

מציאותו מובדל מכל הנמצאים, ואין לו השתתפות עמהם⁷³. השני, שהוא יתברך המציא שאר הנמצאים⁷⁴. השלישי, שהם מסודרים מאתו בסדר שלהם⁷⁵. כי מה שהמציא אותם, שהוא הוצאתם לפעל, דבר

בפני עצמו, ואילו זה שסידר אותם כפי מה שהם עליו⁷⁶, ענין בפני עצמו. כי הבנאי הבורא בית, מתחלה מסדר אותו בשכלו, ואחר כך מוציא אותו⁷⁷ לפעל⁷⁸.

וזוה מה שאמר (מחלס ג, א) "אל אלקים ה'

והפחד יצחק, פסח, מאמר עט אות ו, כתב: "ידועה היא תשובתו של הרשב"א, שפירשה לנו את הסתירה בבנין 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. נסתר ולא תראה, והכל ממך מלא". וראה להלן הקדמה שניה הערה 116. (73) לשונו בח"א לחולין נט: [ד, צו]: "כי אין להשם יתברך השתתפות לשום בריאה... כי הוא יתברך בלתי גשם, עד שאין ראייה שייך אצלו... שכתוב [שמות לג, כ] 'כי לא יראני אדם וחי'. ופירוש הכתוב שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים... וכאשר בא לסיני אמר [דברים לג, ב] 'ואתה מרבבות קודש', שלא לקח עמו רק מקצת רבבות שלו, שיוכלו בני אדם לעמוד ולקבל כחו. אבל שיהיה אל השם יתברך השתתפות מצד אמתתו, זה אינו... דכתיב [קהלת ה, א] 'כי האלקים בשמים ואתה על הארץ', ואין לך שיתוף עמו כלל". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח]: כתב: "שהוא יתברך בשמים, ואתה על הארץ, ואי אפשר לומר בפה הרחוק שבין השם יתברך ובין האדם". ולהלן פס"ב כתב: "וכדי שלא תאמר כי הוא יתברך משותף לתחתונים, ואין הדבר כך, כי [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', אמר [תהלים קיג, ד] 'ה' על השמים כבודו', שהוא נבדל מן התחתונים, כי על השמים כבודו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תסח]: כתב: "אין האדם משותף עם השם יתברך". ובנתיב העבודה ר"פ יא כתב: "מה שנושא אדם עצמו למעלה בשעה שאומרים 'קדוש קדוש קדוש' [שו"ע או"ח סימן קכה סעיף ב, בהגהה], דבר זה מפני כי כל קדושה שהוא יתברך נבדל בקדושתו מן התחתונים, ואין לו יתברך חבור וצרוף אליהם. לכן האדם גם כן כאשר יאמר 'קדוש קדוש קדוש' נבדל קצת מן הארץ, ומתנשא כלפי מעלה". וראה להלן הקדמה שניה הערה 118. (74) "אמנם מעשה בראשית, שרצה לומר שהקב"ה המציא המציאות... ונמצא השם יתברך לזולתו, שהרי המציא אותם... שהחכמה מגיע אל זולתו" [לשונו להלן לאחר ציון 94]. ואודות שמחמת שה' המציא את הנמצאים, לכך מתחייב מכך קשר מסויים בין התחתונים לעליונים, כן ביאר כתב בדר"ח פ"א מ"ב [קעז]: "וזה"ל: "השם יתברך הוא מחויב המציאות, והנמצאים שנמצאו מאתו, ובודאי יש לאדם יחס אל בוראו במה שבראו השם יתברך, והאדם נברא ממנו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנא]. כתב: "העולם הזה, שהוא עלול מן העילה, הוא השם יתברך, יש לעלול... חבור וקירוב אל העילה, כמו שיש לבן חבור וצירוף אל האב שבא ממנו. וכך השם יתברך, שהוא עילה אל העולם, יש אל העולם קירוב אל העילה". וראה להלן הערה 98 שנתבאר שם שהוא הדין לאידך גיסא; יש לעליונים קשר אל התחתונים מחמת שה' המציא את התחתונים. (75) פירוש - לאחר שהנמצאים יצאו אל הפעל, מעתה יש להם סדר שעל פיו הם נוהגים. ובסמוך יבאר ש"סוד העריות" הוא "סדר המציאות וחבורם זה עם זה... שהשם יתברך סדר בחכמה שזה אסור עם זאת, וזאת אסורה עם זה, כפי הסדר שסדר השם יתברך הנמצאות בחכמה" [לשונו להלן]. (76) "עליו" - על הסדר, לאמור כפי שהנמצאים נוהגים על פי הסדר שנקבע להם. (77) הנה בבניית הבית הסדר קודם להוצאתו אל הפועל, וההוצאה לפועל היא תולדה מהסדר שקדם לה. אך לכאורה סדר הנמצאים בעולם הוא רק לאחר שהנמצאים יצאו אל הפועל, שאז הם נוהגים לפי סדר שנקבע להם לנהוג עליו, וכמו שיבאר. וכיצד משה זאת לבניית בית, שבה הסדר קודם להוצאה לפועל. ודוחק לומר שכוונתו כאן היא רק ללמוד מבניית הבית שסדר לחוד והוצאה לפועל לחוד, אך אינו משה ביניהם בנוגע למה ראשון ומה שני. ונראה, שאף סדר הנהגת הנמצאים קדם להוצאתם לפועל [למרות שהל"מ מעשה" של סדר זה שייך רק לאחר שיצאו לפועל], שהרי אמרו חכמים [ב"ר א, א] "היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם". ובדרוש על המצות [נא]: כתב: "כי כאשר ברא השם יתברך עולמו,

דיבר ויקרא ארץ⁷⁹. כי השם המיוחד⁸⁰ הוא שם העצם⁸¹, מורה שהוא נבדל מכל

בראו כפי הראוי אל התכלית שנברא עליו. כמו האדם כשבונה בית הוא בונאו עד שראוי לדירה ולעשות בו כל הראוי לו, כך ברא השם יתברך עולמו בשביל האדם, והאדם לעבוד את בוראו כמבואר, ועבודתו היא בתורה. הנה בנאו עד שהוא ראוי לאדם שבו ולתכליתו, דהיינו עבודת השם יתברך שע"י התורה. זהו שהיה מביט בתורה וברא העולם, שרצה לומר שהיה מביט בתורה שהיא עבודתו, והיה בורא העולם בענין הראוי ומתיחס לבא בו האדם אל תכלית זה. ולהלן פ"ע כתב: "כי גזר השם יתברך קודם לכל שיהיה לעולם ציור וסדר שיהיה נוהג בו, וזהו שהתורה נבראת תחלה, שהרי התורה היא ציור וסדר העולם אשר נוהג בו. ולפיכך אמרו כשברא העולם היה מביט בתורה וברא העולם, כי היה מביט בציור וסדר אשר גזר שיהיה לעולם, ובו ברא העולם". ובנצח ישראל פ"ג [מו:] כתב: "כי התורה שהיא שכלית, היא במעלה קודם הכל, והיא נבראת קודם לכל, ולכך כתיב [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז', כי כל פועל דבר מה, תחלה נמצא ממנו סדר הדבר אשר הוא רוצה לפעול. לכך השם יתברך אשר רצה לפעול העולם, בתחלה היה נמצא סדר העולם, כמו שבארנו במקום אחר, כי התורה הוא סדר הנמצא והנהגתו, ודבר זה ראשון והתחלה". וכן הוא בתפארת ישראל פכ"ד [שסד:], שם פס"ב [תתקסח:], באר הגולה באר הרביעי [תנב:], נתיב התורה פ"א [כד:], נתיב יראת השם פ"ו, ח"א לגיטין ו: [ב, צא:], ח"א לע"ז ג: [ד, כג:], ועוד. וראה להלן הערה 133, והקדמה שלישית הערה 72. זאת ועוד, שסוד העריות גופא קדם לבריאת העולם, שנאמר [ויקרא כ, יז] "ואיש אשר יקח את אחותו בת אביו או בת אמו וראה את ערותה והיא תראה את ערותו חסד הוא וגו'", ופירש רש"י שם "ומדרשו, אם תאמר קין נשא אחותו, חסד עשה המקום לבנות עולמו ממנו, שנאמר [תהלים פט, ג] 'עולם חסד יבנה'". ובגו"א שם אות יח כתב: "קין, אף על גב שעדיין לא נצטווה, כיון שהקב"ה בתורה ברא העולם [ב"ר א, א], לא היה ראוי שנברא בענין זה עד שאי אפשר שלא יהיה נדחה התורה, דאיך התורה בראה דבר שכנגד התורה... כי אף על גב שלא ניתנה התורה... מכל מקום אין ראוי שיהיה מוכן להיות נגד התורה שבה ברא העולם". הרי סוד העריות גופא [שהוא סדר הנמצאים שמזכיר כאן] קדם ליציאת העולם לפועל, כי אף הוא חלק מ"היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם". ולכך יש כאן דמיון גמור לבנית בית, שבשניהם הסדר קודם להוצאה לפועל. (78) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תנה]. כתב: "כי מי אשר בונה בית, תחלה מסדר את בנינו כמו שראוי להיות, ואחר כך מוציא אותו לפעל לבנותו". וקודם לכן בבאר הרביעי [שצה:] כתב: "כי יש אומן שיוכל להמציא דבר לפעול בכחו, ואינו יכול לסדר מהות הבית. ויש שיכול לסדר בחכמתו מהות הבית, ואין לו כח להוציא לפעל. ולפיכך כל אחד הוא ענין בפני עצמו, ואין זה כזה". דוגמה מובהקת לשני אומנים אלו היא משה ובצלאל. שרש"י ביאר [שמות לח, כב] "כי משה צוה לבצלאל לעשות תחילה כלים, ואחר כך משכן, אמר לו בצלאל, מנהג העולם לעשות תחילה בית ואחר כך משים כלים בתוכו. אמר לו, כך שמעתי מפי הקב"ה... כי בודאי כך צוה לי הקב"ה, וכך עשה המשכן תחלה ואחר כך עשה כלים". ובביאור ההבדל בין הבנת משה להבנת בצלאל כתב בגו"א שם אות ה בזה"ל: "ואם תאמר, ומשה למה לא ציווה לעשות המשכן קודם. יש לומר דמשה היה מקדים את הכלים, דהרי הכלים הם חשובים מן המשכן, כמו שמוכיח שהכלים משא בני קהת [במדבר ד, טו], והמשכן במשא בני מררי [שם פסוקים לא-לב], ובני קהת היו חשובים מן בני מררי, ויש להתחיל בעיקר. אבל בענין המעשה, יש להקדים את המשכן, מפני שהמשכן הוא שמירת הכלים. ולפיכך בצלאל אשר היה ממונה על המעשה, בא אליו הידיעה לעשות את המשכן קודם. אבל משה דהיה ממונה על הלימוד בלבד, והיה יודע ציור המשכן, וזהו הלימוד איך יצוה, התחיל בכלים תחלה, אבל ענין העשיה מה יקדים במעשה נשכח הימנו, עד כי בצלאל, המיוחד לעשיה, הזכיר אותו... כי משה מיוחד לתלמוד ולא למעשה, ובצלאל לעשיה. כלל הדבר, למשה בא הידיעה בענין התלמוד, לפי שהוא מיוחד אל הלימוד, ויש להתחיל בלימוד בדברים שהם עיקרים. ולבצלאל המיוחד על המעשה, בא אליו [הידיעה] איך יעשה, ולכך היה יודע בצלאל עשייתם". והם שני האומנים שהוזכרו כאן; משה רבינו הוא המבין את הסדר, ואילו בצלאל הוא המוציא לפועל הבנה זו. (79) הרי שנזכרו שלשה שמות קדושים אודות בריאת העולם; "אל", "אלקים", הויה. ומעתה יקביל שלשה שמות אלו כנגד סוד עריות, מעשה בראשית, ומרכבה. ובדר"ח פ"א מ"ב [רח:] הביא מקרא זה וביארו, ובתחילה ביאר סיפא דקרא "ויקרא ארץ", וז"ל: "כי מה שאמר 'אל אלקים ה' דבר ויקרא ארץ', רוצה לומר שקרא לארץ שתהא עומדת לפניו, כדכתיב [ישעיה מח, יג] 'ידי יסדה ארץ

הנמצאים⁸², ובו מקוימים כל הנמצאים⁸³. ושם "אלקים" פועל הנמצאים כלם⁸⁴, שהרי

וימיני טפחה שמים קורא אני עליהם יעמדו יחדיו". ושם מבאר מדוע שם הויה הוזכר אחרון בפסוק, ולא ראשון. וכן הרד"ק בישעיה [שם] כתב: "אני עשיתם בתחילת בריאתם, וכל ימי עולם הם עומדים יחדו בכחי. ופירוש 'קורא אני אליהם' שאני משפיע עליהם כחי בכל עת, ובו יעמדו על תכונתם, וכאילו אני קורא להם שיעמדו ועומדים". ובפסחים ב. אמרו "ויקרא אלקים לאור יום [ולחושך קרא לילה] [בראשית א, ה]... הכי קאמר, קרייה רחמנא לנהורא ופקדיה אמצותא דיממא. וקרייה רחמנא לחשוכא ופקדיה אמצותא דלילה", ופירש רש"י שם "האי 'ויקרא' לאו קריאת שם הוא... אלא קרא לבריאה המאירה שברא מהוד מעטה לבוש, ופקדיה אמצותא דיממא, צוהו לשמש ביום, ולחושך צוה לשמש בלילה, קרא כמלך שקרא לעבדו שיבא לפניו". והמשך דבריו בדר"ח שם [בביאור הפסוק] יובא בהערה 88. (80) הוא שם הויה, ונקרא "השם המיוחד". ובוהר חדש [מדרש הנעלם ג:] איתא "אמר רבי אבהו, שם זה [אלקים] הוא משותף, ^{אוצר החכמה} ^{אוצר החכמה} ^{אוצר החכמה} שהמלאכים נקראו 'אלהים', בני אדם נקראו 'אלהים', הדיינים נקראו 'אלהים', ואין אנו יודעים למי מהם זובח, לכך צריך להזכיר השם המיוחד לבדו". 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". ובגו"א שמות פ"ג אות ט [נב.] כתב: "שם בן ארבע אותיות נאמר על שהוא הויה, שאין לו תלות בזולתו, וזולתו אפס. ולפיכך נקרא בשם הויה, שהוא ההוה בלבד בעצמו... כי מפני זה הוא אומר בשם הזה [שמות ג, טו] 'זה שמי', רוצה לומר המיוחד לי, שהרי בשם הזה על שהוא נבדל מן הנמצאות, ואין הצטרפות בו אל הנמצאות, לכך הוא שמו המיוחד". וא"כ "שם המיוחד" פירושו שם שנמצא רק לה' יתברך, ואין לשאר נמצאים שום שייכות אליו. וראה להלן הקדמה שניה הערה 154, הקדמה שלישית הערה 91, ותפארת ישראל פט"ו הערה 36. 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". (81) רש"י בראשית ב, ה' - הוא שמו, אלקים - שהוא שליט ושופט על כל העולם. וכן פירושו זה בכל מקום לפי פשוטו, ה' שהוא אלקים. ולהלן פכ"ה כתב: "כי השם הוא שם המיוחד נקרא שם העצם. וידוע לחכמים כי כל עצם נסמך בעצמו, אינו תולה בזולתו, אבל שאר שמות נסמכים... והוא השם המיוחד הנבדל מכל". וכן כתב להלן ס"פ מג. ובאור חדש [תשמח.] כתב: "כי השם המיוחד הוא מורה על אמיתותו יתברך". ובגו"א בראשית פ"א אות טז כתב "שם בן ד' אותיות הוא שם העצם, המורה על אמיתותו". 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, יז] 'יה' 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 שם [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 להלן הקדמה שניה הערות 119, 159. (82) לשונו בנצח ישראל פמ"ב [תשכח.]: "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". ובח"א לקידושין עא. [ב, קנ:] כתב בענין זה, וז"ל: "דע, כי הכתיבה הוא מורה על עצמו יתברך כמו שהוא, אבל הקריאה הוא על מה שהוא אצל הנמצא. לכך השם נכתב בשם בן ד' אותיות, ונקרא בשם אדנות. והוא הוראה כי הנמצא הגשמי אינו דבק בשם העצמי אשר לו יתברך. ואם היה השם נכתב ונקרא בשם בן ד', היה הוראה כי השם יתברך היה דבק בשלימות עם הנמצאים, אשר הם נמצאים גשמיים. עכשיו שהוא נכתב בשם הויה ונקרא בשם אדנות, הקריאה מורה על הנגלה כאשר הוא אל הנמצא. אבל שם בן ד', שהוא העצם, הוא נבדל מן

בכל מעשה בראשית נאמר (נראשית פרק א) כלם⁸⁶, כי בריאתם בדין, וסדר כל עניניהם
 "ברא אלקים"⁸⁵. ובשם "אל" סדר הנמצאים בחסד⁸⁷, שזה השם הוא חסד⁸⁸.

האדם הגשמי. ובבאר הגולה באר הרביעי [תקכ:] כתב: "שם כתר מורה שהוא יתברך נבדל מכל
 הנמצאים, ואין משתתף עם הנמצאים, שזה מורה עליו שם 'כתר', כי המלך על ידי שהוא מלך
 ויש לו כתר, הוא נבדל מן שאר העם". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] כתב: "כי הכתר נבדל מבעל
 הכתר... ולכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך הוא נבדל מן הכלל ג"כ... ולכך יש למלך בשביל
 זה מעלה אלקית... שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי פרטי". וראה להלן
 הקדמה שניה [הערות 152, 154], הקדמה שלישית [הערות 82, 84, 86, 91], פכ"ה [ד"ה וכאשר
 תעמיק], פ"ל [ד"ה וכן למאן], פס"א [ד"ה ונאמר לפניו], פס"ט [ד"ה ולפיכך כל], ולמעלה הערות
 73, 80. ובפחד יצחק ר"ה מאמר לג, ה, כתב: "שם הויה לא ניתן לתרגם, ואינו משותף לשום
 ענין אחר בעולם, בלתי לה' לבדו". (83) "כי בזה שהוא נבדל מהם, [הוא] מנהיג אותם, כמו
 הרוכב המנהיג אשר רוכב עליו. וכמו הנשמה שבאדם שהיא נבדלת-מגוף האדם, ובמה שהיא
 נבדלת מן הגוף, מחיה אותו ומנהיגו" [לשונו בסמוך]. ואודות שהנבדל מנהיג, אמרו חכמים [סוטה
 לו:]: "משם רועה אבן ישראל" [בראשית מט, כד], משם זכה ונעשה רועה", שמחמת שיוסף עמד
 בנסיון של אשת פוטיפר [בראשית לט, יג] לכך זכה להיות רועה ישראל. ובח"א לסוטה שם [ב,
 עג:] כתב: "כי עתה היה יוסף נבדל מן הגוף, כאשר היה כובש את יצרו של זנות. ולפיכך משם
 זכה להיות רועה ומנהיג, לפי שהנבדל מנהיג את החמרי ג"כ, ומושל עליו... ולפיכך משם זכה
 להיות רועה". ובח"א לזבחים קיח. [ד, עב:] כתב: "כי דבר זה שהוא [יוסף] נבדל, הוא מושל על
 אחרים, וכחו מוטל עליהם... שזכה יוסף בשביל מעלתו הנבדלת, היה מלך על אחיו". ובדר"ח
 פ"ו מ"ב [נו:] כתב: "כי המלך הוא נבדל מן העם, ובשביל כך הוא מולך על העם. וזהו ענין השכל
 גם כן, שהוא נבדל מן החמרי, מולך עליו". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צו.] כתב: "מפני שהוא מלך
 נבדל מהכל, הוא מושל על הכל" [ראה להלן הקדמה שניה הערה 339, הקדמה שלישית הערות
 82, 83, פי"א הערה 29, ופי"ב הערה 103]. ולהלן בהקדמה שלישית [לאחר ציון 87] כתב: "מעלת
 הנשיא שמפני התנשאו על העם, הוא מנהיג העם. ומעלת המלך מצד שהוא נבדל מהם, הוא
 מנהיג אותם". ואודות שהנבדל מחיה, אמרו חכמים [פסחים קיח.] "הקב"ה יושב ברומו של עולם,
 ומחלק מזונות לכל בריה", ובח"א לכתובות סז: [א, קנד.] כתב: "והבן מה שאמר שהקב"ה יושב
 ברומו של עולם... מצד שהוא יתברך נבדל מהכל, אמר שיושב ברומו של עולם, כי במה שהוא
 אחד הוא ברומו של עולם, אין משתתף עמו שום נמצא, והוא נבדל מהכל, ובוה הוא מקיים
 הנמצאים, ונותן להם פרנסתם, הוא קיומם... והבן כי כתיב [תהלים קמה, טז] 'פותח את ידיך',
 והוא ליה לכתוב 'תפתח את ידיך'. רק כתיב לשון נסתר, כי בא המזון מצד שהוא יתברך נבדל
 מהכל, כמו שאמר שהוא יושב ברומו של עולם". (84) פירוש - מוציא את הנמצאים אל
 הפעל. (85) לשונו בדר"ח פ"ד מ"ח [קסה:]: "נקרא הדיין 'אלהים' [רש"י שמות כ, א], ושם
 הזה בא על מי שפועל באחד. ולכך בא שם 'אלקים' במעשה בראשית, כאשר היה פועל העולם"
 [ראה להלן הקדמה שלישית הערה 82]. ולהלן פס"ה [ד"ה וכלל המלאכים] כתב: "המלאכים
 נקראים 'אלהים'... מלאכים עליונים הפועלים בדברים שהם בעולם, ונקראים 'אלהים', שכל
 אלהים הוא פועל בעולם הזה... ולפיכך בכל מעשה בראשית נאמר 'אלקים', שבה השם הזה על
 שהוא יתברך פועל הכל". והנה בהרבה מקומות כתב הדגשה אחרת, והיא ששם "אלקים" מורה
 שהעולם נברא במדת הדין. וכגון, בדר"ח פ"א מ"ח [תלד.] כתב: "כאשר ברא הקב"ה את עולמו...
 הוציא אותם הפועל אל הפעל, כדכתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת
 הארץ'. ואצל הבריאה נאמר 'אלקים', שהוא מדת הדין [ב"ר לג, ג]. וכן באמת בכל מעשה בראשית
 נאמר 'אלקים', מפני שברא הקב"ה העולם במדת הדין". וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"ח [תרמד:]:
 תפארת ישראל פ"ו [קב.], שם ס"פ כו [ת:], שם פמ"א [תרמט:], באר הגולה באר הששי [קנו:],
 ח"א לנדרים לט. [ב, טז.], ח"א לב"מ פח. [ג, נב.], ח"א לסנהדרין קי. [ג, רסו:], ועוד. אמנם להלן
 ס"פ עא שילב בין הדגשתו כאן [ששם אלקים מורה על היציאה לפעל] להדגשתו בשאר מקומות
 [שמורה על מידת הדין], שכתב: "ידוע הוא שכל התגלות לפועל הוא בדין, וזה מפני שכל יציאה
 לפועל הוא שנוי, וכל שנוי צריך אל זה כח וחזק המשנה הדבר, וכל כח וחזק הוא במדת הדין,
 ודבר זה ידוע לחכמים". וראה הערה 87. (86) "סדר הנמצאים כלם" הוא הנהגת הקב"ה עם
 הנמצאים לאחר שכבר נבראו ויצאו אל הפעל. (87) לשונו בח"א לב"מ פח. [ג, נב.]: "לפי
 שכתוב [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה', כי קיום העולם ע"י חסד. וזהו מפני כי התחתונים

הם בעלי גשם ובעלי חומר, ואין עמידה לחומר במשפט, לפי שהמשפט הוא שכלי, ואין עמידה לגשמי, שאינו משפט, רק מצד החסד. אף כי בבריאה נאמר בכל הפרשה 'אלקים', היינו לענין היציאה אל הפעל, שהיה נברא מכח דין, שהיה הדין נותן שיהיה נברא, ובדין נברא, אבל קיום עמידתו הוא מכח חסד. ודבר זה ביארו חכמים במה שאמרו [ב"ר יב, טו] 'ראה הקב"ה שאין העולם מתקיים, שיתף עמו מדת הרחמים'. הרי לך ברור מאוד כי העולם נברא במדת הדין, אבל קיומו אי אפשר רק במדת הרחמים. כי העולם הוא גשמי אינו בכח משפט ודין, רק הדבר השכלי, ולכך היה צריך לרחמים... כי קיום העולם מצד הרחמים ומצד החסד, לא מצד הדין". (88) לשונו בדר"ח פ"א מ"ב [רט]: "וזכר שם 'אל', שהוא מדת החסד, כמו שאמרו ז"ל [מכילתא שמות טו, ב] 'אל' זה מדת החסד, שנאמר [תהלים כב, ב] 'אלי אלי למה עזבתני', ואין אומרים 'למה עזבתני' למדת הדין". ובנתיב התשובה פ"ו [לאחר ציון 26]: "ולא נתפרש בגמרא שם 'אל'... על מה הוא מורה... ויראה לומר שם הזה הוא חסד, והוא ידוע כי שם הזה מדת חסד, כמו שאמר הכתוב 'אלי אלי למה עזבתני'. וכן הוא בח"א לר"ה יז: [א, קטז], ובקיצור בח"א לשבת קיט: [א, סד]. וראה תפארת ישראל פ"ס הערה 10. וכן כתב בגו"א שמות פל"ד אות ג. ובספר שערי אורה בתחילת שער ז כתב: "שם 'אל' ממונה על החסד והרחמים" ושם מאריך בזה. ובבית האוצר לגר"י ענגל [ח"א עמוד 129] כתב: "הנה נודע בחכמת האמת כי השם 'אל' הוא שם מדת החסד" [ראה להלן פ"ו הערה 127]. ויש להתבונן כיצד תיבת "אל" מורה על חסד, הרי המשמעות של "אל" היא לשון חוזק וקושי, וכמו שאמרו בגמרא [יבמות כא]. "ומאי משמע ד'האל' [ויקרא יח, כז] לישנא דקשה הוא, דכתיב [יחזקאל יז, יג] 'ואת אילי הארץ לקח'. וכן פירש רש"י [בראשית לא, כט]: 'יש לאל ידי - יש כח בידי לעשות עמכם רע. וכל 'אל' שהוא קודש על שם עיוזו ורוב אונים הוא". וכן כתב רש"י בשמות טו, יא, "מי כמוכה באלים - בחזקים, כמו 'ואת אילי הארץ לקח', 'אילותי לעזרתי חושה' [תהלים כב, כ]. ובהגה"ה לתוספות ר"ה יז: איתא "אל הוא מדת חוזק, כי ביד חזקה הוא מכין מזון לכל הבריות, כדכתיב [תהלים קד, כא] 'הכפירים שואגים לטרף ולבקש מאל אכלם'. ואיך שם זה [המורה על חוזק] שייך למדת החסד. זאת ועוד, כי נמצא שיש למדת החסד עוד שם, והוא "גדול", וכפי שכתב בנצח ישראל ר"פ נב, וז"ל: "החסד מתדמה כהר, לפי שכל חסד הוא גדול... כדכתיב [תהלים לו, ו] 'צדקתך כהררי אל". וכן נמצא שאברהם אבינו מתואר בשם "גדול", וכפי שכתב באור חדש פ"ה [תתקכח]: "אברהם היה לו הגדולה... ודבר זה ידוע, כי אברהם נקרא [יהושע יד, טו] 'אדם הגדול בענקים' [שמו"ר כח, א]. ובגו"א בראשית פ"ב אות ה כתב: "ראוי 'ואעשך לגוי גדול' [בראשית יב, ב] לאברהם, כי אליו הגדולה". [וכן הוא ברש"י דברים ג, כד, ויובא בהמשך. וזהו שאומרים בתפילת "עלינו": "לתת גדולה ליצור בראשית", שהרי הבריאה היא בטוי לחסדו יתברך (ראה להלן הקדמה שלישית הערות 16, 41, ופ"ט הערה 245)]. ומעתה יקשה בתרתי, מהי השייכות בין מדת חסד לשם "אל", ומהי השייכות בין מדת חסד ל"גדול". ונראה לבאר את השייכות בין חסד ל"גדול", שהנה אמרו חכמים [ב"מ יב:] "גדול וסמוך על שולחן אביו זהו קטן. קטן ואינו סמוך על שולחן אביו זהו גדול". הרי שההגדרה של "גדול" היא כאשר אין כאן קבלה מהזולת, אלא הכל מיניה וביה. והנה המאפיין את מידת החסד הוא שהיא מופקעת ממצבו של המקבל, וכל כולה נובעת מצד השפע של הנותן, וכפי שכתב בנתיב העבודה פ"ח [א, קלח]: "הרחמים מצד המקבל, כאשר מרחם על אחד... [אך] החסד הוא מצד עצמו, שהוא יתברך משפיע הטוב והחסד מצד עצמו, ואין עושה זה מצד המקבל, רק מצד עצמו שהוא טוב". ולכך מידה זו, המופקעת ממדריגת המקבל, נקראת "גדול", כי "גדול" פירושו דבר עצמי ועצמאי, שאינו תלוי בשום גורמים זולתו. ומעתה נבאר גם שלכך מדה זו נקראת "אל", משום שיש במדה זו חוזקו של הנותן, שמעצמו הוא נותן, ואינו תלוי בשום גורם זולתו. און מלים תבחן, שכך הוא לשון רש"י ר"פ ואתחנן [דברים ג, כד]: "את גדלך - זו מדת טובך, וכן הוא אומר [במדבר יד, יז] 'ועתה יגדל נא כח ה'". הרי שצירף להדדי גדולה עם כח ה'. וכן בהמשך לשונו בנתיב התשובה פ"ו [שהובא למעלה] כתב: "המדה הזאת [שם "אל"] הוא החסד עליון שהשם יתברך עושה בעולמו, ועושה טוב שהוא גדול מאוד". הרי שצירף להדדי שם "אל" עם הגדלות. והם הם הדברים. ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תפח]. ביאר ששם "אל" מורה שהקב"ה הוא התחלה וקדמון לעליונים ותחתונים [כי אות אל"ף היא התחלת האותיות, ואות למ"ד היא התחלת החצי השני של האותיות]. ואף ענין זה קשור למדת החסד, שהיא המדה הראשונה לכל המדות, וכמבואר בנתיב החסד פ"א [א, קנ]. ובח"א לסוטה יד. [ב, נח:], וקודמת למדת הדין, כי מידת החסד היא בין הקב"ה לעצמו, ואילו מדת הדין היא בין הקב"ה לאדם. ובפחד יצחק, ר"ה מאמר א, אות ד, כתב: "בעוד שבדרך כלל מדותיו יתברך מתגלות לנו רק באופני הנהגת הבריאה אחר התהוותה, הנה מדת חסדו יתברך מתגלה לנו בעצם העובדה של

לא במרכבה
ליחיד
[אוצר החכמה]

וזה שאמר (מגיגה יא:): 'לא במרכבה ליחיד'.
כי המרכבה מורה שהוא יתברך נבדל מכל
הנמצאים, כי כל רוכב במה שהוא רוכב
עליו, הוא נבדל מן אשר רוכב עליו⁸⁹. וכל
ענין המרכבה, ההשגה המורה על שהוא

התהוות הבריאה. 'עולם חסד יבנה' [תהלים פט, ג]. עצם יציאת העולמות מן האין אל היש, היא
מציאות חסד של יצירת מקור לעונג בלי גבול. האדם לא נברא אלא להתענג על ה'. ורק לאחר
מכן, לאחר שמדת החסד שמשו רקע לבנינו של עולם, רק אז מתחילות הן שאר המדות להתגלות
בהנהגת העולם הבנוי מכבר. ונמצא כי בעוד שכל המדות שולטות בהנהגת העולמות, הנה מדת
החסד שולטת בהתהוות העולמות. ולכך שם "אל" המורה על היות הקב"ה קדמון לכל דבר,
שייך בעצם למדת החסד. [מגילת קהלת (89) לשונו להלן פכ"ט "ד"ה ומה שאמר]: "דע כי כל רכיבה הוא
מורה על שהרוכב נבדל מן אשר רוכב עליו, ומתעלה עליו. כי מאחר שהוא רוכב עליו, מתנשא
עליו, ואינו מצורף עם אשר הוא רוכב עליו. וכאשר רצה הקב"ה להגדיל את אברהם [בראשית
כב, ג] ואת משה [שמות ד, כ], לא התנשאות שהוא למלכים, שהם מתנשאים בגבורתם או בעשרם,
אבל התנשאות זה התנשאות מעלה קדושה ומעלה נבדלת, שהיו קרובים אל מעלה אלקית, נתן
להם הקב"ה רוכבים על החמור, שזה מורה שהוא רוכב על החמרית, מתנשא עליו ורוכב עליו,
לפי שהוא נבדל מן החומר". וכן הוא בגו"א שמות פ"ד אות יד [עח]. ובגו"א בראשית פמ"ט אות
יב כתב: "וזהו שאמרו [שבת קנב]. 'דעל סוס מלך', כי דומה הרוכב למלך, מפני שהוא רוכב על
הבהמה, כמו המלך שהוא רוכב על העם". ובח"א לבכורות ה: [ד, קיז]. כתב: "כי החמור הוא
התעלות למי אשר רוכב עליו, כמו שהיה אצל אברהם שנאמר בו [בראשית כב, ג] 'ויחבוש את
חמורו', והוא היה מורה על התעלות אברהם... כי החמור הוא מורה על התעלות הרוכב עליו".
ובנצח ישראל פט"ז [שעח]: כתב: "כי הרוכב אין לו שתוף עם אשר רוכב עליו". וכן כתב בנצח
ישראל פ"מ [תשיא]. דר"ח פ"ה מ"ט [תמב; תנד]. באר הגולה באר הששי [רצב]: (ויבא בהערה
הבאה), ח"א לסנהדרין צה. [ג, סוף קצה]. שם [ג, קצז]. ח"א לע"ז ג: [ד, כו]. ועוד. וראה להלן
הקדמה שלישית הערה 86. (90) לשונו בבאר הגולה באר הששי [רצב]: "כי דבר זה ידוע
כי הרוכב על הדבר, הוא נבדל ממה שהוא רוכב עליו. וכבר האריך בזה הרמב"ם ז"ל בחבור
מורה נבוכים בפירוש המרכבה [ח"א פ"ע], והוא דבר ידוע ופשוט הוא מאוד". ולשון הרמב"ם
[שם] הוא: "רכוב... הושאלה לשולטנות על הדבר, כי הרוכב מושל שולט על מורכבו, והוא אמרו
[דברים לב, יג] 'ירכיבהו על במתי ארץ', [ישעיה נח, יד] 'והרכבתך על במתי ארץ', ענינו שאתם
תשלטו על עליוני הארץ... ולפי זה הענין נאמר באלוה יתברך [דברים לג, כו] 'רוכב שמים בעזרך',
פרשו השליט על השמים. וכן [תהלים סח, ה] 'לרוכב בערבות', ענינו השליט על ערבות, והוא
הגלגל העליון המקיף בכל... ודע כי הושאל לו יתברך 'רוכב שמים' לדמיון הזר המופלא, וזה כי
הרוכב יותר מעולה מן הנרכב; והרוכב גם כן הוא אשר יניע הבהמה ויוליכנה כאשר ירצה, והיא
כלי לו ישתמש בה כרצונו, והוא נקי ממנה, בלתי נדבק בה, אבל חוצה לה. כן האלוה יתעלה
שמו הוא מניע הגלגל העליון, אשר בתנועתו יתנועע כל מתנועע בו, והוא יתברך נבדל ממנו,
ואינו כח בו... ודע כי כלל הבהמות הנרכבות יקרא 'מרכבה', וזה נכפל הרבה; [בראשית מו, כט]
'ויאסור יוסף מרכבתו', [בראשית מא, מג] 'במרכבת המשנה', [שמות טו, ד] 'מרכבות פרעה'.
והראיה על היות זה השם נופל על הרבה בהמות, אמרו [מ"א י, כט] 'ותעלה ותצא מרכבה
ממצרים בשש מאות כסף, וסוס בחמישים ומאה', וזאת הראיה על היות שם 'מרכבה' נופל על
ארבעה מן הסוסים. ולזה אומר כי כאשר נאמר... שכסא הכבוד נושאות אותו ארבע חיות [יחזקאל
א, ה], קראוהו החכמים ז"ל 'מרכבה' [חגיגה יא:]; לדמות במרכבה אשר היא ארבעה אישים.
(91) כמבואר למעלה הערה 83. (92) לשונו בח"א לשבת ל: [א, יד].: "כמו ערך הנשמה אל
הגוף, שהנשמה היא נבדלת בלתי גשמי, והגוף הוא חמרי". ולהלן ר"פ עא כתב: "כי בית המקדש
העיקר שלו אינו העצים והאבנים, שהם טפלים אצל עיקר המקדש, שהוא המדריגה הנבדלת
שיש במקדש, כמו שטפל הגוף של אדם אצל הנשמה" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 147].
ובתפארת ישראל פ"י [קס]. כתב: "כבר ידוע דבר זה כי האדם הוא גשמי מצד גופו, ובלתי גשמי
מצד הנשמה האלקית". ושם פ"ג [ריא]. כתב: "העוסק בתורה, העסק הוא בדברים גדולים. כי
אין לך לומר כי כאשר יעסוק בדברים הגשמיים, כמו נוק שור ובור וכיוצא בזה, שאין לו עסק

נבדלת מן הגוף מחיה אותו ומנהיגו⁹³. כענין זה תהיה השגה, שלא תהא בה וכמו שזאת השגה מורה על שהוא יתברך השתתפות בזאת הידיעה רק לעצמו⁹⁴. נבדל מזולתו, ואין בו השתתפות עם זולתו, **אמנם** מעשה בראשית, שרצה לומר

לא במעשה
בראשית לשנים

אוצר החכמה

שינויי נוסחאות "מחיה אותו ומנהיגו" כ"ה זל"ל, וזל"ר "מחיה אותו ומנהיגו".

בדברים הפנימים. שאם כן האדם שהוא עומד בעולם התחתון, אין לו חלק בעולם העליון הנבדל. רק שצריך לומר כי הנשמה הנבדלת עומדת בגוף, ומכל מקום יש לה דבקות למעלה עד עולם העליון. וכך כאשר עוסק בדברים הגשמיים, יש לו דבקות בפנימיות התורה, ומגיע עד עולם העליון^{אוצר החכמה}. ושם פכ"ג [שלט]. כתב: "יש לאדם ב' בחינות; כי האדם הזה יש לו דבקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי". (93) אודות שמחמת שהנבדל מחיה ומנהיג, כן מבואר למעלה הערה 83. ואודות שהנשמה מנהיגה ומחיה את הגוף, כן אמרו חכמים [סנהדרין צא]. "אמר ליה אנטונינוס לרבי, גוף ונשמה יכולין לפטור עצמן מן הדין. כיצד, גוף אומר, נשמה חטאת, שמיום שפירשה ממני הריני מוטל כאבן דומם בקבר. ונשמה אומרת, גוף חטא, שמיום שפירשתי ממנו הריני פורחת באויר כצפור. אמר ליה, אמשול לך משל, למה הדבר דומה; למלך בשר ודם שהיה לו פרדס נאה, והיה בו בכורות [תאני הבכורות] (רש"י שם)) נאות. והושיב בו שני שומרים, אחד חיגר ואחד סומא. אמר לו חיגר לסומא, בכורות נאות אני רואה בפרדס, בא והרכיבני ונביאם לאכלם. רכב חיגר על גבי סומא, והביאום ואכלום. לימים בא בעל פרדס, אמר להן, בכורות נאות היכן הן. אמר לו חיגר, כלום יש לי רגלים להלך. בהן אמר לו סומא, כלום יש לי עינים לראות. מה עשה, הרכיב חיגר על גבי סומא, ודן אותם כאחד. אף הקב"ה מביא נשמה חזקה בגוף, ודן אותם כאחד. הרי הגוף ללא נשמה הוא "מוטל כאבן דומם בקבר", והנשמה היא מקבילה לשומר החיגר שרוכב על השומר הסומא ומנהיגו. ועוד אמרו חכמים [ברכות י]. "מה הקב"ה זן את כל העולם, אף נשמה זנה את כל הגוף", והובא להלן פס"ה. ובאור חדש פ"א [שלח]: כתב: "ובפרק קמא דברכות [י]. 'מה הקב"ה זן את כל העולם, אף הנשמה זנה כל הגוף'. ובודאי מה שהנשמה היא זנה את הגוף, לפי שהנשמה נותן קיום לגוף. וכן מה שהשם יתברך זן את כל העולם, היינו שנותן אל כלל העולם הקיום". ועוד אמרו חכמים [סנהדרין צא]: "אמר לו אנטונינוס לרבי, נשמה מאימתי ניתנה באדם, משעת פקידה או משעת יצירה. אמר לו, משעת יצירה. אמר לו, אפשר חתיכה של בשר עומדת שלשה ימים בלא מלח, ואינה מסרחת. אלא משעת פקידה". והנפש החיים שער ג ס"פ א כתב: "הנשמה מחיה ומקיימת הגוף, וכמו שאמרו 'וכי אפשר לחתיכת בשר ג' ימים וכו'". (94) ועל כך אמרו "אין דורשין במרכבה ליחיד". וכן להלן [לאחר ציון 106] כתב: "כי ראוי שיהיה הלמוד כפי הלמד, שהיא החכמה עצמה; שאם הלמד, שהוא החכמה, מתפשט, כך הלמוד מתפשט גם כן לפרסם אותו". ויש להבין את דבריו הקדושים, דמהו הביאור לזיקה הקיימת בין מעשה מרכבה לבין אופן לימודו, עד שאמרינן שהואיל ומעשה מרכבה מורה על היות הקב"ה נבדל מהכל, לכך לימוד מעשה מרכבה חייב להעשות באופן נבדל מהכל [אין דורשין במרכבה ליחיד]. הרי ה"נבדל" של מעשה מרכבה מתייחס להקב"ה, וה"נבדל" של הלימוד מתייחס לאדם הלומד, ומדוע מה שנאמר כלפי מעלה מתבטא בלימוד כלפי מטה. ומצינו הלכתא רבתא הבנויה על יסוד זה; אמרו חכמים [גיטין ס]: "דברים שבכתב, אי אתה רשאי לאומן על פה. דברים שבעל פה, אי אתה רשאי לאומן בכתב". ואמרו על כך במדרש [שמו"ר מז, ג] "אם המרת אותה ועשית אותה מה שבעל פה בכתב, ומה שבכתב בעל פה, אינך מקבל שכר. למה, שכך נתתה; תורה בכתב, ותורה בעל פה". הרי כפי שהקב"ה נתן את התורה למשה, כך מתחייב אופן הלימוד של האדם; דברי תורה שה' הכתיב למשה, נאסרו לאדם ללמוד בעל פה. אך דברי תורה שה' אמר למשה [ונשארו בעל פה], נאסרו לאדם ללמוד בכתב. והיה ניתן לומר שאיסור זה שייך לחפצא של דברי תורה אלו, ולא לאופן לימודם של דברי תורה אלו. אך לשונו הזהב של רש"י מורה שאיסור זה נאמר במיוחד ובמסוים כלפי לימודם ומסירתם של דברי תורה אלו, שכתב [גיטין שם] "דברים שאמרתי לך בכתב אי אתה רשאי למוסרם לישראל על פה" [וכן דייק הקרן אורה (תענית כח). מדברי רש"י אלו. וראה בספר זהב מרדכי, פרשת כי תשא, עמוד שצה]. הרי שלימוד התורה ואופן מסירתה למטה צריכים להשתוות ולהדמות לתורה שנמסרה למשה למעלה. אך כאמור טעמא בעי; מדוע דברים שנאמרו כלפי מעלה מחייבים את אופן הלימוד למטה, הרי [תהלים קטו, טז] "השמים שמים לה'

והארץ נתן לבני אדם". ונראה, שהואיל ודברי תורה הם דברי אלקים חיים הנבדלים מן האדם החומרי, לכך יש צורך בהכנה מתאימה בכדי שהאדם יוכל לקלוט דברים שהם נבדלים ומרוממים ממנו. ועיקר ההכנה נתבאר בנתיב התורה פ"ד [רט.], וז"ל: "האדם אשר הוא רוצה לקבל התורה, ראוי שיהיה לו הכנה אל התורה השכלית, וזולת זה אינו זוכה אל התורה השכלית. לפי שהתורה היא נבדלת מן האדם אשר הוא גשמי, ולכך צריך האדם הכנה לזה ביותר. ועיקר הכנה הזאת **שיהיה דומה ומתיחס לשכל לגמרי**, עד שהוא ראוי לקבל אותו. כי אשר הוא דומה ומתיחס אל דבר, ראוי שיהיה ביחד" [וראה שם הערה 235 שיסוד זה הוזכר בנתיב התורה פעמים הרבה]. ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "לא יהיה מוכן לקבל התורה השכלית, שאין לה בחינה חמרית כלל, רק מי שיש לו מדרגה זאת גם כן, שהוא נבדל בלתי חמרי, כי לקבל התורה צריך הכנה". נמצא שהדרך היחידה לקלוט דברי תורה היא כאשר האדם מעמיד את עצמו במדרגה דומה לדברי התורה עצמם. והואיל ודברי תורה של מעשה מרכבה מורים על היות הקב"ה נבדל מהכל, לכך דברי תורה אלו הם פנימיים יותר משאר דברי תורה. והמתחייב מכך הוא שאף האדם הלומד דברים אלו יעמיד את עצמו במהלך פנימי יותר, בבחינת "יהיו לך לבדך ואין לזרים איתך" [משלי ה, יז]. אך אם האדם ילמד מעשה מרכבה בשיתוף וזולתו, בזה הוא יוצא ממדרגה פנימית, ויחסר לו ה"צד השוה" למדרגת דברים אלו. ובהעדר ה"צד השוה", מן הנמנע הוא שאדם יוכל לקבל דברים שהם נבדלים ומרוממים ממנו [מפי בני הרה"ג רבי משה יונה שליט"א]. וביתר ביאור, על מעשה מרכבה בפרט אמרו [מגילה כד:] "באבנתא דליבא תליא מילתא". לכך מעשה מרכבה אינו מגיע לכלל דיבור בפה לזולתו, אלא חתום ואטום בלב הלומד. וכן כתב הגר"א [ישעיה ו, י] "כי ג' חלקי התורה; שבכתב ושבעל פה, וסודות התורה. יפול הראיה על מה שבכתב, והשמיעה על שבעל פה, והבנת הלב על חלקי הסוד, באבנתא דליבא תליא. ואמרו 'אלא במי שמבין מדעתו'". והרי מלים אלו ["אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו"] נאמרו להדיא על מעשה מרכבה [חגיגה יא:]. הרי שפנימיות מעשה מרכבה אינה מגיעה לדיבורו של אדם, אלא נשארת בלבו בלבד [מפי ידידי ר' יואל אדלר שליט"א]. ומה שמצינו "דברים שבכתב, אי אתה רשאי לאומרן על פה, דברים שבעל פה, אי אתה רשאי לאומרן בכתב", ולכאורה שם אין זה נוגע למדרגת האדם הלומד שתהיה שווה למדרגת התורה הנלמדת. דע שאף שם איירי בשוין מדרגת האדם למדרגות התורה הנלמדת, כי בתפארת ישראל פס"ח הקדיש את הפרק כולו לענין זה, והאריך לבאר כיצד היות התושב"כ כתובה מורה על מדרגתה, והיות תושב"ע נאמרת בעל פה מורה על מדרגתה, עד שמשתלשל מכך האיסור של "דברים שבכתב, אי אתה רשאי לאומרן על פה. דברים שבעל פה, אי אתה רשאי לאומרן בכתב". נמצא שגם לגבי תושב"כ ותושב"ע איירי בחילוקי מדרגות של התורה, ובחילוקי מדרגות של האדם הלומד דברי תורה אלו. ועוד אפשר לומר, שכחם של דברי תורה חל על הלומדם, וכמו שאמרו חכמים [מנחות קי]. "כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם". ובתפארת ישראל פ"ע [תתש:] כתב: "ואין טעם הדבר מה שאמר 'כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת', שהתורה עומדת במקום אותה מצוה עצמה. שאם כן הוה ליה לומר 'העוסק בתורת סוכה' גם כן דהוא 'כאילו עשה סוכה'. ו'העוסק בתורת לולב כאילו עשה לולב', ולמה אמרו 'העוסק בתורת חטאת ועולה'... וזה מפני שהקרבת הוא הקירוב והחבור בו יתברך, ומפני כך האדם יוצא מן החטא, אשר החטא הוא התרחקות מן השם יתברך. וכאשר הוא מביא קרבן אל השם יתברך, יש לו קירוב אל השם יתברך, ולכך הוא יוצא מן החטא... העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת עצמו, והעוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם עצמו... וזה כי אין ענין הקרבן רק ההתדבקות בו וההתקרבות אליו יתברך, כמו שאמרנו. וכאשר עוסק בתורת חטאת, יש לו אותו התקרבות עצמו אשר קונה על ידי החטאת. ולכך העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת" [ראה להלן הקדמה שניה הערה 58, ופ"ח הערה 41]. ומעתה יש לחקור, האם ניתן לומר על מעשה מרכבה "כל העוסק בתורת מעשה מרכבה כאילו נהיה מרכבה לה'", או שכפי שלא אומרים "כל העוסק בתורת לולב כאילו עשה לולב", כך אין לומר כן אודות מעשה מרכבה. ונראה שזו גמרא ערוכה, שאמרו חכמים [חגיגה יד:] "מיד פתח רבי אלעזר בן ערך במעשה המרכבה, ודרש וירדה אש מן השמים, וסיבבה כל האילנות שבשדה. פתחו כולן ואמרו שירה... נענה מלאך מן האש ואמר הן הן מעשה המרכבה. עמד רבן יוחנן בן זכאי ונשקו על ראשו, ואמר ברוך ה' אלהי ישראל שנתן בן לאברהם אבינו שיודע להבין ולחקור ולדרוש במעשה מרכבה. יש נאה דורש ואין נאה מקיים, נאה דורש, אתה נאה דורש ונאה מקיים". הרי על לימוד מעשה מרכבה נאמר "נאה דורש ונאה מקיים" [כן העיר המהרש"א בחגיגה שם]. ו"הן הן מעשה מרכבה", ואין לך "כל העוסק בתורת וכו' כאילו וכו'" גדול מזה. ובספר הזכרון למרן בעל הפחד יצחק,

ומפני שהחכמה של מעשה בראשית יציאתם לפעל⁹⁷, ונמצא השם יתברך לזולתו, שהרי המציא אותם⁹⁸. ובענין זה מותר לדרוש, שהחכמה מגיע אל זולתו, לכך מותר לדרוש ליחיד⁹⁹.

ועריות מותר לדרוש לשנים. מפרש שם¹⁰⁰. ומגיה יא: ("עריות" - סוד עריות¹⁰⁰). ופירוש

שהקב"ה המציא המציאות⁹⁵, ובאיזה ענין יצאו לפעל ונמצאו, לכך אמר (נ"ר ט, א) עד "ויכלו" (נראשית ג, א) - "כבוד אלקים הסתר דבר" (משלי כה, ג). שזה הוא אשר המציא אותם לפעל. אבל מן "ויכלו" ואילך אינו מדבר במה שנמצאים מאתו יתברך, רק מדבר במה שנמצאו התולדות זה מזה⁹⁶.

שינויי נוסחאות "שם" כ"ה נד"ה, ונד"ל לימא.

עמוד שנו, נכתב: "חזינן דגם במעשה המרכבה שייך 'נאה מקיים'. ובפשוטו הכוונה היא על ידי חובת הדמיון של הצורה ליוצרה, 'והלכת בדרכיו' [דברים כח, ט], מה הוא אף אתה [סוטה יד.]. ועל ידי הלימוד במעשה מרכבה מתגדלת ההשגה בדרכיו יתברך, וממילא נתוספת צורות חדשות בחובה ההליכה בדרכיו". לכך ניתן לומר "מה הקב"ה נבדל במעשה מרכבה, אף אתה היה נבדל במעשה מרכבה" [ויש לדון האם טעם שני זה יועיל למעשה בראשית וסוד העריות]. (95) כמבואר למעלה הערה 74. (96) נקט בתיבת "תולדות" מחמת לשון הפסוק [לאחר פרשת "ויכולו"], שנאמר [בראשית ב, ד] "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים". ובדר"ח פ"א מי"ח [תסו:] כתב: "הנה ידוע כי אחר מעשה בראשית כתיב 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם', שהיו עושים תולדות, ודבר זה ענין בפני עצמו". ופירוש, שעד "ויכולו" איירי בבריאת 'יש מאין', שהקב"ה הוציא את הנמצאים מההעדר המוחלט. אך מן "ויכולו" ואילך איירי בבריאה של 'יש מיש', שהיא יציאת התולדות זה מזה. ועוד אודות שפסוק זה איירי ביציאת התולדות, כן כתב בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח.]. וז"ל: "ויש לדעת כי בשתי אותיות נברא שני עולמים, שנאמר [ישעיה כו, ד] 'כי ביה ה' צור עולמים' [מנחות כט:]. ואילו תולדות שמים וארץ הם נבראו בשתי אותיות אחרונות מן השם. וזה שכתוב 'אלה תולדות השמים והארץ וגו' ביום עשות ה' אלקים, הזכיר שם המיוחד. ומפני כי התולדות הם בכח התחלה, ולפיכך בכח השם של שתי אותיות הם כל ד' אותיות, דהיינו יו"ד ה"א במספרו כ"ו, כמו השם כולו. כי בכח ההתחלה הם התולדות, ושתי אותיות אחרונות הם סוד הברכה. ולפיכך על ידי שתי אותיות אחרונות התולדות באים לעולם על ידי ברכה". ובנתיב האמת פ"א [א, קצט:] כתב: "הה"א שבשמו הגדול מורה שהוא יתברך ברא העולם, כי ברא העולם בה"א, וכדכתיב [בראשית ב, ד] 'אלה תולדות השמים בהבראם', בה"א בראם [רש"י שם]... הה"א האחרונה בשמו הגדול יתברך מורה שהוא יתברך מחדש בכל יום מעשה בראשית. ולפיכך שני ההי"ן בשמו הגדול, הה"א ראשונה מורה שהוא יתברך ברא את העולם, הה"א שניה מורה שהוא יתברך מוציא תולדות העולם, וכדכתיב 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם', בה"א בראם". וראה בדרוש לשבת תשובה [עט:]. ולהלן הקדמה שניה הערה 204. (97) פירוש - הואיל והחכמה של מעשה בראשית מורה כיצד הקב"ה המציא את המציאות והוציאה לפעל. (98) ובזה יש כאן יחס בין הקב"ה לבין הנמצאים. ואודות שמחמת שה' המציא את הנמצאים, לכך מתחייב מכך קשר מסויים בין עליונים לתחתונים, כן ביאר להלן פמ"ו, וז"ל: "יש לעולם מדריגה אלקית, כי במה שהוא נמצא מושפע מאתו יתברך, יש לו הצטרפות אל השם יתברך... במה שהנמצאים הם מושפעים נמצאים מאתו, יש לעולם דביקות בו". ולהלן פס"ד כתב: "הנמצאים הם מושפעים מאתו, וכמו שהם מושפעים מאתו, מזה הצד ראוי שיקבל תפלתם להשלים חסרונם, שהרי המציא אותם, למה לא ישלים את חסרונם... ולא ברא כל העולם אלא לשמש את ישראל, ומאחר שישראל נבראים מאתו יתברך בראשונה ובעצם, ראוי שיהיה משלים חסרונם בראשונה ובעצם... כי שמיעת התפלה בשביל שישראל קרובים אל השם יתברך מכל הנמצאים" [ראה למעלה הערה 74]. (99) ראה להלן הערה 117. (100) לשון הגמרא שם: "אמר רב אשי, מאי 'אין דורשין בעריות בשלשה', אין דורשין בסתרי עריות לשלשה". ורש"י פירש שם "בסתרי עריות - שאינן מפורשות, כגון בתו מאנוסתו, ואם חמיו ואם חמותו, דנפקי במסכת סנהדרין [עה]. מדרשא". אמנם המהר"ל יבאר ש"סוד עריות" הוא "סדר המציאות וחבורם זה עם זה... שסוד עריות תולה בסדור הנמצאים, והתחבר זה עם זה, והתרחקם זה מזה" [לשונו בסמוך]. וכן המהרש"א [חגיגה יא:] כתב: "בעריות בשלשה כו' מוקי לה בסתרי עריות כו', פירש רש"י שאין מפורשות, כגון בתו

סוד עריות מתיר לדרוש לשנים

[אוצר החכמה]

"סוד עריות" סדר המציאות וחבורם זה עם זה, ועל זה בא סוד העריות. שהשם יתברך סדר בחכמה¹⁰¹ שזה אסור עם זאת, וזאת אסורה עם זה, כפי הסדר שסדר השם יתברך הנמצאות בחכמה¹⁰². וכל סדר, במה שאי

אפשר רק בין שני דברים¹⁰³, כי בדבר אחד ובנמצא אחד אין סדר¹⁰⁴. ולפיכך דורשין בעריות לשנים¹⁰⁵, וזהו הדורש השלישי המוציא הדבר¹⁰⁶. כי ראוי שיהיה הלמוד כפי הלמד, שהיא החכמה עצמה; שאם

שינויי נוסחאות "שאי" כ"ה נד"ה, ונד"ל "אי".

¹⁰¹אוצר החכמה

מאנוסתו ואם חמיו כו', עכ"ל. ולשון 'סתרי' לא משמע כן. ומתוך ספר ישן למדתי לפרש 'סתרי' ממש, וסוד איסור עריות... והשתא ניחא דהוה סתרי עריות דומה ממש למעשה בראשית ולמעשה מרכבה, שהם ודאי סודות, ודברים נסתרים ממש". (101) אודות שה' סידר את הנמצאים בחכמה, כן נאמר [תהלים קד, כד] "מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית מלאה הארץ קנייך". וכן נאמר [משלי ג, יט] "ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה". ולהלן פמ"ד כתב: "לכך אמר [ברכות ו.] שהשם יתברך מניח תפילין, והוא תוספת המעלה במה שהוא משפיע הנמצאים... ושלמותו יתברך מצד הנמצאים שני דברים; האחד, שהוא סידר את הנבראים בחכמה. השני, שהוא יתברך פועל אותם כרצונו. ולפיכך אומר שמניח תפילין בראשו, כי בראש החכמה, והוא הפאר שיש לו יתברך במה שכל הנמצאים מסודרים בחכמתו. והתפילין ביד, במה שהוא מפואר בנמצאים מצד הפעל אשר פעל בהם, וזהו מיוחס לזרוע, שהוא יתברך פועל". ובתפארת ישראל ר"פ טז [רלו]: כתב: "הנה אלו האנשים בעצמם כאשר היו חוקרים על מציאות הסבה הראשונה, היו מביאים מופת חותך על מציאות הסבה הראשונה מסודר ממנו הכל, במה שנראה בנמצאים טוב סדרם ויושר פעלם. וכל הדברים אשר נראו לעין, הכל בחכמה נפלאה. ודבר זה אי אפשר שיהיה במקרה, כי המקרה לא יתמיד, ואינו הרבה [ראה להלן פ"ג הערה 35, פ"ח הערה 150, ופי"ב הערה 45]. אבל כאשר נראה בכל הנמצאים כלם הסדר והחכמה, גזרו במופת חותך שאי אפשר שלא יהיה זה רק ממסדר ממצא הכל, הוא האל אשר סדר הכל בחכמתו, וברא הכל בתבונתו". ושם ר"פ כה כתב: "הדבר שהוא מוסכם שלא היה בריאת עולם במקרה קרה. שכאשר האדם מתבונן בבריאה הזאת, ימצא אותה שהיא מסודרת בחכמה בתכלית הסדר. ודבר כזה אי אפשר שיהיה קרה במקרה דבר שהוא מסודר בתכלית הסדר". ובח"א לשבת קד. [א, מז]. כתב: "דע כי אלף ביתא האותיות הם יסודות התורה. והוא דומה בעולם כמו ד' יסודות, שהם התחלה לכל ההויית המורכבים שהם בעולם. וכך האלפא ביתא, הם היסודות הפשוטים לכל התורה כולה... וכמו שד' יסודות סדר שלהם אינו בחנם, רק מסודרים כך בחכמה. כך אי אפשר שיהיו היסודות של התורה, שהם אלפא ביתא, כך בחנם, רק מורה זה חכמה". וראה להלן הקדמה שניה הערות 68, 179, הקדמה שלישית הערה 72, ופי"א הערה 2. (102) לשונו בבאר הגולה באר החמישי [יב]: "העריות הוא חבור הנמצאים זה עם זה כפי מה שהוא חבור המציאות, על זה נבנה סוד העריות. כי העריות הוא חבור האדם אל אשר ראוי לו, והוא יוצא מן סדר חבור המציאות... חכמת סדר וחבור המציאות זה עם זה, באיזה עניין ראוי להם החבור, וזה נקרא חכמת עריות". (103) פירוש - כל סדר מחייב שיהיו לפחות שני דברים. ובח"א לב"ב טו: [ג, ע]: כתב: "כאשר אין כאן סדר, אין אחד מקבל מאחר". (104) לשונו בתפארת ישראל פל"ד [תקן]: "כיון שכולם בדבור אחד נאמרו, אם כן אין כאן קודם, ואין כאן אחרון", הרי אין סדר בדבר אחד. דוגמה לדבר; ספירה של דברים היא סידורם של דברים, שנקבע מה ראשון ומה שני [ראה בספר אפיקי מים, שבועות, עמודים קלב-קלג]. ולהלן תחילת פל"א כתב: "כי האחד אין בו רבוי, ואינו נקרא מספר". וכן הוא להלן פנ"ד. ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנח]: כתב: "לא שייך מספר באחד... אשר כל מספר יש בו חבור אחדים". ושם פ"ה מט"ז [תח]: כתב: "האחד אינו מספר, ואינו נכנס בכלל מספר". ובגו"א במדבר פ"ג אות ה [כג]: כתב: "לא שייך מנין באדם פרטי לומר 'תפקוד איש פלוני'". וכן כתב שם סוף אות יז [לא]. שם דברים פ"ד אות כ [צב]: וחי"א לסנהדרין צה: [ג, קצז]: והתוספות קידושין ב. [ד"ה היבמה] כתבו "בחדא מילתא אין לשנות מניינא". וכשם שאין מספר בדבר אחד, כך אין סדר בדבר אחד. (105) שרק אסרו לדרוש לשלשה, אך לדרוש לשנים שרי, וזאת משום שסדר הוא מצריך שנים, וכמו שביאר. (106) פירוש - יחס הדורש [המוציא את הדבר] לשני השומעים, הוא כיחס הקב"ה [שסידר את הנמצאים] לנמצאים. שהואיל וכל סדר מחייב לפחות שנים [כפי שביאר], לכך סדר העריות שסידר הקב"ה את הנמצאים, מקביל

מדבר שאין ראוי החבור, ויהיו הנמצאים עומדים בחקם וגבולם שנתן השם יתברך להם. ולכך נקראים העריות "חוק", כדכתיב (ויקרא י"ז, ד) "את חקותי תשמרו" גבי עריות¹¹¹. וזהו סוד העריות, כי השם יתברך המציא הנמצאים, ונתן להם חוק, ולא יצאו מחקם. וזהו כולל כל הנבראים שיש להם חוק, שישמרו חקם¹¹². והעריות שהוא החבור במי שאין ראוי לו, הוא יציאה מן החוק¹¹³. ולפיכך ענין העריות הוא יותר

הלמד, שהוא החכמה, מתפשט, כך הלמוד מתפשט גם כן, לפרסם אותו¹⁰⁷. ולפיכך במה שסוד עריות תולה בסוד הנמצאים, והתחבר זה עם זה והתרחקם זה מזה, ואין סדר רק בשנים המסודרים מן המסדר, ודבר זה בודאי התפשטות בעולם¹⁰⁸. לא כמו מעשה בראשית, שאינו רק הוצאתם לפעל. לפיכך דורשין בעריות בשנים, והדורש הוא השלישי¹⁰⁹.

ועוד¹¹⁰, במה שהעריות כולם התרחקות

ענין העריות
הוא סדר
התחתונים

בדיוק לדורש המוציא את הדברים ודורשם לשנים. (107) כמבואר למעלה הערה 94, קחנו משם. (108) "התפשטות בעולם" - חכמה הנוגעת להתנהגות התחתונים זה עם זה. (109) ובשנים יש התחלת התפשטות, וכפי שכתב באור חדש פ"ה [תתעה:]; וז"ל: "בגמרא [מגילה טו:]; 'ויושט המלך לאסתר את שרביט' [אסתר ה, ב]... שתי אמות היו... וזה כי מי שאמר כי השרביט היה ב' אמות, וזה כי השרביט מיוחד להתפשטות עד מקום אחר. ושנים הם תחלת התפשטות, כי אחד אין בו התפשטות כלל. וכך ראוי אל השרביט, שהוא להתפשטות למקום אחר, שיהיה שנים". וכן הוא להלן פ"ג הערה 36, ופנ"ח. והנה בח"א לסנהדרין י: [ג, קלה]. כתב: "כי הברכה היא התפשטות, ולפיכך כתיב אצל הברכה [בראשית כח, יד] 'ופרצת ימה וקדמה', וזה מבואר. ולכך תחלת הברכה הוא ג', שהוא התחלת התפשטות". הרי שכתב שהתחלת ההתפשטות היא שלש, ואילו מדבריו כאן עולה שהתחלת ההתפשטות היא שנים. ונראה לבאר, שהנה להלן פ"ח [לאחר ציון 249] כתב: "השלישי הוא התחלת הרבוי, אמרו חכמים [תו"כ ויקרא טו, כה] 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה. רצו בזה כי התחלת הרבוי הוא שלשה". ובנצח ישראל פ"ו [קנב]. כתב: "התחלת ויסוד הרבוי הוא שלש... כי הרבוי הוא שלשה... כמו שאמרו 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה". ובנתיב העבודה פ"א [א, עח]. כתב: "לכך היו האבות שלשה, כי שלשה הם רבים, כמו שאמרו 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה". אמנם בכמה מקומות כתב שמספר שנים הוא התחלת הרבוי, וכגון בדר"ח פ"ג מ"ג [קה:]; תפארת ישראל פל"ד [תצט:]; שם פל"ח [תקפו:]; נצח ישראל פ"ה [פו:]; גו"א דברים פכ"ז אות ט, דרוש על התורה [כו:]; ועוד. ושמעתי מידי"ג הרה"ג ר' הדר מרגולין שליט"א ליישב, שיש שני סוגי רבוי; (א) הפך מאחדות. (ב) הרבה והמון. מספר שנים הוא התחלת הרבוי המופקע מאחדות, ומספר שלש הוא התחלת הרבוי של הרבה והמון. וחילוק זה מדויק מאוד בלשונות של המהר"ל כאשר עסק בענין זה. וכשם ש"התחלת הרבוי" שייכת למספרי שנים ושלש, כך "התחלת ההתפשטות" שייכת למספרי שנים ושלש. וראה להלן פ"ח הערות 250, 251. (110) בא לבאר טעם שני מדוע מותר לדרוש עריות לשנים. ועד כה ביאר זאת משום ש"סוד העריות" הוא סדר הנמצאים, וכל סדר מחייב שנים. ומעתה יבאר שענין העריות הוא חוק הנמצאים, והוא יותר קרוב אל העולם [מאשר אל הקב"ה], ומתוך קרבתו לעולם אין ענין להסתירו. (111) לשונו בנתיב הבושה פ"ב [ב, רב].: "אצל עריות כתיב [ויקרא יח, ד] 'את חקותי תשמרו', וקראו חכמים את העריות חוק, כמו שפרשו ז"ל [מכילתא שמות טו, כה] 'שם שם לו חוק ומשפט', 'חוק' אלו העריות. כי השם יתברך נתן חוק לאדם שלא יקרב אל הערוה, וכדכתיב [ויקרא יח, ו] 'לא תקרבו לגלות ערוה', וכל זה מפני החוק שיש לעריות ומי שהוא בא על הערוה עובר החוק שכתוב בערוה". ובנתיב הלשון פ"ח [ב, פ:]; כתב: "כי העריות הם נקראים 'חוק' בכל מקום, ובעל גלוי עריות יוצא מן החוק ומן הסדר". ובח"א לב"ב פח: [ג, קיז]: כתב: "כי עריות הוא דבר קשה מאוד... וקושי שלהם מה שכתוב בעריות 'את חקותי תשמרו', שנתן הקב"ה חוק שאל יתחבר האדם אל שאר בשרו, וכאשר הוא עושה זה, עובר החוק שסדר הקב"ה. ומי שעובר חוק וגדר וגבול שנתן השם יתברך, הוא דבר קשה מאוד, כאשר משנה החוק... כי השנוי ממה שחקק הקב"ה הוא קשה". (112) כמו שמצינו שלאחר המבול כל בעלי החיים "קבלו עליהם על מנת לידבק במינן" [רש"י בראשית ח, יט]. ומה שהוסיף נקודה זו כאן, כיון שבא להדגיש ש"ענין העריות הוא יותר קרוב אל העולם במה שהוא חוק הנמצאים" [לשונו בהמשך], ולכך ענין העריות שייך אל כל הנמצאים שהם בעולם, ולא דוקא לאדם. (113) יש בזה

אין ראוי שיהיה פרסום בעולם לגמרי לדבר זה, ו"אין דורשין במרכבה ליחיד" ¹¹⁶. ומעשה בראשית שהוא יציאת העולם לפעל מן השם יתברך, והוא מדרגה יותר נראה בעולם, דורשין לאחד, ולשנים אסור, שהרי אין מעשה בראשית רק מה שהוציא לפעל הנבראים ¹¹⁷. אבל העריות, שהוא חוק

קרוב אל העולם במה שהוא חוק הנמצאים, שלא יצאו מחוק אשר ראוי להם מצד עצמם ¹¹⁴.

והרי המדרגות הם שלשה¹¹⁵; האחד, הוא המרכבה במה שהוא יתברך נבדל מן הנמצאים לגמרי ¹¹⁵. ומפני כי ההשגה הזאת במה שהוא יתברך נבדל מן העולם, לכך

טעם ב' לדרשות במרכבה, מע"ב, ועריות

שינויי נוסחאות "שלשה" כ"ה נד"ר, ונ"ל "שלש". "ליחיד" כ"ה נד"ר, ונ"ל "ליחיד".

הטעמה מיוחדת; רש"י [בראשית כא, ט] כתב: "מצחק - לשון גילוי עריות, כמו דתימא [בראשית לט, יז] 'לצחק ב'". וכן כתב רש"י [שמות לב, ו] "לצחק - יש במשמע הזה גילוי עריות, כמו שנאמר 'לצחק ב'". ובגו"א בראשית פכ"א אות ח [שנ.] כתב: "הצחק הוא דבר שאינו כמנהג המציאות, כי לכך נקרא 'צחק', כלומר דבר בלתי מציאות רק צחק, וכל אלו... יוצאים מן הסדר אשר הולך עליו מציאות העולם וסדורו... אין דבר פשוט שנקרא 'צחק' רק גילוי עריות, וזה ידוע, דגילוי עריות הוא צחק בעצמו... גילוי עריות הוא דבר מבורר מאוד דנקרא 'מצחק'". והנה על הפסוק [בראשית כא, ג] "ויקרא אברהם את שם בנו וגו' יצחק", דרשו חכמים [ב"ר נג, ז] "יצא חוק לעולם". הרי שתיבת "צחק" גונזת בתוכה את תיבת "חוק", וכנראה משמעותה במובן השלילי היא "יציאה מן החוק". נמצא שאיסור עריות נקרא "חוק", וגילוי עריות נקרא "צחק". (114) פירוש - חוק העריות בא להעמיד את הנמצאים בגבול ובתחום "אשר ראוי להם מצד עצמם", לכך יציאה מהחוק הזה היא חריגה וסטיה מהסדר שעליו נבראו הנמצאים האלו. לכך "ענין העריות הוא

אמר החכם

אמר החכם

יותר קרוב אל העולם", במה שהוא בנוי על הסדר הראוי לנבראים "מצד עצמם". (115) כמבואר למעלה לאחר ציון 88. (116) ההבדל בין הסבר זה להסברו הקודם הוא, שבהסברו הקודם ביאר שהואיל והמרכבה מורה שהקב"ה נבדל מכל הנמצאים, לכך הלומד ענין המרכבה צריך להיות במצב דומה, ולא לשתף זולתו בלימוד זה [כמבואר למעלה הערה 94]. אך כאן מבאר שהואיל והמרכבה שייכת רק להקב"ה עצמו, לכך אין היא שייכת כלל לתחתונים הנמצאים בעולם הזה, ואין ראוי שיהיה פרסום בעולם לדבר שאינו שייך לעולם. וזה דיוק לשונו הזהב; בהסברו הקודם כתב "כי המרכבה מורה שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים" [לשונו למעלה לאחר ציון 88], ואילו כאן לאחר שכתב "שהוא יתברך נבדל מן הנמצאים לגמרי", הוסיף "שהוא יתברך נבדל מן העולם". והוספת "נבדל מן העולם" לאחר שכבר כתב "נבדל מכל הנמצאים" מורה על הבדל שבין שני הסבריו. ובהסברו השני כתב גם בבאר הגולה באר החמישי [יא.], וז"ל: "אמרו בפרק ב' דחגיגה 'אין דורשין... במעשה מרכבה ביחיד'. ופירוש המשנה, כי מעשה מרכבה, דהיינו החכמה המגעת אל השם יתברך בעצמו, כי המרכבה הוא שכבודו יתברך עליהם, כמו חיות הקודש. ומפני מעלת חכמה זאת, שמרבה בכבודו יתברך, ראוי להסתיר יותר". הרי בבאר הגולה לא הזכיר שהמרכבה מורה שה' נבדל מכל הנמצאים, אלא שזו "החכמה המגעת אל השם יתברך בעצמו", במרוחק מן העולם. וכן לא הזכיר שם שהאדם הלומד מעשה מרכבה ילמד באופן "שלא תהא בה השתתפות בזאת הידיעה רק לעצמו" [לשונו למעלה לפני ציון 94], אלא ש"ראוי להסתיר יותר", שלא יתפרסם בעולם. והם הם דבריו כאן בהסברו השני. וראה הערה הבאה. (117) פירוש - מעשה בראשית הוא שלב ביניים בין מעשה מרכבה לבין ענין העריות; הוא נראה בעולם [שהרי העולם יצא לפעל], אך אין הוא נוגע לסדר הנמצאים בעולם, אלא רק לבריאתם. לכך אין הוא נעלם לגמרי מן העולם, אך אין נמצא לגמרי בעולם, ולכך "דורשין לאחד ולשנים אסור". ולמעלה בהסברו הראשון [לאחר ציון 96] כתב: "מפני שהחכמה של מעשה בראשית יציאתם לפעל, ונמצא השם יתברך לזולתו, שהרי המציא אותם. ובענין זה מותר לדרוש, שהחכמה מגיע אל זולתו, לכך מותר לדרוש ליחיד". הרי בהסברו הראשון הדגיש שאין מעשה בראשית חכמה נבדלת מהנמצאים, אלא חכמה המגיעה לנמצאים. ואילו כאן מדגיש שזו "מדרגה יותר נראה בעולם", שהיא שייכת במדה מסוימת לעולם, ואינה בלתי לה' לבדו. וכן בבאר הגולה באר החמישי [יא.]: כתב: "מעשה בראשית הוא בריאת עולמו, שהוא יתברך פעל בעצמו, הוא מדרגה יותר נראה בעולם" [ממעשה מרכבה], לכך הוא בשנים, שבשנים יש לדרוש". הרי שנקט שם בשלב הביניים שיש במעשה בראשית; מחד גיסא "הוא בריאת עולמו", אך מאידך גיסא "הוא יתברך פעל בעצמו" [ואינו נתלה בנמצאים

הנמצאים עצמם שלא יצאו מסדר הראוי להם, הוא מדריגה עוד יותר שנתלה¹¹⁹ בנמצאים עצמם, הוא יותר קרוב אל העולם, ולפיכך לשנים מותר, ולשלשה אסור¹¹⁸. כי כבר אמרנו כי כל דבר [כ]זה הוא נבדל מן העולם עצמו אחר המצאו, ואחר שסדרו השם יתברך¹¹⁹. ולפיכך יותר יש הטעה גם כן בדבר הזה, כמו שמפרש שם (מגינה יא):¹²⁰

שינויי נוסחאות "שנמלה" כ"ה נד"ה, ונד"ל "נמלה".

אחרים]. וזה כמבואר בהערה הקודמת, שדבריו בבאר הגולה הם כהסברו השני כאן. (118) מעתה יבאר מדוע אסור לדרוש לשלשה, כי לאחר שביאר שסדר העריות הוא ענין קרוב לעולם, יש להבין מדוע תגבל הדרשה לשנים, ותו לא. (119) כוונתו אינה ברורה, שאיה המקום ש"כבר אמרנו" שענין העריות "הוא נבדל מן העולם עצמו אחר המצאו ואחר שסדרו השם יתברך", הרי לא אמר עד כה דבר זה. אמנם למעלה [לאחר ציון 60] כתב כן אודות מעשה בראשית, אך לא אודות ענין העריות, וכלשונו: "ואף שהשכל משיג הדברים הנעלמים, מכל מקום דבר שהוא נבדל מן האדם לגמרי ראוי שלא יהיה השגתו בו. כי דבר שהוא נבדל מן האדם אין ראוי שיהיה לו השגה בו, שכל השגה חבור וצירוף למושג, והיציאה של עולם לפעל המציאות הוא נבדל מן העולם אחר המצא העולם בפעל, שאין הדבר כאשר הוא בעת הויה מתדמה לאחר המצא. ולפיכך ההשגה בדבר זה, שהוא המצא העולם, ואיך יצא לפעל המציאות, שזהו קודם המצא, הוא נבדל לגמרי מן האדם אשר הוא נמצא בעולם. ולפיכך על זה אמר [משלי כה, ב] 'כבוד אלקים הסתר דבר' מן [בראשית א, א] 'בראשית' עד [בראשית ב, א] 'ויכלו' [ב"ר ט, א], שעד 'ויכלו' מזכיר בהוויית הנמצאים ואיך יצאו לפעל, וזה יש להסתיר". אך כאמור שם לא דובר כלל על ענין העריות, אלא על מעשה בראשית. וא"כ מהי כוונתו במה שכתב כאן אודות ענין העריות "כי כבר אמרנו כי כל דבר [כ]זה הוא נבדל מן העולם עצמו אחר המצאו, ואחר שסדרו השם יתברך". אמנם עכשיו שזכינו לאורו של הספר "מאמרי פחד יצחק פסח" [יצא לאור בשנת תשע"ב], מאמר פא [אותיות ה-ט], כוונת המהר"ל מתבארת היטב. וזה לשון הספר שם: "עלינו לבער מקרבנו מושג מוטעה בהגדרת הצניעות. טעות גסה נשתרשה בקרבנו... ועלינו לסלקו, והיא שהצניעות נעוצה בבושה מחמת פחיתות הענינים, וכשיש לאדם דבר פחות ושפל, מתבייש הוא בזה, ומסתירו מעיני הזולת. ועלינו לדעת שאין הצניעות במושגי הקדושה שלנו נעוצה בחסרון ופחיתות. משורש אחר לגמרי הוא יונק, והוא על פי דברי חז"ל, ש'בראשית' עד ויכולו' הוא בכלל 'כבוד אלקים הסתר דבר'. ומ'ויכולו' ואילך בכלל 'כבוד מלכים חקור דבר'. והוא משום שעד 'ויכולו' נושא הכתובים הוא התהוות העולם, ואילו מ'ויכולו' ואילך מדובר על הוויית והמשך העולם. וכל שהמדובר הוא על התהוות, על יצירת יש מאין, מופקע הוא מהשגות בני אדם. אין לשכל האדם מבוא למושג ההתהוות. והפקעה זו מהשגותיו היא שיוצרת מצב של 'הסתר דבר', מצב של נעלם ושל רזיות. ובודאי שהוא היסוד להלכה אין דורשין מעשה בראשית אלא לצנועים [חגיגה יא:]. מפני שכל הקשור עם התהוות הבראשית, תורת ה'הסתר' נדבקת בו. ובתוך תחומנו אנו, בתוך העולם שלאחר 'ויכולו', מהו הענין שמתקרב ביותר לגבולות ההתהוות. אין לך ענין יותר קרוב לזה מאשר הולדה. הולדה היא הדוגמא הבולטת ביותר למצב של יצירת יש מאין. ולכן אופפים ומוכתרים ענינים המשתייכים לכח ההולדה בסוד של צניעות והסתר. הרי לנו שאין שורש הצניעות בפחיתות ושפלות, אלא הד להתקרבותו של האדם לתחום ה'הסתר דבר', לשטח התהוות, שהיא למעלה מהשגתנו" [וראה עוד בספר הזכרון למרן בעל פחד יצחק זצ"ל, עמוד צד]. נמצא שדברי המהר"ל למעלה אודות מעשה בראשית כחם יפה גם אודות ענין העריות, כי אין ענין העריות אלא מעשה בראשית בועיר אנפין, ולכך שפיר כתב כאן "וכבר אמרנו". עמוד והבט כיצד דברי הפחד יצחק מאירים את דברי המהר"ל באור יקרות. (120) לשון הגמרא שם "אמר רב אשי, מאי 'אין דורשין בעריות בשלשה', אין דורשין בסתרי עריות לשלשה. מאי טעמא, סברא הוא, בי תרי כי יתבי קמי רבייהו, חד שקיל וטרי בהדי רביה [נושא ונותן בהלכה עם רבו] (רש"י שם), ואידך מצלי אודניה לגמרא [מטה אנו ושומע דבריהן, והן שומעין את דברי הרב] (רש"י שם). תלתא, חד שקיל וטרי בהדי רביה, והנך תרי שקלו וטרו בהדי הדדי, ולא ידעי מאי קאמר רבייהו, ואתו למישרי איסורא בעריות [אבל כשהן שלשה, שקלי וטרו הנך תרי זה עם זה, ולא שמעו מאי דאמר רבן, ואתו למישרי איסורא בעריות על ידי שלא שמעו מפי הרב כשדרש בו איסור] (רש"י שם). וראה הערה הבאה.

ואמר "וכבוד מלכים חקור דבר" (משלי כה, ז), פירוש, כמו שראוי לחקור כבוד המלך אשר הוא מולך על העם¹²³. והטעם שזהו כבודו של מלך, כי "ברוב עם הדרת מלך" (משלי יד, כח), הרי המלך כאשר יש לו עם, הם כבודו¹²⁴. וכאשר אתה חוקר על הנהגה ההיא איך מנהיג אותם, הוא כבוד למלך

שאם ידרוש לשלשה, מתוך שהרב מסביר דבר לאחד, דבר שראוי להסתירו בעצמו, אם אחד ישא ויתן עם חבירו בענינים שהם נסתרים כמו אלו, שנפרשים ונבדלים מבני אדם, יבא לטעות, אחר שהשגה זאת בדבר שהוא נבדל מן העולם עצמו¹²¹, ודבר זה ברור¹²².

(121) יש להעיר, כי לכאורה בגמרא אמרו טעם אחר לכך ששני התלמידים [ששקלו וטרו בין עצמם] יבואו לידי טעות, שאמרו שם "ואתו למישרי איסורא בעריות. אי הכי, כל התורה נמי. עריות שאני, דאמר מר, גזל ועריות נפשו מחמדתן ומתאוה להם. אי הכי גזל נמי, עריות בין בפניו בין שלא בפניו נפיש יצריה, גזל בפניו נפיש יצריה, שלא בפניו לא נפיש יצריה". הרי המביא לטעות הוא "נפיש יצריה", ואילו כאן מבאר ש"יבא לטעות אחר שהשגה זאת בדבר שהוא נבדל מן העולם עצמו", ולכאורה אין לזה שייכות ל"נפיש יצריה". ועוד קשה, שלפי דבריו כאן לכאורה אין מקום להקשות מ"כל התורה נמי", ו"גזל נמי", כי שאני סוד העריות שהוא שייך ל"ענינים שהם נסתרים... שנפרשים ונבדלים מבני אדם", לעומת "כל התורה נמי" ו"גזל נמי". והרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פכ"ב הי"ז העתיק את דברי הגמרא כצורתה, שכתב: "אין דורשין בסתרי עריות בשלשה, מפני שהאחד טרוד בשאלת הרב, והשנים נושאים ונותנים זה עם זה, ואין דעתם פנויה לשמוע. שדעתו של אדם קרובה אצל עריות, אם נסתפק לו דבר ששמע, מורה להקל. לפיכך אין דורשין אלא לשנים, כדי שיהיה האחד השומע מפנה דעתו, ויודע מה שישמע מן הרב". ויל"ע בזה. (122) אודות שההתעסקות בדברים נבדלים ונסתרים מביאה לטעויות, כן כתב הרמב"ן בסוף הקדמתו לתורה, וז"ל: "ואני הנני מביא בברית נאמנה, 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 דברי, ולא יודעו כלל בשום שכל ובינה, זולתי מפי מקובל חכם, לאוזן מקבל מבין, והסברה בהן איולת, מחשבה מועלת, רבת הנזקין, מנועת התועלת, אל יאמן בשוא נתעה, כי לא תבואהו בסברותיו רק רעה" [הובא למעלה הערה 6]. (123) כך ראוי לחקור הנהגת הקב"ה את העולם [כפי שיבאר בהמשך]. (124) נראה הטעם לזה, כי מלכות המלך תלויה בעם, שהרי קיימא לן בגינוני מלכות ש"אין מלך בלא עם", כי "אין השם יתברך מלך על יחיד, שאין מלך בלא עם" [לשונו בתפארת ישראל פכ"א (שטו)]. ובאור חדש בפתיחה [ר:] כתב: "כי המלך מצד מלכותו הוא מבקש עבדים וממשלה עליהם, שאין מלך בלא עם". ובדרוש על התורה [כו.] כתב: "אם עם אין כאן, מלך אין כאן, כי אין מלך בלא עם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנו:] כתב: "אין מלך בלא אשר מולך עליו, כי אין עילה בלא עלול". ולהלן ס"פ מז כתב: "המלך... אי אפשר לו בלא עם אשר מלכותו עליהם, ואם אין עם, על מי ימלוך". ובנתיב התשובה פ"ג [לפני ציון 10] כתב: "כי הוא יתברך חפץ בעולם, כי אם אין הנבראים, על מי מלכותו יתברך". ובדר"ח פ"ו מי"א [תג.] כתב: "מאחר שהוא יתברך מלך, ואם כן כל הנבראים הם לכבודו, כי בלא הנבראים לא שייך לומר 'מלך', וכמו שאמרו במסכת ר"ה [לא]. בששי מהו אומר, 'ה' מלך גאות לבש' [תהלים צג, א], על שם שגמר מעשיו ומלך עליהם. הרי לך מבואר כי גאות המלכות הוא מצד הנבראים, ומצד הנבראים הוא מלך... והמלכות הוא מצד הנבראים, וזהו הכבוד, והרי הנבראים כבוד מלכותו. והואיל והנבראים הם כבוד מלכותו, ממילא רבוי הנבראים הם רבוי כבוד מלכותו. ובאור חדש בפתיחה [רה.] כתב: "ואם מתרבה האדם, והם הרבה בעולם, דבר זה מצד השם יתברך, שהוא מלך המלכים, ורוצה ברבוי... וכאשר האדם מקבל מלכותו יתברך, אז ראוי שיהיה הרבוי, מצד שהשם יתברך חפץ ברבוי". ובנצח ישראל פ"ה [פא.] כתב: "טור מלכא, ושם היה רבוי ישראל, כאשר תמצא ע' עיירות היה לינאי, כמו שמספר [גיטין נז.]. ונקרא 'טור מלכא' [מדינה ששמה הר המלך] (רש"י גיטין נז.), כי למלך ראוי שיהיה לו רוב עם, כי 'ברוב עם הדרת מלך'. ורש"י [ויקרא כה, לח] כתב: "כל הדר בארץ ישראל אני לו לאלקים, וכל היוצא ממנה כעובד עבודה זרה". ובגו"א שם אות נח [רלו:] כתב: "כל הדר בחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה, ומטעם כי מאחר שהוא בארץ אשר היא נתונה תחת יד השרים העליונים [תנחומא ראה אות ח], הדר בחוץ לארץ כאילו עובד עבודה זרה, כי 'ברוב עם הדרת מלך', והדר בחוצה לארץ הוא מהדר ומפאר לאלהי נכר הארץ" [ראה להלן פ"ח הערה 111].

ומכל שכן שאין לדרוש את כבודו במה שהוא נבדל מן הנמצאים¹²⁹, וכן לדרוש בסתרי עריות החוק שנתן לנמצאים שעליו נבראו שלא יצאו מחקם, שכל הדברים האלו אינם כבודו של מלך, שכבודו כשיש לו עם במציאות, שהם כבודו, ומנהיג אותם, לא איך המציא אותם¹³⁰. ומי שדורש אלו דברים דומה שנכנס תוך חדר פנימי של מלך בשך

במה שיש לו עם, והוא מנהיג אותם¹²⁵. וכן אצל מלך מלכי המלכים, "מלא כל הארץ כבודו" (ישעיה ו, ג)¹²⁶, לא כאשר המציא אותם וסידר אותם, שזהו קודם שהם נמצאים בשלימות¹²⁷, וכבודו כאשר כבר מנהיג הנמצאים, שהנמצאים הם לכבודו. **הרי שאסור**¹²⁸ לדרוש ברכים מעשה בראשית איך שהוא המציא לפעל הנמצאים,

אין זה כבוד המלך לחקור דברים נסתרים

נמצא שיש כאן שתי נקודות; (א) המלכות תלויה בעם ["אין מלך בלא עם"]. (ב) כבוד המלכות תלוי ברבוי העם ["ברוב עם הדרת מלך"]. והואיל ו"אין מלך בלא עם", ממילא משתלשל מזה "ברוב עם הדרת מלך". ובנתיב התוכחה פ"ג [ב, קצו:] ביאר שהפסוק "ברוב עם הדרת מלך" מורה גם שאין מלך בלא עם, שכתב: "כי המלכות תלוי בעם, וכמו שאמר 'ברוב עם הדרת מלך'". וראה הערה הבאה. (125) אודות שהנהגת המלך את עמו מורה על כבודו, כן ביאר בד"ח פ"ו מ"א [תד.], וז"ל: "ויש לך לדעת כי הרמב"ם ז"ל בספרו [מורה נבוכים] בחלק ה'ג' בפרק י"ג האריך מאד בדבר זה, מה שאמרו חכמים [אבות שם] שהאדם נברא לכבוד בוראו, וכמו שאמרו בסוף קדושין [פב.] כי כל הנבראים נבראו לשמש את האדם, והאדם נברא לשמש את בוראו... והוא השיב עליהם [פירוש, הרמב"ם הקשה על דברי חכמים] שהרי הכתוב אומר [איוב לה, ו-ז] 'כי אם תצדק מה תתן לו ואם יחטא האדם מה יפעל לו'... ומה שהקשה [הרמב"ם] כי הוא יתברך אין מקבל כבוד מזולתו, הן אמת שאין יתברך מקבל כבוד מזולתו, ובודאי אם יצדק האדם מה יתן לו ואם יחטא מה יפעל לו, רק שהאדם נברא שהשם יתברך מלך עליו, ואין המלך מקבל הכבוד מה שיתן לו העם, כי הכבוד הוא מצד הממשלה, שהוא מושל עליהם שלא בטובתו ומנהיגו. ואם האדם צדיק, הוא מלכו כשנותן לו שכרו. ואם אינו צדיק, הוא מלכו כאשר נפרע ממנו, שכאשר הקב"ה עושה נקמה בעוברי רצונו גם כן שמו מתגדל ומתקדש, רק שהוא יתברך הטוב, רוצה שיעשה האדם הטוב. ומכל מקום כבודו שיש להשם יתברך מן הנבראים אינו תולה כלל באדם, רק שברא השם יתברך את הנבראים, והוא מולך עליהם, וזהו כבוד מלכותו. הרי כבוד המלך מתבטא בשלטונו על העם, ובהנהגתו את העם. (126) מביא פסוק זה להורות שהנמצאים הם לכבודו יתברך, ולכך כבודו יתברך עולה מכל הארץ, כי בכל הארץ ישנם הנמצאים שנבראו לכבודו יתברך. ובגו"א שמות פל"ג אות יט [תסד:] כתב: "לפי שהכבוד, כל שהוא יתואר שהוא קשור בבעל הכבוד, אין הכבוד כל כך, כמו שהכבוד יתואר שאינה קשורה בו. [ש]לפי גודל הכבוד, מתפשט כבודו בזולתו, כמו שאמר 'מלא כל הארץ כבודו', שרוצה לומר התפשטות הכבוד בזולתו בכל הנמצאים". (127) "שכבודו כשיש לו עם במציאות, שהם כבודו ומנהיג אותם, לא איך המציא אותם" [לשונו בסמוך]. ולשונו הזהב מורה שכבודו עולה רק מנמצא שלם, ולא מנמצא חסר, שכתב כאן: "מלא כל הארץ כבודו", לא כאשר המציא אותם... שזהו קודם שהם נמצאים בשלימות. וכן בבאר הגולה באר הרביעי [תלב:] כתב: "השם יתברך נמצא אצל המקבלים בבילתי רצון, ואינו נמצא להם בשלמות כבודו. שכאשר ישראל אינם בשלימות, והם בחסרון כאשר הם בגלות, וכך נמצא השם יתברך לעולם... שהשם יתברך נמצא אל העולם כאשר הוא המקבל". ובהמשך שם [תמב.] כתב: "כי כאשר ישראל בשלימות, נמצא השם יתברך אל העולם בשלימות כבודו. והפך זה גם כן, כאשר ישראל הם בצרה, אמר שהוא מיצר, רצה לומר שהוא נמצא אל העולם שלא בשלימות כבודו". ובהמשך שם [תנא.] כתב: "ומפני שהוא יתברך מתחבר אל הנמצאים כפי שלימותם, שאין השם יתברך מתחבר אל דבר שהוא חסר. ודבר זה אמרו ז"ל במדרש [ב"ר יג, ג] 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים' [בראשית ב, ד], הזכיר שם מלא על עולם מלא. כי אין אל השם יתברך חבור אל דבר חסר". ובוזה"ק ח"א רטז: איתא "שכינתא לא שריא אלא באתר שלים, ולא באתר חסר, ולא באתר פגים, ולא באתר עציב". (128) בא לבאר שדברי הגמרא בחגיגה יא: [שאין דורשין במרכבה, מעשה בראשית, ועריות] אינם נכללים ב"כבוד מלכים חקור דבר", ולכך אין לדרוש דברים אלו ברכים. (129) שזהו מעשה מרכבה, והוא יותר רחוק מהנמצאים ממעשה בראשית, כי מעשה מרכבה הוא כבוד ה' לעצמו, וכמו שביאר למעלה. (130) וכאמור גם סתרי עריות שייכים לשמירת סדר הנבראים "שעליו נבראו שלא יצאו מחקם" [לשונו למעלה], והוא מכלל "איך המציא

ודם, שאין זה כבוד למלך להיות משתתף ^{אוצר החכמה} עם המלך כאשר הוא ביחידיו¹³¹, ולכך כל אלו דברים "הסתר דבר"¹³². אבל מן "ויכלו", שכבר נבראו הנמצאים כלם שהם

כבודו יתברך, ומכאן ואילך אינו מדבר רק בהנהגתו יתברך את הנמצאים שהם כבודו, יש לחקור אחר זה, שכל ענין זה כבודו יתברך שמו.

אוצר החכמה

אותם", לאמור שהנבראים ישארו בתבנית בריאתם, ולא יצאו מעבר למה שנבראו עליו. (131) כי ענין הכבוד הוא רק כלפי הזולת, וכאשר המלך הוא יחיד, אין הוא נמצא כלפי הזולת, לכך אין בזה כבודו של מלך. ואודות שהכבוד הוא רק כלפי הזולת, כן כתב באור חדש פ"א [שח:], וז"ל: "אין הכבוד רק אצל אחרים, ולא אצל עצמו". ובדר"ח פ"ד מ"א [כג:]: כתב: "ואמר 'אי זה מכובד המכבד את הבריות'... שאין לומר שיקרא 'מכובד' מי שמכבדין אותו הבריות, הרי אין ראוי שיהיה בשביל זה נקרא 'מכובד', שדבר זה אינו בעצמו של המתואר, שהרי הכבוד הוא ביד אחרים המכבדים אותו, ובשביל שאחרים מכבדים אותו אין מעלת הכבוד נמצא באדם עצמו, וראוי שיהיה המעלה באדם עצמו". ובדר"ח פ"ו מ"ו [קכא:]: כתב: "אחרים נוהגים בו כבוד, ואין זה דבר עצמי אל האדם" [ראה להלן הקדמה שלישית הערה 88]. ובנתיב הענוה פ"ו [ב, יג:]: כתב: "בפרק קמא דעירובין [יג:]: כל המחזיר אחר הגדולה, הגדולה בורחת ממנו. וכל הבורח מן הגדולה, הגדולה מחזרת עליו... וראוי לשאול, למה הדבר זה יותר מכל שאר דברים בעולם [פירוש, שבשאר דברים (חכמה, עשירות וכיו"ב) הכלל הוא שכמה שרודף יותר, משיג יותר]... דבר זה, כי עצם הכבוד הוא מזולתו, שאחרים נותנים לו כבוד... ולפיכך הרודף אחר הכבוד, שיהיה מגיע הכבוד אליו על ידי עצמו, הכבוד בורח ממנו, שהרי אין הכבוד לאדם מעצמו, רק מזולתו. ואם בורח מן הכבוד, עד שאין הכבוד לגמרי ממנו, זה שראוי אליו הכבוד, שהוא מזולתו, ולכך הכבוד רודף אחריו". ובדרשת לשבת תשובה [עג:]: כתב: "הרודף אחר הכבוד בורח ממנו, כי אין הרדיפה אחר הכבוד כמו מי שרודף אחר השכר ואחר הריוח. שזה בודאי כאשר הוא רודף אחר הריוח, ויד חרוצים תעשיר' [משלי י, ד]. אבל מי שרודף אחר הכבוד, ובודאי מה שרודף אחר הכבוד אין זה כבודו ותפארתו, והוא גנאי לו שאינו שפל ברך. ומאחר שדבר זה אינו כבודו, והוא גנאי לו, איך ישתדל הכבוד בדבר שהוא הפך הכבוד. ולפיכך כאשר רודף אחר הכבוד, בזה עצמו הכבוד בורח ממנו". ובבאר הגולה באר הרביעי [שפו:]: כתב: "הנמצאים כולם הם לכבודו יתברך, ויש מהם כבוד אל השם יתברך ביותר, ודבר שהוא כבודו נקרא לבוש של הקב"ה. כי הכבוד אצל הזולת, ואין שייך כבוד רק אצל אחרים שרואים כבודו, ועל ידי המלבוש הוא נראה אצל אחרים, לכך הכבוד נקרא 'מלבוש'. וכמו שהכבוד נקרא מלבוש, כך המלבוש שבו נראה אצל הזולת, נקרא כבוד, שהרי רבי יוחנן קרא למאני מכבדותיה [שבת קיג:]. וטעם זה כמו שאמרנו, כי הכבוד הוא נראה אצל הזולת, כמו שהוא נראה הלבוש". ובח"א לשבת כג: [א, ז:]: ביאר את דברי הגמרא שם "דמוקיר רבנן הוי ליה חתנוותא רבנן", וז"ל: "מאן דמוקיר רבנן, בשביל שהיה מכבד את התורה, ראוי שיהיה מכובד מן התורה... ומפני זה יהיה חתנוותא דרבנן, שחתניו הם כבודו לבד, ואין דומה לבן שהוא דבר עצמו ובשרו של אדם, אבל חתנוותא הם כבודו. כמו שנקרא בגדי אדם 'מכבדותי', שרבי יוחנן קרא למאני מכבדותיה, שהם דברים באדם. וכן חתניו דביקים הם על ידי קידושיו בבנותיו". נמצא שכאשר המלך הוא יחיד אי אפשר להצטרף אליו במהלך של כבוד, אלא רק במהלך של השתתפות, ואין זה כבודו של מלך להיות משתתף עמו. ובנצח ישראל פ"ב [שטו:]: כתב: "כי המלך נבדל מן הכלל, ואם בא אחד לעשות שיתוף עם המלך, דבר זה הוא בטול אל מלכותו, אשר הראוי שיהיה מיוחד ונבדל מן העם". ובבאר הגולה באר החמישי [עא:]: כתב: "המלך בודאי אין לו שתוף וחבור עם הכלל, כמו שהוא ענין כל מלך שהוא נבדל מן העם". וזהו שכתב כאן "אין זה כבוד למלך להיות משתתף עם המלך כאשר הוא ביחידיו". וראה להלן הקדמה שלישית הערה 84. (132) כי "אין זה כבוד למלך להיות משתתף עם המלך כאשר הוא ביחידיו", ולכך חלה עליו ההנהגה של "הסתר דבר". ויש להבין, שלפי זה נמצא שאף במלך גופא פעמים ראוי להמנע מגלוי [כשהוא ביחידות], א"כ מדוע בפסוק נאמר "כבוד אלקים הסתר דבר כבוד מלכים חקור דבר", ומכך משמע ש"כבוד מלכים" הוא לעולם "חקור דבר" [כי "הסתר דבר" נאמר רק על "כבוד אלקים"], ומדוע לא נקט הפסוק ב"ליפלוג וליתני בדידיה", שאף כבוד מלכים גופא פעמים הוא "חקור דבר" [הנהגת המלך את העם], ופעמים הוא "הסתר דבר" [כשהמלך ביחידות]. והמהר"ל עצמו כתב כאן "כל הדברים האלו אינם כבודו של מלך... כל אלו דברים 'הסתר דבר'". הרי אף מצד כבודו של מלך גופא ההנהגה היא "הסתר דבר", ולא מצד שאיירי

יש לחקור
הנסיים, כי הם
במיוחד כבוד ה'
אוצר החכמה
[מס' 1234567]

שלהם, דבר זה יש להסתיר. אבל הנהגתו את הנבראים אחר המצאם הוא כבודו יתברך, שהרי כל הנמצאים אחר המצאם הם כבודו¹³⁴. וכל אשר יש בו יותר פלא, הוא יותר כבוד אל השם יתברך לחקור עליו, לפי שהוא מורה על גבורתו יתברך ויכולתו¹³⁵, ויש לחקור על זה. ומכל שכן שחקירתנו בזה

ואף אם הם דברים מופלאים מן האדם, והם יותר פלא ממעשה בראשית, כמו כל הנסים והנפלאות שעשה הקב"ה¹³³, במה שהם אחר מציאות העולם נאמר בזה (משלי כה, ז) "כבוד מלכים חקור דבר". שאין ההסתר רק איך היה מציאות העולם ממנו, וסוד עריות גם כן חוק שנתן השם יתברך לנמצאים, ודבר זה סדר

ב"כבוד אלקים". ואולי יש לומר, שכאשר המלך נמצא ביחידות, אין הוא אז נדון כמלך, כי כל עניינו של מלך הוא להנהיג את העם, וכאשר אינו עוסק בכך, אע"פ שהוא בודאי עדיין מלך, מ"מ אין עליו "תורת" מלך. ודמות ראייה לדבר, כי בגו"א שמות פ"ז אות ט כתב: "בודאי אין דרך המלך ביחיד". ובאור חדש פ"א [שג]. כתב: "השרים אשר הם עמו תמיד, שאין המלך ראוי שיהיה בלבד". ובתפארת ישראל פס"ו [תתרמ]. כתב: "כי לא נמצא המלך בלבד בלא אחר עמו, ונמצא כל אדם בלבד". ואילו כאן כתב "חדר פנימי של מלך בשר ודם... כאשר הוא ביחיד". אך כמוכן אין בזה אף התחלת קושיא, כי כאשר המלך פועל מצד מלכותו, אין הוא נמצא לבדו. אך פשיטא שאף המלך יכול להיות לבדו בשאר ענייניו, וכמו כל אדם. לכך אין מקום לומר בשום צד "כבוד מלכים הסתר דבר", כי לעולם כבוד המלכות מחייב חקירה וגלוי. (133) מבאר שהנסיים הם יותר פלא ממעשה בראשית, וצריך להבין, מהו הביאור לכך. והנראה, שלאחר שחוקי הטבע נקבעו ונחקקו, שינוי החוק הזה הוא פלא יותר גדול מאשר דברי פלא שנעשו בטרם שחוקי הטבע נקבעו ונחקקו. והרי מצינו על מי שנעשו לו נסים שרועמת עליו הטענה [תענית כד:]: "מי איכא דמיטרח קמי שמיא כולי האי". ובודאי שטירחה זו אינה קיימת במעשה בראשית, שנעשו בטרם שחוקי הטבע נקבעו ונחקקו. וראה עוד ב"מאמרי פחד יצחק" פסח מאמר סט [אות יא] שביאר שם ששנוי טבע העולם הוא כמו עקירת דבר מן התורה, וזה כמוכן לא יאמר על מעשה בראשית עצמו, שאדרבה, "היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם" [ב"ר א, א, וראה למעלה הערה 77, ולהלן הקדמה שלישית הערה 125]. ועוד אודות הרבותא שיש בנסים על פני מעשה בראשית, ראה ב"מאמרי פחד יצחק" פסח, מאמר יב [אות ב], שכתב בזה"ל: "עלינו לחזור על דיבורים שכבר נשנו אצלנו בנוגע ללשון חז"ל כשהזכירו גודל הכח אצל חכם אחד לשנות הטבע, נזכר הלשון [תענית כה:] 'מי שאמר לשמן וידלוק, יאמר לחומץ וידלוק'. ואילו אצל חכם אחר שעשה כן, נאמרה עליו הטענה שלא היה לו לעשות כן מפני 'מי איכא דמיטרח קמי שמיא כולי האי'. הוספת 'מי שאמר לשמן שידליק' מלמדת לנו שאין לתפוס בזה ענין של 'צדיק גוזר והקב"ה מקיים' [תענית כג.] לבד, אלא שיש באימרה זו פעולה מיוחדת החותרת למעמקי האמונה ומעידה על תפיסתו של זה הצדיק. שהרי כך היא המדה, במהלך של מדה כנגד מדה, עד כמה שמאיר בלבו של אדם באופן של חיות ממש, שהקב"ה מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית כפשוטו ממש, אזי באותה מדה נוהגים מלמעלה כלפי זה האדם. כשם שאין אצל זה האדם הכרח מרגע לרגע שהשמן יהיה שמן וידליק מפני שכך היא הטבע, כמו כן אין טבע מכריח שהחומץ לא ידליק. אותה רבותא של כל רגע שהשמן דולק תתכן אצלו כשהחומץ דולק, הכל לפי רצון השם, בלי הכרח הטבע. ואז לגבי אותו צדיק אין טענה של 'אטרוחי למרח', לשנות הטבע בשבילו... מה שאין כן כשבאים לכתחילה לעשות פעולה לשנות מציאות קיימת וקבועה במהלכו של עולם, אז אפילו בדרך 'צדיק גוזר' יש עליו טענה של 'מי איכא דמיטרח קמי שמיא כולי האי'. אמנם לגבי מי שחי בהכרה מאירה של חידוש בכל יום מעשה בראשית, אין שום טרחה באופן אחד יותר מהשני". הרי על מעשה בראשית אין ענין של "אטרוחי למרח", לעומת עשיית נסים שיש בהם שנוי הטבע, ולכך עשיית נסים היא יותר פלא ממעשה בראשית. (134) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 125]. (135) כפי שכתב הרמב"ן [שמות יג, טז]: "כי המופת הנפלא מורה שיש לעולם אלוך מחדשו ויודע ומשגיח ויכול... ואמר [שמות ט, יד] 'בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ', להורות על היכולת שהוא שליט בכל, אין מעכב בידו... אם כן האותות והמופתים הגדולים עדים נאמנים באמונת הבורא" [ראה להלן הקדמה שלישית הערה 125]. ולהלן ר"פ כז כתב: "ועוד נראה שאלו שלש אותות [הפיכת המטה לנחש, צרעת ביד משה, ולקיחת מי היאור והיו לדם ביבשת (שמות ד, ב-ט)] מורים על יכולתו של הקב"ה, שראוי לשמוע אל הקב"ה, לפי שהוא יתברך שמו מושל על הכל... והראה לישראל שכל דבר יוכל לעשות". ולהלן ר"פ לט כתב:

הוא לכבוד השם יתברך¹³⁶, לסתום פיהם של עתק¹³⁷. וזכות האמת יעמוד לנו¹³⁸, והוא דוברי שקר, הדוברים על צדיק של עולם יתברך דרך אמת יורנו¹³⁹.

"ביציאת מצרים עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות המורים לך כי שם ה', הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות, השם הזה נקרא עליהם, שמפני שהשם הקדוש נקרא עליהם, לכך עשה עמהם נפלאות. לכך יש לכתוב דבר זה בתפילין, ויהיו התפילין מקושרין על האדם, להורות כי שם הגדול והקדוש נקרא עליהם, שהרי עשה עמהם נפלאות. והיינו דכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך', ואמר רבי אליעזר [ברכות ו.] אלה תפילין שבראש. פירוש, כי תפילין מורים לך כי הם מיוחדים לשם המיוחד, שהרי בתפילין נזכר יציאת מצרים, שהוציא אותם על ידי נסים, והשם המיוחד דוקא פועל נוראות, ולפיכך ויראו ממך מפני גבורותיו ונוראותיו. ולהלן פס"ד [ד"ה הללן] כתב: "הנסים מורים על יכולתו של הקב"ה, [ו]יש להם לשבח על יכולתו". ובבאר הגולה באר הרביעי [ת.] כתב: "הוא כל יכול, כדכתיב יציאת מצרים בתפילין, המורה על יכולתו". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסב.] כתב: "כאשר השם יתברך עושה לו נס, מורה כי הוא יתברך אחד בעולמו, ומפני שהוא אחד עושה בעולמו מה שהוא רוצה, ויכול על הכל, ולכך עשה לו נס". והרי ספר זה, העוסק ביציאת מצרים, נקרא "גבורות ה'". וראה להלן הקדמה שניה, הערות 2, 376, סוף הקדמה שלישית, ופ"א הערה 1. (136) פירוש - אם יש לחקור חקירה המביאה לרובי כבוד ה' ["עשה טוב" (תהלים לד, טו)], כל שכן שיש לחקור חקירה שבנוסף לכך היא בגדר סילוק וביטול דברי שקר ודוברי שקר ["סור מרע ועשה טוב" (שם)], וכמו שמבאר. (137) רומז לפסוק [תהלים לא, יט] "תאלמנה שפתי שקר הדוברים על צדיק עתק בגאווה ובוז". וכן בדר"ח פ"ה מ"ו [רי:] כתב: "ומי יתן ותאלמנה שפתי שפתי שקר הדוברים על צדיקו של עולם עתק. וכי נמצא אדם כזה שאינו חס על כבוד קונו להוציא דברים כמו אלו". ובב"ר א, ה אמרו "הדוברים על צדיק" חי העולמים". ומכנה את הקב"ה "צדיק של עולם", וכמו שכתב רש"י [בראשית יח, כח] "ואתה צדיקו של עולם תצטרף עמהם", ומקורו בב"ר מט, ט. ודבריו כאן הם פתיחה לדבריו בהקדמה השנייה, שהאריך לבאר שיש סדר לנסים, וחלק בעזו על הדעה החולקת על כך. ובסוף ההקדמה השנייה כתב: "ודי בדברים אלו לדבר מענין הנסים הנעלמים". (138) אודות זכות האמת, הנה בבאר הגולה תחילת הבאר הרביעי [שכ.] ביאר את גנות השקר, וכלשונו: "ועוד אמרו במסכת סוטה בפרק אלו נאמרין [מב.], ארבע כתות אינם מקבלים פני שכינה; כת לצים, כת שקרנים, כת חנפים, כת מספרי לשון הרע, עד כאן. הרי שאמרו כי המשקר אינו מקבל פני שכינה, כי לא יתחברו שני הפכים, כמו האמת והשקר, ביחד, מצד ההיפך שבהם. והוא יתברך נקרא 'אל אמת' [תהלים לא, ו], וחותמו אמת [שבת נה.], איך יקבל המשקר פני שכינה להתחבר עמו פנים בפנים, ודבר זה מציאות שני הפכים יחד. ועוד בכמה מקומות אשר האריכו מאוד בספור גנות המשקר, עד שאמרו הם שגדר התלמיד חכם מי שאינו משנה בדבריו, כמו שאמרו בפרק שני דבבא מציעא [כג.]: וזה כי החכמה אין בה שקר, כי לכך הוא חכמה. ואם שקר בחכמתו, אין זה חכמה, והוא דמיון. ולפיכך אין בחכם שקר". ומתוך גנות השקר אתה עומד על זכות האמת, כי "מדה טובה מרובה" [שמות לד, ז]. ואם השקר מביא שאינו מקבל פני השכינה ואינו חכם, ממילא זכות האמת מדביקה את האדם אל השכינה ואל החכמה. ובתיקוני זוה"ק תיקון סט: איתא "מאן גרים דלא שריא שכינתא עליה, ולא נהיר שמשא עליה, בגין הבל דשקרא ומלין דשקרא דנפקין מפומי. ובגין דא יש הבל אשר נעשה על הארץ". ובספר חמד שלמה [עמוד נו], כתב על דברים אלו בזה"ל: "כתב שם בכסא מלך, וז"ל: הבל דשקרא, כי הבל דתורה משרה שכינה בייניה, והבל דשקרא מרחיקו, כי על מקום השקר שורה סטרא אחרא, ואין הקדושה שורה במקום טומאה, עכ"ל. ועל פי זה אפשר לפרש בקשתנו [תהלים נא, יג] 'אל תשליכני מלפניך ורוח קדשך אל תקח ממני', 'אל תשליכני מלפניך' ראשי תיבות 'אמת', ורצה לומר שבזכות מדת האמת 'רוח קדשך אל תקח ממני'. כי אם אמרו שהשקר מרחק הקדושה מהאדם, א"כ מרובה מדה טובה, ומדת אמת מקרב את הקדושה אל האדם. ולכן בזכות האמת דייקא 'רוח קדשך אל תקח ממני', והבן". (139) לשונו בסוף ההקדמה לתפארת ישראל [כח.]: "ובכן התפלה אל מי שאינו מואס בשפלים, ואינו מרחיק לשהיו רחוקים, שיהיו לרצון אמרי פי לפני כל, ויורני דרך אמת, ויסעדני בימין צדקו נצח אמן". וכן נאמר [תהלים כז, יא] "הורני ה' דרכך ונחני באורח מישור למען שוררי". וראה להלן הקדמה שניה הערה 424.