#**"כבוד אלקים**= הסתר דבר וכבוד מלכים חקור דבר" (משלי כה, ב). במדרש ב"ר (ט, א), רבי לוי בשם רבי חמא בר חנינא, מתחלת ספר בראשית עד "ויכלו" (בראשית ב, א) - "כבוד אלקים הסתר דבר", מכאן ואילך - "חקור דבר", עד כאן.

#**למה**= שהיה השגת האדם\* מתיחסת אל האדם במה\* שהוא השגתו, מחויב מזה שהדבר שהוא מושג לא יהיה נבדל מכל וכל מן האדם המשיג. שאם היה נבדל לגמרי מן האדם המשיג, אין ראוי שיהיה בו השגת האדם. כי כבר אמרנו שהשגה\* של אדם היא מתיחסת אליו, יחויב מזה שהדבר שהוא נבדל ממנו לגמרי, אחר שהוא נבדל ממנו, אין ראוי שיהיה לאדם השגה בו.

#**וזהו הסבה**= שלא נזכר בתורה בפירוש עולם הבא, או השארת הנפש אחר המיתה. שאילו היה דברי תורה כמו מלך בשר ודם שהוא מזהיר את עבדיו שלא יעברו את צוואתו, ואז יזכו לשכר הטוב שהוא מבטיח אותם, אז באין ספק היה נזכר היעוד הטוב בעולם הבא ובגן עדן. וכשיסור האדם מן המצוה, וימרוד בבוראו, יהא נדון בגיהנם. אבל במה שהתורה היא דברי אלקים חיים ביד הנביא, לכך הדברים שבתורה לפי השגת הנביא. והדברים האלו הם נבדלים מן האדם הגשמי, ואינם עמו במציאות. וכמו שנבדלים בעצמם ואינם עמו, כך ידיעתם רחוק מאוד מן האדם, ונבדלת ממנו. ולא יכנסו בגדר השגת הנביא דבר שהוא נבדל מן האדם.

#**כי הפרש**= יש בין החכמה ובין הנבואה; כי החכם ישיג מצד שכלו, ומכיון שהוא ישיג מצד שכלו, יוכל להשיג הדברים הנעלמים והנסתרים ביותר. אבל הנביא יקרא "חוזה" (מ"ב יז, יג), או "רואה" (ש"א ט, ט), ששייך רואה במה שהוא רואה הדבר מבחוץ. לכך צריך לכל נביא התדבקות בדבר לאשר נבואתו בו, והוא מתדבק בדברים ההם, וידעם מפני נבואתו.

#**ולפיכך אמרו**= חכמים (ב"ב יב.) 'חכם עדיף מנביא'. וביאור זה, כי הנבואה דומה כדבר\* לחוש עין, שירגיש המוחש מבחוץ. ואף כי אין הנבואה על ידי השגת החוש הגשמי, מכל מקום כמו שהחוש דבק במוחש, כך יש התדבקות כח הנבואה של הנביא, שהוא כח המדמה, או מה שהוא הכח המקבל הנבואה, שהוא מתדבק בדבר שהוא מתנבא עליו. ומפני זה יותר עדיף החכם, אשר הוא משיג ויודע הדברים הנעלמים, ומוציא אותם משכלו מעצמו. ומפני ההבדל הזה יקרא הנביא "חוזה" או "רואה", מה שאין כך בחכם. ולפיכך אי אפשר שיבא כלל ענין עולם הבא והשארת נפש בנבואה, כיון\* שלא שייך בזה רואה או חוזה, כי דבר זה נבדל מן האדם, ולפי שהוא נבדל לגמרי מן האדם, לא תפול הנבואה בו. שכבר אמרנו כי הנבואה צריך להתדבקות מבחוץ במה שהוא מתנבא עליו. לכך עולם הבא והשארת הנפש יתבאר יותר בחכמה, שהחכם משיג הדברים הנעלמים, יותר ממה שיתבאר בנבואה. לכך "חכם עדיף מנביא", מה שהוא יכול להשיג דבר שאי אפשר בנבואה. שכח הנבואה מתדמה לחוש העין המקבל מוחשיו מבחוץ, ואיך אפשר להיות נכתב בתורה ענין עולם הבא, שאין זה מענין הנבואה. כי מי שידע החילוק אשר יש בין החכם ובין הנביא, ידע כי אי אפשר דבר זה, כי הנביאים היו מתדבקים בדבר שהיו\* מתנבאים עליו.

#**ולפיכך אמרו חכמים**= (ברכות לד:), כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימי\* המשיח, אבל עולם הבא "עין לא ראתה זולתך" (ישעיה סד, ג). ביאור ענין זה, כי מאחר שצריך לנבואה ראיה, והיא התדבקות מבחוץ במה שידע מן הנבואה, לא היו יכולים להתנבאות רק לימות המשיח, במה שענין המשיח הוא ענין עולם הזה, ואינו נבדל מן האדם לגמרי, שהרי הוא בעולם הזה. אבל עולם הבא שנבדל מן העולם הזה, אין בו נבואה, כי עין לא ראתה אותו, ואין הנביא מתנבא רק בראיה, כמו שהתבאר.

#**אמנם בתורה**= כתיב לרמוז על עולם הבא, דכתיב (דברים כב, ז) "והארכת ימים", לעולם שכולו ארוך (קידושין לט:). כי אריכת ימים אינו מענין עולם הבא בלבד, רק שהוא הבטחה לנמצא, שהוא האדם הנמצא בעולם הזה, שיהיה לו אריכת ימים, לא יפסד. שאם מת מיתה טבעית, לא נחשב מיתה, שיחזור להיות חי. ואין דבר זה מענין עולם הבא בעצמו, רק שיבטח שהנמצא בעולם הזה לא יפסד. אבל שיזכר עולם הבא מצד עצמו, לא מצד הנמצא בעולם הזה, לא יתכן, מפני שהעולם הבא מצד עצמו נבדל מן האדם שהוא בעולם הזה, וכמו שהוא נבדל מן האדם, כך נבדל מהשגתו, ואין חבור לנביא לשם, ואיך יתנבא עליו. וזהו הפירוש האמיתי מה שלא נזכרו דברים אלו בתורה ובנביאים.

#**ואם שאנו**= נוכל לומר דרך אחר, והוא אמיתי גם כן. כי\* מדרכה של תורה לבאר המסובב בעצם, שזהו מדרך החכמה, לא דבר שהוא מסובב במקרה. ומה שהתורה מביאה לחיי עולם הבא, אין זה סבה בעצם, רק במקרה, לפי שעולם הבא נברא מאתו יתברך, כמו שנברא עולם הזה. ואם כן לא יתכן לומר רק שבשמירת תורה ומצותיה זוכה לאורך ימים, שלא יהיה נפסד, כי החטא מביא לאדם הפסד. ובקיום המצוה זוכה לאורך ימים, שזה נזכר בתורה תמיד; "והארכת ימים" (דברים כב, ז), "למען תחיון" (דברים ח, א). וכאשר יהיה לו חיים, אז מעצמו בא לעולם הבא, שהוא יהיה בסוף. ואם לא ישמור התורה, לא יהיה לו אריכת ימים, ויגיע לו המיתה, ואיך יבא לעולם הבא. נמצא כי אין התורה סבה בעצם לעולם הבא, רק לאריכת ימים. משל זה, שהתורה נותנת לאדם חיים בעולם הזה, ואין התורה סבה לעולם הזה. אבל כאשר התורה נותנת חיים לאדם בעולם הזה, אז (-בעצמו-) [מעצמו] הוא בעולם הזה. וכך התורה סבה בעצם לאריכת ימים, ואינה סבה לעולם הבא. לכך לא נזכר בתורה רק המסובב בעצם, שזהו אריכת ימים, ואל זה התורה היא סבה בעצם.

#**אמנם פירוש**= זה מוכרח לומר, כאשר התבאר מענין הנבואה בעצמו, שכמו שחוש העין המקבל הראות מקבל מוחשיו על ידי התדבקות החוש במוחש, כך כח הנבואה על ידי התדבקות כח הנבואה במושג ההוא הוא מתנבא. ולפיכך אי אפשר שיהיה התדבקות בדבר נבדל מן העולם, ולכך אי אפשר התדבקות בעולם הבא בעצמו, כי אם בעולם הזה, ואשר יגיע למציאותו בעולם הזה כמו (דברים כב, ז) "והארכת ימים", וכיוצא בזה, שהוא דבר שנמשך למציאות שיש לו בעולם הזה. שכאשר יעשה רצונו של הקב"ה, יהיה קיום למציאותו אשר יש לו עתה בעולם הזה, ודבר זה מבואר ואין להאריך.

#**ואף שהשכל**= משיג הדברים הנעלמים, מכל מקום דבר שהוא נבדל מן האדם לגמרי ראוי שלא יהיה השגתו בו. כי דבר שהוא נבדל מן האדם אין ראוי שיהיה לו השגה בו, שכל השגה חבור וצירוף למושג, והיציאה של עולם לפעל המציאות הוא נבדל מן העולם אחר המצא\* העולם בפעל, שאין הדבר כאשר הוא בעת הויה מתדמה לאחר המצאו. ולפיכך ההשגה בדבר זה, שהוא המצא העולם, ואיך יצא לפעל המציאות, שזהו קודם המצאו, הוא נבדל לגמרי מן האדם אשר הוא נמצא בעולם. ולפיכך על זה אמר (משלי כה, ב) "כבוד אלקים הסתר דבר" מן (בראשית א, א) "בראשית" עד (בראשית ב, א) "ויכלו" (ב"ר ט, א), שעד "ויכלו" מזכיר בהוויית הנמצאים ואיך יצאו לפעל, וזה יש להסתיר\*.

#**ובפרק ב' דחגיגה**= (יא:), אין דורשין בעריות לשלשה, ולא במעשה בראשית לשנים, ולא במרכבה ליחיד. פירוש אלו שלשה דברים; הראשון, שהשם יתברך מציאותו מובדל מכל הנמצאים, ואין לו השתתפות עמהם. השני, שהוא יתברך המציא שאר הנמצאים. השלישי, שהם מסודרים מאתו בסדר שלהם. כי מה שהמציא אותם, שהוא הוצאתם לפעל, דבר בפני עצמו, ואילו זה שסידר אותם כפי מה שהם עליו, ענין בפני עצמו. כי הבנאי הבונה בית, מתחלה מסדר אותו בשכלו, ואחר כך מוציא אותו לפעל.

#**וזה מה**= שאמר (תהלים נ, א) "אל אלקים ה' דיבר ויקרא ארץ". כי השם המיוחד הוא שם העצם, מורה שהוא נבדל מכל הנמצאים, ובו מקוימים כל הנמצאים. ושם "אלקים" פועל הנמצאים כלם, שהרי בכל מעשה בראשית נאמר (בראשית פרק א) "ברא אלקים". ובשם "אל" סדר הנמצאים כלם, כי בריאתם בדין, וסדר כל עניניהם בחסד, שזה השם הוא חסד.

#**וזה שאמר**= (חגיגה יא:) 'לא במרכבה ליחיד'. כי המרכבה מורה שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, כי כל רוכב במה שהוא רוכב עליו, הוא נבדל מן אשר רוכב עליו. וכל ענין המרכבה, ההשגה המורה על שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, ואיך הוא רוכב עליהם ומנהיג, כי בזה שהוא נבדל מהם [הוא] מנהיג אותם, כמו הרוכב המנהיג אשר רוכב עליו. וכמו הנשמה שבאדם, שהיא נבדלת מגוף האדם, ובמה שהיא נבדלת מן הגוף מחיה אותו ומנהיגו\*. וכמו שזאת השגה מורה על שהוא יתברך נבדל מזולתו, ואין בו השתתפות עם זולתו, כענין זה תהיה השגה, שלא תהא בה השתתפות בזאת הידיעה רק לעצמו.

#**אמנם**= מעשה בראשית, שרצה לומר שהקב"ה המציא המציאות, ובאיזה ענין יצאו לפעל ונמצאו, לכך אמר (ב"ר ט, א) עד "ויכלו" (בראשית ב, א) - "כבוד אלקים הסתר דבר" (משלי כה, ב). שזה הוא אשר המציא אותם לפעל. אבל מן "ויכלו" ואילך אינו מדבר במה שנמצאים מאתו יתברך, רק מדבר במה שנמצאו התולדות זה מזה. ומפני שהחכמה של מעשה בראשית יציאתם לפעל, ונמצא השם יתברך לזולתו, שהרי המציא אותם. ובענין זה מותר לדרוש, שהחכמה מגיע אל זולתו, לכך מותר לדרוש ליחיד.

#**ועריות**= מותר לדרוש לשנים. מפרש שם\* (חגיגה יא:) "עריות" - סוד עריות. ופירוש "סוד עריות" סדר המציאות וחבורם זה עם זה, ועל זה בא סוד העריות. שהשם יתברך סדר בחכמה שזה אסור עם זאת, וזאת אסורה עם זה, כפי הסדר שסדר השם יתברך הנמצאות בחכמה. וכל סדר, במה שאי\* אפשר רק בין שני דברים, כי בדבר אחד ובנמצא אחד אין סדר. ולפיכך דורשין בעריות לשנים, וזהו הדורש השלישי המוציא הדבר. כי ראוי שיהיה הלמוד כפי הלמד, שהיא החכמה עצמה; שאם הלמד, שהוא החכמה, מתפשט, כך הלמוד מתפשט גם כן, לפרסם אותו. ולפיכך במה שסוד עריות תולה בסדור הנמצאים, והתחבר זה עם זה והתרחקם זה מזה, ואין סדר רק בשנים המסודרים מן המסדר, ודבר זה בודאי התפשטות בעולם. לא כמו מעשה בראשית, שאינו רק הוצאתם לפעל. לפיכך דורשין בעריות בשנים, והדורש הוא השלישי.

#**ועוד**=, במה שהעריות כולם התרחקות מדבר שאין ראוי החבור, ויהיו הנמצאים עומדים בחקם וגבולם שנתן השם יתברך להם. ולכך נקראים העריות "חוק", כדכתיב (ויקרא יח, ד) "את חקותי תשמרו" גבי עריות. וזהו סוד העריות, כי השם יתברך המציא הנמצאים, ונתן להם חוק, ולא יצאו מחקם. וזהו כולל כל הנבראים שיש להם חוק, שישמרו חקם. והעריות שהוא החבור במי שאין ראוי לו, הוא יציאה מן החוק. ולפיכך ענין העריות הוא יותר קרוב אל העולם במה שהוא חוק הנמצאים, שלא יצאו מחוק אשר ראוי להם מצד עצמם.

#**והרי המדריגות**= הם שלשה\*; האחד, הוא המרכבה במה שהוא יתברך נבדל מן הנמצאים לגמרי. ומפני כי ההשגה הזאת במה שהוא יתברך נבדל מן העולם, לכך אין ראוי שיהיה פרסום בעולם לגמרי לדבר זה, ו"אין דורשין במרכבה ליחיד\*". ומעשה בראשית שהוא יציאת העולם לפעל מן השם יתברך, והוא מדרגה יותר נראה בעולם, דורשין לאחד, ולשנים אסור, שהרי אין מעשה בראשית רק מה שהוציא לפעל הנבראים. אבל העריות, שהוא חוק הנמצאים עצמם שלא יצאו מסדר הראוי להם, הוא מדריגה עוד יותר שנתלה\* בנמצאים עצמם, הוא יותר קרוב אל העולם, ולפיכך לשנים מותר, ולשלשה אסור. כי כבר אמרנו כי כל דבר [כ]זה הוא נבדל מן העולם עצמו אחר המצאו, ואחר שסדרו השם יתברך. ולפיכך יותר יש הטעה גם כן בדבר הזה, כמו שמפרש שם (חגיגה יא:), שאם ידרוש לשלשה, מתוך שהרב מסביר דבר לאחד, דבר שראוי להסתירו בעצמו, אם אחד ישא ויתן עם חבירו בענינים שהם נסתרים כמו אלו, שנפרשים ונבדלים מבני אדם, יבא לטעות, אחר שהשגה זאת בדבר שהוא נבדל מן העולם עצמו, ודבר זה ברור.

#**ואמר**= "וכבוד מלכים חקור דבר" (משלי כה, ב), פירוש, כמו שראוי לחקור כבוד המלך אשר הוא מולך על העם. והטעם שזהו כבודו של מלך, כי "ברוב עם הדרת מלך" (משלי יד, כח), הרי המלך כאשר יש לו עם, הם כבודו. וכאשר אתה חוקר על הנהגה ההיא איך מנהיג אותם, הוא כבוד למלך במה שיש לו עם, והוא מנהיג אותם. וכן אצל מלך מלכי המלכים, "מלא כל הארץ כבודו" (ישעיה ו, ג), לא כאשר המציא אותם וסידר אותם, שזהו קודם שהם נמצאים בשלימות, וכבודו כאשר כבר מנהיג הנמצאים, שהנמצאים הם לכבודו.

#**הרי שאסור**= לדרוש ברבים מעשה בראשית איך שהוא המציא לפעל הנמצאים, ומכל שכן שאין לדרוש את כבודו במה שהוא נבדל מן הנמצאים, וכן לדרוש בסתרי עריות החוק שנתן לנמצאים שעליו נבראו שלא יצאו מחקם, שכל הדברים האלו אינם כבודו של מלך, שכבודו כשיש לו עָם במציאות, שהם כבודו, ומנהיג אותם, לא איך המציא אותם. ומי שדורש אלו דברים דומה שנכנס תוך חדר פנימי של מלך בשר ודם, שאין זה כבוד למלך להיות משתתף עם המלך כאשר הוא ביחידי, ולכך כל אלו דברים "הסתר דבר". אבל מן "ויכלו", שכבר נבראו הנמצאים כלם שהם כבודו יתברך, ומכאן ואילך אינו מדבר רק בהנהגתו יתברך את הנמצאים שהם כבודו, יש לחקור אחר זה, שכל ענין זה כבודו יתברך שמו.

#**ואף אם**= הם דברים מופלאים מן האדם, והם יותר פלא ממעשה בראשית, כמו כל הנסים והנפלאות שעשה הקב"ה, במה שהם אחר מציאות העולם נאמר בזה (משלי כה, ב) "כבוד מלכים חקור דבר". שאין ההסתר רק איך היה מציאות העולם ממנו, וסוד עריות גם כן חוק שנתן השם יתברך לנמצאים, ודבר זה סדר שלהם, דבר זה יש להסתיר. אבל הנהגתו את הנבראים אחר המצאם הוא כבודו יתברך, שהרי כל הנמצאים אחר המצאם הם כבודו. וכל אשר יש בו יותר פלא, הוא יותר כבוד אל השם יתברך לחקור עליו, לפי שהוא מורה על גבורתו יתברך ויכולתו, ויש לחקור על זה. ומכל שכן שחקירתנו בזה הוא לכבוד השם יתברך, לסתום פיהם של דוברי שקר, הדוברים על צדיק של עולם עתק. וזכות האמת יעמוד לנו, והוא יתברך דרך אמת יורנו.

<> בדפוס ראשון של גבורות ה' תיבת "אלקים" תמיד נכתבה עם אות קו"ף, לעומת הדפוסים המאוחרים יותר שנכתבה עם אות ה"א. ונקטנו כדרך דפוס ראשון. והמהר"ל פותח את הספר בענין זה, כדי לבאר שהנסים של יציאת מצרים הם מכלל "כבוד מלכים חקור דבר", ולכך יש לחקור ולהעמיק במכלול הנסים שהיו ביציאת מצרים. וכן כתב להלן [לפני ציון 133], וז"ל: "כל הנסים והנפלאות שעשה הקב"ה... נאמר בזה 'כבוד מלכים חקור דבר'... וכל אשר יש בו יותר פלא, הוא יותר כבוד אל השם יתברך לחקור עליו, לפי שהוא מורה על גבורתו יתברך ויכולתו, ויש לחקור על זה". ודע, שבדפוסים המאוחרים מופיעה כאן כותרת "הקדמה ראשונה", אך אינה נמצאת בדפוס ראשון. וראה להלן הקדמה שניה הערה 1.

<> בשנויי לשון. אמנם כדבריו נמצא אות באות בילקו"ש ח"ב רמז תתקסא. וכן להלן פ"ג [לאחר ציון 15] הביא דברים בשם מדרש שוחר טוב, אך כלשונו ממש נמצא בילקו"ש, וכמבואר שם בהערה 16. וכן הוא להלן פ"ד [לאחר הערה 17] הביא דברים בשם הויקרא רבה, אך כלשונו ממש נמצא בילקו"ש, וכמבואר שם הערה 18. וכן הוא להלן פ"ז [לאחר ציון 106] הביא דברים בשם המדרש רבה, אך כלשונו ממש נמצא בילקו"ש, וכמבואר שם הערה 107. וכן הוא להלן פ"ט הערה 158.

<> "לְמה" - לפי.

<> פירוש - השגת האדם מתייחסת אל האדם, שהרי השגה זו נקראת "השגתו", והיא שייכת אליו, ושמו נקרא עליה. ואפשר להטעים זאת על פי דברי הפחד יצחק שבועות מאמר טז, אות ח, שכתב: "ידועה היא המימרא כי חכמתו של אדם היא היא ה'אדם שבאדם'. כי בעוד שבשאר עניניו של אדם אפשר למצוא נקודות שיתוף בין האדם ובין שאר סוגי הבעל חי, הרי חכמתו היא היא המבדילה אותו מכל סוגי הבריות שבעולם". ובפחד יצחק ר"ה מאמר יא, אות טו, כתב: "ה'אדם שבאדם' אינו אלא הדעת שבו". לכך בהכרח שהשגת האדם תתייחס אליו, כי מהות האדם מתבטאת בהשגתו ובהבנתו, שהן הן המאפיינים המובהקים ביותר ל"אדם" שבו. ואין לך דבר שהוא יותר "אדם" מאשר השגתו והבנתו. ולהלן [לפני ציון 62] כתב: "כל השגה חבור וצרוף למושג".

<> לשונו בנתיב התורה פי"ד [תקלח:]: "כי כל דבר שאינו נמצא עם האדם, אין ספק כי השגה הזאת נבדל ממנו". ובהמשך הפרק שם [תקעב.] כתב: "לא מצאנו דבר זה בתלמוד להזכיר את אחד להביא ממנו שום דבר חכמה את אשר לא היה לו חלק בתורת משה. ומקרוב זה שנתפשטו חבורים אלו, ונמשך דעות בני אדם אחר דבריהם להתחכם גם כן בדברים שמגיעים לעיקרי האמונה, כאשר טבע האדם נכסף לחקור אחר זה, ובשביל זה היו קצתם יוצאים מן עיקר האמונה בכמה דברים. ואיך אפשר דבר זה שיעמוד האדם על דברים אלו בחקירתו, שההשגה בדברים כמו אלו רחוק מן האדם. ואף דבר שהוא אתנו והוא למראית עינינו אין האדם עומד עליהם, ואיך דברים כמו אלו... ובפרט ההשגה בו יתברך, שזאת ההשגה נבדלת מבני אדם". ובנתיב התשובה פ"א [כא.] כתב: "אין החכמה ההשגה הנבדלת לגמרי מן הגשמי". ובתפארת ישראל ר"פ סג הביא את מאמרם [מנחות כט:] שמשה רבינו לא היה יודע לדרוש את התגין שבתורה, לעומת רבי עקיבא. ובהמשך הפרק שם [תתקפה.] כתב: "ומפני שהיה משה שולט גם כן בעולם הזה כמו שאמרנו, לכך לא היה למשה רבינו ע"ה חבור אל התגין. כי במה שהשגות דקות נבדלים מהתורה עצמה, אין למי שהוא בעולם המורגש שייכות בשלימות אל אותם השגות, והם נבדלים מאתו, ולא היה מוכן אל התגין. ולא כן היה לרבי עקיבא, שמדרגת ומעלת רבי עקיבא לא היה בעולם הזה המורגש, וכאילו היה מסולק לגמרי ממציאות עולם הזה כאשר סרקו בשרו במסרקות ברזל [ברכות סא:], ואם כן אין לו עולם הזה כלל. ולכך היה לרבי עקיבא שייכות לגמרי אל ההשגות ההם, אשר לדקות השגתן נבדלים מעולם המורגש הזה". ו"מאויבי תחכמני" [תהלים קיט, צח]; נאמר בתורה [שמות כ, יד] "לא תחמוד", וכתב שם הראב"ע בזה"ל: "אנשים רבים יתמהו על זאת המצוה, איך יהיה אדם שלא יחמוד דבר יפה בלבו כל מה שהוא נחמד למראה עיניו. ועתה אתן לך משל; דע כי איש כפרי שיש לו דעת נכונה, והוא ראה בת מלך שהיא יפה, לא יחמוד אותה בלבו שישכב עמה, כי ידע כי זה לא יתכן". וכן אמרו חכמים [סוטה ח.] "אין יצר הרע שולט אלא במה שעיניו רואות", הרי השגת היצר הרע היא רק במה ששייך לאדם, ולא במה שנבדל מהאדם. וראה הערה הבאה.

<> לשונו להלן בתחילת ההקדמה השניה: "באו אנשי חקרי לב החוקרים משכלם ומדעתם על ה', מתפלספים, רוצים להתחכם על דברים הנסתרים. ודברים הנגלים והם אתם ולעיניהם, כמה וכמה הם, אשר זה אמר ככה וזה ככה, עד שבמהות שכל האדם ונשמתו ירבו הדעות והחקירות. אולם כולם רוח ודבר אין בהם, כי מה יוכל לדעת האדם בעל חומר, אף כי נתן אלקים בו דעת וחכמה, והנה דעתו וחכמתו מצטרפת אל החומר, ויש לדעתו וחכמתו חבור ויחס אל החומר, איך ידע הדברים הנבדלים. וכמו שאין האדם מתחבר עם הנבדלים, כך לא יוכל לעמוד על עניניהם ועל מעשיהם [ראה להלן הערות 16, 68]. אם לא יד ה' עשתה זאת שהודיע דרכיו למשה, ואחר כך לנביאים, ומהם קבלו החכמים, והודיעו לנו במדרשים ובדבריהם דברים הנעלמים הכמוסים. וכאשר אלו האנשים המתפלספים חקרו מדעתם ושכלם על מעשה ה', יש יצאו לדרך זר לגמרי, ואותם אין ראוי להזכיר את זכרם ואת דבריהם, אם לא כמו שאמרו ז"ל [אבות פ"ב מי"ד] 'הוי שקוד ללמוד כדי שתשיב לאפיקורס'". ובדר"ח פ"ו מ"ז [קסה.] כתב: "בפרק קמא דתענית [ז.], אמר רבי יוסי בר חנינא, מאי דכתיב [ירמיה נ, לו] 'חרב על הבדים ונואלו', חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שעוסקים בתורה בד בבד. ולא עוד אלא שמטפשין... כי עיקר התורה על ידי שנים דוקא. כי האדם במה שהוא עצמו בעל חומר, ראוי שיוציא השכל אל אחר, ואז הוא שכל נבדל שאינו עומד בגוף האדם. אבל כאשר הוא עוסק בד בבד, ואינו מוציא השכל אל אחר להיות שכל נבדל מן הגוף, אינו מתחכם כלל. 'ולא עוד אלא שמטפשין', ודבר זה כי כאשר אינו עוסק בתורה, אז עומד כפי מה שראוי אל האדם בעל חומר, להשיג ולדעת מה שמתייחס אל האדם שהוא בעל חומר, מה שמשיג בעניני העולם הגשמי. אבל כאשר הוא עוסק בתורה, ורוצה להתחכם בתורה שהיא שכל הנבדל לגמרי... בודאי השכל הנבדל הוא בשנים דווקא. ולכך אם עוסק בתורה יחידי הוא מטפש, שאין זה שכל כלל הראוי אל התורה, שהיא שכל נבדל, רק טפשות הוא. כי השכל הנבדל כאשר הוא מתחבר ומשתתף אל החמרי, הוא הטפשות". ובנתיב התורה פ"ו [רסו:] כתב: "כי אם לא למד כלל, היה קונה דבר שהוא קרוב אליו, ויכול להבין אותו בקלות, ולא היה מקבל סכלות. אבל כאשר רוצה להשכיל, והרי כאשר עוסק בד בבד, אינו שכל נבדל, רק שכל עומד בגוף, ובוודאי מטפש, כי אינו יכול להתחכם כל כך. ודומה למי שאינו חכם, אם אינו מבקש להתחכם יותר מדאי, רק כפי ערך חכמתו, יכול לדעת ולהבין. אבל כאשר רוצה להתחכם בדבר שאינו שייך לו, בודאי מטפש, כי יוצא מן השכל". @**ואמרו חכמים**^ [חגיגה יג.] "עד כאן יש לך רשות לדבר, מכאן ואילך אין לך רשות לדבר, שכן כתוב בספר בן סירא; במופלא ממך ["במובדל ומופרש ממך" (רש"י שם)] אל תדרוש, ובמכוסה ממך אל תחקור, במה שהורשית התבונן, אין לך עסק בנסתרות". וכן אמרו במדרש [ב"ר ח, ב]. והרמב"ן בסוף הקדמתו לתורה, כתב: "ואני הנני מביא בברית נאמנת, והיא הנותנת עצה הוגנת, לכל מסתכל בספר הזה, לבל יסבור סברה, ואל יחשוב מחשבות בדבר מכל הרמזים אשר אני כותב בסתרי התורה. כי אני מודיעו נאמנה, שלא יושגו דבר ולא יודעו כלל בשום שכל ובינה, זולתי מפי מקובל חכם, לאוזן מקובל מבין. והסברא בהן איולת, מחשבה מועלת... כי לא תבואהו בסברותיו רק רעה, כי ידברו אל ה' סרה, אשר לא יוכלו כפרה... בגדול ממך אל תדרוש, בחזק ממך בל תחקור, במופלא ממך בל תדע, במכוסה ממך בל תשאל, במה שהורשית התבונן, שאין לך עסק בנסתרות" [ראה להלן הערה 122]. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; נאמר [איוב יט, כו] "ומבשרי אחזה אלוק". ההבנה הפשוטה תופסת שהפסוק נאמר בדרך של רבותא ואף על פי; אף על פי שהבשר הוא החלק הגשמי והנמוך שבאדם, מ"מ גם מדיוטא תחתונה זו ניתן לחזות אלוק. אך לפי דבריו כאן ההבנה היא להיפך; דוקא משום ש"בשרי" הוא קרוב אל האדם, ונמצא במחיצתו, לכך "מבשרי אחזה אלוק", ולא אחזה אלוק מדבר שהוא רחוק מ"בשרי", וזהו דיוק הלשון "ומבשרִי אחזה אלוק", ולא נאמר סתם "מבשר אחזה אלוק". וראה בדר"ח פ"ג מי"ד [שכח:], ושם הערה 1429, שנקודה זו גופא התבארה שם. וראה להלן הערה 16, והקדמה שניה הערה 414.

<> לשונו בתפארת ישראל ר"פ נז [תתפח.]: "אמר יהודה בן בצלאל זכרונו [לברכה] לחיי העולם הבא, הדבר אשר נבוכו בו הרבה מבני אדם, הוא מה שלא נזכר בתורה עולם הבא, אשר הוא העיקר, שהיה ראוי שיהיה נזכר במה שהוא תכלית האחרון. ואם לא כן, חס ושלום הנה הרבה מן הצדיקים אשר הגיעו אליהם כמעשה הרשעים, והרבה מן הרשעים אשר הגיע אליהם כמעשה הצדיקים. ואם כן חס ושלום 'שוא עבוד אלקים' [מלאכי ג, יד] במצות. אם לא כי הכל בא לכלל חשבון לשלם כל דבר פשע של צדיקים בעולם הזה, ולהביא במשפט על כל דבר נעלם של הרשעים בעולם הבא. ואם כן למה לא נזכר בפירוש בתורה עולם הבא, כי זה היה יותר ראוי להבטיח את הצדיקים, ולאיים על הרשעים. וכבר באו בזה תשובות רבות מאד, ואין אנו צריכים להביא דברים המפורסמים הידועים. אמנם אנחנו בארנו בהקדמת חבור גבורות ה' ובארנו תשובת שאלה זאת באמת ובאמונה בב' פנים אמתיים". והמהר"ל הקדיש שני פרקים בתפארת ישראל [נז-נח] בישוב שאלה זו בחמשה אופנים [ראה להלן פ"ח הערה 221]. וכבר הראשונים עמדו על קושיא זו, והם: הרמב"ם הלכות תשובה פ"ט ה"א, רמב"ן שמות ו, ב, ויקרא יח, כט, דברים יא, יג, רבינו בחיי שמות כד, יא, וכוזרי חלק ג אות כ [בביאור השמטת עוה"ב מבקשות התפילה]. והבעל העיקרים במאמר ד פרק לט, פתח את הפרק בזה"ל: "וראוי שנשתדל להתיר הספק אשר לא סרו הראשונים והאחרונים מלספק בו, והוא למה לא נזכר בתורה היעוד הרוחני בפירוש, כמו שנזכרו היעודים הגשמיים". ובכלי יקר [ויקרא כו, יב] הביא בשם האברבנאל שבע תשובות לשאלה זו. @**ויש להטעים**^ שאלה זו, כי נתבאר כמה פעמים בספרי המהר"ל שהתורה נקראת "תורה" משום שהיא מורה את הדרך כיצד האדם יגיע לעוה"ב. וכגון, בנתיב התורה פ"א [לו.] כתב: "ואמר 'ויורני' [משלי ד, ד], שהוא לשון הוראה, כמו שנקראת התורה בלשון זה [דברים לג, ד], ולא נקראת בשם 'חכמה', כמו שנקראת שאר חכמה או תבונה. מפני כי הפרש יש; כי התורה מורה לאדם את הדרך, אשר בדרך ההוא יגיע אל תכליתו האחרון מה שאפשר לאדם להגיעו, הוא אל עולם הבא. וזה אין בכח שום חכמה, כי על ידי התורה מגיע האדם אל עולם הבא, ולכך ראוי לה דווקא לתורה שם 'תורה', שהוא לשון הוראה, שמורה לאדם תכליתו האחרון אשר ראוי לאדם להגיע אליו". וכן כתב בדר"ח פ"ג סוף מי"ח [תסז:], וז"ל: "וזה שנקרא תורת משה 'תורה', מפני שהוא לשון הוראה, כי התורה מורה הדרך אל עולם הבא... כי הדרך הזה הוא צריך הוראה, כי הוא דרך צר מאד". וכן כתב שם פ"ו מ"ט [שכב:], וז"ל: "כי התורה היא שמוליכה את האדם אל מחוז חפצו אשר ראוי אל האדם ללכת שמה, דהיינו אל העולם הבא, וכבר בארנו זה במקומו". ולהלן פ"מ [קמט.] כתב: "והבן שנקראת התורה 'דרך' [קידושין ב:], מפני שהתורה מביאה את האדם אל הצלחה האחרונה, וכמו שאמר הכתוב [משלי ו, כב] 'בהתהלכך תנחה אותך וגו''. ולפיכך ראוי שתנתן התורה בדרך, שאין ענין התורה בעצמה רק שתהא התורה מוליכה את האדם בדרך אשר ילך בה, וכדכתיב [שמות יח, כ] 'והודעת את הדרך אשר ילכו בה', וזהו ההליכה אל ההצלחה האחרונה". ולכך בודאי ראוי להתעורר על השמטת שכר העולם הבא מן התורה, הרי מהותה של התורה היא להוביל את האדם לעולם הבא, ואשר מכך נגזר שמה "תורה".

<> הוא שכר גן עדן. והרמב"ן בשער הגמול [כתבי הרמב"ן, כרך ב, עמוד רצד] כתב: "מה שיגיע לאדם אחר המות הוא גן עדן, כמו שביארנו מגיהנם שהוא העונש המגיע לרשע אחר המות מיד... ומצינו למדין ששכר האדם לאחר המיתה מיד הוא בגן עדן", ושם מאריך לבאר שכר גן עדן. ולהלן פמ"ז כתב: "השם יתברך משלם לרשע מעשיו לא בעולם הזה, רק אחר המיתה. שאם לא כן, יש רשעים הרבה שמגיע להם כמעשה הצדיקים, אם לא שנאמר שהשם יתברך משלם לרשעים אחר המיתה, לא כמו בני אדם שאין מאמינים כלל בגיהנם". ובתפארת ישראל פנ"ח [תתקטז.], לאחר שהביא כמה תשובות מדוע לא נזכר העולם הבא בתורה, כתב: "והנה תשובות האלו אשר אמרנו, הם גם כן תשובת מה שלא נזכר בתורה השארת הנפש אחר מות האדם, כי דרך אחד ותשובה אחת היא גם לזה, ואין בזה ספק כלל כי הם דברים ברורים מאד מאד". ובסוף הפרק שם כתב: "וכן לא הוזכר גן עדן וגיהנם, לומר שאם תשמרו התורה יהיה לכם גן עדן, ואם לא תשמרו יהיה לכם גיהנם". ורבינו בחיי על פרקי אבות פ"א מ"ג כתב: "מדוע לא הוזכר בתורה בפירוש ענין גן עדן לנשמות".

<> מעמיד את "אילו היה דברי תורה כמו מלך בשר ודם שהוא מזהיר את עבדיו" לעומת "במה שהתורה היא דברי אלקים חיים ביד הנביא" [לשונו בסמוך]. ולא ברור מהו ה"זה לעומת זה" שיש בזה, דמדוע "מלך המזהיר את עבדיו" הוא לעומת "דברי אלקים חיים ביד הנביא". וראה להלן הערה 13 בביאור מרגניתא זו.

<> יש לדייק בלשונו, שנקט בדוגמה של מלך שיתן שכר למי שלא יעבור על צוואתו [ולא בשכר שינתן למי שיקיים את צוואתו], שכתב: "כמו מלך בשר ודם, שהוא מזהיר את עבדיו &**שלא יעברו**^ את צוואתו, ואז יזכו לשכר הטוב שהוא מבטיח אותם". ומדוע לא כתב כאן שאיירי בשכר הניתן לעבדי המלך שיקיימו את צוואתו. והיה ניתן ליישב, שהואיל וקודם לכן כתב שאיירי במלך "שהוא &**מזהיר**^ את עבדיו", לכך כתב "שלא יעברו את צוואתו", כי אזהרה שייכת בעיקרה להמנע מלעבור על הצוואה, וכמו שכתב הרמב"ם בפיהמ"ש למכות פ"ג מ"א, וז"ל: "ידוע הוא כי כל התורה צווי ואזהרה; והצווי היא מצות עשה, ואזהרה היא מצות לא תעשה". והרמב"ן [בראשית לד, יג] כתב: "לא תיקרא 'אזהרה' אלא המניעה בלאו". אך היא גופא קשיא, מדוע נקט שאיירי באזהרה [וממילא איירי בלאו], ולא כתב שאיירי בציווי של "קום ועשה". @**זאת ועוד**^, כי במיוחד יש להעיר כן לשיטתו שאין מתן שכר על מצות לא תעשה, אלא רק על מצות עשה. והטעם הוא שבקיום מצות לא תעשה אינו קונה מעלה חדשה, אלא נשאר במדרגתו הקודמת, והשכר ניתן על קנית מעלה, ולא כשנשאר במדרגתו. וכן כתב בח"א לקידושין לט: [ב, קמ:], וז"ל: "כי בשב ואל תעשה עומד על ענין הראשון, ולא קנה שום דבר, [אך] כשבא לידו עבירה ונצול... כאשר גובר על יצרו כאילו קנה מדריגה, שהרי היה גובר על יצרו, ולא הלך אחריו, ונצח אותו, וזהו קנין מעלה". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכד.] כתב: "על ידי לא תעשה אין קונה האדם על ידם זכות כלל, שאם לא אכל חלב, או לא בא על הערוה, לא קנה בזה זכות, רק אין עבירה בידו שיש על זה עונש". ובתפארת ישראל פ"כ [שג:] כתב: "בעצם מצות לא תעשה אין בהם שכר... כיון דאמרינן בפרק קמא דקדושין [לט:] שאין מקבלין על לא תעשה שכר כעושה מצוה רק אם באה עבירה לידו. ובשום מקום לא מצינו שיש שכר כאשר מקיים מצות לא תעשה". ובדר"ח פ"ב מ"א [תפח:] כתב: "במצות לא תעשה אין שכר עליהן בעצמם כלל, רק בשביל הצער, ולא בשביל המצוה עצמה. דהכי איתא בפרק קמא דקידושין [לט:], דאמר התם, העושה מצוה אחת מטיבין לו. ופריך מצות עשה אין, מצות לא תעשה לא, והתניא ישב אדם ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה. ומשני, כשבא דבר עבירה לידו. פירוש, שאין שכר על מצות לא תעשה בעצמם, רק כשבא עבירה לידו, ומתאוה לעבירה, וכופה את יצרו, נותנין לו שכר בשביל הצער שכופה את יצרו". וכן הוא בגו"א בראשית פמ"ו אות ה [שנז.], נצח ישראל פ"ב [כג.], ח"א למכות כג: [ד, ה:], ח"א לחולין צא. [ד, קה.], ועוד. ונהי שכאן נקט בדוגמה בעלמא של מלך המצוה את עבדיו, מ"מ יש להבין מדוע נקט בדוגמה שאין לה הקבלה בשכרה של תורה. וראה להלן הערה 17 בישוב שאלה זו.

<> משייך את גיהנם במיוחד ובמסוים למרידה. ונראה ביאורו, שאין גיהנם אלא על מזיד, ולא על שוגג, וכמו שכתב הרמב"ן בדרשת "תורת ה' תמימה", וז"ל: "באור הענין לדעתי כי הקרבנות בתורה לא יבאו כי אם על השגגות, ואין בשגגה הכרת הנפש ועונש גיהנם". והחסיד יעב"ץ לאבות פ"ד מט"ז כתב: "כתב הר"י ן' שושן ז"ל השוגג במעשה נוכל לזכותו, כי בטרדת דעתו ולבו בל עמו עושה כן... ארבעה אנשים מצורעים פתח שערי גיהנם; אנוס, שוגג, מזיד, פושע. אנוס, רחמנא פטריה מיד הנוגש אותו... שוגג, אם הביא קרבן או באו עליו ייסורין, והיתה נפשו לו לשלל, עליו נאמר [איוב לג, כג] 'אם יש עליו מלאך מליץ אחד'... מזיד, נכנס בגיהנם עד תום ענשו, ואחרי כן עולה. פושע, עומד שם לעולם, 'ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים בי וגו'' [ישעיה סו, כד]". ואמרו חכמים [יומא לו:] "'עוונות' אלו הזדונות... 'פשעים' אלו המרדים". לכך גיהנם ניתן לאלו שמרדו ביד חזקה, ולא שעשו כן בשגגה.

<> פירוש - על ידי משה רבינו, וכמו שאומרים בתפילת הקטורת "אתה הוא ה' אלקינו שהקטירו אבותינו לפניך את קטורת הסמים בזמן שבית המקדש היה קיים, כאשר צוית אותם על יד משה נביאך ככתוב בתורתך". ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפז.] כתב: "כי התורה ניתנה מן השם יתברך על ידי הנביא... שנתנה בסיני על ידי משה, שהיה נביא ה'". והבטוי "דברי אלקים חיים" לקוח מדברי הגמרא [עירובין יג:], שאמרו שם "שלש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים הלכה כמותנו, והללו אומרים הלכה כמותנו. יצאה בת קול ואמרה, אלו ואלו דברי אלקים חיים" [וכן הוא ביומא לה:, וגיטין ו:]. ומה שנקט כאן בביטוי זה [ולא אמר רק "אבל במה שהתורה היא ביד הנביא"] יבואר בהערה הבאה. @**ועוד אפשר לומר**^, שבא לרמוז שדברי הקב"ה חלים ומתלבשים על הנביא, ולא רק שהם עוברים דרך הנביא. וכן נאמר [דברים יח, טו] "נביא מקרבך מאחיך כמוני יקים לך ה' וגו'", ובגו"א שם אות יג כתב: "בספרי [שם] דרשו 'כמוני', כמו שאני מדבר דבר ואיני מתירא, וכן הוא אומר 'רק אל יוסף פרעה התל' [שמות ח, כה], כך כל הנביאים לא יהיו מתיראים; שכן אמר יהושע [יהושע כד, יט] 'לא תוכלו לעבוד את ה''... זה המדרש יש בו ענין נפלא, אפרשהו לך למען תבין. כי הכתוב אמר 'כי נביא אקים', לא כמו האומות שהם דורשים אל מעוננים ואל קוסמים, שכל המעשים האלו הם מעשים מן רוחות הטומאה, ואינם מן האלקים, אבל הנביא יהיה דברו מן האלקים. וזה נראה כי ענין אלקי עמו, דכאשר לא ירא הנביא, ענין זה הוא מפני כי דבר רוח אלקים עליו, שהם דברי קדוש, ומכח דברי קדוש, שהוא נורא על כל בשר ודם, לא היה הנביא מתיירא מבשר ודם. כי זהו הוראה על שנבואתו נבדלת אלקית, שהרי אינו מתיירא מבשר ודם, וזהו שנבואתו למעלה מבשר ודם. ומפני שמשה היה מגנה ענין האומות, אמר 'נביא אקים לך וגו'', דאף על גב דמדריגות הנביאים האחרונים לא היו כמו משה, אל תאמר כלל מפני זה שלא יהיו דברי אלקים חיים בקרבו, אלא הוא כמוני בענין זה שדברי אלקים חיים בקרבו, ולכך אינו ירא כמוני. הרי הנביא הבא אחרי שוה הוא לי בענין זה, כי דברי אלקים חיים בו. אף על גב דהיה מדריגת משה חשוב לענין זה שהיה יודע יותר, מכל מקום בעיקר הדבר - שהיה דברי משה דברי אלקים חיים - הרי כל הנביאים שוים, כי דברי קדוש היו שומעים. ומזה היה והוא אינו יראה שהיו יראים מפניו. והבן זה היטב". הרי ה"דברי אלקים חיים" שיש לנביא המביאו שלא יירא מבני אדם הוא מחמת שדברי אלקים חיים חלים ומתלבשים עליו לגמרי, עד שאינו מתיירא מבשר ודם. וראה הערה הבאה.

<> לעומת "מלך בשר ודם שהוא מזהיר את עבדיו שלא יעברו את צוואתו" [לשונו למעלה לפני ציון 9]. ולמעלה בהערה 9 הוקשה מהו ה"זה לעומת זה" שיש בין "מלך בשר ודם המזהיר את עבדיו" לבין "דברי אלקים חיים ביד הנביא". ונראה לבאר זאת על פי דבריו בגו"א שמות פל"א אות ט, וז"ל: "כי דברי תורה מחוייבים שיהיה כל דבור ודבור כך, ולפיכך לא היה התורה כמלך בשר ודם המצוה לעבדו כך וכך תעשה, שהעיקר הוא גזירתו שחידש מלבו. אבל דברי תורה הם מחוייבים מצד עצמם... כי אין התורה גזירת המלך בלא טעם... כי הדברים [של התורה] הם מוכרחים על פי החכמה והדעת" [ראה להלן הערה 17]. ובתחילת דרוש על המצות [נ.] כתב: "שם 'תורה' הונח על המצות שנתן השם יתברך על ידי משה. ולא נקראו בשם 'מצות', אף שהיה שם זה ראוי יותר, באשר הם מצות מאתו יתברך, מפני כי לשון 'מצוה' שייך בציווי הבא ממי שלא יבקש שידע המצטוה ענין הציווי ומהותו, רק כל תכליתו לשתהא ציוויו נעשית [וכמו מלך המצוה את עבדיו]. והשם יתברך רחקו מחשבותיו מזה בתתו המצות לישראל, וחפץ שידעו ויבינו כל ענין המצוה. ולכך נקראו 'תורה', לשון הוראה, שמורה דברים השכליים שבהם והחכמה". הרי שדברי תורה מחוייבים על פי החכמה והדעת, בעוד שציווי של מלך מחוייב רק מצד שזו גזירת המלך. לכך, אם דברי תורה היו כמלך המצוה את עבדיו, לא היה צורך שדברים אלו יגיעו אלינו דוקא באמצעות השגת הנביא, כי הואיל ואין ציווי המלך דברי חכמה ודעת, אלא סתם דברים, ו"סתם דברים" אינם מחייבים אמצעי בדמות נביא, ואף פתקא משמיא יספיק לכך. אך הואיל ודברי תורה "מוכרחים על פי החכמה והדעת", לכך הם צריכים להקלט על ידי מקבל שהוא גם גם כן בעל השגה ודעת, וממילא האופן היחידי שדברי תורה יגיעו אלינו כפי מה שהם הוא דוקא באמצעות השגת הנביא. וזהו שכתב כאן שהתורה היא "&**דברי אלקים חיים**^ ביד נביא", לאמור שדברי תורה הם דברי חכמה המחייבים מקבל נביא, כי רק כך הדברים יתקבלו בהתאם למהותם. וראה הערה קודמת. @**ויש לדון**^ האם שבע מצות בני נח [סנהדרין נו:] מחייבות גם כן מקבל נביא. כי בתפארת ישראל פי"ז [רסד:] ביאר שאין לשבע מצות בני נח "בירור החכמה והשכל לגמרי... לא היה ראוי לאומות התורה, [שהיא] השכל הבירור". ובגו"א שמות פט"ו אות ל [שיד:] כתב: "ז' מצות לבני נח, שאין שם תורה עליו". והאחרונים דנו האם בחיוב שבע מצות דבני נח נכללים גם קטניהם כשהם בעלי דעת מסויימת [שו"ת חת"ס יו"ד סימן קפד, וסימן שיז, מנחת חינוך מצוה קצ, ואור שמח איסורי ביאה פ"ג ה"ב]. וראה בנתיב התורה פט"ו הערה 283. הרי שיש מקום לומר ששבע מצות בני נח הן "כמו מלך בשר ודם שהוא מזהיר את עבדיו שלא יעברו את צוואתו", לעומת דברי תורה שהם "דברי אלקים חיים ביד הנביא". ויל"ע בזה.

<> של עוה"ב וגן עדן.

<> כי הנביא נמצא בעולם הזה הגשמי, לכך עניינים המרוחקים מהעולם הזה הגשמי, הם מרוחקים מן הנביא. ובנתיב התורה פ"ט [שצ:] כתב: "כי אי אפשר שיהיה הנבואה, שהיא לאדם שהוא בעולם הגשמי, להשיג מדריגת תלמיד חכם עצמו". ובהקדמה לתפארת ישראל [יא.] כתב: "הנביאים, שהם בני אדם בעולם הזה, ובא להם רוח הקודש מעליונים" [ראה להלן הקדמה שניה הערות 58, 418, 420]. ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצו.] כתב: "אי אפשר שתהיה הנבואה בדבר שהוא נבדל מן האדם לגמרי... אין אדם שהוא בעולם הזה החמרי מגיע להשיג מדרגתו" [ראה להלן פ"ט הערה 137]. ובהמשך הפרק שם [תתקא:] כתב: "כי אין הדבר כמו שחשבו השואלים כי הכל הוא בא בנבואה, כי אין הנבואה רק בדבר שיש לו צירוף אל עולם הזה, אבל דבר שהוא נבדל לגמרי מן עולם הזה, לא יפול בנבואה כלל, וזה מבואר". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכד.] כתב: "זה לא נראה לנביאים, כי הנביאים היו בעולם הזה הגשמי". @**ואודות שהעוה"ב**^ הוא נבדל מן האדם אשר הוא בעולם הזה, כן כתב בתפארת ישראל פנ"ז [תתצא.], וז"ל: "כי אין השגת הנבואה רק לדבר שהוא בעולם הזה... אבל דבר שהוא לעולם הבא, אשר העולם הבא נבדל מעולם הזה, ואין לו יחוס אל עולם הזה, לא יפול זה בכח הנבואה כלל". ואמרו חכמים [תנחומא חקת אות ג]: "זה שאמר הכתוב [איוב יד, ד] 'מי יתן טהור מטמא לא אחד'. כגון אברהם מתרח, חזקיה מאחז... ישראל מאומות העולם, העולם הבא מן העולם הזה". הרי שהשוו את יחס העוה"ב לעוה"ז כיחס אברהם לתרח וישראל לאומות העולם. ובדר"ח בהקדמה [כח.] כתב: "עולם הבא, שאין שם אכילה ושתיה, ומסולק העולם הבא מן הגופנית לגמרי". ובדר"ח פ"ד מ"א [כא.] כתב: "בעולם הבא, ששם הפשיטות לגמרי מן החומר". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קכח.] כתב: "כי יהיה העולם הבא הכל רוחני, כמו שמבואר בכמה מקומות". ובנתיב התורה פ"י [תלד:] 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: "העולם 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, ולכך אין כל אדם זוכה לשתי שלחונות". ובאור חדש פ"א [תיב:] כתב: "הטובה האמיתית היא בלתי גשמית, כמו הטובה שתהיה לעתיד, שאינה טובה גשמית, רק רוחנית". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועוה"ב נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי אין להם עולם הנבדל. וכמו שאמרו בפרק הרואה [ברכות סא:] לא אברא עלמא אלא לאחאב, כלומר שאין ראוי לו כלל עוה"ב... שהם הפכים. ולא אברא עוה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא וחבריו [שם], כי אין ראוי לעוה"ב רק מי שאין לו עוה"ז, כמו שהיה רבי חנינא בן דוסא, כי הם הפכים, זה נבדל, וזה גשמי... וכל אשר יש לו בעוה"ז מצד העושר ושאר מעלות שהם גשמיים, בודאי הוא תחתון בעולם הנבדל. ולהפך ג"כ, אותו שהוא קטן ופחות בעוה"ז הגשמי, שהוא עני, זוכה אל עוה"ב, כי כאשר הוא מסולק מן הדברים הגשמיים, ראוי אל הנבדל". וכן כתב בח"א לערכין טז: [ד, קמב:]. ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קעט:] כתב: "כי עוה"ב הוא הפך העוה"ז הגשמי, ולפיכך מי שראוי ומוכן אל העוה"ז - אינו מוכן לעוה"ב. ולכך אין ראוי לצדיקים עוה"ז, כי עוה"ב הוא נבדל, וזה גשמי, והם הפכים. וכבר אמרו [פסחים נ.] 'עולם הפוך ראיתי'... שמזה תדע כי העוה"ב הוא הפך עוה"ז לגמרי, שזה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי". ובדרוש לשבת תשובה [עו:] כתב: "לא נברא העוה"ז אלא לאחאב וחבריו, ולא נברא עוה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא. הרי כי העוה"ז פונה מן העוה"ב, ואשר זוכה לעוה"ז אינו זוכה לעוה"ב, ואשר זוכה לעוה"ב אינו זוכה לעוה"ז... כי ברא השי"ת עוה"ז לרשעים, ועוה"ב לצדיקים". וכן הזכיר בקצרה בח"א לב"מ פו. [ג, מג:].

<> לשונו בתפארת ישראל פנ"ז [תתפח:]: "אמנם אנחנו בארנו בהקדמת חבור גבורות ה'... כי אלו האנשים בשאלה זאת חשבו כי אל הנבואה הקרוב ורחוק הוא בשוה, ויפול בגדר הנבואה על דבר שהוא רחוק לאדם. ואין הדבר כך... ולפיכך כאשר היה רוח הקודש שורה על הנביאים, היה להודיע הדברים אשר הם אתו במציאות. אבל דברים אשר אינם אתו במציאות, והם עולם אחר, לא שלטה הנבואה בזה". ואודות שכאשר הדבר נבדל מהאדם, אזי גם הבנת הדבר נבדלת מהאדם, כן כתב הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ה ה"ה, וז"ל: "כשם 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". והמלבי"ם [ישעיה שם] כתב: "אי אפשר שתשיגו מאומה ממהות מחשבותי, כמו שאי אפשר שתשיגו מהות עצמותי. ועל זה אמר 'כי לא מחשבותי מחשבותיכם', מחשבותיכם שאתם מעיינים עלי אינן מחשבותי האמתית כלל, כי אותם לא ידעתם". ולהלן סוף הקדמה שניה [לאחר ציון 414] כתב: "לפי שהאדם הוא טבעי, אינו משיג רק הטבעי, ולפיכך נעלם ממנו הדבר הבלתי טבעי". ולהלן [לפני ציון 42] כתב: "וכמו שהוא [העוה"ב] נבדל מן האדם, כך נבדל מהשגתו". ובתחילת ההקדמה השניה כתב: "כמו שאין האדם מתחבר עם הנבדלים, כך לא יוכל לעמוד על עניניהם ועל מעשיהם" [הובא למעלה הערה 6]. ובדר"ח פ"ה מ"ו [קצה:] כתב: "הם אמרו שלא נוכל לדעת מהותו, ואמרו 'אילו ידעתיו הייתיו'". והתוספות יום טוב ר"ה פ"א מ"ב כתב: "כמו שאי אפשר להשיג מהותו יתברך ויתעלה זכרו נצח, כן אי אפשר להשיג השגחתו וסקירתו. שאם היינו משיגים דרך השגחתו, כבר היינו משיגים עצמותו, וזה א"א בשום פנים".

<> נראה לבאר זאת עוד, כי כבר השריש המהר"ל הרבה פעמים שהתורה נכתבה מצד מבטו של האדם המקבל. וכגון, בתפארת 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... וגם בארנו שאין הכונה כי השם יתברך נראה בלבד אל המקבל באופן זה שהיה יורד, כי דבר זה אינו. רק הוא כך באמת נמצא, כי אל האדם הוא יורד על הר סיני... ודבר זה הוא יסוד גדול מאד מאד, ראוי לך שיהיה היסוד הזה נגד עיניך תמיד... וכן אמרו [ילקו"ש ח"ב תשמו] 'עורה למה תישן ה'' [תהלים מד, כד]. וכי יש שינה לפני הקב"ה, אלא בשעה שישראל אינם עושים רצונו של מקום, כביכול כאילו יש שינה לפניו. הרי כי נקרא שינה מצד המקבל, שכך נמצא השם יתברך אצל האדם המקבל שהוא בעולם הזה. והרי הדבר ברור כי האדם שהוא בעולם הזה, קורא שמות כפי אשר נמצא השם יתברך אל המקבלים [ב"ר יז, ד]". ובבאר הגולה באר הרביעי [תיז.] כתב: "ודע כי בכל מקום שתמצא בכתוב ובדברי חכמים לשון כזה [תוארים של ה'], חס ושלום שיעלה על דעתם לומר שיהיה דבר זה אצל הבורא, כי מי מספרים 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:], להלן פרקים כג, ע, גו"א בראשית פ"ו אות יב, שם שמות פ"ג אות ב, וח"א לע"ז ג: [ד, כה.]. וראה להלן בהקדמה שניה הערות 126, 303. ומכלל יסוד זה נמצא גם מה שמבאר כאן, שהתורה ניתנה ביד הנביא ובהתאם להשגת הנביא, כי כל זה מכלל "מצד המקבל" הוא. @**ועל פי זה**^ ניתן ליישב את מה שהוקשה למעלה בהערה 10, שנקט בציור שמתן שכר מהמלך הוא כאשר "מזהיר את עבדיו שלא יעברו את צוואתו", והוקשה מדוע נקט בציור של קיום מצות לא תעשה, הרי בקיום זה אין בתורה מתן שכר. אך נראה שזה גופא ההבדל בין ציווי של מלך לציווי של התורה, וכמו שכתב בגו"א שמות פל"א אות ט, וז"ל: "לא היה התורה כמלך בשר ודם המצוה לעבדו כך וכך תעשה, שהעיקר הוא גזירתו שחידש מלבו. אבל דברי תורה הם מחוייבים מצד עצמם... כי אין התורה גזירת המלך בלא טעם... כי התורה היא בין השם יתברך ובין האדם, משלמת רצון השם יתברך, ונותנת לאדם שלימות" [ראה למעלה הערה 13]. הרי שדוקא התורה, שהיא באה להשלים את המקבל, בה נמצא החילוק בין קיום מצות עשה לקיום מצות לא תעשה; בקיום מצות עשה האדם קונה מעלה נוספת, ואילו בקיום מצות לא תעשה אין האדם קונה מעלה נוספת, אלא נשאר על מקומו. לכך יש מתן שכר על קיום מצות עשה, ואין מתן שכר על קיום מצות לא תעשה [כמבואר למעלה הערה 10]. אך כל זה כאשר הכל נסקר מצד האדם המקבל, ולכך הנידון הוא האם האדם קנה או לא קנה מעלה נוספת בקיום המצוה. אך כאשר מלך מצוה לעמו, אין כאן שום הסתכלות על האדם המקבל, והכל נידון מצד המלך שחידש מלבו גזירה בעלמא. לכך אין מתן שכר המלך צמוד להשלמת המקבל, אלא רק למי שישמע לגזירתו. ובכגון דא לא אכפת לנו אם איירי במצות עשה או במצות לא תעשה של המלך, כי אין השלמת המקבל מעלה או מורידה כלום בציוויו של המלך. וכדי להדגיש את השוני בין ציווי התורה ביד נביא לציווי המלך לעבדיו, נקט דוקא בציור שהמלך הזהיר את עבדיו שלא יעברו על מצות לא תעשה שחידש מלבו, כי אף הדגשה זו היא מכלל עיקר דבריו כאן, שהתורה ניתנה לנביא בהתאם להשגת הנביא, לעומת אזהרת המלך, וכמו שנתבאר.

<> בתפארת ישראל פנ"ז [תתקא:] הוסיף: "ואולי יאמרו כי אף אם לא יפול בנבואה אפשר שיאמר זה השם יתברך לנביא שעל ידי התורה ומצותיה יזכה לעולם הבא. דבר זה גם כן אינו, כי לא היה הדבור בא לנביא רק דבור שהוא ראוי אל הנביא, מה שהיה שייך וראוי בנבואה. אבל דבר שאינו ראוי לנביא, כמו שהוא ענין עולם הבא, דבר זה לא יבא לנביא כלל. לכך לא בא בתורה ענין עולם הבא ותחיית המתים רק ברמז בלבד, כמו שדרשו ז"ל מן המקראות ברמז רחוק". וראה להלן הערה 43.

<> בא לבאר מדוע השגת הנביא אינה כוללת את עוה"ב, ואילו השגת החכם כוללת את עוה"ב, שהרי החכמים עסקו בענייני עוה"ב. וכגון, אמרו בגמרא [ברכות יז.] "מרגלא בפומיה דרב, 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". וכן כיוצא בזה מאמרים רבים.

<> אודות שהשכל משיג דברים נבדלים, כן כתב בתפארת ישראל פי"ח [ערה.], וז"ל: "כי השכל הוא החוקר על הדברים... ואף בדברים הנבדלים הוא חוקר ועומד עליהם". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתפט:] כתב: "כי אף עם השכל משיג הדבר אשר הוא נעלם מאד, אבל בכח הנבואה לא יפול... השכל משיג דברים הנעלמים". ולהלן פמ"א כתב: "וידוע כי השכל הוא המוציא דברים הנעלמים הסגורים לאור המציאות, ולפיכך נקרא השכל 'אור' בכמה מקומות [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'. שכשם שהאור מוציא הדברים הבלתי נראים שיהיו נראים, כך השכל מוציא דברים הנעלמים לאור המציאות". ובח"א לסנהדרין לט. [ג, קנה:] כתב: "ודאי וברור אם האדם היה שכלי גמור היה משיג הדבר שהוא במדינת הים, כמו השם יתברך שהוא בשמים, יודע ומשיג מה שבארץ, כי השכל משיג הכל... כי השכל הוא [עפ"י משלי כ, כז] 'נר ה' חופש הכל'". וצרף לכאן דבריו בתפארת ישראל פי"ג [רט:], שכתב: "המחשבה היא המדריגה היותר עליונה, היא מדרגת עולם הבא". ולכך ברי הוא ששכל האדם משיג ענייני עולם הבא. וראה להלן ציון 61.

<> לשונו בתפארת ישראל פנ"ז [תתצא.]: "הנביא שנקרא 'רואה' ו'חוזה', אשר אלו שתי לשונות משתמשים גם כן לעין... וכשם שאין העין רואה הדבר הנבדל מן החוש, מפני ההבדל שבין החוש והמוחש, כך כח הנבואה אינו רואה דבר שהוא נבדל, עולם הבא. ולפיכך אמר [סנהדרין צט.] 'עין לא ראתה' [ישעיה סד, ג], רצה לומר כי עין הנבואה לא תשלוט בדבר הנבדל". ובח"א לב"מ פה: [ג, מא.] כתב: "אי אפשר להתחבר אל מדריגתו, כי הראיה הוא אל דבר שיש לאדם צירוף וחבור עמו, ושולט בו ראיה, ואין הראיה שולט אל דבר שאין לו צירוף וחבור אליו כלל" [ראה להלן הערה 43].

<> אודות שהראיה באה מבחוץ, כן מבואר להלן הערה 30. ומה שמדגיש שהנבואה באה מבחוץ [לעומת החכמה שבאה מבפנים], כן כתב הרמב"ן [ב"ב יב.], וז"ל: "אע"פ שנטלה נבואת הנביאים, שהוא המראה והחזון, נבואת החכמים, שהיא בדרך החכמה, לא נטלה, אלא יודעים האמת ברוח הקודש שבקרבם". וראה להלן הערה 28.

<> "יקרא הנביא 'חוזה' או 'רואה'... ולפיכך אי אפשר שיבא כלל ענין עולם הבא והשארת נפש בנבואה, כיון שלא שייך בזה רואה או חוזה, כי דבר זה נבדל מן האדם, ולפי שהוא נבדל לגמרי מן האדם, לא תפול הנבואה בו. שכבר אמרנו כי הנבואה צריך להתדבקות מבחוץ במה שהוא מתנבא עליו... שכח הנבואה מתדמה לחוש העין המקבל מוחשיו מבחוץ, ואיך אפשר להיות נכתב בתורה ענין עולם הבא, שאין זה מענין הנבואה" [לשונו להלן לאחר ציון 28].

<> לשון הרמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ז הלכות א-ב: "מיסודי הדת לידע שהא-ל מנבא את בני האדם, ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה... דעתו פנויה תמיד למעלה, קשורה תחת הכסא להבין באותן הצורות הקדושות הטהורות, ומסתכל בחכמתו של הקב"ה... מיד רוח הקודש שורה עליו. ובעת שתנוח עליו הרוח תתערב נפשו במעלת המלאכים הנקראים 'אישים', ויהפך לאיש אחר, ויבין בדעתו שאינו כמות שהיה, אלא שנתעלה על מעלת שאר בני אדם החכמים, כמו שנאמר בשאול [ש"א י, ו] 'והתנבית עמם ונהפכת לאיש אחר'... וכולן כשמתנבאים אבריהן מזדעזעין, וכח הגוף כשל, ועשתנותיהם מתטרפות, ותשאר הדעת פנויה להבין מה שתראה, כמו שנאמר באברהם [בראשית טו, יב] 'והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו'. וכמו שנאמר בדניאל [דניאל י, ח] 'והודי נהפך עלי למשחית ולא עצרתי כח'". ובספר שערי אורה [השער השלישי והרביעי, הספירה השמינית] כתב: "ולפיכך דע, כי לפי שהם המראות שבהן היו נביאים מסתכלין, תמצא כי בעת הנבואה היה גוף הנביאים נרתעו נפחדו ונזדעזעו, ועצמותיהם נבהלות, עד שמתהפכין כענין שהיו בראשונה, שנשמתן מזדככת, ואז רואים במראה הנבואה מה שהם רואים". והאברבנאל ליחזקאל פרק א כתב: "שאין השמיעה שנזכרה בפסוק הזה חושיית מוגשמת, כי הנה הנביאים בעת נבואתם, עינים להם ולא יראו, אזנים להם ולא ישמעו, ואין הקול הנזכר כאן קול גשמי מוחש". והשם משמואל פרשת וירא שנת תרע"ד, כתב: "כל הנביאים בעת התנבאם נתבטל חושם הגשמי, כמו שנאמר 'והודי נהפך עלי למשחית'". ובספר המאמרים, פרשת תצוה, שנת תרס"ב, כתב: "הנביאים בעת נבואתם היה אצלם ביטול ההרגש וביטול חוש והשכל, כידוע שהנביא נקרא בשם 'משוגע', כמו שנאמר [מ"ב ט, יא] 'מדוע בא המשוגע הזה אליך כו''". והרד"ק [מ"ב ט, יא] כתב: "המשוגע הזה - היו קוראים לנביא 'משוגע', לפי שפעמים בעת הנבואה היה מנהגם כמו המשוגע, ושיצא מדעתו, כמו שאמר [ש"א יט, כד] 'ויפשט גם הוא בגדיו'. לפי שיש להם בטול ההרגשות והכחות הנפשיות".

<> לשונו בתפארת ישראל פנ"ז [תתצא:]: "כשם שהעין רואה הדבר, והחוש של עין דבק במוחש, כך הנבואה דבק כח זה במה שהוא רואה וחוזה בנבואה".

<> לשון הרמב"ם במו"נ ח"ב פל"ו: "וכבר ידעת כי כל כח גופני יחלש וילאה ויפסד עת, ויבריא עת אחרת. וזה הכח המדמה, כח גופני בלא ספק. ולזה תמצא הנביאים, תתבטל נבואתם בעת האבל או בעת הכעס וכיוצא בהם. כבר ידעת אמרם [שבת ל:] 'אין הנבואה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות'". והמלבי"ם שמות ג, ב כתב: "כל הנביאים ראו מחזות ודמיונות, כי בא להם שפע הנבואה באמצעות כח המדמה". והר"ן בדרשותיו, הדרוש השמיני, כתב: "הכח המדמה, שמדרכו שיחליף ענין בענין אחר... והנביאים היו מתנבאים באמצעות זה הכח. והיו רואים ענינים, לא היה להם מציאות כלל. ונבאר זה באחת הנבואות, והוא ההקש בשאר. הנה זכריה התנבא ואמר [זכריה ד, ב-ג] 'ראיתי והנה מנורה זהב כולה ושבעה נרותיה עליה שבעה ושבעה מוצקות לנרות אשר על ראשה, ושנים זתים עליה אחד מימין הגולה ואחד משמאלה'. הנה הענין הזה בעצמו לא היה רואה דבר אמתי כלל שיהיה לו מציאות, ומה שאמר 'ראיתי והנה מנורה', לא היה רואה כלל אותה. אבל מצד שהיתה נבואתו באמצעות הכח המדמה, היה נראית אליו כאילו היה רואה החזיון הזה. והענין האמיתי ממנו היה הדבר המכוון הנמשל, כמו שנאמר [שם פסוק יא] 'ויאמר מה שני הזיתים האלה', [שם פסוק יד] 'ויאמר אלה שני בני היצהר'. הנה אם כן עם היות הענין הנרמז ואשר כוון בו אמיתי, החזיון כולו לא היה אמיתי, אבל הוא ענין נדמה". ובספר אור ה' מאמר ג ח"א כלל ו פרק ב, כתב: "שאר הנביאים... היתה נבואתם באמצעות הכח המדמה, שנרמז זה באמרו [במדבר יב, ו] 'במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו', בשכבר התבאר בספר 'החוש והמוחש' כי החלום הוא באמצעות המדמה. והמראה גם כן, יתחקו בה צורות המביטים בה, וידמה כאילו הם מפותחים בה, אשר כל זה פועל הדמיון".

<> לשון האברבנאל שמות כג, כ: "כנוי לשכל הפועל המנבא לנביאים, או הכח המדמה... שתהיה נבואתם מאמצעות הכח המדמה, או מהשכל הפועל".

<> מבאר שיש שתי עדיפויות לחכם על פני הנביא; (א) החכם "משיג ויודע הדברים הנעלמים". (ב) החכם "מוציא אותם משכלו מעצמו". ונראה שעדיפות ראשונה היא תולדה מעדיפות השניה; הואיל והחכם משיג דברים משכלו ומעצמו, לכך יש בידו להשיג ולדעת גם את הדברים הנעלמים, כי "החכם יודע אף דברים רחוקים ממנו, שכן המרחק אינו מחיצה בפני השכל" [לשון "פרקי מבוא לתורת המהר"ל", ויובא להלן הערה 33]. וכן כתב הרמב"ן [ב"ב יב.], וז"ל: "אע"פ שנטלה נבואת הנביאים, שהוא המראה והחזון, נבואת החכמים, שהיא בדרך החכמה, לא נטלה, אלא יודעים האמת ברוח הקודש שבקרבם" [הובא למעלה הערה 22]. ובח"א לב"ב יב. [ג, סו:] כתב: "ומה שאמרו 'חכם עדיף מנביא', כי הנבואה הוא בחידה ובמראה, ואילו החכם יודע הנעלם והבלתי ידוע לאחרים לא במראה ולא בחידות, רק שהוא משיג השגה ברורה, אשר השם יתברך מוציא שכל האדם מן הכח אל הפעל. והחכם יודע העתידות גם כן, שהרי יודע ומשיג דרכי ה'. ואם רואה לפניו רשע, משיג שכך יהיה לו לעתיד, וכן כל הדברים, עד שאם הוא חכם וגדול יכול לדעת העתידות שיבאו יותר מן הנביא. כי אין דבר במקרה, רק הכל הוא מסודר ממנו יתברך, והוא יתברך בא ממנו בסדר השכלי. ולכך האדם שהוא חכם יודע אף העתידות".

<> כי הנביא מקבל מבחוץ, ועל כך נקרא "חוזה" או "רואה", שהראיה היא כלפי החוץ. אך החכם מבין מדעתו מבפנים, ולכך לא יאמרו עליו הלשונות של "חוזה" או "רואה". וצרף לכאן דברי הגר"א [אסתר ב, ה], שכתב: "ראיה, שמיעה... בלימוד התורה; ראיה הוא לראות בתורה שבכתב, שמיעה לשמוע תורה שבעל פה" [וכן הוא בגו"א ויקרא פכ"ו אות יח]. לכך ברי הוא שאצל החכם המבין מדעתו לא יאמרו לשונות של ראיה ["חוזה" או "רואה"], אשר לשונות אלו שייכות לתורה שבכתב. ובכמה מקראות נאמרה שמיעה ביחס לחכמה ["ישמע חכם ויוסף לקח" (משלי א, ה), "אוזן שומעת תוכחת חיים בקרב חכמים תלין" (משלי טו, לא), "הט אזנך ושמע דברי חכמים" (משלי כב, יז), ועוד], כי ההבנה הפנימית תיקרא "שמיעה". וצרף לכאן את דברי האומר שאע"פ שרב שמחל על כבודו כבודו מחול [קידושין לב:], מ"מ נביא אינו יכול למחול על כבודו [מהר"ם שי"ק על תרי"ג מצות, מצוה רנח אות ה, והועתק לפירושו על התורה ס"פ בהעלותך]. והם הם הדברים. [אמנם במגילה יד: אמרו שחולדה יכלה להתנבאות במקום שעמד ירמיה, כי ירמיה מחל לה על כך מחמת שהיתה קרובתו. ומשמע מכך שנביא יכול למחול על כבודו (שפתי חכמים שם)]. וצרף לכאן, שאמרו בגמרא [ב"ב יב.] "אין אלו אלא דברי נביאות", ופירשו תוספות שם "לא לשבח קאמר, אלא כלומר שאומר בלא טעם".

<> כי הראיה נופלת על דבר שמבחוץ, ואילו ההבנה נופלת על הלב. ובדר"ח פ"ב מ"א [תצח:] כתב: "כל ראיה הוא מצד החוץ, והידיעה בלב שייך אף שלא מן החוץ".

<> עוד אודות ביאור המאמר "חכם עדיף מנביא", ראה בתפארת ישראל פנ"ז [תתצ.], שם פס"ט [תתרפז.], דר"ח פ"א מ"א [קלב., קלז:], נתיב התורה פ"י [תיב:], נתיב האמת פ"א [א, קצח:], ותחילת דרשת שבת תשובה [הובא להלן הקדמה שלישית הערה 138].

<> בתחילת דרשת שבת תשובה כתב: "'האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ אמרי פי' [דברים לב, א]... למה אמר 'אמרי פי', כינה הענין לעצמו, וישעיהו אמר [ישעיה א, כ] 'כי פי ה' דבר'... מפני התורה שהיא של תלמיד חכם... וזה שייך אצל כל בעל תורה, שהתורה היא נקראת 'תורתו' [ע"ז יט.]... וכן בכמה דוכתי דאמרינן [קידושין לב:] חכם שמחל על כבודו, כבודו מחול. מפני שהתורה היא שלו, ויכול למחול. ומכל שכן משה רבינו ע"ה, שהתורה שלו, ונקראת על שמו, דכתיב [מלאכי ג, כב] 'זכרו תורת משה עבדי'... אבל ישעיה הנביא שלא בא לדבר דברי תורה, רק דברי נבואה, אמר 'כי פי ה' דבר'. וזהו ההפרש שיש בין התורה שנקראת שהיא של המדבר, ובין הנביא שמדבר בנבואה, שהנבואה מן הקב"ה. וזה שאמרו חז"ל 'חכם עדיף מנביא', מפני כי החכם שמדבר דברי תורה או דברי חכמה, התורה או החכמה היא שלו. ולא כן הנביא, לפי שהנביא מדבר מצד רוח הקודש, ופי ה' דבר, ולא נקרא שהוא שלו, ולכך עדיף חכם מנביא". וראה להלן בהקדמה שלישית הערה 138. @**ויש להעיר**^, כי כאן מבאר שתורת משה היא דברי נבואה [ולכך לא נזכר בה עוה"ב], ואילו בדרשת שבת תשובה הנ"ל מבאר שתורת משה שייכת למשה כפי שהתורה שייכת לכל חכם [ולכך משה אמר "אמרי פי", לעומת ישעיה שאמר "פי ה' דיבר"]. נמצא שלפי דבריו כאן כאשר אמרינן "חכם עדיף מנביא", משה רבינו הוא בגדר "נביא" ולא בגדר "חכם". ואילו לפי דבריו בדרשת שבת תשובה, משה רבינו הוא בגדר "חכם" ולא בגדר "נביא". ואין לומר שפרשת האזינו [שבה נאמר "אמרי פי"] נמצאת בספר דברים, ושונה ספר דברים שיש לו דין של דברי תורה ולא דברי נבואה [כמשמעות הרמב"ן (דברים א, סוף פסוק א). ובתפארת ישראל פמ"ג (תרסג.) ביאר שספר דברים הוא מצד המקבל], דא"כ תיקשי לך מדוע בספר דברים לא נזכר עולם הבא וגן עדן. ועל כרחך שאף ספר דברים נכלל ב"דברי נבואה", ועם כל זה נאמר בו "אמרי פי". ובדר"ח פ"א מ"א הערה 168 הובאה שם קושיא דומה לזו. ויל"ע בזה. וראה להלן הקדמה שלישית הערה 138.

<> בספר "נועם" [כרך כה, במבוא לתורת המהר"ל (עמוד רמז)] הביא דברים אלו, וכתב לבאר בזה"ל: "הנביא אינו מנבא אלא בדברים שהוא מצוי בהם. אין דבריו דברי ידיעה או חכמה, אלא דיבורו נובע מתוך הימצאותו בדבר עצמו. ברם, החכם יכול להשיג דברים בשכלו, אע"פ שהוא אינו מצוי בהם. שיש בכח השכל להבין ולידע דברים רחוקים ממנו, אך הנביא אינו מדבר אלא על דברים שנתגלו לו, והוא במציאות הדברים. מתוך כך הוא מנבא על העתיד הרחוק ביותר, שכן כל האירועים שלעתיד מצויים בעולם שהנביא בו. הוא מסיר את הלוט בלבד, שהעתיד הוא כעובר במעי ההווה. על כן אין הנביא מנבא על עולם הבא, משום שהעולם הבא הוא עולם אחר, שאינו מצוי בו. או בלשון אחרת; החכם מבין את הדבר, אך הנביא דבוק בדבר. ולפיכך הנביא אינו מנבא על דברים שאינו דבוק בהם. אולם החכם יודע אף דברים רחוקים ממנו, שכן המרחק אינו מחיצה בפני השכל [ראה למעלה הערה 28]... יוצא איפוא, החכם לומד את הדבר מצד התופעות של הדבר, והרי התופעות מתגלות אף מדברים רחוקים ונבדלים ממנו. אך הנביא אינו לומד תופעות, אלא עצם הדבר מתגלה אליו, ועצם שהוא בעולם אחר אינו מתגלה אליו".

<> "לא נראית ולא נגלית לשום נביא" [רש"י שם]. ורש"י במקום אחר [שבת סג.] כתב "עין של נביאים לא שלטה לראותו", וזה משמע כדברי המהר"ל כאן. אמנם רש"י במקום נוסף [סנהדרין צט.] כתב: "עין לא ראתה - דאין קץ לדבר", וזו משמעות אחרת.

<> לשונו בתפארת ישראל פנ"ז [תתצא.]: "כי אין השגת הנבואה רק לדבר שהוא בעולם הזה, כמו ביאת משיחנו, אף שהוא מדרגה עליונה בעולם הזה, יפול דבר זה בכח הנבואה. אבל דבר שהוא לעולם הבא, אשר העולם הבא נבדל מעולם הזה, ואין לו יחוס אל עולם הזה, לא יפול זה בכח הנבואה כלל. וזה שאמר 'עין לא ראתה אלקים זולתך'". והרמב"ן בשער הגמול [עמוד שו בהוצאת שעוועל] כתב: "יבואו ימי משיח, והוא מכלל העולם הזה, ובסופן יהא דין ותחיית המתים". ובנצח ישראל פל"ו [תרפא.] כתב: "וחבלי משיח יהיה בסוף עולם הזה". וכן הוא שם ר"פ מב. ושם פ"נ [תתיב:] כתב: "העולם הזה הוא עולם אחד עם עולם המשיח". ואודות שהמשיח "הוא מדריגה עליונה בעולם הזה", כן כתב בנצח ישראל פכ"ח [תקסו:], וז"ל: "אנו אומרים כי המשיח יבוא כדי להשלים ולהיישיר העולם, לקנות תחיית המתים ועולם הבא... וימי המשיח אינו רק שעל ידה יזכו למדריגה יותר עליונה. כי אי אפשר שיזכה האדם ממדריגה הפחותה, הוא העולם הזה, למדריגה העליונה, הוא מדריגה תחיית המתים ועולם הבא... ולכך תחלה יקנו המעלה הזאת, שהוא ימי המשיח, ואחר כך יקנו המדריגה היותר עליונה. וזהו ענין המשיח, להעלות המציאות ממדריגה למדריגה וממעלה למעלה, לא זולת זה".

<> ועוד אמרו בגמרא [ברכות לד:] "'עין לא ראתה אלקים זולתך'... זה עדן, שלא שלטה בו עין כל בריה". הרי גם מקום העדן נסתר מעין הנבואה, וכפי שביאר למעלה שלא נזכר בתורה השארות הנפש לאחר המיתה. וראה להלן פ"ח הערה 225.

<> מעיר שלפי דבריו עד כה [שהעוה"ב רחוק מראיית הנביא], א"כ לא היה צריך להזכיר כלל את העוה"ב בתורה, ואף לא ברמז, ומדוע בכל זאת מצינו שהתורה רמזה לעולם הבא.

<> פירוש - אריכת ימים אינה נוגעת לחיי העוה"ב בלבד, אלא גם נוגעת לחיי העוה"ז, וכמו שמבאר והולך.

<> בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא".

<> לשונו בנצח ישראל פי"א [רעח.]: "דבר שהוא על ענין שתחילתו טוב וסופו טוב, אע"ג שבאמצע אינו טוב, נחשב כאילו היה טוב מראשיתו עד הסוף. לכך אמרו ז"ל [ב"ב קכח.] לענין פקח ונתחרש וחזר ונתפקח דהוי כאילו היה פקח מראש ועד סוף". ובגו"א בראשית פ"ב אות יט כתב: "כי האדם ראוי לקבורה, כי ענין הקבורה הטמנה לדבר שיהיה בעתיד. ומפני שהאדם הוא בכח להיות חי לעתיד, יש לו קבורה בעפר. כי הקבורה, שהוא הטמנה, מורה שהוא בכח לדבר העתיד כשיחיו המתים, כי הדבר הנגלה הוא בפעל, והדבר הנטמן הוא בכח". ובגו"א בראשית פי"א אות כ כתב: "הצדיקים אף במיתה שלהם נקראו חיים [ברכות יח.], מפני כי אף במיתה שלהם לא פסק החיים מה שהם מוכנים לו להיות חוזרים בתחיה". ובח"א לר"ה טז: [א, קי.] כתב: "הצדיקים, שחיים שלהם מן הש"י, נקראו אפילו במיתתם חיים. למה זה דומה, למעיין שיש לו מקור רחוק נובע, ובא דבר שהוא חוצץ אותו מן המקור, ודבר זה אינו אלא לפי שעה, שלא נסתלק מן המעיין הזה שם 'מים חיים', כי בהתגבר המקור על דבר החוצץ, יסולק החוצץ, וההפסק הזה אינו אלא לפי שעה. ומ"מ נשאר על המעיין שם 'מעיין חיים', כיון שיש לו מקור בעצמו. וכן הצדיקים אשר יש להם דביקות בו יתברך, שהוא מקור חיים, אף במיתתם נקראו חיים, כי סוף סוף יש להם דביקות במקור החיים, רק כי לפי שעה הטבע היה סותם המקור, ונעשה חציצה בין הצדיק ובין המקור, וזהו לפי שעה, עד כי השם יתברך יסלק החציצה, הוא הטבע, ויחיו המתים. ואף בזמן המיתה, מצד שהם דבקים במקור חיים, אף שאין החיים להם בפעל, מ"מ הדביקות הוא חיים קצת, וכדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדביקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום'. כלומר מצד הדביקות שאתם דבקים במקור החיים שאינו פוסק, אתם חיים לעולמי עולמים, כמו היום שאתם חיים. ואין המיתה של רשע ומיתה של צדיק שוה, כי המיתה של רשע מסולק לגמרי מן החיים, כי נכרת ונפסק מן החיים, ואילו הצדיק הוא דבק בחיים אף במיתתו, רק שאין החיים בפעל לגמרי, והבן אלו הדברים". וראה להלן הקדמה שניה הערה 231, ופ"ה הערה 82.

<> "בעצמו" - בעצם.

<> כמבואר למעלה הערה 16.

<> נקט כאן בתיבת "חבור", לעומת תיבת "דביקות" שנקט בה עד כה. וצרף לכאן שכל ראיה היא חיבור, וכמו שאמרו חכמים [מגילה כח.] "אסור לאדם להסתכל בצלם דמות רשע...עיניו כהות". וכתב על כך בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמג.] בזה"ל: "וביאור דבר זה כי אסור להסתכל בצלמו, כי אם יביט בו יהיו עיניו מתחברים אל הרע, ולכך אסור להסתכל ברשע... עיניו כהות, כי הרשע אין ראוי אליו המציאות כלל, כי הוא יוצא מן המציאות אל ההעדר, והוא רשע למות. ולפיכך כאשר מסתכל בו, עיניו מתחברים ודבקים אל ההעדר, ולכך עיניו כהות... שמקבלים עיניו העדר הראיה גם כן". ובגבורות ה' פכ"א [צג:] כתב: "כי הראיה יותר חבור לדבר מן הזכירה". ובבאר הגולה באר החמישי [קכב:] כתב: "כי הזנות בכל מקום נקרא 'ראיה', [ויקרא כ, יז] 'וראה את ערותה והיא תראה את ערותו', הרי כי החבור בזנות נקרא 'ראיה'". ובח"א לנדרים כ. [ב, ג:] כתב: "הראיה התחלת הזנות, כי הראייה הוא חבור אל האשה, ולכך הראיה היא התחלת זנות". ובח"א לב"מ פה: [ג, מא.] כתב: "אי אפשר להתחבר אל מדריגתו, כי הראיה הוא אל דבר שיש לאדם צירוף וחבור עמו, ושולט בו ראיה, ואין הראיה שולט אל דבר שאין לו צירוף וחבור אליו כלל" [הובא למעלה הערה 21]. וכן הוא בנצח ישראל פכ"ח הערה 47, באר הגולה באר החמישי הערה 675, נתיב התורה פ"ד הערה 246, ואור חדש פ"ה הערה 85. והואיל והנביא נקרא "חוזה" ו"רואה", לכך אין הוא יכול להתנבאות על דברים הנבדלים ממנו, כי כל ראיה היא חיבור, וא"א להתחבר אלא הדבר הנבדל.

<> נמצא שמבאר כאן שהתורה לא תתיחס לעולם הבא מצד עצמו אף לא ברמז, ומה שבכל זאת מצינו שהתורה רמזה לעולם הבא, זהו משום שיש לכך השלכה לחיי האדם בעולם הזה גם כן. אמנם בתפארת ישראל [תתקא:] סלל לו דרך אחרת, והיא שכל עוד מדובר רק ברמז רחוק לעולם הבא, לכך התורה אכן תתייחס לעוה"ב באופן זה, וכלשונו: "דבר שאינו ראוי לנביא, כמו שהוא ענין עולם הבא, דבר זה לא יבא לנביא כלל. לכך לא בא בתורה ענין עולם הבא ותחיית המתים רק ברמז בלבד, כמו שדרשו ז"ל מן המקראות ברמז רחוק. כי אי אפשר לומר שלא יהיה בעולם הזה שום גלוי כלל מן העולם הבא, רק בא ברמז, כמו שרחוק מאתנו עולם הבא" [ראה למעלה הערה 18]. @**דוגמה לדבר**^; בדרוש לשבת תשובה [עו:] כתב: "ומעתה יש לשאול, באיזה צד מצינו שנברא האדם בעוה"ז וגם נברא לעוה"ב... ואלו שני עולמות נרמזים, שהאדם נברא ויש לו פנים ויש לו אחור. ובזה חקוקים באדם שני עולמות אשר רמז הכתוב [בראשית ב, ז] 'וייצר' בשני יודי"ן. ולא תמצא בבהמה ובשום בעלי חיים שיהיה להם גב ופנים. וידוע כי הפנים בו זיו והדר והוד, וכדכתיב [קהלת ח, א] 'חכמת אדם תאיר פניו'. וזה מרמז לך על אור עולם הבא, שהוא כולו זיו והדר. אבל הגב אין בו ענין זה כלל, והוא שייך לעולם הזה... האחור בעוה"ז והפנים לעוה"ב. כי אי אפשר להכיר האדם מאחוריו, ולא ניכר זה מזה מאחוריו. אבל בפנים של אדם יש היכר בין אדם לאדם. וכך יש היכר בין אדם לאדם בעוה"ב, ואין היכר בין אדם לאדם בעוה"ז. ומראה לך כשם שהליכת אדם וכל תנועותיו הוא לפנים, כך יהיה כל תנועות האדם לעוה"ב, ונקרא אז שהולך לפנים ולא לאחור. ואם נמשך אחר הנאת עולם הזה, אז הולך לאחור". והרי האדם ניכר במקצת גם מגבו. והמקביל לכך הוא שאף בעוה"ז [הגב] יש אשנב שדרכו ניתן לראות את העוה"ב. @**וטעם הדבר**^ נתבאר בדר"ח בביאור המשנה [אבות פ"ד מי"ז] "העולם הזה דומה לפרוזדור בפני העולם הבא", וז"ל שם [שסא.]: "כמו שטרקלין עיקר והפרוזדור אינו רק לפני הטרקלין טפל לו, כך עולם הזה טפל אצל עולם הבא... שאין הפרוזדור רק התחלת הטרקלין, שאין ראוי לבנות הטרקלין מבחוץ, ולא היה דבר לפניו כלל. אבל יש לבנות דבר שהוא קודם הטרקלין, ואחר כך הטרקלין". וכשם שמן הנמנע שהפרוזדור לא יורה על הטרקלין, שהוא תכליתו, כך מן הנמנע שלא יהיה רמז לעוה"ב בתוך העוה"ז. ובנצח ישראל ר"פ כא ביאר שאע"פ שהעוה"ז הוא עולם גשמי, מכל מקום יש לו גם מעלה נבדלת, כי הוא בא מה'. ובח"א לע"ז יח. [ד, מג:] כתב: "כי השם יתברך מראה לצדיקים בעולם הזה אם הם בני עולם הבא".

<> מוסיף כאן "ובנביאים", כנגד המאמר שהביא למעלה "כל הנביאים לא התנבאו אלא לימי המשיח, אבל עולם הבא 'עין לא ראתה אלקים זולתך'". ועוד אודות ההבדל בין נביאים לחכמים, ראה בפחד יצחק חנוכה, מאמר ח [אותיות ה-ו], שכתב: "הנה חבורת תלמידים יושבים לפני רבם ושותים בצמא את דבריו. לאחד מן החבורה הזו יש לו סגולה מיוחדת אשר על ידה הוא מוכשר לתפוס את מחשבתו של הרב בשעה שהרב שותק... והנה 'חכם עדיף מנביא' [ב"ב יב.]. עדיפות זו בכמה פנים היא מתפרשת... כי אין לה להנבואה שום מבוא אלא לחזיונות המתגלים בשביל הזולת. אבל בשעה שכביכול מתגלה במדת השתיקה, אז מסתיימת הופעתה של נבואה... ולעומת זאת, עולה היא החכמה על גבי הנבואה, שגם עולם השתיקה נתפס הוא בכלי החכמה", וראה שם בהמשך דבריו הנפלאים.

<> מדוע לא נזכר שכר העוה"ב בתורה.

<> לשונו בתפארת ישראל פנ"ז [תתפח:]: "אנחנו בארנו בהקדמת חבור גבורות ה', ובארנו תשובת שאלה זו [מדוע לא נזכר שכר העוה"ב בתורה] באמת ובאמונה בב' פנים אמתיים". ושם בתפארת ישראל ביאר בארוכה את הטעם הראשון [העוה"ב נמצא מעבר להשגת הנביא], ולא ביאר שם את הטעם השני שיביא כאן. אך בתפארת ישראל פנ"ח כתב עוד ארבעה הסברים נוספים [מדוע לא נזכר שכר העוה"ב בתורה], וסך הכל כתב שם חמשה טעמים [וטעמו החמישי שם דומה מאוד לטעמו השני כאן]. ואלו הם חמשת הטעמים שכתב בתפארת ישראל [פרקים נז-נח]; (א) העוה"ב נמצא מעבר להשגת הנביא [טעמו הראשון כאן]. (ב) התורה מתקנת את העוה"ז מתוך העוה"ז. (ג) בכדי שהאדם לא יעבוד את ה' ע"מ לקבל פרס. (ד) התורה נוקטת רק בדברים מוחשיים, שאמיתותם מבוררת לכל. (ה) שכר העוה"ב נקבע מששת ימי בראשית, ואינו מסובב מקיום המצות. וטעם זה דומה לטעם השני שכותב כאן, והוא שהעוה"ב אינו שכר בעצם בעבור שמירת המצות, אלא פועל יוצא מאריכות ימים.

<> כי החכמה עומדת כנגד המקרה, שאין חכמה במקרה. וכן כתב בח"א לתמיד לא: [ד, קמח:], וז"ל: "לא דברו חכמים ולא נזכר דבר בדבריהם ענין שהוא מקרה, ואין בו חכמה כלל". ובבאר הגולה באר הששי [רכו.] כתב על דבר מקרי בזה"ל: "דבר זה אין לו גדר, ולא יכנס בחכמה כלל". ובתפארת ישראל פ"ז [קיד.] הביא את דעת הרמב"ם [מו"נ ח"ג פכ"ו] שלכל מצוה ומצוה יש בה טעם למה הקב"ה ציוה מצוה זאת, אך לדברים הפרטיים שיש במצוה, אין טעם, והם, איפוא, מקריים. והמהר"ל דחה דעתו בזה"ל: "ובודאי אין טעם לפירוש הזה. כי על כל התורה אמר הכתוב [דברים ד, ח] 'כי מי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת'. ואמר עוד [שם פסוק ו] 'ושמרתם ועשיתם כי הוא חכמתכם ובינתכם לעיני כל העמים אשר ישמעון את כל החוקים האלה וגו''. והרי כי כל דבר שבתורה, בכלל ובפרט, הכל דברי חכמה. ולא כמו שחשב הוא [הרמב"ם] כי לדברים הפרטיים אין טעם כלל, כי לא היה זה תורה של חכמה".

<> אודות מסובב וסבה בעצם לעומת מסובב וסבה במקרה, ראה להלן פנ"ב, שכתב בזה"ל: "כי יש שני פועלים; האחד, הוא פועל במקרה. והשני, הוא פועל בעצם. הפועל במקרה, משל זה הבית שהוא נשרף, ובא מטר וכבה את השריפה. המטר פועל הכבוי, והוא פועל במקרה, שלא היה מכוין לכבות, ואין המטר נמשך אחר השריפה כלל. השני, פועל בעצם ובכונה. כגון מי שרואה ביתו נשרף, ומכבה אותו, זהו פועל בעצם. כיון שהיה [כך] כונתו הראשונה, שהוא הכבוי מפני השריפה" [ראה להלן הקדמה שניה הערה 174]. ולהלן פנ"ו כתב: "'גלוי שכינה' הוא המורא, לא היה על ידי שהיה פועל בהם, שלא היתה השכינה פועל היראה בהם... דומה אל מלך גדול שבא למקום אחד, ובני אדם אשר שם מקבלים המורא. נחשב המורא שקבלו ואשר התפעלו שלא היה זה מן המלך, רק כאילו מעצמו היה. שהרי הוא לא היה פועל המורא בעצם, אלא שהם התפעלו בבואו לשם... וכאשר תבין דבר זה תבין מה שנקרא הקב"ה 'נורא' [דברים י, יז]... והוא לשון נפעל. כי אין לקרות השם יתברך בלשון פעל, מפני שהיה משמע שהוא פועל המורא. אבל אין השם יתברך פועל המורא, רק המקבל המורא הוא ירא מעצמו. ואם לא ירצה להיות ירא, אין כאן פועל שפועל בו היראה... ומפני זה נקרא השם יתברך 'נורא', לא 'מיירא'. שהיה משמע שהוא מיירא את בריותיו, וזה אינו, כי הם מקבלים הימנו היראה, ואין כאן פועל היראה, לכך אמר 'נורא'". ובח"א לחולין פט. [ד, קא.] כתב: "יש לך לדעת, כי חלקו החוקרים על ענין הארץ באיזה סבה הארץ עומדת באמצע השמים, ואינה זזה בכללה ממקומה. יש שנתנו טעם מפני שאין ראוי לה לזוז, כי לכל מקום שהיתה נוטה, היתה נוטה אל צד זה יותר מצד זה. ולמה תהא נוטה אל צד אחת יותר מצד השני, ולפיכך היא עומדת באמצע. ויש נתנו סבה עצמית אל עמידת הארץ באמצע, כי הסבה הראשונה אינה סבה עצמית, כי אף אם היה דבר אחר מה שהוא היה, ג"כ עומד באמצע, שהרי נתנו הסבה במה שמקומה האמצע. ולפיכך רצו לתת סבה עצמית לעמידת הארץ, ואמרו כי מצד כבידות הארץ ראוי לה האמצע". @**והרמב"ם**^ בהלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א, כתב: "הטועים שיצאו מכלל ישראל בבית שני אומרין שזה שנאמר בתורה [ויקרא כג, טו] 'ממחרת השבת' הוא שבת בראשית [מנחות סו.]. ומפי השמועה למדו שאינה שבת, אלא יום טוב [שם]. וכן ראו תמיד הנביאים והסנהדרין בכל דור ודור שהיו מניפין את העומר בששה עשר בניסן, בין בחול בין בשבת. והרי נאמר בתורה [ויקרא כג, יד] 'ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה', ונאמר [יהושע ה, יא] 'ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי'. ואם תאמר שאותו הפסח בשבת אירע, כמו שדמו הטפשים, היאך תלה הכתוב היתר אכילתם לחדש בדבר שאינו העיקר ולא הסיבה, אלא נקרה נקרה. אלא מאחר שתלה הדבר במחרת הפסח, הדבר ברור שמחרת הפסח היא העילה המתרת את החדש, ואין משגיחין על אי זה יום הוא מימי השבוע". וכן נתבאר בדר"ח פ"א הערה 8, שם פ"ב הערה 617, שם פ"ג הערות 325, 576, שם פ"ד הערות 1009, 1771, תפארת ישראל פכ"ה הערה 109, ובאר הגולה באר השני הערה 89. וראה בספר המפתח לגו"א, ערך סבה ומסובב [עמוד רמ:], שיסוד זה הוזכר בגו"א עשרות פעמים. וראה אור חדש פ"ב הערות 487, 613, פ"ה הערה 467, פ"ו הערה 251, ופ"ט הערה 253.

<> לשונו בגו"א בראשית פ"א אות כא [יד.]: "כל דבר, אף מה שיהיה לעתיד, הכל נברא בששת ימי בראשית, 'ואין חדש תחת השמש' [קהלת א, ט]. וכן דרשו בב"ר [יב, י] שאף עולם הבא נברא בששת ימי בראשית, שהרי כתיב [ישעיה כו, ד] 'כי בי-ה ה' צור עולמים' [בב"ר מבואר כי העוה"ז נברא באות ה"א, והעוה"ב נברא באות יו"ד], מטעם ש'אין כל חדש תחת השמש'". ובנתיב התורה פ"א [לח:] כתב: "כשם שהתורה היא סדר עולם הזה, כך התורה היא סדר עולם הבא, כי הכל נברא בתורה; הן עולם הזה, והן עולם הבא". ובדר"ח פ"א מ"י [שי.] כתב: "וידוע כי המציאות הוא עולם הזה ועולם הבא" [ראה להלן פ"ז הערה 128].

<> מה שמדגיש "שעולם הבא נברא מאתו יתברך, כמו שנברא עולם הזה", יוסבר היטב על פי דבריו בתפארת ישראל פנ"ח [תתקטז.], וז"ל: "ועוד, שאין להזכיר עולם הבא בתורה, לומר 'אם בחקותי תלכו יהיה לכם עולם הבא', 'ואם לא תשמרו תהיו נאבדים מן עולם הבא', כי עולם הבא נברא כבר בששת ימי בראשית... אבל לומר 'אם בחקותי תלכו יהיה לכם עולם הבא', דבר שכבר היה בעולם, [זה אינו]. וקיימא לן קטן מאימתי בא לעולם הבא, כדאיתא בפרק חלק [סנהדרין קי: ("משעה שנולד... משעה שסיפר... משעה שנזרע")]. ואם כן אין צריך כלל לעשיית המצות לענין עולם הבא. ואף על גב כי בודאי כאשר יוסיף במצות יזכה על ידם יותר לעולם הבא, מכל מקום אין שייך לומר שהוא יעשה עמהם דבר כזה, שכבר נברא. ואין השם יתברך מבטיח רק בדבר שהוא נותן, כמו ברכות וקללות, שהשם יתברך נותן אותם, אבל אין מבטיח בדבר שכבר היה. ודבר זה כאשר ברא השם יתברך עולם הבא, הרי בזה נעשה שכל אשר הוא מושלם הוא מוכן לעולם הבא, ואין זה נעשה עתה. ובזה אין מדבר הכתוב, רק מדבר בדבר שהוא נעשה עתה. וכן לא הוזכר גן עדן וגיהנם, לומר שאם תשמרו התורה יהיה לכם גן עדן, ואם לא תשמרו יהיה לכם גיהנם, כי דבר זה כבר היה בשעת הבריאה, ואין הכתוב בא לדבר מזה, שכבר היה, רק מדבר במה שנעשה עתה". @**אמנם סברה זו**^ [שעוה"ב כבר נעשה בששת ימי בראשית, לעומת הברכות והקללות שנעשות עתה] צריכה ביאור, דמאי אכפת לן שעוה"ב כבר נעשה בששת ימי בראשית, סוף סוף הזכיה בעוה"ב עדיין יכולה להיות תלויה במצות שנעשות עתה, וניתן לומר "אם בחוקתי תלכו ונתתי לכם עולם הבא". ואם תבאר שהזכיה בעוה"ב אינה תלויה במצות, אלא בשלימות האדם [וכמו שהוכיח למעלה מקטן שמת], אם כן דל מהכא העובדה שעוה"ב נברא בששת ימי בראשית, ובמקום זאת היה צריך רק להדגיש ששכר עוה"ב אינו תלוי במצות, ולכך מן הנמנע הוא לומר "אם בחוקותי תלכו ונתתי לכם עולם הבא". ונראה לבאר, שהואיל והעוה"ב נברא בששת ימי בראשית, זה גופא מורה שהזכיה בו אינה פועל יוצא מקיום מצות התורה, שהרי השכר המתוקן לצדיקים כבר נקבע ונעשה בששת ימי בראשית, וא"כ אין המצוה מולידה את השכר, אלא המצוה היא תנאי לקבלת השכר שכבר נברא הרבה לפני עשית המצוה. ולכך אי אפשר לומר "אם בחוקותי תלכו ונתתי לכם עולם הבא", כי לשון זה מורה שהמצוה היא הסבה, והשכר הוא מסובב ונולד מהמצוה. ולכך המסובב היחידי מקיום המצות הוא הברכות והקללות, שנקבעות עתה כפועל יוצא ממעשיו.

<> לשונו בתפארת ישראל פנ"ח [תתקטז:]: "אין עשיית המצות והתורה סבה לעולם הבא, רק הם סבה שיהיו נאבדים מן עולם הבא שכבר נברא אם לא ישמרו התורה. אבל שיהיה דבר זה שהם עושים התורה שיזכו לעולם הבא, דבר זה אינו כלל". והסבר זה הוא מעין ההסבר השלישי שהביא הכלי יקר [ויקרא כו, יב], וז"ל: "הדעה השלישית הוא דעת רבינו בחיי הזקן... וגם הרמב"ן [ויקרא יח, כט] נטה לדעה זו, והוא שכל היעודים שבתורה הם למעלה מן הטבע. שאין זה דבר טבעי שירדו גשמים בזמן שעושין המצות, ויכלא הגשם מן הארץ כשאין עושין רצונו של מקום ברוך הוא. אמנם מה שתעלה הנפש למקום חוצבה זהו דבר טבעי אל הנשמה, ואין זה בדרך פלא". והמהר"ל תולה ענין זה בכך שעוה"ב כבר נברא בששת ימי בראשית.

<> לשונו בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלא:]: "כי החטא קרוב לו השבירה בשביל חטאו, ולכך הוא מפחד תמיד... אין ראוי להפסד כי אם מצד החטא... שאין האדם עומד לפורעניות אלא אם כן היה הגורם החטא כדלעיל, שאז הוא כלי קרוב לשבירה". ובבאר הגולה באר הששי [קנט:] כתב: "ההעדר הזה מצד המעשים, כי כל חטא אין ראוי שיהיה נמצא המעשה ההוא, ולכך העושה החטא הוא נוטה אל ההעדר הגמור". ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפג.] כתב: "כי האדם על ידי חטא דבק בהעדר. וכך הוא לשון 'חטא', שהלשון הזה מלשון חסרון, כמו [מ"א א, כא] 'והייתי אני ובני שלמה חטאים'... וכל חטא וחטא יש בה חסרון והעדר של מה... שאין החטאים רק שהאדם דבק בהעדר". ואמרו חכמים [קידושין מ.] "עבירה יש לה קרן ואין לה פירות", וכתב שם בח"א [ב, קמא.] לבאר: "פירוש, כי העבירה שהוא נמשך אחר החטא, שזהו מעשה תהו וההעדר, שזה ענין העבירה שנמשך אחר ההעדר. ולכך בעל עבירה נפסד ומקבל העדר. והפרי הוא מן המציאות מתחייב, ונמשך הפרי. כמו מן האילן נמצא הפרי. והעבירה שאין מציאות לה בעצמה, לא תוכל לומר שהיא עושה פרי". וראה להלן פ"ט הערה 273.

<> פירוש - האדם העושה המצוה יגיע אל הסוף, והסוף הוא עולם הבא. ואודות שעוה"ב הוא בסוף, כן כתב בדר"ח פ"ד מי"ז [שסא:], וז"ל: "ואל יקשה לך למה צריך העולם הזה, יברא העולם הבא בלבד. כי דבר זה אינו קשיא, כי חסרון העלול הוא נראה בעולם הזה שהוא התחלה, ואח"כ יושלם... מצד הפעולה עצמה, שהיא עלולה, הרי מצד עצמה ראוי לה ההעדר, שהרי היא נמצאת אחר שלא היתה, ולפיכך תחילת יציאתה אל הפועל הוא בחסרון, והיא העולם הזה, עד שיש לפעולה התקרבות אל ההעדר, שהוא ראוי אל הפעולה עצמה. ולפיכך נולד האדם מטפה סרוחה, עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו עולם הזה. ואח"כ בא העוה"ב, ואז יש לפעולה התיחסות בשלימותה אל הפועל. ודומה בזה אל האדם הנולד, שבא לעולם אחר שלא היה נמצא כלל. ומפני שבא לעולם אחר שהיה נעדר, די בזה [ש]הוא קטן ופחות. ואחר שהתחיל לגדל, עד אחר כך יתרומם. וכן הוא העולם, אין ראוי שיהיה העולם הבא בתחילה. וכי אפשר שיהיה בריאת האדם בתחלתו בשלימות, או שיהיה האילן גדל בתחילתו בשלימות גדולו. אבל בתחלה הוא קטן, ואין לו המעלה שמגיע אליו בסוף... כי העולם הזה הוא התחלה ועולם הבא הוא הסוף" [ראה להלן פ"ה הערות 25, 130]. ושם במי"ח [שעב:] כתב טעם נוסף, וז"ל: "כל מנוחה היא בסוף, כי התקון הוא שיבא אל המנוחה בסוף. ולפיכך התקון הוא בעולם הזה, שהוא התחלה, והמנוחה והשלימות הוא בעולם הבא, שהוא בסוף". ובנצח ישראל ר"פ מב [תשכו.] כתב: "כבר התבאר לך פעמים הרבה כי התכלית והסוף מסוגל לשלימות יותר מהכל. וזה כי ההתחלה במה שהיא ההתחלה, אין בה שלימות, שהרי לא נשלם עדיין. רק הסוף יש בו השלמה, ולכך הסוף ראוי אל השלימות. והנה המתחייב מזה שיהיה תכלית הזמן מן ימי עולם מסוגל לשלימות, וזהו ימי המשיח, שהוא באחרית הזמן... וסוף העולם מוכן שיהיה אלקי. וכמו האדם הזה, כאשר הוא בעיקר ימיו אינו אלקי, אבל כאשר הוא בסוף ימיו נסתלק ממנו כוחות הגשמי עד שהוא אלקי, ודבר זה גם כן אצל העולם". וראה להלן פי"ג הערה 32.

<> בעוד שכאן מבאר שהתורה היא סבה לאריכות ימים, הרי בתפארת ישראל פנ"ח [תתקטז:] ביאר שהתורה היא סבה לברכה, וכלשונו: "התורה סבה שיתן להם ברכות אם ישמרו, ויביא הקללות אם לא ישמרו. דבר זה בודאי עשיית המצות סבה לזה. כי כאשר יעשו התורה יתן להם הברכה, אשר לא היתה הברכה קודם בעולם. וכן להפך, אם לא ישמרו".

<> כי האדם כבר נמצא בעולם הזה אף שלא הקדים לכך שום מצוה.

<> כן מדוייק ממה שאמרו חכמים [אבות פ"ו מ"ח] "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא". הרי שאין התורה נותנת את העולם הזה והעולם הבא, אלא היא נותנת חיים לעושיה, הנמצאים בעולם הזה ובעולם הבא.

<> חוזר בזה לפירושו הראשון שהביא למעלה, שהעוה"ב הוא מעבר להשגת הנביא וראיתו. וכוונתו היא שאע"פ שאפשר לבאר את השמטת שכר העוה"ב מהתורה משום ששמירת התורה אינה סבה בעצם לעוה"ב [וכהסברו השני], מ"מ עדיין ברי הוא שאין בידי נבואה להתדבק בדבר שהוא נבדל מן העולם.

<> "כי הנבואה דומה כדבר לחוש עין, שירגיש המוחש מבחוץ... כמו שהחוש דבק במוחש, כך יש התדבקות כח הנבואה של הנביא... שהוא מתדבק בדבר שהוא מתנבא עליו... ולפיכך אי אפשר שיבא כלל ענין עולם הבא והשארת נפש בנבואה... כי דבר זה נבדל מן האדם, ולפי שהוא נבדל לגמרי מן האדם, לא תפול הנבואה בו. שכבר אמרנו כי הנבואה צריך להתדבקות מבחוץ במה שהוא מתנבא עליו... שכח הנבואה מתדמה לחוש העין המקבל מוחשיו מבחוץ, ואיך אפשר להיות נכתב בתורה ענין עולם הבא, שאין זה מענין הנבואה... כי הנביאים היו מתדבקים בדבר שהיו מתנבאים עליו" [לשונו למעלה לאחר ציון 23].

<> "כי אריכות ימים אינו מענין עולם הבא בלבד, רק שהוא הבטחה לנמצא, שהוא האדם הנמצא בעולם הזה, שיהיה לו אריכת ימים, לא יפסד. שאם מת מיתה טבעית, לא נחשב מיתה, שיחזור להיות חי. ואין דבר זה מענין עולם הבא בעצמו, רק שיבטח שהנמצא בעולם הזה לא יפסד" [לשונו למעלה לאחר ציון 37]. וכאן תולה זאת במיוחד ובמסוים ברצון, שכתב "כאשר יעשה &**רצונו**^ של הקב"ה יהיה קיום למציאותו", לעומת דבריו למעלה [לאחר ציון 53] שכתב "בקיום המצוה זוכה לאורך ימים", ולא הזכיר שם קיום רצונו יתברך. אך הם הם הדברים, כי כל ענין המצוה הוא לקיים רצונו יתברך, וכמו שכתב להלן ספ"ו [לאחר ציון 112], וז"ל: "עיקר המצוה לעשות רצון הבורא". ובדר"ח פ"א מ"ב [קעה:] כתב: "עשיית המצות [כדי] לעשות רצון השם יתברך". ובתפארת ישראל רפ"ב [מח.] כתב: "מצות התורה הם ראוים לאדם... שבהם יושלם, עד שהוא הבריאה אשר בה רצון בוראו" [ראה להלן פ"ו הערה 1]. @**ומה שרצון ה'**^ במיוחד ובמסוים מקיים מציאות העושה רצונו, נראה לבאר זאת לפי דבריו בתפארת ישראל פ"ט [קמח:], שכתב: "כי אין ספק שזהו ההתדבקות בו יתברך... כאשר האדם עושה רצונו, ומקבל גזרת המלך, והוא עבדו. זהו עצמו החבור והדבקות בו יתברך". ובגו"א ויקרא פכ"ג אות כד [קפג:] כתב: "שכל אשר האדם מצווה יותר, זהו יותר מעלה, כמו שאמרו חכמים [קדושין לא.] גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה. והטעם, כי המצווה ממלא רצון השם יתברך. למה הדבר דומה, שני בני אדם, האחד בונה למלך בית, והשני נטע לו גינה. אינו ספק, אותו שבונה לו בית, מפני שבנה לו דבר שצריך ומחוייב להיות לו, &**יותר קרוב לו**^, ויותר עושה לו רצון מן אותו שנטע לו גינה, שאין צריך לו רק לטיול. וכן זה שמחויב בדבר מפני שהשם יתברך חייבו, המצוה היא רצון השם יתברך ביותר, שחייב זה האדם במצוה מן השם יתברך בחיוב, וגוזר אותו עליו. ואשר הוא עושה גזירתו שהוא יתעלה רוצה על כל פנים, &**יותר קרוב**^ ממי שאינו מצווה ועושה, שכיון שאינו מצווה, מוכח שאין כל כך חפץ בזה, שהמלך כאשר הוא חפץ מאד בדבר הוא גוזר לעשותו, ואם הוא אינו חפץ כל כך, אינו גוזר". הרי עשיית רצון ה' מקרבת את העושה אל ה'. ובהקדמה לדר"ח [ט:] כתב: "במעשה [המצוה] אשר יעשה האדם בעל גוף, דבק בו האור האלקי, מה שמעשה הזה מעשה שכלי אלקי, מצות בוראו ורצונו של השם יתברך", ושם הערה 26. וכן הוא בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקמא.]. וראה להלן פ"ו הערה 113, ופ"ט הערה 167. @**לכך פשיטא**^ שקיום רצון ה' מביא לקיום מציאות העושה רצונו, כי בכך האדם מתדבק בה', ובדביקות זו נמצא קיום האדם. ומקרא מפורש הוא [דברים ד, ד] "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום". ולהלן פ"ח [לאחר ציון 99] כתב: "היה ירא אברהם שמא יעביר את זרעו חס ושלום, כמו שהעביר אומות אחרות, ולא יהיה לו הירושה. אז אמר לו בזכות הקרבנות [מגילה לא:], שהקרבן הוא מדבק ישראל אל השם יתברך, ואז נאמר 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום', שהם גם כן יהיו נצחים, כמו שהוא יתברך נצחי". ולהלן שלהי פל"ו כתב: "כי זהו עניין הקרבן, שמביא אל השם יתברך... ועל ידי זה לא יבוא עליהם מיתה, כי אחר שהם דביקים בו יתברך, אין אחד מאבד את שלו". ובדר"ח פ"ג מט"ו [שפב:] כתב: "כאשר נגזר מיתה על האדם, מצד שנפרד מן העלה יתברך". ושם פ"ד מכ"ב [תמח:] כתב: "על ידי הדביקות בו יתברך, שהוא חי וקים, האדם גם כן חי וקים לעולם... אחר שחטא וידע טוב ורע לא היה עוד דבק בו יתברך לגמרי, והגיע לו המיתה". ושם פ"ו מ"ח [רנט:] כתב: "כי לא יבא החיים לנמצאים רק מצד הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך, ועל ידי חטא נכרת מן הדביקות הזה. ולפיכך אצל הדביקות נזכר 'חיים', שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם [חיים כלכם היום]', אלקים חיים. וזה מפני שהדביקות גורם החיים, כי הוא יתברך נקרא 'עיקר', כמו שאמרו שהוא 'כופר בעיקר' [סנהדרין לח:]. וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר, מיד אין לו חיים" [הובא להלן פ"ח הערה 102, ופ"ט הערה 228]. ובנתיב התמימות פ"א [ב, רו.] כתב: "כי כאשר הוא עם ה', מקבל הקיום הנצחי מן השם יתברך, וכדכתיב 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום'. הרי שהדביקות בו יתברך גורם לו הקיום הנצחי". ובנצח ישראל פ"ז [קפז:] כתב: "ומזה תבין את אשר אמרו חכמים [מנחות מד.] כל המניח תפילין מאריך ימים, שנאמר [ישעיה לח, טז] 'ה' עליהם יחיו'... כי על ידי התפילין יש לנשמה דביקות בו יתברך, והוא החיים". וכן כתב בתפארת ישראל פל"א [תסט.], גו"א שמות פ"כ אות כט [קיז:], ועוד.

<> כמבואר למעלה הערה 20. וחוזר בזה לתחילת דבריו שהביא את הפסוק [משלי כה, ב] "כבוד אלקים הסתר דבר", וחכמים פירושוהו [ב"ר ט, א] "מתחלת ספר בראשית עד 'ויוכלו' [בראשית ב, א] 'כבוד אלקים הסתר דבר'". ובא לבאר, שאע"פ שיש הבדל בין החכם והנביא, ש"החכם ישיג מצד שכלו, ומכיון שהוא ישיג מצד שכלו, יוכל להשיג הדברים הנעלמים והנסתרים ביותר" [לשונו למעלה לאחר ציון 19], מ"מ אף על שכל האדם יש הגבלה מלעסוק בדברים הנבדלים לגמרי מן האדם, אע"פ שהשכל יכול להשיג דברים אלו, וכמו שמבאר.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 3]: "לְמה שהיה השגת האדם מתיחסת אל האדם במה שהוא השגתו, מחויב מזה שהדבר שהוא מושג לא יהיה נבדל מכל וכל מן האדם המשיג. שאם היה נבדל לגמרי מן האדם המשיג, אין ראוי שיהיה בו השגת האדם. כי כבר אמרנו שהשגה של אדם היא מתיחסת אליו, יחויב מזה שהדבר שהוא נבדל ממנו לגמרי, אחר שהוא נבדל ממנו, אין ראוי שיהיה לאדם השגה בו".

<> פירוש - בריאת העולם יש מאין [הנמצאת בתורה מ"בראשית" עד "ויכולו"] היא נבדלת מן העולם אחר שהוא כבר נמצא בפועל זה מכבר, שאין העולם הנמצא בפועל נידון כהמשך ליציאת העולם אל פעל המציאות, אלא היציאה לחוד וההמצאות לחוד, וכמו שמבאר.

<> כן השריש כמה פעמים שכל דבר בעת הויתו הוא מתגלה אז באמיתתו, לעומת המשך הויתו. וכגון, בתפארת ישראל פי"ח [רפא:] כתב: "כי כל דבר המתחדש, כמו הירח שמתחדש אחר שלשים יום, חידוש שלו הוא אמתת עצם הויתו. כמו האדם שנולד, הלידה היא אמתת הוייתו. ולא כך כאשר כבר נמצא והוא מוסיף עליו, כגון האדם שהוא מוסיף בגידול, אין זה אמיתת הויתו", ושם הערה 75 נלקטו מקבילות רבות ליסוד זה. ובנתיב התורה פט"ז [תרמט:] כתב: "אמרינן [ברכות נד:] ג' צריכים שימור; תלמיד חכם, מלך, וחתן, עד כאן. אף על גב דאין חשיבות כל כך בחתן, מכל מקום החתן הוא יושב בראש [מו"ק כח:], והוא דומה למלך [פדר"א ס"פ טז]. והטעם שהוא יושב בראש מפני חבור זכר ונקבה שהוא עתה, ואמרו בפרק הבא על יבמתו [יבמות סג.] כל מי שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר [בראשית ה, ב] 'זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם', עד כאן. והתחלת התחברות איש ואשה הוא עוד יותר מתעלה על מעלה, באשר הוא עתה התחלת התחברות שלהם". ובח"א ליבמות סג: [א, קלט.] ביאר את דברי הגמרא שם ש"כיון שנשא אדם אשה עוונותיו מתפקקין", וז"ל: "כי האיש בלא אשה הוא אדם חסר... וכאשר אדם נושא אשה, שהיא השלמתו, עוונותיו מתפקקין... כי אין החטאים דביקים כל כך אצל האדם לגמרי, כי האדם החסר דבק בו החטא... אבל כאשר יושלם האדם יוצא מן החסרון ומסלק החטא... ואין להקשות א"כ כל אדם אשר יש לו אשה יהיה בלא חטא. דבר זה אינו רק כאשר נושא אשה, אז עוונותיו מסולקים, כי על ידי השלמה הזאת יוצא מן החטא, כאשר מקבל האדם השלמה, דבר זה מסלק החטא". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.] כתב: "אמרו ז"ל [שבת קכז.] 'שקולה קבלת אורחים כקבלת פני השכינה'. כי האדם נברא בצלם אלקים, וכאשר הוא מקבל פני האורח שלא היה אצלו כלל, ובא עתה אליו, מצד קבלתו עתה הפנים מחדש, נחשב כאילו קבל פני השכינה, כי אותו שלא היה אצלו, עתה מקבל עיקר צלמו כשנראה לו מחדש". וראה אור חדש הקדמה הערה 40, שם פ"א הערה 1328, ושם פ"ג הערה 338.

<> "המצא העולם" - יציאת העולם אל הפעל.

<> פירוש - יש יציאת העולם אל פעל המציאות, ויש שלב לפניו, והוא הגורמים שהביאו ליציאת העולם אל פעל המציאות.

<> כאן מבאר שיציאת העולם אל פעל המציאות "הוא נבדל לגמרי מן &**האדם**^". ולמעלה [לאחר ציון 62] כתב: "היציאה של עולם לפעל המציאות הוא נבדל מן &**העולם**^". אמנם זהו מתק לשונו כאן, שכתב: "הוא נבדל לגמרי מן האדם &**אשר הוא נמצא בעולם**^". ומה בא לומר בזה שהאדם הוא נמצא בעולם, דפשיטא הוא. אלא בא לבאר מדוע יציאת העולם אל הפועל היא נבדלת מן האדם, וזאת משום שיציאת העולם אל הפועל היא נבדלת מן העולם, ולכך יציאה זו היא נבדלת גם מן האדם, כי העולם הוא מקומו של האדם, והאדם נגדר על פי מקומו. וכן שכתב בתפארת ישראל פ"ז [קכג:], וז"ל: "כל דבר בעולם יש לו מקום, כמו שאמרו [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו מקום'. כאילו היה המקום שייך לאדם, עד שהמקום נכנס בגדר של כל דבר. ולכך צריך לכתוב בגט שם המקום [גיטין לד:]... כי המקום שייך לאדם, ונכנס בגדרו". וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ד [קל:], ובנתיב התשובה ס"פ ה. וראה בהקדמה לאור חדש הערה 248.

<> יש להבין, כי כאן כתב "דבר שהוא נבדל מן האדם לגמרי &**ראוי שלא**^ יהיה השגתו בו, כי דבר שהוא נבדל מן האדם &**אין ראוי**^ שיהיה לו השגה בו". ומשמע מכך שהמושג הוא אכן בר השגה, ורק שאין ראוי לאדם שתהיה לו השגה כזו. אך להלן בתחילת ההקדמה השניה כתב: "באו אנשי חקרי לב החוקרים משכלם ומדעתם על ה', מתפלספים, רוצים להתחכם על דברים הנסתרים. ודברים הנגלים והם אתם ולעיניהם, כמה וכמה הם, אשר זה אמר ככה וזה ככה, עד שבמהות שכל האדם ונשמתו ירבו הדעות והחקירות. אולם כולם רוח ודבר אין בהם, כי מה יוכל לדעת האדם בעל חומר, אף כי נתן אלקים בו דעת וחכמה, והנה דעתו וחכמתו מצטרפת אל החומר, ויש לדעתו וחכמתו חבור ויחס אל החומר, איך ידע הדברים הנבדלים. וכמו שאין האדם מתחבר עם הנבדלים, כך לא יוכל לעמוד על עניניהם ועל מעשיהם" [הובא למעלה הערה 6]. ומכך משמע שזהו מן הנמנע שהאדם ישיג בדברים הנבדלים והנעלמים, ולא רק שאין זה ראוי. ואולי יש ליישב שכאן בא לבאר לשון המקרא "הסתר דבר", שהוא לשון ציווי לאדם, שלא יתעסק ב"כבוד אלקים". והואיל ואיירי בציווי, לכך יש לבאר טעם הציווי, והוא שאין ראוי לאדם שיעסוק בכך. ומה שבלא"ה אין האדם יכול להשיג זאת, אין זה נוגע לעצם ציווי, כי ציווי לחוד, ואפשרות ההשגה לחוד, והציווי אינו מותנה באם ניתן או לא ניתן להשיג השגות אלו.

<> "לבד מן הדורש" [רש"י שם].

<> "וכל שכן לשלשה" [רש"י שם].

<> "לתלמיד יחיד" [רש"י שם].

<> כהקדמה לדבריו כאן, נביא את דברי הרשב"א הידועים בתשובותיו [ח"ה סימן נב], שכתב בזה"ל: "עוד שאלת, למה נתקן נוסח הברכה, מחצה נמצא ["ברוך אתה"], ומחצה נסתר ["אשר קדשנו"]. תשובה, דע דיש לבעלי החכמה סוד נשגב, ואין לנו כאן עסק בנסתרות. ואמנם יש טעם נגלה גדול התועלת במה שתקנו נוסח הברכות כן, רצה לומר בנגלה ובנסתר. לפי שכבר ידעת דשני יסודות יש שעליהם נבנה הכל; האחד, לדעת שהוא יתברך מחויב המציאות, ושאין ספק בזה כלל, כמו שנתבאר ונתפרסם המופת עליו ביאור רב. והב', שאין אמתתו יתברך מושגת כי אם לעצמו יתברך לבד. והוא במציאותו נגלה לכל, ובאמתת מהותו נסתר ונעלם מהכל. וכדי לקבוע שתי הפנות האלה בנפשותינו קבעו הנוסח בנגלה ונסתר; 'ברוך אתה', כמדבר עם מי שהוא נמצא מפורסם... שהוא מדבר עמו פנים אל פנים. וכדי שלא תשבש המחשבה שהוא יתברך נמצא כמציאות שאר הנמצאים, ושיש יחס בין מציאותו למציאותם, קבעו 'אשר קדשנו', לקבוע בנפשותינו שאע"פ שהוא מפורסם, מהות מציאותו נעלם ונסתר, שאי אפשר לדבר בו רק בנסתר, ברוך הוא". ועל כך ישראל קדושים מזמרים "דימו אותך ולא כפי ישך, וישווך לפי מעשיך". והפחד יצחק, פסח, מאמר עט אות ו, כתב: "ידועה היא תשובתו של הרשב"א, שפירשה לנו את הסתירה בבנינן של ברכת המצוות. דברכות המצוות התחלתן היא בלשון נוכח 'ברוך אתה', וסיומן בלשון נסתר 'אשר קדשנו'. ובביאור הדבר כתב הרשב"א, שמטבע זו של ברכות באה היא לגלות את הנהגתו של מלך הכבוד, שהוא נסתר מצד עצמותו, ונגלה מצד פעולותיו; 'ברוך אתה' הוא בבחינת גילוי רצונו ופעולותיו. 'אשר קדשנו' הוא בבחינת הנסתר מצד עצמותו". ורבי יהודה הלוי כתב ב"אופן" בזה"ל: "י-ה, אנה אמצאך, מקומך נעלה ונעלם. ואנה לא אמצאך, כבודך מלא עולם". ובחובת הלבבות שער היחוד, פ"י כתב: "אלקי, אנה אמצאך, אך אנה לא אמצאך. נסתרת ולא תראה, והכל ממך מלא". וראה להלן הקדמה שניה הערה 116.

<> לשונו בח"א לחולין נט: [ד, צו.]: "כי אין להשם יתברך השתתפות לשום בריאה... כי הוא יתברך בלתי גשם, עד שאין ראיה שייך אצלו... שכתוב [שמות לג, כ] 'כי לא יראני אדם וחי'. ופירוש הכתוב שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים... וכאשר בא לסיני אמר [דברים לג, ב] 'ואתה מרבבות קודש', שלא לקח עמו רק מקצת רבבות שלו, שיוכלו בני אדם לעמוד ולקבל כחו. אבל שיהיה אל השם יתברך השתתפות מצד אמתתו, זה אינו... דכתיב [קהלת ה, א] 'כי האלקים בשמים ואתה על הארץ', ואין לך שיתוף עמו כלל". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:] כתב: "שהוא יתברך בשמים, ואתה על הארץ, ואי אפשר לומר בפה הרחוק שבין השם יתברך ובין האדם". ולהלן פס"ב כתב: "וכדי שלא תאמר כי הוא יתברך משותף לתחתונים, ואין הדבר כך, כי [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', אמר [תהלים קיג, ד] 'ה' על השמים כבודו', שהוא נבדל מן התחתונים, כי על השמים כבודו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תסח:] כתב: "אין האדם משותף עם השם יתברך". ובנתיב העבודה ר"פ יא כתב: "מה שנושא אדם עצמו למעלה בשעה שאומרים 'קדוש קדוש קדוש' [שו"ע או"ח סימן קכה סעיף ב, בהגהה], דבר זה מפני כי כל קדושה שהוא יתברך נבדל בקדושתו מן התחתונים, ואין לו יתברך חבור וצרוף אליהם. לכן האדם גם כן כאשר יאמר 'קדוש קדוש קדוש' נבדל קצת מן הארץ, ומתנשא כלפי מעלה". וראה להלן הקדמה שניה הערה 118.

<> "אמנם מעשה בראשית, שרצה לומר שהקב"ה המציא המציאות... ונמצא השם יתברך לזולתו, שהרי המציא אותם... שהחכמה מגיע אל זולתו" [לשונו להלן לאחר ציון 94]. ואודות שמחמת שה' המציא את הנמצאים, לכך מתחייב מכך קשר מסויים בין התחתונים לעליונים, כן ביאר כתב בדר"ח פ"א מ"ב [קעז:], וז"ל: "השם יתברך הוא מחויב המציאות, והנמצאים שנמצאו מאתו, ובודאי יש לאדם יחס אל בוראו במה שבראו השם יתברך, והאדם נברא ממנו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנא.] כתב: "העולם הזה, שהוא עלול מן העילה, הוא השם יתברך, יש לעלול... חבור וקירוב אל העילה, כמו שיש לבן חבור וצירוף אל האב שבא ממנו. וכך השם יתברך, שהוא עילה אל העולם, יש אל העולם קירוב אל העילה". וראה להלן הערה 98 שנתבאר שם שהוא הדין לאידך גיסא; יש לעליונים קשר אל התחתונים מחמת שה' המציא את התחתונים.

<> פירוש - לאחר שהנמצאים יצאו אל הפעל, מעתה יש להם סדר שעל פיו הם נוהגים. ובסמוך יבאר ש"סוד העריות" הוא "סדר המציאות וחבורם זה עם זה... שהשם יתברך סדר בחכמה שזה אסור עם זאת, וזאת אסורה עם זה, כפי הסדר שסדר השם יתברך הנמצאות בחכמה" [לשונו להלן].

<> "עליו" - על הסדר, לאמור כפי שהנמצאים נוהגים על פי הסדר שנקבע להם.

<> הנה בבנית הבית הסדר קודם להוצאתו אל הפועל, וההוצאה לפועל היא תולדה מהסדר שקדם לה. אך לכאורה סדר הנמצאים בעולם הוא רק לאחר שהנמצאים יצאו אל הפועל, שאז הם נוהגים לפי סדר שנקבע להם לנהוג עליו, וכמו שיבאר. וכיצד משוה זאת לבנית בית, שבה הסדר קודם להוצאה לפועל. ודוחק לומר שכוונתו כאן היא רק ללמוד מבנית הבית שסדר לחוד והוצאה לפועל לחוד, אך אינו משוה ביניהם בנוגע למה ראשון ומה שני. @**ונראה**^, שאף סדר הנהגת הנמצאים קדם להוצאתם לפועל [למרות שהל"מעשה" של סדר זה שייך רק לאחר שיצאו לפועל], שהרי אמרו חכמים [ב"ר א, א] "היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם". ובדרוש על המצות [נא:] כתב: "כי כאשר ברא השם יתברך עולמו, בראו כפי הראוי אל התכלית שנברא עליו. כמו האדם כשבונה בית הוא בונאו עד שראוי לדירה ולעשות בו כל הראוי לו, כך ברא השם יתברך עולמו בשביל האדם, והאדם לעבוד את בוראו כמבואר, ועבודתו היא בתורה. הנה בנאו עד שהוא ראוי לאדם שבו ולתכליתו, דהיינו עבודת השם יתברך שע"י התורה. זהו שהיה מביט בתורה וברא העולם, שרצה לומר שהיה מביט בתורה שהיא עבודתו, והיה בורא העולם בענין הראוי ומתיחס לבא בו האדם אל תכלית זה". ולהלן פ"ע כתב: "כי גזר השם יתברך קודם לכל שיהיה לעולם ציור וסדר שיהיה נוהג בו, וזהו שהתורה נבראת תחלה, שהרי התורה היא ציור וסדר העולם אשר נוהג בו. ולפיכך אמרו כשברא העולם היה מביט בתורה וברא העולם, כי היה מביט בציור וסדר אשר גזר שיהיה לעולם, ובו ברא העולם". ובנצח ישראל פ"ג [מו:] כתב: "כי התורה שהיא שכלית, היא במעלה קודם הכל, והיא נבראת קודם לכל, ולכך כתיב [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז', כי כל פועל דבר מה, תחלה נמצא ממנו סדר הדבר אשר הוא רוצה לפעול. לכך השם יתברך אשר רצה לפעול העולם, בתחלה היה נמצא סדר העולם, כמו שבארנו במקום אחר, כי התורה הוא סדר הנמצא והנהגתו, ודבר זה ראשון והתחלה". וכן הוא בתפארת ישראל פכ"ד [שסד:], שם פס"ב [תתקסח:], באר הגולה באר הרביעי [תנב:], נתיב התורה פ"א [כד.], נתיב יראת השם פ"ו, ח"א לגיטין ו: [ב, צא:], ח"א לע"ז ג: [ד, כג:], ועוד. וראה להלן הערה 133, והקדמה שלישית הערה 72. @**זאת ועוד**^, שסוד העריות גופא קדם לבריאת העולם, שנאמר [ויקרא כ, יז] "ואיש אשר יקח את אחותו בת אביו או בת אמו וראה את ערותה והיא תראה את ערותו חסד הוא וגו'", ופירש רש"י שם "ומדרשו, אם תאמר קין נשא אחותו, חסד עשה המקום לבנות עולמו ממנו, שנאמר [תהלים פט, ג] 'עולם חסד יבנה'". ובגו"א שם אות יח כתב: "קין, אף על גב שעדיין לא נצטווה, כיון שהקב"ה בתורה ברא העולם [ב"ר א, א], לא היה ראוי שנברא בענין זה עד שאי אפשר שלא יהיה נדחה התורה, דאיך התורה בראה דבר שכנגד התורה... כי אף על גב שלא ניתנה התורה... מכל מקום אין ראוי שיהיה מוכן להיות נגד התורה שבה ברא העולם". הרי סוד העריות גופא [שהוא סדר הנמצאים שמזכיר כאן] קדם ליציאת העולם לפועל, כי אף הוא חלק מ"היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם". ולכך יש כאן דמיון גמור לבנית בית, שבשניהם הסדר קודם להוצאה לפועל.

<> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תנה.] כתב: "כי מי אשר בונה בית, תחלה מסדר את בנינו כמו שראוי להיות, ואחר כך מוציא אותו לפעל לבנותו". וקודם לכן בבאר הרביעי [שצה:] כתב: "כי יש אומן שיוכל להמציא דבר לפעול בכחו, ואינו יכול לסדר מהות הבית. ויש שיכול לסדר בחכמתו מהות הבית, ואין לו כח להוציא לפעל. ולפיכך כל אחד הוא ענין בפני עצמו, ואין זה כזה". @**דוגמה מובהקת**^ לשני אומנים אלו היא משה ובצלאל. שרש"י ביאר [שמות לח, כב] "כי משה צוה לבצלאל לעשות תחילה כלים, ואחר כך משכן, אמר לו בצלאל, מנהג העולם לעשות תחילה בית ואחר כך משים כלים בתוכו. אמר לו, כך שמעתי מפי הקב"ה... כי בודאי כך צוה לי הקב"ה, וכך עשה המשכן תחלה ואחר כך עשה כלים". ובביאור ההבדל בין הבנת משה להבנת בצלאל כתב בגו"א שם אות ה בזה"ל: "ואם תאמר, ומשה למה לא ציווה לעשות המשכן קודם. יש לומר דמשה היה מקדים את הכלים, דהרי הכלים הם חשובים מן המשכן, כמו שמוכיח שהכלים משא בני קהת [במדבר ד, טו], והמשכן במשא בני מררי [שם פסוקים לא-לב], ובני קהת היו חשובים מן בני מררי, ויש להתחיל בעיקר. אבל בענין המעשה, יש להקדים את המשכן, מפני שהמשכן הוא שמירת הכלים. ולפיכך בצלאל אשר היה ממונה על המעשה, בא אליו הידיעה לעשות את המשכן קודם. אבל משה דהיה ממונה על הלימוד בלבד, והיה יודע ציור המשכן, וזהו הלימוד איך יצוה, התחיל בכלים תחלה, אבל ענין העשיה מה יקדים במעשה נשכח הימנו, עד כי בצלאל, המיוחד לעשיה, הזכיר אותו... כי משה מיוחד לתלמוד ולא למעשה, ובצלאל לעשיה. כלל הדבר, למשה בא הידיעה בענין התלמוד, לפי שהוא מיוחד אל הלימוד, ויש להתחיל בלימוד בדברים שהם עיקרים. ולבצלאל המיוחד על המעשה, בא אליו [הידיעה] איך יעשם, ולכך היה יודע בצלאל עשייתם". והם הם שני האומנים שהוזכרו כאן; משה רבינו הוא המבין את הסדר, ואילו בצלאל הוא המוציא לפועל הבנה זו.

<> הרי שנזכרו שלשה שמות קדושים אודות בריאת העולם; "אל", "אלקים", הויה. ומעתה יקביל שלשה שמות אלו כנגד סוד עריות, מעשה בראשית, ומרכבה. ובדר"ח פ"א מ"ב [רח:] הביא מקרא זה וביארו, ובתחילה ביאר סיפא דקרא "ויקרא ארץ", וז"ל: "כי מה שאמר 'אל אלקים ה' דבר ויקרא ארץ', רוצה לומר שקרא לארץ שתהא עומדת לפניו, כדכתיב [ישעיה מח, יג] 'ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים קורא אני עליהם יעמדו יחדיו'". ושם מבאר מדוע שם הויה הוזכר אחרון בפסוק, ולא ראשון. וכן הרד"ק בישעיה [שם] כתב: "אני עשיתים בתחילת בריאתם, וכל ימי עולם הם עומדים יחדו בכחי. ופירוש 'קורא אני אליהם' שאני משפיע עליהם כחי בכל עת, ובו יעמדו על תכונתם, וכאילו אני קורא להם שיעמדו ועומדים". ובפסחים ב. אמרו "'ויקרא אלקים לאור יום [ולחושך קרא לילה]' [בראשית א, ה]... הכי קאמר, קרייה רחמנא לנהורא ופקדיה אמצותא דיממא. וקרייה רחמנא לחשוכא ופקדיה אמצותא דלילה", ופירש רש"י שם "האי 'ויקרא' לאו קריאת שם הוא... אלא קרא לבריאה המאירה שברא מהוד מעטה לבושו, ופקדיה אמצותא דיממא, צוהו לשמש ביום, ולחושך צוה לשמש בלילה, קרא כמלך שקרא לעבדו שיבא לפניו". והמשך דבריו בדר"ח שם [בביאור הפסוק] יובא בהערה 88.

<> הוא שם הויה, ונקרא "השם המיוחד". ובזהר חדש [מדרש הנעלם ג:] איתא "אמר רבי אבהו, שם זה [אלקים] הוא משותף, שהמלאכים נקראו 'אלהים', בני אדם נקראו 'אלהים', הדיינים נקראו 'אלהים', ואין אנו יודעים למי מהם זובח, לכך צריך להזכיר השם המיוחד לבדו". ובגו"א שמות פט"ו סוף אות כב [שה.] כתב: "השם המיוחד, שבו נבדל מן הנמצאים, כי בשם המיוחד אין לו צירוף אל הנמצאים כלל". ושם פי"ז אות יג [שמח:] כתב: "השם הזה נקרא 'שם המיוחד', שלא תמצא שם זה לשום נמצא בעולם". ובגו"א שמות פ"ג אות ט [נב.] כתב: "שם בן ארבע אותיות נאמר על שהוא הויה, שאין לו תלות בזולתו, וזולתו אפס. ולפיכך נקרא בשם הויה, שהוא ההוה בלבד בעצמו... כי מפני זה הוא אומר בשם הזה [שמות ג, טו] 'זה שמי', רוצה לומר המיוחד לי, שהרי בשם הזה על שהוא נבדל מן הנמצאות, ואין הצטרפות בו אל הנמצאות, לכך הוא שמו המיוחד". וא"כ "שם המיוחד" פירושו שם שנמצא רק לה' יתברך, ואין לשאר נמצאים שום שייכות אליו. וראה להלן הקדמה שניה הערה 154, הקדמה שלישית הערה 91, ותפארת ישראל פט"ו הערה 36. ובדרשת שבת הגדול [רג:] סלל לו דרך אחרת, וז"ל: "ומה שאמר [במדב"ר יב, יא] 'צור שמו, ביה שמו, שדי שמו', כלומר שיש בו הכל, ואין לו שם אחד בלבד, שהרי יש לו שמות הרבה, שנקרא 'צור' ונקרא 'יה' ונקרא 'שדי', ולכך כולל הכל... ובכחו הכל, ונקרא לפי פעולותיו [שמו"ר ג, ו]... ולפיכך שמו המיוחד הוא במספר 'מה', אשר לשון זה בא שאין עצמו דבר אחד מיוחד".

<> רש"י בראשית ב, ה "ה' - הוא שמו, אלקים - שהוא שליט ושופט על כל העולם. וכן פירושו זה בכל מקום לפי פשוטו, ה' שהוא אלקים". ולהלן פכ"ה כתב: "כי השם הוא שם המיוחד נקרא שם העצם. וידוע לחכמים כי כל עצם נסמך בעצמו, אינו תולה בזולתו, אבל שאר שמות נסמכים... והוא השם המיוחד הנבדל מכל". וכן כתב להלן ס"פ מג. ובאור חדש [תשמח.] כתב: "כי השם המיוחד הוא מורה על אמיתתו יתברך". ובגו"א בראשית פ"א אות טז כתב "שם בן ד' אותיות הוא שם העצם, המורה על אמתתו". ורש"י שמות ו, ב כתב: "ויאמר אליו אני ה' - נאמן לשלם שכר טוב למתהלכים לפני, ולא לחנם שלחתיך כי אם לקיים דברי שדברתי לאבות הראשונים. ובלשון הזה מצינו שהוא נדרש בכמה מקומות 'אני ה'' נאמן ליפרע כשהוא אומר אצל עונש... וכשהוא אומר אצל קיום מצות כגון [ויקרא כב, לא] 'ושמרתם מצותי ועשיתם אותם אני ה'', נאמן ליתן שכר". ובגו"א שם אות ט [קד:] כתב: "ויש בזה עוד דבר נפלא לחכמים, כי זה השם מורה על תשלום השכר עד שלא ישאר לבריה אצל בוראה דבר שלא ישולם, כי זה השם הגדול הוא ה' אמת, כדכתיב [ירמיה י, י] 'וה' אלהים אמת'. כי זה השם מורה על אמתת עצמו יתברך שמו, שהרי הוא שמו המיוחד, ובשביל כך מורה על אמתתו, ולפיכך ממנו ההתאמתות, ולכך אמר בכל מקום 'אני ה'' נאמן לשלם". וכן כתב רש"י שם [שמות ו, ג] "ושמי ה' לא נודעתי להם - לא נכרתי להם במדת אמתית שלי שעליה נקרא שמי ה', נאמן לאמת דברי, שהרי הבטחתים ולא קיימתי". וראה להלן הקדמה שניה הערות 119, 159.

<> לשונו בנצח ישראל פמ"ב [תשכח.]: "כי השם המיוחד הוא נבדל מכל הנמצאים בעולם הזה, שהם גשמיים. ואף כי הוא נכתב בשם הויה, לא נקרא כך [פסחים נ.], כי הכתיבה מורה על אמיתת עצמו, אבל הקריאה הוא אל האדם, והכתיבה נבדל מן האדם". ובח"א לקידושין עא. [ב, קנ:] כתב בענין זה, וז"ל: "דע, כי הכתיבה הוא מורה על עצמו יתברך כמו שהוא, אבל הקריאה הוא על מה שהוא אצל הנמצא. לכך השם נכתב בשם בן ד' אותיות, ונקרא בשם אדנות. והוא הוראה כי הנמצא הגשמי אינו דבק בשם העצמי אשר לו יתברך. ואם היה השם נכתב ונקרא בשם בן ד', היה הוראה כי השם יתברך היה דבק בשלימות עם הנמצאים, אשר הם נמצאים גשמיים. עכשיו שהוא נכתב בשם הויה ונקרא בשם אדנות, הקריאה מורה על הנגלה כאשר הוא אל הנמצא. אבל שם בן ד', שהוא העצם, הוא נבדל מן האדם הגשמי". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקכ:] כתב: "שם כתר מורה שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, ואין משתתף עם הנמצאים, שזה מורה עליו שם 'כתר', כי המלך על ידי שהוא מלך ויש לו כתר, הוא נבדל מן שאר העם". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] כתב: "כי הכתר נבדל מבעל הכתר... ולכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך הוא נבדל מן הכלל ג"כ... ולכך יש למלך בשביל זה מעלה אלקית... שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי פרטי". וראה להלן הקדמה שניה [הערות 152, 154], הקדמה שלישית [הערות 82, 84, 86, 91], פכ"ה [ד"ה וכאשר תעמיק], פ"ל [ד"ה וכן למאן], פס"א [ד"ה ונאמר לפניו], פס"ט [ד"ה ולפיכך כל], ולמעלה הערות 73, 80. ובפחד יצחק ר"ה מאמר לג, ה, כתב: "שם הויה לא ניתן לתרגם, ואינו משותף לשום ענין אחר בעולם, בלתי לה' לבדו".

<> "כי בזה שהוא נבדל מהם, [הוא] מנהיג אותם, כמו הרוכב המנהיג אשר רוכב עליו. וכמו הנשמה שבאדם שהיא נבדלת מגוף האדם, ובמה שהיא נבדלת מן הגוף, מחיה אותו ומנהיגו" [לשונו בסמוך]. ואודות שהנבדל מנהיג, אמרו חכמים [סוטה לו:] "'משם רועה אבן ישראל' [בראשית מט, כד], משם זכה ונעשה רועה", שמחמת שיוסף עמד בנסיון של אשת פוטיפר [בראשית לט, יג] לכך זכה להיות רועה ישראל. ובח"א לסוטה שם [ב, עג:] כתב: "כי עתה היה יוסף נבדל מן הגוף, כאשר היה כובש את יצרו של זנות. ולפיכך משם זכה להיות רועה ומנהיג, לפי שהנבדל מנהיג את החמרי ג"כ, ומושל עליו... ולפיכך משם זכה להיות רועה". ובח"א לזבחים קיח. [ד, עב:] כתב: "כי דבר זה שהוא [יוסף] נבדל, הוא מושל על אחרים, וכחו מוטל עליהם... שזכה יוסף בשביל מעלתו הנבדלת, היה מלך על אחיו". ובדר"ח פ"ו מ"ב [נו:] כתב: "כי המלך הוא נבדל מן העם, ובשביל כך הוא מולך על העם. וזהו ענין השכל גם כן, שהוא נבדל מן החמרי, מולך עליו". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צו.] כתב: "מפני שהוא מלך נבדל מהכל, הוא מושל על הכל" [ראה להלן הקדמה שניה הערה 339, הקדמה שלישית הערות 82, 83, פי"א הערה 29, ופי"ב הערה 103]. ולהלן בהקדמה שלישית [לאחר ציון 87] כתב: "מעלת הנשיא שמפני התנשאו על העם, הוא מנהיג העם. ומעלת המלך מצד שהוא נבדל מהם, הוא מנהיג אותם". ואודות שהנבדל מחיה, אמרו חכמים [פסחים קיח.] "הקב"ה יושב ברומו של עולם, ומחלק מזונות לכל בריה", ובח"א לכתובות סז: [א, קנד.] כתב: "והבן מה שאמר שהקב"ה יושב ברומו של עולם... מצד שהוא יתברך נבדל מהכל, אמר ש'יושב ברומו של עולם', כי במה שהוא אחד הוא ברומו של עולם, אין משתתף עמו שום נמצא, והוא נבדל מהכל, ובזה הוא מקיים הנמצאים, ונותן להם פרנסתם, הוא קיומם... והבן כי כתיב [תהלים קמה, טז] 'פותח את ידיך', והוה ליה לכתוב 'תפתח את ידיך'. רק כתיב לשון נסתר, כי בא המזון מצד שהוא יתברך נבדל מהכל, כמו שאמר שהוא 'יושב ברומו של עולם'".

<> פירוש - מוציא את הנמצאים אל הפעל.

<> לשונו בדר"ח פ"ד מ"ח [קסה.]: "נקרא הדיין 'אלהים' [רש"י שמות כ, א], ושם הזה בא על מי שפועל באחד. ולכך בא שם 'אלקים' במעשה בראשית, כאשר היה פועל העולם" [ראה להלן הקדמה שלישית הערה 82]. ולהלן פס"ה [ד"ה וכלל המלאכים] כתב: "המלאכים נקראים 'אלהים'... מלאכים עליונים הפועלים בדברים שהם בעולם, ונקראים 'אלהים', שכל אלהים הוא פועל בעולם הזה... ולפיכך בכל מעשה בראשית נאמר 'אלקים', שבא השם הזה על שהוא יתברך פועל הכל". והנה בהרבה מקומות כתב הדגשה אחרת, והיא ששם "אלקים" מורה שהעולם נברא במדת הדין. וכגון, בדר"ח פ"א מי"ח [תלד.] כתב: "כאשר ברא הקב"ה את עולמו... הוציא אותם הפועל אל הפעל, כדכתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ'. ואצל הבריאה נאמר 'אלקים', שהוא מדת הדין [ב"ר לג, ג]. וכן באמת בכל מעשה בראשית נאמר 'אלקים', מפני שברא הקב"ה העולם במדת הדין". וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"ח [תרמד:], תפארת ישראל פ"ו [קב.], שם ס"פ כו [ת:], שם פמ"א [תרמט:], באר הגולה באר הששי [קנו:], ח"א לנדרים לט. [ב, טז.], ח"א לב"מ פח. [ג, נב.], ח"א לסנהדרין קי. [ג, רסו:], ועוד. אמנם להלן ס"פ עא שילב בין הדגשתו כאן [ששם אלקים מורה על היציאה לפעל] להדגשתו בשאר מקומות [שמורה על מידת הדין], שכתב: "ידוע הוא שכל התגלות לפועל הוא בדין, וזה מפני שכל יציאה לפועל הוא שנוי, וכל שנוי צריך אל זה כח וחוזק המשנה הדבר, וכל כח וחוזק הוא במדת הדין, ודבר זה ידוע לחכמים". וראה הערה 87.

<> "סדר הנמצאים כלם" הוא הנהגת הקב"ה עם הנמצאים לאחר שכבר נבראו ויצאו אל הפעל.

<> לשונו בח"א לב"מ פח. [ג, נב.]: "לפי שכתיב [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה', כי קיום העולם ע"י חסד. וזהו מפני כי התחתונים הם בעלי גשם ובעלי חומר, ואין עמידה לחומר במשפט, לפי שהמשפט הוא שכלי, ואין עמידה לגשמי, שאינו משפט, רק מצד החסד. אף כי בבריאה נאמר בכל הפרשה 'אלקים', היינו לעניין היציאה אל הפעל, שהיה נברא מכח דין, שהיה הדין נותן שיהיה נברא, ובדין נברא, אבל קיום עמידתו הוא מכח חסד. ודבר זה ביארו חכמים במה שאמרו [ב"ר יב, טו] 'ראה הקב"ה שאין העולם מתקיים, שיתף עמו מדת הרחמים'. הרי לך ברור מאוד כי העולם נברא במדת הדין, אבל קיומו אי אפשר רק במדת הרחמים. כי העולם הוא גשמי אינו בכח משפט ודין, רק הדבר השכלי, ולכך היה צריך לרחמים... כי קיום העולם מצד הרחמים ומצד החסד, לא מצד הדין".

<> לשונו בדר"ח פ"א מ"ב [רט.]: "וזכר שם 'אל', שהוא מדת החסד, כמו שאמרו ז"ל [מכילתא שמות טו, ב] 'אל' זה מדת החסד, שנאמר [תהלים כב, ב] 'אלי אלי למה עזבתני', ואין אומרים 'למה עזבתני' למדת הדין". ובנתיב התשובה פ"ו [לאחר ציון 26]: "ולא נתפרש בגמרא שם 'אל'... על מה הוא מורה... ויראה לומר שם הזה הוא חסד, והוא ידוע כי שם הזה מדת חסד, כמו שאמר הכתוב 'אלי אלי למה עזבתני'". וכן הוא בח"א לר"ה יז: [א, קטז.], ובקיצור בח"א לשבת קיט: [א, סד:]. וראה תפארת ישראל פ"ס הערה 10. וכן כתב בגו"א שמות פל"ד אות ג. ובספר שערי אורה בתחילת שער ז כתב: "שם 'אל' ממונה על החסד והרחמים" ושם מאריך בזה. ובבית האוצר לגר"י ענגל [ח"א עמוד 129] כתב: "הנה נודע בחכמת האמת כי השם 'אל' הוא שם מדת החסד" [ראה להלן פ"ו הערה 127]. @**ויש להתבונן**^ כיצד תיבת "אל" מורה על חסד, הרי המשמעות של "אל" היא לשון חוזק וקושי, וכמו שאמרו בגמרא [יבמות כא.] "ומאי משמע ד'האל' [ויקרא יח, כז] לישנא דקשה הוא, דכתיב [יחזקאל יז, יג] 'ואת אילי הארץ לקח'". וכן פירש רש"י [בראשית לא, כט]: "יש לאל ידי - יש כח בידי לעשות עמכם רע. וכל 'אל' שהוא קודש על שם עיזוז ורוב אונים הוא". וכן כתב רש"י בשמות טו, יא, "מי כמוכה באלים - בחזקים, כמו 'ואת אילי הארץ לקח', 'אילותי לעזרתי חושה' [תהלים כב, כ]". ובהגה"ה לתוספות ר"ה יז: איתא "אל הוא מדת חוזק, כי ביד חזקה הוא מכין מזון לכל הבריות, כדכתיב [תהלים קד, כא] 'הכפירים שואגים לטרף ולבקש מאל אכלם'". ואיך שם זה [המורה על חוזק] שייך למדת החסד. זאת ועוד, כי נמצא שיש למדת החסד עוד שם, והוא "גדול", וכפי שכתב בנצח ישראל ר"פ נב, וז"ל: "החסד מתדמה כהר, לפי שכל חסד הוא גדול... כדכתיב [תהלים לו, ו] 'צדקתך כהררי אל'". וכן נמצא שאברהם אבינו מתואר בשם "גדול", וכפי שכתב באור חדש פ"ה [תתקכח.]: "אברהם היה לו הגדולה... ודבר זה ידוע, כי אברהם נקרא [יהושע יד, טו] 'אדם הגדול בענקים' [שמו"ר כח, א]". ובגו"א בראשית פי"ב אות ה כתב: "ראוי 'ואעשך לגוי גדול' [בראשית יב, ב] לאברהם, כי אליו הגדולה". [וכן הוא ברש"י דברים ג, כד, ויובא בהמשך. וזהו שאומרים בתפילת "עלינו": "לתת גדולה ליוצר בראשית", שהרי הבריאה היא בטוי לחסדו יתברך (ראה להלן הקדמה שלישית הערות 16, 41, ופ"ט הערה 245)]. ומעתה יקשה בתרתי, מהי השייכות בין מדת חסד לשם "אל", ומהי השייכות בין מדת חסד ל"גדול". @**ונראה לבאר**^ את השייכות בין חסד ל"גדול", שהנה אמרו חכמים [ב"מ יב:] "גדול וסמוך על שולחן אביו זהו קטן. קטן ואינו סמוך על שלחן אביו זהו גדול". הרי שההגדרה של "גדול" היא כאשר אין כאן קבלה מהזולת, אלא הכל מיניה וביה. והנה המאפיין את מידת החסד הוא שהיא מופקעת ממצבו של המקבל, וכל כולה נובעת מצד השפע של הנותן, וכפי שכתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קלח.]: "הרחמים מצד המקבל, כאשר מרחם על אחד... [אך] החסד הוא מצד עצמו, שהוא יתברך משפיע הטוב והחסד מצד עצמו, ואין עושה זה מצד המקבל, רק מצד עצמו שהוא טוב". ולכך מידה זו, המופקעת ממדריגת המקבל, נקראת "גדול", כי "גדול" פירושו דבר עצמי ועצמאי, שאינו תלוי בשום גורמים זולתו. ומעתה נבאר גם שלכך מדה זו נקראת "אל", משום שיש במדה זו חוזקו של הנותן, שמעצמו הוא נותן, ואינו תלוי בשום גורם שזולתו. אוזן מלים תבחן, שכך הוא לשון רש"י ר"פ ואתחנן [דברים ג, כד]: "את גדלך - זו מדת טובך, וכן הוא אומר [במדבר יד, יז] 'ועתה יגדל נא כח ה''". הרי שצירף להדדי גדולה עם כח ה'. וכן בהמשך לשונו בנתיב התשובה פ"ו [שהובא למעלה] כתב: "המדה הזאת [שם "אל"] הוא החסד עליון שהשם יתברך עושה בעולמו, ועושה טוב שהוא גדול מאוד". הרי שצירף להדדי שם "אל" עם הגדלות. והם הם הדברים. @**ובדר"ח פ"ד מכ"ג**^ [תפה.] ביאר ששם "אל" מורה שהקב"ה הוא התחלה וקדמון לעליונים ותחתונים [כי אות אל"ף היא התחלת האותיות, ואות למ"ד היא התחלת החצי השני של האותיות]. ואף ענין זה קשור למדת החסד, שהיא המדה הראשונה לכל המדות, וכמבואר בנתיב החסד פ"א [א, קנ.], ובח"א לסוטה יד. [ב, נח:], וקודמת 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". ולכך שם "אל" המורה על היות הקב"ה קדמון לכל דבר, שייך בעצם למדת החסד.

<> לשונו להלן פכ"ט [ד"ה ומה שאמר]: "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 [בראשית כב, ג] ואת משה [שמות ד, כ], 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 רוכבים על החמור, שזה מורה שהוא רוכב על החמרית, מתנשא עליו ורוכב עליו, לפי שהוא נבדל מן החומר". וכן הוא בגו"א שמות פ"ד אות יד [עח.]. ובגו"א בראשית פמ"ט אות יב כתב: "וזהו שאמרו [שבת קנב.] 'דעל סוס מלך', כי דומה הרוכב למלך, מפני שהוא רוכב על הבהמה, כמו המלך שהוא רוכב על העם". ובח"א לבכורות ה: [ד, קיז.] כתב: "כי החמור הוא התעלות למי אשר רוכב עליו, כמו שהיה אצל אברהם שנאמר בו [בראשית כב, ג] 'ויחבוש את חמורו', והוא היה מורה על התעלות אברהם... כי החמור הוא מורה על התעלות הרוכב עליו". ובנצח ישראל פט"ז [שעח:] כתב: "כי הרוכב אין לו שתוף עם אשר רוכב עליו". וכן כתב בנצח ישראל פ"מ [תשיא.], דר"ח פ"ה מי"ט [תמב:, תנד.], באר הגולה באר הששי [רצב: (יובא בהערה הבאה)], ח"א לסנהדרין צה. [ג, סוף קצה.], שם [ג, קצז.], ח"א לע"ז ג: [ד, כו.], ועוד. וראה להלן הקדמה שלישית הערה 86.

<> לשונו בבאר הגולה באר הששי [רצב:]: "כי דבר זה ידוע כי הרוכב על הדבר, הוא נבדל ממה שהוא רוכב עליו. וכבר האריך בזה הרמב"ם ז"ל בחבור מורה נבוכים בפירוש המרכבה [ח"א פ"ע], והוא דבר ידוע ופשוט הוא מאוד". ולשון הרמב"ם [שם] הוא: "'רכוב'... הושאלה לשולטנות על הדבר, כי הרוכב מושל שולט על מורכבו, והוא אמרו [דברים לב, יג] 'ירכיבהו על במתי ארץ', [ישעיה נח, יד] 'והרכבתיך על במתי ארץ', ענינו שאתם תשלטו על עליוני הארץ... ולפי זה הענין נאמר באלוה יתברך [דברים לג, כו] 'רוכב שמים בעזרך', פרושו השליט על השמים. וכן [תהלים סח, ה] 'לרוכב בערבות', ענינו השליט על ערבות, והוא הגלגל העליון המקיף בכל... ודע כי הושאל לו יתברך 'רוכב שמים' לדמיון הזר המופלא, וזה כי הרוכב יותר מעולה מן הנרכב; והרוכב גם כן הוא אשר יניע הבהמה ויוליכנה כאשר ירצה, והיא כלי לו ישתמש בה כרצונו, והוא נקי ממנה, בלתי נדבק בה, אבל חוצה לה. כן האלוה יתעלה שמו הוא מניע הגלגל העליון, אשר בתנועתו יתנועע כל מתנועע בו, והוא יתברך נבדל ממנו, ואינו כח בו... ודע כי כלל הבהמות הנרכבות יקרא 'מרכבה', וזה נכפל הרבה; [בראשית מו, כט] 'ויאסור יוסף מרכבתו', [בראשית מא, מג] 'במרכבת המשנה', [שמות טו, ד] 'מרכבות פרעה'. והראיה על היות זה השם נופל על הרבה בהמות, אמרו [מ"א י, כט] 'ותעלה ותצא מרכבה ממצרים בשש מאות כסף, וסוס בחמישים ומאה', וזאת הראיה על היות שם 'מרכבה' נופל על ארבעה מן הסוסים. ולזה אומר כי כאשר נאמר... שכסא הכבוד נושאות אותו ארבע חיות [יחזקאל א, ה], קראוהו החכמים ז"ל 'מרכבה' [חגיגה יא:], לדמות במרכבה אשר היא ארבעה אישים".

<> כמבואר למעלה הערה 83.

<> לשונו בח"א לשבת ל: [א, יד.]: "כמו ערך הנשמה אל הגוף, שהנשמה היא נבדלת בלתי גשמי, והגוף הוא חמרי". ולהלן ר"פ עא כתב: "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 הקדמה שלישית הערה 147]. ובתפארת ישראל פ"י [קס.] כתב: "כבר ידוע דבר זה כי האדם הוא גשמי מצד גופו, ובלתי גשמי מצד הנשמה האלקית". ושם פי"ג [ריא.] כתב: "העוסק בתורה, העסק הוא בדברים גדולים. כי אין לך לומר כי כאשר יעסוק בדברים הגשמיים, כמו נזק שור ובור וכיוצא בזה, שאין לו עסק בדברים הפנימים. שאם כן האדם שהוא עומד בעולם התחתון, אין לו חלק בעולם העליון הנבדל. רק שצריך לומר כי הנשמה הנבדלת עומדת בגוף, ומכל מקום יש לה דביקות למעלה עד עולם העליון. וכך כאשר עוסק בדברים הגשמיים, יש לו דבקות בפנימיות התורה, ומגיע עד עולם העליון". ושם פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם ב' בחינות; כי האדם הזה יש לו דבקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי".

<> אודות שמחמת שהנבדל מחיה ומנהיג, כן מבואר למעלה הערה 83. ואודות שהנשמה מנהיגה ומחיה את הגוף, כן אמרו חכמים [סנהדרין צא.] "אמר ליה אנטונינוס לרבי, גוף ונשמה יכולין לפטור עצמן מן הדין. כיצד, גוף אומר, נשמה חטאת, שמיום שפירשה ממני הריני מוטל כאבן דומם בקבר. ונשמה אומרת, גוף חטא, שמיום שפירשתי ממנו הריני פורחת באויר כצפור. אמר ליה, אמשול לך משל, למה הדבר דומה; למלך בשר ודם שהיה לו פרדס נאה, והיה בו בכורות ["תאני הבכורות" (רש"י שם)] נאות. והושיב בו שני שומרים, אחד חיגר ואחד סומא. אמר לו חיגר לסומא, בכורות נאות אני רואה בפרדס, בא והרכיבני ונביאם לאכלם. רכב חיגר על גבי סומא, והביאום ואכלום. לימים בא בעל פרדס, אמר להן, בכורות נאות היכן הן. אמר לו חיגר, כלום יש לי רגלים להלך. בהן אמר לו סומא, כלום יש לי עינים לראות. מה עשה, הרכיב חיגר על גבי סומא, ודן אותם כאחד. אף הקב"ה מביא נשמה וזורקה בגוף, ודן אותם כאחד". הרי הגוף ללא נשמה הוא "מוטל כאבן דומם בקבר", והנשמה היא מקבילה לשומר החיגר שרוכב על השומר הסומא ומנהיגו. ועוד אמרו חכמים [ברכות י.] "מה הקב"ה זן את כל העולם, אף נשמה זנה את כל הגוף", והובא להלן פס"ה. ובאור חדש פ"א [שלח:] כתב: "ובפרק קמא דברכות [י.] 'מה הקב"ה זן את כל העולם, אף הנשמה זנה כל הגוף'. ובודאי מה שהנשמה היא זנה את הגוף, לפי שהנשמה נותן קיום לגוף. וכן מה שהשם יתברך זן את כל העולם, היינו שנותן אל כלל העולם הקיום". ועוד אמרו חכמים [סנהדרין צא:] "אמר לו אנטונינוס לרבי, נשמה מאימתי ניתנה באדם, משעת פקידה או משעת יצירה. אמר לו, משעת יצירה. אמר לו, אפשר חתיכה של בשר עומדת שלשה ימים בלא מלח, ואינה מסרחת. אלא משעת פקידה". והנפש החיים שער ג ס"פ א כתב: "הנשמה מחיה ומקיימת הגוף, וכמו שאמרו 'וכי אפשר לחתיכת בשר ג' ימים וכו''".

<> ועל כך אמרו "אין דורשין במרכבה ליחיד". וכן להלן [לאחר ציון 106] כתב: "כי ראוי שיהיה הלמוד כפי הלמד, שהיא החכמה עצמה; שאם הלמד, שהוא החכמה, מתפשט, כך הלמוד מתפשט גם כן לפרסם אותו". ויש להבין את דבריו הקדושים, דמהו הביאור לזיקה הקיימת בין מעשה מרכבה לבין אופן לימודו, עד שאמרינן שהואיל ומעשה מרכבה מורה על היות הקב"ה נבדל מהכל, לכך לימוד מעשה מרכבה חייב להעשות באופן נבדל מהכל ["אין דורשין במרכבה ליחיד"]. הרי ה"נבדל" של מעשה מרכבה מתייחס להקב"ה, וה"נבדל" של הלימוד מתייחס לאדם הלומד, ומדוע מה שנאמר כלפי מעלה מתבטא בלימוד כלפי מטה. @**ומצינו**^ הלכתא רבתא הבנויה על יסוד זה; אמרו חכמים [גיטין ס:] "דברים שבכתב, אי אתה רשאי לאומרן על פה. דברים שבעל פה, אי אתה רשאי לאומרן בכתב". ואמרו על כך במדרש [שמו"ר מז, ג] "אם המרת אותה ועשית אותה מה שבעל פה בכתב, ומה שבכתב בעל פה, אינך מקבל שכר. למה, שכך נתתיה; תורה בכתב, ותורה בעל פה". הרי כפי שהקב"ה נתן את התורה למשה, כך מתחייב אופן הלימוד של האדם; דברי תורה שה' הכתיב למשה, נאסרו לאדם ללמדם בעל פה. אך דברי תורה שה' אמר למשה [ונשארו בעל פה], נאסרו לאדם ללמדם בכתב. והיה ניתן לומר שאיסור זה שייך לחפצא של דברי תורה אלו, ולא לאופן לימודם של דברי תורה אלו. אך לשונו הזהב של רש"י מורה שאיסור זה נאמר במיוחד ובמסוים כלפי לימודם ומסירתם של דברי תורה אלו, שכתב [גיטין שם] "דברים שאמרתי לך בכתב אי אתה רשאי &**למוסרם**^ לישראל על פה" [וכן דייק הקרן אורה (תענית כח.) מדברי רש"י אלו. וראה בספר זהב מרדכי, פרשת כי תשא, עמוד שצה]. הרי שלימוד התורה ואופן מסירתה למטה צריכים להשתוות ולהדמות לתורה שנמסרה למשה למעלה. @**אך כאמור**^ טעמא בעי; מדוע דברים שנאמרו כלפי מעלה מחייבים את אופן הלימוד למטה, הרי [תהלים קטו, טז] "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם". ונראה, שהואיל ודברי תורה הם דברי אלקים חיים הנבדלים מן האדם החומרי, לכך יש צורך בהכנה מתאימה בכדי שהאדם יוכל לקלוט דברים שהם נבדלים ומרוממים ממנו. ועיקר ההכנה נתבאר בנתיב התורה פ"ד [רט.], וז"ל: "האדם אשר הוא רוצה לקבל התורה, ראוי שיהיה לו הכנה אל התורה השכלית, וזולת זה אינו זוכה אל התורה השכלית. לפי שהתורה היא נבדלת מן האדם אשר הוא גשמי, ולכך צריך האדם הכנה לזה ביותר. ועיקר הכנה הזאת &**שיהיה דומה ומתיחס לשכל לגמרי**^, עד שהוא ראוי לקבל אותו. כי אשר הוא דומה ומתיחס אל דבר, ראוי שיהיו ביחד" [וראה שם הערה 235 שיסוד זה הוזכר בנתיב התורה פעמים הרבה]. ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "לא יהיה מוכן לקבל התורה השכלית, שאין לה בחינה חמרית כלל, רק מי שיש לו מדרגה זאת גם כן, שהוא נבדל בלתי חמרי, כי לקבל התורה צריך הכנה". נמצא שהדרך היחידה לקלוט דברי תורה היא כאשר האדם מעמיד את עצמו במדרגה דומה לדברי התורה עצמם. והואיל ודברי תורה של מעשה מרכבה מורים על היות הקב"ה נבדל מהכל, לכך דברי תורה אלו הם פנימיים יותר משאר דברי תורה. והמתחייב מכך הוא שאף האדם הלומד דברים אלו יעמיד את עצמו במהלך פנימי יותר, בבחינת "יהיו לך לבדך ואין לזרים איתך" [משלי ה, יז]. אך אם האדם ילמד מעשה מרכבה בשיתוף זולתו, בזה הוא יוצא ממדריגה פנימית, ויחסר לו ה"צד השוה" למדריגת דברים אלו. ובהעדר ה"צד השוה", מן הנמנע הוא שאדם יוכל לקבל דברים שהם נבדלים ומרוממים ממנו [מפי בני הרה"ג רבי משה יונה שליט"א]. וביתר ביאור, על מעשה מרכבה בפרט אמרו [מגילה כד:] "באבנתא דליבא תליא מילתא". לכך מעשה מרכבה אינו מגיע לכלל דיבור בפה לזולתו, אלא חתום ואטום בלב הלומד. וכן כתב הגר"א [ישעיה ו, י] "כי ג' חלקי התורה; שבכתב ושבעל פה, וסודות התורה. יפול הראיה על מה שבכתב, והשמיעה על שבעל פה, והבנת הלב על חלקי הסוד, באבנתא דליבא תליא. ואמרו 'אלא במי שמבין מדעתו'". והרי מלים אלו ["אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו"] נאמרו להדיא על מעשה מרכבה [חגיגה יא:]. הרי שפנימיות מעשה מרכבה אינה מגיעה לדיבורו של אדם, אלא נשארת בלבו בלבד [מפי ידידי ר' יואל אדלר שליט"א]. @**ומה שמצינו**^ "דברים שבכתב, אי אתה רשאי לאומרן על פה, דברים שבעל פה, אי אתה רשאי לאומרן בכתב", ולכאורה שם אין זה נוגע למדרגת האדם הלומד שתהיה שוה למדריגת התורה הנלמדת. דע שאף שם איירי בשויון מדרגת האדם למדרגות התורה הנלמדת, כי בתפארת ישראל פס"ח הקדיש את הפרק כולו לענין זה, והאריך לבאר כיצד היות התושב"כ כתובה מורה על מדריגתה, והיות תושבע"פ נאמרת בעל פה מורה על מדריגתה, עד שמשתלשל מכך האיסור של "דברים שבכתב, אי אתה רשאי לאומרן על פה. דברים שבעל פה, אי אתה רשאי לאומרן בכתב". נמצא שגם לגבי תושב"כ ותושבע"פ איירי בחילוקי מדרגות של התורה, ובחילוקי מדרגות של האדם הלומד דברי תורה אלו. @**ועוד אפשר לומר**^, שכחם של דברי תורה חל על הלומדם, וכמו שאמרו חכמים [מנחות קי.] "כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם". ובתפארת ישראל פ"ע [תתש:] כתב: "ואין טעם הדבר מה שאמר 'כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת', שהתורה עומדת במקום אותה מצוה עצמה. שאם כן הוה ליה לומר 'העוסק בתורת סוכה' גם כן דהוא 'כאילו עשה סוכה'. ו'העוסק בתורת לולב כאילו עשה לולב', ולמה אמרו 'העוסק בתורת חטאת ועולה'... וזה מפני שהקרבן הוא הקירוב והחבור בו יתברך, ומפני כך האדם יוצא מן החטא, אשר החטא הוא התרחקות מן השם יתברך. וכאשר הוא מביא קרבן אל השם יתברך, יש לו קירוב אל השם יתברך, ולכך הוא יוצא מן החטא... העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת עצמו, והעוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם עצמו... וזה כי אין ענין הקרבן רק ההתדבקות בו וההתקרבות אליו יתברך, כמו שאמרנו. וכאשר עוסק בתורת חטאת, יש לו אותו התקרבות עצמו אשר קונה על ידי החטאת. ולכך העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת" [ראה להלן הקדמה שניה הערה 58, ופ"ח הערה 41]. @**ומעתה**^ יש לחקור, האם ניתן לומר על מעשה מרכבה "כל העוסק בתורת מעשה מרכבה כאילו נהיה מרכבה לה'", או שכפי שלא אומרים "כל העוסק בתורת לולב כאילו עשה לולב", כך אין לומר כן אודות מעשה מרכבה. ונראה שזו גמרא ערוכה, שאמרו חכמים [חגיגה יד:] "מיד פתח רבי אלעזר בן ערך במעשה המרכבה, ודרש וירדה אש מן השמים, וסיבבה כל האילנות שבשדה. פתחו כולן ואמרו שירה... נענה מלאך מן האש ואמר הן הן מעשה המרכבה. עמד רבן יוחנן בן זכאי ונשקו על ראשו, ואמר ברוך ה' אלהי ישראל שנתן בן לאברהם אבינו שיודע להבין ולחקור ולדרוש במעשה מרכבה. יש נאה דורש ואין נאה מקיים, נאה מקיים ואין נאה דורש, אתה נאה דורש ונאה מקיים". הרי על לימוד מעשה מרכבה נאמר "נאה דורש ונאה מקיים" [כן העיר המהרש"א בחגיגה שם], ו"הן הן מעשה מרכבה", ואין לך "כל העוסק בתורת וכו' כאילו וכו'" גדול מזה. ובספר הזכרון למרן בעל הפחד יצחק, עמוד שנב, נכתב: "חזינן דגם במעשה המרכבה שייך 'נאה מקיים'. ובפשוטו הכוונה היא על ידי חובת הדמוי של הצורה ליוצרה, 'והלכת בדרכיו' [דברים כח, ט], מה הוא אף אתה [סוטה יד.]. ועל ידי הלימוד במעשה מרכבה מתגדלת ההשגה בדרכיו יתברך, וממילא נתוספת צורות חדשות בחובה ההליכה בדרכיו". לכך ניתן לומר "מה הקב"ה נבדל במעשה מרכבה, אף אתה היה נבדל במעשה מרכבה" [ויש לדון האם טעם שני זה יועיל למעשה בראשית וסוד העריות].

<> כמבואר למעלה הערה 74.

<> נקט בתיבת "תולדות" מחמת לשון הפסוק [לאחר פרשת "ויכולו"], שנאמר [בראשית ב, ד] "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים". ובדר"ח פ"א מי"ח [תסו:] כתב: "הנה ידוע כי אחר מעשה בראשית כתיב 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם', שהיו עושים תולדות, ודבר זה ענין בפני עצמו". ופירושו, שעד "ויכולו" איירי בבריאת "יש מאין", שהקב"ה הוציא את הנמצאים מההעדר המוחלט. אך מן "ויכולו" ואילך איירי בבריאה של "יש מיש", שהיא יציאת התולדות זה מזה. ועוד אודות שפסוק זה איירי ביציאת התולדות, כן כתב בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח.], וז"ל: "ויש לדעת כי בשתי אותיות נברא שני עולמים, שנאמר [ישעיה כו, ד] 'כי ביה ה' צור עולמים' [מנחות כט:], ואילו תולדות שמים וארץ הם נבראו בשתי אותיות אחרונות מן השם. וזה שכתוב 'אלה תולדות השמים והארץ וגו' ביום עשות ה' אלקים', 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 על ידי שתי אותיות אחרונות התולדות באים לעולם על ידי ברכה". ובנתיב האמת פ"א [א, קצט:] כתב: "הה"א שבשמו הגדול מורה שהוא יתברך ברא העולם, כי ברא העולם בה"א, וכדכתיב [בראשית ב, ד] 'אלה תולדות השמים בהבראם', בה"א בראם [רש"י שם]... הה"א האחרונה בשמו הגדול יתברך מורה שהוא יתברך מחדש בכל יום מעשה בראשית. ולפיכך שני ההי"ן בשמו הגדול, הה"א ראשונה מורה שהוא יתברך ברא את העולם, הה"א שניה מורה שהוא יתברך מוציא תולדות העולם, וכדכתיב 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם', בה"א בראם". וראה בדרוש לשבת תשובה [עט:], ולהלן הקדמה שניה הערה 204.

<> פירוש - הואיל והחכמה של מעשה בראשית מורה כיצד הקב"ה המציא את המציאות והוציאה לפעל.

<> ובזה יש כאן יחס בין הקב"ה לבין הנמצאים. ואודות שמחמת שה' המציא את הנמצאים, לכך מתחייב מכך קשר מסויים בין עליונים לתחתונים, כן ביאר להלן פמ"ו, וז"ל: "יש לעולם מדריגה אלקית, כי במה שהוא נמצא מושפע מאתו יתברך, יש לו הצטרפות אל השם יתברך... במה שהנמצאים הם מושפעים נמצאים מאתו, יש לעולם דביקות בו". ולהלן פס"ד כתב: "הנמצאים הם מושפעים מאתו, וכמו שהם מושפעים מאתו, מזה הצד ראוי שיקבל תפלתם להשלים חסרונם, שהרי המציא אותם, למה לא ישלים את חקם וחסרונם... ולא ברא כל העולם אלא לשמש את ישראל, ומאחר שישראל נבראים מאתו יתברך בראשונה ובעצם, ראוי שיהיה משלים חסרונם בראשונה ובעצם... כי שמיעת התפלה בשביל שישראל קרובים אל השם יתברך מכל הנמצאים" [ראה למעלה הערה 74].

<> ראה להלן הערה 117.

<> לשון הגמרא שם: "אמר רב אשי, מאי 'אין דורשין בעריות בשלשה', אין דורשין בסתרי עריות לשלשה". ורש"י פירש שם "בסתרי עריות - שאינן מפורשות, כגון בתו מאנוסתו, ואם חמיו ואם חמותו, דנפקי במסכת סנהדרין [עה.] מדרשא". אמנם המהר"ל יבאר ש"סוד עריות" הוא "סדר המציאות וחבורם זה עם זה... שסוד עריות תולה בסדור הנמצאים, והתחבר זה עם זה, והתרחקם זה מזה" [לשונו בסמוך]. וכן המהרש"א [חגיגה יא:] כתב: "בעריות בשלשה כו' מוקי לה בסתרי עריות כו'. פירש רש"י שאין מפורשות, כגון בתו מאנוסתו ואם חמיו כו', עכ"ל. ולשון 'סתרי' לא משמע כן. ומתוך ספר ישן למדתי לפרש 'סתרי' ממש, וסוד איסור עריות... והשתא ניחא דהוה סתרי עריות דומה ממש למעשה בראשית ולמעשה מרכבה, שהם ודאי סודות, ודברים נסתרים ממש".

<> אודות שה' סידר את הנמצאים בחכמה, כן נאמר [תהלים קד, כד] "מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית מלאה הארץ קנינך". וכן נאמר [משלי ג, יט] "ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה". ולהלן פמ"ד כתב: "לכך אמר [ברכות ו.] שהשם יתברך מניח תפילין, והוא תוספת המעלה במה שהוא משפיע הנמצאים... ושלימותו יתברך מצד הנמצאים שני דברים; האחד, שהוא סידר את הנבראים בחכמה. השני, שהוא יתברך פועל אותם כרצונו. ולפיכך אומר שמניח תפילין בראשו, כי בראש החכמה, והוא הפאר שיש לו יתברך במה שכל הנמצאים מסודרים בחכמתו. והתפילין ביד, במה שהוא מפואר בנמצאים מצד הפעל אשר פעל בהם, וזהו מיוחס לזרוע, שהוא יתברך פועל". ובתפארת ישראל ר"פ טז [רלו:] כתב: "הנה אלו האנשים בעצמם כאשר היו חוקרים על מציאות הסבה הראשונה, היו מביאים מופת חותך על מציאות הסבה הראשונה מסודר ממנו הכל, במה שנראה בנמצאים טוב סדרם ויושר פעלם. וכל הדברים אשר נראו לעין, הכל בחכמה נפלאה. ודבר זה אי אפשר שיהיה במקרה, כי המקרה לא יתמיד, ואינו הרבה [ראה להלן פ"ג הערה 35, פ"ח הערה 150, ופי"ב הערה 45]. אבל כאשר נראה בכל הנמצאים כלם הסדר והחכמה, גזרו במופת חותך שאי אפשר שלא יהיה זה רק ממסדר ממציא הכל, הוא האל אשר סדר הכל בחכמתו, וברא הכל בתבונתו". ושם ר"פ כה כתב: "הדבר שהוא מוסכם שלא היה בריאת עולם במקרה קרה. שכאשר האדם מתבונן בבריאה הזאת, ימצא אותה שהיא מסודרת בחכמה בתכלית הסדר. ודבר כזה אי אפשר שיהיה קרה במקרה דבר שהוא מסודר בתכלית הסדר". ובח"א לשבת קד. [א, מז.] כתב: "דע כי אלף ביתא האותיות הם יסודות התורה. והוא דומה בעולם כמו ד' יסודות, שהם התחלה לכל ההויית המורכבים שהם בעולם. וכך האלפא ביתא, הם היסודות הפשוטים לכל התורה כולה... וכמו שד' יסודות סדר שלהם אינו בחנם, רק מסודרים כך בחכמה. כך אי אפשר שיהיו היסודות של התורה, שהם אלפא ביתא, כך בחנם, רק מורה זה חכמה". וראה להלן הקדמה שניה הערות 68, 179, הקדמה שלישית הערה 72, ופי"א הערה 2.

<> לשונו בבאר הגולה באר החמישי [יב.]: "העריות הוא חבור הנמצאים זה עם זה כפי מה שהוא חבור המציאות, על זה נבנה סוד העריות. כי העריות הוא חבור האדם אל אשר ראוי לו, והוא יוצא מן סדר חבור המציאות... חכמת סדר וחבור המציאות זה עם זה, באיזה עניין ראוי להם החבור, וזה נקרא חכמת עריות".

<> פירוש - כל סדר מחייב שיהיו לפחות שני דברים. ובח"א לב"ב טו: [ג, ע:] כתב: "כאשר אין כאן סדר, אין אחד מקבל מאחר".

<> לשונו בתפארת ישראל פל"ד [תקו.]: "כיון שכולם בדבור אחד נאמרו, אם כן אין כאן קודם, ואין כאן אחרון", הרי אין סדר בדבר אחד. דוגמה לדבר; ספירה של דברים היא סידורם של דברים, שנקבע מה ראשון ומה שני [ראה בספר אפיקי מים, שבועות, עמודים קלב-קלג], ולהלן תחילת פי"ג [לאחר ציון 8] כתב: "לא שייך מספר בדבר שהוא יחידי". ולהלן תחילת פל"א כתב: "כי האחד אין בו רבוי, ואינו נקרא מספר". וכן הוא להלן פנ"ד. ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנח:] כתב: "לא שייך מספר באחד... אשר כל מספר יש בו חבור אחדים". ושם פ"ה מט"ז [תח:] כתב: "האחד אינו מספר, ואינו נכנס בכלל מספר". ובגו"א במדבר פ"ג אות ה [כג:] כתב: "לא שייך מנין באדם פרטי לומר 'תפקוד איש פלוני'". וכן כתב שם סוף אות יז [לא.], שם דברים פ"ד אות כ [צב:], וח"א לסנהדרין צה: [ג, קצז:]. והתוספות קידושין ב. [ד"ה היבמה] כתבו "בחדא מילתא אין לשנות מניינא". וכשם שאין מספר בדבר אחד, כך אין סדר בדבר אחד.

<> שרק אסרו לדרוש לשלשה, אך לדרוש לשנים שרי, וזאת משום שסדר הוא מצריך שנים, וכמו שביאר.

<> פירוש - יחס הדורש [המוציא את הדבר] לשני השומעים, הוא כיחס הקב"ה [שסידר את הנמצאים] לנמצאים. שהואיל וכל סדר מחייב לפחות שנים [כפי שביאר], לכך סדר העריות שסידר הקב"ה את הנמצאים, מקביל בדיוק לדורש המוציא את הדברים ודורשם לשנים.

<> כמבואר למעלה הערה 94, קחנו משם.

<> "התפשטות בעולם" - חכמה הנוגעת להתנהגות התחתונים זה עם זה.

<> ובשתים יש התחלת התפשטות, וכפי שכתב באור חדש פ"ה [תתעה:], וז"ל: "בגמרא [מגילה טו:], 'ויושט המלך לאסתר את שרביט' [אסתר ה, ב]... שתי אמות היו... וזה כי מי שאמר כי השרביט היה ב' אמות, וזה כי השרביט מיוחד להתפשטות עד מקום אחר. ושנים הם תחלת התפשטות, כי אחד אין בו התפשטות כלל. וכך ראוי אל השרביט, שהוא להתפשטות למקום אחר, שיהיה שנים". וכן הוא להלן פ"ג הערה 36, ופנ"ח. והנה בח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "כי הברכה היא התפשטות, ולפיכך כתיב אצל הברכה [בראשית כח, יד] 'ופרצת ימה וקדמה', וזה מבואר. ולכך תחלת הברכה הוא ג', שהוא התחלת התפשטות". הרי שכתב שהתחלת ההתפשטות היא שלש, ואילו מדבריו כאן עולה שהתחלת ההתפשטות היא שנים. @**ונראה לבאר**^, שהנה להלן פ"ח [לאחר ציון 249] כתב: "השלישי הוא התחלת הרבוי, אמרו חכמים [תו"כ ויקרא טו, כה] 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה. רצו בזה כי התחלת הרבוי הוא שלשה". ובנצח ישראל פ"ו [קנב.] כתב: "התחלת ויסוד הרבוי הוא שלש... כי הרבוי הוא שלשה... כמו שאמרו 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה". ובנתיב העבודה פ"א [א, עח.] כתב: "לכך היו האבות שלשה, כי שלשה הם רבים, כמו שאמרו 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה". אמנם בכמה מקומות כתב שמספר שנים הוא התחלת הרבוי, וכגון בדר"ח פ"ג מ"ג [קה:], תפארת ישראל פל"ד [תצט:], שם פל"ח [תקפו.], נצח ישראל פ"ה [פו.], גו"א דברים פכ"ז אות ט, דרוש על התורה [כו:], ועוד. ושמעתי מידי"נ הרה"ג ר' הדר מרגולין שליט"א ליישב, שיש שני סוגי רבוי; (א) הפך מאחדות. (ב) הרבה והמון. מספר שתים הוא התחלת הרבוי המופקע מאחדות, ומספר שלש הוא התחלת הרבוי של הרבה והמון. וחילוק זה מדוייק מאוד בלשונות של המהר"ל כאשר עסק בענין זה. וכשם ש"התחלת הרבוי" שייכת למספרי שתים ושלש, כך "התחלת ההתפשטות" שייכת למספרי שתים ושלש. וראה להלן פ"ח הערות 250, 251.

<> בא לבאר טעם שני מדוע מותר לדרוש עריות לשנים. ועד כה ביאר זאת משום ש"סוד העריות" הוא סדר הנמצאים, וכל סדר מחייב שנים. ומעתה יבאר שענין העריות הוא חוק הנמצאים, והוא יותר קרוב אל העולם [מאשר אל הקב"ה], ומתוך קרבתו לעולם אין ענין להסתירו.

<> לשונו בנתיב הבושה פ"ב [ב, רב.]: "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". ובנתיב הלשון פ"ח [ב, פ:] כתב: "כי העריות הם נקראים 'חוק' בכל מקום, ובעל גלוי עריות יוצא מן החוק ומן הסדר". ובח"א לב"ב פח: [ג, קיז:] כתב: "כי עריות הוא דבר קשה מאוד... וקושי שלהם מה שכתיב בעריות 'את חקותי תשמרו', שנתן הקב"ה חוק שאל יתחבר האדם אל שאר בשרו, וכאשר הוא עושה זה, עובר החוק שסדר הקב"ה. ומי שעובר חוק וגדר וגבול שנתן השם יתברך, הוא דבר קשה מאוד, כאשר משנה החוק... כי השנוי ממה שחקק הקב"ה הוא קשה".

<> כמו שמצינו שלאחר המבול כל בעלי החיים "קבלו עליהם על מנת לידבק במינן" [רש"י בראשית ח, יט]. ומה שהוסיף נקודה זו כאן, כיון שבא להדגיש ש"ענין העריות הוא יותר קרוב אל העולם במה שהוא חוק הנמצאים" [לשונו בהמשך], ולכך ענין העריות שייך אל כל הנמצאים שהם בעולם, ולאו דוקא לאדם.

<>יש בזה הטעמה מיוחדת; רש"י [בראשית כא, ט] כתב: "מצחק - לשון גילוי עריות, כמו דתימא [בראשית לט, יז] 'לצחק בי'". וכן כתב רש"י [שמות לב, ו] "לצחק - יש במשמע הזה גלוי עריות, כמו שנאמר 'לצחק בי'". ובגו"א בראשית פכ"א אות ח [שנ.] כתב: "הצחוק הוא דבר שאינו כמנהג המציאות, כי לכך נקרא 'צחוק', כלומר דבר בלתי מציאות רק צחוק, וכל אלו... יוצאים מן הסדר אשר הולך עליו מציאות העולם וסדורו... אין דבר פשוט שנקרא 'צחוק' רק גילוי עריות, וזה ידוע, דגילוי עריות הוא צחוק בעצמו... גילוי עריות הוא דבר מבורר מאוד דנקרא 'מצחק'". והנה על הפסוק [בראשית כא, ג] "ויקרא אברהם את שם בנו וגו' יצחק", דרשו חכמים [ב"ר נג, ז] "יצא חוק לעולם". הרי שתיבת "צחוק" גונזת בתוכה את תיבת "חוק", וכנראה משמעותה במובן השלילי היא "יציאה מן החוק". נמצא שאיסור עריות נקרא "חוק", וגלוי עריות נקרא "צחוק".

<> פירוש - חוק העריות בא להעמיד את הנמצאים בגבול ובתחום "אשר ראוי להם מצד עצמם", לכך יציאה מהחוק הזה היא חריגה וסטיה מהסדר שעליו נבראו הנמצאים האלו. לכך "ענין העריות הוא יותר קרוב אל העולם", במה שהוא בנוי על הסדר הראוי לנבראים "מצד עצמם".

<> כמבואר למעלה לאחר ציון 88.

<> ההבדל בין הסבר זה להסברו הקודם הוא, שבהסברו הקודם ביאר שהואיל והמרכבה מורה שהקב"ה נבדל מכל הנמצאים, לכך הלומד ענין המרכבה צריך להיות במצב דומה, ולא לשתף זולתו בלימוד זה [כמבואר למעלה הערה 94]. אך כאן מבאר שהואיל והמרכבה שייכת רק להקב"ה עצמו, לכך אין היא שייכת כלל לתחתונים הנמצאים בעולם הזה, ואין ראוי שיהיה פרסום בעולם לדבר שאינו שייך לעולם. וזה דיוק לשונו הזהב; בהסברו הקודם כתב "כי המרכבה מורה שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים" [לשונו למעלה לאחר ציון 88], ואילו כאן לאחר שכתב "שהוא יתברך נבדל מן הנמצאים לגמרי", הוסיף "שהוא יתברך נבדל מן העולם". והוספת "נבדל מן העולם" לאחר שכבר כתב "נבדל מכל הנמצאים" מורה על הבדל שבין שני הסבריו. וכהסברו השני כתב גם בבאר הגולה באר החמישי [יא.], וז"ל: "אמרו בפרק ב' דחגיגה 'אין דורשין... במעשה מרכבה ביחיד'. ופירוש המשנה, כי מעשה מרכבה, דהיינו &**החכמה המגעת אל השם יתברך בעצמו**^, כי המרכבה הוא שכבודו יתברך עליהם, כמו חיות הקודש. ומפני מעלת חכמה זאת, שמרבה בכבודו יתברך, &**ראוי להסתיר יותר**^". הרי בבאר הגולה לא הזכיר שהמרכבה מורה שה' נבדל מכל הנמצאים, אלא שזו "החכמה המגעת אל השם יתברך בעצמו", במרוחק מן העולם. וכן לא הזכיר שם שהאדם הלומד מעשה מרכבה ילמד באופן "שלא תהא בה השתתפות בזאת הידיעה רק לעצמו" [לשונו למעלה לפני ציון 94], אלא ש"ראוי להסתיר יותר", שלא יתפרסם בעולם. והם הם דבריו כאן בהסברו השני. וראה הערה הבאה.

<> פירוש - מעשה בראשית הוא שלב ביניים בין מעשה מרכבה לבין ענין העריות; הוא נראה בעולם [שהרי העולם יצא לפעל], אך אין הוא נוגע לסדר הנמצאים בעולם, אלא רק לבריאתם. לכך אין הוא נעלם לגמרי מן העולם, אך אין נמצא לגמרי בעולם, ולכך "דורשין לאחד ולשנים אסור". ולמעלה בהסברו הראשון [לאחר ציון 96] כתב: "מפני שהחכמה של מעשה בראשית יציאתם לפעל, ונמצא השם יתברך לזולתו, שהרי המציא אותם. ובענין זה מותר לדרוש, שהחכמה מגיע אל זולתו, לכך מותר לדרוש ליחיד". הרי בהסברו הראשון הדגיש שאין מעשה בראשית חכמה נבדלת מהנמצאים, אלא חכמה המגיעה לנמצאים. ואילו כאן מדגיש שזו "מדרגה יותר נראה בעולם", שהיא שייכת במדה מסויימת לעולם, ואינה בלתי לה' לבדו. וכן בבאר הגולה באר החמישי [יא:] כתב: "מעשה בראשית הוא בריאת עולמו, שהוא יתברך פעל בעצמו, הוא מדריגה למטה מזה [ממעשה מרכבה], לכך הוא בשנים, שבשנים יש לדרוש". הרי שנקט שם בשלב הביניים שיש במעשה בראשית; מחד גיסא "הוא בריאת עולמו", אך מאידך גיסא "הוא יתברך פעל בעצמו" [ואינו נתלה בנמצאים אחרים]. וזה כמבואר בהערה הקודמת, שדבריו בבאר הגולה הם כהסברו השני כאן.

<> מעתה יבאר מדוע אסור לדרוש לשלשה, כי לאחר שביאר שסדר העריות הוא ענין קרוב לעולם, יש להבין מדוע תוגבל הדרשה לשנים, ותו לא.

<> כוונתו אינה ברורה, שאיה המקום ש"כבר אמרנו" שענין העריות "הוא נבדל מן העולם עצמו אחר המצאו ואחר שסדרו השם יתברך", הרי לא אמר עד כה דבר זה. אמנם למעלה [לאחר ציון 60] כתב כן אודות מעשה בראשית, אך לא אודות ענין העריות, וכלשונו: "ואף שהשכל משיג הדברים הנעלמים, מכל מקום דבר שהוא נבדל מן האדם לגמרי ראוי שלא יהיה השגתו בו. כי דבר שהוא נבדל מן האדם אין ראוי שיהיה לו השגה בו, שכל השגה חבור וצירוף למושג, והיציאה של עולם לפעל המציאות הוא נבדל מן העולם אחר המצא העולם בפעל, שאין הדבר כאשר הוא בעת הויה מתדמה לאחר המצאו. ולפיכך ההשגה בדבר זה, שהוא המצא העולם, ואיך יצא לפעל המציאות, שזהו קודם המצאו, הוא נבדל לגמרי מן האדם אשר הוא נמצא בעולם. ולפיכך על זה אמר [משלי כה, ב] 'כבוד אלקים הסתר דבר' מן [בראשית א, א] 'בראשית' עד [בראשית ב, א] 'ויכלו' [ב"ר ט, א], שעד 'ויכלו' מזכיר בהוויית הנמצאים ואיך יצאו לפעל, וזה יש להסתיר". אך כאמור שם לא דובר כלל על ענין העריות, אלא על מעשה בראשית. וא"כ מהי כוונתו במה שכתב כאן אודות ענין העריות "כי כבר אמרנו כי כל דבר [כ]זה הוא נבדל מן העולם עצמו אחר המצאו, ואחר שסדרו השם יתברך". @**אמנם עכשיו**^ שזכינו לאורו של הספר "מאמרי פחד יצחק פסח" [יצא לאור בשנת תשע"ב], מאמר פא [אותיות ה-ט], כוונת המהר"ל מתבארת היטב. וזה לשון הספר שם: "עלינו לבער מקרבנו מושג מוטעה בהגדרת הצניעות. טעות גסה נשתרשה בקרבנו... ועלינו לסלקו, והיא שהצניעות נעוצה בבושה מחמת פחיתות הענינים, וכשיש לאדם דבר פחות ושפל, מתבייש הוא בזה, ומסתירו מעיני הזולת. ועלינו לדעת שאין הצניעות במושגי הקדושה שלנו נעוצה בחסרון ופחיתות. משורש אחר לגמרי הוא יונק, והוא על פי דברי חז"ל, שמ'בראשית עד ויכולו' הוא בכלל 'כבוד אלקים הסתר דבר'. ומ'ויכולו' ואילך בכלל 'כבוד מלכים חקור דבר'. והוא משום שעד 'ויכולו' נושא הכתובים הוא התהוות העולם, ואילו מ'ויכולו' ואילך מדובר על הווית והמשך העולם. וכל שהמדובר הוא על התהוות, על יצירת יש מאין, מופקע הוא מהשגות בני אדם. אין לשכל האדם מבוא למושג ההתהוות. והפקעה זו מהשגותיו היא שיוצרת מצב של 'הסתר דבר', מצב של נעלם ושל רזיות. ובודאי שהוא היסוד להלכה אין דורשין מעשה בראשית אלא לצנועים [חגיגה יא:]. מפני שכל הקשור עם התהוות הבראשית, תורת ה'הסתר' נדבקת בו. ובתוך תחומנו אנו, בתוך העולם שלאחר 'ויכולו', מהו הענין שמתקרב ביותר לגבולות ההתהוות. אין לך ענין יותר קרוב לזה מאשר הולדה. הולדה היא הדוגמא הבולטת ביותר למצב של יצירת יש מאין. ולכן אופפים ומוכתרים ענינים המשתייכים לכח ההולדה בסוד של צניעות והסתר. הרי לנו שאין שורש הצניעות בפחיתות ושפלות, אלא הד להתקרבותו של האדם לתחום ה'הסתר דבר', לשטח התהוות, שהיא למעלה מהשגתנו" [וראה עוד בספר הזכרון למרן בעל פחד יצחק זצ"ל, עמוד צד]. נמצא שדברי המהר"ל למעלה אודות מעשה בראשית כחם יפה גם אודות ענין העריות, כי אין ענין העריות אלא מעשה בראשית בזעיר אנפין, ולכך שפיר כתב כאן "וכבר אמרנו". עמוד והבט כיצד דברי הפחד יצחק מאירים את דברי המהר"ל באור יקרות.

<> לשון הגמרא שם "אמר רב אשי, מאי 'אין דורשין בעריות בשלשה', אין דורשין בסתרי עריות לשלשה. מאי טעמא, סברא הוא, בי תרי כי יתבי קמי רבייהו, חד שקיל וטרי בהדי רביה ["נושא ונותן בהלכה עם רבו" (רש"י שם)], ואידך מצלי אודניה לגמרא ["מטה אזנו ושומע דבריהן, והן שומעין את דברי הרב" (רש"י שם)]. תלתא, חד שקיל וטרי בהדי רביה, והנך תרי שקלו וטרו בהדי הדדי, ולא ידעי מאי קאמר רבייהו, ואתו למישרי איסורא בעריות ["אבל כשהן שלשה, שקלי וטרו הנך תרי זה עם זה, ולא שמעו מאי דאמר רבן, ואתו למישרי איסורא בעריות על ידי שלא שמעו מפי הרב כשדרש בו איסור" (רש"י שם)]". וראה הערה הבאה.

<> יש להעיר, כי לכאורה בגמרא אמרו טעם אחר לכך ששני התלמידים [ששקלו וטרו בין עצמם] יבואו לידי טעות, שאמרו שם "ואתו למישרי איסורא בעריות. אי הכי, כל התורה נמי. עריות שאני, דאמר מר, גזל ועריות נפשו מחמדתן ומתאוה להם. אי הכי גזל נמי, עריות בין בפניו בין שלא בפניו נפיש יצריה, גזל בפניו נפיש יצריה, שלא בפניו לא נפיש יצריה". הרי המביא לטעות הוא "נפיש יצריה", ואילו כאן מבאר ש"יבא לטעות אחר שהשגה זאת בדבר שהוא נבדל מן העולם עצמו", ולכאורה אין לזה שייכות ל"נפיש יצריה". ועוד קשה, שלפי דבריו כאן לכאורה אין מקום להקשות מ"כל התורה נמי", ו"גזל נמי", כי שאני סוד העריות שהוא שייך ל"ענינים שהם נסתרים... שנפרשים ונבדלים מבני אדם", לעומת "כל התורה נמי" ו"גזל נמי". והרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פכ"ב הי"ז העתיק את דברי הגמרא כצורתה, שכתב: "אין דורשין בסתרי עריות בשלשה, מפני שהאחד טרוד בשאלת הרב, והשנים נושאין ונותנין זה עם זה, ואין דעתם פנויה לשמוע. שדעתו של אדם קרובה אצל עריות, אם נסתפק לו דבר ששמע, מורה להקל. לפיכך אין דורשין אלא לשנים, כדי שיהיה האחד השומע מפנה דעתו, ויודע מה שישמע מן הרב". ויל"ע בזה.

<> אודות שההתעסקות בדברים נבדלים ונסתרים מביאה לטעויות, כן כתב הרמב"ן בסוף הקדמתו לתורה, וז"ל: "ואני הנני מביא בברית נאמנה, והיא הנותנת עצה הוגנת לכל מסתכל בספר הזה, לבל יסבור סברה, ואל יחשוב מחשבות בדבר מכל הרמזים אשר אני כותב בסתרי התורה. כי אני מודיעו נאמנה שלא יושגו דברי, ולא יודעו כלל בשום שכל ובינה, זולתי מפי מקובל חכם, לאוזן מקבל מבין, והסברא בהן איולת, מחשבה מועלת, רבת הנזקין, מנועת התועלת, אל יאמן בשוא נתעה, כי לא תבואהו בסברותיו רק רעה" [הובא למעלה הערה 6].

<> כך ראוי לחקור הנהגת הקב"ה את העולם [כפי שיבאר בהמשך].

<> נראה הטעם לזה, כי מלכות המלך תלויה בעם, שהרי קיימא לן בגינוני מלכות ש"אין מלך בלא עם", כי "אין השם יתברך מלך על יחיד, שאין מלך בלא עם" [לשונו בתפארת ישראל פכ"א (שטו.)]. ובאור חדש בפתיחה [ר:] כתב: "כי המלך מצד מלכותו הוא מבקש עבדים וממשלה עליהם, שאין מלך בלא עם". ובדרוש על התורה [כז.] כתב: "אם עם אין כאן, מלך אין כאן, כי אין מלך בלא עם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנז:] כתב: "אין מלך בלא אשר מולך עליו, כי אין עילה בלא עלול". ולהלן ס"פ מז כתב: "המלך... אי אפשר לו בלא עם אשר מלכותו עליהם, ואם אין עם, על מי ימלוך". ובנתיב התשובה פ"ג [לפני ציון 10] כתב: "כי הוא יתברך חפץ בעולם, כי אם אין הנבראים, על מי מלכותו יתברך". ובדר"ח פ"ו מי"א [תג.] כתב: "מאחר שהוא יתברך מלך, ואם כן כל הנבראים הם לכבודו, כי בלא הנבראים לא שייך לומר 'מלך', וכמו שאמרו במסכת ר"ה [לא.] בששי מהו אומר, 'ה' מלך גאות לבש' [תהלים צג, א], על שם שגמר מעשיו ומלך עליהם. הרי לך מבואר כי גאות המלכות הוא מצד הנבראים, ומצד הנבראים הוא מלך... והמלכות הוא מצד הנבראים, וזהו הכבוד, והרי הנבראים כבוד מלכותו". והואיל והנבראים הם כבוד מלכותו, ממילא רבוי הנבראים הם רבוי כבוד מלכותו. ובאור חדש בפתיחה [רה.] כתב: "ואם מתרבה האדם, והם הרבה בעולם, דבר זה מצד השם יתברך, שהוא מלך המלכים, ורוצה ברבוי... וכאשר האדם מקבל מלכותו יתברך, אז ראוי שיהיה הרבוי, מצד שהשם יתברך חפץ ברבוי". ובנצח ישראל פ"ה [פא.] כתב: "טור מלכא, ושם היה רבוי ישראל, כאשר תמצא ע' עיירות היה לינאי, כמו שמספר [גיטין נז.]. ונקרא 'טור מלכא' ["מדינה ששמה הר המלך" (רש"י גיטין נז.)], כי למלך ראוי שיהיה לו רוב עם, כי 'ברוב עם הדרת מלך'". ורש"י [ויקרא כה, לח] כתב: "כל הדר בארץ ישראל אני לו לאלקים, וכל היוצא ממנה כעובד עבודה זרה". ובגו"א שם אות נח [רלז:] כתב: "כל הדר בחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה, ומטעם כי מאחר שהוא בארץ אשר היא נתונה תחת יד השרים העליונים [תנחומא ראה אות ח], הדר בחוץ לארץ כאילו עובד עבודה זרה, כי 'ברוב עם הדרת מלך', והדר בחוצה לארץ הוא מהדר ומפאר לאלהי נכר הארץ" [ראה להלן פ"ח הערה 111]. נמצא שיש כאן שתי נקודות; (א) המלכות תלויה בעם ["אין מלך בלא עם"]. (ב) כבוד המלכות תלוי ברבוי העם ["ברוב עם הדרת מלך"]. והואיל ו"אין מלך בלא עם", ממילא משתשלשל מזה "ברוב עם הדרת מלך". ובנתיב התוכחה פ"ג [ב, קצו:] ביאר שהפסוק "ברוב עם הדרת מלך" מורה גם שאין מלך בלא עם, שכתב: "כי המלכות תלוי בעם, וכמו שאמר 'ברוב עם הדרת מלך'". וראה הערה הבאה.

<> אודות שהנהגת המלך את עמו מורה על כבודו, כן ביאר בדר"ח פ"ו מי"א [תד.], וז"ל: "ויש לך לדעת כי הרמב"ם ז"ל בספרו [מורה נבוכים] בחלק הג' בפרק י"ג האריך מאד בדבר זה, מה שאמרו חכמים [אבות שם] שהאדם נברא לכבוד בוראו, וכמו שאמרו בסוף קדושין [פב.] כי כל הנבראים נבראו לשמש את האדם, והאדם נברא לשמש את בוראו... והוא השיב עליהם [פירוש, הרמב"ם הקשה על דברי חכמים] שהרי הכתוב אומר [איוב לה, ו-ז] 'כי אם תצדק מה תתן לו ואם יחטא האדם מה יפעל לו'... ומה שהקשה [הרמב"ם] כי הוא יתברך אין מקבל כבוד מזולתו, הן אמת שאין יתברך מקבל כבוד מזולתו, ובודאי אם יצדק האדם מה יתן לו ואם יחטא מה יפעל לו, רק שהאדם נברא שהשם יתברך מלך עליו, ואין המלך מקבל הכבוד מה שיתן לו העם, כי הכבוד הוא מצד הממשלה, שהוא מושל עליהם שלא בטובתו &**ומנהיגו**^. ואם האדם צדיק, הוא מלכו כשנותן לו שכרו. ואם אינו צדיק, הוא מלכו כאשר נפרע ממנו, שכאשר הקב"ה עושה נקמה בעוברי רצונו גם כן שמו מתגדל ומתקדש, רק שהוא יתברך הטוב, רוצה שיעשה האדם הטוב. ומכל מקום כבודו שיש להשם יתברך מן הנבראים אינו תולה כלל באדם, רק שברא השם יתברך את הנבראים, והוא מולך עליהם, וזהו כבוד מלכותו". הרי כבוד המלך מתבטא בשלטונו על העם, ובהנהגתו את העם.

<> מביא פסוק זה להורות שהנמצאים הם לכבודו יתברך, ולכך כבודו יתברך עולה מכל הארץ, כי בכל הארץ ישנם הנמצאים שנבראו לכבודו יתברך. ובגו"א שמות פל"ג אות יט [תסד:] כתב: "לפי שהכבוד, כל שהוא יתואר שהוא קשור בבעל הכבוד, אין הכבוד כל כך, כמו שהכבוד יתואר שאינה קשורה בו. [ש]לפי גודל הכבוד, מתפשט כבודו בזולתו, כמו שאמר 'מלא כל הארץ כבודו', שרוצה לומר התפשטות הכבוד בזולתו בכל הנמצאים".

<> "שכבודו כשיש לו עָם במציאות, שהם כבודו ומנהיג אותם, לא איך המציא אותם" [לשונו בסמוך]. ולשונו הזהב מורה שכבודו עולה רק מנמצא שלם, ולא מנמצא חסר, שכתב כאן: "'מלא כל הארץ כבודו', לא כאשר המציא אותם... שזהו קודם שהם נמצאים בשלימות". וכן בבאר הגולה באר הרביעי [תלב:] כתב: "השם יתברך נמצא אצל המקבלים בבלתי רצון, ואינו נמצא להם בשלמות כבודו. שכאשר ישראל אינם בשלימות, והם בחסרון כאשר הם בגלות, וכך נמצא השם יתברך לעולם... שהשם יתברך נמצא אל העולם כאשר הוא המקבל". ובהמשך שם [תמב.] כתב: "כי כאשר ישראל בשלימות, נמצא השם יתברך אל העולם בשלימות כבודו. והפך זה גם כן, כאשר ישראל הם בצרה, אמר שהוא מיצר, רצה לומר שהוא נמצא אל העולם שלא בשלימות כבודו". ובהמשך שם [תנא.] כתב: "ומפני שהוא יתברך מתחבר אל הנמצאים כפי שלימותם, שאין השם יתברך מתחבר אל דבר שהוא חסר. ודבר זה אמרו ז"ל במדרש [ב"ר יג, ג] 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים' [בראשית ב, ד], הזכיר שם מלא על עולם מלא. כי אין אל השם יתברך חבור אל דבר חסר". ובזוה"ק ח"א רטז: איתא "שכינתא לא שריא אלא באתר שלים, ולא באתר חסר, ולא באתר פגים, ולא באתר עציב".

<> בא לבאר שדברי הגמרא בחגיגה יא: [שאין דורשין במרכבה, מעשה בראשית, ועריות] אינם נכללים ב"כבוד מלכים חקור דבר", ולכך אין לדרוש דברים אלו ברבים.

<> שזהו מעשה מרכבה, והוא יותר רחוק מהנמצאים ממעשה בראשית, כי מעשה מרכבה הוא כבוד ה' לעצמו, וכמו שביאר למעלה.

<> וכאמור גם סתרי עריות שייכים לשמירת סדר הנבראים "שעליו נבראו שלא יצאו מחקם" [לשונו למעלה], והוא מכלל "איך המציא אותם", לאמור שהנבראים ישארו בתבנית בריאתם, ולא יצאו מעבר למה שנבראו עליו.

<> כי ענין הכבוד הוא רק כלפי הזולת, וכאשר המלך הוא יחידי, אין הוא נמצא כלפי הזולת, לכך אין בזה כבודו של מלך. ואודות שהכבוד הוא רק כלפי הזולת, כן כתב באור חדש פ"א [שח:], וז"ל: "אין הכבוד רק אצל אחרים, ולא אצל עצמו". ובדר"ח פ"ד מ"א [כג:] כתב: "ואמר 'אי זה מכובד המכבד את הבריות'... שאין לומר שיקרא 'מכובד' מי שמכבדין אותו הבריות, הרי אין ראוי שיהיה בשביל זה נקרא 'מכובד', שדבר זה אינו בעצמו של המתואר, שהרי הכבוד הוא ביד אחרים המכבדים אותו, ובשביל שאחרים מכבדים אותו אין מעלת הכבוד נמצא באדם עצמו, וראוי שיהיה המעלה באדם עצמו". ובדר"ח פ"ו מ"ו [קכא:] כתב: "אחרים נוהגים בו כבוד, ואין זה דבר עצמי אל האדם" [ראה להלן הקדמה שלישית הערה 88]. ובנתיב הענוה פ"ו [ב, יג:] כתב: "בפרק קמא דעירובין [יג:]... כל המחזיר אחר הגדולה, הגדולה בורחת ממנו. וכל הבורח מן הגדולה, הגדולה מחזרת עליו... וראוי לשאול, למה הדבר זה יותר מכל שאר דברים בעולם [פירוש, שבשאר דברים (חכמה, עשירות וכיו"ב) הכלל הוא שכמה שרודף יותר, משיג יותר]... דבר זה, כי עצם הכבוד הוא מזולתו, שאחרים נותנין לו כבוד... ולפיכך הרודף אחר הכבוד, שיהיה מגיע הכבוד אליו על ידי עצמו, הכבוד בורח ממנו, שהרי אין הכבוד לאדם מעצמו, רק מזולתו. ואם בורח מן הכבוד, עד שאין הכבוד לגמרי ממנו, זה שראוי אליו הכבוד, שהוא מזולתו, ולכך הכבוד רודף אחריו". ובדרשת לשבת תשובה [עג.] כתב: "הרודף אחר הכבוד הכבוד בורח ממנו, כי אין הרדיפה אחר הכבוד כמו מי שרודף אחר השכר ואחר הריוח. שזה בודאי כאשר הוא רודף אחר הריוח, 'ויד חרוצים תעשיר' [משלי י, ד]. אבל מי שרודף אחר הכבוד, ובודאי מה שרודף אחר הכבוד אין זה כבודו ותפארתו, והוא גנאי לו שאינו שפל ברך. ומאחר שדבר זה אינו כבודו, והוא גנאי לו, איך ישתדל הכבוד בדבר שהוא הפך הכבוד. ולפיכך כאשר רודף אחר הכבוד, בזה עצמו הכבוד בורח ממנו". ובבאר הגולה באר הרביעי [שפו:] כתב: "הנמצאים כולם הם לכבודו יתברך, ויש מהם כבוד אל השם יתברך ביותר, ודבר שהוא כבודו נקרא לבוש של הקב"ה. כי הכבוד אצל הזולת, ואין שייך כבוד רק אצל אחרים שרואים כבודו, ועל ידי המלבוש הוא נראה אצל אחרים, לכך הכבוד נקרא 'מלבוש'. וכמו שהכבוד נקרא מלבוש, כך המלבוש שבו נראה אצל הזולת, נקרא כבוד, שהרי רבי יוחנן קרא למאני מכבדותיה [שבת קיג.]. וטעם זה כמו שאמרנו, כי הכבוד הוא נראה אצל הזולת, כמו שהוא נראה הלבוש". ובח"א לשבת כג: [א, ז:] ביאר את דברי הגמרא שם "דמוקיר רבנן הוי ליה חתנוותא רבנן", וז"ל: "מאן דמוקיר רבנן, בשביל שהיה מכבד את התורה, ראוי שיהיה מכובד מן התורה... ומפני זה יהיה חתנותא דרבנן, שחתניו הם כבודו לבד, ואין דומה לבן שהוא דבר עצמו ובשרו של אדם, אבל חתנותא הם כבודו. כמו שנקרא בגדי אדם 'מכבדותי', שרבי יוחנן קרא למאני מכבדותיה, שהם דבקים באדם. וכן חתניו דביקים הם על ידי קידושיו בבנותיו". @**נמצא שכאשר**^ המלך הוא יחידי אי אפשר להצטרף אליו במהלך של כבוד, אלא רק במהלך של השתתפות, ואין זה כבודו של מלך להיות משתתף עמו. ובנצח ישראל פי"ב [שטו.] כתב: "כי המלך נבדל מן הכלל, ואם בא אחד לעשות שיתוף עם המלך, דבר זה הוא בטול אל מלכותו, אשר הראוי שיהיה מיוחד ונבדל מן העם". ובבאר הגולה באר החמישי [עא:] כתב: "המלך בודאי אין לו שתוף וחבור עם הכלל, כמו שהוא ענין כל מלך שהוא נבדל מן העם". וזהו שכתב כאן "אין זה כבוד למלך להיות משתתף עם המלך כאשר הוא ביחידי". וראה להלן הקדמה שלישית הערה 84.

<> כי "אין זה כבוד למלך להיות משתתף עם המלך כאשר הוא ביחידי", ולכך חלה עליו ההנהגה של "הסתר דבר". ויש להבין, שלפי זה נמצא שאף במלך גופא פעמים ראוי להמנע מגלויו [כשהוא ביחידות], א"כ מדוע בפסוק נאמר "כבוד אלקים הסתר דבר כבוד מלכים חקור דבר", ומכך משמע ש"כבוד מלכים" הוא לעולם "חקור דבר" [כי "הסתר דבר" נאמר רק על "כבוד אלקים"], ומדוע לא נקט הפסוק ב"ליפלוג וליתני בדידיה", שאף כבוד מלכים גופא פעמים הוא "חקור דבר" [הנהגת המלך את העם], ופעמים הוא "הסתר דבר" [כשהמלך ביחידות]. והמהר"ל עצמו כתב כאן "כל הדברים האלו אינם כבודו של מלך... כל אלו דברים 'הסתר דבר'". הרי אף מצד כבודו של מלך גופא ההנהגה היא "הסתר דבר", ולא מצד שאיירי ב"כבוד אלקים". ואולי יש לומר, שכאשר המלך נמצא ביחידות, אין הוא אז נדון כמלך, כי כל עניינו של מלך הוא להנהיג את העם, וכאשר אינו עוסק בכך, אע"פ שהוא בודאי עדיין מלך, מ"מ אין עליו "תורת" מלך. ודמות ראיה לדבר, כי בגו"א שמות פ"ז אות ט כתב: "בודאי אין דרך המלך ביחיד". ובאור חדש פ"א [שג.] כתב: "השרים אשר הם עמו תמיד, שאין המלך ראוי שיהיה בלבד". ובתפארת ישראל פס"ו [תתרמ.] כתב: "כי לא נמצא המלך בלבד בלא אחר עמו, ונמצא כל אדם בלבד". ואילו כאן כתב "חדר פנימי של מלך בשר ודם... כאשר הוא ביחידי". אך כמובן אין בזה אף התחלת קושיא, כי כאשר המלך פועל מצד מלכותו, אין הוא נמצא לבדו. אך פשיטא שאף המלך יכול להיות לבדו בשאר ענייניו, וכמו כל אדם. לכך אין מקום לומר בשום צד "כבוד מלכים הסתר דבר", כי לעולם כבוד המלכות מחייב חקירה וגלוי.

<> מבאר שהנסים הם יותר פלא ממעשה בראשית, וצריך להבין, מהו הביאור לכך. והנראה, שלאחר שחוקי הטבע נקבעו ונחקקו, שינוי החוק הזה הוא פלא יותר גדול מאשר דברי פלא שנעשו בטרם שחוקי הטבע נקבעו ונחקקו. והרי מצינו על מי שנעשו לו נסים שרועמת עליו הטענה [תענית כד:] "מי איכא דמיטרח קמי שמיא כולי האי". ובודאי שטירחה זו אינה קיימת במעשה בראשית, שנעשו בטרם שחוקי הטבע נקבעו ונחקקו. וראה עוד ב"מאמרי פחד יצחק" פסח מאמר סט [אות יא] שביאר שם ששנוי טבע העולם הוא כמו עקירת דבר מן התורה, וזה כמובן לא יאמר על מעשה בראשית עצמו, שאדרבה, "היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם" [ב"ר א, א, וראה למעלה הערה 77, ולהלן הקדמה שלישית הערה 125]. @**ועוד אודות**^ הרבותא שיש בנסים על פני מעשה בראשית, ראה ב"מאמרי פחד יצחק" פסח, מאמר יב [אות ב], שכתב בזה"ל: "עלינו לחזור על דיבורים שכבר נשנו אצלנו בנוגע ללשון חז"ל כשהזכירו גודל הכח אצל חכם אחד לשנות הטבע, נזכר הלשון [תענית כה.] 'מי שאמר לשמן וידלוק, יאמר לחומץ וידלוק'. ואילו אצל חכם אחר שעשה כן, נאמרה עליו הטענה שלא היה לו לעשות כן מפני 'מי איכא דמיטרח קמי שמיא כולי האי'. הוספת 'מי שאמר לשמן שידליק' מלמדת לנו שאין לתפוס בזה ענין של 'צדיק גוזר והקב"ה מקיים' [תענית כג.] לבד, אלא שיש באימרה זו פעולה מיוחדת החותרת למעמקי האמונה ומעידה על תפיסתו של זה הצדיק. שהרי כך היא המדה, במהלך של מדה כנגד מדה, עד כמה שמאיר בלבו של אדם באופן של חיות ממש, שהקב"ה מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית כפשוטו ממש, אזי באותה מדה נוהגים מלמעלה כלפי זה האדם. כשם שאין אצל זה האדם הכרח מרגע לרגע שהשמן יהיה שמן וידליק מפני שכך היא הטבע, כמו כן אין טבע מכריח שהחומץ לא ידליק. אותה רבותא של כל רגע שהשמן דולק תתכן אצלו כשהחומץ דולק, הכל לפי רצון השם, בלי הכרח הטבע. ואז לגבי אותו צדיק אין טענה של 'אטרוחי למרך', לשנות הטבע בשבילו... מה שאין כן כשבאים לכתחילה לעשות פעולה לשנות מציאות קיימת וקבועה במהלכו של עולם, אז אפילו בדרך 'צדיק גוזר' יש עליו טענה של 'מי איכא דמיטרח קמי שמיא כולי האי'. אמנם לגבי מי שחי בהכרה מאירה של חידוש בכל יום מעשה בראשית, אין שום טרחה באופן אחד יותר מהשני". הרי על מעשה בראשית אין ענין של "אטרוחי למרך", לעומת עשיית נסים שיש בהם שנוי הטבע, ולכך עשיית נסים היא יותר פלא ממעשה בראשית.

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 125].

<> כפי שכתב הרמב"ן [שמות יג, טז]: "כי המופת הנפלא מורה שיש לעולם אלוק מחדשו ויודע ומשגיח ויכול... ואמר [שמות ט, יד] 'בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ', להורות על היכולת שהוא שליט בכל, אין מעכב בידו... אם כן האותות והמופתים הגדולים עדים נאמנים באמונת הבורא" [ראה להלן הקדמה שלישית הערה 125]. ולהלן ר"פ כז כתב: "ועוד נראה שאלו שלש אותות [הפיכת המטה לנחש, צרעת ביד משה, ולקיחת מי היאור והיו לדם ביבשת (שמות ד, ב-ט)] מורים על יכולתו של הקב"ה, שראוי לשמוע אל הקב"ה, לפי שהוא יתברך שמו מושל על הכל... והראה לישראל שכל דבר יוכל לעשות". ולהלן ר"פ לט כתב: "ביציאת מצרים עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות המורים לך כי שם ה', הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות, השם הזה נקרא עליהם, שמפני שהשם הקדוש נקרא עליהם, לכך עשה עמהם נפלאות. לכך יש לכתוב דבר זה בתפילין, ויהיו התפילין מקושרין על האדם, להורות כי שם הגדול והקדוש נקרא עליהם, שהרי עשה עמהם נפלאות. והיינו דכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך', ואמר רבי אליעזר [ברכות ו.] אלה תפילין שבראש. פירוש, כי תפילין מורים לך כי הם מיוחדים לשם המיוחד, שהרי בתפילין נזכר יציאת מצרים, שהוציא אותם על ידי נסים, והשם המיוחד דוקא פועל נוראות, ולפיכך ויראו ממך מפני גבורותיו ונוראותיו". ולהלן פס"ד [ד"ה הללו] כתב: "הנסים מורים על יכולתו של הקב"ה, [ו]יש להם לשבח על יכולתו". ובבאר הגולה באר הרביעי [ת.] כתב: "הוא כל יכול, כדכתיב יציאת מצרים בתפילין, המורה על יכולתו". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסב.] כתב: "כאשר השם יתברך עושה לו נס, מורה כי הוא יתברך אחד בעולמו, ומפני שהוא אחד עושה בעולמו מה שהוא רוצה, ויכול על הכל, ולכך עשה לו נס". והרי ספר זה, העוסק ביציאת מצרים, נקרא "גבורות ה'". וראה להלן הקדמה שניה, הערות 2, 376, סוף הקדמה שלישית, ופ"א הערה 1.

<> פירוש - אם יש לחקור חקירה המביאה לרבוי כבוד ה' ["עשה טוב" (תהלים לד, טו)], כל שכן שיש לחקור חקירה שבנוסף לכך היא בגדר סילוק וביטול דברי שקר ודוברי שקר ["סור מרע ועשה טוב" (שם)], וכמו שמבאר.

<> רומז לפסוק [תהלים לא, יט] "תאלמנה שפתי שקר הדוברות על צדיק עתק בגאוה ובוז". וכן בדר"ח פ"ה מ"ו [רי:] כתב: "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". ובב"ר א, ה אמרו "'הדוברות על צדיק' חי העולמים". ומכנה את הקב"ה "צדיק של עולם", וכמו שכתב רש"י [בראשית יח, כח] "ואתה צדיקו של עולם תצטרף עמהם", ומקורו בב"ר מט, ט. ודבריו כאן הם פתיחה לדבריו בהקדמה השניה, שהאריך לבאר שיש סדר לנסים, וחלק בעוז על הדעה החולקת על כך. ובסוף ההקדמה השניה כתב: "ודי בדברים אלו לדבר מענין הנסים הנעלמים".

<> אודות זכות האמת, הנה בבאר הגולה תחילת הבאר הרביעי [שכ.] ביאר את גנות השקר, וכלשונו: "ועוד אמרו במסכת סוטה בפרק אלו נאמרין [מב.], ארבע כתות אינם מקבלים פני שכינה; כת לצים, כת שקרנים, כת חנפים, כת מספרי לשון הרע, עד כאן. הרי שאמרו כי המשקר אינו מקבל פני שכינה, כי לא יתחברו שני הפכים, כמו האמת והשקר, ביחד, מצד ההיפך שבהם. והוא יתברך נקרא 'אל אמת' [תהלים לא, ו], וחותמו אמת [שבת נה.], איך יקבל המשקר פני שכינה להתחבר עמו פנים בפנים, ודבר זה מציאות שני הפכים יחד. ועוד בכמה מקומות אשר האריכו מאוד בספור גנות המשקר, עד שאמרו הם שגדר התלמיד חכם מי שאינו משנה בדבריו, כמו שאמרו בפרק שני דבבא מציעא [כג:]. וזה כי החכמה אין בה שקר, כי לכך הוא חכמה. ואם שקר בחכמתו, אין זה חכמה, והוא דמיון. ולפיכך אין בחכם שקר". ומתוך גנות השקר אתה עומד על זכות האמת, כי "מדה טובה מרובה" [שמות לד, ז]. ואם השקר מביא שאינו מקבל פני השכינה ואינו חכם, ממילא זכות האמת מדביקה את האדם אל השכינה ואל החכמה. ובתיקוני זוה"ק תיקון סט: איתא "מאן גרים דלא שריא שכינתא עליה, ולא נהיר שמשא עליה, בגין הבל דשקרא ומלין דשקרא דנפקין מפומוי. ובגין דא יש הבל אשר נעשה על הארץ". ובספר חמד שלמה [עמוד נו], כתב על דברים אלו בזה"ל: "כתב שם בכסא מלך, וז"ל: הבל דשקרא, כי הבל דתורה משרה שכינה בייניהו, והבל דשקרא מרחיקו, כי על מקום השקר שורה סטרא אחרא, ואין הקדושה שורה במקום טומאה, עכ"ל. ועל פי זה אפשר לפרש בקשתנו [תהלים נא, יג] 'אל תשליכני מלפניך ורוח קדשך אל תקח ממני', 'אל תשליכני מלפניך' ראשי תיבות 'אמת', ורצה לומר שבזכות מדת האמת 'רוח קדשך אל תקח ממני'. כי אם אמרו שהשקר מרחק הקדושה מהאדם, א"כ מרובה מדה טובה, ומדת אמת מקרב את הקדושה אל האדם. ולכן בזכות האמת דייקא 'רוח קדשך אל תקח ממני', והבן".

<> לשונו בסוף ההקדמה לתפארת ישראל [כה.]: "ובכן התפלה אל מי שאינו מואס בשפלים, ואינו מרחיק לשהיו רחוקים, שיהיו לרצון אמרי פי לפני כל, ויורני דרך אמת, ויסעדני בימין צדקו נצח אמן". וכן נאמר [תהלים כז, יא] "הורני ה' דרכך ונחני באורח מישור למען שוררי". וראה להלן הקדמה שניה הערה 424.

גבורות ה', הקדמה ראשונה, עמוד PAGE כד

PAGE קצט

PAGE כד GH01