#**"ויקרא אליו**= משה משה" (שמות ג, ד). דקדקו עוד שם (שמו"ר ב, ו) למה אצל "אברהם אברהם" (בראשית כב, יא), ואצל "שמואל שמואל" (ש"א ג, י), תמיד יש הפסק בטעם בין שני שמות. ופרשו בזה (שמו"ר שם) משל לאדם שיש משא עליו, ויקרא במהירות 'פלוני פלוני פרוק מעלי המשא הזה'. וכך שעבוד של ישראל משא על הקב"ה כביכול, וקרא "משה משה" פרוק המשא הזה דרך מהירות בלי הפסק. פירוש, כל נבואה שבאה לנביא, לפי מה שהיתה הכרחית היתה באה בחזקה ומהירות. ונבואה זאת, מפני שקשה לפני השם יתברך השעבוד, היתה באה הנבואה בחזקה ובמהירות, שהדבר הוא מוכרח, וזה נכון.

#**ועוד אמרו שם**= (שמו"ר ב, ו), עם כל הנביאים הפסיק מלדבר עמהם, אבל ממשה לא הפסיק הדבור כל ימיו. בארו בזה כי נבדל נבואת משה מנבואות\* שאר הנביאים, כי כל הנביאים לא היה להם התדבקות גמור, ולפיכך היה לנבואתם הפסק. אבל משה רבינו עליו השלום היה לו התדבקות גמור בנבואתו, לכך לא היה הפסק בנבואתו. ולפיכך כתיב "משה משה" בלי הפסק, מורה על הדבוק הגמור, שמורה לך כפל השם זה אחר זה בלי הפסק על דבוק היותר גדול וחזק\*.

#**ויש עוד**= מדרש דורש, כל הנביאים לא היו מוכנים לנבואה מתחלת תולדתם, ואחר כך קבלו הנבואה, ולפיכך יש הפסק בין שם לשם. כלומר בלידתו נקרא "אברהם" בלא נבואה, ואחר כך היה נביא. ומשה מתחלת תולדתו היה מוכן להיות נביא. וענין זה גם כן פירושו כמו שאמרנו למעלה, כי כפל השם מורה לך הדבוק היותר לנבואה. ולפיכך אצל משה מתחלת תולדתו היה מוכן לנבואה. אבל נביאים אחרים, שיש הפסק בין השמות, אין כל כך דבוק שלהם בנבואה. שכל כפל השם מורה על (-חזוק-) [חוזק] הקריאה ומהירותה, וזה יותר דבוק בודאי. ומורה לך שלא נסתלקה הנבואה, או שמורה לך שהיה מתחלת תולדתו נביא, וכל זה מפני חוזק הדבוק.

#**ועוד יש**= בזה דבר נפלא. שהשם מורה על המהות, שהיא הצורה. וכאשר היא צורה לגמרי, בלי נטות אל הגשמי, השם שלו כפול, מורה על צורה גמורה. כי השם של אדם מורה על מהותו, שהיא הצורה, ואפשר שהצורה מוטבעת. וכאשר השם כפול, מורה מהות גמור, צורה נבדלת. ומזה תבין כל מה שדרשו ז"ל על כפל השם, שמפני שהיה משה צורה נבדלת, לא היה שנוי לנבואתו. כי כל הדברים אשר הם צורה נבדלת יש להם קיום, ואין להם שנוי, כי כח חמרי הוא משתנה. וזה סוד מה שנאמר במשה (דברים לד, ז) "לא כהתה עינו ולא נס ליחו", שמשה נפשו לא היה מוטבע בגוף, מפני זה לא היה מקבל חולשה, שכל כח גוף מקבל חולשה במה שהוא מוטבע בגוף, אבל כחות שאינם מוטבעים בגוף אינם מקבלים חולשה. ועל ידי שיש לו כח בלתי מוטבע בגוף, אף כחות הטבעיות עומדים בכחם.

#**"ויאמר אנכי**= אלהי אברהם וגו' ויסתר משה את פניו" (שמות ג, ו). על דעת רבי יהושע בן קרחה בשמות רבה (ג, א), כיון שעכשיו נגלה אליו הקב"ה, והיתה השעה הזאת מיוחדת להיות נגלה לו כבוד השם יתברך, לא היה לו להסתיר פניו. כי היה הקב"ה מגלה לו מה שאפשר לראות בזמן המיוחד והכשר לזה, והוא תחלת אשר נגלה לו הקב"ה, והתחלת הדבר יש לו הכנה יותר ממה שיש לו אחר כך, לכך לא היה ראוי למשה להסתיר פניו כאשר\* תחלה נגלה אליו. וכאשר בקש אחר כך לראות הכבוד, לא היתה השעה מוכנת לו אחר כך, והשיב לו הקב"ה (שמות לג, כ) "כי לא יראני האדם וחי".

#**ורבי אושעיא רבה**= סובר (שמו"ר ג, א), שיפה עשה שהסתיר פניו משום כבוד השכינה, ולכך זכה לקלסתר פניו. והוא טעם נכון, שראוי למשה, בשביל צניעות שלו שהסתיר\* פניו, שזכה לקלסתר פנים, שהיה האור האלקי, שהוא כבוד אלקים על פניו, כאשר הוא היה\* נוהג בצניעות וכבוד, בא לו הכבוד הפנימי, הוא אור אלקים על פניו. כי הכבוד הוא אור, [דכתיב] (יחזקאל מג, ב) "והארץ האירה מכבודו", והבן זה היטב מאוד.

#**"ויאמר ראה ראיתי וגו'"**= (שמות ג, ז). דרשו רז"ל (שמו"ר ג, ב) בכפל לשון, דלא הוה למכתב "ראה ראיתי", ובארו שהודיע למשה כי הוא יתברך רואה\* שתי ראיות; האחת, שבאים לסיני ומקבלים תורתי, "ראיתי" מעשה עגל. ורצו בזה שהקב"ה גלה קודם זה שהוא רואה שיחטאו לפניו, ולא יאמרו לא קבלם רק בשביל שיהיו צדיקים, ועל תנאי הזה, ואם יחטאו אינו נזקק להם. ולפיכך הודיע למשה את דרכיו, אף על גב שישראל חוטאים לפניו, אם הם קוראים אל הקב"ה, באותה שעה הקב"ה מציל אותם. אמר רבי שמואל בר נחמן, הדבר הזה שפט עתניאל בן קנז [לפני הקב"ה]; אמר לפניו, רבונו של עולם, הבטחת את משה בין עושין רצונך ובין אין עושין רצונך אתה גואלן, שנאמר (שופטים ג, י) "ותהי עליו רוח אלקים וישפוט את ישראל [ויצא למלחמה]".

#**וכבר נתבאר**= בספר הנצח, כי לכך לא זכר זכות אברהם וצדקתו קודם שבא אליו הדבור מן השם יתברך (בראשית יב, א) "לך לך מארצך", לומר כי לא בחר הקב"ה באברהם בשביל צדקתו, אלא הבחירה שבחר באברהם אינו תולה בשום דבר, רק בעצם אברהם בחר, כמו שנתבאר במקומו בספר הנצח. וכן כאשר גאל אותם אמר הקב"ה, אף על גב שבסוף יחטאו, על כל פנים הוא גואל אותם. וזאת המדה הגדולה לישראל, אשר גאלם\* הקב"ה על כל פנים, ולא יביט אל צדקת ישראל, רק מפני שהוא חפץ בישראל בצד עצמם. ובאותו ענין אשר היתה הגאולה ראשונה כך יהיו ישראל לעולם נגאלים, לכך נאמר "ראה ראיתי".

#**וזכר שלשה דברים**= (שמות ג, ז); האחד "ראה ראיתי את עני עמי", "ואת צעקתם שמעתי", "כי ידעתי את מכאוביו". אלו השלשה, לפי שהראיה היא ראשונה, שאין זה רק ראיה בלבד, ואינו מקבל הענין. אבל השמיעה מקבל הדבר, וזה יותר. והידיעה יותר, שיודע הדבר כאשר הוא. אף כי למעלה (פכ"א) אמרנו כי הראיה היא יותר מן השמיעה, זהו בבחינה אחרת, כי אצל התפלה השמיעה קודמת, ואצל ראיית סבלותם קודם הראיה, ואחר כך השמיעה, כי דבר זה ידוע כי לפעמים אדם רואה דבר ואין הדבר נכנס בלבו כלל, ואחר כך נכנס בלבו.

#**והזכיר בארץ**= שלשה דברים (שמות ג, ח); "ארץ טובה ורחבה ארץ זבת חלב ודבש". וכנגדם תקנו רז"ל (ברכות מח:) "ארץ חמדה טובה ורחבה". יש מפרשים האהבות\* הם שלשה; אהבת הערב, ואהבת המועיל, ואהבת הטוב. אהבת הערב, והוא הדבר שערב לו. אהבת המועיל, כמו העושר, שזה הדבר מועיל לו. ואהבת הטוב הוא דבר הטוב בעצמו. ולפיכך אמר "ארץ חמדה" נגד הערב, ו"ארץ טובה" נגד הטוב, "ורחבה" כמו שאמר (בראשית לד, כא) "הארץ רחבת ידים", רצה לומר לקנות קנינים, והם אהבת המועיל.

#**ויראה**= מה שאמר "ורחבה" שהוא מורה על דבר אלקי, שהארץ הזאת מסוגלת למעלה אלקית. וזה נרמז בלשון "ורחבה", שאין צרות בדברים הנבדלים, רק הצרות בגשמים, שהם בעלי רוחק\*, שאין גשם נכנס בגשם, ויש שם צרות, אבל הארץ היא אלקית, ואין בה צרות. ורמז בזה כי הארץ טובה לעניני העולם הזה, וזה שנזכר בלשון "טובה", "ורחבה" נאמר שהארץ טוב לעולם הבא. כמו שהפליגו חכמים ז"ל במעלת הארץ בעניני הגוף, בשבח פירות ארץ ישראל, וכל הדברים אשר בארץ. ויש בארץ ענין אלקי, והפליגו בזה (גיטין נז.), שנקראת "ארץ צבי" (דניאל יא, טז), שכאשר יושביה\* עליה היא רחבה לכולם, כמו עור הצבי שמחזיק לבשרו. ואם אין יושביה עליה\*, צרה. וזהו מעלה אלקית, שכאשר יושביה עליה יש בה ענין אלקי מה שראוי לה, והיא רחבה. ואם אין יושביה עליה, אין בה מעלה אלקית, והיא צרה.

#**וכאשר תבין**= אלו שלשה דברים "ארץ חמדה טובה ורחבה", תבין עוד דברים נפלאים מאוד, כי הם שלש מעלות זו למעלה מזו; החמדה אינו רק חמדת העין, ואין זה מעלה עצמית, שהרי דבר הנחמד אינו רק למראה בלבד, ואין זה טובה עצמית דבר שהוא למראה, והוא התחלת מעלה בלבד. אבל "טובה" היא טובה עצמית, שהיא טובה בעצמה. והוסיף עוד "ורחבה", היא מעלה אלקית, כמו שביארנו למעלה.

#**וכאשר תבין עוד**= תדע כי לכל הנמצאים יש חומר וצורה, ויש בנמצא דברים נמשכים אחר החומר, ויש בנמצא דברים נמשכים אחר הצורה. ועל זה אמר "ארץ חמדה טובה", רצה לומר כי כל הדברים אשר הם בארץ יש בהם החמדה, רצה לומר כי מצד החומר שבהם\* החמדה, וזה מורה על מעלת החומר של הנמצאים שהם בארץ, שאין בהם מן הרע. "וטובה" רצה לומר כי מצד הצורה הם טובים, וזה מורה על מעלת הצורה. כי "חמדה" שייך על מעלת החומר, שאין זה טוב גמור, "וטובה" על מעלת הצורה, שהוא טוב גמור. "ורחבה" הוא מעלה אלקית יותר עליונה, שיש בה מעלה נבדלת, שהארץ מוכנת אל דברים האלקיים, וזה הפירוש על דרך אמת, אין ספק בו. והנה ג'\* מעלות זו על זו, ידוע לחכמים ולנבונים אלו מדריגות, והכל דרך אחד למבין.

#**ולפי זה**= מה שאנו אומרים "ארץ חמדה" אינו "ארץ זבת חלב ודבש", כי "חמדה" אינו רק חמדת העין. ולפי זה קשיא, למה לא זכר כאן "ארץ חמדה". אבל הטעם הוא מפני שיש חמדה גם כן לשאר ארצות, ואמר שיעלה אותם "אל ארץ טובה ורחבה", שלא נמצא בשום ארץ. אבל בברכות המזון אנו אומרים כל הברכות שיש לארץ, כי אנו אומרים שהארץ לא חסירה דבר (דברים ח, ט).

#**אבל מה**= שאמר (שמות ג, ח) "אל ארץ זבת חלב ודבש", הוא ענין אחר, כי החלב במה שטבעו קר, והדבש חם בטבעו, הם הפכים, לומר כי לא תחסר כל בה, שאף דברים שהם הפכים נמצא בארץ ברבוי מאוד, וכדכתיב "זבת חלב ודבש", שהוא ברבוי. ושאר ארצות, אם הוא מוכן לדבר אחד, אינו מוכן להפכו. ובארץ אינו כך, רק הכל הוא ברבוי, ואף כי הם הפכים. ומפני כי מעלה זאת מעלה מיוחדת, כתב עוד "ארץ"\*, "אל ארץ זבת חלב ודבש", ולא כתב "ארץ טובה ורחבה זבת חלב וגו'".

<> כתב "דקדקו עוד שם", כי פרק זה הוא המשך לפרק הקודם, ודן בגלוי שבסנה. ובפרק הקודם נתבאר באריכות [על פי מאמרי חז"ל] מדוע ה' התגלה למשה מתוך הסנה דוקא. והמאמרים שבפרק הקודם נמצאים בשמו"ר ב, ה. ובפרק זה גם כן יתבארו [על פי מאמרי חז"ל] דיבורי ה' הראשונים אל משה בסנה, ומאמרים אלו נמצאים בפיסקה הבאה בשמו"ר [ב, ו].

<> לשון המדרש [שמו"ר ב, ו]: "'ויאמר משה משה'. אתה מוצא ב'אברהם אברהם' יש בו פסק, 'יעקב יעקב' [בראשית מו, ב] יש בו פסק, 'שמואל שמואל' יש בו פסק, אבל 'משה משה' אין בו פסק, למה כן". ובפירוש המהרז"ו שם כתב: "בכל אלו יש הפסק קו בין שני השמות, ואצל משה אין הפסק". ומה שכתב כאן "הפסק בטעם", כך הוא לשון הזוה"ק [ח"ג קלח.], שאמרו שם "בכלהו אתר דשמא אדכר תרי זמני, פסיק טעמא בגווייהו. כגון 'אברהם אברהם', 'יעקב יעקב', 'שמואל שמואל', כלהו פסיק טעמא בגווייהו, חוץ מ'משה משה', דלא פסיק טעמא בגווייהו". הרי שהפסק נקרא "פסיק טעמא בגווייהו". ונראה ביארו, שהנה טעמי המקרא מתחלקים לשני סוגים: טעמים מפסיקים, והם מורים על הפסק בין קריאת מלה זו לקריאת המלה שאחריה, ובדרך כלל הם מורים על הפסק ענין בין מלה זו למלה שאחריה. וטעמים מחברים, והם קרויים "משרתים", המורים על חיבור קריאת מלה זו והמלה שאחריה [דקדוקי הטעמים לבן אשר, עמודים 17-18]. ואין הפסק בא אלא לאחר טעם משרת, ולא לאחר טעם מפסיק, שהרי אז הטעם עצמו מפסיק, ואין צורך בפסק [משפטי הטעמים שער ב פרק ב]. נמצא שהפסק הוא "הפסק בטעם", שבא לאחר טעם שמצד עצמו היה מחובר לתיבה שלאחריה. ובשלש הדוגמאות שהביאו במדרש ["אברהם אברהם", "יעקב יעקב", "שמואל שמואל"] השם הראשון בכל הדוגמאות האלו מוטעם במונח, והוא משרת [דקדוקי הטעמים לבן אשר, עמוד 19]. ומה שכתב "&**תמיד**^ יש הפסק בטעם בין שני שמות", נראה שמתכוון לא רק לשלש הדוגמאות שנקט בהן, אלא לדוגמאות נוספות. וכגון "ה' ה'" [שמות לד, ו], והובא בספר דקדוקי הטעמים [עמוד 27], ו"אל אלקים ה'" [יהושע כב, כב], שיש בו שני פסקים, והובא בספר משפטי הטעמים [שער ב פרק ב]. ונראה שאף לשון זה שאוב מדברי הזוה"ק שהובאו למעלה, שאמרו שם "והיינו רזא דתנינן 'ה' ה'' פסיק טעמא בגווייהו, &**בכלהו אתר**^ דשמא אדכר תרי זמני, פסיק טעמא בגווייהו".

<> עד כאן דברי המדרש. ולשון המדרש הוא "משל לאדם שנתן עליו משאוי גדול, וקורא 'פלוני פלוני קרובי, פרוק מעלי משאוי זה'". ומכאן ואילך הוא ביאור המהר"ל למדרש.

<> פירוש - כאשר הנבואה היא בעלת תוכן הכרחי, ישתלשל מכך שהיא תבוא לנביא בחזקה ומהירות, כי קיים שויון בין תוכן הנבואה לבין אופן בואה לנביא. ואודות שתוכן הכרחי בא בחזקה, כן כתב בתפארת ישראל פכ"ו [שצז.], וז"ל: "ונתנה [התורה] באש [במדב"ר א, ז], שכל דברי תורה הם מחויבים מוכרחים בחוזק ותוקף, לכך נמשך אחר זה האש, שיש בו כח חזק, וכדכתיב [ירמיה כג, כט] 'הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע'. מדמה התורה לאש לחוזק שיש בדברי תורה, והחוזק הזה כי הדברים שבה מוכרחים, ודבר זה מבואר". ושם פ"ל [תמז:] כתב: "ומפני כי התורה כל דבריה מחויבים מוכרחים, וכל דבר שהוא מוכרח הוא חזק. ולפיכך כאשר באה התורה לעולם השפל, אשר כל דבריה ומצותיה הם מוכרחים ומחויבים בחוזק, היה נמשך עם זה דברים שהם באים בחוזק, כמו קולות וברקים. שהדומה ימשך אחר הדומה, כמו שאמרנו לך פעמים הרבה... כלומר שאלו הקולות בשביל שהוא יתברך נותן התורה לעמו שנקראת התורה 'עוז' [זבחים קטז.], לפי שיש לתורה כח ועוז, מפני שכל דבריה של התורה הם מחויבים. ולכך נמשך אחר זה החוזק והכח של קולות וברקים". @**וכן מהירות**^ מורה על חוזק, וכפי שכתב להלן פ"ס: "הגאולה להוציא אותם ממצרים היה בחוזק... וכל דבר שהוא פועל בחוזק פועל במהירות לפי חוזק פעולתו. ולפיכך כתיב [שמות יג, ג] 'זכור את היום אשר יצאתם ממצרים כי בחוזק יד הוציא ה' אתכם מזה ולא יאכל חמץ'. פירוש כי החמץ שנעשה בעכוב זמן אין זה חוזק, אבל החוזק מה שנעשה בלי זמן. ומפני שהוציא אותם בחוזק, לא יאכל חמץ. ולפיכך צוה להם לאכול מצה בליל היציאה... וזה שאנו אומרים 'מצה זו שאנו אוכלים על שום מה שלא הספיק וכו'', פירוש כיון שלא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ, אם כן בחוזק הוציאנו ה', ולפיכך יש לנו לאכול מצה, בשביל שגאלנו בחוזק ובמהירות". ולהלן בסוף הספר, ב"הלכות פסח בקצרה", כתב: "טעם איסור חמץ בשביל שהוציא אותם בחוזק, וזה כי המהירות מורה על חוזק, שכל דבר שהוא במהירות הוא על ידי שפועל בחוזק. והשם יתברך היה מוציא אותם בידו החזקה ובזרוע הנטויה... ולפי חוזק הפעולה שהיה מוציא אותם הקב"ה היה הכל בחפזון. ולפיכך צוה על המצה שהיא נעשה במהירות ואין בה עכוב זמן, מורה על פועל שהוא פועל בחוזק, ויכול לגאול בחוזק. ולפיכך המצה מורה על הגאולה שהיא בחוזק". ובח"א לשבת עז: [א, מב.] כתב: "כח מדת הדין הוא ממהר לצאת לפעל מכח חוזק המדה, ולפיכך היה הלילה קודם היום... כי מדת הדין ממהר פעולתה ויוצא קודם לפעל, מפני חוזק המדה". וראה בסמוך הערה 6.

<> שמו"ר ב, ה "כשם שהסנה קשה מכל האילנות... כך היה שעבוד מצרים קשה לפני המקום מכל השעבודים שבעולם... היה צערן ושיעבודן של ישראל גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם, שנאמר [שמות ג, ז] 'כי ידעתי את מכאוביו'".

<> וחוזק ומהירות הנבואה נראה במה שאין פסק בין "משה" הראשון ל"משה" השני, וזה מורה שהשמות "משה משה" נאמרו בחדא מחתא, וללא עיכוב [ראה להלן הערה 20]. ואודות יסודו שדברי נבואה מוכרחים, נמסרים למקבל בהתאם, כן ביאר בהקדמה לאור חדש [י.] מדוע במתן תורה היתה כפית ההר כגיגית [שבת פח.], וז"ל: "התורה הוא מחויב והכרחי... [לכך] נתנה לישראל התורה כמו שהיא בעצמה, וכיון שהתורה בעצמה הכרחי, כך נתנה תורה לישראל בהכרח הגמור, שאם אין התורה, העולם חרב". וראה למעלה הערה 4.

<> פירוש - לכך אין פסק בין "משה משה", כי הדיבור לעולם לא פסק ממשה כל ימי חייו. מה שאין בשאר נביאים, שפסק מהם הדיבור. לכך יש פסק בין שמם הראשון לשמם השני ["אברהם אברהם", "יעקב יעקב", שמואל שמואל"].

<> בנבואתם.

<> לשונו למעלה פי"ז [לאחר ציון 32]: "היה [משה] דבק בשם המיוחד יותר מכל הנביאים, כדכתיב [שמות ו, ג] 'וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם'. ואילו משה רבינו עליו השלום היה מתנבא בשם המיוחד, הוא אספקלריא המאירה [יבמות מט:]". ועל משה רבינו אמרו "שכינה מדברת מתוך גרונו" [ראה זוה"ק ח"ג רלב.]. ובנפש החיים שער ג פי"ג כתב: "וזה היה ענין עבודת האבות כל ימיהם, כי המה בנוראות צדקתם וטהרת קדושת לבם היו מדבקים מחשבתם לרצונו יתברך כל ימיהם בלי הפסק רגע... אמנם מדרגת משה רבינו ע"ה היתה עוד יותר גבוה, כמו שהעידה התורה [דברים לד, י] 'ולא קם נביא וגו''. ועצם חילוק מדרגתו ממדרגתם ביאר הוא יתברך בעצמו ואמר [שמות ו, ב-ג] 'אני הוי"ה וארא אל אברהם וכו' באל שדי ושמי הוי"ה לא נודעתי להם'. והענין הוא עצם החילוק שנתבאר למעלה בין השם 'אלקים' לשם הוי"ה ב"ה. כי על הרוב בענין השגת האבות מצינו נאמר השם 'אלקים'... שלא השגיחו על שום כח וענין בעולם כלל. אמנם השגת נבואתם לא היתה בביטול הכחות ממציאותם לגמרי... אבל משה רבינו ע"ה היתה השגת נבואתו בחינת השם העצם המיוחד הוי"ה ברוך הוא. ולכן לא היה שום כח חוצץ בפני אור השגת נבואתו. וכן על ידי כל נסי ה' שנעשו על ידו, ראו כולם ביטול מציאות כל הכחות לגמרי, ו'אין עוד מלבדו' יתברך לגמרי כמשמעו... כענין הכתוב [דברים ד, לה] 'כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו'. ומאז ואילך לא נזכר אצלו אלא 'וידבר ה'', 'ויאמר ה''. וזהו 'ולא קם נביא כמשה אשר ידעו הוי"ה פנים אל פנים'. וזה שאמרו בתיקון כ"ו [עב.] 'ולגבי אבהן לא אתחזיא אלא בנעלים כו', אבל לגבי משה בלא כסויא כלל, ורזא דמלא 'וארא אל אברהם וכו'', עד כאן לשונו" [הובא ברובו למעלה פי"ז הערה 35, ולהלן פכ"ט הערה 105, ופ"ל הערה 51]. וראה בסמוך הערה 11, ולהלן פכ"ה הערה 78.

<> פירוש - אצל משה רבינו הנבואה היתה דבר עצמי לו, ולפיכך לא היה לה הפסק. מה שאין כן אצל שאר הנביאים, נבואתם היתה באה אליהם מבחוץ, ולא היתה דבר עצמי להם, ולפיכך יש לה הפסק. דוגמה לדבר; בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:] ביאר את ההבדל בין אהבת ה' ליראת ה', וז"ל: "הפרש יש בין אהבה ובין היראה; כי היראה שהוא ירא מן המלך שראוי לירא מפניו, וזה אינו מצד עצמו של אדם, אבל האהבה היא מצד עצמו של אדם. וראיה לזה, כי אצל האהבה כתיב [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך', שתראה מזה כי האהבה הוא מצד האדם, שנמשך אחר הנאהב לגמרי, ולא נאמר שיירא השם יתברך בכל לבבו. רק כי אהבה מצד עצמו של אדם, לכך האהבה היא מקובלת יותר על האדם. ומפני כי האהבה מקובלת יותר על האדם, אפשר שתהיה בכל לבבו, ואי אפשר שיבא לידי פרוד כלל. כי אף אם באים כל היסורין בעולם על האדם, האהבה שהיא בעצם אין כאן בטול, כי אין ענין האהבה רק הדביקות בו יתברך מצד עצמו, כאילו דבר זה ענין עצמי לאדם. ואם באים יסורים עליו, אי אפשר אל היסורין לבטל דבר שהוא ענין עצמי. משל זה, שאם כל המעכבים באים על האש, שהוא משתוקק תמיד אל מעלה, ואף אם כל המתנגדים ומעכבים יבאו עליו, אין מסירים אותו מדבר זה, ותמיד הוא משתוקק אל דבר זה. כי מה שמשתוקק האש לעלות למעלה הוא דבר עצמי אליו, ואין בטול לדבר עצמי... וכן האהבה אל השם יתברך, שנמשך האדם אל השם יתברך מצד עצמו, והשם יתברך הוא השלמתו, ואין ביטול לדבר זה שהוא ענין עצמי לו והשלמתו. אבל היראה, שאין היראה רק שלא יעשה דבר נגד רצון המלך, ולא שייך על דבר זה שהוא עצמי אל האדם מה שלא יעשה... רק האהבה הוא מצד האדם, שאוהב דבר זה. ומפני כך אפשר כאשר בא על האדם דבר שהוא מכביד עליו, אפשר שיש בטול אל היראה, מפני כי היראה אינה דבר עצמי והשלמתו של אדם... [אך] האהבה שהיא מצד האדם עצמו... ולכך אף שהוא טורח עליו לא יבא בטול אל האהבה" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 28]. ויחס זה שבין אהבה ויראה הוא כעין היחס שבין דביקות משה רבינו בנבואתו, לדביקות שאר נביאים בנבואתם; אצל משה רבינו לא היתה שום חציצה גופנית בינו לבין נבואתו, ונבואתו עצמית לו, לכך אינה נפסקת ממנו. מה שאין כן אצל שאר הנביאים, אין נבואתם עצמית להם, לכך נפסקת מהם. וראה הערה הבאה.

<> "שכל כפל השם מורה על חזוק הקריאה ומהירותה, וזה יותר דבוק בודאי" [לשונו בסמוך לאחר ציון 18]. והעומק בזה הוא, שכאשר אין פסק בין השמות, אזי יש כאן כפל שמות. אך כאשר יש פסק בין השמות, אם כן כל שם הוזכר לעצמו, ואין בזה כפל שמות.

<> בכת"י [תטז:] סלל לו דרכים נוספות בביאור המדרש, וז"ל: "כי נבואות שאר הנביאים היה [על] נפש המדברת, ואז יהיו מתנבאים, ונפש המדברת הזה כח בגוף. לכך היו הנביאים מכינים עצמם לנבואה בדבר אשר הוא טוב לנפש המדברת, כאשר עשה אלישע [מ"ב ג, טו] 'ועתה קחו לי מנגן והיה כמנגן המנגן וגו''. נמצא כי הנבואה באה על הנפש המדברת. ונפש המדברת תחלש לעת הזקנה, ואינה בכחה כאשר היא בראשונה, ולפיכך הפסיק הנבואה מאתם. אבל למשה היה השפע בא לו על כח השכלי, ולפיכך היה משה רבינו מתנבא באספקלריא המאירה, שהשכל הוא אספקלריא המאירה. וידוע כי השכל לא יקבל חולשה לעת זקנה, ואדרבה כח השכלי מתגבר בזקנים יותר [שבת קנב.], ולפיכך לא הפסיקה הנבואה ממשה. ולכך בכל שאר הנביאים יש פסיק, שרצה לומר מתחלה היה הדבור עמו, ואחר כך היה אברהם בלא דבור, חוץ ממשה שלא הפסיק הדבור. וכאשר תבין עוד תדע, שהפסיק הדבור מן הנביאים, כי הנבואה שבאה אל כל הנביאים, לא היו מוכנים לנבואה רק בדבר מה, ולא היו מוכנים בכלל. ולכך היתה הנבואה גם כן חלקי, שלא היתה הנבואה עליהם בכל זמן שלהם. אבל משה שהיה מוכן לנבואה לגמרי, ולפיכך היה הנבואה תמיד בכל זמן שלו".

<> זוה"ק [ח"א קכ.], ויובא בהערה הבאה [לכך כתב בלשון של העלמה וכסוי "ויש עוד מדרש דורש", שהוא לשון שאינו נמצא כלל בשאר ספריו].

<> לשון הזוה"ק [ח"א קכ.] "'ויקרא מלאך ה' וכו'' [בראשית כב, יא], פסיק טעמא בגוייהו, דלאו 'אברהם' בתראה כקדמאה; בתראה שלים, קדמאה לא שלים. כגוונא דא 'שמואל שמואל', בתראה שלים, קדמאה לא שלים. בתראה נביא, קדמאה לא נביא. אבל 'משה משה' לא פסיק, בגין דמיומא דאתייליד לא אעדי מניה שכינתא". והובא במלבי"ם ויקרא א, א, וביאר לפי זה גם את כוונת הספרא [שם], שאמרו שם: "'משה משה' 'אברהם אברהם' 'יעקב יעקב' 'שמואל שמואל' לשון חבה, לשון זרוז. דבר אחר, 'משה משה' הוא משה עד שלא נדבר עמו, הוא משה משנדבר עמו". וז"ל המלבי"ם שם: "דבר אחר, 'משה משה', רצה לומר מה שאין בו פסיק, הוא משה עד שלא נדבר עמו וכו'. והוא כמו מה שאמרו במדרש רבה [שמו"ר ב, ו] 'אתה מוצא באברהם אברהם יש בו הפסק, וכן יעקב יעקב, שמואל שמואל, אבל משה משה אין בו הפסק... ויותר מפורש תראה במכילתא דרשב"י [כוונתו לזוה"ק הנ"ל]... רצונם שכל הנביאים היו צריכים להפשיט חומרם בעת הדבור, והיה הקריאה הראשונה אל החומר, להפשיט המסך המבדיל. ואז חזר וקרא אל בתי הנפש והלחשים. לא כן במשה, שהיה מוכן לנבואה בכל עת, ולא היה מסך מבדיל בין שני חלקיו, והיה מוכן קודם הדבור כמו אחריו". וכן כתב המלבי"ם שמות ג, ד, וז"ל "ושוב [הספרא] נותן טעם על ההבדל שבין קריאת 'משה משה' שלא בא פסיק בין שני השמות, ובאברהם, וכן בכל שני שמות הבאים סמוכים, יש תמיד פסיק ביניהם. על זה אמר 'דבר אחר, הוא משה עד שלא נדבר עמו וכו''. רצה לומר, כי כל הנביאים שלא היו מוכנים אל הנבואה בטבע, היה צריך קריאה אחת לעורר את החומר, שיוכן שתתפשט הנפש ממנו. והקריאה השנית אל בתי הנפש והלחשים, ולכן יש פסיק טעמא בגווייהו. אבל במשה שכבר היה החומר מוכן אל ההפשטה הזאת בטבע, ולא חרד ולא זע ממנו, לא נמצא פסיק ביניהם, כי חלו הקריאות תיכף אל הנפש פנימה".

<> פירוש - אברהם נולד ללא הכנה לנבואה. ולכאורה לאו דוקא מה שכתב "בלידתו נקרא 'אברהם' בלא נבואה", כי אברהם לא נקרא "אברהם" בלידתו, אלא היה נקרא "אברם", ורק בהיותו בן תשעים ותשע שנה נקרא בשם "אברהם" [בראשית יז, ה]. אך עיקר כוונתו שאברהם לא נולד עם הכנה לנבואה, והיה נקרא בלידתו שם שאינו קשור לנבואה.

<> בכת"י [תיז.] ציין לדבריו למעלה פי"ז. ונראה שכוונתו לתחילת הפרק שם, שהביא את דעת רבי נחמיה [סוטה יב.] שהפסוק [שמות ב, ב] "ותרא אותו כי טוב" מתפרש "הגון היה לנביאות", וכתב לבאר [לאחר ציון 7] בזה"ל: "וזה כאשר הגון הוא לנבואה השכינה עצמו עליו... כי מוכן היה בעת תולדתו להתחבר עם השכינה". וכן בהמשך הפרק שם [לאחר ציון 34] כתב: "משה רבינו ע"ה היה מתנבא בשם המיוחד... ולכך נתמלא הבית אורה". ומילוי אורה זה היה בשעה שנולד [סוטה יב.]. ומוכח מכך ש"משה מתחלת תולדתו היה מוכן להיות נביא".

<> פירוש - הואיל וכפל השם מורה על דביקות גמורה לנבואה, בהכרח שדביקות זו באה לעולם רק מחמת שמשה היה מוכן לנבואה מתחלת תולדתו, שאם לא כן, לא תהיה לו בהמשך חייו דביקות גמורה לנבואה. וראה להלן הערה 21

<> לכך בהכרח שהם לא נולדו עם הכנה לנבואה, שאם נולדו כך היתה אמורה להיות להם בהמשך חייהם דביקות גמורה לנבואה.

<> רומז בזה שכל כפל הוא לחיזוק. ובנצח ישראל פמ"ח [תשצח.] כתב: "כי הכפל הוא לחזק, שמוכרח שכך יהיה. וזה מורה הכפל, כמו שאמרו בכל מקום [פסחים סא., וש"נ] 'שנה עליו הכתוב לעכב'. הרי כי הכפל הוא לחזק שכך מוכרח שיהיה". ובח"א לב"ק צב. [ג, יג:] כתב "כל כפל הוא לחוזק ולקיים, כמו שאמרו ז"ל 'שנה עליו הכתוב לעכב', הרי כי הכפל הוא לחוזק הדבר". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ח אות כה [קעג.], שלכך לשון כפל הוא לשון שבועה [שבועות לו.]. ובאור חדש פ"ד [תשסה.] כתב: "'ותתחלחל המלכה מאוד' [אסתר ד, ד]. ומה שלא כתיב 'ותבהל המלכה מאוד', דבר זה מורה על גודל הבהלה, לכך 'ותתחלחל' כפל לשון, שכל כפל הוא לגודל הענין". וראה להלן הערה 27.

<> פירוש - כפל השם ללא פסק מורה שהנבואה נאמרה בחזקה ובמהירות ובחדא מחתא [ראה למעלה הערה 6], ודבר המגיע לאדם במהירות הוא דבר השייך אליו בעצם, ומורה על דבוק בודאי. ולמעלה פי"ט [לפני ציון 227] כתב: "כי צפורה בעבור שהיתה ראויה למשה בשביל שהיה לה טוב החומר, ומפני שמאוד היתה ראויה לו, לכך רצתה אחר משה כצפור [ילקו"ש ח"א קסט]. שדבר זה מורה על חוזק החבור שהיה לצפורה עם משה". דוגמה נוספת; בדרוש על המצות [נז.] כתב: "ואמרו במדרש [ב"ר סג, ו], 'ויתרוצצו הבנים בקרבה' [בראשית כה, כב], כשהיתה רבקה עוברת על פתחי בתי מדרשות, היה יעקב מפרכס ורוצה לצאת. וכאשר היתה עוברת על פתחי בתי ע"ז, היה עשו מפרכס ורוצה לצאת. ופירוש עניין זה, כי יעקב בבטן אמו היה דבק בו יתברך, ולכך כאשר עברה על פתחי בתי כנסיות ובתי מדרשות, מצא מין את מינו, ונעור, שהיה נמשך בטבעו אחר הדבר שהוא דבק בו. ולא היה בזה כונה ודעת ובחירה, רק מעצמו, שכל דבר בצד עצמו מתעורר אל הדבר שהוא דבק בו. ועוד אמרו במדרש [ויק"ר לה, א], 'חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך' [תהלים קיט, נט]. אמר דוד לפני הקב"ה, חשבתי דרכי כל יום למקום פלוני אני הולך, והיו רגלי מביאות אותי לבתי כנסיות ובתי מדרשות למקום הראוי... ודבר זה מעצמו שלא בבחירה שלו, כי כל דבר נמשך אל אשר דבק בו... מזה תראה שכל דבר שהוא מוכן אל דבר, בקלות מגיע אליו. והדבר שאינו מוכן אל דבר, לא יבא בקלות אליו" [ראה למעלה פ"ו הערה 32, פי"ט הערה 228, ולהלן פכ"ח הערה 75].

<> כפי שביארו במדרש שהביא למעלה ש"ממשה לא הפסיק הדבור כל ימיו" [לשון המדרש למעלה לפני ציון 7].

<> אודות שדבר שנולד עם האדם הוא דבוק אליו ביותר, לעומת דבר שלא נולד עמו, כן כתב בסוף דרשת שבת הגדול [רלא:], וז"ל: "אך אי אפשר לומר שיהיה זה [הצלחת מלכות רביעית] לנצח... אי אפשר שלא יהיה בטול לזה, כמו שאמר איוב [כח, א-ב] 'כי יש לכסף מוצא ומקום לזהב יזוקו ברזל מעפר יוקח ואבן יצוק נחושה'... זכר ד' מיני מתכות, שהם זהב, וכסף, נחושת, וברזל, אשר נמשלים אליהם ד' מלכיות, כמו שראה דניאל את ד' מלכיות [דניאל ז, ב-ז], מלכות בבל המשיל אל הזהב, מלכות מדי לכסף, מלכות יון לנחושת, מלכות רביעית לברזל... מתחיל איוב לספר, אף אם רואה מושלן של ארבע מלכיות, אשר הם נמשלים בארבעה מיני מתכות, כמו כן הוא דבר בטל ונפסד בסוף... ואמר כי חשיבותם אינו דבר נצחי, כי יש לכסף מוצא, רצה לומר כי יש לכסף התחלה, כי מתחלה לא היה לו אותו חשיבות, וקבל החשיבות. כי כאשר מתיכין העפר, ונעשה כסף, אין זה בריאה נחשב כלל, רק כי יש לו מוצא. וכן כל מיני מתכות, שאל כל אחד יש לו מוצא שממנו בא, כי לכך קורין אותו 'מתכת', שנתך ונזדכך העפר, עד שנעשה הן כסף, הן זהב, הן ברזל, הן נחושת... הרי כל אלו הארבעה דברים אין ההויה שלהם בריאה חדשה, וכך הם אלו הארבע מלכיות, שקודם היו עם אחד, רק שקבלו המלכיות והחשיבות, כמו מי שמתיך העפר ונעשה ברזל, וכן הכסף וכן הזהב, ודבר זה אינו נחשב בריאה כלל, רק שנעשה דבר חשוב יותר, כך הם המלכיות, שקודם היו עם אחד, וקבלו החשיבות. וכשם שקבלו המלכות והחשיבות, כך יפסד מהם... וזה שאחר שזכר איוב הצלחת מלכות העו"ג שאינו דבר, אמר [איוב כח, ג] 'קץ שם לחושך', כלומר כמו שאלו ארבע מלכיות אל החשיבות אשר קבלו יש בטול, כי הוא דבר מקרה בלבד, לכך יש בטול אל חשיבות שלהם, וכך יש בטול אל גלות ישראל וחושך שלהם, כי הגלות הוא ג"כ דבר מקרה להם. שכשם שהחשיבות הוא דבר מקרה לעו"ג, מפני שקודם היו שפלים, והוא להפך אצל ישראל, שנולדו בחשיבות, ועל כן הוא דבר קיים, ובא להם הגלות, שהוא חושך, במקרה, ולא שיהיה דבר זה תמיד" [הובא למעלה פ"ח הערה 324]. וכן ביאר בנצח ישראל פ"י [רנ.], ויובא להלן פל"ט הערה 23. ובדר"ח פ"ג מי"ג [רפח.] כתב: "דבר שנקנה לאדם ולא נולד עמו, כשם שהוא נקנה לאדם, כך אפשר ההסרה ממנו, כי כל קנין אפשר ההסרה".

<> בא לבאר מדוע כפל &**השמות**^ דייקא מורה על דביקות משה בנבואה. ואינו מבאר בזה את העדר הפסק בין השמות "משה משה".

<> אמרו חכמים [ברכות ז:] "מאי 'רות', שזכתה ויצאה ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות". ובהמשך שם אמרו "מנא לן דשם גרים", והגמרא דורשת כן ממקרא. ועוד אמרו חכמים [יומא פג:] שאכסנאי אחד היה נקרא בשם "כידור", ור"מ לא הפקיד אצלו ממונו, אלא הסיק שהוא אדם רשע, על שם שנאמר [דברים לב, כ] "כי דור תהפוכות המה", ולבסוף הוכח שכך הדבר. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פכ"ה כתב: "כל שם מורה על מהות, כמו שם 'אש' נקרא דבר שהוא חם ויבש". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [קפה.] כתב: "כי השם בא על העיקר ועל עצם הדבר". ובבאר הגולה באר החמישי [קב:] כתב: "כל שם שנקרא אל כל מין, בודאי ובאין ספק שמו מורה מהותו, שהרי כתיב [בראשית ב, יט] 'ויבא אותם אל האדם לראות מה יקרא לו'. ואם השמות כאשר ירצה הקורא, מה חכמה יש בזה, שהכתוב אומר על האדם שקרא שמות לכל, הרי כל אחד יכול לקרוא שמות. ודבר זה תמצא בדברי חכמים, שכל שם מורה על מהות הדבר". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלח.] כתב: "השם בא בכל מקום על אמתת הדבר מה שהוא בעצמו". ובנצח ישראל פ"ה [פב:] כתב: "כי אין ספק כי שמם של אלו אנשים היה נקרא על ענין שלהם". ושם פי"ג [שכה:] כתב: "ישראל, אמיתת עצמם יש לו קיום מן השם יתברך, ולכך הם מקוימים, ואין הפסד להם. וכל זה נרמז בשם 'ישראל', כי השם הוא בא על עצם הדבר ומהותו, ודבק בשם הזה שם 'אל'". ושם פ"מ [תשיד:] כתב: "השם הוא מורה על עצם הדבר ואמיתתו... כי כל שם מורה על אמתת הדבר מה שהוא". ובפתיחה לאור חדש [קנח:] כתב: "כי כבר התבאר בכמה מקומות כי השם מורה על המהות של הדבר, כאשר ידוע מעניין השם". ושם פ"ב [תק.] כתב: "השם מורה בכל מקום על המהות; נקרא 'אדם', וזה מורה על מהותו, שהוא נברא מן האדמה. וכן כל שם ושם מורה על המהות". ובח"א לר"ה טז: [א, קז:] כתב: "השם הוא מורה על עצמות הדבר, ושנוי שם פירוש שנוי עצמותו... דרבי מאיר בדיק בשמיה [יומא פג:], כי השם יורה על עצמותו. וכאשר יש לו שנוי בעצמותו... הגזירה תתבטל, כי יש לו שם אחר. ודבר ידוע כי השם הוא עיקר גדול, כדקיימא לן בברכות [ז:] 'ומנא לן דשמא קגרים'... וכן נוהגים לשנות שם החולים". וכן ביאר בתפארת ישראל פ"ג [נז:], שם פל"ג [תצ.], נתיב התשובה פ"ח [קכט:], ועוד ועוד [ראה למעלה פ"ז הערה 89, פי"ז הערה 5, פי"ח הערה 105, פי"ט הערה 248, להלן פכ"ה הערות 8, 81, 82, פל"ו הערה 101, ופל"ח הערה 75]. ודרכו של המהר"ל לעמוד על שמות בני אדם כמורים על מהותם, וכמו השם "אבשלום" [ח"א לנדה כד: (ד, קנו:)], "אהרן" [תפארת ישראל פכ"ב (שלא.)], "בלעם" [דר"ח פ"ה מי"ט (תס:)], "דמא בן נתינה" [ח"א לקידושין לא. (ב, קלט.)], "המן" [אור חדש פ"ה (תתקלה:), ושם פ"ח (תתרצד.)], "משה" [תפארת ישראל ס"פ כא], "קמצא" [ח"א לגיטין נה: (ב, צט.)], ועוד. וראה להלן פכ"ה הערה 90.

<> פירוש - מהותו של דבר היא ההגדרה השכלית שלו, שבכך וכך הדבר נתפס בעצם, וזהו "צורה". אמנם אין "מהות" ו"צורה" שוות וזהות לחלוטין, וכמו שכתב בפתיחה לאור חדש [קס.], וז"ל: "ידוע כשם שיש לכל אומה מהות שכלי, כך יש לכל אומה ואומה צורה מיוחדת. שכל אומה ואומה יש לה צורה מיוחדת במה שהיא אומה מיוחדת בפני עצמו, וכל אומה במה שהיא אומה זאת יש לה צורה מיוחדת. וההפרש שיש בין המהות ובין הצורה, כי המהות הוא שכלי בלבד, אבל הצורה אינו שכלית, רק שעל ידי הצורה נמצא הדבר בפעל... כי הלשון הוא מוציא הדבור אל הנגלה, ולכך יקרא הצורה שעל ידה נמצא בפעל 'לשון', כי הלשון יוצא אל הנגלה, ונמצא בפעל". ובגו"א בראשית פי"ד סוף אות כו [רמה:] כתב: "השם מורה על עצם צורתו". נמצא שההבדל בין מהות לצורה הוא שהמהות היא ההגדרה השכלית לענינה הפנימי של הדבר. אך "צורה" היא הבטוי החיצוני המיוחד שיש לדבר, וכגון הלשון המיוחדת שיש לכל אומה. והואיל ו"שם" הוא הגלוי של האדם לזולתו, וכמו שכתב בדר"ח פ"ד מ"ד [פג.], וז"ל: "כי השם הוא גלוי של בעל השם, כי כל אחד על ידי השם נודע הוא בעולם, כמו [מלאכי א, יא] 'גדול שמי בגוים', ועל ידי השם הוא מפורסם ונודע" [הובא למעלה פי"ג הערה 10], לכך השם מורה על הצורה. וראה להלן הערה 108. @**ועוד אודות**^ שמהותו של השם אינה גשמית, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תא.]: "כי המהות הוא שכלי". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שנב.] כתב: "אין גשמות בכל השמות, כי השם בא על הדבר מופשט מן הגשמי, כמו שידוע מענין השם, המורה על המהות. ומאחר שהשם בא על המהות, אין כאן דבר גשמי". ובנתיב שם טוב פ"א [ב, רמד:] כתב: "כי השם הוא על המהות, והמהות הוא מופשט מן הגשמי". וראה להלן פכ"ה הערה 84.

<> כי הגשמי והצורה הם הפוכים זה לזה, ולכך צורה גמורה היא זו שאין לה שום נטיה אל הגשמי. ואודות שהצורה היא הפוכה לגשמי חומרי, כן כתב למעלה פט"ז [לאחר ציון 73], וז"ל: "משה רבינו עליו השלום, אשר הוא הצורה השלימה, והוא נבדל מן החומר, כאשר יתבאר. עד שלא היה אדם נבדל מן החומר כמו משה רבינו עליו השלום". ושם בסוף הפרק כתב: "משה, בו שלימות הצורה יותר מכל אדם אשר על פני האדמה... כי כל ענין משה שהיה נוטה אחר הצורה, ונבדל מן טבע החומרי". ולמעלה פי"ח [לאחר ציון 70] כתב: "המים אין להם צורה עומדת קיימת... כי מעלת משה רבינו עליו השלום מעלת הצורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר". ולמעלה פכ"ב [לאחר ציון 76] כתב: "כי הם הפכים ביחד הדברים הטבעים והדברים אשר אינם טבעים. וכמו שמתנגד השכל לחומר, בעבור שזה שכלי, וזה כולו חמרי, כך יתנגד הרוחני לגשמי, בעבור שהרוחנית הוא כולו צורה נבדלת בלבד, מופשטת מן החומר, והחומר אין בו צורה". ובח"א לקידושין יג. [ב, קלא.] כתב: "המים הוסרו מן הצורה מכל וכל, ודבר זה התבאר אצל משה שהיה נקרא על שם [שמות ב, י] 'כי מן המים משיתיהו', שהוסר משה מן החמרי, כי היה משה איש האלקים". ובח"א לנדה לא. [ד, קס:] כתב: "כנגד החומר שהוא בלא צורה, אמר [סנהדרין קח:] 'תחתיים לזבל', כי אין לזבל צורה כלל" [הובא למעלה פכ"ב הערה 82]. וראה להלן הערות 28, 33, ופכ"ח הערה 7.

<> רומז בדבריו שהכפל מורה על הצורה. ובנצח ישראל פמ"ט [תתה:] כתב: "ובמדרש [איכ"ר סוף פרשה א], חטאה בכפלים 'חטא חטאה ירושלים' [איכה א, ח]... וביאור זה, כפל חטא של ישראל, כי לפי מעלת צורתן האלקית, אין ראוי שיהיה בישראל חטא. כי האומות שחוטאים מפני שעצמן הם בעלי חומר, לכך לא נחשב החטא שלהם בכפל, כמו החטא של ישראל שנחשב חטאם בכפל, כי הכפל מורה על הצורה. כי אצל האומות הצורה בטילה אצל החומר, ולכך אין להם מדריגה שניה, רק מדריגה חמרית בלבד. אבל ישראל בעצמם יש להם מעלת הצורה, ולכך חטאם בכפל מצד הצורה, שהיא שנית על מדריגת החומר". וכן כתב שם פנ"א [תתכב.]. ובח"א לערכין ל: [ד, קמג:] כתב: "אמרו [פסחים סא.] 'שנה עליו הכתוב לעכב', כי כל שני פעמים לחזק הדבר שיהיה כך קבוע, לא בענין אחר. ודווקא שני פעמים, כי דבר זה ידוע מענין הצורה, שיש לה מדריגה שניה. כי החומר יש לו מדריגה ראשונה, ואין מדריגת החומר מדריגה חזקה, רק מדריגה חלושה. ומדריגה הצורה מדריגה שניה, שהיא חזקה, ואין שנוי לה כלל, כאשר ידוע". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קסז:] כתב: "דע כי החומר מדריגה הראשונה של הנמצא... והצורה היא המדריגה השניה". ובח"א לשבת קנא: [א, פ:] כתב: "כי האחד הוא כנגד מדריגה החמרית, והשנים הוא כנגד הצורה, וזה מבואר בכמה מקומות... כי החומר הוא מדריגה ראשונה והצורה מדריגה שניה" [ראה למעלה פי"ח הערה 62, פרק זה הערה 19, ולהלן פכ"ו הערה 4].

<> אודות ההבדל בין צורה מוטבעת בחומר לצורה הנבדלת מהחומר, ראה למעלה פ"ד [רלה:], שכתב: "יש לך לדעת ענין כנען. כי כמו שאמרנו למעלה כי ישראל הם כמו צורה נבדלת מן החומר. ויש צורה ויש צורה; כי יש צורה נבדלת מן החומר, שאינה מוטבעת בחומר. וזאת הצורה דומה באדם לנפש המשכלת, שאינה מוטבעת בחומר. ויש צורה המוטבעת בחומר, וזאת הצורה היא צורה הפחותה... כי הצורה המוטבעת בחומר נמשל כחומר, ויש לה משפט החומר בכל מעשיה... ושוים בכל דבר. וישראל הם הצורה הנבדלת בלתי מוטבעת בחומר. ומפני שהצורה המוטבעת היא צורה פחותה, נאמר עליה [בראשית ט, כה-כו] 'ארור כנען וגו' ויהי כנען עבד למו'. שהצורה המוטבעת היא צורה, ואין לה שלימות אשר ראוי לצורה, שראוי שתהיה צורה נבדלת, והיא צורה חסירה וארורה". ולהלן פס"ד כתב: "נגד שלשה דברים שיש באדם; צורה שאינה מוטבעת בחומר, והיא צורה נבדלת של אדם. ועוד בו צורה גשמית, פירוש הצורה שהיא מוטבעת בחומר. ועוד שלישי, החומר לגמרי". ובבאר הגולה באר השני [רכג.] כתב: "חבור הצורה אל החומר הוא בשני פנים; האחד, הוא חבור צורה בחומר, וצורה מוטבעת בחומר. והשני, הוא חבור צורה לחומר, ואין הצורה מוטבעת, רק הוא צורה נבדלת". @**ובח"א לסוטה**^ יג: [ב, נו.] ביאר מדוע לא נודע מקום קבורתו של משה [דברים לד, ו], ואילו מקום קבורת האבות הוא ידוע במערת המכפלה, וז"ל: "אף על גב שנודע קברי אבות, לא קשיא... מפני שהיה צורה נבדלת... והצורה הנבדלת אינה כמו הצורה שהיא עומדת בחומר, יש לה מקום, הוא הגוף שעומדת בו, אבל הצורה הנבדלת אין לה מקום מיוחד. ואף כי היה בודאי גוף למשה, לא היה הצורה מוטבעת בגוף עד שיהיה נחשב הצורה שעומדת בגוף, רק הצורה הנבדלת. ולפי שהקבר הוא יחוד מקום אל אותו שנקבר, שהוא במקום הזה, ולכך לא היה מתיחס אל משה דבר זה כלל. ואילו היה לו מקום ידוע מיוחד שהוא קברו, היה דבר זה יוצא לגמרי מגדר הצורה הנבדלת, שאין לה מקום מיוחד. ולכך 'לא ידע איש את קבורתו', כי משה הוא הצורה הנבדלת, ואין אל הצורה מקום ידוע מיוחד. וזה אין שייך בשאר צדיקים". ושם מאריך טובא בביאור מדריגת הצורה הנבדלת שהיתה למשה רבינו. וראה למעלה פ"ד הערה 92, פט"ז הערות 75, 98, פי"ט הערות 145, 171, פכ"ב הערה 81, בסמוך הערה 33, ולהלן פכ"ח הערה 7.

<> למעלה הביא שתי דרשות; (א) ממשה רבינו לא הפסיק הדיבור כל ימיו [הובא למעלה לאחר ציון 6]. (ב) משה היה מוכן לנבואה מתחלת הוויתו [הובא למעלה לאחר ציון 13]. (ג) "'משה משה', הוא שלמד תורה בעולם הזה, והוא עתיד ללמד בעולם הבא" [שמו"ר ב, ו, ולא הובא בדבריו עד כה].

<> לשונו למעלה פי"ד [לאחר ציון 46]: "וידוע לכל משכיל כי הצורה דבר מקוים, ובמים אין קיום באשר הם נגרים ארצה". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קסט.] כתב: "מצד הצורה גם כן לא ימצא השנוי, ואדרבה מצד הצורה יש לו קיום, ודבר זה ברור, והשנוי הוא מצד החומר". ובח"א לסנהדרין צח. [ג, רטז.] כתב: "כל דבר שהוא כלה... מתיחס לחמרי, כי הצורה היא מקוימת. ודבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד, כי החומר משתנה ומתפעל, ולא כן הצורה" [ראה למעלה פי"ד הערה 48]

<> לשונו למעלה פ"ז [שמו:]: "כי דברים החמרים חלושי המציאות מקבלים שנוי תמיד, ואין חוזק להן... [אבל] דבר אלקי אינו גשמי, שכל דבר אלקי לא יקבל שנוי כלל". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדר"ח פ"א מט"ו [שסד:] כתב: "מדה הזאת שלא לעמוד על מדותיו היא מדה טובה, ודבר זה שייך במילי דעלמא. אבל שיהיה האדם נוטה לגמרי אל מדה זאת, שלא יהיה מעמיד מדותיו כלל, ורוצה להנהיג הכל על דרך שלא לעמוד במדותיו, דבר זה אינו טוב, כי במילי דשמיא ראוי שיהיה תורתו קבע. ואם כל מדת האדם שאינו מעמיד על ענינו יהיה גם כן הנהגתו במילי דשמיא כך, ולא יהיה קביעות לאדם בתורתו, ודבר זה אינו ראוי. שכשם שראוי אל האדם במילי דעלמא שיהיה מוותר ולא יעמוד על מדותיו, כי ראוי לאדם במה שהוא אדם בעל שנוי, והוא בעל חומר אשר הוא משתנה, ואינו עומד על דבר אחד, לכך ראוי לאדם שלא יעמוד על מדותיו. ודבר זה ראוי לאדם במילי דעלמא דוקא, כי במילי דעלמא האדם הוא בעל חומר, לכך ינהג כמנהגו. אבל במילי דשמיא, כמו המצות והתורה השכלית, שאינו תולה בגוף שהוא בעל חומר שבו השנוי, ראוי שיהיה תורתו קבע, ולא יוותר כלל, ולא יעבור קביעתו רק כאשר ראוי אל השכל, ויעמיד המדה שלא ישנה". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרצ:] כתב: "הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי". ושם פ"ג מ"ו [קסט.] כתב: "מצד הצורה גם כן לא ימצא השנוי, ואדרבה מצד הצורה יש לו קיום, ודבר זה ברור. והשנוי הוא מצד החומר". ושם פ"ה מי"ח [תכה:] כתב: "כי התשובה שייך דוקא בעולם הזה, במה שהאדם בעולם הזה חמרי גשמי, ומפני שהאדם בעולם הזה הגשמי, יכול לשנות את מעשיו, כי החומר בעל שנוי. אבל עולם הבא, מפני שהוא נבדל... אין שייך בו השתנות לא מטוב לרע, ולא מן הרע לטוב, כי השנוי הוא לגשם ולכוחות הגשמיים, לא אל הדבר הנבדל". וכן כתב קודם לכן בדר"ח פ"ג מ"ו [קסט:], ושם פ"ד מי"ח [שעד.]. ובח"א לכתובות עז: [א, קנט.] כתב: "באשר האדם הוא בעל חומר, ולכך הוא מתחרט על אשר עשה. ודבר זה ידוע, כי החרטה הוא השתנות מן הן ללאו, או מן לאו אל הן, וכל שנוי הוא בחומר, ולפיכך מי שאצלו החרטה הוא בעל חומר, שאצלו ימצא השנוי בו, כי אשר בו מדת השכלי לא יתחרט כלל, כי אין חרטה בשכל". וצרף לכאן את הפתגם "רשעים מלאים חרטה" [מכלול המאמרים והפתגמים, עמוד 1725, וראה למעלה פ"ז הערה 76, פי"ד הערה 48, ולהלן פל"א הערות 39, 41].

<> לשונו למעלה פי"ח [לאחר ציון 95]: "משה רבינו עליו השלום, שנקרא בשם משה 'כי מן המים משיתהו' [שמות ב, י], בזה בעצמו הוראה על עיקר מעלתו, שהיה צורה קדושה נבדלת, שהשכינה היתה מדברת עמו פה אל פה [במדבר יב, ח], והיה נבדל מן האשה [שבת פז.], ולא כהתה עינו ולא נס ליחה שלו. כי מאחר שהוסר מן המים המורים על ענין החמרי, היה משה רבינו עליו השלום מעלתו פשוט מן החומר, ונשאר במעלת הצורה בלבד".

<> לשונו למעלה פט"ז [לאחר ציון 73]: "משה רבינו עליו השלום, אשר הוא הצורה השלימה, והוא נבדל מן החומר כאשר יתבאר, עד שלא היה אדם נבדל מן החומר כמו משה רבינו עליו השלום". ולמעלה פי"ז [לאחר ציון 23] כתב: "מדריגת משה שהיה נבדל לגמרי מן הגשמית, עד שהיה לו מעלה נבדלת לגמרי, שהרי כשנולד נתמלא הבית אורה [סוטה יב.], והאור מורה על דבר נבדל מן הגשם, וזה ידוע כי אין באור דבר גשמי". ולמעלה פי"ח [לאחר ציון 71] כתב: "כי מעלת משה רבינו עליו השלום מעלת הצורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר". ולהלן פכ"ח כתב: "כאשר משה היה נבדל במעלתו, לא היה נוטה אל הגשמי כי אם אל מעלה הנבדלת... ולכך אף אחר שיצא לאויר העולם ידע כל התורה, [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים'". ולהלן פמ"ז כתב: "כי משה בפרט היה נבדל מן העולם הגשמי, ולפיכך נקרא [דברים לג, א] 'איש האלקים'... שהיה מדריגת משה נבדל מן הטבע, והיה אלקי". ולהלן ס"פ סו כתב שפרישת משה מאשה [שבת פז.] מורה שאף לא היתה לו חמדה ותאוה לכך, שאם לא כן "לא היה ראוי שיהיה פורש מאשתו, כדי שלא יבוא לידי חטא. לכך יש לך לדעת שלא היה נמצא אצלו החמדה". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי. ודבר זה ידוע מאד שזהו מעלת משה, ולכך היה מתנבא באספקלריא המאירה [יבמות מט:]... שזה עיקר עצם משה שהיה נבדל מן החומר, ולכך הוא בלבד היה פורש מן האשה, ונקרא 'איש אלקים'". ובדר"ח פ"א מ"א [קלא.] כתב: "הנה מדריגת משה היה כמו חמה [ב"ב עה.], שהיא כולה אור, וכאילו שאין לה גוף כלל. כך היה משה כאילו הוא נבדל לגמרי מן החומר, כמו שבארנו פעמים הרבה מדריגת משה רבינו עליו השלום, שהיה כאילו היה נבדל מן החומר". וראה למעלה פט"ז הערה 75, פי"ט הערה 222, ופרק זה הערות 26, 28, ולהלן פכ"ח הערה 7.

<> לשונו בח"א לסוטה י. [ב, לט.]: "שמשון היה מוכן למעלה זאת [של נזיר] ביותר מכל אדם לקבל קדושה זאת, וזה היה כח שמשון וגבורתו. כי הדבר שהוא גוף, חלש ותש והוא מתפעל. אבל הדבר שהוא בלתי גוף, אינו מתפעל. ומה שהיה בשמשון קדושה אלקית, שהיה נזיר והיה מקבל כח אלקי, זהו כחו וגבורתו של שמשון". ובח"א לגיטין ע. [ב, קכט:] כתב: "החטא מחליש כח נבדל אשר הוא באדם, כח זה אינו מקבל חולשה מצד עצמו, מפני שהוא נבדל, רק החטא מחליש אותו, כי החטא בודאי מחליש כח הנבדל" [הובא למעלה פי"ב הערה 28, ופט"ו הערה 41].

<> כי הטבעי הנושא נמשך אחר הבלתי טבעי הנשוא. ובגו"א בראשית פי"ד אות כא [רלט:] העמיד יחס הנושא לנשואו כמחלוקת עקרונית בינו לבין החוקרים, וז"ל: "כי זה המחלוקת אשר יש לי עם אותם האנשים, כי הם יביטו אל הטבע בלבד, מעיינים במורכב, וכל מה אשר יגזורו על המורכב יגזרו על נשואו, והוא הצורה והנפש, שהצורה נתלה בנושא. וכאשר נגזר על המורכב מיתה והפסד, יגזרו על הצורה גם כן. ואני אומר ההפך, כי כל אשר נגזר על נשואו, והוא הנפש לפי עניינו, נגזר על החומר שהוא טפל אצלו, ולפי ענין הצורה בערך זה ויחוס זה מתחבר חומר אליו בטבע. שאם הצורה ראויה מצד עצמה להמשך המציאות, יתחבר לה דומה, הוא החומר שראוי לזה גם כן. כלל הדבר, כפי אשר ראוי לצורה יש לה חבור חומר". ובח"א לב"מ פד. [ג, לג:] כתב: "לפיכך תמצא כי הראשונים אשר היה להם מדריגה אלקית ביותר, היו מתוארים בגדלות ביותר. ובמסכת שבת [צב.] משה רבינו כמה הוי, עשר אמות ואין דבר זה מצד שהגוף כל כך במעלה, רק מפני &**כי לפי מדריגת ומעלת הנפש אשר יש לבריאה, מתחבר אליו הגוף לפי ערך**^" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 53]. והנה בגו"א בראשית פכ"ג אות ג [שפב.] כתב: "הגוף הוא נקי והוא בהיר מבלי סיג, וכמו שתמצא אצל משה רבינו 'לא כהתה עינו ולא נס ליחה', שגם זה מורה בהירות הגוף" [הובא למעלה פי"ט הערה 222]. ולכאורה זהו טעם אחר מדבריו כאן, שכאן ביאר זאת מצד הנפש [שכתב "משה נפשו לא היה מוטבע בגוף"], ואילו בגו"א שם תלה זאת בבהירות הגוף [כן העירו בגבורות ה' הוצאת "מכון המהר"ל" כאן הערה 8]. אמנם לפי דבריו כאן לא קשה, שמאחר שבסופו של דבר "אף כחות הטבעיות עומדים בכחם" [לשונו כאן], ממילא הסבה הקרובה להיות משה כך, היא משום בהירות הגוף. והסבה לבהירות הגוף היא משום שנפשו של משה לא היתה מוטבעת בגוף. ובנתיב התורה פי"א [תסח:] כתב: "התלמיד חכם הוא במדריגת הצורה לשאר בני אדם, שתתן לו הצורה קיום, כי הצורה נותן הקיום" [הובא למעלה פי"ד הערה 48].

<> יש להעיר, שמבאר כאן שמשה רבינו לא קבל חולשה מחמת שנפשו לא היתה מוטבעת בגוף, אך בח"א לשבת עז: [א, מג.] ביאר שקבלת החולשה היא מחמת שהאדם קרוב לקיצו, וכלשונו: "כי יש לך לדעת, כי אף שאמרו הרופאים בחולשת האדם לעת זקנתו שהוא בטבע, ודבר זה בודאי ברור, אבל יש לטבע סבה אשר הוא מחייב הטבע. והאדם שהוא חלש בטבע לעת זקנתו, מפני כי הוא קרוב לקיצו, ולפיכך מתחדש לו החולשה, והוא בגבורתו באמצע, ובסוף כשיבא לקיצו גובר עליו החולשה" [הובא למעלה פי"ז הערה 74]. ואם סבת החולשה היא מחמת שהאדם קרוב לקיצו, מדוע שחולשה זו תפסח על משה רבינו, הרי גם משה רבינו בסוף ימיו היה קרוב לקיצו. וצ"ע.

<> שאמר שם "לא יפה עשה משה כשהסתיר פניו, שאלולי לא הסתיר פניו גלה לו הקב"ה למשה מה למעלה ומה למטה, ומה שהיה ומה שעתיד להיות. ובסוף בקש לראות, שנאמר [שמות לג, יח] 'הראני נא את כבודך'. אמר הקב"ה למשה, אני באתי להראות לך, והסתרת פניך. עכשיו אני אומר לך [שם פסוק כ] 'כי לא יראני האדם וחי', כשבקשתי לא בקשת". ובשמו"ר מה, ה גם מובאים דברים אלו, ושם סיימו "אמר הקב"ה, כשבקשתי לא בקשת, עכשיו שבקשת איני מבקש". ודע שמחלוקת זו נמצאת גם בגמרא [ברכות ז.], שאמרו שם "תנא משמיה דרבי יהושע בן קרחה, כך אמר לו הקב"ה למשה; כשרציתי ["בסנה" (רש"י שם)] לא רצית ["שנאמר (שמות ג, ו) 'ויסתר משה פניו'" (רש"י שם)], עכשיו שאתה רוצה, איני רוצה. ופליגא דרבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן ["ופליגא דרבי יהושע בן קרחה, שמענישו על כך, אדרבי שמואל שאמר קבל שכר על זה" (רש"י שם)], דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, בשכר שלש זכה לשלש; בשכר 'ויסתר משה פניו' זכה לקלסתר פנים [ראה להלן הערה 45]. בשכר 'כי ירא' זכה ל'וייראו מגשת אליו' [שמות לד, ל], בשכר 'מהביט' זכה ל'ותמונת ה' יביט' [במדבר יב, ח]". וקצת תמוה שאינו מזכיר את דברי הגמרא, אלא רק דברי המדרש בשמו"ר.

<> כי "הוא תחלת אשר נגלה לו הקב"ה, והתחלת הדבר יש לו הכנה יותר ממה שיש לו אחר כך" [לשונו בהמשך].

<> כמו שאמרו קודם לכן במדרש שם [שמו"ר ג, א] "בשעה שנגלה הקב"ה על משה [בסנה], טירון היה משה לנבואה. אמר הקב"ה, אם נגלה אני עליו בקול גדול, אני מבעתו. בקול נמוך, בוסר הוא על הנבואה. מה עשה, נגלה עליו בקולו של אביו. אמר משה הנני, מה אבא מבקש. אמר הקב"ה, איני אביך, אלא אלקי אביך, בפתוי באתי אליך כדי שלא תתירא". הרי שההתגלות בסנה היא הגלוי הראשון וההתחלה לכל שאר הגלוים שיבואו בהמשך.

<> פירוש - ההתחלה מסוגלת לדברים גדולים יותר מאשר ההמשך. וכן כתב למעלה פ"ח [תט.] לגבי המראה שהיה לאברהם אבינו בברית בין הבתרים [בראשית טו, א-כא], וז"ל: "המראה הזה הוא שהראה לו הדברים העתידים, כי אברהם הוא שהיה ראש ועיקר ישראל. וידוע כי אחר התחלת הדבר ימשך הכל, שהענין נותן כך שימשך הכל אחר התחלה. ועכשיו הוא התחלת בחירת אברהם במה שכרת עמו ברית, והראה לו כל דבר אשר ימשך. וכאשר אמרו האצטגנינים, כי כאשר יִוָּלֵד האדם, באותה שעה יוכל לראות כל מקריו אשר הם עתידים לבא עליו כל ימיו, מצד אשר הכל נמשך אחר שעה ראשונה. ולפיכך גם כן כאשר הקב"ה כרת ברית עם אברהם, היא שעה ראשונה אשר לקח הקב"ה אותו אליו, והראה לו העתידות כלם אשר ראוי לבא על ישראל". ולהלן פל"ט [לאחר ציון 159] כתב: "כבר ידעת שאמרו חכמים [שבת קנו.] בעת שהאדם נולד לפי אותה שעה ואותו מזל נמשכים כל עניני האדם. והכי נמי, כאשר יצאו ישראל ממצרים, היו כאילו נולדו באותה שעה. כל הקורות שהגיע להם, מה שנתן להם התורה, וענני כבוד, אחר היציאה הם נמשכים, שהכל נמשך אחר ההתחלה". ו"הכל נבנה על ההתחלה" [לשונו בגו"א בראשית פ"ד אות יז (קג:)], לכך ההתחלה נושאת על גביה את כל ההמשך. ובגו"א בראשית פ"א אות ז [ח:] כתב: "העולם נברא בשביל דבר שהוא ראשית והתחלה לכל הבריאה, כמו התורה שהיא התחלה, כי מן התחלה נמשך הכל". ובדר"ח פ"ג מ"ד [קלא:] כתב: "כי אדם הראשון הוא כמו מין האדם בכלל, שנקרא 'אדם' על שם שהוא כולל כל מין האדם. כי ההתחלה שהיא התחלה לדבר, עומדת במקום הכל, והוא דומה כמו שורש האילן". ובנר מצוה [עז:] כתב: "כי הראשון הוא התחלה אל הכל... וכאילו בכחו שאר הימים שהם אחריו". @**דוגמה לדבר;**^ הפסוק הראשון שבתורה ["בראשית ברא וגו'" (בראשית א, א)] כולל בתוכו את כל התורה, וכמו שביאר הגר"א [בפירושו לספרא דצניעותא, ר"פ ה]. ולא עוד, אלא שכל התורה נכללת בשש אותיותיה של תיבת "בראשית" והדגש של הבי"ת [הגהתו של ר' שמואל לוריא שם, והוא על פי דברי הגר"א לתיקוני זוהר סוף תיקון יח]. ובקהלת יעקב, ערך עמלק [א], כתב: "הנה עמלק כולל כל האומות, וזה שאמר [במדבר כד, כ] 'ראשית גוים עמלק', כי ראשית היא כולל האחרים, כמו ראש השנה כולל כל השנה... כי הראשית כולל הכל, כענין הבכור ואח הגדול שכולל כל האחין". נמצא שההתחלה היא הסבה, וההמשך הוא המסובב. וצמדי המלים "סבה והתחלה" ו"התחלה וסבה" הם נפוצים מאוד בספרי המהר"ל [כגון, גו"א במדבר פי"ט אות כז (שיב.), להלן פכ"ה, להלן פס"ו, תפארת ישראל ר"פ לו, אור חדש פ"ט (תתתכד:), דרוש על המצות (נב:), ועוד]. וראה למעלה פ"ז הערה 125, פ"ח הערה 215, פכ"ב הערה 56, להלן פל"ב הערה 46, פל"ז הערות 101, 102, ופל"ט הערה 164.

<> אף על פי שרש"י [שמות לג, יח] כתב על אותה שעה ש"ראה משה שהיה עת רצון ודבריו מקובלים, והוסיף לשאול להראותו מראית כבודו", מ"מ לא היתה השעה הזאת מסוגלת לראות את כבוד ה' כפי שהיתה מסוגלת השעה הראשונה שבה נגלה הקב"ה אל משה בסנה. וראה הערה הבאה.

<> בכת"י [תיט.] הוסיף כאן: "ואף על גב שהשיב 'כי לא יראני האדם וחי', ומשמע שאי אפשר לראות [ולכאורה אין זה מחמת שמשה הסתיר פניו], כיון שתלה הכתוב מה שלא יוכל לראות פני השכינה משום שאי אפשר להיות נשאר בחיים, הרי הקב"ה יכול להראות כבודו, ואם לא ישאר בחיים יוכל להחיות אותו כאשר ירצה. ולפיכך לא יפה עשה שהסתיר את פניו". נמצא שהשעה מצד עצמה לא היתה ראויה להראות את כבוד ה' ["כי לא יראני האדם וחי"], אך אם משה לא היה מסתיר פניו בסנה, היה הקב"ה מראה לו את כבודו, ומחייהו שוב באם היה צורך בכך.

<> לשון המדרש שם: "ורבי הושעיא רבה אמר, יפה עשה שהסתיר פניו. אמר לו הקב"ה, אני באתי להראות לך פנים, וחלקת לי כבוד והסתרת פניך. חייך, שאתה עתיד להיות אצלי בהר מ' יום ומ' לילה, לא לאכול ולא לשתות [דברים ט, ט], ואתה עתיד ליהנות מזיו השכינה, שנאמר [שמות לד, כט] 'ומשה לא ידע כי קרן עור פניו'". ולפי זה מה שכתב כאן "שהסתיר פניו משום כבוד השכינה", אין הכוונה שהיה ירא להביט בכבוד השכינה, אלא הכוונה היא שמשה הסתיר פניו בכדי לחלוק כבוד לשכינה, וכמו שאמרו במדרש "וחלקת לי כבוד והסתרת פניך". ואם תאמר, בפסוק נאמר שהסתיר פניו מחמת יראה, שנאמר [שמות ג, ו] "ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל האלקים", ואיך ניתן להעמיס לכאן "שהסתיר פניו משום כבוד השכינה" [לשונו כאן], ו"חלקת לי כבוד והסתרת פניך" [לשון המדרש]. ויש לומר, כי כבוד ויראה בני חדא בקתא אינון, עד שהעדר יראה הוא העדר כבוד, וכמו שכתב בנתיב התורה פ"ו [רפג:], וז"ל: "ראוי שיהיה אל התלמיד נחשב התורה [כמו] אש, וזאת ההכנה צריך שתהיה אל המקבל, שאז ראוי אליו התורה. ומי שאין התורה בערך זה אליו, רק מתקרב אל התורה בלא יראה, הוא נכוה. כי פועל בו התורה, כמו מי שמתקרב אל האש בלא יראה, כי הוא ממעט כבוד התורה". הרי "בלא יראה" הוא "ממעט כבוד". ועוד אודות שהעדר מורא הוא העדר כבוד, כך משמע מלשון הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ב ה"א, שכתב: "כבוד גדול נוהגין במלך, ומשימין לו אימה ויראה בלב כל אדם", הרי ש"כבוד גדול" מתבטא ב"אימה ויראה בלב כל אדם". וכן מוכח מהתנחומא בהעלותך סימן יא, שאמרו שם "לנהוג בו מורא וכבוד [כלפי רבו], שנאמר [דברים י, כ] 'את ה' אלקיך תירא'". הרי שאע"פ שהפסוק עוסק ביראה, למדו מכך הנהגה של כבוד. ויש סוברים שכבוד הרב בכלל המורא הוא, שאם הוא ירא מרבו, ודאי הוא שעושה לו כבוד והידור מפני היראה [רי"ף שעל עין יעקב ב"ק סופ"ד].

<> אודות צניעותו של משה, כן כתב למעלה פ"כ [לאחר ציון 49], וז"ל: "בארו בזה כי מה שאמר [יתרו לבנותיו על משה] 'ואיו' [שמות ב, כ], כלומר איש כזה שאמרתם עליו כך, מורה שהוא איש צנוע בדרכיו, שהרי עשה טובה לי, ולא בא עמכם אלי, ואני צריך לשאול עליו 'איו'. וזה הוראה על צניעות דרכיו, ואילו לא היה צנוע בדרכיו, היה רץ אלי לומר אלו דברים". וכאן מבאר שמה שמשה הסתיר את פניו מורה על צניעותו, כי הסתרת עצמו מורה על צניעותו. וכן כתב כמה פעמים באור חדש על אסתר המלכה, שלא הגידה את מולדתה ועמה [אסתר ב, כ]. וכגון, בהקדמה לספר [סח:] כתב: "לא היה ראוי להיות הגואל רק אסתר. שמורה השם על גודל הצניעות שהיה בה, כי הצנועה נסתר בלתי נגלה". ובהמשך ההקדמה שם [פה.] כתב: "כי מפני צניעות של אסתר שנקראת 'אסתר' על שם הצניעות, שהיתה נסתרת תמיד, ולא יצאה לחוץ אל הנגלה". ושם בסוף ההקדמה [קלה:] כתב: "לא היה הנס כי אם על ידי אסתר, שנקראת כך על שכל ענינה היה נסתר, כי צנועה היתה". ושם פ"ב [תקנט:] כתב: "צניעות זהו עצם אסתר... ועיקר שם 'אסתר' מורה על הצניעות, שהיתה מסתרת עצמה מכל, שכל כך היתה צנועה". וראה בסמוך הערה 48.

<> והוא אור הפנים, וכמו שאמרו חכמים [ברכות ז.] "בשכר 'ויסתר משה פניו' זכה לקלסתר פנים" [הובא למעלה הערה 37], ופירש רש"י שם "לקלסתר פנים - 'כי קרן עור פניו' [שמות לד, כט]". וכן כתב רש"י [בראשית כט, יז] "מראה - הוא זיו קלסתר". ובנדה [לא.] כתב רש"י "קלסתר - זיו".

<> אודות ש"קרן עור פניו" הוא אור אלקי, הנה אמרו במדרש [שמו"ר לג, א] "יש לך אדם לוקח מקח ובני אדם אינן יודעין מהו, אבל משכר הסרסור נתודע מה לקח. כך התורה אין אדם יודע מה היא, אלא משכר שלקח משה שנאמר [שמות לד, כט] 'ומשה לא ידע כי קרן אור פניו בדברו אתו'". ובתפארת ישראל פמ"ו הביא מדרש זה, וכתב שם [תשיט:] לבאר: "פירוש, כי יש דבר שאי אפשר לעמוד עליו, שכל כך חשוב הוא. אבל משכר הסרסור, שהוא יודע המקח ביותר, ומזה נודע מעלתו של מקח. וכך התורה, לגודל מעלת התורה, אי אפשר לעמוד על התורה מה מעלתה. אבל משכר הסרסור, הוא משה, שהיה קרוב אל מדרגת התורה, ומשכרו שקבל על התורה תדע מעלת התורה, כי משה 'קרן עור פניו בדברו אתו'. ודבר זה לא גרם הדבור בלבד, שהרי אף עם שאר נביאים דבר. רק שדבר עמו התורה, והתורה היא נקראת 'אור', כי החכמה היא אור, הפך הכסיל אשר בחושך ילך, והחכם עיניו בראשו [קהלת ב, יד], הולך לאור השכל. ולפיכך נקראת התורה 'אור'... וכאשר זכה משה להתחבר אל התורה, שהיא השכל האלקי, אז קבל מן הזיו והאור. כי אין ספק שהגוף, ובפרט הפנים, יש לו יחוס אל האור, דכתיב [קהלת ח, א] 'חכמת אדם תאיר פניו'. ולפיכך פני משה היו מקבלים האור והזוהר". הרי אור פני משה הוא אור התורה, ובודאי הוא אור אלקי. ואמרו חכמים [ב"ב עה.] "פני משה כפני חמה", ובח"א שם [ג, קיג:] כתב: "פני משה פני חמה, היינו שהיה מסתכל באפקלריא המאירה [יבמות מט:], ולכך היה פניו כפני חמה". ולמעלה פי"ז [לאחר ציון 34] כתב: "משה רבינו עליו השלום היה מתנבא בשם המיוחד, הוא אספקלריא המאירה". ורש"י [שמות לד, כט] כתב "כי קרן - ומהיכן זכה משה לקרני ההוד, רבותינו אמרו מן המערה שנתן הקב"ה ידו על פניו, שנאמר [שמות לג, כב] 'ושכותי כפי'". הרי שמוכח מכל הדין, שאור פניו של משה הוא אור אלקי.

<> "כי הכבוד הוא אור" [לשונו בסמוך].

<> מוסיף תיבת "כבוד" לצניעות. נמצא שזהו סדר הדברים; הסתרת פני משה היא צניעות [כמבואר בהערה 44], וצניעות היא כבוד, לכך הסתרת פני משה היא הנהגה של "צניעות וכבוד" כלפי ה'. ואודות השייכות בין צניעות לכבוד, הנה נאמר [תהלים מה, יד] "כל כבודה בת מלך פנימה", הרי "כבודה" שייך ל"פנימה", ומכאן למדו [גיטין יב.] על צניעות האשה. וכן נאמר [משלי כה, ב] "כבוד אלקים הסתר דבר". ורש"י [מ"ב ד, ד] כתב: "וסגרת הדלת - כבוד הנס הוא לבא בהצנע" [ראה להלן פכ"ז הערה 85]. והרמב"ם הלכות עבדים פ"א ה"ה כתב: "אחד המוכר את עצמו, או שמכרוהו ב"ד, אינו נמכר בפרהסיא על אבן המקח... אינו נמכר אלא בצנעה ודרך כבוד". ובאור חדש פ"א [שיד:] כתב: "הבגדים שהם על האדם הם צניעות וכבוד". ובנתיב הצניעות פ"א [ב, קד.] כתב: "קרא הכתוב הכנסת כלה והלוית המת [מיכה ו, ח] 'והצנע לכת עם אלקיך' [סוכה מט:], כי הצניעות הוא הכבוד בעצמו, וכאילו אמר הכתוב שידבק בצניעות, שהוא הכבוד, דהיינו להכניס חתן וכלה לחופה, ויהיה מלוה את המת, וזה צניעות וכבוד... שיהיה עושה צניעות וכבוד לאחרים, דהיינו הכנסת כלה והלוית המת... שיהיה בצניעות והוא כבוד המת. כי כאשר בני אדם מכניסים החתן והכלה, ומלוין את המת, דבר זה הוא צניעות, שבני אדם המכניסים הכלה, [הכלה] בתוכם נסתרת, והוא דרך כבוד. וכן המת נסתר בתוך בני אדם המלוים... שיש לעשות בצנעה, שאם לא יעשה אותם דרך צניעות, יהיה גנאי". @**וכדאי לצרף**^ כאן את מה שנכתב במאמרי פחד יצחק, פסח, מאמר פא, אותיות ה-ט, וז"ל: "עלינו לבער מקרבנו מושג מוטעה בהגדרת הצניעות. טעות גסה נשתרשה בקרבנו... ועלינו לסלקו, והיא שהצניעות נעוצה בבושה מחמת פחיתות הענינים, וכשיש לאדם דבר פחות ושפל, מתבייש הוא בזה, ומסתירו מעיני הזולת. ועלינו לדעת שאין הצניעות במושגי הקדושה שלנו נעוצה בחסרון ופחיתות. משורש אחר לגמרי הוא יונק, והוא על פי דברי חז"ל [ב"ר ט, א], שמ'בראשית עד ויכולו' [בראשית פרק א, ופרק ב פסוק א] הוא בכלל 'כבוד אלקים הסתר דבר' [משלי כה, ב]. ומ'ויכולו' ואילך בכלל 'כבוד מלכים חקור דבר' [שם]. והוא משום שעד 'ויכולו' נושא הכתובים הוא התהוות העולם, ואילו מ'ויכולו' ואילך מדובר על הווית והמשך העולם. וכל שהמדובר הוא על התהוות, על יצירת יש מאין, מופקע הוא מהשגות בני אדם. אין לשכל האדם מבוא למושג ההתהוות. והפקעה זו מהשגותיו היא שיוצרת מצב של 'הסתר דבר', מצב של נעלם ושל רזיות. ובודאי שהוא היסוד להלכה אין דורשין מעשה בראשית אלא לצנועים [חגיגה יא:]. מפני שכל הקשור עם התהוות הבראשית, תורת ה'הסתר' נדבקת בו. ובתוך תחומנו אנו, בתוך העולם שלאחר 'ויכולו', מהו הענין שמתקרב ביותר לגבולות ההתהוות. אין לך ענין יותר קרוב לזה מאשר הולדה. הולדה היא הדוגמא הבולטת ביותר למצב של יצירת יש מאין. ולכן אופפים ומוכתרים ענינים המשתייכים לכח ההולדה בסוד של צניעות והסתר" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 119]. הרי שצניעות קשורה לרוממות, וכמבואר כאן.

<> פירוש - יש כאן הנהגה של "מדה כנגד מדה"; הואיל ומשה כיבד את ה' על ידי צניעותו, לכך זכה לכבוד פנימי, ש"הוא אור אלקים על פניו". ויש הד בדבריו שתיבת "פנים" קשורה ל"פנימיות" [תניא ח"א פכ"ב], ולכך האור על הפנים הוא "הכבוד הפנימי". וכן מבואר מדבריו בגו"א בראשית פי"ט אות לח [שלד:], שכתב שם: "אמרו חכמים ז"ל [ב"ר מא, ו] כי היה קלסתר פניו [של לוט] דומה לו [לאברהם], כאשר כתב הרב בפרשת לך לך [רש"י בראשית יג, ח]. והכוונה לרז"ל בזה כי בפנימית הענין יש ללוט צרוף וייחוס אל אברהם, אף על גב דבנגלה היה לוט פירש מאברהם [רש"י שם פסוק יא], יש בפנימית הענין דבר גדול, שיש לו ייחוס אל אברהם". הרי הדמיון בפנים בין לוט לאברהם מורה על דמיון פנימי.

<> לשונו בנתיב התורה פי"ב [תצט:]: "ועוד יש לך לדעת, כי הכבוד נקרא 'אור', דכתיב [יחזקאל מג, ב] 'והארץ האירה מכבודו'". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנה:] כתב: "כי הכבוד נקרא 'אור' בכל מקום, כמו שנאמר 'והארץ האירה מכבודו', [ישעיה ס, א] 'וכבוד ה' עליך יזרח', ודבר זה ברור". וקודם לכן שם [שפט.] כתב: "הכבוד מן האור הוא יותר כבוד משאר נמצאים, כי הוא מציאות של הוד והדר". ושם בבאר הששי [קנא:] כתב: "כי המאור הוא כבוד העולם. ודבר זה ברור כי האור הוא כבוד העולם, וכמו שתקנו [תפילת שחרית] 'אל ברוך גדול דעה הכין ופעל זהרי חמה טוב יצר כבוד לשמו [מאורות נתן סביבות עוזו]'". ובח"א לכתובות קו. [א, קסב:] כתב: "כל דבר שהוא אור הוא הכבוד... ומן כבוד ה' יתברך נברא האורה [ב"ר ג, ד], שהוא ג"כ הכבוד". הרי שכבוד נקרא אור, ואור נקרא כבוד. והפחד יצחק ר"ה, סוף מאמר יג, כתב: "האור יוצר את השראת הכבוד, שנלמד דבר זה מקרא דישעיה שנאמר שם [ישעיה כד, טו] 'באורים כבדו השם'". וכן אומרים [בפיוט "ידיד נפש"] "תאיר ארץ מכבודך". והרי נתבאר בבאר הגולה באר הרביעי [שפז:] שהכבוד הוא הנראה לעינים [ראה למעלה פכ"ג הערה 130], ו"אור הוא המוציא את ראות העין לפועל" [לשונו בח"א לשבת לג: (א, כז.)], לכך ברי הוא שהכבוד והאור שייכים להדדי.

<> בכת"י [תיט.] הקדים לבאר על פי פשוטו מדוע משה זכה לקלסתר פנים מחמת שהסתיר פניו בסנה, וז"ל: "בזכות 'ויסתר' זכה לקלסתר פנים, כי אחר שהיה מסתיר פניו, זכה לו לסתר פנים, שהיה צריך להסתיר פניו, שנתן על פניו מסוה". והוא על פי הנאמר [שמות לד, פסוקים ל, לג] "וירא אהרן וכל בני ישראל את משה והנה קרן עור פניו וייראו מגשת אליו וגו' ויכל משה מדבר אתם ויתן על פניו מסוה". ורש"י שם [פסוק לג] כתב "ויתן על פניו מסוה - מסוה בגד הניתן כנגד הפרצוף ובית העינים, ולכבוד קרני ההוד, שלא יזונו הכל מהם היה נותן".

<> "'ויאמר ה' ראה ראיתי', 'ראיתי' לא נאמר, אלא 'ראה ראיתי'" [לשון המדרש שם].

<> לשון המדרש שם [שמו"ר ג, ב]: "אמר לו הקב"ה משה, אתה רואה ראייה אחת, ואני רואה שתי ראיות. אתה רואה אותן באין לסיני ומקבלין תורתי, ואני רואה אותן מקבלין תורתי, זהו 'ראה'. 'ראיתי' זו ראיית מעשה העגל, שנאמר [שמות לב, ט] 'ראיתי את העם הזה'". וראה להלן פכ"ו הערה 10.

<> כן הוא המשך לשון המדרש שם: "כי שמעתי את צעקתם, אף על פי שידעתי מכאוביו שעתידים לעשות, הוי 'ראה ראיתי'. מהו [שמות ג, ז] 'כי ידעתי את מכאוביו'. יודע אני כמה עתידים להכאיבני במדבר, כמה דתימא [תהלים עח, מ] 'כמה ימרוהו במדבר יעציבוהו בישימון', ואף על פי כן איני נמנע מלגאלם".

<> זהו המשך המדרש שם [שמו"ר ג, ב].

<> "לכך כתיב 'כי ידעתי את מכאוביו', אף על פי כן אני גואלם" [המשך לשון המדרש שם]. והרד"ל שם אות ה כתב: "הדבר הזה שפט עתינאל - דכתיב האי 'וישפוט' בין 'ותהי עליו רוח ה'' ל'ויצא למלחמה', לכך דריש ליה שאינו לשון שפיטת שררה על ישראל... אלא ששפט משפטן לפני ה', שאף שלא עשו עדיין תשובה שלימה, יושיעם".

<> פי"א [רפד.], ויובא בהערה הבאה. ובכת"י [תיט:] כתב: "וכבר נתבאר זה גם כן בפרק ד'". והם דברים שכתב בכת"י למעלה פ"ד [שא:] שלא הובאו בנדפס, ויובאו בסמוך בהערה 60.

<> לשונו בנצח ישראל פי"א [רפד.]: "כאשר בחר השם יתברך מתחלה באברהם, והוציאו מאור כשדים לתת לו הארץ, כתיב [בראשית יב, א] 'ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וממולדתך אל הארץ אשר אראך'. והקשה הר"ם ז"ל [כוונתו לרמב"ן (בראשית יב, ב)], שתימה הוא שלא זכר הכתוב קודם זה שהיה אברהם צדיק, ולכך נגלה עליו השכינה ואמר לו 'לך מארצך וממולדתך וגו'', כי בלא זה לא נגלה עליו השכינה ואמר לו 'לך מארצך', לכך ראוי היה לכתוב קודם צדקת אברהם. וכמו שתמצא בנח [בראשית ו, ח] 'ונח מצא חן בעיני ה'', ואחר כך כתיב [שם פסוק ט] 'אלה תולדות נח וגו'', הזכיר קודם צדקת נח קודם שהזכיר שדבר השם יתברך עמו" [הובא למעלה פ"ז הערה 52]. וכן הביא קושיא זו בדר"ח פ"ה מי"ז [תכ.], וז"ל: "הכתוב אומר [בראשית יב, א] 'ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וגו'', והקשה הרמב"ן ז"ל בפירוש החומש [שם פסוק ב] כי לא ספר הכתוב מעלת אברהם וצדקתו, שבשביל אותו צדקות הגיע אליו הדבור ואמר 'לך לך מארצך וגו'', וראוי היה שיקדים תחלה מעלת אברהם וצדקתו. אבל שיאמר 'לך לך וגו'', ולא הזכיר עדיין מעלת אברהם וצדקתו, הוא דבר חסר, כי למה נגלה אליו הדבור ועדיין לא ידענו מעלתו. והנה תראה כי נגלה הדבור לנח [בראשית ו, יג-כא], וכתב לפני זה [שם פסוק ח] 'ונח מצא חן בעיני ה'', ואחר כך כתב שנגלה עליו הדבור. ואצל אברהם שהיה אפשר לספר עליו צדקות הרבה, למה לא כתב לפני זה צדקתו". ובדרשת שבת הגדול [רה.] ביאר שזאת הקושיא שעמדה לעיני חז"ל במדרש [ב"ר לט, א].

<> מבאר שהבחירה היתה באברהם, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מי"ז [תכא.], וז"ל: "כי אברהם הוא ראש יחוסינו, ובו היה הבחירה אשר בחר השם יתברך בישראל, כדכתיב [נחמיה ט, ז] 'אתה האלקים אשר בחרת באברם וגו''". ובתפארת ישראל פי"ט [רפז:] כתב: "בא אברהם ובחר השם יתברך בו, כדכתיב 'אתה הוא ה' האלקים אשר בחרת באברם'". וכאן מבאר שהבחירה באברהם היא במה שנאמר לו "לך לך מארצך וגו'". וכן בדרשת שבת הגדול [רה:] כתב: "בדבר זה שאמר [בראשית יב, א] 'לך לך מארצך וממולדתך' הוא התחלת הבחירה שבחר באברהם וזרעו". וכן כתב בנצח ישראל פי"א [רפה.], וז"ל: "באברהם לא היה בחירה פרטית, רק באומה הישראלית, שהם זרעו. שהרי כתיב באותה בחירה [בראשית יב, ב] 'ואעשה אותך לגוי גדול'" [יובא בהערה הבאה]. ואילו למעלה פ"ח [תט:] כתב שהבחירה נעשתה במה שכרת עמו ברית בברית בין הבתרים, שלפי דעת חז"ל [סדר עולם פ"א] היה לפני שנאמר לו "לך לך מארצך" [ראה למעלה פ"ז הערה 119]. וצ"ע [הובא למעלה פ"ח הערה 216].

<> לשונו שם פי"א [רפד.]: "להורות לך כי לא היה התחלת הדביקות מצד הפרט, רק הדביקות הזה דביקות כללי, לא דביקות פרטי, לכך כאשר בחר השם יתברך מתחלה באברהם והוציאו מאור כשדים לתת לו הארץ, כתיב [בראשית יב, א] 'ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וממולדתך אל הארץ אשר אראך' [ומביא שם את הקושיא שהזכיר כאן]... אבל לפי הדברים אשר אמרנו לך לא יקשה כלל, כי אצל נח לא היה רק בחירה פרטי, והבחירה הפרטית הוא לפי מה שהוא, והכל הוא לפי מעשה צדקות שלו. אבל באברהם לא היה בחירה פרטית, רק באומה הישראלית, שהם זרעו. שהרי כתיב באותה בחירה [בראשית יב, ב] 'ואעשה אותך לגוי גדול', וזה בחירה כללית, ובחירה כמו זאת אין תולה במעשה כלל, ולא בחטא, כי המעשה הוא לפרט. אף כי בודאי זכות אבות מועיל, מכל מקום עיקר הבחירה, בחירה כללית בו ובזרעו... עיקר הבחירה שבחר השם יתברך באברהם לא היה בחירה פרטית, רק שבחר בו ובזרעו אחריו בחירה כללית, ולא היה בחירה פרטית. שהבחירה הפרטית הוא לפי המקבל, ואם נשתנה המקבל, ישתנה הדבר. ולכך יתורץ השאלה, שלא הזכיר הכתוב צדקת אברהם קודם שנגלה עליו השכינה ואמר לו 'לך לך מארצך וממולדתך וגו'' [בראשית יב, א], שאם כך היה משמע שלכך נגלה עליו הקב"ה ואמר לו 'לך לך מארצך' בשביל זכותו שהזכיר, ואם כן היה זאת האהבה תלויה בדבר, וכל אהבה התלויה בדבר, בטל דבר בטל האהבה [אבות פ"ה מי"ז]. לפיכך אל בחירה הפרטית יש שנוי, ולא אל הבחירה כללית. וכיון שלא נזכר צדקת אברהם קודם שאמר לו 'לך לך מארצך', לא היה זה בשביל צדקת אברהם, עד שתאמר אם בטל דבר בטל האהבה, כי זכות אבות אפשר שיהיה תמה, ואם כן תהיה הבחירה הזאת שבחר באברהם בטל. ולכך לא הזכיר זכותו, לומר כי הבחירה הזאת לא תליא בזכות כלל, ולכך אי אפשר שיהיה דבר זה בטל". והנה שם מחלק בין בחירה כללית לבחירה פרטית, והבחירה באברהם היתה בחירה כללית. @**אך לשונו כאן**^ מורה על הדגשה נוספת; אברהם נבחר בעצם, ולא מחמת מעשיו. וכן כתב בדרשת שבת הגדול [רה:], וז"ל: "כי דבר זה היה להודיע כי השם יתברך בחר באברהם ובזרעו מצד עצמו, ולא בחר השם יתברך באברהם וזרעו אחריו מצד המעשים שגרמו, כי אם המעשים היו גורמים, אם היה זרעו ח"ו משנים מעשיהם מטוב לרע, כבר בטלה הבחירה הזאת. שהרי מתחילה לא בחר באברהם ובזרעו רק מצד המעשים, וכאשר אין מעשים, בטלה הבחירה גם כן. ודבר זה אינו, כי הבחירה באברהם ובזרעו היה מצד עצם אברהם ובזרעו, מבלי מעשה, ודבר הזה קיים לעולם מבלי שינוי כלל, כי דבר שבעצם אין לו שינוי... ולפיכך לא כתיב לפני זה צדקת אברהם, שהיה משמע כי בשביל המעשים בחר באברהם ובזרעו, והיה משמע כאשר אין המעשים בטל הבחירה". וכן הוא בקיצור בדר"ח פ"ה מי"ז [תכא:]. @**ולמעלה בכת"י**^ פ"ד [שא:] האריך בענין זה, והוסיף שם כמה נקודות, וז"ל: "הנה הרמב"ן הקשה בתחילת פרשת לך לך [בראשית יב, ב]... מה טעם בא לאברהם הדבור הזה מבלתי שיקדם שהיה אברהם עובד אלקים וצדיק... שהרי בכל מקום מזכיר תחלה צדקת הצדיק, ואמר אחר כך שנגלה אליו הדבור אחר שהיה צדיק, כדכתיב [בראשית ו, ט] 'נח איש צדיק', [שם פסוק יב] 'ויאמר ה' לנח וגו''. וכן בשאול [שמתחילה נאמר עליו (ש"א ט, ב) "בחור וטוב ואין איש מבני ישראל טוב ממנו משכמו ומעלה גבה מכל העם", ולאחר מכן ה' דיבר עליו לשמואל (שם פסוק טז) "כעת מחר אשלח אליך איש מארץ בנימין ומשחתו לנגיד על עמי ישראל והושיע את עמי מיד פלשתים כי ראיתי את עמי כי באה צעקתו אלי"]. והנה אין זה קשיא... כי אם היה מפרש כך, היה משמע שלא היה קדושתו של אברהם ומעלתו רק בשביל שהיה צדיק תמים. ואין זה כך, שהוקדש אברהם מבטן להיות קדוש ונבדל... שהקב"ה בחר באברהם מצד עצמו שיהיה אברהם לחלקו. ולפיכך אמר [נחמיה ט, ז] 'אתה האלקים אשר בחרת באברם והוצאתו מאור כשדים' ואחר כך [שם פסוק ח] 'ומצאת את לבבו נאמן לפניך'. ומצד שעצמו הוא דבר טוב, היה הבחירה בו לא מפני המעשים, רק מצד הטפה הכשירה והקדושה, וזהו הענין זולת הצדקות שבו. &**ובתשובה הזאת יש לשבר שיני האומה**^ האומרים על ישראל כי מפני שעזבו ה' אלקי אבותם, רחק ועזב אותם, ולקח אומה אחרת [ראה להלן פל"ט הערה 150]. ואילו היה נזכר בתחילה הבחירה, שבחר באבותם ובזרעם מפני צדקותם וחסידותם, אז יש להשיב שהאהבה התלויה בדבר, בטלו דבר בטל האהבה. והנה לא נזכר דבר כאשר בחר באברהם ובזרעו אחריו, שום דבר, שיאמר כי בטל דבר בטל האהבה. אבל אמר [בראשית יב, א] 'לך לך מארצך וממולדתך', רצה לומר כי הקב"ה בחר באברהם מצד עצמו, הטיפה הכשרה והקדושה. וכי יש לדבר זה בטול, כי דבר זה אין לו בטול אחר שמצד עצם אברהם בחר ובזרעו אחריו, כדכתיב [דברים ד, לז] 'ותחת כי אהב את אבותיך ויבחר בזרעו אחריו', ולדבר שהוא בעצם אין לו השתנות".

<> ממצרים.

<> משוה כאן בין בחירת ישראל לגאולת ישראל, שכשם שבחירתם אינה תלויה במעשיהם, כך גאולתם אינה תלויה במעשיהם. וצריך להבין, מהו הצד השוה בין בחירתם לגאולתם. ובכת"י [תיט:] עמד על כך, וז"ל: "שהרי בגאולת מצרים לקח אותם לעם, והיה הוא יתברך לאלקים [שמות ו, ז]. לכך אמר כי בענין זה אני לוקח אותם וגואל אותם, אף על גב שיחטאו". ופירושו, שגאולת ישראל ממצרים היא בחירת ישראל, כי ישראל נולדו ביצ"מ [כמבואר להלן פל"ט הערות 23, 142], ואז נלקחו לעם. נמצא שגאולת ישראל ממצרים ובחירת ישראל באו לעולם באותו רגע, ואין הם אלא שני צדדים של מטבע אחת [כן מבואר יותר להלן פל"ט הערה 23]. אך זה ניחא לגבי גאולת מצרים, שאז ישראל נולדו ונבחרו, אך בסמוך יבאר שכך תהיה ההנהגה גם בשאר גאולות עתידות, ושם אין לומר שאז ישראל נולדו ונבחרו. וא"כ עדיין צריך לבאר מהו הצד השוה בין בחירת ישראל לגאולות העתידות, שבשתיהן מצינו הנהגה זהה של "אף על גב שיחטאו". ויל"ע בזה.

<> אודות שהנהגה זו מורה על מעלת ישראל ["וזאת המדה הגדולה לישראל"], כן כתב בנצח ישראל פי"א [רפו:], וז"ל: "ודברים אלו ביארו חכמים בדבריהם הנאמנים במדרש [ילקו"ש ח"ב סוף שיב], 'מי זה ערב לבו לגשת אל ה'' [ירמיה ל, כא], אמר רבא בר רב הונא, מעלה זו יש בין ישראל לגוים; דאילו בישראל כתיב [יחזקאל לז, כז] 'והייתי לכם לאלקים והמה יהיו לי לעם', ואילו בגוים כתיב [ירמיה ל, כא-כב] 'מי הוא זה ערב את לבו לגשת אלי נאם ה' להיות לי לעם ואני אהיה להם לאלקים', עד כאן. בארו בזה דברינו אשר אמרנו לך, כי ההפרש אשר יש בין ישראל לאומות; כי שם יתברך בחר בישראל בעצם, ולא בשביל מעשיהם הטובים. שלא לומר דוקא כאשר הם עושים רצונו של השם יתברך אז בחר בהם, ולא כאשר אין עושים רצונו של השם יתברך, ולפיכך כתיב 'והייתי לכם לאלקים' קודם, ואחר כך 'והמה יהיו לי לעם'. כלומר מה שהשם יתברך בחר בישראל הוא קודם, ואף כי ישראל אינם מקבלים אלקותו. לכך לא כתב גם כן קודם בחירת אברהם מעשיו הטובים, שלא תאמר כי הוא יתברך בחר באברהם ובזרעו אחריו בשביל מעשיהם, ואז היה לך לומר כאשר אין מעשיהם טובים ימאס בהם, שדבר זה אינו, רק כי הבחירה בהם מצד עצמם, וזוהי בחירה כללית. אבל באומות כתיב קודם 'להיות לי לעם', שכאשר מעשיהם טובים וצדיקים אז השם יתברך מקרב אותם, ואין הקירוב אליהם רק מצד הפרטים, לא בחירה כללית. ולכך אצל נח, שהשם יתברך קרבו, זה היה בשביל מעשיו בלבד, ולכך לא היה הבחירה בזרעו כלל. ואילו יבינו זה בני אדם לא עלה על מחשבתם, מחשבת הבל, לומר כי השם יתברך מאס בישראל חס ושלום". ובדרשת שבת הגדול [רה:] כתב: "הרי לך כי זה הפרש אשר יש בין ישראל לבני נח, דאילו בני נח הם צריכים לקרב עצמם, ואז השם יתברך מקרב אותם. אבל ישראל, השם יתברך מקדים אותם לקרב, אף שלא קרבו ישראל עצמם. כלומר כי אין תולה אהבת השם יתברך לישראל מצד צדקתם, רק כי הוא יתברך בחר באומה זאת בעצם, שרוצה בהם, והם בניו בעצמם. ואין הבן צריך לקרב עצמו אל האב, רק האב מקרב הבן. לכן יש לפרש שלא הקדים בתורה צדקת אברהם, לפי שקרבו השם יתברך ואמר לו 'לך לך מארצך'". וראה להלן פל"ח הערה 67.

<> אע"פ שבמדרש [שמו"ר ג, ב] לא הוזכר להדיא שכך תהיה ההנהגה בגאולות העתידות, אך כך עולה ממה שהביאו במדרש שעתניאל בן קנז טען לפני הקב"ה [שם] "כך הבטחת את משה, בין עושין רצונך בין לא עושין רצונך, אתה גואלם", ובעל כרחך זה איירי בגאולות העתידות, ולא בגאולת מצרים, כי עתניאל בן קנז חי בזמן כיבוש הארץ [יהושע טו, יז], שהיה הרבה שנים לאחר יצ"מ. ובנצח ישראל פי"א [רפח.] הביא את דברי המדרש הללו, והוסיף לבאר את ההכרח שגאולות ישראל אינן תלויות במעשיהם, וכלשונו: "ורוצה לומר, כי בודאי הברית שכרת עם אברהם לא סר, שהרי לא נתן גבול וקץ לברית הזה, רק אמר [בראשית יז, יז] 'לברית עולם'. ואחר שכן הוא, למה יהיה בטל הברית בשביל דור אחד או שתים שחטאו, ויהיה בטל הברית מזרע אברהם שעדיין לא נולדו. לכן אמר בפרשת אתם נצבים [דברים כט, יג-יד] 'ולא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת כי את אשר ישנו פה וגו''. ומעתה איך אפשר שיכרות ברית עם אשר לא נולדו עדיין, ואינם בעולם. אבל הדבר ברור, לפי שכרת ברית עם אברהם מצד שהוא התחלת האומה בכלל, וכן בישראל הוא אומר [דברים כט, ט-י] שאין כורת ברית עמהם מצד שהם פרטים, אלא רק מצד האומה, דהיינו שם ישראל. ודבר זה כולל אותם שהם עתה לפניו, וכן אותם שנולדו אחר כך, שכולם שם אומה ישראלית עליהם. ומאחר שכן הוא, איך יתכן לומר כי הפרטים אשר חטאו יבטלו הברית אשר היה חל על האומה הכללית, לא מצד אשר הם אלו בפרט, רק מצד הכלל בלבד". ואמרו [סנהדרין צח.] שבן דוד יבוא אף בדור שכולו חייב, וזהו כדבריו כאן שאין הגאולות העתידות תלויות במעשים. אמנם קודם לכן [סנהדרין צז:] נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע אם הגאולה העתידה תלויה בתשובה ומעשים טובים [לדעת רבי אליעזר כן, ולדעת רבי יהושע לא], אך בנצח ישראל פל"א [תרח:] כתב: "מכל מקום קיימא לן כרבי יהושע, דקאמר אף אם אין עושין תשובה נגאלין".

<> יש להעיר, שכאן מבאר שהטעם שהקב"ה אינו מתייחס לחטאים שיעשו ישראל בעתיד הוא משום שישראל נגאלים בעצם, "ולא יביט אל צדקת ישראל". אך במדרש [שמו"ר ג, ב] אמרו לכאורה טעם אחר, שזהו משום שהאדם נדון לפי מעשיו של אותה שעה, ולא לפי מה שעתיד לעשות, שאמרו שם: "אתה מוצא בשעה שיצאה הגר מביתו של אברהם היא ובנה... בקשו מלאכי השרת לקטרגו, אמרו לפניו רבון העולמים, אדם שעתיד להמית בניך בצמא, אתה מעלה לו את הבאר... אמר להם, עכשיו צדיק הוא, או רשע. אמרו לפניו, צדיק הוא. אמר להם, איני דן את האדם אלא בשעתו... וכן כשהיו ישראל במצרים ראה הקב"ה מה שעתידין לעשות... אמר לו הקב"ה משה, אתה רואה ראייה אחת, ואני רואה שתי ראיות... אף על פי כן איני דנם לפי המעשים העתידין לעשות, אלא לפי הענין דהשתא". ולפי זה אין זו הנהגה מיוחדת לישראל, שהרי כך נהג הקב"ה גם עם ישמעאל, שהיה נדון לפי מעשיו של אותה שעה, ולא לפי מה שיהיה בעתיד. ויל"ע בזה.

<> והן: ראיה, שמיעה, וידיעה.

<> "כי דבר זה ידוע כי לפעמים אדם רואה דבר, ואין הדבר נכנס בלבו כלל, ואחר כך נכנס בלבו" [לשונו בסמוך].

<> כמו שנאמר [בראשית לז, כז] "ויאמר יהודה אל אחיו וגו' וישמעו אחיו", ותרגם שם אונקלוס "וקביל מניה אחוהי". ורש"י [שם] כתב "וישמעו - וקבילו מניה, וכל שמיעה שהיא קבלת דברים כגון זה, וכגון [בראשית כח, ז] 'וישמע יעקב אל אביו', [שמות כד, ז] 'נעשה ונשמע', מתרגם 'נקבל'". וכן פירש רש"י בשמות טו, כו. ולמעלה פכ"א [לפני ציון 25] כתב: "כי השמיעה... אינה רק קבלה בלבד". ובבאר הגולה באר השלישי [רנד:] כתב: "כי האוזן הוא מקבל, ולכך כל שמיעה, מפני שנכנסין הדברים באוזן, מתורגם לשון קבלה". ובגו"א בראשית פ"א אות לה [כג:] כתב: "נמי הך 'שמיעה' רוצה לומר קבלת הגזירה מאת הקב"ה, שלשון 'שמיעה' יבא על הקבלה ברוב". ובגו"א שמות פט"ו אות לג [שטו:] כתב: "לשון שמיעה הוא קבלה". ובדר"ח פ"ב מ"א [תקא:] כתב: "כי לשון שמיעה באה על הקבלה". ובנתיב הצניעות פ"ב [ב, קו:] כתב: "אינו דומה אם רואה רציחה, ושאר דברים אשר הם רעים, אין שייך בזה קבלה. אבל השמיעה היא קבלה, וכמו שתרגם אונקלוס על כל שמיעה קבלה". ובח"א לקידושין כב. [ב, קלב.] כתב: "אין האדם בעל הקבלה רק על ידי האוזן, ולכך כל שמיעה מתורגם קבלה" [הובא למעלה פכ"א הערה 25].

<> לשונו בח"א לתמיד לא: [ד, קנ.]: "והפרש יש בין חוש השמע ובין חוש הראות; כי על השמע נאמר קבלה, שכך תרגום כל שמיעה שנאמר בכתוב קבלה [כמבואר בהערה הקודמת]. והקבלה אינו לשון פועל באחר. אבל העין לא נאמר בו לשון קבלה, רק פועל, מפני שהוא שולט בראיה במה שהוא רואה" [הובא למעלה פכ"א הערה 25].

<> פירוש - ידיעה היא חבור בין היודע לידוע, והיודע תופס את הידוע כפי אמיתתו. ולמעלה פכ"א [לאחר ציון 30] כתב: "הידיעה השכלית תבא על דבר פנימי, שידוע לו לגמרי כאשר הוא, על ידי נגלה ונסתר... ידע נסתרם בידיעה שכלית, וזה חבור גמור. ולכך אמר באחרונה 'וידע אלקים' [שמות ב, כה], כי אין דבר חבור יותר מן הידיעה". ובפחד יצחק ר"ה, קונטרס הרשימות, א, אות ה, כתב: "'דעת' פירושו כשרונו של האדם להזדהות עם ענין חוץ ממנו. כשאני אומר שמישהו תופס את המאמרים בשכל, כונתי שהוא מבין אותם. ואם אני אומר שהוא תופס את המאמרים בהרגשה, כונתי שהוא נהנה מהם. אבל כשאני אומר שהוא תופס את המאמרים כבן דעת, כונתי שהוא מזדהה אתם. כשהדין הוא שמוסרים שמירה לקטן אין זו שמירה מפני שהוא אינו בר דעת, הכונה היא שאע"פ שהקטן מבין היטב את ענין השמירה ואת ההפסד של העדר השמירה, מכל מקום אין כח בהכרתו להזדהות עם תפקיד השמירה. ולכן בעינן דוקא מסירה לבן דעת [ב"ק יא:]. ובשעה שהענין הוא ליצור יחס של אשתו כגופו [ברכות כד.], שהיא ההזדהות היותר חזקה, כתוב בחומש 'והאדם ידע'". ולמעלה בכת"י [תג.] כתב: "הראיה יותר חבור, יש בה דבוק על ידי הראיה, שנגלה לו לגמרי. ועוד יותר מזה הידיעה, כי היודע את הדבר הוא תמיד אצלו, ומתחברים יחד, ולפיכך נקראים האוהבים יחד 'מודע' [רות ב, א], 'מודעתנו' [רות ג, ב]. וכמו שכתוב באברהם [בראשית יח, יט] 'כי ידעתיו', ופירושו כי אהבתיו [רש"י שם]... כי הידוע יש לו חבור עם היודע... ולפיכך החבור של זכר ונקבה נקרא ידיעה גם כן, כדכתיב [בראשית ד, א] 'וידע אדם את חוה אשתו', כי יש חבור ליודע עם הידוע, ולידוע עם היודע, א"כ הידוע הוא מתאחד בו לגמרי. אבל הראיה, אע"ג שהרואה הוא רואה הדבר, כיון שהרואה שהוא רואה לפניו את הדבר אינו רואה רק השטח המראים והנראים מבחוץ, אין זה חבור גמור. אבל הידוע הוא בדעתו לגמרי כמו שהוא הידוע בעצמו. ואף אם אינו לפניו מבחוץ, הידוע הוא בדעתו ושכלו, וזה חבור גמור. אבל הראיה אינו רואה רק את הדבר מבחוץ, ואם אין הנראה לפניו, אינו רואה כלום, ואין הנראה דבק עמו. לכך אמר באחרונה 'וידע אלקים', כי אין חבור יותר מן הידוע ביודע, שהוא עמו, אף כי אין הידוע לפני היודע" [הובא למעלה פכ"א הערה 33, ולהלן פ"ל הערה 57].

<> פירוש - למעלה פכ"א [לאחר ציון 22] הביא את הפסוקים [שמות ב, כד-כה] "וישמע אלקים את נאקתם ויזכור אלקים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב וירא אלקים את בני ישראל וידע אלקים", הרי ששמיעה נזכרה ראשונה, וראיה נזכרה שלישית [לאחר זכרון]. ובביאור הדבר כתב שם [לאחר ציון 24] בזה"ל: "השמיעה היא ראשונה, וידוע כי השמיעה בעבור שאינה רק קבלה בלבד, ואין השמיעה רק הסרת הפרגוד והמחיצה שהיה מבדיל בין השם יתברך ובין ישראל, ואז עלה נאקתם לפניו... אבל הראיה מצד שנגלה לפניו כאשר הוא, דבר זה יותר". ואילו כאן [שהביא את הפסוק (שמות ג, ז|) "ויאמר ה' ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים ואת צעקתם שמעתי מפני נוגשיו כי ידעתי את מכאוביו"], ביאר שהראיה נזכרה ראשונה, והשמיעה שניה, משום ש"ראיה בלבד אינו מקבל הענין, אבל השמיעה מקבל הדבר, וזה יותר".

<> פירוש - למעלה [בפכ"א] איירי בשמיעה העוסקת בקבלת תפילה ["וישמע אלקים את נאקתם"], והשמיעה היא הפעולה הראשונה שפועלת התפילה, והיא "הסרת הפרגוד והמחיצה שהיה מבדיל בין השם יתברך ובין ישראל" [לשונו שם, והובא בהערה הקודמת]. נמצא שאין בשמיעה פעולה, אלא היא בבחינת "סור מרע" [תהלים לד, טו], לעומת הראיה שהיא בבחינת [שם] "ועשה טוב", לכך השמיעה קודמת לראיה. ובכת"י למעלה [תב:] כתב: "וידוע כי האדם ממהר לקבל יותר ממה שהוא פועל, כי אין צריך לקבלה שום פעולה. לכך נזכר תחילה השמיעה, 'וישמע אלקים נאקתם', ותרגום שמיעה 'קבלה'" [הובא למעלה פכ"א הערה 25].

<> "ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים" [שמות ג, ז].

<> "שאין זה רק ראיה בלבד, ואינו מקבל הענין" [לשונו למעלה לפני ציון 67]. ואמרו חכמים [חגיגה יב:] "אוי להם לבריות שרואות ואינן יודעות מה הן רואות". ובפי העם שגור הבטוי שהסתכלות בלי הבנה היא "כתרנגול בבני אדם".

<> וזהו קבלת הדבר, וקבלת הדבר היא שמיעה. ובכת"י [תיט:] עמד על כך שבתחילה נאמר "עני עמי", ובהמשך נאמר "מפני נוגשיו", ולבסוף "מכאוביו" [שמות ג, ז], וז"ל: "כי צריך לשני סבות האלו. שאם לא היה עוני ישראל, לא היתה הגאולה להעלות אל ארץ טובה ורחבה [שם פסוק ח "וארד להצילו מיד מצרים ולהעלתו מן הארץ ההיא אל ארץ טובה ורחבה וגו'"], רק להציל אותם בלבד מן השעבוד, ולא להעלות אל ארץ טובה ורחבה. אבל בשביל שראה עוני ישראל, שהיו בשפלות בתוך מצרים מאוד, היה זה סבה להעלות מן העוני להביא אותם אל הארץ. ואם היה העוני בלבד, לא היה צריך להעלות מיד בכח באותות ומופתים, כאשר עשה כדי למהר הגאולה. ועכשיו שכל כך היו מצירים להם המצרים, ושמעתי את נאקתם, וארד להצילו. כמו שמציל את אחד מן הבא לאבדו, שהוא ממהר להצילו שלא יאבד, לכך נקט 'וארד להצילו'. ובשביל העוני הזה ראיתי להעלותו אל ארץ טובה וגו'. והוסיף 'כי ידעתי את מכאוביו', כי יש צועק ואין הצער כל כך. ולפיכך אומר 'כי ידעתי מכאוביו', שסובלין מכאובים גדולים, לכך שמעתי צעקתם".

<> שלשת הדברים הם; (א) "טובה". (ב) "רחבה". (ג) "זבת חלב ודבש".

<> לומר כן בברכת הארץ, שהיא הברכה השניה בברכת המזון. נמצא לפי זה ש"ארץ חמדה" הוא כנגד "זבת חלב ודבש" [ראה להלן הערות 111, 112]. וכן כתב בכת"י [תכ.], וז"ל: "פירוש 'חמדה' שפירותיה מוטעמים לאכול, והאדם תאב להם. וכנגד זה זכר באחרונה 'ארץ זבת חלב ודבש', שהדבש וחלב הם מוטעמים לאדם ביותר, כדכתיב [שיה"ש ד, יא] 'דבש וחלב תחת לשונך'. 'טובה' שהפירות בתוכה מבריאים ומחזיקים האדם. ויש פירות שהם מוטעמים לתאבים לאכול, אבל אין טובים לבריאות האדם, אבל פירות הארץ טובה היא. 'ורחבה' כמשמעה, שאם היושבים בה ישיבתם צרה ודחוקה, אין זה ישיבה". ולפי זה יש קצת לתמוה מדוע תיקנו חז"ל מטבע לשון החורג מסדר המקרא, שבמקרא "ארץ זבת חלב ודבש" הוזכרה לאחרונה, ואילו חז"ל תיקנו "ארץ חמדה" ראשונה, והרי כידוע חז"ל תיקנו לשון התפילה כפי לשון המקרא בכל מה דאפשר, וכמבואר למעלה פ"א הערה 28. וכדבריו בכת"י כתב גם בנתיב העבודה פי"ח [א, קלט.], ויובא להלן הערה 94.

<> כן הוא בעיקרים ח"ג פל"ה, אברבנאל דברים ו, ה [בשם הפילוסוף היווני אריסטו (ספר המדות מאמר שמיני פ"ג)], בספרו נחלת אבות פ"ה מי"ז, ומגיד מישרים ס"פ יתרו. וכן הוא בגר"א משלי יז, כד, שם שיה"ש ה, ב, אור החיים דברים ו, ד-ה, ומלבי"ם שופטים ט, ח. והרמב"ם בפיהמ"ש לאבות פ"א מ"ו כתב: "מה טוב מאמר אריסטוטלוס... האוהבים ג' מינים; אוהב תועלת, אוהב מנוחה [כמו הערב], ואוהב מעלה [כמו הטוב]". וכן נגע בענין זה במו"נ ח"ג פנ"ד. ובעיקרים ח"א ספ"ח כבר נגע בשלשה דברים אלו, שכתב: "לפי שמה שידומה שהוא שלמות זולת שלמות המדות והדעות [הטוב], הוא המועיל והערב... כי בדברי תורה ימצא בהם המועיל והערב, וזהו שאמר [תהלים יט, יא] 'הנחמדים מזהב ומפז רב', לרמוז על המועיל, 'ומתוקים מדבש ונופת צופים' לרמוז על הערב". וכן בנתיב התורה פ"ז [שז.] ביאר שיש לתורה נועם, שלום, וחיים [משלי ג, יז-יח], ורמז שם שהם כנגד הערב, המועיל, והטוב.

<> לשון העיקרים ח"ג פל"ה: "אהבת הערב הוא שיאהב הדבר הנאהב מצד הערבות המגיע לו ממנו, לא בעבור שהוא טוב, ולא מועיל, אלא שהוא ערב בלבד".

<> לשון הנחלת אבות פ"ה מי"ז: "אהבת המועיל היא האהבה התלויה בתועלת הממון והכבוד, כאהבת העבד אל האדון, והעני אל העשיר".

<> לשון העקרים ח"ג פל"ה: "אהבת הטוב הוא שיאהב האדם הדבר הנאהב מצד שהוא טוב גמור, מבלי שיתערב באהבה ההיא קבלת התועלת, ולא קבלת ערבות כלל, אבל יאהב הטוב מצד מה שהוא טוב בלבד". והרמב"ם בפיהמ"ש לאבות פ"א מ"ו כתב: "אוהב מעלה הוא שיהיה תאות שניהם וכוונתם לדבר אחד, והוא הטוב. וירצה כל אחד להעזר בחבירו בהגיע הטוב ההוא לשניהם יחד. וזה האוהב אשר צוה לקנותו, והוא כאהבת הרב לתלמיד, והתלמיד לרב".

<> כמו שנאמר [שיה"ש ב, ג] "בצלו חמדתי וישבתי ופריו מתוק לחכי", הרי ש"חמדה" קשורה למתיקות, שהיא עריבות. והראב"ע [שיה"ש ב, יד] כתב: "ערב - פירושו טוב ונחמד".

<> רש"י [שם]: "והארץ הנה רחבת ידים - כאדם שידו רחבה וותרנית, כלומר אל תפסידו כלום, פרקמטיא הרבה באה לכאן, ואין לה קונים". והרא"ם [שם] כתב: "הארץ הזאת היא כאדם שידו רחבה מרוב וותרנותו, ככה הארץ הזאת היא וותרנית להשפיע ולוותר לזולתם מרוב הפרקמטייות שבתוכה, שמתוך שאין בה קונים רבים, מוותרים לסוחרים הבאים בה, כדי שיקנו מהם". וכן נאמר [שופטים יח, י] "והארץ רחבת ידים כי נתנה אלקים בידכם מקום אשר אין שם מחסור כל דבר אשר בארץ".

<> בא לבאר אופנים נוספים את שלשת הדברים שיש בארץ ["חמדה טובה ורחבה"]. ועד כה ביאר שהם כנגד הערב, הטוב, והמועיל. ומעתה יבאר שהם כנגד טובה למראה והחומר, טובה לעוה"ז והצורה, וטובה לעוה"ב והמעלה האלקית.

<> לשונו למעלה בהקדמה שניה [קיז:]: "כאשר היה המקום קדוש מיוחד ביותר למעלה הנבדלת, כאשר היו משתחוים, אז הגיעו אל המעלה הנבדלת, ושם הרחבה נמצא [אבות פ"ה מ"ה "עומדים צפופים ומשתחוים רווחים"], כי אין צרות רק בגשם. ואיך לא יהיה נמצא הרחבה מאחר שהגיעו אל המעלה הנבדלת שהיא רחבה. והנה יתבאר לך קצת לקמן אצל [שמות ג, ח] 'אל ארץ טובה ורחבה'". ובנצח ישראל פ"ו [קנו:] כתב: "כי הגשם הוא בעל גבול ושעור, ואין הדבר שהוא נבדל בעל גבול כמו הגשמי. וכל אשר יש לו קירוב אל הקדושה האלקית הנבדלת, אין לו כל כך גבול. ולכך מצד שיש בארץ צד מעלה נבדלת, היא מרווחת, שאין לה צרות והגבול שהוא לגשם". ובאור חדש פ"ה [תתפב:] כתב: "כלל הדבר, כי הגשם אשר יש לו שטח, הוא מוגבל בגבולים שלו. וכאשר נעשה נס מן עולם העליון אשר הוא מתפשט, היה מתפשט הגשם לגמרי". וראה שם הערות 131, 133, שנלקטו שם מקורות רבים המורים שלגשמי יש גבול ותכלית, לעומת המעלה הנבדלת. וכן הוא בנתיב התורה פ"ז הערה 30. וראה למעלה הקדמה שניה הערות 406, 407.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה בהקדמה שלישית [קכט:] כתב: "האמצעי מתיחס תמיד אל הקדושה והמעלה הנבדלת מן הגשמית, כמו שהיתה הארץ הקדושה ובית המקדש מכוון באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י]. וזה מפני כי הצדדים, מפני שהם צדדים, יש להם רוחק, וכל רוחק הוא גדר הגשם, אשר יש לו רחקים. אבל האמצע אין לו רוחק כלל, רק עומד באמצע, נבדל מן הצדדים שהם רחקים, ולפיכך האמצעי נבדל מן הגשם". ולמעלה פי"ח [לאחר ציון 151] כתב: "כי גדר הגשם הוא התפשטות הרחקים". ולהלן ר"פ מו כתב: "שש צדדין אלו מתיחסים אל הגשמית, בעבור שכל צד יש לו רוחק, וזהו גדר הגשם". ולהלן פ"ע כתב: "גדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם. ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים, שהם האורך והרוחב והגובה". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפב:] כתב: "כי הדברים הגשמיים שייך בהם הרוחק". ושם פ"ו מי"א [שצז:] כתב: "כי הרחקים שייכים לגשם". ובנתיב התורה פ"ב [קה:] כתב: "הגשם יש לו רחקים מוגבלים". ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] כתב: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'". ובח"א לחולין פט. [ד, ק:] כתב: "כל ענין האומות גשמי, ולכך בגדולתם הם מגדילים עצמם. ודבר זה מבואר במקומות הרבה מאוד, שכל מי שהוא מגדיל עצמו הוא גשמי, וסימן זה שרוחק והגודל גדר הגשם. ואף על גב שהגודל שנאמר כאן אין זה גודל גשמי, מכל מקום גדלות אחד הוא, למי שמבין את זה. וכאשר יראה עצמו גדול, הוא בעל גשמי". וכן הוא בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שמט.], תפארת ישראל פ"ז [קיח.], שם פ"מ [תריג.], נצח ישראל פ"ז [תלו.], שם פכ"ז [תקסב.], שם פנ"ט [תתקב:], נתיב הענוה פ"ז [ב, יז.], ח"א לנדרים לט. [ב, יד.], ח"א לנדה ל: [ד, קנח:], דרשת שבת תשובה [עט.], ועוד [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 34, פי"ח הערה 152, ופי"ט הערה 203].

<> לשונו למעלה בהקדמה שניה [קיד.]: "אמרו רבותינו ז"ל [גיטין נז.] על 'ארץ צבי' [דניאל יא, טז], בהיותם יושבים עליה מרווחת, וכאשר אין יושבים עליה צרה. והנה לפי בעלי הטבעיים הדבר הזה מן הנמנעות, הכנס גשם בגשם; איך תרווח הארץ בהיותם יושבים עליה, ויכנס גשם בגשם כאשר אין יושבים עליה" [ראה להלן הערה 94]. הרי שם פירוש "הכנס גשם בגשם" הוא כאשר הארץ מתכווצת ומתקפלת לתוך עצמה. וכן כאן פירושו שהואיל ואין גשם נכנס בגשם, לכך גשם אחד מיצר ודוחק על גשם שני, כי האחד דוחה את השני משום שאין אחד נבלע בחבירו. ובנצח ישראל פ"ו [קנג:] כתב: "'ארץ צבי' כתיב. יש מקשים, וכי איך יתכן לפי השכל הכנס גשם בגשם. ולפיכך הם תמיהים על זה הדבר, כי דבר זה נמנע לפי טבע הכנס גשם בגשם". ובספר אור ה' מאמר א כלל א פ"א כתב: "הכנס גשם בגשם הוא נמנע, שאם לא, היה אפשר שיכנס העולם בגרגיר חרדל". והמו"נ ח"א הקדמה העשירית כתב: "לא הכנס גשם בגשם יתכן, אבל יודו, שאלו נמנעות מן השכל".

<> באור חדש פ"ד [תתיא.] עמד על הפסוק [אסתר ד, יד] "רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר", וביאר שה"מקום אחר" של ישראל הוא אביהם יעקב, שברכתו היא בלי מצרים [שבת קיח.], שנאמר [בראשית כח, יד] "ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה". ובח"א לשבת קיח. [א, נה.] כתב: "כנגד יעקב [ברכת] 'אתה קדוש', כי הוא הקדוש. והקדוש הנבדל אין לו גבול, כי הגשם הוא שיש לו קצה, בעבור כי הגשם יש לו רוחק, אשר כל רוחק הוא בעל קצה בודאי. ולפיכך יעקב שהוא בפרט הקדוש, אין לו גבול לנחלתו. כי במה שיעקב היה קדוש ונבדל מן החומר ביותר, אין לדבר זה גבול". ודבריו באור חדש שייכים מאוד לדבריו כאן שאצל המעלה הנבדלת אין צרות, אלא רק הרחבה [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 408].

<> צרף לכאן מאמרם [ב"ק נד:] "מפני מה בדברות הראשונות לא נאמר בהם 'טוב' ובדברות האחרונות נאמר בהם 'טוב' ["גבי כבוד אב ואם, דכתיב בהן (דברים ה, טז) 'למען ייטב לך'" (רש"י שם)]... הואיל וסופן להשתבר". ובתפארת ישראל פל"ה [תקיח:] הביא מאמר זה, וכתב: "הלוחות הראשונות לא היו ראויים לפי העולם הזה, ולכך לא נאמר בהן 'טוב'. כי מלת 'טוב' נאמר על המציאות, שהוא מציאות ראוי וטוב. ולכך תמצא בכל מעשה בראשית בכל יום ויום 'וירא כי טוב', לומר כי המציאות הוא ראוי וטוב. ולוחות הראשונים, מפני מעלתם לא היו ראויים לפי המציאות העולם הזה, ולכך אין ראוי שיהיה נכתב בהן 'טוב'... לכך דוקא בלוחות השניות, שהיו מעשה משה [שמות לד, א], והוא ראוי לפי מדרגת עולם הזה. ודבר שהוא ראוי לפי המציאות נאמר בהן 'כי טוב'". הרי שתיבת "טוב" מורה על המציאות שיש בעולם הזה, ולכך כאשר נאמר על א"י שהיא "ארץ טובה", משמעות הדבר שהיא טובה בעולם הזה. ואע"פ שאמרו [ברכות ח.] "'יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך' [תהלים קכח, ב], 'אשריך' בעולם הזה, 'וטוב לך' לעולם הבא", ומכך מוכח ש"טוב" מוסב על העולם הבא. אין זה סותר לכאן, כי בח"א לחולין מד: [ד, צה.] כתב על כך "ראוי לו המציאות בעולם הזה בשביל זה, ומכל שכן שראוי לעולם הבא, שהוא כולו טוב [קידושין לט:]". נמצא שתיבת "טוב" לעולם מתחילה בעולם הזה, ופעמים ממשיכה עד עולם הבא.

<> שהוא עולם נבדל, כפי ש"רחבה" מורה על הנבדל, וכמו שביאר. ואודות שעוה"ב הוא עולם נבדל, כן כתב בהקדמה לדר"ח [כח.], וז"ל: "עולם הבא, שאין שם אכילה ושתיה, ומסולק העולם הבא מן הגופנית לגמרי". ושם פ"ד מ"א [כא.] כתב: "בעולם הבא, ששם הפשיטות לגמרי מן החומר". ושם פ"ה מי"ח [תכה:] כתב: "כי התשובה שייך דוקא בעולם הזה, במה שהאדם בעולם הזה חמרי גשמי, ומפני שהאדם בעולם הזה הגשמי, יכול לשנות את מעשיו, כי החומר בעל שנוי. אבל עולם הבא, מפני שהוא נבדל... אין שייך בו השתנות לא מטוב לרע, ולא מן הרע לטוב, כי השנוי הוא לגשם ולכוחות הגשמיים, לא אל הדבר הנבדל". ובנתיב התורה פ"י [תלד:] כתב: "דע כי העולם הבא הוא נבדל, וזהו עצם עולם הבא. כמו שאמרו בכל מקום [ברכות יז.] העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהן בראשיהן, ונהנין מזיו השכינה". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "העולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי". ושם פנ"ז [תתצא.] כתב: "העולם הבא נבדל מעולם הזה, ואין לו יחוס אל עולם הזה". ובנצח ישראל פט"ו [שנח.] כתב: "ענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי וזה נבדל מן הגשמי, ולכך אין כל אדם זוכה לשתי שלחונות". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועוה"ב נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי אין להם עולם הנבדל. וכמו שאמרו בפרק הרואה [ברכות סא:] לא אברא עלמא אלא לאחאב, כלומר שאין ראוי לו כלל עוה"ב... שהם הפכים. ולא אברא עוה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא וחבריו [שם], כי אין ראוי לעוה"ב רק מי שאין לו עוה"ז, כמו שהיה רבי חנינא בן דוסא, כי הם הפכים, זה נבדל, וזה גשמי... וכל אשר יש לו בעוה"ז מצד העושר ושאר מעלות שהם גשמיים, בודאי הוא תחתון בעולם הנבדל. ולהפך ג"כ, אותו שהוא קטן ופחות בעוה"ז הגשמי, שהוא עני, זוכה אל עוה"ב, כי כאשר הוא מסולק מן הדברים הגשמיים, ראוי אל הנבדל". ובח"א לבכורות ח: [ד, קיח:] כתב: "כי לא נתן לנו עולם הזה, שאינו ראוי ושייך לנו, כי אין טובת ישראל דבר הגופני, כי ישראל מעלתם נבדלת אלקי. ולכך עולם הזה אינו בן גילנו... ואנו מבקשים עולם הבא, שהוא בן גילנו וראוי לנו, במה שאינו הנאת הגוף כמו שהוא העולם הזה. ולפיכך עולם הבא בן גילנו הוא, לא עולם הזה" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 15, פ"ז הערה 76, ופ"ח הערה 28].

<> כמו שאמרו [פסחים ח:] "מפני מה אין פירות גינוסר בירושלים ["פירות גינוסר - מתוקין מאד, כדאמרינן בברכות (מד.), והיינו כינרת, שם מדינה בארץ ישראל" (רש"י שם)], כדי שלא יהו עולי רגלים אומרים, אלמלא לא עלינו אלא לאכול פירות גינוסר בירושלים דיינו, נמצאת עלייה שלא לשמה. כיוצא בו אמר רבי דוסתאי ברבי ינאי, מפני מה אין חמי טבריא בירושלים. כדי שלא יהו עולי רגלים אומרים, אלמלא לא עלינו אלא לרחוץ בחמי טבריא דיינו, ונמצאת עלייה שלא לשמה". ורש"י [במדבר יג, כב] כתב "שבע שנים נבנתה - אפשר שבנה חם את חברון לכנען בנו הקטן, קודם שיבנה את צוען למצרים בנו הגדול. אלא שהיתה מבונה בכל טוב על אחד משבעה בצוען. ובא להודיעך שבחה של ארץ ישראל, שאין לך טרשין בארץ ישראל יותר מחברון, לפיכך הקצוה לקברות מתים. ואין לך מעולה בכל הארצות כמצרים... וצוען היא המעולה שבארץ מצרים, ששם מושב המלכים... והיתה חברון טובה ממנה שבעה חלקים", ומקורו בגמרא [סוטה לד:]. והפירות של ארץ ישראל נקראים "שבעה המינין שנשתבחה בהן ארץ ישראל" [רש"י דברים כו, ב]. וכן כתב רש"י [ברכות מא.] "שבח ארץ ישראל... שיש בה פירות החשובים הללו". וכן אמרו חכמים [ברכות לו:] "אין ארץ ישראל חסרה כלום, שנאמר [דברים ח, ט] 'ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם לא תחסר כל בה'". וכן אמרו [קה"ר ב, ח] "אדריאנוס שחיק טמיא שאל את רבי יהושע בן חנינא, כתיב בתורה 'ארץ אשר לא במסכנות וגו'', יכול את מייתי לי תלת מילין דאנא שאיל. אמר ליה, ומה אינון. אמר ליה, פלפלין ופוסיאנין ומטקסא. אייתי פלפלין מן נצחנה, ופוסיאנין מן ציידן, ומטקסא מן גוש חלב". ובנצח ישראל ר"פ נ [תתי.] כתב: "לענין הברכה, אין ספק שיהיה ברכת הארץ הקדושה בכל, שהיא מוכנת לברכה בכל". @**ולכאורה המקרא עצמו**^ אומר כך, שנאמר [דברים ח, ז-י] "כי ה' אלקיך מביאך אל ארץ טובה ארץ נחלי מים עינות ותהומות יוצאים בבקעה ובהר ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם לא תחסר כל בה ארץ אשר אבניה ברזל ומהרריה תחצב נחושת ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך על הארץ הטבה אשר נתן לך". והרמב"ן שם [פסוק ט] כתב: "הכתוב משבח הארץ שימצאו בה מחצבים מן אבנים גדולות, אבנים יקרות, אבני גזית לבנות מהם בתים וחומות ומגדלים. לא כארץ מצרים וארצות רבות שהם שוכני בתי חומר, ונעשים ליושביהם קבריהם". ומדוע כתב כאן שרק חז"ל הפליגו במעלת א"י, כאשר לכאורה המקרא עצמו עשה כן. ויל"ע בזה. @**ובדרוש על התורה**^ [כ:] ביאר טעם הדבר שיש בארץ ישראל גם ברכות גופניות, וכלשונו: "ארץ ישראל נשתבחה בחטה ושעורה גפן תאינה ורמון, וכל הדברים הגופניים... ומה שנתנה להם ארץ ישראל שיש בה כל הברכות הגופניים, לא מצד הטובות הגופניים אשר בארץ נתנה להם, רק בשביל שזכו למדריגת התורה, ועם התורה שהיא הכל, לא חלק, ראוי להיות הכל. וכן הדברים האלו שהם בא"י, ארץ הקדושה, נמצאו בה מצד שראוי שימצא בה הכל. וזה שאמר הכתוב 'ארץ חטה וגו' ארץ אשר לא תחסר כל בה', רצה לומר כי מה שימצאו בארץ אלו הדברים, לא מצד שהארץ מיוחסה וראויה לדברים הגופניים, רק מצד שהיא ארץ אשר מהראוי לא תחסר כל בה. ואחר שקבלו התורה שהיא ההכל, ראויה להם כמו כן ארץ ישראל, אשר לא תחסר כל בה". וראה להלן הערות 94, 103.

<> כמו שיביא מאמר חכמים על כך. ובכלים פ"א מ"ו אמרו "ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות". וכן אמרו [ב"ב קנח:] "אוירא דארץ ישראל מחכים". ולמעלה בהקדמה שלישית [קכט:] כתב: "האמצעי מתיחס תמיד אל הקדושה והמעלה הנבדלת מן הגשמית, כמו שהיתה הארץ הקדושה... מכוון באמצע העולם" [תנחומא קדושים אות י]. ובהקדמה לדר"ח [כו.] כתב: "כי ארץ ישראל היא הארץ הקדושה, אשר הארץ הזאת היא נבדלת, יש בה השכל יותר משאר ארצות, ואם לא כן שהיה לארץ ישראל מעלה זאת, לא היה אוירא דארץ ישראל מחכים ביותר משאר ארצות, ולא היה בארץ ישראל דוקא הנבואה [תנחומא בא אות ח], ובארנו זה במקומות הרבה". ובנצח ישראל פ"ה [קז:] כתב: "ארץ ישראל מובדל מכל הארצות בהתרוממות". ובנתיב התורה פ"י [תלד:] כתב: "כי הארץ הקדושה, הדר בה הוא דר במקום שיש לו קדושה, וכמו שאמרו [ב"ב קנח:] 'אוירא דארץ ישראל מחכים', שכל ענין ארץ ישראל ומעלתה שהיא נבדלת מן הגשמי, שהרי היא קדושה". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמא.] כתב: "מפני שיש לחשוב כי הארץ שנתן השם יתברך לישראל, היא בתחתונים, ואין לה המעלה אלקית, ועל זה אמר [ברכות מח:] שצריך להזכיר בברכת הארץ - ברית ותורה. כי בשביל הארץ זוכים ישראל אל שני דברים אלו, דהיינו המילה והתורה, ועל ידם ישראל נבדלים אלקיים לגמרי". ובח"א לשבת לג. [א, כה.] כתב: "דע לך, כי הארץ הקדושה מעלתה שנקראת 'קדושה', והשם יתברך הוא אלקי הארץ. כי מכל הארץ בחר השם יתברך בא"י הקדושה, והוא אלקי הארץ, וכדכתיב [מ"ב יז, כו] 'ולא ידעו משפט אלקי הארץ', שתראה כי השם יתברך אלקי הארץ". ובח"א לכתובות קיב. [א, קסח.] כתב: "הארץ היא קדושה, ואינה חמרית כמו שאר הארץ... כי מעלת הארץ הן מצד הארץ עצמה, הן מצד אוירא של ארץ ישראל, הן מצד העפר". ובח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות [קידושין סט.]... וזה כי א"י קדושה מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש - עליון הוא, והחומרי הוא השפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל א"י שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים". ואמרו חכמים [קידושין מט:] "עשרה קבין חכמה ירדו לעולם, תשעה נטלה ארץ ישראל, ואחד כל העולם כולו". ובח"א שם [ב, קמה:] כתב: "כי יש לדעת כי החכמה היא השכל הנבדל, וראוי שיהיה בארץ ישראל אשר היא הארץ הקדושה. ולפיכך הארץ הקדושה היא מיוחדת בחכמה מכל שאר ארצות". ובתפארת ישראל פס"ד [תתרב:] כתב: "כי כל חוצה לארץ מיוחס לחמרי, וארץ ישראל מיוחס אל השכלי, וכמו שאמרו ז"ל עשרה קבין של חכמה ירדו לעולם; תשעה נטלה ארץ ישראל, ואחד כל העולם". וכן ידוע כי היחס שבין ישראל לאומות, הוא היחס שבין א"י לשאר ארצות, וכמו שכתב הגר"א באדרת אליהו [דברים א, ו]: "'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ' [דהי"א יז, כא], כי שניהם הן ביחוד, ישראל וא"י, ישראל מע' אומות, וא"י מכל הארצות... כמו שאמר בזוהר [ח"ג צג:] אימתי גוי אחד, בזמן שהיו בארץ". וכמו שישראל הם מקודשים מכל האומות, כך ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות [הובא למעלה פ"ח הערה 55]. וראה להלן ציון 109.

<> לשון הגמרא [גיטין נז.] "'ארץ צבי' כתיב בה, מה צבי זה אין עורו מחזיק את בשרו ["משהופשט הוא כווץ, ואין יכול לחזור ולכסותו בו" (רש"י שם)], אף ארץ ישראל בזמן שיושבין עליה, רווחא. ובזמן שאין יושבין עליה, גמדא [מתכווצת]".

<> לשונו בנתיב העבודה פי"ח [א, קלט.]: "תקנו לומר 'נודה לך שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה'. פירוש זה 'ארץ חמדה', כי הדברים שבארץ נחמדים הם, כמו שאמר הכתוב [דברים ח, ז] 'ארץ נחלי מים עינות ותהומות יוצאים בבקעה ובהר'. ויש בה גנות ופרדסים נאים, והפירות וכל אשר בה נחמדים לאדם [ראה להלן הערה 103]. ומפני כי יש דברים שהאדם חומד אותם ואינם טובים בעצמם לבריאות גופו ולתת כח אליו, ועל זה אמר 'ארץ טובה', שהיא טובה בעצמה, שהמאכלים שבה הם טובים ומבריאים את האדם, ומחזקים אותו, וזהו 'טובה'. ואחר כך אמר 'ורחבה' כמשמעו, וגם זה מעלה עליונה, וכמו שאמרו ז"ל בפרק הניזקין [גיטין נז.] שנקראת 'ארץ צבי' בשביל שהיא מחזקת כל יושביה, ואין להם דוחק הישוב, ולכך נזכר זה אחריו". וראה למעלה הערה 77.

<> לשונו למעלה בהקדמה שניה [קיד.]: "אמרו רבותינו ז"ל [גיטין נז.] על 'ארץ צבי' [דניאל יא, טז], בהיותם יושבים עליה מרווחת, וכאשר אין יושבים עליה צרה [הובא למעלה הערה 87]... על דעת בעלי התורה הכל הוא אמת ונכון, שודאי לפי הטבע אי אפשר, אבל לפי הדבר שלא בטבע נמצא, כי הטבעי דבר בפני עצמו, שהוא לפי טבעי, והדבר שאינו טבעי גם כן בפני עצמו. כלל הדבר מפני שנעלם מהם ענין הנסים שאינם טבעים, הוקשה להם דברים אלו, והיה רחוק להם להשיג. אבל לאיש החכם בדברים אלו ימצא שהכל נבנה על אדני החכמה ועמודי התבונה, והבן את הדברים מאוד". וכן כתב בנצח ישראל פ"ו [קנג:], והובא למעלה הקדמה שניה הערה 383. ובנצח שם [קנה.] כתב שני ביאורים מדוע כשיושביה עליה א"י מתרווחת, וז"ל: "ותדע עוד כי הצבי נקרא 'צבי' גם כן מלשון 'צבי ופאר', והעור שלו, שהוא פאר הבעל חי, לפי שהוא בחוץ לכך הוא פאר הבעל חי, הוא דק החומר, כמו שאמרו שאין מחזיק בשרו. וזה מפני הדקות אשר יש לו כאשר הוא בחיותו, ואז מחזיק העור בשרו. וכאשר ניטלה מן הצבי העור, ונסתלק רוח חיים ממנו, ונשאר החומרי בלבד, אין ספק כי אין בו הדקות כאשר אין בו החיות, ואז אין מחזיק בשרו. וכן הארץ הקדושה, כאשר יושביה עליה, שזה ראוי לארץ, וזהו חיות הארץ, שהארץ נתן השם יתברך לישראל, והיא נקראת 'ארץ ישראל' [ש"א יג, יט, ועוד], לכך חיות הארץ הוא דוקא כאשר יושביה ישראל עליה, ואז יש לה המעלה הנבדלת בכל דבר; שהיתה ממהרת פירותיה [כתובות קיב.], שמורה שיש בה מעלה בלתי גשמית. כמו הצבי שהוא ממהר התנועה, כך ארץ ישראל ממהר לבשל פירותיה. וכמו שהצבי, בשעה שעורו על הצבי, מתפשטת העור, שאין לעורו גסות החומרי כאשר הוא על הצבי בחיותו, ובהופשט העור, גמדא, שכבר נסתלק החיים שגורם דבר זה. כך הארץ הקדושה, כאשר יושביה עליה אז יש לה מעלה הנבדלת, והיא מרווחת. כי הגשם הוא בעל גבול ושעור, ואין הדבר שהוא נבדל בעל גבול כמו הגשמי. וכל אשר יש לו קירוב אל הקדושה האלקית הנבדלת, אין לו כל כך גבול. ולכך מצד שיש בארץ צד מעלה נבדלת, היא מרווחת, שאין לה צרות והגבול שהוא לגשם. ודוקא כאשר יושביה עליה, כי כאשר יושביה עליה זהו חיותה, כמו שאמרנו. ועוד, כי ישראל שהם עם קודש, יושביה עליה, ובשביל כך יש לה מעלה הקדושה גם כן, לכך היה לה הרווחה, ואין לה ענין הגשמי שהוא מוגבל. וכשאין יושביה עליה, נסתלקה המעלה הנבדלת, וגמדא".

<> לשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [שסב:]: "כי הדבר שהוא נחמד הוא נחמד למראה, כמו שאמר [בראשית ב, ט] 'נחמד למראה'. והתורה חמודה לראיית השכל... על שהיא חמדה למראה השכל המביט בתורה". ובהקדמתו לתפארת ישראל [כב:] כתב: "כי מה שהמצוה יש בה סוד שכלי אלקי, הם [תהלים יט, יא] 'נחמדים מזהב ומפז רב', שהם נחמדים לראיית העין, ומצות התורה הם יותר נחמדים לראיית השכל... כי השכל האלקי בתורה יותר נחמד לראיית השכל מן זהב ומפז, שהוא נחמד לראיית העין". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיח.] כתב: "הזהב יש לו מעלה מיוחדת מה שהוא נחמד לעיני האדם, ונהנה האדם ממנו, כדכתיב 'הנחמדים מזהב ומפז רב'. ואין דבר זה שייך בכסף, כי עם זכותו, אינו נחמד למראה". ובדרשת שבת הגדול [ריד:] כתב: "תאוה לעינים הוא חמדת הדבר". וראה להלן הערות 106, 113.

<> דוגמה לדבר; כפי שחמדה נאמרה בקשר לעין ומראה [כמבואר בהערה הקודמת], כך מציאת חן נאמרה בקשר לעין, וכמו שנאמר [בראשית ו, ח] "ונח מצא חן בעיני ה'". וכן נאמר הרבה פעמים "אם נא מצאתי חן בעיניך וגו'" [בראשית יח, ג, שם ל, כז, שמות לג, יג, ועוד]. ובנתיב התורה פ"ד [קע.] כתב: "כי החן הוא אצל הרואה בלבד, ואפשר ויכול להיות שאינה כל כך נאה, רק שהיא נושאת חן". והרד"ק בספר השרשים, שורש חנן, כתב: "כל 'חנם' שבמקרא יתפרש כמו 'חן'". הרי חן יכול להיות בחנם, ולא בעבור דבר ממשי. ובנתיב יראת השם ר"פ ג [ב, כז.] כתב: "כי החן הוא בעיני הרואה בלבד, כמו שנאמר [אסתר ב, טו] 'ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה', יהיה כן לפי האמת או לא יהיה כן לפי האמת, מכל מקום החן אינו דבר במקבל עצמו, רק שהוא חן בעיני הרואה". ובדר"ח פ"ו מ"ח [רסח:] כתב: "החן... אינו דבר ממש, רק חן שהוא על העין". ובח"א לסנהדרין כ. [ג, קלז.] כתב: "פירוש, כי החן הוא שקר, מפני שהוא מראה לבד, ואין כל הדבר כך, רק שכך הוא נראה... שאין החן רק במה... והחן הוא אצל הרואה, ואין דבר אצל אשר יש לו חן, שהרי כתיב [אסתר ב, יז] 'ותשא חן וחסד לפניו', ולפעמים היא מעלה חן, אע"ג שאינה נאה. ולכך אמר 'שקר החן' [משלי לא, ל], כי אפשר שהוא שקר, שהוא אצל הרואה כך, ואינו [כך]". וכל דבריו לגבי "חן", כחם יפה לגבי "חמדה". ולכך "אין זה טובה עצמית דבר שהוא למראה" [לשונו כאן]. וראה הערה הבאה, והערה 105.

<> "שאין זה טוב גמור" [לשונו להלן לאחר ציון 106]. ולכאורה יקשה, שאם "חמדה" היא רק למראה, אם כן אף "התחלת מעלה" אין כאן, כי אולי איירי באחיזת עינים בלבד, ואין זה אלא שקר [כמבואר בהערה הקודמת לגבי "חן"]. ויש לומר, שבנקודה זו חלוקה "חמדה" מ"חן", כי בעוד שעל חן נאמר [משלי לא, ל] "שקר החן", לא מצינו שיאמר "שקר החמדה". וכך עולה מדבריו בגו"א דברים פ"ה אות ג [קז.], שכתב: "התאוה יותר מן החמדה, כי החמדה הוא על דבר שיש לו חמדה, שנחמד בעצמו, והתאוה שהוא תאב לדבר אף על גב שאינו נחמד בעצמו". הרי שכתב שם שהחמדה היא על דבר "שנחמד בעצמו", ואילו כאן כתב ש"החמדה אינו רק חמדת העין, ואין זה מעלה עצמית". ובעל כרחך לומר שהחמדה היא התחלת מעלה עצמית, אך לא מעלה עצמית גמורה. וראה להלן הערה 104 שמבואר שם ש"חמדה" מורה "על נמצאים שאין בהם מן הרע" [לשונו להלן].

<> לשונו בכת"י [תכ.]: "יש בארץ מעלה נבדלת גם כן, שהיושב בה יזכה לדבר טוב בעולם הבא, וכבר הפליגו חכמים בזה [כמו שאמרו (פסחים קיג.) "שלשה מנוחלי העולם הבא, אלו הן; הדר בארץ ישראל וכו'". וכן אמרו (כתובות קיא.) "כל המהלך ארבע אמות בארץ ישראל מובטח לו שהוא בן העולם הבא"]. וזה נזכר בלשון 'ורחבה', כי יש מעלה נבדלת שהיא רחבה ליושביה". ויש מקום להתבונן, שאם תיבת "רחבה" מורה על מעלה אלקית נבדלת, וכפי שביאר כאן כמה פעמים, כיצד מצינו [יהושע ב, א] "אשה זונה ושמה רחב". ואולי נקראת ע"ש סופה, שבסוף נתגיירה [זבחים קטז.]. ועוד אמרו חכמים [מגילה יד:] "שמונה נביאים, והם כהנים, יצאו מרחב הזונה, ואלו הן; נריה, ברוך, ושריה, מחסיה, ירמיה, חלקיה, חנמאל, ושלום. רבי יהודה אומר, אף חולדה הנביאה מבני בניה של רחב הזונה היתה... דאיגיירא ונסבה יהושע". וראה למעלה פ"ט הערות 112, 113.

<> נראה שמה שכתב למעלה "וכאשר תבין אלו שלשה דברים 'ארץ חמדה טובה ורחבה', תבין עוד דברים נפלאים מאוד, כי הם הם שלש מעלות זו למעלה מזו", כוונתו לדבריו שכתב להלן "וזה הפירוש על דרך אמת אין ספק בו, והנה ג' מעלות זו על זו ידוע לחכמים ונבונים אלו מדריגות, והכל דרך אחד למבין", ולהלן הערה 110 נתבאר שהכוונה לספירות מלכות, תפארת, ובינה.

<> לשונו למעלה פ"ג [רז.]: "כי לכל אומה יש שני בחינות; האחד, מצד שהם עם בלבד, וזה במדריגת החומר. והשני, מצד שהם עם מיוחד, והוא במדריגת הצורה". ולהלן פנ"ו כתב: "כי הנמצאים בכלל יש להם שני דברים החומר והצורה, ורמזו חכמים דבר זה באמרם [ב"ב עד:] כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראם. כי הזכר הוא הצורה, והנקבה היא החומר, ודבר זה ידוע. והחומר אינו רק התחלה, כי הצורה היא שלימות הנמצא, ואין נמצא בעולם שאינו מחומר וצורה, והוא יתברך המזווג והמחבר אותם כאחד". ובגו"א ויקרא פ"כ אות ו [צז.] כתב: "כל דבר יש בו ב' דברים; חומר וצורה". ובדר"ח פ"ו מי"א [שצג.] כתב: "אל כל הנבראים יש צורה מוטבעת בחומר, רק שאצל האדם ואצל הבהמה נראה ביותר". ובנצח ישראל פ"נ [תתיג.] כתב: "כי הדברים אשר הם בעולם מורכבים מחומר וצורה. ומתחייב מן החומר מה שראוי לו, ומתחייב מן הצורה מה שראוי לו" [ראה למעלה פי"ב הערה 132, ופי"ד הערה 43]. @**וביאור הדבר**^ הוא כי הצורה היא המימד הרוחני של הדבר [כמבואר למעלה פכ"ג הערה 181], ולכל הנבראים יש מימד מסוים של רוחניות, כי הם נבראו על ידי הקב"ה [כמבואר למעלה פ"ה הערה 116]. וכן כתב בתניא שער היחוד והאמונה פרק א, וז"ל: "כי דברך שאמרת [בראשית א, ו] 'יהי רקיע בתוך המים וגו'', תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים, ומלובשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם... כי אילו היו האותיות מסתלקות כרגע ח"ו וחוזרות למקורן, היו כל השמים אין ואפס ממש, והיו כלא היו כלל, וכמו קודם מאמר 'יהי רקיע כו'' ממש. וכן בכל הברואים שבכל העולמות, עליונים ותחתונים, ואפילו ארץ הלזו הגשמית, ובחינת דומם ממש... , אילו היו מסתלקות ממנה כרגע ח"ו האותיות לפני ששת ימי בראשית ממש, וזה שכתב האר"י ז"ל שגם בדומם ממש, כמו אבנים ועפר ומים, יש מעשרה מאמרות שבהן נבראת הארץ בששת ימי בראשית, היתה חוזרת לאין ואפס ממש, כמו בחינת נפש וחיות רוחנית, דהיינו בחינת התלבשות אותיות הדבור מעשרה מאמרות המחיות ומהוות את הדומם להיות יש מאין ואפס שלפני ששת ימי בראשית. ואף שלא הוזכר שם אבן בעשרה מאמרות שבתורה, אעפ"כ נמשך חיות לאבן על ידי צירופים וחילופי אותיות... והוא חיותו של האבן. וכן בכל הנבראים שבעולם, השמות שנקראים בהם בלשון הקדש הן הן אותיות הדבור המשתלשלות ממדרגה למדרגה מעשרה מאמרות שבתורה ע"י חילופים... עד שמגיעות ומתלבשות באותו נברא להחיותו".

<> פירוש - הואיל ובכל נמצא ונמצא יש חומר וצורה, לכך יש גם בארץ ישראל יש חומר וצורה. ובהתאם לכך יש בארץ ישראל דברים הנמשכים אחר החומר שבה, ויש בה דברים הנמשכים אחר הצורה שבה, וכמו שמבאר והולך. ולמעלה פ"ג [רח.] כתב: "כי מה שמוכן לו הצורה אינו מוכן לו החומר, ומה שמוכן לו החלק החמרי, אינו מוכן לו הצורה; כי יגיע לחומר דבר מצד שפלתו... ויגיע לצורה דבר מצד חשיבותה". ולמעלה פ"ד [רכג.] כתב: "הנה תמצא כי מצרים דומים ונמשלים לענין החומר, וישראל הם נמשלים לענין הצורה. ולכך המצריים נמשכים אחר הראוי להם [שהם דבוקים בזנות, וכמבואר שם], וישראל אחר מה שראוי להם מצד עצמם, שהם קדושים ומובדלים בעצמם מכל עריות".

<> לשונו בנתיב העבודה פי"ח [א, קלט.]: "פירוש זה 'ארץ חמדה', כי הדברים שבארץ נחמדים הם, כמו שאמר הכתוב [דברים ח, ז] 'ארץ נחלי מים עינות ותהומות יוצאים בבקעה ובהר'. ויש בה גנות ופרדסים נאים, והפירות וכל אשר בה נחמדים לאדם" [ראה למעלה הערות 91, 94].

<> כי "חמדה" נאמר על דבר שיש בו הטוב, לעומת "תאוה", וכמבואר בגו"א דברים פ"ה אות ג [קז.], והובא למעלה הערה 98.

<> "'וטובה' על מעלת הצורה, שהוא טוב גמור" [לשונו בסמוך].

<> כי "חמדה" נאמרת על הדבר הנראה בעינים, וכמבואר למעלה הערות 96, 97. והחומר הוא הנראה בעינים, כי הוא בגלוי, וכמו שכתב בנתיב התורה פט"ו [תריז.], וז"ל: "כי החמרי בגלוי, ואין לו מדריגה נסתרת, ודבר זה מבואר למי שמבין דברי חכמה, כי החמרי הוא במדריגה הנגלית, ומדריגה הנבדלת היא נסתרת, ובארנו זה במקומות הרבה מאוד".

<> "החמדה אינו רק חמדת העין, ואין זה מעלה עצמית, שהרי דבר הנחמד אינו רק למראה בלבד, ואין זה טובה עצמית דבר שהוא למראה, והוא התחלת מעלה בלבד" [לשונו למעלה לאחר ציון 95].

<> כי הצורה היא מהות הדבר [ראה למעלה הערה 25], ולא רק מראה הדבר, ולכך הצורה מורה על הטוב הגמור.

<> כמבואר למעלה הערה 92. ויש בזה הטעמה נפלאה; אמרו חכמים [סוטה יד.] "דרש רבי שמלאי, מפני מה נתאוה משה רבינו ליכנס לארץ ישראל, וכי לאכול מפריה הוא צריך, או לשבוע מטובה הוא צריך. אלא כך אמר משה, הרבה מצות נצטוו ישראל ואין מתקיימין אלא בארץ ישראל, אכנס אני לארץ כדי שיתקיימו כולן על ידי". ולפי דבריו כאן כוונת המאמר היא שמשה נתאוה להכנס לארץ ישראל לא משום שהיא "ארץ חמדה וטובה", אלא משום שהיא "ארץ רחבה". זאת ועוד, כי כפילות לשון המאמר מוסברת לפי זה, שאמרו "וכי לאכול מפריה הוא צריך, או לשבוע מטובה הוא צריך", ומהי פשר כפילות זו. אך לפי המתבאר כאן הדבר מחוור היטב; "לאכול מפריה" הוא כנגד "ארץ חמדה", כי "מצד החומר שבהם החמדה, וזה מורה על מעלת החומר של הנמצאים שהם בארץ" [לשונו למעלה]. ואילו "לשבוע מטובה" הוא כנגד "ארץ טובה", וכפי שמורה הלשון "לשבוע &**מטובה**^" [כנגד "ארץ &**טובה**^"]. ומשה רבינו נתאווה להכנס לארץ ישראל לא בשביל מעלות אלו, אלא בשביל המעלה העליונה של "הרבה מצות נצטוו ישראל, ואין מתקיימין אלא בארץ ישראל".

<> שמעתי לבאר שכוונתו לספירות מלכות, תפארת, ובינה, שזה כנגד אברהם, יעקב, ויצחק. וכן מבואר להדיא בדבריו בנתיב העבודה פי"ח [א, קלט:], וז"ל: "ויש לך להבין כי אלו ג' דברים 'חמדה טובה ורחבה' היו בארץ בשביל זכות האבות, שאליהם נתנה הארץ, ולכך היו בארץ אלו ג' דברים. כי אברהם היה נחמד בעיני הכל, כי עשה טוב עם הכל, כמו שהיתה מדתו של אברהם לעשות חסד וטוב עם הבריות. ואדם כמו זה אין בספק שהוא נחמד בעיני הבריות מצד הנהגתו, כאשר הוא מקובל על הבריות. ולכך אמרו לו [בראשית כג, ו] 'נשיא אלקים אתה בתוכנו וגו''. ואמרו [ב"ר מב, ה] 'עמק שוה הוא עמק המלך' [בראשית יד, יז], שהשוו כל העולם והמליכו אברהם למלך [ראה להלן פכ"ט הערה 56, ופל"ו הערה 111]. ולא בכח ובחזקה מלך עליהם, רק שהיה נחמד ומקובל על הבריות מצד הנהגתו. ולכך 'ארץ חמדה' היה בשביל זכות אברהם. ובשביל יעקב היה 'ארץ טובה', כי הטוב הוא שאין בו פסולת, ולכך יעקב נקרא 'טוב' לפי שלא היה בזרעו פסולת, ולכך בזכותו היה הארץ טובה בכל, ואין בה פסולת. 'ורחבה' מצד יצחק אבינו שראוי לו ההרחבה ביותר, כמו שאמר יצחק [בראשית כו, כב] 'כי עתה הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ'. ומה שהרחבה ראוי ליצחק דבר זה יש לך להבין מאוד. ואלו דברים הם מופלגים בחכמה מאוד, ולכך הזכיר אלו שלשה דברים". ו"רוחב" הוא כנגד בינה [זוה"ק ח"ג קמב. על פי הפסוק (בראשית לו, לז) "מרחובות הנהר"], וכידוע יצחק הוא בינה [קהלת יעקב ערך בכורה ב']. ובדר"ח פ"ה מ"ה בביאור עשרת הנסים שהיו בבית המקדש, שהם לפי סדר עשרת הספירות, כתב [קעו.]: "ואמר שהיו 'עומדים צפופים ומשתחוים רווחים' [אבות פ"ה מ"ה]. דבר זה ידוע גם כן ממה ממה שכתיב [תהלים קיח, ה] 'מן המיצר קראתי יה ענני במרחב יה'. שמזה תדע כי השם יתברך הוא מרחיב בצרה... כי היו מביאים ההרחבה ממקום רחובות", וכוונתו שם לבינה [כמבואר למעלה הקדמה שניה הערות 398, 399].

<> פירוש - עד כה כתב ארבעה הסברים ל"ארץ חמדה טובה ורחבה"; (א) כנגד הערב, הטוב, והמועיל [לאחר ציון 77]. (ב) "טובה ורחבה" כנגד עוה"ז ועוה"ב [לאחר ציון 84]. (ג) כנגד נחמד למראה, טובה בעצם, ומעלה אלקית [לאחר ציון 95]. (ד) כנגד חומר, צורה, ומעלה אלקית [לאחר ציון 100]. ונראה לומר שמה שכתב כאן "והכל דרך אחד למבין", דאין כוונתו לכל ארבעת הסבריו, אלא רק לשני הסבריו האחרונים, שבשניהם כתב שהם "שלש מעלות זו למעלה מזו" [למעלה לפני ציון 96, ולפני ציון 110]. וכן בסמוך יבאר ש"ארץ חמדה" אינה כנגד "זבת חלב ודבש", ואילו לפי הסברו הראשון ביאר שהן דבר אחד [ראה למעלה הערה 77]. @**ודרכו של המהר"ל**^ לומר שהסבריו השונים אינם אלא בעלי גוון אחד. וכגון, להלן פל"ט [לאחר ציון 115] כתב: "ולקמן יתבאר... קצת בסגנון אחר, והכל דרך אחד". ולהלן פ"ס כתב: "ולאיש חכם אשר נתן ה' בו חכמה ודעת, ידע כי משורש אחד יצאו הפירושים". ובאור חדש פ"ג [תרעד:] כתב: "כך הוא פירוש זה, ועם כי כבר נתבאר למעלה ענין זה גם כן, הלא הכל שורש אחד אמת ונכון". ושם פ"ו [תתרטו:] כתב: "אמנם בהקדמה פרשנו טעם אחר... ושניהם נכונים, והם ענין אחד למבין". ובתפארת ישראל ס"פ ד [פד:] כתב: "והכל שורש אחד אמת, וגזע צדק, יוצא מפרדס החכמה". ובנתיב התורה פ"ז [רצד:] כתב: "והכל הוא דבר אחד וענין אחד כאשר תבין". וכן הוא בנצח ישראל ס"פ ד [עא:]. ובגו"א ויקרא פ"ח סוף אות ח [קעח:] כתב: "ובספר גבורות ה' פרשנו גם כן פירוש, והרואה יחשוב שהוא פירוש אחר, ואינו רק פירוש אחד למבין". ובבאר הגולה באר הרביעי [שפד:] כתב: "והכל הוא סגנון אחד, ואם שהוא נראה מעט שנוי, אינו אלא אחד". ושם [תג:] כתב: "שכל הטעמים הם טעם אחד וחכמה אחת". ובמפתח ערכים לדרך חיים ערך מהר"ל [עמוד תקלד, סוף טור אמצעי] מצויינים שלשה עשר מקומות שכתב כן בספר דרך חיים. ונראה שהטעם לכך הוא שהאמת היא אחת ולא שתים, וכפי שכתב בנתיב האמת פ"א [א, קצו.], וז"ל: "אין דבר שהוא אחד רק האמת הוא אחד. ואי אפשר שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר. אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה". והואיל וכל הסבריו אמת, בהכרח שכל הסבריו הם אחד. וראה למעלה הקדמה שניה הערה 225, להלן פכ"ח הערה 61, ופל"ט הערה 117.

<> פירוש - אין "ארץ חמדה" כנגד "ארץ זבת חלב ודבש", כי "ארץ חמדה" היא כנגד חמדת העין, וכמו שיבאר. ומדגיש זאת לעומת הסברו הראשון, ש"ארץ חמדה" שוה ל"ארץ זבת חלב ודבש", ששתיהן מורות על אהבת הערב [ראה למעלה הערה 77, ובסמוך הערה 118].

<> כמבואר למעלה הערה 96, ואילו "זבת חלב ודבש" אינו רק חמדת העין, אלא היא ברכת הארץ.

<> לכאורה היה יכול גם להקשות להיפך; מדוע בברכת הארץ תיקנו לומר "ארץ חמדה טובה ורחבה", ולא גם "ארץ זבת חלב ודבש", שהוא לשון המקרא. וראה להלן הערה 121.

<> כי תיבת "חמד" נאמרה על הרבה דברים, וכגון [דניאל י, ג] "לחם חמודות", וכן [בראשית כז, טו] "בגדי עשו וגו' החמודות". וכן [ישעיה ב, טז] "כל שכיות החמדה", וכן [יחזקאל כג, ו] "בחורי חמד", וכן [עמוס ה, יא] "כרמי חמד", ועוד. לכך בודאי "שיש חמדה גם כן לשאר ארצות". ודמות ראיה לזה הוא מה שאמרו [תנחומא מסעי אות י] "אמר להם הקב"ה לישראל, יכול הייתי לבראות לכם ארץ חמדה אחרת, אלא בשביל להראות לכם כחי אני אוריש את שונאיכם מפניכם, ונותן לכם את ארצם". הרי שאפשר שתהיה "ארץ חמדה" במקום אחר. ובפרקי דר"א ר"פ כד אמרו להדיא שארץ שנער היא "ארץ חמדה". אך יש להעיר מהנאמר [ירמיה ג, יט] "ואנכי אמרתי איך אשיתך בבנים ואתן לך ארץ חמדה נחלת צבי צבאות גוים", וכתב הרד"ק שם "שנתתיה לך הארץ שנקראת 'ארץ חמדה', שחומדין אותה כל הגוים", הרי דוקא כשא"י מוזכרת כמקום שכל האומות חושקים בה היא נקראת בשם "ארץ חמדה". ואם "יש חמדה גם כן לשאר ארצות", מדוע כאן נקראת א"י בשם שנמצא גם אצל שאר ארצות, ולא נקראת בשם שאינו נמצא כלל אצל שאר ארצות. אך זה לא קשה כלל, כי מה שהאומות חומדות את א"י [ומחמת כן א"י נקראת "ארץ חמדה"] אינו שייך כלל למה שא"י נקראת מצד עצמה "ארץ חמדה", דבהחלט אפשרי שהאומות חומדות את א"י משום שהיא "ארץ טובה ורחבה", ולא משום שנקראת בפני עצמה "ארץ חמדה".

<> לשון הרמב"ן [שמות ג, ח]: "הנה שבח אותה על כל טוב ה', על דגן ועל תרוש ועל יצהר ועל בני צאן ובקר, וזהו [יחזקאל כ, ו] 'צבי היא לכל הארצות'". הרי שמגמת הפסוק היא להורות שא"י היא מבחר לכל הארצות, ולא נמצא בשום ארץ אחרת מעלות אלו.

<> "ואף החמדה לא חסירה" [לשונו בכת"י (תכ:)]. ופירושו, כי בפסוקנו ארץ ישראל נזכרת בהשוואה לארץ מצרים, שנאמר [שמות ג, ח] "וארד להצילו מיד מצרים ולהעלותו מן הארץ ההיא אל ארץ טובה ורחבה וגו'", לכך ההדגשה היא שהקב"ה יעלה את ישראל מארץ מצרים לארץ המבורכת ביותר, וכמבואר בהערה הקודמת, ו"חמדה" אינה מורה על יחודיות זו, כי גם לשאר ארצות יש חמדה. אך בברכה שניה בברכת המזון, א"י מוזכרת בתוך שלל טובות שהקב"ה השפיע עלינו, שאנו אומרים "נודה לך ה' אלקינו על שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה, ועל שהוצאתנו ה' אלקינו מארץ מצרים, ופדיתנו מבית עבדים, ועל בריתך שחתמת בבשרנו, ועל תורתך שלמדתנו וכו'". אמור מעתה, במקרא ארץ ישראל מוזכרת מצד מעלתה על שאר ארצות, ואילו בברכת המזון א"י מוזכרת מצד טובתה השלימה. לכך מה שגם לשאר ארצות יש חמדה רק מחייבת יותר שתוזכר "ארץ חמדה" בברכת המזון, כי השמטת טובה זו עלולה להורות חלילה שחסרה לא"י טובה שנמצאת אף בשאר הארצות. אמנם מה שא"י אינה חסירה דבר הוא גם כן דבר יחודי לא"י, ואינו נמצא בשאר ארצות, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מ"ט [רפו.], וז"ל: "ארץ ישראל אשר לא תחסר כל בה, והיא הארץ השלימה בכל, כמו שאמר הכתוב עליה [דברים ח, ט] 'ארץ אשר לא תחסר כל בה', ודבר זה כנגד שאר ארצות שהם חסרים, אך ארץ ישראל בלבד שאינה חסירה, והיא שלימה". וכן כתב באור חדש פ"א [שכד:], וז"ל: "כי דווקא בארץ ישראל כתיב 'לא תחסר כל בה'... כי שם נמצא הכל".

<> מקשה שאם לפי הסבר זה "ארץ זבת חלב ודבש" אינה עומדת כנגד "ארץ חמדה" [כמבואר למעלה הערה 112], כנגד מה היא עומדת.

<> כמו שנאמר [משלי כה, טז] "דבש מצאת אכול דיך פן תשבענו והקאתו", וכתב הראב"ע שם "והקאתו - כי הדבש חם, והגוף לא יכילנו, על כן תקיא". והרמב"ם הלכות דעות פ"ג ה"ב כתב "מי שהיה בשרו חם לא יאכל בשר ולא דבש". ובפירוש עלה לתרופה למלבי"ם [על הלכות דעות לרמב"ם פ"ד הי"ב] כתב "החלב הוא קר בטבעו ומועיל לקטנים, והדבש הוא חם בטבעו ומועיל לזקנים... כי טבע הדבש וחלב מתנגדים". ובשיהש"ר [א, יט] אמרו "מה דבש וחלב כשמעורבים זה בזה אין מזיקין הגוף, כך דברי תורה", ובמתנו"כ שם כתב "שהדבש טבעו חם, והחלב טבעו קר, ושניהם כאחד טובים ושוים לגוף".

<> כי הקור והחום הם הפכים, וכמו שכתב בח"א לב"מ קז: [ג, נג:]: "הכל בידי שמים חוץ מצינים ופחים [שם]. יש לך לדעת כי הקור והחום הם דברים הפכים, ומפני שהם הפכים יוצאים אל הקצה, ויוצאים מן היושר" [ראה למעלה פי"ט הערה 241, ולהלן פכ"ז הערה 64]. ובנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכז.] כתב: "כי יש אומרים כי ההשתוקקות הוא אל הפכו, כמו שתראה מי שהוא חם בטבע הוא משתוקק אל הקר".

<> כי ההפכים כוללים את הכל, וכמו שכתב למעלה פ"ה [רעג:]: "שני הפכים משלימים להיות הכל בלי חסרון, שהרי יש כאן דבר והפכו, ואין עוד דבר חסר". ולהלן פ"ס כתב: "כי ההפכים הם גם כן הכל בעבור שלא ימצא עוד חלק, ועל ידי הפכים יש הכל... כי ההפכים הם הכל, ואין חוץ מהם, כמו שנתבאר למעלה כמה פעמים". וכן כתב למעלה פ"ד [רלט.], להלן פל"ו [לאחר ציון 14], תפארת ישראל פ"ל [תנו:], נצח ישראל פכ"ב [תעג:], ועוד [ראה להלן פכ"ז הערה 64]. ולכאורה לפי זה עוד יותר יקשה מדוע חז"ל לא תיקנו להזכיר בברכת המזון "ארץ זבת חלב ודבש", הרי "בברכת המזון אנו אומרים כל הברכות שיש לארץ, כי אנו אומרים שהארץ לא חסירה דבר" [לשונו למעלה לאחר ציון 116]. וכאן מבאר ש"החלב במה שטבעו קר, והדבש חם בטבעו, הם הפכים, לומר כי לא תחסר כל בה". נמצא שמעלת "זבת חלב ודבש" מורה את מה שהברכה השניה בברכת המזון רוצה להורות [שהארץ לא חסרה דבר], ומדוע עם כל זה אין מזכירים מעלת "זבת חלב ודבש" בברכת המזון, הרי שם מקומה. @**ונראה שמעלת**^ "זבת חלב ודבש" שונה ממעלות "חמדה טובה ורחבה", כי מעלות "חמדה טובה ורחבה" הן ברכות שיש בא"י מצד עצמן. אך מעלת "זבת חלב ודבש" אינה מצד עצמה, אלא היא מורה שיש בארץ הפכים, ומתוך כך יש בארץ הכל, ולא תחסר כל בה, כי ההפכים כוללים הכל. נמצא לפי זה שמעלת "זבת חלב ודבש" נתפסת כסימן לשאר ברכות, אך לא כברכה מצד עצמה. לכך כאשר הנך בא להורות על יחידיות א"י משאר ארצות [פסוקנו], שם תוזכר מעלת "זבת חלב ודבש", כי מעלה זו מורה בעליל כיצד א"י שונה משאר ארצות, וכמו שנתבאר. אך בברכת המזון, שהנך סופר ומונה את הברכות שהרעיף ה' עלינו, שם אין מקום לנקוט ב"זבת חלב ודבש", כי אין זו ברכה מצד עצמה, אלא היא מורה ששאר ברכות אינן חסרות מהארץ. וראה להלן הערה 125.

<> מבאר תיבת "זבת" מלשון רבוי [רד"ק ישעיה ז, כב]. וכן כתב המצודות דוד [ירמיה יא, ה] "זבת - מתוך רבוי חלב ודבש זב ויורד בארץ".

<> רש"י במדבר יג, יח "יש ארץ מגדלת גבורים, ויש ארץ מגדלת חלשים. יש מגדלת אוכלוסין, ויש ממעטת אוכלוסין". ובכת"י [תכ:] כתב: "כי יש ארץ שהיא מבורכת בעניני הטבע הקרים, והיא הארץ אשר היא קרה בטבע. ויש ארץ מבורכת בדברים החמים".

<> לשון הספרי [דברים ח, ט] "'וראש עפרות תבל' [משלי ח, טו], זו ארץ ישראל... שנאמר [שם פסוק לא] 'שם משחקת בתבל ארצו'. למה נקרא 'תבל' שמה, שהיא מתובלת בכל. שכל הארצות, יש בזו מה שאין בזו, ויש בזו מה שאין בזו. אבל ארץ ישראל אינה חסירה כלום, שנאמר [דברים ח, ט] 'ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם לא תחסר כל בה'". ונראה ששורש ההבדל הזה בין א"י לשאר ארצות יוסבר על פי דבריו להלן פנ"ה, שכתב: "הנה המים והאש הם שני הפכים בפעולתן, ויש פעולות בעולם נמשכים מן מדת המים, ויש מן מדת האש, ולא תמצא כח הכולל הכל, זולת השם יתברך. כי כל המלאכים, זה ממונה על זה, וזה ממונה על זה, אבל השם יתברך הוא הכל... כי הוא העלה הראשונה יתברך שמו וזכרו לעד, שכולל הכל, ואין פעולותיו בחלק בלבד, רק בכל. והמלאכים הם ממונים על דברים פרטים כמו שאמרנו למעלה, ולפיכך מיכאל מים, וגבריאל אש, ואין אחד כולל הכל, רק כל אחד חלק אחד פרטי" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 185, ופי"ט הערה 242]. ובתנחומא ראה אות ח אמרו: "חביבה ארץ ישראל שבחר בה הקב"ה. אתה מוצא כשברא העולם, חלק הארצות לשרי האומות, ובחר בארץ ישראל. מניין, שכן משה אמר [דברים לב, ח] 'בהנחל עליון גוים וגו'', ובחר לחלקו ישראל, שנאמר [שם פסוק ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'. אמר הקב"ה, יבואו ישראל שבאו לחלקי, וינחלו את הארץ שבאה לחלקי". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רעט:] כתב: "כי כל הארצות הם תחת רשות השרים העליונים, ואין בלבד שם ה' נקרא עליה, רק ארץ ישראל". ובאור חדש פ"ג [תרל:] כתב: "כי ארץ ישראל היא אל השם יתברך, ושאר ארצות... שרים העליונים מושלים עליהם". לכך ברי שרק א"י כוללת את ההפכים, ואילו "שאר ארצות, אם הוא מוכן לדבר אחד, אינו מוכן להפכו", כי הבדל זה נובע מן ההבדל הקיים בין כלליות הקב"ה לפרטיות המלאך. @**והנה בבאר הגולה**^ באר הששי [שג.] תלה את כלליות א"י במה שהיא באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י], וז"ל: "ארץ 'אשר לא תחסר כל בה', אם כן ארץ ישראל שייך בה כל. ואי אפשר שיהיה זה רק דבר שהוא באמצע, שהוא כלול משני קצוות, כאשר הוא ידוע. לכך לארץ ישראל יש סגולת האמצעי. כי יש ארץ מסוגל לדבר זה, ויש ארץ מסוגל לדבר אחר, כאשר הדברים הם מחולקים. אבל ארץ ישראל יש בו הכל, וזהו מסגולת האמצעי". ובהשקפה ראשונה זה נראה כטעם אחר מהטעם שא"י היא תחת הקב"ה, ושאר ארצות תחת השרים העליונים. אמנם בני חדא ביקתא אינון, וכפי שכתב הרמב"ן [ויקרא יח, כה], וז"ל: "אבל סוד הדבר בכתוב שאמר [דברים לב, ח-ט] 'בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים וגו' כי חלק ה' עמו וגו''. והענין כי השם הנכבד ברא הכל, ושם כח התחתונים בעליונים, ונתן על כל עם ועם בארצותם לגוייהם כוכב ומזל ידוע, כאשר נודע באצטגנינות. וזהו שנאמר [דברים ד, יט] 'אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים', כי חלק לכולם מזלות בשמים, וגבוהים עליהם מלאכי עליון, נתנם להיותם שרים עליהם. כענין שכתוב [דניאל י, יג] 'ושר מלכות פרס עומד לנגדי', וכתיב [שם פסוק כ] 'והנה שר יון בא'... והנה השם הנכבד הוא אלקי האלקים ואדוני האדונים לכל העולם, אבל ארץ ישראל &**אמצעות הישוב, היא נחלת ה' מיוחדת לשמו**^, לא נתן עליה מן המלאכים קצין שוטר ומושל, בהנחילו אותה לעמו המיחד, שמו זרע אוהביו". הרי היות א"י אמצע העולם, ונחלת ה' מיוחדת לשמו, הן שני צדדים של מטבע אחת.

<> ואינה מצטרפת לנאמר לפניה "ארץ טובה ורחבה", שהן ברכות מצד עצמן, לעומת "זבת חלב ודבש" שהיא סימן לשאר ברכות, וכמבואר למעלה הערה 121.

<> גם ההעמק דבר [שמות ג, ח] עמד על הערה זו, ויישבה על פי דרכו של המהר"ל אך באופן שונה, וז"ל: "אל ארץ זבת חלב ודבש - היא הבטחה בפני עצמה, שהיא טובה גם להליכות הגוף. ומשום הכי אמר 'אל ארץ' בפני עצמו, ולא כלל כאחד 'אל ארץ טוב ורחבה וזבת חלב ודבש', אלא דבר בפני עצמו הוא; 'טובה ורחבה' יועיל להרחבת כח עם ישראל הרוחני, ו'זבת חלב ודבש' יועיל לחיי הגוף ותענוגי בני אדם".

גבורות ה', פרק כד עמוד PAGE טו

PAGE קצט

PAGE טו GH27