#"ויאמר משה= הנה אנכי בא וגו' מה שמו מה אומר אליהם" (שמות ג, יג). מאוד יש לתמוה מה שאלה היא זאת שישאלו ישראל "מה שמו" של הקב"ה, שאין ספק כי ידעו שמו[[1]](#footnote-2). והרי אברהם קראו בשם הזה, ואמר (בראשית יד, כב) "הרימותי ידי אל ה'"[[2]](#footnote-3), וכן יעקב אומר (בראשית לב, י) "ה' האומר אלי"[[3]](#footnote-4), ואיך לא ידעו ישראל השם אשר היה\* מורגל בפי האבות[[4]](#footnote-5). ונראה שכך אמר משה רבינו עליו השלום; כי יאמרו ישראל אתה בא לגאול אותנו, תאמר לנו מה שמו המורה על הגאולה[[5]](#footnote-6). שאין ספק אחר שאתה בא לגאול אותנו, צריך אתה לדעת איך הגאולה מסודרת מאתו יתברך. וכל הדברים המסודרים מאתו[[6]](#footnote-7), שמותיו הקדושים מורים עליהם, כי שמותיו יתברך מורים על פעולותיו[[7]](#footnote-8) שהם מסודרים מאתו[[8]](#footnote-9), לכך איזה מן שמותיו מורה על הגאולה[[9]](#footnote-10).

#וכך משמע= מן התשובה, כדאיתא בפרק קמא דברכות (ט:), "אהיה אשר אהיה" (שמות ג, יד), אמר לו הקב"ה, לך אמור להם לישראל, אהיה עמהם בשעבוד זה, ואני אהיה עמהם בשעבוד אחר[[10]](#footnote-11). אמר לפניו, רבונו של עולם, דיו לצרה בשעתה[[11]](#footnote-12). אמר לו הקב"ה, יפה אמרת[[12]](#footnote-13), לך אמור להם "אהיה שלחני אליכם" (שם), עד כאן.

#וכוונתם בזה= כמו שאמרנו, כי היו שואלים ישראל באיזה השם תהיה הגאולה, והשיב להם הגאולה תהיה בשם "אהיה אשר אהיה". כי שם "אהיה" מורה על שהוא יתברך הויה שמאתו מתקיים הכל, כמו שנמשך מן העיקר קיום הכל[[13]](#footnote-14). וזה השם מורה על שהוא יתברך עיקר הכל, וממנו\* הכל[[14]](#footnote-15). ולפיכך הוא בלשון מדבר בעדו[[15]](#footnote-16), כי המדבר בעדו אל זולתו נגלה אליו[[16]](#footnote-17), לכך זהו השם שהוא באל"ף המדבר בעדו, מורה על שהוא נמצא ונגלה אל הנמצאים, ובמה שהוא נותן מציאות וקיום לנמצאים, הרי הוא נמצא להם[[17]](#footnote-18). לכך ענין זה השם הקדוש שהויותו הוא נמצאת לזולתו, במה שהוא נותן הקיום להם[[18]](#footnote-19). והוסיף "אשר אהיה", לומר כי הוייתו יתברך נמצא אליהם בשלימות, וזהו משמעות "אהיה אשר אהיה"[[19]](#footnote-20), כי (-ב-)שם "אהיה" מורה על שהוייתו סבה והתחלה לנמצאים[[20]](#footnote-21), וזהו מורה עליו לשון המדבר, שהוא נמצא לזולתו, נותן סבה וקיום להם[[21]](#footnote-22), כמו שהתבאר. והוא יתברך סבה להם בשלימות, שהוא סבה וקיום לכל הנמצאים בכל הזמנים[[22]](#footnote-23), ובזה הוא התחלה וסבה בשלימות[[23]](#footnote-24), וזהו "אהיה אשר אהיה"[[24]](#footnote-25).

#וזהו שדרשו= ז"ל (ברכות ט:) "'אהיה' עמהם בצרה זו, 'אשר אהיה' עמהם באחרת"[[25]](#footnote-26). כי כבר אמרנו למעלה[[26]](#footnote-27) כי שם "אהיה" (-אשר-) הוא סבה והתחלת הנמצאים, "אשר אהיה" רצה לומר התחלה וסבה\* בשלימות, דהיינו שהוא התחלה לנמצאים בכל הזמנים כשיהיו צריכים לזה[[27]](#footnote-28). ולפיכך מזה ידוע שיחזרו וישתעבדו[[28]](#footnote-29). ועל זה אמר משה דיו לצרה בשעתה. ואמר לו הקב"ה יפה אמרת, "כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם" (שמות ג, יד)[[29]](#footnote-30).

#ואין לתמוה=, איך אפשר לומר כי בשר ודם ילמד למי שנתן לו הדעה[[30]](#footnote-31) והבינה[[31]](#footnote-32). שמתחלה אמר משה להקב"ה אם ישאלו ישראל "מה שמו מה אומר אליהם" (שמות ג, יג). ואמר הקב"ה אם ישאלו "מה שמו", בודאי צריך לומר כל מהות השם, שכן שאלו "מה שמו". ואז אמר משה "דיה לצרה בשעתה" (ברכות ט:)[[32]](#footnote-33). ואז אמר לו הקב"ה[[33]](#footnote-34) "כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם" (שמות ג, יד), רצה לומר שאל תמתין עד שישאלו "מה שמו", שאז היה צריך להגיד להם כל השם אשר בו נגאלו, ואם כן צריך לומר "אהיה אשר אהיה", לומר להם כל מהות השם. אלא אמור להם "אהיה שלחני אליכם", ולא ישאלו "מה שמו"[[34]](#footnote-35), כיון שאתה מתחיל לומר להם השם, ולומר "אהיה שלחני אליכם"[[35]](#footnote-36).

#ובלאו הכי= לא קשיא מידי, שכך פירושו, שהקב"ה אמר למשה "אהיה אשר אהיה" הוא גואל אותם, וראוי שהחכמים כמו משה ידעו אמתת שמו[[36]](#footnote-37), ולא היה רצון הקב"ה שיאמר כך לישראל[[37]](#footnote-38). רק משה היה סובר שכך יאמר לכל ישראל, ואז אמר משה "דיה לצרה בשעתה". אז אמר לו הקב"ה "כה תאמר אל בני ישראל אהיה שלחני אליכם", כלומר בודאי לישראל אל יאמר רק "אהיה" בלבד[[38]](#footnote-39).

#ואחר שהודיע=\*[[39]](#footnote-40) הקב"ה למשה כי בזה השם, שהוא "אהיה", יהיה אתם להציל אותם, ואין השם הזה שם של גאולה, רק להושיע אותם בעת צרה. לכך אמר לו (שמות ג, טו) "כה תאמר אל בני ישראל ה' אלקי אבותיכם וגו'", הודיע למשה כי יאמר להם בזה השם יהיו נגאלים[[40]](#footnote-41). כי השם הוא שם המיוחד[[41]](#footnote-42), נקרא שם העצם[[42]](#footnote-43). וידוע לחכמים כי כל עצם נסמך בעצמו[[43]](#footnote-44), אינו תולה בזולתו, אבל שאר שמות נסמכים[[44]](#footnote-45). וזהו ענין הגאולה, שהנגאל עומד בעצמו, ואינו נתלה בדבר, כי המשועבד הוא תולה בזולתו[[45]](#footnote-46), אבל הנגאל, שאינו נכנס תחת רשות אחר, עומד בעצמו[[46]](#footnote-47). ולפיכך אמר כי הגאולה תהיה להם בזה השם העצם, והוא השם המיוחד הנבדל מכל[[47]](#footnote-48), ובשם הזה יהיו נגאלים. כי זה השם על ישראל נקרא, כי הוא "אלקי אברהם אלקי יצחק וגו'" (שמות ג, טו), שהם אבות ישראל[[48]](#footnote-49), ו"זה שמי לעולם וזכרי לדור דור" (שם)[[49]](#footnote-50). לכך בשם הזה תהא הגאולה, כי מאחר ששם הזה נקרא עליהם, הם לחלקו יתברך שהוא נבדל מכל, וכך יהיו נבדלים מכל האומות, כדכתיב (ויקרא כ, כו) "ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי"[[50]](#footnote-51), שבשם הזה הוא יתברך נבדל מיוחד, וכך יהיו ישראל נבדלים מיוחדים[[51]](#footnote-52).

#ולפיכך הודיע=\* הקב"ה אליו ב'\* שמותיו הקדושים[[52]](#footnote-53); שם "אהיה" המורה על שהוא יתברך נמצא להם להושיע אותם, שלא יהיו נאבדים, כמו שהתבאר למעלה[[53]](#footnote-54). ושם הויה שם המיוחד הוא עצם הגאולה, כי הוא שם העצם אשר אינו נסמך בזולתו[[54]](#footnote-55).

#וכאשר תעמיק= בדברים אלו תמצא דברים נפלאים מאוד[[55]](#footnote-56). כי כמו ששם "אהיה" מורה לך על שהוא יתברך עיקר הכל, ונותן קיום לכל הנמצאים, כי העיקר נותן קיום אל הכל[[56]](#footnote-57). ובשביל כך התחלת השם הזה באל"ף, כי האל"ף הוא התחלה[[57]](#footnote-58), ובא בלשון מדבר בעדו, שכל מדבר בעדו מורה על שהוא נגלה לזולתו[[58]](#footnote-59). אבל השם של ארבע אותיות שם הויה נבדל מן הנמצאים, ולכך התחלתו ביו"ד, והוא משמש לנסתר, כמו כל יו"ד בראש, כי בזה השם נסתר ונבדל מן[[59]](#footnote-60) הנמצאים[[60]](#footnote-61).

#וכמו= ששם הראשון[[61]](#footnote-62) מורה שהוא יתברך התחלת הכל, נותן קיום הכל, כך בזה השם[[62]](#footnote-63) תכלית הכל, ובו עומד הכל[[63]](#footnote-64), כי הוא יתברך צורה אחרונה לכל הנמצאים[[64]](#footnote-65). ולפיכך בא ביו"ד בראשו, כי היו"ד מורה על תכלית וצורה אחרונה, כי היו"ד היא בסוף כל מספר, לא יעלה רק עד עשרה[[65]](#footnote-66). הרי האל"ף בראש, והיו"ד\* בסוף. דמיון זה שורש האילן, נותן קיום האילן, והוא צורת האילן, שבלא העיקר אין עליו שם "אילן"[[66]](#footnote-67). והוא יתברך מאתו קיום לנמצאים כלם, וזה מורה עליו שם "אהיה". אמנם שם העצם, שהוא שם הוי"ה, שהוא יתברך צורת כל הנמצאים[[67]](#footnote-68), וכל דבר יש לו עמידה בצורתו, הרי בו עומד הכל[[68]](#footnote-69). ודברים אלו עמוקים מאוד[[69]](#footnote-70).

#ונוכל לומר= גם כן שהכתובים כמשמען\*[[70]](#footnote-71). שאמר משה (שמות ג, יג) "ואמרו לי מה שמו", אף על גב שידעו הכל השם המיוחד, לא נקרא זה ידיעה כלל, שהרי בפרק בתרא דקדושין (עא.) אמרו שם בן ארבע אותיות חכמים מוסרין לתלמידיהון\* פעם אחת בשבוע[[71]](#footnote-72). ואם לא היה רק הכתיבה בלבד, לא היו צריכין למסור אותו לתלמידיהון[[72]](#footnote-73). ועל זה אמר משה שישאלו "מה שמו", רצה לומר ענין שמו. והשיב לו הקב"ה "כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם", מפני כי זה השם הוא\* המורה על שהוא נמצא לנמצאים כמו שאמרנו[[73]](#footnote-74), הודיע לו יתברך השם הזה וענינו, שיורה להם שיהיה עמהם בצרה, כמו שנתבאר למעלה[[74]](#footnote-75). ואחר כך הודיע לו שם בן ארבע אותיות, שהוא מורה על הגאולה, כמו שנתבאר[[75]](#footnote-76). כי כך אמר משה; כאשר אבא אל ישראל ישאלו, אחר שאתה מתנבא בשם ה', ראוי לך שתדע סוד שמו[[76]](#footnote-77), כי אם לא תדע את שמו, אין הקב"ה קרוב לך[[77]](#footnote-78) שתהיה שליח ה' לגאול את ישראל[[78]](#footnote-79). ובאת לו התשובה בשני שמות[[79]](#footnote-80). כך הוא דעת חכמינו בפירוש אלו שמות הקדושים[[80]](#footnote-81).

#ובשמות רבה= (ג, ו), ויאמר אלקים אל משה" (שמות ג, יד), אמר רבי אבא בר ממל, אמר הקב"ה למשה, שמי אתה מבקש לדעת, לפי מעשי\* אני נקרא; לפעמים שאני נקרא ב"שדי", ב"צבאות", ב"אלקים", ב"ה'". כשאני דן הבריות, אני נקרא "אלקים". וכשאני עושה מלחמה, אני נקרא "צבאות". וכשאני תולה על חטאיו [של אדם], אני נקרא "שדי". וכשאני מרחם על הבריות אני נקרא "ה'", שאין "ה'" אלא מדת הרחמים, שנאמר (שמות לד, ו) "ה' ה' אל רחום וחנון", הוי אומר "אהיה אשר אהיה", אני נקרא לפי המעשה, עד כאן.

#בארו בזה המדרש=, כי משה בקש לדעת שמו, והשיב לו הקב"ה [ד]אי אפשר לו להקרא לו שם, כי אם לפי מעשיו של אותה שעה יש לו שם. כי כל שם מורה על המהות[[81]](#footnote-82), כמו שם "אש" נקרא דבר שהוא חם ויבש[[82]](#footnote-83). והנה יש כאן שני דברים[[83]](#footnote-84); האחד, כאשר תבחין בו מצד שהוא נמצא בלבד, לא מצד המהות. והשני, מצד המהות[[84]](#footnote-85), וזהו הרכבה[[85]](#footnote-86). ועוד, כי כל שם הוא גדר הדבר[[86]](#footnote-87), וכל גדר הוא מורכב מסוג והבדל[[87]](#footnote-88), והוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות[[88]](#footnote-89).

#ועוד=[[89]](#footnote-90), כי השם מורה על ענין מיוחד, כי השם באין ספק בא על דבר מה[[90]](#footnote-91). והוא יתברך לא יבא עליו דבר מיוחד, כי אין חוץ ממנו[[91]](#footnote-92), לכך אי אפשר שיבא עליו שם מיוחד, כיון שכל שם מורה על דבר מיוחד, והוא יתברך לא יבא עליו דבר מיוחד, כמו שהתבאר בהקדמה[[92]](#footnote-93), ולכך אי אפשר שיהיה נקרא בשם מיוחד[[93]](#footnote-94). ולפיכך כאשר שאל "מה שמו", השיב הקב"ה כי שמו הוא "אהיה אשר אהיה", שנקרא הקב"ה "אהיה אשר אהיה", כלומר הנמצא אשר לא נודע ממנו רק שהוא הויה[[94]](#footnote-95), ולפיכך נקרא שמו "אהיה", כלומר הויה. ומה שהוסיף "אשר אהיה", רצה לומר שהוא הויה פשוטה בלבד, וזהו "אשר אהיה"[[95]](#footnote-96). ומאחר שהוא הויה פשוטה, לכך אין לו יתברך שם קבוע, רק לפי המעשה של אותה שעה[[96]](#footnote-97).

#ועוד יש שם= (שמו"ר ג, ו), אמר רבי יצחק, אמר הקב"ה למשה, אמור להם; אני שהייתי, ואני הוא עכשיו, ואני הוא לעתיד לבא. לכך נאמר שלשה פעמים "אהיה"[[97]](#footnote-98), עד כאן. עוד שם (שם), אמר רבי יוחנן, "אהיה אשר אהיה" ביחידים, אבל במרובים, על כרחם שלא בטובתם כשהן משוברות\* שיניהם[[98]](#footnote-99), הדא הוא דכתיב (יחזקאל כ, לג) "חי אני נאם ה' אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה אמלוך עליכם", עד כאן.

#פירוש=, כי רבי יצחק סבר כי שם "אהיה" רצה לומר כמו שאמרנו[[99]](#footnote-100), שהוא התחלת וסבת הנמצאים, שמן מציאותו יתברך מתקיימים[[100]](#footnote-101). וסבר רבי יצחק שלכך הזכיר שלשה פעמים, לומר על שהוא נמצא בכל הזמנים; עבר, הוה, ועתיד\*[[101]](#footnote-102), ובכל הזמנים הוייתו ומציאותו סבת כל הנמצאים[[102]](#footnote-103).

#ורבי יוחנן= מפרש כי "אהיה" משמע שהוא יתברך נמצא לנמצאים, כמו שאמרנו. אמנם "אשר אהיה" מורה על מציאות הוייתו הנסתר, שכן משמע "אשר אהיה", רצה לומר מי שהוא[[103]](#footnote-104), וזהו לשון נסתר[[104]](#footnote-105). ולכך פירש\* רבי יוחנן שזה דוקא ביחידים, רצה לומר כי ביחידים השם יתברך נסתר, רק נמצא למי שהוא נמצא אליו[[105]](#footnote-106). אבל ברבים נאמר "אהיה" בלבד[[106]](#footnote-107), כי לשון "אהיה" משמע שהוא יתברך נמצא לנמצאים, ולא משמע כלל לשון הסתר כמו "אשר אהיה", מלמד לך כי השם יתברך עם הכללים תמיד[[107]](#footnote-108).

#ודברים אשר= התבארו בזה הפרק[[108]](#footnote-109), אם תבינם תדע כי הם דברים ברורים, ואין ספק באמיתתם[[109]](#footnote-110), יהא שמו הגדול מבורך לעולם[[110]](#footnote-111).

#ומה=\* שאמר (שמות ג, טו) "זה שמי לעולם"[[111]](#footnote-112), מפני שאמר לו שנקרא לפי מעשיו, כמו שנתבאר למעלה[[112]](#footnote-113), אמר כי שמו המיוחד הזה "זה שמי לעולם"[[113]](#footnote-114). "וזה זכרי"\*, למדו היאך\* יהיה נזכר, כמו שמבואר בפרק אלו עוברין (פסחים נ.)[[114]](#footnote-115).

1. <> מבואר מהמשך דבריו שכוונתו לשם הויה, כי זהו שם העצם של הקב"ה. וכן כתב רש"י [בראשית ב, ה] "ה' אלקים - 'ה'' הוא שמו, 'אלקים' שהוא שליט ושופט על כל העולם. וכן פירוש זה בכל מקום לפי פשוטו; ה' שהוא אלקים" [ראה להלן הערה 42]. ובגו"א שם אות טו [נח.] כתב: "ה' ששמו אלקים. פירוש 'ה'' הוא שם העצם שלו, ו'אלקים' הוא שם התואר". ולמעלה בהקדמה ראשונה [כב] כתב: "השם המיוחד הוא שם העצם". ולמעלה בהקדמה שניה [עה:] כתב: "תוכל ללמוד משמותיו הקדושים, כי שם העצם בא בלשון הויה, ללמד כי זהו עצמותו". ובגו"א בראשית פ"א אות טז [יא:] כתב: "שם בן ד' הוא שם העצם, המורה על אמתתו". וראה להלן הערות 42, 44, 113. [↑](#footnote-ref-2)
2. <> ואף אליעזר עבד אברהם, אמר [בראשית כד, יב] "ויאמר ה' אלקי אדני אברהם וגו'". ושוב אמר [שם פסוק כז] "ברוך ה' אלקי אדני אברהם אשר לא עזב חסדו ואמתו מעם אדני אנכי בדרך נחני ה' בית אחי אדני". וכן חזר והזכיר שם הויה כמה פעמים בהמשך אותה פרשה. [↑](#footnote-ref-3)
3. <> הנה כמה פעמים קודם לפסוק זה מצינו שיעקב אמר שם הויה, וכגון, נאמר [בראשית כח, טז] "וייקץ יעקב משנתו ויאמר אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי". וכן שם [פסוק כא] יעקב אמר "והיה ה' לי לאלקים", ופירש הרמב"ן [שם] "ענינו אם אשוב אל בית אבי, אעבוד השם המיוחד בארץ הנבחרת". וכן [שם ל, ל] "כי מעט אשר היה לך לפני ויפרוץ לרוב ויברך ה' אותך לרגלי וגו'", וקצ"ב מדוע לא הביא אחד מהפסוקים האלו שהוזכרו לפני הפסוק "ה' האומר אלי". [↑](#footnote-ref-4)
4. <> לשון הראב"ע שמות ו, ג: "ואין ספק כי האבות ידעו זה השם, שהוא שם העצם". וראה להלן פ"ל [לאחר ציון 50] שכתב ששם הויה לא נודע לאבות. ומבאר שם שאין זה סותר לדבריו כאן, ששם כוונתו שהאבות לא היו משיגים בנבואה בשם הויה השגה בו יתברך, אך כאן הכוונה היא ששם הויה היה שגור ומורגל בפי האבות, למרות שלא השיגוהו בנבואה [ראה להלן פ"ל הערה 52]. ואודות ששם זה "היה מורגל בפי האבות", כן מצינו עוד אצל אברהם, שנאמר עליו [בראשית כא, לג] "ויטע אשל בבאר שבע ויקרא שם בשם ה' אל עולם", ופירש הרמב"ן שם "הודיע בזה שקרא אברהם והודיע לבריות סוד הנהגת העולם בכללו, שהוא בשם ה', החסין בכח שיש לו אילות בכולם". וכן נאמר [שם כב, יד] "ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה וגו'". ושוב נאמר [שם כד, ו-ז] "ויאמר אליו אברהם השמר לך פן תשיב את בני שמה ה' אלקי השמים וגו'". וכן יצחק אמר [שם כו, כב] "כי עתה הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ". וכן נאמר [שם פסוק כה] "ויבן שם מזבח ויקרא בשם ה' וגו'". ושב ואמר [שם כז, ז] "ואברככה לפני ה' לפני מותי". וכן מצינו ששם הויה היה מורגל בפי האמהות, שנאמר [שם טז, ב] "ותאמר שרי אל אברם הנה נא עצרני ה' מלדת וגו'". וחזרה ואמרה [שם פסוק ה] "ותאמר שרי אל אברם וגו' ישפוט ה' ביני וביניך". ולאה אמרה [שם כט, לב] "כי ראה ה' בעניי כי עתה יאהבני אישי" [וכן הוא שם פסוקים לג, לה]. ורחל אמרה [שם ל, כד] "יוסף ה' לי בן אחר". @**אך יש להעיר**^, שאף ששם הויה היה מורגל בפי האבות, שמא משה חשש שישראל שכחוהו בימי שעבוד מצרים, וכפי שידועים דברי הרמב"ם בהלכות ע"ז פ"א ה"ג, שכתב: "בן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו. כיון שהכיר וידע התחיל להשיב תשובות על בני אור כשדים, ולערוך דין עמהם, ולומר שאין זו דרך האמת שאתם הולכים בה. ושיבר הצלמים, והתחיל להודיע לעם שאין ראוי לעבוד אלא לאלוק העולם... ושתל בלבם העיקר הגדול הזה, וחבר בו ספרים והודיעו ליצחק בנו, וישב יצחק מלמד ומזהיר. ויצחק הודיע ליעקב, ומינהו ללמד... והיה הדבר הולך ומתגבר בבני יעקב ובנלוים עליהם, ונעשית בעולם אומה שהיא יודעת את ה'. עד שארכו הימים לישראל במצרים, וחזרו ללמוד מעשיהן ולעבוד כוכבים כמותן... וכמעט קט היה העיקר ששתל אברהם נעקר, וחוזרין בני יעקב לטעות העולם ותעיותן. ומאהבת ה' אותנו ומשמרו את השבועה לאברהם אבינו, עשה משה רבינו, רבן של כל הנביאים, ושלחו". הרי אע"פ שהאבות עסקו כל ימיהם בהפצת שמו יתברך בעולם, ובעקירת ע"ז מהעולם, עם כל זה ישראל במצרים "חזרו ללמוד מעשיהן ולעבוד כוכבים כמותן... וכמעט קט היה העיקר ששתל אברהם נעקר, וחוזרין בני יעקב לטעות העולם ותעיותן". ומדוע לא נאמר שמכלל זה היא גם שכחת שמו יתברך, ולכך משה אומר "ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם". ויל"ע בזה. [↑](#footnote-ref-5)
5. <> "שבו יגאל אותנו" [הוספה בכת"י (תכב.)]. וכן כתב הרמב"ן [שמות ג, יג], וז"ל: "ולפי דעתי היה משה גם בעת ההיא אב בחכמה, גדול במעלת הנבואה, ודרך שאלה בקש שיודיעהו מי השולח אותו, כלומר באי זו מדה הוא שלוח אליהם... והנה אמר ישאלוני על שליחותי אם היא במדת 'אל שדי' היא שעמדה לאבות, או במדת רחמים עליונית שתעשה בה אותות ומופתים מחודשים ביצירה... ועל כן שאל 'מה אומר אליהם'... שנתירא אם ישאלו לו 'מה שמו מה אומר אליהם', באותה שעה היה מבקש משה שיודיענו הקב"ה את השם הגדול, וזה ענין השאלה". [↑](#footnote-ref-6)
6. <> פירוש - כל הדברים הבאים מה' שהם משתייכים ומתייחסים אליו, זהו משום שהם מסודרים ונאצלים ממנו יתברך. כי ההפך מהסדר הוא המקרה [כמבואר למעלה פכ"א הערה 14], ולמקרה אין שום שייכות אל הקב"ה, וכפי שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [שעו.], וז"ל: "השם יתברך אשר הוא מחויב המציאות, רחוק ממנו דבר שהוא במקרה, כי הוא יתברך מחויב המציאות, והמקרה אין לו מציאות כלל, רק במקרה קרה" [הובא למעלה פי"ד הערה 112, ולהלן פל"א הערה 22]. נמצאת אומר ש"המסודר" שייך אל ה', ו"המקרה" אינו שייך אל ה'. לכך מה שכתב כאן "צריך אתה לדעת איך הגאולה מסודרת מאתו יתברך", פירושו איך הגאולה נאצלת ובאה מהקב"ה בעצם. וראה בסמוך הערה 8, ולהלן פל"א הערה 23. [↑](#footnote-ref-7)
7. <> שמו"ר ג, ו "אמר ליה הקב"ה למשה, שמי אתה מבקש לידע, לפי מעשי אני נקרא, פעמים שאני נקרא ב'אל שדי', ב'צבאות', ב'אלקים', ב'ה'; כשאני דן את הבריות, אני נקרא 'אלקים'. וכשאני עושה מלחמה ברשעים, אני נקרא 'צבאות'. וכשאני תולה על חטאיו של אדם, אני נקרא 'אל שדי'. וכשאני מרחם על עולמי אני נקרא 'ה''". ולהלן [לאחר ציון 80] יביא מדרש זה. ובח"א לשבועות לט. [ד, טז.] כתב: "ומה שאמר [שם] שכל העולם נזדעזע בשעה שאמר [שמות כ, ז] 'לא תשא וגו'', כל זה מפני כי בשמו יתברך נברא הכל, ומאחר שבשמו יתברך נברא הכל, ובשעה שאמר 'לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא', אם כן אי אפשר שיהיה אדם בעולם שישבע בשמו לשקר, כי בזה בטל העולם, וזהו הזדעזעות העולם בודאי". ובדרוש לשבת תשובה [סז:] כתב: "כי אין שמו יתברך כמו שם בשר ודם, אבל בשמו יתעלה ברא הכל בשתי אותיות בלבד". וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 80, הקדמה שניה הערה 204, פי"ז הערה 33, ולהלן הערות 9, 77. [↑](#footnote-ref-8)
8. <> מה שמדגיש כאן כמה פעמים ששמותיו יתברך מורים על הדברים ש"הם מסודרים מאתו", פירושו שהדברים שהם "מסודרים מאתו" הם דברים המשתייכים ומתייחסים אליו יתברך, ולא שהם במקרה [כמבואר למעלה הערה 6]. ושמותיו יתברך בודאי מתייחסים אליו ביותר, כפי שכל שם משתייך למהותו של בעל השם [ראה להלן הערה 81]. והואיל ושמותיו יתברך מורים על פעולותיו [כמבואר בהערה הקודמת], ממילא שמותיו מורים על פעולות שהן משתייכות ומתייחסות אל ה', ואלו הם הדברים שהם "מסודרים מאתו". דוגמה לדבר; בבאר הגולה באר השני [קנב:] כתב: "לפיכך ספר יצירה, שבו הזכרת שמותיו יתברך אשר בהם ברא עולמו, 'כי בי-ה ה' צור עולמים' [ישעיה כו, ד], שכל העולם נברא בשמותיו" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 204]. והרי העולם מסודר ממנו יתברך בתכלית הסדר [כמבואר למעלה פכ"א הערה 14], לכך בהכרח ששמותיו יתברך [שברא בהם את העולם] "מורים על פעולותיו שהם מסודרים מאתו". [↑](#footnote-ref-9)
9. <> "שאין ספק אחר שאתה בא לגאול אותנו, צריך אתה לדעת איך הגאולה מסודרת מאתו יתברך" [לשונו למעלה לאחר ציון 5]. ויש להבין איזה מחייב הוא זה שהואיל ומשה הוא שליח לגואלם, לכך הוא חייב לדעת איזה משמותיו יתברך מורה על הגאולה, ומדוע לא יתכן שמשה אכן הוא שליח לגואלם, מבלי לדעת איזה שם מורה על הגאולה. אמנם שאלה זו מתיישבת על פי מה שכתב בגו"א שמות פ"ג אות ט [נ:], וז"ל: "כי משה אמר שישראל ישאלו אותו מאיזה ענין בא להם התשועה הזאת. שאם יבוא להם התשועה הזאת בשם הגדול והקדוש, יהיו יודעים כי תהיה התשועה שלימה, ולא יבוא להם צער, כי הוא ברחמים. וזה היו רוצים לדעת מאתו, כי הוא יתברך נקרא לפי פעולותיו, והיה רוצים לדעת באיזה שם תהיה הגאולה, וזהו 'מה שמו', &**באיזה שם שלחך**^". הרי שאין שם הגאולה דבר נוסף על שליחותו של משה, אלא הוא מהות ועצם שליחותו של משה, כי שם הגאולה הוא הוא המשלח את משה לגאול את ישראל. וכן הוא התשובה שהשיב הקב"ה [שמות ג, יד] "אהיה שלחני אליכם". אמנם להלן [לאחר ציון 75] יבאר הכרח אחר לצורך שמשה ידע את שמו יתברך, וכלשונו: "כי כך אמר משה; כאשר אבא אל ישראל ישאלו, אחר שאתה מתנבא בשם ה', ראוי לך שתדע סוד שמו, כי אם לא תדע את שמו, אין הקב"ה קרוב לך שתהיה שליח ה' לגאול את ישראל", ולא היה יכול לומר להלן כדבריו כאן ["שאין ספק אחר שאתה בא לגאול אותנו, צריך אתה לדעת איך הגאולה מסודרת מאתו יתברך"], כי להלן מבאר שישראל לא שאלו על שם הגאולה בפרטות, אלא על כלליות שמותיו, וכמבואר להלן הערה 76. @**ובדרשת שבת הגדול**^ [ריא.] ביאר ששאלת "מה שמו" אינה רק שאלה סתמית [באיזה שם תהיה הגאולה], אלא היא קושיא מיניה וביה, וכלשונו: "וכן מצינו ג"כ אצל משה רבינו ע"ה שהיה ירא שלא יאמינו ח"ו כאשר יבא ויאמר להם בשם ה' שיהיו נגאלים, כי השם בעצמו לגדלותו נעלם מן האדם. ולכך אמר 'ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם'... כי משה ע"ה רצה לומר כי יאמרו ישראל כי שמו המיוחד הוא במספר מ"ה, כי אין לתת אל עצמו שום שם שיאמרו עליו כי זה הוא. ואם כן מאיזה צד אפשר הגאולה, כי אם תבא הגאולה ממנו, א"כ יש לו מהות שהוא גואל ישראל. וזה שאמר 'מה אומר', כלומר אם אומר להם שום מהות, אז יאמרו א"כ יש אל השם יתברך מהות, ודבר זה אינו, כי אין מהות לעצמו. ודבר זה אי אפשר לומר שיגאל ישראל אבל לא בשם המיוחד, רק בשם שהוא שם התואר. כי דבר זה אינו, כי ישראל בודאי נגאלים דוקא בשם המיוחד, כי זה השם נקרא על ישראל, כי זה השם אחד, וכן ישראל עם אחד. וכן כתיב [יהושע ז, ט] 'והכריתו את שמנו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול', כלומר שמך נקרא על ישראל, דהיינו השם הגדול נקרא על ישראל, וא"כ אין ישראל נגאלים רק בשם המיוחד. ולפיכך 'ואמרו לי מה שמו', הרי השם המיוחד אין לו מהות, וא"כ מה אומר, שכל אשר אני אומר אליהם הרי בזה אני נותן מהות אליו" [ראה להלן הערה 49, פכ"ט הערה 5, ופל"ו הערה 90]. ושם בהמשך מבאר כיצד הקב"ה השיב על קושיא זו. [↑](#footnote-ref-10)
10. <> לפנינו בגמרא אמרו "אמר לו הקב"ה למשה, לך אמור להם לישראל, אני הייתי עמכם בשעבוד זה, ואני אהיה עמכם בשעבוד מלכיות". [↑](#footnote-ref-11)
11. <> "דיה לצרה שיתאוננו בה בשעה שתבא עליהם, למה תדאיבם עכשיו בבשורה קשה" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-12)
12. <> לפנינו בגמרא ובעין יעקב אין את המלים "יפה אמרת", אמנם כן הוא ברש"י שמות ג, יד. וראה להלן הערה 31. [↑](#footnote-ref-13)
13. <> לשונו למעלה פ"כ [לאחר ציון 71]: "כי הוא יתברך עיקר הכל, כמו שאמרו זכרונם לברכה [סנהדרין לח:] 'כופר בעיקר', בעבור שממנו הכל, כמו שמן העיקר נמצא הכל. וכמו שהעיקר הוא מפרנס הכל, כך השם יתברך מפרנס את הנמצאים כלם". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעו.] כתב: "השם יתברך הוא העיקר, שהכל נמצא ממנו, וממנו מתפרנס הכל. שלכך נקרא השם יתברך ויתעלה שמו 'עיקר', כי כמו שהעיקר הכל יוצאין ממנו, ומתפרנס הכל מן העיקר, וחי ממנו, כן השם יתברך, הכל נמצא ממנו, וחי ממנו". ובנצח ישראל פי"ב [שיג:] כתב: "כמו שיש דביקות לאילן בעיקר שלו, כך יש דביקות לישראל בעיקר הכל, הוא השם יתברך" [ראה למעלה פ"כ הערות 73, 74] [↑](#footnote-ref-14)
14. <> לשונו להלן [לאחר ציון 55]: "שם 'אהיה' מורה לך על שהוא יתברך עיקר הכל, ונותן קיום לכל הנמצאים, כי העיקר נותן קיום אל הכל". ולאחר ציון 65 כתב: "דמיון זה שורש האילן נותן קיום האילן, והוא צורת האילן, שבלא העיקר אין עליו שם 'אילן'. והוא יתברך מאתו קיום לנמצאים כלם, וזה מורה עליו שם 'אהיה'". ולאחר ציון 98 כתב: "כי שם 'אהיה' רצה לומר כמו שאמרנו, שהוא התחלת וסבת הנמצאים, שמן מציאותו יתברך מתקיימים". וראה להלן הערה 100. [↑](#footnote-ref-15)
15. <> פירוש - פעולה המתחילה באות אל"ף [כמו אלך, אעשה, אבנה, וכיו"ב], הוא הלשון שהמדבר מדבר על עצמו ["מדבר בעדו"]. [↑](#footnote-ref-16)
16. <> כי הוא עומד לעומת לשון נסתר בגוף שלישי, שהיא פעולה המתחילה באות יו"ד [ילך, יעשה, יבנה, וכיו"ב]. והואיל וזהו לשון נסתר, לכך לשון "המדבר בעדו" הוא "נגלה אליו". וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-17)
17. <> לשונו בדרשת שבת הגדול [ריא:]: "לפיכך שם הנכבד הזה בראש באל"ף, כי כמו שהיו"ד בראש התיבה משמש לנסתר, כך האל"ף משמש אל מדבר בעדו, והמדבר בעדו נמצא אל אשר מדבר אליו. כי השם הקדוש הזה על לשון פעל, והוא נגלה מצד פעולותיו... והאל"ף מדבר בעדו בשם 'אהיה', כי הוא יתברך נגלה מצד פעולותיו". [↑](#footnote-ref-18)
18. <> לשונו בגו"א שמות פ"ג אות ט [נא.]: "ואז השיב לו הקב"ה 'אהיה אשר אהיה', כי זה השם הגדול נקרא 'אהיה', שהוויתו שהוא נמצא אל כל הנמצאים אשר הם צריכים לו יתברך, כי כן מורה השם שהוא באל"ף המדבר בעדו. כי כל מדבר הוא מדבר אל זולתו ונגלה אליו. ומפני כך השם הזה מורה על שהוא נמצא לכל הנמצאים, ובזה השם ידעו שהוא נמצא אל הנמצאות, ויהיה נמצא להם בכל אשר צריכין אליו". וראה להלן ציון 56. [↑](#footnote-ref-19)
19. <> "דהיינו שהוא סבה וקיום לכל הנמצאים בכל הזמנים" [לשונו בסמוך (לפני ציון 27)]. וראה הערה 22. [↑](#footnote-ref-20)
20. <> אודות צמד המלים "סבה והתחלה", ראה למעלה פכ"ב הערה 56. [↑](#footnote-ref-21)
21. <> כאן כתב "סבה וקיום" [לעומת "סבה והתחלה"]. ואודת שסבת הדבר היא קיום הדבר, כן כתב בהקדמה לנצח ישראל [א:], וכלשונו: "במה שכל סבה ראוי שתמצא עם המסובב, ואם לא כן, לא היה סבה באמת. ואם אתה רואה סבה, והוא אינו נמצא עם המסובב, אינה סבה באמת. המשל... אם אתה רואה האב, שהוא סבה אל הבן, והאב מת והבן נשאר, אין עליך לומר... שהאב סבה גמורה אל הבן, אל תאמר כך, שהסבה הוא שצריך שיהיה נשאר עם המסובב, שאם הוא סבה אליו להיות נמצא, גם הוא צריך לקיומו... אין האב סבה אל הבן, אבל האב סבה אל זריעת הזרע, וזאת הסבה נשארת, כי אם אין האב אין כאן זריעת זרע. אבל הסבה המקיים הבן הוא הטבע שנתן השם יתברך אליו. כי איך יתכן שיתן הסבה יותר ממה שנמצא בעצמו בו, ואם היה האב סבה לקיום הבן, אם כן תמצא שהאב יתן לבן יותר ממה שיש בו, כי יתן קיום לבן אף אחר שמת האב בעצמו, ולבנו יש לו חיות אחר מיתת האב, ודבר זה אי אפשר שיתן דבר מה שלא נמצא בו. אבל סבת קיומו מסבה אחרת, הוא השם יתברך, אשר הוא סבת הכל, ואין סבה זולתו". ובהקדמה לתפארת ישראל [ח:] כתב: "כי הדבר שהוא סבה אל מציאות דבר אחר, הוא גם כן סבה אל קיום מציאותו. ואל יקשה לך כי הנגר הוא סבה לבנין הבית, ועם כל זה בהעדר הנגר ישאר הבית קיים. דבר זה אינו, כי אין הנגר סבה לבית, רק שהוא מקרב העצים יחד, ודבר זה הנגר פועל, לא עצם הבית, והבית נעשה מן הנגר במקרה. אבל דבר שהוא סבה בעצם אל מציאות דבר אחר, כל שכן שהוא סבה לקיום שלו, שהרי היה סבה שיהיה נמצא, וכן גם כן הוא סבה לקיום שלו". ובח"א לשבת נה. [א, לא:] כתב: "יש לך לדעת כי האב הוא סבה לבן, וכל דבר עומד בסבתו. והוא יתברך אבינו שבשמים סבת הכל, ולפיכך הכל עומד בסבת האב... ודבר זה בארנו בכמה מקומות כי הסבה הוא מקיים הדבר ומגין עליו" [ראה למעלה פט"ז הערות 47, 48, פי"ז הערה 68, ולהלן הערה 48]. [↑](#footnote-ref-22)
22. <> לשונו בגו"א שמות פ"ג אות ט [נא.]: "לכך הוסיף 'אשר אהיה', כלומר שהוא נמצא להם, וחוזר להיות מצוי להם... כלומר שהוא יתברך נמצא לנמצאים, וחוזר להיות נמצא להם". ופירושו שכפילות הזכרת "אהיה" ["אהיה אשר אהיה"] מורה על הויה שלימה ותמידית. דוגמה לדבר; נאמר [שמות לד, ו] "ויעבור ה' על פניו ויקרא ה' ה' אל רחום וגו'", ופירש רש"י [שם] "ה' ה' - מדת רחמים היא, אחת קודם שיחטא, ואחת היא לאחר שיחטא וישוב". ובגו"א שם אות ב [תסו.] כתב: "ואם תאמר, בשלמא במדות האחרות 'אל' 'ארך אפים', יש חילוק בשמות, ומשום כך יש חילוק גם כן במדות. אבל כאן דשני שמות שוים הם, איך יתכן לחלק ביניהם לומר כי השם האחרון יותר מדת רחמים מן הראשון. ואני אומר כי גם בזה יש חילוק, וכך פירושו; כי הוא יתברך לא ישתנה לעולם, כי אף אם חטא האדם נגדו, עדיין הוא ברחמים. לא כבשר ודם כאשר חבירו חטא נגדו, נתרחק דעתו, ושוב לא יקבלו. אבל השם יתברך הווייתו נצחית, ואף אחר שחטא, הוא ברחמים. ולפיכך השם השני, שהוא שם הויה, פירושו אשר הווייתו נצחית לא ישתנה, אף אם חטא ועשה התשובה, מרחם עליו". הרי השנות השם פעמיים מורה שהדבר נוהג בתמידיות, ולא ישתנה, והוא הדין ל"אהיה אשר אהיה". וכן כתב להדיא בכת"י [תכב.], ויובא בהערה 24. וראה להלן הערות 27, 57, ופל"ח הערה 88. [↑](#footnote-ref-23)
23. <> נמצא ש"סבה בשלימות" מתפרשת כמו "סבה גמורה", כי הואיל והסבה מקפלת בתוכה גם את הקיום [כמבואר בהערה 21], לכך כאשר הקיום הוא תמידי ובכל הזמנים, זה מורה שאיירי בסבה שלימה וגמורה. [↑](#footnote-ref-24)
24. <> בכת"י [תכב.] האריך יותר לבאר ענין שם "אהיה אשר אהיה", וז"ל: "כי אל"ף של 'אהיה' מורה על המדבר בעדו בלשון פעל עתיד, והמדבר בעדו נגלה למי שמדבר לו. וזהו שהוא נגלה ונמצא לנמצאים, [כי] הוא נותן להם קיום ומציאות... וכל פעל נגלה אל הזולת מצד הפעולה. וזה שנגלה הפעולה אל הנמצאים במה שנותן להם מציאות וקיום, כי במה שנותן לנמצאים קיום ומציאות, בזה נראה מציאותו יתברך שהוא נותן המציאות אל כל הנמצאים, שהכל תלוים בו... ומפני כי שם 'אהיה' אינו מורה רק על שהוא נמצא לנמצאים, נותן להם קיום מן ההעדר המגיע להם, ודבר זה אינו משמע רק פעם אחד, והנמצאים צריכים הם תמיד לקיום כאשר יגיע להם הפסד, אמר 'אהיה אשר אהיה', כלומר מה שהוא יתברך עיקר הכל [ו]נותן הויה וקיום לכל הנמצאים, הוא נותן וחוזר ונותן קיום הנמצאים, וזהו 'אהיה אשר אהיה'... כלל הדבר, שם 'אהיה אשר אהיה' מורה כי הוא יתברך שמו עיקר הכל, שנותן קיום לנמצאים, קיום אחר קיום... וכאשר תבין דברים נסתרים, כי מפני שהשם הקדוש הזה מורה על שהוא נותן לנבראים קיום, ויש כאן צירוף אל הנמצאים, ואין הנמצאים נצחיים, ומשמע כי אשר משפיע ונותן להם גם כן אינו נצחי, הוצרך להוסיף 'אשר אהיה', כי זהו מקור אשר נמשך תמיד לא יפסיק. והדברים האלו עמוקים מאוד מאוד, ורמזנו דבר זה בקצרה". ובהמשך שם [תכד.] כתב: "כי כפילות השם להורות על התמדות... והוא יתברך מקור משפיע תמיד הקיום לנמצאים". וראה להלן הערה 102. [↑](#footnote-ref-25)
25. <> בא לבאר כיצד מונח במלים "אהיה אשר אהיה" שעבודים וצרות עתידיים. [↑](#footnote-ref-26)
26. <> מלפני ציון 13 ואילך. [↑](#footnote-ref-27)
27. <> כמבואר למעלה הערה 22 שכפילות השמות "אהיה" מורה על הויה שלימה ותמידית. [↑](#footnote-ref-28)
28. <> פירוש - כפילות "אהיה אשר אהיה" מורה שגם בעתיד ישראל יצטרכו שוב להגאל משעבוד עתידי שיהיה להם. ובזה גופא מונח שיהיו שעבודים עתידיים לישראל, דאל"כ מהו הצורך לבשרם שגם בעתיד ה' ישוב ויגאלם. וזהו בבחינת "אינו אומר 'אל תירא אותו' [במדבר כא, לד] אלא למי שנתיירא" [ב"ר עו, א]. ובכת"י [תכב:] כתב: "כל כונת רז"ל בזה כי שם 'אהיה' מורה על שהוא עיקר והתחלת הכל, נותן קיום לנמצאים, ואע"ג שנותן להם פעם אחד הקיום, צריכים תמיד לקיימם עוד פעם שני, כי אין הקיום האחד נצחי, רק שמקבלין הנמצאים מאתו קיום ועמידה, וחוזרים לקבל ממנו יתברך. לכך אמר 'אהיה אשר אהיה', שהוא עיקר הכל, והעיקר נותן קיום לנמצאים, וחוזר ונותן. וכאשר יאמר לישראל דבר זה, ידעו כי יחזרו להשתעבד בסוף, שאמר להם כי אין הקיום שלהם נצחי, רק נותן קיום להם, וחוזר ונותן... כלומר ממה שיאמר להם השם ידעו כי הקיום שנותן להם בצרה זו שלא יאבדו אינו דבר נצחי, שהרי השם מורה כך". @**ובגו"א שמות**^ פ"ג אות ט [נא.] סלל לו דרך אחרת ברמז שיש כאן לשעבודים עתידיים, וז"ל: "והוסיף לומר 'אשר אהיה', לומר כי שמי הגדול אשר נמצא להם, הם אינם כל כך במעלה שיהיה זה נצחי אשר לא יוסר, אבל הוא סר. לכך הוסיף 'אשר אהיה', כלומר שהוא נמצא להם וחוזר להיות מצוי להם, כי אין זה שהוא יתברך עמהם נצחי תמיד, כי אין כל כך מעלת הנמצאים. לכך אמר 'אהיה אשר אהיה', כלומר שהוא יתברך נמצא לנמצאים, וחוזר להיות נמצא להם. ומזה ידעו ישראל מאחר שאין כל כך מעלת הנמצאים עד שיהיו במעלה שיהיה הוא נמצא להם והם דביקים בו בתמידות, אבל מקבלים הדביקות וחוזר להיות סר, וידעו מזה שישתעבדו". [↑](#footnote-ref-29)
29. <> פירוש - הקב"ה קבל את דברי משה, ולכך לא חזר לומר "אהיה אשר אהיה", אלא אמר רק "אהיה". [↑](#footnote-ref-30)
30. <> לשונו בגו"א שמות פ"ג אות ט [מח:]: "וקשיא, איך יתכן שיהיה בשר ודם מלמד למי שמלמד לאדם דעת". ופירושו, כיצד המקבל ילמד את הנותן, הרי כל מה שיש למקבל בא מהנותן, ומן הנמנע שתהיה למקבל דעה ובינה שאינה נמצאת אצל הנותן. וכן אמרו חכמים [ב"ק יח:] "דיו לבא מן הדין להיות כנדון". ואמרו [עירובין צב.] "וכי רבי לא שנאה, רבי חייא ["תלמידו היה" (רש"י שם)] מנין לו". וכן [רש"י במדבר ט, ו] "אם משה לא היה יודע, אהרן מנין לו". וכן [רש"י במדבר כז, ב] "אפשר אם משה לא ידע, אלעזר יודע". ובבאר הגולה באר הרביעי [שנח:] כתב: "כי הדבר הזה אין אפשר שיהיה הדיוט מנצח לרבו בדבר הלכה". ומה שכתב כאן ובגו"א שהתמיה היא מחמת שהאדם הוא "בשר ודם", כי התואר "בשר ודם" מורה שהאדם הוא חומרי ושפל, ולכך מצד עצמו הוא מופקע מהחכמה, ויכול לקבלה רק מה'. וכן כתב בנתיב התורה פי"ד [תקנו.], וז"ל: "הרואה חכמי אומות העולם אומר 'ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם' [ברכות נח.]... כי במה שהם בשר ודם חמרים, השפיע השם יתברך להם חכמה". ומעין זה כתב קודם לכן שם [תקמא:], וז"ל: "'אתה חונן לאדם דעת', כי במה שהוא אדם בעל גוף, לכך הדעת, שהוא השכל הנבדל, [נתן] אליו דרך חנינה, כמו מי שנותן מתנה לאחד דרך חנינה, אף שהוא אינו ראוי מצד עצמו, רק דרך חנינה". ואודות ש"בשר ודם" מורה על החומריות, כן כתב בנתיב העושר פ"ב [ב, רכט.], וז"ל: "מפני כי הוא בשר ודם, שהוא גוף חמרי, ובשביל כך דבק בו ההעדר והחסרון". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ח:] האריך לבאר את החסרון שיש לאדם הנקרא "בשר", עיי"ש. ובמדרש [תנחומא חוקת אות ח] אמרו "בשעה שעלה משה למרום, שמע קולו של הקב"ה יושב ועוסק בפרשת פרה אדומה הלכה בשם אומרה, רבי אליעזר בני אומר, עגלה בת שנתה, ופרה בת שתים. אמר משה לפניו, רבש"ע, העליונים ותחתונים שלך הן, ואתה אומר הלכה בשמו של בשר ודם" [הובא בדר"ח פ"ו מ"ז (ריב.)]. והמסילת ישרים פכ"ד כתב "איך יערב לבו של בשר ודם שפל ונמאס, לעשות דבר נגד רצונו של הבורא יתברך ויתעלה שמו". [↑](#footnote-ref-31)
31. <> ואם תאמר, הרי אף יותר מזה אמרו חכמים [ב"מ נט:] שהקב"ה קיבל את הכרעת התחתונים לעומת דברי הבת קול, ואמר על כך "נצחוני בני, נצחוני בני". ואם אפשר לומר כך, מדוע אי אפשר לומר ש"בשר ודם ילמד למי שנתן לו הדעת והבינה". ויש לומר, כי אמירת "נצחוני בני" היא רק בקשר לדברי תורה, ולהכרעה בדיני תורה [כמו שם שדנו על טומאת תנור של עכנאי], שעל כך נאמר [דברים ל, יב] "לא בשמים היא", וכמבואר בסוגיא שם. אך כאן איירי בשיקול הדעת כמה ניתן לומר לישראל, ובזה לא יתכן ש"בשר ודם ילמד למי שנתן לו הדעה והבינה". ועוד יש לומר, שבבאר הגולה באר הרביעי [שסג.] כתב על הסוגיא בב"מ בזה"ל: "כי לשון זה שמשו בו חכמים כאשר דבר אחד הוא מצד המקבל, וכיון שהוא מצד המקבל, שהוא האדם, ולא מצד הנותן, דבר זה נקרא שנצחו אותו יתברך, שהרי הדבר נעשה לפי דעת המקבל. ודבר זה חכמה גדולה, &**שלא רצו לומר שהשם יתברך חזר ואמר 'יפה אמרתם'**^, שאם כן היה משמע שיש שנוי וחזרה אצלו. אבל בלשון זה מה שאמר 'נצחוני בני' אין הפירוש רק שהדבר נעשה על דעת המקבל, והוא יתברך עושה רצון המקבל, אף כי אינו מצד הנותן כפי המדה שלו, רק נעשה כפי דעת המקבל". הרי שאמירת "נצחוני בני" לחוד, ואמירת "יפה אמרתם" לחוד. וכאן שהקב"ה אמר למשה "יפה אמרת" [ראה למעלה הערה 12], אין להסביר זאת על פי מה אמירת "נצחוני בני". [↑](#footnote-ref-32)
32. <> לשונו בכת"י [תכג.]: "ואז אמר לו משה איך יאמר להם 'אהיה אשר אהיה', דמשמע שאף בצרה אחרת יהיה עמהם, דיו לצרה בשעתה". [↑](#footnote-ref-33)
33. <> "אם על זאת אתה מבקש" [הוספה בכת"י (תכג.)]. [↑](#footnote-ref-34)
34. <> נמצא שהקב"ה לא חזר בו מדבריו הראשונים מחמת דברי משה, כי דברי הקב"ה במקומם עומדים [שאם ישראל ישאלו "מה שמו" יחוייב משה להשיב "אהיה אשר אהיה"], רק הקב"ה מדריך את משה כיצד יתנהג באופן ששאלת "מה שמו" לא תישאל מעיקרא. וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-35)
35. <> לשונו בגו"א שמות פ"ג אות ט [מט.]: "ויש לפרש מפני ששאל משה רבינו עליו השלום 'ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם' [שמות ג, יג], והשיב הקב"ה על מה ששאל; בודאי אם ישאלו 'מה שמו' צריך אתה לפרש להם כל השם, ולומר להם 'אהיה אשר אהיה' [שם פסוק יד], 'אהיה עמהם בצרה זו אהיה עמם בצרה אחרת'. כי אם ישאלו 'מה שמו' הרי הם שאלו כל המהות, על כרחך צריך אתה לפרש הכל. והיה משה רבינו עליו השלום מתמיה ואמר 'דיה לצרה בשעתה', איך אומר להם 'אהיה עמכם בצרה אחרת'. אז השיב לו הקב"ה 'יפה אמרת', וכך תעשה שלא ישאלו לך 'מה שמו', ואין אתה צריך לומר להם 'אהיה עמכם בצרה אחרת', כי מיד שתבא עליהם תאמר להם 'אהיה שלחני אליכם', ושוב לא ישאלו לך 'מה שמו', שהרי אמרת 'אהיה שלחני אליכם'. והשתא אין צריך לומר 'אהיה עמכם בצרה אחרת', דהא הם לא שאלו לך 'מה שמו' שאתה צריך להגיד להם כל מהות השם. והשתא לא היה משה מחזיר דברי השם יתברך, רק שאמר אם ישאלו ישראל 'מה שמו' צריך לומר כל השם 'אהיה אשר אהיה', רק היה מלמד לו השם יתברך שאין צריך לו להגיד להם כל השם. ומתחלה מה ששאל משה 'ואמרו לי מה שמו' השיב לו הקב"ה, עד שאמר משה 'דיה לצרה בשעתה', אז השיב לו כראוי". [↑](#footnote-ref-36)
36. <> לשונו בגו"א שמות פ"ג אות ט [מט:]: "דודאי דבר הגון וראוי לדעת כל השם, אף אם יצטער, מכל מקום יש לו לדעת אמיתת השם". וכן אומרים בברכת התורה [ברכות יא:] "ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל כולנו יודעי שמך וכו'" [ראה בנתיב התורה פ"ח הערה 180]. ובגמרא [קידושין עא.] מבואר שהיו מוסרים לצנועים את שמותיו יתברך [מובא להלן ציון 71]. ובילקו"ש [ח"ב תתמג] אמרו "מפני מה ישראל מתפללין בעולם הזה ואינן נענין, על ידי שאינם יודעין שם המפורש. אבל לעתיד הקב"ה מודיעם, שנאמר [ישעיה נב, ו] 'לכן ידע עמי שמי וגו''. באותה שעה הם מתפללין ונענין, שנאמר [תהלים צא, טו] 'יקראני ואענהו'". וראה בבאר הגולה באר השני הערות 205, 207. ועיין בלשם בהקדמות ושערים שער ז פרק ד, אותיות ז-ח בביאור מעלת מי שיודע לכוון בתפילתו בשמות הקודש. ושם מביא את דברי הזוה"ק [ח"ג קפג:], שאמרו שם "כל בני עלמא אזלין לבי כנישת לאתערא מלה דלעילא, אבל זעירין אינון דידעין לאתערא, וקודשא בריך הוא קריב לכלא דידעי למקרי ליה, ולאתערא מלה כדקא יאות, אבל אי לא ידעי למקרי ליה, לאו איהו קריב, דכתיב [תהלים קמה, יח] 'קרוב ה' לכל קוראיו וגו'', מאי 'באמת' [שם], דידעי לאתערא מלה דקשוט כדקא יאות... זכאין אינון צדיקייא דידעי למקרי למאריהון כדקא יאות" ולהלן [לאחר ציון 76] כתב "כי אם לא תדע את שמו, אין הקב"ה קרוב לך שתהיה שליח ה' לגאול את ישראל", וראה להלן הערה 77. [↑](#footnote-ref-37)
37. <> "אלא כך הודיעו למשה שכך הוא האמת" [הוספה בכת"י (תכג.)]. [↑](#footnote-ref-38)
38. <> לשונו בגו"א שמות פ"ג אות ט [נ.]: "אי נמי, כי כך השיב לו גם כן בתחלה 'אהיה אשר אהיה' אמתת שמי, ומכל מקום דבר זה לא יגיד לישראל רק 'אהיה' בלבד, ולכך לא אמר כאן 'תאמר לבני ישראל'. ומשה רבינו מפני שהיה סבור שכך יאמר לישראל היה מתמיה 'דיה לצרה בשעתה', ואז אמר 'יפה אמרת כה תאמר וכו'', שלא יאמר להם רק 'אהיה שלחני אליכם', ולא אמרתי לך 'אהיה אשר אהיה' רק ללמד למשה אמתת שמי, אבל לומר לישראל לא יאמר רק 'אהיה' בלבד, וזה נכון בלי ספק". וקודם לכן כתב שם הסבר נוסף [מט:], שלא הביאה בגבורות. [↑](#footnote-ref-39)
39. <> בא ליישב מדוע לאחר שהקב"ה אמר [שמות ג, יד] "אהיה שלחני אליכם" חזר ואמר [שם פסוק טו] "ויאמר עוד אלקים אל משה כה תאמר אל בני ישראל ה' אלקי אבתיכם וגו' שלחני אליכם", הרי שפתח בשם "אהיה" וסיים בשם הויה, ומה היה הצורך להוסיף לכאן שם הויה. [↑](#footnote-ref-40)
40. <> פירוש - יהיו נגאלים בשם הויה. ומבאר ששם "אהיה" מורה על התשועה, ושם הויה מורה על הגאולה, וכמו שמבאר והולך. ובגו"א שמות פ"ג אות ט [נא:] ביאר יותר, וז"ל: "ומה שאמר אחר כך 'כה תאמר זה שמי וזה זכרי', כי מתחלה אמר אליו כי הוא המצוי אשר נמצא להם להוציא אותם מצרה, ואחר כך אמר כי עוד יאמר להם זה השם 'ה' אלקי אבותיכם'. וזה כי השם הראשון נזכר בו שיושיע אותם מן הצרה, אבל גאולה שלימה אין בזה. כי חלוק יש בין התשועה ובין הגאולה; כי התשועה נאמר על שלא יהיה בצרה עוד, אבל הוצאה מן הרשות לגמרי לא נזכר בשם 'אהיה אשר אהיה', ואפשר להיות חוזרים ומשתעבדים למצריים. אבל בשם הזה, הוא שם הויה, בו גאולה שלימה". [↑](#footnote-ref-41)
41. <> לשונו למעלה בהקדמה ראשונה [כב]: "כי השם המיוחד הוא שם העצם". ואודות ששם הויה הוא "השם המיוחד", כן הוא בזהר חדש [מדרש הנעלם ג:]: "אמר רבי אבהו, שם זה [אלקים] הוא משותף, שהמלאכים נקראו 'אלהים', בני אדם נקראו 'אלהים', הדיינים נקראו 'אלהים', ואין אנו יודעים למי מהם זובח, לכך צריך להזכיר השם המיוחד לבדו". ובשערי אורה שער ה [עמוד תה בהוצאת בית שער] כתב: "וקודם שנכנס בביאורם, צריכים אנו להודיעך כי השם הגדול שם יהו"ה יתברך הוא השם המיוחד. ולמה נקרא שמו 'מיוחד', שהוא מיוחד לישראל לבד, ואין לשאר האומות חלק בו. אבל השרים של שאר האומות דבקים בשאר שמות הקודש ובכינויים, שהן כדמיון כנפים וכדמיון מלבוש לשם יהו"ה יתברך, ובאותן הכינויין והמלבושים מתאחזות שרי האומות, ומהם נזונים ע' שרים. אבל אין אחד מכל שרי האומות נוגע בשם יהו"ה יתברך, כי אם בשאר השמות ובכינויים ובמלבושים שלו. אבל שם יהו"ה יתברך לבדו מיוחד לישראל. וזהו סוד 'ובך בחר יהו"ה להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה' [דברים יד, ב]. וזהו סוד 'כי חלק יהו"ה עמו' [שם לב, ט], וזהו יהו"ה נקרא על שם ישראל לבד, ואין לעובדי גילולים חלק בו. וזהו שאמר [מיכה ד, ה] 'כל העמים ילכו איש בשם אלוהיו ואנחנו נלך בשם יהו"ה אלהינו לעולם ועד'". וראה להלן הערה 47, ששם הויה הוא "הנבדל מכל". ובדרשת שבת הגדול [רג:] סלל לו דרך אחרת, וז"ל: "ומה שאמר [במדב"ר יב, יא] 'צור שמו, ביה שמו, שדי שמו', כלומר שיש בו הכל, ואין לו שם אחד בלבד, שהרי יש לו שמות הרבה, שנקרא 'צור' ונקרא 'יה' ונקרא 'שדי', ולכך כולל הכל... ובכחו הכל, ונקרא לפי פעולותיו [שמו"ר ג, ו]... ולפיכך שמו המיוחד הוא במספר 'מה', אשר לשון זה בא שאין עצמו דבר אחד מיוחד". וראה למעלה הקדמה ראשונה הערות 80, 82, הקדמה שניה הערה 154, הקדמה שלישית הערה 91, להלן פ"ל הערה 82, פל"ב הערה 70, ותפארת ישראל פט"ו הערה 36. [↑](#footnote-ref-42)
42. <> אודות שזהו שם העצם, כן כתב רש"י בראשית [ב, ה]: "ה' - הוא שמו, אלקים - שהוא שליט ושופט על כל העולם. וכן פירושו זה בכל מקום לפי פשוטו, ה' שהוא אלקים" [הובא למעלה הערה 1]. וכן כתב להלן ס"פ מג. ובאור חדש [תשמח.] כתב: "כי השם המיוחד הוא מורה על אמיתתו יתברך". ובגו"א בראשית פ"א אות טז [יא:] כתב "שם בן ד' אותיות הוא שם העצם, המורה על אמתתו". ורש"י שמות ו, ב כתב: "ויאמר אליו אני ה' - נאמן לשלם שכר טוב למתהלכים לפני, ולא לחנם שלחתיך כי אם לקיים דברי שדברתי לאבות הראשונים. ובלשון הזה מצינו שהוא נדרש בכמה מקומות 'אני ה'' נאמן ליפרע כשהוא אומר אצל עונש... וכשהוא אומר אצל קיום מצות כגון [ויקרא כב, לא] 'ושמרתם מצותי ועשיתם אותם אני ה'', נאמן ליתן שכר". ובגו"א שם אות ט [קד:] כתב: "ויש בזה עוד דבר נפלא לחכמים, כי זה השם מורה על תשלום השכר עד שלא ישאר לבריה אצל בוראה דבר שלא ישולם, כי זה השם הגדול הוא ה' אמת, כדכתיב [ירמיה י, י] 'וה' אלהים אמת'. כי זה השם מורה על אמתת עצמו יתברך שמו, שהרי הוא שמו המיוחד, ובשביל כך מורה על אמתתו, ולפיכך ממנו ההתאמתות, ולכך אמר בכל מקום 'אני ה'' נאמן לשלם". וכן כתב רש"י [שמות ו, ג] "ושמי ה' לא נודעתי להם - לא נכרתי להם במדת אמתית שלי שעליה נקרא שמי ה', נאמן לאמת דברי, שהרי הבטחתים ולא קיימתי". וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 81, הקדמה שניה הערות 119, 159, פרק זה הערות 1, 113, ולהלן פל"ב הערה 73. [↑](#footnote-ref-43)
43. <> פירוש - עומד ברשות עצמו. ולהלן פ"ס כתב: "אין ראוי שתהיה הצורה ברשות אחר, אבל ראוי שתהיה עומדת ברשות עצמה, כי אין עצם נסמך לאחר, רק עומד בעצמו, והצורה היא עצם. וכנגד זה אמר [שמות ו, ו] 'וגאלתי אתכם', שתהיו עומדים ברשות עצמכם, ודבר זה התבאר למעלה אצל 'מה שמו וגו''". ובגו"א שמות פי"ח אות יח [יט:] כתב: "כל עצם הוא עומד בעצמו, אין לו צירוף אל זולתו". ובדר"ח פ"ה מ"ו [רו:] כתב: "כי עצם הדבר אינו יוצא מעצמו". וראה למעלה פכ"ג הערה 43, בסמוך הערה 46, להלן פל"ז הערה 78, ופל"ח הערה 37. [↑](#footnote-ref-44)
44. <> לשונו בכת"י [תכג:]: "ודבר זה ידוע לכל כי לא תמצא שנסמך שם העצם, לאפוקי שאר שמות נסמכים". והאבן עזרא [שמות ג, טו] האריך לבאר בענין השמות, ובנקודה זו כתב: "שם העצם לא יסמוך כאשר יסמך שם התאר, כמו [איוב ט, ד] 'חכם לבב'. לא יאמר 'יצחק הדור' [כמו 'חכם הדור', 'צדיק הדור'], כי העצם עומד בעצמו". והרא"ש [יומא פ"ח סוף אות יט] כתב: "שם המפורש הוא מקור לכל השמות, כי כולן נאצלין ממנו". והשערי אורה בתחילת שער ה כתב: "דע והאמן כי שם הויה הוא העמוד שכל הספירות עליונות ותחתונות נתאחזות בו... וזהו השם העומד כדמיון גוף האילן, וכל שאר שמות הקודש הם כדמיון ענפי האילן" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 159]. [↑](#footnote-ref-45)
45. <> מוכיח מהשעבוד על הגאולה, כי כבר השריש כמה פעמים שידיעת ההפכים היא אחת, וכפי שכתב בהקדמה לאור חדש [ס.], וז"ל: "וידוע כי ידיעת ההפכים אחד". ואמרו "אם אין דעה הבדלה מנין" [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב]. וכן כתב להלן פנ"ג. ובנצח ישראל ר"פ א כתב: "כאשר הדבר הטוב נודע מהפכו ידיעה אמיתית, וכן כל הדברים נקנה הידיעה בהם מן ההפך. כי מן מראה השחור יכול לדעת מראה הלבן שהוא הפכו, וכן כל ההפכים, מן האחד נקנה הידיעה בהפך שלו. ומוסכם הוא כי 'ידיעת ההפכים הוא אחד'. ובשביל זה אמרו בערבי פסחים [פסחים קטז.] בהגדה 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח'. ולמה מתחיל בגנות, רק שמפני שאין לשבח הכרה אמיתית רק מן ההפך". ובבאר הגולה באר החמישי [פח:] כתב: "כי הרגשת הפכים אחד, ומי שמרגיש בחום מרגיש בקור". ובח"א לע"ז ב. [ד, יז.] כתב: "מצד כי ידיעת ההפכים אחד, וכאשר הם מעידים בעצמם [אומות העולם] שהם בעלי ע"ז, וידוע כי האומות הם הפכים לישראל, א"כ בזה מעידים על ישראל כי הם צדיקים". וראה גו"א ויקרא פי"א אות ג [רכז.], ושם הערה 15. וכן הוא בנתיב שם טוב פ"א [ב, רמו.]. וכן נקט לגבי בעל שם טוב ובעל שם רע [נתיב שם טוב פ"א (ב, רמו.)], חיה טהורה וחיה טמאה [גו"א ויקרא פי"א אות ג (רכז.)], בן חכם לעומת בן רשע [להלן פנ"ג], חיים ומיתה [נתיב התורה פ"א (סב., ושם הערה 168)], אדם לעומת נחש [ח"א לסוטה ט. (ב, לח.)], ועוד. וראה למעלה פ"ו הערה 33, פי"ב הערה 39, להלן פכ"ז הערה 78, פל"א הערה 17, פל"ד הערה 5, ופל"ו הערה 33. @**ואודות שהמשועבד**^ תלוי בזולתו, כן כתב למעלה פ"ז [שמו.], וז"ל: "השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים הרי נתלה באחר, ואין זה נקרא מציאות, כיון שתלוי באחר", ושם הערה 132. ולמעלה פ"ט [תעד.] כתב: "המשועבד הוא תלוי בזולתו". ולהלן פכ"ו [לפני ציון 55] כתב: "המשועבד אינו פשוט, כי יש לו צירוף אל אשר הוא משעבד בו". ולהלן ס"פ מג כתב: "כבר התבאר כי כל עצם עומד בעצמו, ואם לא כן הוא מקרה, שאין המקרה עומד בעצמו... וכאשר היו עומדים ברשות אחרים, ולא היו עומדים בעצמם, היה בטול צורתן שלהם, שעליה מורה השם העצמי. וכבר התבאר מזה גם כן למעלה אצל 'ה' אלקי אבותיכם שלחני אליכם', שלכך הזכיר שם המיוחד, לפי שבשם העצם הם נגאלים, לפי שאין שם העצם נסמך, ומצד שם העצם ראוי הגאולה". וראה להלן פכ"ו הערות 53, 55. [↑](#footnote-ref-46)
46. <> כפי שכתב כמה פעמים בספר זה. וכגון, להלן פכ"ו [לאחר ציון 53] כתב: "כי הפשוט עומד בעצמו, אין לו צירוף אל דבר מה, רק עומד בעצמו. וכן ענין הנגאל עומד בעצמו, מבלי שיש לו חבור וצירוף אל אדון שלו. ולא כן המשועבד, שאינו פשוט, כי יש לו צירוף אל אשר הוא משעבד בו. ולפיכך הפשוט העומד בעצמו, ואין לו שום צירוף אל זולתו, הוא ענין חירות". ולהלן ר"פ לה [לאחר ציון 11] כתב: "ועוד יש לך לדעת כי חודש ראשון יותר מיוחד לגאולה, כי כל נמצא הוא ברשות עצמו בעצם. כי מצד עצם הנמצא אין ראוי להיות תחת יד אחר, כי אם בעלי חיים שאינם מדברים, שאלו דוקא מצד עצמם בבריאותם ראוים שיהיו תחת האדם, אבל השעבוד בא במקרה. וכל עצם הדבר הוא ראשון למה שבמקרה, ומה שבמקרה מאוחר. ולכך ראוי שיצאו לחירות, שיבאו ברשות עצמם, בחדש הראשון. כי זה דבר ראשון שיהיה הנמצא ברשות עצמו, כי זה מצד עצם הנמצא שהוא ראשון למה שבמקרה, והבן הדברים האלו מאוד כי הם עיקר גדול מאוד". וכן כתב להלן ס"פ מג, ופ"ס [הובא בהערות 43, 45]. ולהלן פנ"א כתב: "ואולי יקשה לך מה ענין העניות אל החירות, והלא שני הפכים הם, החירות והעניות. הלא דבר זה אין קשיא, כי העניות בעצמו הוראה על הגאולה, שאין ענין הגאולה רק שיוצא ואין לו שום צירוף אל זולתו, לא כמו העבד שאינו עומד בעצמו, ויש לו צירוף אל זולתו, הוא האדון. לכך הדבר שיש בו עשירות אינו עומד בעצמו, רק יש לו צירוף אל קנינו, ואין בזה גאולה, אבל הדבר שיש בו עניות, ואין לו קנין, רק עומד בעצמו, שייך בו גאולה. כי אילו היה המצה, שהיא לחם עוני, מורה על בני אדם שהם בני חורין, היה לך לשאול והלא אין העניות סימן חירות כלל. אבל לחם עוני הזה הוא בא על עצם היציאה לחירות, ועצם היציאה לחירות אינו כי אם בהסתלק ענין הצירוף, שלא יהיה נמצא הצטרפות כלל, וכאשר אין כאן הצטרפות אז נמצאת גאולה. ולפיכך צוה לאכול לחם עוני, שהוא המצה, בליל היציאה, בעבור שאין במצה רק עצם הלחם, ולא יצטרף בו דבר מן שאור, והוא כמו עני, כדי שלא יהיה נמצא כלל שום צירוף בלילה שבו הגאולה, ואז יקנו הגאולה, שהוא סלוק הצירוף. אבל מצה עשירה אינו יוצא בה, בעבור כי יש לזאת המצה צירוף, והוא המשקה שנתן בה, ואין כאן גאולה... כלל הדבר, כל ענין הגאולה הסתלקות מזולתו לעמוד בעצמו, ולא יהיה להם צירוף וחבור אל זולתו... שהגאולה היא שנבדל מזולתו, ואין לו שום צירוף אל זולתו". ובדר"ח פ"ו מ"ב [לא:] כתב: "כי אין הגאולה רק שראוי לישראל שיצאו מן האומות". וראה להלן פכ"ו הערות 52, 53, 55. [↑](#footnote-ref-47)
47. <> מוסיף כאן ששם הויה הוא "הנבדל מכל". ולהלן פ"ל [לאחר ציון 80] כתב: "שם המיוחד נגלה למשה, במה ששם המיוחד מורה על אחדותו שהוא נבדל מכל הנמצאים, ומשה מעלתו היה באחדות שלא קם נביא כמוהו, והוא היה נבדל מכל אדם אשר על פני האדמה". ולהלן פס"א כתב: "כי חדוש מנהגו של עולם ושנוי הטבע מיוחד אל אמתת שמו יתברך, מפני כי הוא יתברך נבדל מן העולם, ואין לו התלות בעולם, לכך הוא משנה את העולם ברצונו, ומחדש בו אותות ונפלאות. ובזה הוא מיוחד מכל הנבדלים לשנות טבע העולם. לכך שינוי הטבע ומנהגו של עולם מיוחד אל שמו יתברך בעצמו, אשר הוא יחיד בעולם, עושה מצד שהוא נבדל מן העולם. ושאר נבדלים מצד שהם מתיחסים אל העולם, שהרי הם חלק העולם, אינם פועלים בעולם שנוי העולם כלל. אבל השם יתברך, אשר הוא נבדל מן העולם, הוא שפועל בו ברצונו". ולהלן פס"ט כתב: "כל ענין הקרבנות להורות כי השם יתברך יחיד בעולם ואפס זולתו. ולכך לא תמצא בכל הקרבנות לא 'אל', ולא 'אלקיך', רק שם המיוחד [מנחות קי]. כי הקרבנות כמו שהם להורות על אחדותו, שכל הנמצאים במדריגת רוממותו ומעלתו נחשבים לאפס, והכל שב אליו, שאין דבר נמצא זולת מחסדי ה', אבל באמתת מציאותו הכל שב אליו, ואין כאן בריאה כלל... שאין מציאות זולתו". ובגו"א שמות פט"ו סוף אות כב [שה.] כתב: "השם המיוחד, שבו נבדל מן הנמצאים, כי בשם המיוחד אין לו צירוף אל הנמצאים כלל". ושם פי"ז אות יג [שמח:] כתב: "השם הזה נקרא 'שם המיוחד', שלא תמצא שם זה לשום נמצא בעולם". ובפחד יצחק ר"ה מאמר לג, ה, כתב: "שם הויה לא ניתן לתרגם, ואינו משותף לשום ענין אחר בעולם, בלתי לה' לבדו". א"כ שם הויה הוא שם שנמצא רק לה' יתברך, ואין לשאר נמצאים שום שייכות אליו. וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 82, פרק זה הערה 41, ולהלן פ"ל הערה 82. [↑](#footnote-ref-48)
48. <> לכך שם הויה שחל על האבות ["ה' אלקי אבותיכם וגו'"] חל גם על ישראל, כי האבות הם "אבות ישראל", ותולדותיהן כיוצא בהם. ובדרשת שבת הגדול [ריב.] כתב: "ועל ידי האבות גואל אותם, והאבות הם כמו סולם להעלות ישראל אל השם יתברך". ולמעלה פט"ז [לאחר ציון 35] כתב: "הדברים שהם עיקר יסוד העולם, התורה מספר בהן באריכות, כמו אבות העולם, שהם אבות ושורש אל אומה הישראלית, שהם עיקר העולם. נמצא כי האבות הם יסוד העולם, וראוי לבאר היסוד על מה הוטבע העולם". ובגו"א בראשית פי"ב אות ד [ריג.] כתב: "זה שאומרים אלקי אברהם. פירוש, כי הבטיחו הקב"ה שיהיה ממנו [מאברהם] אומה גדולה. ומאחר שתהיה ממנו אומה גדולה, הקב"ה מייחד שמו עליו, דאין הקב"ה מייחד שמו רק על אבות האומה... רק על אומה שלימה. ואותם שהם אבות האומה הקב"ה מייחד שמו עליהם". ובנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנה:] כתב: "מזה תבין שתקנו בתפלה 'אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', שזכר ג' אבות, שהם יסוד חזק ובנין לישראל". נמצא שלא רק ששם הויה שהיה לאבות חל על ישראל, אלא דדוקא מחמת ישראל היה שמו של הקב"ה נקרא על האבות. וכן כתב בתפארת ישראל פל"ט [תקצז.], וז"ל: "כי השם יתברך מיחד שמו על הכללי, לא על הפרטי. ודבר זה מפני כי השם הוא המהות השכלי, אשר אין השכל פרטי, רק כללי" [ראה למעלה פ"ט הערה 223, פט"ז הערות 36, 38, פי"ח הערה 120, להלן פ"ל הערה 64, ופל"ו הערה 117]. ובח"א לשבת נה. [א, לא:] כתב: "יש לך לדעת כי האב הוא סבה לבן... והאבות הם אבות לישראל, וזכות הסבה ראוי שיגיע למסובב" [ראה למעלה הערה 21]. [↑](#footnote-ref-49)
49. <> מביא סיפא דקרא כדי להורות ששם הויה שחל על האבות יחול על ישראל, שהרי תיבות אלו עוסקות בשם הויה [רש"י שמות ג, טו], ושם זה יחול לעולם ולדור ודור, ובהכרח שהכוונה היא ששם זה יחול על ישראל שיהיו בדורות העתידיים. ובעוד שכאן מתבאר מהפסוקים ששם הויה של ישראל בא אליהם דרך האבות, הרי בדרשת שבת הגדול [ריא:] הוכיח כן מיניה וביה, וכלשונו: "אי אפשר לומר שיגאל ישראל, אבל לא בשם המיוחד, רק בשם שהוא שם התואר. כי דבר זה אינו, כי ישראל בודאי נגאלים דוקא בשם המיוחד, כי זה השם נקרא על ישראל, כי זה השם אחד, וכן ישראל עם אחד. וכן כתיב [יהושע ז, ט] 'והכריתו את שמנו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול', כלומר שמך נקרא על ישראל, דהיינו השם הגדול נקרא על ישראל, ואם כן אין ישראל נגאלים רק בשם המיוחד" [הובא למעלה הערה 9, להלן פכ"ט הערה 5, ופל"ו הערה 90]. [↑](#footnote-ref-50)
50. <> פירוש - פסוק זה מורה שישראל מובדלים מן האומות מחמת שהם שייכים אל הקב"ה במיוחד, שהוא נבדל מהכל, וממילא זה מורה שהשם המיוחד חל על ישראל. ורש"י [שם] פירש "רבי אלעזר בן עזריה אומר, מנין שלא יאמר אדם נפשי קצה בבשר חזיר, אי אפשי ללבוש כלאים, אבל יאמר אפשי, ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי, תלמוד לומר 'ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי', שתהא הבדלתכם מהם &**לשמי**^, פורש מן העבירה ומקבל עליו עול מלכות שמים". וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-51)
51. <> לשונו בכת"י [תכג:]: "כי מאחר ששם הזה נקרא עליהם מצד שהוא אלקי אבותם, ראוי שיהיו נגאלים, ולא יהיו עומדים ברשות אחרים, כי שם העצם עומד בעצמו. ומאחר ששם הזה נקרא עליהם, יהיו עומדים בעצמם, ולא יהיו נסמכים לאחרים". וצרף לכאן שעל הפסוק [שמות כה, ב] "ויקחו לי תרומה", פירש רש"י [שם] "לי - לשמי". וכן נאמר בברית בין הבתרים [בראשית טו, ט] "ויאמר אליו קחה לי עגלה משולשת וגו'", וכתב רבינו בחיי [שם]: "יתכן לפרש 'קחה לי' לשמי, כלומר לשם המיוחד". וכן נאמר [שמות כ, כא] "מזבח אדמה תעשה לי", ושוב כתב רבינו בחיי [שם]: "יאמר 'מזבח אדמה תעשה לי', לבדי, לשם המיוחד". וכך ישראל מובדלים מכל האומות מחמת שהשם המיוחד של הקב"ה חל עליהם, "להיות לי". [↑](#footnote-ref-52)
52. <> בכת"י [תכג:] כתב משפט זה כך: "ולפיכך הודיע שאלתם אשר שאלו 'מה שמו מה אומר אליהם', כלומר שהם ישאלו איך מורה שמו על הגאולה". [↑](#footnote-ref-53)
53. <> לאחר ציון 13, ולאחר ציון 39. וראה להלן ציונים 73, 74, 99. [↑](#footnote-ref-54)
54. <> לשונו בגו"א שמות פ"ג אות ט [נג.]: "ולכך כאשר היה אומר להם על הגאולה, הזכיר זה השם [הויה], כי בשם הזה הוא הגאולה, כאשר תבין כאשר שם הזה נקרא עליהם, כי בו הוא מייחד הנמצאות שאינם ברשות אחרים, כי הוא מיוחד ואין לו התלות בזולתו, והוא נותן בו גם כן לבריות אשר הם ראוים גאולה, ונבדלים מן רשות אחרים, ואין להם התלות בזולתם, וזהו גאולה שלימה. ולכך אמר 'ה' אלקי אבותיכם ה' אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', הזכיר ג' אבות, שהם שרשי ישראל, ובהם ראוים להיותם אומה לעצמה, ולהיותם נבדלים מן האומות. כי מן אברהם יצחק ויעקב ואילך הוא התחלת ההבדל, ובהם נבדלים. ובשביל כך שם ה' נקרא עליהם גם כן, אשר זה השם נבדל מזולתו [ראה להלן פל"ו הערות 101, 192]. וכל זמן שאין נגאלים אין ראוים לזה השם שנקרא שם המיוחד, שהוא מיוחד מזולתו. זהו פירוש הפסוקים על דעת רז"ל [ברכות ט:] יודעי בינה כאשר דקדקתי בהם, והוא הנכון". אמנם ישנו הבדל בין דבריו כאן לדבריו בגו"א; כאן מבאר שמחמת שהשם המיוחד חל על ישראל, לכך ישראל נבדלים מכל האומות ["כי מאחר ששם הזה נקרא עליהם, הם לחלקו יתברך... &**וכך**^ יהיו נבדלים מכל האומות"]. ואילו בגו"א ביאר להיפך; הואיל וישראל נבדלים מן האומות, בשביל כך שם ה' נקרא עליהם ["כי מן אברהם יצחק ויעקב ואילך הוא התחלת ההבדל, ובהם נבדלים, &**ובשביל כך**^ שם ה' נקרא עליהם גם כן"]. וכדבריו כאן כתב גם להלן פ"ס, וז"ל: "אחר שהפסח... מורה על שאנחנו להקב"ה, ובשביל כך יש יציאה לישראל מן רשות האומות, כי הוא יתברך אלקי האלקים המושל על כל הכחות, ועל כל האומות, ובשביל זה אנו יכולים לצאת מרשות האומות. ואם לא כן, באיזה צד אנו יכולים לצאת מרשות מצרים, אם לא בזה שאנו לו יתברך, והוא מוציא אותנו מרשות אחרים" [ראה למעלה פ"ט הערה 131, פכ"ג הערה 203, להלן פכ"ו הערה 2, ופל"ה הערה 40]. ואכן מצינו שיש שני סוגי קדושה; יש קדושה שהיא סבה להבדלה [דבריו בגבורות], ויש הבדלה שהיא סבה לקדושה [דבריו בגו"א]. ובפחד יצחק, פסח, מאמר מט, אות ו, כתב: "הנה בגאולתם של ישראל ממצרים שמענו מפי חכמים כי היא באה בזכות שלא שינו את שמם ולשונם ומלבושיהם [ויק"ר לב, ה]. ועלינו להבחין בזה, כי הבדלה זו אשר בה נתבדלו אבותינו במצרים, אין ענינה דומה לההבדלה מן העמים אשר עליה הוזהרנו בהר סיני בשעה שנכנסנו לברית תורה ומצות [שמות יט, ה-ו "והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש וגו'"]. והציור בזה הוא, דיש הבדלה הנולדת מרוממות הערך, ויש הבדלה המולידה את רוממות הערך. יש אדם אשר רוממות ערכו מחייבת אותו להבדל מסביבתו, ויש אדם אשר נתעלה ונעשה למרומם על ידי שהבדיל והזיר עצמו מסביבתו. ההבדלה מן העמים שהוזהרנו עליה מן התורה היא ההבדלה המתחייבת מן ההתרוממות. ולעומת זאת ההבדלה שאבותינו הבדילו את עצמם במצרים, היא ההבדלה היוצרת, שמשמשת כגורם בהתהוותה של ההתרוממות". וראה להלן פכ"ט הערה 11. [↑](#footnote-ref-55)
55. <> בא לבאר בעומק יחס השם אהיה להויה, ומדוע השם הראשון מתחיל באות אל"ף, והשם השני באות יו"ד. וראה להלן סוף הערה 60 בביאור הרמז שיש בדבריו כאן. [↑](#footnote-ref-56)
56. <> לשונו למעלה [לאחר ציון 13]: "וזה השם מורה על שהוא יתברך עיקר הכל, וממנו הכל... ענין זה השם הקדוש שהויותו הוא נמצאת לזולתו במה שהוא נותן הקיום להם". וראה להלן פל"ט הערה 41. [↑](#footnote-ref-57)
57. <> אודות שאות אל"ף הנאמרת אצל הקב"ה מורה שהוא יתברך התחלה, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקכ:] לגבי שם "אכתריאל", וז"ל: "כי הא' מורה שהוא יתברך התחלה וקדמון, שהרי הא' הוא התחלה וראשית". ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תמה.] כתב: "ואמר [שם] 'שהוא אל', כלומר שהוא קדמון, ולכך נקרא 'אל', על שהוא קדמון. ולכך כתיב [ישעיה מג, י] 'לפני לא נוצר אל', ומורה שם הזה שהוא קדמון, כי האות הראשון הוא אל"ף, שהוא התחלת האל"ף בית"א". ובנתיב העבודה פי"א [א, קיא:] כתב: "הנה מלת 'אמן'... האל"ף מורה התחלה, שהוא יתברך ראשון והתחלת הכל, וממנו נתהוו ונמצאו כל הנבראים" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 88, ולהלן פל"ד הערה 8, ופל"ח הערה 88]. ולמעלה [לאחר ציון 19] כתב: "כי שם 'אהיה' מורה על שהוייתו סבה והתחלה לנמצאים... שהוא סבה וקיום לכל הנמצאים בכל הזמנים, ובזה הוא התחלה וסבה בשלימות". והרי עיקר האילן הוא התחלת האילן [ח"א לסוטה מה: (ב, פב.) "כי העיקר של אילן הוא התחלה אל האילן, והוא באמצע אילן, ומוציא ענפים לכל צד, הרי כי האמצע יותר ראוי להתחלה"], ולכך היות הקב"ה "עיקר הכל ונותן קיום לכל הנמצאים" מחייבת שהקב"ה הוא ההתחלה. [↑](#footnote-ref-58)
58. <> לשונו למעלה [לאחר ציון 14]: "לפיכך הוא בלשון מדבר בעדו, כי המדבר בעדו אל זולתו נגלה אליו, לכך זהו השם שהוא באל"ף המדבר בעדו, מורה על שהוא נמצא ונגלה אל הנמצאים". נמצא שמבאר כאן שני הסברים מדוע שם "אהיה" פותח באות אל"ף: (א) "כי האל"ף הוא התחלה". (ב) "בא בלשון מדבר בעדו, שכל מדבר בעדו מורה על שהוא נגלה לזולתו". ולכאורה אלו שני טעמים שונים, כי ההסבר הראשון עוסק ב"התחלה", וההסבר השני עוסק ב"נגלה". אך זהו דוחק מבואר שיזכיר בנשימה אחת שני טעמים שונים. ועוד יש להעיר, מדוע למעלה [מציון 13 ואילך] לא ציין נקודה זו, ורק כתב שאות אל"ף [בשם "אהיה"] מורה על "המדבר בעדו... על שהוא נמצא ונגלה אל הנמצאים", ולא הזכיר כלום אודות שהאות אל"ף היא התחלה, כפי שכתב כאן. ובאמת בכת"י [תכג:] כתב שני הטעמים הללו בנפרד, וז"ל: "כי העיקר נותן קיום אל הכל, ובשביל כך התחלת השם הזה בא' [ומשמע שכוונתו שהאל"ף מורה על ההתחלה. ומאריך טובא לבאר הכפילות של "אהיה אשר אהיה"]... וכאשר תבין עוד תמצא כי שם 'אהיה' הוא בא' המדבר בעדו, והמדבר בעדו נגלה למי שהוא מדבר". הרי שאלו שני הסברים שונים, ולא כדבריו כאן שכתבם בחדא מחתא. ויל"ע בזה. וראה להלן סוף הערה 60 בישוב שאלות אלו. [↑](#footnote-ref-59)
59. <> לשונו בדרשת שבת הגדול [ריא:]: "לכך השם הזה ביו"ד בראש התיבה, כי היו"ד המשמשת בראש התיבה כמו 'יאמר', 'ישמור', מורים על נסתר, כי הוא יתברך נבדל מכל... כי כמו שהיו"ד בראש התיבה משמש לנסתר, כך האל"ף משמש אל מדבר בעדו. והמדבר בעדו נמצא אל אשר מדבר אליו, כי השם הקדוש הזה על לשון פעל, והוא נגלה מצד פעולותיו, כשם שהוא נסתר מצד עצמו. ולכן היו"ד בראש התיבה של שם המיוחד, והאל"ף מדבר בעדו בשם 'אהיה', כי הוא יתברך נגלה מצד פעולותיו". @**וצרף לכאן**^ דברי הרשב"א בתשובותיו [ח"ה סימן נב], שכתב בזה"ל: "עוד שאלת, למה נתקן נוסח הברכה, מחצה נמצא ["ברוך אתה"], ומחצה נסתר ["אשר קדשנו"]. תשובה, דע דיש לבעלי החכמה סוד נשגב, ואין לנו כאן עסק בנסתרות. ואמנם יש טעם נגלה גדול התועלת במה שתקנו נוסח הברכות כן, רצה לומר בנגלה ובנסתר. לפי שכבר ידעת דשני יסודות יש שעליהם נבנה הכל; האחד, לדעת שהוא יתברך מחויב המציאות, ושאין ספק בזה כלל, כמו שנתבאר ונתפרסם המופת עליו ביאור רב. והב', שאין אמתתו יתברך מושגת כי אם לעצמו יתברך לבד. והוא במציאותו נגלה לכל, ובאמתת מהותו נסתר ונעלם מהכל. וכדי לקבוע שתי הפנות האלה בנפשותינו קבעו הנוסח בנגלה ונסתר; 'ברוך אתה', כמדבר עם מי שהוא נמצא מפורסם... שהוא מדבר עמו פנים אל פנים. וכדי שלא תשבש המחשבה שהוא יתברך נמצא כמציאות שאר הנמצאים, ושיש יחס בין מציאותו למציאותם, קבעו 'אשר קדשנו', לקבוע בנפשותינו שאע"פ שהוא מפורסם, מהות מציאותו נעלם ונסתר, שאי אפשר לדבר בו רק בנסתר, ברוך הוא". ועל כך ישראל קדושים מזמרים "דימו אותך ולא כפי ישך, וישווך לפי מעשיך". והפחד יצחק, פסח, מאמר עט אות ו, כתב: "ידועה היא תשובתו של הרשב"א, שפירשה לנו את הסתירה בבנינן של ברכת המצוות. דברכות המצוות התחלתן היא בלשון נוכח 'ברוך אתה', וסיומן בלשון נסתר 'אשר קדשנו'. ובביאור הדבר כתב הרשב"א, שמטבע זו של ברכות באה היא לגלות את הנהגתו של מלך הכבוד, שהוא נסתר מצד עצמותו, ונגלה מצד פעולותיו; 'ברוך אתה' הוא בבחינת גילוי רצונו ופעולותיו. 'אשר קדשנו' הוא בבחינת הנסתר מצד עצמותו". ורבי יהודה הלוי כתב ב"אופן" בזה"ל: "י-ה, אנה אמצאך, מקומך נעלה ונעלם. ואנה לא אמצאך, כבודך מלא עולם". ובחובת הלבבות שער היחוד, פ"י כתב: "אלקי, אנה אמצאך, אך אנה לא אמצאך. נסתרת ולא תראה, והכל ממך מלא" [הובא למעלה בהקדמה הראשונה הערה 72, והקדמה שניה הערה 116]. @**ובגו"א שמות**^ פ"ג אות ט [נב.] כתב: "כי כמו שהשם הראשון שם 'אהיה' המורה על שהוא הנמצא ומצוי לכל הנמצאים, כן שם הויה מורה שהוא נבדל מכל הנמצאות, ולא נתלה בשום נמצא. ובשביל כך שם הראשון יש בו הצטרפות אל הנמצאות, כי נקרא בשביל זה 'אהיה' באל"ף המדבר, כי המדבר לזולתו נגלה אליו. ורוצה לומר כי אני שהוייתי המצוי לכל. ושם בן ארבע אותיות נאמר על שהוא ההויה שאין לו התלות בזולתו, וזולתו אפס. ולפיכך נקרא בשם הויה, שהוא ההוה בלבד בעצמו. ושם הזה הוא באות היו"ד, מפני כי מורה על נסתר, שהוא נסתר ונבדל מן הנמצאות, והראשון בשם אל"ף שהוא מורה על המדבר, שהוא נגלה לנמצאות. ודברים גדולים יש לך להבין בזה, כי מפני זה הוא אומר בשם הזה 'זה שמי', רוצה לומר המיוחד לי, שהרי בשם הזה על שהוא נבדל מן הנמצאות, ואין הצטרפות בו אל הנמצאות, לכך הוא שמו המיוחד. ושם 'אהיה' מפני כי הוא מצטרף אל המציאות, אין זה שמו המיוחד. ודברים אלו גדולים ונפלאים". [↑](#footnote-ref-60)
60. <> מה שכתב ששם "אהיה" מצטרף לנמצאים, לעומת שם הויה, ניתן להוכיח זאת מהא דאסור להגות שם הויה באותיותיו [סנהדרין צ.], אך מותר להגות שם "אהיה" [שו"ת הרדב"ז ח"ד סימן שני אלפים קכא (עמוד יג.)]. ובנצח ישראל פמ"ב [תשכח.] כתב: "כי השם המיוחד הוא נבדל מכל הנמצאים בעולם הזה, שהם גשמיים. ואף כי הוא נכתב בשם הויה, לא נקרא כך [פסחים נ.], כי הכתיבה מורה על אמיתת עצמו, אבל הקריאה הוא אל האדם, והכתיבה נבדל מן האדם". והואיל ומותר להגות שם "אהיה", ו"הקריאה הוא אל האדם", מוכח מכך ששם "אהיה" מצטרף לנמצאים, לעומת שם הויה הנאסר בהגוי. @**והנה אף**^ שאין לנו עסק בנסתרות, מ"מ בהשקפה ראשונה ישנו חידוש גדול מאוד בדברים אלו. כי לכאורה אין דברים אלו עולים בקנה אחד עם מה שמפורסם וידוע מפי ספרים וסופרים ששם "אהיה" הוא עליון ונסתר יותר משם הויה, כי שם "אהיה" שרשו בספירת כתר, ואילו שם הויה שרשו בספירת תפארת. ונביא כאן כמה מקורות להורות כן; בזוה"ק [ח"ג יא.] אמרו "שם 'אהיה' כללא וסתימא דקדמיתא, ודא הוא כתרא עלאה, רישא דכל רישין, שמיה סתים ולא אתגליא ואתמר". ובתיקוני זהר תיקון ע [קלא:] אמרו "'אהיה' הא איהו רזא דעשר אתוון מעילא לתתא, האי איהו כתר בריש כלהו שמהן". ובספר שערי אורה [שער השלישי והרביעי (עמוד שכז בהוצאת בית שער)] כתב: "חנה בהתכוונה בתפילתה עלתה למעלה למעלה עד המקום הנקרא מזל, והוא סוד שבכתוב [ש"א א, י] 'והיא מרת נפש ותתפלל על ה''. לא אמר הכתוב 'ותתפלל אל יהו"ה', אלא 'על יהו"ה'. כבר ידעת כי שלשה שמות הם; למטה אדנ"י, באמצע יהו"ה, למעלה אהיה, שהוא הכתר, ובו תלוי המזל שממנו נמשכים הבנים. וזהו סוד 'ותתפלל על יהו"ה', על יהו"ה ממש, שהוא 'אהיה' העומד למעלה משם יהו"ה, כי עלתה בתפילתה עד שם 'אהיה', ומשם הפיקה רצונה בדבר זה". ושם [בתחילת שער י] כתב: "השער העשירי - הספירה הראשונה... השם העשירי משמות הקודש נקרא 'אהיה'. זהו השם העולה בראש הכתר, שאין בו ידיעה לזולתו, הוא השם המסתתר בשפריר חביון... וכבר ביארנו בשער הראשון היאך שם הויה הוא עומד באמצע שני השמות שהם אהי"ה אדנ"י, ושם אדנ"י הוא אוצר לקבל כל מיני השפע הבאים משניהם. והנני מבאר; דע כי בהיות שם אהי"ה למעלה בעולם הרחמים, ובהיות שם יהו"ה באמצע בעולם המשפט, ובהיות שם אדנ"י למטה בעולם גמר דין". לאמר שספירת תפארת, הנקראת הויה, היא באמצע הספירות, כי בקו האמצעי היא נמצאת בין שם "אהיה" שבכתר, לבין שם אדנות שבמלכות. @**והמגיד מישרים**^ [פרשת בראשית (ד"ה אור ליום ג' ו' לניסן)] כתב: "ועוד דאחזי דת"ת [תפארת] עדיפא מכתר, דהא שמא דהויה, דאיהו שמא דת"ת, לית ליה רשות למיקרי ליה כמו שהוא נכתב, ושמא דאהי"ה, דאיהו שמא דכתר, אית רשות למיקרי ליה בכתיבתו, וא"כ אמאי, הוי כתר לעילא מן הת"ת" [עיי"ש בתשובתו]. והמשך חכמה [שמות ג, יד] כתב: "מעודי נתקשתי, ומצאתי במגיד מישרים, אם שם 'אהיה' הוא כתר, למה מותר להגות, ושם הויה אסור. ונראה פשוט, כי קצת השגה יש מחכמה... אם כי השגה גמורה אי אפשר אף לנברא יותר שלם... ושם הויה רמוז כתר בקוצו דיו"ד. ולכך הוא שם שקרא לו אדם כמו שאמרו [ב"ר יז, ה], והוא שלימות ותכלית השגת הנבראים להיות כהשגת אדם קודם החטא שקרא שמות. לכן אסור הוא להגות, כי השגת הנבראים בהשם יתברך אינו על שלימות האמיתי כפי מה שהוא... אבל שם 'אהיה' הוא מה שאנו משיגים ומבינים כי השם יתברך מכיר את עצמותו בתכלית השלמות, וזה דבר השם יתברך לעצמו כביכול 'אהיה', זה ההשגה מבינים הנבראים השלמים על צד השלימות, לכן מותר להגות". ובודאי לפי זה דברי המהר"ל כאן ובשאר ספריו שמבאר ששם "אהיה" מצטרף לנמצאים לעומת שם הויה, אינם מובנים. @**אמנם**^ בספר עסיס רמונים שער השמות פ"ב, הקשה גם כן את הקושיא הנ"ל [מדוע שם "אהיה" נהגה, לעומת שם הויה], ותירוצו שם נראה כמפתח להבנת דברי המהר"ל, וז"ל: "מדוע יכולין אנו להגות שם 'אהיה' הרומז לכתר, יותר משם בן ד' הרומז לת"ת, שהרי בודאי מעלת הכתר גדולה על מעלת הת"ת... ויש לומר, כי שם 'אהיה' אינו מורה על שום פעולה ומדה, כי אם על הוראות ההעלם, כלומר הא אנא קאים למהוי ולהתגלות, אבל אינו מורה על גילוי שום דבר, ולפיכך מותר להגות אותו, כי הוא מורה העלמו וסבת רוממותו. כי עם היות שנאמר ספירת כתר, אינו מפני שיש בו השגה כלל, אלא מפני שעתיד להתגלות בחכמה ובינה. וכן פירשו הגאונים כי לשון 'כתר' רצה לומר המתן, מלשון [איוב לו, ב] 'כתר לי זעיר'. כלומר אל תעמיק בו, שאין השגה בו, והשגתו בשאר הספירות. ולכן אין מזכירין אותו בשום ברכה, כי משה לא גילה אותו לזקנים. אבל שם בן ד' אם היה נהגה באותיות, היה מראה כי האצילות יהיה מושג, וזה אינו ראוי". ומקור דבריו הוא בזוה"ק [ח"ג יא.], שאמרו שם "רבי אלעזר אמר, כלהו עשרה שמהן כתיבי, ואנן תנינן. קדמאה 'אהיה' דא סתימא עלאה, כמאן דאמר אנא מאן דאנא, ולא אתיידע מאן הוא. לבתר 'אשר אהיה', אנא דזמין לאתגליא באינון כתרין אחרנין, דהא בקדמיתא סתים, ולבתר שרי לאתגליא, עד דמטי לגלוייא דשמא קדישא" [ובפירוש הסולם שם (אות קסו) כתב: "רבי אלעזר אמר, כל עשרת השמות כתובים בתורה, ואנו למדנו, אשר שם הראשון הוא 'אהיה', הוא סתום העליון, כמי שאמר אני מי שאני, ולא נודע מי הוא, והיא כתר. ואחר כך כתוב 'אשר אהיה', שהוא חכמה, שפירשו שאני עתיד להתגלות באלו כתרים האחרים, כי בתחלה הוא סתום, דהיינו בכתר, ואחר כך מתחיל להתגלות, דהיינו בחכמה ובבינה, עד שמגיע לגילוי השם הקדוש, בתפארת"]. נמצא ששם "אהיה" אינו מורה על שום השגה בו יתברך, אלא מורה שרצון הקב"ה הוא להתגלה בספירות האחרות [ונראה שזהו הביאור לתשובת המגיד מישרים בפרשת בראשית, עיי"ש]. לכך דעת המהר"ל היא ששם "אהיה" מורה על הצטרפות לנמצאים, לא מחמת "באשר הוא שם", דזה אינו, אלא מחמת שהוא מורה על הרצון להתגלות לנמצאים בהמשך ההשתלשלות, בבחינת "בשעה שברא הקב"ה את העולם, נתאוה שיהא לו דירה בתחתונים" [תנחומא נשא, אות טז]. ובתניא קונטרס אחרון כתב: "כי זהו תכלית ההשתלשלות שירד העליון למטה, ויהיה לו דירה בתחתונים". ואף על פי שהגילוי נאמר בתיבות "אהיה אשר אהיה", ולא ב"אהיה" לחוד, מ"מ השם המלא של "אהיה" הוא כל שלש התיבות האלו ["אהיה אשר אהיה"], שזהו שם אחד, שהרי נאמר [שמות ג, יד] "ויאמר אלקים אל משה אהיה אשר אהיה וגו'", ותרגם אונקלוס [שם] "ואמר יי למשה אהיה אשר אהיה", ולא תרגם "אהיה די אהיה", כי כידוע אונקלוס אינו מתרגם את השמות הקדושים, ולכך לא תרגם את תיבת "אשר", שבדרך כלל מתרגמו "די" [כגון, שם פסוק ט נאמר "את הלחץ אשר מצרים לוחצים אותם", ותרגם אונקלוס "ית דוחקא די מצרא דחיקן להון"]. וזה מורה באצבע שכל שלש התיבות "אהיה אשר אהיה" הן שם אחד [הובא בחבצלת השרון שמות עמוד מד בשם מו"ר שליט"א בשם מרן הגרי"ז זצ"ל, וכן כתב בתשובה מאהבה ח"ב סימן ריט בשם הנודע ביהודה]. ובגמרא אמרו [שבועות לה.] "יש שמות שנמחקין, ויש שמות שאין נמחקין. אלו הן שמות שאין נמחקין; כגון אל, אלקיך, אלקים, אלקיכם, אהיה אשר אהיה, וכו'". הרי שלא הזכירו "אהיה" בלבד, אלא "אהיה אשר אהיה". @**והשתא דאתינן להכי**^, נראה שכוונת המהר"ל בדברים אלו היא דוקא לחבר את שם "אהיה" לספירת כתר, וזהו שרמז כאן [לאחר ציון 54] "וכאשר תעמיק בדברים אלו תמצא דברים נפלאים מאוד". וחבור זה נעשה על ידי שציין כאן ששם "אהיה" מתחיל באות אל"ף משום ש"האל"ף הוא התחלה" [דבר שלא ציין למעלה (לאחר ציון 16)]. כי כידוע אות אל"ף מורה על כתר [לשון רבינו בחיי (בראשית א, ב) "כלפי אל"ף שהוא הכתר". ובפרדס רמונים שער כז פ"ג כתב: "כי א' רומז לכתר עליון, שנקרא אל"ף, והוא פלא, מלשון 'כי יפלא' (דברים יז, ח), שהוא נעלם ונסתר מעין כל"]. והרצון הראשוני [שעליו מורה כתר] הוא שבהמשך ההשתלשלות יהיה גלוי לנמצאים. וזהו הצירוף של שני הטעמים שכתב למעלה [לאחר ציון 56] ששם "אהיה" מתחיל באות אל"ף משום ש"האל"ף הוא התחלה, ובא בלשון מדבר בעדו, שכל מדבר בעדו מורה על שהוא נגלה לזולתו". דלכאורה נראה שאלו שני טעמים שונים [התחלה, וגילוי]. אך מעתה ברי הוא ששני הטעמים האלו משתלבים להדדי, כי האל"ף מורה שבהתחלה נמצא הרצון להתגלות בהמשך ההשתלשלות. ומיושבות הקושיות שהוזכרו למעלה [הערה 58]. והדברים נפלאים [נעזרתי בזה על ידי בני המופלג הרב יחזקאל שליט"א]. וראה בסמוך הערה 67. [↑](#footnote-ref-61)
61. <> אהיה. [↑](#footnote-ref-62)
62. <> הויה. [↑](#footnote-ref-63)
63. <> לשונו בכת"י [תכד:]: "כי בזה השם ["אהיה"] אשר הוא עיקר הכל, נותן קיום לנמצאים בעת צרה, נגלה להם בזה ומצטרף להם בעת צרה. אבל שם הויה... הוא השלמת הכל, ובו עומד הכל. וחילוק גדול יש בין מה שאמרנו כי בשם 'אהיה' נותן קיום לנמצאים, ובין מה שאמרנו כי [ב]שם הויה בו עומד הכל. כי הקיום אשר נותן רצה לומר שהוא משפיע הקיום לנמצאים, אבל בשם הויה עומד הכל". [↑](#footnote-ref-64)
64. <> "שהוא יתברך צורת כל הנמצאים" [לשונו בסמוך לפני ציון 67]. ובתפארת ישראל ס"פ יב [קצז.] כתב: "השם יתברך... הוא צורה אחרונה אל הכל, ומשלים הכל". ומקור הבטוי הוא המו"נ [ח"א פס"ט], שכתב: "במציאות הבורא הכל נמצא, והוא מתמיד עמידתו בענין אשר יכונה ב'שפע'... ואילו היה אפשר העדר הבורא, היה נעדר המציאות כולו, ותבטל מהות הסיבות הרחוקות ממנו, והמסובבות האחרונות, ומה שביניהן. אם כן, הוא לו כדמות הצורה לדבר... ובצורה תתקים אמיתתו ומהותו, כן יחס האלוה לעולם. ובזה הצד נאמר בו שהוא 'הצורה האחרונה'... כלומר, שהוא אשר מציאות כל צורה בעולם וקיומה נסמך באחרונה אליו, ובו קיומה, כמו שהדברים בעלי הצורות מתקיימים בצורתם. ומפני זה הענין נקרא בלשוננו 'חי העולם', ענינו שהוא חיי העולם". ואודות שהצורה היא קיום הדבר, כן כתב בנתיב התורה פי"א [תסח:], וז"ל: "התלמיד חכם הוא במדריגת הצורה לשאר בני אדם, שתתן לו הצורה קיום, כי הצורה נותן הקיום" [ראה למעלה פי"ד הערה 48 שהובאו מקבילות נוספות ליסוד זה]. ואמרו חכמים [פסחים קיח.] "הקב"ה יושב ברומו של עולם, ומחלק מזונות לכל בריה... קשין מזונותיו של אדם יותר מן הגאולה, דאילו בגאולה כתיב [בראשית מח, טז] 'המלאך הגואל אותי מכל רע', מלאך בעלמא. ואילו במזונות כתיב [שם פסוק טו] 'האלקים הרועה אותי'". ובח"א לכתובות סז: [א, קנד.] כתב: "דבר זה ענין מופלג בחכמה, והוא למעלת המזון... ומפני שהוא יתברך צורה אחרונה אל כל העולם, ומשפט הצורה שהוא מקיים הכל, לכך הפרנסה, שהוא קיום הכל, הוא מן השם יתברך במה שהוא יתברך צורה אחרונה אל הכל. והבן מה שאמר שהקב"ה יושב ברומו של עולם... מצד שהוא יתברך נבדל מהכל, אמר ש'יושב ברומו של עולם', כי במה שהוא אחד הוא ברומו של עולם, אין משתתף עמו שום נמצא, והוא נבדל מהכל, ובזה הוא מקיים הנמצאים, ונותן להם פרנסתם, הוא קיומם... והבן כי כתיב [תהלים קמה, טז] 'פותח את ידיך', והוה ליה לכתוב 'תפתח את ידיך'. רק כתיב לשון נסתר, כי בא המזון מצד שהוא יתברך נבדל מהכל, כמו שאמר שהוא 'יושב ברומו של עולם'" [הובא בחלקו למעלה הקדמה ראשונה הערה 83]. [↑](#footnote-ref-65)
65. <> לשונו למעלה פ"ח [שפ:]: "ומפני כי המספר עולה עד עשרה, שהרי אחר עשרה יחזור למנות אחד, דהיינו 'אחד עשר', אם כן אין מספר יותר מעשרה. והטעם בזה לפי שכל דבר בעולם יתחלק לתשעה, לפי שכל דבר אשר אפשר בו חלוק, יש בו ראש ואמצע וסוף, ולדבר זה יתחלק, ודבר זה ידוע. ובענין זה תמצא בו ט' חלקים לכל צד, שכאשר תניח דבר שיש בו חלוקה בכל צד. לא כמו הקו, אשר אין בו חלוקה רק באורך, ולא ברוחב. אבל דבר שיש בו חלוקה באורך וברוחב, עולה מספרו ט'. ומזה נדע שכל מספר לא יעלה יותר רק עד ט', שכל זמן שאין במספר יותר מט', נקראים 'חלקים', שכל אחד ואחד מחולק לעצמו, שהרי יש לכל אחד ואחד צד בפני עצמו, ולכך הם חלקים. אבל כאשר יש עוד אחד, ששוב לא תוכל לחלקם שיהיה כל אחד ואחד בפני עצמו, אז הם כלל אחד, ואינם חלקים לעצמם. ולכך ט' מספר החלקים, אבל כאשר הם עשרה יחזרו להיות כלל אחד". ובאור חדש פ"ג [תשד:] כתב: "כי עשרה מספר כללי והוא שלם, כמו שידוע. וראיה לזה, כי אחר עשרה חוזר למנות אחד עשר, כמו בראשונה שמונה אחד שנים, ומזה תראה כי כאשר הם עשרה נשלם המספר". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנה:] כתב: "אמר [שם] 'עשרה שיושבים ועוסקים בתורה', מספר זה ידוע ומפורסם בכל מקום שנקרא מספר עשרה 'עדה' [סנהדרין ב.], ושם 'עדה' נאמר על הכלל, שאין כלל ועדה פחותה מעשרה. והדבר נראה מן מספר עשרה, שהרי כל מספר לא יעלה רק עד עשרה, וכאשר יגיע אחר עשרה, מתחיל כבראשונה למנות אחד, וכן לעולם, אין המספר מגיע יותר מן עשרה, כי אחר עשרה חוזר לספור אחד עשרה... כיון שעשרה אין עליו תוספות, אבל יש תוספות עד עשרה. ולפיכך כל המספרים שעד עשרה הם חסרים... כי שם 'עדה' בא על הכלל, ואין הוספה על הכלל, כי אף אם אתה מוסיף על הכלל, אינו יוצא מן הכלל הראשון. ודבר זה נמצא במספר עשרה, כי אחר שנים יש להוסיף עליהם למנות שלשה, ארבע, וכן עד עשרה. אבל בעשרה יש משפט הכלל, שאין כאן תוספות. וכאשר אתה מוסיף עליו במספר, צריך למנות אחד עשר, שנים עשר, ואין זה תוספות, כיון שאתה חוזר למנות 'אחד'". ושם מי"ג [רחצ.] כתב: "עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין מספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור 'אחד עשר' 'שנים עשר', הרי כי לא יתוסף רק עד עשרה. וזה כי אין תוספת על הכלל, ועשרה ואלף נחשבים כאחד". וכן כתב שם פ"ה מ"ב [מח., נ.], נצח ישראל פ"ח [רו.], גו"א בראשית פי"ז אות ג [ערה.], שם במדבר פכ"א אות לג [שנז:], נתיב הצניעות פ"ג [ב, קח.], ועוד [הובא למעלה פ"ח הערה 82, פי"ח הערה 13, פי"ט הערה 71, ולהלן פל"ד הערות 113, 114]. [↑](#footnote-ref-66)
66. <> היה נראה לכאורה שכוונתו לומר שהשורש עצמו אית ביה תרתי; הוא נותן קיום לאילן, והוא צורת האילן. אך כד תדייק בלשונו תראה שפתח בשורש וסיים בעיקר, שכתב: "דמיון זה &**שורש**^ האילן נותן קיום האילן, והוא צורת האילן, שבלא &**העיקר**^ אין עליו שם 'אילן'". הרי שהשורש הוא התחלת האילן, והעיקר הוא צורת האילן. וכיחס השורש לעיקר כתב בנצח ישראל פנ"ט [תתקטו:] שזהו היחס בין אברהם ליעקב, וז"ל: "כי אברהם הוא התחלה, ויעקב הוא עיקר, והכל הוא טפל אליו. משל זה, האילן יש לו התחלה, הוא השורש, אשר ממנו התפשט כלל האילן. וכך אברהם הוא התחלה אל העולם. אבל יעקב הוא דומה אל גוף האילן, אשר ממנו מתפשטים הענפים, שהם חלקי האילן לכל צד. הרי כי אברהם הוא התחלה, ויעקב הוא גוף האילן". אמנם לפעמים משוה בין השורש לעיקר, וכמובא למעלה פ"ט הערה 33. [↑](#footnote-ref-67)
67. <> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תלט:]: "כי השם יתברך צורת הנמצאים, ושלימותם על ידי בית המקדש, וכאשר חרב בית המקדש לא היה כמו שהיה בראשונה, ודבר זה נחשב הפסד המציאות" [הובא למעלה פכ"ג הערות 97, 137]. [↑](#footnote-ref-68)
68. <> אודות שהכל עומד בה' כפי שהאילן עומד בעיקר שלו, כן כתב בח"א למכות יב. [ד, ב:] לגבי גלות של הרוצח בשוגג, וז"ל: "אמרה תורה שיגלה אל עיר מקלטו [במדבר לה, יא], כי הוא צריך קליטה אחר שנטה אל הקציצה וההפרדה, צריך הוא אל קליטה. והשם יתברך הוא שקולט את הכל, במה שהוא יתברך העיקר אשר הכל עומד בו, כמו שכל האילן עומד בעיקר שלו, והעיקר קולטו. ודבר זה בארנו פעמים הרבה כי הוא יתברך העיקר שקולט הכל". [↑](#footnote-ref-69)
69. <> דע, שכדברים האלו ממש [ששם "אהיה" הוא כמו שורש האילן, ושם הויה הוא כמו גוף ועיקר האילן] כתבו גם בעלי הקבלה. וכגון, בהקדמה לספר שערי אורה [עמוד ד בהוצאת בית שער] כתב: "דע, כי כל שמותיו הקדושים הנזכרים בתורה, כולם תלוים בשם בן ד', שהוא יהו"ה. ואם תאמר, והלא שם 'אהיה' הוא העיקר והמקור. דע, כי שם בן ד' אותיות הוא כדמיון גוף האילן, ושם 'אהיה' הוא עיקר האילן זה, וממנו ישתרשו שרשים ויתפשטו ענפים לכל צד וצד, ושאר כל השמות הקודש כולם בדמיון ענפים וסנסנים נמשכים מגוף האילן, וכל אחד מהענפים עושה פרי למינהו". ובפרדס רמונים [שער כ פ"א] הביא את דברי בעל השערי אורה, וכתב עליהם: "פירוש דבריו, כי כל שמות שאינם נמחקים הם תלוים בשם בן ד', וממנו מתפשטים וממנו יונקים. והקשה לפי דבריו, כי למה לא יהיו תלוים בשם 'אהיה', שהוא בכתר, שהוא העיקר והשורש, כמו שהם תלוים בשם בן ד', שאינו כל כך, שהוא בתפארת. ועל פי שאלתו זאת תירץ תירוץ נאה; כי שם 'אהיה' הוא עיקר האילן ושרשו, ושם יהו"ה הוא גוף האילן. והנה לפי דרך זה הענפים מתפשטים מן הגוף, לא מן העיקר, כנודע. כי הכתר הוא העיקר, ומרוב העלמו אין הענפים מתפשטים ממנו. והתפארת הוא הגוף, אשר משם מתפשטים הענפים. וכן 'תפארת' מלשון 'פארות', פירוש ענפים. וכן השש קצוות מסתעפים ממנו". ודברים אלו הובאו בשל"ה, תולדות האדם, בית ה', שהוסיף בזה דברים. [↑](#footnote-ref-70)
70. <> בא לענות תשובה נוספת על השאלה שפתח עמה למעלה את הפרק, וז"ל: "'ויאמר משה הנה אנכי בא וגו' מה שמו מה אומר אליהם' [שמות ג, יג]. מאוד יש לתמוה מה שאלה היא זאת שישאלו ישראל 'מה שמו' של הקב"ה, שאין ספק כי ידעו שמו... ואיך לא ידעו ישראל השם אשר היה מורגל בפי האבות". ולמעלה [לאחר ציון 4] תירץ ששאלת ישראל היא אינה כמשמעותה מהו השם, אלא "מה שמו המורה על הגאולה... איזה מן שמותיו מורה על הגאולה". ומעתה יבאר שאכן שאלת ישראל היא כמשמעותה, ואע"פ שידעו את השם מהאבות, אך לא ידעו ענין השם, וכמו שמבאר והולך. [↑](#footnote-ref-71)
71. <> "שם בן ארבע אותיות - קריאתו וכתיבתו ופירושו חכמים מוסרין אותו כו'" [רש"י שם]. וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-72)
72. <> לשון המהרש"א [קידושין עא.]: "רצה לומר דודאי קריאתו וכתיבתו הכל יודעין בו, ואין צריך מסירת חכמים, אבל פירושו של הכתיבה והקריאה וכונתו אין כל אדם יודע, אלא על ידי קבלה ומסירת חכמים... אבל כפשטיה קריאה וכתיבה לא שייך דרשה, דהכל יודעין בו". וכן מבואר ברש"י שם [הובא בהערה הקודמת]. ובדר"ח פ"ג הערה 1280 נתבאר שבתושב"כ לא צריך קבלה מרב, אלא יכול ללומדה מן הכתוב לפניו. וכן מבואר להדיא בגמרא [קידושין סו.] שלימוד תושב"כ אינו מזקיק חכמי התורה. ובגו"א דברים פ"ד אות ח [עז.] כתב: "לפי שאפשר תורה שבכתב, אחר שהיא כתובה, ללמוד אותה מעצמו". ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפ:] ביאר שזו אחת מהסבות שהתורה שבע"פ לא נכתבה, וכלשונו: "כי אין ראוי שיהיו דברי תורה, שהם דברי חכמה, ביד כסיל, שכל אחד יאמר אני כמותך... ואם היה נכתב הכל בתורה במפורש, לא היה ניכר עשיר בחכמה לפני דל בחכמה, והיה זה מביא לידי מחלוקת גדול... כמו שהוא בזמננו זה שכל אחד ידמה שהוא חכם ורב מופלג, בשביל שיאמר שגם הוא יכול לקרות בספרים, והוא הגורם לכמה דברים, אין ראוי לכתוב מזה". [↑](#footnote-ref-73)
73. <> למעלה לאחר ציונים 13, 39, 52. וראה להלן ציון 99. [↑](#footnote-ref-74)
74. <> "כי בזה השם שהוא 'אהיה' יהיה אתם להציל אותם, ואין השם הזה שם של גאולה, רק להושיע אותם בעת צרה" [לשונו לאחר ציון 39]. ו"שם 'אהיה' המורה על שהוא יתברך נמצא להם להושיע אותם שלא יהיו נאבדים" [לשונו למעלה לאחר ציון 52]. [↑](#footnote-ref-75)
75. <> "כי השם הוא שם המיוחד, נקרא 'שם העצם', וידוע לחכמים כי כל עצם נסמך בעצמו, אינו תולה בזולתו... וזה ענין הגאולה, שהנגאל עומד בעצמו, ואינו נתלה בדבר" [לשונו למעלה לאחר ציון 40]. [↑](#footnote-ref-76)
76. <> למעלה [לאחר ציון 4] כתב טעם אחר מדוע ישראל יצפו ממשה שידע את שמו יתברך, שכתב: "כי יאמרו ישראל אתה בא לגאול אותנו, תאמר לנו מה שמו המורה על הגאולה, שאין ספק אחר שאתה בא לגאול אותנו, צריך אתה לדעת איך הגאולה מסודרת מאתו יתברך". אך כאן לא היה יכול לחזור ולומר כן, כי כאן מבאר שישראל ישאלו את משה בכלליות מהו שם ה', ולא שישאלו בפרט "מה שמו המורה על הגאולה". לעומת זאת למעלה ביאר שישראל ישאלוהו במיוחד ובמסוים על שם הגאולה דייקא. לכך למעלה ביאר את ההכרח שמשה ידע את שם הגאולה משום שזה קשור לעצם שליחותו "שאתה בא לגאול אותנו" [כמבואר למעלה הערה 9], אך כאן ההכרח הוא משום "שאתה מתנבא בשם ה', ראוי לך שתדע סוד שמו", וכמו שמבאר והולך. [↑](#footnote-ref-77)
77. <> אודות שמי שאינו יודע את השם אין הקב"ה קרוב אליו, כן אמרו בזוה"ק [ח"ג קפג:] "כל מאן דבעי לאתערא מלין דלעילא, בין בעובדא בין במלה, אי ההוא עובדא או ההוא מלה לא אתעביד כדקא יאות, לא אתער מידי. כל בני עלמא אזלין לבי כנישתא לאתערא מלה דלעילא, אבל זעירין אינון דידעין לאתערא, וקודשא בריך הוא קריב לכלא דידעי למקרי ליה, ולאתערא מלה כדקא יאות, אבל אי לא ידעי למקרי ליה, לאו איהו קריב, דכתיב [תהלים קמה, יח] 'קרוב ה' לכל קוראיו וגו'', מאי 'באמת' [שם], דידעי לאתערא מלה דקשוט כדקא יאות... זכאין אינון צדיקייא דידעי למקרי למאריהון כדקא יאות". ובילקו"ש [ח"ב תתמג] אמרו "מפני מה ישראל מתפללין בעולם הזה ואינן נענין, על ידי שאינם יודעין שם המפורש. אבל לעתיד הקב"ה מודיעם, שנאמר [ישעיה נב, ו] 'לכן ידע עמי שמי וגו''. באותה שעה הם מתפללין ונענין, שנאמר [תהלים צא, טו] 'יקראני ואענהו'" [ראה למעלה הערה 36]. וכן נאמר [ישעיה סד, ו] "ואין קורא בשמך מתעורר להחזיק בך וגו'". ואודות שהיחס כלפי שמו יתברך הוא היחס כלפי ה' יתברך עצמו, כן כתב בדרוש לשבת תשובה [סז:], וז"ל: "כמו שאין מי שירא ממלך בשר ודם נראה לפניו ונכנס אל ביתו, כי זה היה פריקת עול, כך הזכרת שמו יתעלה [בחנם], כי אין שמו יתברך כמו שם בשר ודם, אבל בשמו יתעלה ברא הכל בשתי אותיות בלבד [מנחות כט:]. ואם כן כאשר מזכיר שמו זהו פריקת עול ומורא של הקב"ה" [ראה למעלה הערה 7]. ובספר הלשם, הקדמות ושערים, שער ד פרק ד, כתב: "הנה נתגלה להקרא בשמו הגדול, שהוא השם הויה ב"ה, ובכל השמות המסתעפים ממנו. וכמו שאמרו [שמו"ר ג, ו (יובא בסמוך)] 'לפי מעשי אני נקרא'. כי השמות הם עצמם עצם כל הכחות והפעולות". הרי האופן של הזכרת שמו יתברך מורה על יחס האדם כלפי ה' יתברך עצמו, הן לטוב והן למוטב. [↑](#footnote-ref-78)
78. <> "כדכתיב [תהלים צא, טו] 'אשגבהו כי ידע שמי'" [הוספה בכת"י (תכד:)]. והמו"נ ח"ג פנ"א בהערה בסוף הפרק [מהדורת הגר"י קאפח עמוד תט] כתב: "כי סבת ההשגחה הגדולה זו באדם זה הוא 'כי בי חשק ואפלטהו אשגבהו כי ידע שמי' [תהלים צא, יד]. וכבר בארנו בפרקים שקדמו [ח"א פרקים סא-סג] כי ענין ידיעת השם היא השגתו". ומבואר מדבריו שרק המקורב לה' יכול להיות שליח ה'. ולכאורה חכמים לא אמרו כן, שאמרו במדרש [ויק"ר כב, ג] "בכל הקב"ה עושה שליחותו, אפילו על ידי נחש, אפילו על ידי צפרדע, ואפילו על ידי עקרב, ואפילו על ידי יתוש. טיטוס הרשע נכנס לבית קדשי הקדשים... התחיל מחרף ומגדף כלפי מעלה... אמר לו הקב"ה, רשע, חייך בבריה פחותה ממה שבראתי מששת ימי בראשית אני פורע ממך... זימן לו הקב"ה יתוש אחד, ונכנס לתוך חוטמו, והיה אוכל והולך עד שהגיע למוחו, התחיל מנקר את מוחו". ובשמו"ר י, א, אמרו "אמר להן הקב"ה... בכל אני עושה שליחותי, אפילו על ידי נחש, אפילו ע"י עקרב, ואפילו ע"י צפרדע. תדע לך שכן, שאלולי הצרעה, היאך היה הקב"ה פורע מן האמוריים. ואלולי הצפרדע, היאך היה פורע מן המצריים". ובילקו"ש ח"ב רמז תתכ אמרו: "מה היו עושין הצפרדעים, היו בוקעות ועולות לתוכן ואומרות אנו שלוחי המקום, והיו נבקעות מלפניהם". ובב"מ צג: אמרו במשנה "זאב אחד אינו אונס, שני זאבים אונס. רבי יהודה אומר, בשעת משלחת זאבים אף זאב אחד אונס", ופירש רש"י שם "בשעת משלחת זאבים - שחיה רעה משולחת בגזירת המלך, קופצת היא על אדם אחד". והראב"ד בהלכות תענית פ"ב ה"ט כתב: "אם היו נושכין וממיתין אפילו צרעין ויתושין וזבובים, כי כלם שלוחי המקום הם". ובדר"ח פ"ג מט"ז [תה:] כתב: "כי על ידי הכל הקב"ה עושה שליחתו להיות נפרע מן הרשעים, ואלו נקראו 'שלוחי המקום'". הרי שהכל מסוגלים להיות שלוחי ה', ולאו דוקא הקרובים אליו. ודוחק לחלק בין שליחות של טובה, לבין שליחות של פרעון. @**ואולי אפשר**^ לבאר זאת כי גאולת ישראל ממצרים יכולה להעשות רק על ידי שליח ששכינה מדברת מתוך גרונו, וכפי שהשריש הגרי"ז [שמות ג, יא-יב], וז"ל: "יציאת מצרים היתה צריכה להעשות ע"י הקב"ה בעצמו... לא ע"י מלאך ולא ע"י שרף ולא ע"י שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו... והקב"ה השיב לו על זה [שמות ג, יב] 'כי אהיה עמך', רצה לומר דבכל המעשים שתעשה אהיה אני עמך בזה, וכמו שאמרו חז"ל [ראה זוה"ק ח"ג רלב.] דשכינה היתה מדברת מתוך גרונו של משה... דבמצרים היו האותות והמופתים ע"י נבואה כזו של משה, משום שהיו צריכין להעשות ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו, שתהא שכינה מדברת מתוך גרונו". לכך התנאי הנצרך להיות שליח ה' לגאול את ישראל ממצרים הוא שה' יהיה כל כך קרוב אליו עד ששכינה מדברת מתוך גרונו. וברי הוא שלשם כך בעי שהשליח ידע את שמו של הקב"ה. אם כן אין כוונת המהר"ל שהשליחות מצד עצמה מחייבת שהקב"ה יהיה קרוב לשליח, דזה אינו [וכמו שמוכח למעלה], אלא כוונתו היא שלשליחות זו של יציאת מצרים בעי קירבה זו. וכן מדויק מלשונו שכתב "אין הקב"ה קרוב לך שתהיה שליח ה' לגאול את ישראל", ולא סתם וכתב "שתהיה שליח ה'". מוכח מכך שלא עצם השליחות מחייב קרבת ה', אלא השליחות המיוחדת "לגאול את ישראל". [↑](#footnote-ref-79)
79. <> פירוש - אע"פ שלפי מהלך זה שאלת משה "מה שמו" אינה מוגבלת ל"מה שמו המורה על הגאולה" [לשונו למעלה לפני ציון 5], אלא היא שאלה כללית "מה ענין שמו", ובפשטות לפי זה היה סגי שה' יאמר למשה רק שם הויה [כי זהו השם המיוחד], מ"מ ה' הודיע למשה שני שמות [אהיה והויה], כי אלו שני שמות נוגעים למצבם של ישראל בשעבוד מצרים, וכמו שביאר. [↑](#footnote-ref-80)
80. <> נראה שזהו משפט מסכם לאו דוקא למהלך האחרון שכתב כאן, אלא לכל דבריו שביאר עד כה את שני השמות הקדושים. [↑](#footnote-ref-81)
81. <> יסוד נפוץ מאוד בספריו, וראה למעלה פכ"ד הערה 24, שהובאו שם מקבילות רבות ליסוד זה. וכן הוא למעלה פ"ז הערה 89, פי"ז הערה 5, פי"ח הערה 105, פי"ט הערה 248, פרק זה הערה 8, ולהלן פל"ח הערה 75. [↑](#footnote-ref-82)
82. <> לכאורה משמע מדבריו שרוצה להשוות ולחבר בין תיבת "אש" לתיבת "יבש", אך זהו דוחק מבואר. אלא כוונתו היא שתיבת "אש" מוסבת על מהותה של האש, שהאש היא דבר חם ויבש, ושם "אש" מוסב על דבר שהוא חום ויובש. וכן כתב להלן פנ"ב, וז"ל: "הפעולה דומה מתיחס אל הפעל, כי כאשר נמשך מן האש פעולה, נמשך היבש, לפי ענין האש שהוא יבש". והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ד ה"ב כתב "טבע האש חם ויבש". והרשב"ץ [נכד הרמב"ן] בספרו מגן אבות ח"ב פ"א כתב: "כי הקרוב לשמים, מפני תנועת השמים מתחמם, כי כל תנועה מולדת חום... ולפי זה היה החלק הקרוב מהשמים חם בתכלית החום, ואין ביסודות יותר חם ממנו. וכל חום מופלג הוא מיבש, על כן אותו חלק חם ויבש כמו האש אשר אצלנו. ועל כן קראו זה החלק 'אש', מפני שקיבל זה האיכות מהחום והיובש. ואף על פי שאין טבעו כטבע זה האש אשר אצלנו, כי זה האש הוא מהוה, והאש שאצלנו מפסיד". הרי השם "אש" ניתן לדבר שהוא חם ויבש, אף שהוא שונה מהאש בשאר דברים. ובאור חדש פ"ב [תק.] כתב: "השם מורה בכל מקום על המהות; נקרא 'אדם', וזה מורה על מהותו, שהוא נברא מן האדמה [ב"ר יז, ד]. וכן כל שם ושם מורה על המהות" [הובא למעלה פכ"ד הערה 24]. וראה להלן פל"ו הערה 12. [↑](#footnote-ref-83)
83. <> פירוש - הואיל ושמו של הדבר מורה על מהותו, מתחייב מכך שיש לבעל השם חלקים נוספים שאינם מצד מהות הדבר. וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-84)
84. <> פירוש - כל שם שיש לבעל השם מורה על שני דברים; הדבר החיצוני שבו, והדבר המהותי שבו. ולמעלה פכ"ד [לאחר ציון 23] כתב: "השם מורה על המהות, שהיא הצורה... כי השם של אדם מורה על מהותו, שהיא הצורה". וכל ענין של "צורה" הוא ביחס לחומר שהיא צורה לו [כמבואר למעלה פי"ד הערה 59]. ובדר"ח פ"ד מי"ד [רצה:] כתב: "לכך כתר שם טוב הוא כנגד מהות האדם, כי השם בא על המהות המופשט מן הגשמי. כמו שאלו ג' כתרים [תורה, כהונה, ומלכות (אבות שם)], כל אחד נגד חלק אחד שבאדם, וכך כתר שם טוב הוא כנגד מהות האדם... כי אלו ג' הם כנגד האדם בחלקיו, וכתר שם טוב כנגד מהות האדם, כי השם בא על מהות המופשט". וקודם לכן שם 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". ובבאר הגולה באר הרביעי [תא.] כתב: "כי המהות הוא שכלי". הרי השם בא על המופשט מן הגשמי, לעומת החלקים הגשמיים שיש לבעל השם. וראה באור חדש פ"ב [תצט.] שהביא את המדרש [אסת"ר ו, ב] שהרשעים קודמין לשמן ["נבל שמו" (ש"א כה, כה)], לעומת הצדיקים ששמן קודם להם ["ושמו מרדכי" (אסתר ב, ה)], שדבריו שם מאוד נוגעים לדבריו כאן שהמהות לחוד, והמציאות לחוד [ראה שם הערה 72 מה שהוקשה שם]. וכן להלן פמ"ד חילק בין המהות למציאות. נמצא שכל שם בא לגלות ולהורות באצבע על מהות הנסתרת של הדבר הנמצא לפניך. וראה למעלה פכ"ד הערה 25, והערה הבאה. [↑](#footnote-ref-85)
85. <> פירוש - שילוב זה [של המופשט מהגשמי עם הגשמי] הוא הרכבה, כי כל הרכבה הוא חיבור בין שני דברים שונים. והואיל והקב"ה הוא פשוט בתכלית הפשיטות [כמו שיבאר מיד], ולא שייכת אצלו שום הרכבה, לכך מן הנמנע שיהיה לו שם, שכל שם מורה על הרכבה. ולהלן פמ"ד כתב: "כי הוא יתברך מהותו ומציאותו אחד, לא כמו שהוא בכל הנמצאים". והכוזרי מאמר ד, כה כתב: "רמז מעט מסוד השם הנכבד יו"ד ה"א וא"ו ה"א, שהוא נאות לעצם האלקי המתאחד, אשר אין לו מהות, כי מהות הדבר זולת מציאות הדבר, והאלקים יתברך מציאותו היא מהותו... ובחר לבורא שם בדבור הגשמי באותיות הדקות ביותר, אשר הן כרוחות לשאר האותיות, והן הו"י". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשכב:] כתב: "אינו ראוי למי שמקריב קרבן שיהיה בו מדת הגזל... וזה כי כל קרבן שהוא קרב לפני ה', אין ראוי שיהיה בו הגזל, כי כאשר גוזל מאחרים, הנה אינו ראוי להיות קרוב אל השם יתברך, כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ומי שהוא גוזל מאחרים הרי הוא מקבל מזולתו שאינו ראוי לו, ואין זה פשוט, כי הפשוט עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו, והקבלה מזולתו הוא הרכבה, שאינו עומד בעצמו". וראה למעלה פי"ז הערה 14, פ"כ הערה 88, להלן פכ"ו הערות 54, 58, ופכ"ט הערה 67. [↑](#footnote-ref-86)
86. <> פירוש - כל שם מברר את עניינו של בעל השם, ובזה הוא גם נבדל מזולתו. ובח"א לסנהדרין לז: [ג, קמז.] כתב: "כי כל הדברים יש להם מקום, עד שנכנס המקום בגדר ובשם האדם, שהרי יאמר 'איש פלוני ממקום פלוני'. ולכך צריך לכתוב שם המקום בגט [גיטין לד:], שהמקום מברר מה שהוא". וכשם שהמקום "מברר מה שהוא", והמקום נכנס "בגדר ובשם האדם", כך השם עצמו "מברר מה שהוא", ובכך הוא נבדל מזולתו. ובדר"ח פ"ד מ"ד [פג:] כתב: "השם הוא מורה על המהות, כי השם הוא בא על מהות הדבר ועצמו, שבו הוא נבדל מזולתו". וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-87)
87. <> לשון הכוזרי מאמר ד, כה: "הגדר מחובר מסוגו והבדלו של הדבר, ואין סוג והבדל לעלה הראשונה". ובספר העקרים, מאמר שני פרק ו, כתב: "כי הוא יתברך אין לו גדר, כי הגדר מחובר מסוג והבדל". ובמגן אבות לרשב"ץ חלק ראשון פ"ג כתב: "המחוייב המציאות לא יתואר כשהוא סוג או מין, לפי שכל אחד מאלו [סוג או מין] ישתתף עם זולתו בדבר, ויובדל ממנו בדבר אחר, אך [המחוייב מציאות] אינו מורכב שיהיה בו סוג והבדל... על כן, האל לא יגדר בו הגדר מורכב מסוג והבדל". והמו"נ ח"א פנ"ב כתב: "כי ה' לא יגדר" [ומקור הבטוי "סוג והבדל" הוא מהפילוסופים היוונים]. ופירוש "סוג והבדל" הוא שהדבר הנגדר משתוה לאחרים ["סוג"], אך גם נבדל מהם ["הבדל"]. וכן כתב הרמח"ל בספרו לשון למודים, לימוד ג, וז"ל: "הנה כל איש אשר יקרא לפניו נושא אחד, יוכל להבחין בו בחינות רבות ושונות, ואלו הן; בראשונה יבחין מהותו אשר יבדל בו משאר העצמים הנמצאים, ויבדילהו על ידי הגדר, כי הוא המודיע וכולל המהות הזה... והנה הגדר הזה נבנה מן סוג והבדל. 'הסוג' הוא מה שישוה בו הנגדר עם דברים אחרים. וה'הבדל' הוא המבדילו מכל שאר הנמצאים. דרך משל, המליצה גדרנוה 'מלאכת דבר טוב ונעים'. 'מלאכת' הוא הסוג, כי דברים אחרים נמצא אשר יפול בהם שם זה. אך 'דבר טוב ונעים' הוא ההבדל הנופל רק בה, ולא באחרת". וכן כתב הרמח"ל בספרו "ספר ההגיון", פרק שנים עשר, וז"ל: "גדר הוא באור שלם של הדבר הנגדר... חלקי הגדר שנים; סוג והבדל. בסוג משתוה הנגדר לזולתו, ובהבדל [הוא] נבחן מכל זולתו. דרך משל; גדר האדם 'בעל חי מדבר'. 'בעל חי' [הוא] סוג שבו משתוה עם הבלתי מדברים. 'מדבר' הוא ההבדל שנבדל בו מהם". ובנתיב הכעס פ"א [ב, רלז.] כתב: "בפרק ערבי פסחים [פסחים קיג:], ג' הקב"ה אוהבן... מי שאינו עומד על מדותיו... אין אל השם יתברך גדר, כי הגדר הוא מורכב מסוג והבדל, וכל דבר שהוא מורכב הוא בעל גשם, לכך כל אלו הם מדות הגשם... ומי שאינו מעמיד על מדותיו, הנה לאדם זה אין לו גדר, כי הדבר שיש לו גדר אינו יוצא מגדרו כלל, ולכך אינו יוצא ממדתו, רק עומד בגדרו. אבל מי שאינו עומד על מדותיו, אין לו גדר, והוא פשוט בלתי גשמי, ובזה יש לו דמיון אל השם יתברך, שאין לו גדר". [↑](#footnote-ref-88)
88. <> לכך אין אצלו שום הרכבה, וכמבואר למעלה בהערה 85. ועוד אודות שאין לה' שום גדר, כן כתב למעלה בהקדמה שניה [עד:], וז"ל: "הוא יתברך הויה פשוטה, לא יוגדר במה". ובדר"ח פ"ה מ"ו [רה.] כתב: "הוא יתברך לא יוגדר כלל. ולפיכך אמרנו שהוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, עד שלא יוגדר בדבר מה". ובהמשך שם [רח.] כתב: "מפני שהוא פשוט בתכלית הפשיטות... לא יוגדר בדבר מיוחד" [הובא למעלה פט"ז הערה 50]. ובנצח ישראל פי"ב [שי:] כתב: "הוא יתברך נאמר עליו [ישעיה נז, טו] 'מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח', וכל זה מפני כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ולפיכך בחר בשפלים שהם פשוטים, ואין להם גבהות". [↑](#footnote-ref-89)
89. <> יביא הסבר שלישי מדוע פשיטותו של הקב"ה מפקיעה ממנו את השם. ובשני הסבריו הקודמים ביאר שהפשיטות עומדת כנגד אופן אחד של הרכבה [מהות ומציאות], וכנגד אופן אחר של הרכבה [סוג והבדל]. ומעתה יבאר שהפשיטות עומדת כנגד "ענין מיוחד", שהוא מאפיין מיוחד ומובהק לבעל השם. [↑](#footnote-ref-90)
90. <> לשונו בתפארת ישראל פ"ג [נז:]: "ויראה ששמו מורה על הדבר העצמי לו, שהוא מיוחד בו האדם מכל". ובנצח ישראל פ"ה [פב:] כתב: "כי אין ספק כי שמם של אלו אנשים היה נקרא על ענין שלהם, שהיו מיוחדים בפירוד ובחלוק" [הובא למעלה פכ"ד הערה 24]. ובפחד יצחק חנוכה, תחילת מאמר ה, כתב: "בודאי ששמו של דבר מתיחס הוא אל המיוחד שבו, ולא אל המשותף שבו. וכבר הזכרנו דבריו של המהר"ל [בחידושי ההלכות שלו למסכת שבת] שביאר את פתיחת מסכת שבת [ב.] במלאכת הוצאה, דהוא משום דאין מלאכת הוצאה נוהגת ביום טוב. והכוונה היא כנ"ל, שהשם 'שבת' מתיחס הוא יותר אל המיוחד שבו, שהוא מלאכת הוצאה, מאשר אל שאר המלאכות, אשר בהן הוא משתתף עם המקראי קודש בכלל". וראה להלן פכ"ט הערה 104, ופל"ז הערה 46. @**דוגמה לדבר;**^ נאמר [אסתר ג, ח] "ויאמר המן למלך אחשורוש ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים וגו'". ובאור חדש פ"ג [תשב:] כתב: "ויש לשאול מה שאמר 'ישנו עם אחד', ולמה לא הזכיר שמם לומר 'ישנו עם יהודים'. ואין זה קשיא, כי אמר כי בשביל שהם מפוזרים ומפורדים אין ראוי להם שם מיוחד. כי כל אומה מפני שהם ביחד, יש לה השם. אבל אומה הזאת שהם מפורדים ומפוזרים, אין ראוי להם השם, שיש לכל אומה שם מיוחד". ופירושו, שאין לישראל מאפיין מיוחד, כי הם מפוזרים בין העמים, ואינם עומדים ומיוחדים לעצמם. [↑](#footnote-ref-91)
91. <> אודות שאין חוץ לה' דבר, כן כתב להלן פמ"ז בביאור נס קריעת סוף, וז"ל: "כי מה שהיה משנה השם יתברך הים ליבשה, שהוא דבר אל הפכו, בזה נראה כי הוא יתברך בידו הכל, ואין חוץ ממנו. וזה כי כאשר אחד מושל על דבר אחד, הנה אין בידו הכל, רק דבר אחד פרטי. אבל כאשר הוא מושל על דבר והפכו, שהיה משנה המים ליבשה, הרי ברשותו הים, כיון שמשל עליו, ובידו היבשה, כיון שעשה הים יבשה, והרי אין בידו דבר אחד פרטי. וההפכים במה שהם הפכים אין להם שייכות זה אל זה כלל, שתאמר שהוא מושל על ענין אחד, רק נראה שהכל ברשותו, ואין חוץ ממנו. ולפיכך הוא יתברך בלבד מושל על ההפכים שהם בעולם... ולפיכך אמרה רחב [יהושע ב, י] 'כי שמענו אשר הוביש ה' מי ים סוף וגו'', זכרה המופת הזה, כי זה בעצמו מורה כי בידו הכל ואין חוץ ממנו", ושם מאריך בזה עוד, ומבאר שענין זה הוא מיסודי הדת. [↑](#footnote-ref-92)
92. <> לשונו למעלה בהקדמה שניה [סו.]: "כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות. ומזה בעצמו שהוא בתכלית הפשיטות, אין דבר נבדל ממנו, כי הדבר שיש לו גדר ומיוחד בדבר מה, בשביל אותו גדר נבדל ממנו דבר שאינו בגדרו. אבל מפני כי הוא יתברך פשוט ואין לו גדר כלל, אין דבר נבדל ממנו... ואם לא היה יודע הכל... היה דבר זה בשביל שיוגדר בדבר מיוחד, וזה אינו, כי לא יוגדר, ודבר זה ברור". ובהמשך שם [לאחר ציון 144] כתב: "אין אל השם יתברך גדר כלל שיוגדר, ואם אתה אומר שעצמותו שכל, הרי בזה אתה נותן לו גדר, לכך אין לומר שהוא יתברך מתיחד בדבר לומר עליו שהוא דבר זה מיוחד... ולפיכך סכלו האומרים שעצמותו שכל, אבל הוא יתברך לא תוכל לומר עליו דבר מיוחד... אבל אנו אומרים שהוא יתברך הויה פשוטה, לא יוגדר במה... ואין אנו יודעים הוייתו ומהותו". ולמעלה פכ"ג [לאחר ציון 152] כתב: "ובשמות רבה [ב, ה], שאל גוי אחד את רבי יהושע בן קרחה, מה ראה הקב"ה לדבר עם משה מתוך הסנה. אמר ליה, אילו מתוך חרוב או שקמה כך היית שואל[ני]. אלא להוציאך חלק אי אפשר, ללמדך שאין מקום פנוי בלא שכינה, אפילו סנה. ורצה לומר, כי אדרבא יותר מיוחד הסנה לגלוי השכינה, שהיא בכל מקום, וכאשר נגלה השכינה בסנה, מוכח שאין מקום מיוחד אל השכינה. אבל אם נגלה באילן חשוב, יש לחשוב שמציאות כבודו דוקא באילן חשוב זה. נמצא כי הסנה הוא דבר כולל ביותר, ואינו פרטי, ולכך ראוי שם גלוי שכינה. והבן זה ממה שאמר הכתוב [ישעיה נז, טו] 'את דכא ואת שפל רוח אשכון'". ובח"א לסוטה ה. [ב, לד.] כתב: "כי השם יתברך אשר הוא פשוט, והוא יתברך כולל הכל, ולא תוכל לומר שיש לו מעלה מיוחדת, רק כולל הכל". וראה להלן פל"ב הערה 78. [↑](#footnote-ref-93)
93. <> אודות שהפשוט כולל את הכל, כן כתב בדר"ח פ"ה מ"ו [רה.], וז"ל: "והוא יתברך לא יוגדר כלל, ולפיכך אמרנו שהוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, עד שלא יוגדר בדבר מה... כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ומפני כך כולל הכל, כי זהו ענין הפשוט שלא יוגדר בדבר מיוחד, ומפני כך כולל כל הידיעות, ואין חוץ ממנו, ויודע הכל... ואמר 'לא יבין אלקי יעקב' [תהלים צד, ז], רוצה לומר כי הוא יתברך קדוש נבדל, שלכך נקרא 'אלקי יעקב', כמו שהתבאר כמה פעמים, כי היה לו ליעקב מדה זאת שהיה קדוש נבדל, כמו שכתוב [ישעיה כט, כג] 'והקדישו קדוש יעקב'. ואיך מי שהוא נבדל והוא פשוט, שאין לו גדר כלל, לא יבין. כי מפני שהוא פשוט בתכלית הפשיטות, אי אפשר לומר עליו כך, כי אם כן לא היה פשוט, רק היה לו גדר, שיודע דבר זה ולא ידע דבר זה. אך מפני שהוא פשוט בתכלית הפשיטות, לא יאמר עליו שהוא יודע זה ואינו יודע הכל, רק הוא יודע הכל מצד הפשיטות שבו, שלא יוגדר בדבר מיוחד. ומה שהוא יודע כי דבר זה הוא כך, וכשנשתנה יודע שהוא בענין אחר, אין השנוי רק מצד המקבל, אבל אצל השם יתברך אין כאן שנוי, כי הוא פשוט בתכלית הפשיטות, ומצד הזה יודע הכל... וכל עוד שאנו נותנין לו הפשיטות, מתחייב מזה הידיעה שהוא יודע הכל, ואין נעלם ממנו". ובנצח ישראל פ"מ [תשיא:] כתב: "לכך ראוי [למלך המשיח] שירכב על החמור [זכריה ט, ט], שהוא פשוט בתכלית הפשיטות. לכך מוכן לקבל כל הגוונים [סנהדרין צח.], כי דבר שאינו פשוט אינו מוכן לקבל, שהרי יש בו התיחדות במה שהוא מיוחד, לפיכך אינו מקבל כל הצורות כאשר הוא מיוחד. אבל הפשוט מקבל כל הגוונים, מפני שהוא פשוט" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 123]. וראה למעלה פכ"ג הערה 159. [↑](#footnote-ref-94)
94. <> מדגיש זאת כדי לומר ששמו יתברך אינו מורה על מהות, ואינו גדר הדבר, ואינו שם מיוחד, אלא "הנמצא אשר לא נודע ממנו רק שהוא הויה". [↑](#footnote-ref-95)
95. <> בכת"י [תכה.] ביאר יותר, וז"ל: "נקרא שמו 'אהיה', כלומר הנמצא. ומה שהוסיף 'אשר אהיה', רצה לומר שאין נגלה לבני אדם רק אשר הוא נמצא. וזה שאמר למשה 'כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם', [ד]אם ישאלו ישראל 'מה שמו', אזי תאמר להם השם הזה שמורה שהוא יתברך נקרא בשם לפי מעשיו. ומפני שהוא נקרא לפי מעשיו לכך שמו 'אהיה'". [↑](#footnote-ref-96)
96. <> פירוש - מחמת שה' הוא הויה פשוטה, לכך אין לה' שם קבוע, וכתולדה מכך הוא נקרא לפי המעשה של אותה שעה. וזהו שאמרו במדרש [שמו"ר ג, ו] "אמר ליה הקב"ה למשה, שמי אתה מבקש לידע, לפי מעשי אני נקרא; פעמים שאני נקרא באל שדי, בצבאות, באלקים, בה'... הוי 'אהיה אשר אהיה', אני נקרא לפי מעשי". אמנם מצינו שגם למלאכים אין שם קבוע, אלא נקראים לפי המעשה, שנאמר [בראשית לב, ל] "וישאל יעקב ויאמר הגידה נא שמך ויאמר למה זה תשאל לשמי וגו'", ופירש רש"י שם "למה זה תשאל - אין לנו שם קבוע, משתנין שמותינו לפי מצות עבודת השליחות שאנו משתלחים". אך ברי הוא שאין לזה שום שייכות ודמיון למה שאין לה' שם קבוע; אצל ה' העדר שמו נובע מפאת היותו הויה פשוטה נטולת גדר ויחוד ["אהיה אשר אהיה"]. אך אצל המלאכים, שהם בעלי צורה מסויימת [כמבואר למעלה פ"ז הערה 83, פי"ז הערה 23, פי"ח הערה 73, ופכ"ב הערה 95], העדר שמם נובע מפאת ששמם תמיד משתנה לפי שליחותם. נמצא שאצל ה' "לפי מעשי אני נקרא" הוא מחמת שבעצם הוא יתברך מופקע משם. מה שאין כן אצל המלאכים, שהם ברי שם בעצם, אך "משתנין שמותינו לפי מצות עבודת השליחות", ומחמת כן אין להם שם קבוע. [↑](#footnote-ref-97)
97. <> שמות ג, יד "ויאמר אלקים אל משה &**אהיה אשר אהיה**^ ויאמר כה תאמר לבני ישראל &**אהיה**^ שלחני אליכם". [↑](#footnote-ref-98)
98. <> "מולך אני עליהם" [המשך המדרש שם]. ובמתנו"כ [שם] כתב: "משוברות כו' - כלומר אף על פי שהוא להם שברון רוח וקהיון שינים". וביפה תואר [שם] כתב: "כלומר שלא אהיה בודאי, אלא אהיה פעמים לאשר אקרה שאהיה עמו, וזה יצדק ביחידים... אבל במרובים בודאי אהיה עמהם, שאפילו יחשבו לסור ממני, על כרחם אמלוך עליהם. וזהו שאמר לאמר להם 'אהיה שלחני אליכם', כי להיותם מרובים בודאי יהיה עמהם, אפילו כשיהיו חוטאים". וראה להלן פל"ח הערה 62. [↑](#footnote-ref-99)
99. <> למעלה לפני ציון 13, ולאחר ציון 39. וראה למעלה ציונים 53, 73, 74. וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-100)
100. <> לשונו למעלה [לפני ציון 13]: "כי שם 'אהיה' מורה על שהוא יתברך הויה שמאתו מתקיים הכל, כמו שנמשך מן העיקר קיום הכל. וזה השם מורה על שהוא יתברך עיקר הכל, וממנו הכל". ולמעלה [לאחר ציון 55] כתב: "שם 'אהיה' מורה לך על שהוא יתברך עיקר הכל, ונותן קיום לכל הנמצאים, כי העיקר נותן קיום אל הכל". ולמעלה [לאחר ציון 65] כתב: "דמיון זה שורש האילן נותן קיום האילן, והוא צורת האילן, שבלא העיקר אין עליו שם 'אילן'. והוא יתברך מאתו קיום לנמצאים כלם, וזה מורה עליו שם 'אהיה'". וראה להלן פל"ט הערה 41. [↑](#footnote-ref-101)
101. <> נראה להטעים זאת, כי השמות הקדושים הוזכרו כאן ביחס לזמן, שנאמר [שמות ג, טו] "זה שמי לעולם וזה זכרי לדור דור". לכך כשנזכר שם "אהיה" שלש פעמים, הוא כנגד שלשה חלקי הזמן. ואודות שהזמן מתחלק לשלשה חלקים, כן כתב בנצח ישראל פכ"ז [תקנט.], וז"ל: "בפרק חלק [סנהדרין צז.], תנא דבי אליהו, שית אלפי שנה הוי עלמא; ב' אלפים תוהו, ב' אלפים תורה, ב' אלפים ימות המשיח... ואין ספק שצריך טעם וסברא שמחלק הזמן של עולם לאלו חלקים... וביאור ענין זה, כי הזמן הוא המשך המציאות, וכל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע, ואל הסוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים. וכל אחד ואחד יש לו שם בפני עצמו. שאין ספק כי ההתחלה הוא מחולק מן האמצעי, והאמצעי מחולק מן הסוף, כי כל אחד ואחד יש לו גדר בפני עצמו. ומפני זה מחלק גם כן זמן כל העולם לשלשה חלקים אלו" [הובא למעלה פ"ט הערה 247, ולהלן פכ"ט הערה 89]. ו"התחלה אמצע וסוף" הם כנגד עבר, הוה, ועתיד. [↑](#footnote-ref-102)
102. <> לשון הרמב"ן [שמות ג, יג]: "ביאור דעת רבי יצחק, כי בעבור שהזמן העובר והעתיד כלו בבורא בהוה, כי אין חליפות וצבא עמו, ולא עברו מימיו כלום, לפיכך יקרא בו כל הזמנים בשם אחד". ומה שנבחר השם האחד של "אהיה", כי שם "אהיה" שה' הוא סבת כל הנמצאים, ובא לומר ש"בכל הזמנים הוייתו ומציאותו סבת כל הנמצאים". וכן כתב בכת"י [תכה:], וז"ל: "לכך הזכיר שם 'אהיה' ג' פעמים... כי שם 'אהיה' [מורה] על שהוא מצטרף להם, נמצא להם, נותן להם קיומם, וחוזר ונותן להם. לכך אמר שמאתו נמצא זה תמיד, ואין הפסק לזה... כי באלו ג' שמות מורה על שהוא יתברך נותן הקיום לנמצאים בג' זמנים; בעבר, ובעתיד, ובהוה". וראה למעלה הערה 24. [↑](#footnote-ref-103)
103. <> פירוש - ה' אומר שהוא יהיה נמצא לנמצאים מסויימים ["אשר אהיה"], ולא לכל הנמצאים, כי "אשר אהיה" כאילו מורה באצבע, שאהיה עם אלו, ולא עם אלו. דוגמה לדבר; נאמר [שמות לג, יט] "ויאמר אני אעביר כל טובי וגו' וחנותי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם", ופירש רש"י [שם] "וחנותי את אשר אחון - אותן פעמים שארצה לחון. ורחמתי - עת שאחפוץ לרחם, עד כאן לא הבטיחו אלא עתים אענה, עתים לא אענה". הרי תיבת "אשר" מגבילה את התופעה שתהיה לפרקים ולסירוגין, ולא בתמידיות. וכך "אהיה אשר אהיה" פירושו שאהיה נמצא לנמצאים מסויימים, אך אהיה נסתר מנמצאים אחרים. [↑](#footnote-ref-104)
104. <> פירוש - זה מורה שה' יהיה נסתר מנמצאים מסויימים. [↑](#footnote-ref-105)
105. <> פירוש - הואיל ויש יחידים שה' נמצא אליהם, ויש יחידים שאין ה' נמצא אליהם, הדבר תלוי במי שנמצא אל ה', אז ה' ימצא אליו. אך מי שאינו נמצא אל ה', אז ה' לא ימצא אליו. וזהו שכתב כאן "רק נמצא למי שהוא נמצא אליו". והרמב"ן [שמות ג, יג] הביא מדרש שאומר כן, וכלשונו: "ועוד אמר כיוצא בזה במדרש אגדה [מובא במנורת המאור הראשון פרק הצדקה], מהו 'אהיה אשר אהיה'. כשם שאתה הווה עמי, כך אני הווה עמך. אם פותחין את ידיהם ועושין צדקה, אף אני אפתח את ידי, שנאמר [דברים כח, יב] 'יפתח ה' לך את אוצרו הטוב'. ואם אינן פותחין את ידיהם מה כתוב שם [איוב יב, טו] 'הן יעצור במים ויבשו וגו''". וכן כתב בכת"י [תכה:], וז"ל: "מדקאמר 'אשר אהיה', [משמע] אינו נמצא תמיד, דאם כן לא הוי לומר רק 'אהיה' בלבד. ולפיכך פירשו אשר הוא הוה עמי, אני הוה עמו גם כן, אבל אין כאן תמידיות שיהיה נמצא עם הנמצאים... אהיה עם מי אשר אני נמצא עמו, והיינו למי שהוא עושה רצונו, והוא עמי גם כן... וזהו 'אהיה אשר אהיה'". [↑](#footnote-ref-106)
106. <> כי לשון הפסוק הוא [שמות ג, יד] "ויאמר כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם", הרי מדובר באמירה שהיא "לבני ישראל", וזו אמירה לרבים. ובכת"י [תכו.] כתב: "ופירש רבי יוחנן דוקא ביחידים, אבל ברבים נאמר [יחזקאל כ, לג] 'חי אני אם לא בחמה שפוכה וביד חזקה אמלוך עליכם'. ולפיכך אמר אחר כך 'כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם', ולא כתיב 'אשר אהיה'". וכן כתב להלן פל"ח [לאחר ציון 59], ויובא בהערה הבאה. [↑](#footnote-ref-107)
107. <> לשונו להלן פל"ח [לאחר ציון 59]: "וכמו שיש עבודה לכלל מצד הכלל, כלומר שזה העם הוא לו יתברך, כך יש עבודה מצד הפרט, שהוא אלקיו של זה הפרט, ויש חלוק ביניהם. ובמדרש רבות פרשת שמות [ג, ו] 'אהיה אשר אהיה' [שמות ג, יד], אמר רבי יוחנן 'אהיה אשר אהיה' ביחידים, אבל במרובים על כרחם שלא בטובתם כשהם משוברים שיניהם אמלוך עליהם, שנאמר [יחזקאל כ, לג] 'חי אני נאום ה' אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחימה שפוכה אמלוך עליכם', עד כאן. הרי ההפרש שיש בין המרובים ובין מועטים, כי המרובים הקב"ה מלך עליהם, והוא אלקיהם על כל פנים. וביחיד הוא אלקיו כאשר הוא מקבל אלקותו, וכאשר התבאר למעלה". ואודות שה' יתברך נמצא עם הכללים תמיד, כן כתב בדר"ח פ"ב מ"ב [תקלב.], וז"ל: "יש להטיב עם הצבור מפני שהם כלל, וראוי להטיב עם הצבור שהם כלל... כי הוא השם יתברך עם הצבור. ולפיכך אמרו במסכת שבת [קנ.] מפקחים על עסקי צבור בשבת. והיינו מפני שנחשב מילי דצבור מילי דשמיא, והוא בכלל חפצי שמים שהם מותרים... טובת הצבור הוא מילי דשמיא". ובנתיב התורה פ"ד [קעו.] כתב: "הצבור במה שהוא צבור והם הכלל, הם ביותר קרובים אל השם יתברך". ו"קול המון כקול שקי" [מגלה עמוקות פרשת שמות]. ובנר מצוה [קכו.] כתב: "כי הוא יתברך הוא עם הכלל, שהם הצבור". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.] כתב: "כי השכינה יש לה חבור אל האדם... וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ו.] כל מקום שיש עשרה, שכינה עמהם". וצרף לכאן את דברי הירושלמי [ברכות פ"ה ה"א] "העוסק בצרכי צבור כעוסק בדברי תורה דמי" [הובא בתוספות ברכות לא. ד"ה רב אשי, רא"ש שם פ"ה ה"ב, רמב"ם הלכות תפילה פ"ו ה"ח, טושו"ע אורח חיים סימן צג סעיף ד]. וראה למעלה פי"א הערה 61, פט"ז הערה 53, פי"ח הערה 120, ולהלן פל"ח הערה 63. [↑](#footnote-ref-108)
108. <> אודות שני השמות הקדושים; "אהיה", והויה. [↑](#footnote-ref-109)
109. <> כן כותב בדרך כלל כאשר רומז לחכמת הנסתר. וכגון, למעלה פ"ט [תנז:] כתב: "שהם [חז"ל] העמיקו בדברי חכמה... לא יסופק בדבריהם". ולמעלה פכ"ג [לאחר ציון 149] כתב: "והבן הדברים הגדולים האלו, ואין ספק בפירוש זה כאשר תבין דברי חכמה. ומי שלא ידע בדברי חכמים מסתפק בפירוש זה, אבל למבין אין ספק בפירוש זה, וברור הוא מאוד". ולהלן פל"ט [לאחר ציון 68] כתב: "והבן הדברים האלו מאוד מאוד, כי כאשר תבין אלו דברים לא יהיה ספק לך באמתות אלו דברים אשר נתבארו". ולהלן ס"פ מה כתב: "ודברים אלו ברורים, ואין ספק בהן למי שיודע דרכי החכמה". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכז.] כתב: "כי דברי חכמים בנוים על חכמה, וכאשר האדם יעמיק בחכמה, לא יהיה לו ספק בזה". ושם מ"ט [תשטו.] כתב: "וכאשר תבין דברים אלו אשר אמרנו, לא יהיה לך ספק בפירוש זה אשר התבאר לך במקום הזה, כי הם דברים ברורים מאד בחכמה, אין ספק רק למי שלא יבין דברי חכמה". ובנצח ישראל פ"ה [ק:] כתב: "וכל אלו דברים ברורים, אין ספק למי שעמד בסוד קדושים". ושם ס"פ ז [קצט.] כתב: "ואתה האדם, הבן דברי חכמים וסודותיהם, אשר אם תדע ותבין את אשר לפניך לא יהיה לך ספק בכל אלו הדברים, שכולם בנוים על יסוד אחד, וסדר האמת והחכמה... כי איך אפשר לחמורים כמונו לעמוד בסוד קדושים... ואם תתבונן מאוד מאוד, תמצא שכל הדברים האלו אמת, והם יוצאים מחכמה פנימית". ושם פי"ג [שלג:] כתב: "וראוי לך להבין הדברים הגדולים האלו מאוד מאוד, כי הם דברים ברורים, אין ספק באמתתם למי שמבין דברי חכמה". ושם פמ"א [תשכב:] כתב: "ואלו הדברים ברורים לחכמי האמת, ואין ספק בהם כלל". ובח"א לשבת נה. [א, ל.] כתב: "ואלו דברים ברורים גדולים, אין ספק בהם אם האדם מבין דברי החכמה". וראה למעלה פכ"ג הערה 151, ולהלן פל"ט הערה 70, ולהלן פמ"א הערה 112, ופנ"ח הערה 54. [↑](#footnote-ref-110)
110. <> מעין הפסוק [תהלים קיג, ב] "יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם", אך כאן מוסיף "שמו הגדול", כי בפרק זה נתבארו שנים משמותיו הקדושים. ו"שמו הגדול" הוא שם הויה, וכפי שביאר בנתיב העבודה פי"ח [א, קלח:]. וכן להלן ס"פ מז סיים בברכה מענינו של הפרק שם, וכתב: "ואז הוא שבח שלם למי שהוא שלם, ישתבח שמו לעולם אמן ואמן". [↑](#footnote-ref-111)
111. <> בא לבאר את קישור הפסוקים, שלאחר שנאמר בפסוק הקודם [שמות ג, יד] שם "אהיה" ג' פעמים, ובפסוק זה נאמר ברישא דקרא שם הויה, באה הסיפא דקרא ואומרת [על שם הויה] "זה שמי לעולם וזה זכרי לדור דור", וכיצד סיפא זו מתחברת למה שנאמר עד כה. [↑](#footnote-ref-112)
112. <> על פי המדרש שמו"ר ג, ו [הובא למעלה לאחר ציון 80]. [↑](#footnote-ref-113)
113. <> ואינו תלוי במעשי ה'. וכן כתב בכת"י [תכו.], וז"ל: "אמר כי שמו המיוחד הנפלא לא נקרא לפי הפעולה, אלא 'זה שמי לעולם'". והביאור בזה הוא כי שם הויה הוא שם העצם [כמבואר למעלה הערות 1, 42], ושם העצם אינו תלוי במעשים, כי כל שם העצם אין לו טעם [כמבואר למעלה פכ"ג הערה 42], ואם הוא היה תלוי במעשים, שוב יש בו טעם, ואם יש בו טעם אין הוא שם העצם [כמבואר שם]. והמו"נ [ח"א ר"פ סא] כתב: "כל שמותיו יתברך הנמצאים בספרים, כולם נגזרים מן הפעולות... אלא שם אחד, והוא 'יוד הא ואו הא', שהוא שם מיוחד לו יתברך, ולזה נקרא 'שם מפורש'. ענינו שהוא יורה על עצמו יתברך הוראה מבוארת, אין השתתפות בה. אמנם שאר שמותיו הנכבדים מורים בשיתוף, להיותם נגזרים מפעולות, ימצא כמותם לנו". והגר"א בהיכלות פקודי [היכל ב, יהל אור, דף יט, טור א] כתב: "הוא שם העצם שאינו מושאל מפעולה, רק [מורה] על הויותו". @**אך יש להבין**^, הרי במדרש הנ"ל [שמו"ר ג, ו] ציינו שגם שם הויה נקרא על פי המעשים, שאמרו שם "אמר ליה הקב"ה למשה, שמי אתה מבקש לידע, לפי מעשי אני נקרא... כשאני דן את הבריות אני נקרא 'אלקים'... וכשאני מרחם על עולמי אני נקרא 'ה'', שאין ה' אלא מדת רחמים, שנאמר [שמות לד, ו] 'ה' ה' אל רחום וחנון'" [הובא למעלה לאחר ציון 80]. והרי שם הויה הוא שם העצם, ואיך גם השם העצם נקרא ע"ש המעשה. ובספר בנין ציון סימן טז [עמוד ריט] לגר"א סופר שליט"א ישב על מדוכה זו, וכתב לבאר: "מעשה כזה של דין וחסד בהנהגה אחת גנוז בו גלוי גבוה מאוד, למעלה מן המעשה עצמו, עד כדי כך שיש בו גלוי של שם הוי"ה, רצה לומר שם העצם שאינו מושאל מפעולה, אלא למעלה מן הפעולה. ו'כשאני מרחם על עולמי' הוא מדה כזו של חסד ודין, כיון שרחמים בלשון רבותינו ז"ל מורה על משפט... וכן הוא בזוה"ק [ח"ג רצא:] 'כד מתערין דינין ממשפט, כלהו רחמי'. ולכן מעשה של רחמים חסד ודין ביחד יש בו גילוי של שם הוי"ה ב"ה". ושם בהערה [אות ב] כתב לבאר יותר, וז"ל: "הנה כל מדה ממדותיו יתברך שנגלה לנבראיו, מורה על הענין שנמצא בהן. למשל, ענין החסד בבריאה מעיד על חסדו יתברך... והפעולה מעידה על הפועל... אבל במדת הרחמים... מתגלה דבר למעלה מענין המדה עצמה. דכיון שרואים כאן היפוך מעשים, חסד ודין, לא מתגלה כאן ענין של חסד, שהרי יש כאן היפוכו. וכן לא מתגלה כאן ענין של דין, שהרי יש כאן היפוכו. ומה שמתגלה כאן הוא ענין השייך למעלה מענייני המדה עצמה". @**וכד תדייק**^ ביה תראה, שהמדרש שהקשינו ממנו, לא רק שלא קשה משם, אלא אף יש ראיה ממנו ליסוד זה. שהרי כך אמרו במדרש הנ"ל "אמר ליה הקב"ה למשה, שמי אתה מבקש לידע, לפי מעשי אני נקרא. פעמים שאני נקרא ב'אל שדי', ב'צבאות', ב'אלקים' ב'ה''; כשאני דן את הבריות, אני נקרא 'אלקים'. וכשאני עושה מלחמה ברשעים אני נקרא 'צבאות'. וכשאני תולה על חטאיו של אדם אני נקרא 'אל שדי'. וכשאני מרחם על עולמי אני נקרא 'ה'', שאין 'ה'' אלא מדת רחמים, שנאמר [שמות לד, ו] 'ה' ה' אל רחום וחנון'". ומדוע דוקא לגבי שם הויה הביא המדרש פסוק להוכיח כדבריו, ולא עשה כן לגבי שלשת השמות שהוזכרו קודם לכן ["אל שקי", "צבאות", "ו"אלקים"]. אלא הם הם הדברים; לגבי שם הויה היה למדרש קושי שאינו קיים אצל שלשת השמות הקודמים, והוא ששם הויה הוא שם העצם, ואינו תולה במעשים, וכיצד יתכן שאף שם הויה יהיה נקרא על הנהגה מסויימת. ועל כך הוצרך המדרש להביא פסוק להוכיח שאכן כך הוא, וכפי שהתבאר לפנינו. מה שאין כן לגבי שלשת השמות האחרים, דמעיקרא לא הוקשה עליהם קושי דומה, ממילא לא היה שום צורך להביא פסוקים. ודו"ק. [↑](#footnote-ref-114)
114. <> שאמרו שם "רבי אבינא רמי, כתיב 'זה שמי לעלם וזה זכרי לדור דור' ["כתיב 'זה שמי לעלם', בהעלמה. וכתיב 'זה זכרי', דמשמע קרייה ולא העלמה" (רש"י שם)]. אמר הקב"ה, לא כשאני נכתב אני נקרא; נכתב אני ביו"ד ה"א, ונקרא אני באל"ף דל"ת". ומה שכתב "למדו היאך יהיה נזכר", כן הוא לשון רש"י [שמות ג, טו] "זה שמי לעלם - חסר וי"ו, לומר העלימהו שלא יקרא ככתבו. וזה זכרי - למדו היאך נקרא". [↑](#footnote-ref-115)