#**הנפלאות והאותות והמופתים**= שעשה הקב"ה בעולמו, והודיע גבורותיו לבאי עולמו, ראוי להודיע דרכם וענינם, כדי שיתברר מעשה אלקים. אף כי לבני ישראל המאמינים, ואינם חוקרים בשכלם ובמחשבתם לדעת דברים הכמוסים, אין צריך לזה. כי הם תמימי דרך הולכים בתורת ה' (תהלים קיט, א), יאמינו לכל דברי התורה והנביאים. והאותות והמופתים שבאו בתורה ובנביאים, לא יתחכמו\* עליהם, ואצלם נודע כי ה' עושה גבורות ונפלאות, וכל אשר חפץ בעולמו יעשה (עפ"י תהלים קטו, ג), הן להרוס הן לבנות (עפ"י ירמיה לא, כז), כחומר ביד היוצר, ברצותו מרחיב וברצותו מקצר. כי הוא בראו מאין, ועד אין יכול להשיבהו, כך הוא דעת המאמינים.

#**אך באו**= אנשי חקרי לב, החוקרים משכלם ומדעתם על ה', מתפלספים רוצים להחכים\* 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. ואולם\* 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, אם לא יד ה' עשתה זאת (עפ"י ישעיה מא, כ), 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".

#**ויש שהם**= אמוני ישראל, באו בשכלם ובדעתם על איזה נפלאות ונסים שהיו לעולמים, והתחכמו עליהם. ויבואו בדעתם כי הנסים אשר חשבו אינם מסכימים לדעתם וחכמתם אשר השכילו בנמצאים ובסדר הנמצאים, ובשביל זה חפשו להם פירוש אשר אזכיר. אמנם יש ללמוד עליהם זכות מצד מה, כי לא נכנסו בזה שיתלו חס ושלום חסרון בפועל הנסים, שאין הדבר כך כלל, רק כי והיה נראה לפי שכלם ודעתם שאין ראוי לפועל האמיתי שישנה סדר הנמצאות\*, אשר הם נבראים באמת ויושר, לשנות דבר שהוא עיקר המציאות, כמו שיתבאר. שאמרו שאם כן, לא היה למעשה ידיו עמידה מקוימת מצוירת, וזהו הזכות שיש ללמוד עליהם.

#**אמנם**= מצד אחר אין זכות להם, חוץ מן הטעם אשר דבריהם ופירושיהם אינו\* נכון לפי השכל והדעת, כי מופתיהם וראיותיהם לא יצדקו, ועדיהם המה כי סרו מן האמת והיושר, אף\* כי בלבלו לנו הכתובים ועיותו לנו הפירושים, ונתנו טעם בנסים שהם מורים על מעשה ה', שלכך נקרא "אות" ו"מופת", שהם אות ומופת על מעשה ה' הנורא, טעם בלתי משובח. ונתנו חולשה באותות ובמופתים, שעיקר מה שהביאם לעולם הוא יתברך, להחזיק המאמינים בו.

#**והנה הראשון**= אשר לא יאות זכרו, כי אם כדי שתשיב לאפיקורס, הוא המתפלסף אשר יאמר שכל הדברים באו מאתו בסדר המושכל אצלו על צד החיוב הקדמון, אשר לא סר ולא יסור, והכל כמנהגו וסדרו נוהג. וכיון שבאו מאתו כל הדברים בסדר המושכל על צד החיוב הקדמון, אשר לא סר ולא יסור, אם כן אין שנוי בעולם שהיה יוצא מסדר המושכל, ולא יאריך כנף הזבוב, שאחר שהעולם נוהג על פי טבעו ומנהגו על ידי החיוב מאתו, אם כן אם היה בא שנוי לעולם על ידי נפלאות, היה זה שנוי הסדר, ואינו נוהג על טבעו. ולפי דעתו לא נמצא דבר בשנוי טבעו, כי אם הכל כמנהגו על צד החיוב, ואם כן לא היה האותות והמופתים שהם בשנוי טבע ומנהגו של עולם אפשר כלל, כי הכל צריך להיות נוהג על פי הסדר המחויב מאתו, בלי תוספת ובלי מגרעת ובלי שנוי כלל. ועל עיקר דבריו אשר אמר כי העולם הוא על צד החיוב, ומפני שהוא על צד החיוב אין לו התחלה, ולפיכך העולם הוא קדמון, על דבר זה יש להשיב במקומו.

#**ועוד**= יעמיד דבריו, כי איך יתהוה דבר מכל דבר, כי לא יתהוה דבר מכל דבר, רק מדבר מיוחד. ואם כן איך יבא זה שיהיה מן מים דם. והנה מביא ראיה ממין על שאינו מינו, שפעל הטבעי פועל לפי טבעו ומנהגו אשר בעולם הטבעי, ופעל הנבדל לפי ענינו. והבדל יש ביניהם, כי הטבע פועל בזמן, ולפיכך צריך לכל פעל טבעי המשך זמן, אבל פעל אשר אינו טבעי אין צריך לפעולתו זמן. כי הטבעי כח גשמי, וכל כח גשמי פעולתו בזמן, אבל הדברים הנבדלים פעולתם בלי זמן, שאינם כח בגשם, ולפיכך פועלים בלא זמן.

#**ולכך**= ברגע אחד יתהפכו המים לדם, שהוא פועל ברצונו בלבד, וברצונו נתהוה החומר והצורה לפי רגע אחד. ואין זה פעל טבעי שהוא פועל בזמן, והוא צריך אל הכנת החומר, אבל "בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם" (תהלים לג, ו), וזהו פעל הנבדל שהוא פועל בלי הכנת חומר כלל, דהיינו הכנה טבעית\*. ולפיכך אל תשאל כי\* לא כל חומר מוכן לקבל הצורה, וצריך הכנה, ואיך הם מוכנים המים לקבל צורת דם. הנה אין זה קושיא למבין, כי מה שצריך החומר הכנה עד שתקבל הצורה, הנה דבר זה הוא במנהג הטבעי. ומפני שהאיש המתפלסף הלך אחר הטבע להכחיש בשביל זה המופתים, ודבר זה אנו מודים, כי מצד הטבע, הנפלאות אינם נמצאים, אבל מצד פעולת הנבדל, כל הנפלאות הם נמצאים. כי העולם התחתון, הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הנסים באים. שהנסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים. ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל כמו שיתבאר עוד, וכל זה מפני שיש להם דביקות בנבדלים, ולפיכך היו נמצאים בישראל נסים ונפלאות. והנה זה שיאמר כי איך יצויר שיהיה דבר מכל דבר, שזהו נמנע לפי הטבע, אבל שלא על פי הטבע אינו נמנע.

#**וכן מה**= שאמר כי כאשר היה העולם מחויב מאתו יתברך, אם היה הנהגתו שלא על סדר הטבע, היה דבר זה שנוי מן הסדר, לפי רצונו בלבד. ואנו אומרים שודאי הכל לפי רצונו יתברך. ואפילו לדעתו, שהוא מאמין הקדמות, והכל מאתו על ידי הסדר בחיוב, אף על גב שודאי הדבר זה אינו, מכל מקום אף לפי דעתו הוא טעות. כי מי שאמר כי הנסים אשר יבאו מן השם יתברך אין להם כלל סדר מושכל, אין הדבר כך כלל. אבל כמו שיש לעולם הטבע סדר מסודר, נוהג על פי טבעו, כך יש לנסים סדר גם כן. כי הנסים בעולם, במה שיש לעולם קשור וחבור והתאחדות עם העולם הנבדל, ויש לזה סדר מסודר, כי אין הדבוק ההוא רק בסדר מסודר, ומפני זה לא יתחדשו הנסים רק בזמן מן הזמנים, ואינם תמידים. וכאשר נתן השם יתברך הַמָּן לישראל (שמות טז, לה), אל תאמר כלל שלא היה זה בסדר הראוי במציאות, והיה סדר עולם אז יוצא חוץ למציאות אשר ראוי שיהיה נוהג. כי כשם שראוי לעולם להיות נוהג על פי טבעו והנהגתו, כך ראוי לישראל, במה שהם דבקים בעולם הנבדל, שיהיו להם נסים מסודרים.

#**הנה יש**= לנסים סדר מסודר מן השם יתברך, ואין דבר מן הנסים יקרא שנוי בנבראים, כי אנו אומרים כי הכל בסדר מסודר מן השם יתברך. לכך טעה ולא ידע המתפלסף דבר זה כלל, שאם ידע דבר זה היה לו להשיב אל לבו אף לפי אמונתו כי העולם על פי הסדר שסדר אותו יתברך, כמו כן יש לנפלאות סדר מסודר מאתו יתברך גם כן, ואין זה שנוי ממה\* שסדרו עליו. כי כמו שהשם יתברך סדרו על טבעו לפי הציור והמושכל, כך סדרו על דבר הבלתי טבעי לפי הציור והמושכל, ועוד יתבאר ענין זה. והנסים אשר הם בלתי טבעיים אין זה שינוי כלל, שכשם שראוי שיהיו מתהוים דברים בעולם לפי הטבע, כך ראוי שיהיו מתהוים בעולם דברים בלתי טבעיים על ידי פועל הנבדל. ואם כן הדברים אשר הם טבעיים ואשר הם בלתי טבעיים ענין אחד. ואשר לא יבין ענין הבלתי טבעי, יאמר כי זה חדש יוצא מסדר העולם. ואין הדבר כך כלל, רק כמו שיש לטבע פעל הטבעי, כך יש לבלתי טבע פעל הנבדל.

#**ונחזור לדברינו**=, הנה יש קצת מחכמי עמינו, כמו הרלב"ג בדבריו, התחיל לחקור על הנפלאות, ואמר שיש נפלאות בעצם, ויש במקרה. יש בעצם; התהפך המטה לנחש (שמות ד, ג), והמים לדם (שם פסוק ט). ויש במקרה; הפך היד של משה רבינו עליו השלום להיות מצורע (שם פסוק ו), וכן יבושת יד ירבעם על המזבח (מ"א יג, ד). ועוד יש קצת נפלאות שידע הנביא קודם בואם, ויש אשר לא ידע בהם קודם בואם. ואשר ידע הנביא קודם בואם שני מינים גם כן; האחד, שהתפלל הנביא לפני בואם, כמו אלישע שהתפלל שיכה האנשים בסנוורים (מ"ב ו, יח), ולהחיות בן האלמנה (מ"א יז, כב). ויש שלא התפלל, אבל היה גוזר שיהיה, שאמר אליהו (מ"ב א, יב) "אם איש אלקים אני תצא אש ותאכל אותם ואת חמישים וגו'", והמופת שעשה אלישע מן השמן (מ"ב ד, ב-ו), וכיוצא בזה. וגם תמצא בכל הנפלאות שיהיה שם נביא, וראיה לזה שאמר הקב"ה לעשות מופתים לפני ישראל כדי שיאמינו שהוא נביא (שמות ד, ב-ט), ואם לא היו הנסים והנפלאות תולים בנביא, לא היה זה אות שהוא נביא\*. וכן מה שהשמיע קול רכב וקול סוסים על\* מחנה ארם (מ"ב ז, ו), כבר היה במכת סנחריב ישעיה הנביא, והוא הבטיח את יחזקיה על זה (מ"ב יט, לב). וכן אלישע היה שם בשומרון, ועל ידו נעשה זה. וכן עוד שבאו כל הנסים לטובה, כמו המן שנעשה על ידי משה (שמות טז, טו), וכן הקמח שנעשה על ידי אליהו (מ"א יז, טז), וקריעת ים סוף להציל את ישראל (שמות יד, כא), והמלאך שהכה במחנה אשור להציל יחזקיה ועמו (מ"ב יט, לה). ואל יקשה לך דבר קרח (במדבר טז, לב) וכיוצא בהם, שהיה זה להכניע בהם את ישראל לתכלית הטוב. וראוי שיהיו המופתים לטוב לפי שהם מסודר משכל, כי כבר יתחדשו מהם עצמיים, ונותן הצורה צורה נבדלת. והנה אין מדרך שיגיע מהם כי אם טוב ולא רע, כי הרע מפאת החומר.

#**ואחר זה**= התחיל לחקור עוד הנסים, אי אפשר שיהיו מבלתי פועל אשר יפעל אלו הנפלאות, והפועל הנפלאות הוא ידע הנמצאות וסדרם ונימוס שלהם. וזה כי איך יתחדש צורה, כמו הפך המטה לנחש, אם לא ידע נימוס הנחש וסדרו וישרו. ולפיכך לא ימלט מחלוקה מאלו שלשה חלקים אשר אפשר שיבאו מהם המופתים והאותות לעולם; רצונו לומר, או מן השם יתברך, או מן השכל הפועל, או מן הנביא. והוא הביא ראיות שאם היה הוא יתברך הפועל, היה הדבר שבא מן השכל הפועל יותר נבחר. כי הדברים שבאים מן השכל הפועל טוב בעצם, ואלו הדברים אינם טוב בעצם, רק במקרה. המשל בזה, הפוך המטה [ל]נחש אינו טוב מצד עצמותו, אבל היה טוב במקרה, שיקנו ישראל אמונה שלימה. ועוד, כי היה פעל השכל הפועל יותר נבחר, במה שפעל השכל הפועל הוא בכל הזמנים, ואלו דברים אינם רק בזמן מן הזמנים. ועוד, כי יהיה מתחדש\* אצל השם יתברך רצון וידיעה כשירצה לחדש המופת, או נאמר שחדוש המופת הוא מוגבל ומסודר מרצונו הקדום. והנה המאמר אשר יחדש לו רצון הוא מבואר הביטול. ואם יהיה המופתים מתחדשים מרצונו הקדום, כמו שידמו קצת מדברי רבותינו ז"ל במה שאמרו בענין הנפלאות (ב"ר ה, ה) תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית. ובמה שאמרו (אבות פ"ה מ"ו) שנבראו בין השמשות, רצה\* לומר שנבראו אחר הוית העולם, קודם שיכנס שבת. הנה התחייבו בזה בטולים, שאם היה הענין כך, לא היה צריך חידוש המופת [לנביא], אבל היה מתחדש בעת ההיא בזולת נביא, וזה חולק על המפורסם. ועוד, אם היה נברא בששת ימי בראשית, לא נמנע מחלוקה, אם שהיה מגיע במקרה התועלת שיגיע מן המופת, ולא היה פועל המופת לשם תכלית, ובעת המופת נעשה התועלת שיגיע, ולא כיון אליו עושה שלו. וזה מבואר הנמנע והביטול שיהיה פועל ללא תכלית. או שנאמר שחייב שיהיה נמצא הדבר אשר בעבורו נתחדש המופת. והמשל בזה קריעת ים סוף; אם ידע השם יתברך בבריאת עולם חייב שיהיה דבר זה, וחייב שירדפו מצרים אחר ישראל. עד כאן הם דבריו בקיצור.

#**אמנם אם**= אנו מודים בהנחת שֶׂכֶל הַפּוֹעֵל שהוא פועל הנמצאים בעולם, אין כאן מקום זה כלל להשיב, כי זה וכיוצא בזה סברא\* מונחת לו, ועליו בנה טירת כספו, וכאשר ההקדמה בטלה, המחויב גם כן בטל. רק מה שאמר שהיה מתחדש לו יתברך שנוי רצון ודעת, נשיב לו במקום הזה. כי הנה קושיא זאת בנויה על דעת שאמרו כי אין הוא יתברך מקבל תוארים, והוא ושכלו דבר אחד, ואם ישתנה דעתו, ישתנה עצמותו חס ושלום, כך הם אומרים.

#**ואנחנו**= תלמידי משה [רבינו] עליו השלום אין אומרים כך, וחס ושלום לומר כך עליו, אבל הוא יתברך שקראו רז"ל בשם "הקדוש ברוך הוא", ולא נקרא "השכל ברוך הוא", כי אמיתת עצמו לא נודע, רק שהוא נבדל מכל גשם וגוף ומכל הנמצאים, ועל זה נאמר "קדוש ברוך הוא", שענין "קדוש" נאמר על מי שהוא נבדל, כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות. ומזה בעצמו שהוא בתכלית הפשיטות, אין דבר נבדל ממנו, כי הדבר שיש לו גדר ומיוחד בדבר מה, בשביל אותו גדר נבדל ממנו דבר שאינו בגדרו. אבל מפני כי הוא יתברך פשוט ואין לו גדר כלל, אין דבר נבדל ממנו. ואם כן, הוא יודע הכל, והוא יכול הכל, וכל זה מפני שאין לו גדר יוגדר בדבר מיוחד, ובשביל זה הכל נמצא מאתו גם כן, כמו שיתבאר. ואם לא היה יודע הכל או לא נמצא מאתו הכל, היה דבר זה בשביל שיוגדר בדבר מיוחד, וזה אינו, כי לא יוגדר, ודבר זה ברור.

#**והוא יתברך**= יודע הכל בחכמתו, ופועל הכל בכחו, כי אין חלוק בין ההשגה שהוא משיג הנמצאים, או מה שהוא פועל שאר פעולות, כי ההשגה גם כן פעל, ויבא בלשון פעל, שיאמר (שמות ב, כה) "וידע אלקים", כמו שיאמר (בראשית ח, טו) "וידבר אלקים". וכמו שיפעל לפעמים פעל זה, ולפעמים פעל אחר, הכל לפי המקבל, וכך בהשגתו משיג כל דבר לפי ענין המקבל, כי אין השגה רק פועל, לכך יבא בלשון פועל. וענין זה איך יצויר על אמתתו אין כאן מקומו, ואין צריך להרחיק זה. וכל שאר התארים כך הם, אבל האמת כמו שאמרנו למעלה שאין לומר כלל כי הידיעה עצמותו. ורז"ל בחכמתם הרמה הם שהודיעו לנו אמיתת דברים אלו במה שקראו אותו "קדוש ברוך הוא", רצה לומר שהוא פשוט נבדל מכל הנמצאים. ולא קראו אותו רק בלשון שלילה, שהוא נבדל מכל הנמצאים. וכאשר נאמר שאין הידיעה עצמותו, שוב לא יקשה לך כלל כי תהיה ידיעתו משתנה ויהיה עצמותו משתנה, כי אין עצמותו הידיעה, רק הוא יתברך מתואר שיודע כל. וזהו דרך החיים שראוי לכל ישראל לדעת ולהאמין, ולא ילך בדרכים המעוקלים אשר חדשו מדעתם, ויחפאו על ה' יתברך דברים אשר אין ראוים, כאשר תראה בדבריהם. לכך מה שאמר שהיה משתנה רצונו, אין זה שנוי בו חלילה, כמו שלא שייך שנוי בו בשנוי הפעולות. והבן הדברים האלו, והם טוב לאדם ולאמונתו.

#**ועתה ראה**= שהם אומרים עליו שעצמותו שכל מופשט, וכל שכל הוא שיודע הדבר בנפשו כמו שהוא חוץ לנפשו. ואם כן יהיה הוא יתברך נסמך אל אשר עלולים ממנו, ויהיה העלול קודם העלה. ואם יאמרו שהוא משיג עצמו שהוא סבה לאלו נבראים אשר ממנו נמצאו, ויאמרו שהשכל והמשכיל והמושכל דבר אחד, כמו שהאריכו בדברים אלו, ויהיה מה שמשיג עצמו שהוא סבה לנמצאים, הוא בעצמו המושג והמושכל. הנה אחר כל אלו הדברים אשר אמרו הדבר בטל ומבוטל, וזה\* כי השכל הוא מיוחד בדבר, כמו שאתה אומר כי ענין השכל הוא ידיעת הדבר כמו שהוא, ואין אל השם יתברך גדר כלל שיוגדר, ואם\* אתה אומר שעצמותו שכל, הרי בזה אתה נותן לו גדר, לכך אין לומר שהוא יתברך מתיחד בדבר לומר עליו שהוא דבר זה מיוחד. ועוד, כי מסלקים הידיעה מאתו שידע כל הדברים הנעשים, שאף אם הוא יודע הנמצאים מפני שהוא סבה להם, איך ידע הדברים הנעשים שאין הוא יתברך סבה להם, והמעשה הוא נגדו, כמו כל חטא ועון. ולפיכך סכלו האומרים שעצמותו שכל, אבל הוא יתברך לא תוכל לומר עליו\* דבר מיוחד.

#**ובשביל זה**= הקושיא אשר הקשה איך יתחייב מן השכל הפשוט גשם, זה יתחייב להם אם נאמר דבר זה, כי עצמותו שכל פשוט. אבל אם נאמר שעצמותו הויה פשוטה, יתחדש ממנו הוייות בעולם מהוייה פשוטה. ואף על גב שהנבראים הם גשמיים, מתהוים ממנו יתברך, מפני שהוא יתברך הויה פשוטה, לא יוגדר, ומהוייתו נמצא כל הוייות, אין זה קשיא. ואם נאמר כמו שאומרים הם כי עצמותו שכל פשוט, שהרי הם אומרים שהידיעה עצמותו, בודאי יש להם להפליא איך שכל פשוט סבה לגשם. אבל אנו אומרים שהוא יתברך הויה פשוטה, לא יוגדר במה, ואין ענין זה שכל, ואין אנו יודעים הוייתו ומהותו.

#**ואולי יאמר**= אם כן הוא משתתף לנמצאים, שיכלול אותם שם הויה. הלא אף דבר זה אין קשיא, כי מאחר שמן הוייתו נתהוה הכל, אין בזה שתוף כלל, שהם נמצאים מאתו יתברך הוא, ומהוייתו הפשוטה נמצא הכל, והכל אפס זולתו, והוייתו יתברך נקרא הוייה, וזולתו אפס. ואולי יאמרו אם אין עצמותו שכל, וגשם חס ושלום לומר עליו, אם כן מהו יתברך. נשיב\* להם וכי הנשמה שבגוף האדם יוכל לעמוד על אמתתה, כל שכן וכל שכן בורא הכל שאין לשאול עליו קושיא זאת, "כי לא יראני אדם וחי" (שמות לג, כ). וכל הדברים תוכל ללמוד משמותיו הקדושים, כי שם העצם בא בלשון הויה, ללמד\* כי זהו עצמותו, אבל שֶׂכֶל אין זה הויה בלבד. ותבין אלו הדברים מאוד, כי אלו האנשים רחקו מן האמת, והתפארו עצמם שהם יושבים לפני ה', ואין הדבר כך, ברוך הוא וברוך שם כבודו לעולם ועד.

#**וכן כל**= מה שחקר אם השם יתברך פועל הנסים או המלאך או נביא, הנה בכל דבריו אין ממש, שהכל הוא לפי הענין ולפי הנס; יש מופת שהוא מתיחס לו יתברך בעצמו, כמו שהיה מכת בכורות, שנאמר (שמות יב, יב) "ועברתי בארץ מצרים", ודרשו רז"ל (מכילתא שם) "אני ולא מלאך, אני ולא שרף, אני ולא השליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו". וכן קריעת ים סוף גם כן, שהיה עוד יותר גדולה, היה על ידי הקב"ה. ולפעמים שהיה המופת על ידי מלאך, "אלוה שלח מלאכא וסגר פום אריותא" (דניאל ו, כג), וכיוצא בזה במפלת סנחריב (מ"ב יט, לה) "ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור", הכל לפי ענין הנס. אבל להחליט שהיה הכל על ידי השם יתברך, או על ידי מלאך, דברים אלו הם בדוים.

#**ומה שאמר**= שאם היה פועל הנסים השם יתברך, היה פעולת שכל הפועל יותר נבחר ממה שהיו\* פעולות השם יתברך, וזה כי פעולות הבאות מן שכל הפועל הם טוב בעצם, ואילו הפעולות הבאות מן השם יתברך אינם טוב בעצם, רק לקנות ישראל אמונה. גם דבר זה דבר בטל ואין בו ממש, כי אם לא היו באים מאתו פעולות טובות בעצם, היה זה קשיא. אבל הוא יתברך ברא השכל הפועל, אשר הוא פועל הנמצאים, לפי דעתו, לא לפי האמת. ואם כן אחר שהוא פועל הנמצאים\* שהם טוב בעצם, אם כן הוא פועל הטוב בעצם, ופועל הטוב במקרה. אף על גב שאינו יותר במעלה הטוב במקרה, מצד שהטוב שבעצם הוא יותר טוב מן הטוב במקרה, מכל מקום יש לו יותר מעלה כאשר יפעל גם כן הטוב במקרה. שאם לא יפעל הטוב במקרה, לא היה פועל כללי, ויש לתת לו הכללות מצד שהוא פועל הכל, ואין חוץ ממנו.

#**ועוד**=, אעיקרא דדינא פירכא, אם הפוך המטה נחש אינו טוב בעצם רק במקרה, אם כן אינו נחשב כלל מציאות, רק מציאות במקרה, ודבר זה לא יכלול כלל במציאות שהם מסודרים מאתו יתברך, אבל דבר זה הוא להורות על גדולת הפועל אשר יכול לעשות הכל ברצונו. והנה המלאך, אף שמסודר ממנו פעולות שהם טובות, זהו על ידי שכך סדר השם יתברך ויתעלה\*, אבל אינו יכול לשנות דבר, רק השם יתברך יכול ועושה\* ברצונו, ואין המלאך פועל כללי.

#**וכן מה**= שאמר עוד אם היו הנפלאות מסודרים מן השם יתברך, היה צריך שיהיו מחויבים ממנו אם הם מסודרים ברצונו הקדום. ואם אינם מסודרים מאתו ברצונו הקדום, חייב לו שנוי רצון. שני דברים אלו בטלים; כי כבר אמרנו אף אם אנו אומרים שהוא רוצה עתה לחדש הנס, לא היה מביא זה שום שנוי בעצמותו. וכבר הארכנו בזה למעלה שאין שנוי רצון מביא שנוי בעצמותו. ואף אם תאמר שהיה מסודר ממנו ברצונו הקדום, אין מביא דבר זה חיוב כלל כמו שחשב. כי מה שאמרו ז"ל (ב"ר ה, ה) תנאי התנה עם מעשה בראשית עם הים שיבקע, וכן בשאר הנסים, היינו שכך היה ראוי מצד סדר ההויה שיהיה בסוף, ואין זה רק סדר שהוא ראוי שיהיה. ומכל מקום אפשר לשנות הסדר על ידי המקבל, שהוא מהפך על ידי רחמים הרע לטוב, והטוב לרע על ידי חטא. ואילו עשו המצרים תשובה, היו גוברים על הסדר המסודר. ולפיכך אין זה דבר קשיא, שהמסודר יכול להשתנות על ידי תשובה ורחמים. ואין לומר בזה שנשתנה דעתו ורצונו יתברך, שזהו מדת השם מעולם, כי כל רחמים מבטלים הגזירה. והדבר המסודר מאתו יתברך מצד הבריאה, והמסודר מאתו על ידי רחמים, שני דברים הם, זה מצד הסדור, וזה מצד הרחמים, ולרחמים יש סדר מיוחד. ואם יאמר אם כן יהיה כאן שנוי רצון כאשר יבקש רחמים, וישתנה מרוצה אל לא רוצה, או מלא רוצה אל רוצה. שזה כבר השבנו עליו, כי אין זה מביא שנוי בעצמותו, כמו שכל הפעולות הבאות מאתו אין מביאין לו שנוי בעצמותו יתברך, כמו שבאים ממנו שאר פעולות. כלל הדבר, שכל דבריהם לא יתנו האמת בשום דבר כלל, ואין כאן מקום להאריך בדבר זה.

#**עוד הקשה**=, אחר שהוא יתברך מסדר הסדר של הנמצאים, לא יתכן שהוא יתברך משנה סדרים\*, כי כאשר יחדש האות, כמו עמידת השמש (יהושע י, יג), והוא ביטול ושנוי סדר לנמצאים, ולא יתכן שיבא שינוי סדר מן המסדר. הלא על קושיא זאת השיבו רבותינו ז"ל, שאמרו (ב"ר ה, ה) תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית וכו'. וכוונתם בזה שהוקשה להם אחר שכל הנמצאים נמצאים מסודרים מאתו יתברך, אין יתכן בהם שנוי, כי מעשיו וסדרו ראוי שיהיה קיים לעד, לא משתנה\*. ועוד, כי כולם נבראים בשמו יתברך, ומאחר שכלם נבראו בשמו יתברך, אשר הוא נצחי קיים לעד, כמו ששמו קיים נצחי כך ראוים מעשה בראשית התלוים בשמו להיות\* נצחיים, "כי ביה ה' צור עולמים" (ישעיה כו, ד).

#**ועל זה**= אמרו כי כאשר נבראו, היה מסודר ממנו הנס שיהיה בנבראים, כאשר מסודר ממנו מעשה הטבע. וסדור הזה, כי במעשה בראשית לא החליט הטבע לגמרי, אבל סדר גם כן לנסים שלא כטבע, בדבר שבסוף יהיה נעשה הנס. וכמו שבשמו נברא מעשה בראשית, כך בשמו גם כן סדר שיוכל הטבע להשתנות ולהיות הויית הנס, והכל נברא בשמו. נמצא כאשר היה הנס לא היה בטול לסדר הנמצאים שנמצאים מאתו יתברך ויתעלה שמו. והדבר התבאר למעלה כי הנסים הם מסודרים מאתו יתברך גם כן, ואין הנסים שנוי הסדר, ולכך היה לנסים בתחילת הבריאה סדר כמו שהיה סדר לטבע. וזה עיקר הפירוש מה שאמרו (ב"ר ה, ה) "תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית", לומר שיש לנסים סדר מסודר גם כן.

#**ועוד**= כאשר הטבע משתנה לפעמים בזמן מן הזמנים, אין זה שינוי, כי דבר זה שהוא לפי שעה, אין כאן בטול הטבע כלל. וזה שאמרו ז"ל (שבת קיח:) האומר הלל בכל יום כאילו מחרף ומגדף. פירוש, כי ההלל תקנו על הנסים ועל הנפלאות שהשם יתברך עושה בעולמו. ומי שאמר הלל בכל יום, כלומר שהוא יתברך עושה\* נסים בכל יום, מחרף ומגדף, שהרי אומר כאילו העולם אינו נוהג על הסדר, והכל שלא כטבע ושלא כסדר הראוי לפי מנהגו של עולם, ואין זה חכמה וסדר אל הנבראים שנבראו בשמו, ואין ספק שזהו חרוף. אלא אם שנוי הטבע והנס הוא בזמן מן הזמנים, ואין זה תמידי, דודאי אם הוא בזמן אחד, אין זה יציאה מן מנהגו של עולם. אבל אם אומר ההלל בכל יום, הרי לא היה לעולם סדר מסודר, ואין לנמצאות קיום. ואם בפירוש הלל לקמן (פס"א) יתבאר פירוש אחר, שניהם נכונים ואמתיים.

#**ועוד אמר**= שאי אפשר שיתחדשו הנפלאות בדבר אשר הציור במציאות סותר נפשו, כאילו תאמר שישתנה השחור לבן, והוא שחור, כי תהיה זאת הנחה סותרת נפשו וכו'. ואני אומר גם כן על זה שדבר זה אפשר, ולא יהיה זה סותר נפשו כלל, ויהיה זה מצד שני דברים; האחד מצד הטבע, ואחד מצד שאינו טבעי. כי כאשר נהפך המטה נחש (שמות ד, ב-ג), לא היה כאן הפסד למטה לגמרי עד שלא ישאר עליו שם מטה, כי אם היה כך, היה מטה האלקים (שם פסוק כ) נפסד, וחזר להיות נברא מטה אחר. ואם תאמר שהיה נחש גמור, רק שהיה נחש שראוי לחזור להיות מטה, סוף סוף יש בנחש הזה ענין מטה, שהרי סופו לחזור, ודבר זה ברור. ויש לו ב' שמות; נקרא נחש, כמו שהוא לפי אותה שעה נחש. ונקרא מטה, מצד שסופו לחזור להיות מטה. וכן בשחור ובלבן, אפשר שישתנה דבר להיות שחור, וזה שלא בטבעו, ומכל מקום הוא לבן מצד שסופו לחזור אליו. ועוד יתבאר זה שאפשר הוא ויכול להיות שני הפכים לגמרי בענין אחד, כאשר יתבאר. ואין בדבריו וראיות שלו שיתנו האמת.

#**עוד הניח**= הנחה אחת, שאי אפשר שיהיה שנוי בגרמיים השמימיים\*. וזה כי פועל אלו הנפלאות הוא השכל הפועל, אשר הוא מושפע מן גרמיים השמימיים, ולפיכך לא יוכל שכל הפועל לפעול בגרמיים השמימיים, כי הוא עלול מהם. ועוד, כי בהתחדש הפסד לאלו גרמיים השמימיים, יתחדש הפסד גדול לאלו השפלים אשר בתחתונים, לכך הסכים שלא יתכן שיהיה שנוי נפלאות בגרמיים\* השמימיים. אחר כך התחיל לפרש הכתוב שאמר (יהושע י, יב) "שמש בגבעון דום וירח בעמק אילון", וכן החזרת צל המעלות שנעשה לחזקיה (מ"ב כ, ח-יא), קלקל בכתובים, פגם בנביאים, עשה פירושים של תוהו ובוהו. וזכות הנביאים גרם שעשה פירוש מרוחק, שכל הרואה ושומע פירושו דוחה פירושו, אינו נכנס בלב שומע. ואילו היה פירושו נמשך אחר הכתובים, באולי חסרי דעת היו מתפתים אחר פירושו. אך עתה אין אחד שיהיה נפתה אחר פירושו. ועיקר הבנין אשר עשה כי לא יתכן מופת בגרמיים השמימיים, מצד שכל הנסים הם על ידי שכל הפועל, והוא עלול מן הגרמיים השמימיים. כל זה לפי הנחתו וציור דמיונו, שאין לו ראיה מן הכתובים ולא מדברי החכמים, רק עשה הנחה כפי דמיונו שאין להם לא שורש ולא עיקר, והכל הפך כמו שחשב, כאשר יתבאר בעזרת השם. אבל אנו אומרים כי הוא יתברך מחדש נסים ונפלאות בעולמו, ויכול לחדש נסים ברצונו אף בגרמיים השמימיים\*.

#**וכן מה**= שכתב\* שהיה מגיע הפסד עצום לאלו השפלים אם יתחדש שנוים כאלו בגרמיים השמימיים. אין הדבר כך, כי כמו שטבע ומנהגו של עולם הוא מסודר מן השם יתברך שיהיה נוהג עליו, ובאותו הסדר שנתן להם השם יתברך הם קיימים, כך ענין הנס הוא מסודר מן השם יתברך לשעה, ומתקיימים הנמצאים בשעתו בענין שאינו טבעי, שהוא מסודר מן השם יתברך, כמו שהוא מקוים בטבע שהיא נוהגת תמיד. שכל דבר שיש לו סדר מן השם יתברך, סדור שלו מקיים את הנמצא, כמו שהיה מתקיים משה מ' ימים בהר סיני בלא אכילה ושתיה (דברים ט, ט), כמו שאר בני אדם שהם מקוימים\* על ידי אכילה ושתייה. כי משה רבינו עליו השלום היה מקוים על ידי השם יתברך, וסדר הנסים של השם יתברך, שעתה חפץ בזה, וסדר זה מקיים הנבראים. וכן כאשר היה סדר השם יתברך שתעמוד השמש (יהושע י, יב), נמשך דבר זה אל סדר מסודר מאתו יתברך.

#**ובפרק אין מעמידים**= (ע"ז כה.), "ויעמוד השמש בחצי השמים [ולא אץ לבוא כיום תמים]" (יהושע י, יג), כמה ההוא\* יומא, אמר רבי יהושע בן לוי, כ"ד שעות; אזיל שית וקם שית, אזיל שית וקם שית\*, כולה מלתא כיום תמים. רבי אליעזר אומר תלתין ושית\*; אזיל שית וקם תריסר\*, אזיל שית וקם תריסר, עמידתו כיום תמים. רבי שמואל בר נחמני אומר, ארבעים ותמניא; אזיל שית וקם י"ב, אזיל שית וקם כ"ד, שנאמר "ולא אץ לבא כיום תמים", מכלל דמעיקרא לאו כיום תמים\*. אי בעית אימא, בתוספת פליגי. רבי יהושע בן לוי אומר, כ"ד; אזיל שית וקם י"ב, אזיל שית וקם י"ב, עמידתו "כיום תמים". רבי אליעזר אומר, שלשים ושש; אזיל שית וקם י"ב, אזיל שית וקם עשרים וארבע, "ולא אץ לבא כיום תמים". רבי שמואל בר נחמני אמר, ארבעים ותמניא; אזיל שית וקם עשרים וארבע, אזיל שית וקם עשרים וארבעה. "ולא אץ לבא כיום תמים", מקיש עמידתו לביאתו; מה ביאתו כיום תמים, אף עמידתו כיום תמים, עד כאן.

#**ביארו חכמי תלמוד**= דבר נפלא, שהיה הנס הזה של עמידת השמש מסודר מן השם יתברך בסדר הראוי. וזה שהיה עמידת השמש באמצע השמים דווקא, וזה כי תנועה אחת לשמש עד שש שעות\*, כי עד שם\* השמש מוספת לעלות, ומן אמצע השמים תתחיל לרדת. והנה לשמש קצת תכלית תנועה באמצע השמים, ושם היא בין הגבולין, כאילו ישיג לה תכלית תנועה. ואף כי בודאי תנועות השמש מדובקות, מכל מקום מצד האופק עד חצי השמים השמש עולה, ומשם תתחיל השמש לרדת. ומפני כך אמצע השמים מקום שהוא ראוי לעמוד שם שש שעות, שהרי כל תנועות השמש בגלגלה, שהולכת בחצי יום מן הזריחה עד אמצע השמים, ואז תתחיל לרדת, וכאילו כל חצי יום שהולכת מזריחת השמש עד אמצע השמים נחשבת עומדת בחצי השמים, מאחר שבכל זה הזמן תנועתה לשם. וכן מן אמצע השמים עד שהיא שוקעת הולכת שש שעות, וכל אלו שש שעות עד השקיעה היא עומדת בשקיעה, שחצי היום היא מתנועעת אל השקיעה, ולשם היא דביקה. וידוע כי כל מתנועע אל דבר, מצורף אל אותו דבר שהוא מתנועע אליו. ולפיכך מאחר שהשמש היא מתנועעת אל אמצע השמים שש שעות, ומן אמצע השמים עד השקיעה מתנועעת שש שעות, לכך היא מצורפת ומדובקת לשם בכל אלו שש שעות, כאילו היתה שם מחמת הצירוף ההוא. ולכך כאשר הגיעה השמש אל אמצע השמים, וכן אל השקיעה, עמדה שש שעות, כי אמצע השמים וכן השקיעה, השמש מדובקת לשם שש שעות.

#**אמנם רבי אליעזר**= סובר כי בשקיעה עמדה שנים עשר שעות. וזה מפני כי נחשב התחלת תנועתה אל השקיעה מן הזריחה, לא מן אמצע השמים, רק משעה\* שהשמש מתחלת לזרוח עד השקיעה, תמיד היא מתנועעת\* אל מבואה. ולכך תמשך אל השקיעה שנים עשר שעות, ולכך היה ההמשך שעמדה שם שנים עשר שעות. ורבי שמואל בר נחמני סובר כי ראוי שתהיה העמידה באמצע השמים שנים עשר שעות, לפי שהשמש היא מתנועעת מן המקום שהוא בגלגלה בתכלית המטה, ומאז השמש בגלגלה מתחלת לעלות תמיד עד גובה השמים, לכך התנועה אל אמצע השמים שנים עשר שעות, ולפיכך עמדה השמש שם שנים עשר שעות. ובשקיעתה ארבע ועשרים שעות, כי מיד שתשקע השמש חוזרת לשוב ולחזור אל מקום מבואה, לכך היה שם עמידת שמש ארבע ועשרים שעות, לפי שכאשר שקעה השמש נגמר היום, ויום אחר מתחיל, ומתחלת השמש בתנועה לחזור ולשוב אל מבואה, ודבר זה ידוע למבין.

#**וללישנא דבתוספת**= פליגי, לרבי יהושע בן לוי היתה כל עמידה ועמידה שנים עשר. מפני שתמשך השמש בגלגלה עד אמצע שמים שנים עשר שעות, דהיינו ממקום שהשמש הוא בתכלית המטה עד שתגיע ברום רקיע, כי מן תכלית שפלותה היא מתנועעת עד רום הרקיע, ולכך היה שם עמידת השמש שנים עשר שעות. וכך המשך השקיעה שנים עשר שעות, שמן הזריחה עד שקיעה. ולמאן דאמר שלשים ושש, סובר כי תכלית המטה שיש לשמש בגלגלה, שהוא בחצי הלילה, עד רום גלגלה, שנים עשר שעות. אבל בשקיעה ראוי לעמוד עשרים וארבע, כי מן השקיעה מיד חוזרת לסוב בגלגלה עד שתשוב שנית אל בית מבואה, לכך במקום שקיעתה נמשך עשרים וארבע שעות. ולמאן דאמר ארבעים ושמונה, סובר כי שני המקומות מן הגלגל, דהיינו אמצע השמים, וכן השקיעה, האחד כמו השני. כמו שאתה אומר שמיד ששקעה השמש חוזרת לשוב בגלגלה עד שתבא לבית מבואה שנית, ולכך עמדה במקום השקיעה עשרים וארבע שעות, וכך כאשר תתחיל לסוב מן אמצע השמים עד חזרת הפעם שנית עשרים וארבע שעות. ולפיכך עמדה באמצע השמים עשרים וארבע שעות, ובשקיעתה עשרים וארבע שעות.

#**כלל הדבר**=, רבותינו זכרונם לברכה פירשו בזה כי היה הענין הזה מסודר לפי הענין הראוי, עד שהיה הנס מסודר לגמרי. ומפני שהנס הזה היה מסודר, יש קיום לנמצאים בסדור הזה, שהיה שלא על פי הטבע.

#**ואולי אם**= יאמר שהגלגל הוא כדורי, ולא שייך בעצם הגלגל התחלה וסוף, כמו שהוא בכל דבר שהוא כדור\*. האף אמנם כך הוא, מכל מקום הרי ידוע שכל כוכב פעולתו משתנה בחלוף המקומות בזריחתו, ובשקיעתו, וכאשר הוא באמצע השמים, וידוע דבר זה מאוד. ואם יאמר שזה מצד האדם שמעליו השמש זורחת או שוקעת, אבל מצד עצם הגלגל אין בו זריחה או שקיעה. גם כן כך אני אומר, כיון שאל האדם השמש בגלגלה יש לו זריחה או שקיעה ואמצע השמים, יבאו אליו הדברים אשר התבארו.

#**ודבר זה**= ופירוש זה מכריע אשר נפרש כי לא היה העמידה רק ליהושע ועמו, וכן לבני אדם אשר היו באופק ההוא, ולשאר בני אדם היתה תנועת השמש כדרכה. וזה יותר הפלא ופלא כי ליהושע ועמו באופק ההוא היתה עומדת, ולשאר בני אדם באופק אחר הולכת. ולא שהיתה נראה עומדת, אלא עמידה גמורה, שהרי על פי דברי חכמים היתה העמידה באמצע השמים או בשקיעתה. וזה לא היה רק ליהושע ועמו, כי השקיעה תשתנה לפי חלוף אופקיהם, כאשר ידוע. ומאחר כי היה ראוי שתקבל השמש עמידה במקום השקיעה, ולא היתה השקיעה אלא ליהושע ועמו, מוכח מזה שלא היה זה רק לאותם שנחשב להם שקיעה, לא בכל העולם. אמנם אם נאמר אחר שהיה אמצע השמים ליהושע ועמו, והיה שם עמידה, היה הנס נראה בכל מקום, וזה כדי שיהיו נפלאותיו נודעים בכל עולם, וכן משמע במדרש (ב"ר צז, ד) על פסוק (בראשית מח, יט) "וזרעו יהיה מלא הגוים", שהיה הנס נראה בכל העולם, גם זה נכון, והיתה השמש שלא בטבע לכל העולם. ומכיון שלא היה זה טבעי, רק על ידי נס, לא יאמר שנשתנה\* טבע השמים, כיון שהיה שלא בטבע.

#**וכן מה**= שאמר עוד כי איך יתכן שיהיה שנוי בגרמיים השמימיים\*. הנה הניח הנחות שהתחלתם אינם כך, והנה הרה עמל וילד שקר, כי איך יושפע מן הגלגלים השמימיים שכל, דבר זה אי אפשר לצייר בשום אופן. אבל רז"ל בעלי האמת אומרים הפך זה, כי מפני כך היה יהושע מעמיד השמש, מפני שהשמש היא גשמית, ויהושע, שהיה לו התורה השכלית, היה אפשר לו למשול עליה.

#**וזה אמרם**= במדרש תנחומא (אחרי אות ט), אמר לו השמש, כלום קטן אומר לגדול הימנו 'דום'. אני נבראתי ברביעי (בראשית א, טז), ואתה נבראת בששי (בראשית א, כז), ואתה אומר אלי 'דום'. אמר לה יהושע, בן חורין קטן שיש לו עבד זקן, אינו אומר לו 'שתוק'. לא קנה אברהם אבינו השמים וכל מה שבתוכו, שנאמר (בראשית יד, יט) "ברוך אברם לאל עליון קונה שמים וארץ". ולא זו בלבד, אלא שנשתחוית כעבד לפני יוסף, שנאמר (בראשית לז, ט) "והנה השמש והירח ואחד עשר כוכבים משתחוים לי", עד כאן. ובבראשית רבה (ו, ט), אמר רבי יצחק, אמר לו, עבדא בישא, זבינתא כספא דאבא אתה, שנאמר "והנה השמש והירח ואחד עשר כוכבים משתחוים לי", עד כאן.

#**הנה בארו ז"ל**= במדרש מפני שהשמש היא בעלת חומר, ולכך קרא השמש "עבד", כאשר נתבאר פעמים הרבה מאוד כי החומר הוא עבד, לכך\* נקרא גם כן העבד חמור, כדכתיב (בראשית כב, ה) "שבו לכם פה עם החמור", עם הדומה לחמור (יבמות סב.), ואין בן חורין רק השכל, ולפיכך אומר שהוא עבד. כי לאברהם שהיה כולו שכל, ולא היה מי שהיה לו מעלת השכל כמו שהיה לאברהם, שבשביל כך אמרו (יומא כח:) קיים אברהם אבינו מחכמתו אפילו עירובי תבשילין. והדעת נותן כך, שהוא היה תחלה שהכיר האמת, שקודם לכן היו טועים אחר הדמיון, ומאז הכירו בוראם, ועמדו על השכל, ולפיכך הרכיבו על כל העולם, וכמו שיתבאר באריכות אצל (שמות ד, כ) "וירכיבם על החמור", עיין שם. מפני כך כל העולם החמרי נתן לו השם יתברך, והשמש והירח בכלל גם כן. וידוע כי החמרי הוא משועבד לשכלי, ומושל עליו, ולכך היה מושל יהושע על השמש והירח\*. ואל תשגיח בדברי הפילוסופים שאמרו כי השמש והירח חיים משכילים, שכל דבר זה הבאי. וכן מה שהשמש השתחוה לפני יוסף, היה זה גם כן מפני כי יוסף היה מעלתו נבדל מן ענינים הגופנים, וכמו שיתבאר פעמים הרבה לקמן, שבשביל כך אמרו (מכילתא שמות יד, טו) בשביל עצמות יוסף נבקע הים, כמו שיתבאר לקמן בעזרת ה'. כלל הדבר, שיש לאדם הצדיק מעלה יותר מן השמש, כי נשמתו נבדלת מן החומר, ואילו השמש עיקר מעלת השמש גשמית, שהיא עצם גשמי. ובשביל שכל מעלתה גשמית, היא משועבדת לשכל. ולפיכך לא היה רחוק אצל רז"ל שתהיה עמידת השמש לצדיקים כמו אלו, כי דבר זה גורם, שהחומר משועבד לשכל ולנבדל. הנה התבאר לך עמידת השמש ליהושע בענין אמת, שהדברים הם כמשמעו לגמרי.

#**אמנם צריך עיון**= אם נעשה נס זה לכל העולם, או לא נעשה נס זה רק באופק ההוא. כי יש לומר כי ליהושע ולישראל באופק ההוא היה עמידת השמש, ולכל העולם לא עמדה השמש, וזה יותר פלא, מורה על גבורת השם יתברך ונפלאותיו. ואם יאמר איך יתכן דבר זה בציור, כי תלך השמש ותעמוד בפעם אחת, שזהו בעצמו כמו שכתב הרלב"ג שהם שני הפכים בנושא אחד, ולא יתקבצו יחד. כבר אמרנו שדבריו לא יצדקו בזה, כי אפשר ויכול להיות שתלך השמש מצד ענינה הנהוג, ותהיה עמידה לה מצד הנס, שיכול להיות לדבר אחד שני דברים הפכים מצד שני בחינות, והטבע דבר מיוחד, ושלא בטבע דבר מיוחד. כי אין ספק כי מעלת הנס הבלתי טבעי הוא יותר במעלה ובמדריגה מן הטבע. ומפני שהם שני מדריגות מתחלפות, הנה היתה השמש בשני בחינות כפי חלוף המדריגות; תלך מצד הטבע, ותעמוד בצד בלתי טבעי. כי כשם שראוי שתלך מצד הטבע, כך יש בחינה שכלית שבאמצע השמים יש לה עמידה כמו שהתבאר, והוא בחינה שכלית, ואין זה טבעי, ולכך היה לה עמידה במדריגה הבלתי\* טבעית. ויהושע ועמו שהיו צריכים אל הנס הבלתי טבעי, היתה עומדת. ולשאר העולם אשר אין צריכים לנס, היה להם מנהג הטבעי.

#**וכן כאשר**= היה המטה נחש (שמות ד, ב-ג), אין ספק שהיה זה שלא בטבע, ומצד הטבע לא היה נחש, שאם היה נחש בטבע, אם כן כבר היה נפסד המטה ושב נחש, ואין עליו שם מטה עוד. וכמו כן היה יכול לעשות מטה אלקים מנחש אחר. אלא שאני אומר שהיה נחש דוקא בצד שאינו טבעי, אבל לא בצד הטבע.

#**וכך**=\* אפשר הוא ויכול להיות כי יהושע היה עולה בסולם השמימה, והיה מושל על השמש ולומר לה "דום" (יהושע י, יב), ונתלבשה השמש בצורה זאת שאינה טבעית כאשר גזר עליה. והנה ציור מציאות השמש אל יהושע כאשר ראוי, וכן הוא אליו באופק ההוא, ובשאר אופקים בטבע\* גמור. כי אין ספק שיש לשמש הכנה לעמידה כמו שהתבאר למעלה, ובאותה הכנה קבלה השמש עמידה על ידי נס. והנהגה הטבעית היה נמצא לכל עולם, שהם מוכנים לדבר הטבע, ודבר זה ראוי להבין. ואל יקשה לך האיך דבר זה אפשר לצייר, שאם נאמר שעמדה השמש ליהושע בלבד, ולכל העולם הלכה, הנה שקעה לעולם מן האופק, וליהושע היתה השמש על האופק, ודבר זה איך אפשר. דבר זה לא קשיא למי שמבין דברי חכמים ז"ל, כי זה היה ליהושע בענין נסיי מצד המדריגה הבלתי טבעית, שאין דבר זה ענין ושייכות אל הטבע. והיה לה עמידה על האופק מצד הבלתי טבעי, והשקיעה מצד הנהגת הטבע. והנסים אין לְדַבֵּר בהם ולעמוד עליהם מצד הטבע, כי הם נסים יוצאים מטבע של עולם. והנה החכמים המדברים מצד הטבע, הוא דבר הבאי, כי כלל הדברים כי מעשה נסים הוא, ואין לעמוד עליהם מצד הטבע.

#**וכן הנס**= שנעשה לחזקיהו, צריך עיון בזה אם היה הנס לכל העולם, או היה הנס לחזקיהו דווקא, שאליו שב השמש לאחור י' מעלות, ולכל העולם הולכת כסדר. ואם תאמר, איך אפשר שיהיה השמש הולך לאחור ולפנים בזמן אחד, ויתקבצו בזה ב' הפכים. הנה גם כן מבואר הוא ממה שאמרנו, כי אפשר ויכול להיות השמש שתשוב אחורנית דרך מופת ונס, כי המופת והנס אינו ענין אחד עם הטבע לגמרי, והם שני דברים מצד שני מדריגות. ונמצא לחזקיהו בדרך הנס התנועה לאחוריה, ודרך מנהגו של עולם היתה הולכת כסדר.

#**והרי תמצא**= במכת מצרים שהיה דבר והפכו בענין אחד. אמרו רבותינו ז"ל (שמו"ר ט, י) כשהיה קערה מליאה מים, והיה הישראל ומצרי שותים ביחד, היה הישראל שותה מים, ומצרי דם. נמצא שהיו המים טבעיים לישראל, ובלתי טבעיים למצרים. וכן מכת חושך אמרו שהיה חושך למצרים והישראל כאשר היה נכנס למקום החושך ההוא היה לו אור, היו שני דברים באויר, האור והחושך. כי אין ספק שלא הוכו מצרים בסנוורים שלא יראו האור, שזה אינו, רק החושך היה באויר למצרים, ולישראל לא היה חושך. הרי שני הפכים בנושא אחד, הוא האויר. וזה מורה יותר על כח ויכולת הפועל, שאין צריך לחדש הנס רק למי שצריך לחדש לו הנס, ולמי שאין צריך לו הנס, נשאר בטבעו. כי למעשה נסים יש שני הפכים בנושא אחד, האחד טבעי, והשני בלתי טבעי. ומפני שהמצרים המקבלים ראוים לקבל החושך, וישראל האור, היה כאן שני הפכים מצד המקבלים. וגם המים יש להם הכנה מה להיותם דם, וזה מצד שכל מים יש בהם הרכבה, ואינם פשוטים לגמרי. ולפיכך היו המים דם למצרים בדרך נס שלא בטבע, שקבלו המים צורת דם על ידי ההכנה ההיא, אף על פי שאינה הכנה גמורה, היו נעשים לדם שלא בטבע, ולישראל היו המים נשארים כדרכם.

#**ויותר מזה**= אמרו רבותינו ז"ל (גיטין נז.) על "ארץ צבי" (דניאל יא, טז), בהיותם יושבים עליה מרווחת, וכאשר אין יושבים עליה צרה. והנה לפי בעלי הטבעיים הדבר הזה מן הנמנעות, הכנס גשם בגשם; איך תרווח הארץ בהיותם יושבים עליה, ויכנס גשם בגשם כאשר אין יושבים עליה. אבל על דעת בעלי התורה הכל הוא אמת ונכון, שודאי לפי הטבע אי אפשר, אבל לפי הדבר שלא בטבע נמצא, כי הטבעי דבר בפני עצמו, שהוא לפי טבעי, והדבר שאינו טבעי גם כן בפני עצמו. כלל הדבר מפני שנעלם מהם ענין הנסים שאינם טבעים הוקשה להם דברים אלו והיה רחוק להם להשיג, אבל לאיש החכם בדברים אלו ימצא שהכל נבנה על אדני החכמה ועמודי התבונה, והבן את הדברים מאוד.

#**והנה הם**= בעצמם אומרים שכל דבר אשר לא נוכל לדעת סבתו, לא נוכל לדבר במהותו, והמהות נעלם ממנו, כי על ידי הסבות אפשר לעמוד על המהות. והם לא יוכלו לדעת באיזה ענין נעשה המטה נחש, ובהרף עין יחזור\* להיות כבראשונה. ואם יאמר שגוף המטה נעשה נחש, נאמר אם כן למה נעשה זה במטה דווקא, ולא בדבר אחר. כלל הדבר, שנעלם מהם סבת ענין הנסים באיזה ענין הם, ולפיכך לא היה להם לדבר ממהות הנסים. אבל רז"ל בעלי האמת ידעו בקבלתם ענין הנסים והנפלאות, ולפיכך הניחו הנסים כמו שהם, וכל הנוטה מדרכיהם הוא נוטה מדרכי החיים\*.

#**אמרו**= (אבות פ"ה מ"ה) "עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש", ואחד מהם "עומדים צפופים ומשתחוים רווחים". הנה גם דבר זה הוא נמנע לפילוסופים, שזהו הכנס גשם בגשם לפי שעה, כי מה שהשתחוו רווחים לפי שעה שנתגדל המקום, ולא היתה העזרה גדולה ממה שהיתה קודם. אמנם לפי דברי חכמי אמת אין זה יציאה מן הטבע, כי דבר שהוא דרך נס ודרך פלא אינו טבעי, ואינו משתתף עם הטבע כלל, עד שיהיה קשה, אבל הוא דבר בלתי טבעי. ולפיכך כאשר היו משתחוים היו בריוח, כי היה זה על ידי עולם הנבדל, שמשם הנסים באים אל העולם, ושם הוא הכל מרווח. כאילו יצאו מעולם הטבעי להיות עומדים בעולם שאינו טבעי, אשר לא ישתתף עם הטבעי, ולא ידחק הבלתי טבעי את הטבעי, ונשאר המקום בגדלו לשאר אנשים, אך אל המשתחווים היה בריוח. ויש רמז מופלג במה שהיה דווקא השתחוייתם בהרחבה, כי ההשתחויה הוא לשם "יה". ובזה תבין מה שאמרו בסוף מסכת סוכה (נג:) ליה אנו משתחוים, וליה אנו מודים. ושם זה מרחיב בצר, דכתיב (תהלים קיח, ה) "מן המצר קראתי יה ענני במרחב יה", והוא דבר פלא למבין.

#**ולא יהיה**= לך ספק, כי כל הנסים אשר היו לדבר, היו בשביל הכנה, שהיה קצת הכנה נמצאת, כמו שאמרנו. וכאשר היה המקום קדוש מיוחד ביותר למעלה הנבדלת, כאשר היו משתחוים, אז הגיעו אל המעלה הנבדלת, ושם הרחבה נמצא, כי אין צרות רק בגשם. ואיך לא יהיה\* נמצא הרחבה מאחר שהגיעו אל\* המעלה הנבדלת שהיא רחבה. והנה יתבאר\* לך קצת לקמן (פכ"ד) אצל (שמות ג, ח) "אל ארץ טובה ורחבה".

#**כלל הדבר**=, כי אפשר הוא בודאי כי יוכל להיות נמצא דבר אחד בשתי פנים, לאחד טבעי, ולאחד בלתי טבעי, כמו שהיה אפשר שיהיו המים דם למצרים, וטבעי לישראל. והיה חושך למצרים ואור לישראל, ולא הוכו המצרים בסנוורים, רק באויר שני הפכים. כי הבלתי טבעי אינו תמידי, אך הוא לפי שעה, ומאחר שהוא לפי שעה, אפשר שהוא גם כן לנמצא זה שהוא צריך לאותו דבר ויש לו הכנה לזה, ונמצא לו דרך נס בלתי טבעי, ולא לשאר הנמצאים. ואמנם\* קשה הוא להשיג על האדם שאיך תסוב\* בגלגלה לפי מנהגה, ועל דרך מופת תשוב אחורנית. כי זהו לפי שהאדם הוא טבעי, אינו משיג רק הטבעי, ולפיכך נעלם ממנו הדבר הבלתי טבעי, לכך אין ראיה מן דעת האדם. ולפיכך כל הנסים נמנעים לפי הטבע, אבל לפי עולם הנבדל, שהוא למעלה מן הטבע, הם אפשרים. וכמו שהטבע נוהג על ענינו המיוחד בטבעי, כך נוהג הנהגה הבלתי טבעית על ענינה אשר ראוי.

#**ולפיכך כאשר**= החיה אליהו בן הצרפית (מ"א יז, כב), ואלישע בן השונמית (מ"ב ד, לה), בודאי דבר זה נמנע אל הטבע, ולא היה נמנע אל פעל ה'. כי הנביאים על ידי שהיו דבקים בעולם הנבדל, היו פותחים שער הננעל, הוא עולם הטבע אשר ננעל בעד בעלי הגשם, והם פתחו שערים הסגורים, ונכנסו אל עולם הנבדל, והביאו מן העולם הנבדל דבר שלא יתכן לפי הטבע.

#**כלל הדבר**=, פעל הנסים הוא יציאה מן עולם הטבע לחדש הדבר שאינו טבעי, ואיך נעלה על דעתנו להביא ראיה מן הדברים הטבעיים אל ענין הנסים והנפלאות שאינן טבעים, כי הדברים הבלתי טבעים הם נבראים מן הבורא כמו שנבראים הדברים הטבעים. ותמצא כי יושפעו הצורות החמריות כאשר החומר מוכן לקבל, וכך יושפעו שלא בהכנה חמרית מן השם יתברך לפי סדר חכמתו, כמו שהארכנו בזה למעלה. והתבאר לך דברים נפלאים כאשר תבין. ודי בדברים אלו לדבר מענין הנסים הנעלמים, והוא יתברך יאיר עינינו.

<> דע, שבדפוס ראשון אין כאן כותרת "הקדמה שניה", אך היא נכתבה בדפוסים המאוחרים יותר. אמנם יש רמז שאף בדפוס ראשון יש כאן הקדמה חדשה, כי דבריו האחרונים בסוף ההקדמה הראשונה נכתבו באופן של סיום קטע, כאשר אחת עשרה השורות האחרונות מצטמצמות והולכות, עד שבשורה האחרונה נכתבו רק שתי מלים [ובשורה מעליה נכתבו שלש מלים וכו']. וכן הוא בסוף ההקדמה השניה. ובסוף ההקדמה השלישית כתוב "סליקא הקדמה שלישית". @**ואודות ההבדל**^ בין אות למופת, הנה רש"י [דברים יג, ב] כתב "ונתן אליך אות - בשמים... או מופת - בארץ". ובגו"א שם אות ב [רכד:] כתב: "ענין זה ידוע לחכמים למה 'אות' בשמים ו'מופת' בארץ... כי האות בשמים, מפני שאות יותר מן מופת, לפיכך אמר 'אות בשמים', בדברים הקיימים התמידים כמו בשמים, אשר לא יקבלו הויה והפסד. וכאשר יש בו נס, שהוא שינוי, נקרא 'אות'. ודברים אשר משתנים, כמו הארץ, יקרא 'מופת', ואינו כל כך נס". ולהלן פנ"ו [ד"ה והנה אומר] כתב: "כל שינוי אשר נראה בפועל נקרא 'אות', כגון שיאמר הנה הפועל הזה יפעל כך וכך, וזה נקרא 'אות'. והשינוי אשר הוא במתפעל, שיאמר כי דבר זה מתפעל כך וכך, וזה נקרא 'מופת'. ומפני זה אמרו חכמים ז"ל כי אות בשמים ומופתים בארץ. ופירוש כי השמים הם פועלים, ואינם מתפעלים, והארץ מתפעלת ואינה פועלת. וכאשר יתן אות בשמים שיהיו פועלים כך וכך, יקרא זה 'אות'. והארץ היא מתפעלת, אם יש שינוי בה זה נקרא 'מופת' [ועיי"ש שמאריך לבאר את דברי ההגדה ש"באותות" זה המטה, "ובמופתים" זה הדם]... כלל הדבר, כי הנסים הם שנים; נס בפועל, והוא יקרא 'אות', ונס במקבל הפעולה וזה יקרא 'מופת'". וכן חזר והזכיר להלן פנ"ז [ד"ה ומזה תבין]. וראה רמב"ן דברים יג, ב. ו"נפלאות" הוא שם נרדף ל"נסים", שהוא שם כולל אותות ומופתים, וכמו שכתב רש"י [דברים ד, לד] "ובמופתים - הם נפלאות, שהביא עליהם מכות מופלאות". וכאמור להלן פנ"ו כתב "הנסים הם שנים; נס בפועל, והוא יקרא 'אות', ונס במקבל הפעולה וזה יקרא 'מופת'". הרי "נסים" כוללים אותות ומופתים, והוא הדין ל"נפלאות". ולהלן ס"פ כז כתב: "לשון 'פלא' הוא העלמה, מפני כי הנפלאות באים ממקום נסתר". וראה להלן הערה 355, ופ"ז הערה 80.

<> כמבואר למעלה בסוף הקדמה ראשונה הערה 135, שהנסים מורים על גבורתו יתברך. וראה להלן הערה 376.

<> פירוש - הקב"ה מביא נסים לעולם בכדי שבני אדם יכירו בו וידעו שהנס בא ממנו. והואיל וזו מטרת הנס, לכך כדי שמטרה זו תתממש ראוי להבין עניינו של הנס. ואודות שהנס בא בשביל מטרה זו, כן כתב להלן [לפני ציון 309], וז"ל: "היה הנס נראה בכל מקום, וזה כדי שיהיו נפלאותיו נודעים בכל העולם". ובאור חדש פ"ב [תקצו.] כתב: "כל הגאולה שהביא השם יתברך על ישראל, שיהיו יודעים הטובה שהשם יתברך עושה עם ישראל. ולפיכך גאולת מצרים תמיד מזכיר הכתוב דבר זה [שמות י, ב] 'ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים', וכן בכל מקום. וכל זה מפני שהיו ניסים גלויים ומפורסמים, וידעו הכל כי מן השם יתברך היתה זאת". ובדר"ח פ"ו מ"ז [ריז:] כתב: "ויש לדעת, כי כאשר הקב"ה מביא גאולה, השם יתברך רוצה שידעו כי הוא יתברך פעל, ולא יאמרו לא השם יתברך פעל כל זאת, רק חכמתם ועוצם ידם. וכן תמצא בגאולת מצרים, כתיב [שמות כט, מו] 'וידעו שמי ה' בהוציאי אותם מארץ מצרים'". ובהמשך שם [ריט:] כתב: "כי השם יתברך רוצה שיִוָדע הגאולה שהיא באה ממנו. וגאולת מצרים בודאי נודע הגאולה שהיא מן השם יתברך, כי נעשה בגאולה זאת אותות ומופתים גדולים, עד שנודע שמו יתברך". וכמו שנאמר [שמות ח, טו] "ויאמרו החרטומים אל פרעה אצבע אלקים היא". ולהלן ר"פ סו כתב: "אמר יהודה בן בצלאל זלה"ה, כאשר לכל דבר יבוקש תכלית, ולפי ענין שלו יש לו תכלית; שאם היה הפעל פעל חשוב וגדול, ראוי שיהיה לו גם כן תכלית חשוב, שאין ראוי שיהיה תכלית פחות ושפל לפעל חשוב. ומכל שכן פעל הא-ל, שכל פעולותיו בחכמה והשכל, שכל פעולותיו ומעשיו הם הולכים לתכלית ראוי לפי הפועל. וכאשר ראינו ביציאת מצרים שפעל השם נוראות גדולות מאוד, והוא בעצמו ובכבודו הוציאם ממצרים, אם כן ראוי שיהיה לפועל הזה תכלית, ויהיה תכלית חשוב כפי ערך הפעל אשר פעל השם למען אותו התכלית. וכאשר מצאנו בכתוב שתכלית היציאה הוא שיהיה לישראל לאלקים, וכדכתיב בתחלת היציאה [שמות ו, ז] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'. ובסוף פרשת תצוה כתיב [שמות כט, מו] 'המוציא אתכם מארץ מצרים לשכני בתוכם', מוכח כי תחלת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלקים... כי תכלית היציאה שיהיה להם לאלקים ולהיות שכינתו ביניהם". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קג:] כתב: "כי השם יתברך עשה נסים לישראל כדי שיהיו אל השם יתברך לגמרי" [ראה להלן פ"ח הערה 229]. ונאמר [שופטים ז, ב] "ויאמר ה' אל גדעון רב העם אשר אתך מתתי את מדין בידם פן יתפאר עלי ישראל לאמר ידי הושיעה לי", הרי הגאולה אינה יכולה להעשות אם הבריות יתפארו שידם עשתה זאת [בשם הגה"צ רבי אליהו לאפיאן זצ"ל]. ועוד אודות שיש לבריות להכיר ולהוקיר את עושה הנס [שנעשה למענם], כן כתב בנר מצוה [צו.], וז"ל: "המצוה שקבעו חכמים על הנס [הדלקת נר חנוכה], כדי לתת הודאה ושבח אל מי שעשה לנו הנס, ראוי שתהיה נעשה בשלימות הגמור, כי הוא יתברך הפליא עמנו לעשות, ואיך לא נעשה המצוה שקבעו על זה בשלימות הגמור" [ראה להלן פ"א הערה 17]. ובח"א למכות כג: [ד, ו.] כתב: "השכל באדם... מכיר בנס, ונותן שבח והודאה למי שעשה הנס. ודבר זה ידוע, כי השבח וההודאה לשכל, שמכיר בוראו". הרי שהנס נעשה בכדי שיכירו במי שעשה הנס.

<> שבת צז. "גליא קמי קודשא בריך הוא דמהימני ישראל... מאמינים בני מאמינים... הן מאמינים, דכתיב [שמות ד, לא] 'ויאמן העם'. בני מאמינים, [בראשית טו, ו] 'והאמין בה''".

<> לעומת הפילוסופים, וכמו שכתב בתפארת ישראל ר"פ ט [קמ.], וז"ל: "אשר הלכו בדרך חכמי המחקר, והם הפילוסופים". ובנתיב התורה ס"פ יד כתב: "פילוסופי יון, שהיו חוקרים בדעתם ומשכלם חקירה פילוסופית". ובבאר הגולה באר השביעי [תכד:] כתב: "ואף חכמי האומות, והם חכמי המחקר". וראה בסמוך הערה 9.

<> "אני מאמין באמונה שלמה שכל דברי נביאים אמת. אני מאמין באמונה שלמה שנבואת משה רבנו עליו השלום היתה אמתית" [עיקר הששי והשביעי]. ורבינו בחיי [ויקרא יח, כט] כתב: "וידוע כי אין דעות הפילוסופים אצלנו עיקר, לפי שאינם אלא מצד המחקר, ולא ידעו ולא יבינו, בחשכה יתהלכו. אבל משכילי ישראל, אין להם אלא דברי חז"ל חכמי האמת, אשר מפי הנביאים קבלו האמת, והם אשר ידעו הדברים כולם על אמיתותם". ואודות שהתמים אינו חוקר בשכלו ודעתו, כן עולה מדברי רש"י [דברים יח, יג], שכתב "תמים תהיה עם ה' אלקיך - התהלך עמו בתמימות, ותצפה לו, ולא תחקור אחר העתידות, אלא כל מה שיבא עליך קבל בתמימות, ואז תהיה עמו ולחלקו", וראה גו"א שם אות יא. ועוד כתב רש"י [בראשית כה, כז] "תם - אינו בקי בכל אלה, כלבו כן פיו. מי שאינו חריף לרמות קרוי 'תם'". ועוד אודות שחכמה ושכל מפקיעים במקצת מהתמימות, הנה אמרו חכמים [סוטה כא:] "כיון שנכנסה בו חכמה באדם, נכנסה בו ערמומיות", וראה שם בח"א [ב, סב.] בביאור המאמר. ועוד אמרו חכמים [ב"ב יב:] "מיום שנחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים, וניתנה לשוטים ולתינוקות". וכתב שם בח"א [ג, סז.] לבאר: "כי הנבואה היא מן השמים, ומפני כך השוטה שאין לו דעת, ואין פועל בשכלו, לכך מקבל הדבר הנעלם מעליונים. אבל החכם מפני שפועל בשכלו, דבר זה מבטל מה שהוא מקבל מן עליונים... כי בעלי חיים מוכנים לקבל דברים כמו אלו מצד שהם תמימים, ולכך הם יותר מקבלים. וכן התינוק ג"כ שאינו פועל בשכלו, מקבל נפש המדמה שלו ידיעת העתידות מעליונים, מאחר שאינו פועל בשכלו, והוא תמים, מקבל נפש המדמה העתידות. אבל הפועל בשכלו, אין נפש המדמה פנוי לקבל הידיעה, כי הוא פועל בשכלו, וזה מבטל הקבלה". @**ואודות שהתמים**^ מאמין בה' ונמשך אחריו, כן כתב בדר"ח פ"ד מכ"ב [תמח.], וז"ל: "כי תוספת השכל שהיה לאדם הראשון הוא חסרון לו, כי כאשר האדם תמים הוא נמשך אחר השם יתברך, כמו שדרך התמים להיות נמשך אחר השם יתברך, וכדכתיב [דברים יח, יג] 'תמים תהיה עם ה' אלקיך', ודרשו ז"ל [בספרי שם] כאשר אתה תמים הוא עמך השם יתברך... והתמים מי שאין לו תוספת חכמה, כי זהו גדר התמים שאינו מתחכם ביותר בערמה ותחבולה, רק הוא מאמין ותמים. ולפיכך כאשר הגיע לו ההתחכמות וההתבוננות שהוא מצד האדם עצמו, כאשר הוא יותר מדאי, בזה היה נפרד מן התמימות". ובח"א לנדרים לב. [ב, ט.] כתב: "לא כן מדת האהבה, אף שמדת האהבה ג"כ דביקות בו יתברך מצד האהבה, ודבר זה מצד השכל, אין זה שהוא תמים גמור, שהאהבה מצד השכל בלבד. אבל האיש שהוא תמים, הוא מצד עצמו, כי התמים אינו פועל בשכלו, וכאילו האדם מצד עצמו אל השם יתברך, וכמו שאמר 'תמים תהיה עם ה' אלקיך', ואמרו אם אתה תמים אתה עם ה' אלקיך". וכן הוא בח"א לבכורות מד. [ד, קכט.]. ובנתיב התמימות פ"ב [ב, רז.] כתב: "וכבר בארנו כי המתמים עצמו הוא עם השם יתברך, כדכתיב 'תמים תהיה עם ה' אלקיך וגו''. וכל זה מפני שאין לתמים רק מה שנתן השם יתברך אליו, ואינו מתחכם מדעתו. ואדם כמו זה אינו ברשות עצמו, רק הוא עם השם יתברך, וכדכתיב 'תמים תהיה עם ה' אלקיך'. שכאשר תהיה תמים, אין אתה מתחכם בתחבולות שלך שהם מעצמך. כי כאשר הוא משכיל, השכל הוא מן השם יתברך. אבל הערמה והתחבולה הוא לאדם מצד עצמו, ובשביל כך אינו עם השם יתברך". וכן הוא שם בסוף הפרק.

<> כפי שיסד הפייטן [ואומרים כן בתפילת ערבית ביום הכפורים] "כי הנה כחומר ביד היוצר, ברצותו מרחיב וברצותו מקצר, כן אנחנו בידך חסד נוצר, לברית הבט ואל תפן ליצר".

<> לשון הרמב"ן בדרשת תורת ה' תמימה [כתבי הרמב"ן, כרך א, עמוד קמו ד"ה ונתברר עוד]: "נתברר עוד חדוש העולם על ידי משה בקריעת ים סוף והמן והבאר וענני הכבוד, וזולתם ביציאת מצרים, והנבואה במעמד הר סיני, שאלו הדברים מורים על החידוש. כי לדברי המאמין בקדמות, אם ירצה האל לקצר כנף הזבוב, או להאריך רגל הנמלה, אינו יכול". והמורה נבוכים [ב, כה] כתב: "אבל סברת הקדמות כפי האופן הנראה לאריסטו... הרי זה סותר את התורה מעיקרה, ומכחיש את כל הניסים בהחלט... ודע עם הדעה בחידוש העולם יהיו כל הניסים אפשריים". ובספר מנחת קנאות פ"י כתב: "אנחנו לא נאמין בחדוש מפני הראיות ההם, רק מפני תורתינו השלימה, תורת משה, תורת ה' תמימה אשר העידה לנו בכמה מקומות שהעולם מחודש בכוונה ורצון, והוא יתברך בראו וחדשו כרצונו, והוציאו מאין ליש. ולולי אמונת החדוש, יהיה כל מופת נמנע לא יפול תחת האפשר, והיו כל המופתים הנזכרים במצרים ועל הים נמנע גמור. אך לפי דעתינו אנחנו קהל המאמינים, כמו שנתחדש העולם בכוונת מכוון, ברצון קדמון בזמן אשר גזרה חכמתו יתברך, כן יתחדשו האותות והמופתים כולם ברצון הקדמון הפועל אל הזמן שגזרה חכמתו". והריב"ש בסימן מה כתב: "אנחנו מקבלי האמת, דעתנו שהתורה שלנו שלמה, שבאה אלינו במעמד הר סיני מפי הגבורה, ובאמצעות אדון הנביאים ע"ה, היא למעלה מהכל, וכל חקירתם אפס ותהו לערכה". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות ב [ד.], ויובא להלן הערה 35. וראה להלן הערות 38, 244.

<> אודות "אנשי חקרי לב", כן כתב בתפארת ישראל ר"פ ו, וז"ל: "יש מבני אדם, והם אנשי חקרי לב ההולכים בדרכי הפילוסופים, חוקרים מדעתם ושכלם על כל הדברים". ושם ר"פ טז [רלו.] כתב: "אנשים חקרי לב, ההולכים אחר שכלם מעצמם, והם חכמי האומות, הנקראים פילוסופים, רוצים להתחכם על המציאות ובסדר שלו, עד שידמו שעמדו על האמת. והנה סכלו רחקו, לא ידעו ולא יבינו, בחשיכה יתהלכו".

<> פירוש - אף בדברים הנגלים והניכרים לעין שרויה המבוכה בין הפילוסופים, ויש ביניהם דעות שונות.

<> פירוש - אם הפילוסופים נחלקו בדברים הנגלים, ורבו בהם הדעות השונות, בודאי שבדברים הנסתרים ["מהות שכל האדם ונשמתו"] תימצא אצלם מבוכה רבה. וכן כתב בנתיב התורה ס"פ יד [תקעב:], וז"ל: "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". ולהלן [לאחר ציון 156] כתב: "וכי הנשמה שבגוף האדם יוכל לעמוד על אמתתה". וראה להלן הערות 17, 157.

<> כמו שנאמר [ירמיה ה, יג] "והנביאים יהיו לרוח והדִּבֵּר אין בהם". ולהלן ריש פ"ט [לאחר ציון 11] כתב: "ודברים אלו הם דומים לצורה המצוירת על הכותל, אשר המצייר מיפה אותה ובשרד יתאר אותה, עד שכאשר יראה הרואה מרחוק יאמר שיש בה רוח חיים, וכשקרב אליה הנה הוא דבר צבוע, וכל רוח אין בו, כך הם אלו הפירושים".

<> קהלת ב, כו "כי לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת ושמחה". ועל חכם מחכמי האומות מברך [ברכות נח.] "שנתן מחכמתו לבשר ודם".

<> אודות שחכמת האדם היא חכמה מוגבלת מחמת שהיא מצורפת לחומרי, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בתחילת ההקדמה לדר"ח [ב.] כתב: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך, אשר מכסה עליו, עד כי נלאה למצוא הפתח הפונה קדמה, שיהיה דרכו נוכח ה' [ראה להלן הערה 419, והקדמה שניה הערה 52]. ואף אם זוהר השכל ונצוץ שלו לו לעינים, להורות לו הדרך אשר ילך בו, אין הדבר הזה רק מה שראוי לאדם לעשות מצד שהוא אדם, שנתן לו השם יתברך השכל, אשר הוא נר מאיר, ובהלו נר השכל על ראשו, ידע מה שיעשה מצד שהוא אדם, לא במה שבחר השם יתברך בו, כמו שהם ישראל שבחר השם יתברך בהם מכל העמים, ודבר זה הוא למעלה מן השכל האנושי. ולכך אל דבר זה, שילך אחר בוראו ולהיות דבק עם השם יתברך... אין כח במאור הזה, שהוא השכל, להאיר דרכו אשר עליו מה שיש לו ללכת אחר בוראו". ושם פ"א מ"א [קמה:] כתב: "לכך אמר [שם] 'הוו מתונים בדין', שאין האדם הכל שכל, ואם הוא ממהר לפסוק הדין בלא המתנה, כאילו היה האדם שכלי בלי חומר, שהשכל אשר הוא בלא חומר כלל, אותו השכל ברור, דהיינו השכל אשר אינו בגוף, ואין צריך המתנה. אבל אשר הוא בחומר, כמו שכל האדם, אינו שכל בפעל לגמרי. ולפיכך יש לאדם לנהוג כפי מה שראוי לאדם, שיהיה מתון בדין, ולא ימהר כאילו היה שכל בפעל בלי חומר". ושם במשנה ב [קעא:] כתב: "כי כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה. אף כי האדם הוא בעל שכל, אין זה רק שכל האנושי, שהוא מצורף אל החומר. ואין ראוי לעולם הקיום בשביל הטוב הזה, כי פחות ושפל הוא השכל האנושי". ובהקדמה לתפארת ישראל [יט:] כתב: "כי מה נחשב האדם שאין בו רק שכל האנושי" [ראה להלן הערה 321, ופ"ט הערה 120]. ושם פמ"ז [תשכז:] כתב: "אין התורה השכלית כמו שכל האדם, שהוא מצורף אל החומר, ובשביל שהשכל מצורף אל החומר, לכך מצורף שכל האדם ג"כ אל ההעדר, ואינו נמלט מן המות". ובהמשך שם [תשלא:] כתב: "הפרש יש בין שכל האדם לתורה השכלית... כי ציור שכל האדם מפני שהוא בחומר, אי אפשר שיהיה שכל ברור, שהרי הוא בחומר". ובבאר הגולה באר השני [קלח:] כתב: "כי האדם הוא חמרי, וכל שכל ודעת אשר יש לו התלות בחומר אינו שכל ברור, שאינו שכל גמור כמו השכל שהוא נבדל לגמרי מן החמרי". ובאור חדש פ"ד [תשעו:] כתב: "שכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם, אינו שכלי גמור, רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא, הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור". ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.] כתב: "כאשר אין האדם קונה על ידי התורה ומצות מעלה עליונה נבדלת, והוא רוצה לסמוך על מה שיש בו השכל האנושי, אין דבר זה נחשב לכלום... אבל אם הוא בעל תורה ומצות, אז קונה האדם מעלה נבדלת אלקית, והוא נבדל מן החמרי לגמרי, עד שהוא נבדל לגמרי". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "אין ספק כי השכל [של האדם] אינו נבדל לגמרי מכל וכל, שאם היה השכל נבדל לגמרי, לא היה נמצא עם האדם, שהוא בעל גוף. אבל במה שהשכל הוא עומד באדם, מזה נראה שאין השכל נבדל מכל וכל".

<> "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" [לשונו למעלה בהקדמה ראשונה לאחר ציון 5]. וראה שם הערות 5, 6, 16, שנלקטו שם מקבילות רבות ליסוד זה. ולהלן [לאחר ציון 414] כתב: "לפי שהאדם הוא טבעי, אינו משיג רק הטבעי, ולפיכך נעלם ממנו הדבר הבלתי טבעי". ואודות שאין האדם מתחבר עם הנבדלים, כך נאמר [שופטים יג, כא-כב] "ולא יסף עוד מלאך ה' להראה אל מנוח ואל אשתו אז ידע מנוח כי מלאך ה' הוא ויאמר מנוח אל אשתו מות נמות כי אלקים ראינו". ובדר"ח פ"א מי"ג [שנד:] כתב: "כמו שתמצא כי כאשר מתחבר האדם אל העליונים אשר אינם עם הגוף יבא לו המיתה, כמו שאמר 'אלקים ראינו נמות', כי אין לאדם גשמי מציאות עם הנבדלים. וכך כאשר האדם הוא מתחבר להיות נהנה מדבר שהוא חלק שמים, חייב מיתה". ובנתיב התורה פ"ז [רצב:] כתב: "כי אין מציאות לדבר החמרי עם הנבדל... שאין אלו דברים יש להם מציאות וחבור יחד, ונדחה הפחות והחול מן אשר הוא קדוש. וכמו שאמר הכתוב 'אלקים ראינו מות נמות', וכי אלקינו הוא המיתה לאדם. אלא שאמר שאין לאדם להתחבר עם הקודש, והאדם, שהוא חול, נדחה". ולהלן ס"פ כב כתב: "כי הדבר הנבדל, מצד שהוא נבדל יחריב את הדברים אשר הם גשמים, כמו שכתוב 'מות נמות כי אלקים ראינו'. ומזה תוכל להבין כי הדברים הגשמים נחרבים מן הדברים הנבדלים". וראה להלן הערה 415.

<> אודות שחז"ל קבלו דברים נסתרים מהנביאים [מה שאי אפשר לאדם לעמוד עליהם מדעתו], כן כתב בבאר הגולה באר הראשון [ק.], וז"ל: "כי להם [לחז"ל] בפרט היה מקובל בידם חכמה אלקית מפי אדון כל הנביאים. וכמו שאמרו [אבות פ"א מ"א] 'משה קבל תורה מסיני ומסרה וכו'', וכך היו מקבלים החכמה האלקית זה מזה, דור אחר דור, עד דורות האחרונים". ושם בבאר הרביעי [שטז.] כתב: "וכאשר האדם... מתבונן בדבריהם [של חז"ל], נפלא בעיניו דבר זה. כי אין בדעת האדם להקיף על כל הדברים בכלל ובפרט, אם לא שקבלו החכמים הדברים מפי הנביאים". ובהמשך שם [תיג.] כתב: "והנה אנשי חקרי לב, כאשר חקרו על עניינים כאלו, כמו רעידת הארץ, ורעמים, וכיוצא בהם, היו תולים הכל בטבע, ולא הביטו אל יוצרם מרחוק. אבל חכמי ישראל, והם אנשי כנסת הגדולה, ומהם כמה נביאים, והנביאים קבלו מפי משה שאין הדבר כך". ושם בבאר החמישי [נח:] כתב: "אין חכמתם [של חז"ל] דומה לחכמת חכמי האומות. כי חכמי האומות אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו, חכמתם חכמה פנימית סתרי החכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים ועד משה רבינו עליו השלום". ובנתיב התורה פי"ד [תקסו.] כתב: "ומה שאמר [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתכם לעיני כל העמים', מפני כי האומות הם שרוצים להתחכם בחכמה הזאת [של מהלך הכוכבים] ביותר, והיו מתחכמים בזה בחכמה עצומה מאוד מאוד, כאשר ידוע. ותמיד באו אחרים אחריהם, ובטלו טרחם אשר טרחו ועמדו עליהם. וכמו שבא אחד שהיה נקרא בעל תכונה חדשה, אשר נתן ציור אחר, וכל אשר הבינו הראשונים אשר לפניהם, ונתנו הראשונים ציור ומהלך לכוכבים ומזלות ולגרמי השמים, סתר את כלם, ונתן ציור חכמה חדשה [כוונתו לניקולוס קופרניקוס, שבספרו (שיצא בשנת שמ"ג) טען שכדור הארץ הולך סביב השמש, ולא להיפך]. רק שהוא עצמו כתב כי עדיין לא יוכל לחשב את הכל. וכאשר ישראל חושבים תקופות ומזלות, ונותנים טוב טעם ודעת... ואיך אפשר לעמוד על הרגעים ועל השעות שמסבב כל גלגל וגלגל. אבל חכמי ישראל שהיה הדבר מקובל בידם מפי משה מסיני, שמסר לו השם יתברך, הוא בלבד אפשר לו לדעת האמת... שהיו יודעים כל הדברים על אמתתם כפי מה שקבלו מפי הנבואה מפי משה, ולכך על זה נאמר [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתם ובינתם לעיני כל העמים'". ובאור חדש פ"א [תמ.] כתב: "חכמי ישראל נודעים מחמת עבור השנה, שהיו חושבים תקופות ומזלות וכל אשר שייך לזה, והיה נמצא במורגש ולראית העין שכך הוא. ודבר ידוע כי דבר זה אין לעמוד על זה אלא מפי רוח הקודש, שידעו ענין הגלגלים ומהלך שלהם. אבל שיעמוד עליהם האדם משכלו לדעת מהלך תנועת הגלגלים וסבוב שלהם, דבר זה אי אפשר לעמוד עליו. ולכך מה שחכמי ישראל היו יודעים העיתים בזה נודע שהם חכמים באמת קולעים אל השערה ולא יחטיאו אפילו כהרף עין... וכדכתיב [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתם ובינתכם לעיני כל העמים', וזה נאמר על סוד העיבור [שבת עה.]... שאין לאדם לעמוד על מהלך בכוכבים כאשר הוא רק באומה חכמי ישראל, שהם ידעו מפי רוח הקודש". ובח"א לב"ב עד: [ג, קד.] כתב: "אל תפן אל דברי המכחישים ענין הלויתן... כי אלו האנשים לא נמסר להם חכמת סדר העולם מפי החכמים, אשר קבלו מפי הנבואה. אבל החכמים אשר קבלו מן הנביאים ידעו ועמדו על סודו וענינו". וכן כתב בקיצור בדר"ח פ"ד מי"ז [שנא:], ונתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נח.].

<> לשונו בנתיב התורה ס"פ יד [תקעב.]: "ומקרוב זה שנתפשטו חבורים אלו, ונמשך דעות בני אדם אחר דבריהם להתחכם גם כן בדברים שמגיעים לעקרי האמונה, כאשר טבע האדם נכסף לחקור אחר זה, ובשביל זה היו קצתם יוצאים מן עיקר האמונה בכמה דברים". וזהו כמשפט מי שמתעסק בדבר הנבדל ממנו, שאינו אלא מטפש, וכמו שכתב בנתיב התורה פ"ו [רסו:], וז"ל: "ועוד יש לדעת, כי אם לא למד כלל, היה קונה דבר שהוא קרוב אליו, ויכול להבין אותו בקלות, ולא היה מקבל סכלות. אבל כאשר רוצה להשכיל... [ו]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. ואחר טפשות זה נמשך עוד טפשות, עד שהוא טפש גמור".

<> אודות שאין ראוי להזכיר דברי הכופרים, ולהביא דברים בשם אומרם, כן תמה בנתיב התורה פ"ח [שסב.] על אלו המביאים דברי הכופרים בשם אומרם, וכלשונו: "ויותר מזה, שהם מביאים דבריהם בשמם בחבורם, ולא די שהם למדו מהם, רק שגורמים שגם אחרים ילמדו מהם, שאומרים דבר בשמם. ולמה להם דבר זה, והרי אפשר להביא דבריהם סתם, ולא בשמם. ואין מביאים גאולה בזה שאמרו דבר בשמם, רק להאריך הגלות. ועל דבר זה דוה נפשי, שנותנין כבוד והדר זה לכופרים, לומר דבר חכמה בשמם. ומכל שכן שבאו לפרש התורה בדבריהם, ולומר הדברים בשמם, כאילו יש להם חלק בתורת משה. ולא להם דבר זה, כי לנו לבנות בית אלקינו, ולא להם... ואיך יאמרו הם דברי תורה בשם אשר היו כופרים בתורת משה עליו השלום. ורבותינו במדרש שלהם [ב"ר עח, א] כאשר זכרו רשע אמרו 'שחיק טמיא', על שם הפסוק שאמר [משלי י, ז] 'ושם רשעים ירקב', ואיך יאמר בשמם דבר זה לפאר ולהדר הרשעים, ושרי להו מרייהו. והספרים האלו ראוים להיות בבל יראה ובבל ימצא". ושם פי"ד [תקסט.] כתב: "מכל מקום צריך עיון ללמוד בחבורים שלהם אשר הם דברים נגד תורת משה רבינו עליו השלום, בחדוש העולם, ובידיעות השם יתברך, ובהשארת הנפש, ועולם הבא, אם יש לעיין בהם. כי אולי יש לחוש 'כי נופת תטופנה שפתי זרה' [משלי ה, ג], שמדברים דברים לפי שכלם, לא מן הקבלה כלל, רק לפי חקירתם, ויש לחוש באולי יהיה המעיין נמשך אחר דבריהם וראייתם, כמו שמצינו בני אדם שהיו נמשכים אחריהם, כאשר רוצים לפתות שכל האדם, אשר שכל האדם קצר להשיג הדבר על אמיתתו... [ו]לא מצאנו דבר זה בתלמוד להזכיר את אחד להביא ממנו שום דבר חכמה את אשר לא היה לו חלק בתורת משה". ובבאר הגולה באר הששי [ערה:] העיר כן על הספר מאור עינים, וכלשונו: "בקצת מקומות הביא עזרו וסעדו מספרים כשדיים ומסופרי האומות". ושם בהמשך [שי.] כתב: "כי רוב בניינו על סופרי האומות, ולהם יתן יד ושם". ובסוף הבאר שם [שנח:] כתב: "והוא יתברך יציל זרע שארית ישראל, שלא ימצא בנו עוד פרץ נותן כבוד והוד לזרים, אמן סלה". ומקור דבריו הוא בזוה"ק ח"ב קכד., שאמרו שם: "'ושם אלהים אחרים לא תזכירו' [שמות כג, יג], דא מאן דיתעסק בספרין אחרנין דלא מסטרא דאורייתא, 'לא ישמע על פיך' [שם], דאסור אפילו לאדכרא לון ולמיליף מינייהו טעמא, כל שכן על אורייתא" [תרגום ללשה"ק: 'ושם אלהים אחרים' זה מי שמתעסק בספרים אחרים שאינם מצד התורה. 'לא ישמע על פיך' שאסור אפילו להזכירם וללמוד ממנו טעם בכלל, כל שכן ללמוד ממנו טעם על דברי תורה"].

<> לפנינו במשנה איתא "הוי שקוד ללמוד תורה, ודע מה שתשיב לאפיקורוס", אך המהר"ל גרס "הוי שקוד ללמוד כדי שתשיב לאפיקורוס". וכן הוא בדר"ח פ"ב מי"ד [תשעה.], ובנתיב התורה ס"פ יד [תקעד:], ויובא בהערה הבאה. וכן רבינו יונה שם ביאר כן, וז"ל: "שיקבע עצמו ללמוד תורה, כדי שידע להשיב על דברי האפיקורוס. שאם לא ישיבוהו כפי טענותיו ושקריו, ילמדו העם מהם, וישתו מים הרעים בראותם כי נוצח אותו, ונמצא שם שמים מתחלל". וכן הוא ברמב"ן [ויקרא ג, ט], ויובא בהערה הבאה.

<> לשונו בנתיב התורה פ"ח [שסג:]: "אמנם דבר זה נראה, שאם למד בדבריהם כדי להשיב על דבריהם במקום שהם נגד התורה, בודאי שרי, כמו שאמרו [אבות פ"ב מי"ד] 'ודע מה להשיב לאפיקורס', ודבר זה בודאי מצוה גדולה". ושם פי"ד [תקע:] כתב: "אך אמנם אם דעתו כמו שאמרו 'ודע מה שתשיב לאפיקורס', ואם לא ידע דבריהם איך ידע להשיב על דבריהם, ואם כן צריך לדעת דבריהם. ודבר זה בודאי מותר אם כוונתו ללמוד דבריהם כדי שידע להשיב לאפיקורס, כי דבר זה אזהרה רבה ויתירה כמו שאמרו 'ודע מה שתשיב לאפיקורס', ומנו זה עם דברים גדולים, שמזה תראה כי נחשב זה דבר גדול ביותר. ולענין זה מותר ולא נחוש שיהיה נמשך אחר דעתם, אם תחלת כוונתו לסתור דבריהם כאשר דברו נגד התורה ודעת חכמים... אך מה שנמצא בדבריהם אף דבר קטון שהוא כנגד אמונת ישראל, או [כנגד] אשר נמצא בדברי חכמים אף דבר קטון, חס ושלום לשמוע להם. אך יתבונן בשכלו להשיב על דבריהם כפי שכלו. ובזה יהיה זהיר וזריז בכל נפשו להעמיד דבר אמת, שלכך אבות העולם הראשונים צוו בגודל האזהרה 'הוי שקוד ללמוד כדי שתשיב לאפיקורס', וכמו שפרשנו שם. ובודאי אין זה נאמר רק על פילוסופי יון, שהיו חוקרים מדעתם ומשכלם, ושאלתם חקירה פילוסופית. ולכך אמרו שיהיה 'שקוד', דהיינו זריזות יתירה בשכלו להשיב על דבריהם, ולהעמיד דת אמת. ובזה יהיה שכרו עם הצדיקים בגן עדן, אמן כן יהי רצון". ובדר"ח פ"ב מי"ד [תשעה:] כתב: "ואמר אחר כך שתהיה תורתו כדי שישיב לאפיקורס. כלומר, שכמו שיש מצוה שילמד האדם, ויקנה התורה, שהיא תורת אמת, כך ראוי הוא לבטל דעת השקר מן העולם, כדי שיתגדל האמת בעולם. שאם יניח השקר בעולם, סוף שיהיה השקר חס ושלום מאבד את האמת, ומבטל אותה, כאשר השקר גובר בעולם. ולכך הזהיר שאל יתן מקום אל השקר, רק ידע מה שישיב לאפיקורס". והרמב"ן [ויקרא ג, ט] כתב: "והוצרכתי להאריך בזה, לסתום פיהם של צדוקים ימחה שמם, כי בדברי תורה נאמר [משלי כו, ה] 'ענה כסיל כאולתו'. ואמרו 'הוי שקוד ללמוד תורה כדי שתשיב לאפיקורוס'".

<> פירוש - לעומת המתפלספים ש"יצאו לדרך זר לגמרי", יש כאלו שהם "אמוני ישראל", ולא יצאו לדרך זר לגמרי, ומ"מ גם הם התחכמו בענין הנסים והנפלאות, ולא מתוך ח"ו כפירה, וכמו שיבאר. ומקור הבטוי "אמוני ישראל" הוא מהמקרא [ש"ב כ, יט] "אנכי שלוּמי אמוני ישראל", ופירש רש"י שם "אני מבני העיר, ששלמים ונאמנים לישראל ולמלך".

<> להלן [ד"ה ונחזור לדברינו], שכתב שם ש"הנה יש קצת מחכמי עמנו, כמו הרלב"ג בדבריו התחיל לחקור על הנפלאות, ואמר שיש נפלאות בעצם, ויש במקרה".

<> לשונו בדר"ח פ"א מי"ח [תלה.]: "כאשר ברא השם יתברך את העולם, ברא אותו באמת, כמו שתקנו חכמים [סנהדרין מב.] בברכה 'פועל אמת שפעולתו אמת', כי אין בבריאתה שקר, וכמו שאמר הכתוב [תהלים קיא, ח] 'סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר'". ובנתיב האמת פ"א [א, קצט:] כתב: "יש בשמו הגדול וי"ו, שמורה שהוא יתברך מקיים העולם ומעמידו. וזה מפני שהם נבראים באמת, ולכך יש לו קיום, כי קושטא קאי, דכתיב 'סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר', רוצה לומר כי הנבראים סמוכים ומקוימים לעד ולעולם מפני שהם עשוים באמת וביושר". וקודם לכן [א, קצו:] כתב: "מעלת האמת, שכל אשר נמשך אחר האמת שראוי אליו הקיום, וכמו שאמרו חכמים [שבת קד.] קושטא קאי, שקרא לא קאי. כי האמת ראוי אליו המציאות, והשקר ראוי אליו ההעדר שלא יהיה נמצא". וראה שם בכל אותו פרק, שחוזר בו תדיר על יסוד זה. אם כן מה שכתב כאן "אין ראוי לפועל האמתי שישנה סדר הנמצאים אשר הם נבראים באמת ויושר", פירושו שמעשה בראשית נבראו שיתקיימו כך לעולם, ולא ישתנו. וראה בסמוך הערה 26.

<> לשונו להלן [לאחר ציון 199]: "עוד הקשה [הרלב"ג], אחר שהוא יתברך מסדר הסדר של הנמצאים, לא יתכן שהוא יתברך משנה סדרם. כי כאשר יחדש האות, כמו עמידת השמש, והוא ביטול ושנוי סדר לנמצאים, ולא יתכן שיבא שינוי סדר מן המסדר". ובדר"ח פ"ה מ"ו [קצא.] כתב: "[אם] הניח עולם הזה לגמרי ביד הטבע, אז היה כאן שנוי העולם כשיהיה הנס, והשם יתברך [תהלים קד, ה] 'יסד ארץ על מכוניה בל תמוט לעולם ועד'". וראה להלן הערות 55, 58, 191, 208.

<> שהנס הוא שנוי בסדר העולם.

<> ואילו מעשה ה' קיימים לעולם, וכמבואר בהערה 23. ופירוש "עמידה מקוימת מצוירת" הוא כמו כמו ציור שכלי מקוים, ו"ציור" פירושו המימד הרוחני של הדבר. וכמו שכתב בדר"ח פ"ב מ"א [תקב:], וז"ל: "והדבר עמוק במה שאמר [שם] 'וכל מעשיך נכתבין בספר'. כלומר שמעשה האדם יש להם ציור מושכל, כמו שיש לעולם ציור מושכל, כי לפי מעשה בני אדם כך הוא ציור המושכל של עולם, והוא קיים. וזה שאמר 'וכל מעשיך נכתבין בספר', שאל יאמר האדם שמעשיו אין להם רושם בציור המושכל של עולם, שדבר זה אינו, כי מעשה כל אדם יש להם ציור מושכל שהוא קיים. וזהו הספר, כי הספר שם מצויר הכל, וכך מעשה האדם יש להם ציור מושכל קיים". וראה להלן ציון 76.

<> "בצדק תשפוט את עמיתך" [ויקרא יט, טו], ופירש רש"י שם "הוי דן את חבירך לכף זכות". והבטוי "ללמוד זכות" הוא נפוץ בגמרא [שבת לב., יומא עז., סנהדרין לב., שם מ., ועוד].

<> פירוש - לעומת מה שכתב למעלה "אמנם יש ללמוד עליהם זכות מצד מה", כותב כאן ש"אמנם מצד אחר אין זכות להם", ופירושו שאינו יכול למצוא הצדקה נוספת לומר את דבריהם.

<> פירוש - בנוסף להעדר לימוד זכות מצד אחר, יש עוד סבה לשלול את דבריהם מחמת שאינם נכונים, וכמו שמבאר והולך. והמלים "חוץ מן הטעם" פירושן בנוסף לטעם שדבריהם אינם נכונים.

<> פירוש - מופתיהם וראיותיהם החלושים מעידים עליהם שסרו מן האמת והיושר. ודבריו הם על פי הפסוק [ישעיה מד, ט] "יוצרי פסל כולם תוהו וחמודיהם בל יועילו ועדיהם המה בל יראו ובל ידעו למען יבשו", ופירש רש"י שם "ועדיהם המה - הפסילים הם עדים על בושת עובדיהם, שהרי אנו רואין שאינן לא רואין ולא יודעין, והיו עובדין להם". הרי ששפלות הפסילים מעידה על בושת עובדיהם. וכך חלישות הראיות מעידה שסרו מן האמת ויושר.

<> על פי דברי רש"י [בראשית מא, מג] "עד מתי אתה מעוות עלינו את הכתובים". ונראה שכוונתו לדברי הרלב"ג בספר מלחמות ה' מאמר ו ח"ב פרק יב, וכמבואר להלן הערה 242.

<> אולי כוונתו היא לדברי הרד"ק בספר השרשים שורש יפת, שכתב: "כי המופת הוא דבר נראה להאמין בו דבר כיוצא בו שעתיד להראות. ומלת 'אות' תבוא גם כן בזה הענין".

<> אולי כוונתו היא שלפי זה אין הנסים מצד עצמם מורים על גבורת ה', אלא הם אמצעי והיכי תימצא להורות על מעשים אחרים. וראה הערה הבאה.

<> כן כתב הרלב"ג בספר מלחמות ה' מאמר ו ח"ב פרק ט, וכלשונו: "הנה כאשר חפשנו בכל הנפלאות, מצאנו כולם על צד ההטבה... אם להקנות אמונה טובה... המופתים שעשה משה לישראל כדי שיאמינו שהוא נביא ושיאמינו בשם יתברך, והמופת שעשה אליהו כדי שיאמינו ישראל כי ה' הוא האלקים". וכן כתב בשמות יא תועלת א, יהושע י, יב. והחולשה בזה היא שאין המופתים נצרכים מצד עצמם, אלא הם אמצעי והיכי תימצא לחזק את המאמינים, ואם המאמינים היו חזקים באמונתם, אזי לא היה צורך בנסים [ראה להלן הערה 169]. ואודות כאשר דבר נעשה כהיכי תמצא לדבר אחר, אך לא מחמת עצמו, אין הוא נחשב בעצם, סברה זו מצויה בכמה מקומות בספריו. וכגון, בגו"א בראשית פי"ג אות טו כתב, שכאשר הקב"ה דיבר עם אברהם בשביל מטרה נצרכת [להבטיח לו את הארץ], אין דיבור זה נקרא "דיבור" בעצם המורה על חיבה ואהבה, ונוכחותו של לוט הרשע אינה מונעת שדיבור זה יתרחש. אך כאשר הקב"ה דיבר עמו לא בשביל מטרה נצרכת, אלא בשביל הדיבור עצמו, אזי דיבור זה מקפל בתוכו חיבה ואהבה, ונוכחותו של לוט הרשע תמנע שדיבור זה יתרחש. @**דוגמה נוספת;**^ דעת המהר"ל היא שאין איסור לשון הרע נוהג כאשר מדבר בפניו של המתגנה, אלא רק כשמדבר שלא בפניו, וכפי שכתב בנתיב הלשון פ"ז [ב, עז.], וז"ל: "אין לשון הרע כאשר האדם יש לו מריבה וקטטה עם אחרים, שאין זה נתלה בלשון, שכאשר הוא לפניו יכול להכות אותו ולהרגו... ויותר, אף אם לא היה בפניו, רק שאם היה בפניו אותו שאומרים עליו לשון הרע לא היה מקפיד האומר, וגם לפניו היה אומר, אין זה לשון הרע, כיון שאם היה בפניו לא היה זה לשון הרע, והוא אינו מדקדק בזה לומר שלא בפניו, אין זה לשון הרע בעצמו. כי צריך שיהיה הלשון בעצמו לשון הרע, וזה שהיה אומר דבר זה אף בפניו, אין זה לשון הרע בעצמו. רק אם מדקדק שלא לומר בפניו, רק שלא בפניו, דבר זה תולה בלשון דוקא, והוא שנקרא לשון הרע דוקא בלשון". ופירושו, שכאשר התורה אסרה לשון הרע, האיסור נאמר רק באופן כשהפגיעה בחבירו היא דוקא אפשרית על ידי הלשון. אך כאשר חבירו עומד לפניו, הרי הפגיעה בחבירו אפשרית גם בשאר האופנים, ואין הפגיעה דרך דיבור אלא היכי תמצא אחת מני רבות לפגוע בחבירו, ובכגון דא אין כאן פגיעה יחודית לדיבור, ולכך אינה נכללת באיסור לאו דלשון הרע. וכן מעין זה כתב בנר מצוה [קח.], שכאשר הדבר יכול להעשות בכמה אנפי, ממילא אין אחד מהאנפי יחודי לדבר, שהרי ניתן להגיע לאותה תכלית באופנים אחרים.

<> כהקדמה לדבריו כאן נביא את דבריו בגו"א בראשית פ"א אות ב [ד.], וז"ל: "הקשה הרמב"ן [בראשית א, א], דמאי קשה לרבי יצחק שלא היה לכתוב בתורה 'בראשית' ["אמר רבי יצחק, לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ'החודש הזה לכם' (שמות יב, ב) שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל, ומה טעם פתח בבראשית" (רש"י בראשית א, א)], שאם לא כתב זה בתורה היה עולה על הדעת שהעולם קדמון, ולא ברא הקב"ה כלל העולם 'יש מאין', ומי שיאמין שהעולם קדמון כמו שיאמין ארסטו, כל הניסים שהם בשינוי העולם שבאו בתורה הם נמנעים, ואין לו תורה כלל. ובחדוש העולם 'יש מאין', כל הנסים הם אפשרים, שהרי גם הבריאה ברא הקב"ה הכל 'יש-מאין', ולמה לא נאמין בחידוש ובריאות הניסים כלם" [המשך דבריו יובא להלן הערה 59]. והרמב"ם במורה נבוכים [ב, כה] כתב: "סברת הקדמות כפי האופן הנראה לארסטו... הרי זה סותר את התורה מעיקרה, ומכחיש כל בנסים בהחלט... ודע עם הדעה בחידוש העולם יהיו כל הנסים אפשריים". וראה עוד במורה נבוכים [ב, פרקים יג, יט]. ובדר"ח פ"ה מ"ו [קפח.] כתב: "אם רצה לומר בשביל שהשם יתברך אין ביכלתו לשנות הטבע, וכמו שהאמינו אנשי מאמיני קדמות". וראה למעלה הערה 8, ולהלן פ"ח הערה 171.

<> "על צד החיוב הקדמון" פירושו שמציאות העולם מחוייבת בהכרח, ולא שהעולם נברא ברצון ובבחירה על ידי הבורא "יש מאין". ולכך מתחייב מכך שהעולם לא נברא, אלא היה נמצא תמיד, וזו פירוש "העולם קדמון". ושם בבאר השביעי [תכו:] כתב: "הפלסופים, אשר הלכו אחר חקירתם, בגדו וכחשו ואמרו כי העולם קדמון, ולא היה לו בריאה כלל". וראה להלן ציון 67.

<> לשון המו"נ ח"ב פי"ט: "כבר התבאר לך מדעת אריסטו ומדעת כל מי שיאמר בקדמות העולם, שהוא יראה, שזה המציאות היה מאצל הבורא על צד החיוב, ושהוא יתברך עילה, וזה עלול, וכן התחייב. וכמו שלא יאמר בו יתברך למה נמצא, או איך נמצא כן, רצוני לומר אחד ובלתי גוף, כן לא יאמר בעולם בכללו למה נמצא, או איך נמצא כן, כי זה כולו מחויב שימצא כך העילה ועלולה, ואי אפשר בהם העדר כלל, ולא שינוי ממה שהם. ועל כן יתחייב מזה הדעת חיוב התמדת כל דבר על טבעו, ושלא ישתנה בשום פנים דבר מן הדברים מטבעו. ולפי זה הדעת יהיה שינוי דבר מן הנמצאות מטבעו נמנע, ולא יהיו אם כן אלו הדברים כולם בכוונת מכוון, בחר ורצה שיהיו כך, שאם היו בכונת מכון, כבר היו בלתי נמצאים כן קודם שיכוונו". ושם בפרק כא האריך לבאר שטת החיוב של אריסטו.

<> לשון המו"נ ח"ב פכ"ב: "אבל אמנם יתחייבו למי שיאמר שזה כולו על צד החיוב, לא ברצון רוצה... אילו ביקש להאריך כנף זבוב או לחסר רגל תולעת, לא היה יכול". והרמב"ן בדרשת תורת ה' תמימה [כתבי הרמב"ן, כרך א, עמוד קמו ד"ה ונתברר עוד] כתב: "כי לדברי המאמין בקדמות, אם ירצה האל לקצר כנף הזבוב, או להאריך רגל הנמלה, אינו יכול" [הובא למעלה הערה 8]. ובעל העקרים, מאמר ראשון פי"ב, כתב: "המאמין בקדמות על הדרך שיאמינהו אריסטו, לא יתואר השם בשיש לו יכולת להאריך כנף הזבוב, ולא לברוא נמלה בעלת ארבע רגלים בלבד. כל שכן שהמאמין זה יכחיש כל נסי התורה, כי לא יאמין שיש לו יתברך יכולת להפוך המטה נחש כהרף עין, והמים דם, והעפר כנים". והריב"ש בסימן מה כתב: "הם [חכמי יון] מביאים ראיות ומופתים לפי דעתם לקיים קדמות העולם, ושהוא מחוייב מן השם יתברך, כמו שהאור מחוייב מן השמש, והצל מן האילן, ואין יכולת לשם יתברך לשנות דבר מטבעו, ולא להאריך כנף הזבוב, ולא לקצר רגל הנמלה. כמו שאין יכולת בשמש לשנות האור הנמשך ממנו, ולא האילן הצל". וראה למעלה הערה 8, ולהלן הערה 244.

<> לשון הרמב"ן שמות כ, ב: "כי עם הקדמות לא ישתנה דבר מטבעו".

<> לשון המורה נבוכים ח"ב פי"ג: "העולה מדעתו [של אריסטו] שהוא משער הנמנע אצלו שישתנה לאלוה רצון, או יתחדש לו חפץ... כמו שהוא משער הנמנע שיעדר האלוה או ישתנה עצמו, כן יחשוב שהוא משער הנמנע שישתנה לו רצון, או יתחדש לו חפץ. ויתחיב שיהיה זה הנמצא כולו כפי מה שהוא עתה, כן היה במה שלא סר, וכן יהיה עדי עד". וראה להלן הערה 54.

<> לא מצאתי בספריו שהתווכח עם סברת היוונים אודות שהעולם קדמון, והשיב עליהם. וגם בדר"ח פ"ה מ"ו [רט.], לאחר שדחה בתקיפות דעה שנוגדת את קבלת חז"ל, כתב: "באולי נזכה בעזר המחיה הכל בחסדו יתברך לבאר כל הדברים במקומם המיוחד לזה". ושם בהערה 861 נתבאר שכוונתו לספר הגדולה [שלא זכינו לאורו], שכתב אודותיו להלן בסוף הקדמה שלישית בזה"ל: "ספר הראשון, סדר השבת, ונקרא ספר הגדולה, כמו שדרש רבי שילא [ברכות נח.] 'לך ה' הגדולה' [דהי"א כט, יא], זו מעשה בראשית". וכל עניני ההתגלות של הקב"ה בעולם שייכים לעצם בריאת העולם, ולכך שם הוא מקומם של דברים אלו. וכן בנצח ישראל פנ"ה [תתנג:] כתב בהקשר של יחס העילה לעלול את הדברים הבאים: "דעת האומרים שאין העולם נפסד... ודבר זה אינו... [כי] העולם מצד עצמו יש לו העדר. כי דבר זה אי אפשר, כי כל עלול הוא חסר מן העלה, שאין העלול במדריגות העלה. ואם כן יש בו חסרון והעדר מצד עצמו... ויגיע אליו העדר אשר ראוי מצד עצמו. ואין כאן מקום זה, ויתבאר בעזרת השם יתברך בספר הגדולה". וכן בגו"א בראשית פי"ד אות כא [רמ.] כתב: "יש חילוק והבדל בין הדורות כמו שהתבאר. פירוש, העולם יש לו התחלה ויש לו סוף... וזהו הראיה הגדולה שיש על חידוש העולם מה שהעינים רואות, כמו שיתבאר במקומו בעזרת השם יתברך". וכנראה גם שם כוונתו לספר הגדולה [ולא כפי שצויין שם בהערה 60]. ובדר"ח פ"ה מ"ו [רט.] כתב: "ודבר זה ברור מאוד, ואין להאריך במקום הזה כלל. ובאולי נזכה בעזר המחיה הכל בחסדו יתברך לבאר כל הדברים במקומם המיוחד לזה. רק מפני שאיזה בני אדם שהם חסירי ידיעה, הוצרכתי לבאר דבר, שלא ישמע אדם לכמו דברים אלו שכך הם דברי החכמים בעלי יראה בעל אמת", וגם שם כנראה כוונתו לספר הגדולה, וכמבואר שם הערה 861. וראה להלן הערות 107, 199, 246. @**ובבאר הגולה**^ באר הרביעי [שלח:] התייחס לסברת קדמות העולם, שהביא קודם לכן [שכח.] את מאמרם [ברכות ז.] "מניין שהקב"ה מתפלל", וביאר שחז"ל במאמר זה באו להרחיק סברת הקדמות וכלשונו: "בדבר זה באו לגלות שיש להרחיק דעת הפלוסופים, שאמרו שכל הדברים באו מאתו יתברך על צד החיוב, מבלי שיכוין וירצה לעשות, רק באים על צד החיוב. וחכמינו הרחיקו דברים אלו, ואומרים שבאים מאתו על צד הכוונה והרצון. ולכך אמרו שהוא יתברך מתפלל, כי החפץ ומבקש דבר, אין אותו דבר מחויב. שאם היה אותו דבר מחויב, לא היה צריך לבקש שיהיה אותו דבר, כיון שהוא מחויב. ולפיכך אמרו שהוא יתברך מתפלל, רוצה לומר מבקש שיהיה דבר שאינו מחויב, כמו זה שיכנוס עמהם לפנים משורת הדין. ולדברי הפלוסופים אי אפשר שימצא בעולם רק דין, כיון שהם אומרים שהכל מצד החיוב. וידוע כי דבר שהוא לפנים משורת הדין אינו מצד החיוב. ולדעתם אין בעולם נמצא מאתו יתברך רק דין. ודבר זה באו החכמים להרחיק, שאין הדבר כך, רק שהוא יתברך עושה חסד, ונכנס לפנים משורת הדין, וזה על ידי שרוצה ומבקש הטוב". ובמורה נבוכים ח"ב פי"ח דחה את סברת האומרים שהעולם קדמון. ובספר מנחת קנאות פ"י כתב: "אתחיל לדבר מעיקר השני, והוא אמונת החדוש, והוא לידע שהעולם נתחדש אחר שלא היה, והשם יתברך חדשו מן האפס הגמור ומן העדר המוחלט, והוציאו מן האין ליש ברצונו הקדמון... להוציא מלבם של כופרים מאמיני הקדמות, ואומרים כי העולם מחויב המציאות מאתו יתברך, לא יאמינו כלל במופתים, ושנוי דבר טבע אצלם נמנע גמור, לא יפול תחת האפשר... [ו]הרמב"ם ז"ל בספר מורה הנבוכים [ח"ב פי"ח] חיבר להכות על קדקוד כל ראיות מאמיני הקדמות". וראה להלן ציון 66.

<> לשון המו"נ ח"ב פכ"ב: "מוסכם מאריסטו ומכל מי שנתפלסף... כי לא יתחיב אי זה דבר שיזדמן מאי זה דבר שיזדמן, אבל אמנם יהיה לעולם בין העילה ועלולה קצת ערך בהכרח; עד שהמקרים, לא יתחיב אי זה מקרה יזדמן מאי זה מקרה יזדמן. כאילו תאמר שיתחיב מהאיכות כמות, או מהכמות איכות. וכן לא יתחיב מהחומר צורה אחת, ולא מהצורה חומר אחד". ושם בתחילת פ"כ הביא בשמו את הדברים הבאים: "שלא יוולד אי זה דבר שיזדמן מכל זרע, או מכל שכבת זרע; אלא מזה הזרע יהיה זית, ומזה השכבת זרע יהיה איש". וראה להלן ציון 62.

<> לא מצאתי להדיא שהפילוסוף היווני ערער על מה שהמים נעשו לדם. אמנם בכלליות טען שמדבר אחד יבוא רק דבר הדומה לו [כמבואר בהערה הקודמת], והרי "הדם הוא הפך המים, כי המים הם חמריים, ואילו 'הדם הוא הנפש' [דברים יב, כג], ולכך הדם, שהוא הנפש, נחשב צורה" [לשונו בנצח ישראל פ"ז (קסח:)]. ו"מכה הראשונה דם, כי דם יש בו טבע אשיית וחמימות, וזה ידוע. ושכנגדה הצפרדעים, שהם מטבע המים, וידוע כי האש והמים הפכים" [לשונו להלן פנ"ז (ד"ה ועוד דע)]. והואיל והמים הם הפכים לדם [שזה חומר וזה צורה], איך יעשו המים לדם, הרי אין למים את ההכנה המתאימה לקבלת צורת הדם [אמנם להלן (לאחר ציון 377) כתב "המים יש להם הכנה מה להיותם דם", וראה שם הערה 378]. ועוד אודות גודל הנס שבהפיכת מים לדם, כן כתב להלן פנ"ו [ד"ה והנה אומר], וז"ל: "אין בכל מכות שנוי במתפעל, שאמר דבר זה נעשה בו חדוש, כמו הדם, שנעשה מן המים דם, שהרי הוא בריאה שאינו בדרך הטבע. אבל שאר מכות, שהיו המים שורצים צפרדעים, אין כאן חידוש במתפעל, שהרי כל יאור דרך להשריץ צפרדעים... לפיכך לא תמצא מכה שתקרא 'מופת' רק דם [הגדה של פסח] שהוא שנוי במתפעל, שאין מצד המים שיהיו דם, וכאשר נהפכו הוא שנוי במתפעל. וכאשר תאמר החטה הזאת עתה בזמן החורב תצמח חטה, וזה בודאי שנוי, אבל אין זה שנוי במתפעל, שהרי החטה היא מוכנת לצמוח ולגדל חטה. אבל שנוי במתפעל הוא זה שתאמר הנה מן הקטנית תצמח חטה, וזה בודאי אין שנוי בפועל, אבל השנוי היא במתפעל, שאינו ראוי הקטנית לזה". וראה להלן הערה 149.

<> לכך בעולם הטבעי המים לא יעשו לדם, אך בעולם הנבדל המים יעשו לדם, וכמו שמבאר. וראה בסוף הקדמה זו [לאחר ציון 420] שביאר שאין להשוות ולהביא ראיה מהטבע אל הנס. ואודות שחוקי הטבע שונים מחוקי הבלתי טבעי, כן יבאר בסמוך ביחס למימד הזמן. ובבאר הגולה באר הראשון [סב:] כתב: "וזה כי האדם אשר הוא טבעי, אם הוא חטא בדבר הטבעי, שיתקרב אל האש, הוא נכוה מיד, יותר משאילו היה חוטא בדברים האלקיים. שאם אכל תרומה בטומאה, אף כי חטא בדבר קדוש אלקי, שהתרומה קדושה, אינו כמו מי שחטא בדברים הטבעיים, כי תכף שנותן אצבעו באש מיד נשרף האצבע. וזהו מפני שהאדם הוא טבעי בעצמו, ולכך בעולם הזה, שהוא טבעי, אם עושה כנגד הטבע, ממהר לבא עונשו עליו. אבל מי שאוכל תרומה בטומאה, שחטא בדברים אלקיים לגמרי, עונשו יותר לעולם הבא שאינו טבעי". הרי עולם ועולם והנהגותיו; העובר על חוקי הטבע, נענש מיד. העובר על חוקי אלקות, אינו נענש מיד. וראה להלן ציון 371.

<> לשונו בהקדמה לאור חדש [עו:]: "כי הדבר שהוא בזמן, הוא הטבע ומנהגו של עולם, שנעשה בזמן". ולהלן פנ"א כתב: "דברים הטבעיים כל פעולתם בהמשך זמן". ובח"א לגיטין נז. [ב, קיג:] כתב: "כי הדבר הטבעי פועל בזמן, ודבר שלא בטבע פועל מבלי זמן". ובסמוך יבאר שהטבע הוא גשמי, וכל גשמי פועל בזמן. וראה הערה הבאה, הערה 48, ופ"ז הערה 78.

<> יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בהקדמה לאור חדש [עו:] כתב: "השם יתברך פעל דבר זה [של גאולת פורים], והיה על ידי נס, ולכך לא היה נעשה ענין המגילה הזאת בזמן נמשך. כי הדבר שהוא בזמן, הוא הטבע ומנהגו של עולם, שנעשה בזמן. אבל דבר שהוא מן השם יתברך, פעל זה נעשה בלא זמן נמשך. כמו שתמצא בכל המגילה שהיה הנס במהירות ובקפיצה, דכתיב [אסתר ה, ה] 'ויאמר המלך מהרו את המן וגו'', [אסתר ו, י] 'ויאמר המלך מהר קח את הלבוש ואת הסוס', [אסתר ו, יד] 'ועודם מדברים ויבהילו את המן וגו''. הרי כי הכל נעשה במהירות הגדול, מפני כי הוא מן השם יתברך, ואינו תחת המשך הזמן". ולהלן פל"ו [ד"ה ועוד] כתב: "ועוד דע כי אי אפשר שיצאו ישראל מן השיעבוד כי אם על ידי הקב"ה בעצמו, ולא מצד המזל... ולפיכך לא יצאו ישראל במדריגה שיש בה זמן, רק במדריגה שאין בה זמן. כי כל הדברים נופלים תחת הזמן, ונבראים בזמן, זולת השם יתברך שאינו נופל תחת הזמן... כי ישראל יצאו לחירות במדריגה אלקית שאין בה זמן". ולהלן פנ"א [ד"ה וזהו] כתב: "וזהו פירוש הכתוב [דברים טז, ג] 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת ממצרים', כי מה שהיו יוצאים בחפזון בלי המשך זמן מורה שיצאו במדריגה ובמעלה עליונה, והפועל שבא משם נעשה בלי זמן". ובגו"א שמות פי"ב אות מב [רטו.] כתב: "הענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן, ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן, ולפי מדריגת חשיבותם פעולתם בלי זמן. ולכך ציווה שאין מחמיצין את המצה, להודיע כי פעולת השם יתברך בלי זמן כלל". ובדר"ח פ"א מי"ב [שמ.] כתב: "השלום, למדריגתו הוא דבר אלקי... וזהו שאמר [אבות פ"א מי"ב] 'הוי רודף שלום', בלא שהיית זמן לגמרי". ובנתיב התורה פ"א [נה.] הביא את מאמרם [סוטה כא.] "'כי נר מצוה ותורה אור' [משלי ו, כג], תלה הכתוב את המצוה בנר ואת התורה באור, לומר לך מה נר אינה מגינה אלא לפי שעה, אף מצוה אינה מגינה אלא לפי שעה. ואת התורה באור, לומר לך מה אור מגין לעולם, אף תורה מגינה לעולם", וכתב לבאר בזה"ל: "ביאור דבר זה, כי התורה היא שכלית, וכל דבר שהוא שכלי אינו נופל תחת הזמן. ולפיכך אמרו שהתורה מגינה לעולם, כמו שראוי אל דבר שאינו תחת הזמן, אשר אין לו שנוי. אבל המצוה מגינה לזמן, מפני שהיא על ידי מעשה הגוף... והגוף יש לו התלות ושייכות בזמן. ולפיכך אין המצוה מגינה לעולם, כמו כל דבר שהוא גשמי, שהוא נופל תחת הזמן, ויש לו הפסק" [ראה להלן פ"ח הערה 291]. ובנתיב העבודה ספ"י ביאר שהכריעה בברכה נעשית בפעם אחת כחיזרא [ברכות יב:, ופירש רש"י שם "שבט ביד אדם וחובטו כלפי מטה בבת אחת"], וז"ל: "כי הכריעה הוא מצד השי"ת אשר לפניו יכרע הכל, ולפיכך ראוי שיהיה בפעם אחד, כי הוא יתברך אינו גשם אשר פעולתו הוא בזמן... ולפיכך ראוי שתהיה הכריעה בלא זמן, רק בפעם אחד". ובדר"ח פ"ד מ"ד [פז:] הביא את מאמרם שאין מקיפין [ממתינין] בחילול השם [קידושין מ.], וכתב לבאר: "כי שאר החטאים, מפני שלא היה החטא במדריגה הנבדלת לגמרי, וכל דבר הוא תחת הזמן, ולפיכך אין עונש החטא יוצא לפועל מיד, אך יוצא העונש לפעל בזמן. אבל החטא בשמו יתברך, אשר השם בא על המהות המופשט הנבדל, ולא שייך זמן בדבר זה כלל, ולפיכך אין מקיפין בחילול השם, ויוצא העונש לפועל מיד, כי חטא במדריגה שאינה תחת המשך הזמן כלל". וכן כתב בהקדמה לדר"ח [יג.], שם פ"א מי"ב [שלח:], שם פ"ב מט"ו [תתיד:], שם פ"ד מ"ד [פח.], ועוד. וראה להלן פ"ז הערה 78.

<> כן כתב בכמה מקומות. וכגון, באור חדש פ"ו [תתרו:] כתב: "מצות העומר בשביל שהוא יתברך מנהיג הטבע... ולפיכך הבאת העומר הוא מן השעורין דווקא [מנחות פד.], כי הטבע הוא חמרי כאשר ידוע, ולפיכך שייך בזה דוקא שעורין, ולא ענין אחר". ובתפארת ישראל פ"ב [נ.] כתב: "הטבע הוא כח חמרי בלבד", ושם חזר על יסוד זה כמה פעמים. וכן כתב שם פ"ז [קכ.]. ושם פי"ט [רפח.] כתב: "כי הטבע היא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות". ובנצח ישראל בפכ"ח [תקעב.] כתב: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי". ושם פל"ד [תרמט.] כתב: "כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, רמזו עליו חכמים [פסחים מט:] שאמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי, והוא מבטל השכלי הנבדל מן החומר לגמרי". ובבאר הגולה באר הראשון [נב:] כתב: "הטבע פועלת הדבר שהוא גשמי ברצון השם יתברך". ובקידושין פב. אמרו "טוב שברופאים לגיהנום", וכתב לבאר שם בח"א [ב, קנג.]: "ונראה פירושו, מפני שמלאכתו בטבע, והטבע הוא לחומר. וכל עסקי הרופא בגוף החמרי, ולפיכך 'טוב שברופאים לגיהנום'... ואין לך אומנות בעולם שכל עסק שלו בחומר, ולא מצד הצורה כלל, רק הרופא, שכל עסק שלו עם גוף האדם מצד טבעו החומרית, ולא עיין בצורה". ובח"א לע"ז ב: [ד, כא:] כתב: "הטבעי הוא גשמי, והוא נבדל מן השם יתברך, שהוא בלתי גשמי". וראה להלן הערות 57, 355, ופ"ז הערה 74, ולהלן פ"מ הערה 260.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנתיב התורה פי"ז [תרפה:] כתב: "כי הדבר הגשמי הוא תחת הזמן". ובהקדמה לדר"ח [יב.] כתב: "כל גוף הוא תחת הזמן כאשר ידוע, כי כל דבר אשר הוא גוף הוא תחת הזמן". ושם פ"א מי"ב [שמ.] כתב: "כי הזמן שייך אל הדברים שהם בעולם הזה, שהוא עולם הגשמי, שהוא תחת הזמן". ובנצח ישראל פכ"ז [תקנח:] כתב: "כי הדברים הם תחת הזמן, כמו כל הדברים הגשמיים, שהם תחת הזמן". ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וידוע שכל דבר שהוא בגוף הוא בזמן, וכל דבר שאינו בגוף אינו תחת הזמן". וכן כתב שם פכ"ה [שעו.], שם פל"ט [תקצז:], להלן פל"ו [ד"ה ועוד דע], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], דרוש על התורה [כד.], ועוד.

<> באבות פ"ב מט"ו אמרו "היום קצר והמלאכה מרובה והפועלים עצלים, והשכר הרבה, ובעל הבית דוחק", ובדר"ח שם [תתיד.] כתב: "ואמר 'ובעל הבית דוחק', כלומר שהשם יתברך אשר נתן התורה, הוא דוחק לעשות בזריזות. כי הוא יתברך נבדל מן הגשם, וידוע כי הבלתי גשם אין מלאכתו בזמן, רק הוא פועל בלתי זמן, וזהו הזריזות היותר. ואילו האדם אשר יפעול בכח גשמי, שייך בו עצלה... ואמר 'והפועלים עצלים', הרי כי יש כאן שני הפכים; כי בעל הבית דוחק מאד מאד, לפי מה שהוא יתברך פועל בלא זמן לגמרי. והאדם מצד עצמו הפך זה, שהוא בעל גוף לגמרי, שאינו דומה לשום אחד מן העליונים, שהאדם הוא בעל גוף לגמרי, לכך הוא עצל בעצמו, כי כן ענין כל אשר הוא כח בגוף, שמלאכתו היא בעצלה, ולפיכך 'הפועלים עצלים'".

<> כמו שנאמר [בראשית א, ג] "ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור", ופירש הרמב"ן שם "מלת 'אמירה' בכאן להורות על החפץ, כדרך 'מה תאמר נפשך ואעשה לך' [ש"א כ, ד], מה תרצה ותחפוץ... כי כן הוא הרצון לפניו... והענין לומר שלא היה בעמל". והמו"נ [ח"א פס"ה] כתב: "כל מה שבא במעשה בראשית 'ויאמר' עניינו רצה או חפץ".

<> פירוש - הקב"ה ברא את הכל ברצונו, ורצונו הוא המהווה את הכל, לכך רצונו גם מהוה חומר וצורה כאחד. לעומת פעל טבעי, שבזה יש צורך במשך זמן שיאפשר את הכנת החומר לקבלת הצורה. כי פועל טבעי נעשה במהלך של סבה ומסובב, ומהלך של סבה ומסובב מורה שהדבר שנמצא לפניך הוא פועל יוצא מהדבר שהיה לפניו, וזהו מהלך של זמן, שהדבר הקודם "הזמין" את הדבר שיבוא לאחריו. ולפי מבט זה לא יובן כיצד דם הוא מסובב ממים. אך בפעל הנבדל אין מהלך של סבה ומסובב, אלא הכל נברא מה' בבת אחת, ולכך אין צורך בהכנת החומר, ואין צורך במשך הזמן. וראה הערה 63.

<> לשון הרד"ק שם "בדבר ה' שמים נעשו, כמו שנאמר 'ויאמר אלקים' במעשה בראשית, והוא הרצון והחפץ. וכן 'וברוח פיו כל צבאם', והוא כפל דבר". ולהלן פ"ז [לאחר ציון 61] כתב: "בדבור הקב"ה הדבר נעשה, שאף שמים בדבר ה' נעשו". ואמרו חכמים [שבת קיט:] "כל המתפלל בערב שבת ואומר 'ויכולו' מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית", ובח"א שם [א, סב:] כתב לבאר: "כי הכל נברא במאמרו יתברך, לא כמו שאר הפעולות אשר הוא פועל בעולם על ידי אמצעים... אבל מה שברא שמים וארץ לא היה כאן אמצעי, רק הכל בדבור נעשה ממנו, כמו שאמר 'בדבר ה' שמים נעשו'. ומכיון שהשם יתברך ברא הכל בדבור בלבד, הרי כאשר אמר 'ויכלו' כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, כי משתתף דבור שלו עם דבור השם יתברך, שברא השם יתברך העולם בדבור... והדבור של 'ויכלו' שהוא בזמנו כשמקדש היום, יש לו חבור במעלה העליונה ועם דבור הקב"ה, ולפיכך כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". וראה להלן פ"ז הערה 62.

<> ראה להלן הערה 380 מה שנתקשה משם על דבריו כאן. ובסוף הקדמה זו [לאחר ציון 422] חזר על דבריו כאן. ואודות הכנת החומר הנצרכת לקבלת הצורה, כן כתב להלן פי"ב [לאחר ציון 125], וז"ל: "ואולי יקשה לך, איך היה דבר זה שיהיה אשה אחת מולידה ששים [בכרס אחד (שמו"ר א, ח)], והרי הולד יוצא מצורת אדם ושיעור אדם, שיהיה עד כאצבע או מעט יותר, ואין זה תואר וצורת אדם. דע הפירוש כך, שלא היה להם מניעה מצד כח ההולדה, רק כח התולדה היה גדול מאוד, שמצד כח התולדה היה ראוי להיותם ששים, אם היה אפשר להיותם מצד השיעור שלהם, היו עד ששים. שאף אם היה מונע מצד אחר, כי אי אפשר להיות שיעור גדלם כך, מכל מקום כח התולדה היה עד ששים. ונפקא מינה לענין זה, שאם לא חזק כח התולדה עד ששים, לא היה גובר כח התולדה בהם, ואם לא היה מוצא חומר מוכן לגמרי לקבל צורת הולד, לא היה פועל. לפיכך נתן כח התולדה עד ששים, שהיה כח התולדה כל כך גדול. ואף כי לא היה מוצא כל כך הכנה לקבל צורת הולד, היה חלה צורת הולד, מכח שהיה גדול כח ההולדה שהיה בהם". ובגו"א בראשית פ"א אות סט [מז.] כתב: "אמרו בגמרא [ברכות סא.] שמתחלה עלה במחשבה לבראתו [אדם וחוה] שנים, ולבסוף נברא אחד. רצו בזה כי הזכר והנקבה מחולקים בצורתן, ולכך כאשר עלה במחשבה לברואתם היו שנים. כי כאשר הם מושכלים הם שנים, שצורת הזכר בלבד, וצורת הנקבה בלבד. אבל כאשר נברא בפעל בגופו, היה החומר מקבל צורת שניהם. וזה למעלת צורת האדם השכלי, שהחומר אינו מוכן לקבל צורת הזכר בפני עצמו וצורת הנקבה בפני עצמו, רק שהחומר מוכן לקבל צורת האדם. כי החומר שהוא אינו מיוחד, אינו כל כך במעלה כמו החומר שהוא מיוחד. שאין ספק כי מעלת חומר האדם אינו כמו חומר הבעל חי, וחומר בעל חי אינו כמו חומר הצמח. ולפיכך לא היה חומר האדם כל כך במעלה שיקבל צורת האדם הזכר בפני עצמו, והנקבה בפני עצמה, רק היה מוכן לקבל צורת האדם הזכר והנקבה בכלל". ובתפארת ישראל פט"ז [רמט.] כתב: "ואמר [סנהדרין לח:] שעה ראשונה הוצבר עפרו [של אדה"ר]. וזה כי כל דבר יש לו חומר מוכן לקבל הצורה, כי אין כל חומר מוכן לקבל. והנה המדרגה הראשונה היה לו חומר מוכן. וזה שאמר 'שעה ראשונה הוצבר עפרו', כי הצובר העפר הוא המכין הדבר לקבל מה שירצה לעשות". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרעד:] כתב: "ואין ספק כי אין אשר הוא נושא לכח אשר אינו נבדל לגמרי, הוא [כמו] נושא לכח שהוא נבדל לגמרי, כאשר ידוע. ולפיכך אשר הוא נושא לכח הנבדל לגמרי, שהוא השכל, הוא יותר דק ויותר זך מאשר הוא הנושא אל הכח שאינו נבדל לגמרי, כמו הנפש". ובגו"א בראשית פי"ד אות כא [רלט:] העמיד יחס הנושא לנשואו כמחלוקת עקרונית בינו לבין החוקרים, וז"ל: "כי זה המחלוקת אשר יש לי עם אותם האנשים, כי הם יביטו אל הטבע בלבד, מעיינים במורכב, וכל מה אשר יגזורו על המורכב יגזרו על נשואו, והוא הצורה והנפש, שהצורה נתלה בנושא. וכאשר נגזר על המורכב מיתה והפסד, יגזרו על הצורה גם כן. ואני אומר ההפך, כי כל אשר נגזר על נשואו, והוא הנפש לפי עניינו, נגזר על החומר שהוא טפל אצלו, ולפי ענין הצורה בערך זה ויחוס זה מתחבר חומר אליו בטבע. שאם הצורה ראויה מצד עצמה להמשך המציאות, יתחבר לה דומה, הוא החומר שראוי לזה גם כן. כלל הדבר, כפי אשר ראוי לצורה יש לה חבור חומר". ובח"א לב"מ פד. [ג, לג:] כתב: "לפיכך תמצא כי הראשונים אשר היה להם מדריגה אלקית ביותר, היו מתוארים בגדלות ביותר. ובמסכת שבת [צב.] משה רבינו כמה הוי, עשר אמות ואין דבר זה מצד שהגוף כל כך במעלה, רק מפני &**כי לפי מדריגת ומעלת הנפש אשר יש לבריאה, מתחבר אליו הגוף לפי ערך**^". וכן כתב בח"א לב"ב נח. [ג, פב:] אודות היחס שבין אברהם אבינו לעבדו אליעזר, שכפי מדרגת אברהם יש לו עבד בדמות אליעזר. @**וכן כתב**^ כמה פעמים ביחס של חומר האדם לחומר הבהמה. וכגון, בגו"א בראשית פ"ב אות כא [סג.] כתב: "וכן הפליגו חכמי הטבע להבדיל חומר האדם מחומר שאר בעל חי, מפני שהוא יותר ממוצע". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקעב.] כתב: "כי אין ספק כי לא ישוה גוף האדם וגוף הבהמה; כי גוף הבהמה מפני שאין גוף שלה קרוב אל השכל, היא בעלת חומר עב וגס לגמרי. אבל גוף האדם, מפני שהאדם הוא בעל שכל, חומר שלו דק וזך. וכאשר הוא בעל חכמה לגמרי, אז הוא מסולק מן עבות החמרי לגמרי". ובח"א לנדה ל: [ד, קנח.] כתב: "האדם גופו יותר יש בו השווי הגמור מכל בעלי חיים, ואינו יוצא בריאותו מן השווי כלל, רק הוא במצוע, וזהו מדריגת ומעלת האדם". וכן הוא ברד"ק בראשית ב, ז [ד"ה מן האדמה]. וראה להלן פי"ב הערות 130, 131.

<> "ולפי דעתו [של היווני] לא נמצא דבר בשנוי טבעו, כי אם הכל כמנהגו על צד החיוב, ואם כן לא היה האותות והמופתים שהם בשנוי טבע ומנהגו של עולם אפשר כלל, כי הכל צריך להיות נוהג על פי הסדר המחויב מאתו, בלי תוספת ובלי מגרעת ובלי שנוי כלל" [לשונו למעלה לאחר ציון 39]. ויש בדבריו הד לדברי הרמב"ן [ויקרא טז, ח], שכתב על היווני בזה"ל: "היינו צריכים לחסום פי המתחכמים בטבע, הנמשכים אחרי היוני, אשר הכחיש כל דבר זולתי המורגש לו. והגיס דעתו לחשוב הוא ותלמידיו הרשעים, כי כל ענין שלא השיג אליו הוא בסברתו, איננו אמת". ובדרשת תורת ה' תמימה [כתבי הרמב"ן, כרך א, עמוד קמז] כתב עליו הרמב"ן בזה"ל: "וכאשר קמו היונים, והם עם חדש שלא נחלו חכמה... קם האיש הידוע, ולא האמין רק במורגש, וחפש חכמות מורגשות, והכחיש הרוחניות. ואמר שענין השדים ומעשה הכשפים אפס, ואין בעולם פעולה רק לטבעים".

<> לשונו בדר"ח פ"ה מ"ו [קצא.]: "[אם] הניח עולם הזה לגמרי ביד הטבע, אז היה כאן שנוי העולם כשיהיה הנס, והשם יתברך [תהלים קד, ה] 'יסד ארץ על מכוניה בל תמוט לעולם ועד'" [הובא למעלה הערה 24]. וראה להלן הערות 58, 191, 208.

<> כהקדמה לדבריו כאן יש להביא את עניינם של שלשת העולמות, שהוא ענין נפוץ בספרי המהר"ל, והם מוזכרים תדיר בספריו [כגון, בגו"א בראשית פ"ו אות לג, שם שמות פי"ח הערות 27, 35, נתיב התורה פ"א (פה.), נתיב העבודה פי"ג (א, קיח:), נתיב האמת פ"ג (א, רב.), נצח ישראל פ"ג (נא.), שם פט"ו (שסד.), תפארת ישראל פ"נ (תשפח:), דר"ח פ"א מי"ח (תיז.), שם פ"ג מי"א (רסא.), שם פ"ה מט"ו (שסא.), שם משנה כב (תקנג.), שם פ"ו מ"ט (שיב.), אור חדש פ"א (רסח.), ח"א לסוטה מא: (ב, עח.), ועוד]. ותמצית הדברים היא, שהעולם התחתון הוא העוה"ז שבני אדם חיים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה, ויש בו הויה והפסד. העולם האמצעי הוא עולם הגלגלים והמזלות, וגם בו יש חומר וצורה, אך אין בו הרכבה הויה והפסד. העולם השלישי הוא העולם העליון, שאין בו חומר כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ואין בו מיזוג והרכבה. ומקור הדברים הוא בזוה"ק [ח"ג קנט.]. ובהגהות מהרח"ו שם ביאר ששלשת העולמות הללו [מלמעלה למטה] הם כנגד עולם האצילות, עולם הבריאה, עולם היצירה, וביאר שם מדוע לא נכלל בזה עולם העשיה. וכן הוא ברבינו בחיי בראשית א, ב [עמוד יח בהוצאת הרב שעוועל], שמות כה, ט [עמוד רסח בהוצאה הנ"ל], ראב"ע שמות ג, טו, שם ו, ג, רד"ק ישעיה ו, ג, ועוד.

<> אודות שעולם הזה [שהוא עולם התחתון] הוא עולם הטבע, כן מבואר למעלה הערה 47. ובתפארת ישראל פ"א [לה:] כתב: "כי העולם הזה אשר בו מין בני אדם, הוא עולם הטבע. ולפיכך הדבר אשר הוא טבעי ראוי שימצא בכל המין בשוה, במה שהעולם הזה הוא טבעי בכללו... אבל האלקיות לא ימצא בשוה לכל המין, שאם היה נמצא לכל המין בשוה, היה עולם הזה עולם נבדל, מאחר כי בכללותו נמצא האלקיות. אבל העולם הזה הוא עולם הטבע, ואינו עולם הנבדל, ודבר זה מחייב שאין נמצא האלקיות לכל המין בשוה, כי אם בחלק ממנו" [ראה להלן פ"ג הערה 72]. ובנצח ישראל פ"ב [לה.] כתב: "כי מצד שהעולם הזה הוא עולם הטבע, אין הדברים אלקיים נמצאים בו בשלימות".

<> לשונו בדר"ח פ"ה מ"ו [קצ:]: "כי העולם הטבעי הזה קשור עם עולם הנבדל, ומפני שקשור עולם הזה עם עולם הנבדל... כי בעת הצורך מתדבק עולם הזה הטבעי בעולם הנבדל ונעשה הנס... כלומר שלא מסר העולם אל הטבע לגמרי, רק היה מקשר עולם הטבעי בעולם הנבדל שיהיה כח עליו לשנותו, ואין כאן שנוי בריאה. כאילו היה הנס גם כן מענין העולם הזה שברא השם יתברך בששת ימי בראשית", וראה להלן הערות 191, 208, 397. ובאור חדש פ"ה [תתפב:] כתב: "אשר נעשה נס מן העולם העליון". וצרף לכאן מאמרם [הוריות יא:] שאמרו שכמה נסים נעשו בשמן המשחה. ובח"א שם [ד, נח:] כתב: "ראוי הוא שיהיו נסים נעשים בשמן המשחה, כי כל דבר שהוא קדוש ראוי לנס, כי הנס הוא מעולם העליון הנבדל הקדוש, ושמן המשחה, שבו היה מקדש הכל, ובזה נראה שהוא קדוש יותר מהכל, ולפי קדושתו ראוי שיהיו נעשים בו נסים". וזה הביאור מדוע כל נס הוא לשעה בלבד [כמבואר להלן הערות 252, 411], כי הנס אינו אלא חדירה ארעית של העולם העליון לעולמנו, כי סוף סוף אנו נמצאים בעולם הטבע, והנהגתו היא על פי טבע, והנס הוא גר בעולם הגשמי. @**דוגמה לדבר;**^ בהקדמה לאור חדש [צח.] כתב: "לנביא ראוי שיהיה נסים, וזה ידוע". והביאור הוא כנ"ל, שנסים מתרחשים מפאת דביקות העולם הזה עם העולם הנבדל, והרי הנביא גופא מורה על חבור העולם הזה עם העולם הנבדל, כי הוא נמצא בגופו בעולם הזה, ודבוק בעולם העליון, וכמו שכתב בהקדמה לתפארת ישראל [יא.], וז"ל: "מדרגת הנבואה שהיא על הנביאים, שהם בני אדם שהם בעולם הזה, ובא להם רוח הקודש מעליונים" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 15]. לכך ברי הוא ש"לנביא ראוי שיהיו נסים", כי הוא מכיל בתוכו את הדביקות המאפשרת את הנסים בעולם. וכן כתב להדיא בסוף הקדמה זו [לפני ציון 418], וז"ל: "כי הנביאים על ידי שהיו דבקים בעולם הנבדל, היו פותחים שער הננעל הוא עולם הטבע אשר ננעל בעד בעלי הגשם, והם פתחו שערים הסגורים ונכנסו אל עולם הנבדל והביאו מן העולם הנבדל דבר שלא יתכן לפי הטבע". והאברבנאל במשמיע ישועה כתב: "התנאי הששי שימצא במלך המשיח הוא פעל הנסים והנפלאות אשר יעשה שלא המנהג הטבע. כי בסבת דבקותו באלקיו, ובכח נבואתו, יעשה אותות ומופתים. וכמו שניבא יואל הנביא [יואל ג, א-ג] 'והיה אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר וניבאו בינכם ובנותיכם וגו' ונתתי מופתים בשמים ובארץ', לפי שבחורבן בית המקדש נסתלקה הנבואה ומעשה הנסים, כמאמר המשורר [תהלים עד, ט] 'אותותינו לא ראינו אין עוד נביא'". וראה להלן הערה 419. @**דוגמה נוספת**^; בח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד.] כתב: "[אדה"ר] מושך היה בערלתו [שם], כי הערלה הוא כסוי וסתימה והבדל, וכך משמש לשון 'ערלה' בכל מקום, שהוא לשון סתימה והבדל... כי סבור היה כי העולם התחתון הוא נוהג על פי טבעו כאשר ברא השם יתברך שיהיה העולם נוהג, ולכך ראוי שיהיה האדם ערל, כמו שבראו השם יתברך ערל. ודבר זה הפך מצות המילה, כי לכך צוה המילה ביום ח' [בראשית יז, יב], כי מספר שבעה הם כנגד שבעה ימי בראשית, שהוא עולם הטבע. והמילה היא על הטבע, ולכך היא ביום השמיני, שהעולם הזה נוהג אף שלא בטבע. ודבר זה התחיל אברהם, שעשה לו השם יתברך ניסים ונפלאות שלא בטבע, ולכך אליו נתנה המילה". הרי שהנסים ונפלאות שעשה ה' לאברהם מחייבים שתוסר המחיצה בין עולם התחתון לעולם הנבדל, והסרת מחיצה זו אינה אלא הסרת הערלה. @**דוגמה נוספת;**^ נאמר [שמות יז, טו] "ויבן משה מזבח ויקרא שמו ה' נסי", ופירש רש"י שם "ה' נסי - הקב"ה עשה לנו כאן נס גדול. לא שהמזבח קרוי 'ה'', אלא המזכיר שמו של מזבח זוכר את הנס שעשה המקום, ה' הוא נס שלנו". והגו"א שם אות יא מבאר הקשר בין המזבח לנס עד שנקרא המזבח על שם הנס, וז"ל: "צריך לומר כי על ידי עבודתו יתברך אומר כל אדם 'ה' נס שלי', כי האדם העובד את הקב"ה, הוא מציל אותו מן אויביו, ועושה לו נסים. לכך קרא שם המזבח, ששם עבודה של הקב"ה, 'ה' ניסי'. דאם לא כן מאי ענין מזבח שיקרא בשם הזה 'ה' ניסי'". הרי עבודת הקרבנות המורה על ההתקרבות לה' [כמבואר למעלה בהקדמה ראשונה הערה 94], היא גם המזכה את בעליה בנסים, וכפי המתבאר כאן. הרי שחבור התחתונים לעליונים מפקיע את התחתונים מגבולות הטבע, ומאפשר שיעשו להם נסים. וראה להלן הערה 416.

<> לשונו להלן פנ"ח [ד"ה דע כי]: "דע כי העולם הזה הוא עולם הטבע, וכאשר הביא השם יתברך הנסים על מצרים הביא אותם מעולם העליון הוא עולם הנבדל, אשר משם באים הנסים כמו שהתבאר לך בהקדמה". וראה להלן הערה 397. ויש לדייק בלשונו שכתב "שהנסים &**יתחדשו**^ במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים", ומה היה חסר אם היה שוב אומר "שהנסים באים במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים", ומה שייכא לכאן ענין של חידוש. וכן כותב תדיר בהקדמה זו. ולהלן ס"פ כז כתב: "על ידי זה היה מחדש הנס". וכן הוא להלן פס"א [ד"ה ובפרק כל כתבי]. ובגו"א במדבר פי"א אות טז [קסו.] כתב: "מי שמחדשין לו נסים... כי השם יתברך יכול לחדש אותות ומופתים... כי הוא יתברך יחדש נסים וגבורת כרצונו". ובאור חדש פ"ו [תתרח:] כתב: "שמו הגדול שמחדש ניסים". וכן הוא בנתיב העבודה פ"ז [א, צו.], ונתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נח:]. ונראה שהנסים מורים על חידוש העולם, ושאין העולם קדמון, וכמו שכתב הרמב"ם במורה נבוכים [ח"ב פכ"ה], וז"ל: "סברת הקדמות כפי האופן הנראה לארסטו... הרי זה סותר את התורה מעיקרה, ומכחיש כל בנסים בהחלט... ודע עם הדעה בחידוש העולם יהיו כל הנסים אפשריים" [הובא למעלה הערה 35]. ובגו"א בראשית פ"א אות ב [ד.] כתב: "אין בריאת העולם ראיה על הניסים שחידש הקב"ה, אדרבא, הניסים שחידש הקב"ה הם ראיה על בריאת העולם. שחידוש הניסים ראינו בעינינו, ואילו חידוש העולם לא ראינו בעינינו, ואיך יהיה ראיה מן החידוש על הניסים". הרי שכתב שם לשון "חידוש" על הנסים ועל חידוש העולם. לכך נאמר לשון חידוש על הנס, כי הנס הוא מיישך שייכי לחידוש העולם. אמנם נראה יותר בפשטות לבאר על פי דבריו בסוף הקדמה זו [לאחר ציון 420], שכתב: "כלל הדבר, פעל הנסים הוא יציאה מן עולם הטבע לחדש הדבר שאינו טבעי". דהואיל והנס היא חריגה מעולם הטבע, לכך הנס נחשב כדבר חדש שאינו משתייך למהלך הטבעי של העולם.

<> להלן ר"פ עב, ויובא בהערה הבאה.

<> לשונו להלן ר"פ עב: "כאשר ראינו בעם ישראל הכנתם לקבל מעלה עליונה, כי לא היה דבר זה מקרי בישראל מה שקבלו המעלה העליונה אשר זכרנו, כי דבר זה אי אפשר... כי דבר שהוא במקרה אינו תמידי ואינו מאודי, ובישראל היו נסים הרבה מאוד שלא תמצא לשאר אומות. וכן היו נמשכים בהמשך הזמן, עד שאי אפשר לך לומר רק כי יש לישראל הכנה בעצמם לקבל המעלה העליונה, מה שאין בשאר אומות... ועוד, כי הדבר שהוא בפרט המין נוכל לומר שהוא במקרה, אבל דבר שהוא מגיע לכלל האומה, אין דבר זה במקרה. ומצאנו נסים שהגיעו לכלל ישראל, כגון יציאת מצרים, ובאר, ומן, ומפלת סנחרב, והרבה משיספר. ואין זה במקרה, כי אם היה זה במקרה למה לא היה לשאר אומות גם כן, ולמה היה זה לאומה זאת בכללה, ולא למקצת או לאיזה אנשים. וכיון שאנחנו ראינו הנסים נמשכים דוקא בישראל, ולא בשום אומה, והיו הנסים בכללות האומה, אין זה רק שישראל מוכנים לקבל המעלה האלקית הנבדלת, ולכך היו דביקים במעלה אלקית עליונה, שהיה הנהגתם שלא בטבע, רק על ידי נסים". וראה להלן הערה 412, פ"ג הערות 10, 35, ופי"ב הערה 45.

<> כמבואר למעלה הערה 42.

<> כי בטבע המהלך הוא של סבה ומסובב, ולכך יש צורך במשך זמן כדי להכין את החומר שיהיה סבה לצורה, אך בלא על פי הטבע אין מהלך של סבה ומסובב, וכמבואר למעלה הערה 51.

<> כמבואר למעלה לאחר ציון 35.

<> פירוש - ההנהגה שלא על סדר הטבע היא חריגה מן הסדר המחויב מה', ואין זאת אלא לפי רצונו בלבד, ורצון עומד לעומת סדר מחויב.

<> פירוש - פעולה הנעשית לפי רצונו של ה' אינה חריגה מכלל הסדר של העולם, כי גם סדר של העולם נעשה ברצון ה', ולא סדר מחויב, וכמו שנתבאר למעלה הערה 41.

<> כמבואר למעלה הערה 36.

<> אודות הסדר של הטבע, כן כתב בתפארת ישראל פט"ז [רלו:], וז"ל: "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. 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... שהם מודים בשני דברים; האחד, שכל המציאות מסודר. והשני, שאין ראוי לומר שיהיה המציאות העולם וטוב סדרו במקרה קרה, כי המקרה אינו תמיד ואינו רב מאד. וכל הנמצאים, עם רבוים, הם מסודרים ועומדים תמיד כסדרם, ולפיכך סדר הנמצאים אינו במקרה קרה" [ראה להלן הערה 412]. 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" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 101, וראה להלן הערות 74, 179, 196]. ובגו"א בראשית פ"ח אות יט כתב: "הנהגת טבעו יקרא 'אמירה', לפי שהחכמים אומרים שהטבע הוא חכם להנהיג הנמצא". ובח"א לסנהדרין קח: [ג, רנז:] כתב: "כמו שהסכימו לומר הטבע הוא חכם, ואין הטבע הוא חכם בעל שכל, רק הטבע שנתן הש"י בעולם, אותו הטבע פועלת בסדר הראוי". ובח"א לחולין נז: [ד, צה.] כתב: "כי השם יתברך ברא המינים ונוהגים עניניהם אחר המושכל הראוי. ולא שידעו ויבינו ויש בהם דעת, רק כי הטבע שהוטבע בהם נמשך אחר המושכל. וכמו שאמרו ז"ל [עירובין ק:] למדנו גזל מנמלה, צניעות מחתול, דרך ארץ מתרנגול. והרי כי הנמלה ידוע בה דבר זה שאינה גוזלת כלל. ואין דבר זה מהם מצד החכמה או יראת שמים, רק כי הטבע שהוטבע בהם נמשכים אחר מדה זאת, היא הרחקת הגזל. וכן החתול אחר הצניעות, והתרנגול אחר דרך ארץ. ודבר זה ג"כ כי המלך מסדר המין שלא יצאו מן הסדר הראוי, לפי שהמין הוא ראוי אל הסדר. וכמו שיש לאדם מלך שהוא מסדר עניניהם במוחש, כך יש לכל מין ומין מלכות. ואין הפירוש שיש להם מלך ממש מולך עליהם, רק שהטבע שבהם נמשך אחר מלכות, שכמו שהמלך מסדר בני אדם, כך המין בטבע... נמשך אחר זה. וזהו המלך שיש להם, ונמצא שיש להם מלך מצד הטבע, שהוא מנהיג אותם כמו שראוי". וראה להלן הערות 73, 201, 220, 250.

<> כאן מוסיף תיבת "והתאחדות", מה שלא נזכר עד כה. ונראה ביאורו, כי כבר השריש המהר"ל שהטעם שאין הקב"ה עושה נס לחינם [ברכות נח.] הוא משום ש"הניסים באים לעולם מצד מידת הרחמים... כי לא מצאנו נס בעולם רק כאשר היו ישראל בצרה, והשם יתברך מרחם עליהם... ודבר זה ממידת הרחמים" [לשונו בח"א לגיטין נו. (ב, קג.)]. וכן כתב להלן פס"ד [ד"ה הללו] שניסים באים לעולם מכח מדת הרחמים. והנה המפעיל את מידת רחמים הוא הרגשת הקשר והשייכות שבין המרחם לבעל הצרה, וכפי שביאר להלן ריש פ"ס, וז"ל: "שלא היו ישראל ניצולים מן מכת בכורות כי אם על ידי שהם נחשבים של הקב"ה, והם לחלקו. וציוה להם להקריב קרבן [פסח], כי באיזה ענין הם שלו... [על ידי] העבודה הם שלו, לכך לא הגיע להם מכת בכורות כלל. ומפני כך נקרא הקרבן הזה 'פסח', כתרגומו [שמות יב, כג] 'חייס', שהוא לשון רחמנות. וביאור ענין זה שכיון שאתם חלקו של הקב"ה, הוא מרחם וחס על אשר לו שלא יאבד". ובגו"א בראשית פל"ב אות יא [קמ:] כתב: "מפני שהם עמך אתה עושה להם ניסים תמיד" [ראה להלן פ"ז הערה 44]. ובנתיב התורה פי"ד [תקמט.] כתב: "כי הרחמנות הוא מצד החבור והאחדות שיש לשני דברים ביחד, וזה ענין הרחמנות". ובנצח ישראל פנ"ב [תתכט:] כתב: "מדת הרחמים הוא הדבוק בעצם לגמרי. כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור... כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה', ודבר זה ידוע". ובח"א לשבת קנב. [א, פב:] כתב: "וכבר אמרנו פעמים הרבה, כי לכך נקרא האוהב בלשון תרגום 'מרחמוהי' [בראשית כה, כח], מפני שכל האוהבים הם מתקשרים יחד בשביל האהבה, ואז נמצא הרחמנות בהם, שהאחד מרחם על השני, שתמצא כי מדת הרחמנות מכח האחדות". ובח"א לגיטין נו: [ב, קה.] כתב: "כי מפני שמרחם על אחד הוא דבק בו לגמרי, והוא אחד עמו" [ראה להלן פי"ד הערה 105]. וממילא מתברר שכאשר העולם התחתון מתאחד עם העולם העליון, יש בכך לעורר רחמים המביאים ניסים לעולם.

<> פירוש - הואיל ויש סדר לנסים, לכך לא יהיו הנסים נעשים בתמידיות וללא הפסק, אלא יעשו רק בזמנים התואמים לסדרם. אך אם לא היה סדר לנסים, לא היתה מניעה שהנסים יעשו בכל שעה, כי אין הם כפופים לסדר מסוים. והרמב"ן שמות יג, טז כתב "כי הקב"ה לא יעשה אות ומופת בכל דור לעיני כל רשע או כופר". ובדברים יא, יג כתב הרמב"ן: "כי השם לא יעשה הנסים תמיד", והובא בגו"א שם אות יג. ובח"א לב"מ פד: [ג, לז.] כתב: "הנה הניסים המפורסמים אינם תמידים". וראה להלן הערות 95, 215, 216, 252, 411.

<> יש להבין, מדוע מכל המון הנסים שהתרחשו והתחדשו לישראל נקט בדוקא בנס ירידת המן, והרי ישראל מלומדים בשלל נסים, ומה מיוחד בנס ירידת המן. וראה להלן הערה 78 בביאור מרגניתא זו.

<> אודות שראוי להיות נוהג על פי הטבע, כן כתב להלן פס"ד [ד"ה ואמרו במדרש], וז"ל: "המיתה טבעית לבני אדם מצד החומר, והצדיקים אינם דוחים הטבע, כי הטבע ראוי להנהגת העולם, והיא הנהגה של אמת. והצדיקים במה שהם צדיקים חפיצים באמת, ואינם חפיצים שיצא העולם חוץ מסדר האמת... ואם לא היה שהצדיק אינו חפץ בשנוי הסדר, שהמיתה ראוי לפי סדר המציאות, היה השם יתברך מחדש עמהם נפלאות שלא להמית הצדיק. אבל מפני שהצדיק חפץ באמת, לכך המיתה באה... בענין הנהגת העולם וענין הטבע, כגון המיתה הטבעית, הצדיקים גוזרים על עצמם כך, כי הוא ראוי לפי ענין הטבע". ובח"א לסוטה כא: [ב, סב.] כתב: "כי אלו הם יוצאים חוץ מן השעור הראוי אל העולם, כי העולם ראוי שיהיה נוהג על פי טבעו ומנהגו, ואלו יוצאים במדות שלהם חוץ מן הענין אשר ראוי למנהג העולם".

<> כי הקב"ה חפץ בסדר, ואינו רוצה ביציאה מן הסדר, ומדוע שיעשה נסים אם הם חריגה מן הסדר. ואודות שה' חפץ בסדר, כן כתב בגו"א דברים פ"ל אות א [תסג:], וז"ל: "כי השם יתברך ברא העולם על סדרו, ויהיה כל נברא במקום שנתן לו השם יתברך. והגלות הוא שינוי סדר בעולם, שיהיה גולה ממקומו המיוחד והמסודר לו... שהגלות היפך רצונו אשר סדר העולם. וכאשר שב למקומו, גם כן דעתו יתברך שב ונח ושקט". ובתפארת ישראל פ"ס [תתקמה.] כתב: "שכרן של רשעים... חוץ מן הסדר, שיהיה לרשע שכר טוב, והוא יתברך חפץ לשלם שכרו בעולם הזה... ולא יהיה עוד דבר שהוא שלא כסדר". ובנצח ישראל ר"פ לא [תקצד.] כתב: "כי הוא יתברך, אשר סדר העולם, וחפץ בסדר הנמצאים, מקוה ומצפה אל הגאולה". ושם בהמשך הפרק [תרה.] כתב: "כי הוא יתברך סידר המציאות, ועל דבר היוצא מן הסדר השם יתברך אומר 'אוי לי'... כי דבר זה כאילו היה חסרון במעשיו יתברך". ובאור חדש פ"ג [תרה:] כתב: "כי לפי הראוי והסדר אשר השם יתברך רוצה". וראה להלן הערות 201, 250, והקדמה שלישית הערה 72.

<> אודות שאף הפילוסופים מודים שיש לעולם סדר שנקבע על פי הסבה הראשונה, כן כתב בתפארת ישראל פט"ז [רלו:], והובא למעלה הערה 68.

<> אודות שה' סידר את העולם בחכמה, כן כתב למעלה בהקדמה ראשונה [לאחר ציון 100], וז"ל: "השם יתברך סדר בחכמה שזה אסור עם זאת, וזאת אסורה עם זה, כפי הסדר שסדר השם יתברך הנמצאות בחכמה", ושם הערה 101.

<> אודות הציור של סדר העולם, ראה למעלה הערה 26.

<> בהמשך הקדמה זו [לאחר ציון 206]. וראה להלן הערות 213, 417.

<> למעלה [הערה 71] הוקשה מדוע נקט בנס ירידת המן יותר משאר נסים. ואולי אפשר לומר שנס זה מרומז בסוף מעשה בראשית, שנאמר [בראשית ב, ג] "ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו וגו'", ופירש רש"י שם "ויברך ויקדש - ברכו במן, שכל ימות השבוע ירד להם עומר לגלגולת, ובששי לחם משנה. וקדשו במן, שלא ירד כלל בשבת, והמקרא כתוב על שם העתיד". ובגו"א שם אות ד כתב: "והמקרא כתוב על שם העתיד. והקשה הרמב"ן על זה [שם], שאין משמעות הכתוב על העתיד. ובאמת לא הוצרך רש"י ז"ל לומר כי הכתוב מדבר על שם העתיד, כי רז"ל [ב"ר יא, ב] לא הביאו רק לראיה שיום השביעי הוא מבורך ומקודש מן המן, אבל בודאי הוא מבורך ומקודש בעצמו, שהשבת מביא ברכה וקדושה לעולם. והביאו רז"ל ראיה מן המן, שלא ירד בשבת, ולא היו יכולים לעשות מלאכה, וזה קדושה, שהיו קדושים ממלאכת חול. וכן השבת מביא ברכה לעולם, והביאו ראיה מן המן, שהביא השבת ברכה לעולם, שהרי היה בא ברכה על ידו במן". הרי המן מורה על שיום השביעי לדורותיו מבורך ומקודש, ומן הנמנע שדבר הנוהג לאורך דורות עולם יחשב ליציאה מן הסדר. לכך נס ירידת המן הוא המורה על כל הנסים שיש להם סדר, כפי שיש לטבע סדר. @**ויש בזה**^ הטעמה נפלאה; הנה רש"י [שמות טז, א] כתב שהמן התחיל לרדת "בששה עשר באייר, ויום אחד בשבת היה, כדאיתא במסכת שבת [פז:]". ובגו"א שם אות א [שכא:] כתב: "ואחד בשבת היה, והקב"ה היה רוצה להוריד המן ביום ראשון, דכמו שהיה הקב"ה מקדש יום השביעי שלא ירד המן ביום שביעי שהוא שבת [רש"י שמות כ, י], כך התחלתו בתחלת ימי המעשה, שהוא יום ראשון. ולפיכך התחיל המן ביום א', כי היה דומה לימי בראשית, שהיה התחלת הבריאה ביום א', ויום השבת ביום השביעי, כך היה במן" [וכן כתב רבינו בחיי שמות טז, ד, וז"ל: "כי המן הוא תולדות האור, והאור יסוד המן, וכשם שנברא האור ביום ראשון, כך תחילת ירידתו של מן היה ביום ראשון"]. ומהו פשר זיקה זו בין ימי בראשית לימי ירידת המן לישראל, ששניהם מתחילים ביום ראשון ומסתיימים בשבת. אלא הם הם הדברים; נס ירידת המן מורה יותר מכל נס אחר שיש סדר לנסים, שהרי הוא נרמז בתורה במקראות של מעשה בראשית, וכמו שנתבאר. והנה המכריח את סדר הנסים הוא ש"כשם שראוי לעולם להיות נוהג על פי טבעו והנהגתו, כך ראוי לישראל... שיהיו להם נסים מסודרים" [לשונו כאן לאחר ציון 71]. וכן בהמשך דבריו חזר ופירש שכשם שיש סדר לטבעי, כך יש סדר לבלתי טבעי. לכך דין הוא שנס ירידת המן יבוא לעולם באופן זהה לסדר הטבע שבא לעולם, ויתחיל לרדת ביום ראשון בשבוע ויסתיים ביום שבת, "כי היה דומה לימי בראשית". ודו"ק.

<> לכאורה בדר"ח כתב דברים שאינם עולים עם דבריו כאן, כי בעוד כאן טורח לבאר שיש סדר לנסים, והדברים הטבעיים והלא טבעיים הם "ענין אחד", הרי בדר"ח חילק ביניהם בסכינתא חריפתא. שאמרו שם במשנה [אבות פ"ה מ"ו] "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הן; פי הארץ, ופי הבאר, ופי האתון, והקשת, והמן, והמטה, והשמיר, והכתב, והמכתב, והלוחות". הרי שהמן [שנזכר כאן כמייצג את כל הנסים (כמבואר בהערה הקודמת)] הוא אחד מעשרה דברים שנבראו בערב שבת. ובדר"ח פ"ה מ"ב [נב.] כתב: "כי התנא נקט הסדר לפי הבריאה; וזה כי התחיל [אבות פ"ה מ"א] 'בעשרה מאמרות נברא העולם', דבר זה הוא התחלת הבריאה. ואחר כך [שם משנה ב] 'עשרה דורות מאדם עד נח', וכן 'עשרה דורות מן נח עד אברהם', הכל המשך סדר העולם... אבל 'עשרה דברים נבראו בין השמשות', הבריאה שהיא בין השמשות הוא יוצא מן סדר העולם, ואין זה סדר העולם, ולא נקרא עליו שם בריאה, שלכך אמר שנבראו בין השמשות, שאינו נחשב מן עניני העולם הזה, שנבראו בששת ימי המעשה, כמו שיתבאר כי כל אלו עשרה דברים אינם מן עולם הזה, אבל הם נבדלים מן העולם. ולפיכך חשב אותם באחרונה, שאין שייכים אל העולם. ואינם דומים לשאר הנסים, אף שגם הנס אינו מענין העולם, שאינו בטבע, מכל מקום הוא לשעה בלבד, ולא נקרא זה שהוא יוצא מן סדר העולם. אבל הדברים שנבראו בין השמשות אינם לשעה, אבל הם נבראים מתחלת הבריאה, כמו שנברא בששת ימי בראשית כל העולם. ואלו דברים יוצאים חוץ לסדר העולם, וכאילו הם עולם בפני עצמו שאינו שייך אל העולם, ולכך סדר אותם באחרונה". הרי שטרח שם לחלק בין סדר העולם לבין עשרה הדברים שנבראו בין השמשות [שכוללים את ירידת המן] שהם "נבדלים מן העולם... יוצאים חוץ לסדר העולם, וכאילו הם עולם בפני עצמו שאינו שייך אל העולם". ואילו כאן מבאר שהנסים [שכוללים את ירידת המן] אינם "שינוי כלל... הדברים אשר הם טבעיים ואשר הם בלתי טבעיים ענין אחד. ואשר לא יבין ענין הבלתי טבעי יאמר כי זה חדש יוצא מסדר העולם, ואין הדבר כך". וצריך לומר, שאע"פ שלדברים הנבדלים יש סדר משלהם, ומבחינה זאת הם "דבר אחד" עם הדברים הטבעים, מ"מ הם חולקים מקום לעצמם במה שאין הם דברים טבעים, וסוף סוף הם דברים החורגים מן הטבע. באופן שהם יוצאים חוץ לסדר העולם הטבעי, אך אינם יוצאים חוץ לסדר לחלוטין. אך עדיין קשה, כי בדר"ח חילק בין נס המן לשאר נסים [שהם "לשעה בלבד"], ואילו כאן מקיש שאר נסים לנס המן [כמבואר בהערה הקודמת]. ויל"ע בזה.

<> כי מה שעסק עד כה בפילוסוף היווני היה כבמאמר המוסגר, שלמעלה [לאחר ציון 16] כתב: "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'". ובהמשך שם כתב [לאחר ציון 34]: "והנה הראשון אשר לא יאות זכרו, כי אם כדי שתשיב לאפיקורס, הוא המתפלסף אשר יאמר שכל הדברים באו מאתו בסדר המושכל אצלו על צד החיוב הקדמון וכו'". אך עתה חוזר לעסוק באלו שהם מישראל, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 20]: "ויש שהם אמוני ישראל, באו בשכלם ובדעתם על איזה נפלאות ונסים שהיו לעולמים, והתחכמו עליהם. ויבואו בדעתם כי הנסים אשר חשבו אינם מסכימים לדעתם וחכמתם אשר השכילו בנמצאים ובסדר הנמצאים, ובשביל זה חפשו להם פירוש אשר אזכיר". וכאן ממשיך לעסוק באלו שהם ישראל.

<> בספר מלחמות ה' מאמר ו ח"ב פרק ט.

<> לשון הרלב"ג שם: "ונאמר שאנחנו כשחקרנו בענין הנפלאות, מצאנו קצתם בעצמים, וקצתם במקרים. משל מה שבעצמים; ההפך המטה לנחש, והמים לדם, ומה שינהג מנהגם. ומשל מה שבמקרים; ההפך יד אדון הנביאים מצורעת לשעתה, בזולת סבה קודמת יתחייב ממנה על המנהג הטבעי הצרעת ביד ההיא. והתייבש יד ירבעם בזה האופן גם כן, כשהיה מצוה לתפוש הנביא שיעד מה שיעד על דבר המזבח שהיה עובד בו עבודה זרה".

<> "ולהחיות בן האלמנה" אינו מוסב על אלישע, אלא על אליהו, כי מה שאלישע החיה את בן השונמית [מ"ב ד, לה], שם לא מדובר באלמנה, וכן שם לא נזכר שאלישע התפלל אל ה'. וכן כתב הרלב"ג שם בהמשך לשונו, וז"ל: "וכן הוא מבואר שקצת הנפלאות הגיעה בהם ההודעה לנביא בנבואה טרם בואם, וקצתם לא הגיעה בהם הודעה לנביא טרם בואם. וזה שני מינים, המין האחד יתבאר בו שהנביא היה מתפלל אל השם יתברך שיעשה זה המופת. והמין השני לא יתבאר בו זה, אבל נזכר שהנביא היה גוזר שיתחדש זה המופת, והיה מתחדש בגזרתו. משל מה שהגיעה בו ההודעה לנביא בדרך הנבואה המכות בכללם אשר חדש השם יתברך במצרים, ומה שידמה לזה משאר הנפלאות. ומשל מה שלא הגיעה בו ההודעה לנביא, אבל סופר שכבר התפלל הנביא לשם יתברך שיביא זה המופת, הוא מה שהתפלל אלישע לשם יתברך שיכה בסנוירים העם הבאים עליו, ומה שהתפלל אליהו לשם יתברך להחיות בן האלמנה, ומה שידמה לזה משאר הנפלאות".

<> המשך לשון הרלב"ג שם: "ומשל מה שלא הגיעה בו ההודעה לנביא, אבל סופר שהנביא היה גוזר שיתחדש זה המופת, והיה מתחדש בגזרתו, הוא מה שאמר אליהו 'אם איש אלהים אני תצא אש מן השמים ותאכל אותך ואת חמשיך, והמופת שעשה אלישע מן השמן, ומה שידמה לזה משאר הנפלאות".

<> המשך לשון הרלב"ג שם: "וגם כן הנה כאשר חפשנו בענין הנפלאות מצאנו בהם בכולם נביא, יתכן שייוחסו אליו, וכבר יעזור על זה החפוש מה שנזכר בתורה למשה, כשהיה מבקש ראיה יתאמת בה לישראל שכבר נראה אליו השם יתברך, מענין המופתים אשר צוה לעשות בפניהם כדי שיתאמת להם שהוא נביא. ואילו היה אפשר העשות המופתים בזולת הנביא, לא תהיה מזה הענין ראיה לישראל שהיה משה נביא".

<> לכאורה מבאר שמחנה ארם קשור למכת סנחריב, וישעיה נתנבא על כך. אך נס מחנה ארם אינו קשור למכת סנחריב, וכן אלישע התנבא על מחנה ארם, ולא ישעיה. אך בדברי הרלב"ג שלפנינו הדברים מבוארים, וז"ל שם: "ואל תקשה עלינו ממופת שנעשה לחזקיה, כאשר הכה מלאך ה' במחנה אשור מה שהכה [מ"ב יט, לה], כי כבר היה שם ישעיה, והוא יעד לחזקיהו זה הענין [שם פסוק יט]. וכן מה שהשמיע השם יתברך מחנה ארם קול רכב וקול סוס, ונסו מפני זה ועזבו אהליהם [מ"ב ז, ו-ז], הנה כבר היה שם אלישע, והוא יעד זה הענין, במה שאמר [מ"ב ז, א] שכבר יהיה בשער שומרון ביום ההוא סאה סולת בשקל, וסאתים שעורים בשקל". נמצא שנס מחנה ארם נתנבא עליו אלישע, וזה נזכר במ"ב פרק ז. ואילו נס סנחריב נתנבא עליו ישעיה, וזה נזכר במ"ב פרק יט. והרלב"ג שם ממשיך בנקודה זו, וזה לשונו: "וכן מה שעצר השם יתברך בעד כל רחם לבית אבימלך [בראשית כ, יח], ונגע את פרעה נגעים גדולים על דבר שרה [בראשית יב, יז], הנה היה שם אברהם שהיה נביא. ובכלל כשתחקור תמצא בכל הנפלאות אשר סופרו בתורה ובדברי הנביאים, שהם נעשו אם על יד נביא, אם בעבור הנביא, עד שלא ימצא אחד מהם שלא יהיה בחדוש מבוא מה לנביא".

<> המשך לשון הרלב"ג שם: "וגם כן הנה כאשר חפשנו בכל הנפלאות מצאנו כלם על צד ההטבה והחנינה וההשגחה, וזה אם להקנות אמונה טובה, אם להקנות טוב גופיי, אם להציל מהרע, וזה אם מרע נפשיי, אם מרע גופיי. משל מה שהיה להקנות אמונה טובה המופתים שעשה משה לישראל כדי שיאמינו שהוא נביא, ושיאמינו בשם יתברך. והמופת שעשה אליהו כדי שיאמינו ישראל כי ה' הוא האלקים, ושאר המופתים שינהגו מנהגם. ומשל מה שהיה להקנות טוב גופיי, מופת המן שנעשה על ידי משה רבינו עליו השלום, ומופת כד הקמח וצפחית השמן שנעשה על יד אליהו, ושאר המופתים הנוהגים מנהגם. ומשל מה שהיה להציל מהרע, קריעת ים סוף והכאת מלאך השם יתברך במחנה אשור, ושאר המופתים הנוהגים מנהגם. ולא תקשה עלינו ממופת בליעת הארץ קרח ועדתו ושאר המופתים הנוהגים מנהגם, כי זה גם כן היה על צד ההטבה וההשגחה על ישראל, כדי שיכנעו כלם לשמוע דברי השם יתברך אשר דבר ביד משה עבדו. וכזה תמצא בשאר המופתים כשתחקור בהם שהם כולם מכוונים לתכלית טוב".

<> המשך לשון הרלב"ג שם [מלחמות ה' עמוד 441]: "וראוי היה להיות כן, לפי שהמופתים הם בהכרח מסודרים משכל, כי ככר יתחדשו בהם עצמים כמו שזכרתי, ונותן הצורה צורה נבדלת... והנה אין מדרך הצורה שיגיע ממנה כי אם טוב, ואמנם הרע יגיע מפאת החומר". ובזה הרלב"ג מסיים שם פרק ט.

<> פירוש - אחרי שסיים הרלב"ג לבאר סוגי הנסים השונים [מלחמות ה' מאמר ו ח"ב פ"ט], המשיך שם בפרק י לבאר עוד ענייני נסים. והכותרת המופיעה בתחילת פרק י היא "יתבאר בו מי הוא הפועל הנפלאות ואיך ישלם זה ממנו".

<> לשון הרלב"ג שם [מלחמות ה' עמוד 441]: "הנה ראוי שנחקור מי הוא הפועל לנפלאות, כי אי אפשר להם מזולת פועל. וזה כי מפני שכבר... ימצא בנפלאות ויתחדש בהם הבעל חיים כהתחדש הנחש מהמטה, והוא בתכלית הבטול שיאמר שיתחדש הבעל חיים בקרי או מפאת נפשו, עם מה שימצא ביצירתו מהשלמות הנפלא... ובהיות הענין כן, הנה הוא מבואר שאצל הפועל הנפלאות ידיעה באופן מה בנמוס אלו הנמצאות וסדרם וישרם... דרך משל, אשר יהיה בחדוש הנחש מהמטה, לא ישלם אם לא בידיעת נמוס מציאות הנחש וסדרו וישרו, כמו שלא ישלם העשותו ממינו בזולת זאת הידיעה. ובהיות הענין כן, הנה הוא מבואר שאצל הפועל הנפלאות ידיעה באופן מה בנמוס אלו הנמצאות וסדרם וישרם".

<> "השכל הפועל" - הוא מלאך, וכמו שכתב להלן [לאחר ציון 160] "וכן כל מה שחקר אם השם יתברך פועל הנסים, או המלאך, או נביא", הרי במקום "השכל הפועל" שכתב כאן כתב להלן "המלאך". ובתפארת ישראל ס"פ טז [רנה.] כתב: "אמנם אנחנו תלמידי משה רבינו עליו השלום, אומרים כי השם יתברך מוציא אל הפעל הכל, לא שכל הפעל, אשר לדעתם הוא אחד מן המלאכים" [ראה להלן הערות 107, 181]. ובסוף מו"נ ב"פירוש מהמלות זרות" לרבי שמואל ב"ר יהודה בן תבון, אות הסמ"ך, ערך "שכל הפועל", כתב שלכך כוונת הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ב ה"ז שכתב שיש עשרה שמות למלאכים, וה"מעלה עשירית היא מעלת הצורה שנקראת 'אישים', והם המלאכים המדברים עם הנביאים... שמעלתם קרובה למעלת דעת בני אדם". והרמ"א בספרו מחיר יין על אסתר א, ח, כתב: "שר העולם, ונקרא בפי הפילוסופים 'שכל הפועל'". הרי "שכל הפועל" הוא המדריגה השכלית הקרובה ביותר אל העולם הזה, והוא ממוצע בין המלאכים לברואי העולם הזה. וראה במו"נ ח"ב פ"ד, וח"ג פרקים יג, יט, כה. וראה להלן הערות 107, 238.

<> פירוש - אם תבאר שהקב"ה פעל הנפלאות, והנה הנפלאות הללו אינם טוב בעצם [כמו שיבאר], לכך יצא מזה שהדברים האחרים שעשה השכל הפועל [יבואר בהמשך] יהיו יותר נבחרים מנפלאות אלו שהם מעשה הקב"ה, וזה לא יתכן שהשכל הפועל יפעל דברים יותר נבחרים מהקב"ה. וכן להלן בהקדמה זו [לאחר ציון 167] חזר על דברים אלו בזה"ל: "ומה שאמר שאם היה פועל הנסים השם יתברך, היה פעולת שכל הפועל יותר נבחר ממה שהיו פעולות השם יתברך. וזה כי פעולות הבאות מן שכל הפועל הם טוב בעצם, ואילו הפעולות הבאות מן השם יתברך אינם טוב בעצם, רק לקנות ישראל אמונה".

<> כי מלאך משפיע טוב בעצם, וכמו שכתב להלן פל"ו, וז"ל: "בשביל זכות אברהם היה בא משה במחיצת המלאכים, מפני שהיה אברהם גומל חסד וטוב לבריות, וזהו מדת מלאכים שהם משפיעים הטוב".

<> לשון הרלב"ג שם [מלחמות ה' עמוד 447]: "כבר ידמה שאין ראוי שיהיה השם יתברך הוא הפועל הקרוב באלו הנפלאות, שאם היה הדבר כן, יהיה פעל השכל הפועל בזה העולם השפל יותר נכבד מפועל השם יתברך בו. וזה כי פעל השכל הפועל הוא בו טוב תמיד בעצמו, וזה הפעל אינו טוב כי אם במקרה, רוצה לומר פעל הנפלאות. וזה מבואר הגנות, רצוני שיהיה פעל השכל הפועל באלו הדברים יותר נכבד מפעל השם יתברך בהם. והמשל, שהיות הנחש מהמטה איננו טוב מצד עצמותו, ואמנם היה טוב מצד שיקנו מזה אמונה טובה מי שיראו זה המופת. וכן היות יד הנביא מצורעת איננו טוב מצד עצמותו, אבל הוא רע מצד עצמותו, ואמנם היה טוב במקרה להקנות לאנשים הרואים זה אמונה טובה". וראה להלן הערה 169.

<> לשון הרלב"ג שם [מלחמות ה' עמוד 447]: "ועוד, כי אם היה השם יתברך פועל בזה, הנה יהיה פעל השכל הפועל באלו הדברים יותר נכבד, מפני שפעולתו מקפת בהם בכל הזמן בדבקות, ואולם פעל השם יתברך בהם יהיה במעט מן הזמן, ויהיה עומד בטל מהפועל המיוחס לו ברוב הזמן, וזה בתכלית הגנות". וראה למעלה הערה 70 שהנסים אינם נוהגים בכל הזמנים. ואודות שהשכל הפועל הוא בתמידיות, הנה המו"נ ח"ב פי"ח כתב לא כך, וז"ל: "כי השכל הפועל אינו פועל תמיד, אלא עתים פועל ועתים אינו פועל... הוא אמת ברור".

<> פירוש - אם נבאר שהנפלאות נעשו על ידי הקב"ה בעצמו, יתחייב מכך שחדוש המופת נעשה מחמת שהתחדש אצל הקב"ה הרצון, או שחדוש המופת הוא נפעל מרצונו הקדום של הקב"ה. ומעתה הרלב"ג ידחה שתי אפשריות אלו, ובכך תידחה הסברה שהקב"ה פעל הנפלאות בעצמו, וכמו שמבאר.

<> "המאמר" - האפשרות לומר.

<> כי הקב"ה אינו משתנה, ולכך אי אפשר לומר שיהיה שנוי ברצונו, ולפתע ירצה דבר שלא רצה קודם לכן. וראה להלן ציון 110.

<> לשון הרלב"ג שם [מלחמות ה' עמוד 447]: "ועוד שאם הנחנו השם יתברך פועל הנפלאות, היה מחויב אם שיתחדש לו רצון וידיעה כשירצה לחדש המופת אשר יחדשהו, ואם שיהיה חדוש זה המופת בזה העת אשר יחדש בו מוגבל ומסודר מרצונו הקדום. והנה המאמר כשיתחדש לו רצון וידיעה, הוא בתכלית הבטול. ואם הנחנו שיהיה חדוש זה המופת בזה העת אשר יתחדש בו מוגבל ומסודר מרצונו הקדום, כמו שיראה שידמו קצת רבותינו זכרונם לברכה במה שאמרו בענין הנפלאות שתנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית, ובמה שאמרו גם כן שהם נבראו בין השמשות, רוצה לומר שכבר נבראו אחר הויית העולם בששת הימים, קודם שיכנס יום השבת". וכן הרמב"ם בפיהמ"ש לאבות פ"ה מ"ו כתב: "כבר זכרנו לך בפרק הח' [משמונה פרקים] שהם [חז"ל] לא יאמינו בחידוש הרצון בכל עת, אבל בתחילת עשיית הדברים שָׂם בטבע שיעשה בהם כל מה שיעשה, הן יהיה הדבר שיעשה תמידי, והוא הדבר הטבעי. או יהיה חדוש לעתים רחוקים, והוא המופת, הכל בשוה. על כן אמרו שביום השישי שָׂם בטבע הארץ שתשתקע קרח ועדתו, ולבאר שיוציא המים, ולאתון שידבר, וכן השאר". והרמב"ם במו"נ ח"ב פכ"ט כתב: "שהם אמרו, כי כשברא האלוק זה המציאות והטביע על אלו הטבעים, שָׂם בטבעים ההם [ש]יתחדש בהם כל מה שנתחדש מהנפלאות בעת חידושם. ואות הנביא, שהודיעהו האלוק בעת אשר יאמר בו מה שיאמר ויפעל הדבר ההוא כמו שהושם בטבעו בשורש מה שהוטבע... והיות קשה בעיניו מאד שישתנה טבע אחר מעשה בראשית, או יתחדש רצון אחֵר אחַר שהונחו כן. וכאילו הוא יראה, על דרך משל, שהושם בטבע המים שידבקו ויגרו ממעלה למטה תמיד, רק בעת ההיא שטבעו בו המצרים, והמים ההם לבד הם שיחלקו. וכבר העירותיך על עיקר זה המאמר, ושזה כולו בריחה מהתחדשות דבר, שם נאמר [ב"ר ה, ה] אמר רבי יונתן, תנאים התנה הקב"ה עם הים, שיהא נקרע לפני ישראל... לא עם הים בלבד התנה הקב"ה, אלא עם כל מה שנברא בששת ימי בראשית... והוא ההקש בשאר". והכוזרי במאמר ג, אות עג, כתב: "דומה לזה מאמר חז"ל 'עשרה דברים נבראו בין השמשות פי הארץ ופי הבאר ופי האתון וגו'', מאמר הנראה אף הוא לפי פשוטו כנמנע, אך הוא מעיד על ההסכמה בין התורה לבין חכמת הטבע; כי חכמת הטבע מאמינה בנהג, והתורה מעידה על שנוי מנהג זה. וההתאמה ביניהן היא בזה שגם שנויי הנהג מקורם בטבע, כי כך התנה עליהם ברצון הקדמון. וכך הסכם עליהם מששת ימי בראשית". והאברבנאל בנחלת אבות פ"ה מ"ו מביא את דברי הרלב"ג האלו, וכתב שהוא נמשך אחר דעות הרמב"ם והכוזרי. אמנם לפנינו מתבאר שהרלב"ג דוחה דעה זו. וראה להלן לאחר ציון 188 במה שדחה דברים אלו.

<> פירוש - יש טענות רבות כנגד הבנה זו, עד שהבנה זו מתבטלת. ולשון הרלב"ג שם [מלחמות ה' עמוד 448]: "הנה יתחייבו מזה בטולים רבים אין המלט מהם".

<> המשך לשון הרלב"ג שם: "שאם היה הענין כן, לא היה צריך חדוש המופת לנביא, אבל היה מתחדש בבא העת ההוא בזולת נביא, וזה חלוף המפורסם".

<> לשון הרלב"ג שם [מלחמות ה' עמוד 448]: "שאם היה הענין כן, הנה לא ימנע הענין בזה מחלוקה". ופירושו עדיין יהיה עלינו לבחור באחת משתי אפשריות הבאות [שיביא בסמוך], ושתיהן אינן מתקבלות, וכפי שיבאר.

<> פירוש - לרלב"ג קשה לומר שכבר מששת ימי בראשית היה ידוע שהמצריים ירדפו אחרי ישראל לפני קריעת ים סוף, כי זה נוטל את הבחירה מהמצריים [יתבאר בהמשך]. לכך יותר נוח לו לומר שכאשר המופת של קריעת ים סוף נקבע להעשות [מששת ימי בראשית], עדיין לא היתה ידועה מהי התועלת שתצמח ממופת זה.

<> לשון הרלב"ג שם [מלחמות השם עמוד 448]: "אם שנאמר שהשם סדר רצונו הקדום שיהיה חדוש זה המופת בזה העת, לא לתכלית אשר בעבורו נמצא, אבל קרה שיגיע ממנו התכלית הטוב. והנה המאמר כשיהיה השם יתברך מסדר חדוש אלו המופתים בעת אשר ימצאו בו לא לשום תועלת, הוא מאמר מבואר הבטול הגנות. שאם היה הדבר כן, יהיה השם יתברך פועל פעל הבטלה. ועוד, שלא אשער איך יתכן שיגיע מהמופתים במקרה זה התועלת הנפלא המגיע מהם".

<> המשך לשון הרלב"ג שם: "ואם אמרנו השם יתברך סדר לפי רצונו הקדום שיהיה חדוש המופתים בזה העת אשר יתחדשו לתכלית אשר בעבורו נמצאו, הנה יחוייב מזה שיהיה בטל טבע האפשר". ו"טבע האפשר" הוא הבחירה שניתנה לבני אדם, וכמו שמבאר והולך.

<> המשך לשון הרלב"ג שם: "והמשל שקריעת ים סוף, אם היה ידוע מקדם להשם יתברך שיהיה חדושו בעת שנתחדש להטביע המצרים ולהקנות לישראל אמונה שלמה בשם יתברך, הנה יהיה מחוייב שיהיו רודפים המצרים בזה העת אחר ישראל בים, ושיהיו ישראל אז בלתי שלמי האמונה בשם יתברך. שאם לא היה זה מחויב, הנה אפשר שיתחדש זה המופת בעת ההוא אשר הגבילו השם יתברך, ולא יתחדש ממנו תועלת. וזה כי המצרים היה אפשר שלא ילכו אז במקום ההוא, כי זה מיוחס לבחירתם, וכן היה אפשר זה לישראל. וכבר היה אפשר לישראל שיהיו שלמי אמונה בשם יתברך קודם זה הזמן. וכאשר היה זה כן, הוא מבואר שכבר יתחייב מזה שיסתלק טבע האפשר, וזה בתכלית הבטול".

<> לשונו להלן [לאחר ציון 244]: "ועיקר הבנין אשר עשה... שכל הנסים הם על ידי שכל הפועל... כל זה לפי הנחתו וציור דמיונו שאין לו ראיה מן הכתובים ולא מדברי החכמים, רק עשה הנחה כפי דמיונו שאין להם לא שורש ולא עיקר, והכל הפך כמו שחשב, כאשר יתבאר בעזרת השם". ונראה שכוונתו לספר הגדולה, שלא זכינו לאורו, וכמבואר למעלה הערה 41. ובתפארת ישראל ס"פ טז [רנה.] כתב: "הנה כל החוקרים מדעתם ושכלם כולם הסכימו... שהשכל יוצא אל הפעל על ידי השכל הפעל, שהוא משפיע השכל, כמו שידוע מדבריהם. אמנם אנחנו תלמידי משה רבינו עליו השלום אומרים כי השם יתברך מוציא אל הפעל הכל, לא שכל הפעל, אשר לדעתם הוא אחד מן המלאכים" [הובא בחלקו למעלה הערה 91]. ובנצח ישראל פ"ג [מא:] הביא את דעת החוקרים שיש שכל הפועל, וכתב על כך בזה"ל: "ואומר אני כי הנמשך אחר זה הוא חטא גדול מאוד מאוד, כי שולל מאתו יתברך בריאת כל העולם, ויאמר שהעולם הזה נברא על ידי אמצעיים. חס ושלום לומר כך או להרהר כך, שאם כך שברא העולם על ידי אמצעיים, אם כן כבודו מסולקת מן העולם הזה חס ושלום, ונתן אותו לאמצעיים. כי איך אפשר לומר כי ברא אותו על ידי אמצעיים, ויהיה מנהיג אותו הוא יתברך בעצמו. דבר זה לא יקבל השכל, ואין לך דמיון עבודה זרה יותר מזה. חי ה' אשר עשה לנו הנפש, כי המדבר והפונה אל דברים אלו הוא מתחייב בנפשו, וראוי לאבד ולסלק דעתו מן העולם. אך אנחנו המאמינים בתורת משה, אנו אומרים כי הוא יתברך ברא הכל". וראה להלן הערות 170, 238, 247.

<> על פי הפסוק [שיה"ש ח, ט] "אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף", ופירושו אם היסוד חזק אפשר לבנות עליו טירה חשובה. ולהלן פ"ז [לאחר ציון 123] כתב: "כי אברהם תחלת בחינתו היה שנבחן באמונתו כאשר הושלך לכבשן האש, ואם הוא חזק באמונתו, נבנה עליו טירת כסף. טירת כסף הזה הוא בנין העולם, אשר נבנה על אברהם, כאשר היה חזק באמונתו היה זוכה וראוי להיות יסוד והתחלה לבנות עליו טירת כסף חזק. כי אין ראוי להיות התחלה רק אשר יש לו מציאות חזק".

<> "אם אין יסוד אין בנין" [רשב"א ור"ן (ב"ב ו:), ורא"ש ב"ב פ"א סוף סימן יז]. לכך מה שהרלב"ג כתב אודות שהנסים נעשו על ידי השכל הפועל, כל זה נובע מחמת הנחתו שאכן השכל הפועל עשה את הנפלאות, אך כאשר הנחה זו בטלה, ממילא בטלים שאר הדברים שנבנו על גבי הנחה זו. וראה להלן הערה 316, שגם שם דחה את דברי הרלב"ג באופן דומה. ובנתיב השלום פ"ב [א, רכד.] כתב: "הנה בנה עיקר ראייתו על התנועה הנצחית, וזהו הפך האמונה, שאין אנו מודים בזאת ההנחה. ואם כן כבר נפל הבנין בכללו".

<> פירוש - הרלב"ג טען שאי אפשר לומר שהקב"ה עצמו פעל את הנסים, שאם כן יתחייב מכך שהיה אצלו יתברך שנוי רצון ודעת, וכמבואר למעלה הערות 98, 99.

<> לשונו בדר"ח פ"ה מ"ו [קצב:]: "דעת הפילסופים כי שכלו ורצונו הוא עצמותו, ואם היה לו שנוי רצון היה עצמותו משתנה, [לכך] אמרו שאין כאן שנוי רצון". ושם האריך בזה טובא, וציטט שם מדבריו שכתב כאן, ודבריו שם יובאו בהערות הבאות. ונקודת המחלוקת היא האם רצון וידיעת ה' הם עצמותו יתברך [ולכך לא יתכן בזה התחדשות ושנוי (דעת הפילוסופים)], או שרצונו וידיעתו הם כמו פעולותיו, ולא עצמותו [ולכך יתכן בזה התחדשות ושנוי (דעת המהר"ל)]. והמו"נ ח"א תחילת פס"ח כתב: "כבר ידעת פרסום זה המאמר אשר אמרוהו הפילוסופים באלוה יתברך, והוא אמרם, שהוא השכל והמשכיל והמושכל, ושאלו השלשה ענינים בו יתברך הם ענין אחד, אין רבוי בו". וכן הכוזרי מאמר שני אותיות ב-ח הביא דעה זו בשם הפילוסופים, וכן הוא בספר העקרים מאמר שני פרק ל, ותורת העולה לרמ"א ח"ג פמ"ה. ובדר"ח פ"ו מ"י [תד:] הביא דעה זו בשם הרמב"ם במו"נ ח"ג פי"ג. וכן הוא ברמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ב ה"י והלכות תשובה פ"ה ה"ה.

<> מה שכתב כאן שהפילוסופים סוברים ש"אין הוא יתברך מקבל תוארים", יוסבר על פי דבריו בדר"ח פ"ה מ"ו [ר:], שכתב שם: "כי כל דעתם של החולקים רק כי הכל הוא עצמותו יתברך, ואף שום תואר אין לתת לו, כמו שמבואר בדבריהם... אין כאן אף תאר אליו, כי אם בשלילה... וההולכים בדרכי הפילוסופים חשבו כי זהו היחוד הגמור, ומפני כך אמרו כל אלו דברים". וכן פירש המו"נ ח"א ר"פ נח שאין לה' שום תואר חיובי, וז"ל: "דע כי תאור האלוק יתברך בשלילות הוא התאור האמיתי... אמנם תארו בחיובים יש בו מן השיתוף והחסרון... איך אין לנו דרך בתארו אלא בשוללים, לא בזולתם", ושם מאריך בזה [פרקים נח-ס]. והרמ"א בספר תורת העולה ח"ג פ"ד כתב: "דע כי הרב המורה התפלסף מאד בענין התארים של השם יתעלה, והאריך בזה ח"א פ"נ, וכתב שעיקר האמונה שאין לשם יתעלה תואר נוסף על עצמותו, ושכל תוארי השם יתעלה הם שבים לדבר אחד הפשוט... ואם כן הוא נמצא ולא במציאות, וכן הוא חי ולא בחיים, ויודע ולא במדע, ויכול ולא ביכולת, וחכם ולא בחכמה, אבל הכל שב אל ענין אחד, אין רבוי בו. וכן כתב בספר המדע פ"ב מהלכות יסודי התורה ה"י. וכתב שם ח"א פרק נג שתוארי הפעולות הם הצודקים לדבר על השם יתעלה, ולכן כתב שם, וז"ל: ואין רחוק אם כן בחוק הבורא יתעלה, שיהיו אלו הפעולות המתחלפות באות מעצם אחד פשוט, אין רבוי בו, ולא ענין מוסיף כלל. ויהיה כל תואר נמצא בספר האלקים יתעלה הוא תואר פעולתו, לא תואר עצמו כו', והאריך שם בזה. וכתב עוד ח"ג פ"כ שענין הידיעה של השם יתעלה אי אפשר להשיג, כי מדעו הוא עצמו ועצמו הוא מדעו, כי אין לו תואר חוץ עצמו, וכשם שאי אפשר להשיג עצמותו, כך אי אפשר להשיג תואריו, מאחר שתאריו הם עצמותו, והכל שב אל דבר אחד".

<> דרכו של המהר"ל להעמיד את "תלמידי משה רבינו עליו השלום" לעומת דעה הנראית לו שסותרת את יסודות התורה. וכן בתפארת ישראל [ר"פ ט, טז] הביא את דעת הפילוסופים, והעמיד כנגדם [בשני המקומות הנ"ל] את דעתם של "תלמידי משה רבינו עליו השלום". וכן בדר"ח פ"ה מ"ו [רט:] כתב: "שאין אחד מבני אדם שהם בני אברהם ראש המאמינים מקבלי תורת משה [רבינו] ע"ה שישים דבריו על לבו, רק צא יאמר לדבריו". וכן כתב בבאר הגולה בסוף הבאר הששי [שנז:], וז"ל: "וכל איש בעל דת תורת משה ומאמין בתורה שבכתב ובתורה בע"פ, יהא ספר זה בבל יראה ובל ימצא, ולא יביט אליו ולא יסתכל בו לא ראיה שכלית ולא ראיה חושית".

<> לשונו בדר"ח פ"ה מ"ו [קצג:]: "כל זה מפני ההסכמה הזאת [של הפילוסופים] כי הידיעה היא עצמותו יתברך, כמו שהתבאר. אבל אנחנו אומרים כי הם עמסו עליהם דבר שלא יתן דעת האמת, ולא בדברי חכמים נמצא דבר זה. וכבר הארכנו בזה בספר גבורות השם בהקדמה באריכות, כי אין לומר דבר זה שהידיעה עצמותו". וראה להלן הערה 125.

<> כי גם המלאכים נקראים "שכלים" [רמב"ן בראשית ב, א, שם שמות כ, ג, ונצח ישראל פכ"ט (תקפ.)], הרי שה"שכל" מורה על הרוחני, והיה מקום לומר "השכל ברוך הוא". ו"הקדוש" הוא תואר על דרך השלילה [שאינו גוף], ואילו "השכל" הוא תואר על דרך החיוב.

<> ידועים דברי הרשב"א 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" [הובא למעלה בהקדמה הראשונה הערה 72].

<> האור שמח בהלכות תשובה פ"ד ה"ד הביא דברים אלו בזה"ל: "ואעתיק בזה דברי רבינו המפורסם מוהר"ר ליוא מפראג מה שכתב בזה דברים נמרצים בספרו גבורות השם בהקדמה, זה לשונו בהשגתו על הרלב"ג; ואנחנו תלמידי משה עליו השלום כו' אבל הוא יתברך שקראו חכמינו זכרונם לברכה בשם 'הקדוש ברוך הוא', ולא נקרא 'השכל ברוך הוא'. בזה דבריו נעימים", והמשך דבריו יובא בהערה 132.

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, להלן פט"ז כתב: "מי שהוא קדוש הוא נבדל ממעשה החומר". ולהלן פמ"ז כתב: "כי הוא יתברך נאדר בקודש, שהוא נבדל מן הנבראים. וזהו ענין הקדושה בכל מקום, שהוא אינו משתתף עם הנמצאים. שכולם הם משותפים או מצורפים אל החומר, זולת הקדוש ברוך הוא, שלכך נקרא 'הקדוש ברוך הוא' מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי חומר או מצורפים אל החומר, ודבר זה נתבאר בספר הזה פעמים הרבה מאוד". ובגו"א ויקרא פי"ט אות ג [נד:] כתב: "נקרא 'קדוש', רוצה לומר פרוש מעניני עולם הזה, שהוא גוף". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [קסד.] כתב: "כל קדוש יש לו מעלה נבדלת מן הגוף". ובתפארת ישראל פי"א [קעט.] כתב: "כי מדרגה זאת, שהיא הפשיטות מן החומר לגמרי, אינה כי אם אל השם יתברך, שהוא קדוש נבדל מן החומר לגמרי. ולכך מקדישין את השם יתברך לומר 'קדוש' [ישעיה ו, ג], כלומר שהוא יתברך בלבד נבדל וקדוש מן החומר, וזה ענין הקדושה בכל מקום". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנד.] כתב: "כבר זה התבאר פעמים הרבה שאין ענין הקדושה רק שהוא נבדל מן החומר, כי זהו ענין הקדושה". וכן הוא בח"א לחולין צא: [ד, קט.], בביאור דברי הגמרא שם שישנן שלש כתות של מלאכי השרת; אחת אומרת "קדוש", והשניה אומרת "קדוש קדוש", והשלישית אומרת "קדוש קדוש קדוש", וכתב שם בזה"ל: "ביאור ענין זה, כי המלאכים לפי מדריגתם מקדישים. כי האחת אינו יכול להקדיש רק כי הוא יתברך קדוש מן הגוף. והשנית יכולה להקדיש יותר, שהוא יותר קדוש מן הגוף, שאף אינו כח בגוף, וזהו 'קדוש קדוש'. כי תמצא באדם הגוף חמרי, והשני שהוא כח בגוף. ולפיכך הכת השני מקדישים שהוא קדוש מן הגוף ומן כח הגוף. וכת הג' מקדישים שהוא קדוש גם מן הצירוף אל הגוף. כי האדם יש בו ג' דברים האלו; שהרי יש באדם גוף, ועוד יש בו נפש שהוא כח בגוף, ועוד יש בו השכל, שהוא אינו גוף, אבל הוא מצורף ומקושר עם הגוף, ודבר זה נקרא שיש לו התיחסות אל הגוף. והוא יתברך נבדל מכלם, שהוא בתכלית הקדושה. וזה ג' פעמים 'קדוש קדוש קדוש'". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפד:] כתב: "כל קדושה הוא נבדל מן החמרי, שלכך מקדישין השם יתברך שהוא נבדל מן הגופנית. ודבר זה בארנו הרבה מאד שאין ענין קדושה רק שהוא נבדל מן החמרי". ובבאר הגולה באר הרביעי [תק.] כתב: "כי כאשר יאמר שהוא 'קדוש', רוצה לומר שהוא נבדל מן הגוף, שזהו ענין הקדושה שהוא נבדל מן הגוף, ומבואר הוא למבינים. וכאשר הוא רוצה להקדיש לו יתברך ולומר שהוא יתברך קדוש נבדל מן הגוף, יש לו להתעלות מן כבידות הגוף. כי איך יהיו מקדישים לו יתברך, והאדם עם הגוף. ולכך הוא מרקד ומגביה עצמו, והוא הסתלקות מן הגוף, ואז יאמר קדושה אליו 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" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 73]. ובנתיב הפרישות ר"פ א [ב, קיא:] כתב: "אין קדושה רק שהוא נבדל מדברים הגופניים, ויהיה לו מדריגת העליונים שהם קדושים מן הגוף... וכל אשר מרחיק יותר, הוא יותר קדוש ויותר נבדל". ובנר מצוה [פח.] כתב: "כל דבר שהוא קדוש הוא נבדל מן הטבע, שהיא גשמית חמרית". וראה להלן הערה 355, ופי"א הערה 27.

<> לכך אי אפשר לדעת אמיתת עצמו, כי אמיתת עצמו אינה ניתנת להגדרה. ולהלן פכ"ה כתב: "כי משה בקש לדעת שמו, והשיב לו הקב"ה אי אפשר לו להקרא לו שם, כי אם לפי מעשיו של אותה שעה יש לו שם. כי כל שם מורה על המהות, כמו שם 'אש' נקרא דבר שהוא חם ויבש. והנה יש כאן שני דברים, האחד, כאשר תבחין בו מצד שהוא נמצא בלבד, לא מצד המהות. והשני, מצד המהות, וזהו הרכבה. ועוד כי כל שם הוא גדר הדבר, וכל גדר הוא מורכב מסוג והבדל, והוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות. ועוד כי השם מורה על ענין מיוחד, כי השם באין ספק בא על דבר מה, והוא יתברך לא יבא עליו דבר מיוחד... כמו שהתבאר בהקדמה, ולכך אי אפשר שיהיה נקרא בשם מיוחד". ובדר"ח פ"ה מ"ו [רו:] כתב: "כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ומפני כך כולל הכל, כי זהו ענין הפשוט שלא יוגדר בדבר מיוחד". וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 81, ולהלן הערה 159.

<> לכאורה קשה, שכתב למעלה שהקב"ה "נבדל מכל הנמצאים", ובתוך כדי דיבור כתב ש"אין דבר נבדל ממנו". אמנם לא קשה, כי "נבדל" מתפרש בשני אופנים; (א) "נבדל מכל הנמצאים" מתפרש שה' הוא מרומם ועליון מענייני הגשם. (ב) "אין דבר נבדל ממנו" מתפרש מלשון מנותק ומרוחק, ומבאר שאין דבר שהוא מנותק ומרוחק מה', אלא שה' כולל הכל, וכמו שמבאר והולך.

<> דוגמה לדבר; אמרו בגמרא [מגילה לא.] "כל מקום שאתה מוצא גבורתו של הקב"ה, אתה מוצא ענוותנותו... כתוב בתורה [דברים י, יז] 'כי ה' אלקיכם הוא אלקי האלקים ואדוני האדונים', וכתיב בתריה [שם פסוק יח] 'עושה משפט יתום ואלמנה'". ובנתיב הענוה פ"א [ב, ב:] הביא גמרא זו, וכתב: "כי בעל הענוה לא יוגדר ולא יוגבל כלל, ודבר זה מורה על הפשיטות הגמור, שהוא פשוט, והפשוט הגמור לא מוגבל. לפיכך אחר שזכר הכתוב גדולת השם יתברך, אמר כי הגדולה על כל הגדולות הוא ענותנותו, שהוא הפשיטות הגמור, שהרי הוא עושה משפט יתום ואלמנה. וזהו מצד הפשיטות שבו, שלא יוגדר להיות עושה משפט לגדול ולא לקטן, אבל עושה משפט אל הכל בשוה, וזהו הפשיטות הגמור". וראה להלן ציון 176.

<> בהמשך הקדמה זו. ובדרשת שבת הגדול [רב:] כתב: "השם יתברך השגחתו על האדם שהוא השפל... ומדת השם יתברך לשכון את דכא [ישעיה נז, טו]... ודוד עצמו רמז זה שאמר [תהלים קמד, ג] 'ה' מה אדם ותדעהו', כלומר כי שם המיוחד אשר מורה על עצמו הוא במספר 'מה', יו"ד ה"א וא"ו ה"א במספר מ"ה. וזה מפני כי אין לדעת עצמו יתברך, לכך השם הזה מספרו מ"ה, כי לשון זה נאמר כאשר לא ידע צהותו, כמו שכתוב [שמות טז, טו] 'ויאמרו בני ישראל מן הוא כי לא ידעו מה הוא'. הנה הדבר נקרא 'מה' כאשר מהותו לא נודע. והאדם נקרא 'מה' [גימטריה "אדם"] מצד אחר, שאין בו דבר, ובזה הבחינה האדם דומה לו. ולפיכך השם יתברך שכינתו את דכא, כי מי יכיל את כבוד ה' ורוממותו, כי הוא יתברך הכל. שהרי אין לו תואר בשביל זה עד שנאמר עליו שהוא מה, ואצל מי ישכון, רק אצל דכא, שהוא מה, והוא 'אדם', ובזה לא יוגבל שכינתו יתברך על האדם, כי לא יתואר האדם בדבר מיוחד... וזהו שאמר 'ה' מה אדם ותדעהו', זכר השם ואחריו מלת 'מה' ואחר כך אמר 'אדם'. ורצה לומר כי השם יתברך הוא 'מה' מצד כי לא נודע עצמו יתברך עד שהוא יתברך 'מה', והאדם הוא בעצמו 'מה', ולפיכך 'ותדעהו', לכך [שם פסוק ה] 'הט שמיך ותרד וגו''".

<> לשונו בדר"ח פ"ה מ"ו [רו:]: "כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ומפני כך כולל הכל, כי זהו ענין הפשוט שלא יוגדר בדבר מיוחד, ומפני כך כולל כל הידיעות, ואין חוץ ממנו, ויודע הכל... ואמר 'לא יבין אלקי יעקב' [תהלים צד, ז], רוצה לומר כי הוא יתברך קדוש נבדל, שלכך נקרא 'אלקי יעקב', כמו שהתבאר כמה פעמים, כי היה לו ליעקב מדה זאת שהיה קדוש נבדל, כמו שכתוב [ישעיה כט, כג] 'והקדישו קדוש יעקב'. ואיך מי שהוא נבדל והוא פשוט, שאין לו גדר כלל, לא יבין. כי מפני שהוא פשוט בתכלית הפשיטות, אי אפשר לומר עליו כך, כי אם כן לא היה פשוט, רק היה לו גדר, שיודע דבר זה ולא ידע דבר זה. אך מפני שהוא פשוט בתכלית הפשיטות, לא יאמר עליו שהוא יודע זה ואינו יודע הכל, רק הוא יודע הכל מצד הפשיטות שבו, שלא יוגדר בדבר מיוחד. ומה שהוא יודע כי דבר זה הוא כך, וכשנשתנה יודע שהוא בענין אחר, אין השנוי רק מצד המקבל, אבל אצל השם יתברך אין כאן שנוי, כי הוא פשוט בתכלית הפשיטות, ומצד הזה יודע הכל... וכל עוד שאנו נותנין לו הפשיטות, מתחייב מזה הידיעה שהוא יודע הכל, ואין נעלם ממנו". @**ואודות שהפשוט**^ כולל את הכל, כן כתב בנצח ישראל פ"מ [תשיא:], וז"ל: "לכך ראוי [למלך המשיח] שירכב על החמור [זכריה ט, ט], שהוא פשוט בתכלית הפשיטות. לכך מוכן לקבל כל הגוונים [סנהדרין צח.], כי דבר שאינו פשוט אינו מוכן לקבל, שהרי יש בו התיחדות במה שהוא מיוחד, לפיכך אינו מקבל כל הצורות כאשר הוא מיוחד. אבל הפשוט מקבל כל הגוונים, מפני שהוא פשוט". @**דוגמה לדבר;**^ כמה פעמים השריש המהר"ל שצבע לבן מורה על הפשיטות [להלן פנ"א (ד"ה ועוד תדע), גו"א ויקרא פ"ח סוף אות ח (קעז:), דר"ח פ"ו מ"ט (שלא:), נתיב התשובה פ"ז (לאחר ציון 16), נצח ישראל פל"א (תרא.), ח"א לנדרים פא. (ב, כד:), ח"א לסוטה מט. (ב, פח.), ח"א לב"ב עד. (ג, צח:), ועוד]. ובשנת תכ"ו [1666 למניינם] נתגלה שצבע לבן מכיל בתוכו את כל הגוונים האחרים, וצירוף כל הגוונים להדדי יוצר את הצבע הלבן. וזה מורה שהפשוט מקבל את כל הגוונים.

<> משוה את ידיעת ה' למעשה ה'; כשם שמעשה ה' הוא הוא פועל שה' עושה, ואינו מעצמותו יתברך, כך ידיעת ה' היא פועל שה' עושה, ואינה מעצמותו יתברך.

<> לשונו בדר"ח פ"ה מ"ו [קצג:]: "וכבר הארכנו בזה בספר גבורות השם בהקדמה באריכות, כי אין לומר דבר זה שהידיעה עצמותו. והבאנו ראיה מדברי תורה ומדברי חכמים, שהידיעה היא מפעולת השם יתברך, שהוא הלשון 'וידע אלקים', אם כן הידיעה היא פעולה מפעולותיו ולא עצמותו, ולמה לנו להכחיש הכתוב בכל מקום". ובהמשך שם [רו.] כתב: "כי הוא יתברך יודע גבור ויכול, הכל בכח אחד, הוא עצמו אשר מתחייבים מאתו כל אלו דברים. ולפיכך כאשר יודע דבר, ואחר כך יודע שאין הדבר כך, אין זה שנוי בעצמותו, כי עצמו יתברך מה שהוא יתברך יודע ויכול, ואין עצמותו הידיעה, שאז אם היה משתנה הידיעה ההיא היה דבר זה שנוי בעצמו. ולא נאמר כך, אבל אנו אומרים שהוא יתברך יודע ויכול ושאר כל המדות, ואם כן אין בו יתברך שנוי כלל, רק הכל מתחייב מעצמותו. אבל מפני שהם אומרים כי עצמותו שהוא שכל, ולפי זה הידיעה היא עצמותו, ולכך הוקשה להם שיהיה אם כן שנוי בעצמותו יתברך. ואין הדבר כך כלל, כי הוא יתברך יודע ויכול, חי, הכל בכח אחד יתברך, הוא עצמו, ואין הידיעה עצמותו, רק שהוא יודע. ומכיון שהידיעה הזאת היא שיודע זולתו, ומה שהוא יודע דבר זולתו אין זה עצמותו, כי עצם הדבר אינו יוצא מעצמו, ואין בזה שנוי ידיעה, ואין מחייב בו שנוי כלל". וראה למעלה הערה 114. ולהלן ר"פ נה כתב: "הקב"ה... מחשבתו ודעתו הוא פעולתו בודאי". @**ואם תאמר**^, מהו הקשר בין שתי הנקודות שכתב כאן; (א) הקב"ה הוא פשוט בתכלית הפשיטות, ומחמת כן יודע הכל. (ב) הידיעה אינה עצמותו יתברך, אלא מפעולותיו. וכן בדר"ח פ"ה מ"ו [רה.] חברם להדדי, שכתב: "הוא יתברך לא יוגדר כלל, ולפיכך אמרנו שהוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, עד שלא יוגדר בדבר מה. והידיעה היא מפעולות, ולא מתחייב מזה שנוי כלל כאשר נשתנה הידיעה". ויש להבין מהי השייכות בין שתי הנקודות האלו. ונראה, שכל פעולה ופעולה מעצם מהותה היא באה מצדו של הפועל. ואם הידיעה של הקב"ה נחשבת לפעולה של הקב"ה, הנך חייב לומר שהיא גם כן באה מצדו יתברך. והנה ידיעה של אדם אינה באה מצדו של היודע, אלא מצדו של הנודע, שהנודע עומד מחוץ לאדם היודע, ומתגלה אל היודע, ומעתה היודע מכיר בו, וידיעה כזו אינה פעולה של היודע, כי היא לא התחילה ממנו. ואם הידיעה של הקב"ה היתה נעשית באופן זה, שוב א"א היה לומר שידיעה כזו נחשבת לפעולה מצדו של הקב"ה, ש"אם כן יהיה הוא יתברך נסמך אל אשר עלולים ממנו, ויהיה העלול קודם העלה" [לשונו להלן לאחר ציון 139]. לכך בהכרח שהנך חייב לבאר שידיעתו יתברך מגיעה אליו באופן אחר, והוא משום שה' יתברך הוא פשוט בתכלית הפשיטות, ומחמת כן אין דבר מרוחק ממנו. ומעתה ניתן לקבוע שהידיעה היא פעולה מצדו של ה' ["וידע אלקים"] כפי שהדיבור הוא פעולה מצדו של ה' ["וידבר אלקים"], כי שניהם מתחילים מצדו יתברך. @**וכן מפורש**^ בדר"ח שם [רח.], וז"ל: "מפני שהוא פשוט בתכלית הפשיטות, לא יאמר עליו שהוא יודע זה ואינו יודע הכל, רק הוא יודע הכל מצד הפשיטות שבו, שלא יוגדר בדבר מיוחד. ומה שהוא יודע כי דבר זה הוא כך, וכשנשתנה יודע שהוא בענין אחר, אין השנוי רק מצד המקבל, אבל אצל השם יתברך אין כאן שנוי, כי הוא פשוט בתכלית הפשיטות, ומצד הזה יודע הכל". ופירושו, הואיל והקב"ה יודע הכל מחמת שהוא פשוט בתכלית הפשיטות, ולא מחמת המקבל, לכך הידיעה של ה' אינה מצד מהמקבל, אלא מצדו יתברך, ולכך היא נחשבת לפעולה.

<> אודות שהתוארים של ה' נאמרו לפי בחינת המקבלים, הנה זהו יסוד נפוץ בספריו. 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.], והובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 17, ולהלן הערה 303.

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

<> פירוש - העומק בענין זה כיצד הידיעה תלויה במקבלים, אין כאן מקום לבאר זאת. אך נתבאר יותר בדר"ח פ"ה מ"ו, והובא בהערה הקודמת.

<> שהם נאמרו מצד המקבל, וכמבואר בהערה 126.

<> התוספות יום טוב לאבות פ"ה מ"ו כתב: "ורבינו [המהר"ל] בדרך חיים [שם] הפליא עצה הגדיל תושיה להסיר זו השאלה, אמר כי הידיעה והיכולת הכל מפעולותיו, כמו שנאמר 'וידע אלקים', הוא לשון פעולה. וכמו ששאר פעולות אינן מחייבות שינוי ולא רבוי בו יתברך, כן גם אלו. ונסמך בזה בחכמת הקבלה". ובספר דרך מצותיך לבעל צמח צדק [מז.] הביא בארוכה דברי המהר"ל האלו, והאריך לבארם, ובתוך דבריו כתב: "ומה מאד צדקו דבריו בזה כי עצמותו אינו בגדר מדע כלל ח"ו, אלא למעלה מעלה עילוי רב עד אין קץ. ובאמת שדבר זה אין כח בלב האדם להכירו על בוריו". ובהמשך שם [פב.] בהג"ה כתב: "עצמותו אינו בגדר שכל, והשכל והידיעה הם פעולים, רוצה לומר מה שכתוב 'וידע אלקים', שפעל וברא הידיעה, כמו שאמר [בראשית א, כא] 'ויברא אלקים'... ובמה שכתב שעצמותו אינו שכל, דבריו צודקים... אך מה שכתב שהידיעה היא בריאה, זה אינו, אי בעית אימא קרא, אי בעית אימא סברא; אי בעית אימא קרא, שמלשונות הפסוקים נראה שהידיעה מתייחסת לו לתואר אמיתי, כמו שכתוב [תהלים קמז, ה] 'ולתבונתו אין מספר'. [משלי ג, כ] 'בדעתו תהומות נבקעו'. אי בעית אימא סברא, דא"כ אתה מסלק הידיעה מעצמותו". וקודם לכן [מז.] האריך טובא בדברי המהר"ל האלו. ובאור שמח הלכות תשובה פ"ד ה"ד כתב: "ואעתיק בזה דברי רבינו המפורסם מוהר"ר ליוא מפראג מה שכתב דברים נמרצים בספרו גבורות השם בהקדמה [ראה להלן הערה 132]... האריך להעמיק, כי אם נאמר כי הידיעה מתחדשת אצלו, אין זה שנוי בו, רק יציאת פעולה מאתו. וכמו שנאמר שהבורא קרע הים ובחצות לילה הכה בכורים, אין זה שנוי בו, ככה אם נאמר שהבורא ידע שהמצרים ענו את בני ישראל בשעה שענו, אין זה שנוי בו חלילה. זה תורף דבריו", ושם מאריך לחלוק על דברים אלו, ויובא להלן [הערה 138].

<> "ולא נקרא 'השכל ברוך הוא', כי אמיתת עצמו לא נודע רק שהוא נבדל מכל גשם וגוף ומכל הנמצאים, ועל זה נאמר 'קדוש ברוך הוא'... כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות" [לשונו למעלה לאחר ציון 114].

<> האור שמח בהלכות תשובה פ"ד ה"ד הביא דברים אלו בזה"ל: "ואעתיק בזה דברי רבינו המפורסם מוהר"ר ליוא מפראג מה שכתב בזה דברים נמרצים בספרו גבורות השם בהקדמה, זה לשונו בהשגתו על הרלב"ג; ואנחנו תלמידי משה עליו השלום כו' אבל הוא יתברך שקראו חכמינו זכרונם לברכה בשם 'הקדוש ברוך הוא', ולא נקרא 'השכל ברוך הוא'. בזה דבריו נעימים, כי חלילה אין על הבורא יתברך שום תוארי החיוב... כי באמת אינו מושג כלל, ואינו נגדר כלל, ואם היה מתואר בחיוב היה מושג במהותו. רק תואריו בשלילה, וזה 'הקדוש', היינו שהוא מופרש מכל התוארים ומכל ההשגות, וזה הוראת שם 'קדוש'".

<> לשונו בדר"ח פ"ה מ"ו [קצד.]: "וזה לשונינו שם [בהקדמה זו לגבורות ה']; 'וכאשר נאמר כי אין הידיעה עצמותו, שוב לא יקשה לך כי תהיה הידיעה משתנה, ויהיה עצמותו משתנה, כי אין עצמותו הידיעה'. הנה בארנו בזה שאין לומר כמו שאמרו הפילסופים כי עצמותו הידיעה, רק כי הידיעה היא מפעולותיו יתברך. וכמו שהוא אצל הנשמה, כי מן הנשמה מתחייב הידיעה, ואין עצם הנשמה היא הידיעה, כי דבר זה אינו, רק כי הנשמה פועלת הידיעה. ורז"ל בעלי אמת המשילו הנשמה אל השם יתברך, וכמו שאמרו בפרק קמא דברכות [י.] 'מה הנשמה רואה ואינו נראה כו''. ולכך אמרנו כי אין עצמותו הידיעה, ובשביל שאמרנו שאין הידיעה עצמותו לא גרענו דבר כלל... שיש לאדם ללמוד מן הנשמה שבאדם, והם הם דברי חכמים שמדמים את השם יתברך לנשמה, כמו שנראה מדבריהם בגמרא דברכות... ומתבונתם יש לאדם ללמוד, שהם ידעו מצפוני החכמה. ואין שום אדם יאמר כי עצמות הנשמה היא ידיעת הדברים, אבל הנשמה היא משגת ויודעת". ולשון הגמרא בברכות [י.] הוא "מה הקב"ה מלא כל העולם, אף נשמה מלאה את כל הגוף. מה הקב"ה רואה ואינו נראה, אף נשמה רואה ואינה נראית. מה הקב"ה זן את כל העולם כלו, אף נשמה זנה את כל הגוף. מה הקב"ה טהור, אף נשמה טהורה. מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים, אף נשמה יושבת בחדרי חדרים". וחלקים ממאמר זו נזכרו להלן פס"ה [ד"ה וכדי שיודע], נתיב העבודה פ"ז [א, ק.], שם פי"ח [א, קלב:], נצח ישראל פ"ד [סח:], שם פ"ט [רלו:], ושם פמ"ד [תשנח:].

<> מה שמכנה זאת "דרך החיים", יוסבר על פי דבריו בהקדמה לדרך חיים [כ.], וז"ל: "הדרך הישר, שאינו נוטה לימין ולשמאל, רק הולך ביושר...נקרא 'דרך חיים'... דבר זה מסלק אותו מן המיתה, שהוא דרך מעוקל, לדרך חיים".

<> על פי הפסוק [מ"ב יז, ט] "ויחפאו בני ישראל דברים אשר לא כן על ה' אלקיהם ויבנו להם במות בכל עריהם ממגדל נוצרים עד עיר מבצר", ופירש רש"י שם "ויחפאו - בדאו, פתרונו לפי ענינו".

<> פירוש - מה שאמר הרלב"ג שחידוש הנסים ע"י הקב"ה עלול להתפרש כשנוי רצון אצל הקב"ה [הובא למעלה לאחר ציון 95].

<> בדר"ח פ"ה מ"ו [קצח:], הביא את דבריו שכתב כאן [שאין הידיעה מעצמותו יתברך, אלא היא מפעולותיו], והוסיף בנקודה זו בזה"ל: "והנה שמעתי שהיה איש אחד בארץ פולן, כשקרא דברי אשר בספר גבורות השם, אסף עליו רבים, ופער פיו לבלי חוק, כי דבר זה יוצא מן האמונה... וכל זה הרעיש עלי שאמרתי כי אין הידיעה עצמותו, והיא מפעולותיו. והנה הפוער, למה לא פער פיו ולא הקשה על דברי ספר הזוהר [ח"א פא:, וח"ג קט:], וכל הספרים הנכבדים אשר חברו בעלי הקבלה, וכי הם אומרים כי עצמותו הוא השכל, והרי לא המשילו הקב"ה רק לנשמה, אשר ממנה כל הכחות, ודבר זה תמצא בכל דבריהם, והוא דעת רז"ל כמו שאמרנו לך למעלה. וכתב הרב כבוד מורנו הרב רבי מאיר ז"ל בחלק היחוד בפרק יב, וזה לשונו; וחכמי האמת קראו הקב"ה 'נשמה', כי הוא נשמה למדותיו וכו'. הרי לך כי הוא יתברך נשמה למדותיו, שהם האצילות. ודבר זה יורה לך כי אין לומר כי הידיעה, שהיא החכמה והבינה, היא עצמותו. ולפי דברי אלו שאומרים כי הידיעה היא עצמותו, אין מקום לכל דברי המקובלים, ואין להאריך במקום הזה. כלל הדברים; כי אלו האנשים הם חולקים על כל דברי הקבלה. ומי שיבין דברים בענין זה, ידע כי הכל נבנה על שורש חכמת הקבלה, כי כל דעתם של החולקים רק כי הכל הוא עצמותו יתברך, ואף שום תואר אין לתת לו, כמו שמבואר בדבריהם... וכי יעלה על דעת אדם לומר כי לפי דברי חכמי הקבלה יהיה הכל עצמותו, ולא יהיה אליו יתברך שום תואר, ואם כן מה הם המדות, ועל מה יפול שם 'אצילות' אם אין כאן אף תאר אליו, כי אם בשלילה... ובני אדם חושבים כי הנוטה מדברים אלו חס ושלום שהוא נגד האחדות, וכל זה אין ממש כלל, כי אין דבר זה כלל נגד אחדותו יתברך". ושם מאריך בזה מאוד ומוכיח מספרי הקבלה שאין הידיעה מעצמותו יתברך, אלא היא מפעולותיו. @**ובתורת העולה**^ לרמ"א ח"ג פ"ד האריך בדבר זה, והראה שהספירות [הכוללות הידיעה] הן מפעולותיו יתברך, וכמהר"ל, וז"ל: "עניני השמות הם תארי הפעולות, והם גם כן הספירות, אם כן ענין הספירות הם תוארי הפעולות, והספירות הם הכחות האלקיות והפעולות שנתגלו בענין הבריאה... והראיה על זה שהרי כל שמות שהניחו המקובלים, כולם אינן אלא שמות הפעולות... ובספר הזוהר [ח"ג קמא.] כללא עתיקא דעתיקין וזעיר אנפין כלא חד הוא, כלא הוי כלא יהא, לא שני ולא משתני ולא ישתני, ואי תימא מאי בין האי להאי, כולא הוי כמתקלא חדא, אבל מתפרשן אורחיי ומנן אשתכחו דינא, ומסטרא דילן הוו שניין דא מן דא, ורזין אלין לא אתמסרו אלא למחצדא חקלא קדישתא, וכתיב [תהלים כה, יד] 'סוד ה' ליראיו', עכ"ל. הנה מבואר מזה כי הספירה הראשונה, שהיא עתיקא דעתיקין, עד האחרונה, לא משתני לא בעבר ולא בהוה ולא בעתיד, וכולא חד, והשינוי בא מצדינו... והנה אי אפשר לומר דלא אשתני אלא בענין זה שהספירות הם תוארי הפעולות, והוא מבואר למשכיל". ושם מביא מקורות נוספים לכך.

<> הנה האור שמח הלכות תשובה פ"ד ה"ד הביא דברי המהר"ל האלו, וכתב עליהם: "חיי ראשי בראותי דבריו, נשתוממתי, כי במחילת כבודו נראה הקושי הגדול בדבריו... דהנה אם נאמר שהבורא יתברך עושה פעולה, אין זה עשיה מאתו כאשר יעשה האדם בעשותו דבר בתנועת נפשו, ובהמלאות שכלו מהמעשה הזאת חלילה, רק ברצון השם מתהוה כל. והנה נראה מאיזה מקום יתהווה שנוי; אם מדבר הנפעל, הלא דבר הנפעל אינו עצמותו יתברך. ואם מהתנועע הפועל לפעול חלילה, אין זה מתייחס להבורא כלל וכלל, כי הוא אינו צריך שום תנועה, ובורא יש מאין ברצונו הפשוט... כי חלילה לא נאמר שהוא רוצה בזמן, או יכול זה בזמן זה, חלילה וחלילה, רק הוא קדמון בידיעתו וברצונו וביכולתו, כקדמותו יתברך. ותמיד היה אצלו ברצונו הקדום להיות ברצונו כך בזמן המצויין לנבראים [כי אצלו לא שייך זמן כלל]. ואם תאמר שעכשיו רוצה, שעכשיו יודע, אם כן שנוי בפועל, חלילה לאמר כזאת. ובזה תבין ההבדל בין אם נאמר שהוא יודע עכשיו, לפועל עכשיו; כי אם נאמר שהוא פועל עכשיו, הוא רק להסביר האוזן, אבל באמת אין התחדשות כעת, רק בנפעל הנפעל מעצמות רצונו הקדום שיהיה כזה בזמן זה. וזה פשוט ומובן לכל בעל דעה". @**וכך השיב**^ הגרי"מ חרל"פ זצ"ל בספרו מי מרום [לשמונה פרקים לרמב"ם, פרק יח] על דברי האור שמח [ומתוך חשיבות דבריו נביאם בהרחבה], וז"ל: "הנה רבינו הקודש אור עולם המהר"ל ז"ל בהקדמה השניה לגבורות ה' כתב... וביאור דברי קדשו הוא, כי כל התוארים שאנו מתארים להקב"ה הם כולם בחינת פועל שיצאו ונתאצלו, ולכולם מציאות עליונה. ואף גם בחינת ספירת החכמה והבינה, וכמו כן בחינת הידיעה שאנו מתיחסים למעלה, הוא בחינת מציאות לעצמה. ובכל בחינת הנבדל שלהם והבלתי תפיסה בהם, תהיה התגלותם וקבלת שפע אורם ממקורם לפי ערך ומצב התחתונים. כן גם בערך של הידיעה בבחינת מציאותה, הכל נידון לפי ערך של התחתונים בהשגתם ובמציאותם... ומובן הדבר כי כל מה שאנו יכולים לדבר מהידיעה של מעלה, לא בבחינת המאציל בעל הידיעה אנו מדברים, שהרי אינו נגדר בשום הגדרה וגם לא בשום שם תואר... כי הספירות הם כוחותיו יתברך שמו, וכשם שכח האדם אינו מוסיף לעצמות האדם, כן אין בתוארים הקדושים משום רבוי ח"ו. וכך רצה שבלא גלויי הספירות לא נוכל כלל להנות, כי לא נוצר בקרבנו אופן של מחשבה בלא אותיות, והאותיות מתחילות רק מהגילוי... וכמו בחינת החסד הוא גילוי כח החסד, והחסדים דלמטה אינם מוסיפים בכח החסד, רק בגילוי החסד, שמתגלה ביתר בהירות וביתר שפע ממקורו העליון... כן גם הידיעה יסוד ספירת הדעת, הוא גילוי כח הדעת, וערך התגלותה לפי ערך מציאות שלמטה. זהו עומק דברי רבינו המהר"ל... ומאומת אצלנו כי כל ספרי הקודש של רבינו המהר"ל כולם דברי אלקים חיים, ונכתבו בהופעת רוח ממרום. ועיין להגאון אור שמח שמביא דברי המהר"ל, ולא עמד בסודם, ודבריו הם כשגגה שיצאו מלפני השליט" [ראה במבוא לפירושי המהר"ל, כרך א, עמודים 33-35].

<> פירוש - הפילוסופים אומרים שעצם הקב"ה הוא היותו משכיל, המופשט לגמרי מן החומר. ולפי זה עצמותו היא הידיעה.

<> פירוש - בקליטת השכל אין הבדל בין איך שהדברים הם מחוץ לשכל, לבין קליטתם בתוך השכל, דאידי ואידי חד הם, שהאופן שהדבר הוא מחוץ לשכל, כך הוא האופן בתוך השכל, כי השכל מתרשם מהצגת הדבר שהוא מחוץ לו.

<> פירוש - אם נבאר כך את ידיעתו יתברך, הרי בזה יש גדר וגבול כלפי מעלה, שאז הקב"ה יודע הדברים כפי שהדברים נעשים בעולם, וא"כ ידיעתו יתברך תהיה תלויה בגורמים חיצונים, "ויהיה העלול קודם העלה", שיהיו הנבראים קודמים לידיעתו יתברך, וזה מן הנמנע שיהיה העלול קודם העלה, כי זה כמו שהבן קודם לאביו. @**דוגמה לדבר;**^ נאמר [במדבר ג, א-ב] "ואלה תולדות אהרן ומשה וגו' ואלה שמות בני אהרן הבכור נדב ואביהוא אלעזר ואיתמר", ופירש רש"י [שם פסוק א] "ואלה תולדת אהרן ומשה - ואינו מזכיר אלא בני אהרן, ונקראו תולדות משה, לפי שלמדן תורה. מלמד שכל המלמד את בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו". ובגו"א שם אות א כתב: "ואם תאמר, וכי להם לבד לימד, והלא לכל ישראל לימד, ויהיו הכל תולדותיו. ויש לומר, דשאני ישראל שהרי הקב"ה ציוה לו שילמד להם תורה, והתורה שניתנה למשה לא ניתנה אלא ללמד לישראל תורה, לא שייך לומר שישראל הם בניו, שאלמלא לא היו ישראל, לא היה תורה ניתנה למשה". ופירושו, שאין ישראל המסובב מתורת משה, אלא להיפך, תורת משה היא המסובב מישראל. לכך אין התורה שמשה לימד את ישראל בבחינת "כאילו ילדו", שהרי ישראל קודמים לתורה זו, ואין הבן קודם לאביו. לכך מן הנמנע שהתורה שניתנה למשה מחמת ישראל, תחשיב את ישראל "כאילו ילדו" למשה.

<> פירוש - הקב"ה משיג את עצמו, ובידיעת עצמו יודע את כל הנבראים, לפי שמאמתת מציאותו נמצאו כולם. וכן כתב הרמב"ם ההלכות יסודי התורה פ"ב ה"ט, וז"ל: "כל הנמצאים, חוץ מן הבורא, מצורה הראשונה עד יתוש קטן שיהיה בטבור הארץ, הכל מכח אמתתו נמצאו. ולפי שהוא יודע עצמו ומכיר גדולתו ותפארתו ואמתתו, הוא יודע הכל, ואין דבר נעלם ממנו". וכן הוא במו"נ ח"ג פ"כ, ועקידת יצחק פרשת וירא שער כא, והרלב"ג במלחמות השם מאמר ג פרק א [עמוד 121]. ובדר"ח פ"ב מ"א [תצח.] הביא דעה זו, ודחאה, וכלשונו: "היו אומרים קצת בני אדם המתפלספים, כי השם יתברך יודע עצמו, ובידיעת עצמו יודע הדברים שהם בעולם. ומפני זה היו באים לדברים מגונים, שצריך לומר שהאדם מוכרח במעשיו, כי בזולת זה איך אפשר לומר שבידיעת עצמו ידע הדברים שהם בעולם. רק מפני שאומרים שהעולם מתחייב מן השם יתברך, וכל הדברים הנעשים בעולם מוכרחים להיות נעשים מאותו סדר שסדר השם יתברך הנבראים, ולפיכך אמרו בידיעת עצמו ידע הכל. או שיאמרו אין השם יתברך יודע הכל, דהיינו הדברים שהם מצד הבחירה האנושית, רק יודע הדברים שהם מסודרים מוכרחים להיות".

<> לשון המו"נ ח"א פס"ח: "כבר ידעת פרסום זה המאמר אשר אמרוהו הפילוסופים באלוק יתברך, והוא אמרם שהוא השכל והמשכיל והמושכל, ושאלו השלשה ענינים בו יתברך הם ענין אחד, אין רבוי בו. וכבר זכרנו אנחנו זה גם כן בחבורנו הגדול, שזה פנת דתנו, כמו שבארנו שם". והרב קאפח זצ"ל שם הערה 2 הראה את מקורו בספרו של היווני. והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ב ה"י כתב: "הקב"ה מכיר אמתו ויודע אותה כמו שהיא, ואינו יודע בדעה שהיא חוץ ממנו כמו שאנו יודעין, שאין אנו ודעתנו אחד, אבל הבורא יתברך הוא ודעתו וחייו אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך ייחוד... נמצאת אתה אומר הוא היודע והוא הידוע והוא הדעה עצמה, הכל אחד". וכן האריך בזה הרמ"א בתורת העולה ח"ג פ"ד. ושם פמ"ה כתב: "ועוד אוסיף לך דברים, וזה כי כבר ידעת פרסום המאמר אשר אמרו הפילוסופים בשם יתעלה, והוא אמרם שהוא השכל והמשכיל והמושכל, ושאלו השלשה ענינים בו יתעלה הם ענין אחד אין רבוי, וכמו שהאריך בזה הרב המורה פס"ח חלק ראשון". @**והנה הרמב"ן**^ במאמר הויכוח [הנקרא מלחמות ה'] אות קה, כתב: "אין החכמה בבורא מקרה, אבל הוא וחכמתו אחד, והוא וחפצו אחד, והוא ויכלתו אחד". והרמב"ן היה מקובל ולא פילוסוף, וכפי שכתב עליו בבאר הגולה באר השני [קצט.], וז"ל: "דבר זה ביאר הרב הגדול הרמב"ן ז"ל, המקובל האלקי, אשר אליו לבד נגלו תעלומות חכמה וסודי התורה" [ראה להלן פ"ז הערה 106]. ולפי זה לכאורה לא רק הפילוסופים אומרים שידיעתו היא עצמותו [העירני לזה בני האברך כמדרשו הרב רבי משה יונה שליט"א]. ויל"ע בזה.

<> לשונו בנתיב התורה פט"ו [תריד:]: "דבר זה שייך לשכל, אשר יודע הדבר כאשר הוא". ונמצא שיש בזה גדר וגבול וחוק, וזה מן הנמנע, וכמו שמבאר.

<> לשונו בדר"ח פ"ה מ"ו [רה.]: "ואנחנו כתבנו שם [מתכוון לדבריו כאן], כי הם שאומרים כי עצמותו שכל הם שנותנים לו גדר, כי השכל הוא ידיעת הדבר בשכל כמו שהוא חוץ לשכל, והרי נותנים לו גדר, והוא יתברך לא יוגדר כלל".

<> פירוש - לפי הפילוסופים שהקב"ה יודע את הכל מחמת שהוא סבה אל הכל, בזה גופא הם שוללים ממנו הידיעה מכמה דברים, וכמו שמבאר.

<> מבאר כאן ש"כל חטא ועון" הוא התנגדות אל ה'. אמנם בבאר הגולה באר הרביעי [תעד.] חילק בין החטאים, וז"ל: "דע, כאשר תמצא בתורה בכל מקום לשון 'חרון אף', תמצא זה בענין חטא עבודה זרה... ומזה יצא אל הרמב"ם ז"ל בספרו [מו"נ ח"א פל"ו] שלא נמצא 'חרון אף ה'' רק בעניין עבודה זרה. אמנם הקשו עליו [שמות ד, יד] 'ויחר אף ה' במשה'... [שמות כב, כג] 'וחרה אפי והרגתי אתכם וגו''. ואני אומר, שאין דעת הרב שלא ימצא לשון זה כלל על שום חטא בעולם מזולת עבודה זרה, רק שבעבודה זרה וכיוצא בו נמצא לשון 'חרון אף'. וזה כי הוא חֵטְא שהוא מתנגד אל כבודו יתברך לעשות אלהים זולתו, והמסכה צרה אליו. וזהו התנגדות אל ה', כי כל שניות הוא התנגדות, וזה מביא חרון אף, ולפיכך בעבודה זרה יש חרון אף. וכן כל כיוצא בזה. שכאשר בקש הקב"ה שילך משה בשליחות, והיה משה מתנגד לדבריו, שלא רצה ללכת [שמות ד, יג], דבר זה הוא התנגדות אליו, ומביא חרון אף ה'... וכן 'וחרה אפי והרגתי אתכם', שמי שהוא מענה יתום ואלמנה, ואין מענה את אדם גדול, וזה בודאי מפני שהוא ירא מזרוע בשר ודם, ובשביל שיתום ואלמנה אין להם עוזר, והם תשושי כח, מענה אותם, ולא ירא מן השם יתברך, אשר הוא יתברך אבי יתומים ודיין אלמנות [תהלים סח, ו], וזה התנגדות אל ה', ובדבר זה יאמר 'וחרה אפי והרגתי אתכם'. מכל מקום לשון 'חרון אף' נאמר כפי התנגדות שיש אל השם יתברך. כי כאשר יעבור מצותיו, אף אם הוא מצות שבת, לא יתנגד רק אל המצוה". הרי שאפילו חילול שבת אינו נחשב להתנגדות אל ה', אלא להתנגדות אל המצוה. ויש לומר, שעד כמה שנוגע לדבריו כאן, התנגדות למצוה היא גם כן "נגדו", ואין הקב"ה סבה למעשה זה. ובתנחומא ויגש אות ו אמרו "אמר הקב"ה לישראל, היו מכבדין את המצות, שהן שלוחי, ושלוחו של אדם כמותו. אם כבדת אותן, כאילו לי כבדתני. ואם בזית אותן, כאילו לכבודי בזית".

<> ואם תאמר, מדוע מה שהקב"ה נתן באדם יצר הרע לא יחשב שהקב"ה הוא גם סבה לחטא. והרי כך אמרו חכמים [ברכות לא:] "אליהו הטיח דברים כלפי מעלה, שנאמר [מ"א יח, לז] 'ואתה הסבות את לבם אחורנית'. אמר רבי שמואל בר רבי יצחק, מנין שחזר הקב"ה והודה לו לאליהו, דכתיב [מיכה ד, ו] 'ואשר הרעותי'", ופירש רש"י שם "אני גרמתי להם, שבראתי יצר הרע". ויש לומר, שאכן זו סבה כללית לנטייתו של אדם לעשות חטא, אך אין זו סבה פרטית למעשה מסוים, ומעשה זה נעשה אך ורק מחמת בחירתו של האדם.

<> פירוש - איך הקב"ה, שהוא שכל פשוט, ברא נבראים גשמיים. וזו קושיא חדשה שלא הביא עד כה, ומשמע מלשונו ששאלה זו שאל הרלב"ג [כפי שכל דבריו כאן מתייחסים לדברי הרלב"ג]. ולא מצאתי מקומו. ומעין הערה זו כתב להלן פ"ס [ד"ה ומה שאמרה], וז"ל: "שהם [האפיקורסים] אומרים, כי מן האחד לא יבוא ריבוי, רק מכח אחד יבוא דבר אחד בלבד. ולפיכך כאשר יראה הריבוי בעולם, וכבר הוחלט להם כי מן האחד הגמור לא יבוא הריבוי, אמרו שהתחלות הם יותר מאחד, כמו שמבואר בדבריהם... כי הם אמרו כי מן האחד לא יבואו פעולות הפכים". וכן להלן ר"פ לו כתב: "כי האש שיש בו טבע אחד, אינו פועל רק פעולה אחת, לחמם. והמים שיש בהם טבע אחד, אין פעולתם רק לקרר... שאמרו [איכה ג, לח] 'מפי עליון לא תצא הרעות והטוב', כלומר מן אחד לא יבוא דברים מחולקים". וכן הוא בבאר הגולה באר החמישי [יז.], נר מצוה [טז.], נצח ישראל פ"ג [מא:], דרשת שבת הגדול [סוף קצד:], ח"א לסנהדרין לח. [ג, קמח:], ועוד. וראה להלן פ"ה הערות 105, 116, 117. ובתפארת ישראל ר"פ ו יחס קושי הפוך לזה אל הפילוסופים, דכיצד יזכה לשכר רוחני בעוה"ב על ידי מצוות גשמיות, וכלשונו: "יש מבני אדם, והם אנשי חקרי לב ההולכים בדרכי הפילוסופים, חוקרים מדעתם ושכלם על כל הדברים. תמוה בעיניהם מאד בענין המצות המעשיות, שיזכה האדם הצלחה נצחית בעולם הנבדל על ידי המצוה שהוא גשמית. ואמרו כי מה יועיל מעשה הגשמי אל הנפש לקנות על ידי זה שתחיה נצח בעולם הנבדל, במקום שאין שם מעשה גשמי". וראה למעלה הערה 43.

<> כי הואיל והקב"ה אינו נגדר בשום גדר, לכך אין הגבלה למה שיכול לברוא, וזה כולל גם נבראים גשמיים.

<> לשונו להלן שלהי פכ"ה: "הוא יתברך לא יבא עליו דבר מיוחד... לכך אי אפשר שיבא עליו שם מיוחד, כיון שכל שם מורה על דבר מיוחד, והוא יתברך לא יבא עליו דבר מיוחד, כמו שהתבאר בהקדמה, לכך אי אפשר שיהיה נקרא בשם מיוחד. ולפיכך כאשר שאל [משה] מה שמו, השיב הקב"ה כי שמו הוא 'אהיה אשר אהיה' [שמות ג, יד], שנקרא הקב"ה 'אהיה אשר אהיה', כלומר הנמצא אשר לא נודע ממנו רק שהוא הויה, ולפיכך נקרא שמו 'אהיה כלומר הויה'. ומה שהוסיף 'אשר אהיה', רצה לומר שהוא הויה פשוטה בלבד, וזהו 'אשר אהיה', ומאחר שהוא הויה פשוטה לכך אין לו יתברך שם קבוע, רק לפי המעשה של אותה שעה". ואמרו חכמים [ר"ה יז:] "'ה' ה'' [שמות לד, ו], אני הוא קודם שיחטא אדם, אני הוא לאחר שיחטא אדם ויעשה תשובה", ובח"א שם [א, קטז.] כתב: "יראה לי פירושו כך, כי הוא יתברך נקרא בשמו המיוחד שם הויה, מבלי שיובט אל המעשה, רק הויה. ולפיכך הרשע ששב בתשובה, והרי עתה הוא צדיק, הרי בצדקתו הוא שוה למי שלא חטא. וזה השם הוא שמורה על הויה פשוטה, שכך הוא מבלי בחינת מעשה. לכך אמר 'אני ה' קודם שיחטא ואחר שיחטא', כי אחר שההויה הוא שוה בשניהם, שהם בלי חטא, הנה השם יתברך מצטרף לשניהם בשם הויה, כי שם הזה הוא שמורה על הויה פשוטה, שהוא הוה כך".

<> פירוש - אם היות הקב"ה הויה פשוטה היא סבת הנבראים, והויה פשוטה זו מתבטאת בשם הויה [כמבואר בהערה הקודמת], נמצא שהנבראים לכאורה משתתפים בשם הויה, כי הנבראים יצאו אל הפועל על ידי שם זה, וזהו מן הנמנע שהנבראים ישתתפו בשם הויה. ולמעלה בהקדמה ראשונה [לאחר ציון 79] כתב: "כי השם המיוחד הוא שם העצם, מורה שהוא נבדל מכל הנמצאים". ובפחד יצחק ר"ה מאמר לג, ה, כתב: "שם הויה לא ניתן לתרגם, ואינו משותף לשום ענין אחר בעולם, בלתי לה' לבדו" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 82].

<> אלא יש כאן יחס של עלה ועלול, שהוא יחס של בורא ונברא, אך לא יחס של שותפות.

<> והואיל ו"זולתו אפס" אין כאן שום צד לומר שיש לנמצאים שותפות עמו יתברך, כי אין שותפות עם דבר שהוא אפס. ואודות ששם הויה מורה על "זולתו אפס", כן כתב בגו"א שמות פ"ג אות ט [נב.], וז"ל: "שם הויה מורה שהוא נבדל מכל הנמצאות ולא נתלה בשום נמצא... שם בן ארבע אותיות נאמר על שהוא ההויה שאין לו התלות בזולתו, וזולתו אפס. ולפיכך נקרא בשם הויה שהוא ההוה בלבד בעצמו. ושם הזה הוא באות היו"ד, מפני כי מורה על נסתר, שהוא נסתר ונבדל מן הנמצאות... שם הזה [מורה] על שהוא נבדל מן הנמצאות, ואין הצטרפות בו אל הנמצאות, לכך הוא שמו המיוחד" [ראה למעלה בהקדמה ראשונה הערות 80, 82, ולהלן הקמה שלישית הערה 91].

<> דוגמה לדבר; נאמר [בראשית ג, כב] "ויאמר ה' אלקים הן האדם היה כאחד ממנו וגו' ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם", ופירש רש"י שם "ומשיחיה לעולם הרי הוא קרוב להטעות הבריות אחריו ולומר אף הוא אלוה". ובגו"א שם אות לח כתב: "אף על גב דכל הבריות יחיו לעולם, יהיו טועים אחר האדם, מפני כי הנולדים אחריו לא ידעו מתי נברא האדם, והוא קודם לכלם, אבל אותן הנבראים לא יחשבו עצמם אלהים כאשר יהיו נבראים, ולא יוכל לומר קין לאדם 'אני אלהים', שהרי אדם הולידו". הרי אע"פ שיהיה שויון מסויים בין אדה"ר לשאר בני אדם [שכלם יחיו לעולם], מ"מ רק אדה"ר יחשב לאלוה, ולא שאר בני אדם, כי שאר בני אדם נולדו ובאו מאדה"ר, ואילו אדה"ר לא נולד ובא מאיש שלפניו. וכמו כן אצלנו, אע"פ שכל הנבראים באו לעולם מחמת שם הויה, אך אין להם שותפות עמו יתברך, כי הם נבראו ובאו מחמת שם זה, ואין לעלול שותפות עם עלתו.

<> "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו אינו גוף, ולא ישיגוהו משיגי הגוף, ואין לו שום דמיון כלל" [העיקר השלישי מהי"ג עיקרים].

<> הדגשתו היא שאע"פ שהנשמה נמצאת בתוך הגוף בעולם הזה הגשמי, עם כל זה אין האדם יכול לעמוד על מהותה של הנשמה. ואמרו חכמים [ברכות י.] "מה הקב"ה רואה ואינו נראה, אף נשמה רואה ואינה נראית... מה הקב"ה הוא יושב בחדרי חדרים, אף נשמה יושבת בחדרי חדרים". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צט:] כתב: "כי באמת האדם... יש בו נשמה נבדלת שהיא יושבת בנסתר, והנשמה היא קדושה נבדלת... שהנשמה שהיא קדושה היושבת בסתר". והרמח"ל בקל"ח פתחי חכמה, פתח לב, כתב: "נמצא שהנשמה הפנימית נסתרת בתוך הגוף, ואינה נראית כלל". ובשו"ת רב פעלים [או"ח, חלק "סוד ישרים", בסוף הספר] כתב: "אי אפשר לצייר מהות הנשמה שבגוף האדם, שאי אפשר לציירה ולדמותה בשום ציור ודמיון כלל". והמכתב מאליהו כרך א [הוצאת שנת תשס"ט], עמוד רמט, כתב: "אי אפשר להשיג את הנשמה, הנשמה רואה ואינה נראית... כי היא רוחנית לגמרי, הויה, ולא בבחינת השגה". וראה למעלה הערה 11.

<> לשונו להלן פכ"ד [ד"ה ויאמר אנכי]: "כאשר בקש [משה] אחר כך לראות הכבוד, לא היתה השעה מוכנת לו אחר כך, והשיב לו הקב"ה 'כי לא יראני האדם וחי'". ורש"י במדבר יב, ח כתב "ומראה ולא בחידות - ומראה זה מראה דבור, שאני מפרש לו דבורי במראות פנים שבו, ואיני סותמו לו בחידות... יכול מראה שכינה, תלמוד לומר [שמות לג, כ] 'לא תוכל לראות את פני'". ובפירוש המשניות לרמב"ם לכלים פ"ל מ"ב, כתב: "יקראו החכמים המכסה הבהיר מאד אשר לא יסתיר דבר מאחוריו 'אספקלריא המאירה', ואמר על צד המשל בהשגת משה רבינו ע"ה לאלהות, שהוא השיג הבורא יתברך על תכלית מה שאפשר האדם מאשר הוא בחומר ההשגה שישיגהו. כמו שאמר יתברך מזה 'כי לא יראני האדם וחי'". ובתפארת ישראל פכ"א הביא את דברי הספרי [דברים לד, י] שאמרו שבלעם היה יודע מי מדבר עמו, שנאמר [במדבר כד, ד] "אשר מחזה שקי יחזה", ואילו משה רבינו לא היה יודע כן. וכתב לבאר זאת [שכ.]: "מה שלא היה יודע משה מי מדבר עמו, היינו 'כי לא יראני האדם וחי', כי אי אפשר להתחבר עם השם יתברך. ודבר זה היה למשה, שנסתכל באספקלריא המאירה, והיה לו דבקות אל השם יתברך, ולפיכך אי אפשר שיהיה יודע מה שידבר השם יתברך עמו".

<> רש"י בראשית ב, ה "ה' אלקים - ה' הוא שמו, 'אלקים' שהוא שליט ושופט על כל העולם". וראה למעלה הקדמה ראשונה הערות 80-82. והרא"ש [יומא פ"ח סוף אות יט] כתב: "שם המפורש הוא מקור לכל השמות, כי כולן נאצלין ממנו". והשערי אורה בתחילת שער ה כתב: "דע והאמן כי שם הויה הוא העמוד שכל הספירות עליונות ותחתונות נתאחזות בו... וזהו השם העומד כדמיון גוף האילן, וכל שאר שמות הקודש הם כדמיון ענפי האילן".

<> גם בדר"ח פ"ה מ"ו [ריא:] כאשר עסק בענייני ידיעתו יתברך, כתב: "והוא יתברך כבודו במקומו, ברוך הוא וברוך שם כבודו לעולם אמן ואמן".

<> הרלב"ג בספר מלחמות ה' מאמר ו ח"ב פרק י [עמוד 444].

<> כמובא למעלה הערה 91.

<> הרלב"ג בעצמו כתב כן [עמוד 445], וכלשונו: "וכבר יראה גם כן שקצת רבותינו זכרונם לברכה הסכימו שהפועל בנפלאות הוא השם יתברך, ולזה אמרו בענין מכת בכורות 'ועברתי בארץ מצרים', אני ולא מלאך וגו'". אמנם לשונו מורה שלא כולם מסכימים לכך, אלא "קצת רבותינו זכרונם לברכה".

<> ממכות מצרים [ומכללן מכת בכורות]. ולהלן פ"מ כתב: "ראו חכמים בקריעת ים סוף מה שלא היה בכל המכות, כי מכות בכורות שהיתה המכה יותר גדולה, לא היה בטול טבע לישראל, כי אם למצרים. אבל קריעת ים סוף, שהיה כאן בטול טבע לישראל, והציל אותם, דבר זה מעלה עליונה מה שלא היה עד הנה" [ראה להלן פ"ח הערה 229]. ונאמר בקריעת ים סוף [שמות יד, לא] "וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים", לעומת מכות מצרים שנאמר עליהן [שמות ח, טו] "אצבע אלקים היא". ודרשו חכמים [שמו"ר ה, יד] שעל הים לקו חמשים מכות, בעוד שבמצרים לקו רק עשר מכות. ובבאר הגולה באר הרביעי [תכב.] כתב: "כי לפעמים יבא ממנו יתברך דבר, ואפשר להיות יותר גדול, כמו שכתוב 'ויאמרו החרטמים אצבע אלקים היא', ונקראת המכה 'אצבע', שאפשר להיות יותר מכה גדולה, לכך הוא מייחס המכה למקצת, לומר 'אצבע אלקים היא'. וכאשר המכה היא בתכלית, ואי אפשר להיות יותר גדול, יאמר 'וירא ישראל את היד הגדולה', כי היד הוא הכל, ואין דבר יותר". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קח.] כתב: "כי הקב"ה הוציא את ישראל ממצרים, דהיינו מפרעה זה שהיה באותה שעה, אבל עדיין לא הוציא אותם ממצרים, דהיינו מן האומה בכלל. כי מאחר שהיו תחתיהם, אף כי יצאו מרשות של אותם מצרים, לא יצאו מכלל מצרים, שכולל אותם שהם בזמן הזה, ואשר יהיו לעתיד. וזה היה על ידי קריעת ים סוף, שיצאו ישראל מן הארץ בכללה על ידי נסים בים, ושקע כל מצרים בתוכו בפעם אחד, ובדבר זה יצאו ממצרים בכלל. ולפיכך אצל קריעת ים סוף לא נזכר רק לשון יחיד [שמות יד, י] 'והנה מצרים נוסע אחריהם', וכן כל הפרשה, מפני שהיה זה לכל מצרים, מה שהם עם מצרים. ועל פי זה הסוד דרשו רבותינו ז"ל [שמו"ר כא, ה] 'והנה מצרים נוסע אחריהם', שראו ישראל שר של מצרים בא לעזור למצרים, ולפיכך 'ויראו מאוד' [שמות יד, י]. וכל זה מפני כי הנצוח הזה לא לאלו מצרים, רק לכל האומה אשר הם תחת השר שלה, ולפיכך בא המלאך לעזור אותם. וכאשר נצחו השר שלהם, בשביל כך נצחו את האומה בכלל, ועל דבר זה בא כל קריעת ים סוף... היה זה יציאה מן מצרים לגמרי אף לעתיד". וראה להלן פ"ה הערה 141, ופי"ד הערה 110. @**ולהלן בספר זה**^ ביאר שגדולת קרי"ס היא בכך שהיתה מכה כללית, לעומת מכות מצרים, שהיו מכות פרטיות. וכגון, להלן ר"פ נח כתב: "טעם זה שהמכה במצרים באצבע ["אצבע אלקים היא" (שמות ח, טו)], ועל הים ביד ["וירא ישראל את היד הגדולה" (שמות יד, לא)], וזה כי המכות במצרים לא היו באים לאבד את מצרים בכלל, לכך לא היו המכות במצרים רק פרטים, ולא באו דרך כללות. עד שעל הים, אז רצה להביא הקב"ה על מצרים מכה כוללת, שרצה להעניש מצרים במה שעשו לישראל. לפיכך במצרים כתיב 'אצבע אלקים הוא', פירוש כמו האצבע שהוא חלק היד, ואינו כל היד, שלא היה במצרים רק מכה פרטית. אבל בים כתיב 'וירא ישראל את היד הגדולה', שאז היה רוצה לגמור את עונשם, להביא עליהם איבוד בכל. שאחר שראוים הם להביא עליהם מכות להעניש אותם, לא הביא עליהם מכה פרטית, כי הפרטי הוא חלק בלבד, ואינו הכאה שלימה. אבל הוא יתברך היה רוצה להביא עליהם על עונשם מכה כללית, עד שתהיה הכאה שלימה. ועוד, כי במצרים שהוא מקום פרטי, לכך כאשר לקה היאור, או לקה עפרה, ראוי שתהיה מכה זאת על ידי אצבע בלבד. כי המקום הוא פרטי, לכך המכה על ידי דבר פרטי. אבל הים אינו נחשב פרטי, כי הים כולל יסוד המים, ואין זה דומה ליאור שהוא נהר פרטי, לכך המכה על הים היה בכל היד". וכן כתב להלן סוף פ"מ, ס"פ נט, וגו"א שמות פי"ח אות א [ב:].

<> ולא על ידי מלאך ושרף. וכן ביאר רש"י [סוכה מה.] שקריעת ים סוף נעשתה על ידי שם של ע"ב אותיות. ובזוה"ק [ח"ב נב:] איתא שקרי"ס "בעתיקא תליא כלא". ורש"י [שמות טו, ב] כתב: "זה אלי - בכבודו נגלה עליהם, והיו מראין אותו באצבע. ראתה שפחה על הים מה שלא ראו נביאים". ובבית הלוי פרשת בא על הפסוק [שמות יב, יב] "ועברתי בארץ מצרים" ביאר שמכת בכורות וקרי"ס לא נעשו על ידי מלאך. והמהר"ל למד כן מתוך שקרי"ס היתה גדולה יותר ממכת בכורות [ראה הערה קודמת], לכך מכלל זה ידיענן שקרי"ס נעשתה גם כן על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו. אך יש להעיר מהנאמר [תהלים יח, יז] "ישלח ממרום יקחני ימשני ממים רבים", ופירש רש"י שם "ישלח ממרום מלאכיו להציל את ישראל מן הים וממצרים". ומכך קצת משמע שקרי"ס נעשתה על ידי מלאכים. ויל"ע בזה.

<> "אלקי שלח מלאכו וסגר פי האריות" [מצודות דוד שם].

<> נאמר [תהלים קלו, ב-ד] "הודו לאלקי האלקים כי לעולם חסדו הודו לאדני האדנים כי לעולם חסדו לעושה נפלאות גדולות לבדו כי לעולם חסדו", ובספר בית אלקים למבי"ט [שער היסודות פכ"ב] כתב: "כי אמר קודם 'הודו לאלקי האלקים הודו לאדוני האדונים', כי אלהים ואדונים הם המלאכים... ועל ידיהם הוא יתברך עושה רוב הנסים. ואמר כי אעפ"כ אינו ראוי להודות כי אם לו יתברך, כי הוא אלקי האלקים ואדוני האדונים, ובמאמרו וצוויו הם נעשים [ראה להלן הערה 173]. ובפרט צריך הודאה פרטית לנסים שהוא בעצמו עושה אותם מבלי אמצעי, הוא ולא מלאך הוא ולא שרף לגודל מעלת הנסים. ולכן אמר 'לעושה נפלאות גדולות לבדו', ירצה לבדו מבלי שום אמצעי". הרי מבואר כמהר"ל, שיש נסים שנעשים על ידי מלאכים, ויש נסים שנעשים על ידי הקב"ה בעצמו מבלי אמצעי.

<> הרלב"ג במלחמות ה' [עמוד 447], והביאו למעלה לאחר ציון 91.

<> לשון הרלב"ג שם [מלחמות ה' עמוד 447]: "כבר ידמה שאין ראוי שיהיה השם יתברך הוא הפועל הקרוב באלו הנפלאות, שאם היה הדבר כן, יהיה פעל השכל הפועל בזה העולם השפל יותר נכבד מפועל השם יתברך בו. וזה כי פעל השכל הפועל הוא בו טוב תמיד בעצמו, וזה הפעל אינו טוב כי אם במקרה, רוצה לומר פעל הנפלאות. וזה מבואר הגנות, רצוני שיהיה פעל השכל הפועל באלו הדברים יותר נכבד מפעל השם יתברך בהם. והמשל, שהיות הנחש מהמטה איננו טוב מצד עצמותו, ואמנם היה טוב מצד שיקנו מזה אמונה טובה מי שיראו זה המופת. וכן היות יד הנביא מצורעת איננו טוב מצד עצמותו, אבל הוא רע מצד עצמותו, ואמנם היה טוב במקרה להקנות לאנשים הרואים זה אמונה טובה" [הובא למעלה הערה 94]. ופירושו, כי הנס נעשה בשביל שישראל יקנו אמונה [ראה למעלה הערה 34], ולא שנצרך בעצם מצד עצמו. ואם הקב"ה פעל הנס, נצטרך לומר שהקב"ה עשה מעשים של מקרה, שאינם נצרכים מצד עצמם. אך מעשה השכל הפועל הנעשים בעולם [שאינם נסים] הם לעולם בשביל צורך עצמם, ולא בשביל מטרה אחרת, ויהיה מעשה ה' נמוך ממעשה השכל הפועל, וזה מן הנמנע. אך אם נבאר שהשכל הפועל עושה הנסים, ממילא יתברר שהשכל הפועל הוא שעושה מעשים של מקרה, ולא יהיו מעשי ה' נמוכים ממעשי השכל הפועל.

<> פירוש - לפי דעתו של הרלב"ג השכל הפועל הוא זה שפועל הנמצאים, אך אין זו האמת, כי לדעת המהר"ל אין השכל הפועל פועל הנמצאים, אלא הקב"ה פועל הכל, וכמבואר למעלה הערה 107. וראה להלן הערה 238.

<> השכל הפועל [לדעת הרלב"ג].

<> הקב"ה.

<> כי מעשי השכל הפועל מתייחסים להקב"ה, כי הקב"ה ברא את השכל הפועל, והשכל הפועל הוא שליחו של הקב"ה. ובספר בית אלקים למבי"ט [שער היסודות פכ"ב] כתב: "כי אמר קודם 'הודו לאלקי האלקים הודו לאדוני האדונים' [תהלים קלו, ב-ג], כי אלהים ואדונים הם המלאכים... ועל ידיהם הוא יתברך עושה רוב הנסים. ואמר כי אעפ"כ אינו ראוי להודות כי אם לו יתברך, כי הוא אלקי האלקים ואדוני האדונים, ובמאמרו וצוויו הם נעשים" [הובא למעלה הערה 167].

<> אודות פועל שהוא בעצם לעומת פועל שהוא במקרה, ראה להלן פנ"ב, וז"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". לכך ברי הוא שטוב בעצם הוא יותר טוב מטוב במקרה, כי טוב בעצם מורה על הכוונה להטיב. ובדר"ח פ"א מ"א [קיד:] כתב: "כי הקבלה שהוא במקרה לא נקרא קבלה, כיון שבמקרה היה". ובתפארת ישראל פמ"א [תרמא.] כתב: "כי דבר זה מבואר לכל כי כל פועל במקרה אינו נקרא פועל, שהרי אמרו [שבת מא:] דבר שאינו מתכוין מותר בשבת, כמו שאמרו [שבת כט:] גורר אדם מטה כסא וספסל, ובלבד שלא יתכוין. וכל זה מפני שלא יתיחס אל האדם שעשה פעל כאשר פעל במקרה". ובאתוון דאורייתא כלל כד כתב: "כשאינו מתכוון נחשב שלא עשה האדם את המעשה כלל, ורק כנעשה מאליו נחשב, אבל לא כעשאו האדם. דמה שאיברי האדם עושים בלי כוונתו, איננו מתייחס כלל למעשהו, וכמובן לכל בעל שכל צח". וראה להלן הערה 178.

<> בנוסף לפועל שבעצם.

<> "כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות. ומזה בעצמו שהוא בתכלית הפשיטות, אין דבר נבדל ממנו, כי הדבר שיש לו גדר ומיוחד בדבר מה, בשביל אותו גדר נבדל ממנו דבר שאינו בגדרו. אבל מפני כי הוא יתברך פשוט ואין לו גדר כלל, אין דבר נבדל ממנו" [לשונו למעלה לאחר ציון 118]. הרי מה שהקב"ה כולל הכל מחייב שיפעל גם טוב במקרה בנוסף לטוב בעצם.

<> פירוש - שאלת הרלב"ג מופרכת מיסודה, כי הניח שנס הנחש הוא נס מקרי, ומתוך כך הוקשה לו שאם נייחס פועל זה אל ה', יתבאר שה' עושה פועל מקרי, וזהו גריעותא כלפי מעלה. ועל כך ישיב המהר"ל שממקום שבאת תהיה פירכא על כך, שאם זה נס מקרי ממילא אין זה נחשב לגריעותא במעשה ה', כי המקרה אינו חלק מהמציאות, וכמו שמבאר. וכל זה הוא לפי הסברו השני, אך לפי הסברו הראשון לא היתה פירכא מעיקרא דדינא, אלא תשובה ממקום אחר [שהואיל והקב"ה פועל הכל, נכלל בזה אף טוב מקרי]. ומקור הבטוי "מעיקרא דדינא פירכא" הוא בגמרא [קידושין ד:, ותמורה כח:]. ורש"י קידושין ד: כתב: "מעיקרא דדינא - ממקום שאתה בא ללמוד... יש להשיב, ולהכי קאמר 'מעיקרא דדינא פירכא' שהתשובה שהשיב בתחילה... לאו מעיקרא דדינא אתיא, אלא ממקום אחר".

<> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [שעז.]: "המקרה אין לו מציאות כלל, רק במקרה קרה". ובנתיב התורה פ"ד [קפא:] כתב: "כאשר האדם עוסק בתורה והוא עני, אז נחשב תורתו שהיא תורה בעצם, לא תורה שהיא במקרה, אחר שאין העוני מבטל תורתו. אבל כאשר הוא עוסק בתורה כאשר יש לו פנאי מעסקיו, נחשב תורתו שהיא במקרה, וזהו פחיתות גדול לתורה, שאין המקרה נחשב מציאות כלל... כי המקרה הוא טפל אצל דבר שהוא בעצם... לכך הלומד תורה במקרה אין כאן תורה, כי המקרה שאינו דבר עצמי אינו נחשב מציאות כלל". ובתפארת ישראל פ"י [קנז:] כתב לאידך גיסא, שכשם שהמקרה אינו נחשב למציאות, כך המציאות אינה נחשבת מקרה, וכלשונו: "דבר זה הסכימו עליו, שאין ראוי שיהיה המציאות מקרה קרה כלל, ואף מציאות שהוא לשעה".

<> פירוש - מציאות במקרה אינה נכללת במציאות המסודרת מאת ה', ולכך אין מה להשוות בין פעל מקרי לפעל של השכל הפועל [כפי שהשווה הרלב"ג], כי אין הם בגדר דומה; פעל מקרי אינו מסודר מאת ה', ופעל השכל הפועל הוא מסודר מאת ה' [כפי שיבאר בסמוך], ולא קרב זה אל זה כל הלילה. ואודות שהמקרה עומד כנגד הסדר, כן כתב בח"א לשבת פט: [א, מו.], וז"ל: "הדבר שהוא מסודר אינו במקרה, כי המקרה אינו מסודר, שכך נקרא 'מקרה', שהוא מלשון קרי ובהזדמן". ובתפארת ישראל פט"ז [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. 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... שהם מודים בשני דברים; האחד, שכל המציאות מסודר. והשני, שאין ראוי לומר שיהיה המציאות העולם וטוב סדרו במקרה קרה, כי המקרה אינו תמיד ואינו רב מאד. וכל הנמצאים, עם רבוים, הם מסודרים ועומדים תמיד כסדרם, ולפיכך סדר הנמצאים אינו במקרה קרה". ושם ר"פ יז: "השאלה אשר יש לשאול, למה לא ניתנה התורה בכללה בתחלת העולם, כאשר ברא וסידר הנבראים, אחר שהתורה היא סדר הנבראים, ואין דבר שהוא סדר הוא במקרה, ולכך אין לומר בזה כי כך מקרה קרה". 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" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 101, ולמעלה הערה 68]. ובנצח ישראל פ"מ [תשו:] כתב: "כי הדברים שאינם בעצם, רק שהם מקריים, יוצאים מסדר העולם, שהמקרה אינו מסדר המציאות". ובנר מצוה [ב:] כתב: "אין ספק שלא היו כך במקרה, רק כי כך מחייב סדר עולמו שסדר השם יתברך". ובאור חדש פ"ו [תתרלא:] כתב: "לא היה המעשה דרך מקרה, רק שכך היה מחויב כסדר הראוי". ולהלן ר"פ ע כתב: "אין החבור הזה מקרה, אבל הוא סדר אלקים". וראה להלן פי"א הערה 2.

<> פירוש - הואיל ואין היפוך המטה לנחש נחשב למציאות מסודרת, אלא מציאות במקרה, תיקשי לך מדוע הקב"ה פעל דבר שאינו נחשב. ועל כך מבאר שעם כל זה פעל זה מורה על גדולת הפועל, שיכול לחרוג מסדר המציאות, וכמו שמבאר והולך.

<> הוא השכל הפועל [ראה למעלה הערה 91]. ובא להורות את עדיפות מעשה ה' על פני מעשה השכל הפועל.

<> "כי פעולות הבאות מן שכל הפועל הם טוב בעצם" [לשונו למעלה לאחר ציון 168].

<> אודות שהקב"ה מסדר את המלאכים, כן כתב להלן פס"ח [ד"ה הנה ביארו], וז"ל: "הנה ביארו כי המלאכים מפני שהם כתות מחולקים מתחלפים, לפי שהם כתות פרטים, כמו שאמרו מיכאל ממונה על מים, וגבריאל ממונה על אש [ראה להלן הערה 185]. ואם כן תמצא חלוק ביניהם מה שמסודר מן כל אחד ואחד. ולכל הדברים תמצא שעה וזמן בפני עצמו, מחולק מן השני; כי יש זמן מיוחד לכח המים, ויש זמן מיוחד לכח האש, וכן כל דבר ודבר יש זמן מיוחד. ושירת המלאכים כאשר הם פועלים מה שהוא מסודר מאתם, ואז מציאות שלהם מורה על הפועל והמסדר אותם. ולפיכך יש מלאכים אומרים שירה בכל יום, ויש בכל שבוע, ויש בכל שנה, ויש לעולם, כפי מה שמסודר מאתם".

<> אודות שהמלאכים אינם יכולים לשנות דבר, כן נאמר [בראשית יט, כב] "מהר המלט שמה כי לא אוכל לעשות דבר עד בואך שמה וגו'", ופירש רש"י שם "כי לא אוכל לעשות - זהו עונשן של מלאכים על שאמרו [שם פסוק יג] 'כי משחיתים אנחנו', ותלו הדבר בעצמן, לפיכך לא זזו משם עד שהוזקקו לומר שאין הדבר ברשותן". ואמרו חכמים [סנהדרין מב.] "אשר במאמרו ברא שחקים וברוח פיו כל צבאם חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם", והרי "צבא השמים" כולל גם את המלאכים [רמב"ן בראשית ב, א]. ובאליהו זוטא פי"ב אמרו "לא ברא הקב"ה את היצה"ר אלא רק בשביל בשר ודם... למה הדבר דומה, למלך שהיו לו עבדים, והיו יושבין מעבר לחומה של ברזל, והיה המלך מכריז עליהם ואומר כל מי שירא אותי והוא אוהב אותי יעלה על החומה של ברזל, ויבוא אצלי... איזה מהן חביב , הוי אומר אותן שעלו על החומה... מה שאין כן במלאכי השרת". והמשך חכמה [בהקדמה לספר שמות] הוכיח ממדרש זה שאין למלאכים בחירה חופשית, אלא הם מוכרחים במעשיהם. ובדר"ח פ"ג מט"ו [שעו.] כתב: "אין הדבר הזה [בחירה חופשית] נמצא אל המלאכים, שאין הבחירה בהם, והם עושים כפי אשר הקב"ה מנה אותם לעשות, ולא ישנו את שליחותם". ובתפארת ישראל פט"ז [רמה:] כתב: "האדם מיוחד מכל הנמצאים שהוא בעל בחירה רצונית לעשות מה שירצה. ואינו כמו העליונים, שהם עושים רצון קוניהם בלא שינוי וחלוף כלל, רק עומדים על מתכונתם אשר נבראו. זולת האדם, אשר הוא בעל בחירה רצונית לעשות". ובגו"א בראשית פ"א אות נד כתב: "האדם הוא בר דעת ובעל בחירה יותר משאר הנבראים". וראה בנתיב התורה פי"ז [תרעג:]. והשל"ה הקדוש [תולדות אדם, בית ישראל (תליתאה, ב)] כתב: "ואל תתמה על דברי [שביאר שאין למלאכים בחירה], שהרי מצינו גם כן במלאכי עליון בחינת בחירה קצת, שהרי מלאכי סדום חטאו שתלאו הגדולה בעצמם, ואמרו [בראשית יט, יג] 'כי משחיתים אנחנו', ונענשו שנדחו ממחיצתם קל"ח שנה. כדאיתא במדרש רבה [ב"ר נ, ט] 'כי משחיתים אנחנו', רבי לוי בשם רבי שמואל בר נחמן, מלאכי השרת על ידי שגלו מסתורין של הקב"ה נדחו ממחיצתן קל"ח שנה". ושם מיישב הדבר. ובתולדות יצחק בראשית א, כו, כתב: "המלאכים אינן בעלי בחירה, אלא כאילו בטבע עושים פעולותיהם, ולפי שאין בעל בחירה אלא הקב"ה, ורצה לעשות כבוד למין האנושי, עשהו בעל בחירה כמוהו, ולכן יש לו יצר טוב ויצר רע. שמי שאין לו בחירה, אין לו יצר טוב ויצר רע, שהמלאך כולו יצר טוב".

<> לעומת הקב"ה, שפועל הכל, אף פועל שהוא מקרה, "שאם לא יפעל הטוב במקרה, לא היה פועל כללי, ויש לתת לו הכללות מצד שהוא פועל הכל, ואין חוץ ממנו" [לשונו למעלה לאחר ציון 175]. ואודות שאין מלאך פועל כללי, אלא פועל פרטי, כן כתב להלן פנ"ה [ד"ה אמנם יש], וז"ל: "לא תמצא כח הכולל הכל זולת השם יתברך, כי כל המלאכים זה ממונה על זה, וזה ממונה על זה, אבל השם יתברך הוא הכל... וזה כי הוא העלה הראשונה יתברך שמו וזכרו לעד, שכולל הכל, ואין פעולותיו בחלק בלבד, רק בכל. והמלאכים הם ממונים על דברים פרטים... ולפיכך מיכאל מים, וגבריאל אש, ואין אחד כולל הכל, רק כל אחד חלק אחד פרטי". ולהלן פס"ח [ד"ה הנה ביארו] כתב: "כי המלאכים מפני שהם כתות מחולקים מתחלפים, לפי שהם כתות פרטים, כמו שאמרו מיכאל ממונה על מים, וגבריאל ממונה על אש" [הובא למעלה הערה 183]. ובנתיב השלום פ"א [א, ריז.] כתב: "לפיכך אף העליונים צריכים שלום, שלא יהיו נמצאים ההפכים ביחד בעולם אחד. כי מיכאל ממונה על המים, וגבריאל על האש, ואם לא היה השלום היה האחד בטול השני. אבל על ידי השם יתברך, שהוא כולל הכל, יש שלום, כי מצד השם יתברך שהוא משלים הכל הם אחד, וזה שאמר [איוב כה, ב] 'עושה שלום במרומיו'". @**ויש להעיר**^, שאמרו חכמים [ב"מ פו:] "כל מה שעשה אברהם למלאכי השרת בעצמו, עשה הקב"ה לבניו בעצמו... [בראשית יח, ח] 'ויקח חמאה וחלב', [שמות טז, ד] 'הנני ממטיר לכם לחם מן השמים'". ובח"א שם [ג, מח:] כתב לבאר: "פירוש, כי דבר זה הוא כמו הלואה, שאברהם הלוה אל השם יתברך, כי המלאכים כשבאו לתחתונים לא היה בהם דבר זה כי אם על ידי אברהם שעשה זה להם... ודווקא בשביל שעשה למלאכים, אבל מה שעשה אברהם לבני אדם בשביל זה אין ראוי שיפרנס אומה שלימה, אבל המלאכים &**אין נחשב המלאכים פרטי**^, ולכך זכו בניו לכל זה". הרי שאין המלאכים נחשבים לפרטי, אלא לכללי, ואילו כאן כתב ש"אין המלאך פועל כללי". אך לא קשה, כי יש חילוק בין "כללי" לבין "פועל כללי", ומה שכתב ש"אין נחשב המלאכים פרטי" כוונתו שהואיל והמלאך הוא רוחני, לכך אין הוא נחשב לדבר גשמי, והגשמי נחשב לפרטי. אך מ"מ אין הוא "פועל כללי", אלא ממונה על דברים פרטיים. ואודות שהפרטי הוא גשמי, והכללי הוא שכלי, כן כתב להלן פט"ז [ד"ה ואמר וילך], וז"ל: "כי כל פרטי הוא מצד החומרי... שאין בדבר שהוא נבדל מן החומרי, פרט", וראה שם בהערות.

<> הרלב"ג, והובא למעלה לאחר ציון 95, וראה הערה הבאה.

<> לשון הרלב"ג שם [מלחמות ה' עמוד 447]: "ועוד שאם הנחנו השם יתברך פועל הנפלאות, היה מחויב אם שיתחדש לו רצון וידיעה כשירצה לחדש המופת אשר יחדשהו, ואם שיהיה חדוש זה המופת בזה העת אשר יחדש בו מוגבל ומסודר מרצונו הקדום. והנה המאמר כשיתחדש לו רצון וידיעה, הוא בתכלית הבטול. ואם הנחנו שיהיה חדוש זה המופת בזה העת אשר יתחדש בו מוגבל ומסודר מרצונו הקדום... אם היה הענין כן, לא היה צריך חדוש המופת לנביא, אבל היה מתחדש בבא העת ההוא בזולת נביא, וזה חלוף המפורסם" [הובא למעלה הערות 99, 101].

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 132]: "וכאשר נאמר שאין הידיעה עצמותו, שוב לא יקשה לך כלל כי תהיה ידיעתו משתנה ויהיה עצמותו משתנה, כי אין עצמותו הידיעה, רק הוא יתברך מתואר שיודע כל... לכך מה שאמר שהיה משתנה רצונו, אין זה שנוי בו חלילה, כמו שלא שייך שנוי בו בשנוי הפעולות". וראה להלן ציון 197.

<> ועל כך הוקשה לרלב"ג שאם כן הדבר כבר מחוייב שיתרחש בהמשך, ומה הצורך בנביא שיחדשו, וכמובא בהערה 187.

<> לשון המדרש שם "אמר רבי יוחנן, תנאין התנה הקב"ה עם הים שיהא נקרע לפני ישראל, הדא הוא דכתיב [שמות יד, כז] 'וישב הים לאיתנו', לתנאו שהתנה עמו. אמר רבי ירמיה בן אלעזר, לא עם הים בלבד התנה הקב"ה, אלא עם כל מה שנברא בששת ימי בראשית, הדה הוא דכתיב [ישעיה מה, יב] 'אני ידי נטו שמים וכל צבאם צויתי'... צויתי את הים שיהיה נקרע לפני ישראל, צויתי את השמים ואת הארץ שישתקו לפני משה, שנאמר [דברים לב, א] 'האזינו השמים וגו''. צויתי את השמש ואת הירח שיעמדו לפני יהושע, שנאמר [יהושע י, יב] 'שמש בגבעון דום'. צויתי את העורבים שיכלכלו את אליהו, שנאמר [מ"א יז, ו] 'והעורבים מביאים לו וגו''. צויתי את האור שלא תזיק לחנניה מישאל ועזריה [דניאל ג, כה]. צויתי את האריות שלא יזיקו את דניאל [דניאל ו, כג]. צויתי את השמים שיפתחו לקול יחזקאל, שנאמר [יחזקאל א, א] 'נפתחו השמים וגו''. צויתי את הדג שיקיא את יונה, שנאמר [יונה ב, יא] 'ויאמר ה' לדג ויקא את יונה'". ולהלן פמ"ב הביא מדרש זה, וכתב עליו: "ובפירוש דבר זה אין להאריך, כי כבר נתבאר בהקדמה באריכות".

<> אבל לא מחוייב שיהיה הנס, אלא אפשרי שיהיה הנס, וכמו שמפרש והולך. וכן בדר"ח פ"ה מ"ו [קצ:] ביאר שהתנאי הזה מאפשר את הנסים, אך אינו מחייב אותם, וכלשונו: "כי העולם הטבעי הזה קשור עם עולם הנבדל, ומפני שקשור עולם הזה עם עולם הנבדל, ולא נעשה מחיצה ביניהם, ומעתה לא נחשב כאן חורבן לעולם הטבעי. כי לכך נקשר העולם הזה עם עולם הנבדל, כי בעת הצורך מתדבק עולם הזה הטבעי בעולם הנבדל ונעשה הנס. ולא הניח העולם הזה לגמרי ביד הטבע, שאז היה כאן שנוי העולם כשיהיה נס... ולפיכך אמר 'תנאי וכו'', כלומר שלא מסר העולם אל הטבע לגמרי, רק היה מקשר עולם הטבעי בעולם הנבדל שיהיה כח עליו לשנותו, ואין כאן שנוי בריאה. כאילו היה הנס גם כן מענין העולם הזה שברא השם יתברך בששת ימי בראשית... והתנה הקב"ה עם העולם, כלומר שלא מסר אותו אל הטבע לגמרי, רק בעת שירצה הקב"ה יחדש נפלאות כרצונו, ובזה אין כאן חורבן לעולם אשר בראו הקב"ה" [הובא למעלה הערות 55, 58, ולהלן הערה 208]. וכן בתפארת ישראל פמ"ד [תרפג:] כתב כן, וז"ל: "כי לא היה בעולם בריאה חדשה, רק כמו שאמרו על כל הנסים שנתחדשו בעולם 'תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית על הים שיהיה נקרע, וכן על כל הנסים. ורצה לומר שכל הנסים היו בכח, ויצאו לפעל בזמנם".

<> ב"ר לג, ג "אוי להם לרשעים שהם הופכים מדת רחמים למדת הדין. בכל מקום שנאמר 'ה'' מדת רחמים, [שמות לד, ו] 'ה' ה' אל רחום וחנון'. וכתיב [בראשית ו, ה-ז] 'וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וינחם ה' כי עשה את האדם ויאמר ה' אמחה וגו''. אשריהם הצדיקים שהן הופכים מדת הדין למדת רחמים, בכל מקום שנאמר 'אלקים' הוא מדת הדין, [שמות כב, כז] 'אלהים לא תקלל', [שם פסוק ח] 'עד האלהים יבא דבר שניהם'. וכתיב [שמות ב, כד] 'וישמע אלקים את נאקתם ויזכור אלקים את בריתו וגו'', [בראשית ל, כב] 'ויזכור אלקים את רחל וגו'', [בראשית ח, א] 'ויזכור אלקים את נח".

<> כפי שהיה עם אנשי נינוה, שבעקבות התשובה שעשו לא נחרבה עירם על ידי נס, שנאמר [יונה ג, י] "וירא האלקים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה וינחם האלקים על הרעה אשר דיבר לעשות להם ולא עשה", ופירש המלבי"ם שם "לא עשה את הרעה, רצה לומר שאם היתה הרעה מוכנת לבא עליהם בטבע עפ"י המערכה, היתה באה עליהם גם אז, אחר שעדיין עבדו ע"ז והיו תחת המערכה, לא ישדד ה' הטבע לעובדי ע"ז. אבל אחר שמצד הטבע לא היתה הרעה עתידה לבא עליהם, רק ה' יעד לעשות הרע ע"י עונש השגחיי, וכששבו על חטא גזל, לא עשה, והניחם להתנהג על פי הטבע והמערכה". ובהמשך שם מבואר שהנהגה זו באה ממדת הרחמים, שנאמר [יונה ד, י-יא] "ויאמר ה' אתה חסת על הקיקיון אשר לא עמלת בו ולא גדלתו שבן לילה היה ובן לילה אבד ואני לא אחוס על נינוה העיר הגדולה אשר יש בה הרבה משתים עשרה רבו אדם אשר לא ידע בין ימינו לשמאלו ובהמה רבה". @**ואודות שאם**^ המצריים היו עושים תשובה אזי לא היו טובעים בים, הנה אמרו במדרש [ילקו"ש ח"א סוף רמז רלד], שבעת קריעת ים סוף "ירד סמאל ואמר לפניו, רבונו של עולם, לא עבדו ישראל עבודה זרה במצרים, ואתה עושה להם נסים. והיה משמיע קולו לשר של ים, ונתמלא עליהם חמה ובקש לטבען. מיד השיב לו הקב"ה, שוטה שבעולם, וכי לדעתם עבדוה, והלא לא עבדוה אלא מתוך שעבוד ומתוך טרוף דעת, ואתה דן שוגג כמזיד ואונס כרצון". וכתב על כך המשך חכמה [שמות יד, כט] בזה"ל: "הם [ישראל] עשו תשובה על ע"ז, שהאמינו בה', וכן מלו עצמם ובשר בניהם ועבדיהם. ולכן לא היה לצעוק להס"ם על שהשם יתברך עשה להם נסים במצרים בהוציאם ביד רמה בעמוד אש וענן. רק כאן שאמרו מצרים [שמות יד, כה] 'אנוסה מפני ישראל כי ה' נלחם להם במצרים', הלא הודו כי ה' נלחם, וחזרו בהן לנוס מפניהם, אם כן גם הם עשו תשובה. על זה צעק [הס"ם] הלא גם ישראל עבדו ע"ז במצרים ונמחל להם, א"כ מפני מה הללו נצולים והללו יהיו נטבעים. על זה השיב הקב"ה 'שוטה כו', וכי מפני ישוב [הדעת] עבדוה, הלא לא עבדו אלא מתוך שעבוד ומתוך טרוף דעת'. אבל התשובה שפירשו [ישראל] מע"ז, ושחטו תועבת מצרים לעיניהם, היו מתוך הישוב... אבל המצרים הוא להיפך, דעבדו ע"ז מתוך ההרווחה והשלוה, והתשובה היתה מתוך הטרוף, שנהממו בים, ולכן הם נטבעים וישראל עושה להם נסים".

<> כמו שנאמר על יונה הנביא [יונה ד, ב] "ויתפלל אל ה' ויאמר אנה ה' הלוא זה דברי עד היותי על אדמתי על כן קדמתי לברח תרשישה כי ידעתי כי אתה אל חנון ורחום ארך אפים ורב חסד וניחם על הרעה". ובתחנון של שני וחמישי אומרים "והסר ממנו מכת המות כי רחום אתה, כי כן דרכך עושה חסד חנם בכל דור ודור". ובתפילה זכה אומרים "כי דרכך להאריך אפך ומדתך להעביר קצפך ומנהגך לרחם על בריותיך, וביותר לשבים אליך ומודים לפניך ועוזבים ומתנחמים על פשעיהם... ומציל את נפשו מדינה של גיהנם". ובתפילת ליל יוה"כ אומרים "דרכך אלקינו להאריך אפך לרעים ולטובים והיא תהלתך". ואמרו חכמים [ברכות י.] "אמר ליה [ישעיה לחזקיה] כבר נגזרה עליך גזירה ["שתמות" (רש"י שם)]. אמר ליה, בן אמוץ, כלה נבואתך וצא, כך מקובלני מבית אבי אבא ["דוד" (רש"י שם)], אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים... שנאמר [איוב יג, טו] 'הן יקטלני לו איחל'".

<> פירוש - אלו שני דברים שקולים ושוים.

<> מה שכתב "סדר מיוחד", ולא "סדר" סתם, יוסבר על פי דבריו בתפארת ישראל פ"ו [קא:], שהביא שם מאמר חכמים [ברכות לג:] "האומר 'על קן צפור יגיעו רחמיך'... משתקין אותו... מאי טעמא... מפני שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים, ואינן אלא גזרות", וכתב לבאר בזה"ל: "פירוש, שאין ראוי שיהיו מדות השם יתברך אשר הוא מנהיג עולמו בתמידות על ידי רחמים, רק בדין ובגזרה, כי הגזרה הוא לפי חכמתו יתברך, ודבר זה ראוי למלך אשר מולך על הכל, להנהיג באמת וביושר. אבל הרחמנות אין בו מדת אמת, כי מרחם אף שאינו ראוי. ועם כי הוא יתברך עושה בודאי רחמים עם הבריות, מכל מקום עיקר המדה שהיא בתמידות הוא מדת הדין, שבה מנהיג את עולמו. ולכך תמצא בכל מעשה בראשית [בראשית פרק א] שם 'אלקים', לפי שבראו בדין, ומנהיגו בדין. רק ראה הוא יתברך שאי אפשר לעולם לעמוד בדין, שתף עם הדין מדת רחמים [רש"י בראשית א, א]. ומכל מקום הנהגה התמידית היא דין, לפי שהוא יושר, ודבר זה ראוי. והאומר 'על קן צפור יגיעו רחמיך', הוא עושה מדותיו, שהוא יתברך מנהיג בהן עולמו, רחמים, שהוא מנהיג עולמו בתמידות ברחמים. ודבר זה הוא יציאה מן היושר, מה שאין ראוי" [ראה להלן פ"ט הערה 279]. וכן בדר"ח פ"ד מט"ז [שכז:] ביאר שההנהגה של [שמות לג, יט] "וחנותי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם", שאמרו על כך חכמים [ברכות ז.] "אף על פי שאינו הגון", היא דבר ש"אינו תמיד, רק לפי שעה". לכך ההנהגה של רחמים היא לפי "סדר מיוחד", ולא לפי סתם סדר, כי היא אינה הנהגה תמידית, לעומת סתם סדר שהוא הנהגה תמידית, וכמו שכתב בתפארת ישראל פט"ז [רלז.]: "כל הנמצאים... הם מסודרים ועומדים תמיד כסדרם" [הובא למעלה הערה 68].

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 132]: "וכאשר נאמר שאין הידיעה עצמותו, שוב לא יקשה לך כלל כי תהיה ידיעתו משתנה ויהיה עצמותו משתנה, כי אין עצמותו הידיעה, רק הוא יתברך מתואר שיודע כל... לכך מה שאמר שהיה משתנה רצונו, אין זה שנוי בו חלילה, כמו שלא שייך שנוי בו בשנוי הפעולות". ויש להבין מדוע כדי ליישב את ההערה שהעיר למעלה ["ואין לומר בזה (שתשובה ורחמים מועילים לשנות המסודר) שנשתנה דעתו ורצונו יתברך"] הוצרך לומר כאן שתי נקודות; (א) יש סדר מיוחד לרחמים. (ב) שנוי רצון אינו שנוי בעצמותו יתברך, ומדוע לא היה מספיק לומר רק את הנקודה השניה. זאת ועוד, כי עד כה הזכיר פעמיים רק את הנקודה השניה [למעלה לאחר ציון 132, ולאחר ציון 187], ומה ראה כאן להזכיר גם את הנקודה הראשונה. ונראה, שכאן נתווסף ענין חדש שלא הובא עד כה, והוא שהנסים מסודרים ברצונו הקדום של הקב"ה מששת ימי בראשית. וכאשר אמרינן שאם המצריים היו עושים תשובה הם לא היו טובעים בים סוף, יש בכך בטול הנס, וזהו עקירה מן הסדר. לכך כאן מתעוררת שאלה חדשה שלא נשאלה עד כה, והיא מדוע הקב"ה יחרוג מהסדר וינהג שלא לפי הסדר. ועל כך מיישב המהר"ל שאף הנהגת רחמים אינה יציאה מהסדר, אלא הנהגה על פי "סדר מיוחד". נמצא שכאשר הקב"ה מבטל הנס מחמת התשובה והרחמים, אין בכך חריגה מן הסדר, אלא מעבר מסדר לסדר, ובכך מיושבת שאלה זו. אך עדיין יש מקום להקשות, שנהי שאין בזה חריגה מן הסדר, אך יש בזה שנוי רצון. ועל כך חזר וביאר ששנוי רצון אינו שנוי בעצמותו יתברך, וכפי שביאר פעמיים למעלה.

<> עד כה הביא תשע נקודות שהפילוסופים העירו [רובם בשם הרלב"ג]; (א) התחדשות הנס היא שנוי רצון ודעת אצל ה' יתברך [למעלה לאחר ציון 109]. (ב) עצמותו של הקב"ה היא שכל מופשט [למעלה לאחר ציון 138]. (ג) איך יתחייב מן השכל הפשוט דבר גשמי [לפני ציון 149]. (ד) הקב"ה משתתף עם הנמצאים בכך שיכלול אותם בשם הויה [למעלה לאחר ציון 151]. (ה) אם אין עצמותו שכל וגשם, אם כן מהו עצמותו ה' יתברך [למעלה לאחר ציון 155]. (ו) מי פועל הנסים; הקב"ה, מלאך, או נביא [למעלה לאחר ציון 161]. (ז) אם נאמר שהקב"ה פועל הנסים, תהיה פעולת השכל פועל יותר נבחר, שהוא טוב בעצם [למעלה לאחר ציון 168]. (ח) אם הנסים מסודרים מהקב"ה ברצונו הקדום, מה הצורך בנביא שיעשה הנס [למעלה לאחר ציון 186]. (ט) אם אין הנסים מסודרים מהקב"ה מראש, יתחייב לו שנוי רצון [למעלה לפני ציון 187]. ועל כל הנקודות האלו המהר"ל השיב אחת לאחת, וכמפורט במקומות הנ"ל. לכך כתב כאן "כלל הדבר שכל דבריהם לא יתנו האמת בשום דבר כלל". ומעתה יביא עוד כמה נקודות שהעירו הפילוסופים, ושוב ידחה אותן אחת לאחת.

<> משמע מלשונו שיש מקום אחר שיאריך בדבר זה. וכאמור למעלה [הערה 41] נראה שרומז לדברים שהיו אמורים להיות בספר הגדולה, ולא זכינו לאורו.

<> הרלב"ג במלחמות ה', וראה הערה הבאה.

<> לא מצאתי בפירוש שהרלב"ג הקשה כן, אך מכלל דבריו במלחמות השם מאמר ו ח"ב פי"ב [עמודים 456-458] עולה כן. ואין להקשות שלהלן יביא שהרלב"ג אינו מודה כלל בעמידת השמש, וכיצד יתכן שהרלב"ג ישאל שאלה מדבר שאינו מודה בו. כי מחמת קושיא זו גופא [וקושיות נוספות] מיאן לבאר את עמידת השמש כפשוטה, אלא ביאר זאת בדרך רחוקה, וכמו שיביא להלן משמו. ואודות שהקב"ה חפץ בסדר, ולא ביציאה מן הסדר [ומדוע שיעשה נסים אם הם חריגה מן הסדר], כן כתב בגו"א דברים פ"ל אות א [תסג:], וז"ל: "כי השם יתברך ברא העולם על סדרו, ויהיה כל נברא במקום שנתן לו השם יתברך. והגלות הוא שינוי סדר בעולם, שיהיה גולה ממקומו המיוחד והמסודר לו... שהגלות היפך רצונו אשר סדר העולם. וכאשר שב למקומו, גם כן דעתו יתברך שב ונח ושקט". ובתפארת ישראל פ"ס [תתקמה.] כתב: "שכרן של רשעים... חוץ מן הסדר, שיהיה לרשע שכר טוב, והוא יתברך חפץ לשלם שכרו בעולם הזה... ולא יהיה עוד דבר שהוא שלא כסדר". ובנצח ישראל ר"פ לא [תקצד.] כתב: "כי הוא יתברך, אשר סדר העולם, וחפץ בסדר הנמצאים, מקוה ומצפה אל הגאולה". ושם בהמשך הפרק [תרה.] כתב: "כי הוא יתברך סידר המציאות, ועל דבר היוצא מן הסדר השם יתברך אומר 'אוי לי'... כי דבר זה כאילו היה חסרון במעשיו יתברך". ובאור חדש פ"ג [תרה:] כתב: "כי לפי הראוי והסדר אשר השם יתברך רוצה" [הובא למעלה הערה 73].

<> ראה למעלה הערות 99, 190.

<> כמו שנאמר [קהלת ג, יד] "ידעתי כי כל אשר יעשה האלקים הוא יהיה לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע וגו'". ואמרו חכמים [סנהדרין מב.] "אשר במאמרו ברא שחקים וברוח פיו כל צבאם חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם". ורש"י דברים ל, יט כתב "אמר להם הקב"ה לישראל, הסתכלו בשמים... שמא שנו את מדתם, שמא לא עלה גלגל חמה מן המזרח והאיר לכל העולם... הסתכלו בארץ... שמא שנתה מדתה, שמא זרעתם אותה ולא צמחה, או שמא זרעתם חיטים והעלתה שעורים". ולהלן פל"ט [ד"ה ומזה תראה] כתב: "אין לבריאה שנוי מה שנברא עליו... דבר שהוא בבריאה אין שנוי לו כלל, כי על מעשה אלקים אין להוסיף ואין לגרוע". ובדר"ח פ"ה מ"ו [קפט.] כתב: "מפני שהשם יתברך השלים העולם, 'ואין חדש תחת השמש' [קהלת א, ט] שיהיה השם יתברך עושה בריאה חדשה בעולם. כי דבר זה אין ראוי, שיהיה זה נחשב חורבן העולם עם קיומו, וכאילו היו שני הפכים ביחד, כי עם קיום העולם יהיה נמצא חורבנו. ואין ספק כי אם לא שָׂם השם יתברך בכח העולם לקבל שנוי כמו זה, היה כאן חורבן העולם, ודבר זה לא יתכן לומר כלל. ולפיכך אמרו 'תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית' וכו'". ובתפארת ישראל ר"פ מט [תשסח.] כתב: "מן הדברים אשר הם גלוים וידועים, ומעיד עליו השכל, אחר שנמצאו הדברים הטבעיים אשר ברא השם יתברך, 'חוק נתן ולא יעבור' [תהלים קמח, ו]... אינם משתנים... שסידר השם יתברך כל המציאות בכללו, ו'מעשה אלקים אין להוסיף ואין לגרוע', וכאשר יש תוספת או גרעון בסדר מציאות העולם, הוא חורבן כל העולם". וכן חזר וכתב שם פס"ז [תתרנה.], וראה להלן הערה 223, והקדמה שלישית הערה 73. ובנצח ישראל פי"א [רצא.] כתב: "כי כך גזר השם יתברך, כמו שסידר הבריאה כל אחד ואחד בסדר הראוי לו, שלא ישנה אחד מהם סדרו שנתן לכל אחד, כמו שתקנו 'חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם', ואין ספק שחוק הזה נתן להם בגזירה, שכך גזר השם יתברך... כי כל מעשי השם יתברך אשר ברא בעולמו, אי אפשר לומר שיהיה בהם חילוף ותמורה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקמא.] כתב: "מעתה 'אין חדש תחת השמש' [קהלת א, ט], כי השם יתברך ברא כח הטבע שיהיה נוהג כמנהגו לעולם". ובח"א לשבת לא: [א, יט:] כתב: "הטבע הולך תמיד, ואין אל הטבע שנוי כלל".

<> כמו שבסמוך יביא את הפסוק [ישעיה כו, ד] "כי בי-ה ה' צור עולמים". ובבאר הגולה באר השני [קנב:] כתב: "לפיכך ספר יצירה, שבו הזכרת שמותיו יתברך אשר בהם ברא עולמו, 'כי בי-ה ה' צור עולמים', שכל העולם נברא בשמותיו". ובח"א לע"ז ג: [ד, כד:] כתב: "כי הוא יתברך ברא העולם בד' אותיות של השם הגדול", ושם ביאר כיצד ארבע האותיות באות מכח שתי האותיות הראשונות של השם הנזכר בפסוק "כי בי-ה ה' צור עולמים". וכן הוא בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח.], וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 96. ובבאר הגולה באר הרביעי [תקכא:] ביאר כי שם י-ה מורה על הבריאה, ושם הויה מורה על הקיום, וכלשונו: "שם י-ה לומר כי מאתו נברא ומשתלשל הכל, וזה מורה שם י-ה, שהרי 'בי-ה ה' צור עולמים', כי ביו"ד משמו ברא העולם הבא, ובה"א ברא העולם הזה. ואחר כך הזכיר שם הויה, כי אחר שבראם והוציאם לפעל, הם צריכים אל התמדת הויה המקוימת, וזה נתן להם בשם הויה, כי כן מורה שם של הויה, על הויה תמידית מקוימת. ודבר זה ידוע למשכילים בחכמה, כי משם הזה נמצא הויה התמידית המקוימת ועומדת". ובח"א לשבועות לט. [ד, טז.] כתב: "ומה שאמר [שם] שכל העולם נזדעזע בשעה שאמר [שמות כ, ז] 'לא תשא וגו'', כל זה מפני כי בשמו יתברך נברא הכל, ומאחר שבשמו יתברך נברא הכל, ובשעה שאמר 'לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא', אם כן אי אפשר שיהיה אדם בעולם שישבע בשמו לשקר, כי בזה בטל העולם, וזהו הזדעזעות העולם בודאי". ובח"א לערכין טז. [ד, קמ:] כתב: "בשמו יתברך ברא הכל ומקיים הכל... ולכך כאשר אמר 'לא תשא שם ה' אלקיך לשוא' נזדעזע כל העולם, כיון שבשמו מקוים הכל". ובדרוש לשבת תשובה [סז:] כתב: "כי אין שמו יתברך כמו שם בשר ודם, אבל בשמו יתעלה ברא הכל בשתי אותיות בלבד, ואם כן כאשר מזכיר שמו זהו פריקת עול ומורא של הקב"ה". וראה להלן הערות 206, 221.

<> אודות ששמו יתברך הוא נצחי וקיים לעד, כן נאמר [שמות ג, טו] "זה שמי לעולם וזה זכרי לדור דור". וכן נאמר [תהלים קלה, יד] "ה' שמך לעולם זכרך לדור ודור". ולהלן פס"ב [ד"ה ועוד יש] כתב: "שבא ליתן ההלל אל הקב"ה... מצד הנצחית שאין הפסק אליו... וכנגד הנצחית אמר [תהלים קיג, ב] 'יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם', כלומר שהוא נצחי בכל זמן, שמו מבורך ואין הפסק". וצרף לכאן דבריו בגו"א בראשית פי"ז אות ג [רעג:], שכתב: "דע, כי הוויות התורה הם מקויימים נצחיים, לא ישתנו, כי ענין התורה והוויותיה באים ממקום שהוא למעלה מן ההפסד. לכך האותיות בתורה... ראוי להם הנצחיות ולא השינוי, כי התורה לא תפול תחת השינוי". והואיל ו"יש בידינו קבלה של אמת, כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה" [לשון הרמב"ן בהקדמתו לחומש, ומקורו בזוה"ק ח"ב פז.], לכך ברי הוא ש"שמו יתברך נצחי קיים לעד". ובודאי האיסור של מחיקת שמו יתברך [מכות כב., רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ו ה"א, ושו"ע יו"ד סימן רעו ס"ט] מורה על יסוד זה.

<> ואמרו על כך חכמים [מנחות כט:] "אלו שני עולמות שברא הקב"ה, אחד בה"י, ואחד ביו"ד... העולם הזה בה"י, והעולם הבא ביו"ד". ורש"י [בראשית ב, ד] כתב "בהבראם - בה' בראם, שנאמר 'בי-ה ה' צור עולמים', בב' אותיות הללו של השם יצר שני עולמים". ולהלן ר"פ נט כתב: "כי בשם י-ה ברא בו שני עולמים, העולם הזה והעולם הבא, שנאמר 'כי ביה ה' צור עולמים'... כי בכח השם הזה ברא הכל", וראה למעלה הערה 204. @**דוגמה ליסוד זה**^; בהקדמה לאור חדש [קכז.] כתב: "כי זה עצם ישראל שהם אל השם יתברך, כאשר מורה שם 'ישראל', אשר חתם בשמם שם 'אל', ודבר זה קיום ישראל. שאף אם הם פזורים ומפורדים בין אומות העולם, לא הוסר משמם שם 'אל'" [ראה להלן פ"ג הערה 69]. הרי שקיום ישראל נובע מחמת ששמו יתברך חל עליהם ["ושמך הגדול והקדוש עלינו קראת" (תפילת שלש רגלים)], וכך מעשה בראשית קיימים משום שהם נובעים משמו יתברך.

<> "כאשר" - כפי שאשר.

<> לשונו בדר"ח פ"ה מ"ו [קצ:]: "והתנאי הזה, כי העולם הטבעי הזה קשור עם עולם הנבדל, ומפני שקשור עולם הזה עם עולם הנבדל, ולא נעשה מחיצה ביניהם, ומעתה לא נחשב כאן חורבן לעולם הטבעי. כי לכך נקשר העולם הזה עם עולם הנבדל, כי בעת הצורך מתדבק עולם הזה הטבעי בעולם הנבדל ונעשה הנס. ולא הניח העולם הזה לגמרי ביד הטבע, שאז היה כאן שנוי העולם כשיהיה נס... ולפיכך אמר 'תנאי וכו'', כלומר שלא מסר העולם אל הטבע לגמרי, רק היה מקשר עולם הטבעי בעולם הנבדל שיהיה כח עליו לשנותו, ואין כאן שנוי בריאה. כאילו היה הנס גם כן מענין העולם הזה שברא השם יתברך בששת ימי בראשית... והתנה הקב"ה עם העולם, כלומר שלא מסר אותו אל הטבע לגמרי, רק בעת שירצה הקב"ה יחדש נפלאות כרצונו, ובזה אין כאן חורבן לעולם אשר בראו הקב"ה" [ראה למעלה הערות 55, 58, 191].

<> אודות שהנסים נעשים על ידי שמו יתברך, כן כתב להלן ר"פ לט, וז"ל: "כי ביציאת מצרים עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות, מורים לך כי שם ה', הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות, השם הזה נקרא עליהם... שהרי עשה עמהם נפלאות". ולהלן פס"ד [ד"ה ונזכרו שלש] כתב: "כי הנסים עושה בשמו הגדול, כאשר ידוע". ואמרו חכמים [סנהדרין פב:] "ששה נסים נעשו לו לפנחס", ובח"א שם [ג, קעב.] כתב: "כי הניסים מצד עצמם ראוים שיהיו ששה הניסים, כנגד הוי"ו של שמו הגדול שממנו הניסים. והראה לו הקב"ה כי נעשה לו ניסים גמורים עד שהיו ששה ניסים". ובח"א לסנהדרין צב: [ג, קפז.] כתב: "ותוכל להבין כי שש נסים מורה על שלימות הניסים, כי הניסים הם מצד הוי"ו של שמו הגדול, אשר משם נעשים הניסים בעולם, וכל הניסים שייכים לדבר זה". וקודם לכן, בח"א לסנהדרין סז: [ג, קסו:] כתב: "יכול אדם להתפלל אל השם יתברך, ומזכיר שמו יתברך, והוא נותן לו ומחדש ניסים ונפלאות". ובגו"א ויקרא פכ"ב אות לח כתב: "כי הנס הוא גם כן קדושה לשמו יתברך". ובגו"א במדבר פי"א אות ו כתב: "נעשים הנסים והנפלאות בכח השם הגדול". ובאור חדש פ"ו [תתרח:] כתב "שמו הגדול מחדש ניסים... כי שם הכתיבה [שם הויה שנכתב] ממנו הם נסים ונפלאות בעולם". וראה להלן הערה 355.

<> נמצא ששם הויה גופא מורה על כך; כי באותיות יו"ד ה"א נבראו העולם הזה והעולם הבא [מנחות כט:], ואילו מהאות וי"ו של שם הויה באים הנסים לעולם, וכפי שנתבאר בהערה הקודמת. הרי שהעוה"ז והנסים באים משורש אחד [שם הויה], לכך בודאי שאין סתירה ביניהם, כי אז הם היו בגדר הפכים זה לזה, וההפכים לא יהיו בנושא אחד, וכפי שכתב בדר"ח פ"ה מט"ז [שצב:], וז"ל: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש. ולפיכך אי אפשר לשני דברים שהם מחולקים שיעמדו יחד, שאם כן היו שני הפכים בנושא אחד". @**ובבאר הגולה**^ באר השני [קנ.] הביא את דברי הגמרא [סנהדרין סז:] שהאמוראים עסקו בספר היצירה ויצרו עגל. ושם [קנא:] ביאר מדוע אין בזה איסור כישוף [דברים יח, י-יא], וז"ל: "כי מה שעסקו בספר יצירה, ואברי להו עגלא תלתא, הוא מותר לגמרי. כי זהו דרך סדר העולם ומנהגו, שהוא יתברך מבטל גזירת עליונים, ומושל עליהם. ומפרשים חכמים שלכך נקרא הוא יתברך בשם 'שדי', שהוא שודד מערכות צבא עליונים. ואם כן למה יהיה דבר זה אסור, דבר שהוא לפי מנהג העולם. שהוא יתברך נקרא כך על שם שהוא יכול ומושל על צבא עליונים, והוא יכלתו וגבורתו בעולם. והוא כמו שאר תפילה, בשביל שהוא קורא השם יתברך, מבטל הגזירה שנגזר עליו. ולפיכך ספר יצירה, שבו הזכרת שמותיו יתברך אשר בהם ברא עולמו, 'כי ביה ה' צור עולמים' [ישעיה כו, ד], שכל העולם נברא בשמותיו, אין זה דבר יוצא מסדר עולם, אף כי הוא מבטל טבעי הדברים והמנהג. דאם לא כן, היה אסור התפילה, כי התפילה מבטלת גם כן גזירת עולם הזה. וכן גם הדברים הטבעים יכול לבטל על ידי שמו יתברך. ודבר זה בודאי מותר, כי אל השם יתברך בודאי כח לבטל טבעי הדברים, ואין זה דבר יוצא מסדר העולם". והם הם הדברים שנתבארו כאן; כשם שהנס לא סותר לטבע, כי אף הנס משתייך לסדר העולם, כך יצירת עגלא על ידי ספר היצירה לא סותר לסדר העולם, ולכך אינו בגדר של "כשפים".

<> לאחר ציון 67, ויובא בהערה הבאה.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 67]: "כי מי שאמר כי הנסים אשר יבאו מן השם יתברך אין להם כלל סדר מושכל, אין הדבר כך כלל. אבל כמו שיש לעולם הטבע סדר מסודר, נוהג על פי טבעו, כך יש לנסים סדר גם כן. כי הנסים בעולם, במה שיש לעולם קשור וחבור והתאחדות עם העולם הנבדל, ויש לזה סדר מסודר, כי אין הדבוק ההוא רק בסדר מסודר, ומפני זה לא יתחדשו הנסים רק בזמן מן הזמנים, ואינם תמידים. וכאשר נתן השם יתברך הַמָּן לישראל [שמות טז, לה], אל תאמר כלל שלא היה זה בסדר הראוי במציאות, והיה סדר עולם אז יוצא חוץ למציאות אשר ראוי שיהיה נוהג. כי כשם שראוי לעולם להיות נוהג על פי טבעו והנהגתו, כך ראוי לישראל, במה שהם דבקים בעולם הנבדל, שיהיו להם נסים מסודרים. הנה יש לנסים סדר מסודר מן השם יתברך, ואין דבר מן הנסים יקרא שנוי בנבראים, כי אנו אומרים כי הכל בסדר מסודר מן השם יתברך. לכך טעה ולא ידע המתפלסף דבר זה כלל, שאם ידע דבר זה היה לו להשיב אל לבו אף לפי אמונתו כי העולם על פי הסדר שסדר אותו יתברך, כמו כן יש לנפלאות סדר מסודר מאתו יתברך גם כן, ואין זה שנוי ממה שסדרו עליו. כי כמו שהשם יתברך סדרו על טבעו לפי הציור והמושכל, כך סדרו על דבר הבלתי טבעי לפי הציור והמושכל, ועוד יתבאר ענין זה". וראה להלן הערה 417.

<> לשונו להלן שלהי פס"ד: "'מאת ה' היתה זאת היא נפלאת בעינינו' [תהלים קיח, כג], שהוא דבר שלא בטבע, והשם יתברך סדר זה היום מששת ימי בראשית. כי כל נס ופלא שהשם יתברך עושה שלא בטבע, הוא נברא בששת ימי בראשית, כמו שהארכנו בהקדמה, ושם נתבאר באריכות". והשפת אמת בליקוטים לחנוכה כתב: "כי באמת גם לנסים יש סדר מיוחד, כמו שכתב המהר"ל בספר גבורות ה' בהקדמה. וכן שמעתי מאא"ז מו"ר זצלה"ה שקורין ליל פסח 'סדר', לומר שגם לניסים יש סדר". וכן כתב בויקרא שנת תרנ"ד, וז"ל: "שמעתי מפי מו"ז ז"ל על שקורין ליל פסח 'סדר', וכן אומרים 'חסל סידור פסח', לרמוז למה שכתב המהר"ל ז"ל כמו שיש סדר לטבע, כן יש סדר מיוחד לנסים ונפלאות". וכן כתב בויקרא פסח, שנים תרל"א, תרל"ג, ותרמ"ב. ובספר שכר שכיר [לגאון רבי יששכר מאיר זצ"ל, שמות, עמודים נב-נג] כתב: "כתב המהר"ל בהקדמה לגבורות ה' שיש סדר לנסים. כלומר כל הבריאה כולה נבראה בעשרת המאמרות, והם החוקים של הטבע, שהחוקיות של הטבע הוא קידוש ה', 'כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד' [תהלים לג, ט], שהציווי של עשרת המאמרות של מעשה בראשית חי וקיים, ומבלי ציווי ה' שקיים כל שעה, היתה כל הבריאה חוזרת לאין ולתוהו ובוהו. וכאשר נעשה נס קריעת ים סוף, הים היה צריך לעבור על 'הוא צוה ויעמוד' על הדיבור של [בראשית א, ט] 'יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד'. אם כן יש בזה ביטול דבר ה' בבריאה, וביטול הקידוש ה' של הבריאה כולה, כמו שכתוב [תהלים יט, ב] 'השמים מספרים כבוד קל ומעשה ידיו מגיד הרקיע', שכל הבריאה כולה משבחת ומפארת את בוראה על ידי שכולם ממלאים את הצווי של המאמרות של מעשה בראשית. ועל זה אמר המהר"ל 'יש סדר לנסים'. שמתחילת הבריאה נבראו שלעתים מסוימות יתבטלו מחוקיותם כדי להראות גבורתו ועוזו, שמשגיח על ישראל בהשגחה פרטית. והואיל וכך התנה מתחילת הבריאה, א"כ אין בקריעת הים ביטול מעשרת המאמרות, שעצם המאמר של 'יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד' נאמר עם התנאי שיתבטל ויבקע בפני עם ישראל בעת שפרעה רודף אחריהם". וראה להלן הערה 417.

<> מבאר הסבר שני מדוע אין בעשית נסים ביטול סדר הטבע. ועד כה ביאר שיש גם סדר לנסים כפי שיש סדר לטבע, לכך המעבר מטבע לנס הוא מעבר מסדר לסדר. ומעתה יבאר שהואיל והנס אינו אלא לשעה, אין בכך ביטול לסדר הטבע.

<> כי הנס אינו תמידי, אלא חוזר לבסוף לטבע. והמטה שנהפך לנחש [שמות ד, ג], לבסוף חזר להיות מטה, וכמו שמבאר והולך. ואודות שהנס אינו תמידי, אלא לשעה, כן כתב בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [סא.], לגבי שהאבנים מתחת לראשו של יעקב נעשו לאבן אחת [רש"י בראשית כח, יא], וז"ל: "בעת המראה היו האבן אחד כאשר עלה יעקב במעלתו, ואחר כך חזר להיות כמו בראשונה, כמו הרבה נסים, שהיה המטה לנחש, שחזר לקדמותו". ובנצח ישראל פ"נ [תתיג.] כתב: "הנס הוא לצורך שעה", ושם הערה 38. וראה באר הגולה באר הששי [שלג:], ונר מצוה [קי.]. וראה להלן הערה 411.

<> כי חריגה לשעה אחת אינה נחשבת ליציאה מן הסדר. וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ב [נב:], וז"ל: "הנס אינו מענין העולם, שאינו בטבע, מכל מקום הוא לשעה בלבד, ולא נקרא זה שהוא יוצא מן סדר העולם". ובנצח ישראל פ"א [יג:] כתב: "כי הוא יתברך המסדר המציאות, אי אפשר שיבוא מאתו דבר יוצא מן הסדר, כי אם לפי שעה... שאין זה נקרא יציאה מן הסדר המציאות דבר שהוא עונש לשעה אחת". וכן זו הסבה שהוראת שעה אינה נחשבת לעקירת דבר מן התורה, וכמפורש ברמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ט ה"ג שכתב אודות מעשה אליהו הנביא [שהקריב בחוץ (מ"א יח, ל-מ), והיתר היה מצד הוראת שעה (יבמות צ:)], וז"ל: "ואילו שאלו את אליהו ואמרו לו היאך נעקור מה שכתוב בתורה [דברים יב, יג] 'פן תעלה עולותיך בכל מקום'. היה אומר לא נאמר אלא המקריב בחוץ לעולם חייב... אבל אני אקריב היום בחוץ בדבר ה' כדי להכחיש נביאי הבעל". הרי שביאר ש"הוראת שעה" מועילה שמעשה זה לא יחשב כעקירת דבר מהתורה, כי עקירה לשעה אינה נחשבת יציאה מן הסדר. ובפחד יצחק פסח, קונטרס רשימות ה, אות ח, כתב: "החוק השולט בהופעת הנסים גוזר אין לו לנס אלא שלטון זמני. כלומר כל נס מוכרח הוא להיות נתון בין שני הגבולים של זמן. זאת אומרת כל נס אין הופעתו אפשרית אלא בתורת הוראת שעה... כשם שבתורה אנו אומרים באמונה שלימה שזאת התורה לא תהא מוחלפת... ומ"מ יתכן בו עקירה לשעה לצורך מיוחד, כמו כן עקירתו של חוק הטבע לא תתכן כי אם בתוך הגבולים של זמן מסויים". וראה להלן הערה 313.

<> "הרי זה מחרף ומגדף - שנביאים הראשונים תיקנו לומר בפרקים לשבח והודיה, כדאמרינן בערבי פסחים [פסחים קיז.], וזה הקוראה תמיד בלא עתה אינו אלא כמזמר שיר ומתלוצץ" [רש"י שם]. אמנם המהר"ל יבאר זאת בפנים אחרות.

<> פסחים קיז. "נביאים שביניהן תקנו להן לישראל שיהו אומרין אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן". וכתבו תלמידי רבינו יונה [ברכות ח. בדפי הרי"ף] בזה"ל: "שבשעה שהיה לכל ישראל צרה, והיה הקב"ה עושה עמהם נס, היו עושים יו"ט והיו אומרים הלל, והיו חייבין לברך על קריאתו... ועיקר התקנה לא היתה אלא בנס שנעשה לכל ישראל". ועיין תוספות [סוכה מד:] שאין אומרים הלל על צרה שנגאלו ממנה אלא בנס שנעשה לכל ישראל, אבל בנס שנעשה ליחיד לא התקינו לומר הלל.

<> יש להעיר, כי למעלה ביאר שיש סדר לנסים, ואילו כאן כותב שהנהגה נסית היא "כאילו העולם אינו נוהג על הסדר". ואין לומר שסדר לנסים נאמר רק לפי הסברו הראשון, אך כאן איירי לפי הסברו השני, שלפי זה דברי הגמרא [שבת קיח:] "הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף" יהיו מוסברים רק לפי הסברו השני, ולא לפי הסברו הראשון, וזה לא יתכן שגמרא ערוכה תעמוד כנגד הסבר אחד. ובעל כרחך לומר שאע"פ שיש סדר לנסים, ולכך אין הם נחשבים ליציאה מן הסדר, זהו רק בנסים הנוהגים מפעם לפעם, שאין בהם ביטול לסדר הטבע, כי אף נסים אלו נוהגים גם כן על פי סדר מסוים. אך אם נסים כאלו יהיו נוהגים מדי יום ביומו [כפי שסובר "מי שאומר הלל בכל יום"], בודאי שנסים כאלו יעמדו כנגד הסדר הראוי לעולם הטבעי, ויחשבו ליציאה מן הסדר.

<> מוסיף כאן תיבת "חכמה" ["ואין זה חכמה וסדר אל הנבראים"], כי הסדר מורה על החכמה שיש בדבר, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מ"ז [רלג.], וז"ל: "תחלה יש לך לדעת כי כל השבע מדות שנאמרו כאן שיש אל השכל ["שבעה דברים בגולם ושבעה בחכם. חכם אינו מדבר בפני מי שהוא גדול ממנו בחכמה ובמנין, ואינו נכנס לתוך דברי חברו וכו'" (המשנה שם)], היינו שאינו יוצא מן הסדר הראוי מה שהדעת מחייב. והשכל משער כל הדברים ומגביל אותם, והיוצא מן הסדר הראוי אין ספק שהוא יוצא מן השכל, כי הסדר הוא עצם השכל. ולפיכך כל ענין החכם ומדות שלו משוער ומסודר". ובנתיב התורה פי"ג [תקטז.] כתב: "ודבר זה בודאי כי הדבר שהוא יוצא מן הסדר בדבר מה, אי אפשר שיהיה בו חכמה". ושם בהמשך הפרק [תקכא:] כתב: "גם כי כבר אמרנו כי התלמיד חכם ראוי שיהיה לו המדות שהם ראוים ומתיחסים אל השכל. וידוע כי השכל לא ימצא אצלו דבר היוצא מן הסדר, שאם הוא יוצא מן הסדר, דבר זה הוא כנגד השכל. לכך צריך שיהיה התלמיד חכם מסודר, ולא שיצא מן הסדר הראוי, שבזה מתיחס אל השכל שהוא מסודר". והביטוים "סדר שכלי" ו"סדר מושכל" מצוייים תדיר בספרי המהר"ל. וראה להלן הערה 250.

<> פירוש - הואיל והנבראים נבראו על ידי שמו של הקב"ה [כמבואר למעלה הערה 204], לכך אם הנבראים יצאו מן הסדר והחכמה, תהיה יציאה זו מתייחסת לשמו יתברך, וזהו חרוף וגדוף כלפי מעלה לייחס אליו יציאה מן החכמה והסדר.

<> "בזמן אחד" - ולא בתמידיות.

<> לשונו בתפארת ישראל ר"פ מט [תשסח.]: "מן הדברים אשר הם גלוים וידועים, ומעיד עליו השכל, אחר שנמצאו הדברים הטבעיים אשר ברא השם יתברך, 'חוק נתן ולא יעבור' [תהלים קמח, ו]... אינם משתנים... שסידר השם יתברך כל המציאות בכללו, ו'מעשה אלקים אין להוסיף ואין לגרוע', וכאשר יש תוספת או גרעון בסדר מציאות העולם, הוא חורבן כל העולם". וכן חזר וכתב שם פס"ז [תתרנה.], וראה למעלה הערה 203. ולשונו מורה על נקודה נוספת, והיא שהסדר גופא הוא קיום הדבר, וכפי שכתב בסמוך "שכל דבר שיש לו סדר מן השם יתברך, סדור שלו מקיים את הנמצא. כמו שהיה מתקיים משה מ' ימים בהר סיני בלא אכילה ושתיה [דברים ט, יח], כמו שאר בני אדם שהם מתקיימים על ידי אכילה ושתיה. כי משה רבינו ע"ה היה מקוים על ידי השם יתברך, וסדר הנסים של השם יתברך שעתה חפץ בזה, וסדר זה מקיים הנבראים", וראה להלן הערות 253, 298.

<> לשונו שם [ד"ה ובפרק כל כתבי]: "ובפרק כל כתבי [שבת קיח:] אמרינן האומר הלל בכל יום כאילו מחרף ומגדף כלפי מעלה. והטעם, שראוי שיהיה העולם נוהג כמנהגו, ובשביל שהעולם נוהג כמנהגו, מדותיו יתברך אמת. ואם לא היה זה שהעולם נוהג על מנהגו של עולם, אם כן מדותיו יתברך אינם אמתים חס ושלום, כי הרשעים ועובדי ע"ז בטובה, ואילו הצדיקים בצרה. אבל ענין הזה מפני שהעולם נוהג כמנהגו, ולפיכך אין הקב"ה מאבד הע"ז מן העולם... והגומר הלל בכל יום נראה שהוא אומר שבכל עת הקב"ה מנהיג עולמו בדרך נס, ואם כן למה הצדיקים בצרה והרשעים בטובה, ואינו מאבד הע"ז מן העולם. ואם כן חס ושלום אין ביכלתו, וזהו חרוף וגדוף... אבל האומר הלל בזמנה, אומר שהעולם נוהג כמנהגו, רק בזמנים מיוחדים ולדבר מיוחד, לא לכל דבר, משנה הטבע, רק העולם כמנהגו נוהג, והקב"ה מחדש נסים בזמן מן הזמנים, וזהו שבח לו".

<> אינו אומר ששני הטעמים הם דבר אחד [כפי שבדרך כלל אומר, וכגון להלן שלהי פכ"ח כתב: "ובספר גור אריה בפרשת צו תמצא פירוש אחר, אך כי הם קרובים ודבר אחד למבין", ושם בהערות נלקטו מקומות רבים שכותב כן], אלא אומר כאן שהם שני טעמים שונים, אך שניהם נכונים ואמתיים [ולא מצאתי בכל ספריו שיאמר "שניהם נכונים" חוץ מכאן]. והצד השוה לשני הטעמים הוא שהאומר הלל בכל יום סובר שהנהגת העולם היא הנהגה נסית, ולא טבעית, וכתוצאה מכך עולה שהנהגת הטבע בטלה ואינה קיימת. ובנקודה זו מתפצלים שני הטעמים; (א) לטעם שכתב כאן החירוף והגידוף שיש בזה הוא משום שהנהגה נסית תמידית היא יציאה מן הסדר והחכמה, והואיל והעולם נברא בשמו יתברך, יש בכך ליחס כלפי מעלה הנהגה שאינה מסודרת וחכמה. (ב) לטעם שכתב להלן פס"א החירוף והגידוף שיש בזה הוא משום שהנהגה נסית תמידית מחייבת הנהגה של "צדיק וטוב לו, רשע ורע לו". והואיל ובעולם יש הנהגה של "צדיק ורע לו, רשע וטוב לו", יש בכך ליחס כלפי מעלה אי יכולת לסלק את הרע.

<> הרלב"ג בספר מלחמות השם, מאמר ו, ח"ב פי"ב [עמוד 455].

<> לשון הרלב"ג שם במילואו: "ונאמר עוד שאי אפשר שיתחדשו הנפלאות בדברים אשר הציור במציאותם סותר נפשו, כאילו תאמר שישוב השחור לבן, והוא שחור... כי תכף שנניח דבר נמצא בזה התאר, הנה תהיה זאת ההנחה סותרת נפשה. וזה כי מה שהוא לבן איננו שחור, ויהיה אם כן הדבר האחד שחור ובלתי שחור יחד, וזה בתכלית הבטול... כי הסותרים לא יתקבצו יחד בנושא אחד". ופירושו, שאי אפשר שהנס יהפך את הדבר מהקצה אל הקצה, ויעשה את השחור ללבן, כי נס כזה סותר בעצם את נשוא הנס, וא"א שיהיו הפכים מתקבצים בנושא אחד. וראה להלן הערה 352.

<> פירוש - אע"פ שאי אפשר שיהיו שני הפוכים מתקבצים יחד בנושא אחד, מ"מ כאשר אחד ההפכים הוא טבעי, ורעהו אינו טבעי, אין זה הפכים "בנושא אחד", אלא בשני נושאים. וכגון כאשר הדבר הוא לבן מצד טבעו, והוא שחור מצד נס, שוב אין קושי לומר שהלבן והשחור נמצאים יחד בכפיפה אחת, וכמו שמבאר והולך. וראה להלן הערה 355.

<> לשונו להלן פכ"ז [ד"ה ויש לך]: "כי מה שנהפך המטה לנחש, אין זה נס עומד כלל, שהרי סופו לחזור להיות כבראשונה. ואילו היה המטה נחש לגמרי, נמצא מטה אלקים נפסד לגמרי. ואף כשחזר להיות מטה, היה זה בריאה חדשה לגמרי. אלא מתחלה כאשר נהפך המטה לנחש לא היה ראוי להתקיים, ואף בשעה שהיה נחש אין שם נחש גמור עליו... וכל נס שאינו שנוי גמור מענינו הראשון אינו חזק כל כך". ובגו"א שמות פ"ד אות ג [סה.] כתב: "מה שהיה המטה לנחש, לא היה נחש טבעי כמו שאר נחש, דאם כן היה מטה אלקים נשתנה לבריאה אחרת, וכאשר חזר להיות מטה היה זה בריאה חדשה, ואין ראוי לומר שיהיה מטה אלקים נפסד ונשתנה לבריאה אחרת. ולפיכך כאשר היה המטה נחש, לא נקרא עליו שם נחש גמור כמו נחש טבעי". והטעם שאי אפשר שיהיה מטה האלקים נפסד הוא משום שאין הפסד לדברים אלקיים, וכפי שכתב להלן ר"פ עב, וז"ל: "הדברים הטבעים ההפסד נמצא בהם ביותר, ודברים הבלתי טבעים מקוימים ביותר". ובגו"א דברים פ"י אות ג כתב: "הדברים אלקיים אין ראוי שיהיה הפסד להם". וכן כתב בגו"א שמות פ"ל אות כ [תיד:]. ובדר"ח פ"ד מ"ה [קיב.] כתב: "כי הדברים השכלים ראוי להם המציאות ביותר... כי אין ההעדר דבק בדברים השכלים". ובח"א לר"ה יז. [א, קיג.] כתב: "אין בצורה הפסד, רק ההפסד יגיע לחומר". וראה להלן הערה 359.

<> פירוש - אף שתאמר שהנחש היה נחש גמור [ולא שהיה חצי נחש וחצי מטה], ונבאר שבכדי למנוע הפסד למטה האלקים היה בכחו של הנחש הזה לחזור ולהיות מטה.

<> ו"סופו לחזור" להיות מטה מורה שיש בנחש "ענין מטה", כי תחילתו מטה, וסופו מטה, ולכך יש בו "ענין מטה" אף היותו נחש. ובנצח ישראל פי"א [רעח.] כתב: "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" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 40]. ולמעלה בהקדמה ראשונה [לאחר ציון 39] כתב: "האדם הנמצא בעולם הזה, שיהיה לו אריכות ימים, לא יפסד. שאם מת מיתה טבעית, לא נחשב מיתה, שיחזור להיות חי".

<> כפי שנאמר [בראשית מו, ח] "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה וגו'", ופירש רש"י שם "הבאים מצרימה - על שם השעה קורא להם הכתוב 'באים', ואין לתמוה על אשר לא כתב 'אשר באו'". ובגו"א שם [אות ד] כתב: "פירוש, אף על גב שבעת שכתב משה התורה כבר באו, ואם כן למה כתב 'הבאים' לשון הוה, אלא שכתב לך הכתוב על אותה שעה שבאו". והבית יוסף ביורה דעה ריש סימן צח כתב: "'קפילא' [נחתום] דקאמר תלמודא [חולין צז.] לאו דוקא... שכל הבא לטעום קרוי 'קפילא' על שם מה שהוא עושה באותה שעה, שהטעימה מלאכת נחתום היא".

<> פירוש - אפשר שיהיה דבר לבן שהשתנה על פי נס להיות שחור.

<> להלן [לאחר ציון 353], שביאר שהשמש שעמדה בימי יהושע, עמדה רק ליהושע, אך בשאר העולם המשיכה השמש להתנהג כדרכה. וראה להלן הערה 354.

<> לעומת לשון הפסוק [ישעיה מג, ט] "יתנו עדיהם ויצדקו וישמעו ויאמרו אמת".

<> הרלב"ג בספר מלחמות השם מאמר ו ח"ב פי"ב [עמוד 456]. וראה להלן ציון 314 שדוחה דברים אלו.

<> פירוש - אי אפשר שבגרמיים שמימיים [כגון השמש והירח] יהיה שנוי וחריגה ממסלולם הקבוע. וצרף לכאן דברי רש"י [דברים ל, יט] "אמר ליה הקב"ה לישראל, הסתכלו בשמים שבראתי לשמש אתכם, שמא שינו את מדתם, שמא לא עלה גלגל חמה מן המזרח והאיר לכל העולם, כענין שנאמר [קהלת א, ה] 'וזרח השמש ובא השמש'... ומה אלו שנעשו לא לשכר ולא להפסד, אם זוכין אין מקבלין שכר, ואם חוטאין אין מקבלין פורענות, לא שינו את מדתם אתם".

<> כן סובר הרלב"ג, וכמבואר למעלה הערות 91, 107, 170.

<> זהו המשך דברי הרלב"ג.

<> לשון הרלב"ג שם [עמוד 456]: "ועוד, כי מפני שהיה מציאות הנפלאות על צד ההטבה והחנינה, כמו שהתבאר, והיה מבואר ממה שקדם שבהשתנות סדר מה מעניני הגרמים השמימיים יתחדש הפסד נפלא לאלו הדברים השפלים בכללם, הנה מן השקר שישתנה דבר מהגרמים השמימיים על דרך מופת". פירושו, כאשר ישתנה סדר הגרמים השמימיים, זה יביאו בעקבותיו הפסד גמור לדברים השפלים בעולם הזה, ומן הנמנע שיעשה נס שיביא להפסד הנמצאים, כי הרי הנס נעשה להטיב עם הנמצאים, ולא להפסידם. ואודות ששנוי בגרמים השמימיים מביא להפסד העולם, כן אמרו חכמים [ע"ז נד:] "תנו רבנן, שאלו פלוסופין את הזקנים ברומי, אם אלקיכם אין רצונו בעבודת כוכבים, מפני מה אינו מבטלה. אמרו להם, אילו לדבר שאין העולם צורך לו היו עובדין, הרי הוא מבטלה. הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות, &**יאבד עולם**^ מפני השוטים, אלא עולם כמנהגו נוהג, ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין". ולהלן לאחר ציון 249 דחה דברים אלו.

<> שנאמר שם "ויאמר חזקיהו אל ישעיהו מה אות כי ירפא ה' לי ועליתי ביום השלישי בית ה', ויאמר ישעיהו זה לך האות מאת ה' כי יעשה ה' את הדבר אשר דיבר הלך הצל עשר מעלות אם ישוב עשר מעלות וגו' ויקרא ישעיהו הנביא אל ה' וישב את הצל במעלות אשר ירדה במעלות אחז אחורנית עשר מעלות". וראה להלן ציון 368.

<> הרלב"ג פירש שם [עמוד 457] שהנצחון של יהושע היתה במהירות כזאת שכמעט לא הורגש מעבר הזמן [וכן כתב בפירושו ליהושע י, יב]. וכן החזרת הצל אינה שייכת לתנועת השמש, אלא לתנועת העננים [עמוד 459]. וכן כתב בפירושו למ"ב כ, י. ולמעלה [לאחר ציון 29] כתב: "אשר דבריהם ופירושיהם אינו נכון לפי השכל והדעת, כי מופתיהם וראיותיהם לא יצדקו, ועדיהם המה כי סרו מן האמת והיושר, אף כי בלבלו לנו הכתובים ועיותו לנו הפירושים". וראה להלן הערות 349, 368, 392.

<> "מרוחק" פירוש שהוא רחוק מלהתקבל.

<> הריב"ש בסימן מה כתב: "והחכם רבי לוי ז"ל, גם הוא היה חכם גדול בתלמוד, ועשה פירוש נאה לתורה ולספרי הנביאים... אמנם גם הוא הטו את לבבו אותן החכמות הרבה מדרך האמת... וכן בעמידת השמש ליהושע, והשיב צל המעלות אחורנית, כתב דברים שאסור לשומעם". וראה למעלה הערות 8, 38, שהובאו שם דברים נוספים מתשובה זו של הריב"ש.

<> שהשכל הפועל הוא העושה את הנסים. אך המהר"ל חולק על כך. וראה הערה 247.

<> נראה שכוונתו לספר הגדולה [שלא זכינו לאורו], וכמבואר למעלה הערה 41.

<> ולא השכל הפועל, וכמו שכתב בתפארת ישראל ס"פ טז [רנה.], וז"ל: "הנה כל החוקרים מדעתם ושכלם כולם הסכימו... שהשכל יוצא אל הפעל על ידי השכל הפעל, שהוא משפיע השכל, כמו שידוע מדבריהם. אמנם אנחנו תלמידי משה רבינו עליו השלום אומרים כי השם יתברך מוציא אל הפעל הכל, לא שכל הפעל, אשר לדעתם הוא אחד מן המלאכים". ובנצח ישראל פ"ג [מא:] הביא את דעת החוקרים שיש שכל הפועל, וכתב על כך בזה"ל: "ואומר אני כי הנמשך אחר זה הוא חטא גדול מאוד מאוד, כי שולל מאתו יתברך בריאת כל העולם, ויאמר שהעולם הזה נברא על ידי אמצעיים. חס ושלום לומר כך או להרהר כך, שאם כך שברא העולם על ידי אמצעיים, אם כן כבודו מסולקת מן העולם הזה חס ושלום, ונתן אותו לאמצעיים. כי איך אפשר לומר כי ברא אותו על ידי אמצעיים, ויהיה מנהיג אותו הוא יתברך בעצמו. דבר זה לא יקבל השכל, ואין לך דמיון עבודה זרה יותר מזה. חי ה' אשר עשה לנו הנפש, כי המדבר והפונה אל דברים אלו הוא מתחייב בנפשו, וראוי לאבד ולסלק דעתו מן העולם. אך אנחנו המאמינים בתורת משה, אנו אומרים כי הוא יתברך ברא הכל" [הובא למעלה הערה 107].

<> כי רק אם הנסים היו נעשים על ידי השכל הפועל, היה מקום לחשוב שאי אפשר שיהיו נסים בגרמיים השמימיים, כי השכל הפועל הוא נמוך ועלול מהם. אך כאשר הנסים נעשים על ידי הקב"ה, הרי יד ה' לא תקצר לעשות נסים אף בגרמיים השמימיים, שהרי "צבא השמים לך משתחוים" [נחמיה ט, ו]. וראה להלן פ"ז הערה 79.

<> כמובא למעלה הערה 240.

<> אודות שהטבע ומנהג העולם הוא מסודר מן ה', כן מבואר למעלה הערות 68, 73, 220.

<> כי הסדר מקיים את המסודר, וכמבואר למעלה הערה 223. וכן יבאר בסמוך. וראה להלן הערה 298.

<> אודות שהנס הוא לשעה, ואילו הטבע הוא בתמידיות, כן מבואר למעלה הערות 58, 70, 95, ולהלן הערות 313, 411.

<> אודות שהסדר מקיים, כן כתב בנתיב התורה פ"א [לה.], וז"ל: "התבאר לך כי התורה היא סדר הכל, והסדר הוא מקיים הכל". וכן כתב להלן שם [נט:], וז"ל: "התורה, שהיא סדר המציאות, שומרת אותו ומוליכה אותו שלא יבא לידי העדר... ונותן לו המציאות". ובנתיב הלשון פ"ג [ב, ע.] כתב: "כל אשר תחת הסדר, יש בו שמירה". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסט:] כתב: "כאשר יעסוק בתורה יש לו חבור ודבוק אל סדר המציאות, והוא השומר אותו מכל רע, שלא יבא עליו דבר חוץ מן הסדר". וראה שם פ"ד הערה 182, תפארת ישראל פי"ד הערה 41, נר מצוה ח"א הערה 22, דר"ח פ"א הערה 1372, ושם פ"ג הערה 556, שבמקומות האלו נתבאר שהסדר שומר את המסודר.

<> אודות שבני אדם מקוימים על ידי אכילה ושתיה, כן כתב בגו"א בראשית פ"א אות נב [לב:], וז"ל: "האדם הטבעי הגשמי הוא ניזון בדבר חומרי גופני גשמי, כך נזון הרוחני לפי ענין שלו, רוצה לומר שמקבל קיום ופרנסה, וזהו האכילה והשתיה של דבר הרוחני". ובנצח ישראל פכ"ה [תקלג:] כתב: "האכילה, שהוא קיום האדם... כי אין ספק שהאכילה מקיים את הנפש". ובבאר הגולה באר הראשון [לז:] כתב: "כי האוכל הוא נפש האדם, כי האוכל מחיה את האדם עצמו". ובנתיב העבודה פט"ז [א, קכו:] כתב: "כאשר בא האדם לאכול, מפני שהאכילה היא קיום גופו, וחיות של אדם תלוי בזה, אין ראוי שיהיה בטומאה, רק שיהיה אכילתו ופרנסתו בטהרה ובקדושה". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קכח:] כתב: "לכך יש לו לברך [ברכות לה.] 'המוציא לחם מן הארץ'. והפרש יש בין אדמה ובין ארץ, כי 'אדמה' נקראת אף אחר שנתלש קצת מן הארץ, כמו עפר שנקרא 'עפר' אחר שנתלש. אבל 'ארץ' לא נקרא רק כל הארץ ביחד... ומפני כך הארץ היא מתיחסת אל הלחם, כי הלחם סועד הלב ונותן קיום לאדם, ואין דבר שיש לו קיום כמו הארץ, שנאמר [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'".

<> אמרו חכמים [ב"מ פו:] "לעולם אל ישנה אדם מן המנהג, שהרי משה עלה למרום ולא אכל לחם, מלאכי השרת ירדו למטה ואכלו לחם", ובח"א שם [ג, מח.] כתב: "משה עלה למרום וכו'. פירוש מפני שעלה משה למרום, ולפיכך לא אכל, דאם לא כן למה עשה הקב"ה את משה מלאך, והיה לנהוג עמו כמו שהוא אדם שהוא שותה ואוכל. אלא כיון שבא בין המלאכים, היה לו מנהג שלהם לבלתי לאכול ולבלתי לשתות". והראב"ע [שמות כד, יח] כתב: "ויהי משה בהר - שלא ירד, וכתוב על אלה הארבעים יום [דברים ט, ט] 'לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי', וזה פלא גדול לא נהיה כמוהו לפניו".

<> כמו שמבאר והולך. לכך לא יקשה קושית הרלב"ג [שנס בגרמיים השמימיים יביא הפסד לתחתונים], כי הואיל ונס זה הוא מכלל סדר הנמצאים, לכך לא יהיה מחמתו שום הפסד, כי הסדר מקיים את הנמצאים [ראה להלן הערות 298, 365].

<> רש"י בע"ז שם כתב "ויעמד השמש - יש במשמעה שתי עכבות; אחת בחצי השמים, והיינו בחצי היום. ואחת סמוך לשקיעתו. דכתיב ולא אץ לבוא - אלא שהה כיום תמים, דהיינו עשרים וארבע שעות, דיום אינו תמים ושלם אלא עם לילו".

<> פירוש - הגמרא שואלת כמה זמן בסך הכל האירה השמש באותו יום. ודע שבגמרא ובעין יעקב שלפנינו איתא רק "וכמה", אך המהר"ל מביא בשנוי לשון "כמה ההוא יומא". וכן המשך המאמר הביא בשנוי לשון.

<> "עשרים וארבעה - היה אותו יום מעלות השחר עד יציאת הכוכבים ו'יום תמים' אכולה מילתא קאי, אהלוך ואעמידה" [רש"י שם].

<> "אזיל שית - עד חצי השמים. וקם שית - דכתיב 'ויעמד השמש'. ואזיל שית - עד ערב. וקם שית - כדכתיב 'ולא אץ לבוא'" [רש"י שם]. ופירושו, שבבוקר הלכה השמש שש שעות כדרכה מן האופק המזרחי עד חצי השמים, ועמדה שם שש שעות. לאחר מכן הלכה שש שעות כדרכה מחצי השמים עד האופק המערבי, ועמדה שם שש שעות נוספות בטרם שקעה.

<> "כולה מילתא - הילוכו ועמידתו כיום תמים, עשרים וארבע של יום ולילה דשאר ימים" [רש"י שם]. נמצא שרבי יהושע בן לוי מחדש ש"כיום תמים" האמור בפסוק מתייחס לזמן הכולל שהשמש האירה באותו יום, ולא רק לזמן שהיא עמדה.

<> "ל' ושית - ד'יום תמים' דקרא אעמידה לחוד קאי" [רש"י שם]. ופירושו, שבבוקר הלכה השמש שש שעות כדרכה מן האופק המזרחי עד חצי השמים, ועמדה שם שתים עשרה שעות. לאחר מכן הלכה שש שעות כדרכה מחצי השמים עד האופק המערבי, ועמדה שם שתים עשרה שעות נוספות בטרם שקעה. נמצא שעמידת השמש היתה כ"יום תמים", דהיינו עשרים וארבע שעות. ומכיון שבנוסף לכך הלכה השמש כדרכה שתים עשרה שעות, נמצא שבסך הכל האירה השמש באותו יום שלשים ושש שעות. הרי לדעת רבי אליעזר "כיום תמים" מתייחס רק לזמן שעמדה השמש, ולא לזמן הכולל שהיא האירה באותו יום.

<> "ארבעים ושמונה - ד'יום תמים' דקרא אשהיה דשקיעה קאי, וקמייתא דלא כתיב ביה 'כיום תמים', סתם עמידה שנים עשר שעות, כעמידה שדרכו לעמוד ולשתוק בלילה" [רש"י שם]. ופירושו, לדעת רבי שמואל בר נחמני המלים "כיום תמים" מתייחסות רק לקטע האמור מיד לפניו, דהיינו "ולא אץ לבוא". נמצא שהזמן שהשמש עמדה לפני השקיעה היה עשרים וארבע שעות, אולם העמידה הראשונה נמשכה זמן שאינו מפורש. ומסתבר לומר שהוא שתים עשרה שעות, שזהו משך הזמן שדרכה של השמש לעמוד ולשתוק [מלומר שירה] כל לילה. הרי השמש האירה אותו יום ארבעים ושמונה שעות [שש שעות בבוקר כדרכה מן האופק המזרחי עד חצי השמים, ועמדה שם שתים עשרה שעות. לאחר מכן הלכה שש שעות כדרכה מחצי השמים עד האופק המערבי, ועמדה שם עשרים וארבע שעות בטרם שקעה].

<> "איכא דאמרי - הנך שיעורי דהנך רבנן בתוספתא שניתוסף על היום קאמרי להו" [רש"י שם]. ופירושו, יש אומרים שהתנאים דלעיל נחלקו בענין שעות האור שנתווספו באותו יום, דהיינו בזמן עמידת השמש לחוד. מה שאין כן לפי הלשון הקודם, השיעורים שנקט כל אחד מהתנאים התייחסו לזמן הכולל של אור השמש באותו יום, כולל זמן הילוך השמש. וראה להלן ציון 291.

<> "רבי יהושע בן לוי אמר עשרים וארבע הואי - התוספתא, ו'יום תמים' אעמידה קאי" [רש"י שם].

<> לפי זה דעת רבי יהושע בן לוי היא כדעת רבי אליעזר בלשון הקודם, ו"כיום תמים" מתייחס לזמן עמידת השמש בשתי הפעמים.

<> "ורבי אלעזר אמר ל"ו הוי תוספתא, ו'יום תמים' דקרא אעמידה ד'לא אץ לבוא' קאי, וקמייתא סתמא י"ב שעות, כתורת לילה" [רש"י שם]. וראה להלן ציון 294.

<> לפי זה דעת רבי אליעזר היא כדעת רבי שמואל בר נחמני בלשון הקודם, ו"כיום תמים" מתייחס לזמן העמידה השניה, ואילו העמידה הראשונה היתה מן הסתם שתים עשרה שעות, כזמן עמידת השמש בלילה.

<> "ורבי שמואל בר נחמני סבר - ד'כיום תמים' אעמידה ד'ולא אץ לבוא' קאי, ומיהו מקיש עמידתו דחצי השמים לביאתו ד'לא אץ לבוא'" [רש"י שם]. וראה להלן ציון 295.

<> המלים "ולא אץ לבא כיום תמים" מופיעות בדפוס ראשון, ואינן נמצאות בגמרא ובעין יעקב שלפנינו. ובדפוסים המאוחרים של גבורות ה' מלים אלו הושמו בתוך סוגריים עגולים.

<> פירוש - מקיש את הנאמר ברישא דקרא ["ויעמוד השמש בחצי השמים"] לנאמר בסיפא דקרא ["ולא אץ לבוא"].

<> היינו עמידת השמש קודם השקיעה.

<> בחצי השמים.

<> פירוש - רבי שמואל בר נחמני מודה לרבי אליעזר ש"כיום תמים" מתאר את זמן העמידה השניה, אך הוא סובר שמאחר שהכתוב מזכיר את שתי העמידות יחדיו ["ויעמוד השמש בחצי השמים ולא אץ לבוא"], לכך יש להקיש ביניהם, ואף העמידה הראשונה היתה כיום תמים.

<> בא לבאר את הדעה הראשונה בגמרא [של רבי יהושע בן לוי] שהשמש האירה למשך "עשרים וארבע שעות; אזיל שית וקם שית, אזיל שית וקם שית, כולה מלתא כיום תמים" [לשון הגמרא שם]. ודע שדבריו כאן הובאו כמעט אות באות בח"א לע"ז כה. [ד, נד:].

<> פסחים צד. "בחמש חמה במזרח, ובשבע חמה במערב, חצי שש וחצי שבע חמה עומדת בראש כל אדם". וכתב רש"י [נדה סג:] "מן המנחה - היינו משש שעות ולמעלה, מכי ינטו צללי ערב, ובשבע כבר נטו הצללים, שהחמה במערב". וכן רש"י [פסחים כח:] כתב "משש שעות ולמעלה, שחמה נוטה להעריב".

<> פירוש - יש לשמש תכלית תנועה מסויימת כאשר היא מגיעה לאמצע השמים, ושם היא כאילו נעצרת קמעא, וכמו שמבאר.

<> רש"י [פסחים נח.] "בין הערבים - משש שעות ולמעלה, שהצל נוטה, קרינן 'בין הערבים'". ובגו"א שמות פי"ב אות יד [קצד:] כתב: "ואני אומר כי נקרא 'בין הערביים' הזמן שהוא בין הימים, כלומר בין יום שעבר ובין יום שנכנס, שכאשר היום שעבר סר לגמרי, אז מתחיל היום לערב, אז נקרא הזמן ההוא 'בין הערביים'... כי זה הזמן נקרא 'בין הערביים' בעבור שהוא נחשב שאינו מן היום שעבר ואין מן היום שיבוא. וכל דבר שהוא כזה, רוצה לומר שאינו לגמרי מן יום שעבר ואינו מן יום שיבא, הוא בעבור שיש כאן שני דברים מחולקים, בשביל כך יש דבר מה בנתיים... וכאשר יש שני דברים מחולקים, יש כאן דבר בינתיים מפני החלוק שהם מחולקים, לכך נקרא הזמן שהוא בין יום ליום 'בין הערביים'... הזמן שהוא מתחיל להיות בין הימים, דהיינו מחצות ואילך, שאז מתחיל להיות 'בין הימים', וזה נקרא 'בין הערבים'". ולהלן פל"ו [ד"ה וכן מה] כתב: "בין הערבים הוא זמן מיוחד שאינו לא מן היום שעבר ולא מן הלילה, ומורה זה על זמן מיוחד בפני עצמו". לכך ברי הוא שזמן זה הוא "בין הגבולין".

<> "תנועות השמש מדובקת" - רצופה ותמידית, ואין שום עצירה בפועל באמצע השמים. וראה הערה הבאה.

<> בעוד שכאן מבאר שסוף השעה הששית הוא סוף החלק הראשון של היום, הרי לכאורה בבאר הגולה באר הששי [קצח:] כתב לא כן, אלא שסוף החלק הראשון של היום הוא חצי שעה מאוחר יותר, וכלשונו: "ואם תאמר, אם כן אין ראוי שיהיה נחשב שהחמה עומדת בגובה רק רגע אחד, והוא רגע עמידת השמש בתכלית הגובה. אבל אין שעור חכמים כך. שהרי לענין הקרבת תמיד של בין הערביים, אין נחשב שהחמה במערב רק מחצי שביעית [פסחים נח.]. וכן לענין תפילת מנחה, לא נחשב שהחמה היא במערב עד חצי שבע, לא כאשר עברה השעה הששית [ברכות כו:]. ודבר זה על פי החכמה, כי הזמן הוא מדובק, ואין הזמן נחלק, רק מדובק הוא. ולפיכך דבק סוף שש אל תחלת שבע, ואין כאן עדיין השתנות זמן, ואין חלוק בזמן בין סוף שש לתחלת שבע. אבל אין דבוק סוף שש לסוף שבע, כי זה נחשב ריחוק. ולכך אחר חצי שבע, הזמן מתחלק, ולא נחלק תחלת שבע מסוף שש. וזהו טעם דברי חכמים, שאמרו [ברכות כו:] שזמן תפלת המנחה שהוא אחר חצי שבע. ולא יחלק סוף שש להיות חצי היום, מפני שהזמן מדובק. ואמר שזמן שראוי שיהיה מתחלת שבע, הוא אחר חצי שבע, שאז הזמן נחלק. וכמו כך בעצמו המקום הוא מדובק. וכאשר השמש עומד בחצי שמים, לא נחשב שעברה חצי שמים עד שעברה כמו שעור מהלך חצי שעה מן נקודת הגובה, שאז משתנה מקום החמה לומר שהחמה במערב. ולא יאמר שהחמה במזרח רק קודם חצי שש, שאין כאן דבוק לומר שדבק תחלת שש אל סוף שש". ולכאורה לפי זה החמה היתה צריכה לעמוד שש שעות לא בסוף שעה ששית, אלא חצי שעה מאוחר יותר. @**ויש לומר**^, כי הנה דבריו בבאר הגולה הם שיטה חדשה בזמן של בין הערבים; יש שיטת ראשונים הסוברת [רש"י ברכות כו: ד"ה מנחה, תוספות הרא"ש נדה סג:, ומאירי פסחים נח.] שמן התורה זמן תמיד של בין הערבים הוא משש ומחצה, לפי שמחצי שש עד חצי שבע החמה עומדת בראש כל אדם, ומחצי שבע ואילך נוטה לצד מערב, ועד שעה זו בכלל חצות הוא. ויש שיטת ראשונים הסוברת [תוספות נדה סג: ד"ה מן, רמב"ם הלכות תמידין ומוספין פ"א ה"ג, ופירוש המשניות פסחים פ"ה מ"א] שמהתורה הזמן הוא בתחילת שבע, ומ"מ אנו ממתינים עוד חצי שעה, משום שאין אנו בקיאים לכוין את השעה, אך בשש ומחצה הצל מאריך, ונראה לכל שהאריך. אך למהר"ל בבאר הגולה יש שיטה שלישית; הזמן מן התורה הוא אכן תחלת שבע, אך המתנת חצי שעה נוספת אינה מחמת העדר בקיאות, אלא שהזמן לא השתנה מסוף שש לתחילת שבע, ש"אין כאן עדיין השתנות זמן" [לשונו שם], ורק לאחר חצי שעה נוספת, שהזמן מתחלק, אז נחלק הזמן של התחלת השבע. א"כ חצות היום הוא תחלת שבע, ורק החלות לכך היא בשבעה ומחצה, שאז הזמן נפרד מסוף שש. וממילא ניתן לומר שעד כמה שנוגע לעמידת השמש, בזה אין ללכת אחר חלות החילוק, אלא אחר עצם החילוק, וזהו בסוף שעה ששית. ונמצא שדבריו בבאר הגולה לא מבעיא שאין הם סותרים לדבריו כאן, אלא הם מבארים אותם. כי לשונו כאן הוא "ואף כי בודאי תנועות השמש מדובקת, מכל מקום מצד האופק עד חצי השמים השמש עולה, ומשם תתחיל השמש לרדת". ופירושו, שאף שהדיבוק מחייב שהחצי השני של היום יתחיל יותר מאוחר [וכמבואר בדבריו בבאר הגולה], מכל מקום "מצד האופק" [שהוא תנועת השמש בעצם] החצי השני של היום מתחיל בסוף שעה ששית, "ומפני כך אמצע השמים מקום שהוא ראוי לעמוד שם שש שעות" [המשך לשונו כאן].

<> בגלגל שלה. ובגו"א שמות פי"ג אות ח כתב: "כי הזמן הוא תולה בשמש בתנועת הגלגל". ובנתיב התורה פי"ד [תקסו:] כתב: "בזמן אשר מסבב השמש גלגלה". ובנצח ישראל פי"ז [שפח:] כתב: "ויש לך לדעת כי ב' בחינות יש לשמש; הבחינה האחת מצד עצמה, דהיינו במה שהיא עצם מאיר בלבד. ובחינה השנית הוא כח השמש, אשר יש לה מצד תנועתה בגלגל, אשר יש לה שס"ה חלופי תנועות". ובזוה"ק ח"ב קצו. איתא "ובשעתא דנטיל שמשא בגלגלוי פתח קל נעימותא ואמר שירתא".

<> לכך אע"פ שתנועות השמש מדובקות, מ"מ ניתן להבחין בין תנועות השמש מהזריחה עד אמצע השמים, לבין תנועותיה מאמצע השמים עד השקיעה; תנועות השמש מהזריחה עד אמצע השמים הן בעלות גוון אחד, כי כל התנועות הללו הולכות לקראת אמצע השמים, ודביקות אל אמצע השמים. מה שאין כן תנועות השמש מאמצע השמים עד לשקיעה הן בעלות גוון אחר, כי כל התנועות הללו הולכות לקראת השקיעה, ודביקות אל השקיעה, וכמו שמבאר והולך.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ד מי"ח [שעט.] כתב: "אשר הוא מתנועע אל דבר הוא נחשב עמו לגמרי ביותר, כי המתנועע אל הדבר הוא מצד הדבר שאליו הוא מתנועע, כאילו הוא דבר אחד עם מי שאליו התנועה. וכבר רמזו חכמי אמת דברים אלו בפרק כל כתבי [שבת קיח:], אמר רבי יוסי, יהא חלקי עם המתים בדרך מצוה, עד כאן. ולמה אמר 'עם המתים בדרך מצוה', ולא 'עם עושי מצוה'. אבל המתים בדרך מצוה הנה הוא מתנועע אל השם יתברך, וכאשר הוא מתנועע אל השם יתברך נחשב שהוא עם השם יתברך לגמרי. כי התנועה אל הדבר כאילו הוא אחד עמו. מה שאין כך מי שעשה כבר המצוה וקנה אותה, הרי קנה המדריגה שיש לעושי מצות, אבל לא יאמר בזה שהוא מתעלה להתדבק בו יתברך לגמרי. אבל כאשר הוא מת בדרך מצוה, והיה מתעלה להתדבק בו, ומתוך זה הוא מת, הרי מתדבק עם השם יתברך". ובנתיב העבודה פ"ה [א, פט.] כתב: "אמרו בגמרא [סוטה כב.] שיש ללכת אל בית הכנסת שהוא יותר רחוק מן האדם, מפני שהוא נוטל שכר פסיעות. ויראה כי אין הדין הזה גבי סוכה, שאם יש לו שתי סוכות, האחת קרובה והאחת רחוקה, שאין לו לילך אל הסוכה הרחוקה בשביל שהוא נוטל שכר פסיעות, כי אם גבי בית הכנסת אמרו... וזה כי השם יתברך מצוי בבית הכנסת, כמו שאמרו ז"ל [מגילה כט.] כי בית הכנסת הוא מקדש מעט, ולכך השם יתברך מצוי בבית הכנסת. ולפיכך כאשר הולך לבית הכנסת הוא נמשך אל השם יתברך להיות לו דביקות בו יתברך. וידוע כי המתנועע אל דבר הוא דביקות גמור עם המתנועע, יותר ממי שהוא קרוב לו כבר. כי המתנועע אל דבר הרי אינו עמו, ועם כל זה הוא הולך אליו, וזהו דביקות וחבור גמור... כי הכל הוא לפי התנועה יש לו דביקות בו יתברך. כי אם הולך מרחוק, הרי זה מורה דביקות גמור בו יתברך, לכך הולך מרחוק". וכן כתב בקיצור בנתיב התורה ס"פ טז [תרסו.]. ואמרו חכמים [קידושין לט:] "שלוחי מצוה אינן ניזקין", ובח"א שם [ב, קמ:] כתב לבאר: "פירוש, כאשר האדם הולך לעשות המצוה, יש לו חבור ודביקות אל השם יתברך לגמרי, כי המצוה היא דרכי השם יתברך, והמתנועע אל המצוה הוא מתנועע אל השם יתברך, וכל מתנועע אל דבר מתקשר ומתחבר לשם לגמרי. ולכך אמרו בפרק כל כתבי [שבת קיח:] אמר רבי יוסי, יהא חלקי עם המתים בדרך המצוה. כי תכלית האחרון שיהיה נשמת האדם צרורה עם השם יתברך, וכאשר מת בדרך מצוה, שהלך להתחבר עם השם יתברך, נשמתו צרורה לשם לגמרי. וכאשר תראה כי האש, כאשר מתנועע אל המעלה, יש לו חיבור ודיבוק לשם לגמרי... שכל אשר יכנס בחלק השם יתברך, המזיקים מסתלקים ממנו... כי מי שהולך לעשות מצוה, דבר זה הוא על הכל, כמו כל מי שמתנועע אל דבר הוא מתאחד ומתקשר עמו לגמרי. ולכך ההולך לעשות מצות השם יתברך, מתדבק עם השם יתברך לגמרי". ובח"א לסנהדרין קט: [ג, רסה.] כתב: "מי שהולך ומתנועע אל דבר, נעשה עם אותו דבר ענין אחד לגמרי, לא שהתחבר בלבד". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכב:] ביאר לפי זה את מאמרם [סנהדרין צא:] שאין לעובר יצר הרע, כי הוא מתנועע אל ההשלמה, ואי אפשר שאז ידבק בו ההעדר, שהוא הפך ההויה, כי לא ימצאו שני הפכים ביחד. אך לאחר שכבר נולד, שוב אין הוא מתנועע אל ההשלמה, ולכך אז דבק בו היצר הרע. והם הם הדברים. וראה נצח ישראל פל"ב הערה 152.

<> כלשון הפסוק [תהלים קיג, ג] "ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה'", ופירש המצודות ציון שם "עד מבואו - עד מקום שקיעתו, והוא פאת המערב". וראה להלן פס"ב [ד"ה ואחר כך].

<> קשה, כי בגמרא [ע"ז כה.] אמרו שרבי אליעזר סובר שהשמש עמדה גם באמצע השמים שתים עשרה שעות ["אזיל שית וקם תריסר, אזיל שית וקם תריסר, עמידתו כ'יום תמים'"], וכמובא למעלה הערה 262, וכיצד עמידה ראשונה זו תוסבר לפי דבריו כאן, הרי אין תנועה של שתים עשרה שעות עד אמצע השמים. ואין לומר ש"מקיש עמידתו לביאתו", כי כך סובר רבי שמואל בר נחמני בלבד, ולא רבי אליעזר, וכמבואר בהמשך הגמרא [שם]. וכן מיד בסמוך יבאר את דעת רבי שמואל בר נחמני שהשמש עמדה באמצע השמים שתים עשרה שעות [ובזה הוא סובר כרבי אליעזר], אך לא טרח לבאר כן גם לפי רבי אליעזר. ויל"ע בזה.

<> פירוש - הגלגל שבו נמצאת השמש הוא כדורי [כמבואר בבאר הגולה באר הששי (קעג.), וכן יבאר בסמוך (ציון 299)], וסבוב השמש הוא בתוך כדור הגלגל, כאשר בחצות הלילה השמש מגיעה לתחתית הגלגל. ובח"א לסנהדרין צא: [ג, קפ.] כתב שלאחר השקיעה "השמש הולכת למטה מן הארץ והיא נמצאת למטה מן הארץ". ובבאר הגולה באר הששי [רפה:] ביאר שהשמש בלילה מגיעה לנקודה התחתונה ביותר. וראה הערה הבאה.

<> פירוש - לאחר שהשמש מגיעה לתכלית המטה של הגלגל, משם היא מתחילה לעלות לקראת זריחתה על פני הארץ. נמצא שהשמש מטפסת ועולה בשתים עשרה השעות הקודמות להגעתה לאמצע השמים. ואודות מהלך השמש במשך היום, ראה פסחים צד:, רש"י ר"ה כד. ד"ה כאן, רש"י סנהדרין טז. ד"ה כנור, ובבאר הגולה באר הששי [קעז.].

<> פירוש - כאשר השמש שוקעת ומגיעה אל נקודת הסיום של אותו יום, היא משם מתחילה שוב לעשות סבוב שלם כדי לשוב ולחזור אל מקום שקיעתה.

<> לשונו בגו"א שמות פי"ב אות יד [קצד:]: "יקרא 'בין השמשות' כאילו כתיב 'בין הימים'... בלשון בני אדם נקרא היום על שמוש השמש". ובנר מצוה [קט:] כתב: "אחר היום, ששקעה החמה". וכן מצינו שהיום הוא כינוי לשמש, שנאמר [שיה"ש ד, ו] "עד שיפוח היום", ופירש רש"י שם "עד שיפוח היום - עד שתתפשט החמה". ובשבת קלד. פירש רש"י "ולוקמיה להדי יומא - נגד השמש". ובפסחים יב: פירש רש"י "יומא - חמה". וביומא סב: פירש רש"י "כנגד היום - כנגד זריחת השמש". ובב"ב טז. פירש רש"י "שדומה ליום - ברה כחמה". וכן יש מן הפוסקים שכתבו הטעם בכמה מצוות הנוהגות ביום, שאין עושים אותן לכתחילה עד שתנץ החמה, לפי שהוא סתם יום האמור בתורה, שכן מצינו שיום הוא כינוי לשמש [פמ"ג או"ח משבצות זהב סימן תרנב סק"א]. וראה להלן פי"ב הערה 57.

<> אמרו חכמים [סנהדרין צא:] "מפני מה [השמש] שוקעת במערב, אמר ליה כדי ליתן שלום לקונה", ופירש רש"י שם "כדי ליתן שלום לקונה - להקב"ה, שהשכינה במערב, וכיון שמגעת עד מערב הולכת ומשתחוה לפני הקב"ה שבראה, ולכך שוקעת ונכנסת כפופה לפני הקב"ה". ובח"א שם [ג, קעט:] כתב: "יש לפרש זה כי ליתן שלום לקונה היינו הדבוק שיש לה בו יתברך, שכאשר נותן שלום יש לו דבקות עמו. ורצה לומר מפני שהשמש וכל צבא השמים מבקשים ונכספים לצד מערב להתדבק לשם, מפני כי השכינה במערב, כדאיתא בפרק לא יחפור [ב"ב כה:]. ואף כי הוא יתברך אינו גשם ואינו במקום שיאמר 'שכינה במערב', אבל יש מקום מקבל יותר כבודו ממקום אחר, וצד מערב מוכן לזה, כי הוא מקבל כבודו. ולכך הגלגל הזה הוא משתוקק ונכסף למערב אשר שם כבודו". ושם האריך בזה טובא [ראה להלן הקדמה שלישית הערה 22]. ובכלליות רומז כאן לענין של "רצוא ושוב" [יחזקאל א, יד], וראה על כך בפחד יצחק ר"ה מאמר ז אות ה.

<> הוא האיכא דאמרי שהובא בגמרא [ע"ז כה.], שהתנאים דלעיל נחלקו בענין שעות האור שנתווספו באותו יום, דהיינו בזמן עמידת השמש לחוד. מה שאין כן לפי הלשון הקודם, השיעורים שנקט כל אחד מהתנאים התייחסו לזמן הכולל של אור השמש באותו יום, כולל זמן הילוך השמש [מובא למעלה הערה 264].

<> כמבואר למעלה הערות 286, 287.

<> נמצא ששתים עשרה השעות של העמידה הראשונה הן מכוונות כנגד שתים עשרה השעות מחצות הלילה עד חצות היום. ואילו שתים עשרה השעות של העמידה השניה הן מכוונות כנגד שתים עשרה השעות מהזריחה עד לשקיעה.

<> היא דעת רבי אליעזר, וכמובא למעלה ציון 267.

<> כפי שביאר למעלה ללישנא קמא את דעת רבי שמואל בר נחמני, ציונים 288-290.

<> היא דעת רבי שמואל בר נחמני, וכמובא למעלה ציון 269.

<> ואם תאמר, אם כן מהו הצורך בהיקש של עמידה שניה לעמידה ראשונה ["מקיש עמידתו לביאתו; מה ביאתו כיום תמים, אף עמידתו כיום תמים" (ע"ז כה.)], הרי ידענו כן מסברא שהביא כאן. ויש לומר, כי בשלמא העמידה השניה, שם מובן שיש בשקיעת החמה סופו של יום, ומשם מתחיל הסיבוב החדש של היום הבא, וכפי שביאר למעלה [לאחר ציון 288]. אך העמידה הראשונה שבאמצע היום אינה סופו של יום, והמשך תנועת החמה משם אינו שייך ליום הבא, אלא להמשכו של אותו יום. לכך לולא ההיקש של "עמידתו לביאתו" לא היינו אומרים מסברא שמתחיל כאן סיבוב חדש של עשרים וארבע שעות. אך כל זה ללא ההיקש, אך לאחר ההיקש של "עמידתו לביאתו" למדנו שאף מנקודת אמצע השמים מתחיל סיבוב חדש של עשרים וארבע שעות.

<> כי כבר נתבאר למעלה [לאחר ציון 249] שהסדר מקיים את הנמצאים בסדור הזה. וראה למעלה הערות 223, 253. לכך לא יקשה קושית הרלב"ג [שנס בגרמיים השמימיים יביא הפסד לתחתונים (ראה למעלה הערות 240, 249, 256)], כי הואיל ונס זה הוא מכלל סדר הנמצאים, לכך לא יהיה מחמתו שום הפסד, כי הסדר מקיים את הנמצאים.

<> רש"י [פסחים צד:] "גלגל - כמין אופן ברקיע, שהמזלות נתונים בו". והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ג ה"ד כתב: "כל הגלגלים האלה המקיפין את העולם הן עגולין ככדור". וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [קעג.], והאברבנאל שמות יב, א [בשאלה הב'].

<> חוזר בזה לביאורו למחלוקת התנאים בגמרא [ע"ז כה.], שביאר שהשמש מסיימת את סיבובה בשקיעה, ואז חוזרת ומתחילה שוב את סיבובה. ומקשה, שהואיל והגלגל הוא כדורי, מה שייך לומר בכדור שיש לו התחלה וסוף. וראה הערה הבאה.

<> לשונו באור חדש פ"א [רפה.]: "כל הארץ כדורית... ולא שייך בדבר שהוא כדורי לא התחלה ולא סוף". ובבאר הגולה באר הששי [קעג.] כתב: "הגלגל הוא כדורי, וכל כדור אין לו התחלה, כי הוא שוה הצדדין, שהצד אחד אליו כמו השני... ואין לו התחלה כלל". ובח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב: "כי כל הארץ הוא ככדור, והכדור הוא שוה בכל צד".

<> פירוש - השפעת השמש בעולם משתנית לפי מיקומה, שכאשר השמש זורחת היא משפיעה בעולם באופן אחד, וכאשר היא באמצע השמים היא משפיעה על העולם באופן. דוגמה לדבר; במסכת תמיד [לב.] אמרו "חמה במזרח הכל מסתכלין בה, חמה במערב הכל מסתכלין בה, חמה באמצע רקיע אין הכל מסתכלין בה", ופירש רש"י שם "חמה במזרח הכל מסתכלים בה חמה באמצע רקיע אין הכל מסתכלין - ולמה, לפי שהחמה כשהיא במזרח או במערב היא רחוקה, ובשביל שהיא רחוקה יכולים להסתכל בה, שאין האורה מזקת לעינים. אבל כשהיא באמצע הרקיע קרובה ואורה מזהיר כל כך, שאין יכולין לראות". ובבאר הגולה באר הששי [רסה.] הביא המאמר הזה וביארו.

<> פירוש - אע"פ שאין מצד עצם הגלגל זריחה או שקיעה, כי הגלגל הוא כדורי וכל הצדדים שוים בו, מ"מ הואיל וכלפי האדם נראה שהשמש זורחת בתחילת היום ושוקעת בסופו, לכך יבואו לאדם הדברים בהתאם לראייתו, והשמש תעמוד בשקיעה במספר השעות התואמות לראית האדם. ובח"א לב"ב כה. [ג, פ.] כתב: "ואל תשאל הלא כל צבא השמים הכוכבים הם בעיגול, ואין להם זריחה ואין להם שקיעה. הלא כבר אמרנו לך כי כל דברים אלו מצד ישוב העולם, כמו שהתבאר". @**ואודות שהכל**^ נידון מצד האדם, הנה זהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל, ובתפארת ישראל פל"ג הקדיש את כל הפרק לבאר יסוד זה, 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, ח"א לע"ז ג: [ד, כה.], ועוד. והובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 17, והקדמה זו הערה 126.

<> פירוש - הואיל ועמידת השמש שייכת לשקיעתה [כפי שביאר עד כה], והשקיעה היא דבר השייך רק למקומה ולאופק שלה, ואינה נמצאת בכל העולם [כפי שיבאר בסמוך], לכך דבר זה מוכיח ["מכריע"] את מה שהמהר"ל יפרש להלן, וכמו שמיד יבאר.

<> פירוש - להלן [לאחר ציון 349] יבאר את חידושו המפורסם שנס עמידת השמש לא היתה בכל העולם, אלא רק ליהושע וישראל, כי הנס אינו מפקיע מהטבע. וראה להלן הערות 351, 376.

<> פירוש - אל תאמר שהיתה רק נראית כעומדת, אך לא עמדה בפועל.

<> הרי שהשמש עמדה בפועל ממש, כי אם רק היתה נראית כעומדת, אך לא עמדה בפועל ממש, מה לי אמצע השמים והשקיעה יותר משאר תנועות השמש, הרי באידי ואידי לא היתה עמידת השמש בפועל. וצרף לכאן דברים שנכתבו במבוא לתורת המהר"ל [נועם כרך כה, עמוד רסה], וז"ל: "כל הופעה של העולם העליון משהיא מתגלית לעיני בני אדם, היא מתקבלת בגוון טבעי... אנו דנים על ההופעה בלבד. כל הופעה אלקית כשהיא באה לבני אדם טבעיים, היא מתלבשת בלבוש העולם שהיא יורדת ומתגלית בו... כיוצא בזה 'אל ישנה האדם מן המנהג... מלאכי השרת ירדו למטה ואכלו לחם' [ב"מ פו:]. וכתב שם בח"א [ג, מח.]: אין לשאול סוף סוף מלאכים הם, ואין צריכים לאכילה. דבר זה לא קשיא, דכיון שירדו למטה, והיו נראים בדמות אנשים, היה האכילה שלהם גם כן מצד אותה הדמות. ואין לך לומר כי לא היו אנשים רק שכך נראים לאברהם, זה אינו, דודאי... נתלבשו במלבוש אנשים. ואף כי בודאי היה זה מצד שהיו נגלים בתחתונים, אבל לא מצד עצמם, שלא נעשו אנשים, מ"מ נאמר עליהם שם אנשים, לכך נאמר עליהם שאכלו [עכ"ל]. התלבשות זו אינה דמיונית, אלא מציאות שנתהוותה בעולם הטבע. אכילת המלאכים בעולם הזה לא היתה חזיונית, אלא התרחשות של ממש. אך לא בהם עצמם, אלא בהופעתם. כיון שנתלבשו בדמות אנשים, יש לדמות הזאת הנהגה טבעית". וראה להלן ציון 351.

<> לשונו בבאר הגולה באר הששי [קעז.]: "אין השמש שוקעת רק מעל האופק, שהרי אותם שיש להם אופק אחר אין השמש שוקעת להם. ודבר זה אי אפשר להכחיש האדם שיש בו דעת". ופירושו, שאין החמה שוקעת אלא מעל מקום אחד מסויים, בעוד שבשאר מקומות בעולם באותה שעה החמה זורחת. והביאור הלכה סימן רסא [ד"ה מתחלת] כתב: "נראה לעינים שמשך בין השמשות שהוא עד צאת הכוכבים, הוא הרבה יותר מג' רבעי מיל... ששעור הגמרא [שבת לד:] נאמר רק על אופק בבל או ארץ ישראל, ובמדינותינו שנוטה יותר לצפון, מתארך יותר. ולכן לענין סוף בין השמשות אין לנו משך זמן מסוים מן הגמרא על אופק שלנו". וראה הערה הבאה.

<> הנה כאשר מציע צד זה [שהנס היה נראה בכל העולם] מדגיש את עמידת השמש באמצע השמים, ואילו למעלה כאשר הציע את הצד האחר [שהשמש עמדה רק ליהושע ועמו] הדגיש שהשמש עמדה בזמן השקיעה, ולא באמצע השמים. וצריך לומר כי השקיעה היא בקצה, ואינה נראית כל כך לעין כל, לעומת עמידה באמצע השמים, שהיא נראית לעיני הכל באופן ברור. וכן אמרו חכמים [פסחים צד.] "בחמש חמה במזרח, ובשבע חמה במערב, חצי שש וחצי שבע חמה עומדת בראש &**כל**^ אדם". ובבאר הגולה באר הששי [קצז:] הביא מאמר זה וביארו.

<> כי הקב"ה עושה הנס כדי שידעו הבריות שהוא יתברך עשה כן, וכמבואר למעלה הערה 3.

<> לשון הב"ר שם "ואפשר כן ["שכל כך יהיה זרעו עד שיתמלא מהם כל העולם כולו" (מתנו"כ שם)], אלא זה יהושע, שהוא מדמים ["השתיק" (שם)] גלגל חמה ולבנה, שהן שולטין מסוף העולם". ורש"י [בראשית מח, יט] כתב "וזרעו יהיה מלא הגוים - כל העולם יתמלא בצאת שמעו ושמו כשיעמיד חמה בגבעון וירח בעמק אילון". ובגו"א שם [אות כא] כתב: "דאם לא כן, לא יתכן לומר 'וזרעו יהיה מלא הגוים', שאיך יהיה זרעו מלא הגוים, אלא בצאת שמעו". ויש להעיר, שכך אמרו גם בגמרא שהביא למעלה [ע"ז כה.]: "'וזרעו יהיה מלא הגוים', אימתי יהיה 'מלא הגוים', בשעה שעמדה לו חמה ליהושע", ופירש רש"י שם "רמיזא בבראשית שעתיד יהושע לבא לנס זה, יהושע משבט אפרים בא, כדכתיב [במדבר יג, ח] 'למטה אפרים הושע בן נון', וכתיב באפרים 'וזרעו יהיה מלא הגוים'. כל הארצות נתמלאו מיראתו ומאימתו, זרעו של אפרים יהיה מלא הגוים. אדם נוצח כאן מלחמה, ואין בני אספמייא יודעין בה. אבל בשעה שעמדה לו חמה ליהושע, נראה לכל העולם, ויראו מפניו". ומה ראה במדרש יותר מהגמרא שכבר הביא. וצ"ע.

<> כאן המהר"ל נשאר בספק אם השמש עמדה רק ליהושע וישראל, או לכל העולם. אך להלן בהקדמה זו [לאחר ציון 349] יאריך לבאר את הצד שהשמש עמדה רק ליהושע וישראל, ולא לשאר העולם.

<> פירוש - אף שנאמר שעמידת השמש היתה נראית בכל העולם, ולא רק ליהושע וישראל, עדיין אין בזה שנוי טבע השמים, כי השנוי הזה היה שלא בטבע ולשעה בלבד, ואין שנוי כזה נחשב לשנוי, וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 214], וז"ל: "כאשר הטבע משתנה לפעמים בזמן מן הזמנים, אין זה שינוי, כי דבר זה שהוא לפי שעה, אין כאן בטול הטבע כלל". וראה למעלה הערה 216. וראה להלן הערה 411.

<> הרלב"ג בספר מלחמות השם מאמר ו ח"ב פי"ב [עמוד 456], והובא למעלה לאחר ציון 236, וראה הערה הבאה.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 235]: "עוד הניח [הרלב"ג] הנחה אחת, שאי אפשר שיהיה שנוי בגרמיים השמימיים. וזה כי פועל אלו הנפלאות הוא השכל הפועל, אשר הוא מושפע מן גרמיים השמימיים, ולפיכך לא יוכל שכל הפועל לפעול בגרמיים השמימיים, כי הוא עלול מהם".

<> שהרלב"ג הניח שהשכל הפועל הוא עלול מהגרמיים השמימיים, ועל כך יחלוק כאן המהר"ל. וכן למעלה [לאחר ציון 106] כתב על הרלב"ג בזה"ל: "אמנם אם אנו מודים בהנחת שֶׂכֶל הַפּוֹעֵל שהוא פועל הנמצאים בעולם, אין כאן מקום זה כלל להשיב, כי זה וכיוצא בזה סברא מונחת לו, ועליו בנה טירת כספו, וכאשר ההקדמה בטלה, המחויב גם כן בטל". ובנתיב השלום פ"ב [א, רכד.] כתב: "הנה בנה עיקר ראייתו על התנועה הנצחית, וזהו הפך האמונה, שאין אנו מודים בזאת ההנחה. ואם כן כבר נפל הבנין בכללו".

<> על פי הפסוק [איוב טו, לה] "הרה עמל וילד און וגו'" ופירושו "כמו שהרה עמל, כן ילד און, רצה לומר כמו שהלידה היא לפי ההריון, כן הגמול לפי המעשה" [מצודות דוד שם]. הרי השקר מוליד שקר, ואי אפשר שהשקר יוליד אמת. וכך גם כאן כאשר הנחת היסוד היא שקר, אף הבנין שיבנה על היסוד הזה יהיה שקר. ובדר"ח פ"ו מ"ז [רמו.] כתב: "והרה עמל וילד שקר, כי כאשר האדם מרגיל עצמו בשקר... כל מעשיו נמשכים אחר השקר, ומשקר הוא במעשים גם כן, כי הורגל השקר על שפתו. ואיך יוליד השקר דבר אמת". ובנתיב התורה פט"ו [תרטו.] כתב: "ואף אם הוא [העם הארץ] יודע עדות, אין מקבלין עדותו [פסחים מט:], שאין מעיד על הדבר כאשר הוא בעצמו [חמרי]. שאין האמת רק אל השכל, ולא אל החמרי. לכך הרה עמל וילד שקר עדות". ובדרוש על המצות [נג.] כתב: "קלקול הלמוד גורם קלקול המעשה, כי כמו שהלמוד הוא מקולקל, כך המעשה שנמשך אחר זה הוא מקולקל... שעיקר למודנו בפלפול שאינו אמיתי, ואינו הלכה למעשה, איך יגרום למוד הזה את המעשה, רק הרה עמל וילד שקר". וגם במקומות אלו כוונתו היא שאי אפשר שהשקר יוליד אמת.

<> כפי שיבאר מיד שהגלגלים השמימיים הם גשמיים חומריים [ובנתיב האמת ר"פ ג כתב: "עולם הגלגלים והם גשמים"], ואיך הם ישפיעו דברי שכלי [ראה להלן הערה 381, ופ"ז הערה 83]. ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצב.] כתב: "כל דבר שיוצא זה מזה, הנה הם מצטרפים מתיחסים זה לזה. שאין המלאך שהוא נבדל לגמרי, יוצא מן החומר, מפני שאין לו הצטרפות והתיחסות אליו". ובנצח ישראל ר"פ יב כתב: "כי לא יבוא דבר מדבר רק אם יש לו צירוף אליו". ובגו"א בראשית פי"ח אות מח כתב: "לא ימשך דבר מדבר, אלא דומה מן הדומה יבוא לעולם, ולא יוליד אדם רק שהוא אדם".

<> כן מצינו שכינה את חז"ל. וכגון, בהמשך ההקדמה [לפני ציון 391] כתב: "אבל רז"ל בעלי האמת, ידעו בקבלתם ענין הנסים והנפלאות". ובדר"ח פ"ה מ"ו [קצה.] כתב: "רז"ל בעלי אמת המשילו הנשמה אל השם יתברך". ובנצח ישראל פי"ז [שפד:] כתב: "ודע, כי על פי דעת רז"ל בעלי האמת, כח החיה הרביעית מקבל מן כח חמה המאור הגדול" [ראה להלן פי"ב הערה 58]. ומאוד מצוי שיכנה את חז"ל בשם "חכמי האמת". וכגון, בנתיב השלום פ"ב [א, רכד.] כתב: "רז"ל חכמי האמת". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז [סב:] כתב: "אבל חכמי האמת פירשו האמת". ובגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכט.] כתב: "כי הם דברי חכמה מופלאה, רמזו חכמי האמת ליודעי מדע". וכן הוא בגו"א שמות פט"ו אות ב, שם דברים פכ"ו אות יב, ועוד. ובדר"ח פ"ה מט"ו [שעז.] כתב: "הארכנו בזה לבאר דברי חכמי אמת... ואי אפשר לכתוב מזה [רק] כטפה מן הים, כי הדברים הם עמוקים יוצאים מן החכמה פנימית עליונה". והכוונה בכנוי זה הוא שחז"ל הם בעלי החכמה הפנימית, לכך דבריהם אמת ולא אומדנא בעלמא. וראה להלן פ"ט הערה 26.

<> שהשמש היא חומרית יותר מהאדם, ואילו הרלב"ג ביאר שהשמש היא נבדלת יותר אף מן השכל הפועל.

<> אודות שליהושע היתה התורה השכלית, ומחמת כן השמש עמדה בפניו, כן אמרו במדרש [ב"ר ו, ט] "אמר רבי שמעון בן יוחאי, ספר משנה תורה היה סיגנון ליהושע. בשעה שנגלה עליו הקב"ה, מצאו יושב וספר משנה תורה בידו. אמר לו [יהושע א, ז-ח] 'חזק' יהושע 'אמץ' יהושע, 'לא ימוש ספר התורה הזה וגו''. נטלו והראה אותו לגלגל חמה, אמר לו, כשם שלא דוממתי מזה, אף אתה דום מלפני, מיד [יהושע י, יג] 'וידום השמש וירח עמד'". ופירש היפה תואר שם: "כלומר בשכר שהגיתי בה תמיד וקיימתי את דבריה, ראויה את לשמוע בקולי". ומדרש זה הביא להלן בהקדמה השלישית [לאחר ציון 135], וכתב שם בזה"ל [לאחר ציון 133]: "אין דבר בלתי גשמי רק התורה, ולפיכך על ידי התורה היתה עמידת השמש. ואמרו במדרש ספר משנה תורה הראה יהושע לשמש, ואמר לה, כשם שלא דממתי מזה, כך תדום ממני. וביאור זה, כי היה יהושע גובר על השמש, שאינה רק גשמית, והיה גובר עליה יהושע על ידי התורה השכלית" [ראה להלן הערה 340, ובהקדמה שלישית הערה 138]. והמשך המדרש הזה יביא בסמוך. ובתנא דבי אליהו זוטא פי"ג אמרו "יהושע בן נון היה עוסק בתורה מקטנותו ועד זקנותו". ובדר"ח פ"א מ"א [קיב:] כתב: "כי נחשב משה אב לעולם בודאי, ונחשב יהושע מן אבות העולם, שהוא קבל התורה ממשה, ומפני זה נקרא יהושע אב בעולם". ואודות שהתורה היא שכלית, כן כתב בהרבה מאוד מקומות, וננקוט כאן באחד מהם; בדר"ח פ"א מ"ב [קע.] כתב: "כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות... כי כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה, הוא התורה. אף כי האדם הוא בעל שכל, אין זה רק שכל האנושי, שהוא מצורף אל החומר. ואין ראוי לעולם הקיום בשביל הטוב הזה, כי פחות ושפל הוא השכל האנושי. רק בשביל התורה, שהוא השכל האלקי, והוא הטוב הגמור, ואז יש מעלה אל העולם באשר יש בעולם התורה השכלית האלקית, ואין זה דעת וחכמה אנושית. ולפיכך שלימות האדם עצמו, עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בו הטוב, הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית, שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל... שהיא שכלית לגמרי, לא שכל האנושי כמו שאר חכמות... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה, היא השכל האלקי הברור" [ראה למעלה הערה 14, להלן הקדמה שלישית הערה 134, ופ"ח הערה 312].

<> כפי שיבאר מיד. ולהלן בהקדמה השלישית [לאחר ציון 48] כתב: "כאשר עמדו החמה והלבנה, שאלו שני דברים הם המושלים, והעמידה להם היה על ידי מעלה נבדלת אלקית, שאין מושל על חמה ולבנה כי אם הנבדל, וכמו שהתבאר למעלה באר היטב". ובתחילת דרשת שבת תשובה כתב: "במדרש [דב"ר י, א] אמר הקב"ה, אם הטית אזנך לדברי תורה, כשתבא לפתוח בדברי תורה הכל משתתקין לפניך ושומעין דבריך, כשם שהטית אזנך לשמוע דברי תורה. ומהיכן אתה למד ממשה רבינו עליו השלום, שעל ידי שהטה אזנו לשמוע דברי תורה, בשעה שבא לפתוח בדברי תורה נשתתקו עליונים ותחתונים והאזינו דבריו. מנין, ממה שקרינו בענין [דברים לב, א] 'האזינו השמים ואדברה'. ובמדרש זה יש לדקדק גם כן מנין שנשתתקו עליונים ותחתונים. אבל פירוש זה, דמדכתיב 'האזינו השמים ואדברה', ולא 'האזינו השמים דברי', על כרחך הכי קאמר; 'האזינו השמים' אתם תהיו שותקים ואני אדבר, כלומר שאני יותר במעלה מן השמים, לכך אתם תהיו שותקין ותהיו שומעין לי. וכן אמר 'ותשמע הארץ אמרי פי' [שם], כלומר שאף על גב שהם 'אמרי פי', ואני בשר ודם, יש לכם לשתוק ולשמוע אמרי פי. ומפני זה אמר 'האזינו השמים ותשמע הארץ', כלומר שאני גוזר על השמים שישתקו וישמעו דברי, וממילא תשמע הארץ אמרי פי, שאין הארץ בחשיבות כמו השמים. וכל זה מפני התורה היא של תלמיד חכם, ולכך אמר 'ואדברה', שהתורה היא שלי, כי אני מדבר, וכן 'אמרי פי'. וזה שייך אצל כל בעל תורה... כי לא כל אדם זוכה שישתקו מלפניו, רק מי שהוא בעל תורה באמת, והיינו שהטה אזנו לתורה ופנה עצמו מכל עסקיו לדברי תורה, וזה נקרא בעל תורה, שהתורה שלו, וראוי שישתקו הכל ממנו מפני מעלת בעל תורה". וראה להלן הקדמה שלישית הערה 138.

<> דע שמדרש זה מופיע גם בילקו"ש יהושע [ח"ב רמז כב]. ואע"פ שמציין כאן "וזה אמרם במדרש תנחומא", מ"מ דבריו כאן הם כלשון הילקו"ש אות באות, ובשנוי לשון מהתנחומא.

<> פירוש - יהושע אמר לשמש שהיא עבד רע ["אמר לו שלא בדרך כבוד, כי היה השמש מסרב, והוצרך לגעור בו" (פירוש מהרז"ו שם)]

<> פירוש - וכי אין את מקנת כסף של אבא ["יהושע אמר כן אל החמה, עבד רע ומורד, וכי אין אתה עבד נמכר לאבי יוסף" (מתנו"כ שם)]. כי יהושע הוא משבט אפרים [במדבר יג, ח], ואפרים הוא בנו של יוסף [בראשית מא, נב], והשמש השתחוה ליוסף [פירוש מהרז"ו שם].

<> במדרש לפנינו איתא: "לא כך ראה אותך אבא בחלום [בראשית לז, ט] 'והנה השמש והירח וגו'' ["משתחוים לי כעבד מקנת כסף שמשתחוה לאדוניו" (פירוש מהרז"ו שם)], מיד 'וידום השמש וירח וגומר'".

<> לשונו להלן סוף הקדמה שלישית [לאחר ציון 136]: "כי היה יהושע גובר על השמש, שאינה רק גשמית". ובתפארת ישראל פ"ד [עח:] כתב: "כי השמש היא גשמית". ובהמשך שם [פ.] כתב: "הנה השמש והאדם, היותר עליון בעולם הזה; כי העולם הזה יש בו חומר וצורה נבדלת, והחומר היותר עליון הוא לשמש, כי יש לו חומר זך [ראה להלן הערה 346]. ומעלת הצורה הנבדלת לאדם. ולכך אלו שנים הם נחשבים מלכים, מצד שהם עליונים בנמצאים בעולם הזה... וידוע כי החטא הוא מצד החומר, לא מצד הצורה. ולפיכך מצות לא תעשה שלא יעשה חטא הוא כנגד ימות החמה [מכות כג:], שאין בה יציאה מן הסדר, אף כי היא גשמית". וראה להלן הקדמה שלישית הערה 137.

<> לשונו בתפארת ישראל פל"ז [תקמג.]: "כי כבר נתבאר הרבה מאוד, כי כל משועבד הוא חומרי, כי החומר הוא משועבד תחת הצורה" [ראה להלן הערות 331, 339, ופי"א הערה 29]. ובגו"א שמות פי"ח אות כו [כו.] כתב: "כי כל חמרי מתפעל משועבד". וכן יזכיר בספר זה הרבה פעמים, וכגון, להלן פ"ג [לאחר ציון 81] כתב: "הנה העבדות מה שהם תחת רשותם בא להם מצד החמרי שבהם, אשר החומר הוא עבד תמיד, והוא תחת רשות אחר". וכן כתב להלן פ"ט [לאחר ציון 133]. ולהלן פט"ז, בביאור ששבט לוי לא נשתעבד במצרים [רש"י שמות ה, ד], כתב: "כי כבר אמרנו לך שהשעבוד הוא שייך דוקא לחומר, שהוא מוכן להשתעבד בו ולהיות מתפעל... אמנם שבט לוי מפני שהיה קדוש, ומי שהוא קדוש הוא נבדל ממעשה החומר... לא היה ראוי שיהיו מושלים מצרים על שבט לוי הקדוש והנבדל". ולהלן ר"פ יט כתב: "שעבוד רק הגשם... והגשם יש לו השתעבדות בודאי". ולהלן פמ"ג כתב: "כבר אמרנו לך בפרקים הרבה מאוד, כי השעבוד הוא לחומר בפרט, והצורה הוא בן חורין". ובאור חדש פ"ה [תתקמה.] כתב: "וידוע כי החומר שהוא חסר, ראוי לו העבדות בפרט". ובמבוא לתורת המהר"ל [נועם כרך כה, עמוד רפ] כתב: "מהות העבדות היא קבלת עולו של השני, והרי קבלה זו היא אחת התופעות של החומר, שכן החומר כל קיומו הוא בקבלה מאחר. לא כן הצורה הרוחנית, המשוחררת מכל קבלה מן הזולת, היא כולה חירות", ושם מאריך בזה טובא. וראה להלן פ"ג הערות 79, 82, פ"ד הערה 87, ופ"ט הערה 134.

<> בא לבאר שכשם שהחומר הוא עבד, כך גם העבד הוא כחמור. והבהמה שהיא חמור מורה על חומריות. ולהלן פכ"ט כתב: "רוכבים על החמור, שזה מורה שהוא רוכב על החמרית... החמור הוא כולו חומר". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עח:] כתב: "החמור... הוא חמרי ביותר". ובנצח ישראל פ"מ [תשיב:] כתב: "נקרא 'חמור' על שם החומר". וראה להלן פ"ד הערות 29, 62, 76, 103, ופי"א הערה 21.

<> "שבו לכם פה - אליעזר עבד אברהם הוה" [רש"י שם]. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, להלן ר"פ מד כתב: "כי היציאה מארץ מצרים מורה שיש לישראל מעלה אלקית נבדלת מן הגשמית, וזה מוכח מפני שהוציא אותם מבית עבדים. שכבר התבאר כי העבד הוא חמרי, וכמו שאמרו חכמים 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. והרבה פעמים התבאר זה, כי העבד שהוא משועבד, דומה לחמור שהוא משועבד, מתפעל ואינו פועל, כמו העבד הזה". וכן כתב להלן ר"פ מה. ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרפח:] כתב: "על העבד נאמר 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור, רצה לומר כי הוא נוטה אל החומר". וכן כתב שם פ"ג מט"ז [תטו:], שם פ"ה מי"ט [תמו.]. ובנתיב היסורין ס"פ א [ב, קעה:] כתב: "העבד הוא בעל חומר, וכמו שאמרו ז"ל על העבדים 'שבו לכם פה עם החמור', 'עם הדומה לחמור'. כי כל עבד הוא כמו בהמה נחשב, שהיא חמרית... ובארנו אותם בכמה מקומות שהעבד נחשב חמרי". ובתפארת ישראל פל"ז [תקמג:] כתב: "וכן רמזה התורה כי העבדות הוא חמרי, כמו שאמרה תורה על העבד המשועבד 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. רמז לך כי העבד המשועבד הוא חמרי, כמו החמור שהוא חמרי". וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קצו.], ח"א למנחות מד. [ד, פ.], ועוד. ובח"א לקידושין כב: [ב, קלב.] כתב: "כל עבדות בעולם הוא ענין חמרי, גם זה רמזו חכמים בחכמתם 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. ובארנו דבר זה במקומת הרבה בחבור גבורות ה'". וראה הערה הבאה, ולהלן פ"ד הערה 95.

<> לשונו להלן פ"ט [לאחר ציון 135]: "השכל הנבדל, כיון שאינו בעל חומר, אינו מתפעל, ומאחר שאינו מתפעל לא שייך בו שיעבוד. ולפיכך ראוי שלא יהיה שום שיעבוד אל תלמידי חכמים, אשר יש להם שכל נבדל... שאין שיעבוד בשכל, רק ראוי לשכל להיות בן חורין". ובדר"ח פ"ו מ"ג [צ.] כתב: "כל דבר שהוא צורה, ראוי שיהיה נקרא בלשון חירות. ודבר זה בארנו פעמים הרבה כי השעבוד הוא מצד החומר, כי מצד הצורה אין שעבוד. ודבר זה רמזו ז"ל [יבמות סב.] על עבד כנעני 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. כי מצד השעבוד שבו הוא דומה לחומר, כי המשועבד מתפעל מאחר, ודבר זה ענין החומר, שהוא מתפעל. אבל בצורה, כיון שאין בצורה התפעלות כלל, לא שייך לומר על הצורה שעבוד, רק חירות, ודבר זה מבואר... שלא יקרא בן חורין רק כאשר לא ימצא בו צד אפשרות שעבוד, וזה לא ימצא רק במי שעוסק בתורה, שהוא בן חורין לגמרי, כמו שבארנו. כי השכל הוא בן חורין, אין שייך שעבוד בו". ובתפארת ישראל פל"ז [תקמג.] כתב: "הצורה היא בת חורין, ודבר זה רמזו חכמים בברייתא דשנו חכמים [אבות פ"ו מ"ג] ובשאר מקומות שאין לך בן חורין רק מי שעוסק בתורה, שנאמר [שמות לב, טז] 'חרות על הלוחות', אל תקרי 'חָרות', אלא 'חֵירות'. והרצון בזה כי ראוי שיהיה השכל בן חורין בלתי משועבד, שאין ראוי שיהיה שעבוד רק אל החומר" [ראה להלן פי"א הערה 29]. ונאמר [בראשית ב, טו] "ויקח ה' אלקים את האדם וגו'", ופירש רש"י שם "ויקח - לקחו בדברים נאים ופתהו ליכנס". ובגו"א שם אות לב כתב: "לקחו בדברים. פירוש שבאדם לא שייך לקיחה, לפי שעיקר האדם במה שהוא חי משכיל, ובזה לא שייך לקיחה, שאף על פי שהוא לוקח גוף האדם ברשותו, אין שכלו ודעתו יכול לקחת. ולפיכך פירש שלקחו בדברים, והשתא אתי שפיר דלקח גם דעתו ברשותו בדברים". הרי שאי אפשר לקחת את שכל האדם, ובזה הוא בן חורין גמור. ובח"א לסנהדרין קד. [ג, רמב:] כתב: "מי שהוא משמש הגוי מחמת שנשבה, לא נקרא שהוא תחת רשותו לגמרי, כי האדם הוא שכלי ואין האדם הכל גוף לגמרי. ואף אם גופו תחת רשות אחר ומשעבד בו, אין השכל תחת רשותו". וראה להלן פ"ד הערה 87, פ"ז הערות 146, 175, פ"ח הערה 259, ופ"ט הערות 134, 140.

<> "מפני כך כל העולם החמרי נתן לו השם יתברך, והשמש והירח בכלל גם כן" [לשונו בהמשך].

<> בגמרא ובעין יעקב שלפנינו לא הוזכרה תיבת "בחכמתו", ורק אמרו "קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין". אך כוונתו מתבארת לפי דבריו להלן ס"פ כט, שכתב: "חכמה מתיחס לאברהם מה שהיה אברהם משיג מדעתו ומחכמתו, כמו שדרשו רז"ל... [ב"ר סא, א] שהיו שתי כליותיו נעשים לו כשני רבנים, והיו מלמדים לו תורה ומצות". הרי כל התורה שנתגלתה לאברהם אבינו, לא נתגלתה לו אלא מחמת חכמתו. ובסמוך יזכיר את דבריו להלן מפרק כט. ובנצח ישראל פמ"ו [תשעג:] ביאר באריכות מדוע נקטו בגמרא במצות עירוב תבשילין דוקא. ובדר"ח פ"ה מי"ט [תמה.] כתב: "ואין ספק כי אברהם דומה אל השכל, לפי שהיה אברהם מקיים כל התורה כולה משכלו". וראה להלן פ"ד הערה 104.

<> כי אברהם אבינו הוא הראשון שהכיר את בוראו, וכמו שאמרו [חגיגה ג.] "אברהם אבינו נקרא 'נדיב', שנאמר [תהלים מז, י] 'נדיבי עמים נאספו עם אלקי אברהם', 'אלקי אברהם' ולא 'אלקי יצחק ויעקב', אלא 'אלקי אברהם', שהיה תחילה לגרים", ופירש רש"י שם "נדיב - על שם שנדבו לבו להכיר בוראו". ועוד אמרו חכמים [מנחות נג.] "אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, רבונו של עולם, החזק לי טובה שהודעתיך בעולם. אמר לה... איני מחזיק טובה אלא לאברהם יצחק ויעקב, שהודיעוני תחלה בעולם". והרמב"ם בהלכות ע"ז פ"א ה"ב כתב: "אבל צור העולמים לא היה שום אדם שהיה מכירו ולא יודעו... ועל דרך זה היה העולם הולך ומתגלגל עד שנולד עמודו של עולם, והוא אברהם אבינו". ובתפארת ישראל ר"פ כ [רצד.] כתב: "מעלת אברהם דבקה בחכמה העליונה, לכך היה אברהם בפרט מיוחד אל התורה, שהוא השכל העליון, כאשר ידוע".

<> אודות שטעות הע"ז היא מחמת הדמיון, כן כתב הרמב"ם בהלכות ע"ז פ"א הלכות א-ג, וז"ל: "טעותם וכסילותם שמדמים שזה ההבל רצונך הוא... וכיון שארכו הימים נשתכח השם הנכבד והנורא מפי כל היקום ומדעתם ולא הכירוהו... והחכמים שהיו בהם, כגון כהניהם וכיוצא בהן, מדמין שאין שם אלוה, אלא הכוכבים והגלגלים שנעשו הצורות האלו בגללם ולדמותן... שהם מדמים שאין שם אלוה אלא אלו". וראה הערה הבאה.

<> המשך לשון הרמב"ם שם [הלכה ג]: "בן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו. כיון שהכיר וידע, התחיל להשיב תשובות על בני אור כשדים, ולערוך דין עמהם, ולומר שאין זו דרך האמת שאתם הולכים בה. ושיבר הצלמים, והתחיל להודיע לעם שאין ראוי לעבוד אלא לאלוה העולם, ולו ראוי להשתחוות ולהקריב ולנסך, כדי שיכירוהו כל הברואים הבאים. וראוי לאבד ולשבר כל הצורות, כדי שלא יטעו בהן כל העם, כמו אלו שהם מדמים שאין שם אלוה אלא אלו. כיון שגבר עליהם בראיותיו, בקש המלך להורגו, ונעשה לו נס ויצא לחרן, והתחיל לעמוד ולקרוא בקול גדול לכל העולם ולהודיעם שיש שם אלוה אחד לכל העולם, ולו ראוי לעבוד. והיה מהלך וקורא ומקבץ העם מעיר לעיר ומממלכה לממלכה, עד שהגיע לארץ כנען, והוא קורא... וכיון שהיו העם מתקבצין אליו ושואלין לו על דבריו, היה מודיע לכל אחד ואחד כפי דעתו עד שיחזירהו לדרך האמת. עד שנתקבצו אליו אלפים ורבבות, והם אנשי בית אברהם, ושתל בלבם העיקר הגדול הזה, וחבר בו ספרים". וראה הערה הבאה.

<> להלן ס"פ כט, שביאר שאברהם אבינו רכב על חומריות העולם מחמת חכמתו. ובדרוש על התורה [מט.] כתב: "כי כאשר היה אברהם, היה כל העולם כולו חשוך בלא אור השכל כלל, שלא הכירו אף את בוראם. ואברהם הקריא שמו בפי הבריות [רש"י בראשית כד, ז], ולכך כתיב אצלו [בראשית כב, ג] 'ויחבוש את חמורו', כי העולם היה בימיו כחמור שאינו יודע רק אבוס בעליו". ואמרו חכמים [ב"מ פז.] "עד אברהם לא הוי זקנה", ובח"א שם [ג, נא.] כתב: "פירוש, כי הזקן יש בו השכל והחכמה, שהרי כן אמרו [קידושין לב:] 'אין זקן אלא שקנה חכמה', כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... כי בהתגבר השכלי מתיש כחו של אדם הגופני... ולפיכך עד אברהם, שהיה הדור חסר חכמה, שלא היו מכירים בוראם... והיה חסר השכל בעולם, ולכך לא היה זקנה, הוא הסתלקות כחות הגוף. אבל אברהם היה עושה שהיה מקבל העולם מעלת השכל, ועם זה הוא הזקנה. אף כי לא היה כל העולם חכמים ונבונים, אין זה כלום, סוף סוף היה אל העולם מעלת השכל, אשר השכל מתנגד אל כחות הגוף. לכך מן אברהם ואילך, שהיה שכל בעולם, היה נוהג זקנה בעולם, והבן הדברים האלו מאוד".

<> כמבואר במדרש שהביא למעלה שיהושע אמר לשמש "לא קנה אברהם אבינו השמים וכל מה שבתוכו, שנאמר [בראשית יד, יט] 'ברוך אברם לאל עליון קונה שמים וארץ'". ובח"א לב"ב טז: [ג, עו.] כתב: "ומדריגת התחלה הזאת של אברהם יותר על גלגל חמה... כי זכות אברהם הוא זכות נבדל בלתי גשמי, וזכות גלגל חמה הוא גשמי" [ראה להלן הקדמה שלישית הערה 47]. וצרף לכאן דברי המשך חכמה [בראשית טו, יז], שכתב: "השמש באה - הנה דע כי עד אברהם לא נקרא שמש רק [בראשית א, טז] 'המאור הגדול'. רק משבא אברהם בארץ ארם בחרן, ולימד כי השמש מוכרח מהיוצר שתמיד עולה במזרח ושוקע במערב, והוא רק שָמַש לשרת פני קונו, קראהו בלשון ארמי 'שמש'". הרי שאברהם אבינו גם כן קרא לחמה "עבד" [שָמַש].

<> פירוש - ידוע כי החמרי משועבד לשכלי, והשכלי מושל על החומרי. ולהלן פי"א [לאחר ציון 28] כתב: "כבר ידוע כי הצורה הפועל והמולך, והחומר משועבד תחת הצורה, לכך היה יוסף מושל על מצרים, שהוא היה הקדוש והנבדל מפחיתות החומר". ואמרו חכמים [סוטה לו:] "'משם רועה אבן ישראל' [בראשית מט, כד], משם זכה ונעשה רועה", שמחמת שיוסף עמד בנסיון של אשת פוטיפר [בראשית לט, יב] 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 נבדל מן העם, ובשביל כך הוא מולך על העם. וזהו ענין השכל גם כן, שהוא נבדל מן החמרי, מולך עליו" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 83, להלן הקדמה שלישית הערה 82, פי"א הערה 29, ופי"ב הערה 103]. ובתפארת ישראל פל"ז [תקמג.] כתב: "כי כבר נתבאר הרבה מאוד, כי כל משועבד הוא חומרי, כי החומר הוא משועבד תחת הצורה" [הובא למעלה הערה 328]. ובנתיב התורה פ"ג [קנ:] כתב: "השכל נקרא 'איש' לגוף, ובסלוק השכל, נעשה הגוף כמו אשה אלמנה שמת בעלה... השכל מושל על הגוף". ובנתיב התוכחה ר"פ ב כתב: "השכל בגוף מושל על הגוף, ומורה להם את אשר יעשו. וא"א שיהיה אהבה וחיבור בין השכל והגוף, כי השכל פועל בגוף, ואין זה חיבור ואהבה כלל". ובח"א לשבת קיד. [א, נג.] כתב: "כי הת"ח בעיר דומה אל השכל שהוא בגוף, אשר הוא מנהיג הגוף. וכך ראוי שיהיה מנהיג בעיר הת"ח דוקא, והוא יהיה פרנס, ולא אחר". וכן כתב בח"א לר"ה יז. [א, קיב.].

<> כי יהושע העמיד את החמה מחמת כח התורה שלו, וכמבואר למעלה הערה 321. וראה להלן הקדמה שלישית הערה 335.

<> ואין הם חומריים. וכן כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ג ה"ט, וז"ל: "כל הכוכבים והגלגלים כולן בעלי נפש ודעה והשכל הם, והם חיים ועומדין ומכירין את מי שאמר והיה עולם, כל אחד ואחד לפי גדלו ולפי מעלתו משבחים ומפארים ליוצרם כמו המלאכים... ודעת הכוכבים והגלגלים מעוטה מדעת המלאכים, וגדולה מדעת בני אדם". וכן כתב במו"נ [ח"ב פ"ה] בשם הפילוסופים ומצד התורה. והרד"ק [תהלים יט, ב] הביא את דעת הרמב"ם, וכלשונו: "והרב מורה צדק, החכם הגדול, רבינו משה פירש 'מספרים' [שם] על השמים, כי דעתו ודעת הפילוסופים כי הגלגלים חיים משכילים עובדים לאל ומשבחים אותו שבח גדול, ומהללים אותו מהללים עצומים וגדולים. ועל כן אמר [שם] 'השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע'". וכן כתב בעל העקידה [בראשית א, א, שם ב, ז], וספר העיקרים מאמר ב פי"א.

<> לשונו להלן ס"פ לד: "אל תשים לבך אל האומרים כי השמים חיים משכילים, כי אין דעת התורה השלימה כך כלל". ובדר"ח פ"א מי"ח [תכג.] כתב: "לא כמו שאומרים כי הגלגלים חיים משכילים, כי כבר התבאר שאין כך דעת חכמים". ובספר פנינים ומרגליות [עמוד טז] כתב: "ועיין זוהר תרומה קעג רע"א 'כל אינון ככביא דקא מנהרן ברקיעא כולהו אודאן ומשבחן לקב"ה בכל ההוא זמנא דאתחזון ברקיעא'. וראה שם וישב קפח סע"ב, שלח קסה א. ובמדרש הנעלם לזוהר חדש בראשית [ז, ב] 'וכוכביא ומזליא אית בהו ידיעא וסוכלתנו וכו''... ומפליא מה שכותב מהר"ל מפראג בהקדמה השניה לספרו גבורות ה'... 'ואל תשגיח בדברי הפילוסופים שאמרו כי השמש והירח חיים משכילים שכל דבר זה הבאי', והרי אמרו כן גם בעלי הקבלה".

<> להלן פרקים יא, מ, שהאריך בזה טובא.

<> פ"מ, וז"ל: "כבר נתבאר למעלה כי קריעת ים סוף התבקעות המים הטבעים. ולפיכך אמר כי בזכות יוסף נקרע הים, שהיה גובר על טבעו, ומבקע יצרו הטבעי, ולפיכך בזכותו נקרע הים... בשביל עצמות יוסף שהיה גובר על טבעו על ידי קדושת נפשו האלקית שלו, וזה גורם שיבקע הים... כי לעולם על ידי מעלה אלקית נבדלת נבקע הים הטבעי, וכבר היה מיוחד בזה יוסף הצדיק, שהיה הקדוש מן הערוה. וכל אשר הוא קדוש מן הערוה יש לו מעלה נבדלת". וראה להלן פי"א הערה 29.

<> מדוייק מלשונו שרק נשמת הצדיק נבדלת מן החומר, לעומת נשמת הרשע, שאינה נבדלת מן החומר. וכן כתב בדרוש לשבת תשובה [ע:], וז"ל: "אם חטא האדם, אין נשמה שלו זכה וטהורה, רק נוטה אל הגוף שהחטיא את הנשמה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תצח.] כתב: "הרשעים, אף כאשר יפרדו מן העולם הגשמי, מפני שכאשר היו בעולם הזה היה נמשך נפשם אל הגוף שהוא חמרי, ולפיכך אף אחר הפרדם מן הגוף, אין נפשם נבדל מן החומר". ושם בבאר השביעי [שפו.] ביאר לפי זה מדוע עמי הארצות אינם זוכים לתחיית המתים. וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ה אות יג. ובח"א לשבת פח: [א, מד:] כתב: "ועליהם [על הצדיקים] נאמר [שופטים ה, לא] 'ואוהביו כצאת השמש בגבורתו', שהיא מאירה... הפך הרשעים אשר בחושך ידמו, ואלו מאירים מפני שיש להם נפש נבדלת לגמרי".

<> ובכמה מקומות כתב שמעלת השמש כל כך עליונה עד ש"&**כאילו**^ אין לה גוף". וכגון בנתיב התורה פ"י [תח:] כתב: "כי השמש מאיר בעצמו, ואינה מקבלת האור, והיא כולה אור, וכאילו אין לה גוף" [ראה להלן פ"ט הערה 137]. ובדר"ח פ"א מ"א [קכז:] כתב: "יהושע נחשב מקבל מיוחד אל משה, וזה כמו שאמר הכתוב [במדבר כז, כ] 'ונתת מהודך עליו', ואמרו ז"ל [ב"ב עה.] ונמצא למדין פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה. וידוע כי הלבנה מקבלת הזוהר מן החמה. ולפיכך המקבל המיוחד למשה הוא יהושע... והנה מדריגת משה היה כמו חמה, שהיא כולה אור, וכאילו שאין לה גוף כלל. כך היה משה כאילו הוא נבדל לגמרי מן החומר, כמו שבארנו פעמים הרבה מדריגת משה רבינו עליו השלום, שהיה כאילו היה נבדל מן החומר". ושם פ"ג מי"ד [שלז:] כתב: "גלגל חמה, שהוא הזוהר העליון שהוא לגשם". ובתפארת ישראל פ"ד [פ.]: "החומר היותר עליון הוא לשמש, כי יש לו חומר זך" [הובא למעלה הערה 327]. ובנתיב הענוה ס"פ א כתב: "ידוע כי השמש יש בה הזוהר העליון, וידוע כי אין לך בכל הנמצאים מסולק מן הגשמית כמו השמש, עד שיש לו גוף זוהר, עד שכמעט אין לו גשמית, כמו שביארנו דבר זה במקומות הרבה". ובח"א לשבת פח: [א, מד:] כתב: "השמש המאירה יש לה גשם זך מאיר, עד כמעט שמסולק מן הגשמית". ובח"א לב"ב נח. [ג, פד:] כתב: "כי אין בעולם דבר יותר זך מן הגלגל [החמה] מכל הדברים הגשמיים". ובח"א לע"ז ב: [ד, יח.] כתב: "השמש יש לה חומר דק וזך". אמנם עם כל זה יש לחמה נושא גשמי, וכפי שכתב בנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:], וז"ל: "אין ראוי לעולם רק אור שיש לו נושא גשמי, כמו החמה והלבנה". וזהו שכתב כאן "שהיא עצם גשמי", וראה להלן הערה 367 בדברי הספר ארץ צבי אודות השמש.

<> יהושע, ומשה [ראה הערה הבאה].

<> לשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [שמה.]: "כי מציאות האדם יותר אור וברור מן גלגל חמה... ומצד הזה היה מושל יהושע על השמש לומר 'דום' [יהושע י, יב], וקרא יהושע את השמש עבדא בישא, ולא זבינא דאבא אתה, כמו שהארכנו בחבור גבורות השם". ובנתיב השלום פ"ב [א, רכב.] כתב: "מדריגת משה הוא למעלה מן השמש והירח, ודבר זה ברור כי מאחר שהיה מעמיד השמש והירח בחצי השמים, כמו שדרשו במדרש [תנחומא אחרי אות ט] אין קטן אומר לגדול עמוד, רק הגדול אומר לקטן עמוד, כמו שבארנו בחבור גבורות השם". ובח"א לב"ב נח. [ג, פד:] כתב: "הזיו של אדם הראשון הוא נבדל מן הגשם, ואילו גלגל חמה אינו נבדל".

<> לעומת דברי הרלב"ג שביאר שהדברים אינם כמשמעותם, וכמובא למעלה הערה 242.

<> למעלה [לאחר ציון 303] כבר נגע בשאלה זו, וכאן ירחיב יותר.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 304]: "כי לא היה העמידה רק ליהושע ועמו, וכן לבני אדם אשר היו באופק ההוא, ולשאר בני אדם היתה תנועת השמש כדרכה. וזה יותר הפלא ופלא כי ליהושע ועמו באופק ההוא היתה עומדת, ולשאר בני אדם באופק אחר הולכת". ולהלן לאחר ציון 375 כתב: "וזה מורה יותר על כח ויכולת הפועל שאין צריך לחדש הנס רק למי שצריך לחדש לו הנס, ולמי שאין צריך לו הנס נשאר בטבעו". וראה להלן הערה 376.

<> כוונתו לדברי הרלב"ג שהביא למעלה [לאחר ציון 226, ממלחמות השם מאמר ו ח"ב פי"ב, עמוד 455], וזהו לשון הרלב"ג שם: "ונאמר עוד שאי אפשר שיתחדשו הנפלאות בדברים אשר הציור במציאותם סותר נפשו, כאילו תאמר שישוב השחור לבן, והוא שחור... כי תכף שנניח דבר נמצא בזה התאר, הנה תהיה זאת ההנחה סותרת נפשה. וזה כי מה שהוא לבן איננו שחור, ויהיה אם כן הדבר האחד שחור ובלתי שחור יחד, וזה בתכלית הבטול... כי הסותרים לא יתקבצו יחד בנושא אחד". ופירושו, שאי אפשר שהנס יהפך את הדבר מהקצה אל הקצה, ויעשה את השחור ללבן, כי נס כזה סותר בעצם את נשוא הנס, וא"א שיהיו הפכים מתקבצים בנושא אחד [הובא למעלה הערה 227]. וראה להלן פ"ד הערות 10, 19, ופ"ה הערה 77.

<> למעלה לאחר ציון 227 [ויובא בהערה הבאה].

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 227]: "ואני אומר גם כן על זה שדבר זה אפשר, ולא יהיה זה סותר נפשו כלל, ויהיה זה מצד שני דברים; האחד מצד הטבע, ואחד מצד שאינו טבעי... וכן בשחור ובלבן, אפשר שישתנה דבר להיות שחור, וזה שלא בטבעו, ומכל מקום הוא לבן מצד שסופו לחזור אליו. ועוד יתבאר זה שאפשר הוא ויכול להיות שני הפכים לגמרי בענין אחד, כאשר יתבאר", וכוונתו לדבריו שיבאר כאן.

<> לכך אין הנס עומד באותו מישור עם הטבע, ואינם "שני הפכים בנושא אחד", אלא "שני הפכים בשני נושאים", וכמבואר למעלה הערה 228. ואודות שמעלת הנס היא יותר ממעלת הטבע, כן כתב להלן ס"פ כז, וז"ל: "הנפלאות באים ממקום נסתר". ובנצח ישראל פמ"ג [תשמא.] כתב: "כי הנס הוא מורה כי הנהגת העולם שלא בטבע, וזהו שלימות העולם כאשר הוא יוצא מן הטבע, ונוהג בהנהגה בלתי טבעי" [ראה להלן פ"א הערה 17]. ובגו"א ויקרא פכ"ב אות לח כתב: "כי הנס הוא גם כן קדושה לשמו יתברך". וכבר נתבאר למעלה כמה פעמים [הערות 45, 47, 118] שהטבע הוא גשמי. ובח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב ש"כל דברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים". ובנתיב התורה פי"א [תנד:] כתב: "איש קדוש ראוי שיהיה למעלה, ואשר אינו קדוש הוא למטה". ובנר מצוה [פח.] כתב: "כל דבר שהוא קדוש הוא נבדל מן הטבע, שהיא גשמית חמרית". ואמרו חכמים [שבת יא.] "כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת, לסוף חרבה", ובח"א שם [א, ב:] כתב: "פירוש, כי הדבר הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הדבר הגשמי, כי הגשמי פחות ושפל נגד הבלתי גשמי. וכאשר הוא מרומם הבית שהוא חול על הבלתי גשמי, דבר זה הפך הסדר, אשר ראוי שיהיה הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הגשמי. כי השפלות ראוי לגשמי, וההתעלות ראוי לבלתי גשמי. וכאשר דבר יוצא מן הסדר, דבר זה חורבנו ובטולו, כאשר יש כאן הפך הסדר". וראה למעלה הערות 1, 209, להלן הערות 362, 416, הקדמה שלישית הערה 125, פ"ג הערה 78, ופ"ז הערה 76.

<> למעלה לאחר ציון 275.

<> רומז לכך שאין הקב"ה עושה נס בחינם וללא צורך, ומעין מה שאמרו חכמים [ברכות נח.] "עביד רחמנא ניסא לשקרי" [בתמיה]. ובגו"א בראשית פי"ד אות יח [רלז:] כתב: "ולמה היה צריך לנס בחינם". ובגו"א דברים פ"א אות כד [יג.] כתב: "לא יעשה הקב"ה נס בחנם". ושם פ"ח אות ג [קמה:] כתב: "לא מצאנו נס בחינם". וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ה [קסז.]. והביאור הוא, שכבר השריש בח"א לגיטין נו. [ב, קג.] שהנס בא לעולם מצד מדת הרחמים, וכלשונו: "כי הנסים באים לעולם מצד מדת הרחמים, ודבר זה ידוע גם כן אם יש לך לב להבין, כי לא מצאנו נס בעולם רק כאשר היו ישראל בצרה, והש"י מרחם עליהם, כאשר תמצא בכל הנסים. כי אין הקב"ה משנה הטבע שלא לצורך, רק שהוא לצורך, ודבר זה ממדת הרחמים". לכך ברור שהנס הוא רק כאשר יש צורך, כי הנהגת הרחמים היא רק בהתאם לצורך, וכפי שכתב בנצח ישראל פמ"ז [תשפח:], וז"ל: "כי השם יתברך הוא משפיע החסד, ומרחם על עולמו. והחילוק שיש בין חסד ורחמים; החסד הוא הטוב שהוא משפיע לעולם, אף שאין הכרחי כל כך לעולם, הוא משפיע את הטוב לעולם, והוא חסד. והרחמים כאשר התחתונים בצרה, וצריכים לרחמים, מרחם עליהם" [ראה להלן פ"ו הערה 98]. והואיל ולשאר העולם אין צורך לנס, ממילא הנס לא יעשה בעבורם, ו"היה להם מנהג הטבעי".

<> פירוש - כבר היה נפסד המטה בכך שנהפך לנחש.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 228]: "כי כאשר נהפך המטה נחש, לא היה כאן הפסד למטה לגמרי עד שלא ישאר עליו שם מטה, כי אם היה כך, היה מטה האלקים [שמות ד, כ] נפסד, וחזר להיות נברא מטה אחר". וראה למעלה הערה 229.

<> פירוש - אם היה נפסד המטה ולא היה עליו יותר שם מטה, א"כ כאשר הנחש חזר להיות מטה [שמות ד, ד], לא היה צורך שדוקא אותו הנחש יתהפך למטה, אלא הוא הדין לכל נחש דעלמא, כי מה לי נחש זה או נחש אחר, אידי ואידי הם ללא שם מטה עליהם. ובעל כרחך שאין זה כך, והמטה שנהפך לנחש נשאר עליו שם מטה, ולכך רק נחש זה היה מסוגל לחזור ולהיות מטה, ולא שאר נחשים דעלמא. ובגו"א שמות פ"ד אות ג [סה.] כתב: "מה שהיה המטה לנחש, לא היה נחש טבעי כמו שאר נחש, דאם כן היה מטה אלקים נשתנה לבריאה אחרת, וכאשר חזר להיות מטה היה זה בריאה חדשה, ואין ראוי לומר שיהיה מטה אלקים נפסד ונשתנה לבריאה אחרת. ולפיכך כאשר היה המטה נחש, לא נקרא עליו שם נחש גמור כמו נחש טבעי" [הובא למעלה הערה 229]. וראה להלן הערה 390.

<> מוכיח מהנחש שהיו בו שני הפכים בבת אחת, שהיה נחש אינו טבעי ומטה טבעי בו זמנית. וכמו כן יתכן לומר לגבי עמידת השמש על ידי יהושע, וכמו שמבאר והולך.

<> נראה כוונתו לפי מה שנתבאר למעלה [הערה 355] שהשכלי הוא עליון וגבוה, והחומרי הוא שפל ונמוך. והואיל ויחס יהושע אל השמש הוא יחס של השכלי לחומרי, לכך יהושע הוא עליון יותר מהשמש, ומבחינה זו "יהושע היה עולה בסולם השמימה", ומשם היה מושל על השמש. וראה להלן הערה 416.

<> מה שכתב "&**ונתלבשה**^ השמש בצורה זאת", פירושו שלא מדבר בהופעה שחלה על עצם השמש, אלא בגלוי השמש כלפי המקבלים, וכפי שיתבאר להלן הערה 367, וכל גלוי כלפי הזולת נקרא לבוש. ובדר"ח פ"ג מי"ד [שכו:] כתב: "המלבוש מתואר בו הלובש, לא באמתתו של הלובש, רק כפי המלבוש יתואר בו הלובש, אף שאינו באמתתו". ובח"א לע"ז יא: [ד, לז:] כתב: "כי הלבוש הוא תוארו של אדם, ואינו אדם, רק שהוא תואר לאדם... כי היה ליעקב צלם אדם הראשון... וזה ירש יעקב ממנו, כך ירש עשו את בגדי אדם הראשון... ועל ידי הבגדים מתדמה כאדם, אף כי אינו אדם באמת... אין הכבוד דבר עצמי, רק כבוד נגד העולם... ועשו יש לו חלק בבגדים, דהיינו הכבוד וההדר, שזהו חלקו של עשו".

<> לאחר ציון 274, שביאר שם את הדעות השונות שהובאו בגמרא [ע"ז כה.] אודות מספר השעות שעמדה השמש, וכיצד עמידה זו היתה מסודרת מן ה' בסדר הראוי.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 249]: "כי כמו שטבע ומנהגו של עולם הוא מסודר מן השם יתברך שיהיה נוהג עליו, ובאותו הסדר שנתן להם השם יתברך הם קיימים, כך ענין הנס הוא מסודר מן השם יתברך לשעה, ומתקיימים הנמצאים בשעתו בענין שאינו טבעי, שהוא מסודר מן השם יתברך, כמו שהוא מקוים בטבע שהיא נוהגת תמיד. שכל דבר שיש לו סדר מן השם יתברך, סדור שלו מקיים את הנמצא, כמו שהיה מתקיים משה מ' ימים בהר סיני בלא אכילה ושתיה [דברים ט, ט], כמו שאר בני אדם שהם מקוימים על ידי אכילה ושתייה. כי משה רבינו עליו השלום היה מקוים על ידי השם יתברך, וסדר הנסים של השם יתברך, שעתה חפץ בזה, וסדר זה מקיים הנבראים. וכן כאשר היה סדר השם יתברך שתעמוד השמש, נמשך דבר זה אל סדר מסודר מאתו יתברך". ואודות ההכנה שהזכיר כאן, ראה להלן הערות 380, 404.

<> פירוש - החכמים המבארים ענייני נסים לפי חוקי הטבע [וכמו הרלב"ג].

<> לשונו להלן ר"פ מג: "פירוש זה המאמר ידוע, כאשר תבין את דברינו אשר התבארו בהקדמת הספר, שענין הנס הוא דבר בלתי טבעי. וימצא דבר אחד בענין מה טבעי ובלתי טבעי יחד, וכמו שנתבאר באריכות שם. ולפיכך אף אם היה נמצא בהם הטבע כמו שהוא בשאר בני אדם, היה נעשה הנס בצד בלתי טבעי... וכבר הארכנו בזה למעלה". @**ובמבוא**^ לתורת המהר"ל **[**נועם כרך כה, עמודים רסא-רסג] כתב על דברים אלו בזה"ל: "חוק הסתירה קיים רק לגבינו. השכל האנושי אינו תופס שני הפכים הקיימים בעת ובעונה אחת בדבר אחד. החישוב האנושי מבוסס על ההנחה שאם קיים דבר אחד, אין קיום לדבר הסותרו, או זה או זה. שאם נקבל את קיום הסתירות, אין כל מקום בשביל ההגיון האנושי, שכן ניטל ממנו מקום האחיזה. אולם כשהבלתי טבעי מתנגש עם הטבעי, וכאילו סותרים זה לזה, אנו מקבלים את שני ההפכים כעובדה קיימת, ואין חוק הסתירה שלנו מפריך את מציאות הסתירה הזאת, שכן הטבעי והעל טבעי אינם מצויים במישור אחד [ומביא את דברי המהר"ל כאן]... כאילו אמר השמש עשתה שתי פעולות בעת ובעונה אחת; פעולת עמידה ופעולת הליכה. דבר זה לא יתכן אמנם בטבעי, שהרי עמידה סתירה היא להליכה, אולם אם הלא טבעי פועל אחרת מאשר הטבעי, אין כאן סתירה, אלא שתי פעולות נעשות בנושא אחד, על ידי הטבעי והלא טבעי. זו היא המשמעות של הפעולה האלקית שהיא עושה בבת אחת התחלקות פעולות הנראות כסותרות בנושא אחד. כשם שאדם יכול לחלק דבר אחד לשנים, כך הפעולה האלקית מפעילה דבר בשתי בחינות. אנו לא מקבלים שני הפכים בנושא אחד, משום שהסתכלותנו מתרכזת בדבר מסוים, ומשאנו רואים אותו במעמד מסוים, אין אנו יכולים לראותו בעת ובעונה אחת במעמד אחר, שכן אף אנו מצויים תמיד בבחינה אחת ורואים ראייה אחת בלבד. אולם הנס יוצר הופעה אחרת בדבר, ומי שזקוק להופעה הזאת מקבל אותה. השמש אמנם מופיעה לפי תהליך טבעי תמיד, אולם היא קיבלה אז תופעה חדשה על ידי הנס. נמצא, שהיתה לשמש שתי הופעות, וכל אחד קיבל את ההופעה המתאימה לו... יוצא איפוא שבעוד שהאדם יכול לחלק את הדבר לשנים, ולאחר ההתחלקות כל אחד עומד לעצמו, הרי ההתחלקות של הפעולה האלקית אינה פוגמת כלל בדבר עצמו, אלא מחדשת הופעה נסית חדשה בדבר, וביחס לשמש היא הלכה וגם עמדה". @**ושם הביא**^ את דברי השו"ת ארץ צבי [ח"א סימן קה (עמוד 241)], שכתב על דברי המהר"ל האלו בזה"ל: "יש לפעמים בענין אחד ב' מציאויות; מציאות טבעית, ובלתי טבעית, ושניהם אמת. ואף על גב דבטבע אי אפשר שיהיו שני הפכים בנושא אחד, מכל מקום כיון דמציאות האחת [היא] בלתי טבעית, אפשר ואפשר היא... ואם שייך זה בדבר גשמי, קל וחומר ששייך לומר כן בענין השמש, שאינו מד' יסודות הגשמיים, והוא ממוצע בין גשמי לרוחני, ומהאי טעמא קראוה החוקרים 'גשם חמישי' [ראה למעלה הערה 346], דיש לה ב' מציאויות; טבעי ובלתי טבעי. הטבעי הוא המושג לחכמי אומות העולם, שהשמש יורדת בלילה למטה מהארץ. והבלתי טבעי, שבלילה הוא למעלה מהרקיע, וזה להיותו בלתי טבעי אינו מושג רק לחכמי ישראל, בסוד ה' ליראיו. ועל כן אמר בש"ס [פסחים צד:] 'נראין דבריהם מדברינו', כי בראיה המוחשית הטבעית נראין דבריהם, אבל לא זהו כל האמת".

<> כמו שנאמר [מ"ב כ, ח-יא] "ויאמר חזקיהו אל ישעיהו מה אות כי ירפא ה' לי ועליתי ביום השלישי בית ה', ויאמר ישעיהו זה לך האות מאת ה' כי יעשה ה' את הדבר אשר דיבר הלך הצל עשר מעלות אם ישוב עשר מעלות וגו' ויקרא ישעיהו הנביא אל ה' וישב את הצל במעלות אשר ירדה במעלות אחז אחורנית עשר מעלות". והרלב"ג במלחמות השם [עמוד 459] ביאר שהחזרת הצל אינה שייכת לתנועת השמש, אלא לתנועת העננים. וכן כתב בפירושו למ"ב כ, י. וראה למעלה הערות 241, 242, ולהלן הערה 414.

<> לשונו בח"א לשבת קנו. [א, פט:]: "ועוד כבר בארנו בספר גבורות ה' אצל חוזרת צל המעלת, כי דברים כאלו הוא שלא כדרך הטבע, כי השם יתברך מחזיר... לאחריו שלא כדרך הטבע, ובשביל כך אין הטבע בטל, כמו שבארנו והארכנו שם בדבר זה". ובספר הזכרון למרן בעל הפחד יצחק [עמוד סב] מובאים דברים שאמר במחשבתו כאשר עמד ליד ציון המהר"ל בפראג, ובתוך הדברים נכתב שם: "כמה טרחת בהקדמה השניה לגבורות להוכיח להסביר ללמד ולהשריש כי על הטבע אינו סותר כלל ואינו מפקיע כלל ממהלך של הטבע".

<> לשונו להלן ר"פ ס: "יש לשאול, הנה ראינו שהשם יתברך צוה בפסח 'על שום שפסח וכו'' [פסחים קטז:]. והרי ראינו שלא היתה שום מכה מן המכות בישראל, ולמה תהיה מכה זאת יותר בישראל. ויותר מזה אמרו, שכשהיה שותה הישראל והמצרי, זה היה שותה דם וזה מים".

<> אודות שהמים היו טבעיים והדם היה בלתי טבעי, ראה למעלה הערה 44.

<> רש"י שמות י, כב "ולמה הביא עליהם חשך... שחפשו ישראל וראו את כליהם, וכשיצאו והיו שואלין מהן והיו אומרים אין בידינו כלום, אומר לו אני ראיתיו בביתך, ובמקום פלוני הוא" [ומקורו בשמו"ר יד, ג].

<> פירוש - אל תבאר שמכת חושך חלה על הגברא, שהמצריים הוכו בסנוורים, ומחמת כן היו שרויים בחושך, ומעין מה שנאמר [בראשית יט, יא] "ואת האנשים אשר פתח הבית הכו בסנוורים מקטון ועד גדול וילאו למצוא הפתח". וכהוה אמינא זו אכן ביאר התורה תמימה שמות י, כא, אות ב.

<> שנאמר [שמות י, כא-כב] "ויאמר ה' אל משה נטה ידך על השמים ויהי חושך על ארץ מצרים וימש חושך ויט משה את ידו על השמים ויהי חושך אפלה בכל ארץ מצרים שלשת ימים", ופירש רש"י שם "וימש חשך - ויחשיך עליהם חושך יותר מחשכו של לילה, וחושך של לילה יאמיש ויחשיך עוד" [ראה גו"א שם אות יח]. הרי שהחושך היה חושך של אופל [רש"י שם פסוק כב]. והרמב"ן [שם פסוק כג] כתב: "לא היה החשך הזה אפיסת אור השמש שבא שמשם, והיה כמו לילה. אבל היה חושך אפלה, כלומר איד עב מאד שירד מן השמים, כי על כן אמר [שם פסוק כא] 'נטה את ידך על השמים', להוריד משם חשכה גדולה נופלת עליהם, והיתה מכבה כל נר, כאשר בכל החפירות העמוקות ובכל מקומות החשך העצום לא יתקיים הנר... ואלמלא כן היו משתמשין בנרות. וזהו שאמר הכתוב [תהלים קה, כח] 'שלח חושך ויחשך', כי היה שלוח חושך, לא אפיסת אור היום בלבד. ויתכן שהיה איד עב מאד מורגש, שהיה בו כמו ממש, כדברי רבותינו [שמו"ר יד, א]". והחתם סופר [שמות יא, א] כתב: "החושך שהיה במצרים היה פחיתות בעיניהם, שהרי לכל ישראל היה אור. והיה ראוי שיבוא בעיניהם כעין סנוורים, ובאמת בא להם מהאויר איד חשוך כמו שכתב רמב"ן". ושם בפסוק כג כתב החתם סופר: "'ולכל בני ישראל היה אור במושבותם'. זה היה נס נפלא העולם, חושך בעד המצרים, והאיר לישראל. יש להקשות, מה צורך לנס הזה, הלא יכול להכות את מצרים בסנורים ולהכהות עיניהם, ולא יחשך אור עולם". והכתב והקבלה [שמות י, כא] כתב: "לא שהוכו בעורון וסנורים, אלא עיניהם היו בריאים כמקדם. אלא שהפליא הקב"ה לעשות, ושלח חשך מאוצר זעמו, וזה החשך פעל פעולת האפלה".

<> אודות שהאור והחושך נמצאים באויר, כן מבואר להלן פל"ד, ובספורנו שמות י, כא. ובדר"ח פ"ה מ"ד [קא:] כתב: "כי מה שהיו ישראל נצולים מן העשרה מכות שבאו על המצריים, דבר זה הם הנסים שעשה הקב"ה לאבותינו במצרים... וראיה לזה דהא חושך לא שייך לומר שהיה על מצרים בלבד, שהרי ישראל ומצרי היו יושבים ביחד, והיה אור לישראל וחושך למצרי. ומזה נראה כי השם יתברך עשה נס לישראל שהצילם מן החושך".

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 304]: "כי לא היה העמידה רק ליהושע ועמו, וכן לבני אדם אשר היו באופק ההוא, ולשאר בני אדם היתה תנועת השמש כדרכה. וזה יותר הפלא ופלא כי ליהושע ועמו באופק ההוא היתה עומדת, ולשאר בני אדם באופק אחר הולכת". וכן למעלה [לאחר ציון 350] כתב: "כי יש לומר כי ליהושע ולישראל באופק ההוא היה עמידת השמש, ולכל העולם לא עמדה השמש, וזה יותר פלא, מורה על גבורת השם יתברך ונפלאותיו". והרי כל מטרת הנס היא להורות על גבורותו יתברך [כמבואר למעלה בהקדמה ראשונה הערה 135, ובהקדמה זו הערה 2], ולכך ככל שהנס מורה יותר על גבורתו יתברך, יש בכך להעצים את מהותו של הנס. @**ויש להבין**^, מדוע עמידת השמש רק ליהושע וישראל [ולא לשאר העולם] מורה על גבורת הקב"ה יותר מעמידת השמש לכל העולם. דנהי שזהו יותר פלא, אך מאי שייטא לגבורה, והרי לשונו למעלה הוא "וזה יותר פלא, מורה על &**גבורת**^ השם יתברך ונפלאותיו". וכן כאן כתב ש"זה מורה יותר על &**כח**^ ויכולת הפועל, שאין צריך לחדש הנס רק למי שצריך לחדש לו הנס", ומהו רבוי הכח שיש בעמידת שמש חלקית לעומת עמידת שמש כללית. ויש לומר, שכאשר עמידת השמש מוגבלת למקום מסוים, זה מורה שהקב"ה שולט לגמרי על השמש, ושליטה מלאה על השמש היא היא המורה במיוחד ובמסוים על גבורת הקב"ה, שהרי "כח וגבורה נתן בהם להיות מושלים בקרב תבל" [תפילת שחרית של שבת]. ונאמר [דברים ד, יט] "ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים ונדחת והשתחוית להם ועבדתם וגו'", וכתב רבינו בחיי שם "מתוך ידיעת כוחם העצום ומשטרם בארץ יבוא האדם לטעות אחריהם. ועל כן אמר 'פן תשא עיניך השמימה וראית'" [ראה פחד יצחק ר"ה מאמר כז, אותיות ג-ז בביאור כח ההדחה שיש לשמש]. לכך שליטת הקב"ה על השמש היא גבורה על גבי גבורת השמש. ובבאר הגולה באר השביעי [תכז.] כתב: "כי כל גבור שרוצה להתנגד על אחד להראות גבורתו, הוא חפץ מאוד שאותו שבא כנגדו יתגבר ככל אשר יוכל, ואז אם ינצח אותו הגבור שבא להתגבר כנגדו, נראה שהמנצח גבור ביותר" [ראה להלן הקדמה שלישית הערות 60, 121]. וצרף לכאן שעל הפסוק "אם זרחה השמש עליו" [שמות כב, ב] תמהו חכמים [סנהדרין עב.] "וכי השמש עליו בלבד זרחה". ובח"א לשבת לא. [א, יח.] כתב: "אין לומר על השמש שתתן האור לאחד, כי עצם האור משותף אל הכל". ובאור חדש פ"א [שסא.] כתב: "כי השמש מאיר לכל הבריות שיש אל השם יתברך בעולמו". לכך כאשר הקב"ה מכוון את אור השמש למקום מסוים, יש בכך גלוי נוסף לגבורתו יתברך.

<> במבוא לתורת המהר"ל [נועם כרך כה, עמוד רסד] כתב על מלים אלו ["שני הפכים מצד המקבלים"] בזה"ל: "עולמות רבים מצויים במציאות אחת. אנו יודעים על עולם הטבע ועל עולם הנבדל. כל פעולה יש לה צביון אחר בכל עולם שהיא עוברת בו, העולם הנבדל אינו עובר דרך עולם הטבע, הוא עולם בפני עצמו, וכשהוא מופיע בעולם הטבע, עולם הטבע נסוג מפניו. כל עולם כמנהגו נוהג והולך במהלכו התקין, על כן משמופיע דבר לעיני האדם מן העולם הנבדל, מאחר שהאדם מצוי בטבע, מצטייר לו הדבר אף הוא כטבעי. הנה כי כן נס עמידת השמש שבא מן עולם הנבדל, כיון שנתגלה לבני אדם הטבעיים, הצטיירה עמידתה בצורה טבעית. אלא שהופעה מן העולם הנבדל אינו מתגלה לכל, פרט למי שהנס מיועד לו. וזו אמנם משמעות הנס; הסטת הפרגוד שבין העולמות, והתגלות הופעה מן העולם הנבדל לבני אדם טבעיים, שרואים אותה בצורה טבעית. כלומר רעיון עמידת השמש שנתהווה בעולם העליון [שהרי כל מה שמתהווה בעולם הנבדל הוא בבחינת מציאות רעיונית], משהוא בא במגע עם האדם הטבעי, הוא מתגשם. נמצא שהשמש עמדה בשביל זה שהיתה צריכה לעמוד, אמנם לפי האמת האדם אינו רואה אלא הופעה מן העולם הנבדל, אלא כיון שהיא עוברת דרך עיני הטבע, היא מתגשמת. הרי שיש כאן 'שני הפכים מצד המקבלים' בלבד, אחד מקבל הטבעי, ואחד מקבל הבלתי טבעי. נמצא שלמעשה אין כאן שני הפכים בנושא אחד".

<> אם כי לא הכנה טבעית, וכמבואר למעלה הערה 43.

<> לשונו בח"א לגיטין סח. [ב, קכה.]: "כי הם רוחניים, ולכך אמר כי שתייתם, שהוא קבלתם, הוא מים, שהם פשוטים. ואין הפירש מים שלנו, שהם גשמיים, רק דבר אשר הוא שייך להם ומתיחס להם". ובספר הברית [ח"א מאמר ח מקור מים פ"א] כתב "המים הוא גוף מורכב מאויר מים ואש". וראה הערה הבאה.

<> יש להבין, מה הכריחו לומר שיש למים הכנה מסויימת לקבלת צורת דם, ולכך "קבלו המים צורת דם על ידי ההכנה ההיא, אף על פי שאינה הכנה גמורה" [לשונו כאן], ומדוע לא יבאר שאין למים שום הכנה לקבלת דם, ומ"מ המים נעשו לדם על ידי נס גמור, ומדוע חותר למעט את הנס. והרי למעלה [לאחר ציון 49] כתב כן בעצמו, וכלשונו: "ולכך ברגע אחד יתהפכו המים לדם, שהוא פועל ברצונו בלבד, וברצונו נתהוה החומר והצורה לפי רגע אחד. ואין זה פעל טבעי שהוא פועל בזמן, והוא צריך אל הכנת החומר, אבל... זהו פעל הנבדל, שהוא פועל &**בלי הכנת חומר כלל**^", ומה ראה כאן לבאר באופן אחר. וכן למעלה [לאחר ציון 363] כתב: "והנה ציור מציאות השמש אל יהושע כאשר ראוי, וכן הוא אליו באופק ההוא, ובשאר אופקים בטבע גמור. כי אין ספק שיש לשמש הכנה לעמידה כמו שהתבאר למעלה, ובאותה הכנה קבלה השמש עמידה על ידי נס. והנהגה הטבעית היה נמצא לכל עולם, שהם מוכנים לדבר הטבע, ודבר זה ראוי להבין". ואולי יש לומר, שאם לא היו למים שום הכנה לקבלת דם [ונעשו לדם על פי נס גמור], לא היה ניתן לומר שעם כל זה ישארו מים לישראל. כי לולא הכנה מסויימת זו, הנך חייב לומר שהפיכת המים לדם מבטל מהם שם "מים" לגמרי [אם אין למים הכנה להיות דם], ואיך עדיין היו מים לישראל. אך אם תבאר שיש למים הכנה מסויימת להיות דם, ממילא הפיכת המים לדם אינה הפקעה גמורה משם "מים", ולכך נשארו מים לישראל. אך למעלה שלא עסק בחידושו שהיו דם ומים בו זמנית, לא טרח לציין שיש למים הכנה מסויימת לקבלת הדם. וראה להלן הערות 404, 423.

<> נראה שהטעם שמחשיב מאמר זה ל"יותר מזה אמרו רבותינו ז"ל", כי מתבאר שאף בארץ הגשמית מצינו נס של דבר והיפוכו, ולא רק בדברים שהם קצת רוחניים, כמו השמש וצבא השמים [ראה למעלה הערות 318, 367, ולהלן פ"ז הערה 83]. ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלז.] כתב: "כי השמים יותר רחוקים מן הגשמי מן הארץ". ובגו"א דברים פ"ד אות כ [פט.] כתב: "כי אין ספק לך כי השמים והארץ הם רחוקים זה מזה... כי השמים הוא זך ודק, ופשוט בתכלית הפשטות. והארץ, שהיא הנקודה האמצעית, עכור וגס... השמים שהם יותר דקים וזכים ופשוטים".

<> פירוש - כאשר הארץ מתכווצת זה נקרא "הכנס גשם בגשם", שארץ ישראל מתקפלת לתוך עצמה, ולבעלי הטבעיים דבר זה הוא מן הנמנע, וכמו שמבאר והולך.

<> לשונו בנצח ישראל פ"ו [קנג:]: "ארץ צבי כתיב. יש מקשים, וכי איך יתכן לפי השכל הכנס גשם בגשם. ולפיכך הם תמיהים על זה הדבר, כי דבר זה נמנע לפי טבע הכנס גשם בגשם. והנה אין להאריך במקום הזה, כי כבר הארכנו בזה בהקדמת גבורות ה', עיין שם. ובודאי לפי טבע הגשמי היה קשה, אבל נס הוא דבר זולת טבע הנהוגה, והנס הוא לפי שעה, ולא בהנהגת העולם שהוא תמידי [ראה להלן הערה 411]. וכמו שבדרך הטבע שיעור הארץ כך וכך, כן שלא כדרך הטבע הארץ היא יותר גדולה, ואין כאן הכנס גשם בגשם. שאם היתה נשארת כך תמידית בטבעה, היה קשה. אבל ענין זה לא היה טבעי כלל, כי חוזרת היא לכמות שהיתה, והדבר שהוא לפי שעה שלא בטבע, הוא ענין זולת הטבע, ואין זה הכנס גשם בגשם. והיינו שאמר שנקראת 'ארץ צבי', כי 'צבי' מלשון פאר הוא, והדבר שהוא פאר אינו גשם כלל. ובא לומר שיש בארץ צד מעלה נבדלת בלתי טבעית כאשר יושביה עליה, והוא הגורם שהיתה מרווחת בעצמה", ושם מאריך בזה עוד. וכן נגע בענין זה להלן ס"פ כד. וראה להלן הערה 422. ובבאר הגולה באר הששי [שלט.] כתב: "אמנם מה שהקשה האיש מן הטבע, דבריו אין מכריעין כלל, כי אין מביאין ראיה מן הטבע למעשה ניסים, כי מעשה נס היה זה" [ראה להלן הערה 422].

<> הנה נאמר בקרא שיעקב אבינו היה בבית אל [בראשית כח, יט], וחכמים דרשו [חולין צא:] שבאותו לילה היה בבית המקדש, ובח"א לחולין צא: [ד, קו:] עמד על כך בזה"ל: "פירש רש"י [חולין שם] ד'בית אל' דכתיב בקרא [בראשית כח, יט] לאו בית אל ממש, אלא בית המקדש קרא 'בית אל' על שם בית אלקים. ודעת רש"י כמו שפירש בפירוש החומש [שם פסוק יז] דנעקר הר המוריה ובא לקראתו עד בית אל ממש, דעל כרחך בבית אל ממש היה, דכתיב [שם פסוק יט] 'ואולם לוז שם העיר לראשונה'. ולי יראה דודאי אף על גב שהיה בבית אל, והיא לוז, מכל מקום היה גם כן בבית המקדש דרך נס. שדבר זה אפשר שיהיה במקום אחד, ועל ידי נס הוא במקום אחר. ועל ידי נס היה בבית המקדש, ודבר זה נכון והגון". ועוד אמרו חכמים [סנהדרין קח:] "ששינה עליהם הקב"ה [על דור המבול] סדר בראשית, שהיתה חמה יוצאת ממערב ושוקעת במזרח", ובח"א שם [ג, רנז.] כתב: "ואל יקשה, כי איך אפשר שיהיה שנוי בשמים, שיהיה שנוי כמו זה, ודבר זה לא יתן הדעת והשכל. כי אין זה קשיא, כמו שבארנו באריכות בהקדמה של חבור גבורות השם, כי דבר זה דרך נס הוא, כמו שהיה דרך נס שתעמוד שמש בגבעון. וכך אפשר שתחזור אחורנית, עיין שם ותמצא מבואר". ואודות הבטוי "אדני החכמה", ראה להלן פ"ט הערה 26.

<> פירוש - חכמי הטבע עצמם אומרים שהסבה מורה על המהות. ומעין זה נמצא במו"נ ח"א ס"פ נח, ובמלחמות השם לרלב"ג מאמר ה ח"ג פי"ב [עמוד 283].

<> פירוש - רק על ידי הבנת דרכי הפעולה של הדבר ["סבתו"] ניתן לעמוד על מהות הדבר, אך כאשר אי אתה מבין את דרכי הפעולה של הדבר, הרי הבנת מהות הדבר נעלמת היא.

<> דוגמה לדבר; בגו"א במדבר פי"ט אות כ [שה:] כתב: "שכאשר נדע הלכות דבר אחד, נוכל לעמוד על מהותו. ואין ספק שהלכותיו נמשכים אחר עצמו, לכך מתוך זה אנו עומדין על מהותו". ולהלן ר"פ ס ביאר כיצד מכלול הדינים של קרבן פסח מורה על מהותו של הקרבן. ונאמר [אסתר ד, ה] "ותקרא אסתר להתך וגו' ותצוהו על מרדכי לדעת מה זה ועל מה זה", וביאר היוסף לקח שם בזה"ל: "הנה שאלה ממנו שיחקור לדעת 'מה זה ועל מה זה', כמו שיעשה הרופא המובהק... הנה יחקור מהות החולי ומהות הסבה שממנה נמשך החולי. שלפעמים צריך הרפואה והתרופה לחולי, ולא יחוש לסבה. ולפעמים יצטרך עיקר הרפואה והתרופה לסבה... ולכן יחקור על החולי וגם על הסבה. כן עשתה אסתר, בקשה לדעת מה החולי ועל מה היה החולי, דהיינו הסבה. וזה אמרה 'מה זה ועל מה זה'". וכאשר הרופא אינו יודע את מהות החולי, הוא יוכל להגיע למהות זו רק על ידי שיבין את סבת החולי וכיצד היא נגרמה. אך אם אינו מבין את סבת החולי, לא יוכל להגיע מכך למהות החולי.

<> לעומת מה שביאר למעלה [לאחר ציון 357] שהיה מטה מצד הטבע, ונחש מצד הנס, ולכך שם "מטה" מעולם לא נתבטל ממנו.

<> ולא שהיה כאן נחש ומטה בו זמנית, אלא כשהמטה נעשה לנחש היה נפסד המטה מהמציאות.

<> פירוש - מדוע דוקא המטה נהפך לנחש, ולא דבר אחר נהפך לנחש [אם כאשר נהפך לנחש נפסד ממנו שם מטה]. ובעל כרחך לומר שגם לאחר שנהפך לנחש עדיין יש עליו שם מטה, ואין הנחש מפסיד את המטה שהיה קיים עד כה, וכמו שנתבאר למעלה.

<> ראה למעלה הערה 319 בבביאור שהמהר"ל מכנה את חז"ל "בעלי האמת".

<> לעומת הרלב"ג שניסה לבאר את הנסים שנעשו ליהושע וחזקיהו בדרך רחוקה [ראה למעלה הערה 242].

<> זהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל אודות חרדת הקודש שצריכה להיות ביחס לדברי חכמים, והזהיר כן הרבה פעמים. וכגון, בדר"ח פ"ב מ"א [תפד:] כתב: "ואין לשמוע פירוש אחר, כי הוא נוטה מדברי חכמים". ושם פ"ה מ"ג [צו:] כתב: "מדברי חכמי בעל הקבלה אין לזוז". ובתפארת ישראל ר"פ כ כתב: "דעת חכמים, אשר אין לזוז מקבלתם וחכמתם". ושם פל"ח [תקעא:] כתב: "ומעתה הכל נכון, כי אין לזוז מדברי חכמים". ובבאר הגולה באר הששי [רכט:] כתב: "וזהו דרך האמת והישר, והנוטה מזה נוטה מדרך החיים". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:] כתב: "דברי חכמים הם חיים לעושיהם ולכל בשרו מרפא". וכן הוא בגו"א בראשית פכ"ד סוף אות מג [תיז.]. ובגו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז [סג:] כתב: "עוד דע אתה, אם תחפש דברי חכמים כמטמוניות, אז תמצא אוצר כלי חמדה אשר אצרו במטמוניהם. ואיש הפתי חושב אך דברי דרשה הם, לא אמרו כך אלא להרחבת הלשון. ואתה לא תחשוב כן, רק כי כל דבר מדבריהם שורש התורה". וראה להלן פ"ח הערה 192, פ"ט הערה 26, ופ"י הערה 47.

<> לשון רש"י [יומא כא.]: "צפופים - לשון צף, מרוב העם היו נדחקים איש באחיו ואין לו מקום לנטות על צדו לכאן ולכאן וזקוף כקורה, אף רגליו ניטלים מעל הארץ. משתחוים רווחים - וכשמשתחוים ונופלים נעשה להם נס, והמקום מרחיב עד שיש ביניהן ארבע אמות, שלא ישמע איש וידוי של חבירו, שלא יכלם".

<> פירוש - כאשר העזרה נתגדלה בעת שהיו משתחווים, באותה שעה ממש העזרה נשארה בגודלה הקודם [כי לא מצינו שמידות העזרה נשתנו], ונמצא לפי זה שהעזרה התקפלה לתוך עצמה, ולשיטת הפילוסופים זהו מן הנמנע.

<> שזהו הכנס גשם בגשם.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 54]: "ודבר זה אנו מודים, כי מצד הטבע, הנפלאות אינם נמצאים, אבל מצד פעולת הנבדל, כל הנפלאות הם נמצאים. כי העולם התחתון, הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הנסים באים. שהנסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים. ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל כמו שיתבאר עוד, וכל זה מפני שיש להם דביקות בנבדלים, ולפיכך היו נמצאים בישראל נסים ונפלאות", ושם הערות 58, 59. וראה להלן הערה 416.

<> כוונתו מתבארת על פי דברי השערי אורה שער ט, וז"ל: "הבינה נקראת 'רחובות הנהר' [בראשית לו, לז], ועל ידיה באות התשועות והגאולות, כמו שביארנו, לפיכך [תהלים קיח, ה] 'ענני במרחב י"ה', באותה הספירה השלישית הנקראת 'רחובות'. ויצחק אמר 'כי עתה הרחיב ה' לנו [בראשית כו, כב]... והנה על ידי הבינה, שהיא רחובות, והיא סוד חמישים, יצאנו ממצרים, והיא סוד התשועות והגאולות, כמו שביארנו, ולפיכך 'עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה' [שמות טו, ב]. התורה אמרה ברמז, והנביא גילה יותר ואמר 'הנה אל ישועתי אבטח ולא אפחד כי עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה' [ישעיהו יב, ב], אין שם מקום פחד, שאין שם קצרים. התורה אמרה 'עזי וזמרת יה' וגו'', והנביא פירש, כלומר 'עזי וזמרת י"ה'".

<> כוונתו לספירת בינה, שעל כך מורה שם י"ה, וכפי שכתב השערי אורה בשער החמישי, הספירה הששית, וז"ל: "ולפעמים נקראת הבינה בשם 'יה'". ותיבת "בינה" היא אותיות "בן יה" [זוה"ק ח"ב קטו:]. אמנם בזוה"ק ח"ג י: אמרו: "קדמאה י"ה, בגין די' כליל ה', וה' נפקא מן י', בגין כך חכמה י"ה אקרי". ובשערי אורה שער ט [העוסק בספירת חכמה] הביא את הפסוק [תהלים קיח, ה] "מן המצר קראתי יה ענני במרחב יה" לבאר ששם י"ה מורה על ג' ספירות עליונות, ורק הבינה היא המתגלית, בעוד שהכתר והחכמה הם נעלמים [ראה שם בבית שער הערה נז]. ובדר"ח פ"ה מט"ז [שפ:] כתב: "[מספר] שמונה, כי המספר הזה הוא מקום בינה, שמשם נברא ונמצא העולם, כמו שידוע לנבונים". והרי בשם י"ה נברא העולם [מנחות כט:], ומוכח ששם י"ה מורה על מקום בינה, שמשם נברא העולם.

<> לשון הגמרא שלפנינו [לפי הגהות הב"ח] הוא: "אנו ליה וליה עינינו. איני, והאמר רבי זירא, כל האומר 'שמע' שמע' כאילו אומר 'מודים' מודים' ["דתנן (ברכות לג:) משתיקין אותו משום דמיחזי כשתי רשויות" (רש"י שם)]. אלא הכי קאמר, המה משתחוים קדמה, ואנו ליה משתחוים, ועינינו ליה מיחלות ["דכיון דאתרי מילי קמדכר ליה תרי זימני, ולאו אחדא מילתא תרי זימני, לית לן בה (רש"י שם)]". ובעין יעקב שם הלשון הוא: "אנו ליה משתחוים, וליה עינינו מיחלות". ונראה ביאורו, שהגמרא השוותה אמירת י"ה פעמיים לאמירת "שמע" ו"מודים" פעמיים. ובנתיב התשובה פ"ה [ד"ה ואמר כי] ביאר את הצד השוה שבין "מודים" ל"שמע", וז"ל: "כי כל ההודאה מצד שהוא מודה אל השם יתברך, ודבר זה מורה על אחדותו יתברך. ולכך אמרו ז"ל [ברכות לג:] האומר 'מודים' 'מודים' משתקין אותו, כמו מי שאומר 'שמע' 'שמע'", ושם הערה 36. ואף אנן נאמר שהואיל והגמרא השוותה אמירת י"ה פעמיים לאמירת "מודים" פעמיים, מוכח מכך ששם י"ה מורה על אחדותו ושאין עוד מלבדו. ומחמת כן ההשתחויה היא לשם י"ה, כי ההשתחויה היא ההתבטלות לאחד, וכפי שכתב בח"א לב"ב כה. [ג, עט:], וז"ל: "ביאור זה שלכך תנועות צבא השמים למערב, מפני שזהו השתחויה לסבה ראשונה, כי בטול מציאות אל הסבה הראשונה, וזהו ההשתחויה שאמר דוד [נחמיה ט, ו] 'וצבא השמים לך משתחוים'. כי מצד השקיעה דבר זה השתחויה שלהם, כי ההשתחויה הוא הכנעה למי שהוא משתחוה אליו, והרי השקיעה אין לך הכנעה יותר מזה, ומפני כי ההכנעה שהוא לצבא השמים הוא מצד העלה יתברך, והשכינה במערב [ב"ב כה.], לכך השקיעה שהוא ההכנעה שלהם... כי הנמצאים שבים אל השם יתברך להודיע כי הוא יתברך אחד". והרי שם זה אף מאחד את האיש והאשה [סוטה יז.], ומוכח ששם זה מורה על האחדות הגמורה. ובדר"ח פ"ה מ"ו [רז.] כתב: "כי שם י"ה מורה שהוא הכל, כי כל השמות הם בשם המיוחד, ושם י"ה כולל שם המיוחד, והוא במלואו יו"ד ה"א, והוא כ"ו, כמספר שם המיוחד [הויה]. לכך מתמיה על הרשעים [תהלים צד, ז "ויאמרו לא יראה י-ה"], כי אשר הוא הכל, אי אפשר שיהיה נעלם ממנו דבר, שאם כן היה מסולק ממנו אותו דבר שלא ידע, ולא היה הכל".

<> לשונו להלן פע"א: "ואמר 'שהיו עומדים צפופים ומשתחוים רווחים'. דבר זה ידוע גם כן ממה שרמזנו בהקדמה ממה שכתוב 'מן המיצר קראתי יה ענני במרחב יה', שמזה תדע כי זה השם הוא מרחיב בצרה. וכבר התבאר זה כי ההשתחויה היא לשם י"ה כמו שאמרו 'ליה אנו משתחוים וליה אנו מודים'. וכיון שהשתחוו לשם יה יתברך, ושם זה מרחיב בצרה, לכן היו משתחוים רוחים, כי היו מביאים ההרחבה מרחובות". וכן כתב אות באות בדר"ח פ"ה מ"ה [קעו.]. וראה בתויו"ט סוכה פ"ד מ"ה שהביא את דברי המהר"ל כאן.

<> בא לבסס את דבריו שכאשר היו משתחווים, הגיעו אז למדריגה עליונה ששם נמצאת ההרווחה.

<> פירוש - כל הנסים שנעשו לדבר מסוים [לבעל הנס, או למקום הנס].

<> בשני מקומות; (א) למעלה [לאחר ציון 363], וז"ל: "והנה ציור מציאות השמש אל יהושע כאשר ראוי, וכן הוא אליו באופק ההוא, ובשאר אופקים בטבע גמור. כי אין ספק שיש לשמש הכנה לעמידה כמו שהתבאר למעלה, ובאותה הכנה קבלה השמש עמידה על ידי נס. והנהגה הטבעית היה נמצא לכל עולם, שהם מוכנים לדבר הטבע, ודבר זה ראוי להבין". (ב) למעלה [לאחר ציון 377] כתב: "וגם המים יש להם הכנה מה להיותם דם, וזה מצד שכל מים יש בהם הרכבה, ואינם פשוטים לגמרי. ולפיכך היו המים דם למצרים בדרך נס שלא בטבע, שקבלו המים צורת דם על ידי ההכנה ההיא, אף על פי שאינה הכנה גמורה, היו נעשים לדם שלא בטבע, ולישראל היו המים נשארים כדרכם", וראה למעלה הערה 380.

<> פירוש - כאשר ישראל עמדו בעזרה, היו פונים אל ההיכל ואומרים "אנו לי-ה ולי-ה עינינו" [סוכות נא:, ותויו"ט סוכה פ"ה מ"ד], שהוא מקום קדוש, המיוחד ביותר למעלה הנבדלת. ונראה שרומז לכך שההיכל הוא בינה, כי "בינה נקרא 'היכל', כמו שאמר בזוהר פנחס [רנ.] מאן היכלו דא היכל עלאה פנימאה וכו'" [לשון קהלת יעקב ערך היכל, ג].

<> לשונו בנצח ישראל פ"ו [קנו:]: "כי הגשם הוא בעל גבול ושעור, ואין הדבר שהוא נבדל בעל גבול כמו הגשמי. וכל אשר יש לו קירוב אל הקדושה האלקית הנבדלת, אין לו כל כך גבול. ולכך מצד שיש בארץ צד מעלה נבדלת, היא מרווחת, שאין לה צרות והגבול שהוא לגשם". וראה הערה הבאה.

<> לשונו באור חדש פ"ה [תתפב:]: "כלל הדבר, כי הגשם אשר יש לו שטח, הוא מוגבל בגבולים שלו. וכאשר נעשה נס מן עולם העליון אשר הוא מתפשט, היה מתפשט הגשם לגמרי", וראה שם הערות 131, 133, שנלקטו שם מקורות רבים המורים שלגשמי יש גבול ותכלית, לעומת המעלה הנבדלת. וכן הוא בנתיב התורה פ"ז הערה 30.

<> לשונו שם: "ויראה מה שאמר [על ארץ ישראל] 'ורחבה' [שמות ג, ח], שהוא מורה על דבר אלקי, שהארץ הזאת מסוגלת למעלת אלקית. וזה נרמז בלשון 'ורחבה', שאין צרות בדברים הנבדלים, רק הצרות בגשמים, שהם בעלי דוחק, שאין גשם נכנס בגשם, ויש שם צרות. אבל הארץ היא אלקית, ואין בה צרות". וראה דבריו באור חדש פ"ד [תתיא.] בביאור הפסוק [אסתר ד, יד] "רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר", שה"מקום אחר" של ישראל הוא אביהם יעקב, שברכתו היא בלי מצרים [שבת קיח.], שנאמר [בראשית כח, יד] "ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה". ובח"א לשבת קיח. [א, נה.] כתב: "כנגד יעקב [ברכת] 'אתה קדוש', כי הוא הקדוש. והקדוש הנבדל אין לו גבול, כי הגשם הוא שיש לו קצה, בעבור כי הגשם יש לו רוחק, אשר כל רוחק הוא בעל קצה בודאי. ולפיכך יעקב שהוא בפרט הקדוש, אין לו גבול לנחלתו. כי במה שיעקב היה קדוש ונבדל מן החומר ביותר, אין לדבר זה גבול". ודבריו באור חדש שם שייכים מאוד לדבריו כאן שאצל המעלה הנבדלת אין צרות, אלא רק הרווחה והרחבה.

<> כמבואר למעלה לאחר ציון 369.

<> כמבואר למעלה לאחר ציון 371.

<> אודות שהנס הוא רק לשעה ולא תמידי, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [סא.], לגבי שהאבנים מתחת לראשו של יעקב נעשו לאבן אחת [רש"י בראשית כח, יא], כתב: "בעת המראה היו האבן אחד כאשר עלה יעקב במעלתו, ואחר כך חזר להיות כמו בראשונה, כמו הרבה נסים, שהיה המטה לנחש, שחזר לקדמותו". ובנצח ישראל פ"ו [קנג:] כתב: "הנס הוא לפי שעה, ולא בהנהגת העולם שהוא תמידי" [הובא למעלה הערה 383]. ושם פ"נ [תתיג.] כתב: "הנס הוא לצורך שעה". וראה באר הגולה באר הששי [שלג:], ונר מצוה [קי.]. ובדר"ח פ"ה מ"ב [נב:] כתב: "הנס אינו מענין העולם, שאינו בטבע, מכל מקום הוא לשעה בלבד, ולא נקרא זה שהוא יוצא מן סדר העולם". ובח"א לב"מ פד: [ג, לז.] כתב: "הנה הניסים המפורסמים אינם תמידים". ובפחד יצחק פסח, קונטרס רשימות ה, אות ח, כתב: "החוק השולט בהופעת הנסים גוזר אין לו לנס אלא שלטון זמני. כלומר כל נס מוכרח הוא להיות נתון בין שני הגבולים של זמן. זאת אומרת כל נס אין הופעתו אפשרית אלא בתורת הוראת שעה... כשם שבתורה אנו אומרים באמונה שלימה שזאת התורה לא תהא מוחלפת... ומ"מ יתכן בו עקירה לשעה לצורך מיוחד, כמו כן עקירתו של חוק הטבע לא תתכן כי אם בתוך הגבולים של זמן מסויים". וראה למעלה הערות 70, 215, 216, 252, 313. @**אמנם דיוק לשונו**^ כאן מורה שאין הדגשתו שהנס הוא לפי שעה, אלא ש"&**הבלתי טבעי**^ אינו תמידי, אך הוא לפי שעה". ונקודה זו מבוארת היטב בנצח ישראל פ"א [ח:], וז"ל: "כי הגלות בעצמו הוא ראיה והוכחה ברורה על הגאולה. וזה כי אין ספק כי הגלות הוא שנוי ויציאה מן הסדר, שהשם יתברך סדר כל אומה במקומה הראוי לה, וסדר את ישראל במקום הראוי להם, שהוא ארץ ישראל [ראה להלן פ"ח הערה 66]. והגלות מן מקומם הוא שנוי ויציאה לגמרי. וכל הדברים כאשר הם יוצאים ממקום הטבעי, והם חוץ למקומם, אין להם עמידה במקום הבלתי טבעי להם, רק הם חוזרים למקומם הטבעי. כי אם היו נשארים במקומם הבלתי טבעי להם, היה הבלתי טבעי נעשה טבעי, ודבר זה אי אפשר שיהיה הבלתי טבעי נעשה טבעי. משל זה, אם אתה מכריח את חלק האש שיהיה עומד בארץ, שמקומו הטבעי שלו הוא למעלה, ואתה מכריח אותו חוץ למקום הטבעי להיות עומד למטה. וכן הארץ, מקומה הטבעי למטה, ואם אתה מכריח את חלק ממנו לעמוד למעלה, אם היה נשאר עומד שלא במקום הטבעי, כבר היה הבלתי טבעי נעשה טבעי. וכן ישראל בעצמם, אם היו עומדים בגלות לעולם, שאין זה מקומם הראוי להם, כי מקומם הראוי להם לפי סדר המציאות להיותם בארץ ישראל ברשות עצמם, ולא ברשות אחר... ואם היו נשארים בגלותם לעולם, היה הדבר הזה, שהוא העמידה חוץ למקומם, שהוא בלתי טבעי, נעשה טבעי. שאין עומד בתמידות רק הדברים הטבעיים, כי הטבע שנתן השם יתברך לכל דבר ודבר מקיים אותו עד שהוא מקוים עומד תמיד. ואם הדבר הבלתי הטבעי קיים תמיד גם כן, אף כי אינו כסדר וכטבע המציאות, היה הטבע ההוא דבר מותר ובטל לגמרי ללא צורך, ודבר זה לא יתכן". והמשך חכמה [בראשית ה, א] כתב: "כי הנס לא יתמיד כי אם יתמיד הוא שב לטבע" [ראה להלן פ"ח הערה 26, ופי"ב הערה 119].

<> תלה את היות הנס "לנמצא זה... ולא לשאר הנמצאים" במה שהבלתי טבעי הוא לשעה ואינו תמידי. ותלות זו צריכה ביאור, דמדוע היות הבלתי טבעי לשעה בלבד מאפשר שהנס יהיה לזה ולא לזה. ונראה לבאר זאת על פי דבריו להלן ר"פ עב, וז"ל: "כאשר ראינו בעם ישראל הכנתם לקבל מעלה עליונה, כי לא היה דבר זה מקרי בישראל מה שקבלו המעלה העליונה אשר זכרנו, כי דבר זה אי אפשר... כי דבר שהוא במקרה אינו תמידי ואינו מאודי, ובישראל היו נסים הרבה מאוד שלא תמצא לשאר אומות. וכן היו נמשכים בהמשך הזמן, עד שאי אפשר לך לומר רק כי יש לישראל הכנה בעצמם לקבל המעלה העליונה, מה שאין בשאר אומות... ועוד, כי הדבר שהוא בפרט המין נוכל לומר שהוא במקרה, אבל דבר שהוא מגיע לכלל האומה, אין דבר זה במקרה. ומצאנו נסים שהגיעו לכלל ישראל, כגון יציאת מצרים, ובאר, ומן, ומפלת סנחרב, והרבה משיספר. ואין זה במקרה, כי אם היה זה במקרה למה לא היה לשאר אומות גם כן, ולמה היה זה לאומה זאת בכללה, ולא למקצת או לאיזה אנשים. וכיון שאנחנו ראינו הנסים נמשכים דוקא בישראל, ולא בשום אומה, והיו הנסים בכללות האומה, אין זה רק שישראל מוכנים לקבל המעלה האלקית הנבדלת, ולכך היו דביקים במעלה אלקית עליונה, שהיה הנהגתם שלא בטבע, רק על ידי נסים" [הובא למעלה הערה 61]. ובתפארת ישראל פט"ז [רלו:] כתב: "המקרה אינו תמיד ואינו רב מאד. וכל הנמצאים עם רבוים הם מסודרים ועומדים תמיד כסדרם, ולפיכך סדר הנמצאים אינו במקרה קרה" [הובא למעלה הערה 68]. הרי ש"תמידי" ו"מאודי" בני חדא בקתא אינון, ששניהם מורים על העדר מקריות. ומכך נדע לומר את ההיפך, שהדבר שאינו תמידי [אלא רק לשעה] הוא אינו מאודי [אלא רק למקצת], וניתן להיות לזה ולא לזה.

<> החמה.

<> כפי שהיה עם חזקיהו [ראה למעלה הערה 368].

<> כפי שכתב למעלה בתחילת הקדמה הראשונה, וז"ל: "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... 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". וראה שם הערות 5, 6, 16, שנלקטו שם מקבילות רבות ליסוד זה. ולמעלה בתחילת ההקדמה הזו [לאחר ציון 12] כתב: "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". וראה למעלה הערה 15.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 53]: "ומפני שהאיש המתפלסף הלך אחר הטבע להכחיש בשביל זה המופתים, ודבר זה אנו מודים, כי מצד הטבע, הנפלאות אינם נמצאים, אבל מצד פעולת הנבדל, כל הנפלאות הם נמצאים. כי העולם התחתון, הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הנסים באים. שהנסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים". וראה למעלה הערות 58, 397. ואודות ש"עולם הנבדל הוא למעלה מן הטבע" ראה למעלה הערות 355, 362.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 67]: "כי מי שאמר כי הנסים אשר יבאו מן השם יתברך אין להם כלל סדר מושכל, אין הדבר כך כלל. אבל כמו שיש לעולם הטבע סדר מסודר, נוהג על פי טבעו, כך יש לנסים סדר גם כן. כי הנסים בעולם, במה שיש לעולם קשור וחבור והתאחדות עם העולם הנבדל, ויש לזה סדר מסודר, כי אין הדבוק ההוא רק בסדר מסודר... וכאשר נתן השם יתברך הַמָּן לישראל [שמות טז, לה], אל תאמר כלל שלא היה זה בסדר הראוי במציאות, והיה סדר עולם אז יוצא חוץ למציאות אשר ראוי שיהיה נוהג. כי כשם שראוי לעולם להיות נוהג על פי טבעו והנהגתו, כך ראוי לישראל, במה שהם דבקים בעולם הנבדל, שיהיו להם נסים מסודרים... כי כמו שהשם יתברך סדרו על טבעו לפי הציור והמושכל, כך סדרו על דבר הבלתי טבעי לפי הציור והמושכל... והנסים אשר הם בלתי טבעיים אין זה שינוי כלל, שכשם שראוי שיהיו מתהוים דברים בעולם לפי הטבע, כך ראוי שיהיו מתהוים בעולם דברים בלתי טבעיים על ידי פועל הנבדל. ואם כן הדברים אשר הם טבעיים ואשר הם בלתי טבעיים ענין אחד. ואשר לא יבין ענין הבלתי טבעי, יאמר כי זה חדש יוצא מסדר העולם. ואין הדבר כך כלל, רק כמו שיש לטבע פעל הטבעי, כך יש לבלתי טבע פעל הנבדל". וראה למעלה הערות 212, 213.

<> לשונו בהקדמה לתפארת ישראל [יא.]: "מדרגת הנבואה שהיא על הנביאים, שהם בני אדם שהם בעולם הזה, ובא להם רוח הקודש מעליונים" [ראה למעלה בהקדמה ראשונה הערה 15, ובהקדמה זו הערה 58, ובסמוך הערה 420]. ובבאר הגולה באר הששי [רמה:] כתב: "הנבואה היתה באה בכח על הנביא, ולפיכך נאמר [יחזקאל לז, א] 'היתה עלי יד ה'', [מ"א יח, מו] 'ויד ה' היתה אל אליהו'. לכך לא היה יכול הנביא לעמוד כאשר היתה באה עליו הנבואה... דהיינו שיש לנביא דביקות בעצם כחו של הקב"ה... ודבר זה הוא הידבקות הגמור". וראה להלן פ"ז הערה 85.

<> היה נראה שיש להגיה דבריו כאן, ולומר "היו פותחים שער הננעל, הוא עולם &**הנבדל**^ אשר ננעל בעד בעלי הגשם". וכן כתב בנתיב האמונה פ"א [א, רו:], וז"ל: "לפיכך ראוי לפתוח לו שערי גן עדן, ולהיות נכנס לשם. וצריך לזה כח, כי שערי גן עדן הם נעולים כאשר אמרנו, כי המעלה הנבדלת נעול לפני האדם הגשמי. ואם ירצה להתדבק לשם, צריך להתגבר" [ראה להלן פ"ז הערה 150]. ולפי הגירסא שלפנינו יש לפרש שעולם הטבע נועל בעד אנשי הטבע לעבור אל העולם הנבדל, כי א"א לאנשי הטבע לפרוץ את המנעול של עולם הטבע. ובתחילת ההקדמה לדר"ח [ב.] כתב: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך, אשר מכסה עליו, עד כי נלאה למצוא הפתח הפונה קדמה, שיהיה דרכו נוכח ה'" [הובא למעלה הערה 14, ולהלן הקדמה שלישית הערה 52]. ובנצח ישראל פמ"ב [תשכח:] כתב: "בעולם הזה אשר האדם הוא גשמי חמרי, ויש מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם". ושם פמ"ט [תתה.] כתב: "כי החומר מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הנמצא". ובתפארת ישראל פי"ט [רפח.] כתב: "כי הטבע שהיא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות". ובבאר הגולה באר הרביעי [תעו:] כתב: "כאשר אתה מתבונן בעולם הזה, הוא עולם הטבע, נמצא הדברים מסודרים זה על זה במדריגתם ובסדרם עד השמש, שהוא מנהיג העולם השפל, וכדכתיב בתורה [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום וגו''. ודבר זה ידוע, כי השמש נקרא 'מלך' בצבא השמים. והוא יתברך מושל על כל, מכל מקום יש לשמש שֵם ממשלה. וכאשר בני אדם אינם עוברים את העולם הטבע לעבוד את ה', כמו שראוי לעשות, רק הם נשארים בעולם הטבע, ולא יביטו את אשר פעל ועשה כל אלה, רק די להם בעולם הזה, ואין מקשרין עולם הזה בו יתברך, הנה יש כאן עבודה זרה" [ראה להלן הקדמה שלישית הערה 49]. ושם בהמשך באר הרביעי [תצח:] כתב: "כי החומר בעולם הזה מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הצדיקים, שהוא המונע שאין השם יתברך נמצא אליהם לגמרי". ובנתיב התורה פ"ד [קסח:] כתב: "כי החומר הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, וכאשר גובר על הגשמי ודבק בשכלי, וזה כאשר לומד תורה מתוך הדוחק, אז אין כאן מסך מבדיל כלל. כי כבר התבאר כי הגשמי הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כאשר התבאר זה בכמה מקומות". ובנתיב יראת השם פ"ד [ב, לא:] כתב: "על ידי התורה יש לו פתח ושער לכנוס אל בית דירה, ואם לא כן המקום סגור. כי האדם הגשמי יש לו מסך מבדיל ומחיצה בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, ועל ידי התורה יש לו פתח". ובגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכו:] כתב: "כי יש מסך בינו ובין ברואיו". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצט:] כתב: "יש מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כי אין מציאות לאדם עם השם יתברך". וכן כתב בח"א לסוטה מט. [ב, פח:], ח"א למכות כג: [ד, ז:], ועוד. וראה להלן פ"ד הערה 87, פ"ז הערה 138, ופי"ב הערה 29.

<> והוא הנס. ובהקדמה לאור חדש [צח.] כתב: "לנביא ראוי שיהיה נסים, וזה ידוע". והביאור הוא כנ"ל, שנסים מתרחשים מפאת דביקות העולם הזה עם העולם הנבדל, והרי הנביא גופא מורה על חבור העולם הזה עם העולם הנבדל, כי הוא נמצא בגופו בעולם הזה, ודבוק בעולם העליון, וכמו שכתב בהקדמה לתפארת ישראל [יא.], וז"ל: "מדרגת הנבואה שהיא על הנביאים, שהם בני אדם שהם בעולם הזה, ובא להם רוח הקודש מעליונים" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 15, והקדמה זו הערה 418]. לכך ברי הוא ש"לנביא ראוי שיהיו נסים", כי הוא מכיל בתוכו את הדביקות המאפשרת את הנסים בעולם. והאברבנאל במשמיע ישועה כתב: "התנאי הששי שימצא במלך המשיח הוא פעל הנסים והנפלאות אשר יעשה שלא המנהג הטבע. כי בסבת דבקותו באלקיו, ובכח נבואתו, יעשה אותות ומופתים. וכמו שניבא יואל הנביא [יואל ג, א-ג] 'והיה אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר וניבאו בינכם ובנותיכם וגו' ונתתי מופתים בשמים ובארץ', לפי שבחורבן בית המקדש נסתלקה הנבואה ומעשה הנסים, כמאמר המשורר [תהלים עד, ט] 'אותותינו לא ראינו אין עוד נביא'" [הובא למעלה הערה 58].

<> לכך תמיד נאמר לשון חידוש בנסים, וכמבואר למעלה הערה 59.

<> פירוש - הדברים הבלתי טבעים יושפעו מהקב"ה במהלך אחד, ואילו הדברים הטבעים יושפעו מהקב"ה במהלך אחר, וכמו שמבאר והולך. לכך אין להקשות ממהלך אחד למהלך אחר. וכן למעלה [לאחר ציון 382] כתב כן, וכלשונו: "איך תרווח הארץ בהיותם יושבים עליה, ויכנס גשם בגשם כאשר אין יושבים עליה. אבל על דעת בעלי התורה הכל הוא אמת ונכון, שודאי לפי הטבע אי אפשר, אבל לפי הדבר שלא בטבע נמצא, כי הטבעי דבר בפני עצמו, שהוא לפי טבעי, והדבר שאינו טבעי גם כן בפני עצמו". ובבאר הגולה באר הששי [שלט.] כתב: "אמנם מה שהקשה האיש מן הטבע, דבריו אין מכריעין כלל, כי אין מביאין ראיה מן הטבע למעשה ניסים, כי מעשה נס היה זה". וראה למעלה הערה 383, והערה הבאה.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 41]: "ועוד יעמיד דבריו, כי איך יתהוה דבר מכל דבר, כי לא יתהוה דבר מכל דבר, רק מדבר מיוחד. ואם כן איך יבא זה שיהיה מן מים דם. והנה מביא ראיה ממין על שאינו מינו, שפעל הטבעי פועל לפי טבעו ומנהגו אשר בעולם הטבעי, ופעל הנבדל לפי ענינו. והבדל יש ביניהם, כי הטבע פועל בזמן, ולפיכך צריך לכל פעל טבעי המשך זמן, אבל פעל אשר אינו טבעי אין צריך לפעולתו זמן... ולכך ברגע אחד יתהפכו המים לדם, שהוא פועל ברצונו בלבד, וברצונו נתהוה החומר והצורה לפי רגע אחד. ואין זה פעל טבעי שהוא פועל בזמן, והוא צריך אל הכנת החומר, אבל 'בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם' [תהלים לג, ו], וזהו פעל הנבדל שהוא פועל בלי הכנת חומר כלל. ולפיכך אל תשאל כי לא כל חומר מוכן לקבל הצורה, וצריך הכנה, ואיך הם מוכנים המים לקבל צורת דם. הנה אין זה קושיא למבין, כי מה שצריך החומר הכנה עד שתקבל הצורה, הנה דבר זה הוא במנהג הטבעי". וראה למעלה הערה 380.

<> כותב דברים אלו כהמשך לדבריו בסוף הקדמה ראשונה, שכתב שם: "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". לכך לאחר שהאריך בהקדמה זו כפי המתחייב, כותב כאן "ודי בדברים אלו מענין הנסים הנעלמים".

גבורות ה', הקדמה שניה, עמוד PAGE מג

PAGE קצט

PAGE מג GH02