

# הקדמה ראשונה

## העוה"ב לא נראה לנביא, ויש לחקור בהנהגת ה'

מאמר על חקור דבר והסתר דבר  
השגת האדם תואמת לאדם  
הטעם שלא נזכר עוה"ב בתורה  
החכם מבין, הנביא רואה  
החכם משיג דברים נעלמים, לעומת הנביא  
ימי המשיח הם בעוה"ז  
אריכות ימים אינה מענין העוה"ב  
אין התורה סבה בעצם לעוה"ב  
א"א לנבואה להדבק בעוה"ב  
ההשגה בהווית הנמצאים רחוקה מהאדם  
ה' נבדל מהכל, המציא הכל, וסידר הכל  
שייכות השמות ה' אלקים ואל לבריאה  
לא במרכבה ליחיד  
לא במעשה בראשית לשנים  
סדר עריות מתיר לדרוש לשנים  
ענין העריות הוא סדר התחתונים  
טעם ב' לדרשות במרכבה, מע"ב, ועריות  
חקירת הנהגת המלך היא כבודו  
אין זה כבוד המלך לחקור דברים נסתרים  
יש לחקור הנסים, כי הם במיוחד כבוד ה'

לוח"ה 1234567

לוח"ה החכמה

לוח"ה החכמה

מאמר על חקור  
דבר והסתר דבר

השגת האדם  
תואמת לאדם

**"כבוד אלקים הסתר דבר וכבוד מלכים חקור דבר"** (משלי כה, ג)<sup>1</sup>. במדרש ב"ר (ט, א)<sup>2</sup>, רבי לוי בשם רבי חמא בר חנינא, מתחלת ספר בראשית עד "ויכלו" (נלאשית ג, א) - "כבוד אלקים הסתר דבר", מכאן ואילך - "חקור דבר", עד כאן.

**למה**<sup>3</sup> שהיה השגת האדם<sup>4</sup> מתיחסת אל האדם במה<sup>5</sup> שהוא השגתו<sup>6</sup>, מחויב מזה שהדבר שהוא מושג לא יהיה נבדל מכל וכל מן האדם המשיג. שאם היה נבדל לגמרי מן האדם המשיג, אין ראוי שיהיה בו השגת האדם<sup>5</sup>. כי כבר אמרנו שהשגה<sup>7</sup> של אדם

אוצר החכמה

שינויי נוסחאות "האדם" כ"ה צד"ר, וצד"ל "אדם". "צמה" כ"ה צד"ר, וצד"ל "למה". "שהשגה" כ"ה צד"ר, וצד"ל "שהשגה".

הפסוק

(1) בדפוס ראשון של גבורות ה' תיבת "אלקים" תמיד נכתבה עם אות קו"ף, לעומת הדפוסים המאוחרים יותר שנכתבה עם אות ה"א. ונקטנו כדרך דפוס ראשון. והמהר"ל פותח את הספר בענין זה, כדי לבאר שהנסים של יציאת מצרים הם מכלל "כבוד מלכים חקור דבר", ולכך יש לחקור ולהעמיק במכלול הנסים שהיו ביציאת מצרים. וכן כתב להלן [לפני ציון 133], וז"ל: "כל הנסים והנפלאות שעשה הקב"ה... נאמר בזה 'כבוד מלכים חקור דבר'... וכל אשר יש בו יותר פלא, הוא יותר כבוד אל השם יתברך לחקור עליו, לפי שהוא מורה על גבורתו יתברך ויכולתו, ויש לחקור על זה". ודע, שבדפוסים המאוחרים מופיעה כאן כותרת "הקדמה ראשונה", אך אינה נמצאת בדפוס ראשון. וראה להלן הקדמה שניה הערה 1. (2) בשנויי לשון. אמנם כדבריו נמצא אות באות בילקו"ש ח"ב רמז תתקסא. וכן להלן פ"ג [לאחר ציון 15] הביא דברים בשם מדרש שוחר טוב, אך כלשונו ממש נמצא בילקו"ש, וכמבואר שם בהערה 16. וכן הוא להלן פ"ד [לאחר הערה 17] הביא דברים בשם הויקרא רבה, אך כלשונו ממש נמצא בילקו"ש, וכמבואר שם בהערה 18. וכן הוא להלן פ"ז [לאחר ציון 106] הביא דברים בשם המדרש רבה, אך כלשונו ממש נמצא בילקו"ש, וכמבואר שם הערה 107. וכן הוא להלן פ"ט הערה 158. (3) "למה" - לפי. (4) פירוש - השגת האדם מתייחסת אל האדם, שהרי השגה זו נקראת "השגתו", והיא שייכת אליו, ושמו נקרא עליה. ואפשר להטעים זאת על פי דברי הפחד יצחק שבועות מאמר טז, אות ח, שכתב: "ידועה היא המימרא כי חכמתו של אדם היא היא ה'אדם שבאדם". כי בעוד שבשאר עניניו של אדם אפשר למצוא נקודות שיתוף בין האדם ובין שאר סוגי הבעל חי, הרי חכמתו היא היא המבדילה אותו מכל סוגי הבריות שבעולם". ובפחד יצחק ר"ה מאמר יא, אות טו, כתב: "ה'אדם שבאדם' אינו אלא הדעת שבו". לכך בהכרח שהשגת האדם תתייחס אליו, כי מהות האדם מתבטאת בהשגתו ובהבנתו, שהן הן המאפיינים המובהקים ביותר ל"אדם" שבו. ואין לך דבר שהוא יותר "אדם" מאשר השגתו והבנתו. ולהלן [לפני ציון 62] כתב: "כל השגה חבור וצרוף למושג". (5) לשונו בנתיב התורה פ"ד [תקלח:]: "כי כל דבר שאינו נמצא עם האדם, אין ספק כי השגה הזאת נבדל ממנו". ובהמשך הפרק שם [תקעב]. כתב: "לא מצאנו דבר זה בתלמוד להזכיר את אחד להביא ממנו שום דבר חכמה את אשר לא היה לו חלק בתורת משה. ומקורב זה שנתפשטו חבורים אלו, ונמשך דעות בני אדם אחר דבריהם להתחכם גם כן בדברים שמגיעים לעיקרי האמונה, כאשר טבע האדם נכסף לחקור אחר זה, ובשביל זה היו קצתם יוצאים מן עיקר האמונה בכמה דברים. ואיך אפשר דבר זה שיעמוד האדם על דברים אלו בחקירתו, שההשגה בדברים כמו אלו רחוק מן האדם. ואף דבר שהוא אתנו והוא למראית עינינו אין האדם עומד עליהם, ואיך דברים כמו אלו... ובפרט ההשגה בו יתברך, שזאת ההשגה נבדלת מבני אדם". ובנתיב התשובה פ"א [כא]. כתב: "אין החכמה ההשגה הנבדלת לגמרי מן הגשמי". ובתפארת ישראל ר"פ סג הביא את מאמרם [מנחות כט:]: שמה רבינו לא היה יודע לדרוש את התגין שבתורה, לעומת רבי עקיבא. ובהמשך הפרק שם [תתקפה]. כתב: "ומפני שהיה משה שולט גם כן בעולם הזה כמו שאמרנו, לכך לא היה למשה רבינו ע"ה חבור אל התגין. כי במה שהשגות דקות נבדלים מהתורה עצמה, אין למי שהוא בעולם המורגש שייכות בשלימות אל אותם השגות, והם נבדלים מאתו, ולא היה מוכן אל התגין. ולא כן היה לרבי עקיבא, שמדרגת ומעלת רבי עקיבא לא היה בעולם הזה המורגש, וכאילו היה מסולק לגמרי ממציות עולם הזה כאשר סרקו בשרו במסרקות ברזל [ברכות סא:]: ואם כן אין לו עולם הזה כלל. ולכך היה לרבי עקיבא שייכות לגמרי אל ההשגות ההם, אשר לדקות השגתן נבדלים מעולם המורגש הזה". ו"מאויבי תחכמני" [תהלים קיט, צח]: נאמר בתורה [שמות כ, יד] "לא תחמוד", וכתב שם הראב"ע בזה"ל: "אנשים

היא מתייחסת אליו, יחויב מזה שהדבר שהוא אין ראוי שיהיה לאדם השגה בו<sup>6</sup>.

הטעם שלא נזכר  
עוה"ב בתורה

נבדל ממנו לגמרי, אחר שהוא נבדל ממנו, וזהו הסבה שלא נזכר בתורה בפירוש

רבים יתמהו על זאת המצוה, איך יהיה אדם שלא יחמוד דבר יפה בלבו כל מה שהוא נחמד למראה עיניו. ועתה אתן לך משל; דע כי איש כפרי שיש לו דעת נכונה, והוא ראה בת מלך שהיא יפה, לא יחמוד אותה בלבו שישכב עמה, כי ידע כי זה לא יתכן<sup>7</sup>. וכן אמרו חכמים [סוטה ח.] "אין יצר הרע שולט אלא במה שענינו ראות", הרי השגת היצר הרע היא רק במה ששייך לאדם, ולא במה שנבדל מהאדם. וראה הערה הבאה. (6) לשונו להלן בתחילת ההקדמה השנייה: "באו אנשי חקרי לב החוקרים משכלם ומדעתם על ה', מתפלספים, רוצים להתחכם על דברים הנסתרים. ודברים הנגלים והם אתם ולעניניהם, כמה וכמה הם, אשר זה אמר ככה וזה ככה, עד שבמהות שכל האדם ונשמתו ירבו הדעות והחקירות. אולם כולם רוח ודבר אין בהם, כי מה יוכל לדעת האדם בעל חומר, אף כי נתן אלקים בו דעת וחכמה, והנה דעתו וחכמתו מצטרפת אל החומר, ויש לדעתו וחכמתו חבור ויחס אל החומר, איך ידע הדברים הנבדלים. וכמו שאין האדם מתחבר עם הנבדלים, כך לא יוכל לעמוד על עניניהם ועל מעשיהם [ראה להלן הערות 16, 68]. אם לא יד ה' עשתה זאת שהודיע דרכיו למשה, ואחר כך לנביאים, ומהם קבלו החכמים, והודיעו לנו במדרשים ובדבריהם דברים הנעלמים הכמוסים. וכאשר אלו האנשים המתפלספים חקרו מדעתם ושכלם על מעשה ה', יש יצאו לדרך זר לגמרי, ואותם אין ראוי להזכיר את זכרם ואת דבריהם, אם לא כמו שאמרו ז"ל [אבות פ"ב מ"ד] 'הוי שקוד ללמוד כדי שתשיב לאפיקורס'". ובדר"ח פ"ו מ"ו [קסה]. כתב: "בפרק קמא דתענית [י.], אמר רבי יוסי בר חנינא, מאי דכתיב [ירמיה נ, לו] 'חרב על הבדים ונאלו', חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שעוסקים בתורה בד בבד. ולא עוד אלא שמטפשים... כי עיקר התורה על ידי שנים דוקא. כי האדם במה שהוא עצמו בעל חומר, ראוי שיוציא השכל אל אחר, ואז הוא שכל נבדל שאינו עומד בגוף האדם. אבל כאשר הוא עוסק בד בבד, ואינו מוציא השכל אל אחר להיות שכל נבדל מן הגוף, אינו מתחכם כלל. 'ולא עוד אלא שמטפשים', ודבר זה כי כאשר אינו עוסק בתורה, אז עומד כפי מה שראוי אל האדם בעל חומר, להשיג ולדעת מה שמתייחס אל האדם שהוא בעל חומר, מה שמשגי בעניני העולם הגשמי. אבל כאשר הוא עוסק בתורה, ורוצה להתחכם בתורה שהיא שכל הנבדל לגמרי... בודאי השכל הנבדל הוא בשנים דוקא. ולכך אם עוסק בתורה יחידי הוא מטפש, שאין זה שכל כלל הראוי אל התורה, שהיא שכל נבדל, רק טפשות הוא. כי השכל הנבדל כאשר הוא מתחבר ומשתתף אל החמרי, הוא הטפשות". ובנתיב התורה פ"ו [רסו]: כתב: "כי אם לא למד כלל, היה קונה דבר שהוא קרוב אליו, ויכול להבין אותו בקלות, ולא היה מקבל סכלות. אבל כאשר רוצה להשכיל, והרי כאשר עוסק בד בבד, אינו שכל נבדל, רק שכל עומד בגוף, ובודאי מטפש, כי אינו יכול להתחכם כל כך. ודומה למי שאינו חכם, אם אינו מבקש להתחכם יותר מדאי, רק כפי ערך חכמתו, יכול לדעת ולהבין. אבל כאשר רוצה להתחכם בדבר שאינו שייך לו, בודאי מטפש, כי יוצא מן השכל". ואמרו חכמים [חגיגה יג.] "עד כאן יש לך רשות לדבר, מכאן ואילך אין לך רשות לדבר, שכן כתוב בספר בן סירא; במופלא ממך" [במובדל ומופרש ממך] (רש"י שם) אל תדרוש, ובמכוסה ממך אל תחקור, במה שהורשית התבונן, אין לך עסק בנסתרות". וכן אמרו במדרש [ב"ר ח, ב.]. והרמב"ן בסוף הקדמתו לתורה, כתב: "ואני הנני מביא בברית נאמנת, והיא הנותנת עצה הוגנת, לכל מסתכל בספר הזה, לבל יסבור סברה, ואל יחשוב מחשבות בדבר מכל הרמזים אשר אני כותב בסתרי התורה. כי אני מודיעו נאמנה, שלא יושגו דבר ולא יודעו כלל בשום שכל ובינה, זולתי מפי מקובל חכם, לאוזן מקובל מביין. והסברא בהן איולת, מחשבה מועלת... כי לא תבואהו בסברותיו רק רעה, כי ידברו אל ה' סרה, אשר לא יוכלו כפרה... בגדול ממך אל תדרוש, בחזק ממך אל תחקור, במופלא ממך אל תדע, במכוסה ממך אל תשאל, במה שהורשית התבונן, שאין לך עסק בנסתרות" [ראה להלן הערה 122]. ויש בזה הטעמה מיוחדת; נאמר [איוב יט, כו] "ומבשרי אחזה אלוך". ההבנה הפשוטה תופסת שהפסוק נאמר בדרך של רבותא ואף על פי; אף על פי שהבשר הוא החלק הגשמי והנמוך שבאדם, מ"מ גם מדיטא תחתונה זו ניתן לחזות אלוך. אך לפי דבריו כאן ההבנה היא להיפך; דוקא משום ש"בשרי" הוא קרוב אל האדם, ונמצא במחיצתו, לכך "מבשרי אחזה אלוך", ולא אחזה אלוך מדבר שהוא רחוק מ"בשרי", וזהו דיוק הלשון "ומבשרי אחזה אלוך", ולא נאמר סתם "מבשר אחזה אלוך". וראה בדר"ח פ"ג מ"ד [שכח:], ושם הערה 1429, שנקודה זו גופא התבארה שם. וראה להלן הערה 16, והקדמה שניה הערה 414.

עולם הבא<sup>7</sup>, או השארת הנפש אחר שלא יעברו את צוואתו, ואז יזכו לשכר המיתה<sup>8</sup>. שאילו היה דברי תורה כמו הטוב שהוא מבטיח אותם<sup>9</sup>, אז באין מלך בשר ודם שהוא מזהיר את עבדיו ספק היה נזכר היעוד הטוב בעולם הבא

(7) לשונו בתפארת ישראל ר"פ נו [תתפח]: "אמר יהודה בן בצלאל זכרוננו [לברכה] לחיי העולם הבא, הדבר אשר נבוכו בו הרבה מבני אדם, הוא מה שלא נזכר בתורה עולם הבא, אשר הוא העיקר, שהיה ראוי שיהיה נזכר במה שהוא תכלית האחרון. ואם לא כן, חס ושלום הנה הרבה מן הצדיקים אשר הגיעו אליהם כמעשה הרשעים, והרבה מן הרשעים אשר הגיע אליהם כמעשה הצדיקים. ואם כן חס ושלום 'שוא עבוד אלקים' [מלאכי ג, יד] במצות. אם לא כי הכל בא לכלל חשבון לשלם כל דבר פשע של צדיקים בעולם הזה, ולהביא במשפט על כל דבר נעלם של הרשעים בעולם הבא. ואם כן למה לא נזכר בפירוש בתורה עולם הבא, כי זה היה יותר ראוי להבטיח את הצדיקים, ולאיים על הרשעים. וכבר באו בזה תשובות רבות מאד, ואין אנו צריכים להביא דברים המפורסמים הידועים. אמנם אנחנו בארנו בהקדמת חבור גבורות ה' ובארנו תשובת שאלה זאת באמת ובאמונה בב' פנים אמתיים". והמהר"ל הקדיש שני פרקים בתפארת ישראל [נו-נח] בשוב שאלה זו בחמשה אופנים [ראה להלן פ"ח הערה 221]. וכבר הראשונים עמדו על קושיא זו, והם: הרמב"ם הלכות תשובה פ"ט ה"א, רמב"ן שמות ו, ב, ויקרא יח, כט, דברים יא, יג, רבינו בחיי שמות כד, יא, וכוזרי חלק ג אות כ [בביאור השמטת עוה"ב מבקשות התפילה]. והבעל העיקרים במאמר ד פרק לט, פתח את הפרק בזה"ל: "וראוי שנשתדל להתיר הספק אשר לא סרו הראשונים והאחרונים מלספק בו, והוא למה לא נזכר בתורה היעוד הרוחני בפירוש, כמו שנזכרו היעודים הגשמיים". ובכלי יקר [ויקרא כו, יב] הביא בשם האברבנאל שבע תשובות לשאלה זו. **ויש להטעים שאלה זו**, כי נתבאר כמה פעמים בספרי המהר"ל שהתורה נקראת "תורה" משום שהיא מורה את הדרך כיצד האדם יגיע לעוה"ב. וכגון, בנתיב התורה פ"א [לו]. כתב: "ואמר 'ויורני' [משלי ד, ד], שהוא לשון הוראה, כמו שנקראת התורה בלשון זה [דברים לג, ד], ולא נקראת בשם 'חכמה', כמו שנקראת שאר חכמה או תבונה. מפני כי הפרש יש; כי התורה מורה לאדם את הדרך, אשר בדרך ההוא יגיע אל תכליתו האחרון מה שאפשר לאדם להגיע, הוא אל עולם הבא. וזה אין בכח שום חכמה, כי על ידי התורה מגיע האדם אל עולם הבא, ולכך ראוי לה דווקא לתורה שם 'תורה', שהוא לשון הוראה, שמורה לאדם תכליתו האחרון אשר ראוי לאדם להגיע אליו". וכן כתב בדר"ח פ"ג סוף מ"ח [תסז]: "וז"ל: "וזה שנקרא תורת משה 'תורה', מפני שהוא לשון הוראה, כי התורה מורה הדרך אל עולם הבא... כי הדרך הזה הוא צריך הוראה, כי הוא דרך צר מאד". וכן כתב שם פ"ו מ"ט [שכב]: "וז"ל: "כי התורה היא שמוליכה את האדם אל מחוז חפצו אשר ראוי אל האדם ללכת שמה, דהיינו אל העולם הבא, וכבר בארנו זה במקומו". ולהלן פ"מ [קמט]. כתב: "והבן שנקראת התורה 'דרך' [קידושין ב:], מפני שהתורה מביאה את האדם אל הצלחה האחרונה, וכמו שאמר הכתוב [משלי ו, כב] 'בהתהלך תנחה אותך וגו''. ולפיכך ראוי שתנתן התורה בדרך, שאין ענין התורה בעצמה רק שתהא התורה מוליכה את האדם בדרך אשר ילך בה, וכדכתיב [שמות יח, כ] 'והודעת את הדרך אשר ילכו בה', וזהו ההליכה אל הצלחה האחרונה". ולכך בודאי ראוי להתעורר על השמטת שכר העולם הבא מן התורה, הרי מהותה של התורה היא להוביל את האדם לעולם הבא, ואשר מכך נגזר שמה "תורה". (8) הוא שכר גן עדן. והרמב"ן בשער הגמול [כתבי הרמב"ן, כרך ב, עמוד רצד] כתב: "מה שיגיע לאדם אחר המות הוא גן עדן, כמו שביארנו מגיהנם שהוא העונש המגיע לרשע אחר המות מיד... ומצינו למדין ששכר האדם לאחר המיתה מיד הוא גן עדן", ושם מאריך לבאר שכר גן עדן. ולהלן פמ"ז כתב: "השם יתברך משלם לרשע מעשיו לא בעולם הזה, רק אחר המיתה. שאם לא כן, יש רשעים הרבה שמגיע להם כמעשה הצדיקים, אם לא שנאמר שהשם יתברך משלם לרשעים אחר המיתה, לא כמו בני אדם שאין מאמינים כלל בגיהנם". ובתפארת ישראל פנ"ח [תתקטז], לאחר שהביא כמה תשובות מדוע לא נזכר העולם הבא בתורה, כתב: "והנה תשובות האלו אשר אמרנו, הם גם כן תשובות מה שלא נזכר בתורה השארת הנפש אחר מות האדם, כי דרך אחד ותשובה אחת היא גם לזה, ואין בזה ספק כלל כי הם דברים ברורים מאד מאד". ובסוף הפרק שם כתב: "וכן לא הוזכר גן עדן וגיהנם, לומר שאם תשמרו התורה יהיה לכם גן עדן, ואם לא תשמרו יהיה לכם גיהנם". ורבינו בחיי על פרקי אבות פ"א מ"ג כתב: "מדוע לא הוזכר בתורה בפירוש ענין גן עדן לנשמות". (9) מעמיד את "אילו היה דברי תורה כמו מלך בשר ודם שהוא מזהיר את עבדיו" לעומת "במה שהתורה היא דברי אלקים חיים ביד

ובגן עדן<sup>10</sup>. וכשיסור האדם מן המצוה, במה שהתורה היא דברי אלקים חיים ביד וימרוד בבוראו, יהא נדון בגיהנם<sup>11</sup>. אבל הנביא<sup>12</sup>, לכך הדברים שבתורה לפי השגת

הנביא [לשוננו בסמוך]. ולא ברור מהו ה"זה לעומת זה" שיש בזה, דמדוע "מלך המזהיר את עבדיו" הוא לעומת "דברי אלקים חיים ביד הנביא". וראה להלן הערה 13 בביאור מרגניתא זו. (10) יש לדייק בלשוננו, שנקט בדוגמה של מלך שיתן שכר למי שלא יעבור על צוואתו [ולא בשכר שינתן למי שיקיים את צוואתו], שכתב: "כמו מלך בשר ודם, שהוא מזהיר את עבדיו שלא יעברו את צוואתו, ואז יזכו לשכר הטוב שהוא מבטיח אותם". ומדוע לא כתב כאן שאיירי בשכר הניתן לעבדי המלך שיקיימו את צוואתו. והיה ניתן ליישב, שהואיל וקודם לכן כתב שאיירי במלך "שהוא מזהיר את עבדיו", לכך כתב "שלא יעברו את צוואתו", כי אזהרה שייכת בעיקרה להמנע מלעבור על הצוואה, וכמו שכתב הרמב"ם בפיהמ"ש למכות פ"ג מ"א, וז"ל: "ידוע הוא כי כל התורה צווי ואזהרה; והצווי היא מצות עשה, ואזהרה היא מצות לא תעשה". והרמב"ן [בראשית לד, יג] כתב: "לא תיקרא 'אזהרה' אלא המניעה בלאו". אך היא גופא קשיא, מדוע נקט שאיירי באזהרה [וממילא איירי בלאו], ולא כתב שאיירי בציווי של "קום ועשה". זאת ועוד, כי במיוחד יש להעיר כן לשיטתו שאין מתן שכר על מצות לא תעשה, אלא רק על מצות עשה. והטעם הוא שבקיום מצות לא תעשה אינו קונה מעלה חדשה, אלא נשאר במדרגתו הקודמת, והשכר ניתן על קניית מעלה, ולא כשנשאר במדרגתו. וכן כתב בח"א לקידושין לט: [ב, קמ:], וז"ל: "כי בשב ואל תעשה עומד על ענין הראשון, ולא קנה שום דבר, [אך] כשבא לידו עבירה ונצול... כאשר גובר על יצרו כאילו קנה מדריגה, שהרי היה גובר על יצרו, ולא הלך אחריו, ונצח אותו, וזהו קנין מעלה". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכד] כתב: "על ידגלא תעשה אין קונה האדם על ידם זכות כלל, שאם לא אכל חלב, או לא בא על הערוה, לא קנה בזה זכות, רק אין עבירה בידו שיש על זה עונש". ובתפארת ישראל פ"כ [שג:] כתב: "בעצם מצות לא תעשה אין בהם שכר... כיון דאמרינן בפרק קמא דקדושין [לט:] שאין מקבלין על לא תעשה שכר כעושה מצוה רק אם באה עבירה לידו. ובשום מקום לא מצינו שיש שכר כאשר מקיים מצות לא תעשה". ובדר"ח פ"ב מ"א [תפח:] כתב: "במצות לא תעשה אין שכר עליהן בעצמם כלל, רק בשביל הצער, ולא בשביל המצוה עצמה. דהכי איתא בפרק קמא דקידושין [לט:], דאמר התם, העושה מצוה אחת מטיבין לו. ופריך מצות עשה אין, מצות לא תעשה לא, והתניא ישב אדם ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה. ומשני, כשבא דבר עבירה לידו. פירוש, שאין שכר על מצות לא תעשה בעצמם, רק כשבא עבירה לידו, ומתאוה לעבירה, וכופה את יצרו, נותנין לו שכר בשביל הצער שכופה את יצרו". וכן הוא בגו"א בראשית פמ"ו אות ה [שנז:], נצח ישראל פ"ב [כג:], ח"א למכות כג: [ד, ה:], ח"א לחולין צא. [ד, קה:], ועוד. ונהי שכאן נקט בדוגמה בעלמא של מלך המצוה את עבדיו, מ"מ יש להבין מדוע נקט בדוגמה שאין לה הקבלה בשכרה של תורה. וראה להלן הערה 17 בישוב שאלה זו. (11) משייך את גיהנם במיוחד ובמסוים למרידה. ונראה ביאורו, שאין גיהנם אלא על מזיד, ולא על שוגג, וכמו שכתב הרמב"ן בדרשת "תורת ה' תמימה", וז"ל: "באור הענין לדעתי כי הקרבנות בתורה לא יבאו כי אם על השגגות, ואין בשגגה הכרת הנפש ועונש גיהנם". והחסיד יעב"ץ לאבות פ"ד מט"ז כתב: "כתב הר"י ן' שושן ז"ל השוגג במעשה נוכל לזכותו, כי בטרדת דעתו ולבו בל עמו עושה כן... ארבעה אנשים מצורעים פתח שערי גיהנם; אנוס, שוגג, מזיד, פושע. אנוס, רחמנא פטריה מיד הנוגש אותו... שוגג, אם הביא קרבן או באו עליו ייסוריין, והיתה נפשו לו לשלל, עליו נאמר [איוב לג, כג] 'אם יש עליו מלאך מליץ אחד'... מזיד, נכנס בגיהנם עד תום ענישו, ואחרי כן עולה. פושע, עומד שם לעולם, ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים בי וגו'" [ישעיה סו, כד:]. ואמרו חכמים [יומא לו:] "עוונות' אלו הודונות... 'פשעים' אלו המרדים". לכך גיהנם ניתן לאלו שמרדו ביד חזקה, ולא שעשו כן בשגגה. (12) פירוש - על ידי משה רבינו, וכמו שאומרים בתפילת הקטורת "אתה הוא ה' אלקינו שהקטירו אבותינו לפניך את קטורת הסמים בזמן שבית המקדש היה קיים, כאשר צוית אותם על יד משה נביאך ככתוב בתורתך". ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפז:] כתב: "כי התורה ניתנה מן השם יתברך על ידי הנביא... שנתנה בסיני על ידי משה, שהיה נביא ה'". והבטוי "דברי אלקים חיים" לקוח מדברי הגמרא [עירובין יג:], שאמרו שם "שלוש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים הלכה כמותנו, והללו אומרים הלכה כמותנו. יצאה בת קול ואמרה, אלו ואלו דברי אלקים חיים" [וכן הוא ביומא לה: , וגיטין ו: ]. ומה שנקט כאן בביטוי זה [ולא אמר רק "אבל במה שהתורה היא ביד הנביא"] יבואר בהערה הבאה. ועוד אפשר לומר, שבא לרמוז שדברי הקב"ה חלים

הנביא<sup>13</sup>. והדברים האלו<sup>14</sup> הם נבדלים מן האדם הגשמי, ואינם עמו במציאות<sup>15</sup>. וכמו

ומתלבשים על הנביא, ולא רק שהם עוברים דרך הנביא. וכן נאמר [דברים יח, טו] "נביא מקרבך מאחריך כמוני יקים לך ה' וגו'", ובגו"א שם אות יג כתב: "בספרי [שם] דרשו 'כמוני', כמו שאני מדבר דבר ואיני מתירא, וכן הוא אומר 'רק אל יוסף פרעה התל' [שמות ח, כה], כך כל הנביאים לא יהיו מתיראים; שכן אמר יהושע [יהושע כד, יט] 'לא תוכלו לעבוד את ה'... זה המדרש יש בו ענין נפלא, אפרשהו לך למען תבין. כי הכתוב אמר 'כי נביא אקים', לא כמו האומות שהם דורשים אל מעוננים ואל קוסמים, שכל המעשים האלו הם מעשים מן רוחות הטומאה, ואינם מן האלקים, אבל הנביא יהיה דברו מן האלקים. וזה נראה כי ענין אלקי עמו, דכאשר לא ירא הנביא, ענין זה הוא מפני כי דבר רוח אלקים עליו, שהם דברי קדוש, ומכח דברי קדוש, שהוא נורא על כל בשר ודם, לא היה הנביא מתיירא מבשר ודם. כי זהו הוראה על שנבואתו נבדלת אלקית, שהרי אינו מתיירא מבשר ודם, וזהו שנבואתו למעלה מבשר ודם. ומפני שמושה היה מגנה ענין האומות, אמר 'נביא אקים לך וגו'', דאף על גב דמדריגות הנביאים האחרונים לא היו כמו משה, אל תאמר כלל מפני זה שלא יהיו דברי אלקים חיים בקרבו, אלא הוא כמוני בענין זה שדברי אלקים חיים בקרבו, ולכך אינו ירא כמוני. הרי הנביא הבא אחרי שוה הוא לי בענין זה, כי דברי אלקים חיים בו. אף על גב דהיה מדריגת משה חשוב לענין זה שהיה יודע יותר, מכל מקום בעיקר הדבר - שהיה דברי משה דברי אלקים חיים - הרי כל הנביאים שוים, כי דברי קדוש היו שומעים. ומזה היה והוא אינו יראה שהיו יראים מפניו. והבן זה היטב". הרי ה"דברי אלקים חיים" שיש לנביא המביאו שלא יירא מבני אדם הוא מחמת שדברי אלקים חיים חלים ומתלבשים עליו לגמרי, עד שאינו מתיירא מבשר ודם. וראה הערה הבאה. (13) לעומת "מלך בשר ודם שהוא מזהיר את עבדיו שלא יעברו את צוואתו" [לשונו למעלה לפני ציון 9]. ולמעלה בהערה 9 הוקשה מהו ה"זה לעומת זה" שיש בין "מלך בשר ודם המזהיר את עבדיו" לבין "דברי אלקים חיים ביד הנביא". ונראה לבאר זאת על פי דבריו בגו"א שמות פל"א אות ט, וז"ל: "כי דברי תורה מחוייבים שיהיה כל דבור ודבור כך, ולפיכך לא היה התורה כמלך בשר ודם המצוה לעבדו כך וכך תעשה, שהעיקר הוא גזירתו שחידש מלבו. אבל דברי תורה הם מחוייבים מצד עצמם... כי אין התורה גזירת המלך בלא טעם... כי הדברים [של התורה] הם מוכרחים על פי החכמה והדעת" [ראה להלן הערה 17]. ובתחילת דרוש על המצות [ג]. כתב: "שם 'תורה' הונח על המצות שנתן השם יתברך על ידי משה. ולא נקראו בשם 'מצות', אף שהיה שם זה ראוי יותר, באשר הם מצות מאתו יתברך, מפני כי לשון 'מצוה' שייך בציווי הבא ממי שלא יבקש שידע המצוה ענין הציווי ומהותו, רק כל תכליתו לשתהא ציווי נעשית [וכמו מלך המצוה את עבדיו]. והשם יתברך רחקו מחשבותיו מזה בתתו המצות לישראל, וחפץ שידעו ויבינו כל ענין המצוה. ולכך נקראו 'תורה', לשון הוראה, שמורה דברים השכליים שבהם והחכמה". הרי שדברי תורה מחוייבים על פי החכמה והדעת, בעוד שציווי של מלך מחוייב רק מצד שזו גזירת המלך. לכך, אם דברי תורה היו כמלך המצוה את עבדיו, לא היה צורך שדברים אלו יגיעו אלינו דוקא באמצעות השגת הנביא, כי הואיל ואין ציווי המלך דברי חכמה ודעת, אלא סתם דברים, ו"סתם דברים" אינם מחייבים אמצעי בדמות נביא, ואף פתקא משמיא יספיק לכך. אך הואיל ודברי תורה "מוכרחים על פי החכמה והדעת", לכך הם צריכים להקלט על ידי מקבל שהוא גם כן בעל השגה ודעת, וממילא האופן היחידי שדברי תורה יגיעו אלינו כפי מה שהם הוא דוקא באמצעות השגת הנביא. וזהו שכתב כאן שהתורה היא "דברי אלקים חיים ביד נביא", לאמור שדברי תורה הם דברי חכמה המחייבים מקבל נביא, כי רק כך הדברים יתקבלו בהתאם למהותם. וראה הערה קודמת. ויש לדון האם שבע מצות בני נח [סנהדרין נו:] מחייבות גם כן מקבל נביא. כי בתפארת ישראל פי"ז [רסד:] ביאר שאין לשבע מצות בני נח "בירור החכמה והשכל לגמרי... לא היה ראוי לאומות התורה, [שהיא] השכל הברור". ובגו"א שמות פט"ו אות ל [שיד:] כתב: "ז' מצות לבני נח, שאין שם תורה עליו". והאחרונים דנו האם בחיוב שבע מצות דבני נח נכללים גם קטניהם כשהם בעלי דעת מסוימת [שו"ת חת"ס יו"ד סימן קפד, וסימן שיו, מנחת חינוך מצוה קצ, ואור שמח איסורי ביאה פ"ג ה"ב]. וראה בנתיב התורה פט"ו הערה 283. הרי שיש מקום לומר ששבע מצות בני נח הן "כמו מלך בשר ודם שהוא מזהיר את עבדיו שלא יעברו את צוואתו", לעומת דברי תורה שהם "דברי אלקים חיים ביד הנביא". ויל"ע בזה. (14) של עוה"ב וגן עדן. (15) כי הנביא נמצא בעולם הזה הגשמי, לכך עניינים המרוחקים מהעולם הזה הגשמי, הם מרוחקים מן הנביא. ובנתיב התורה פ"ט [שצ:] כתב: "כי אי אפשר שיהיה

שנבדלים בעצמם ואינם עמו, כך ידיעתם רחוק מאוד מן האדם, ונבדלת ממנו<sup>16</sup>. ולא

[חז"ל 1234567]

הנבואה, שהיא לאדם שהוא בעולם הגשמי, להשיג מדריגת תלמיד חכם עצמו. ובהקדמה לתפארת ישראל [יא]. כתב: "הנביאים, שהם בני אדם בעולם הזה, ובא להם רוח הקודש מעליונים" [ראה להלן הקדמה שניה הערות 418, 58, 420]. ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצו]. כתב: "אי אפשר שתהיה הנבואה בדבר שהוא נבדל מן האדם לגמרי... אין אדם שהוא בעולם הזה החמרי מגיע להשיג מדריגתו" [ראה להלן פ"ט הערה 137]. ובהמשך הפרק שם [תתקא]: כתב: "כי אין הדבר כמו שחשבו השואלים כי הכל הוא בא בנבואה, כי אין הנבואה רק בדבר שיש לו צירוף אל עולם הזה, אבל דבר שהוא נבדל לגמרי מן עולם הזה, לא יפול בנבואה כלל, וזה מבואר". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכד]. כתב: "זה לא נראה לנביאים, כי הנביאים היו בעולם הזה הגשמי. ואודות שהעוה"ב הוא נבדל מן האדם אשר הוא בעולם הזה, כן כתב בתפארת ישראל פנ"ז [תתצא]. וז"ל: "כי אין השגת הנבואה רק לדבר שהוא בעולם הזה... אבל דבר שהוא לעולם הבא, אשר העולם הבא נבדל מעולם הזה, ואין לו יחוס אל עולם הזה, לא יפול זה בכח הנבואה כלל". ואמרו חכמים [תנחומא חקת אות ג]: "זה שאמר הכתוב [איוב יד, ד] 'מי יתן טהור מטמא לא אחד'. כגון אברהם מתרח, חזקיה מאחז... ישראל מאומות העולם, העולם הבא מן העולם הזה". הרי שהשוו את יחס העוה"ב לעוה"ז כיחס אברהם לתרח וישראל לאומות העולם. ובדר"ח בהקדמה [כח]. כתב: "עולם הבא, שאין שם אכילה ושתייה, ומסולק העולם הבא מן הגופנית לגמרי". ובדר"ח פ"ד מ"א [כא]. כתב: "בעולם הבא, ששם הפשיטות לגמרי מן החומר". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קכח]. כתב: "כי יהיה העולם הבא הכל רוחני, כמו שמבואר בכמה מקומות". ובנתיב התורה פ"י [תלד]: כתב: "דע כי העולם הבא הוא נבדל, וזהו עצם עולם הבא. כמו שאמרו בכל מקום [ברכות יז]. העולם הבא אין בו אכילה ושתייה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהן בראשיהן, ונהנין מזיו השכינה". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתעח]: כתב: "העולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי". ובנצח ישראל פט"ו [שנח]. כתב: "ענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי וזה נבדל מן הגשמי, ולכך אין כל אדם זוכה לשתי שלחונות". ובאור חדש פ"א [תיב]: כתב: "הטובה האמיתית היא בלתי גשמית, כמו הטובה שתהיה לעתיד, שאינה טובה גשמית, רק רוחנית". ובח"א לב"ב י: [ג, סד]: כתב: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועוה"ב נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי אין להם עולם הנבדל. וכמו שאמרו בפרק הרוואה [ברכות סא]: לא אברא עלמא אלא לאחאב, כלומר שאין ראוי לו כלל עוה"ב... שהם הפכים. ולא אברא עוה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא וחבריו [שם], כי אין ראוי לעוה"ב רק מי שאין לו עוה"ז, כמו שהיה רבי חנינא בן דוסא, כי הם הפכים, זה נבדל, וזה גשמי... וכל אשר יש לו בעוה"ז מצד העושר ושאר מעלות שהם גשמיים, בודאי הוא תחתון בעולם הנבדל. ולהפך ג"כ, אותו שהוא קטן ופחות בעוה"ז הגשמי, שהוא עני, זוכה אל עוה"ב, כי כאשר הוא מסולק מן הדברים הגשמיים, ראוי אל הנבדל". וכן כתב בח"א לערכין טז: [ד, קמב]: ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קעט]: כתב: "כי עוה"ב הוא הפך העוה"ז הגשמי, ולפיכך מי שראוי ומוכן אל העוה"ז - אינו מוכן לעוה"ב. ולכך אין ראוי לצדיקים עוה"ז, כי עוה"ב הוא נבדל, וזה גשמי, והם הפכים. וכבר אמרו [פסחים נ]. 'עולם הפוך ראיתי'... שמזה תדע כי העוה"ב הוא הפך עוה"ז לגמרי, שזה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי". ובדרוש לשבת תשובה [עו]: כתב: "לא נברא העוה"ז אלא לאחאב וחבריו, ולא נברא עוה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא. הרי כי העוה"ז פונה מן העוה"ב, ואשר זוכה לעוה"ז אינו זוכה לעוה"ב, ואשר זוכה לעוה"ב אינו זוכה לעוה"ז... כי ברא השי"ת עוה"ז לרשעים, ועוה"ב לצדיקים". וכן הזכיר בקצרה בח"א לב"מ פו. [ג, מג]: (16) לשונו בתפארת ישראל פנ"ז [תתפח]: "אמנם אנחנו בארנו בהקדמת חבור גבורות ה'... כי אלו האנשים בשאלה זאת חשבו כי אל הנבואה הקרוב ורחוק הוא בשוה, ויפול בגדר הנבואה על דבר שהוא רחוק לאדם. ואין הדבר כך... ולפיכך כאשר היה רוח הקודש שורה על הנביאים, היה להודיע הדברים אשר הם אתו במציאות. אבל דברים אשר אינם אתו במציאות, והם עולם אחר, לא שלטה הנבואה בזה". ואודות שכאשר הדבר נבדל מהאדם, אזי גם הבנת הדבר נבדלת מהאדם, כן כתב הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ה ה"ה, וז"ל: "כשם שאין כח באדם להשיג ולמצוא אמתת הבורא, שנאמר [שמות לג, כ] 'כי לא יראני האדם וחי', אין כח באדם להשיג ולמצוא דעתו של בורא. הוא שהנביא אמר [ישעיה נה, ח] 'כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי'. וכיון שכן הוא, אין בנו כח לידע היאך ידע הקב"ה כל הברואים והמעשים". והמלבי"ם [ישעיה שם] כתב: "אי אפשר שתשיגו מאומה ממהות מחשבותי, כמו שאי אפשר שתשיגו מהות עצמותי.

ועל זה אמר 'כי לא מחשבותי מחשבותיכם', מחשבותיכם שאתם מעינים עלי אינן מחשבותי האמתית כלל, כי אותם לא ידעתם". ולהלן סוף הקדמה שניה [לאחר ציון 414] כתב: "לפי שהאדם הוא טבעי, אינו משיג רק הטבעי, ולפיכך נעלם ממנו הדבר הבלתי טבעי". ולהלן [לפני ציון 42] כתב: "וכמו שהוא [העוה"ב] נבדל מן האדם, כך נבדל מהשגתו". ובתחילת ההקדמה השניה כתב: "כמו שאין האדם מתחבר עם הנבדלים, כך לא יוכל לעמוד על עניניהם ועל מעשיהם" [הובא למעלה הערה 6]. ובדר"ח פ"ה מ"ו [קצה:] כתב: "הם אמרו שלא נוכל לדעת מהותו, ואמרו 'אילו ידעתיו הייתי'". והתוספות יום טוב ר"ה פ"א מ"ב כתב: "כמו שאי אפשר להשיג מהותו יתברך ויתעלה, זכרו נצח, כן אי אפשר להשיג השגחתו וסקירתו. שאם היינו משיגים דרך השגחתו, כבר היינו משיגים עצמותו, וזה א"א בשום פנים". (17) נראה לבאר זאת עוד, כי כבר השריש המהר"ל הרבה פעמים שהתורה נכתבה מצד מבטו של האדם המקבל. וכגון, בתפארת ישראל פל"ג הקדיש את כל הפרק לבאר כיצד הכל נסקר מצדו של האדם, ובתוך דבריו כתב שם [תפז]: "כי מה שאמר הכתוב [שמות יט, כ] 'וירד ה' על הר סיני', וכיוצא בזה, הם נאמרים כלפי האדם, כי כך נמצא השם יתברך אצל האדם, שהיה יורד מן השמים על הר סיני. וכיון שכך הוא אצל האדם, אף כי באמת עצמו אין הדבר כך, רק שכך נמצא אל האדם, יאמר עליו כפי מה שהוא נמצא אל האדם... וגם בארנו שאין הכוונה כי השם יתברך נראה בלבד אל המקבל באופן זה שהיה יורד, כי דבר זה אינו. רק הוא כך באמת נמצא, כי אל האדם הוא יורד על הר סיני... ודבר זה הוא יסוד גדול מאד מאד, ראוי לך שיהיה היסוד הזה נגד עיניך תמיד... וכן אמרו [ילקו"ש ח"ב תשמון] 'עורה למה תישן ה' [תהלים מד, כד]. וכי יש שינה לפני הקב"ה, אלא בשעה שישאל אינם עושים רצונו של מקום, כביכול כאילו יש שינה לפניו. הרי כי נקרא שינה מצד המקבל, שכך נמצא השם יתברך אצל האדם המקבל שהוא בעולם הזה. והרי הדבר ברור כי האדם שהוא בעולם הזה, קורא שמות כפי אשר נמצא השם יתברך אל המקבלים [ב"ר יז, ד]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תיז]. כתב: "ודע כי בכל מקום שתמצא בכתוב ובדברי חכמים לשון כזה [תוארים של ה']", חס ושלום שיעלה על דעתם לומר שיהיה דבר זה אצל הבורא, כי מי מספרים כבוד אל יותר מהם. אך הכל הוא מצד המקבל. כי דעת רז"ל, והוא דעת התורה, שכל הדברים האלו הם מצד המקבלים, שהוא יתברך נמצא אל המקבלים כמו שהם מוכנים לקבל, ונראה להם השם יתברך כפי מה שהמקבל ראוי לו, מבלי שיהיה הדבר הזה בעצמו יתברך כך, רק שכך האדם מקבל מאתו יתברך. ודבר זה הוא יסוד גדול מאד, גלו אותו חכמים במדרשיהם הפנימיים והנעלמים... הרי בארו כי השם יתברך מתואר בתארים לפי המקבלים, ומכל שכן שהוא יפעול כאשר מוכנים המקבלים בעצמם. ולא שימצא אצלו שנוי או שום דבר או התפעלות, רק שכך הוא נמצא הוא יתברך אל המקבל. ועל ענין זה באו כל התוארים שהם אצל השם יתברך... הכל מצד המקבלים... ודבר זה יהיה לאות על ירך ולטוטפות בין עיניך, שכל דברים אלו וכיוצא בהם נאמרו מצד המקבל". וכן כתב בנצח ישראל פי"ט [רלה:], שם פכ"ב [תע:]: להלן פרקים כג, ע, גו"א בראשית פ"ו אות יב, שם שמות פ"ג אות ב, וח"א לע"ז ג: [ד, כה:]. וראה להלן בהקדמה שניה הערות 126, 303. ומכלל יסוד זה נמצא גם מה שמבאר כאן, שהתורה ניתנה ביד הנביא ובהתאם להשגת הנביא, כי כל זה מכלל "מצד המקבל" הוא. ועל פי זה ניתן ליישב את מה שהוקשה למעלה בהערה 10, שנקט בציור שמתן שכר מהמלך הוא כאשר "מזהיר את עבדיו שלא יעברו את צוואתו", והוקשה מדוע נקט בציור של קיום מצות לא תעשה, הרי בקיום זה אין בתורה מתן שכר. אך נראה שזה גופא ההבדל בין ציווי של מלך לציווי של התורה, וכמו שכתב בגו"א שמות פל"א אות ט, וז"ל: "לא היה התורה כמלך בשר ודם המצוה לעבדו כך וכך תעשה, שהעיקר הוא גזירתו שחידש מלבו. אבל דברי תורה הם מחוייבים מצד עצמם... כי אין התורה גזירת המלך בלא טעם... כי התורה היא בין השם יתברך ובין האדם, משלמת רצון השם יתברך, ונותנת לאדם שלימות" [ראה למעלה הערה 13]. הרי שדוקא התורה, שהיא באה להשלים את המקבל, בה נמצא החילוק בין קיום מצות עשה לקיום מצות לא תעשה; בקיום מצות עשה האדם קונה מעלה נוספת, ואילו בקיום מצות לא תעשה אין האדם קונה מעלה נוספת, אלא נשאר על מקומו. לכך יש מתן שכר על קיום מצות עשה, ואין מתן שכר על קיום מצות לא תעשה [כמבואר למעלה הערה 10]. אך כל זה כאשר הכל נסקר מצד האדם המקבל, ולכך הנידון הוא האם האדם קנה או לא קנה מעלה נוספת בקיום המצוה. אך כאשר מלך מצוה לעמו, אין כאן שום הסתכלות על האדם המקבל, והכל נידון מצד המלך שחידש מלבו גזירה בעלמא. לכך אין מתן שכר המלך צמוד להשלמת המקבל, אלא רק למי שישמע לגזירתו. ובכגון דא לא אכפת לנו אם איירי במצות עשה או במצות לא תעשה של המלך, כי אין השלמת המקבל מעלה או מורידה כלום בצייווי של המלך. וכדי להדגיש את השוני בין ציווי התורה ביד נביא לציווי המלך לעבדיו, נקט דוקא



יכנסו בגדר השגת הנביא דבר שהוא נבדל  
מן<sup>17</sup> האדם<sup>18</sup>.

**כי הפרש יש בין החכמה ובין הנבואה**<sup>19</sup>;  
כי החכם ישיג מצד שכלו, ומכיון שהוא  
ישיג מצד שכלו, יוכל להשיג הדברים  
הנעלמים והנסתרים ביותר<sup>20</sup>. אבל הנביא  
יקרא "חוזה" (מ"ז מ, יג), או "רואה" (ש"א  
ט, ט)<sup>21</sup>, ששייך רואה במה שהוא רואה הדבר

החכם מבין,  
הנביא רואה

החכמה

מבחוץ<sup>22</sup>. לכך צריך לכל נביא התדבקות  
בדבר לאשר נבואתו בו, והוא מתדבק  
בדברים ההם, וידעם מפני נבואתו<sup>23</sup>.

**ולפיכך אמרו חכמים (ז"צ יג). 'חכם עדיף  
מנביא'**. וביאור זה, כי הנבואה דומה כדבר<sup>24</sup>  
לחוש עין, שירגיש המוחש מבחוץ. ואף  
כי אין הנבואה על ידי השגת החוש  
הגשמי<sup>24</sup>, מכל מקום כמו שהחוש דבק

החכם משיג  
דברים נעלמים  
לעומת הנביא

שינויי נוסחאות "נדנר" כ"ה נד"ר, ונד"ל "נדנר".

בציור שהמלך הזהיר את עבדיו שלא יעברו על מצות לא תעשה שחידש מלבו, כי אף הדגשה  
זו היא מכלל עיקר דבריו כאן, שהתורה ניתנה לנביא בהתאם להשגת הנביא, לעומת אזהרת  
המלך, וכמו שנתבאר. (18) בתפארת ישראל פנ"ז [תתקא:] הוסיף: "ואולי יאמרו כי אף אם  
לא יפול בנבואה אפשר שיאמר זה השם יתברך לנביא שעל ידי התורה ומצותיה יזכה לעולם  
הבא. דבר זה גם כן אינו, כי לא היה הדבור בא לנביא רק דבור שהוא ראוי אל הנביא, מה שהיה  
שייך וראוי בנבואה. אבל דבר שאינו ראוי לנביא, כמו שהוא ענין עולם הבא, דבר זה לא יבא  
לנביא כלל. לכך לא בא בתורה ענין עולם הבא ותחיית המתים רק ברמז בלבד, כמו שדרשו ז"ל  
מן המקראות ברמז רחוק". וראה להלן הערה 43. (19) בא לבאר מדוע השגת הנביא אינה  
כוללת את עוה"ב, ואילו השגת החכם כוללת את עוה"ב, שהרי החכמים עסקו בענייני עוה"ב.  
וכגון, אמרו בגמרא [ברכות יז.]: "מרגלא בפומיה דרב, לא כעולם הזה העולם הבא; העולם הבא  
אין בו לא אכילה ולא שתיה, ולא פריה ורביה, ולא משא ומתן, ולא קנאה ולא שנאה ולא  
תחרות, אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה". וכן כיוצא בזה מאמרים  
רבים. (20) אודות שהשכל משיג דברים נבדלים, כן כתב בתפארת ישראל פ"ח [ערה.], וז"ל:  
"כי השכל הוא החוקר על הדברים... ואף בדברים הנבדלים הוא חוקר ועומד עליהם". ובתפארת  
ישראל פנ"ז [תתפט:] כתב: "כי אף עם השכל משיג הדבר אשר הוא נעלם מאד, אבל בכח הנבואה  
לא יפול... השכל משיג דברים הנעלמים". ולהלן פמ"א כתב: "וידוע כי השכל הוא המוציא דברים  
הנעלמים הסגורים לאור המציאות, ולפיכך נקרא השכל 'אור' בכמה מקומות [משלי ו, כג] 'כי  
נר מצוה ותורה אור'. שכשם שהאור מוציא הדברים הבלתי נראים שיהיו נראים, כך השכל מוציא  
דברים הנעלמים לאור המציאות". ובח"א לסנהדרין לט. [ג, קנה:] כתב: "ודאי וברור אם האדם  
היה שכלי גמור היה משיג הדבר שהוא במדינת הים, כמו השם יתברך שהוא בשמים, יודע ומשיג  
מה שבארץ, כי השכל משיג הכל... כי השכל הוא [עפ"י משלי כ, כז] 'נר ה' חופש הכל'". וצרף  
לכאן דבריו בתפארת ישראל פ"ג [רט:], שכתב: "המחשבה היא המדריגה היותר עליונה, היא  
מדרגת עולם הבא". ולכך ברי הוא ששכל האדם משיג ענייני עולם הבא. וראה להלן ציון 61.  
(21) לשונו בתפארת ישראל פנ"ז [תתצא.]: "הנביא שנקרא 'רואה' ו'חוזה', אשר אלו שתי לשונות  
משתמשים גם כן לעין... וכשם שאין העין רואה הדבר הנבדל מן החוש, מפני ההבדל שבין החוש  
והמוחש, כך כח הנבואה אינו רואה דבר שהוא נבדל, עולם הבא. ולפיכך אמר [סנהדרין צט.]:  
'עין לא ראתה' [ישעיה סד, ג], רצה לומר כי עין הנבואה לא תשלוט בדבר הנבדל". ובח"א לב"מ  
פה: [ג, מא.] כתב: "אי אפשר להתחבר אל מדריגתו, כי הראיה הוא אל דבר שיש לאדם צירוף  
וחבור עמו, ושולט בו ראייה, ואין הראיה שולט אל דבר שאין לו צירוף וחבור אליו כלל" [ראה  
להלן הערה 43]. (22) אודות שהראיה באה מבחוץ, כן מבואר להלן הערה 30. ומה שמדגיש  
שהנבואה באה מבחוץ [לעומת החכמה שבאה מבפנים], כן כתב הרמב"ן [ב"ב יב.], וז"ל: "אע"פ  
שנטלה נבואת הנביאים, שהוא המראה והחזון, נבואת החכמים, שהיא בדרך החכמה, לא נטלה,  
אלא יודעים האמת ברוח הקודש שבקרבם". וראה להלן הערה 28. (23) "יקרא הנביא 'חוזה'  
או 'רואה'... ולפיכך אי אפשר שיבא כלל ענין עולם הבא והשאר נפש בנבואה, כיון שלא שייך  
בזה רואה או חוזה, כי דבר זה נבדל מן האדם, ולפי שהוא נבדל לגמרי מן האדם, לא תפול  
הנבואה בו. שכבר אמרנו כי הנבואה צריך להתדבקות מבחוץ במה שהוא מתנבא עליו... שכח  
הנבואה מתדמה לחוש העין המקבל מוחשיו מבחוץ, ואיך אפשר להיות נכתב בתורה ענין עולם  
הבא, שאין זה מענין הנבואה" [לשונו להלן לאחר ציון 28]. (24) לשון הרמב"ם הלכות יסודי

במוחש<sup>25</sup>, כך יש התדבקות כח הנבואה של שהוא מתנבא עליו. ומפני זה יותר עדיף הנביא, שהוא כח המדמה<sup>26</sup>, או מה שהוא הכח המקבל הנבואה<sup>27</sup>, שהוא מתדבק בדבר הנעלמים, ומוציא אותם משכלו מעצמו<sup>28</sup>.

התורה פ"ז הלכות א-ב: "מיסודי הדת לידע שהא-ל מנבא את בני האדם, ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה... דעתו פנויה תמיד למעלה, קשורה תחת הכסא להבין באותן הצורות הקדושות הטהורות, ומסתכל בחכמתו של הקב"ה... מיד רוח הקודש שורה עליו. ובעת שתנוח עליו הרוח תתערב נפשו במעלת המלאכים הנקראים 'אישים', ויהפך לאיש אחר, ויבין בדעתו שאינו כמות שהיה, אלא שנתעלה על מעלת שאר בני אדם החכמים, כמו שנאמר בשאול [ש"א י, ו] 'והתנבית עמם ונהפכת לאיש אחר'... וכולן כשמתנבאים אבריהן מזדעזעין, וכח הגוף כשל, ועשתנותיהם מתטרפות, ותשאר הדעת פנויה להבין מה שתראה, כמו שנאמר באברהם [בראשית טו, יב] 'והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו'. וכמו שנאמר בדניאל [דניאל י, ח] 'והודי נהפך עלי למשחית ולא עצרתי כח'. ובספר שערי אורה [השער השלישי והרביעי, הספירה השמינית] כתב: 'ולפיכך דע, כי לפי שהם המראות שבהן היו נביאים מסתכלין, תמצא כי בעת הנבואה היה גוף הנביאים נרתעו נפחדו ונודעו, ועצמותיהם נבהלות, עד שמתהפכין כענין שהיו בראשונה, שנשמתן מזדככת, ואז רואים במראה הנבואה מה שהם רואים'. והאברבנאל ליחזקאל פרק א כתב: 'שאין השמיעה שנוכרה בפסוק הזה חושיית מוגשמת, כי הנה הנביאים בעת נבואתם, עינים להם ולא יראו, אזנים להם ולא ישמעו, ואין הקול הנזכר כאן קול גשמי מוחש'. והשם משמאל פרשת וירא שנת תרע"ד, כתב: 'כל הנביאים בעת התנבאם נתבטל חושם הגשמי, כמו שנאמר 'והודי נהפך עלי למשחית'. ובספר המאמרים, פרשת תצוה, שנת תרס"ב, כתב: 'הנביאים בעת נבואתם היה אצלם ביטול ההרגש וביטול חוש והשכל, כידוע שהנביא נקרא בשם 'משוגע', כמו שנאמר [מ"ב ט, יא] 'מדוע בא המשוגע הזה אליך כו'...'. והרד"ק [מ"ב ט, יא] כתב: 'המשוגע הזה - היו קוראים לנביא 'משוגע', לפי שפעמים בעת הנבואה היה מנהגם כמו המשוגע, ושיצא מדעתו, כמו שאמר [ש"א יט, כד] 'ויפשט גם הוא בגדיו'. לפי שיש להם בטול ההרגשות והכחות הנפשיות'. (25) לשונו בתפארת ישראל פנ"ז [תתצא:]: 'כשם שהעין רואה הדבר, והחוש של עין דבק במוחש, כך הנבואה דבק כח זה במה שהוא רואה וחווה בנבואה'. (26) לשון הרמב"ם במו"נ ח"ב פל"ו: 'וכבר ידעת כי כל כח גופני יחלש וילא ויפסד עת, ויבריא עת אחרת. וזה הכח המדמה, כח גופני בלא ספק. ולזה תמצא הנביאים, תתבטל נבואתם בעת האבל או בעת הכעס וכיוצא בהם. כבר ידעת אמרם [שבת ל:]: 'אין הנבואה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות'. והמלבי"ם שמות ג, ב כתב: 'כל הנביאים ראו מחזות ודמיונות, כי בא להם שפע הנבואה באמצעות כח המדמה'. והר"ן בדרשותיו, הדרוש השמיני, כתב: 'הכח המדמה, שמדרכו שיחליף ענין בענין אחר... והנביאים היו מתנבאים באמצעות זה הכח. והיו רואים עינים, לא היה להם מציאות כלל. ונבאר זה באחת הנבואות, והוא ההקש בשאר. הנה זכריה התנבא ואמר [זכריה ד, ב-ג] 'ראיתי והנה מנורה זהב כולה ושבעה נרותיה עליה שבעה ושבעה מוצקות לנרות אשר על ראשה, ושנים זתים עליה אחד מימין הגולה ואחד משמאלה'. הנה הענין הזה בעצמו לא היה רואה דבר אמיתי כלל שיהיה לו מציאות, ומה שאמר 'ראיתי והנה מנורה', לא היה רואה כלל אותה. אבל מצד שהיתה נבואתו באמצעות הכח המדמה, היה נראית אליו כאילו היה רואה החזיון הזה. והענין האמיתי ממנו היה הדבר המכוון הנמשל, כמו שנאמר [שם פסוק יא] 'ויאמר מה שני הזתים האלה', [שם פסוק יד] 'ויאמר אלה שני בני היצהר'. הנה אם כן עם היות הענין הנרמז ואשר כוון בו אמיתי, החזיון כולו לא היה אמיתי, אבל הוא ענין נדמה". ובספר אור ה' מאמר ג ח"א כלל ו פרק ב, כתב: 'שאר הנביאים... היתה נבואתם באמצעות הכח המדמה, שנרמז זה באמרו [במדבר יב, ו] 'במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו', בשכבר התבאר בספר 'החוש והמוחש' כי החלום הוא באמצעות המדמה. והמראה גם כן, יתחקו בה צורות המביטים בה, וידמה כאילו הם מפותחים בה, אשר כל זה פועל הדמיון'. (27) לשון האברבנאל שמות כג, כ: 'כנוי לשכל הפועל המנבא לנביאים, או הכח המדמה... שתהיה נבואתם באמצעות הכח המדמה, או מהשכל הפועל'. (28) מבאר שיש שתי עדיפויות לחכם על פני הנביא; (א) החכם "משיג ויודע הדברים הנעלמים". (ב) החכם "מוציא אותם משכלו מעצמו". ונראה שעדיפות ראשונה היא תולדה מעדיפות השניה; הואיל והחכם משיג דברים משכלו ומעצמו, לכך יש בידו להשיג ולדעת גם את הדברים הנעלמים, כי "החכם יודע אף דברים רחוקים ממנו, שכן המרחק אינו מחיצה בפני השכל" ולשוו "פרקי מבוא לתורת המהר"ל", ויובא להלן הערה 33. וכו' כתב

ומפני ההבדל הזה יקרא הנביא "חוזה" או "רואה", מה שאין כך בחכם<sup>29</sup>. ולפיכך אי אפשר שיבא כלל ענין עולם הבא והשארית נפש בנבואה, כיון<sup>30</sup> שלא שייך בזה רואה או חוזה, כי דבר זה נבדל מן האדם, ולפי שהוא נבדל לגמרי מן האדם, לא תפול הנבואה בו. שכבר אמרנו כי הנבואה צריך להתדבקות מבחוץ במה שהוא מתנבא

עליו<sup>30</sup>. לכך עולם הבא והשארית הנפש יתבאר יותר בחכמה, שהחכם משיג הדברים הנעלמים, יותר ממה שיתבאר בנבואה. לכך "חכם עדיף מנביא", מה שהוא יכול להשיג דבר שאי אפשר בנבואה<sup>31</sup>. שכח הנבואה מתדמה לחוש העין המקבל מוחשיו מבחוץ, ואיך אפשר להיות נכתב בתורה ענין עולם הבא, שאין זה מענין הנבואה<sup>32</sup>. כי מי שידע

שינויי נוסחאות "מיון" כ"ה נד"ל, ונד"ר "שמיון".

הרמב"ן [ב"ב יב.], וז"ל: "אע"פ שנטלה נבואת הנביאים, שהוא המראה והחזון, נבואת החכמים, שהיא בדרך החכמה, לא נטלה, אלא יודעים האמת ברוח הקודש שבקרבם" [הובא למעלה הערה 22]. ובח"א לב"ב יב. [ג, סו:] כתב: "ומה שאמרו 'חכם עדיף מנביא', כי הנבואה הוא בחידה ובמראה, ואילו החכם יודע הנעלם והבלתי ידוע לאחרים לא במראה ולא בחידות, רק שהוא משיג השגה ברורה, אשר השם יתברך מוציא שכל האדם מן הכח אל הפעל. והחכם יודע העתידות גם כן, שהרי יודע ומשיג דרכי ה'. ואם רואה לפניו רשע, משיג שכן יהיה לו לעתיד, וכן כל הדברים, עד שאם הוא חכם וגדול יכול לדעת העתידות שיבאו יותר מן הנביא. כי אין דבר במקרה, רק הכל הוא מסודר ממנו יתברך, והוא יתברך בא ממנו בסדר השכלי. ולכך האדם שהוא חכם יודע אף העתידות". (29) כי הנביא מקבל מבחוץ, ועל כך נקרא "חוזה" או "רואה", שהראיה היא כלפי החוץ. אך החכם מבין מדעתו מבפנים, ולכך לא יאמרו עליו הלשונות של "חוזה" או "רואה". וצרף לכאן דברי הגר"א [אסתר ב, ה], שכתב: "ראיה, שמיעה... בלימוד התורה; ראיה הוא לראות בתורה שבכתב, שמיעה לשמוע תורה שבעל פה" [וכן הוא בגו"א ויקרא פכ"ו אות יח]. לכך ברי הוא שאצל החכם המבין מדעתו לא יאמרו לשונות של ראיה ["חוזה" או "רואה"], אשר לשונות אלו שייכות לתורה שבכתב. ובכמה מקראות נאמרה שמיעה ביחס לחכמה [ישמע חכם ויוסף לקח] (משלי א, ה), "אוזן שומעת תוכחת חיים בקרב חכמים תלין" (משלי טו, לא), "הט אוזןך ושמע דברי חכמים" (משלי כב, יז), ועוד, כי ההבנה הפנימית תיקרא "שמיעה". וצרף לכאן את דברי האומר שאע"פ שרב שמחל על כבודו כבודו מחול [קידושין לב:], "מ"מ נביא אינו יכול למחול על כבודו [מהר"ם שי"ק על תרי"ג מצות, מצוה רנח אות ה, והועתק לפירושו על התורה ס"פ בהעלותך]. והם הם הדברים. [אמנם במגילה יד: אמרו שחולדה יכלה להתנבאות במקום שעמד ירמיה, כי ירמיה מחל לה על כך מחמת שהיתה קרובתו. ומשמע מכך שנביא יכול למחול על כבודו (שפתי חכמים שם)]. וצרף לכאן, שאמרו בגמרא [ב"ב יב.] "אין אלו אלא דברי נביאות", ופירשו תוספות שם "לא לשבח קאמר, אלא כלומר שאומר בלא טעם". (30) כי הראיה נופלת על דבר שמבחוץ, ואילו ההבנה נופלת על הלב. ובדר"ח פ"ב מ"א [תצח:] כתב: "כל ראיה הוא מצד החוץ, והידיעה בלב שייך אף שלא מן החוץ". (31) עוד אודות ביאור המאמר "חכם עדיף מנביא", ראה בתפארת ישראל פנ"ז [תצח:], שם פס"ט [תתפז:], דר"ח פ"א מ"א [קלב.], קלז:], נתיב התורה פ"י [תיב:], נתיב האמת פ"א [א, קצח:], ותחילת דרשת שבת תשובה [הובא להלן הקדמה שלישית הערה 138]. (32) בתחילת דרשת שבת תשובה כתב: "האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ אמרי פי" [דברים לב, א]... למה אמר 'אמרי פי', כינה הענין לעצמו, וישעיהו אמר [ישעיה א, כ] 'כי פי ה' דבר'... מפני התורה שהיא של תלמיד חכם... וזה שייך אצל כל בעל תורה, שהתורה היא נקראת 'תורתו' [ע"ז יט.]... וכן בכמה דוכתי דאמרינן [קידושין לב:] חכם שמחל על כבודו, כבודו מחול. מפני שהתורה היא שלו, ויכול למחול. ומכל שכן משה רבינו ע"ה, שהתורה שלו, ונקראת על שמו, דכתיב [מלאכי ג, כב] 'זכרו תורת משה עבדי'... אבל ישעיה הנביא שלא בא לדבר דברי תורה, רק דברי נבואה, אמר 'כי פי ה' דבר'. וזהו ההפרש שיש בין התורה שנקראת שהיא של המדבר, ובין הנביא שמדבר בנבואה, שהנבואה מן הקב"ה. וזה שאמרו חז"ל 'חכם עדיף מנביא', מפני כי החכם שמדבר דברי תורה או דברי חכמה, התורה או החכמה היא שלו. ולא כן הנביא, לפי שהנביא מדבר מצד רוח הקודש, ופי ה' דבר, ולא נקרא שהוא שלו, ולכך עדיף חכם מנביא". וראה להלן בהקדמה שלישית הערה 138. ויש להעיר, כי כאן מבאר שתורת משה היא דברי נבואה [ולכך לא נזכר בה עוה"ב], ואילו בדרשת

מבחוץ במה שידע מן הנבואה, לא היו יכולים להתנבאות רק לימות המשיח, במה שענין המשיח הוא ענין עולם הזה, ואינו נבדל מן האדם לגמרי, שהרי הוא בעולם הזה<sup>35</sup>. אבל עולם הבא שנבדל מן העולם הזה, אין בו נבואה, כי עין לא ראתה אותו, ואין הנביא מתנבא רק בראיה, כמו שהתבאר<sup>36</sup>.

החילוק אשר יש בין החכם ובין הנביא, ידע כי אי אפשר דבר זה, כי הנביאים היו מתדבקים בדבר שהיו<sup>33</sup> מתנבאים עליו<sup>33</sup>. ולפיכך אמרו חכמים (ברכות לד:), כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימי<sup>34</sup> המשיח, אבל עולם הבא "עין לא ראתה זולתך" (ישעיה סד, ג)<sup>34</sup>. ביאור ענין זה, כי מאחר שצריך לנבואה ראייה, והיא התדבקות

מי המשיח הם בעוה"ז

הנבואה

שינויי נוסחאות "שהיו" כ"ה נד"ר, ונד"ל "שהם". "לימי" כ"ה נד"ר, ונד"ל "לימות".

שבת תשובה הנ"ל מבאר שתורת משה שייכת למשה כפי שהתורה שייכת לכל חכם [ולכך משה אמר "אמרי פי", לעומת ישעיה שאמר "פי ה' דיבר"]. נמצא שלפי דבריו כאן כאשר אמרין "חכם עדיף מנביא", משה רבינו הוא בגדר "נביא" ולא בגדר "חכם". ואילו לפי דבריו בדרשת שבת תשובה, משה רבינו הוא בגדר "חכם" ולא בגדר "נביא". ואין לומר שפרשת האזינו [שבה נאמר "אמרי פי"] נמצאת בספר דברים, ושונה ספר דברים שיש לו דין של דברי תורה ולא דברי נבואה [כמשמעות הרמב"ן (דברים א, סוף פסוק א). ובתפארת ישראל פמ"ג (תרסג). ביאר שספר דברים הוא מצד המקבל], דא"כ תיקשי לך מדוע בספר דברים לא נזכר עולם הבא וגן עדן. ועל כרחך שאף ספר דברים נכלל ב"דברי נבואה", ועם כל זה נאמר בו "אמרי פי". ובדר"ח פ"א מ"א הערה 168 הובאה שם קושיא דומה לזו. ויל"ע בזה. וראה להלן הקדמה שלישית הערה 138. (33) בספר "נועם" [כרך כה, במבוא לתורת המהר"ל (עמוד רמז)] הביא דברים אלו, וכתב לבאר בזה"ל: "הנביא אינו מנבא אלא בדברים שהוא מצוי בהם. אין דבריו דברי ידיעה או חכמה, אלא דיבורו נובע מתוך הימצאותו בדבר עצמו. ברם, החכם יכול להשיג דברים בשכלו, אע"פ שהוא אינו מצוי בהם. שיש בכח השכל להבין ולידע דברים רחוקים ממנו, אך הנביא אינו מדבר אלא על דברים שנתגלו לו, והוא במציאות הדברים. מתוך כך הוא מנבא על העתיד הרחוק ביותר, שכן כל האירועים שלעתיד מצויים בעולם שהנביא בו. הוא מסיר את הלוט בלבד, שהעתיד הוא כעובר במעי ההווה. על כן אין הנביא מנבא על עולם הבא, משום שהעולם הבא הוא עולם אחר, שאינו מצוי בו. או בלשון אחרת; החכם מבין את הדבר, אך הנביא דבוק בדבר. ולפיכך הנביא אינו מנבא על דברים שאינו דבוק בהם. אולם החכם יודע אף דברים רחוקים ממנו, שכן המרחק אינו מחיצה בפני השכל [ראה למעלה הערה 28]... יוצא איפוא, החכם לומד את הדבר מצד התופעות של הדבר, והרי התופעות מתגלות אף מדברים רחוקים ונבדלים ממנו. אך הנביא אינו לומד תופעות, אלא עצם הדבר מתגלה אליו, ועצם שהוא בעולם אחר אינו מתגלה אליו". (34) "לא נראית ולא נגלית לשום נביא" [רש"י שם]. ורש"י במקום אחר [שבת סג.] כתב "עין של נביאים לא שלטה לראותו", וזה משמע כדברי המהר"ל כאן. אמנם רש"י במקום נוסף [סנהדרין צט.] כתב: "עין לא ראתה - דאין קץ לדבר", וזו משמעות אחרת. (35) לשונו בתפארת ישראל פנ"ז [תתצא.]: "כי אין השגת הנבואה רק לדבר שהוא בעולם הזה, כמו ביאת משיחנו, אף שהוא מדרגה עליונה בעולם הזה, יפול דבר זה בכח הנבואה. אבל דבר שהוא לעולם הבא, אשר העולם הבא נבדל מעולם הזה, ואין לו יחוס אל עולם הזה, לא יפול זה בכח הנבואה כלל. וזה שאמר 'עין לא ראתה אלקים זולתך'". והרמב"ן בשער הגמול [עמוד שו בהוצאת שעוועל] כתב: "יבואו ימי משיח, והוא מכלל העולם הזה, ובסופן יהא דין ותחיית המתים". ובנצח ישראל פל"ו [תרפא.] כתב: "וחבלי משיח יהיה בסוף עולם הזה". וכן הוא שם ר"פ מב. ושם פ"ג [תתיב:] כתב: "העולם הזה הוא עולם אחד עם עולם המשיח". ואודות שהמשיח "הוא מדרגה עליונה בעולם הזה", כן כתב בנצח ישראל פכ"ח [תקסו:], וז"ל: "אנו אומרים כי המשיח יבוא כדי להשלים ולהישייר העולם, לקנות תחיית המתים ועולם הבא... וימי המשיח אינו רק שעל ידה יזכו למדרגה יותר עליונה. כי אי אפשר שיזכה האדם ממדרגה הפחותה, הוא העולם הזה, למדרגה העליונה, הוא מדרגה תחיית המתים ועולם הבא... ולכך תחלה יקנו המעלה הזאת, שהוא ימי המשיח, ואחר כך יקנו המדרגה היותר עליונה. וזהו ענין המשיח, להעלות המציאות ממדרגה למדרגה וממעלה למעלה, לא זולת זה". (36) ועוד אמרו בגמרא [ברכות לד:] "עין לא ראתה אלקים זולתך"... זה עדו, שלא שלטה בו עין כל בריה", הרי גם מקום העדו נסתר מעין הנבואה, וכפי שביאר

אריכות ימים  
אינה מעניין  
העוה"ב

**אמנם בתורה כתיב לרמוז על עולם** **הבא, דכתיב (דברים כג, ז) "והארכת ימים",** לעולם שכולו ארוך (קידושין לט:)<sup>37</sup>. כי אריכת ימים אינו מעניין עולם הבא בלבד<sup>38</sup>, רק<sup>39</sup> שהוא הבטחה לנמצא, שהוא האדם הנמצא בעולם הזה, שיהיה לו אריכת ימים, לא יפסד. שאם מת מיתה טבעית, לא נחשב מיתה, שיחזור

למנוח

למעלה שלא נזכר בתורה השארות הנפש לאחר המיתה. וראה להלן פ"ח הערה 225. (37) מעיר שלפי דבריו עד כה [שהעוה"ב רחוק מראיית הנביא], א"כ לא היה צריך להזכיר כלל את העוה"ב בתורה, ואף לא ברמז, ומדוע בכל זאת מצינו שהתורה רמזה לעולם הבא. (38) פירוש - אריכת ימים אינה נוגעת לחיי העוה"ב בלבד, אלא גם נוגעת לחיי העוה"ז, וכמו שמבאר והולך. (39) בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא". (40) לשונו בנצח ישראל פי"א [רעח.]: "דבר שהוא על ענין שתחילתו טוב וסופו טוב, אע"ג שבאמצע אינו טוב, נחשב כאילו היה טוב מראשיתו עד הסוף. לכך אמרו ז"ל [ב"ב קכח.] לענין פקח ונתחרש וחזר ונתפקח דהוי כאילו היה פקח מראש ועד סוף". ובגו"א בראשית פ"ב אות יט כתב: "כי האדם ראוי לקבורה, כי ענין הקבורה הטמנה לדבר שיהיה בעתיד. ומפני שהאדם הוא בכח להיות חי לעתיד, יש לו קבורה בעפר. כי הקבורה, שהוא הטמנה, מורה שהוא בכח לדבר העתיד כשיחיו המתים, כי הדבר הנגלה הוא בפעל, והדבר הנטמן הוא בכח". ובגו"א בראשית פי"א אות כ כתב: "הצדיקים אף במיתה שלהם נקראו חיים [ברכות יח.], מפני כי אף במיתה שלהם לא פסק החיים מה שהם מוכנים לו להיות חוזרים בתחיה". ובח"א לר"ה טז: [א, קי.] כתב: "הצדיקים, שחיים שלהם מן הש"י, נקראו אפילו במיתתם חיים. למה זה דומה, למעיין שיש לו מקור רחוק נובע, ובא דבר שהוא חוצץ אותו מן המקור, ודבר זה אינו אלא לפי שעה, שלא נסתלק מן המעיין הזה שם 'מים חיים', כי בהתגבר המקור על דבר החוצץ, יסולק החוצץ, וההפסק הזה אינו אלא לפי שעה. ומ"מ נשאר על המעיין שם 'מעיין חיים', כיון שיש לו מקור בעצמו. וכן הצדיקים אשר יש להם דביקות בו יתברך, שהוא מקור חיים, אף במיתתם נקראו חיים, כי סוף סוף יש להם דביקות במקור החיים, רק כי לפי שעה הטבע היה סותם המקור, ונעשה חציצה בין הצדיק ובין המקור, וזהו לפי שעה, עד כי השם יתברך יסלק החציצה, הוא הטבע, ויחיו המתים. ואף בזמן המיתה, מצד שהם דבקים במקור חיים, אף שאין החיים להם בפעל, מ"מ הדביקות הוא חיים קצת, וכדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדביקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום'. כלומר מצד הדביקות שאתם דבקים במקור החיים שאינו פוסק, אתם חיים לעולמי עולמים, כמו היום שאתם חיים. ואין המיתה של רשע ומיתה של צדיק שוה, כי המיתה של רשע מסולק לגמרי מן החיים, כי נכרת ונפסק מן החיים, ואילו הצדיק הוא דבק בחיים אף במיתתו, רק שאין החיים בפעל לגמרי, והבן אלו הדברים". וראה להלן הקדמה שניה הערה 231, ופ"ה הערה 82. (41) "בעצמו" - בעצם. (42) כמבואר למעלה הערה 16. (43) נקט כאן בתיבת "חבור", לעומת תיבת "דביקות" שנקט בה עד כה. וצרף לכאן שכל ראייה היא חיבור, וכמו שאמרו חכמים [מגילה כח.] "אסור לאדם להסתכל בצלם דמות רשע... עיניו כהות". וכתב על כך בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמג.] בזה"ל: "וביאור דבר זה כי אסור להסתכל בצלמו, כי אם יביט בו יהיו עיניו מתחברים אל הרע, ולכך אסור להסתכל ברשע... עיניו כהות, כי הרשע אין ראוי אליו המציאות כלל, כי הוא יוצא מן המציאות אל ההעדר, והוא רשע למות. ולפיכך כאשר מסתכל בו, עיניו מתחברים ודבקים אל ההעדר, ולכך עיניו כהות... שמקבלים עיניו העדר הראיה גם כן". ובגבורות ה' פכ"א [צג:] כתב: "כי הראיה יותר חבור לדבר מן הזכירה". ובבאר הגולה באר החמישי [קכב:] כתב: "כי הזנות בכל מקום נקרא 'ראיה', [ויקרא כ, יז] 'וראה את ערותה והיא תראה את ערותו', הרי כי החבור בזנות נקרא 'ראיה'". ובח"א לנדרים כ. [ב, ג:] כתב: "הראיה התחלת הזנות, כי הראייה היא חבור אל האשה, ולכך הראיה היא התחלת זנות". ובח"א לב"מ פה: [ג, מא.] כתב: "אי אפשר להתחבר אל מדריגתו, כי הראיה הוא אל דבר שיש לאדם צירוף וחבור עמו, ושולט בו ראייה, ואין הראיה שולט אל דבר שאין לו צירוף וחבור אליו כלל" [הובא למעלה הערה 21]. וכן הוא בנצח ישראל פכ"ח הערה 47, באר הגולה באר החמישי הערה 675, נתיב התורה פ"ד הערה 246, ואור חדש פ"ה הערה 85. והואיל

אין התורה טבה  
בעצם לעוה"ב

עליו<sup>44</sup>. וזהו הפירוש האמיתי מה שלא נזכרו **ואם שאנו** נוכל לומר דרך אחר<sup>46</sup>, והוא **דברים אלו בתורה ובנביאים**<sup>45</sup>. אמיתי גם כן<sup>47</sup>. כי מדרכה של תורה לבאר

שינויי גוסי האות "כי" כ"ה צמיקון צסוף הספר, וצ"ל לימא.

והנביא נקרא "חזוה" ו"רואה", לכך אין הוא יכול להתנבאות על דברים הנבדלים ממנו, כי כל ראייה היא חיבור, וא"א להתחבר אלא הדבר הנבדל. (44) נמצא שמבאר כאן שהתורה לא תתיחס לעולם הבא מצד עצמו אף לא ברמז, ומה שבכל זאת מצינו שהתורה רמזה לעולם הבא, זהו משום שיש לכך השלכה לחיי האדם בעולם הזה גם כן. אמנם בתפארת ישראל [תתקא:] סלל לו דרך אחרת, והיא שכל עוד מדובר רק ברמז רחוק לעולם הבא, לכך התורה אכן תתייחס לעוה"ב באופן זה, וכלשונו: "דבר שאינו ראוי לנביא, כמו שהוא ענין עולם הבא, דבר זה לא יבא לנביא כלל. לכך לא בא בתורה ענין עולם הבא ותחיית המתים רק ברמז בלבד, כמו שדרשו ז"ל מן המקראות ברמז רחוק. כי אי אפשר לומר שלא יהיה בעולם הזה שום גלוי כלל מן העולם הבא, רק בא ברמז, כמו שרחוק מאתנו עולם הבא" [ראה למעלה הערה 18]. **דוגמה לדבר**; בדרוש לשבת תשובה [עו:] כתב: "ומעתה יש לשאול, באיזה צד מצינו שנברא האדם בעוה"ז וגם נברא לעוה"ב... ואלו שני עולמות נרמזים, שהאדם נברא ויש לו פנים ויש לו אחר. ובזה חקוקים באדם שני עולמות אשר רמז הכתוב [בראשית ב, ז] 'ויצר' בשני יודין. ולא תמצא בבהמה ובשום בעלי חיים שיהיה להם גב ופנים. וידוע כי הפנים בו זיו והדר והוד, וכדכתיב [קהלת ח, א] 'חכמת אדם תאיר פניו'. וזה מרמז לך על אור עולם הבא, שהוא כולו זיו והדר. אבל הגב אין בו ענין זה כלל, והוא שייך לעולם הזה... האחר בעוה"ז והפנים לעוה"ב. כי אי אפשר להכיר האדם מאחוריו, ולא ניכר זה מזה מאחוריו. אבל בפנים של אדם יש היכר בין אדם לאדם. וכך יש היכר בין אדם לאדם בעוה"ב, ואין היכר בין אדם לאדם בעוה"ז. ומראה לך כשם שהליכת אדם וכל תנועותיו הוא לפנים, כך יהיה כל תנועות האדם לעוה"ב, ונקרא אז שהולך לפנים ולא לאחור. ואם נמשך אחר הנאת עולם הזה, אז הולך לאחור". והרי האדם ניכר במקצת גם מגבו. והמקביל לכך הוא שאף בעוה"ז [הגב] יש אשנב שדרכו ניתן לראות את העוה"ב. **וטעם הדבר** נתבאר בדר"ח בביאור המשנה [אבות פ"ד מ"ז] "העולם הזה דומה לפרוזדור בפני העולם הבא", וז"ל שם [שסא.]: "כמו שטרקלין עיקר והפרוזדור אינו רק לפני הטרקלין טפל לו, כך עולם הזה טפל אצל עולם הבא... שאין הפרוזדור רק התחלת הטרקלין, שאין ראוי לבנות הטרקלין מבחוץ, ולא היה דבר לפניו כלל. אבל יש לבנות דבר שהוא קודם הטרקלין, ואחר כך הטרקלין". וכשם שמן הנמנע שהפרוזדור לא יורה על הטרקלין, שהוא תכליתו, כך מן הנמנע שלא יהיה רמז לעוה"ב בתוך העוה"ז. ובנצח ישראל ר"פ כא ביאר שאע"פ שהעוה"ז הוא עולם גשמי, מכל מקום יש לו גם מעלה נבדלת, כי הוא בא מה'. ובח"א לע"ז יח. [ד, מג:] כתב: "כי השם יתברך מראה לצדיקים בעולם הזה אם הם בני עולם הבא". (45) מוסיף כאן "ובנביאים", כנגד המאמר שהביא למעלה "כל הנביאים לא התנבאו אלא לימי המשיח, אבל עולם הבא עין לא ראתה אלקים זולתך". ועוד אודות ההבדל בין נביאים לחכמים, ראה בפחד יצחק חנוכה, מאמר ח [אותיות ה-ו], שכתב: "הנה חבורת תלמידים יושבים לפני רבם ושותים בצמא את דבריו. לאחד מן החבורה הזו יש לו סגולה מיוחדת אשר על ידה הוא מוכשר לתפוס את מחשבתו של הרב בשעה שהרב שותק... והנה 'חכם עדיף מנביא' [ב"ב יב.]. עדיפות זו בכמה פנים היא מתפרשת... כי אין לה להנבואה שום מבוא אלא לחזיונות המתגלים בשביל הזולת. אבל בשעה שכביכול מתגלה במדת השתיקה, אז מסתיימת הופעתה של נבואה... ולעומת זאת, עולה היא החכמה על גבי הנבואה, שגם עולם השתיקה נתפס הוא בכלי החכמה", וראה שם בהמשך דבריו הנפלאים. (46) מדוע לא נזכר שכר העוה"ב בתורה. (47) לשונו בתפארת ישראל פנ"ז [תתפח.]: "אנחנו בארנו בהקדמת חבור גבורות ה', ובארנו תשובת שאלה זו [מדוע לא נזכר שכר העוה"ב בתורה] באמת ובאמונה בב' פנים אמתיים". ושם בתפארת ישראל ביאר בארוכה את הטעם הראשון [העוה"ב נמצא מעבר להשגת הנביא], ולא ביאר שם את הטעם השני שיביא כאן. אך בתפארת ישראל פנ"ח כתב עוד ארבעה הסברים נוספים [מדוע לא נזכר שכר העוה"ב בתורה], וסך הכל כתב שם חמשה טעמים [וטעמו החמישי שם דומה מאוד לטעמו השני כאן]. ואלו הם חמשת הטעמים שכתב בתפארת ישראל [פרקים נז-נח.]; (א) העוה"ב נמצא מעבר להשגת הנביא [טעמו הראשון כאן]. (ב) התורה מתקנת את העוה"ז מתוך העוה"ז. (ג) בכדי שהאדם לא יעבוד את ה' ע"מ לקבל פרס. (ד) התורה נוקטת רק בדברים מוחשיים, שאמיתותם מבוררת לכל. (ה)

המסובב בעצם, שזהו מדרך החכמה<sup>48</sup>, לא מביאה לחיי עולם הבא, אין זה סבה בעצם, דבר שהוא מסובב במקרה<sup>49</sup>. ומה שהתורה רק במקרה, לפי שעולם הבא נברא מאתו

שכר העוה"ב נקבע מששת ימי בראשית, ואינו מסובב מקיום המצות. וטעם זה דומה לטעם השני שכותב כאן, והוא שהעוה"ב אינו שכר בעצם בעבור שמירת המצות, אלא פועל יוצא מאריכות ימים. (48) כי החכמה עומדת כנגד המקרה, שאין חכמה במקרה. וכן כתב בח"א לתמיד לא: [ד, קמח:]; וז"ל: "לא דברו חכמים ולא נזכר דבר בדבריהם ענין שהוא מקרה, ואין בו חכמה כלל". ובבאר הגולה באר הששי [רכו]. כתב על דבר מקרי בזה"ל: "דבר זה אין לו גדר, ולא יכנס בחכמה כלל". ובתפארת ישראל פ"ז [קיד]. הביא את דעת הרמב"ם [מו"נ ח"ג פכ"ו] שלכל מצוה ומצוה יש בה טעם למה הקב"ה ציוה מצוה זאת, אך לדברים הפרטיים שיש במצוה, אין טעם, והם, איפוא, מקריים. והמהר"ל דחה דעתו בזה"ל: "ובודאי אין טעם לפירוש הזה. כי על כל התורה אמר הכתוב [דברים ד, ח] 'כי מי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת'. ואמר עוד [שם פסוק ו] 'שמרתם ועשיתם כי הוא חכמתכם ובינתכם לעיני כל העמים אשר ישמעון את כל החוקים האלה וגו'". והרי כי כל דבר שבתורה, בכלל ובפרט, הכל דברי חכמה. ולא כמו שחשב הוא [הרמב"ם] כי לדברים הפרטיים אין טעם כלל, כי לא היה זה תורה של חכמה". (49) אודות מסובב וסבה בעצם לעומת מסובב וסבה במקרה, ראה להלן פנ"ב, שכתב בזה"ל: "כי יש שני פועלים; האחד, הוא פועל במקרה. והשני, הוא פועל בעצם. הפועל במקרה, משל זה הבית שהוא נשרף, ובא מטר וכבה את השריפה. המטר פועל הכבוי, והוא פועל במקרה, שלא היה מכויין לכבות, ואין המטר נמשך אחר השריפה כלל. השני, פועל בעצם ובכונה. כגון מי שרואה ביתו נשרף, ומכבה אותו, זהו פועל בעצם. כיון שהיה [כך] כונתו הראשונה, שהוא הכבוי מפני השריפה" [ראה להלן הקדמה שניה הערה 174]. ולהלן פנ"ו כתב: "גלוי שכינה" הוא המורא, לא היה על ידי שהיה פועל בהם, שלא היתה השכינה פועל היראה בהם... דומה אל מלך גדול שבא למקום אחד, ובני אדם אשר שם מקבלים המורא. נחשב המורא שקבלו ואשר התפעלו שלא היה זה מן המלך, רק כאילו מעצמו היה. שהרי הוא לא היה פועל המורא בעצם, אלא שהם התפעלו בבואו לשם... וכאשר תבין דבר זה תבין מה שנקרא הקב"ה 'נורא' [דברים י, יז]... והוא לשון נפעל. כי אין לקרות השם יתברך בלשון פעל, מפני שהיה משמע שהוא פועל המורא. אבל אין השם יתברך פועל המורא, רק המקבל המורא הוא ירא מעצמו. ואם לא ירצה להיות ירא, אין כאן פועל שפועל בו היראה... ומפני זה נקרא השם יתברך 'נורא', לא 'מיירא'. שהיה משמע שהוא מיירא את בריותיו, וזה אינו, כי הם מקבלים הימנו היראה, ואין כאן פועל היראה, לכך אמר 'נורא'. ובח"א לחולין פט. [ד, קא]. כתב: "יש לך לדעת, כי חלקו החוקרים על ענין הארץ באיזה סבה הארץ עומדת באמצע השמים, ואינה זוה בכללה ממקומה. יש שנתנו טעם מפני שאין ראוי לה לזוז, כי לכל מקום שהיתה נוטה, היתה נוטה אל צד זה יותר מצד זה. ולמה תהא נוטה אל צד אחד יותר מצד השני, ולפיכך היא עומדת באמצע. ויש נתנו סבה עצמית אל עמידת הארץ באמצע, כי הסבה הראשונה אינה סבה עצמית, כי אף אם היה דבר אחר מה שהוא היה, ג"כ עומד באמצע, שהרי נתנו הסבה במה שמקומה האמצע. ולפיכך רצו לתת סבה עצמית לעמידת הארץ, ואמרו כי מצד כבידות הארץ ראוי לה האמצע". והרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א, כתב: "הטועים שיצאו מכלל ישראל בבית שני אומרים שזה שנאמר בתורה [ויקרא כג, טו] 'ממחרת השבת' הוא שבת בראשית [מנחות סו]. ומפי השמועה למדו שאינה שבת, אלא יום טוב [שם]. וכן ראו תמיד הנביאים והסנהדרין בכל דור ודור שהיו מניפין את העומר בששה עשר בניסן, בין בחול בין בשבת. והרי נאמר בתורה [ויקרא כג, יד] 'ולחם וקלי וקרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה', ונאמר [יהושע ה, יא] 'ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי'. ואם תאמר שאותו הפסח בשבת אירע, כמו שדמו הטפשים, היאך תלה הכתוב היתר אכילתם לחדש בדבר שאינו העיקר ולא הסיבה, אלא נקרה נקרה. אלא מאחר שתלה הדבר במחרת הפסח, הדבר ברור שמחרת הפסח היא העילה המתרת את החדש, ואין משגיחין על אי זה יום הוא מימי השבוע". וכן נתבאר בד"ח פ"א הערה 8, שם פ"ב הערה 617, שם פ"ג הערות 325, 576, שם פ"ד הערות 1009, 1771, תפארת ישראל פכ"ה הערה 109, ובאר הגולה באר השני הערה 89. וראה בספר המפתח לגו"א, ערך סבה ומסובב [עמוד רמ:]; שיסוד זה הוזכר בגו"א עשרות פעמים. וראה אור חדש פ"ב הערות 487, 613, פ"ה הערה 467, פ"ו הערה 251, ופ"ט הערה 253.

יתברך<sup>50</sup>, כמו שנברא עולם הזה<sup>51</sup>. ואם כן זוכה לאורך ימים, שלא יהיה נפסד<sup>52</sup>, כי לא יתכן לומר רק שבשמירת תורה ומצותיה החטא מביא לאדם הפסד<sup>53</sup>. ובקיום המצוה

(50) לשונו בגו"א בראשית פ"א אות כא [יד.]: "כל דבר, אף מה שיהיה לעתיד, הכל נברא בששת ימי בראשית, ואין חדש תחת השמש" [קהלת א, ט]. וכן דרשו בב"ר [יב, י] שאף עולם הבא נברא בששת ימי בראשית, שהרי כתיב [ישעיה כו, ד] 'כי בי-ה' צור עולמים' [בב"ר מבואר כי העוה"ז נברא באות ה"א, והעוה"ב נברא באות יו"ד], מטעם ש'אין כל חדש תחת השמש'. ובנתיב התורה פ"א [לח:]: כתב: "כשם שהתורה היא סדר עולם הזה, כך התורה היא סדר עולם הבא, כי הכל נברא בתורה; הן עולם הזה, והן עולם הבא". ובדר"ח פ"א מ"י [שי]. כתב: "וידוע כי המציאות הוא עולם הזה ועולם הבא" [ראה להלן פ"ז הערה 128]. (51) מה שמדגיש "שעולם הבא נברא מאתו יתברך, כמו שנברא עולם הזה", יוסבר היטב על פי דבריו בתפארת ישראל פנ"ח [תתקטז.], וז"ל: "ועוד, שאין להזכיר עולם הבא בתורה, לומר 'אם בחקותי תלכו יהיה לכם עולם הבא', ואם לא תשמרו תהיו נאבדים מן עולם הבא", כי עולם הבא נברא כבר בששת ימי בראשית... אבל לומר 'אם בחקותי תלכו יהיה לכם עולם הבא', דבר שכבר היה בעולם, [זה אינו]. וקיימא לן קטן מאימתי בא לעולם הבא, כדאיתא בפרק חלק [סנהדרין קי: ("משעה שנולד... משעה שסיפר... משעה שנורע")]. ואם כן אין צריך כלל לעשיית המצות לענין עולם הבא. ואף על גב כי בודאי כאשר יוסיף במצות יזכה על ידם יותר לעולם הבא, מכל מקום אין שייך לומר שהוא יעשה עמהם דבר כזה, שכבר נברא. ואין השם יתברך מבטיח רק בדבר שהוא נותן, כמו ברכות וקללות, שהשם יתברך נותן אותם, אבל אין מבטיח בדבר שכבר היה. ודבר זה כאשר ברא השם יתברך עולם הבא, הרי בזה נעשה שכל אשר הוא מושלם הוא מוכן לעולם הבא, ואין זה נעשה עתה. ובזה אין מדבר הכתוב, רק מדבר בדבר שהוא נעשה עתה. וכן לא הוזכר גן עדן וגיהנם, לומר שאם תשמרו התורה יהיה לכם גן עדן, ואם לא תשמרו יהיה לכם גיהנם, כי דבר זה כבר היה בשעת הבריאה, ואין הכתוב בא לדבר מזה, שכבר היה, רק מדבר במה שנעשה עתה". אמנם סברה זו [שעוה"ב כבר נעשה בששת ימי בראשית, לעומת הברכות והקללות שנעשות עתה] צריכה ביאור, דמאי אכפת לן שעוה"ב כבר נעשה בששת ימי בראשית, סוף סוף הזכיה בעוה"ב עדיין יכולה להיות תלויה במצות שנעשות עתה, וניתן לומר "אם בחקותי תלכו ונתתי לכם עולם הבא". ואם תבאר שהזכיה בעוה"ב אינה תלויה במצות, אלא בשלימות האדם [וכמו שהזכיה למעלה מקטן שמת], אם כן דל מהכא העובדה שעוה"ב נברא בששת ימי בראשית, ובמקום זאת היה צריך רק להדגיש ששכר עוה"ב אינו תלוי במצות, ולכך מן הנמנע הוא לומר "אם בחקותי תלכו ונתתי לכם עולם הבא". ונראה לבאר, שהואיל והעוה"ב נברא בששת ימי בראשית, זה גופא מורה שהזכיה בו אינה פועל יוצא מקיום מצות התורה, שהרי השכר המתוקן לצדיקים כבר נקבע ונעשה בששת ימי בראשית, וא"כ אין המצוה מולידה את השכר, אלא המצוה היא תנאי לקבלת השכר שכבר נברא הרבה לפני עשיית המצוה. ולכך אי אפשר לומר "אם בחקותי תלכו ונתתי לכם עולם הבא", כי לשון זה מורה שהמצוה היא הסבה, והשכר הוא מסובב ונולד מהמצוה. ולכך המסובב היחידי מקיום המצות הוא הברכות והקללות, שנקבעות עתה כפועל יוצא ממעשיו. (52) לשונו בתפארת ישראל פנ"ח [תתקטז:]: "אין עשיית המצות והתורה סבה לעולם הבא, רק הם סבה שיהיו נאבדים מן עולם הבא שכבר נברא אם לא ישמרו התורה. אבל שיהיה דבר זה שהם עושים התורה שיזכו לעולם הבא, דבר זה אינו כלל". והסבר זה הוא מעין ההסבר השלישי שהביא הכלי יקר [ויקרא כו, יב], וז"ל: "הדעה השלישית הוא דעת רבינו בחיי הזקן... וגם הרמב"ן [ויקרא יח, כט] נטה לדעה זו, והוא שכל היעודים שבתורה הם למעלה מן הטבע. שאין זה דבר טבעי שירדו גשמים בזמן שעושים המצות, ויכלא הגשם מן הארץ כשאין עושין רצונו של מקום ברוך הוא. אמנם מה שתעלה הנפש למקום חוצבה זהו דבר טבעי אל הנשמה, ואין זה בדרך פלא". והמהר"ל תולה ענין זה בכך שעוה"ב כבר נברא בששת ימי בראשית. (53) לשונו בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלא:]: "כי החטא קרוב לו השבירה בשביל חטאו, ולכך הוא מפחד תמיד... אין ראוי להפסד כי אם מצד החטא... שאין האדם עומד לפורעניות אלא אם כן היה הגורם החטא כדלעיל, שאז הוא כלי קרוב לשבירה". ובבאר הגולה באר הששי [קנט:]: כתב: "ההעדר הזה מצד המעשים, כי כל חטא אין ראוי שיהיה נמצא המעשה ההוא, ולכך העושה החטא הוא נוטה אל ההעדר הגמור". ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפג.]: כתב: "כי האדם על ידי חטא דבק בהעדר. וכך הוא לשון 'חטא', שהלשון הזה מלשון חסרון, כמו [מ"א א, כא] 'והייתי אני ובני שלמה חטאים'... וכל חטא וחטא יש בה חסרון והעדר של מה... שאין החטאים



[מעצמו] הוא בעולם הזה. וכך התורה סבה בעצם לאריכת ימים, ואינה סבה לעולם הבא<sup>57</sup>. לכך לא נזכר בתורה רק המסובב בעצם, שזהו אריכת ימים, ואל זה התורה היא סבה בעצם.

**אמנם פירוש** זה מוכרח לומר<sup>58</sup>, כאשר התבאר מענין הנבואה בעצמו, שכמו שחוש העין המקבל הראות מקבל מוחשיו על ידי התדבקות החוש במוחש, כך כח הנבואה על ידי התדבקות כח הנבואה במושג ההוא הוא מתנבא<sup>59</sup>. ולפיכך אי אפשר שיהיה

זוכה לאורך ימים, שזה נזכר בתורה תמיד; "והארכת ימים" (דברים כג, ו), "למען תחיו" (דברים מ, ב). וכאשר יהיה לו חיים, אז מעצמו בא לעולם הבא, שהוא יהיה בסוף<sup>54</sup>. ואם לא ישמור התורה, לא יהיה לו אריכת ימים, ויגיע לו המיתה, ואיך יבא לעולם הבא. נמצא כי אין התורה סבה בעצם לעולם הבא, רק לאריכת ימים<sup>55</sup>. משל זה, שהתורה נותנת לאדם חיים בעולם הזה, ואין התורה סבה לעולם הזה<sup>56</sup>. אבל כאשר התורה נותנת חיים לאדם בעולם הזה, אז (בעצמו)

רק שהאדם דבק בהעדר. ואמרו חכמים [קידושין מ]. "עבירה יש לה קרן ואין לה פירות", וכתב שם בח"א [ב, קמא]. לבאר: "פירוש, כי העבירה שהוא נמשך אחר החטא, שזהו מעשה תהו וההעדר, שזה ענין העבירה שנמשך אחר ההעדר. ולכך בעל עבירה נפסד ומקבל העדר. והפרי הוא מן המציאות מתחייב, ונמשך הפרי. כמו מן האילן נמצא הפרי. והעבירה שאין מציאות לה בעצמה, לא תוכל לומר שהיא עושה פרי". וראה להלן פ"ט הערה 273. (54) פירוש - האדם העושה המצוה יגיע אל הסוף, והסוף הוא עולם הבא. ואודות שעוה"ב הוא בסוף, כן כתב בדר"ח פ"ד מ"ז [שסא:]; וז"ל: "ואל יקשה לך למה צריך העולם הזה, יברא העולם הבא בלבד. כי דבר זה אינו קשיא, כי חסרון העלול הוא נראה בעולם הזה שהוא התחלה, ואח"כ יושלם... מצד הפעולה עצמה, שהיא עלולה, הרי מצד עצמה ראוי לה ההעדר, שהרי היא נמצאת אחר שלא היתה, ולפיכך תחילת יציאתה אל הפועל הוא בחסרון, והיא העולם הזה, עד שיש לפעולה התקרבות אל ההעדר, שהוא ראוי אל הפעולה עצמה. ולפיכך נולד האדם מטפה סרוחה, עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו עולם הזה. ואח"כ בא העוה"ב, ואז יש לפעולה התיחסות בשלימותה אל הפועל. ודומה בזה אל האדם הנולד, שבא לעולם אחר שלא היה נמצא כלל. ומפני שבא לעולם אחר שהיה נעדר, די בזה [ש]הוא קטן ופחות. ואחר שהתחיל לגדל, עד אחר כך יתרומם. וכן הוא העולם, אין ראוי שיהיה העולם הבא בתחילה. וכי אפשר שיהיה בריאת האדם בתחלתו בשלימות, או שיהיה האילן גדל בתחלתו בשלימות גדול. אבל בתחלה הוא קטן, ואין לו המעלה שמגיע אליו בסוף... כי העולם הזה הוא התחלה ועולם הבא הוא הסוף" [ראה להלן פ"ה הערות 25, 130]. ושם במ"ח [שעב:] כתב טעם נוסף, וז"ל: "כל מנוחה היא בסוף, כי התקון הוא שיבא אל המנוחה בסוף. ולפיכך התקון הוא בעולם הזה, שהוא התחלה, והמנוחה והשלימות הוא בעולם הבא, שהוא בסוף". ובנצח ישראל ר"פ מב כתב: "כבר התבאר לך פעמים הרבה כי התכלית והסוף מסוגל לשלימות יותר מהכל. וזה כי ההתחלה במה שהיא ההתחלה, אין בה שלימות, שהרי לא נשלם עדיין. רק הסוף יש בו השלמה, ולכך הסוף ראוי אל השלימות. והנה המתחייב מזה שיהיה תכלית הזמן מן ימי עולם מסוגל לשלימות, וזהו ימי המשיח, שהוא באחרית הזמן... וסוף העולם מוכן שיהיה אלקי. וכמו האדם הזה, כאשר הוא בעיקר ימיו אינו אלקי, אבל כאשר הוא בסוף ימיו נסתלק ממנו כוחות הגשמי עד שהוא אלקי, ודבר זה גם כן אצל העולם". (55) בעוד שכאן מבאר שהתורה היא סבה לאריכות ימים, הרי בתפארת ישראל פנ"ח [תתקטז:] ביאר שהתורה היא סבה לברכה, וכלשונו: "התורה סבה שיתן להם ברכות אם ישמרו, ויביא הקללות אם לא ישמרו. דבר זה בודאי עשיית המצות סבה לזה. כי כאשר יעשו התורה יתן להם הברכה, אשר לא היתה הברכה קודם בעולם. וכן להפך, אם לא ישמרו". (56) כי האדם כבר נמצא בעולם הזה אף שלא הקדים לכך שום מצוה. (57) כן מדויק ממה שאמרו חכמים [אבות פ"ו מ"ח] "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושה בעולם הזה ובעולם הבא". הרי שאין התורה נותנת את העולם הזה והעולם הבא, אלא היא נותנת חיים לעושה, הנמצאים בעולם הזה ובעולם הבא. (58) חזר בזה לפירושו הראשון שהביא למעלה, שהעוה"ב הוא מעבר להשגת הנביא וראיתו. וכונתו היא שאע"פ שאפשר לבאר את השמטת שכר העוה"ב מהתורה משום ששמירת התורה אינה סבה בעצם לעוה"ב [וכהסברו השני], מ"מ עדיין ברי הוא שאין בידי נבואה להתדבק בדבר שהוא נבדל מן העולם. (59) "כי הנבואה

א"א לנבואה  
להדבק בעוה"ב

התדבקות בדבר נבדל מן העולם, ולכך אי ימים", וכיוצא בזה, שהוא דבר שנמשך אפשר התדבקות בעולם הבא בעצמו, כי למציאות שיש לו בעולם הזה. שכאשר אם בעולם הזה, ואשר יגיע למציאותו יעשה רצונו של הקב"ה, יהיה קיום בעולם הזה כמו (דברים כג, ז) "והארכת למציאותו אשר יש לו עתה בעולם הזה"<sup>60</sup>,

דומה כדבר לחוש עין, שירגיש המוחש מבחוץ... כמו שהחוש דבק במוחש, כך יש התדבקות כח הנבואה של הנביא... שהוא מתדבק בדבר שהוא מתנבא עליו... ולפיכך אי אפשר שיבא כלל ענין עולם הבא והשארית נפש בנבואה... כי דבר זה נבדל מן האדם, ולפי שהוא נבדל לגמרי מן האדם, לא תפול הנבואה בו. שכבר אמרנו כי הנבואה צריך להתדבקות מבחוץ במה שהוא מתנבא עליו... שכח הנבואה מתדמה לחוש העין המקבל מוחשיו מבחוץ, ואיך אפשר להיות נכתב בתורה ענין עולם הבא, שאין זה מענין הנבואה... כי הנביאים היו מתדבקים בדבר שהיו מתנבאים עליו "לשונו למעלה לאחר ציון 23]. (60) "כי אריכות ימים אינו מענין עולם הבא בלבד, רק שהוא הבטחה לנמצא, שהוא האדם הנמצא בעולם הזה, שיהיה לו אריכות ימים, לא יפסד. שאם מת מיתה טבעית, לא נחשב מיתה, שיחזור להיות חי. ואין דבר זה מענין עולם הבא בעצמו, רק שיבטח שהנמצא בעולם הזה לא יפסד" [לשונו למעלה לאחר ציון 37]. וכאן תולה זאת במיוחד ובמסוים ברצון, שכתב "כאשר יעשה רצונו של הקב"ה יהיה קיום למציאותו", לעומת דבריו למעלה [לאחר ציון 53] שכתב "בקיום המצוה זוכה לאורך ימים", ולא הזכיר שם קיום רצונו יתברך. אך הם הם הדברים, כי כל ענין המצוה הוא לקיים רצונו יתברך, וכמו שכתב להלן ספ"ו [לאחר ציון 112], וז"ל: "עיקר המצוה לעשות רצון הבורא". ובדר"ח פ"א מ"ב [קעה:] כתב: "עשיית המצות [כדי] לעשות רצון השם יתברך". ובתפארת ישראל רפ"ב [מח.] כתב: "מצות התורה הם ראויים לאדם... שבהם יושלם, עד שהוא הבריאה אשר בה רצון בוראו" [ראה להלן פ"ו הערה 1]. ומה שרצון ה' במיוחד ובמסוים מקיים מציאות העושה רצונו, נראה לבאר זאת לפי דבריו בתפארת ישראל פ"ט [קמח:], שכתב: "כי אין ספק שזהו ההתדבקות בו יתברך... כאשר האדם עושה רצונו, ומקבל גזרת המלך, והוא עבדו. זהו עצמו החבור והדבקות בו יתברך". ובגו"א ויקרא פכ"ג אות כד [קפג:] כתב: "שכל אשר האדם מצווה יותר, זהו יותר מעלה, כמו שאמרו חכמים [קדושין לא.]. גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה. והטעם, כי המצווה ממלא רצון השם יתברך. למה הדבר דומה, שני בני אדם, האחד בונה למלך בית, והשני נטע לו גינה. אינו ספק, אותו שבונה לו בית, מפני שבנה לו דבר שצריך ומחוייב להיות לו, יותר קרוב לו, ויותר עושה לו רצון מן אותו שנטע לו גינה, שאין צריך לו רק לטיול. וכן זה שמחוייב בדבר מפני שהשם יתברך חייבו, המצוה היא רצון השם יתברך ביותר, שחייב זה האדם במצוה מן השם יתברך בחיוב, וגזור אותו עליו. ואשר הוא עושה גזירתו שהוא יתעלה רוצה על כל פנים, יותר קרוב ממי שאינו מצווה ועושה, שכיון שאינו מצווה, מוכח שאין כל כך חפץ בזה, שהמלך כאשר הוא חפץ מאד בדבר הוא גזור לעשותו, ואם הוא אינו חפץ כל כך, אינו גזור". הרי עשיית רצון ה' מקרבת את העושה אל ה'. ובהקדמה לדר"ח [ט:] כתב: "במעשה [המצוה] אשר יעשה האדם בעל גוף, דבק בו האור האלקי, מה שמעשה הזה מעשה שכלי אלקי, מצות בוראו ורצונו של השם יתברך", ושם הערה 26. וכן הוא בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקמא.]. וראה להלן פ"ו הערה 113, ופ"ט הערה 167. לכך פשיטא שקיום רצון ה' מביא לקיום מציאות העושה רצונו, כי בכך האדם מתדבק בה', ובדביקות זו נמצא קיום האדם. ומקרא מפורש הוא [דברים ד, ד] "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום". ולהלן פ"ח [לאחר ציון 99] כתב: "היה ירא אברהם שמא יעביר את זרעו חס ושלום, כמו שהעביר אומות אחרות, ולא יהיה לו הירושה. אז אמר לו בזכות הקרבנות [מגילה לא:], שהקרבתן הוא מדבק ישראל אל השם יתברך, ואז נאמר 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום', שהם גם כן יהיו נצחים, כמו שהוא יתברך נצחי". ולהלן שלהי פ"ו כתב: "כי זהו ענין הקרבן, שמביא אל השם יתברך... ועל ידי זה לא יבוא עליהם מיתה, כי אחר שהם דביקים בו יתברך, אין אחד מאבד את שלו". ובדר"ח פ"ג מט"ו [שפב:] כתב: "כאשר נגזר מיתה על האדם, מצד שנפרד מן העלה יתברך". ושם פ"ד מכ"ב [תמח:] כתב: "על ידי הדביקות בו יתברך, שהוא חי וקים, האדם גם כן חי וקים לעולם... אחר שחטא וידע טוב ורע לא היה עוד דבק בו יתברך לגמרי, והגיע לו המיתה". ושם פ"ו מ"ח [רנט:] כתב: "כי לא יבא החיים לנמצאים רק מצד הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך, ועל ידי חטא נכרת מן הדביקות הזה. ולפיכך אצל הדביקות נזכר 'חיים', שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם [חיים]

בו, שכל השגה חבור וצירוף למושג<sup>62</sup>, והיציאה של עולם לפעל המציאות הוא נבדל מן העולם אחר המצא<sup>63</sup> העולם בפעל<sup>63</sup>, שאין הדבר כאשר בעת הויה מתדמה לאחר המצאו<sup>64</sup>. ולפיכך ההשגה

ודבר זה מכואר ואין להאריך. **ואף שהשכל משיג הדברים הנעלמים<sup>61</sup>**, מכל מקום דבר שהוא נבדל מן האדם לגמרי ראוי שלא יהיה השגתו בו. כי דבר שהוא נבדל מן האדם אין ראוי שיהיה לו השגה

ההשגה בהווית הנמצאים רחוקה מהאדם

שינויי נוסחאות "המלא" כ"ה נד"ל, ונד"ר "המלאו".

כלכם היום], אלקים חיים. וזה מפני שהדביקות גורם החיים, כי הוא יתברך נקרא 'עיקר', כמו שאמרו שהוא 'כופר בעיקר' [סנהדרין לח:]. וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר, מיד אין לו חיים" [הובא להלן פ"ח הערה 102, ופ"ט הערה 228]. ובנתיב התמימות פ"א [ב, רי]. כתב: "כי כאשר הוא עם ה', מקבל הקיום הנצחי מן השם יתברך, וכדכתיב 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום'. הרי שהדביקות בו יתברך גורם לו הקיום הנצחי". ובנצח ישראל פ"ז [קפו:]: כתב: "ומזה תבין את אשר אמרו חכמים [מנחות מד.] כל המניח תפילין מאריך ימים, שנאמר [ישעיה לח, טז] 'ה' עליהם יחיו'... כי על ידי התפילין יש לנשמה דביקות בו יתברך, והוא החיים". וכן כתב בתפארת ישראל פ"א [תסט:], גו"א שמות פ"כ אות כט [קיו:], ועוד. (61) כמבואר למעלה הערה 20. וחזור בזה לתחילת דבריו שהביא את הפסוק [משלי כה, ב] "כבוד אלקים הסתר דבר", וחכמים פירושו [ב"ר ט, א] "מתחלת ספר בראשית עד 'ויכולו' [בראשית ב, א] 'כבוד אלקים הסתר דבר'". ובא לבאר, שאע"פ שיש הבדל בין החכם והנביא, ש"החכם ישיג מצד שכלו, ומכיון שהוא ישיג מצד שכלו, יוכל להשיג הדברים הנעלמים והנסתרים ביותר" [לשונו למעלה לאחר ציון 19], מ"מ אף על שכל האדם יש הגבלה מלעסוק בדברים הנבדלים לגמרי מן האדם, אע"פ שהשכל יכול להשיג דברים אלו, וכמו שמבאר. (62) לשונו למעלה [לאחר ציון 3]: "למה שהיה השגת האדם מתיחסת אל האדם במה שהוא השגתו, מחויב מזה שהדבר שהוא מושג לא יהיה נבדל מכל וכל מן האדם המשיג. שאם היה נבדל לגמרי מן האדם המשיג, אין ראוי שיהיה בו השגת האדם. כי כבר אמרנו שהשגה של אדם היא מתיחסת אליו, יחויב מזה שהדבר שהוא נבדל ממנו לגמרי, אחר שהוא נבדל ממנו, אין ראוי שיהיה לאדם השגה בו". (63) פירוש - בריאת העולם יש מאין [הנמצאת בתורה מ"בראשית" עד "ויכולו"] היא נבדלת מן העולם אחר שהוא כבר נמצא בפועל זה מכבר, שאין העולם הנמצא בפועל נידון כהמשך ליציאת העולם אל פעל המציאות, אלא היציאה לחוד וההמצאות לחוד, וכמו שמבאר. (64) כן השריש כמה פעמים שכל דבר בעת הויתו הוא מתגלה אז באמיתותו, לעומת המשך הויתו. וכגון, בתפארת ישראל פי"ח [רפא:]: כתב: "כי כל דבר המתחדש, כמו הירח שמתחדש אחר שלשים יום, חידוש שלו הוא אמתת עצם הויתו. כמו האדם שנולד, הלידה היא אמתת הויתו. ולא כך כאשר כבר נמצא והוא מוסיף עליו, כגון האדם שהוא מוסיף בגידול, אין זה אמתת הויתו", ושם הערה 75 נלקטו מקבילות רבות ליסוד זה. ובנתיב התורה פט"ז [תרמט:]: כתב: "אמרינן [ברכות נד: ג'] צריכים שימור; תלמיד חכם, מלך, וחתן, עד כאן. אף על גב דאין חשיבות כל כך בחתן, מכל מקום החתן הוא יושב בראש [מו"ק כח:]; והוא דומה למלך [פדר"א ס"פ טז]. והטעם שהוא יושב בראש מפני חבור זכר ונקבה שהוא עתה, ואמרו בפרק הבא על יבמתו [יבמות סג.] כל מי שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר [בראשית ה, ב] 'זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם', עד כאן. והתחלת התחברות איש ואשה הוא עוד יותר מתעלה על מעלה, באשר הוא עתה התחלת התחברות שלהם". ובח"א ליבמות סג: [א, קלט]. ביאר את דברי הגמרא שם ש"כיון שנשא אדם אשה עוונותיו מתפקקין", וז"ל: "כי האיש בלא אשה הוא אדם חסר... וכאשר אדם נושא אשה, שהיא השלמתו, עוונותיו מתפקקין... כי אין החטאים דביקים כל כך אצל האדם לגמרי, כי האדם החסר דבק בו החטא... אבל כאשר יושלם האדם יוצא מן החסרון ומסלק החטא... ואין להקשות א"כ כל אדם אשר יש לו אשה יהיה בלא חטא. דבר זה אינו רק כאשר נושא אשה, אז עוונותיו מסולקים, כי על ידי השלמה הזאת יוצא מן החטא, כאשר מקבל האדם השלמה, דבר זה מסלק החטא". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיט]. כתב: "אמרו ז"ל [שבת קכז.] 'שקולה קבלת אורחים כקבלת פני השכינה'. כי האדם נברא בצלם אלקים, וכאשר הוא מקבל פני האורח שלא היה אצלו כלל, ובא עתה אליו, מצד קבלתו עתה הפנים מחדש, נחשב כאילו קבל פני השכינה, כי אותו שלא היה אצלו, עתה מקבל עיקר צלמו

1234567

אוצר החכמה

בדבר זה, שהוא המצא העולם<sup>65</sup>, ואיך יצא לפעל המציאות, שזהו קודם המצאו<sup>66</sup>, הוא נבדל לגמרי מן האדם אשר הוא נמצא בעולם<sup>67</sup>. ולפיכך על זה אמר (משלי כה, ז) "כבוד אלקים הסתר דבר" מן (נראשית א, ח) "בראשית" עד (נראשית ג, א) "ויכלו" (נ"ר ט, א), שעד "ויכלו" מזכיר בהוויית הנמצאים ואיך יצאו לפעל, וזה יש להסתיר<sup>68</sup>.

**ובפרק ב' דחגיגה (א:),** אין דורשין בעריות לשלשה<sup>69</sup>, ולא במעשה בראשית לשנים<sup>70</sup>, ולא במרכבה ליחיד<sup>71</sup>. פירוש אלו שלשה דברים<sup>72</sup>; הראשון, שהשם יתברך

ה' נבדל מהכל המציא הכל, וסידור הכל

שינויי נוסחאות "להסמיר" כ"ה נד"ל, ונד"ר "להסמיר".

כשנראה לו מחדש". וראה אור חדש הקדמה הערה 40, שם פ"א הערה 1328, ושם פ"ג הערה 338. (65) "המצא העולם" - יציאת העולם אל הפעל. (66) פירוש - יש יציאת העולם אל פעל המציאות, ויש שלב לפניו, והוא הגורמים שהביאו ליציאת העולם אל פעל המציאות. (67) כאן מבאר שיציאת העולם אל פעל המציאות "הוא נבדל לגמרי מן האדם". ולמעלה [לאחר ציון 62] כתב: "היציאה של עולם לפעל המציאות הוא נבדל מן העולם". אמנם זהו מתק לשונו כאן, שכתב: "הוא נבדל לגמרי מן האדם אשר הוא נמצא בעולם". ומה בא לומר בזה שהאדם הוא נמצא בעולם, דפשיטא הוא. אלא בא לבאר מדוע יציאת העולם אל הפועל היא נבדלת מן האדם, וזאת משום שיציאת העולם אל הפועל היא נבדלת מן העולם, ולכך יציאה זו היא נבדלת גם מן האדם, כי העולם הוא מקומו של האדם, והאדם נגדר על פי מקומו. וכן שכתב בתפארת ישראל פ"ז [קכג:]; וז"ל: "כל דבר בעולם יש לו מקום, כמו שאמרו [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו מקום'. כאילו היה המקום שייך לאדם, עד שהמקום נכנס בגדר של כל דבר. ולכך צריך לכתוב בגט שם המקום [גיטין לד:];... כי המקום שייך לאדם, ונכנס בגדרו". וכן כתב בדרי"ח פ"ג מ"ד [קל:]; ובנתיב התשובה ס"פ ה. וראה בהקדמה לאור חדש הערה 248. (68) יש להבין, כי כאן כתב "דבר שהוא נבדל מן האדם לגמרי ראוי שלא יהיה השגתו בו, כי דבר שהוא נבדל מן האדם אין ראוי שיהיה לו השגה בו". ומשמע מכך שהמושג הוא אכן בר השגה, ורק שאין ראוי לאדם שתהיה לו השגה כזו. אך להלן בתחילת ההקדמה השניה כתב: "באו אנשי חקרי לב החוקרים משכלם ומדעתם על ה', מתפלספים, רוצים להתחכם על דברים הנסתרים. ודברים הנגלים והם אתם ולעיניהם, כמה וכמה הם, אשר זה אמר ככה וזה ככה, עד שבמהות שכל האדם ונשמתו ירבו הדעות והחקירות. אולם כולם רוח ודבר אין בהם, כי מה יוכל לדעת האדם בעל חומר, אף כי נתן אלקים בו דעת וחכמה, והנה דעתו וחכמתו מצטרפת אל החומר, ויש לדעתו וחכמתו חבור ויחס אל החומר, איך ידע הדברים הנבדלים. וכמו שאין האדם מתחבר עם הנבדלים, כך לא יוכל לעמוד על עניניהם ועל מעשיהם" [הובא למעלה הערה 6]. ומכך משמע שזהו מן הנמנע שהאדם ישיג בדברים הנבדלים והנעלמים, ולא רק שאין זה ראוי. ואולי יש ליישב שכאן בא לבאר לשון המקרא "הסתר דבר", שהוא לשון ציווי לאדם, שלא יתעסק ב"כבוד אלקים". והואיל ואיירי בציווי, לכך יש לבאר טעם הציווי, והוא שאין ראוי לאדם שיעסוק בכך. ומה שבלא"ה אין האדם יכול להשיג זאת, אין זה נוגע לעצם ציווי, כי ציווי לחוד, ואפשרות ההשגה לחוד, והציווי אינו מותנה באם ניתן או לא ניתן להשיג השגות אלו. (69) "לבד מן הדורש" [רש"י שם]. (70) "וכל שכן לשלשה" [רש"י שם]. (71) "לתלמיד יחיד" [רש"י שם]. (72) כהקדמה לדבריו כאן, נביא את דברי הרשב"א הידועים 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, וישווק לפי מעשיך".