למעלה הערות 900, 950.

<> כי סוף סוף יש בעולם אילים וקברים אחרים, רק שאלו נעשו באופן של נס, לעומת פי הארץ ופי האתון שאין כיוצא בהם בבריאה.

<> אודות שהמזיקין משתייכים ומצטרפים לעולם, כן ביאר בנתיב העבודה פי"ט [א, קמד.], וז"ל: "כי המזיקים כחם כח השניות, ודבר זה ידוע כי המזיקין שולטים דוקא בשניות, ולכך אסרו חכמים [פסחים קט:] לאכול ולשתות זוגות, מפני שהמזיקים כחם על השניות דוקא. וטעם דבר זה ידוע לחכמים, כי המזיקים אינם בראשונה, ולא נבראו בעצם ובראשונה כמו שנבראו שאר הנבראים, אבל הם נמשכים אחר העולם הזה, ואינם עיקר הבריאה, ולכך נבראו בין השמשות של ערב שבת, ואין להם אחדות עם העולם, ומפני זה הם מזיקים את העולם, ומפני זה כחם השניות דוקא". הרי מה שהמזיקים נבראו בער"ש ביה"ש אינו כ"כ מחמת היותם נבדלים מן הטבע, אלא מפאת היותם נמשכים אחר הטבע, ולכך אין המזיקים כ"כ רחוקים מן הטבע כמו אילו של יצחק וקברו של משה. אמנם בגו"א במדבר פכ"ג אות כב כתב: "ויראה, דענין השדים דבר חוץ לטבע ומנהגו של עולם, וזהו ששנינו 'עשרה דברים נבראו בין השמשות, ויש אומרים אף המזיקים'. וזה, כי כל השנוים שם הם דברים יוצאים מן הטבע ומנהגו של עולם, לפיכך נבראו בין השמשות, כלומר לא בששת ימי הטבע". ומכך משמע שהמזיקין נבראו בער"ש בין השמשות מחמת שהם חוץ לטבע ומנהגו של עולם.

<> אך לא לכללם בתוך עשרת הדברים שנזכרו לחוד.

<> כי האיל והשמיר הוא פרים ורבים ויש כיוצא בהם בבריאה, מה שאין כן הפרד הראשון, וכפי שכתב רש"י שם [פסחים נד.] "והפרד - אין כל חדש תחת השמש, ופרד ראשון נברא מן הארץ, ולא בא מן הכלאים". וכן האור הוא דבר שלא היה קיים עד אז בבריאה.

<> אודות שהמלבוש שייך לעצם האדם, כן כתב בח"א לסנהדרין צ: [ג, קעח:], וז"ל: "כי המלבוש הוא שייך לאדם, והוא כגופו. שהרי כאשר נברא האדם, כמו שהשם יתברך ברא גוף האדם, כך כתיב [בראשית ג, כא] 'ויעש אלקים כתנות עור וילבישם'. ואם כן המלבוש שייך לגוף האדם, והוא כמו גוף האדם". ובגו"א בראשית פל"ח אות ט [ד"ה ויש] כתב: "יש באדם היכרא... האחד, בצורה העצמית שלו. הב', במלבושים שלו, שבהם ניכר ונבדל משאר בני אדם... היכר ראשון הוא צורתו. הב' הוא דומה לצורה, כי האדם יתואר במלבושין, ונותנין לו צורה גם כן". ובגו"א שמות פי"ט אות יח [ע.] כתב: "אזור מתניו של אליהו זכור לטוב, שאין ספק שהאזור שהיה במתניו היה מורה על ענינו ועל תארו, כי המלבושים הם שמורים על תאר שלו, ומכל שכן כאשר הכתוב [מ"ב א, ח] מתאר אותו במלבוש מיוחד". ובח"א לע"ז יא: [ד, לז:] כתב: "כי הלבוש הוא תוארו של אדם, ואינו אדם, רק שהוא תואר לאדם... כי היה ליעקב צלם אדם הראשון... וזה ירש יעקב ממנו, כך ירש עשו את בגדי אדם הראשון... ועל ידי הבגדים מתדמה כאדם, אף כי אינו אדם באמת" [הובא למעלה פ"ג הערה 1421, ופ"ד הערה 158]. וראה בבאר הגולה באר השני הערה 620.

<> לשון התויו"ט כאן: "ופי הבאר - פירש בדרך חיים שבכל מקום שהיו הולכים, הבאר עולה ונובע מים. ונברא אל הבאר הזה פה שיצאו המים בכל מקום שהולכין. ואין נראה שהסלע היה הולך ומתגלגל עמהם, כנראה לכאורה מלשון רש"י פרק מקום שנהגו [פסחים נד.], דא"כ למה לא נזכר הנס שהסלע נתן מים בתלוש. אלא גם כוונת רש"י כדאמרן". וכן משמע מרש"י [שבת לה.], שכתב: "זהו בארה של מרים - שהיה מתגלגל עם ישראל במדבר בזכותה של מרים", הרי שנקט שבתיבת "באר", ולא הזכיר כלל שאיירי בסלע. ברם מפירוש רש"י כאן במשנה לא משמע כך, שכתב: "פי הבאר - של מרים, שנבלע הפתח בסלע, שדרך שם יצאו המים במדבר, וכשהכה משה הסלע, פתח הסלע את פיו שנברא לו מקדם". וכן בתנחומא פרשת במדבר אות ב מבואר שהנס היה בתלוש, שאמרו שם "והיאך היתה הבאר עשויה, כמין סלע, כמין כוורת או כדורת, והיתה מתגלגלת ובאה עמהן במסעות. כיון שהיו הדגלים חונין והמשכן עומד, היה אותו הסלע בא ויושב לו בחצר אהל מועד, והנשיאים באין ועומדין על גבה ואומרים 'עלי באר ענו לה' [במדבר כא, יז], והיה עולה".

<> שבת לה. "הרוצה לראות בארה של מרים יעלה לראש הכרמל ויצפה ויראה כמין כברה בים, וזו היא בארה של מרים", ופירש רש"י שם "כמין כברה - סלע עגול ועשוי ככברה".

<> זהו המשך דברי רש"י שם.

<> לשון הגמרא שם "'מרצע' [דברים טו, יז], אין לי אלא מרצע, מנין לרבות הסול והסירה והמחט והמקדח והמכתב, תלמוד לומר [שם] 'ולקחת', כל דבר שנלקח ביד". ורש"י [בכורות לז:] כתב "מכתב - עט ברזל". ובמקום אחר [שבועות ד:] כתב: "המכתב - חרט שקורין גריפא".

<> וכן כתב אור החיים [שמות לא, יח], וז"ל: "הודיע הכתוב אופן כתיבת הלוחות במה נכתבו, ואמר 'כתובים באצבע אלהים', פירוש כי היה ה' מצייר צורת האות באצבעו כביכול, פירוש בחינת אור אחד מאורו יתברך בדמות אצבע כנגד הלוח כשיעור שטח אברי האותיות, כדי שלא יהיה חרות אלא את אשר יצייר כנגדו".

<> "והמכתב הוא קבלת החקיקה" [לשונו להלן].

<> פירוש - אע"פ שה"מכתב" הוא קבלת החקיקה, מ"מ ה"כתב" חולק מקום לעצמו ומורה על צורת האותיות בטרם החקיקה וקביעתם בטופס המקבלם, וכמו שמבאר.

<> ואם כן מה שייך לברוא "כתב" ללא מקבל לכתב. ואודות שאין בריאה על דבר שאין בו ממש, כן כתב בגבורות ה' פי"ד [ע.], וז"ל: "ידוע לכל משכיל כי הצורה דבר מקוים, ובמים אין קיום, באשר הם נגרים ארצה. ומפני מיעוט צורתם לא נאמר במים 'בריאה' ו'יצירה' בפרשת בראשית, וזה ראיה על מיעוט היצירה בהם. וכן החושך לא נאמר בו בריאה ויצירה" [הובא למעלה פ"ג הערה 772, ולמעלה הערה 722]. הרי שאין לומר בריאה בדבר שאין בו ממש.

<> כי אז האיל היה בן 2085 שנה. וכך הוא החשבון; בהיות אברהם בן נ"ב שנה היה העולם בן אלפיים שנה [ע"ז ט.], ויצחק היה בן ל"ז שנה בעקידה [רש"י בראשית כה, כ], נמצא שאברהם היה אז בן קל"ז, כי היה בן ק' כשהוליד את יצחק [בראשית כא, ה]. הרי שעברו שמונים וחמש שנה מעת היות אברהם בן נ"ב שנה [שהיה העולם בן אלפיים שנה] עד העקידה. ואם האיל נברא בערב שבת בין השמשות, הרי האיל היה בן 2085 שנה, וזהו דוחק מבואר. וכן כתב כאן הרע"ב גבי פי האתון, וז"ל: "פי האתון - בין השמשות נגזר עליה שתדבר עם בלעם", "כי לא יתכן שהיה חי כל כך מששת ימי בראשית עד זמן בלעם" [לשון התויו"ט]. וכן כתב הראב"ע [במדבר כב, כח].

<> "כי לא היו הנבראים בפעל לגמרי, רק שנגזרו בין השמשות כדלקמן" [לשונו למעלה לפני ציון 953].

<> דוגמה לדבר; דעת רבי אליעזר שהעולם נברא בתשרי [ר"ה ח.], וביארו התוספות [ר"ה כז.] "דבתשרי עלה במחשבה לבראות, ולא נברא עד ניסן", הרי שאמרינן לשון בריאה על מחשבה.

<> פירוש - המשנה הזכירה את הלוחות אחר הכתב ["והכתב והמכתב והלוחות"], ומכך משמע שהכתב לחוד, והלוחות לחוד, ולא שאיירי בכתב של הלוחות, וכמו שמבאר.

<> דע, שהראשונים מפרשי המשנה [רש"י, רמב"ם, רבינו יונה, והרע"ב] לא פירשו כן, אלא הסכימו כאיש אחד ש"המכתב" מוסב על הכתב של הלוחות. אמנם המאירי פירש מעין זה, שכתב [כפי במובא במדרש שמואל]: "אמר 'הכתב' על מלאכת הכתיבה בין האנשים, ו'המכתב' על מציאות הלשון שנקרא 'מכתב', לפי שמה שידבר האדם יעשה טופסו בכתב, ולכן היתה הלשון הוא הדבר הנכתב". ובכת"י [יובא בהערה 991] הסתפק בזה האם מדובר בכתב הלוחות או בכל כתב.

<> מעין מה שאמרו חכמים [שמו"ר לה, א] "לא היה העולם ראוי להשתמש בזהב, ולמה נברא בשביל המשכן ובשביל בית המקדש". הרי שאע"פ שכל העולם משתמש בזהב, מ"מ תחילת בריאתו היתה בשביל המשכן ומקדש. וכך גם בנוגע לכתב; אע"פ שכל העולם משתמש בכתב, מ"מ תחילת בריאתו היתה בשביל הלוחות וס"ת, ולכך הוא נברא בער"ש ביה"ש. וראה למעלה פ"ג מ"ז [קפט.], ושם הערה 843.

<> בכת"י סלל לו דרך אחרת בביאור הצורך שהכתב והמכתב יבראו בער"ש בין השמשות, וז"ל: "כי אם פירוש על כתב של הלוחות, אם לא היה הבריאה מערב שבת בין השמשות לא היו הלוחות מקבל כתב האותיות, כי האותיות אלקיות יותר מן הדבר אשר האותיות היה נכתבים עליו. לכך אין זה דבר שהיה נעשה מעצמו, אם לא שהיה נברא וגזר השם יתברך דבר הזה בין השמשות. וכן אם פירושו על כל כתב שהאות נכתב על דבר, לא היה מקבל המקבל האות, כי אין זה לפי הטבע והסדר הראוי שיקבל הגשמי האותיות שיש להם צורה המורה על דברים אלקים עליונים מאוד".

<> לעומת הגמרא [פסחים נד.] שהזכירה שני דברים אלו [אך לא הזכירה המטה והשמיר]. ורש"י שם פירש "ומערה שעמד בו משה - 'ושמתיך בנקרת הצור עד עברי' [שמות לג, כב]. וכן באליהו 'וילך עד הר האלהים חורב ויבא שם אל המערה וילן שם' [מ"א יט, ח-ט]". ורש"י מגילה יט: כתב: "מערה שעמד בה משה - כשעבר הקב"ה לפניו, שנאמר 'ושמתיך בנקרת הצור'. ואליהו אף הוא עמד באותה מערה, ועבר הקב"ה לפניו, שנאמר [מ"א יט, ח, יא] 'ויבא שם אל המערה וגו' ויאמר צא ועמדת בהר וגו' והנה ה' עובר וגו''".

<> לשון רבינו יונה כאן: "והמטה של משה, אשר עשה בו את האותות. והשמיר, כמין תולע ארוך היה, ובו בנה שלמה המלך ע"ה את המקדש שהיה משימו על האבן ונבקעת, שנאמר [מ"א ו, ז] 'ומקבות והגרזן כל כלי ברזל לא נשמע בבית בהבנותו'" [עיין סוטה מח:].

<> יש להבין, דמהי המעלה של [דברים לד, ו] "ויקבור אתו בגי בארץ מואב מול בית פעור ולא ידע איש את קברתו עד היום הזה", ומדוע זה מחייב שקבורת משה תהיה נזכרת בין עשרת הדברים שנבראו בער"ש בין השמשות. ויש לומר, שהואיל ומקום קבורת משה נעלם מעיני אדם, מוכח שהוא מקום נבדל ונעלה מהטבע, ולכך הוא משתייך לדברים הבלתי טבעיים שנבראו בער"ש בין השמשות. וראה עוד בח"א לסוטה יג: [נה.-נח.] שהאריך טובא לבאר שהואיל והיה למשה רבינו משפט הצורה, לכך לא נודע מקום קבורתו.

<> שהרי באליהו נאמר להדיא "וילך וגו' עד הר האלהים חורב ויבא שם אל המערה וילן שם" [מ"א יט, ח-ט]. ובמשה רבינו נאמר [שמות לג, כא-כב] "ויאמר ה' הנה מקום אתי ונצבת על הצור והיה בעבר כבודי ושמתיך בנקרת הצור ושכתי כפי עליך עד עברי", ופירש רש"י שם "הנה מקום אתי - בהר אשר אני מדבר עמך תמיד יש מקום מוכן לי לצרכך, שאטמינך שם שלא תוזק". ורש"י במגילה יט: ביאר שאליהו עמד באותה מערה שעמד בה משה [הובא בהערה 992].

<> פירוש - הואיל והמערה שהיו בה משה ואליהו נמצאת בהר האלקים, א"כ הוא מקום נבדל וקדוש, ולכך המערה משתייכת לדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות.

<> נראה שכוונתו לומר שהברייתא בגמרא מונה הדברים האלקיים יותר, ואילו משנתינו מונה הדברים שפעולותם בעולם ניכרת יותר. לכך הברייתא מונה את קברו של משה והמערה שמשה ואליהו עמדו בה, כי קדושת מקומות אלו ניכרת בעליל. אך משנתינו מונה הדברים שפעולותם ניכרת יותר בעולם, ולכך נמנו המטה והשמיר, לעומת קבורת משה והמערה שעמדו בה משה ואליהו.

<> למעלה לפני ציונים 951, 985.

<> לשונו למעלה פ"ב מ"ח [תרמט.]: "כל הנבראים נבראו שיהיו בשלימות, ולא יהיו חסרים". כי "לא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג], ובבאר הגולה באר החמישי [לד:] כתב: "כי אין חסרון במעשה ידיו", ושם הערה 197. "ואל תאמר כי יהיה ח"ו בפעל השם יתברך דופי" [לשונו בתפארת ישראל פ"ב (נג.)]. "ואיך יהיה מעשה האלקים חסר" [לשונו בתפארת ישראל פל"ה (תקיד.)], "כי הדבר הבא מן השם יתברך הוא בשלימות" [לשונו בח"א לקידושין לט: (ב, קמג:)]. ולמעלה בביאור משנת "כל ישראל" כתב [עא.]: "ואם לא יהיה לישראל נצחית לעולם הבא, חס ושלום יהיה חסרון במעשה ידיו, ואין חסרון במעשה ידיו" [הובא למעלה פ"ב הערה 853]. ובנצח ישראל פל"ו [תרעז:] כתב: "השבת מורה שהשם יתברך ברא את העולם בשלימות, ואין חסרון בו. וראוי על זה להיות עונג כראוי, כי העונג מורה על שלימות העולם בלא צער, רק בעונג". ובבאר הגולה באר השני [רג.] כתב: "ולא יאמר [האדם], אף כי השלים [הקב"ה] העולם, הוא עולם חסר בדבר מה, ועל זה בא עונג שבת, לומר כי השם יתברך השלים העולם, ולא נמצא חסרון כלל, רק הכל הוא בעונג והשלמה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1882]. וראה למעלה הערה 739.

<> לא הבנתי משפט זה. ובגו"א במדבר פכ"ג אות כב כתב: "וזהו ששנינו 'עשרה דברים נבראו בין השמשות, ויש אומרים אף המזיקים'. וזה, כי כל השנוים שם הם דברים יוצאים מן הטבע ומנהגו של עולם, לפיכך נבראו בין השמשות, כלומר לא בששת ימי הטבע. כי מה שאמר שם 'אף צבת בצבת עשויה', אין הצבת מעשה טבע שנברא לדבר שהוא מלאכתו".

<> נראה שמלים אלו ["ואין פירוש זולת זה"] נאמרו לא רק על פירושו ל"צבת בצבת עשויה", אלא על כלליות פירושו למשנה, וביאורו לעשרה דברים שנזכרו במשנה, וכיו"ב. ובא לאפוקי מההסברים אחרים שכתבו בזה שאר מפרשי המשנה [ראה באברבנאל, והמדרש שמואל].

<> למעלה במשנה ב [לפני ציון 213].

<> לשונו למעלה במשנה ב [לפני ציון 213]: "ובודאי המשנה של 'עשרה דברים נבראו בין השמשות' היה לסדר במקומו [מיד אחר המשנה של עשרה מאמרות, כי קרוב אל זמן הבריאה, ומדוע נשנה לבסוף]... אבל נראה דמעיקרא לא קשיא, כי התנא נקט הסדר לפי הבריאה; וזה כי התחיל 'בעשרה מאמרות נברא העולם', דבר זה הוא התחלת הבריאה. ואחר כך 'עשרה דורות מאדם עד נח', וכן 'עשרה דורות מן נח עד אברהם', הכל המשך סדר העולם. וכן 'עשרה נסיונות נתנסה אברהם', מה שהיה בהמשך העולם. וכן 'עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים, ועשרה נסים על הים', הכל מה שהיה בהמשך סדר העולם. וכן 'עשרה נסיונות נסו אבותינו את המקום [במדבר]'. וכן 'עשרה נסים נעשו לאבותינו במקדש', כל אלו הדברים מה שהיה, נעשה ונתחדש כפי מה שהיה נמשך סדר העולם שברא הקב"ה. אבל 'עשרה דברים נבראו בין השמשות', הבריאה שהיא בין השמשות הוא יוצא מן סדר העולם, ואין זה סדר העולם, ולא נקרא עליו שם בריאה, שלכך אמר שנבראו בין השמשות, שאינו נחשב מן עניני העולם הזה, שנבראו בששת ימי המעשה, כמו שיתבאר, כי כל אלו עשרה דברים אינם מן עולם הזה, אבל הם נבדלים מן העולם. ולפיכך חשב אותם באחרונה, שאין שייכים אל העולם. ואינם דומים לשאר הנסים, אף שגם הנס אינו מענין העולם, שאינו בטבע, מכל מקום הוא לשעה בלבד, ולא נקרא זה שהוא יוצא מן סדר העולם. אבל הדברים שנבראו בין השמשות אינם לשעה, אבל הם נבראים מתחלת הבריאה, כמו שנברא בששת ימי בראשית כל העולם. ואלו דברים יוצאים חוץ לסדר העולם, וכאילו הם עולם בפני עצמו שאינו שייך אל העולם, ולכך סדר אותם באחרונה". וראה למעלה הערה 221.

%[פ"ה מ"ז]

<> הולך לבאר את שבעת הדברים שנאמרו במשנה בכך שימצא את הצד השוה שיש בשבעת דברים אלו, ולהורות שהכל בא משורש אחד.

<> כי מהות החכם היא השכל, ומדות החכם הן הן מדות השכל, וראה להלן הערה 1010.

<> מוסיף בזה שכאשר אומר כאן "שכל" כוונתו היא אל הדעת, ולא כפי שבדרך כלל הכוונה היא לנפש השכלית. ואודות שהדעת והשכל מחייבים את הסדר, כן מבואר בהערה 1010. ובסמוך כתב "כי הסדר הוא עצם השכל... אשר הסדר מתחייב מן השכל".

<> פירוש - השכל מכתיב כיצד הדברים אמורים להיות באופן מדויק והחלטי על פי החכמה, ואינו ניתן להחלפה ושנוי. וכן כתב בבאר הגולה באר השני [קפג:], וז"ל: "כל דברי תורה משוערים בשכל, וכאשר כראוי לפי השכל כך ראוי לעשות. וכמו שאמרה תורה [דברים ד, ו] 'ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם וגו'', ואינו דת נימוסית, כי דת הנימוסית מניח הדברים לפי הסברא ולפי המחשבה, והתורה היא שכלית לגמרי, ואין התורה פונה אל הסברא". וכן שם בתחילת הבאר הרביעי [שיא.] כתב על דברי חכמים: "אשר הם בכל חכמה ושכל משוערים". ושם בבאר הששי [קסט.] כתב: "הרי כי הדברים האלו הם לפי החכמה מאוד משוערים, שידעו בחכמתם וכו'". ושם בהמשך כתב [רכה:]: "דבר זה ראוי שיהיה נקרא 'חכמה', לפי שהוא משוער בלי פחות ויותר, שדבר זה ראוי לחכמה". @**וכן נאמר**^ [שמות ל, יג] "זה יתנו כל העובר על הפקודים מחצית וגו'", ופירש רש"י שם "הראה לו כמין מטבע של אש ומשקלה מחצית השקל, ואמר לו כזה יתנו". וביאר שם הגו"א אות ח [ד"ה ויש] בזה"ל: "ויש להקשות... מה חומר יש בה, עד שהוצרך להראות לו מטבע של אש... כדי שלא יקשה, איך תולה דברי תורה מה שיתנו לכפרה על נפשותם - במטבע, שכל מטבע משקל שלה נעשית כפי רצון המלך, או מי שהמטבע שלו, ודברי תורה הם משוערים בענין אלקי. ולכך אמר כי 'הראה לו מטבע של אש מתחת כסא הכבוד', לומר כי אין השיעור הזה הוא שיעור מטבע היוצאת בעולם מבלי חכמה ושעור אלקי, אך מטבע זה שעור אלקי יש בה, ולפיכך תלה בה התורה כפרת הנפש, ולפיכך הראה לו מטבע של אש". ובגו"א דברים פכ"ה אות כד כתב: "דע, כי כאשר ברא והעמיד הקב"ה יתברך העולם, מדד ושקל ופלס לכל אחד ואחד קיומו בפני עצמו, שלא יהיה כל אחד נוגע בחבירו כלל אפילו כחוט השערה. וכן כל הנמצאים בעולם משוערים, והוא השיעור האלקי אשר שיער את הכל" [הובא למעלה פ"ד הערה 1864, ולהלן הערה 1380].

<> כפי שהצורה מגבילה את החומר, שהנה בטרם בריאת אדם נאמר על הבהמות [בראשית א, כה] "&**ויעש**^ אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה וגו'", ולאחר בריאת האדם נאמר על הבהמות [בראשית ב, יט] "&**ויצר**^ ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה וגו'". ובביאור הבדל זה פירש רש"י [שם] "יצירה זו לשון רידוי וכבוש, כמו [דברים כ, יט] 'כי תצור אל עיר', שכבשן תחת ידו של אדם". וכתב על כך בגו"א שם [אות לו]: "ואל תרחיק זה הפירוש עם שהוא נראה רחוק, כי כאשר תבין מאוד תמצא שהוא דבר נפלא, כי כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר, וזהו כיבושו... ומתחילה כאשר לא היה האדם, נכתב 'ויעש', ועכשו שנברא האדם נכתב 'ויצר', לפי שהצורה [האדם] נותנת לדבר [לבהמות] חוק וגבול, ולכך נקרא [האדם] 'צורה'. וכאשר נברא האדם היה [הקב"ה] כובשן [את הבהמות] שיהיו תחת האדם" [הובא למעלה פ"ד הערה 2108, ולהלן הערות 1584, 2228]. וכך גם השכל "משער כל הדברים ומגביל אותם". וראה להלן הערה 1057.

<> לשונו בדרשת שבת הגדול [רכח.]: "יש להקשות למה המתעסק ב[תורת] קרבנות כאילו הקריב אותם [מנחות קי.]... וביאור זה שהקרבן הוא התקרבות אל השם יתברך, אשר זה האדם שהוא בעל גוף הוא מתרחק מן השם יתברך על ידי חטא, ולכך צריך קרבן, שהוא התקרבות אל השם יתברך. והתורה מן הקרבן הוא עצם הסדר, כי השכל הוא הסדר... כי הבית מתחבר כאשר הוא מקרב העצים והאבנים, וסדר הבית כאשר מסודר בשכל שלו הוא הקירוב והחבור הגמור, שממנו בא צורת הבית. ולפיכך המתעסק בתורת קרבנות, שהוא סדר החבור והקירוב, ודבר זה הוא הקירוב הגמור, ונחשב כאילו מתעסק בקרבנות עצמם". דוגמה לדבר; אמרו חכמים [כתובות יז.] "אהנייה ליה שוטיתיה לסבא ["שוט של הדס שהיה מרקד בו" (רש"י שם)], ואמרי לה שטותיה לסבא ["שיטתו ומנהגו" (רש"י שם)], ואמרי לה שיטתיה לסבא ["שהיה מתנהג כשוטה" (רש"י שם)]". הרי ששיטה ומנהג [שהם "סדר"] עומדים כנגד שטות. נמצא ש"הסדר הוא עצם השכל".

<> לשונו בנתיב התורה פי"ג [א, נה.]: "כי התלמיד חכם ראוי שיהיה לו המדות שהם ראוים ומתיחסים אל השכל. וידוע כי השכל לא ימצא אצלו דבר היוצא מן הסדר, שאם הוא יוצא מן הסדר, דבר זה הוא כנגד השכל. לכך צריך שיהיה התלמיד חכם מסודר, ולא שיצא מן הסדר הראוי, שבזה מתיחס אל השכל שהוא מסודר", וראה להלן הערה 1091.

<> לשון רבינו יונה כאן: "חכם אינו מדבר בפני מי שגדול ממנו בחכמה ששומע ושותק ולומד, והוא חכמה עושה, מה שאין כן בגולם, כי 'לא יחפוץ כסיל בתבונה כי אם בהתגלות לבו' [משלי יח, ב], וכמו שכתבנו למעלה [פ"ג מי"ג]". ולמעלה פ"ג מי"ג אמרו "סיג לחכמה שתיקה", וכתב שם הרבינו יונה: "סייג לחכמה שתיקה - שאינו מדבר לפני מי שגדול ממנו בחכמה, כי הלומד לפני רבו ורואה סברא אחת בהלכה, אל יחשוב מיד כי היא האמיתית, ולא ירצה לאומרה בטרם יסיים רבו מלדבר. שאם לא יעשה כן, יפסיד מה שיאמר רבו, ולא ידע הסברות מן החכמים הקדמונים, כי לבו נע ונד מלהודיע דעתו. וגם כי סברתו לא תוכל להיות מכוונת כל כך עד ישמע מה אמרו הראשונים, וישקול במאזני שכלו אי זו תכשר זו או זו. על כן השתיקה לתלמיד לפני הרב והגדול ממנו בחכמה סייג לחכמה. ובהמצא סברא והרב עודנו מדבר ולא שותק, לא יפתח פיו עד יאירו דברי רבו, וסברתו חקוקה בלבו עד גמר הדברים, וידע מה שלמדו רבו, ואחרי כך תהיה סברתו צלולה ומכוונת. ועל זה אמר שלמה ע"ה [משלי יח, ב] 'לא יחפץ כסיל בתבונה כי אם בהתגלות לבו'".

<> לשון רבינו יונה כאן: "ואינו נכנס לתוך דברי חבירו, כי מניחו לדבר עד שיסיים כל דבריו, ואחרי כן ישיבהו מענה, והיא מדה טובה. ולא כן הגולם עושה, כי [משלי יח, יג] 'משיב דבר בטרם ישמע'". ולשון הפסוק במילואו הוא "משיב דבר בטרם ישמע אולת היא לו וכלמה", ורבינו יונה [שם] כתב: "משיב דבר בטרם ישמע - הגאוה מדרכי האולת, והנה המשיב דבר בטרם ישמע, המדה הזאת תורה על גובה הלב, כי הוא בוטח בלבו להבין דברי חבירו טרם כלה לדבר. והנה תחשב לו לאולת וגאוה וכלמה, בהגלות הדבר כי לא הבין דברי חברו, הלא תהיה לו זאת לבושת גם לחרפה".

<> לשון רבינו יונה כאן: "ואינו נבהל להשיב - שאיננו ממהר להשיב מענה כי ישאלוהו, עד ישמע כל הטענות וכל אשר רצון השואלים לדבר ולהאריך בשאלה, ויעיין בדברים היטיב, ולא יבהל על פיו ולבו אל ימהר להוציא דבר, עד יהיה ברור כשמש לפניו, והוא מדרך החכמה, כי בזה תהיה תשובתו נכונה". וכתב המאירי [ב"ב צח:] "מדרכי התלמיד ההגון... שלא יהא נבהל להשיב, שנאמר 'משיב דבר בטרם ישמע אולת היא לו וכלמה'". וכן נאמר [משלי כט, כ] "חזית איש אץ בדבריו תקוה לכסיל ממנו", ופירש רש"י שם "אץ בדבריו - ממהר ונבהל להשיב. תקוה לכסיל ממנו - יש לכסיל תקוה יותר ממנו". והגר"א כתב שם: "כשהוא 'אץ בדבריו' אז 'תקוה לכסיל ממנו', שרואהו עושה מעשה כסיל". הרי שהממהר להשיב הוא כסיל [הובא למעלה פ"ד הערה 737]. ולמעלה פ"ד מ"ז אמרו "הגס לבו בהוראה שוטה רשע וגס רוח", וכתב שם לבאר [קנה.] בזה"ל: "כי סימן השטות נמצא בו מאחר שהוא ממהר להוציא ההוראה ממנו דבר זה סימן שטות הוא, ובהפך זה כאשר אינו ממהר להוציא הדברים הוא סימן חכמה... כי המהירות לדַבֵּר הוא מורה על חסרון חכמה, ועצירת הדברים בקרבו הוא מורה חכמה... ולכן מי שהוא גס לבו בהוראה, וממהר להוציא, הוא סימן שטות". וראה להלן הערה 1068.

<> לשון הרע"ב כאן: "שואל כענין ומשיב כהלכה - לדבר אחד הוא נמנה כאן. והכי פירושו; התלמיד שואל כענין, כלומר באותו ענין שהם עוסקים בו, ואז הרב משיב כהלכה. אבל אם ישאל התלמיד שלא כענין, הוא מביא לרב שישיב שלא כהלכה, על דרך שאמר רבי חייא לרב [שבת ג.] כי קאי רבי בהאי מסכתא, לא תשייליה במסכת אחריתי. וכן אתה מוצא באנשים אשר היו טמאים לנפש אדם [במדבר ט, ו], שראו את משה עוסק בהלכות הפסח, ושאלו לו אותו ענין [פסחים ו.]". וכן ביאר להלן בסוף ה בהסברו השני. וראה בסמוך הערה 1032.

<> לשון רבינו יונה כאן: "'ואומר על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון', אין פירושו שישיב על הדבר הראשון בראשונה, ועל השאלה האחרונה באחרונה. אלא שאם השאלה הראשונה מתבררת בדבר האחרון, מבאר אותו תחלה, ואחר כך מבאר ראשון, כדי להבין ולברר תשובתו, ותעלה הדבר ביד השומע. ועל זה קראו 'ראשון'', והוא אחרון, מפני שהוא מקדימו, והדבר הראשון מתברר בו. ואם הענין בהפך, נקרא 'אחרון'. ועל זה נאמר 'על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון', וזה מחכמה גדולה והבין בדברים הוא. ולא ידע הגולם בכל אלה".

<> לשון רבינו יונה כאן: "'ועל מה שלא שמע אומר לא שמעתי', מה שלא שמע מפי רבו אומר לא שמעתי מרבותי, ואם יש אליו סברא בדבר אומר 'אבל כך יראה לי'".

<> כי השקר הוא יציאה מן הסדר. ובנתיב האמת פ"א [א, קצז:] כתב: "מעלת האמת, שכאשר האדם נמשך אחר האמת... הכל הוא כראוי וכסדר. וכאשר הוא משנה בדיבורו, כל אשר שייך לו יוצא מן הסדר הראוי". ושם בס"פ ב כתב: "לא היה אפשר שיהיה השקר בעולם, כאשר השקר יוצא מן הסדר". ואודות הריחוק של החכם והשכל מהשקר, הנה למעלה פ"א מי"ח [תי:] כתב: "אם השקר גובר בעולם, הרי השקר הוא בטול לגמרי אל השכל, עד שלא ימצא". ובבאר הגולה באר הרביעי [שכא.] כתב: "בכמה מקומות אשר האריכו מאוד בספור גנות המשקר, עד שאמרו הם שגדר התלמיד חכם מי שאינו משנה בדבריו, כמו שאמרו בפרק שני דבבא מציעא [כד.]. וזה כי החכמה אין בה שקר, כי לכך הוא חכמה. ואם שקר בחכמתו, אין זה חכמה, והוא דמיון. ולפיכך אין בחכם שקר. וראוי שיהיה כל עסקיו, אף דבר שאינו מגיע לחכמתו, רק הוא דבר זולת זה, מכל מקום כיון שהוא חכם, ואין מצד שהוא חכם שקר, לכך אין ראוי שימצא אצלו שקר כלל". ועוד אמרו [מכות כד.] על הפסוק [תהלים טו, ב] "ודובר אמת בלבבו" - "כגון רב ספרא". וכתב על כך בנתיב האמונה פ"ב [א, רי.], וז"ל: "וכנגד השכלי שאינו משנה ואינו משקר, כי האמת הוא שייך אל השכלי. וזה שאמר 'ודובר אמת בלבבו' 'זה רב ספרא', שלא היה משנה, [ו]אפילו במקום שהיה ראוי לשנות לא היה משנה, וזהו שלימות השכל". ובח"א לב"מ פו: [ג, מט.] כתב: "לית הימנותא בעבדי. דבר זה כי העבד נמשל לחמור, דכתיב [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם [הדומה לחמור (יבמות סב.)]. הנה העבד הוא חמרי, והאמת הוא שכלי, שכן גוזר השכל המשיג הדבר כפי מה שהוא. ומפני כן אמרו ז"ל גדר ת"ח שיש לו מדת השכל, שאינו משנה, כדאיתא בפרק אלו מציאות [ב"מ כד.], והפך זה מה שהוא דומה לחמור אין האמת אתו". וראה תפארת ישראל פנ"ד הערה 37. ובסוף ההקדמה לבאר הגולה [יח:] כתב: "חכמים, אשר אוהבים האמת" [הובא למעלה פ"א הערה 1513].

<> לשונו בהמשך המשנה [לאחר ציון 1059]: "אותיות 'שקר' מהופכים ומבולבלין; השי"ן קודם, ואחר כך הקו"ף, ואחר כך הרי"ש, ואין זה סדר לא דרך פנים ולא דרך אחור, כי השקר אין לו סדר כלל. ואילו האותיות של אמת הם מסודרים, שהאמת הוא הסדר, ודבר זה מבואר". והמהפך אמת לשקר הוא יוצא בתכלית מן הסדר, שהוא בגדר [פסחים מט:] "שנה ופירש יותר מכולן". ובנתיב התורה פט"ו [א, סו.] כתב: "ואמר 'שנה ופירש יותר מכולם', כי זה יותר חמרי מה שהיה לו התורה ופירש מן התורה, וזה מורה שהוא מתנגד אל השכלי לגמרי כיון שפירש, ולכך הוא יותר נוטה אל החמרי מן עם הארץ אשר לא רצה לקנות התורה, אבל זה בשביל החמרית שבו פורש מן התורה לכך הוא יותר קשה מהכל, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה הערה 496]. והמהפך אמת לשקר הוא "שנה ופירש" מהאמת, ולכך הוא יוצא לגמרי מן הסדר.

<> לשון הרע"ב כאן: "גולם - לשון גולמי כלים, שלא נגמרה מלאכתן. כך אדם שאינו נגמר בדעתו לא במדות ולא בחכמה, קרוי 'גולם'". ובאור חדש [קיד.] כתב: "אמר במסכת סנהדרין [כב:] האשה גולם כלי עץ, ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי. כלומר שאין האשה רק במדריגת החומר... לכך מדמה האשה כמו גולם, שהוא חומר בלבד, ואין בו הצורה של כלי. ואמר שאין האשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי, כלומר שאין לאשה חבור וברית רק לאיש, שהוא נחשב צורה לאשה, ואין לך חבור כמו חבור צורה לחומר, שהם דבר אחד לגמרי, והוא ידוע" [הובא למעלה פ"ד הערה 1597]. ובדרשת שבת הגדול [רי:] כתב: "מצד האדם שהוא גשמי, והוא בעולם הגשמי, אין נראה הבדל בין צדיק ובין רשע... וכל גשם הוא גולם אין בו הבדל, ולפיכך אין חילוק בין צדיק ובין רשע".

<> מן השכל.

<> לשון רבינו יונה כאן: "שבעה דברים נאמרו בגולם. כל דבר שאין צורתו נגמרת נקרא 'גולם', כמו שנאמר [תהלים קלט, טז] 'גלמי ראו עיניך', קודם שנגמר צורת האיברים. כך היודע מה שמלמדין אותו, ולא ידע לעשות סברא מדעתו, נקרא 'גולם', שאין חכמתו נכרת, ולעולם אין דעתו משגת לגדור עצמו בשבעה דברים הללו".

<> לשונו למעלה בסוף ההקדמה [נ:]: "ואם כי רבו הפירושים; יש מקצר, ויש מאריך... ועל המעיין לבחור את אשר יבחר מזולתו, אך בעיון, לא בדעת הראשון. כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים מאוד, ולא נאמרו דברי חכמים באומד דעת ובסברא כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים. אבל כל דבור ודבור דברי חכמה עמוקה מאוד, ולכן פירוש דבריהם גם כן צריך הבנה ועיון רב, ולא בדעת הראשון כלל. ואז ישפוט על הפירוש אם כיונו חכמים אליו או לא". ולמעלה פ"א מ"ה [רנח.] כתב: "כך הם פירוש דברי חכמים באין ספק, ולא כמו שמפרשים דברי חכמים באומדנא ובסברא, כי דברים אלו אשר אמרנו הם דברי חכמה". ולמעלה פ"ב תחילת מ"ה [תקסו.] כתב: "כבר אמרנו פעמים הרבה שאין דברי חכמים רק חכמה, ואינם דברי אנשים שהם מדברים לפי סברות האדם". ושם במשנה ט [תערב:] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי החכמים דברי חכמה גדולה". ושם תחילת משנה יא [תשמז.] כתב: "יש לדקדק במאמר הזה, למה אלו ג' דברים מוציאין את האדם מן העולם, כי אי אפשר לומר כי דברים אלו נאמרו באומדנא ובסברא". ושם בהמשך [תשפט:] כתב: "והבן הדברים אשר רמזנו פה, כי הם דברי חכמים באמת ובלי ספק, לא מכח סברא ואומדנא, רק באמת". ולהלן משנה טו [לפני הערה 1544] כתב: "כבר הזהרנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא ואמדנא, אבל אין הדבר כך, כי מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה". וכן נמצא במקומות רבים נוספים [ראה למעלה במבוא (עמוד 16)]. ובבאר הגולה באר הששי [קצה:] כתב: "רק באנו לפרש שלא נאמרו דברים אלו מאומד ומחשבה, רק כלם נאמרו בחכמה". ובגו"א במדבר פכ"א סוף אות לג כתב: "וכאשר תבין דבר זה אשר אמרנו, תמצא כי כל דברים אשר אמרנו בזה, הם דברים לא נאמרו באומד ובמחשבה, כדרך המפרשים דברי חכמים, אבל הם דברים ברורים אמתיים, אם יבין אדם את אלו הדברים", ושם הערה 188.

<> אע"פ שבגמרא אמרו "מנינא אתא לאשמוענין" בלשון תמיה [קידושין יז., שבועות לח:, וערכין ט:], מכל מקום כאן כוונתו לניחותא, שהמנין אתא לאימועוטי שאי אפשר להיות פחות משבע מדות, ואי אפשר להיות יותר משבע מדות. וכן כתב למעלה פ"ד תחילת מכ"ב [תלז:], וז"ל: "דודאי מנינא למעוטי אתא", וכמו שאמרו [יבמות ג.] "מנינא לדרישא למעוטי מאי, ומנינא דסיפא למעוטי מאי", וכן הוא בפסחים עו:, גיטין פו., וב"ק ה.. וראה להלן הערה 1895.

<> כמו שכתב למעלה פ"ב מ"י [תשלא.]: "'הם אמרו שלשה דברים וכו''. יש לשאול, למה בחרו כל אחד ואחד לומר שלשה דברים, לא פחות ולא יותר". וכן נאמר [בראשית מה, כג] "ולאביו שלח כזאת עשרה חמורים וגו'", ופירש רש"י שם "שלח כזאת - כחשבון הזה וכו'", וכתב שם הגו"א [אות טז], וז"ל: "ויראה לי שפירוש הכתוב 'כזאת', דווקא מנין הזה שלח, עשרה חמורים ועשר אתונות, לא פחות ולא יותר, ולא היה זה המנין באקראי". וראה להלן הערה 1063.

<> כפי שיבאר בסמוך.

<> לשונו בנתיב התורה פי"ג [א, נה:]: "כי הנהגת התלמיד חכם הכל כפי מה שראוי אל השכל אשר קנה התלמיד חכם. כי השכל כל ענינו שהוא מסודר ואין יוצא כלל מן הסדר, כמו שאמרנו. ולפיכך אמרו שיהיה הנהגת תלמיד חכם מסודר, והסדר הוא השווי, כי לכך נקרא 'סדר' שהוא סדר שוה". וכמה פעמים כתב את הבטוי "הסדר השוה" [נתיב התורה שם, נצח ישראל פל"ה (תרסג:), נתיב האמת פ"ב (א, רא:), נתיב הבושה פ"ב (ב, רא:)].

<> לשונו למעלה במשנה ה [לפני ציון 675]: "ואחר כך אמר 'ולא נצחה הרוח לעמוד העשן', לפי שהוא נמשך בשווי, עולה ומתמר כמקל בקו ההולך ביושר ובאמצע, ולא נצחה הרוח לעמוד העשן הזה". הרי שהזכיר שם ג' דברים; שווי, יושר, ואמצע, כי כל אלו שייכים להדדי, וכמבואר בתפארת ישראל פ"א הערה 82, ובאר הגולה באר הראשון הערה 262. ובנתיב השלום פ"ג [א, רכה:] כתב: "מי שבולם עצמו בשעת מריבה, שאינו יוצא מן השווי, והוא האמצע". וכן כתב בח"א לחולין פט: [ד, קא:], ומעין זה בח"א לשבת לב: [א, כה:]. ובגו"א בראשית פ"ב אות כא כתב: "דע כי המזבח הוא באמצע מקום ישוב הארץ, ואותה האדמה היא בין הקצוות לגמרי, וכל דבר שהוא באמצע הוא בשיווי, ואינו נוטה אל אחד הקצוות". וראה להלן הערה 1441.

<> כאן כוונתו לימין ושמאל. ובסמוך יאמר "ששה צדדין", וזה כולל את כל צדדי הקוביה.

<> אודות שמספר שבע כולל את ששת הצדדין והנקודה האמצעית, כן כתב להלן משנה טו [לאחר ציון 1611], וז"ל: "התבאר לך במבואר מאוד, כי מספר שבעה מורה על מדריגה... הבלתי גשמי עומד בגשמי. ולפיכך תמצא בכל מקום כי במספר שבעה חול וקדושה; שבעת ימי שבוע, ששה ימי חול, והשביעי הוא קודש... וכל זה מפני כי מספר הששה הם חול, והם כנגד ששה קצוות הגשם, שהוא חול, ואילו השביעי הוא כנגד היכל הקודש, שהוא השביעי, והוא באמצע, ודבר זה ידוע. והרי השביעי הוא מצטרף אל השש בכל מקום, הן בימי השבוע, הן בשנים". ובגבורות ה' פס"ט [שיח.] כתב: "מספר שבעה הוא מספר שלם, שהוא נגד שש קצוות והאמצעי ביניהם". וראה להלן הערה 1608.

<> בנתיב התורה פי"ג [א, נה.] הביא את דברי הגמרא [ברכות מג:] ש"ששה דברים גנאי לו לתלמיד חכם; אל יצא כשהוא מבושם לשוק... ויש אומרים אף לא יפסיע פסיעה גסה". וכתב לבאר שם: "פירוש, כי הנהגת התלמיד מכם הכל כפי מה שראוי אל השכל... ומפני כך בא לסדר את התלמיד חכם בששה דברים, כי על ידי ששה ושבעה יוגבל ויסודר כל דבר... והכל ששה דברים הם, כי היש אומרים הוסיף עוד אחד, עד שהם שבעה, כי כל דבר יוגבל על ידי ששה ושבעה, ודבר זה בארנו בפרק בעשרה, עיין שם ותמצא מבואר, כי שם נתבאר באריכות. ולכך נותן ששה דברים לתלמיד חכם, וליש אומרים שבעה... כי על ידי מספר זה יסודר לגמרי. וכן בפרק אלו עוברין [פסחים מט:] תנו רבנן, ששה דברים נאמרו בעם הארץ וכו', וגם שם 'ויש אומרים אין מכריזין על אבידתו'. שתראה מזה כי הכל דבר אחד, כי עם הארץ הוא הפך התלמיד חכם, ועם הארץ משולל מששה מעלות שאמר שם, ויש אומרים שבעה. ותראה מזה כי דברי חכמים הכל נאמר על דרך החכמה, ונתבאר בפרק בעשרה ענין זה באריכות, עיין שם". ובתפארת ישראל פ"ז [קיח:] כתב: "מי שהוא מבין, יבין באלו ז' מצות [של אדה"ר] אשר הם שומרים ומעמידים את האדם על יחודו ועל סדר שלו, כמו שהתבאר בחבור גבורות השם [פס"ו], כי יחודו וסדר שלו עומד על ידי שבעה, כי אי אפשר בפחות, לכך היו לו ז' מצות מעמידים אותו על יחוד שיש לו" [ראה להלן הערה 1083].

<> לשונו להלן תחילת משנה ח: "כי הסדר הוא על ידי שבעה דברים, כמו שאמרנו". ובכת"י הוסיף כאן: "ואף כי יש דברים הרבה שהם יוצאים מן הסדר, מכל מקום אלו שבעה הם יותר ראשונים, כי כולם הם שייכים אל הדבור, והדבור הוא שכלי, [ולכך] יש להיות נזהר שלא יצא מן הסדר הראוי".

<> פירוש - ששת הדברים הראשונים שהוזכרו במשנה הם בגדר "שב ואל תעשה", ואילו הדבר השביעי הוא "קום ועשה". כי ששת הדברים הראשונים הם שלא ידבר בפני גדול ממנו, ולא יכנס בדברי חבירו, ולא יהיה נבהל להשיב. ואע"פ ששלשת הדברים הבאים הם "שואל כענין ומשיב כהלכה, ואומר על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, ועל מה שלא שמע אומר לא שמעתי, מ"מ גם בשלשת דברים אלו הכוונה היא על ה"שב ואל תעשה"; שלא לשאול את הרב מסוגיא שאינו נמצא בה [ראה למעלה הערה 1014], ושלא לבלבל את הסדר של ראשון ואחרון, ושלא לומר שמעתי על לא שמעתי. אך מודה על האמת הוא בקום ועשה, שיבוא ויודה על האמת.

<> פירוש - האמת אינה נוטה כלל לשום קצה, אלא עומדת לגמרי על קו האמצע והיושר [כפי שיבאר בהמשך], ולכך עצם האמת הוא שאינו יוצא מן נקודת האמצעי כלל. ובנתיב האמת פ"ג [א, רד:] כתב: "כי הארץ שהיא באמצע הכל, והיא נקודה אמצעית, אינה יוצאת מן היושר, ובזה היא מתיחסת אל האמת, שהאמת אינו יוצא מן היושר כלל... והיושר מתיחס אליו האמצע". והמשך דבריו שם יובא בהערה 1035. ובח"א לב"ב עד. [ג, ק:] כתב: "מפני שהיו [בני עדת קרח] חולקים על התורה, שהוא השכל האמיתי המחויב, ולכך היה עונשם שהיו נבלעים בארץ [במדבר טז, לב], כי על הארץ נאמר [תהלים פה, יב] 'אמת מארץ תצמח', כי הארץ היא באמצע הכדור, והיא כמו האמת שאין האמת יוצא מן המציאות כלל, כמו שאין כדור הארץ יוצא מן האמצעי, ולכך לא היה ראוי להם רק פצתה הארץ את פיה [דברים ד, יא]". @**דוגמה לדבר;**^ מדת יעקב היא אמת ["תתן אמת ליעקב" (מיכה ז, כ)], ויעקב אינו יוצא מן האמצע, וכפי שכתב בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכט.], וז"ל: "יעקב אין מתיחס לו קצה, כי הקצה הוא לשני גבולים שהם קצה, כי כאשר תניח ג' נקודות זו אצל זו, אין לנקודה האמצעית קצה כלל. ומפני שיעקב הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק, והוא השלישי המכריע ביניהם, הוא כנגד הנקודה האמצעית, שאין מתיחס לה קצת וגבול, ולפיכך יעקב אבינו לא מת [תענית ה:]. ודבר זה אמת וברור מאוד על פי החכמה" [הובא למעלה הערה 483, ולהלן הערות 1052, 1243, 1318].

<> לשונו בנתיב האמת פ"א [א, קצו.]: "כי יש י"ג אותיות מן הא' עד אות אמצעי מן אמת, שהוא מ"ם, באלפ"א בית"א [כאשר אותיות מנצפ"ך מושמות בתוך האותיות, בסמיכות לאותיות הפתוחות שלהן], וכן יש י"ג אותיות מן המ"ם הפתוחה עד התי"ו באלפ"א בית"א, והוא אות אחרון מן 'אמת'".

<> דברים אלו מבוארים בנתיב האמת פ"ג [א, רד:], וז"ל: "האמת אינו יוצא מן היושר כלל, וכמו שתראה כי אותיות 'אמת', האל"ף היא ראשונה באלפ"א בית"א, והתי"ו אחרונה באלפ"א בית"א, והמ"ם באמצע אלפ"א בית"א. והמ"ם שהיא באמצע, שהיא עיקר האמת והיושר שמתיחס אליו האמצע, והכל מצורף ומחובר אל המ"ם, כי הכל מצורף אל האמצעי, שהוא עיקר האמת, ומצד הזה הכל אמת. ואף כי יש דבר שמצד עצמו נראה שהוא יוצא מן האמת, מכל מקום כיון שהוא נסמך אל האמצע, שהוא אמת, הכל בגדר האמת. ולפיכך מן התחלה שהיא האל"ף, עד הסוף שהיא התי"ו, נסמך אל המ"ם שהיא באמצע. וזה שאמר הכתוב [תהלים קיא, ח] 'סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר', וזה כי העולם נקשר זה בזה, ובשביל כך עשוים כלם באמת וביושר. אף אם יאמר כי יש בבריאה זאת דבר מה שהוא יוצא מן האמת, מכל מקום כלל העולם הוא אחד לגמרי כאשר הם סמוכים זה לזה, והאמצע מחבר אותם לאחד, ומצד כלל העולם שהוא אחד, העולם בכללו הוא באמת וביושר... וכל זה מורה עליו מלת 'אמת', כי האל"ף הוא בהתחלה, והתי"ו הוא בסוף, והמ"ם הוא באמצע, שהוא היושר, והכל נסמך למ"ם שהוא אמצעי שהוא היושר, ונעשה הכל אחד, וזהו 'סמוכים וגו' באמת וישר'. ומצד שהעולם אחד, לכך נכנס הכל באמת הגמור מראש עד סוף".

<> בכת"י הוסיף כאן: "כי כאשר יש כאן האמת, היא האמצעי, אז אף הקצוות הם קיימים כאשר הם מצורפים אל האמצעי, שהוא האמת הגמור. ואם משקר בשביל שיהיה האמת קיים, גם זה נחשב כמו אמת". ואודות שאותיות "אמת" מורות שהאמת היא הכל, כן כתב בח"א לשבת קד. [א, מח.], וז"ל: "ואני אומר עוד, כי האמת הוא הכל, כי דבר שהוא חלק אינו אמת גמור, שהרי האש אינו אמת אצל מדת המים, ואין המים אמת אצל מדת האש. ולפיכך הקב"ה שהוא הכל, הוא אמת... ולפיכך אותיות 'אמת', הא' בראש, המ' באמצע, והתי"ו בסוף, מפני שהאמת הוא הכל, ולפיכך אותיותיו הם מחולקים ועומדים בכל אלפא ביתא". וראה להלן הערה 1633.

<> ירמיה ב, כא "ואנכי נטעתיך שורק כלה זרע אמת". ובגבורות ה' פ"ט [נח:] כתב: "יעקב נגד אמצעי... לכך מדת יעקב מדת אמת, כי האמת אין לו נטיה לא לימין ולא לשמאל. לכך יעקב הוא נגד האמצעי שאין לו ימין ושמאל, וכל זרע יעקב זרע אמת, שלא היה פסולת בזרעו, אבל אברהם ויצחק היה פסולת בזרע" [ראה הערה 1046]. וביבמות עח: אמרו "ממזרא לא חיי", וכתב שם בח"א [א, קמג:] לבאר: "פירוש, כל ישראל הם זרע אמת, נאמר [ירמיה ב, כא] 'ואנכי נטעתיך שרק כלה זרע אמת', ומי שאינו זרע אמת אינו ראוי להיות נמצא בישראל, ולפיכך ממזר לא חי". ובצירוף הדברים להדדי עולה, כי זרע אמת נובע ממדת יעקב, והואיל ו"יעקב אבינו לא מת" [תענית ה:], והוא סבת החיות של ישראל, לכך ממזר שאינו משתייך לזרע אמת, מופקע הוא הוא מ"הלא מת" של יעקב, ולכך "ממזרא לא חיי".

<> אודות שישראל הם האמצע, והאומות הן הקצוות, כן כתב בנר מצוה [ח.], וז"ל: "ישראל שהם עם אחד, מסוגל להם הארץ שהוא אחד בלבד, לפי שהוא באמצע העולם. כלל הדבר, דבר שהוא אחד מסוגל לו האמצעי, והיוצא מן האחד הוא מתיחס לד', כנגד ד' רוחות שיש בהם יציאה מן האמצע. ולכך המלכיות הם ד', כנגד ד' רוחות היוצאים מן האמצעי". ובח"א למנחות נג: [ד, פד:] כתב: "כי ד' מלכיות ביחד הם מתנגדים אל האמצע ביחד... וישראל הם האמצעי, שעומד בתוך ד' רוחות נוכחי להם, מתנגד אל כלם". ובאור חדש [סט:] כתב: "ארבעה מלכיות אלו שהיו מתנגדים ואויבים לגמרי לישראל, שלא היו כמותם, בעבור שהיה כוונתם לבטל את ישראל. וההתנגדות הוא ארבע, דהיינו ד' צדדים, שהם מתנגדים אל האמצעי שהוא עיקר". ובגבורות ה' פ"ז [לז:] כתב: "ארבעה מלכים הם כחות חיצונות, ולפיכך הם ארבע, כנגד ארבע צדדים, שהם כוחות חיצונות... מתנגדים אל דבר שהוא עיקר ואינו צד". ולמעלה בביאור משנת "כל ישראל" [עח:] כתב: "כי ראוי לזה השבת, כי השבת אין ספק שהוא מורה על מדריגת ישראל, שנתן להם יום מנוחה שלא נתן לכל האומות. וכמו שאנו אומרים בתפלת 'ישמח משה' [שחרית של שבת]; 'ולא נתתו לגויי הארצות, ולא הנחלתו לעובדי פסילים, ובמנוחתו לא ישכנו ערלים, כי אם לזרע יעקב אשר בם בחרת'. זכר ג' דברים; שלא נתן השבת לגויי הארצות, ולא אל עובדי פסילים, ולא אל ערלים. כי השבת הוא קודש אל השם יתברך, ולכן מי שהוא נוטה וסר מן השם יתברך, אינו ראוי לו השבת. וכנגד שבעים אומות, והם 'גויי הארצות', אשר הם סרים מן השם יתברך לצד ימין. ולא נתן השבת לעובדי פסילים, אשר הם סרים מן השם יתברך לצד שמאל, גם כן אינו ראוי השבת. 'וגם במנוחתו לא ישכנו ערלים', שהם סרים מן השם יתברך מצד פחיתותם ושפלותם בעצמם, שהם ערלים, אינו ראוי להם השבת. והבן הדברים האלה, כי הם ברורים, כי לזרע יעקב שנקראו [דברים לב, טו] 'ישורון', שאינו נוטה לא לצד ימין ולא לצד שמאל, שייך השבת" [ראה להלן הערה 1256]. ובח"א למנחות מד. [ד, פ:] כתב: "כי ישראל נקראים חלק שלישי לאומות, וכדכתיב [זכריה יג, ח] 'והיה פי שנים בכל הארץ יכרתו והשלישית תשאר'... והשלישי הם ישראל. וזה מפני כי ישראל הם כנגד חלק האמצעי שיש לו היושר, והאומות הם כנגד הקצות היוצאים מן היושר, ולכך יכרתו, שהם נוטים אל הקצה... ואילו ישראל שהם המצוע והיושר, והוא החלק השלישי" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 75].

<> הקצוות.

<> אודות שהאומות [הקצוות] טפלות לישראל [האמצעי], כן כתב בבאר הגולה באר השלישי [רסה:], וז"ל: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר נמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים". וזהו 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". וכן הוא בגבורות ה' פמ"ד [קסז.]. ולמעלה בביאור משנת "כל ישראל" [פד:] 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". 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". 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: (הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 152)]. וראה למעלה פ"א הערה 596.

<> "שהוא האמת בעצמו" - שהאמצעי הוא האמת עצמו. ואודות שהקצוות והשקר יכולים לעמוד בעולם רק מפאת חבורם אל האמצעי והאמת, צרף לכאן דברי רש"י [במדבר יג, כז] שכתב: "כל דבר שקר שאין אומרים בו קצת אמת בתחלתו, אין מתקיים בסופו". ובנתיב האמת פ"ב [א, רא.] הביא את דברי המדרש [ילקו"ש בראשית רמז נו] שנח בתחילה מנע מהשקר להכנס לתיבה, והרשה לשקר להכנס רק לאחר שהשקר הזדווג עם פחתא [חסרון ממון שיגרם לרווחים שיהיו משקר]. וכתב לבאר שם: "המדרש בא לבאר ענין השקר, שיש לשקר בן זוג, היא הפחתא, כי המכניס ממון בשקר, ויש לו תוספת ממון שקר שאין ראוי לו, מתחבר אל זה חבור... לכך כאשר בא השקר לכנוס בתיבתו של נח, רוצה לומר שיהיה השקר בעולם, ולא רצה להכניסו, כי השקר אין לו זיווג, ואי אפשר שיהיה בעולם. ולכך כאשר בא אליו חבור, אמר שיהיה זיווג לשקר. כלומר, אם השקר יוצא מן השווי, שפעל שקר ומכניס ממון שלא כדין, יש כנגד זה המתחבר אליו, הוא חבור שמקבל תוספת של שקר, ונאבד שם... אבל אם לא היה חבור, שמקבל מה שמכניס השקר, לא היה אפשר שיהיה השקר בעולם, כאשר השקר יוצא מן הסדר השוה והיושר, לכן לא היה אפשר שיהיה בעולם. אבל כאשר יש כאן פחתא, היינו חבור שכאשר האדם עושה שלא באמת יש כאן דבר שמחסיר ממנו מה שאסף, דבר זה יש זיווג וחבור לשקר, עד שאפשר שיהיה השקר... שהחבור נוטל מה שאסף בשקר, ויחזור אל הסדר הראוי. לכך ידע האדם אם מכניס ממון בשקר, יש כנגדו זיווג שלו המתחבר אליו, רוצה לומר חסרון והעדר המקבל מה שמאסף השקר. וזולת זה, שאין כנגד השקר חבור המתחבר אליו, אי אפשר שיהיה השקר אף שעה אחת. רק עתה שהשקר יש כנגד זה חבור שמתחבר אליו החסרון אשר נוטל... יש לשקר זמן מה שהוא בעולם, ויש להבין זה".

<> כמבואר בהערה 1035.

<> אודות שהאמצעי מתחבר אל הכל, והכל מצטרף אל האמצעי, הנה זהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמא, בגו"א בראשית פ"ד אות י כתב: "כי האמצעי משותף לשני הקצוות". ושם שמות פכ"א סוף אות ג כתב: "כי האמצע מקשר כל החלקים, לפי שהוא באמצע". ושם במדבר פ"ד אות יט כתב: "כי האמצעי לעולם דומה אל הכלל, לפי שהאמצעי הוא נוטה לשני הצדדין". ובגבורות ה' פ"ט [נח:] כתב: "האמצעי מאחד שני קצוות, ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, זה הפך לזה... ויעקב נגד האמצעי". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז.] כתב: "האמצע... משותף לכל". ובתפארת ישראל פכ"ד [שסד.] כתב: "האמצעי יש בו כח הכל, ומקבל מן הכל בעבור שהוא תוך הכל, ומתחבר הכל אליו... שהכל מתחבר אל האמצעי". ובנצח ישראל פ"א [טז:] כתב: "כי לעולם האמצעי מאחד ומקשר הכל". ובבאר הגולה באר הששי [רנו.] כתב: "אשר האמצע הוא משותף אל כל הצדדין". וראה למעלה פ"א הערה 1387, ופ"ג הערה 489, ולהלן הערה 1603.

<> כמבואר בהערה 1040, שהאומות נבראו לשמש את ישראל, וברי הוא שלולא ישראל לא היו האומות נבראות, כי ישראל הם סבת קיומן. ובגבורות ה' פס"ז [שיא.] כתב: "הנה התבאר לך כי העלול בעצם מן השם יתברך הם ישראל, ולא נבראו שאר העכו"ם עמו רק בשביל טעם זה, כדי לברר וללבן חלק השם יתברך. כמו שנולד עשו עם יעקב, כי לא נטהר ונברר הזרע, כי אברהם היה בו פסולת ויצא ממנו ישמעאל, ויצחק היה בו פסולת ויצא ממנו עשו. ואם היה נולד יעקב בפני עצמו, לא היה הטהרה מן הפסולת כמו כאשר הוא נולד עמו, אז נברר הזרע". @**והנה כאן**^ ביאר שקיום האומות תלוי בישראל כיחס הקצוות אל האמצע. אמנם בגבורות ה' פ"ה [לה:] כתב כן גם לאידך גיסא, שבריאת ישראל תלויה באומות, וכלשונו: "ואם תשאל... למה לא תהא בריאת אברהם בלבד, מבלי הפכו, אחר שאמרנו כי עיקר הבריאה היא בריאה זאת, וכל אשר היה זולתו לא היה בהם בריאה. שאם תשאל כך, לא מחכמה שאלת על זאת. כי הדברים האלו ידועים בעצמם, כי לא ברא הקב"ה את אברהם בלבד בעולם, מחמת חסרון המקבל, שלא יתכן להיות המקבל הפעולה שלימה, לכך נמשך אל העלול חסרון. כי בריאת העולם הזה אין במציאותו השלימות בכולו. כמו שתמצא האדם אשר ברא הקב"ה, ויש בחלק ממנו דבר נכבד, הוא השכל. ואין עליך לשאול, למה לא בראו שכלי בלא חומר. כי אין מדריגת האדם נותן כך שיהא שלם כל כך, שיהא כלו שכלי. ואמנם בחלק ממנו ימצא זה. וכך היה בכלל העולם, אשר אין מדריגת העולם שיהא בכללו השלימות, רק בריאת עולם במדריגה אשר השלימות יש חלק, ולא בכללו. ואילו לא נברא בעולם רק אברהם וזרעו, היה מדריגת העולם הזה שהוא כולו שלם. והנה זהו ענין אברהם ואומה הנבחרת, שהם חלקים, &**ואי אפשר מבלתי האומות**^, שאין שלימות העולם רק בחלק לבד, והחלק הזה חלק ה', כדכתיב [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'" [הובא למעלה פ"א הערה 595, ופ"ד הערה 1431].

<> לא מצאתי שביאר למעלה כיצד האמת דומה אל האמצעי. אמנם למעלה פ"ג מי"ח [תסה:] ביאר שהאמת אינה נוטה לימין ולשמאל, וכן ההולך בדרך הישר אינו נוטה לימין ושמאל [יובא בהערה הבאה], ובזה חיבר את האמת ויושר להדדי.

<> לשונו למעלה פ"ג מי"ח [תסה.]: "עיקר התורה היא ההלכה, וכמו שאמרו בפרק ד' דמגילה [כח:], תנא דבי אליהו, כל השונה הלכות מובטח לו שהוא בן עולם הבא, שנאמר [חבקוק ג, ו] 'הליכות עולם לו', אל תקרי 'הליכות', אלא 'הלכות עולם לו', עד כאן. והטעם הוא כי התורה היא המביאה את האדם לחיי עולם הבא, וכאשר ההלכה היא הלכה פסוקה, אינה נוטה מנקודת האמת לא לימין ולא לשמאל, ולכך נקרא 'הלכה', כי ההולך הוא הולך בדרך הישר, אינו נוטה לימין ולשמאל. ולפיכך הדרך הזה שאינו נוטה לימין ולשמאל, הוא הדרך שמביא האדם לעולם הבא לגמרי. אבל הנוטה לימין ואל השמאל, הוא שנוטה אל הקצה, ויש לו נטיה במה אל המיתה, כי הקצה יש לו סוף וקץ, ולפיכך אין בזה חיי עולם הבא לגמרי. רק הדרך שאינו נוטה אל הקצה כלל, ודבר זה ראוי אל עולם אשר הוא נצחי, שאין לו קצה וסוף" [ראה להלן הערות 1070, 1740]. ובנצח ישראל פל"ב [תרכג.] כתב: "והוא [הצורה של אות וי"ו] מורה גם כן על זרע אמת, כי האמת אינו נוטה ימין ושמאל, וזהו ענין הוי"ו שהולך ביושר, ואינו נוטה ימין ושמאל" [הובא למעלה פ"ב הערה 1536]. ובגבורות ה' פ"ט [נח:] כתב: "יעקב נגד אמצעי... לכך מדת יעקב מדת אמת, כי האמת אין לו נטיה לא לימין ולא לשמאל, לכך יעקב הוא נגד האמצעי שאין לו ימין ושמאל. וכל זרע יעקב זרע אמת, שלא היה פסולת בזרעו, אבל אברהם ויצחק היה פסולת בזרעם" [הובא בהערה 1037].

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ע [תתרצח.]: "ההלכה הוא הדרך אשר הוא האמת בעצמו, בלי נטיה מן האמת כלל, ולכן יש אל ההלכה משפט האמצעי לגמרי".

<> לשונו בנתיב האמת ס"פ ב [א, רא:]: "השקר יוצא מן הסדר השוה והיושר".

<> לשונו בח"א לשבת קד. [א, מח.]: "השקר... [אותיותיו] הם זה אצל זה... לפיכך אותיות 'שקר' בסוף, ואינו מתפשט כלל, והוא רחוק מן האמצע, כי האמצע הוא ראוי אל היושר. ולפיכך אותיות 'שקר' בסוף אלפא ביתא" [ראה להלן הערה 1056]. ואם תאמר, נהי דאותיות "שקר" צריכות להיות מרוחקות מן האמצע ומן היושר, אך מדוע הן צריכות להיות בסוף אלפ"א בית"א ולא בתחלתן, שהרי אף האותיות שבתחילת האלפ"א בית"א מרוחקות במידה שוה מן האמצע. ויש לומר, שאע"פ שתחילת האלפ"א בית"א מרוחקת מן האמצע כסוף האלפ"א בית"א, אך מ"מ שם "קצה" נופל יותר על סוף האלפ"א בית"א, כי "קצה" מורה על הסוף, וכפי שביאר למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [סד:], וז"ל: "הארץ באמצע כל העולם, ואינו נוטה לאחד מן הקצוות, אשר כל קצה הוא תכלית וסוף, שהרי הוא קצה". ואע"פ שההתחלה היא גם כן קצה, וכמבואר להדיא בגו"א בראשית פמ"א אות א, שכתב: "לשון 'קצה' היה נאמר בין על ההתחלה ובין על הסוף, שהרי התחלה הוא גם כן קצה", מ"מ הסוף הוא עוד יותר "קצה". וכן כתב להלן: "אותיות 'שקר' הם נוטים אל הקצה לגמרי, כי הם בסוף אל"ף ביתא", ושם הערה 1055.

<> אמרו חכמים [סנהדרין קד:] שבשני פרקים במגילת איכה [פרקים ב, ד] הפסוק הפותח באות פ"א קודם לפסוק הפותח באות עי"ן, משום שהמרגלים "אמרו בפיהם מה שלא ראו בעיניהם". ובח"א שם [ג, רמד.] כתב לבאר: "האיש המשכיל יבין בענין קדימת קריאת פ"ה לעין, כי העין הוא המציאות, שכך נראה ונמצא, והפה הוא הדבור, ואינו המציאות, רק העין הוא המציאות, וראוי שיהיה הדבור כמו שהוא נמצא במציאות. אבל המרגלים הקדימו הפה לעין, ולא היו נמשכין אחר האמת שהוא המציאות, והיו נמשכין אחר השקר, וכל שקר הוא נעדר ובלתי נמצא. ודבר זה היה גורם שיהיה נעדר להם הארץ גם כן וגלו ממנו, וכל זה הגיע להם כאשר הקדימו הפה לעין, ולא היו נמשכין בענין הארץ אל המציאות האמיתי, רק הם נמשכין אחר השקר, שהוא בלתי נמצא והוא נעדר, ולכך נעדר להם ג"כ הארץ, והבן זה מאוד".

<> כן ביאר בנתיב האמת פ"א [א, קצו.], שהביא שם מאמרם [שבת נה.] "חותמו של הקב"האמת", וכתב לבאר: "יש לפרש מה שחותמו אמת, כי כל הנמצאים אף על גב שכולם ברא השם יתברך באמת, מכל מקום יש בהם בחינה שהם נוטים חוץ מן האמת, שהרי כל הנמצאים אפשרים מצד עצמם, ואינם מחויבים. אבל השם יתברך מחויב המציאות... כי ההפרש שהוא בין האמת והשקר שהאמת הוא נמצא לגמרי, והשקר אין לו מציאות כלל, כי זהו ענין השקר. ושאר הנמצאים אף על גב שהם נמצאים, כיון שהם אפשרים מצד עצמם, ומצד עצמם אפשר שלא יהיו נמצאים, הנה אין אתם האמת הגמור. כלל הדבר; כי השם יתברך הוא האמת הגמור, שהוא מחויב המציאות בעצמו, והוא עצם האמת ואין זולתו... לכך חותמו יתברך אמת, כי הוא יתברך האמת הגמור, שהוא מחויב המציאות, ומאתו נותן קיום אל הכל. כי מכח אמת שלו, שהוא אמת גמור שהוא מחויב המציאות, בו מקוים הכל" [הובא למעלה פ"א הערה 393, ופ"ג הערה 1524]. ובנתיב האמת פ"א [א, קצט:] כתב: "יש בשמו הגדול וי"ו, שמורה שהוא יתברך מקיים העולם ומעמידו. וזה מפני שהם נבראים באמת, ולכך יש לו קיום, כי קושטא קאי, דכתיב [תהלים קיא, ח] 'סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר', רוצה לומר כי הנבראים סמוכים ומקוימים לעד ולעולם מפני שהם עשוים באמת ובישר". וקודם לכן [א, קצו:] כתב: "מעלת האמת, שכל אשר נמשך אחר האמת שראוי אליו הקיום, וכמו שאמרו חכמים [שבת קד.] קושטא קאי, שקרא לא קאי. כי האמת ראוי אליו המציאות, והשקר ראוי אליו ההעדר שלא יהיה נמצא". וראה שם בכל אותו פרק, שחוזר בו תדיר על יסוד זה. ורש"י [דברים טז, כ] כתב: "כדאי הוא מנוי הדיינין הכשרים להחיות את ישראל ולהושיבן על אדמתן", וכתב על כך הגו"א שם אות כה בזה"ל: "טעם גמור הוא, כי השקר אין לו קיום, והאמת יש לו רגלים, לכך הוא נותן קיום להם להחיותם, ומקיים את ישראל בארצם". ובבאר הגולה באר הרביעי [שיט.] כתב: "השקר אין לו רגלים, ואין לו מציאות כלל, כי זהו ענין השקר", ושם בהערה 69 נלקטו מקבילות ליסוד זה. ונאמר [תהלים קא, ז] "דובר שקרים לא יכון לנגד עיני", הרי להדיא שלשקר אין קיום [הובא למעלה פ"א הערה 1646]. ולמעלה פ"א מי"ח [תמה:] כתב: "האמת יש לו מציאות, והשקר אין לו מציאות".

<> לשונו בגו"א בראשית פ"ב אות כא: "הקצוות אינם טובים... כי החטא הוא בעבור שהוא נוטה אל אחד הקצוות". ושם בראשית פמ"ט אות כד [תכט.] כתב: "כי המיתה היא קצה וסוף, ודבר שאין לו קצה אין לו מיתה. ומפני שיעקב אין מתיחס לו קצה, כי הקצה הוא לשני גבולים שהם קצה, כי כאשר תניח ג' נקודות זו אצל זו, אין לנקודה האמצעית קצה כלל. ומפני שיעקב הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק, והוא השלישי המכריע ביניהם, הוא כנגד הנקודה האמצעית, שאין מתיחס לה קצת וגבול, ולפיכך יעקב אבינו לא מת [תענית ה:]. ודבר זה אמת וברור מאוד על פי החכמה" [הובא למעלה הערה 1033]. וכן כתב למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [סה.], וז"ל: "כל קצה הוא תכלית וסוף, שהרי הוא קצה". ולמעלה פ"ב מי"א [תשצב:] כתב: "וכדי שלא תצא מזה עד שתעמוד על עיקר דבר זה מה שאמר 'עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם הזה', יש לך לדעת כי המיתה מגעת אל האדם כאשר הוא סר מן האמצע אשר נברא האדם עליו, ונוטה אל אחד הקצוות, בזה מגיע אל האדם המיתה. ודבר זה מבואר, שכל מיתה הוא קצה, אבל השווי והמצוע הוא החיים...

ומה שהוא נוטה אל הקצה דבק בו ההעדר, כמו שהתבאר, לכך הוא מוציא את האדם מן העולם... וזה יציאה אל הקצה, והקצה דבק שם ההעדר, כי הוא קצה, ודבר זה מוציא אותו מן העולם, כי ראוי שיהיה האדם עומד מבלי שיהיה נוטה אל הקצה". ובבאר הגולה באר הששי [קסט:] כתב: "כי ד' קצוות יש בהם העדר, לפי שכל אחד ואחד קצה". ושם בהמשך כתב [שד:]: "כל דבר שהוא קצה, הוא הולך אל הקצה, אשר בקצה דבק ההעדר". ובנצח ישראל פ"ח [רד:] כתב: "כי נקראו 'קצוות' שיש להם קצה וסוף. אבל השוה אינו הולך אל הקצה". ובתפארת ישראל פ"נ [תשצד:] כתב: "כי הדבר שיש לו הפסק, יש לו קצה, שכאשר הוא נפסד, הרי יש לו קצה" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 47, ולהלן הערה 1242].

<> כמבואר בהערה הקודמת. ובגבורות ה' פנ"ד [רמב.] כתב: "כי השנים, כל אחד קצה, ומה שיש בו קצה יש בו סוף, שהוא המיתה. אבל האמצעי הוא שאין לו קצה, והוא סוד [תענית ה:] 'יעקב אבינו לא מת', במה שהוא שלישי לאבות, והוא אמצעי, כאשר ידוע למבינים" [ראה למעלה הערה 483]. ובנצח ישראל פכ"א [תנ.] כתב: "כי ב' הקצוות יש להם קץ וסוף, שלכך הם קצוות, שהוא לשון קצה וסוף. ולכך יש למלכות פרס ומלכות רביעית, שהם ימין ושמאל, קץ וסוף. והאמצעי, שהוא הישר, אין לו קצה, ואינו בעל תכלית". ולהלן משנה ט [ד"ה והתואר השני] כתב: "כל דבר שיש לו מדריגת האמצעי, ואינו נוטה אל הקצה, מתייחס אל החיים, כי הקצה יש לו סוף ותכלית, וזהו ענין מיתה, שהמיתה היא הסוף ותכלית".

<> טורח לבאר כאן שיחס האמת לשקר הוא כיחס האמצעי לקצוות, וכפי שמתבטא באותיות "אמת" ו"שקר" [יבאר בסמוך], ולכך הדבר השביעי שבמשנתינו הוא "מודה על האמת", כי השביעי הוא האמצעי כפי שהאמת היא האמצעית.

<> נראה מלשונו שבא להדגיש שאע"פ ש"קצה" מוסב על ההתחלה ועל הסוף כאחת, מ"מ ההעדר שיש בקצה הוא בולט יותר בסוף יותר מאשר בהתחלה, ולכך אותיות "שקר" נמצאות בסוף האלפ"א בית"א, ולא בתחילתן. וראה למעלה הערה 1049.

<> כי ההפכים אינם נמצאים יחד, וכפי שכתב במשנה הקודמת [לפני ציון 821] "ולא יקבץ שני הפכים יחד". ובגבורות ה' פנ"ב [רכח.] כתב: "כמו שידע האדם ששני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד" [הובא למעלה הערה 804]. ובח"א לשבת קד. [א, מח.]: "אותיות 'שקר' בסוף אלפא ביתא, רק שאין התי"ו בו, מפני שהיא נכנסת באמת".

<> וגבול לחוד, וקצה לחוד. ופירשו, כי הגבול אינו כליון והעדר הדבר, אלא הגדרת הדבר, כי דבר שהוא ללא גבול הוא ללא הגדרה. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 1006], וז"ל: "השכל משער כל הדברים &**ומגביל אותם**^, והיוצא מן הסדר הראוי אין ספק שהוא יוצא מן השכל, כי הסדר הוא עצם השכל". הרי הגבלת דבר היא פעולה המשתייכת לשכל ולסדר. וראה למעלה הערה 1008 שהאדם מגביל את הבהמות ומגדירן, כפי שהצורה מגבילה את החומר. הרי שהגבלת דבר היא הגדרת הדבר, ולא העדר הדבר. ומוכח כן מיניה וביה; למעלה פ"ג מ"ג [קיז.] כתב: "ענין המקום אשר הוא מקיף ומגביל אשר הוא מקום לו. אבל הדבר אשר הוא בלי מקום, כמו ענין העבודה זרה, שאין לו מקום כלל בעולם, שהוא יוצא חוץ מסדר העולם, ומאחר שאין לו מקום, אינו מוגבל... וכל אשר יש לו מקום הוא מוגבל, מצד שהמקום יגביל את אשר בתוכו". ובודאי שהמקום אינו מורה על כליון והעדר הדבר, אלא על קיום הדבר, כי "מקום" מלשון "קיום", וכמו שכתב למעלה פ"ג מ"ד [קלה.], וז"ל: "לכך נקרא 'מקום', שהוא מקיים ושומר את אשר הוא מקום לו" [ראה למעלה הערה 400]. אם כן מוכח שהדבר המגביל אינו העדר הדבר, אלא אדרבה, הוא קיום הדבר.

<> כי הסדר מגביל כל דבר [ראה הערה הקודמת], והאמת היא משתייכת לסדר [ראה למעלה הערה 1018]. ולכך האמת אינה יוצאת מן הגבול, משום שהיא אינה יוצאת מן הסדר.

<> ויש בזה הטעמה מיוחדת; בח"א לע"ז יז. [ד, מ.] ביאר ששורש תיבת "תשובה" הוא "שב", וכתב על כך בזה"ל: "אין התשובה רק אם נשאר דבר אצלו, עד שאינו נפרש לגמרי מן השם יתברך. וכך מורה שם 'תשובה', כי השורש שהוא 'שב', השי"ן מורה כי לא הגיע אל האחרית, כי התי"ו היא אחרונה, וכמו שאמרו [למעלה פ"ב מ"י] 'שוב יום אחד לפני מיתתך', ולאחר מיתה אין תשובה מועלת, ויהיה שב מן התי"ו שהיא קודם למיתה. עד ב', וכל זה בכלל תשובה. אבל מכל מקום צריך שיהיה נשאר בו דבר אחד, שהוא האל"ף. אבל אם פירש לגמרי, כמו מינות וע"ז, ובזה הוסר מן השם יתברך, ולא נשאר בו אף הדבר שהוא התחלה, כמו האל"ף, ובזה הוסר לגמרי ואין תשובה לזה". הרי אותיות אל"ף ותי"ו אינן שייכות למסלולו של בעל התשובה. ולפי המתבאר כאן הם הם הדברים; החטא מוציא את האדם מן הסדר [נצח ישראל פל"א (תרו.), וראה להלן הערה 1090], ובעל התשובה חוזר אל הסדר [נתיב התשובה פ"ב (ד"ה אמנם עיקר), והובא למעלה פ"א הערה 1372]. אך אם חסרות לו אותיות אל"ף ותי"ו, אין כאן סדר מעיקרא, וימנע ממנו לחזור אל הסדר שהופקע ממנו. לכך רק כאשר הוא נמצא בתוך הסדר והגבול יש בידו לחזור בתשובה, אך כאשר התדרדר ויצא מהגבול, אין לאן לחזור.

<> פירוש - אין בזה סדר עולה ולא סדר יורד. כי "קרש" הוא לפי סדר עולה, ו"שרק" הוא לפי סדר יורד, אך "שקר" אין בו שום סדר, לא עולה ולא יורד.

<> בנתיב האמת פ"א [א, קצה:] סלל לו דרך אחרת בביאור אותיות המבולבלות של "שקר", וז"ל: "ראוי היה שיהיה תיבת 'שקר' 'שרק', שאלו אותיות קרובים זה לזה לגמרי. אבל כדי שיהיה הקו"ף באמצע, כי הקו"ף יש לו רגל למטה, והכל נסמך עליו, והרי השקר נסמך על הקו"ף, שיש לו רגל אחד למטה [ראה שבת קד.], לכך אין לו קיום ועמידה כלל, כי אין דבר עומד על רגל אחד. ואם היה הרגל בסוף, אז לא היה נסמך על רגל הקו"ף, כי הכל נסמך על דבר שהוא באמצע, וכיון שהוא רגל אחד אין לו קיום". הרי שביאר שם שיש צורך שאות קו"ף תהיה באמצע התיבה, ולכך באו באותיות "שקר" ולא "שרק".

<> שהן לפי סדר האל"ף בי"ת; אל"ף, מ"ם, תי"ו.

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 1022]: "כי מאחר שאמר 'שבע מדות בחכם', ובודאי מנינא אתא לאשמועינן דוקא, כי ראוי שיהיה שבע מדות בחכם, לא פחות ולא יותר".

<> שעם הארץ הוא הפך חכם, וכמו שאמרו במשנה [הוריות יג.] "ממזר תלמיד חכם וכהן גדול עם הארץ, ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ". וכן אמרו [פסחים מט.] "לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם... ואל ישא בת עם הארץ". ועוד, עם הארץ נזכר למעלה [פ"ב מ"ה] "ולא עם הארץ חסיד", וכן להלן [משנה י] "שלי שלך ושלך שלי עם הארץ", ולא מצינו במשניות שיקרא אדם "גולם".

<> לשונו בח"א לשבת לב. [א, כא.]: "עמי הארץ הם חסרי השכל האלקי, אף כי יש להם שכל האנושי, הנה הם חסרים השכל האלקי" [הובא למעלה בהקדמה הערה 13]. ובח"א לסוטה כב. [ב, סג:] כתב: "עם הארץ נקרא מי שלא קנה תורה... ההפרש שיש בין עם הארץ לבור, וזה כי עם הארץ נקרא שלא קנה התורה, אבל בור נקרא כמו 'והאדמה לא תשם' [בראשית מז, יט], שתרגומו [שם] 'לא תבור', ורוצה לומר הארץ כאשר היא מעלה קוץ ודרדר, דבר שאין ראוי לה. וזה יותר גרע מן כאשר אין בה דבר". הרי שביאר שעם הארץ הוא חסר חכמה, ואילו הבור הוא לא רק חסר חכמה, אלא יש בו פחיתות בעצם, וכדמות קוץ ודרדר, ולכך בור גרע מעם הארץ. וכן כתב הרמב"ם למעלה פ"ב מ"ה, וז"ל: "בור הוא שאין לו לא חכמה ולא מדות. ועם הארץ הוא שאין לו מעלות שכליות, אבל יהיו לו קצת מעלות המדות" [הובא למעלה פ"ב הערה 486]. וכן כתב כאן הרמב"ם כאן לגבי עם הארץ, וז"ל: "'עם הארץ' הוא איש שיש לו מעלות המדות, אבל אין לו מעלות שכליות, רצונו לומר שיש לו דרך ארץ, ואין בידו תורה, והוא הנקרא עם הארץ. רוצה לומר שהוא טוב לישוב הארץ ולקבוצי המדינות, מפני שיש לו מעלות המדות שתיטב בהם חברתו עם זולתו". וראה הערה הבאה, והערה 1381.

<> נראה שהטעם שבמשנה איירי בגולם החסר חכמה אנושית, ולא בעם הארץ החסר תורה הוא, כי משנתינו עוסקת בדברים שהסדר מחייבם. והחסר חכמה אנושית הוא מופקע מהסדר לגמרי, וכפי שכתב בח"א לנדרים לח. [ב, יג:] שהחסר חכמה אנושית "יהיה מציאות האדם לבטלה, כי זהו עצם האדם שהוא בעל שכל" [הובא למעלה פ"ב הערה 486].

<> אולי רומז בזה שיש בזה מחלוקת, כי הרמב"ם כאן אינו מפרש כן, שזה לשונו: "'גולם'. הוא איש שיש לו מעלות שכליות ומעלות המדות, אמנם אינם שלמות ולא הולכות על סדר כראוי, אבל יש בהם ערבוביא ובלבולים, והתערב בהם חסרון, ומפני זה נקרא 'גולם'". ולא מצאתי מקום אחר שיאריך בזה.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 1012]: "'ואינו נבהל להשיב', כי אם היה נבהל להשיב היה משיב במהירות, ואין זה סדר", ושם הערה 1013. ולא הבנתי מדוע שב לבאר זאת, הרי כבר ביאר זאת למעלה. וכן יש לשאול על המשך דבריו כאן.

<> "ורוצה לומר שהוא שואל לפי הראוי בטעם, עד שהשאלה ראויה לשאול לפי הענין" [לשונו בסמוך]. וראה למעלה הערה 1014.

<> כי הלכה היא אמת, וכפי שכתב למעלה פ"ג מי"ח [תסה:], וז"ל: "כאשר ההלכה היא הלכה פסוקה, אינה נוטה מנקודת האמת לא לימין ולא לשמאל, ולכך נקרא 'הלכה', כי ההולך הוא הולך בדרך הישר, אינו נוטה לימין ולשמאל" [הובא למעלה הערה 1046]. ובתפארת ישראל פ"ע [תתרצד:] כתב: "ההלכה הם דברי תורה שהם באמת כך פירושם, לא יטו ימין ושמאל מן האמת, ולפיכך נקרא 'הלכה', שההולך בדרך אינו נוטה מן היושר, לא לימין ולא לשמאל, כך דבר ההלכה אינו נוטה מנקודת האמת". ובבאר הגולה באר הראשון [צה:] כתב: "כי ההלכה היא הדרך הישר, שאינו סר מן היושר, והוא ההולך אל השם יתברך לגמרי. ולכך נקרא דבר זה 'הלכה', וכבר בארנו זה באריכות". וכן שם בבאר הששי [שכה.] כתב: "כי ההלכה הוא הלכה למעשה, ודבר שהוא הלכה למעשה אינו נוטה מן האמת הגמור", ושם הערה 1101. ובנתיב הכעס פ"א [ב, רלו:] כתב: "ההלכה הוא הדרך שאינו יוצא לימין ולשמאל כלל, רק הולך בשווי, אינו סר לימין ולשמאל. ולכך נקרא 'הלכה', כי ההולך הוא הולך ביושר אינו נוטה מן הדרך הישר והשוה כלל, לא לימין ולא לשמאל" [הובא למעלה פ"ג הערה 2125]. וראה להלן הערה 1740.

<> נראה שכוונתו לומר שאי אפשר לומר על השואל "שואל כהלכה", שהרי השואל מתקשה בהבנת הענין, ואי אפשר לומר שהוא שואל כפי ההלכה והאמת, כאשר הוא אינו יודע את ההלכה והאמת. מה שאין כן המשיב, שהוא מבין את הענין לאשורו, ניתן לומר עליו שהוא "משיב כהלכה". ויש כאן הד לדבריו בהקדמה לתפארת ישראל [ה:], שכתב שם: "אמנם לשום דברי תורה לפני זולתו הוא קשה... כי אם אינו מכוין ההלכה להאיר עיני זולתו בדבר אמת, למה לו. כי תכלית מה שיכוין המניח דברי תורה לפני זולתו להחכים אותו בדברי אמת ויושר, ודרך האמת רחוק משימצא" [הובא למעלה פ"א הערה 1718. וראה להלן הערה 1580].

<> ולפי זה "שואל כענין" פירושו ששואל בנוגע לענין שנמצאים בו, ולא מפליג למקומות רחוקים. אך לפי טעמו הראשון "שואל כענין" פירושו ששואל היטב ובטעם נכון.

<> לשון הרע"ב כאן: "שואל כענין ומשיב כהלכה... על דרך שאמר רבי חייא לרב [שבת ג.] כי קאי רבי בהאי מסכתא, לא תשייליה במסכת אחריתי. וכן אתה מוצא באנשים אשר היו טמאים לנפש אדם [במדבר ט, ו], שראו את משה עוסק בהלכות הפסח, ושאלו לו אותו ענין [פסחים ו.]". והובא למעלה הערה 1014.

<> לשון הרע"ב כאן: "שואל כענין ומשיב כהלכה - לדבר אחד הוא נמנה כאן, והכי פירושה; התלמיד שואל כענין, כלומר באותו ענין שהם עוסקים בו, ואז הרב משיב כהלכה. אבל אם ישאל התלמיד שלא כענין, הוא מביא לרב שישיב שלא כהלכה". ולכך הוי דבר אחד, כי ה"משיב כהלכה" תלוי ב"שואל כענין".

<> כאן, וכן למעלה לאחר ציון 1013.

%[פ"ה מ"ח]

<> לא מצאתי שביאר ענין זה עד כה, אך כן כתב להלן במשנה טז, ויובא בהערה הבאה.

<> לשונו להלן במשנה טז [לפני ציון 1605]: "כדי שתבין עוד עקרי הדברים, כבר בארנו לך מן מספר עשרה שהוא מורה על המדריגה העליונה הנבדלת, ומדריגת ארבעה מורה על המדריגה הגשמית, ומספר שבעה מורה על המדריגה שמתחבר ביחד הגשמי ובלתי גשמי. וידוע מספר שבעה כנגד שש קצוות והאמצעית, שהוא נקרא 'היכל הקודש' אשר ביניהם... כי מספר שבעה מורה על מדריגה למטה מזה, שהוא מורה על מדריגת הבלתי גשמי עומד בגשמי... וכל זה מפני כי מספר הששה הם חול, והם כנגד ששה קצוות הגשם שהוא חול, ואילו השביעי הוא כנגד היכל הקודש, שהוא השביעי, והוא באמצע, ודבר זה ידוע... הרי כי מורה מספר שבעה על המדריגה שהיא למטה מן הראשונה. ודבר זה מבואר שאין ספק, כי כאשר יש שבעה יש כאן חבור הקודש אל הגשמי, ולכך דבר זה מדריגה למטה מן עשרה, המורה על מדריגה האלקית". וראה להלן הערה 2021.

<> במשנה הקודמת [לאחר ציון 1024].

<> פירוש - המשנה הקודמת עסקה בשבעה דברים המשאירים את החכם בתוך הסדר, ואילו משנתינו עוסקת בשבעה דברים היוצאים מן הסדר, כי שבעה מיני פורעניות באים לעולם על ידי שבעה גופי עבירה, והעבירה היא יציאה מן הסדר, וכמו שיבאר בסמוך.

<> כוונתו למצות לא תעשה.

<> אודות שמצות לא תעשה מונעות את היציאה מן הסדר, כן ביאר בתפארת ישראל פ"ד [ע.], וז"ל: "לא יהיה [האדם] משנה את מציאותו אשר נברא עליו, כי אם משנה את מציאותו אשר נברא עליו, הרי יש לו שנוי מה שהוא ראוי למציאות האדם, ויבא הפסד למציאותו. ואלו הם מצות לא תעשה, שכל אלו המצות הם שלא יצא האדם מן מה שהוא ראוי אל מציאותו; כבעילת איסור, וגזל וגניבה, וכיוצא בהם מן המצות. אף כי אנחנו לא נדע טעם המצות, מכל מקום נדע בהם שכל מצות לא תעשה הם יציאה מן היושר המציאות מה שהשכל מחייב, והיציאה מן היושר המציאות הוא הפסד ואבוד אליו... שהמצות לא תעשה הם שישמור הסדר, שלא יהיה לאדם יציאה מן הסדר", ושם מאריך לבאר יסוד זה. ושם בפ"ז [קכג:] כתב: "ונתן לו שס"ה מצות לא תעשה, שיעמוד בסדר שלו, שלא יצא מן הסדר שנברא עליו".

<> הראשון. וכמו שנאמר בסמוך ליצירת אדם [בראשית ב, טז-יז] "ויצו ה' אלקים על האדם לאמור מכל עץ הגן אכול תאכל ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות", ודרשו [סנהדרין נו:] את כל חלקי הפסוק שבאים להורות שאדה"ר נצטוה על שבע מצות; דינין, ברכת השם, ע"ז, שפ"ד, ג"ע, גזל, ואבר מן החי. וזה לשונו בגבורות ה' פס"ו [שו:]: "ואלו שבע מצות נראה שבחר באלו, כי חפץ השם יתברך שיהיה אדם טוב... ובפרק קמא דקדושין [מ.] אמרינן 'וכי יש צדיק טוב, ויש צדיק שאינו טוב, אלא טוב לשמים וטוב לבריות הוא צדיק טוב, טוב לשמים ואינו טוב לבריות - צדיק שאינו טוב'. ולכך נתן שלש מצוות שהם בינו ובין בוראו, שלא יהיה רע לשמים, והם; גלוי עריות, ברכת השם, ע"ז. וג' מצות בינו ובין האדם, והם; גזל, שלא יגזול אחר, ודינין, ושפיכת דמים, שלא יהיה רע לבריות. והשביעי אבר מן החי, הוא התחלה וסבה שלא יבא לידי אלו עבירות. וזה שהוא נגד יצר הרע, נתן לו מצוה הזאת שלא יחמוד לאכילה ויחתוך בהמה קודם שתצא נפשה בשביל יצרו, וכדי לכוף ליצרו נתן לו מצוה זאת... ולפיכך מצוה זאת אבר מן החי שלא ילך אחר יצרו, שאם ילך אחר יצרו, לבסוף יאמר לו יצרו עשה כך ולבסוף עשה כך, עד שיעברו על העבירות". ועיי"ש שמאריך לבאר זאת בעוד כמה טעמים.

<> מלשון זה קצת משמע שכוונתו למקום נוסף מלבד מה שהזכיר את גבורות ה', שאם לא כן, היה רק אומר "עיין שם", ומדוע הוסיף לומר גם "והוא מבואר במקומו". ועוד, למעלה פ"ד מ"ב [לח:] כתב: "וכבר בארנו במקומו כי התורה היא אחת", ושם כוונתו לספר תפארת ישראל, וכמבואר שם [בהערה 188] שמכנה את הספר תפארת ישראל "במקומו", כי הוא מוקדש לבאר עניני תורה ומצות, ולכך כאשר עוסק בענינים אלו יכנה את הספר הזה "במקומו" [ראה להלן הערה 1119]. ואף כאן נראה לומר שכוונתו לתפארת ישראל פ"ז [קטז:], שכתב שם: "סדר השם יתברך אליו מצות לא תעשה, כי על ידי סדר הזה האדם אינו יוצא מן הסדר כלל. ולהורות כי מצות לא תעשה נותנים לאדם סדר שלא יצא מן הראוי, נתן לאדם מיד ז' מצות, כולם מצות לא תעשה, כמו שבארנו ענין אלו שבע מצות בחבור גבורות ה' [פס"ו], עיין שם. וזה כי כבר אמרנו שהאדם יש לו סדר בעצמו, וכל אשר הוא מסודר, היציאה מן הסדר שלו הוא בו' פנים. כמו שתאמר הנקודה הזאת המיוחדת במקום זה, יש לה יציאה שיוצאת מן היחוד והסדר שלה לימין או לשמאל, או לפנים או לאחור, או למעלה או למטה. ואלו ו' דברים הם מה שיש לה נטיה מן היחוד והסדר שלה. אבל הבטול לגמרי הוא דבר זולת זה, והוא ענין שביעי. נמצא שהדבר יש לו יציאה בשבעה דברים. ואם כי זה שייך ברחקים הגשמיים, שיש אל הגשם ששה צדדים אלו אשר אמרנו, אבל בדברים הנבדלים לא שייך כל זה, מכל מקום תמצא גם כן ימין ושמאל בדבר שאינו גשמי, כמו שכתוב [דברים יז, יא] 'לא תסור מכל הדברים אשר יורוך ימין ושמאל'. הרי תמצא ימין ושמאל אף שלא בדבר הגשמי... ואין לו יציאה בשום בחינה מן היחוד והסדר לשום צד על ידי אלו ז' מצות בני נח, שהם לא תעשה כי פעם יוצא בדבר זה מן יחודו, ופעם בהפכו, ופעם הוא בטול אליו לגמרי. ומי שהוא מבין יבין באלו ז' מצות אשר הם שומרים ומעמידים את האדם על יחודו ועל סדר שלו, כמו שהתבאר בחבור גבורות השם, כי יחודו וסדר שלו עומד על ידי שבעה, כי אי אפשר בפחות, לכך היו לו ז' מצות מעמידים אותו על יחוד שיש לו" [ראה למעלה הערה 1030].

<> אחר המשנה הקודמת שאמרה "שבעה דברים בחכם".

<> יש להעיר, כי כאן כתב כמה פעמים שהחטא מוציא את &**העולם**^ מן הסדר, ואילו בתפארת ישראל פ"ז [הובא בהערה 1083] ביאר שהחטא מוציא את &**האדם**^ מן הסדר. ובעל כרחך שהוי דבר אחד, כי גם כאן וגם בתפארת ישראל ביסס את דבריו על פי מה שכתב בגבורות ה' פס"ו, נמצא שבשני המקומות האלו ציין שדבריו מתבארים על פי אותו מקור, ובעל כרחך שחד הם. אמנם למעלה פ"א מ"ב אמרו "על שלשה דברים העולם עומד", וכתב שם [קעט.] לבאר: "כבר בארנו הלשון שאמר "העולם עומד", ולא אמר "האדם עומד", כי האדם יסוד ועמוד כל העולם". וראה עוד למעלה פ"א הערה 1507.

<> שבע העבירות הן; (א) מקצתן מעשרין ומקצתן אינן מעשרין. (ב) גמרו שלא לעשר. (ג) שלא ליטול חלה. (ד) מיתות שאינן מסורות לבית דין ופירות שביעית. (ה) שבועת שוא וחלול השם. (ו) ג' עבירות חמורות ושלא שבתה הארץ בשביעית. (ז) ענוי ועוות הדין [מבואר להלן ד"ה ד"ה ויש מקשים].

<> לא מצאתי שביאר ענין זה בשאר ספריו. ובנתיב הלשון פ"ח [ב, פ:] הביא את דברי הגמרא [ערכין טז.] ש"על שבעה דברים נגעים באים", וכתב לבאר: "לכך הם מספר שבעה, כי היוצאים לצד ונבדלים מן הכלל ראוי שיהיו שבעה; כי יש יציאה לד' צדדים, וגם מצד המעלה ומצד המטה, ועוד היציאה מן האמצעי, עד שהם שבעה. ובכל אחד שייך יציאה מן הסדר הראוי כאשר הוא יוצא מצד הימין, וכן כאשר יוצא מצד שמאל, וכן בכולם, עד שהם שבעה. וכבר בארנו דבר זה גם כן בפרק בעשרה [בפשטות כוונתו לדבריו כאן], לכן על שבעה דברים נגעים באים".

<> פירוש - שבעה מיני פורעניות באים לעולם מחמת שבעה גופי עבירות שהוציאו את העולם מסדרו, שכאשר העולם יוצא מסדרו אז העולם לוקה בפורעניות, וכמו שמבאר.

<> פירוש - אם היה בעולם פורעניות, היה זה חסרון בעולם, והרי אין בו חסרון. ואודות שפורענות ויסורין הם חסרון, כן ביאר למעלה פ"ד מי"א [רכ.], וז"ל: "כי הפורעניות הוא ההעדר שדבק באדם... הפרענות הוא ההעדר", ושם הערות 973, 995. ובב"ב ח. אמרו "אין פורענות בא לעולם אלא בשביל עמי הארץ", ובח"א שם [ג, נט.] כתב: "החומר הוא מקבל חסרון, ולפיכך הפורענות, שהוא חסרון, הוא בשביל עמי הארץ, , שאין בהם שכל, רק הם בעלי חומר בלבד, ומצד זה יבוא החסרון, שהוא הפורענות". ואודות שאין בעולם חסרון, כן כתב בגו"א דברים פ"ח אות ג, וז"ל: "לא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך". ובבאר הגולה באר החמישי [לד:] כתב: "כי אין חסרון במעשה ידיו", ושם הערה 197. "ואל תאמר כי יהיה ח"ו בפעל השם יתברך דופי" [לשונו בתפארת ישראל פ"ב (נג.)]. "ואיך יהיה מעשה האלקים חסר" [לשונו בתפארת ישראל פל"ה (תקיד.)], "כי הדבר הבא מן השם יתברך הוא בשלימות" [לשונו בח"א לקידושין לט: (ב, קמג:)]. "חס ושלום יהיה חסרון במעשה ידיו, ואין חסרון במעשה ידיו" [לשונו למעלה בביאור משנת "כל ישראל" (עא:), ושם הערות 77, 78]. וראה בבאר הגולה בבאר הרביעי הערה 841, ולמעלה פ"א הערה 327, פ"ג הערה 811, פ"ד הערות 1124, 1519, ולמעלה הערה 423, ולהלן הערה 1116.

<> אודות שהחטא הוא יציאה מן הסדר, כן ביאר בנצח ישראל פל"א [תרו.], וז"ל: "כי עיקר החטא הוא היציאה מן הסדר". ובנצח ישראל פי"ד [שמ.] כתב: "והנה יש לך לדעת, כי המכות אשר באו על ישראל, המכות הגדולות - לשלם עונשם, ובא עליהם העונש יותר ממה שבאו על שום אומה שבעולם. אכן דבר זה, כי העונש של החוטא הוא על שעשה דבר הבלתי ראוי לו. ואין ספק כי ישראל הם יותר רחוקים מן החטא משאר אומה, והחטא אין ראוי להם כלל. כי למעלת קדושתם, אין ראוי להם החטא כלל. ולפיכך החטא אצלם יותר נחשב היציאה מן הראוי, ממה שנחשב החטא לאומות, לכך הם נענשים. אבל האומות אינם נענשים על חטאם כמו ישראל. ובאולי יאמר, אם כן הוא מה מעלתם במה שהם זרע אברהם יצחק ויעקב, והרי יוצא שכרם בהפסדם. והתשובה על זה, כי גם זה לעומת זה; כי אם ישראל קרובים אל העונש מן הטעם אשר אמרנו, כי החטא אין ראוי להם, ולפיכך השם יתברך מדקדק עמהם כחוט השערה, כמו שדרשו ז"ל [יבמות קכא:] על הפסוק [תהלים נ, ג] 'וסביביו נשערה מאוד', שהשם יתברך מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה. וכך השם יתברך, בשביל מצוה אחת קטנה אשר ישראל עושים, נותן להם שכר גדול מאוד, ודבר זה אינו נוהג אצל האומות" [ראה למעלה פ"ב הערות 193, 195, 436, 1498, ובפרק זה הערות 1059, 1440].

<> פירוש - כאשר העולם עומד בסדרו, אין בו פורעניות, כי העולם נברא בשלימות, והפורעניות הם חסרון [כמבואר למעלה הערה 1087]. נמצא שהפורעניות הם יציאה מן הסדר. ובנצח ישראל פל"ה [תרסא.] כתב: "כי כאשר תלמידי חכמים בעולם, אין פורענות בא לעולם". והביאור הוא כמבואר כאן; הואיל ו"הסדר הוא עצם השכל" [לשונו במשנה הקודמת לפני ציון 1009], נמצא שהת"ח הוא מסודר, וכפי שכתב בנתיב התורה פי"ג [א, נה.], וז"ל: "כי התלמיד חכם ראוי שיהיה לו המדות שהם ראוים ומתיחסים אל השכל. וידוע כי השכל לא ימצא אצלו דבר היוצא מן הסדר, שאם הוא יוצא מן הסדר, דבר זה הוא כנגד השכל. לכך צריך שיהיה התלמיד חכם מסודר, ולא שיצא מן הסדר הראוי, שבזה מתיחס אל השכל שהוא מסודר" [הובא למעלה הערה 1010]. וכאן ביאר שכאשר העולם מסודר בסדרו, אין בו פורעניות. לכך ברי הוא שכאשר יש תלמידי חכמים בעולם, אין פורענות באה לעולם.

<> פירוש - הואיל והעבירה מוציאה את העולם מן הסדר, לכך היא מביאה פורעניות לעולם, שאף הן מורות על יציאה מן הסדר. ולכך מספרן שבע, כי כל הקשור לסדר וליצאה ממנו מספרו שבע [אמנם ראה להלן הערה 1332, ששם נתבאר שמספר חמש מורה על כך]. וכן כתב בנצח ישראל פ"ט [רמ:], וז"ל: "שהיו יוצאים בחטאם מסדר הראוי... החטא היה גורם שבא עליהם פורעניות יוצא גם כן מסדר העולם".

<> לשון המשנה; "גמרו שלא לעשר, רעב של מהומה ושל בצורת באה. ושלא ליטול את החלה, רעב של כליה באה".

<> לכך פרנסתם של הכהנים והלוים באה מהמתנות שישראל נותנים להם. וכן נאמר [דברים יח, א] "לא יהיה לכהנים הלוים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל אשי ה' ונחלתו יאכלון", ופירש רש"י שם "אשי ה' - קדשי המקדש. ונחלתו - אלו קדשי הגבול תרומות ומעשרות, אבל נחלה גמורה לא יהיה לו בקרב אחיו".

<> של הישראל המעכב המתנות אצלו.

<> צרף לכאן את דברי רש"י [במדבר ה, י] "מי שמעכב מעשרותיו, ואינו נותנן, לו יהיו המעשרות, סוף שאין שדהו עושה אלא אחד מעשרה שהיתה למודה לעשות". הרי שכאשר מקפח פרנסת הלוי, אזי גם פרנסתו מתקפחת, וראה ברכות סג. וראה להלן הערה 1347 במה שהוקשה שם מדברים אלו.

<> שהרי אמרו במשנה שהרעב של חלה הוא "רעב של כליה", והוא חמור יותר מהרעב שהוזכר קודם לכן במשנה ביחס למעשר ["רעב של בצורת", "רעב של מהומה"]. ובסמוך כתב: "ואם אין חלה... אמרו שמביא הקב"ה רעב של כליה, שהוא כליון החיות לגמרי".

<> שנאמר [במדבר טו, יט-כא] "והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לה' ראשית ערסתכם חלה תרימו תרומה כתרומת גרן כן תרימו אתה מראשית ערסתיכם תתנו לה' תרומה לדרתיכם". ובשו"ע יורה דעה סימן שכט סעיף א איתא "אין חיוב חלה אלא בלחם".

<> לשונו בנצח ישראל פ"ה [צח:]: "נתן לאדם הלחם, כי הלחם הוא חיי האדם בודאי, וכדכתיב 'כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם'" [ראה להלן הערה 1131]. אך לכאורה בפסוק זה מבואר שאין חיותו של אדם על הלחם לבדו, ואיך מביא פסוק זה להוכיח "שהלחם הוא חיותו של אדם". ויש לומר, שהפסוק רק בא לשלול מאדם שיחיה על הלחם לבדו, אלא "כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם". ומשמע מכך שניתן לחיות על הלחם לבדו, ורק שיש לאדם להבין שחייו הרוחניים אינם מהלחם לבדו. אך אם אי אפשר היה לחיות מלחם לבדו, אזי לא היה צורך לתורה למעט זאת.

<> לשונו בנתיב גמילות חסדים ס"פ א [א, קנא:]: "ציוה לתת חלה מן הלחם, כי הלחם הוא חיותו של אדם, שאם לא היה הלחם לא היה יכול לעמוד כל ימיו, כי הלחם הוא סעדא דליבא, דכתיב [דברים ח, ג] 'כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם וגו''... אם כן הלחם הוא חיותו של אדם". וראה להלן הערה 1128.

<> רמב"ם הלכות תרומות פ"ב ה"א "כל אוכל אדם הנשמר שגידוליו מן הארץ חייב בתרומה, ומצוה עשה להפריש ממנו ראשית לכהן, שנאמר [דברים יח, ד] 'ראשית דגנך תירושך ויצהרך תתן לו', מה דגן תירוש ויצהר מאכל בני אדם, וגידוליו מן הארץ ויש לו בעלים, שנאמר 'דגנך', אף כל כיוצא בהן חייב בתרומות, וכן במעשרות". ורש"י [ברכות לו.] כתב: "התורה לא חייבה לעשר אלא דגן תירוש ויצהר". ו"יצהר" הוא שמן הבא מהזיתים, וכמו שכתב רש"י [ר"ה יב:] "והזיתים - יצהר". ונראה שנקט במה שהזכירה התורה דגן תירוש ויצהר, וכלל את תירוש בדגן, כי שניהם נכללים ב"תבואה", וכמו שפירש רש"י [ר"ה יב:] "התבואה - דגן ותירוש קרויין תבואה". אך בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנא:] ייחד את הדיבור גם על יין, ויובא להלן הערה 1131. אמנם הרמב"ן [דברים יד, כב] סובר שרק יין ושמן חייבים מן התורה במעשר, ולא זיתים וענבים, וכלשונו: "פירוש 'דגן' בלשון הקדש חמשת המינין הידועין בתבואה. ופירוש 'תירוש' היין החדש אשר ישיקו היקבים. ו'יצהר' השמן אשר בהן. ואין מין אחר בכל הזרעין ובכל פירות האילן חייבין מן התורה כלל לא בתרומות ולא במעשרות... שאפילו זיתים וענבים מעשר שלהם אינו מן התורה, עד שיעשו תירוש ויצהר. ותהיה בזה נזהר, שכבר טעו בו מגדולי המחברים". וראה תוספות ר"ה יב. ד"ה תנא דרבנן. והמהר"ל מבאר כאן כרמב"ם הלכות תרומות פ"ב ה"א, שיש חיוב מעשר על הזיתים עצמם.

<> שיש לו כל דיני לחם, וכמו שאמרו לגבי ברכת המזון שמין דגן ועשאו פת לדברי הכל מברך אחריו שלש ברכות [ברכות לז:], וכן הדגן חייב בחלה [חלה פ"ג מ"ז].

<> כי מין דגן ולא עשאו פת מברך אחריו ברכה אחת מעין שלש [ברכות לז:]. וכן אכל דגן חי מברך עליו בורא פרי האדמה [ברכות לז.], וכן אכל קמח של חטים מברך "שהכל נהיה בדברו", שכיון שיש לדגן עלוי אחר, והיא הפת, לכך כשנשתנה לקמח יצא מכלל פרי אך לכלל דרך אכילתו לא בא [ברכות לו.]. הרי קודם שהדגן נעשה לחם אין הוא נחשב כלחם.

<> לפנינו נמצא בב"ר מח, יא, ולא בפרק השוכר את הפועלים. וכן הביאו רש"י בחומש בראשית יח, ה. וכן בנתיב העבודה פי"ח [א, קכח.] הביא מאמר זה בשם המדרש.

<> משלי ד, כג "מכל משמר נצור לבך כי ממנו תוצאות חיים". ולמעלה פ"ב מ"ט [תשיז:] כתב: "כי הלב הוא שורש האדם שממנו כל הכחות... ועל ידו החיים בא לכלל האברים". ובגבורות ה' פס"ה [שג:] כתב: "כל האברים מקבלים החיות מן הלב, ולא תוכל לומר כי זה האבר מקבל חיות מאבר אחר, ואותו האבר מקבל החיות מן הלב, רק כל האברים מקבלים החיות מן הלב". ולהלן משנה כ [לפני ציון 2124] כתב: "כל האיברים מקבלים החיות מן הלב, אשר הוא באמצע גוף האדם, והלב מקבל פרנסה תחלה, ואחר כך ממנו מקבלים שאר איברים, שהלב שולח פרנסה לכל האברים". וכן הוא בבאר הגולה באר השביעי [שפו. (הובא למעלה פ"ב הערה 1214)]. וראה להלן הערות 2122, 2124.

<> פירוש - הלחם הוא חיותו של האדם משום שהוא סועד את לבו של אדם, והלב הוא חיותו של אדם, נמצא שהלחם הוא חיותו של אדם. לכך חלה היא יותר ממעשר, כי החלה ניטלת מהלחם, ואילו המעשר ניטלת מזיתים ודגן, ולכך החלה נותנת חיים לכהן המקבל. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קכח.] כתב: "ובמדרש, אמר רבי יצחק, בתורה בנביאים ובכתובים מצינו דהדא פתא מזוניתא דלבא [ומביא המדרש המובא כאן]... וביאור זה כי הלחם הוא חיותו של אדם, ולכך שם 'לחם' שייך על דבר שהוא נותן חיות לבריות... לחם דבר הסועד את הלב. וכל דבר שהוא פרנסה של בעלי חיים נקרא 'לחם'. רק מפני כי הלחם הנאפה הוא סועד יותר, כי לב האדם צריך סעד יותר, ולכך אין מברכין 'המוציא לחם' רק על לחם הנאפה, שהוא מיוחד אל האדם שהוא סועד לב האדם... כאשר נעשה לחם על ידי אפיה אז הוא סועד הלב לגמרי".

<> "תמרין משבען" [גיטין ע.]. ובגו"א בראשית פכ"א סוף אות כח [שסה.] כתב: "התאנים וענבים שהם באים לקנוח סעודה, ואינם עיקר סעודת האדם אשר יחיה עליו". ובתענית ה: אמרו "אמשול לך משל למה הדבר דומה, לאדם שהיה הולך במדבר והיה רעב ועיף וצמא, ומצא אילן שפירותיו מתוקין וצילו נאה ואמת המים עוברת תחתיו. אכל מפירותיו ושתה ממימיו וישב בצילו". ואמרו [יומא עח:] "פירי לא בעי סוכה". ולהלן [לפני ציון 1129] כתב: "אין חיותו של אדם תלוי בפירות. גם אי אפשר שיהיה מתפרנס כל ימיו בפירות". וזהו שכתב כאן "משביעין רעבון האדם &**לפי שעה**^", אך לא לתמיד.

<> פירוש - הפירות משביעים רעבון האדם שאמורים לתת לו את הפירות [לכהן או ללוי].

<> שהוא עשירית, וכפי שכתב הרמב"ם בהלכות מעשרות פ"א ה"א "אחר שמפרישין תרומה גדולה, מפריש אחד מעשרה מן הנשאר, וזהו הנקרא 'מעשר ראשון', ובו נאמר [במדבר יח, כד] 'כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו לה' וגו'', והמעשר הזה ללויים זכרים ונקבות, שנאמר [במדבר יח, כא] 'ולבני לוי הנה נתתי כל מעשר בישראל לנחלה'". וראה להלן ציון 1156.

<> לשון הרמב"ם הלכות בכורים פ"ה ה"א: "מצות עשה להפריש תרומה מן העיסה לכהן, שנאמר [במדבר טו, כ] 'ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה', וראשית זו אין לה שיעור מן התורה, אפילו הפריש כשעורה פטר את העיסה". וראה להלן הערה 1155.

<> וכמו שאמרו [סנהדרין עח:] "'ואיש כי יכה כל נפש אדם' [ויקרא כד, יז]... 'כל נפש', כל דהוא נפש", ופירש רש"י שם "אפילו מקצתה". הרי שבנוגע לחיים אין שיעורים וגבולים, ואפילו חיים במקצת הוי חיים לכל דבר. דוגמה לדבר; מחללים שבת בשביל פקוח נפש [יומא פה.], ונפסקה ההלכה [שו"ע אור"ח סימן שכט סעיפים ג-ד] "מי שנפלה עליו מפולת... אפילו מצאוהו מרוצץ, שאינו יכול לחיות אלא לפי שעה, מפקחין". וכתב שם בביאור הלכה [ד"ה אלא לפי שעה], וז"ל: "וברור דאפילו קטן מרוצץ נמי מחללין, אף על פי דלא ישמור שבתות, גם לא יתודה ולא יבוא לכלל גדול, אעפ"כ מחללין... וגבי חרש ושוטה פשיטא דמחללין עליהם שבת, דהא אפילו נהרגין עליהם... ודע עוד דהוא הדין גוסס נמי מחללין עליו בפקוח הגל... משום חיי שעה מחללין עליו". הרי שכל משהו של חיים חשיב חיים לכל דבר וענין. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר זאת, כי "חיים" אינו אוסף של רגעים ושעות המצטרפים להדדי, אלא כל רגע של חיים היא מהות בפני עצמה, והרגע שלאחריו אינו אותם חיים, אלא חיים חדשים בפני עצמם. באופן שאין בחיים מושג של "המשך", אלא חיים במלוא עוצמתם בהוה. לכך אין שיעורים ומדידות בחיים, ואפילו כל שהוא של חיות נחשב ל"דבר שהוא חיותו".

<> לשון רש"י שם: "תתנו לה' תרומה - לפי שלא שמענו שיעור לחלה, נאמר 'תתנו', שיהא בה כדי נתינה", ומקורו בספרי שם. ובגו"א שם אות טו כתב: "נאמר תתנו שיהא בה כדי נתינה. אף על גב דרש"י פירש למעלה [שם פסוק כ] שאין לה שיעור, יש לפרש דהכא למצוה הוא דקאמר, אבל בודאי שם חלה חל עליה אפילו נתן לו פחות מכדי שיעור נתינה". ודע, שהתויו"ט הביא דברים אלו של המהר"ל, ובראשון לציון שם במשניות העיר על כך בזה"ל: "עיין בטור שו"ע יו"ד סימן שכב, שכל הפוסקים יעידון ויגידון כי החלה גם כן אין לה שיעור מדאורייתא, אך מדרבנן", ושם מציין מקורות נוספים לכך.

<> נקט כאן בביכורים, אע"פ שלא הזכירם עד כה, כי גם הם לא הוזכרו במשנתינו, ומחמת אותו הטעם שתרומה לא הוזכרה, כי כמו שאין שיעור לתרומה, וחטה אחת פוטרת את הכרי, כך גם אין שיעור לביכורים [פאה פ"א מ"א, ובכורים פ"ב מ"ג], ואפילו אשכול אחד או גרוגרת אחת הוי ביכורים [ספרי דברים כו, ב (ראה להלן ציונים 1132, 1148)]. וביכורים באים רק משבעת מינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל [שם], לכך אין בהם חיותו של הכהן, כפי שאין בתרומה, ולכך לא הוזכרו במשנתינו. והתויו"ט כאן כתב: "דעת דרך חיים ד'מעשרין' דוקא מעשרות, ואין תרומה בכלל, דחטה אחת פוטרת כל הכרי. מה שאין כן בחלה, דכתיב בה נתינה, עיין שם. ולא משמע כן בגמרא דשבת פרק במה מדליקין". וכוונתו להקשות על מה שמבאר כאן שאין תרומה בכלל "רעב של בצורת", שהרי אמרו [שבת לב:] "בעון ביטול תרומות ומעשרות שמים נעצרין מלהוריד טל ומטר, והיוקר הוה, והשכר אבד, ובני אדם רצין אחר פרנסתן ואין מגיעין, שנאמר [איוב כד, יט] 'ציה גם חום יגזלו מימי שלג שאול חטאו'. מאי משמע, תנא דבי רבי ישמעאל, בשביל דברים שצויתי אתכם בימות החמה ["היינו תרומות ומעשרות" (רש"י שם)] ולא עשיתם, יגזלו מכם מימי שלג בימות הגשמים". הרי מבואר בזה שיש רעב של בצורת על מניעת תרומות ומעשרות, ולא רק על מניעת מעשרות.

<> בב"ר שלפנינו הובא פסוק אחר, והוא [שמות כג, יט] "ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלקיך". וכן למעלה פ"א מי"ח [תס:], נצח ישראל פ"ג [מה:], ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ:] הביא את המדרש כפי שהוא בב"ר שלפנינו.

<> דה"י ב לא, ה "ראשית דגנך תירוש ויצהר", וביאר שם הרד"ק "תרומה גדולה שהיא ראשית". וכן מבואר במכילתא שמות כב, כח שהתרומה נקראת "ראשית". וכן הוא בתרומה פ"ג מ"ז. והפסוק שהובא במדרש להורות על מעשר ["ראשית דגנך וגו'"] פירש רש"י שם "ראשית דגנך - זו תרומה". וכן הקשה בנצח ישראל פ"ג [מט.], ובנתיב גמ"ח פ"א [א, קנ:]. ולהלן לאחר ציון 1145 ישיב על שאלה זו.

<> כי כבר נתבאר [למעלה הערה 1089] שהקב"ה ברא העולם בלא חסרון כלל, ולכך בהכרח שהקב"ה השפיע לבני אדם "מה שצריך להם", דאל"כ, היה חסרון בעולם. ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קס:] כתב: "כי השם יתברך משלים חסרון כל הנבראים, ועל השם יתברך להשלים את החסר לאדם". ובנתיב הצדקה פ"ד [א, קעז.] כתב: "כי על השם יתברך להשלים את כל העולם, שהוא בראו, והוא ברא את העני, וצריך לפרנסו". ובגו"א במדבר פכ"ו אות טז [תמב:] כתב: "כיון דכל אחד נטל חלק בארץ ישראל... אין ספק בזה שהיו יכולים להתפרנס ממנה, דכיון דהקב"ה הנחיל אותם את הארץ, אין ספק שהיה מנחיל אותם ארץ שהיה די להם... דאין לומר כלל כי הקב"ה נתן להם הארץ שלא היה מספיק ליושב בה" [הובא למעלה פ"ג הערה 441].

<> לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנא.]: "העולם נברא בשביל בכורים מעשר חלה, כי אלו דברים משפיעים בני אדם לאחרים, ובזכות זה שמשפיעים ברא הקב"ה עולמו, והשפיע אותו, כי בזה דומה המושפע אל השם יתברך המשפיע העולם, כי הדומה משפיע הדומה... וכאשר העולם נוהג באלו דברים, אם כן משפיעים הטוב בכל החלקים אשר השפיע השם יתברך לעולם, ובשביל זה נברא העולם כאשר המושפע דומה לו, והוא גם כן משפיע... והתבאר לך מעלת גמילות חסדים" [הובא למעלה פ"א הערה 1785].

<> לשון הגמרא שם: "תניא היה רבי מאיר אומר, מאי דכתיב [קהלת ז, ב] 'טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית משתה באשר הוא סוף כל האדם והחי יתן אל לבו', מאי 'והחי יתן אל לבו', דברים של מיתה; דספד יספדוניה ["יתן אל לבו שאף הוא יספדוהו, ואל ירע לו אם נהג כן" (רש"י שם)], דקבר יקברוניה, דידל ["הרים קולו בבכי ובמספד" (רש"י שם)] ידלוניה, דלואי ["ליוה את המטה מבית האבל לקבר" (רש"י שם)] ילווניה, דטען יטענוניה".

<> בנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנו.], ויובא בהערה הבאה. ומכנה זאת "במקומו", כי בנוגע לעניני חסד הרי שנתיב זה הוא "במקומו" [ראה למעלה הערה 1083].

<> לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנו.]: "דספיד יספדוניה, דקביר יקברוניה, דטעין יטעוניה, דלווי ילווניה, דידיל ידלוניה. וכל זה מפני כי מי שעושה חסד ראוי לתשלום גמול לגמרי, [כי] כאשר עושה חסד וטוב, ראוי שיהיה גם כן נעשה עמו גם כן טוב, וזהו מדה נגד מדה. ומפני שראוי לתשלום גמול, יש להיות נפרע כפי הגמול שעשה, וכך יהיה נעשה עמו, ובאותה מדה יהיה נפרע לגמרי. כי מאחר שהוא ראוי לתשלום הטוב, ולכך ראוי שיתן לו השם יתברך אותו טוב בעצמו, וזהו תשלומין גמורים. ודבר זה אין שייך במדות אחרות, רק במדות של גומלי חסד. ועוד, כאשר עושה טוב לאחר, השם יתברך משפיע לו ג"כ הטוב והחסד, כי כמו כאשר יש נחל קטן, והוא מחובר אל הנהר הגדול אשר אין לו סוף, כאשר יוצאין המים מן הנחל הקטן, ומשפיעים מים לבור שסמוך לו, תכף ומיד יוצאים מים מן הנהר הגדול, וחוזר ומשפיע אל הנחל אשר מחובר לו המים שיצאו ממנו, ובאותו דרך שיצאו ממנו המים הם באים אליו. כך כאשר בעל גמילות חסד, אשר הוא דבק בטובו של השם יתברך, כאשר משפיע לאחר מטובו, אז השם יתברך אשר הוא טוב, משפיע לו הטוב בעצמו אשר הוא עושה. וכל עוד אשר המים יוצאים ומשפיעים לאחר, יושפע לו גם כן, וכפי אשר השפיע, ובאותו דרך אשר השפיע, משפיע לו גם כן. והבן הדברים האלו מאוד, ותבין כי ראוי בעל המדה הזאת לתשלום גמול יותר מהכל".

<> לשונו למעלה פ"א מ"ב [קצד.]: "'ועוד אמר [שם] 'על גמילות חסדים'. שעם כל זה, אם אין חסדי השם יתברך, לא היה העולם קיים כלל. כי צריכים אל חסדו, ומכל שכן לפרנסה שלהם. ובחסדו מפרנס הכל, ומשפיע אל הכל. ולפיכך אמר 'ועל גמילות חסדים', כי כאשר יש גמילות חסד בעולם הזה, השם יתברך גם כן מנהיג עולם בחסדו, ומשפיע להם חסדו. ואם אין חסד בעולם, אין העולם יכול לעמוד... ואל יקשה לך, כי מה שאמר כאן 'ועל גמילת חסדים' היינו החסד שהאדם עושה לחבירו, ואין זה חסד שהקב"ה עושה. אין זה קשיא, כי כאשר בני אדם עושים חסד זה עם זה למטה, השם יתברך עושה חסד עם העולם למעלה, ומקיים העולם על ידי שפע חסדו". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ו [קעו.], וז"ל: "ואם תשאל, הרי אין זה גמילות חסד שבני אדם עושין, כי זהו החסד שהשם יתברך עושה. כי אין זה קושיא למבין, כי כאשר חסד בארץ, אז השם יתברך מתחסד עם העולם ומשפיע לעולם חסד. שהרי כל מדותיו של הקב"ה לעשות חסד עם העושה חסד, ודבר זה ידוע". @**והנה נאמר**^ [בראשית יח, ד] "יוקח נא מעט מים ורחצו רגליכם וגו'", ופירש רש"י שם "יוקח נא - על ידי שליח, והקב"ה שלם לבניו על ידי שליח, שנאמר [במדבר כ, יא] 'וירם משה את ידו ויך את הסלע'". וכתב שם בגו"א אות יח [ד"ה ואם]: "ואם תאמר, למה דוקא במצוה זאת מה שעשה אברהם על ידי עצמו [כגון הלחם] שלם הקב"ה לבניו בעצמו. ויראה לי מה שדוקא במצוה זאת שעשה לאורחים דקדק הקב"ה עם אברהם לשלם כפי מה שעשה, ולא תמצא זה בכל שאר דברים שעשה, כי מצות גמילות חסדים מסוגל ביה, כדמוכח במסכת מועד קטן [כח:] דקאמר 'דיקבור יקברונה וכו'', כדאיתא התם. והטעם הוא שגמילות חסדים בפרט מן הדברים שאוכל פירות בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא, מוכרח הוא שיעשה פרי דומה למה שעשה, שאפילו פירות שלא נטע הוא עושה, מכל שכן אותו פרי עצמו שנטע שיעשה. ולפיכך כל חסד שעשה אברהם למלאכים, שלם הקב"ה לבניו, שיעשה להם כמו שהוא היה עושה, כי פרי שנטע היה עושה פרי גם כן". @**דוגמה לדבר;**^ "ותקרא את שמו משה ותאמר כי מן המים משיתיהו" [שמות ב, י]. וכתב שם החזקוני: "'משוי' אין כתיב כאן, אלא 'משה', לומר כשם שמשיתיהו, כן יהיה הוא מושה אחרים, פירוש יהיה מושה את ישראל ממצרים". והנה שם "משה" מורה על גמילות חסדים, וכמו שאמרו חכמים [שמו"ר א, כו] "'ותקרא שמו משה' מכאן אתה למד שכרן של גומלי חסדים, אע"פ שהרבה שמות היה לו למשה, לא נקבע לו שם בכל התורה אלא כמו שקראתו בתיה בת פרעה". וכשם ששמו של משה מורה על גמילות החסד [שנמשה מן המים], לכך דין הוא ששמו יהיה בבחינת "תולדותיהן כיוצא בהן", וטופח על מנת להטפיח, שאף הוא ימשה אחרים, כמשפט פירותיה של מדת החסד. וראה פחד יצחק ר"ה מאמר ג אות ב [הובא למעלה פ"א הערה 475].

<> נראה שכוונתו לדברים שכתב בפ"א מי"ח [תס:], שחזר לבאר שם את המשנה שהוזכרה בתחילת הפרק שם [משנה ב] "על שלשה דברים העולם עומד; על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים", וז"ל: "ועוד דרשו במדרש [ב"ר א, ד] בשביל זכות חלה מעשר ובכורים נברא העולם... ולמה בשביל אלו שלשה דברים נברא העולם. אבל אלו שלשה דברים הם מה שהאדם נותן לאחרים משלו, שהם חלה מעשר ובכורים... דבר זה נחשב גמילת חסד, כי גמילת חסד בין לעניים ובין לעשירים, וזהו עמוד ג' שהעולם עומד עליו. ולכך בזכות אלו נברא העולם, כי דברים אלו עמוד אל העולם... ויתורץ לך למה בזכות חלה ומעשר ובכורים נברא העולם, אלא שהוא גמילות חסדים, שהוא התחלת העולם. הרי כי נזכרו כל שלשה עמודים בתורה בתחילת הבריאה".

<> בא להורות שיש שלשה סוגי השפעה של ה' לעולם [הכרח, אפשר בלעדיו אך יש חסרון, ומותרות], וכנגדם עומדים חלה, תרומה, וביכורים. ומבאר כאן את השפעת הדבר שהוא הכרח לאדם, וכמו שיבאר.

<> לשונו בנתיב התשובה פ"א [לפני ציון 47]: "כי השם יתברך הוא טוב מפני שהוא מטיב אל הכל. ולא שהטוב הזה בלא טעם, שאם יהיה השם יתברך מטיב לבריות ולא היה טעם אל הטוב, אין זה ראוי שיקרא 'טוב'. כמו שאמרו [ב"ק נ.] כל האומר הקב"ה וותרן, יוותרו לו חייו. ולא נקרא זה 'טוב', שאין מדת היושר נותן זה לוותר בחנם". ובמנחות נג: אמרו "'מטוב' זה הקב"ה, דכתיב [תהלים קמה, ט] 'טוב ה' לכל'", ובתפארת ישראל פי"ב [קצב:] כתב: "'מטוב' הוא הקב"ה. שהוא קדוש ונבדל מן החומר בלי תכלית, כאשר מקדישין אותו מלאכי השרת [ישעיה ו, ג] 'קדוש קדוש קדוש'" [הובא למעלה פ"ג הערה 1682]. ולכאורה יש בזה שני טעמים שונים לכך שהקב"ה הוא הטוב האמיתי; (א) שהוא מטיב לכל. (ב) שהוא קדוש ונבדל מן החומר. אמנם חד הם, כי בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמו.] הגדיר את בעל החסד כך: "כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב הגמור, שהוא מטיב לאחרים. ולאדם כמו זה יש לו זכות ודקות החמרי, ואינו אדם חמרי גמור, כי החומר אינו משפיע, רק הוא מקבל תמיד. ודבר זה רמזו רז"ל במה שאמרו [למעלה פ"ב מ"ה] אין עם הארץ חסיד. כי עם הארץ שהוא אדם חמרי אין לו מדת חסידות לעשות הטוב אל אחר, כי החומרי הוא מקבל, ואינו משפיע לאחר. ולכך בעלי גומלי חסדים, שעושים הטוב ומשפיעים לאחרים, אינו חמרי, רק יש לו זכות החומר" [הובא למעלה הערה 280]. הרי רק מי שנבדל מהחומרי הוא המשפיע טובה לכל, וזה שני הטעמים מתאחדים.

<> כי הטוב משפיע טוב. ובבאר הגולה באר הרביעי [תה.] כתב: "כי זהו דרך השלם, שהוא משפיע הטוב לזולתו. ומפני שהוא יתברך הטוב, השפיע את העולם". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ:] כתב: "מי שאמר בשביל התורה [נברא העולם (ב"ר א, ו)], סובר כי התורה נקראת טוב, כדכתיב [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם'... ולכך אמר כי בשביל התורה, שהיא טוב גמור, ואין למעלה מזה, נברא העולם... כי הש"י בשביל שהוא טוב, השפיע העולם, שהטוב הוא משפיע. ואם המושפע בעצמו אינו טוב, א"כ מה היא טובתו שהשפיע, כאשר המושפע בעצמו אינו טוב. ולכך צריך שיהיה המושפע טוב, ובזה המשפיע הוא טוב, לפי שהשפיע הדבר שהוא טוב, ואין דבר יותר טוב מן התורה". וכן כתב בדרך ה' לרמח"ל ח"א פרק שני, וז"ל: "הנה התכלית בבריאה היה להיטיב מטובו יתברך שמו לזולתו... ובהיותו הוא לבדו יתברך שמו הטוב האמיתי, לא יסתפק חפצו הטוב אלא בהיותו מהנה לזולתו בטוב ההוא עצמו שהוא בו יתברך מצד עצמו, שהוא הטוב השלם והאמיתי". וכן כתב בדעת תבונות סימן יח, וז"ל: "מחוק הטוב הוא להטיב, וזה הוא מה שרצה הוא ית"ש, לברוא נבראים כדי שיוכל להטיב להם, כי אם אין מקבל הטוב, אין הטבה".

<> לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנא.]: "כי השם יתברך ברא והשפיע העולם מטובו, והשפיע ג' דברים; האחד, הוא ההכרחי לעולם, שאם לא היה מה שהשפיע, לא היה אפשר שיכול האדם לעמוד ולהיות לו חיים. ועוד ברא השם יתברך דבר שאם לא היה הדבר ההוא היה העולם חסר, אף שאפשר שהיה יכול להיות חי, רק שהיה חסר אם לא היה מה שהשפיע לעולם. ועוד השם יתברך ברא בעולם דברים שהם על היותר טוב אף שלא היה חסר בלא זה, מכל מקום ברא אותם על צד היותר טוב".

<> כי היא ניטלת הלחם, והלחם הוא חיותו של אדם, וכמו שביאר למעלה [מציון 1098 ואילך].

<> לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנא:]: "כמו שברא השם יתברך אלו ג' דברים, צוה השם יתב' גם כן שישפיע האדם לזולתו כך, ובשביל כך ראוי לו הבריאה, כי כבר אמרנו כי ראוי שיהיה המושפע דומה במה אל המשפיע. וציוה לתת חלה מן הלחם, כי הלחם הוא חיותו של אדם, שאם לא היה הלחם לא היה יכול לעמוד כל ימיו, כי הלחם הוא סעדא דליבא, דכתיב [דברים ח, ג] 'כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם וגו''... אם כן הלחם הוא חיותו של אדם, ודבר זה כנגד מה שברא השם יתברך בעולם ההכרחי" [הובא בחלקו למעלה הערה 1100]. ובירושלמי [הוריות פ"ג ה"ה] "אפשר לעולם לחיות בלא יין, ואי אפשר לעולם לחיות בלא מים". ובנתיב התורה פ"א [א, ח:] כתב: "כי אף שהיין יותר נחשב מן הלחם, כי היין משמח אלקים ואנשים, מכל מקום הלחם מפרנס ומשלים את האדם. ולפיכך מעלת הלחם, שבו יושלם האדם, יותר עליון מן היין, שהוא תוספת המדריגה, ולא יושלם האדם על ידו" [הובא למעלה פ"ד הערה 1125].

<> כמבואר למעלה לאחר ציון 1100.

<> ראה למעלה הערה 1107. ומוסיף בזה שלא רק שאין חייו של אדם תלויים בפירות [כי יכול לחיות ללא אכילת פירות], אלא גם ההפך הוא נכון; אי אפשר לאדם לחיות כל חייו רק מפירות [ללא לחם]. ולא מצאתי מקורו לזה. ולכאורה בספרי פרשת שופטים [דברים כ, יט] מבואר לא כן, שאמרו שם: "'כי ממנו תאכל' [שם], מצות עשה, &**שחייו של אדם אינו אלא מן האילן**^. רבי ישמעאל אומר, מכאן חס המקום על פירות האילן, ק"ו מאילן; ומה אלו שעושים פירות, הזהירך הכתוב עליו, פירות עצמם על אחת כמה וכמה".

<> לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנא:], וז"ל: "אמנם היין והשמן בודאי אינם הכרחים לאדם, מכל מקום היה האדם חסר בלא אלו דברים. וכמו שהשם יתברך השפיע היין והשמן, כך ציוה השם יתברך לתת מעשר ממינים אלו, כי אף שאינם הכרחיים אלו מינים, מכל מקום הם להשלים את החסרון. וגם הדגן שממנו המעשר, ראוי הוא לתבשיל, והתבשיל זה משלים את האדם עד שאינו חסר, והשם יתברך ברא הדגן בענין שהוא ראוי לאדם לעשות ממנו כמה מיני תבשילים לצרכו. ואם לא היה זה, היה האדם חסר. ולכך ציוה לתת מן היין והשמן מעשר, ואף מן הדגן, שראוי הוא לתבשיל האדם. וכל דברים אלו משלימים חסרונו של אדם". ובנצח ישראל פ"ה [צח:] כתב: "מיני פרנסה; האחת, כדי לפרנס ולהחיות נפשו, כמו שנתן לאדם הלחם, כי הלחם הוא חיי האדם בודאי, וכדכתיב [דברים ח, ג] 'כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם'. השני, הוא הפרנסה שנתן לו אף כי אין צריך לו, רק להנאתו ולטובתו, ואין חיות האדם תלוי בו, כמו השמן והיין, ואין צריך אלו דברים רק לתוספות הנאה, ולא לצורך חיותו... מידי שהוא צריך לחיות האדם, הם חטים ושעורים, שבהם תלוי חיות האדם... [אך] לפרנס בדבר שהוא רק להנאת האדם, הוא חמרא ומשחא" [הובא בחלקו למעלה הערה 1099].

<> ראה למעלה הערה 1113, ולהלו הערה 1148.

<> כמו שנאמר [ישעיה כח, ד] "כבכורה בטרם קיץ אשר יראה הרואה אותה בעודה בכפו יבלענה", ופירש הרד"ק שם "הבכורה שתבא בתחילה בני אדם קופצין עליה לקחתה... בזמן שתהיה בכפו תכף יבלענה מרוב חמדתו אותה". ואין כוונתו רק לבעלים, אלא גם לכהן המקבל הפרי, שאף הוא מתאוה אל פרי בביכור שלו. וראה להלן הערה 1147.

<> לשונו בנתיב גמילות חסדים ס"פ א [א, קנא:]: "אמנם הבכורים הם כאשר הפרי הוא בביכור, והאדם נהנה ממנו, והוא על צד היותר טוב בלבד. ואין זה שהוא משלים חסרון האדם, רק שהוא על הצד היותר טוב. והוא כנגד מה שברא השם יתברך בעולם דברים שהם על צד היותר טוב בלבד. וכאשר העולם נוהג באלו דברים, אם כן משפיעים הטוב בכל החלקים אשר השפיע השם יתברך לעולם, ובשביל זה נברא העולם, כאשר המושפע דומה לו, והוא גם כן משפיע". ובנצח ישראל פ"ג [מט.] סלל לו דרך אחרת בביאור מדרש זה, שביכורים כנגד הפשוטים ומצד התחלת יציאת הנברא לפועל, ומעשר כנגד אלו שיש להם קצת הרכבה ומצד הנברא, וחלה כנגד ההרכבה הגמורה, ומצד חבור החלקים ביחד. ושם מאריך בזה טובא

<> לשונו למעלה פ"א מי"ח [תס:]: "למה בשביל אלו שלשה דברים [חלה מעשר וביכורים] נברא העולם. אבל אלו שלשה דברים הם מה שהאדם נותן לאחרים משלו, שהם חלה מעשר ובכורים... ולכך בזכות אלו נברא העולם, כי דברים אלו עמוד אל העולם... ויתורץ לך למה בזכות חלה ומעשר [ובכורים] נברא העולם, אלא שהוא גמילות חסדים, שהוא התחלת העולם".

<> וקודם כתב "כל מה שברא" [ולא "שבראת"], וכגמרא [ברכות לז.] שלפנינו. וכן בטור [אור"ח סימן רז] איתא "כל מה שברא". ודבר זה שנוי במחלוקת ראשונים, כי הרא"ש בברכות שם גורס "על כל מה שברא", ואילו רבינו יונה בפירושו לרי"ף שם גורס "כל מה שבראת". והמשנה ברורה שם [סימן רז ס"ק ג, ובשער הציון שם אות ג] הכריע לומר "כל מה שברא". והמשנה ברורה [סימו רז סק"ב] הכריע לומר "וחסרונם... בהם", ולא "וחסרונן... בהן".

<> וקודם כתב "אשר בורא", וכאן "אשר ברא", והפוסקים כתבו [טושו"ע אור"ח סימן רז] "בורא".

<> לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנא.]: "יש לפרש כך מה שמברכין ברכה אחרונה 'בורא נפשות וכו'' על ענין זה. כי דברים שתולה בהם נפש האדם נקראו 'נפש', כדכתיב [דברים כד, ו] 'כי נפש הוא חובל', מפני שתולה בו חיותו נקרא 'נפש'. ולכך אמר 'בורא נפשות רבות' כנגד הדברים שברא השם יתברך בעולם שתלוי בהם נפש האדם לגמרי. ואחר כך אמר 'וחסרונן', היינו דבר שאם לא היה אותן דברים היה האדם חסר".

<> לשון הטור [שם]: "פירוש הברכה 'בורא נפשות רבות' וכל מה שהם חסרים, ועל כל שאר הדברים שברא בעולם שלא היו הנפשות חסרים מהם אם לא בראן, שאינן אלא להתענג בהן 'להחיות נפש כל חי'". וכן כתבו התוספות [ברכות לז.], וז"ל: "בורא נפשות רבות וחסרונם - כמו לחם ומים, שאי אפשר בלא הם. 'ועל כל מה שברא להחיות בהם נפש כל חי', כלומר על כל מה שבעולם שגם אם לא בראם יכולין העולם לחיות בלא הם, שלא בראם כי אם לתענוג בעלמא, כמו תפוחים וכיוצא בהן". וכן הביא דברים בשם הטור להלן משנה כ [הערה 2052]. @**וכן כתב**^ בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנא.], וז"ל: "ואמר 'על כל מה שבראת להחיות בהן נפש כל חי', היינו שאר דבר, שאף אם לא היו לא היה כאן חסרון, רק שהם על צד היותר טוב. וכן פירשנו מצות ג' סעודות אשר האדם חייב בהם בשבת. כי השבת מורה כי השלים השם יתברך את עולמו, ולא החסיר ממנו דבר. ולכך אם לא היה אף סעודה אחת בשבת לא היה אפשר לאדם לעמוד כלל, ולכך הסעודה ראשונה כנגד הכרחי, שאי אפשר בלא זה. ואם לא היה רק סעודה אחת, היה האדם חסר, כי האדם לפי הראוי צריך שיהיה לו ב' סעודות בכל יום, אחת בוקר ואחת בערב, כדכתיב [שמות טז, יב] 'בין הערבים תאכלו בשר ובבוקר תשבעו לחם', ודבר זה ידוע. לכך סעודה שניה כנגד השלמה שהשלים את האדם שאינו חסר. סעודה ג' אין זה רק על צד היותר טוב, שיהיה נהנה בה האדם, ולפיכך יכול להשלים סעודה ג' במיני תרגימא, שהם דברים שהם להנאת אדם בלבד".

<> דוגמה לדבר; אמרו חכמים במשנה [ברכות מד.] "השותה מים לצמאו מברך 'שהכל נהיה בדברו'". ואמרו על כך בגמרא [ברכות מד:] "השותה מים לצמאו וכו', לאפוקי מאי, אמר רב אידי בר אבין לאפוקי למאן דחנקתיה אומצא". פירוש, שאם שותה מים להסיר דבר אכילה מגרונו המחניקה אותו, אינו מברך, שאין זה נחשב להנאה. ובתוספות שם [ברכות מה.] כתבו: "דחנקתיה אומצא - ודוקא מים שאין לו הנאה כי אם לשתות מים לצמאו, והנאה דחנקתיה אומצא אין זה נחשב הנאה. אבל שאר משקים, שלעולם הגוף נהנה מהן, בכל ענין מברך, ואפילו חנקתיה אומצא". הרי ששונה מים משאר משקים, שבמים אין לאדם שום הנאה וקיום, ורק אדם שותה מים כדי לרוות צמאונו, או להסיר דבר מאכל מגרונו. מה שאין כן שאר משקים, שהגוף נהנה מהם, אם כן אינם עומדים רק כדי לרוות צמאונו, אלא כדי לשתות בעצם, ולכך תמיד מברכים עליהם.

<> פירוש - אף אם לא ימות ללא המים [שאינו צמא כל כך], מ"מ היה צמא למים בטרם ששתה, שאל"כ למה ישתה, הרי אינו נהנה מהם [ראה בביאור הלכה סימן רד, סעיף ז, ד"ה השותה], ונמצא שהמים באים להסיר חסרון צמאונו.

<> מבאר ש"&**על**^ כל מה שברא וכו'" הוא כמו "אחרי כל מה שברא", וכמו [במדבר כח, י] "על עולת התמיד", שפירושו אחרי עולת התמיד [ראב"ע שם].

<> אודות ששהחיים הם קודמים לשאר דברים [כפי שהההכרח קודם למותרות], כן ביאר למעלה פ"ב מ"ז [תרכב:], וז"ל: "והתחיל [שם] 'מרבה תורה מרבה חיים', כי התורה היא הראשון לנשמה מפני שנותנת לנשמה חיים... ולפיכך 'מרבה תורה מרבה חיים'". ובתפארת ישראל פכ"ט [תלז:] כתב: "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". וראה בבאר הגולה באר השלישי הערה 148, ולמעלה פ"א הערה 1743, ופ"ב הערה 738.

<> חלה, מעשר, וביכורים.

<> עונה על שאלתו למעלה [לאחר ציון 1114]: "ויש לתמוה [על הב"ר] מה שזכרו אלו שלשה דברים [חלה, מעשר וביכורים, שבעבורם נברא העולם], ולא זכרו גם כן תרומה, שהיא נקראת 'ראשית' בכמה מקומות"

<> כי חטה אחת פוטרת את הכרי [חולין קלז:], וכמבואר למעלה [לפני ציון 1109].

<> פירוש - הביכורים מורים על ההנאה שיש לאדם מפרי חדש, וכמו שביאר למעלה [לפני ציון 1133]. ומה שכתב "מפני הנאה בלבד", יוסבר על פי דבריו למעלה [לפני ציון 1133], שכתב: "כאשר הפרי הוא בביכור שלו, והאדם נהנה ממנו, ואין רק בשביל הנאה וטובה, ולא להשלים חסרון". א"כ "בלבד" בא לומר שאין בבכורים השלמת חסרון, אלא הנאה בלבד.

<> פירוש - לביכורים אין שיעור [ראה למעלה הערה 1113], ומביא וקורא אפילו אם זה רק אשכול אחד [ספרי דברים כו, ב], כי אין הביכורים באים להשלמת חסרון [שתבוא ותדון אם זה משלים את חסרונו אם לאו], אלא הם להנאה וטובה, ולכך זה מתקיים אף בכל שהוא.

<> לא הבנתי כוונתו במה שכתב "ושייך לברך על זה". שאין לומר שכוונתו לבעלים ש"מביא וקורא" [פסחים לו:], שהרי כאן הכל נדון מצד הכהן המקבל, וכפי שכתב שהתרומה היא בכל שהוא, וזה ביחס לכהן המקבל. ואם כן, מה שייך לומר על כהן המקבל ביכורים ש"שייך לברך על זה". ועוד יקשה, שלא מסתבר לכנות מקרא ביכורים בשם ברכה. ואולי כוונתו לחלק השני של ברכת "בורא נפשות" [ "על כל מה שברא" להסבר הטור], ש"היינו דברים שאינן חסרון כלל, רק לטובה יתירה" [לשונו למעלה (לפני ציון 1139)], שיש לברך את השם על השפעת דברים שהם לטובה יתירה.

<> לאחר ציון 1131 שהאדם נהנה מפרי ביכורים, אע"פ שאין לו שיעור.

<> כי תחסר מן העולם ההשפעה המקבילה למעשר, והיא השפעת הדברים המשלימים את האדם, אף על פי שאפשר לאדם לחיות בלעדם.

<> בא לבאר טעם שני מדוע הרעב על אי נתינת חלה ["רעב של כליה"] חמור יותר מהרעב על אי נתינת מעשר ["רעב של מהומה ושל בצורת"]. ועד כה ביאר שהחלה היא חיותו של אדם [שניטלת מלחם], ואילו המעשר אינו כ"כ חיותו של אדם [שניטלת מפירות].

<> פירוש - לשון המשנה "ושלא ליטול את החלה" משמע שהחלה לא ניטלה בנוסף למעשר שלא ניתן, ובבא זו לאוסופי ארישא קאי. אך אם היו אומרים "אם אין נוטלין החלה", היה משמע שהבבא הזו אינה המשך הבבא הקודמת, אלא לעצמה קאי. וכן ביאר כאן הרבינו יונה, וז"ל: "שלא ליטול את החלה - שכולם אינן מעשרין, גם כולן אינן נוטלין את החלה".

<> לפי זה אין חומרא מיוחדת בחלה יותר ממעשר, אלא שבמשנה איירי בציור שהחלה לא ניטלה בנוסף למעשר, ולכך הרעב על כך חמור יותר, כי שנה ונשתרש בחטא.

<> שמן התורה אין לה שיעור [ראה למעלה הערה 1110], ומדרבנן תיקנו שיעור מועט, וכפי שיביא בסמוך.

<> כמבואר למעלה הערה 1109.

<> רש"י [במדבר טו, כ] "כתרומת גורן - שלא נאמר בה שיעור, ולא כתרומת מעשר שנאמר בה שיעור, אבל חכמים נתנו שיעור; לבעל הבית אחד מעשרים וארבעה, ולנחתום אחד מארבעים ושמונה", ומקורו מחלה פ"ב מ"ז.

<> שהוא רעב כבד יותר מרעב של בצורת, וכפי שפירש רש"י במשנה "רעב של מהומה - רעב כבד של מהומה, כלומר אוכלין ואינן שבעין". אמנם בסמוך יבאר באופן אחר מהו "רעב של מהומה".

<> פירוש - הרעב יהיה כל כך כבד, עד שאנשים יהיו "צועקין ורצין במאד אחר הפרנסה, עד שיהיה מהומה ביניהם" [לשונו כאן]. ונאמר [דברים כח, כ] "ישלח ה' בך את המארה את המהומה ואת המגערת בכל משלח ידך וגו'", ופירש רש"י שם "המהומה - שגוש קול בהלות". ורש"י [ש"א ה, יא] כתב: "מהומת מות - כל 'מהומות' על ידי רעם, וזה אביהן [שם ז י] 'וירעם ה' בקול גדול על פלשתים ויהומם'. כך מפורש באגדת 'שלשים ושתים מדות' דרבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי".

<> כי המעשר הוא גדול יותר מהחלה, כי הוא אחד מעשרה, וכמו שביאר.

<> פירוש - אין בזה כליה והעדר, אלא רק חסרון מעלה.

<> פירוש - כליון ואיבוד הדבר.

<> "מתנות עניים - לקט שכחה ופאה פרט ועוללות" [לשון הרע"ב להלן משנה ט].

<> משפט זה יובאר על פי מה שכתב למעלה פ"א מי"ח [תס:], וז"ל: "למה בשביל אלו שלשה דברים [חלה מעשר וביכורים (ב"ר א, ד)] נברא העולם. אבל אלו שלשה דברים הם מה שהאדם נותן לאחרים משלו, שהם חלה מעשר ובכורים. ולא אמרו בשביל מתנות עניים, כי אין זה דומה למתנות עניים, לפי שהוא עני, ודבר זה כמו צדקה נחשב. אבל מה שנותן מעשר ללוי וחלה לכהן, אין זה מתנת עניים. וכן בכורים שנותן לכהן, דבר זה נחשב גמילות חסד, כי גמילות חסד בין לעניים ובין לעשירים [סוכה מט:], וזהו עמוד ג' שהעולם עומד עליו. ולכך בזכות אלו נברא העולם, כי דברים אלו עמוד אל העולם... ויתורץ לך למה בזכות חלה ומעשר [ובכורים] נברא העולם, אלא שהוא גמילות חסדים, שהוא התחלת העולם". הרי שיש חילוק מהותי בין מתנות עניים לבין חלה ומעשר; מתנות עניים הן מצד העני, וכמו צדקה, והוא ממידת הרחמים. ואילו חלה ומעשר הם מצד הנותן, והוא ממידת החסד. וכן כתב בנתיב גמילות חסדים ס"פ ב [א, קנד.], וז"ל: "ההפרש שיש בין גמילות חסדים ובין צדקה, כי גמילות חסדים הוא מצד הנותן, שהוא עושה טוב, בין שמבקש המקבל ובין שאין מבקש. אבל הצדקה הפך זה, כי מפני שהמקבל צריך, לכך נותן לו מפני דחקו. ודבר זה מצד המקבל... [ולכך] צדקה לעניים דוקא, שהמקבל הוא עני, וצריך לקבל. ואילו העשיר אין צריך לקבל דבר כלל, ולפיכך צדקה לעניים דווקא. אבל החסד שהוא מצד שהוא איש טוב משפיע לאחרים, הן יהיה עני והן יהיה עשיר" [הובא למעלה פ"א הערה 1789, ופ"ד הערה 40]. לכך המונע מתנות עניים הוא "יותר גזל לעניים מן המעשר והחלה", כי מתנות עניים שייכות יותר לעני, כי העני הוא הסבה לנתינה. מה שאין כן בחלה ומעשר, הרי אין הכהן והלוי הסבה לנתינה, ולכך אין בזה כ"כ גזל. @**וצרף לכאן**^, דספק מתנות עניים לחומרא [ר"ן נדרים ז. בשם הרמב"ן והרשב"א], ואילו ספק מתנות כהונה לקולא [כמבואר בטורי אבן לר"ה יד.]. ובאור שמח הלכות בכורות פ"ה ה"ג כתב על כך: "טעמא אמינא, דנחזי בכל מתנות עניים דעיקרן מתורת צדקה, דאפילו עני המחזיר על הפתחים מחוייב ליתן צדקה... והנה במת"כ קיי"ל דאין מוציאין מכהן לכהן... דכל מת"כ, כמו בכורים וכיוצא בזה... הוי ממון ככל דיני ממונות, שבספיקות המוציא מחבירו עליו הראיה". וראה עוד בקונטרס הספיקות כלל א אות ט, ובדברי יחזקאל סימן ל. ומדוע מתנות עניים נחשבות כצדקה, ואילו מתנות כהונה אינן נחשבות כך. אלא הם הם הדברים; חובת הנתינה במתנות עניים היא שמוטל על הבעלים לתת לעני ממון שכאילו הוא כבר שייך לעני, וכביכול ממון העני נמצא בידי הנותן ["צדק משלך ותן לו" (חולין קלד.)], ולכך ספק מתנות עניים לחומרא לטובת העני. מה שאין כן במתנות כהונה, הרי שחובת הנתינה היא שיש לישראל לתת את ממונו לכהן, אך לא שיש לכהן איזה שהיא אחיזה בממון זה בטרם נתינתו. לכך ספק מתנו"כ להקל לטובת הישראל, כפי שכך הוא בכל שאר חיובי ממון. ולהלן במשנה ט [לפני ציון 1338] כתב: "מעשר עני וגזל מתנות עניים... כל אלו שייכים לעני", הרי שביאר שמתנות עניים [אף בטרם נתינתן] שייכות לעניים, וכמבואר כאן. וראה להלן הערות 1339, 1370.

<> אמנם לא בחדא מחתא, שאמרו שם: "בארבעה פרקים הדבר מתרבה... ובמוצאי שביעית מפני פירות שביעית, ובמוצאי החג שבכל שנה ושנה מפני גזל מתנות עניים". ושאלתו היא שהואיל ובהמשך המשנה הוזכרו פירי שביעית ["דבר בא לעולם על מיתות האמורות בתורה... ועל פירות שביעית"], מדוע לא נזכרו עמהם גם מתנות עניים, כפי שנזכרו להדדי במשנה הבאה.

<> פירוש - אין הרעב מעשה של אבוד וכליון, אלא כאשר הברכה מסולקת מהעולם, ממילא נמצא רעב בעולם, כי בהעדר השפע מה', אז העולם עומד ללא השפע, וזהו הרעב. דוגמה לדבר; מיתה אינה מעשה אבוד וכליון, אלא הוא סילוק השפעת החיים, וממילא יש מיתה. וכן כתב בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט:], וז"ל: "כי החיים שהאדם מקבל נחשב כמו ברכה... כי החיות הם השפעה, כמו העושר והפרנסה שהם השפעה מן השם יתברך... העוני היא מניעת השפע, כמו מיתה, שהוא סלוק שפע החיים הבא על האדם" [הובא למעלה פ"א הערה 1222, ופ"ד הערה 869]. ולמעלה פ"א מי"ג [שמה:] כתב: "כי האדם הוא מקבל החיות והקיום מן השם יתברך, שהוא 'אלקים חיים', ומשפיע החיים והקיום לנמצאים כלם. והנה כל אשר הוא עצמו מקבל, שהוא משפיל עצמו, ראוי הוא לקבל החיים מן השם יתברך. אבל בעל השררה שהוא מושל על האחר, ואינו עושה עצמו מקבל... אינו מקבל הקיום והחיים". וכן להלן פ"ו מ"ח [ד"ה ותחלה יש] כתב: "המציאות והחיים שיש לאדם ולכל הנמצאים, מפני שהוא יתברך אלקים חיים, נותן חיים לדבקים בו. ואין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך... וזה שאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים באורך נראה אור', כי המקור אין לו הפסק כלל, והמקור הזה משפיע לכל הנמצאים. ודבר זה מצד הדביקות שהם דביקים בו יתברך. ואם מסלקים הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך... [אז הוא] כרת. כי הוא הדבר אשר אמרנו למעלה, כי לא יבא החיים לנמצאים רק מצד הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך". וכן כתב בגבורות ה' ר"פ נו, וראה להלן הערה 1211, 1366.

<> כפי שיבאר. ולכאורה זהו הסבר חדש [ושלישי] לדברי המשנה שהרעב בא מחמת מעשר וחלה; הסברו הראשון הוא שמעשר וחלה ניטלים מפירות ולחם, שהם פרנסת הלוי והכהן. הסברו השני הוא שכאשר מעשר וחלה אינם ניטלים [זה אחר זה], יש בזה חסרון לכל והעדר לכל. וכאן מבאר הסבר נוסף, שמעשר וחלה מביאים במיוחד ברכה לעולם, ולכך העדרם מביא רעב לעולם. אך לא משמע מדבריו שמוסיף כאן הסבר נוסף לעומת הסבריו הקודמים. והנראה, כי שני הסבריו הקודמים עסקו בשוני בין הרעב של אי נטילת מעשר לרעב של אי נטילת חלה; במעשר בא רעב של בצורת ומהומה, ובחלה בא רעב של כליה, ושני הסבריו הראשונים טרחו לבאר שוני זה. אך כאן אינו עוסק יותר בשוני הרעב, אלא בעצם הרעב, והוא מדוע מצינו רעב בחלה ובמעשר, ולא במתנות עניים. וכדי לבאר זאת באים דבריו דלהלן.

<> לשונו למעלה פ"ג מי"ג [רצז.]: "ומה שאמר 'מעשרות סייג לעושר', היינו כדאמרינן בפרק קמא דתענית... עשר בשביל שתתעשר, עד כאן. והנה טעם דבר זה כי האדם כאשר יתן ממון שלו אל השם יתברך, הנה תבא הברכה מן השם יתברך אל הממון שלו, כי הקריב מן עושרו אל השם יתברך. ולכך צוה השם יתברך לתת אחד מן עשרה אליו, ובזה הקריב ממון שלו לרשות השם יתברך".

<> לשונו שם [רחצ.]: "ודוקא העשירי הוא קודש לה', מפני כי מספר הפרטיים הם עד תשעה, כי עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין המספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור 'אחד עשר' 'שנים עשר', הרי כי לא יתוסף רק עד עשרה. וזה מפני כי אין תוספת על הכלל, ועשרה ואלף נחשבים כאחד... ומפני כי העשירי הוא המשלים לעשרה, שהם כלל, יש אל העשירי סגולה זאת שראוי לגבוה, שהוא יתברך כולל הכל, לכך ראוי אליו העשירי, שהוא משלים המספר עד שהוא הכל. וחשיבות המספר גורם זה, כי העשירי שהוא משלים אל המספר שהוא מספר שיש בו הכל, דהיינו מספר עשרה, ראוי לכנוס ברשות גבוה, שהוא יתברך כולל הכל, והוא הכל. ומזה תבין עוד מה שאמר 'עשר בשביל שתתעשר', כי הפרטיים הם חלקים בלבד, וכל חלק הוא חסר, מפני שהוא חלק בלבד. אבל העשירי אשר הוא משלים למספר עשרה, אינו פרטי, ולא שייך בו חלק, לכך אינו חסר".

<> כוונתו לדבריו שכתב למעלה פ"ג מי"ג [ש:], שהאריך טובא לבאר מדוע הפרטיים אינם מגיעים אלא עד תשעה, ואילו העשירי הוא כלל.

<> לשונו שם [רצט:]: "לפיכך כאשר הוא נותן מעשר אל השם יתברך, בזה דבק בו יתברך במה שהוא יתברך כולל הכל, כי לכך נותן העשירי, שהוא המשלים אל עשרה, שהוא מספר הכל, אל השם יתברך, שהוא כולל הכל. אז יש לו ברכה ורבוי, כי הכלל הוא ברכה, שאין בכלל חסרון, רק עושר. ונקרא העשירי בשביל זה בלשון 'עושר', כי העשירי משלים לעשרה, שהם כלל, והוא העושר. וכאשר דבק בו יתברך במה שהוא יתברך כולל הכל, אז מקבל ברכה ועושר מן השם יתברך. וזה 'עשר תעשר', 'עשר בשביל שתתעשר', ורוצה לומר כי נקרא העשירי בלשון 'עושר', כי העשירי הוא העושר, שהוא המשלים אל מספר שיש בו הכל. ולפיכך עשר אל השם יתברך בשביל שתתעשר".

<> פירוש - אע"פ שבעשירי גופא יש בו עשירות, וכמו שהתבאר, מ"מ כאשר יתן האדם אל ה' את עשירותו, אז הוא יתעשר לגמרי.

<> פ"ג מי"ג, שהאריך טובא [ש:-שט.] לבאר את סגולת העשירי לעושר, כי העשירי הוא כנגד הנותן, והתשעה כנגד המקבל. וכן הביא את דברי הראב"ע [שמות ג, טו], וכן שהעשירי כנגד הנקודה שבעיגול, והתשעה כנגד ההתפשטות של העיגול.

<> לשונו בח"א לשבת קיט: [א, סא:]: "טעם המעשר שהוא זוכה לעושר, דבר זה בארנו בכמה מקומות מה שאמרה תורה 'עשר תעשר' בשביל שתתעשר... כי העשירי בכל מקום הוא נבדל וראוי אל השם יתברך, ולכך יש עם המעשר הברכה גם כן. והארכנו בזה אצל 'מעשרות סייג לעושר' במסכת אבות... וכאשר יש בעושר שלו העשירי שהוא לה', אין ספק שדבק בעושרו הברכה העליונה... וגם המעשר יש לו דבר זה, כי העשירי הוא שהוא אל השם יתברך, וכיון שהוא אל השם יתברך, ואינו כמו שאר הט' שהם שייכים לאדם. וכל דבר שהוא ראוי אל השם יתברך, הנה יש לו מדריגת המליאה והשלימה בלתי חסרון, כי אין חסר רק התחתונים, אבל העליונים אינם חסרים, ודבר זה ידוע. ולפיכך ראוי העשירי אל השם יתברך מצד עצמו... וכאשר ראוי אל השם יתברך מצד עצמו, הנה עושרו דבק במדריגה השלימה מבלתי חסרון, וזהו בעצמו העושר... העשירי הוא העושר, ולכך שם 'עושר' ו'עשירי' בלשון אחד. וזה תבין, כי עד מספר ט' הם חלקים, עד העשירי שאינו עוד חלק... כי ט' הם חלקים, והחלק הוא חסר, אינו שייך אל השם יתברך, כי החלק הוא חסר. אבל העשירי אינו חלק עוד, וראוי הוא אל השם יתברך ביותר מה שאינו חלק. ולפיכך אמר הכתוב 'עשר בשביל שתתעשר', כי כאשר יפריש העשירי הזה, הנבדל מן התשעה, יש בממונו המדריגה הבלתי חסירה, ולכך באה הברכה בממונו" [הובא למעלה פ"ג הערות 1286, 1302]. וצרף לכאן, שנאמר [בראשית כו, יב] "ויזרע יצחק בארץ ההוא וימצא בשנה ההוא מאה שערים ויברכהו ה'", ופירש רש"י שם "רבותינו אמרו אומד זה למעשרות היה". הרי שהעשירות של יצחק נאמרה דוקא ביחס למעשרות, כי המעשר הוא שורש העשירות.

<> "באוצרות יין ושמן" [רש"י שם].

<> "מתוך כך באה מארה בשערים שמוכרים ביוקר" [רש"י שם].

<> "בעון חלה" [רש"י שם].

<> שהרי בתחילה דרשו שלולא חלה "בני אדם זורעים ואחרים אוכלין", וזהו רעב. ובהמשך דרשו שאם נותנים חלה אזי מתברכים. נמצא שהרעב והברכה תלויים בחלה.

<> ודייק לה, שמצות חלה היא אחת משלש מצות שנמסרו לנשים [ירושלמי שבת פ"ב ה"ו], ואע"פ שאנשים חייבים בה כנשים, מכל מקום נתייחדה המצוה הזאת לנשים, ועיקר המצוה מוטלת עליהן [יפה תואר בב"ר ס"פ יז]. וכן הוזכרה האשה בחלה בכמה משניות [חלה פ"א מ"ז, שם פ"ב משניות ג, ז, שם פ"ג מ"א, ושם פ"ד מ"א]. וזאת משום שחלה היא מצרכי הבית, והאשה מצויה בבית [רע"ב שבת פ"ב מ"ו]. וכן מצינו שפרנסת הבית תלויה באשה, שאמרו [ב"מ נט.] "לעולם יהא אדם זהיר בכבוד אשתו, שאין ברכה מצויה בתוך ביתו של אדם אלא בשביל אשתו". לכך "החלה היא מצוה שהיא לבית, דהיינו פרנסת הבית", כפי שהאשה גופא מורה על שני דברים אלו. וראה תפארת ישראל פ"מ הערה 66, שנקודה זו נתבארה שם.

<> דברים אלו מבוארים בח"א לשבת לב: [א, כג:], שאמרו שם "בעון חלה אין ברכה במכונס וכו'", וכפי שהביא גמרא זו כאן, וכתב שם בח"א לבאר: "אע"ג שמעשר אינו מתחייב עד שיראה פני הבית [ברכות לה:], מכל מקום גם קודם שיראה פני הבית יש חיוב, רק שאין גמר חיובו עד שיראה פני הבית. אבל בעיסה שממנו החלה, אינו נעשה עד שבא לתוך הבית. ולפיכך המצוה הזאת, שהיא מצות חלה, תליא במכונס. ולכך אם אין חלה, אין ברכה במכונס, ומארה משתלחת בשערים. וכל זה שאין סימן שובע וברכה במה שהוא כנוס בבית. וזורעים זרעים ואחרים אוכלים, כלומר שאין מכניסין לבית הזרעים שהם זורעים, אלא אחרים. וזה ג"כ מאירה במכונס, שאין מכניסין מה שזורעין".

<> נראה לבאר את "ברכת הבית" על פי דבריו בח"א לב"מ נט. [ג, כו.], שכתב שם: "כאשר הבית הוא בכבוד, והיינו אשתו, שהיא נקראת ביתו [יומא ב.], מקבל ביתו הכבוד לגמרי, עד שנאמר עליו [תהלים קיב, ג] 'הון ועושר בביתו'. והטעם שהעושר תלוי באשה, כי העושר הוא ברכה, וכל ברכה צריך שיהיה כאן מקבל, והאשה היא מקבל. ולכך אמרו [יבמות סב:] השורה בלא אשה שורה בלא ברכה, שנאמר [יחזקאל מד, ל] 'להניח ברכה אל ביתך וגו''... האשה מוכנה לקבל על ידי האיש, באשר האשה היא כלי מוכן לקבל, כי היא ביתו של אדם". ובח"א ליבמות סב: [א, קלג:] כתב: "על ידי האשה יש קבלת ברכה, כי הברכה צריך קבלה, והאשה מוכנת היא אל הקבלה... צריך אל מקבל הברכה, וזה בודאי על ידי אשה, שהיא מקבלת הברכה, וזה שאמר 'להניח ברכה אל תוך ביתך', כלומר שאל ברכה צריך קבלה, וכאשר אין אשה, אין כאן קבלת ברכה". הרי שהברכה חלה על האשה, כי היא המקבלת את האדם, והברכה זקוקה למקבל. והרי אף הבית הוא מקבל [את האדם], עד שכל מקבל נקרא "בית", וכמו שכתב בח"א לב"ב נח. [ג, פג.], וז"ל: "כל מקבל הוא 'בית' לאשר הוא מקבל, כי הבית מקבל הדבר בתוכו" [הובא למעלה פ"א הערה 690]. ולכך הברכה נתלית בבית, עד שאומרים "ברכת הבית". וראה הערה הבאה.

<> ויש בזה הטעמה נפלאה; הפסוק [יחזקאל מד, ל] "ראשית ערסותיכם תתנו לכהן להניח ברכה אל ביתך" מובא פעמיים בש"ס; (א) שבת לב:, שלמדו ממנו ש"אם נותנין [חלה] מתברכין". (ב) יבמות סב:, שלמדו ממנו ש"כל אדם שאין לו אשה שרוי בלא ברכה". הרי שהחלה והאשה נמצאות באותו גדר ממש, ששתיהן מביאות ברכה לבית. לכך הנאמר על אחת יאמר על השניה; וכפי שמצינו שהאשה נקראת "בית", וברכת הבית תלויה באשה [ראה הערה קודמת], כך הוא הדין ממש בחלה; החלה היא מצרכי הבית, וברכת הבית תהיה תלויה בה. וכל זה הוא משום שהבית מקבל את האדם, והברכה חלה רק על ידי מקבל, וכמו שנתבאר. ובח"א לסוטה לט. [ב, עז:] כתב: "כי הבית הוא מקבל, כמו שכתיב 'להניח ברכה אל תוך ביתך', ושם מקבל הברכה והחיים" [הובא למעלה פ"ג הערה 950]. ראה הערה 1185.

<> המעשר והחלה.

<> כמשפט ההפכים, שכאשר מתרחקים מהפך אחד, בזה גופא מתקרבים אל ההפך השני, כי הפרישה מדבר אחד [ברכה] היא ההתדבקות בהפכו [קללה], וכפי שביאר למעלה פ"ג מ"ז [קצד.], וז"ל: "כל הפורש מדבר אחד, הוא מתנגד והפך אל אותו דבר שהוא פורש ממנו. ואם לא היה מתנגד אל אותו דבר, לא היה פורש ממנו, כי הדברים אשר הם שייכים [זה] אל זה, אין האחד פורש מן השני, ואדרבה, הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו". ולמעלה פ"ג תחילת מ"ח [רא.] כתב: "כבר התבאר לך ענין זה, כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים... שהפורש מדבר הוא הפכי לו", ושם הערה 890 [ראה למעלה פ"ג הערה 671, פ"ד הערה 894, ולמעלה הערות 495, 1018]. @**ויש להעיר**^, דבחלה הוצרכנו לשני פסוקים; פסוק אחד מורה על הרעב ["והפקדתי עליכם בהלה"], ופסוק שני מורה על הברכה ["להניח ברכה באל תוך ביתך"]. אך במעשר הביא רק פסוק אחד המורה על הברכה ["עשר כדי ששתעשר"], אך לא הביא פסוק שני המורה על הרעב [אם לא יעשר], אלא הוא מובן מעצמו כי "מכלל הן אתה שומע לאו", וכמבואר כאן, ומדוע בחלה הוצרכנו לשני פסוקים. אמנם בגמרא [שבת לב:] הובאו גם כן שני פסוקים במעשרות, שאמרו שם "בעון ביטול תרומות ומעשרות שמים נעצרין מלהוריד טל ומטר, והיוקר הוה, והשכר אבד, ובני אדם רצין אחר פרנסתן ואין מגיעין, שנאמר [איוב כד, יט] 'ציה גם חום יגזלו מימי שלג שאול חטאו'. מאי משמע, תנא דבי רבי ישמעאל בשביל דברים שצויתי אתכם בימות החמה ["היינו תרומות ומעשרות" (רש"י שם] ולא עשיתם, יגזלו מכם מימי שלג בימות הגשמים. ואם נותנין מתברכין, שנאמר [מלאכי ג, י] 'הביאו את כל המעשר אל בית האוצר ויהי טרף בביתי ובחנוני נא בזאת אמר ה' צבאות אם לא אפתח לכם את ארובות השמים והריקותי לכם ברכה עד בלי די'". אך כאן לא הביא מאמר זה ופסוקים אלו. ויל"ע בזה.

<> יש להתבונן בדבריו אודות חלה, שביאר שהחלה מביאה לברכת הבית, כי "היא מן העיסה שהוא שייך לבית, ומתברך הבית בשביל זה" [לשונו כאן]. והנה נתבאר למעלה [הערות 1181, 1182] כי המקביל לחלה היא האשה, וברכת הבית של חלה מקבילה לברכת הבית של אשה. אך אשה היא מקבלת האדם, וכפי שהבית מקבל את האדם, וכמו שנתבאר. אך כיצד מצינו בחלה שהיא מקבלת את האדם, עד שהיא מביאה ברכה לבית, דמהו ה"מקבל" שיש בחלה, שמחמת כן ברכת הבית תלויה בה. ובודאי שיש לצרף לכאן דברי המדרש תנחומא פרשת נח אות א, שאמרו: "ומה ראו נשים להצטוות על... מצות חלה... היא טמאה חלתו של עולם, דאמר רבי יוסי בן דוסמקא כשם שהאשה מקשקשת עיסתה במים, ואחר כך היא מגבהת חלתה, כך עשה הקב"ה לאדם הראשון, דכתיב [בראשית ב, ו] 'ואד יעלה מן הארץ והשקה', ואחר כך [שם פסוק ז] 'וייצר ה' אלקים את האדם עפר וגו''". הרי שבריאת אדם גופא נמשלה להפרשת חלה, ובזה נמצא הצד השוה לאשה. ובנצח ישראל פ"ג [נא:] כתב: "העולם התחתון הוא עולם הרכבה, ושם יש הרכבה מזגית בודאי, שנמזגו ביחד, וכנגד זה מצות החלה. ועל דבר זה ראיה ברורה, שכן אמרו חכמים במדרש [ב"ר יד, א], אדם הראשון חלה טהורה היה, האשה מקשקשת עיסתה במים, ואחר כך מפרשת חלתה. כך 'ואד יעלה מן הארץ והשקה כל פני האדמה', ואחר כך 'ויצר אלקים את האדם'. הרי בארו כי אדם הראשון, אשר הוא קודש לה', הוא הראשית אשר בעולם הזה התחתון, והוא כמו החלה. והבן אלו דברים מאוד מאוד". ובח"א לשבת לב: [א, כג:] כתב: "כי המצוה הזאת היא על ידי מעשה האדם, שהוא מגלגל את העיסה". ומכל הנ"ל עולה שחלה מורה על העולם מצד המקבל, ועל עולם התחתון. ותן לחכם ויחכם עוד.

<> עיין ברבינו אברהם פריצול [שסיים פירושו לאבות בחודש תמוז שנת רע"ז] וספורנו [כתבי רבי עובדיה ספורנו, ירושלים, תשמ"ז] שכתבו כאן שאין במשנתינו שבעה פורעניות, אלא חמשה בלבד, והם; רעב, דבר, חרב, חיה רעה, וגלות. וכן רמז לכך בפירוש הגר"א כאן

<> והוא פורעניות של רעב, ומדוע שיחשבו לפורעניות שונות. ושבעה מיני הפורעניות הם; רעב של בצורת, רעב של מהומה, רעב של כליה, דבר, חרב, חיה רעה, וגלות. ומקשה על שני הפורעניות הראשונים שהן אחד. ולכאורה גם היה יכול להקשות כן על הפורעניות השלישית, שהיא "רעב של כליה", שאף רעב זה נכלל בפורענות של רעב, ונמצא שיש כאן רק חמשה מיני פורעניות, וכמבואר בהערה הקודמת. ואכן בסמוך [לאחר ציון 1196] יזכיר רעב של בצורת מהומה וכליה בחדא מחתא.

<> הרי שמנה כאן תשעה גופי עבירה, ואף אם תחשיב "מיתות האמורות בתורה שלא נמסרו לבית דין" לעבירה אחת, וכן "עינוי הדין ועיוות הדין ועל המורים בתורה שלא כהלכה" לעבירה אחת, מ"מ עדיין נמנו כאן תשעה גופי עבירה. וכאן משמיט העבירות של שבועת שוא וחילול השם, שאם הם הוזכרו בהמשך המשנה, אך בסמוך ימנה אותם. ונמצא ששאל כאן ג' שאלות; (א) מדוע סוגי הרעב השונים אינם נחשבים לפורענות אחת [ראה להלן הערה 1197 בישוב שאלה זו]. (ב) מדוע "מקצתן מעשרין" ו"גמרו שלא לעשר" נחשבים לשני גופי עבירה, הרי זהו חטא אחד [ראה להלן הערה 1190 בישוב שאלה זו]. (ג) יש במשנתינו יותר משבע עבירות [ראה להלן הערה 1196 בישוב שאלה זו].

<> דע, שתיבת "עבירה" אינה נמצאת במקרא, אלא הוא לשון חכמים, כי במקרא נזכרו "חטא" ו"עוון", אך לא "עבירה". ועכ"פ מבאר ש"עבירה" היא מלשון העברת דרך, שעובר על הדרך הישרה. וכן אמרו חכמים [סנהדרין לא:] "העביר עלי את הדרך", ופירש רש"י שם "העביר עלי את הדרך - לא נהג עמי כשורה". ובח"א לסוטה ג: [ב, כט.] כתב: "כי אין העבירה רק שהוא יוצא חוץ מן הדרך הישר מה שראוי לעשות על פי הדין והמשפט" [הובא למעלה פ"ד הערה 971]. וצרף לכאן דבריו בנתיב הבושה פ"ב [ב, רב.] שכתב: "בכל מקום קראו חכמים הערוה 'עבירה' סתם, ולא כן שום חטא... והטעם בזה משום כי אצל עריות כתיב [ויקרא יח, ד] 'את חקותי תשמרו', וקראו חכמים את העריות 'חוק', כמו שפרשו ז"ל [מכילתא שמות טו, כה] 'שם שם לו חוק ומשפט', 'חוק' אלו העריות. כי השם יתברך נתן חוק לאדם שלא יקרב אל הערוה, וכדכתיב [ויקרא יח, ו] 'לא תקרבו לגלות ערוה'. וכל זה מפני החוק שיש לעריות, ומי שהוא בא על הערוה עובר החוק שכתיב בערוה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1216]. ולפי דבריו כאן מובן היטב מדוע שסתם "עבירה" הוא ערוה, כי "עבירה" פירושו לעבור על הדרך הראויה, ואיסור עריות הוא בטוי לדרך וקו מסויים שאין לעבור, ולכך סתם "עבירה" הוא העובר על חוק העריות.

<> כמו שנאמר [דברים יג, ו] "להדיחך מן הדרך", ודרשו חכמים [סנהדרין צ.] "אפילו מקצת הדרך", הרי שיש דרגות שונות ביציאה מן הדרך; יציאה ממקצת הדרך, או יציאת מועטין מהדרך, וממילא יש יציאה מכל הדרך, או יציאת הכל מהדרך. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ב"ב ס:] "אין גוזרין גזרה על הצבור אלא אם כן רוב צבור יכולין לעמוד בה". הרי שיש הבדל בין אם רוב הצבור אינו עומד בה, למיעוט הצבור שאינו עומד בה. וכך הוא גם בנידון דידן; אינו דומה רבים העוברים עבירה, למועטין העוברים עבירה. ובזה מיישב את שאלתו השניה והיא מדוע "מקצתן מעשרין" ו"גמרו שלא לעשר" נחשבים לשני גופי עבירה, הרי זהו חטא אחד.

<> שהוא עונש גלות. ואחידות העונש מורה על אחידות העבירות, כי העונש הוא בטוי לעבירה. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [סנהדרין צ.] "כל מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה", וכמבואר בסוף משנתינו [ושם הערה 1223]. הרי שהעונש הוא תולדה מהחטא, ועל כך אמרינן "תולדותיהן כיוצא בהן". ולכך עונש אחד על עבירות מחולקות מורה שאיירי כאן בהעברה אחת ושוה לכולן.

<> לשונו להלן במשנה ט [לאחר ציון 1275]: "הארץ היא קדושה, וכל קדושה היא הפך הטומאה, וידוע כי הטומאה מבטל ומפסיד הקדושה. וכל דבר שהוא קדוש, בנגעו בטומאה מיד בטל הקדושה. ולא מצאנו טומאה רק באלו ג' דברים, שהם בפרט נקראים טומאה, וכדאיתא בפרק קמא דשבועות, וכמו שהתבאר למעלה. ולפיכך אלו ג' דברים הפך הארץ, שהיא קדושה. ויש לך להבין מאוד למה אלו ג' דברים נקראו 'טומאה' בפרט, כי הם דברי חכמה עמוקה מאד", ושם הערות 1282, 1283.

<> המשך לשונו להלן במשנה ט [שם]: "וכן עצמו הענין הרביעי, שהיא השמיטה, הוא מצד קדושת הארץ... השמיטה היא קדושה בודאי לארץ, שהרי פירות שביעית שם קדושה עליהם... ולכך אמר על דברים האלו ישראל גולים ממנה, כי ג' דברים, שהם עבודה זרה שפיכות דמים וגלוי עריות, הם טומאה, והם מטמאים ומבטלין את הקדושה. והרביעית, השמיטה, היא עצם הקדושה אל הארץ. וכאשר אין נוהגין קדושה בארץ, אין הארץ סובלת את הדברים האלו, והם גולים ממנה, ופירוש זה ברור". וכן להלן במשנה ט [לאחר ציון 1327] חזר לבאר הסבר נוסף, עיי"ש.

<> פירוש - באה אותה פורענות, והיא "דבר בא לעולם". ולהלן במשנה יבאר מדוע העונש הוא דבר.

<> והפורענות היא "חיה רעה באה לעולם".

<> הקושיא השלישית שהקשה למעלה, והיא שיש במשנתינו יותר משבע עבירות [למעלה לפני ציון 1189]. ועל כך משיב שהעונש האחיד הניתן על עבירות שונות מורה שהוי העברה אחת, אע"פ שאיירי בעבירות שונות.

<> בזה מיישב את קושיתו הראשונה שהקשה למעלה [לאחר ציון 1186], והיא מדוע סוגי הרעב השונים אינם נחשבים לפורענות אחת. ועל כך משיב שהואיל ולשלשת סוגי הרעב האלו יש שמות נפרדים, לכך הם נחשבים לשלשה מיני פורעניות מחולקים. ויש להבין, כיצד תשובה זו היא פועל יוצא ממה שביאר עד כה, שעד כה ביאר שהתנא מחשיב עבירות שונות להעברה אחת כאשר העונש הוא אחד, וכן התנא מחשיב עבירה אחת כשתי העברות שונות כאשר איירי בהעברות שונות [עוברין מקצתן, ועוברין כולן]. וכל זה נוגע כלפי מנין העבירות, שהתנא מונה את ההעברות, ולא את העבירות. אך כאן מבאר שמנין העונשים יעשה על פי שמות העונשים, ולכך שמות הרעב השונים יחשבו לעונשים שונים, ולא לעונש אחד של רעב בלבד. אך נקודה זו [לגבי שמות הרעב השונים] אינה לכאורה קשורה לנקודה הקודמת [שהתנא מונה את ההעברה ולא את העבירות]. אך כאשר פתח לבאר ששמות הרעב השונים הוא הקובע, כתב [לאחר ציון 1196]: "&**וכן**^ יקרא גם כן פורעניות של בצורת ופורעניות של מהומה ופורעניות של כליה לג' פורעניות, כיון שכל אחד ואחד יש לו שם בפני עצמו". ותיבת "וכן" מורה שדברים אלו משתייכים לדבריו הקודמים, ולכאורה שייכות זו אינה מובנת, שהרי אף ללא דבריו הקודמים [לגבי מנין העבירות וההעברות] היה עדיין ניתן לומר ש"כיון שכל אחד ואחד יש לו שם בפני עצמו, למה לא יהיה זה ג' מיני פורעניות מחולקים". ויל"ע בזה.

<> לכך נאמר במשנה "דבר בא לעולם על מיתות האמורות בתורה שלא נמסרו לבית דין".

<> כתובות ל. "מיום שחרב בית המקדש, אף על פי שבטלו סנהדרין, ארבע מיתות לא בטלו. לא בטלו, הא בטלו להו, אלא דין ארבע מיתות לא בטלו ["עונש דוגמתם" (רש"י שם), "פורענות בידי שמים הדומה למיתה שהוא מחוייב בה" (רש"י סנהדרין לז:)]; מי שנתחייב סקילה, או נופל מן הגג או חיה דורסתו. ומי שנתחייב שריפה, או נופל בדליקה, או נחש מכישו. ומי שנתחייב הריגה, או נמסר למלכות או ליסטים באין עליו. ומי שנתחייב חנק, או טובע בנהר או מת בסרונכי", ורש"י כאן במשנה הביא גמרא זו. ואע"פ שלא נזכר שם מיתת דבר, אך מיתת דבר היא דומה למיתות בית דין, וכמו שכתב בסמוך, וז"ל: "כי יש בדבר שני דברים. האחד, שהמלאך הוא משחית ביד חזקה... כי אם לא יקיימו מיתות בית דין האמורות בתורה... בא מלאך שהוא משחית בכח, ודומה הדבר שבא בכח גדול, כמו דין בית דין הוא בכח, שצריכים בית דין לעשות מעשה ולהמית". לכך מיתת דבר היא "עונש דוגמתם" [לשון רש"י בכתובות שם]. ומה שהגמרא בכתובות לא הביאה דבר, זה לא קשיא, כי דעת המהר"ל היא שמיתת דבר היא מיתה שנעשית על ידי מלאך המות [גו"א בראשית פ"ו אות כו, ויובא בסמוך], ולכך כל מיתות שהוזכרו בכתובות נכללות במיתת דבר, שאין מיתת דבר אלא מיתה שנעשית על ידי מלאך המות, והרבה שלוחים יש בזה.

<> משנה תמורה לג: "ואלו הן הנשרפין; חמץ בפסח ישרף, והערלה וכלאי הכרם", ופירש רש"י שם "כלאי הכרם - 'פן תוקדש המלאה וגו'' [דברים כב, ט], פן תוקד אש [קידושין נו:], וערלה מכלאים גמרינן".

<> ומשום חשש תקלה. וקשה, הרי במשנה [תרומה לג:] אמרו שם שערלה וכלאי הכרם הם נשרפים, ורש"י הביא כן מהמקרא [הובא בהערה הקודמת], ולא למד כן משום שאסורים בהנאה. וראתי בספר הזכרון למרן הגר"י אברמסקי זצ"ל, בדבריו של הגאון רבי ישעיהו גולדשמיט זצ"ל, שכתב שם [עמוד שיז], וז"ל: "ונראה בזה שאף אם נאמר שדין שריפה בכלאי הכרם וערלה הוי מדין תורה, שונה דינן והגדרתן מדין שריפת קדשים שנפסלו. כי שריפת קדשים פסולים דין שריפתן הוא מחמת שיש בהן דין שריפה מחמת עצמם, ומחמת שם קדשים שיש עליהן. מה שאין כן דין שריפה בכלאי הכרם וערלה, שאין בהם כל קדושה, ורק חלות איסור יש בהם, שאסורים בהנאה, וכל גדר שריפתן הוא רק מחמת תקלה, שלא יכשלו בהם באיסור הנאה". והוכיח כן מהרבה מקומות, וישב על פי זה מה שאמרו שם בהמשך המשנה [תרומה לד.] "וכל הנשרפין לא יקברו", ופירש רש"י שם "דלמא אתי אינש ואשכח להו, ואכיל להו". והקשה הרעק"א שם בגליון הש"ס על כך, וז"ל: "קשה לי, למאי צריך טעמא לזה, כיון דמצותו בשריפה, פשיטא דלא יקבר לבטל מצותו". וליישב זאת כתב הגר"י גולדשמיט [שם] בזה"ל: "אין כוונתו של רש"י דהוי גזירה מדרבנן, כי דעת רש"י שדין כל הנשרפין וגם כלאי הכרם וערלה הוי מהתורה. רק בא לבאר שיש בין הנשרפין שגדרן הוי משום שלא יכשלו בהם, וא"כ מאי שנא קבורה משריפה. ועל זה ביאר רש"י שגם בקבורה אפשר שימצאו זה אנשים ויכשלו באכילה, לכן הצריכה התורה שריפה, שלא יכשלו בזה אף פעם, ולכן הנשרפין לא יקברו". והם הם דברי המהר"ל כאן. וראה בסמוך הערה 1206.

<> ויקרא כה, ו "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה וגו'", ופירש רש"י שם "אע"פ שאסרתים עליך, לא באכילה ולא בהנאה אסרתים, אלא שלא תנהוג בהם כבעל הבית, אלא הכל יהיו שוים בה, אתה ושכירך ותושבך".

<> חייב אדם לבער פירות שביעית שבביתו בזמן שכלו הפירות מן השדה, שנאמר [ויקרא כה, ז] "ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכל", ואמרו [פסחים נב:] מה ת"ל 'ולבהמתך', אם חיה שאינה ברשותך אוכלת, בהמה שהיא ברשותך אינו דין שתאכל. אלא מקיש בהמה לחיה; כל זמן שחיה אוכלת בשדה, בהמה אוכלת בבית. כָּלָה לחיה שבשדה, כַּלֵה לבהמתך שבבית.

<> לשון הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל פ"ז ה"ג: "היו לו פירות מרובין מחלקן מזון שלש סעודות לכל אחד ואחד... ואם לא מצא אוכלין בשעת הביעור, שורף באש או משליך לים המלח ומאבדן לכל דבר שמאבד" [ועיין בפירוש המשניות לרמב"ם שביעית פ"ט מ"ב]. וכן הוא בראב"ד שם. והכס"מ שם בהלכות שמיטה ויובל הביא שיטות נוספות בזה. וכן דעת הרמב"ן בפירוש התורה [ויקרא כה, ז], שכתב: "אין הענין שיהיו הפירות אחר זמן הביעור אסורין בהנאה ובאכילה, ויהא מחויב לאבדם, ולא מנו חכמים במשנה [תמורה לג:] פירות שביעית לא מן הנשרפים ולא מן הנקברים. ואינו אלא שהוא צריך לבערם מרשותו ולהפקירם לעניים ולכל אדם".

<> מבאר שביעור פירות שביעית הוא מהתורה. וכן הבה"ג מנה זאת למצוה בפני עצמה [מצוה קנט]. אך שאר מוני מצות לא מנו אותה כמצוה בפני עצמה, אך מ"מ הוא מהתורה [רמב"ם הלכות שמיטה ויובל פ"ז ה"ו, ומנחת חינוך מצוה שכח]. אמנם הרמב"ן עה"ת [ויקרא כה, ז] סובר שהוא מדבריהם, והמקרא אינו אלא אסמכתא.

<> לכאורה קשה ממשנה ערוכה [תרומה לג:], שאמרו שם "ואלו הן הנשרפין; חמץ בפסח ישרף, ותרומה טמאה והערלה וכלאי הכרם", ורש"י שם במשנה הראה את מקורם מהתורה, הרי שיש עוד נשרפין מהתורה. אך נראה כוונתו, שכל הנשרפין האלו חיוב שריפתן הוא מחמת שנאסרו בהנאה [ראה הערה 1201], וסוף סוף הוי משום מניעת תקלה וביעור הרע מן העולם, אך לא שיש חיוב בעצם לשורפן. וידועה חקירתו של המנחת חינוך [מצוה ט] אם מצות "תשביתו" [שמות יב, טו] היא בקום ועשה, או רק היכי תמצא שלא יהיה לו חמץ. והמהר"ל כנראה לומד כצד ב'. אך פירות שביעית אינם אסורים בהנאה, ובעל כרחך שאין חיוב ביעורם היכי תמצא בלבד לבער את התקלה מן העולם, אלא שיש בזה מצוה בעצם לבערם מן העולם, וזה לא מצינו במקום אחר. ואודות כאשר דבר נעשה כהיכי תמצא לדבר אחר, אך לא מחמת עצמו, אין הוא נחשב בעצם, כן כתב בגו"א בראשית פי"ג אות טו, שכאשר הקב"ה דיבר עם אברהם בשביל מטרה נצרכת [להבטיח לו את הארץ], אין דיבור זה נקרא "דיבור" בעצם המורה על חיבה ואהבה, ונוכחותו של לוט הרשע אינה מונעת שדיבור זה יתרחש. אך כאשר הקב"ה דיבר עמו לא בשביל מטרה נצרכת, אלא בשביל הדיבור עצמו, אזי דיבור זה מקפל בתוכו חיבה ואהבה, ונוכחותו של לוט הרשע תמנע שדיבור זה יתרחש. והוא הדין לדידן; ביעור שנעשה רק כהיכי תמצא לסלק תקלה, אין זה נחשב ביעור בעצם, אלא למטרה נצרכת. אך כאשר אין כאן תקלה [כמו בפירות שביעית], הרי הביעור היא מטרה לעצמה, ואז הביעור הוא בעצם.

<> כאשר לא יבערו פירות שביעית בזמן הביעור. ולפי זה כאשר המשנה אמרה "ועל פירות שביעית" הכוונה "שלא הפקירום משעת הביעור ואילך" [לשון רש"י בפירושו השני למשנתינו]. אמנם רש"י בפירושו הראשון כתב "ועל פירות שביעית - העושה בהן סחורה אפילו לפני הביעור". אך המהר"ל יפרש המשנה כפירושו השני של רש"י. וראה להלן הערה 1359.

<> רומז לדברי רש"י [בראשית ו, יג] שכתב: "כל מקום שאתה מוצא זנות, אנדרלמוסיא באה לעולם, והורגת טובים ורעים", ופירש הגו"א שם [אות כו], וז"ל: "אנדלמוסיא - פירש בערוך [ערך אנדרולימוס] דֶבֶר. אף על גב דהכא לא היה דבר, יש במדרש שהמלאך המות היה הולך במי המבול. ולפיכך צוה הקב"ה לנח לעשות תיבה, להיות נסתר בתיבה". הרי ש"הורגת טובים ורעים" נעשית על ידי מיתת דבר, ואלו דבריו כאן. וראה להלן הערה 1337 שבכת"י שם חזר בקיצור על דבריו כאן.

<> בא לבאר כיצד מיתת דבר היא "מדה כנגד מדה" גם כלפי מיתות האמורות בתורה שלא נמסרו לבית דין, וגם כלפי פירות שביעית. וראה להלן ציון 1640.

<> לשון הפסוקים שם במילואם [ש"א כד, טו-טז] "ויתן ה' דֶבֶר בישראל מהבקר ועד עת מועד וימת מן העם מדן ועד באר שבע שבעים אלף איש וישלח ידו המלאך ירושלם לשחתה וינחם ה' אל הרעה ויאמר למלאך המשחית בעם רב עתה הרף ידיך וגו'". הרי ש"הרף ידיך" פירושו להרפות ולהחליש את היד החזקה [הדֶבֶר] שהיתה משחיתה בעם רב. ופסוק זה מופיע גם בדהי"א כא, טו, ושם פירש המצודות דוד: "רב עתה - די עתה במה שמתו והרף ידך מלהשחית עוד כזאת, כי אם מעט מעט".

<> פירוש - יש שהמלאך [הדבר] מתגבר על בני אדם בחזקה, ויש שאינו פועל בחזקה, אלא שבני אדם נמסרו לידי המשחית, שהשמירה שהיתה עליהם נתבטלה, וממילא הם נתונים בידי המשחית שיעשה בהם דין ככל אשר יחפוץ [ראה להלן הערה 1218]. וצרף לכאן דברי רש"י [שמות יב, כב], שכתב: "מגיד שמאחר שנתנה רשות למשחית לחבל, אינו מבחין בין צדיק לרשע". אמנם יש פן שלישי של דבר, שאין בו מעשה דין כלל, אלא רק הסרה וסילוק כשאר מיתה, ועל כך אמרו במשנה הבאה "הדבר מתרבה", וכמבואר להלן הערות 1367, 1368, עיין שם.

<> אודות שמעשה דין הוא בכח, כן כתב בח"א לע"ז כ: [ד, נא.], וז"ל: "כי מאחר שפעל זה הוא דין... לכך ראוי שיהיה פועל בכח, כפי אשר ראוי אל פעל שהוא במדת הדין, שכל דין הוא בכח... כי כך הוא כח הדין".

<> לשונו להלן סוף משנה ט [לאחר ציון 1361]: "ועוד תבין כי למעלה אמר דבר בא לעולם, שכבר אמרנו כי החטא היה בדבר שדומה לדֶבֶר עצמו, דהיינו מיתות בית דין, שהיה להם להמית בכח דין. וגם פירות שביעית, שהיה להם לאבד אותם, והם לא עשו, לכך בא הדבר בכח הדין".

<> כדין ביעור, וכמו שפסק הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל פ"ז ה"ג "היו לו פירות מרובין, מחלקן מזון שלש סעודות לכל אחד ואחד, ואסור לאכול אחר הביעור בין לעניים בין לעשירים. ואם לא מצא אוכלין בשעת הביעור, שורף באש, או משליך לים המלח, ומאבדן לכל דבר שמאבד".

<> כמו שמצאנו לגבי אי שמירת שמיטה, שהעונש על כך שישראל גולים מהארץ [כמבואר במשנה הבאה], ועל כך נאמר בתורה [ויקרא כו, לד] "אז תרצה הארץ את שבתותיה כל ימי השמה ואתם בארץ אויביכם אז תשבות הארץ והרצת את שבתותיה". הרי על ידי העדר וחסרון נמצא שמתקיימת מצותו.

<> פירוש - אין המדה הזאת [מיתת דבר] אמורה להיות נמצאת בצורה שוה בשאר מיתות, אלא היא מדה יחודית רק לדבר, אך להסברו השני שכתב כאן [שמיתת דבר באה כדי שהפירות ישארו הפקר ויתרקבו], הרי אין זה מיוחד למיתת דבר, כי אף במיתת חרב יהיה ניתן להגיע לתוצאה שוה, וכמו שמבאר.

<> פירוש - במיתת חרב אכן ימותו האנשים, אך הפירות לא ישארו להפקר, אלא האויב יקחם, וכפי שנאמר בתוכחה [דברים כח, לג] "פרי אדמתך וכל יגיעך יאכל עם אשר לא ידעת וגו'". לכך האופן היחידי לפירות שיתרקבו הוא רק על ידי מיתת דבר.

<> שמעתי לבאר, כי שני ההבטים של מכת דבר הם כנגד שהמלאך מתגבר על האדם, וכן כנגד שהשמירה הוסרה מהאדם, וממילא האדם נמסר לגמרי ביד המלאך. ועל שני ההבטים האלו נאמר [תהלים לה, ה, ו] "יהיו כמוץ לפני רוח ומלאך ה' דוחה יהי דרכם חשך וחלקלקת ומלאך ה' רודפם". וכאשר המלאך מתגבר זהו כנגד ספירת גבורה, וכאשר האדם נמסר בידי המלאך זהו כנגד ספירת מלכות, שאין לאדם מעצמו כלום. וראה בספר קהלת יעקב ערך דֶבר שכתב: "דבר בא מבחינת מלכות דינא רפיא, וכן המלכות נקרא דבר". ובערך מגיפה [ג] כתב: "מגיפה בא מגבורה עליונה, דינא דקשיא דגבורה". הרי מגיפה היא גבורה, ודֶבר הוא מלכות. ובלשון משנתינו "דבר" כולל את שתי הבחינות האלו.

<> אודות שחרב גוזרת, הנה בגו"א בראשית פמ"ח אות כה כתב: "קרא אונקלוס [בראשית מח, כב] התפלה של הצדיק 'חרב', דהיא קורעת עליונים ותחתונים". ובדב"ר א, י, אמרו "היתה תפילתו [של משה] דומה לחרב, קורע וחותך ואינו מעכב". ואודות שחרב פוסקת הדבר, הנה כתב רש"י [שמות כ, כב] "הברזל נברא לקצר ימיו של אדם". ובגו"א בראשית פכ"ז אות כה נתבאר שחרב סותרת לאמת, כי אמת היא דבר שאינו פוסק, ואילו חרב פוסקת וקוטעת הדבר באמצעיתו.

<> כלשון הזה לא מצאתי בחז"ל, אך בשבועות ל: אמרו "מנין לדיין שיודע בדין שהוא מרומה, שלא יאמר הואיל והעדים מעידין, אחתכנו ויהא הקולר תלוי בצואר עדים". וראה הערה הבאה.

<> לשונו בגו"א דברים פ"כ אות ב: "כי הדין דומה לחרב המחתך, לכך אמרינן בכל מקום [תנחומא שופטים אות ח] 'חותכין את הדין'". ובח"א לע"ז כ: [ד, נא.] כתב: "כי זהו פועל של דין שהוא מחתך, וכך קראו חכמים 'חתוך הדין', כי הדין הוא חד ויש לו חתוך".

<> פירוש - לא רק הדיין היושב בדין ומשפט הוא מחתך הדין, אלא אף המורה הוראה בשאלות של איסור והתר הוא גם עוסק בחיתוך ההוראה. וזהו הנשנה במשנתינו "המורים בתורה שלא כהלכה", ופירש הרע"ב "לאסור את המותר ולהתיר את האסור".

<> לשונו בח"א לסנהדרין צ. [ג, קעז.]: "כי כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, בזה נודע שלא יבא רע מן הש"י, רק הטוב. והאדם מצד מדתו שהיה מודד מביא עליו הרע מצד עצמו. כמו מי שהלוה לאחר, כאשר משלם מה שהלוה לגמרי לא נקרא שבא זה מן המשלם, רק יאמר שבא מן אותו שהלוה. אבל אם לא היה משלם אותו שהלוה דבר עצמו שהלוה, יאמר שבא מן המשלם, שהרי לא דבר זה הלוה. ולפיכך כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, יאמר שהוא מן האדם עצמו, ולא מן הש"י. ויש לך להבין את זה". ובח"א לסוטה ח: [ב, לו:] כתב: "דבר זה מבואר, כי העונש ראוי באותה מדה, כלומר באותו הענין שהיה בו החטא. משל זה הסוטה קשטה עצמה לעבירה, המקום מנוולה [סוטה ח:]. וכי אין ראוי שהשם יתברך, אשר הנהגתו ביושר ובמשפט, וכאשר היה הקשוט בחטא, וכי אין ראוי לפי מדת המשפט להפוך החטא לנוולה, וזהו העונש ראשון שהיא ראויה אליו, ודבר זה מבואר. וכן כל העונשים המגיעים לאדם, הם מגיעים דבר דומה לחטא, כמו היא גלתה עצמה לעבירה, המקום גלה עליה. הירך התחיל בעבירה, לפיכך תלקה הירך תחלה [שם]. וכל זה כי העונש הזה הוא ראשון שיבוא עליו כאשר הוא דומה אל החטא, לפי שדבר זה הוא משפט הישר הגמור" [הובא למעלה פ"ד הערה 126]. אמנם לפי זה יש לדון מדוע יש "מדה כנגד מדה" גם בנוגע לשכר, וכמו שאמרו [סוטה יז.] "בשכר שאמר אברהם אבינו [בראשית יד, יג] 'אם מחוט ועד שרוך נעל', זכו בניו לב' מצות; חוט של תכלת, ורצועה של תפלין". וכן כתב רבינו בחיי [שמות יד, לא] "הכל מדה כנגד מדה בין בעונש בין בשכר". וראה למעלה הערה 1193, ולהלן הערה 1346.

<> הנה רש"י [דברים כ, א] כתב: "אם עשית משפט צדק, אתה מובטח שאם תצא למלחמה אתה נוצח". ובגו"א שם [אות ב] כתב: "מובטח שאתה מנצח. כי חרב בא לעולם על עיוות הדין. והכי נמי אם עשה דין יש לו חרב. כי הדין דומה לחרב המחתך... לכך אם מעוות הדין, הרי חרב בא לעולם, ואם תיישר הדין, זה החרב הוא עמך, שהרי אתה חותך את הדין כהלכה. והיינו דאמרינן 'חרב בא לעולם על עינוי הדין, ועל עיוות הדין, ועל המורים בתורה שלא כהלכה', שכל אלו אינן מחתכין כראוי, לכך החרב בא עליהם". וצרף לכאן מאמרם [דב"ר ה, ה] "אם נעשה הדין למטה, אין הדין נעשה מעלה. ואם לא נעשה הדין למטה, הדין נעשה למעלה". ולפי המבואר כאן הדברים מחוורים מאוד, שכאשר אין דין למטה, יש חרב [דין] הבאה מלמעלה. והמשנה ברורה סימן תב סק"ט כתב: "מצוה לשפוט להוציא גזילה מתחת ידו, וכשיש דין למטה אין דין למעלה". [ראה פחד יצחק יוה"כ מאמר לו בביאור המאמר]. וראה למעלה פ"א הערה 1710, ופ"ד הערה 701.

<> "גם כן מבואר" בנוסף לביאוריו עד כה לבאר מדוע רעב ודבר הם עונשים תואמים לחטאים שנשנו במשנה.

%[פ"ה מ"ט]

<> "כי כל מדותיו של הקב"ה הם מדה כנגד מדה" [לשונו למעלה בסוף המשנה הקודמת].

<> כמו שדניאל ראה בחלום את ארבע המלכיות בדמות חיות [דניאל ז, ב-ז]; בבל כאריה, פרס כדוב, יון כנמר, ומלכות רביעית כחיה משונה. ורש"י [בראשית טו, י] כתב: "לפי שהאומות נמשלו לפרים ואילים ושעירים, שנאמר [תהלים כב, יג] 'סבבוני פרים רבים וגו''. ואומר [דניאל ח, כ] 'והאיל אשר ראית בעל הקרנים מלכי מדי ופרס'. ואומר [שם פסוק כא] 'והצפיר השעיר מלך יון'". ובגו"א שם [אות טו] כתב: "מה שהאומות נמשלו לבהמות, לפי שהבהמה גדולה, והאומות גדולים בכמותם... ועוד, כי הבהמות יש להם גוף עב וגס, וכזה הם האומות" [הובא למעלה פ"ב הערה 501, ולהלן הערות 1270, 2063]. ובנצח ישראל פ"י [רנד:] כתב: "וכאשר ראה דניאל ממשלת ד' מלכיות, המשיל כולם בחיות, ואמר [דניאל ז, יג) 'ואחד חזית הוית בחזוי לילא וארו עם ענני שמיא כבר אנש וגו'', וזה נאמר על מלכות המשיח [סנהדרין צח.], שהוא מלכות ישראל. וכל זה מפני שאין האומות עיקר המציאות, רק הם שפלים אצל ישראל, לכך נקראו חיות, שאינם נבראים בשביל עצמם, רק בשביל ישראל. ואילו ישראל מדמה אותם לבר אנש, כי ישראל הם עיקר המציאות בעולם הזה. וכל הדברים האלו ברורים". ובנר מצוה [כב.] כתב: "כאשר ראה דניאל המלכיות, ראה אותם ד' חיות, כי בערך זה ראוי שיהיו נמשלים ד' מלכיות. וזה, כי האדם יש לו הכח והממשלה על החיות, כדכתיב בקרא [בראשית א, כח "וירדו בדגת הים וגו'"]. ולפיכך ראוי שיהיה המלכות בעולם נראה בתאר וכתמונת אדם. רק שממשלת אלו ד' מלכיות הם חסירי המעלה האלקית הנבדלת שהיא לאדם, ומצד הזה שהם חסירי המעלה האלקית, יש להם הכח הבלתי אלקי. ולכך היו נראים כתאר החיות, כי החיה חסר לה הכח האלקי הנבדל, והכח בלתי אלקי יש בה יותר, כמו שהוא ענין כח מלכיות אלו. לכך ראה אותם דניאל בתאר ובצורת ד' חיות. וכאשר ראה מלכות מלך המשיח, ראה אותו בתאר ובצורת אדם. כי אחר שראה המלכיות בצורת ד' חיות, ראה מלכות ישראל בתאר ובצורת אדם, כדכתיב [דניאל ז, יג] 'וארו עם ענני שמיא כבר אנש אתה', כי מלכות מלך המשיח יהיה אלקי לגמרי, ולפיכך קרא אותו 'בר אנש'". @**אך קשה**^, שאינו מביא כאן כלל את מאמרם [שבת לג.] "בעון שבועת שוא ושבועת שקר וחילול השם וחילול שבת חיה רעה רבה ובהמה כלה ובני אדם מתמעטין והדרכים משתוממין, שנאמר [ויקרא כו, כג] 'ואם באלה לא תוסרו לי', אל תקרי 'באֵלֶה' אלא 'באָלָה', וכתיב [שם פסוק כב] 'והשלחתי בכם את חית השדה וגו''. וכתיב בשבועת שקר [ויקרא יט, יב] 'ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם אלקיך', ובחלול השם כתיב [ויקרא כב, לב] 'ולא תחללו את שם קדשי', ובחלול שבת כתיב [שמות לא, יד] 'מחלליה מות יומת', ויליף חילול חילול משבועת שקר" [ראה התויו"ט והגר"א שהביאו גמרא זו, ולהלן הערה 1231]. ובודאי פשוטו של מקרא "והשלחתי בכם את חית השדה ושכלה אתכם והכריתה את בהמתכם והמעיטה אתכם ונשמו דרכיכם" איירי בחיה רעה, ולא במלכיות, ומדוע שיבאר כאן שלא כפשוטו של מקרא. ועוד, כי בח"א לשבת שם [א, כד:] ביאר את המאמר, אך לא הזכיר כלל שאיירי במלכיות, אלא איירי בחיה רעה כפשוטה, ומדוע כאן מבאר שאיירי במלכיות. וצ"ע.

<> אודות ששבועת שוא מורה שאין יראים משמו הגדול, כן כתב בתפארת ישראל ר"פ לט [תקצב.], וז"ל: "הדבור הקדוש השלישי [שמות כ, ז] 'לא תשא את שם ה' אלקיך'. וכבר בארנו כי ראוי שיהיה הדבור הקדוש הזה אחר [שם פסוק ג] 'לא יהיה לך'. כי החוטא בדבר זה, הוא חוטא בשמו יתברך, ומחלל כבודו יתברך... הנשבע לשקר מחלל שמו וכבודו יתברך, כדכתיב [ויקרא יט, יב] 'ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם אלקיך'". ושם בהמשך הפרק [תקצד.] כתב: "אמנם צד החמור שבו [באיסור שבועת שוא לעומת שאר עבירות], כי כל החטאים, אף הכופר בעיקר, וכן עבודת אלילים, אשר החטא בו יתברך, מכל מקום האומר ח"ו אין אלהים, אין זה ממעט ממציאותו יתברך. אבל כאשר יש אלקים, והוא חוטא בשמו כאשר נשבע בשמו לשקר, דבר זה ענין אחר, והוא יותר חמור, במה שזה מחלל שמו, המורה על עצמו, והוא מחלל שם כבודו. משל זה, מלך מולך במדינה, ועיר אחת מורדת בו, וממליכים מלך אחר למלך. ועיר אחרת מורדת במלך, מבזה את כבוד המלך, ואומרת כי המלך הזה מלך של שקר, ואין בו אמתות כלל. הנה העיר הראשונה, אף על גב שמרדה במלך והמליכה מלך אחר, מכל מקום לא עשתה דבר אל המלך בעצמו, רק מפני שהמליכה מלך אחר עליה. ודבר זה מצד המקבל, שמקבל עליו מלך אחר. והעיר השניה לא מרדה במלך להמליך אחר, אבל אמרה כי מלך שקר הוא, וחללה כבוד המלך בעצמו. ודבר זה יותר חמור מצד זה, שהיא חללה שם כבודו. ולפיכך מיוחד חטא זה של הנשבע לשקר בו יתברך מכל החטאים בכל הדברים אשר זכרו חכמים. שאמרו [שבועות לט.] שכל העולם נזדעזע כאשר אמר [שמות כ, ז] 'לא תשא את שם ה' אלקיך', מאחר שעצם החטא הוא בו יתברך בגודל כבודו, דבר זה הוא הזדעזעות כל העולם, כי כל העולם הוא כבודו, וזה הזדעזעות כל העולם" [הובא למעלה פ"ד הערה 405]. @**ואודות**^ שחלול השם מורה שאין יראים משמו הגדול, כן כתב למעלה פ"ד מ"ד [עו.], וז"ל: "המחלל שם שמים, הנה כבודו מלא העולם, וסוף סוף אחד שוגג ואחד מזיד הרי חלל כבודו יתברך אשר הוא מלא עולם... סוף סוף נעשה חלול ובטול הכבוד". ובהמשך המשנה שם [פג.] כתב: "וזה כי השם הוא גלוי של בעל השם, כי כל אחד על ידי השם נודע הוא בעולם, כמו [מלאכי א, יא] 'גדול שמי בגוים', ועל ידי השם הוא מפורסם ונודע. ולפיכך אמר [למעלה פ"ד מ"ד] המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי, מפני שהיה מחלל שמו אשר הוא בגלוי ונודע לכל, וכדכתיב [ירמיה טז, כא] 'וידעו כי שמי ה''. לכך נפרעין ממנו בגלוי, שיהיה נודע ונגלה לרבים כאשר חטא בחלול שמו, אשר על ידי שמו נגלה השם יתברך בעולם. ולפיכך אף אם חלל שם שמים בסתר, סוף סוף חטא בשמו אשר בו נודע ונגלה בעולם, ולפיכך נפרעין ממנו בגלוי", ושם הערה 391. ובנתיב יראת השם ס"פ ד [ב, לד.] כתב: "בודאי החומר הזה שיש לחלול השם על כל החטאים, וזה כי כאשר עובד עבודה זרה, אינו חוטא בו יתברך בעצמו, רק שעושה אלוה לעצמו. אבל חלול השם כאילו ח"ו אין אלוה, כאשר שמו מחולל ח"ו. ולפיכך העבירה הזאת הוא החטא החמור והקשה מכל. וכבר התבאר באריכות במסכת אבות אצל 'חיה רעה באה על חלול השם'. והחטא הגדול הזה שהוא על כל חטאים, עד שאמרו על החוטא הזה בפרט [יומא פו.] תשובה ויסורין תולין, ומיתה מכפרת. ובארנו דבר זה בנתיב התשובה גם כן [פ"ג לאחר ציון 67], עיין שם חומר שיש בחטא הזה" [הובא למעלה פ"ד הערה 419]. ובנתיב התשובה שם כתב: "אין ראוי שיהיה בעולם המחלל שם כבודו, כי כל אשר ברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו [להלן פ"ו מ"י], ומי שמחלל השם אין ראוי אליו המציאות, שהרי כל הנמצאים הם לכבודו יתברך. ומפני כך אין חלול השם מתכפר להם עד המיתה, והמיתה מכפר הכל. ועוד נתבאר הרבה מזה אצל 'חיה רעה באה לעולם', ושם מבואר היטב דבר זה למה המחלל שם שמים אין ראוי אליו המציאות" [הובא למעלה פ"ב הערה 1394].

<> אודות שהירא מן ה' אינו ירא מבשר ודם, כן אמרו למעלה פ"ג מ"ה "כל המקבל עליו עול תורה, מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. וכל הפורק ממנו עול תורה, נותנין עליו עול מלכות ועול דרך ארץ", וכתב שם לבאר [קמט.]: "אבל אם פורק מאתו עול תורה, אז הוא נוטה אל העולם הזה הגשמי כאשר מסלק מאתו עול תורה, שהיא למעלה מן העולם הזה. ולכך נותנים עליו עול מלכות ועול דרך ארץ, אשר הם מושלים מצד העולם הזה. וכל עוד שמסלק עצמו מן המדריגה שהיא למעלה מן הטבע, ונוטה אל עולם הגשמי, מושלים עליו אלו שני דברים, עול מלכות ועול דרך ארץ, שהם מצד עולם הזה, ודבר זה מבואר". ומעין זה השריש הנפש החיים שער ג פי"ב, וז"ל: "הוא ענין גדול וסגולה נפלאה להסר ולבטל מעליו כל דינין ורצונות אחרים שלא יוכלו לשלוט בו, ולא יעשו שם רושם כלל. כשהאדם קובע בלבו לאמר הלא ה' הוא האלקים האמתי, ואין עוד מלבדו יתברך שום כח בעולם, וכל העולמות כלל והכל מלא רק אחדותו הפשוט יתברך שמו. ומבטל בלבו ביטול גמור ואינו משגיח כלל על שום כח ורצון בעולם, ומשעבד ומדבק טוהר מחשבתו רק לאדון יחיד ב"ה. כן יספיק הוא יתברך בידו שממילא יתבטלו מעליו כל הכחות והרצונות שבעולם, שלא יוכלו לפעול לו שם דבר כלל". ומכלל זה משמע שמי שאינו מחיה בתוכו את המקרא של [דברים ד, לה] "אין עוד מלבדו", הרי הוא נתון לכחות אחרים.

<> בדרוש לשבת תשובה [סז:] כתב: "המזכיר שמו [של הקב"ה] בחנם... אין בו יראת שמים כלל, כי אם היה ירא משמו, כמו שאין מי שירא ממלך בשר ודם נראה לפניו ונכנס אל ביתו, כי זה היה פריקת עול, כך הזכרת שמו יתעלה. כי אין שמו כמו שם אדם בשר ודם, אבל בשמו יתעלה ברא הכל בשתי אותיות בלבד [רש"י בראשית ב, ד], וא"כ כאשר מזכיר שמו זהו פריקת עול ומורא של הקב"ה". ובגו"א בראשית פכ"ז אות ט ביאר דברי רש"י שם [בראשית כז, כא] שיצחק "אמר בלבו אין דרך עשו להיות שם שמים שגור בפיו", וז"ל: "ואף על גב שהיה עשו בחזקת כשרות ליצחק, מכל מקום היה יצחק דן את עשו לכף זכות, שהיה עשו נזהר שלא להזכיר שם שמים [כ"ה ברמב"ן שם]. כי העובד מיראה את הקב"ה אינו מזכיר את שמו לעולם, כי הוא מתיירא מפני שמו הגדול, ונבהל מפניו. ומפני שמדת יצחק היה כן, דכתיב [בראשית לא, מב] 'ופחד יצחק היה לי', והיה מפחד תמיד מפני הקב"ה [ראה להלן הערה 838], והוא מדה גדולה למאוד, היה אוהב את עשו. ויעקב שהיה מזכיר את שמו, היה סובר שהוא עובד מאהבה, ולפיכך מי שהוא אוהב את אחד תמיד הוא מזכירו, והוא בפיו, ואין זכרו נשכח ממנו. ומכל מקום היה יצחק נוטה אחר עשו, שהיה בעיניו עובד מיראה" [הובא למעה פ"א הערה 638, ופ"ד הערה 403]. וראה בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט.].

<> כמו שנאמר [בראשית לו, כד] "ואלה בני צבעון ואיה וענה הוא ענה אשר מצא את הימם במדבר ברעתו את החמרים לצבעון אביו", ופירש רש"י שם: "את הימם – פרדים, הרביע חמור על סוס נקבה וילדה פרד, והוא היה ממזר, והביא פסולין לעולם. ולמה נקרא שמם 'ימים', שאימתן מוטלת על הבריות, דאמר רבי חנינא, מימי לא שאלני אדם על מכת פרדה לבנה וחיה". הרי שיש חיה הנקראת על שם שאיתה מוטלת על הבריות. וזה מורה באצבע "שהאדם ירא מפני החיה". ובח"א לשבת לג. [א, כד.] ביאר את דברי הגמרא [שבת לג.] שאמרו "בעון שבועת שוא ושבועת שקר וחילול השם וחילול שבת חיה רעה רבה ובהמה כלה ובני אדם מתמעטין והדרכים משתוממין" [הובא במילואו למעלה הערה 1227], בזה"ל: "יש לך לדעת כי המחלל שמו יתברך... מבטל הכבוד, ובטול הכבוד כאילו ח"ו בטל מציאותו. כי לפי גודל כבודו, הוא מציאתו. ולפיכך המחלל השם הוא מבטל כבודו, ודבר זה נחשב בטול מציאות... ומפני כך חיה רעה רבה, שחיה רעה הוא מחריב המציאות עד שלא נמצא אדם, ובהמה כלה, ובני אדם מתמעטין, והדרכים משתוממין. כל זה מפני כי ראוי שיהיה כל חרב ושממה מבלי מציאות, משום חלול שיש כאן, שכל חלול הוא חלול כבוד, והוא בטול מציאות". הרי ש"חיה רעה" מורה על בטול המציאות והסדר. ובגבורות ה' פנ"ז [רנג.] כתב לגבי מכת ערוב בזה"ל: "ידוע כי הערוב חיות רעות הטורפות בשיניהם, והוא נקרא 'השחתה', שמשחיתים חיות רעות. וזה אינו פועל טבעי, שאין מעשה חיה רעה פועל טבעי, ולפיכך נאמר אצל הערוב [שמות ח, כ] 'תשחת הארץ מפני הערוב', שהיו החיות הרעות משחיתים, וזה פועל אינו טבעי". ובח"א לב"מ פד: [ג, לז.] כתב: "כי החיה, מוראה על הבריות". וראה הערה 1234.

<> תלה את היראה בשנוי ["שהיא בריה אחת משונה, ושייך בזה יראה"], כפי שעשו המרגלים, שנאמר [במדבר יג, כג] "ויבואו עד נחל אשכול ויכרתו משם זמורה ואשכול ענבים אחד וישאוהו במוט בשנים ומן הרמנים ומן התאנים", ופירש רש"י שם "כל עצמם להוציא דבה נתכוונו, כשם שפריה משונה, כך עמה משונה". וכן נאמר [שם פסוק לג] "ושם ראינו את הנפילים בני ענק מן הנפלים ונהי בעינינו כחגבים וכן היינו בעיניהם", ופירש הרמב"ן שם "לפי שהיה ענין הנפילים שבדורות נח נודע בעולם, הזכירו להם שאלו בני הענק מהם, כדי ליראם ולבהלם. ולכך אמרו עתה 'ונהי בעינינו כחגבים וכן היינו בעיניהם'", הרי שמייראים את האדם בדבר משונה וזר.

<> לכך לא אמרו כאן "חרב באה לעולם" כפי שאמרו בסוף המשנה הקודמת ["חרב באה לעולם על ענוי הדין"]. ואודות ש"אין יראה רק גבי חיה רעה... ושייך בזה יראה יותר ממה ששייך מן החרב", הנה נאמר [יחזקאל יד, טו] "לו חיה רעה אעביר בארץ ושכלתה והיתה שממה מבלי עובר מפני החיה", ופירש שם הרד"ק, וז"ל: "לו חיה רעה אעביר בארץ ושכלתה - לו כמו 'אם'... והיתה שממה מבלי עובר מפני החיה. לא אמר זה ברעב בחרב ובדבר, כי אף על פי שתהיה הארץ שממה מיושביה, יעברו דרך עליה אנשים מארצות אחרות, ולא תרבה שם החיה. אבל כשהארץ שממה מפני חיה משולחת, שהאל יתברך השליחה בה... יראו לעבור בה אפילו אנשים אחרים מפני החיה".

<> נראה מתוך שלל הרמזים שיש בדבריו, שרומז לדבר שאינו רוצה לפרשו להדיא. ולא מצאתי שיבאר זאת בשאר ספריו. ולולא דמסתפינא, נראה שרמיזותיו מכוונות אל המלכות הרביעית, שעליה נאמר ביחוד [דניאל ז, ז] "באתר דנה חזה הוית בחזוי ליליא וארו חיוה רביעיא דחילה ואימתני ותקיפא יתירה ושנין די פרזל לה רברבן אכלה ומדקה ושארא ברגליה רפסה והיא משניה מן כל חיותא די קדמיה וקרנין עשר לה". לכך מה שכתב למעלה "שהיא בריה אחת משונה" מוסב על נבואה זו של דניאל. ורומז בזה, שהעון של שבועת שוא וחלול ה' גורם להארכת שלטונה של המלכות הרביעית על ישראל. ונראה ביאורו, שאמרו במדרש [ב"ר סג, ח] "'ויקראו שמו עשו' [בראשית כה, כה], הא שוא שבראתי בעולמי". ובספר פרי צדיק פרשת שמיני אות ח כתב: "מלכות אדום הוא שורש כל הקליפות, והוא כנגד לשון שקר, וכמו שדרשו עשו הא שוא שבראתי בעולמי". ובשפת אמת פרשת יתרו [שנת תרנ"ט] כתב: "כמו שבני ישראל נבראו להעיד על הבורא, ולברר האמת, כמו שנאמר [מיכה ז, כ] 'תתן אמת ליעקב', כן עשו הוא 'שוא שבראתי בעולמי', והוא עומד ומעכב שלא לברר האמת בעולם". הרי שישראל מבררים את האמת ומעידים על הבורא, ועשו עומד כנגד זה. לכך כאשר יש מיעוט גלוי כבוד ה' בעולם [ע"י שבועת שוא וחלול ה', וכמבואר בהערה 1231], יש בזה להאריך את שעבוד ישראל תחת המלכות הרביעית. לכך סיים כאן בתפילה "והוא יתברך יצילנו מעון זה ויכפר בעדנו", כי זו תפילה לסילוק השעבוד. וכן כתב בגו"א שמות פ"ב אות כג [לז:], אחר שביאר שעוון דלטורין [גלוי הסוד] גורם לשעבודם של ישראל, כתב: "זה שהוא מוציא הנסתר ומגלה סוד הוא בתכלית השפלות, עד שיגיע לו שעבוד בתכלית. כתבתי זה להגיד לעמי פשעם ולבית יעקב חטאתם [עפ"י ישעיה נח, א], אולי ינצלו מן החטא הגדול". וצרף לכאן דברי רש"י [בראשית כז, כא] "אין דרך עשו להיות שם שמים שגור בפיו", לכך כאשר ישראל ממעטים שם שמים מן העולם, בזה נותנים כח לעשו. ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, ל:] כתב: "ודבר זה בשבועת אמת, ואיך יהיה בשבועת שקר... הרי התבאר ענין שבועת חנם ועונשו, השם יתברך יצילנו מזה, וכבר בארנו חומר זה במקום אחר".

<> "כי כל מדותיו של הקב"ה הם מדה כנגד מדה" [לשונו למעלה בסוף המשנה הקודמת], ומה ה"מדה כנגד מדה" שיש בגלות לעומת ארבעה הדברים שהוזכרו במשנה [ג' עבירות חמורות ושמיטת הארץ].

<> כמו שכתב רש"י [דברים לב, מו], וז"ל: "שימו לבבכם - צריך אדם שיהיו עיניו ואזניו ולבו מכוונים לדברי תורה. וכן הוא אומר [יחזקאל מ, ד] 'בן אדם ראה בעיניך ובאזניך שמע ושים לבך וגו''. והרי דברים קל וחומר; ומה תבנית הבית, שהוא נראה לעינים ונמדד בקנה, צריך אדם שיהיו עיניו ואזניו ולבו מכוון להבין, דברי תורה, שהן כהררין התלוין בשערה, על אחת כמה וכמה". וכן כתב בטוי זה להלן במשנה טז, ובסוף משנה יט. ולא ברור מדוע כתב כן רק במקומות אלו [ראה להלן הערות 1634, 2037].

<> לשון הגמרא [כתובות קי:]: "תנו רבנן, לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה עובדי כוכבים, ואל ידור בחוץ לארץ ואפילו בעיר שרובה ישראל, שכל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלוה, וכל הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלוה, שנאמר [ויקרא כה, לח] 'לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלהים'. וכל שאינו דר בארץ אין לו אלוה, אלא לומר לך כל הדר בחוץ לארץ כאילו עובד עבודת כוכבים". וראה רש"י ויקרא כה, לח, שגם הביא דרשה זו, אך העדיף להביא את רש"י מפרשת לך לך [בראשית יז, ח], כי רש"י שם אמר "אבל הדר בחוצה לארץ כמו שאינו אלוקיו", ואילו בפרשת בהר כתב "אבל היוצא ממנה כעובד עבודה זרה", וכאן רוצה להדגיש שבחוצה לארץ אין שם ה' נקרא עליו, ולכך דברי רש"י בפרשת לך לך יותר מתאימים. וכן כאשר הביא את הגמרא בכתובות, הביא רק את ההווה אמינא ["אין אני לו לאלוה"], ולא את המסקנה ["כאילו עובד עבודת כוכבים"], כי "כאילו עובד ע"ז" היא נקודה אחרת שאינו רוצה להדגיש כאן. וראה גו"א בראשית פי"ז אות ו, ושם ויקרא פכ"ה אות נח, ויובא בהערה הבאה.

<> לשונו בגו"א בראשית פי"ז אות ו: "אבל הדר בחוצה לארץ הוא כמי שאין לו אלוה. פירוש 'שאין לו אלוה' לעזרו ולסייעו, שזה מעשה אלוה. כי ארץ ישראל היא שדורש אותה בפרט, ושאר ארצות חלק למלאכים. ומי שהוא דר בחוצה לארץ הרי הוא כאילו יוצא מרשות הקב"ה חס ושלום". ובגו"א ויקרא פכ"ה אות נח כתב: "שכל הדר בארץ ישראל [כעובד ע"ז]. טעם זה ידוע, כי ארץ הקדושה היא לה', כמו שכתוב [יחזקאל לו, כ] 'עם ה' אלה ומארצו יצאו'. לפיכך הדר בארץ ישראל הקב"ה הוא לו לאלקים. וכל הדר בחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה, ומטעם כי מאחר שהוא בארץ אשר היא נתונה תחת יד השרים העליונים, הדר בחוץ לארץ כאילו עובד עבודה זרה, כי 'ברוב עם הדרת מלך' [משלי יד, כח], והדר בחוצה לארץ הוא מהדר ומפאר לאלהי נכר הארץ". ובאור חדש [קכט:] כתב: "ועוד אמר מרדכי [להמן הרשע], כי זקני [בנימין] נולד בארץ, ואילו שאר שבטים נולדו בחוצה לארץ [אסת"ר ז, ז]. ומזה תלמוד כי בנימין הוא לחלק השם יתברך, כי כל הארצות הם לאומה אשר הם אינם לחלק השם יתברך, רק ארץ ישראל הוא לחלק השם יתברך. ולכך אמרו [כתובות קי:] הדר בחוצה לארץ כמי שאין לו אלוה. לפי כי ארץ ישראל הוא אל השם יתברך, ושאר ארצות מפני שהם לאומות, ושרים העליונים מושלים עליהם, ולפיכך נחשב כאילו אין לו אלוה. ואם כן אין לך בשבטים שהוא רחוק מעבודה זרה כמו בנימין". @**ובתנחומא**^ ראה אות ח אמרו: "חביבה ארץ ישראל שבחר בה הקב"ה. אתה מוצא כשברא העולם, חלק הארצות לשרי האומות, ובחר בארץ ישראל. מניין, שכן משה אמר [דברים לב, ח] 'בהנחל עליון גוים וגו'', ובחר לחלקו ישראל, שנאמר [שם פסוק ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'. אמר הקב"ה, יבואו ישראל שבאו לחלקי, וינחלו את הארץ שבאה לחלקי". וראה עוד בתנחומא פרשת במדבר אות יז. והרמב"ן [ויקרא יח, כה] כתב: "אבל סוד הדבר בכתוב שאמר [דברים לב, ח-ט] 'בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים וגו' כי חלק ה' עמו וגו''. והענין כי השם הנכבד ברא הכל, ושם כח התחתונים בעליונים, ונתן על כל עם ועם בארצותם לגוייהם כוכב ומזל ידוע, כאשר נודע באצטגנינות. וזהו שנאמר [דברים ד, יט] 'אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים', כי חלק לכולם מזלות בשמים, וגבוהים עליהם מלאכי עליון, נתנם להיותם שרים עליהם. כענין שכתוב [דניאל י, יג] 'ושר מלכות פרס עומד לנגדי', וכתיב [שם פסוק כ] 'והנה שר יון בא'... והנה השם הנכבד הוא אלהי האלהים ואדוני האדונים לכל העולם, אבל ארץ ישראל אמצעות הישוב, היא נחלת ה' מיוחדת לשמו, לא נתן עליה מן המלאכים קצין שוטר ומושל, בהנחילו אותה לעמו המיחד, שמו זרע אוהביו". וכן כתב בדברים ז, ו. ובתענית [י.] אמרו שהקב"ה עצמו משקה את א"י. וראה בכפתור ופרח פרק י, ובתשב"ץ ח"ג סימן ר. וה' קרא לארץ ישראל בשם "ארצי", שנאמר [יואל ד, ב] "ואת ארצי חלקו", ונקראת בשם [ש"א כו, יט] "נחלת ה'" [תנחומא במדבר אות יז]. וכן אמרו [שם] הקב"ה ברא ארצות וברר אחת מהן, זו ארץ ישראל, שנאמר [דברים יא, יב] "ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה תמיד עיני ה' אלקיך בה". ואין השכינה שורה אלא בארץ ישראל, שנאמר [במדבר לה, לד] "אשר אני שוכן בתוכה". ולכן אין ארץ אחרת ראויה לבית המקדש ולשכון בה שכינה אלא ארץ ישראל, ולא שרתה שכינה על יחזקאל בבבל אלא מפני שכבר שרתה עליו שכינה קודם לכן בארץ ישראל [מו"ק כה.].

<> לא מצאתי במקרא שארץ ישראל נקראת "ארץ קדושה", וגם כנראה אין כוונתו למקרא, שא"כ היה מביא על כך פסוק, כפי שהביא פסוקים לשני התוארים האחרים. ואמרו חכמים [כלים פ"א מ"ו] "ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות". וכן כתב בהרבה מקומות, וכגון בגבורות ה' פ"ח [מו.] כתב: "כמו שהארץ הקדושה מצד קדושתה אינה סובלת החטא, כמו שאמר [ויקרא יח, כח] 'ולא תקיא הארץ אתכם' כשתטמאו ח"ו הארץ [ראה להלן הערה 1289], כך ישראל מצד קדושתם אינם מסוגלים אל החטאים. ולפיכך הארץ מתייחס לישראל בענין זה, כי הארץ קדושה במעלתה הנבדלת מן הפחיתות ומן התיעוב, וכן ישראל... כי לפי הענין האדם יש לו מקום, לכך כשנתן הקב"ה הארץ הקדושה לישראל, בודאי מפני שהם ראוים לה... לפי מעלת ישראל שיש להם מעלה נבדלת קדושה, יש להם ארץ קדושה". ובנצח ישראל פנ"ו [תתסה:] כתב: "כי ארץ ישראל שהיא ארץ קדושה, ראוי לעם קדוש. והנה יש לישראל שהם עם קדוש, מקום מתיחס להם כראוי". ובנתיב התורה פי"ג [א, נד:] כתב: "בפרק קמא דתענית [ה.], אמר רבא, האי צורבא מרבנן דרתח, אורייתא הוא דרתח... דכתיב [דברים ח, ט] 'ארץ אשר אבניה ברזל', אל תקרי 'אבניה', אלא 'בוניה'... ולפי הנראה רחוק המדרש הזה מפשט הכתוב, שאמר 'ארץ אשר אבניה ברזל', אל תקרי 'אבניה', אלא 'בוניה'. אבל יש לך לדעת כי החומר מתפעל בקלות, והשכל קשה אינו מתפעל. לכך ארץ ישראל שהיא קדושה, האבנים שבה קשים כברזל, ואינם בעל חומר שקרוב להתפעל. ומזה תבין כי אשר רחוק מן החומר, קשה ביותר. ולכך דרשו אל תקרי 'אבניה', אלא 'בוניה'. כי התלמידי חכמים שהם בארץ ישראל הם גם כן קשים כברזל, ואינם בעלי חומר שהוא מתפעל, כי אוירא דארץ ישראל מחכים [ב"ב קנח:] ואל זה נמשכים תלמידי חכמים שבהם, שיש להם התוקף והחוזק" [הובא בחלקו למעלה פ"ד הערה 989, ולהלן הערה 1424]. ובנתיב היסורין ר"פ ב [ב, קעו.] כתב: "בפרק קמא דברכות [ה.], תניא רבי שמעון אומר, שלש מתנות נתן הקב"ה לישראל וכולם לא נתן אלא על ידי יסורין, ואלו הן; תורה, וארץ ישראל, ועולם הבא... יש לשאול, למה נתנו אלו מתנות על ידי יסורין. כבר בארנו כי היסורים זכוך הנפש, ולכך כאשר ישראל קנו מעלה נבדלת מן הגוף, צריכים קודם מרוק וזכוך הנפש, עד שראוי לקבל המעלה הקדושה... כי ארץ ישראל היא קדושה, ולא היו ראוים ישראל אל מדריגה הקדושה הזאת שינחלו הארץ הקדושה הנבדלת, עד שהגיע להם יסורים, שהיה להם זכוך הנפש ע"י סלוק הגוף ע"י יסורין, עד שראוים לקבל מעלת הקדושה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 108]. ולמעלה בהקדמה [כו.] כתב: "כי ארץ ישראל היא הארץ הקדושה, אשר הארץ הזאת היא נבדלת, יש בה השכל יותר משאר ארצות. ואם לא כן שהיה לארץ ישראל מעלה זאת, לא היה אוירא דארץ ישראל מחכים [ב"ב קנח:] ביותר משאר ארצות, ולא היה בארץ ישראל דוקא הנבואה, ובארנו זה במקומות הרבה", ושם הערות 96, 97. ובנתיב התורה פ"י [א, מה:] כתב: "כי הארץ הקדושה, הדר בה הוא דר במקום שיש לו קדושה, וכמו שאמרו 'אוירא דארץ ישראל מחכים', שכל ענין ארץ ישראל ומעלתה שהיא נבדלת מן הגשמי, שהרי היא קדושה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 97]. @**אמנם**^ יש להעיר, כי כאן מחלק בין מה ש"נקרא שמו יתברך על הארץ, כי נקרא שמו יתברך על הארץ" [תואר ראשון], לבין מה שארץ ישראל היא "ארץ קדושה" [תואר שני]. אך בתפארת ישראל פ"נ [תשצא:] כתב: "ארץ ישראל, במה שהארץ הזאת קדושה, והיא ארץ של השם יתברך, וכדכתיב [יחזקאל לו, כ] 'הלא עם ה' אלה ומארצו יצאו', נקראת ארץ ישראל ארצו של הקב"ה" [הובא למעלה פ"ג הערה 437], ומשמע מכך שהוי דבר אחד. וכן בח"א לשבת לג. [א, כה.] כתב: "דע לך, כי הארץ הקדושה מעלתה שנקראת 'קדושה', והשם יתברך הוא אלקי הארץ. כי מכל הארץ בחר השם יתברך בארץ ישראל הקדושה, והוא אלקי הארץ, וכדכתיב [מ"ב יז, כו] 'ולא ידעו משפט אלקי הארץ', שתראה כי השם יתברך אלקי הארץ" [הובא למעלה בהקדמה הערה 95], הרי שחיבר להדדי את שני התוארים. אמנם זה לא קשה, כי ברור שכל קדושה נובעת ממציאות הקב"ה [ראה למעלה פ"ד הערה 483], אך התואר הראשון חולק מקום לעצמו, בכך שהוא מורה שיש להקב"ה בעלות על א"י, שהיא שלו. דוגמה לדבר; נאמר [ויקרא כה, כג] "והארץ לא תמכר לצמיתות כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי", וכתב על כך הספורנו שם: "כי לי הארץ - הגליל הוא ארץ ה'. כי גרים ותושבים אתם עמדי - באותו הגליל, שאינו בכלל 'והארץ נתן לבני אדם'". הרי שארץ ישראל אינה משתייכת לתחתונים הנכללים בפסוק "והארץ נתן לבני האדם", אלא היא שייכת לעליונים [הובא למעלה פ"ג הערה 437, אך ראה להלן הערה 1321, שהמהר"ל אינו סובר כספורנו].

<> בגמרא שלפנינו [כתובות קיא.] איתא "מתים שבחוץ לארץ אינם חיים, שנאמר 'ונתתי צבי בארץ חיים', ארץ שצביוני בה - מתיה חיים, שאין צביוני בה - אין מתיה חיים". ובגבורות ה' פס"ד [רצה.] כתב: "'אתהלך לפני ה' בארצות החיים' [תהלים קטז, ט]. רוצה לומר כי אני הפך 'חבלי מות ומצרי שאול' [שם פסוק ג], כי 'אתהלך בארצות החיים', זה ארץ ישראל. ופירשו רז"ל [ירושלמי כתובות פי"ב ה"ג] שמתיה חיים לעתיד לבא". ולשון הירושלמי שם הוא "ארץ שמתיה חיין תחילה לימות המשיח". ומביא גמרא זו להורות ש"ארץ החיים" מורה על הפקעה ממיתה. ובאבות דרבי נתן פל"ד מ"י אמרו "עשרה נקראו חיים; הקב"ה... תורה נקראת חיים... ארץ ישראל נקראת חיים, שנאמר 'ונתתי צבי בארץ חיים'".

<> לשונו בבאר הגולה באר הששי [שב.]: "אין ספק שהחלק אשר הוא אמצעי לפי מצב כדור הארץ אינו ארץ ישראל, אבל אמצעי העולם אשר הוא אמצעי שוה בין הצדדין המחולקין, והוא אמצעי ביניהם, זהו ארץ ישראל, אשר הוא אמצעי בין הצדדין המחולקין, שאין זה כזה. וחלוף הצדדין נתלה במהות העולם. וראיה לזה, שאמרו [תנחומא קדושים אות י] כי ארץ ישראל הוא באמצע העולם כמו הטבור שהוא באמצע האדם... וכאשר תמדוד בקו, אין הטבור באמצע מצד המדידה הגשמית, רק כי הטבור באמצע בין חלק שנקרא חלק עליון, ובין חלק אשר הוא חלק התחתון. ויש לכל חלק ענין מיוחד. ודבר זה נמשך לפי מהות האדם, לא מצד המדידה הגשמית. לכך ארץ ישראל נחשב באמצע העולם, ובין הצדדין המחולקין ביניהם. והרי היא ארץ 'אשר לא תחסר כל בה' [דברים ח, ט], אם כן ארץ ישראל שייך בה כל [ראה להלן הערה 1254]. ואי אפשר שיהיה זה רק דבר שהוא באמצע, שהוא כלול משני קצוות, כאשר הוא ידוע. לכך לארץ ישראל יש סגולת האמצעי. כי יש ארץ מסוגל לדבר זה, ויש ארץ מסוגל לדבר אחר, כאשר הדברים הם מחולקים. אבל ארץ ישראל יש בו הכל, וזהו מסגולת האמצעי. ואין להקשות, למה לא יהיה האמצע אשר הוא אמצע לפי מצב כדור השמים. כי אין זה קשיא, כי דבר זה אינו נחשב לכלום מה שהוא אמצעי בשעור הגשמי, ואין זה מעלה כלל. אבל הדבר שהוא אמצעי בין שני הצדדין המחולקין, זהו הדבר השוה שאינו יוצא לשום קצה, רק הוא באמצע, וזהו חשיבות מעלה עליונה". ובתפארת ישראל פ"ע [תתרצו.] כתב: "כאשר בחר הקב"ה, בחר בארץ ישראל, שהוא באמצע העולם, ובחר אחר כך במקדש, שהוא באמצע ארץ ישראל [תנחומא קדושים אות י]. ודבר זה מפני שכל דבר שהוא נוטה מן האמצע אינו ראוי לקדושה, כי כבר אמרנו פעמים הרבה מאד שכל דבר שיש לו רוחק מתיחס אל הגשמי, שהגשם יש לו רוחק. אבל האמצעי בשביל שאין לו רוחק, שהרי הוא באמצע, מתיחס אל הדבר הנבדל" [ראה למעלה הערות 69, 594, ולהלן הערות 1609, 2128]. ובנתיב התורה פי"ג [א, נד.] כתב: "דבר זה ידוע שכל אמצעי הוא אחד, וארץ ישראל באמצע העולם, כמו הנקודה שהיא אחת באמצע העיגול. ומפני שארץ ישראל כמו הנקודה שהיא באמצע העיגול, שהיא מקשרת כל הקוים היוצאים מן העיגול" [הובא למעלה פ"ג הערה 1339].

<> לשונו למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [סד.]: "אין דבר שנקרא בשם 'חיים' כמו הארץ, דכתיב בה [תהלים קמב, ו] בארץ החיים', [ישעיה נג, ח] 'כי נגזר מארץ החיים', [יחזקאל כו, כ] 'ונתתי צבי בארץ החיים'. והטעם שנקראת הארץ 'חיים', מפני כי יש בארץ מה שלא תמצא בכל היסודות, שהיא עומדת באמצע כל העולם, שהיא הנקודה האמצעית. ומפני שהארץ באמצע כל העולם, ואינו נוטה לאחד מן הקצות, אשר כל קצה הוא תכלית וסוף, שהרי הוא קצה, ואילו הארץ שהיא באמצע, כמו נקודה בתוך העיגול, אין שייך בה קצה וסוף, לכך יש בה החיים, שהחיים הוא דבר שאין לו סוף וקצה, כי הקצה הוא המיתה. ולכך אמר [ישעיה ס, כא] 'לעולם ירשו ארץ', כלומר שיהיה להם החיים הנצחיים, ולכך ירשו הארץ, שהיא ארץ החיים". ובנתיב העבודה פ"ה [א, פח:] כתב: "כי ארץ ישראל הוא 'ארץ החיים', כמו שהתבאר בהקדמה בפרקים [סד.]. ולמה הוא 'ארץ החיים', רק בעבור שהוא באמצע העולם, ודבר שהוא באמצע מקבל החיים ממקור העליון... כי ארץ ישראל בשביל זה היושבים עליה יש להם חיים, בשביל כי ארץ ישראל תחת מדריגת החיים, כאשר ידוע לחכמים ולנבונים". ובבאר הגולה באר הששי [דש.] כתב: "אבל הדבר שהוא אמצעי בין שני הצדדין המחולקים, זהו הדבר השוה, שאינו יוצא לשום קצה, רק הוא באמצע, וזהו חשיבות מעלה עליונה. ומטעם זה נקרא ארץ ישראל 'ארץ החיים', לפי שארץ הוא באמצע בין הקצוות. וכל דבר שהוא קצה, הוא הולך אל הקצה, אשר בקצה דבק ההעדר, ואילו ארץ ישראל שאינו נוטה אל הקצה, הוא ארץ החיים. וכל זה שארץ ישראל הוא בין שני חלופי הצדדין, ואין צריך לומר שהוא אמצעי בקו המדה. ובשביל כך כל ההולך לארץ ישראל נקרא 'עולה', וזה מפני כי ארץ ישראל הוא באמצע, ואינו נוטה אל הקצה אשר יש בו ההעדר, ונקרא 'יורד', כמו שנקרא האבדון 'שאול', ויש בשאול ירידה. אבל ארץ ישראל שהוא ארץ החיים, לא נאמר בו רק עליה". ובח"א לכתובות קיא: [א, קסה.] כתב: "כל שהוא באמצע העולם מתיחס אליו החיים, והיוצא אל הקצה הוא המיתה, שהקצה הוא המיתה בעצמה. ודבר זה בארנו בהקדמת אבות [סד.], עיין שם ותמצא מבואר".

<> אודות השייכות בין חיים לאמצע, הנה אמרו חכמים [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת". ובגו"א בראשית פמ"ט אות כד [ד"ה ועוד] כתב לבאר: "ידוע כי המיתה היא קצה וסוף, ודבר שאין לו קצה אין לו מיתה. ומפני שיעקב אין מתיחס לו קצה, כי הקצה הוא לשני גבולים שהם קצה, כי כאשר תניח ג' נקודות זו אצל זו אין לנקודה האמצעית קצה כלל. ומפני שיעקב הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק, והוא השלישי המכריע ביניהם, הוא כנגד הנקודה האמצעית שאין מתיחס לה קצת וגבול, ולפיכך יעקב אבינו לא מת. ודבר זה אמת וברור מאוד על פי החכמה". ובגבורות ה' פנ"ד [רמב.] כתב: "יש בו חיות בעבור שיש בו שלישי, שהוא אינו קצה, כי השנים כל אחד קצה, ומה שיש בו קצה יש בו סוף, שהוא המיתה. אבל האמצעי הוא שאין לו קצה. והוא סוד יעקב אבינו לא מת, במה שהוא שלישי לאבות והוא אמצעי, כאשר ידוע למבינים". וכן כתב בתפארת ישראל ס"פ נ [תשצו.], אור חדש [רכ.], נתיב השלום [א, רטז:], נתיב התמימות פ"א [ב, רו.], ח"א לשבת קיח: [א, נד:], דרוש על התורה [כד:], דרוש לשבת תשובה [עט:], ועוד [ראה להלן הערה 1318]. נמצא מה ש"יעקב אבינו לא מת", וכן שארץ ישראל נקראת "ארץ החיים", הם מחמת אותו גורם, שהאמצעי מופקע מהקצה והמיתה. וכן נמצא עוד צד השוה בין יעקב לא"י; שהנה מצינו שקיום מצות ישיבת ארץ ישראל גורם לזכות לפריה ורביה [יבמות סד.]. וכן מצאנו אצל יעקב אבינו שהוא לא היה עקור מעולם [לעומת אברהם ויצחק], "כי יעקב היה דבוק במקור החיים אשר ממנו הבנים, שהרי יעקב אבינו לא מת, לפיכך לא היה יעקב עקור" [לשונו בח"א ליבמות סד. (א, קמא:)]. הרי ה"חיים" של ארץ ישראל ויעקב אבינו מתבטאים בבנים, שהרי מי שאין לו בנים קרוי מת [רש"י בראשית ל, א]. וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 48. ולמעלה פ"ב מי"א [תשצב:] כתב: "וכדי שלא תצא מזה עד שתעמוד על עיקר דבר זה מה שאמר 'עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם הזה' [שם], יש לך לדעת כי המיתה מגעת אל האדם כאשר הוא סר מן האמצע אשר נברא האדם עליו, ונוטה אל אחד הקצוות, בזה מגיע אל האדם המיתה. ודבר זה מבואר, שכל מיתה הוא קצה, אבל השווי והמצוע הוא החיים... ומה שהוא נוטה אל הקצה דבק בו ההעדר, כמו שהתבאר, לכך הוא מוציא את האדם מן העולם... וזה יציאה אל הקצה, והקצה דבק שם ההעדר, כי הוא קצה, ודבר זה מוציא אותו מן העולם, כי ראוי שיהיה האדם עומד מבלי שיהיה נוטה אל הקצה". ובבאר הגולה באר הששי [קסט:] כתב: "כי ד' קצוות יש בהם העדר, לפי שכל אחד ואחד קצה". ושם בהמשך כתב [שד:]: "כל דבר שהוא קצה, הוא הולך אל הקצה, אשר בקצה דבק ההעדר". ובנצח ישראל פ"ח [רד:] כתב: "כי נקראו 'קצוות' שיש להם קצה וסוף. אבל השוה אינו הולך אל הקצה" [ראה למעלה הערות 483, 1052].

דרך חיים פרק ה, עמוד PAGE ק

PAGE קצט

PAGE ק DH11