#**"ואכלו את הבשר**= בלילה הזה צלי אש על מצות ומרורים יאכלוהו" (שמות יב, ח). כבר נתבאר לך כי הפסח מורה על שהוא יתברך אחד. ולכך נצטוו שאסור לאכול הפסח בשני חבורות, שאם כן היה זה חלוק ופרוד, וכל עבודת הפסח מורה שהוא יתברך יחיד. וזה נודע ביציאת מצרים, שהרי עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות במצרים כרצונו, ואין מי יאמר לו מה תעשה, וכל הנסים ונפלאות במצרים להודיע שהוא יתברך יחיד בעליונים ובתחתונים, כמו שאמר יתרו (שמות יח, יא) "עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים וגו'", ועוד יתבאר\* זה לקמן. ומפני זה היה קרבן פסח מורה על אחדותו יתברך.

#**וצוה לאכול**= הפסח על מצות ומרורים, להורות כי מאתו שהוא אחד, יבאו פעולות מחולקות. ולא נאמר כי אחר שהוא אחד\*, פעולותיו אחדים, שלא ימשך מדבר שהוא אחד רבוי פעולות. כי האש שיש בו טבע אחד, אינו פועל רק פעולה אחת, לחמם. והמים שיש בהם טבע אחד, אין פעולתם רק לקרר. ואין הדבר הזה בעליון יתברך, כמו שהיו סוברים המינים שאמרו "מפי עליון לא תצא הרעות והטוב" (איכה ג, לח), כלומר מן אחד לא יבא דברים מחולקים. אבל האמת אינו כך, אבל הוא יתברך אחד ומיוחד, כמו שהורה לנו בהוציא אותנו ממצרים, ונודע אחדותו בעולם, מכל מקום הוא פועל פעולות הפכיות, שהוא הגואל ומביא השעבוד, כמו שגאלנו ממצרים, והוא הביא השעבוד על ישראל. ולפיכך צוה לאכול הפסח הזה המורה על האחדות, "על מצות ומרורים"; המצה מורה על הגאולה, כאשר ידוע, והמרורים על השעבוד, לומר כי הכל בכחו, שהוא המוחץ והוא הרופא. ובעזרת השם בענין הזה נאריך לקמן.

#**ואל תאמר**= הרי המצה אינה מורה על הגאולה רק בשביל ש"לא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ" (הגדה של פסח) "כי גרשו ממצרים" (שמות יב, לט), וזה לא היה בלילה קודם שיצאו. בשלמא המרורים שפיר מורה על שעבוד ישראל, אבל מצות\* שהוא מורה על הגאולה, איך היה מורה על הגאולה, ועדיין לא היה זה שלא הספיק בצקת\* אבותינו להחמיץ. אם תרצה תוכל לומר כמו שפירוש הרמב"ן, שהיה גלוי וידוע לפני הקב"ה שעתידין לצאת בחפזון, שכן אמר (שמות יא, א) "כשלחו כלה גרש יגרש אתכם" בעל כרחם\*, וכמו שגלה להם שיגרש אותם בעל כרחם, כך גלה להם שלא יספיק בצקת שלהם להחמיץ, שכל כך יגרש אותם.

#**אמנם לקמן**= יתבאר דלא קשיא מידי, והוא נכון כאשר אמרנו, שעיקר המצה מורה על הגאולה, כמו המרורים שמורה על שעבוד. כי המרירות מורה שעבוד, לפי שהאדם מתפעל מן המרירות, כמו שמתפעל המשועבד, לכך המרורים מורים על השיעבוד. וכן המצה שנקראת "מצה" בשביל שאין בה טעם כלל, והאוכלה לא יקבל שום התפעלות. ורז"ל שמשו בלשון "מצה" על דבר שאין בה טעם כלל לקרא אותו בשם "מצה", שקראו לעור\* שלא מליח ולא קמיח ולא עפיץ "מצה" (שבת עט.), בשביל שאין בו דבר כלל. לפיכך המצה היא [מורה] על חירות, שכך הוא ענין החירות שאין בו התפעלות כלל. וכמו שהשעבוד נרמז במרור, על שם המרירות המופלג המורה על שעבוד, כי כל מרור האוכלו מתפעל מן מרירותו, כך מורה המצה על חירות, שאין בה התפעלות, זהו ענין החירות בעצמו.

#**ועוד דע**=, כי אי אפשר שיצאו ישראל מן השעבוד כי אם על ידי הקב"ה בעצמו, ולא מצד המזל, ולא בשום צד זולת זה, כמו שיתבאר בעזרת השם יתברך. ולפיכך לא יצאו ישראל במדריגה שיש בה זמן, רק במדריגה שאין בה זמן, כי כל הדברים נופלים תחת הזמן, ונבראים בזמן, זולת השם יתברך, שאינו נופל תחת הזמן. ולכך אסר להם החמץ, שהויתו נעשה בזמן, וצוה על המצה שהויתה בלא זמן. ולפיכך היה אכילתם ביציאתם לחירות המצה, שאין לה המשך זמן כלל, ואסר להם החמץ שנעשה בזמן, כי ישראל יצאו לחירות במדריגה אלקית שאין בה זמן.

#**ולפיכך נתן**= הכתוב הסבה באכילת מצה שלא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים וגאלם. זכר "מלך מלכי המלכים" אצל זה, וביאור זה כאשר היו רוצים להכין עצמם אל הדרך לצאת והתחילו לעסוק\* בבצק, לא הספיק בצקם להחמיץ, שגאולתם היתה בלא זמן, להודיע כי הגאולה שלהם מדריגה נבדלת, לא מצד המזל, שהוא גשמי פועל בזמן. לכך\* היה גואל אותם הקב"ה בלי המשך זמן כלל, כאשר אמרנו, לפי שיצאו לא על ידי מזל, ולא על ידי שאר כח שהם נופלים תחת הזמן, רק על ידי הקב"ה, שאינו נופל תחת הזמן, ולפיכך גאל אותם בלי זמן. ולכך צוה על המצה קודם שיצאו ממצרים, לאכול המצה עם הפסח. ודבר זה אמת ברור כאשר תדע ענין מצה\*.

#**ועוד פרשנו**=, כי המצה פשוטה, שהרי אין בה שאור, וכל דבר שהוא פשוט מבלי שמצטרף אליו דבר, הוא ענין החירות. שהרי המשועבד יש בו צירוף, שהוא מצטרף אל אשר הוא אדון לו, משעבד בו. ומי שהוא בן חורין, עומד בעצמו, אין לו צירוף כלל, רק עומד בעצמו. ולפיכך ראוי מי שיצא אל החירות אל המצה, שהיא פשוטה מבלי צירוף שאור. וזה בעצמו לשון "מצה", שבא על דבר שהוא פשוט. ואסר החמץ שיש בו צירוף שאור, ודברים אלו בארנו למעלה גם כן, והם דברים ברורים אמתיים באין ספק. ועוד יתבאר בעזרת השם יתברך.

#**וצוה הקב"ה**= לאכול הפסח בלילה (שמות יב, ח), מפני שמכת בכורות בלילה (שם פסוק כט), שהלילה מתיחס אל ההפסד ביותר, ולכך זאת המכה בלילה. ולא אחרת, שהוא היותר קשה ויותר הפסד, ונסתלק כח מצרים מעל ישראל בלילה על ידי מכת בכורות. אף על גב שהיציאה ממצרים, שהיא הגאולה, לא היתה רק ביום, מכל מקום הסרת כח מצרים והפסד שלהם בלילה, והיציאה, שהוא הויה לישראל, ביום היה, ולקמן עוד יתבאר. ולפיכך יש לנו לספר ביציאת מצרים בלילה, ולא ביום.

#**וצוה לאכול**= אותו\* "צלי אש על ראשו על כרעיו ועל קרבו" (שמות יב, ט). שכבר אמרנו שקרבן זה צוה הקב"ה להורות על שהוא יתברך יחיד בעולמו, ולפיכך כל המעשים מן קרבן זה נמשכים אחר ענין זה, להורות על האחדות. ולפיכך מצותו על ראשו ועל כרעיו. וצוה הקב"ה גם כן שיאכל צלי אש (שם), כי בשר מבושל הוא נפרד לחלקים על ידי בשול, אבל צלי הוא מתקשה ונעשה אחד. וכן צוה שלא יאכל ממנו נא (שם), שלא נצלה כל צרכו (רש"י שם), לפי שזה אינו אחד, כי אם על ידי צלי, שיוצא הרוטב והליחות ומתקשה ועושה בשרו אחד גמור.

#**וכן מה**= שנשחט בין הערבים (שמות יב, ו), הוא זמן מיוחד, שאינו לא מן יום שעבר, ולא מן הלילה, ומורה זה על זמן מיוחד בפני עצמו. לכך בו ראוי שיהיה שחיטת הקרבן למי שהוא מיוחד. ופירוש זה הוא מחזיק הפירוש אשר פירשנו בספר גור אריה (שמות פי"ב אות יד) בלשון "בין הערבים", שרצה לומר הזמן שהוא בין הימים, דהיינו בין היום שעבר ובין היום שיבא, ועיין בספר גור אריה בפרשת בא, שם מבואר באריכות.

#**ועוד יש לומר**= מה שנשחט בין הערבים, כי היום מתיחס אל המציאות, והלילה אל ההעדר, וזה ידוע. וכל הנמצאים נפסדים, והוא יתברך אחד בלבד קיים, ובשביל כך הוא יתברך אחד, מפני שכל הנמצאים נפסדים שבים אל מי שבראם. ומתחלת הערב השמש, שהחמה מתחלת בשקיעה, הוא התחלת הפסד והעדר האור, ואז ישחט הפסח לשמו, שהוא אחד, שזה הזמן מורה על אחדות, כאשר הנמצאים נפסדים, והוא קיים נצחי. וכל הנמצאים בעולם עם התחלת השקיעה הם נוטים עם הערב היום אל השינה, והיא\* כמו מיתה והעדר, והחושך כמו העדר הנמצאים, והוא יתברך נצחי, ולכך אז הוא ראוי להקריב קרבן הפסח. ובזה\* תבין מה שאנו אומרים בתפלת המנחה בשבת "אתה אחד ושמך אחד", כי זה הזמן מורה על אחדות ביותר, שכל הנמצאים נפסדים, כמו שהתבאר.

#**ובמכילתא**= (שמות יב, יא), "ואכלתם אותו בחפזון" (שם), זה חפזון ישראל. אבא חנון\* אומר משום רבי אלעזר, זה חפזון שכינה, שנאמר (שיה"ש ב, ח) "קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים וגו'", עד כאן. ביארו בזה כי חפזון הנאמר כאן, לפי שכל דבר אשר הוא יוצא לפעל אין לו הנחה, מפני היציאה אל הפעל. ומפני שיצאו ישראל משעבוד לגאולה עכשיו, לכך צריך שיאכלו ישראל פסחיהם בחפזון באין הנחה. ולמאן דאמר זה חפזון שכינה, שמפני שהשכינה באה לגאול אותם, וכח אלקי כח קדוש בא להיות נקרא עליהם, ומפני כח אלקים הזה שבא לגאול אותם, שממהר ויחיש מעשיו כפי כחו וגבורתו\* לעשות, ולכך היו צריכים לאכול הפסח בחפזון.

#**הנה נתבאר**= ממצות הפסח ומצה, כאשר תעמיק בדברים אלו, שהם ברורים, דברים גדולים ונוראים מאוד מאוד. ולקמן בהגדה עוד יתבאר.

#**ועוד יש**= לך\* לומר, כי מִצְוֹת פסח בשביל שישראל נגאלו בזכות אבות, שנשבע להם לגאול בניהם, צוה לאכול מצה ומרור כדי לזכור זכות אבות. מצה נגד אברהם, שאמר\* (בראשית יח, ו) "לושי ועשי עוגות". ותדע עוד כי אברהם ראוי להיות נקרא בשם "מצה", כי המצה משוללת מן שאור, כי כל עיסה יש בה שאור, ומצה עיסה שאין בה שאור, וכך אברהם גר היה נבדל מן\* הגוים, וכל האומות יש\* בהם שאור בעיסה שלהם, רצה לומר בגוף שלהם\*, ואברהם היה לו גוף טהור, נבדל משאור הגוים. וזהו שאמרו ז"ל (ב"מ נט:) הזהירה התורה על אונאות הגר בכמה מקומות, מפני שסורו רע. ופירושו, ששאור שלו רע, כי יש בו שאור, ושמא יחזור לסורו.

#**ותמצא שהיו**= המלאכים רגילים ושכיחים ביותר אצל אברהם. ולא עוד אלא שבאו אל אברהם לאכול (בראשית יח, ח), וזה יורה שהיה אברהם משותף עם המלאכים. ובמדרש רבות בפרשת יתרו (שמו"ר כח, א) "ומשה עלה אל האלקים" (שמות יט, ג), באותה שעה בקשו מלאכי השרת לפגוע במשה. עשה הקב"ה קלסתרין של פניו דומה לאברהם, עד כאן. בארו בזה בשביל זכות אברהם היה בא משה במחיצת המלאכים, מפני שהיה אברהם גומל חסד וטוב לבריות, וזהו מדת מלאכים שהם משפיעים הטוב. אבל במשה נמצא פעמים שהיה כועס, שאמר (במדבר כ, י) "שמעו נא המורים", ואין זה ממדת המלאכים, ונקרא משה "איש האלקים" (דברים לג, א), וזהו מדת הדין. לכך עשה השם יתברך קלסתר פניו של משה כדמות אברהם, פירוש כי לגומלי חסד יש קלסתר מיוחד, מורה על הטוב, כי אין להם פני כעס. ועשה הקב"ה קלסתר פניו כאילו היה מדתו מדת אברהם, ולכך היה אפשר לו להיות נכנס במחיצת המלאכים. ומכל מקום יש לאברהם מדת מלאכים, שהם בלי שאור. לכך המצה היא לאברהם.

#**מרורים הוא**= ליצחק, לפי שכל ימיו היה במרירות, שכהו עיניו (בראשית כז, א). ואמרו במדרש רבות בפרשת תולדות יצחק (ב"ר סה, ט) עד שבא יצחק לא היו יסורים בעולם, ועם יצחק באו יסורים לעולם, עיין שם.

#**פסח הוא ליעקב**=, כי יעקב נקרא "שה", דכתיב (ירמיה נ, יז) "שה פזורה ישראל". ובמדרש רבה פרשת ויחי יעקב (ב"ר צו, ה), "אל נא תקברני במצרים" (בראשית מז, כט), לפי שכתוב (שמות לד, כ) "פטר חמור תפדה בשה", אמר יעקב אני נקראתי "שה", דכתיב "שה פזורה ישראל", ומצרים נקראו חמור, דכתיב (יחזקאל כג, כ) "בשר חמורים בשרם", שלא יפדו בי המצרים לעתיד, "אל תקברני במצרים". נמצא ג' מצות אלו, שהם פסח מצה ומרור, הם רומזים זכות שלשה אבות. ולקמן בסדר הגדה (פ"ס) שם הארכנו יותר, עיין שם.

#**ובמדרש רבות**= בפרשה הזאת (שמו"ר טו, יב), "ויקחו להם איש שה" (שמות יב, ג), בשביל (בראשית כב, ח) "אלקים יראה לו השה". "תמים" (שמות יב, ה), לשמו של הקב"ה, שנאמר (דברים לב, ד) "הצור תמים פעלו". "זכר" (שמות יב, ה), שהוא הורג בכוריהם של מצרים, וחס על בכורי ישראל. "מן הכבשים ומן העזים תקחו" (שם), כשם שאני הורג בכור האדם והבהמות והשפחות, כך רשות בידכם לטול מכל מקום שאתם רוצים. והיו משמרים אותו, שיהיה לכם שמחה גדולה, שנאמר (שם פסוק ו) "והיה [לכם] למשמרת". "ושחטו אותו" (שם), אתם שחטו הפסח, ואני שוחט בכוריהם. "ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות" (שם פסוק ז), שאני פוסח עליכם ומגין עליכם. והוו זהירים בו שבלילה יאכל\*, שנאמר (שם פסוק ח) "ואכלו את הבשר בלילה הזה". "צלי אש וגו'" (שם), "צלי אש" בשביל אברהם, שהצילו מכבשן אש. "ומצה" (שם), בשביל שרה שלשה עוגות למלאכים. "מרורים" (שם), בשביל יעקב, שכשם שנרדפו בניו במצרים, כך נרדף יעקב מעשיו. "ולא תותירו ממנו עד בקר" (שם פסוק י), כשם שאני איני משייר נשמה עד הבקר. משל למלך שאמר לבניו, הוו יודעים שאני דן דיני נפשות, הקריבו לי דורון, שכשאעלה לבימה שאעבור אוליירין שלכם לאחר. כך אמר הקב"ה לישראל, בדין נפשות אני מתעסק, ומודיע אני לכם שאני חס עליכם ברחמים בדם פסח ובדם מילה, ואני אכפר על נפשותיכם, שהעברה שאני עובר קשה היא, שנאמר (שם פסוק יב) "ועברתי בארץ מצרים". וכן ישראל אומרים (תהלים ט, י) "ויהי ה' משגב לדך משגב לעתות בצרה", עד כאן.

#**הנה רבותינו ז"ל**= פירשו זכות שלשה אבות בדרך אחר, כי נראה להם זכות ג' אבות באופן זה; "שה תמים" על שם יצחק, שהרי תמורתו הקריב איל.

#**"צלי אש"**= על שם אברהם, מפני כי אברהם ראוי להיות נקרא "צלי" לפי שהושלך לאשו של נמרוד הרשע (פסחים קיח.), שרצה נמרוד לבטל כח אברהם, אשר שלח לחמו על פני המים, ומדתו היא זאת, ורצה לבטל כח זה על ידי כבשן האש, ולא היה מזיק לו כלל. וזה מפני שיש לאברהם מדריגה אלקית, כמו שהתבאר למעלה מדריגת אברהם שהיא אלקית, ולפיכך לא היה מזיק לו כבשן האש, לפי שכל דבר שהוא אלקי מתיחס לאש, ואין אש שורף אש, וזה ידוע, כי השם יתברך נקרא בשם "אש", דכתיב (דברים ד, כד) "כי ה' אלקיך אש אוכלה"\*. ולפיכך "צלי אש" הוא ענין אברהם. וזה שנאמר (בראשית טו, ז) "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים". ודבר זה ענין נפלא מאוד, ואין כאן מקום להאריך.

#**ומרורים**= נגד יעקב, לפי שהיה עשו רודף אותו תמיד.

#**ומצות נגד שרה**=. ולא היה רמז אל אחת מן\* האמהות, חוץ משרה, לפי שאברהם היה לו יתרון, שהיה אבינו אברהם ראשון לאבות. שאף על גב שכלם אבות, לא היה ראשון רק אברהם, שהיה ראשון. ואברהם נקרא "אחד", דכתיב (ישעיה נא, ב) "הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו". וזה הטעם שנקרא "אחד", מפני שהיה ראשון, ובזה היה אחד. ולענין אחדות שלו נכלל עמו אשתו, כי האיש עם האשה הם אחד, כי אין אחד זולת הקב"ה, ולכך ברא לו הקב"ה הנקבה, שאם לא\* כן היה האדם יחיד בתחתונים, כמו שבארו רז"ל (פדר"א פי"ב) על "לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו" (בראשית ב, יח). נמצא כי אחדות האדם על ידי אשתו, וכדכתיב (שם פסוק כד) "והיו לבשר אחד". לכך אמר "הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו", ומה שאמר "כי אחד קראתיו" על שניהם אומר, כי עם אשתו קראו אחד.

#**ומה שאמר**= "הקריבו לי דורון וכו'", פירשו הוא הדבוק בו יתברך, כי זהו ענין הקרבן שמביא אל השם יתברך, שהוא הדבוק בו, ועל ידי זה לא יבא עליהם המיתה. כי אחר שהם דביקים בו יתברך, אין אחד מאבד את שלו, כמו שהתבאר פעמים הרבה. הנה כל אלו הדברים אף על גב שנראים פשוטים, יש לאלו דברים דרך נעלם ועמוק, לכן אל יהיו קלים בעיני אדם, ויעיין בהם ויעמיק בהם.

#**"ועברתי בארץ מצרים"**= (שמות יב, יב). פסוק זה יתבאר לקמן בהגדה (פנ"ה) אצל "ויוציאנו ה' ממצרים" (דברים כו, ח), עיין שם.

#**"ובכל**= אלהי מצרים אעשה שפטים" (שמות יב, יב). בארו במדרש רבות שאין אומה לוקה אלא אם כן אלהיה לוקה תחלה. ועוד אמרו שם "ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים"\*, "שפטים" שנים, "שפטים" ארבע, הרי שהע"ז נלקה בארבע שפטים. ועובדיה בשלשה; במכה, ובמגפה, ובהשחתה. מגפה, דכתיב (שמות יב, כג) "ועבר ה' לנגוף מצרים". השחתה, דכתיב (שם) "ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם", וממילא היה המשחית במצרים. הכאה, דכתיב (שם פסוק יב) "והכיתי כל בכורי מצרים". ובעבודה זרה היו ד' דברים; נרקבים, נבקעים, נקרעים, נשרפים. ויראה מפני שעבודה זרה נלקה על שם העובדים אותו, וכמו שנפרעים מן העובד, נפרעים גם כן מן העבודה זרה, ויש ארבע לאוין בדבור עבודה זרה\* (שמות כ, ג-ה); "לא יהיה לך אלהים אחרים", "לא תעשה לך פסל", "לא תשתחוה להם", "ולא תעבדם". והבן הדברים כל אחד ואחד בפני עצמו, לכך לקו בארבע.

#**והעובד**= שהוא מניח אלקים חי וקים לעד, היה הוה ויהיה, שהוא בשלש זמנים, ודבק בעבודה זרה שנקרא מת, ואין שום תועלת בה, נלקה בג', בשביל שעוזב מקור חיים, היה הוה ויהיה.

#**ויש לומר**= גם כן כי מה שנלקה עבודה זרה בד', כנגד עבודת הזבוח קטור נסוך השתחויה, שהם עבודת פנים, ועושה אותן לעבודה זרה, לכך נלקו בד'. ופירוש ראשון עיקר מאוד, כאשר תבין אלו ד' אזהרות האמורות ב"לא יהיה לך אלהים אחרים" כאשר יתבאר בפירוש עשרת הדברות בסדר חג השבועות בספר תפארת ישראל (פל"ח), בעזרת נותן התורה.

#**"ולקחו מן הדם**= ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף" (שמות יב, ז). בארו במדרש (שמו"ר יז, ג) מצוה זאת להזכיר זכות שלשה אבות; המשקוף לאברהם, ושתי מזוזות ליצחק וליעקב. פירוש זה, כי\* המשקוף הוא מתנשא על כל בני אדם, והכל נכנסים תחתיו. כך היה אברהם ראש ומתנשא על כל בני אדם, נקרא מתחלה "אברם"\* על שם שהוא אב ורם, לכך המשקוף זכר אליו. ושני המזוזות ליצחק וליעקב, ואברהם ראש להם. ודוקא בזאת המצוה צוה לעשות זכר לזכות אבות, לפי שעתה היו ישראל נבדלים מן המצרים, שפסח עליהם, ולא היו משתתפים במכה זאת עמהם, וזהו בשביל זכות אבות, שהיה להם אבות מיוחדים שלא היו לאומות, ואותן האבות הם היו דבקים בו יתברך, ולפיכך ישראל אין משתתפים עם מצרים, ונבדלים לעצמם בשביל זכות אבותם. ומכל מקום המשקוף ושתי המזוזות רמז למדת האבות, שהיו דבקים במדתם.

<> בפרק הקודם [מציון 45 ואילך].

<> לשונו למעלה פל"ה [לאחר ציון 45]: "ואחר כך לזבוח אותו בי"ד, והוא מורה על הפרישה מעבודה זרה לגמרי. כי כל ענין הפסח מורה על העבודה שהיא להשם יתברך שהוא אחד, כמו שיתבאר". ומעתה יבאר כיצד הלכות פסח מורות על אחדות זו [ראה להלן הערה 9]. ובגו"א במדבר פי"ט אות כ [שה:] כתב: "כאשר נדע הלכות דבר אחד, נוכל לעמוד על מהותו. ואין ספק שהלכותיו נמשכים אחר עצמו, לכך מתוך זה אנו עומדין על מהותו. ולפיכך אמרו רז"ל [עירובין טו:] שאין עושין גולל ודופק מבעלי חיים, כדי ללמוד הטעם, וממנו תבין ענין גולל ודופק" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 387]. וראה להלן הערות 63, 92.

<> מצינו בזה מחלוקת תנאים [פסחים פו.]; רבי יהודה סובר שהפסח נאכל בשתי חבורות, ורבי שמעון סובר שאינו נאכל בשתי חבורות. והרמב"ם בהלכות קרבן פסח פ"ט ה"א פסק כרבי יהודה, וביאר הכס"מ שם "וידוע דהלכה כרבי יהודה". ולפי זה דבריו כאן הם דלא כהלכתא. ואולי נקט כדברי המכילתא [שמות יב, מו], שאמרו שם: "בבית אחד יאכל. בחבורה אחת הכתוב מדבר. אתה אומר בחבורה אחת, או אינו אלא בבית אחד כמשמעו. כשהוא אומר [שמות יב, ז] 'על הבתים אשר יאכלו אותו בהם', שומע אני שהוא נאכל בבתים הרבה. הא מה תלמוד לומר 'בבית אחד יאכל', בחבורה אחת... מכאן אמרו הפסח נאכל בשני מקומות, ואין נאכל בשני חבורות". וכן אונקלוס [שמות יב, מו] תרגם "בבית אחד יאכל" "בחבורא חדא יתאכיל". וכן כתב רש"י [שמות יב, מו]: "בבית אחד יאכל - בחבורה אחת, שלא יעשו הנמנין עליו שתי חבורות ויחלקוהו. אתה אומר בחבורה אחת, או אינו אלא בבית אחד כמשמעו, וללמד שאם התחילו והיו אוכלים בחצר וירדו גשמים, שלא יכנסו לבית, תלמוד לומר 'על הבתים אשר יאכלו אותו בהם'. מכאן שהאוכל אוכל בשני מקומות". ובגו"א שם אות עו [רמה.] כתב: "תלמוד לומר על הבתים אשר יאכלו וכו'. כרבי שמעון דסבירא ליה כך". וכן בדרשת שבת הגדול [קצז:] כתב דבריו לפי רבי שמעון, ויובא בהערה הבאה. אמנם להלן פ"ס לא הגביל עצמו לדעת רבי שמעון, אלא הוכיח דבריו גם מדעת רבי יהודה, וכלשונו: "כל ענין עבודה זאת בקרבן הזה להורות על האחדות. וכן 'בבית אחד יאכל', כל הענין הזה שאסור לחלק הקרבן לשתי חבורות, או שאסור לאכול אותו בשתי מקומות, דפלוגתא דתנאי הוא במסכת פסחים [פו.]. כל הדבר הזה שיהא מעשה הקרבן ואכילתו בענין האחדות, ולא בענין החלוק". ועל כל פנים אחדותו של קרבן פסח עולה מדיוק לשונו הזהב של רש"י [שמות יב, מו], שכתב "בבית אחד יאכל - בחבורה אחת, שלא יעשו הנמנין עליו שתי חבורות &**ויחלקוהו**^".

<> לשונו בדרשת שבת הגדול [קצז:]: "מפני כי כבר אמרנו כי הפסח הוא עבודת השם יתברך, והעבודה הזאת היא שאנו עובדין לו שהוא יתברך אחד ואין זולתו, ולפיכך ראוי לעבוד אותו. ולפיכך כל ענין עבודת הפסח שהיה הקרבן אחד בכל צד, מפני שהוא לאל אחד יתברך. ולפיכך פירשנו בחבור גבורות השם [כאן ולהלן פ"ס] שהיה הקרבן הזה כל ענין שלו שיהיה אחד. הראשון, שהרי נאמר בפירוש 'בבית אחד יאכל', שאסור לחלקו ולאכול אותו בשתי חבורות, שלא יהיה נחלק קרבנו של השם יתברך, שהוא עבודה לאל אחד".

<> עפ"י איוב ט, יב "הן יחתוף מי ישיבנו מי יאמר אליו מה תעשה". וכן נאמר [קהלת ח, ד] "באשר דבר מלך שלטון ומי יאמר לו מה תעשה". ובתפילת נעילה אומרים "אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו לעמד לפניך כי מי יאמר לך מה תפעל ואם יצדק מה יתן לך". והרמב"ן [דברים כב, ו] כתב: "הלולב והסוכה והתפילין שצוה בהן שיהיו לאות על ידך ולזכרון בין עיניך כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים, אינן לכבוד ה' יתברך, אבל לרחם על נפשותינו. וכבר סדרו לנו בתפלת יום הכפורים 'אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו לעמוד לפניך כי מי יאמר לך מה תעשה ואם יצדק מה יתן לך'".

<> לשון המחבר [שו"ע או"ח סימן כה ס"ה]: "יכוין בהנחתם [של התפילין] שצונו הקב"ה להניח ארבע פרשיות אלו, שיש בהם יחוד שמו ויציאת מצרים על הזרוע כנגד הלב, ועל הראש כנגד המוח, כדי שנזכור נסים ונפלאות שעשה עמנו, שהם מורים על יחודו, ואשר לו הכח והממשלה בעליונים ובתחתונים לעשות בהם כרצונו". והרמב"ן [שמות יג, טז] כתב: "כי המופת הנפלא מורה שיש לעולם אלוק מחדשו, ויודע ומשגיח ויכול" [הובא למעלה פ"ג הערה 9, ופ"ט הערה 94]. ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסב.] כתב: "כאשר השם יתברך עשה לו נס, והצילו מן המיתה, או כל נס שעשה לו. וכאשר השם יתברך עושה לו נס, מורה כי הוא יתברך אחד בעולמו, ומפני שהוא אחד עושה בעולמו מה שהוא רוצה, ויכול על הכל, ולכך עשה לו נס" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 135, ולהלן פל"ט הערה 10]. ולמעלה פל"ד [לאחר ציון 44] ביאר שהמכות נועדו להראות לפרעה שה' מושל בתחתונים מתחת לארץ עד שמי השמים העליונים ביותר. ושם [לאחר ציון 69] כתב: "ואז יצאו ישראל, כי אז נודע למצרים כי הוא יתברך מושל בארץ מתחת ובשמים ממעל; 'בארץ מתחת' הם המים אשר מתחת לארץ, ו'בשמים ממעל' היא הנשמה, שהיא למעלה מן השמים, וראוי אז לצאת. לכך אז יצאו, אחר שהוא יתברך מושל למעלה מן השמים". ובהמשך שם ביאר שעדיין יש צורך בקרי"ס, וכלשונו שם [לפני ציון 73]: "ומפני שאמרו 'אצבע אלקים היא' [שמות ח, טו], כלומר שכל המכות היו מכות פרטיות, כמו האצבע שהוא אצבע פרטי, ושמא אין ממשלתו בכלל מציאות העולם. לכך קרע להם הים, לפי שהים אינו פרטי כמו היאור, שהוא נהר פרטי, אבל הים הוא כללי במה ש'כל הנחלים הולכים אל הים' [קהלת א, ז], והוא מציאות כללי, ולפיכך הים נבקע". וכן כאן כוונתו גם לקריעת ים סוף, וכמו שיתבאר בהערה הבאה.

<> ופירש רש"י שם "מכל האלהים - מלמד שהיה מכיר בכל ע"ז שבעולם, שלא הניח ע"ז שלא עבדה". הרי בעקבות נסי מצרים יתרו הגיע להכרה שה' גדול מכל ע"ז בעולם, וזה מורה שנסי מצרים מגלים שהקב"ה הוא יחיד בכל העולמות [ראה להלן הערה 9]. ויתרו אמר כן לאחר קריעת ים סוף, וכמו שנאמר בפסוק הזה [שמות יח, יא] "עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים כי בדבר אשר זדו עליהם", ופירש רש"י [שם] "כי בדבר אשר זדו עליהם - כתרגומו במים דמו לאבדם, והם נאבדו במים". ומכך מוכח שמה שכתב למעלה "וכל הנסים ונפלאות במצרים להודיע שהוא יתברך יחיד בעליונים ובתחתונים" כוונתו גם לקריעת ים סוף.

<> תחילת פ"ס [ששב וביאר שם שדיני קרבן פסח מורים על אחדות ה'].

<> בכת"י [תפג.] הוסיף כאן: "וכל מעשה קרבן זה היה בענין זה. וכן מה שהיה קרבן זה מן הכבשים ומן העזים, וכן מה שהיה זכר בן שנה, הכל מורה על האחדות, כי הוא יתברך אחד בעליונים ותחתונים, וצריך שיהיה קרבן זה גם כן אחד. וכל זה יתבאר לקמן [פ"ס] אצל 'פסח שאנו אוכלים'". ועוד אודות שקרבן פסח מורה על הפרשה מע"ז [כפי שאמר יתרו], כן כתב למעלה פל"ה [לאחר ציון 44], וז"ל: "כי הלקיחה היא פרישה קצת מעבודה זרה לקרב אל הקב"ה, ואחר כך לזבוח אותו בי"ד, והוא מורה על הפרישה מעבודה זרה לגמרי. כי כל ענין הפסח מורה על העבודה שהיא להשם יתברך שהוא אחד, כמו שיתבאר" [הובא בהערה 2]. והריב"א [שמות יב, ו] כתב: "שהיו שטופין בע"ז, אמר להם משה, משכו ידיכם מע"ז, וקחו לכם צאן של מצוה... הרי שהיה פסח מצרים בא על ע"ז, ודינו כקרבן ע"ז שטעון בקור ד' ימים. לכך הקדים לקיחתו לשחיטתו ד' ימים לביקור, כך פירש הר"ר אליקים" [הובא למעלה פל"ה הערה 46, עיי"ש]. @**ובספר עמק ברכה**^ [עמוד עז] הוכיח ג"כ ששונה קרבן פסח משאר קרבנות, שקרבן פסח אינו בא לשם ריח, אלא לאפרושי מע"ז, בעוד ששאר קרבנות באים לשם ריח, וז"ל: "שמעתי בשם הגאון הנצי"ב מולוז'ין ז"ל לבאר [כן הוא בהעמק דבר ויקרא כו, לא]... שלאחר חורבן המקדש עד חורבן ביתר הקריבו ישראל קרבן פסח בירושלים במקום המקדש. והנה מדהקריבו קרבן פסח על כרחך שבנו שם מזבח, וא"כ קשה למה לא הקריבו גם שאר קרבנות, כיון שהיה להם מזבח. ואמר על זה דכיון דבעינן שחיטת הזבח לשם ריח לשם ניחוח, כדתנן [זבחים מו:] ד'לשם ששה דברים הזבח נזבח וכו', לשם ריח לשם ניחוח'... אבל לאחר החורבן, שהתורה אמרה [ויקרא כו, לא] 'והשימותי את מקדשיכם ולא אריח בריח ניחוחכם', והעידה התורה שהקרבנות שוב לא יהיו לריח ניחוח, ונמצא ששוב אינם ראוים לריח ניחוח. ועל כן, שאר קרבנות כיון דצריך בהם ריח ניחוח, אי אפשר להקריב, דפסולים הם... מה שא"כ בקרבן פסח, דלא כתיב ביה 'ריח ניחוח', ולא צריך בו שחיטה לשם ריח ניחוח, שפיר היה אפשר להקריב גם לאחר החורבן, עד כאן דבריו ז"ל. וטעם הדבר מה שקרבן פסח שאני מכל הקרבנות דלא צריך ריח ניחוח, נראה... שכל הקרבנות היסוד שלהם הוא עשיית רצון השם, כמו שאמרו חז"ל 'ריח ניחוח - נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני' [רש"י ויקרא א, ט], ועל כן צריך בהו ריח ניחוח. אבל קרבן פסח עיקר יסודו אינו אלא משום ביטול ע"ז, שהמצרים היו עובדים להם, והיו צריכים לשחוט הצאן כדי למשוך ידיהם מע"ז, כמו שאמרו חז"ל [מכילתא שמות יב, ו] 'משכו וקחו' [שמות יב, כא], משכו ידיכם מע"ז" [הראני לזה בני הרה"ג רבי חנוך דב שליט"א].

<> שנאמר [שמות יב, ח] "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלהו". אמנם הלשון שנוקט נמצא במדויק בפרשת בהעלותך, שנאמר [במדבר ט, יא] "בחודש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אותו על מצות ומרורים יאכלוהו". וכן בגמרא אמרו [פסחים קטו.] "תניא, אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ["פסח מצה ומרור" (רש"י שם)] ואוכלן, שנאמר 'על מצות ומרורים יאכלהו'". ולכאורה יש להעיר מדוע הגמרא העדיפה את הפסוק שבפרשת בהעלותך, הרי שם מדובר בפסח שני, ואילו אצל הלל מדובר בפסח ראשון, והיה לגמרא להביא את הפסוק שבפרשת בא. הנה רבים עוררו שאלה זו, יעויין במפרשי ההגדה שהאריכו בזה, ואכמ"ל.

<> כי מצות ומרורים מורים על דברים הפוכים; המצה מורה על החירות, והמרור על השעבוד, וכמו שמבאר.

<> משל נפוץ בספריו. וכגון להלן פנ"ב כתב: "הפועלים תמצא אותם מיוחדים, שלא יצא דבר מכל דבר. כמו שתראה... כי האדם יוליד אדם, והשור שור... והפעל הוא לפי ענין הפועל, ודבר זה נראה בכל דברים הטבעיים... הפעולה דומה מתיחס אל הפעל. כי כאשר נמשך מן האש פעולה, נמשך היבש, לפי ענין האש שהוא יבש. וכן הליחות מן המים תמיד מתיחס הפעולה אל הפועל, ודבר זה מוסכם מן המעיינים... ודבר זה עמוק מאוד ביחס הפועלים". ובתפארת ישראל פ"א [כט.] כתב: "כל פעולה היא מתייחסת אל הפועל; כי החמימות, אשר הוא פעולת האש, מתיחס אליו. וכן הקרירות מתייחס אל המים, אשר פועלים הקרירות. וכן בכל הדברים מתיחסות הפעולה אל הפועל". ובנצח ישראל פ"ג [מא.] כתב: "שהיו הראשונים טועים אחר העבודה זרה מחמת שהיו אומרים כי ההתחלה אי אפשר שתהיה אחת, שאם היה ההתחלה אחת איך יבוא מזה רבוי בעולם. וכבר הסכימו על זה איזה חוקרים בחכמתם כי מן דבר שהוא אחד, לא יבוא רק אחד. כי הרבוי, אשר יש בו דברים מחולקים, איך יושפע זה, מדבר שהוא אחד, דברים שהם מתחלפים. כמו שאי אפשר שיושפע מן האש דבר שהוא חלופו, רק האש פועל חמימות, והמים פועלים קרירות, ולא תמצא שיהיה דבר אחד פועל שני דברים מתחלפים, כך אי אפשר שיבואו דברים מתחלפים מן אשר הוא אחד. ולפיכך גזרו בדעתם שההתחלות הם רבות, וכפי רבוי ההתחלות יבואו רבוי הנמצאים בעולם". ובביאור משנת "כל ישראל" בהקדמה 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". ושם פ"ד מי"ז [שנו.] כתב: "כי התבאר בראיות ברורות כי הפעולה יש לה התיחסות אל הפועל, כמו שתראה בדברים הטבעיים שיש לפעולה התיחסות אל הפועל; כי הפועל שהוא חם, מוליד חמימות. ופועל שהוא קר, מוליד קרירות, וכל אחד מוליד בדומה לו וכיוצא בו". ובנר מצוה [טז.] כתב: "היו אומרים [הפילוסופים] שאי אפשר שיהיה הוא יתברך אחד בעולמו, כי אם כן לא היה נברא ממנו רק אחד. כי תמיד מתחייב ונברא מן הפועל דבר שהוא מתיחס אל הפועל; כי מתחייב מן האש שהוא חם, וכן הקרירות מתחייב מן הפועל שהוא קר, וכן כל הפעולות הבאות מן הפועלים כל אחת היא מתיחסת אל הפועל. ולכך גזרו ואמרו, מן הפועל שהוא אחד לא יבוא ממנו גם כן רק פעולה אחת. וכאשר נראה לפנינו רבוי פעולות מתחלפות בעולם, דבר זה מורה על התחלות מתחלפות". וכן הוא בח"א לסנהדרין קב. [ג, רלז.]. וראה למעלה הקדמה שניה הערה 149, פ"ה הערה 116, פכ"ט הערה 5, פ"ל הערה 64, ובסמוך הערה 14.

<> לשונו בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מב.] "היו אומרים המינים אחר שראינו כי מגיעים הטובות בעולם, ומגיעים הרעות בעולם, ומן הטוב לא יצא רע, ומן הרע לא יצא טוב, לכך היו טועים והיו אומרים כי יש כאן שתי התחלות. התחלה אחת טובה, והתחלה השניה הרע, שהיו אומרים 'מפי עליון לא תצא הרעות והטוב', רק הטוב יש לו התחלה אחת, והרע יש לו התחלה אחרת". וראה למעלה פ"ז הערה 36, פט"ז הערה 90, פכ"ג הערה 37, והערה הבאה.

<> כמובא למעלה הערות 12, 13. ולהלן פ"ס כתב: "מה שאמרה תורה לאכול הפסח על מצות ומרורים, הוא גם כן דבר זה, כדי להוציא מלבן של אפיקורסים, שהם אומרים כי מן האחד לא יבא רבוי, רק מכח אחד יבא דבר אחד בלבד. ולפיכך כאשר יראו הרבוי בעולם, וכבר הוחלט להם כי מן האחד הגמור לא יבא הרבוי, אמרו שהתחלות הם יותר מאחד, כמו שמבואר בדבריהם מי שראה דבריהם". ובבאר הגולה באר החמישי [יז.] כתב: "כי הרבה מבני אדם, והמה המינים, הניחו ליסוד מוסד כי מפועל אחד לא יבא דברים מתחלפים. וכאשר ראו דברים מתחלפים בעולם, בפרט הדברים אשר התורה אמרה להרחיקם, כמו דברים הטמאים שאסרה התורה, ולכך חשבו מחשבת און כאילו הוא בא מפועל אחר זולתו, ולכך הרחיקה התורה אלו דברים" [הובא למעלה פ"ה הערה 107]. ובתפארת ישראל פל"א [תסב:] כתב: "מן השם יתברך שהוא אחד מתחייב הרבוי, הפך מה שאומרים הפילוסופים כי מן האחד לא יבא הרבוי, ולכך היו באים לידי שבושים הרבה". ובדרשת שבת הגדול [קצד:] כתב: "וידוע כי הפועל שהוא אחד, יבוא ממנו פעולה אחת. ודבר זה הסכימו עליו הכל... ולפיכך היו אומרים כמו שהעולם אינו אחד, כך הפועלים הם יותר מאחד. כי לעולם מפועל אחד יבוא פעולה אחת. וכאשר הפעולה אחת ג"כ הפועל אחד, כי הפעולה מתייחסת ודומה אל הפועל. ודבר זה הסכימו עליו הכל... איך יבוא ריבוי מן הפועל שהוא אחד". וכ"ה בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמח:]. והמו"נ ח"ב פכ"ב הביא דעה זו בשם "אריסטו ומכל מי שנתפלסף".

<> כמבואר למעלה הערה 6. ובספר לקוטי הלכות [ברסלב] חו"מ הלכות אפוטרופוס, אות מא, כתב: "וזה 'ועברתי בארץ מצרים' [שמות יב, יב], אני ולא מלאך, אני ולא שרף, אני ולא השליח, 'אני ה'', אני הוא ולא אחר' [הגדה של פסח]. הינו שביציאת מצרים היה התגלות אחדות הפשוט מתוך פעולות משתנות כל כך, עד שגם למעלה נתגלה אחדותו הפשוט יתברך, כמו שמבאר שם בתורה הנ"ל, שכשנתגלה אחדות הפשוט למטה, נתגלה אחדותו הפשוט גם למעלה, בחינת [מנחה של שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ וכו''. וזה 'ועברתי בארץ מצרים אני ולא מלאך אני ולא שרף וכו'', כי נתבטלו כל ההסתרות וההעלמות. כי לפעמים ה' יתברך מלביש הנהגתו על ידי המלאכים בבחינת [שמות כג, כ] 'הנה אנכי שולח מלאך לפניך'... וכן הטעותים של חכמי הטבע של עכשו, כי המלאך נקרא 'אלהים', שהוא בגימטריא 'הטבע'. אבל אז ביציאת מצרים חמל עלינו ה' יתברך, וגלה אחדותו הפשוט למטה ולמעלה, שאין שום הנהגה בעולם כי אם על ידו בעצמו בבחינת 'אני ולא מלאך אני ולא שרף וכו' אני ה' אני הוא ולא אחר', כי כל הפעלות המשונות שבעולם, הכל ממנו יתברך בעצמו".

<> אודות שה' הביא השעבוד על ישראל, כך נאמר בברית בין הבתרים [בראשית טו, יג] "ויאמר לאברם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אתם ארבע מאות שנה". ובמדרש [ב"ר מד, יח] אמרו על כך "ויאמר לאברם ידוע תדע וגו'... 'ידוע' שאני מפזרן, 'תדע' שאני מכנסן. 'ידוע' שאני ממשכנן, 'תדע' שאני פורקן. 'ידוע' שאני משעבדן, תדע שאני גואלן". הרי אמרו להדיא "'ידוע' שאני משעבדן". @**ואודות שאחדות ה'**^ מביאה לכך שה' יפעל דבר והיפוכו, כן כתב למעלה פ"ה [רעא.], וז"ל: "ובמדרש במדבר רבה [יט, א], 'מי יתן טהור מטמא לא אחד' [איוב יד, ד], כגון אברהם מתרח, חזקיה מאחז, יאשיה מאמון, ישראל מאומות. מי עשה כן, מי גזר כן, לא יחידו של עולם, עד כאן. ביארו רז"ל כי המדה נותן כן להיות יוצא טהור מטמא, לכך הכתוב אומר 'לא אחד'. ולמה לו לומר 'לא אחד', רק רצה לומר כי מפני שההפכים יש להם סבה אחת, שאין המציאות מחולק, רק יש להם סבה אחת. וזהו הסבה הראשונה שבאו ההפכים מאתו, ומפני זה יוצאים זה מזה. לכך אמר 'לא אחד', יחידו של עולם המאחד את המציאות, ובשביל שהוא מאחד הכל, לפיכך יוצאים ההפכים זה מזה. שאילו לא היה להם התאחדות, לא היו יוצאים זה מזה. ומצד שהוא יתברך מאחד את המציאות, יצאו זה מזה... והנה התבאר כי אף על גב שהיה תרח עובד עבודה זרה [רש"י בראשית טו, טו], היה יוצא ממנו צד קדושה, מצד כי ההפכים יוצאים זה מזה". ולהלן פ"ס כתב: "שהם [האפיקורסים] אומרים, כי מן האחד לא יבוא ריבוי... ויותר מזה, כי הפך הדבר מה שחשבו; כי הם אמרו כי מן האחד לא יבואו פעולות הפכים. הדבר הוא הפך זה, כי מפני שהוא אחד הוא הכל, שהרי אין בלתו. ולפיכך מאתו באו ההפכים... כי ההפכים הם גם כן הכל, בעבור שלא ימצא עוד חלק". ובנר מצוה [טז:] כתב: "ולכך גזרו ואמרו, מן הפועל שהוא אחד לא יבוא ממנו גם כן רק פעולה אחת. וכאשר נראה לפנינו רבוי פעולות מתחלפות בעולם, דבר זה מורה על התחלות מתחלפות. וכבר בארנו זה במקום אחר ובטלנו שבוש זה. הפך זה, כי מורה רבוי הפעולות על התחלה אחת, כמו שבארנו זה באריכות בחבור גבורת השם אצל קרבן פסח, שצוה לאכול [במדבר ט, יא] 'על מצות ומרורים', עיין שם". ובתפארת ישראל ר"פ לא [תסב:] כתב: "כי כן הדבר שהוא יוצא מן השם יתברך בעוה"ז הוא מתחלק לשבעים, כמו שהם שבעים אומות, והלשונות הם שבעים לשון... שמן השם יתברך שהוא אחד מתחייב הריבוי. הפך מה שאומרים הפילוסופים כי מן האחד לא יבוא הריבוי... אבל מן השי"ת שהוא אחד יבוא הריבוי, כאשר הריבוי הוא מתדמה לאחד". וכן הוא בנצח ישראל פ"ג [מג.], דרשת שבת הגדול [סוף קצד:], ח"א לסנהדרין לח. [ג, קמח:], ועוד. @**וכאמור להלן פ"ס**^ כתב "ויותר מזה, כי הפך הדבר מה שחשבו; כי הם אמרו כי מן האחד לא יבואו פעולות הפכים. הדבר הוא הפך זה". אמנם לשונו כאן לא משמע עד כדי כך [שהוא איפכא מסתברא], שכתב כאן "הוא יתברך אחד ומיוחד, כמו שהורה לנו בהוציא אותנו ממצרים, ונודע אחדותו בעולם, &**מכל מקום**^ הוא פועל פעולות הפכיות". והתיבות "מכל מקום" אינן מורות שאדרבה כך צריך להיות, אלא יותר משמע ש"עם כל זה" הוא פועל פעולות הפכיות. וראה להלן הערות 118, 196. ויל"ע בזה.

<> בסמוך יבאר כיצד מצה ומרור מורים על גאולה ושעבוד.

<> לשונו להלן פמ"ז: "כי מה שהיה משנה השם יתברך הים ליבשה, שהוא דבר אל הפכו, בזה נראה כי הוא יתברך בידו הכל, ואין חוץ ממנו. וזה כי כאשר אחד מושל על דבר אחד, הנה אין בידו הכל, רק דבר אחד פרטי. אבל כאשר הוא מושל על דבר והפכו, שהיה משנה המים ליבשה, הרי ברשותו הים, כיון שמשל עליו, ובידו היבשה, כיון שעשה הים יבשה, והרי אין בידו דבר אחד פרטי. וההפכים במה שהם הפכים אין להם שייכות זה אל זה כלל, שתאמר שהוא מושל על ענין אחד, רק נראה שהכל ברשותו, ואין חוץ ממנו. ולפיכך הוא יתברך בלבד מושל על ההפכים שהם בעולם". ובדר"ח פ"ה מט"ז [שצו.] כתב: "כי הוא יתעלה ויתברך הוא המאחד שני הפכים. כי אף אם מחולקים והפכים הם בעצמם, מכל מקום מצד השם יתברך הם מתאחדים, כי הוא יתברך שהוא אחד, הוא סבה לשני הפכים. ומה שהוא סבה לשני הפכים דבר זה בעצמו אחדותו יתברך. שאם לא היה הוא סבה רק לדבר אחד, כאילו תאמר שהוא סבה לאש, ואם כן חס ושלום יש עוד סבה להפך האש, הם המים, שהם הפך האש. ומפני כי הוא יתברך סבה להפכים, הוא יתברך אחד, שהרי אין זולתו, כי הוא סבה אל הכל, ואף אם הם הפכים, והרי בשביל ההפכים אשר הוא סבה להם הוא יתברך אחד. ודבר זה בארנו במקומות הרבה בספר גבורות השם, כי השם יתברך שהוא אחד, הוא סבה להפכים". @**ובנתיב גמילות חסדים**^ פ"ד הביא את דברי הגמרא [ברכות ו:] שהמשמח חתן וכלה כאילו הקריב תודה, וכתב שם [א, קסב.] לבאר: "ומה שאמר כאילו הקריב תודה, פירוש כי התודה כאשר השם יתברך עשה לו נס... מורה כי הוא יתברך אחד בעולמו... ולכך יש להקריב אליו חמץ ומצה [רש"י ויקרא ז, יב], כלומר שראוי להקריב אליו ההפכים, במה שהוא אחד, ומי שהוא אחד כולל הכל, אף שני ההפכים. כי המלאכים, מיכאל ממונה על מים, וגבריאל על אש [במדב"ר יב, ח], ולכך אין אחד [שהוא] הכל. אבל השם יתברך הוא מושל על ההפכים, ולכך מקריבין אליו ההפכים. וזה מורה שהוא אחד. ודבר זה בארנו בחבור גבורות השם. וזה שמשמח חתן וכלה, אשר חתן וכלה זכר ונקבה, גם כן הם הפכים, והשם יתברך מאחד אותם. שהרי היו"ד הוא באיש, והה"א באשה [רש"י סוטה יז.], לומר כי השם מחבר אותם אשר הם הפכים. ודבר זה נחשב כמו הקרבת תודה. כי החמץ והמצה שהם הפכים, כאשר מקריבין אותם אל השם יתברך מורה כי הוא יתברך אחד. וכן כאשר משמח חתן וכלה, ובזה הזיווג שהם הפכים הוא אחד על ידי השם יתברך, אשר הוא מאחד אותם, ובזה השם יתברך הוא אחד". וראה למעלה פכ"ד הערה 121, פכ"ו הערה 21, ופכ"ז הערה 64.

<> על פי הפסוק [דברים לב, לט] "ראו עתה כי אני אני הוא ואין אלהים עמדי אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא ואין מידי מציל". וכן כתב ביטוי זה להלן פ"ס [יובא בהערה הבאה]. ובסוף הספר, ב"הלכות פסח בקצרה", כתב: "ונאכל על מצות ומרורים, גם זה מפני שאשר אליו העבודה הוא אחד לגמרי, ומי שהוא אחד גמור יש בו כח על שני הפכים, מפני שהוא כולל הכל. ולכך נאכל הפסח על מצה ומרור; המצה הוא בשביל החירות, המרור הוא בשביל השעבוד... והם שני דברים הפכים. שמפני שהוא אחד גמור, הוא המוחץ והוא הרופא, וממנו שני הפכים, דבר זה מִצְות פסח שנאכל על מַצוֹת ומרורים". ולפי זה מאוד מובנת הדגשת הפסוק בתחילתו "ראו עתה כי אני אני הוא ואין אלהים עמדי", כי הואיל ו"אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא", ומאחד הפכים, לכך זה מורה שה' אחד בעולמו, "ואין אלהים עמדי".

<> פ"ס, וז"ל שם: "ומה שאמרה תורה לאכול הפסח על מצות ומרורים, הוא גם כן דבר זה, כדי להוציא מלבן של אפיקורסים, שהם אומרים כי מן האחד לא יבא רבוי, רק מכח אחד יבא דבר אחד בלבד. ולפיכך כאשר יראו הרבוי בעולם, וכבר הוחלט להם כי מן האחד הגמור לא יבא הרבוי, אמרו שהתחלות הם יותר מאחד, כמו שמבואר בדבריהם מי שראה דבריהם. ודבר זה בא להוציא מלבם. ואמרה תורה כי הקרבן הזה, שהוא לא-ל אחד יתברך ויתעלה, יהיה הקרבן נאכל על מצות ומרורים. כי המצה מורה על החירות, והמרור הוא שמורה על השעבוד. כי מאתו שהוא אחד, יבא החירות, והפכו הוא השעבוד, שהוא המוחץ והוא הרופא. ויותר מזה, כי הפך הדבר מה שחשבו; כי הם אמרו כי מן האחד לא יבואו פעולות הפכים. הדבר הוא הפך זה, כי מפני שהוא אחד הוא הכל, שהרי אין בלתו, ולפיכך מאתו באו ההפכים... כי ההפכים הם גם כן הכל, בעבור שלא ימצא עוד חלק, ועל ידי הפכים יש הכל. ולפיכך ראוי שיצאו ההפכים מן אותו שהוא מיוחד, כי ראוי שיהיה ממנו הכל, כי ההפכים הם הכל, ואין חוץ מהם, כמו שנתבאר למעלה כמה פעמים".

<> פירוש - מקשה איך ניתן לומר שהחיוב שיש באכילת קרבן פסח ["על מצות ומרורים יאכלוהו"] מוסבר על ידי זה שהמצות מורות על הגאולה, הרי אכלו קרבן פסח בליל טו לפני שיצאו ממצרים בחצי הלילה, והחירות שיש במצות לכאורה מתחילה רק בחצי הלילה [שלא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ], וכיצד מַצוֹת שלפני שעת היציאה מורות על הגאולה. [ומה שכתב "בצקת של אבותינו", ולא "בצקם שלא אבותינו", כן הוא הנוסח בהגדת פראג, וכמבואר להלן הערה 44].

<> כי השעבוד בקביעות התחיל לאחר מות השבטים [רש"י שמות ו, טז], וכמבואר למעלה ר"פ יב [תקנו.], ופכ"ו הערה 37. וברי שבזמן אכילת פסח מצרים היה המרור מורה על השעבוד.

<> אין זה נמצא ברמב"ן שלפנינו. וכן להלן פנ"א, ובגו"א שמות פי"ב אות סג [רלד.], ושם דברים פט"ז אות ג [רנה.], הביא פירוש זה בשם הרמב"ן [על קושי דומה, וכמובא להלן הערה 47]. נמצא שבארבעה מקומות [שנים בספר הגבורות ושנים בספר גור אריה] תלה תשובה זו ברמב"ן, ויל"ע בזה. והרא"ם [שמות יב, לד] הביא תשובה זו בשם רבי ישעיה. והרב שעוועל זצ"ל בנימוקי חומש לרבינו ישעיה [שמות יב, לט] כתב שאינו נמצא בספרי רבי ישעיה שלפנינו. אמנם בספר "וענפיה ארזי אל" על הגדה של פסח [לגאון רבי אברהם גורביץ שליט"א] הביא כן [בעמוד מא] בפירוש המיוחס לתוספות רי"ד על ההגדה, עיי"ש.

<> לשונו בגו"א שמות פי"ב אות סג [רלד.]: "פירש הרמב"ן דהיה גלוי וידוע לפני הקב"ה כי לא יניחו אותם המצריים להחמיץ את בציקם, ולפיכך הקדים והזהיר אותם על החמץ".

<> פנ"א ופ"ס.

<> "כמו שהשעבוד נרמז במרור, על שם המרירות המופלג המורה על שעבוד, כי כל מרור האוכלו מתפעל מן מרירותו" [לשונו בסמוך]. וצרף לכאן שאמרו חכמים [פסחים קטו:] "בלע מצה יצא, בלע מרור לא יצא", ופירש הרשב"ם [שם]: "בלע מצה - ולא לעסה יצא, שהרי קיים [שמות יב, יח] 'בערב תאכלו מצות', שהרי אכילה היא לו. בלע מרור לא יצא - דבענין טעם מרור וליכא, דמשום הכי קפיד רחמנא למרר פיו של אוכל זכר ל'וימררו את חייהם' [שמות א, יד]". הרי שיש להרגיש במרירות של המרור, ולכך אם בלע המרור לא יצא. וראה להלן הערה 29.

<> אודות שהמשועבד מתפעל, כן כתב למעלה בכת"י [שיד.], וז"ל: "כל אשר משועבד לאחרים מקבל התפעלות מאחר, במה אשר הוא משועבד לאחר. וכל אשר מתפעל אין לו חוזק במציאות, כי אם היה מציאות חזק, לא היה מתפעל. וכאשר היו ישראל מאמינים, היו חזקי המציאות, אשר אין ראוי לקבל התפעלות השעבוד מאחרים" [הובא למעלה פ"ז הערה 133]. ולמעלה פ"ט [תסט:] כתב: "כי כל משועבד מתפעל מן המשעבד, ולא יתכן ההתפעלות רק אל בעלי החומר שהוא מתפעל, לא אל הצורה הנבדלת". ולמעלה פט"ז [לאחר ציון 65] כתב: "כי כבר אמרנו לך למעלה שהשיעבוד הוא שייך דוקא לחומר, שהוא מוכן להשתעבד בו ולהיות מתפעל". ולמעלה פי"ט [לאחר ציון 39] כתב: "אין מקבל התפעלות ושעבוד רק הגשם, שהוא מקבל התפעלות, ואין שייך התפעלות בצורה כלל". ולהלן ר"פ מד כתב: "כבר התבאר כי העבד הוא חמרי, וכמו שאמרו חכמים [יבמות סב.] 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], עם הדומה לחמור. והרבה פעמים התבאר זה, כי העבד שהוא משועבד, דומה לחמור שהוא משועבד, מתפעל ואינו פועל, כמו העבד הזה". וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"ג [צ.], ויובא בהערה 32. ובגו"א שמות פי"ח אות כו [כו.] כתב: "כי כל חמרי מתפעל משועבד". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמז.] כתב: "העבדים כל ענין שלהם שהם חמריים, ולכך הם משועבדים, כי החומר משועבד מתפעל, ולכך העצלות והשינה נמצא בהם" [ראה למעלה פ"ט הערה 134, פט"ז הערה 67, ופי"ט הערה 40].

<> אמנם להלן בסוף הספר ב"קצור הלכות פסח" כתב: "כי המרור הוא מורה על השעבוד, שהרי השעבוד הוא מרירות", וזהו לכאורה טעם אחר מדבריו כאן.

<> אין כוונתו שאין למצה שום טעם, שהרי לקמן פמ"ח כתב: "אין יוצא במבושל, דבעינן טעם מצה... לא נקרא מצה כיון שאין בו טעם מצה, שהוא מבושל". ולהלן פס"ג כתב: "מצה הבאה באחרונה אינה אלא שלא ישכח טעם מצה". וכן להלן ס"פ סה כתב: "שאר שתיה אסור, דהכל מפיק טעם המצה, חוץ מן המים שהמים אין בהם טעם כלל, וכיון שאין בהם טעם אינו מוציא טעם מצה, ומותר". אלא כוונתו שאין הטעם חזק דיו שהאוכל המצה יקבל שום התפעלות [כמו שאומר מיד בהמשך], לעומת הטעם של מרור. וראיה לדבר, שהבולע מצה יצא [פסחים קטו:], אע"פ שאינו טועם את המצה בבליעה, וכמובא למעלה הערה 26. והט"ז או"ח סימן תסא סק"ב כתב: "בלע מצה יצא, דלא בעינן שיטעום טעם מצה, היינו שאין צריך שיהיה טעם מצה בפה כמו מרור, אבל היא עצמה צריכה שיהא בה טעם מצה".

<> לשון הגמרא שם "שלשה עורות הן; מצה, וחיפה, ודיפתרא. מצה כמשמעו, דלא מליח ודלא קמיח ודלא עפיץ". ופירש רש"י שם "מצה כמשמעו - שאין לה שום תיקון". ורש"י [גיטין כב.] כתב "מצה כמשמעו - כמצה זו שלא נתקנה בחימוץ כדת הלחם".

<> לשונו להלן פנ"א: "כי לשון 'מצה' בא על דבר שהוא פשוט, כמו שנקרא העור שהוא פשוט 'דלא מליח ולא קמיח ולא עפיץ', והוא עור פשוט בשם 'מצה'". ולהלן פ"ס כתב: "שכבר ידעת כי רבותינו קראו הדבר שהוא פשוט 'מצה', כמו שהתבאר דבר זה פעמים הרבה מאוד, ובשביל כך קראו חכמים העור דלא מליח ולא קמיח 'מצה', בשביל הפשיטות".

<> לשונו למעלה פ"ט [תסט:]: "תלמידי חכמים מצד עצמם אין ראוי לשעבד, כי כל משועבד מתפעל מן המשעבד, ולא יתכן ההתפעלות רק אל בעלי החומר שהוא מתפעל, לא אל הצורה הנבדלת והשכל הנבדל, כיון שאינו בעל חומר, אינו מתפעל. ומאחר שאינו מתפעל, לא שייך בו שיעבוד. ולפיכך ראוי שלא יהיה שום שיעבוד אל תלמידי חכמים, אשר יש להם שכל נבדל... שאין שיעבוד בשכל, רק ראוי לשכל להיות בן חורין... כי לא תמצא מעלת צורה נבדלת מן החומר אשר אין בה מפחיתות החומר כמו שיש בישראל, אשר הם שלימי צורה נבדלת, עד שלמעלתם הם ראוים להיות מושלים על האומות, כאשר ראוי לצורה להיות מושלת על החומר, ואין בצורה התפעלות. כלל הדבר, מצד עצמות ישראל אשר יש להם צורה שלימה, אין ראוי שיעבוד בהם", ושם הערות 134, 135. ובדר"ח פ"ו מ"ג [צ.] כתב: "כל דבר שהוא צורה, ראוי שיהיה נקרא בלשון חירות. ודבר זה בארנו פעמים הרבה כי השעבוד הוא מצד החומר, כי מצד הצורה אין שעבוד. ודבר זה רמזו ז"ל [יבמות סב.] על עבד כנעני 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], עם הדומה לחמור. כי מצד השעבוד שבו הוא דומה לחומר, כי המשועבד מתפעל מאחר, ודבר זה ענין החומר, שהוא מתפעל. אבל בצורה, כיון שאין בצורה התפעלות כלל, לא שייך לומר על הצורה שעבוד, רק חירות, ודבר זה מבואר... שלא יקרא בן חורין רק כאשר לא ימצא בו צד אפשרות שעבוד, וזה לא ימצא רק במי שעוסק בתורה, שהוא בן חורין לגמרי, כמו שבארנו. כי השכל הוא בן חורין, אין שייך שעבוד בו". ובתפארת ישראל פל"ז [תקמג.] כתב: "הצורה היא בת חורין, ודבר זה רמזו חכמים בברייתא דשנו חכמים [אבות פ"ו מ"ג] ובשאר מקומות שאין לך בן חורין רק מי שעוסק בתורה, שנאמר [שמות לב, טז] 'חרות על הלוחות', אל תקרי 'חָרות', אלא 'חֵירות'. והרצון בזה כי ראוי שיהיה השכל בן חורין בלתי משועבד, שאין ראוי שיהיה שעבוד רק אל החומר" [הובא למעלה פ"ד הערה 87, פט"ז הערה 67, ופי"ט הערה 40].

<> מוכיח מהמרור את ענין המצה; כשם שהמרור מורה על השעבוד מחמת ההתפעלות שבו, כך המצה מורה על החירות מחמת העדר ההתפעלות שבה. וכבר השריש ש"ידיעת ההפכים אחת", וכמבואר למעלה פכ"ה הערה 45, ושם נסמן.

<> בכת"י [תפג:] הוסיף כאן בזה"ל: "ואף בעצמו הדברים כך הוא, שכל אשר יש בהם טעם, כגון מרור, אותו דבר מתפעל מטעמו שיש בו. ודבר שאין בו טעם אינו מקבל שום התפעלות מדבר, רק הוא עומד בעצמו... שכל דבר שמקבל טעם הוא מתפעל מן הטעם שמקבל".

<> יבאר טעם שלישי מדוע המצה ניתנה אף לפני חפזון היציאה. ועד כה ביאר שהמצה ניתנה על שם העתיד, שגלוי לפני הקב"ה שעתידין לצאת בחפזון. וכן ביאר שאין למצה טעם כלל, ולכך האוכלה לא מקבל התפעלות, ועצם החירות שאין בה התפעלות. ומעתה יבאר שהגאולה נעשתה ללא המשך זמן, ומצה נעשית אף היא ללא המשך זמן. וראה להלן הערה 55 בסיכום הטעמים שכתב.

<> להלן פנ"ב, שביאר שני טעמים, וז"ל: "וזהו שאמר אחריו 'ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו וכו''... שלא תאמר שאף שהיתה ההוצאה על ידי הקב"ה, אפשר ויכול להיות ההוצאה על ידי אחר בדורות הבאים, אין זה כן... ומה שלא היו יכולים לצאת כי אם על ידי הקב"ה הוא דבר עמוק, וזהו על דרך שאמרו רז"ל בפרק קמא דתענית [ב.] שלשה מפתחות לא נמסרו לשליח; מפתח של חיה, ושל גשמים, ושל תחיית המתים... וכאשר היו ישראל במצרים והוציאם הקב"ה אל הפועל להיות יוצאים מרשותם, הרי היו דומים בודאי לעובר הנולד... והיו ישראל יוצאים ונחשבים עם נולד מתחדש עתה, לכך לא אפשר יציאתם רק על ידי הקב"ה... ועוד תדע להבין כי אי אפשר שיהיה יציאת מצרים כי אם על ידי הקב"ה... שצריך להיות הפועל מתיחס אל הפעולה והפעולה אליו כמו שאמרנו... שכאשר השם יתברך הוציא את ישראל ממצרים, לא שהוציא אותם שהיו במצרים בלבד, אלא כל הדורות הוציא, כמו שאנו אומרים בסוף ההגדה 'לא את אבותינו גאל אלא אף אותנו גאל עמהם'... הקב"ה לא שם עינו אל אותו דור, אלא שם עינו לכלל ישראל, ראשונים ואחרונים, ואותם הוציא. ודבר זה ראוי דוקא אל הקב"ה, כי הוא יתברך כולל הכל... ואילו היתה ההוצאה על ידי מלאך... מצד כי המלאך אינו כולל הכל, לא היתה היציאה רק לאבות".

<> לשונו באור חדש פ"א [תמב.]: "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". ובדר"ח פ"ד מ"ד [פז:] כתב: "כל דבר הוא תחת הזמן" [ראה למעלה פכ"א הערה 16, פכ"ט הערה 94, פל"ב הערה 76, ובסמוך הערה 46].

<> לשונו למעלה פכ"ט [לאחר ציון 93]: "כי הזמן מסודר להיות נבראים בו הבריות, כמו שהיה כל יום ויום מששת ימי בראשית נברא בו מה שראוי להיות נברא בו". ובבאר הגולה באר 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". 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". ובפרקי מבוא לדרשות המהר"ל [עמוד 21] כתב: "הזמן מתייחס אחר האירוע המתארע בו, והוא זמנו" [ראה למעלה פ"י הערה 34, פכ"ג הערה 237, ופכ"ט הערה 95].

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פנ"א כתב: "וזהו פירוש הכתוב [דברים טז, ג] 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת ממצרים', כי מה שהיו יוצאים בחפזון בלי המשך זמן מורה שיצאו במדריגה ובמעלה עליונה, והפועל שבא משם נעשה בלי זמן". ובגו"א שמות פי"ב אות מב [רטו.] כתב: "הענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן, ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן, ולפי מדריגת חשיבותם פעולתם בלי זמן. ולכך ציווה שאין מחמיצין את המצה, להודיע כי פעולת השם יתברך בלי זמן כלל". ובהקדמה לאור חדש [עו:] כתב: "השם יתברך פעל דבר זה [של גאולת פורים], והיה על ידי נס, ולכך לא היה נעשה ענין המגילה הזאת בזמן נמשך. כי הדבר שהוא בזמן, הוא הטבע ומנהגו של עולם, שנעשה בזמן. אבל דבר שהוא מן השם יתברך, פעל זה נעשה בלא זמן נמשך. כמו שתמצא בכל המגילה שהיה הנס במהירות ובקפיצה, דכתיב [אסתר ה, ה] 'ויאמר המלך מהרו את המן וגו'', [אסתר ו, י] 'ויאמר המלך מהר קח את הלבוש ואת הסוס', [אסתר ו, יד] 'ועודם מדברים ויבהילו את המן וגו''. הרי כי הכל נעשה במהירות הגדול, מפני כי הוא מן השם יתברך, ואינו תחת המשך הזמן". ובדר"ח פ"א מי"ב [שמ.] כתב: "השלום, למדריגתו הוא דבר אלקי... וזהו שאמר [אבות פ"א מי"ב] 'הוי רודף שלום', בלא שהיית זמן לגמרי". ובדר"ח פ"ד מ"ד [פז:] הביא את מאמרם שאין מקיפין [ממתינין] בחילול השם [קידושין מ.], וכתב לבאר: "כי שאר החטאים, מפני שלא היה החטא במדריגה הנבדלת לגמרי, וכל דבר הוא תחת הזמן, ולפיכך אין עונש החטא יוצא לפועל מיד, אך יוצא העונש לפעל בזמן. אבל החטא בשמו יתברך, אשר השם בא על המהות המופשט הנבדל, ולא שייך זמן בדבר זה כלל, ולפיכך אין מקיפין בחילול השם, ויוצא העונש לפועל מיד, כי חטא במדריגה שאינה תחת המשך הזמן כלל". ובנתיב התורה פ"א [נה.] הביא את מאמרם [סוטה כא.] "'כי נר מצוה ותורה אור' [משלי ו, כג], תלה הכתוב את המצוה בנר ואת התורה באור, לומר לך מה נר אינה מגינה אלא לפי שעה, אף מצוה אינה מגינה אלא לפי שעה. ואת התורה באור, לומר לך מה אור מגין לעולם, אף תורה מגינה לעולם", וכתב לבאר בזה"ל: "ביאור דבר זה, כי התורה היא שכלית, וכל דבר שהוא שכלי אינו נופל תחת הזמן. ולפיכך אמרו שהתורה מגינה לעולם, כמו שראוי אל דבר שאינו תחת הזמן, אשר אין לו שנוי. אבל המצוה מגינה לזמן, מפני שהיא על ידי מעשה הגוף... והגוף יש לו התלות ושייכות בזמן. ולפיכך אין המצוה מגינה לעולם, כמו כל דבר שהוא גשמי, שהוא נופל תחת הזמן, ויש לו הפסק". ובנתיב העבודה ספ"י [א, קט.] ביאר שהכריעה בברכה נעשית בפעם אחת כחיזרא [ברכות יב:, ופירש רש"י שם "שבט ביד אדם וחובטו כלפי מטה בבת אחת"], וז"ל: "כי הכריעה הוא מצד השי"ת אשר לפניו יכרע הכל, ולפיכך ראוי שיהיה בפעם אחד, כי הוא יתברך אינו גשם אשר פעולתו הוא בזמן... ולפיכך ראוי שתהיה הכריעה בלא זמן, רק בפעם אחד". וכן כתב בהקדמה לדר"ח [יג.], שם פ"א מי"ב [שלח:], שם פ"ב מט"ו [תתיד:], שם פ"ד מ"ד [פז.], ועוד [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 46, פי"ח הערה 146, ופכ"ח הערה 11].

<> לשונו למעלה ר"פ לה [לאחר ציון 5]: "מפני כך נאסר החמץ שנעשה באריכות הזמן, ששוהה להחמיץ". ולהלן פ"ס כתב: "כי הגאולה להוציא אותם ממצרים היה בחוזק... וכל דבר שהוא פועל בחוזק פועל במהירות, לפי חוזק פעולתו. ולפיכך כתיב [שמות יג, ג] 'זכור את היום אשר יצאתם ממצרים כי בחוזק יד הוציא ה' אתכם מזה ולא יאכל חמץ'. פירוש, כי החמץ שנעשה בעכוב זמן, אין זה חוזק. אבל החוזק מה שנעשה בלי זמן. ומפני שהוציא אותם בחוזק, לא יאכל חמץ". ובצק אף שלא נראו בו סימני חימוץ, מ"מ אם שהה כשיעור שיהלך אדם מיל, כבר החמיץ וישרף מיד [פסחים מו.]. והוא הדין כשאינו בקי בסימני חימוץ, כתבו ראשונים ששיעורו מיל [יראים השלם סימן נב]. ואף על ידי עיסוק, אם שהה כשיעור מיל אסור [ריטב"א פסחים מו.], והובא למעלה פל"ה הערות 6, 7, ולהלן פל"ז הערה 25.

<> לשונו להלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה": "טעם איסור חמץ בשביל שהוציא אותם בחוזק, וזה כי המהירות מורה על חוזק, שכל דבר שהוא במהירות הוא על ידי שפועל בחוזק, והשם יתברך היה מוציא אותם בידו החזקה ובזרוע הנטויה, כי להוציא מן שעבוד ומרשות אחר צריך חוזק, ולפי חוזק הפעולה שהיה מוציא אותם הקב"ה, היה הכל בחפזון. ולפיכך צוה על המצה, שהיא נעשה במהירות, ואין בה עכוב זמן, מורה על פועל שהוא פועל בחוזק, ויכול לגאול בחוזק. ולפיכך המצה מורה על הגאולה, שהיא בחוזק, ואיסור חמץ בעכוב זמן, וכל שנעשה בעכוב זמן אין בו חוזק, וזהו הפך כח הגאולה שהיא בחוזק". וכן כתב בשאר ספריו. וכגון, בנתיב התורה פי"ז [תרפה:] כתב: "כי המצוה שהיא אלקית, אינה תחת הזמן, כי הדבר הגשמי הוא תחת הזמן. ולפיכך אמר בזה הלשון [מכילתא שמות יב, יז] 'אל תחמיצנה', כי החמץ נעשה בזמן... כי המצוה האלקית אינה תחת הזמן, ולכך אל תחמיצנה לעכב אותה להיות נעשית בזמן. וכן המצה, מפני כי ישראל יצאו ממצרים במעלה עליונה שאינה תחת הזמן, כמו שהתבאר במקומו, ולכך צוה על אכילת מצה". ובגו"א שמות פי"ב אות מב [ריד:] ביאר דברים אלו יותר, ששם הובאו דברי המכילתא הללו בפירוש רש"י [שמות יב, יז], וז"ל: "ואם תאמר, מאי ענין זה לזה שתולה המצוה במצה, דטעמא דשייך במצה לא שייך במצוה... יראה דודאי טעם אחד לשניהם, כי אסרה התורה החמץ [שמות יב, טו], ואסרה גם כן העיכוב עד שתבא לידי חימוץ, שהרי לא הספיק להחמיץ. וענין זה היה מפני שנגלה מלך מלכי המלכים הקב"ה, ולא הספיק עסתם להחמיץ [הגדה של פסח]. ומאחר שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים אין כאן עיכוב, כי מעשיו במהירות ובכח גדול עד שאין כאן עיכוב [ראה להלן הערה 91]... ולכך ציוה שאין מחמיצין את המצה, להודיע כי פעולת השם יתברך בלי זמן כלל. ואף מצות אלקים, שהיא דבר ה', 'הבא לידך אל תחמיצנה', כי דבר ה' הוא מוטל עליו לעשות בלי זמן... ומזה תבין כי מה שאין מחמיצין את המצה ואת המצוה ענין אחד הוא, שאין שם ענין זמן באלו דברים". ובדר"ח פ"א מי"ב [שלט.] כתב: "מה שאסור להחמיץ את המצה... כי ישראל יצאו ממצרים מכח המדריגה העליונה האלקית, שאין בה שהיית זמן כלל". וראה בנצח ישראל ס"פ מז [תשצב:], למעלה פל"ה הערה 7, ולהלן פל"ז הערה 24.

<> מוסיף במשפט זה להורות שלא רק שלדורות נצטוו ישראל על המצה, ונאסר להם החמץ, אלא בשעת היציאה לחירות גופא היתה אכילת ישראל המצה, ולא החמץ. ומדגיש בזה שאין המצה תולדה מהיציאה, אלא שהמצה והיציאה תרווייהו הן תולדות מגורם קדום יותר, והוא המדריגה שאין בה זמן, ומכך משתלשלות היציאה והמצה כאחת.

<> לשונו למעלה פל"ה [לאחר ציון 8]: "ולפי שישראל יצאו במדריגת קדושה אלקית שאין שייך בה זמן, שהרי יצאו על ידי אותות ומופתים, ולכך ראוי לגאולה דבר שהוא ראשון, מצד אשר אין בו עדיין המשך זמן". ובח"א לב"ב טו. [ג, סט.] כתב: "כי ישראל יצאו ממצרים במדריגה עליונה מאוד, ובשביל כך השטן היה מקטרג על מדריגתם שקנו ישראל באותה שעה". ועוד אודות שישראל יצאו במדריגה אלקית שאין בה זמן, נאמר [שמות יג, יא] "והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני כאשר נשבע לך ולאבותיך ונתנה לך", ופירש רש"י [שם] "ונתנה לך תהא בעיניך כאילו נתנה לך בו ביום, ואל תהי בעיניך כירושת אבות". ובגו"א שם אות ח [רנד.] כתב: "ואם תאמר, למה יהיה לו כאילו היום נתנה, והוא אינו כך, שהרי לא נתנה לו באותו היום. וכן אמרו חז"ל בשאר דברים, גבי תורה, יהיה לך חדשה כאילו היום נתנה לך [רש"י שמות יט, ב], וכן לענין יציאת מצרים 'בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים' [פסחים קטז:]. אבל עיקר הטעם כבר אמרנו למעלה כי הדברים שהם חשובים במדריגה, עד כי לעלוי מציאותם אינם נופלים תחת הזמן לגמרי. וזכרנו לך למעלה כי ישראל יצאו ממצרים בדביקות המדריגה העליונה שהיא למעלה מן סדר הזמן. ובזה עצמו נתינת הארץ, כי עם יציאת מצרים זכו בארץ, כדכתיב [שמות ו, ו-ח] 'והוצאתי אתכם והבאתי אתכם אל הארץ וגומר'. וכן התורה היא על הזמן למדריגת התורה, כי הזמן הוא תולה בשמש בתנועת הגלגל, והתורה היא למעלה [מהשמש], כמו שאמרו חז"ל [שבת ל:] 'מה יתרון לאדם תחת השמש' [קהלת א, ג], תחת השמש הוא דאין לו יתרון, אבל למעלה מן השמש יש לו יתרון, והוא התורה. וכל הדברים אשר הם על הזמן, כל ענין הזמן שוה, ואינו בזמן זולת זמן, ולפיכך אמרו [פסחים קטז:] כי כל אדם חייב להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, דהסבה לאותן שיצאו הוא הסבה לכל דור ודור, ואין כאן חלוק. ושאר דברים שהם תחת הזמן, בעבור שהם נופלים תחת הזמן, יש לו התלות בזמן, לא יאמר עליהם שיראה כאילו היה תמיד כך. אבל בקצת דברים אלקיים יאמר כך, למדרגה על הזמן, ואין התלות בו, יאמר כך". וראה למעלה פל"ה הערה 9.

<> החלק הזה לא נאמר בכתוב, אלא בהגדה של פסח. ובכתוב נאמר [דברים טז, ג] "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים וגו'". ובהגדה של פסח אמרו "מצה זו שאנו אוכלים על שום מה. על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם". ובהגדת פראג הנוסחה היא "שלא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ". וראה למעלה הערה 21, ולהלן פל"ז ציון 25.

<> ואף בקטע הקודם ל"מצה זו", אנו אומרים "פסח שהיו אבותינו אוכלים בזמן שבית המקדש היה קים על שום מה, על שום שפסח הקב"ה על בתי אבותינו במצרים". הרי נזכרו המלים "הקדוש ברוך הוא", אך ללא הקדמת המלים "מלך מלכי המלכים". ובאמת השם "הקדוש ברוך הוא" מופיע בהגדה אחת עשרה פעמים, אך הפעם היחידה שהוקדמו לשם זה המלים "מלך מלכי המלכים" הוא רק לגבי "מצה זו שאנו אוכלים על שום מה". לכך שפיר הוא מעורר "זכר מלך מלכי המלכים אצל זה". ובגו"א שמות פי"ב אות לד [רלד:] כתב: "יקשה לך, מה שאמרו [הגדה של פסח] 'מצה שאנו אוכלים על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים וגאלם', ולא הוי לומר רק שאנו אוכלים מצה על שום שגרשו ממצרים ולא הספיק בצקם להחמיץ, ולמה ליה למתליה במה שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים".

<> לשונו למעלה פ"ז [שלה.]: "הקב"ה הוציאו [את אברהם] חוץ לשמים, כלומר שיהיה דבק במעלה הנבדלת, לא במעלה הגשמית, כי השמים הם גשמים, ובזה היה משנה המזל. ולפיכך אמר הקב"ה אליו [ב"ר מד, יב] 'נביא אתה, ולא אצטרגולית', כלומר שאין אתה דבק רק במעלה הנבדלת הבלתי גשמית, ומפני כך אין אתה דבק במזלות, מי שיש לו מעלה הבלתי גשמית". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנא:] כתב: "כאשר יצאו ישראל ממצרים, קבלו מדריגתם ומעלתם האלקית, והיה עוג היפך להם, שכחו כח גשמי. ותמצא תמיד שהגשמי מתנגד לבלתי גשמי. ולפיכך התחדש התנגדות מהם, לפי שהיה עוג דבק במזל מן מזלות הרקיע, שהוא כח גופני גשמי, ומשם מקבל כחו. ולפיכך היה כל ענינו נמשך אחר הגשמי, שהוא סגולת הגשם. וישראל מפני שאין כחם כח גשמי, לפי שהם מקבלין מן השם יתברך כח קדוש, אמרו ז"ל [שבת קנו.] 'אין מזל לישראל'. כי מי שכחו כח גשמי יש לו מזל, שהוא כח ושפע גשמי. אבל ישראל הדבקים בה', אין כחם גשמי, ואין מזל להם" [ראה למעלה פ"ז הערות 84, 86, פי"ז הערה 121, ופי"ח הערה 82]. והדבר הגשמי הוא תחת הזמן, וכמבואר למעלה הערות 37, 38, 39. ולמעלה הקדמה שניה [נ.] כתב: "כי הטבע פועל בזמן, ולפיכך צריך לכל פעל טבעי המשך זמן, אבל פעל אשר אינו טבעי אין צריך לפעולתו זמן. כי הטבעי כח גשמי, וכל כח גשמי פעולתו בזמן. אבל הדברים הנבדלים פעולתם בלי זמן, שאינם כח בגשם, ולפיכך פועלים בלא זמן". ובנתיב התורה פי"ז [תרפה:] כתב: "כי הדבר הגשמי הוא תחת הזמן". ובהקדמה לדר"ח [יב.] כתב: "כל גוף הוא תחת הזמן כאשר ידוע, כי כל דבר אשר הוא גוף הוא תחת הזמן". ושם פ"א מי"ב [שמ.] כתב: "כי הזמן שייך אל הדברים שהם בעולם הזה, שהוא עולם הגשמי, שהוא תחת הזמן". ובנצח ישראל פכ"ז [תקנח:] כתב: "כי הדברים הם תחת הזמן, כמו כל הדברים הגשמיים, שהם תחת הזמן". ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וידוע שכל דבר שהוא בגוף הוא בזמן, וכל דבר שאינו בגוף אינו תחת הזמן". וכן כתב שם פכ"ה [שעו.], שם פל"ט [תקצז:], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], דרוש על התורה [כד.], ועוד [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 48, ופל"ד הערה 25].

<> נוגע כאן בשאלה שלא שאל עד כה. כי למעלה שאל [לאחר ציון 20] איך אפשר לומר שהמצה של קרבן פסח מורה על החירות, הרי אכלו את הפסח לפני שגורשו ממצרים, ובאותה שעה עדיין המצה אינה מורה על החירות. אך כאן נוגע בשאלה אחרת; איך אפשר לצוות על אכילת מצה של קרבן פסח בטרם יצאו ממצרים, שנאמר [שמות יב, ח] "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו", הרי סבת המצה לכאורה באה לעולם רק מחמת חפזון דיציאת מצרים. וכן שאל בגו"א שמות פי"ב אות סג [רלד.] לגבי הציווי של אכילת מצה למשך שבעת ימים, וכלשונו: "אף על גב דהזהיר על פסח דורות שבעה ימים [שמות יב, טו], קודם יציאתם ממצרים". וכן שאל בגו"א דברים פט"ז אות ג [רנה.], וז"ל: "ואם תאמר, והלא אף קודם שיצאו ממצרים צוה להם הקב"ה לאכול מצה, כדכתיב [שמות יב, טו] 'שבעת ימים תאכל מצות וכו'', כמו שכתוב בפרשת בא". וראה למעלה הערה 23.

<> לכך דוקא כאן נאמר בהגדה של פסח "מלך מלכי המלכים" [ראה למעלה הערה 45], כי המצה נובעת מכך שהקב"ה הוא למעלה מן הזמן, ומדריגה נבדלת זו מתבטאת במלים "מלך מלכי המלכים". והביאור בזה, שהנה יש לשאול, לְמָה הכוונה כשאנו אומרים "מלך &**מלכי**^ המלכים", ומה היה חסר אם היינו אומרים "מלך המלכים", דעל מה מוסבת תיבת "מלכי". המפתחות לכך נמצאים בביאור דברי הגמרא [ע"ז ד:], שאמרו שם "אימת רתח [מתי הקב"ה זועם על העולם]... תנא משמיה דרבי מאיר, בשעה שהמלכים מניחין כתריהן בראשיהן ומשתחוין לחמה, מיד כועס הקב"ה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תעד.] הביא מאמר זה, וכתב: "העבודה זרה וכיוצא בו נמצא לשון 'חרון אף'... עיקר 'חרון אף' נאמר על דבר שהוא מתנגד לו. וכאשר אתה מתבונן בעולם הזה, הוא עולם הטבע, נמצא הדברים מסודרים זה על זה במדריגתם ובסדרם עד השמש, שהוא מנהיג העולם השפל, וכדכתיב בתורה [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום וגו''. ודבר זה ידוע, כי השמש נקרא 'מלך' בצבא השמים... וכאשר בני אדם אינם עוברים את העולם הטבע לעבוד את ה', כמו שראוי לעשות, רק הם נשארים בעולם הטבע, ולא יביטו את אשר פעל ועשה כל אלה, רק די להם בעולם הזה, ואין מקשרין עולם הזה בו יתברך, הנה יש כאן עבודה זרה... וכאשר משתחוים לחמה, הרי דבר זה שנוי סדר העולם, שהם מנתקין הקשור הזה, שצריך לקשור השמש &**במלך מלכי המלכים**^, שהוא מושל על כל". הרי שנקט בתואר "מלך מלכי המלכים" להורות שהקב"ה הוא מלך על החמה והלבנה, שהם המלכים ומושלים בעולם השפל. וכן מדויק מלשונו בנתיב אהבת השם פ"ג [ב, כז:], וז"ל: "אמרו במדרש [פרקי דרבי אליעזר פ"ו] כי על השמש כתובים ג' אותיות משמו של הקב"ה. וכל זה מפני כי השמש מקלסת שמו תמיד, ולכך שם ה' עליה... כי השמש הוא מלך בצבא עליונים, לכך שם ה' עליה, שלא יהיה נראה כאילו ח"ו אין כאן מלך מלכי מלכים, לכך שם ה' עליה". והמלכות שיש לחמה היא שלטון הזמן, וכמו שכתב להלן פמ"ו, וז"ל: "החמה הוא מלך מפני שעל ידה סדר משך המציאות, שהוא הזמן". וזהו שאומרים בתפילת "עלינו"; "שהם משתחוים להבל ולריק ומתפללים אל אל לא יושיע, ואנחנו כורעים ומשתחוים ומודים לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה". לאמור, לאחר שנאמר שהאומות משתחוות לצבא השמים [השורש לכל ע"ז (ראה למעלה הקדמה שניה הערה 376)], מדגישים אנו שלא כצורינו צורם, אלא הוא "מלך מלכי המלכים" [מפי בני הרה"ג רבי משה יונה שליט"א]. נמצאת אומר שכאשר הנך רוצה להורות שהקב"ה הוא למעלה מן הזמן, הנך אומר שהוא "מלך &**מלכי**^ המלכים". וכן אומרים [יוצרות לשבת הגדול] "אתה הוא מלך מלכי המלכים, מלכותו נצח". לכך בכל ההגדה, המקום היחידי שמצויין בו שהקב"ה הוא "מלך מלכי המלכים" הוא אך ורק בביאור ענין המצה; "מצה זו שאנו אוכלים על שום מה. על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ, עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם". כי המצה היא תולדה מובהקת מהא שהקב"ה הוא למעלה מן הזמן, וכמו שנתבאר כאן. והרציתי דברים אלו למו"ר שליט"א [ה' ישלח לו רפו"ש במהרה], וקלסם. וראה למעלה פ"ה הערה 5.

<> להלן פנ"א. ובא לתת טעם נוסף כיצד מצה מורה על חירות אף בטרם שיצאו ממצרים. וראה להלן הערה 55 בסיכום הטעמים שכתב בענין זה.

<> לשונו להלן [לאחר ציון 99]: "כי המצה משוללת מן שאור, כי כל עיסה יש בה שאור, ומצה עיסה שאין בה שאור". ולהלן פמ"א כתב: "המצה היא נבדלת מן השאור, ולא ימצא שאור בה". ולהלן פנ"א כתב: "פשט הכתוב שתקרא מצה 'לחם עוני' [דברים טז, ג], שהיא משוללת מכל שאור, ואין לה דבר, רק עומדת בעצמה". ובח"א לר"ה יא: [א, ק.] כתב: "כי זאת הלילה [ליל טו ניסן] אין המזיקים שולטין בה, מפני כי זאת הלילה היא מיוחדת לאכילת המצה, אשר המצה היא משומרת מן השאור והחמוץ. והמזיקים הם כלם נמשכים מן החמץ והשאור בעבור שהם נמשכים מן צד שמאל". ושאור "היא המחמצת שמחמיצין בה העיסה" [לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש שאר (השני)], ופשיטא שלא יהיה שאור במצה. ובדר"ח פ"ג מי"ז [תמה.] כתב: "הקמח אין בו שאור". וראה להלן הערה 100.

<> לשונו למעלה פכ"ו [לאחר ציון 53]: "הפשיטות יש בו גאולה, כמו שיתבאר לקמן אצל מצות המצה, ובכמה מקומות. כי הפשוט עומד בעצמו, אין לו צירוף אל דבר מה, רק עומד בעצמו. וכן ענין הנגאל עומד בעצמו, מבלי שיש לו חבור וצירוף אל אדון שלו. ולא כן המשועבד, שאינו פשוט, כי יש לו צירוף אל אשר הוא משעבד בו. ולפיכך הפשוט העומד בעצמו, ואין לו שום צירוף אל זולתו, הוא ענין חירות".

<> לשונו להלן פנ"א: "ולפיכך צוה לאכול מצה לחם עוני, שהוא לחם הפשוט, שהרי אין בו דבר רק עצם פשוט. כי לשון 'מצה' בא על דבר שהוא פשוט, כמו שנקרא העור שהוא פשוט דלא מליח ולא קמיח ולא עפיץ [שבת עט.], והוא עור פשוט, בשם 'מצה'. ומפני שבלילה הזה היו נגאלים במדריגה העליונה למעלה מן עולם המורכב, צוה שיהיה אכילתן מצה, שהיא פשוטה".

<> פכ"ו, והובא למעלה הערה 51.

<> לשונו להלן פנ"א: "ואולי יקשה לך, מה ענין העניות אל החירות, והלא שני הפכים הם, החירות והעניות. הלא דבר זה אין קשיא, כי העניות בעצמו הוראה על הגאולה, שאין ענין הגאולה רק שיוצא, ואין לו שום צירוף אל זולתו. לא כמו העבד שאינו עומד בעצמו, ויש לו צירוף אל זולתו, הוא האדון. לכך הדבר שיש בו עשירות אינו עומד בעצמו, רק יש לו צירוף אל קנינו, ואין בזה גאולה. אבל הדבר שיש בו עניות, ואין לו קנין רק עומד בעצמו, שייך בו גאולה. כי אילו היה המצה שהיא לחם עוני מורה על בני אדם שהם בני חורין, היה לך לשאול והלא אין העניות סימן חירות כלל. אבל לחם עוני הזה הוא בא על עצם היציאה לחירות, ועצם היציאה לחירות אינו כי אם בהסתלק ענין הצירוף, שלא יהיה נמצא הצטרפות כלל, וכאשר אין כאן הצטרפות אז נמצאת גאולה. ולפיכך צוה לאכול לחם עוני, שהוא המצה בליל היציאה, בעבור שאין במצה רק עצם הלחם, ולא יצטרף בו דבר מן שאור, והוא כמו עני, כדי שלא יהיה נמצא כלל שום צירוף בלילה שבו הגאולה, ואז יקנו הגאולה, שהוא סלוק הצירוף. אבל מצה עשירה אינו יוצא בה [פסחים לה.], בעבור כי יש לזאת המצה צירוף, והוא המשקה שנתן בה, ואין כאן גאולה... וראיה ברורה לזה שלחם העוני מצד עצמו הוא החירות והגאולה כמו שנתבאר למעלה, שהרי קודם הגאולה בעודם במצרים אכלו בלילה הזה מצות, כדכתיב [שמות יב, ח] 'על מצות ומרורים יאכלהו', שמזה תלמוד ותדע כי לחם מצד עצמו הוא ראוי לחירות כמו שאמרנו. ורצה הקב"ה באותו הלילה שיהיו עושין דברים להיות נמשכין אחר החירות, שעל ידו יזכו לגאולה".

<> להלן פנ"א, והובא בהערות למעלה. ולהלן פ"ס כתב: "אמנם ענין המצה כבר בארנו לך למעלה ענין המצה, והארכנו בזה בפרק שלשים וששה ובפרק חמשים ואחד, באיזה ענין המצה מורה על החירות. ואתה תעיין באותן דברים, כי כולם הם דברי אלקים חיים". ונמצא שביאר בפרק זה ארבעה טעמים כיצד יש ענין מצה אף לפני חפזון דמצרים; (א) היה גלוי וידוע לפני הקב"ה שעתידים לצאת בחפזון [למעלה לאחר ציון 23]. (ב) המצה עצמה מורה על חירות כי אין למצה טעם, והאוכלה לא יקבל שום התפעלות [למעלה לאחר ציון 25]. (ג) המצה עצמה מורה על חירות כי אין לה המשך זמן, וגאולת ישראל נעשתה במדריגה שאין בה המשך זמן [לאחר ציון 35]. (ד) המצה עצמה מורה על החירות מפאת שהיא פשוטה, מבלי שום הצטרפות מזולתה [לאחר ציון 49]. (ה) בגו"א שמות פי"ב אות סג [רלד.] הוסיף טעם נוסף; הקב"ה הודיע מראש שישראל יצאו ממצרים בעל כרחם, וז"ל: "כי הקב"ה סבב את זה שלא יחמיצו עיסתם וימהרו לשלחם, כדי שיראו ישראל את ידו החזקה, כדי שישראל לא יהיו חפצים עדיין לצאת עד שיחמיצו עיסתם, ומצרים יהיו מגרשים אותם קודם שיחמץ, ובזה נראה יד ה' החזקה על מצרים. ואילו היה עיסתם חמוצה קודם, ברצון היה יוצאים, ולא היו צריכים מצריים לגרש אותם, ולא היה נראה ידו החזקה, ולפיכך הוציאם בענין זה. ולפיכך קודם היציאה הזהיר אותם להגיד להם שבזה הענין הוא רוצה לגאול אותם, כדי שידעו ידו החזקה, שבכך הוא רוצה להוציאם, והכל הוא בסבת השם יתברך המסבב את זה. והודיע אותם קודם שלא יאמרו שהיה זה דרך עראי ודרך מקרה, ולא משום שהוא יתברך חפץ בזה דווקא, לכך הודיע להם תחלה עיקר המצוה". וכן כתב בגו"א דברים פט"ז אות ג [רנה.]. וראה להלן פל"ז הערות 21, 31.

<> ולא לפני הלילה. ואמרו חכמים [ברכות ט.] "'ואכלו את הבשר בלילה הזה' [שמות יב, ח]... יכול יהא נאכל כקדשים ביום ["כשאר קדשים ביום שחיטתו, כדרך תודה שאף היא זמן אכילתה יום אחד, ואוכל והולך כל יום שחיטתה והלילה עד הבקר" (רש"י שם)], תלמוד לומר 'בלילה', בלילה הוא נאכל, ולא ביום" [ראה להלן הערה 67]. והמהר"ל ממשיך לבאר הלכות קרבן פסח אחת לאחת, וכיצד הן מורות על אחדות ה'. ועד כה הביא את איסור אכילת ק"פ בשתי חבורות [למעלה לאחר ציון 2], והציווי לאכלו על מצות ומרורים [למעלה לאחר ציון 9]. ומעתה יבאר את זמן אכילתו, ושאר הלכותיו. וראה להלן הערה 63.

<> "כי היום מתיחס אל המציאות, והלילה אל ההעדר, וזה ידוע" [לשונו בהמשך (לאחר ציון 75)]. ולמעלה פ"ח [תטז:] כתב: "כי המציאות נקרא 'אור', והעדר נקרא 'חושך'". ובתפארת ישראל פט"ז [רמח:] כתב: "היום הוא המציאות, ולילה הוא העדר, כמו שהתבאר פעמים הרבה". ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "שם 'יום' נאמר על המציאות, והלילה על ההעדר... כי ביום נמצא ונראה הכל לאור, ובלילה נעדר הכל... שהרי נקרא 'חושך' מלשון העדר ומניעה, כמו [בראשית כ, ו] 'ואחשוך אותך מחטא לי', [שם כב, יב] 'ולא חשכת את בנך וגו''". ובבאר הגולה באר הששי [קנג.] כתב: "אין דבר יותר ראוי להיות נקרא בשם 'מציאות' כמו האור. והפך זה החושך, הוא העדר בודאי. ולפיכך תחלת המציאות היה האור, לפי שהאור ראוי למציאות יותר מכל. ואם אין אור, הנמצאים הם עומדים בהעדר, שהוא החושך". ובנתיב התורה ר"פ ד [קסג.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות הוא היום, שבו האור. אבל הלילה שהוא חושך, הכל בטל". ושם פ"ט [שעג:] כתב: "עיקר העולם הזה והווייתו הוא ביום, ובלילה אין הוויית העולם הזה, ונחשב בלתי נמצא. כי הלילה הוא חושך, לכך לא נקרא מציאות כלל... כלומר שאין נחשב הוויית העולם רק ביום... כאשר אין הוויית העולם הזה הגשמי בלילה". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צז:] כתב: "הלילה נחשב בטול העולם, כאשר הוא חושך ולא אור... העולם שהוא כאילו אינו בלילה... לכן יש לומר 'אמת ואמונה' בלילה [ברכות יב.]. אבל ביום העולם נמצא, יש לומר 'אמת ויציב' [שם], כי כאשר יצא העולם אל הפעל אין לומר 'אמת ואמונה', רק 'אמת ויציב', כי המציאות הוא טוב... וזהו ביום". ובח"א למנחות קי. [ד, פט:] כתב: "כי הלילה האדם נחשב כאילו אינו מציאות, כי מציאות האדם ביום דוקא, ובלילה נחשב כאילו אינו נמצא". ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמג:] ביאר ש"לילה" הוא מלשון "יללה", וזאת משום ההעדר של הלילה. וראה למעלה פ"ח הערה 243, פי"ד הערה 52, פל"ג הערה 78, פל"ד הערה 5, בסמוך הערות 64, 76, 82, ולהלן פל"ז הערות 37, 38.

<> ובהמשך יבאר מדוע זמן אכילת קרבן פסח נקבע לזמן של מכת בכורות [ראה להלן הערה 67]. ולהלן פל"ז [לאחר ציון 34] כתב: "כי מכות בכורות היה הפסד גמור למצרים, וכל שכן קריעת ים סוף, והלילה מתיחס אל ההפסד, ולכך היתה מכת בכורות וכן קריעת ים סוף בלילה דוקא". ובני הרה"ג רבי חנוך דב שליט"א הקשה מההקדמה הקצרה למסכת שמחות רבתי, שאמרו שם חכמים "'ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור בארץ מצרים וגו'' [שמות יב, כט], וכתיב [במדבר ג, יג] 'כי לי כל בכור [וגו'] ביום הכותי כל בכור וגו'' [פירוש - קשה שפסוק אחד אומר שהבכורות הוכו בלילה, ופסוק שני אומר שהוכו ביום]. אמר רבי יוחנן, אע"פ שהכה אותם מכת מות בחצי הלילה, היתה נפשם מפרפרת בהם עד הבוקר. משל הדיוט אומר נתת פת לנער, הודע את אמו. כך הקב"ה אמר, מי מודיע לבני במיתה המשנקת הזאת ששונאיהם היאך מתים בה, אלא תשמור נפשותם עד הבוקר, כדי שיראו בני בשונאיהם". הרי שבכורי מצרים הוכו בלילה, אך מתו רק ביום, ולא בלילה [ועפי"ז הוסיף בני שליט"א לבאר שבתפילת ערבית אומרים "המכה בעברתו כל בכורי מצרים", ואילו בתפילת שחרית אומרים "כל בכוריהם הרגת", כי בלילה הבכורות הוכו אך לא נהרגו, ורק ביום הם נהרגו. וזו הערה נפלאה]. ולכאורה לפי זה ההעדר של הבכורות היה ביום, ולא בלילה, ודלא כדברי המהר"ל כאן. ויש לומר, שהואיל ומכת המות ניתנה בלילה, אע"פ שמתו רק ביום, מ"מ אזלינן בתר ההכאה, שהיתה בלילה. דוגמה לסברה זו; בנתיב התורה פי"ב [תצט.] הביא שתלמידי רבי עקיבא מתו בשלשים ושתים הימים שלאחר פסח, וביום ל"ג פסקו מלמות [רמ"א שו"ע או"ח סימן תצג סעיף ב]. ועל כך כתב שם: "אף על גב דאמר [יבמות סב:] 'שמתו מפסח ועד עצרת', מכל מקום הגזירה פסקה בל"ב בעומר, שלא חלה עוד אחד, רק אותם שחלו מקודם ל"ג בעומר, מתו לאחר ל"ג בעומר" [הובא למעלה פל"ג הערה 19]. הרי מיתתם של אלו שמתו בפועל לאחר ל"ג בעומר אינה סותרת ש"ביום ל"ג פסקו מלמות", כי מיתתם נזקפת לגזירה שהיתה לפני ל"ג בעומר, שחלו אז. והוא הדין לבכורי מצרים, שאף שמתו בפועל ביום, אך המכה הממיתה היתה בלילה, לכך מיתתם נזקפת ללילה.

<> פירוש - שאר המכות לא היו בלילה [שלא נאמר בהן שהיו בלילה, ובכמה מהן אף נתפרש להדיא שהיו בבוקר], ורק במכת בכורות נאמר שהיתה בלילה.

<> פירוש - מכת בכורות היתה המכה הקשה ביותר. וכן כתב למעלה פל"ד [לאחר ציון 155], וז"ל: "מכת בכורות... היתה מכה זאת באחרונה שהיא הקשה יותר מהכל, והיא שקולה נגד הכל, לכך היתה באחרונה, שעל ידה יצאו ישראל". וראה למעלה פל"ג הערות 52, 54, פל"ד הערות 158, 159, ולהלן פל"ז הערות 35, 98.

<> אמרו חכמים [מדרש תהלים מזמור קיג] "בשעה שבאת מכת בכורות, עמד לו פרעה והלך לו אצל משה ואהרן בלילה, שנאמר [שמות יב, לא] 'ויקרא פרעה למשה ולאהרן לילה'. והיה דופק פרעה על פתחו של משה ואהרן בלילה... אמרו לו [משה ואהרן לפרעה], ומבקש אתה לכלות את המכה הזאת ממך, אֱמוֹר 'הרי אתם בני חורין, הרי אתם ברשותכם, הרי אתם עבדים של הקב"ה'. התחיל פרעה צוח; לשעבר הייתם עבדי, אבל עכשיו הרי אתם בני חורין, הרי אתם ברשותכם, והרי אתם עבדיו של הקב"ה". הרי מבואר להדיא שבמכת בכורות נסתלק כח המצרים מעל ישראל, ופרעה הושפל לקיים את כל דברי משה ואהרן. ולהלן פל"ז [לאחר ציון 97] כתב: "זאת המכה [מכת בכורות] היא הקשה מהכל... שקולה כנגד הכל. כי הבכור נקרא 'ראשית', והראשית במה שהוא ראשית הדבר הוא שקול נגד הכל, כי הראשית הוא התחלה אל הכל... ולפיכך מכה זאת שהיא בראשית שלהם, שקולה נגד כל המכות, שלא היו בראשית. וכאשר הגיע המכה אל ראשית שלהם אז יצאו, כאשר התחלה נלקה, שוב לא היה למצרים כח כלל, אחר שהתחלה נלקה. וכל זמן שהראשית קיים, שאז היה להם עדיין כח למצרים במה, לא יצאו", ושם האריך בזה עוד.

<> אמרו חכמים [ברכות ט.] "הכל מודים כשנגאלו ישראל ממצרים לא נגאלו אלא בערב ["נתנו להם רשות לצאת" (רש"י שם)], שנאמר [דברים טז, א] 'הוציאך ה' אלקיך ממצרים לילה'. וכשיצאו לא יצאו אלא ביום, שנאמר [במדבר לג, ג] 'ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה'". ורש"י [ברכות ד:] כתב: "עיקר גאולת מצרים בשחרית הוה, כדכתיב 'ממחרת הפסח יצאו בני ישראל'". וראה להלן פל"ז הערה 26.

<> רש"י דברים טז, א "ממצרים לילה - והלא ביום יצאו, שנאמר [במדבר לג, ג] 'ממחרת הפסח יצאו בני ישראל וגו''. אלא לפי שבלילה נתן להם פרעה רשות לצאת, שנאמר [שמות יב, לא] 'ויקרא למשה ולאהרן לילה וגו''". הרי בלילה סולק כחו של פרעה מעל ישראל. ויש להבין, שבפרק זה בא לבאר כיצד הלכות פסח מורות על אחדותו יתברך [כמבואר למעלה הערות 2, 56]. אך בנוגע להלכה זו שדן בה כאן [זמן אכילת פסח בלילה], לכאורה לא הוסבר כיצד הלכה זו מורה על אחדות ה'. וזהו מן הנמנע שהלכה זו אינה קשורה למהות קרבן פסח. ויש לומר, שזו כוונתו בדבריו כאן שאכילת קרבן פסח נקבעה לשעה שבה מסולק כח מצרים מעל ישראל [כפי שיתבאר להלן הערה 67]. כי סילוק זה מורה על אחדותו יתברך, שזולתו אפס, ואין עוד מלבדו, וכל הרשעה כולה כעשן כלה. ולמעלה פ"ה [רעג:] כתב: "זהו ענין האחדות, שאין לענין האחדות רק שהוא הכל, ואין חוץ ממנו". ושם הערה 113 הובאו דבריו בגו"א דברים פ"כ אות ו [שיד:] שביטול כח האומות מורה על אחדות ה', עיי"ש. אך עדיין אין זה מספיק, כי לפי זה נהי דמכת בכורות מורה על אחדות ה', אך עדיין לא נתבאר כיצד אכילת פסח בלילה מורה על כך, וכיצד מצוה זאת משתייכת לשאר הלכות פסח המורות על אחדות ה'. וראה להלן הערה 67 בישוב קושיא זו.

<> כי היום מורה על המציאות וההויה, וכמבואר למעלה הערה 57. ובהקדמה לאור חדש [פו:] סלל לו דרך אחרת לבאר חילוק זה [בין היום והלילה], וז"ל: "כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע, והניסים הם בלילה, וכך תמצא שהיתה מכת בכורות בלילה, אבל היציאה ממצרים ביום, כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע, והיציאה עצמה הוא כסדר העולם". וראה להלן פל"ז הערה 34.

<> להלן פל"ז [לאחר ציון 34], ופנ"ג, ויובא בהערה 67.

<> כפי שכתב למעלה ר"פ ב [קעד.]: "מצות עשה מן התורה לספר ביציאת מצרים ליל הראשון של חג המצות". ובהמשך הפרק שם [קפ.] הביא את המכילתא [שמות יג, יד] שלמדו כן מהפסוק [דברים ו, כ] "והיה כי ישאלך בנך מחר מה העדות והחקים והמשפטים אשר צוה ה' אתכם". וקשה, מדוע עובר לדבר על מצות סיפור יצ"מ, דמאן דכר שמיה של מצוה זו כאן. ונראה שכוונתו לומר שסיפור יצ"מ נעשה בשעה שפסח מצה ומרור מונחים לפניך [רש"י שמות יג, ח]. וכן הוא בשבלי לקט [סימן ריח (הלכות פסח)] שבזמן שבית המקדש היה קיים היו אומרים "בשעה שפסח מצה ומרור מונחים לפניך". ובמכילתא דרשב"י [עמוד 33] אמרו: "'בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים' [שמות יג, ח], כל זמן שגופו של פסח קיים". והבית הלוי פרשת בא כתב: "חיוב סיפור יצ"מ בליל פסח תלוי בזמן אכילת פסח, וכמו שדרשו 'בעבור זה', לא אמרתי אלא בשעה שיש פסח מצה ומרור מונחים לפניך". ובהגדה של פסח מבית לוי [עמוד קכה] כתבו בשם הגרי"ז בזה"ל: "לפי מה שבארנו דדין הוא בספור יצ"מ שצריך שיהא על מצות ומרורים, יל"ע אם דין זה איכא גם על בשר הפסח. ויש להביא ראיה לכך ממה שכתב הרמב"ן [במ"ע הנוספות בספר המצוות, מצוה טו] דברכת התורה היא מצוה בפ"ע, ואינה נכללת במ"ע דתלמוד תורה, כמו שמקרא ביכורים אינו נמנה מצוה אחת עם הבאתם, וסיפור יצ"מ עם אכילת פסח, עיין שם. ויש להבין, איזה שיכות יש למ"ע דסיפור יצ"מ עם המצוה דאכילת פסח. אלא דמבואר כאן דכמו שיש דין בעצם הסיפור שיהא על מצות ומרורים, כמו כן יש דין שהסיפור יהיה על בשר הפסח, ולכן שיך למנותם למ"ע אחת". העולה מכל זה שזמן אכילת פסח הוא בלילה, ולא ביום שלפניו משום ש"יש לנו לספר ביציאת מצרים בלילה, ולא ביום", וזמן סיפור יצ"מ הוא בזמן מכת בכורות. וראה הערה הבאה.

<> פירוש - סיפור יצ"מ צריך להיות בזמן הנס, וזמן הנס הוא זמן מכת בכורות, וכמו שכתב להלן פנ"ג, וז"ל: "ואם תאמר, למה לא דרשו חכמים גם כן [דברים טז, ג] 'כל ימי חייך' להביא הלילות, כמו רבי אלעזר [ברכות יב:]. ולמה מסתברא ליה לרבי אלעזר יותר לרבות הלילות, ולחכמים לרבות ימי המשיח. ויראה דבסברא פליגי, כי כאשר ראינו ביציאת מצרים שהיה בלילה וביום; הלילה שבו הכה הקב"ה בכורי מצרים, ואמר להם פרעה לצאת, והנה כאן התחלת היציאה. וביום היתה לגמרי, שהרי ביום היו יוצאים, ולא בלילה. ולפיכך סבר רבי אלעזר כי יש להזכיר יציאת מצרים בלילה, מצד עצם המכה שבאה בלילה דוקא. והיציאה שהיתה ביום, ולכך ראוי להזכיר ביום ובלילה. אמנם חכמים סבירי להו אף על גב שהמכה היתה בלילה, יש להזכיר ביום דוקא, כי זה עיקר הגאולה שהיה ביום, ומחמת זאת הגאולה שיצאו ביום היתה המכה בלילה, אם כן נמשך הכל אל היציאה ביום. וכל זה בשאר ימות השנה, שאין הזכירה בעת אשר היה הנס, ולכך ראוי להזכיר יציאת מצרים דוקא ביום, ולא בלילות, שהכל היה בשביל יציאת היום. אבל בליל היציאה, שהוא זמן הנס, ועל זמן הנס קבעה התורה הספור, יש להזכיר דוקא בלילה, שהוא זמן הנס, ולא ביום". נמצא שזמן הסיפור הוא בלילה [שאז הוכו הבכורות], ואכילת קרבן פסח הוא בזמן הסיפור [כמבואר בהערה הקודמת], לכך אכילת קרבן פסח הוא בלילה [ראה להלן פל"ז הערה 27]. @**אך עדיין קשה**^, כי סוף סוף עדיין לא נתבאר כיצד אכילת פסח מורה על אחדות ה' [כפי שהוקשה למעלה הערה 63]. ונהי שמתבאר שאכילת פסח צריכה להיות בשעת סיפור יצ"מ, וסיפור יצ"מ צריך להיות בשעת מכת בכורות, ומכת בכורות מורה על אחדות ה', אך אין זה מבאר כיצד אכילת פסח מורה על אחדות ה', והרי אותה אנו מבקשים. אמנם עתה שבעזה"י זכינו לכת"י של גבורות ה', נראה שנקודה זו התבארה שם, וז"ל [תפד:]: "ולפיכך יש לנו לספר ביציאת מצרים בלילה ולא ביום, כי המכה היתה בלילה ולא ביום... ולפיכך יאכלו הפסח ישראל בלילה, בזמן שבא המכה למצרים, וישראל דביקים בכח קדושה, לכך אוכלין הפסח קרבן קדוש, [המורה] על דביקותם בכח קדוש, ובשביל כך היו נצולים ישראל". הרי שאכילת קרבן פסח הצילה את ישראל ממכת בכורות משום שעל ידי אכילה זו ישראל היו דביקים לגמרי אל ה', ונתבטלו לגמרי אל אחדותו יתברך [ראה להלן ר"פ ס]. ומעתה ברי הוא שאכילת פסח מורה על אחדות ה', כי היא מורה שאין ישראל חולקים מקום לעצמם משום ש"אין עוד מלבדו". @**ואם תאמר**^, מדוע דוקא אכילת פסח בלילה הצילה את ישראל ממ"ב, ולא זביחת פסח שנעשתה קודם לכן בבין הערבים [שמות יב, ו]. אמנם דבר זה מתבאר להפליא על פי דברי הכלי חמדה [שמות יב, מג (עמוד 172)] שביאר שהעבודה בקרבן פסח מצרים היתה רק האכילה, ולא ההקרבה, וכלשונו: "הנה בפסח מצרים לא כתיב על הקרבה ושחיטה שיהיה לשם ה', רק על אכילת הפסח נאמר [שמות יב, יא] 'ואכלתם אותו בחפזון פסח הוא לה''. אמנם מקודם לא כתיב בתורה הקדושה כלל שהוא קרב להשם יתברך. אמנם בפסח דורות כתיב [שמות יב, כו-כז] 'והיה כי תבואו אל הארץ וגו' ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל וגו'', מבואר על הזביחה דהוא לה'. וצריך ביאור למה בפסח מצרים לא כתיב 'לה'' כי אם על האכילה. אמנם נראה ביאור הענין על פי מה שכתב הגאון בעל חתם סופר חיו"ד סימן רלז... דבפסח מצרים לא היה מזבח, ולא היתה זריקה כלל, וגם הקטרה לא היתה, לכן לא שייך בזה קרבן גבוה... ומעתה נראה דלכן בפסח מצרים לא כתיב 'לה'' כי אם על אכילה, כיון דקודם אכילה באמת לא היה ענין לגבוה כלל, ועיקר העבודה היה האכילה... דכל העבודה היא האכילה, ולית ביה עבודה אחרת כלל, ולכן כתיב 'לה'' רק באכילה. אך זה דוקא בפסח מצרים, אבל בפסח דורות דהיה קרבן גמור, וצריך שחיטה זריקה והקטרה, שפיר כתיב 'ואמרתם זבח פסח הוא לה''", עיי"ש בהמשך דבריו. לכך ברי הוא שרק אכילת פסח מצרים הדביקה את ישראל לה', ולא שאר עבודות, כי רק האכילה היתה נחשבת לעבודה, ולא שאר עבודות [ראה להלן הערה 89]. אך עדיין קשה, מדוע לא נצטוו ישראל לאכול קרבן פסח ביום [כמו בשאר קרבנות (כמבואר למעלה הערה 56)], ואז כשתבוא מכת בכורות בלילה יהיו ישראל כבר דבוקים בה' מחמת אכילתם המוקדמת. ויש לעיין בזה. [ולפי זה מה שהזכיר כאן מצות סיפור יצ"מ הוא משום שזו דוגמה נוספת למצוה הצריכה להעשות בשעת מכת בכורות דייקא, ולא משום זיקת אכילת פסח לסיפור יצ"מ].

<> כמבואר למעלה פל"ה ציונים 46, 58, ופרק זה ציונים 2, 6, 17. וראה להלן הערה 92 במה שיש לדון ביסוד זה.

<> לשונו להלן פ"ס: "לכך היה כל העבודה הזאת בענין אחדות, כי היה מצות הקרבן לאכול אותו על כרעיו ועל קרבו, שאין ראוי שיהיה הקרבן הזה מחולק, רק על ראשו ועל כרעיו ועל קרבו. כי הדבר שהוא מחולק אינו אחד, שהרי יש בו חלקים. אבל דבר שהוא שלם יש בו אחדות, וכל ענין עבודה זאת בקרבן הזה להורות על האחדות". ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" כתב: "ומצותו לאכול אותו על קרבו ועל כרעיו, הכל כאחד, שלא יתחלק, כי עבודתו למי שהוא אחד".

<> אודות שבשר צלי הוא קשה, כן כתב בתרומות הדשן ח"א סימן נו, וז"ל: "שאלה; מי שאינו יכול ללעוס יפה בשיניו, ויש לפניו בשר שאינו רך, כגון צלי שהוא קשה ללעוס, שרי ליה לחתוך הבשר בשבת דק דק בסכין ולאוכלו אחר כך, או לאו".

<> לשונו להלן פ"ס: "וכן 'אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל כי אם צלי אש' [שמות יב, ט], הכל ענין זה, כי הבשול במים או בשאר משקין, חלקיו מתפרדין על ידי הבשול ומתחלקין. אבל צלי אש, מכח האש אדרבה נעשה הבשר אחד, כי האש מוציא הרוטב, ונעשה הבשר קשה ואחד. לא כן כאשר מתבשל במים, שנעשה פירורים. וכן אמר מטעם זה שאין לאכול אותו נא, אלא כאשר הוא צלי אש, ואז הבשר מתקשה מכח האש. וכל זה מורה על ענין האחדות, שראוי שיהיה קרבן אחד אל השם יתברך שהוא אחד. ועוד, כבר אמרנו פעמים רבות כי המים לא נקראו בכתוב רק בלשון רבים [ראה למעלה פי"ח הערה 76]... כי הם חומרים, ואין אחדות רק בצורה. לכך קרבן הזה המורה על אחדות, אסור לבשל במים, וכל משקה שהוא כמו מים, ודבר זה ענין מופלג ותבינהו". ובסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" כתב: "ואינו נאכל כי אם צלי אש, כי כאשר נצלה נעשה הבשר אחד שיצא הרוטב ונתקשה הבשר ונעשה אחד, ואסור לאכול הפסח נא ומבושל, שהמבושל וכן נא הפך זה, שאינו אחד, שאדרבה על ידי הרוטב מפרר ומתחלק הבשר". ובדרשת שבת הגדול [קצז:] כתב: "'אל תאכלו ממנו נא ומבושל כי אם צלי אש' [שמות יב, ט], כי הבשר שהוא מבושל נעשה פרורים מחולקים עד שנחלק לגמרי, רק צלי אש, כי כל זמן שהוא צלי נתקשה ונעשה חלקיו אחד, ולפיכך צלי אש דוקא".

<> לשונו למעלה פל"ה [לאחר ציון 71]: "וכן [שמות יב, ו] 'ושחטו אותו בין הערבים', קודם ערב של הלילה, ואחר היום שעבר, שכבר כחו תש. נמצא ש'בין הערבים' פירושו אחר חצות [פסחים סא.], שאז היום שעבר כחו תש, וערב של לילה עדיין לא היה. ודוקא שחיטת הקרבן בזמן הזה, כי זה מורה גם כן על האחדות. ודבר זה הוא דבר מופלא מאוד, כי בין הערבים הוא בין היום שעבר ובין היום שבא, ואינו שייך ליום שעבר, שהרי כבר היום מתחיל לערוב. ואינו מן היום שבא, שעדיין לא התחיל לבא. ולפיכך זה הזמן מיוחד לעצמו, ואינו שייך ליום שעבר ולא ליום הבא, ולפיכך באותו זמן ראוי לשחוט הפסח שהוא לאל מיוחד, ואין לו שתוף. ולפיכך כתיב 'בין הערבים וגו'', וכל דבר שהוא בין שני דברים אינו שייך לאחד מהם, ודבר זה ידוע מאוד". ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה", כתב: "ושחיטת קרבן זה בין הערבים הוא זמן מיוחד לעצמו כיון שהתחיל לערוב ויום של אחריו עדיין לא בא, והנה זה הזמן שהוא בין הערביים אינו שייך לגמרי ליום שלפניו, ואינו שייך לגמרי ליום של אחריו ולכך הזמן הוא מיוחד ובו ראוי שחיטת פסח אל מי שהוא אחד" [ראה למעלה פל"ה הערה 75].

<> כי "מיוחד" ו"אחד" בני בקתא חדא אינון, וכמבואר למעלה פל"ה הערה 65.

<> לשונו בגו"א שמות פי"ב אות יד [קצד:]: "ואני אומר כי נקרא [שמות יב, ו] 'בין הערביים' הזמן שהוא בין הימים, כלומר בין יום שעבר ובין יום שנכנס, שכאשר היום שעבר סר לגמרי אז מתחיל היום לערב, אז נקרא הזמן ההוא 'בין הערביים'. ובלשון תרגום, שהוא לשון בני אדם, יקרא 'בין השמשות' [שם], וכאילו כתיב 'בין הימים', ואז היה פירושו בודאי הזמן שהיום שעבר התחיל לערוב ויום הבא עדיין לא בא, כי בלשון הכתוב יקרא היום על שם התחלתו, שהרי כתיב [בראשית א, ה] 'ויהי ערב ויהי בוקר'. ובלשון בני אדם נקרא היום על שמוש השמש, ולכך כאילו כתיב 'בין הימים'. וכאשר תדקדק תדע כי אין ראוי לזמן הזה שום שם אחר רק 'בין הערביים', וזה מפני שלא יתכן לומר 'בין הימים', כי זה הזמן נקרא 'בין הערביים' בעבור שהוא נחשב שאינו מן היום שעבר, ואין מן היום שיבא. וכל דבר שהוא כזה, רוצה לומר שאינו לגמרי מן יום שעבר, ואינו מן יום שיבא, הוא בעבור שיש כאן שני דברים מחולקים, בשביל כך יש דבר מה בינתיים. ומפני שחלוק הימים הוא בשביל שיש בו ב' ערבים מחולקים, או ב' שמשות, לכך יאמר 'בין הערביים', ולא 'בין הימים', כי חלוק הימים בעצמם מפני הערביים, שיש כאן שני ערבים מחולקים, או שני שמשים מחולקים, לכך הזמן שהוא בנתיים קראו 'בין הערביים', או 'בין השמשות'.... וכאשר יש שני דברים מחולקים, יש כאן דבר בינתיים, מפני החלוק שהם מחולקים, לכך נקרא הזמן שהוא בין יום ליום 'בין הערביים' או 'בין שמשיא'. ורז"ל שמשו בלשון 'בין השמשות' הזמן שהוא לגמרי בין הימים, והוא ספק מיום שלפניו ספק מיום שלאחריו, אותו קראו 'בין השמשות' [שבת לד:], מזה נדע אמתת הפירוש של 'בין שמשיא', וזהו תרגום אונקלוס 'בין שמשיא'. והכל נקרא 'בין הימים', בין שהוא לגמרי בין הימים כמו ששמשו רז"ל בלשון 'בין השמשות' על הזמן שהוא לגמרי בין הימים, או הזמן שהוא מתחיל להיות בין הימים, דהיינו מחצות ואילך, שאז מתחיל להיות 'בין הימים', וזה נקרא 'בין הערבים', או 'בין שמשיא', וזהו הפירוש ברור כשמש, ואין בו ספק". ושם מאריך בזה עוד [הובא בחלקו למעלה הקדמה שניה הערות 278, 289, ופל"ה הערה 74].

<> יבאר הסבר שני כיצד הזמן של "בין הערביים" מורה על אחדות ה'. ועד כה ביאר שזהו זמן מיוחד בפני עצמו, שאינו מן היום שעבר ולא מן הלילה. ומעתה יבאר שזהו זמן המורה שהנמצאים נפסדים, והקב"ה קיים לנצח. נמצא שלפי הסברו הראשון "בין הערביים" מורה על יחוד ה', ולפי הסברו השני הוא מורה על אחדות ה'.

<> כמבואר למעלה הערה 57, קחנו משם. וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 22, ופ"ה הערה 67.

<> אמרו חכמים [נדה ל:] "'כי לי תכרע כל ברך' [ישעיה מה, כג] זה יום המיתה". ובח"א שם [ד, קנט:] כתב: "ואמר 'כל ברך' זה יום המיתה, שהאדם כורע ומשתחוה לפני בוראו, כי מצד המיתה נראה שהאדם עלול, ולכך אמר 'כי לי תכרע כל ברך' זה יום המיתה, שאז האדם הוא כורע ונראה שהוא עלול... המיתה נקרא כריעה, כי על ידי המיתה נראה כי האדם הוא עלול אל השם יתברך, שהשם יתברך קיים נצחי, והאדם מת. ולפיכך נקרא המיתה כריעה והשתחויה לפני השם יתברך". ולמעלה פכ"ב [לאחר ציון 26] כתב: "כי המיתה לאדם במה שהוא אדם". ובדר"ח פ"ג מ"א [מ.] כתב: "וכן במה שיש לאדם עלה והאדם הוא עלול, יש לאדם סוף של הפסד, שאם אין לאדם סוף ותכלית, אין האדם עלול לגמרי, שהרי מצד הסוף דומה אל העלה". ובנצח ישראל פכ"ז [תקס:] כתב: "כי הוא יתברך עלה לנמצאים, והם עלולים. אם היה העלול נמצא תמיד, היה משתוה אליו [אל העלה] העלול, שיהיה נמצא תמיד כמו העלה". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רט.] כתב: "ואם יאמר האדם כי הוא [האדם] נמצא תמיד מכח העלה... הנה דבר זה אי אפשר, במה שהעלול נבדל מן העלה יתברך. ואם היה נמצא עמו תמיד, לא היה נבדל מן העלה שנותן המציאות אל העלול. ומאחר כי על זה שם 'עלה' ועל זה שם 'עלול', הרי נבדל העלה מן העלול". ובהספד [קעח] כתב: "כי המיתה היא מצד... כי כך ראוי לאדם המיתה, כי השם יתברך הוא חי וקיים לעולם, ואין ראוי שיהיה לאדם דבר זה, שאם כן יחזיק עצמו אלהות. וכאשר יראה האדם מיתתו, אז ידע שהוא בעל רימה ותולעה, ובזה מקבל היראה מן השם יתברך". וכן נאמר [בראשית ג, כב] "ויאמר ה' אלקים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל חי לעולם". ופירש רש"י שם "ומשיחיה לעולם הרי הוא קרוב להטעות הבריות אחריו ולומר אף הוא אלוה". הרי מציאות תמידית של העלול גורמת להשוותו אל העלה [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 54, פ"ה הערות 25, 124, 130, פי"ז הערה 13, פי"ח הערה 22, פ"ל הערה 79, ופל"ד הערה 12].

<> הוצרך להוסיף נקודה זו ["שכל הנמצאים נפסדים שבים אל מי שבראם"], כי לולא נקודה זו אמנם הפסד הנמצאים מורה שה' הוא נצחי, ואילו הנבראים נפסדים, אך עדיין אין זה מורה שה' הוא אחד. אך בזה ש"כל הנמצאים שבים אל מי שבראם", זה מורה שאין מציאות אחרת זולת ה', וזו המהות של היות ה' אחד. וענין זה מבואר היטב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט.], וז"ל: "האדם מצד עצמו אינו דבר, רק מן השם יתברך בא האדם, ואליו האדם שב. כי הכל שב אליו יתברך, ואין דבר זולתו, רק השם יתברך, והוא אחד ואין זולתו. ולפיכך אמרו ז"ל [ברכות ד:] אף על גב שקרא ק"ש בבית הכנסת, צריך שיקרא ק"ש ג"כ על מטתו. ואם ת"ח הוא, אינו צריך. מכל מקום צריך שיאמר פסוק אחד דרחמי, 'כי בידך אפקיד רוחי' [תהלים לא, ו]. ומשמע אם יאמר קריאת שמע, דהיינו [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד', אין צריך שיאמר 'כי בידך אפקיד רוחי'. והיכן אמר 'כי בידך אפקיד רוחי'. אבל דבר זה שאמר 'ה' אחד', שהוא יתברך אחד ואין זולתו, ומצד שהוא יתברך אחד ואין זולתו הכל שב אליו, ובזה נשמתו הוא שב אל הש"י, ומפקיד נשמתו ביד הש"י... כי מצד שהוא יתברך אחד, אין לשום נמצא בעולם הנפרד מאתו, כי הכל תלוים ודבקים בו יתברך, כי הוא יתברך עיקר הכל". ובנתיב העבודה ר"פ ז [א, צה.] כתב: "מצות קריאת שמע צונו השם יתברך ליחד שמו ערבית ושחרית, כי כך מחויב בערבית להודיע כי בלילה בהעדר האור כל הנבראים כאילו יש בהם העדר, הוא החושך, ואז יש ליחד שמו, כי הוא יתברך אחד מצד זה, שכולם יש בהם העדר, כמו שמורה הלילה, והוא קיים, לכך הוא אחד... בערב אליו נאסף הכל, והכל נמסר בידו, כדכתיב [תהלים לא, ו] 'בידך אפקיד רוחי'... הנה הוא אחד מצד הערב, שאליו נאסף הכל בידו". ובח"א לע"ז ג: [ד, כה:] כתב: "כי כשם שהיום הוא מיוחד שהוא יתברך פועל בנמצאים כמו שאמרנו, והוא יתברך מוציא הנמצאים אל הפעל, כך הלילה מיוחד שהנמצאים שבים אל השם יתברך, כי הלילה הוא כמו סלוק עולם הזה, והוא שב אל העלה. ולכך הלילה נחשב כמו מיתה וסלוק, כי הלילה הוא שהכל שב אל העלה יתברך".

<> אמרו חכמים [שבת קיח:] "יהא חלקי מהמתפללים עם דמדומי חמה", ופירש רש"י שם "דמדומי חמה - כשהיא אדומה, שחרית אחרי הנצה מיד היא אדומה, וערבית סמוך לשקיעתה". ובח"א שם [א, נח.] כתב: "מהמתפללים עם דמדומי חמה. וזה מפני כי התפלה היא אל אלקי עולם, ולפיכך יותר ראוי התפילה בשעה שמורה כי יש אלקי עולם. והזריחה מורה שיש אלקי עולם, אשר נתן השמש להאיר בעולם. כן בערב יתפלל עם דמדומי חמה, כאשר השמש מגיע אל השקיעה. וידוע כי התפילה היא מפני שהאדם הוא עלול, וכל עלול צריך אל עלתו. ולכך יש לו להתפלל לפניו להודיע כי הוא עלול ממנו, וצריך אל עלתו שיתקיים העלול מן העלה. ובהתחלת היום כאשר השמש עולה מורה שהעולם הוא עלול מן העלה... וכן הסוף מורה שהעולם הוא עלול, ולכך יש לו סוף ושקיעה. כי אם לא היה עלול, למה היה לו התחלה, ולמה היה לו סוף, כי היה ראוי שיהיה במציאת תמיד. אבל מפני שיש לו התחלה, מורה שהוא עלול, וכל עלול אין מציאתו מצד עצמו, רק מצד סבתו, ולכך אינו נמצא תמיד... מצד שהוא עלול יש לו סוף, כי כל עלול הוא חסר מן העלה. ולפיכך ראוי התפילה עם דמדומי חמה" [ראה למעלה פי"ח הערה 22, וש"נ]. וכשם ששקיעת החמה היא שעתה היפה של התפילה, כך בין הערביים היא שעתו היפה של קרבן פסח.

<> "לא איברי ליליא אלא לשינתא" [עירובין סה.]. ובנתיב התורה פ"ט [שעג:] כתב: "כי הלילה הוא חושך, לכך לא נקרא מציאות כלל. ומטעם זה אמרו 'לא איברא לילה אלא לשינתא'. כלומר שאין נחשב הוויית העולם רק ביום, ולא אברא לילה אלא לשינתא, כי בשינה נחשב לגמרי האדם כאילו אינו". וראה הערה הבאה.

<> לשונו בדר"ח פ"ג מ"י [רמא:]: "כי כאשר האדם ישן, הוא בעל גוף לגמרי, שהרי כל כוחותיו הנפשיים בטלים, ולא נשאר אצל האדם רק הגוף... וכל כוחותיו בטלים לגמרי, נעשה האדם גופני לגמרי... כי אין ספק כי השינה הוא העדר האדם, כמו שאמרו [ברכות נז:] שינה אחד מששים במיתה. וכאשר הוא נוטה אל השינה... הוא כמו העדר ומיתה, ובזה נמשך האדם אחר ההעדר". ואמרו חכמים [שבת קנא:] "אסור לישן בבית יחידי", ובח"א שם [א, פא.] כתב: "פירוש, כאשר האדם ישן נחשב כמו מת, שהרי שינה אחת מששים במיתה, ובטל בזה מקצת הצלם, כי אין הצלם חשוב רק כאשר הוא בחיים חיותו". ובח"א לגיטין סח. [ב, קכו.] כתב: "כי השינה הוא בטול אל הישן, כמו שאמרו חכמים [ברכות נז:] שינה אחד מן ששים מן המות... מגיע אליו בטול מה". ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפד.] כתב: "הלילה ג"כ אברא לשינתא, שהשינה אחד מששים במיתה, שכך הלילה הוא העדר האור". וראה הערה הבאה.

<> מבאר שני טעמים מדוע התחלת השקיעה היא זמן העדר; (א) כי זו התקרבות ללילה, והלילה הוא זמן של שינה, והשינה היא כמו מיתה והעדר. (ב) הלילה הוא זמן של חושך, והחושך הוא העדר הנמצאים. ולכאורה לא ברור מהו הצורך להוסיף את העדר החושך לאחר שכבר ציין את העדר השינה [ואכן בכת"י (תפה.) לא הזכיר את העדר החושך]. ואולי יש לומר, כי השינה גופא מורה על ההעדר דוקא מפאת שזמנה בלילה, שעל כך אמרו חכמים [עירובין סה.] "לא איברי לילה אלא לשינתא", וכמבואר בשתי ההערות הקודמות. נמצא שההעדר של שינה הוא עצמו תולדה מההעדר של הלילה והחושך, ולכך יש צורך להוסיף את ההעדר של החושך. ואודות שהחושך הוא העדר, כן כתב למעלה פל"ד [לפני ציון 3], וז"ל: "החושך תמיד מורה על ההעדר, כמו שהאור מורה על המציאות, כן החושך מורה על ההעדר". לשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:]: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר... וכבר ביארנו כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה". ובנתיב התורה פ"ג [קלה.] כתב: "כל אור מורה על המציאות, כמו שהשחור, שהוא הפך האור, מורה על ההעדר... כי הכל נמצא באור, ובלתי נמצא בחושך, לכך החושך מורה העדר". ושם ר"פ ד [קסג.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא היום, שבו האור. אבל הלילה שהוא חושך, הכל בטל". ובח"א לתמיד לא: [ד, קנ:] כתב: "החושך הוא העדר האור, אשר האור הוא המציאות, כמו שמבואר דבר זה בכמה מקומות, וכמו שהוא לשון 'חושך' מלשון העדר, כמו [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', פירושו שלא היית מעדיר בנך ממני... לשון 'חושך' בא על העדר, כי כאשר אין אור, בזה יש העדר הכל. כי באור הכל נמצא, ובחושך הכל נעדר, ולכך הסומא נחשב נעדר כמו מת" [ראה למעלה פי"ד הערה 52, פל"ג הערה 78, ופל"ד הערות 3-5]. ראה למעלה הערה 57 שהלילה הוא העדר.

<> כי זמן מנחה גדולה הוא "משש שעות ומחצה ולמעלה" [ברכות כו:], שהוא "מכי ינטו צללי ערב משהחמה נוטה למערב" [רש"י שם]. וכן מבואר בבאר הגולה באר הששי [קצח:], והובא למעלה הקדמה שניה הערה 280. וזהו הזמן שמקריבין בו קרבן פסח [רש"י שמות יב, ו]. אמנם לפי זה לא מוסבר מדוע אומרים כן רק במנחה של שבת, ולא בכל מנחה. אך בביאור משנת "כל ישראל" [קא:] קישר תפילה זו לאחדות השבת, עיי"ש.

<> בכת"י לפרק הקודם [תפב.] הביא ראיה מתפילת מנחה של שבת גם להסברו הראשון [שק"פ מורה על יחוד ה', ולא על אחדות ה'], וכלשונו: "אותו זמן מיוחד שחיטת פסחים, כי מאחר שהוא בין שני הזמנים הוא זמן שהוא אחד, כי אינו לגמרי מיום שאחריו ואינו לגמרי מיום שלפניו, והוא זמן מיוחד בפני עצמו. וזה שאנו אומרים במנחה בשבת בתפילה 'אתה אחד ושמך אחד', כי זה הזמן מורה על האחדות, כאשר תבין. ומפני זה אז הוא זמן שחיטת הפסחים. אף על גב שיתבאר לקמן טעם אחר, זה הוא הטעם שהוא עיקר" [הובא למעלה פל"ה הערה 75].

<> דע, שבנצח ישראל פ"ח [ריב.] ביאר שההעדר שיש סמוך לחשיכה הוא יותר מההעדר שיש ללילה, ודבריו שם מוסבים על דברי הגמרא [תענית כט.] שבחורבן הבית הראשון "בשבעה [באב] נכנסו נכרים להיכל ואכלו וקלקלו בו שביעי שמיני, ותשיעי סמוך לחשכה הציתו בו את האור, והיה דולק והולך כל היום כולו, שנאמר [ירמיה ו, ד] 'אוי לנו כי פנה היום כי ינטו צללי ערב'". וז"ל שם: "בט' [באב] לעת ערב, כאשר פנה היום, הציתו בו האור. כי זמן זה מוכן לבטול הקדושה, והמוכן לביטול הקדושה הוא עת ערב, שהערב גם כן הסתלקות האור, ואז היה חרב אור העולם גם כן, שהוא בית המקדש [ב"ב ד.]. והיינו דכתיב 'אוי נא לנו כי פנה היום כי ינטו צללי ערב'. ופירוש הדבר, 'אוי נא לנו כי פנה' מציאות העולם, שנקרא 'יום', וזה היה כשחרב הבית, 'כי ינטו צללי ערב', דהיינו שחשך העולם כשחרב הבית. ובשביל כך גם כן לעת ערב דוקא הציתו בו האש. ואף על גב שהלילה יותר חשיכה, מכל מקום הלילה אינה מתיחסת להפסד, שכבר נפסד האור. ואדרבה, הלילה הוא סמוך אל התחלת היום, שהוא אחר הלילה. אבל לעת ערב הוא הפסד האור בעצמו, והוא מוכן להפסד".

<> בשנויי לשון. ובכת"י הקדים לכאן את הדברים הבאים: "אמנם מה שאמר 'וככה תאכלו אותו וגו'', זה דוקא בפסח מצרים. והטעם הוא נפלא מאוד. ובמכילתא וכו'". וכוונתו שבמשנה אמרו [פסחים צו.] "מה בין פסח מצרים לפסח דורות. פסח מצרים מקחו מבעשור וטעון הזאה וכו' ונאכל בחפזון". ואמרו על כך בגמרא [שם] "ונאכל בחפזון וכו'. מנא לן, דאמר קרא [שמות יב, יא] 'ואכלתם אותו בחפזון', אותו נאכל בחפזון ["במהירות" (רש"י שם)], ואין אחר נאכל בחפזון". ודברי המכילתא יבארו מדוע "חפזון" היה נוהג רק בפסח מצרים, ולא בפסח דורות [ראה להלן הערה 89].

<> אודות שיציאה לפעל סותרת להנחה ומנוחה, כן כתב בדר"ח פ"ב מ"ח [תרמו:], וז"ל: "כי אי אפשר שיהיה בריאת האדם שיהיה בעל הנחה, שהדבר שהוא שלם הוא בעל הנחה, שכבר הוא נשלם, ואז הוא נח. אבל האדם אינו כך, שאינו נשלם, ומאחר שאינו נשלם אינו בעל הנחה, אבל הוא מתנועע תמיד אל השלמתו... כי האדם נברא לעמל, שלא יהיה בעל הנחה כלל, רק יוציא שלימתו אל הפעל תמיד בלי הנחה". ושם פ"ג מט"ז [תיב:] כתב: "העולם הבא יש שם ישיבה והנחה. ודבר זה מורה על כי האדם בשלימות בפועל, ואינו מתנועע אל ההשלמה, רק כבר הוא שלם, וכל אשר הוא שלם הוא נוח ויושב". ושם פ"ד מי"ח [שפד.] ביאר שהעוה"ז אינו בעל הנחה, וכלשונו: "ההנחה הפך עולם הזה, שאין בו המנוחה. ודבר זה ימשך למדריגת עולם הזה. כי כבר אמרנו כי מדריגת עולם הזה שהוא בעל שנוי, ואינו עומד על ענין אחד, והוא בכח יוצא אל הפעל. ומצד הזה אין בעולם הזה הנחה, כי השנוי אינו הנחה כלל. וכל אשר הוא בעולם הזה הוא בעל שנוי, ומפני זה אינו בעל הנחה"**.** ושם פ"ה מ"ט [רפו:] כתב: "הדבר שהוא שלם ראוי אליו השביתה והמנוחה... והנה תראה המנוחה שייך אל דבר שהושלם והוא בפועל, ואז הוא בעל מנוחה. אבל כאשר לא הושלם ואינו בפועל, אז שייך אליו התנועה". ובנתיב התורה פ"ט [שפג:] כתב: "דבר שאין לו השלמה אין לו מנוחה, כי המנוחה היא בהשלמת הדבר". ושם פט"ו [תקצא.] כתב: "אי אפשר שיהיה נברא האדם בלא עמל, כי המנוחה לדבר כאשר דבר אחד נשלם, וכאשר הוא שלם יש לו מנוחה. והאדם בעולם הזה אינו שלם, כי זה האדם תמיד יכול להוציא את עצמו יותר אל הפעל, כי הוא נברא בכח כמו שאמרנו. ולפיכך אמר כי האדם נברא לעמל, והוא יוצא אל הפעל תמיד במה שאפשר". ובדרשת שבת הגדול [רכז.] כתב: "כי האדם הליכתו הוא אל השלמתו, והשלום הוא השלמתו. ובעולם הזה אינו בעל שלום, כי אין האדם בשלימות בעולם הזה, רק הוא תמיד דורך אל השלימות, ובזה הוא דורך אל השלום. ולפיכך אמר בפרק הרואה [ברכות סד.] הנפטר מן המת אל יאמר 'לך לשלום', אלא 'לך בשלום'. והנפטר מן החי אל יאמר 'לך בשלום', אלא 'לך לשלום'. ורוצה לומר כי המת כבר הוא בסוף, וקנה השלימות אשר ראוי לו, ואז ראוי אליו השלום, כמו שאמרנו, ולפיכך יאמר 'לך בשלום'. והנפטר מן החי אל יאמר 'לך בשלום', אלא 'לך לשלום', כלומר שיהיה הליכתו לשלום, כי הוא תמיד דורך עוד אל השלימות, אשר הוא השלום. ולפיכך אומרים לו 'לך לשלום', שהוא יגיע אל השלום". ובח"א לע"ז ג. [ד, כא:] כתב: "לפיכך העולם הבא הוא שביתה [ו]מנוחה, ואין שם יציאה אל הפועל, כי אין זו מנוחה... כי השבת הוא יום מנוחה ובלתי יציאה לפעל, רק הכל במנוחה". ואמרו חכמים [סוטה מ:] "אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד", ופירש רש"י שם "אלא למלכי בית דוד - שחלק להם המקום כבוד להראות שמלכותו שלימה" [שמעתי מידי"נ הרה"ג ר' הדר מרגולין שליט"א]. @**דוגמה לדבר;**^ שבת נקראת "תכלית מעשה שמים וארץ" [תפילת ערבית דשבת], כי הואיל והקב"ה נח ביום השביעי, בהכרח שזה מורה שהגיע אל תכליתו, שאל"כ, לא היה נח ביום זה, אלא היה ממשיך במלאכתו. ובדר"ח פ"א מי"ח [תלח.] כתב: "כי בששת ימי המעשה לא היה מנוחה, רק היה תנועה לצאת אל הפעל, וככלות ימי המעשה היה העמידה, והוא המנוחה, וזהו השלום". ובתפארת ישראל פ"מ [תרח:] כתב: "ואם תאמר, ולמה באה ההוראה על שהוא יתברך פועל הכל במה שינוח ביום השביעי, אדרבא, יש לעשות מלאכה כל ששה ימים, וזה יהיה הוראה כי הוא יתברך פעל הנמצאים בששת ימים. ואין זה קשיא, כי ההוראה היא בשבת להודיע כי הוא יתברך פעל הכל והשלים הכל... ולפיכך השם יתברך אשר שבת ביום השביעי מכל מלאכתו, מורה דבר זה שמלאכתו בשלמות, ואין עוד חסרון. וכיון שאין חסר דבר, שייך בזה שביתה".

<> וזו היא יציאה מהכח אל הפעל, כי המשועבד חסר מציאות, והנגאל יוצא אל המציאות והפעל. ולמעלה פ"ז [שמו.] כתב: "וזה בשביל כי השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים הרי נתלה באחר, ואין זה נקרא מציאות, כיון שתלוי באחר. וכאשר היו ישראל מאמינים היו חזקי המציאות, אשר אין ראוים אל השיעבוד מאחרים, ולהיות נתלים בזולתן. ולכך בשביל חוזק מציאות היו יוצאים לחירות". ובנצח ישראל פ"ל [תקפו.] כתב אודות יצ"מ בזה"ל: "קודם זה היו [ישראל] תחת האומות, וכאילו לא היה להם מציאות כלל, כי אין לאחד מציאות כאשר הוא תחת יד אחר. אם כן במה שהם אל השם יתברך כאשר הוציאם מן האומות, בזה נמצאו בפעל, אחר שלא היה להם קודם זה מציאות בפעל כלל".

<> וזה היה רק בפסח מצרים, שאז יצאו מהכח אל הפעל, ולכך נצטוו לאכול פסחיהם בחפזון. מה שאין כן בפסח דורות, שכבר היו בפועל לפני הקרבה זו, לכך לא נצטוו לאוכלו בחפזון [ראה למעלה הערה 86]. ואם תאמר, מדוע רק האכילה צריכה להעשות בחפזון, ולא שאר עבודות, וכמו השחיטה וכיו"ב. אלא זו ראיה נוספת למה שנתבאר למעלה [הערה 67] שבפסח מצרים האכילה היתה העבודה היחידה של הקרבן, ולא השחיטה והזביחה. לכך חיוב חפזון הוטל רק על האכילה, כי היא היתה עבודת הקרבן. ובודאי שיש לצרף לכאן את יסודו, שהקרבן מורה על עניינו של המקריב [ראה בסמוך הערה 92], והואיל וישראל אז יצאו מהכח אל הפעל, לכך עבודת קרבנם צריכה להעשות בהתאמה גמורה לכך, ושלא תהיה בה שום מנוחה.

<> לשונו למעלה פכ"ה [לאחר ציון 46]: "לפיכך אמר כי הגאולה תהיה להם בזה השם העצם [שם הויה], והוא השם המיוחד הנבדל מכל, ובשם הזה יהיו נגאלים. כי זה השם על ישראל נקרא, כי הוא 'אלקי אברהם אלקי יצחק וגו'' [שמות ג, טו], שהם אבות ישראל, ו'זה שמי לעולם וזכרי לדור דור' [שם]. לכך בשם הזה תהא הגאולה, כי מאחר ששם הזה נקרא עליהם, הם לחלקו יתברך שהוא נבדל מכל, וכך יהיו נבדלים מכל האומות, כדכתיב [ויקרא כ, כו] 'ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי', שבשם הזה הוא יתברך נבדל מיוחד, וכך יהיו ישראל נבדלים מיוחדים". ובדרשת שבת הגדול [ריא:] כתב: "אי אפשר לומר שיגאל ישראל, אבל לא בשם המיוחד, רק בשם שהוא שם התואר. כי דבר זה אינו, כי ישראל בודאי נגאלים דוקא בשם המיוחד, כי זה השם נקרא על ישראל, כי זה השם אחד, וכן ישראל עם אחד. וכן כתיב [יהושע ז, ט] 'והכריתו את שמנו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול', כלומר שמך נקרא על ישראל, דהיינו השם הגדול נקרא על ישראל, ואם כן אין ישראל נגאלים רק בשם המיוחד" [הובא למעלה פכ"ה הערות 9, 49, פכ"ט הערה 5, ולהלן פל"ט הערה 6]. ולהלן ר"פ לט כתב: "כי ביציאת מצרים עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות, מורים לך כי שם ה', הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות, השם הזה נקרא עליהם. שמפני שהשם הקדוש נקרא עליהם, לכך עשה עמהם נפלאות... כי תפילין מורים לך כי הם מיוחדים לשם המיוחד, שהרי בתפילין נזכר יציאת מצרים שהוציא אותם על ידי נסים, והשם המיוחד דוקא פועל נוראות".

<> כמו שכתב בגו"א שמות פי"ב אות מב [ריד:]: "ענין זה היה מפני שנגלה מלך מלכי המלכים הקב"ה, ולא הספיק עסתם להחמיץ. ומאחר שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים אין כאן עיכוב, כי מעשיו במהירות ובכח גדול עד שאין כאן עיכוב" [הובא למעלה הערה 41]. ויש להעיר, כי בח"א למנחות פו: [ד, פה.] כתב שהשכינה מתגלית לאדם כפי כחו של האדם, וכלשונו: "כי האור היה במקדש מפני שהיה השם יתברך שכינתו עם האדם, וכאשר השם יתברך שכינתו עם האדם, נגלה אל האדם כפי כחו [של האדם]... וביארו אותו חכמים במדרש [מכילתא שמות כ, ב] שהשם יתברך היה נגלה על הים כגבור עושה מלחמה. ובסיני נגלה כזקן מלמד תורה, והכל כפי מה שהאדם צריך. ולפיכך כאשר היה שכינתו במקדש, נגלה כפי אשר הוא האדם, והאדם צריך לאורה. ולכך אמר כי לא לאורה אני צריך, והאור הזה מצד המקבלים". ואילו כאן מבאר שהשכינה נגלית כפי כחו וגבורתו של הקב"ה. ויש לומר, שיש השראת שכינה מצד המקבלים, ויש השראת שכינה מצד ה' יתברך. ודברים אלו מתבארים ממה שנאמר [שמות כט, מו] "וידעו כי אני ה' אלקיהם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים לשכני בתוכם וגו'", וכתב הרמב"ן [שם] בזה"ל: "רבי אברהם אמר כי לא הוצאתי אותם מארץ מצרים רק בעבור כי אשכון בתוכם, וזהו 'תעבדון את האלקים על ההר הזה' [שמות ג, יב], ויפה פירש. ואם כן יש בענין סוד גדול, כי כפי פשט הדבר השכינה בישראל צורך הדיוט ולא צורך גבוה, אבל הוא כענין שאמר הכתוב [ישעיה מט, ג] 'ישראל אשר בך אתפאר'. ואמר יהושע [יהושע ז, ט] 'ומה תעשה לשמך הגדול', ופסוקים רבים באו כן". ושוב כתב הרמב"ן [דברים לב, כו] בזה"ל: "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" [ראה למעלה פ"ג הערה 2, ופכ"ג הערה 90]. לכך כאשר איירי בהשראת שכינה שהיא צורך גבוה, אז הכל נידון מצדו יתברך, ו"יחיש מעשיו כפי כחו וגבורתו לעשות" [לשונו כאן]. מה שאין כן כאשר איירי בהשראת שכינה שהיא לצורך המקבל, אז השכינה תתגלה בהתאם לכחו של המקבל. וראה הערה הבאה.

<> יש לדייק בלשונו, שלמעלה בביאור הדעה הראשונה במכילתא ["חפזון ישראל"] כתב "לכך צריך שיאכלו ישראל &**פסחיהם**^ בחפזון". ואילו כאן בביאור הדעה השניה במכילתא ["חפזון שכינה"] כתב "לכך היו צריכים לאכול &**הפסח**^ בחפזון", ולא כתב "פסחיהם". ועוד יש להבין, מדוע "חפזון שכינה" מחייב את ישראל שיאכלו ק"פ בחפזון, הרי לכאורה שכינה לחוד, וישראל לחוד. אך ביותר יש להבין, כי בפרק זה חזר ושנה כמה פעמים את יסודו אודות ק"פ ["שכבר אמרנו שקרבן זה צוה הקב"ה להורות על שהוא יתברך יחיד בעולמו" (לשונו למעלה אחרי ציון 67, וראה בהערה 68 הפעמים שהזכיר יסוד זה)]. ולכאורה יסוד זה עומד בסתירה ליסוד אחר שהשריש, והוא שהקרבן מורה על עניינו של המקריב, ולא על הקב"ה. וכגון, בדרוש על התורה [יא.] כתב: "כפי מה שהוא האדם ייחד לו השם יתברך ציווי ההקרבה שיהיה מקריב אליו. וכאמרם ז"ל [סוטה יד.] על הסוטה 'מפני מה אמרה תורה שיהא קרבנה מן השעורים. היא עשתה מעשה בהמה, ולכך קרבנה מאכל בהמה'". וכן ביאר בגו"א בראשית פ"ד אות ו [צה.] שקרבנות של הבל וקין תאמו למהותם. ובח"א לע"ז ח. [ד, לג:] האריך לבאר כיצד קרבנו של אדה"ר תאם את מעלת אדה"ר [ראה למעלה הערה 89]. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם יסודו כאן שקרבן פסח "צוה הקב"ה להורות על שהוא יתברך יחיד בעולמו". ובמיוחד יש להעיר כן, כי בדרשת שבת הגדול כתב בארוכה את שני היסודות האלו להדדי; בתחילת הדרשה [קצז:] האריך לבאר ש"כל ענין עבודת הפסח שהיה הקרבן אחד בכל צד, מפני שהוא לאל אחד יתברך, ולפיכך פירשנו בחבור גבורות השם שהיה הקרבן הזה בכל ענין שלו שיהיה אחד". אך בהמשך הדרשה [ריג.] כתב את היסוד השני [שהקרבן תואם למקריבו], וז"ל: "יש לדעת כי קרבן האדם מתיחס אל מי שמביא הקרבן. וכמו שתמצא בפרשת ויקרא קרבן מיוחד לכהן משיח [ויקרא ד, ג], וכן לנשיא [שם פסוק כב], וכן להדיוט [שם פסוק ב]... הרי כל קרבן מיוחד לבעל הקרבן". ושוב בהמשך הדרשה [ריט.] כתב: "כי קרבן נשיאים [במדבר ז, א-פח] שהיו עובדים השם יתברך בקרבנות מיוחדים לנשיאים במה שהם נשיאים. כי כבר ביארנו כי הקרבנות מיוחדים כפי מה שהוא המקריב". וכיצד שני יסודות אלו משתמשים בפונדק אחד ובדרשה אחת. @**אך סתירה זו בנין היא;**^ באומרנו "ה' אחד" אין כוונתנו לומר אלא שה' הוא המציאות הבלעדית בבריאה, וזולתו אפס [כמבואר בתחילת דרשת שבת הגדול (הובא למעלה פי"ד הערה 64, ופכ"ב הערה 23)]. והמורים על כך הם ישראל, שלשם כך נבראו להורות בעליל שה' הוא אחד [כמבואר למעלה פ"ג הערה 2, פכ"ג הערה 90, פכ"ט הערה 5, ובסמוך]. ודבר זה בא לידי הדגשה בקרבן פסח, וכמו שכתב 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". נמצא שמתוך הרבוי שיש בעוה"ז [הנקרא "עולם הרבוי" (כמבואר למעלה פכ"א הערה 16)], נצבת כנסת ישראל ומעידה לכל שה' הוא אחד [הובא למעלה פכ"ט הערה 6]. והואיל ואחדותו יתברך מורה ש"אין עוד מלבדו" [דברים ד, לה], וישראל הם אלו שנבחרו להורות על אחדות זו, בהכרח שמתחייב מכך ש"אין עוד מלבדו" יחול ביתר שאת וביתר עוז על ישראל עצמם, לאמור שאין לישראל שום מציאות מצד עצמם, והם לגמרי בטלים לה'. וכן כתב בנצח ישראל ר"פ יג [שיח.], וז"ל: "כאשר תתבונן במעלת ישראל תדע כי לא דבר זה בלבד מה שישראל חלק השם יתברך... [אלא] כי אין לישראל בעצמם שום מציאות ושום הויה רק בו יתברך. ולא תאמר אף אם הם חלק ה', מכל מקום הם בריאה לעצמם, אל תאמר כך, אבל הם לגמרי אל השם יתברך, עד כי בטל מציאות עצמם אל השם יתברך. ודבר זה נראה באומה הזאת, שעל יחוד שמו וקידוש שמו בעולמו ולקיים תורתו היו מבטלים עצמם ונותנים עצמם לכל מיני הפסד... שזהו ענין קדימת 'נעשה' ל'נשמע' שאמרו ישראל [שמות כד, ז]. כי אין ישראל נמשכים לרצונם כלל, רק לרצון העלה ברוך הוא, והם ונפשם אל השם יתברך, ולא שייך בזה להקדים 'נשמע' ל'נעשה', כאילו היה תלוים בדעתם וברצונם, אבל אינם תולים בדעתם וברצונם כלל". 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'" [הובא למעלה פ"ג הערה 60, פי"ב הערה 78, ופי"ט הערה 51]. @**ומעתה יתיישבו**^ שלש השאלות שנשאלו למעלה; אין סתירה בין היות קרבן פסח מורה על אחדות ה', ובין היות כל קרבן מורה על מעלת המקריב, כי אחדותו יתברך היא היא זהותם של ישראל, שהיא התבטלות מוחלטת לה' [והרי מחמת התבטלות זו שיש בק"פ ניצלו ממכת בכורות, וכמבואר להלן ר"פ ס (ראה להלן הערות 161, 191)]. וכן יובן היטב שחפזון השכינה מחייב חפזון ישראל, כי הואיל ודוקא בקרבן פסח מודגש ה"חד הוא" של קוב"ה וישראל, לכך חפזון של מעלה מחייב חפזון של מטה. וכן יתיישב לפי זה שנויי הלשונות בין שתי הדעות במכילתא; למ"ד שאיירי בחפזון שכינה, כתב "לכך היו צריכים לאכול &**הפסח**^ בחפזון", ולא כתב "פסחיהם", שכאן המחייב את החפזון הוא חפזון שכינה, והתולדה מכך הוא חפזון ישראל, לכך אין כאן מקום לומר "פסחיהם", אלא "הפסח" סתם. אך למ"ד שאיירי בחפזון ישראל, ברי הוא שחפזון של ישראל צריך להתבטאות בקרבן פסח, כי קרבן זה הוא "פסחיהם", וישראל הם בעלי הקרבן, וראוי שחפזון בעל הקרבן ימצא בקרבנו.

<> פירוש - בפרק הקודם ובפרק זה נתבארו ענייני קרבן פסח. וכן בפרק זה נתבאר עניינה של מצה, וכיצד היא מורה על הגאולה והחירות.

<> פרקים נא, ס.

<> בא לבאר טעם נוסף לשלש המצות [מצה, מרור, וקרבן פסח]. ועד כה ביאר שהמצה מורה על הגאולה, המרור מורה על השעבוד, והפסח מורה על האחדות. ומעתה יבאר שהמצה היא כנגד אברהם, המרור כנגד יצחק, והפסח כנגד יעקב.

<> והן; מצה, מרור, וקרבן פסח.

<> לשונו למעלה פי"ז [לאחר ציון 140]: "היו בודאי נגאלים מפני ברית אבותם". ולמעלה פכ"א [לאחר ציון 66] כתב: "תמצא כי ישראל היו נגאלים [ממצרים]... מצד חסדי אבות, כדכתיב [שמות ב, כד] 'ויזכור אלקים את בריתו [את אברהם את יצחק ואת יעקב]... והזכיר למשה גם כן, אמר [שמות ג, ו] 'אנכי אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', הזכיר לו חסדי אבות, שבשביל זה בא לגאול אותם". ולהלן ס"פ ס כתב: "כי בזכות אבות ואמהות יצאו ישראל". ובנצח ישראל פי"ג [שלד.] כתב: "כי גאולה ראשונה במצרים, אף שהיה השם יתברך המוציא בלבד, עיקר הסבה הוא שבועת האבות, וכדכתיב בכתוב [שמות ו, ג] 'וארא אל אברהם וגו''". ושם פל"א [תקצה:] כתב: "גאולה ראשונה במצרים היה בזכות האבות, שנשבע לאבות שיגאלו הבנים... כי הקץ היה מצד האבות". ושם פס"ב [תתקמב:] כתב: "כי גאולה ראשונה היתה מתחייבת מצד ישראל ומצד זכות אבות... וזכות ומדריגת האבות גרם, ודבר זה מחייבים הכתובים". וראה להלן הערה 126. @**והנה כאן כתב**^ שהיתה שבועה לגאול את ישראל [וכן כתב בכמה מקומות שהובאו כאן], ויש להעיר, דנהי שמצינו ברית על כך, וזו פרשת ברית בין הבתרים [בראשית טו, ט-כא], אך היכן נאמרה השבועה. וכן יש להעיר על דבריו למעלה פכ"ג [לפני ציון 57], שכתב: "שרוצה לקיים השבועה של בין הבתרים". ולמעלה פכ"ז [לאחר ציון 10] כתב: "השם יתברך הוא רוצה לקיים השבועה [בראשית טו, יד] 'וגם הגוי אשר יעבודו דן אנכי'". ו"ברית" שמענו, "שבועה" מנין. ויש לומר, כי ברית בין הבתרים נקראת שבועה, שנאמר [בראשית כד, ז] "ה' אלקי השמים וגו' ואשר נשבע לי לאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת וגו'", ופירש רש"י שם "ואשר נשבע לי - בין הבתרים". ואמרו חכמים [פסחים לח:] "והרציתי דברים לפני רבי אליעזר, אמר לי ברית, הן הן הדברים שנאמרו לו למשה בסיני", ופירש רש"י שם "ברית - שבועה". הרי רש"י בחומש ביאר ששבועה היא ברית, ורש"י בגמרא ביאר שברית היא שבועה. וכן כתב הרמב"ן [דברים כח, ט]. ובגו"א בראשית פי"ד אות כד [רמג:] כתב: "הברית הוא כמו שבועה". וכן אונקלוס מתרגם שבועה "קיימא" [בראשית כו, ג], וכך מתרגם "ברית" [בראשית ט, יב]. והכתב והקבלה [ויקרא ה, ד] הביא דברי רש"י הנ"ל מפסחים, וכתב: "מזה תבין למה נקראת שבועה ברית... כי שם ברית עיקר הוראתו התקשרות, וזה בעצמו הוראת שבועה". ותפילת השחר אומרים "וזכר לנו ה' אלקינו אהבת הקדמונים אברהם יצחק וישראל עבדיך את הברית ואת החסד ואת השבועה שנשבעת לאברהם אבינו בהר המוריה". אמנם בגו"א בראשית פ"ח אות כה [קעג.] חילק בין שבועה לברית. וראה למעלה פי"ד הערה 79, פי"ז הערות 141, 143, פכ"ז הערה 11, ופל"ה הערה 55.

<> וכן קרבן פסח. ולהלן [לאחר ציון 125] כתב: "נמצא שלשה מצות אלו, שהם פסח מצה ומרור, הם רומזים זכות שלשה אבות". ומלשונו כאן משמע שג' מצות אלו מעוררות זכות אבות ["כדי לזכור זכות אבות"]. וראה להלן הערה 126.

<> כך אמר אברהם לשרה כשבאו המלאכים. ו"עוגות" משמע מצות, וכמו שכתב החזקוני [בראשית יח, ו] "ועשי עוגות - לפי שהיו נחפזים לדרכם לעשות שליחותם, ולא יכלו להתמהמה עד שתחמיץ". וכן הוא במדרש תנחומא תצוה אות יג. ורבינו בחיי [בראשית יח, ח] כתב: "אברהם חשש לאיסור חמץ, שהרי זמן הפסח היה, וזהו שהזכיר כאן 'עוגות', 'לושי ועשי עוגות', ובענין לוט הזכיר מצות [בראשית יט, ג], כדי להשלים בין שניהם 'עוגות מצות'. והנה כל התורה כולה רמזים, ומה שחסר כאן גילה כאן, וכן תמצא כיוצא באלו ענינים הרבה במקומות רבים מן התורה". ובגו"א בראשית פי"ח אות לה [שז.] כתב: "והא דפסח היה יליף ליה לקמן דכתיב [בראשית יט, ג] 'ומצות אפה' גבי לוט [רש"י שם], ולא שהיה יום ראשון של פסח, רק יום ג' של פסח, ומפני שאין לאכול חמץ, אפה מצה. וכן בב"ר [מח, יב] אמרו 'לושי ועשי עוגות', 'פרוס הפסח היה', והיינו יום ג' של פסח".

<> כמבואר למעלה הערה 50.

<> כמו שהמצה נבדלת מן השאור, וכפי שכתב להלן ס"פ ס: "מצה נגד אברהם, בשביל שהמצה נבדל מן השאור... ואברהם היה נבדל מן השאור של אומות, כמו המצה הנבדלת מן השאור, לכך אברהם נחשב מצה". ואודות שאברהם היה גר, כן אמרו עליו חכמים [סוכה מט:] "אברהם שהיה תחילה לגרים". ואודות שאברהם היה נבדל מן הגוים, הנה בברית בין הבתרים נאמר שאברהם בתר את הבהמות [בראשית טו, י], ופירש רש"י שם "בתר הבהמות, רמז שיהיו האומות כלין והולכין". ולמעלה פ"ח [שצב:] כתב: "ערך ויחוס האומות אל אברהם כמו ערך הבעלי חיים שאינם מדברים אל הצורה השלימה, היא צורת האדם... לכך כאשר כרת ברית עם אברהם, צוה ליקח נגד האומות... לחלק אותם בתוך, שזה יורה על שהאומות המתנגדות אל הצורה השלימה, הם זרע אברהם, והם באים לבטל הברית שיש להקב"ה עם אברהם ועם זרעו מצד התנגדות. לכך צוה לגזור אותם לשנים, ועבר השם יתברך בין הגזרים, לבטל כח המונעים אשר באים להפר ברית שיש לאברהם עם הקב"ה. והמונעים האלו הם המלכיות, תמיד הם מתנגדים אל ישראל, שלא היה צריך אברהם לברית אלא מפני כחות האומות המתנגדים לאברהם תמיד. ולכך היה כורת וגוזר את הבהמות לשנים, ועבר בין הגזרים, שההעברה ביניהם הוא כריתת הגזרים והנצוח להם על ידי ההעברה בתוכם". ובגו"א שמות פ"ג אות ט [נג.] כתב: "ולכך אמר [שמות ג, טו] 'ה' אלקי אבותיכם ה' אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', הזכיר ג' אבות, שהם שרשי ישראל, ובהם ראוים להיותם אומה לעצמה, ולהיותם נבדלים מן האומות. כי מן אברהם יצחק ויעקב ואילך הוא התחלת ההבדל, ובהם נבדלים, ובשביל כך שם ה' נקרא עליהם גם כן" [הובא למעלה פ"ג הערה 83, פכ"ה הערה 54, ולהלן הערה 192]. ובדר"ח פ"ה מ"ג [פג:] כתב: "השם יתברך מאבד האומות מפני אברהם, ולפיכך השטן והאומות מקטרגים במדת הדין למה דבר זה לאבד את האומות מפני אברהם". ובהמשך שם [פה.] כתב: "מאחר שעיקר הנסיון הזה להוציא אל פעל הנגלה צדקת הצדיק, היה אברהם בפרט ראוי לנסיון. כי הדור שהיה בו אברהם, כולו תוהו וחושך, שלא היה בהם מציאות, והוא יתברך רצה שיהיה אברהם התחלת אור המציאות בעולם. ובזה שנתנסה אברהם בעשרה נסיונות, ויצא צדקתו לפעל לגמרי, היה אברהם אור המציאות. ולפיכך נתנסה אברהם בעשרה נסיונות דוקא, כי מאחר שהיה לו לאברהם חבור אל הדורות שהיו כלם חושך ולא אור, רצה השם יתברך להבדיל ביניהם, שיהיה יוצא אור המציאות של אברהם לפועל, לכך נתנסה". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצז.] כתב: "ואמר שכך באו על אברהם, דבר זה ידוע כי השם יתברך הבדיל בין ישראל ובין האומות, ושני דברים הנבדלים הם מתנגדים זה לזה. ועד שהיה אברהם, אע"ג שנחלקו האומות, לא היה זה הבדל, עד שבא אברהם ונבדל היה מהם. ומצד התחלת ההבדל הזה, שהיה אברהם נבדל מהם, היו באים על אברהם להפסידו. ולכך בכל כח שאפשר היו באים על אברהם". ודייק לה, ששמו של אברהם אבינו הוא "אברהם העברי", ואמרו על כך חכמים [ב"ר מב, ח] "'ויגד לאברם העברי' [בראשית יד, יג]... כל העולם כולו מעבר אחד, והוא מעבר אחד". ופירש המהרז"ו [שם]: "כי כל בני תבל לא ידעו אז את ה', כי עבדו כולם לכוכבים ומזלות. רק אברהם הכיר בורא העולם, והוא לבדו היה לעבר אחד בעולם לעבוד אלקי אמת, וכל בני תבל לצד אחר". והרי השם מורה על המהות [כמבואר למעלה פ"ז הערה 89, פכ"ד הערות 24, 25, ועוד], נמצא שמהותו של אברהם היא היותו מובדל ומופרש מכל בני תבל. וראה למעלה פ"ט הערות 155, 303. @**אך יש להעיר**^, שדוקא אברהם נקרא [בראשית יז, ה] "אב המון גוים", וזה לכאורה מורה שאינו נבדל מהגוים [כן הקשה ידידי הרב רבי שאול ג'נוגלי שליט"א]. ולמעלה פ"ו [רצז:] כתב: "אברהם היה ראשון והתחלה, ולא לאומה הישראלית בלבד, רק נקרא 'אב המון גוים', שהוא התחלה לכל". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עו.] כתב: "כי אברהם תמצא התרוממות וגדולתו על כל הנמצאים, שנאמר אצלו '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'". ובדר"ח פ"ה מי"ט [תס:] כתב: "כי נקרא 'אברהם', שהוא 'אב המון גוים', והאב הוא נותן המציאות, שהיה אברהם נותן המציאות אף לאומות, ולכך נקרא 'אב המון גוים'". ובהמשך שם [תסט:] כתב: "מדריגת אברהם שהיא עליונה, עד שהוא היה 'אב המון גוים', שהם רבים והוא אב להם, והיה התחלה לכל העולם נחשב". ושם פ"ו מ"י [שסו:] כתב: "כי אברהם התחלת המין האנושי. ומפני שהוא התחלת המין האנושי, נקרא אברהם 'אב המון', שרצה לומר התחלת כלל האומות". וכן כתב באור חדש פ"א [עדר:], ח"א לנדרים לב: [ב, יא.], ח"א לסוטה י. [ב, מא:], וח"א לב"ב טז: [ג, עה:]. זאת ועוד, שתיבת "אברהם" גופא מורה על היותו אב לכל האומות, שאמרו חכמים [שבת קה.] "מנין ללשון נוטריקון מן התורה, שנאמר 'כי א"ב המו"ן גוים נתתיך'; &**א**^ב נתתיך לאומות, &**ב**^חור נתתיך באומות, &**ה**^מון חביב נתתיך באומות, &**מ**^לך נתתיך לאומות, &**ו**^תיק נתתיך באומות, &**נ**^אמן נתתיך לאומות" [הובא למעלה פ"ו הערה 65, ופכ"ט הערה 53]. וכיצד כתב כאן ש"אברהם גר היה נבדל מן הגוים", בעוד שבו זמנית הוא אב לגוים. ואולי יש לומר, שכוונתו כאן היא שאברהם נבדל מן השאור של הגוים, וכמו שכתב להלן ס"פ ס: "אברהם היה נבדל מן השאור של אומות". ונהי שאין אברהם נבדל ממציאות האומות, מ"מ הוא נבדל לגמרי מפחיתות ושאור האומות.

<> כי הגוף הוא כמו עיסה, וכמו שכתב בהקדמה לאור חדש [קג.] וז"ל: "גוף האדם הוא כמו עיסה מעורבת. וכן אמרו במדרש [ויק"ר כט, א] על אדם הראשון 'בשעה ארבעה מן היום גבלו הקב"ה'. הרי כי בריאת גופו של אדם כאילו מגביל את העיסה. והרי בודאי גוף האדם הוא דומה אל העיסה". ו"שאור" זהו יצר הרע, שהוא בגופו של אדם [שבת קה:], וכמבואר למעלה פט"ז הערה 100, עיי"ש. ואמרו חכמים [ברכות יז.] "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב, שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות". ופירש רש"י שם "ומי מעכב - שאין אנו עושים רצונך. שאור שבעיסה - יצר הרע שבלבבנו, המחמיצנו". ורש"י [הוריות יג.] כתב: "'סורו' שר שלהם, כדאמר בגר שסורו רע, דהיינו יצר הרע, ששר שלו רע הוא".

<> לשונו בכת"י [תפה:]: "ואברהם היה לו גוף טהור בלי שאור. שאברהם היה גוף טהור וקדוש מבלי שאור הגרים". ואודות שלאברהם היה גוף טהור וקדוש, כן אמרה שרה להגר [רש"י בראשית טז, ג] "אשריך שזכית לידבק בגוף קדוש כזה". וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ה [סח:], וז"ל: "אברהם היה לו מדריגת הגוף בשלימות. ולפיכך היה מספר 'אברהם' רמ"ח, כנגד רמ"ח איברים שבאדם, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים לב:] שהמליך אותו הקב"ה על רמ"ח אברים. ולכך נתנה לאברהם ברית מילה [בראשית יז, י] בגופו של אדם. ודבר זה הוא המעלה היותר עליונה, כי כאשר האדם בשלימות מצד גופו הגשמי, אשר דבר זה נחשב יסוד ועיקר, אז מקבל בשלימות מדריגת הצורה, שהוא כמו ענף לפי שלימות גופו. ומקבל הוד הצלם האלקי, כפי המדריגה העליונה שראוי אליו, ואז מדריגת השכל רוכב על החמרי... והיה אברהם הפך כל דורות הראשונים; כי אברהם היה דומה לאילן ששרשיו מרובים מן הענפים שלו, ושאר דורות היו דומים לאילן שענפים מרובים מן שרשיו. ולפיכך אברהם היה יסוד כל העולם, הכל לפי שהיו שרשיו מרובים" [הובא למעלה פ"ה הערה 16]. ובנתיב האמונה פ"ב [א, רי.] כתב: "כי לא היה לאדם השלמה בגופו כמו שהיה אברהם, שלכך נתנה לאברהם המילה, שהערלה היא פחיתות וחסרון בגוף... ולפיכך שמו 'אברהם' כמספר רמ"ח איברי גופו, שע"י המילה היו רמ"ח איבריו שלימים, כמו שאמרו במסכת נדרים [לב:], ושלימות הגוף הזה שהוא מסולק מן הפחיתות... היה אברהם מסולק מן כל פחיתות השייך לגוף". @**דוגמה מובהקת**^ המורה על ההבדל בין שלימות הגוף של אברהם לפחיתות הגוף של האומות היא ביחס לעריות. אצל אברהם אבינו ראינו זהירות מופלגת מעריות, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מ"ט [רצז.]: "כי זהירות מן גלוי עריות תמצא באברהם, שהיה נבדל בתכלית הקדושה שלא היה כמוהו, וכמו שאמרו במסכת בבא בתרא בפרק קמא [טז.] 'ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה' [איוב לא, א], עפרא בפומיה דאיוב, באחריני לא מסתכל, בדידיה מסתכל. ואילו אברהם אף בדידיה לא מסתכל, שנאמר [בראשית יב, יא] 'הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את', שעד עתה לא הכיר ביופיה, ועל ידי מעשה הכיר בה עתה, כמו שפירש רש"י ז"ל [שם]. ולפיכך כאשר ישראל אין נזהרין בגלוי עריות, הם יוצאים ממדת אברהם, והפך הם לאברהם". ולהלן פס"ו כתב: "לא היה בעולם גדור בערוה כמו שהיה אברהם". ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא.] כתב: "אברהם היה מרוחק מן גלוי עריות בתכלית ההרחקה, וכדאיתא בפרק קמא דבתרא, שאמרו עפרא בפומא דאיוב, שאמר 'ומה אתבונן על בתולה', באחריני לא מסתכל, אבל בדידיה מסתכל. ואילו באברהם 'הנה נא ידעתי וגו'', שעד עתה לא הכיר בה בשביל צניעות שהיה בהם". ואילו אומות העולם פרוצות בעריות, וכמו שכתב בגו"א במדבר פל"א אות יח [תקטו:], וז"ל: "ואין הגוים קרויין אדם [יבמות סא.]. דע, כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבעלי חיים הם חומרים, והאדם, שיש בו נפש נבדלת, אינו חומרי כמו הבעלי חיים, ודבר זה מבואר. ועל זה אמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. כי האומות, אף על גב שהם אדם, מכל מקום נפשם אינה נבדלת, רק מוטבע בחומר... מן המדות הטובות שיש לישראל, שהם גדורים בעריות, ועל האומות מעיד הכתוב כי הם פרוצים בעריות. שכל זה ראיה כי ישראל קדושים, נבדלים ביותר מן החומרי מכל האומות. וזה שאמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם', שההבדל שיש בין הבעל חיים והאדם נמצא בכם ביותר. ואין האומות אדם, לפי שנפשם מוטבעת בחומר, משתתף לבעלי חיים החומריים. ודבר מבואר הוא זה" [הובא למעלה פי"א הערה 28]. והבדל זה נובע מהגוף, וכמו שכתב למעלה פי"א [תקלו:], וז"ל: "וידוע כי הפרוץ בעריות הוא ממעשה החומר כאשר התבאר, והנבדל הקדוש מן העריות הוא קדוש מן פחיתות החומר המגונה הזה". ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.] כתב: "הערוה הוא חטא בגופו, כי בודאי הערוה הוא חטא מצד הגוף, שהוא מתאוה לזנות, ודבר זה אין צריך פירוש". ובח"א לסנהדרין קיג: [ג, רעא:] כתב: "מי שבא על הערוה, שהוא מעשה זנות, הוא בגוף כאשר ידוע, והוא חטא והעדר הגוף" [ראה למעלה פט"ז הערה 68, ופ"ל הערה 20]. והואיל ולאברהם אבינו היתה מדריגת הגוף בשלימות, לכך הצטיין בפרישה מן עריות. ואילו האומות, שלגופן יש פחיתות החומר, לכך הן פרוצות בעריות.

<> לשון הגמרא שלפנינו "תניא רבי אליעזר הגדול אומר, מפני מה הזהירה תורה בשלשים וששה מקומות, ואמרי לה בארבעים וששה מקומות בגר, מפני שסורו רע".

<> לשונו בגו"א שמות פכ"ג אות ה [רכט:]: "מפני שסורו רע. פירוש שאור שבו, ונקרא זה 'סורו', כי השאור המסיר את האדם, רע בגר, ומפני זה קרוב לחזור לסורו, ולכך אל תונו אותו". ולהלן ס"פ ס כתב: "ידוע מה שאמרו חכמים [ב"מ נט:] למה הזהירה התורה על אונאת הגר בכמה מקומות, מפני שסורו רע. ופירוש 'סורו רע' השאור שבו רע, כי גוים יש בהם השאור, ובקל חוזר לסורו, לכך אסור להונות אותו". נמצא שהגר סורו רע כי הוא בא מן האומות שסורן רע. וכן כתב למעלה בכת"י [שצו.], וז"ל: "מעלת צפורה, שלא היה לה כבידות ועכירות החומר שיש ברוב גרים אשר סורם רע, מפני שיש להם חומר האומות, שהוא חומר רע וכבד, נוטה חומרם אל האדמה. אבל צפורה לא היתה כך, ולכך היתה ראויה למשה, שהיה מובדל מן החומר לגמרי" [הובא למעלה פי"ט הערה 221]. והמלים "יחזור לסורו" נאמרו בגמרא [קידושין יז:] "אלא מדרבנן גזירה הוא דעבוד רבנן [שגר יורש אביו הגוי], שמא יחזור לסורו". @**והנה הרמב"ן**^ [קידושין יז:] הביא דעה הסוברת שהחשש של "יחזור לסורו" הוא רק בגר שהורתו ולידתו שלא בקדושה. אך אם הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה "אין חוששין שמא יחזור לסורו, מאחר שלידתו בקדושה" [לשונו שם]. ולפי דבריו כאן [שהחזרה לסורו היא חזרה לשאור שנמצא אצל גוים] הענין מחוור, ובהקדם שני היסודות הבאים; (א) האב נקרא "אב" מתחילת זמן ההריון, והאם נקראת "אם" רק בזמן הלידה [אור חדש פ"ב (תקיד:)]. (ב) החלקים היותר נבדלים של האדם באים לו מאביו, והחלקים היותר חומריים של האדם באים לו מאמו, ולכך פחיתות האדם נתלית באמו [גו"א בראשית פל"ה אות ו (קעז.), והובא למעלה פ"ג הערה 87]. לכך כאשר היתה לידתו בקדושה, נמצא שחלקי הגוף שניתנו לו מאמו היו בקדושה [כי שעת הלידה היא הקובעת שם האֵם, וממילא היא הקובעת את טיב הנתינה של האם לולד], לכך אין חשש כל כך שיחזור לסורו [שזהו לפחיתות הגופנית שהיתה לו בהיותו גוי], כי מאחר שנולד בקדושה, אין לו פחיתות גופנית של גוי שהורתו ולידתו שלא בקדושה.

<> בכת"י [תפה:] הקדים לכאן כמה מלים, וז"ל: "ועוד ראוי שיהיה אברהם דומה למצה, כי המצה אין בו שאור, ואברהם היה לו מעלה שיש למלאכים... וזה תמצא שהיו מלאכים וכו'". ומשמע מכך שזהו הסבר שני לדמיון אברהם למצה. וכן להלן ס"פ ס ציין שפירש הסבר שני לדמיון אברהם למצה, וכלשונו שם: "ואברהם היה נבדל מן השאור של אומות כמו המצה הנבדלת מן השאור, לכך אברהם נחשב מצה. &**ועוד**^ יש לו לאברהם ענין אחר שראוי להקרא מצה, וכמו שהתבאר במקומו, עיין שם". ובעל כרחך שכוונתו שם לדבריו כאן, כי לא נמצא מקום אחר בספריו שביאר ענין זה. ועוד, בכת"י שם [עמוד רצט: (כרך שני)] כתב: "וכמו שהתבאר &**בפרקים**^ במקומו, עיין שם". ולפי זה נמצא שכתב כאן שני טעמים, ואין זה אלא כפי מה שנכתב בכת"י כאן שדמיון אברהם למלאכים הוא טעם שני לדמיון אברהם למצה.

<> בראשית טז, יג "ותקרא שם ה' הדובר אליה אתה אל ראי כי אמרה הגם הלום ראיתי אחרי רואי", ופירש רש"י שם "הגם הלום - לשון תימה, וכי סבורה הייתי שאף הלום במדברות ראיתי שלוחו של מקום, אחרי רואי אותם בביתו של אברהם, ששם הייתי רגילה לראות מלאכים. ותדע שהיתה רגילה לראותם, שהרי מנוח ראה את המלאך פעם אחת ואמר [שופטים יג, כב] 'מות נמות', וזו ראתה ארבעה זה אחר זה, ולא חרדה".

<> ואכילה מורה על שיתוף של אברהם עם המלאכים, וכמבואר בהערה הבאה. ואם תאמר, הרי רש"י כתב [בראשית יח, ח] "ויאכלו - נראו כמו שאכלו, מכאן שלא ישנה אדם מן המנהג", נמצא לכאורה שבפועל המלאכים לא אכלו עם אברהם. אמנם זו אינה קושיא על פי דבריו בח"א לב"מ פו: [ג, מח.], וז"ל: "כאשר ירדו המלאכים למטה אכלו. ואין לשאול סוף סוף מלאכים הן, ואין צריכין לאכילה. דבר זה לא קשיא, כיון שירדו למטה, והיו נראים בדמות אנשים, היה האכילה שלהם גם כן מצד אותו דמות. ואין לך לומר כי לא היו אנשים, רק שכך נראים לאברהם, זה אינו, דודאי כיון שהכתוב אומר [רש"י בראשית יט, א] 'ויבאו שני האנשים וגו'', נתלבשו במלבוש אנשים. ואף כי בודאי היה זה מצד שהיו נגלים בתחתונים, אבל לא מצד עצמם, שלא נעשו לאנשים, מ"מ נאמר עליהם שם 'אנשים', וכך נאמר עליהם שאכלו". ובמבוא לתורת המהר"ל [נועם כרך כה, עמוד רסה] כתבו בזה"ל: "כל הופעה של העולם העליון משהיא מתגלית לעיני בני אדם, היא מתקבלת בגוון טבעי... אנו דנים על ההופעה בלבד. כל הופעה אלקית כשהיא באה לבני אדם טבעיים, היא מתלבשת בלבוש העולם שהיא יורדת ומתגלית בו... כיוצא בזה 'אל ישנה האדם מן המנהג... מלאכי השרת ירדו למטה ואכלו לחם' [ב"מ פו:]. וכתב שם בח"א [ומביא דבריו שם]... התלבשות זו אינה דמיונית, אלא מציאות שנתהוותה בעולם הטבע. אכילת המלאכים בעולם הזה לא היתה חזיונית, אלא התרחשות של ממש. אך לא בהם עצמם, אלא בהופעתם. כיון שנתלבשו בדמות אנשים, יש לדמות הזאת הנהגה טבעית" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 307, ופל"ב הערה 36]. נמצא שאכן המלאכים אכלו עם אברהם בפועל, ולא רק היה נראה שאכלו עמו.

<> פירוש - אכילה משותפת מורה על שיתוף בין האוכלים, והראיה שאין לרב לאכול עם תלמידיו, וכמו שפסק הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ד ה"ה, וז"ל: "אין ראוי לרב לנהוג קלות ראש לפני התלמידים ולא לשחוק בפניהם, ולא לאכול ולשתות עמהם, כדי שתהא אימתו עליהן". וכן הוא בטושו"ע יו"ד סימן רמו סי"א. וזהו מה שאמרו חכמים [פסחים קיח.] "בשעה שאמר הקב"ה לאדם [בראשית ג, יח] 'וקוץ ודרדר תצמיח לך', זלגו עיניו דמעות. אמר לפניו, רבונו של עולם, אני וחמורי נאכל באבוס אחד. כיון שאמר לו [שם פסוק יט] 'בזעת אפך תאכל לחם' נתקררה דעתו". הרי אכילה משותפת מורה על שיתוף מסוים בין האוכלים.

<> לשון המדרש שלפנינו הוא "באותה שעה בקשו מלאכי השרת לפגוע במשה. עשה בו הקב"ה קלסטירין של פניו של משה דומה לאברהם. אמר להם הקב"ה, אי אתם מתביישין הימנו, לא זהו שירדתם אצלו ואכלתם בתוך ביתו". וכן הביא המדרש בשלימותו בתפארת ישראל פכ"ד [שסו.].

<> לשונו למעלה פ"ו [שא.]: "גמילות חסדים, לא היה נמצא כמו אברהם, כמו שידוע". וכן נאמר [מיכה ז, כ] "תתן אמת ליעקב חסד לאברהם". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלט:] כתב: "כי אברהם היה נחמד בעיני הכל, כי עשה טוב עם הכל, כמו שהיתה מדתו של אברהם לעשות חסד וטוב עם הבריות" [ראה למעלה פכ"ד הערה 110]. ואודות שחסד הוא "טוב לבריות", כן כתב בתפארת ישראל פס"ב [תתקנט.], וז"ל: "טוב לשמים וטוב לבריות, כמו מצות גמילות חסדים". ולמעלה פ"ו [שג:] כתב: "גמילות חסדים שהוא החסד והטוב אשר הוא עושה לאחרים", ושם בהמשך הפרק [שי.] מאריך בזה עוד. ואודות שזו מדת אברהם, כן מבואר למעלה פ"ו הערות 76, 77, פ"ט הערה 252, פ"כ הערה 92, פכ"ז הערה 37, פכ"ט הערה 114, ולהלן הערה 138.

<> דבר זה צריך ביאור, שכמה פעמים כתב שהמלאך גבריאל ממונה על דין [לעומת מיכאל הממונה על חסד]. וכגון, למעלה פכ"ג [לאחר ציון 54] כתב: "רבי חנינא סובר [שמו"ר ב, ה] כי היה [המלאך שנראה למשה בסנה (שמות ג, ב)] גבריאל, כי הדבור הזה היה במדבר באש בסנה. וכבר אמרנו לך למעלה שהיה הדבור הזה במדת הדין, שרוצה לקיים השבועה של בין הבתרים. ולפיכך היה גבריאל, המלאך הממונה על הדין", ושם בהערה 58 נלקטו מקבילות רבות לכך. ואמרו חכמים [שבת קיט:] "שני מלאכי השרת מלוין לו לאדם בערב שבת מבית הכנסת לביתו, אחד טוב ואחד רע. וכשבא לביתו ומצא נר דלוק ושלחן ערוך ומטתו מוצעת, מלאך טוב אומר 'יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך', ומלאך רע עונה אמן בעל כרחו. ואם לאו, מלאך רע אומר 'יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך', ומלאך טוב עונה אמן בעל כרחו". הרי שיש "מלאך רע", שהוא מלאך הדין [כמבואר בח"א שם (א, סד.)]. וכן רש"י [בראשית ג, כד] כתב "את הכרובים - מלאכי חבלה". וכן בגו"א בראשית פי"ח אות יד [רצז.] ביאר שהמלאך שבא להפוך את סדום הוא בא "לעשות דין ורעה גמורה לאבד ולהשמיד... שהוא אבוד וכליון לגמרי". וכן כתב באור חדש פ"ה [תתעד:]. ובנצח ישראל פנ"א [תתיח:] כתב: "השם יתברך כולל הכל, דין וחסד, ולא כמו המלאכים, הממונה על חסד אינו ממונה דין, והממונה על דין אינו ממונה על חסד" [הובא למעלה פכ"ו הערה 5]. וכיצד כתב כאן על כל המלאכים כאחת ש"מדת המלאכים שהם משפיעים הטוב". @**ובמיוחד יקשה**^ מדבריו בנתיב העבודה פי"ב [א, קטז.], שכתב: "אנו נוהגים לומר 'מכניסי רחמים הכניסו רחמינו לפני בעל הרחמים וגו'', ואין זה ראוי, כי דבר זה כאילו מתפלל אל מלאכים שיכניסו רחמינו, ולא מצאנו זה... ואפילו אם מותר לומר לאדם אחר 'התפלל עלי', זהו אצל האדם שהוא עושה חסד עם חבירו, ולפיכך יכול לומר 'עשה אתי חסד זה והתפלל עלי'. אבל במלאכים לא שייך לומר כך, רק היא דרך תפלה ובקשה, וחס ושלום שיתפלל כך" [הובא בחלקו למעלה פט"ו הערה 111]. הרי שכתב שאין נמצא אצל מלאכים ש"עושה חסד עם חבירו", ואילו כאן מבאר שמדת אברהם [שגומל חסד] היא "מדת המלאכים שהם משפיעים הטוב". @**ואולי יש לומר**^, שכוונתו כאן היא ביחס של המלאכים זה לזה, שבינם לבין עצמם הם משפיעים טובה זה על זה. וכמו שאומרים בברכות שמע של שחרית "וכולם מקבלים עליהם עול מלכות שמים זה מזה ונותנים באהבה רשות זה לזה להקדיש ליוצרם בנחת רוח בשפה ברורה ובנעימה קדושה כלם כאחד עונים ואומרים ביראה". ובדרוש על התורה [יב:] כתב: "אמרו המלאכים 'מה לילוד אשה בינינו' [שבת פח:]. רצו בזה כי מה שייך ילוד אשה בין העליונים, אשר באין ספק מצד הוולדו מן האשה נמשך אחרי גדרה וענינה, במה שהיא מושפעת ומקבלת. והעליונים למעלתם ומדריגתם המה משפיעים, ואינם מקבלים, ולפיכך אין יחס ושייכות לילוד אשה בין המלאכים. כי כל ילוד אשה, בבחינתו זאת ודאי רוצה לקבל כאשה הזאת המיוחדת לקבלה, אשר הוא ילוד מאתה, ואין קבלה בעליונים... כי אין העליונים בעלי קבלה כאמור". וכן כתב בנתיב יראת השם ר"פ ב [ב, כד.], והובא למעלה פי"ז הערה 14, ופ"כ הערה 87. ולמעלה פ"כ [לאחר ציון 11] כתב: "כי כל התחתונים, אף שהם שלמים, יש להם צירוף אל הרע, ואינם נבדלים ממנו לגמרי. אבל העליונים הם שלמים, מסולקים מן הרע, כאשר ידוע למי שיודע דברים אלו". הרי שאצל העליונים יש רק טוב, והם מסולקים מהקבלה והחסרון. וזו הרי נקודתו כאן, שאברהם משתתף עם המלאכים, ויכול להחשב כאחד מהם. לכך אע"פ שיש מלאכים הממונים על הדין, ואין המלאכים עושים חסד עם בני אדם, מ"מ בינם לבין עצמם הם משפיעים טובה זה על זה. וזהו דיוק לשון חכמים שהמלאכים אמרו על משה "מה לילוד אשה &**בינינו**^", ולא אמרו "מה לילוד אשה כאן", כי כוונת המלאכים להדגיש שבין לבין עצמם אין מקום לקבלה, אלא רק להשפעת טובה זה על זה.

<> ומלים אלו מורות את הכעס של משה על ישראל, וכמו שכתב רש"י [במדבר לא, כא] "לפי שבא משה לכלל כעס, בא לכלל טעות... וכן ב'שמעו נא המורים', 'ויך את הסלע' [במדבר כ, יא], על ידי הכעס טעה". והרמב"ם בשמונה פרקים, ס"פ ד, כתב: "ואתה יודע שאדון הראשונים והאחרונים משה רבינו, עליו השלום, כבר אמר אליו השם יתברך [במדבר כ יב] 'יען לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל'... וחטאו, עליו השלום, הוא שנטה לצד אחד מקצוות ממעלות המדות, והוא הסבלנות, כאשר נטה לצד הרגזנות באמרו 'שמעו נא המורים', דקדק עליו השם יתברך, שיהיה אדם כמוהו כועס לפני עדת ישראל במקום שאין ראוי בו הכעס". ולמעלה פ"ז [שנב.] כתב: "כאשר אמר משה 'שמעו נא המורים' דרך כעס, וכן מה שהכה הצור פעמיים [שם פסוק יא] הכל דרך כעס, ודבר זה לא היה ראוי לו. כי מאחר שעשה הקב"ה נס, ראוי היה לו להתחזק ולהתגבר באמונה בהקב"ה. ואם היה מתחזק ומתגבר באמונה, היה מתחדש לו השמחה, לא לעשות דרך כעס". וראה למעלה פי"ז הערות 120, 129.

<> כי המלאכים משפיעים הטוב, והטוב הוא מימין [ח"א לב"ב עג: (ג, צה.)], והכעס הוא משמאל [של"ה מסכת תמיד פרק נר מצוה (כו)].

<> כי שם "אלקים" מורה על הדין [ב"ר לג, ג]. ולמעלה פכ"ח [לאחר ציון 66] כתב: "נתן משה לאלקים, דכתיב [שמות ד, טז] 'והוא יהיה לך לפה ואתה תהיה [לו] לאלקים', ו'אלקים' הוא מדת הדין". ובגו"א בראשית פ"א אות טז [יא:] כתב: "'אלקים' זה מדת הדין, שכן מספרו 'הוא דיין'". ובח"א לשבת נו: [א, לו:] כתב: "'אלקים' בגמטריא 'זה דיין'". ובגו"א בראשית פ"ב אות יד [נז:] ביאר מדוע שם "אלקים" הוא בלשון רבים, וז"ל: "וזה מפני שהוא משפיל ומרומם במשפט, כדכתיב [תהלים עה, ח] 'כי אלקים שופט זה ישפיל וזה ירים', כי יש לו חלוף כחות להשפיל זה ולהרים זה במשפט, לכך הוא לשון רבים. וכל משפט יש בו חילוף וריבוי כוחות, לעשות לזה כך, ולשני אשר כנגדו כך, ולפיכך נקרא 'אלקים' בלשון רבים" [ראה למעלה פכ"ח הערה 68]. ובנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נח:] כתב: "היה רבי אליעזר איש אלקים, שהוא מזרע משה איש האלקים... לכך מדתו מדת הדין". וצרף לכאן שרבי אליעזר אמר [יבמות צב.] "יקוב הדין את ההר", כפי שמשה אמר [סנהדרין ו:] "יקוב הדין את ההר". ובח"א למכות כד. [ד, ט.] כתב: "כי מצד שמשה היה איש אלקים [דברים לג, א], וכל הנהגתו בדין ובמדת היושר והאמת, ואין כאן שום חסד כלל. ולכך גזר משה רבינו ע"ה במדת הדין והאמת על ישראל... מדת משה, שהיה איש האלקים, מדבר בכח דין".

<> אודות שפני כעס עומדות כנגד הטוב, כן נאמר [קהלת ז, ג] "טוב כעס משחוק כי ברוע פנים ייטב לב", ופירש רש"י [שם] "טוב כעס משחוק - מי שרודפת מדת הדין אחריו, אל יצטער, טוב היה להם לדור המבול אם הראה הקב"ה פנים זעומות על עבירות שבידם, משחוק ששחק עמהם, שאילו הראה להם קימעא רוע פנים, היו חוזרים למוטב". ודבריו כאן מכוונים כנגד משה, שכעס על ישראל, וכמו שביאר. ודע, שבזוה"ק ח"א קו. הצביעו על כך שמשה הגן על דורו יותר מאברהם, שאמרו שם "אוף אברהם לא עבד שלימו כדקא יאות... אבל מאן עבד שלימו כדקא יאות, דא משה, דכיון דאמר קב"ה [שמות לב, ח] 'סרו מהר מן הדרך וגו', עשו להם עגל מסכה וישתחוו לו', מיד מה כתיב [שם פסוק יא] 'ויחל משה את פני ה' אלקיו וגו'', עד דאמר [שם פסוק לב] 'ועתה אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת'. ואע"ג דכלהו חטו, לא זז מתמן עד דאמר ליה 'סלחתי כדברך'. אבל אברהם לא אשגח אלא אי אשתכח בהו [בסדום] זכאי, ואם לאו, לא, ועל דא לא הוה בעלמא בר נש דיגין על דריה כמשה, דאיהו רעיא מהימנא".

<> בתפארת ישראל פכ"ד [שסו.] הביא מדרש זה, וכתב לבאר: "בארו שהבדל והפרש יש בין עליונים לתחתונים, ולא היה ראוי שיבא האדם במחיצת עליונים. וכאשר קבל משה התורה, אי אפשר שלא בא למחיצת המלאכים... אבל יש צדיקים והם נוטים אל המלאכים, ומצד הזה בא במחיצת העליונים. כי העליונים הם הטוב ורחוקים מן הרע, ומדת אברהם שהיה גומל חסד היה בו ביותר מדת הטוב. וזה שאמר שעשה קלסתר פניו כדמות אברהם. כי למי שיש בו מדה זאת יש לו פנים מיוחדים, והוא פני הטוב. הפך מי שיש בו הרע ניכר הרע בפניו גם כן, דכתיב [ש"א א, יח] 'ופניה לא היו לה עוד'. ונאמר [בראשית מ, ז] 'מדוע פניכם רעים'. ולכך מי שיש בו מדת הטוב, הוא הפך זה, שפניו טובים. ולכך אמר שנעשה פניו כדמות פניו של אברהם, שהיה מדתו הטוב, והיו לו פנים מיוחדים בטוב, וכך היה למשה. וזה שאמר 'וכי לא אתם מתביישים, לא זה הוא שירדתם לביתו ואכלתם אצלו'. כי בשביל גודל מדרגת הטוב שהיה באברהם כדוגמתם, עד שהמלאכים באו לביתו, והיו נמשכים אחר מדרגת אברהם. ולכך אמר כי משה נתלבש עתה במדת אברהם אביו, ויש לבן כח אביו כאשר היה צריך לו משה, ומזה הצד היה בא משה במחיצת המלאכים". וגם בגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלג.] הביא את המדרש הזה, וביאר שההבדל בין אברהם למשה הוא שאברהם הוא אב, ואילו משה אינו מן האבות בעבור שאינו התחלה, ולכך המלאכים הממונים על העולם נמצאים עם האבות, ואילו משה רבינו לא היה יכול לעמוד במחיצת המלאכים [ראה למעלה פ"ט הערה 223, פט"ז 38, פכ"ה הערה 48, ופ"ל הערה 64].

<> "מכל מקום" פירושו כאן על כל פנים, שעל כל פנים מתבאר ממאמר זה. וראה למעלה הערה 16, ולהלן הערה 196.

<> פירוש - אין למלאכים יצר הרע, וכמו שאמרו חכמים [שבת פח:] שמשה טען כלפי המלאכים "כלום... קנאה יש ביניכם, יצר הרע יש ביניכם". ורש"י [בראשית יח, ה] כתב "וסעדו לבכם - 'לבבכם' אין כתיב כאן, אלא 'לבכם', מגיד שאין יצה"ר שולט במלאכים".

<> לשונו בכת"י [תפה:]: "בשביל זכות אברהם היה בא משה במחיצת המלאכים, לפי שהיו המלאכים תדירים אצלו. ומה שהיו המלאכים תדירים מאוד אצל אברהם הוא דבר נעלם מאוד. ויכול אתה לומר שזהו מפני שהיה לו מעלת המלאכים מסולק מן היצר הרע... והיה לו גוף נקי וטהור, והיה כולה יצר טוב, ואין בו יצר הרע". ובירושלמי [ברכות פ"ט ה"ה] אמרו "אברהם אבינו עשה יצר הרע טוב, דכתיב [נחמיה ט, ח] 'ומצאת את לבבו נאמן לפניך'". @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; בנתיב התורה פי"ז [תרפד.] כתב אודות מדת הזריזות בזה"ל: "כי כבידות הגוף מונע האדם מן הזריזות, וכאשר הוא זריז במצות השם יתברך, בזה גובר האדם על גופו המונע אותו... ובשביל זה גם כן אמרו [מכילתא שמות יב, יז] 'מצוה שבאה לידך אל תחמיצנה', כלומר שאל יהיה השאור שבעיסה, הוא היצר הרע, מעכב על ידך מלעשות המצוה". והנה מצינו שני מקורות למדת הזריזות; "זריזין מקדימים למצות, שנאמר [בראשית כב, ג] 'וישכם אברהם בבקר'" [פסחים ד.]. וכן "ושמרתם את המצות - אל תהי קורא 'את המצות', אלא 'את המצוות', כדרך שאין מחמיצין את המצות, כך אין מחמיצין את המצוות, אלא אם באה לידך עשה אותה מיד" [מכילתא שמות יב, יז]. והואיל ומדת הזריזות היא מחייבת סילוק השאור שבעיסה, לכך דין הוא שאברהם ומצה יהיו המלמדים מדה זו, כי לשניהם יש הבדלה מן השאור. וראה למעלה פט"ו הערה 136.

<> לשונו להלן פ"ס: "מרור נגד יצחק שהיה במרירות, שכהו עיניו מראות". ובנצח ישראל פמ"ו [תשעג:] כתב: "יצחק היה בעל יסורין כל ימיו". ויש להבין, הרי בפסוק נאמר [בראשית כז, א] "ויהי כי &**זקן יצחק**^ ותכהין עיניו מראות וגו'", וכיצד אפשר לומר "שכל ימיו היה במרירות, שכהו עיניו", בעוד שהפסוק אומר שכהיית העינים באה לו רק בהמשך חייו [כשהיה זקן]. ובאמת בדר"ח פ"ה מ"ד [קכט:] כתב: "יצחק היה מורה על הגלות, שכהו עיניו בסוף ימיו". וכן קודם לכן [קכב:] כתב: "יצחק היה התחלתו בטובה וברכה, ובסוף חשכו עיניו מראות". ואולי אפשר לומר על פי מה שאמרו במדרש [ב"ר סה, ט, שמביא מיד בסמוך] "כיון &**שעמד יצחק**^ נתן לו יסורים, [דכתיב] 'ויהי כי זקן יצחק ותכהין [עיניו מראות]'". ויש לשאול, מהי עמידה זו, ועל מה היא מורה. ונראה שהכוונה היא לעקידה, וכמו שכתב במגלה עמוקות ר"פ תולדות, שלאחר העקידה נעשה יצחק בנו של אברהם, ועד אז היה נחשב בנה של שרה [עיי"ש בדבריו הקדושים. ומקור דבריו הוא בליקוטי תורה פרשת חיי שרה, ד"ה מה' יצא הדבר]. ובאור החיים בראשית יח, י, כתב: "כשנולד יצחק לא היה ראוי להוליד כי בא מסטרא דנוקבא, ובמעשה העקידה זכה לנפש הראויה להוליד". ורק הראוי להוליד נקרא "אב", וכמו שאמרו חכמים [ב"ק ב.] "מדקתני אבות, מכלל דאיכא תולדות". ובח"א לב"ב צא. [ג, קיט:] כתב: "כי האבות מולידים, והארץ מגדלת בני אדם אשר בה, ולפיכך נחשב הארץ כמו אב. וזה שאמר הכתוב [ויקרא כו, מב] 'וזכרתי בריתי אברהם וגומר והארץ אזכור', כלל הארץ עם האבות, שגם יש לה ענין האבות". נמצא שאבהותו של יצחק החלה רק משעת העקידה, ומאז כהו עיניו [רש"י בראשית כז, א]. א"כ "כל ימיו" פירושו למשך כל ימי אבהותו של יצחק כהו עיניו. @**וצרף לכאן**^ דבריו בגו"א במדבר פ"ד אות ט [מא.] שכתב "מקדש שני היה בשביל זכות יצחק... והבן למה היה מקדש שני חסר אורים ותומים הארון ושכינה ואש ולוחות [יומא כא:], דכולם הם נמשכים מן האור, ויצחק כהו עיניו". ואם כהיית העינים לא היתה הסימן המובהק לאבהותו של יצחק, יקשה לומר שבבית שני חסרו הדברים הנמשכים מן האור מחמת שכהו עיניו של יצחק. אלא ברי הוא שכהיית העינים של יצחק אינה אירוע פרטי שהתרחש ליצחק, אלא היא המאפיין את אבהותו של יצחק, משום שהיא היתה למשך כל ימי אבהותו, וכמו שנתבאר כאן.

<> לשון המדרש הוא [מה שבסוגריים הוא מילקו"ש ח"א רמז קה] "יצחק תבע יסורין. אמר לפניו, רבון כל העולמים, אדם מת בלא יסורים, מדת הדין מתוחה כנגדו. מתוך שאתה מביא עליו יסורים, אין מדת הדין מתוחה כנגדו. אמר לו הקב"ה, חייך, דבר טוב תבעת, וממך אני מתחיל. מתחלת הספר ועד כאן אין כתיב יסורין, וכיון שעמד יצחק נתן לו יסורים, [דכתיב] 'ויהי כי זקן יצחק ותכהין [עיניו מראות]'". ולהלן פ"ס הביא את לשון המדרש. ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:]: "יצחק נתנסה ביסורין שהיו בגופו, שהרי כהו עיניו, ונחשב היה כמת, כי כל סומא נחשב כמת [נדרים סד.]. ולפיכך [בנוסף] על הנסיון הזה שעקד נפשו על המזבח, שזה היה פעם אחד בלבד, היה זה בו שהיה סומא, ודבר זה לא סר ממנו עד מותו". וקודם לכן [ג, רמז:] השוה את יצחק לאיוב, ששניהם היו בעלי יסורין. ובנתיב הענוה ס"פ א [ב, ד:] כתב: "מדת יצחק, שמחים ביסורין, שיצחק היה בעל יסורין, ולא נמצא כמוהו ביסורין, דכתיב 'ותכהין עיניו מראות'. ואמרו במדרש יצחק חדש יסורין [ומביא המדרש שם]". וכן הזכיר ענין זה בקצרה בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נה:], ח"א לשבת פח: [א, מה.], וח"א לב"ב טז. [ג, עא.]. וראה בנתיב התשובה פ"ב הערה 73.

<> וקרבן פסח הוא שה, שנאמר [שמות יב, ג] "דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשור לחודש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית". ושוב נאמר [שם פסוק ה] "שה תמים זכר בן שנה יהיה לכם מן הכבשים ומן העזים תקחו".

<> תיבת "לעתיד" אינה נמצאת במדרש, וכן למעלה פ"ד [רכב.] ולהלן פ"ס הביא מדרש זה, ולא כתב תיבת "לעתיד".

<> לשונו להלן פ"ס: "הפסח נגד יעקב, שהוא בחיר שבאבות [ב"ר עו, א], ולפיכך הפסח 'שה תמים', שנקרא יעקב 'שה פזורה ישראל'. ובמדרש רבות בפרשת ויחי, 'אל נא תקברני במצרים', למה אמר יעקב כך. אלא כך אמר יעקב, נמשלתי כשה, שנאמר 'שה פזורה ישראל', והמצרים נמשלים לחמור, שנאמר 'אשר בשר חמור בשרם'. ונאמר 'כל פטר חמור תפדה בשה', לכך 'אל נא תקברני במצרים', שלא יהיו נפדים בי המצרים. למדנו מזה שיעקב נקרא 'שה', וכנגדו הפסח, שהיה 'שה תמים'".

<> יש להבין, הרי גאולת מצרים מתחילתה היתה בזכות האבות [כמבואר למעלה הערה 97], ומאי אהני לזה מצות פסח מצה ומרור, הרי בלא"ה זכות אבות היתה עומדת להם לישראל. ובח"א לסנהדרין צד. [ג, קצב.] כתב: "ויש לך לדעת כי משה וששים רבוא שנגאלו בזכות אבות ובזכות הברית, לא היה נחשב זה להם ברכה, כי הברכה הוא תוספות טובה, ולא היה דבר זה נחשב טובה למשה ולישראל, רק כאילו על פי הדין והמשפט גאלם". ואם כן מהו הצורך במצות פסח מצה ומרור. אמנם דיוק לשונו להלן פ"ס מיישב שאלה זו, שכתב שם: "פסח מצה ומרור, &**להודיע**^ כי בזכות אבות יצאו ישראל ממצרים, ובשבילם זכו ישראל אל הגאולה". נמצא ששלש מצות אלו לא באו לעורר זכות אבות, אלא הן באו להודיע לנו שזכינו לגאולה זו בזכות האבות. ולפי זה, מה שכתב למעלה [לאחר ציון 97] "צוה לאכול מצה ומרור כדי לזכור זכות אבות", כוונתו שהזכירה היא בשבילנו, שאנו נזכור ונדע שיציאת מצרים היתה בזכות אבות [ראה למעלה הערה 98]. @**ואם תאמר**^, בשלמא דמיון אברהם למצה מורה שאברהם היה נקי וללא שאור. וכן דמיון יצחק למרור מורה שכל ימיו היו ביסורין. אך מה מלמדנו דמיון יעקב לשה, ועל איזו מעלה ממעלותיו של יעקב הוא מצביע. ויש לומר, שלהלן פ"ס ביאר שהשה מורה על מעלות האחדות, וכלשונו: "ודוקא שה ולא עגל, כי שה לדקותו נחשב אחד לגמרי. אמרו ז"ל [ויק"ר ד, ו] 'שה פזורה ישראל', למה נמשלו ישראל לשה, מה שה אם הוא לוקה באחד מאבריו, וכולו מרגיש, אף ישראל אחד חוטא, וכולם מרגישים, שהרי עכן היה אחד, וחטא, וכל ישראל היו מרגישים. וביאור הדבר הזה כי השה לדקות טבעו אינו בעל חומר גס ועב, כי דבר שהוא חמרי כמו השור והחמור או הדבר שהוא דומה לו, יש בו ענין חמרי, והחומר מתחלק, ואין בו ענין האחדות. אבל השה טבעו דק, ויש לו מזג דק, אינו חומרי, לכך אם נלקה באחד מאבריו כולו מרגיש. וכך ישראל, בעבור שישראל מפני שהם רחוקים ממדריגת החומר, מדריגתם מדריגה רוחנית אלקית. ולפיכך אחד חוטא, וכולם לוקים, כי המדריגה הזאת לא תתחלק, והחלוק הוא מצד החומר, וזה שצוה שיהיה הקרבן הזה שה תמים, כי התמימות והשלימות הוא אחדות". הרי שדמיון יעקב לשה מורה על "מעלת יעקב, כאשר הוא שורש החבור והתאחדות" [לשונו בגו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז (סג:)].

<> שבתחילת הפרק שם ביאר בכמה הסברים עניינם של פסח מצות ומרור, וכתב שם "והתבאר לך אלו שלש מצות; פסח ומצה ומרור". ולקראת סוף הפרק חזר שוב לבאר ענין זה.

<> במדרש שלפנינו לא הביאו פסוק זה, אלא הפסוק הנאמר בהמשך [שמות יב, ה] "'שה תמים זכר בן שנה'". וכן המשך המדרש יעסוק בפסוק "שה תמים וגו'".

<> "פירוש, בין מכבשים, בין מעזים, שהן נגד בכור אדם ובהמה" [חדושי הרד"ל שם אות לג].

<> לשון המדרש שלפנינו: "'ומצות' בשביל שרה שעשתה למלאכי השרת עוגות [בראשית יח, ו], ולא טעמו לחם". וראה להלן הערה 149.

<> לשון המדרש שלפנינו "כשם שאיני משייר נשמה בבכורי מצרים, כך לא תותירו ממנו עד בוקר".

<> לשון המדרש שלפנינו "שאם תעלו לפני לבימה, שאעבור אילוגין שלכם לאחר". ובפירוש מהרז"ו שם כתב: "'אלוגין' בלשון רומי, ספר זכרון אשר בו ישובח ויגונה, וגם ספר עדות".

<> "אפשר דרש לשון עברה וכעס" [לשון הרד"ל שם אות לה].

<> פירוש - עד כה ביאר שזכות האבות היא על ידי מצה [כנגד אברהם], מרור [כנגד יצחק], וקרבן פסח [כנגד יעקב]. אך במדרש יתבאר שזכות שלשת האבות נזכרת באופן אחר; קרבן פסח [כנגד יצחק], צלי אש [כנגד אברהם], מרור [כנגד יעקב].

<> אין כוונתו לומר שהאיל הוא כמו שה, כי שה לחוד ואיל לחוד. אלא רצונו לומר שיצחק הוא אכן קרבן, כי לבסוף הוקרב על ידי האיל שבא תמורתו, שנאמר [בראשית כב, יג] "וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל אחר נאחז בסבך בקרניו וילך אברהם ויקח את האיל ויעלהו לעלה תחת בנו". ופירש רש"י שם "תחת בנו - מאחר שכתוב 'ויעלהו לעולה' לא חסר המקרא כלום, מהו 'תחת בנו'. על כל עבודה שעשה ממנו היה מתפלל ואומר יהי רצון שתהא זו כאילו היא עשויה בבני, כאילו בני שחוט, כאילו דמו זרוק, כאילו בני מופשט, כאילו הוא נקטר ונעשה דשן". ובתנחומא פרשת שלח אות יד מובא שהקב"ה השיב לאברהם "חייך בנך הוא שנתקרב ראשון, אלא האיל הזה תחתיו". הרי שיצחק הוא "עולה תמימה" [רש"י בראשית כה, כו], ולכך השה של קרבן פסח עומד כנגדו. ונאמר [בראשית כב, ח] "ויאמר אברהם אלקים יראה לו השה לעולה בני וגו'", ופירש רש"י [שם] "יראה לו השה - כלומר יראה ויבחר לו השה, ואם אין שה, 'לעולה בני'", הרי הקרבת יצחק [שנעשתה ע"י האיל] באה במקום השה, וזהו הפסוק שהביא המדרש כאן "אלקים יראה לו השה".

<> לכאורה כוונתו לומר שהואיל ואברהם הושלך לכבשן האש, והיה עלול להשרף, לכך הוא נקרא "צלי אש". ומעין זה אמר אברהם [בראשית יח, כז] "ואנכי עפר ואפר", ופירש רש"י שם "ואנכי עפר ואפר - וכבר הייתי ראוי להיות עפר על ידי המלכים ואפר על ידי נמרוד, לולי רחמיך אשר עמדו לי". וכשם שאברהם ראוי להיות נקרא "אפר" מחמת כבשן האש של נמרוד, כך הוא גם ראוי להיות נקרא "צלי אש". אמנם להלן [הערה 145] יתבאר שכוונתו לומר שמה שאברהם ניצל מן האש מעניק לו שם "צלי אש", ולא מה שהיה עלול לישרף באש.

<> "ונקרא בשביל זה 'מים'" [הוספה בכת"י (תפו:)]. וזהו עפ"י הפסוק [קהלת יא, א] "שלח לחמך על פני המים כי ברוב הימים תמצאנו", ופירש רש"י [שם] "שלח לחמך על פני המים - עשה טובה וחסד לאדם שיאמר לך לבך עליו אל תראנו עוד, כאדם שמשליך מזונותיו על פני המים". ובקה"ר [שם] אמרו "'שלח לחמך על פני המים'. רבי אלעזר ברבי סימאי פתר באברהם אבינו, אמר לו הקב"ה, אתה אמרת [בראשית יח, ה] 'ואקחה פת לחם', חייך שאני פורע לבניך במדבר וביישוב ולעתיד לבא". ומדת אברהם נמשלה למים, וכמו שכתב למעלה פכ"ז [לאחר ציון 31]: "הצרעת כשלג, דבר זה נמשך ממדת אברהם, שמדתו המים, והשלג הוא המים, וממדתו מכת הצרעת. ולכך סבר עקביא בן מהללאל [נגעים פ"א מ"ד] מראות נגעים שבעים ושתים, כמספר 'חסד', שמשם מכות הנגעים נמשכים, וזה מדת אברהם". ומים מורים על מדת החסד, וכמו שכתב בדר"ח פ"א מ"ב [רז.]: "גמילות חסדים היא מדת המים, דכתיב 'שלח לחמך על פני המים כי ברוב הימים תמצאנו'... ודבר ידוע הוא זה, כי בעל חסד משפיע לאחר, כמו המים המשפיעים" [ראה למעלה פ"כ הערות 82, 95].

<> פירוש - מדת אברהם היא חסד, וכמבואר למעלה הערה 111. וראה הערה קודמת.

<> בכת"י [תפו:] כתב משפט זה כך: "ורצה לבטל כח זה על ידי האש, וזה האש היה כבשן האש", כי האש הוא הפך המים. ולמעלה פ"ו [רצב.] ביאר כיצד ארבעת המלכים שלקחו את לוט [בראשית יד, יב] היה עיקר כוונתם להלחם נגד אברהם. ובכת"י שם [שו.] כתב: "וכדי להעיר על דבר זה, היה המלך הראשון אשר הוזכר באלו ארבעה מלכים 'אמרפל' [בראשית יד, א], הוא נמרוד שהפיל את אברהם לכבשן האש [רש"י שם]. שמזה תדע כי אלו המלכים היו מתנגדים אל המציאות האמיתי, אשר הוא עיקר המציאות ויסוד מציאות העולם הזה, כמו שאמרנו. וזה שאמר [שם פסוק ז] 'ויבואו על עין משפט', ודרשו זה אברהם, שהוא עין העולם ועיקרו. ודרשו 'משפט', שאברהם עשה מדת דינו בעולם, שבשביל אברהם היה נותן מדת הדין שיברא העולם" [הובא למעלה פ"ו הערה 40].

<> נוכל לעמוד על כוונתו המדוייקת ממה שכתב להלן פ"מ, וז"ל: "כי היה באברהם מעלה שכלית אלקית... ודבר זה התבאר כבר מענין שהיה אברהם רוכב על החמור, כמו שהארכנו במקומו... כמו שנתבאר אצל [שמות ד, כ] 'וירכיבם על החמור' שהיה לאברהם בפרט מדריגה אלקית". נמצא שכוונתו לדבריו למעלה פכ"ט, וז"ל שם [לאחר ציון 43]: "כאשר 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... שהרי דרשו רז"ל כן [ב"ר מד, יב] אצל אברהם; 'ויוצא אותו החוצה' [בראשית טו, ה], שהוציא אותו חוץ מחללו של עולם". ובהמשך הפרק שם [לאחר ציון 100] כתב: "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". וראה להלן פ"מ הערה 135.

<> לשונו בח"א לכתובות סז: [א, קנד:]: "כי כבשן האש מאבד ומפסיד את הדבר שהוא גוף וגשם בלבד, כי אין לדבר גוף גשמי קיום בכבשן האש, יהיה מה שהוא".

<> לשונו למעלה פי"ח [לאחר ציון 55]: "כי יציאת הקדושה, הנמשלת באש לדקות האש". ולהלן פע"ב כתב: "ובפרק אין צדין [ביצה כה:] תניא רבי מאיר אומר מפני מה נתנה תורה לישראל, מפני שעזין הם. 'מימינו אש דת למו' [דברים לג, ב], ותניא רבי ישמעאל אומר, 'אש דת למו', ראויים הללו לתת להם דת אש, עד כאן. ורצו בזה מפני שאין הנפש שלהם מוטבע בחמרי, שלכך הם עזים, כי הנפש היא פועלת, והחומר מתפעל בלתי פועל. ומה שישראל עזים, מורה שאין הנפש מוטבע כל כך בחומר, ולכך הם עזים, כי בכל עז יש כח פועל... וראוים גם כן שתנתן להם דת אש, שהתורה היא מתיחסת לאש, בעבור שהאש דק וזך החומר. וראוי להתחבר בישראל, שיש להם נפש נבדלת בלתי חמרית, דת שכלי, שנקרא בשביל זה 'דת אש'". ובתפארת ישראל פנ"ט [תתקלא:] כתב: "כי התורה עצמה נקראת 'אש' לפשיטות ודקות השכל שבה". ובח"א לסנהדרין קיג. [ג, ער:] כתב: "אמרינן [ב"ב קד:] דכהני קפדנים הם. כי הכהנים הם קדושים, וכל קדוש הוא אש, וכמו שאמרו גבי תלמיד חכם [תענית ד.] דאי חזית תלמיד חכם דרתח, אורייתא דקמרתחא. ולפיכך הכהנים רתחנים היו". ובח"א לע"ז יז: [ד, מג.] כתב: "עונש מי שחוטא בדבר שהוא קדוש [הוא שריפה]. וכך תמצא בכל הדברים הקדושים, כמו קדשים שנפסלו, שדין שלהם בשריפה, ואין דין זה בחולין. והטעם כי האש מורה על הקדושה; מה אש אין ראוי להתקרב אליו, כך אין ראוי להתחבר עם דבר הקדוש, כי קדוש הוא, ואין חבור אליו" [הובא למעלה פי"ח הערה 56].

<> אמרו חכמים [חגיגה כז.] "תלמידי חכמים אין אור של גיהנם שולטת בהן, קל וחומר מסלמנדרא; ומה סלמנדרא ["חיה הנבראת מן האור" (רש"י שם)], שתולדת אש היא, הסך מדמה אין אור שולטת בו, תלמידי חכמים שכל גופן אש, דכתיב [ירמיה כג, כט] 'הלוא כה דברי כאש נאם ה'', על אחת כמה וכמה". אמנם בסוף פרק ראשון דיומא [יומא כא:] אמרו "תנו רבנן, שש אשות הן; יש אוכלת ואינה שותה, ויש שותה ואינה אוכלת... ויש אש דוחה אש, ויש אש אוכלת אש... יש אש דוחה אש, דגבריאל ["שירד להציל חנניה מישאל ועזריה, שצינן את הכבשן מבפנים, והקדיח מבחוץ לשרוף את זורקיהן לתוכו" (רש"י שם)]. ויש אש אוכלת אש, דשכינה". ונראה שלא קשה, כי אין אש של מטה אוכלת אש, אך אש של מעלה אוכלת אש של מטה. וכן כתב בדרשת שבת הגדול [ריז.], וז"ל: "'ואש המזבח תוקד בו' [ויקרא ו, ב], שהיה האש נשרף במזבח, שהרי כתיב 'ואש המזבח תוקד בו', רצה לומר תוקד על ידי המזבח. וזה כי המזבח שהוא אל השם יתברך, שהוא קדוש נבדל מן הגוף, והוא יותר אש מן אש המזבח, ולפיכך היה נאכל אש המזבח במזבח".

<> לשונו בתפארת ישראל פנ"ט [תתקכג:]: "כי התורה כל דבריה הם אלקיים, ואין התורה כמו דת טבעית או דת נמוסית, לכך התורה היא מתיחסת לאש. כמו שיאמר על השם יתברך 'כי ה' אש אוכלה', רצה לומר שהוא נבדל לגמרי מן העולם". ואמרו חכמים [שבת קיט:] "אין הדליקה מצויה אלא במקום שיש חילול שבת". ובח"א שם [א, סה.] כתב: "יש לך לדעת, כי כל דבר קודש שמתחלל, כמו תרומה שנטמאת, משפטה שריפה [שבת כה.]. וכן בשר קודש שנפסל דינו בשריפה [פסחים פב:]. וכן בת כהן שזנתה, 'את אביה היא מחללת באש תשרף' [ויקרא כא, ט]. והטעם כי הקדושה נמשלה כאש, ולפיכך התחתונים שהם חמריים אפשר להם להתחבר לכל היסודות, שהם אויר מים עפר, חוץ מן האש. וכמו שאמרו [סוטה יד.] 'אחרי ה' אלקים תלכו וגו' ובו תדבקון' [דברים יג, ה], וכי אפשר לאדם להתדבק עם השכינה, והלא כתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא'. ובשביל שהוא יתברך אש אוכלה הוא קדוש ונבדל מן כל התחתונים, אשר לא יתחברו אל האש. ומפני כך ראוי שיהיה דבר שהוא קודש, והוא מחולל מקודשתו, שיהיה נדון באש. ולפיכך יום השבת שהוא קודש, כאשר בני אדם אינם שומרים ומחללים השבת, נגזור מן הקדושה העליונה שראוי לשבת שיהיו נדונים בשריפת אש" [הובא למעלה פי"ח הערה 56]. ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "כי אין ספק שהשכל דומה לאש, וכדכתיב [ירמיה כג, כט] 'הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע'. כלל הדבר, אין שם יותר ראוי אל השכל מן האש, כי שם זה הונח אף להשם יתברך, כדכתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא'. שתראה מזה כי הדבר הנבדל מן הגוף נקרא בשם 'אש'. לכך השכל הנבדל נקרא 'אש'. ודבר זה מבואר מאוד, והכתוב מוכיח כך, כדכתיב [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו', הרי התורה נקראת 'אש'". וראה להלן פל"ט הערה 15.

<> פירוש - הצלת אברהם מכבשן האש באה לו מחמת מדריגתו האלקית הנקראת "אש", לכך הוא נקרא "צלי אש", כי זו המדריגה שהצילה אותו מכבשן האש, ואברהם נקרא ע"ש הצלתו. וראה למעלה הערה 136.

<> פירוש - הקב"ה אומר שהוא יתברך הציל את אברהם מכבשן האש, כי "אור כשדים" נקרא על שם הצלת אברהם מכבשן האש, וכפי שתרגם יונתן [בראשית טו, ז], וז"ל: "ואמר ליה אנא ה' דאפיקתך מאתון נורא דכשדאי". והכתב והקבלה כתב [שם]: "ואמר כאן 'הוצאתיך מאור כשדים', פירוש מכבשן האש. ולפי זה מפורש בקרא הנס שסיפרו לנו רבותינו [פסחים קיח.] שנעשה לאברהם בכבשן, שהפילוהו לתוכו". ונמצא שהדגשת הפסוק היא שהקב"ה עצמו הציל את אברהם, וזה מורה על המדריגה האלקית של אברהם.

<> נראה שכוונתו לדברי חכמים [פסחים קיח.] "בשעה שהפיל נמרוד הרשע את אברהם אבינו לתוך כבשן האש, אמר גבריאל לפני הקב"ה; רבונו של עולם, ארד ואצנן ואציל את הצדיק מכבשן האש. אמר לו הקב"ה, אני יחיד בעולמי, והוא יחיד בעולמו, נאה ליחיד להציל את היחיד". הרי שהקב"ה בכבודו ובעצמו עסק בהצלת אברהם מכבשן האש מפאת מדריגת ה"יחיד" של אברהם. ולא זכינו לח"א שלו על פסחים. אמנם בח"א לנדרים לא: [ב, ה:] נגע במאמר זה, וכלשונו: "מפני שהמילה היא ברית גמור, נקראת המילה ברית יחיד, לומר שהמילה היא ברית גמור, כי לא יתכן שיהיה הברית הגמור לשנים, רק הברית הוא ליחיד. שאם יש לו ברית עם אחר, אין כאן ברית גמור, כי אין חבור לשנים... ומפני כך אברהם שקבל הברית תחלה נקרא 'יחיד', וכמו שאמרו ז"ל בענין כבשן האש שהשליכו נמרוד 'נאה ליחיד להציל את היחיד'. וזה מפני הברית הגמור שהיה להקב"ה עם אברהם על ידי המילה, שנתנה שתהיה ברית גמור, ואין ברית גמור רק עם אחד. ומספר 'אחד' הוא שלשה עשר, לכך נכרתו י"ג בריתות על המילה [נדרים לא:], לומר שברית המילה הוא ברית יחיד שהוא ברית גמור".

<> כמו שאמרו במדרש [שהובא למעלה לאחר ציון 130] "מרורים בשביל יעקב, שכשם שנרדפו בניו במצרים, כך רדפו עשו". ולא הוסיף ביאור לדברי המדרש, אלא רק מביא את דברי המדרש בשלימות. ויש להבין, מדוע הצרות של יעקב הוגבלו רק לעשו, הרי יעקב אמר על עצמו שכל ימיו היו בצרה, שנאמר [בראשית מג, יד] "ואל שדי יתן לכם רחמים לפני האיש ושלח לכם את אחיכם וגו'", ופירש רש"י [שם] "מי שאמר לעולם די יאמר די לצרותי, שלא שקטתי מנעורי; צרת לבן, צרת עשו, צרת רחל, צרת דינה, צרת יוסף, צרת שמעון, צרת בנימין". הרי שנקט בשבעה מיני צרות, כאשר "צרת עשו" היא השניה. ולמעלה פ"י [תקכח:] כתב: "יעקב היה כל ימיו בצרה". ובאור חדש פ"ד [תשנט:] כתב: "כי הצרות קרובות ליעקב כמו השק שהוא קרוב לאדם והוא דבק באדם, כך הצרות קרובות ליעקב. וכמו שאמר 'אל שדי', שאמר לעולמו די יאמר לצרתי די. ולכך אמר גם כן [תהלים כ, ב] 'יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלקי יעקב', ואמרו במדרש [ילקו"ש תהלים סימן תרפ] לא אמר 'אלקי אברהם', כי יעקב היה מיוחד לצרה. ולכך הלביש יעקב שק על בשרו [בראשית לז, לד], לומר כי הצרות קרובות [ו]דביקות אליו ביותר". ואמרו חכמים [ב"מ פז.] "עד יעקב לא הוה חולשא, אתא יעקב בעא רחמי, והוה חולשא ["שיחלה אדם לפני מותו ויצוה לביתו" (רש"י שם)]". ובח"א שם [ג, נא:] כתב: "כי קודם שהיה יעקב לא היה שייך חולשא, כי קודם היה כל אחד ואחד עומד במדריגה, מבלתי שהיה נכנס אחד בגבול חבירו, ולא היה כאן חולשא זאת לגוף. וכשבא יעקב, הלא תראה &**כי היה נרדף תמיד, מעשו ומלבן**^, ויותר מזה, שהיה לו צרות הרבה מאוד, עד שתמצא כי לא היה יעקב עומד בעצמו מבלי שיכנסו אחרים בגבולו, אבל נכנסו אחרים בגבולו. ודבר זה הוא למעלת יעקב העליונה, שהיו מקנאין בו, ורודפים הפגעים והמקריים אחריו, ועליו נאמר [קהלת ג, טו] 'והאלקים יבקש את הנרדף'. ומדה זאת היה ליעקב. והיה נולד עשו בבטן עם יעקב, שלא היה יעקב עולמו בלבד, ועשו הוא הרודף אחריו, ויעקב הוא הנרדף, והרודף לוקח גבול הנרדף כמו שאמרנו. ודבר זה הוא מדת יעקב בוודאי למי שמבין בסוד החכמה. ולפיכך עד יעקב לא הוי חולשה, וכאשר היה בא יעקב בא חולשא, שהיה אחד נכנס בגדר השני מן המקריים והפגעים, ומזה בא החולשא. ודבר זה לא היה רק ליעקב, כי לו היה המדה הזאת בפרט, כאשר ידוע". וכן הוא בגו"א בראשית פכ"א אות טז [שנה:], גו"א שמות פ"ד אות יד [עז.], דר"ח פ"ה מ"ד [קכג.], נצח ישראל פמ"ו [תשעג:], נתיב התשובה פ"ב [לו.], ח"א לגיטין נו. [ב, קג.], ח"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:], ועוד [הובא למעלה פ"י הערה 67]. ואם יעקב היה נרדף כל ימי חייו, עד שנאמר עליו [קהלת ג, טו] "והאלקים יבקש את נרדף", מדוע המדרש נקט רק ברדיפת עשו. ויל"ע בזה.

<> כמו שאמרו במדרש [שמו"ר טו, יב] "'ומצות' בשביל שרה שעשתה למלאכי השרת עוגות [בראשית יח, ו], ולא טעמו לחם" [הובא למעלה הערה 130]. ובמדרש הוזכרה שרה לפני יעקב, אך כאן מבאר את עניינה של שרה לאחר עניינו של יעקב.

<> ברכות טז: "אין קורין אבות אלא לשלשה", ופירש רש"י שם "אלא לשלשה - אברהם יצחק ויעקב".

<> לשונו בדר"ח פ"ה מ"ג [צג:]: "אברהם שהוא התחלה לאבות, והוא עוד יותר מיוחד מכל האבות". ובח"א ליבמות סד. [א, קמב.] כתב: "כי אברהם ושרה אשר הם התחלת ישראל יותר משאר אבות, לפי שהם ראשונים לאבות, וכך האבות הם התחלה לגמרי. ולפיכך חותמים באברהם דווקא ["מגן אברהם"], שהוא התחלה גם אל שאר אבות, לכך היו אברהם ושרה התחלת הכל" [הובא למעלה פ"ג הערה 83, ופ"ט הערה 264].

<> לשונו בדר"ח פ"ו מ"י [שנה:]: "כי אברהם היה הצדיק הראשון, שכך אמרו בגמרא במסכת ע"ז [ט.] כי שני אלפים היו תוהו, עד שבא אברהם... והוא היה הראשון שהיה בריאה במין האדם, ולפיכך מצד הזה היה אחד. וכך כתיב בפירוש [ישעיה נא, ב] 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו'. וכבר הארכנו בזה מאד בספר גבורות השם, כי אברהם שהיה התחלה, וכל התחלה במה שהוא התחלה הוא אחד, ולפיכך אמר 'כי אחד קראתיו'. ולא מצאנו בכל האבות שכך נאמר עליו שם 'אחד' חוץ מאברהם... וזה שאמרו במסכת פסחים [קיז:] 'והיה ברכה' [בראשית יב, ב], בך חותמין, ולא בהם. ולמה חותמין באברהם [בלבד], מפני שאין ראוי לחתום רק באחד, שאין חותמין בשתים, כדאיתא במקומו [ברכות מט.]. ולפיכך אין לחתום רק באברהם בלבד, לפי שאברהם היה התחלה, וכל אשר הוא התחלה הוא אחד" [הובא למעלה פ"ג הערה 83, ופ"ט הערות 155, 265]. ועוד אודות שההתחלה היא אחת, כן כתב בח"א לב"מ פד. [ג, לג:], וז"ל: "והנה הפה הוא יחידי... כנגד ההתחלה, שכל התחלה הוא אחת". ובח"א לע"ז ח. [ד, לד.] כתב: "ההתחלה היא אחת, וכאשר יש שנים, אין התחלת הכל. ובארנו זה במקום אחר שאין שם התחלה רק על דבר שהוא אחד, שהוא התחלה וקודם אל הכל".

<> פירוש - אי אפשר שאחדות האדם תהיה מצד עצמו [וללא אשתו], כי אחדות כזו היא רק להקב"ה, וכמו שמבאר. @**ואודות שהקב"ה בלבד**^ הוא אחד, ולא זולתו, כן אמרו חכמים [ירושלמי סנהדרין פ"י סוף הלכה א (נ:)] "אין אחד אלא הקב"ה, כמה דתימר [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד'". ואמרינן "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו הוא יחיד, ואין יחידות כמוהו בשום פנים" [העיקר השני]. וכן אומרים "אחד ואין יחיד כיחודו" [מתפילת "יגדל"]. והרמב"ם בפירוש המשניות, בהקדמה לפרק חלק, כתב את היסוד השני בזה"ל: "יחוד השם יתברך, כלומר שנאמין שזה הוא סבת הכל אחד ואין כאחד הזוג, ולא כאחד המין, ולא כאיש האחד שנחלק לאחדים רבים, ולא אחד כמו הגוף הפשוט... אבל הוא השם יתברך אחד באחדות שאין כמותה אחדות. וזה היסוד השני המורה עליו מה שנאמר [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'". ובהלכות יסודי התורה פ"א ה"ז כתב הרמב"ם: "אלוק זה אחד הוא... שאין כיחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם. לא אחד כמין שהוא כולל אחדים הרבה, ולא אחד כגוף שהוא נחלק למחלקות ולקצוות, אלא יחוד שאין יחוד אחר כמותו בעולם". ובאבות פ"ד מ"ח אמרו "אל תהי דן יחידי, שאין דן יחידי אלא אחד", ובדר"ח שם [קסב:] כתב: "כי הדיין נקרא 'אלהים' [שמות כב, כז], וכתיב [דברים א, יז] 'כי המשפט לאלקים'. ולפיכך אין לו לדון יחידי, שאם כן הוא רוצה לדמות אל הקב"ה לגמרי כאלקותו, מאחר שהדיין נקרא 'אלהים', והוא דן ביחידי כאילו היה אלהות לגמרי, שהוא אחד. וזה שאמר 'אין דן יחידי אלא אחד', רצה לומר מי שהוא אחד באלקותו אליו ראוי לדון ביחידי, אבל לא האדם". ובדר"ח פ"ה מ"א [כב.] כתב: "כי אין אחד רק השם יתברך" [הובא למעלה פ"ט הערה 220].

<> פירוש - לכך הקב"ה ברא לאדם את הנקבה שתהיה עזר כנגדו.

<> ופירש רש"י שם "לא טוב היות וגו' - שלא יאמרו שתי רשויות הן; הקב"ה יחיד בעליונים ואין לו זוג, וזה בתחתונים ואין לו זוג". ואודות שהאדם חייב להיות נשלם על ידי אשתו, ואי אפשר שיהיה אחד בעצמו, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, למעלה פ"ט [תפח:] כתב: "כל דבר שהוא אחד הוא חסר וצריך השלמה, ואין האחדות כי אם להקב"ה, שהוא יחיד, ואליו השלימות בלי חסרון, אבל כל שאר אחד יש בו חסרון, שאינו שלם וצריך להשלים אותו". ובנצח ישראל פ"ג [מד.] כתב: "זה כי הנברא מצד שהוא עלול הוא חסר, וצריך השלמה. כי האדם נברא וצריך אליו השלמה, היא האשה. ודבר זה אי אפשר שיהיה נברא השלמתו עמו, ולא יהיה חסר, אם כן היה העלול שלם בעצמו, ודבר זה אי אפשר. רק שנברא חסר, והושלם על ידי דבר שהוא עזר, כי הוא חסר בעצמו כמו שראוי אל העלול. ודבר זה רמזו חכמי אמת במדרש [פרקי דר"א פי"ב] באמרם על בריאת האשה 'לא טוב היות האדם לבדו', ופירשו ז"ל שאם נברא אדם בלא עזר היו אומרים כי הוא אלוה. והדברים כמו שאמרנו, כי העלול במה שהוא עלול יש בו חסרון, ודבר זה נתבאר בכמה מקומות, ואם לא היה האדם צריך לעזר, אם כן לא היה עליו דין עלול... כי לא נברא דבר שלא יהיה צריך אליו השלמה". ובתפארת ישראל פ"מ [תרכט.] כתב: "אי אפשר שיהיה אחד לגמרי מבלי הזדווגות בשום חבור אליו כלל, שאם כן היה חסר. שאי אפשר שיהיה נמצא דבר שהוא אחד לגמרי, רק השם יתברך שהוא אחד שלם. אבל שאר הנמצאים, אם הוא אחד לגמרי הוא חסר, שאם היה אחד והוא שלם היה הוא אלוה, כי הוא יתברך הוא אחד ואין זולתו... שאין ראוי שיהיה נמצא במציאות דבר שהוא אחד. וזה אמרם במדרש [פדר"א פי"ב] 'לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו' [בראשית ב, יח], שלא יאמרו כשם שהשם יתברך אלוק בעליונים, כך האדם אלוה בתחתונים, לכך 'אעשה לו עזר כנגדו', והוא זיווג שלו, שלא יהיה אלוה בתחתונים. ורצו בזה, כי אם היה האדם אחד היה הוא אלוה, שאי אפשר שיהיה דבר אחד זולת השם יתברך". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקמה.] כתב: "אין האדם אחד גמור, שהרי יש לו זיווג. וכבר בארו חכמים [פדר"א פי"ב] שאם לא היה לו זיווג, היו אומרים שהוא אלוה בתחתונים, ולפיכך אמר [בראשית ב, יח] 'לא טוב היות האדם לבדו וגו'', שלא יאמרו שהוא אלוה בתחתונים". ובגו"א בראשית פ"ב אות לד [סח:] כתב: "אין ראוי האחדות אלא ליחיד הקב"ה, ומאחר שהוא [האדם] אינו אלוה, בהכרח שיהיה לו זוג, ולא היה ראוי לו אחדות... שאין ראוי לאדם האחדות מצד עצמו, שאם היה ראוי לו האחדות, היה אלוה". ובהקדמה שניה לדר"ח [צב:] כתב: "כי הנמצאים שהם בעולם אי אפשר בלא הזדווגות והתחברות, כי השם יתברך הוא אחד ואין זולתו, ואילו הדברים שהם בעולם הם זוגות. וכן אמרו בפרק הספינה [ב"ב עד:] כל אשר ברא הקב"ה, זכר ונקיבה בראם. כלומר כל מה שנברא בעולם יש לו זוג, ואינו יחיד בעולם, כי אם השם יתברך, שהוא יחיד מיוחד בעולם" [הובא למעלה פ"ט הערות 220, 221].

<> ועל כך אמרו חכמים [ברכות כד.] "אשתו כגופו". ובכת"י [תפו:] הוסיף כאן: "כי אחדות האדם עם אשתו, והוא לבדו אינו אחד, כי אשתו כנגדו, אבל מכל מקום ביחד נקראו אחד". ובבאר הגולה באר השני [רמד:] כתב: "האיש והאשה נעשו אדם אחד, כמו שאמר הכתוב [בראשית ב, כד] 'על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד'". ובאור חדש פ"ב [תקכז:] כתב: "צריך שתהיה הגאולה גם כן על ידי מרדכי ואסתר, מפני שהיתה אשתו, נחשבו כמו אדם אחד, לכך באה הגאולה על ידם. ואם היו מרדכי ואסתר מחולקים, אין גאולה אחת ראויה שתבוא על ידי ב' מחולקים, כי מה להם שייכות זה לזה. אבל כאשר היה אסתר זוג למרדכי, אם כן הם כמו דבר אחד, ועל ידי שניהם ראוי שתבא הגאולה". ובגו"א בראשית פל"ו אות ג [קפו.] כתב: "כי איש הנושא אשה, כל אחד נקרא מתחילה חצי אדם, כי זכר בלא נקיבה פלג גופא מיקרי, ועתה גוף שלם בריה חדשה". ובח"א ליבמות סג: [א, קלט:] כתב: "האשה היא מתחברת לאדם, והיא אחד עם האדם... כי האיש והאשה גוף אחד". ובח"א לסנהדרין כב: [ג, קמג:] כתב: "כי האשה אינה מצד עצמה דבר, רק כמו גולם, והאשה המקבלת הזכר, הוא עושה אותה כלי לקבלה. ומצד עצמה אינה כלי לקבלה, רק האיש עושה אותה כלי לקבל. ואם לא כן, לא היה האיש ואשה אחד לגמרי, כי עתה שהאיש עושה אותה כלי לקבלה, ומצד עצמה אינה כלי לגמרי, היא מתאחדת עם האיש לגמרי... כי הצורה מתחבר עם החומר, והחומר מתאחד עם הצורה". והרמב"ן [בראשית ב, כד] כתב: "והנכון בעיני, כי הבהמה והחיה אין להם דבקות בנקבותיהן. אבל יבא הזכר על איזה נקבה שימצא, וילכו להם. ומפני זה אמר הכתוב, בעבור שנקבת האדם היתה עצם מעצמיו ובשר מבשרו [של אדה"ר], ודבק בה, והיתה בחיקו כבשרו, ויחפוץ בה להיותה תמיד עמו. וכאשר היה זה באדם [הראשון], הושם טבעו בתולדותיו, להיות הזכרים מהם דבקים בנשותיהם, עוזבים את אביהם ואת אמם, ורואים את נשותיהן כאילו הן עמם לבשר אחד... והנה יעזוב שאר אביו ואמו וקורבתם, ויראה שאשתו קרובה לו מהם". ורש"י [בראשית ב, כד] כתב "לבשר אחד - הולד נוצר על ידי שניהם, ושם נעשה בשרם אחד". ובגו"א שם אות מה [עה.] כתב: "ושם נעשה בשרם אחד. והקשה הרמב"ן [שם] שגם שאר בהמה וחיה ועוף נעשה בשרם אחד על ידי הולד, ומאי שנא אדם. ויראה דאין זה קשיא, דאין לבהמה ייחוס שיאמר על הולד 'בן שור פלוני'. אבל באדם יש לו ייחוס, שנקרא 'פלוני בן פלוני', וזה נקרא שבשרם אחד".

<> לכאורה עדיין קשה, כיצד יישב את שאלתו מדוע יש מצוה כנגד שרה [מצה] ואין מצוה כנגד שאר אמהות, הרי גם יצחק ורבקה וכן יעקב ורחל נעשו לאחד, "כי אחדות האדם על ידי אשתו, וכדכתיב 'והיו לבשר אחד'" [לשונו כאן], וזה נאמר על כל איש ואשה, ומאי שנא אברהם ושרה. ויש לומר, דשאני אברהם שהיותו "אחד" היא חלק מאבהותו, כי מפאת היותו האב הראשון הוא נקרא "אחד", וכמו שהתבאר. לכך האחדות של אברהם ושרה שייכת לעצם אבהותו של אברהם, בעוד האחדות של יצחק ורבקה ושל יעקב ורחל אינן שייכות לאבהותם של יצחק ויעקב. ולפי זה עולה שאין האחדות של אברהם ושרה יותר מהאחדות של כל איש ואשה, ורק שאצל אברהם אחדותו עם שרה היא מיישך שייכי לעצם אבהותו. @**אך דע**^ שבח"א לב"ב נח. [ג, פב:] ביאר שהאחדות של אברהם ושרה היא יותר מאחדותם של כל איש ואשה בעולם, וכלשונו: "דע כי אברהם ושרה מתאחדים מצד עצמם יותר מכל איש ואשה בעולם, וזה שהכתוב אומר [ישעיה נא, ב] 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו', ועל שניהם הוא אומר 'כי אחד קראתיו', כי אברהם עם שרה הוא אחד. ודבר זה מפני כי אברהם הוא היה התחלת העולם, כי עיקר העולם הם ישראל, וזולת זה העולם הוא תוהו, והתחלת ישראל [היא] אברהם, שהוא התחלת הכל. וההתחלה ראוי שתהיה אחת בעבור שההתחלה הוא מפועל אחד, שהוא סבת התחלה, ולכך מתדמה במה אל הסבה שממנו ההתחלה. ואם היה מחולקת לגמרי, היה מורה זה ח"ו כי הסבה אינה גם כן אחת, רק שתים... וכן כאשר נברא אדם הראשון, מפני שהיה ראשון והתחלה, נאמר עליו 'והיו לבשר אחד', ומפני שאי אפשר שיהיה דומה אל מי שממנו התחלה, ולכך היה שנים מצד מה, ואחד מצד מה... ולפיכך חייב כי אברהם ושרה שהם שניהם התחלה, שיהיו מתאחדים, ולכך ההתחלה היא אחת. כמו שהיה אדם הראשון, שהוא התחלה גם כן, עם חוה גוף אחד" [הובא למעלה פ"ט הערה 219]. וראה למעלה פ"ט הערה 242 מה שהוקשה מדבריו כאן לדבריו שם, שכאן כתב ששרה משלימה את אברהם עד שאין שום חסרון לאברהם מפאת היותו "אחד", ואילו שם ביאר שלאברהם יש חסרון מפאת היותו "אחד", וחסרון זה לא יושלם על ידי שרה, עיי"ש.

<> זהו לשון המדרש [שמו"ר טו, יב] שהביא למעלה [לאחר ציון 131], שאמרו שם "'ולא תותירו ממנו עד בוקר' [שמות יב, י]. כשם שאיני משייר נשמה בבכורי מצרים, כך לא תותירו ממנו עד בוקר. משל למלך שאמר לבניו, היו יודעים שאני דן דיני נפשות ומחייב, הקריבו לי דורון, שאם תעלו לפני לבימה, שאעבור ארלוגין שלכם לאחר. כך אמר הקב"ה לישראל, בדיני נפשות אני מתעסק, ומודיע אני היאך אני חס עליכם ברחמים בדם פסח ובדם מילה, ואני מכפר על נפשותיכם, שהעברה שאני עובר קשה היא, שנאמר [שמות יב, יב] 'ועברתי בארץ מצרים'. וכן ישראל אומר [תהלים ט, י] 'ויהי ה' משגב לדך משגב לעתות בצרה'".

<> לשונו למעלה פ"ח [שסח:]: "כי אין קרבן זולת הקירוב והדבוק בו יתברך, לצאת מן החטא לשוב אליו יתברך, וזהו לשון 'קרבן', התקרבות אל השם יתברך על ידי הקרבן". והרמב"ן [ויקרא א, סוף פסוק ט] כתב: "כל קרבן לשון קריבה ואחדות". ובגו"א שמות פכ"א אות ג [קכד.] כתב: "נקרא 'קרבן', על שהוא מקרב את האדם לבורא יתעלה". ובתפארת ישראל פ"ע [תתש:] כתב: "הקרבן הוא הקירוב והחבור בו יתברך, ומפני כך האדם יוצא מן החטא, אשר החטא הוא התרחקות מן השם יתברך. וכאשר הוא מביא קרבן אל השם יתברך, יש לו קירוב אל השם יתברך, ולכך הוא יוצא מן החטא... וזה כי אין ענין הקרבן רק ההתדבקות בו וההתקרבות אליו יתברך, כמו שאמרנו". ובבאר הגולה באר השלישי [רסז:] כתב: "על ידי הקרבן יש כאן קירוב הגמור אל השם יתברך, שלכך נקרא 'קרבן', שעל ידי זה הוא הקירוב הגמור". ושם בבאר הרביעי [שמח.] כתב: "כי הקרבן שנקרא בשם הזה, מורה על הקירוב שיש... אל השם יתברך". ובנתיב התשובה פ"א [יט:] כתב: "כי הקרבן הוא השבה אל השם יתברך... שהרי נקרא 'קרבן'... וכאשר הוא שב אל השם יתברך, אחר שהיה מתרחק ממנו יתברך על ידי החטא, יש כאן כפרה וסלוק עון". ובח"א לשבועות ט. [ד, יב:] כתב: "הקרבן הוא הקרבתם אל השם יתברך, אשר הוא מביא אליו הקרבן, כמו שמורה לך שם 'קרבן'". @**וצריך ביאור**^, כי בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תעב:] שלל את האפשרות שהקרבן פועל מצד דורון, וכלשונו: "דע, כי אין הקרבן שמביא האדם לחטאת, הוא כמו אדם שחוטא למלך בשר ודם ומביא דורון לפייס אותו, שאין הדבר כך. אבל החטאת נקרא 'קרבן', כי החוטא נתרחק מה' בשביל חטאו, והקרבן שמקריבין אל ה', כאשר יש לו קורבה אל ה' על ידי הקרבן, הוסר חטאו שנתרחק בשביל חטא, והקרבן בשביל זה הוא סלוק חטאו". וכן בגו"א דברים פ"י אות יד [קסט:] כתב: "כי אם אדם חוטא וירצה להביא קרבן, שהוא דורון אל השם יתברך, וזהו פיוס ממון, לא יתכפר בו, כי 'זבח רשעים תועבה' [משלי כא, כז]". הרי "זבח רשעים" הוא מצד דורון, ולכך אינו מועיל כלל. אך כאן כתב: "ומה שאמר 'הקריבו לי דורון וכו'', פירשו הוא הדבוק בו יתברך, כי זהו ענין הקרבן שמביא אל השם יתברך, שהוא הדבוק בו", הרי כרך יחד הדביקות עם הדורון. ובנתיב התורה פ"ט [שעה.] כתב "אין העבודה רק הקירוב אל השם יתברך, כאשר מביא אליו דורון". ונראה ש"דורון" הבא בתור מתנה ושוחד למלך לא אהני כלל, אך כוונתו כאן ובנתיב התורה היא ל"דורון" שהיא מסירת ממונו אל הקב"ה, וכמו שכתב בנתיב העבודה ריש פ"א [א, עז.], וז"ל: "האדם [ע"י הקרבן] מוסר עצמו אל השם יתברך. ואף אם אין מוסר עצמו אליו, רק ממון שלו שמקריב אליו קרבן, מ"מ גם זה נקרא שמוסר עצמו אל ה' יתברך כאשר מקריב ממון שלו". הרי שהקרבן פועל מחמת שמוסר ממונו אל ה', אך לא מצד מתנה ושוחד אל ה' יתברך, אלא מצד שהאדם מקריב עצמו אל ה' באמצעות ממונו [ראה למעלה פ"ח הערות 41, 42].

<> לשונו למעלה פ"ח [שפה.]: "הקרבן הוא מדבק ישראל אל השם יתברך, ואז נאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום', שהם גם כן יהיו נצחים כמו שהוא יתברך נצחי". אמנם כאן כוונתו היא שעל ידי הקרבן הם שייכים לה', ואין אחד מאבד את שלו, וכמו שמבאר והולך.

<> לשונו להלן ר"פ לז: "שאתם צריכים לאות מה שאתם לחלק הקב"ה, וזהו האות שלכם, ומפני כך היו נותנים הדם [של קרבן פסח] מבפנים, ששם היו יושבים... היה הדם הזה אות שהם להקב"ה, ובשביל כך [שמות יב, יג] 'ופסחתי עליכם', שהרי אתם שלי, שלא להשחית ולאבד דבר שהוא שלו, שהרי הדם מורה שהם עובדים לו". ולהלן ר"פ ס: "צוה להקריב קרבן פסח, כי מאחר שלא היו ישראל אפשר להיות נצולים מן מכות בכורות כי אם על ידי שהם נחשבים של הקב"ה, והם לחלקו, צוה להם להקריב קרבן, כי באיזה ענין הם שלו, ומה הם צריכים לו, כי אם להקריב לפניו לעבוד לו, ובעבודה הם שלו. וכיון שבעבודה הם שלו, לכך לא הגיע להם מכת בכורות כלל. ומפני כך נקרא הקרבן הזה פסח כתרגומו [שמות יב, כז] 'חייס', שהוא לשון רחמנות. וביאור ענין זה, שכיון שאתם חלקו של הקב"ה, הוא מרחם וחס על אשר לו שלא יאבד, וזהו ענין פסח כאשר תבין". ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" כתב: "הכתוב נתן טעם לפסח... כי ישראל הם להקב"ה, שאין אחד מכה ומפסיד דבר שהוא שלו, ובזה אנו עבדים לו, ועובדים אל השם יתברך בעבודתו, שהוא הקרבת הפסח, כעבד שהוא עובד לרבו" [ראה למעלה פל"ה הערה 39, ופרק זה הערה 92, להלן הערות 191, 194, פל"ז הערה 2, ופל"ח הערה 54].

<> אזהרה מצויה בספריו, וכמלוקט למעלה פל"א הערה 49, ופל"ד הערה 184.

<> כי כאשר ידוע שאיירי בדברים עמוקים, האדם יעיין בהם ויעמיק בהם, ולא יקל ראש בהם. ובקשר לכך, ראה בהקדמה לספר שערי יושר, שכתב בזה"ל: "בגמרא בב"ק [כ:] בסוגיא דזה נהנה וזה לא חסר, דרב חסדא בעי מרמי בר חמא, והשיב לו 'לכי תשמש לי'. שקל סודרא כרך ליה. דבהשקפה ראשונה מתמיה... שהענין הוא שבדבר שצריך עיון ויגיעה תלוי בעיקר הדבר אם המתלמד מאמין במעלת המלמדו. אז אם לא יבין בראשונה, יתלה החסרון בעצמו, ויוסיף אומץ ליגע את עצמו, ואז יבין באחרונה. אבל אם דברי המלמדו קלים בעיניו, ולא שוה לו להתאמץ לעמול בהם, אז אם לא יקבל הדברים במשקל ראשון, יניחם או יבטלם בלבו ודיו. ולכן כאשר ידע רמי בר חמא את עומק הענין שרצה ללמדו, לא רצה ללמדו עד שיתאמת אצלו שרב חסדא משתוקק להתלמד ממנו כתלמיד מרב". וכן רמז ליסוד זה בדר"ח פ"ו מ"ז [קנז.], ושם הערה 658, בהקדמה לתפארת ישראל [ז:], ושם הערה 37, ובבאר הגולה באר השני [רכט.], ושם הערה 602. ומעין זה אמרו בגמרא [ברכות יט:] "גברא רבה אמר מילתא לא תחייכו עליה". וכן אמרו [שבת פא:] "גברא רבה אמר מילתא נימא בה טעמא".

<> לשונו שם: "הנה יש לדקדק במאמר זה שאמר [מכילתא שמות יב, יב] 'ועברתי' אני ולא מלאך, 'והכיתי כל בכור' אני ולא שרף וכו', דמנין דבר זה לדורש, דהוא לאו קרא יתירא... יש לומר דהוקשה להם דהוי למכתב 'ועברתי להכות מצרים ולעשות שפטים', ולא יכתוב 'ועברתי בארץ מצרים והכיתי', דהא אין כל אחד ואחד דבר בפני עצמו, דהא ההעברה הוא להכות ולעשות שפטים... ולכך דרשו רז"ל דלכך כתיב 'ועברתי' 'והכיתי' 'אעשה' למידרש; 'ועברתי' ולא מלאך, 'והכיתי' ולא שרף, 'ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים' אני ולא השליח". ושם מאריך לבאר את ההבדלים בין מלאך, שרף ושליח.

<> לא מצאתיו במדרש רבה לגבי הפסוק "ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים", אלא לגבי מכת דם, שאמרו [שמו"ר ט, ט] שם "'על המים אשר ביאור ונהפכו לדם' [שמות ז, יז], למה לקו המים תחלה בדם, מפני שפרעה והמצריים עובדים ליאור. אמר הקב"ה, אכה אלוה תחלה, ואח"כ עמו. משל להדיוט אומר מחי אלהייא ויבעתון כומריא. וכן הוא אומר [ישעיה כד, כא] 'יפקוד ה' על צבא המרום במרום', ואחר כך [שם] 'ועל מלכי האדמה על האדמה'" [הובא למעלה פל"ב לאחר ציון 41]. ובכת"י [תפז:] כתב "בארו במכילתא", וגם לא מצאתיו שם. אמנם הוא נמצא בילקו"ש [ח"א רמז קצט]. וכן המשך דבריו שאובים משם. וכמה פעמים נמצא בספר זה שמביא דברים בשם המדרש רבה או מדרש אחר, אך הדברים נמצאים בילקו"ש [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 2, הקדמה שניה הערה 323, פ"ג הערה 16, פ"ד הערה 18, פ"ו הערה 25, פ"ז הערה 107, פ"ט הערה 159, פל"ב הערה 58, ולהלן פל"ח הערה 26].

<> לשון הילקו"ש ח"א רמז קצט "אין לך כל אומה ואומה שלוקה שאין אלהיה לוקה עמה, שנאמר 'ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים'". ומה שנקט בתיבת "תחלה", כנראה זה לקוח מהמדרש בשמו"ר ט, ט, והובא בהערה הקודמת. ובכמה דפוסי רש"י [שמות ד, ט] איתא "כשהקב"ה נפרע מן האומות נפרע מאלהותם תחילה, שהיו עובדים לנילוס המחיה אותם, והפכם לדם" [הובא למעלה פל"ב הערה 42]. וכן הוא בזוה"ק [ח"ב יח.]. ולמעלה פל"ב [לאחר ציון 42] ביאר התחלה זו בזה"ל: "כי העבודה זרה סבת חטא של אומות העולם, כי כחם הוא המסית לחטא... וראוי להיות הסבה נלקה תחלה, לפי שכל גורם הוא ראשון".

<> המשך הילקו"ש ח"א רמז קצט, וכן הוא במכילתא שמות יב, יב, וראה הערה הבאה.

<> לשון הילקו"ש [שם] "'ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים'... רבי נתן אומר, שפטים ושפטי שפטים; נרקבים, נבקעים, נגדעים, נשרפים, נמצינו למדים שהאלילים לוקים בארבעה דברים". וכן הוא בשינויי לשון קלים במכילתא [שמות יב, יב]. והמשכיל לדוד [שמות יב, יב] כתב "רבי נתן דריש בתיבת 'שפטים' ד' מיני משפט; חד מעיקר שורש התיבה, והיינו 'שפט'. ועוד אחר מריבוי היו"ד, וזה שאמר 'שפטי', ומהמ"ם דהוי לשון רבים דריש לרבות עוד תרתי, והיינו ארבעה".

<> כן הוא המשך לשון הילקו"ש [ח"א רמז קצט] והמכילתא [שמות יב, יב], שאמרו שם "ועובדיהם בשלשה; במכה, בהשחתה, ובמגפה". והמדרשים האלו אינם מפרשים ומפרטים את הפסוקים, כפי שעושה כאן המהר"ל.

<> כמו שאמרו בילקו"ש שם, והובא למעלה הערה 168. ושם אמרו "נרקבים, נבקעים, נגדעים, נשרפים", הרי שבמקום "נגדעים" כתב כאן "נקרעים". ובמכילתא [שמות יב, יב] כתב "נרקבים, נבקקים, נגדעים, נשרפים". ורש"י [שמות יב, יב] כתב "של עץ נקרבת, ושל מתכת נמסת ונתכת לארץ", והמשכיל לדוד [שם] עורר עליו שלא כך אמרו במכילתא ובילקו"ש.

<> ב"ר צו, ה "מפני מה בקש יעקב אבינו שלא יקבר במצרים [בראשית מז, כט], שלא יעשו אותו עבודת כוכבים, שכשם שנפרעין מן העובד, כך נפרעין מן הנעבד, דכתיב [שמות יב, יב] 'ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים'", והובא בגו"א בראשית פמ"ז סוף אות ל [שפח.].

<> בספר החינוך מנה אותן לארבע מצות [מצות כו-כט].

<> לשונו בתפארת ישראל פל"ח [תקעג:]: "תמצא בעבודת אלילים ד' לאוין זה אחר זה; 'לא יהיה לך' [שמות כ, ג], 'לא תעשה' [שם פסוק ד], 'לא תשתחוה' [שם פסוק ה], 'ולא תעבדם' [שם]... כי ראוי שיהיה בעבודת אלילים ד' לאוין. כי השם יתברך הוא העיקר, שהכל נמצא ממנו, וממנו מתפרנס הכל. שלכך נקרא השם יתברך ויתעלה שמו 'עיקר' [סנהדרין לח:], כי כמו שהעיקר, הכל יוצאין ממנו, ומתפרנס הכל מן העיקר, וחי ממנו. כן השם יתברך, הכל נמצא ממנו, וחי ממנו. והעבודת אלילים דבר שהוא חיצון לעיקר. שבעל עובד עבודה זרה מכוון לדבר שהוא חוץ וחיצון, מתנגד אל העיקר, הוא השם יתברך. והזהירה התורה שלא יעשה אותם עיקר. והדבר שהוא חוץ וחיצון, הם ארבע, נגד ארבעה צדדין. שכאשר אחד עומד, יאמר לשון 'חיצון' על ארבעה צדדין שלו, ולפיכך החיצוניות הם ארבע. וכנגד אלו באו ד' לאוין אלו. ודע כי החיצונית הראשון הם ד' חיות המרכבה, שעליהן כסא כבודו יתברך [ישעיה ו, א]. שכסא כבודו הוא אחד לישב על הכסא. והתחלה החיצונית הוא מן הכסא ולמטה, והם ארבע חיות הקודש. ולפיכך כאשר עשו ישראל את העגל [שמות לב, ד], שמטו אחד מן החיצונית, הוא השור שבמרכבה [שמו"ר ג, ב], ועשו אותו אלוה. וכנגד זה הם ד' אזהרות. אמר 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני' נגד החיצונית של פני אדם שבמרכבה. ומפני שנאמר [יחזקאל א, כו] 'ועל הכסא דמות כמראה אדם מלמעלה', אמר 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני', שלא יהיה לך לאלוה פני אדם על פני, והבן זה. וכנגד החיצונית של אריה, שהוא מן הימין [יחזקאל א, י], אשר שם האהבה והחסד כאשר ידוע למבין, אמר 'לא תעשה לך פסל וכל תמונה'... כי בשביל האהבה עושה דמות ותמונה. וכנגד החיצונית של שור, שהוא מן השמאל [שם], אמר 'לא תשתחוה', כי שם היראה והפחד. וכנגד החיצונית של נשר אמר 'לא תעבדם', והוא האחרון שבמרכבה, ושם העבודה אל מי שיחשוב שהוא אדון לו. והבן הדברים האלו מאד כי הם ברורים. ומזה תבין למה הלאו הראשון בלשון הויה, ולאו השני בלשון עשיה, ולאו השלישי בלשון השתחויה, ולאו הרביעי בלשון עבודה. אין לכתוב במפורש יותר, רק החכם יבין מעצמו, ויעמוד על דברי חכמה מאד מה שנרמזו באלו ארבעה לאוין" [הובא בחלקו למעלה פ"ו הערה 44]. ושמעתי לבאר שכוונתו היא שארבעת הלאוין הם כנגד תפארת, חסד, גבורה, ומלכות. וראה להלן ציון 183.

<> פירוש - הואיל ונאמרו ארבעה לאוין בע"ז, והלאוין האלו נאמרו לעובדיה, ו"עבודה זרה נלקה על שם העובדים אותה, וכמו שנפרעים מן העובד נפרעים גם כן מן העבודה זרה" [לשונו כאן], לכך מוכח שיש לע"ז ארבע בחינות, ומכאן המקור להלקות את הע"ז בארבעה שפטים, כי עובדיה עוברים על ארבעה לאוין, לכך הע"ז תלקה בארבעה שפטים.

<> בא לבאר מה שאמרו במדרש "ועובדיהם בשלשה; במכה, בהשחתה, ובמגפה" [ראה למעלה הערה 169].

<> ועל כך מורה שם הויה, וכמו שכתב המחבר באו"ח סימן ה ס"א "כשיזכיר השם יכוין... בכתיבתו ביו"ד ה"א שהיה והוה ויהיה". ובגו"א שמות פ"ו אות ט [קד.] כתב: "כי בזה השם יש בו היה הוה ויהיה, והכל בשם זה לומר כי הווייתו בכל הזמנים, שהם עבר הוה עתיד".

<> מדגיש בזה שלא תאמר הואיל והקב"ה הוא "היה הוה ויהיה", נעלה מחילוקי הזמנים, לכך קיומו הוא בזמן אחד מתמשך. וכדי לאפוקי מכך מדגיש שקיום הקב"ה הוא בשלשה זמנים, היה הוה ויהיה. והטעם הוא שהכל נדון מצד המקבלים, והואיל ואצל המקבלים יש עבר הוה ועתיד, לכך הקב"ה מתגלה אלינו באופן שקיומו הוא בשלשה זמנים. ואודות שהכל נדון מצד המקבל, כן מבואר למעלה פכ"ג [מציון 98 ואילך].

<> לשונו למעלה פי"ט [לאחר ציון 207]: "בית אביה היו עובדים מתחלה עבודה זרה, שנמשלה למת, שנאמר [תהלים קו, כח] 'ויאכלו זבחי מתים'". ואמרו חכמים [אבות פ"ג מ"ג] "שלשה שאכלו על שלחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה, כאילו אכלו מזבחי מתים", ופירש רש"י שם "מזבחי מתים - זו עבודת כוכבים, שנאמר [תהלים קו, כח] 'ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים'". ובגמרא [ע"ז כט:] למדו מהפסוק "ויאכלו זבחי מתים" להשוות תקרובת ע"ז לדיני מת ["מה מת אסור בהנאה, אף זבח נמי אסור בהנאה"]. וכן הזכיר להלן ס"פ לז [לפני ציון 125]. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל.] כתב: "לכך נקרא כאילו אכלו מזבחי מתים, כי הע"ז נקרא מת, כי אין בו שום כח, והוא כמו המת". ובגו"א במדבר פי"ט סוף אות כז [שיד.] כתב: "והעבודה זרה והמת ענין אחד, שהרי תיקרא עבודה זרה 'מת', 'ויאכלו זבחי מתים'" [ומבאר שם שתחילת פרה אדומה באה לכפר על חטא העגל, וכתוצאה מכך היא מועילה גם לטהר מטומאת מת]. ואמרו חכמים [יבמות סג:] "קא מחטטי שכבי מפני ששמחים ביום אידם" [פירוש, המתים מתחטטין כעונש על שבני בבל היו שמחים ביום אידם של הגוים]. ובח"א שם [א, קמ.] כתב: "פירוש, כי יום אידם שאוכלים זבחי מתים, והם שמחים ביום שאוכלים הגוים מזבחי מתים. לכך מתים שלהם מתחטטין גם כן, כמו שהם מתעסקים עם הע"ז שהיא מת, כך מתעסקים הם עם המתים לחטוט אותם, כך יראה" [ראה למעלה פי"ט הערה 209, ולהלן פל"ז הערה 125].

<> רומז לפסוק [ירמיה ב, יא] "ההימיר גוי אלהים והמה לא אלהים ועמי המיר כבודו בלוא יועיל", ופירש רש"י [שם] "בלא יועיל - בעכו"ם שאין בה תועלת". וראה הערה הבאה.

<> רומז לפסוק [ירמיה ב, יג] "כי שתים רעות עשה עמי אתי עזבו מקור מים חיים לחצוב להם בארות בארות נשברים אשר לא יכילו המים". ומזכיר כאן "מקור חיים", כי הוא דבר שאינו פוסק [כמבואר למעלה פ"כ הערה 47, ופל"ד הערה 175], וכן הקב"ה קיים לנצח, וכמבואר כאן.

<> דוגמה לסברה זו נמצאת בדבריו בדרשת שבת תשובה [סו:], וז"ל: "בספרי [דברים לב, ג] 'כי שם ה' אקרא' [שם]... אין מזכירין מלאכי שרת את השם רק אחר שלשה תיבות, שנאמר [ישעיה ו, ג] 'וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש קדוש'... כי הוא יתעלה נצחי היה הוה ויהיה, והמלאכים נבראים, לא היו, ולעתיד לא יהיו גם כן. ומפני שהוא יתעלה נצחי, היה הוה ויהיה, מה שאינו במלאכים, לכך אין ראוים המלאכים להזכיר שמו יתעלה רק אחר שלש תיבות, כפי ההבדל המשולש אשר בינו יתברך, שהוא היה הוה ויהיה, ויש בו כל הזמנים, מה שאינו במלאכים".

<> סנהדרין ס: "אחד העובד [ע"ז] כדרכה, ואחד המזבח, ואחד המקטר, ואחד המנסך, ואחד המשתחוה, ואפילו שלא כדרכה [חייב]", ופירש רש"י שם "ואחד המזבח - אפילו שלא כדרכה בעבודות הללו, כדיליף לקמן [שם] דכל עבודות הנעשות בפנים לגבוה, חייבין עליה מיתה בעבודה זרה, אפילו שלא כדרכה". ורש"י [דברים יב, ל] כתב "לא ענש על עבודה זרה אלא על זבוח וקטור ונסוך והשתחואה, כמו שכתוב [שמות כב, יט] 'בלתי לה' לבדו', דברים הנעשים לגבוה".

<> והובא בהערה 173.

<> מתייחס לספר התפארת בלשון עתיד ["כאשר יתבאר"]. וראה למעלה פי"ח הערה 44 מה שנתעורר בזה. וכן כאשר עוסק בענייני מתן תורה כתב "בעזרת נותן התורה", וכמבואר למעלה פי"ד הערה 83. ואודות שהספר "תפארת ישראל" מתייחס לחג השבועות, ראה במבוא ל"תפארת ישראל" עמודים 16-17, ולמעלה הקדמה שלישית הערה 152.

<> פסוק זה קודם לפסוקים שעסק בהם בפרק זה, כי פתח את הפרק בפסוק שלאחריו ["ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש וגו'" (שמות יב, ח)], והמשך הפרק עסק בשלשת הפסוקים הבאים [שם פסוקים ט-יב]. וקצת תימה שעכשיו יחזור לאחור. ובאמת בכת"י [תפב:] פתח את הפרק עם דברים אלו.

<> לשון השמו"ר [שמו"ר יז, ג] אמרו "'והגעתם אל המשקוף' בזכות אברהם, 'ואל שתי המזוזות' בזכות יצחק ויעקב, ובזכותם ראה את הדם ולא יתן המשחית". וראה הערה 189.

<> ומה שאחר כך נקרא "אברהם" [בראשית יז, ה] אינו מפקיע מהמעלה של "אברם", אלא רק מוסיף עליו [רש"י בראשית יז, ה, וראה הערה הבאה]. ובאור חדש פ"ד [תתלא:] כתב: "גמילות חסדים מדת אברהם, שנקרא 'אב המון גוים נתתיך', והיה אב ורם בשביל מדה זאת". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמז:] כתב: "על ידי גמילות חסדים האדם מתרומם ומתעלה. ועל דבר זה יש ראיות ברורות דכתיב [משלי יד, לד] 'צדקה תרומם גוי וגו''. ועוד כתיב [ישעיה לג, טו-טז] 'הולך צדקות דובר מישרים וגו' הוא מרומים ישכן מצדות סלעים משגבו'. וכל הדברים האלו כי גמילות חסד מדת אברהם שנקרא 'אב רם', שהיה מתעלה ומתרומם בשביל מדה זאת. ועוד, כי בעל גמילות חסדים משפיע לאחר, וכל משפיע לאחר הוא מתרומם" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 41, פ"ו הערה 99, ופכ"ב הערה 60]. ובח"א לסנהדרין סט: [ג, קסח.] כתב: "כי שם 'שרה' היה לה שהיא לשרה לאומתה [ראה ברכות יג.], וזה השם זכתה מצד שהיא היתה אשת אברהם, שנקרא 'אברם' על שהוא אב ורם לאומות, ומפני כך גם שרה אשתו שרה של אומתה". ובנצח ישראל פ"י [רסז.] כתב: "כי גמילות חסד מדת אברהם, שנקרא אברהם 'אברם', שהיה מתעלה על כל אדם בשביל מדה זאת". והמקור ששם "אברם" מתפרש "אב ורם" הוא בזוה"ק [ח"א עט:]. ובמדרש בראשית זוטא [עמוד נז] איתא "ולמה נקרא שמו אברם, לפי שהיה אב ורם באומות".

<> לשונו בדרשת שבת הגדול [ריב.]: "כי המשקוף הוא לאברהם, שנקרא 'אברהם' על שם שהוא רם. כי המשקוף הוא מתרומם למעלה, וכמו שהמשקוף הכל נכנסין תחתיו, כך היה אברהם 'אב המון גוים' [בראשית יז, ה] לכל העולם. וכמו שאמרו [ברכות יג.] מתחלה אתה אב לארם, ובסוף אל כל העולם כולו. ולפיכך היה אברהם אבינו בפרט דומה למשקוף, שהכל נכנסין תחתיו, והוא מתרומם על כל באי עולם, והכל נכנסין תחת אברהם, שהיה אב המון גוים". ויש להעיר, כי רש"י [בראשית יח, טז] כתב "כל השקפה שבמקרא לרעה", ובגו"א שם אות מג [שיא.] כתב: "הטעם כי השקפה היא לרעה, מפני שהוא לשון מכה, וכן המשקוף נקרא 'משקוף' [שמות יב, כב], מפני שהדלת שוקף עליו. ולפיכך כל לשון השקפה הוא לרעה, מפני שהוא מכה בכח על הדבר, וזהו לרעה... מדת הדין" [הובא למעלה פכ"א הערה 40]. והרד"ק בספר השרשים, שורש שקף, כתב: "'המשקוף' נקרא כן לפי שהדלת מכה עליו תמיד. ותרגום 'ושדופות קדים' [בראשית מא, ו], 'ושקיפין קדום', כלומר מוכות רוח קדים". וכיצד נזדמנו לפונדק אחד של "משקוף" הוראה על מדת החסד של אברהם, והוראה על מדת הדין. ויל"ע בזה. וראה הערה הבאה.

<> כך אמרו במדרש [שמו"ר א, לו] "'והגעתם אל המשקוף' [שמות יב, כב], שאברהם גדול בגרים, וכשם שהמשקוף גבוה, כך היה גדול שבאבות. 'ואל שתי המזוזות' [שם], בזכות יצחק ויעקב. ללמדך שבזכות כל אלו יצאו". ועוד אודות רוממותו של אברהם, ראה למעלה פכ"ט הערה 53. ונראה להטעים זאת עוד, כי כבר נתבאר שאברהם כולל בתוכו את יצחק ויעקב, ולכך ברכת "מגן אברהם" היא חתימה לשלשת האבות, וכמו שכתב בגו"א בראשית פי"ב אות ו [ריד.], וז"ל: "ואם תאמר, מאי שנא אברהם. נראה, מפני שהבן בכח האב, ואין האב בכח הבן, ולכך בחתימת אברהם יש חתימה יצחק ויעקב. ואלו דברים הם אמת למבינים, והוא דבר נעלם" [הובא למעלה פ"ו הערה 55, פ"ט הערה 265, ופ"ל הערה 76]. והכלל הוא "ראש" לפרטים הנכללים בו, וכמו שכתב בגו"א שמות פ"ל אות ז [שצב.], וז"ל: "מפני שכתב '[כי תשא את] ראש בני ישראל' [שמות ל, יב]... פירוש 'ראש' סכום מנין [רש"י שמות ל, יב]. כי החשבון הפרטי יכנס תחת חשבון הכללי, שהוא סכום חשבון, כמו שיכנסו כל החלקים תחת השורש, שהוא ראש להם". ובגו"א במדבר פל"א אות כד [תקכ.] כתב: "נקרא החשבון 'ראש', מפני כי הכלל הוא עיקר וראש לפרטים, שהפרטים יכנסו תחת הכלל, ולפיכך החשבון בכלל נקרא 'ראש'" [הובא למעלה פי"ח הערה 12]. @**ואולי לפי"ז**^ אפשר ליישב מה שהוקשה בהערה הקודמת [כיצד "משקוף" מורה גם על חסד וגם על דין]. כי מצינו שלשון זה כולל גם מדת הרחמים, וכמו שכתב רש"י [בראשית יח, טז] "כל השקפה שבמקרא לרעה, חוץ מ'השקיפה ממעון קדשך' [דברים כו, טו], שגדול כח מתנות עניים שהופך מדת הרוגז לרחמים". ורחמים היא מדתו של יעקב [ראה למעלה פכ"א הערה 65]. נמצא כשם שאברהם כולל את יצחק ויעקב, כך תיבת "משקוף" כוללת את שלש המדות של חסד, דין, ורחמים.

<> של קרבן פסח.

<> אף על פי שכל המכות פסחו על ישראל, אך שונה מכת בכורות, שהיתה צריכה לחול גם על ישראל מחמת שהיא באה מהקב"ה בכבודו ובעצמו, וניצלו ממנה רק מחמת קרבן פסח, וכמו שביאר להלן ר"פ ס [הובא למעלה פל"ה הערה 39, ופרק זה הערות 92, 161, להלן הערה 194, ופל"ז הערה 52].

<> לשונו בגו"א שמות פ"ג אות ט [נג.]: "ולכך אמר [שמות ג, טו] 'ה' אלקי אבותיכם ה' אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', הזכיר ג' אבות, שהם שרשי ישראל, ובהם ראוים להיותם אומה לעצמה, ולהיותם נבדלים מן האומות. כי מן אברהם יצחק ויעקב ואילך הוא התחלת ההבדל, ובהם נבדלים, ובשביל כך שם ה' נקרא עליהם גם כן" [הובא למעלה פכ"ה הערה 54, ופרק זה הערה 101]. ומקרא מלא הוא [במדבר כג, ט] "כי מראש צורים אראנו ומגבעות אשורנו הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב", ופירש רש"י [שם] "כי מראש צורים אראנו - אני מסתכל בראשיתם ובתחלת שרשיהם, ואני רואה אותם מיוסדים וחזקים כצורים וגבעות הללו על ידי אבות ואמהות. הן עם לבדד ישכון - הוא אשר זיכו לו אבותיו לשכון בדד". והרא"ם [שם] כתב: "בא להודיע מה הוא החוזק שזיכו לו אבותיו, ואמר 'הן עם לבדד ישכון', שזיכו לו אבותיו לשכון בדד". הרי מקרא מלא הוא שמכח האבות ישראל נבדלים מן האומות. ומוסיף כאן הטעמה לזה, שזהו משום "שהיה להם אבות מיוחדים שלא היו לאומות". ובפסיקתא רבתי [פרשה מ] אמרו "אמר להם הקב"ה, אומות העולם אין להם זכות אבות לתלות בהם כשהם נידונים, אבל אתם בזמן שאתם נכנסים לפני בדין, אפילו אתם מתחייבים מן הדין, אני מסתכל בזכות אבות, ומזכה אתכם בדין". ובמאמרי פחד יצחק, פסח, מאמר צו, אות ה, כתב: "הדבר הראשון של יחוד ישראל בעולם הוא במציאות אבות. שהרי מכל שבעים אומות, אין אומה שיש לה יחוס או חשבון של אב. ורק בשרשם ומחצבתם של ישראל מתנוסס מיד ענין אבות. ויסוד היחוד הזה הוא שיצירת כנסת ישראל היא יצירת אדם הראשון במהדורא תנינא. וכשם שכל האנושיות הותחלה ביצירת אב אחד, כולם בני אדם הראשון הם, כך ביצירת כנסת ישראל הותחלה מיד ביצירת אבות. אבות בכנסת ישראל הם דוגמת אדם הראשון ביצירה. אלא שאדם היה אחד, ואבות הם שלשה" [ושם ממשיך לבאר מדוע אצל האבות היה צורך בשלשה]. @**ויש לדון**^ לפי זה, האם תהיה זכות אבות לבני עשו, שאף הם באים מאברהם ויצחק. ובאמת רש"י [תהלים פ, יד] כתב "אף עמלק יש לו זכות אבות". וכן אמרו במדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתרנד] "כתיב [שמות יז, ח] 'ויבא עמלק', מהיכן בא, מבלעם. אמר לו, יש לך זכות אבות". ובאסת"ר ז, יג אמרו "אמר לו בלעם [לעמלק], לך ועשה עמהם מלחמה.. שהן תלויין בזכותו של אברהם אביהם, ואף אתה שהוא בן בנו של אברהם תלוי בזכותו של אברהם, מיד בא עליהם".

<> לשונו להלן פס"ט: "כי האבות בנו שבעה מזבחות [רש"י במדבר כג, ד], כי הקרבת הקרבן מורה על הדבוק בו יתברך. ויש צדיקים דבוקים בו יתברך, אבל אינה דביקות שלם לגמרי, רק דביקות במה. ולפיכך לא בנה אברהם בלבד שבעה מזבחות, כי לא היה לו דביקות שלם בכל, רק שכל האבות ביחד בנו שבעה מזבחות, כי כלם ביחד היה להם דביקות בשלימות... ולפיכך כל האבות ביחד ראוי להם לבנות שבעה מזבחות במה שהיה להם דבוק בשלימות". ובגו"א במדבר פכ"ג אות ג [שפו.] כתב: "בנו האבות ז' מזבחות, כי יש להם דביקות בו יתברך בכל, נגד כל החלקים. כי השבע כולל כל החלקים, כי זה המספר נאמר על רבוי החלקים... ולפיכך בנו ז' מזבחות, כי המזבח שעליו הקרבת הקרבן, על ידו הדבקות בו יתברך. ואף על גב שישראל הם אומה יחידית, ולא היה ראוי שיהיה להם רק חלק פרטי, מכל מקום האומה היחידית יש בה הכל, כי לא תחסר כל בה, והיא דבוקה בו יתברך בכל". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מא.] כתב: "ובספרי [דברים ו, ה] רבי אליעזר אומר, 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך' [שם] כאברהם... 'בכל נפשך' [שם] כיצחק... 'ובכל מאודך' [שם] הוה מודה לו כיעקב... הפליגו מאוד לבאר כי יהיה האדם דבק בו יתברך לגמרי בדביקות גמור על ידי האהבה. ומפני כי האבות היו דבקים בו יתברך כל אחד ואחד במדה מיוחדת, עד כי שלשה האבות היה להם הדבקות לגמרי, וכל אחד היה לו דבקות מיוחד. ולפיכך אמר כי תהיה אהבה הזאת כמו האבות... וכאשר ידבק בו יתברך כמו שהיו דבוקים בו האבות, נמצא שאין לו הסרה מן השם יתברך כלל, רק דבק בו יתברך לגמרי". הנה אמרו חכמים [ב"מ פה:] שאם שלשת האבות היו מתפללים ביחד, היה בזה כדי להביא את המשיח קודם זמנו. ובח"א שם [ג, מב.] כתב: "כי האבות, כאשר הם שלשה אבות, והם ביחד, היו מביאים המשיח בלא זמנו. כי אלו אבות הם מחולקים במידתם, וביחד הם כוללים הכל. ומאחר שהם הכל ביחד, מביאים הכל, והמשיח שעתיד להגלות במהרה בימינו, יש בו הכל, ואין חסר דבר, והכל ימצא בו. ולפיכך אברהם בלבד, וכן יצחק בלבד, וכן יעקב בלבד, במה שהוא חלק, אינו מביא המשיח שהוא הכל. אבל כל האבות ביחד היו מביאים הכל ביחד" [הובא למעלה פ"ט הערה 237]. וראה בסמוך הערה 197.

<> פירוש - הואיל והאבות היו דבקים בה' יתברך, לכך אהני זכות זו לבניהם שיחשבו לחלק ה' יתברך, ובכך ינצלו ממכת בכורות. וכן למעלה פל"ה [לאחר ציון 38] כתב: "ובדם פסח שהיו עובדין בו אל השם יתברך היו לחלק השם יתברך, וראוי שיהיו נגאלים, עד שלא יהיו תחת רשות מצרים" [ראה למעלה הערות 161, 191].

<> לשונו בכת"י [תפב:]: "ומפני זכות ג' אבות היו נצולין ונבדלין מן האומות... שיש לנו אבות מיוחדים. וכאשר יראה הדם על ג' מקומות אלו [המשקוף ושתי המזוזות], ופסח ה' על הפתח, ולא יתן המשחית לבא אל בתינו, ויהיו ישראל מובדלים מן המצרים, ולא ישתתפו עמהן כלל".

<> המלים "מכל מקום" אינן כל כך מובנות כאן. ואולי יש לפרשו, שיהיה ההסבר אשר יהיה מדוע דוקא במצוה זו ה' צוה לעשות זכר לזכות אבות, מכל מקום מתבאר שהמשקוף ושתי המזוזות הן רמז למדת האבות. וראה למעלה הערות 16, 118, שהמלים "מכל מקום" הן כמו "על כל פנים". [ולולא דמסתפינא היה נראה שיש לגרוס "רמז לזכות האבות"].

<> פירוש - היו דבקים בה' לפי המדות של כל אחד ואחד מהם, וכמבואר למעלה הערה 193.

גבורות ה', פרק לו עמוד PAGE לד

PAGE קצט

PAGE לד GH39