#**"לך ה'**= הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד וגו'" (דה"א כט, יא). בפרק הרואה (ברכות נח.) אמרינן שם, דרבי שילא דרש להאי קרא; "לך ה' הגדולה" זו מעשה בראשית, וכן הוא אומר (איוב ט, י) "עושה גדולות עד אין חקר". "והגבורה" זו היא\* יציאת מצרים, וכן הוא אומר (שמות יד, לא) "וירא ישראל את היד הגדולה". "והתפארת" זו חמה ולבנה שעמדו ליהושע. "והנצח" הוא מפלתה של רשעה, וכן הוא אומר (ישעיה סג, ג) "ויז נצחם על בגדי". "וההוד" זו מלחמות נחלי ארנון, שנאמר (במדבר כא, יד) "על כן יאמר בספר מלחמות ה' וגו'". "כי כל בשמים ובארץ" זו מלחמות\* סיסרא, שנאמר (שופטים ה, כ) "מן השמים נלחמו הכוכבים". "לך ה' הממלכה" זו מלחמות עמלק, שנאמר (שמות יז, טז) "כי יד על כס יה וגו'". "והמתנשא" זו מלחמות גוג ומגוג, שנאמר (יחזקאל לח, ג) "הנני אליך נשיא ראש משך ותובל". "לכל לראש", אמר רב חנין, אפילו ריש גרגותא\* מן שמיא מוקמין ליה. במתניתא תנא משמיה דרבי עקיבא; "לך ה' הגדולה" זו קריעת ים סוף, "והגבורה" זו מכת בכורות, "והתפארת" זו מתן תורה, "והנצח זו" ירושלים, "וההוד" זו בית המקדש שיבנה במהרה בימינו, עד כאן.

#**וראוי לתמוה**= לפי המדרש הזה, שזכר הכתוב אלו דברים דוקא. וביאור ענין זה מה שהזכיר דברים אלו, לפי שבא לומר כי השם יתברך אליו הכל, וכל חלופי המציאות וחלופי הכחות הכל שלו. ומפני כי החלופים הם החלקים המתנגדים זה לזה, והמתחלקים זה מזה. והדברים המתנגדים זה לזה והמתחלקים זה מזה בראשונה הם ששה צדדי העולם\*, שהם ארבע רוחות, ומעלה ומטה, שהם מחולפים ומחולקים, שכל צד נגד השני, ועוד השביעי הוא האמצעי המתנגד אל\* כלם. ולאלו השבעה מתיחסים ענינים מתחלפים כפי מה שראוי להם; כי המזרח מתיחס לו הבריאה, לפי שמן המזרח מתחדש העולם בכל יום כשעולה השמש מן המזרח, וכמו שתקנו (תפילת שחרית) "המאיר לארץ ולדרים עליה ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית". ואל המערב, הוא צד שכנגדו, ששם שוקע האור, מתיחס\* הפסד הנמצאים. ואל הדרום, שזה הצד נקרא "ימין" בכל מקום, ושם השמש ברומה ובתוקפה, לכך מתיחס לשם הכח הגדול. וצד צפון הפך זה, כמו שיקרא צד 'דרום' ששם השמש דר ברומו של עולם, כך יקרא צד צפון ששם השמש צפונה ואינה נראית כלל, ולשם מתיחסים הדברים הצפונים בלתי נגלים שהשם יתברך פועל בעולם, והם מעשה ה' הנסתרים והצפונים. אמנם המעלה והמטה, השמים והארץ, אלה הם עיקרי מציאות העולם, שהמציאות כולל השמים והארץ וכל אשר בהם, וכל המציאות אשר כוללם השמים והארץ, הכל הוא אל השם יתברך. אמנם השביעי, שהוא האמצעי, ונקרא "היכל הקודש" (ספה"י פ"ד מ"ג) הוא מכוון באמצע, לפי שהאמצעי נבדל מהכל, שהרי אינו נוטה לשום צד מן הצדדין, ומפני כך האמצעי מתיחס תמיד אל הקדושה והמעלה הנבדלת מן הגשמית, כמו שהיתה הארץ הקדושה ובית\* המקדש מכוון באמצע העולם. וזה מפני כי הצדדים, מפני שהם צדדים יש להם רוחק, וכל רוחק הוא גדר הגשם, אשר יש לו רחקים. אבל האמצע אין לו רוחק כלל, רק עומד באמצע, נבדל מן הצדדים שהם רחקים, ולפיכך האמצעי נבדל מן הגשם. אלו הם שש צדדי העולם עם היכל הקודש, הוא האמצעי.

#**ולפיכך אמר**= (ברכות נח.) "לך ה' הגדולה" (דה"א כט, יא) זו מעשה בראשית. כלומר שכל חלופי הענינים שהם מתיחסים אל צדדים מתחלפים, הכל הוא מאתו. וכנגד צד מזרח רצה לומר מפעל שהוא מתיחס אל צד מזרח, זכר "הגדולה", 'זו מעשה בראשית'. שמן המזרח השמש עולה ומחדש בכל יום מעשה בראשית, וכל מעשה בראשית נקרא "גדולה", שכל הנבראים הם גדלותו של הקב"ה שבראם, כמו שתקנו (תפילת "עלינו לשבח") "לתת גדולה ליוצר בראשית". וכן אמרו זה הלשון בכמה מקומות "להגיד גדולתו של מלך מלכי המלכים שהאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד, וכולם הם דומות זו לזו, אבל הקב"ה וכו'.

#**וכנגד הפעל**= שמתיחס אל צד מערב זכר "הגבורה", שכמו שהויית העולם מן המזרח, שמשם השמש עולה, כך הפסד העולם מתיחס אל המערב, ששם השמש שוקע. ואמרו (ברכות נח.) "זה יציאת מצרים", שהחריב הנמצאים. שכמו שבמעשה בראשית בראם בעשר מאמרות (אבות פ"ה מ"א), כך הפסיד אותם כשיצאו ממצרים בעשר מכות (שם משנה ד), וכמו שיתבאר לקמן בעזרת השם. ודבר זה נקרא "גבורה", לפי שהיה בא נגד מצרים להתגבר עליהם בכחו הגדול ובזרועו הנטויה.

#**"והתפארת"**= זו חמה ולבנה שעמדו ליהושע (ברכות נח.). אחר שזכר הפעלים המתיחסים אל שני צדדים מזרח ומערב, זכר הפעל שהוא מתיחס אל אמצעי, שהוא ממוצע בין הצדדים לעולם, ואמר "והתפארת" זו חמה ולבנה וכו'. כבר אמרנו לך למעלה כי האמצעי מתיחס אל מעלה קדושה אלקית. וכאשר עמדו החמה והלבנה, שאלו שני דברים הם המושלים, והעמידה להם היה על ידי מעלה נבדלת אלקית, שאין מושל על חמה ולבנה כי אם הנבדל, וכמו שהתבאר למעלה באר היטב, ואין להאריך כאן. ונקרא זה "התפארת", כי כל נבדל הוא מפואר, לפי שמסולק ממנו עכירות הגשמי, שהנבדל נקרא "אור", שאין בו עכירות.

#**"והנצח"**= הוא מפלתה\* של רשעה. כי מה שזכר הכתוב (דה"א כט, יא) "והנצח", זהו הפעל המתיחס אל צד דרום, שנקרא "דרום" על שם התרוממות, ושם השמש בתוקפה. וצד דרום נקרא "ימין", ומשם כח ותוקף הימין לנצח המתנגד, ואין מתנגד למלכות שמים רק הרשעה, שהיא תקיפה כמבואר בכתוב. והוא יתברך מנצח אותה\*, ולכך תפול נפילה שאין אחריה תקומה, וזהו שאמרו "זו מפלתה של רשעה", כי תהיה מנוצחת מן נצוח של השם יתברך שהוא נצחי, ולכך מפלתה נצחי.

#**וכנגד הפעל**= שהוא מתיחס אל צד צפון זכר "ההוד" (דה"א כט, יא). ואמר (ברכות נח.) "זו מלחמת נחלי ארנון". כבר אמרנו לך כי זה הצד מתיחס לדבר שהוא צפון ונעלם, ומשם מעשים הנסתרים בעולם, ואין האדם יודע. וזהו שאמר "זה מלחמת נחלי ארנון", שהיו אמוריים נסתרים בהרים, ואמרו כשיעברו ישראל בין ההרים נצא מן המערות ונהרוג אותם. והשם יתברך היה עושה להם, כמו שמבואר בדברי חכמים. וכל זה פעל השם יתברך, וישראל לא ידעו, עד שאמר השם יתברך "מי מודיע לבני מה שעשיתי להם", עד שהעלה הנחל דם הרוגים וזרועותיהם סביבות מחנה ישראל, והם ראו ואמרו שירה. ודבר זה שעושה השם מבלי אשר ידע האדם, על זה אל השם יתברך רב הודיה ושבח, (-מי-) שעושה טוב לאחר והמקבל לא ידע. ולפיכך נקרא דבר זה הוד ושבח אל השם יתברך.

#**ואחר שזכר**= הצדדים, זכר המעלה והמטה, שכולל הנמצאים עצמם, שאין הנמצאים רק במטה ובמעלה, והם תולדות השמים והארץ. וכאשר בא סיסרא בחזקו ובתוקפו שהיה לו, כדכתיב (שופטים ד, ג) "ותשע מאות רכב ברזל היה לו והוא לחץ את ישראל בחזקה". ובמדרש (ילקו"ש שם רמז מג) בן שלשים שנה היה, וכבש כל העולם בכחו, ולא היה כרך שלא היה מפיל בכחו. ואפילו חיה שבשדה, כיון שנתן עליה קולו, לא היתה\* זזה ממקומו, עד כאן. ולכך "מן השמים נלחמו הכוכבים עם סיסרא" (שופטים ה, כ), כי זה האיש היה יוצא ממנהג של עולם ומסדרו, כמו שזכרו, ולכך היה כובש כל העולם, ולפיכך סדר העולם שהוא מן השם יתברך, היה נלחם עמו, שלא יהיה מחריב סדר המציאות. וזה שאמר "מן השמים נלחמו הכוכבים", שהכוכבים שסדר השם יתברך במשמרותיהם, הם ביותר היו נלחמים עם סיסרא.

#**ואחר שסיים**= כל הצדדים, אמר עוד פעם שני (-ואמר-) "לך ה' הממלכה", ורצה לומר שהוא מלך עולם, שיש לו הצדדים והחלופים האלו, והוא מתנשא עליהם גם כן. וענין זה, כי הוא יתברך מלך ונשיא של הנמצאים. וההפרש שיש בין הנשיא ובין המלך, כי הנשיא, העם תחתיו מצד מעלתו והתנשאות אשר יש לו, שלכך נקרא "נשיא" מצד המעלה שיש לו, והוא מתנשא עליהם. אבל המלך מושל בעם, נבדל מן העם. ולכך מעלתו יותר גדולה מן הנשיא, אשר מצד מעלתו והתנשאות שלו בלבד ראוי להיות העם תחתיו, ואינו נבדל מהם. והוא יתברך מלך הנמצאים מצד שהנמצאים צריכים למלכות שמים, והוא יתברך נבדל מהם. ומצד שהוא עליון על כל, הוא מתנשא עליהם. והתבאר לך כי מעלת הנשיא שמפני התנשאו על העם הוא מנהיג העם, ומעלת המלך מצד שהוא נבדל מהם הוא מנהיג אותם.

#**ומפני זה**= אמר (ברכות נח.) "לך ה' הממלכה" (דהי"א כט, יא) זהו מלחמות עמלק. וביאור ענין זה, כי תמצא בזרע עשו, שהוא עמלק, מה שלא תמצא בשאר האומות. כי אין בכל האומות שהם מתנגדים לישראל כמו זרע עשו, שהרי לא יתאחדו יחד. ואמרו ז"ל (רש"י בראשית כה, כג) "כשזה קם זה נופל", וזה מורה שאין אחדות לזרע עשו עם ישראל, וזה לא תמצא בכל האומות.

#**ומפני זה**= אמרו ז"ל (ילקו"ש ח"ב רמז תקמט) אין השם שלם ואין הכסא שלם עד שימחה זרעו של עשו. לפי שהשם של הקב"ה הוא "אחד", דכתיב (זכריה יד, ט) "ושמו אחד". וכן המלכות שלו אחד, והאחדות והמלכות הוא דבר אחד, כי האחד בעם הוא המלך. לכך אמרו ז"ל (ר"ה לב:) "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד" (דברים ו, ד) זה מלכות\* שלימה.

#**ומפני שכאשר**= זרעו של עשו בעולם יש התנגדות לישראל, וכאילו זרעו הוא השניות שיש בעולם, אם כן לא יתכן שיהיה שם כבודו נגלה ונמצא בעולם בשלימות, כי שמו בשלימותו הוא אחד, דכתיב (זכריה יד, ט) "ה' אחד ושמו\* אחד". וכל זמן שזרעו של עמלק בעולם, אין כאן אחדות בעולם. וכאשר אין אחדות בעולם, אין שמו, שהוא אחד, נגלה בעולם.

#**וכן**= "אין הכסא שלם". ורצה לומר "הכסא" היינו המלכות, שנקרא כסא, שנאמר (בראשית מא, מ) "רק הכסא אגדל ממך", ורצה לומר רק המלכות אגדל. ורצה לומר שאין מלכותו נגלה בעולם בשלימות, שהמלכות צריך לאחדות, לכך אינו נמצא בשלימות בעולם עד שימחה שם המתנגד מן העולם, ואז שם כבודו, שהוא אחד, נגלה בעולמו שהוא אחד גם כן. וכן מלכותו שהוא אחד, נגלה בשלימות בעולם. והבן\* מה שאמר שאין השם שלם ואין הכסא שלם, כאילו אמר שאין נגלה בעולם האחדות של שמו יתברך. כי כאשר דבר אינו שלם אז הוא חלק, ואין כאן אחדות. וכן "אין הכסא שלם", שאין כאן אחדות המלכות נמצא בעולם, והבן דברים אלו מאוד.

#**וכן גוג ומגוג**=, לעתיד יהיה בא להתנשא לומר שאליו ראוי ההתנשאות. והענין הוא ידוע למבינים מצד שהוא מזרעו של יפת, שנאמר אצלו (בראשית י, כא) "אחי יפת הגדול", ומצד אותו הגדלות ירצה להתנשאות. ולא עוד, אלא שרוצה להתנשאות על השם יתברך. וזהו תבין שאחיו השני נקרא "שם" (בראשית ה, לב), על שהוא חלקו של השם יתברך, שממנו יצאו ישראל. והוא גדול ממנו, לכך ירצה להתגדל על השם. ובפרק קמא דברכות (י.) אמרו, למה נסמכה פרשת אבשלום לפרשת גוג ומגוג, לומר לך שאם יאמר לך כלום יש עבד שמורד ברבו, תאמר לו כלום יש בן שמורד באביו, אלא הא איתא, הא נמי איתא, עד כאן. ועל התנשאות זה אמר שהוא יתברך עליון על הכל, ויהיה מתנשא עליו. ודבר זה ענין נפלא להבין.

#**במתניתא תנא וכו'**=. פירוש, רבי עקיבא מפרש המקרא הזה (דהי"א כט, יא) "גדולה" קריעת ים סוף. כלומר שדבר זה יותר ראוי ליחס אל השם יתברך, במה שפעל זה מתייחס אל השם יתברך יותר, לפי שאינו טבעי. והיה דבר זה בריאה גדולה, לפי שנעשה מן הים יבשה (שמות יד, כט), וכמו שהיה בששת ימי בראשית שאמר (בראשית א, ט) "יקוו המים אל מקום אחד ותראה היבשה", אף כאן נעשה מן הים יבשה. ויותר גדול במה שלא היה זה בדרך הטבע, שאין מטבע הים להיות יבשה. ולפיכך "לך ה' הגדולה" זו קריעת ים סוף.

#**"והגבורה"**= זו מכת בכורות, שזה בפרט היה הפסד ומיתה בלתי טבעית, ודבר זה גבורה להפסיד את הרשעים. ו"התפארת" זו מתן תורה, כמו שהתבאר למעלה כי התפארת הוא עניין נבדל ואינו גשמי, ואין דבר בלתי גשמי רק התורה. ולפיכך על ידי התורה היתה עמידת השמש. ואמרו במדרש (ב"ר ו, ט) ספר משנה תורה הראה יהושע לשמש, ואמר לה, כשם שלא דממתי מזה, כך תדום ממני. ובאור זה, כי היה יהושע גובר על השמש שאינה רק גשמית, והיה גובר עליה יהושע על ידי התורה השכלית. לכך אמר (ברכות נח.) "והתפארת" זה מתן תורה, שדבר אשר אינו גשמי נקרא "תפארת", כמו שהתבאר למעלה.

#**ואמר**= (שם) "והנצח" זו ירושלים. נקרא ירושלים "נצח" בעבור שהיא לנחלה נצחית. וכן נקרא בית המקדש "הוד" (שם), לפי ששלם הודו של הקב"ה. וכאילו בא לומר כי מצד גדולתו, שהוא יתברך גדול (דברים י, יז), היה קריעת ים סוף, שהיא בריאה גמורה, והבריאה היא נקראת "גדולה". ומצד גבורתו יתברך היה מכת בכורות, כדלעיל. ומצד תפארתו נתן תורה לישראל, ומצד הנצחות של השם יתברך נתן לירושלים הנצחות, ומצד ההוד של השם יתברך היה בית המקדש, שבו הודו של השם יתברך.

#**ותמצא**= בין לברייתא ובין לדעת רבי שילא, ראוי שיהיה נקרא יציאת מצרים "גבורות ה'". ויהיה החבור הזה, שהוא כולל סדר הנמצאים, נחלק לשש ספרים; הספר הראשון סדר השבת, הנקרא "ספר הגדולה", כמו שדרש רבי שילא (ברכות נח.) "לך ה' הגדולה" (דהי"א כט, יא) זו מעשה בראשית. והחלק השני סדר הפסח, נקרא "ספר הגבורה" כמו שהתבאר. והחלק השלישי סדר מתן תורה, נקרא "ספר תפארת ישראל", כמו שדרש רבי עקיבא "והתפארת" זו מתן תורה. והחלק הרביעי הוא סדר תשעה באב והנמשך לזה, נקרא "ספר נצח", והוא מפלת של רשעה שהחריבה את בתינו. והחלק החמישי סדר סוכות, נקרא\* "ספר ההוד", כי בו נותנים הודות והלל להקב"ה בארבעה מינים. והחלק הששי סדר ראש השנה ויום הכפורים, ונקרא "ספר שמים וארץ".

#**ונתחיל**= בסדר הפסח, לפי שהוא סבת שבת גם כן, שהרי תקנו בקידוש שבת "זכר ליציאת מצרים". ולפיכך שם הספר "גבורות ה'", בו יתבאר גבורותיו אשר עשה עם ישראל, ואשר הפליא לעשות נגד הקמים. בזרוע עזו השפיל רמים, ועָם עני הושיב בגבהי מרומים, ישתבח שמו לעולמים. סליקא הקדמה שלישית.

<> "כי כל בשמים ובארץ לך ה' הממלכה והמתנשא לכל לראש" [המשך הפסוק שידרש במאמר זה]. ובהקדמה זו יבאר את כיצד שם הספר ["גבורות ה'"] תואם לתוכן הספר [ענייני יציאת מצרים].

<> לשון רש"י [שמות שם]: "את היד הגדולה - את הגבורה הגדולה שעשתה ידו של הקב"ה". והמהרש"א שם כתב: "במדת הגבורה פעל יציאת מצרים על ידי המכות שהביא על המצרים, שנאמר 'את היד הגדולה וגו''. גם כי מדת גדולה מורה על מדת חסד כדלעיל, מדכתיב הכא גבי 'יד', מורה ממש על הגבורה, שעושה ביד ובמדת היד". וכן הצל"ח שם כתב כן, והוסיף: "אחר כך ראיתי שאונקלוס תרגם הך קרא 'וירא ישראל את היד הגדולה' 'וחזא ישראל ית גבורת ידא רבתא', עיין שם. וצריך לומר דכל היכי דכתיב 'גדולה' אצל יד פירושו גבורה". ונראה ביאורו, כי סתם יד הוא שמאל [מנחות לז., וכמבואר בגו"א בראשית פכ"ח אות כג (סח:)], ולכך כאשר תיבת "גדולה" היא שם תואר ל"יד", פירושו הגדלת השמאל, שהיא גבורה. וראה להלן הערה 45.

<> בגמרא ובעין יעקב שם הביאו על כך הפסוק [יהושע י, יג] "וידום השמש וירח עמד וגו'", והושמט כאן.

<> לפנינו בגמרא "זו מפלתה של רומי". וראה להלן מציון 54 ואילך.

<> "הממלכה זו מלחמת עמלק - דכתיב בה כסא מלכות, 'כי יד על כס יה', כלומר על ידי מלחמה ליה' בעמלק יתעלה כסאו" [רש"י שם].

<> "המתנשא - מדכתיב לשון נשיאות, משמע על 'נשיא ראש משך ותובל'" [רש"י שם].

<> "לכל לראש - לכל הקם להיות לראש הוא מתנשא, כלומר שהוא גוזר ומעמידו" [רש"י שם].

<> לפנינו בגמרא איתא "אמר רב חנן בר רבא אמר רבי יוחנן", ובעין יעקב איתא "אמר רב חנן בר אבא".

<> "ריש גרגיתא - בור, הממונה על החופרין חפירות למלאותן מים כדי להשקות בהן שדותיהן" [רש"י שם].

<> לפנינו בגמרא איתא "'וההוד' זו בית המקדש". אך בעין יעקב איתא מעין זה "'וההוד' זו בנין בית המקדש, יהי רצון שיבנה במהרה בימינו". ודרך המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב, וכמובא בספרי מפתח ערכים לדרך חיים נתיב התורה ואור חדש, תחת ערך "מהר"ל", שנתקבצו שם עשרות רבות של מקומות המורים כן. וראה להלן פ"א הערה 9.

<> מכנה את הגמרא בשם "מדרש", וכן כתב כמה פעמים בספריו [להלן פמ"ז (ד"ה כי גאה), גו"א בראשית פ"ט אות ה, שם שמות פ"א סוף אות יג, שם ויקרא פכ"ד ריש אות ג, שם במדבר פל"א ריש אות ט, שם דברים פי"ד אות י, תפארת ישראל פ"ל הערה 5, נר מצוה ח"ב הערות 153, 321, אור חדש פ"א הערה 1153, שם פ"ה הערה 62, שם פ"ז הערות 42, 198, ח"א לסנהדרין צט: (ג, רכט.), ח"א לחולין צב. (ד, קיא:), ועוד]. וראה להלן פ"י הערה 71.

<> כוונתו כאן לדרשה הראשונה של רבי שילא. ולקראת סוף ההקדמה יבאר גם את הדרשה השניה של רבי עקיבא. והמהרש"א העיר מצד סדר הדברים, וכלשונו: "זו מעשה בראשית כו'. לפי הדרשה אינן כסדרן, שהקדים מפלתן של (ארם) [רומי] למלחמת נחלי ארנון וסיסרא".

<> פירוש - הפריסה של כל חלקי המציאות בעולם שייכים לה'. והמהרש"א בברכות שם כתב: "דהכתוב סדרן כמדתן, שהם ז' ספירות האחרונות כסדרן, כמו שכתבו בזה חכמי הקבלה, ורבי שילא בא לדרוש אצילתן של שבע הספירות, שבכל אחד מהן פעל לפי מדתו" [ראה להלן הערה 150].

<> פירוש - הם החלקים העומדים זה מול זה, בבחינת [קהלת ז, יד] "זה לעומת זה עשה האלקים". וראה להלן הערה 20.

<> לשונו בדר"ח פ"ג מי"ג [שב.]: "כי כל רבוי שיש בדבר הוא מצד ההתחלקות". ובנצח ישראל פ"ה [פא:] כתב: "הרבוי הוא מכח חילוק ופירוד, כי הדבר אשר הוא מתאחד אין שייך בו רבוי, כי לא יתרבה רק המחולק והנפרד". ועולם הזה נקרא מחד גיסא "עולם הרבוי" [להלן פ"ס], ומאידך גיסא הוא נקרא "עולם הפירוד והחילוק" [גו"א בראשית פמ"ח אות יב]. וכן מצינו לגבי מספר שבע, שמחד גיסא כתב בנצח ישראל פי"ד [שנב:] כתב: "כי החילוק הגמור הוא כאשר נחלק לשבעה, כמו שאמר הכתוב [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו'". ומאידך גיסא ביאר כי שבעה מורה על הרבוי, וכגון בח"א לקידושין כט: [ב, קלג.] כתב: "כי השבעה תמצא תמיד על מספר הרבוי, כמו 'בדרך אחד תצא אליו ובשבעה דרכים ינוסו'". הרי למד מפסוק אחד ששבעה מורה על החילוק ועל הרבוי, ואלו הם שני צדדים של מטבע אחת. וראה להלן פי"א הערה 77.

<> פירוש - ההתחלקות הראשונה שיש בעולם היא ההתחלקות לששה צדדים [ובסמוך יבאר שתחילת הבריאה גופא מתייחסת לצד מזרח]. ואודות שהעולם הזה מוגדר על פי ששת הרחקים האלו, כן כתב בתפארת ישראל פ"מ [תריג.], וז"ל: "וכבר ידוע כי הגשם יש לו חלופי צדדים ששה, ועל ידם הגשם שלם, והם; המעלה והמטה, וארבעה הצדדין, שהם ארבע רוחות הידועים. כי אין הגשם שלם רק כאשר יש לו ששה צדדין. והצדדים האלו שייכים לגשם, כי הגשם הוא בעל רוחק". ובסמוך כתב: "זה מפני כי הצדדים, מפני שהם צדדים, יש להם רוחק, וכל רוחק הוא גדר הגשם, אשר יש לו רחקים... אלו הם שש צדדי העולם". ולהלן ר"פ מו כתב: "הגשם יש לו חלופי ו' צדדין, והם המעלה והמטה ימין ושמאל פנים ואחור. וכל שש צדדין אלו מתיחסים אל הגשמית בעבור שכל צד יש לו רחוק, וזהו גדר הגשם". ולהלן פ"ע כתב: "גדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם, ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים, שהם האורך והרוחב והגובה". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפג:] כתב: "הרחקים שיש לגשם הוא הגובה ואורך ורוחב, אלו הם הרחקים שיש לגשם". ושם פ"ה מט"ו [שעג:] כתב: "וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם". ושם פ"ו מי"א [שצז:] כתב: "לפיכך אמר [חולין ס.] 'בקומתן נבראו', וזה כנגד הגוף שמקבל הקומה הגשמית, כי הרחקים שייכים לגשם". ובגו"א בראשית פכ"ו אות כא [לג.] כתב: "מספר ששה נגד ו' קצוות; ארבע צדדין, והמעלה והמטה". וכן כתב בח"א לב"מ פד: [ג, לו.], וח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.]. וראה להלן פ"ג הערה 40, ופי"ב הערות 82, 86. @**ונראה עוד**^, שהנה במקרא הוזכרו מדותיו יתברך ["לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת וגו'"], ובמאמר הוזכרו מאורעות שונים [מעשה בראשית, יציאת מצרים, וכו'], והמהר"ל מכניס לכאן מימד שלישי; ששה צדדי העולם. ויש להבין מה ראה המהר"ל להוסיף מימד זה לכאן, ולא ביאר את הגמרא בלי זה. וכגון שיבאר ש"גדולה" היא חסד [כמבואר למעלה הקדמה ראשונה הערה 88], ומעשה בראשית מורה על חסדו יתברך, וכפי שביאר המהרש"א שם, וז"ל: "ואמר 'הגדולה', היא מדת חסד, שבמדה זו נתהוה מעשה בראשית, כמו שנאמר [תהלים פט, ג] 'עולם חסד יבנה'" [ראה להלן הערות 21, 41], ודל מהכא צדדי העולם. אך ברי הוא שהמהר"ל בא להורות על הבטוי בעולמנו להתחלקות הספירות, שהחלוקה של חג"ת נהי"ם מתבטאת בהתחלקות העולם לששת צדדים והשביעי שבאמצע, שחלוקת הצדדים משתלשלת מהתחלקות הספירות, כי התחלקות הצדדים היא ההתחלקות הראשונה שהיתה בבריאה, לכך היא מורה על המקור שקדם לה, ומקור זו הוא הספירות. ובכדי לחדד התחלתיות זו, כתב כאן "והדברים המתנגדים זה לזה והמתחלקים זה מזה &**בראשונה**^ הם ששה צדדי העולם". וראה להלן הערה 157.

<> לשונו בדר"ח פ"ג מ"ו [קס:]: "כי מספר ד' הוא מספר מחולק, לפי שהוא כנגד ד' צדדין, אשר ד' צדדין הם מחולקים כל אחד הוא צד לעצמו. ולכך יאמר הכתוב על הפירוד והחלוק [זכריה ב, י] 'כי כארבע רוחות פרשתי אתכם', וזה מפני כי ד' רוחות הם מחולקים ומופרדים" [ראה להלן פ"י הערה 24, ופי"ב הערה 81]. ובבאר הגולה באר הששי [רסט:] כתב: "הצדדין מתחלפים גם כן בעצמם, במה שזה צד מזרח, וזה צד מערב". ושם בהמשך [שא:] כתב: "כי הצדדין הם מחולקין. וזה כי הצדדין הם משתנים בענינם, כי צד מזרח אינו כמו צד מערב בענינו, וצד מערב אינו כמו צד מזרח, וצד דרום אינו כמו צד צפון בענינו, וצד צפון אינו כמו צד דרום בענינו, כי כל אחד משתנה. וכן אמרו בפרק ב' דבתרא [ב"ב כה:] 'מן החדר תבא סופה' [איוב לז, ט], זה רוח דרומית וכו', כמו שמבואר שם כל רוח ורוח מיוחד". והפסוקים שם [איוב לז, ט-י] הם; "מן החדר תבוא סופה וממזרים קרה מנשמת אל יתן קרח ורוחב מים במוצק". ודרשו על כך בגמרא [ב"ב כה:]: "'מן החדר תבא סופה' זו רוח דרומית, 'וממזרים קרה' זו רוח צפונית, 'מנשמת אל יתן קרח' זו רוח מערבית, 'ורחב מים במוצק' זו רוח מזרחית". ולהלן פנ"ח כתב: "ארבע צדדים, אשר כל צד הוא בפני עצמו". ובנצח ישראל פכ"א [תמה.] כתב: "ד' רוחות העולם, אלו ד' רחקים הם מחולקים כל אחד לעצמו, ואין זה כמו זה. וכנגדם יש בעולם ד' מלכיות מחולקים, שאין זה כמו זה" [ראה להלן פ"ח הערה 141]. ובאור חדש פ"ח [תתשכו.] כתב: "כל צד הוא מיוחד שאין זה כמו זה". ובנר מצוה [יד:] כתב: "הרוחות הם מחולקים, שזה מתפשט למזרח, וזהו הפכו מתפשט למערב, וזה לדרום, וזה לצפון. הרי תמצא כי ד' רוחות הם מחולקים". ובח"א לתמיד לא: [ד, קמט:] כתב: "כל רוח מרוחות העולם יש לו ענין מיוחד". @**דוגמה לדבר;**^ נאמר לגבי המרגלים [במדבר יג, כא] "ויעלו ויתורו את הארץ ממדבר צין עד רחוב לבוא חמת", ופירש רש"י שם "הלכו בגבוליה באורך וברוחב כמין גם". וכתב שם הגו"א [אות יג]: "ואם תאמר, למה הלכו באורך וברוחב, אם רצו לעמוד על כל הארץ, עדיין לא הלכו בכל מקום. ויראה שהארץ משתנה באורך וברוחב, כי הארץ שקרובה יותר למזרח או למערב, משתנה. וכן מצפון לדרום, דרך הארצות להשתנות. וזה סיבת כל שינוי הארצות שהם בעולם, משתנים בשביל זה, לפי הקרוב והרחוק ממזרח וממערב ומצפון ומדרום. ולפיכך הלכו בארץ באורך וברוחב. והשתא הלכו ממזרח למערב, ומצפון לדרום, ועמדו על כל הארץ. לאפוקי אם היו הולכין באלכסון, שלא היו הולכין ב' הרוחות. וכשהלכו כמין גם יונית, כבר הלכו כל הרוחות, ואינם צריכים יותר, אף על גב שלא הלכו המקומות כלם בפרט". וכל זה איירי בארבעה צדדים, אמנם כאן הזכיר ששה צדדים, וראה הערה הבאה.

<> לשונו בנצח ישראל פכ"ד [תקיח.]: "הצדדין הם ששה כאשר יצטרף אל זה המעלה והמטה... ולמדרש שאמר שהם ארבע, כי הצדדין שהם בשטח הם ד'". הרי התפרסות השטח הוא לארבעה צדדים, אך התפרסות השטח המעוקב הוא לששה צדדים. ולהלן פ"ג [לאחר ציון 35] כתב: "כי שש הוא מספר שלם, וזה כי לא תמצא דבר שלם כי אם על ידי מספר ששה. וזה כי הנקודה היא אחת והיא חסירה, בעבור שאין לה התפשטות כלל, והקו אשר יש לו התפשטות באורך ויש לו שלימות יותר, בעבור שיש לו התפשטות באורך, אך אין זה שלימות גמור בעבור שאין לקו התפשטות רק אורך, ואין לו התפשטות אורך ורוחב. והשטח אשר יש לו התפשטות אורך ורוחב, הוא שלם יותר בעבור שיש לו התפשטות אל הצדדין הארבע, אבל אין לו עומק. אמנם הגשם הוא השלם, בעבור שיש לו התפשטות הצדדין הששה, דהיינו מעלה ומטה וארבע רוחות, ואין התפשטות יותר משש קצוות אלו". וכן הוא באור חדש פ"ה [תתעז:]. ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "התפשטות הקו הוא לאורך ורוחב... דהיינו ד' קוים לד' רוחות... [ו]יש גמר התפשטות, וזהו כנגד הגשם שיש לו התפשטות באורך ורוחב ועומק כל הצדדין, והם ששה כנגד ששה צדדין".

<> לשונו להלן: "אמנם השביעי שהוא האמצעי, ונקרא 'היכל הקודש', הוא מכוון באמצע [ספר היצירה פ"ד מ"ג]", וראה הערה הבאה והערה 33.

<> יש להבין, כי כמה פעמים כתב שהאמצעי מאחד את הכל, ואין לו מתנגדים. וכגון, להלן פ"ט [לאחר ציון 249] כתב: "השלישי אין מתנגד, ואדרבה הוא מאחד הכל, ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני קצוות". ולהלן פ"י [לאחר ציון 23] כתב: "כי החמשה הם דומים אל האחד, בעבור החמישי שהוא נוסף על הצדדין הארבע... שהחמשה הם מענין האחדות, בעבור החמישי שהוא באמצע המאחד הארבעה". ולהלן שלהי פכ"ג כתב: "חמשה הוא מספר מתיחס אל הגאולה, וזה כי החמשה, ארבע לארבע רוחות ואחד באמצע, והאחד שהוא באמצע הוא מאחד כל הארבע, שכל דבר מתאחד על ידי אמצעי המאחד". ובתפארת ישראל פכ"ד [שסג:] כתב: "האמצעי יש בו כח הכל... שהכל מתחבר אל האמצעי, ואין לאמצעי שום התנגדות כלל. ודבר זה ידוע כי לכל דבר יש התנגדות, חוץ מן האמצעי, והכל מתחברים עם הנקודה האמצעית". ובנצח ישראל פ"א [טז.] כתב: "האחד שהוא באמצע בתוך הארבע, הוא מאחד ומקשר פיזור הארבע אליו. כי לעולם האמצעי מאחד ומקשר הכל". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קסב.] כתב: "כי כל אמצעי, בשביל שהוא אמצעי, מקשר ומחבר הכל". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז.] כתב: "האמצע... משותף לכל" [ראה להלן הערה 46]. וכיצד כתב כאן ש"האמצעי מתנגד אל כלם". אמנם לא קשה מידי, כי כאן כוונתו היא שלכל צד יש מהות משלו השונה ממהות חברו, ולכך צד מזרח מתנגד לצד מערב, שפירושו הוא עומד לעומת צד מערב [כמבואר בהערה 14]. ומבחינה זו גם לאמצעי יש מהות משלו, העומדת לעומת שאר צדדים. ורק בצדדים מהות המזרח עומדת לעומת מהות המערב, ומהות הדרום עומדת לעומת מהות הצפון, ואילו מהות האמצעי עומדת כנגד כלם, כי כלם שייכים לגשמי, והאמצעי שייך לרוחני [כמבואר בהערה הקודמת]. אך אין כוונתו להתנגדות של חילוק ופירוד, אלא להתנגדות של "זה לעומת זה". וראה להלן פ"ט הערה 251.

<> אינו מזכיר תיבת "ברחמים" [כפי מנהגנו "ולדרים עליה ברחמים"]. וכן בסדור רב סעדיה גאון [עמוד לו] לא הזכיר תיבת "ברחמים". ולהלן פ"ח [לאחר ציון 169] כתב: "כי מזרח מעלתו יותר עליון מן שאר הרוחות, כי הוא התחלה שמשם האורה בא לעולם, ולכך זה הרוח יש לו עילוי יותר... שהוא התחלה". וכן כתב להלן פ"ע. ובגו"א בראשית פ"ד אות יז [קג:]: "כי המזרח נקרא 'קדמה' [במדבר ב, ג], מלשון התחלה, כי הוא התחלת העולם". ובגו"א במדבר פ"ב אות ב [טז.] כתב: "צד שהוא חשוב יותר וקודם לשאר צדדין... מזרח שהוא... קדם" [ראה להלן ציון 38]. ובח"א לסנהדרין קט. [ג, רסא:] כתב: "כי ההתחלה הוא מזרח". והמהרש"א [ברכות נח.] כתב: "ואמר 'הגדולה', היא מדת חסד, שבמדה זו נתהוה מעשה בראשית, כמו שנאמר [תהלים פט, ג] 'עולם חסד יבנה'" [הובא בהערה 16, ולהלן הערה 41]. ומדת החסד קודמת לשאר מדות, וכפי שכתב הפחד יצחק ר"ה מאמר א [אות ד], וז"ל: "כי בעוד שבדרך כלל מדותיו יתברך מתגלות לנו רק באופני הנהגת הבריאה אחר התהוותה, הנה מדת חסדו יתברך מתגלה לנו בעצם העובדה של התהוות הבריאה, 'עולם חסד יבנה'... ורק לאחר מכאן, לאחר שמדת החסד שמשה רקע לבנינו של עולם, רק אז מתחילות הן שאר המדות להתגלות בהנהגת העולם הבנוי מכבר. ונמצא כי בעוד שכל המדות שולטות בהנהגת העולמות, הנה מדת החסד שולטת בהתהוות העולמות". לכך ברי הוא שצד מזרח [המורה על חסד] הוא התחלה וקודם לשאר צדדים. וראה להלן פ"ח הערה 170.

<> "כמו שהויית העולם מן המזרח, שמשם השמש עולה, כך הפסד העולם מתיחס אל המערב, ששם השמש שוקע" [לשונו להלן לאחר ציון 41]. אמנם כאן לא כתב "ששם השמש שוקע", אלא "ששם שוקע &**האור**^". ונראה ביאורו לפי דבריו להלן פל"ו, וז"ל: "מה שנשחט [קרבן פסח] בין הערבים [שמות יב, ו], כי היום מתיחס אל המציאות, והלילה אל ההעדר... ומתחלת הערב השמש, שהחמה מתחלת בשקיעה, הוא התחלת הפסד והעדר האור, ואז ישחט הפסח... וכל הנמצאים בעולם עם התחלת השקיעה הם נוטים עם הערב היום אל השינה, והוא כמו מיתה והעדר, והחושך כמו העדר הנמצאים". הרי הפסד הנמצאים שיש בשקיעה הוא מחמת העדר האור, ולכך כאן ציין את העדר האור. וראה להלן פ"ה הערה 67, ופ"ח הערה 243. @**ואודות שהשקיעה**^ מורה על הפסד, כן כתב בח"א לב"ב כה. [ג, עט:], וז"ל: "לכך תנועות צבא השמים למערב, מפני שזהו השתחויה לסבה ראשונה, כי בטול מציאות אל הסבה הראשונה, וזהו ההשתחויה שאמר דוד [נחמיה ט, ו] 'וצבא השמים לך משתחוים'. כי מצד השקיעה דבר זה השתחויה שלהם, כי ההשתחויה הוא הכנעה למי שהוא משתחוה אליו, והרי השקיעה אין לך הכנעה יותר מזה, ומפני כי ההכנעה שהוא לצבא השמים הוא מצד העלה יתברך, והשכינה במערב [ב"ב כה.], לכך השקיעה, שהוא ההכנעה שלהם לגמרי, הוא במערב... ומפני זה ראוי שתהיה שקיעת השמש במערב, כי ראוי לנמצאים המקבלים ממנו שיהיו נכנעים מלפני השם יתברך מצד שהם מקבלים ממנו, וזולת זה לא היו נמצאים... לפיכך שקיעת החמה אינו במזרח, כי המזרח מורה כי יש לחמה סבה והתחלה, ומצד הזה שיש לחמה התחלה וסבה היא נמצאת, ומצד זה אין ראוי לה השקיעה. רק השקיעה לה מצד עצמה, כאשר קבלה הבריאה כבר מן השם יתברך, ומזה הצד נתלה השמש בו, והוא שקיעתה" [הובא בחלקו למעלה הקדמה שניה הערה 400]. ואמרו חכמים [סנהדרין צא:] "מפני מה [השמש] שוקעת במערב, אמר ליה כדי ליתן שלום לקונה", ופירש רש"י שם "כדי ליתן שלום לקונה - להקב"ה, שהשכינה במערב, וכיון שמגעת עד מערב הולכת ומשתחוה לפני הקב"ה שבראה, ולכך שוקעת ונכנסת כפופה לפני הקב"ה". ובח"א שם [ג, קעט:] כתב: "עיקר השאלה היה למה השמש שוקעת במערב, כי ראוי שתהיה סובבת על הארץ ולא תשקע... גם לפי הדעת הפשוט יותר נראה מעלה אם היתה השמש מאירה תמיד... והשיב לו כי כן ראוי אל הנמצאים שיהיה להם בטול אצל הסבה הראשונה, כי הם תלוים בסבה. ואם היתה השמש בלתי שוקעת, היה נראה כאילו היה אלוה, שהרי היא נמצאת תמיד, ולכך היא שוקעת במערב, כי שם כבוד השכינה, וזה הוראה כי היא בטילה אצל הסבה הראשונה, ואין מציאות תלמיד במקום הרב כלום. וזה שאמר 'כדי לתת שלום לקונה', כי השלום אשר נותן התלמיד לרב לקבל עליו שהוא רב והוא תלמיד שלו, ולכך השמש שוקעת לבטל מציאותה אצל הסבה" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 290]. והפסד הנמצאים מורה על מדת גבורה, וכמו שיתבאר בסמוך. ובנצח ישראל פ"ח [רד.] כתב: "כמו שהזמן בו הויית הנמצאים, כן תמצא זמן מיוחד שבו הוא הפסד הנמצאים".

<> כמו שנאמר [בראשית יג, ט] "אם השמאל ואימנה", ותרגם שם אונקלוס "אם את לציפונא אנא לדרומא". ורש"י [במדבר לה, טו] כתב: "רוח מזרחית קרויה 'פנים' ומערבית קרויה 'אחור', לפיכך דרום לימין וצפון לשמאל". ולהלן פ"ע כתב: "כי דרום נקרא ימין בכל מקום, וצפון נקרא שמאל, כדכתיב [תהלים פט, יג] 'צפון וימין אתה בראתם', וכן הרבה בכתוב". וכן כתב להלן פמ"ז. ובנצח ישראל פ"ה [פה:] כתב: "כי הדרום נקרא ימין בכתוב, וממילא צפון הוא השמאל". וכן הוא שם ר"פ ו [קמז:]. ושם פי"ז [שצז.] כתב: "הדרום נקרא ימין בכל מקום, כדכתיב [תהלים פט, יג] 'צפון וימין אתה בראתה'". וכן הוא שם פל"ד [תרמז:]. וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [רפז.], דרשת שבת הגדול [קצו.], ח"א לב"ב כה. [ג, פ:], ח"א לסנהדרין נט: [ג, קסד:], ועוד. וראה להלן ציון 57.

<> לשונו בנצח ישראל פי"ז [שצז:]: "בדרום השמש בתכלית גובהה", וכן יבאר כאן בסמוך. וראה להלן הערה 58.

<> כי ימין מורה על הכח והחוזק, וכמו שכתב בנצח ישראל פ"ה [פה.], וז"ל: "היה בארץ ישראל ביתר, שהוא כרך חזק ותקיף, ויש לו חוזק ימין". וכן הוא שם פל"ד [תרמז:]. ושם פנ"ה [תתנה:] כתב: "בית המקדש נקרא 'אריאל' [ישעיה כט, א], בשביל הכח הגדול אשר היה לו... כי בית המקדש ראשון כחו הימין". ובח"א לשבת סג. [א, לח:] כתב: "כי הימין הוא מתרומם למעלה, וכדכתיב [תהלים קיח, טז] 'ימין ה' רוממה', כי היד מתרומם למעלה, והימין יותר, מפני כחה היא מתעלה ביותר". ובח"א לב"ב עג: [ג, צב.] כתב: "מדריגת הימין, שבו החוזק". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ:] כתב: "החוזק הוא בימין שהוא מתעלה ומתרומם עד המדריגה העליונה". וראה להלן הערה 58, ופ"י הערה 29.

<> שנקרא שמאל, וכמבואר בהערה 23.

<> לשונו בנצח ישראל פי"ז [שצז.]: "נקרא דרום 'דר רום', שהוא לשון התרוממות וגובה. וזה מפני שהדרום נקרא ימין בכל מקום... ויד ימין מסוגל בהתרוממות בכל דבר, דכתיב [תהלים קיח, טז] 'ימין ה' רוממה'. ובדרום השמש בתכלית גובהה". והרמב"ן [שמות כו, יח] כתב: "יקרא התימן 'דרום', כענין שנאמר [קהלת א, ו] 'הולך אל דרום סובב אל צפון', והיא מלה כפולה, תחסר רי"ש אחת להתחבר שתי אותיות שוות 'דר רום', כי השמש ילך ברום הרוח ההוא ויקרא לדרום ימין, ולצפון שמאל". ורבינו בחיי [במדבר ב, ב] כתב: "הדרום השמש הולך שם בגובה, לכך נקרא 'דרום' שהוא דר רום, כלומר שדר ברומו של רוח". והמלבי"ם [יחזקאל כא, ב] כתב: "קראו 'דרום', שצד דרום נקרא כן על שהוא ברום הכדור, נגד צפון שהוא בעמק, לדעת הקדמונים שהשמש שולט יותר בדרום".

<> לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש צפן: "'צפונה ונגבה' [בראשית יג, יד]... ונקראת כן לפי שמהלך השמש אינו על פאתו, כי אם על הפאה הדרומית, וכאילו אותו הרוח צפון מהשמש". והרמב"ן [שמות כו, יח] כתב: "הצפון יזכירנו בשמו, ונקרא כן כי הוא צפון, אין השמש נראה בו לעולם". ורבינו בחיי [במדבר ב, ב] כתב: "אבל רוח צפון אין השמש זורחת שם לעולם, כי לכך נקרא 'צפון', שהשמש צפון משם, וכולו חושך". ושם [דברים ג, כז] כתב: "כי כשם שרוח דרום חם ויבש לתוקף חמימות השמש המהלך שם תמיד, כן רוח צפון יתחייב להיות קר ולח, כי השמש צפון משם". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פה:] כתב: "כי נקרא 'צפון' משום שאין השמש נמצא שם... כי צפון כח נסתר שאין אור השמש נגלה לשם". ובנצח ישראל פ"ז [קצז.] כתב: "כי לשון 'צפון' הוא דבר הנסתר".

<> לשונו בנתיב העבודה פ"ג [א, פה:]: "יש לך לדעת כי מכח צפון כח הזכרים, כי נקרא 'צפון' משום שאין השמש נמצא שם, ולפיכך הברכה היא מכח צפון, וכמו שאמרו ז"ל [ב"ב כה:] 'הרוצה להעשיר יצפין'... והעושר והברכה הוא מכח נסתר, שאין ברכה אלא בדבר הסמוי מן העין [תענית ח:]. ולכך אמר [תהלים יז, יד] 'וצפונך תמלא בטנם ישבעו בנים', כלומר כי מצד צפון כח הברכה הנסתרת, ומשם הברכה. ומשם 'תמלא בטנם ישבעו בנים', והם זכרים, כי 'זכר' בגימטריא ברכה... וכאשר הוא פונה לצפון, אשר משם הברכה הצפונה, לכך הוא מוליד זכר". ובדרשת שבת הגדול [קצו.] כתב: "נקרא 'צפון' בשביל כך שהדברים שבאים משם צפונים". וראה להלן ציון 64, ופ"י הערה 58.

<> ואינם כנגד אחד מארבעה הצדדים בלבד.

<> "שאין הנמצאים רק במטה ובמעלה, והם תולדות השמים והארץ" [לשונו להלן לאחר ציון 69, וראה להלן הערה 76]. ולהלן פל"ד כתב: "כאשר תראה כי העולם שהוא כולל הכל נחלק לשלשה חלקים; הארץ, והשמים, ואשר בהם, אלו הם שלשה דברים. ואין ספק כי אשר בהם הוא עיקר המציאות, כי ארץ ושמים אינם נבראים כי אם לאשר בהם, ועיקר העולם הם הנבראים אשר נמצא בהם". ולהלן ס"פ מז כתב: "השמים והארץ הם חלקי המציאות, שכל המציאות ביחד הם שמים וארץ". ובגו"א שמות פט"ו אות כג [שו.] כתב: "דע כי השמים הוא מציאות חלק העולם, ואינו מציאות הכל, אבל הארץ היא משלים מציאות העולם. ואין ארץ בלא שמים, ואין שמים בלא ארץ. לכך כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ'. ופעמים מקדים ארץ לשמים, דכתיב [בראשית ב, ד] 'ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים', לומר לך כי שניהם שקולים, כדאיתא בפרשת בראשית [ב"ר א, טו], לומר כי על ידי שניהם הוא מציאות העולם... כמו שיד השמאל ויד הימין שניהם הם האדם, ואין יד ימין בלא שמאל, ואין יד שמאל בלא יד ימין, כך השמים והארץ שניהם הם מציאות העולם ושלמותו... כי השמים והארץ ביחד שהם כוללים כל העולם ביחד. והוא יתברך 'אלקי עולם' נקרא [ישעיה מ, כח], לכך אמר [ישעיה סו, א] 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי', נתן לכל אחד ואחד מדריגתו איך נקרא עליו השם, כי הוא 'אלקי עולם', אשר העולם הוא שמים וארץ". ובדר"ח פ"ה מ"א [ה:] כתב: "כי השמים והארץ הם הכל, כי [בראשית א, א] 'את השמים ואת הארץ' לרבות צבאיהם [רש"י שם פסוק ד]". ושם פ"ו מ"י [שמה.] כתב: "שמים וארץ הם העולם". ובנצח ישראל פנ"ו [תתעב:] כתב: "כי השמים והארץ הם המציאות". וכן כתב שם בפס"ג [תתקמו.]. ובדרשת שבת הגדול [ריט:] כתב: "הנה מאמר 'בראשית ברא אלקים'... הוא התחלת העולם, והתחלה זאת נחשב בכחו הכל, שהרי במאמר הזה נבראו שמים וארץ, ודבר זה הוא הכל". וראה להלן הערה 70.

<> לשונו בגו"א שמות פי"ח אות א [ו.]: "השמים והארץ הם כל המציאות, דכתיב 'אתה לבדך עשית השמים והארץ וגו''". וכוונתו למה שנאמר [נחמיה ט, ו] "אתה הוא ה' לבדך אתה עשית את השמים שמי השמים וכל צבאם הארץ וכל אשר עליה הימים וכל אשר בהם ואתה מחיה את כולם וצבא השמים לך משתחוים". ופסוק זה מורה ש"כל המציאות אשר כוללם השמים והארץ, הכל הוא אל השם יתברך" [לשונו כאן].

<> תנחומא קדושים אות י: "ארץ ישראל נתונה באמצע העולם, שנאמר [יחזקאל לח, יב] 'יושבי על טבור הארץ'... וירושלים באמצעיתה של ארץ ישראל, ובית המקדש באמצע ירושלים". ובבאר הגולה באר הששי [שב:] כתב: "כי ארץ ישראל הוא באמצע העולם כמו הטבור שהוא באמצע האדם... וכאשר תמדוד בקו, אין הטבור באמצע מצד המדידה הגשמית... רק כי הטבור באמצע בין חלק אשר הוא חלק עליון, ובין חלק אשר הוא חלק תחתון. ויש לכל חלק ענין מיוחד... לא מצד המדידה הגשמית. לכך ארץ ישראל נחשב באמצע העולם, ובין הצדדין המחולקין ביניהם". ואודות שהקדושה שייכת לאמצע, כן כתב להלן פ"ס, וז"ל: "וזה כי האמצע הוא נבחר והוא קדוש אלקי ביותר... שהאמצע הוא נבחר לקדושה. וסימן לזה ארבעה דגלים שהיו לארבע רוחות [במדבר ב, א-כה], ואוהל מועד מחנה שכינה באמצע [שם פסוק יז], דבר זה מורה לך כי הקדושה באמצע". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תלד:]. ובתפארת ישראל פ"ע [תתרצו.] כתב: "כאשר בחר הקב"ה, בחר בארץ ישראל, שהוא באמצע העולם. ובחר אחר כך במקדש, שהוא באמצע ארץ ישראל. ודבר זה מפני שכל דבר שהוא נוטה מן האמצע אינו ראוי לקדושה. כי כבר אמרנו פעמים הרבה מאד שכל דבר שיש לו רוחק מתיחס אל הגשמי, שהגשם יש לו רוחק. אבל האמצעי בשביל שאין לו רוחק, שהרי הוא באמצע, מתיחס אל הדבר הנבדל. ומפני זה בית המקדש הוא הקדוש, מפני שבית המקדש הוא באמצע". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקב:] כתב: "האמצעי אין לו רוחק, שהרי הוא עומד באמצע, ולפיכך האמצעי מיוחד שהוא נבדל ביותר... שלכך בית המקדש, שהוא אוהל קדושה, הוא באמצע העולם". וראה להלן פ"ח הערות 55, 310, ופ"י הערה 21.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פ"ע כתב: "גדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם, ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים, שהם האורך והרוחב והגובה". וכן הוא להלן ר"פ מו. ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפב:] כתב: "כי הדברים הגשמיים שייך בהם הרוחק". ושם פ"ו מי"א [שצז:] כתב: "כי הרחקים שייכים לגשם". ובנתיב התורה פ"ב [קה:] כתב: "הגשם יש לו רחקים מוגבלים". ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] כתב: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'". וכן הוא בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שמט.], תפארת ישראל פ"ז [קיח.], נצח ישראל פכ"ז [תקסב.], נצח ישראל פנ"ט [תתקב:], נתיב הענוה פ"ז [ב, יז.], ח"א לנדרים לט. [ב, יד.], ח"א לנדה ל: [ד, קנח:], דרשת שבת תשובה [עט.], ועוד. וראה להלן פ"י הערה 28.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פס"ט כתב: "דע כי הדבר שהוא שלם מבלי חסרון הוא דבר שיש לו ששה קצוות וביניהם האמצעי שהוא נקרא 'היכל הקודש' מכוון באמצע. ומפני שהיה לאבות שהם שלשה ביחד דבוק לגמרי בו יתברך שהוא דבוק שלם ומספר שבעה הוא השלם שהוא נגד שש קצוות והאמצעי ביניהם, ולפיכך כל האבות ביחד ראוי להם לבנות שבעה מזבחות [רש"י במדבר כג, ד], במה שהיה להם דבוק בשלימות". וכן הוא להלן ר"פ מו ופ"ע. ובדר"ח פ"ה מט"ו [שעג.] כתב: "מספר שבעה מורה על המדריגה שמתחבר ביחד הגשמי ובלתי גשמי. וידוע מספר שבעה כנגד שש קצוות והאמצעית, שהוא נקרא 'היכל הקודש' אשר ביניהם. ודבר זה ידוע אל הנבונים, כי מספר שבעה הוא כנגד שש קצוות, והיכל הקודש שביניהם. וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם, ואילו האמצעי אין לו רוחק כלל, שהרי לא שייך רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתיחס אל הבלתי גשמי. ולכך קראו האמצעי 'היכל הקודש', אשר הוא בתוך שש קצוות, לפי שהוא נבדל מן הגשם, וזהו קדושתו". ובח"א לכתובות סח. [א, קנה.] כתב: "האמצעי אין לו רוחק... ודבר זה רמזו חכמים [ספרי במדבר ח, ב]... 'אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות' [שם]... מכאן אמר רבי נתן האמצעי הוא משובח. וזה מפני כי הימין והשמאל יש להם רוחק, ולכך הם מתייחסים אל הגשמי. אבל האמצעי אין לו רוחק, מתייחס אל הנבדל מן הגשמי". וכן הוא בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שמט:], תפארת ישראל פכ"ב [שלא.], שם פ"מ [תריג.], שם פ"ע [תתרצז.], ח"א לר"ה כא: [א, קכב.], ועוד.

<> מעתה יביא להקביל את שבעת הדברים שהוזכרו בפסוק [הגדולה, הגבורה, התפארת, הנצח, ההוד, שמים וארץ, והממלכה] עם ששת הצדדים והיכל הקודש שביניהם.

<> "מפעל" - פעולה.

<> כמבואר למעלה הערה 21.

<> סנהדרין לז., שם לח., תוספתא סנהדרין פ"ח מ"ג, תנא דבי אליהו רבה פ"ב, ילקו"ש ח"ב המשך רמז תתמג, ושם רמז תתקכד.

<> "טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון, ואין אחד מהן דומה לחבירו" [המשך לשון המאמר]. ורש"י [סנהדרין לז.] כתב "ולהגיד גדולתו - ועוד, לכך נברא יחידי להראות לדורות הבאים גדולתו של הקב"ה, שבחותם הראשון כל הדורות טבועות, שלא היה תחלה אלא חותם אחד. חותם - היינו אותו ברזל שהצורה חקוקה בו. טובע כמה מטבעות בחותם אחד - כל המטבעות שאדם טובע על ידי ברזל אחת כולן דומין". נמצא שכל מעשה בראשית מורה על גדולתו של הקב"ה. וכך באמת אמרו בתנא דבי אליהו רבה פ"ב: "'מה גדלו מעשיך ה'' [תהלים צב, ו]. בא וראה כמה מיני בהמות ומיני חיות ומיני עופות יש בעולם, וכמה מיני דגים יש בים, קולו של זה דומה לזה [בתמיה], או מראה של זה דומה לזה, או שמא דעתו של זה דומה לזה, או שמא טעמו של זה דומה לזה. הא לא קול ולא מראה ולא דעה ולא טעם של זה דומה לזה. וכך שנו חכמים במשנה [סנהדרין לז.] 'להגיד גדולתו של מלך מלכי המלכים הקב"ה, שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד וכולן דומות זה לזה, ומלך מלכי המלכים הקב"ה טבע את כל אדם בחותמו של אדם הראשון, ואין אחד דומה לחבירו. לכך נאמר 'מה גדלו מעשיך ה''". הרי שהבריאה מורה על גדולתו של הקב"ה. ולהלן פס"ט כתב: "ספר הראשון [חומש בראשית] כנגד 'האל הגדול' [דברים י, יז], שהוא יתברך ברא הכל, וזה נזכר בספר בראשית גדולתו של הקב"ה, איך ברא הוא יתברך העולם. וכן בו בריאת האבות שמהם הושתת העולם, וכן תמיד היה העולם יוצא לפועל להיות נבראים האומות... ועדיין לא היו ישראל בעולם עד שפרו ורבו במצרים, ואז נשלם העולם. שכל האומות נחשבים בריאה, ואחר ישראל לא נבראת שום אומה כלל, ולפיכך עד סוף פרשת ויחי מדבר מן בריאת עולם". וראה להלן הערה 126. ויש בזה הטעמה מיוחדת; רק פעמיים בכל ספריו הוא מזכיר את ספר הגדולה [שלא זכינו לאורו], ואחת מן הפעמים האלו הוא בח"א לסנהדרין צז. [ג, רט:], שכתב: "ויתבארו בספר הגדולה אם יזכני יוצר בראשית" [ראה להלן הערה 157]. ומדוע דוקא כאשר מזכיר ספר הגדולה כינה את הקב"ה "יוצר בראשית". אלא ברי הוא שעשה כן משום שספר הגדולה עוסק ב"לתת גדולה ליוצר בראשית", וכמו שנתבאר כאן.

<> נמצא שמבאר "גדולה" מלשון התרוממות וכבוד. וכן בדר"ח פ"ו מ"ו [קכג.] כתב: "הגדולה שאדם הוא בעל שררה על אחר, זה נקרא 'גדולה'". והרי קיימא לן ש"אין מלך בלא עם" [תפארת ישראל פכ"א (שטו.)], נמצא שתכלית מעשה בראשית היא כדי שיהיו נמצאים בעולם שעליהם תחול מלכותו ושררתו של הקב"ה. לכך שפיר נקרא מעשה בראשית בשם "גדולה". והנה המהרש"א ביאר [ברכות נח.] ש"גדולה" מורה על חסד, וכלשונו: "ואמר 'הגדולה', היא מדת חסד, שבמדה זו נתהוה מעשה בראשית, כמו שנאמר [תהלים פט, ג] 'עולם חסד יבנה'" [הובא למעלה הערות 16, 21]. ואילו כאן מבאר ש"גדולה" היא התרוממות וכבוד, ולכאורה אלו שני מהלכים שונים. ועוד צריך ביאור, שהמהר"ל גופא שִׁיֵּך "גדולה" לחסד, וכפי שכתב בגו"א בראשית פי"ח אות נח, וז"ל: "מצד גדולתו [של הקב"ה] עושה חסד". @**והנה**^ במקום אחד באור חדש [פ"ה (תתקכח.)] כתב: "אברהם היה לו הגדולה, שהרי נקרא [בראשית יז, ה] 'אב המון גוים נתתיך', וכמו שאמרו [שם כג, ו] 'נשיא אלקים אתה בתוכינו'" [הובא למעלה בהקדמה הראשונה הערה 88, ולהלן פ"ט הערה 245]. ובמקום אחר באור חדש [פ"ד (תתלא:)] כתב: "גמילות חסדים מדת אברהם, שנקרא 'אב המון גוים נתתיך', והיה אב ורם בשביל מדה זאת". הרי הפסוק "אב המון גוים נתתיך" מורה על הגדולה של אברהם ועל מדת החסד של אברהם. ובעל כרחך שאין הגדולה והחסד אלא שני צדדים של מטבע אחת. וראה להלן פ"ו הערה 76. @**ובביאור מרגניתא זו**^, ראה דבריו בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמז:], שכתב: "על ידי גמילות חסדים האדם מתרומם ומתעלה. ועל דבר זה יש ראיות ברורות דכתיב [משלי יד, לד] 'צדקה תרומם גוי וגו''. ועוד כתיב [ישעיה לג, טו-טז] 'הולך צדקות דובר מישרים וגו' הוא מרומים ישכן מצדות סלעים משגבו'. וכל הדברים האלו כי גמילות חסד מדת אברהם שנקרא 'אב רם', שהיה מתעלה ומתרומם בשביל מדה זאת. ועוד, כי בעל גמילות חסדים משפיע לאחר, וכל משפיע לאחר הוא מתרומם". ובנתיב הצדקה ר"פ ב [א, קע:] כתב: "בעל הצדקה מתעלה... כי מצד שבעל הצדקה משפיע אל המקבל, וכל משפיע מצד שהוא משפיע אל המקבל, יש לו מעלה עליונה, שהוא משפיע לאחר, ולכך זוכה אל התרוממות... וכן אמרו בזה הלשון על השם יתברך [פסחים קיח.], שהוא יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה. הרי כי אל המשפיע ראוי התרוממות" [ראה להלן פ"ו הערה 99]. ומצינו שכתב להלן פ"ו [לאחר ציון 64] הסבר שלישי לכך שאברהם אבינו נקרא "אב המון גוים", וכלשונו: "אברהם ראשון והתחלה, ולא לאומה הישראלית בלבד, רק נקרא 'אב המון גוים', שהוא התחלה לכל". ולפי דבריו כאן הדברים מאירים, שהמיוחד בצד מזרח הוא שמן המזרח מתחדשת כל יום הבריאה. ואמרו חכמים [ב"ב טו.] "'איתן האזרחי' [תהלים פט, א] זה הוא אברהם... וכתיב [ישעיה מא, ב] התם 'מי העיר ממזרח צדק [וגו']". הרי אברהם אבינו מתייחס למזרח, וכמבואר כאן. ולשון הפסוק במילואו הוא "מי העיר ממזרח צדק יקראהו לרגלו יתן לפניו גוים ומלכים ירד יתן כעפר חרבו כקש נדף קשתו". הרי פסוק זה מזכיר "מזרח" "צדק" ו"יתן לפניו גוים ומלכים", וכולהו איתנהו באברהם. ורש"י [סנהדרין קח:] כתב: "'ממזרח' זה אברהם שבא מארם נהרים, שהוא במזרח".

<> כמבואר למעלה הערה 22.

<> לשונו להלן פס"ט: "ספר שמות מדבר נגד 'הגבור'. כמו שהשם יתברך ברא העולם, כך הוא מפסיד ברצונו הנבראים, ועושה גבורות כמו שעשה במצרים". וראה להלן ציון 132.

<> להלן פנ"ז, שהקביל את עשר המכות לעשרה מאמרות, וז"ל: "ועוד יש לך לדעת גם כן, כי כאשר הביא הקב"ה על המצרים המכות, הכה אותם בכל חלקי העולם... וחלקי העולם הם עשרה, והם עשרה חלקים שברא הקב"ה בששת ימי בראשית, ולכל חלק אחד מאמר אחד בפני עצמו, והם עשרה מאמרות שבהם ברא עולמו... תמצא מבואר שכל אלו המכות היו נגד העשרה מאמרות", ושם מבאר והולך כיצד כל מכה ומכה מקבילה לאחד מהמאמרים. ומדגיש זאת כאן, כי בא להורות כיצד צד מערב עומד כנגד צד מזרח; דכשם שצד מזרח מורה על הבריאה, כך לעומתו צד מערב מורה על היפך הבריאה, והוא יציאת מצרים. ומכלל הפכיות זו נמצא ה"זה לעומת זה" שבין עשרה מאמרות לעשר המכות. ונמצא שכאשר רבי שילא אומר ש"'והגבורה' זו יציאת מצרים" כוונתו היא לכל עשר המכות. וראה להלן הערה 131. @**ואודות** **שלהפכים**^ יש מספר זהה, כן ביאר בנצח ישראל פ"ח [רה:], וז"ל: "כי הזמן הזה [שבין יז תמוז לתשעה באב] מיוחד שהוא מתנגד אל הקדושה, ולפיכך... אירע בו עשרה דברים [תענית כו.], כי מספר עשרה מיוחד לדבר שהוא קדושה, כי כן אמרו [ברכות כא:] אין קדושה בפחות מעשרה". הרי הואיל והקדושה היא על ידי מספר עשרה, לכך ההתנגדות לקדושה היא גם כן על ידי מספר עשרה. ושם פ"ט [רכט.] כתב: "ונראה כי ל"ו כריתות [כריתות ב.] כנגד מה שאמר בסוכה [מה:] שיש ל"ו צדיקים... ואלו ל"ו הם הפך זה, כי הצדיקים עם השם יתברך לגמרי, ובעלי כריתות נכרתים מן השם יתברך לגמרי, ודבר והפכו הם שוים". ושם פל"ה [תרסד.] כתב: "מפני שהעולם נברא בה' משמו יתברך [מנחות כט:], שמספרו חמשה, כנגד זה אמר כי בחמשה דברים יהיה יוצא מן הסדר העולם. כי הסדר הוא על ידי הה"א משמו יתברך, ולכך על ידי חמשה יוצא העולם מן הסדר לגמרי, אחר כי בה' נברא העולם וסדר שלו, ועל ידי חמשה יוצא מן הסדר". ובדר"ח פ"ב מי"ג [תשסט:] כתב: "ויש לך להבין מאד למה הזכיר הרשע, שהוא הפך הצדיק, בתשיעי דוקא, כי הצדיק ראוי בתשיעי".

<> על פי הפסוק [דברים ט, כט] "והם עמך ונחלתך אשר הוצאת בכחך הגדול ובזרעך הנטויה". ויש להבין, שלשון הגמרא [ברכות נח.] הוא "'והגבורה' זו יציאת מצרים, שנאמר [שמות יד, לא] 'וירא ישראל את היד הגדולה וגו''". הרי נקט במטבע לשון של "יציאת מצרים", ומדוע יאמר "יציאת מצרים" אם כוונתו היא על הפסד המצריים בלבד, ולא על גאולתם של ישראל. ונהי שהביא את הפסוק "וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים וגו'", ופסוק זה עוסק בהכאת המצריים, אך מדוע שהכאה זו תכונה בשם "יציאת מצרים", הרי רק ישראל הם אלו שיצאו ממצרים, ואילו המצריים מעולם לא יצאו ממצרים. ובעל כרחך לומר שאע"פ שהמלים "יציאת מצרים" מוסבת על יציאת ישראל ממצרים, מ"מ יציאת זו התאפשרה רק מחמת הפסד המצריים, באופן שיציאת ישראל ממצרים היא משתלשלת ממפלת המצריים. וכן מדויק מלשונו הזהב, שכתב כאן [לאחר ציון 43] "הפסיד אותם כשיצאו ממצרים בעשר מכות", לאמור הפסד המצרים בעשר מכות נעשה כאשר ישראל יצאו ממצרים. וכן המהרש"א [ברכות נח.] כתב: "במדת הגבורה פעל יציאת מצרים, על ידי המכות שהביא על המצרים" [הובא למעלה הערה 2]. ואין הכוונה שהמכות באו בכדי לכוף את המצריים שישלחו את ישראל ממצרים, דזה אינו, וכמבואר להלן פנ"ו, וז"ל: "המכות שבאו במצרים היו לשתי סבות; האחד, להכות אותם על חטאם, כדכתיב [בראשית טו, יד] 'וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי'. והשני, להראות נפלאותיו, כדכתיב [שמות י, א-ב] 'כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שיתי אותותי אלה בקרבו ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים וגו'". הרי שלא הזכיר שם שהמכות באו לכוף את המצריים לשחרר את ישראל, אלא באו כעונש על המצריים ולהראות נפלאות ה' [ראה חידושי הגרי"ז על התורה (שמות ז, א) שגם כן ביאר שהמכות לא באו לכוף את המצריים לשלח את ישראל, אלא כעונש על המצריים]. ומ"מ למדנו שתחילה הוכו המצריים [לשתי סבות הנ"ל], ורק באופן דממילא השתלשל מכך יציאת ישראל ממצרים. לכך ניתן לומר "'והגבורה' זו יציאת מצרים", אע"פ ש"הגבורה" מוסבת על הפסד המצריים, ו"יציאת מצרים" מוסבת על יציאת ישראל ממצרים, וכמו שנתבאר. וראה להלן הערות 132, 149.

<> אודות שהאמצעי הוא ממוצע בין הצדדים, כן מבואר למעלה הערה 20 שהאמצעי משותף לכלם, ומאחד את כלם. ואם האמצעי לא היה ממוצע בין כלם, אלא היה נוטה לצד אחד יותר מצד אחר, לא היה בידו לאחד את כלם. ובגו"א בראשית פ"ב אות כא [סג.] כתב: "החטא הוא בעבור שהוא נוטה אל אחד הקצוות, ואחר שהאדם נברא מן המצוע, נקל הוא לשוב אל האמצע, למקום שנברא, והוסר ממנו החטא, שהיא הנטייה אל אחד מן הקצוות". הרי שהזכיר "מצוע" ו"אמצע" כאחד. וכן הוא בח"א לשבת כח: [א, י:]. ובח"א לשבועות ט: [ד, יב:] כתב: "כי הצדק הוא שיש בו היושר, ואינו נוטה מן המצוע כלל. והמצוע הוא כמו הנקודה, כאשר ידוע מן כל דבר שהוא באמצע, שהוא כמו נקודה קטנה... כי הצדיק, במה שהוא צדיק וישר, אינו יוצא מן האמצעי". וראה תפארת ישראל פ"א הערה 82, שנתבאר שם שהיושר האמצע והמצוע כולן בני חדא בקתא אינון.

<> לשונו להלן פ"ט [לאחר ציון 245]: "כל אחד מן ג' אבות זכה לדבר מיוחד, למעלה מיוחדת; כי הראש מעלה בפני עצמו, והשני מעלה בפני עצמו, והג' מעלה בעצמו... השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני קצוות. ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, זה הפך לזה... ויעקב נגד אמצעי... שאין לו ימין ושמאל". וכידוע מדת יעקב היא תפארת [זוה"ק ח"א קנז: "יעקב דא תפארת קדישא"]. ולהלן פכ"ז כתב: "נמשך ממדת יצחק, שמדתו אש... מדת אברהם, שמדתו המים... והדם הוא טבע ממוצע, שיש בו חמימות אש וקצת לחות המים, כי כן מזג הדם, וזהו נגד מדת יעקב, אשר מדתו ממוצע בין אש ומים, כולל שניהם". ונאמר על יעקב [בראשית כה, כז] "יושב אהלים", ופירשו חכמים [זוה"ק ח"א קמו.] "דאחיד לתרין סטרין לאברהם וליצחק". @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה מתבאר שמדת התפארת היא הממוצע בין שני הצדדים. והרי דבר זה מחייב שיהיו בתחילה שני הצדדים, ולאחר מכן יבוא השלישי ויכריע ביניהם, וכפי שאברהם ויצחק קדמו ליעקב. לכך לשון חכמים הוא [ברכות נח.] "'והתפארת' זו &**חמה ולבנה**^ שעמדו לו ליהושע", נקטו בתרוייהו "חמה ולבנה" [לעומת לשון חכמים (סוכה כח.) "ראוים שתעמוד להם חמה כיהושע בן נון", שנקטו בחמה בלבד], כי "חמה ולבנה" הם כנגד אברהם ויצחק, וכמו שאמרו [במדב"ר ב, יג] "אברהם נמשל בחמה, ויצחק בלבנה". ובח"א לב"ב טז. [ג, עו.] כתב: "מדריגת התחלה זאת של אברהם... תלאה בגלגל חמה, כי גלגל החמה הוא התחלת עולם הזה, ובגלגל הוא הזכות ובהירות כמו שהיה לאברהם" [הובא בחלקו למעלה בהקדמה השניה הערה 338]. והקהלת יעקב [ערך לבנה ב] כתב: "יצחק נמשל ללבנה, מבואר דלבנה בחינת גבורה". והואיל ומדת התפארת כוללת בתוכו את החסד והגבורה שקדמו לה, לכך לשון חכמים מרפא הוא "'והתפארת' זו חמה ולבנה שעמדו לו ליהושע".

<> לאחר ציון 32.

<> בראשית א, טז "ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגו'". וכן אומרים על המאורות [תפילת שחרית דשבת] "כח וגבורה נתן בהם להיות מושלים בקרב תבל". ובבאר הגולה באר הרביעי [שמו.] כתב: "שני מושלים בעולם; החמה ביום, וירח בלילה". ובהמשך שם [תעו:] כתב: "כאשר אתה מתבונן בעולם הזה, הוא עולם הטבע, נמצא הדברים מסודרים זה על זה במדריגתם ובסדרם עד השמש, שהוא מנהיג העולם השפל, וכדכתיב בתורה 'את המאור הגדול לממשלת היום וגו''. ודבר זה ידוע, כי השמש נקרא 'מלך' בצבא השמים" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 419]. ובגו"א בראשית פל"ח אות כו [רנז.] כתב: "כי שני הבנים, פרץ וזרח, דומים ללבנה וחמה, ששניהם הם מושלים ומלכים בעולם" [ראה להלן פי"ב הערה 58]. ובדר"ח פ"א מי"ח [תכג:] כתב: "וידוע כי יש פועלים בעולם התחתון, וזהו כמו שכתוב 'את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגומר'. והפועלים האלו גוזרים משפטים על התחתונים, וקראו אותם 'משפטי המזלות', והוא דין גמור מה שגוזרים העליונים על התחתונים" [ראה להלן הערה 74, ופ"ז הערה 80]. ובנתיב השלום פ"ב [א, רכב.] כתב: "לא נמצא בנבראים פעולה מהירה תמידית בכח גדול כמו התנועה של השמים, אשר הם מתנועעים תנועה תמידית מהירה. והשמש והירח הם המושלים והפועלים בתחתונים על ידי תנועתם. וכדכתיב [תהלים קלו, ח-ט] 'את השמש לממשלת היום ואת הירח לממשלת הלילה'". ובח"א לסנהדרין קי. [ג, רסו:] כתב: "השמש והירח הם המושלים בצבא השמים, ואם אין השמש והירח פועלים, כל הנמצאים בטלים. ולכך תולה הכל בשמש וירח שהם מושלים, וכדכתיב 'השמש לממשלת היום ואת הירח והכוכבים לממשלת בלילה'".

<> בהקדמה שניה [לאחר ציון 320], וז"ל: "מפני כך היה יהושע מעמיד השמש, מפני שהשמש היא גשמית, ויהושע, שהיה לו התורה השכלית, היה אפשר לו למשול עליה... וידוע כי החמרי הוא משועבד לשכלי ומושל עליו, ולכך היה מושל יהושע על השמש והירח... שהחומר משועבד לשכל ולנבדל", ושם הערות 321, 322. וראה להלן הערה 136. ומה שהכניס לכאן את ממשלתם של החמה והלבנה, כי בא להדגיש שבעולם הגשמי אין מי שיוכל לצוות על החמה והלבנה מה לעשות, כי הם המושלים על העולם הגשמי, ומי יאמר להם מה יעשו. לכך בעל כרחך האפשרות היחידה לגזור עליהם עמידה היא רק כשהגוזר הוא בעל מדריגה אלקית נבדלת, ונעלה מהטבע הנשלט על ידי חמה ולבנה.

<> לשונו להלן בהקדמה זו [לאחר ציון 136]: "כי היה יהושע גובר על השמש שאינה רק גשמית, והיה גובר עליה יהושע על ידי התורה השכלית". ולכאורה לא נתבאר כאן כיצד האירוע של עמידת חמה ולבנה משתייך ל"התפארת", לעומת דבריו למעלה שהאירוע של מעשה בראשית משתייך ל"הגדולה" ["כל הנבראים הם גדולתו של הקב"ה שבראם"], והאירוע של הפסד המצריים משתייך ל"הגבורה" ["לפי שהיה בא נגד מצרים להתגבר עליהם בכחו הגדול ובזרועו הנטויה"]. ויש לומר, שהואיל והאופן היחידי להעמיד את החמה והלבנה הוא רק על ידי "מעלה נבדלת אלקית, שאין מושל על חמה ולבנה כי אם הנבדל" [לשונו כאן], לכך עמידת החמה והלבנה מורה באצבע על "מעלה נבדלת אלקית", ומעלה כה מרוממת היא "התפארת" מחמת ש"כל נבדל הוא מפואר", וכמו שמבאר והולך.

<> אודות שהגשמי הוא חשוך, כן כתב בנר מצוה [צג.], וז"ל: "כאשר תבחין בנמצאים הגשמיים, שכל שהוא גשמי יותר, הוא עכור וחושך. וזה, כי הארץ היא גשמית, ולכך הארץ היא חשוכה לגמרי. והמים אינם כל כך גשמיים כמו הארץ, שיש לארץ גסות ועבות החמרי יותר, לכך המים הם זכים יותר. והרוח עוד יותר מסולק מן הגשמי, ולכך הרוח הוא יותר זך ויותר דק". ובנצח ישראל פ"ז [קצ:] כתב: "ותדע שכל אשר הוא יותר חמרי, הוא עכור. שתמצא הארץ שהיא יותר גשמית, היא עבה ועכורה לגמרי. והמים יש להם גשם דק, יש בהם יותר בהירות. והרוח יש לו דקות הגשמי יותר, והוא עוד יותר בהיר, וכן תמיד, כאשר ידוע". ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "כי הדבר אשר הוא עומד בחומר העכור, נקרא שהוא בחושך". ובתחילת ההקדמה לדר"ח [ב.] כתב: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך, אשר מכסה עליו, עד כי נלאה למצוא הפתח הפונה קדמה, שיהיה דרכו נוכח ה'" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערות 14, 419]. וכן הוא בגו"א דברים פ"ד אות כ [פט.], נתיב הצדק פ"א [ב, קלו:], ח"א לקידושין מט: [ב, קמו.], ח"א לב"ק ט. [ג, א.], ח"א לב"מ פד. [ג, לה.], ועוד. וראה הערה הבאה.

<> לשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [שלג.]: "השם יתברך נקרא 'אור', כי האור בכל מקום בא על דבר נבדל בלתי גשמי, שהרי האור אינו גשמי כלל... שהאור מורה על דבר נבדל בלתי גשמי. וזהו ענין הצלם, שהכתוב רצה לומר כי האדם הזה הגשמי דבק בו ענין נבדל לגמרי בלתי גשמי, וזה זיו צלמו... ומצד האור הנבדל הדבק באדם כאשר הוא מסולק ומופשט מן הגשמי, הוא צלם אלקים לגמרי". ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "לכך תקרא התורה 'אור' [משלי ו, כג], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם... אין האור גשמי, שאין בו דבר ממש". ובנר מצוה [צג:] כתב: "מפני כי מקום בית המקדש הוא נבדל מן הגשמי, כאשר ידוע מענין בית המקדש שהוא נבדל ומסולק מן הגשמי. ובשביל זה אמרו בפרק קמא דבתרא [בבא בתרא ד.] על הורדוס כבה אורו של עולם, שהרג את החכמים, שהם אורו של עולם, לכך יעסוק בבית המקדש, שהוא אורו של עולם. ולכך אמרו שהאור שאינו גשמי, רק מסולק מן הגשמי, נברא ממקום בית המקדש [ב"ר ג, ד]. והדברים ידועים למשכילים ולנבונים". ובנתיב האמת פ"א [א, סוף קצו:] כתב: "כי האור יש לו מדריגה נבדלת מן החומר... כי האור מורה על מעלה נבדלת מן הגשמי. ותראה כי הדברים שאינם מאירים הם גשמיים, וכמו שבארנו פעמים הרבה, ולפיכך הזכות והבהירות מורה על שהוא מסולק מן הגשמי". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי". וראה להלן הערה 134.

<> לכך הוא ראוי לפאר, "כי התפארת הוא ענין נבדל ואינו גשמי... שדבר שאינו גשמי נקרא 'תפארת', כמו שהתבאר למעלה" [לשונו להלן בסוף ההקדמה]. ולהלן ר"פ סה כתב: "כבודו יתברך שהוא נבדל מהטבע החמרי, וזהו הכבוד. כי אין כבוד יותר מזה כאשר הוא נבדל מן כל צירוף ויחוס גשמי. שהגשמי, או אשר מצורף אל הגשם, אין בו תפארת, כי יש בו עכירות וגסות גשמי, ודבר זה נתבאר בהקדמה". וראה להלן הערה 133. ובנצח ישראל פכ"ו [תקמו:] כתב: "כי בית המקדש הוא עיקר פאר העולם" [ראה להלן פ"ח הערה 314]. ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "הידור מצוה... מצד שהיא מצות השם יתברך היא מצוה אלקית, ומפני שהיא אלקית ראוי שתהיה מהודרת. כי הדבר שהוא חמרי גשמי, כל שהוא גשמי יותר אינו הדור ומפואר... כי תראה הארץ אשר יש בה עבות החמרי לגמרי... ואין צריך לזה ראיה כי החמרי אין בו הדור ונוי. ומפני כי המצוה היא אלקית, ראוי שתהיה המצוה מהודרת ומפוארת. וכן אמרו [שבת קלג:] 'זה אלי ואנוהו' [שמות טו, ב], התנאה לפניו במצוות. כי כאשר מתנאה לפניו במצוות, וזה מפני כי המצוה האלקית אינה גשמית, שהרי היא מצוה אלקית, וכאשר מתנאה לפניו אף במצוות, מורה כי הוא יתברך בלתי גשמי לגמרי, ועל זה אמר 'זה אלי ואנוהו' התנאה לפניו במצוות". @**ובעוד שכאן**^ מבאר את פחיתות החומרי מחמת עכירותו החשוכה [ומחמת כן החומרי משולל מפאר והדר], הרי בשאר מקומות ביאר את פחיתות החומרי בעצם מהותו [ומחמת כן החומרי משולל מכבוד]. וכגון, בנתיב התורה פי"א [תמד:] כתב: "כי הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד [ראה להלן פי"א הערה 27]. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים עד שאמרה תורה [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', וחיבר בעל שיבה גם כן עם זקן. מפני שהשיבה מפני זקנתו מסולק מן הגשמי החמרי לעת זקנתו, עד שהוא קרוב להיות נבדל מן הגשמי. ולפיכך ראוי אל הכבוד גם כן, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד... שבעל החכמה מסולק מן הגשמי, וכן הזקן בימים, ושניהם ראוים אל הכבוד". וכן כתב בדר"ח פ"ד מכ"ב [תמב:], באר הגולה באר הששי [קנז:], ח"א לב"מ פז. [ג, נא.], וח"א לב"ב י: [ג, סד:]. ואמרו חכמים [שבת קיג.] "'וכבדתו מעשות דרכיך וגו'' [ישעיה נח, יג], שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול", ובח"א שם [א, נ:] כתב: "פירוש זה, כי השבת הוא קודש, כדכתיב [שמות לא, יד] 'קודש היא לכם'. וכל דבר שהוא קודש, נבדל מן עניני החמרי, כמו שהוא השבת... ומפני זה ראוי יום השבת הקודש לכבוד, כי הדבר הנבדל מן החומר יש בו כבוד, וחמרי אינו בעל כבוד. ולפיכך אמר הכתוב [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', שיש לכבד הזקן שקנה החכמה, שאינו גשמי. כי ראוי הכבוד למי שמסולק מן החמרי. ולפיכך ראוי השבת, שהוא יום קודש, נבדל מן הגשמי החמרי, שהרי קודש הוא, ולפיכך ראוי שלא יהא מלבוש של שבת כמו מלבוש של חול, כדי שיהיה האדם מכובד במלבוש שלו". וכל דבריו אודות כבוד השכלי כחם יפה אודות תפארת השכלי. @**ויש להעיר**^, כי במקומות הנ"ל ביאר שכבוד השכלי נובע מחמת שאין בו פחיתות החומרי, ולא הוצרך לבאר שבנוסף לכך יש לשכלי מעלה חיובית, אלא הסתפק בהיות השכלי "סור מרע" מפחיתות החומרי. וזקן יוכיח, שמעלתו היא אך ורק מחמת היותו מסולק מפחיתות החומרי, מבלי שנמצאת בו מעלה חיובית מסויימת. ואילו כאן ביאר לשני הצדדים; החומרי הוא עכור וחשוך, ואילו "הנבדל נקרא אור". ומדוע כאן לא הסתפק בביאור צד אחד, והוא שמעלת הנבדל היא "לפי שמסולק ממנו עכירות הגשמי", אלא הוסיף לכך "שהנבדל נקרא אור". אמנם כד מדייק בלשונו תראה שאכן לכך כוונתו, שכתב כאן "שהנבדל נקרא 'אור', שֶׁאין בו עכירות". הרי אורו של הנבדל הוא לא בנוסף ל"אין בו עכירות", אלא העדר העכירות הוא הוא האור של הנבדל. וכן הוא להדיא בנצח ישראל פ"ז [קצא.], וז"ל: "כי הם מסולקים מן עכירות הגשמית, ולכך היה להם היופי והפאר". ובהמשך שם [קצז.] כתב: "כי כל אשר הוא נוטה אל החומרי יש בו עכירות, והמסולק מן החומרי יש בו הזיו והאור". הרי הזיו והאור אינם מעלה חיובית, אלא הם מחמת סילוק מהחומרי והעכירות.

<> כאמור למעלה [הערה 4] בגמרא שלפנינו [ברכות נח.] איתא "זו מפלתה של רומי".

<> "ואל הדרום... שם השמש ברומה ובתוקפה, לכך מתיחס לשם הכח הגדול... שיקרא צד 'דרום' ששם השמש דר ברומו של עולם" [לשונו למעלה לאחר ציון 23].

<> כמבואר למעלה הערה 23.

<> כי ימין מורה על הכח והחוזק, וכמבואר למעלה הערה 25. ונאמר [תהלים טז, יא] "תודיעני אורח חיים שובע שמחות את פניך נעימות בימינך נצח". וכן נאמר [תהלים קיח, טז] "ימין ה' רוממה ימין ה' עושה חיל". ובנצח ישראל פי"ז [שצז:] כתב: "יד הימין מסוגל בהתרוממות בכל דבר, דכתיב 'ימין ה' רוממה'. ובדרום, השמש בתכלית גובהה... והוא חוזק דרום". ובח"א לנדרים לב: [ב, יא.] כתב: "כי בכח ימין היה מעורר עליהם למלחמה". וראה להלן פ"י הערה 29.

<> היא מלכות רומי, שהם זרע עשו. ורש"י שמות יז, טז כתב "נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עשו כולו, וכשימחה שמו יהיה השם שלם והכסא שלם, שנאמר [תהלים ט, ז] 'האויב תמו חרבות לנצח', זהו עשו שכתוב בו [עמוס א, יא] 'ועברתו שמרה נצח'. [תהלים ט, ז] 'וערים נתשת אבד זכרם המה', מהו אומר אחריו [שם פסוק ח] 'וה' לעולם ישב', הרי השם שלם, 'כונן למשפט כסאו' [שם], הרי כסאו שלם". ולהלן [לאחר ציון 88] יבאר במה ההתנגדות של עשו למלכות ה' היא יותר משאר האומות. לכך כאשר מוזכרת מדת "והנצח", בהכרח שנצחון זה מכוון כנגד המתנגד העיקרי למלכות ה', ואין זה אלא מלכות רומי הרשעה. ובבאר הגולה באר הששי [שמב:] כתב: "כי טיטוס [קיסר רומי (רד"ק תהלים קלז, ו)] הוא אשר החריב ושרף והשחית את בית אלקינו [בית המקדש השני (גיטין נו:)], ואין אדם כמוהו בעולם שהיה מתנגד אל השם יתברך כמו זה הרשע. וזהו אף כי נבוכדנאצר הרשע החריב את בית אלקינו [בית המקדש הראשון (מ"ב כה, ט)], אינו דומה לזה, כי מפני שהיו מורדים בו, היה מחריב [מ"ב כד, א], ולא היה עיקר דעתו להחריב את בית אלקינו. ולא היה אדם כמו טיטוס, שלא היה דעתו כי אם לשם יתברך ויתעלה. ודבר זה העידו עליו חכמים באמרם [גיטין נו:] שאמר 'אי אלהימו צור חסיו בו' [דברים לב, לז], זה טיטוס הרשע, שחירף וגידף כלפי מעלה, כמו שמסופר עליו. והנה בדבר זה היה יוצא מכלל כל המלכים אשר היו מורדים בו יתברך, היה מיוחד זה הרשע להתנגד אל השם יתברך בעצמו... כי לא היה כוונתו רק להתנגד אל השם יתברך". וראה להלן הערה 154.

<> דניאל ב, מ "ומלכו רביעאה תהוא תקיפה כפרזלא וגו'". וכן נאמר [דניאל ז, ז] "באתר דנה חזה הוית בחזוי ליליא וארו חיוה רביעאה דחילה ואימתני ותקיפא יתירה וגו'". והרמב"ן [בראשית לו, מג] כתב: "רומי... היא מלכות גדולה ואימתני ותקיפא יתירה, לא היה כמוה בממלכות" [ראה להלן פ"ח הערה 293]. ובסוף ההקדמה לנצח ישראל [ו.] כתב: "יש אל השם יתברך הנצח, שיהיה מנצח מלכות הרביעית שיש לה הממשלה" [ראה להלן הערה 153]. ובנר מצוה [נה.] האריך טובא בביאור תקיפותה של מלכות רביעית. ומדגיש בזה שהנצחון של הקב"ה על מתנגדיו נראה ביותר כאשר המתנגד הוא תקיף וחזק, וכפי שכתב בבאר הגולה באר השביעי [תכז.], וז"ל: "כי כל גבור שרוצה להתנגד על אחד להראות גבורתו, הוא חפץ מאוד שאותו שבא כנגדו יתגבר ככל אשר יוכל, ואז אם ינצח אותו הגבור שבא להתגבר כנגדו, נראה שהמנצח גבור ביותר" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 376, וראה להלן הערה 121]. לכך מידת "והנצח" תכוון כנגד המתנגד החזק ביותר העומד נגד המנצח.

<> פירוש - מבאר "והנצח" בשני אופנים; (א) מלשון נצחון ["הוא יתברך מנצח אותה"]. (ב) מלשון נצחיות ["תפול נפילה שאין אחריה תקומה"], שתהיה למתנגד מפלה נצחית. ובסוף הקדמה לנצח ישראל [ה:] כתב: "וחבור הזה יקרא בשמו 'נצח ישראל'... כי בחבור הזה יתבאר כי השם יתברך נתן לישראל הנצחיות, ואינם כלים חס ושלום בגלותם הקשה הכבד. גם כן יתבאר כי יש אל השם יתברך הנצח, שיהיה מנצח מלכות הרביעית שיש לה הממשלה, וכדכתיב [עובדיה א, כא] 'ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה אחד'". הרי גם שם ביאר ש"והנצח" מורה על נצחון [על מלכות רומי] ועל הנצחיות, אך שם יחס את הנצחיות לישראל ["אינם כלים חס ושלום בגלותם הקשה הכבד"], ואילו כאן מייחס זאת למפלה הנצחית שתהיה למלכות הרביעית. וראה להלן הערה 153.

<> יש להבין, כיצד שני הפירושים לתיבת "נצח" [נצחון ונצחיות] שייכים להדדי. והרד"ק בספר השרשים, שורש נצח, ביאר זאת, וז"ל: "נצח... ענין חוזק... ופירוש 'נצח ישראל' [ש"א טו, כט] חזקם וכחם... 'ויז נצחם על בגדי' [ישעיה סג, ג], כלומר דמם שהוא הכח והחיים... 'נצחת' [ירמיה ח, ה] חזקה מותמדת... כי הדבר החזק הוא מותמד. 'ויחי עוד לנצח' [תהלים מט, י], לעולם. 'לנצח נצחים' [ישעיה לד, י], לעולמי עד". הרי "נצח" מורה על החוזק, והחוזק הזה מתבטא בהתגברות על המתנגד, ובתמידיות [ראה להלן הערה 139]. ויש להבין, מהי ההדגשה שמפלתה של מלכות הרביעית תהיה מפלה נצחית, ומהיכי תיתי לחשוב אחרת. זאת ועוד, הרי בשאר המלחמות שנזכרו במאמר זה [מלחמות נחלי ארנון, סיסרא, ועמלק] לא הודגש שמפלתם תהיה נצחית, ומה הצורך להדגיש זאת כלפי מלכות הרביעית. והנראה, שדוקא כלפי מלכות הרביעית הקב"ה מפגין את מדת הנצח שלו, וכמו שנתבאר. לכך הדגשת הפסוק ["והנצח"] היא לא לבאר כיצד תהיה מפלת מלכות הרביעית, אלא כיצד תחול מדת הנצח של הקב"ה על מלכות הרביעית. והואיל ו"הנצח" מורה על נצחון ועל נצחיות, לכך בהכרח ששני הפנים האלו יתבטאו במלכות הרביעית; מפלתה של מלכות הרביעית, ונצחיות מפלתה, והיא שאין אחריה תקומה.

<> למעלה לאחר ציון 25.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 25]: "וצד צפון הפך זה... יקרא צד צפון ששם השמש צפונה ואינה נראית כלל, ולשם מתיחסים הדברים הצפונים בלתי נגלים שהשם יתברך פועל בעולם, והם מעשה ה' הנסתרים והצפונים".

<> רש"י במדבר כא, טו "ואשד הנחלים - שנשפך שם דם אמוריים, שהיו נחבאים שם, לפי שהיו ההרים גבוהים, והנחל עמוק וקצר, וההרים סמוכים זה לזה. אדם עומד על ההר מזה, ומדבר עם חבירו בהר מזה, והדרך עובר בתוך הנחל. אמרו אמוריים, כשיכנסו ישראל לארץ לתוך הנחל לעבור, נצא מן המערות בהרים שלמעלה מהם, ונהרגם בחצים ואבני בליסטראות. והיו אותן הנקעים בהר של צד מואב, ובהר של צד אמוריים היו כנגד אותן נקעים כמין קרנות ושדים בולטין לחוץ. כיון שבאו ישראל לעבור, נזדעזע ההר של ארץ ישראל כשפחה היוצאת להקביל פני גבירתה, ונתקרב לצד הר של מואב. ונכנסו אותן השדים לתוך אותן נקעים, והרגום". ומקור הדברים הוא בתנחומא חוקת, אות כ.

<> רש"י במדבר כא, טז "ומשם בארה - משם בא האשד אל הבאר. כיצד, אמר הקב"ה, מי מודיע לבני הנסים הללו. המשל אומר נתת פת לתינוק, הודיע לאמו. לאחר שעברו, חזרו ההרים למקומם, והבאר ירדה לתוך הנחל והעלתה משם דם ההרוגים וזרועות ואיברים, ומוליכתן סביב המחנה, וישראל ראו ואמרו שירה", ומקור הדברים הוא בתנחומא חוקת, אות כ.

<> אמרו חכמים [נדה לא.] "אמר רבי אלעזר, מאי דכתיב [תהלים עב, יח-יט] 'עושה נפלאות גדולות לבדו וברוך שם כבודו לעולם', אפילו בעל הנס אינו מכיר בנסו", ופירש רש"י שם "לבדו - הוא לבדו יודע שהוא נס, אבל בעל הנס אינו מכירו". וכן ידוע מה שמבארים על הפסוק [תהלים קיז, א-ב] "הללו את ה' כל גוים שבחוהו כל האומים כי גבר עלינו חסדו ואמת ה' לעולם הללויה", דמדוע הגוים ישבחו את ה' על שגבר חסדו על ישראל. אלא שהגוים יודעים כיצד ה' הפר עצתם והציל את ישראל, אך ישראל אינם יודעים מכך דבר [ראה בספר רנת יצחק על תהלים, עמוד קפח, שהביא כן בשם רבי איצל וואלאזינער].

<> וקשה, הרי ישראל לבסוף ידעו מהנס שנעשה להם, כי הקב"ה הודיע להם על כך [ראה הערה 66], ורק ישראל לא ידעו על כך בשעת הנס עצמו, ומדוע ידיעה מאוחרת נחשבת ל"המקבל לא ידע". ויש לומר, שהואיל ובשעת הנס ישראל לא ידעו כלום, ורק נודע להם למפרע לאחר שהנס כבר נעשה, נס כזה חולק מקום לעצמו והודאה לעצמו. אך זה גופא טעון ביאור, דמהו ההוד והשבח המיוחדים שיש בנס אשר המקבל לא יודע מכך, לעומת נס שהמקבל יודע מכך. והרי ישראל אמרו שירה על נס קריעת ים סוף [שמות טו, א] כפי שאמרו שירה על נס נחלי ארנון [במדבר כא, יז]. ומהו המיוחד בנס נחלי ארנון המחייב שם חדש ["וההוד"]. ושמעתי לבאר, שהעדיפות שיש כאשר המקבל לא ידע מהנס היא שנחסכו מהמקבל רגעי האימה והפחד שהיו אמורים להיות מנת חלקו באם היה יודע בשעת מעשה על הצרה המאיימת עליו. וכמו שנאמר לפני קריעת ים סוף [שמות יד, י] "ופרעה הקריב וישאו בני ישראל את עיניהם והנה מצרים נוסע אחריהם וייראו מאד ויצעקו בני ישראל אל ה'". אך כאשר ישראל עברו את נחלי ארנון, הם לא ידעו כלל שהאמוריים ארבו להם בנקעי ההרים, ורק למפרע נודעה להם הסכנה הרבה שהיו שרויים בה, ושניצלו הימנה. לכך יש בזה תוספת הודאה ושבח להקב"ה, כי לא רק שגאלנו מהצרה, אלא שבנוסף לכך חסך מאיתנו את החיל ורעדה שהיו עלולים ליפול בחלקנו משעת הצרה עד שעת הנס. אמנם נראה יותר נכון, שכאשר הקב"ה עושה נס בתוך הטבע, יש בכך להורות שאף הטבע מתכופף לפני הקב"ה. ונקודה זו מבוארת היטב באפיקי מים ספירת העומר ושבועות, ענין י"ד [עמוד קפד]. וראה להלן הערה 147 בביאור דבר זה.

<> חזינן שמבאר "הוד" מלשון הודאה ושבח. וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ח אות ח [נה:], וז"ל: "כי ההוד הוא לשון שבח, כמו [תהלים קלו, א] 'הודו לה''". ולכאורה רש"י אינו מפרש כן, שכתב [סוכה מה: ד"ה ולך] "'מודים' לאו לשון הוד, אלא לשון תודה, שאנו מודים בו ולא כופרים". ולפי דברי רש"י נמצא ש"הוד" לחוד ו"הודאה" לחוד. אמנם לא כולם מודים בזה לרש"י, וכגון בשער הכוונות דרוש ו דעמידה, כתב: "מודים... הנה ברכה זו היא בהוד דאימא, וזהו לשון הודאה הרמוז בתיבת 'מודים', מלשון 'הוד'". וכן כתב הגר"א באמרי נועם [ברכות נח:]. וכן מבואר להלן הערה 140.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 29]: "אמנם המעלה והמטה, השמים והארץ, אלה הם עיקרי מציאות העולם, שהמציאות כולל השמים והארץ וכל אשר בהם, וכל המציאות אשר כוללם השמים והארץ". ובדר"ח פ"ה מ"א [ה:] כתב: "כי השמים והארץ הם הכל, כי [בראשית א, א] 'את השמים ואת הארץ' לרבות צבאיהם [רש"י שם פסוק ד (הובא למעלה הערה 31)]". וראה להלן הערה 76 בביאור דבריו כאן.

<> מוכיח ממה שסיסרא היה כובש את כל העולם, שהוא היה יוצא ממנהג העולם וסדרו. ויש להקשות, הרי אמרו חכמים [מגילה יא.] "שלשה מלכו בכיפה ["תחת כל כיפת הרקיע" (רש"י שם)], ואלו הן; אחאב, ואחשורוש, ונבוכדנצר". והתוספות שם כתבו "והא דלא חשיב אלכסנדר מוקדון, משום דלא איירי הכא אלא באותם הכתובים להדיא". וחזינן שהיו כמה ממלכות אחרות ששלטו בכל העולם, ולא מצינו שביאר עליהם שיצאו מסדר העולם. ואדרבה, בנר מצוה [לד.] ביאר שמלכות יון שלטה בכל העולם משום ש"האומה הזאת יש בה החכמה, הרי השכל מתפשט בכל העולם, כי כך ענין השכל. ולכך כפי מדת השכל, היה ממשלתם בכל העולם, והכל כפי המדה". ומדוע כאשר סיסרא שלט בכל העולם זה מורה על יציאה מן הסדר. ונראה לישב, כי באור חדש פ"א [רפט.] כתב: "כי אחשורוש היה מולך בכל העולם, ולפי הדעת ראוי המלכות שהוא בעולם לישראל". ומבואר מדבריו שמה ש"אחשורוש היה מולך בכל העולם" הוא משום שמלכותו באה במקום מלכות ישראל, ולכך לא היתה מלכותו מוגבלת למקומה בלבד. וכן בנר מצוה [סא:] כתב "אם לא שבטל מלכות ישראל, לא הגיע להם [לארבע מלכיות] המלכות". ושם בהערה 358 נכתב: "ואם תאמר, הרי נבוכדנצר היה מלך בבל אף קודם שכבש את ארץ ישראל [מ"ב כד, י], וכיצד ניתן לומר שאם לא נתבטלה מלכות ישראל, לא היתה מגיעה המלכות לבבל ולשאר ג' מלכיות. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, שכונת המהר"ל היא שארבע המלכיות היו שולטות בעולם כולו, ולא רק שלטו בארצם ובמקומם. שהרי אמרו חכמים [מגילה יא.] 'שלשה מלכו בכיפה, ואלו הן: אחאב, ואחשורוש ונבוכדנצר' [ואחשורוש ונבוכדנצר הם פרס ובבל]. ועל מלכות יון נאמר [דניאל ב, לט] 'די תשלט בכל ארעא'. ובשבועות [ו:] אמרו על מלכות רומי 'שטיבעה יצא בכל העולם'. וכן אמרו ביומא [י.] שתפשוט מלכות רומי בכל העולם. ועל מלכות כזו, החובקת עולם ומלואו, ביאר המהר"ל שזכו לכך רק מכח שנטלו המלכות מישראל, ואילו לא נטלו המלכות מישראל היו נשארות רק בגבוליהן ובמקומותיהן" [עד כאן ההעתקה מההערות בנר מצוה]. ודברי מו"ר שליט"א מתבארים להדיא מתוך דברי המהר"ל באור חדש שם. @**ונראה**^ ביאור הדבר על פי מה שכתב בנצח ישראל פכ"ד [תקיא:], שישראל בגלותם פזורים בכל העולם "כי מקומם בכל העולם... מפני כי אם לא היו ישראל לא נברא העולם, לכך כל העולם הוא מקומם, וראוי להם, לכך אשר הוגלו מן הארץ, הוגלו בכל העולם" [לשונו שם]. ולכך כאשר מלכותן של ישראל מועברת לשאר מלכיות, בעל כרחך שהנך עוסק בגלותן של ישראל. ולכך מלכיות אלו שולטות בכל העולם, כי כח ישראל שהונחל להן שייך הוא לכל העולם, וכפי שהדבר מתבטא בפיזורם של ישראל בגלותן. אך אם לא היתה מועברת מעלת ישראל למלכיות, לא היתה מלכותן חובקת את כל העולם, כי אין כל העולם מקומם. לכך כאשר סיסרא כבש את כל העולם, והוא לא קיבל מלכותו מישראל, יש במלכות סיסרא יציאה מסדר העולם.

<> אודות שסדר העולם הוא מן השם יתברך, כן נאמר [משלי ג, יט] "ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה". ולמעלה בהקדמה שניה [לאחר ציון 249] כתב: "טבע ומנהגו של עולם הוא מסודר מן השם יתברך שיהיה נוהג עליו, ובאותו הסדר שנתן להם השם יתברך הם קיימים". ולהלן פמ"ד כתב: "לכך אמר [ברכות ו.] שהשם יתברך מניח תפילין, והוא תוספת המעלה במה שהוא משפיע הנמצאים... ושלימותו 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. אבל כאשר נראה בכל הנמצאים כלם הסדר והחכמה, גזרו במופת חותך שאי אפשר שלא יהיה זה רק ממסדר ממציא 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" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 101]. וראה למעלה הקדמה שניה הערות 68, 73, 179, 196, 201, 203, 220, 250.

<> אודות שהיוצא מן הסדר [כסיסרא] הוא "מחריב סדר המציאות", כן כתב בתפארת ישראל ר"פ מט [תשסח.], וז"ל: "מן הדברים אשר הם גלוים וידועים, ומעיד עליו השכל, אחר שנמצאו הדברים הטבעיים אשר ברא השם יתברך, 'חוק נתן ולא יעבור' [תהלים קמח, ו]... אינם משתנים... שסידר השם יתברך כל המציאות בכללו, ו'מעשה אלקים אין להוסיף ואין לגרוע', וכאשר יש תוספת או גרעון בסדר מציאות העולם, הוא חורבן כל העולם". וכן חזר וכתב שם פס"ז [תתרנה.], והובא למעלה בהקדמה שניה הערה 203. ובנצח ישראל פי"א [רצא:] כתב: "אם אין כאן תורה, בטל חוק וסדר העולם מה שראוי לה להיות נוהג, וסדר שבטל מקצתו בטל כולו, כי לא שייך חצי סדר". ובנתיב התורה פ"א [לב.] כתב: "כאשר הדבר הוא מקושר ומסודר יחד, אם אחד יוצא מן הסדר, דבר זה הוא ביטול הסדר להכל".

<> "ומסדר את הכוכבים במשמרותיהם ברקיע כרצונו" [תפילת ערבית]. ויש לכוכבים סדר שצ"ם חנכ"ל [פרקי דר"א פרק ה, וראה אור חדש פ"א (תמז:)]. ובדרשת שבת הגדול [רז.] כתב: "העליונים תראה כי כלם מסודרים כל אחד עומד במשמרתו כמו שבראו, לא יכנס האחד בגבול חבירו, כמו שתקנו 'ומסדר את הכוכבים במשמרותיהם'". וזהו דיוק לשון הפסוק [שופטים ה, כ] "מן שמים נלחמו הכוכבים &**ממסלותם**^ נלחמו עם סיסרא", שהמסילה מורה על סדר ודרך. ואודות שהכוכבים ממונים על סדר העולם [כי הם עצמם מסודרים במשמרותיהם], כן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [תכג:], וז"ל: "וידוע כי יש פועלים בעולם התחתון, וזהו כמו שכתוב 'את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגומר'. והפועלים האלו גוזרים משפטים על התחתונים, וקראו אותם 'משפטי המזלות', והוא דין גמור מה שגוזרים העליונים על התחתונים... המושלים, הם השמים וצבאיהם, שהם מושלים פועלים בתחתונים, הם שגוזרים ומחייבים מה שיתן זה לזה לפי הסדר והמשפט אשר סדר המנהיג, הוא השם יתברך" [ראה למעלה הערה 49, ולהלן פ"ז הערה 80]. ובתפארת ישראל פ"ד [עא:] כתב: "המציאות התחתון, והוא בכללו מסודר תחת השמש, והשמש כולל אותו. כי השמש מלך עולם הטבע, ועולם הטבע מסודר תחתיו. וכמו שתמצא מבואר מן הכתוב שכאשר ירצה להזכיר כל העולם יאמר 'תחת השמש', וכדכתיב [קהלת א, ג] 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש'. 'וראיתי כל אשר נעשה תחת השמש' [קהלת א, יד], וכן תמיד. והשמש היא שמירת סדר עולם הטבע במהלכה ובתנועתה, במה שהוא מושלת בעולם הטבע. וכמו המלך שהוא השומר את הסדר לבלתי יצא אחד מן הסדר הראוי, כך השמש שהוא המושל על עולם הזה, וכדכתיב [תהלים קלו, ח] 'את השמש לממשלת ביום', והוא השומר סדר העולם לבלתי יחליף וימיר את סדר הראוי, ויעמוד על עמדו".

<> מבאר שהואיל וסיסרא עמד להחריב את סדר העולם, לכך סדר העולם עמד כנגדו להלחם בו. כי כאשר דבר פוגש בהתנגדות, אזי הדבר מתחזק יותר בענינו דוקא מחמת ההתנגדות שנתקל בה. וכן כתב בדר"ח פ"ד מי"ט [שצה:] בביאור המשנה [שם] "אל תרצה את חברך בשעת כעסו, ואל תנחמנו בשעה שמתו מוטל לפניו", וז"ל: "כי כאשר אתה בא לרצות אותו בשעת כעסו, הוא מוסיף עוד חימה על חימה, כי כאשר הוא בתגבורת הכעס, ואחד בא לפייסו, הוא מוסיף חימה על חימה. וכן 'אל תנחמנו בשעה שמתו מוטל לפניו', כי גם בזה כאשר הוא בצער ובאבל גדול, אם בא לנחמו, הוא מוסיף ומתחזק יותר באבלו, כאשר בא לבטל צערו. כי כל מי שמתגבר בדבר אחד, אם בא אדם כנגדו לבטלו מזה, הוא מוסיף עוד יותר כנגד המבטל". ובנצח ישראל פכ"ה [תקכה.] כתב: "דבר זה תמצא תמיד, שכל דבר כאשר בא עליו דבר מתנגד לבטל מציאותו, הנה הוא מכין עצמו בדברים אשר הם מועילים למציאותו, עד שיוכל לעמוד נגד המתנגד". והר"ן [נדרים מא.] כתב "אחר שחלה ונתרפא, מתחזק בטבעו להיות יותר בריא ממה שהיה קודם חליו". וכן נאמר [קהלת ב, ט] "אף חכמתי עמדה לי", ואמרו חכמים [ילקו"ש ח"ב תתקסח] "חכמתי שלמדתי באף היא עמדה לי". @**דוגמה לדבר;**^ כאשר המרגלים חזרו מא"י והוציאו את דבת הארץ עמדו כנגדם יהושע וכלב, ועל כך נאמר [במדבר יד, ז] "ויאמרו אל כל עדת בני ישראל לאמר הארץ אשר עברנו בה לתור אתה טובה הארץ מאד מאד". ותגובת העם היתה [שם פסוק י] "ויאמרו כל העדה לרגום אתם באבנים וגו'". ולכאורה יפלא, אם יהושע וכלב אומרים שהארץ היא טובה מאד מאד, מדוע העדה רוצה לרגום אותם באבנים. אלא שהעדה היתה בהתגברות כנגד א"י, וכאשר יהושע וכלב עומדים כנגד זה, אזי התנגדותם לא"י גברה, עד כדי כך שרצו לרגום אותם באבנים. וראה להלן פ"ד הערה 8, ופי"ב הערה 30.

<> לכאורה מבאר שהקיום ל"כי כל בשמים ובארץ" [דהי"א כט, יא] התקיים במה שהכוכבים מן השמים נלחמו נגד סיסרא. וזהו שאמרו בגמרא [ברכות נח.] "'כי כל בשמים ובארץ', זו מלחמת סיסרא, שנאמר [שופטים ה, כ] 'מן שמים נלחמו הכוכבים ממסלותם וגו''". ו"מן השמים נלחמו הכוכבים" הוא ביאור ל"כי כל בשמים ובארץ". אך לפי זה יוקשה, שלא הובא דבר אודות "ובארץ", כי הכוכבים הם בשמים ולא בארץ. ונהי שמספיקה תיבה אחת לגלות ש"כי כל בשמים ובארץ" שייך לנאמר "מן השמים נלחמו הכוכבים", אך כיצד מתקיים במלחמת הכוכבים "כי כל בשמים ובארץ". אמנם דיוק לשונו מורה שאין כוונתו לומר שדוקא הכוכבים הם קיום ל"כי כל בשמים ובארץ", אלא קיום זה נעשה על ידי כל הנמצאים, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 69]: "ואחר שזכר הצדדים, זכר המעלה והמטה, &**שכולל הנמצאים עצמם**^, שאין הנמצאים רק במטה ובמעלה, והם תולדות השמים והארץ". והכוכבים הם חלק מכלל הנמצאים השייכים למטה ומעלה, ונהי שהכוכבים עצמם הם למעלה, אך כאשר הנך דן "בנמצאים עצמם", אין בזה נפק"מ אם הנמצא המסויים הזה הוא במעלה או במטה, כי הכל שייך להדדי. והמהרש"א [ברכות נח.] כתב: "'כי כל בשמים ובארץ, שהיא מדת יסוד, כדעת המקובלים, היתה מלחמת סיסרא, שנאמר 'מן השמים וגו''". ובפירוש התפילה מרבי אברהם בן הגר"א איתא "'כי כל בשמים ובארץ' זו מלחמת סיסרא, וכן הוא אומר 'מן השמים נלחמו', והוא מדת יסוד דאחיד בשמיא וארעא". וכן הוא בזוה"ק ח"ב קטז., ושם נכתב שכן הוא בתרגום יונתן לדברי הימים א כט, יא [ולפנינו אינו נמצא בתרגום יונתן שם]. וראה להלן הערה 156.

<> פירוש - לשון הפסוק הוא [דהי"א כט, יא] "&**לך ה'**^ הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי כל בשמים ובארץ &**לך ה'**^ הממלכה והמתנשא לכל לראש". הרי שנאמר פעמיים "לך ה'"; ה"לך ה'" הראשון עוסק בששת הצדדים, וה"לך ה'" השני עוסק בממלכה, וכמו שיבאר.

<> בספר דעת תפלה [עמוד שכג] הביא דברי המהר"ל האלו, וכתב: "ביאורם של דברים הוא, הבורא יתברך מתגלה בבריאה בדרכי הנהגתו אותה. אלו הם מדות ספורות, שהביטוי שלהם בהתגלותם בבריאה מבוארים שם בגמרא ברכות. כל מדה וענינה, כל הנהגה וביטויה. תכלית הבריאה הרי היא גילוי כבוד מלכותו, גילוי יחודו יתברך. פירוש: הכלל העולה מקיבוץ כל הנהגות ודרכים אלו הוא גילוי מלכותו יתברך. זה ענין הנהגת המלכות, קיבוץ כל שאר הנהגות והגעתם לתכלית של [זכריה יד, ט] 'והיה השם למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה השם אחד ושמו אחד'". ובספר שבת מלכתא [עמוד יב], כתב: "בפסוק עצמו יש לדייק מה דכתיב פעם נוספת 'לך' אצל הממלכה, והיה יכול לכתוב 'כי כל בשמים ובארץ והממלכה'. אבל הענין שהממלכה אינה רק מידה מכלל המידות בסוף השורה, אלא שהיא השלימות של כל אחת ואחת מהן. וכאילו כתוב 'לך ה' הגדולה' - והממלכה של הגדולה. 'הגבורה' - והממלכה של הגבורה, וכן כולם. שזה ענין מידה השביעית 'הממלכה', ה'למעשה' של המידות, הכח להוציא את הגדולה ואת הגבורה ואת התפארת אל המעשה. וכן כולם, שמידה השביעית היא הבפועל של שש המידות הראשונות. והבן שהבפועל של 'הגדולה' והבפועל של 'הגבורה', שמצד אחד לכאורה הן מידות נפרדות. אבל מצד שני אינו כן, אלא כך מהותה וכחה של המלכות להוציא מכח אל הפועל את המידות כולן. ולכך נקראת גם המלכות 'כל', שיש בה הכללות של כל המידות".

<> זהו המשך הפסוק "והמתנשא לכל ראש".

<> לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש נשא: "תואר לגדול [שמות כב, כז] 'ונשיא בעמך לא תאור', [יחזקאל מו, יב] 'וכי יעשה הנשיא נדבה'... והעננים להתרוממם יקראו 'נשיאים', [תהלים קלה, ז] 'מעלה נשיאים', [משלי כה, יד] 'נשיאים ורוח וגשם אין'". ובדר"ח פ"א מ"ה [ער.] כתב: "הנשיאות הוא התרוממות מעלה".

<> אך אינו נבדל מן העם, אלא הוא מרומם מן העם, וכמו שיבאר.

<> פירוש - מחמת שהוא נבדל מן העם, לכך הוא מושל בעם, וכמו שכתב למעלה בהקדמה הראשונה [לאחר ציון 89], וז"ל: "וכל ענין המרכבה, ההשגה המורה על שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, ואיך הוא רוכב עליהם ומנהיג, 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". ובדר"ח פ"ו מ"ב [נו:] כתב: "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". ובח"א לזבחים קיח. [ד, עב:] כתב: "כי דבר זה שהוא נבדל, הוא מושל על אחרים, וכחו מוטל עליהם" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 83, הקדמה שניה הערה 339, להלן פי"א הערה 29, ופי"ב הערה 103]. והטעם הוא שרק מי שנבדל מזולתו יכול לפעול בזולתו, אך אם לא היה נבדל ממנו לא היה יכול לפעול בו, וכמו שכתב בדר"ח פ"ד מ"ח [קסה.], וז"ל: "יש לך לדעת כי הדיין הוא נבדל מן אותם שהוא דן עליהם, ואם לא היה נבדל מהם לא היה ראוי שידון אותם. ונקרא הדיין 'אלהים' [רש"י שמות כ, א], ושם הזה בא על מי שפועל באחד. ולכך בא שם 'אלקים' [בראשית פרק א] במעשה בראשית, כאשר היה פועל העולם [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 85]. ואין אחד פועל בעצמו, רק בזולתו... ובמה שהוא נבדל מזולתו, הוא עצמו שהוא דן זולתו, כי אין דן את אחר רק אם הוא נבדל ממנו. ודבר זה בארנו במקומות הרבה, כי לכך פסלה התורה קרובים לדון [נדה מט:], לפי שאין אדם נבדל מקרוביו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תנ:] כתב: "כי הדיין שהוא דן, הוא נבדל מבעל הדין, ופועל בו". וכפי שהדיין נבדל מבעל הדין ולכך הוא פועל בו, כך המלך נבדל מעמו ולכך מושל בו. וכן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנה:], וז"ל: "העולם דבק בו יתברך לגמרי מצד החסד, אבל לא מצד המשפט. כי מצד המשפט השם יתברך נבדל מן העולם כאשר עושה בו משפט, כמו המלך שעושה משפט בעם, אשר המלך נבדל מן העם, ועושה בו משפט" [ראה להלן פי"ד הערה 14]. @**ובעוד שכאן**^ העמיד את נבדלות המלך לעומת התנשאות הנשיא, הרי בכמה מקומות ביאר שלמלך גופא יש התנשאות. וכגון, בנצח ישראל פ"מ [תשח:] כתב: "כי המלך הוא מיוחד בהתרוממות, שהוא מתנשא ומתעלה על העם אשר הוא מלך עליהם. השני, שהוא מושל עליהם, ופועל בהם כרצונו בענין הממשלה". ושם מבאר שסוס המלך מורה על רוממות המלך, ושרביט המלך מורה על ממשלת המלך. ובאור חדש פ"א [שו:] הביא מחלוקת חכמים מהי עיקר חשיבות המלך; האם במה שהוא מתנשא על העם, או במה שהעם תחת המלך. ובאור חדש פ"ו [תתקצו:] כתב: "דברים שיש למלך; האחד, שהוא נישא למעלה מכל העם, שהוא יותר גדול ויותר עליון מהם. וזה מורה הכתר שהוא על הראש למעלה, מורה שהוא נישא למעלה. ועוד הוא רודה ומושל בכח שלו על העם, עד שנחשבים העם למטה ממנו. וזה יורה הסוס, שהוא רוכב עליו ורודה עליו. כי הסוס הוא מגביה עצמו בהליכתו, והוא רוכב ומושל עליו, וכך המלך מושל ורודה בעם אשר מגביהים עצמם". ואמרו [אבות פ"ו מ"ז] שהמלכות נקנית בשלשים מעלות, ובדר"ח שם [קמד:] כתב: "כי מעלות המלך שלשים, כמו שתראה כי הלמ"ד גבוה מכל האותיות באלפ"א בית"א, כי שלשים הוא ראוי לגבהות והתנשאות שיש למלכות. והטעם הזה, כי עד עשרה נחשב תחתון, ועשרים נחשב אמצעי, ושלשים נחשבים עליון לגמרי. ולפיכך האות שבמספרו שלשים, הוא מתנשא על כל", ושם מאריך בזה עוד.

<> אמרו חכמים [קידושין לב:] "נשיא שמחל על כבודו, כבודו מחול. מלך שמחל על כבודו, אין כבודו מחול, שנאמר [דברים יז, טו] 'שום תשים עליך מלך', שתהא אימתו עליך". ובספר זאב יטרף שבת ח"א פכ"ה [עמוד פה] כתב על דברי המהר"ל האלו בזה"ל: "הרי כמו שמספר אחד נבדל מכל המספרים... כך המלך נבדל מכל העם, ואין בהם כדוגמתו. הנשיא מתנשא על העם מפני שמעלתו גדולה ממעלתם, אבל המלך מולך עליהם לא מפני עדיפות מעלתו, אלא מפני דכולם לא נחשבים כנגדו, והריהו כלפיהם כסוג בפני עצמו. וסוגיא ערוכה היא בקדושין [לב:] דאפילו למ"ד נשיא שמחל על כבודו כבודו מחול, מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול... שעל כן נשיא שאינו פרוש לגמרי מן העם, רק מתנשא עליהם מחמת עדיפות מעלתו, אי מחל על כבודו, כבודו מחול. אמנם מלך שהוא אחד העם, ומופשט מהם בהחלט, אי מחל על כבודו אין כבודו מחול, שאין פרישות בלא כבוד. ואם נמחל כבוד המלך בטלה פרישותו אחדותו ומלכותו". ולטעם זה מטין דברי המהר"ל בנצח ישראל פי"ב [שטו.], שכתב שם: "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". [אמנם המהרש"א (קידושין לב:) ביאר בעוד אופן מדוע מלך אינו יכול למחול על כבודו, וז"ל: "הקב"ה עלמא דיליה היא ומלכותא דיליה, ומצי מחיל ליקריה, כדאמרינן לעיל בנשיא ורב. אבל מלך בשר ודם, מלכותא דארעא לא הוה אלא כעין מלכותא דשמיא, ומשמיא מוקמי ליה, ולאו דיליה הוא, כדכתיב (תהלים כב, כט) 'כי לה' המלוכה', ואין המלך בשר ודם יכול למחול כבוד מלכות שמים. וכהאי גוונא מצאתי שוב במרדכי פרק הנזקין (אות תא) בשם מהר"מ, עיין שם"]. ובנצח ישראל ספ"מ [תשיז.] הביא את דברי הגמרא [סנהדרין צח:] "כגון קיסר ופלגי קיסר", וביאר שכוונת הגמרא היא שהמשיח יהיה מלך, ומתחתיו יהיה פלגא קיסר, והוא יהיה נשיא, עיין שם. ובדר"ח פ"ג מי"ב [ערב:] כתב: "כי החשובים הם על שני דרכים; האחד, הוא החשוב מצד מעלתו, וזה נקרא 'ראש', כמו תלמיד חכם וכיוצא בזה, שיש לו מעלה מצד עצמו [ראה להלן פ"ט הערה 270]. השני, שהוא מושל אף על גב שאין לו מעלה, הוא מושל ומשתורר על האדם... שהוא בעל ממשלה ושררה, והוא גוזר עליך". ובפשטות הראשון דומה לנשיא, והשני דומה למלך.

<> לעומת המלך שהוא נבדל מן העם. לכך מעלת המלך היא יותר ממעלת הנשיא, כי המלך נבדל מהעם, ואילו הנשיא אינו נבדל מהעם. ופירושו של חילוק זה, כי המלך הוא קדוש, ואילו הנשיא אינו קדוש. לכך המלך נמשח בשמן המשחה [הוריות יא:], ואילו הנשיא אינו נמשך בשמן המשחה. ובנצח ישראל פ"ה [קט.] כתב: "המלך הוא נבדל משאר העם, כי דבר זה ידוע כי המלך הוא נבדל מכל העם, ואין צריך לזה ביאור. ולפיכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה, שהוא קדוש". ובח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו:] כתב: "המלכות הוא נבדל גם כן, ולכך היו נמשחים המלכים בשמן המשחה, כמו שהיו נמשחים כלי בית המקדש. ואיך לא יהיה המלכות נבדל, שהרי המלך נבדל מכל העולם". 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, ולכך מושחים המלכים בשמן הקודש. והמעלה האלקית הזאת כמו שאמרנו הוא מה שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי פרטי" [ראה להלן הערה 95, ופי"ד הערה 109]. וראה באור חדש פ"א הערה 364. @**ועוד אודות**^ שהמלך נבדל מן העם, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בבאר הגולה באר החמישי [עא:] כתב: "המלך בודאי אין לו שתוף וחבור עם הכלל, כמו שהוא ענין כל מלך, שהוא נבדל מן העם", ושם העמיד זאת לעומת נביא "שאין לו ענין זה, כי הוא משותף להם, והוא שלימותם". ובתפארת ישראל פ"מ [תריט:] כתב: "ענין המלך, שהוא נבדל משאר בני אדם, ואינו נכלל עמהם". ובגו"א שמות פי"ז סוף אות יג כתב: "המלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם". ובדר"ח פ"א מ"א [קלה:] כתב: "אין למלך צירוף וקשור אל אחת מן אלו המעלות, רק מדריגת המלך בפני עצמו, שהרי המלך מיוחד בעצמו, אין לו צירוף וחבור לשום אדם". ושם מי"ג [שנה:] כתב: "כי על ידי כתר מלכות שהוא בראש המלך, הוא נבדל מן העם, כמו שידוע מענין המלך". ושם פ"ד מ"ה [קכב:] כתב: "המלך נבדל מן העם, ואין לו שתוף עם שאר אדם". ובח"א ב"ק לב: [ג, ו.] כתב: "ונקראת עוד [השבת] 'מלכתא' [שם]... שיש לעולם הזה מצד השבת מעלה נבדלת, כי יום השבת נבדל משאר ימים, כמו המלך שהוא נבדל מן העם... כי יום זה מקבל קדושה אלקית, ואינו כמו ימי החול". ובח"א לסנהדרין קא: [ג, רלה.] כתב: "כי המלך דומה לגמרי אל המצורע, כי המצורע נבדל מן העם, דכתיב אצלו [ויקרא יג, מו] 'מחוץ למחנה מושבו', והוא מסולק מן הכלל, ואינו נכלל בכלל. וכך המלך גם כן הוא מסולק מן הכלל, ואינו בכלל, כמו שבארנו בכמה מקומות כי המלך הוא נבדל מן הכלל. ולפיכך יש לו דמיון אל המצורע, שהוא נבדל מן הכלל. רק שהמלך הוא נבדל מן הכלל למעלה, ואילו המצורע מורה לפחיתות ולגריעותא, סוף סוף שניהם דומים שנבדלים מן הכלל". וראה אור חדש פ"ב הערה 438 שנלקטו שם עוד מקומות שכתב כן [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערות 82, 83, 131].

<> לכך הנמצאים תלוים במלכות ושמים, ותלות זו היא הבסיס להיות הקב"ה מלך הנמצאים, ולא נשיא הנמצאים, כי העם תלוי במלך, ואין העם תלוי בנשיא. ואודות תלותו של העם במלך, כן כתב להלן ס"פ יד, וז"ל: "כי המלך המולך עושה העם כאיש אחד, כי כולם תלוים במלך". ובנתיב העבודה פ"ט [א, קד:] כתב: "התפלה היא שהאדם נתלה בו יתברך כאשר מתפלל אליו, וזהו בודאי מלכות שמים שלימה [ברכות יד:]. כי המלך שלימותו כאשר העם תלוים בו וצריכים אליו, ואם לא מצד השם יתברך שהוא נותן לו, אין האדם כלום". ובח"א לסנהדרין כ: [ג, קלח:] כתב: "כי המלך הוא שלימות האומה, אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם, ויתקן להם כל צרכם ופרנסתם אשר הם צריכים. וזהו עניין המלך להשלים את העם במה שהם צריכים לכך ימנו למלך". ולהלן פמ"ז כתב: "השם יתברך... נוטה ימינו, אשר בו תלוים הנבראים, כמו שאמר הכתוב [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה'". ובבאר הגולה סוף באר הרביעי [תקנז:] כתב: "אין מלך בלא אשר מולך עליו, כי אין עילה בלא עלול". והרי יחס העלול לעילתו הוא יחס של תלות, וכמבואר להלן ס"פ סט. וראה להלן פי"ד הערה 105.

<> לשונו למעלה בהקדמה הראשונה [לפני ציון 89]: "כי המרכבה מורה שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, כי כל רוכב במה שהוא רוכב עליו הוא נבדל מן אשר רוכב עליו. וכל ענין המרכבה, ההשגה המורה על שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, ואיך הוא רוכב עליהם ומנהיג, כי בזה שהוא נבדל מהם מנהיג אותם, כמו הרוכב המנהיג אשר רוכב עליו... שזאת השגה מורה על שהוא יתברך נבדל מזולתו, ואין בו השתתפות עם זולתו". ולהלן שלהי פמ"ז כתב: "הוא יתברך נבדל מן הנמצאים, ולכך הוא נורא עליהם, ולכך הוא עושה פלא. ואילו לא היה נבדל מן העולם, לא היה גובר עליו לעשות בו פלאות, אבל בשביל שהוא נבדל ממנו, הוא משנה אותו". 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" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 82].

<> כמו שנאמר [תהלים מז, ג] "כי ה' עליון נורא מלך גדול על כל הארץ". ושם [פג, יט] נאמר "וידעו כי אתה שמך ה' לבדך עליון על כל הארץ". ושם [צז, ט] נאמר "כי אתה ה' עליון על כל הארץ מאד נעלית על כל אלהים".

<> צרף לכאן את תפילת ימים נוראים "מלוך על כל העולם כולו בכבודך, והנשא על כל הארץ ביקרך". והנה ההבדל בין כבוד ליקר הוא שכבוד הונח על דבר שאינו בהכרח רם מעלה, ורק מחמת סבות צדדיות זוכה להיות מכובד, ואילו יקר הונח על הדבר שבעצם הוא רם מעלה [באר אברהם אסתר א, ד]. וכן בדר"ח פ"ו מ"ו [קכא.] כתב: "כי הגדולה כאשר הוא נשיא או שר, הוא דבר עצמי לאדם, שהוא בריה חשובה, ואינו בריה פחותה... אבל הכבוד, אחרים נוהגים בו כבוד, ואין זה דבר עצמי אל האדם, כמו הגדולה שהוא דבר עצמי" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 131]. ו"גדולה" ו"יקר" שייכות להדדי, וכמו שנאמר [אסתר ו, ג] "ויאמר המלך מה נעשה יקר וגדולה למרדכי על זה וגו'", וכמבואר באור חדש שם [תתקפג.] ש"יקר" הוא לפי שעה, ו"גדולה" היא תמידית. והואיל ומלך אינו מולך מחמת מעלתו המרוממת, לכך אמרינן "מלוך על העולם כולו בכבודך", אך הנשיא הוא בעל מעלה בעצם, ולכך אמרינן "והנשא על כל הארץ ביקרך". ואע"פ שבגו"א שמות פל"ג אות יט כתב: "אין חילוק בין כבוד ויקר, שהכל אחד, ואין חילוק ביניהם", וכן באור חדש פ"ו [תתקפג.] כתב: "פירוש 'יקר' הוא הכבוד". מ"מ נראה שכוונתו היא ששניהם שייכים למערכת של כבוד, אך בודאי שיסכים שאינן מלים זהות ממש. ועוד אודות דברי הגו"א הנ"ל, ראה בספר תורת הגר"א ומשנת החסידות, עמודים 115-118, שעמד עליהם וביארם. @**ויש להעיר**^ שבכמה מקומות מצינו שלא חילקו בין נשיא למלך. וכגון, אמרו במשנה [הוריות י.] "איזהו 'נשיא' [ויקרא ד, כב], זה מלך, שנאמר [שם] 'מכל מצות ה' אלקיו', שאין על גביו אלא ה' אלקיו". וכן אמרו [הוריות יג.] "שעיר נשיא קודם לשעירת יחיד, מאי טעמא, האי מלך והאי הדיוט". וכן אמרו [שבת קה.] שה' אמר לאברהם "מלך נתתיך לאומות", ופירש רש"י שם "מלך נתתיך - 'נשיא אלהים אתה' [בראשית כג, ו]". וכן אמרו [ב"ב קכב.] "עתידה ארץ ישראל שתתחלק לשלשה עשר שבטים, אידך למאן ["חלק י"ג למי, דהא י"ב שבטים לחוד הוא דשקלי" (רשב"ם שם)], אמר רב חסדא, לנשיא". ופירש הרשב"ם שם "לנשיא - למלך המשיח". הרי שנשיא הוא מלך, ואינו מחלק ביניהם. ויל"ע בזה.

<> בראשית לו, יב "ותמנע היתה פילגש לאליפז בן עשו ותלד לאליפז את עמלק וגו'". וכן נאמר [בראשית לו, טו-טז] "אלה אלופי בני עשו בני אליפז בכור עשו אלוף תימן וגו' אלוף קרח אלוף געתם אלוף עמלק אלה אלופי אליפז בארץ אדום וגו'".

<> לשונו להלן פס"ד: "ישראל והאומות אינם משתתפים כלל בשום דבר, והם נבדלים, כנגד זה אמר [תהלים קיח, יא] 'סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם'. ועוד יותר יש התנגדות ישראל והאומות, כי יש אומות אשר הצלחת ישראל לא ימצא כאשר אותם האומות בהצלחה. וכן כאשר ישראל בהצלחה, אין אותם האומות בהצלחה, וזה שאמר הכתוב [יחזקאל כו, ב] 'אמלאה החריבה', לא נתמלא צור אלא מחורבנה של ירושלים [מגילה ו.]... ולפיכך כל גוים מסבבין את ישראל". ובנתיב התורה פי"ב [תצ:] כתב: "ובפרק קמא דשבת [יא.]... תחת ישמעאל ["לשמשו" (רש"י שם)] ולא תחת גוי ["אדומים, שהיו רשעים יותר" (רש"י שם)]... ורצה לומר כי ימצא לישראל... מתנגדים מן האומות. האחד, מצד שהם אומות נבדלים מחולקים, כמו האומה של ישמעאל מתנגדים לישראל במה שהם אומה מחולקת, והבדל שלהם גורם התנגדות, כמו כל שני דברים מחולקים יבוא התנגדות זה לזה. אבל גוי שהוא אדום, יותר מתנגדים, כי ישראל ואדום הם הפכים לגמרי, כי כאשר זה קם זה נופל, ואי אפשר שיהיה להם שום חיבור. ולפיכך אדום רוצה תמיד להתגבר על ישראל, שבזה הם למעלה... לכך תחת ישמעאל, ולא תחת אדום". ובנצח ישראל פמ"ב [תשלא:] כתב: "כי אי אפשר שיהיה למלכות זו [אדום] התאחדות עם זרע יעקב". ובגו"א שמות פי"ז ריש אות יג כתב: "כי תמצא דבר בזרע עשו, שהוא עמלק, מה שלא תמצא בכל האומות, שהם מתנגדים לישראל תמיד, עד שלא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל. וענין זה מורה שהם הפכים לגמרי מכל וכל, כיון שלא יוכלו להשתתף יחד" [ראה להלן הערה 99].

<> לשונו בגו"א שמות פי"ז אות יג [שמח.]: "ביאור ענין זה כי השם של הקב"ה הוא 'אחד', כדכתיב [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אחד', השם הזה נקרא שם המיוחד, שלא תמצא שם זה לשום נמצא בעולם... כי השם הזה מיוחד". הרי שם המיוחד הוא אחד, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"ג אות לו: "ו'אחד ממנו' [בראשית ג, כב] רוצה לומר המיוחד ממנו בעליונים, וזהו השם המיוחד בעליונים, והוא כמו [בראשית כו, י] 'כמעט שכב אחד העם', שפירושו 'המיוחד בעם' [רש"י שם]". ובאור חדש פ"ט [תתשע:] כתב: "זרע עמלק מתנגד לשם המיוחד, המורה שהוא יתברך אחד". ולמעלה בהקדמה ראשונה [לאחר ציון 79] כתב: "כי השם המיוחד הוא שם העצם, מורה שהוא נבדל מכל הנמצאים". ובזהר חדש [מדרש הנעלם ג:] איתא "אמר רבי אבהו, שם זה [אלקים] הוא משותף, שהמלאכים נקראו 'אלהים', בני אדם נקראו 'אלהים', הדיינים נקראו 'אלהים', ואין אנו יודעים למי מהם זובח, לכך צריך להזכיר השם המיוחד לבדו". 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". 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" הוא שם הויה שנמצא רק לה' יתברך, ואין לשאר נמצאים שום שייכות אליו, ובזה הוא "אחד". ובנתיב האמת פ"א [א, קצט.] כתב: "היו"ד שהיא ראשונה בשמו הגדול יתברך מורה על שהוא אחד, כי היו"ד אין חלוק בעצמה, כי האותיות אפשר לחלקם; כי הוי"ו אפשר לחלק ולעשות ממנה שני יודי"ן, חוץ מן היו"ד שהיא אות קטן, אי אפשר לחלקה לשנים [ראה להלן פ"ח הערה 153]. ואחדותו יתברך היתה קודם שנברא העולם, וכן אמרו [פרקי דר"א פ"ג] קודם שנברא העולם היה הוא יתברך אחד ושמו אחד. ולכך היו"ד שמורה על אחדותו יתברך הוא קודם". ובפחד יצחק ר"ה מאמר לג, ה, כתב: "שם הויה לא ניתן לתרגם, ואינו משותף לשום ענין אחר בעולם, בלתי לה' לבדו". וראה למעלה הקדמה ראשונה הערות 80, 82, והקדמה שניה הערה 154.

<> "אין הכסא שלם, ורצה לומר היינו המלכות שנקרא 'כסא'" [לשונו להלן].

<> בראשית כו, י "ויאמר אבימלך וגו' כמעט שכב אחד העם וגו'", ופירש רש"י שם "אחד העם - המיוחד בעם, זה המלך". והמהרש"א [ר"ה לב:] כתב: "מלך מורה על האחדות בכל מקום".

<> לשונו בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.]: "ויש לך לדעת, כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים. וקראו רז"ל [ברכות יג.] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' [דברים ו, ד] קבלת מלכותו, ומה ענין 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' אל מלכותו. רק כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד. וכן הכתוב קראו אותו שהוא שני למלך 'משנה' [בראשית מא, מג], וזה כי המלך הוא כמו האחד במספר, ואותו שהוא אחריו שני. לכך קיימא לן במסכת ר"ה [לב:] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' הוא מלכות שלימה. וזה כי האחדות הוא המלכות, שמאחר שהוא אחד, ראוי למלכות". ובגו"א שמות פי"ז אות יג [שנ.] כתב: "כי המלכות גם כן הוא האחדות, שהמלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם, והוא מיוחד בעמו, שהרי לא תמצא שני מלכים משתמשים בכתר אחד. וכך קיימא לן במסכת ר"ה בפרק בתרא [לב:] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' הוא מלכות שמים, כי מאחר שהוא אחד, הוא מלך. כי המלכות בעצמו הוא האחדות, ואין איתו אחר. ולפיכך אחר שאנו אומרים 'שמע ישראל ה' אלקינו וגו'' אומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו' [פסחים נו.], כי אחדותו הוא מלכותו, ונקרא קבלת מלכות שמים [ברכות יג.]". ובדר"ח פ"ג מ"ב [נב.] כתב: "ודבר זה ידוע כי ראוי שיהיה המלך אחד, כי אין ראוי שיהיו שני מלכים. ודבר זה נתבאר בדברי חכמים שאמרו [חולין ס:] אין שני מלכים משמשים בכתר אחד". וראה נר מצוה [ט:], להלן הערה 103, ופי"ב הערה 84.

<> הבטוי "מלכות שלימה" נמצא פעמיים בספריו ביחס לגמרא בר"ה [לב:]; (א) בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו:], והובא בהערה הקודמת. (ב) בגו"א דברים פל"ג אות ה [תקט:], והובא בהערה 103. @**והנה נמצא**^ בספריו שני טעמים לכך שהמלכות היא האחדות; (א) המלך מקשר את בני מלכותו להיות אחד, וכיצד יתקשרו על ידי שנים. (ב) המלך נבדל מבני עמו, והנבדל הוא אחד. אודות טעמו הראשון, כן כתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.], והובא בהערה הקודמת. ואודות טעמו השני, כן כתב בח"א לשבועות ט. [ד, יא:], וז"ל: "ועוד נרמז דבר זה בלשון 'אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד' [חולין ס:], כי הכתר נבדל מבעל הכתר, כאשר הכתר הוא על ראשו. ולכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך גם כן הוא נבדל מן הכלל גם כן... ולכך יש למלך בשביל זה מעלה אלקית, ולכך מושחים המלכים בשמן הקודש [הוריות יא:]. והמעלה האלקית הזאת כמו שאמרנו הוא מה שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי הוא פרטי. ולכך כל מלך הוא אחד, שאין הכללי מתחלק. לכך... אי אפשר שיהיו שני מלכים משתמשים בכתר אחד" [ראה למעלה הערה 84]. וכן הוא בגו"א שמות פי"ז סוף אות יג [הובא בהערה הקודמת]. ונראה שכאן כוונתו להסברו השני, שהרי הקדים לכאן לבאר את ההבדל בין מלך לנשיא [המלך הוא נבדל מן העם, והנשיא אינו נבדל מן העם]. ולאחר שביאר זאת כתב [לאחר ציון 88] "&**ומפני זה**^ אמר 'לך ה' הממלכה' זהו מלחמות עמלק". והתיבות "ומפני זה" מורות שמלחמת ה' בעמלק מתבארת על פי דבריו למעלה שהמלך הוא נבדל מן העם [לעומת הנשיא]. נמצא שמעלתו הנבדלת של המלך היא הסבה למלחמת ה' בעמלק, כי המעלה הנבדלת מחייבת אחדות משום שאין חילוק בנבדל, וכמו שנתבאר. וראה להלן הערה 103.

<> לשונו בגו"א שמות פי"ז אות יג [שמח:]: "כל זמן שאין אחדות בעולם, ונמצא זרעו של עשו בעולם שהם מתנגדים, והנה השניות בעולם... כי השניות והחלוק בעולם הזה, והחלוק אינו שלם. ואילו היו משתתפים עם ישראל כמו שהוא בשאר אומות, לא היה זה מעכב שיהיה השם נמצא בעולם הזה בשלימות, אבל לא ישוו יחד. ונמצא כי יש כאן חלוק, וכל חלוק במה שהוא חלוק אין בו שלימות". וכן הוא בנצח ישראל פ"ס [תתקכד.], ויובא להלן הערה 100. ואודות שעשו מורה על השניות, כן ביאר בארוכה הגר"י אנגל באוצרות יוסף דרוש ד [עמוד כב], והביא את דברי המהר"ל האלו. וראה להלן פ"ח הערה 275.

<> כאשר אין אחדות בעולם. והנה כרך כאן להדדי שלימות השם עם אחדות השם, ושמו יתברך בשלימותו הוא בארבע אותיות הויה. ונקודה תתבאר להלן הערה 107.

<> יש לדייק שכאן כתב "שמו בשלימותו הוא אחד, דכתיב 'ה' אחד ושמו אחד", ואילו למעלה [לפני ציון 91] כתב "לפי שהשם של הקב"ה הוא אחד, דכתיב 'ושמו אחד'". ומה ראה כאן להביא ארבע תיבות מהפסוק, ולמעלה הביא רק שתי תיבות מהפסוק. ונראה, שכאן בא להדגיש שכאשר זרע עמלק בעולם אין שם הויה נגלה בשלימותו בארבע אותיותיו, אלא נגלה רק בשתי אותיותיו הראשונות ["ויאמר כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק מדור דור" (שמות יז, טז), ופירש רש"י שם "ומהו 'כס' ולא נאמר 'כסא'. ואף השם נחלק לחציו, נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק כולו"]. לכך הביא ארבע תיבות מהפסוק, כי רצונו להורות ששם הויה בארבע אותיותיו הוא השם השלם ["הויה אחד ושמו אחד"]. מה שאין כן למעלה, שרצה להורות ששמו של הקב"ה הוא "אחד" [ולא עסק בשלימות שמו], לכך לא היה צורך להביא אלא את שתי התיבות האחרונות של הפסוק ["ושמו אחד"], ותו לא מידי. וכן מדויק מלשונו הזהב; למעלה כתב "לפי שהשם של הקב"ה הוא אחד", ואילו כאן כתב "שמו &**בשלימותו**^ הוא אחד", והוספת תיבת "בשלימותו" כאן לעומת דבריו למעלה מורה באצבע שכוונתו כאן לא רק לשם הויה, אלא לשם הויה בשלימותו.

<> כאן כתב "זרעו של עמלק", ואילו עד כה כתב "זרע עשו". אמנם ברי הוא שאע"פ שעד כה נקט ב"זרע עשו", כוונתו היא לעמלק, וכמו שכתב למעלה [לפני ציון 89] "כי תמצא בזרע עשו, שהוא עמלק". וראה ברש"י השלם [חומש אריאל] שמות יז, טז הערה 34 שהביא שיש גירסא ברש"י [שם] "עד שימחה שמו של עשו כולו", אך בדפוסים המצויים נכתב "עמלק" במקום "עשו". והרמב"ן [שם] מביא לשון רש"י "עד שימח שמו של עמלק בן עשו". ובהערה הנ"ל סיכמו ואמרו "שאם נכון הוא שהפסוק [עמוס א, יא] נאמר על עשו, ברור שתוכן הענין של שלימות השם והכסא תלוי במחיית עמלק, ובלי ספק זו גם כונת הנוסחאות שהזכירו עשו", והוכיחו דבריהם מהגו"א שמות פי"ז ריש אות יג, שכתב: "כי תמצא דבר בזרע עשו, שהוא עמלק" [הובא למעלה הערה 90], וכן הוא כאמור לשונו כאן [לפני ציון 89]. ובגו"א דברים פכ"ה אות כה האריך טובא לבאר את ההתנגדות בעצם שיש לעמלק כלפי ישראל.

<> לשונו בגו"א שמות פי"ז אות יג [שמט.]: "ואם כן איך יתכן שימצא בעולם הזה השם המיוחד בשלימות, כי במה שהשם הזה הוא מיוחד, יש בו השלימות שאין עוד זולתו, ולפיכך אין השם שלם". וראה להלן פ"ח הערה 275. ויש להבין, הרי זרע עשו מתנגד לישראל, ומדוע התנגדותם לישראל עושה ש"אין השם שלם", הרי לכאורה ישראל לחוד ושמו יתברך לחוד. אמנם לא קשה כלל, וכפי שכתב להלן פכ"ג כתב: "השם יתברך נגלה בעולמו כפי המציאות שיש לישראל, וכפי מדריגת ישראל. ואם ישראל במעלה החשובה והגדולה, אז השם יתברך נאמר עליו כפי שהם ישראל. ואם הם בשפלות, מאחר שהוא יתברך שמו מתיחס אל ישראל, לכך נמצא ונגלה על עולמו כפי מדריגת ישראל", ושם מאריך בזה טובא לבאר יסוד זה [ראה להלן פ"ג הערה 2]. לכך כאשר זרע עשו בעולם, אין ישראל "אחד" בעולם, ואין כאן התגלות של "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" [ש"ב ז, כג], ממילא גם לא מתגלה "אתה אחד ושמך אחד" [מנחה של שבת]. ובפחד יצחק, אגרות וכתבים, אגרת נה, כתב: "עלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל קרויה היא 'יחידה ליחדך' [בפיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכוונה בזה הוא דאלה שני היחודים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה, 'יחידה ליחדך'". וראה להלן פ"ג הערה 60, ופי"ב הערה 78.

<> לשון הפסוק במילואו "אתה תהיה על בתי וגו' רק הכסא אגדל ממך", ופירש רש"י שם "רק הכסא שיהיו קורין לי מלך, 'כסא' לשון שם מלוכה, כמו [מ"א א, לז] 'ויגדל את כסאו מכסאך'". ובגו"א שמות פ"ו אות כ כתב: "כי כסא כבודו מורה על מלכותו... וכן יורה לשון 'כסא' על המלכות, כדכתיב [בראשית מא, מ] 'רק הכסא אגדל', שפירושו רק כסא המלכות". ושם פי"ז אות יג [שנ.] כתב: "וכן 'אין הכסא שלם', כי 'הכסא' רוצה לומר בכל מקום המלכות, כדכתיב 'רק הכסא אגדל', ורוצה לומר המלכות אגדל. וכן [תהלים פט, לז] 'כסאו כשמש נגדי', ורוצה לומר אין מלכותו יתברך שמו בשלימות בעולם הזה". ולהלן שלהי פ"ע כתב: "כי אין פירוש 'כסא' רק המלכות, כמו 'רק הכסא אגדל ממך', וכן בכל מקום, וכבר התבאר זה בהקדמה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנז:] כתב: "מורה כסא כבודו על שהוא מלך". ובתפארת ישראל פכ"ב [שכז.] כתב: "כי הכסא הוא עצם המלכות, כמו שאמר 'רק הכסא אגדל ממך'". וכן כתב בדרוש על התורה [יג:], נצח ישראל פ"ס [תתקכד.], ח"א לסוטה יז. [ב, ס.], ח"א לסנהדרין צה. [ג, קצה:], ועוד. וראה להלן פ"ח הערה 247.

<> במה שאמרו "אין הכסא שלם".

<> כמבואר למעלה הערות 94, 95. ורש"י [דברים לג, ה] כתב "בהתאסף - בהתאספתם יחד באגודה אחת, ושלום ביניהם, הוא מלכם, ולא כשיש מחלוקת ביניהם", ובגו"א שם אות ה [תקט.] כתב: "זהו מפני כי המלכות הוא האחדות, ולפיכך נקרא קריאת שמע קבלת מלכות שמים [ברכות יג.], אמרו בראש השנה [לב:] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' זהו מלכות שלימה. לפיכך כאשר ישראל באגודה אחת, מלכותו עליהם. וכאשר נחלקים, ואין כאן אחדות, מלכותו, דהוא אחדות, אינו עליהן".

<> לשונו בגו"א שמות פי"ז סוף אות יג: "ואם כן, איך יתכן שימצא מלכותו אצלינו בשלימות, כי מלכותו יתברך נמשך אחר אחדותו, וכאשר השניות בעולם אין שלימות מלכותו נמצא. לכך 'אין הכסא שלם' עד שיכלה כל זרעו של עשו, ואז לא יהיו שניות בעולם, ואז 'יהיה ה' אחד ושמו אחד' [זכריה יד, ט]". וכן הוא בנצח ישראל פ"ס [תתקכד.].

<> לשונו בנצח ישראל פ"ס [תתקכד.]: "וכן מה שאמר ש'אין השם שלם, ואין הכסא שלם'. דבר זה בארנו בכמה מקומות, כי דבר זה נאמר כי כל זמן שעמלק בעולם נמצא השניות בעולם, שהוא מתנגד לישראל. ולפיכך 'אין הכסא שלם ואין השם שלם', כי השם הזה הוא השם המיוחד. והכסא כסא מלכותו, שבו הוא מלך מיוחד על הכל, כמו שנתבאר הכל במקומו".

<> בא להדגיש נקודה שכתבה בגו"א שמות פי"ז אות יג [שמט:], וז"ל: "ואין הפירוש חס ושלום שאין השם שלם בעצמו, חס ושלום לומר כך, כי שלימתו בעצמו, אך אין השם בשלימות נמצא אצלינו כל זמן שזרע עשו בעולם. וכן 'אין הכסא שלם'... ורוצה לומר אין מלכותו יתברך שמו בשלימות בעולם הזה". וראה בסמוך הערה 108.

<> כמו שאמרו חכמים [פסחים לז:] "'אחד מכל קרבן' [ויקרא ז, יד], אחד - שלא יטול פרוס", ופירש רש"י שם "ארבעת מינין היו בה של עשר עשר חלות, ומכל מין ומין נותן אחד לכהן, והשאר לבעלים, וכתיב 'אחד', שלא יתן לו פרוסה". הרי "אחד" הוא שלם, ואינו חלק. וכן כתב להלן פ"ג [לאחר ציון 60]: "ידוע שכל שאינו שלם, והוא חלק בלבד, אינו אחד, שיש עוד חלק, ויש בו רבוי. אבל השלם מצד השלימות אשר בו, הוא אחד, שאין עוד חלק, ודבר מוסכם הוא זה בודאי". ולהלן פי"ב [לאחר ציון 77] כתב: "דע כי ישראל בלבד נקראו 'אומה יחידית', ובשביל כך שייך מספר ששה לישראל, שהיו שש מאות אלף. וזה כי מי שהוא יחיד אינו חלק, שכל שהוא חלק אינו אחד. וכל אשר הוא צד אחד בלבד אינו דבר שלם, שהרי הוא צד אחד, ולכך הוא חלק בלבד. וכבר אמרנו כי אשר הוא חלק אינו אחד. וכאשר יש בהם כל הצדדים, שהם ששה צדדים, אז אין כאן חלק כלל, והוא כולל הכל, שיש בו שש צדדין, ובזה הוא אחד לגמרי". ולהלן פ"ס כתב: "כי התמימות והשלימות הוא אחדות, כדכתיב [שמות כו, ו] 'והיה המשכן אחד'. ופירושו, כאשר היה שלם אז היה נחשב אחד, שהרי החלק אינו שלם ואינו אחד, ודבר זה מבואר". ובנצח ישראל פמ"ב [תשכז.] כתב: "כי עיקר סגולת השלימות הוא האחדות, כי על דבר שהוא שלם נאמר שהוא אחד, כמו שכתוב [שמות לו, יג] 'ויהי המשכן אחד', רוצה לומר ויהי המשכן שלם. שתראה מזה שכל שלם הוא אחד, והאחד הוא שלם. כי הדבר שאינו אחד, רק מחולק, לא יפול עליו שלימות. והפך זה גם כן, הדבר שאינו שלם אינו אחד, שהרי הוא חלק בלבד. ואם דבר זה הוא חלק, יש עוד חלק, ואין כאן אחדות". ובנתיב העבודה ר"פ ח כתב: "כי האחד הוא שלם, וכאשר הדבר שלם יאמר עליו שהוא אחד, כדכתיב 'ויהי המשכן אחד'". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רט:] כתב: "כי כאשר הדבר הוא שלם הוא אחד, שכך כתיב 'ויהי המשכן אחד'. שהכתוב בא לומר שכבר נשלם המשכן אמר שהיה המשכן אחד. אם כן השלמת הדבר הוא אחדותו. שאין ספק כי כאשר הדבר מחולק לשני חלקים מחולקים, אינו שלם. שהרי כל אחד ואחד הוא חלק בלבד, ואין זה שלם. וכאשר הוא אחד הוא שלם, שאינו חלק. ולכך השלם הוא אחד, והאחד הוא שלם". וראה להלן פ"ג הערות 61, 62, פ"ה הערה 100, ופי"ב הערה 79.

<> הדגשתו היא שאיירי בגלוי המלכות בעולם, ולא במלכות מצד עצמה, וכמבואר בהערה 106. ורש"י [שמות ג, ב] כתב שהקב"ה נתגלה למשה מתוך הסנה, "ולא אילן אחר, משום [תהלים צא, טו] 'עמו אנכי בצרה'". ובגו"א שם אות ב כתב: "אין הפירוש כלל שהוא בצרה, חס ושלום לומר כך, אך פירושו שהוא יתברך אסור בזיקים בישראל, והוא עמהם תמיד, לכך כאשר ישראל בצרה אין מלכותו בשלימות. ולפיכך היה נראה לו בסנה, המורה לך על כי אין מלכותו בשלימות. וזהו פירוש 'עמו אנכי בצרה', רוצה לומר שהוא עם ישראל בצרה, ומאחר שהוא עמהם בצרה אין מלכותו בשלימות, ולפיכך נגלה מתוך הסנה. אכן ראוי לך לדעת כי כל ענין זה מצד העולם הזה, כי ישראל הם בעולם הזה, וכאשר ישראל בצרה אז אין מלכותו בשלימות בעולם הזה, אבל עצם כבודו, 'ברוך כבוד ה' ממקומו' [יחזקאל ג, יב], רק כאשר אנו בוחנים מלכותו בעולם הזה, כאילו אין מלכותו בשלימות". ובנצח ישראל פכ"ב [תע:] כתב: "וכן מה שאמר [חגיגה יג:] 'קודם שחרב הבית כתיב [איוב כה, ג] 'היש מספר לגדודיו', ולאחר שחרב אמעט פמליא של מעלה'. אף על גב שלא נמצא דבר זה בעצמו, רק כי כך הוא נמצא אל הנמצאים, שלא נגלה להם בשלימות כבוד מלכותו. ולפיכך אמר כאילו אמעט חס ושלום פמליא שלו, וכך נגלה אל העולם. וזה כי כאשר אין בית המקדש, שהוא היה היכל המלך כמו שהתבאר, אמעט גם כן שאין השם יתברך נגלה בכבוד מלכותו. אף כי בוודאי אצל השם יתברך אין שנוי וחסרון כלל, ולא שייך בו לומר כך, מכל מקום קודם שחרב בית המקדש היו הנבראים מקבלים כבוד מלכותו כפי שלימות מעלתם, וכאשר חרב בית המקדש אין השם יתברך נגלה להם בכבוד מלכותו, כאשר חסר העולם הזה מן בית המקדש". @**ובעוד שכאן**^ כתב שהואיל ועמלק בעולם אין השם שלם, הרי להלן ס"פ מב כתב לאידך גיסא, שהואיל ואין השם שלם, לכך עמלק בעולם, וביאר שכבר כתב כן בהקדמה כאן, וכלשונו: "לא בטל האויב לגמרי, וזה מפני שעדיין לא זכו ישראל אל המעלה הגדולה להיות השם שלם עד לעתיד, כמו שהתבאר בהקדמה, עיין שם". ובפשטות כוונתו לדבריו כאן. ויל"ע בזה.

<> בא לבאר את המשך דברי הגמרא [ברכות נח.] "'והמתנשא' [דהי"א כט, יא], זו מלחמת גוג ומגוג, וכן הוא אומר [יחזקאל לח, ג] 'הנני אליך גוג נשיא ראש משך ותובל'".

<> שנאמר [בראשית י, ב] "בני יפת גומר ומגוג ומדי ויון ותובל ומשך ותירס".

<> ותיבת "הגדול" מוסבת על יפת שהוא גדול משם, וכמבואר ברש"י שם [ודלא כרמב"ן שם שביאר ש"הגדול" מוסב על שם].

<> לשונו בח"א לנדה כד: [ד, קנז.]: "מלחמת גוג מגוג הוא דבר יוצא מן הסדר, שהוא מתנגד אל העלה יתברך. כי גוג מגוג יאמר 'נתתקה מוסרתימו ונשליכה ממנו עבותימו' [תהלים ב, ג], מפני כי גוג שבא מיפת שהוא אחי שם, ויפת הוא הגדול. ולכך זרעו של יפת, שהוא גוג מגוג, רוצה להתגדל על בני אברהם, שהיה מזרע שם [בראשית יא, י-כו], שהם לחלקו של השם יתברך, והוא סוד עמוק [ראה להלן הערה 121]. ודבר זה הוא עיקר הוית גוג ומגוג, והוא יוצא מן סדר העולם להתנגד אל השם יתברך בעצמו". ולהלן פס"ד כתב: "גוג ומגוג ראש ועיקר כל האומות, לפיכך נקרא [יחזקאל לח, ג] 'נשיא' ו'ראש', ולפיכך הוא מתנגד לישראל. ולא אל ישראל, רק להשם יתברך, כמו שכתבתי למעלה בהקדמה, עיין שם". וכן מבואר להדיא בילקו"ש ח"ב רמז תקפג [שגוג ומגוג מתנגד אל ה' בעצמו], שאמרו שם "אמר רבי לוי, אוי להם לרשעים שהם מעמיקים עצות על ישראל, כל אחד ואחד אומר עצתי יפה מעצתך. עשו אומר שוטה היה קין שהרג את הבל בחיי אביו, לא היה יודע שאביו פרה ורבה. אני איני עושה כן, אלא [בראשית כז, מא] 'יקרבו ימי אבל אבי'. פרעה אמר שוטה היה עשו, לא היה יודע שאחיו פרה ורבה בחיי אביו. אני איני עושה כן, אלא כד אינון רקיקין תחות כורסי אמהון אנא מחנק להון, שנאמר [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד וגו''. המן אמר שוטה היה פרעה, לא היה יודע שהבנות נשואות לאנשים ופרות ורבות. אני איני עושה כן, אלא [אסתר ג, יג] 'להשמיד להרוג ולאבד וגו''. אמר רבי לוי, אף גוג ומגוג עתיד לומר כן. שוטים היו הראשונים, לא היו יודעים שיש להם פטרון בשמים. אני איני עושה כן, אלא בתחלה אזדווג לפטרונם, ואחר כך אזדווג להם. הדא הוא דכתיב [תהלים ב, ב] 'יתייצבו מלכי ארץ ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו'. אמר לו הקב"ה, רשע, לי באת להזדווג, חייך, שאני עושה עמך מלחמה, שנאמר [ישעיה מב, יג] 'ה' כגבור יצא', ואומר [זכריה יד, ג] 'ויצא ה' ונלחם'".

<> נראה לבאר דבריו על פי מה שכתב בגו"א בראשית פ"ט אות יז [קפד:], שכתב שם בזה"ל: "כי יפת דומה לגוף... ובשביל זה נקרא 'יפת', כי יופי שייך בגוף דוקא. וחם הוא כח הנפש, ונושא כח הנפש החיוני הוא חום טבעי בלב אדם, לכך נקרא 'חם'. אבל שם הוא עיקר, והוא כמו עצם הצורה של אדם, לכך נקרא 'שם', כי השם בא על העיקר ועל עצם הדבר. ומזה תבין סוד אלו ג' בנים, שהיו נגד חלקי האדם; יפת נגד הגוף... וחם נגד הנפש החיוני, אבל שם הוא על דבר שהוא עצם ועיקר". לכך שם נקרא על שהוא חלקו של הקב"ה, כי ממנו יצאו ישראל, שהם העיקר בבריאה. וכן נאמר [דברים לב, ט] "כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו", ופירש רש"י שם "מי הוא חלקו, עמו. ומי הוא עמו, 'יעקב חבל נחלתו', והוא השלישי באבות... הוא ובניו היו לו לנחלה, ולא ישמעאל בן אברהם, ולא עשו בנו של יצחק". ולהלן ס"פ ה [לאחר ציון 130] כתב: "והנה זהו ענין אברהם ואומה הנבחרת שהם חלקים... והחלק הזה חלק ה', כדכתיב 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'". ואודות שישראל יצאו משם, כן מבואר בהערה הקודמת שאברהם היה מזרע שם. ורש"י [בראשית ט, כו] "ברוך ה' אלקי שם - שעתיד לשמור הבטחתו לזרעו לתת להם את ארץ כנען".

<> פירוש - יפת הוא גדול משם.

<> הולך להביא מאמר חכמים שמורה כי גוג ומגוג התנשאו להלחם כנגד ה'.

<> פירוש - תהלים פרק ג פותח בפסוק "מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו". ובפרק שלפניו מסופר על מלחמת גוג ומגוג ["למה רגשו גוים" (שם ב, א)]. ועל כך שואלת הגמרא "למה נסמכה פרשת אבשלום לפרשת גוג ומגוג".

<> "ויבא להכחיש את דברי הנביא" [רש"י שם]. ופירושו, שאם אדם יבוא לפקפק בנבואה על מלחמת גוג ומגוג, שנאמר עליה [תהלים ב, ב] "יתיצבו מלכי ארץ ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו", והאדם יטיל ספק בכך מחמת ש"כלום יש עבד שמורד ברבו", וכי יש אדם המסוגל להתייצב כנגד ה'.

<> "והא חזינן הכא [אצל אבשלום ודוד] דהוה" [רש"י שם].

<> "סופיה להיות" [רש"י שם].

<> לשונו בנצח ישראל ס"פ לח [תרצה:]: "האומות שיש בהם הרבוי, מתנגדים לאחדות שמו יתברך גם כן. ולימות המשיח, שאז יהיה הוא יתברך אחד ושמו אחד לגמרי, אז יתנגדו האומות שהם רבים על אחדותו יתברך [וזו מלחמת גוג ומגוג]... ואם אתה מתמיה על דבר זה, שאיך יצויר שיהיה העלול חולק על עלתו, שאם כן יהיה הדבר מתנגד לעצמו, כי במה שהוא יתברך עלה וסבה לו, אם מתנגד אל עלתו כאילו מתנגד לעצמו. על זה אמרו בפרק קמא דברכות [מביא הגמרא הנ"ל]... והנה הכתוב בא לבאר הספק הזה, איך יבא מן השם יתברך דבר כמו זה, שיהיו כל האומות מתנגדים אל השם יתברך. ולפיכך קבע אחר כן [תהלים ג, א] 'מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו', לומר כי כמו שאבשלום היה רוצה להרוג את אביו, מפני כי היה רוצה למלוך במקומו, ולכך היה רוצה להרוג את אביו. וכן בימי גוג ומגוג, אינם רוצים במלכות השם יתברך, כי הוא יתברך אחד, ואילו האומות הם הרבים, כאשר יהיו בימי גוג ומגוג. ולכך יהיו חולקים על יחידו של עולם באותו זמן, שלא יהיה הוא יתברך מולך עליהם. ולכך סמך אחרי מלחמות גוג ומגוג 'מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו'. והתבאר לך ענין מלחמות גוג ומגוג" [ראה להלן פי"א הערה 75]. ובח"א לנדה כד: [ד, קנו:] כתב: "וביאור ענין זה, כי לפי סדר המציאות אין ראוי שיהיה עבד, שהוא העלול, גובר על האדון, שהוא נחשב כמו עלה אליו, ודבר זה יוצא מסדר המציאות. ולפיכך מלחמת גוג מגוג הוא דבר יוצא מן הסדר, שהוא מתנגד אל העלה יתברך... וכן היה הויות אבשלום יוצא מסדר העולם, ולכך היה רוצה להתגבר על אביו, שנחשב עלה אליו. ואלו שני דברים, שהם מלחמות גוג ומגוג ומעשה אבשלום, ראוי שיהיו סמוכים זה לזה וריוח לא יבא בין הדבקים, כי הם דבר אחד לגמרי; זה יוצא חוץ לסדר בצד אחד, וזה יוצא חוץ לסדר בצד שני, והבן הדברים האלו". וראה להלן פ"ח הערה 185.

<> ואין התנשאות אלא על מי שהוא עצמו מתנשא [ראה למעלה בהקדמה שניה הערה 376, ולמעלה הערה 60]. ובילקו"ש ח"א רמז רמג אמרו "מאי דכתיב [שמות טו, א] 'שירו לה' כי גאה גאה', שירו למי שמתגאה על גאים. ארבעה גאים הם בעולם; אריה בחיות, שור בבהמות, ונשר בעופות, ואדם גאה על כולם. נטלן הקב"ה וקבען בכסא הכבוד, שמתגאה על הגאים". ובדרשת שבת הגדול [ריג.] כתב: "כי השם יתברך... הוא מתגאה על גאים... שהוא נפרע מן הרשעים המתגאים".

<> רומז לדברים פנימיים. וכן בח"א לנדה כד: [ד, קמז.] כתב על ענין אבשלום וגוג ומגוג "והוא סוד עמוק... כי הם דבר אחד לגמרי; זה יוצא חוץ לסדר בצד אחד, וזה יוצא חוץ לסדר בצד שני" [הובא למעלה הערות 112, 120]. ושמעתי לבאר, ששתי הבחינות הנ"ל הן כנגד "אבינו מלכנו", שה' הוא אבינו מצד הרחמים, ומלכנו מצד שכולנו משועבדים אליו [ראה המבי"ט בספר "בית אלקים" חלק היסודות, פרק יז]. ובלשון פנימיות התורה "אבינו" הוא כינוי לחכמה [זוה"ק ח"ג רצ., רצ:], ו"מלך" הוא בינה [זהר חדש כי תשא (נו:)], ואלו הם שני צדדים שרמז אליהם. כי הקב"ה הוא אחד, ועל חכמה ובינה אמרו [זוה"ק ח"ג רצ:] "בחד נפקין ובחד שריין לא אפסיק דא מן דא ולא אסתלק דא מן דא". לכך פרשת גוג ומגוג ופרשת אבשלום הם סמוכות וצמודות זו לזו, כי מרד אבשלום הוא כנגד בחינת אב, ומלחמת גוג ומגוג הוא כנגד בחינת מלך. @**ובשיעורי**^ הגר"מ שפירא שליט"א תשנ"ט [עמוד 43] הובאו דברי המהר"ל הללו אודות גוג ומגוג, ונכתב עליהם בזה"ל: "כלומר נקודת עקירתם של יון היא באה לעקור מלמפרע את מה שהאבות נתנו לנו את האמונה, שהיא העיקר הגדול ששתל אברהם. הם פועלים זאת בכח היותם בני יפת, שהוא גדול משם, ממנו יצא אברהם שותל האמונה". ובספר שמחת יעקב [עמוד שעד] כתב: "'והמתנשא' שזו מלחמת גוג ומגוג, שהיו מבני יפת הגדול... שרשו מיפת בנו הגדול, והוא כאמור טומאת יון שבתוך גלות אדום, שעליהם מושתת כל הכפירה מאז הפילוסופיה היונית ועד התרבות המערבית המקיפה את חלל עולמנו, ובו נעוץ שורש פורה ראש ולענה, שעליו נאמר [דברים כט, יח] 'והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי כי בשרירות לבי אלך'. שכן גומר ומגוג ויון הם מבני יפת כמבואר בקרא [בראשית י, ב]".

<> חוזר להמשך המאמר [ברכות נח.], שאמרו שם "במתניתא תנא משמיה דרבי עקיבא; 'לך ה' הגדלה' זו קריעת ים סוף, 'והגבורה' זו מכת בכורות, 'והתפארת' זו מתן תורה, 'והנצח' זו ירושלים, 'וההוד' זו בית המקדש".

<> פירוש - יותר ראוי להעמיד את "הגדולה" כמוסב על קריעת ים סוף מאשר על מעשה בראשית [כרבי שילא (ברכות נח.), שהוא התנא קמא שהובא לפני רבי עקיבא].

<> לשונו למעלה בהקדמה ראשונה [לפני ציון 133]: "דברים מופלאים מן האדם, והם יותר פלא ממעשה בראשית, כמו כל הנסים והנפלאות שעשה הקב"ה". והטעם לכך הוא 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 כמובן לא יאמר על מעשה בראשית עצמו, שאדרבה, "היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם" [ב"ר א, א], וראה למעלה בהקדמה ראשונה הערה 133, ובסמוך הערה 129. והאינו טבעי מתייחס להקב"ה יותר מאשר הטבעי, וכפי שכתב הרמב"ן [שמות יג, טז]: "כי המופת הנפלא מורה שיש לעולם אלוק 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" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 135]. ולמעלה בהקדמה שניה [לאחר ציון 354] כתב: "כי אין ספק כי מעלת הנס הבלתי טבעי הוא יותר במעלה ובמדריגה מן הטבע". ובבאר הגולה באר הראשון [מד:] כתב: "בודאי האברים וצורתן הוא פעולת השם יתברך, ויש לייחס פועל זה יותר אל השם יתברך מלייחס זה אל פועל הטבע. רק כי המכסה שהוא לעין, שהוא שמירת העין, יש לייחס זה יותר אל הטבע".

<> מוסיף זאת לאור דבריו למעלה ש"הגדולה" מתייחסת למעשה הבריאה, לכך גם לפי רבי עקיבא יש צורך לייחס את "הגדולה" למעשה בריאה. וזה לשונו למעלה [לאחר ציון 38]: "זכר 'הגדולה', 'זו מעשה בראשית... וכל מעשה בראשית נקרא 'גדולה', שכל הנבראים הם גדלותו של הקב"ה שבראם, כמו שתקנו [תפילת "עלינו לשבח"] 'לתת גדולה ליוצר בראשית'. וכן אמרו זה הלשון בכמה מקומות 'להגיד גדולתו של מלך מלכי המלכים שהאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד, וכולם הם דומות זו לזו, אבל הקב"ה וכו''". ובסמוך [לאחר ציון 141] כתב: "כי מצד גדולתו, שהוא יתברך גדול, היה קריעת ים סוף, שהיא בריאה גמורה, והבריאה היא נקראת 'גדולה'".

<> אודות שקרי"ס היא מהדורא תנינא של המאמר "יקוו המים אל מקום אחד ותראה היבשה", כן מבואר להלן פ"מ, וז"ל: "רבי מאיר אומר, אמר לו הקב"ה, לאדם יחידי עשיתי ים יבשה, שנאמר 'יקוו המים וגו'', לעדת קדושים על אחת כמה וכמה [ילקו"ש ח"א רמז רלג]. פירוש, לפי טבע העולם ראוי למים שיכסו הארץ, כי כל היסודות מקיפות הארץ; האויר, והאש, וכך היה ראוי בטבע להיות המים מכסים הארץ. ועוד כי כל טבע פועלת בשוה, ולכך לפי טבע הבריאה שהמים יכסה הארץ כולה בשוה. ועשה הקב"ה שלא כטבע לצורך האדם לישיבתו, ועשה הים יבשה. לכל ישראל על אחת כמה וכמה שיש לעשות הים יבשה. שכמו שנעשה הים יבשה בשביל האדם, שאם לא כן אי אפשר לאדם להיות נמצא. כך ישראל שיצאו ממצרים נעשו לעם על ידי העברת הים... כי על ידי העברת ים סוף נעשו לעם לה'. לכך אם להווית אדם הראשון עשה הים יבשה, כל שכן להווית אומה הישראלית. ועוד, כי לכך נעשה הים יבשה בבריאת עולם, שהאדם יש לו מעלה אלקית, ומאותה מעלה אלקית נדחו המים שהם חמרים, כמו שהתבאר כמה פעמים כי החומר נדחה מפני דבר אלקי. לכך בבריאת עולם בשביל ישוב האדם שיש לו ענין אלקי, כי האדם יש לו ענין אלקי, נדחו המים ונעשו יבשה. וזה סוד גדול שלא היו יכולים לעמוד עליהם הטבעיים איך נעשה מן הים יבשה בבריאת עולמו. וכן ישראל מפני הענין האלקי שקנו ישראל ביציאת מצרים, נדחה הים ונעשה יבשה. לכך אמר 'עדה קדושה על אחת כמה וכמה', פירוש ישראל שהם קדושים נבדלים, אין ספק שהנבדל פועל בחומר" [ראה בסמוך הערה 130]. והאלשיך [בראשית א, ו] כתב: "וענין קריעת ים סוף שהיה באלף השלישי, שנצבו מים כמו נד ונראית היבשה, נרמז ביום השלישי 'יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה'". דמיון נוסף בין המאמר "יקוו המים" לקריעת ים סוף נמצא ברשב"ם [בראשית א, ב], וז"ל: "'ורוח מנשבת על פני המים', והוצרך הרוח למה שכתב לפנינו [בראשית א, ט] 'ויאמר אלקים יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד וגו''. כי על ידי הרוח נקוו המים, כמו בקיעת ים סוף שנתראית היבשה על ידי [שמות יד, כא] 'ויולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה וישם את הים לחרבה ויבקעו המים'".

<> קריעת ים סוף מהמאמר "יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד וגו'".

<> לעומת הנעשה בששת ימי בראשית, שאין "יקוו המים אל מקום אחד" נחשב לחריגה מהטבע, כי הטבע עדיין לא נקבע ונחקק אלא רק בתום ששת ימי בראשית, וכמבואר למעלה הערה 125.

<> נראה להטעים זאת כי אכן בקריעת ים סוף נבראה הבריאה העיקרית שבעולם, והיא כנסת ישראל, וכמו שכתב להלן פ"מ [הובא בחלקו למעלה הערה 127], וז"ל: "כמו שנעשה הים יבשה בשביל האדם, שאם לא כן אי אפשר לאדם להיות נמצא. כך ישראל שיצאו ממצרים נעשו לעם על ידי העברת הים, שמפני כך נקראו 'עברים' [שמו"ר ג, ח "למה קורא אותם 'עברים' (שמות ה, ג), על שום שעברו ים"]. כי על ידי העברת ים סוף נעשו לעם לה'. לכך אם להווית אדם הראשון עשה הים יבשה, כל שכן להווית אומה הישראלית". ובסוף הפרק שם כתב: "לפיכך אמרו במדרש שלכך נקראו 'עברים', רצה לומר עבר ים. פירוש שיש לקרות לישראל שם על עברת הים, שזהו עצם מעלתן, שיצאו מן המים המונעים לצורה, וקנו מדריגת הצורה השלימה". ולהלן פס"ח כתב: "כי כאשר עלו ישראל מן הים אז קנו ישראל עצם מדריגתן ומעלתן... כי ישראל לא קנו עצם מעלתן עד אחר שעברו ים, ולכך שם ישראל 'עברים', על שם עבר ים... כל הנבראים בעולם אומרים שירה אל הקב"ה, כי השירה כבודו יתברך, ובכל נמצא יש בו מן כבודו יתברך, וזאת היא השירה מן הנמצאים. ומפני זה כאשר קנו ישראל עצם מעלתן כשעברו ים, אז מיד אמרו שירה, כי במה שנעשו ישראל לעם ראוי שיהיה זה לכבוד השם יתברך, ואמרו שירה" [ראה להלן פ"ה הערה 141]. נמצא שבעוד שרבי שילא סובר ש"הגדולה" מוסבת על בריאת העולם והאדם, הרי רבי עקיבא סובר שהיא מוסבת על הבריאה שבבריאה, והיא יצירתה של כנסת ישראל. ומה שכתב כאן שהנס של קרי"ס הוא ש"נעשה מן הים יבשה", כוונתו היא שהחומר פינה את מקומו בעבור עדה קדושה, וכפי שעשה במעשה בראשית לאדם הראשון, ומ"מ הנעשה בעד עם ישראל הוא יותר מהנעשה לאדם יחידי. והרי כך אמרו במדרש [ילקו"ש ח"א רמז רלג] "רבי מאיר אומר, אמר לו הקב"ה, לאדם יחידי עשיתי ים יבשה, שנאמר 'יקוו המים וגו'', לעדת קדושים על אחת כמה וכמה". הרי מה שנעשה בקרי"ס לעדת קדושים הוא "על אחת כמה וכמה" יותר ממה שנעשה במעשה בראשית לאדם יחידי. לכך לדעת רבי עקיבא יש לכוון את תיבת "והגדולה" [המוסבת על הבריאה] לעבר הבריה החשובה ביותר בבריאה, ונעלה מעל כל ספק שבריה זו בשם "כנסת ישראל" תכונה. @**ובפתיחה**^ של ההעמק דבר לספר שמות הביא שספר שמות נקרא "ספר שני" [סוטה לו:], וכתב על כך בזה"ל: "בא ללמדנו דזה הספר ביחוד הוא שני לספר ראשית הבריאה, כי הוא חלק שני מזה הספר. היינו בו נגמר סדר הבריאה... תכלית העולם בכלל הוא שיהא אומה אחת חלק ה' עמו, וזה לא נשלם עד שיצאו ישראל ממצרים ובאו לתכליתם שיהיו ראוים להיות לאור גוים להעמידם על ידיעת אלקי עולם... נמצא דמתן תורה הוא גמר הבריאה... ולבא בזה לתכלית יצירתם... נמצא דספר שמות הוא ספר שני להראשון, כמו שהמה ענין אחד, ובו שני חלקים של ספר הבריאה". הרי שכל הבריאה היא בכף אחת [ספר בראשית], ובריאת כנסת ישראל היא בכף שני [ספר שמות]. והואיל וכנסת ישראל היא בריה אלקית נבדלת, לכך לדעת רבי עקיבא תיבת "והגדולה" יותר ראויה שתכוון לרגע לידתה של כנסת ישראל. וראה להלן הערה 142.

<> לעומת דעת רבי שילא שביאר ש"והגבורה" מוסבת על "יציאת מצרים", וכוונתו היא לכל עשר המכות [כמבואר למעלה הערה 44], ולא ייחד את הדיבור רק למכה העשירית [מכת בכורות]. ואודות שבמכת בכורות בפרט "היה הפסד ומיתה בלתי טבעית", כך עולה מדברי רש"י שכתב [שמות יב, יב]: "ועברתי - כמלך העובר ממקום למקום ובהעברה אחת וברגע אחד כולן לוקין". והרא"ם [שם] כתב: "כמלך העובר ממקום למקום. שמנהגו ללכת בדרך ישרה, ואינו פונה מכאן ומכאן במבואות העיר. כך הקב"ה עבר בארץ מצרים, במבוי אחד בלבד, ובאותה העברה לקו בכורי מצרים, בין אותן שהיו באותו מבוי שעבר בו, בין אותן שהיו במבואות אחרות". ולהלן פ"מ כתב: "מכת בכורות שהיתה המכה יותר גדולה, לא היה בטול טבע לישראל, כי אם למצרים" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 164]. הרי למצרים היה בטול הטבע. והעובדה שהמכה פגעה באדם אחד מתוך כל בני הבית, ולא בכל בני הבית, היא בעצמה מורה על היותה מכה בלתי טבעית.

<> כמבואר למעלה הערות 43, 45. והצל"ח [ברכות נח.] כתב: "שמאל היינו מדת הדין, ושם הוא הגבורה לענוש את הרשעים". ובתניא, אגרת הקודש, פט"ו כתב: "מדת הגבורה להפרע מן הרשעים ולענשם בעונשי התורה". ובמבוא לחכמת הקבלה ח"א שער ג פרק ג כתב: "שלש ספירות חג"ת הן עיקר ההנהגה; כי ספירת חסד הוא חסד האמיתי המגיע לצדיק בגן עדן. וספירת גבורה הוא הדין והעונש האמיתיים המגיעים לרשע בגיהנם. והתפארת היא הנהגה הממוצעת בין חסד לדין, והיא חלקו של בינוני".

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 51]: "נקרא זה 'התפארת', כי כל נבדל הוא מפואר, לפי שמסולק ממנו עכירות הגשמי, שהנבדל נקרא 'אור', שאין בו עכירות". ולהלן ר"פ סה כתב: "כבודו יתברך שהוא נבדל מהטבע החמרי, וזהו הכבוד. כי אין כבוד יותר מזה כאשר הוא נבדל מן כל צירוף ויחוס גשמי. שהגשמי, או אשר מצורף אל הגשם, אין בו תפארת, כי יש בו עכירות וגסות גשמי, ודבר זה נתבאר בהקדמה" [הובא למעלה הערה 54]. ובנצח ישראל פ"ז [קצא:] כתב: "ומזה הטעם עצמו נקראו התפילין 'פאר' [ברכות יא.], כי כל אשר הוא קדוש אל השם יתברך הוא מסולק מן הגשמי". וראה להלן הערה 152.

<> לשונו להלן פ"ע: "אין לך דבר בלתי גשמי רק התורה שהיא שכלית... אין דבר שכלי רק התורה". ובאור חדש פ"ד [תשעה:] כתב: "ובגמרא [מגילה טו.] אמר רבי יצחק נפחא, שלחה ליה שמא עברו ישראל על חמשה חומשי תורה, דכתיב ביה [שמות לב, טו] 'מזה ומזה הם כתובים'... כי התורה הם גזירות מן השם יתברך, מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו. לכך כתיב בה 'כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים'. והיה זה לטעם מופלג מאוד, כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם, והיה הכתב חרוץ רק למעט, ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי. אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור, רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא, הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור. לכן אם לא היה חקוק משני עבריהם, היה אותו חלק שאינו חקוק כמו הנושא לחלק החקוק, ודבר זה מורה על דבר שאינו נבדל לגמרי, רק שכל מה, ואינו נבדל. אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי". ובנצח ישראל פכ"ז [תקסב:] כתב: "כי כל גשם יש לו רחקים, והאמצעי אין לו רוחק, לכך מתייחס הזמן האמצעי, שאין לו רוחק, אל בלתי גשמי, כמו התורה, שאין שייך בה גשמות כלל". ובנר מצוה [פט.] כתב: "בקודש הקדשים היו הארון והתורה [שמות מ, כ-כא], שהיא שכלית בלתי גשמי". ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "התורה אינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור' [משלי ו, כג], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם". ובהקדמה לדרך חיים [יא.] כתב: "התורה נקראת 'אור', כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור... התורה היא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 321, והקדמה זו הערה 53].

<> פירוש - יהושע העמיד את החמה [יהושע י, יב-יג] על ידי זכות התורה, וכמו שמבאר. ולמעלה [לאחר ציון 47] כתב: "כאשר עמדו החמה והלבנה, שאלו שני דברים הם המושלים, והעמידה להם היה על ידי מעלה נבדלת אלקית, שאין מושל על חמה ולבנה כי אם הנבדל".

<> לשונו למעלה בהקדמה שניה [לאחר ציון 320]: "כי מפני כך היה יהושע מעמיד השמש, מפני שהשמש היא גשמית, ויהושע, שהיה לו התורה השכלית, היה אפשר לו למשול עליה", ושם הערה 321. ובהמשך ההקדמה השניה שם [לאחר ציון 338] כתב: "וידוע כי החמרי הוא משועבד לשכלי, ומושל עליו, ולכך היה מושל יהושע על השמש והירח".

<> כפי שהביא למעלה בהקדמה שניה [לאחר 322] בשם המדרשים שיהושע כינה את השמש "עבד", וז"ל: "הנה בארו ז"ל במדרש מפני שהשמש היא בעלת חומר, ולכך קרא השמש 'עבד', כאשר נתבאר פעמים הרבה מאוד כי החומר הוא עבד... ואין בן חורין רק השכל, ולפיכך אומר שהוא עבד", ושם הערה 327.

<> כמובא למעלה הערה 133. ויש בזה הטעמה מיוחדת; מבואר במדרש שהביא כאן [ב"ר ו, ט] שיהושע הראה לשמש את ספר משנה תורה. ולשון המדרש במילואו הוא: "אמר רבי שמעון בן יוחאי, ספר משנה תורה היה סיגנון ליהושע. בשעה שנגלה עליו הקב"ה, מצאו יושב וספר משנה תורה בידו. אמר לו [יהושע א, ז-ח] 'חזק' יהושע 'אמץ' יהושע, 'לא ימוש ספר התורה הזה וגו''. נטלו והראה אותו לגלגל חמה, אמר לו, כשם שלא דוממתי מזה, אף אתה דום מלפני, מיד [יהושע י, יג] 'וידום השמש וירח עמד'" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 321]. ומדוע ספר משנה תורה הוא המיוחד להעמדת השמש, יותר משאר חומשים. אמנם דברים אלו מתבארים על פי מה שכתב בתחילת דרשת שבת תשובה, וז"ל: "במדרש [דב"ר י, א] אמר הקב"ה, אם הטית אזנך לדברי תורה, כשתבא לפתוח בדברי תורה הכל משתתקין לפניך ושומעין דבריך, כשם שהטית אזנך לשמוע דברי תורה. ומהיכן אתה למד ממשה רבינו עליו השלום, שעל ידי שהטה אזנו לשמוע דברי תורה, בשעה שבא לפתוח בדברי תורה נשתתקו עליונים ותחתונים והאזינו דבריו. מנין, ממה שקרינו בענין [דברים לב, א] 'האזינו השמים ואדברה'. ובמדרש זה יש לדקדק גם כן מנין שנשתתקו עליונים ותחתונים. אבל פירוש זה, דמדכתיב 'האזינו השמים ואדברה', ולא 'האזינו השמים דברי', על כרחך הכי קאמר; 'האזינו השמים' אתם תהיו שותקים ואני אדבר, כלומר שאני יותר במעלה מן השמים, לכך אתם תהיו שותקין ותהיו שומעין לי. וכן אמר 'ותשמע הארץ אמרי פי' [שם], כלומר שאף על גב שהם 'אמרי פי', ואני בשר ודם, יש לכם לשתוק ולשמוע אמרי פי. ומפני זה אמר 'האזינו השמים ותשמע הארץ', כלומר שאני גוזר על השמים שישתקו וישמעו דברי, וממילא תשמע הארץ אמרי פי, שאין הארץ בחשיבות כמו השמים. וכל זה מפני התורה היא של תלמיד חכם, ולכך אמר 'ואדברה', שהתורה היא שלי, כי אני מדבר, וכן 'אמרי פי'. וזה שייך אצל כל בעל תורה, שהתורה היא נקראת 'תורתו'... וזהו ההפרש שיש בין התורה שנקראת שהיא של המדבר, ובין הנביא שמדבר בנבואה מן הקב"ה. וזה שאמרו חז"ל [ב"ב יב.] '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' דיבר, ולא נקרא שהוא שלו, ולכך עדיף חכם מנביא... כי לא כל אדם זוכה שישתקו מלפניו, רק מי שהוא בעל תורה באמת, והיינו שהטה אזנו לתורה ופנה עצמו מכל עסקיו לדברי תורה, וזה נקרא בעל תורה, שהתורה שלו, וראוי שישתקו הכל ממנו מפני מעלת בעל תורה" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 32, ובהקדמה שניה הערה 322]. הרי רק מי שהוא "בעל תורה באמת" יכול להשתיק את צבא השמים. וברי הוא ש"בעל תורה באמת" הוא החכם בתורה שבע"פ, שזאת התורה היא שלו. ובתפארת ישראל פס"ח [תתרעב.] כתב: "לא שייך חבור ודביקות אל האדם לתורה כי אם על ידי התורה שבעל פה. ולא נקרא 'תורתו' רק על ידי תורה שבעל פה". והקצה"ח בהקדמתו לספר כתב: "אמרו בש"ס [גיטין ס:] תורה רובה בע"פ ומיעוטה בכתב, שנאמר [הושע ח, יב] 'אכתוב לו רובי תורתי כמו זר נחשבו'. והיינו דאם היה הכל בכתב מיד ה' עלינו השכיל, אנחנו כמו זר נחשבו, כי מה לשכל האנושי להבין בתורת ה', אבל בתורה שבעל פה משלנו הוא", והדברים עתיקים. והנה ספר דברים בודאי שייך לתורה שבכתב, אך עם כל זה יש בו בחינות מסויימות של תורה שבעל פה [כמשמעות הרמב"ן (דברים א, סוף פסוק א). ובתפארת ישראל פמ"ג (תרסג:) ביאר שספר דברים הוא מצד המקבל (הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 32). וראה בפתיחה של ההעמק דבר לספר דברים, שמבאר ש"משנה תורה" מורה על העמל של התורה]. נמצא שספר משנה תורה הוא ספרם של עמלי התורה שבעל פה, ומורה על כחם של חכמי התורה שבעל פה. לכך דין הוא שיהושע יעמיד את השמש דוקא באמצעות ספר משנה תורה. ובמחשבת חרוץ אות יט כתב: "'פני משה כפני חמה' [בב"ב עה.] סוד תורה שבכתב. 'ופני יהושע כפני לבנה' [שם] סוד תורה שבעל פה" [והוא יסוד נפוץ בספרי רבי צדוק הכהן]. לכך דוקא ספר דברים היה סיגנון ליהושע.

<> "ומצד נצחות של השם יתברך נתן לירושלים הנצחות" [לשונו להלן]. ונראה ביאור הדבר, כי ירושלים היא עיקר ארץ ישראל, וכמו שכתב בנצח ישראל פל"ד [תרנג:], וז"ל: "מפני כי יהודה ובנימין היו יושבים קרוב לירושלים, שהיא עיקר ארץ ישראל, לכך נחשבו יהודה ובנימין עיקר, ועשרת השבטים הם תוספות" [ראה להלן פ"ח הערה 123]. לכך כל מה שנאמר על ארץ ישראל יאמר גם על ירושלים, כי אין בכלל אלא מה שבפרט [פסחים ו:]. ומצינו לגבי ארץ ישראל שהתורה מדגישה שהיא נחלה נצחית, וכמו [בראשית יג, טו] "כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם". וכן [בראשית יז, ח] "ונתתי לך וגו' את כל ארץ כנען לאחוזת עולם וגו'". וכן [שמות לב, יג] "זכור לאברהם וגו' וכל הארץ הזאת אתן לזרעכם ונחלו לעולם". לכך ירושלים, שהיא עיקר ארץ ישראל, היא לנחלה נצחית, ועל כך נאמר "והנצח". אמנם טעמא בעי, מדוע נצחיות זו [המתבטאת בתיבת "עולם"] חוזרת ונשנית בנוגע להבטחת הארץ דוקא. ונראה שביאור הדבר הוא על פי דבריו הקצרים של הפחד יצחק, אגרות וכתבים אגרת לט, שכתב שם: "דע לך, כי עיקר נצחיות קיומה של כנסת ישראל אינו נובע אלא מהבטחת הארץ דוקא. ואלמלי היתה הבטחת הבנים באה בלי הבטחת הארץ, לא היה מוכרח מזה ה'נצח ישראל'. כי גם לישמעאל נתנה הבטחה של פריה ורביה [בראשית יז, כ], ומכל מקום מכיון שלא היתה הבטחת ארץ, אין כאן ענין של 'נצח ישמעאל'. דוק ותמצא". ונקודה זו מתבארת ממה שנאמר [בראשית טו, ח] "ויאמר ה' אלקים במה אדע כי אירשנה", ואמרו על כך חכמים [מגילה לא:] "כתיב 'ויאמר ה' אלקים במה אדע כי אירשנה', אמר אברהם לפני הקב"ה, רבונו של עולם, שמא חס ושלום ישראל חוטאים לפניך, ואתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה. אמר לו, לאו. אמר לפניו, רבונו של עולם, במה אדע". הרי פשוטו של מקרא ["במה אדע כי אירשנה"] עוסק בנצחיות הארץ, וחכמים פירשוהו אודות נצחיות הבנים. ולהלן פ"ח [לאחר ציון 22] עמד על כך, עיין שם. וכן נקודה זו מתבארת מדבריו בנצח ישראל פל"ד שהובאו כאן, שהנוטל עיקר א"י [ירושלים] הוא עיקר השבטים [יהודה ובנימין]. לכך הואיל ונצחיות ישראל נובעת מנצחיות ארץ ישראל, וירושלים היא עיקר ארץ ישראל, ברי הוא שתיבת "והנצח" תורה על נצחיות זו, וזהו שאמרו "'והנצח' זו ירושלים". וכל זה הוא לדעת רבי עקיבא, אך רבי שילא [הדעה הראשונה בגמרא (ברכות נח.)] ביאר "'והנצח' זו מפלת רומי". וכבר נתבאר למעלה הערה 62 שתיבת "נצח" מורה על נצחון על המתנגד, וכן על הנצחיות. וראה להלן הערה 153.

<> באמרי נועם לגר"א [ברכות נח.] כתב: "'וההוד' זה בית המקדש, שבמקדש אומרים שירות ותשבחות". והמגיה שם אות ז כתב שהכוונה היא להא דתנן בסוף תמיד [פ"ז מ"ד] "השיר שהיו הלוים אומרים במקדש", והוא השיר שהיו אומרים על הקרבן [ערכין יא:]. ובפיוט "יום ליבשה" אומרים "בבית הודי ישוררון". וכן למעלה [לאחר ציון 66] ביאר ש"הוד" הוא מלשון "הודיה ושבח". וכן בסמוך כתב "ספר ההוד, כי בו נותנים הודות והלל להקב"ה". הרי שמבאר את תיבת "הוד" מלשון הודאה והלל [כמבואר למעלה הערה 69, ולהלן הערה 155]. ובדר"ח פ"ה מ"ה [קסט.] הזכיר את ה"הוד ויופי בית המקדש", עיין שם. וראה בסמוך הערה 147.

<> בא לבאר כיצד לדעת רבי עקיבא המשך חלקי הפסוק יתקשרו לתחילתו, שבתחילת הפסוק נאמר "לך ה'", ולאחר מכן נתפרטו אירועים ומקומות שונים ["'הגדולה' זו קריעת ים סוף, 'והגבורה' זו מכת בכורות, 'והתפארת' זו מתן תורה, 'והנצח' זו ירושלים, 'וההוד' זו בית המקדש"], וכיצד כל זה חוזר ל"לך ה'". ובשלמא לדעת רבי שילא, ניחא, שהוא הביא על כך פסוקים להורות כיצד המשך חלקי הפסוק קשורים לתחילתו, שאמר "'לך ה' הגדולה' זו מעשה בראשית, וכן הוא אומר [איוב ט, י] 'עושה גדולות עד אין חקר'. 'והגבורה' זו יציאת מצרים, שנאמר [שמות יד, לא] 'וירא ישראל את היד הגדולה וגו''... 'וההוד' זו מלחמת נחלי ארנון, שנאמר [במדבר כא, יד] 'על כן יאמר בספר מלחמות ה' את והב בסופה וגו''. 'כי כל בשמים ובארץ' זו מלחמת סיסרא, שנאמר [שופטים ה, כ] 'מן שמים נלחמו הכוכבים ממסלותם וגו''". אך רבי עקיבא לא הביא פסוקים לביסוס דרשתו, ולכך יש צורך לבאר כיצד הכל חוזר אל "לך ה'".

<> כמבואר למעלה הערות 126, 130, שנתבאר שם שהכוונה היא ליצירת כנסת ישראל.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 38]: "זכר 'הגדולה', 'זו מעשה בראשית... וכל מעשה בראשית נקרא 'גדולה', שכל הנבראים הם גדלותו של הקב"ה שבראם, כמו שתקנו [תפילת "עלינו לשבח"] 'לתת גדולה ליוצר בראשית'. וכן אמרו זה הלשון בכמה מקומות 'להגיד גדולתו של מלך מלכי המלכים שהאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד, וכולם הם דומות זו לזו, אבל הקב"ה וכו''".

<> הערות 43, 45, 132.

<> כמבואר למעלה לאחר ציון 132.

<> כמבואר למעלה לאחר ציון 138.

<> נקודה זו צריכה ביאור, דבשלמא כל המדות שנזכרו עד כה, הם באו לידי בטוי במעשים שהקב"ה בכבודו ובעצמו עשה [קריעת ים סוף, מכת בכורות, מתן תורה, ונצחיות ירושלים], לכך ניתן לומר על מעשים אלו שהם נובעים ממדותיו יתברך, וכפי שכתב למעלה ש"מצד גדולתו היה קרי"ס... ומצד גבורתו יתברך היתה מכת בכורות... ומצד תפארתו נתן תורה לישראל, ומצד הנצחות של השם יתברך נתן לירושלים הנצחות". אך ההוד של בית המקדש הוא לכאורה מחמת ישראל, וכפי שכתב הגר"א "'וההוד' זה בית המקדש, שבמקדש אומרים שירות ותשבחות" [הובא למעלה הערה 140], והרי ישראל הם אלו האומרים שירות ותשבחות. ויש להבין, כיצד הודאה ושבח הנאמרים על ידי ישראל יהיו "מצד ההוד של השם יתברך". @**ונראה**^, שלהלן ס"פ ע כתב בזה"ל: "בית המקדש הוא נבדל בעצמו, כי מעלת בית המקדש אינו העצים והאבנים, רק קדושתו האלקית שדבק במקדש". ושם 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" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 92]. ובנתיב התורה פ"ט [שעט.] כתב: "יש למקדש, שבו השכינה שורה, דביקות עם השם יתברך". הרי מעלת בית המקדש היא השכינה השורה בבנין שנבנה על ידי בני אדם. ודברים אלו מקבלים תוספת ביאור על פי מה שכתב בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [סז:], וז"ל: "בית המקדש במה שהוא בית וועד השכינה, ושם יבא האדם לעבוד את ה', יש בו שני הצדדים; מתיחס לעליונים ותחתונים, והכל שוים בו. ולא יאמרו העליונים 'לנו הוא זה' במה שרשות בני אדם בו, ולא יאמרו בני אדם 'לנו הוא זה' במה שהוא מקדש ה'... בית המקדש נברא בשתי ידים [כתובות ה.] במה שהוא כולל הכל, והוא החבור בין עליונים ותחתונים, ראוי שיהיה נברא בשתי ידים. שהידים הם מורים על חלוק והבדל צד, ואילו בית המקדש יש בו כח הכל כמו שנתבאר, שהוא הוועד בין עליונים ותחתונים". וכאשר נראה כביכול אצל הקב"ה כפיפות קומה כלפי בני אדם [שנעשה שותף עם בני אדם, ולא אמרינן (ברכות לד.) "חברותא כלפי שמיא מי איכא"], זה מורה על מדת ההוד [יבואר בהמשך]. @**והנה** **שרשו**^ של השותפות בין הקב"ה לישראל בבית המקדש נתבאר בשמו"ר לג, א, שאמרו שם: "אמר הקב"ה לישראל, מכרתי לכם תורתי, כביכול נמכרתי עמה... משל למלך שהיה לו בת יחידה, בא אחד מן המלכים ונטלה, ביקש לילך לו לארצו וליטול לאשתו. אמר לו, בתי שנתתי לך יחידית היא; לפרוש ממנה איני יכול, לומר לך אל תטלה איני יכול, לפי שהיא אשתך. אלא זו טובה עשה לי, שכל מקום שאתה הולך קיטון אחד עשה לי שאדור אצלכם, שאיני יכול להניח את בתי. כך אמר הקב"ה לישראל, נתתי לכם את התורה; לפרוש הימנה, איני יכול. לומר לכם אל תטלוה, איני יכול. אלא בכל מקום שאתם הולכים בית אחד עשו לי שאדור בתוכו, שנאמר [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש'". וברי הוא שהמשל של מסירת בתו של המלך לרשות בעלה המלך מורה על מסירת תורה שבע"פ לרשותם של חכמי ישראל, וזו כריתת הברית שעשה הקב"ה על התורה שבע"פ [גיטין ס:]. נמצא ששורש השותפות של הקב"ה עם ישראל בבית המקדש ["שהוא הוועד בין עליונים ותחתונים"] הוא בשותפות של הקב"ה עם חכמי תורה שבעל פה. @**וכח זה**^ שניתן לחכמי ישראל הוא הוא המורה על מדת ההוד של הקב"ה, וכפי שביאר הפחד יצחק חנוכה מאמר ז אות ו, וז"ל: "הוד והדר במדותיו של הקב"ה... בשעת מתן תורה המלאכים קטרגו [תהלים ח, ב] 'תנה הודך על השמים' [שבת פח:].... עיקר קטרוגם לא היה אלא על זה שהתורה ניתנה על דעתם של חכמי ישראל [רמב"ן דברים יז, יא], ורצונו יתברך תלוי כביכול בהכרעת דעתם של סנהדרין. והרי זה נראה כאילו יש כאן התכופפות כביכול בפני דעת בני אדם. ורק מפאת זה קרויה היא התורה הודו של הקב"ה. ובשעה שמאירה היא ההכרה בתפיסתה של כנסת ישראל כי דוקא על ידי התכופפות זו נשלמת המגמה של כבוד שמים בעולם... על זה שר דוד [תהלים קמה, ה] 'הדר כבוד הודך אשיחה'". הרי שדחית קטרוג המלאכים במה שטענו "תנה הודך על השמים" נעשתה בזה שהקב"ה מיאן בזה ונתן את הודו על הארץ, ונתינת הוד זו נתגלגלה ונעשתה בדמות בית המקדש, שכל מהותו היא היותו בית וועד של עלינים ותחתונים הדרים בכפיפה אחת. @**וכאן נפגשות**^ התכופפותו כביכול של ה' בפני בני אדם [בתורה ובמקדש] עם ההודאה ושבח של ישראל, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 65] אודות נס נחלי ארנון, וז"ל: "כל זה פעל השם יתברך, וישראל לא ידעו... עד שהעלה הנחל דם הרוגים וזרועותיהם סביבות מחנה ישראל, והם ראו ואמרו שירה. ודבר זה שעושה השם מבלי אשר ידע האדם, על זה אל השם יתברך רב הודיה ושבח, שעושה טוב לאחר והמקבל לא ידע. ולפיכך נקרא דבר זה הוד ושבח אל השם יתברך". הרי כשהקב"ה פועל במסגרת הטבע, ולא מבטל את הטבע, יש בכך לעורר כלפיו הודאה ושבח מיוחדים [ראה על כך באפיקי מים (ספירת העומר ושבועות, ענין י"ד), ולמעלה הערה 68]. לכך בית המקדש, שהוא המורה על דחית הקטרוג "תנה הודך על השמים", הוא גם המעורר את ישראל שיאמרו בו שירות ותשבחות. ודו"ק. וראה להלן הערה 155.

<> היא דעת רבי עקיבא, וכמו שאמרו [ברכות נח.] "במתניתא תנא משמיה דרבי עקיבא". ובסמוך יאמר "כמו שדרש רבי עקיבא".

<> כי לדעת רבי שילא "'והגבורה' זו יציאת מצרים", ולדעת רבי עקיבא "'והגבורה' זו מכת בכורות", הרי איבוד המצריים מורה על גבורתו של הקב"ה, ואיבוד זה הוא יציאת מצרים, וכמבואר למעלה [הערות 45, 132].

<> קורא לכל ששת הספרים שרוצה לחבר בלשון יחיד ["החבור הזה"], כי כל ספר בפני עצמו הוא חלק מסדר הנמצאים, ויחד הם סדר כל הנמצאים. וברי הוא שכוונתו היא לסדר הספירות, וכמו שכתב המהרש"א [ברכות נח.], וז"ל: "זו מעשה בראשית כו'. לפי הדרשה אינן כסדרן, שהקדים מפלתן של ארם למלחמת נחלי ארנון וסיסרא. וכן בדרש דר"ע לקמן הקדים קריעת ים סוף למכת בכורות, משום דהכתוב סדרן כמדתן, שהם ז' ספירות האחרונות כסדרן, כמו שכתבו בזה חכמי הקבלה... שבכל אחד מהן פעל לפי מדתו" [הובא למעלה הערה 13].

<> יש להבין, מדוע "מעשה בראשית" הוא "סדר השבת", דאדרבה, לכאורה "מעשה בראשית" שייך לששת ימי המעשה, ולא לשבת. ויש לומר, שהשבת מורה על העולם שנברא שאינו חסר דבר, אלא הוא שלם בתכלית השלימות. וכן ביאר בכמה מקומות, וכגון, בתפארת ישראל ר"פ מ [תרח:] כתב: "ואם תאמר, ולמה באה ההוראה על שהוא יתברך פועל הכל במה שינוח [האדם] ביום השביעי, אדרבא יש לעשות מלאכה כל ששה ימים, וזה יהיה הוראה כי הוא יתברך פעל הנמצאים בששת ימים. ואין זה קשיא, כי ההוראה היא בשבת להודיע כי הוא יתברך פעל הכל והשלים הכל... כי השביתה וההפסק מורה על ההשלמה... ולפיכך השם יתברך אשר שבת ביום השביעי מכל מלאכתו, מורה דבר זה שמלאכתו בשלמות, ואין עוד חסרון. וכיון שאין חסר דבר, שייך בזה שביתה". ושם פס"ט [תתרפד:] כתב: "כי שם 'שבת' בא על השלמה, ששבת והשלים הכל". ובבאר הגולה באר השני [רב:] כתב: "כי השבת הוא שהשם יתברך ברא העולם והשלים אותו. לכך צוה השם יתברך שישבות האדם ביום הזה ששבת השם יתברך ממלאכתו, והשלים אותו, ולא יאמר, אף כי השלים העולם, הוא עולם חסר בדבר מה. ועל זה בא עונג שבת, לומר כי השם יתברך השלים העולם, ולא נמצא חסרון כלל, רק הכל הוא בעונג והשלמה". ובנצח ישראל פי"ט [תכד:] כתב: "'מזמור שיר ליום השבת וכו'' [תהלים צב, א-טז]. ולא מצאנו בכל המזמור הזה שנזכר יום השבת, שאמר 'מזמור שיר ליום השבת'. אבל מפני כי השבת בו השלים השם יתברך העולם, ומפני כי יש שהם אומרים כי נמצא דברים שהם חסרון בעולם, ובפרט שיש צדיק ורע לו רשע וטוב לו [ברכות ז.], דבר זה יחשב חסרון. ועל זה אמר 'מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לה'', כי יש להודות השם יתברך על שלימות הבריאה, ושלא ימצא חסרון בבריאה, רק הכל בהשלמה". ושם מאריך לבאר כיצד כל פסוקי המזמור שרים את שירתה של שבת השלימה. וכן הוא שם פל"ו [תרעז:]. ובאור חדש פ"א [שצט:] כתב: "השם יתברך השלים את עולמו ביום הז', שאז היה העולם שבע ושלם, ולא היה עוד חסרון". ובח"א לשבת קיט. [א, סג.] כתב: "השבת היא השלמה לעולם, שבו נשלם שמים וארץ וכל צבאם... והרי 'ויכולו' [בראשית ב, א] רצה לומר שכלה ונשלם הדבר, שהוא שלם, ראוי שלא יהיה בו חסרון". וכן הוא להלן ר"פ מה, דר"ח פ"א מי"ח [תלו.], ח"א לב"ק לב: [ג, ו.], ועוד. וצרף לכאן דבריו בח"א לשבועות ט. [ד, יג.] שביאר שאין קרבן חטאת בשבת [לעומת המועדים], וז"ל: "כי זהו מפני שהוא יום מנוחה, יום שהכל מתוקן, בפרט מעשה האדם. ואין ראוי לתקן החסרון ביום המתוקן, וכמו שאסור כל תקון ביום הזה, ולכך אין חטאת ביום השבת". הרי שהשבת מורה שכל מעשה בראשית הם שלמים ללא חסרון. לכך ספר הגדולה [המורה על מעשה בראשית] הוא "סדר השבת", כי בשבת נתגלה עומק החסד שיש במעשה בראשית.

<> ולא כדעת רבי שילא שדרש "'והתפארת' זו חמה ולבנה שעמדו לו ליהושע". והנה לא הצמיד לספר התפארת זמן מיוחד [לעומת חמשת הספרים האחרים]. אך להלן פל"ו כתב: "יתבאר בפירוש עשרת הדברות &**בסדר חג השבועות**^ בספר תפארת ישראל בעזרת נותן התורה". ויש להבין, מדוע הספר נקרא "תפארת ישראל" ולא "תפארת ה'", וכפי שספר הגבורות נקרא "גבורות ה'" ולא "גבורות ישראל". ובמיוחד יש לתמוה כן לאור דבריו למעלה [לאחר ציון 144], שכתב: "ומצד תפארתו נתן תורה לישראל". ובהסכמת מו"ר הגאון רבי יונתן דויד שליט"א לספר תפארת ישראל [עמודים 11-12] שעמד על קושי זה, וז"ל: "אמנם בכאן מונח יסוד בענין מדת התפארת, וכמו שביאר בפחד יצחק שבועות [מאמר ח אות ו], במה שמצינו שרק בלשון הקודש השורש 'פאר' משותף גם לענין יופי וגם לענין התפארות. כי כל שאר המדות הן מדות לעצמן, ופרסומן וגילויין הוא דבר נוסף. ואילו תכונת היופי, כל עצמה אינה אלא סגולת מציאות חן בעיני הזולת, עיין שם היטב בהרחבת הדברים [ראה להלן פ"א הערה 31]. ועל כן מובן שמחייבת היא מדת התפארת מציאות של זולת המכיר ומשיג תפארת זו. מדת הכבוד אשר בשבילה נברא הכל 'הכל ברא לכבודו' [כתובות ח.], באה אל ה'בפועל' בגילויו יתברך במתן תורה, 'לך ה' התפארת'. ודבר זה מחייב מציאותם השלימה של מקבלי ומכירי זה הכבוד, הם הם הששים רבוא שעמדו על הר סיני... ועל כן שפיר מתאים לקרוא שם הספר, המדבר על תפארתו יתברך אשר נגלה במתן תורה, השם 'תפארת ישראל', [ישעיה מט, ג] 'ישראל אשר בך אתפאר'". @**אך עדיין**^ קשה, כי בסוף ההקדמה לתפארת ישראל [כה:] כתב: "ושם החבור הזה נקרא 'תפארת ישראל', כי הוא חבור על התורה שהיא תפארת ישראל, כדכתיב [דברים ד, ח] 'ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים וגו'', 'ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה' [שם פסוק ו]. וכבר בארנו בהקדמה של חבור גבורות ה' &**שבשביל כך**^ אמרו במסכת ברכות בפרק הרואה [נח.] 'והתפארת' זו מתן תורה". אך כאן לא הזכיר כלל את הפסוקים "ומי גוי גדול וגו' ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה", וכן לא ביאר ש"בשביל כך" "'והתפארת' זו מתן תורה", אלא ביאר זאת מצד "כי התפארת הוא עניין נבדל ואינו גשמי" [לשונו למעלה לאחר ציון 132]. ויל"ע בזה.

<> זהו לפי דעת רבי שילא שאמר [ברכות נח.] "'והנצח' זו מפלתה של רומי", אך רבי עקיבא דרש [שם] "'והנצח' זו ירושלים". וקצת קשה שלא כתב כאן שהשם "נצח ישראל" הוא רק לפי דעת רבי שילא, כפי שכתב למעלה שהשם "תפארת ישראל" הוא רק לפי דעת רבי עקיבא [שדרש "'והתפארת' זו מתן תורה"]. @**ושוב יש להקשות**^, מדוע הספר נקרא "נצח ישראל" ולא "נצח ה'", הרי בקרא נאמר "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וגו'" [כפי שהוקשה בהערה הקודמת]. אמנם כד מדייק בלשונו כאן תראה שלא כתב ששם הספר הוא "נצח ישראל", אלא כתב "נקרא ספר הנצח", לעומת דבריו מקודם שכתב "נקרא ספר תפארת ישראל". וניתן לבאר זאת על פי דבריו בסוף ההקדמה לנצח ישראל [ה.], שכתב שם טעם נוסף לקריאת הספר בשם "נצח ישראל", וכלשונו: "חבור הזה יקרא בשמו 'נצח ישראל', והטעם מבואר למעלה בתחלה חבור גבורות ה' כי בחבור הזה יתבאר כי השם יתברך נתן לישראל הנצחיות, ואינם כלים חס ושלום בגלותם הקשה הכבד. גם כן יתבאר כי יש אל השם יתברך הנצח, שיהיה מנצח מלכות הרביעית שיש לה הממשלה, וכדכתיב [עובדיה א, כא] 'ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה אחד'" [ראה למעלה הערה 61]. הרי שנקט שם בשני טעמים; (א) "והנצח" מורה על נצחיותן של ישראל ["אינם כלים חס ושלום בגלותם הקשה הכבד"]. (ב) "והנצח" מורה על הנצחון שיהיה על מלכות רומי ["שיהיה מנצח מלכות הרביעית"]. ושם בהערה 22 נתבאר שטעמו הראשון שם הוא לפי רבי שילא, וטעמו השני שם הוא לפי רבי עקיבא, שנצחיות ירושלים חלה על ישראל [כמבואר למעלה הערה 139]. אך כאמור לפנינו כאן נקט רק בטעם השני שכתב שם [מפלת רומי], ולפי טעם שני זה אכן אין הכרח ששם הספר הוא "נצח ישראל", ולא "נצח ה'". ורק לאחר שביאר בהקדמה לנצח ישראל טעם נוסף ל"והנצח" [שישראל אינם כלים] שפיר נקרא הספר "נצח ישראל", ולא "נצח ה'", כי "נצח ישראל" כולל גם את נצח ה', וכמו שנאמר [ש"א טו, כט] "וגם נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם כי לא אדם הוא להנחם". אך עדיין קשה, שמביא בהקדמתו לנצח ישראל את דבריו כאן, וכאן לא נמצא טעמו הראשון שכתב שם, אלא רק טעמו השני.

<> מה שמוסיף "שהחריבה את בתינו" הוא כדי לחבר את ספר הנצח ל"סדר תשעה באב", שהוא יום שמתאבלים בו על חורבן הבית. וראה למעלה הערה 59 שנתבאר שם שחורבן הבית השני על ידי טיטוס מורה את רשעותו, יותר מאשר חורבן הבית הראשון על ידי נבוכדנצר.

<> כמו שנאמר [ויקרא כג, מ] "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפות תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים". ובנצח ישראל פס"ב [תתקלט:] ביאר את השמחה המיוחדת שיש בארבעה המינים, וכלשונו: "לכך כתיב אצל מצות לולב 'ולקחתם וגו' ושמחתם לפני ה' אלקיכם', כי השלמת העולם מביא עוד השלמה אחרת עליונה, עד שיהיה להם הדביקות בו יתברך, ולכך נוטלין לולב ושמחים. וידוע כי השמחה היא בשביל השלמה העליונה, כשם שהבכי והאבל בשביל הפסד, כך השמחה בשביל ההשלמה [ראה להלן פ"ז הערה 174]. וכאשר ישראל מקבלים הדביקות בו יתברך, והוא השלמה האחרונה, ולכך כתיב 'ושמחתם לפני ה' אלקיכם'". ו"לפני ה' אלקיכם" הוא בבית המקדש [סוכה מא.], וזה מצטרף לדברי רבי עקיבא שאמר "'וההוד' זו בית המקדש". ובגו"א בראשית פ"א סוף אות נב [לז.] כתב בהקשר אחר "ואז נשמח בארבע מינים". וכבר נתבאר למעלה [הערות 69, 140] שמבאר "הוד" מלשון הודאה. ובשערי הלשם ח"א סימן כ כתב: "קדושת דחג הסוכות, שהוא קדושת אור דספירת הוד, שהיא ענף הגבורה, אשר רשפיה רשפי אש שלהבת י"ה, שלהובין דרחימו, ולכן הוא זמן שמחתינו, והוא מאור דספירת הוד שתתגלה ותאר". ובספר זמן שמחתינו [לגאון רבי דוד כהן שליט"א], מאמר מב, הביא את דברי המהר"ל כאן, וצירף אליהם את דברי התוספות [סוכה לז: ד"ה בהודו] שנענועי הלולב הם הודאה לה', כפי שנאמר [תהלים צו, יב] "יעלז שדי וכל אשר בו אז ירננו כל עצי יער". ובהמשך דבריו כתב שם [עמוד תיט] בזה"ל: "שורש חובת ההודאה של חג הסוכות... כי בר"ה וביוהכ"פ היה מציאות של בריאה חדשה, ובריאה מחייבת הודאה, כמו שמבואר ברמב"ן [שמות יג, טז] שכל תכלית הבריאה היא ההודאה של הנברא. וכמו שתכלית הבריאה הראשונה של האדם מחייבת הודאה, גם הבריאה החדשה של מחילת יום הכיפורים מחייבת הודאה, וההודאה היא נטילת הד' מינים בחג הסוכות להודות ולהלל בהם. ולכן סוכות בא בבחינת 'הוד', שהוא זמן ההודאה על מחילת עונותיהם של ישראל ביום הכיפורים". וצרף לכאן מאמר חכמים [ויק"ר ל, ב] "משל לשנים שנכנסו אצל הדיין, ולית אנן ידעין מאן הוא נוצח. אלא מאן דנסב באיין ["פירוש הערוך כידון" (מתנו"כ שם)] בידיה, אנן ידעין דהוא נצוחייא. כך ישראל ואומות העולם באין ומקטרגים לפני הקב"ה בר"ה, ולית אנן ידעין מאן נצח. אלא במה שישראל יוצאין מלפני הקב"ה ולולביהן ואתרוגיהן בידן, אנו יודעין דישראל אינון נצוחייא. לפיכך משה מזהיר לישראל ואומר להם 'ולקחתם לכם ביום הראשון'". הרי שוב חזינן כביכול התכופפות של ה', שישראל ואומות העולם באים לפניו כשוים למשפט, ורק לאחר מכן הלולב מגלה את נצחונם של ישראל, וזהו "ההוד" של סוכות. וראה למעלה הערה 147, ופחד יצחק ר"ה מאמר י.

<> לשון המהרש"א [ברכות נח.]: "'כי כל בשמים ובארץ, שהיא מדת יסוד, כדעת המקובלים, היתה מלחמת סיסרא, שנאמר 'מן השמים וגו''". ובפירוש התפילה מרבי אברהם בן הגר"א איתא "'כי כל בשמים ובארץ'... והוא מדת יסוד דאחיד בשמיא וארעא". וכן הוא בזוה"ק ח"ב קטז., ושם נכתב שכן הוא בתרגום יונתן לדברי הימים א כט, יא [ולפנינו אינו נמצא בתרגום יונתן שם], והובא למעלה הערה 76. וכן הוא בזוה"ק ח"א לא., ח"ג רנז., כי עניינו של יסוד הוא התקשרות המשפיע במקבל. ואמרו חכמים [ב"ב י.] "מזונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה". ובספר ישראל קדושים אות ח כתב "יום הכפורים נגד שבת... ויום ששי נגד ראש השנה, שהוא ההכנה ליום הכפורים". ובמחשבת חרוץ אות יח ס"ק ו כתב: "ראש השנה הוא נגד ערב שבת, וכמו שהיה ראש השנה הראשון דבריאת אדם, שהוא הכנה ליום השבת... וכך ראש השנה הכנה ליום הכפורים, שהוא שבת של בעלי תשובה". ואמרו חכמים [ויק"ר כא, ד] "'לדוד ה' אורי וישעי' [תהלים כז, א]... 'אורי' בר"ה 'וישעי' ביום הכפורים". ובספר שיח יצחק ח"א דרוש לשבת תשובה אות קמז כתב: "היינו ניצוץ גילוי אור העליון במקום חשך למטה, זה היה בראש השנה, על ידי תקיעת שופר שמכניעים השטן, ועי"ז הוא 'ישעי ביום הכפורים', נגד השטן שלא יקטרג, ואז זמן סליחת עוונות". וראה עוד במאמרי החכמה מאמר ו בביאור המדרש הנ"ל. הרי שר"ה הוא בבחינת "שמים" ויוה"כ הוא בבחינת "ארץ".

<> הנה לא כתב ספר כנגד "לך ה' הממלכה", שהיא ספירת מלכות, אלא רצה לכתוב ששה ספרים כנגד חג"ת נה"י. והטעם הוא שספירת המלכות אין לה מעצמה כלום ["לית ליה מגרמיה כלום" (זוה"ק ח"א קכה.)], אלא היא מקבלת מהספירות שמעליה, ולכך אין ספר כנגד "לך ה' הממלכה". ודע, שמתוך ששת ספריו שכתב, יש לנו רק שלשה מהם; גבורות ה', תפארת ישראל, ונצח ישראל. אך אין בידינו שלשת הספרים האחרים; הגדולה, ההוד, ושמים וארץ. והם לא נזכרו בספריו, חוץ מספר הגדולה שהוזכר בנצח ישראל פנ"ה [תתנד.], וז"ל: "ויתבאר בעזרת השם יתברך בספר הגדולה". וכן בח"א לסנהדרין צז. [ג, רט:] כתב "ויתבארו בספר הגדולה אם יזכני יוצר בראשית" [ראה למעלה הערה 40]. ולא מצינו לשונות כאלו כשהזכיר שאר ספריו. וזה מורה קצת שלא הספיק לכותבו. @**ויש להבין**^ מדוע חתר להעמיד את הספירות של חג"ת נה"י כנגד מועדי השנה [שבת ומועד], ומה ההדגשה בזה. ולמעלה [לאחר ציון 15] הקביל את הספירות האלו לששת צדדי העולם [ארבע רוחות ומעלה ומטה], וראה שם הערה 16 בביאור הדבר. אך כאן כאמור מוסיף הקבלה נוספת, והיא שספירות אלו עומדות כנגד הזמנים של שבת ומועד, ולכך ששת הספרים שחשב לכתוב יהיו מקבילים לשבת ומועד. וראה בפחד יצחק פסח מאמר נא, שביאר את המיוחדות שיש בקדושת הזמנים, וסיים את המאמר בזה"ל: "כאן הוא השורש הנפשי לאותה אצילות המיוחדת המורגשת אצל אותם חכמי העבודה, שקבעו את עבודת השם שלהם מסביב לקדושת הזמנים והמועדים".

<> פירוש - מחמת פסח נצטוונו על שבת [כמו שיוכיח בסמוך], נמצא שפסח הוא הסבה, ושבת היא המסובב. והסבה קודמת למסובב, וכמו שכתב להלן פכ"ב: "יאמר שהדבר קודם לאחר כאשר הוא קודם בסבה, כי הסבה קודמת למה שהוא סבה לו". ובח"א לשבת נג: [א, ל.] כתב: "הדבר שהוא סבה לאחר, יותר במעלה ובמדריגה מן הדבר עצמו, שכן ענין הסבה שהיא קודמת למסובב". וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון, רש"י [בראשית לא, יז] כתב: "את בניו ואת נשיו - הקדים [יעקב] זכרים לנקבות, ועשו הקדים נקבות לזכרים, שנאמר [בראשית לו, ו] 'ויקח עשו את נשיו ואת בניו וגו''". וביאר הגו"א שם אות ח בזה"ל: "טעם הדבר כי עשו היו לו נשיו עיקר, כי נשאן לשם זנות, ולכך היה מקדים נשיו קודם בניו, דנשיו היו עיקר דעתו, רק כי הבנים יצאו ממנו בסבת תאות נשיו. אבל יעקב לא נשא נשיו רק בשביל להעמיד תולדות י"ב שבטים [רש"י בראשית כט, כא], ובניו היו גורמים לישא אשה, לכך בניו קודמים, שהם הסבה לנשיו. ועשו, הנשים הם סבה לבניו". וכן כתב בגו"א במדבר פ"כ הערה 80, שם דברים פ"ו הערה 15, תפארת ישראל פכ"ט הערה 31, שם פמ"ב הערה 15, דר"ח פ"א הערה 1761, שם פ"ג הערה 964, שם פ"ה הערות 128, 2287, אור חדש פ"ג הערה 51, ועוד. ובמבוא לדרשות המהר"ל עמוד 16 הביאו את דברי הרמב"ם [באור מלות ההגיון, שער יב] שכתב: "יאמר אצלנו על מה שהוא קודם לדבר אחר, על ה' פנים. הראשון הוא הקדימה בזמן... החמישי הקדימה בסבה שיהיו שני דברים... האחד מהם סבה למציאות האחר, הנה נאמר בסבה שהיא יותר קדומה מן המסובב, כמו שנאמר שעלית השמש היא סבה למציאות היום". ושם בהערה 1 ציינו שבשו"ת ארץ צבי סימן פא [ד"ה ועל פי] הביא שכעין זה נמצא בקצה"ח סימן עה, ובהקדמת הרב המגיד הלכות שבת, ד"ה ראיתי לתת טעם. וראה להלן פ"ו הערה 96.

<> לשון הרמב"ם בהלכות שבת פכ"ט ה"ב: "וזה הוא נוסח קידוש היום 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו ורצה בנו ושבת קדשו באהבה וברצון הנחילנו זכרון למעשה בראשית תחלה למקראי קדש זכר ליציאת מצרים וכו''". והרמב"ן [שמות לד, כא] כתב: "כי הכתוב אמר שיש גם בשבת זכר ליציאת מצרים, כמו שאמר בעשרת הדברות האחרונות [דברים ה, טו] 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ה' אלקיך משם על כן צוך ה' אלהיך לעשות את יום השבת'". והרמב"ן [דברים ה, טו] כתב: "והנה בשבת בכללה שני טעמים, להאמין בחידוש העולם כי יש אלוק בורא, ולזכור עוד החסד הגדול שעשה עמנו, שאנחנו עבדיו אשר קנה אותנו לו לעבדים. גם זה אינו מחוור אצלי, כי בהיותנו שובתים ולא נעשה מלאכה ביום השביעי, אין לנו בזה זכרון ליציאת מצרים... והראוי יותר לומר כי בעבור היות יציאת מצרים מורה על אלוק קדמון מחדש חפץ ויכול... על כן אמר בכאן אם יעלה בלבך ספק על השבת המורה על החדוש והחפץ והיכולת, תזכור מה שראו עיניך ביציאת מצרים, שהיא לך לראיה ולזכר, הנה השבת זכר ליציאת מצרים... כי מיציאת מצרים ידעו שהוא אמר והיה העולם ושבת ממנו". וראה להלן ר"פ ג ושם הערה 4, ר"פ מה, גו"א דברים פ"ה אות ג [קה:], ושם הערות 30, 31, טור או"ח סימן רעא, וכוזרי מאמר שני אות נ.

<> מזכיר שני דברים; (א) הגבורות שה' עשה עם ישראל. (ב) המפלה שה' עשה למצריים. וכן נאמר [ישעיה יט, כב] "ונגף ה' את מצרים נגוף ורפוא וגו'", ובזוה"ק [ח"ב לו.] אמרו "תנא רבי חזקיה, כתיב 'ונגף ה' את מצרים נגוף ורפוא', 'נגוף' למצרים 'ורפוא' לישראל". ורש"י [שמות טו, ו] כתב: "ימינך ה' נאדרי בכח להציל את ישראל, וימינך השנית תרעץ אויב". וראה במבוא בביאור הטעם מדוע הספר נקרא בלשון רבים "גבורות ה'", ולא בלשון יחיד "גבורת ה'", כפי שבפסוק נאמר בלשון יחיד "לך ה' הגבורה", ולא נאמר "לך ה' הגבורות".

<> על פי הפסוק [ש"ב כב, כח] "ואת עם עני תושיע ועיניך על רמים תשפיל". וכן אומרים בשחרית על יציאת מצרים "ברכות והודאות למלך אל חי וקים רם ונשא גדול ונורא משפיל גאים עדי ארץ מגביה שפלים עד מרום". ובאבודרהם [שם] כתב: "'משפיל גאים עדי ארץ מגביה שפלים עד מרום', על שם [יחזקאל יז, כד] 'כי אני ה' השפלתי עץ גבוה הגבהתי עץ שפל'. והטעם בזה שהשפיל את מצרים שהיו מתגאים על ישראל, והגביה את ישראל שהיו שפלים".

<> כן סיים להלן את פרק מז, וז"ל: "ותקשר סוף השירה בתחלת השירה ולומר [שמות טו, יט] 'כי בא סוס פרעה רכבו ופרשיו אל תוך הים וישב ה' עליהם את מי הים', [שם פסוקים א-ב] 'אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה' ויאמרו לאמר אשירה לה' כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה בים'. הרי סוף השירה קשור בתחלת השירה בתכלית הקשור, ואם לא כן לא היה קשור גמור פסוק זה של כי בא סוס פרעה במקום הזה. והוא יורה על שלימות השירה, שלא תאמר כי יש סוף לשירה זאת, וכל דבר אשר יש לו סוף הוא חסר באשר מגיע אל הסוף, ויהיה שבח השם יתברך חסר. וכאשר קשור הסוף בתחלה, אין כאן סוף שתאמר עליו שהשבח הוא חסר מצד שיש לו סוף, אבל קשור בתחלתו, ואז הוא שבח שלם למי שהוא שלם, ישתבח שמו לעולם אמן ואמן". וראה למעלה סוף הקדמה ראשונה, ולהלן פ"א הערה 1.

גבורות ה', הקדמה שלישית, עמוד PAGE יח

PAGE קצט

PAGE יח GH03