#**כה אמר ה'**= בני בכורי ישראל וגו'" (שמות ד, כב). קרא ישראל בנו בכורו, רצה לומר כמו שהבכור נקרא "ראשית" כי הוא ראשית אונו, שהוא התחלת הראות כחו של אדם, שנגלה בו כחו, כי הבן הוא כחו של אב, כך ישראל הם התחלת גלוי כחו של הקב"ה בעולם הזה. כי העלול מורה על העלה יתברך, והם עלולים בראשונה. וכמו שהראשית מובדל מדבר שהוא ראשית לו, שהרי מה שהוא ראשית הוא ענין שאינו נמצא באחר, ומפני זה הבכור קדוש, כי הוא נבדל מן השאר במה שהוא ראשית, שלא נמצא זה בשאר. וכך ישראל שהם ראשית, נבדלים מכל האומות, והם גם כן קדושים מצד שהם ראשית.

#**ואם תשכיל**= בענין מכירת עשו הבכורה ליעקב (בראשית כה, לג), אל תאמר שהיה דבר קטן, כי זה רמז על עיקר ענין יעקב. כי כאשר תבין ותדע כי באמת יעקב הוא בכור, והוא עלול בראשון, רק לענין התגלות בעולם הטבעי לצאת לפעל, עשו יותר ראשון. כי הדבר אשר הוא קרוב אל העלה הראשונה, הוא רחוק מן התגלות בעולם הטבעי. ואשר הוא רחוק מן העלה, הוא קרוב להתגלות בעולם הטבעי, ודבר זה ידוע. ולכך היה יוצא עשו להתגלות בעולם הטבעי תחלה. אבל באמת יעקב הוא הבכור, שכך ראוי בסדר העולם, כי הוא העלול בראשונה, כאשר תתבונן בענין הבריאה תמצא כי יעקב הוא ראשית הבריאה מצד שהוא עלול הראשון. וכאשר גדלו, ואז קבל יעקב מעלתו ועשו את פחיתותו, מכר עשו הבכורה ליעקב ומסרה לו, שכן ראוי מצד הדין הבכורה למי שהוא עיקר וראשית.

#**נמצא כי**= יעקב וישראל שניהם הם בכורים, שהם ראשונים בסדר הבריאה, וזהו שאמר (שמות ד, כב) "בני בכורי ישראל". וכמו שתמצא כי יעקב נולד אחרון, ועשו ראשון לצאת לעולם הטבעי (בראשית כה, כה-כו), ומי שהוא יותר במעלה מאוחר לצאת לפעל, כך תמצא בישראל, שכל האומות נעשו לאומות גדולות, כמו אומות אדום עמון ומואב וישמעאל, קודם ישראל, כי היותר במעלה יוצא אחרון לעולם הטבע, כמו שהיה ביעקב ועשו. עם שסדר ישראל, שעלה מחשבתן של ישראל לפני הקב"ה קודם שנברא העולם, ביאתן לעולם הטבע באחרונה היה. כלל הדבר, כי "בני בכורי" רצה לומר כי ישראל הם עלולים מן השם יתברך, כמו שהבן הוא עלול מן האב, והם עלולים ראשונה אל השם יתברך, לכך קראם "בני בכורי".

#**ומה שאמר**= (שמות ד, כ) "ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על הַחמור", בה' הידיעה. ועוד, וכי לא היה לו גמל שישא את אשתו ואת בניו כמו שהיה ליעקב, דכתיב (בראשית לא, יז) "ויקח את בניו ואת נשיו וישא אותם על הגמלים". נתעוררו בזה\* בפרקי רבי אליעזר (פל"א), ואמרו שם; "וירכיבם על החמור", הוא החמור שרכב עליו אברהם אבינו, דכתיב (בראשית כב, ג) "ויחבוש את חמורו". והוא החמור שעתיד לרכוב עליו מלך המשיח, דכתיב (זכריה ט, ט) "עני ורוכב על החמור". והוא החמור שנברא בין השמשות בששת ימי בראשית, עד כאן.

#**ויש לתמוה**= מאוד בזה, מאי שנא חמור זה משאר חמורים, וכי הוא יותר חשוב, שאין ספק שבהמה היתה, ובהמה אחת כמו אחרת. ועוד, למה נברא בששת ימי בראשית, ולא לקח שאר חמור. אבל רז"ל הפליגו מאוד בחכמתם לגלות מצפוני החמור, ולמה באלו שלשה דוקא, שהם אברהם, משה, ומשיח, כתיב שרכבו על\* חמור.

#**דע**=, כי כל רכיבה הוא מורה על שהרוכב נבדל מן אשר רוכב עליו ומתעלה עליו, כי מאחר שהוא רוכב עליו, מתנשא עליו, ואינו מצורף עם אשר הוא רוכב עליו. וכאשר רצה הקב"ה להגדיל את אברהם ואת משה, לא כמו שאר\* התנשאות שהוא למלכים, שהם מתנשאים בגבורתם או בעשרם, אבל התנשאות זה התנשאות מעלה קדושה ומעלה נבדלת, שהיו קרובים אל מעלה אלקית, נתן להם הקב"ה להיות רוכבים על החמור, שזה מורה שהוא רוכב על החמרית, מתנשא עליו ורוכב עליו, לפי שהוא נבדל מן החומר. אמנם אם היה רוכב על חמור סתם, אין זה דבר, כי הקב"ה היה רוצה להגביהם על כל עולם הגשמי.

#**ומנין אתה**= מוצא שהיו אלו שלשתן מתנשאין על העולם\*. שהרי דרשו רז"ל כן (ב"ר מד, יב) אצל אברהם; "ויוצא אותו החוצה" (בראשית טו, ה), שהוציא אותו חוץ מחללו של עולם. וכן דרשו בשמות רבה בפרשת בא על משה "נטה ידך על השמים" (שמות ט, כב), מלמד שהגביה את משה למעלה משמים. למדנו מזה שאלו שניהם היו מושלים על עולם הגשמי, והיו נבדלים ממנו, וזהו היה עצם מעלתן.

#**ולכך היו**= רוכבים על החמור שנברא בין השמשות, כי מאחר שהיו רוכבים על החמור שנברא בין השמשות, ובריאה בין השמשות היא על הטבע. וזה כי הנברא בששת ימי בראשית, לפי שהם ימי החול, הנברא בהם הוא טבע לגמרי. אבל בין השמשות, מפני שבין השמשות קצת חול וקצת קודש, ברא בו דברים שהם אינם טבע לגמרי. ואף על גב שחמור זה הוא טבעי כמו שאר חמור, מפני שאלו צדיקים מתרוממים על העולם, היה סדר בריאה של בין השמשות מחייב להם החמור, כי היו רוכבים על הדברים הנבראים בין השמשות, ולפיכך מִסֵדֶר בין השמשות בא להם החמור. כמו שהבריאה של ששת ימי בראשית לסתם רכיבה, כך סדר בין השמשות לרכיבה המיוחדת הזאת, שהיא רכיבה שהיו מתרוממים על העולם, וּמִסֵדֶר בין השמשות מסודר להם החמור הזה, ולא שהיה בו חשיבות כלל כמו שהתבאר, והוא עיקר.

#**ועוד תעמיק בזה**= למה דוקא היו רוכבים על חמור, ולא [על] סוס שנברא בין השמשות. דע, כי אין בריאה יותר פשוטה מן החמור, שהוא כולו חומר, והחומר הוא הפשוט יותר, שלא קבל צורה. וכן החמור בעבור שהחמור נוטה אל החומר, הוא בריאה יותר פשוטה מכל בריאה שיש בו צורה חשובה. כי שאר הנבראים שיש בהם צורה חשובה, אין זה פשיטות, כי לקבל הצורה צריך הרכבה כדי שיקבל הצורה החשובה. ולפיכך נברא האדם אחרון יותר מכל הנבראים (סנהדרין לח.), כי לחשיבות צורתו צריך הרכבה יותר עד שיקבל הצורה.

#**ולטעם זה**= חמור במה שהוא נוטה אל החומר, הוא ראשית הבעלי חיים מכל הבהמות שבעולם, בעבור פשיטותו. ולזה הטעם חייב החמור, שהוא\* בהמה טמאה, בבכור, ולא שום בהמה טמאה בעולם, כי מצד שהוא פשוט יותר שייך בו בכורה וראשית, שכל אשר הוא פשוט הוא ראשית למורכבים שאחריו, והראשית שייך בו בכורה. כי לא היה ראוי שום בהמה טמאה למצות בכורה בשביל שאינה חלה הקדושה על דבר טמא, רק החמור מפני שהוא בעצמו ראשית מפני שהוא פשוט, וכאשר הוא בכור, שהוא גם כן ראשית, הוא ראשית\* גמור. ולכך דין בכור בחמור מה שלא תמצא בשום בהמה טמאה.

#**לפיכך מיוחד**= החמור לענין שלשה צדיקים אלו, למעלתם שהיו נבדלים ומתנשאים על חומר העולם, ראוים שיהיו רוכבים על דבר שהוא ראשית, כמו החמור הזה שהוא ראשית, ובזה הרוכב עליו הוא נבדל לגמרי. והבן דבר זה מאוד.

#**ומה שאמרו**= (פרקי ר"א פל"א) כי החמור שרכב עליו אברהם משה ומשיח שהיה חמור אחד, ולא שלשה. כי הדברים אשר הם מחולקים, כל אחד יש לו מדריגה בפני עצמו, כמו שאמרו ז"ל (אבות פ"ד מ"ג) "אין לך דבר שאין לו מקום", כלומר שיש לו מדריגה בפני עצמו, שבו נבדל מזולתו, שאין לך דבר שנוגע במה שהוא מוכן ועומד לחבירו (יומא לח:). וכאשר יש שני דברים שיש להם ענין אחד ומדריגה אחת, על כרחך הם אחד. וכל אלו ג' רכיבות ענין אחד, להתרומם על העולם. אם כן יש להם ענין אחד, שנברא בין השמשות, ובשביל כך כולם אחד. ומכל שכן שהרכיבה זאת התעלות על העולם, והעולם אחד לשלשה הצדיקים המחולקים. ולפיכך אף על גב שהצדיקים מחולקים, החמור אחד, כי הרכיבה אחת על עולם אחד. והבן הדברים אלו הגדולים מאוד.

#**ואין אתה**= צריך לומר כלל כי זה החמור היה חמור חשוב יותר, או שהיה בו חכמה ודעת מצד עצמו, שאין אתה צריך לומר שיש חשיבות כלל בחמור הזה. רק שכך ראוי לפי המציאות שיהיה מסודר להם מבין השמשות חמור זה, שהוא לצדיק הנבדל רוכב על חומר העולם, ופירוש זה ברור.

#**ואין הפירוש**= שנברא והיה חי כל כך מזמן שנברא העולם עד זמן אברהם ומשה ומשיח, שאין הדבר כך כלל. אבל טעמו ופירושו כי הזמן מסודר להיות נבראים בו הבריות, כמו שהיה כל יום ויום מששת ימי בראשית נברא בו מה שראוי להיות נברא בו. ומאחר שאלו ג' הצדיקים היו צריכים לחמור, מפני שהיו רוכבים על חומר העולם ומתנשאים עליו, היה התחלת בריאתו של חמור זה בין השמשות, ובין השמשות נברא, ומסודר\* סדר זה בכח להיות יוצא לפעל לגמרי בעת הצורך. והבן זה מאוד, כי הם דברים ברורים כאשר תבין דברי חכמים.

#**ותבין גם כן**= למה אלו שלשה מיוחדים להתנשאות על החמור. וזה כי יש שלשה כחות באדם הפרטי המתנשאים על האדם הפרטי, והם נבדלים מן הגוף, לא יתערבו עם הגוף כלל. ואלו השלש כחות יש להם מקומות מחולקים במוח; האחד הוא בהתחלת המוח, והשני באמצע, והשלישי באחרית המוח. והראב"ע בפרשת כי תשא (שמות לא, ג) פירש שאלו שלשה כוחות נקראו חכמה ובינה ודעת. ולפי זה יהיה חכמה מתיחס לאברהם, מה שהיה אברהם משיג מדעתו ומחכמתו, כמו שדרשו רז"ל (ב"ר לט, ג) "אחות לנו קטנה ושדים אין לה" (שיה"ש ח, ח), שלא הניקהו תורה ומצות. ואמרו (ב"ר סא, א) שהיו שתי כליותיו נעשים לו כשני רבנים, והיו מלמדים לו תורה ומצות. בינה למלך המשיח, שנאמר עליו (ישעיה יא, ב) "ונחה עליו רוח חכמה ובינה רוח דעת ויראת ה'". והדעת למשה, וזה ידוע ממה שאמר הכתוב (שמות ו, ג) "ושמי ה' לא נודעתי להם", כי משה היה לו ידיעה בשם המיוחד, וזה ידוע. וכל אלו דברים ידוע למבינים, כי לכל אחד ואחד שייך דבר מיוחד, ולפיכך היו רוכבים על החמור.

#**אמנם מצאתי**=, כי באחרית המוח\* שם כח הזוכר. ובאמצע המוח כח המחשב, והוא נקרא "כח השופט", השופט על הדברים שמקבל הדמיון, ומרכיבם ומפרידם זה מזה, ושופט עליהם. ובמוקדם מן המוח שם כח המקבל החכמה, כך מצאתי.

#**והנה תמצא**= כנגד אלו באדם הכללי, שהאדם הכללי הוא כלל בני אדם, שהם כאיש אחד. ואברהם כנגד כח הזוכר, וכן אמרו כי זכירה שייך באברהם, (תהלים קה, מב) "כי זכר את דבר קדשו את אברהם עבדו". והוא דבר נעלם\* למה זכירה באברהם, כי הוא מדתו. ואחר כך כח השופט הוא למלך המשיח, שיהיה מלך, ושייך לו המשפט, שהוא יהיה שופט בחכמה, כדכתיב (ישעיה יא, ד) "ושפט בצדק דלים". ואחר כך החכמה שייך למשה שאליו נמסרו מ"ט שערי בינה. כלל הדבר, כי באדם הפרטי תמצא ג' כחות נבדלים, מתנשאים על הגוף, ונבדלים ממנו. כך צריך שיהיה גם כן באדם הכללי\* שלשה אנשים מתנשאים על כל הנמצאים.

<> כמו שיעקב אמר לראובן [בראשית מט, ג] "ראובן בכורי אתה כחי וראשית אוני וגו'". ונאמר [דברים כא, יז] "כי את הבכור בן השנואה יכיר לתת לו פי שנים בכל אשר ימצא לו כי הוא ראשית אונו לו משפט הבכורה". וכן נאמר [תהלים עח, נא] "ויך כל בכור במצרים ראשית אונים באהלי חם" [ראה להלן פל"ז הערה 100].

<> כי "און" פירושו כח, וכמו שכתב רש"י [בראשית מט, ג] "אוני - כחי, כמו [הושע יב, ט] 'מצאתי און לי'. [ישעיה מ, כו] 'מרוב אונים', [שם פסוק כט] 'ולאין אונים'". והרד"ק בספר השרשים, שורש און, כתב: "'ואונו בשרירי בטנו' [איוב מ, טז], 'כי הוא ראשית אונו' [דברים כא, יז], 'ולאין אונים עצמה ירבה' [ישעיה מ, כט], ענין כח ואומץ". וכן אמרו [חגיגה טו.] "כל שכבת זרע שאינו יורה כחץ אינו מזרעת", וזה מורה על כח האב שיש בהולדה. ובבאר הגולה באר החמישי [קכג.] כתב: "אמרו בפרק חלק [סנהדרין צב.] כל הרואה בערוה קשתו ננערת... שרצונם לומר אדם הרואה בערותו, נוטל ממנו חוזק וכח של האבר הזה, כי ראוי שיהיה האבר הזה במכוסה, לכך גלוי ערוה מבטל הכח, וכאשר רואה בערוה נטל כחו ממנו. וזהו שאמר 'קשתו', הוא האבר, לפי שהזרע יורה כחץ, כמו שאמרו רבותינו ז"ל [חגיגה טו.], ואותו כח ננער ונטל ממנו". וכן מעשה הביאה עצמו נקרא "כח", וכמו שאמרו על כך חכמים [נדה סו.] "אין כל הכחות שוות". וראה למעלה פט"ו הערה 81, ולהלן פל"ח הערה 95.

<> פירוש - בבן מתגלה כחו של האב, וכמו שמבאר.

<> לשונו להלן פל"ח [לאחר ציון 94]: "בכור אב... הוא ראשית אונו, דהיינו כחו של אב". והרי יחס האב לבניו הוא כיחס השורש לענף, וברי הוא שכשם שהענף מורה על כח השורש, כך הבן מורה על כח האב. ואודות שהבן הוא ענף היוצא משורש האב, כן כתב הרמב"ן [בראשית ל, כ], וז"ל: "'בדי עצי שטים' [שמות כה, יג]... כי ענפי האילן הגסים נקראים כן [בדים], והשאילוה לבנים, 'יאכל בדיו בכור מות' [איוב יח, יג]". ושוב כתב הרמב"ן [דברים כט, יז]: "כי האב שורש הבן... כי משורש מתוק לא יצא מר. וכל אשר לבבו שלם עם השם הנכבד, ולא הרהר כלל בעו"ג, לא יוליד מודה בה". ורבינו בחיי [דברים כט, יג] כתב: "האב שורש והבנים הם ענפים העתידים לצאת מכח השורש". ולמעלה פ"ט [תפה.] כתב: "ודע כי ראוי שיהיה העונש נמשך אל זרעו של אברהם בשביל אברהם, כי חסרון השורש יתגלה ויראה בענפים ביותר, כי זה ענין הענף שבו יתגלה כח השורש. ולפיכך חטא השורש יתגלה בענפים ביותר ממה שנראה בשורש עצמו". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [קפד.] כתב: "כי התולדות נמשכים אחר היסודות כמו שהאילן, ענפיו נמשכים אחר העיקר והיסודות". ושם פל"ח אות ט [רמד.] כתב: "לכך אמרו 'בעון ציצית בנים מתים' בפרק במה מדליקין [שבת לב:]. וידוע כי הבנים דומים לציצית, כמו שהציצית יוצאים מן מלבוש האדם, כך תולדות הבנים יוצאים מגוף האדם... שהבנים הם ענפים יוצאים מן גוף האדם". ושם שמות פ"כ אות יא [ק:] כתב: "כי הבן הוא ענף האב, כמו שהענף הוא חלק מן השורש היוצא ממנו". ובדר"ח פ"ד מכ"ב [תנח.] כתב: "הנה אדם הראשון נולדו לו שני בנים; האחד קין, והשני הבל. וראוי לאדם שהוא הראשון, שיהיה מוציא כחות שלו כפי הכחות שהם באדם, כי כפי העיקר יוצאים הענפים. ולפיכך היו לו שני בנים, האחד קין והשני הבל, נגד שני כחות אלו, שהן כח התאוה וכח הקנאה". וכן הוא בתפארת ישראל פל"ח [תקפז:], ח"א לשבת לב: [א, כב:], ח"א לר"ה טז. [א, קו:], גו"א שמות פ"ג הערה 62, שם פי"ט הערה 152, ועוד [ראה למעלה פ"ט הערות 38, 209, ופט"ו הערה 84]. ואודות כח הזרע, כן כתב בנתיב השלום ר"פ ב [א, ריט.]: "כי כל דבר הוא רודף אחר השלמתו והוא מתנועע אחר השלמתו, והרי הזרע כאשר נזרע באדמה הוא מתנועע וצומח עד שיגיע אל השלמתו, וכאשר יושלם אז הוא נח" [הובא למעלה פי"ב הערה 18]. וצרף לכאן מאמרם [שבת לא.] שסדר נשים נקרא "חוסן" [ישעיה לג, ו]. ובדרוש על התורה [לא.] כתב: "'חוסן' זה סדר נשים, כי על ידי האשה יש לאדם החוסן, ועיקר מה שנבראת עליו הוא זה שממנה יעמיד האדם יורש, והוא עיקר מציאותו, ומי שאין לו בנים נחשב כמת [נדרים סד.] וכבלתי נמצא". וזהו בטוי נוסף שהבן הוא חוזקו וכחו של אביו, כי בלעדי הבן האב חשוב כמת.

<> לשונו בכת"י [תלו.]: "כך ישראל נקראו 'ראשית', שנאמר [ירמיה ב, ג] 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתו'... ישראל הם התחלת גלוי כח של הקב"ה בעולם הזה, המורים על אמיתתו ועל אחדותו, כשם שישראל אחד בתחתונים, כך הוא יתברך אחד בעליונים". ומה שפתח בתרתי ["על אמיתתו ועל אחדותו"] וסיים בחדא ["כשם שישראל אחד בתחתונים, כך הוא יתברך אחד בעליונים"], יוסבר על פי דבריו בנצח ישראל ר"פ יא [רעג.], שכתב: "ומזה תבין כי אי אפשר שתהיה עוד אומה שנקראו 'בנים', כי השם יתברך הוא אחד בעצמו, ומאחר כי הבן הוא מן אמתת עצמו, אשר אמתת עצמו הוא אחד, ולכך בנו גם כן הוא אחד. וזה מבואר ממה שאמרו במדרש [מובא בתוספות חגיגה ג:] כי השם יתברך מעיד על ישראל שהם אחד. ופירוש זה, כי מאחר כי ישראל הם מן אמתת עצמו יתברך, והוא יתברך אחד, וכך אשר מושפע מאתו יתברך הוא אחד". ובהקדמה שניה לדר"ח [פז:] כתב: "ויש לדעת, כי הפעולה אשר נמצא מן הפועל מתדמה אל הפועל, כאשר אותה פעולה היא עיקר ועצם פעולת הפועל. הלא תראה כי האש יפעול חום, וזה הפעולה הבאה מן הפועל מתדמה אל הפועל, שהוא האש שהוא חם. וכן המים פועלים ליחות, כי הפעולה מתדמה אל הפועל. ומפני כי ישראל הם עיקר פעולת השם יתברך, ובשבילם נברא הכל, ראוי שתהיה מתדמה הפעולה אל הפועל. וכמו שהוא יתברך אחד, כך הפעולה, שהם ישראל, הם גם כן אחד... כי הפעולה שהיא אחת מעידה על הפועל שהוא אחד" [הובא למעלה פ"ה הערה 116, ולהלן פל"ו הערה 12]. הרי שאמיתתו היא היא אחדותו, ולא ענין זולת זה. @**וענין זה**^ [שישראל מורים ומעידים על אחדות ה'] מבואר היטב ברמב"ן [דברים לב, כו], שכתב: "לכך הזכיר משה בתפלתו [במדבר יד, טו] 'ואמרו הגוים אשר שמעו את שמעך לאמר וגו'', והשם יתברך הודה לו בזה [שם פסוק כ] 'ויאמר ה' סלחתי כדברך'. והטעם בטענה הזאת איננו כרוצה להראות כחו בין שונאיו, כי כל הגוים כאין נגדו מאפס ותוהו נחשבו לו. אבל השם ברא את האדם בתחתונים שיכיר את בוראו ויודה לשמו, ושם הרשות בידו להרע או להטיב. וכאשר חטאו ברצונם וכפרו בו כולם, לא נשאר רק העם הזה לשמו, ופרסם בהם באותות ובמופתים כי הוא אלקי האלקים ואדוני האדונים, ונודע בזה לכל העמים. והנה אם ישוב ויאבד זכרם, ישכחו העמים את אותותיו ואת מעשיו, ולא יסופר עוד בהם... והנה תהיה כוונת הבריאה באדם בטלה לגמרי, שלא ישאר בהם יודע את בוראו, רק מכעיס לפניו. ועל כן ראוי מדין הרצון שהיה בבריאת העולם, שיהיה רצון מלפניו להקים לו לעם כל הימים, כי הם הקרובים אליו והיודעים אותו מכל העמים" [הובא למעלה פ"ג הערה 2, פכ"ג הערה 90, ולהלן פל"ו הערה 91]. @**וזהו יסוד**^ נפוץ בספריו. וכגון, בנר מצוה [י:] כתב: "האומה הזאת נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. ואלו ארבע מלכיות שנחלו המלכות מן ישראל, הם מבטלים כבודו יתברך בעולם הזה התחתון. כי אף ימצא בהם דבר מה שנותנים כבוד לשמו יתברך... הלא לא מעוקצם ולא מדובשם השם יתברך חפץ, כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'. כי ישראל הם י"ג שבטים עם שבט לוי... ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד, כמו שאמרו במדרש כי ישראל מעידים על השם יתברך שהוא אחד" [הובא למעלה פ"ג הערות 2, 60, פי"ד הערה 36, ופכ"ג הערה 205]. ולמעלה פי"ד [לאחר ציון 35] כתב: "הם [ישראל] מיוחדים ונעשים כאיש אחד, וזה במה שהוא יתברך אלקיהם, ובזה הם נבדלים מכל האומות, ונעשים עם אחד". ובנצח ישראל ר"פ י [רמח:] כתב: "כי השם יתברך שהוא יחיד בעולם, איך לא יהיה לו בעולם אומה השייכת לו, ויש לה התיחסות אליו, שהיא גם כן אומה יחידה בעולם הזה, כמו שהוא יתברך יחיד. והם ישראל, שעליהם נאמר [ש"ב, ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה גם כן ישראל עם אחד". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [סוף קצז:], ויובא בהערה הבאה. וכן ביאר בח"א לכתובות סח. [א, קנה:], ונתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:-קפב.]. 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'" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 100, פ"ג הערה 60, פי"ד הערה 37, להלן פל"ה הערה 62, ופל"ו הערה 92]. @**ואבוהון דכולהו**^ הוא הפסוק [יהושע ז, ט] "וישמעו הכנעני וכל יושבי הארץ ונסבו עלינו והכריתו את שמנו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול", הרי ששמו יתברך תלוי בכנסת ישראל. ופסוק זה הביא בכמה מקומות בספריו, וכגון, בגו"א במדבר פל"א אות ה [תקו:] כתב בביאור דברי רש"י שם [במדבר לא, ג] "שהעומד כנגד ישראל כאילו עומד כנגד הקב"ה", וז"ל: "היינו מפני שכתיב 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול', כי שם ה' נקרא על ישראל, ולפיכך העומד עליהם כאילו עומד על הקב"ה". בדר"ח פ"ו מ"י [שמח.] כתב: "ישראל הם נבראים לעצמו יתברך, דהיינו שבישראל תולה אלקותו, כיון שנקרא שמו יתברך על ישראל. וזה שאמר הכתוב 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול'". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלח:] כתב: "שאם ח"ו יעשה כליה בישראל 'ומה תעשה לשמך הגדול', וכי יהא נקרא שמו הגדול על עצים ואבנים". ובדרשת שבת הגדול [ריא:] כתב: "כי ישראל בודאי נגאלים [ממצרים] דוקא בשם המיוחד, כי זה השם נקרא על ישראל, כי זה השם אחד, וכן ישראל עם אחד. וכן כתיב 'והכריתו את שמנו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול'. כלומר שמך נקרא על ישראל, דהיינו השם הגדול נקרא על ישראל" [ראה למעלה פכ"ה הערות 9, 49, ולהלן פל"ו הערה 90]. וכן הוא בנצח ישראל פ"י [רס:], שם פס"ב [תתקלו:]. @**וכן דרשו חכמים**^ [ספרי דברים לג, ה] את הפסוק [ישעיה מג, יב] "ואתם עדי נאם ה' ואני אל", שאמרו "כשאתם עדי אני אל, וכשאין אתם עדי אין אני אל. כיוצא בדבר אתה אומר [תהלים קכג, א] 'אליך נשאתי את עיני היושבי בשמים', אלמלא אני לא היית יושב בשמים". וצרף לכאן דברי המדרש הנפלאים [אסת"ר ז, י], שאמרו שם "אמר לו הקב"ה להמן הרשע, אי שוטה שבעולם, אני אמרתי להשמידם כביכול ולא יכלתי, שנאמר [תהלים קו, כג] 'ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית', ואתה אמרת להשמיד להרוג ולאבד. חייך רישך מתורם חלף רישיהון, דאינון לשיזבא ואת לצליבא". וביאור המדרש הוא שקיום ישראל הוא מה', וכמבואר כאן, ולכך ה' כביכול אינו יכול להשמיד את ישראל, כי בזה הוא יפעל כנגד עצמו, וזה מן הנמנע. ולמעלה [פ"ג הערה 2, ופכ"ג הערה 90] נתבאר יסוד זה בארוכה. וראה להלן פל"ו הערות 91, 92, ופל"ט הערה 64.

<> מה שמדגיש "בעולם הזה" יוסבר היטב על פי דבריו בדרשת שבת הגדול [קצז:], שעמד על כך שבר"ח ניסן משה נצטוה לדבר אל בני ישראל על קרבן פסח, ובעשור לחודש היתה לקיחתו [רש"י שמות יב, ג], וכתב שם: "מצות התורה על הקרבן באחד לחודש, כי האחד בחודש מורה על התחלת העולם, אשר בו היה השם יתברך אחד... אמנם בעשור לחדש היה לקיחתו. וזה כי אחר ההתחלה אין אחדותו בעולם, שהרי נמצאו המלאכים, וחמה ולבנה שעובדים אליהם האומות. אמנם נמצא בעולם גם אחדותו יתברך מצד שמעידים על אחדותו אחר שנברא העולם, הם ישראל, שהם מעידים על השם יתברך שהוא אחד. ובאיזה צד מעידים על השם יתברך שהוא אחד, כי ישראל הם עם אחד בארץ, והנה יש בהם רבוי, והרבוי הזה אחד כאשר הם עם אחד. וכאשר יש כאן רבוי שהוא אחד, יש קודם מי שהוא אחד לגמרי ואין בו רבוי, וזהו השם יתברך שהוא אחד לגמרי... כי ישראל מעידים על השם יתברך שהוא אחד. וכמו שנרמז בע' הגדולה במלת 'שמע' [דברים ו, ד], ובד' הגדולה במלת 'אחד' [שם], שהוא עֵד, כי ישראל הם עדות על הקב"ה שהוא אחד... ישראל, והם בתחתונים, שיש בהם הרבוי, והם מעידים על השם יתברך שהוא קודם והוא אחד בעליונים ובתחתונים... ולפיכך בעולם הזה אחדותו יתברך מצד ישראל, שהם אומה אחת בתחתונים, מעידים על השם יתברך שהוא אחד, כי אחדותו יתברך בעולם הזה אינו רק מצד העדות בלבד מה שמעידין ישראל על האחדות. לכך לקיחתו בעשור". הרי מתוך הרבוי שיש בעוה"ז [הנקרא "עולם הרבוי" (כמבואר למעלה פכ"א הערה 16)], נצבת כנסת ישראל ומעידה לכל שה' הוא אחד. וזהו שכתב כאן "ישראל הם התחלת גלוי כחו של הקב"ה בעולם הזה". וראה להלן פל"ו הערה 92.

<> לשונו להלן פמ"ז: "כאשר האדם הולך בדרכי בוראו במדות המפוארות, זה נוי של הקב"ה, כי מן האדם שהוא נאה במעשיו נראה בעולם נויו והדרו של הקב"ה, שכבר אמרנו כי העלול הוא מורה על העלה. ולכך האדם שהולך בדרך קונו במדות שהם הדר, הוא הידור אל הקב"ה". ולהלן פס"ח כתב: "כי העלול בראשונה מורה על העלה תחלה, כי אין עלול בלא עלה". ובגו"א דברים פי"ד אות א [רלה:] כתב: "וזהו שאמר הכתוב [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם', ואם היה בכם שום שניות וחילוק, כאילו היה ח"ו בו, כי העלול מורה על העלה" [הובא למעלה פכ"ג הערה 132]. וכן כתב בהקדמה לאור חדש [קיב:], ויובא בהערה הבאה.

<> לכך הם במיוחד מורים על עלתם. ולמעלה פכ"ג [לאחר ציון 130] כתב: "ולפיכך עתה שנגלה למשה, נגלה עליו בסנה, לפי שישראל היו בצרה ובשעבוד, וישראל הם העלולים הראשונים ממנו, מתיחסים אליו יתברך, כמו שהתבאר כמה פעמים. ולפיכך 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 אל עולמו כפי מדריגת ישראל". ולהלן פס"ז כתב: "כי המשפט חייב שיהיה נמצא העלה עם העלול, ואין נקרא עלול בעצם ובראשונה רק ישראל, ולכך נקראו [שמות ד, כב] 'בני בכורי', ולפיכך השכינה עמהם. ואם אתה בא לתמוה על שאמרנו כי ישראל בפרט הם עלולים בעצם ובראשונה מזולת שאר התחתונים, אומר אני שאל תתמה, כי אף בערך מלאכי מרום ישראל הם יותר ראשונים". ולהלן פס"ח כתב: "ישראל הם נקראים בנים, כמו שהבן הוא עלול מן האב, כך ישראל הם עלולים מן העלה הראשונה... ואמר הקב"ה בודאי ישראל יאמרו שירה תחלה, כי העלול בראשונה מורה על העלה תחלה, כי אין עלול בלא עלה. ולפיכך ישראל יאמרו שירה להקב"ה קודם מן המלאכים, אף כי הם גם כן נבראו מן השם יתברך ועלולים ממנו, כיון שישראל הם עלולים בראשונה במה שהוא יתברך עלה. והמלאכים, אם שגם הם עלולים ממנו, אין זה בראשונה כמו ישראל, כי נבראו לשמש בעולם מה שנשלחים מן השם יתברך, ולפיכך הם נמשכים וטפלים אחר דבר אחר. ולכך ישראל שהם בניו מורים תחלה על העלה". ושם בסוף הפרק כתב: "הנה התבאר קצת מן הראיות מן דברי חכמים שהפליגו בחכמתם וכלם יענו ויעידו ויגידו שישראל בשביל שהם עלולים ממנו יתברך בעצם ובראשונה לכל הנמצאים, השם יתברך קרוב אליהם ומצטרף אליהם". ובבאר הגולה באר הרביעי [שצ:] כתב: "הוא יתברך עילה אל ישראל... ויש דביקות אל אשר הוא עלול ממנו בעצם ובראשונה, כי אין עלה בלא עלול. ולפיכך מצטרפים אליו ישראל בלי פירוד כלל, ובלי ריוח בין הדבקים. ולפיכך הכבוד הוא מישראל אשר הם עלולים ממנו בעצם ובראשונה, מצטרפים אליו לגמרי. ולא כן הכבוד שהוא משאר הנמצאים, עם שכלם הם כבודו מה שהם עלולים ממנו, וכל אשר הוא עלול מן השם יתברך הוא כבודו יתברך, מכל מקום אינם נבראים בעצם ובראשונה מאתו, ואין כאן דביקות גמור אליו יתברך. ולכך הכבוד הזה נקרא 'מלבוש', שאין המלבוש, אף שהוא כבוד של הלובש, אין הכבוד הזה דבוק בו. אבל הכבוד מישראל, במה שהם עלולים ממנו בעצם ובראשונה, אין כאן פירוד כלל. ולפיכך הכבוד הזה שהוא מישראל, שהם עלולים בעצם, נקרא 'תפילין', שהם תכשיט כבוד דבוק בבעל התפילין". ובהקדמה לאור חדש [קיב:] כתב: "ישראל הם עלולים מן השם יתברך בעצם ובראשונה, והעלול הוא מורה על שבחו של העילה, כי אין עלול בלא עילה, ויורה העלול על מציאות העילה ועל מהות העילה". @**ואמרו חכמים**^ [שבת קיט:] "כל המתפלל בערב שבת ואומר 'ויכלו' [בראשית ב, א], מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". ובח"א שם [א, סב:] כתב: "לפי שישראל הם נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו האומות, שאף שהם נבראו מן השם יתברך, אינם נבראים ממנו בעצם, כי הבריאה בעצם הם ישראל, רק שבריאת האומות נמשך אחר הבריאה בעצם, הם ישראל, כאילו בריאת האומות מקרה אשר נמשך אחר הבריאות בעצם. והנה העלול בעצם מורה על העלה, ולא כן מי שאין בריאתו בעצם, כמו שהוא בריאת שאר האומות, שלכך דוקא ישראל נקראו 'בנים' [דברים יד, א], כלומר שהם הבריאה בעצם ובראשונה. ולפיכך ישראל שהם עלולים בראשונה בעצם, מעידים על העלה יתברך. ולפיכך כאשר אומר 'ויכלו' שזהו העדות מן העלול על העלה שהוא פעל הכל, והוא יתברך העלה, ובזה כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". ובח"א לקידושין ע: [ב, קנ.] כתב: "כי מן סבה הראשונה משתלשלים ישראל, וכמו שהם משתלשלים מן הסבה הראשונה, כך הסבה הראשונה להם לאלקים, ומחזיר אחריהם, כי אין עילה בלא עלול. וכמו האב מחזיר על הבן, כך ישראל, שנקראים 'בנים' מפני שהם עלולים ממנו בעצם ובראשונה, הוא יתברך מחזיר אחריהם. אבל הגר שאין בו דבר זה, צריך להתדבק מעצמו בו יתברך, וזה מבואר". ובח"א לחולין [ד, קי.] כתב: "כי העלול מורה על העלה, וישראל הם עלולים ראשונים אל השם יתברך, כמו שהתבאר בכמה מקומות דבר זה, כי ישראל הם עלולים ראשונים" [ראה למעלה פכ"ג הערות 77, 132, 133, ולהלן פל"ח הערה 37].

<> בא לבאר דמיון נוסף בין בכור אדם וישראל [מלבד מה ששניהם מגלים את כחו של המביאם לעולם]; בכור אדם הוא קדוש, וישראל הם קדושים, וכמו שמבאר והולך.

<> לשונו להלן פל"ז [לאחר ציון 85]: "הבכור והפשוט שני מינים הם". ובדר"ח פ"ו מ"י [שע.] כתב: "כי תמצא שכל דבר שהוא ראשית לאחר, הוא נבדל מאותו דבר שהוא ראשית לו... והדבר הזה השכל מחייב, כי הראשית במה שהוא ראשית אל אחר, שהוא נבדל, לא ישתתף עמו, במה שעליו שם 'ראשית', ואין שם 'ראשית' על האחר... בית המקדש נקרא 'ראשון', דכתיב [ירמיה יז, יב] 'כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשינו', שבית המקדש הוא ראשון וראשית לכל מקומות וישוב הארץ. ובשביל שהוא ראשון, הוא נבדל מן השאר, ונכנס לרשות הקב"ה" [ראה למעלה פ"ה הערה 140, פ"ט סוף הערה 224, להלן הערה 77, פל"ח הערות 88, 89, ופל"ט הערות 43, 44]. ובגו"א בראשית פכ"ב אות יז [שעג:] כתב: "הפנים... נבדלים ומחולקים מגוף הדבר, כמו שידוע". ובגו"א דברים פי"א אות לו [קצה.] כתב: "הפנים אינו גוף הדבר... כי ההתחלה שהוא הפנים... אינו גוף הדבר, ממה שהוא לא פנים". ובגו"א ויקרא פי"א סוף אות ג [רל:] כתב: "דבר שהוא התחלה, שמפני שהוא התחלה אינו דומה לשאר המציאות, ואינו עצם המציאות בעצמו". ובגו"א דברים פכ"ט אות ה [תנא.] כתב: "אבל 'ראשיכם' לא הוה בכלל 'שבטיכם' [דברים כט, ט], כי הראש הוא ראש עליהם, והוא מיוחד, ואינו נכלל בכלל 'שבטיכם'". וכן כתב בנצח ישראל פכ"ז [תקס.]. ובדרשת שבת הגדול [רכ.] כתב: "החלב בהקרבה, מפני שהחלב הוא המובחר מן הגוף... החלב הוא עיקר הגוף, והוא ראשית הגוף, וכדכתיב [במדבר יח, יב] 'וכל חלב תירוש ודגן ראשיתם'. וכל חלב נבדל מן השאר, וכדכתיב [שם פסוק ל] 'בהרימכם את חלבו ממנו'. ולשון 'הרמה' הוא הפרשה, והתורה אמרה להפריש לגבוה דבר שהוא מובדל ומופרש בעצמו... החלב הוא מובדל מן שאר הגוף... וזהו טעם איסורו להדיוט... החלב הוא עיקר וראשית הגוף, וכל ראשית הוא נבדל מן השאר, והוא חלק גבוה. וכאשר אינו עולה לגבוה, הוא דבר זר, אינו ראוי להדיוט". ובח"א לב"ב עד. [ג, קב:] כתב: "כל ראשית הוא נבדל מן הדבר אשר הוא ראשית לו. ודבר זה ידוע ממה שמפריש הראשית מן שאר". וראה להלן פל"ו פל"ז הערה 86.

<> מבאר שהואיל והבכור נבדל מן השאר [מפאת היותו ראשית], לכך הוא קדוש. אמנם בכמה מקומות ביאר שמחמת שהראשית היא קדושה, לכך היא נבדלת מהשאר. וכגון, בח"א לשבת לא: [א, יט.] כתב: "דע החלה היא חלק קדוש שנבדל מן העיסה, והיא נקראת 'ראשית' [במדבר טו, כ], והיא דומה לכח נבדל שהוא נבדל מן הגוף. ואין החלה נבדלת לגמרי, שהרי היא מכלל העיסה, רק שיש בחלק העיסה קדושה. וישראל אצל האומות דומים לכח זה, כי הם נבדלים מן האומות בקדושתם, ומכל מקום שם 'אדם' יכלול אותם. וזה שאמר [שבת לב.] 'ראשית קראתי אתכם', כלומר כי אתם ראשית דומים לנפש שיש לו קדושה נבדל מן הגוף, ולכך הזהרתי אתכם על ראשית, שהיא החלה". ובגו"א ויקרא פכ"ב אות לח [קע:] כתב בהקשר אחר: "בשביל שהוא קדוש, הוא נבדל מן העולם" [הובא למעלה פט"ז הערה 101]. וכן כתב בנצח ישראל פכ"ז [תקסא:], וח"א לר"ה ט. [א, צד:]. ואכן מצינו שיש שני סוגי קדושה; יש קדושה שהיא סבה להבדלה [דבריו בגבורות], ויש הבדלה שהיא סבה לקדושה [דבריו בגו"א]. ובפחד יצחק, פסח, מאמר מט, אות ו, כתב: "הנה בגאולתם של ישראל ממצרים שמענו מפי חכמים כי היא באה בזכות שלא שינו את שמם ולשונם ומלבושיהם [ויק"ר לב, ה]. ועלינו להבחין בזה, כי הבדלה זו אשר בה נתבדלו אבותינו במצרים, אין ענינה דומה לההבדלה מן העמים אשר עליה הוזהרנו בהר סיני בשעה שנכנסנו לברית תורה ומצות [שמות יט, ה-ו "והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש וגו'"]. והציור בזה הוא, דיש הבדלה הנולדת מרוממות הערך, ויש הבדלה המולידה את רוממות הערך. יש אדם אשר רוממות ערכו מחייבת אותו להבדל מסביבתו, ויש אדם אשר נתעלה ונעשה למרומם על ידי שהבדיל והזיר עצמו מסביבתו. ההבדלה מן העמים שהוזהרנו עליה מן התורה היא ההבדלה המתחייבת מן ההתרוממות. ולעומת זאת ההבדלה שאבותינו הבדילו את עצמם במצרים, היא ההבדלה היוצרת, שמשמשת כגורם בהתהוותה של ההתרוממות" [הובא למעלה פכ"ה הערה 54].

<> כמבואר בהערה הקודמת. ובדר"ח פ"ו מ"י [שעג:] כתב: "כי הראשית הוא נבדל במעלתו מן הכל, במה שהוא ראשית והתחלה. ישראל נקראו 'ראשית', דכתיב [ירמיה ב, ג] 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתה', והם ראשית כל האומות, ובזה הם נבדלים מן השאר, כמשפט כל ראשית". וראה להלן פל"ח הערה 94.

<> יש להעיר, כי בח"א לר"ה טז. [א, קא.] כתב שההתחלה אינה נבדלת מן ההמשך, וכלשונו: "העולם יש לו גם כן יסודות, והם נקראים 'רגלים'... וחלוק גדול יש בין התחלה וסוף, כי התחלה הדבר מצד שהוא התחלת הדבר, מפני זה הוא אינו נבדל מן עיקר הדבר, כי התחלה הוא נושא לעיקר הדבר. אבל הסוף הוא נבדל מן עיקר הדבר, כי התכלית הוא שנבדל מן הדבר. ומפני זה היה פסח, הוא חודש האביב, פירוש התחלת דבר, והוא נגד התחלת הנמצא. אמנם שבועות הוא עיקר הדבר, וידעת כי כאשר אמרנו כי ההתחלה הוא דרך ומדריגה אל האמצעי כאשר הוא התחלה, לכך היה מונין מן הפסח אל עצרת [ויקרא כג, טו]. ולא היה מונין אל סוכות בעבור שהסוכות הוא בסוף, הוא זמן אסיפה אל הבית. כי זאת האסיפה מורה על העדר ואסיפה מלשון אפיסה, שהוא אסיפת דבר. אבל עצרת הוא אמצע בזמן, שהפירות הם באילן". ויל"ע בזה.

<> הולך להשוות בין הבכורה של ישראל לבכורה של יעקב, וכשם שהבכורה באמת היתה שייכת ליעקב, כך היא שייכת לישראל. והמקור להשוואה זו הם דברי רש"י, שעל הפסוק [שמות ד, כב] "ואמרת אל פרעה כה אמר ה' בני בכורי ישראל" כתב "ומדרשו, כאן חתם הקב"ה על מכירת הבכורה שלקח יעקב מעשו", וראה להלן הערה 27. הרי הבכורה של ישראל והבכורה של יעקב בנות חדא בקתא אינון. וכן ביאר בגו"א שם [אות טז], ויובא להלן הערה 32.

<> כמו שנאמר [בראשית כה, כו] "ואחרי כן יצא אחיו וידו אוחזת בעקב עשו וגו'", ופירש רש"י שם "שמעתי מדרש אגדה הדורשו לפי פשוטו, בדין היה אוחז בו לעכבו; יעקב נוצר מטיפה ראשונה, ועשו מן השניה. צא ולמד משפופרת שפיה קצרה, תן בה שתי אבנים זו תחת זו, הנכנסת ראשונה תצא אחרונה, והנכנסת אחרונה תצא ראשונה. נמצא עשו הנוצר באחרונה יצא ראשון, ויעקב שנוצר ראשונה יצא אחרון, ויעקב בא לעכבו שיהא ראשון ללידה כראשון ליצירה, ויפטור את רחמה, ויטול את הבכורה מן הדין".

<> לשונו בכת"י [תלו.]: "כי באמת יעקב הוא בכור מצד שהוא קרוב אל העלה, ובזה הצד יעקב הוא הבכור בודאי, כמו שנקראו ישראל 'ראשית' [ירמיה ב, ג], כך יעקב נקרא 'ראשית', והוא ישראל".

<> שהוא עולם חומרי וגשמי. ואודות גשמיות הטבע, כן כתב למעלה בהקדמה שניה [נ:], וז"ל: "כי הטבע כח גשמי". ובאור חדש פ"ו [תתרו:] כתב: "מצות העומר בשביל שהוא יתברך מנהיג הטבע... ולפיכך הבאת העומר הוא מן השעורין דווקא [מנחות פד.], כי הטבע הוא חמרי כאשר ידוע, ולפיכך שייך בזה דוקא שעורין, ולא ענין אחר". ובתפארת ישראל פ"ב [נ.] כתב: "הטבע הוא כח חמרי בלבד", ושם חזר על יסוד זה כמה פעמים. וכן כתב שם פ"ז [קכ.]. ובבאר הגולה באר הראשון [נב:] כתב: "הטבע פועלת הדבר שהוא גשמי ברצון השם יתברך". ולכך יש ריחוק והבדלה בין דברים רוחניים לטבע, וכמו שכתב בתפרת ישראל פי"ט [רפח.], וז"ל: "כי הטבע היא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות". ובנצח ישראל בפכ"ח [תקעב.] כתב: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי". ושם פל"ד [תרמט.] כתב: "כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, רמזו עליו חכמים [פסחים מט:] שאמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי, והוא מבטל השכלי הנבדל מן החומר לגמרי". ובנר מצוה [פח.] כתב: "כל דבר שהוא קדוש הוא נבדל מן הטבע, שהיא גשמית חמרית". ובח"א לע"ז ב: [ד, כא:] כתב: "הטבעי הוא גשמי, והוא נבדל מן השם יתברך, שהוא בלתי גשמי" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 47, פ"ז הערה 74, ולהלן פ"מ הערה 132]. ונמצא שעשו יהיה קרוב לעולם הטבעי, ויעקב יהיה מרוחק ממנו, וכמו שמבאר והולך.

<> דוגמה לדבר; בכמה מקומות כתב שהצעיר הוא יותר בעל מדריגה מאחיו שקדם לו, דוקא מפאת שהצעיר יצא לעולם מאוחר יותר. וכגון, בנתיב הצניעות פ"א [ב, קה.] כתב: "דע, כי ראויה היתה רחל לצניעות, מפני כי רחל היתה הקטנה, והיא יצאה אחרונה אל הגלוי, שהרי נולדה באחרונה. וכל אשר יוצא אחרונה אל הגלוי הוא דבר צניעות, כי הוא נסתר ביותר, וזהו הצניעות. וכן תמצא בבנות לוט, בצעירה שקראת [בראשית יט, לח] 'בן עמי' וזה דרך צניעות. לא כמו הבכירה שקראה [שם פסוק לז] 'מואב', ופרסמה הדבר, וזהו בלתי צניעות [רש"י שם]. ומזה תבין כי הצעירה מוכנת לצניעות, כי היא יצאה אחרונה אל הגלוי להיות נמצא בעולם... ולכך אמר [מגילה יג:] 'בשכר צניעות של רחל יצא שאול', שהיה צנוע. 'ובשכר צניעות של שאול יצאה אסתר', שהיתה צנועה". ובגו"א דברים פ"ב אות ח [מב:] כתב: "יש לך להבין מפני מה הצעירה היתה צנועה יותר, ותבין זה ממה שאמרו חכמים [מגילה יג:] 'בשכר צניעות שהיתה ברחל זכתה ויצאה ממנה שאול'. כי לעולם הצעיר הוא יותר צנוע ופנימי, ובא ממקום צנוע ופנימי יותר, לכך לא נגלה מיד, כמו אשר קודם לו... ולכך הצעירה היה בה צניעות יותר". ובאור חדש פ"ב [תקכ.] כתב: "כי הצעיר יש לו הצניעות יותר, שהרי לא יצא אל הנגלה רק באחרונה, ולכך יש לו הצניעות וההסתר... ולפיכך הצעיר שבא לעולם ויצא מן ההסתר אל הנגלה באחרונה, מורה כי מדריגתו הוא ההסתר והצניעות, לכך יצא באחרונה אל הגלוי. ועשו אין רק הגלוי, לכך יצא עשו ראשונה". וכן כתב בנתיב הצניעות ס"פ ג [ב, קט:], ח"א לנזיר כג: [ב, כו:], ח"א לב"ק לח: [ג, ז.], וח"א לב"ב קכג. [ג, קכו.]. ובגו"א ויקרא פי"ב אות א [רסו.] כתב כן לגבי יחס אשה לאיש, וכלשונו: "האשה [חוה] נבראת תחלה, כי אף על גב לענין שלקח צלע מצלעותיו [בראשית ב, כא] זה היה אחר בריאת האדם, סוף סוף בריאת חוה תחלה... כי נמצא כי קודם לכן מיד נבראת הנקיבה דיו פרצופין [ב"ר ח, א], ויצירת הנקיבה תחלה. שכן נותן סדר הבריאה; הבהמה, ואחר כך האשה, ואחר כך הזכר, כיון שאתה רואה שהיצירה היה לעולם אשר יותר במדריגה - באחרונה, גם כן כאן היה באחרונה הזכר, שהוא יותר חשוב. ומזה הטעם אמרו רז"ל [נדה מה:] שהאשה ממהרת להיות גדולה יותר מהאיש, דהבת בת י"ב ויום אחד, והבן בן י"ג ויום אחד, שזהו תשלום גדלות. וכל זה שכל דבר שלם יותר, בא באחרונה שלימותו. ולפיכך יצירת הזכר באחרונה, לא בראשונה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקלה:] כתב: "כל ענין זה בא לומר כי העולם הזה נברא במעלה העליונה, ואשר אינו כל כך במעלה, הוא יותר קודם שיהיה נמצא מן אשר הוא יותר במעלה, שהוא מאוחר להיות נמצא. ודבר זה מבואר ליודעי חכמה שכך הוא". ובנצח ישראל פכ"ו [תקנד.] כתב: "אין לך לשאול, סוף סוף היה אפשר [שבית המקדש הראשון יהיה] בית שלישי, שיהיה במהרה בימינו, ולא יהיה כלל חורבן. כי דבר זה אינו כלל, כמו שלא היה האור נמצא בתחלת הבריאה, רק היה צריך להיות נמצא בריאה שאינו כל כך במעלה קודם, ואז מעלין בקודש [ברכות כח.] אל המדריגה יותר עליונה. וכמו שהיה בריאת האור [בראשית א, ג], שהיה נמצא העדר בבריאה, שהיתה הארץ תוהו ובוהו [שם פסוק ב] עד שהיה כאן העדר המציאות לגמרי, ואז נברא האור להשלים הבריאה. וכן בעצמו אינו ראוי שיהיה המדריגה העליונה, הוא הבית האחרון, נמצא ראשון, רק שמעלין בקודש, ולכך היה נמצאו שני הבתים הקודמים... וזה באמת קשור המציאות להעלותו אל תכליתו, הוא שלימותו האחרון". וראה להלן ציון 29.

<> אודות שעשו יצא ראשונה מחמת מדריגתו הגלויה והפחותה, כן כתב בגו"א בראשית פכ"ה סוף אות כו [יא.], וז"ל: "כי עשו הגיע לחלקו מן המריבה, עולם שיש בו גנאי וחרפה, ולפיכך הוא ראשון לרחם, שהוא יצא ראשונה, ואליו הוא קרוב. ויעקב רחוק ממנו מצד שהוא מסולק מן הטנופת, וקרוב לעולם הנכבד, והוא יצא אחרונה". ובאור חדש פ"ו [תתרכו.] כתב: "אמרו במדרש [ב"ר סג, ח] 'ויצא הראשון אדמוני' [בראשית כה, כה], למה יצא עשו תחילה, כדי שיצא הוא וסריותו עמו... ופירוש זה כי עשו הוא דבק בסריותו ובגנותו, ובשביל זה הוא נוטל כל הפחיתות והגנות... ודבר זה יורה על הגנות והפחיתות". ובדרשת שבת הגדול [רל:] כתב: "כי כל ענין עשו כמו שאור מבאיש, ואילו ישראל הוא כמו מצה נקיה מבלי שום פסולת. ואמרו במדרש 'ויצא הראשון אדמוני', למה יצא עשו תחלה, כדי שיצא הוא ותצא סריותו עמו. אמר רבי אבהו, כהדין פרביטא, שהוא משטף את בית המרחץ, ואחר כך מרחיץ בנו של מלך. כך, למה יצא עשו תחלה, כדי שיצא הוא וסריותו. הרי כי עשו הוא שאור מבאיש". וכן הוא בנצח ישראל פט"ו [שסה:], וח"א לב"ב קכג. [ג, קכז.].

<> פירוש - מה שעשו יצא תחילה הוא משום סבה צדדית [ההתגלות בעולם הטבעי], אך אין זו אלא סבה צדדית, "אבל באמת יעקב הוא הבכור" [לשונו כאן].

<> "סדר העולם" פירושו הסדר השכלי של העולם. וכן להלן [לפני ציון 27] כתב: "יעקב וישראל שניהם הם בכורים, שהם ראשונים בסדר הבריאה". וראה למעלה הקדמה שניה הערה 220, שנתבאר שם שהסדר הוא עצם השכל. והבטויים "סדר שכלי" ו"סדר מושכל" מצויים תדיר בספריו. וראה הערה הבאה, והערה 33.

<> "בענין הבריאה" הוא הסדר השכלי של הבריאה, שכאשר אדם מתבונן בתכלית הבריאה ובעיקרה, יתברר לו שהעולם נברא בשביל צורת אדם, וליעקב אבינו היתה צורת אדם בתכלית השלימות. וכן כתב להלן פס"ז, וז"ל: "וזהו שאמרו [חולין צא:] צורת יעקב חקוקה בכסא הכבוד. ופירוש זה כי מעלת צורת יעקב יש לו דבוק והתאחדות למעלה לגמרי, עד שיש לזה דבוק והתאחדות עם הכסא... ואם לא היה צורת יעקב חקוקה בכסא, לא היה כאן אחדות גמור ודבוק גמור. וכאילו אמרו שיש ביעקב ענין נבדל אלקי, שאותו ענין בעצמו שייך בכסא, ודבר זה גורם התאחדות עם הכסא לגמרי". ובספר מחשבת חרוץ [אות יד] כתב: "והענין כי יעקב אבינו ע"ה הוא תכלית השלימות צורת אדם שיצר ה' יתברך בעולמו, דעל כן צורתו חקוקה בכסא הכבוד, שהוא הדמות כמראה אדם שעל הכסא [יחזקאל א, כו], כי הוא חלק ה'" [ראה למעלה פכ"ז הערות 42, 43].

<> בכת"י [תלו:] כתב משפט זה כך: "כי יעקב הוא ראשית הבריאה מצד שהוא קרוב אל העלה, ומפני זה הוא בכור". ואודות שיעקב הוא קרוב אל העלה והוא עלול ראשון, כן ביאר בכמה מקומות. וכגון, בח"א לב"ב קכג. [ג, קכה.] ביאר את דברי הגמרא [שם] שיעקב זכה לבכורה מעשו על ידי תפילה, וז"ל: "ויש להבין, איך על ידי התפילה נעשה יעקב בכור. כי אף על גב כי עשו הוא ראשון ובכור מצד שנולד קודם, אבל יעקב ראשון מצד מה שהאדם נברא מן השם יתברך, היה יעקב כראשון, מפני שהוא קרוב אל השם יתברך. ולכך אמר [בראשית מח, יב] 'אשר לקחתי בחרבי ובקשתי', הוא התפילה [ב"ב שם], כי התפילה בזה הוא קרוב אל השם יתברך, כדכתיב [דברים ד, ז] 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו וגו' [כה' אלקינו בכל קראנו אליו']. ויעקב היה מוכן לזה מכל, שנאמר [בראשית כז, כב] 'הקול קול יעקב'. ולכך בתפילתו, שעל ידו הוא קרוב אל השם יתברך בפרט, לקח הבכורה מעשו, והבן זה". ובח"א לע"ז ד. [ד, כז:] כתב: "דבר זה יש לך להבין מאוד, כי ישראל משוועין להקב"ה, ובשביל זה אין בטול לישראל, כאשר הם תולים בו, שנתלה העלול בעלתו. ואין דומים לזה האומות... כי ישראל נקראים 'בנים' [דברים יד, א], והארכנו בחבור גבורות ה' [להלן פס"ד] אצל [תהלים קטז, א] 'אהבתי כי ישמע ה' קולי' עיין שם, ושם מבואר כי מה שישראל קוראים אל ה' והוא שומע קולם, דבר זה מורה כי הם העלול הראשון בעצם מן השם יתברך... ומצד הזה אי אפשר שיהיה בטול לישראל. כי יש אל העלה יתברך עלול, והשועה הוא חבור העלול עם העלה, וכמו שנרמז בכתוב הזה 'הקול קול יעקב', שאין תפלה נשמעת אלא שיש בו מקול יעקב. שדבר זה מורה כי הם עלולים בראשונה ובעצם מן השם יתברך". @**וכאמור**^ בדבריו בח"א לע"ז ציין לדבריו להלן פס"ד, וז"ל שם: "'אהבתי כי ישמע ה' את קולי תחנוני'. בפרק ערבי פסחים [קיח:], דרש רבה, אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, רבונו של עולם, אימת אני אהובה לפניך, בזמן שאתה שומע קול תחנוני... ובמדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתעד] אין האזנים של מעלה כרויות אלא לי בלבד... פירוש שהנמצאים הם מושפעים מאתו, וכמו שהם מושפעים מאתו מזה הצד ראוי שיקבל תפלתם להשלים חסרונם, שהרי המציא אותם, למה לא ישלים את חקם וחסרונם. לפיכך אמר 'אין אזנים של מעלה כרויות כי אם אל ישראל', כי הם נמצאים ממנו בעצם ובראשונה, ושאר הברואים אין מציאותם בעצם ובראשונה, רק שהם טפלים לישראל, ולא ברא כל העולם אלא לשמש את ישראל. ומאחר שישראל נבראים מאתו יתברך בראשונה ובעצם, ראוי שיהיה משלים חסרונם בראשונה ובעצם... כי שמיעת התפלה בשביל שישראל קרובים אל השם יתברך מכל הנמצאים, וכמו שאמר הכתוב [דברים ד, ז] 'אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראינו אליו', הנה זכר אצל קבלת התפלה קורבים, כי קבלת התפלה בשביל שישראל קרובים אל השם יתברך". הרי להלן פס"ד ביאר שתפילת ישראל מתקבלת מפאת קירבתם לה', ובח"א לע"ז [כאשר ציין לדברים אלו] כתב שזה מפאת היותם העלול הראשון בעצם מן ה'. ומוכח מכך שקירבה לה' והיות עלול ראשון מה' הם דבר אחד. לכך מה שכתב כאן "כי יעקב הוא ראשית הבריאה מצד שהוא עלול הראשון", ומה שכתב בכת"י "כי יעקב הוא ראשית הבריאה מצד שהוא קרוב אל העלה", הם שני צדדים של מטבע אחת.

<> כמו שנאמר [בראשית כה, כז] "ויגדלו הנערים ויהי עשו איש יודע ציד איש שדה ויעקב איש תם יושב אהלים", ופירש רש"י שם "ויגדלו הנערים ויהי עשו - כל זמן שהיו קטנים לא היו ניכרים במעשיהם, ואין אדם מדקדק בהם מה טיבם. כיון שנעשו בני שלש עשרה שנה, זה פירש לבתי מדרשות, וזה פירש לעבודת כוכבים". ומה שבאותו זמן ש"קבל יעקב מעלתו" קבל אז "עשו את פחיתותו", נראה שזה מיישך שייך להנהגה של "כשזה קם זה נופל" [רש"י בראשית כה, כג], לכך שעת קבלת המעלה של יעקב היא שעת קבלת הפחיתות של עשו. @**אך מה**^ שכתב ש"כאשר גדלו אז קבל יעקב מעלתו" צריך ביאור, כי בגו"א בראשית פל"ג אות טז [קסד:] כתב שבלילה שיעקב חלם את חלומו [בראשית כח, יב] "קנה יעקב את מעלתו שיהיה קדוש נבדל". וכן בח"א לחולין צא: [ד, קז.] כתב: "כאשר בלילה ההוא [של החלום] הגיע יעקב אל מעלתו הגדולה הזאת". ויעקב אז היה בן שבעים ושבע שנה [רש"י בראשית כח, ט], שזה יותר מששים שנה אחרי "ויגדלו הנערים". ויל"ע בזה.

<> פשטות לשונו מורה שכאשר יעקב ועשו נהיו גדולים בני יג שנים [כמבואר בהערה הקודמת] אז עשו מכר את הבכורה ליעקב. אך רש"י [בראשית כה, ל] מפרש שמכירת הבכורה היתה ביום שמת אברהם, ואז יעקב ועשו היו בני חמש עשרה שנה [כי אברהם נפטר בן קעה שנה (בראשית כה, ז), ואז יצחק היה בן שבעים וחמש שנה, שיצחק נולד כשאברהם היה בן מאה שנה (בראשית כא, ה). וכשיצחק היה בן שבעים וחמש שנה היו יעקב ועשו בני חמש עשרה שנים, כי הם נולדו כשיצחק היה בן ששים שנה (בראשית כה, כו)]. אמנם הגו"א בראשית פכ"ה אות מו [יט.] עמד על ענין זה, וכתב: "ואותו היום וכו'. ואף על גב דרש"י פירש 'ויגדלו הנערים' כשהיו שלשה עשר שנים וכו' כדלעיל. נראה דלא קשה, דאף על גב שהיה פורש לעבודה זרה, לא עבדה ולא עשה מעשה, אלא פורש אחריה ללמוד דרכה, דלא קאמר ד'עבד עבודה זרה', אלא 'פירש לעבודה זרה', ואין זה עדיין תרבות רעה". ולפי זה עשו הגיע לפחיתותו כשהיה בן חמש עשרה שנה.

<> "עיקר וראשית" - כי כבר נתבאר למעלה כמה פעמים שההתחלה היא עיקר, ודייק לה שהתחלה נקראת בארמית "מעיקרא", לשון עיקר [ראה למעלה פ"ג הערה 83, פ"ח הערה 202, פ"ט הערות 66, 264, פ"כ הערה 28, פכ"ב הערה 32, ולהלן פל"ז הערה 45], ולכך "עיקר וראשית" שייכים להדדי לגמרי. ומבאר כאן שכאשר יעקב קבל את מעלתו, בה בשעה הוא נעשה עלול ראשון לה', ומפאת כן נעשה זכאי לבכורה מצד הדין. לכך יום קבלת המעלה ליעקב הוא יום מכירת הבכורה. ונראה שלא רק מצד יעקב היתה המכירה מעשה ראוי, אלא גם מצד עשו, שהואיל והוא קבל אז את פחיתותו, לכך הוא נעשה אז מרוחק מן העילה, ובזה הוא נעשה מופקע מהבכורה. וזה לכאורה כוונתו במה שכתב כאן "מכר עשו הבכורה ליעקב &**ומסרה לו**^", שמכירת הבכורה היא מעשה ראוי הן מצד יעקב ["מכר עשו הבכורה ליעקב"] והן מצד עשו ["ומסרה לו"], שהתיבות "ומסרה לו" באות לומר שעשו סילק עצמו מהבכורה על ידי שמסרה לרעהו הטוב ממנו. וזהו הנאמר בפסוק שלאחריו [בראשית כה, לד] "ויבז עשו את הבכורה", המורה כמה עשו מרוחק מהבכורה, "כי לשון 'ויבז' משמע שהוא לשון מרוחק ומבוזה לגמרי בעיניו" [לשונו באור חדש פ"ג (תרלט:)]. זאת ועוד, כי המלים "ויבז עשו" מורות לא רק על ריחוקו של עשו מהבכורה, אלא גם על פחיתותו של עשו, וכמו שכתב רש"י שם "ויבז עשו - העיד הכתוב על רשעו, שביזה עבודתו של מקום" [וכן ביאר באור חדש פ"ג (תרלט.) שהמבזה הוא בזוי]. נמצא שהתיבות "ויבז עשו" הם פונדק אחד שנזדמנו אליו שני דברים; ריחוקו של עשו מהבכורה, ופחיתותו של עשו. ולפי דבריו כאן שני דברים אלו הם "הא בהא תליא"; מחמת פחיתותו של עשו היה עשו מרוחק לגמרי מהבכורה.

<> "בסדר הבריאה" בציור המושכל של הבריאה, וכמבואר למעלה הערות 21, 22.

<> נראה שכוונתו לומר שהפסוק "בני בכורי ישראל" אינו עוסק רק בעם ישראל, אלא גם ביעקב, שהואיל ו"ישראל" הוא שמו של יעקב, לכך "בכורי ישראל" כולל בתוכו גם הבכורה של יעקב, בנוסף לבכורה של ישראל. וכן במדרש [שמו"ר ה, ז] אמרו "מהו 'בני בכורי ישראל', על יעקב אביהם אמר, שקנה הבכורה". ועוד אמרו [שמו"ר יט, ז] "אמר הקב"ה למשה, כשם שעשיתי יעקב בכור, שנאמר 'בני בכורי ישראל', כך אני עושה למלך המשיח בכור" [ויובא להלן פל"ט]. וראה למעלה הערה 14.

<> כמבואר למעלה הערה 18.

<> לפני ישראל. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.] כתב: "אין דבר נברא באחרונה רק ישראל, שהרי לא היתה אומה אחרונה לישראל, כי אדום ומואב נעשו לאומות קודם לישראל, וישראל באחרונה... ישראל שיצא באחרון מן כל הנבראים, והם שלימות כל העולם, וכאשר יצאו ישראל אז היתה שלימות כל עולם, ואז עמדה הבריאה, כי כבר הגיע התכלית והשלימות... תכלית ושלימות הבריאה, שבו יושלם הכל, ובא בסוף, וזהו ישראל. ובשביל כך היה דבר בישראל שלא היה בכל האומות, כי לא תמצא אומה באחרונה כמו ישראל, מורה על שישראל הם משלימים כל העולם, ולפיכך הם באחרונה. ובדבר זה יתבאר מה שאמרו חכמים [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם', שהרי ישראל דומים אל האדם, שכל הבעלי חיים נבראו בראשונה, והאדם באחרונה, לומר שהאדם משלים הכל. וכן כל האומות נבראו ראשונה, וישראל באחרונה. ודברים נסתרים הם, ונפלאים מאד" [הובא למעלה פ"ד הערה 73, פ"ח הערה 215, פי"ח הערה 62, ופכ"ג הערה 175]. ולהלן פל"ט [לאחר ציון 145] כתב: "ישראל יצאו באחרונה לכל האומות, וזה דמיון הבריאה שהאדם נברא באחרונה... כאשר יצאו ישראל היה עומד העולם שלא יצאו עוד שום אומה אל הפעל". ולהלן פס"ט כתב: "עדיין לא היו ישראל בעולם עד שפרו ורבו במצרים, ואז נשלם העולם... ואחר ישראל לא נבראת שום אומה כלל". ובהקדמה לדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [צד.] כתב: "ישראל השלמת העולם, כי לא הושלם העולם עד שהיו ישראל בעולם, ואז הושלם העולם לגמרי. כי כל האומות נעשו לעם [קודם ישראל], כי ישמעאל ואדום וכל האומות היו לעם קודם ישראל, שכך תמצא בכתוב שזכר ישמעאל [בראשית כה, יב-יח] ואת זרע עשו בארצם [בראשית לו, א-מג]. וישראל הם האומה האחרונה מכל שבעים אומות, וישמעאל ועשו עמון ומואב, ולא תמצא אומה שהיתה אחר כך. ולפיכך עִם ישראל נשלם העולם". וכן כתב בגו"א דברים פ"ב אות ח [מג.], נצח ישראל פ"י [רנג:], שם פ"ס [תתקכה.], תפארת ישראל ס"פ יב [קצה:], שם ר"פ יז [רנט.], באר הגולה באר הרביעי [תקלה:], וח"א למנחות נג: [ד, פב:]. וראה הערה הבאה, ופל"ט הערה 146.

<> מה שמדגיש את "אדום עמון ומואב וישמעאל" מתוך שאר אומות העולם, יתבאר עפ"י דבריו בח"א למנחות נג: [ד, פב:], שכתב שם: "כי שבעים אומות היו בדור הפלגה [רש"י דברים לב, ח], ואף עמון ומואב ואדום תמצא כי היו לעמים קודם שהיו ישראל, כי הם [ישראל] יצאו באחרונה לפועל כאשר יצאו ממצרים, וכבר ישבו עמון ומואב ואדום בארצם, כדכתיב בקרא שציוה לסבב ארצם, שנתן להם ארץ ירושתם קודם [דברים ב - ה, ט, יט], שמזה תראה כי היו לאומות ונתישבו בארצם קודם לישראל". א"כ מבואר כי אומות העולם נחלקות לשתי קבוצות; (א) שבעים אומות שהיו מדור הפלגה. (ב) ארבע אומות ממשפחת אברהם, והם: ישמעאל, עמון, מואב, ואדום. והדגשת המהר"ל היא שישראל איחרו לבוא לעולם אף יותר משאיחרו ישמעאל עמון מואב ואדום, שאף הן אינן נכללות בשבעים אומות, ומ"מ ישראל איחרו לצאת לעולם אף לאחר שישמעאל אדום מואב ועמון היו לאומות. וכן הדגיש בגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.] שישראל נעשו לאומה לאחר אדום ומואב [הובא בהערה הקודמת]. ולהלן פל"ט [לאחר ציון 144] ותפארת ישראל פי"ב [קצו.] הזכיר שלש אומות; עמון, מואב, ואדום. וכן הוא בנצח ישראל פ"י [רנג:] כתב: "לא תמצא שום אומה נבראת ויצאה לפועל אחר ישראל, כי עמון ומואב ועשו הכל היו אומות גדולות קודם ישראל, כמו שמוכיח מן הכתוב, שמזכיר אותם הכתוב קודם שיצאו ישראל ממצרים". וכאן, בהקדמה לדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [צד.], ובתפארת ישראל פי"ז [רנט.] הזכיר אף את ישמעאל. ובנצח ישראל פ"ס [תתקכב.] ביאר שאדום ומואב אינן בכלל שבעים אומות. וברור שהוא הדין לעמון וישמעאל, שהרי שבעים אומות החלו בדור הפלגה.

<> לשונו בכת"י [תלו:]: "כמו שיעקב הוא הבכור, והוא נולד אחרון, כך ישראל בכורים, והם נעשו לאומה ישראלית אחרון מכל האומות. וכל זה בשביל שהמאוחר לצאת הוא ראשון בסדור". וכן כתב בגו"א שמות פ"ד אות טז [פא:], בביאור דברי רש"י [שמות ד, כב], שפירש בשם המדרש [ב"ר סג, יד] את המקרא "ואמרת אל פרעה כה אמר ה' בני בכורי ישראל" שבאמירה זו "חתם הקב"ה על מכירת הבכורה שלקח יעקב מעשו", וז"ל שם: "ואני אומר כי רז"ל מפרשים 'בכור' כמשמעו, לפי שהם ראשונים לכל הנבראים, ורק אותם ידע ה', ומפני זה נקראו 'בכורי', כי השם יתברך ידע את ישראל בראשונה, ואחר כך כל האומות, וזהו הבכורה שלהם. וזהו הטעם עצמו שלקח גם כן יעקב הבכורה מעשו, בעבור שראוי ליעקב הבכורה מצד עצמו לפי שהוא מציאות ראשון לעשו, רק שעשו יצא ראשונה. ובשביל שיעקב מציאתו ראשונה וראוי לו הבכורה, לקח הבכורה מעשו, והבן זה היטב". וראה למעלה הערה 14, ולהלן פל"ט הערה 60.

<> פירוש - בד בבד עם מחשבת ה' על ישראל [כי הסדר מורה על המחשבה והשכל, וכמבואר למעלה הערה 21].

<> ב"ר א, ד "ששה דברים קדמו לבריאת העולם. יש מהן שנבראו, ויש מהן שעלו במחשבה להבראות. התורה והכסא הכבוד נבראו... האבות וישראל... עלו במחשבה להבראות". ובגו"א בראשית פ"א אות ז [ח:] כתב: "ובשביל ישראל, שהם תכלית הכל, ובשביל כך נקרא גם כן ישראל 'ראשית' [ירמיה ב, ג], כי התכלית הוא ראשית המחשבה".

<> לשונו למעלה פכ"ג [לאחר ציון 73]: "הוא יתברך העלה, וישראל הם בניו עלולים". ולהלן פמ"ז כתב: "ישראל מה שהם נקראים 'בנים' אל השם יתברך [דברים יד, א], והם עלולים בעצם ממנו. לא כמו העכו"ם שהם נבראים בשביל ישראל, אבל ישראל נקראו 'בנים' ועלולים מן השם יתברך". ולהלן פס"ח כתב: "ישראל הם נקראים 'בנים', כמו שהבן הוא עלול מן האב, כך ישראל הם עלולים מן העלה הראשונה". וראה למעלה פ"ט הערה 83, ופכ"ג הערה 74.

<> לשונו להלן פס"ז: "אין נקרא עלול בעצם ובראשונה רק ישראל, ולכך נקראו 'בני בכורי'". ובנצח ישראל ר"פ יא [ערב:] הוסיף עוד נקודה ביתרון של "בכור" על "בן" פשוט, וכלשונו: "והנה ישראל אומה זאת מושפעים ממנו יתברך מאמתת עצמו יתברך... ועל זה מורה השם הנכבד הזה שנקראו 'בנים' [דברים יד, א]. ונקראו בשם 'בני בכורי', כי שם 'בן' יאמר על שנמצא מאמתת עצמו. ומצד שם הזה אין בזה עדיין הצירוף הגמור שהוא מיוחד, כי אפשר שיהיו ב' בנים לאחד, והצירוף אשר הוא לשנים אינו צירוף גמור מיוחד... ולכך נקראו ישראל 'בני בכורי', כי אי אפשר שיהיה לאחד שני בכורים". ובבאר הגולה באר השלישי [רסה:] כתב: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר נמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך לא נקראו בשם 'בנים' המורה על התולדה והבריאה רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם, ולכך שם זה נקרא על ישראל [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם'. ונקראו 'בני בכורי', מפני שהם מיוחדים ואין כמותם. כי אפשר שיהיו לאדם אחד בנים הרבה, ומפני שישראל הם אחד, שאי אפשר שיהיה אומה אחרת כיוצא בישראל, ולכך נקראו 'בני בכורי'" [ראה למעלה פי"ח הערה 116, ולהלן פל"ז הערה 97].

<> והיה אפשר לכתוב "וירכיבם על חמור" בלא ה"א הידיעה, וכמו שנאמר [זכריה ט, ט] "הוא עני ורוכב על חמור". וראה בסמוך הערה 39.

<> בכת"י [תלו:] הוסיף כאן "כדרך בני אדם". והמקור לומר כך [שהיה יותר ראוי למשה שירכיב אשתו ובניו על גמל ולא על חמור] הוא מגמרא ערוכה [מגילה ט.], שאמרו שם שאחד מהפסוקים שהזקנים שינו לתלמי המלך הוא פסוקנו, דבמקום לכתוב "וירכיבם על החמור" כתבו לו "וירכיבם על נושא בני אדם", ופירש רש"י שם "נושא בני אדם - דמשמע גמל, שלא יאמר משה רבכם לא היה לו סוס או גמל". וכתב הרש"ש שם: "לפירוש רש"י הטעם שלא יבזם לומר משה רבכם היה עני, שלא היה לו סוס כו'". הרי האופן המכובד לרכיבת בני אדם הוא על גמלים, ולא על חמורים. וכן מוכח ממה שנאמר על מלך המשיח [זכריה ט, ט] "עני רוכב על חמור", דפירש רש"י שם "מדת ענוה היא". וכן הרד"ק שם כתב: "ורוכב על חמור - לא מחסרון, שהרי כל העולם יהיה ברשותו, אלא מענוה ירכב על חמור". משמע מכך שזו פחיתות כבוד לרכב על חמור. וראה להלן הערה 65.

<> דע שנאמר שם "עני ורוכב על חמור" בלא ה"א הידיעה [דלא נאמר "על הַחמור"]. ולכך קצת תמוה, שמבאר שנאמר אצל משה "הַחמור" בה"א הידיעה, כי הכוונה לחמור מיוחד שהיה לאברהם ויהיה למלך המשיח, אך בפסוק שבו נזכר חמורו של מלך המשיח אין ה"א הידיעה. ובשלמא מחמורו של אברהם לא קשה, כי שם נאמר [בראשית כב, ג] "ויחבוש את חמורו", ואי אפשר להוסיף ה"א הידיעה לתיבת "חמורו". אך מחמורו של מלך המשיח יקשה מדוע לא נאמרה שם ה"א הידיעה.

<> לשון פרקי דר"א שם: "וחבש את החמור, הוא שרכב עליו אברהם, הוא החמור בן האתון שנבראת בין השמשות, שנאמר [בראשית כב, ג] 'וישכם אברהם בבקר'. הוא החמור שרכב עליו משה בבאו למצרים, שנאמר 'ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על החמור'. הוא החמור שעתיד בן דוד לרכוב עליו, שנאמר 'עני ורוכב על חמור'". אמנם באבות פ"ה מ"ו ופסחים נד. מנו את הדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות, ולא הזכירו חמור. ואולי מחמת כן רש"י בפירושו לתורה השמיט זאת, שכתב [שמות ד, כ] "על החמור - חמור המיוחד, הוא החמור שחבש אברהם לעקידת יצחק, והוא שעתיד מלך המשיח להגלות עליו, שנאמר 'עני ורוכב על חמור'".

<> "דלא שייך בחמור חשיבות" [לשונו בגו"א שמות פ"ד אות יד (עו.)]. ולהלן בפרק [לאחר ציון 90] כתב: "ואין אתה צריך לומר כלל כי זה החמור חשוב יותר, או שהיה בו חכמה ודעת מצד עצמו, שאין אתה צריך לומר שיש חשיבות כלל בחמור הזה". ואפשר להטעים זאת קמעא, כי כבר השריש שאין כבוד בחומרי, וכמו שכתב בח"א לנדרים לא: [ב, ה.]: "כל דבר חמרי לגמרי והוא רחוק מן הצורה, הוא מאוס, שאין כבוד בדבר החמרי, רק הכבוד הוא בצורה". ובנתיב 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" [הובא למעלה פי"ח הערה 101, וש"נ. וראה להלן פל"ט הערה 124]. והואיל והחמור מורה על החומריות [ראה בסמוך להלן הערות 48, 66. וכן נתבאר למעלה בהקדמה שניה הערה 329, פ"ד הערות 29, 62, 103, פי"א הערה 21, פי"ט הערה 172, ופל"ז הערה 119], לכך מן הנמנע שתהיה חשיבות לחמור. וראה להלן ציונים 61, 91. ובדרוש על התורה [מט.] כתב: "וקשה, מה לנו בזה אם הוא חמור זה או חמור אחר".

<> מקשה עוד שתי שאלות; מדוע היה צורך שהחמור יברא כל כך מוקדם, בסוף ששת ימי בראשית. ועוד מקשה, שאין בחמור שנברא בסוף ששת ימי בראשית שום עדיפות על פני חמור אחר. וכקושיתו זו האחרונה הקשה גם בגו"א שמות פ"ד אות יד [עו.], וז"ל: "ויש לשאול גם כן על זה, דלא עדיף חמור זה שנברא בין השמשות מן החמור אחר".

<> נמצא שמקשה כאן ארבע קושיות; (א) מה שונה חמורו של משה משאר חמורים, הרי אין חשיבות בחמור. (ב) מדוע חמור זה נברא בסוף ששת ימי בראשית. (ג) מה עדיף חמור שנברא בסוף ששת ימי בראשית משאר חמור. (ד) מדוע דוקא אצל שלשה אלו [אברהם, משה, ומשיח] נכתב שרכבו על חמור.

<> לשונו למעלה בהקדמה ראשונה [כו.]: "וזה שאמר [חגיגה יא:] 'לא במרכבה ליחיד'. 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". ובגו"א בראשית פמ"ט אות יב [תיד:] כתב: "וזהו שאמרו [שבת קנב.] 'דעל סוס - מלך', כי דומה הרוכב למלך, מפני שהוא רוכב על הבהמה, כמו המלך שהוא רוכב על העם" [ראה להלן פ"ל הערה 7]. ולמעלה בכת"י פ"ד [רצג.] כתב: "נראה שמפני זה זכר אצל רבי יוחנן בן זכאי שהוא היה רוכב על החמור [כתובות סו:]. כי שלמי הצורה כמו ריב"ז, ראוי להם להיות רוכב על הבהמה החמרית, כי הם מושלים על ענין החומר, ולפיכך אמר שהיה רוכב על החמור" [הובא למעלה פ"ד הערה 65]. וכן כתב בנצח ישראל פ"מ [תשיא. (יובא בהערה 68)], דר"ח פ"ה מי"ט [תמב:, תנד. (יובא בהערה 53)], ח"א לסנהדרין צה. [ג, קצה.], שם צה: [ג, קצז.], ח"א לע"ז ג: [ד, כו.], ועוד. @**ובבאר הגולה**^ באר הששי [רצב:] כתב: "כי דבר זה ידוע כי הרוכב על הדבר, הוא נבדל ממה שהוא רוכב עליו. וכבר האריך בזה הרמב"ם ז"ל בחבור מורה נבוכים בפירוש המרכבה [ח"א פ"ע], והוא דבר ידוע ופשוט הוא מאוד". ולשון הרמב"ם [שם] הוא: "'רכוב'... הושאלה לשולטנות על הדבר, כי הרוכב מושל שולט על מורכבו, והוא אמרו [דברים לב, יג] 'ירכיבהו על במתי ארץ', [ישעיה נח, יד] 'והרכבתיך על במתי ארץ', ענינו שאתם תשלטו על עליוני הארץ... ולפי זה הענין נאמר באלוק יתברך [דברים לג, כו] 'רוכב שמים בעזרך', פרושו השליט על השמים. וכן [תהלים סח, ה] 'לרוכב בערבות', ענינו השליט על ערבות, והוא הגלגל העליון המקיף בכל... ודע כי הושאל לו יתברך 'רוכב שמים' לדמיון הזר המופלא, וזה כי הרוכב יותר מעולה מן הנרכב; והרוכב גם כן הוא אשר יניע הבהמה ויוליכנה כאשר ירצה, והיא כלי לו ישתמש בה כרצונו, והוא נקי ממנה, בלתי נדבק בה, אבל חוצה לה. כן האלוק יתעלה שמו הוא מניע הגלגל העליון, אשר בתנועתו יתנועע כל מתנועע בו, והוא יתברך נבדל ממנו, ואינו כח בו... ודע כי כלל הבהמות הנרכבות יקרא 'מרכבה', וזה נכפל הרבה; [בראשית מו, כט] 'ויאסור יוסף מרכבתו', [בראשית מא, מג] 'במרכבת המשנה', [שמות טו, ד] 'מרכבות פרעה'. והראיה על היות זה השם נופל על הרבה בהמות, אמרו [מ"א י, כט] 'ותעלה ותצא מרכבה ממצרים בשש מאות כסף, וסוס בחמישים ומאה', וזאת הראיה על היות שם 'מרכבה' נופל על ארבעה מן הסוסים. ולזה אומר כי כאשר נאמר... שכסא הכבוד נושאות אותו ארבע חיות [יחזקאל א, ה], קראוהו החכמים ז"ל 'מרכבה' [חגיגה יא:], לדמות במרכבה אשר היא ארבעה אישים" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערות 89, 90].

<> של אומות העולם.

<> וזו התנשאות גשמית, ולא התנשאות אלקית. ואודות זיקת המלכים לעושר, כן כתב בדר"ח פ"ו מ"ו [קכד:], וז"ל: "כי עיקר המלכות הוא העושר, ולכך אמרו [יבמות כד:] 'שלחן של מלכים'... הנה השלחן הוא סימן עושר, שהמלך יש לו ערים ומדינות וכסף וזהב". והעושר הוא גשמי, וכמו שכתב בנתיב העושר פ"ב [ב, רכו.]: "הוא גשמי לגמרי, כמו העושר, שאין העושר רק בקנינים הגשמיים", וכן חזר וכתב שם באותו הפרק כמה פעמים. ואודות זיקת המלכים לגבורה, כן כתב בנצח ישראל פ"ו [קמח.]: "טור מלכא, במה שנקרא 'הר של מלך' הוא מתיחס לצפון לקבל משם כח הגבורה למלחמה, כי המלך צריך לו גבורה לעשות מלחמה". ובח"א לשבת קנ. [א, פ.] כתב: "כי הארי הוא מלך מצד כחו וגבורתו". וגבורה זו היא מצד הגוף, וכמו שכתב בנר מצוה [סג.], וז"ל: "ערך ארבע מלכיות אל מלכות ישראל, כערך החיה אל האדם. וכמו שהחיה כוחה הוא מצד גופה, ואם אין בהאדם מצד השכלי כח על החיה לצוד אותה בחכמה, שהוא כח האדם, אין האדם יכול לעמוד נגד החיה, מצד כח גופני הגדול אשר יש לחיה. וכך האומות, אם אין לישראל מעלתם האלקית הנבדלת, אין ישראל יכולים לעמוד נגדם מכח גודל כוחם" [הובא למעלה פי"ב הערה 31]. ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלג:] כתב: "מי שעוסק בתורה, שהוא שכל נבדל מן החומר, אין שולטין בו המלכיות, שכח שלהם חמרי, ולכך הוא חירות מן המלכיות [ויק"ר יח, ג]". ובנצח ישראל פל"ה [תרנז:] כתב: "מלכות בית דוד הוא מלכות אלקי, לא כמו שאר מלכות שהוא חול". וראה הערה הבאה.

<> לשונו בגו"א שמות פ"ד אות יד [עט:]: "מעלת אלו השלשה [אברהם, משה, ומשיח], שהם מיוחדים במעלת הרוממות, שהיו קרובים למעלה אלקית, ולכך ראוי להם החמור. כי אין מדברים בחשיבות ובעושר מעלת העולם, רק מעלה אלקית". וראה להלן הערות 65, 72, 81.

<> כי "חמור" מורה על חומריות, וכמו שכתב למעלה פ"ד [רלז:]: "החמור הוא החומר". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עח:] כתב: "החמור... הוא חמרי ביותר". ובנצח ישראל פ"מ [תשיב:] כתב: "נקרא 'חמור' על שם החומר", וראה למעלה הערה 41, ולהלן הערה 66.

<> לשונו בנצח ישראל פט"ז [שעח:]: "כי הרוכב אין לו שתוף עם אשר רוכב עליו".

<> מתייחס בזה לשאלתו השניה ששאל למעלה [לאחר ציון 41] "ועוד, למה נברא בששת ימי בראשית, ולא לקח שאר חמור". וקצת תימה, כי להלן [לאחר ציון 55] יעסוק בשאלה זו באורך, ואילו כאן רק נגע בשאלה זו בקיצור, עבר לנושא אחר [רוממותם של אברהם ומשה] וחזר שוב לעסוק בשאלה זו באורך.

<> פירוש - אין רכיבה על חמור סתם כמו רכיבה על חמור שנברא בסוף ששת ימי בראשית.

<> בכת"י [תלז.] הוסיף כאן: "ואין החמור דעלמא כל העולם, שבזה יהיו מתרוממים ומתנשאים על כל העולם". ופירושו, שאם ירכבו על חמור סתם, תהיה בכך התרוממות על חמור פרטי זה, אך לא התרוממות על כל העולם הגשמי. מה שאין כן כאשר הרכיבה תהיה על חמור שנברא בסוף ששת ימי בראשית, תהיה בכך התרוממות על כל עולם הגשמי. ונקודה זו תתבאר יותר בסמוך [ראה הערה 62].

<> לשונו בגו"א שמות פ"ד אות יד [עו.]: "כי אברהם תמצא התרוממות וגדולתו על כל הנמצאים, שנאמר אצלו [בראשית יז, ה] 'כי אב המון גוים נתתיך', והוא אב לכל העולם [ירושלמי ביכורים פ"א ה"ד]. לא כמו שאר האבות שלא היו אבות רק לישראל, אבל אברהם נקרא 'אב המון גוים', עד שהיה מעלתו ומדריגתו בהתרוממות מגיע למעלה מן השמים, כדכתיב 'ויוצא אותו החוצה', ודרשו ז"ל שהגביהו למעלה מן הכוכבים" [הובא למעלה פ"ו הערה 65, ולהלן פל"ו הערה 101]. ונוקט כאן בלשון רש"י [בראשית טו, ה] "הוציאו מחללו של עולם, והגביהו למעלה מן הכוכבים". ולמעלה פ"ד [רלז:] כתב: "והכל נרמז בענין אברהם והחמור אשר רכב עליו". וראה להלן פל"ו הערות 101, 189. @**ואודות התעלות**^ אברהם מעבר לחומרי, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, להלן פ"מ כתב: "היה קריעת ים סוף על ידי דבר נבדל שפועל בחומר. ומפני כי היה לאברהם אבינו התגברות, שהיה גובר שכלו על הטבע שלו, ונדחה טבעו מפני שכלו, כי אין הטבע נותן לשחוט בנו, ודוחה היה הטבע מפני השכל, לכך זכו בניו שדחה הקב"ה את טבע המים מפני בניו בזכות אברהם הגובר על טבעו החמרי. כי היה באברהם מעלה שכלית אלקית, אותו הדבר בקע הים ונדחו המים. ודבר זה התבאר כבר מענין אברהם שהיה רוכב על החמור, כמו שהארכנו במקומו". ובדר"ח פ"ה מ"ב [ע:] כתב: "כי היה אברהם רוכב על החמור, כמו שיתבאר בפרק הזה בעזרת השם יתברך, והיה מתעלה תמיד מעלה מעלה". ושם מ"ג [צג:] כתב: "היה אברהם על הטבע, דהיינו שהיה אברהם מתעלה על עולם הטבעי, וכמו שרמז הכתוב במה שהיה רוכב אברהם על החמור. ובפרקי דרבי אליעזר [פל"א] החמור הזה נברא בין השמשות, ובארנו זה בספר גבורות השם שכל ענין זה שהיה אברהם רוכב על עולם הטבעי". ושם מי"ט [תמ.] כתב: "יש לך לדעת כי אברהם היה ראש לאומה הישראלית... ומפני כי הראש והעליון יש לו התעלות ביותר, שהראש הוא מתעלה על הכל, ולפיכך... אצל אברהם כתיב [בראשית כב, ג] 'ויחבוש את חמורו'... כי מחמת שאברהם ראוי לו להתעלות, מצד שהוא ראש, ו'אב המון גוים' [בראשית יז, ה], כתיב אצלו והוא רוכב על החמור, כלומר שהוא מתעלה על המדריגה החמרית". ושם בהמשך [תנד.] כתב: "מדת אברהם, שהיה רוכב על החמור, נבדל מן החומר". ובח"א לנדרים לב: [ב, יא.] כתב: "דע כי לא מצאנו שהיה עבד מיוחד רק לאברהם בלבד, כמו שתמצא אצל אברהם שהיה רוכב על החמור, מתנשא ומתרומם עליו, והחמור הוא חמור מיוחד, וכך היה לו עבד מיוחד, הוא אליעזר, והיה העבד הזה מתיחס לאברהם, שיהיה עבד לאברהם בפרט... והכל למעלת אברהם והתנשאות שלו". ובח"א לבכורות ה: [ד, קיז.] כתב: "כי החמור הוא התעלות למי אשר רוכב עליו, כמו שהיה אצל אברהם שנאמר בו [בראשית כב, ג] 'ויחבוש את חמורו', והוא היה מורה על התעלות אברהם... כי החמור הוא מורה על התעלות הרוכב עליו". וראה להלן הערות 57, 81, ופ"מ הערה 134.

<> לפנינו הוא מוזכר ע"י משל בשמו"ר [יב, ג] פרשת וארא [ראה רש"י השלם שמות ט, כב, הערה 16].

<> כי העליון מושל על התחתון, וכפי שפירש רש"י [דברים לב, מג]: "אפילו חלש למעלה וגבור למטה, אימת עליון על התחתון". ובתפארת ישראל פל"ה [תקיז.] כתב: "'ובני עליון' [תהלים פב, ו], רוצה לומר כשם שהוא יתברך על כל, כך תהיו בתחתונים על כל האומות עכו"ם שהם בתחתונים". ובנצח ישראל פי"ט [תכז:] כתב: "'ולזמר לשמך עליון' [תהלים צב, ב], שהוא יתברך עליון ומושל עליהם". ונאמר [דברים כח, א] "ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ", שפירושו שישראל ישלטו על כל גויי הארץ, וכמבואר בנצח ישראל פ"א [יא:]. ואודות עליונותו של משה, כן כתב בגו"א שמות פ"ד אות יד [עו:], וז"ל: "וכן משה רבינו עליו השלום היה בהתרוממות הזה, שהרי נאמר במשה גם כן 'נטה ידך על השמים', ודרשו רז"ל, והביאו רש"י בפרשת וארא [שמות ט, כב], שהגביהו למעלה מן השמים".

<> רומז בזה שהנבדל מהחומרי הוא מושל על החומרי. ולמעלה הקדמה ראשונה [כו:] כתב: "כי בזה שהוא נבדל מהם [הוא] מנהיג אותם, כמו הרוכב המנהיג אשר רוכב עליו". ובדר"ח פ"ו מ"ב [נו:] כתב: "כי המלך הוא נבדל מן העם, ובשביל כך הוא מולך על העם. וזהו ענין השכל גם כן, שהוא נבדל מן החמרי, מולך עליו". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צו.] כתב: "מפני שהוא מלך נבדל מהכל, הוא מושל על הכל" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 83, ופט"ז הערה 69]. ואודות שאברהם היה מלך בעולם, ראה למעלה פ"ו [שב:], פ"ט הערה 50, ופכ"ד הערה 110. ואודות שמשה שלט בעולם הגשמי, ראה למעלה פט"ז הערה 93, ופכ"ח הערה 3, קחנו משם. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; אמרו חכמים [ילקו"ש ח"ב רמז תתקסא] "כל מי שהוא ירא מן הקב"ה סופו להעשות מלך. ממי אתה למד, מאברהם אבינו, שנאמר [בראשית כב, יב] 'כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה', ונעשה מלך... כתיב [בראשית יד, יז] 'אל עמק שוה הוא עמק המלך', עמק שהושוו הכל ונטלו עצה וקצצו ארזים ועשו כסא והושיבוהו מלך עליהם... וכן משה [שמות ב, ו] 'כי ירא מהביט אל האלקים' ונעשה מלך, שנאמר [דברים לג, ה] 'ויהי בישורון מלך'". ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כג:] הביא את המדרש הנ"ל, וכתב לבאר: "ועוד יש לך להבין זה ממה שיתבאר אחר כך, כי בעל היראה הוא נבדל מן הנמצאים והוא שקול נגד הכל, ודבר זה מדריגת המלך שהוא נבדל מן הכלל והוא שקול כמו הכלל". וכן על מלך המשיח נאמר [ישעיה יא, ג] "והריחו ביראת ה'". הרי שוב מצינו צד השוה בין אברהם משה ומשיח, והוא שהיותם נבדלים מהנמצאים מאפשרת להיות מלך.

<> פירוש - עצם מעלת אברהם ומשה היה הבדלתם מהחומר. ולגבי אברהם, כן נתבאר למעלה הערה 53. ולגבי משה, כן נתבאר למעלה פכ"ח הערה 7. ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עו:] כתב: "והבן זה למה זכרו ז"ל אברהם וכן משה, ולא שלמה. כי אלו שנים בלבד מיוחדים בהתרוממות האמתי, כמו שתמצא בשניהם שהם למעלה למעלה מן העולם וחללו".

<> בכת"י [תלז.] הוסיף כאן: "ומכל שכן משיח, שיהיה ממשלתו עוד יותר. וראיה לזה הפירוש, שדרשו במדרש רבי תנחומא [תולדות אות יד] בפרשה של 'הנה ישכיל עבדי' [ישעיה נב, יג], שדרשו על מלך המשיח, 'ירום' [שם] מאברהם, 'וגבה' [שם] ממשה, 'ונשא' [שם] ממלאכי השרת. מדלא הזכיר רק אלו שלשה, שמע מינה שאלו שנים היו מיוחדים לזה ביותר, שהיו מושלים ורוכבים על עולם הגשמי... ומשיח יהיה יותר במעלה". וכן כתב בגו"א שמות פ"ד אות יד [עו:]. וראה להלן הערה 89.

<> ואם תאמר, הרי בין השמשות הוא ספק יום וספק לילה [שבת לד:], ועל הצד שהוא יום הרי הוא כשאר ששת ימי בראשית, ואין בו שום קודש. ועל הצד שהוא לילה, הרי כולו קודש, ואין בו חול כלל. וכיצד ניתן לומר בודאות שיש בו "קצת חול וקצת קודש". אמנם דבר זה יתבאר על פי מה שכתב בחידושי הלכות שלו למסכת שבת לד: בענין בין השמשות, וז"ל: "ספיקא דבין השמשות, לא שלא יודעים אנן אם דינו כמו יום או דינו כמו לילה, אע"ג שאפשר לדעת אם הוא יום אם הוא לילה, אין אנו יודעים, שדוחק גדול שכל התנאים ואמוראים דפליגו בבין השמשות לא הוי ידעי כולהו דינא דבין השמשות אם הוא יום או לילה, אם אפשר לדעת. אלא דבין השמשות אי אפשר לעמוד אם הוא יום או לילה... ונראה למשה רבינו ע"ה נמי היה מספקא ליה בבין השמשות, ולא ידע אי הוא מן היום או מן הלילה". וכתב על כך הגר"י ענגיל בגליוני הש"ס [שבת שם] בזה"ל: "נראה כוונתו דכיון דהוא דבר שלא ניתן לעמוד עליו כלל, לכך זה מורה היות בו ב' העניינים באמת, עניין היום ועניין הלילה". נמצא שאין בין השמשות ספק אם הוא יום או לילה, דודאי הוא מורכב משניהם, ורק הספק הוא מה מכריע בו יותר; היותו יום או היותו לילה [והגליוני הש"ס שם הביא מדברי המהר"ל בחידושי הלכות שלו לעירובין לו:, שכתב: "בין השמשות הוא מן היום שעבר ומן היום שבא"]. ומוכרח כן מיניה וביה; שאם תבאר שהספק הוא האם הוא יום או לילה, הרי במשנה באבות פ"ה מ"ו [תובא בהערה הבאה] מדובר במה שהקב"ה ברא בבין השמשות בערב שבת, ו"מי איכא ספיקא קמי שמיא" [ברכות ג:]. ובעל כרחך לומר שלא איירי בספק של צד זה או צד אחר, אלא בספק שיש בו את שני הצדדים, ורק כלפי בני אדם יש ספק מה מכריע בו יותר [מפי ידי"נ ר' יואל אדלר שליט"א]. ולכך בודאות יש בו "קצת חול וקצת קודש".

<> אמרו במשנה [אבות פ"ה מ"ו] "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הן; פי הארץ, ופי הבאר, ופי האתון וכו'". ובדר"ח שם [ריב:] כתב: "ופירוש המשנה הזאת, מה שהוצרכו חכמים לומר כי יש דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, דבר זה הזמן של ערב שבת בין השמשות הוא הגורם. וזה מפני כי שאר בין השמשות שהוא לא יום ולא לילה, ממה נפשך; אם הוא יום, הרי הוא זמן של ששת ימי המעשה. ואם הוא לילה, גם כן הוא זמן של ששת ימי המעשה, ואין כאן חדוש. אבל בערב שבת בין השמשות, מצד שהוא בין השמשות של קדושה, הוא יותר במדריגה משאר ימי הטבע, שאינם כל כך במדריגה. ואי אפשר לומר שלא יהיה נברא בו דבר, שהרי אינו שבת גמור הוא. ואי אפשר שיהיה נברא בו כמו שנברא בששת ימי בראשית, שהרי אינו ימי חול גם כן. ולפיכך נבראו בערב שבת בין השמשות דברים שהם למעלה מן הטבע, ואינם טבעיים, כמו שנבראו בששת ימי המעשה, שכל אלו דברים אינם טבעיים. וכל זה מפני כי בין השמשות של ערב שבת הוא למעלה מששת ימי הטבע, כמו שהשבת מצד קדושתו הוא למעלה מן ששת ימי בראשית. ולפיכך בין השמשות של ערב שבת אי אפשר שיהיה בלא בריאה, כי עדיין לא נכנס השבת, שהוא שביתה גמורה. ואי אפשר שיהיה נברא בו הדברים הטבעיים, שהרי הוא יותר במדריגה מששת ימי המעשה. ולפיכך נבראו בו אלו דברים שאינם טבעיים לגמרי, והם קרובים אל הטבע". @**ומתבאר מזה**^ שהיחס של חול וקודש הוא היחס של טבע ושאינו טבע. ובששת ימי החול נוצרו דברים טבעיים, ובבין השמשות של ער"ש נוצרו דברים שאינם טבעיים לגמרי. ובתפארת ישראל פ"ח [קלב.] כתב: "אילו היתה התורה טבעית, היה זה קשיא מה ענין הטומאה והטהרה". והפחד יצחק חנוכה מאמר ב, אות ב, כתב: "אין בתוך הטבע לא קדושה ולא טומאה". @**ואם תאמר**^, מדוע הדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות צריכים להיות "אינם טבעיים" מצד חלק שבת, הרי מצד שבת אין לברוא שום דבר, "כי בו שבת מכל מלאכתו" [בראשית ב, ג], והמחייב לבריאה הוא רק החלק של חול הנמצא בבין השמשות, וחלק זה אינו נבדל יותר משאר ימי הבריאה, ומדוע בנברא בבין השמשות של ערב שבת יש צורך לבטא את קדושת שבת. ונראה, שדיוק לשונו מורה שאין הצד שבת של בין השמשות דערב שבת מחייב בריאת דברים נבדלים, אלא שהצד חול גופא של בין השמשות דערב שבת יש בו קדושה מפאת שהוא נסמך לשבת, והוא "בין השמשות של קדושה". באופן שבין השמשות של שאר ימים, נהי שיש בו שני חלקים של יום ולילה, אך הואיל וגם הלילה הוא זמן חול, אין בזה כל נפקא מינה. מה שאין כן בין השמשות של ערב שבת, שהואיל וחלק הלילה הוא זמן שבת, ממילא אף חלק היום של ערב שבת פתיך בו קדושה, כי אף חלק היום הוא סמוך ונראה לקדושת שבת.

<> "ויש לתמוה מאוד בזה, מאי שנא חמור זה משאר חמורים, וכי הוא יותר חשוב, שאין ספק שבהמה היתה, ובהמה אחת כמו אחרת" [לשונו למעלה לאחר ציון 40]. ולהלן בפרק [לאחר ציון 90] כתב: "ואין אתה צריך לומר כלל כי זה החמור חשוב יותר, או שהיה בו חכמה ודעת מצד עצמו, שאין אתה צריך לומר שיש חשיבות כלל בחמור הזה". וראה להלן הערה 91.

<> בכת"י [תלז.] ביאר יותר מהו החלק הטבעי והבלתי טבעי בחמור, וכן מדוע התרוממות על חמור כזה מורה יותר מאשר התרוממות על חמור בעלמא, וז"ל: "בריאה בין השמשות היא על הטבע, וכל עניני הטבע שהוא טבע לגמרי נבראו בששת ימים. וזה החמור היה נברא בין השמשות, אינו טבעי לגמרי... ויש בו קצת טבעי וקצת בלתי טבעי; טבעי, שהחמור עצמו טבעי. ובלתי טבעי, שביאתו לעולם אינו בדרך מנהגו של עולם, שהרי נברא בין השמשות... ואף על גב שחמור זה הוא טבעי כמו שאר חמור, כיון שבריאתו בין השמשות, והוא הזמן אשר בין ימי החול ובין השבת, הנברא בו הוא על הטבע, שהרי נברא בזמן אשר אינו זמן טבעי. ולכך תמצא כי כל הדברים אשר נבראו בין השמשות, כמו פי האתון, והמן, והבאר [אבות פ"ה מ"ו], אינם דברים טבעים לגמרי... ואל תאמר שהיה זה החמור חשוב יותר שהיה בו חכמה... רק שמצד סדר בריאתו וזמנו, אשר נברא בין השמשות, היה לו דבר מיוחד [ראה להלן הערה 92]. וכאשר היו אלו ג' צדיקים רוכבין עליו, היו מתנשאים ומתרוממים על הכל, כי חמור זה הרוכב עליו הרי מתנשא אפילו על דבר כמו זה שהוא למעלה מן העולם הטבעי, בעבור שנברא בין השמשות. נמצא שהוא לגמרי מתנשא על העולם, שאפילו על חמור זה רוכב... כי הנברא בין השמשות חשוב על טבע העולם, וכאשר היו רוכבים על חמור זה, שהוא נברא בין השמשות, הוא הוראה על התנשאות על העולם לגמרי". וזהו הביאור למה שכתב למעלה [לאחר ציון 51] "כי הקב"ה היה רוצה להגביהם על כל עולם הגשמי". וראה להלן הערה 82.

<> מה שחוזר כאן כמה פעמים על הבטוי "סדר בין השמשות", רומז בזה שגם לדברים הבלתי טבעיים יש סדר, וכפי שהשריש למעלה בהקדמה שניה [נו:] שיש סדר לנסים, עיי"ש.

<> לשונו בגו"א שמות פ"ד אות יד [עט:]: "לפיכך נברא החמור בין השמשות. ולא שהיה החמור חשוב יותר בשביל שנברא בין השמשות, כי מפני שהיתה רכיבה זאת מיוחדת, והוא רכיבה על העולם הטבע, ואלו השלשה היו רוכבים על הטבע, ובשביל זה לא היה ראוי שיהיה החמור הזה מסודר מן העולם הזה, שאם היה מסודר מן העולם לא היה רכיבתו על הטבע, שאין כל מי שרוכב על חמור הוא רוכב על הטבע. אבל במה שהוא מסודר מבין השמשות, והדברים אשר נבראו בששת ימי המעשה הם דברים טבעים, ודברים אשר נבראו בין השמשות הם דברים יוצאים קצת מן הטבע, ומכל מקום הם דומים לטבע. ולפיכך השדים נבראו בין השמשות [אבות פ"ה מ"ו], אינם טבעים. ואמרו רבותינו ז"ל [חגיגה טז.] שהם דומים למלאכי השרת ולבני אדם. וכן כל הדברים שנבראו בין השמשות הם דברים יוצאים מן הטבע ודומים לטבע, כי בין השמשות גם כן ספק יום הוא [שבת לד:]. ומפני שאלו שלשה היו רוכבים על הטבע לגמרי, עד שהגיעו למעלה האלקית, ראוי לפי סדר הענין שיהיה החמור שלהם שמיוחד לרכיבתם אינו מסודר מן הטבע כמו שכל חמור המיוחד לאדם שהטבע סדר לו, אלא הוא מסודר לו בין השמשות, שהזמן ההוא מיוחד לדברים שהם על הטבע, כי זה ראוי לרכיבת אלו השלשה שהיו רוכבים על עולם הטבעי. ואין ראוי בריאת הזמן של ששת ימי בראשית לתת להם החמור הזה, שהיה זה כמו שאר רכיבה. אבל סדר הזמן היוצא מן הטבע נותן זה, כיון שרכיבת אלו היה להעלותם לגמרי על הטבע, ודי בזה".

<> בא לבאר טעם שני ליחודו של החמור. ועד כה ביאר שהחמור הוא כולו חומרי, ללא שום צורה כלל. ומעתה יבאר שלחמור יש פשיטות גמורה ללא שום הרכבה, ופשיטות זו גורמת שהחמור הוא ראשית ובכורה. וכנגד פשיטות זו עומד הסוס, וכמו שכתב בגו"א שמות פ"ד אות יד [עט.]: "אף על גב דרכיבת סוסים הוא חשוב יותר מאד". וכן אמרו [שבת קנב.] "דעל סוס - מלך". ובלעם הרשע, כשרכב על חמורו, שאלו אותו הבריות [סנהדרין קה:] "מאי טעמא לא רכבת סוסיא", וביאורו "אתה רוכב חמור, ולמה אין אתה רוכב סוס" [לשונו בגו"א במדבר פכ"ב אות מב (שפ.)]. ומקשה, דנהי שהתבאר עד כה שהבהמה שרוכבים עליה צריכה להברא בבין השמשות של ער"ש, אך מדוע דוקא נברא חמור, שהיא בהמה פחותה [ראה למעלה הערה 38], ולא סוס, שהיא בהמה חשובה.

<> ונקרא "חמור" ע"ש החומר, וכמבואר למעלה הערות 41, 48.

<> פירוש - אצל החמור אין שום הרכבה של צורה עם חומר, והוא נשאר רק עם החומר, והעדר הרכבה נקרא "פשיטות". ודבר זה נתבאר בהרבה מקומות בספריו. וכגון, להלן פנ"א כתב: "ענין פשיטות כאשר הוא עומד בעצמו, ודבר זה עם שהוא חסרון נחשב בעולם הזה, שהוא עולם ההרכבה, ומעלתו בהרכבה". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשכא.] כתב: "מי שמקבל מזולתו אינו פשוט... שאם היה פשוט היה מסולק מן הקבלה מזולתו... כי מי שיש בו מדת הפשיטות, עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו... והקבלה מזולתו הוא הרכבה, שאינו עומד בעצמו... כי הפשוט עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו. והקבלה מזולתו הוא הרכבה, שאינו עומד בעצמו". ובנתיב התורה פ"א [פז.] כתב: "מדריגת הפשוטים, שאין בהם הרכבה כלל". ובנתיב יראת השם ר"פ ב [ב, כד.] כתב: "כי העליונים אין אחד מקבל מזולתו, לפי שאם אחד היה מקבל מזולתו היה בהם הרכבה, שהרי מקבל מזולתו, ודבר זה לא שייך בעליונים. אף כי הם מקבלים מן השם יתברך, לא נחשב דבר זה להם הרכבה שיהיה האחד מורכב מעצמו ומזולתו. ודבר זה לא יתכן בנבדלים, שאין בהם הרכבה כלל... שאם היה עומד בעצמו ולא היה שום חבור אל זולתו, דבר זה הוא פשיטות, ואין פשיטות בתחתונים". ובח"א לסוטה מט. [ב, פז.] כתב: "ישראל אין ראוי להם העושר, כי העושר אין ראוי רק לאומות, ודבר זה כי ישראל שהם קדושים, והקדוש הוא פשוט, והפשיטות אין דבר מצורף אליו... ואין ראוי לישראל כי אם הפשיטות". וראה למעלה פי"ז הערה 14, פ"כ הערה 88, פכ"ה הערה 85, פכ"ו הערות 54, 58, 69, 70, נצח ישראל פ"ג הערה 30, באר הגולה באר הראשון הערה 293, ועוד.

<> אודות שהצורה היא חשובה, כן כתב למעלה פ"ג [רח:] "כי יגיע לחומר דבר מצד שפלתו... ויגיע לצורה דבר מצד חשיבותה". ובח"א לע"ז ב: [ד, יח:] כתב: "כי הפחות נמצא בשביל החשוב, והחשוב הוא צורה לפחות" [הובא למעלה פ"ג הערה 99].

<> לשונו בח"א לב"ב עד. [ג, צט.]: "וכבר נתבאר בחבור גבורות ה' אצל 'וירכיבם על החמור' כי ענין החמור שהוא פשוט". ובעוד שכאן מבאר שפשיטות החמור היא מצד שאין בו הרכבת הצורה, הרי בנצח ישראל פל"א [תרא:] ביאר זאת מצד שאין לו דעת וחכמה, וכלשונו: "כי החמור, מפני מעוט הדעת שיש בו, מתייחס אליו הפשיטות ביותר משאר בעל חי. כמו כל תמים בדעתו מתייחס אליו הפשיטות ביותר. והוא הפך הנחש שהוא ערום [בראשית ג, א], וזה יוצא מגדר הפשיטות... ואף כי החמור הוא יותר חמרי מן שאר בעלי חיים, מכל מקום הוא חומר פשוט". ושם פ"מ [תשיא.] כתב: "החמור הוא פשוט יותר מכל בעלי חיים, שהוא בריה פשוטה, שאין לו דעת וחכמה... ואל תשגיח במה שהוא שהחמור חמרי, אין זה קשיא, דסוף סוף הוא חומר פשוט יותר, והוא הפך הנחש שיש בו ערמומית, ואין לו הפשיטות... וכבר הארכנו בזה בחבור גבורות ה' אצל 'וירכב משה את אשתו ובניו על החמור', ושם בארנו לך הטעם למה הובחר לו חמור... לכך ראוי שירכב על החמור, שהוא פשוט בתכלית הפשיטות". ובעל כרחך שאין הבדל בין דבריו כאן לדבריו בנצח ישראל, כי בנצח ישראל ציין לדבריו כאן. והביאור הוא, שהחכמה והדעת היא גם כן מורה על הרכבה, וכמו שכתב בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.], וז"ל: "כי האדם הוא יותר מורכב מן שאר בעלי חיים, כי שאר בעלי חיים כאילו היה הכל חומר, אבל האדם שיש בו דעת וחכמה, הוא מורכב משניהם, מגוף ושכל, והפשוט הוא קודם המורכב". ראה הערה 71.

<> פירוש - ככל שהצורה חשובה יותר, כך צריך שהחומר יהיה מוכן לקבל צורה כל כך חשובה [והכנה זו מורה על "הרכבה יותר"]. ובגו"א בראשית פ"א אות סט [מז.] כתב: "כי החומר שהוא אינו מיוחד, אינו כל כך במעלה כמו החומר שהוא מיוחד. שאין ספק כי מעלת חומר האדם אינו כמו חומר הבעל חי, וחומר בעל חי אינו כמו חומר הצמח. ולפיכך לא היה חומר האדם כל כך במעלה שיקבל צורת האדם הזכר בפני עצמו, והנקבה בפני עצמה, רק היה מוכן לקבל צורת האדם הזכר והנקבה בכלל". ובתפארת ישראל פט"ז [רמט.] כתב: "ואמר [סנהדרין לח:] שעה ראשונה הוצבר עפרו [של אדה"ר]. וזה כי כל דבר יש לו חומר מוכן לקבל הצורה, כי אין כל חומר מוכן לקבל. והנה המדרגה הראשונה היה לו חומר מוכן. וזה שאמר 'שעה ראשונה הוצבר עפרו', כי הצובר העפר הוא המכין הדבר לקבל מה שירצה לעשות". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרעד:] כתב: "ואין ספק כי אין אשר הוא נושא לכח אשר אינו נבדל לגמרי, הוא [כמו] נושא לכח שהוא נבדל לגמרי, כאשר ידוע. ולפיכך אשר הוא נושא לכח הנבדל לגמרי, שהוא השכל, הוא יותר דק ויותר זך מאשר הוא הנושא אל הכח שאינו נבדל לגמרי, כמו הנפש" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 53, פי"ח הערה 10, ולהלן פל"ט הערה 91].

<> כמבואר בסוף הערה 69. ולהלן פ"ע [שכא:] כתב: "כאשר הפליגו חכמים עוד בחכמה על צורת העולם הזה, מצאו כי המורכב האחרון הוא האדם, וקודם לו מורכב הבעל חי, וקודם לו מורכב הדומם, וקודם לו הגשם הפשוט". ובבאר הגולה באר החמישי [קל.] כתב: "וזה שאמר הכתוב [תהלים קלט, ה] 'אחור וקדם צרתני ותשת עלי כפך'. וביאור עניין זה, כי האדם נברא אחרון, וקודם למעשה בראשית; אם זכה, אומרים לו אתה קדמת למלאכי השרת. ואם לא זכה, אומרים לו יתוש קדמך [ב"ר ח, א], עד כאן. רצה לומר כי האדם נברא אחרון, מצד כי כל מורכב הוא אחרון לדבר שהוא יותר פשוט. ודבר זה ידוע לכל, כי כל אשר הוא פשוט, הוא ראשון יותר. ואין לך דבר שהוא יותר מורכב מן האדם, כי זה האדם הוא שכלי, והוא מורכב מגוף ושכל, וזהו הרכבה יותר מכל. והפשוט הוא בודאי יותר במעלה מצד שהוא פשוט. ולפיכך אם אין האדם קונה המעלה השכלית, דהיינו התורה, היתוש שאין לה השכל, קודם מצד הפשיטות" [הובא למעלה פכ"ו הערה 69]. ובח"א לב"ב עג: [ג, צ:] כתב: "הפשוט הוא קודם וראשון לאשר הוא מורכב, כי היסודות הפשוטים קודמים למורכב". וצרף לכאן את דברי הרמ"א בשו"ע אור"ח סימן ו סעיף א בהג"ה ש"מפליא לעשות" [הנאמר בסוף ברכת "אשר יצר"] הוא משום "שמפליא לעשות במה ששומר רוח אדם בקרבו וקושר דבר רוחני בדבר גשמי". ומוכח מכך ש"אין לך דבר שהוא יותר מורכב מן האדם" [לשונו בבאר הגולה שהובא למעלה], לכך בהרכבה זו נמצא הפלא הגדול ביותר. וראה להלן הערה 73.

<> מה שאין כן חמור, שאין בו שום צורה, לכך הוא מורה על הפשיטות הגמורה, וזו עדיפותו על פני סוס. ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עט.] כתב: "ואף על גב דרכיבת סוסים הוא חשוב יותר מאד, זה הוא בשביל ענין הבהמה, שהיא חשובה יותר... כי אין מדברים בחשיבות ובעושר מעלת העולם, רק מעלה אלקית". ובנצח ישראל פ"מ [תשיג.] כתב: "לכך ראוי שיהיה משיח דוקא רוכב על החמור. והענינים האלקיים אינם כמו שאר דברים שהם בעולם, שהמלך בוחר סוס חשוב לרכוב עליו. אבל הדברים העליונים האלקיים אינם תולים בחשיבות, רק מה שראוי לפי ענינו, ויותר ראוי למשיח חמור מטעם אשר אמרנו למעלה". @**נראה ביאור**^ חילוק זה, שבדברים אלקיים קנה המידה לבחירת דבר הוא בהתאמה הפנימית שבין הדבר הנבחר לבוחר, ועל פי התאמה זו יוכרע אם הדבר יבחר או לא. מה שאין כן בדברי העולם, בחירת הדבר נעשית עפ"י חשיבותו לכשעצמו, ולא ביחס ובהתאמה שבין הבוחר לנבחר. לכך מלך בשר ודם בוחר לעצמו סוס, כי הבהמה הזו חשובה יותר מאשר חמור, ולא אכפת לו ביחס שבין הבהמה למלך, אלא הקובע הוא הבהמה לכשעצמה. מה שאין כן בדברים אלקיים, ששם קנה המידה הוא עפ"י ההתאמה שבין הדברים. ונראה שהשורש לחילוק זה הוא, שהדברים האלקיים מתאחדים, ואילו הדברים הגשמיים מתפרדים ["זה שכבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר כי החלוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחלוק והפירוד תמיד לגשמי" (לשונו להלן פמ"ג), והובא למעלה פ"ח הערה 185, פי"ד הערה 16, פי"ט הערה 70, פכ"ח הערה 11, ולהלן הערה 87]. משום כן, ביחס לדברים אלקיים הקובע הוא איחודם של הדברים, ולכך בודאי שהדגש יושם על ההתאמה שבין הדבר הנבחר לבוחר. מה שא"כ ביחס לדברים גשמיים, אשר הם מפורדים ומחולקים, שם הקובע הוא חשיבותו של כל דבר בפני עצמו, ולא בהתאמה שבין הדברים. @**דוגמא לדבר;**^ "וירא מלאך ה' אליו בלבת אש מתוך הסנה וגו'" [שמות ג, ב], ופירש רש"י שם "מתוך הסנה - ולא אילן אחר ["ולא מתוך אילן גדול, ולא מתוך תמרה" (תנחומא שמות אות יד)], משום 'עמו אנכי בצרה' [תהלים צא, טו]". הרי שבדברים אלקיים הגורם המכריע הוא איחודם של הדברים ["עמו אנכי"], ולא חשיבותו של החפץ לכשעצמו.

<> כי הפשוט קודם למורכב, וכמבואר למעלה הערה 71.

<> רש"י שמות יג, יג "פטר חמור - ולא פטר שאר בהמה טמאה, גזירת הכתוב הוא".

<> לשונו בגו"א שמות פ"ד אות יד [עח:]: "קאמר בזאת הרכיבה שהיא על החמור דוקא לטעם עמוק מאד. וזה תדע בעבור כי אין במין הבהמות הטמאות שהיא מיוחד למצוה כמו החמור, שהרי אצלו פטר רחם נוהג, מה שאין כן בשאר בהמות טמאות [רש"י שמות יג, יג]. וסוד הדבר הוא דבר נפלא, כי מפני שהחמור הוא נוטה אל הפשיטות יותר מכל שאר בהמות טמאות, שהוא חומרי יותר, והפשוט הוא יותר ראשית ויותר מוקדם לאשר הוא מאוחר. וזה ידוע כי יסודות הפשוטים הם קרובים יותר בצד מה אל התחלה, מן המורכבים אשר הם מורכבים מהם. ולפיכך החמור הזה בעבור פשיטת צורתו הוא ראשית בהמות טמאות, ולכך חייבה התורה בהם ב'פטר רחם' [שמות יג, ב], שהוא ראשית מן אשר שהוא ראשית".

<> אמרו חכמים [שבת קכז:] "לא יכנסו דברי קדושה במקום טומאה". והרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות פט"ו ה"ו כתב: "אמר על בהמה טמאה, וכיוצא בה מאסורי קרבן שאין קדושה חלה עליהן, 'הרי אלו עולה', לא אמר כלום". ובגו"א ויקרא פכ"ז אות טו [רפד:] כתב: "יש דברים שכך הם נולדים, ואינם באים לקדושה, כמו בהמה טמאה שהיא טמאה בעצמה, ואינה באה לקדושה". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רצא:] כתב: "כל קדושה היא הפך הטומאה. וידוע כי הטומאה מבטל ומפסיד הקדושה, וכל דבר שהוא קדוש, בנגעו בטומאה מיד בטל הקדושה". ואמרו חכמים [נדרים כ.] "אל תהי רגיל אצל כהן עם הארץ, שסופו להאכילך תרומה טמאה", ובח"א שם [ב, ג.] כתב: "עם הארץ מוכן לטומאה, כי אין לעם הארץ הקדושה, בעבור שהוא חמרי, ואין לו הקדושה שהיא שייכת לדבר הנבדל, ומפני זה אינו נזהר מן הטומאה. כי הקדוש הוא נזהר ונבדל מן הטומאה, ולכך אמר אל תהא רגיל אצלו, כאילו כבר התחיל גם כן לבטל הקדושה". ובח"א לגיטין נז. [ב, קי.] כתב: "בלעם הרשע היה דבק לגמרי בכח טומאה, והיה מתנגד לקדושה". ובגו"א שמות פי"ט אות כ [עז.] כתב: "אין שכינתו שורה במקום טומאה". @**והביאור הלכה**^ סימן תקפח [ד"ה שמע] חידש שאע"פ שאסור ללמוד דברי תורה במקומות המטונפים [שו"ע יו"ד סימן רמו סעיף כז], מ"מ שרי לקיים מצוות שם, וכלשונו: "אסור להזכיר שם ולאמר דברי תורה במקום מטונף, מה שא"כ בתקיעות שאינה רק מעשה מצוה, והיכן מצינו שאסור לקיים מצוה כשגופו אינו נקי, או במקום שאין נקי. האם אסור ללבוש טלית של ד' כנפות כשגופו או המקום אינו נקי, לא מצינו כן בשום מקום". והביאור לחילוק זה הוא כדברים המתבארים כאן, שהתורה היא שכלית לגמרי ומופקעת לגמרי מהגוף, ולכך קדושתה מונעת מלאומרה במקומות המטונפים. אך המצוות הן מעשי הגוף, ואינן שכליות כמו התורה [כמבואר למעלה פכ"ג הערה 71], לכך אין מניעה מלקיימן במקומות המטונפים. וראה להלן פמ"א הערה 104.

<> והקדושה חלה על הראשית, וכמו שכתב להלן פל"ח [לאחר ציון 87], וז"ל: "לענין קדושה לא נתקדש רק פטר רחם, לפי שאין ראוי לקדש רק דבר שהוא ראשית המציאות, ומצד שהוא ראשית המציאות הוא קדוש מן אשר נמצא אחריו. כי ראשית המציאות יש בו קדושה תמיד, שהרי השם יתברך הוא ראשית מציאות הכל גם כן, ולפיכך ראוי ליתן אליו ראשית המציאות. וכן בכורי אדמה, שנקראים גם כן 'בכורים' [בכורים פ"א מ"א] מלשון בכור, שהם ראשית פרי האדמה, ויש בהם קדושה. כי האדמה מוציאה הכל זה אחר זה, וראשית הפרי שהוציאה האדמה קדוש... וכן בתרומה וכן בחלה שהם קדושים, נקראים 'ראשית', שנראה כי הראשית יש בו קדושה, וכדכתיב [ירמיה ב, ג] 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתו'... ואין שייך קדושה רק לראשית המציאות". ולהלן פל"ט [לאחר ציון 41] כתב: "לפיכך אמרה תורה [שמות יג, ב] 'קדש לי כל בכור פטר רחם' כמו שאמרנו למעלה, כי קדושת הבכור, וכן כל הדברים שהם ראשית, הם קדושים, בשביל שהוא יתברך גם כן ראשית הכל, ולכך ראוי כל ראשית לקדושה". ובח"א לב"ק פג. [ג, יג.] כתב: "וידוע כי השם יתברך מצטרף ביותר אל ההתחלה". ובח"א לע"ז ג: [ד, כד:] כתב: "ותדע כי הלויתן נקרא 'ראשית', וכן כתיב באיוב [מ, יט] 'כי הוא ראשית דרכי אל', כי לעולם החבור הוא אל דבר שהוא ראשון. ולכך נקרא 'לויתן', כי הוא מלשון חבור, כי דבר שהוא ראשית והתחלה הוא ראשון אל החבור אליו יתברך. ושאר נבראים לפי מדריגתם... והבריאה הזאת היא ראשית החבור, לכך כתיב בו 'כי הוא ראשית דרכי אל'... כי עצם החבור אינו רק אל הלויתן". וכן האריך בזה בדר"ח פ"ו מ"י [שע.]. וראה למעלה פ"ה הערה 140, פ"ט סוף הערה 224, פרק זה הערה 10, להלן פל"ח הערה 89, ופל"ט הערה 43.

<> לשונו בח"א לבכורות ה: [ד, קיז.]: "ומפני כך אף על גב שבשאר בהמות טמאות לא שייך בכור, גבי חמור שייך... שיש בו ענין של ראשית... שאין ראוי שיהיה נקרא ראשית הבהמות רק לפי פשיטתו, שהוא פשוט, והכל חומר, ובשביל זה ראוי שיהיה ראשית לשאר בהמות... ומפני פשיטותו של החמור נקרא ראשית. לכך שייך בו בכור יותר משאר בהמה טמאה, בשביל שהוא חומר פשוט, והוא ראשית, לכך נוהג בו הבכורה, שהיא ראשית". וראה להלן פל"ז [לאחר ציון 117] שחזר על הדברים שכתב כאן.

<> אברהם, משה, ומשיח.

<> כמבואר למעלה לאחר ציון 52 [אודות אברהם ומשה], והערה 58 [אודות משיח].

<> לשונו בגו"א שמות פ"ד אות יד [עט.]: "ומפני זה כתב אצל אלו השלשה רוכבים על החמור, בעבור שהחמור הוא פשוט, והפשוט הוא ראשית בענין הפשיטות. ולפיכך הם מיוחדים לרכיבה אלו השלשה, שהם עוד ראשים ועליונים במעלה, וכאשר הם מתנשאים על הפשיטות, מתנשאים התנשאות והתרוממות היותר שאפשר במעלה הנבדלת... לענין מעלת אלו השלשה, שהם מיוחדים במעלת הרוממות, שהיו קרובים למעלה אלקית, ולכך ראוי להם החמור". ובח"א לבכורות ה: [ד, קיז.] כתב: "כי החמור בפרט הוא מיוחד שהרוכב מתעלה עליו, ואין מתעלה רק על ידי מי שיש בו ענין של ראשית, כמו שהוא החמור... ומפני כך הרוכב עליו מתעלה, כאשר רוכב על דבר שהוא ראשית, ובזה ביותר מתעלה".

<> לשונו בכת"י [תלח:]: "כי כאשר היה רוכב על דבר שהוא ראשית, והרוכב נבדל מן הראשית, הרי הרוכב הוא נבדל לגמרי מן העולם, והחמור בשביל פשיטותו הוא ראשית. אבל לא יתכן להיות זה בחמור דעלמא, שאין זה רכיבה על כלל העולם שיהיה לו מעלה נבדלת, רק אותו שנברא בין השמשות, והוא הגורם למעלה נבדלת. וכל שנברא בין השמשות מיוחד לדברים נבדלים שאינו מענין הנהגת העולם". @**והנה לא ביאר**^ לטעמו השני [שיחוד החמור הוא פשיטותו] כיצד מתחייב שחמור זה יברא דווקא בבין השמשות. ובפשטות מה שביאר למעלה לטעמו הראשון [שיחוד החמור הוא חומריות ללא צורה], כחו יפה גם לטעם השני. ולמעלה [לאחר ציון 58] ביאר שביה"ש הוא זמן מעל לטבע [מקצתו חול ומקצתו קודש], ולכך רכיבה על חמור שנברא אז היא התרוממות והתנשאות גמורה מעל עולם הטבע [ראה למעלה הערה 62]. אמנם בכת"י [תלח:] כתב לפי טעמו השני הסבר נוסף לזמן של בין השמשות, וכלשונו: "וכאשר תבין דברים אשר אמרנו, תבין כי שייך לבין השמשות להיות נברא בו חמור, לפי פשיטותו אשר בו. כי בבין השמשות נבראים דברים פשוטים, אינם מענין העולם המורכב. וכמו שהיה נברא בין השמשות דברים אלקים שהיו נוטים לגמרי אל הצורה, כמו כל אלו שזכר [אבות פ"ה מ"ו] המן, והבאר, והכתב והלוחות, כל הדברים שזכר הם נוטים אל דברים אלקים רחוקים מן החומר. וכך נברא בין השמשות חומר רחוק מן הצורה. כי העולם הוא מורכב מחומר וצורה... ולפיכך יש בריאה בין השמשות לחמור זה".

<> פירוש - מאחר שנתבאר למעלה [לאחר ציון 60] שהחמור הזה היה חמור טבעי רגיל, ולא חמור חשוב, מהו ההכרח לומר שאיירי בחמור אחד, ולא שלכל צדיק נזדמן חמור אחר.

<> לשונו בדר"ח פ"ג מ"ג [קטו:]: "כל דבר בעולם אשר ברא השם יתברך יש לו מקום אשר הוא נברא עליו, שהוא מדריגתו ומקומו, וכמו שאמרו [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך אדם שאין לו שעה, ואין לך דבר שאין לו מקום'". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלג.] כתב: "לכל דבר ודבר יש מקום ומדריגה מיוחד בפני עצמו בעולם, שאין מקום זה כמו זה". ובאור חדש פ"א [שמז.] כתב: "כמו שהם מחולקים במדריגותם, כל אחד מקום שלו לפי מדריגתו". בתפארת ישראל פכ"ד [שנו:] כתב: "כי אחר שיש לאדם מקום מיוחד לעצמו, מורה זה על חשיבות מיוחד שיש לו... כי נזכר שם 'מקום' על המעלה בכל מקום". ובנצח ישראל פכ"ד [תקיא:] כתב: "כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו". ושם פנ"ו [תתסה.] כתב: "כאשר תתבונן בכל הדברים אשר יש להם מקום, הנה מקום שלהם מתיחס וראוי להם. כי כל דבר לפי מה שהוא יש לו מקום מיוחד. ואין דבר בעולם שלא יהיה לו מקום מתיחס לו". וכן הוא להלן ר"פ ע, הקדמה לדרוש על התורה [ז:], נתיב התורה פ"ג [קנג: (יובא בהערה הבאה)], ועוד [ראה למעלה פ"ז הערה 82, פ"ח הערה 65, פי"ט הערה 91, ופכ"ב הערה הערה 65].

<> לשונו בנתיב התורה פ"ג [קנג.]: "כי כאשר יוסר [האדם] ממקום מדריגתו ומעלתו, אז באים עליו מחלוקות הרבה. כי כל אדם יש לו מדריגה ומקום בפני עצמו, ואין אחד נוגע בדבר שהוא מוכן לחבירו, רק כל אחד ואחד עומד במדריגתו ובמעלתו, ואז אין מחלוקת עליו. וכאשר הוא יוצא ממקום מדריגתו ומעלתו, אז מחלוקות רבות באות עליו, כי כל אחד מתנגד אליו, הפך כאשר היה במקומו ובמעלתו, שהיה עומד בשלו, ואין אדם נוגע במה שהוא שייך לחבירו, כמו שאמרו [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו מקום'... רק כאשר הוא יוצא ממקום מדריגתו, ואינו במקומו, אז מתחדשים עליו מחלוקות".

<> פירוש - הואיל ואין אדם נוגע במוכן לחבירו אפילו כמלוא נימא, לכך כשהנך רואה שני בני אדם שהם בעלי מדריגה אחת, בהכרח ששני בני האדם אלו הם ענין אחד, ולא שני ענינים. ובשער הפסוקים, פרשת חיי שרה, כתב: "הנה שמות האבות הם שוים, כי הם גלגול אחד". ובספר דברי יעקב ביאורי אגדות, עמוד ק, כתב: "בכמה דוכתי בספר שער הגלגולים מבואר דמפרש על שמות דומים שהיה זה גלגול". ובספר איש מצליח ח"ב, עמוד תמד, נכתב: "ראיתי בספר רוחות מספרות להרב יהודה פתיה זיע"א שכתב איך אפשר לדעת שזהו גלגול של פלוני וכו', רק אם התכונות והענינים דומים ושוים. והמקור לזה משער הגלגולים".

<> יש להבין, שפתח בענין אחד, וסיים בענין אחר; פתח ב"כל אלו ג' רכיבות ענין אחד להתרומם על העולם", ומיד לאחר מכן כתב "אם כן יש להם ענין אחד שנברא בין השמשות". הרי פתח בענין של "להתרומם על העולם", וסיים בענין של "נברא בין השמשות". ומה היה חסר אם לא היה כותב את המלים "אם כן יש להם ענין אחד שנברא בין השמשות", והיה נשאר עם הענין הקודם שהוא "להתרומם על העולם". אמנם נראה לבאר זאת על פי דבריו בכת"י [תלט.], וז"ל: "מה שאמרו כי הוא החמור שרכב עליו אברהם כו', שהיה חמור אחד, ולא שלשה. היינו בעצמו מפני שהוצרכו לומר כי נברא בין השמשות, ואין בריאה בין השמשות שייך רק לחמור אחד. כי הדברים מתחלקים מצד חומר שלהם, אבל דבר שהעיקר הוא הצורה, כמו בדברים אשר נבראו בין השמשות, אין כאן רבוי חומר ["זה שכבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר כי החלוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחלוק והפירוד תמיד לגשמי" (לשונו להלן פמ"ג), והובא למעלה הערה 72]. ולפיכך הוצרכו לומר כי שלשה החמורים הם חמור אחד, ורכיבת הצדיקים עליו יורה על מעלותיהם, כמו שנתבאר". נמצא שמה שהחמור נברא בבין השמשות הוא המחייב שהחמור יהיה אחד, ולא שלשה. לפי זה מה שכתב כאן מתפרש כך; רכיבה זו באה להורות על התרוממות רוכביו מעל העולם הגשמי, ומשתלשל מכך שזמן הבריאה יהיה דוקא בביה"ש [כדי שתהיה זו התעלות בתכלית ההתעלות, וכמבואר למעלה הערה 62], ובריאה בבין השמשות אינה יכולה להיות אלא דבר אחד, כי החילוק לבריאות נפרדות הוא מצד החומרי, ודו"ק.

<> פירוש - מלבד שהרכיבה מאחדת את שלשת הצדיקים ליחידה אחת, וכמו שנתבאר, יש כאן עוד דבר שיאחדם, והוא שאיירי בהתעלות על העולם שהוא אחד, וכמו שמבאר.

<> מה שמבאר ששלשת הצדיקים הללו הם מחולקים, מוסבר היטב בנצח ישראל פ"מ [תשטו.], וז"ל: "ובמדרש תנחומא [תולדות אות יד], 'הנה ישכיל עבדי וירום וגבה ונשא מאוד' [ישעיה נב, יג], 'וירום' מאברהם, דכתיב אצלו [בראשית יד, כב] 'הרימותי ידי לאל עליון'. ו'נשא' ממשה, שכתוב אצלו [במדבר יא, יב] 'שאהו בחיקך'. 'וגבה' ממלאכי שרת, דכתיב אצלם [יחזקאל א, יח] 'וגביהן וגבה להם'. וכן הוא אומר [זכריה ד, ז] 'מי אתה הר הגדול', שהוא גדול מאבות. ופירוש זה, המשיח יהיה גדול מכל העולם. ומפני כי אברהם היה התחלת העולם, כי היה הכל עד שבא אברהם תוהו, כמו שאמרו [ע"ז ט.] ב' אלפים תוהו. ומשה היה כאשר היה עיקר העולם בפעל, וזה כאשר יצאו ישראל ממצרים, כי אז נחשב כי העולם הוא בפעל... והמשיח, שהוא השלמת העולם, 'ירום וגבה ונישא', והוא כמו התכלית כאשר הוא השלמה, והתכלית הוא על הכל, כי הכל נמשך אל התכלית. ולכך אמר 'וירום וגבה ונישא', זה המשיח". הרי שהתרוממותו של אברהם באה מחמת שהוא היה התחלת העולם, ולמשה היא באה מחמת שהוא היה עיקר העולם, ולמשיח היא באה מחמת שהוא תכלית העולם. ולמעלה פ"ח [שפא.] כתב: "כל דבר אשר אפשר בו חלוק, יש בו ראש ואמצע וסוף, ולדבר זה יתחלק, ודבר זה ידוע". ובנצח ישראל פכ"ז [תקנט:] כתב: "כל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע, ואל הסוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים. וכל אחד ואחד יש לו שם בפני עצמו. שאין ספק כי ההתחלה הוא מחולק מן האמצעי, והאמצעי מחולק מן הסוף, כי כל אחד ואחד יש לו גדר בפני עצמו. ומפני זה מחלק גם כן זמן כל העולם לשלשה חלקים אלו". ושם פמ"ג [תשמו.] כתב: "כי התחלת הדבר יש לו צד בחינה שהוא עיקר הדבר, במה שהוא התחלה, ואחר ההתחלה נמשך הכל. ויש בחינה שאמצע הדבר הוא עיקר הדבר, במה שעיקר הדבר הוא גוף הדבר, והוא האמצע, לא ההתחלה והסוף. והבחינה השלישית סוף הדבר, ששם השלמת הדבר, ראוי שיהיה עיקר כאשר נשלם". ושם פנ"ז [תתפא:] כתב: "ידוע כי כל דבר בעולם מתחלק אל שלשה חלקים, שאין זה כזה; כי נחלק להתחלה, ואמצע, וסוף. ולכל אחד יש בחינה בפני עצמו. ואין ספק כי הבחינה מצד התחלתו הוא זולת הבחינה שהוא מצד השלמתו, ושניהם זולת הבחינה בחלק שאינו נחשב התחלה ולא נחשב השלמה, והוא כמו אמצעי. ובודאי כי יש בישראל בחינה שיאמר עליו דבר זה הוא התחלת ישראל. ואין ספק שיש בחינה בישראל שהוא מצד השלמת ישראל. וכן יש בהם בחינה מצד דבר שאינו נחשב התחלה ואינו נחשב השלמה" [הובא למעלה פ"ט הערה 247, ופכ"ה הערה 101]. ולהלן [לאחר ציון 97] נראה בהשקפה ראשונה שמבאר חילוק אחר בין שלשת הצדיקים האלו, אך לאמיתו של דבר זהו החילוק המתבאר כאן, וכמבואר להלן הערה 107.

<> אודות שהעולם הוא אחד, כן ביאר למעלה פ"ה [רעא:], וז"ל: "אין המציאות מחולק, רק יש להם סבה אחת... יחידו של עולם המאחד את המציאות". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדר"ח פ"א מי"ח [תלב.] כתב: "היה העולם מחולק, ודבר זה אי אפשר, כי העולם הוא מן השם יתברך, שהוא אחד, ראוי שיהיה העולם אחד... שצריך שיהיה בודאי העולם אחד מקושר, כי הבורא הוא השם יתברך, הוא אחד". ושם פ"ה מ"א [כא.] כתב: "כי העולם הזה אשר נברא מן השם יתברך, אשר הוא אחד, ולכך אי אפשר שלא יהיה פעולתו גם כן אחת, כי כל פעולה מתדמה אל הפועל... ולכך צריך שתהיה הפעולה, שהוא העולם, אחד". ושם משנה טז [שצה.] כתב: "העולם הוא אחד, כי אין העולם מחולק, כי הוא מן השם יתברך, שהוא אחד". ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:] כתב: "כאשר אין העולם אחד, רק מחולק, אם כן יש להעלות על הדעת כי האלהות שברא אותם גם כן מחולקים חס ושלום. אבל עתה שהבריות מתחברים, כי זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, אם כן העולם הוא אחד, וזה מורה אשר ברא אותם הוא ג"כ אחד יחיד ומיוחד". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות סב [מג.], ודרשת שבת הגדול [קצה.]. ואודות שכל המציאות היא אחת, כן כתב הרמב"ם במו"נ ח"א תחילת פע"ב [מהדורת קאפח], וז"ל: "דע, שהמציאות הזו בכללותה היא דבר אחד, לא יותר. כלומר כדור הגלגל הקיצוני בכל מה שיש בו הם דבר אחד בלי ספק... כשם שראובן דרך משל הוא דבר אחד, והוא מחובר מאברים שונים, כגון הבשר והעצמות, ומלחיות שונות, ומרוחות, כך הכדור הזה בכללותו מחובר מן הגלגלים ומארבעת היסודות, ומה שהורכב מהן", וכל הפרק שם דן בדמיון שבין חלקי העולם לחלקי האדם. ובכמה מקומות ציין המהר"ל לדברי המו"נ האלו. וכגון, בבאר הגולה באר החמישי [טז:] כתב: "במה שדרך חכמים לעסוק בציור העולם ובסדור שלו, איך הוא סדורו וקשורו זה עם זה, עד שהעולם מקושר ומסודר יחד, עד שהוא אחד. שכך ראוי שיהיה אחד, לפי שהוא מפועל אחד [ראה הערה הבאה]. וכבר האריך הרמב"ם ז"ל בספרו [מו"נ ח"א] פרק ע"ב בדבר זה מאוד" [הובא למעלה פ"ה הערות 104, 105].

<> כפי שכבר כתב למעלה [לפני ציונים 61, 64]. ולא ברור מדוע חזר שוב לומר זאת.

<> לשונו בכת"י [תלט.]: "ואין אתה צריך לומר כלל כי זה החמור היה חמור חשוב יותר, או שהיה בו חכמה ודעת מצד עצמו, שאין הדבר כך כלל, אלא מצד השם הזה שנברא בין השמשות, ומצד שאותו השם חל עליו יש בו מן החשיבות, ואין זה חשיבות מצד עצמו. למה הדבר [דומה], לבכור בהמה טמאה, אשר אין בו חשיבות מצד עצמו כלל, רק בשביל הבכורה חל עליו שם קדושה. כך חל על זה החמור שם זה מיוחד שנברא בין השמשות. ומאחר שנברא בין השמשות, הוא על הטבע. ולפיכך היה מיוחד להתנשאות של אברהם ולמשה ולמשיח". וראה למעלה הערה 62.

<> "ואין הפירוש שהחמור היה חי כל כך" [לשונו בגו"א שמות פ"ד אות יד (פא:)]. ואמרו חכמים [אבות פ"ה מ"ו] שאחד מן הדברים שנבראו בער"ש בין השמשות הוא האיל של העקידה. ובדר"ח שם [רכו:] כתב: "אין נראה כי האיל של יצחק היה חי מששת ימי בראשית עד אברהם". וכן הוזכר שם באבות שפי האתון נברא בער"ש בין השמשות, וכתב על התויו"ט שם "לא יתכן שהיה חי כל כך מששת ימי בראשית עד זמן בלעם".

<> פירוש - הזמן הוא סדר הנמצאים, כי הזמן הוא המוציא לפועל את בריאת הנבראים, וזמנים שונים מוציאים לפועל נבראים שונים, וכמו שמבאר. ואודות שהזמן הוא "מסדר" את בריאת הנבראים, כן השריש באור חדש פ"א [תמב.], וז"ל: "פירוש 'יודעי העיתים' [אסתר א, יג], פירוש שיודעין כל הדברים באמתתן כפי מה שהם, שכל הדברים הם תחת הזמן, וחילופי הדברים כפי חליפי הזמן. ולכך אמר 'יודעי העתים', כלומר שידעו כל הדברים בסבתן, שהם העתים. ודבר זה הוא ידוע כי הזמן מחדש כל הדברים, וכדכתיב [קהלת ג, א] 'לכל זמן ועת לכל חפץ'. וזהו 'יודעי העיתים', כאילו אמר שהם יודעים לעמוד על הדברים שמחדש הזמן, והם הדברים שמתהוים בעולם... וזהו עניין הזמן, וכיון שהם יודעים עניין הזמן, גם כן הם יודעים הדברים שהם תחת הזמן באמיתת שלהם". ובנצח ישראל ר"פ כז [תקנח.] כתב: "בחבור הזה התבאר כי הזמן הוא מוציא לפועל מה שראוי לצאת אל הפועל בכל הדברים אשר הם בעולם, כי הכל תלוי בזמן. ומפני שהם תלוים בזמן, יוצא כל אחד לפועל בזמן הראוי לו. וכמו שאמר שלמה 'לכל זמן ועת לכל חפץ'... למדנו שכל הדברים הם מתחדשים בזמן המיוחד להם" [הובא למעלה פכ"א הערה 16, להלן פל"ב הערה 76, ופל"ו הערה 37].

<> כמו שנאמר [בראשית א, ה] "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד", ופירש רש"י שם "לפי סדר לשון הפרשה היה לו לכתוב 'יום ראשון'... למה כתב 'אחד', על שם שהיה הקב"ה יחיד בעולמו, שלא נבראו המלאכים עד יום שני". ובגו"א שם אות כב [יד:] כתב: "אין הפירוש 'יום אחד' יום שהיה הקב"ה בו אחד, שזה היה דרש רחוק מאד. אלא פירושו כמשמעו, שהיום אחד. רק מפני שהוקשה להם דהוי למכתב 'יום ראשון'... וכתב 'יום אחד' להודיעך כי זה היום היה אחד, שלא היה ביום הזה שום שניות לגמרי, רק אחדות גמור. כי הזמן שהוא היום מתיחס אל הדבר שנמצא בו, ומפני שלא היה נמצא בו רק אחדות נקרא 'יום אחד', כי הזמן שהוא מתיחס אל הנמצא בו הוא ברור". ושם באות מה [כח:] כתב: "כי לעולם היה הנבראים שהם משונים זה מזה, נבראים בזמנים מחולפים". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקלג.] כתב: "כל זמן וזמן מאלו ששת ימי המעשה, כל אחד ואחד זמן מיוחד; שזה נקרא 'יום ראשון', וזה נקרא 'יום שני', וכל אחד מיוחד בפני עצמו, שאין זה כזה". ושם בבאר החמישי [קלג:] כתב: "נברא העולם קודם ביום הראשון, ואחר כך נבראו המלאכים. ורוצה לומר, כי העולם הוא אחד, וראוי שיהיה נברא עולם אחד ביום ראשון, שהוא יום אחד, כדכתיב [בראשית א, ה] 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד', ולא כתיב 'יום ראשון', כמו 'יום שני' [בראשית א, ח]. אבל המלאכים אינם אחד, כי יש מיכאל, ויש גבריאל, לכך אין ראוי להם הבריאה ביום שהוא אחד... מפני שכל דבר נברא בזמן המיוחד אליו הראוי לו". ואמרו חכמים [ב"ר ד, ו] שהמחלוקת נבראה ביום השני. ובנתיב השלום ס"פ ב [א, רכה.] כתב: "כי המחלוקת ראוי שיהיה נברא ביום ב', כי השני הוא מחולק, וראוי שיהיה נברא בו המחלוקת, שהוא חלוק דברים". ולהלן פנ"א כתב: "כי הדבר שנתהוה מתיחס אל הזמן שנעשה בו אותה הויה". ובפרקי מבוא לדרשות המהר"ל [עמוד 21] כתב: "הזמן מתייחס אחר האירוע המתארע בו, והוא זמנו" [ראה למעלה פ"י הערה 34, ופכ"ג הערה 237]. ובכת"י [תמ.] כתב: "ודבר זה ידוע למבינים כי ימי בראשית סבה לכל הדברים ההוים, וששת ימי בראשית הם סבה לטבע בעבור שהם ימי חול, ובין השמשות [סבה] לדבר שהוא על הטבע". וראה להלן פל"ו הערה 38.

<> פירוש - לא שהחמור נברא בפועל בבין השמשות של ער"ש, אלא הכח לבריאתו נברא אז "להיות יוצא לפעל לגמרי בעת הצורך". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [פא:] כתב: "אין הפירוש שהחמור היה חי כל כך, אלא שבבין השמשות הושם בכח העולם להוציא רכיבה זאת אל הפעל, כי ענין רכיבה זאת היתה ענין אלקית מאוד, הוא ההעלות על העולם". ובדר"ח פ"ה מ"ו [רכו:] כתב: "אין נראה כי האיל של יצחק היה חי מששת ימי בראשית עד אברהם, רק שגזר בריאתו, וזהו בריאתו". וקודם לכן כתב שם [רכב.]: "כי לא היו נבראים בפעל לגמרי, רק שנגזרו בין השמשות". וכן כתב הרע"ב [אבות פ"ה מ"ו] גבי פי האתון, וז"ל: "בין השמשות נגזר עליה שתדבר עם בלעם". וכן כתב הראב"ע [במדבר כב, כח], וז"ל: "ויפתח ה' - אמרו חז"ל [אבות פ"ה מ"ו] שעשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות. ולפי דעתי שהטעם שגזר השם לחדש באותות האלה". ובכת"י [תלט.] כתב: "וכן בכל מקום שאמרו ז"ל שנברא בין השמשות, לא היה נמצא בפעל הגמור רק עד הזמן המציאות. ומעכשיו תדע להבין מה שאמרו 'הוא החמור שרכב עליו אברהם'. כי אמר שהיה סדר והתחלת שלשתן סדר אחד, והתחלה אחת בין השמשות של ז' ימי בראשית. נמצא כי שלשתן הם אחד לגמרי, כי התחלתן אחת בלי חלוק. ודי בזה, אף כי יש להאריך מאוד יותר בזה".

<> הולך לבאר שאברהם משה ומשיח הם כנגד שלשה כחות שכליים שיש באדם פרטי, והם נבדלים ומתנשאים על הגוף. ואודות שדברים כללים בעולם מקבילים לכחות פרטיים של אדם, כן כתב בכמה מקומות, וכגון, באבות פ"ד מי"ד אמרו "שלשה כתרים הם; כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות", ובדר"ח שם [רפב.] כתב: "מנינא למה לי, שאמר 'ג' כתרים הם', ולמה צריך למנין. ויש לך לדעת, כי אלו ג' כתרים שזכרו כאן שנתן השם יתברך לישראל, תורה ומלכות וכהונה, הם כנגד האדם. כי יש באדם ג' חלקים; החלק האחד הוא השכל שבאדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף, אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם. וכנגד אלו הם ג' כתרים אלו; כי כתר תורה הוא כנגד השכל. וכתר כהונה כנגד הגוף... אמנם המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא מנהיג את כל איברי האדם, והאדם מקבל ההנהגה מן הנפש. ולפיכך כנגד זה נתן השם יתברך המלך, שהוא המנהיג והמושל על כלל האומה. ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש שפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל" [הובא למעלה פ"ח הערה 257]. ובנר מצוה [כו:] הקביל את ארבע המלכיות בעולם לחלקי האדם [גוף, נפש, שכל, וכח רביעי שכולל את שלשת החלקים]. וכבר נתבאר למעלה [פ"ה הערה 128, פט"ז הערה 20, ופכ"ב הערה 80] שהאדם נקרא "עולם קטן", ומה שנמצא בזה בזה נמצא בזה בהקבלה. וראה להלן הערות 112, 120.

<> אין כוונתו לחלוקת האדם המצויה בספריו [גוף, נפש, ושכל (כמבואר למעלה פ"ח (תיט:)], כי הגוף והנפש אינם נבדלים מן הגוף, וכמו שכתב **&בחידושי** **ההלכות**^ שלו למסכת שבת [לא:], וז"ל: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף. גם בעלי הטבע הזכירו אלו ג' כחות, ואמרו שיש לאדם כח בגוף ונקרא כח טבעי, שממנו כח הזן וכח המגדל וכח המוליד, ולכך קראו אותו כח טבעי בלבד, ואמרו שמשכן כח זה הוא בכבד. ועוד יש לאדם כח בלתי טבעי, והוא כח החיוני, וממנו ג"כ כחות ידועים כמו הנקימה והנטירה, ומן כח הזה הוא כח התנועה, ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב. ועוד יש כח נבדל לגמרי, ומשכן כח זה הוא במוח, ומן כח זה הדמיון והידיעה. ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, &**ואצלי נתבארו**^ אלו ג' כוחות" [הובא למעלה פ"ח הערה 258]. ובנר מצוה [כו:] כתב: "האחד כח גופני, השני כח נפשי, וכח זה אף כי הוא גם כן הוא כגוף של אדם, אינו מוטבע כח בגופו כמו שהוא הכח שלפני זה. הג' הוא שכלי, שהוא נבדל לגמרי מן הגוף". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנה.] כתב: "הגוף הוא גשמי, והנפש הוא כח גשמי, והשכל אינו כח בגשם, אבל הוא נמצא עם הגשם בקשר מציאות בלבד". וכן כתב בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג.]. ובח"א לחולין צא: [ד, קט.] כתב: "כי האדם יש בו ג' דברים האלו; שהרי יש באדם גוף, ועוד יש בו נפש שהוא כח בגוף, ועוד יש השכל, שהוא אינו גוף". הרי אף הנפש אינו נבדל מן הגוף. ואם כן כאן אין כוונתו לחלוקה זו, אלא כוונתו שישנם שלשה כחות נבדלים במוח, ושלשתם נבדלים מן הגוף לגמרי, וכמו שמבאר. וראה להלן ציון 119.

<> פירוש - נאמר [שמות לא, ב-ג] "ראה קראתי בשם בצלאל בן אורי בן חור למטה יהודה ואמלא אותו רוח אלקים בחכמה ובתבונה ובדעת וגו'", והראב"ע [שם פסוק ג] כתב: "החכמה היא הצורות האצורות באחרונית מוח הראש. ומלת 'תבונה', גם 'בינה', מגזרת 'בין', והיא הצורה העומדת בין צורת הדעת ובין צורת החכמה כנגד הנקב האמצעי במוח הראש. כי החכמה כנגד הנקב האחרון, והדעת המתחברת בנקבי המוח על המצח מההרגשות". ולהלן ס"פ נב כתב: "ג' דברים שאמר הכתוב אצל בצלאל 'ואמלא אותו בחכמה ובתבונה ובדעת'. כי החכמה המשיג את הדברים הנמצאים בלבד, וזהו חכם. אמנם המוציא דבר מתוך דבר, וזה נקרא תבונה, כאשר ידוע. אמנם הדעת הוא היודע אמתת הדברים כל אחד בגדרו, זה נקרא דעת", וראה שם בהערות, כי זהו יסוד נפוץ בספריו. ובדר"ח פ"ב מ"ז [תרכו.] כתב: "ואלו שלשה, שהם החכמה והתבונה ונדעת, הם לנשמה, כמו שידוע". ושם פ"ה מכ"א [תקג.] כתב: "מקרא משנה תלמוד הם כנגד חכמה דעת בינה; כי המקרא יש בו חכמה, אבל המשנה היא הידיעה הגמורה, להבין כל דבר כפי מה שהוא בהבדל של כל אחד מן אחד, עד שידע הדבר מבורר. כי זה ענין הדעת שידע להבדיל בין דבר לדבר, וזה הוא ענין המשנה. והתלמוד הוא בינה, שמוציא דבר מתוך דבר על ידי הפלפול, כל זה נקרא 'תלמוד'". ובגו"א דברים פ"ד אות ב [עג:] ביאר שהמשנה והתלמוד נמצאים בחדרים שונים במוח.

<> ששלשת הכחות במוח הם כנגד חכמה, בינה, ודעת.

<> פירוש - מה שאברהם השיג את התורה מעצמו [כמו שיבאר מיד] מורה שהחכמה מתיחסת לאברהם. והביאור הוא שהחכמה היא גלויו של הדבר מההעלם, וכמו שנאמר [איוב כח, יב] "והחכמה מאין תמצא". לכך כאשר אברהם גילה את התורה מעצמו, ללא רב ואב שלמדו, זהו הגלוי הגדול ביותר מה"אין", כי אם קבל מרב, אם כן החכמה כבר היתה נמצאת אצל רבו. וראה תפארת ישראל פל"א הערה 23, ודר"ח פ"א הערה 199.

<> לשון המדרש הוא: "'אחות לנו קטנה ושדים אין לה וגו''. 'אחות לנו קטנה' זה אברהם שאיחה את כל באי העולם. בר קפרא אמר, כזה שהוא מאחה את הקרע. 'קטנה', שעד שהוא קטן היה מסגל מצות ומעשים טובים. 'ושדים אין לה', לא הניקוהו לא למצות ומעשים טובים". ופירש רש"י על המדרש שם "אב לא לימדו, ורב לא היה לו". והמדרש הזה הובא למעלה פ"ז [שדמ.].

<> לשון המדרש הוא "אב לא למדו, ורב לא היה לו, ומהיכן למד [אברהם] את התורה. אלא זימן לו הקב"ה שתי כליותיו כמין שני רבנים, והיו נובעות ומלמדות אותו תורה וחכמה, הדה הוא דכתיב [תהלים טז, ז] 'אברך את ה' אשר יעצני אף לילות יסרוני כליותי'". ובב"ר צה, ג אמרו "ומהיכן למד אברהם את התורה. רבן שמעון אומר, נעשו שתי כליותיו כשתי כדים של מים, והיו נובעות תורה. ומנין שכן הוא, שנאמר 'אף לילות יסרוני וגו''. רבי לוי אמר, מעצמו למד תורה, שנאמר [משלי יד, יד] 'מדרכיו ישבע סוג לב ומעליו איש טוב'. רבי יונתן שר הבירה אמר, אפילו עירובי תבשילין היה אברהם יודע". ולמעלה בהקדמה שניה [קה.] כתב: "לא היה מי שהיה לו מעלת השכל כמו שהיה לאברהם, שבשביל כך אמרו [יומא כח:] קיים אברהם אבינו מחכמתו אפילו עירובי תבשילין. והדעת נותן כך, שהוא היה תחלה שהכיר האמת, שקודם לכן היו טועים אחר הדמיון, ומאז הכירו בוראם, ועמדו על השכל. ולפיכך הרכיבו על כל העולם, וכמו שיתבאר באריכות אצל 'וירכיבם על החמור', עיין שם. מפני כך כל העולם החמרי נתן לו השם יתברך, והשמש והירח בכלל גם כן". ובדר"ח פ"ה מי"ט [תמה.] כתב: "אין ספק כי אברהם דומה אל השכל, לפי שהיה אברהם מקיים כל התורה כולה משכלו". ובתפארת ישראל ר"פ כ [רצד.] כתב: "מעלת אברהם דבקה בחכמה העליונה, לכך היה אברהם בפרט מיוחד אל התורה, שהוא השכל העליון, כאשר ידוע. כי בן ג' שנה הכיר אברהם את בוראו [נדרים לב.]. ומאחר שהיה אברהם מיוחד בזה, ולא כן יצחק ויעקב, רק כי קבלו מאברהם, לכך היה אברהם גם כן מקיים מה שנותן השכל העליון הזה. ולכך היה אברהם מיוחד לקיים את כל התורה". ובדרוש על התורה [מט.] כתב: "כי כאשר היה אברהם, היה כל העולם כולו חשוך בלא אור השכל כלל, שלא הכירו אף את בוראם. ואברהם הקריא שמו בפי הבריות [רש"י בראשית כד, ז], ולכך כתיב אצלו [בראשית כב, ג] 'ויחבוש את חמורו', כי העולם היה בימיו כחמור שאינו יודע רק אבוס בעליו". ואמרו חכמים [ב"מ פז.] "עד אברהם לא הוי זקנה", ובח"א שם [ג, נא.] כתב: "פירוש, כי הזקן יש בו השכל והחכמה, שהרי כן אמרו [קידושין לב:] 'אין זקן אלא שקנה חכמה', כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... כי בהתגבר השכלי מתיש כחו של אדם הגופני... ולפיכך עד אברהם, שהיה הדור חסר חכמה, שלא היו מכירים בוראם... והיה חסר השכל בעולם, ולכך לא היה זקנה, הוא הסתלקות כחות הגוף. אבל אברהם היה עושה שהיה מקבל העולם מעלת השכל, ועם זה הוא הזקנה. אף כי לא היה כל העולם חכמים ונבונים, אין זה כלום, סוף סוף היה אל העולם מעלת השכל, אשר השכל מתנגד אל כחות הגוף. לכך מן אברהם ואילך, שהיה שכל בעולם, היה נוהג זקנה בעולם, והבן הדברים האלו מאוד" [ראה למעלה הקדמה שניה הערות 333, 334, 337, פ"ד הערה 104, פט"ז הערה 10, פכ"ב הערה 78, ולהלן פ"מ הערה 133]. ובזוה"ק ח"ב יד: אמרו "'בחכמה ובתבונה ובדעת' [שמות לא, ג], ועלמא לא אתברי אלא בגיניהון דישראל. כד בעא לקיימא עלמא, עבד לאברהם ברזא דחכמה, ליצחק ברזא דתבונה, ליעקב ברזא דדעת, ובהאי אתקרי [משלי כד, ד] 'ובדעת חדרים ימלאו', ובההיא שעתא אשתכלל כל עלמא".

<> תמוה, הרי בפסוק מוזכרות חכמה בינה ודעת, ומה ראה לומר שהפסוק מורה ש"בינה למלך המשיח" דייקא. ורבינו בחיי [שמות כה, ב] כתב, שאכן פסוקנו מורה שתהיה למשיח שלשתן, וכלשונו: "ושלשתן [חכמה בינה ודעת] ינתנו למלך המשיח, שנאמר 'ונחה עליו רוח ה' רוח חכמה ובינה וגו' רוח דעת ויראת ה'". ואולי יש לומר, כי הואיל ולאברהם היתה חכמה, ולמשה היתה דעת [כפי שיבואר מיד], לכך החידוש שנמצא במלך המשיח [שאינו נזכר אצל אחרים] הוא שתהיה לו בינה. ובפחד יצחק חנוכה, תחילת מאמר ה, כתב: "בודאי ששמו של דבר מתיחס הוא אל המיוחד שבו, ולא אל המשותף שבו. וכבר הזכרנו דבריו של המהר"ל [בחידושי ההלכות שלו למסכת שבת] שביאר את פתיחת מסכת שבת [ב.] במלאכת הוצאה, דהוא משום דאין מלאכת הוצאה נוהגת ביום טוב. והכוונה היא כנ"ל, שהשם 'שבת' מתיחס יותר אל המיוחד שבו, שהוא מלאכת הוצאה, מאשר אל שאר המלאכות, אשר בהן הוא משתתף עם המקראי קודש בכלל" [הובא למעלה פכ"ה הערה 90, ולהלן פל"ז הערה 46]. לכך המיוחד במלך המשיח הוא שנחה עליו רוח בינה, לעומת רוח חכמה ודעת שנמצאות גם אצל אחרים.

<> לשונו למעלה פי"ז [לאחר ציון 32]: "וחכמים אומרים שנתמלא הבית אורה [סוטה יב.], שהיה [משה] דבק בשם המיוחד יותר מכל הנביאים, כדכתיב [שמות ו, ג] 'וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם'. ואילו משה רבינו עליו השלום היה מתנבא בשם המיוחד, הוא אספקלריא המאירה [יבמות מט:], ולכך נתמלא הבית אורה". ולהלן פ"ל האריך לבאר פסוק זה, ואת ההפרש בין נבואת משה לנבואת האבות. ובתוך דבריו כתב שם [לאחר ציון 43]: "הכתוב בא להגיד לך כי לאבות לא נודע שם הויה כמו שנודע למשה בשם המיוחד... שנודע למשה בשם המיוחד... ולאבות לא נודע בשם המיוחד, רק 'באל שדי'... שם המיוחד נגלה למשה, במה ששם המיוחד מורה על אחדותו יתברך, שהוא נבדל מכל הנמצאים, ומשה מעלתו היה באחדות, שלא קם נביא כמוהו, והוא היה נבדל מכל אדם אשר על פני האדמה". ובנפש החיים שער ג פי"ג האריך בזה, וז"ל: "וזה היה ענין עבודת האבות כל ימיהם, כי המה בנוראות צדקתם וטהרת קדושת לבם היו מדבקים מחשבתם לרצונו יתברך כל ימיהם בלי הפסק רגע... ולזה אמרו ז"ל [ב"ר מז, ו] האבות הן הן המרכבה. אמנם מדרגת משה רבינו ע"ה היתה עוד יותר גבוה, כמו שהעידה התורה [דברים לד, י] 'ולא קם נביא וגו''. ועצם חילוק מדרגתו ממדרגתם ביאר הוא יתברך בעצמו ואמר [שמות ו, ב-ג] 'אני הוי"ה וארא אל אברהם וכו' באל שדי ושמי הוי"ה לא נודעתי להם'... בחינת ענין שמי הוי"ה לא נודעתי להם בהשגת נבואתם. אבל משה רבינו ע"ה היתה השגת נבואתו בחינת השם העצם המיוחד הוי"ה ברוך הוא. ולכן לא היה שום כח חוצץ בפני אור השגת נבואתו... זה שאמר [שמות ו, ב] 'וידבר אלקים אל משה ויאמר אליו אני הוי"ה'. הודיעו בחינת השגת נבואתו שגם השם 'אלקים' אצלו הכל בחינת הוי"ה. כענין הכתוב [דברים ד, לה] 'כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו'. ומאז ואילך לא נזכר אצלו אלא 'וידבר ה'', 'ויאמר ה''. וזהו 'ולא קם נביא כמשה אשר ידעו הוי"ה פנים אל פנים'. וזה שאמרו בתיקון כ"ו [עב.] 'ולגבי אבהן לא אתחזיא אלא בנעלים כו', אבל לגבי משה בלא כסויא כלל, ורזא דמלא 'וארא אל אברהם וכו'', עד כאן לשונו" [הובא למעלה פי"ז הערה 35, ופכ"ד הערה 9].

<> פירוש - מה שלמשה רבינו היתה ידיעה בשם המיוחד עושה ש"הדעת למשה". ודברים אלו נתבארו היטב בפרי צדיק חג הסוכות אות מה, וז"ל: "זה שנאמר למשה רבינו ע"ה 'וארא אל אברהם וגו' ושמי ה' לא נודעתי להם'. והיינו שעוד לא ניתנה להם התורה, שהוא הודעת שמו יתברך. כי אורייתא כולא שמא דקודשא בריך הוא... וידוע ששם הוי"ה ברוך הוא הוא שם העצם של השגחתו יתברך, המהוה את כל העולמות. ושאר השמות וכנוים המה נטפלים לו, וזהו 'ושמי ה' לא נודעתי להם', שעיקר בחינת הדעת והכרה בשם הוי"ה ברוך הוא הוא רק על ידי התורה, ולזה זכה משה רבינו ע"ה לבחינת הדעת בהויה ברוך הוא בשלימות, מפני שעל ידו נתנה התורה". הרי משה ידע את שם הויה, כי על ידי משה ניתנה התורה. וכן כתב להדיא בדר"ח פ"א מ"ב [ריא.]: "שם ה'... התורה ניתנה בשם הזה, אשר נודע השם הזה למשה, שהיה מקבל התורה". וכן כתב הרמב"ן [שמות ו, ג], והובא למעלה פי"ז הערה 36, ולהלן פ"ל הערה 51. ורבי צדוק הכהן כתב בהרבה מקומות שמשה הוא סוד הדעת [צדקת הצדיק אות קז, רסיסי הלילה אות נח, דובר צדק משלי פ"א אות ב, תקנת השבין אות י, פרי צדיק פרשת החודש אות ט, שם פרשת ויקרא אות ב, שם פרשת מטות אות ב, ועוד]

<> לשונו להלן פ"מ: "בשביל אברהם נקרע הים... פירוש כי מעלתו האלקית של אברהם שהיה לו בקע הים... וכמו שנתבאר אצל 'וירכיבם על החמור', שהיה לאברהם בפרט מדריגה אלקית" [ראה להלן פל"ו הערה 140]. ויש להבין, מדוע היה צורך להדגיש שיש לשלשת הכחות האלו "מקומות מחולקים במוח; האחד הוא בהתחלת המוח, והשני באמצע, והשלישי באחרית המוח" [לשונו למעלה לאחר ציון 98]. ומה היה חסר לולא הדגשה זו, ורק היה אומר שיש ג' כחות המתנשאים על האדם, והם נקראים חכמה בינה ודעת. זאת ועוד, מה יוסיף ומה יתן שהחלוקה היא לתחלה, אמצע וסוף. ונראה שזו ראיה לְמה שנתבאר למעלה [הערה 89] שהחילוק העיקרי בין אברהם משה ומשיח הוא שאברהם מורה על התחלת העולם, משה מורה על עיקר העולם, ומשיח מורה על תכלית וסוף העולם.

<> הולך לבאר שבאחרית המוח יש כח הזוכר, באמצע המוח כח המחשב והשופט, ובראשית המוח כח המקבל חכמה. וכן נמצא בהרבה ספרי הקדמונים. וכגון, בכוזרי, מאמר ה, אות יב כתב: "מקומו של הכח המציר הוא בקדמת המח, מקום הדמיון באמצעית המח, והזכרון באחוריו". ובספר יבין שמועה לרשב"ץ, הלכות טריפות תחילת פרק שלישי, וז"ל: "המוח הוא אבר ראשי וממנו יוצאים כח החוש והתנועה, וקורין אותם חכמי הטבע כחות נפשיים והחושים... והוא במוקדם המוח. והמדמה, והוא באמצע המוח. וכח הזוכר, והוא באחורנית המוח, כי המוח יש לו שלשה חדרים" [מובא בקובץ שיטות קמאי, חולין מה.]. ובספר עומר השכחה [ז.] למהר"א גבישון [שהיה ממגורשי ספרד], כתב: "כח הדמיוני הוא במוקדם המוח, וכח המחשבי הוא באמצע המוח, וכח הזוכר הוא במאוחר המוח, מקום קשר של תפלין" [הובא בספר בן איש חי, דרשות, ריש פרשת עקב]. וכן כתב בספר העצמים לראב"ע [לונדון תרס"א, עמודים כב-כג], דרשות אבן שועיב, פרשת אמור, ספר הנפש לרבינו שם טוב פלקירא [עמוד כט], ספר שבילי אמונה לרבי מאיר אלדבי [הנתיב הרביעי (עמוד 70)], ובשו"ת הרשב"ש סימן שיא [יובא להלן הערה 110].

<> כמבואר בהערה הקודמת. ויש להעיר מלשון הרמב"ן [שמות יג, טז], שכתב: "ואמר 'ולזכרון בין עיניך' [שם], שיונחו [התפילין] במקום הזכרון בין העינים שהוא ראשית המוח, והוא תחלת הזכרון". ומשמע שהזכרון הוא בראשית המוח, ולא באחרית המוח. וראה בספר מוציא אסירים לגר"י ווינפלד שליט"א, בענייני חג המצות, עמוד קנב, הערה 10, שעמד על קושי זה, עיי"ש.

<> לשון הכוזרי מאמר ה, אות יב: "הכח הזוכר, תפקידו הוא לשמר על ציורי הענינים שהכרו בחושים. תפקיד הכח המדמה הוא להחזיר לזכרון מה שנשכח ממנו. תפקיד הכח השופט הוא לעמוד על ברור ההכרה שחדש המדמה, למען דעת מה מדמוייו יציב הוא, ומה נפסד, כדי להחזיר רק את היציב לזכרו". ובשו"ת הרשב"ש סימן שיא, כתב: "לפי שבמוח יש ג' חדרים... והנה במוקדם המוח הוא החוש המשותף והדמיון, ובחדר האמצעי הוא כח המחשב והמדמה. וההפרש בין הדמיון... והמדמה... הוא, כי פעולת הדמיון לא ימשך אחריו איזה משפט, לפי שהדמיון הוא מקבל או שומר למה שיובא אליו מהצורות המוחשות... והמדמה ימשך אחריו משפט... וזה שישתמש השתמשות הרכבה ופירוק... ובחדר המאוחר כח השומר והזוכר". ובספר יסוד העבודה ח"ב פ"ד כתב: "אחר כך כח השופט, שהוא השכל הזך. והשכל הוא שופט על הדמיון, כמו שישפוט המרגיש על המורגשות, ואין השכל שופט בלא דמיון".

<> לשונו בנצח ישראל פ"ד [סד.]: "במוח, וממנה המחשבה והזכרון והדעת... ודע, כי במוח יש ג' חדרים מחולקים, ששם ג' כוחות מחולקים, ואין להאריך בהם, שכבר בארנו אותם בחבור גבורות ה' אצל 'וירכיבם משה על החמור', עיין שם". ולפי דבריו שם עולה שהמחשבה היא באמצע המוח, והזכרון הוא באחרית המוח, והדעת היא במוקדם מן המוח. ומתבאר שכח הזוכר לחוד [שנמצא באחרית המוח], וקבלת החכמה לחוד [שנמצאת בתחילת המוח]. אמנם בדר"ח פ"ב מ"ט [תרצ.] כתב: "אמר 'אליעזר בן הורקנוס בור סיד שאינו מאבד טפה' [שם]... אמר שיש לו כח הזוכר, שכח הזוכר הוא כח נפשי, והוא משובח מכל, שבו עומד קנין החכמה", הרי שכח הזוכר והחכמה ענין אחד הוא. ויל"ע בזה. וראה להלן פל"ט הערה 97.

<> פירוש - כל בני אדם נחשבים לאדם אחד, ולכך בני אדם מסויימים מקבילים לחלקי האדם הפרטי. ובתיקוני זהר, תיקון כא [נ:] איתא "כגוונא דאית בישראל, דאינון רישין, רישי עמא. ומנהון עיינין, הדא הוא דכתיב [במדבר טו, כד] 'והיה אם מעיני העדה'. ואית מנהון לבא, דאינון לקבל שבעין סנהדרין, ומשה ואהרן על גבייהו... אבל אחרנין דאינון כשאר אברין". ועוד דרשו חכמים [נדרים לב:] את הפסוק [קהלת ט, יד] "ואנשים בה מעט" - "אלו אברים". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בבאר הגולה באר השביעי [שפד.] כתב: "הנה כל בני אדם נחשב כמו אדם אחד פרטי. ויש אנשים שהם מתיחסים ביחוס האבר הראשיי אל האדם, וכן שאר האברים, לפי מדריגת ומעלת כל אחד ואחד, מתיחס כפי מה שראוי. וזה כי הנשיא או המלך, אשר הם על העם, נקראים 'ראש', שהם כמו ראש האדם. והחכמים שבהם מנהיגים העם בחכמתם ובתורתם, כמו הסנהדרין והדיינים, נקראים 'עיני העם', וכדכתיב [במדבר טו, כד] 'אם מעיני העדה נעשתה לשגגה', ודרשו ז"ל [שיהש"ר א, טו] 'עיני העדה' אלו סנהדרין, שהם עיני העדה. שהם כמו העינים מנהיגים את האדם, ואחרי העינים האדם הולך. וכן הסנהדרין הם מנהיגים את העם, והעם הולכים אחריהם. ומזה הטעם נקראו ג"כ החכמים המלמדים לעם חכמה 'לב העם' [פתיחתא דאיכ"ר אות טז], כמו שיקראו 'עיני העדה' אותם אשר מנהיגים העם. ודבר זה הוסכם הוא מהחכמים, כי בני אדם בכלל דומה לאדם פרטי, ודברו מזה הרבה, והאריכו בדברים אלו. והוא באמת דעת חכמים ז"ל במדרשיהם, ואין כאן מקומו. מ"מ נלמד כי מדריגת האנשים מתיחסים אל האברים... כי בני אדם נחשבים כמו אדם אחד פרטי". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלט:] כתב: "ידוע כי אדם הראשון יצאו ממנו כל המין מבני אדם. ומפני כך כלל המין שיצא מן אדם הראשון דומה אליו לגמרי, כי התולדה ראוי שיהיה דומה למוליד, עד כי כל המין נחשב כמו אדם אחד. ודבר זה ידוע, כי כלל מין האדם נחשב כמו אדם אחד... כמו שנמצאו אברים חשובים באדם, כך נמצאו במין האדם בני אדם חשובים" [ראה להלן פל"ז הערה 102]. וכן הוא שם בפנ"ז [תתק:]. ובנתיב התורה פ"ט [שצו:] כתב: "כלל בני אדם הם על צורת אדם פרטי, כי התלמיד חכם שבהם הוא כמו השכל שבאדם, ושאר בני אדם הם כמו האדם עצמו". ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "כי ישראל נמשלו כאילו היה איש אחד, וכמו שיש לאדם אברים מתחלפים... כך יש באומה ישראל מדריגות מתחלפות; המלך שבהם דומה ללב, שהוא מלך האיברים. העינים הם סנהדרין... והכהנים הם כנגד המוח עם המצח, אשר שם הנשמה הטהורה". ובח"א לב"ק צב. [ג, יג:] כתב: "בכלל המין של בני אדם, שכל המין נחשב כמו דבר אחד". ואמרו חכמים [שמו"ר מ, ג] שצדיקי העולם הם כנגד חלקי אדה"ר, "יש שהוא תלוי בראשו של אדם, ויש שהוא תלוי בשערו, ויש שהוא תלוי במצחו, ויש בחוטמו, ויש בעיניו". ובח"א לב"מ פה: [ג, מב:] הביא מדרש זה, וכתב: "כי לפי עניין אדם הראשון היו נבראים, כי מה שהיה בו אבר חשוב, זה נעשה ממנו פרנס הדור או דורשיו מעין אותו אבר, עד שהיה כל העולם מתיחס לאדם הראשון". ובח"א לסנהדרין לח: [ג, קנג:] כתב: "כל הפרנסים והמנהיגים מסודרים מן אדם [הראשון]... כי זה דומה לעין, וזה לפה, וזה ללב מן אדם הראשון". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [רט:]. ובנצח ישראל פל"ז [תרפז.] ביאר שהשבטים מקבילים לאברי האדם. וראה להלן הערה 120.

<> לכאורה צ"ל "נאמר", שמביא פסוק ולא מאמר חכמים.

<> נראה לבאר דברי קודש אלו, כי כל זכרון שייך בעצם למדת החסד, וכמו שכתב למעלה פכ"א [לאחר ציון 46]: "ואחר כך הזכירה, כי מצד החסד יש לפקוד אותם, שאף אם אינו בדין, הוא מצד החסד. ולפיכך [שמות ב, כד] 'ויזכור אלקים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב', כי זכירת האבות על בנים הוא חסד גמור. וכן תקנו חכמים [תפילת שמונה עשרה] 'וזוכר חסדי אבות ומביא גואל [לבני בניהם]', שזוכר חסדי אבות, ובשביל זה ראוי להתחסד גם כן עם זרעיהם, ולנהוג עמהם במדת חסד, כדכתיב [שמות לד, ז] 'נוצר חסד לאלפים', שהחסד שעושים האבות זוכר לבניהם ונוצר אותו, והבן זה היטב". ומקור הדברים הוא בזוה"ק [ח"ב קיח:], שאמרו שם "מסטרא דחסד קוב"ה זכור". ולמעלה בכת"י [תג:] כתב: "וזה פשוט כי זכירת האבות הוא במדת החסד, שזוכר אהבת האבות וחסדם, שהרי אין כאן מדת הדין, רק אהבה וחסד". @**ולכך מצינו**^ שכל זכרון הוא לטובה, וכמו שאמרו חכמים [ירושלמי סוטה פ"ג ה"ד] "כל זכרונות שנאמרו בתורה לטובה". ועוד אמרו חכמים [ר"ה טז.] "אמר הקב"ה... אמרו לפני בר"ה מלכיות זכרונות שופרות... זכרונות, כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה, ובמה, בשופר". ובח"א שם [א, קה:] כתב: "הזכירה שייך שהוא זוכר דבר עמוק, מצד זה זוכר אותם לטוב. וזהו זכירה, כי כל זכירה אחר דבר הנשכח... ומצד אותו הזכירה, שהוא דבר עמוק פנימי, זוכר אותם לטוב... ובזכירה אין כאן דין, אדרבה שהוא זוכר דבר הנשכח. וזה כי מדת הדין הוא דבר הנמצא והנדון. אבל הזכירה שהוא זוכר הכל, ומאחר שהוא זוכר הכל, יזכור אותנו לטובה, ובזה אנו נצולין מן הדין. כי בזכירה הוא נצול מן מדת הדין... שיבוא הזכרון מן ישראל בדבר טוב שיש בישראל לפני השם יתברך". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנד.] כתב: "כי סתם זכירה היא לטובה". ושם ס"פ כז [תטז.] כתב: "'זכרון תרועה' [ויקרא כג, כד], והזכירה שנזכר על ידי תרועה לפני הקב"ה הוא לטובה, וכן הוא זכירה בכל מקום". והואיל ומדת אברהם היא חסד [כמבואר למעלה פ"ו הערות 76, 77, פ"ט הערה 252, פ"כ הערה 92, פכ"ז הערה 37, ולהלן פל"ו הערה 111], לכך ה"זכירה באברהם כי הוא מדתו" [ראה למעלה פכ"א הערות 47, 53]. @**וצרף לכאן**^, שאצל יצחק, שמדתו דין [כמבואר למעלה פ"ט (תצח:), פי"ב הערה 122, פכ"ב הערה 97, ופכ"ז הערה 31], לא מצינו זכירה, שנאמר [ויקרא כו, מב] "וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור והארץ אזכור", ופירש רש"י שם "ולמה לא נאמרה זכירה ביצחק, אלא אפרו של יצחק נראה לפני צבור ומונח על המזבח". וכתב הגו"א שם אות נא [ערה.]: "אלא אפרו של יצחק כו'. דבר זה ענין גדול למה אפרו של יצחק נראה תמיד, כי מפני שיצחק מסר נפשו למדת הדין להיות נשחט ונשרף על קדושת השם, מדת הדין אינו נסתר כלל, והוא ידוע למבינים" [הובא למעלה פכ"ב הערה 97]. והרי "מדת אברהם חסד, ומדת יצחק הדין, זה הפך לזה" [לשונו למעלה פ"ט (תצח.)]. לכך, כשם שיצחק מופקע מזכירה מחמת שמדתו היא דין, כך אברהם מתייחס לזכירה מחמת שמדתו היא חסד. וראה להלן פל"ט הערה 119.

<> כי המשפט שייך למלך, וכמו שנאמר [תהלים קכב, ה] "כי שמה ישבו כסאות למשפט כסאות לבית דוד", וכן נאמר [משלי כט, ד] "מלך במשפט יעמיד ארץ". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיג:] כתב: "המשפט הוא שייך למלכות". ובנצח ישראל פ"מ [תשח:] כתב: "כי המלך הוא מיוחד... שהוא מנהיג את העם, ועושה להם משפט". ובבאר הגולה באר הרביעי [תמט.] כתב: "הוא דן את הנמצאים, כמלך שדן את עמו". ובנתיב הדין פ"א [א, קפח:] כתב: "ויש לפרש כי הכסא שייך בו משפט, ודבר זה ידוע כי אין דבר מתיחס למשפט כמו הכסא. ולפיכך כאשר עלה שלמה בכסא היה מכריז [דברים טז, יט] 'לא תטה משפט' [דב"ר ה, ו], אם ירצה לשבת על הכסא, ויהיה כסא שלו כסא קיים... כי אין כסא מלכות רק המשפט, דכתיב [משלי כט, ד] 'מלך במשפט יעמיד ארץ'... מפני שהוא מלך יש לעשות משפט לבריות, כי זהו מלכותו". ובח"א לסנהדרין ז: [ג, קלג:] כתב: "אי אפשר שיבא המשפט רק ממי שהוא כמו מלך שאינו חסר, כי אם הוא חסר אין ספק שהמשפט הבא ממנו ג"כ חסר, ואין זה משפט גמור. ולפיכך מחויב שיהיה הדיין כמו מלך שאינו חסר, והמשפט שלם ולא חסר". ובדרשה לשבת תשובה [עב:] כתב: "המשפט ראוי למלך במה שהוא מלך, כדכתיב 'מלך במשפט יעמיד ארץ'". וראה גו"א בראשית פי"ד הערה 26, ולמעלה פכ"ג הערה 14.

<> יש להעיר, מדוע הוסיף לכאן תיבת "בחכמה" ["שהוא יהיה שופט בחכמה"], הרי בפסוק "ושפט בצדק דלים" לא נזכרה חכמה. ועוד, מיד בסמוך כתב "ואחר כך החכמה שייך למשה", הרי שמייחס את החכמה למשה, ומדוע מייחס כאן את החכמה למלך המשיח. וכמו שיחס את הזכרון לאברהם [כנגד "כח הזוכר" שהזכיר למעלה] ואת החכמה למשה [כנגד "כח המקבל חכמה" שהזכיר למעלה], היה לו לייחס את המשפט למלך המשיח [כנגד "כח השופט" שהזכיר למעלה], וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 114] "ואחר כך כח השופט הוא למלך המשיח". ומה ראה להוסיף כאן "שהוא יהיה שופט בחכמה". ויל"ע בזה.

<> כמו שאמרו חכמים [ר"ה כא:] "חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולן ניתנו למשה חסר אחד, שנאמר [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים'". ובאור חדש פ"ה [תתקמח:] כתב "משה רבינו עליו השלום נאמר עליו מ"ט שערי בינה נבראים בעולם, וכולם נמסרו למשה, שנאמר 'ותחסריהו מעט מן האלקים', כי שער חמישים לא נמסר לאדם". ובתפארת ישראל פכ"א [שכב:] כתב: "ומפני גודל מעלת משה, ויחודו בנבואה, מורה עליו שמו. כי 'זה משה האיש' [שמות לב, א] הוא מהתחתונים, והיה מתעלה מעלה מעלה, עד שנאמר עליו [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים'. ועליו נאמר [משלי ל, ד] 'מי עלה שמים וירד'. ומפני כי משה היה מן התחתונים ומן העליונים... ולכך אי אפשר לומר רק שהיה כמו אמצעי בין העליונים ובין התחתונים, והאמצעי מצורף לשניהם, ולפיכך 'עלה שמים וירד'. והיה למשה משפט האמצעי שנאמר [דברים ה, ה] 'אנכי עומד בין ה' וביניכם להגיד לכם דבר ה' וגו''. ולפיכך בשם 'משה' אות המ"ם שהיא אמצעית בסדר אלפ"א בית"א. ואחר כך השי"ן, שהיא מדרגה האחרונה חוץ מן האחת, שנאמר 'ותחסרהו מעט מאלקים', וזה נאמר על משה כדאיתא במסכת ראש השנה [כא:]. ואות ה"א מורה שיורד לתחתונים. וידוע כי האדם מדרגה חמישית, כי הפשוטים מדרגה ראשונה, והמורכבים מדרגה שניה, והדוממים מדרגה שלישית, והבעלי חיים רביעית, והאדם מדרגה חמישית. והרי משה עולה עד המדרגה האחרונה חוץ מאחת, ויורד לתחתונים עד המדרגה החמישית, ודבר זה מבואר". ובדרוש על התורה [כז:] כתב: "באה השי"ן, שהוא סוף האותיות חסר אחת, כמו שהוא היה עולה אל האלקים בהשיגו עד סוף שערי בינה, חוץ מאחת" [ראה למעלה פט"ז הערות 16, 93, ופכ"ח הערה 42].

<> יש להעיר, כי בנצח ישראל פנ"ג [תתלח.] ייחס את המלכות והמשפט למשה רבינו, והשווה זאת למלך המשיח, שכתב שם: "משה היה מלך להם [זבחים קב.], והוא נחשב צורה לישראל, כמו מלך שנחשב צורה לעם. ולפיכך היה כל דבריו של משה במשפט [קודם לכן הביא את דברי הגמרא (סנהדרין ו:) "משה אמר יקוב הדין את ההר"], כמו המלך אשר נאמר עליו [משלי כט, ד] 'מלך במשפט יעמיד ארץ'... ולעתיד תהיה הגאולה גם כן על ידי... המלך המשיח, שהוא יהיה מאחד ישראל, והוא כמו צורה שעל ידו נעשה אחד, כמו שהיה משה, וכך יהיה מדריגת המלך המשיח". הרי ששם השווה את משה למלך המשיח בכך ששניהם הם צורה ומלך, ואילו כאן מחלק ביניהם; מלך המשיח הוא משפט, ומשה הוא חכמה. ויל"ע בזה.

<> "כי יש שלשה כחות באדם הפרטי, המתנשאים על האדם הפרטי, והם נבדלים מן הגוף, לא יתערבו עם הגוף כלל" [לשונו למעלה לאחר ציון 97].

<> פירוש - בצורת האדם הכללית [שהם כל בני האדם, שביחד נחשבים כמו אדם אחד], צריכים שיהיו שלשה בני אדם מתנשאים שיקבילו לשלשת הכחות הנבדלים שיש באדם פרטי. וראה למעלה הערות 97, 112.

גבורות ה', פרק כט עמוד PAGE ו

PAGE קצט

PAGE ו GH32