#**"ומשה היה**= רועה את צאן יתרו חותנו כהן מדין וינהג את הצאן אחר המדבר ויבוא אל הר האלקים חורבה" (שמות ג, א). במדרש (שמו"ר ב, ב) אין הקב"ה מעלה את האדם לגדולה אלא אם כן בחנו תחלה, שנאמר (תהלים יא, ה) "ה' צדיק יבחן". ובמה בחנו, במרעה צאן וכו'.

#**וביאור זה**=, לא היה לו לכתוב "ומשה היה רועה את צאן יתרו", והוי למכתב "ויהי משה רועה את צאן יתרו אחר המדבר"\*, אבל כתב "ומשה היה רועה" בלשון עבר, לומר לך כי בשביל שהיה רועה כבר, והיה נאמן, "וירא מלאך ה' וגו'" (שמות ג, ב), נתן אליו את ישראל לרעות. ואף כי הוא יתברך יודע הכל, ואין נסתר ונעלם מעיניו, מכל מקום כאשר צדקתו בפעל, שנראה בצאן דבר זה בפעל, הוא סבה להיות עולה אל גדולה בפעל. ואם לא היה הדבר שבחנו, לא היה נמצא בפעל צדקתו, ולא היה כאן סבה שעל ידה יעלה לגדולה בפעל. כי צריך להיות נמצא הסבה בפעל, ואז הסבה פועלת שיהיה נמצא גדולתו בפעל. כי כל דבר הוא מן השם יתברך במדה שראוי להיות; אם צדקתו בפעל, נמצא גדולתו בפעל גם כן. ואם אין צדקתו בפעל, אין גדולתו בפעל. לכך כאשר\* בחנו, והיה נמצא צדיק בפעל, נמצא גדולתו בפעל. ובזה יתורץ לך מה שיש אנשים מקשים על כל נסיון בתורה, הרי הוא יתברך יודע הנסתרות והעתיד שיהיה. בודאי כך הוא, אבל לדבר שיהיה בפעל, צריך סבה שהיא בפעל. ואם לא היה צדקת הצדיק בפעל, לא היה נמשך לצדיק שכרו בפעל, [ו]כל דבר המגיע והנמשך לצדיק. ודבר זה ענין עמוק, והוא ענין ברור מאוד.

#**דבר אחר**=, "ומשה היה רועה", כל שנאמר בו "היה" מתוקן היה לכך מתחלת בריאתו; "הן האדם היה" (בראשית ג, כב), מתוקן היה לכך להביא המיתה לעולם, שנאמר (בראשית א, ב) "וחשך על פני תהום", זה המיתה שמחשיך פני הבריות. "והנחש היה ערום" (בראשית ג, א), מתוקן היה לפורענות. בנח כתיב (בראשית ו, ט) "נח איש צדיק תמים היה", מתוקן היה להצלה. [ביוסף כתיב] "ויוסף בן שבע עשרה שנה היה" (בראשית לז, ב), מתוקן היה לפרנסה. במרדכי כתיב (אסתר ב, ה) "איש יהודי היה", מתוקן היה להצלה. במשה כתיב "היה", מתוקן לגאולה היה מתחלת בריאתו לכך, עד כאן.

#**ביארו בזה**=, כמו שתמצא בבריאה כי האדם מוכן לעבוד בוראו, והבהמה לשמש האדם, הצמח למאכל הבעלי חיים, ואל דברים אלו הם מוכנים מתחלת בריאתם. וכך אלו מעיקר בריאתם היו עומדים אל דברים אלו, ואין הדבר הזה במקרה קרה. כי המיתה לאדם במה שהוא אדם. וכן הנחש, אחר עצם שלו נמשך פורענות, וכן כולם. לכך באלו כתיב לשון "היה", שמיד בבריאתם היה להם דבר זה.

#**ובמשה כתיב**= "היה", לומר שעם בריאתו היה מוכן לגאולה, ואין מה שהיה גואל ישראל דבר מקרי\* קרה בלבד, רק מעת שנברא נמשך זה אחר עצם שלו, ואשרי מי שנאמר בו מלת "היה" לטובה, מורה כי הטוב נמשך אחר צורתו העצמית לו, לכך הוא מוכן לו מתחלה, ואינו מקרה קרה. ואוי מי שנאמר בו זאת המלה לרעה, שמורה לך כי הרעה נמשך אחר צורתו העצמית, ואינו מקרה קרה.

#**ועוד בפרשת נח**= רבי לוי ורבנן; רבי לוי אמר, כל מי שנאמר בו "היה" ראה עולם חדש. אמר רבי שמואל חמשה הן; נח, אתמול (איוב יד, יט) "אבנים שחקו מים", דאמר רבי לוי בשם רבי יוחנן, אפילו אצטרבולין של מים נמחו. עכשיו אמר (בראשית ט, יח) "ויהיו בני נח היוצאים מן התיבה", אתמה, אלא ראה עולם חדש. משה, אתמול ברח מן פרעה (שמות ב, טו), ועכשיו משקעו במים (שמות יד, כח), אלא שראה עולם חדש\*. איוב, אתמול (איוב טז, יג) "ישפוך לארץ מרירתי", ועכשיו (איוב מב, י) "ויוסף ה' לאיוב למשנה", אלא שראה עולם חדש. מרדכי, אתמול היה מתוקן לצליבה (אסתר ה, יד), ועכשיו\* הוא צולב צולביו (אסתר ז, י), אלא שראה עולם חדש. רבנן אמרו, כל מי שנאמר בו "היה" זן ומפרנס, נח, זן ופרנס\* שנים עשר חדש, דכתיב (בראשית ו, כא) "ואתה קח לך וגו'". יוסף, (בראשית מז, יב) "ויכלכל יוסף את אביו". משה, זן ומפרנס את ישראל ארבעים שנה במדבר. ואיוב, (איוב לא, יז) "אם אכלתי פתי לבדי". מרדכי, זן ופרנס, עד כאן.

#**הנה אלו החכמים**= בארו עוד מלת "היה" בפנים אחרים. דלרבנן כתיב "היה", כי לשון "היה" משמע לשון עבר וקדימה. וכאשר הוא זן ומפרנס, הוא קודֵם לאחר, שהרי הוא סבת האחר, שעל ידו נזון ומתפרנס האחר. ומפני שהוא קודם נאמר בו לשון "היה", כי לשון "היה" בא על קודם בסבה, כמו שהוא בא על קודם בזמן, כי שניהם הם ענין אחד, שהרי שניהם נקראים קודמים; כי יאמר פלוני קודם פלוני כאשר הוא קודם לו בזמן, ויאמר שהדבר קודם לאחר כאשר הוא קודם בסבה, כי הסבה קודמת למה שהוא סבה לו. לכך נאמר "היה", שהוא לשון הויה קדומה, על מי שזן ומפרנס אחר, מפני שהוא קודם אל מי שקבל הפרנסה. הארכתי לפרש מלת "היה", מפני שכאשר תבין זה הוא ענין נפלא מאוד, אך אי אפשר לפרש הדבר בביאור רחב, והמבין יבין מעצמו.

#**וכן יש**= לפרש גם כן למי שסובר כל מי שנאמר בו "היה" ראה עולם חדש. וזה כי כל הויה חדשה בעולם, החדוש הוא סבת כל דבר שיהיה אחר כך בעולם. וכמו שיבא לשון קדימה על קודם בזמן, כך יאמר קדימה על קודם בסבה. וכל קודֵם הוא לשון עבר, ולפיכך לשון "היה" מורה הויה חדשה בעולם.

#**ויש עוד**= בזה דבר מופלג בחכמה, כי הזן והמפרנס יש לו מעלה עליונה מה שאחר נתלה בו. וכן כל חדוש הוא ממעלה עליונה יותר, ואלו לא היה ממעלה עליונה יותר, לא היה כאן חדוש כלל, רק היה נוהג כמנהגו. ולפיכך כל חדוש הוא ממעלה עליונה. וכל שהוא עליון במעלה הוא קודם לאשר הוא אינו כל כך במעלה. ולכך נאמר בו לשון "היה", שהוא לשון קדימה, והבן זה.

#**"וינהג את**= הצאן אחר המדבר" (שמות ג, א). אמר רבי יהושע (שמו"ר ב, ד), למה היה רודף למדבר, לפי שראה\* ישראל נתעלו מן המדבר, שנאמר (שיה"ש ג, ו) "מי זאת עולה מן המדבר", שהיה להם במדבר מן, שלו, באר, והתורה, והמשכן, והשכינה, כהונה, ומלכות, וענני כבוד.

#**בארו בזה**= כי לכך חפץ הקב"ה שיהיה התחלת הדבור עם משה במדבר, אחר שתראה שכל החשיבות נטלו ישראל במדבר. וכאשר\* תרצה להשכיל תדע הטעם, שכל דבר צריך למקום מיוחד. וכאשר הישוב הוא עומד לדברים הגשמים, שהם ראוים להיותם בישוב, לכך לא יהיו בו הדברים הרוחניים כמו התורה, והמשכן, והשכינה, כהונה, ומלכות, וענני כבוד, והמן, שהרי אין המן מדברים הטבעים, והישוב הוא מיוחד אל דברים הטבעים. וכן הבאר הוא ברכה שאינה טבעית, להיות הבאר הולך עמהן בכל מקום. וכן השלו לא היה זה בא בטבע להיות נופל על מחניהם "כדרך יום כה ודרך יום כה" (במדבר יא, לא). ומפני שאין זה דבר טבעי כלל, לא היה זה בישוב המיוחד לטבע. שאי אפשר שיעמדו יחד הדברים הטבעים והדברים אשר אינם טבעים, שאין מקום אחד מיוחד לשני דברים מחולקים, ולפיכך לא היו כל אלו מתנות בישוב, שהוא מקום הטבעי.

#**ומכל**=\* שכן כאשר תבין כי הם הפכים ביחד, הדברים הטבעים והדברים אשר אינם טבעים. וכמו שמתנגד השכל לחומר, בעבור שזה שכלי וזה כולו חמרי, כך יתנגד הרוחני לגשמי, בעבור שהרוחנית הוא כולו צורה נבדלת בלבד, מופשטת מן החומר, והחומר אין בו צורה. לפיכך כאשר הישוב הוא מוכן לדברים הטבעים הגשמים, אין ראוי אל הדברים הנבדלים. ולכך היו ישראל מתעלים להיות עליונים על כל הנמצאות\*, ולהיות להם מעלה נבדלת, במדבר דוקא, לפי שהוא מקום ראוי להתעלות אל מעלה הנבדלת. וזה שנאמר (שיה"ש ג, ו) "מי זאת עולה מן המדבר".

#**דבר אחר**=, אמר הקב"ה למשה, אתה עתיד להעלות ישראל ממצרים בזכות מי שדברתי עמו בברית בין הבתרים (בראשית טו, ט-כא), זה אברהם. ואין "מדבר" אלא דבור, שנאמר (שיה"ש ד, ג) "וּמִדְבָּרֵיךְ נאוה". ואמר רבי לוי, אמר הקב"ה למשה, סימן זה לך, במדבר אתה מניחן, ובמדבר אתה עתיד להחזירן, שנאמר (הושע ב, טז) "לכן הנה אנכי מפתיה והולכתיה המדבר".

#**בארו בזה**= כי ראוי שתהיה התחלת הגאולה במדבר, כי המדבר הוא מקום הדין, כאשר ידוע שהוא מקום שממה. ומפני זה, כאשר כרת הקב"ה ברית בין הבתרים, גזר עמו במדת הדין. וזה תדע מן "תנור ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים\*" (בראשית טו, יז), ליתן הארץ לבניו במדת הדין. לכך נאמר (בראשית טו, א) "היה דבר ה' אל אברם במחזה", והוא במדת הדין, כמו (ישעיה א, א) "חזון ישעיה", וכמו (ישעיה כא, ב) "חזות קשות הוגד לי", שמזה למדו רבותינו זכרונם לברכה (ב"ר מד, ו) כי כל "חזון" מדת הדין. וכל זה כדי ליתן הארץ לאברהם בדין, שאז יתקיים בודאי, ולא יהיה הבטחה שיש לה שנוי כאשר יגרום החטא. לפיכך צוה לו הקב"ה לגזור הבהמות לשתי גזרים (בראשית טו, י), שמורה על הגזירה שגוזר הדבר כך בדין, ולעבור בין הגזרים, לומר שבגזירת הדין נותן לו הארץ. ומפני שנתן לו הארץ בגזירה, לכך כאשר\* רצה הקב"ה לקיים הגזירה, ובצאת\* הגזירה לפעל יוצאת\* במקום הראוי לה, הוא מקום מדת הדין, כי הדין הראשון גורם.

#**ורבי לוי**= אמר כי במדבר מניחן, ובמדבר עתיד להחזירן. פירוש, מפני כי משה שהיה "איש אלקים" (דברים לג, א), ראוי שיהיה מנהיג ישראל במדבר. שכבר אמרנו כי הדברים האלקיים שייך להם המדבר ביותר, וכמו שנתבאר למעלה באר היטב. ולפיכך הניחן במדבר, שכל הנהגתו לישראל היה במדבר. ואף בסוף יחזרו לו במדבר, וכל זה שכל ענין אלקי, יותר ראוי\* במדבר. ואילו היה משה כמו שאר אדם, שהיה טבעי, היה שייך לו הנהגת הישוב. אבל משה "איש אלקים", שייך לו המדבר בפרט.

#**דבר אחר**=, למה במדבר, שעתיד להחריב כרכי האומות\*, דכתיב (ירמיה נ, יב) "הנה אחרית גוים מדבר ציה וערבה". דבר אחר, "וינהג הצאן אחר המדבר" (שמות ג, א), בשרו שישראל שנקראו\* "צאן" ימותו במדבר, עד כאן.

#**ביאור זה**=, כי ראוי משה לעשות את האומות שממה, כי הדבר הנבדל מצד שהוא נבדל יחריב את הדברים אשר הם גשמים, כמו שכתוב (שופטים יג, כב) "מות נמות כי אלקים ראינו". ומזה תוכל להבין כי הדברים הגשמים נחרבים מן הדברים הנבדלים. וכאשר היה מעלת משה רבינו עליו השלום נבדל, נקרא "איש האלקים", והאומות אין בהם דבר נבדל, והם מענין החומר, לכך נחרבו מן משה "איש האלקים". ומפני כך היה ראוי הנהגתו במדבר, כי מפני שהוא מחריב את הנמצאות הגשמים, ראוי שיהיה הנהגתו במקום המתיחס אל החורבן והשממה.

#**דבר אחר**= למה במדבר שעתיד וכו'. פירוש, כי ראוי שיהיה במדבר, כי לא היו יוצאי מצרים ראוים לבא אל הארץ, כי ראוי שיהיו שני דורות לאלו שני דברים חדשים. וזהו כאשר אלו שני דברים הם מחולקים, יציאת מצרים ונתינת הארץ, שהדבר הידוע האחד\* אינו טבעי לגמרי, שהוציא אותם באותות ובמופתים. והשני, נתינת הארץ של שבעה אומות. ומעלות מחולקות הם אלו שני מעלות, אין ראוי שיהיו לדור אחד, במה שהדברים שנתן להם כשיצאו ממצרים הם מעלות רוחניות, ונתינת הארץ כמנהגו של עולם. לכך ראוי לאלו שני מעלות שתי דורות מחולקים.

<> לשון המדרש שלפנינו "'עיניו יחזו עפעפיו יבחנו בני אדם' [תהלים יא, ד]. ולמי בוחן, לצדיק, שנאמר [שם פסוק ה] 'ה' צדיק יבחן'. ובמה הוא בוחנו, במרעה צאן. בדק לדוד בצאן, ומצאו רועה יפה... ואף משה לא בחנו הקב"ה אלא בצאן. אמרו רבותינו, כשהיה מרע"ה רועה צאנו של יתרו במדבר, ברח ממנו גדי ורץ אחריו עד שהגיע לחסות ["הוא מין ירק" (מהרז"ו שם)]. כיון שהגיע לחסות, נזדמנה לו בריכה של מים, ועמד הגדי לשתות. כיון שהגיע משה אצלו, אמר, אני לא הייתי יודע שרץ היית מפני צמא, עיף אתה. הרכיבו על כתיפו, והיה מהלך. אמר הקב"ה, יש לך רחמים לנהוג צאנו של בשר ודם כך, חייך אתה תרעה צאני ישראל, הוי 'ומשה היה רועה'". ובכת"י [תד.] הביא את לשון המדרש המילואו. ומה שכתב כאן בתחילה "אין הקב"ה מעלה את האדם לגדולה אלא אם כן בחנו תחלה", זה לקוח מהמשך דברי המדרש [שמו"ר ב, ג], שאמרו שם "דבר אחר, 'ומשה היה רועה', הדא הוא דכתיב [משלי ל, ה] 'כל אמרת אלוק צרופה'. אין הקב"ה נותן גדולה לאדם עד שבודקהו בדבר קטן, ואחר כך מעלהו לגדולה" [המשך דברי המדרש יובא בהערה 3].

<> לשון רבינו בחיי [שמות ג, א] "'ומשה היה רועה', כבר היה. כי לא אמר 'ויהי משה רועה', כמו שאמר [בראשית ד, ב] 'ויהי הבל רועה צאן'". ואם תאמר, מאי נפקא מינה בין "היה" ל"ויהי", הרי גם "ויהי" הוא לשון עבר על ידי וי"ו ההיפוך. דע, שבפתיחה לאור חדש [קמז:] ביאר נקודה זו, וז"ל: "דע, כי 'ויהי' לפי הדקדוק הוא מורה על הויה נמשכת בלתי נשלמה, וזהו המשך הזמן. ואם היה זהו הויה שכבר עברה ונשלמה, אין כאן זמן, כי הזמן הוא הויה נמשכת, ולא עבר הזמן. ולא שיהיה פירושו לעתיד, רק הוא זמן נמשך. ואילו כתיב 'יהי זה', הוא הויה שלא התחיל ההמשך, ואין בה זמן. אבל 'ויהי' יש בה עתיד ויש בה עבר; כי 'יהי' הוא לשון עתיד, והוי"ו הוא שהפך אותו לעבר, על כן יש בזה עבר ועתיד. ודבר זה מורה על המשך הזמן, כי הזמן הוא מחובר מן העבר ומן העתיד, וזהו המשך זמן". וכן הוא בדר"ח פ"ד מי"ח [שפה.]. וכן המלבי"ם תחילת פרשת תזריע [אות ו] ביאר שעבר פשוט הוא עבר שהיה נמצא פעם, וללא שום שייכות לעתיד. אך עתיד שהתהפך לעבר מציין את ההמשכיות מן העבר אל העתיד, לאמור שהוא דבר שהתחיל בעבר, ועדיין לא נגמר. וזה לשון המלבי"ם שם: "זה ההבדל בין 'ויתן' ובין 'ונתן'; 'ונתן' מורה על הגמר, אבל 'ויתן' מורה המשכת הפעולה". לכך אם היה נאמר "ויהי משה רועה" אזי הנקודה שבה עוסק הפסוק מתייחסת להיות משה רועה בעבר וממשיך להיות רועה. אך כשנאמר "משה היה רועה", אזי הנקודה שבה עוסק הפסוק מתייחסת לאירוע שהתרחש בעבר, כאשר משה היה רועה, ולא למה שהוא המשיך להיות רועה.

<> כי אחד מהנסיונות עם הצאן היה לבחון נאמנותם, וכמו שאמרו במדרש [שמו"ר ב, ג]: "אין הקב"ה נותן גדולה לאדם עד שבודקהו בדבר קטן, ואחר כך מעלהו לגדולה. הרי לך שני גדולי עולם שבדקן הקב"ה בדבר קטן, ונמצאו נאמנים, והעלן לגדולה. בדק לדוד בצאן, ולא נהגם אלא במדבר, להרחיקם מן הגזל... אמר ליה הקב"ה, נמצא אתה נאמן בצאן, בא ורעה צאני... וכן במשה הוא אומר 'וינהג את הצאן אחר המדבר', להוציאן מן הגזל, ולקחו הקב"ה לרעות ישראל, שנאמר [תהלים עז, כא] 'נחית כצאן עמך ביד משה ואהרן'".

<> בכת"י [תד:] כתב כאן: "ולפיכך כתיב 'ומשה היה רועה', כי הוא יתברך בחנו במה שהיה רועה כבר". ונמצא שמבאר שהפסוק [שמות ג, ב] "וירא מלאך ה' אליו בלבת אש מתוך הסנה וגו'" מורה על מסירת ישראל להנהגת משה כצאן ביד רועה. אמנם במדרש הנ"ל [שמו"ר ב, ב-ג] לא הזכירו את הפסוק הזה, אך כנראה שסמיכות הפסוקים מורה שכתוצאה מעמידתו של משה בנסיון של הרועה, שעל כך נאמר [שמות ג, א] "ומשה היה רועה את צאן יתרו וגו'", נאמר מיד לאחריו "וירא מלאך ה' בלבת אש מתוך הסנה וגו'". והרמב"ן [שמות ג, ב] כתב ש"המלאך הזה הוא המלאך הגואל", הרי שכאן התחילה גאולת ישראל ביד משה.

<> העיקר העשירי של אמונתנו "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו יודע כל מעשה בני אדם וכל מחשבותם, שנאמר [תהלים לג, טו] 'היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם'". והרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק כתב "היסוד העשירי, כי הוא השם יתברך יודע מעשיהם של בני אדם, ואינו מעלים עינו מהם. לא כדעת מי שאמר [יחזקאל ח, יב] 'עזב ה' את הארץ', אלא כמו שנאמר [ירמיה לב, יט] 'גדול העצה ורב העליליה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם וגו''". ולמעלה בהקדמה שניה [סז.] כתב: "מפני כי הוא יתברך פשוט ואין לו גדר כלל, אין דבר נבדל ממנו. ואם כן, הוא יודע הכל, והוא יכול הכל, וכל זה מפני שאין לו גדר יוגדר בדבר מיוחד... ואם לא היה יודע הכל, או לא נמצא מאתו הכל, היה דבר זה בשביל שיוגדר בדבר מיוחד, וזה אינו, כי לא יוגדר, ודבר זה ברור".

<> "מה נאמר לפניך יושב מרום ומה נספר לפניך שוכן שחקים הלא כל הנסתרות והנגלות אתה יודע, אתה יודע רזי עולם ותעלומות סתרי כל חי. אתה חופש כל חדרי בטן, ובוחן כליות ולב, אין דבר נעלם ממך, ואין נסתר מנגד עיניך" [תפילת יום הכפורים]. ומקשה, מה היה הצורך בתחילה לנסות את משה רבינו בהיותו רועה צאן, הרי בלא"ה הקב"ה יודע את הכל, כי הכל גלוי לפניו. וכן הקשה בדר"ח פ"ה מ"ג [עט.], וז"ל: "קשה, מה ענין הנסיון, כי הוא יתברך יודע הכל, למה צריך לנסות את הצדיק".

<> רומז בדבריו שהנראה והנגלה הוא בפועל [וממילא הנסתר הוא בכח]. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן ס"פ סז כתב: "הירך הוא הפך הפנים, כי הפנים הוא בגלוי, וזה מפני שהפנים יש בו הכרתו של אדם מה שהוא, וזהו ענין הצורה, שהצורה בה הכרתו של הנמצא מה שהוא, ולפיכך הפנים הוא בגלוי ביותר מכל, מפני כי הצורה משימה הנמצא נגלה בפועל מה שהוא לגמרי. והירך שהוא בסתר... הפך הפנים, שהפנים הוא בגלוי, לפי שהפנים עיקר הצורה שהיא משימה הנמצא בפועל מה שהוא, והירך הוא בסתר מקום חושך". ובדר"ח פ"ג מי"ג [רצג.] כתב: "התורה אין לה מציאות גמור אצל האדם, וצריך לעשות סייג אל התורה שלא תסור התורה מן האדם. וזהו על ידי מסורת וסימנים, כי הדבר שיש לו סימן נותן הכרה אל האדם, עד שנמצא אצלו בפועל, ונגלה לגמרי אליו. ולא שיהיה בכח אל החכמה, רק בפועל לגמרי. ואם צריך אל האדם התבוננות גדול עד שיזכור התורה, לא נמצא אצלו התורה בפועל. ולכך צריך שיהיה לו סימנים, שעל ידי זה גלוי לפניו התורה, והתורה אצלו בפועל". ושם פ"ג מי"ד [שנו.] כתב: "ועוד תדע ההפרש שיש בין החבה שהיא אהבה מוסתרת, שהיא אהבה שלא יצאה לפעל כלל, רק היא אהבה מוסתרת. אבל האהבה הנודעת הנגלית אל הנאהב, כבר יצאה לפעל עד שהיתה בגלוי". ובגו"א בראשית פ"ב אות יט [נט:] כתב: "כי הקבורה שהוא הטמנה, מורה שהוא בכח לדבר העתיד כשיחיו המתים, כי הדבר הנגלה הוא בפעל, והדבר הנטמן הוא בכח" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 40]. ובח"א לשבת יב: [א, ג.] כתב: "המלאכים נזקקין ללשון דוקא, שהוא נגלה והוא נמצא בפעל. לאפוקי המחשבה, לא נמצא בפעל כלל, ולדבר שאין נמצא בפעל, כמו שהוא הדבור שהוא נגלה בפעל, אין נזקקין. ולפיכך עיקר התפלה הוא בדבור שהוא בפעל". ובח"א לנדרים לב. [ב, ו:] כתב: "דבר שאינו בפעל הנגלה הוא בכח נחשב". ובח"א לסוטה יג. [ב, נה.] כתב: "נקרא משה בשם 'זה', 'כי זה משה האיש' [שמות לב, א], כי מלת 'זה' מורה על כי היה למשה מעלת הצורה. כי מלת 'זה' מורה על דבר הרמוז הנגלה שיש לו מציאות בפעל לגמרי. וזהו ענין הצורה, שיש לה מציאות בפעל לגמרי" [הובא למעלה פ"ג הערה 90. וראה למעלה פי"ב הערה 17].

<> דוגמה לדבר; אמרו חכמים [סנהדרין צד.] כי הואיל וחזקיה לא אמר שירה על מפלת סנחריב, לכך הוא לא נעשה משיח. ובביאור הדבר כתב בנצח ישראל פמ"ג [תשמב.], וז"ל: "חזקיה אף על גב שהיה צדיק, לא היה שלימותו בפעל, ולכך לא אמר שירה. כי השירה, שהוא מוציא אל הפעל השיר הזה, מצד כי האדם שנותן השירה הוא בפעל גם כן, ולכך מוציא השירה אל הפעל. ולכך אין ראוי שיהיה משיח, כי אין המשיח רק שהכל יהיה בפעל השלימות, ומפני שלא אמר יחזקיה שירה, מורה שאינו בפעל השלימות... חזקיה לא היה לו המעלה זאת שיהיה בפעל, ולכך לא אמר שירה... ומפני כך אינו גם כן מוכן להיות משיח, שעל ידו הכל בשלימות בפעל". הרי מחמת שחזקיה לא היה בפועל, לכך לא עלה לגדולה להיות משיח, וכדבריו כאן.

<> לשונו בדר"ח פ"ה מ"ג [פ.]: "יש לך לדעת כי הנסיון שהקב"ה מנסה את הצדיק, כדי שיהיה נמצא צדקתו בפעל נגלה, ולא שיהיה צדיק נסתר. ולא היה ראוי אברהם לכל המעלות אשר נתן השם יתברך אליו רק כאשר היה נמצא צדקתו בפעל. ולפיכך נאמר אצל הנסיון [בראשית כב, א] 'והאלקים נסה את אברהם', ולא כתיב 'וה' נסה את אברהם'. כי הנסיון הוא שרצה השם יתברך שתהיה הידיעה בצדקתו של אברהם במדת הדין, לא במדת הרחמים. ואין הידיעה במדת הדין רק כאשר נמצא נגלה בפעל לגמרי, ואז הידיעה בצדקתו הוא במדת הדין. וכאשר הידיעה בצדקתו במדת הדין, דבר זה הוא טוב לו בודאי". וראה להלן הערה 97.

<> כן ביאר הרמב"ן [בראשית כב, א], וז"ל: "והאלקים נסה את אברהם - ענין הנסיון הוא לדעתי, בעבור היות מעשה האדם רשות מוחלטת בידו, אם ירצה יעשה ואם לא ירצה לא יעשה, יקרא 'נסיון' מצד המנוסה. אבל המנסה יתברך יצוה בו להוציא הדבר מן הכח אל הפועל, להיות לו שכר מעשה טוב, לא שכר לב טוב בלבד". ובדר"ח פ"ב מי"ג [תשסו.] כתב: "אינו דומה מי שמשפיל עצמו במחשבה, או משפיל עצמו במעשה".

<> מה שכתב כאן "והיה נמצא &**צדיק**^ בפעל" [ואילו עד כה כתב ארבע פעמים "צדקתו", ולא "צדיק"], יוסבר על פי דברי הרמב"ן [בראשית כב, א], שכתב: "ודע כי 'ה' צדיק יבחן' [תהלים יא, ה], כשהוא יודע בצדיק שיעשה רצונו וחפץ להצדיקו, יצוה אותו בנסיון. ולא יבחן את הרשעים, אשר לא ישמעו. והנה כל הנסיונות שבתורה לטובת המנוסה"

<> כמו נסיון העקידה [בראשית כב, א], שנאמר "והאלקים נסה את אברהם". וכן נאמר בנביא שקר [דברים יג, ד] "לא תשמע אל דברי הנביא ההוא או אל חולם החלום ההוא כי מנסה ה' אלקיכם אתכם לדעת הישכם אוהבים את ה' אלקיכם בכל לבבכם ובכל נפשכם". ונאמר [שמות כ, יז] "כי לבעבור נסות אתכם בא האלקים", וכתב על כך הרמב"ן [שם]: "ועל דעתי הוא נסיון ממש, יאמר, הנה רצה האלקים לנסותכם התשמרו מצותיו, כי [על ידי מעמד הר סיני] הוציא מלבכם כל ספק, ומעתה יראה הישכם אוהבים אותו, ואם תחפצו בו ובמצותיו. וכן כל לשון נסיון בחינה... ולכך אמר הכתוב, הטיב לכם האלקים להראותכם את כבודו, אשר לא עשה כן לכל גוי, לנסותכם אם תגמלו לפניו כטובה אשר עשה עמכם להיות לו לעם נחלה... כי העמים אינם חייבים לי ככם, אשר ידעתי אתכם פנים בפנים".

<> לשון הרד"ק [בראשית כב, א]: "וענין הנסיון קשה מאד לספרו על האל, כי הוא חוקר לב ומבין כליות, וידע כי אברהם יעשה מצותו". והרמב"ם במו"נ ח"ג פכ"ד כתב: "אמנם הנראה מהנסיונות הנזכרות בתורה... באו בענין הנסיון והבחינה, עד שיודע שיעור אמונת האיש ההוא, או יכולת עבודתו. וזה הענין הוא המסופק הגדול, וכל שכן ענין העקדה... ונאמר לו [בראשית כב, יב] 'כי עתה ידעתי כי ירא אלוקים אתה'".

<> סנהדרין צ: "מנין שהקב"ה מחיה מתים, ויודע מה שעתיד להיות. אמר להו, תרווייהו מן המקרא הזה, שנאמר [דברים לא, טז] 'ויאמר ה' אל משה הנך שוכב עם אבותיך וקם העם הזה וזנה'". ורש"י [בראשית ו, ו] כתב: "אפיקורוס אחד שאל את רבי יהושע בן קרחה, אמר לו, אין אתם מודים שהקב"ה רואה את הנולד. אמר לו, הן".

<> פירוש - לא רק בקבלת שכר מצוה בעי שהסבה תהיה בפועל, אלא בקבלת שאר מילי דמיטב בעינן כן, וכמו הגדולה שניתנה למשה ודוד. וראה הערה הבאה.

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

<> למעלה [הערה 1] הובאו שתי הדעות במדרש [שמו"ר ב, ב-ג] במה היה הקב"ה מנסה את משה בתור רועה; הדעה הראשונה היא שה' ראה את משה מרחם על הגדי ומרכיבו על כתפיו. והדעה השניה היא שה' ראה את משה נמנע מלרעות צאנו בגזל. ובכת"י [תה.] ביאר את שתי הדעות האלו, וז"ל: "הבחינה [לדעה הראשונה] היה אצל משה רבינו ע"ה שהיה מרחם על הצאן, וכך יהיה מרחם על ישראל, ומוסר נפשו עליהם, כמו שעשה כל פעם בעגל ובמרגלים וקורח, ותמיד היה מוסר נפשו עליהם... וקאמר 'דבר אחר', פירוש כי הבחינה הזאת לא היה שהיה בוחן אותו אם ראוי הוא להנהגת הצאן, אלא הבחינה היתה אם כרועה נאמן לא יבא לידי חטא בגדולתו. כי כמה פעמים הגדולה מביאה לידי חטא, בענין ההנהגה שהוא מזיק את אחרים. כי המלך תמיד צריך לפרוץ גדר לצרכו ולצורך עמו מה שירצה לעשות [ב"ב ק:], והוא מזיק אחר. ולכך כאשר בחן את משה רבינו ע"ה ואת דוד שהיו שומרים עצמם מן הגזל בהנהגתם, אז העלה אותם לגדולה. כלל הדבר, בחן הקב"ה בני אדם בהנהגת הצאן, ואחר כך מעלהו לגדולה". נמצא שלפי הדעה הראשונה משה נבחן בהנהגת הצאן האם תהיה לו מסירות הנפש הנצרכת להנהיג את ישראל. ולפי הדעה השניה משה נבחן בהנהגת הצאן האם השררה והיכולות שיהיו בידו לא יביאוהו לחטא.

<> מביא את דברי המדרש [שמו"ר ב, ד] בביאור תיבת "היה" ["ומשה &**היה**^ רועה את צאן יתרו וגו'"].

<> לפנינו במדרש איתא "'הן האדם היה', מתוקנת היתה המיתה לבא לעולם וכו'". ואודות שהחושך מורה על מיתה, ראה להלן פל"ג הערה 78.

<> לפנינו במדרש איתא "'תמים היה', מתוקן לגאולה"

<> לפנינו במדרש איתא "ביוסף כתיב 'ויוסף היה', מתוקן לפרנסה". ובציוני המדרש סימנו שהכוונה לנאמר בתחילת ספר שמות [א, ה] "ויוסף היה במצרים". והמהרז"ו [שם] עמד על כך מדוע לא הובא הפסוק הקודם [שהובא כאן] "ויוסף בן שבע עשרה שנה היה". וכן בתנחומא שמות אות יז הובא הפסוק "ויוסף היה במצרים". וראה להלן הערה 40.

<> בכת"י [תה:] הוסיף כאן: "כי מלת 'היה' מלמד לך על שהיה מוכן לדבר מתחלת בריאתו. וזהו כי כמו שתמצא דברים בבריאה וכו'".

<> כי האדם נברא בכדי לעבוד את ה', וכמו שאמרו [קידושין פב.] "ואני נבראתי לשמש את קוני". ובדר"ח פ"ב מי"ג [תשסא:] כתב: "האדם נברא לתכלית זה שיהיה האדם עובד בוראו. ולפיכך האדם מצד שהוא אדם צריך שיהיה נזהר בקריאת שמע ובתפלה, שעל ידי זה יקבל עליו מלכות שמים ועבודתו, כפי מה שנברא האדם עליו". ושם בהמשך [תתב.] כתב: "מצד האדם עצמו במה שהוא אדם, הוא ראוי לקבל עליו מלכות שמים, ולעבוד השם יתברך, כי בשביל זה נברא האדם. שהרי לא נברא האדם רק לעבוד את השם יתברך, כדכתיב [קהלת יב, יג] 'את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', ואמרו ז"ל [ברכות ו:] כל האדם נברא בשביל זה". ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט:] כתב: "ומי שאמר [שהטעם שאדה"ר נברא לאחרונה הוא כדי] שיכנס למצוה [של שבת] מיד, אמר כי מה שנברא האדם באחרונה בשביל שיהיה עובד השם יתברך, אל תכלית זה נברא, כדכתיב 'את האלוקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', ואמרו כי כל האדם לא נברא רק בשביל זה. ולפיכך נברא האדם באחרונה, שלא יהיה אף רגע אחד בלא מצוה, ויכנס לשבת מיד". ובתחילת דרשת שבת הגדול [קצג:] כתב "האדם תחילת בריאתו וחיותו הוא לעבוד בוראו, אף אם אוכל ושותה להחיות נפשו, מאחר שתחילת בריאתו לכבודו, אף כאשר אוכל ושותה לקיים נפשו, הרי הוא עצמו נברא לכבוד השם יתברך, והכל הוא אל השם יתברך". @**ובנתיב העבודה**^ פ"ג [א, פה.] כתב: "בשביל שהאדם נברא לעבוד השם יתברך, ראוי שתהיה התפלה תכף ומיד כשעומד ממטתו, ולא יפנה אל דברים אחרים בינתים. כי האדם כשעומד ממטתו כאילו החזיר השם יתברך רוחו בקרבו, כמו שתקנו בברכת 'המחזיר נשמות לפגרים מתים', ולפיכך התפלה יותר ראוי שתהיה מיד... שיהיה הבריאה שלו כאשר האדם נברא עליו, ותכף בבוקר כשעומד ממטתו יתפלל ויעבוד את בוראו, כמו שנברא אדם לעבוד בוראו... כי האדם לא נברא רק על עבודת השם יתברך, ולכך היה מצטער על עבודת השם יתברך שתהיה מיד בקומו ממטתו". ובנתיב אהבת השם פ"ב [ב, מח:] כתב "ובגמרא בפרק קמא דע"ז [יט.] 'במצותיו חפץ מאוד' [תהלים קיב, א], אמר רבי אליעזר, 'במצותיו', ולא בשכר מצותיו. כדתנן, הוא היה אומר אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס. כי אם הוא עובד על מנת לקבל פרס, אין זה עבודה בעצם אל האדון, רק לתכלית עצמו הוא עובד, לקבל שכר. ועבודה כזאת ראויה לעבד, שהוא עובד את רבו בשר ודם, מפני שלא נברא לאדון, ולפיכך העבד עובד את הרב לקבל פרס, ואין צריך שתהיה עבודה בעצם אליו, רק שעובד לתכלית עצמו. אבל האדם שנברא לעבוד ולשמש ליוצרו, ועל זה נברא, ראוי שתהיה אליו עבודה שהיא עבודה בעצם, לא שתהיה אליו עבודה לתכלית עצמו. והיינו שהוא עובד לו שלא לקבל פרס, שזה נקרא עבודה בעצם". ובתפארת ישראל פכ"ט [תמ.] כתב כן במיוחד ובמסוים על ישראל, וכלשונו: "עוררתי אותך עליו, כי תראה כי כל דברי חכמים מעידים זה על זה כי ישראל נבראים לעבוד את בוראם, ולכך הם מקדימים 'נעשה' ל'נשמע' [שמות כד, ז], שדבר שהוא עיקר אשר הם נבראים עליו, הוא קודם לדבר שאינו עיקר, הוא ההשכלה. שהעיקר הוא המעשה, שחפץ השם יתברך במעשה, ועל זה נבראו". וראה להלן פל"ו הערה 92.

<> קידושין פב. "רבי שמעון בן אלעזר אומר, ראית מימיך חיה ועוף שיש להם אומנות, והן מתפרנסין שלא בצער, והלא לא נבראו אלא לשמשני". ועוד אמרו [ב"מ פה.] "ההוא עגלא דהוו קא ממטו ליה לשחיטה, אזל תליא לרישיה בכנפיה דרבי, וקא בכי. אמר ליה, זיל, לכך נוצרת". ובתנחומא שמיני אות ב אמרו "אמר [הקב"ה], לא בראתי את הכל אלא בשביל אדם, ועכשיו הוא מת מה הנאה יש לי". ורש"י [בראשית ו, ז] כתב "מאדם עד בהמה - הכל נברא בשביל האדם, וכיון שהוא כלה מה צורך באלו". ובדר"ח פ"א מ"ב [קסז:] כתב: "וכאשר אין ראוי לאדם הבריאה, הכל בטל, ואין ראוי הקיום לעולם. ודבר זה אמרו ז"ל בכל מקום, כי הכל נברא בשביל האדם". ושם פ"ג מ"ב [נג:] כתב: "בשביל האדם נבראו כל התחתונים". ובספרי המהר"ל יסוד זה הוזכר במקומות רבים, וכגון; גו"א בראשית פ"א אות ס [מב.], נתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:], תפארת ישראל פ"ד [עג.], שם פי"ז [רנט.], באר הגולה באר השני [ריד:], שם באר הרביעי [שעג.], שם באר החמישי [קלא.], שם באר השביעי [שסז:], דרוש לשבת תשובה [עז.], ח"א לשבת עז: [א, מא:], ח"א לנדרים לא: [ב, ו.], ועוד. וראה להלן פל"ד הערה 134, פל"ה הערה 14, פל"ט הערות 65, 140.

<> כמו שנאמר [בראשית א, ל] "ולכל חית הארץ ולכל עוף השמים ולכל רומש על הארץ אשר בו נפש חיה את כל ירק עשב לאכלה ויהי כן". וכן נאמר [תהלים קד, יד] "מצמיח חציר לבהמה". ובגמרא אמרו ששעורים הם מאכל בהמה [סוטה ט.]. ובסידור השל"ה [שער השמים] כתב על ברכת "שעשה לי כל צרכי" בזה"ל: "ברכה זו היא כד סיים מסאניה [ברכות ס:]. וצריך לתת טוב טעם ודעת השייכות לנעילת מנעלים ברכה זו. קבלתי ממורי הגאון החסיד מהרש"ל, שהענין הוא כפי מה שאמר דוד המלך ע"ה במעלת האדם [תהלים ח, ו-ח] 'ותחסרהו מעט מאלקים וגו' תמשילהו במעשה ידיך כל שתה תחת רגליו צונה ואלפים וגו''. הכוונה כי הקב"ה ברא ד' מדרגות בעולם הזה, זו למעלה מזו; א, הדומם. ב, הצומח, עולה עליו ויונק ממנו. ג, בעלי חיים, עולים על הצומח, ואוכלים אותו. ד, חי מדבר, הוא האדם המושל בבעלי חיים ואוכלם, ומשתמש בהם, ועולה. וזהו שאמר 'כל שתה תחת רגליו צונה ואלפים', רצה לומר מאחר שמושל בבעלי חיים צונה ואלפים, מכל שכן שמושל בצומח ודומם שתחתיהם. נמצא שהכל תחת רגלי האדם. וכשלוקח האדם העור מהבהמה לעשות מנעלים למדרך כף רגליו, מראה ביותר מבואר שהוא המושל, והכל תחת רגליו ממש. ומצד הממשלה הזאת נמצא מבואר שנעשה לו כל הצרכים, שהרי מושל הוא בכל מה שיש בעולם. על כן כשנועל מנעליו מברך 'שעשה לי כל צרכי'". ועל כל פנים מבואר שעליונות הבעלי חיים על הצומח היא שבעלי החיים אוכלים את הצומח.

<> שהוזכרו במדרש שעליהם נאמר "היה" [משה, אדה"ר, נחש, יוסף, נח, ומרדכי].

<> לשונו בכת"י [תה:]: "שאל תחשוב כי המיתה לאדם הוא במקרה, אבל המיתה לאדם במה שהוא אדם". ובדר"ח פ"ד מ"ד [סה.] כתב: "כי סוף האדם הוא למיתה, כי המיתה ראויה לאדם, וכמו שאמרו במדרש כל מי שנאמר בו 'היה' מתוקן הוא לדבר; 'הן האדם היה', מתוקן הוא למיתה... שתראה מזה כי עצם האדם ראוי לו המיתה". ושם פ"ה מכ"ב [תקסז:] כתב: "מצד האדם עצמו מתחייב לאדם המיתה". @**ובהספד**^ [קעח] כתב חמשה הסברים לבאר הכרח המיתה, ודבריו כאן נוטים להסברו השלישי, וז"ל: "כי המיתה היא מצד אלו דברים; האחד, כי האדם מת בטבע, ואין כח הטבע שיהיה האדם חי עוד. השני, כי כך ראוי לאדם המיתה, כי השם יתברך הוא חי וקיים לעולם, ואין ראוי שיהיה לאדם דבר זה, שאם כן יחזיק עצמו אלהות. וכאשר יראה האדם מיתתו, אז ידע שהוא בעל רימה ותולעה, ובזה מקבל היראה מן השם יתברך [הובא למעלה פ"ה הערה 124]. השלישי, כי מתחילת הבריאה מוכן המיתה לאדם, כי ברא השם יתברך המלאך המות שממונה על המיתה, ואם לא היה המיתה בעולם, היה בריאתו של המלאך המות לבטלה. הרביעי, כי המיתה הוא בשביל זה כי קודם זה הוא בשר ודם, ובמיתתו מסתלק מן הגוף, ונעשה רוחני". ושם ביאר שלגבי מיתת צדיק אין הסברים אלו מספיקים [עיין שם], אלא מיתת הצדיק היא משום טעם חמישי, וכלשונו: "כי לא נחשב המיתה פחיתות לצדיק, אבל נחשב לצדיק עליה כאשר הצדיק נלקח למעלה, כי לפני זה היה למטה בארץ, במקום שהוא פחות ושפל מאוד, ועתה נלקח למעלה... וראוי לצדיק שיקנה מעלה זאת, ואין מגיע האדם לדבר זה רק כאשר נלקח מן העולם הזה... כי הצדיק מתבקש להיות בישיבה של מעלה, ואין דבר יותר עלוי אל הצדיק מדבר זה". וטעם ששי להכרח המיתה כתב בדר"ח פ"ד מכ"ג [תע:] ביאור דברי המשנה [שם] "הילודים למות", וז"ל: "כי מצד שהוא נולד ראויה לו המיתה, וזה כי הנולד הוא שנולד אחר שלא היה בעולם. וכמו שנולד אחר שלא היה, כך יפסד מן העולם הזה... הילודים מאב ואם... אי אפשר לומר שיהיה קיים לעולם, אחר שנולד מאב ואם". וכאמור דבריו כאן נוטים להסברו השלישי בהספד, ש"מתחילת הבריאה מוכן המיתה לאדם" [לשונו בהספד]. @**ונראה לבאר**^ דבריו כאן על פי מה שכתב בתפארת ישראל פכ"ה [שעב:], שהביא את דברי המדרש [קה"ר ג, א] שאמרו "זמן היה לאדם הראשון שנכנס לגן עדן... וזמן היה לו שיצא משם", וכתב על כך בזה"ל: "כאשר נכנס האדם לגן עדן, שזהו תכלית שלמות האדם, אל תאמר כי היה הענין הזה במקרה, דבר שהוא עיקר העולם. שדבר זה לא יתכן, שאילו היה במקרה אין זמן מיוחד לו. אבל לא היה הדבר כך, רק היה בזמן מיוחד, שלא היה הדבר במקרה. ולא בלבד כניסתו לגן עדן שלא היה במקרה... רק אף יציאתו משם לא היה במקרה. שלא תאמר כי בשביל שחטא האדם במקרה, גורש מגן עדן, שדבר זה אינו גם כן, שמאחר שעל ידי שחטא האדם היה בעולם דבר חדש, שהגיע המיתה לבני אדם, ודבר זה לא יתכן שיהיה במקרה... ולכך אף היציאה מגן עדן לא היה במקרה, רק מוכן היה האדם לחטוא". נמצא מה שכתב כאן "ואין הדבר הזה במקרה קרה, כי המיתה לאדם במה שהוא אדם" פירושו שהמיתה אינה מקרית מחמת שהאדם מוכן לחטא במה שהוא אדם. וכן נאמר [קהלת ז, כ] "כי &**אדם**^ אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא". ובתפארת ישראל פט"ז [רנג:] כתב: "החטא של אדם גם כן נכנס בגדר האדם, שדבק ההעדר בעצם האדם. וכן הדין, שודאי כיון ש'אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', א"כ אי אפשר שיהיה בלא זה". ובאבות פ"ג מ"ט אמרו "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת", ובדר"ח שם [רז.] כתב: "מה שאמר 'יראת חטאו', והלא אינו חוטא, ולמה אמר 'חטאו'. והוי ליה לומר 'כל שיראתו מן החטא קודמת למעשיו'. ואין זה קשיא, כי כל אדם מוכן לחטא, כדכתיב 'אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא'. ואמר כל שיראת 'חטאו' שהוא מוכן לו, היראה מן החטא שהוא מוכן אליו... ובא לומר כי מפני שידע האדם כי אינו בלא חטא, ולכך הוא ירא שלא יחטא". ובגו"א בראשית פ"ו אות יא [קכב:] כתב: "'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', וחטא נמשך לאדם מצד עצם האדם". אמנם אם האדם לא היה חוטא, אזי היה חי לעולם, וכמו שביאר הרמב"ן בראשית ב, יז, ובנתיב התמימות פ"א [ב, רו.].

<> לשונו בנר מצוה [קכח.]: "כי הנחש הביא מיתה לעולם, והנחש מוכן אל זה ביותר, כמו שהביא מיתה אל העולם" [ראה להלן פל"ב הערה 28]. וכן כתב להלן ס"פ סו, ובבאר הגולה באר הראשון [סו.]. ובהקדמה לאור חדש [סד:] כתב: "והמן [הרשע] הפך זה, שנרמז במה שכתוב [בראשית ג, יא] 'המן העץ וגו'' [חולין קלט:]. כי אכילה הזאת הביא המיתה לעולם, ועץ הדעת מוכן למיתה מיום שנברא. וכך המן היה מוכן לאבד ולהרוג מיום שנברא, והאכילה הזאת שהביא המיתה היה על ידי נחש הקדמוני, וכן המן שהוא מזרע עמלק המעוקל, והוא נחש עקלתון, וממנו המיתה בא לעולם". ובח"א לחולין קלט: [ד, קטז.] כתב: "כי המן הוא מזרע עמלק שכחו סמאל הרשע, שהיה רוכב על הנחש ומסית את האשה לאכול מן עץ הדעת, והביא המיתה לעולם. וכך היה המן רוצה להביא העדר ומיתה לישראל, שהם בפרט נקראו אדם" [הובא למעלה פ"ח הערה 246]. ולמעלה בכת"י [שכו:] כתב: "המן זרע עשו, שהוא מענין הנחש הקדמוני, כח סמאל מסיתו". וראה להלן פכ"ג הערה 178. @**ויש בזה^** הטעמה מיוחדת; אמרו חכמים [מגילה יב:] "'ויאמר ממוכן' [אסתר א, טז], תנא 'ממוכן' זה המן, ולמה נקרא שמו 'ממוכן', שמוכן לפורענות". והרי נתבאר כאן שכח המן בא מהנחש הקדמוני. וכשם שעל המן אמרו חכמים שהוא "מוכן לפורענות", כך אמרו במדרש על הנחש הקדמוני שהוא "מתוקן היה לפורענות", כי זה אותה פורענות של המן.

<> בהקדמה לאור חדש [עג.] ביאר קמעא את היות מרדכי מתוקן להצלה, וכלשונו: "ומזה תבין כמה גדול הנס שהיה להם, כי המן שהיה מזרע עמלק, כחו היה להביא המיתה. והשם יתברך הציל אותנו על ידי מרדכי מהמן הרע. ולכך אמרו במדרש כל מי שנאמר בו 'היה' מתוקן היה לגאולה; 'ומשה היה רועה צאן יתרו', מתוקן היה לגאולה. 'איש יהודי היה ושמו מרדכי', מתוקן היה לגאולה". ושם פ"ב [תקט:] כתב: "מה שהוצרך לומר שהיה 'בשושן הבירה' [אסתר ב, ה], רצה לומר שהיה מרדכי איש מסויים וניכר בכל הכרך. אף שהיה בין האומות, ושושן כרך גדול היה, ושם היו חשובים וגדולי המלכות מאוד, מכל מקום היה ניכר ונודע מרדכי. וכל זה מפני כי היה מוכן מרדכי לגאולה, כמו שרמז במלת 'היה', כמו שאמרנו למעלה, לכך היה מצליח אף קודם לכן. וכמו שתמצא במשה, שגם הוא היה מוכן לגאולה, ונראה בו סימן זה שהיה מוכן לגאולה".

<> אמנם למעלה פט"ז [לאחר ציון 57] כתב: "משה רבינו עליו השלום היה מוכן לגאולה מששת ימי בראשית". וכן כתב בגו"א שמות פ"א אות יט [יז:], והובא למעלה [פט"ז הערה 61]. ומדוע כאן המדרש מאחר ומגביל הכנה זו רק מעת בריאתו של משה. ויל"ע בזה.

<> כן כתב כמה פעמים בספר זה. וכגון, למעלה ר"פ יא כתב: "אחר שגזר הגזירה על זרעו של אברהם, ראינו ההשגחה הגדולה להוריד את זרעו של אברהם למצרים. שלא תאמר כי היה הגלות של ישראל במצרים במקרה, רק הכל בהשגחה נפלאה". וכן נתבאר למעלה בכת"י [שנח:], והובא למעלה פט"ו הערה 45. ולמעלה פי"ט [לאחר ציון 7] כתב: "איך תהיה הגאולה במקרה, שאין דבר יותר חשוב כמו גאולת ישראל, ואיך תהיה על ידי דבר במקרה, זה לא יתכן". ושם [לאחר ציון 62] כתב: "אל תאמר שהיו דברים אלו במקרה, שלא יתכן שיהיה ענין הגאולה במקרה". ולמעלה פ"כ [לאחר ציון 15] כתב: "כבר אמרנו לך, שכל ענין שהיה למשה אין ראוי שיהיה דבר מקרה, ואם היה דבר מקרה, אם כן היתה הגאולה במקרה". ולהלן פל"א כתב [לאחר ציון 20]: "ואין דבר במקרה, כמו שאמרנו בכמה מקומות, שאין לומר כי היה דבר אחד במקרה מן הגאולה... רק הכל על פי ה'". ולהלן פנ"ב כתב: "אילו היה מספר הטובה לישראל מבלי הגנות, היה אפשר לחשוב כי במקרה בא הגאולה. לפיכך יתחיל קודם הגנות, ויאמר בשביל הגנות שהיה לישראל הקב"ה עשה עמהם מה שעשה". ולהלן פנ"ד כתב: "'וירד מצרימה' [דברים כו, ה], אנוס על פי הדבור [הגדה של פסח]. דע כי ענין יעקב היה כל דבריו שלא במקרה, שאילו היו דבריו של יעקב במקרה, דהיינו הירידה למצרים, היה אם כן הגאולה במקרה, והיה עיקר סדר העולם במקרה. שהרי ידוע ומפורסם בודאי כי הגלות והגאולה הוא עיקר מענין העולם וסדר שלו. וכבר אמרנו זה שכל דבר מענין זה היה בעצם, לא במקרה, עיין אצל 'והנה שני עברים נצים'. ולפיכך אלו היה יורד יעקב מעצמו, ואם לא רצה לא היה יורד, היה בא הגלות במקרה, שקרה שירד, ואם לא רצה, לא היה יורד. ואין לומר כך כלל, אלא היה אנוס על פי הדבור, עד שהיה בא הגלות בהכרח. ולפיכך לא היה בא במקרה, אלא בעצם. לכך דרשו 'וירד מצרימה' אנוס על פי הדבור". ובנצח ישראל ר"פ נג [תתלו.] כתב: "כבר בארנו בחבור גבורות ה' כי לא היה דבר אחד בגאולה ראשונה במקרה, רק הכל בעצם ובכוונה. ולכך מה שתמצא בגאולה ראשונה שהיו הגואלים שנים, שהם משה ואהרן, אל תאמר כי היה זה במקרה". וראה למעלה פי"ד הערה 112, פי"ט הערות 9, 100, פ"כ הערה 16, להלן פל"א הערה 21, ופל"ד הערה 43.

<> כמו שנאמר על נח, יוסף, מרדכי, ומשה.

<> מבאר כאן ש"מוכן לו מתחלה" עומד כנגד "מקרה קרה", שכאשר הדבר נמצא בתחלה, זה מורה שהוא דבר בעצם, ואינו מקרה. דוגמה לדבר; בדר"ח פ"א מי"ב [שלא.] כתב לגבי מחלוקת בזה"ל: "כי העולם הזה הוא מסוגל למחלוקת ביותר מכל הדברים שבעולם, כי זה ענין העולם הזה שהוא עולם הפירוד והחלוק, לכך המחלוקת רגיל בעולם. ודבר זה תוכל להבין כי באותו יום שנברא העולם בא המחלוקת לעולם מן קין והבל, שמזה תראה כי המחלוקת מסוגל לעולם הזה, בעבור כי העולם הזה הוא עולם החלוק והפירוד". הרי מחמת שבתחילת העולם היתה מחלוקת בעולם, לכך יש בזה להורות שהמחלוקת שייכת לעיקר ועצם העולם. והביאור הוא, כי כל דבר המתגלה בהתחלה הוא חלק מעיקר ועצם הדבר, "כי התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר" [לשונו בבאר הגולה באר השלישי (רע.)]. ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר" [ראה למעלה פ"ג הערה 83, פ"ח הערה 215, פ"ט הערה 264, פ"כ הערה 28, להלן הערה 64, פכ"ט הערה 26, ופל"ז הערה 45].

<> כמו שנאמר על המיתה של אדם הראשון, והנחש.

<> בכת"י [תו.] הוסיף כאן: "לכך נאמר שהיה מוכן לו מעת הולדו, מתחלה שנולד".

<> פירוש - במדרש [ב"ר ל, ח], והוא נמצא בפרשת נח, הובא גם כן המאמר שתיבת "היה" מורה שהיה מתוקן לדבר, שאמרו שם "'הן האדם היה' מתוקן למיתה. 'נחש היה' מתוקן לפורענות... 'נח היה' מתוקן לנס. 'משה היה' מתוקן לגואל", ומיד לאחר מכן הובאו דברי המדרש שמביא כאן. לכך כתב כאן "ועוד בפרשת נח", שבב"ר הובאו עוד דברים, לעומת השמו"ר שהביא עד כה, שלא הובאו שם דברים אלו.

<> שנאמר בו [בראשית ו, ט] "איש צדיק היה". והמדרש הולך להורות שנח ראה חורבן גמור של העולם בימי המבול, ולאחר המבול ראה עולם חדש.

<> "איצטרובלין - רייחים התחתונה, שהוא קשה מן העליון" [רש"י במדרש שם].

<> "כלומר, כיצד נמלטו, מאחר שזאת האבן נמחת" [רש"י במדרש שם].

<> במדרש שלפנינו הביאו כאן את יוסף, [ורק לאחריו הביאו את משה], ונשמט מדבריו כאן. וכך אמרו שם "יוסף, [תהלים קה, יח] 'ענו בכבל רגלו'. ועכשיו [בראשית מב, ו] 'ויוסף הוא השליט', אלא שראה עולם חדש". ונאמר על יוסף תיבת "היה", וכמבואר למעלה הערה 21.

<> שנאמר בו [איוב א, א] "איש היה בארץ עוץ איוב שמו וגו'".

<> שנאמר בו [אסתר ב, ה] "איש יהודי היה בשושן הבירה ושמו מרדכי וגו'", וכמובא למעלה לאחר ציון 21.

<> "כך היה המבול על הארץ" [מתנו"כ שם]. ושנינו במשנה [עדיות פ"ב מ"י] "משפט דור המבול שנים עשר חודש".

<> לשון מהרז"ו שם: "מרדכי זן ופרנס - כמו שנאמר [אסתר ב, ז] 'ויהי אומן את הדסה', שזן ומפרנס אותה. ואחר כך כשהיה משנה למלך [שם י, ג] 'ודורש טוב לעמו', זן ופרנס כל ישראל, כי אז היו ישראל בעוני ולחץ גלות מדי, ובלתי ספק פרנס אותם בכלל שאר טובתיו".

<> מלשון קודֵם, ולפני הדבר שבא אחריו, כי העבר הוא קודֵם למה שבא לאחריו, וא"כ תיבת "היה" מורה על הויה וסבה ראשונה, שממנה משתלשלים הדברים המאוחרים יותר [ראה להלן הערה 58]. ובגבורות ה' הוצאת מכון מהר"ל [הערה 9] הביאו את לשון הגמרא [פסחים ז:] "כל המצות מברך עליהן עובר ["קודם" (רש"י שם)] לעשייתן. מאי משמע דהאי 'עובר' לישנא דאקדומי הוא".

<> "כי הסבה קודמת למה שהוא סבה לו" [לשונו בסמוך], ולהלן הערה 50.

<> לשונו בגו"א דברים פ"ו אות ג [קכ:]: "מי שהוא אוהב את ממונו יותר מגופו, משום שהממון מחיה את האדם, שהוא סבה לחיותו, ודבר שהוא סבה לחיות שלו, הוא קודם לו במעלה בדבר מה, ולפיכך הוא אוהב אותו יותר מגופו" [הובא למעלה פ"ו הערה 96, ולהלן פכ"ג הערה 89]. ואמרו חכמים [שבת נה.] "כמה קשין מזונותיו של אדם", ובח"א שם [א, ל.] כתב: "ועוד יש לך לדעת כי הדבר שהוא סבה לאחר, [הוא] יותר במעלה ובמדרגה מן הדבר עצמו, שכן ענין הסבה שהיא קודמת למסובב [ראה בסמוך הערה 50]. וכאשר האדם תלוי במזונות ובפרנסתו, נחשב פרנסתו כמו סבה מקיימת לאדם, אשר הסבה יותר במעלה. וכל עניני העולם קרובים אל הבריאה ממה שהוא הדבר הזה, שהם המזונות, שהם סבה אל העולם. ולפיכך כתוב [בראשית א, כט] 'הנה נתתי לכם וגו' פרי עץ וגו' לאכלה', הוא מאמר אחרון במעשה בראשית, והוא על הכל. וזה כי פרנסת העולם הוא נבדל מן העולם במה שהסבה נבדלת מן המסובב. ולפיכך המזון נבדל מן עולם הזה, וקודם עליו בעולם, הוא טבע מנהגו של עולם... ויותר רחוקים המזונות מן העולם במה שהוא סבה אל האדם ואל כל הנמצאים, ממה שהוא הנס, שאינו רק שנוי בלבד. ואלו דברים ברורים גדולים, אין ספק בהם אם האדם מבין דברי החכמה. רמזו חכמים דבר זה במה שאמרו [פסחים קיח.] השם יתברך יושב במרומו של עולם, ומפרנס הכל. כי במה שאמרו שהוא יתברך 'יושב ברומו של עולם', רצה לומר שהוא קודם העולם, והוא סבת העולם. ולפיכך מאתו הפרנסה, שהיא סבה לכל חי, וזהו שקשה הפרנסה".

<> הקודם בזמן והקודם בסבה.

<> בכת"י [תו:] הוסיף כאן בזה"ל: "ולפיכך אמר הכתוב [דברים לג, יח] 'שמח זבולון בצאתך ויששכר באהלך', הקדים זבולון ליששכר, מפני שיששכר היה יושב ועוסק בתורה, וזבולון היה עוסק בפרגמטיא, והיה נותן לתוך פיו של יששכר, וזבולון היה סבה לתורת יששכר, ולפיכך הקדים הכתוב זבולון ליששכר". וכן הוא ברש"י [שם], וז"ל: "זבולון ויששכר עשו שותפות; זבולון לחוף ימים ישכון, ויוצא לפרקמטיא בספינות ומשתכר, ונותן לתוך פיו של יששכר, והם יושבים ועוסקים בתורה. לפיכך הקדים זבולון ליששכר, שתורתו של יששכר על ידי זבולון היתה".

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, רש"י [בראשית לא, יז] כתב: "את בניו ואת נשיו - הקדים [יעקב] זכרים לנקבות, ועשו הקדים נקבות לזכרים, שנאמר [בראשית לו, ו] 'ויקח עשו את נשיו ואת בניו וגו''". וביאר הגו"א שם אות ח [קיב.] בזה"ל: "טעם הדבר כי עשו היו לו נשיו עיקר, כי נשאן לשם זנות, ולכך היה מקדים נשיו קודם בניו, דנשיו היו עיקר דעתו, רק כי הבנים יצאו ממנו בסבת תאות נשיו. אבל יעקב לא נשא נשיו רק בשביל להעמיד תולדות י"ב שבטים [רש"י בראשית כט, כא], ובניו היו גורמים לישא אשה, לכך בניו קודמים, שהם הסבה לנשיו. ועשו, הנשים הם סבה לבניו". ובאור חדש פ"ג [תריג.] כתב "ובגמרא [מגילה יג:], מאי [אסתר ג, א] 'אחר הדברים [האלה גידל המלך אחשורוש את המן בן המדתא האגגי וגו']'. אמר רבא, אחר שברא הקב"ה רפואה למכה, כי אין הקב"ה מכה את ישראל אלא אם כן בורא להם רפואה בתחלה, שנאמר [הושע ז, א] 'כרפאי את ישראל ונגלה עון אפרים'. אבל לאומות העולם אינו כך, מכה אותם ואחר כך בורא רפואה להם, שנאמר [ישעיה יט, כב] 'ונגף ה' את מצרים נגף ורפוא', עד כאן. וביאור זה, כי אצל ישראל אם אין רפואה לא היה השם יתברך מכה אותם, כי אין מכלה ישראל, ואי אפשר שתהיה המכה בהם לעולם, רק שיש רפואה להם. לפיכך הרפואה היא סבה אל המכה, ואם אין רפואה לא היתה המכה. ומפני כי הדבר שהוא סבה לדבר הוא קודם לדבר שהוא סבה לו, ולכך הרפואה קודמת. אבל אצל האומות אין הרפואה סבה למכה, ואדרבה, המכה סבה לרפואה, ונמשך הרפואה אל המכה, ולכך המכה קודמת". ובח"א לשבת נג: [א, ל.] כתב: "הדבר שהוא סבה לאחר, יותר במעלה ובמדריגה מן הדבר עצמו, שכן ענין הסבה שהיא קודמת למסובב". וכן כתב בגו"א במדבר פ"כ הערה 80, שם דברים פ"ו הערה 15, תפארת ישראל פכ"ט הערה 31, שם פמ"ב הערה 15, באר הגולה באר החמישי הערה 717, שם באר הששי הערה 592, דר"ח פ"א הערה 1761, שם פ"ג הערה 964, שם פ"ה הערות 128, 2287, נתיב התורה פ"א הערה 267, ועוד. ובמבוא לדרשות המהר"ל עמוד 16 הביאו את דברי הרמב"ם [באור מלות ההגיון, שער יב] שכתב: "יאמר אצלנו על מה שהוא קודם לדבר אחר, על ה' פנים. הראשון הוא הקדימה בזמן... החמישי הקדימה בסבה שיהיו שני דברים... האחד מהם סבה למציאות האחר, הנה נאמר בסבה שהיא יותר קדומה מן המסובב, כמו שנאמר שעלית השמש היא סבה למציאות היום". ושם בהערה 1 ציינו שבשו"ת ארץ צבי סימן פא [ד"ה ועל פי (עמוד 182)] הביא את דברי המהר"ל כאן, וכתב שכעין זה נמצא בהקדמת הרב המגיד להלכות שבת, ד"ה ראיתי לתת טעם [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 158]. וראה להלן הערות 57, 63, פל"ב הערה 46, ופל"ט הערות 61, 196.

<> באור חדש פ"ב [תקלז.] הביא את דעת רבנן [שכל מי שנאמר בו "היה" הוא זן ופירנס], וכתב בזה"ל: "ביאור זה, כי מי שזן ופירנס, מפני שהוא נותן קיום לאותו שמפרנס, ולכך כתיב אצל המפרנס לשון 'היה', כי 'היה' הוא הויה שעבר, וכל עבר הוא קודֵם, וזה שזן ופרנס את אחר גם כן הוא קודם לאחר. ולכך כל שנאמר בו לשון 'היה' זן ופרנס את אחר, שהיה קודם לו, והיה הויה לאחר".

<> יש להעיר שפעמים תולה את הביאור ברוחב [כדבריו כאן], ופעמים תולה אותו באורך. וכגון, למעלה פ"ה [רסה:] כתב: "ודבר זה ארוך מאוד לבאר איך שהרשעים אף בחייהם נחשבים כמו מתים". ובגו"א בראשית פכ"ו אות ו [כד.] כתב: "בפרשת ויגש מבואר באורך מאוד". וכן בהרבה פעמים כתב "מבואר באריכות" [למעלה פ"י (תקכא:), גו"א שמות פ"א אות ה (ט.), ועוד]. ולעומת זאת בתפארת ישראל פ"ג [סא.] כתב: "דבר זה יתבאר עוד בביאור רחב ובדברים ברורים". ובנצח ישראל פי"א [רפב:] כתב "וכבר הרחבנו הביאור בכמה מקומות, שכאשר יעמוד האדם על הדברים ההם יקנה בהם הבנה שלימה אמיתית בענין הזה". ובבאר הגולה באר השלישי [רפב.] כתב: "ואין ספק שאי אפשר לבאר דבריהם בכלל, כי לפי עומק דבריהם דבר אחד מדבריהם צריך ביאור רחב מאד" [הובא למעלה פ"ח הערה 47]. ושם בבאר הששי [רסט.] כתב: "ודבר זה צריך ביאור רחב מאוד, כי הם דברי חכמה, ואין כאן מקומן של דברים אלו". ויל"ע בזה. ובדרוש על התורה [יח.] עמד על ההבדל בין אורך בתורה לרוחב בתורה, וז"ל: "'ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים' [איוב יא, ט]... אם האורך, מצד שכאשר יתבונן האדם על אחד מהדברים הבאים בתורה במושכלותיה, יוליד מזה מושכל אחר. וכן בהרבות והתמיד התבוננות עוד, יולד גם מהשני עוד מושכל שלישי, ודבר זה ילך לבלתי תכלית. והוא נאה לשמו להקרא 'אורך', שזוהי סגולת מי שילך לאורך, שיעתק ממקומו שעמד עליו אל מקום הזולת, וכן עוד אחר כך ירחיק נדוד ממקום ההוא למקום יותר רחוק. ועל בחינה זאת יבא הכתוב לכנות ולתאר התורה גם היא באורך, ואמר 'ארוכה מארץ מדה'. אם הרוחב, כי אל כל דבר ודבר שבתורה יצטרפו דברים ודרושים הרבה מאד, ויתפשט הדבר לרוחב, עד שיהיה המושג רחב מני ים, כי זה בודאי נקרא 'רוחב'... כל מושכל הנולד ממנו ביגיעת המשיג כנזכר, מיוחס לאורך... [ואילו] הדברים המצטרפים אל המושג בחכמת המשיג בו, אשר יכונה 'רוחב'".

<> לא מצאתי בשאר ספריו את המפתח לבאר את רמיזותיו כאן. ונראה מקופיא שמתכוון לשם הויה, וסוד ה' ליראיו. ואודות שאין לבאר דברי סוד אלא שהאדם יבין מעצמו, כן אמרו חכמים [חגיגה יא:] "ולא במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו". וכן כתב בכמה מקומות. וכגון, בגו"א דברים פ"ד סוף אות כא [צז:] כתב: "אף כי יש בו עומק יותר שלא נוכל לפרש בפירוש, אלא אם כן הוא חכם מבין מדעתו". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשכז:] כתב: "רק היינו צריכין קצת להרחיב הלשון באיזה מקום כדי ליתן הבנה לאדם, והחכם יוסיף חכמה ותבונה". ושם פ"ה מ"ב [עד:] כתב: "דברים אלו דברים ברורים מאד, והם סתרי חכמה, רק שאי אפשר להאריך בזה, רק פתחנו פתח חכמה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תצא.] כתב: "ואין עוד להאריך, אף כי הדברים צריכים יותר ביאור, מכל מקום מה שאפשר לבאר נתבאר לך, והמבין יוסיף חכמה ודעת, ואז יבין דברי חכמה ודברי אמת". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעט:] כתב: "אין לכתוב במפורש יותר, רק החכם יבין מעצמו, ויעמוד על דברי חכמה". ובנצח ישראל פי"ח [תד.] כתב: "מה שאפשר לפרש פרשנו, והחכם יוסיף דעת ותבונה". ושם ס"פ ס [תתקכח.] כתב: "ואין לפרש יותר, כי הם דברים עמוקים, רק יבין האדם מעצמו". וזה בבחינת [משלי ט, ט] "תן לחכם ויחכם עוד", וכן [משלי א, ה] "ישמע חכם ויוסף לקח" [ראה למעלה פ"ד הערה 134, פי"א הערה 68, ופי"ב הערות 76, 120].

<> זו הדעה הראשונה במדרש [רבי לוי], והובאה למעלה [לאחר ציון 36].

<> ו"הויה חדשה" היא התחלה חדשה, ואינה המשך למה שקדם לה. ולהלן פס"א כתב: "יציאת מצרים וקריעת ים סוף, שניהם הם התחלת הויה לישראל, וראוים שיהיו בהתחלה, שכל הויה הוא בהתחלה". ובנצח ישראל פל"ב [תריז:] כתב: "ומזה תבין הטעם שהמלך המשיח יהיה נולד מאומה אחרת, שהרי דוד ממואבית, ושלמה מעמונית [יבמות עז.]. שכאשר השם יתברך רוצה להוציא הויה חדשה, אל זה צריך הרכבה מן נטיעה אחרת שאינו מן הראשונה. שאם היה זה הנטיעה הראשונה, אין כאן דבר חדש. ולפיכך כאשר השם יתברך רצה להביא זרע המשיח לעולם, היה צריך לעשות הרכבה ונטיעה חדשה... כי לא היה ראוי שיבוא ענין חדש והויה חדשה לעולם כי אם על ידי האומות. וכל אשר יותר רחוק מישראל, ראוי שיהיה ממנו הויה חדשה. ולכך ההויה החדשה באה מן עמון ומואב. שלא תמצא שום אומה יותר רחוקה מישראל מן עמון ומואב, שנצטוו עליהם [דברים כג, ד] 'לא יבואו בקהל לעולם', שלא תמצא דבר זה בשום אומה כלל. ומהם ראוי שיהיה נולד המשיח, שהיא הויה חדשה, וכל זה מפני התחדשות הויה החדשה". וראה הערה הבאה.

<> פירוש - הויה חדשה היא התחלה חדשה [כמבואר בהערה הקודמת], וההתחלה היא היסוד שעליו נבנה ונמשך כל ההמשך, וכמו שכתב למעלה פ"ז [שמא:], וז"ל: "קרא את אברהם 'צור' [ישעיה נא, ב], להורות על חוזק ותוקף היסוד הזה, שהוא כמו צור, שהוא חזק... כי אשר הוא יסוד ראוי להיות מתואר בחוזק ותוקף, שאם לא כן שיש לו מציאות חזק, לא היה יסוד. וכן ראוי לאברהם, במה שהיה התחלה לאומה ישראלית, ראוי שיהיה לו מציאות חזק יותר, שבשביל זה הוא היה יסוד והתחלה... ועליו נבנה הכל". ולמעלה פ"ח [תט.] כתב: "וידוע כי אחר התחלת הדבר ימשך הכל, שהענין נותן כך שימשך הכל אחר התחלה... וכאשר אמרו האצטגנינים, כי כאשר יולד האדם, באותה שעה יוכל לראות כל מקריו אשר הם עתידים לבא עליו כל ימיו, מצד אשר הכל נמשך אחר שעה ראשונה. ולפיכך גם כן כאשר הקב"ה כרת ברית עם אברהם, היא שעה ראשונה אשר לקח הקב"ה אותו אליו, והראה לו העתידות כלם אשר ראוי לבא על ישראל". ולהלן פל"ט כתב: "כבר ידעת שאמרו חכמים [שבת קנו.] בעת שהאדם נולד לפי אותה שעה ואותו מזל נמשכים כל עניני האדם. והכי נמי, כאשר יצאו ישראל ממצרים, היו כאילו נולדו באותה שעה. כל הקורות שהגיע להם, מה שנתן להם התורה, וענני כבוד, אחר היציאה הם נמשכים, שהכל נמשך אחר ההתחלה". ו"הכל נבנה על ההתחלה" [לשונו בגו"א בראשית פ"ד אות יז (קג:)], לכך ההתחלה נושאת על גביה את כל ההמשך [ראה למעלה פ"ז הערה 125]. ובגו"א בראשית פ"א אות ז [ח:] כתב: "העולם נברא בשביל דבר שהוא ראשית והתחלה לכל הבריאה, כמו התורה שהיא התחלה, כי מן התחלה נמשך הכל". נמצא שההתחלה היא הסבה, וההמשך הוא המסובב. וצמדי המלים "סבה והתחלה" ו"התחלה וסבה" הם נפוצים מאוד בספרי המהר"ל [כגון, גו"א במדבר פי"ט אות כז (שיב.), להלן פכ"ה (לאחר ציון 19), להלן פס"ו, תפארת ישראל ר"פ לו, אור חדש פ"ט (תתתכד:), דרוש על המצות (נב:), ועוד]. וראה להלן פכ"ד הערה 40, פל"ב הערה 46, ופל"ז הערה 101. @**ובכת"י**^ [תו:] כתב: "כי יש לך לדעת כי כל התחדשות הוא קודם לדבר שבא אחריו, שכבר אין בו חדוש. דמיון הבכור הוא ראשון לנולדים אחריו, ואין השני נקרא 'ראשון' לשלישי, רק הבכור נקרא 'ראשון' לכולם. ובמה שהוא חדוש שלא היה כמוהו, הוא קודם לאחר שאין בו חדוש... לפיכך שייך בו 'היה', הויה קדומה, והבן היטב מאוד. וכאשר תבין, בין לרבנן ובין לתנא קמא, לשון 'היה' [מורה] על הויה קדומה. לתנא קמא, והוא רבי לוי, היינו במה שראה עולם חדש, וההתחדשות הוא הקדימה. ולרבנן, במה שהיה קודם לאחר, להיות זן ומפרנס את האחרים".

<> כמבואר למעלה הערה 50.

<> פירוש - כשם שהקודֵם הוא סבה למה שבא בעקבותיו, ולכך הוא לשון עבר ["היה"], כך לשון עבר ["היה"] הוא סבה למה שבא בעקבותיו, וזו הויה חדשה בעולם. וא"כ תיבת "היה" מורה על הויה וסבה ראשונה, שממנה משתלשלים הדברים המאוחרים יותר [ראה למעלה הערה 45]. ובכת"י [תו.] הוסיף יותר לבאר מדוע הויה חדשה נאמרת בלשון עבר ["היה"], וז"ל: "לרבי לוי מלת 'היה' מורה הויה חדשה, וזה משמע בלשון 'היה'. וזה, כי כאשר העולם נוהג על פי מנהגו, לא שייך בו 'היה', רק הוה, שלשון זה מורה על הויה תמידית. כי כל הויה תמידית יבא בלשון בינוני, שהרי אין לדבר שהוא כך לשון עבר, שאחר שהוא כך תמיד, יפול עליו לשון בינוני. אבל מי שראה הויה חדשה שלא היתה הויה תמידית, שייך בו לשון עבר. ורצה לומר כי הויה חדשה היה, שלא היה נוהג כך תמיד, ויפול לשון עבר שפיר לומר 'היה', כי 'היה' משמעותו שהיה דבר חידוש. ומפני שראה עולם חדש נאמר בו 'היה', להורות לך על הויית החדוש שהיה בימיו. ובימי משה היה הויה חדשה, שהרי עם אשר היו נתונים ביד נוגשיהם, נתעלו על כל אומה ולשון, וזה בריאה חדשה. והיה דבר זה על ידי משה, [לכך] נאמר עליו 'ומשה היה', על התחדשות הדבר, והוא חדוש העולם".

<> בא לבאר טעם שני מדוע תיבת "היה" מורה ש"ראה עולם חדש" [לרבי לוי] או ש"היה זן ומפרנס" [לרבנן]. ועד כה ביאר ששני הדברים האלו הם הסבה למה שנמשך מהם, ו"היה" מורה על קודֵם בסבה, כפי שהוא מורה על קודֵם בזמן. אך מעתה יבאר ששני הדברים האלו מורים על מעלה עליונה, "וכל שהוא עליון במעלה הוא קודם לאשר אינו כל כך במעלה" [לשונו בסמוך].

<> לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמז:]: "על ידי גמילות חסדים האדם מתרומם ומתעלה. ועל דבר זה יש ראיות ברורות, דכתיב [משלי יד, לד] 'צדקה תרומם גוי וגו''. ועוד כתיב [ישעיה לג, טו-טז] 'הולך צדקות דובר מישרים וגו' הוא מרומים ישכן מצדות סלעים משגבו'... כי בעל גמילות חסדים משפיע לאחר, וכל משפיע לאחר הוא מתרומם". ובנתיב הצדקה ר"פ ב [א, קע:] כתב: "בעל הצדקה מתעלה... כי מצד שבעל הצדקה משפיע אל המקבל, וכל משפיע מצד שהוא משפיע אל המקבל, יש לו מעלה עליונה, שהוא משפיע לאחר, ולכך זוכה אל התרוממות... וכן אמרו בזה הלשון על השם יתברך [פסחים קיח.], שהוא יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה. הרי כי אל המשפיע ראוי התרוממות". ובאור חדש פ"ד [תתלא.] כתב: "על ידי גמילות חסדים האדם מתרומם אל השם יתברך, כי המדה הזאת כאשר גומל חסד והוא טוב לבריות, בזה מתעלה ומתרומם האדם... כי גמילות חסדים מדת אברהם... והיה אב ורם בשביל מדה זאת" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 41, פ"ו הערה 99, ולהלן פל"ו הערה 187]. וכן הוא בנתיב התורה פ"ח [שדמ.].

<> לשונו למעלה פט"ז [לאחר ציון 14]: "וכאשר תשכיל תבין חזרת נעוריה שהיה ליוכבד, כי כאשר ילדה את משה רבינו עליו השלום, שהיה על כל בני אדם במעלה, כדכתיב [דברים לד, י] 'לא קם נביא כמשה עוד'. ומעלת משה הוא מעולם העליון, אשר ממנו מתחדש הכל. לכך כאשר לקחה, היה כאן לקוחים חדשים, וחזרה להיות נערה, שהיה מתחדש הכל בכח אותו מעלה העליונה, שממנה מתחדש הכל". ועל כך נאמר [קהלת א, ט] "אין כל חדש תחת השמש", ובהכרח שכל התחדשות היא באה מעל לשמש. והואיל והשמש נמצאת בעולם האמצעי [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 56, פי"ז הערה 16, דר"ח פ"א מי"ח (תיט.), ונתיב האמת פ"ג (א, רב.)], לכך כל התחדשות בהכרח באה מן העולם העליון. ואמרו חכמים [קידושין לב:] "יצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום", וכתב לבאר בנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכו.] בזה"ל: "מה שאמר שיצר הרע מתחדש בכל יום... בעבור כח היצר הרע שהוא כח שטן כח מלאך המות [ב"ב טז.], שזה הכח אינו דבר טבעי אשר הוא תחת השמש [שעל כך נאמר "ואין כל חדש תחת השמש"], אבל כחו בא מן הכח אשר הוא על השמש. ומפני זה נאמר על היצר הרע שהוא מתחדש בכל יום על האדם, שכל דבר שכח שלו הוא בא ממדריגה עליונה שהוא על הטבע, נקרא כי הוא מתחדש בכל יום ויום". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תעד:] כתב: "החדוש מורה על מעלה עליונה מן הענין הראשון". ובח"א לסנהדרין צח. [ג, ריד:] כתב: "כי בן דוד אינו בא עד שיגיע הפסד ושנוי אף לדגים, אשר הם רחוקים מן השנוי... וכל זה למעלת ההויה החדשה, עד שיהיה הויה חדשה לגמרי מעולם העליון". והשפת אמת פרשת שמות, שנת תרל"ה, כתב: "כי על ידי שנלקח מבני ישראל ההתחדשות לכך נאמר בהם [שמות א, ח] 'ויקם מלך חדש'. כי מאין להם זאת ההתחדשות, [קהלת א, ט] 'אין כל חדש תחת השמש'" [הובא למעלה פט"ז הערה 17].

<> קידושין מ: "וכבר היה רבי טרפון וזקנים מסובין בעלית בית נתזה בלוד, נשאלה שאלה זו בפניהם; תלמוד גדול, או מעשה גדול... תניא, רבי יוסי אומר, גדול תלמוד שקדם לחלה ארבעים שנה ["כשיצאו ממצרים נתנה להם תורה בחדש השלישי, ובחלה לא נתחייבו עד שנכנסו לארץ (רש"י שם)], לתרומות ולמעשרות חמשים וארבע ["ובתרומות ומעשרות לאחר כיבוש וחילוק... והן י"ד שנים, הרי נ"ד" (רש"י שם)]". ובנתיב התורה פ"א [פב.] כתב: "ורבי יוסי הביא ראיה שהתלמוד גדול, מצד הקדימה, שהרי תלמוד תורה קודם לכל המצות. וכיון שהתורה נתנה בזמן קודם שאר מצות, מורה זה כי התורה עליונה. והוא על דרך שאמר הכתוב [במדבר יג, כב] 'וחברון שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים', שכאשר יש לאחר מעלה על האחד, אמר הכתוב שהוא קודם בזמן לפני השני, ובארנו זה במקום אחר. וכמו שאמרו [ב"ר ח, ב] אלפיים שנה התורה נבראת קודם שנברא העולם. ומורה קדימה זאת מעלת התורה על המצוה". ובח"א לקידושין מ: [ב, קמד.] כתב: "כל הראיות שהביא רבי יוסי 'גדול תלמוד וכו'' הם ראיות חזקות וגדולות שהתלמוד גדול, מפני שקדם לחלה ולתרומה וליובל, הכל להודיע מדריגת התורה, שהיא גדולה על הכל". @**וכן אמרו**^ [נדרים לט:] "שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, אלו הן; תורה ותשובה וכו'". ובתפארת ישראל פכ"ו [תג.] כתב: "כי מה שהיתה [התורה] קדומה לעולם, יורה זה שהתורה אלקית, שהרי היא קודם העולם הטבעי הגשמי". וקודם לכן בתפארת ישראל פכ"ד [שנב:] כתב: "כל הדברים הטבעיים נבראים בששת ימי בראשית, והתורה שהיא שכל גמור, ומעלתה ומדרגתה על הטבע, ולפיכך היא מסודרת מן השם יתברך בסדר קודם העולם הטבעי... התורה שכל גמור, רחוקה היא מן הטבע, עד שהיא בסדר קודם המעלה". ובנצח ישראל פ"ג [מו:] כתב: "כי התורה שהיא שכלית, היא במעלה קודם הכל, והיא נבראת קודם לכל". וכן אמרו חכמים [סנהדרין לח.] "אדם נברא בערב שבת, ומפני מה... שאם תזוח דעתו עליו, אומר לו 'יתוש קדמך' במעשה בראשית". ועוד אמרו [שמו"ר כא, ו] "כיון שהלך [משה] לקרוע את הים, לא קבל עליו להקרע. אמר לו הים, מפניך אני נקרע, אני גדול ממך, שאני נבראתי בשלישי, ואת נבראת בששי".

<> יש להעיר על דבריו כאן ["כל שהוא עליון במעלה הוא קודם לאשר הוא אינו כל כך במעלה"], כי הרבה פעמים ביאר שבעל המעלה מתאחר להתגלות בעולם הגשמי, וכמו שישראל יצאו לעולם רק לאחר שבעים אומות מחמת מעלתם וצורתם. וכמו שכתב בתפארת ישראל פי"ב [קצה.], וז"ל: "כי כל הדברים, הצורה באה באחרונה, והחומר קודם. כי הצורה הוא המשלים, ראוי שיהיה באחרונה. ולפיכך נברא האדם באחרונה לכל מעשה בראשית... כי יש על האדם משפט הצורה, שהיא באה באחרונה. וכן תמצא בישראל, שכל האומות נבראו קודם, כי שבעים אומות היו בדור הפלגה... כי יש על ישראל משפט הצורה, שהיא יוצאת באחרונה". וכן חזר וכתב שם ר"פ יז [רנט.]. וכן הוא בנצח ישראל פ"י [רנג.]. ואילו כאן מבאר שהמעלה הגדולה קודמת בזמן למעלות נמוכות הימנה [כמו שמצינו גם שהתורה קדמה למצות חלה, תרומות ומעשרות, וכיו"ב]. וכיצד מבאר כאן שקדימה בזמן מורה על מעלה רוחנית גדולה יותר, בעוד שבשאר ספריו ביאר שדוקא איחור בזמן מורה על מעלה רוחנית גדולה יותר. @**ונראה לומר**^, שכוונתו כאן היא להורות שכאשר דבר אחד קדם בזמן לדבר אחר, אזי קדימה זו מורה שהיחס שבין שני הדברים הללו הוא של סבה למסובב. והמפרנס חברו הוא סבה לקיום חברו, והויה חדשה היא "סבת כל דבר שיהיה אחר כך בעולם" [לשונו למעלה לאחר ציון 55]. וכן קדימת התורה לשאר המצות מורה שהתורה היא סבה לשאר המצות, ושאר המצות הן מסובבות מהתורה. ובודאי מעלת הסבה גדולה יותר ממעלת המסובב. אך כאשר איירי בדברים שאין היחס ביניהם של סבה ומסובב, אלא יחס של צורה וחומר, וכגון היחס של ישראל לאומות העולם, בזה אמרינן שהמתאחר להתגלות הוא בעל מדריגה גדולה יותר, וכמשפט הצורה שבאה לבסוף. וברי הוא שהסבה קודמת למסובב, וכמבואר למעלה הערה 50. ולשונו כאן מורה להדיא שלכוונה זו מטין דבריו.

<> כן פירש האור החיים [שמות ג, א], וז"ל: "'ומשה וגו' וינהג וגו''. פירוש, כי ה' סבבו לעשות כן, או שהוא נהג כמנהגו, והצאן הלכו שמה אל הר וגו', כי שם ידבר אליו האלקים". ויש להבין, שבמדרש אמרו "למה היה רודף למדבר", ומבואר שהשאלה היתה מדוע משה היה רודף ללכת למדבר. ואילו כאן מבאר "כי לכך חפץ הקב"ה שיהיה התחלת הדבור עם משה במדבר", ומשמע מכך שהקב"ה הביא את משה למדבר, ולא שמשה מצד עצמו היה רודף ללכת למדבר. ויש לומר, כי יש כאן שני דברים שונים; משה מצד עצמו היה רודף למדבר, וכן הקב"ה התגלה למשה רק במדבר. המדרש עוסק במשה, אך בנוסף לכך מתבאר שזהו גם הטעם שהקב"ה המתין לדבר עם משה רק כשהגיע למדבר, ולא דיבר עמו כשהיה בביתו ובמקומו. ואע"פ שבהמשך היה הקב"ה מדבר עם משה בארץ מצרים, ולא במדבר, מ"מ "התחלת הדבור עם משה" היה במדבר, כי העיקר מתגלה בהתחלה, וכמבואר למעלה פ"כ הערה 28, ופרק זה הערה 33. וראה להלן הערה 91.

<> פירוש - לכל דבר בעולם יש את המקום המיוחד והמתאים לו; לדברים גשמים יש את מקומם המיוחד [הישוב], ולדברים רוחניים יש את מקומם המיוחד [המדבר], וכמו שמבאר. ולמעלה פ"ח [שעו:] כתב: "כי לפי הענין האדם יש לו מקום. לכך כשנתן הקב"ה הארץ הקדושה לישראל, בודאי מפני שהם ראוים לה. וכן לכל אומה ואומה נתן ארץ כפי מה שהם, וכל דבר יש לו מקום לפי טבעו ומעלתו. ולכך לפי מעלת ישראל, שיש להם מעלה נבדלת קדושה, יש להם ארץ קדושה". ולהלן ר"פ ע כתב: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם, שבשביל כך שם 'מקום' הונח אל המעלה, כמו שאמרו [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו'. כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו; שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו". ובגו"א במדבר פ"י אות כח [קנב:] כתב: "יורה חשיבות המקום על מעלת העומד בו. לכך קראו רז"ל המעלה בשם 'מקום', באמרם 'ממלא מקום אבותיו'. שתראה כי המקום מורה על מעלת הדבר". ובנצח ישראל פכ"ד [תקיא:] כתב: "כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו". ושם פנ"ו [תתסה.] כתב: "כאשר תתבונן בכל הדברים אשר יש להם מקום, הנה מקום שלהם מתיחס וראוי להם. כי כל דבר לפי מה שהוא יש לו מקום מיוחד. ואין דבר בעולם שלא יהיה לו מקום מתיחס לו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלג.] כתב: "לכל דבר ודבר יש מקום ומדריגה מיוחד בפני עצמו בעולם, שאין מקום זה כמו זה". ובאור חדש פ"א [שמז.] כתב: "כמו שהם מחולקים במדריגותם, כל אחד מקום שלו לפי מדריגתו". ואין זה רק שלבני אדם יש מקום התואם לטבעם ומעלתם, אלא כך הוא בכל דבר. וכן שנינו [אבות פ"ד מ"ג] "אין לך אדם שאין לו שעה, ואין לך דבר שאין לו מקום", ומדנקט ברישא "אדם" ["אין לך אדם שאין לו שעה"] ובסיפא "דבר" ["ואין לך דבר שאין לו מקום"], מוכח שהסיפא איירי בכל דבר, ולאו דוקא באדם. וכן כתב שם בדר"ח [נו.], וז"ל: "ומפני כי האדם בפרט יש לו מזל, וכדאיתא בפרק קמא דב"ק [ב:] שאני אדם דאית ליה מזל, ולכך אמר 'אין לך אדם שאין לו שעה', היינו מזל. ושאר הדברים שהם בעולם, כולם יש להם מקום, שהם מסודרים מן השם יתברך כל אחד על מקומו". ובגו"א דברים פ"ד אות טז [פג.] כתב: "כל דבר בעולם צריך למקום, וכמו שאמרו חכמים 'אין לך דבר שאין לו מקום'". ובנצח ישראל פ"א [י.] כתב: "כל דבר ודבר מן הנמצאים הטבעים יש להם לכל אחד מקום בפני עצמו, כמו שגזרו חז"ל 'אין לך דבר שאין לו מקום'" [ראה למעלה פ"ז הערה 82, פ"ח הערות 65, 67, פי"ט הערה 91, ולהלן פכ"ט הערה 84].

<> לשונו להלן ר"פ מ: "המן גם כן נתן להם במדבר דוקא... שכל הדברים הבלתי טבעים הם במדבר, מפני שבישוב שם הלחם הטבעי, אבל במדבר שם לא תמצא לחם טבעי". ובח"א לב"ב עג: [ג, צד.] כתב: "הדברים החמריים הם מתנגדים לדברים אלקיים, כי זה חמרי וזה נבדל ממנו לגמרי, ולכך לא היה ראוי שיהיו דברים אלו [האלקיים] בישוב, ששם הויית החמרי... כי הישוב הוא מיוחד לדברים חמריים טבעיים. והפך זה המדבר, שהרי במדבר לא תמצא דברים חמריים טבעיים, כמו שימצא בישוב". וראה הערה הבאה.

<> לשונו בתפארת ישראל פכ"ו [שצא.]: "המדבר, מפני שאין בו דבר חמרי, שהרי אין בו מציאות חמרי, ואין דרים בו הנבראים החמריים, רק היא שממה וציה... ובשביל כך נתנה התורה, שהיא השכל הגמור, במדבר, כי המדבר משולל מן הדברים החמריים, בעבור שלא נמצא בו דברים הגשמיים. הנה המקום המיוחד לתורה היא המדבר... ומה שנתנה התורה במדבר מורה על עצם התורה, כי המצות שבה הם דברים שאינם טבעיים... כי יש שהיו אומרים כי התורה לפי הטבע, ומה שאסרה החלב והדם הוא בטבע. ודבר זה אינו, כי לכך נתנה התורה במדבר, כי המדבר אינם גדלים בו הדברים הטבעיים... ודבר זה עצמו מה שנתנה במדבר לומר כי אין התורה דת טבעי... שהתורה היא אלקית שכלית, ואינה נימוסית, לכך נתנה במדבר, שהמדבר הוא מיוחד לדברים אלקיים השכליים, כמו שהתבאר למעלה, וגם בחבור גבורות ה' באריכות אצל 'וינהג את הצאן אחר המדבר'... ולכך התורה היא ראויה בפרט במדבר, ולא בישוב, כי בישוב הדברים הטבעיים, והתורה אינה לפי הטבע". וראה למעלה פט"ז הערה 28, להלן הערה 84, ופ"מ הערה 32.

<> לשונו להלן ר"פ עא: "כי בית המקדש בארץ מפני שיש לו מעלה אלקית נבדלת, ראוי שיהיה נקרא בשם 'לבנון' [רש"י דברים ג, כה], שהוא לשון לבון. כי דבר שהוא חמרי, בעבור עכירת החומר אין מתיחס אל הלבון, כי הלבון יש בו זוהר, אבל דבר שיש בו עכירות אין בו זוהר. ולכך דבר שהוא נבדל מן הגשם ראוי שיהיה נקרא על שם לבון, שהוא מורה על הבהירות, ואל דבר זה מתיחסים אותם שאין להם חומר עכור. ולפיכך בית המקדש נקרא 'לבנון', כי בית המקדש העיקר שלו אינו העצים והאבנים, שהם טפלים אצל עיקר המקדש, שהוא המדריגה הנבדלת שיש במקדש, כמו שטפל הגוף של אדם אצל הנשמה... ולפיכך ישראל שיש להם בית המקדש, יש להם כפרת חטא, במה שהבית זה נבדל, וכל ענין נבדל בו הסתלקות החטא. ולפיכך לא היה מנהג בית המקדש על פי הטבע החמרי, רק בנסים כוללים, כמו ששנינו [אבות פ"ה מ"ה] 'עשרה נסים נעשו לאבותינו במקדש וכו'', שתראה כי אין שם הנהגת הטבע, שהיא חמרית, כלל, רק נסים אלקיים ובלתי טבעים". ובדר"ח פ"ה מ"ה [קנד:] כתב: "יש לך לדעת, כי אי אפשר שלא יהיה עשרה נסים במקדש, כי מאחר שהמקדש הוא קדוש, ושמו יתברך במקדש, אם לא נעשו בו הנסים, אם כן היה שוה בית המקדש לשאר מקומות, ודבר זה אי אפשר שיהיה בית המקדש שוה לשאר מקומות, שהרי לכך נקרא 'מקדש', שהוא קדוש ונבדל מן הטבע. ומפני שהיה קדוש, לכך נעשה בו עשרה נסים... שהיתה קדושת בית המקדש קדושה עליונה". וכל דבריו אודות בית המקדש, כחם יפה לגבי המשכן, כי "משכן איקרי מקדש" [עירובין ב.].

<> אודות קדושת הכהונה, כן נאמר [ויקרא כא, ח] "וקדשתו כי את לחם אלקיך הוא מקריב קדוש יהיה לך כי קדוש אני ה' מקדשכם", ופירש רש"י שם "קדוש יהיה לך - נהוג בו קדושה לפתוח ראשון בכל דבר, ולברך ראשון בסעודה". ובהדלקת נר חנוכה אומרים "הנרות הללו אנו מדליקין על הנסים ועל הנפלאות ועל התשועות ועל המלחמות. שעשית לאבותינו בימים ההם בזמן הזה על ידי כהניך הקדושים". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רפג.] כתב: "הכהונה היא מעלת וקדושת הגוף. שהרי הכהן הוא נולד בקדושה, והכהונה תולה בטפה שנולד מן הכהן. וזה ההפרש שיש בין הכהונה ובין כתר מלכות... כי כתר כהונה היא קדושת הגוף, ולפיכך הנולד מן הגוף הוא גם כן קדוש, רק אם חלל זרעו. ולא כן המלך, כי אפשר שאין בנו מלך... הגוף הוא מן האב, היא הטפה... ולפיכך הבן יורש את הכהונה. והנה כתר כהונה שנתן השם יתברך לישראל, הוא כנגד מה שבאדם קדושה בגוף. ולפיכך המומים פוסלין בכהנים [ויקרא כא, יז-כג], ולמה המומים פוסלים בכהנים. וזה מפני כי הכהן יש לו קדושת הגוף, וכאשר יש מום בגוף, פסול לעבודה. ומזה תבין מה שאמרו בכתובות [עב:] שכל המומין שפוסלין בכהנים פוסלין בנשים, ומה ענינם יחד. אבל פירוש כי היא האשה גם כן גופנית יותר מן האיש, כי האיש דומה לנפש שהוא מושל, כדכתיב [בראשית ג, טז] 'והוא ימשול בך', והאשה דומה לגוף. ולכך כל המומין הפוסלים בכהנים פוסלין בנשים" [הובא בחלקו למעלה פט"ו הערה 148]. ובח"א לסנהדרין קיג. [ג, ער:] כתב: "אליהו קפדן הוי. ודבר זה תבין למה היה אליהו קפדן, מפני שהיה כהן [זוה"ק ח"א קסח.], ואמרינן [ב"ב קד:] דכהני קפדנים הם, כי הכהנים הם קדושים, וכל קדוש הוא אש, וכמו שאמרו גבי תלמידי חכמים [תענית ד.] דאי חזית תלמיד חכם דרתח, אורייתא דקמרתחא. ולפיכך הכהנים רתחנים היו".

<> אודות קדושת מלכות ישראל, כן כתב למעלה פי"ח [לאחר ציון 51], וז"ל: "כי מלכות ישראל הקדושה, שיש לה מדריגה אלקית פנימית, היא צומחת מתוך מלכות בלתי קדושה, שכך ראוי למלכות שיש לה מעלה אלקית מעלה פנימית". ובח"א לר"ה כא: [א, קכג.] כתב: "כי מצד מדריגות המלכות יש מדריגה גדולה, ובפרט מלך ישראל, כמו שלמה שנאמר [דהי"א כט, כג] 'וישב על כסא ה'', שהיה מולך על עליונים ועל תחתונים [סנהדרין כ:], אשר ראוי אליו מצד המלכות מדריגה פנימית". ואמרו חכמים [ר"ה ח:] "מלך וציבור, מלך נכנס תחילה לדין ["כשהקב"ה דן אותם, מלך נכנס תחילה" (רש"י שם)]... מאי טעמא, אי בעית אימא לאו אורח ארעא למיקם מלכא אבראי". ובח"א שם [צג:] כתב: "פירוש, כי לעולם מדריגתו של מלך הוא פנימי יותר להיות קרוב אל משפט השם יתברך, ולפיכך אין ראוי להיות מלך אבראי, ומפני זה הוא נכנס תחלה". ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תעט:] כתב: "לאו אורח ארעא דמלכא למיקם מאבראי, כי המלך לפי מדרגתו ומעלתו הוא קרוב אל השם יתברך, והקרוב הוא קודם לדין". ואמרו חכמים [סוטה י:] "כל כלה שהיא צנועה בבית חמיה, זוכה ויוצאין ממנה מלכים ונביאים". ובח"א לב"ב קכג. [ג, קכו.] כתב: "כי הצניעות מביא המלכות, שהוא המדריגה העליונה. כי לפי מדריגת הצניעות, שהוא צנוע ונסתר, מגיעה למדריגה העליונה, שהמדריגה צנועה ונסתרת מן הכל" [הובא למעלה פי"ח הערות 53, 54].

<> לשונו להלן פמ"ו: "חג הסוכות הושיב אותם בענני הכבוד, וזהו נראה שישראל נאספים אליו יתברך, ותחת כנפיו יחסו... וכמו שקנו ישראל מעלת השכל בחג השבועות, קנו עוד מעלה עליונה בחג הסוכות, הוא רוח הקודש השורה עליהם, ולכך היו ענני כבוד עליהם, שהשכינה חופף עליהם, וכל מקום שהשכינה נמצאת, שם ענני כבוד". ובנצח ישראל פנ"ד [תתמו:] כתב: "וענני כבוד היו על ידי אהרן [תענית ט.]. כבר אמרנו לך כי על ידי אהרן היה החבור של הקב"ה עם ישראל, כמו שתמצא בכל מקום כאשר היה נגלה השכינה בתחתונים, היה על ידי ענני כבוד; 'וירא ה' בעמוד ענן' [דברים לא, טו], וזה תמיד. 'ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר ויהי קולות וברקים וענן כבד' [שמות יט, יז]. וגם כן בכל מקום שהיה גלוי שכינתו בתחתונים היה זה על ידי עמוד הענן. ולכך ראוי שיהיה זה על ידי אהרן, שעל ידי אהרן חבור השם יתברך אל ישראל, כמו שהתבאר".

<> לשונו להלן פ"מ [לאחר ציון 29]: "כי הדברים שאינם טבעים... שנוי בריאה יוצא מגדר הבריאה, כמו בריאת המן, שהיה בריאה יוצא מגדר שאר הבריאות... וכל המעלות קנו ישראל במדבר". ולהלן פנ"ט כתב: "האכילם את המן, שהוא מזון אינו טבעי לגמרי, וכמעט שהוא אינו גשמי כלל, שהוא היה נבלע באברים, והיה מובדל ומופרש מפחיתות החמרי לגמרי". ואמרו חכמים [אבות פ"ה מ"ו] "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הן... והמן". ובדר"ח שם [ריד.] כתב: "נבראו בערב שבת בין השמשות דברים שהם למעלה מן הטבע, ואינם טבעים" [ראה להלן פכ"ט הערה 59]. ובגו"א שמות פט"ז אות יד [שכז:] כתב: "היה המן מן הדברים שאינם תחת הטבע". ושם דברים פ"ח אות ג [קמה:] כתב: "הקב"ה נתן להם [לדור המדבר] המזון, והיה ענין אלקי, ולא היה אנושי כלל". ובתפארת ישראל פ"מ [תרכד.] כתב: "המן שלא היה טבעי, לא ירד בשבת". ובח"א לב"ב עד: [ג, קה.] כתב: "ובפרק יום הכפורים [יומא עה:] 'לחם אבירים אכל איש' [תהלים עח, כה], לחם שמלאכי שרת אוכלים אותו. וכשנאמרו הדברים האלו לפני רבי ישמעאל, אמר להם, צאו ואמרו לרבי עקיבא, טעית, וכי מלאכי שרת אוכלים, אלא 'לחם אבירים', שנבלע באברים, עד כאן. ואל יעלה על דעתך שרבי עקיבא לגודל חכמתו היה סובר שהמלאכים אוכלים דברים גשמיים, דבר זה לא יצויר. אבל הפירוש שרבי עקיבא סבר שהמלאכים מקבלים מן השם יתברך, כמו שכל הנמצאים מקבלים מאתו, והקבול ההוא השלמתם. ולפיכך קרא המן 'לחם שמלאכי השרת אוכלים אותו', כי גם המן אינו טבעי". וכן כתב בדרוש על התורה [כ.], ויובא להלן הערה 76. וראה למעלה הקדמה שניה הערה 78, ולהלן פ"מ הערה 31.

<> נראה להטעים דבריו על פי מה שאמרו בגמרא [שבת לה.] "אמר רב, מעין המיטלטל טהור, וזהו בארה של מרים", ופירש רש"י שם "טהור - מלקבל טומאה, וטובלין בו, דלאו ככלי דמי להיות המים הנובעין ממנו כשאובין, ואין לך מעין מיטלטל אלא בארה של מרים". ויש להבין, דמהיכי תיתי שלא יחשבו מי הבאר של מרים כמי מעין, עד שרב הוצרך ללמדנו שאכן נחשבו כמעין. אלא שנאמר [מ"ב ד, ד] "ובאת וסגרת הדלת בעדך ובעד בניך ויצקת על כל הכלים האלה והמלא תסיעי", ופירש רש"י שם "והמלא תסיעי - מלפניך, ותתני כלי אחר במקומו למלאותו, וצלוחית השמן לא תזיזי ממקומו, לפי שהקב"ה עושהו כמעין, ואין דרך מעין לזוזו ממקומו". וזהו שאומרים ישראל קדושים "לקראת שבת לכו ונלכה כי היא מקור הברכה", שיש ללכת למקור, כי המקור עצמו אינו דבר תלוש ומטלטל. לכך היה מקום לומר שהואיל וכל כח הטהרה של מעין הוא מחמת היותו מקור, וכחו של המקור הוא במקומו בלבד, לכך היתה הוה אמינא לומר שמעין המיטלטל, ופורש ממקומו, לא יהא לו כח המקור, ולא יהיה לו דין מעין. לכך הוצרך רב לחדש ששאני בארה של מרים, שאע"פ שהוא מעין המטלטל, מכל מקום הוא לעולם נחשב למקור [שמעתי ממו"ר שליט"א]. וזהו מתק לשונו כאן שבאר מרים אינה ברכה טבעית, כיון שאין זה בטבע "להיות הבאר הולך עמהן בכל מקום". ובדרוש על התורה [כ:] כתב שהבאר לא היה טבעי משום "שהיה מקור מתברך בברכה נסיית על ידי נס", ויובא להלן הערה 76. וראה למעלה פ"כ הערה 46.

<> לשון הפסוק במילואו "ורוח נסע מאת ה' ויגז שלוים מן הים ויטוש על המחנה כדרך יום כה וכדרך יום כה סביבות המחנה וכאמתים על פני הארץ". ובספר באר חיים שם כתב: "והנה זה הוא למעלה למעלה מהטבע, כי מי ראה שלוים פורחים מן הים. גם היה בהרחבה למאוד כאמתים על פני הארץ, בגובה שהוא בלתי שיעור, ובכדי שיהיה כנגד לבו של אדם, שלא יהיה טורח באסיפתן לא להגביה ולא לשחות [רש"י שם]. ובזה יתגדל שמי במה שאין בריה בעולם יכולה לעשות כן, כי אם הבורא שמים וארץ". ובדרוש על התורה [כ:] ביאר שהשליו אינו טבעי משום שהוא נקרא "עוף השמים" [בראשית א, ל], ויובא בהערה 76.

<> לשונו בנצח ישראל ר"פ לח [תרצב.]: "כל שני דברים אשר הם מחולקים, אין להם עמידה יחד, והאחד מבטל השני". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשכב.] כתב: "כי אי אפשר שיהיה חבור גמור לשני דברים מחולקים, שאם כן יהיו שני דברים ענין אחד, ודבר זה מבואר לכל מי שיש בו חכמה ומדע כי דבר זה אי אפשר". ובח"א לסוטה ב. [ב, כח.] כתב "הוא פלא גדול לחבר שני דברים [איש ואשה] שהם בעצמם מחולקים, כדכתיב [תהלים סח, ז] 'מושיב יחידים ביתה', כלומר יחידים שהם מחולקים ומפורדים, להושיב אותם לחבר אותם". ובגו"א בראשית פ"א אות מה [כח.] ביאר את הכרחם של חז"ל [חולין ס:] לבאר שהשמש והירח נבראו שוים, וכלשונו: "מפני שהכתוב משמע שנבראו כאחד, כדכתיב [בראשית א, טז] 'ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים', ומאחר שאין זה כזה, וזה מאור הגדול וזה מאור הקטון, איך יהיו נבראים כאחד, כי לעולם היה הנבראים שהם משונים זה מזה נבראים בזמנים מחולפים, ואיך יהיו מאור גדול ומאור קטון נברא כאחד, וזה הפירוש אמיתי". והרי "הזמן והמקום ענין אחד" [לשונו בתפארת ישראל ר"פ כו (שצ.)], ולכך כשם שאין לדברים מחולקים זמן אחד, כך אין להם מקום אחד. וראה להלן הערה 122, ופל"ב הערה 80.

<> בדרוש על התורה [כ.] הביא את המדרש [שמו"ר ב, ד] שהביא כאן, וכתב לבאר בזה"ל: "כל מעלתם [של ישראל] לא קנו כי אם במדבר. ואמר הכתוב [דברים לב, י] 'ימצאהו בארץ מדבר וגו' יסובבנהו יבוננהו יצרנהו כאישון עינו'. רצה לומר כי מצא ישראל שהם בארץ מדבר, כלומר מסולקים מהדברים הגופניים והגשמיים כמו המדבר, לכן 'יסובבנהו' בענני כבודו, והשרה שכינתו עמהם. וגם 'יבוננהו' בתתו להם הבינה, היא התורה השכלית, שכתוב בה [משלי ח, יד] 'אני בינה לי גבורה'. שמפני היותם במדבר מסולקים מתאוות הגוף, נתן להם אלה הדברים הקדושים הנבדלים מהגשם. ובמדרש [מביא המדרש שלפנינו]... רצו בזה כמו שאמרנו, כי במדבר שאין שם תענוגי הגוף, שם קבלו כל המעלות כולם, לא בארץ ישראל שנשתבחה בחטה ושעורה גפן תאנה ורמון [דברים ח, ח], וכל הדברים הגופניים. ולכך נתנו להם עשרה מתנות טובות במדבר, אשר כלם דברים בלתי גופניים. אם תורה, כהונה, לויה, ומלכות, משכן, שכינה, הם דברים קדושים עליונים כלם. אם המן כתיב בו [תהלים עח, כה] 'לחם אבירים', שנבלע באיברים [יומא עה:], והוא מזון רוחני. והבאר, שהיה מקור מתברך בברכה נסיית על ידי נס. וכן השליו הנקרא 'עוף השמים' [בראשית א, ל], לא מן הארץ" [ראה להלן הערה 121]. וכן בנתיב יראת השם פ"ג [ב, ל:] כתב שהמדבר ראוי לקבל דברים אלקיים.

<> פירוש - לא רק שהדברים הטבעיים והלא טבעיים הם מחולקים זה מזה, אלא הם גם הפוכים זה לזה, ומתנגדים זה לזה, וכמו שמבאר. לכך, בודאי שאי אפשר שיהיו מתנות קדושות אלו יתקבלו בישוב המיוחד לטבע, כי משפט ההפכים קובע שאי אפשר ששני הפכים יתקבצו בנושא אחד, וכפי שהשריש הרבה פעמים. וכגון, למעלה בהקדמה שניה [קח:] כתב: "הם שני הפכים בנושא אחד, ולא יתקבצו יחד". ולהלן פנ"ב כתב: "מושכלות ראשונות, כמו שידע האדם ששני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד". ובגו"א ויקרא פט"ז אות ח [יא:] כתב: "ההפכים לא יסבלו בענין אחד". ובגו"א דברים פ"י אות ט [קסד:] כתב: "הנמנע הוא לקבץ שני הפכים בנושא אחד, ודבר זה לא יצויר בחכמה והשגה כלל". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] ביאר שאין משיחין בסעודה [תענית ה:], שהאכילה והדיבור הם הפכים, ולכך אין משיחין בשעת הסעודה. ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז:] כתב: "ההפכים אין נמצאים יחד". ובתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "הדברים אשר הם הפכים זה לזה אי אפשר שימצאו יחד". ובבאר הגולה בבאר הרביעי [שכ:] כתב: "כי לא יתחברו שני הפכים, כמו האמת והשקר, ביחד, מצד ההיפך שבהם". ובדר"ח פ"ו תחילת מ"ה [קיא:] כתב: "איך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החומרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד". וכן הוא בנצח ישראל פ"ז [קפב:], דרוש על התורה [י:, טז:], ועוד [ראה למעלה פ"ד הערה 10, ולהלן פכ"ז הערה 5, פל"ג הערה 29, ופ"מ הערה 124].

<> הנה בהרבה מקומות כתב לאידך גיסא, שהחומרי מתנגד לשכלי. וכגון, למעלה פ"ג [קכז.] כתב: "תאות הגוף מבטל השכל, כי אין מתנגד יותר אל השכל רק הגוף". ובנתיב התורה פט"ו [תרב:] כתב: "כי החמרי מתנגד לשכל, עד שאצל החמרי אין מציאות אל השכל, שהחומר והשכל שני הפכים" [הובא למעלה פי"ב הערה 37]. ובנצח ישראל פכ"ח [תקעב.] כתב: "ידוע 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" [ראה להלן פ"מ הערה 270]. @**אך כאן מבאר**^ שגם השכלי מתנגד לחומרי. וכן משמע מדבריו בהקדמה לאור חדש [מז.], שכתב שם: "כי הגוף והשכל שני הפכים; שאם האחד קם, השני נופל", וזה נאמר הן מצד החומרי והן מצד השכלי. וכן נאמר במלחמת מדין [במדבר לא, ו] "וישלח אותם משה אלף למטה לצבא אותם ואת פינחס בן אלעזר הכהן וגו'", ופירש רש"י שם "ומפני מה הלך פינחס, ולא הלך אלעזר... שהלך לנקום נקמת יוסף אבי אמו, שנאמר [בראשית לז, לו] 'והמדינים מכרו אותו'". ובגו"א שם אות ט [תקח:] כתב: "שהלך לנקום נקמת יוסף. נראה לי שאין כוונת המדרש הזה [סוטה מג.] שפנחס זכר להם מה שעשו מדין ליוסף. כי גם אהבתם גם שנאתם כבר אבדה [קהלת ט, ו], ואין זכר להם. אלא כך פירושו, כי אחר שראה משה שמכירת יוסף על ידי מדינים, ראה שמדינים מתנגדים היו ליוסף, שאילו לא כן, לא היה מתגלגל על ידי מדינים מכירתו של יוסף. כי אין מגלגלין חובה לאדם אלא על ידי מי שהוא מתנגד לו, ועל ידו בא לו חובה. והיה יוסף היפך למדין; זה היה גדור מאוד בערוה, ומדינים הפקירו נשותיהן ובנותיהן בשביל ערוה כדי לזנות [במדבר כה, יח]... ומאחר שהוא... היפך למדין, יקבלו הם חובה שלהם על ידי פנחס, שהוא מזרעו של יוסף, שהיה גדור בערוה, היפך למדינים" [הובא למעלה פי"ז הערה 34, ופי"ט הערה 234]. הרי שקדושת פנחס מתנגדת לזנות מדין. @**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" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 337, ולהלן פכ"ט הערה 103. וראה בסמוך הערה 80]. הרי שהשכל מתנגד לחומרי, וכדבריו כאן. @**אך יש להבין**^, מדוע לא היה יכול לומר גם כאן שהמעלות העליונות של ישראל לא היו בישוב, כי החומרי [הישוב] מתנגד לשכלי, ולכך לא יתגלו בישוב מעלותיה האלקיות של ישראל. וכן כתב בנצח ישראל בפ"ב [לה.], וז"ל: "העולם הזה הוא עולם הטבע, ואין הדברים אלקיים נמצאים בו בשלימות". זאת ועוד, כי בח"א לב"ב עג: [ג, צד.] עמד על ענין זה גם כן [שישראל זכו למעלותן האלקית רק במדבר], וביאר זאת מצד התנגדות החומרי לרוחני [ולא מצד התנגדות הרוחני לחומרי], וכמובא להלן הערה 84, ואילו כאן מבאר זאת מצד התנגדות השכלי לחומרי, ומאי שנא. וצ"ע.

<> לא זכיתי להבין את לשונו הזהב, שכתב "בעבור שזה שכלי וזה &**כולו**^ חמרי", ולא כתב "וזה חמרי" בלבד, כפי שכתב "שזה שכלי" בלבד. ובשלמא לשונו בכת"י [תז.] ניחא, שכתב שם "שזה מופשט מן החומר, וזה כולו חמרי", כי "מופשט מן החומר" עומד כנגד "כולו חמרי". אך מדוע "שכלי" עומד כנגד "כולו חמרי", ולא כנגד "חמרי" בלבד. ובמיוחד יש להעיר כן, שבמלים הקודמות למלים אלו כתב "וכמו שמתנגד השכל לחומר", ולא הזכיר תיבת "כולו", ומדוע לא המשיך ולומר "שזה שכלי וזה חומרי". ולהלן פנ"ד אכן כתב: "כי ידוע כי החומר מתנגד לצורה, בעבור שזה חומרי וזה צורה", ולא כתב "כולו חומרי". וכן בח"א לסוטה מט. [ב, פח.] כתב "כי אלו שני דברים, דהיינו הנבדל והגשמי, לא יתחברו, כי הם דברים מחולקים, והם הפכים, שזה נבדל וזה גשמי", ולא כתב "כולו גשמי". וכן בח"א לבכורות ח: [ד, קכח:] כתב: "החומר והצורה הם הפכים גם כן, שזה חמרי, וזה נבדל". ויל"ע בזה.

<> מעמיד את יחס השכלי לחומרי כיחס הרוחני לגשמי. ומהמשך דבריו מוכח שהחומרי והגשמי הם היינו הך [כי בהמשך נקט רק בחומרי, ולא בגשמי], ואין צורך להשוות ביניהם. אך עיקר נקודתו הוא להשוות ולהקביל את השכלי לרוחני. ונראה לבאר, שהפחד יצחק [פסח מאמר טו, אות ד] כתב ש"בלשונו של המהר"ל 'שכל' הוא כינוי לנפש האלקית" [הובא למעלה פ"ה הערה 126, ופ"ח הערה 306]. ולמעלה פ"ח [תיט:] כתב: "ויש באדם ג' דברים; גוף, ונפש, ושכל". ובהמשך שם [תל:] כתב "המוח ששם השכל". נמצא שבדרך שתיבת "שכל" בדרך כלל מכוונת לחלק העליון שבאדם, והוא מתנגד לחומר, שהוא חלק התחתון באדם. ואודות התנגדות הקיימת בין החלק השכלי שבאדם לחלק הגופני שבאדם, כן כתב בדרשת שבת הגדול [ריד.], וז"ל: "חלקי האדם הם שלשה; האחד הוא הגוף, והשני הוא הנפש, והג' הוא השכל... כאשר הגוף בשלימותו באכילה ושתיה, והשני כאשר יש לו חמדת לבבו [לנפש], הם מגרשים את השלישי, הוא גבהות השכל. כי אם פונה אל אלו השנים, לא ימצא לו גבהות השכל כלל, כי אלו שניהם נוטים אל הגוף. ומי שרוצה בחכמה, צריך לסלק את אלו שני גבהות. וכמו שאמרו [ברכות סג:] 'זאת התורה אדם כי ימות באהל' [במדבר יט, יד], אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה... אם כן אלו השנים מתנגדים לגבהות השכל, והשכל מתנגד אל אלו השנים גם כן". ואמרו חכמים [שבת קנב.] "תלמידי חכמים, כל זמן שמזקנין, חכמה נתוספת בהם". ובח"א שם [א, פב:] כתב: "פירוש, כאשר החומר נחלש לעת הזקנה, שאז כחות החמרים נחלשים, ומפני חולשם, כח השכלי מתגבר, שכן כאשר זה נופל זה קם, שכח החמרי בחזקו ובתקפו, אין השכלי בכחו. ולעת זקנתו, שבטל ונחלש החמרי, מתגבר השכלי מעלה מעלה" [הובא למעלה פ"ד הערה 88, ופי"ב הערה 29]. וכשם שבתוך האדם עצמו יש התנגדות בין שכלו לחומרו, כך בכלליות בעולם יש התנגדות בין רוחניות לגשמיות. ואודות שיחס שכלו של אדם לחומרו הוא כיחס הרוחניות לגשמיות בכלל העולם [כי האדם הוא "עולם קטן" (כמבואר למעלה פ"ה הערה 128)], כן כתב למעלה פ"ה [רעו.], וז"ל: "כי הדברים האלו ידועים בעצמם, כי לא ברא הקב"ה את אברהם בלבד בעולם מחמת חסרון המקבל, שלא יתכן להיות המקבל הפעולה שלימה, לכך נמשך אל העלול חסרון, כי בריאת העולם הזה אין במציאותו השלימות בכולו. כמו שתמצא האדם אשר ברא הקב"ה, ויש בחלק ממנו דבר נכבד, הוא השכל. ואין עליך לשאול למה לא בראו שכלי בלא חומר, כי אין מדריגת האדם נותן כך שיהא שלם כל כך שיהא כלו שכלי, ואמנם בחלק ממנו ימצא זה. וכך היה בכלל העולם, אשר אין מדריגת העולם שיהא בכללו השלימות, רק בריאת עולם במדריגה אשר השלימות יש בחלק, ולא בכללו. ואילו לא נברא בעולם רק אברהם וזרעו, היה מדריגת העולם הזה שהוא כולו שלם. והנה זהו ענין אברהם ואומה הנבחרת שהם חלקים, ואי אפשר מבלתי האומות, שאין שלימות העולם רק בחלק לבד, והחלק הזה חלק ה', כדכתיב [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'". וראה למעלה פי"ז הערה 13, פי"ח הערה 22, להלן פ"ל הערה 79, פל"ד הערה 6, ופל"ט הערה 66.

<> לשונו למעלה פ"ד [רכ:]: "ישראל שהם נבדלים וקדושים מן העריות, זהו מפני שהם נמשכים אחר הצורה, שהיא קדושה ונבדלת מן הענין החומר". ואודות שיש צורה נבדלת מן החומר, לעומת צורה המוטבעת בחומר, כן נתבאר למעלה פ"ד [רלה:]. ושם בכת"י [צה:] כתב: "יש צורה, ויש צורה; כי יש צורה נבדלת מן החומר, שאינה מוטבעת בחומר. וזאת הצורה דומה באדם [ל]נפש המשכלת, שאינה מוטבעת בחומר. ויש צורה המוטבעת בחומר, וזאת הצורה היא צורה הפחותה". ולהלן פס"ד כתב: "נגד שלשה דברים שיש באדם; צורה שאינה מוטבעת בחומר, והיא צורה נבדלת של אדם. ועוד בו צורה גשמית, פירוש הצורה שהיא מוטבעת בחומר. ועוד שלישי, החומר לגמרי". ובבאר הגולה באר השני [רכג.] כתב: "חבור הצורה אל החומר הוא בשני פנים; האחד, הוא חבור צורה בחומר, וצורה מוטבעת בחומר. והשני, הוא חבור צורה לחומר, ואין הצורה מוטבעת, רק הוא צורה נבדלת". ולמעלה פי"ט [לאחר ציון 140] ביאר שזהו החטא של ישראל, שלא נתנו למשה רבינו מדריגת צורה נבדלת, אלא צורה המוטבעת בחומר, ושם הערה 145. וראה להלן פכ"ד הערה 28.

<> לכך הרוחני מתנגד לחומרי, כי הרוחני כולו צורה נבדלת מן החומר, ואילו החומרי אין בו צורה כלל. ולמעלה פי"ח [לאחר ציון 70] כתב: "המים אין להם צורה עומדת קיימת... כי מעלת משה רבינו עליו השלום מעלת הצורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר". ובח"א לקידושין יג. [ב, קלא.] כתב: "המים הוסרו מן הצורה מכל וכל, ודבר זה התבאר אצל משה שהיה נקרא על שם 'כי מן המים משיתיהו', שהוסר משה מן החמרי, כי היה משה איש האלקים" [הובא למעלה פי"ח הערה 72, ולהלן הערה 102]. ובח"א לנדה לא. [ד, קס:] כתב: "כנגדד החומר שהוא בלא צורה, אמר [סנהדרין קח:] 'תחתיים לזבל', כי אין לזבל צורה כלל". ולהלן פכ"ד [לאחר ציון 25] כתב: "כאשר היא צורה לגמרי, בלי נטות אל הגשמי".

<> פירוש - ישראל זכו במדבר להתעלות על כל האומות. וכן אמרו חכמים [ילקו"ש ח"א רמז תתצ] "אתה מוצא בשעה שהיו ישראל במדבר היו מעוטפין בענני כבוד ובעמוד האש, והיו אומות העולם נבהלין, מי הן אלו שכל מעשיהם באש, [שיה"ש ג, ו] 'מי זאת עולה מן המדבר כתמרות עשן'". וכן רש"י [שיה"ש שם] כתב "מי זאת עולה מן המדבר - כשהייתי מהלכת במדבר והיה עמוד האש והענן הולכים לפני, והורגים נחשים ועקרבים ושורפין הקוצים והברקנים לעשות הדרך מישור, והיה הענן והעשן עולין, ורואין אותן האומות ומתמיהות על גדולתי, ואומרות 'מי זאת', כלומר כמה גדולה היא זאת העולה מן המדבר".

<> מבאר כאן שהתורה ניתנה במדבר משום שהתורה היא רוחנית, והמדבר הוא מקום לא טבעי [ראה למעלה הערה 67]. אמנם מצינו בספריו שביאר שלשה טעמים נוספים מדוע התורה ניתנה במדבר; (א) התורה שייכת לכל העולם, והמדבר הוא מקום הפקר, שאינו שייך לאומה מיוחדת. וכן כתב בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקנט.], וז"ל: "מדריגת התורה עליונה כוללת הכל, עד שהכל משותפים בה, כי כוללת הכל, אף האומות. שלכך נתנה התורה במדבר במקום הפקר, עד שאפילו האומות שייכים אל התורה. וכל זה מפני מדריגת ומעלת התורה העליונה, שהיא על הכל והיא אל הכל, אם היו רוצים האומות לקבל התורה, רק הם לא רצו בתורה [ע"ז ב:], אבל מצד נותן התורה היא שייכת אל הכל". ובתפארת ישראל פט"ז [רמב:] כתב: "ומפני זה נתנה התורה במדבר, שהוא מקום הפקר, שתהיה התורה השלמת מין האנושי בכלל. ועם כי לא היו האומות רוצים לקבל את התורה, דבר זה הוא מצד המקבל בלבד". (ב) מדבר הוא מורה על פשיטות וענוה, וזו המדה הנצרכת לקבלת תורה. וכן כתב בח"א לנדרים נה. [ב, כא:], וז"ל: "מי שעושה עצמו הפקר לכל, שאין לו גאוה, רק הכל שוה אצלו, ובזה הוא הפקר לכל, ראוי לו התורה... ולכך נתנה התורה במדבר, שהוא מקום הפקר". (ג) התורה היא דין, והמדבר הוא מקום דין. וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [לז:], וז"ל: "כי המדבר מקום שהוא מיוחס למדת הדין, ולכך אין שם דברים הגשמיים רק דברים האלקיים. שהרי התורה נתנה במדבר... כי הדברים גשמיים אין עומדים במדת הדין, רק מצד החסד והטוב". וכן כתב בכת"י [תז:], ויובא בהערה 93. וראה להלן הערה 92, ופכ"ג הערה 157.

<> לשונו בח"א לב"ב עג: [ג, צד.]: "כי המדבר לא נמצא שם דברים חמריים, כי המדבר מסולק מכל הדברים החמריים. ולפיכך היו תמיד דברים אלקיים במדבר, וכל הדברים האלקיים נתן להם השם יתברך במדבר. ובמדרש [שיהש"ר ג, ו] 'מי זאת עולה מן המדבר', עלויה של אומה זאת מן המדבר... וכל מתנות טובת שנתן הקב"ה לישראל, מן המדבר. וכל זה מפני שהדברים החמריים הם מתנגדים לדברים אלקיים, כי זה חמרי וזה נבדל ממנו לגמרי. ולכך לא היה ראוי שיהיו דברים אלו בישוב, ששם הויית החמרי, ודבר זה מבואר מאוד, ורמזו אותו חכמים במקומות הרבה" [ראה למעלה הערה 78].

<> זהו המשך המדרש [שמו"ר ב, ד] בביאור הפסוק [שמות ג, א] "וינהג את הצאן אחר המדבר וגו'".

<> מה שנאמר "וינהג את הצאן אחר המדבר".

<> "ומדברך - כמו דיבורך" [ראב"ע בשיה"ש שם].

<> מנהיגן [מבואר בהמשך דבריו]. וראה להלן הערה 101.

<> לשון המדרש שלפנינו "ומן המדבר אתה עתיד להחזירן לעתיד לבא".

<> ו"התחלת הגאולה" היא כאשר הקב"ה נגלה לראשונה אל משה וממנהו שליח להוציא את ישראל ממצרים [ראה למעלה הערה 64]. וכאן כוונתו היא שבהתחלת הגאולה הזאת יש את הצעד הראשון לזכיה בארץ ישראל, כי תכלית יצ"מ היא הזכיה בארץ ישראל, והקב"ה רצה להתחיל את הזכיה בארץ ישראל במדבר, וכמו שמבאר והולך. ואודות שתכלית יצ"מ היא הזכיה בארץ ישראל, כן נאמר [שמות ו, ו-ח] "לכן אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים וגו' והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אותה לאברהם ליצחק וליעקב ונתתי אותה לכם מורשה אני ה'". ובגו"א שמות פי"ג אות ח [רנד:] כתב: "כי ישראל יצאו ממצרים בדביקות המדריגה העליונה... ובזה עצמו נתינת הארץ, כי עם יציאת מצרים זכו בארץ, כדכתיב 'והוצאתי אתכם והבאתי אתכם אל הארץ וגו''". ולהלן ר"פ סו כתב: "לכל דבר יבוקש תכלית... שתכלית היציאה [ממצרים] הוא שיהיה לישראל לאלקים, וכדכתיב בתחילת היציאה [שמות ו, ו-ז] 'והוצאתי אתנם מתחת סבלות מצרים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'... מוכח כי תחילת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלקים". והרי "הדר בחוצה לארץ כמו שאיני אלוהו" [רש"י בראשית יז, ח], ולכך בעל כרחך שיצ"מ נועדה על מנת לתת להם את הארץ. ובדר"ח פ"ה מ"ד [קיט:] כתב שהקב"ה אמר לאברהם "כמו שהוצאתיך מאור כשדים לתת לך הארץ, וכן יהיו בניך, אוציא אותם מארץ מצרים כדי לתת להם הארץ". ובנצח ישראל פ"ח [רט:] כתב: "כי כאשר הוציאם מארץ מצרים, הוציאם על מנת לתת להם הארץ. ואילו באו אותם שיצאו ממצרים אל הארץ, היו עומדים שם לעולם בארץ... כי היציאה של מצרים היא נצחית, כי עדיין מחמת אותה היציאה אנחנו אל השם יתברך אשר הוציאנו ממצרים. ואם היה היציאה ממצרים וביאתם לארץ מעשה אחד, דהיינו שאותו הדור שיצאו ממצרים באו אל הארץ, כאילו היה מעשה אחד היציאה ממצרים והכניסה לארץ. כי השם יתברך הוציאנו ממצרים להכניס אותנו אל הארץ, וכשם שהיציאה היא מקוימת נצחית, כך היה נצחי ביאתם אל הארץ, ולא היה בטול לעולם" [ראה להלן הערה 122]. ובח"א לסנהדרין כ: [ג, קלח:] כתב "ומתחילה כאשר הוציא השם יתברך את ישראל ממצרים, היה לתת להם הארץ לירושה". ובח"א לעדיות ד: [ד, סב.] כתב "עיקר הקץ [ממצרים] היה להביאם אל הארץ, שכן כתיב 'והוצאתי אתבם מתחת סבלות מצרים והבאתי וגו''". ושעבוד מצרים הוא פרעון השטר של הזכיה בא"י, וכמו שנאמר [בראשית לו, ו] שעשו עזב את ארץ כנען "מפני יעקב אחיו", ופירש רש"י [שם פסוק ז] "מפני יעקב אחיו - מפני שטר חוב של גזירת 'כי גר יהיה זרעך' המוטל על זרעו של יצחק. אמר, אלך לי מכאן, אין לי חלק לא במתנה שנתנה לו הארץ הזאת, ולא בפרעון השטר" [ומקור דברי רש"י הוא מב"ר פב, יג]. וכן כתב רש"י [במדבר כ, יד] "אחיך ישראל - מה ראה להזכיר כאן אחוה, אלא אמר לו אחים אנחנו בני אברהם, שנאמר לו [בראשית טו, יג] 'כי גר יהיה זרעך', ועל שנינו היה אותו החוב לפורעו. אתה ידעת את כל התלאה - לפיכך פירש אביכם מעל אבינו, 'וילך אל ארץ מפני יעקב אחיו' [בראשית לו, ו] מפני השטר חוב המוטל עליהם, והטילו על יעקב" [ראה למעלה פ"ט הערה 44].

<> לשונו בבאר הגולה באר החמישי [לז:]: "כי המדבר מקום שהוא מיוחס למדת הדין". ובתפארת ישראל פכ"ו [שצט:] כתב: "המדבר מקום מיוחד למדת הדין, והדבר הזה ידוע". ובנצח ישראל פנ"ו [תתסח:] כתב: "ואמר [ישעיה מ, ג] 'קול קורא במדבר'... כי אז יתחייב מן השם יתברך בגזירה מחויבת בכח מידת הדין דבר זה. ולכך אמר 'קול קורא במדבר', שהוא מקום מדת הדין". ובח"א למכות יב. [ד, ג.] כתב: "וידוע ענין המדבר, שמתיחס למדת הדין, כאשר ידוע". וכן הוא בח"א לשבת נו: [א, לו:], שם פט. [א, מה:], וח"א לב"ב עג: [ג, צח.]. וראה הערה הבאה.

<> כמו שנאמר [ישעיה סד, ט] "ערי קדשך היו מדבר ציון מדבר היתה ירושלם שממה". וכן [ירמיה יב, י] "נתנו את חלקת חמדתי למדבר שממה". וכן [צפניה ב, יג] "וישם את נינוה לשממה ציה כמדבר". והרמב"ן [שמות לב, א] כתב "ישראל היו במדבר חורב שממה, והחרבן ושממות עולם יבואו מן הצפון, כדכתיב [ירמיה א, יד] 'מצפון תפתח הרעה על כל יושבי הארץ'... כי מן השמאל תבא מדת הדין לעולם להשיב על כל יושבי הארץ כרעתם". ובתפארת ישראל פכ"ו [שצא.] כתב: "אבל המדבר... ואין דרים בו הנבראים החומריים, רק היא שממה וציה". ובהמשך הפרק שם [שצט.] כתב: "שם של מדבר שהוא שם העצמי הוא 'חורב', כי הכל הוא חורבן ושממה שם, ולכך המדבר הוא ראוי שיהיה שם הגזרה והמצוה אשר גוזר השם יתברך על הנבראים בכח הדין, כי כל המצות הם גזרות על ישראל". ובבאר הגולה באר החמישי [לז:] כתב "כי המדבר מקום שהוא מיוחס למדת הדין, ולכך אין שם דברים הגשמיים רק דברים האלקיים... כי הדברים גשמיים אין עומדים במדת הדין, רק מצד החסד והטוב". ובכת"י [תז:] כתב: "ועוד תדע כי המדבר... שהוא מקום ציה וערבה, מקום מדת הדין, כי מדת הדין הפך מציאות, כי העולם לא היה בנין שלו רק מצד החסד. שאע"ג שהקב"ה ברא העולם בדין, שהרי כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', לא היה אפשר לו הקיום בצד הדין, כי אף 'שמים לא זכו בעיניו' [איוב טו, טו] מצד הדין. ולפיכך כאשר נשלמה הבריאה, שתף הקב"ה שם הרחמים עם הדין, [בראשית ב, ד] 'ביום עשות ה' אלקים'. כי אל יהא ספק לך, שאף אם נבראו בדין, קיום שלהם מצד החסד והרחמים, דכתיב [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה' [כן כתב למעלה בהקדמה ראשונה (כד.), וז"ל: "בכל מעשה בראשית נאמר 'ברא אלקים', ובשם 'אל' סדר הנמצאים כלם, כי בריאתם בדין, וסדר כל ענינהם בחסד", ושם הערה 87]. נמצא הישוב אשר שם המציאות, הוא מקויים בעבור הרחמים, והמדבר מצד שאין בו מציאות כלל, ימשך לשם דברים עליונים... אינם יוצאים מן הדין... ולפיכך מקומם במדבר". וראה להלן פכ"ג הערה 55.

<> פירוש - הבטחת הארץ שניתנה לאברהם בברית בין הבתרים נאמרה במדת הדין, וכמו שמבאר. והולך לבאר שהואיל והבטחת הארץ ניתנה במדת הדין, והמדבר הוא מקום דין, לכך תחילת היציאה לפעל של הבטחת הארץ היתה במדבר.

<> כי "תנור עשן ולפיד אש" מורים על אש, וכפי שפירש רש"י [בראשית טו, י] "'תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים' הוא שלוחו של שכינה, שהוא אש". ו"אש" מורה על דין, וכמו שכתב בנתיב התורה פט"ו [תקפד.], וז"ל: "כי האש הוא מדת הדין". ובנצח ישראל פס"א [תתקל:] כתב: "אין לך דבר שיש לו תוקף יותר מן האש, וזה תמצא בכל מקום. ולכן כאשר בא הכתוב לומר כי השם יתברך פועל חזק לאבד הרשעים, אמר [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא אל קנא'". ובנצח ישראל פנ"א [תתיז:] כתב: "וגבריאל מושפע ממנו הדין, והוא שוה לאש". ובדר"ח פ"א מ"ב [רי.] כתב: "שם 'אלקים' בו מתקשר יסוד האש". ובבאר הגולה באר השלישי [רצג:] כתב: "השם יתברך, שמדתו דין, לכך נגלה בסנה באש [שמות ג, ב]". וכן הוא בח"א לשבת קיט: [א, סה.]. ובח"א לב"ב עה. [ג, קיא.] כתב: "צורתו הנבדלת של גבריאל מתיחס אל אש, כי הוא צורה נבדלת, ממנו הדין, ופועל דין וגבורה בעולם". וכן הוא בזוה"ק ח"א צט. וראה למעלה פ"ג הערה 25, להלן פכ"ג הערות 55, 58, פכ"ה הערה 96, פכ"ו הערה 21, פכ"ז הערות 31, 64, תפארת ישראל פי"ח הערה 59, ונר מצוה ח"א הערה 182.

<> לשון המדרש שם "'היה דבר ה' אל אברם במחזה לאמר', עשרה לשונות נקראת; נבואה, חזון, הטפה, דבור... ואיזו היא קשה שבכולן, רבי אליעזר אמר חזון, שנאמר 'חזות קשה הוגד לי'". הרי שמהפסוק "חזות קשה הוגד לי" למדו במדרש ש"חזון" מורה על מדת הדין, וזהו שכתב כאן "וכמו 'חזות קשות הוגד לי', &**שמזה**^ למדו רבותינו זכרונם לברכה כי כל חזון מדת הדין". ומה שהביא כאן את הפסוק [ישעיה א, א] "חזון ישעיהו", אע"פ שהמדרש לא הביאו, נראה משום שרש"י [ישעיה שם] ביאר הפסוק הזה על פי המדרש הנ"ל, וכלשונו: "כאן כתב 'חזון'... לפי שהם תוכחות קושי קראם 'חזון', שהוא קשה מעשרה לשונות שנקראת נבואה, כמו שאמרו בב"ר, וראיה לדבר 'חזות קשה הוגד לי'". ובנתיב התשובה פ"א [לאחר ציון 114] כתב "כי הנבואה היא במדת הדין". ובדר"ח פ"א מ"א [קלז.] כתב "נביאים מקבלים מצד שמאל". וראה בבאר הגולה באר הששי [רמו.], ושם הערה 635, ובאור חדש פ"ט [תתתמב.], ושם הערה 493.

<> לשון הרמב"ן [בראשית טו, יח]: "הוסיף לכרות לו ברית עליהן, שלא יגרום החטא". ולהלן פל"ט [לאחר ציון 30] הזכיר את דבריו כאן, שכתב: "כי דבר שהדין נותן אין השתנות לו, כמו שהתבאר למעלה אצל 'ומשה היה רועה צאן יתרו כו' אחר המדבר', עיין שם". ומדוייק מלשונו כאן שהחשש "שמא יגרום החטא" [ברכות ד.] קיים רק כאשר מדובר בהבטחה, אך כאשר הנתינה נעשית בדין, שוב אין כאן "הבטחה", לכך אין יותר לחשוש לגרימת החטא. וביאור הדבר הוא על פי דבריו למעלה פ"ד [שכט:], וז"ל: "אמנם מה שאמר ירמיה [יח, ט-י] 'רגע אדבר לבנות ולנטוע וגו'' [לשונות הפסוקים שם הם "ורגע אדבר על גוי ועל ממלכה לבנות ולנטוע ועשה הרעה בעיני לבלתי שמוע בקולי ונחמתי על הטובה אשר אמרתי להיטיב אותו"], דמשמע שאף על גב שהקב"ה דיבר טוב על עם אחד, כששב העם לעשות רע בעיני ה', אז הטובה חוזרת. בודאי אין זה קשיא, מפני שכבר אמרו רבותינו ז"ל [ברכות ז.] 'כל מדה טובה שיצאת מפי הקב"ה' [לשון המאמר שלפנינו הוא "כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה, אפילו על תנאי, לא חזר בו"], דהיינו כשהטובה יוצאת לפעל הדבור להיות נדבר, והוציא מן הפה, שאז יצא הדבור, ובדבור הקב"ה הדבר נעשה, שאף שמים [תהלים לג, ו] 'בדבר ה' שמים נעשו'. אבל כשלא יצא לפעל, אפשר בחזרה כאשר יעשו רע... ולכך אף על גב שהובטח אברהם, כאשר לא היה לו זרע היה תולה לומר שמא נתלכלך בחטא, ובשביל זה לא היה לו זרע". הרי כאשר ההבטחה יצאה אל הפעל שוב אין לחשוש שהחטא יביא לביטולה [כמבואר למעלה פ"ז הערה 63]. ומדת הדין נחשבת תמיד לדבר שיצא אל הפעל, וכמו שכתב בח"א לסנהדרין קח. [ג, רנה:], וז"ל: "כל גזירה שבאה מן השם יתברך, ואינה באה במדת הדין... היא גזירה שאפשר לבטל אותו. וכאשר מדת הדין מתוחה בחוזק, אז הגזירה נחתם ואין להשיב, והגזירה נחשבת בפועל, לכך אין ביטול לה" [הובא למעלה פ"ד הערה 63, ולהלן פל"ט הערה 31]. ולהלן פע"א כתב: "וידוע הוא שכל התגלות לפועל הוא בדין, וזה מפני שכל יציאה לפועל הוא שנוי, וכל שנוי צריך אל זה כח וחוזק המשנה הדבר, וכל כח וחוזק הוא במדת הדין". ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תצ.] כתב: "אין הדין חל רק כאשר הדבר הוא נגלה בפועל לפני הדיין, ואז אפשר לו לדון". ושם פ"ה מ"ג [פ.] כתב: "יש לך לדעת כי הנסיון שהקב"ה מנסה את הצדיק, כדי שיהיה נמצא צדקתו בפעל נגלה, ולא שיהיה צדיק נסתר. ולא היה ראוי אברהם לכל המעלות אשר נתן השם יתברך אליו רק כאשר היה נמצא צדקתו בפעל. ולפיכך נאמר אצל הנסיון [בראשית כב, א] 'והאלקים נסה את אברהם', ולא כתיב 'וה' נסה את אברהם'. כי הנסיון הוא שרצה השם יתברך שתהיה הידיעה בצדקתו של אברהם במדת הדין, לא במדת הרחמים. ואין הידיעה במדת הדין רק כאשר נמצא נגלה בפעל לגמרי, ואז הידיעה בצדקתו הוא במדת הדין" [הובא למעלה הערה 9]. ובח"א לשבת עז: [א, מב:] כתב: "מדת הגלוי הוא מדת הדין". ובח"א לע"ז כ: [ד, נא.] כתב: "כי פעל הדין צריך שיהיה בגלוי, כי מאחר שפעל זה הוא בכח דין, הוא בגלוי נראה לכל גם כן. ואם אינו נראה הרי אין כאן דין גמור, כי לפי חוזק הדין ראוי שיהיה נגלה, ודבר זה מבואר". ונאמר [ויקרא כו, מב] "וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור וגו'", ופירש רש"י שם "ולמה לא נאמרה זכירה ביצחק, אלא אפרו של יצחק נראה לפני צבור ומונח על המזבח". ובגו"א שם אות נא [ערה.] כתב: "אלא אפרו של יצחק כו'. דבר זה ענין גדול למה אפרו של יצחק נראה תמיד, כי מפני שיצחק מסר נפשו למדת הדין להיות נשחט ונשרף על קדושת השם, מדת הדין אינו נסתר כלל, והוא ידוע למבינים" [ראה להלן פכ"ז הערה 31, ופכ"ט הערה 114]. הרי גזירת הדין נחשבת שיצאה אל הפעל, ומשום כך אינה נידונת כהבטחה העלולה להבטל מחמת גרימת החטא. וכן כתב למעלה פ"ז [שכט.], וז"ל: "לפי שמתחלה לא היה נתינת הארץ לאברהם רק הבטחה, לכך אמר מעתה [בראשית טו, יח] 'לזרעך נתתי' בלשון עבר, אחר שכרת ברית על נתינת הארץ, כלומר שאין עוד הבטחה, אך הוא דבר מקוים". ובגו"א בראשית פט"ו אות ז [רנו.] כתב "לפיכך אחר כריתות הברית נאמר [בראשית טו, יח] 'לזרעך נתתי', דבברית בין הבתרים כבר נתן לו הארץ, ואינו עוד הבטחה על הנתינה, ואין צריך לירא שמא יגרום החטא, שכבר זכה אברהם בארץ" [הובא למעלה פ"ז הערה 57].

<> לשונו בדר"ח פ"ה מ"ח [רעא:]: "יש לך לדעת כי הדין נקרא 'חרב', לפי שהוא גוזר ופוסק הדין, כמו החרב שהוא גוזר ופוסק... ובכל מקום שמשו חכמים בלשון זה לומר גזר דין 'נחתך הדין על פיהם', שתראה מפורש כי שייך חתיכה וגזירה בדין". ובגו"א דברים פ"כ אות ב [שיג:] כתב: "כי הדין דומה לחרב המחתך, לכך אמרינן בכל מקום [תנחומא שופטים אות ח] 'חותכין את הדין'". ובח"א לע"ז כ: [ד, נא.] כתב: "כי זהו פועל של דין שהוא מחתך, וכך קראו חכמים 'חתוך הדין', כי הדין הוא חד, ויש לו חתוך". וצרף לכאן דבריו בנצח ישראל פ"ז [קפ:], שכתב "השחיטה היא בכח, והיא מדת הדין, ואין דבר שהוא במדת הדין כמו השחיטה". וכשם שמעשה הפרדת הבהמות לשני גזרים מורה על הגזירה, כך מעשה החיתוך מורה על חיתוך הדין. וראה הערה הבאה.

<> פירוש - שתי פעולות נעשו בברית בין הבתרים; (א) אברהם חתך הבהמות לשני גזרים. (ב) אברהם עבר בין שני הגזרים, כדרך כורתי ברית העוברים בין הבתרים [רש"י בראשית טו, י]. הפעולה הראשונה מורה "על הגזירה שגוזר הדבר כך בדין". והפעולה השניה מורה "שבגזירת הדין נותן לו הארץ". ולמעלה פ"ח [שפז.] כתב: "ולכך היה מחתך הבהמות, כי חתוך הבהמות דומה בדבר מה להקרבה, שההקרבה הוא חתוך שלהם. והקרבת הקרבן גורם שהשם יתברך גוזר ונותן הארץ לאברהם בגזירת ברית. וכאשר עבר בין הגזרים הרי זה עשיית גזירה וכריתה, שהרי עבר בין הגזרים, ובזה נתן לאברהם הארץ בגזירת ברית".

<> פירוש - הדין הראשון והקדום שהיה בברית בין הבתרים [שבה נתינה א"י במדת הדין] גורם שהקב"ה יתגלה למשה במקום מדת הדין [מדבר]. ובכת"י [תח.] האריך בזה יותר, וז"ל: "לכך נאמר 'היה דבר ה' אל אברם במחזה' [בראשית טו, א], כי 'דבר ה'' הוא מדת הדין, כמו [בראשית מב, ל] 'דבר אדוני הארץ אתנו קשות'... ומלמד כי במדת הדין נתן הארץ לאברהם, ולפיכך נאמר 'היה דבר ה' במחזה', כי מלת 'מחזה' הוא במדת הדין... ובצאת הגזירה לפעל יצאת במקום שלה, הוא מקום מדת הדין, כי אותו הדין הראשון גורם. ולכך בא אל המדבר שהוא מקום דין, והוא ארץ גזירה בודאי, ושם נתקיים הדבור והגזירה הראשונה לאברהם, ולכך היה הדבור הראשון במדבר. ויש לך לדעת כי נקרא 'מדבר' בשביל טעם זה עצמו, כי הדבור הוא קשה כמו שאמרנו לך למעלה, והמדבר מקום קשה, אינו ראוי לזריעה. ורמזו לך כי אחר שבשביל אותו שהיה דבר ה' אליו היה גואל את בניו, בשביל זה בעצמו בא אליו הדבור לקיים אותה גזירה במדבר, היא ארץ גזירה. כי מדת המדבר גורם שהיה גואל אותם בשביל הגזירה הראשונה שהיתה בדין. כי כל ענין יש לו מקום מיוחד, ומאחר שבא לקיים הגזירה, היה המקום הראוי לו המקום המתייחס אל מדת הדין". ולהלן פכ"ג [לאחר ציון 56] הזכיר את דבריו כאן בקצרה. וראה למעלה פ"ט הערה 279.

<> מלשון [שמות לב, לד] "ועתה לך נחה את העם", ותרגם אונקלוס שם "וכען אזיל דבר ית עמא". והרד"ק בספר בשרשים שורש נחה כתב "'נחית כצאן עמך' [תהלים עז, כא], 'מי נחני עד אדום' [תהלים ס, יא], 'ונחני באורח מישור' [תהלים כז, יא]... כלם ענין הולכה והנהגה".

<> "כאשר היה מעלת משה רבינו עליו השלום נבדל, נקרא 'איש האלקים'" [לשונו בהמשך (לאחר ציון 111)]. ולהלן פמ"ז כתב "כי משה בפרט היה נבדל מן העולם הגשמי, ולפיכך נקרא 'איש האלקים'... שהיה מדריגת משה נבדל מן הטבע, והיה אלקי". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנב:] כתב: "משה איש אלקים, נבדל מן הגוף". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי. ודבר זה ידוע מאד שזהו מעלת משה, ולכך היה מתנבא באספקלריא המאירה [יבמות מט:]... שזה עיקר עצם משה שהיה נבדל מן החומר, ולכך הוא בלבד היה פורש מן האשה, ונקרא 'איש אלקים' [דברים לג, א]". ובדר"ח פ"ו מ"ב [לז.] כתב "כי משה רבינו ע"ה שהיה איש האלקים, עד שהיה נבדל מן החומר לגמרי". ובח"א לקידושין יג. [ב, קלא.] כתב: "המים הוסרו מן הצורה מכל וכל, ודבר זה התבאר אצל משה שהיה נקרא על שם 'כי מן המים משיתיהו', שהוסר משה מן החמרי, כי היה משה איש האלקים" [ראה למעלה פי"ח הערה 72, ופרק זה הערה 82].

<> מציון 64 ואילך.

<> אודות התאמת משה למדבר, מעין כן כתב בדר"ח פ"א מ"א [קיח:] בביאור המשנה שם "משה קבל תורה מסיני", ואף ציין לדבריו כאן, וז"ל: "לא אמר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה', כי זה היה משמע שיש כאן צירוף הרב והתלמיד ביחד, ואין זה כבוד כלפי מעלה, ולכן לא אמר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה'... ולפיכך אמר 'משה קבל תורה מסיני', כי לקבלת תורה מסיני בודאי יש למשה צירוף מיוחד, דהיינו לקבל התורה מסיני 'הר האלקים' [שמות ג, א], ומשה נקרא גם כן 'איש אלקים', לכך ראוי שתבא התורה מהר סיני אל משה, כמו שבארנו בספר גבורות השם אצל 'ומשה היה רועה את צאן יתרו אחר המדבר'". וראה להלן פכ"ג הערה 10.

<> פירוש - אף לעתיד לבא משה יחזור וינהיג את ישראל במדבר, וכמו שאמרו במדרש [שמו"ר ב, ד], וראה למעלה הערה 90.

<> כי הישוב הוא מקום לדברים טבעיים, וכמבואר למעלה [לאחר ציון 65]. ואודות שמשה אינו כמו שאר אדם טבעי, כן כתב להלן פמ"ז, וז"ל: "כי כאשר תתבונן במדריגת משה תמצא בו שלא היה אדם טבעי, שחוא תחת הזמן. שכן תמצא שעמד ארבעים יום בלא אכילה ושתיה [דברים ט, ט], ולא כהתה עינו ולא נס ליחו [דברים לד, ז], והיה מסתכל באספקלריא המאירה [יבמות מט:], ולא היה מונע לו מן החמרי העכור מלהסתכל באספקלריא המאירה... הרי כל מדריגת משה שהיה אלקי, ולא היה טבעי".

<> יש להבין, כיצד היות משה "איש אלקים" מחייבת "שכל הנהגתו לישראל היה במדבר" [לשונו למעלה לפני ציון 104], ומדוע זהו דין בהנהגת ישראל דייקא, ולא שכל ענייני משה יהיו במדבר [שיוולד שם, ידור שם, וכיו"ב]. וכן כאן כתב "ואילו היה משה כמו שאר אדם, שהיה טבעי, היה שייך לו &**הנהגת**^ הישוב. אבל משה 'איש אלקים', שייך לו המדבר בפרט". וברי הוא שאע"פ שבסוף כתב "שייך לו המדבר בפרט", כוונתו היא להנהגת המדבר בפרט, וכפי שקודם לכן כתב "היה שייך לו הנהגת הישוב". וכן הוא בכת"י [תח:], וז"ל: "כי ראוי היה משה [להיות] רועה ישראל במדבר, לא בארץ. והוא ידוע, כי משה רבינו עליו השלום היה הנהגה הראויה להם במדבר, וזה מפני שהיה משה 'איש אלקים', כדכתיב בקרא [דברים לג, א] 'וזאת הברכה אשר ברך משה איש האלקים'. וכבר אמרנו לך למעלה כי היה משה נחשב מעלתו נבדלת... מסולק מן החומר נוטה אל המעלה הנבדלת. לכך היה ראוי להיות רועה במדבר, כי המדבר מצד שהוא מדבר ראוי לנבדלים... כי אין ראוי למשה מפני מעלתו רק הנהגת המדבר. ואילו היה משה כסתם בני אדם נוטה אל החומר, היה מקום הנהגתו בישוב, ששם הענינים הגופנים ביותר שולטים. אבל מפני שלא היה הדבר כך, רק היה נוטה אל המושכל, וזה גרם שהיה הנהגתו במדבר". הרי שפעמיים הזכיר "הנהגת המדבר", ואף בסוף דבריו הזכיר "הנהגתו במדבר" [לעומת דבריו בנדפס שכתב בסתם "שייך לו המדבר בפרט"]. @**ויש לומר**^, כי "אלקות" היא הנהגה, וכמו שכתב הרמב"ן [בראשית טו, יח], וז"ל: "והוסיף [בראשית יז, ח] 'והייתי להם לאלקים', שהוא בכבודו ינהיג אותם, ולא יהיו בממשלת כוכב ומזל או שר משרי מעלה". ולהלן ר"פ סו כתב: "ודאי 'אלהים' נקרא המנהיג את העם, וכדכתיב [שמות לב, א] 'עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו'". והרי המשך אותו פסוק הוא "כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים לא ידענו מה היה לו". הרי שהאלקות של משה רבינו מתבטאת ב"אשר ילכו לפנינו". וכן כתב רבינו בחיי [שמות לב, ח], וז"ל: "כוונת אהרן מה שהשיב אהרן למשה שאמר לו 'אל יחר אף אדוני' [שם פסוק כב], כלומר אל תכעוס כל כך, כי הם לא בקשו ממני עבודה גלולים, אבל בקשו מנהיג במקומך. וזהו שהוסיף לומר 'ויאמרו לי עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו כי זה משה האיש' [שם פסוק כג], כלומר לפי שאתה אדוני היית מתאחר לדעתם, בקשו ממני לעשות להם מנהיג שיורה להם הדרך. ואם אתה אדוני היית בא בינתים, מיד יניחוהו וילכו אחריך כבתחילה. וזהו שלא תמצא בפרשה שיזכיר 'קום עשה לנו אלהים' אלא אם כן יזכיר מיד 'כי זה משה האיש', ביאר טעם לשאלה, כלומר בקשת אלהים זה אינו אלא בחסרון משה". וראה להלן פכ"ג הערה 13.

<> זהו המשך המדרש [שמו"ר ב, ד] בביאור הפסוק [שמות ג, א] "וינהג את הצאן אחר המדבר וגו'".

<> לפנינו במדרש אמרו "למה היה רודף למדבר, שצפה שהוא עתיד להחריב כרכי אומות העולם".

<> "כמו שנאמר [יחזקאל לד, יז] 'ואתנה צאני צאן מרעיתי', וכמו שנאמר [תהלים עט, יג] 'ואנחנו עמך וצאן מרעיתך'" [פירוש מהרז"ו שם].

<> "כי הנבדל דוחה אותם" [הוספה בכת"י (תח:)]. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, להלן פ"מ [לאחר ציון 116] כתב: "קריעת ים סוף לא היה רק בשביל המעלה האלקית היתה פועלת בים, שיש לים טבע החומר בלבד, ונדחה החומר מפני המעלה הקדושה האלקית... [כי] מדריגה אלקית מדריגתו על החומרים, והוא שמבקע החומר". ולהלן ס"פ מא כתב: "כלל הדבר... כל מי שמדריגתו בלתי חומרי, הוא גובר על המונע החומרי, ונבקע לו החומרי". ולהלן פס"ב כתב: "דבר שאין לו צורה כלל... לא יוכלו לעמוד מפני הקדוש הנבדל. וכן ההרים, בעבור שהם בעלי חומר גס, אין עמידה להם בפני הקדוש והנבדל... שאין עמידה לנמצאים בעלי החומר בפני קדוש נבדל". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנד.] כתב: "כי הבלתי גשמי מחלק הגשמי ומפרידו, שהוא גובר עליו עד שמחלקו". 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" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 15]. ושם פט"ו [תקצד.] כתב: "ובפרק אלו עוברין [פסחים מט:], תניא רבי אומר, עם הארץ אסור לאכול בשר, שנאמר [ויקרא יא, מו] 'זאת תורת הבהמה והעוף כו'', וכל שאינו עוסק בתורה אסור. פירוש, כי אכילת הבשר הוא שעושה את הבשר עד שאינו נמצא, שהרי אוכל אותו עד שאין מציאות לו. ודבר זה מורה כי במדריגת האדם לא נמצא הבעל חי. ודבר זה בודאי כי במדריגת השכלי, אין נמצא החמרי, שהוא הבהמה. ולכך מותר לתלמיד חכם לאכול בשר ולעשות הבהמה עד שאינה נמצאת, כי במדריגת השכל אין מציאות לבהמה החמרית, ולכך אוכל אותה. אבל עם הארץ אין לו מדריגה זאת לומר כי במדריגת עם הארץ לא נמצא הבעל חי, שהרי אין אל עם הארץ השכל האלקי, ולפיכך עם הארץ אסור לאכול בשר" [הובא להלן פמ"א הערה 108]. ובתפארת ישראל פכ"ד [שנו.] כתב: "הנבדל מבטל הדבר הגשמי". ושם פל"ט [תקצט.] הביא מאמר חכמים [נדרים ז:] "כל מקום שהזכרת השם מצויה, שם עניות מצויה", וביאר המאמר על פי היסוד הזה, ויובא להלן הערה 114. ושם פ"מ [תרכה.] כתב: "כי הקדוש שהוא נבדל, ואין בו החמרי הגשמי, מבטל את הדבר הגשמי". ובבאר הגולה באר השביעי [שעד:] כתב: "דבר זה ידוע, כי החמרי אין לו מציאות כלל אצל המדריגה הנבדלת, ונחשב כאילו אינו, כיון שזה חמרי, וזה נבדל מן החמרי... כי כבר אמרנו כי אין מציאות כלל אל החמרי אצל הנבדל, והוא אוכל אותו עד שאין לו מציאות". וראה להלן הערות 113, 114, ולהלן פ"מ הערה 109.

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בגו"א במדבר פל"א אות יח [תקטו:] כתב: "דע, כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבעלי חיים הם חומרים, והאדם, שיש בו נפש נבדלת, אינו חומרי כמו הבעלי חיים, ודבר זה מבואר. ועל זה אמרו [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. כי האומות, אף על גב שהם אדם, מכל מקום נפשם אינה נבדלת, רק מוטבע בחומר... ישראל הם גדורים בעריות, ועל האומות מעיד הכתוב [ויקרא יח, ג] כי הם פרוצים בעריות. שכל זה ראיה כי ישראל קדושים, נבדלים ביותר מן החומרי מכל האומות. וזה שאמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. שההבדל שיש בין הבעל חיים והאדם נמצא בכם ביותר. ואין האומות אדם, לפי שנפשם מוטבעת בחומר, משתתף לבעלי חיים החומריים. ודבר מבואר הוא זה". ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד" [הובא למעלה פ"ד הערות 13, 27, פי"ב הערה 31, פי"ד הערה 65, ולהלן פכ"ג הערה 175]. ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלג.] כתב: "המלכיות הם מתנגדים לישראל תמיד. וידוע כי ההתנגדות הוא מפני כי ישראל הם נבדלים, ומכחישי ה' הם חמריים, ודבר זה בארנו פעמים הרבה מאד" [הובא למעלה פ"ח הערה 146]. ורש"י בראשית טו, י כתב: "ואת הצפור לא בתר - לפי שהאומות נמשלו לפרים ואילים ושעירים, שנאמר [תהלים כב, יג] 'סבבוני פרים רבים וגו''... וישראל נמשלו לבני יונה, שנאמר [שיה"ש ב, יד] 'יונתי בחגוי הסלע'". והגו"א שם אות טו [רס:] כתב: "כי הבהמות יש להם גוף עב וגס, וכזה הם האומות. והעוף יש לו חומר דק, ולפיכך הם פורחים באויר. ולפיכך ישראל נמשלים בהם, שגם אין להם חומר גס ועב. ולפיכך העופות הם מוכנים להגיד העתידות, וכדכתיב [קהלת י, כ] 'כי עוף השמים יוליך הקול', וכן תמצא בישראל הנבואה, מה שלא תמצא בשום אומה" [ראה למעלה פט"ו הערות 43, 137]. ובכת"י למעלה [רצג:] כתב: "וכן ישראל אשר נקראים 'אדם', והאומות בגדר בעלי חיים שאינם מדברים. שכן כאשר ראה דניאל ממשל האומות, אמר [דניאל ז, ב-ז] 'וארו ארבע חויין רברבן'... זכר ממשלתם של אומות בשם חיות. וכאשר זכר האומה היחידה, אמר 'וארו עם עננא שמיא כבר אנש', המשיל אותם לאדם, כמו שאמרו ז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם'. לכן יש להם ענין האדם; כאשר זוכים הם מושלים על האומות. וכאשר אינם זוכים, הם ירודים לפניהם. והכל הוא כסדר המציאות אשר יש לצורה" [הובא למעלה פ"ד הערה 75, ופ"ח הערה 144].

<> הלשון "נחרבו מן משה" הוא קצת תמוה, שהיה לו לומר "נחרבו מחמת משה", או "על ידי משה". ובכת"י [תט.] כתב "נדחו מן משה", וזה ניחא יותר. ואודות שהאומות נחרבות ע"י הנבדל, כן ביאר בתפארת ישראל פל"א [תסח.] שלכך האומות מתו כאשר שמעו את קול ה' בהר סיני [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכא], וכלשונו: "כי איך יתחבר קול אלקים חיים אל אומות העולם מכחישי ה', שהם חומריים". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיג.] כתב: "ואמר אחריו [במדבר כד, ח] 'אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו'. כי מפני שהשם יתברך הוציא אותם ממצרים, יש לישראל מעלה אלקית לגמרי, כאשר השם יתברך הוא לאלקיהם. וזה 'אל מוציאו ממצרים', ולכך 'יאכל גוים צריו ועצמותיהם יגרם וחציו ימחץ'. מפני שהנבדל מכלה ואוכל את הדבר החמרי, שהוא מתנגד אליו, עד שאין מציאות לדבר החמרי אצל הנבדל. ולכך אמר 'אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו'... שהוא יאכל צריו, מצד שהנבדל הוא אוכל מתנגד שלו, הוא החמרי, עד שיהיה מבטל אותם לגמרי, ולא יהיו נמצאים" [ראה להלן פ"מ הערה 109]. ולמעלה פ"ח [שצב:] כתב: "ערך ויחוס האומות אל אברהם, כמו ערך הבעלי חיים שאינם מדברים אל הצורה השלימה, היא צורת האדם". ולכך מובן היטב דבריו בדר"ח פ"ה מ"ג [פג:], שכתב שם: "השם יתברך מאבד האומות מפני אברהם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקכט:] כתב: "אמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פט:], אמר רבי אבהו, 'הר חורב' שמו, שממנו ירד חורבן לאומות העולם. וביאור זה, כי כאשר בחר בישראל, שוב נחרבו שאר אומות, שנאמר [ירמיה נ, יב] 'אחרית גוים מדבר ציה וגו'', שאינם נחשבים לדבר" [הובא למעלה פ"ו הערה 16, וראה להלן פכ"ג הערה 48]. הרי שהפסוק "אחרית גוים מדבר ציה וערבה" שהובא בגבורות כאן, הוא הפסוק שהביא בבאר הגולה להורות שבמתן תורה נחרבו אומות העולם, וכמבואר שם הערה 1261.

<> בכת"י [תט.] הוסיף כאן: "לפי שהנבדל דוחה ומחריב את הנמצאות החומריים, לכן ראוי שיהיה נמצא מעלת משה במקום שהוא חרב מן הגשמים וענינים השפלים כלם". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצט.] הביא מאמר חכמים [נדרים ז:] "כל מקום שהזכרת השם מצויה, שם עניות מצויה", וכתב לבאר: "כי העושר הוא ברכה של קניני עולם הזה, וכבר בארנו בחבור גבורות ה' בכמה מקומות [כמובא בתחילת הערה 111] כי הדברים אשר הם שייכים לעולם הגשמי הם בורחים ומתרחקים מן הדברים העליונים הנבדלים. ולכך נתנה התורה במדבר, ששם הכל חרב, ולא נמצא דבר במדבר, רק היא עניה וחסירה מכל... ולפיכך המזכיר שם שמים, הרי זה הוא מחרים ומאבד ממנו ברכה של עולם הזה, שלא יתחברו ביחד הדברים הנבדלים והדברים אשר הם ראויים אל העולם הזה. ואין דבר יותר קדוש משמו יתברך, ולכך עניות מצויה עם הזכרת שם שמים" [ראה להלן פ"מ הערה 109].

<> "דבר אחר, 'וינהג את הצאן אחר המדבר' [שמות ג, א], בישרו שישראל הקרויים 'צאן' ימותו במדבר" [לשון המדרש שמו"ר ב, ד, והובא למעלה לפני ציון 110].

<> כמו שמבאר והולך, ומשה הוא מכלל "יוצאי מצרים", ולכך "ראוי שיהיה במדבר".

<> פירוש - ראוי שיהיו שני דורות [ולא דור אחד] לשני הדברים הבאים; יציאת מצרים לדור אחד, והכניסה לארץ ישראל לדור שני, וכמו שמבאר. וכהקדמה לדבריו כאן נביא את דבריו בח"א לסוטה לד: [ב, סח:], שביאר שם מדוע יוצאי מצרים לא נכנסו לארץ, וז"ל: "ויש לך להבין כי ראוי שלא יבואו לארץ יוצאי מצרים שהיו יותר מבני עשרים [במדבר יד, כט]. ודבר זה מפני כי היו רחוקים מן הארץ, והיה הארץ נגדם, מפני כי הארץ יש לה ברכה טבעית, ויוצאי מצרים הכל היה שלא בטבע, כי אם על ידי נסים. ומי שכל ענינו על ידי נסים, וכל הנהגתו על ידי נסים, מתנגד אל הטבע. ולכך היו יוצאי מצרים מוציאים דבה על הארץ [במדבר יג, לב], שאין הנהגת יוצאי מצרים כמו הנהגת באי הארץ מטעם אשר אמרנו... ולכך היו מוציאים המרגלים דבה על הארץ, שהיו מוכנים להתנגד לארץ לגמרי, כי ההנהגה שהיו מתנהגים דור המדבר אינו כמו הנהגה שהיו מתנהגים באי הארץ". אך יש להבין, שבעקבות חטא המרגלים נאמר [במדבר יד, כב-כג] "כי כל האנשים הרואים את כבודי ואת אותותי אשר עשיתי במצרים ובמדבר וגו' אם יראו את הארץ אשר נשבעתי לאבותם וכל מנאצי לא יראוה". ואם האותות שנעשו במצרים ובמדבר הם שהביאו את דור המדבר להתנגד לארץ, כיצד הקב"ה מזכיר את האותות כטעם לעונש, הרי האותות האלו הם שהביאו למיאונם בארץ. וראה להלן סוף הערה 122.

<> פירוש - יציאת מצרים לא היתה טבעית כלל.

<> כמו שנאמר בתורה הרבה פעמים. וכגון [דברים ד, לד] "או הנסה אלקים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי במסות באותות ובמופתים ובמלחמה וביד חזקה ובזרוע נטויה ובמוראים גדולים ככל אשר עשה לכם ה' אלקיכם במצרים לעיניך". ונאמר [דברים ז, יט] "המסות הגדולות אשר ראו עיניך והאותות והמופתים והיד החזקה והזרוע הנטויה אשר הוצאך ה' אל'יך וגו'". ונאמר [דברים יא, ג-ד] "ואת אותותיו ואת מעשיו אשר עשה בתוך מצרים לפרעה מלך מצרים ולכל ארצו ואשר עשה לחיל מצרים לסוסיו ולרכבו אשר הציף את מי ים סוף על פניהם ברדפם אחריכם ויאבדם ה' עד היום הזה". ונאמר [דברים לד, י-יא] "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים לכל האותות והמופתים אשר שלחו ה' לעשות בארץ מצרים לפרעה ולכל עבדיו ולכל ארצו". ואודות שהנסים שהתרחשו ביצ"מ שייכים בעצם ליצ"מ, כן כתב להלן פל"ה [לאחר ציון 8], וז"ל: "לפי שישראל יצאו במדריגת קדושה אלקית שאין שייך בה זמן, שהרי יצאו על ידי אותות ומופתים... היו נגאלים באותות ובמופתים, ומי שהוא בעל חומר גשמי אין ראוי לזה, כי האותות והמופתים מורה שהוא דבק בהשם יתברך, אשר הוא נבדל מן הטבע". ולהלן ר"פ לט כתב: "כי ביציאת מצרים עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות, מורים לך כי שם ה', הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות, השם הזה נקרא עליהם, שמפני שהשם הקדוש נקרא עליהם, לכך עשה עמהם נפלאות... כי שם הגדול והקדוש נקרא עליהם, שהרי עשה עמהם נפלאות". ולהלן פמ"ז כתב: "ביציאת מצרים רצה השם יתברך להקנות להם כל אמונות אמיתיות, שזהו עיקר המופתים שעשה הקב"ה במצרים, כדי שיאמינו כל אמונות אמיתיות". ובנצח ישראל פ"ב [כה:] כתב: "כי [הקב"ה] הוציאם באותות ובמופתים עד שנעשו עבדים קנוים לו". וראה למעלה פ"ט [תנח:], ושם הערה 94, להלן פל"ד הערה 16, פל"ה הערה 23, ופל"ט הערות 4, 6.

<> דברים ז, א "כי יביאך ה' אלקיך אל הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה ונשל גוים רבים מפניך החתי והגרגשי והאמורי והכנעני והפרזי והחוי והיבוסי שבעה גוים רבים ועצומים ממך". ורומז לכך שהואיל והארץ היא של שבע אומות, לכך נתינתה היא על פי מהלך של טבע ומנהגו של עולם, כי הגוים הם אנשי טבע, וכן מספר שבע מורה על טבע. ושתי נקודות אלו מבוארות בתפארת ישראל פ"א [לו:], וז"ל: "ומפני כי עכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך הם שבעים אומות, כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית, וכנגד שבעת ימי עולם הטבע היו שבעים אומות, כנגד כל יום עשרה... ועכו"ם לפי מעלתם נתן להם ז' מצות [סנהדרין נו:], שהם שבע מצות בני נח" [ראה להלן פכ"ו הערה 78]. ועוד אודות שמספר שבע מורה על טבע, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בנצח ישראל פי"ט [תכח:] כתב: "כי שלימות של העולם הזה אינו רק עד ז', כי העולם הזה הוא עולם הטבע, שנברא בשבעת ימי בראשית". ובח"א לסנהדרין צו: [ג, רד.] כתב: "העולם הזה מיוסד על מספר שבעה, הם שבעת ימי בראשית". ובדרשת שבת תשובה [פב:] כתב: "כי שבעה ימים הם ימי טבע, שהיא גשמית, שהם נגד שבעת ימי בראשית שברא הקב"ה את הטבע הגשמית". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ב [מח:], שם פי"ט [רפח:], ח"א לשבת כא: [א, ה.], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], ח"א לסוטה יב. [ב, נב:], ח"א לגיטין נז. [ב, קטו:], ח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד.], ח"א לע"ז [ד, לג.], ועוד. וראה להלן פל"ט הערה 132. ובספר אפיקי מים למו"ר שליט"א, פסח, ענין ח, מבואר שארץ ישראל היא "נחלת גוים" [תהלים קיא, ו], ומחמת כן היא מונהגת בהנהגת הטבע, וכלשונו שם [עמוד נח]: "ידוע שארץ ישראל החיות היא בנסים נסתרים, לעומת קיומם במדבר... וזהו 'לתת להם נחלת גוים', רצה לומר ארץ ישראל, ששם מתוקן מהלך הטבע".

<> דברים אלו מבוארים היטב בדרוש על התורה [כ.], וז"ל: "כל מעלתם [של ישראל] לא קנו כי אם במדבר. ואמר הכתוב [דברים לב, י] 'ימצאהו בארץ מדבר וגו' יסובבנהו יבוננהו יצרנהו כאישון עינו'. רצה לומר כי מצא ישראל שהם בארץ מדבר, כלומר מסולקים מהדברים הגופניים והגשמיים כמו המדבר, לכן 'יסובבנהו' בענני כבודו, והשרה שכינתו עמהם. וגם 'יבוננהו' בתתו להם הבינה, היא התורה השכלית, שכתוב בה [משלי ח, יד] 'אני בינה לי גבורה'. שמפני היותם במדבר מסולקים מתאוות הגוף, נתן להם אלה הדברים הקדושים הנבדלים מהגשם. ובמדרש [מביא המדרש שהביא למעלה (לאחר ציון 63) שהדברים הנבדלים ניתנו במדבר]... רצו בזה כמו שאמרנו, כי במדבר שאין שם תענוגי הגוף, שם קבלו כל המעלות כולם, לא בארץ ישראל שנשתבחה בחטה ושעורה גפן תאנה ורמון [דברים ח, ח], וכל הדברים הגופניים. ולכך נתנו להם עשרה מתנות טובות במדבר, אשר כלם דברים בלתי גופניים. אם תורה, כהונה, לויה, ומלכות, משכן, שכינה, הם דברים קדושים עליונים כלם. אם המן כתיב בו [תהלים עח, כה] 'לחם אבירים', שנבלע באיברים [יומא עה:], והוא מזון רוחני. והבאר, שהיה מקור מתברך בברכה נסיית על ידי נס. וכן השליו הנקרא 'עוף השמים' [בראשית א, ל], לא מן הארץ" [הובא למעלה הערה 76]. @**ויש להעיר**^ מדברי חכמים [ברכות ד.] "תניא, 'עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית' [שמות טו, טז], 'עד יעבור עמך ה'' זו ביאה ראשונה ["שבאו בימי יהושע" (רש"י שם)], 'עד יעבור עם זו קנית' זו ביאה שנייה ["כשעלו מגלות בבל בימי עזרא" (רש"י שם)]. מכאן אמרו חכמים ראוים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא, כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון, אלא שגרם החטא". הרי הכניסה לא"י בימי יהושע נעשתה על ידי נס, ואילו כאן כתב ש"נתינת הארץ [היתה] כמנהגו של עולם", ולא על ידי נס. ואולי לא יקשה לפי מה שפירש רש"י שם "ראויים היו ליעשות להם נס - לבוא ביד רמה. אלא שגרם החטא - ולא הלכו אלא ברשות כורש". הרי ה"נס" שהיה בימי יהושע הוא שבאו ביד רמה ללא תלות באומות העולם, אך לא היו אז נסים החורגים מטבעו ומנהגו של עולם. אך עדיין קצת קשה שנאמר [דברים יא, לא] "כי אתם עוברים את הירדן לבוא לרשת את הארץ וגו'", ופירש רש"י שם "נסים של ירדן יהיו סימן בידכם שתבואו ותירשו את הארץ". ואם נתינת הארץ נעשית כמנהגו של עולם, כיצד נסים של ירדן הם הסימן לכך. ויש לעיין בזה.

<> פירוש - אי אפשר שאותו הדור עצמו יהיה שייך לשתי מעלות מחולקות; הנהגה נסית [יצ"מ] והנהגה טבעית [הכניסה לא"י]. לכך יש לפצל זאת לשני דורות; דור של יוצאי מצרים, ודור של באי הארץ. ואודות שאי אפשר שדבר אחד יהיה שייך לשני דברים מחולקים, כן כתב בנצח ישראל פט"ו [שנח:], וז"ל: "וזה כי כל דבר שהוא בעולם הזה, שהוא עולם גשמי, אין לו שייכות אל הנבדל מן הגשמי, מפני שחלקו בעולם הגשמי בלבד, ואין דבר אחד שייך לשני דברים שהם מחולקים. כי העולם הזה הגשמי מחולק ונבדל מן עולם הבלתי גשמי... ולכך מאחר שהדבר ברור אצלנו כי לישראל מיוחד הבלתי גשמי, איך נאמר שיהיה עיקר חלקם בעולם הזה, עד שיהיו ישראל ברוב הזמן בעולם הזה בממשלה ובגדולה. ומי שישאל דבר זה, לא ידע בנמצאים ובמדריגתם, וההבדל שלהם מה שהוא שייך לנמצאים". ושם פי"ז [שפב:] כתב: "כי אין זמן אחד לשני דברים אשר הם מחולקים והם הפכים". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשכב.] כתב: "כי אי אפשר שיהיה חבור גמור לשני דברים מחולקים, שאם כן יהיו שני דברים ענין אחד, ודבר זה מבואר לכל מי שיש בו חכמה ומדע כי דבר זה אי אפשר". ושם פס"ב [תתקעב:] כתב "לא תמצא דבר אחד שהוא טוב לשני דברים מתחלפים". וראה למעלה הערה 75, ולהלן פ"מ הערה 74. @**ואם תאמר**^, הרי הדור של יוצאי מצרים לא נכנס לארץ מחמת חטא המרגלים, אך לולא החטא היו נכנסים לארץ, ואז הכניסה לארץ היתה נעשית בחדא מחתא עם יציאת מצרים, וכמו שכתב בנצח ישראל פ"ח [רט:], ויובא בהמשך ההערה. ואילו כאן מבאר שמן הנמנע הוא שדור יוצאי מצרים יכנס לארץ, ומשמע אף ללא חטא המרגלים [שהרי לא הזכיר כאן כלל חטא המרגלים]. ויש לומר, שלולא חטא המרגלים אף הכניסה לארץ היתה אמורה להעשות בדרך נס, וכפי שכתב רש"י [דברים א, ח] "בואו ורשו - אין מערער בדבר, ואינכם צריכים למלחמה. אילו לא שלחו מרגלים, לא היו צריכין לכלי זיין". הרי שלולא חטא המרגלים היו ישראל נכנסים לארץ ישראל באופן שהוא למעלה מן הטבע, וללא צורך במלחמות, אך על ידי חטא המרגלים ישראל מסרו עצמם אל הטבע, ובכך גופא הביאו על עצמם את הצורך לכבוש את הארץ במהלך של טבע על ידי מלחמה וכלי זיין [ראה דר"ח פ"ג הערה 672]. וצרף לכאן שקודם לכן כתב רש"י [דברים א, ב] "אחד עשר יום מחורב - אמר להם משה, ראו מה שגרמתם [ע"י חטא המרגלים], אין לכם דרך קצרה מחורב לקדש ברנע כדרך הר שעיר, ואף הוא מהלך אחד עשר יום, ואתם הלכתם אותו בשלשה ימים... כל אותו הדרך, וכל כך היתה שכינה מתלבטת בשבילכם למהר ביאתכם לארץ. ובשביל שקלקלתם, הסב אתכם סביבות הר שעיר ארבעים שנה". לאמור שלולא חטא המרגלים היה החפזון של מצרים [דברים טז, ג] חל גם על כניסתם לארץ ישראל, וכשם שיצאו ממצרים בחפזון, כך היו נכנסים לארץ בחפזון. אך לאחר שקלקלו בחטא המרגלים, נתפרדה החבילה, ויצ"מ לחוד [בחפזון] וכניסה לא"י לחוד [ארבעים שנה]. נמצא שדבריו כאן נאמרים לאחר שנקבע שהכניסה לא"י תיעשה על פי הטבע, ולכך מוכרח הוא שדור יוצאי מצרים לא יכנסו לארץ [ראה נצח ישראל פ"ח הערה 78, ושם פט"ו הערה 30]. @**ואם תאמר**^, הרי סוף סוף ארץ ישראל היא ארץ של שבעה עמים, ומספר שבע מורה על הנהגה טבעית שיש בא"י [כמבואר למעלה הערה 120], וכיצד לולא חטא המרגלים היתה אמורה להיות בא"י הנהגה נסית, דתיקשי לך הסימן של שבעת העמים לאן נעלם. ויש לומר, שעשרה עמים הובטחו לאברהם בברית בין הבתרים [בראשית טו, יט-כא]. ורש"י שם [פסוק יט] כתב "את הקיני - עשר אומות יש כאן, ולא נתן להם אלא שבעה גוים. והשלשה, אדום ומואב ועמון, והם קיני קניזי וקדמוני, עתידים להיות ירושה לעתיד, שנאמר [ישעיה יא, יד] 'אדום ומואב משלוח ידם ובני עמון משמעתם'". ולולא חטא המרגלים היו ישראל כובשים עשרה עמים, ולא רק שבעה עמים. והמקור להא מילתא חדתא הוא הגר"א באדרת אליהו [דברים א, ז], שכתב: "הקב"ה נתן לאברהם אבינו עשרה אומות, והשלשה הם קיני וקנזי וקדמוני, והם עמון ומואב ואדום. וקודם שחטאו במרגלים ניתנו לישראל, אבל כשחטאו במרגלים נצטוו שלא ליגע בהם עד לעתיד לבוא". ובפירוש הגר"א לדהי"א [א, יג] כתב: "כשחטאו ישראל במרגלים נאמר להם בעשו ועמון ומואב 'כי לא אתן לכם' [דברים ב, פסוקים ט, יט]. לכן בואתחנן נאמר [דברים ז, א] רק ארץ שבעה עממין". וכן כתב בדרשות בית דוד [לבעל נחלת דוד], דרוש יב, עמוד תל, ובנזר הקודש על ב"ר מד, כג [רכה.]. [אמנם ק"ק שכבר בתחילת דיבור ה' עם משה בסנה הוזכרו רק ששה עמים, שנאמר (שמות ג, ח) "וארד להצילו מיד מצרים ולהעלתו מן הארץ ההיא אל ארץ טובה ורחבה אל ארץ זבת חלב ודבש אל מקום הכנעני והחתי והאמורי והפרזי והחוי והיבוסי", וזה היה הרבה לפני חטא המרגלים. ואולי יש ליישב על פי הרמב"ן (שם), שכתב: "יזכיר בכאן ששה עממים, ויניח השביעי, אולי לא היתה ארצו זבת חלב ודבש כאלה". וכך אולי ניתן ליישב מדוע לא הזכיר גם קיני קנזי וקדמוני]. ומספר עשרה מורה על קדושה, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מ"א [יג:], וז"ל: "יש לך לדעת כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות [אבות פ"ה מ"א], ולא במאמר אחד, מורה שהעולם הזה יש לו מעלה עליונה, והשם יתברך שכינתו בעולם הזה, ומורה על זה מספר עשרה, כי השכינה עם עשרה תמיד, ולא פחות מעשרה... שמזה תדע מה שמספר עשרה מקבל כבוד השכינה, כי עשרה יש בהם קדושה. ולפיכך אם נברא העולם במאמר אחד, לא היה אל העולם המדריגה העליונה הזאת. אבל עתה שהעולם נברא בעשרה מאמרות, יש אל העולם המדריגה העליונה הקדושה... שמספר עשרה שייך לכל דבר שיש לו מעלה קדושה, לכך השכינה עם מספר זה" [הובא למעלה פ"כ הערה 94]. @**ועדיין קשה**^, הרי בח"א לסוטה לד: [ב, סח:] ביאר שיוצאי מצרים לא נכנסו לארץ משום ש"ראוי שלא יבואו לארץ יוצאי מצרים... מפני כי היו רחוקים מן הארץ, והיה הארץ נגדם, מפני כי הארץ יש לה ברכה טבעית, ויוצאי מצרים הכל היה שלא בטבע, כי אם על ידי נסים. ומי שכל ענינו על ידי נסים, וכל הנהגתו על ידי נסים, מתנגד אל הטבע" [הובא למעלה הערה 117]. אך לפי המתבאר כאן עולה שאם לא היו שולחים מרגלים היתה בארץ הנהגה נסית, והיו כובשים את הארץ ללא כלי זיין, ומדוע מיאנו בארץ עוד לפני שליחת המרגלים. ואולי אפשר לומר, שמאז ומעולם היתה בארץ ישראל הנהגה טבעית, וכמו שאמרו חכמים [ב"ר לט, ח] "בשעה שהיה אברהם מהלך בארם נהרים ובארם נחור, ראה אותן אוכלים ושותים ופוחזים. אמר, הלואי לא יהא לי חלק בארץ הזאת. וכיון שהגיע לסולמה של צור, ראה אותן עסוקין בניכוש בשעת הניכוש, בעידור בשעת העידור. אמר, הלואי יהא חלקי בארץ הזאת. אמר לו הקב"ה [בראשית טו, יח] 'לזרעך אתן את הארץ הזאת'". ומטעם זה היו יוצאי מצרים מתנגדים לארץ ישראל, כי "מי שכל ענינו על ידי נסים, וכל הנהגתו על ידי נסים, מתנגד אל הטבע". אך טעותם של יוצאי מצרים היתה שלא ידעו שהואיל והכניסה לארץ תיעשה בחדא מחתא עם יצ"מ, לכך אם לא היו שולחים מרגלים היתה ההנהגה של א"י מתהפכת להנהגה נסית, וכהמשך להנהגת יצ"מ. והמקור לכאורה לומר כך הם דבריו בנצח ישראל פ"ח [רט:], שכתב בזה"ל: "וקאמר [תענית כח:] בט' באב בכו בכיה של חנם, והקב"ה קבע אותם בכיה לדורות. ענין זה עמוק מאוד מאוד, כי כאשר הוציאם מארץ מצרים, הוציאם על מנת לתת להם הארץ. ואילו באו אותם שיצאו ממצרים אל הארץ, היו עומדים שם לעולם בארץ... היה מעשה אחד היציאה ממצרים והכניסה לארץ. כי השם יתברך הוציאנו ממצרים להכניס אותנו אל הארץ, [ו]כשם שהיציאה היא מקוימת נצחית, כך היה נצחי ביאתם אל הארץ, ולא היה בטול לעולם. ובשביל שבכו בכיה של חנם, ולא רצו לכנוס לארץ, ונשבע הקב"ה שלא יביא אותו דור אל הארץ [במדבר יד, כא-כג], רק דור אחר, ואז היה נחלק היציאה ממצרים מן הביאה אל הארץ, ולא היה מעשה אחד. ודוקא היציאה היא נצחית... שהיתה על ידי נסים ונפלאות יוצאים ממנהגו של עולם, לכך היא נצחית. ולא כן ביאתם אל הארץ, ודבר זה יש לו בטול והפסק" [הובא בחלקו למעלה הערה 91]. הרי שכתב ש"אם באו אותם שיצאו ממצרים אל הארץ, היו עומדים שם לעולם בארץ". ונצחיות היציאה [שבאה מחמת הנסים] היתה חלה גם על הכניסה. ובעל כרחך שאף הכניסה לארץ היתה נעשית על ידי נסים, וכמו שפירש רש"י [דברים א, ח], שהיו נכנסים לארץ ללא מלחמה וכלי זיין. @**ואם כנים הדברים**^, יתיישב מה שהוקשה למעלה בהערה 117, שדוקא בעקבות חטא המרגלים נאמר [במדבר יד, כב-כג] "כי כל האנשים הרואים את כבודי ואת אותותי אשר עשיתי במצרים ובמדבר וגו' אם יראו את הארץ אשר נשבעתי לאבותם וכל מנאצי לא יראוה". ואם האותות שנעשו במצרים ובמדבר הם שהביאו את דור המדבר להתנגד לארץ, כיצד הקב"ה מזכיר את האותות כטעם לעונש, הרי האותות האלו הם שהביאו למיאונם בארץ. אמנם לפי הנ"ל מיושב, שהקב"ה מורה להם שהיו צריכים להבין שההנהגה הנסית של יצ"מ והמדבר היתה נמשכת לא"י, ולכך לא היה להם למאן בארץ מחמת טבעה. וראה להלן פ"מ הערה 76.

<> בכת"י [תט.] סלל לו דרך השונה במקצת מדבריו בנדפס, וז"ל: "לא היו יוצאי מצרים ראוים לזכות בארץ מצד עצמם. כי כל שלימות אינו נקנה בפעם אחת, אלא דרך מדריגה. ולפיכך דור אשר יצאו ממצרים לא היו מוכנים לכנוס לארץ. כי אלו ב' דברים; היציאה ממצרים להיות בני חורין הוא מעלה בפני עצמה, ולהחריב שבעה אומות מעלה אחרת גדולה. והשלימות נקנה דרך מעלה, לא בפעם אחת שתי מעלות. לכך דור אשר יצאו ממצרים לא היו מוכנים לכנוס לארץ, שאם כן היה ב' מעלות בפעם אחת. לכך נגלה על משה במדבר, שיהיה רמז שימותו במדבר, ולא יבואו לארץ". ואודות ההדרגתיות הנצרכת במעבר ממדריגה למדריגה, ראה למעלה פי"א הערה 50, להלן פ"ל הערה 34, ופל"ה הערה 44.

גבורות ה', פרק כב עמוד PAGE כד

PAGE קצט

PAGE כד GH25