#**"ויבא אל**= הר האלקים חורבה" (שמות ג, א). במדרש (שמו"ר ב, ד) חמשה שמות יש לו; "הר האלקים", "הר בשן" (תהלים סח, טז), "הר גבנונים" (שם), "הר חורב" (שמות לג, ו), "הר סיני" (שמות יט, יא). "הר האלקים", ששם קבלו ישראל מלכותו. "הר בשן", שכל מה שישראל אוכלים בשיניהם בזכות התורה שנתנה בהר, שנאמר (ויקרא כו, ג) "אם בחקתי וגו'". "הר גבנונים", שנקי מכל מום כגבינה. "הר חורב", שממנו נטלו בית דין רשות להרוג בחרב. ורבי שמואל בר נחמן אמר, שמשם נטלו אומות העולם\* גזר דין שלהם להיות חריבים, שנאמר (ישעיה ס, יב) "והגוים חרוב יחרבו". "הר סיני", שממנו ירדה שנאה לאומות העולם, עד כאן.

#**ביאור זה**=, כי נתינת תורה לישראל מעלה עליונה למקבלים. וכאשר זכו ישראל למעלה הזאת, שקבלו התורה האלקית, והאומות שאינם ראוים למעלה הזאת, אין ספק כי יקבלו על ידי זה ריחוק ושנאה, שכיון שניתנה התורה, והיה סדר המציאות נותן שתהא תורה, שהיא סדר אלקים בעולם, מי שלא נמצא בו דבר זה, מרוחק מן השם יתברך. מפני זה ההר הזה ששם קבלו התורה, גורם הטוב למי שקבלו\* התורה, והפך זה לאותם שאין להם תורה. ולפיכך היה להר הזה חמשה שמות.

#**השם הראשון**= מורה ששם קבלו התורה, ונעשה הקב"ה להם לאלקים, וקבלת מלכותו הוא ענין ראשון לזה. ומאחר שקבלו מלכותו, נמשך אחר זה שני שמות המורים על הטוב שיהיה אל המקבלים והמקיימים התורה, ושני שמות אשר ימשכו לאשר אין להם שלימות התורה.

#**והטוב נכלל**= בשני דברים; הטוב בעצמו, והמשך הטוב שיהיה נצחי\*. והשם הראשון מאלו שני שמות (-ה-)מורה על הטוב שיקבלו שומרי התורה, ולפיכך נקרא "הר בשן", שכל מה שאוכלים בשניהם בשביל התורה. השם השני מורה על הנצחית שיש לישראל, ולפיכך נקרא ההר הזה "גבנונים", שנקי מכל מום כגבינה, ובעבור שהוא נקי ואין בו מום, ישראל שקבלו התורה אין בהם מום. ודבר שאין בו מום וחסרון הוא מקוים לנצח, שכל הפסד שמגיע אל דבר לא יגיע רק מפני מום וחסרון, אבל לדבר שאין לו מום יש לו קיום נצחי. נמצא שני שמות המורים על הטוב; האחד, הטוב שיקבלו. השני מורה על הנצחית. ואלו שני דברים נזכרים בתורה תמיד על מעלת התורה "למען ייטב לך" (דברים כב, ז), דזהו\* הטובה שיקבלו, "והארכת ימים" (שם) הוא הנצחית. כי כאשר הטוב הוא נצחי הוא טוב בכל, כי אם אינו נצחי אין טובתו נחשב.

#**השנים האחרים**= מורים הפך זה, אשר משמאילים כמו האומות\*, ראוים שיחרבו ולא יהיה קיום להם, ודבר זה הפך "והארכת ימים". ומי שאמר (שמו"ר ב, ד) "שמשם נטלו בית דין רשות להרוג בחרב", הוא גם כן ענין זה, [ד]העובר התורה יש להם רשות לבית דין לאבדו. כלל הדבר, שם "חורב" כי המשמאילים בתורה סוף שיאבדו. "הר סיני", על שם הריחוק והשנאה שיש לאותם שאין להם מעלה זאת, ואין טוב להם כלל, רק רע, אף בזמן אשר הם נמצאים. וכמו שהשם יתברך מביא הטוב לישראל בשביל אהבה, כך תבא רעה לאומות בשביל שנאה. ולא קראו 'הר רע' חס ושלום, כי אין רע יורד מלמעלה. רק שהשם יתברך שונא אותם, והם נעזבים, ובאה עליהם הרעה. כך הוא פירוש המאמר, ויש לך להבין אלו דברים.

#**ובפרק רבי עקיבא**= (שבת פט:), שם אמרו בשם רבי אבהו בענין אחר; "הר סיני" שמו, ולמה נקרא שמו "הר חורב", שירדה חורבה לאומות העולם עליו. בארו זה כי להר סיני שתי שמות בלבד; האחד שם העצמי, והשני, מה שנתחייב מן העצם, כי אין עצם שלא נתחייב המנו\* דבר. ולפיכך נקרא לו שני שמות; האחד מורה על עצמותו, והשני מה שמתחייב ממנו. וכאן המתחייב הוא חורבן האומות, לא הטובה שהגיע לנו, כי לא בא לנו הטובה על ההר, רק כאשר יקיימו ישראל התורה, וזה לא היה על ההר. אבל לאומות העולם, מיד שלא רצו לקבל התורה (ע"ז ב:) היה זה חורבן לאומות, כי בהתחדש המעלה הזאת, היא נתינת התורה לישראל, קבלו האומות גזר דין שלהם.

#**"וירא מלאך ה'"**= (שמות ג, ב), רבי יוחנן אמר, זה מיכאל. ורבי חנינא אמר, זה גבריאל (שמו"ר ב, ה). טעם מחלוקת החכמים, כי מפני שאמר אחר כך (שמות ג, ד) "וירא ה' כי סר לראות", שמזה מוכיח שהיתה שם השכינה, ולפיכך יש לומר שהיה זה מיכאל, כי הוא הראשון לשכינה, כמו שאמרו במסכת ברכות (ד:) גדול מה שנאמר במיכאל ממה שנאמר בגבריאל; דאילו במיכאל נאמר (ישעיה ו, ו) "ויעף אלי אחד מן השרפים", ואילו בגבריאל נאמר (דניאל ט, כא) "והאיש גבריאל וגו' מועף ביעף". רמזו בזה כי מיכאל גדול מגבריאל, שהוא עושה שליחותו באחת, ואילו גבריאל בשתים. ולפיכך סובר, שכאן כיון שהיתה השכינה שם, בודאי מיכאל, שהוא המלאך היותר גדול, היה שם\*.

#**ורבי חנינא**= סובר כי היה גבריאל, כי הדבור הזה היה במדבר באש בסנה. וכבר אמרנו לך למעלה שהיה הדבור הזה במדת הדין, שרוצה לקיים השבועה של בין הבתרים. ולפיכך היה גבריאל, המלאך הממונה על הדין.

#**ומה שנראה**= המלאך אל משה, ולא נראה אליו השכינה מיד, ואף על גב שהיתה השכינה שם, מפני כי דבר זה לא היה רק שיהיה משה רואה המראה הזה ויסור לשם (שמות ג, ג), ואין זה רק הכנה שעל ידו יבא לשם. ולפיכך דבר זה אינו ראוי שיהיה על ידי השם יתברך, דבר שהוא הכנה בלבד, והיה זה על ידי מלאך השכינה, דבר זה שהוא תשמיש בלבד.

#**"בלבת אש**= מתוך הסנה" (שמות ג, ב), מתוך שני חלקים של סנה ולמעלה, כשם שהלב נתון משני חלקים ולמעלה (שמו"ר ב, ה). ביאור הדבר, כי השליש העליון הוא יותר בקדושה, כמו הלב באדם, שהוא בחלק שלישי ולמעלה. וכן האוהל מועד היה שלשים אמה מן המזרח למערב (רש"י שמות כו, ה), עשר אמות האחרונות היה קדש הקדשים (רש"י שם פסוק לא). לכך מצות המזוזה אחר שני שלישים (מנחות לג.). והטעם ידוע, כי השליש הוא הקדוש יותר והנבחר, שכל דבר אשר נבחר ונברר, נברר המעט מן הרב. ולכך השליש הוא נבחר לקדושה, שהוא המעוט, לכך היה המלאך נראה בשליש העליון.

#**"מתוך הסנה"**= (שמות ג, ד), פירשו רז"ל במדרש שמות רבה, אמר רבי יונה, היינו הוא דכתיב (שיה"ש ה, ב) "פתחי אחותי רעיתי תמתי", מה התאומים (-הזה-) [הללו], שאם אחד חש בראשו חבירו מרגיש, כך אמר הקב"ה (תהלים צא, טו) "עמו אנכי בצרה", ונאמר (ישעיה סג, ט) "בכל צרתם לו צר". בארו בזה דבר עמוק מאוד, כי נקרא ישראל "תמתי" לענין נפלא, מפני כי הוא יתברך העלה, וישראל הם בניו עלולים, ומצד שהעלה והעלול מצטרפים יחד, זה האחות והתמות יחד, שכל דבר שיש לו הצטרפות, כגון זה שישראל נקראים "בנים" אל השם יתברך (דברים יד, א), שהוא העלה להם, ומפני כך יש בהם התמות והאחות, כאשר לא נקח הדבר רק מצד התחברות יחד.

#**ובמדרש חזית**=\* בשיר השירים רבה (ג, יא), שאל רבי שמעון בן יוחאי את רבי אליעזר בן\* רבי יוסי, אפשר ששמעת מאביך מהו (שיה"ש ג, יא) "בעטרה שעטרה לו אמו". אמר לו הן. אמר לו האיך, אמר לו, משל למלך שהיה לו בת יחידה, והיה מחבבה ביותר\* עד שקרא לה 'אמי\*'. כך מתחלה חבב הקב"ה את ישראל קרא לה "בתי", היינו הוא דכתיב (תהלים מה, יא) "שמעי בת וראי". ולא זז מחבבן עד שקראן "אחותי", שנאמר (שיה"ש ה, ב) "פתחי לי אחותי רעיתי"\*. לא זז מחבבה\* עד שקרא לה "אמי", דכתיב (ישעיה נא, ד) "הקשיבה עמי ולאומי", "לאמי" כתיב. עמד רבי שמעון בן יוחאי ונשקו על ראשו, אמר, אלמלא לא באתי אלא לשמוע דבר זה, דייני\*, עד כאן\*.

#**בארו**= שהשם יתברך מחבב את ישראל באלו שלשה כנוים, שהרי הם עלולים ממנו יתברך, דכתיב (דברים לב, ו) "הלא הוא אביך קנך וגו'", שהוא יתברך נקרא עלה בפרט לישראל. ולפיכך קראם "בת", רצה לומר שישראל הם עלולים אל השם יתברך. 'ולא זז מחבבה עד שקראם "אחותי"', בבחינה זאת שהעלה והעלול מתחברים יחד. נמצא כי ישראל הם בת לו בבחינה שהוא עלה להם, והם עלולים ממנו. וכאשר נקח הדבר כי העלה והעלול מצטרפים יחד ומתחברים יחד, נקראו ישראל "אחותי". וכאשר הבחינה הוא מצד זה כי אי אפשר להיות בלא ישראל, לפי שהם עלולים, כביכול העלה צריך אל העלול, שאין עלה בלא עלול, ומאחר שהוא יתברך עלת וסבת הכל, אי אפשר מבלתי העלול, שהם ישראל. ודבר שאי אפשר להיות בלא דבר אחר, הרי אותו דבר כאילו היה סבה לו, רצה\* לומר בבחינה זאת. ולפיכך קרא ישראל "אֵם", מאחר שאי אפשר לעלה להיות בלא העלול, הרי כאן העלול סבה לעלה בבחינה זאת, שלכל עלה צריך שיהיה לו עלול, ודבר שהוא צריך אל דבר\*, אותו דבר כאילו היה סבה לו. ולפיכך אמר שכל כך חבבה עד שקראם "אֵם". והבן דברים אלו מאוד, והוא פירוש המאמר הזה באמת בלי ספק. והדברים אשר רמז הרמב"ן ז"ל בפירוש התורה בפרשת חיי שרה (בראשית כד, א), אין ענין לזה המאמר כלל. ולפיכך כאשר היו ישראל בצרה, שייך לומר "עמו אנכי בצרה" באופן זה גם כן.

#**ואם תשאל**=, איך שייך בו יתברך שהוא בצרה עם ישראל. דע כי רז"ל תמצא בדבריהם הרבה מאוד מענין דבר זה, שאמרו כי הוא יתברך בצרה עם ישראל. ויותר מזה אמרו ז"ל בפרק קמא דחגיגה (ה:) על ענין חורבן הבית; מקום יש להקב"ה ובוכה שם, ומסיק שם בבתי\* גואי איכא בכיה, בבתי בראי ליכא בכיה, עד כאן. והרבה אנשים משתוממים מאוד כאשר יראו דברים כאלו בדברי חכמים, שנראים זרים מאוד.

#**אבל בכל**= אלו דברים אין צד תמיה, שהרי בכתוב תמצא כזה; "ויתעצב אל לבו" (בראשית ו, ו), ונאמר (שופטים י, טז) "ותקצר נפשו בעמל ישראל", והרבה כיוצא בזה. לכך רז"ל לא הרחיקו כל אלו הדברים גם כן. וכל איש החכם ויבין דבר חכמה יוכל להבין כי אלו דברים אין בהם דבר זר. ודבר זה שאמר (שמו"ר ב, ה) שנגלה בסנה על שם (תהלים צא, טו) "עמו אנכי בצרה", אין דבר זה מה שיקשה, כי דברים אלו הם כפי אשר נמצא לנו. ואל יהא ספק, כי המקבלים אי אפשר להם לקבל עצם כבודו יתברך. שאף המלאכים אינם יודעים כבודו, מפני שעצם כבודו אין מציאות שיוכל לקבל אותו. ולפיכך המקבלים מקבלים לפי כחם, לפי ריחוק שלהם שהם רחוקים מן השם יתברך. וכמו שאין לך לומר כי העליונים והתחתונים\* שוים, שהעליונים במה שהם עליונים מקבלים כבודו יתברך, ויותר כבודו עמהם, ממה שהוא בתחתונים. ולפיכך יאמר שהשם יתברך בוכה, וזה לפי המקבל, ובזמן מן הזמנים שנמצא מאתו הבכיה לפי המקבל. ואם שמצד אמתתו יתברך הכל הוד והכל שלימות, מכל מקום יאמר בזה לפי המקבל כמו שאמרנו. שכמו שיש הפרש בין המקבלים עצמם, שאין ספק שאין הכבוד והשלימות בתחתונים כמו בעליונים, וכך נוכל לומר (-שהנמצא-) [ש]בזמן מן הזמנים נמצא בכיה גמורה בתחתונים, שהוא הפך השלימות.

#**ואין זה**= נגד כבוד השם יתברך אם ימצא בנמצאים המקבלים דבר כזה, שהוא מצד המקבלים, שלא ימצא אצלם כבוד ה', עד שימצא בהם בכיה. ורצה לומר שלא נמצא השם יתברך בשלימות כבודו אל המקבלים. שאם ימצא השם יתברך בשלימות כבודו אל המקבלים, יאמר שהוא שמח, כי השמחה היא שלימות למשמח. וכאשר לא ימצא למקבלים בשלימות כבודו, יאמר שהוא מתעצב ושהוא בוכה, כי הבכיה וההתעצבות הוא בלתי שלימות למתעצב ולבוכה.

#**ולפיכך כאשר**= היה בדור המבול, שאז היה בא להפסיד אותם, כתיב (בראשית ו, ו) "ויתעצב אל לבו". ועם כי אצל אמתתו יתברך אין התעצבות, הדבר הזה נאמר כפי המקבל, שהם הנמצאים, שהם מקבלים מדה זאת. כי בשעת המבול לא קבלו הנמצאים רק התעצבות, רצה לומר שלא נמצא השם יתברך להם בשלימות כבודו. כי הוא יתברך מאתו באים פעולות מתחלפות לפי המקבלים. וכאשר העולם בא לקבל ההפסד, אף כי מצד אמיתתו יתברך ויתעלה\* ההוד והשמחה לפניו, הנמצאים קבלו התעצבות. ואל תשמע אל דברי אנשים שפרשו דברים הרבה בזה הענין והאריכו בו, הכל אין דבר ממש, רק זה הדרך הוא דרך אמת שכל אשר נאמר "ויתעצב ה' אל לבו", וכן (שופטים י, טז) "ותקצר נפשו בעמל ישראל", שכך הנמצאים מקבלים מאתו שבענין זה ובתאר\* שהוא קצור נפש. שכל זה רצה לומר שלא בשלימות כבודו יתברך, בענין זה נמצא הוא יתברך אליהם, ומקבלים הנמצאים מאתו יתברך כפי אשר נמצא אליהם.

#**ומה שתרגם**= אונקלס בזה, והרחיק את ההתעצבות וכיוצא בזה מן התארים, לא שעשה זה כדי להרחיק ההתפעלות וכיוצא בזה, אך עשה זה כדי לתרגם דרך כבוד, שאין זה כבודו לומר עליו כך. וזה משפט המתרגם לתרגם הכל דרך כבוד.

#**ולפיכך עתה**= שנגלה למשה, נגלה עליו בסנה, לפי שישראל היו בצרה ובשעבוד, וישראל הם העלולים הראשונים ממנו, מתיחסים אליו יתברך, כמו שהתבאר כמה פעמים. ולפיכך השם יתברך נגלה בעולמו כפי המציאות שיש לישראל, וכפי מדריגת ישראל; ואם ישראל במעלה החשובה והגדולה, אז השם יתברך נאמר עליו כפי שהם ישראל. ואם הם בשפלות, מאחר שהוא יתברך שמו מתיחס אל ישראל, לכך נמצא ונגלה אל\* עולמו כפי מדריגת ישראל.

#**ואמרו**= בפרק קמא דחגיגה (ה:), דאיכא בכיה קמיה, ומוקי לה התם בבתי בראי ליכא בכיה, ובבתי גואי איכא בכיה. ופירוש זה, כי בחורבן קבלו הנמצאים חסרון, מה שהיה חסר הבית הקדוש, וישראל בגלות, וכל זה חסרון בודאי. ולפיכך נמצא השם יתברך אל העולם כפי המקבל, דהיינו שלא בשלימות כבודו יתברך, וזהו הבכיה דאיכא קמיה. מכל מקום לא היה חסרון בעיקר צורת העולם, שהוא נוהג כמנהגו כאשר היה, אף כאשר חרב הבית, [ו]לא היה חסרון רק בדבר שאינו צורת העולם. והיינו דקאמר "בבתי בראי איכא שמחה", כי בתי בראי הוא צורת המציאות, כי צורת הדבר הוא מבחוץ לא מבפנים, ולפיכך בבתי בראי ליכא בכיה. "ובבתי גואי", רצה לומר דבר שאינו צורת המציאות, שם ימצא חסרון אחר החורבן, ואינו בשלימות, ושם ימצא אל הנמצאים שלא בשלימות כבודו. ועיקר דבר זה מבואר בספר באר הגולה, שם הארכנו, כי אין כאן מקום זה\* כלל.

#**וכמו שנאמר**= (בראשית ו, ו) "ויתעצב ה'" בחורבן העולם, מה שהגיע הפסד אל הנמצאים בכלל, כך נאמר "ויתעצב" בחורבן הבית, שאין שמחה, ומכל מקום הכל מפני המקבלים. והבן הדברים הגדולים האלו, ואין ספק בפירוש זה כאשר תבין דברי חכמה. ומי שלא ידע בדברי חכמים מסתפק בפירוש זה, אבל למבין אין ספק בפירוש זה, וברור הוא מאוד.

#**ובשמות רבה**= (ב, ה), שאל גוי אחד את רבי יהושע בן קרחה, מה ראה הקב"ה לדבר עם משה מתוך הסנה. אמר ליה, אילו מתוך חרוב או שקמה כך היית שואל[ני]. אלא להוציאך חלק אי אפשר, ללמדך שאין מקום פנוי בלא שכינה, אפילו סנה. ורצה לומר, כי אדרבא יותר מיוחד הסנה לגלוי השכינה, שהיא בכל מקום, וכאשר נגלה השכינה בסנה, מוכח שאין מקום מיוחד אל השכינה. אבל אם נגלה באילן חשוב, יש לחשוב שמציאות כבודו דוקא באילן חשוב זה. נמצא כי הסנה הוא דבר כולל ביותר, ואינו פרטי, ולכך ראוי שם גלוי שכינה. והבן זה ממה שאמר הכתוב (ישעיה נז, טו) "את דכא ואת שפל רוח אשכון".

#**ורבי אליעזר**= מפרש שם (שמו"ר ב, ה) כי לכך נגלה עליו בסנה, מפני שהיה הגלוי הזה לצורך ישראל כדי לגאול אותם, ולכך היה הגלוי כפי שהיו ישראל באותו זמן. ולפיכך אמר "מה סנה שפל מכל האילנות, כך ישראל ירודים מן כל האומות". וזהו כמו שהתבאר למעלה על שם (תהלים צא, טו) "עמו אנכי בצרה". ואין חלוק, רק שזה מפרש מפני השפלות שהיה לישראל באותה שעה, לא מפני הצרה.

#**ורבי יוסי**= מפרש התם (שמו"ר ב, ה) לכך נגלה עליו בסנה, כי היו ישראל בשעבוד קשה, ואין אילן קשה מן הסנה. רמז בזה כי לפי המדה שנוהגת עם ישראל באותה שעה, במדה הקשה, כך היה נגלה עליו.

#**ורבי יוחנן**= מפרש (שמו"ר ב, ה) הטעם שנגלה בסנה, שהוא מורה יותר מעלת ישראל. וזה כי ישראל הם תכלית ושלימות העולם, נבדלים מכל המציאות, ונותנים לעולם השפל הזה גדר והשלמה, כמו הגדר שהוא השלמה אל הגנה. לכך נגלה הקב"ה בסנה, שאין הסנה רק להיות גדר אל דבר. וידוע כי הגדר שהוא גדר והשלמה, מובדל מן הגנה. וענין זה לישראל גם כן, כי הם נבדלים מכל המציאות, ונותנים גדר והשלמה לעולם. לכך נגלה הקב"ה בדבר שיש לו התיחסות ודמיון אל ישראל, כי הדברים אשר הם משמשים ענין אחד בעולם, הם קרובים זה לזה. והסנה מובדל מכל האילנות, ובשביל שהוא נבדל מן האילנות נעשה גדר, שהגדר נבדל מן הדבר.

#**ועוד אמרו**= (שמו"ר ב, ה), מה הסנה עושה קוצין ועושה ורדין, כך ישראל יש בהם צדיקים ויש בהם רשעים, עד כאן. בארו בזה כי יש דמיון גדול בין ישראל לסנה, כי הסנה יש בו קוץ, ויש בו ורד, כי הסנה נוטה לשני דברים מתחלפים. כן יש בישראל צדיקים ורשעים; רשעים, הם רשעים מאוד, ויש בהם צדיקים גדולים מאוד. וזה כי הקושי שבישראל כאשר הוא נוטה לטוב, יש בהם צדיקים גדולים מאוד, אינם סרים מן המצות, מתקשים ומתחזקים במצות. וכן כאשר הוא מתהפך לרע, יש בהם קושי, שהם [מ]מאנים לשמוע, [והם] קשי עורף. וזה דמיון אל הסנה, שקושי שלו גורם לקוצים שיגדלו בו, וגורם לשושנים הגדולים, אשר דרכם לגדל על דבר קשה כמו סנה. וכן ישראל קושי ערפם גורם לטוב, שעומדים באמונתם, "כשושנה בין החוחים" (שיה"ש ב, ב), ואינם זזין מאמונתם. וכך הרעים שבהם קשים, והם קשי עורף לשמוע\*.

#**ועוד שם**= (שמו"ר ב, ה), אמר רבי פנחס, מה הסנה כשאדם מכניס ידו לתוכו אינו מרגיש, וכשהוא מוצ[י]א\* ידו מסתרטת. כך כשירדו למצרים לא הכיר בהם אדם, כשיצאו ישראל יצאו באותות ובמופתים ובמלחמה. רבי יודא בר שלום אמר, מה הסנה העוף נכנס לתוכו ואינו מרגיש, וכשיוצא\* כנפיו מתמרטות. כך כשירד אברהם למצרים לא הרגיש בו בריה, וכשיצא\* (בראשית יב, יז) "וינגע ה' את פרעה", עד כאן.

#**ביאור דבר**= זה נפלא מאוד. וזה כי ישראל מתחברים אל האומות\* בעבור שהאומות הם נחשבים כמו קליפה לפרי. והיינו בתחלה, ובסוף נבדל הפרי מן הקליפה לגמרי. וכן ישראל, בתחלה יש לישראל התחברות אל האומות, ובסוף הם נבדלים מהם. ויש אותות ומופתים בסוף, שישראל יש להם התחברות אל השם יתברך, ולכך הם יוצאים מרשות האומות להקב"ה\* בסוף על ידי אותות ומופתים. אבל כניסתם תחת רשות האומות אין כאן נסים, שבמה שיש להם חבור אל האומות אין דביקות ישראל עם השם יתברך. וזהו בעצמו מתיחס אל הסנה, שהיציאה משם בקושי ובחזקה.

#**עוד שם**= (שמו"ר ב, ה), רב נחמן בנו של רבי שמואל בר נחמן אמר, כי לכך נגלה בסנה, מה הסנה יש לו חמש עלין, כך ישראל נגאלו בשביל האבות אברהם יצחק ויעקב, ובשביל משה ואהרן. ביאור זה, כי הגלות הוא פיזור האומה שהיא בגלות, ואין להם התאחדות כלל. והגאולה הוא הפך זה, שהיא קבוץ והתאחדות אותם שהיו פזורים ומפורדים. ולפיכך מספר ארבע מתיחס לגלות, לפי שמספר הארבע הוא נגד ארבע רוחות, שהפיזור הוא בד' רוחות.

#**וחמשה הוא**= מספר מתיחס אל הגאולה. וזה כי החמשה, ארבע לארבע רוחות, ואחד באמצע, והאחד שהוא באמצע הוא מאחד כל הארבע, שכל דבר מתאחד על ידי אמצעי המאחד. ולפיכך חמשה הם אגודה, כמו ששנינו במסכת אבות (פ"ג מ"ו) "מנין לחמשה שיושבים ועוסקים בתורה וכו', שנאמר (עמוס ט, ו) "ואגודתו על ארץ יסדה", כמו שנתבאר בספר דרך חיים (שם), ויתבאר לקמן בהגדה. ולפיכך חמשה סוד הגאולה, שהוא קבוץ המפורדים והמחולקים. ולכך כאשר יש זכות חמשה, ראוי על ידם לקבץ ולאחד המפורדים והמחולקים. וראיה לזה כי החמשה הוא התאחדות, כי אות ה"א, שמספרה חמשה, לא תתחלק, וכל האותיות הם מתחלקים, חוץ מן הה"א, שאין חלוק לה כאשר יבטא ה"א, אין חלוק. ולאפוקי כל האותיות, יכול לחלק מבטא שלהם כאשר ידוע; כי הפ"א נקראת פ"ף, וגם כן יש לה דגש ורפי. ולפיכך חמשה הם סוד הגאולה, ודבר זה יתבאר עוד כי החמשה סוד הגאולה. וכנגד אלו החמשה צריך שיהיה זכות החמשה צדיקים, להביא הגאולה.

#**דבר אחר**= "מתוך הסנה" (שמות ג, ד), רמז לו שיחיה מאה ועשרים שנה, כמנין "הסנה" (שמו"ר ב, ה), עד כאן. גם בזה רמזו ז"ל רמז מופלא מאוד, כי היה ראוי שיהיה נגלה עליו בסנה, כי הוא מתיחס אל מדת משה, כי הסנה אילן שאין בו לחלוחית, והוא יבש תמיד, אף על גב שהוא עומד על המים, הוא יבש מופשט מן המים. וזהו מדת משה, שהיה נקרא "משה" על שם שהיה מסולק ומובדל מן המים, כמו שהתבאר למעלה, עיין שם. ובזה מתיחס אל הסנה, וכמו שהתבאר בפרקים הרבה מזה. ולפיכך מספר "הסנה" הם כמו חיי משה.

#**וימי חיי**= משה הם מורים על עצם מדריגת משה, שהוא משוי מן המים. ודבר\* זה רמזה התורה, כאשר נתנה אריכת זמן אל המבול, שלא יהיו גוברים המים בזכות משה, שהוא משוי מן המים, כמו שהתבאר למעלה, אמרה (בראשית ו, ג) "בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים". כי מספר ק"ך הוא במספר קטן י"ב, והוא במספר "זה", שהוא שם משה, כמו שנאמר (שמות לב, א) "כי זה משה האיש", ושם "זה" יבא על הרמוז, שיש לו צורה מיוחדת נבדלת, והוא מעלת משה. וזהו הפך המים, שאין להם צורה מיוחדת, ודבר זה נתבאר למעלה בפרקים פעמים הרבה, עיין שם. וכן הסנה, שהוא מופשט מן המים, מספרו ק"ך. ואתה תבין הדברים אשר נתבארו, ותמצא טעמים נפלאים ועמוקים מאוד מאוד.

<> לפנינו במדרש איתא "ששם קבלו ישראל אלקותו של הקב"ה". ובכת"י [תט.] כתב "ששם קבלו ישראל מלכותו ואלקותו". אמנם כוונתו מתבארת לפי מה שכתב בסמוך [לאחר ציון 11], וז"ל: "השם הראשון מורה ששם קבלו התורה, ונעשה הקב"ה להם לאלקים, וקבלת מלכותו הוא ענין ראשון לזה". הרי קבלת אלקותו היא קבלת מלכותו [ראה להלן הערה 14]. ושם מבאר מדוע חותר להגיע למלכותו יתברך, כי מן מלכותו יתברך נמשכים שני השמות הבאים של הר סיני.

<> "'ונתתי גשמכם בעתם'" [ויקרא כו, ד (המשך לשון המדרש שם)].

<> פירוש - ישראל זכו למעלה עליונה בעקבות קבלת התורה האלקית, וכמו שהולך ומבאר. דוגמה לדבר; בעקבות מעמד הר סיני פסקה המיתה מישראל, ורק חזרה בעקבות חטא העגל [ע"ז ה.]. ולמעלה פ"ח [שסט:] כתב: "אין דבר חבור ודבוק יותר כמו התורה, שהוא דבוק וחבור האדם אל בוראו". ובדר"ח פ"ו מ"ח [רסא:] כתב: "כי על ידי התורה הוא דביקות האדם בבוראו... כי אין לך דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה, שהיא אצולה מן השם יתברך, ולכך נקראת התורה 'עץ' [משלי ג, יח], שהעץ הוא יוצא מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך" [הובא למעלה פ"ח הערה 44].

<> ואלקיות התורה חלה על מקבליה ולומדיה. ובתפארת ישראל ר"פ ד כתב: "מצות התורה... הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא עולם השפל, אל העולם העליון". ובתפארת ישראל פ"ט [קמט.] כתב: "כי התורה מוציאה את האדם מן הטבע ומביא אותו אל הדביקות בו יתברך... וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדבקות הזה, אף כי בודאי על ידי החכמה ג"כ האדם הוא שכלי, מ"מ מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השם יתברך, שהוא נבדל לגמרי מהכל. אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השם יתברך, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך... שהאדם יש לו חיבור אל השם יתברך באמצעות התורה". ושם פמ"ח [תשסב:] כתב: "כי התורה היא החבור בין השם יתברך, שהשפיע התורה, ובין האדם, הוא המקבל את התורה... החבור הגמור שיש אל האדם עם השם יתברך על ידי התורה" [הובא למעלה פ"ח הערה 44]. ובדר"ח פ"א מ"ב [קעד.] כתב: "לפיכך הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר... ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא על ידי התורה בלבד, ולא זולת זה". ושם פ"ג מ"ה [קמו.] כתב: "בפרק קמא דע"ז [ה.], אמר רבי יוסי, לא קבלו ישראל את התורה אלא שאין מלאך המות ואומה ולשון שולטת בהן, שנאמר [תהלים פב, ו-ז] 'אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כלכם אכן כאדם תמותון וכאחד השרים תפולו', עד כאן. ומה שאמר שאין מלאך המות שולט בהן, זה הנהגת הטבע, שלא יהיו מסורין תחת הטבע, שמלאך המות שולט בבני אדם לפי הטבע... כלל הדבר, אשר מקבל עליו עול תורה, שהיא אלקית, הוא יוצא מן גזירת הטבע... וכמו שאמרו בפרק שנו [אבות פ"ו מ"ג] 'והלחות מכתב אלקים הוא חרות' [שמות לב, טז], 'אל תקרי חרות, אלא חירות, שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה. ומי שעוסק בתורה הרי הוא מתעלה וכו''. הרי ביארו כי העוסק בתורה הוא מתעלה, ומפני שהוא מתעלה מדריגתו למעלה ממדריגת הטבע, שהוא הנהגת העולם... עד שהוא בן חורין". והחזו"א באגרותיו [ח"א אגרת יג] כתב: "האיש הזוכה לידיעת התורה, רצה לומר שהשכל הניתן בנפש כגרעין בגומת השדה התאחד עם החכמה, והיו לבשר אחד, הוא הולך בין אנשים ונדמה לאדם הרואה לעינים כבן אדם. אבל באמת הוא מלאך הגר עם בני תמותה, וחי חיי אצילות, ומרומם על כל ברכה ותהלה".

<> ולכך מיאנו בתורה, וכפי שביאר להלן פע"ב, וז"ל: "וראה שכל הדברים העליונים צריכים להכנה, דבפרק קמא דעבודה זרה [ב:] אמרינן [דברים לג, ב] 'ה' מסיני בא וזרח משעיר למו'... מאי בעי בשעיר ומאי בעי בפארן. אמר רבי יוחנן, מלמד שהחזיר התורה על כל אומה ולשון, ולא קבלוה, עד כאן. ולא מצאנו ששלח השם אליהם נביאים. אלא שראה בהכנתם אם יש להם הכנה לתורה, ולא מצא בם הכנה לתורה, וזהו מיאון שלהם. כי בודאי הבעל חי ממאן לקבל השכל מצד שאין הכנה לו לזה, ולא נמצא הכנה באומות לתורה, כי אם בישראל שיש להם הכנה". ובתפארת ישראל פ"א [לט:] כתב: "כי מצות התורה, שהם הפעולות האלקיות, מתיחסות אל ישראל. שלפי מעלת נפשם הם מוכנים אל הפעולות האלקיות, והם ביחוד להם. אבל עכו"ם, מצד חסרונם ופחיתותם אינם ראויים לפעולות האלקיות, שהם המצות. וזהו שהיה מחזיר התורה על כל אומה ולשון, ועצם נפשם ממאן לקבל הפעולות האלקיות, כי אם ישראל היו מוכנים לתורה מצד מעלת נפשם... כי השם יתברך ראה כי פעולות התורה הם הם הדרכים הישרים הם דרכי ה', ראוים לאשר להם הכנה ממוצעת, והיא התכונה הישרה. לא אל אשר תכונת נפשו נוטה אל הקצה, ופעולות שלהם אינם ישרים... לכך הם ממאנים לקבל התורה".

<> מהקב"ה. וצרף לכאן מאמר חכמים [שבת קמה:] "מפני מה עובדי כוכבים מזוהמין, שלא עמדו על הר סיני. שבשעה שבא נחש על חוה ["כשנתן לה עצה לאכול מן העץ בא עליה, דכתיב (בראשית ג, יג) 'הנחש השיאני', לשון נשואין" (רש"י שם)], הטיל בה זוהמא. ישראל שעמדו על הר סיני, פסקה זוהמתן. עובדי כוכבים שלא עמדו על הר סיני, לא פסקה זוהמתן". ובח"א שם [א, עח:] כתב: "בשעה שבא נחש על חוה, שודאי היה הנחש מתחבר אל חוה, והיה מטיל זוהמה ותועבה בחוה מביאה זאת, אשר הוא חבור שאינו ראוי, ובשביל כך הטיל הנחש זוהמא בחוה. כלל הדבר מפני שהיה לחוה חבור אל הנחש, מצד זה בא הזוהמא מן הנחש אל חוה, עד שהגוים כולם הם בעלי זוהמא מצד החבור. אבל ישראל שעמדו על הר סיני, פסק זוהמתן, מפני כי כנגד החבור שהיה לחוה אל הנחש, היה חבור לישראל עם השם יתברך, ודבר זה פסק זוהמא של נחש". הרי משעת מתן תורה ואילך העכו"ם "מזוהמין", לעומת ישראל ש"פסקה זוהמתן".

<> מבאר כאן שתי נקודות; (א) סדר המציאות נותן שתהא תורה בעולם. (ב) התורה היא סדר אלקים בעולם. ושתי נקודות אלו משתלבות להדדי, וכדלהלן; על הפסוק [קהלת ג, א] "לכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמים", אמרו במדרש [קה"ר ג, א] "זמן היה שתנתן התורה לישראל. אמר רבי ביבי, זמן היה לאותו דבר שהיה נתון למעלה מן השמים, ועכשיו יהיה נתון למטה מן השמים". ובתפארת ישראל פכ"ה [שעב:] כתב לבאר: "הדבר שהוא מוסכם שלא היה בריאת עולם במקרה קרה. שכאשר האדם מתבונן בבריאה הזאת ימצא אותה שהיא מסודרת בחכמה בתכלית הסדר, ודבר כזה אי אפשר שיהיה קרה במקרה דבר שהוא מסודר בתכלית הסדר... וכן דבר שהוא שלמות העולם, והוא כמו צורה לעולם, כמו שהתבאר כי התורה צורה אל העולם, אי אפשר שתהיה במקרה קרה... וכן התורה כאשר נתנה לעולם, הנה זה סדר חדש שלא היה עד עתה. אין ראוי שתהיה התורה, שהיא צורת כל הנבראים, במקרה... כי התורה היא צורת כל הנבראים. ולפיכך עת מיוחד היה לדבר זה שתנתן התורה לאדם" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 101, הקדמה שניה הערה 179, פי"ט הערה 8, ופכ"א הערה 14]. ושם מאריך לבאר מדוע התורה ניתנה דוקא "בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים" [שמות יט, א]. הרי שהסדר מחייב שהתורה תנתן בזמן מיוחד, ולא במקרה, וזה גופא מחמת שהתורה היא סדר חדש וצורת כל הנבראים. וראה הערה הבאה.

<> אודות שהתורה היא "סדר אלקים בעולם", כן אמרו חכמים [ב"ר א, א] "היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם". ויסוד זה נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה פט"ז [לאחר ציון 34] כתב: "כי התורה היא סדר העולם, בה ברא הקב"ה את העולם". ולהלן פ"ע כתב: "כי גזר השם יתברך קודם לכל שיהיה לעולם ציור וסדר שיהיה נוהג בו, וזהו שהתורה נבראת תחלה, שהרי התורה היא ציור וסדר העולם אשר נוהג בו. ולפיכך אמרו כשברא העולם היה מביט בתורה וברא העולם, כי היה מביט בציור וסדר אשר גזר שיהיה לעולם, ובו ברא העולם". ובנצח ישראל פ"ג [מו:] כתב: "כי התורה שהיא שכלית, היא במעלה קודם הכל, והיא נבראת קודם לכל, ולכך כתיב [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז', כי כל פועל דבר מה, תחלה נמצא ממנו סדר הדבר אשר הוא רוצה לפעול. לכך השם יתברך אשר רצה לפעול העולם, בתחלה היה נמצא סדר העולם, כמו שבארנו במקום אחר, כי התורה הוא סדר הנמצא והנהגתו, ודבר זה ראשון והתחלה". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שס.] כתב: "אמר 'חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם' [שם]. אמר 'כלי חמדה', מפני שהעולם נברא בתורה, כי התורה היא סדר מסודר מן השם יתברך, אשר גזר השם יתברך הסדר כפי חכמתו, כמו שבארנו במקום אחר. והסדר הזה היה מחייב את העולם. הנה התורה היא כלי שבו נברא העולם, כי הסדר המושכל, שהוא התורה, הוא היה כלי שבו היה פועל העולם... הסדר המושכל העליון, היא התורה אשר מתחייב מן השם יתברך, שהיה פועל כפי סדר המושכל הזה. וזה שאמר כי התורה היא כלי חמדה שבו נברא העולם". וכן כתב שם פ"ה מכ"ב [תקלא.], ושם פ"ו מ"ב [כד.]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תמו:] כתב: "כי התורה היא סדר הנמצאים, איך יתנהגו הנמצאים, וכל סדר המציאות בכלל נכלל בתורה. ודבר זה ידוע מאוד מדברי חכמים, במדרש אמרו, הקב"ה היה מביט בתורה וברא את העולם. והתורה אומרת [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', ואין 'ראשית' אלא תורה, שנאמר [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו', עד כאן. הרי כי התורה היא סדר ונמוס הנמצאים. ואין בזה ספק, כי התורה בה מבואר איך ינהג האדם במעשיו בכל הנהגתו, וכך בתורה סדר כל הנבראים, ועל זה אמרו [אבות פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה דכולה בה'". ובנתיב התורה ר"פ א [כד.] כתב: "כי התורה היא סדר האדם באיזה מעשה יהיה נוהג, ואיך יהיה מסודר במעשיו, וזהו ענין התורה. וכמו שהתורה היא סדר האדם, כך התורה היא סדר של העולם, עד שהתורה היא סדר הכל... שאין התורה רק סדר מציאות העולם בכללו. וזה שאמרו במדרש שהיה מביט בתורה וברא את עולמו, רוצה לומר שהתורה בעצמה היא סדר הכל, ולכך כאשר רצה השם יתברך לברוא את עולמו ולסדר אותו, היה מביט בתורה, שהיא סדר הכל, וברא את עולמו". ובנתיב התשובה פ"ב [מה.] כתב: "כי זה ענין כל התורה, שהיא סדר העולם שסידר השם יתברך את העולם". וכן הוא בדר"ח פ"ג מי"ד [שס:], תפארת ישראל פכ"ד [שסד:], שם פס"ב [תתקסח:], נתיב יראת השם פ"ו [ב, לז.], דרוש על המצות [נא:], ח"א לגיטין ו: [ב, צא:], ועוד. וראה למעלה הקדמה ראשונה הערות 50, 77, הקדמה שניה הערות 179, 253, הקדמה שלישית הערה 72, פט"ז הערה 35, ופכ"א הערה 11.

<> פירוש - הואיל והתורה "היא סדר אלקים בעולם", נמצא שהתורה מחילה את מלכות ה' בעולם, כי המלכות היא הסדר [כמבואר להלן פמ"ו שלכך החמה היא מלך בעולם מפני שעל ידה יש סדר המציאות בעולם, שהוא הזמן]. לכך מי שאינו משתייך למקבלי התורה, אין הוא משתייך למלכות ה'. ובנתיב יראת השם פ"ד [ב, לג.] כתב: "כי הדבר שהוא מרוחק, שהוא יוצא מן הסדר לגמרי, דבר זה הוא תועבה, כמו שיקרא ע"ז 'תועבה' [דברים ז, כה], מפני שהע"ז הוא זר מרוחק, יוצא מן רשות השם יתברך להדבק באלילים". ומה שכתב על ע"ז כחו יפה גם לאומות העולם, שאף הן יוצאות מרשות השם יתברך. וכן כתב לאידך גיסא, שמי שנוהג על פי הסדר האלקי שבעולם, הוא מתקרב אל הקב"ה, וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"ט [קמא:], וז"ל: "דבר זה ברור בלי ספק לכל אדם בעל דעת, כי הנפש הזאת שהיא מן השם יתברך, צריך להשיבה אל השם יתברך אשר נתנה, וכמו שאמר הכתוב [קהלת יב, ז] 'וישוב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלקים'. ודבר זה אינו כי אם בטהרה מפחיתות החמרי, ומצרף ומזכך נפשו מן החמרי. וזהו על ידי המעשים שסדר השם יתברך אל האדם בסדר השכלי, והם זכוך נפשו, ומקרבים אותו אל השם יתברך, עד שהאדם דבק בו יתברך". ובתפארת ישראל פכ"ו [תב.] כתב: "כי התורה היא המעלה העליונה, והיא הקרובה אל השם יתברך. ומי שמרחיק אוהבו וקרובו של אחד, מרחיק גם כן אותו שהוא קרוב לו. ולכך התורה, שהיא קרובו ואוהבו של השם יתברך, כאשר ריחקו אותה העכו"ם [ע"ז ב:], נתרחקו מן השם יתברך ריחוק גמור" [הובא למעלה פ"ח הערה 44]. ושם ביאר את השם "מדבר סיני" [שמות יט, א].

<> יש להבין, מדוע זהו דין בהר ["ההר הזה ששם קבלו התורה גורם הטוב למי שקבל התורה, והפך זה לאותם שאין להם תורה", ומחמת כן יש להר חמשה שמות], הרי לכאורה זהו דין בתורה עצמה, שישראל שקבלוה זוכים מחמתה למעלה עליונה, ואילו האומות שלא קבלוה התרחקו מחמת כן מה'. ויש לומר, שמצינו שהמקום נקרא ע"ש המאורע שהתרחש בו, וכמו שנאמר [במדבר יד, מה] "וירד העמלקי והכנעני היושב בהר ההוא ויכום ויכתום עד החרמה", ופירש רש"י שם "עד החרמה - שם המקום נקרא על שם המאורע". ולכך הר סיני נקרא על שם המאורע שהתרחש עליו, והוא מתן תורה. אך עדיין יש להבין, שהרי לכאורה יותר ראוי שלתורה עצמה יהיו חמשה שמות אלו, כי היא הגורמת את התוצאות שעל שמן נקראו השמות אלו, ומדוע ההר נקרא בחמשה שמות יותר מהתורה עצמה. ויש לומר, שהטוב [לישראל] וההפך מהטוב [לאומות העולם] אינם נובעים מהתורה עצמה, אלא מקבלתה, שקבלת התורה היא זו שמביאה את הטוב למקבליה, ואת ההפך מכך לאלו שלא קבלוה. ו"הר סיני" הוא המאפשר את קבלת התורה, וכפי שכתב בדר"ח פ"א מ"א [קיט:] בביאור המשנה [אבות פ"א מ"ב] "משה קבל תורה מסיני", וז"ל: "ולפיכך אמר 'משה קבל תורה מסיני' [ולא 'מהקב"ה'], כי לקבלת תורה מסיני בודאי יש למשה צירוף מיוחד, דהיינו לקבל התורה מסיני 'הר האלקים' [שמות ג, א], ומשה נקרא גם כן 'איש אלקים' [דברים לג, א], לכך ראוי שתבא התורה מהר סיני אל משה... ולכך אמרו 'משה קבל תורה מסיני', ולא אמרו 'משה קבל תורה בסיני', כי לא בא לומר באיזה מקום קבל משה התורה, אבל בא לומר כי סיני הוא מיוחד למשה, ויש צירוף אל משה שעל ידי הר סיני בא למשה התורה מן הנותן... היה הר סיני סבה לנתינת התורה... הר סיני מיוחד היה וראוי שתבא ממנו התורה למשה" [ראה למעלה פכ"ב הערה 104]. לכך ההר שהוא סבה לקבלת התורה הוא המביא את הברכה למקבלי התורה, ואת ההפך מכך לאלה שלא קבלוה.

<> לשונו בכת"י [תט:]: "ביאור זה, כי נתינת תורה לישראל דבר חדש בעולם. שכל הדברים אשר היו עד הנה מששת ימי בראשית הם ענינים גופנים, ועכשיו נגלה כח אלקי קדוש ליתן התורה. והנה מעלה זאת מעלה שכלית יותר גדול במעלה מאשר הוא דברי הגופני. וכמו שהוא מעלה גדולה למי שהמעלה בו, כך הוא הפכו למתנגד לו... כי כל זמן שלא נגלה ענין זה בעולם, והיה העולם נוהג בלא מעלה זאת, היא התורה, היו נחשבים האומות לדבר מה. אבל אחר שראוי להיות התורה, אין ספק שנתרחקו האומות כאשר אין להם התורה. ולפיכך כאשר נגלה הענין הזה בעולם, להיות נותן התורה, למיימינים בה יש עושר וכבוד וטוב לפי מעלה הזאת, והוא הדין להפך, למשמאילים בה, שאין להם התורה [ראה שבת סג.]. שכן הדין נותן בכל מעלה עליונה אלקית שהיא קדושה, שהמשמאיל בה יש מות והרג ואבדון מצד אותה מעלה הזאת, וזה ידוע בודאי. ולכך יש לו ה' שמות להר סיני, כי זה ההר בשביל שהיה מוכן להיות נגלה עליו כח אלקי קדוש, לכך יש לו ה' שמות" [ראה להלן הערות 28, 47].

<> "הר האלקים".

<> 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 תחילת פס"ו כתב: "ודאי 'אלהים' נקרא המנהיג את העם, וכדכתיב [שמות לב, א] 'עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו'" [ראה למעלה פכ"ב הערה 107]. והקב"ה מנהיג את ישראל על ידי מצות התורה. ולהלן ר"פ סו כתב "כאשר ראינו ביציאת מצרים שפעל השם נוראות גדולות מאוד, והוא בעצמו ובכבודו הוציאם ממצרים, אם כן ראוי שיהיה לפועל הזה תכלית, ויהיה תכלית חשוב כפי ערך הפעל אשר פעל השם למען אותו התכלית. וכאשר מצאנו בכתוב שתכלית היציאה הוא שיהיה לישראל לאלקים, וכדכתיב בתחלת היציאה [שמות ו, ז] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'... מוכח כי תחלת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלקים. ולפיכך יבאו הפרשיות כסדרן; דמתחלה הוציאם ממצרים, ואחר כך נתן להם י' דברות, והתחלתם [שמות כ, ב-ג] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים לא יהיה לך אלהים אחרים'. ואחר כך שאר דברות, ופרשת 'אלה המשפטים' [שמות כא, א]. כי מאחר שהוא לאלקים להם, צריכים לקבל את משפטיו, כי כל אלהים יש לו משפט במה שהוא אלהים... שודאי 'אלהים' נקרא המנהיג את העם, וכדכתיב [שמות לב, א] 'עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו', ואין הנהגה בלא משפט, שהמשפט הוא הנהגת העם" [ראה הערה הבאה]. @**אך בכמה מקומות**^ כתב שהקב"ה נעשה לאלקים של ישראל ביצ"מ [שהיא לפני מתן תורה], וכגון, להלן פ"ס כתב: "כי לכך גאל השם יתברך את ישראל להיות להם לאלקים והם יהיו עמו. ודבר זה מבואר בכתוב בכל מקום אשר מזכיר יציאת מצרים, יאמר [במדבר טו, מא] 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים', הרי יאמר בפירוש כי עצם ההוצאה להיות ישראל לו לעם, והוא יהיה להם לאלקים. וכן בכל מקום מזכיר כך, ודבר זה יסוד האמונה. ואף בתחלת הדברות אמר 'אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי יציאת מצרים שיהיה השם יתברך לאלקים לישראל". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצו:] כתב "ואמר אחר כך [במדבר כג, כב] 'אל מוציאם ממצרים'. רוצה לומר כי זה מורה גם כן כי השם יתברך הוא עם ישראל בלי פירוד, שהרי הוציאם ממצרים, ועל ידי זה הוא להם לאלקים, וכדכתיב [במדבר טו, מא] 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים'". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קד.] כתב "כי מפני שהוצאתי אתכם מארץ מצרים, ראוי שיהיה השם יתברך לכם לאלוק". ואילו כאן מבאר שהקב"ה נעשה לאלקים של ישראל במתן תורה. ונראה לבאר שהקנין של עבדות [שישראל נעשו לעבדי ה'] נעשה ביציאת מצרים, אך העבדות בפועל החלה רק לאחר שקבלנו את התורה. והרמב"ן [שמות כ, ב] כתב: "וטעם 'מבית עבדים' [שם], שהיו עומדים במצרים בבית עבדים, שבויים לפרעה. ואמר להם זה שהם חייבין שיהיה השם הגדול והנכבד והנורא הזה להם לאלקים, שיעבדוהו, כי הוא פדה אותם מעבדות מצרים. כטעם 'עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים' [ויקרא כה, נה]". הרי הפדיון ממצרים מחייב שיעבדוהו, וזה נעשה במתן תורה. וכן כתב להלן ר"פ סב. ובדר"ח פ"ו מ"י [שס.] כתב: "'עם זו קנית' [שמות טו, טז]... מפני כי גאלם ממצרים שייך בזה 'קנית'". ובנתיב העבודה פ"ח [א, קב.] כתב: "כי על ידי יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך על האדם, שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'... דהיינו שהשם יתברך הוציא אותם ממצרים, והוא יתברך לאלוק על האדם, וגופו קנוי לו לעבד בשביל שהוציא אותם ממצרים... כי מצד יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך עליהם... שרוצה לומר כי לכך אני אלקיך ומולך עליך, ואתה קנוי לי לעבד, בעבור שהוצאתיך מבית עבדים, לכך אתם תהיו לי עבדים לקבל מלכות שמים" [ראה למעלה פי"ד הערה 40]. ושני שלבים אלו [היותנו קנויים לה' מיצ"מ, והעבודה בפועל ממ"ת] כלולים במאמר חכמים [מכילתא שמות כ, ב] "אני הוא שקבלתם מלכותי במצרים... וכשם שקבלתם מלכותי, קבלו גזרותי [שמות כ, ג] 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני'". הרי קבלת המלכות היתה במצרים, וקבלת הגזירות היתה בסיני. וראה להלן פל"ח הערה 112. @**אך למעלה פי"ד**^ [לאחר ציון 20] הביא את מאמרם [סוטה יא.] שדרשו שהפסוק [שמות א, י] "הבה נתחכמה לו" פירושו "נתחכמה למושיען של ישראל", וכתב שם לבאר [לאחר ציון 33] בזה"ל: "ואין דעת רבותינו זכרונם לברכה כי פירוש 'לו' למושיען, רק הם מפרשים 'לו' לעם כמשמעו, רק דרצה לומר לעם שהם מיוחדים ונעשים כאיש אחד, וזה במה שהוא יתברך אלקיהם, ובזה הם נבדלים מכל האומות, ונעשים עם אחד. ואל אחדות שלהם שמאחד אותם, נתחכם, וזהו 'למושיען'". הרי שביאר שהקב"ה נחשב לאלקי ישראל [המאחדם לאיש אחד] אף בתחילת שעבוד מצרים, הרבה לפני יצ"מ. ויל"ע בזה.

<> פירוש - השם הראשון של הר סיני ["הר האלקים"] מורה על התוצאה הראשונה המתבקשת מקבלת התורה, והיא קבלת אלקותו ומלכותו של הקב"ה על ישראל, וכמבואר למעלה הערה 1, ובהערה הקודמת. וראה למעלה פי"ד הערות 40, 105, 107, אודות אלקות ומלכות. והצד השוה ביניהן הוא ששתיהן מורות על ההנהגה הבאה מהאלוקים והמלך. ומצינו שאלקות ומלכות נפגשות ביחס למשפט [שהיא היא הנהגה]; כי "מאחר שהוא לאלקים להם, צריכים לקבל את משפטיו, כי כל אלהים יש לו משפט במה שהוא אלהים... שודאי 'אלהים' נקרא המנהיג את העם, וכדכתיב [שמות לב, א] 'עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו', ואין הנהגה בלא משפט, שהמשפט הוא הנהגת העם" [לשונו להלן פ"ס, והובא בהערה הקודמת]. ובגו"א שמות פכ"א אות ז [קכט.] כתב: "כי המשפט תולה באלהות". ולהלן ס"פ כט כתב: "כח השופט הוא למלך המשיח, שיהיה מלך, ושייך לו המשפט". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיג:] כתב: "המשפט הוא שייך למלכות". ובנתיב הדין פ"א [א, קפח:] כתב: "כי אין כסא מלכות רק המשפט, דכתיב [משלי כט, ד] 'מלך במשפט יעמיד ארץ... מפני שהוא מלך יש לעשות משפט לבריות, כי זהו מלכותו". וכן הוא בנצח ישראל פ"מ [תשח:], ובדרוש לשבת תשובה [עב:]. ונאמר [תהלים קכב, ה] "כי שמה ישבו כסאות למשפט כסאות לבית דוד", הרי כסאות המשפט הם כסאות המלכות. וראה להלן פכ"ט הערה 115.

<> "הר בשן" ו"הר גבנונים".

<> "הר חורב" ו"הר סיני".

<> מה ששמות אלו נמשכים מקבלת מלכותו דייקא, כי הטוב הצפוי למקיימי התורה הוא גופא מחמת השפע שיש באוצרות המלך להנחיל לבני עמו, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקמא.] בביאור המשנה [שם] "לפום צערא אגרא", וז"ל: "כי השכר מן השם יתברך לעובדי מצותיו ולעושי רצונו בשביל שהאדם מקרב עצמו אליו יתברך. כי בודאי העובד המלך בודאי מתקרב אליו, וכאשר הוא מתקרב אליו ראוי שיבא טובו ומלכותו אל הקרובים אליו, והם עמו, מתדבקים עמו, ולא אל הרחוקים... כי האדם כאשר מקיים רצון המקום בצער הוא יותר קרוב אליו מאשר מקיים רצונו שלא בצער". ואמרו חכמים [שבת קנג.] "כלום חסר לבית המלך". ודייק לה שאמרינן בתפילת שמונה עשרה [בברכת "שמע קולנו"] "ומלפניך מלכנו ריקם אל תשיבנו", שהואיל ואנו עומדים בסמיכות למלך ["מלפניך מלכנו"], לכך ראוי שטובת המלך תגיע אלינו ["ריקם אל תשיבנו"]. לכך שני השמות של הר בשן והר גבנונים מורים על הטובה הנצחית שתגיע למקיימי התורה, ואילו שני השמות של הר חורב והר סיני מורים על מניעת הטובה הזו מאלו שאינם מקבלים התורה, וכמו שמבאר והולך. וראה להלן הערה 191, ופל"ט הערה 37.

<> כהקדמה לדבריו כאן נביא את דבריו בדרוש על התורה [כט.], שהביא שם את הפסוק [שמות יט, ה] "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי וגו' והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ", וכתב: "ועוד יש לפרש כי 'והייתם לי סגולה', רצה לומר שיהיו בני עולם הבא, כמשמעותו הפשוט, שרצה לומר שיהיו לו לנצח נצחים... ולכן אמר שוב 'כי לי כל הארץ', הוא הרמז על עולם הבא, דכתיב ביה [ישעיה ס, כא] 'ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ'. וכן נקרא העוה"ב 'כל' כדאיתא בב"ב [יז.] ג' הטעימן הקב"ה בעולם הזה מעין עה"ב, ואלו הן האבות, דכתיב בהם [בראשית כד, א] 'בכל', [בראשית כז, לג] 'מכל', [בראשית לג, יא] 'כל'. והנה שתי המלות האלו הכתובות כאן, דהיינו מלת 'כל' ומלת 'הארץ', רמזו על ב' דברים שהם כל עיקר העוה"ב; אם האחד, הוא הנצחיות, הוא הנרמז במלת 'ארץ', כדכתיב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'... ומלת 'כל' יורה ענין השני, הוא העוה"ב, שהוא הטוב הגמור, וכולו טוב, שיש לו כל. וזהו 'כל הארץ', וכמו שכתוב בכל מקום על עוה"ב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים', שרצה לומר שיהיה לו הטוב המוחלט, שזהו כאשר יש לו כל, ושהטוב ההוא יהיה נצחי". וכאן יבאר ש"הר בשן" מורה על הטוב בעצם, ו"הר גבנונים" מורה על הטוב הנצחי.

<> כך הוא לשון המדרש [שמו"ר ב, ד] "'הר בשן', שכל מה שאוכל אדם בשיניו בזכות התורה שניתנה בהר, וכן הוא אומר [ויקרא כו, ג] 'אם בחקותי תלכו ונתתי גשמיכם בעתם'" [הובא למעלה (בשנויי לשון) לאחר ציון 1. וראה להלן הערה 39]. והשינים מורות על הקבלה, וכפי שכתב בח"א לנדה סה. [ד, קסה:], וז"ל: "כי בא לומר כי האדם מקבל פרנסה, ודבר שמקבל צריך שיהיה מוכן ביותר אל הקבלה. וכאשר נתקו שניו אשר בהם אוכל, אם כן אין כאן מקבל מוכן". נמצא שהשינים מאפשרות לאדם את קבלת המזונות. והואיל וכאן איירי בשכר הניתן לישראל בעבור קבלת התורה, לכך דין הוא שהשכר הזה מתייחס לשינים.

<> התורה.

<> כמו שנאמר [שמות כ, טו] "וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים ואת קול השופר ואת ההר עשן וגו'", ופירש רש"י שם "וכל העם רואים - מלמד שלא היה בהם אחד סומא. ומנין שלא היה בהם אלם, תלמוד לומר [שמות יט, ח] 'ויענו כל העם'. ומנין שלא היה בהם חרש, תלמוד לומר [שמות כד, ז] 'נעשה ונשמע'". ובגו"א שם אות כב [קיא.] כתב: "שלא היה בהן סומא כו'. טעם הדבר, כי התורה היא רפואה לכל גופו, כדכתיב [משלי ד, כב] 'ולכל בשרו מרפא', וכדאי היה קבלת התורה לרפאות את גופם. וטעם הדבר הוא ידוע, כי המתדבק בתורה מתדבק במדריגה אשר אין שם חסרון, רק שלימות, והבן זה היטב". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכז:] הביא את דברי הגמרא [ע"ז ה.] שכאשר ישראל קבלו את התורה פסקה מהן המיתה, והיו חיים לעולם, וכתב לבאר: "כאשר נתן השם יתברך להם התורה השכלית, אשר השכל נבדל מן החומר, אשר דבק בחומר ההעדר. ואין התורה השכלית כמו שכל האדם, שהוא מצורף אל החומר, ובשביל שהשכל מצורף אל החומר לכך מצורף שכל האדם גם כן אל ההעדר, ואינו נמלט מן המות [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 14]... [אך] מצד השכל אין ראוי שיהיה העדר ומיתה, וההעדר והמיתה הוא מצד החומר בלבד... וכאשר נתנה תורה לישראל, אשר התורה אין לה צירוף וחבור כלל אל החומר, ולכך נקראה בשם 'אור', דכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה [ותורה אור]', כי האור מתיחס בכל מקום אל המציאות... וכאשר ראוי אל התורה המציאות אין שולט עליו ההעדר, לפי חוזק המציאות אשר יש אל התורה, שהוא שכל נבדל מן החמרי לגמרי, ולכך אין דבק בה ההעדר... וכאשר קבלו התורה אז היו שלמים מכל וכל... ודבר זה לגודל מעלת אותו הדור המקבלים התורה, והיו חיים וקיימים... והתבאר לך מדריגת ישראל העליונה שהגיעו אליה בקבלת התורה". ואמרו חכמים [נדה ל:] שכאשר העובר בבטן אמו מלמדין אותו כל התורה, וכתב על כך בדרוש לשבת תשובה [עד:] בזה"ל: "כאשר הוא בבטן אמו ואינו חסר דבר, אז מלמדין אותו כל התורה. ורצה לומר כי מה שאין האדם יודע כל התורה, זה בעצמו מפני שכל אדם הוא חסר, והתורה היא תמימה. ולכך כאשר נתנה תורה לישראל לא היה בהם בעלי מומין ובעלי חסרון כלל... וכל זה מפני כי תורת ה' תמימה, ומפני כך ראוי שלא יהיה האדם חסר במה" [ראה להלן פכ"ח הערה 21]. ובדר"ח פ"ג מ"ז [קצב.] כתב: "העוסק בתורה, לפי גודל מדריגה השכלית שהוא דבק בה, אין שולט בו ההעדר כלל. וכמו שאמרו בכמה מקומות שאין מלאך המות יכול למשלוט ביה דלא פסיק פומיה מגירסא... כי השכל יש לו מציאות גמור, ואם דבק במדריגה הזאת, אין שולט בו ההעדר שדבק בחומר". נמצא שמדריגת ישראל בקבלת התורה קיימת בזעיר אנפין אצל כל לומד תורה, והוא שחרור ממיתה ומהעדר. ובעוד שבמקומות אלו ביאר שמעלת התורה היא שכלית נבדלת, ומעבר לחסרונות החומר, הרי בנתיב התורה פ"א [מט.] ביאר זאת מצד שעל ידי התורה חוזר האדם אל הסדר הראוי, וכלשונו: "כמו שהתורה היא רפואה לאדם מן חוליו, כך התורה היא רפואה לאדם מכל שאר חסרון, כאשר האדם היה מקבל שינוי, התורה מחזרת אותו אל הסדר אשר הוא ראוי לאדם. כי בתורה נברא העולם [ב"ר א, א], ובה סדר השם יתברך הכל כסדרו הראוי לו, כמו שהתבאר, לכך על ידי התורה הוא חוזר אל סדר הראוי. ומפני שבתורה נברא העולם, לכך כאשר יש חסרון בבריאה, יושלם על ידי התורה, שהיא רפואת כל הגוף". וכן כתב בנתיב התשובה פ"א [לאחר ציון 103].

<> כי חסרון אחד גורר אחריו חסרון שני, עד שמגיע להעדר הגמור. ובדר"ח פ"א מ"ב [קסה:] כתב: "כי כאשר יש בנברא חסרון, ולכך אינו בטוב, ודבר שהוא חסר קרוב אל ההעדר, שמגיע אל ההעדר לגמרי". ובנתיב התורה פ"ז [שכב.] כתב: "דומה דבר זה כמו הבגד שהוא שלם, קודם שמתחיל לקרוע קשה לקבל הקריעה, וכאשר מתחיל הקריעה, בקלות מוסיף הקרע תמיד". ובנתיב השלום פ"א [א, ריח.] כתב: "כל דבר שדבק בו ההעדר, שמוסיף בו ההעדר תמיד. כי הבגד שהוא שלם קשה לעשות בו קרע, אבל כשהתחיל להקרע, מוסיף והולך הקרע". וקודם לכן כתב שם [א, רטז.]: "כי אין ספק כי הכלי שהוא שלם, קשה לשבור אותו בשביל שהוא שלם. ומיד כאשר מתחיל בו שבר, אז מקבל עוד שבירה, כי דבק בו החסרון. ולפיכך אמר כאשר ישראל אומה שלימה, מצד שהם אומה שלימה אין כח השטן, שהוא מצד ההעדר, מושל בהם, בעבור שלימות שלהם. אבל כאשר יש בעולם מחלוקת, שהוא חילוק ופירוד ביניהם, כבר התחילו בשבירה, וכאשר התחילו בשבירה קרובים הם לקבל שבירה". ובנצח ישראל פ"ב [לב:] כתב: "כי הדבר שהוא שלם הוא מסולק מן החסרון, אבל דבר שאינו בשלימות, הנה יש בו חסרון מצד מה, וזה מפני שאין לו אותה מעלה בשלימות הגמור, ונחשב חסר, ואחר חסרון ימשך ההעדר והחסרון לגמרי". ובנתיב הבטחון ר"פ א [ב, רלא:] כתב: "כי הפחד גורם שיבואו יסורים על עצמו. כי הכלי אשר הוא שלם וחזק בעצמו, אין צריך שיהיה ירא מן השבירה, כאשר הוא חזק. אבל כאשר הוא רע, קל הוא השבירה. וזה שהוא מפחד מוכח שאינו שלם, והוא כמו כלי רעוע". ובח"א לב"ק צב. [ג, יד.] כתב: "מי שהוא חסר ימשך אחריו עוד חסרון. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי הכלי שהוא נשבר קצת, קרוב להשבר עוד. והכלי שהוא שלם, קשה להתחיל להיות נשבר" [ראה למעלה פ"ח הערה 152, ופי"ב הערה 93]. וכן כתב בדר"ח פ"ה מט"ז [תז.], ובאור חדש פ"א [שצב:]. @**ועוד נרמז**^ בדבריו שההעדר של אדם בא לו מעצמו, יותר ממה שבא עליו מאחרים. ואמרו חכמים [מגילה יא.] "רבי לוי אמר [פתח את מגילת אסתר] מהכא, [במדבר לג, נה] 'ואם לא תורישו את יושבי הארץ'". ובפתיחה לאור חדש [רכח.] כתב על כך בזה"ל: "פירוש, כי במגילה הזאת מבואר ומפורש גודל הצרה שהגיע לישראל על ידי המן, מה שלא נהיה כזאת. ולכך פתח להאי פרשתא פתחא מהכא; 'ואם לא תורישו וגו''. כי סבת דבר זה מפני כי כל אחד יכול להרע לעצמו יותר ממה שהוא יכול להרע לאחר. ולפיכך כאשר נותנים יד וכח לאומות, שהם שונאיה, בזה הם מריעים לעצמם, נותנים יד וכח לאומות, כדכתיב 'ואם לא תורישו וגו'', ואז הפורענות הבא הוא בא מן ישראל עצמם, והוא גדול מאוד, כאשר ישראל בעצמם יתנו כח לאומות. ומפני כי שאול בעצמו חמל על אגג ונתן קיום לאגג, בזה נתן לו הכח יותר מכל האומות, שלא היה הכח לאחד כמו שהיה להמן, שהוא מזרע אגג" [הובא למעלה פ"ט הערה 192]. ועוד אמרו חכמים [סנהדרין לט:] "היינו דאמרי אינשי, מיניה וביה אבא ניזל ביה נרגא", ופירש רש"י שם "'אבא' יער, מעצמו של יער יכנס בתוך הגרזן להיות בית יד, ויקצצו בו את היער, וכן עובדיה לאדום, ודוד למואב, והוא יצא מרות המואביה". ובח"א שם [ג, קנח.] כתב: "פירוש, כי האדם קרוב לפעול בעצמו ממה שהוא קרוב לפעול בזולתו, כי הדבר קרוב לעצמו. ולכך היה עובדיה מתנבא על אדום להביא הפורענות על אדום. והיינו... מיניה וביה נשדיה ביה נרגא, כי רגיל הוא שפורענות יבא על האדם מצד עצמו, מפני שהוא קרוב לפעול בעצמו. ואילו על ידי אחרים אין קרוב כל כך לפעול". ועוד אמרו חכמים [זבחים ג.] "חטאת ששחטה לשם עולה, פסולה. שחטה לשם חולין, כשירה. אלמא דמינה מחריב בה, דלא מינה לא מחריב בה". ונאמר [איכה ג, נא] "עיני עוללה לנפשי מכל בנות עירי". וכן הוא בתוספות רי"ד [ב"ק פג.]. ובקובץ הערות סימן ז אות ד הבין בשיטת תוספות [כתובות ל. ד"ה הכל] שאדם אינו יכול להרוג אחר אלא א"כ נגזר על פלוני שיהרג, אך יכול להרוג את עצמו אף בלי גזירה [ראה להלן פל"ז הערה 13].

<> לשונו בדר"ח פ"ב מ"ב [תקכה:]: "כל דבר שהוא חסר בעצמו אין קיום לו". ושם פ"ג מי"ז [תכז:] כתב: "לפיכך אמר [שם] 'אם אין תורה אין דרך ארץ', כי לדבר החסר אין קיום, רק שיושלם". ובנצח ישראל פמ"ח [תשצד.] כתב: "הדבר שהוא שלם לגמרי אין לו הפסד כלל, שהדבר יפסד מפני החסרון, שהחסרון הוא העדר שבו, ומביא אותו אל ההפסד לגמרי. אבל הדבר השלם, ואין חסרון בו, לא יבא לכלל העדר, והוא מקוים לעולם" [הובא למעלה פ"ח הערה 152]. וקודם לכן שם פכ"ה [תקכב:] כתב: "ידוע כי הדבר שהוא שלם, אינו ממהר להיות נשבר, כמו הדבר שאינו שלם, רק הוא חלק... הדבר שהוא שלם לא ישלוט בו ההעדר". וצרף לכאן, שיעקב אבינו שהוא השלם שבאבות [זוה"ק ח"א קמט: "יעקב שלימא דאבהן הוה"], ומטתו שלימה [רש"י בראשית מז, לא], הוא האב שלא מת [תענית ה:], כי "לדבר שאין לו מום יש לו קיום נצחי" [לשונו כאן].

<> כוונתו למעלת קיום התורה והמצות, כי הפסוק שמביא עוסק במצות שילוח הקן. ומעין זה נאמר בדברים ד, מ, ושם ה, טז.

<> לשונו בבאר הגולה באר חמישי [לט.]: "דע כי הטוב המקוה לצדיקים, כתיב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים'. ופירשו חכמים [חולין קמב.] 'למען ייטב לך' לעולם שכולו טוב, וזהו עולם הבא, שהוא כולו טוב, ו'למען יאריכון ימיך' [דברים ה, טז], לעולם שכלו ארוך נצחי. והנה תמצא כי הבטחת השכר שהוא לעתיד הוא בשני דברים; הטובה, שיהיה להם הטוב לגמרי. והשני, שלא יהיה הפסק לטוב, רק שיהיה נצחי. ובשני דברים נכלל הכל; הטוב שהוא בתכלית, והנצחי... והוא שרמז עליו דוד ע"ה [תהלים טז, יא] 'נעימות בימינך נצח', והבן זה כי הוא דבר מופלא מאוד". וכן כתב בהקדמתו לדרך חיים [כג:] שטוב התורה הוא "הטוב הגמור, ויהיה הטוב ההוא נצחי" [הובא למעלה פ"כ הערה 63].

<> לשונו בנתיב הצדקה ר"פ ב [א, קע.]: "דע כי כחה של צדקה שני דברים; האחד, שקונה הפעם מעלה עליונה... ואם לא היה לו הנצחית, אף שהיה לו המעלה היותר עליונה, אין זה מעלה, כיון שאינה נצחית. ולפיכך בתורה כתיב 'למען ייטב לך והארכת ימים', כלומר שיהיה לו הטוב הגמור, וטוב הגמור הזה יהיה נצחי". ובח"א לב"ב עג: [מהדורת כשר, ח"ג עמוד קיב] כתב: "דע כי הטוב המקוה לנו אם נזכה בזכות התורה, כתיב בזה [דברים כב, ז] 'למען יטב לך והארכת ימים', ופרשו חכמים [חולין קמב.] 'למען יטב לך' לעולם שכולו טוב, ו'למען יאריכון ימיך' [דברים ה, טז] לעולם שכולו ארוך, והוא נצחי. והנה תמצא כי הבטחת השכר שהוא לעתיד הוא בשני דברים; הטובה שיהיה להם הטוב הרוחני. והשני, שלא יהיה הפסד לטוב, רק שיהיה נצחי. ובשני דברים נכלל הכל, בטוב שהוא בתכלית הטוב, שהטוב הזה רוחני, והטוב הזה הוא נצחי. הפך הטוב שהוא בעולם הזה... אבל לעתיד לבוא הטוב הוא טוב גמור, והוא נצחי". והרמב"ם בהלכות תשובה פ"ח ה"א כתב "הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי העולם הבא, והיא החיים שאין מות עמהן, והטובה שאין עמה רעה. הוא שכתוב בתורה 'למען ייטב לך והארכת ימים', מפי השמועה למדו 'למען ייטב לך' לעולם שכולו טוב, 'והארכת ימים' לעולם שכולו ארוך". @**דוגמה לדבר;**^ נאמר [בראשית כד, א] "ואברהם זקן בא בימים וה' ברך את אברהם בכל", ופירש רש"י שם "ברך את אברהם בכל - 'בכל' עולה בגימטריא 'בן', ומאחר שהיה לו בן היה צריך להשיאו אשה". ובגו"א שם אות א [שצ:] כתב: "והא דלא כתב 'בן' בפירוש, מפני שהבן הוא נחשב 'כל', שעד שלא היה לו בן לא היה נחשב לו לכלום כל הברכה שברכו, מפני שאמר אברהם 'ה' אלקים מה תתן לי ובן משק ביתי יורש אותי' [בראשית טו, ב-ג]. אבל עכשיו דהיה לו בן, היו כל הברכות שלו ברכות, ולא קודם לכך. ולכך כתוב 'וה' ברך את אברהם בכל' על ידי שנתן לו בן". הרי כאשר הברכות אינן ממשיכות [ללא בן] אז "לא היה נחשב לו לכלום כל הברכה שברכו", הרי מוכח ש"אם אינו נצחי אין טובתו נחשב".

<> השמות "הר חורב" ו"הר סיני".

<> לשונו למעלה בכת"י [תט:]: "לפיכך כאשר נגלה הענין הזה בעולם, להיות נותן התורה, למיימינים בה יש עושר וכבוד וטוב לפי מעלה הזאת, והוא הדין להפך, למשמאילים בה, שאין להם התורה [ראה שבת סג.]. שכן הדין נותן בכל מעלה עליונה אלקית שהיא קדושה, שהמשמאיל בה יש מות והרג ואבדון מצד אותה מעלה הזאת, וזה ידוע בודאי" [הובא למעלה הערה 11, ולהלן הערה 47].

<> ועל כך מורה השם "הר חורב". ומה שכתב "ולא יהיה קיום להם" כוונתו שזה ההפך מהנצחיות.

<> ובסמוך יבאר שהשם "הר סיני" עומד כנגד "למען ייטב לך". ועתה הולך לבאר את מה שאמרו קודם במדרש [שמו"ר ב, ד] "'הר חורב' שממנו נטלו סנהדרין רשות להרוג בחרב", והובא למעלה [בשנויי לשון] לאחר ציון 2.

<> לשונו בכת"י [תי:]: "נקרא 'הר חורב' מורה על החורבן שנפסדים עוברי התורה עצם שלהם. ודרשו רז"ל שממנו נטלו בית דין רשות להרוג בחרב. וזה השם מורה על מי שעובר התורה יש להם רשות להרוג בחרב ולהפסידו".

<> מה שכתב שחורבן האומות יהיה לעתיד, כן מורה הפסוק שהובא במדרש הנ"ל "והגוים חרב יחרבו" [ישעיה ס, יב], ופסוק זה עוסק בלעתיד לבא. ומה שמכנה את עוברי התורה "המשמאילים" יתבאר להלן הערה 40.

<> פירוש - לא רק שאין לאומות טוב נצחי שיתקיים לאחר שהם נמצאים בעולם, אלא גם אין להם טוב כלל, ואף בזמן שנמצאים וחיים אין להם טובה כלל.

<> כמו שנאמר בתורה הרבה פעמים. וכגון [דברים ד, לו-לז] "מן השמים השמיעך את קלו ליסרך ועל הארץ הראך את אשו הגדולה ודבריו שמעת מתוך האש ותחת כי אהב את אבותיך ויבחר בזרעו אחריו ויוצאך בפניו בכחו הגדל ממצרים", ופירש רש"י [שם פסוק לז] "ותחת כי אהב - וכל זה תחת אשר אהב". ונאמר [דברים ז, ח] "כי מאהבת ה' אתכם ומשמרו את השבועה אשר נשבע לאבותיכם הוציא ה' אתכם ביד חזקה ויפדך מבית עבדים מיד פרעה מלך מצרים". ונאמר [דברים י, טו] "רק באבותיך חשק ה' לאהבה אותם ויבחר בזרעם אחריהם בכם מכל העמים כיום הזה". ונאמר [דברים כג, ו] "ולא אבה ה' אלקיך לשמוע אל בלעם ויהפוך ה' אלקיך לך את הקללה לברכה כי אהבך ה' אלקיך". ונאמר [מלאכי א, ב] "אהבתי אתכם אמר ה' ואמרתם במה אהבתנו הלוא אח עשו ליעקב נאם ה' ואוהַב את יעקב", ופירש רש"י שם "ואוהב את יעקב - לתת לו את ארץ חמדה". ובגו"א במדבר פל"ג אות ג [תקלז:] כתב: "כמו שהאב מספר כמה טורח הגיע לו עד בואו למקום הזה, והודיע לו איך היה מטפל עמו משום אהבתו אליו, כך השם יתברך היה מטפל עם ישראל בשביל אהבתו אליהם".

<> דייק בלשונו לומר "כך &**תבא**^ רעה לאומות" ולא כתב "כך &**יביא**^ רעה לאומות" [כפי שכתב מקודם על ישראל "וכמו שהשם יתברך מביא הטוב לישראל"], כי אין ה' מביא על האומות את הרעה, וכמו שמבאר והולך, אלא "הם נעזבים, ובאה עליהם הרעה" [לשונו בסמוך].

<> לעומת "הר בשן" שנקרא ע"ש הטובה שישראל אוכלים בשינהם.

<> לשונו למעלה פ"ז [שכה:]: "כי אין רע יורד לעולם מצד עצמו, שמאתו יתברך יבא טוב... שהרי הרע לא יבא רק על ידי מקבל". ואמרו חכמים [ב"ר נא, ג] "אין דבר רע יורד מלמעלה". ובגמרא [סנהדרין נט:] אמרו "אין דבר טמא יורד מן השמים". ובספרא [ויקרא כו, טז] אמרו "לכם מידיכם היתה זאת, אין הרעה יוצאת מלפני לעולם, וכן הוא אומר [עפ"י איכה ג, לח] 'מפי עליון לא תצא הרעות אלא הטוב'". וכן כתב הרמב"ם במו"נ [ח"ג פ"י], הרמב"ן [במדבר יא, יט], והחינוך מצוה קעא [יובא בהערה הבאה]. ובגו"א בראשית פי"ט אות לג [שלא:] כתב: "אין דבר רע יורד מלמעלה". ושם דברים פכ"ח אות ז [תלד:] כתב: "כי אין רע יוצא מאתו... אין הקב"ה מביא רע אליהם בעצם". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מב.] כתב: "כי כל רע שבא על האדם הוא מצד המקבל, לא מצד הפועל. ומפני כך חייב לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה [ברכות נד.], להודיע כי אין כאן רק התחלה אחת טובה... והרע הוא מגיע מצד המקבל". ובנתיב התשובה פ"א [יא.] כתב: "הנבואה היא מן השם יתברך, ואין דבר רע יורד מלמעלה". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכו.] כתב: "אין מתהוה בעולם רע, רק טוב, אבל הרע מן האדם, שהוא משנה מעשיו, והוא רע בחטא שלו... אבל שיהיו מתהוים בעולם מצד עצמם גזירות רעות, דבר זה אינו בודאי, כי מצד השם יתברך אין רע". ובח"א לסנהדרין צ. [ג, קעז.] בביאור ההנהגה של "מדה כנגד מדה", כתב: "כי כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, בזה נודע שלא יבא רע מן השם יתברך, רק הטוב. והאדם מצד מדתו שהיה מודד מביא עליו הרע מצד עצמו. כמו מי שהלוה לאחר, כאשר משלם מה שהלוה לגמרי לא נקרא שבא זה מן המשלם, רק יאמר שבא מן אותו שהלוה. אבל אם לא היה משלם אותו שהלוה דבר עצמו שהלוה, יאמר שבא מן המשלם, שהרי לא דבר זה הלוה. ולפיכך כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, יאמר שהוא מן האדם עצמו, ולא מן השם יתברך" [ראה למעלה פ"ז הערה 36, פי"ד הערה 84, פט"ז הערה 90, פכ"ו הערה 10, ופל"ו הערה 13].

<> דוגמה הפוכה להנהגה זו; אמרו חכמים [אבות פ"ו מ"ב] "כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה... ומרחקתו מן החטא ומקרבתו לידי זכות". ובדר"ח שם [נ.] כתב: "ופירוש 'מרחקתו מן החטא', פירוש אפילו בשוגג אינו בא לידי חטא, והתורה שומרת עליו שלא יבא לידי חטא. כי הדבק עם התורה, אין התורה מניחו להיות הולך דרך מקולקל כלל, אבל שומרת עליו מן החטא, וזה שאמר 'ומרחקתו מן החטא'... שאין חטא בא על ידו. וכן מה שאמר 'ומקרבתו לידי זכות', אף אם לא היה דעתו על זה, מקרבתו לידי זכות. ובמדרש [ויק"ר לה, א] 'חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך' [תהלים קיט, נט], אמר דוד; רבונו של עולם, כל יום ויום הייתי מחשב ואומר למקום פלוני ולבית דירה פלונית אני הולך, והיו רגלי מביאות אותי לבתי כנסיות ולבתי מדרשות. הדה הוא דכתיב 'חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך', עד כאן. והנה תראה כי רגלי חסידיו השם יתברך מביא אותם אל הטוב ואל הזכות, וזה שאמר כאן 'ומקרבתו לידי זכות', שרגליו מביאות אותו אל הזכות תמיד, אף כי לא היה דעתו על זה כלל. וכן 'רגלי חסידיו ישמור' [ש"א ב, ט] מן החטא". וכל זה אמור על מי שלומד תורה לשמה. לעומת זאת האומות, שאין להם תורה כלל, "הם נעזבים, ובאה עליהם הרעה". @**והחינוך**^ [מצוה קעא] כתב: "השם יתברך לא יחייב בריה מחפצו בחיוב, כי האל הטוב חפץ בטוב לעולם. אבל האדם הוא שמחייב את עצמו בנטותו מן הישר, ויסיר מגופו ההכנות המכשירות אותו לקבל הטובה. והמשל על זה, ההולך על דרך ישר ופנוי מאבנים ומכל דבר המכשיל, ויש לדרך גדר קוצים מכאן ומכאן, ועבר אחד ונתחכך בגדר ונכוה. באמת אין לומר על האיש הזה שהשם חפץ בכויתו, אבל הוא הגורם, כי לא נזהר ללכת בישר. וכמו כן בעל החטא, מדת הדין תחייבנו על חטאו על כל פנים, ואין לומר עליו שהאל הטוב יחפץ בחיובו... וכעין דבר זה אמרו זכרונם לברכה [ב"ר נא, ג] 'אין דבר רע יורד מלמעלה'" [הובא למעלה פ"ז הערה 36, ופי"ט הערה 90].

<> ואם תאמר, כשם שההר נקרא על שם השנאה לאומות ["הר סיני"], כך לעומת זאת ההר היה צריך להקרא על שם האהבה לישראל, ומ"מ השם המקביל ל"הר סיני" הוא "הר בשן", "שכל מה שישראל אוכלים בשניהם בזכות התורה" [לשונו למעלה לאחר ציון 1, וראה למעלה הערה 19], ולא ע"ש האהבה. ומדוע כלפי האומות ההר נקרא ע"ש הסבה [השנאה], ואילו כלפי ישראל ההר נקרא ע"ש המסובב [מהאהבה ש"אוכלים בשינהם בזכות התורה"]. ויש לומר, שאצל ישראל ה' מביא את הטובה על ישראל, לכך אין ההר נקרא ע"ש האהבה, כי שם לא נגמר הענין, אלא שאהבה זו מביאה להשפעת טובה, לכך ההר נקרא על שם השלב הסופי, והוא מה שבפועל ישראל מקבלים בזכות התורה. אך אצל האומות נתבאר שאין ה' מביא רעה על האומות, אלא הרעה באה באופן דממילא. לכך כלפי האומות, ההר נקרא ע"ש השנאה, שזהו השלב האחרון מצדו יתברך כלפי האומות.

<> נראה שרומז לדברים שנמצאים בכת"י [תי:], וז"ל: "וכאשר תשכיל בה' שמות הנזכרים במדרש, תמצאם מסודרים בסדר. השם הראשון מן החמשה השמות לומר כי ההר הזה בו נתקשרו ישראל להקב"ה לקיים התורה. וזהו ענין בפני עצמו, ולפיכך נקרא 'הר האלקים'. וכאשר יקיימו גזירתו יתברך יאכלו הטוב בעולם הזה, ויהיו שלמים בעצמם לטוב להם כל הימים. וגם זה ההר על ידו הגיע הרעה למשמאילים בה, הכל כמו שנתבאר למעלה, והוא ענין נפלא כאשר תבין". ושמעתי לבאר שכוונתו לסדר הספירות; "הר האלקים" הוא כתר, ומצד ימין "הר בשן" הוא חסד, ו"הר גבנונים" הוא נצח. ולעומתם מצד שמאל "הר חורב" הוא גבורה, ו"הר סיני" הוא הוד. ולכך חזר והדגיש כאן ימין ושמאל [ראה למעלה הערה 32].

<> ישנם שלשה הבדלים בין דברי המדרש לדברי רבי אבהו; (א) המדרש מבאר שיש להר סיני חמשה שמות, ואילו לרבי אבהו יש להר סיני שני שמות בלבד ["הר סיני" ו"הר חורב"]. (ב) המדרש מבאר שהשם "הר סיני" מורה על השנאה שירדה על אומות העולם, ואילו לרבי אבהו השם "הר סיני" הוא שם עצמי של ההר, ואינו נדרש כלל [ראה הערה הבאה]. (ג) המדרש מבאר ש"הר חורב" מורה על החורבן העתידי שיהיה לאומות העולם ["כלל הדבר, שם 'חורב', כי המשמאילים בתורה &**סוף**^ שיאבדו", וכמבואר למעלה הערה 32], ואילו לרבי אבהו חורבן האומות כבר נעשה על ההר בשעת מתן תורה.

<> הוא "הר סיני", שהוא השם של המקום שעליו ניתנה תורה. ואין שם זה מורה על דבר, זולת המקום שעליו ניתנה תורה. והביאור הוא שאין טעם לשם עצם, וכפי שכתב בגו"א בראשית פל"ו אות יב [קצג.], וז"ל: "ודאי כל שם דלא נזכר דבר בשם, כמו שאר שמות העצם, לא דרשינן, דהוי שם העצם, ואין בו טעם... ואם היה בא לקרא לה שם העצם, ראוי לקרא לה שם עצם שאין דבר נזכר בשם". ושם שמות פי"ח אות ג [ז:] כתב: "כבר אמרנו כי כל שם עצם אין לו טעם". וכן כתב שם בראשית פ"י אות ד [קצא:]. ובמקומות האלו הוסיף עוד, שאם נראה שיש לשם טעם [כמו "להבים" (בראשית י, יג), "מגדיאל" (שם לו, מג) וכיו"ב] בהכרח שאין זה שם עצם, אלא נדרש לטעם המרומז בשם. ודעת רבי רבהו שהשם "סיני" הוא שם עצם, ולכך אינו נדרש לשום טעם אחר. וכן אמרו [סוטה יא.] "'את פיתום ואת רעמסס' [שמות א, יא]. רב ושמואל; חד אמר, 'פיתום' שמה, ולמה נקרא שמה 'רעמסס', שראשון ראשון מתרוסס. וחד אמר, 'רעמסס' שמה, ולמה נקרא שמה 'פיתום', שראשון ראשון פי תהום בולעו", והובא למעלה פט"ו [לאחר ציון 17]. וראה שם הערה 20, ולהלן פכ"ה הערה 113.

<> נקודה זו מתבארת בכמה מקומות בספריו. וכגון, בגו"א בראשית פ"א אות לח [כה:] עמד על דברי רש"י [בראשית א, יד] שכתב "כל תולדות שמים וארץ נבראו ביום ראשון, וכל אחד ואחד נקבע ביום שנגזר עליו. הוא שכתוב [בראשית א, א] 'את השמים' לרבות תולדותיהם, 'ואת הארץ' לרבות תולדותיה" [מקור דברי רש"י הוא הב"ר א, יד]. ובגו"א שם כתב: "ואני אומר שרז"ל דקדקו לשון 'את' על אמתתו... שהוא מרבה דבר שהוא מחובר ומצורף אל הדבר. וזה, אילו נכתב 'בראשית ברא השמים והארץ' יבא ענין הבריאה על גוף השמים בלבד, וכן הארץ. ולפיכך כתב 'את השמים ואת הארץ', ומלת 'את' הוא עצם הדבר. וכל עצם נמשכים אליו ונתלים בו מקרים, כי דבר שאינו עצם נמשך אחר דבר אחר, ואין דבר נמשך ונתלה רק בדבר שהוא עצם, כמו דבר שהוא עיקר שנמשך אליו דברים הרבה. כך דבר זה, כאשר יאמר 'את השמים' כלומר עצם השמים, רוצה לומר שיש להם דברים נמשכים אחר העצם, שאין עצם בלא מקרה, ולפיכך הוא מרבה כל דבר הנמשך והמחובר אל הארץ ואל השמים והנתלה בהם, ותולדות הארץ הם שמחוברים ומצורפים אל הארץ. ולפיכך דרשו חכמים ז"ל [פסחים כב:] 'את ה' אלקיך תירא' [דברים ו, יג], 'לרבות תלמידי חכמים'. והיינו טעמא, שתלמידי חכמים הם דביקים ומחוברים בהשם יתברך, ולפיכך 'את ה' אלהיך תירא' 'לרבות תלמידי חכמים'. וכן אמרו [פסחים כב:] 'את בשרו' [שמות כא, כח] 'הטפל לבשרו', מזה יראה בפירוש שלשון 'את' אתא לרבויי כל דבר שנמשך אחר עיקר ועצם הדבר, והבן זה היטב". ובנתיב התורה פ"ט [שעב.] כתב: "כל עצם נמשך אחריו דבר טפל, כי העצם נושא אל הדבר הטפל. ולפיכך מורה בכל מקום לשון 'את' על הדבר הטפל אל העצם, כמו השער ועור, וכמו תולדות השמים". ובנתיב יראת השם פ"ה [ב, לה:] כתב: "כי כל מקום לשון 'את' בא לרבות דבר הנמשך אל דבר וטפל אליו... וטעם הדבר כי לשון 'את' כמו שפירשו כל המפרשים שבא על עיקר עצם הדבר, ואין עצם בלא מקרה, כי העצם נושא המקרה, ואין המקרה נושא למקרה. ולפיכך כאשר יש כאן עצם הדבר, יש כאן רבוי דבר שהוא טפל ומחובר עמו". ובנצח ישראל פי"ט [תכד.] כתב: "הדבר שהוא נמשך מן עצם הדבר נקרא 'פירות', ודבר זה אינו עיקר". ולהלן פכ"ה [לאחר ציון 40] כתב: "שם המיוחד נקרא שם העצם, וידוע לחכמים כי כל עצם נסמך בעצמו, אינו תולה בזולתו, אבל שאר שמות נסמכים". הרי שאין עצם בלא מקרה, ואין עצם בלא טפל, ו"אין עצם שלא נתחייב ממנו דבר" [לשונו כאן]. וכך "הר סיני" הוא שם העצם, ומשתלשל ממנו חורבן האומות, וכמו שמבאר. וראה להלן פכ"ה הערה 43, פל"ז הערה 78, ופל"ח הערה 37.

<> פירוש - שם אחד ["הר סיני"] מורה על המקום שעליו ניתנה תורה, ושם שני ["הר חורב"] מורה על התולדה הראשונה המתחייבת ממה שהתורה ניתנה לישראל.

<> דוגמה לסברה זו; על בריאת האדם לא נאמר "וירא אלקים כי טוב", כפי שנאמר על שאר הנבראים. ובדר"ח פ"א מ"ב [קסח.] כתב על כך בזה"ל: "ולא נמצא בפירוש בכתוב אצל האדם 'טוב'... וזה נראה כי האדם חסר 'ועיר פרא אדם יולד' [איוב יא, יב], ואחר כך מתעלה האדם אל המדריגה, עד שהוא טוב". וכשם שאי אפשר לומר "כי טוב" על יצירת האדם, כי טובה זו תבוא רק בהמשך, כך אי אפשר לומר שהתולדה המתחייבת בהר סיני היא הטובה של ישראל, כי טובה זו תבוא רק בהמשך. @**ומצינו בספריו**^ שני הסברים נוספים מדוע ההר נקרא ע"ש החורבן לאומות, ולא ע"ש הטובה לישראל; (א) בדר"ח פ"ו מ"ג [עה:] כתב: "כי מה שנקרא הר סיני 'הר חורב', דכיון שנתנה תורה על הר סיני, שהתורה בנינו של עולם, לא היה לו לקרותו בשם 'הר חורב', רק 'הר בנין'. אבל נקרא 'הר חורב', כי בודאי מה שנתנה התורה על ההר הזה הוא שמביא חורבן על בני אדם שמרחיקים את התורה, ולפיכך מצד הזה ראוי שיקרא שמו 'הר חורב'. ואף על גב כי מי שמקרב עצמו לתורה קונה שלימות ובנין, מכל מקום נקרא ההר על שם החורבן יותר משנקרא על שם מי שעוסק בתורה לשמה... כי דבר זה יותר מורגש בעולם. כי מי שיש לו שני בני אדם, האחד הוא שונא שלו, והאחד הוא אוהב שלו, כועס על שונאו, ובהפך הוא נמצא ברצון אצל אוהבו. ויותר ניכר הרושם של השנאה מה שהוא שונא של האחד, ממה שניכר האהבה והרצון שהוא עם אוהבו, כי השנאה עושה היכר ורושם, ולא כן האהבה, שלא נמצא מזה רושם. ולפיכך קריאת ההר בשם 'חורב', כפי מה שנמצא אצל אחרים שבא להם החורבן, ויותר ראוי שנקרא 'הר חורב' ממה שיקרא בשם 'בנין'". (ב) בתפארת ישראל ס"פ כו [תג:] כתב: "שמו העצמי 'סיני', ונקרא 'חורב' על שם כי משם ירדה חורבן לאומות מכחישי ה'. נראה לרבי אבהו כי יותר ראוי שנקרא על שם חורבן אומות מכחישי ה', כי זה ענין המדבר שהוא חורבן, ולכך נמשך ממנו חורבן".

<> על ההר עצמו. וזהו דיוק לשונו של רבי אבהו [שבת פט:] "למה נקרא 'הר חורב', שירדה חורבה לאומות &**עליו**^", שחורבן האומות התרחש על ההר.

<> מה שכתב "&**בהתחדש**^ המעלה הזאת" [של מתן תורה אז נחרבו האומות], יוסבר על פי דבריו בכת"י למעלה [תט:], וז"ל: "כי נתינת תורה לישראל דבר חדש בעולם. שכל הדברים אשר היו עד הנה מששת ימי בראשית הם ענינים גופנים, ועכשיו נגלה כח אלקי קדוש ליתן התורה. והנה מעלה זאת מעלה שכלית יותר גדול במעלה מאשר הוא דברי הגופני. וכמו שהוא מעלה גדולה למי שהמעלה בו, כך הוא הפכו למתנגד לו... כי כל זמן שלא נגלה ענין זה בעולם, והיה העולם נוהג בלא מעלה זאת, היא התורה, היו נחשבים האומות לדבר מה. אבל אחר שראוי להיות התורה, אין ספק שנתרחקו האומות כאשר אין להם התורה" [הובא למעלה הערה 11].

<> דברים אלו מובארים היטב בבאר הגולה באר הרביעי [תקכח.], וז"ל: "במדרש בראשית רבה [ג, ז]... אמר רבי אבהו, מלמד שהיה בורא עולמות ומחריבן, עד שברא את אלו... והמדרש הזה הוא לקצת בני אדם בתכלית הרחקה, שיהיה בורא ורואה לעולם שאינו טוב ומחריב אותו ויברא אחר... וזה כאשר תמצא בכל הנבראים אשר ברא השם יתברך אותם, היה בורא עולמות ומחריבן, ואמר דין יהניין לי, יתהון לא יהניין לי. וזה כי מתחלה ברא הנבראים, ובשעה שנבראו ולא היה בעולם מציאות אחר, היו אותם הנבראים עיקר הבריאה, ושֵם המציאות עליהם. עד שברא השם יתברך את האדם, שהוא עיקר המציאות, ואמר דין יהניין לי, יתהון לא יהניין לי, ובזה נחרבו שאר הנמצאים, כאשר בחר השם יתברך באדם, שהוא עיקר המציאות, כלומר שאין שם מציאות נופל עליהם. וכמו כן הוא בכל מעשה אלקים, שמתחילה היו בעולם האומות, והם היו המציאות של עולם הזה כאשר לא היה עדיין העם אשר בחר בו השם יתברך. וכאשר היו ישראל, לא היו נבחרים האומות, ושוב לא יחשבו מציאות כלל, וזהו שאמרו שהיה בונה עולמות ומחריבן. ודבר זה רמזו חכמים במקומות הרבה. אמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פט:], אמר רבי אבהו, 'הר חורב'... 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. וזה תמצא מבואר, כי קודם שעמדו ישראל, היו נביאים באומות, כמו בלעם, אליפז, וצופר הנעמתי, וכיוצא בהם [ב"ב טז:]. וכאשר עמדו ישראל, לא היו נביאים באומות, והדברים האלו מבוארים, וזה נקרא שנחרבו האומות... שהיה בורא אותם ומחריבן". הרי שהשווה בין מאמר המדרש "מלמד שהיה בורא עולמות ומחריבן" לדברי הגמרא "'הר חורב' שירדה חורבה לאומות עליו". וכדאי לציין שבעל שתי המימרות הללו הוא רבי אבהו, ולפי דברי המהר"ל הדבר מחוור מאוד, כי אכן ישנו תוכן פנימי זהה לשתי המימרות הללו. וראה במדרש [שמו"ר ל, ג] שהובאה שם מימרא נוספת של רבי אבהו ש"בכל מקום שכתוב 'אלה', פסל את הראשונים. כיצד, 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], ומה פסל, שהיה בורא שמים וארץ והיה מסתכל בהם, ולא היו ערבים עליו, והיה מחזירן לתוהו ובוהו, כיון שראה שמים וארץ אלו, ערבו לפניו, אמר 'אלו תולדות'... כיוצא בו 'אלה תולדות נח' [בראשית ו, ט], ומה פסל, דורו של אנוש ודור המבול וקינן וחביריו". הרי שרבי אבהו אומר בכל המקומות הללו "בונה עולמות ומחריבן". @**ובגו"א בראשית**^ פ"ד אות כז [קט:] דן שם בפטור של האומות מפריה ורביה [סנהדרין נט:, ותוד"ה והא], וכתב בזה"ל: "היה נראה דתלמודא דריש [שבני נח אינם מצוים בפו"ר] מדכתיב גבי פריה ורביה [ישעיה מה, יח] 'לא תוהו בראה לשבת יצרה', וזה לא יתכן בבני נח, שנאמר עליהם [ישעיה מ, יז] 'כל הגוים כאין נגדו אפס ותוהו נחשבו לו'. ומכל מקום קודם מתן תורה בודאי נצטוו בני נח על פריה ורביה, כדכתיב 'פרו ורבו' שני פעמים [בראשית ט, פסוקים א, ז], חדא למצוה וחד לברכה [רש"י שם פסוק ז]". סתם הגו"א שם ולא פירש מדוע אכן קודם מתן תורה נצטוו האומות על פריה ורביה, כאשר ביאר שהאומות אינן שייכות למצוה זו מפאת היותן "תוהו" בעצם. אמנם לפי דבריו כאן הענין מחוור היטב, שגדר ה"תוהו" של האומות חל עליהן רק ממתן תורה ואילך, אך קודם לכך אין הן בגדר "תוהו", ושפיר נצטוו על מצות פריה ורביה [ראה למעלה פ"ו הערה 16, פי"ד הערה 61, ופכ"ב הערה 113]. ובדר"ח פ"ג מי"ד [שנד:] כתב: "אחר שבחר השם יתברך בישראל, נתמעט הצלם אצל האומות", ושם הערה 1585. וכן כתב אות באות בנצח ישראל פי"א [שה.]. וכן הזכיר ענין זה בקצרה בדר"ח פ"ו מ"ג [עט.]. ובבאר הגולה באר השני [רכ:] כתב: "כי אין מעלת הצורה רק לישראל בלבד, שהם נקראים 'אדם', ואילו האומות, כאשר נתנה התורה לישראל, אין להם דבר זה, כי הם חמריים. וכמו שאמרו ז"ל [יבמות סא.] אתם קרויים 'אדם', ואין אומות העולם קרויים 'אדם'" [הובא למעלה פי"ד הערה 65]. @**ואמרו חכמים**^ [זבחים קטז.] "כשניתנה תורה לישראל היה קולו הולך מסוף העולם ועד סופו, וכל [מלכי] עובדי כוכבים אחזתן רעדה בהיכליהן... נתקבצו כולם אצל בלעם הרשע ואמרו לו, מה קול ההמון אשר שמענו, שמא מבול בא לעולם... מבול של מים... מבול של אש... אמר להן כבר נשבע שאינו משחית כל בשר. ומה קול ההמון הזה ששמענו, אמר להם חמדה טובה יש לו בבית גנזיו שהיתה גנוזה אצלו תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם, וביקש ליתנה לבניו". ומדוע חשבו מלכי אומות העולם שמתן תורה הוא מבול. אלא הם הם הדברים. מתן תורה הוא חורבנם של האומות, ולכך תלו חורבן זה במבול של מים ואש. וענה להם בלעם, שאכן חורבנם הגיע, אך לא בדמות מבול הוא בא, אלא בדמות מתן תורה לישראל הוא בא.

<> מה שנקט בלשון זה ["קבלו האומות גזר דין שלהם"] הוא משום שכך הוא לשון המדרש [שמו"ר ב, ד] "שמשם נטלו אומות העולם גזר דין שלהם להיות חרבים" [כפי שהובא למעלה לאחר ציון 2], והרכיב את שיטת רבי אבהו עם הנאמר במדרש הנ"ל [למרות ההבדלים ביניהם]. והנה בבאר הגולה באר הרביעי [הערה 1306] נתבאר שיש שני אופנים לבאר את דברי רבי אבהו ש"הר חורב" מורה על חורבן האומות; (א) חורבן האומות נעשה באופן דממילא, שמחמת שישראל נבחרו, ממילא הוסר שֵׁם מציאות מהאומות, ובכך חורבנן. (ב) מעשה נתינת התורה לישראל הוא המחריב ומבטל את האומות בקום ועשה, כי המעלה העליונה מחריבה בידים את המעלה הפחותה הימנה [עיי"ש]. ונראה שהבטוי "גזר דין" שייך להאמר רק לפי האופן השני, כי לפי האופן הראשון דאיירי בחורבן דממילא, יקשה לומר על כך "גזר דין", כי אין דבר דממילא נקרא "גזר דין". וראה רש"י דברים ב, כו בפירושו הראשון ל"ממדבר קדמות", ותיווכח שדבריו מוסברים כפי האופן השני.

<> פירוש - מוכח מכך שהשכינה כבר שרתה שם, ולכך השכינה ראתה שמשה סר לראות את הסנה. ומבאר את הפסוק כהסברו השני של הראב"ע, שכתב שם: "השם ראה כי סר לראות, וצוה את המלאך לקרא אליו". ואינו מפרש כפירושו הראשון של הראב"ע [וכן פירשו הרשב"ם והחזקוני שם] ש"וירא ה'" מוסב על המלאך שנקרא על שמו של הקב"ה. ומה שמבאר ש"וירא ה'" הוא השכינה, כן מבואר במדרש הנ"ל [שמו"ר ב, ה], שאמרו שם: "'וירא מלאך ה'', רבי יוחנן אמר, זה מיכאל. רבי חנינא אמר, זה גבריאל. רבי יוסי הארוך, בכל מקום שהיו רואין אותו, היו אומרים שם רבינו הקדוש ["שהיה משמש לרבי והולך לפניו תמיד, ומפני שהיה ארוך בקומה היה קומתו נראה מרחוק קודם שראו את קומת רבי שבא עמו" (לשון הרד"ל שם אות יח)]. כך כל מקום שמיכאל נראה, שם הוא כבוד השכינה". וכן כתב הרמב"ן [שמות ג, ב], וז"ל: "'מלאך' זה מיכאל... כל מקום שמיכאל נראה, שם הוא כבוד השכינה. נתכוונו לומר שמתחלה נראה אליו מיכאל, ושם כבוד השכינה. והוא [משה] לא ראה הכבוד, כי לא הכין דעתו לנבואה. וכאשר כיון לבו וסר לראות, נתגלה אליו מראה השכינה". ורבינו בחיי [שמות ג, א] כתב: "ראה במראה הנבואה כבוד השכינה, וזהו שאמר 'וירא ה' כי סר לראות'". והרא"ם [שמות ו, ב] כתב: "ופירוש 'וירא ה' כי סר לראות', שכשראתה השכינה שמשה סר לראות".

<> "ויעף אלי - בפריחה אחת, ולא הרגיע בינתים" [רש"י שם].

<> "מועף ביעף - שתי פריחות" [רש"י שם].

<> כמו שאמרו שם בהמשך [ברכות ד:] "תנא, מיכאל באחת, גבריאל בשתים". ובקונטרס שב דנחמתא לגר"י ענגל [בסוף ספר קונטרס ע' פנים לתורה] כתב: "מיכאל באחת וגבריאל בשתים... ונראה הטעם, כי נודע שמיכאל הוא מלאך החסד, וגבריאל הוא מלאך הדין [יתבאר כן בסמוך]. והנה הדין תמיד מורכב מחסד ודין, כי סבת הדין הוא החסד, כי עונשי השם יתברך אינם נקמניות חלילה, כי אם לטובת הנענש שיתעורר לתשובה, או לזכך הנפש מגיעול החטא, ותהיה נקיה באחריתה לשוב לשרשה למעלה. ואם כן שליחות גבריאל תמיד מורכבת משני דברים, מחסד ודין. מה שאין כן מיכאל, שהוא שליח החסד... ועל כן ענין שליחותו הוא רק דבר אחד, החסד לבד, וזהו 'מיכאל באחת גבריאל בשתים'". ולהלן פ"ע כתב: "הימין נקרא יד אחת, והיא ראשונה, ואין בה שניות. ויד השמאלית נקראת יד שנית". ומעין זה כתב הפחד יצחק ר"ה מאמר ד, אות ח, וז"ל: "הרצון של מתן שכרם של זכויות הוא הרצון המקורי הפועל בתור כח ראשון. ואילו הרצון של תשלום עונשם של חובות הוא רצון הפועל בתור כח שני, שאינו אלא נמשך מן הרצון המקורי לשם שיווי המשקל של מאזני המשפט. ואם באנו למנות אבות ותולדות ברצון, היינו אומרים שענין המתן שכר הוא פעולתו של רצון - אב, ואילו ענין תשלום העונש הוא פעולתו של רצון - תולדה". וראה דר"ח פ"ה הערה 686, ונצח ישראל פנ"א הערה 28. אמנם בכת"י [להלן פנ"ב] ביאר שהעפיפה מראה על היציאה מן הכח אל הפועל, ולכך מיכאל יותר קרוב אל הפועל מאשר גבריאל, שהוא עדיין בכח. וראה להלן פל"ט הערה 82.

<> "כי הוא ראשון לשכינה" [לשונו למעלה (לאחר ציון 50)]. והביאור הוא שמדת מיכאל היא חסד [כמבואר בהערה הקודמת, ויתבאר בסמוך], ומדת חסד היא המדה הראשונה של הקב"ה. וכן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.], וז"ל: "מפני מעלת החסד שהיה באברהם אמרו במדרש [ב"ר יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], בזכות אברהם נברא העולם, עד כאן. ולמה בשביל אברהם נברא העולם יותר. אבל דבר זה כי אברהם היה בו מדת החסד, ודבר זה הוא ראשון וקרוב אל השם יתברך יותר מהכל. וזה מפני כי הוא יתברך הטוב בעצמו, ולכך מדת החסד, שהוא הטוב, קרוב אליו יותר מכל. וכאשר נברא העולם היה נברא בשביל דבר שהוא ראשון וקרוב אליו, ושאר דברים נבראים בשבילו. ולכך הכל נברא בשביל אברהם, שהיה מדתו החסד, והוא ראשון אל הכל" [הובא למעלה פ"ה הערה 16, ופ"ו הערה 76]. נמצא שמדת חסד היא המדה הראשונה לכל המדות, ולכך היא קודמת למדת הדין. ובפחד יצחק, ר"ה מאמר א [אות ד], כתב: "בעוד שבדרך כלל מדותיו יתברך מתגלות לנו רק באופני הנהגת הבריאה אחר התהוותה, הנה מדת חסדו יתברך מתגלה לנו בעצם העובדה של התהוות הבריאה. 'עולם חסד יבנה' [תהלים פט, ג]. עצם יציאת העולמות מן האין אל היש, היא מציאות חסד של יצירת מקור לעונג בלי גבול. האדם לא נברא אלא להתענג על ה'. ורק לאחר מכן, לאחר שמדת החסד שמשה רקע לבנינו של עולם, רק אז מתחילות הן שאר המדות להתגלות בהנהגת העולם הבנוי מכבר. ונמצא כי בעוד שכל המדות שולטות בהנהגת העולמות, הנה מדת החסד שולטת בהתהוות העולמות" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 21, פ"ח הערה 170, ולהלן פל"ט הערה 119].

<> ושלשה דברים אלו מורים על מדת הדין; "מדבר" מורה על מדת הדין, וכמו שכתב למעלה פכ"ב [לאחר ציון 91]: "כי המדבר הוא מקום הדין, כאשר ידוע שהוא מקום שממה", ושם הערות 92, 93. וכן "אש" מורה על מדת הדין, וכמו שכתב בנצח ישראל פנ"א [תתיז:]: "וגבריאל מושפע ממנו הדין, והוא שוה לאש". ובבאר הגולה באר השלישי [רצג:] כתב: "השם יתברך, שמדתו דין, לכך נגלה בסנה באש". 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". וראה למעלה פ"ג הערה 25, ופכ"ב הערה 95. וכן "סנה" מורה על הדין, וכמו שאמרו חכמים [גיטין ז.] "כל מי שיש לו צעקת לגימא על חבירו ["שגוזל ממנו ויורד לחייו לשערי מזונותיו" (רש"י שם)] ודומם, שוכן בסנה עושה לו דין". ובבאר גולה באר השלישי [רצב:] כתב: "כי השם יתברך כמו שעשה דין למצרים בשביל ישראל, ונגלה השם יתברך למשה בסנה לעשות דין בהם, וכן יעשה לו דין". ובח"א לגיטין ז. [ב, צה.] כתב: "ודוקא לענין דין שייך 'הקב"ה שוכן בסנה', שהיה שוכן בסנה ועשה דין במצרים בשביל החמס שעשו לישראל". וראה להלן הערה 172, ובאר הגולה באר השלישי הערה 251.

<> פכ"ב [לפני ציון 91], ויובא בהערה הבאה.

<> לשונו למעלה פכ"ב [לפני ציון 91]: "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... 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". ומה ש"ברית בין הבתרים" נקראת "שבועה", ראה להלן פכ"ז הערה 11, ופל"ו הערה 97.

<> אודות שגבריאל הוא ממונה על הדין, כן כתב כמה פעמים. וכגון, להלן פמ"ז כתב: "כי מיכאל ממונה על מים, וגבריאל על אש". ולהלן פנ"ה כתב: "'שרף' זה גבריאל... של אש, ולפיכך נקרא 'שרף'". ולהלן פס"ד כתב: "גבריאל... מלאך ממונה על האש". ולהלן פס"ח כתב: "כמו שאמרו מיכאל ממונה על מים, וגבריאל ממונה על אש". ובנצח ישראל פנ"א [תתיז:] כתב: "כי מן מיכאל מושפע ממנו הטוב והחסד, וזה דומה למים. וגבריאל מושפע ממנו הדין, והוא שוה לאש. ולפיכך צורת מיכאל חסד, וצורת גבריאל אש". וכן הוא בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסב.], ויובא להלן פכ"ו הערה 21. 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 כתב בח"א לסנהדרין כא: [ג, קמ.]. ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצט.] כתב: "כי הוא [גבריאל] מיוחד לדבר זה וממונה על דבר זה, לעשות דין ברשעים... שמנוי של גבריאל לעשות דין מששת ימי בראשית... שהוא ממונה על הדין". ומקורו בזוה"ק ח"א צט. [ראה למעלה פכ"ב הערה 95, ולהלן פל"ו הערה 112].

<> כפי שהוכיח למעלה [ראה הערה 50].

<> המראה של "וירא והנה הסנה בוער באש והסנה איננו אוכל" [שמות ג, ב].

<> דוגמה לדבר; אמרו במשנה [ברכות נד.] "לא יכנס להר הבית... ולא יעשנו קפנדריא", ופירש רש"י [יבמות ו:] "קפנדריא - לקצר הילוכו שלא להקיף, ויכנס בפתח זה ויצא בשכנגדו, ולא לשם עבודה, אלא לעשות צרכיו". ורש"י [סוטה לט.] כתב "קפנדריא - לקצר דרכו... ליכנס בפתח זה ולצאת כנגדו. ולשון 'קפנדריא' מפרש בברכות [סב:] 'אדמקיפנא אדרי איעול בהא', עד שאני מקיף סביב השורות הללו, אכנס בזה ואקצר דרכי. ו'דרי' שורות בתים". והרמב"ם בפיהמ"ש ברכות פ"ט מ"ה כתב: "ופירוש 'קפנדריא' שיעשה אותו לדרך לקצר דרכו, וזה כגון שיכנס בשער זה ויצא בשער שכנגדו כדי שיגיע למקום ידוע, כי אין ראוי להכנס במקום הנכבד ההוא תחילה אלא לענין מעניני תפלה ועבודה". ובהלכות תפילה פי"א ה"ח כתב: "היה לבית הכנסת או לבית המדרש שני פתחין, לא יעשנו קפנדריא כדי שיכנס בפתח זה ויצא בפתח שכנגדו לקרב הדרך, שאסור ליכנס בהן אלא לדבר מצוה". וכן אסור להשתמש עם תלמיד חכם [מגילה כח:, ושו"ע יו"ד סימן רמג סעיף ו]. הרי שאין להשתמש במקום קדוש לצרכיו, וק"ו בן בנו של ק"ו שכך יאמר כלפי מעלה. ובאבות דרבי נתן ס"פ יב אמרו "כל המשתמש בשם המפורש אין לו חלק לעולם הבא".

<> מלאך של השכינה, "שהוא משמש בלבד" [הוספה בכת"י (תיא.)]. ואע"פ שבגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלא:] ביאר שרק לאבות היו מלאכים נמצאים אתם לשמשם, ולא למשה רבינו [ראה למעלה פ"ט הערה 223], מ"מ כאן הקב"ה שולח את המלאך לעבר משה כדי שיסור אליו, ולא שמשה שולח את המלאך לצרכו.

<> יש להבין, הרי מצינו שהקב"ה היה קורא למשה שיבוא אליו, שנאמר [ויקרא א, א] "ויקרא אל משה וגו'", ופירש רש"י שם "ויקרא אל משה - לכל דברות ולכל אמירות ולכל צוויים קדמה קריאה, לשון חבה, לשון שמלאכי השרת משתמשים בו... אבל לנביאי האומות נגלה עליהן בלשון עראי וטומאה, שנאמר [במדבר כג, ד] 'ויקר אלקים אל בלעם'". ובגו"א שם אות א [ב.] כתב "פירוש, מה שקראו ולא דיבר עמו פתאום, היינו דלכל הדברות היתה קריאה קודם שדיבר עמו, והיה קורא לו 'משה משה' [שמות ג, ד], ודיבר עמו". ומדוע כאן שולל את האפשרות שהשכינה נראתה למשה משום ש"אין זה רק הכנה שעל ידו יבא לשם", הרי כל קריאה של הקב"ה למשה היתה "הכנה שעל ידו יבא לשם", ומדוע כאן אין זה דבר ראוי. וזאת ועוד, הרי בפסוקים אלו גופא נאמר [שמות ג, ב-ד] "וירא מלאך ה' אליו בלבת אש מתוך הסנה וגו' ויאמר משה אסורה נא ואראה את המראה וגו' וירא ה' כי סר לראות ויקרא אליו אלקים מתוך הסנה ויאמר משה משה ויאמר הנני". הרי מתחילה משה ראה את המלאך [ולא את השכינה], ומשה סר לראות, ואז ה' קרא אליו "משה משה", וזו הקריאה שהיתה נעשית לפני כל דיבור ודיבור [כמבואר בגו"א הנ"ל, ומקורו בתו"כ ויקרא א, א]. ומדוע בפסוק ב הראיה אינה יכולה להעשות על ידי השכינה עצמה [כי "אין זה רק הכנה שעל ידו יבא לשם"], ואילו בפסוק ד הקב"ה בכבודו ובעצמו קורא למשה. @**ויש לומר**^, כי רק כאשר הקדים משה ועמד הכן לקבלת דיבור ה', אזי ה' קורא לו בשמו, וזה גם כדי להראות לו חבה. וכן כתב הגו"א ויקרא פ"א אות ג [ד:], וז"ל: "ואם תאמר, הרי הקול לא היה יוצא חוץ לאהל כדלקמן [רש"י שם ד"ה מאוהל], שהקול היה נפסק ולא היה יוצא לחוץ, ובמדרש תנחומא [ויקרא סוף אות א] קאמר שלא היה משה נכנס עד שקראו לו הקב"ה, ואיך שמע הקול בחוץ. ויראה, דאף על גב שהקול לא יוצא לחוץ, אפשר לשמוע בפתח אוהל, ושם עמד משה, עד ששמע קול הקריאה, ואז נכנס לפנים מן הפתח. נמצא כי קול הקריאה בא אליו על הפתח, והדיבור באוהל מועד לפנים מן הפתח". נמצא שרק לאחר שמשה עמד הכן בפתח האוהל לקראת דבר ה', אז ה' קרא לו להראות חבה, אך לא מצינו שה' יקרא למשה כאשר משה לא הקדים מצדו לבא אל ה'. וכן נאמר [שמות יט, ג] "ומשה עלה אל האלקים ויקרא אליו ה' מן ההר לאמר וגו'", וכתב הרמב"ן שם "ולפיכך אמר 'ומשה עלה אל האלקים', כי עלה אל קצה ההר להזדמן לפניו... ויקרא אליו השם מראש ההר". וכן נאמר [שמות כד, טו-טז] "ויעל משה אל ההר וגו' ויקרא אל משה ביום השביעי מתוך הענן". לכך מן הנמנע לומר שכאשר משה היה רועה את צאן יתרו במדבר, תבא השכינה ותקרא לו לסור אליו [כי "אין זה רק הכנה שעל ידו יבא לשם"], ובעל כרחך שזה נעשה על ידי מלאך. @**ובדרוש על התורה**^ [לז:] כתב: "ועוד רמז לנו במה שכתוב 'ומשה עלה אל האלקים'... כי לקנין התורה צריך שיהיה האדם מוכן לקבלה קודם, כשהיא שכל אלקי שאינו מצוי ודבק עם האדם, ככל אשר הקנינים שהם עם האדם, אבל היא נבדלת... לכן צריך שיהא מוכן לה לגמרי כאשר הוא מן הצורך לקנות דבר שאינו עמו ומצוי לו. זהו שכתוב 'ומשה עלה וגו'' ואחר כך [שמות יט, כ] 'וירד ה' וגו'', לומר כי צריך האדם מצד עצמו תשוקה והכנה אליה קודם שמקבלה, ואין הקב"ה נותנה למי שאינו מוכן לה תחלה, וכדכתיב [דניאל ב, כא] 'יהב חכמתא לחכימין', כי הוא יתברך לא יתננה רק למי שמוכן אליה מצד עצמו בחשקו בה. לכן עלה משה מעצמו בלי ציווי השם, ואז 'ויקרא אליו ה' וגו''".

<> לשון המתנו"כ שם "משני חלקיו כו' - משליש העליון ולמעלה היה בוער, וכן לבו של אדם גם הוא נתון בשליש העליון של גבהו".

<> שהוא קדוש יותר משאר חלקי הגוף. ובתקוני זוהר קלז. איתא "לבא, דאיהו קדש הקדשים". ולמעלה פ"ח [תל:] השוה את לב האדם לבית המקדש בעולם "וכמו שהלב הוא באמצע האדם, וממנו מקבלים חיות ושפע כל האיברים, כך בית המקדש באמצע העולם, ממנו מקבלים כל הארצות חיות ושפע". ובח"א לשבת לא: [א, יט:] כתב: "אם אינה שומרת מצות חלה, תלקה ברוח שמשכנה בלב, ששם רוח חיים, וזה הכח שהוא בלב הוא נבדל" [ראה להלן פל"ד הערה 178]. ובח"א לשבת קיח: [א, נה:] כתב: "השבת בימים נחשב כמו הלב באדם. וזה כי השבת היא קדושה לכל הימים, כמו הלב באדם". ובח"א להוריות יג: [ד, סא:] כתב: "כי הלב הוא נושא אל החכמה שבלב".

<> מכילתא שמות טו, ח "'בלב ים' [שם], היאך לבו של אדם נתון, משני חלקים ולמעלה". ובדעת זקנים לבעלי התוספות [שמות טו, ח] איתא "בלב ים - כמו שהלב נתון בגוף האדם, יש שני שלישים למטה ממנו, ושליש למעלה ממנו". ושם במדבר טו, לח אמרו "הלב הוא תלוי בשליש גופו של אדם". ובתוספות שאנץ סוטה יז. כתבו "קיימא לן דלבו של אדם הוי בשליש גופו". אמנם למעלה פ"ח [תל:] כתב שהלב הוא באמצע האדם, ושם בהערה 308 מובאות מקבילות רבות שכתב כן. וכן הוא בזוה"ק [ח"ג קסא.] "באמצעיתא דגופא דתמן שריא לבא". ועיין בספר מגדים חדשים [ברכות יג:] שעמד על שאלה זו [והביא גם את הסתירה בדברי המהר"ל], וכתב: "ואפשר דמה שכתבו שהוא באמצע הגוף, היינו ברוחב הגוף". והביא את האבן עזרא [שמות טו, ח] שכתב "בלב ים - באמצע הגוף, כנגד רוחב הגוף". ושוב הביא שכך הקשה בספר תורת הקנאות [סוטה יז. (ד"ה מפני שהתכלת)], וכתב שפעמים לא חשיב הרגלים, דלמטה מהארכובה אין חיות האדם תלויה בהם [יבמות קכא.], והזוה"ק נתכוון בגופא דחיות תליא ביה.

<> ורש"י שם למד כן מהפסוק [שמות כו, יח] "עשרים קרש לפאת נגבה תימנה".

<> המגלה עמוקות [פרשת שלח ד"ה במדרש תנחומא דרש] ותורת העולה לרמ"א [ח"א פכ"ד] גם השוו בין מזוזה ללב האדם, ששניהם בשליש העליון.

<> לשונו בדרוש על התורה [כה.]: "כל ענין הבחירה וברירה לא יפול בפחות משלשה, שיהא נבחר אחד מתוך השלשה, וישארו השנים האחרים הרבים ממנו. לא כן אם היה נבחר אחד משנים, שאין זה בחירה, כי החצי הוא כמו הכל, דקיימא לן [פסחים עט.] מחצה על מחצה כרוב. ואין נקרא ברירה בקחתו את הרוב אל ההכל. אמנם בהלקח אחד מהשלשה נקרא זה בחירה, שבחר באחד הזה יותר מאשר ברבים ממנו, המה השנים הנשארים. והוא שכתוב [תהלים קלה, ד] 'כי יעקב בחר לו י-ה ישראל לסגולתו'. שבמה שהיה יעקב השלישי לאבות, ומאתו נשרשה ונסתעפה האומה הישראלית היותה לעם, נקרא זה 'יעקב בחר לו' מבין שני האבות הראשונים. וכן עצם ישראל שהם חלק בחיריי, אחד מהשלש כתות חלוקות, שבכלל כל האומות, שהם ישראל, עשו, ושאר האומות" [הובא למעלה פ"ה הערה 131, פ"ו הערה 4, ופי"ג הערה 6]. וראה למעלה פט"ז הערה 63, ולהלן שתי הערות הבאות, ופל"ב הערה 85.

<> כן כתב כמה פעמים שקדושה המעורבת עם חולין היא לעולם במיעוט, וכלשונו בתפארת ישראל פכ"ב [שלה.]: "כי לא יקבל כל הבית קדושה כמו המזוזה, שהוא דבר קדוש, והוא דבר במקצת מן הבית". ובנצח ישראל פ"ז [קצג.] כתב: "כי הדבר החשוב הוא מעט, והדבר שהוא הרבה אינו חשוב". ובבאר הגולה באר השני [קצו.] כתב: "כי הדבר ששייך לאלקות הוא מקצת, שהוא נבחר מהכל. כמו שהיה שבט לוי נבחר מהכל, שהם י"ב שבטים, ובחר בשבט לוי מן השאר... כי לא שייך לאלקות רק דבר שהוא נבחר מן השאר, כמו שנבחר העשירי למעשר". וצרף לכאן מאמרם [סוכה מה:] "ראיתי בני עלייה והן מועטין" [הובא למעלה פ"ה הערה 129]. @**ואם תאמר**^, תינח שקדושה חלה על המיעוט, וכמו שנתבאר, אך מדוע כאן היא חלה דוקא על מיעוט של שליש, ולא על רביע או חמישית, וכיוצא בזה. וכדי ליישב זאת יש להביא כאן יסוד אחר שהנחיל לנו, והוא שכאשר יש לעשות חלוקה אזי יש למעט בחלוקה ולא להרבות בחלוקה, וכמו שכתב בגו"א שמות פכ"ו אות ד [שב.], וז"ל: "וכך אני מפרש הא דאמרו בפרק קמא דפסחים [ד:] שאיסור חמץ בערב פסח מחצות, וילפינן מדכתיב [שמות יב, טו] 'אך ביום הראשון' שאין כולו אסור, רק חציו. והקשו מנא לן חציו, דלמא שליש או רביעית... אני אומר, לפי שאמר הכתוב 'אך', כלומר מקצת הימנו. אם אתה אומר המקצת הוא שעה אחת, כלומר חלק אחד מי"ב, אם כן היום נחלק להרבה חלקים ולהרבה מקצת. ואם שתי שעות מן היום, שהוא חלק ששה, נחלק היום לששה חלקים. ולכך יש לנו לומר שחצי היום הוא אסור, ומעתה לא נחלק היום רק לשני חלקים. וכך כאן גם כן, כיון דילפינן שמעוט הקרש היה במערב עד שנחשב קרש מערבי, אין לנו לומר רק המעוט הזה הוא השליש... ופירוש זה נכון מאוד". וכן בחידושי הלכות שלו לפסחים ד: כתב כן, וז"ל: "אין סברא לחלק רק לשנים, שאם אתה אומר ב' שעות מותרות ועשרה אסורים, הרי היום נחלק לששה חלקים... וכן אם תאמר לאסור ד' שעות, נחלק היום לג' חלקים... וכיון דלא כתב בתורה רק שיש לחלק, אין עליך לומר רק לחלק אותו במיעוט החילוק, והוא שנים. כי מי יגיד לך חילוק יותר משני חלקים, וכל שאר חילוק הוא חילוק יותר, וזה אין ראוי, כיון דבתורה לא כתיב שום חילוק כלל, יש לאוקמי החילוק במיעוט היותר" [ראה להלן פל"ט הערה 113]. וכן בנדון דידן, לאחר שהקדושה חלה על מקצת [ולא על מחצית], אזי החילוק המועט ביותר הוא לחלקו לשלשה חלקים, ולא לחלקו לארבעה או חמשה חלקים.

<> בנתיב התורה פי"ח [תשו.] הביא את דברי הגמרא [ב"ק ט:] "הדור מצוה עד שליש במצוה", וכתב לבאר: "ומה שההדור הוא עד שליש, זהו כי אף שהמצוה היא אלקית ואינה גשמית, מכל מקום אינה אלקית לגמרי... ולכך ההדור הוא עד שליש בלבד, כי השליש הוא מעוט נגד שנים". ובח"א לב"ק ט: [ג, א.] כתב: "מפני כי המצוה היא דבר גשמי, כמו אתרוג ולולב ושופר, וכל המצוות שהם דבר גשמי, לכך אמר כי ההדור הוא עד שליש במצוה. כי השליש הוא מעוט, מאחר שהעיקר המצוה היא גשמי, אין צריך רק שיהיה המעוט מהודר, ולכך הדור מצוה עד שליש. ומפני כך נקראת המצוה 'נר', שנאמר [משלי ו, כג] 'נר מצוה ותורה אור'. פירוש כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית. ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי. אבל המצוה היא נר, כי הנר הוא דבר גשמי, שיש בו פתילה ושמן, שהוא דבר גשמי, והאור נתלה בדבר גשמי. לכך המצוה היא דבר גשמי, ודבר אלקי במה שהיא מצוה אלקית". ועוד אודות החילוק בין תורה למצות, ראה למעלה הקדמה שניה הערה 46, פ"ט הערה 305, פי"ב הערה 136, ולהלן פכ"ט הערה 76.

<> לפנינו בשמו"ר [ב, ה] מופיע רק חלק מהמאמר [ללא כל הפסוקים שמובאים כאן], ובשמו של רבי ינאי, ולא מצאתי המדרש כפי שמובא כאן.

<> "דורש 'תמתי' תאומתי, מלשון תאומים" [פירוש מהרז"ו שמו"ר ב, ה]. וראה בסמוך הערה 76.

<> "עלה ועלול" פירושם בורא ונברא, אב ותולדה, סבה ומסובב. וזהו היחס שבין הקב"ה לישראל, שישראל הם עלולים בעצם מהקב"ה, יותר משאר כל הנמצאים. וזהו יסוד נפוץ ביותר בספריו, ונביא כאן רק את המקומות שבהם הזכיר יסוד זה בספר הגבורות. וכגון, להלן בפרק זה [לפני ציון 131] כתב: "ישראל הם העלולים הראשונים ממנו, מתיחסים אליו יתברך, כמו שהתבאר כמה פעמים. ולפיכך השם יתברך נגלה בעולמו כפי המציאות שיש לישראל, וכפי מדריגת ישראל. ואם ישראל במעלה החשובה והגדולה, אז השם יתברך נאמר עליו כפי שהם ישראל. ואם הם בשפלות, מאחר שהוא יתברך שמו מתיחס אל ישראל, לכך נמצא ונגלה על עולמו כפי מדריגת ישראל". ולהלן פכ"ט [לאחר ציון 34] כתב: "כלל הדבר, כי 'בני בכורי' [שמות ד, כב] רצה לומר כי ישראל הם עלולים מן השם יתברך, כמו שהבן הוא עלול מן האב, והם עלולים ראשונה אל השם יתברך, לכך קראם 'בני בכורי'". וכן כתב להלן פרקים מז, סז, וסח, ויובאו בסמוך בהערה 77. ולהלן פס"ט כתב: "היה ירא אברהם כי יתרחקו בניו מן השם יתברך בסבת חטאם, ויהיה עושה להם כמו שעשה לדור המבול ודור הפלגה [מגילה לא:], שבשביל חטאם נתרחקו מן השם יתברך, ונדחו ממנו יתברך. אמר [הקב"ה לאברהם], שבשביל הקרבנות, שהם השבת העלול אל עלתו, אי אפשר שיהיה נעשה להם כמו שנעשה לדור המבול ודור הפלגה, שהם נתרחקו מן העלה. וישראל, מפני שראוי לישראל הקרבנות מפני שהם עלולים בעצמם, וכל עלול כמו שבא ממנו, יש לו השבה אל עלתו, ולא יתרחקו. כי אף אם מתרחקים ממנו בשביל חטא מה במקרה, מכל מקום כאשר הקרבן הוא השבת העלול אל עלתו, הרי ישראל הם אל השם יתברך, ואינם נפרדים ממנו יתברך, ותבין דברים אלו". וראה להלן פכ"ט הערה 35.

<> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תקנא.]: "העולם הזה, שהוא עלול מן העילה, הוא השם יתברך, יש לעלול הזה שתי בחינות; הבחינה האחת, מפני שהוא יתברך עילה, לכך יש לו לעלול חבור וקירוב אל העילה, כמו שיש לבן חבור וצירוף אל האב שבא ממנו, וכך השם יתברך שהוא עילה אל העולם, יש אל העולם קירוב אל העילה. הבחינה השנית, מצד שהשם יתברך עילה, והעולם הוא עלול, בודאי העילה הוא נבדל מן העלול, שזה עילה וזה עלול. ואלו שתי בחינות שהם מחולקות הם בעולם בכלל, והשמים שהם עלולים יש בהם הבחינה הראשונה, שיש להם קירוב וחבור יותר אל השם יתברך, מצד שהוא יתברך עילתם. והארץ יש לה הבחינה השנית, שהשם יתברך נבדל מהם מצד שהוא יתברך עילה, והעולם הוא עלול" [הובא בחלקו למעלה הקדמה ראשונה הערה 74, פ"כ הערה 89, ולהלן הערה 108]. ובהמשך הבאר שם [תקנז:] כתב: "אין מלך בלא אשר מולך עליו, כי אין עילה בלא עלול" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 85]. ובנצח ישראל פמ"ב [תשכט.] כתב: "כי במה שהעלול הוא מן העלה, יש כאן צירוף העלה אל העלול, כמו צירוף בן אל האב, ובבחינה זאת יש כאן צירוף גמור". ובח"א לב"ב צט. [ג, קכב:] כתב: "כי העלה והעלול מצטרפים ביחד, כמו שתראה האב והבן שהם מצטרפים, ויש להם חבור ביחד". ובנתיב התורה פט"ז [תרנו:] כתב: "העבד יש לו צירוף אל האדון, והאדון יש לו צירוף וחבור גם כן אל אשר עבד אליו". וראה עוד ח"א לכתובות צו. [א, קס.], גו"א דברים פ"י הערה 34, נצח ישראל פי"ט הערה 64, שם פל"ח הערה 46, שם פנ"ו הערה 77, תפארת ישראל פל"ה הערה 30, באר הגולה באר הרביעי הערות 1378, 1421, ונר מצוה ח"א הערה 223.

<> ועל כך נאמר [שיה"ש ה, ב] "קול דודי דופק פתחי לי אחותי רעיתי יונתי תמתי וגו'", ו"אחות" הוא מלשון אחוי וחבור, וכפי שכתב בבאר הגולה הבאר הששי [קמא.]: "אחותו היא עמו כמו בשר אחד לגמרי, אבל האב והבן או הבת, במה שזהו האב וזהו תולדה, יש להם הבדל, ואינם שוים. אבל האח והאחות הם שוים, לכך לשון 'אח' ו'אחות' מלשון אחוי". ובח"א לשבת קמה: [א, עז.] כתב: "כי 'אחות' מלשון אחוי וחבור... כי אחותך היא עצם מעצמך ובשר מבשרך... ולפיכך נקראת 'אחותך' על שם האחוי". ו"תמתי" הוא מלשון תאומים [כמבואר בהערה 73].

<> אודות שתואר "בנים" מורה שישראל הם עלולים לה', כן כתב בכמה מקומות, ונביא מהמקומות הנמצאים בספר הגבורות. וכגון, להלן פמ"ז כתב: "כאשר הוא עלול ונברא בעצם, רצה לומר שהוא עלול בעבור עצמו, ואינו בריאה שנברא בשביל דבר זולתו. שאם לא נברא מצד עצמו, רק כדי לשמש זולתו, כמו הבעלי חיים שאינם מדברים, כיון שאינו עלול בעצם, שהם נבראים בשביל האדם, אין עליו שם עלול שיהיה משתוקק אל העלה, שלא נברא מצד עצמו... רק ישראל מה שהם נקראים 'בנים' [דברים יד, א] אל השם יתברך, והם עלולים בעצם ממנו. לא כמו האומות שהם נבראים בשביל ישראל, אבל ישראל נקראו 'בנים' ועלולים מן השם יתברך". ולהלן פס"ז כתב: "ואם אתה שואל, למה נבחרו ישראל בפרט להיות שכינתו עם ישראל. ודבר זה יש לך לדעת, כי אחר שאמרנו שסדר המציאות כך חייב שיהיה שכינתו עם העלול, וישראל הם עלולים ממנו בעצם ובראשונה. וראיה שנקראו ישראל 'בנים', דכתיב [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם וגו''. כי אי אפשר לך לומר שכל האומות בשוה, שאם כן היו כלם בעלי חסרון, וזה כי התחתונים במה שהם תחתונים מצד הזה דבק בהם חסרון, ואינם בשלימות לגמרי. ולפיכך אם היו כל התחתונים וכל האומות בשוה, היו כולם בעלי חסרון, מצד שהם תחתונים. אבל עכשיו שהנבחרים הם חלק ויחידית, לא הכל, מעתה אף על גב שהם תחתונים, מכל מקום דבק בהם ענין אלקי בחלק מהם, כי על חלק בהם לא יפול שם חסרון ותחתונים כמו שיפול על הכל, ודבר זה ידוע. וזהו חלק השם יתברך, הוא יעקב וזרעו, שדבק בהם ענין אלקי. ועתה במה שהנמצאים הם תחתונים, וראוי אל התחתונים מדריגה פחותה, ענין זה הויית האומות. ובמה שיש בעולם מדריגה עליונה ומעלה גדולה, כי השם יתברך נקרא [בראשית כא, לג] 'אל עולם', ואם כן אלקותו על התחתונים גם כן, וזה בחלק ממנו בלבד, שנקרא שמו יתברך עליהם, וחלק זה הוא יעקב וזרעו". ובהמשך הפרק שם כתב: "כי המשפט חייב שיהיה נמצא העלה עם העלול, ואין נקרא עלול בעצם ובראשונה רק ישראל, ולכך נקראו 'בני בכורי', ולפיכך השכינה עמהם. ואם אתה בא לתמוה על שאמרנו כי ישראל בפרט הם עלולים בעצם ובראשונה מזולת שאר התחתונים, אומר אני שאל תתמה, כי אף בערך מלאכי מרום ישראל הם יותר ראשונים". ולהלן פס"ח כתב: "ישראל הם נקראים בנים, כמו שהבן הוא עלול מן האב, כך ישראל הם עלולים מן העלה הראשונה... ואמר הקב"ה בודאי ישראל יאמרו שירה תחלה, כי העלול בראשונה מורה על העלה תחלה, כי אין עלול בלא עלה. ולפיכך ישראל יאמרו שירה להקב"ה קודם מן המלאכים, אף כי הם גם כן נבראו מן השם יתברך ועלולים ממנו, כיון שישראל הם עלולים בראשונה במה שהוא יתברך עלה. והמלאכים, אם שגם הם עלולים ממנו, אין זה בראשונה כמו ישראל, כי נבראו לשמש בעולם מה שנשלחים מן השם יתברך, ולפיכך הם נמשכים וטפלים אחר דבר אחר. ולכך ישראל שהם בניו מורים תחלה על העלה". ושם בסוף הפרק כתב: "הנה התבאר קצת מן הראיות מן דברי חכמים שהפליגו בחכמתם וכולם יענו ויעידו ויגידו שישראל בשביל שהם עלולים ממנו יתברך בעצם ובראשונה לכל הנמצאים, השם יתברך קרוב אליהם ומצטרף אליהם. ואם כן לא יקשה לך למה הוא יתברך בחר בישיבתו בתחתונים". וראה להלן הערות 82, 87, 132, 133, ופכ"ט הערה 8.

<> פירוש - כל שני דברים המצטרפים זה אל זה, מחמת צירוף זה ישנו שויון מסוים ביניהם. @**דוגמה לדבר;**^ אמרו חכמים [אבות פ"ד מי"ג] "יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך", ובדר"ח שם [רמד.] כתב: "כי כל שני דברים אשר יש להם שתוף ביחד, כמו הרב והתלמיד שיש להם שתוף וצירוף ביחד... וכל צירוף וחבור בעולם יש ביניהם התיחסות מה. ולכך אמר מצד הצירוף הזה שיש לרב אל התלמיד, יהיה נחשב בעיני הרב הצירוף הזה שווי גמור, עד שיהיה נחשב לו כבודו ככבוד חבירו אשר יש לו שווי וצירוף אליו לגמרי, וכאילו היה חבירו. מאחר כי מצד מה יש כאן צירוף והתחברות, כי הם מתחברים בענין הלמוד, ומכיון שהם מתחברים בענין הלמוד, מצד זה יש כאן שווי. ולפיכך 'יהיה כבוד תלמידך ככבוד חבירך'" [הובא למעלה פ"ד הערה 117, ולהלן פל"ד הערה 121].

<> "לא במה שהוא עלה לעלול" [הוספה בכת"י (תיא:)]. ופירושו, שבסמוך יבאר שיש הסתכלויות שונות אודות יחס העלה [הקב"ה] והעלול [ישראל], וכאשר ההסתכלות היא רק מצד התחברותם יחד, ולא מתוך הסתכלות אחרת, אז "יש בהם התמות והאחות". וראה בסמוך הערה 85.

<> לשון המדרש במילואו "אמר לו [משל] למלך שהיתה לו בת יחידה, והיה מחבבה יותר מדאי, והיה קורא אותה 'בתי', ולא זז מחבבה עד שקרא אותה 'אחותי', ולא זז מחבבה עד שקרא אותה 'אמי'". ובכת"י [תיא:] הביא את המדרש במילואו.

<> בתי, אחותי, ואמי.

<> יש להבין מדוע מביא פסוק זה, ולא את הפסוק שהביא למעלה [לאחר ציון 76] "בנים אתה לה' אלקיכם" [דברים יד, א], וכפי שהביא פסוק זה פעמים רבות בספריו, וכמלוקט למעלה הערה 77 [ואילו הפסוק "הלא הוא אביך קנך" הביא רק בשלשה מקומות בלבד (ראה הערה הבאה)]. ואין לומר שפסוק זה עדיף כי הוא מורה שה' הוא עלה לישראל [ולא רק שישראל הם עלולים אל ה'], כי כך גם עולה מהפסוק "בנים אתם לה' אלקיכם", וכפי שכתב בנצח ישראל פי"א [רעז.], וז"ל: "וכל זה מפני כי אין שייך בטול לענין זה אשר נקראו ישראל 'בנים', כי שם 'בנים' מצד אשר השם יתברך הוא עלה להם, כמו האב שהוא עלה אל הבן, והוא מצד עצמו של האב, ודבר זה אין שינוי לו בכל חטא אשר יעשו, תהיה החטא מה שהוא, שכל חטא שהוא הסרה מן השם יתברך, הכל הוא מצד העלול. אבל מצד כי הוא יתברך עלה להם, דבר זה הוא מצד אמיתת עצמו... כאשר תבין כי השם הזה ["בנים אתם"] מפני כי השם יתברך עלה לישראל, כמו שאמרנו למעלה, ומצד העלה אין הסרה לזה כלל". ויש לעיין בזה.

<> לשונו בנצח ישראל פ"ב [כד:]: "כי כל ישראל הם לה', אם מצד שהוציאם לפעל, כמו שהאב הוא סבה שיצא הבן לפעל. והשם יתברך בעצמו היה הסבה שיצאו לפעל, וזה היה כאשר הוציא השם יתברך אותם ממצרים, וכאילו נולדו, וכדכתיב [שמות ד, כג] 'שלח את בני ויעבדוני'. ומכל מקום אין הבן קנוי לו בעצמו, רק הוא סבה שיצא לפעל. והעבד קנוי לאדון בעצמו. והשם יתברך עם שהוציאם לפעל, הם גם כן קנוים לו בעצמם לעבדים, כי הוציאם מן העבדות באותות ובמופתים עד שנעשו עבדים קנוים לו... לכך אמר 'הלא הוא אביך קנך'". ובנתיב העבודה פ"י [א, קז.] כתב: "שני דברים הם; כי האב הוא סבה לבן, ומשתלשל הבן מאתו, ואין הבן בשביל זה קנוי לו כמו העבד. אבל העבד הוא קנוי לאדון שלו... ואלו שני דברים הם כנגד ב' דברים שאמר הכתוב 'הלא הוא אביך קנך', כי 'אביך' רצה לומר כי מאתו יתברך השתלשלות ישראל, כי הוא סבה להם, כמו האב שהוא סבה לבן. 'קנך' שקנה ישראל אליו לו לעבדים" [ראה למעלה פט"ז הערה 47].

<> מה שהמדרש מכנה את ישראל "בת" יותר מ"בן", יוסבר על פי דבריו בנצח ישראל פ"ז [קסד:], שכתב: "כי כל לשון 'בן' ו'בת' הוא מלשון בנין. כי 'בן' מלשון בנה, ו'בת' גם כן מלשון 'בנת', שכן בתרגום יאמר 'בנתא'. ולכך 'בתּו' [שמות כא, ז] התי"ו דגושה, להורות על הנו"ן החסירה, כי הבן והבת הם בנין אב... ויותר נקראת הבת בנין האב, והוא דבר נפלא ואין כאן מקומו. וראיה לזה, כי הבת היא ברשות אביה, ואין הבן ברשות אביו, שנאמר [במדבר ל, יז] 'בנעוריה בית אביה'... והוא מובן ממה שאמרו חז"ל [נדה לא.] האיש מזריע תחלה יולדת נקבה, שנאמר [בראשית מו, טו] 'ואת דינה בתו'". ובח"א לב"ק נ. [ג, ט.] כתב: "והבת יותר זרע אביה מן הבן, כדכתיב 'ואת דינה בתו', ואמרו איש מזריע תחילה יולדת בת, ולפיכך הבת היתה ניצלת... ונעשה לה נס בזכות אביה, ולבנו לא נעשה נס". ובנצח ישראל פמ"ד [תשנז:] כתב: "מדמה הנשמה הנבדלת לבת מלך [ויק"ר ד, ב], כי הנשמה היא נאצלת מן השם יתברך". וראה גו"א בראשית פמ"ו אות ו [שנט:], ובמדבר פכ"ז הערה 27. וכן רמז ליסוד זה באור חדש פ"א הערה 893, ושם פ"ו הערה 389. ובח"א לסנהדרין יא. [ג, קלה:] ביאר לפי זה מדוע אומרים "בת קול", ולא "בן קול", וז"ל: "לכך נקרא 'בת קול', כלומר זה שנולד ונגזר מן השמים כך. ולא נקרא 'בן קול', כי הבת מיוחסת יותר לתולדה מן הבן. כי אע"ג שהבן נולד, מתייחס בעצמו לפועל. אבל הבת מתיחסת בעצמו ג"כ לתולדה... כי כל נקבה אינה פועלת, עד שהבת היא תולדה לגמרי". וצרף לכאן את מאמרם [סוטה ב.] "בת קול יוצאת ואומרת 'בת פלוני לפלוני'", ולא אמרו "פלונית לפלוני".

<> בגבורות ה' הוצאת מכון מהר"ל, כתבו על דברים אלו בזה"ל: "פירוש, למרות ששורש הענין הוא שישראל הם עלולים מהקב"ה, ועל כרחך בדרגא נחותה [מהעלה], ברם מצד זה שהעלה רוצה להדבק בעלול ומתחברים יחד, מצד זה נחשבים כשוים כביכול, ונקראים 'אחות'. וזה כוונתו בקטע הקודם [לאחר ציון 77] 'ומפני כך יש בהם התמות והאחות, כאשר לא נקח הדבר רק מצד התחברות יחד'".

<> הולך לבאר את התואר "אמי".

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פס"ח כתב: "ואמר הקב"ה בודאי ישראל יאמרו שירה תחלה, כי העלול בראשונה מורה על העלה תחלה, כי אין עלול בלא עלה, ולפיכך ישראל יאמרו שירה להקב"ה". ובנצח ישראל פי"א [רחצ.] כתב: "הסבה השניה אשר בחר השם יתברך בישראל, אשר לא היה תמורה ושנוי לאותה סבה... כי מצד שהוא יתברך עלה ופועל, ואין עלה בלא עלול. ואף כי כל הנמצאים הם עלולים מאתו יתברך, הנה הפרש יש כמו שאמרנו, כי ישראל הם עלולים מן אמיתתו יתברך, כי הם עם אחד גם כן, כי ראוי שיהיה העלול עלול מיוחד, כמו שהוא יתברך עלה מיוחד... והעלול הזה האומה שבחר בה השם יתברך. ומזה תוכל לדעת ולהבין כי דבר זה שבחר בישראל מחויב מצד העלה. ואם יאמר האומר כי דבר זה היה לו בטול והסרה מצד החטא אשר היה בישראל, דבר זה אינו, כי מאחר שהיה הבחירה מצד השם יתברך, אשר הוא העלה, אין בטול לדבר זה מצד חטא העלול כלל... כי הוא יתברך עלה הכרחית אל ישראל, ואין עלה בלא עלול, ולפיכך בהכרח ימלוך השם יתברך עליהם אף אם לא ירצו, כי דבר זה הוא מצד העלה, ולא מצד העלול". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קעח.] כתב: "דע כי הוא יתברך רוצה להיות עם הנבראים מצד כי אין עלה בלא העלול, לכך השם יתברך חפץ להיות עם אשר הוא עלה להם. ומפני כי העלה הוא קודם אל אשר הוא עלה להם, לכך השכינה מקדמת לפני עשרה [ברכות ו.], כי בודאי השם יתברך, אשר הוא העלה, קודמת אל מי אשר הוא עלול ממנו". ובבאר הגולה באר הרביעי [שצ:] כתב: "הוא יתברך עילה אל ישראל... ויש דביקות אל אשר הוא עלול ממנו בעצם ובראשונה, כי אין עלה בלא עלול". וכן הוא שם בהמשך [תקנה.]. ובהקדמה לאור חדש [קיב:] כתב: "ישראל הם עלולים מן השם יתברך בעצם ובראשונה, והעלול הוא מורה על שבחו של העילה, כי אין עלול בלא עילה, ויורה העלול על מציאות עילה" [ראה להלן פכ"ט הערה 7]. ושם פ"ו [תתקעב:] כתב: "כי המעשה של המן מגיע אל השם יתברך, כי המן הרשע רצה לאבד את ישראל, וישראל בלבד נקראו 'בנים' למקום [דברים יד, א], כי הם העלולים מאתו יתברך בעצם ובראשונה. ואם אין ישראל אם כן אין על השם יתברך שם עילה, דעל מי יהיה נקרא שם עילה, וכמו שאמר יהושע [יהושע ז, ט] 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול'". ואמרו חכמים [יבמות סד.] "מפני מה היו אבותינו עקורים, מפני שהקב"ה מתאוה לתפלתן של צדיקים", ובח"א שם [א, קמא:] כתב: "הקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים, שהם יסודי עולם, כי התפילה היא התקשרות העלול בעלה... ודבר זה אינו שייך באחר כי אם בצדיק שהוא נחשב עלול, בפרט בישראל שנקראו 'בנים' למקום. כלל הדבר, כי השם יתברך רוצה וחפץ שיהיה העלול נתלה בעלה, ולא יהיה נפרד מאתו. והתפילה היא התקשרות עלול בעלה... וכל אשר מתפלל הוא עלול אל השם יתברך... ולכך אמר שהוא יתברך מתאוה לתפילתן של צדיקים, וזה מפני כי אין עלה בלא עלול כלל" [ראה להלן הערה 90]. ועוד אמרו חכמים [סוטה ד:] "כל אדם שיש בו גסות הרוח... כאילו כופר בעיקר", וכתב שם בח"א [ב, לא:] כתב: "כי כאשר אין האדם עלול, אין כאן עלה, ולפיכך הוי כאילו כופר בעיקר, וכל גבה לב אינו מחשיב עצמו עלול אל השם יתברך, וכאשר אין עלול אין כאן עלה". וכן הוא בח"א לע"ז יא. [ד, לו:], ויובא בהערה 90. וראה להלן הערות 132, 133.

<> לשונו להלן פס"ו: "וכאשר תדע כי הוא יתברך מצטרף לנמצאים במה שהם עלולים, כי הוא יתברך שהוא עלת הכל, רצונו בעלול, וכאשר יש עלה יש כאן עלול נמצא. כי התקשרות הסבה הראשונה בנמצאים מצד שהוא יתברך עלה להם, והנמצאים הם עלולים ממנו. וכבר הארכנו בקשור הנכבד הזה למעלה אצל 'ויקרא אליו מתוך הסנה' [אלו דבריו כאן]. וכאשר התבאר זה אם כן אין עליך לומר שמיוחדים בזה העליונים, כי אם התחתונים, כי במה שנקראים 'עליונים' הם פועלים בתחתונים, והם כמו עלה נחשבים, ואין עיקר עצמם שהם עלולים. אבל התחתונים במה שהם תחתונים הם עלולים בעצמם. ולפיכך החבור האמתי שיש לסבה הראשונה, שהוא עלה באמת, הוא בתחתונים, במה שהם עלולים באמת".

<> דוגמה לדבר; נאמר [דברים ו, ה] "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך", ופירש רש"י שם "ובכל מאודך - בכל ממונך, יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו, לכך נאמר 'בכל מאודך'". ובגו"א שם אות ג [קכ:] כתב: "תימה, אם כן דיבר הכתוב נגד הסכלים, שהרי בני גד ובני ראובן, שחסו על ממונם יותר ממה שחסו על בניהם ונשותיהם, נאמר [קהלת י, ב] 'לב כסיל לשמאלו' [במדב"ר כב, ט], ולמה צריך לכתוב לדבר מאלו אנשים. ויראה לומר, דמי 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. והשתא הא דכתב 'בכל מאודך', לא שרצה לומר בשביל שהוא אוהב את ממונו יותר מגופו הוה אמינא שלא ימסור ממונו, רק בשביל שיש לממון מעלה, שהוא סיבה לו. וכאילו אמר אילו כתיב 'בכל נפשך', הוה אמינא דווקא אם נוטל נפשך יש לו למסור נפשו עליו, אבל אם נוטל ממונו אין צריך למסור, בשביל שיש לממון האדם מעלה שהוא מחיה את הנפש, ואין צריך שיאהב אותו בדבר זה שיש לו מעלה כל כך. דאף על גב שמעלת נפשו של אדם יותר, מכל מקום אילו כתב 'בכל נפשך' הוה אמינא דוקא נפשו יש לו למסור, אבל ממונו לא. שאין אנו שוקלין הקולות והחומרות בשום מקום, ואם יש חומרא קטנה בלמד שאין במלמד, אף על גב דאיכא במלמד חומרא גדולה, אין למדין זה מזה" [הובא בחלקו למעלה פ"ו הערה 96, ופכ"ב הערה 47]. הרי אע"פ שהנפש חשובה יותר מהממון, מ"מ מבחינה מסויימת יש לממון מעלה, כי הממון הוא סבה לאדם. וכך ביחס של עלה ועלול, שאע"פ שהעלה הוא יותר מהעלול, מ"מ מבחינה מסויימת יש לעלול מעלה, כי "כאילו היה סבה לו".

<> הנה כאשר הקב"ה בא לבקר את אברהם ביום השלישי למילתו, הוא הראה לאברהם את כחם של הדיינים, וכפי שכתב רש"י [בראשית יח, א] "יושב - 'ישב' כתיב, בקש לעמוד, אמר לו הקב"ה שב ואני אעמוד, ואתה סימן לבניך שעתיד אני להתיצב בעדת הדיינין והן יושבים, שנאמר [תהלים פב, א] 'אלקים נצב בעדת אל'". ובגו"א שם אות ז [רצג:] כתב: "ומה שהודיע לו זה עתה דווקא... מפני ש'המשפט לאלקים הוא' [דברים א, יז], ומסר המשפט לדיינים, והמשפט ברשות הדיינין להימין ולהשמאיל. אם כן כאילו הקב"ה כביכול תולה בדיינים, שהרי משפטו בידם, ומי שהוא תולה באחר, יש לו לעמוד, ואותו שהאחר תולה בו, הוא יושב. ולפיכך הדיינים בישיבה והקב"ה ניצב בעדת אל" [הובא למעלה פ"ח הערה 190]. ובח"א לע"ז יא. [ד, לו:] כתב: "כי השם יתברך השגחתו על ישראל שהם בניו... שהוא צריך אל ישראל, ואי אפשר שיהיה זולת ישראל. וכל אשר צריך לאחר, נתלה בו [ו]משמש אליו, שהרי צריך אליו. ולפיכך השם יתברך היה משמש אל ישראל... והיה 'הולך לפניהם בעמוד ענן להאיר להם' [שמות יג, כא], שמורה זה על מעלות ישראל, שהם עלולים מן השם יתברך". ובדר"ח פ"ו מ"י [שמח.] כתב: "ישראל הם נבראים לעצמו יתברך, דהיינו שבישראל תולה אלקותו, כיון שנקרא שמו יתברך על ישראל. וזה שאמר הכתוב [יהושע ז, ט] 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול'". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלח:] כתב: "שאם ח"ו יעשה כליה בישראל 'ומה תעשה לשמך הגדול', וכי יהא נקרא שמו הגדול על עצים ואבנים". וכן הוא בנצח ישראל פ"י [רס:], שם פס"ב [תתקלו:], ודרשת שבת הגדול [ריא:]. ואמרו חכמים [סוטה לח:] "מנין שהקב"ה מתאוה לברכת כהנים, שנאמר [במדבר ו, כז] 'ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם'", ופירש רש"י שם "ושמו את שמי - תלה הכתוב הדבר בהן להיות ברכה זו, שימת שמו על עמו, ולא עשאה צורך ישראל, אלא צורך מקום". ובח"א שם [ב, עו.] כתב: "מנין שהקב"ה מתאוה לברכת כהנים וכו'. פירוש דבר זה, שהוא יתברך עלת הכל, ואי אפשר לעלה שלא ישפיע, וכאילו הוא דבר מחויב, כי כך ראוי לעלה להשפיע אל אשר הוא עלול לו. והנה ברכת כהנים הוא הברכה והשפע בכל צד, ולכך אמר שהקב"ה מתאוה לברכת כהנים, כי מתאוה העלה במה שהוא עלה להשפיע. ויותר מזה ממה שהתינוק רוצה לינק האשה רוצה להניק [פסחים קיב.], כי כח המשפיע יותר גדול מן המקבל, כי זהו פועל וזה מקבל, לכך הקב"ה מתאוה לברכת כהנים. וכמו שאמרו ג"כ [יבמות סד.] הקב"ה מתאוה לתפילת צדיקים, כי הכל הוא ענין אחד [ראה למעלה הערה 87]. והבן הראיה מה שאמר הכתוב 'ושמו את שמי', כמו שפירש רש"י ז"ל שהוא צורך גבוה שימת שמו על בני ישראל, וזה מפני שהוא יתברך עלה משפיע לעולם, ולפיכך נקרא דבר זה צורך גבוה". @**וכן כתב הרמב"ן**^ [שמות כט, מו], וז"ל: "רבי אברהם אמר כי לא הוצאתי אותם מארץ מצרים רק בעבור כי אשכון בתוכם, וזהו 'תעבדון את האלקים על ההר הזה' [שמות ג, יב], ויפה פירש. ואם כן יש בענין סוד גדול, כי כפי פשט הדבר השכינה בישראל צורך הדיוט ולא צורך גבוה, אבל הוא כענין שאמר הכתוב [ישעיה מט, ג] 'ישראל אשר בך אתפאר'. ואמר יהושע [יהושע ז, ט] 'ומה תעשה לשמך הגדול', ופסוקים רבים באו כן". ושוב כתב הרמב"ן [דברים לב, כו] בזה"ל: "לכך הזכיר משה בתפלתו [במדבר יד, טו] 'ואמרו הגוים אשר שמעו את שמעך לאמר וגו'', והשם יתברך הודה לו בזה [שם פסוק כ] 'ויאמר ה' סלחתי כדברך'. והטעם בטענה הזאת איננו כרוצה להראות כחו בין שונאיו, כי כל הגוים כאין נגדו מאפס ותוהו נחשבו לו. אבל השם ברא את האדם בתחתונים שיכיר את בוראו ויודה לשמו, ושם הרשות בידו להרע או להטיב. וכאשר חטאו ברצונם וכפרו בו כולם, לא נשאר רק העם הזה לשמו, ופרסם בהם באותות ובמופתים כי הוא אלקי האלקים ואדוני האדונים, ונודע בזה לכל העמים. והנה אם ישוב ויאבד זכרם, ישכחו העמים את אותותיו ואת מעשיו, ולא יסופר עוד בהם... והנה תהיה כוונת הבריאה באדם בטלה לגמרי, שלא ישאר בהם יודע את בוראו, רק מכעיס לפניו. ועל כן ראוי מדין הרצון שהיה בבריאת העולם, שיהיה רצון מלפניו להקים לו לעם כל הימים, כי הם הקרובים אליו והיודעים אותו מכל העמים". @**וכן דרשו חכמים**^ [ספרי דברים לג, ה] את הפסוק [ישעיה מג, יב] "ואתם עדי נאם ה' ואני אל", שאמרו "כשאתם עדי אני אל, וכשאין אתם עדי אין אני אל. כיוצא בדבר אתה אומר [תהלים קכג, א] 'אליך נשאתי את עיני היושבי בשמים', אלמלא אני לא היית יושב בשמים". וצרף לכאן דברי המדרש הנפלאים [אסת"ר ז, י], שאמרו שם "אמר לו הקב"ה להמן הרשע, אי שוטה שבעולם, אני אמרתי להשמידם כביכול ולא יכלתי, שנאמר [תהלים קו, כג] 'ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית', ואתה אמרת להשמיד להרוג ולאבד. חייך רישך מתורם חלף רישיהון, דאינון לשיזבא ואת לצליבא". וביאור המדרש הוא שקיום ישראל הוא מה', וכמבואר כאן, ולכך ה' כביכול לא יכול להשמיד את ישראל, כי בזה הוא יפעל כנגד עצמו, וזה מן הנמנע. ולמעלה פ"ג הערה 2 יסוד זה נתבאר בארוכה. וראה להלן הערה 134, פכ"ט הערה 5, ופל"ו הערה 91.

<> לשון הרמב"ן [שם על המלים (שם) "וה' ברך את אברהם בכל"]: "אמרו כי 'בכל' תרמוז על ענין גדול, והוא שיש להקב"ה מדה תקרא 'כל', מפני שהיא יסוד הכל [מדת היסוד], ובה נאמר [ישעיה מד, כד] 'אנכי ה' עושה כל'... והיא המדה השמינית מי"ג מדות ["היינו מדת 'ואמת', שהוא יסוד השמיני מילה שנתנה בשמינית" (תורה אור לרב מאיר פאפרוש, בראשית, עמוד מח)], ומדה אחרת תקרא 'בת' נאצלת ממנה [מדת המלכות], ובה הוא מנהיג את הכל, והיא בית דינו של הקב"ה... כי אין הברכה הזאת שנתברך 'בכל' רומזת על שהוליד בת משרה אשתו, או שלא הוליד, אבל היא רומזת ענין גדול, שברך אותו במדה שהיא בתוך מדת הכל, ולכן תקרא גם היא 'כל', כלשון [שמות כג, כא] 'כי שמי בקרבו'... כענין שאמרו במדרש חזית 'שאל רבי שמעון בן יוחאי את רבי אליעזר ברבי יוסי אפשר ששמעת מאביך וכו''" [ומביא שם המדרש הנ"ל]. נמצא שהרמב"ן מבאר ש"בת" מורה על מדת המלכות, "אחות" מורה על מדת התפארת, ו"אם" מורה על מדת בינה, בבחינת [תהלים קיג, ט] "אם הבנים" [מבואר בספר מנחם ציון על הרמב"ן שם].

<> כי לדעת המהר"ל אין בת אחות ואם מורות על הספירות, אלא על הבחינות השונות שיש ביחס של עלה ועלול.

<> בכת"י [תיב.] הוסיף כאן "כלל הדברים אשר אמרנו, כי נקראו ישראל בנים למקום ואחים מצד אשר אמרנו למעלה, ולפיכך כאשר וכו'". וכוונתו שנתבאר כאן שיש בחינת "אחות", לאמר שישראל הם כמו אחות ותאומה אל העלה.

<> "מה התאומים הללו, שאם אחד חש בראשו, חבירו מרגיש, כך אמר הקב"ה 'עמו אנכי בצרה'" [לשונו למעלה (בשם המדרש) לאחר ציון 72].

<> כן הקשה בכמה מקומות. וכגון, בגו"א שמות פ"ג אות ב [מד:] כתב: "אין הפירוש כלל שהוא בצרה, חס ושלום לומר כך" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 108]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תמא.] כתב: "בפרק כשם במסכת סוטה [לא.], 'בצרתם לו צר' [ישעיה סג, ט], פירוש, הקב"ה מיצר בצרתן של ישראל, כך מוכח שם. וקראו תגר בזה, שאיך יאמר על השם יתברך שהוא מיצר בצרתן". ובאור חדש פ"ד [תתכח:] כתב: "כי השכינה הוא עם ישראל בגלותם כמו שאמרנו. ואף על פי שאצלו אין שייך שעבוד חס ושלום". והתמיה היא, כיצד אפשר לומר על הקב"ה דברים מעין אלו, הרי הקב"ה "אינו גוף וגוייה, יתברר שלא יארע לו אחד ממאורעות הגופות... ולא כעס ולא שחוק ולא שמחה ולא עצבות" [לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"א הי"א, וראה להלן הערה 119]. ולמעלה פט"ז [לאחר ציון 95] כתב: "כי העליונים שלא בצער, והתחתונים הם בצער תמיד. ואי אפשר לך לומר אלא כי הדברים העליונים אשר אין הצורה מוטבעת בחומר, אינם מתפעלים ומקבלים צער. והצדיקים בעבור שאינם נוטים אחר החומר, אשר בו החטא והיצר הרע, רק נוטים אל הצורה, לכך אינם מקבלים צער, וימשך הנהגתם אחר הצורה, שאין בה צער כלל. ולפיכך כאשר הולידה יוכבד את משה, שבו שלימות הצורה יותר מכל אדם אשר על פני האדמה, לא היה לאמו צער לידה". ובפשטות דבריו שם לגבי צער כחם יפה גם לגבי צרה [ראה שם הערה 101]. ואמרו חכמים [חגיגה ה:] "ומי איכא בכיה קמיה הקב"ה, והאמר רב פפא אין עציבות לפני הקב"ה, שנאמר [דהי"א טז, כז] 'הוד והדר לפניו עוז וחדוה במקומו'". ובאבות פ"ה מ"ה אמרו שאחד הנסים שהיו במקדש הוא "עומדים צפופים ומשתחוים רווחים", וכתב על כך להלן פע"א: "דבר זה ידוע גם כן... ממה שכתוב [תהלים קיח, ה] 'מן המיצר קראתי יה ענני במרחב יה', שמזה תדע כי זה השם הוא מרחיב בצרה. וכבר התבאר זה כי ההשתחויה היא לשם יה, כמו שאמרו [סוכה נב:] ליה אנו משתחוים וליה אנו מודים. וכיון שהשתחוו לשם יה יתברך, ושם זה מרחיב בצרה, לכן היו משתחוים רווחים, כי היו מביאים ההרחבה מרחובות". הרי שהקב"ה הוא מקור הרווחה וההרחבה, ואיך חלילה יאמר עליו יתברך שהוא יהיה בצרה.

<> כגון [חגיגה טו:] "בזמן שאדם מצטער, שכינה מה לשון אומרת, קלני מראשי קלני מזרועי. אם כך הקב"ה מצטער על דמן של רשעים, קל וחומר על דמן של צדיקים שנשפך". ועוד אמרו [תענית טז.] "ולמה נותנין אפר מקלה על גבי תיבה, אמר רבי יהודה בן פזי, כלומר [תהלים צא, טו] 'עמו אנכי בצרה'. ריש לקיש אמר, [ישעיה סג, ט] 'בכל צרתם לו צר'". וכן הוא בסוטה לא. [הובא בהערה הקודמת]. והתוספות [סוכה מה.] כתבו "דרשינן באיכה רבתי [פתיחתא פסקא לד] קרא דכתיב ביחזקאל [א, א] 'ואני בתוך הגולה', וקרא דכתיב בירמיה [מ, א] 'והוא אסור בזיקים', כביכול הוא בעצמו, והיינו 'הושענא', שיושיע לעצמו". ובמדרש [שמו"ר ל, כד] אמרו "'כי קרובה ישועתי לבא' [ישעיה נו, א], 'כי קרובה ישועתכם' אינו אומר, אלא 'ישועתי'... אלולי שהדבר כתוב א"א לאמרו, אמר להם הקב"ה לישראל, אם אין לכם זכות, בשבילי אני עושה, כביכול כל ימים שאתם שם בצרה אני עמכם, שנאמר [תהלים צא, טו] 'עמו אנכי בצרה'. ואני גואל לעצמי... וכן הוא אומר [זכריה ט, ט] 'גילי מאד בת ציון הריעי בת ירושלים הנה מלכך יבא לך צדיק ונושע', 'ומושיע' אין כתיב כאן, אלא 'ונושע', הוי אפילו אין בידכם מעשים עושה הקב"ה בשבילו, שנאמר 'כי קרובה ישועתי לבא'". ובתנחומא שמות אות יד אמרו "ולמה מתוך הסנה, ולא מתוך אילן גדול, ולא מתוך תמרה. אמר הקב"ה, כתבתי בתורה 'עמו אנכי בצרה' [תהלים צא, טו], הם נתונים בשעבוד, ואף אני בסנה ממקום צר, לפיכך מתוך הסנה שכולו קוצים". וכן נדרשו הרבה פסוקים על דרך זה בתנחומא אחרי מות אות יב. ובמדרש תהלים [מזמור כז] אמרו "כל זמן שישראל נתונין בצער, כאילו צרה לפניו, שנאמר 'עמו אנכי בצרה'", ועוד. ובסדר הושענות לסוכות אומרים "כהושעת מאמר 'וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם', נקוב 'וְהוּצֵאתִי אִתְּכֶם', כן הושע נא".

<> יש להעיר, שמבאר כאן שעל חורבן הבית אין בכיה בבתי בראי, ולכאורה בגמרא שם מבואר שעל חורבן הבית יש בכיה אף בבתי בראי. שאמרו שם "'ואם לא תשמעוה במסתרים תבכה נפשי מפני גוה' [ירמיה יג, יז], אמר רב שמואל בר איניא משמיה דרב, מקום יש לו להקב"ה ו'מסתרים' שמו. מאי מפני 'גוה', אמר רב שמואל בר יצחק, מפני גאוותן של ישראל שניטלה מהם ונתנה לעובדי כוכבים. רב שמואל בר נחמני אמר, מפני גאוותה של מלכות שמים. ומי איכא בכיה קמיה הקב"ה, והאמר רב פפא, אין עציבות לפני הקב"ה, שנאמר [דהי"א טז, כז] 'הוד והדר לפניו עוז וחדוה במקומו'. לא קשיא, הא בבתי גואי ["דאיכא, דכתיב 'במסתרים'" (רש"י שם)], הא בבתי בראי. ובבתי בראי לא, והא כתיב [ישעיה כב, יב] 'ויקרא ה' אלקים צבאות ביום ההוא לבכי ולמספד ולקרחה ולחגור שק' ["וכל קריאה השמעת קול היא" (רש"י שם)]. שאני חורבן בית המקדש דאפילו מלאכי שלום בכו, שנאמר [ישעיה לג, ז] 'הן אראלם צעקו חוצה מלאכי שלום מר יבכיון'". נמצא שעל חורבן בית המקדש הקב"ה בוכה אף בבתי בראי, ואילו על גאותן של ישראל וגאוותה של מלכות שמים הקב"ה בוכה רק בבתי גואי. ויקשה, כיצד כתב כאן ש"על ענין חורבן הבית מקום יש להקב"ה ובוכה שם, ומסיק שם בבתי גואי איכא בכיה, בבתי בראי ליכא בכיה", הרי על חורבן הבית הקב"ה בוכה אף בבתי בראי. וכן בבאר הגולה באר הרביעי [תלב.] הביא מאמר זה וביארו לכל חלקיו, וביאר שם [תלט.] מדוע הבכיה על חורבן הבית היא גם בבתי בראי, וכלשונו: "כי בית המקדש הוא שלימות העולם בכלל, מפני ששכינתו עם הנמצאים... ולפיכך השם יתברך נמצא למציאות בכלל שלא בשלימות כבודו... ואף בבתי בראי איכא בכיה, כאשר בית המקדש הוא שלימות המציאות, ובטול שלו הוא הפסד הכל, כי עתה אין השם יתברך עם הנמצאים כמו שהיה". ואולי אפשר ליישב על פי דבריו בנצח ישראל פ"ט, שגם שם [רלה.] הביא מאמר זה וביארו, ואודות הבכיה על חורבן הבית כתב שם [רלח:] בזה"ל: "משחרב בית המקדש ירדה קללה לעולם [סוטה מח.], עד שודאי כל הנמצאים היו מקבלים קללה. ודבר זה היה ביום שחרב בית המקדש, שניטל מהם הברכה בכל הדברים, והיה הקללה בכל דבר. ודבר זה בכייה באותו יום דוקא, כי נטלה מהם דבר זה שהיה להם הברכה. מכל מקום עולם כמנהגו נוהג אחר כך [ע"ז נד:], ואין הדברים השייכים לגוף חסרים כלל". הרי שרק ביום החורבן עצמו היתה בכיה בבתי בראי, אך לאחר מכן "עולם כמנהגו נוהג", והבכיה נשמרה רק לבתי גואי. וראה להלן הערה 137.

<> לשונו בנצח ישראל פ"ט [רלה:]: "ויש מתמיהים על דבר זה, איך יאמר בזה שהקב"ה בוכה, ואיך שייך בכיה אצל השם יתברך". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלב.] כתב: "והתמיה בזה... דלא שייך בכיה אצלו". ותמיה זו מופיעה כתלונה בקונטרס נגד התלמוד, מספר 43 [אודות קונטרס זה, ראה במבוא לבאר הגולה עמודים 24-25]. וקודם לכן בבאר הרביעי [תי.] הביא מאמר חז"ל [ברכות נט.] שהקב"ה זוכר בניו ששורין בצער בין האומות, ומוריד ב' דמעות גדולות לים הגדול, וכתב על כך [תי:]: "ועל דבר זה מכים כף, ואין הנחה להם על אלו דברים שיהיו נאמרים על הבורא כל, שאין אצלו חס ושלום חסרון כלל. וידוע כי אלו דברים הם החסרון, כי השלימות הוא השמחה והחדוה [ראה להלן הערה 116]... ולכן הם מתפעלים על אלו לשונות". ושם [תיט.] כתב: "אף שאין התעצבות אל השם יתברך, כי חס ושלום לומר כזה". וכן הביא תמיה זו בגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכה.]. ובנתיב התורה פ"ד [קעג:] כתב: "ענין הבכיה שהיא אצל השם יתברך, אין כאן מקומו, ונתבאר זה במקום אחר". ובנתיב הענוה פ"ה [ב, יב.] כתב: "מה שאמר 'הקב"ה בוכה', ואין שייך בכיה אצל השם יתברך".

<> כגון [תהלים מד, כד] "עורה למה תישן". ובגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכה:] הקשה מהמקראות של "וילך" [בראשית יח, לג], "ויבא" [תהלים כד, ז]. והרמב"ם במו"נ ח"א פי"א הקשה מהפסוק [תהלים ב, ד] "יושב בשמים". ושם פכ"ב הקשה מהפסוק [שמות יט, ט] "הנה אנכי בא אליך בעב הענן". ושם פכ"ג הקשה מהפסוק [ישעיה כו, כא] "כי הנה ה' יצא ממקומו". ושם פכ"ז הקשה מהפסוק [בראשית מו, ד] "אנכי ארד עמך מצרימה", וכן מהפסוק [שמות יט, כ] "וירד ה'". ושם פס"ז הקשה מהפסוק [שמות כ, יא] "וינח ביום השביעי".

<> כי הם הלכו בעקבות הכתובים שלא הרחיקו פעולות אלו. ובגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכה.] כתב: "לכן תמצא כי רז"ל אמרו על השם יתברך 'הקב"ה בוכה', וכיוצא בזה. ואם היה זה חסרון בחוקו, היו חכמי האמת מרחיקים זה מן השם יתברך לומר כך, אבל הם לא הרחיקו".

<> כמו שמפרש והולך.

<> דע, שענין זה נתבאר בכמה מקומות בספריו; להלן ר"פ ע, תפארת ישראל פל"ג [כל הפרק], נצח ישראל פ"ט [רלה:], שם פכ"ב [תסד:, תעא:], באר הגולה באר הרביעי [תיז., תלב.], גו"א בראשית פ"ו אות יב [קכד.], שם שמות פ"ג אות ב [מד:], וח"א לע"ז ג: [ד, כה.], וחלק מדבריו במקומות אלו יובא בהערות הבאות. וכן כתב בקיצור למעלה בהקדמה שניה [סח:, צט:]. וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 17, הקדמה שניה הערות 126, 303, והקדמה שלישית הערה 100, ולהלן פל"ו הערה 177.

<> ולא כפי שהם מצד הקב"ה עצמו. ובגו"א שמות פ"ג אות ב [מד:] כתב: "עמו אנכי בצרה. אין הפירוש כלל שהוא בצרה, חס ושלום לומר כך, אך פירושו שהוא יתברך אסור בזיקים בישראל, והוא עמהם תמיד, לכך כאשר ישראל בצרה, אין מלכותו בשלימות. ולפיכך היה נראה לו בסנה, המורה לך על כי אין מלכותו בשלימות. וזהו פירוש 'עמו אנכי בצרה' [תהלים צא, טו], רוצה לומר שהוא עם ישראל בצרה, ומאחר שהוא עמהם בצרה, אין מלכותו בשלימות, ולפיכך נגלה מתוך הסנה. אכן ראוי לך לדעת כי כל ענין זה מצד העולם הזה, כי ישראל הם בעולם הזה, וכאשר ישראל בצרה, אז אין מלכותו בשלימות בעולם הזה, אבל עצם כבודו, 'ברוך כבוד ה' ממקומו' [יחזקאל ג, יב]. רק כאשר אנו בוחנים מלכותו בעולם הזה, כאילו אין מלכותו בשלימות". וראה להלן הערה 135.

<> לשונו בנר מצוה [צח:]: "מה שמקבל העולם כבוד השכינה, אין העולם מקבל רק דבר מה מכבודו, ואין יכול לקבל כל כבודו... וכמו... [תרגום יונתן ישעיה ו, ג] 'מליא כל ארעא מְזיו יקריה'". ובבאר הגולה באר הרביעי [שצב:] כתב: "וכשאמר משה [שמות לג, יח] 'הראני נא את כבודך', ביקש לעמוד על אמיתת הכבוד הזה. ואמר הקב"ה [שם פסוק כג] 'וראית את אחורי ופני לא יראו'. ובפרק קמא דברכות [ז.], אמר רבי חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא, מלמד שהראה לו הקב"ה קשר של תפילין. פירוש, שהראה לו הכבוד אשר אינו אמתת הכבוד, וזה הראה אל משה. אבל עצם אמתת הכבוד, והם עצם התפילין, דבר זה לא הראה לו כלל. וזה שאמר 'ופני לא יראו', הוא אמתת הכבוד כפי מה שהוא... כי ישראל קשורים ודבוקים בו. אבל אמתת הכבוד כפי מה שהוא לא ראה". ובהמשך הבאר שם [תקטז:] כתב: "כי לא נמצא כבודו יתברך אצלינו בשלימות כפי מהות עצם הכבוד שלו יתברך, ואין זה רק לחסרון הנמצאים, שהם בחסרון, שאין כבודו יתברך נמצא אל הנמצאים כמו שהוא". ובהמשך שם [תקכה.] כתב: "כי יש לך לדעת כי כל הדברים האלו אינם באמתת עצמו יתברך... שהוא יתברך לא נמצא אצלינו בשלימות כבודו, מצד חסרון המקבל, שאינו מוכן לקבל עצם כבודו".

<> לשונו להלן פ"ע: "השמים ושמי השמים לא יכלכלו כבודו". ואומרים [בקדושה של שבת מוסף] "משרתיו שואלים זה לזה איה מקום כבודו". והאברבנאל בפירושו להגדה של פסח [על "ברוך במקום"] כתב: "מעלת מציאותו יתברך בלי מושג, ולא נודע לשום נמצא, עד שמלאכי השרת היו שואלים 'איה מקום כבודו להעריצו', רצה לומר איזו מעלה היא מכבודו יתברך לשנעריצהו בה". ובפרקי דר"א פ"ד אמרו "החיות עומדות אצל כסא כבודו אין יודעות מקום כבודו". וכן הוא במדרש [במדב"ר יד, כב], ויובא בהערה הבאה. ובקהלת יעקב ערך נתיב ג', כתב: "ואמר בתיקונים [תיקון ל, עג:] כי הוא נקרא 'נתיב לא ידעו עיט ולא שזפתו עין איה' [איוב כח, ז], מאי 'עין איה', אלו המלאכים שאומרים 'איה מקום כבודו', אין יכולים להשיגו".

<> שהרי על בקשת משה [שמות לג, יח] "הראני נא את כבודך" ["ראה משה שהיה עת רצון ודבריו מקובלים, והוסיף לשאול להראותו מראית כבודו" (רש"י שם)], ענה לו הקב"ה [שם פסוק כ] "לא תוכל לראת את פני כי לא יראני האדם וחי". ופירש הספורנו שם "לא יהיה זה נמנע ממך מפני חסרון השפעתי, אבל מפני חסרון קבלתך, שלא תוכל לקבל את שפע האור". ומדרש [ספרי במדבר יב, ח] אמרו "'האדם' בשמועו [כמשמעו], 'וחי' אלו מלאכי השרת". ובמדרש [במדב"ר יד, כב] אמרו "'כי לא יראני האדם וחי' אף מלאכי השרת שחייהם חיי עולם אינן רואים את הכבוד". הרי מקרא מלא הוא "שעצם כבודו אין מציאות שיוכל לקבל אותו". ואמרו חכמים [ע"ז נט:] "אמר ליה קיסר לרבי יהושע בן חנניה, בעינא דאיחזי לאלהיכו. אמר ליה, לא מצית חזית ליה. אמר ליה איברא חזינא ליה ["אמת אני רוצה לראותו, ועל כרחך צריך אתה להראותו לי" (רש"י שם)]. אזל אוקמיה להדי יומא ["נגד השמש" (רש"י שם)] בתקופת תמוז, אמר ליה, איסתכל ביה. אמר ליה, לא מצינא. אמר ליה, יומא [השמש], דחד משמשי דקיימי קמי דקודשא בריך הוא, אמרת לא מצינא לאיסתכלא ביה, שכינה לא כל שכן". ובח"א שם [ד, צו.] כתב: "הביא לו ראיה מן השמש, שהוא אחד ממשרתיו, אי אפשר שיראה אותו האדם. ואיך הוא יתברך, שהוא נבדל מן הגשם לגמרי, איך יראה אותו האדם. כי השמש מה שאי אפשר לראותו, כי האור קרוב לאינו גשמי, ולכך אין האדם יכול לראותו".

<> אודות שהמקבלים מקבלים לפי כחם, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תיז:] כתב: "כי דעת רז"ל, והוא דעת התורה, שכל הדברים האלו הם מצד המקבלים, שהוא יתברך נמצא אל המקבלים כמו שהם מוכנים לקבל, ונראה להם השם יתברך כפי מה שהמקבל ראוי לו, מבלי שיהיה הדבר הזה בעצמו יתברך כך, רק שכך האדם מקבל מאתו יתברך. ודבר זה הוא יסוד גדול מאוד, גלו אותו חכמים במדרשיהם הפנימיים והנעלמים. במדרש [תנחומא ישן יתרו טז] 'אנכי ה' אלקיך' [שמות כ, ב], אמר רבי חייא בר אבא, לפי כל עסק ועסק וכל דבר ודבר נראה להם הקב"ה; בים כגבור עושה מלחמה, בסיני כסופר מלמד תורה, בימי שלמה כפי מעשיהם [שיה"ש ה, טו] 'מראהו כלבנון בחור כארזים', ונראה להם בימי דניאל כזקן הלמד, שכן נאה לתורה להיות יוצא מפי זקן, עד כאן. הרי בארו כי השם יתברך מתואר בתארים לפי המקבלים... ולא שימצא אצלו שנוי או שום דבר או התפעלות, רק שכך הוא נמצא הוא יתברך אל המקבל" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 17]. וכן הביא ראיה זו מהר סיני בתפארת ישראל פל"ג [תצד.], נצח ישראל פ"ט [רלו.], ובגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכז.]. ובח"א לשבת קלג: [א, עא:] עמד על דברי הגמרא שם שדרשו על הפסוק "זה אלי ואנוהו" [שמות טו, ב], "התנאה לפניו במצות". ונראה שהוקשה לו, שפשטיה דקרא עוסק בנוי של הקב"ה, ואילו הדרשה עוסקת בנוי של ישראל. וכתב לבאר זאת: "דבר זה נקרא 'ואנוהו', כי השם יתברך נגלה לאדם כפי מה שהוא האדם. כמו שאמרו במדרש, אמר רבי חמא בר אבא, לפי כל עסק ועסק, ולפי כל דבר ודבר נראה להם [הקב"ה]; בים כגבור עושה מלחמה, ונראה להם בסיני כסופר מלמד תורה, ונראה להם בימי שלמה כפי מעשיהן, 'מראהו כלבנון בחור כארזים', ונראה להם בימי דניאל כזקן מלמד תורה... הרי כי השם יתברך נראה לישראל לפי מעשיהם ועניניהם. וכאשר ישראל מתנאים במצות השם, דבר זה נוי לישראל... וכפי מעשיהם של ישראל נראה השם יתברך בנוי, וזהו 'זה אלי ואנוהו' להקב"ה".

<> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תכ:]: "כי איך יעלה על דעת האדם לומר שהוא יתברך נמצא בשוה לעליונים הראוים לקבל כבודו, ולתחתונים הפחותים. רק כי לפי ענין מדריגת כל אחד ואחד מקבל כבודו. והעליונים שהם בשלימותן, מקבלים כבודו יתברך כפי מה שראוי להם". ושם בהמשך הבאר [תמא:] כתב: "איך יאמר על השם יתברך שהוא מיצר בצרתן. ולפי הדברים אשר נתבארו לך למעלה אין תימה, כי לא היה הכונה רק שכך הוא נמצא אל העולם. שאיך יתכן דבר זה, שיהיה השם יתברך מתיחס אל כל הנמצאים בשוה, עד שיהיה מתיחס לעליונים, שבהיכל שלהם כולו כבוד, ולתחתונים אשר בתי חומר שוכנים, יהיה נמצא כבוד השם יתברך אליהם בשוה. אבל הפרש יש, ולכל אחד הוא יתברך נמצא כפי מדריגתו". ובתפארת ישראל פל"ג [תצד:] כתב: "וכי דבר זה שייך לומר שהוא יתברך נמצא לעליונים ולתחתונים בענין אחד. בודאי הוא נמצא לעליונים כפי מה שהם, ולתחתונים כפי מה שהם". @**וצרף לכאן**^ דבריו בבאר הגולה באר הרביעי [תקנא.], שכתב: "העולם הזה, שהוא עלול מן העילה, הוא השם יתברך, יש לעלול הזה שתי בחינות; הבחינה האחת, מפני שהוא יתברך עילה, לכך יש לו לעלול חבור וקירוב אל העילה... הבחינה השנית, מצד שהשם יתברך עילה, והעולם הוא עלול, בודאי העילה הוא נבדל מן העלול... השמים שהם עלולים יש בהם הבחינה הראשונה, שיש להם קירוב וחבור יותר אל השם יתברך... והארץ יש לה הבחינה השנית, שהשם יתברך נבדל מהם" [הובא למעלה הערה 75]. הרי ש"המקבלים מקבלים לפי כחם, לפי ריחוק שלהם שהם רחוקים מן השם יתברך"; השמים הקרובים לה' מקבלים מה' חבור וקירוב, והארץ המרוחקת מה' מקבלת מה' הבדלה וריחוק.

<> לשונו בנצח ישראל פ"ט [רלה:]: "ויש מתמיהים על דבר זה, איך יאמר בזה שהקב"ה בוכה, ואיך שייך בכיה אצל השם יתברך. אבל הדבר הזה, כי השם יתברך נראה ונגלה בעולם כפי מה שהוא המקבל. וכאשר נגלה הקב"ה על הים, נגלה כגבור עושה מלחמה. וכאשר נגלה על הר סיני, נגלה כזקן מלמד תורה [רש"י שמות כ, ב], וכך כל דבר ודבר נגלה הקב"ה כפי מה שראוי אל המקבל. וכאשר המקבל, שהם ישראל, יש להם חורבן בית המקדש, נגלה ונראה להם אל המקבל בבכייה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תכא.] כתב: "ומפני שישראל הם בין האומות, ודבר זה הוא בטול מציאותם כמו שהתבאר, ודבר זה נחשב בטול העולם, וראוי שיהיה השם יתברך נמצא להם בעניין זה גם כן אל העולם. וכבר אמרנו כי על דבר שהוא בטול מציאות שייך הורדת דמעות, כי הורדת דמעות הוא גם כן אפיסה, לכך על כל הפסד יש בכייה והורדת דמעות. ומפני כי דבר זה מה שישראל בין האומות הוא בטול העולם, לכך נמצא השם יתברך אל העולם בעניין זה של הורדת דמעות" [ראה להלן הערה 113]. ומה שכתב כאן "ובזמן מן הזמנים שנמצא מאתו הבכיה לפי המקבל" יבואר בהערה 112.

<> כמו שנאמר [דהי"א טז, כז] "הוד והדר לפניו עוז וחדוה במקומו". בסמוך כתב: "כי מצד אמיתתו יתעלה ויתברך ההוד והשמחה לפניו". ובגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכו:] כתב: "השם יתברך יש בו כל השלימות, אין ראוי לומר עליו התעצבות, שאין שלימות רק כאשר יש שמחה וחדוה... כי ה'עוז וחדוה במקומו'". ובתפארת ישראל פל"ג [תצג.] כתב: "כי כל הדברים האלו אינם באמתתו יתברך, כי באמתתו יתברך הוא במדרגתו ובמעלתו... שהשמחה במעונו".

<> להלן ר"פ ע כתב לגבי מקום המקדש בזה"ל: "לא יתכן שיהיה כל מקום ראוי אל החבור הזה... כי לכל דבר יש לו מקום לפי מעלתו, ואם כן צריך גם כן שיהיה אל החבור הקדוש הזה מקום מיוחד כפי מעלתו. ואם כי הוא יתברך מצד עצמו אין לו מקום וגבול מקיף אותו, מכל מקום דבר זה הוא מצד המקבל, כי המקבל אינו מקבל החבור רק במקום מיוחד, שהוא מוכן לו אל הקבלה. ואף על גב שהשמים ושמי השמים לא יכלכלו כבודו, מכל מקום מצד המקבל שייכים כל אלו הדברים. שכבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד כי הוא יתברך נמצא לנמצאים כפי המקבלים, וכפי ענין הנמצאים בעצמם הם מקבלים כבודו יתברך. וכמו כן כאשר בא הוא יתברך אל הר סיני, והיה במקום מיוחד, לא ששייך זה אל השם יתברך חס ושלום, רק מצד המקבל, שהמקבל צריך אליו מקום מוכן אל החבור, ואליו נגלה במקום פלוני שהוא מוכן לו, כאשר ראוי אל המקבל. אבל מצד אמתת עצמו יתברך לא שייך זה, והדברים האלו ברורים".

<> מה שמדגיש שהבכיה אינה תמידית, אלא היא "בזמן מן הזמנים" [וכן למעלה (לפני ציון 109) כתב "ובזמן מן הזמנים שנמצא מאתו הבכיה לפי המקבל"], מבואר בכת"י [תיב.], וז"ל: "ואל תטעה לומר חס ושלום שהשם יתברך היה צרה לפניו, כי יש בדבר נפלא למבינים, כי הדבר שהוא לזמן מן הזמנים, כגון הדבר שהיה גלוי לפי שעה בזמן השעבוד והצרה בלבד, ואינו ענין כולל שיהיה כך תמיד... והוא [הקב"ה] אינו תולה בזמן, ולפיכך אין זה חסרון בחוקו, כי הוא יתברך בלי זמן, ודבר שהוא בזמן אינו נמשך אחר אמיתתו יתברך ויתעלה, ורק שהוא נמשך אל דבר יוצא מאמתתו... לכך כל דבר שהוא בזמן מה, מצד שהוא יתברך אינו תולה בזמן, הזמן אינו מתייחס לו באמיתתו... כלל הדבר... כי היה הגלוי בסנה לפי ענין ישראל באותה שעה". ונקודה זו מתקשרת עם דבריו כאן שהכל נאמר "מצד המקבל", כי חלק מהותי "מצד המקבל" הוא הזמן, ולכך בהכרח הצרה מצד המקבל תהיה לשעה בלבד, כי כל ענייני המקבל תלויים בזמן. ומה שכתב "בכיה &**גמורה**^ בתחתונים", לכאורה כוונתו לומר שאין צורך להגביל או למעט מתוקף הבכיה הזאת, כי אף "בכיה גמורה" אינה סותרת לכבוד ה', וכמו שמבאר והולך.

<> כי הבכיה היא על החסרון שפקד את האדם, וכמו שכתב באור חדש פ"ג [תשמ.], וז"ל: "כי הבכייה מורה על הפסד בכל מקום, כי כאשר מת לו מת, שהוא הפסד, יש כאן בכייה. והדמע אפיסת כח העין, לכך הבכייה מתייחס להפסד, וזה ידוע בכל מקום". ובבאר הגולה באר הרביעי [תיז.] כתב: "על דבר שהוא בטול המציאות יש בכיה והורדת דמעות, כמו שהוא על מת". וכן כתב שם בהמשך הבאר [תכא.], והובא למעלה הערה 109. ובנתיב התורה פ"ד [קעד.] כתב: "כי הבכיה הוא על דבר שמגיע אל הבוכה, כאשר יש העדר בדבר שהוא קרוב ושייך אליו ביותר". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה:] כתב: "ואין לך בכיה רק מפני שהוא חסר". ובח"א לגיטין צ: [ב, קל:] כתב: "כל בכיה הוא בטול והפסד למי שבוכה עליו, ולכך בוכין כאשר הגיע הפסד לקרוב". @**ונאמר**^ [דברים לד, ה] "וימת שם משה וגו'". ושאלה על כך הגמרא [ב"ב טו.] "אפשר משה חי, וכתב 'וימת שם משה', אלא הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע". וכתב על כך בח"א שם [ג, סח:], וז"ל: "שהיה בוכה על מיתתו, וזהו התחלת מיתתו. כי לכך אמר 'בדמע' שהדמעות יוצאים מן האדם והולכים, ודבר זה התחלת סילוק גוף, ולכך הוא התחלת מיתתו, ושייך לומר 'וימות'". וכן כתב בגו"א דברים פל"ד סוף אות ה [תקכא:]. @**ואמרו חכמים**^ [ב"מ נט.] "מיום שחרב ביהמ"ק, ננעלו שערי תפלה... ואף על פי כן שערי דמעות לא ננעלו", וכתב על כך בח"א שם [ג, כד:]: "כי מפני שהדמעות הם בטול והפסד כח האדם, ודבר זה לא ננעל. כי כאשר חרב בהמ"ק, שהוא הוויית העולם, ננעלו כל השערים שהם הוויות העולם. והתפילה היא הוויות העולם, שהתפילה היא כסדר העולם... ולפיכך כאשר חרב בית המקדש שהוא הוויות העולם, ננעלו שערי תפלה. אבל שערי דמעה, שהם הפסד ובטול האדם, ואינם הוויות העולם, אין ענינם אל בית המקדש, ולכך אף אם נחרב בית המקדש, לא ננעלו שערי דמעה". וראה למעלה פכ"א הערה 8, ולהלן הערות 117, 139.

<> לשונו בנצח ישראל פכ"ב [תע:]: "וכן מה שאמר [חגיגה יג:] קודם שחרב הבית כתיב [איוב כה, ג] 'היש מספר לגדודיו', ולאחר שחרב אמעט פמליא של מעלה. אף על גב שלא נמצא דבר זה בעצמו, רק כי כך הוא נמצא אל הנמצאים, שלא נגלה להם בשלימות כבוד מלכותו. ולפיכך אמר כאילו אמעט חס ושלום פמליא שלו, וכך נגלה אל העולם. וזה כי כאשר אין בית המקדש, שהוא היה היכל המלך כמו שהתבאר, אמעט גם כן שאין השם יתברך נגלה בכבוד מלכותו. אף כי בוודאי אצל השם יתברך אין שנוי וחסרון כלל, ולא שייך בו לומר כך, מכל מקום קודם שחרב בית המקדש היו הנבראים מקבלים כבוד מלכותו כפי שלימות מעלתם, וכאשר חרב בית המקדש אין השם יתברך נגלה להם בכבוד מלכותו, כאשר חסר העולם הזה מן בית המקדש. וכל זה ברור, והבן הדברים, כי הם דברי אמת ברורים... ואין זה רק מצד המקבל, כי בודאי אין שנוי לעליונים, רק שכך נמצא השם יתברך אל עולם הזה שלא בשלימות כבודו. ויאמר כך כאשר לא נמצאו בשלימותן ובמעלתן מצד המקבל, כי סוף סוף יש בהם בחינה זאת, שנראה כך אל המקבל, הוא האדם" [ראה להלן הערה 137]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תמב.] כתב: "כאשר ישראל בשלימות, נמצא השם יתברך אל העולם בשלימות כבודו. והפך זה גם כן, כאשר ישראל הם בצרה, אמר שהוא מיצר, רוצה לומר שהוא נמצא אל העולם שלא בשלימות כבודו, רק נמצא אליהם בהתעצבות" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 127, וראה להלן הערה 139].

<> לשונו בתפארת ישראל פל"ג [תצד:]: "כאשר [הנמצאים] הם בשלמות, נמצא להם כפי מה שהם בשלמות, ונאמר בזה [תהלים קד, לא] 'ישמח ה' במעשיו'". ובדר"ח פ"ו מ"ב [לה.] כתב: "כאשר הנמצאים בשלימות נאמר 'ישמח ה' במעשיו', שהם שלימים".

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, באור חדש פ"ו [תתרכט:] כתב: "כאשר אמרנו בכמה מקומות כי השמחה היא מצד השלימות שיש לאדם". ושם פ"ט [תתתב:] כתב: "כי כאשר האדם שמח הוא בשלימות, הפך כאשר יש לו צער, שהוא בחסרון". ובתפארת ישראל פ"ל [תנד.] כתב: "ראויה השמחה לחתן, כי כשם שהאבל הוא בהפסד ובהעדר, כך ראויה השמחה כאשר יש מציאות שלם". ובנצח ישראל פס"ב [תתקלט:] כתב: "ידוע כי השמחה היא בשביל השלמה העליונה, כשם שהבכי והאבל בשביל הפסד, כך השמחה בשביל ההשלמה". ובנתיב התורה פ"ד [רכא.] כתב: "כי כל שמחה כאשר הוא שלם ואין לו חסרון, ומפני השלימות נמצא השמחה. והפך זה ההפסד גורם אבל ותוגה, שהרי יש אבל על מת, שהוא הפסד". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תי:], דר"ח פ"ו מ"ב [לד:], ועוד. וזהו שאומרים [מוסף לשלשה רגלים] "והראינו בבנינו ושמחנו בתיקונו", וכן [זמירות ליל שבת] "שמחם בבנין שלם" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 155, פ"ז הערה 145, פכ"א הערה 8, ופרק זה הערה 98].

<> אודות שהבכיה היא על חסרונו של הבוכה, כן נתבאר למעלה הערה 113. ואודות שעצבות היא מחמת החסרון, כן כתב באור חדש פ"ה [תתצ:]: "כאשר הוא עצב, וזה כאשר הוא בחסרון". ובבאר הגולה באר הרביעי [תיט:] כתב: "כאשר מוכנים להפסד ראוי התעצבות". ובח"א לב"ב עג: [ג, צו.] כתב "השמחה הוא שלימות הנפש, כמו שהעצבון הוא חסרון הנפש". וראה להלן הערה 148.

<> בראשית ו, יז "ואני הנני מביא את המבול מים על הארץ לשחת כל בשר וגו'", ופירש רש"י שם "ואני הנני מביא - הנני מוכן להסכים עם אותם שזרזוני ואמרו לפני כבר [תהלים ח, ה] 'מה אנוש כי תזכרנו'". הרי אנשי המבול "היו מוכנים להפסד". ואמרו חכמים [סנהדרין קז:] "דור המבול אין להם חלק לעולם הבא". ובגו"א בראשית פכ"ה אות יג [תכא:] כתב: "דור המבול... נתמו ונאבדו לגמרי, ולא נשאר נפשם וגופם".

<> חגיגה ה: "אין עציבות לפני הקב"ה, שנאמר [דהי"א טז, כז] 'הוד והדר לפניו עוז וחדוה במקומו'". והרי העצבות שייכת לחומר, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [תצז.], וז"ל: "מצד הגוף החמרי, שהוא בכח, ימצא התוגה". ובח"א לסוטה יב. [ב, נב.] כתב: "כי הדבר הזה שהוא [בראשית ג, טז] 'בעצב תלדי בנים' היה בא מפאת החומר" [הובא למעלה פ"ז הערה 146]. לכך פשיטא ש"אצל אמתתו יתברך אין התעצבות". והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"א הי"א כתב על הקב"ה "וכיון שנתברר שאינו גוף וגוייה יתברר שלא יארע לו אחד ממאורעות הגופות... ואין לו לא מות ולא חיים כחיי הגוף החי... ולא עצבות" [הובא למעלה הערה 95].

<> לשונו בתפארת ישראל פל"ג [תצד:]: "לפיכך כאשר הנמצאים הם בעלי הפסד, כמו שהיו בדור המבול, נאמר [בראשית ו, ו] 'ויתעצב אל לבו', כי אז השם יתברך נמצא להם כפי המקבלים... וכאשר הם בשלמות, נמצא להם כפי מה שהם בשלמות, ונאמר בזה [תהלים קד, לא] 'ישמח ה' במעשיו', הפך 'ויתעצב ה' אל לבו'".

<> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תכ:]: "כמו שאפשר שיפעול עם זה כך, ועם זה כך, כן אפשר שאצל זה הוא שלא ברצון, והוא התעצבות, ואצל זה נמצא ברצון, כפי מה שהוא מוכן לקבל".

<> אודות ש"ההוד לפניו", כך נאמר להדיא [דהי"א טז, כז] "הוד והדר לפניו עוז וחדוה במקומו". ואודות ש"השמחה לפניו", כך משתמע ממה שנאמר בתורה "ושמחתם לפני ה' אלקיכם" [ויקרא כג, מ, ודברים יב, יב], "ושמחת לפני ה' אלקיך" [דברים יב, יח, שם טז, יא, ושם כז, ז]. ונאמר [תהלים סח, ד] "וצדיקים ישמחו יעלצו לפני אלקים וישישו בשמחה". וכן נאמר [תהלים ק, ב] "עבדו את ה' בשמחה בואו לפניו ברננה".

<> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תיט.]: "ולכך בדור המבול כתיב [בראשית ו, ו] 'ויתעצב אל לבו'. ואף שאין התעצבות אל השם יתברך, כי חס ושלום לומר כזה, רק מפני שהיו חוטאים בדור המבול [בראשית ו, יא-יג], והיו מוכנים להפסד. וכאשר מוכנים להפסד, ראוי התעצבות, ולפיכך נאמר 'ויתעצב אל לבו', לפי מה שהוא יתברך נמצא ונראה אל הנבראים, ועל זה נאמר 'ויתעצב אל לבו', כפי שהוא יתברך עם הנבראים, כפי מה שראוי לו המקבל. וכך המקבלים מקבלים מאתו דבר זה, מבלי שיהיה דבר זה בעצמו, רק כי כל זה הוא מצד המקבל, שכך ימצא אל המקבל, כפי אשר ראוי אל המקבל. לכך נמצא השם יתברך לנמצאים שלא ברצון, ולא נמצא להם בשלימות כבודו יתברך, כאשר המקבל מוכן וראוי לזה. ובדור המבול אשר היו חוטאים, והיו מוכנים להפסד, כך היה השם יתברך נמצא להם, וזה 'ויתעצב אל לבו', כי כפי אשר הוא עניין המקבלים, הוא יתברך עמהם, ואין בזה שנוי באמתת עצמו".

<> גם בגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכד:] הפנה את דבריו כלפי אנשים מסוימים, שכתב שם: "והנה האנשים אשר באו מקרוב הרחיקו מאד התפעלות כזה וכיוצא בו במקום אשר יאמר השמות האלו, המורה על הגשמות. ותימה מאלו האנשים וכו'". ובהמשך שם [קכו:] כתב "אלו החכמים אשר מקרוב באו, עלו בסולם השמימה וראשם מגיע בארץ, כי טרחו והעמיקו בדברים אשר אין צריך להם". אמנם בתפארת ישראל ר"פ לג [תפו.] ייחס שיטה זו לרמב"ם במו"נ ח"א [פרקים כז, כח, מח], ויובא בסמוך הערה 127. אמנם יקשה לומר שיכנה את הרמב"ם בשם "האנשים אשר באו מקרוב". ואולי כוונתו לספר מעשי ה' לר"א אשכנזי [במעשי בראשית פכ"ג] שהאריך לבאר ש"ויתעצב אל לבו" אינו מתפרש שה' התעצב, כי זה גשמות. וכן האברבנאל שופטים [י, טז] ביאר שהפסוק "ותקצר נפשו בעמל ישראל" אינו מוסב כלפי מעלה. וראה דר"ח פ"ה הערה 764.

<> לשונו בתפארת ישראל פל"ג [תצג.]: "לפיכך באו כל הדברים כמו [בראשית ו, ו] 'ויתעצב', 'ותקצר נפשו בעמל ישראל', כי כל הדברים האלו אינם באמתתו יתברך, כי באמתתו יתברך הוא במדרגתו ובמעלתו, רק הוא נמצא כך אל המקבל כאשר לא היו עושים רצונו, ורצה הקב"ה להפסיד אותם במבול, היה נמצא לאדם באותו זמן בהתעצבות... וכן אמרו [ילקו"ש ח"ב תשמו] 'עורה למה תישן ה'' [תהלים מד, כד], וכי יש שינה לפני הקב"ה. אלא בשעה שישראל אינם עושים רצונו של מקום, כביכול כאילו יש שינה לפניו. הרי כי נקרא שינה מצד המקבל, שכך נמצא השם יתברך אצל האדם המקבל שהוא בעולם הזה". @**ומקור ליסודו**^ [שהכל נאמר מצד המקבל] הוא מספר עבודת הקודש, חלק ראשון [חלק היחוד] פרקים יב-יג, שביאר בארוכה שמנין הספירות אינו מחייב רבוי באלהות חלילה, כי הכל הוא מצד המקבל, לא מצד הפועל. ושם פי"ב כתב: "וראיתי לאחד מחכמי הקבלה שכתב, וז"ל: עשר ספירות בלימה מיוחדים זה בזה יחוד נכון, וכולם באדון היחיד המאצילם כאור השמש... שאין השינוי אלא מצד המקבלים, בסוד אור השמש המכה בעשר זכוכיות, וכל זכוכית צבוע בצבע משונה מצבע שאר תשעת הזכוכיות, והאור של השמש הנראה חוצה מעבר הזכוכיות מלובש בכל גווני הזכוכיות. והרואה אשר הוא בלתי משכיל ומבין אומר שהשינוי מצד אמתת אור השמש, שהאור עצמו נשתנה. אמנם המשכיל יבין וידע ידיעה ברורה שאין השינוי מצד אור השמש, כי אור השמש לא ישתנה, ולא ישיגהו שינוי ולא חילוק ולא פירוד, ואין השינוי והחילוק והפירוד אלא מצד המקבלים המשונים, אשר הגיע בהם אורו הפשוט המיוחד אשר נתלבש בהם, ונתלבשו הם בו, עד כאן לשונו". ושם ס"פ יג כתב: "יתבאר מכל זה אם כן שחלוף השמות ומנין הספירות לא יחייבו רבוי כלל באדון יחיד... והכל מצד המקבלים, וזה מה שבקשתי באורו בזה הפרק". והובא בחלקו בדר"ח פ"ה מ"ו [רא:-רב:].

<> והנה בכל המקומות הנ"ל [כאן, להלן ר"פ ע, תפארת ישראל פל"ג (כל הפרק), נצח ישראל פ"ט (רלה:), שם פכ"ב (תסד:, תעא:), באר הגולה באר הרביעי (תיז., תלב.), גו"א שמות פ"ג אות ב (מד:), וח"א לע"ז ג: (ד, כה.)], חילק בין גילויו של הקב"ה כלפי המקבל, ולבין אמיתת הקב"ה לעצמו. אך בגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכד.] ביאר זאת מצד שישנו הבדל בין פעולה לבין התפעלות, וכלשונו: "כל התוארים אשר נאמרו במקרא, כמו 'ויתעצב' [בראשית ו, ו], 'ותקצר נפשו בעמל ישראל' [שופטים י, טז], והכל שורש אחד להם, כי הענין הוא הפעולה אשר נגזר ממנו. וכן 'ותקצר נפשו בעמל ישראל', כאשר האדם פונה במחשבתו מן מי שאינו לו לרצון, ואחר שנתפצר לו מאוד עד שהוצרך לפנות לו, כאשר פונה לו פונה בקוצר נפש, פירוש שלא ברצון ובשמחה, רק מפני גודל הפצרה, ואין זה כמו מי שהוא פונה אל אוהבו, ואותו הענין נאמר עליו 'ותקצר נפשו'. והכל נאמר על הפעל, לכן לא יקשה לך כאן 'ויתעצב אל לבו', כי הוא נאמר על הפעל אשר בא מן העצבות, והוא התעוררות אל הנקמה... כי האדם כאשר מתעצב, אף על גב שהוא אדם גשמי, אין התעצבות רק פועל נמשך ממנו, יהיה האדם נפעל או לא נפעל, אין הכוונה על התפעלותו שהוא מתפעל, רק על הפעל שהוא נמשך ממנו. כן אצל השם יתברך, כאשר היה נמשך ממנו ונתחייב ממנו פעולת התעצבות יאמר 'ויתעצב', אף על גב שהוא אינו מתפעל, אין בזה כלום... כלל הדבר, כי הלשון אינו מונח רק על הפעולות, לכך נאמרו עליו השמות האלו. וכן יאמר גם כן בשינה 'עורה למה תישן' [תהלים מד, כד], כי כאשר לא ימשך ממנו העזר לישראל, הרי השינה. נמצא כי השינה כאשר אין פעולה נמשכת מן בעל הדבר. וכך נאמר על השם יתברך כאשר לא ימשכו הפעולות להגביר את ישראל על אויביהם, והרי השינה. נמצא לא שהשינה באה ממנו יתברך חס ושלום, אלא באה השינה הזאת מן ישראל כאשר אינם עושים הטוב, ומכל מקום פעולת השינה נמצא, והוא בטול הפעולה, כי אין השינה זולת זה, לא שיהיה שינה בעצמו חס ושלום, והבן דברים אלו היטב. לכן תמצא כי רז"ל אמרו על השם יתברך 'הקב"ה בוכה' [חגיגה ה:], וכיוצא בזה, ואם היה זה חסרון בחוקו היו חכמי האמת מרחיקים זה מן השם יתברך לומר כך. אבל הם לא הרחיקו, כי תמיד הוא נאמר על הפעולה. כי לא יאמר האדם בוכה על שינוי דבר באמיתות עצמו, רק על פעולת הבכיה הנמשכת... ובודאי אילו היה נאמר הבכיה שהוא יתברך היה נבהל ומצטער ומתפעל, חלילה לדבר כזה, כי אין חסרון בחוקו, אבל כל אלו התוארים הם על הפעולה הבאה מאתו, מבלי שיהיה הוא יתברך מקבל שום התפעלות". והתאחדותם להדדי של דבריו בגו"א עם דבריו בשאר ספריו היא, שכל התפעלות היא כלפי עצמו [לכך לא תאמר כלפי מעלה], ואילו כל פעולה היא כלפי זולתו [לכך תאמר כלפי מעלה].

<> שתרגם "ויתעצב" [בראשית ו, ו] "ואמר במימריה למתבר תקפהון כרעותיה", שפירושו שה' אמר שרצונו לשבור את כח האדם. ובתפארת ישראל ר"פ לג [תפו.] כתב: "'וירד ה' על הר סיני' [שמות יט, כ]. בענין הירידה הזאת... דעת הרמב"ם ז"ל בענין זה [מו"נ ח"א פרקים כז, כח, מח] כי הירידה והביאה הנאמר אצל השם יתברך מביא גשמות, ולפיכך דעתו ז"ל כי מה שתרגם אונקלוס 'ארדה' [בראשית יח, כא] 'אתגלי', 'וארד' [שמות ג, ח] 'ואתגלי', הכל להרחיק הגשמיות... והאריך הרמב"ם ז"ל בענין זה מאד". והמו"נ ח"א פכ"ז כתב: "אונקלוס הגר שלם מאוד בלשון העברית והארמית. וכבר שם השתדלותו בסילוק ההגשמה, וכל תואר יתארהו הכתוב שיביא אל הגשמות, יפרשהו כפי ענינו. וכל מה שימצאהו מאלו השמות המורים על מין ממיני התנועה, ישים עניני התנועה - הגלות והראות אור נברא, כלומר שכינה או השגחה. והנה תרגם... 'וירד ה'' [שמות יט, כ] 'ואתגלי ה''. ולא אמר 'ונחת ה''. 'ארדה נא ואראה' [בראשית יח, כא] 'אתגלי כען ואחזי', וזה נמשך בפרושו". וראה הערה הבאה.

<> כמבואר בהערה הקודמת. והרד"ק [שופטים ט, יג] כתב "תרגם אנקלוס 'ויתעצב אל לבו' 'ואמר במימריה למיתבר תוקפיהון כרעותיה', הרחיק לשון העצבון ממנו יתברך".

<> לשונו בתפארת ישראל פל"ג [תפו:]: "אמנם אני אומר כי לא רצה אונקלוס להרחיק הגשמיות, שכל אלו דברים אינם מביאים גשמות, שאם היו מביאים גשמות, חס ושלום שיהיה בתורה דבר המביא גשמות... כי כל הדברים אלו אינם מביאים גשמות. כי מה שאמר הכתוב [שמות יט, כ] 'וירד ה' על הר סיני', וכיוצא בזה, הם נאמרים כלפי האדם, כי כך נמצא השם יתברך אצל האדם שהיה יורד מן השמים על הר סיני. וכיון שכך הוא אצל האדם, אף כי באמתת עצמו אין הדבר כך, רק שכך נמצא אל האדם, יאמר עליו כפי מה שהוא נמצא אל האדם". וכן העבודת הקודש ח"ג [חלק התכלית] פל"א ביאר שאין כוונת אונקלוס להרחיק את הגשמות, כי אם התורה לא הרחיקתו, מדוע אונקלוס יחוש לכך.

<> לשונו בתפארת ישראל פל"ג [תצה.] "והנה מה שתרגם אונקלוס לפעמים [שמות יט, כ] 'וירד ה' על הר סיני' 'ואתגלי'... דעת אונקלוס כי ראוי לתרגם דרך כבוד, ולכך 'וירד ה' על וגו'', שאין זה דרך כבוד שיהיה יורד מן השמים למטה, תרגם אותו דרך כבוד 'ואתגלי'... וכן בכל מקום כאשר היה צריך לתרגם דרך כבוד, היה מתרגם דרך כבוד". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכו:], וביאר שם מדוע אונקלוס תרגם דרך כבוד, לעומת המקרא עצמו, וכלשונו: "אין בכל אלו גשמות כלל, רק שאין זה דרך כבוד לתרגם כך, שהתרגום הוא פירוש, ואין לפרש כך. אבל המקרא לא הרחיק דבר כזה ממנו יתברך, ואין צריך להרחיק, כי אין בשום אלה כלל גשמות למבין, רק שיש לתרגם ולפרש דרך כבוד למעלה". וכוונתו היא שהפירוש הוא ביחס לזולת, וביחס לזולת יש ענין של כבוד. אך המקרא עצמו אינו נאמר לזולת, אלא לעצמו, ובזה אין ענין של כבוד. וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [שפז.]: "כי הכבוד אצל הזולת, ואין שייך כבוד רק אצל אחרים, שרואים כבודו... כי הכבוד הוא נראה אצל הזולת" [ראה להלן פכ"ד הערה 50]. ובח"א לשבת קמה: [א, עח.] כתב: "כי זהו ענין הכבוד שהוא כנגד הזולת, ולא כנגד עצמו. ולפיכך כאשר הוא אצל הזולת שייך כבוד".

<> פירוש - ישראל הם העלולים הראשונים מה' [יבואר בהערה הבאה], לכך ה' מתגלה בעולם כפי מציאותם של ישראל, ולא כפי מציאותם של שאר עלולים.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן ר"פ כט כתב: "'כה אמר ה' בני בכורי ישראל וגו'' [שמות ד, כב]. קרא ישראל בנו בכורו, רצה לומר כמו שהבכור נקרא 'ראשית' [דברים כא, יז], כי הוא ראשית אונו, שהוא התחלת הראות כחו של אדם שנגלה בו כחו, כי הבן הוא כחו של אב, כך ישראל הם התחלת גילוי כחו של הקב"ה בעולם הזה. כי העלול מורה על העלה יתברך, והם עלולים בראשונה. וכמו שהראשית מובדל מדבר שהוא ראשית לו, שהרי מה שהוא ראשית הוא ענין שאינו נמצא באחר, ומפני זה הבכור קדוש, כי הוא נבדל מן השאר במה שהוא ראשית, שלא נמצא זה בשאר, וכך ישראל שהם ראשית, נבדלים מכל האומות, והם גם כן קדושים מצד שהם ראשית... כלל הדבר, כי 'בני בכורי' רצה לומר כי ישראל הם עלולים מן השם יתברך, כמו שהבן הוא עלול מן האב. והם עלולים ראשונה אל השם יתברך, לכך קראם 'בני בכורי'". ולהלן פס"ז כתב: "כי המשפט חייב שיהיה נמצא העלה עם העלול, ואין נקרא עלול בעצם ובראשונה רק ישראל, ולכך נקראו [שמות ד, כב] 'בני בכורי', ולפיכך השכינה עמהם". ולהלן פס"ח כתב: "ישראל הם נקראים בנים, כמו שהבן הוא עלול מן האב, כך ישראל הם עלולים מן העלה הראשונה... ואמר הקב"ה בודאי ישראל יאמרו שירה תחלה, כי העלול בראשונה מורה על העלה תחלה, כי אין עלול בלא עלה. ולפיכך ישראל יאמרו שירה להקב"ה קודם מן המלאכים, אף כי הם גם כן נבראו מן השם יתברך ועלולים ממנו, כיון שישראל הם עלולים בראשונה במה שהוא יתברך עלה. והמלאכים, אם שגם הם עלולים ממנו, אין זה בראשונה כמו ישראל, כי נבראו לשמש בעולם מה שנשלחים מן השם יתברך, ולפיכך הם נמשכים וטפלים אחר דבר אחר. ולכך ישראל שהם בניו מורים תחלה על העלה". ושם בסוף הפרק כתב: "הנה התבאר קצת מן הראיות מן דברי חכמים שהפליגו בחכמתם, וכולם יענו ויעידו ויגידו שישראל בשביל שהם עלולים ממנו יתברך בעצם ובראשונה לכל הנמצאים, השם יתברך קרוב אליהם ומצטרף אליהם". ובהקדמה לאור חדש [קיב:] כתב: "ישראל הם עלולים מן השם יתברך בעצם ובראשונה, והעלול הוא מורה על שבחו של העילה, כי אין עלול בלא עילה, ויורה העלול על מציאות העילה ועל מהות העילה". @**ואמרו חכמים**^ [שבת קיט:] "כל המתפלל בערב שבת ואומר 'ויכלו' [בראשית ב, א], מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". ובח"א שם [א, סב:] כתב: "לפי שישראל הם נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו האומות, שאף שהם נבראו מן השם יתברך, אינם נבראים ממנו בעצם, כי הבריאה בעצם הם ישראל, רק שבריאת האומות נמשך אחר הבריאה בעצם, הם ישראל, כאילו בריאת האומות מקרה אשר נמשך אחר הבריאות בעצם. והנה העלול בעצם מורה על העלה, ולא כן מי שאין בריאתו בעצם, כמו שהוא בריאת שאר האומות, שלכך דוקא ישראל נקראו 'בנים' [דברים יד, א], כלומר שהם הבריאה בעצם ובראשונה. ולפיכך ישראל שהם עלולים בראשונה בעצם, מעידים על העלה יתברך. ולפיכך כאשר אומר 'ויכלו' שזהו העדות מן העלול על העלה שהוא פעל הכל, והוא יתברך העלה, ובזה כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". ובח"א לחולין [ד, קי.] כתב: "כי העלול מורה על העלה, וישראל הם עלולים ראשונים אל השם יתברך, כמו שהתבאר בכמה מקומות דבר זה, כי ישראל הם עלולים ראשונים" [ראה למעלה הערות 77, 87]. וכן הוא בגו"א דברים פי"ד אות א [רלג:-רלה:], ובסוף דבריו שם כתב: "זהו שאמר הכתוב [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם', ואם יהיה בכם שום שניות וחילוק, כאילו היה חס ושלום בו, כי העלול מורה על העלה". וראה הערה הבאה, פכ"ט הערה 8, ופל"ח הערה 37.

<> חידוש גדול יש בדבריו כאן, כי במקבילות שהובאו בהערה הקודמת עולה שהיות ישראל "העלולים הראשונים" מחייבת שישראל יהיו מורים על הקב"ה עלתם. אך כאן מבאר לאידך גיסא; היות ישראל עלולים ראשונים מחייבת שהשם יתברך יתגלה בעולם כפי מציאותם של ישראל. ונראה ששני דברים אלו [ישראל מורים על ה', וה' מורה על ישראל] הם שני צדדים של מטבע אחת. כי הואיל וישראל מורים על העלה, לכן כהמשך לכך בכל מצב שישראל יהיו, מצב זה יתייחס לעלה, בין לטוב ובין למוטב. וכן כתב בגו"א דברים פי"ד אות א [רלה:], וז"ל: "זהו שאמר הכתוב [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם', ואם יהיה בכם שום שניות וחילוק, כאילו היה חס ושלום בו, כי העלול מורה על העלה". הרי אע"פ שלא שייך כלל כלפי מעלה שום שניות וחילוק, מ"מ כאשר יהיה בישראל שום שניות וחילוק זה ח"ו יתפרש גם כלפי מעלה, כי "פארו עלי ופארי עליו" [משירת "אנעים זמירות"]. וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [שצ:], וז"ל: "הוא יתברך עילה אל ישראל... ויש דביקות אל אשר הוא עלול ממנו בעצם ובראשונה, כי אין עלה בלא עלול. ולפיכך מצטרפים אליו ישראל בלי פירוד כלל, ובלי ריוח בין הדבקים. ולפיכך הכבוד הוא מישראל אשר הם עלולים ממנו בעצם ובראשונה, מצטרפים אליו לגמרי. ולא כן הכבוד שהוא משאר הנמצאים, עם שכלם הם כבודו מה שהם עלולים ממנו, וכל אשר הוא עלול מן השם יתברך הוא כבודו יתברך, מכל מקום אינם נבראים בעצם ובראשונה מאתו, ואין כאן דביקות גמור אליו יתברך. ולכך הכבוד הזה נקרא 'מלבוש', שאין המלבוש, אף שהוא כבוד של הלובש, אין הכבוד הזה דבוק בו. אבל הכבוד מישראל, במה שהם עלולים ממנו בעצם ובראשונה, אין כאן פירוד כלל. ולפיכך הכבוד הזה שהוא מישראל, שהם עלולים בעצם, נקרא 'תפילין', שהם תכשיט כבוד דבוק בבעל התפילין". ובח"א לקידושין ע: [ב, קנ.] כתב: "כי מן סבה הראשונה משתלשלים ישראל, וכמו שהם משתלשלים מן הסבה הראשונה, כך הסבה הראשונה להם לאלקים, ומחזיר אחריהם, כי אין עילה בלא עלול. וכמו האב מחזיר על הבן, כך ישראל, שנקראים 'בנים' מפני שהם עלולים ממנו בעצם ובראשונה, הוא יתברך מחזיר אחריהם. אבל הגר שאין בו דבר זה, צריך להתדבק מעצמו בו יתברך, וזה מבואר". וראה להלן פכ"ט הערה 8.

<> כמו שנאמר [יהושע ז, ט] "וישמעו הכנעני וכל יושבי הארץ ונסבו עלינו והכריתו את שמנו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול", הרי ששמו יתברך תלוי בכנסת ישראל. ופסוק זה הביא בכמה מקומות בספריו, וכגון, בגו"א במדבר פל"א אות ה [תקו:] כתב בביאור דברי רש"י [במדבר לא, ג] "שהעומד כנגד ישראל כאילו עומד כנגד הקב"ה", וז"ל: "היינו מפני שכתיב 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול', כי שם ה' נקרא על ישראל, ולפיכך העומד עליהם כאילו עומד על הקב"ה". בדר"ח פ"ו מ"י [שמח.] כתב: "ישראל הם נבראים לעצמו יתברך, דהיינו שבישראל תולה אלקותו, כיון שנקרא שמו יתברך על ישראל. וזה שאמר הכתוב 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול'". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלח:] כתב: "שאם ח"ו יעשה כליה בישראל 'ומה תעשה לשמך הגדול', וכי יהא נקרא שמו הגדול על עצים ואבנים". וכן הוא בנצח ישראל פ"י [רס:], שם פס"ב [תתקלו:], ודרשת שבת הגדול [ריא:]. וראה למעלה פ"ג הערה 2, ופרק זה הערה 90, שיסוד זה נתבאר שם. ו"שמו מתיחס אל ישראל" פירושו שמלכותו חלה על ישראל, וכמו שכתב בתפארת ישראל פל"ז [תקלח:]: "נקרא שמו רק על האומה הנבחרת, ואין מלכותו רק על האומה הנבחרת. וזהו [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'... כי הכתוב אומר כי על ישראל נקרא שמו, ומלכותו עליהם". ובבאר הגולה באר השלישי [רעג:] כתב: "נקרא שמו על ישראל, והוא יתברך מלך עליהם". וראה להלן פל"ט הערות 17, 212.

<> לשונו בגו"א שמות פ"ג אות ב [מה.]: "וזהו פירוש 'עמו אנכי בצרה' [תהלים צא, טו], רוצה לומר שהוא עם ישראל בצרה, ומאחר שהוא עמהם בצרה, אין מלכותו בשלימות, ולפיכך נגלה מתוך הסנה. אכן ראוי לך לדעת כי כל ענין זה מצד העולם הזה, כי ישראל הם בעולם הזה, וכאשר ישראל בצרה, אז אין מלכותו בשלימות בעולם הזה" [הובא למעלה הערה 103]. ובגו"א דברים פ"ל אות א [תסג:] כתב: "ישראל, הגלות שלהם מגיע לעצם כבודו, שהשם יתברך נקרא 'אלקי ישראל' [שמות כד, י]... וכאשר גלו, במה שעצם כבודו דבק בהם, כאילו גלה אתם". ובאור חדש פ"ד [תתכט.] כתב: "מאחר שהוא יתברך עם ישראל, וישראל הם בגלותם, הרי נאמר עליו גלות מצד הזה, כי שכינתו יתברך עם ישראל". על כך הטביעו חז"ל את הביטוי "שכינתא עמהון בגלותא" [זוה"ק ח"א קכ:]. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת. הנה נאמר [ישעיה סג, ט] "בכל צרתם &**לו**^ צר", וזהו הקרי של הפסוק. אך הכתיב הוא "בכל צרתם &**לא**^ צר". ולפי דבריו הענין נפלא; הפסוק מדגיש את שני ההבטים שיש בצרתם של ישראל; עד כמה שנוגע לכבודו יתברך מצד אמיתת עצמו, "לא צר". אך עד כמה שנוגע לגלויו יתברך מצד המקבל, "לו צר". וכבר ביאר בתפארת ישראל פס"ו [תתרכב:] שהכתיב רחוק יותר מהאדם מאשר הקרי, שהוא מקורב יותר לאדם. לכך הכתיב נאמר כלפי ה' מצד עצמו, והקרי נאמר מצד גלוי יתברך לאדם. וראה להלן פל"ט הערות 17, 212, שגם שם מתבאר שהקב"ה נגלה לעולם כפי שהוא נגלה לישראל.

<> כפי שהביא למעלה [לפני ציון 97].

<> מלשונו משמע שחורבן הבית הוא חסרון לכל הנמצאים, ולאו דוקא לישראל. ואע"פ שלמעלה [לאחר ציון 130] תלה התגלות ה' בעולם בישראל בלבד, שהם "העלולים הראשונים" ולכך "השם יתברך נגלה בעולמו כפי המציאות שיש לישראל וכפי מדריגת ישראל" [לשונו למעלה לאחר ציון 132], מ"מ המבול יוכיח שהוא הדין כאשר כל הנמצאים מקבלים חסרון [וכמבואר למעלה לאחר ציון 117]. וחורבן בית המקדש הוא חסרון לכל העולם, וכמו שאמרו חכמים [סוכה נה:] "אוי להם לעובדי כוכבים, שאבדו ואין יודעין מה שאבדו. בזמן שבית המקדש קיים, מזבח מכפר עליהן, ועכשיו מי מכפר עליהן". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלט.] כתב: "כי בית המקדש הוא שלימות העולם בכלל, מפני ששכינתו עם הנמצאים... ומפני כי בית המקדש שלימות המציאות בכלל, ולפיכך השם יתברך נמצא למציאות בכלל שלא בשלימות כבודו... כאשר בית המקדש הוא שלימות המציאות, ובטול שלו הוא הפסד הכל, כי עתה אין השם יתברך עם הנמצאים כמו שהיה... ושלימותם על ידי בית המקדש, וכאשר חרב בית המקדש, לא היה כמו שהיה בראשונה, ודבר זה נחשב הפסד המציאות" [הובא למעלה הערה 97, וראה מה שהוקשה שם. וראה להלן פכ"ה הערה 67]. ושם בבאר הששי [שמז:] כתב: "על ידי הבית הזה היה חבור ישראל לאביהם שבשמים, ועל ידו היה חבור כל העולם אל השם יתברך". ובנצח ישראל פ"ה [פז.] כתב: "כי למעלת בית המקדש, ראוי שיהיה בית המקדש שלימות אל כל העולם, לא לישראל בלבד. ולפיכך אמרה תורה [נזיר כב. (עפ"י ויקרא כב, יח "איש איש מבית ישראל ומן הגר בישראל אשר יקריב קרבנו לכל נדריהם ולכל נדבותם וגו'")] לקבל קרבנות מן הגוים המקריבים קרבנות". ושם פכ"ב [תע:] כתב: "וכן מה שאמר [חגיגה יג:] קודם שחרב הבית כתיב [איוב כה, ג] 'היש מספר לגדודיו', ולאחר שחרב אמעט פמליא של מעלה. אף על גב שלא נמצא דבר זה בעצמו, רק כי כך הוא נמצא אל הנמצאים, שלא נגלה להם בשלימות כבוד מלכותו. ולפיכך אמר כאילו אמעט חס ושלום פמליא שלו, וכך נגלה אל העולם. וזה כי כאשר אין בית המקדש, שהוא היה היכל המלך כמו שהתבאר, אמעט גם כן שאין השם יתברך נגלה בכבוד מלכותו. אף כי בוודאי אצל השם יתברך אין שנוי וחסרון כלל, ולא שייך בו לומר כך, מכל מקום קודם שחרב בית המקדש היו הנבראים מקבלים כבוד מלכותו כפי שלימות מעלתם, וכאשר חרב בית המקדש אין השם יתברך נגלה להם בכבוד מלכותו, כאשר חסר העולם הזה מן בית המקדש" [הובא למעלה הערה 114]. ובהמשך הפרק שם [תעג.] כתב: "כאשר נחרב הבית, שנמשך אחר זה חסרון בעולם הזה, במה שבית המקדש שלימות לכל העולם, וכאשר חרב בית המקדש, היו התחתונים נבדלים מן העליונים. כי על ידי בית המקדש, שהוא בתחתונים, יש להם לתחתונים דביקות וחבור בעליונים, ולפיכך היתה הברכה... כי בבטול בית המקדש בטלה הברכה מן העולם... שלא היה ברכה לא בלילה, ולא ברכה ביום". וכל הפרק הזה בנצח ישראל הוקדש לבאר שחורבן הבית פעל חסרון בכל העולם. וראה להלן הערה 147.

<> אודות שגלות ישראל היא תוצאה מחורבן הבית, כן אמרו חכמים [ברכות ג.] "שלש משמרות הוי הלילה, ועל כל משמר ומשמר יושב הקב"ה ושואג כארי, ואומר; אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי, ושרפתי את היכלי, והגליתים לבין אומות העולם... שמעתי בת קול שמנהמת כיונה, ואומרת; אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי, ושרפתי את היכלי, והגליתים לבין האומות". ובנצח ישראל פ"ט [רכד.] כתב: "כי כאשר ישראל היו דביקים בו יתברך, אי אפשר שיהיו גולים מן הארץ... אבל בשביל שנכרתו ישראל מן העיקר, הוא השם יתברך, ולכך הלכו ישראל בגולה". לכך ברי הוא שחורבן הבית מאפשר את הגלות, כי בכך התמעטה דביקות ישראל בה'. ואודות שגלות ישראל היא חסרון לכל הנמצאים [כמו החורבן (ראה הערה קודמת)], כן כתב כמה פעמים בנצח ישראל. וכגון, שם בתחילת פכ"ב [תנח.] כתב: "כי האומה הזאת, אשר בחר בה השם יתברך, היא עיקר המציאות בעולם, ובשביל כך כאשר באו בגלות נחשב דבר גדול מאוד, שיהיה השתנות בדבר שהוא עיקר העולם". ובהמשך הפרק שם [תסג:] כתב: "והתבאר לך השנוי אשר יש בעולם מצד גלות ישראל. ואין זה נחשב חסרון במה, רק כי נחשב חסרון בדבר שהוא עיקר כונת השם יתברך, עד שדבר זה כאילו כל העולם בטל. וזה מפני שהוא יתברך העלה אל ישראל, ומצד הזה היה ראוי שיהיה כאן הקשר העלול עם העלה לגמרי. וכאשר נפרד העלול מן העלה... ונעשה פירוד זה, שהוא שנוי אשר אין ראוי שיהיה כלל". ושם ר"פ כד [תקח.] כתב: "מן המבואר כי גלות ישראל וחורבן בית קדשנו ותפארתנו הוא שנוי בסדר העולם". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, ריב.] כתב: "כי כאשר ישראל הם תוך האומות נחשבו אבודים לגמרי, וכדכתיב [ויקרא כו, לח] 'ואבדתם בגוים', כי איך אפשר שיהיה נחשב כי יש מציאות להם לישראל, כי כל אומה יש לה ארץ שיושבת עליה, והאומה הזאת אין לה ארץ שיושבים עליה כלל, וכאילו אינם נמצאים, ולכך כתיב 'ואבדתם בגוים'... ישראל הם האומה שבשבילם נברא [העולם], כדכתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', בשביל ראשית ברא העולם, ואין 'ראשית' אלא ישראל, שנאמר [ירמיה ב, ג] 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתו'. וכאשר ישראל הם תחת האומות, ואין להם מציאות, אם כן העולם כולו בטל, שהרי בשביל כך נברא העולם. ולכך השם יתברך מחכה שיגאל את ישראל, שאז יהיה נמצא העולם בשלימות" [הובא בחלקו למעלה פ"ח הערה 323].

<> "נמצא בכיה גמורה בתחתונים, שהוא הפך השלימות. ואין זה נגד כבוד השם יתברך אם ימצא בנמצאים המקבלים דבר כזה, שהוא מצד המקבלים, שלא ימצא אצלם כבוד ה', עד שימצא בהם בכיה. ורצה לומר שלא נמצא השם יתברך בשלימות כבודו אל המקבלים" [לשונו למעלה לאחר ציון 112]. ואודות שבכיה מורה על חסרון והעדר שלימות, ראה למעלה הערה 113.

<> כן כתב בהסברו השני בבאר הגולה באר הרביעי [תלו.], וז"ל: "ועוד יש לפרש, כי יש אשר הם מוכרחים, והם צורת העולם, ואם ישתנו היה בטול אל העולם, ודבר זה נקרא 'בתי בראי', כי עיקר צורת הטרקלין שעליו נקרא שם 'טרקלין' הם החדרים החיצוניים, כי אם היה חסר מבחוץ, היה הטרקלין נחסר מצורתו. אבל חסרון מבפנים אינו חסרון, שאינו נחסר מצורת הדבר כלל. וכך קיימא לן [חולין מז:] חסרון מבפנים לא שמיה חסרון, להיות נחשב החסרון בפנים בטול לגמרי אל הדבר. ונמצא לפי זה שהחדרים הפנימיים אין להם דבר זה, שאינם צורת הטרקלין, שתאמר אם היה חסר מבפנים שהיה חסר הטרקלין".

<> כי הצורה חלה על הגלוי, וכמבואר בהערה הקודמת. ולהלן ס"פ סז כתב: "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... שהפנים הוא בגלוי, לפי שהפנים עיקר הצורה, שהיא משימה הנמצא בפועל מה שהוא".

<> המשך לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תלז.]: "וזה שאמר 'לא קשיא, הא בבתי בראי', דאיכא שמחה, 'והא בבתי גואי', דליכא שמחה. פירוש, 'בתי בראי' נקרא המציאות אשר הוא מוכרח, וזולת זה היה בטל צורת העולם לגמרי. לכן נקרא 'בתי בראי', כי צורת הבניין מבחוץ הוא עיקר, כמו שהתבאר. ואין ראוי שיהיה בזה הפסד, שאם כן יהיה העולם בטל, והשם יתברך ברא העולם שיהיה קיים. ולפיכך בבתי בראי איכא שמחה, ששם לא נמצא השתנות כלל, והוא יתברך נגלה ונמצא לעולם כפי מה שהוא הנמצא".

<> המשך לשונו בבאר הגולה שם [תלז.]: "אבל בבתי גואי, שאין זה צורת העולם, שם ימצא בכיה, כי שם מקבל העולם הפסד, וימצא הוא יתברך לשם כפי מה שהוא המקבל. וזה שאמר בבתי גוואי ימצא בכיה על גאותן של ישראל, שמה שהיו ישראל ברוממותן ובמדריגתן על כל האומות, דבר זה יכנס תחת מה שכולל הדבר אשר אינו מוכרח, רק היא שלימות מעלה. ולפיכך דבר זה הוא שייך אל בתי גואי, כי בתי גואי אינם צורת הבנין. ולפיכך בדבר זה ימצא ההשתנות, בדבר שאינו הכרחי. וכן כל הדברים אשר הם ברכה בלבד, ואינו דבר מוכרח, לדבר זה היה בטול. ולפיכך אמרו ז"ל [סוטה מח.] משחרב הבית פסק הברכה. וכן שאר דברים שהיו בטלים, אינם דברים מוכרחים, רק תוספת ברכה וטובה, ולדבר זה היה בטול, וזה הכל נקרא 'בתי גואי', שאינו עיקר, ואין צורת העולם זה נקרא 'בתי גואי'. ולכך נמצא השם יתברך בבתי גואי בבכיה, שכל בכיה הוא על בטול והפסד".

<> באר הרביעי [תלב.-תמא.], והובא בחלקו בהערות הקודמות.

<> הנה כאן מפנה את הלומד לעיין בדבריו בבאר הגולה, ומכך משמע שדבריו כאן הם כדבריו בבאר הגולה. אך בבאר הגולה שם [באר הרביעי (תלח:)] כתב שדבריו שם אינם לגמרי כדבריו בגבורות ה', וכלשונו: "ובחבור גבורות ה' פרשנו שם קצת בענין אחר. וכל הדברים הם עניין אחד לגמרי, כאשר תבין אותם". וזה תמוה, כי מלבד המשמעות מדבריו כאן, הרי דבריו כאן הם בדיוק כדבריו שם [שבחורבן לא היה חסרון בדברים השייכים לצורת העולם], וכמובא בהערות הקודמות. אך כנראה שדבריו בבאר הגולה מכוונים לדבריו כאן בכת"י [תיב:], שכתב שם: "כי מצד הנגלה שהוא דבר שהוא בפעל, בודאי שמחה איכא וכל שלימות, אבל בבתי גואי שהוא נסתר ואינו בפעל, מצד שאינו בפעל יש בכיה... כי דבר שהוא נגלה הוא בפעל, ודבר שאינו שאינו נגלה אינו בפעל. ולפיכך בתי גואי מתיחס אל דבר שאינו בפעל, שמציאותו נסתר, ושם יש בכיה, מצד שאין מציאותו בפעל אינו מתייחס אל השם יתברך". נמצא שהסברו בבאר הגולה [בתי בראי הם כנגד הדברים ההכרחים בבריאה, השייכים לצורת העולם, ובתי גואי הם כנגד הדברים הנוספים בבריאה] אינם זהים עם דבריו בכת"י כאן [בתי גואי הם כנגד הדברים שאינם בפעל, ובתי בראי הם כנגד הדברים שיצאו לפעל]. וכאמור, זהו הסברו השני בבאר הגולה שם. @**והסברו הראשון**^ בבאר הגולה שם [תלג.] הוא ש"בתי בראי" הם כנגד החלקים הגלוים בעולם, ו"בתי גואי" הם כנגד החלקים הנסתרים בעולם, וכלשונו: "ודע, כי לכל דבר ודבר יש מקום ומדריגה מיוחד בפני עצמו בעולם, שאין מקום זה כמו זה. נתן אל ישראל מקום בעולם הראוי לישראל, ולאומות יש מקום בעולם הראוי להם. כי יש דבר שמקומו הראוי לו בפנימיות הטרקלין, דהיינו שיש לו מדריגה הפנימית בעולם, ויש שמקומו בחדר החיצון מן הטרקלין, שמדריגתו מדריגה חצונית, הכל לפי מה שהוא, יש לו מקום. נמצא כי העולם הזה הוא כמו בית, שיש לו מקומות מתחלפות, חדרים פנימיים וחיצוניים. ודבר זה נמצא מאוד שהעולם נקרא 'בית', כמו שאמר הכתוב [משלי ט, א] 'חכמת נשים בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה', ודרשו פסוק זה בפרק אחד דיני ממונות [סנהדרין לח.] על העולם שנברא בשבעת ימי בראשית, כדאיתא שם. וחילוק יש בין חיצונית והפנימית; כי לעולם הפנימי הוא לקדושה האלקית, וזה בכמה מקומות, כי הפנימי הנסתר הוא מיוחד לקדושה. וזה שאמר 'הא בבתי בראי הא בבתי גואי', וזה כי 'בתי בראי' נקרא מקום שאין מוכן לקדושה אלקית, שהקדושה מקומה בפנים, ודבר זה מבואר מאוד. וראיה לזה, ארבעה דגלים לארבע רוחות, והאוהל מועד, שהוא הקדושה, היה בפנימי [במדבר ב, יז (וכן כתב להלן שלהי פ"ס)]. ודבר זה ימצא תמיד. וזה שאמר 'לא קשיא, הא בבתי בראי, הא בבתי גואי'. כי הקדושה שייך אל ישראל, שהם קדושים, והם אינם נמצאים בשלימות כאשר בית המקדש חרב. וימצא השם יתברך אליהם כפי אשר הם שלא בשלימות, ושם ימצא הבכיה. ובבתי בראי, שם ימצא השמחה, במה ששם לא ימצא הבכיה ושנוי כלל. רק מה שכולל המעלה הפנימית בעולם, אשר שייך שם הדברים אשר הם אלקיים וקדושים, שם תמצא הבכיה, כאשר בית המקדש, שהוא עיקר הקדושה האלקית, חרב. וזה שאמר [ירמיה יג, ז] 'במסתרים תבכה נפשי'. וידוע כי ארץ ישראל באמצע העולם, וירושלים באמצע ארץ ישראל, ובית המקדש באמצע ירושלים [תנחומא קדושים אות י]. ולפיכך בית המקדש נחשב בפנים. וכן כל הדברים הקדושים. וכאשר חרב בית המקדש, והקדושה הפנימית בטל, אז השם יתברך נמצא בהתעצבות ובבכיה בבתי גואי, אל אותן המיוחסים אל הדברים הקדושים. ונמצא השם יתברך אליהם כפי מה שהם, כי יש בהם הבטול, וכך נמצא השם יתברך אליהם בבכיה". @**ומעין הסבר זה**^ כתב בנצח ישראל פ"ט [רלו:], וז"ל: "ומוקי ליה בבתי גואי, אבל בבתי בראי [דהי"א טז, כא] 'הוד והדר לפניו עוז וחדוה במקומו'. ודבר זה, כי בתי גוואי הם כלפי הנשמה, שהיא יושבת בחדרי חדרים, וכמו שאמרו בפרק קמא דברכות [י.] מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים, אף הנשמה יושבת בחדרי חדרים. ואל הנשמה נגלה בבכיה, כי הנשמה, שהיא יושבת בחדרי חדרים, בודאי חסירה כאשר חרב בית המקדש. שבזמן שבית המקדש קיים היה לנשמה כפרה על ידי קרבנות בבית המקדש, והיה הנבואה והתורה וכל הדברים אשר הם שייכים לנשמה, ועתה הם חסרים. אבל הגוף, שהוא כנגד בתי בראי, שם לא נגלה רק בשמחה ובהדר, כי אין לדבר הזה שום חסרון. ולכך בבתי בראי איכא שמחה, ובבתי גוואי ליכא שמחה". @**נמצא שביאר**^ ארבעה הסברים למאמר זה; (א) כאן ובהסברו השני בבאר הגולה באר הרביעי ביאר ש"בתי בראי" הם דברים השייכים לצורת העולם, ו"בתי גואי" הם דברים השייכים לתוספת שבעולם. (ב) בכת"י כאן ביאר ש"בתי בראי" הם הדברים שיצאו לפועל, ו"בתי גואי" הם הדברים הנסתרים שלא יצאו לפועל. (ג) בהסברו הראשון בבאר הגולה באר הרביעי ביאר ש"בתי בראי" הם הדברים החיצוניים בעולם, ו"בתי גואי" הם הדברים הקדושים והפנימים בעולם. (ד) בנצח ישראל פ"ט ביאר ש"בתי בראי" הם ענייני הגוף, ו"בתי גואי" הם ענייני הנשמה. וכאמור למעלה בתחילת הערה זו, בבאר הגולה כתב על השוני שבין דבריו שם לדבריו בכת"י כאן ש"כל הדברים הם עניין אחד לגמרי, כאשר תבין אותם", ונראה שמשפט זה כחו יפה לכל ארבעת הסבריו.

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 117] ההתעצבות שהיתה בדור המבול.

<> לא נאמר במקרא "ויתעצב" בחורבן הבית, אך חז"ל [חגיגה ה:] אמרו שהקב"ה בוכה על החורבן, ומשוה בכיה להתעצבות. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 114], ויובא שוב בהערה הבאה. ומשוה חורבן כל העולם לחורבן הבית, כי גם חורבן הבית הוא הפסד לכל העולם, וכמבואר למעלה הערה 137.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 114]: "אם ימצא השם יתברך בשלימות כבודו אל המקבלים, יאמר שהוא שמח, כי השמחה היא שלימות למשמח. וכאשר לא ימצא למקבלים בשלימות כבודו, יאמר שהוא מתעצב ושהוא בוכה, כי הבכיה וההתעצבות הוא בלתי שלימות למתעצב ולבוכה".

<> כמבואר עד כה הרבה פעמים. ובבאר הגולה באר הרביעי [תמג:] כתב: "ומכל מקום הכל מצד המקבלים, כי מצד עצמו יתברך אין לומר עליו שנוי כלל, כי אם מצד המקבלים. ודבר זה יהיה לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך, שכל דברים אלו, וכיוצא בהם, נאמרו מצד המקבל. ושוב לא יהיה לך קשה אחד מכל הדברים שהוקשה להם". ובתפארת ישראל פל"ג [תפח:-תצב:] האריך לבאר מדוע אכן הכל נקבע לפי הכנת המקבלים, ובתוך דבריו כתב שם [תצב.]: "זהו עיקר הגדול שעליו נבנה דברים גדולים, כי השם יתברך נמצא לפי המקבל... ודבר זה הוא יסוד גדול מאד מאד, ראוי לך שיהיה היסוד הזה נגד עיניך תמיד". וראה הערה הבאה.

<> מה שרומז שדברים אלו שייכים לפנימיות, כן כתב בתפארת ישראל פל"ג [תצא:], וז"ל: "ועוד יש בזה דבר גנוז מאד, וכאשר תבין ותדע, כי לגמרי מכל וכל יש לאדם משפט הנקודה שהיא בתוך העיגול. וזה כי כמו שהנקודה היא תוך ואמצע העגול, כך האדם הוא אמצעי בין העליונים והתחתונים. ולפיכך האדם גם כן עיקר המציאות, כי אמצעי הדבר הוא עיקר הדבר, ודבר זה ידוע. ולפי זה הכל מתיחס אל האדם, שהוא עיקר הכל. ודבר זה ברור ואמת, אין כאן להאריך, כי הוא דבר עמוק. עוד אולי יתבאר במקום אחר, כי הוא מסודי התורה ומסתרי החכמה". וראה להלן פל"ד הערה 155.

<> אודות שלמבינים כראוי אין ספק בפירושו, ורק לאלו שאינם מבינים כראוי יש ספק, כן כתב בבאר הגולה באר הששי [רעא:], וז"ל: "בודאי לקצת בני אדם יהיה דברינו מסופקים... אך דע כי אין ספק בשום צד בדבר זה... לא יסופק בו רק מי שלא ידע דרכי חכמים". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשטו.] כתב: "אין ספק רק למי שלא יבין דברי חכמה". ובתפארת ישראל פ"ט [קמא:] כתב: "ודבר זה ברור בלי ספק לכל אדם בעל דעת". ובגו"א דברים פ"ד סוף אות כא [צז:] כתב: "וזה פירוש הוא ברור מאד, לא ימאן רק מי שלא נתן לו השם לב לדעת". ושם פ"י סוף אות ט [קסז:] כתב: "ודברים אלו דברים ברורים מאד, לא ימאן אותם האדם אלא אם לא יבין דברי חכמה". ובבאר הגולה באר השלישי [רפא.] כתב: "הכל הוא אמת, רק מי שאינו עומד על דבריהם נראה לו הדבר זר". ושם בבאר החמישי [קה.] כתב: "והם דברים אמיתיים ברורים, לא ימאן לקבל מי שיש בו חכמה". וראה להלן פכ"ה הערה 109, ופל"ט הערה 70, ופמ"א הערה 112.

<> דע, שאף על פי שמדגיש כאן חזור ושוב שהדברים נאמרו מצד המקבל, מ"מ אין הכוונה שאיירי רק בראיה מוטעית של המקבל, אלא שמצדו של המקבל אכן כך היא המציאות באמת. ונקודה זו כתב בתפארת ישראל פל"ג [תצב:], וז"ל: "לפיכך יאמר בו יתברך ירידה ["וירד ה' על הר סיני" (שמות יט, כ)], כפי מה שהוא מקבל, הוא האדם... [ו]אין הכונה כי השם יתברך נראה בלבד אל המקבל באופן זה שהיה יורד, כי דבר זה אינו. רק הוא כך באמת נמצא, כי אל האדם הוא יורד על הר סיני". ובמבוא לתורת המהר"ל [נועם, כרך כה, עמוד רסה] כתב: "כל הופעה של העולם העליון משהיא מתגלית לעיני בני אדם, היא מתקבלת בגוון טבעי... אנו דנים על ההופעה בלבד. כל הופעה אלקית כשהיא באה לבני אדם טבעיים, היא מתלבשת בלבוש העולם שהיא יורדת ומתגלית בו. ואכן התלבשות זו בעולם הטבע היא היא הירידה. כיוצא בזה [ב"מ פו:] 'אל ישנה האדם מן המנהג... מלאכי השרת ירדו למטה ואכלו לחם'. וכתב שם בח"א [ג, מח.]: אין לשאול סוף סוף מלאכים הם, ואין צריכים לאכילה. דבר זה לא קשיא, דכיון שירדו למטה, והיו נראים בדמות אנשים, היה האכילה שלהם גם כן מצד אותה הדמות. ואין לך לומר כי לא היו אנשים רק שכך נראים לאברהם, זה אינו, דודאי... נתלבשו במלבוש אנשים. ואף כי בודאי היה זה מצד שהיו נגלים בתחתונים, אבל לא מצד עצמם, שלא נעשו אנשים, מ"מ נאמר עליהם שם אנשים, לכך נאמר עליהם שאכלו [עכ"ל]. התלבשות זו אינה דמיונית, אלא מציאות שנתהוותה בעולם הטבע. אכילת המלאכים בעולם הזה לא היתה חזיונית, אלא התרחשות של ממש. אך לא בהם עצמם, אלא בהופעתם. כיון שנתלבשו בדמות אנשים, יש לדמות הזאת הנהגה טבעית".

<> ולא מתוך עץ חשוב יותר. ובח"א לגיטין ז. [ב, צד:] כתב "שכינת כבודו בסנה, שהוא דבר שפל כסנה".

<> פירוש - גם אם ה' היה נגלה למשה מתוך עץ אחר [חרוב או שקמה], גם כן היית שואל מדוע דוקא עץ זה נבחר, ואם כן חד מנייהו נקט.

<> בבמדב"ר יב, ד ג"כ הובא מדרש זה, ושם אמרו משפט זה כך "ללמדך שאין מקום בארץ פנוי מן השכינה, שאפילו מן הסנה היה מדבר עם משה".

<> פירוש - השכינה נמצאת בכל מקום. ובתיקוני זהר [צא:, קכב:] איתא "דלית אתר פנוי מניה, לא בעלאין ולא בתתאי".

<> דוגמה לדבר; התורה שייכת לכל, ולכך התורה ניתנה במדבר, משום שהמדבר הוא מקום הפקר, ואינו מקום מיוחד. 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: "מפני 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" [הובא למעלה פכ"ב הערה 84]. ואמרו חכמים [במדב"ר יט, כו] "למה ניתנה [התורה] במדבר, שאילו ניתנה להם בארץ, היה השבט שניתנה בתחומו אומר אני קודם בה. לכך ניתנה במדבר, שיהיו הכל שוין בה". ועוד אמרו חכמים [תנחומא ויקהל אות ח] "למה נתנה התורה במדבר, לומר מה המדבר מופקר לכל בני אדם, אף דברי תורה מופקרין לכל מי שירצה ללמוד. שלא יהא אדם אומר, אני בן תורה ותורה נתונה לי ולאבותי, ואתה ואבותיך לא הייתם בני תורה, אלא אבותיך גרים היו. לכך כתיב [דברים לג, ד] 'מורשה קהלת יעקב', לכל מי שמתקהל ביעקב". הרי דוקא משום שהמדבר אינו מקום מיוחד וחשוב, אלא מקום הפקר, לכך התורה ניתנה בו, כי התורה שייכת לכל. וכן הקב"ה נגלה למשה דוקא מתוך הסנה, כי העדר חשיבותו מורה שהשכינה נמצאת בכל מקום.

<> כי השכינה שורה רק על דבר כללי, ולא על פרטי, וכמו שאמרו חכמים [יבמות סד.] שמי שאינו עוסק בפריה ורביה "גורם לשכינה שתסתלק מישראל". ובח"א שם [א, קמא.] כתב: "כי מי שהוא עוסק בפריה ורביה נחשב שהוא כללי, כי פריה ורביה מעמיד הכלל... וזה שאינו עוסק בפריה ורביה... הוא יוצא מן הכללי... כי מי שעוסק בפריה ורביה יש לו כח כללי, ועל זה ראוי שתשרה שכינה. לא על מי שאין לו כח כללי, שאינו עוסק בפריה ורביה". וראה למעלה פי"ד הערה 109, ולהלן פכ"ה הערה 92.

<> נאמר [בראשית מז, לא] "ויאמר השבעה לי וישבע לו וישתחו ישראל על ראש המטה", ופירש רש"י שם "על ראש המטה - הפך עצמו לצד השכינה, מכאן אמרו שהשכינה למעלה מראשותיו של חולה". והגו"א שם אות לד [שפט:] כתב: "והטעם דהשכינה [למעלה מראשו], כי [ישעיה נז, טו] 'את דכא ושפל רוח אשכון', ואין לך דכא כמו חולה, ולכך השכינה עמו תמיד". וכן כתב בנצח ישראל פ"י [רסד.]. ושם ר"פ יב [שי:] כתב: "אי אפשר לומר שהדביקות הזאת [אל הקב"ה] לנמצאים עליונים, וכמו שאמרו הפילוסופים כי הדביקות הזה לשכלים, הנה כבר השבנו במקום אחר כי מצד מדתו יתברך, שהוא יתברך נאמר עליו [ישעיה נז, טו] 'מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח'. וכל זה מפני כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ולפיכך בחר בשפלים שהם פשוטים ואין להם הגבהות... ועוד אמרו [חולין פט.] על הפסוק הזה [דברים ז, ז] 'לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם כי אתם המעט', כי בשביל שאתם ממעטים עצמכם לכך חשק ה' בכם". ולמעלה בהקדמה שניה [סו.] כתב: "כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ומזה בעצמו שהוא בתכלית הפשיטות, אין דבר נבדל ממנו, כי הדבר שיש לו גדר ומיוחד בדבר מה, בשביל אותו גדר נבדל ממנו דבר שאינו בגדרו. אבל מפני כי הוא יתברך פשוט, ואין לו גדר כלל, אין דבר נבדל ממנו" [ראה להלן פכ"ה הערה 92, ופל"ב הערה 78]. ולהלן ר"פ סז כתב: "אמתתו יתברך מה שהוא פשוט בתכלית הפשיטות, והוא תכלית רוממותו וגדולתו... לכך הוא פונה אל יתום ואלמנה וכיוצא בו מן השפלים, שכל אלו הנמצאים הם פשוטים, שהפשוט נקרא שאין בו דבר מיוחד, והם יותר ראשונים, שהשם יתברך משגיח עליהם ופונה אליהם בעבור שהם פשוטים, ממה שיפנה אל הגדולים שאינם פשוטים... שהוא פשוט בתכלית הפשיטות מצד עצמו, ולפיכך הוא פונה אל הנמצאים שלא נמצא בהם שום גדולה ורוממות, כמו אלמנה יתום וגר". ובח"א לסוטה ה. [ב, לג:] כתב: "כי השם יתברך שכינתו על אשר הוא דכא ושפל. וזה רמזו חכמים במדרש [ב"ר יט, ז] במה שאמרו 'עיקר שכינתו בתחתונים היתה'. וכך השם יתברך משרה שכינתו על אשר הם נמוכים, מפני שהם פשוטים. ובדבר זה הארכנו מאד בחבור גבורות ה' בסופו... ולפיכך משרה שכינתו בתחתונים". @**ואמרו חכמים**^ [מגילה לא.] "כל מקום שאתה מוצא גבורתו של הקב"ה, אתה מוצא ענוותנותו... כתוב בתורה [דברים י, יז] 'כי ה' אלקיכם הוא אלקי האלקים ואדוני האדונים', וכתיב בתריה [שם פסוק יח] 'עושה משפט יתום ואלמנה'". ובנתיב הענוה פ"א [ב, ב:] הביא גמרא זו, וכתב: "כי בעל הענוה לא יוגדר ולא יוגבל כלל, ודבר זה מורה על הפשיטות הגמור, שהוא פשוט, והפשוט הגמור לא מוגבל. לפיכך אחר שזכר הכתוב גדולת השם יתברך, אמר כי הגדולה על כל הגדולות הוא ענותנותו, שהוא הפשיטות הגמור, שהרי הוא עושה משפט יתום ואלמנה. וזהו מצד הפשיטות שבו, שלא יוגדר להיות עושה משפט לגדול ולא לקטן, אבל עושה משפט אל הכל בשוה, וזהו הפשיטות הגמור" [ראה להלן פכ"ה הערה 93]. ובדרשת שבת הגדול [רב:] כתב: "השם יתברך השגחתו על האדם שהוא השפל... ומדת השם יתברך לשכון את דכא [ישעיה נז, טו]... ודוד עצמו רמז זה שאמר [תהלים קמד, ג] 'ה' מה אדם ותדעהו', כלומר כי שם המיוחד אשר מורה על עצמו הוא במספר 'מה', יו"ד ה"א וא"ו ה"א במספר מ"ה. וזה מפני כי אין לדעת עצמו יתברך, לכך השם הזה מספרו מ"ה, כי לשון זה נאמר כאשר לא ידע מהותו, כמו שכתוב [שמות טז, טו] 'ויאמרו בני ישראל מן הוא כי לא ידעו מה הוא'. הנה הדבר נקרא 'מה' כאשר מהותו לא נודע. והאדם נקרא 'מה' [גימטריה "אדם"] מצד אחר, שאין בו דבר, ובזה הבחינה האדם דומה לו. ולפיכך השם יתברך שכינתו את דכא, כי מי יכיל את כבוד ה' ורוממותו, כי הוא יתברך הכל. שהרי אין לו תואר בשביל זה עד שנאמר עליו שהוא מה, ואצל מי ישכון, רק אצל דכא, שהוא מה, והוא 'אדם', ובזה לא יוגבל שכינתו יתברך על האדם, כי לא יתואר האדם בדבר מיוחד... וזהו שאמר 'ה' מה אדם ותדעהו', זכר השם ואחריו מלת 'מה' ואחר כך אמר 'אדם'. ורצה לומר כי השם יתברך הוא 'מה' מצד כי לא נודע עצמו יתברך עד שהוא יתברך 'מה', והאדם הוא בעצמו 'מה', ולפיכך 'ותדעהו', לכך [שם פסוק ה] 'הט שמיך ותרד וגו''" [הובא למעלה הקדמה שניה הערות 121, 122]. וכן הוא באור חדש פ"ב [תקל.], ונתיב התורה פי"ב [תצב:].

<> בכת"י [תיג.] עמד על כך מדוע זמנו של משה רבינו הוא המתאים ביותר להורות שאין דבר ריק מן השכינה, וז"ל: "כוונה בזה, מאחר שנגלה שכינתו לכבוד ישראל אחר שהסתיר פניו מן העולם השפל הזה, והיו ישראל בגלות, ולא היתה שכינה בארץ. ועכשיו באה השכינה לארץ ונגלה כבודו, היה גלוי כבודו כאשר ראוי לפי ענין האמת, שהכל גלוי לפניו, ואין מקום ריק בלא שכינה. ולפיכך לא היה נגלה כבודו מתוך אילן אחר שאין מקום ריק בלא שכינה, [אלא] היה גלוי כבודו בסנה. שהרי גלוי זה היה בעולם השפל, ואין דבר לחצאין לומר שיהיה גלוי כבודו באילן אחר חשוב. כי מאחר שהיה גלוי כבודו בעולם השפל, ואין גלוי לחצאין, היה גלוי כבודו יתברך בסנה, שהוא פחות. וזה תכלית ההגלות עתה, שחזרה השכינה לארץ, אחר שלא היתה בארץ בשביל שבעה חוטאים, והם; אדם, קין, דור אנוש, דור המבול, סדומים, מצרים בימי אברהם. ושבעה צדיקים הורידו אותה; אברהם, יצחק, יעקב, לוי, קהת, עמרם, משה, כדאיתא בב"ר [יט, ז] פרשת [בראשית ג, ח] 'וישמעו קול אלקים מתהלך בגן'. ובימי משה היתה השכינה בארץ לגמרי, לכך תחלת התגלות בסנה היה, לומר שאין דבר ריק מן השכינה, אפילו הסנה... ולפיכך כאשר נגלה שכינתו היתה השכינה נגלה בדבר שהוא מורה על שאין דבר ריק מן השכינה, והבן זה היטב".

<> לשון המדרש שם "רבי אליעזר אומר, מה הסנה שפל מכל האילנות שבעולם, כך היו ישראל שפלים וירודים למצרים, לפיכך נגלה עליהם הקב"ה וגאלם, שנאמר [שמות ג, ח] 'וארד להצילו מיד מצרים'". וראה להלן הערות 163, 164.

<> כמו שנאמר בגלוי הסנה [שמות ג, י] "ועתה לכה ואשלחך אל פרעה והוצא את עמי בני ישראל ממצרים". ורבינו בחיי [שמות ג, ד] כתב "'מתוך הסנה'. דרשו חז"ל [פרקי דרבי אליעזר פרק מ] הוא 'סנה' הוא 'סיני'. וכן אנו יכולים לדרוש 'מתוך הסנה' מתוך ניסן, כי המראה הזאת למשה בט"ו בניסן היה [סדר עולם פ"ה], וזהו 'מתוך הסנה', הוא יום הגאולה לשנה הבאה". ובילקו"ש ח"א רמז קסט אמרו "ובשבילו [בשביל יוסף] אני נגלה בסנה ואגאל אותם, שנאמר [תהלים עז, טז] 'גאלת בזרוע עמך בני יעקב ויוסף סלה'". ובתיקוני זהר [נא. (תיקון כא)] איתא "פורקנא קדמאה היה בלבת אש דנבואה... ופורקנא בתראה יהיה בלבת אש דאורייתא". ובספר מחנה אפרים [ליקוטי תפלה ד"ה ועל] כתב על כך: "שזה היה התחלת הגאולה שנתראה הקב"ה למשה בלבת אש מתוך הסנה, ודיבר עמו להוציא את ישראל ממצרים". וראה להלן הערה 228.

<> פירוש - הואיל והגלוי בסנה נועד להוציא את ישראל מהדיוטא תחתונה שבה היו נמצאים, לכך יש מן הצורך שהגואל ירד עד לאותה דיוטא תחתונה, ומשם יגאלם. וזהו הפסוק שהביא רבי אליעזר [שמות ג, ח] "וארד להצילו מיד מצרים" [הובא למעלה הערה 161], שהקב"ה כביכול ירד מכסא הכבוד שלו עד למקומם השפל של ישראל, וזאת בכדי לגואלם. וכן מפורש במדרש [שמו"ר טו, ה], שאמרו "אמר רבי שמעון, גדולה חיבתן של ישראל, שנגלה הקב"ה במקום עבודת כוכבים, ובמקום טנופת, ובמקום טומאה בשביל לגאלן. משל לכהן שנפלה תרומתו לבית הקברות. אומר, מה אעשה; לטמא את עצמי אי אפשר, ולהניח תרומתי אי אפשר. מוטב לי לטמא את עצמי פעם אחת, וחוזר ומטהר, ולא אאבד את תרומתי. כך אבותינו היו תרומתו של הקב"ה... היו בין הקברות, שנאמר [שמות יב, ל] 'כי אין בית אשר אין שם מת'... אמר הקב"ה, היאך אני גואלן; להניחן אי אפשר, מוטב לירד ולהצילן, שנאמר 'וארד להצילו מיד מצרים'". והם הם הדברים המתבארים כאן.

<> במדרש שלפנינו [שמו"ר ב, ה] אמרו "מה הסנה שפל מכל האילנות שבעולם, כך היו ישראל שפלים וירודים למצרים, לפיכך נגלה עליהם הקב"ה וגאלם" [הובא למעלה הערה 161].

<> לאחר ציון 100, ולאחר ציון 130.

<> שהקב"ה התגלה דוקא מתוך הסנה, כי הוא מתגלה בהתאם למדריגת ישראל, והואיל וישראל היו בצרה, לכך ה' נתגלה באופן המורה על צרה.

<> בין דרשת רבי אליעזר לבין הדרשה הראשונה שהובאה שם במדרש [שמו"ר ב, ה], "מה התאומים הללו אם חשש אחד בראשו חבירו מרגיש, כן אמר הקב"ה כביכול 'עמו אנכי בצרה'", והובא למעלה לאחר ציון 72.

<> רבי אליעזר.

<> לשון המדרש שם "רבי יוסי אומר, כשם שהסנה קשה מכל האילנות... כך היה שעבוד מצרים קשה לפני המקום מכל השעבודים שבעולם, שנאמר [שמות ג, ז] 'ויאמר ה' ראה ראיתי את עני עמי'. ומה תלמוד לומר 'ראה ראיתי' ב' פעמים, אלא מאחר שהיו מטביעין אותן בנהר, היו חוזרין וכובשין אותן בבנין... כך היה צערן ושיעבודן של ישראל גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם, שנאמר [שם] 'כי ידעתי את מכאוביו'".

<> "וכל עוף שנכנס לתוך הסנה אין יוצא בשלום" [לשון המדרש שם]. ובפירוש המהרז"ו [שם] כתב: "שהענפים עקומים וסבוכים וחדים וקוצים. וזה לשון הילקוט בשם מדרש אבכיר; דרכו של סנה אדם מכניס ידו לתוכו אינו ניזוק, לפי שקוציו כולן כפופים למטה. אבל כשמבקש להוציא, הקוצים תופסים לו ואינו יכול להוציאה". והכלי יקר [שמות א, יב] כתב "העוף כשנכנס בתוכו הוא נכנס בנקל, וכשרוצה לצאת אינו יכול מפני המדקרות של הקוצים. כך המצרים הכניסום בשעבוד בקלות בפה רך, ואחר כך בפרך, כי לא הניחום לצאת מן השעבוד".

<> בכת"י [תיג:] איתא "מדת הדין הקשה". וצירוף המלים "מדת הדין הקשה" הוא מצוי בספרי המהר"ל [להלן תחילת פמ"ז, שם פס"ג, נצח ישראל פכ"ג (תצז:), נתיב גמילות חסדים פ"ד (א, קסא.), נתיב הליצנות פ"א (ב, ריח:), ועוד].

<> לשונו בכת"י [תיג:]: "לכך נגלה עליו בסנה, שהסנה מתיחס אל דבר שהיו ישראל באותו שעה... ולפיכך נגלה בסנה, שהוא אילן קשה. וזה שאמרו שהסנה קשה מכל האילנות, וכל עוף הנכנס לשם אינו יוצא בשלום. כך היה שעבוד מצרים קשה לפני המקום מכל השעבודים בעולם". ואודות שהסנה מורה על מדת הדין, כן נתבאר למעלה הערה 55.

<> לשון המדרש שם "רבי יוחנן אמר, מה הסנה הזה עושין אותו גדר לגנה, כך ישראל גדר לעולם".

<> פירוש - הסנה מורה על מעלת ישראל יותר משאר אילנות.

<> אודות שישראל הם "תכלית ושלימות העולם", כן נתבאר בגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.], בביאור דברי רש"י [בראשית א, א] שכתב "בראשית ברא - בשביל התורה שנקראת [משלי ח, כב] 'ראשית דרכו', ובשביל ישראל שנקראו [ירמיה ב, ג] 'ראשית תבואתו'". וז"ל בגו"א שם: "אמנם עיקר סוד זה מה שנברא בשביל התורה, הוא כי ראשית כל הבריאה היא התורה, שהיתה נבראת קודם שנברא העולם אלפיים [שנה (ב"ר ח, ב)]. ואין דבר נברא באחרונה רק ישראל, שהרי לא היתה אומה אחרונה לישראל, כי אדום ומואב נעשו לאומות קודם לישראל, וישראל באחרונה. ומפני שהתורה היא ראשית הכל, ממנה נשתלשל הכל, ובשביל זה בשבילה נברא הכל. כמו האילן שהוא נטוע, אינו גדל רק בשביל העיקר שהוא ראשיתו, ובשבילו גדל. ומכל מקום תכלית גידול שלו להוציא פירות, ובשביל תכלית זה גדל וצמח, שאם אין הפרי שיצא בסוף, לא היה גדל, וזה הוא שגורם גידול שלו. וכן ישראל שיצא באחרון מן כל הנבראים, והם שלימות כל העולם, וכאשר יצאו ישראל אז היתה שלימות כל עולם, ואז עמדה הבריאה, כי כבר הגיע התכלית והשלימות. לפיכך בשביל התורה נברא, שהוא הראשית והתחלה, ובשביל ישראל, שהם תכלית הכל. ובשביל כך נקרא גם כן ישראל 'ראשית', כי התכלית הוא ראשית המחשבה. וכלל הדבר הזה, שהעולם נברא בשביל דבר שהוא ראשית והתחלה לכל הבריאה, כמו התורה שהיה התחלה, כי מן התחלה נמשך הכל. וכן בשביל הדבר שהוא תכלית ושלימות הבריאה, שבו יושלם הכל, ובא בסוף, וזהו ישראל. ובשביל כך היה דבר בישראל שלא היה בכל האומות, כי לא תמצא אומה באחרונה כמו ישראל, מורה על שישראל הם משלימים כל העולם, ולפיכך הם באחרונה. ובדבר זה יתבאר מה שאמרו חכמים [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם', שהרי ישראל דומים אל האדם, שכל הבעלי חיים נבראו בראשונה, והאדם באחרונה, לומר שהאדם משלים הכל. וכן כל האומות נבראו ראשונה, וישראל באחרונה. ודברים נסתרים הם, ונפלאים מאד" [ראה למעלה פ"ד הערה 73, פ"ח הערה 215, פט"ז הערה 37, פי"ח הערה 62, להלן פכ"ט הערה 30, ופל"ט הערות 83, 147. וראה בסמוך הערה 181]. ולהלן פל"ט [לאחר ציון 131] כתב: "כשם שברא הקב"ה את עולמו לשבעה ימים, וצוה הקב"ה לזכור את השבת, וזה כי השבת הוא השלמת הבריאה... וכן יציאת מצרים הוא השלמת סדר העולם כמו שיתבאר. שידוע כי בעולם הזה העיקר הוא האדם, ובישראל בחר מכל האומות, וישראל הושלמו כאשר יצאו ממצרים, ואז היו לעם. ונמצא יציאת מצרים כמו שבת, כי שבת השלמת הבריאה, ויציאת מצרים השלמת תולדות העולם... ישראל יצאו באחרונה לכל האומות, וזה דמיון הבריאה שהאדם נברא באחרונה... כאשר יצאו ישראל היה עומד העולם שלא יצאו עוד שום אומה אל הפעל". ולהלן פס"ט כתב: "עדיין לא היו ישראל בעולם עד שפרו ורבו במצרים, ואז נשלם העולם... ואחר ישראל לא נבראת שום אומה כלל". ובתפארת ישראל פמ"ד [תרפב.] כתב: "דבר זה, שהוא יציאת מצרים, היה השלמת העולם לגמרי, כי לא הושלם העולם עד שהיו ישראל במציאות. ולפיכך יציאת מצרים, שאז היו ישראל לעם, הוא השלמת העולם" [ראה להלן פל"ט הערה 166]. ובהקדמה לדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [צד.] כתב: "ישראל השלמת העולם, כי לא הושלם העולם עד שהיו ישראל בעולם, ואז הושלם העולם לגמרי. כי כל האומות נעשו לעם [קודם לישראל]... וישראל הם האומה האחרונה מכל שבעים אומות... ולא תמצא אומה שהיתה אחר כך, ולפיכך עִם ישראל נשלם העולם". ולהלן פנ"ו כתב: "כאשר נדע כי החומר נקרא התחלה, והצורה נקרא תכלית ושלימות". וכבר נתבאר למעלה [פט"ו הערה 43, ופכ"ב הערה 112] שישראל הם הצורה, והאומות הן החומר.

<> מפאת היותם תכלית ושלימות העולם. ולמעלה פי"ג [תקצד.] כתב: "לא היתה יוכבד רק השלמה להשלים שבעים נפש... לכך לא היתה לגמרי כמו הראשונים שנולדים בארץ כנען... כי המשלים במה שהוא השלמה, הוא מובדל מן הפרטים". ולמעלה בכת"י [שנא.] כתב: "כי האחרון הוא המשלים, ועל ידו נשלם הכל, ובעבור שהוא משלים הכל הוא נבדל מן הכל". ובנצח ישראל פמ"ב [תשלה:] כתב: "כי לעולם אותו שהוא אחרון הוא לעצמו, בעבור שהוא בסוף, והסוף הוא נבדל מהכל, באשר הוא סוף, ואינו מקובץ עם האחרים, ודבר זה ידוע". ובנתיב העבודה פי"א [א, קיב.] כתב: "הסוף הוא נבדל מן הדבר עצמו במה שהוא סוף". ובח"א לר"ה טז. [א, קא.] כתב "הסוף הוא נבדל מן עיקר הדבר, כי התכלית הוא שנבדל מן הדבר". ובח"א לב"ב עג: [ג, צז:] כתב: "כל דבר שהוא סוף הדבר הוא נבדל משאר הדבר". ובח"א לנדה כד: [ד, קנז:] כתב: "דבר זה ידוע כי העשירי לעולם הוא נבדל מן הראשונים, בעבור שהוא עשירי, והוא סוף המנין... ולכך אמרו חכמים על זה הסוד קטן מצטרף למנין עשרה, ורצה לומר כי העשירי נבדל בגדלות מן התשיעי" [הובא למעלה פ"ח הערה 91, ופי"ג הערה 27].

<> מה שמכנה כאן את העולם בשם "השפל", הוא משום שבא להורות שיחס ישראל לעולם הוא יחס של הצורה לחומר [ראה למעלה סוף הערה 175], והחומרי הוא שפל, וכמבואר למעלה פ"ג [רח:], וז"ל: "כי יגיע לחומר דבר מצד שפלותו". ובנצח ישראל פי"ד [שמז.] כתב: "'ובזמן שאין עושים רצונו של מקום, אז נמסרו ביד אומה שפלה' [כתובות סו:]. כי מה שהם אומה שפלה מורה על שהיא יותר חומרית, כי אין ספק כי השפלות מורה על החומרית, שהחומר הוא שפל". ובתפארת ישראל פל"א [תע.] כתב: "כי כל ענין הנוטה אל הגשמי יש בו שפלות ופחיתות, ודבר שהוא נבדל יש לו מלכות" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 54, פ"ג הערה 78, פי"א הערה 27, פי"ז הערה 18, פי"ח הערה 101, להלן פכ"ט הערה 41, ופל"ט הערה 124].

<> אודות שהגדר הוא צורה והשלמה לדבר הנגדר, כן כתב בבאר הגולה באר הראשון [סד.], וז"ל: "ועוד יש בדבר זה מה שאמר [עירובין כא:] כי העובר על דבריהם חייב מיתה ענין מופלג מאוד. וזה כי כמו שאמרנו כי גזירות דרבנן הם נקראים גדר לתורה. וכמו שהגדר הוא מבדיל וחוצץ בין דבר לדבר, כך מצות דרבנן הם מבדילים ומפרישים את האדם מן החטא. ואם לא היו מצות דרבנן, היה בא האדם לידי חטא ביותר, ועל ידם הוא מובדל מן החטא. ודבר כמו זה נחשב כמו צורה והשלמה לדבר, כי צורת הדבר הוא הבדל דבר מדבר. וכאילו היו מצות דרבנן שהם מבדילין אותו מן החטא, הם נחשבים כמו צורה והשלמה לגוף המצוה, מאחר שעל ידם הוא ההבדל מן החטא. וכאשר חוטא, ומבטל הגדר, דבר זה הוא בטול הצורה וההשלמה, ואין לך העדר כמו זה, כאשר מבטל דבר שנחשב צורה והשלמה לדבר. ולכך בא עליו ההעדר והמיתה גם כן כאשר הוא נותן העדר ובטול לדבר שהוא כמו צורה והשלמה. וזה שאמר [קהלת י, ח] 'פורץ גדר ישכנו נחש', כלומר מי שפורץ דבר שהוא גדר, דהיינו דבר שהוא מבדיל בין דבר לדבר, שזהו ענין הגדר. ומפני שמבטל דבר שהוא כמו צורה, שהוא הבדל דבר מדבר, ודבר זה בודאי נחשב העדר, ולפיכך ישכנו הנחש, שהוא ההעדר, שהביא הנחש ההעדר והמיתה לעולם. ודבר זה ענין מבואר בחכמה. ולפיכך בכל מקום שזכרו גדר שלא יבא האדם לחטא, אמרו [ברכות ד:, שבת קי., סוטה ד:, ועוד] העובר על גדרם בא עליו המיתה" [ראה למעלה פ"ג הערה 73, ופכ"ב הערה 28].

<> פירוש - הסנה אינו עץ רגיל שיש לו חשיבות בפני עצמו, אלא כל עניינו להיות גדר לדבר הנגדר, ואין לו שום חשיבות אחרת. ובספר "צמחי המקרא" עמוד 142 כתב: "צמח זה [הסנה] מתואר כעץ נמוך, בעל קוצים מאונקלים, המתאים להכנת גדר".

<> לשונו בנתיב הענוה פ"ז [ב, טז.]: "התורה היא נבדלת מכל העולם, כמו הגדר הזה שהוא נבדל מן רשות הרבים. ומפני כך בעל התורה יש בו קצת גאוה, שרואה עצמו גם כן גבוה ונבדל משאר הבריות".

<> פירוש - ישראל הם הצורה לעולם, ונותנים לעולם את מה שהצורה נותנת לחומר, והוא גדר והשלמה. ובגו"א בראשית פ"ב אות לו [עא.] ביאר את המושג "צורה". ומדובר שם ביחס של אדם הראשון לבעלי החיים, שבטרם שנברא האדם נאמר על בעלי החיים [בראשית א, כה] "&**ויעש**^ אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה וגו'", ולאחר בריאת האדם נאמר על בעלי החיים [בראשית ב, יט] "&**ויצר**^ ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה וגו'". ובביאור הבדל זה פירש רש"י [שם] "יצירה זו לשון רידוי וכבוש, כמו [דברים כ, יט] 'כי תצור אל עיר', שכבשן תחת ידו של אדם". וכתב על כך בגו"א שם בזה"ל: "אל תרחיק זה הפירוש עם שהוא נראה רחוק, כי כאשר תבין מאוד תמצא שהוא דבר נפלא. כי כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר, וזהו כיבושו... ומתחילה כאשר לא היה האדם, נכתב 'ויעש', ועכשיו שנברא האדם נכתב 'ויצר', לפי שהצורה [האדם] נותנת לדבר [לבהמות] חוק וגבול, ולכך נקרא [האדם] 'צורה'. וכאשר נברא האדם היה [הקב"ה] כובשן [את בעלי החיים] שיהיו תחת האדם". הרי ש"צורה" היא נותנת כיוון ומטרה אל החומר. לכך כל עוד שלא נברא האדם, היו בעלי החיים משוללים כיוון ומטרה, ורק לאחר יצירת האדם נקבע הכיוון והמטרה של בעלי החיים [הובא למעלה פ"ד הערה 27, ופי"ד הערה 59]. וכך ישראל, שהם הם הנקראים "אדם", חוזרים ונותנים כיוון ומטרה לעולם, וזהו מה שכתב כאן שישראל "נותנים גדר והשלמה לעולם". וראה למעלה הערה 175, ולהלן פכ"ד הערה 101.

<> הוא הסנה, שהוא דומה לישראל במה שהוא גדר, וכמו שהתבאר.

<> "מתחברים כאחד" [הוספה בכת"י (תיג:)]. לכך הסנה וישראל הם קרובים זה לזה, כי שניהם משמשים ענין אחד בעולם; להיות גדר אל מה שהם גודרים. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [גיטין מה.] "כנסת ישראל כיונה מתילא". ובח"א שם [ב, צז.] כתב: "כי אין עוף נרדף מן כל העופות כמו היונה. לכך ישראל, שהם נרדפים מן כל האומות, נמשלים ליונה". ולמעלה פ"ח [תח.] כתב: "תור וגוזל הם רמז לישראל, שנקראים 'יונה'... מפני כי תור וגוזל, שהוא קטן נגד מין בהמה, מתפרש על ישראל, מפני שהם קטנים". ובמדרש תנחומא [בשלח אות ט] אמרו "'אל תיראי תולעת יעקב' [ישעיה מא, יד], למה נמשלו ישראל לתולעת, לומר לך מה תולעת הזה אינו מכה את הארזים אלא בפיו... כך אין להם לישראל אלא תפלה". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנ.] כתב: "ביאור ענין זה, כי התולעת לקטנותו אינו פועל בגופו, שהוא גשמי, כי אין כחו בו. ומפני שאין גופו גדול, כחו בפיו, ושם יוצא הקול והרוח הבלתי גשמי. כך ישראל אין כוחם כח גופני, שהרי לא נתן להם השם יתברך כח זה, רק כוחם בלתי גשמי, הוא הקול והרוח שהוא בלתי גשמי, וזה כח ישראל" [הובא למעלה פי"ב הערה 31].

<> מפאת שהוא שפל מכל האילנות, וקשה מכל האילנות, וכמו שאמרו במדרש [שמו"ר ב, ה] שהובא כאן.

<> פירוש - לא רק שהסנה הוא גדר שנבדל מהגדור, אלא הסנה הוא נבדל מכל האילנות האחרים, ומחמת כן הוא נעשה גדר הנבדל מהגדור. ומדגיש את ההבדלה הכפולה של הסנה, בכדי להשוות את הסנה לישראל; כשם שישראל נבדלים מכל המציאות, ולכך הם גדר והשלמה לעולם, כך הסנה הוא נבדל מכל האילנות, ולכך הוא גדר נבדל מן הגדור. ואודות שרק הנבדל בעצמו יכול לעשות מעשה נבדל, הנה אמרו חכמים [אבות פ"ד מ"ח] "אל תהי דן יחידי". ובדר"ח שם [קסה.] כתב: "יש לך לדעת כי הדיין הוא נבדל מן אותם שהוא דן עליהם, ואם לא היה נבדל מהם לא היה ראוי שידון אותם... ובמה שהוא נבדל מזולתו, הוא עצמו שהוא דן זולתו, כי אין דן את אחר רק אם הוא נבדל ממנו. ודבר זה בארנו במקומות הרבה, כי לכך פסלה התורה קרובים לדון [נדה מט:], לפי שאין אדם נבדל מקרוביו... [ו]אין האדם שהוא אחד נבדל מזולתו... ומאחר שאין אדם האחד נבדל מזולתו, וכן השנים, עד שהם שלשה, ולפיכך אין לו לדון יחידי, כי אין ליחיד סגולה זאת שהוא נבדל מזולתו... שגם בעלי דינין הם בני אדם, ויש לאדם שהוא יחיד צירוף אל שאר בני אדם. אבל כאשר הם שלשה, יש לומר בזה שהם נבדלים משאר בני אדם" [ראה למעלה פי"ד הערה 14, ולהלן פל"ז הערה 12]. וכמו כן הסנה הוא נבדל מכל האילנות, ולכך הוא גדר הנבדל ממה שגדור, כי רק הנבדל בעצמו יכול לעשות מעשה נבדל. @**ובכת"י**^ [תיג:] כתב: "ואל יהא קל בעיניך דבר זה, כי טעם מופלא הוא זה. וכל אחד מן החכמים נתן טעם למה נגלה בסנה, שכאשר מצאו שהיה נגלה בסנה, שהוא צמח מיוחד, ונקרא לו שם בפני עצמו, ולא יקרא בשם סתם אילן. שאין ספק שיהיה מפני שישראל אומה מיוחדת גם כן מכל שאר האומות, ולכך נתן כל אחד ואחד דמיון שישראל מתדמים לסנה... כלל הדבר, שהסנה יש לו התיחסות מצד מה לענין ישראל".

<> לשון הפרי צדיק פרשת שמות אות ה: "היינו שבסנה גדל יחד קוצים וורדים. וכן נראה ממה שאמרו [שבת סז.] וליזל להיכא דאיכא וורדינא, ופירש רש"י 'וורדיני - סנה', וכמבואר מהגמרא אחר כך. ונראה מזה שעל הסנה גדל וורדים". ובשיהש"ר א, ו אמרו "מן סניא נפק ורדא".

<> כי ורד וקוץ הם דבר והפכו, וכמו שנאמר [שיה"ש ב, ב] "כשושנה בין החוחים כן רעיתי בין הבנות", והתרגום [שם] כתב "אנא מתילא לוורדא דמלבלבא ביני סלויא", נמצא ששושנה היא ורד. וכן מוכח שבסמוך יביא את הפסוק "כשושנה בין החוחים". ובמדרש [ויק"ר כג, ג] אמרו "הציץ באותן החוחין וראה בו שושנה אחת של ורד". ו"חוחים" הם קוצים [רש"י ישעיה לד, יג, ורד"ק ספר השרשים שורש חח]. ובסליחות ליום רביעי של עשי"ת אומרים "שושנת ורד בין חוחים גדוליה" [אמנם הכס"מ הלכות ברכות פ"ט ה"ו כתב "שושנה אינו ורד", אך ודאי הם מיישך שייכי להדדי]. ואמרו חכמים [שבת קנב.] "ינקותא כלילא דוורדא ["נזר של ורד" (רש"י שם)], סבותא כלילא דחילפתא" ["מיני קמשונים" (ערוך ערך חלף ג')]. וראה להלן הערה 195.

<> פירוש - רשעי ישראל הם ביותר "שהם ממאנים לשמוע, [משום] קשי עורף" [לשונו בסמוך]. לעומת רשעי אומות העולם שאינם קשי עורף. ואמרו חכמים [סנהדרין לח:] "רבי אליעזר אומר, הוי שקוד ללמוד תורה, ודע מה שתשיב לאפיקורוס. אמר רבי יוחנן, לא שנו אלא אפיקורוס עובדי כוכבים, אבל אפיקורוס ישראל כל שכן דפקר טפי". ופירש רש"י שם "כל שכן דפקר טפי - שהרי הכיר וכפר, ומתוך כך מדקדק, ולא תוכל להשיבו דבר המקובל לו". וראה להלן הערה 192.

<> שלמרות הקשיים "אינם סרים מן המצות" [לשונו בסמוך].

<> הוא קושי ערפם [מבואר בסמוך]. וכתב "הקושי שבישראל" כדי להשוות זאת לסנה, שהוא אילן קשה, וכמו שמבאר.

<> אודות שזו מדריגת הצדיקים שאינם סרים מן המצות בעת נסיון, כן כתב רש"י [דברים לג, ג-ד] "אף בשעת חיבתן של האומות העולם, שהראית לאומות פנים שוחקות, ומסרת את ישראל בידם. כל קדושיו בידך - כל &**צדיקיהם וטוביהם**^ דבקו בך, ולא משו מאחריך, ואתה שומרם... מקבלין גזירותיך ודתותיך בשמחה, ואלה דבריהם; תורה אשר צוה לנו משה מורשה היא לקהלת יעקב, אחזנוה ולא נעזבנה". ואמרו במדרש [שמו"ר מב, ט] "ג' חצופים הם; חצוף בחיה כלב, בעוף תרנגול, ובאומות ישראל. אמר רבי יצחק בר רדיפא בשם רבי אמי, אתה סבור שהוא לגנאי, ואינו אלא לשבחן, או יהודי או צלוב. אמר רבי אבין עד עכשיו קורין את ישראל בחוצה לארץ האומה של קשה עורף". והרמב"ן [דברים ז, ז] כתב: "ויבחר בכם מכל העמים שתהיו אתם סגולה ונחלה לו, כי הבחירה בכל מקום ברירה מן האחרים. ואמר הטעם [שם פסוק ח] 'כי מאהבת ה' אתכם' בחר בכם, שראה אתכם ראויים להתאהב לפניו, ונבחרים לאהבה יותר מכל העמים... כי הנבחר לאוהב הידוע לסבול את אוהבו בכל הבא עליו ממנו, וישראל ראויים לכך מכל עם, כמו שאמרו [ביצה כה:] שלשה עזים הם, ישראל באומות, כי יעמדו לו בנסיונות, או יהודאי או צלוב". וקודם לכן כתב הרמב"ן [ויקרא א, יד] "כל העופות אם יגע אדם בקן שלהם לקחת משם אפרוחים או ביצים, יעזבוהו ולא יקננו בו לעולם, והיונה לא תעזבנו בשום ענין. וכן ישראל לא יחליפו בוראם ותורתו לעולם, אלא או יהודי או צלוב". וראה להלן הערה 198. @**ואודות שעמידה בנסיונות**^ מורה על דביקות גדולה בה' [ודביקות זו היא מעלת הצדיקים, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הששי (רנא:) "כי הצדיקים יש להם דביקות אל השם יתברך, כי זהו מעלת הצדיק"], אמרו חכמים [אבות פ"ה מכ"ב] "לפום צערא אגרא", ובדר"ח שם [תקמב.] כתב: "כי האדם כאשר מקיים רצון המקום בצער, הוא יותר קרוב אליו מאשר מקיים רצונו שלא בצער... כי כאשר יש לאדם מונע להתקרב אל אחד, והוא בכחו ובגבורתו וביד חזקה שלו דוחה את המונע ומתקרב, תראה בזה כמה כחו להתדבק שם, וכמה קרוב הוא אל אותו שמתקרב אליו, שהרי דוחה את המונע ומתקרב. וכך כאשר האדם מקיים את המצוה אף בצער, הוא מתקרב אל השם יתברך בכח ובגבורה שלו, אף כנגד המונע, ודבר זה יורה על הקירוב הגדול אשר יש לו אצל השם יתברך. וכאשר יש לו קירוב גדול אל השם יתברך, אין ספק כי השכר יותר גדול, כי אין השכר כי אם לפי הקירוב אשר יש לו אל השם יתברך [ד]מקבל מאתו השכר. וזה שאמר כאן 'לפום צערא אגרא', לפי הצער הוא הקירוב אל השם יתברך, שכל עוד שמצטער במצוה ועושה המצוה, השכר יותר... שיש לו מניעה שלא לקיים המצוה, והוא מתגבר על זה ומתקרב עצמו, ודבר זה מבואר" [ראה למעלה הערה 17, ולהלן פל"ט הערה 37]. וכן הוא בנתיב התורה פ"ג [קלד.] ושם הערה 48. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:] כתב: "כי אף אם באים כל היסורין בעולם על האדם, האהבה שהיא בעצם אין כאן בטול, כי אין ענין האהבה רק הדביקות... משל זה, שאם כל המעכבים באים על האש, שהוא משתוקק תמיד אל מעלה, ואף אם כל המתנגדים ומעכבים יבואו עליו אין מסירים אותו מדבר זה, ותמיד הוא משתוקק אל דבר זה... ולכך אף שהוא טורח עליו לא יבוא בטול אל האהבה". ובתפארת ישראל פל"ח [תקפה.] כתב: "פירוש 'לאוהבי' [שמות כ, ו], שהם אוהבים, דבקים בו בכל לב ונפש, ועומדים בכל נסיון, אלו נקראים אוהבים של השם יתברך, לא מצד שהם מקיימים התורה בלבד". ובאור חדש פ"ג [תרכט:] כתב: "אלו שני דברים, דהיינו ניסן [העמידה בנסיונות] וגדולתן שייכים זה לזה; כי ניסן שהם דבקים בו יתברך, ואינם סרים מאתו. וגדולתן מה שהשם יתברך אתם בכל דבר. וכמו שהם עם השם יתברך, כך השם יתברך אתם". וכן כתב בדרוש על התורה [סוף לד.]. @**וצרף לכאן**^ דברי הפחד יצחק באגרות וכתבים, אגרת קיב [עמוד רב], שכתב: "כשרואים חפץ מונח בידו של אדם, עדיין אי אפשר להחליט אם החפץ מונח בידו סתם, או שהיד מחזקת בו בכח. ורק כשאתה מנסה להוציא את החפץ מידו, אז אפשר להיווכח בכמות הכח המהדקת את החפץ אל היד. אפשר להיות בישיבה וללמוד בשקידה, ואעפ"כ אין להביא ראיה מזה על דבקותו של הלומד אל תורתו. ורק בשעה שמסתערים עליו כחות להוציא את הגמרא מתוך ידו, אז מתגלה מדת ההידוק והקשר אשר בין הלומד ותורתו". הרי כאשר הלקיחה נעשית תוך כדי התגברות על מעכב ומתנגד ללקיחה, יש בכך להורות על דביקות גמורה בין הלוקח לנלקח [הובא למעלה פ"ג הערה 28].

<> מבואר מדבריו שקשי העורף של ישראל נובע ממדה טובה, ורק כאשר מדה זו "מתהפך לרע" הוא מתבטא בקשיות עורף. ודברים אלו מבוארים בנצח ישראל פכ"ה [תקלב.], וז"ל: "וכן שאר מדות אשר הם בישראל אשר הם גנאי לישראל, מכל מקום יוצאין מצד תכונה טובה. ואינו כמו מדת הזנות, כי המדה המגונה הזאת אין לה שורש טוב, רק רע בלבד, ודבר זה מורה בודאי על פחיתות גדול. אבל אצל ישראל אינו כך, כי הדבר הרע אשר ימצא בהם הוא יוצא ונולד מן תכונה טובה. וכמו מדת קשה עורף, שהכתוב מגנה בה ישראל, שאמר [דברים ט, ו] 'כי עם קשה עורף אתה'. אל תאמר כי מדה זאת אינה יוצאת מתכונה טובה, רק במה שיש לישראל נפש נבדלת בלתי חמרית, כי החומר הוא שמקבל התפעלות ואינו דבר מקוים, אבל הדבר שהוא נבדל אינו מתפעל לקבל שנוי, רק עומד. ולפיכך ישראל ממאנים לקבל תוכחה, ויש בהם קושי עורף לחזור בתשובה, הכל בשביל שאינם חמריים, אשר בעל החומר בלבד מתפעל, אבל ישראל, שהם רחוקים מן החמרי, אינם מתפעלים, רק עומדים בתכונתם. וכן כל המדות אשר הם בישראל, והם אינם טובים, הם באים מצד תכונת טובה, רק כי הם משתמשים בתכונה ההיא בדבר שאינו טוב" [הובא למעלה פ"ט הערה 135].

<> לשונו להלן פמ"ד: "אצל ישראל, אף המדה הפחותה שבהם יורה על השכל. שהמדה הפחותה שהם קשי עורף, אינם חוזרים מדרכיהם, וזה יורה על העמידה והקושי, וזהו מענין השכל שאין לו השתנות. והמדה הנבחרת שיש לאומות מורה על החמרים, כמו שאמרו ז"ל [תנחומא שמיני אות ט] העכו"ם קלים לשוב בתשובה, ומדת ישראל הפך, שהם עם קשי עורף. ולכך אמרו ז"ל [ירושלמי פי"א ה"ה] שלא היה רוצה יונה בן אמתי להתנבאות על נינוה, שהיה יודע שהאומות יחזרו בתשובה... כל ענין ישראל מורה שהם נבדלים מן החומר, וכל ענין האומות מורה על חומרי". ובנצח ישראל פי"ד [שדמ:] כתב: "כבר התבאר בראיה ברורה כי הנפש גובר בישראל. וזה נודע מן המדה הפחותה שבישראל, שהעיד עלינו יוצרנו 'כי עם קשה עורף אתה' [דברים ט, ו]. רוצה לומר שהם בלתי מקבלים תוכחה, ואינם שומעים מוסר, והם עם קשה עורף. ודבר זה בשביל שאינם חומריים, שהחומר בלבד הוא מקבל התפעלות. ולא כן דבר שהוא כמו הצורה בלבד, שהוא עומד קיים ואינו מתפעל. ולפיכך ישראל הם עומדים במדתם, ואינם מתפעלים לקבל תוכחה [הובא למעלה פי"ד הערה 48]... ואילו האומות הם קלים להתפעל, ולקבל תוכחה ומוסר. ובשביל כך אמרו ז"ל [ירושלמי סנהדרין פי"א ה"ה] שלא היה יונה רוצה ללכת בשליחותו של מקום לנינוה, שידע כי הגוים קרובי תשובה הם, ובודאי יחזרו בתשובה, ויקבלו תוכחה ומוסר מן הנביא אשר מוכיח אותם, כמו שעשו [יונה ג, ד-י], ויחייבו את ישראל; שהאומות חוזרים בתשובה, ואילו ישראל אין חוזרין בתשובה כלל. וכל זה מפני כי האומות הם הפך ישראל; שכמו שישראל הם קשה עורף, ועומדים במדתם מפני שאינם חמריים, לכך אינם מתפעלים, כך האומות שהם חומריים, הם מתפעלים ומוכנים לקבל התפעלות, כמו שהחומר הוא מקבל התפעלות, ולכך הם מקבלים דברי תוכחה וחוזרין בתשובה. כי כאשר מוכיח אותם, הם מתפעלים ומשנים דרכם". ובח"א לסנהדרין לז. [ג, קמה.] כתב "ישראל הם נמשלו לצורה... והפך זה גם כן הוא לפעמים לרע, כי ישראל עם קשה עורף הם, והם רחוקים מן התשובה. וכל זה שהם עומדים לא ישנו מעשיהם. אבל האומות, שהם מתיחסים אל החומר, שהוא בעל שנוי, קרובים ביותר אל התשובה". וכן כתב בגו"א במדבר פל"א אות יח [תקטז.].

<> לא מצאתי מקורו לומר שקוצים גדלים בסנה מחמת קושי הסנה. ובקונטרס "פירוש המלות" לאדמו"ר האמצעי [קיא.] כתב: "החוחים צומחים מן הפסולת, והשושנה צומחת במקום ריבוי פסולת יותר". וראה הערה 196.

<> שיהש"ר ב, ג "כל זמן שהיא קטנה הוא קורא אותה 'חבצלת', הגדילה קורא אותה 'שושנה'". ובזוה"ק [ח"ג לז:] "כשושנה דאיהי בין החוחים, דאיהי מעליא וסלקא על כלא, כך כנסת ישראל בין שאר אוכלוסין". והמלבי"ם [שיה"ש ב, ב] כתב: "כשושנה שהעץ שהיא גדלה עליו מלא חוחים, וצריך שתנשא ראשה עליהם בל תתערב עמהם, כי אז ינקבוה החוחים". הרי השושנה היא גדולה יותר מהחוחים. ונקט "שושנים" [אע"פ שהמדרש נקט ב"ורדים"], כי השושנה היא ורד [ראה למעלה הערה 187]

<> לשון העוללות אפרים מאמר פא: "דרך השושנים ליגדל על כל דבר קשה, והוא רמז לצדיקים שנמשלו לשושנים, שלגודל הקושי, כלומר על אף הקושי שבישראל, הם עומדים בדת תורתם ועומדים במראיתם כשושנה". וראה הערה 194.

<> נקט בפסוק זה כי הוא מורה שישראל דבקים בה' למרות פיתוי האומות, וכמו שפירש רש"י [שיה"ש ב, ב] "כשושנה בין החוחים - שמנקבין אותה, ותמיד היא עומדת בנויה ואדמימותה, 'כן רעיתי בין הבנות', מפתות אותה לרדוף אחריהם לזנות כמותם אחרי אלהים אחרים, והיא עומדת באמונתה".

<> כמבואר למעלה הערה 191. ואמרו חכמים [ביצה כה:] "מפני מה נתנה תורה לישראל, מפני שהן עזין", והמהר"ץ חיות [שם] כתב: "ואני שמעתי כי הם עזים וראוים לקבלת התורה, כי בכל הגזירות אשר עברו על ראשן, לא עזבו חבל נחלתם וגורלם מסיני".

<> לפנינו במדרש "אמר רבי פנחס הכהן ב"ר חמא", וכן יש שם עוד שנויי לשון קלים.

<> אמרו חכמים [ב"ר פג, ה] "התבן והקש והמוץ מריבים זה עם זה; זה אומר בשבילי נזרעה השדה, וזה אומר בשבילי נזרעה השדה. אמרו החטים, המתינו עד שתבוא הגורן, ואנו יודעין בשביל מה נזרעה השדה. באו לגורן ויצא בעל הבית לזרותה, הלך לו המוץ ברוח, נטל את התבן והשליכו על הארץ, ונטל את הקש ושרפו, נטל את החטים ועשה אותן כרי, וכל מי שרואה אותן מנשקן... כך אומות העולם הללו אומרים אנו עיקר, ובשבילנו נברא העולם. והללו אומרים בשבילנו נברא העולם. אמרו להם ישראל המתינו עד שיגיע היום, ואנו יודעים בשביל מי נברא העולם. הדה הוא דכתיב [מלאכי ג, יט] 'כי הנה היום בא בוער כתנור'. ועליהם הוא אומר [ישעיה מא, טז] 'תזרם ורוח תשאם וסערה תפיץ אותם'. אבל ישראל [שם] 'ואתה תגיל בה' קדוש ישראל תתהלל'". הרי האומות הן המוץ הקש והתבן, וישראל הם החטים. ובנצח ישראל פכ"ח [תקעא.] כתב: "כי מלכות ישראל הוא מלכות נבדלת מן מלכות האומות, ולכך המשיח מתעלה ומתגדל מתוך מלכות האומות, כמו שיוצא הפרי מתוך הקליפה. וכך מלכות ישראל הוא נבדל מן מלכות האומות, ומלכות האומות נחשב כמו קליפה אל מלכות ישראל" [הובא למעלה פי"ח הערה 59]. ובשל"ה [פסחים דרוש ששי (כז)] כתב: "ישראל הם הפרי, והאומות הקליפות... ומה שהושגחו ישראל בהשגחה יותר פרטית מכל האומות, מטעם שהם העיקר, והאומות הם הקליפה הנטפל לפרי, ובכלל הפרי הוא הקליפה, וכן האומות ניזונים מתמצית ישראל. וגם מה שלעתיד יתגלה ויהא נודע אלקותו יתברך ולא עתה, כי הוצרך להיות כן שיוקדם הקליפה לפרי, והם אלהי העמים, כמו שהוא בטבע בריאת הפרי, שמוקדמת לו קליפתו".

<> ברכות לו: "היכא אמרינן דנעשה להו שומר לפירי, היכא דאיתיה בשעת גמר פירא. האי קפרס ליתיה בשעת גמר פירא", ופירש רש"י שם "כשמגיע סמוך לבשולו הוא נופל ממנו" [הובא למעלה פי"ח הערה 58].

<> לשונו למעלה פי"ח [לאחר ציון 51]: "כי מלכות ישראל הקדושה, שיש לה מדריגה אלקית פנימית, היא צומחת מתוך מלכות בלתי קדושה. שכך ראוי למלכות, שיש לה מעלה אלקית, מעלה פנימית... וכן תמצא שהפרי כאשר הוא בלתי נשלם, הוא בתוך הקליפה, עד שהפרי גדול ועומד על שלימותו, ואז כאשר הפרי גדול, נפסדה הקליפה מכח גידול הפרי. שכל דבר שיש לו מדריגה פנימית, הוא יוצא מתוך דבר שהוא חיצון לו. ולכך היה גדל משה רבינו עליו השלום בבית פרעה, להיות יוצאת המדריגה הקדושה האלקית שהיה למשה מתוך דבר החמרי. דאם לא כן, לא היה אל הנבדל מדריגה פנימית. והבן דבר זה כי הוא עמוק מאוד, והוא ידוע למי שיודע בענין דברים הנבדלים היוצאים ומתעלים מתוך הדברים החמרים".

<> אודות שבגמר יציאת מצרים היתה לישראל התחברות אל ה', כן כתב למעלה פ"ט [תסח.], וז"ל: "היה ראוי הגלות והשיעבוד לישראל... שכאשר לא היו ישראל בשלימות, ושלימות ישראל כאשר הם ששים רבוא, ואז הם לחלקו יתברך. וקודם שהם לחלקו יתברך, היו משועבדים, עד שהוציא השם יתברך חלקו מתוכם". ולהלן פל"ה [לאחר ציון 38] כתב: "ובדם פסח, שהיו עובדין בו אל השם יתברך, היו לחלק השם יתברך, וראוי שיהיו נגאלים, עד שלא יהיו תחת רשות מצרים". ומתבאר מדבריו, שמחמת שהיינו לחלק ה' לכך יצאנו ממצרים, ולא מחמת יציאת מצרים נהיינו לחלק ה'. וכן בגו"א שמות פי"ב אות יב [קצא:] ביאר שמחמת שנעשינו לעבדי ה' במצרים [ע"י קרבן פסח ומילה], לכך זכינו ליציאת מצרים, וכלשונו שם: "אבל אותו שהוא רשום לעבדות [מילה], והוא עובד [קרבן פסח], זהו עבודה גמורה, ואז נקרא 'כי לי בני ישראל עבדים' [ויקרא כה, נה] ולא עבדים לעבדים [קידושין כב:], וגאלם הקב"ה מן עבדות של פרעה" [הובא למעלה פ"ט הערה 131, ולהלן פל"ה הערה 37]. ולהלן פ"ס כתב: "אחר שהפסח... מורה על שאנחנו להקב"ה, ובשביל כך יש יציאה לישראל מן רשות האומות, כי הוא יתברך אלקי האלקים המושל על כל הכחות, ועל כל האומות, ובשביל זה אנו יכולים לצאת מרשות האומות. ואם לא כן, באיזה צד אנו יכולים לצאת מרשות מצרים, אם לא בזה שאנו לו יתברך, והוא מוציא אותנו מרשות אחרים". וראה להלן פכ"ה הערה 54, פכ"ו הערה 2, פל"ה הערה 40, ופל"ט הערה 23. @**ויש להבין**^, שהמדרש הביא ראיה גם מאברהם, שכשנכנס למצרים "לא הרגיש בו בריה, וכשיצא 'וינגע ה' את פרעה'" [לשונו למעלה אחרי ציון 199]. ומה שייך לומר על אברהם שבעת כניסתו למצרים עדיין לא היתה לו התחברות אל ה', ורק כשיצא משם זכה להתחברות זו. ובכת"י [תיד.] ביאר נקודה זו, וז"ל: "כאשר היו ישראל במצרים היו שרוים תחת הקליפה, כי הפרי מתחלת גידולו מצטרף אל הקליפה, ונכנס בה. וכאשר הפרי על שלימותו יוצא מן הקליפה ודוחה אותה. לכך תחלה כאשר נכנסו למצרים לא הרגיש [בהם], ואחר כך יצאו בחוזק יד. וכן כאשר ירד אברהם מצרים, היה נכנס תחת רשות מצרים, שהם גם כן הקליפה שלו. וכאשר יצא משם, יצא באותות ובמופתים, שאז היה הקב"ה עמו ויצא משם באותות ובמופתים".

<> מבואר מדבריו שהאותות ומופתים נעשו מחמת התחברות ישראל אל ה'. וכן כתב למעלה בהקדמה שניה [נב:], וז"ל: "כי מצד הטבע הנפלאות אינם נמצאים, אבל מצד פעולת הנבדל, כל הנפלאות הם נמצאים. כי העולם התחתון, הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הנסים באים. שהנסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים. ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל כמו שיתבאר עוד, וכל זה מפני שיש להם דביקות בנבדלים, ולפיכך היו נמצאים בישראל נסים ונפלאות". ושם בסוף הקדמה שניה [קכ:] כתב: "ולפיכך כאשר החיה אליהו בן הצרפית [מ"א יז, כב], ואלישע בן השונמית [מ"ב ד, לה], בודאי דבר זה נמנע אל הטבע, ולא היה נמנע אל פעל ה'. כי הנביאים על ידי שהיו דבקים בעולם הנבדל, היו פותחים שער הננעל, הוא עולם הטבע אשר ננעל בעד בעלי הגשם, והם פתחו שערים הסגורים, ונכנסו אל עולם הנבדל, והביאו מן העולם הנבדל דבר שלא יתכן לפי הטבע". ולהלן ר"פ עב כתב: "כאשר ראינו בעם ישראל הכנתם לקבל מעלה עליונה, כי לא היה דבר זה מקרי בישראל מה שקבלו המעלה העליונה אשר זכרנו, כי דבר זה אי אפשר... כי דבר שהוא במקרה אינו תמידי ואינו מאודי, ובישראל היו נסים הרבה מאוד שלא תמצא לשאר אומות. וכן היו נמשכים בהמשך הזמן, עד שאי אפשר לך לומר רק כי יש לישראל הכנה בעצמם לקבל המעלה העליונה, מה שאין בשאר אומות... ועוד, כי הדבר שהוא בפרט המין נוכל לומר שהוא במקרה, אבל דבר שהוא מגיע לכלל האומה, אין דבר זה במקרה. ומצאנו נסים שהגיעו לכלל ישראל, כגון יציאת מצרים, ובאר, ומן, ומפלת סנחרב, והרבה משיספר. ואין זה במקרה, כי אם היה זה במקרה למה לא היה לשאר אומות גם כן, ולמה היה זה לאומה זאת בכללה, ולא למקצת או לאיזה אנשים. וכיון שאנחנו ראינו הנסים נמשכים דוקא בישראל, ולא בשום אומה, והיו הנסים בכללות האומה, אין זה רק שישראל מוכנים לקבל המעלה האלקית הנבדלת, ולכך היו דביקים במעלה אלקית עליונה, שהיה הנהגתם שלא בטבע, רק על ידי נסים". ובגו"א בראשית פל"ב אות יא [קמ:] כתב: "מפני שהם עמך אתה עושה להם ניסים תמיד". @**דוגמה לדבר;**^ נאמר [שמות יז, טו] "ויבן משה מזבח ויקרא שמו ה' נסי", ופירש רש"י שם "ה' נסי - הקב"ה עשה לנו כאן נס גדול. לא שהמזבח קרוי 'ה'', אלא המזכיר שמו של מזבח זוכר את הנס שעשה המקום, ה' הוא נס שלנו". והגו"א שם אות יא [שמז.] ביאר הקשר בין המזבח לנס עד שנקרא המזבח על שם הנס, וז"ל: "צריך לומר כי על ידי עבודתו יתברך אומר כל אדם 'ה' נס שלי', כי האדם העובד את הקב"ה, הוא מציל אותו מן אויביו, ועושה לו נסים. לכך קרא שם המזבח, ששם עבודה של הקב"ה, 'ה' ניסי'. דאם לא כן מאי ענין מזבח שיקרא בשם הזה 'ה' ניסי'". נמצא שעבודת הקרבנות [המורה על ההתקרבות לה' (כמבואר למעלה בהקדמה ראשונה הערה 94)], היא גם המזכה את בעליה בנסים. הרי שחבור התחתונים לעליונים מפקיע את התחתונים מגבולות הטבע, ומאפשר שיעשו להם נסים [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 58, ולהלן פל"ה הערה 23]. @**וצרף לכאן**^ כי כבר השריש המהר"ל שהטעם שאין הקב"ה עושה נס לחינם [ברכות נח.] הוא משום ש"הניסים באים לעולם מצד מידת הרחמים... כי לא מצאנו נס בעולם רק כאשר היו ישראל בצרה, והשם יתברך מרחם עליהם... ודבר זה ממידת הרחמים" [לשונו בח"א לגיטין נו. (ב, קג.)]. וכן כתב להלן פס"ד שניסים באים לעולם מכח מדת הרחמים. והנה המפעיל את מידת רחמים הוא הרגשת הקשר והשייכות שבין המרחם לבעל הצרה [כפי שנתבאר למעלה פכ"א הערה 65]. ולכך ברי הוא שכאשר ישראל התחברו אל ה' יש בכך לעורר רחמים המביאים לניסים [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 69, פ"ז הערה 44, פכ"א הערה 65, להלן פל"ז הערה 8, פל"ח הערה 63, ופל"ט הערה 5].

<> לשונו להלן בסוף הספר [הלכות יין נסך ואיסורו]: "עיקר איסור זה [של יין נסך] שיהיו ישראל מובדלים מן העמים, ודבר זה תכלית מדריגת ישראל ומעלתן, ההבדל הזה שהם מובדלים ומופרשים מן העמים... ועיקר דבר זה היה כאשר גאל אותם ממצרים... והלוקח יין של גויים לארבע כוסות הנה הוא מבטל ההבדל הזה אשר ישראל מובדלים מן האומות... ואשר אמרו כי הגזירה הזאת [של יינם] באולי ושמא, הנה תדע כי החטא הזה מבטל עיקר מדריגת ישראל. כי כבר אמרנו כי עיקר מדריגת ישראל מעלתם העליונה ההבדל שישראל מובדלים מן האומות, ובשביל כך הם להקב"ה. וצריך שיהיה ההבדל הזה מוכרח מבלי שום אפשרות אל חבור להם, שאם היה אפשרות אל החבור, אין כאן הבדל גמור. וכיון שהיין מביא קירוב ואהבה לשני דברים המחולקים... הרי כבר נתבטל ההבדל... ובטל מדריגת ישראל העליונה, שראוי שתהיה האומה ישראלית מובדלת. כי ההבדל צריך שיהיה עד שאי אפשר שיהיה להם חבור ביחד, ודבר זה נקרא נבדל. אבל אם יש כאן אפשרות, אף על גב שלא יצא לפועל האפשרות, כיון שיש אפשרות החבור, הוא חבור, ואפילו אם היה האפשרות הזה רחוק מאוד, מבטל האפשרות הזה ההבדל. ומעתה לא יאמר שהחטא הזה הוא באולי ושמא, אין הדבר כך כלל, אבל החטא הזה ביטול ההבדל, שישראל ראוים שיהיו מובדלים עד שאי אפשר החבור, וזה היא מדריגת ישראל ועצם מעלתן". @**ונראה ביאורו**^, כי ישראל נבראו להורות על יחוד ה', וכמו שכתב בנר מצוה [י:], וז"ל: "האומה הזאת נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'... כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות, ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד... כי ישראל מעידים על השם יתברך שהוא אחד" [הובא למעלה פ"ג הערה 2, פי"ד הערה 36, ולהלן פכ"ט הערה 5]. וברי הוא שאם ישראל יתחברו לאומות, בזה יתבטל מהם שֵׁם "אומה יחידה", ושוב לא יוכלו להעיד שה' יתברך אחד, שהיא העדות המדביקה את ישראל אל ה'. ולמעלה פי"ד [לאחר ציון 35] כתב: "הם [ישראל] מיוחדים ונעשים כאיש אחד, וזה במה שהוא יתברך אלקיהם, ובזה הם נבדלים מכל האומות, ונעשים עם אחד". הרי ההבדלה מן האומות משמרת את היותם של ישראל "עם אחד" [ראה למעלה פ"ג הערה 60, ופי"ד הערה 39].

<> לשונו בכת"י [תיד:]: "עיקר המשל והדמיון הוא שיש ביציאה של ישראל רושם... ולפיכך נגלה על משה בסנה, כי הסנה תמצא ביציאה מן הסנה היכר ורושם. ועכשיו כאשר הגיע הזמן שיצאו ישראל ממצרים, להיות רושם ביציאה שאז יצאו ביד חזקה וזרוע נטויה, וזהו בעצמו מתיחס אל הסנה, שהיציאה משם בקושי ובחזקה, לכך נגלה בסנה. ודברים אלו עמוקים מאוד... כלל הדבר במדרש הזה, שישראל היו במצרים נכנסים תחת הקליפה, ויש לישראל שם חיבור מתחילה עד שיצאו. והיו יוצאים בכח הקדוש נבדל, כי ביציאה חוזק יד וזרוע נטויה, שאינה יציאה טבעית כמנהג העולם, [ל]זה מתדמה ענין הסנה, כמו שהתבאר".

<> לשון המדרש שם: "רבי נחמן בנו של בנו שמואל בר נחמן אומר, כל האילנות יש מהן עושה עלה אחת, ויש מהן שתים או שלש... אבל הסנה יש לו ה' עלין. אמר לו הקב"ה למשה, אין ישראל נגאלין אלא בזכות אברהם יצחק ויעקב, ובזכותך, ובזכות אהרן". וראה להלן הערה 228.

<> בנצח ישראל פ"א [ט.-יג.] ביאר שיש שלשה מאפיינים לגלות; היציאה מן המקום הטבעי, הפיזור בין האומות, והשעבוד לאומות [ראה להלן הערה 211]. אמנם בכמה מקומות כתב שהמאפיין העיקרי הוא הפיזור. וכגון, שם פכ"ה [תקכה.] כתב: "עצם הגלות הוא הפיזור שנתפזרו ונתחלקו ישראל". ובהמשך הפרק שם [תקכח:] כתב: "עצם הגלות, שהפריד השם יתברך את חבור שלהם, וחלקם והפיצם". ושם פנ"ו [תתסז.] כתב: "כי עצם גלותם מה שפיזר אותם בד' רוחות העולם". ובנתיב העבודה פ"ה [א, פט:] כתב: "ובפרק קמא דברכות [ח.], אמר רבי לוי, כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס לשם להתפלל... גורם גלות לו ולבניו... זהו לפי כי בית הכנסת מיוחד לאסיפה וקיבוץ, וכאשר אינו רוצה בקיבוץ ואסיפה, ראוי שיהיה לו הגלות, כי אין הגלות רק הפירוד והפיזור, ודבר זה מבואר". זאת ועוד, שפיזור ישראל בגלות מביאה לפיזור התורה, וכפי שכבר השריש [תפארת ישראל פנ"ו (תתסא.)] שישראל ואורייתא הם בעלי גורל דומה, "וכאשר גזר השם יתברך גלות על ישראל, והם מפוזרים ומפורדים בכל העולם, כך לא תמצא התורה רק מפוזר ומפורד, ולא תימצא הלכה ברורה במקום אחד [שבת קלח:], כמו שהם ישראל" [לשונו שם]. וראה להלן פכ"ו הערה 76.

<> לשונו בנצח ישראל פכ"ה [תקכח.]: "וכבר נשאלנו על זה מן האומות, באמרם כי אתם אומרים כי ישראל הם האומה הטובה, ואם כן איך משתוקקין אל הרע תמיד. ולא שהם חפצים ברע למתנגדים להם בדתם, רק כי אותו אשר הוא עמיתו, עמו בתורה ובמצות, מבקש רעתו ולא טובתו, והתורה אמרה [ויקרא יט, יח] 'ואהבת לרעך כמוך'... ושאלה זאת היא שאלה קדומה מן האומות על ישראל. ובאמת דבר זה הוא גנאי נגד האומות, כאשר תראה בכל האומות שאין מדה זאת נמצא ביניהם. וזאת תשובתנו על דבר זה; מה שאין האומה הזאת באהבה האחד עם אחיו, הוא עצם הגלות, שהפריד השם יתברך את חבור שלהם, וחלקם והפיצם. ומאחר שחלקם והפיצם, דבר זה גורם גם כן שיהיו מחולקים בדעתם. שאם לא היו מחולקים, לא היה מקויים בהם הפיזור והפירוד, אותם שהם אחד, ולב אחד להם. ואם יש להם לב אחד ביחד, אין כאן פיזור בין האומות. כי מה שיש להם לב אחד, הוא מחבר אותם יחד, וגזירת השם יתברך שיהיו מחולקים. ודבר זה הוא מתחייב פיזור ופירוד לבביהם. שאם היה האחד שמח בגדולתו וחפץ בשלוות של אחר, וכי היה זה פירוד, לא היה זה פירוד, רק חבור לגמרי". הרי שאם תמצא ההתאחדות בישראל, בזה גופא תהיה יציאה מהגלות. וכן כתב באור חדש פ"ד [תתכח.], וז"ל: "אמרו בפרק קמא דברכות [ח.]... אמר הקב"ה, כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור, מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם, עד כאן. ורצה גם בזה כי השכינה הוא עם ישראל בגלותם... וכאשר יתקבץ העם אל השם יתברך, כמו בתפילת הצבור, דבר זה נחשב כמו יציאה מן הפיזור, אשר ישראל פזורים מבין האומות, והוא נחשב פדיון מבין האומות. ודע, כי ישראל בין האומות, ואף אם הם אלף ביחד, נקראים פזורים בין האומות. אמנם כאשר היו מתפללים נקראו 'צבור', כאשר הם מתאספים ומתקבצים אל השם יתברך, ובזה יוצאים מבין האומות אל ה', ומתעלים מביניהם".

<> מעמיד כאן את הגאולה לעומת הגלות; הגאולה היא קבוץ והתאחדות, בעוד הגלות היא פיזור ופירוד. ודברים אלו מבוארים היטב בנצח ישראל פ"א [טו.], וז"ל: "וכל זה תבין כי לשון 'גלה' ו'גאל' אותיות שניהם שוות, רק שבלשון 'גאל' נרמז בו שהוא יתברך גאל אותם מכל ד' רוחות עולם, ומאחד את הפיזור שלהם. וכל אחדות בעולם הוא באמצע, שהקצוות הם מחולקים, והאמצע אחד. ולכך האל"ף, שהוא האחדות והקבוץ מן הפיזור, הוא באמצע התיבה. אבל 'גלה' הוא בה"א, שהוא פיזור [ראה להלן הערה 213]... ולומר לך כי הגלות בעצמו הוא סבה לגאולה לקבץ הפיזור ולהיות ישראל אחד. לכך אותיות 'גלה' הם אותיות 'גאל', רק שנעשה הפיזור לאחדות, שהוא נרמז באל"ף של 'גאל'" [ראה להלן פכ"ו הערה 81]. ובח"א לר"ה יא: [א, צט.] כתב: "וכן אמרו חכמים ז"ל 'הרואה שופר בחלום יצפה לגאולה וכו'' בפרק הרואה [ברכות נו:], הרי לך כי השופר הוא הגאולה, וזה כי השופר הוא משמיע הקול לאסוף הפזורים, כדי שישמעו אותם הפזורים ויבאו למקום אחד, וזהו הגאולה".

<> כמו שנאמר [בראשית טו, יג] "ויאמר לאברם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אתם ארבע מאות שנה". ולהלן פכ"ו [לאחר ציון 74] כתב: "הדל"ת מורה השעבוד... ולכך היה השעבוד ארבע מאות שנה... כי אין הפרש בין ד' לת', רק שהד' מספר קטן, והת' מספר גדול". ונאמר [זכריה ב, י] "כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם נאם ה'", וכתב הרד"ק שם "כי אני פרשתי אותם בגלות כמו ארבע רוחות". וכן ארבע המלכיות הן ארבע גליות [כמבואר להלן שלהי פ"ס אודות ארבע כוסות שהן כנגד ארבע מלכיות]. @**ונראה להטעים**^ זאת, כי בנצח ישראל פ"א [ט.-יג.] ביאר שיש שלשה מאפיינים לגלות; היציאה מן המקום הטבעי, הפיזור בין האומות, והשעבוד לאומות [הובא למעלה הערה 208]. ומספר ארבע שייך לשלשת מאפיינים אלו; ארבע אמות הן מקומו של אדם [ב"ק י.]. ובח"א לב"מ נט. [ג, כז.] כתב: "מצינו מספר ארבע מיוחד למקום בכל מקום; אם לאדם, ארבע אמות מקומו של אדם. וכך אמרו [שבת ו.] לעניין שבת, ד' על ד' מקום הוא נחשב לשבת, הן לכרמלית ארבעה טפחים [שם], הן לרשות היחיד ארבע אמות [עירובין לב:], הן לרשות הרבים שהוא רוחב שש עשרה אמות, הוא ד' על ד' [שבת צט.]. וכן לשעור ארץ בכללה אמרו [מגילה ג.] מספר ארבע מאות פרסה, וכן בכל מקום לענין שעור מקום אמר מספר ארבע". לכך גם היציאה מן המקום הוא במספר ארבע, כי לדבר והיפוכו יש מספר זהה [כמבואר למעלה הקדמה שלישית הערה 44, ולהלן פל"ה הערה 46]. ומספר ארבע מורה על הפיזור לארבע רוחות, וכמו שמבאר כאן. וכן מספר ארבע מורה על השעבוד, וכמו שכתב להלן פכ"ו, והובא בתחילת הערה זו [ואולי אפשר עוד להוסיף שזהו גם משום שאות דל"ת מורה על דלות ועניות (שבת קד.)]. וכאן יבאר בעיקר שמספר ארבע מורה על הפיזור, כי כאן מבאר שעצם הגלות הוא הפיזור, וכמבואר למעלה הערה 208. אך אין בכך לשלול את היחסות מספר ארבע לשני המאפיינים האחרים של גלות [יציאה מן המקום, ושיעבוד]. וראה להלן פכ"ו הערות 75, 76, שמוכח משם כפי המתבאר כאן.

<> לשונו בדר"ח פ"ה מט"ו [שסט.]: "מספר ארבעה אין בו רק פירוד ולא אחדות כלל, מפני שהוא כנגד ארבעה רוחות, שהם מחולקים לגמרי, ואין מספר כמו זה". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון להלן פ"ס [רסט:] כתב: "לפיכך הם ארבע כוסות... וכל דבר שהוא בא מעולם הנבדל לעולם הזה, יש בו רבוי מחולק לארבע. כי מספר זה הוא מספר הרבוי שהוא נגד ארבע צדדין המחולקים, ואלו דברים הם ארבע לשונות של גאולה. וסוד הזה הוא מבואר בתורה [בראשית ב, י] 'ונהר יוצא מעדן להשקות וגו' ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים', שמזה מבואר לך כי כל דבר שבא מעולם הנבדל, כמו הנהר שהוא יוצא מעדן להשקות הגן, כשהוא בא אל עולם הטבע, הוא עולם הרבוי, יפרד לארבעה ראשים, כי זהו נגד הפירוד והרבוי שהוא בעולם הרבוי". ובהקדמה לדר"ח [טו:] כתב: "ארבע מלכיות הם כנגד ארבע רוחות העולם", ושם הערה 52 הובאו מקבילות רבות לכך. ושם פ"ג מ"ו [קס:] כתב: "כי מספר ד' הוא מספר מחולק, לפי שהוא כנגד ד' צדדין, אשר ד' צדדין הם מחולקים כל אחד הוא צד לעצמו. ולכך יאמר הכתוב על הפירוד והחלוק [זכריה ב, י] 'כי כארבע רוחות פרשתי אתכם', וזה מפני כי ד' רוחות הם מחולקים ומופרדים" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 17, פ"י הערה 24, ופי"ב הערה 81]. וכן כתב למעלה פ"ו [רצג.], שם ר"פ י [תקטז:], גו"א בראשית פכ"ו אות כא [לב:], ועוד.

<> כמו שנאמר [זכריה ב, י] "כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם נאם ה'". ולברכה נאמר [בראשית כח, יד] "ופרצת ימה וקדמה וצפנה ונגבה וגו'". ונאמר [ישעיה יא, יב] "ונשא נס לגוים וגו' ונפצות יהודה יקבץ מארבע כנפות הארץ". ובילקו"ש [ח"א רסו] אמרו: "אמר משה לפני המקום, רבונו של עולם, בניך שאתה עתיד לפזרן לארבע רוחות השמים, שנאמר 'כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם'". ובנצח ישראל פ"א [טו:] כתב: "הפיזור הוא בד' רוחות בכל הקצוות... שהדבר שהוא מפוזר, הוא מפוזר בכל השטח, שהוא כולל ארבע רוחות" [ראה למעלה הערה 210]. והרמב"ן [דברים ד, כז] כתב: "כי בארבע רוחות השמים יפזר אותנו". וראה להלן פכ"ו הערה 75.

<> לשונו להלן ס"פ כו: "מספר חמשה מורה הגאולה. וכן הה"א שהיא גאולה באה גם כן אחר הדל"ת, שהיא שעבוד". וכאן יבאר שכשם שמספר ארבע מורה על הפיזור, כך מספר חמש מורה על ההתאחדות. וראה להלן הערה 222 שהובאו שם הסברים נוספים מדוע מספר חמש מורה על הגאולה. וראה להלן הערה 227.

<> כי אין חמשה צדדין, אלא ארבעה צדדין בלבד, ואם כן החמישי הוא כנגד נקודת האמצע העומדת בתוך ארבעה הצדדין, וכמו שמבאר. ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "התפשטות הקו הוא השטח... ויש לשטח הזה חמשה, דהיינו ד' קוים לד' רוחות, והאמצע אשר ביניהם, הוא הנקודה האמצעית, והם חמשה". וכן הוא בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסא:], נתיב הנדיבות פ"א [ב, רמב:], וח"א לכתובות סז: [א, קנד:]. ובדר"ח פ"א מט"ו [שעד:] כתב: "נתנה תורה לישראל בה' קולות [ברכות ו:]... שהקול היה יוצא לכל ד' רוחות, וקול חמישי באמצע".

<> לשונו למעלה פ"י [תקיז.]: "כי החמשה הם דומים אל האחד, בעבור החמישי שהוא נוסף על הצדדין הארבע... שהחמשה הם מענין האחדות, בעבור החמישי שהוא באמצע, המאחד הארבעה". ולהלן פ"ס כתב: "כי הרבוי שבא אל עולם, הרבוי הוא מתאחד גם כן, כי אינו רבוי מחולק, רק רבוי מתאחד. ורבוי שהוא מתאחד הוא חמשה, כי החמישי מאחד את הארבע, שהם הרבוי, כמו שהתבאר למעלה". ולהלן פס"ה כתב: "אין הרבוי בעולם הזה מחולק, רק הוא רבוי מתאחד. והרבוי אשר הוא מתאחד הוא מספר ה', כמו שהתבאר לך למעלה, כי החמישי הוא מאחד את הארבעה, שלא יהיו מחולקים אלו ארבעה, כי האחד אשר הוא באמצע הארבעה הוא מאחדם".

<> לשונו למעלה פ"ט [תצז:]: "השלישי אין מתנגד, ואדרבה הוא מאחד הכל, ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני קצוות". ובגו"א בראשית פ"ד אות י [צט.] כתב: "כי האמצעי משותף לשני הקצוות שהם הפכים". ושם שמות פכ"א אות ג [קכד:] כתב: "כי האמצע מקשר כל החלקים, לפי שהוא באמצע". ובתפארת ישראל פכ"ד [שסג:] כתב: "האמצעי יש בו כח הכל... שהכל מתחבר אל האמצעי, ואין לאמצעי שום התנגדות כלל. ודבר זה ידוע כי לכל דבר יש התנגדות, חוץ מן האמצעי, והכל מתחברים עם הנקודה האמצעית". ובנצח ישראל פ"א [טז.] כתב: "האחד שהוא באמצע בתוך הארבע, הוא מאחד ומקשר פיזור הארבע אליו. כי לעולם האמצעי מאחד ומקשר הכל". ושם פ"ה [פה.] כתב: "כל אמצע יש לו ימין ושמאל". ובבאר הגולה באר הששי [רנו.] כתב: "האמצע הוא משותף אל כל הצדדין". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קסב.] כתב: "כי כל אמצעי, בשביל שהוא אמצעי, מקשר ומחבר הכל". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז.] כתב: "האמצע... משותף לכל" [הובא למעלה פ"ט הערה 251, וראה להלן פכ"ז הערה 40]. אמנם למעלה בהקדמה שלישית [קכו.] כתב: "השביעי הוא האמצעי, המתנגד אל כלם". וזה לכאורה סותר לדבריו כאן שהאמצעי מאחד את כלם. וראה שם הערה 20 בביאור הדבר. ולהלן פל"ה הערה 77 נתבאר באופן נוסף.

<> ששכינה שרויה ביניהם.

<> לשונו שם [קס:]: "ומפני כי מספר ד' הוא מספר מחולק, לפי שהוא כנגד ד' צדדין... ולכן החמישי שהוא בין הארבע, הוא מחבר ומקשר מספר ארבע, שהוא מספר מחולק ומפורד. כי כל אמצעי, בשביל שהוא אמצעי, מקשר ומחבר הכל. ולכך נקראו חמשה אגודה, וקרא דכתיב 'ואגודתו על ארץ יסדה' מדבר בחמשה, שהחמשה הוא האגוד המקשר והמחבר הארבעה המחולקים. ומפני זה השכינה עם חמשה ביותר, כי מאחר שמספר חמשה הוא מספר מחובר ומקושר, ואינו דומה אל הארבעה שהם מחולקים. והוא יתברך כולל הכל ומקשר הכל, והאגודה היא כוללת הכל ומקשר הכל. ולכך אמר, מנין שחמשה שיושבים ועוסקים בתורה שהשכינה עמהם, שנאמר [עמוס ט, ו] 'ואגודתו על ארץ יסדה'. ודבר זה ביארנו בכמה מקומות בספר גבורות השם על ענין חמשה [כמלוקט למעלה הערה 216], איך הם בפרט הם מספר של אגודה" [הובא למעלה פ"י הערה 25].

<> פנ"ח, וז"ל: "אלו ד' צדדין אינם מתאחדים, [כי] הצדדין המחולקים, רק על ידי אמצעי שהוא בתוכם, שהוא אינו צד בפני עצמו, והוא החמישי, והוא אחדות השטח. ולפיכך יש בשטח בחינות מחולקים עד חמשה; ארבעה לארבע צדדים, אשר כל צד הוא בפני עצמו, והחמשי הוא אמצעי שאינו צד לגמרי, ועל ידו ארבעה הצדדין מתאחדים. וזה אמרם ז"ל במסכת אבות, מנין לחמשה שישבו ועוסקים בתורה ששכינה ביניהם, תלמוד לומר 'ואגודתו על ארץ יסדה'... ולמה האגודה בחמשה דוקא, והיינו כי ארבע מפני שהם מחולקים, כי הצדדים הם מחולקים זה מזה. וכאשר יש חמשה, הוא אגוד אחד על ידי אמצעי המאחד את הארבעה. כי כאשר יש אמצעי, על ידו מתאחדים כל הארבע, ולפיכך חמשה הם אגודה... כי חמשה הוי אגוד שלם... ולפיכך היד שיש בה חמש אצבעות הוא כלל שלם".

<> חמשת הצדיקים שהוזכרו במדרש [שלשת האבות ומשה ואהרן].

<> לשונו בנצח ישראל פמ"ה [תשסז.]: "ובמדרש [דב"ר ב, כג], בשביל ה' דברים נגאלו ישראל ממצרים; מתוך צרה, ומתוך תשובה, ומתוך זכות אבות, ומתוך רחמים, ומתוך הקץ... וביאור ענין, כי כל גאולה היא כמו עולם חדש לגמרי. ומפני שהגאולה היא כמו עולם חדש, הם נגאלים בשביל חמשה דברים, נגד הה"א שבה ברא השם יתברך עולם הזה [מנחות כט:]... חמשה דברים נגד הה"א הראשונה שבשם המיוחד. וכאשר יש בגאולה ה' דברים אלו, אז החמשה דברים ביחד גורמים הגאולה, שהוא כמו הויה חדשה. אבל דבר אחד או שתים אינו גורם הויה החדשה שמתחדש על ידי הגאולה, רק כאשר יש חמשה דברים נגד הה"א שבשם המיוחד, ואז יזכו אל הגאולה, שהוא הויה חדשה" [ראה להלן פכ"ו הערות 50, 83]. ובתפארת ישראל פ"ל [תנג:] ביאר שמספר חמש מורה על היציאה לפעל, והגאולה היא גם כן יציאה לפעל [כמבואר בתפארת שם הערה 33], ולכך דין הוא שמספר חמש יתיחס לגאולה [כמבואר בתפארת שם הערה 51]. ובכת"י הוסיף עוד שני הסברים [תטו.], וז"ל: "דע נגאלו ישראל רק ע"י אותות ומופתים. ולפי טבע ומנהגו של עולם לא היה ראוי להיות ישראל נגאלים בשום אופן, ונגאלו בכח ה' של שם, כי בי"ה ברא הקב"ה העולם [ישעיה כו, ד]. נמצא שהעולם נברא בה' [מנחות כט:]. ומי שברא העולם יכול לשנותו כרצונו, לכך היתה הגאולה בה' של שם שבו ברא את העולם, והוא יכול לשנותו כמו שירצה. ועוד תבין כי כל האותיות הם בפעולה, כי מחתך האות בכח כלי גופני, ואות הה"א מפני שמוציא האדם בה"א בנשימה, ולפיכך הה"א אות רוחני ביותר. וזה מעלת הגאולה, שאין בה שעבוד. כי השעבוד הוא התפעלות שמתפעל, ולא נמצא זה רק בדבר גוף וגשמי, שיש בו התפעלות. ולפיכך הה"א שהיא אות רוחנית בלי גוף, מורה על החירות... לא גשמי שבו השעבוד. לכך במעלה הזאת הגאולה" [ראה להלן הערה 224]. @**נמצא שביאר**^ ששה הסברים מדוע מספר חמש מתיחס לגאולה; (א) מספר חמש מורה על ההתאחדות [דבריו כאן], לעומת הפיזור של הגלות. (ב) מספר חמש בא לאחר מספר ארבע, שהוא מורה על השעבוד [דבריו להלן ס"פ כו (הובא למעלה הערה 214)]. (ג) מספר חמש מורה על הויה חדשה, וכל גאולה היא הויה חדשה [דבריו בנצח ישראל פמ"ה]. (ד) מספר חמש מורה על היציאה לפעל, וכל גאולה היא יציאה לפעל [דבריו בתפארת ישראל פ"ל]. (ה) מספר חמש מורה על האות ה"א שבה נברא העולם, ומי שברא העולם יכול לשנות הטבע כרצונו [הסבר ראשון בכת"י]. (ו) הבטוי של אות ה"א הוא בנשימה, לכך היא אות רוחנית, וזה מורה על החירות, לעומת הגשמי המשועבד [הסבר שני בכת"י]. וראה להלן פכ"ו הערה 82.

<> פירוש - שמות האותיות [כפי שהאותיות נקראות בשמן; אל"ף, בי"ת, גימ"ל וכו'] הם מתחלקים [כי הם בעלי שתי הבהרות], אך אות ה"א נקראת בשם הֵא, בעלת הבהרה אחת בלבד. וראה הערה הבאה.

<> הנה להלן פס"א ביאר שאות ה"א היא רוחנית. שהביא שם את מאמרם [פסחים קיח.] שבהלל יש חמשה דברים [יציאת מצרים, קרי"ס, מתן תורה, תחיית המתים, וחבלו של משיח], וכתב לבאר: "כלומר הלל זה יש בו חמשה דברים כוללים אשר היו בעולם דברים בלתי טבעיים, ודבר זה מפני שהקב"ה ברא עולמו בה"א, שנאמר [בראשית ב, ד] 'בהבראם', בה"א בראם [רש"י שם], וה"א אות נבדל שנעשה על ידי נשימה בלבד, ואין צריך להוציא אותו על ידי חיתוך הלשון באחת המוצאות. ומפני זה הה"א הזאת אות רוחני, שאין בו רק רוח הנשימה. ובשביל זה היה מקבל העולם מעלה אלקית רוחנית, בשביל שנברא העולם בה"א אות רוחני, והם חמשה דברים אלו שהם בעולם, וכולם הם דברים עליונים נפלאים ונבדלים מן הטבע". ובדר"ח פ"ה מכ"ב [תקנז.] כתב: "אין אות רוחני יותר מן הה"א, והוא שנאמר 'בהבראם', בה"א בראם, רצה לומר באות שהוא אות נשימה בלבד, מה שאין בשאר אותיות". אך כאמור בהערה הקודמת, כאן אין כוונתו לשימוש של אות ה"א, אלא לשֵׁם של אות ה"א, שהוא מתבטא בהבהרה אחת, ולא בשתי הבהרות. ובכת"י [תטו.] באמת הביא כאן שני הסברים אלו, וכלשונו: "ועוד תבין כי כל האותיות הם בפעולה, כי מחתך האות בכח כלי גופני, ואות הה"א מפני שמוציא האדם בה"א בנשימה... לא גשמי שבו השעבוד. לכך במעלה הזאת הגאולה [הובא למעלה הערה 222]... ועוד הה"א בעצמו אות האחדות, לפי שכל אותיות האל"ף בי"ת הם מתחלקים. הרי האל"ף כאשר יוציא אותה האדם מתחלקת. אבל הה"א בעבור שאין הה"א מחולקת, לכך היא מורה על האחדות. וזהו סוד הגאולה המאחד את ישראל כאשר הם מפוזרים". הנך רואה שהסברו הראשון בכת"י הוא כדבריו בדר"ח [שאות ה"א היא אות נשמה ורוחנית], ואילו הסברו השני בכת"י הוא כדבריו כאן [שאות ה"א מורה על האחדות]. וההבדל בין שני הסברים אלו הוא האם אות ה"א מורה על האחדות, או על החירות; הסברו כאן הולך סביב הציר שאות ה"א היא בעלת הבהרה אחת, המורה על האחדות [לעומת הפיזור של הגלות]. אך הסברו הראשון בכת"י הולך סביב הציר שאות ה"א מורה על החירות משום שהיא אות רוחנית [לעומת השעבוד שנמצא במתפעל הגשמי].

<> פירוש - אות פ"א נקראת בלשון חכמים פ"ף, וכמו שאמרו בגמרא [שבת קג:] שרבוי אותיות האלפא ביתא הם "אלפין, ביתין, דלתין, ווין, חיתין, יודין, עיינין וכו'", ואילו רבוי אות פ"א הוא "פיפין", ומכך מוכח שיחידות של אות פ"א היא "פף". ומה שנקט דוקא באות פ"א, כי היא האות היחידה באלפא ביתא שלכאורה גם כן נקראת בשם בעל הבהרה אחת [פֵּא, פֵּה], לעומת שאר אותיות [אל"ף, בי"ת, גימ"ל, דל"ת, וכיו"ב]. לכך הוצרך לבאר שאין לאות פ"א האחדות שיש לאות ה"א, כי היא נקראת פ"ף [שתי הבהרות], לעומת אות ה"א. @**וצרף לכאן**^ דבריו בנתיב הנדיבות פ"א [ב, רמב:], שכתב: "כי כל האותיות הם גוף אחד, חוץ מן הה"א, שיש בה שני חלקים... עד שנעשה מזה ה"א". אך מאידך גיסא, "אות ה"א לא תתחלק, כי כל האותיות מתחלקים, חוץ מן הה"א שאין חילוק לו כאשר יבטא ה"א" [דבריו כאן]. הרי שבאות ה"א יש חילוק בכתיבה שאינו נמצא בשאר אותיות, ואחדות במבטא שאינה נמצאת בשאר אותיות. אמנם הדברים יתיישבו היטב על פי דבריו בדר"ח פ"ה מ"א [טו:], שכתב: "עולם הזה נברא בה"א, כי הה"א יש בה שני חלקים, לרמוז כי העולם הזה יש בו שני דברים; שהוא עולם גשמי, ומכל מקום דבק בו גם כן מדריגה עליונה קדושה. והה"א היא ד', ובתוך הד' יש בו יו"ד". ובנר מצוה [יז.] כתב: "דבר זה מורה הה"א, כי הה"א יש בה ד', אשר הד' מורה על ד' רוחות, ויו"ד הקטנה שבתוך הד' הוא אחד, כנגד האמצעי, והאחד מצטרף אל הכל והוא מקשר הכל. ולפיכך באות ה"א ברא השם יתברך העולם הזה, כי העולם הזה יש בו חלוק, ועם כל זה הוא עולם אחד, כי הריבוי הזה הוא לאחד. ועולם הבא שהוא אחד לגמרי, נברא ביו"ד". וכן כתב בנצח ישראל פ"א [טז:], והובא למעלה פ"י הערה 28. נמצא שאות ה"א מורה, איפוא, גם על הגשמי, וגם על כח הרוחני שנמצא בתוך הגשמי. לכך החילוק הנמצא בכתיבה לעומת האחדות הנמצאת במבטא, הם הם שני הצדדים שיש באות ה"א.

<> אך אין דגש באות ה"א, כי אין דגש באותיות הגרוניות [אחהע"ר (ספר המכלול לרד"ק, שער דקדוק הפעלים, עמוד נז)]. ואע"פ שפעמים גם באות ה"א יש נקודה, וכגון [בראשית כד, כח] "ותרץ הנערה ותגד לבית אִמָּהּ וגו'", וכן [שמות יא, ב] וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רְעוּתָהּ כלי כסף וכלי זהב", מ"מ אין זה דגש חזק, אלא מפיק ה"א. וזה לשון הספר אמרי לשון [עמוד 50]: "דגש חזק יבוא בכל האותיות אחר תנועה, חוץ מאותיות האחר"ע, אשר ימנע מהן הדגש לפי שמוצאן מהגרון... אות ה"א בסוף תיבה ונקודה בתוכה, אין נקודה זו מורה על דגש, אלא נקראת 'מפיק'".

<> להלן ס"פ כו, והובא למעלה הערה 214.

<> כמבואר במדרש [שמו"ר ב, ה] שהובא למעלה [לאחר ציון 206]. והנה לשון המדרש הוא "רבי נחמן בנו של בנו שמואל בר נחמן אומר, כל האילנות יש מהן עושה עלה אחת, ויש מהן שתים או שלש... אבל הסנה יש לו ה' עלין. אמר לו הקב"ה למשה, אין ישראל נגאלין אלא בזכות אברהם יצחק ויעקב, ובזכותך, ובזכות אהרן" [הובא למעלה הערה 207]. ויש להבין מהי ההשוואה לעלין דייקא. ונראה, שבתפארת ישראל פנ"ט [תתקכח:] כתב: "אמרו ז"ל [סוכה כא:] 'ועלהו לא יבול' [תהלים א, ג], אפילו שיחת חולין של תלמידי חכמים צריך למוד בהם. כי עיקר השכל הוא נקרא 'פרי', וקראו שיחת חולין של תלמידי חכמים 'עלין', כי העלין הוא מלבוש הפרי. כי העלין הם מבחוץ, והפרי מבפנים, וכן השכל של תלמיד חכם הוא דבר פנימי, ושיחת חולין, שהוא דבר מבחוץ, נקרא 'עלין', שהם מלבוש אל השכל". הרי שעלין הם מחוץ לאילן. וכך נאה וכך יאה; הסנה עצמו מורה על הגאולה [כמבואר למעלה הערה 162]. אך כאן מדובר בסבות המביאות את הגאולה, ולא בגאולה עצמה, לכך דין הוא שסבות אלו יהיו נרמזות בעלין של הסנה, שהם המלבוש לסנה.

<> לשון הראב"ע [שמות ג, ב]: "לפי דעתי כי כל סנה אחד הוא, והוא מין קוץ יבש... וכן פירוש 'ורצון שוכני סנה' [דברים לג, טז]. רצון שיבקש [האדם] השוכן במקום הסנה, שהוא דורש ומבקש תמיד שיעשה השם רצונו וילחלח ארצו שהוא שוכן בה, שהיה מקום יובש וסנה, עד שיהא בה הרווי, והיתה כגן רוה מלוחלח". וכן כתב הרד"ק בספר השרשים, שורש סנה, וז"ל: "'ורצון שכני סנה'... פירושו רצון האדם השוכן בסנה, רוצה לומר במדבר ובמקום היובש, כי הסנה גדל בארץ ציה, ומה הוא רצונו, המטר ששואל תמיד". והרמב"ן [דברים א, ו] כתב: "כי מפני החורב והיובש יהיה שם הסנה". ורש"י [גיטין סט:] כתב: "אסיסנא יבישתא - על סנה יבש".

<> שמו"ר ב, ה "מה הסנה הזה גדל על כל מים, כך ישראל אינן גדילים אלא בזכות התורה שנקראת 'מים'... מה הסנה הזה גדל בגינה ובנהר, כך ישראל הם בעולם הזה ובעולם הבא". ובילקו"ש [ח"א רמז קעא] אמרו "ואין הסנה נצמח בארץ אלא אם כן יש מים תחתיו".

<> שמות ב, י "ותקרא שמו משה ותאמר כי מן המים משיתהו".

<> פי"ח [לאחר ציון 68], וז"ל: "אלא שיש לדקדק במה שאמרה 'כי מן המים משיתהו', והוי לה לומר 'כי מן היאור משיתהו', להורות מאיזה מים הוציאה אותו. ואומר אני כי שם 'משה' הוא הוראה על עיקר ענין משה ומעלתו, אשר הוא מסולק ומוסר מן המים. וזה כי המים אין להם צורה עומדת קיימת... וכאשר תדע זה, תדע לך כי מעלת משה רבינו עליו השלום מעלת הצורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר... והמים הם הפך, כי המים אין להם צורה גמורה, ולכך נקראים תמיד בלשון רבים, ולא תמצא לשון יחיד במים. לפי שכל אחדות מכח הצורה המאחד את הדבר, והמים הם בלי צורה גמורה, ולפיכך המים, שהם בלי צורה מקוימת, בלשון רבים. והיה משה הפך להם, שהוא צורה נבדלת, והיה מיוחד, שלא נמצא נביא כמוהו, כדכתיב [דברים לד, י] 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה', וזה הפך המים, שאין במים יחוד צורה. ומפני זה נקרא 'משה', שהיה משוי ממים, כלומר שמשה מסולק מן המים, כי בעבור שיש למשה צורה נבדלת, היה משוי ונבדל מן המים. ומזה תדע כי המים הפך משה רבינו עליו השלום; שאלו הם בלא צורה, ומשה רבינו עליו השלום מעלתו הצורה המקויימת". וראה הערה הבאה.

<> למעלה פי"ד [לאחר ציון 46] ביאר בארוכה כיצד המים הם נטולי צורה, ומדוע הקב"ה נוהג לאבד רשעים על ידי מים, ושם הערה 83. ולמעלה פי"ז [לאחר ציון 121] כתב: "ויש לך לדעת ענין זה, מה שהיו רואים האצטגנינים שיהיה נלקה במים, שהיו רואים מה שהוא מתנגד למשה, והיו רואים כי המים הם מתנגדים למשה רבינו עליו השלום, וכמו שיתבאר לקמן איך המים תמיד מתנגדים למשה רבינו עליו השלום, ודבר זה היו רואים האצטגנינים, התנגדות המים... שהיו מתנגדים למשה בעצמן, כאשר יתבאר עוד, והתבאר למעלה באריכות, עיין שם. ולפיכך בא תקלה למשה רבינו עליו השלום על המים". וכן הוא בפי"ח, והובא בהערה הקודמת.

<> "כי מספר ק"ך הוא במספר קטן י"ב, והוא במספר 'זה' שהוא שם משה... יבוא על הרמוז, שיש לו צורה מיוחדת נבדלת, והוא מעלת משה" [לשונו בסמוך].

<> פירוש - המבול נדחה בזכות משה רבינו במאה ועשרים שנה, וכמו שמבאר.

<> פירוש - כמו שנתבאר למעלה שמשה הוא משוי מן המים, ובזכותו נדחה המבול, והוא נתבאר למעלה בפי"ח, והובא כאן בהערה 232, ולהלן הערה 237.

<> לשון הפסוק במילואו הוא "ויאמר ה' לא ידון רוחי באדם לעולם בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים שנה". ופירש רש"י שם "והיו ימיו וגו' - עד ק"ך שנה אאריך להם אפי, ואם לא ישובו אביא עליהם מבול". ו"בשגם" מרמז למשה [כמבואר בב"ר כו, ו ובגמרא חולין קלט:], ועולה מכך שהמבול נתעכב מאה ועשרים שנה בזכות משה [ראה למעלה פי"ח הערה 86]. ולמעלה פי"ח [לאחר ציון 85] כתב: "ומזה תבין דברי חכמים שאמרו במדרש [ב"ר כו, ו] 'בשגם הוא בשר', 'בשגם' בגמטריא 'משה'. 'והיו ימיו מאה ועשרים', בשביל זכות משה רבינו עליו השלום נתן הקב"ה אריכות זמן להם מאה ועשרים, שהרי משה רבינו עליו השלום היה חייו מאה ועשרים. וטעם המדרש כמו שאמרנו, כי מפני שהיה משה רבינו עליו השלום הצורה הנבדלת כמו שהתבאר, נתן הקב"ה אריכות לצורת העולם שהיו בדור המבול, שלא יהיו נמחים במים הבאים לאבד הצורה. ובשביל זכות של משה רבינו עליו השלום, שהיה צורה שלימה בתחתונים, נבדל מן המים, נתן הקב"ה אריכות לאותו דור. רצה לומר, שיש לצורת העולם מעלה גדולה מאוד, שיש צורה הגוברת על המים, והיא צורה של משה רבינו עליו השלום, ובשביל אותה מעלה שיש בעולם, לא היו קלים לאבד על ידי מים צורת העולם". וצרף לכאן שבאותן מאה ועשרים שנה נבנתה התיבה [רש"י בראשית ו, יד], ומהות התיבה היא להגן על יושביה ממי המבול. נמצא שבזמן שבו נתעכב המבול בזכות משה, נבנתה התיבה השומרת יושביה ממי המבול, "כי הזמן מתיחס אל הדבר שנמצא בו" [לשונו בגו"א בראשית פ"א אות כב (יד:)], וכמבואר למעלה פ"י הערה 34, ולהלן פכ"ט הערה 95. @**ובח"א לחולין**^ קלט: [ד, קטו:] כתב: "דבר זה ענין מופלג מאוד מאוד מה שנרמז משה בדור המבול, שהוא היה מגין על המבול כמנין שנותיו, שנאמר [בראשית ו, ג] 'והיו ימיו מאה ועשרים שנה'. ודבר זה נשגב מאוד מאוד במעלת משה, שנאמר עליו [שמות ב, י] 'מן המים משיתיהו', שמשה הוסר [מן] המים. הרי כי המים הם היו רוצים לאבד משה, והוסר מהם, עד שלא יוכלו לו. ותמיד המים מתנגדים למשה והיפך למשה, כי הוא בקע הים, והיה גובר עליו. ומכל מקום לבסוף נלקה ע"י מים שהכה בסלע [במדבר כ, יא]... כי בודאי המים מתנגדים למשה, כאשר היה שם חטא כמו שהיה אצל [שם פסוק י] 'שמעו נא המורים'. ובלאו הכי משה הוא גובר על המים, לא המים על משה, ולא יכלו לו, ולכך נקרא משה על שם 'כי מן המים משיתיהו'. וכל זה כי משה הוא קדוש איש אלקים לגמרי, נבדל מן החומר, והמים הם חמריים ואין בהם צורה כלל, למי שיבין ענין המים ומדריגתן. כי הצורה הוא דבר מקוים, ואילו המים דבר נגר ונמס, ולכך הם חמריים לגמרי. ולכך מה שאמר בזכות משה, רצה לומר כי העולם הזה מוכן למעלה העליונה, שיהיה בעולם אדם שהוא כולה צורה אלקית נבדלת. ודבר זה מושל על המים החמרים, עד שלא יהיה המבול גובר על העולם להפסיד הכל. כי מה שמוכן העולם הזה אל הצורה האלקית, אינו מניח זה כלל" [הובא בחלקו למעלה פי"ח הערות 90, 91. וראה בסמוך הערה 240].

<> "דמילת 'זה' מוכח על דבר הרמוז" [לשונו בגו"א שמות פי"ב אות א (קפג:)]. ו"הרמוז" פירושו הוראה באצבע, וכמו [ישעיה נח, ט] "שלח אצבע", ותרגם יונתן [שם] "מרמז באצבע". ובגו"א במדבר פ"ל אות ו [תפט:] כתב: "כי 'זה הדבר' משמע על דבר הרמוז לגמרי". ובאור חדש פ"ד [תשפא:] כתב "כי כך משמע מלת 'זה', כי זהו שנמצא לפניך". ובהקדמה לבאר הגולה [יז:] כתב: "ועל דברים אלו יניעון ראש, ירמזון באצבעותן".

<> לשונו בתפארת ישראל פי"ב [קצג:]: "לשון 'זה' נאמר על הצורה, כי הצורה הוא הכרת הדבר עד שיאמר על הדבר 'כי הוא זה'... משה נקרא 'זה' בשביל שהיה צורת ישראל".

<> דברים אלו נתבארו היטב בח"א לחולין קלט: [ד, קטז.], וז"ל: "ואין ספק כי מה שהיו ימי משה מאה ועשרים שנה הוא דבר מופלג בחכמה. כי 'משה' י"ב במספר קטן, והם ק"כ כאשר כל אחד נחשב לעשרה. וכן נקרא משה 'זה', 'כי זה משה האיש' [שמות לב, א], ומספר 'זה' י"ב, והוא מספר ק"ך... כלל הדבר כי מספר ק"ך ראוי למשה. ובמה שנקרא משה 'זה', בזה עצמו יש להבין כי משה מבטל המים, כי 'זה' נקרא בשביל הצורה השלימה שנקראת 'זה', שמלת 'זה' בא על דבר הניכר, ובצורה הדבר ניכר ונודע. ולפיכך היה זכות משה מבטל מי המבול מאה ועשרים שנה, כמספר 'זה' שהוא מעלת הצורה המושל על המים, שלא נמחה צורת העולם, כדכתיב [בראשית ז, כג] 'וימח את כל היקום וגו''. כי עצמו של משה צורה נבדלת אלקית, ולכך היה דבר זה מגין מאה ועשרים שנה. ודבר זה הם דברים מופלגים ועמוקים מאוד". @**ואמרו חכמים**^ [סוטה יג:] "כתיב [דברים לד, א] 'ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו', ותניא, שתים עשרה מעלות היו שם, ופסען משה בפסיעה אחת". ובח"א שם [ב, נה.] כתב: "ופסען בפסיעה אחת. דבר זה ענין מופלג... כי אלו שתים עשרה מעלות הוא מספר 'זה', שנקרא 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. ולבסוף הגיע משה אל מדריגה זאת, כי זהו ענין הצורה שמגיעה בתכלית, ולכך פסען בפסיעה אחת. וכבר אמרנו שהצורה נקרא 'זה', שמספרו י"ב. ולכך בסוף פסע י"ב פסיעות כאחד, כי לא יתחלק הצורה. כי עליתו להר נבו התכלית שלו בעולם הזה, ואז הגיע אל שלימות הצורה, שהיא באה בסוף ובתכלית, והצורה לא תתחלק, לכך פסע י"ב פסיעות בפעם אחד. ותדע כי חיי משה היו מאה ועשרים, שהוא ג"כ י"ב במספר קטון, וזהו סוף חייו של משה, שהגיע אל מספר 'זה'. ומשה במספר קטון הוא 'זה', וזה שאמרו כי פסע י"ב פסיעות מן ערבות מואב אל הר נבו בפסיעה אחת [בפירושי מהר"ל מפראג לסוטה שם (כרך א, עמוד מד) הוסיפו שם] כאשר היה מגיע משה אל מדריגה העליונה של 'זה'". ובגו"א שמות פל"ב אות ח [תלה.] כתב: "ידוע כי מדריגתו של משה הוא כולל ק"ך, וזה ידוע ממספר שני חיי משה שחי משה ק"ך שנה [דברים לד, ז]. ואל תאמר שהיה דבר זה במקרה שהיה חי ק"ך שנה, כי מתחלת בריאת העולם היה משוער שני חיי משה, כדכתיב [בראשית ו, ג] 'בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים שנה', ודרשו ז"ל [ב"ר כו, ו] 'בשגם' הוא משה, שכן הוא במספרו... וזהו שאמרו [שמות לב, א] 'כי זה משה האיש', נקרא משה 'זה', והוא י"ב, וכאשר תכלול כל אחד בעשרה הוא ק"כ. ומדריגתו של משה הוא בלשון 'זה', וידוע הוא למבינים למה נקרא משה 'זה'. ולכך היה חי ק"כ שנה, שהרי ק"ך הוא 'זה' במספר קטון". וכן כתב בקיצור בגו"א דברים פל"ד אות א [תקיט:], ותפארת ישראל פי"ב [קצג:].

<> למעלה פי"ד [לאחר ציון 46], שם פי"ז [לאחר ציון 121], ושם פי"ח [לאחר ציון 68], והובאו בהערות הקודמות [232, 233, 237]. וראה להלן פל"ט [לאחר ציון 172].

<> לשונו בכת"י [תטו:]: "כבר אמרנו לך בפרקים שעברו... כי המים הם נוטים אל החומר. ומפני כך הושם משה אל המים, כי משה הוא הצורה שהיה מופשט מן החומר, ומתנגד הצורה לחומר... לכך הסנה המופשט מן המים, מדתו של משה בפרט. ולפיכך היה נגלה למשה במדבר, ארץ ציה וצלמות מבלי מים, וכל זה נמשך אחר מדת משה. וכאשר אמרנו לך למעלה [פכ"ב (לאחר ציון 108)] למה נהג הצאן אחר המדבר, כמו שעתיד לעשות האומות כמו מדבר... ולפיכך מתיחס הסנה אל משה, כמו שנהג משה הצאן אחר המדבר, רמז שיֵעשו האומות לעתיד כמו מדבר, כך יהיה משה קוץ לאומות העולם, וכמו שהתבאר למעלה. לכך רמזה התורה ימי שנותיו של משה במלת 'הסנה'. כל הדברים האלו נפלאים מאוד, דקדקו רז"ל לפרש ענין הסנה שבו נגלה הקב"ה. ואתה תבין הדברים אשר נתבארו, ותמצא טעמים נפלאים מאוד מאוד". ובכת"י שם המשיך לבאר מאמרים נוספים שהובאו במדרש [שמו"ר ב, ה], שלא הביאם בנדפס.

גבורות ה', פרק כג עמוד PAGE ד

PAGE קצט

PAGE ד GH26