#**"והיה לאות**= על ידך ולזכרון בין עיניך וגו'" (שמות יג, ט). וכן כתב בפרשת שמע (דברים ו, ח), ובפרשת "והיה אם שמוע" (דברים יא, יח), למדנו שאלו ארבע פרשיות נכתבו\* בתפילין. שמפני 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. לכך יש לכתוב דבר זה בתפילין, ויהיו התפילין מקושרין על האדם, להורות כי שם הגדול והקדוש נקרא עליהם, שהרי עשה עמהם נפלאות.

#**והיינו דכתיב**= (דברים כח, י) "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך", ואמר רבי אליעזר, אלה תפילין שבראש (ברכות ו.). פירוש, כי תפילין מורים לך כי הם מיוחדים לשם המיוחד, שהרי בתפילין נזכר יציאת מצרים, שהוציא אותם על ידי נסים, והשם המיוחד דוקא פועל נוראות, ולפיכך "ויראו ממך", מפני גבורותיו ונוראותיו. ומה שאמר רבי אליעזר 'אלו תפילין שבראש', כי תפילין על הזרוע, שישראל דבקים בהקב"ה, ולפיכך כתיב בהם (דברים ו, ח) "וקשרתם". וזה החילוק שיש בין תפילין של יד ובין תפילין של ראש; כי תפילין של יד הוא החבור והדבוק שיש לישראל אל הקב"ה, ומזה הצד אין יראה, כי אם חבור ודבוק בו יתברך, שבמקום שיש חבור אין יראה. אבל תפילין של ראש, ששם אין קשור, רק שהשם יתברך נקרא עליהם, ובמה שהשם נקרא עליהם הוא יתברך נבדל מהם, שנקרא (שמות ה, א) "אלקי ישראל", ובמה שהוא אלקיהם הוא נבדל מהם, ובזה הצד יש יראה, שראוי להיות ירא מן אלקי ישראל, אשר לו הגבורה, והבן זה.

#**ואלו ארבע פרשיות**=; פרשה ראשונה, שהוא יתברך הוציא את ישראל, כמו שנזכר בפירוש בפרשת "קדש". ופרשה שניה, שלא תאמר אף על גב שהוא בחר בישראל והוציאם ממצרים, זהו מצד החסד והטוב שהטיב הוא יתברך לישראל, ואין זה דבר מוכרח להיות בדין. וכאשר הרג בכורי מצרים בשביל זאת היציאה שהוציא אותם, הרי שגם הכרחת הדין והחיוב מצד השם יתברך נותן זה. שאם לא כן, רק מצד הרחמים ומצד החסד, לא היה ראוי שיהרוג בשביל זה בכורי מצרים, אלא שגם כן בדין היה בחירת ישראל. ומאחר שבדין הוא, יותר קיים נצחי דבר זה, כי דבר שהדין נותן אין השתנות לו, כמו שהתבאר למעלה (פכ"ב) אצל "ומשה היה רועה צאן יתרו אחר המדבר" (שמות ג, א), עיין שם.

#**ואחר כך**= פרשה שלישית, שהוא יתברך נקרא (שמות ה, א) "אלקי ישראל", ומייחד שמו עליהם, כדכתיב (דברים ו, ד) "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד". פרשה רביעית, כי השכינה היא בישראל תמיד, ומחמת שהשכינה בישראל, מנהיג אותם לטוב אם ישמעו, ואם לא ישמעו, בהפך זה מנהיג אותם, וזה נזכר בפרשה "והיה אם שמוע". ופרשה זאת הוראה גמורה שהשכינה עם ישראל, ואינם נמסרים למערכת השמים. וזה ענין ארבע פרשיות שהם בתפילין.

#**ועוד כאשר**= תדע כי אלו ארבע פרשיות, שהוא יתברך התחלת כל הנמצאים, לפיכך אמרה תורה (שמות יג, ב) "קדש לי כל בכור פטר רחם", כמו שאמרנו למעלה, כי קדושת הבכור, וכן כל הדברים שהם ראשית, הם קדושים בשביל שהוא יתברך גם כן ראשית הכל, ולכך ראוי כל ראשית לקדושה. ואם כן\* קדושת הבכורה מורה שיש ראשית הכל, הוא השם יתברך. וזה מורה גם כן שמאתו יתברך נמצא הכל, שאם לא כן, ולא היה הכל נמצא מאתו חס ושלום, היה דבר מה קדמון כקדמותו, ולא היה הוא יתברך ראשית הכל. ואין לומר שלא נמצאו מאתו, ואינם קדמון, אם כן ממי נמצאו, ולמה נמצאו עתה. כי אי אפשר שיהיה נמצא דבר מעצמו בלא סבה, שכל דבר צריך סבה. אלא אם היינו אומרים חס ושלום שהם גם כן קדמון, שאז אין צריך סבה להם. וזהו אינו, כי כבר אמרנו שהוא יתברך ראשית, אם כן בזה שהוא יתברך ראשית הכל, נמצא הכל מאתו. וכמו שמאתו הכל נמצא, כך היכולת בידו להפסיד אשר ירצה. לכך היה מפסיד התחלת וראשית מצרים, וזה נזכר בפרשה שניה.

#**וכאשר הוא יתברך**= מאתו הכל ויכול להפסיד את הכל, כמו כן הוא יתברך מסדר ומאחד הכל, כמו שנזכר בפרשת שלישית (דברים ו, ד-ט) "שמע ישראל וגו'", כי במה שהוא יתברך אחד, הוא מאחד ומסדר ומקשר החלקים זה בזה עד שהם אחד, קשורים קצתם במקצתם, והנה מאתו סדר מציאות העולם. ופרשה רביעית "והיה אם שמוע" (דברים יא, יג-כא) מורה שהוא יתברך מנהיג הכל, כמו שזכר בפרשה רביעית איך מנהיג אותם אם יעשו טוב, והפך גם כן אם יעשו רע חס ושלום. ואלו שתי פרשיות, "שמע ישראל", שמורה שהוא יתברך אחד, והוא מאחד כל הנמצאים במה שהוא יתברך אחד. וכמו שהוא מסדר את מציאותם ומאחדם, כך מסדר הנהגתם, ובשביל כך אלו שתי פרשיות סתומים ביחד בתפילין, כי אלו שני דברים קשורים זה בזה לגמרי. וזה מוכח ומברר פירש רש"י ז"ל בסדר הפרשיות, ותו לא מידי, והבן הדברים האלו מאוד, כי כלם הם ברורים מאוד.

#**ואלו ארבע דברים**= הנזכרים בארבע פרשיות, כלם הם על ידי ישראל. שהשם יתברך התחלת הנמצאים, ובראשון הוא התחלה לישראל, שהם נקראים (שמות ד, כב) "בני בכורי ישראל", וכל הנמצאים הם נבראו בשביל ישראל. ולפיכך הכה השם יתברך התחלת מצרים, שהם הבכורים, בשביל ישראל, כמו שנזכר בפרשה שניה. ומה שהוא יתברך מאחד ומקשר את הנמצאים, הוא גם כן על ידי ישראל המקבלים אלקותו ואחדותו, דכתיב (דברים ו, ד) "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד". ועל ידי ישראל שהם אחד, קישור הנמצאים עד שהם אחד, כי כולם מצורפים לישראל, שהם עם אחד בארץ. וכן הנהגת העולם הוא על ידי ישראל, לפי שעל ידי דרישת ישראל והנהגת ישראל, מנהיג הכל, וזה ידוע. לכך ראוי ישראל לפאר תפילין של ארבע פרשיות. והבן הדברים האלו מאוד מאוד, כי כאשר תבין אלו דברים לא יהיה ספק לך באמתות אלו דברים אשר נתבארו.

#**וצוה להניח**= אלו פרשיות בראש וביד, כי שם ה' נקרא על ישראל. וכאשר תבין דברי אמת תדע, כי תפילין של ראש על הנשמה, שהתחלת כחה בראש, ותפילין של יד תכלית כח הנשמה. והראות פעולתה שהוא בעל חי מתנועע, כי התנועה חיות האדם. ולשנים אלו, הראש והזרוע, כח התנועה, דהיינו התחלת כח התנועה הוא מן המוח, כי התחלת כח התנועה הוא במצח. לכך כאשר ירצה האדם בתנועה, מתנועע במוקדם מן הפנים תחלה, כי שם כח התנועה. וכמו שכח התנועה במוקדם מן הראש, כך הזרוע מן האדם מקבל כח התנועה. נמצא כי המוח התחלת כח התנועה, והזרוע הוא מקבל כח התנועה. לכך ציותה התורה להניח תפילין בראש ובזרוע; להיות שם ה' על הראש, ששם התחלת כח התנועה במה שהוא חי, ועל הזרוע, כלי מקבל התנועה. אמנם הנחתן ביד שמאל (מנחות לז.), ולא בזרוע ימין, כי יד הימין קודם, ואחר כך השמאל, ומאחר שיש תפילין על הראש, ששם התחלת התנועה, אין תפילין על הימין כי אם בשמאל, שהוא סוף וגמר. נמצא כי זרוע שמאל גמר קבלת כח התנועה, ושלימות הדבר בגמר שלו. לכך בזרוע שמאל דוקא שם יתן התפילין, שהם שם ה', עד שיהיה שם ה' על התחלת התנועה, שהוא החיים, ובגמר.

#**ויש ארבע בתים**= בראש, ובית אחד בתפילין של של יד (מנחות לד:). וזה כי כח התנועה שבאדם ראוי יותר להיות עליו שם ה', מן הכלי שמקבל כח התנועה. ולפיכך בתפילין של ראש כל פרשה מחולקת לעצמה, כי החלוק מורה על שמקבל שם ה' בבירור לגמרי, וזהו מורה על קדושה יתירה. אבל הזרוע שהוא כלי המקבל כח התנועה, אין ראוי למעלה זאת כמו בראש, ולפיכך הבית הוא אחד. כי חלוק הבתים לפי שמקבל הקדושה לגמרי קבול מבורר וניכר, ולכך כל בית ובית מיוחד וניכר בפני עצמו. אבל ביד, אף על גב שהוא מקבל שֵׁם ה', אין קבלה לַשֵּׁם מבורר כל כך. ולפיכך אין שָׁם חלוק בתים, ואין זה קבול גמור. לכך כל הבתים נכללו כאחד, לומר כי שָׁם קבלת שֵׁם ה' קבלה בלבד, לא בבירור. ולפיכך תפילין של ראש יותר קדושים מתפילין של יד. ותבין מה שאמרו חכמים (מנחות מד.) המניח תפילין מאריך ימים. וזה מפני כי הנחתן על הראש, ועל היד שהוא מקבל כח התנועה, שהוא החיים, לכך מאריך ימים. והכל לפי הענין; מפני שכל דבר הוא ניכר ומבורר על ידי החכמה, ובחכמה מבדיל בין דבר לדבר עד שהוא ניכר ומבורר, ולכך התפילין שמונחים על המוח ששם החכמה והדעת, כל בית ובית בפני עצמו, כי הקדושה לַשֵּׁם מבוררת גם כן, וניכר. אבל על הזרוע אין שָׁם חלוק בתים, מפני שאין הבירור וההכרה רק מצד החכמה, ולא בזולת זה. ולכך על הזרוע הם בית אחד, ואינם מחולקים. ודבר זה גם כן דבר ברור אמת, אין ספק בו.

#**ועוד דע**= כי תפילין של ראש מפני שהם על התחלת כח התנועה והחיות, ובכל התורה בא לשון חיות בלשון רבים, ולא יתפרדו לומר לשון יחיד. והטעם כי צריך שיתפשט החיות לכל האברים, וכאילו היה החיות רבים. ומזה הטעם עצמו תפילין של ראש בתים מחולקים, כי מן המוח מתפשט החיות, ומתהלך לכל הצדדין. והתפילין שמניח לשם גם כן בענין זה, יש להם רבוי בתים. והם אחד, כמו החיות שהוא אחד, ובכחו הרבוי לכל האברים, כמו שהתבאר. אבל התפילין המונחים על הזרוע, והוא הכלי המקבל כח התנועה, ואין זה דרך רבוי, לכך תפילין של יד בבית אחד. והבן זה היטב גם כן, והוא דבר אמת ברור.

#**ועוד מצד אחר**= ראוי שיהיו תפילין של ראש מחולקים. כי התפילין של ראש מונחים על מקום מחולק בין ימין לשמאל, לכך התפילין של ראש מחולקים לארבע בתים; שנים בימין, שנים בשמאל. ומזה תבין מה שאמרו בברייתא במסכת מנחות (לד:) "קדש" "והיה כי יביאך" מימין, "שמע" "והיה אם שמוע" משמאל. חלקו הפרשיות לצדדין מזה הטעם, כי עיקר ארבע פרשיות של תפילין מחולקים, לפי מה שהם מונחים על חלק הצדדים. ולאפוקי תפילין של יד, שאינם מונחים על חלק הצדדין, הם אחד. ודבר זה גם כן אמת ברור. ולקמן (פמ"ד) יתבאר בענין תפילין קצת בסגנון אחר, והכל דרך אחד.

#**ובפרשת "קדש"**= כתיב (שמות יג, ט) "ולזכרון בין עיניך". ובפרשת "והיה כי יביאך" כתיב (שם פסוק טז) "ולטוטפות בין עיניך". והטעם שכתוב בפרשת\* "קדש" "ולזכרון בין עיניך", הוא כמו שכתוב בפרשת זאת (שם פסוק ג) "זכור את היום אשר יצאתם". כי אצל קדושת הבכורה שייך מדת זכירה, והבן זה מאוד. ולשון "לטוטפות" הוא לשון תכשיט הנתון בראש, כדמוכח בפרק במה אשה יוצאה (שבת נז:). וצוה הכתוב שדבר זה, שהוא יציאת מצרים, שיהיה נחשב לתכשיט של כבוד לאדם, שאין כבוד יותר. ודברים אלו הן דברים ברורים מאוד. ועוד בפרקים הבאים יתבאר מזה.

#**ובמדרש**= שמות רבה בפרשת בא (יט, ז), "קדש לי כל בכור" (שמות יג, ב), כשם שעשיתי יעקב בכור, שנאמר (שמות ד, כב) "בני בכורי ישראל", כך\* אני עושה למלך המשיח בכור, שנאמר (תהלים פט, כח) "אף אני בכור אתנהו", כך "קדש לי כל בכור". כשם שבראתי את העולם ואמרתי להם לזכור את השבת, כך היו זוכרים את הנסים שעשיתי לכם [במצרים], וזכרו ליום שיצאתם משם, שנאמר (שמות יג, ג) "זכור היום אשר יצאתם". "ולא יראה לך שאור שבעת ימים" (שם פסוק ז), כנגד שבעה ימים שבין גאולה לקריעת ים סוף, כשם שבתחלה היו שבעה ימי בראשית. וכשם שהשבת מתקיים אחד לשבעה ימים, כך יהיו אלו שבעה ימים מתקיימים, שנאמר (שם פסוק י) "ושמרת החקה הזאת למועדה", עד כאן.

#**וביאור מדרש זה**=, כשם שברא הקב"ה את עולמו לשבעה ימים, וצוה הקב"ה לזכור את השבת (שמות כ, ח), וזה כי השבת הוא השלמת הבריאה, והכל פונה אל ההשלמה, שהוא עיקר. ולפיכך כל ששת ימי מעשה פונים אל השבת, שהוא השלמת הבריאה. ויש לזכור יום השבת בשביל זה כל ימי השבוע, כדי שיהיה הכל פונה אל השלמת הבריאה. וכן יציאת מצרים הוא השלמת סדר העולם, כמו שיתבאר. שידוע כי בעולם הזה העיקר\* הוא האדם, ובישראל בחר מכל האומות. וישראל הושלמו כאשר יצאו ממצרים, ואז היו לעם. ונמצא יציאת מצרים כמו שבת, כי שבת השלמת הבריאה, ויציאת מצרים השלמת תולדות העולם. כי אחר שנשלמה הבריאה, היו תולדות העולם מתחילין לצאת אל השלימות. וכל אומות זו אחר זו היו יוצאים עד שבעים אומות. וכן עמון ומואב ואדום. אבל ישראל יצאו באחרונה לכל האומות. וזה דמיון הבריאה, שהאדם נברא באחרונה. לכך אמרו על ישראל (יבמות סא.) אתם קרוים "אדם", ואין אומות העולם קרוים "אדם"\*. ואז כאשר יצאו ישראל היה עומד העולם, שלא יצאו עוד שום אומה אל הפעל.

#**ומזה תראה**= כי האומרים כי השם יתברך הרחיק את ישראל אחר שחטאו, זה טעות, שכמו שאין לבריאה שנוי ממה\* שנברא עליו, ובבריאת ישראל עצמה נמצא בהם רושם המעלה על כל האומות מצד הבריאה, ודבר שהוא בבריאה אין שנוי לו כלל, כי על\* מעשה אלקים אין להוסיף ואין לגרוע.

#**ולפיכך**= כמו שנזכר יום השבת כל השבוע מהטעם שאמרנו למעלה, כי הכל הוא פונה אל השלמה, כך יציאת מצרים יהיה נזכר לעולם, כי היציאה, שהוא השלמת הכל, עומדת לעולם ולעולמי עולמים, כמו שיתבאר, ודבר זה נכון בלי ספק. נמצא כי ימי הפסח כמו השבת לגמרי, רק שהשבת השלמת הבריאה, וימי הפסח השלמת סדר העולם בתולדותיו. וכבר ידעת שאמרו חכמים (שבת קנו.) בעת שהאדם נולד, לפי אותה\* שעה ואותו מזל נמשכים כל עניני האדם. והכי נמי כאשר יצאו ישראל ממצרים, היו כאילו נולדו באותה שעה, כל הקורות שהגיע להם, מה שנתן להם התורה וענני כבוד, אחר היציאה הם נמשכים, שהכל נמשך אחר ההתחלה. ולפיכך יציאת מצרים נזכר לעולם, שהכל נמשך אחר זה, ודי בזה למבין.

#**ולפיכך כמו**= השבת שהוא אחד לשבעה ימים, כן ימי חג המצות שבעת\* ימים, כי נחשב קריעת ים סוף גמר היציאה. כי כאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים יצאו מענין החמרי, כי מצרים נקראו "חמורים", והיו ישראל גוברים עליהם, כאשר התבאר למעלה. ורצה השם יתברך להשלים דבר זה לבקוע ים סוף, ונבקעו כל המים שבעולם (מכילתא שמות יד, כא), שהמים, כמו שהתבאר למעלה בפרק י"ד ובפרק י"ח, הם חמרים, שאין בהם צורה. וכאשר בקע ים סוף ויצאו בחרבה, יצאו ישראל מענין החמרי לגמרי, עד שקנו ישראל אז מעלה נבדלת. שכל יציאת מצרים לא היה רק דבר זה; שיצאו ממצרים, החומר הגרוע והפחות. ועדיין לא יצאו לגמרי עד יום השביעי, שהיה קריעת ים סוף (רש"י שמות יד, ה). והיה קריעת ים סוף לישראל לא במקרה, אלא בעצם, שהמים, שהם נוטים אל החומר כמו שנתבאר, הם מתיחסים אל מצרים. ולפיכך היציאה נחשב עד קריעת ים סוף.

#**ושבת שלפני הפסח**= נקרא "שבת הגדול". והרבה דברים באו על זה. ואין לך לומר רק לפי שמפטירין בו "וערבה לה'" (מלאכי פרק ג), ובו כתיב (שם פסוק כג) "לפני בוא יום ה' הגדול והנורא", ומפני זה נקרא "שבת הגדול". ופירוש זה, כי יציאת מצרים נקרא "גדול" על שם גדלות מעשיו הנוראים שעשה ופעל כאשר יצאו ממצרים. ולעתיד לעולם הבא יקנו ישראל עוד מדריגה יותר עליונה, ויעשה הקב"ה עוד גדולות על כל גדולות, נוראות על כל נוראות. שכאשר זכו ישראל למדריגת יציאת מצרים שעשה גדולות עמהם, יזכו למדריגה יותר עליונה שיעשה עמהם גדולות לעולם הבא. ולפיכך שבת שלפני פסח נקרא "שבת הגדול", כי כל שבת הוא מעין וזכר העולם הבא, שנקרא "שבת" גם כן. ולפיכך השבת שהוא קודם הפסח הוא זכר לשבת הגדול, שהוא יום הגדול והנורא, לפי שאותו שבת הגדול, שהוא עולם הבא שיהיה לעתיד, קודם וראשון במעלה ליציאה.

#**וכן השבת**= שלפני יום הכפורים נקרא "שבת תשובה". וזה כי יום הכפורים הוא יום התשובה, שהכל שבים אל חזקתם הראשונה על ידי מחילת הקב"ה, שהוא מוחל להם, ושבים אל ה', וזה ידוע. ולכך קבעה התורה היובל ביום הכפורים (ויקרא כה, ט), שהכל שבים אל חזקתם הראשונה. ויום הכפורים דומה לזה, שהם שבים מן העון שהיה בהם, ושבים אל ה'. ולעתיד לבא, ליום שכלו שבת (תמיד פ"ז מ"ד), יהיה הכל שב אל ה' מפחיתות עולם הזה. וזה יהיה בזכות יום הכפורים, שהם שבים עתה אל ה', לכך יזכו לשוב באותו שבת אל ה'. ומפני שכל שבת הוא מענין\* עולם הבא וזכר לו, לכך השבת שהוא קודם יום הכפורים הוא מעין השבת שיהיה הכל שב אל ה'. ודוקא שבת הקודם, ולא השבת שאחריו, כי השבת ההוא הוא קודם ועליון במעלה. ועוד, כיון שיש לשבת של עתיד, שהוא עולם הבא, שייכות אל יום הכפורים כמו שאמרנו, והשבת שלנו רמז לו, אין שייך רק בשבת שלפניו, ולא בשבת שאחר יום הכפורים, שכבר עבר יום הכפורים, וזה מבואר. וכך לענין שבת הגדול.

#**והנה התבאר**= כי שבת שלפני הפסח יש לקרותו "שבת הגדול", שהפסח הוא גדול כדלעיל. ושבת הסמוך לו הוא השבת שעוד יתגדל הוא יתברך, שהוא יום הגדול והנורא יותר. והבן זה מאוד כי הוא הנכון, ואין בו ספק למבינים.

<> בכת"י [תצו:] הוסיף כאן: "וכן כתב בפרשה שאחריה [שמות יג, טז]. למדנו שיש לכתוב אלו ב' פרשיות בתפילין".

<> מכילתא [שמות יג, טז] "בארבעה מקומות מזכירין פרשת תפלין; 'קדש לי', 'והיה כי יביאך', 'שמע', 'והיה אם שמוע'. מכאן אמרו מצות ארבע פרשיות של יד הם כרך אחד ד' פרשיות, של ראש הם ד' טוטפות, ואלו הן; 'קדש לי', 'והיה כי יביאך', 'שמע', 'והיה אם שמוע'". וראה להלן הערות 20, 113.

<> בא לבאר ששתי הפרשיות שבפרשת בא ["קדש לי", "והיה כי יביאך"] נכתבו בתפילין מפאת יציאת מצרים המוזכרת בהן [ושתי הפרשיות האחרונות נכתבו מחמת טעם אחר, וכמו שיבאר להלן].

<> כמו שנאמר בתורה הרבה פעמים. וכגון [דברים ד, לד] "או הנסה אלקים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי במסות באותות ובמופתים ובמלחמה וביד חזקה ובזרוע נטויה ובמוראים גדולים ככל אשר עשה לכם ה' אלקיכם במצרים לעיניך". ונאמר [דברים ז, יט] "המסות הגדולות אשר ראו עיניך והאותות והמופתים והיד החזקה והזרוע הנטויה אשר הוצאך ה' אלקיך וגו'". ונאמר [דברים יא, ג-ד] "ואת אותותיו ואת מעשיו אשר עשה בתוך מצרים לפרעה מלך מצרים ולכל ארצו ואשר עשה לחיל מצרים לסוסיו ולרכבו אשר הציף את מי ים סוף על פניהם ברדפם אחריכם ויאבדם ה' עד היום הזה". ונאמר [דברים לד, י-יא] "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים לכל האותות והמופתים אשר שלחו ה' לעשות בארץ מצרים לפרעה ולכל עבדיו ולכל ארצו" [הובא למעלה פכ"ב הערה 119]. ולמעלה פכ"ב [לאחר ציון 117] כתב: "יציאת מצרים... הדבר הידוע [ש]אינו טבעי לגמרי, שהוציא אותם באותות ובמופתים". וראה להלן הערה 190.

<> אודות שהשם המיוחד עושה נסים, כן כתב למעלה בהקדמה שניה [פו:], וז"ל: "כמו שבשמו נברא מעשה בראשית, כך בשמו גם כן סדר שיוכל הטבע להשתנות ולהיות הויית הנס, והכל נברא בשמו". וכן כתב להלן פס"ד, ויובא בהמשך ההערה. ובנתיב אהבת השם פ"ב [ב, מז:] כתב: "כי משמו הנסים והנפלאות בעולם, כי הטבע נדחה מפני שמו יתברך, כי הטבע היא גשמית, ואין דבר יותר מיוחד לנסים רק קידוש שמו... ותיכף ומיד כאשר הם צריכים לנסים שלא בטבע ושלא כמנהגו, מתחדש מן שמו להם נסים בעולם שלא בטבע... כי שמו יתברך עושה הנסים, ולפיכך כאשר מקדש שמו תיכף באים הנסים" [ראה להלן פ"מ הערה 161]. ואמרו חכמים [סנהדרין פב:] "ששה נסים נעשו לו לפנחס", ובח"א שם [ג, קעב.] כתב: "כי הניסים מצד עצמם ראוים שיהיו ששה הניסים, כנגד הוי"ו של שמו הגדול שממנו הניסים. והראה לו הקב"ה כי נעשה לו ניסים גמורים עד שהיו ששה ניסים". ובח"א לסנהדרין צב: [ג, קפז.] כתב: "ותוכל להבין כי שש נסים מורה על שלימות הניסים, כי הניסים הם מצד הוי"ו של שמו הגדול, אשר משם נעשים הניסים בעולם, וכל הניסים שייכים לדבר זה". וקודם לכן, בח"א לסנהדרין סז: [ג, קסו:] כתב: "יכול אדם להתפלל אל השם יתברך, ומזכיר שמו יתברך, והוא נותן לו ומחדש ניסים ונפלאות". ובגו"א ויקרא פכ"ב אות לח [קע.] כתב: "כי הנס הוא גם כן קדושה לשמו יתברך". ובגו"א במדבר פי"א אות ו [קסב.] כתב: "נעשים הנסים והנפלאות בכח השם הגדול". ובאור חדש פ"ו [תתרח:] כתב "שמו הגדול מחדש ניסים... כי שם הכתיבה [שם הויה שנכתב] ממנו הם נסים ונפלאות בעולם" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 209, ופי"ח הערה 145]. @**וצרף לכאן**^, ששם הויה מורה על מדת הרחמים ["בכל מקום שנאמר 'ה'' מדת רחמים" (ב"ר לג, ג)], והנסים באים ממדת הרחמים, וכמו שכתב בח"א לגיטין נו. [ב, קג.], וז"ל: "כי הנסים באים לעולם מצד מדת הרחמים, ודבר זה ידוע גם כן אם יש לך לב להבין, כי לא מצאנו נס בעולם רק כאשר היו ישראל בצרה, והשם יתברך מרחם עליהם, כאשר תמצא בכל הנסים. כי אין הקב"ה משנה הטבע שלא לצורך, רק שהוא לצורך, ודבר זה ממדת הרחמים" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 357]. לכך דין הוא שהנסים יעשו על ידי שם הויה, כי "הנסים באים לעולם מצד מדת הרחמים". וכך עולה בבירור מדבריו להלן פס"ד, שכתב: "ונזכרו שלש מדות; נסים, גבורות, וחסדים... כי הנסים עושה בשמו הגדול כאשר ידוע, והגבורות נעשו במדת הדין, והחסדים נעשו במדת החסד". הרי המלים "נסים" ו"רחמים" הם מלים מתחלפות מפאת שהנסים נעשים בשמו הגדול. [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 69, פ"ז הערה 44, פכ"א הערה 65, פכ"ג הערה 204, פל"ז הערה 8, ופל"ח הערה 63].

<> הנה כתב כאן שלש נקודות; (א) ביצ"מ היו הרבה נסים. (ב) הנסים באים מכח שם הויה. ושילובם של שתי הנקודות האלו מחייב את הנקודה השלישית; (ג) שם הויה נקרא על ישראל, כי "מפני שהשם הקדוש נקרא עליהם לכך עשה עמהם נפלאות". ויש להבין, מדוע שילובם להדדי של שתי הנקודות הראשונות מחייב ששם הויה נקרא על ישראל, ולא נוכל לומר שאמנם רבוי הנסים ביצ"מ בא מכח שם הויה, אך אין זה מחייב ששם הויה נקרא על ישראל. ואמנם מצינו בכמה מקומות שכתב שהנסים מורים על דביקות בין הקב"ה לישראל. וכגון, למעלה פל"ה [תרכד:] כתב: "כי היו נגאלים באותות ובמופתים, ומי שהוא בעל חומר גשמי אין ראוי לזה, כי האותות והמופתים מורה שהוא דבק בהשם יתברך, אשר הוא נבדל מן הטבע". וכן להלן ר"פ עב כתב: "כאשר ראינו בעם ישראל הכנתם לקבל מעלה עליונה, כי לא היה דבר זה מקרי בישראל מה שקבלו המעלה העליונה אשר זכרנו, כי דבר זה אי אפשר... כי דבר שהוא במקרה אינו תמידי ואינו מאודי, ובישראל היו נסים הרבה מאוד שלא תמצא לשאר אומות... ומצאנו נסים שהגיעו לכלל ישראל, כגון יציאת מצרים, ובאר, ומן, ומפלת סנחרב, והרבה משיספר... אין זה רק שישראל מוכנים לקבל המעלה האלקית הנבדלת, ולכך היו דביקים במעלה אלקית עליונה, שהיה הנהגתם שלא בטבע, רק על ידי נסים" [ראה למעלה פל"ה הערה 23]. נמצא שהנסים אכן מורים "שישראל מוכנים לקבל המעלה האלקית" [ראה להלן פמ"א הערה 143]. אך כאן מדגיש שפירושה של "המעלה האלקית הנבדלת" הוא "שהשם הקדוש נקרא עליהם". וזה צריך ביאור. @**ונראה**^, כי להלן ר"פ סו כתב: "אמר יהודה בן בצלאל זלה"ה, כאשר לכל דבר יבוקש תכלית, ולפי ענין שלו יש לו תכלית. שאם היה הפעל פעל חשוב וגדול, ראוי שיהיה לו גם כן תכלית חשוב, שאין ראוי שיהיה תכלית פחות ושפל לפעל חשוב. ומכל שכן פעל האל, שכל פעולותיו בחכמה והשכל, שכל פעולותיו ומעשיו הם הולכים לתכלית ראוי לפי הפועל. וכאשר ראינו ביציאת מצרים שפעל השם נוראות גדולות מאוד, והוא בעצמו ובכבודו הוציאם ממצרים, אם כן ראוי שיהיה לפועל הזה תכלית, ויהיה תכלית חשוב, כפי ערך הפעל אשר פעל השם למען אותו התכלית. וכאשר מצאנו בכתוב שתכלית היציאה הוא שיהיה לישראל לאלקים, וכדכתיב בתחלת היציאה [שמות ו, ז] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'. ובסוף פרשת תצוה [שמות כט, מו] כתיב 'המוציא אתכם מארץ מצרים לשכני בתוכם', מוכח כי תחלת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלקים" [הובא למעלה פכ"ג הערה 13, ופל"ח הערה 112]. ויש לשאול, שעדיין הקושיא עומדת במקומה, שהרי נסי מצרים מורים על אחדותו יתברך, וכמו שכתב למעלה ר"פ לו, וז"ל: "כל 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". ואם התכלית ["שיהיה לישראל לאלקים"] אינה מורה גם כן על אחדותו יתברך, עדיין יקשה שערך הפעולות [נסי מצרים] הוא יותר מערך התכלית, שהרי "עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו" [לשונו בנר מצוה (יא.), והובא למעלה פי"ד הערה 36 וש"נ, להלן הערות 57, 64, ופמ"ז הערה 116], ולא יתכן שערך האמצעי יהיה יותר מערך התכלית ["שאין ראוי שיהיה תכלית פחות ושפל לפעל חשוב, ומכל שכן פעל האל"]. ובהכרח כדי שערך התכלית ישוה לערך הפעולות הנך חייב לומר שאף התכלית מורה על אחדות ה', כי התכלית "שיהיה לישראל לאלקים" פירושה ששם ה' נקרא על ישראל, ובכך ישראל מעידים על אחדותו יתברך [ראה למעלה פ"ג הערה 2, שנקודה זו התבארה שם באריכות]. 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, ופל"ו הערה 90]. לכך השם המיוחד גאל את ישראל ממצרים מחמת שהשם המיוחד נקרא על ישראל, והכל נעשה לצורך גבוה. אך לולא קריאת שם זו, יהיו הנסים פועלים תכלית שהיא למטה מערך הנסים, וזה מן הנמנע. @**ובנצח ישראל**^ פ"ב [כה:] כתב: "הם [ישראל] קנוים לו [לה'] בעצמם לעבדים, כי הוציאם מן העבדות באותות ובמופתים, עד שנעשו עבדים קנוים לו. ואמרו רז"ל [קידושין כב:] דלת ומזוזה היו עדים שפסחתי על בתי בני ישראל, ואמרתי להם [ויקרא כה, נה] 'כי לי בני ישראל עבדים וגו''" [הובא למעלה פכ"ב הערה 119]. הרי שצירף לזה את מאמרם שהדלת והמזוזה שהיו עדים לנסי מצרים, הם גם מעידים שבני ישראל הם עבדים הקנויים אל ה'. ומעתה יש לבאר איזה קנין הוא נסים, ומה דמות יש לקנין זה. אך הם הם הדברים; הנסים מחייבים ששם ה' נקרא על ישראל, וזו החלת בעלות ה' על ישראל, ואין לך קנין גדול מזה, ששמו נקרא עליהם, "ושמך הגדול והקדוש עלינו קראת" [תפילת שלש רגלים].

<> מדבריו אלו משמע שהואיל ושם ה' נקרא על ישראל, לכך ניתנה מצות תפילין לישראל. וכן ביאר להלן פמ"ד [לאחר ציון 98], וז"ל: "התפילין באדם מורה על מעלה יתירה של אדם, שהשם יתברך נקרא עליו, כי זהו ענין התפילין". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [שצח:], וז"ל: "דע, כי התפילין אשר המצוה הזאת נתן השם יתברך לישראל, הוא מפני שיש בישראל מעלה מיוחדת מצד שהוא יתברך שמו נקרא עליהם". ולפי זה קריאת שם ה' על ישראל היא הסבה, ומצות תפילין היא המסובב. אמנם במספר מקומות ביאר להיפך; הואיל וישראל מניחים תפילין [הסבה], לכך שם ה' נקרא עליהם [המסובב]. וכגון, בנצח ישראל פ"ז [קפז.] כתב: "על ידי התפילין נקרא שם ה' עליו". וכן משמע מדבריו בנצח ישראל פכ"ג [תפה:]. ובנתיב העבודה פ"ט [א, קג:] כתב: "על ידי התפילין שם ה' נקרא עליו... ודבר זה ברור כי כאשר התפילין הם על האדם, נקרא כי השם יתברך הוא מלך שלו, ולפיכך קיימא לן [גיטין מ.] אם האדם מניח תפילין לעבדו יוצא העבד לחירות. כי כאשר התפילין עליו, הנה שם ה' נקרא עליו, והשם יתברך הוא מלכו ואדונו, ואיך יהיה בשר ודם אדון שלו". וכן כתב בקיצור בנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז.]. ובהקדמה לאור חדש [כט.] כתב: "כי בתפילין שם ה' נקרא על האדם". וצריך ליישב, דתרוייהו איתנהו; בודאי קריאת שם ה' על ישראל היא מהות ישראל משעת יצ"מ, וקיימת גם באדם שאינו מעוטר בתפילין. אך הואיל ומצות תפילין מורה על מעלה זו בפועל, לכך בזה גופא יש תוספת עוז לקריאת שם זו, כי התפילין מוציאים קריאת שם זו אל הפועל והמוחש. וכפי שכתב בח"א לגיטין נח. [ב, קיט.]: "זהו ענין התפילין, לנטוע את האדם עם השם יתברך, ולדבק אותו אליו". הרי שהתפילין מוציאים לפעל את הדביקות שיש לישראל עם הקב"ה. ולשונו הזהב באור חדש פ"ח [תתשלד:] מורה על כך, שכתב: "כי בתפילין שם ה' לגמרי הוא על האדם... ובכח התפילין הדביקות שישראל דביקים בו יתברך לגמרי" [ראה להלן הערות 19, 68]. הרי אף לפני הנחת תפילין שם ה' הוא על האדם, אך על ידי התפילין "שם ה' &**לגמרי**^ הוא על האדם", וישראל "דביקים בו יתברך &**לגמרי**^", לעומת קודם הנחתן, שהיו דביקים בו יתברך, אך לא לגמרי. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; בנתיב העבודה פט"ו [א, קכד.] כתב: "השכל הוא במוח שבראש, והשכל יוצא לפעל עד שיש לו דביקות בו יתברך. ולכך על הראש קשורים הם התפילין. והתפילין הם נקראים שם ה', וכדכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך'. כי יש על האדם להוציא שכלו אל פעל השלימות, ובשביל זה האדם דבק בו יתברך לגמרי... שאין יותר דביקות וקישור בו יתברך כמו התורה. ולכך מצות תפילין הוא שיוציא שכלו בתורה אל השלימות, עד שהוא דבק בו. וזה אמרם במכילתא [שמות יג, ט] המניח תפילין כקורא בתורה... התפילין שהם על ראשו שיהיה האדם מוציא אל הפעל כח השכלי" [ראה להלן הערה 19]. ומדוע תפילין מורים במיוחד על ההוצאה לפועל של השכל. אלא הם הם הדברים. התפילין מורים על קריאת שמו יתברך על ישראל. והואיל וקריאת שם זו היתה קיימת גם קודם לתפילין, הרי שהתפילין מוציאים קריאת שם זו אל הפעל. ולכך דוקא התפילין הם אלו המורים על היציאה לפעל של שכל האדם, המביאה לדביקות ה'. וראה להלן פמ"ד הערה 99, ופמ"ו הערה 194.

<> ישראל.

<> כי בפרשה ראשונה נאמר [שמות יג, ט] "והיה לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיך כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים". ובפרשה שניה נאמר [שם פסוקים יד-טז] "והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת ואמרת אליו בחוזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרוג ה' כל בכור בארץ מצרים מבכור אדם ועד בכור בהמה על כן אני זובח לה' כל פטר רחם הזכרים וכל בכור בני אפדה והיה לאות על ידכה ולטוטפות בין עיניך כי בחוזק יד הוציאנו ה' ממצרים".

<> עד כה כתב ש"השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות" [לפני ציון 5], וכאן כתב "והשם המיוחד דוקא פועל נוראות", כי בא לבאר את הנאמר "ויראו ממך". וכן נאמר [דברים י, כא] "הוא תהלתך והוא אלקיך אשר עשה אתך את הגדולות ואת הנוראות האלה אשר ראו עיניך". והטושו"ע או"ח סימן כה סעיף ה כתב: "יכוין בהנחתם שצונו ההקב"ה להניח ארבע פרשיות אלו שיש בהן יחוד שמו ויציאת מצרים על הזרוע כנגד הלב, ועל הראש כנגד המוח, כדי שנזכור יציאת מצרים על ידי נסים ונפלאות שעשה עמנו, שהם מורים על יחודו שהוא יחיד בעולמו, ואשר לו הכח והממשלה בעליונים ובתחתונים לעשות בהם כרצונו" [הובא למעלה פל"ו הערה 6]. ולמעלה ר"פ לו [תרמד.] כתב: "כל 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''". ולהלן פס"ד כתב: "הנסים מורים על יכולתו של הקב"ה". ושם ר"פ סו כתב: "כאשר ראינו ביציאת מצרים שפעל השם נוראות גדולות מאוד". ובבאר הגולה באר הרביעי [ת.] כתב: "הוא כל יכול, כדכתיב יציאת מצרים בתפילין, המורה על יכולתו". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסב.] כתב: "כאשר השם יתברך עושה לו נס, מורה כי הוא יתברך אחד בעולמו, ומפני שהוא אחד עושה בעולמו מה שהוא רוצה, ויכול על הכל, ולכך עשה לו נס". ובדרשת שבת הגדול [רכב.] כתב: "כאשר השם יתברך הוציא את ישראל ממצרים, ועשה להם נסים, כדי שידעו שמו וגבורתו, וידעו שיכול לגאול אותם מכל צרה ולהושיע אותם" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 135, פ"ט הערה 99, פי"ח הערה 145, פל"ו הערה 6, ולהלן פמ"ז הערה 97]. הרי הנסים מורים על גבורתו ונוראותיו יתברך, והנסים כאמור באים מכח השם המיוחד. וראה להלן הערה 18.

<> והרי גם בתפילין של יד מוזכרים נסי מצרים, כי ארבע הפרשיות הנמצאות בתפילין של ראש נמצאות גם בתפילין של יד [רמב"ם הלכות תפילין פ"א ה"א], ומהיכי תיתי לחלק ביניהם.

<> וקשירה מורה על חבור ודיבוק. ובח"א לשבת קנג. [א, פח.] כתב: "כי התפילין הם הדבוק שהאדם מתדבק בו יתברך, שהרי תפילין קשורין עליו תמיד" [ראה להלן הערה 19]. ולא נאמר "וקשרתם" בתפילין של ראש, אלא [דברים ו, ח] "והיו לטוטפות בין עיניך". והרמב"ם בפתיחה להלכות תפילין מנה כדרכו את המצות שיש בהלכות אלו, וכתב: "א. להיות תפילין על הראש. ב. לקשרם על היד". הרי שהקשירה נאמרה רק בתפילין של יד. וכן בתוספות [מנחות לו.] מבואר ד"וקשרתם" מוסב על תש"י ולא על תש"ר. [ובספר פרי אליעזר, קשר של תפילין, עמוד תקצב, הביא שיש בזה מחלוקת ראשונים אם "וקשרתם" קאי גם על תש"ר]. ויש להעיר לפי זה, מדוע הברכה על תש"י היא "להניח תפילין" [שו"ע או"ח סימן כה ס"ה], ולא "לקשור תפילין", שהוא לישנא דקרא, וכן הוא מורה על הדביקות והחבור יותר מלשון "להניח". ובשלמא לשיטות הסוברות שברכה זו נאמרת גם על תש"ר [רש"י מנחות לו., רמב"ם הלכות תפילין פ"ד ה"ה, ושו"ע או"ח סימן כה ס"ה], ניחא, כי אין לומר "לקשור" על תש"ר, וכמו שנתבאר, אך ניתן לומר "להניח" גם על תש"ר. וכן הוא לשון הרמב"ם הלכות תפילין פ"א ה"א "ונקראין תפילין, ומניחין אותן על הראש, וקושרין אותן על היד". הרי כתב לשון הנחה על תש"ר [וכסברה זו כתב הגר"מ גיפטר זצ"ל ב"זבח משפחה", תש"ע, עמוד 37]. אך לשיטות הסוברות שברכה זו נאמרת רק על תש"י, ועל תש"ר מברך ברכה נוספת "על מצות תפילין" [ר"ת בתוספות מנחות לו., רא"ש שם הלכות תפילין סימן יד, ושו"ע או"ח סימן כה ס"ה בהגה"ה], מדוע הברכה על תש"י לא נאמרה בלשון המקרא, המורה על הדביקות שיש לה'. וכן הקשה הב"ח או"ח סימן כה ס"ה, וז"ל: "ואם תאמר, מפני מה תקנו ברכת 'להניח', ולא 'לקשור תפילין', כדכתיב 'וקשרתם'. וכמו שתקנו [סוכה מו.] 'לישב בסוכה' משום דכתיב [ויקרא כג, מב] 'בסוכות תשבו'... הכי נמי בתפילין" [עיי"ש בתירוצו. וקדם לשאול כן בתשובות הרשב"א ח"א סימן קנז. וכן המהרי"ט (ח"ב או"ח סימן ז) עמד על שאלה זו, ומובא בהגהות הרעק"א או"ח סימן כה ס"ק ה]. ואולי מוכח מכאן שדעת המהר"ל היא כאותן דעות שמברך ברכה אחת ["להניח"] על תש"י ותש"ר. וכן כתב הדרישה [או"ח סימן כה אות א] בשם המהר"ל, וז"ל: "ובשם מהר"ל ראיתי כתוב, וז"ל: לפירוש רש"י [מנחות לו.] ורי"ף [בהלכות קטנות הלכות תפילין (ח.)] ורמב"ם [הלכות תפילין פ"ד ה"ה] ניחא מאוד למה תיקנו על של ראש 'על מצות' [כשסח בין תפילה לתפילה], ועל של יד 'להניח' [מנחות לו.]. משום דבשל יד כתיב 'וקשרתם לאות על ידך', וקשירה והנחה חדא היא, לכן מברכין 'להניח'. אבל בשל ראש כתיב 'והיו לטוטפות', הרי שלא נזכר בה אלא לשון הויה, לפיכך שייך בה 'על מצות תפילין'... דברכת 'להניח' שייך גם כן בשל ראש, דגם בה שייך לשון הנחה. ולהכי כשלא סח למה יברך יותר מברכה אחת, כיון שאפשר ליה לכללן בברכה אחת. מה שאין כן כשסח, דעל כרחו צריך לחזור ולברך ברכה אחרת, עדיף טפי לברך 'על מצות', כדי להבדיל בין זה לזה. ולשון 'על מצות' שייך יותר בשל ראש מלשון 'להניח'". ויתכן בזה שהמהר"ל כאן לשיטתו [שמברך ברכה אחת ("להניח") על תש"י ותש"ר], ולכך אע"פ שלשון "וקשרתם" מורה על חבור ודבוק יותר מלשון "להניח", מ"מ נקטנו בלשון "להניח" כי בכך הברכה מוסבת גם על תש"ר. וראה להלן פמ"ד הערה 110, ופמ"ט הערה 126.

<> לשונו להלן פמ"ז [לאחר ציון 456]: "לפיכך הוא נורא על כל ברואיו, כי לפי שהוא נבדל, הוא נורא על אשר נבדל מהם. כי שנים שהם משתתפים יחד, אין כאן מורא. אבל הוא יתברך בלתי משותף עם הנמצאים". ובאור חדש פ"ח [תתשמד:] כתב: "כי המלך שהוא נבדל מן העם, יש לו היראה, וזה נקרא 'מורא מלכות'. כי שנים שהם שותפים, אין יראה זה מזה. אבל המלך שהוא נבדל מן העם, יש כאן יראה מצד מלכותו, כי מפני שהוא נבדל מהכל יש יראה לפניו" [ראה להלן פמ"ד הערה 166]. ובגו"א דברים פ"י אות ט [קסה:] כתב: "כל עוד שמבדיל עצמו ממנו, היראה יותר, וזה ידוע. דרך משל, מי שראה מלך בשר ודם, כל עוד שיתקרב אליו, ויש לו קירוב ושייכות אליו, אין היראה כל כך". ובדר"ח פ"א מ"ג [רל:] כתב: "ולפיכך אמר, אף שהזהרתי אתכם על אהבה, לא יהיה השם יתברך נחשב כמו אוהבך אשר אתה רגיל עמו, אבל יהיה נחשב לו כי השם יתברך בשמים ואתה על הארץ, וכך יהיה נחשב לך הקב"ה בשמים, ואתה על הארץ, ובזה יהיה מורא שמים עליך, ולא תהיה האהבה מבטלת היראה... ובכל מקום אצל המורא נאמר 'יראת שמים', ולא נאמר 'אהבת שמים', כי היראה צריך שיהיה נחשב אליו הקב"ה נבדל ממנו לגמרי, והוא יתברך יושב בשמים, והאדם על הארץ. אבל האהבה נחשב שהוא דבק בו יתברך, כדכתיב [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'" [הובא למעלה פ"ט הערה 231, ולהלן פמ"ז הערה 325]. ושם פ"ו מ"ב [נח.] כתב: "וידוע כי המלך נבדל מן העם, ובשביל שהוא נבדל מן העם יש למלך מורא". ובנתיב התורה פ"ט [שסז:]: "כי יראת השם יתברך הוא מצד שהוא יתברך נבדל מן הכל, לכך שייך בו היראה, ואין שייך היראה מצד החבור, רק מצד שהוא נבדל מהכל, ואין לו שתוף עם זולתו". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו... אבל היראה שהוא ירא מן השם יתברך, בזה אין דביקות בו יתברך, כי אדרבה, הירא מן האחד אינו מתחבר עמו, ולכך מצד היראה אינם דביקים בעילה". ושם ס"פ יד [א, קכב:] כתב: "ובזה מכיר עלתו שהוא נבדל ממנו, והוא בשמים והאדם על הארץ, ובזה יש יראה". ובח"א ליבמות מח: [א, קלא.] כתב: "כי זהו עניין היראה כי היראה מאחר אינו מתדבק בו, רק העושה מאהבה מתדבק בו לגמרי". ובח"א למכות יב. [ד, ג.] כתב: "כי האדם יש לו דביקות אל השם יתברך, דכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם', ומדה זאת לא שייך במלאכים... כי הדביקה הוא מצד האהבה, שבשביל זה דבק בו יתברך, ולא שייך אהבה במלאכים, רק יראה, וכמו שאמרו [תפילת שחרית] 'עושים באימה וביראה רצון קוניהם', אבל אהבה לא תמצא אצל המלאכים". וראה להלן הערה 16, ופמ"ז הערה 457. ויש להעיר מדבריו להלן פמ"ד, שכתב [לאחר ציון 167]: "להדבק בו יתברך ביראה ואהבה", הרי שגם ביראה יש דביקות. וראה שם הערה 169 בישוב קושי זה.

<> פירוש - הואיל ולא נאמר "וקשרתם" בתש"ר, לכך אין תש"ר מצד האדם עצמו, אלא מצד ששם ה' נקרא עליו. ובח"א לשבת לא: [א, יח:] כתב: "כלל הדבר, היראה מצד העלה, שהיא על העלול... אבל אהבה היא מן האדם, שאוהב השם יתברך מצד עצמו" [ודייק לה, שמצות אהבה פותחת באדם "ואהבת את ה' אלקיך" (דברים ו, ה), ואילו מצות יראה פותחת בה' "את ה' אלקיך תירא" (שם פסוק יג)]. וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תב.], וז"ל: "אמנם מה שהתפילין הם על הראש... לפי שהוא מצד השם יתברך, לא מצד האדם עצמו". וטעם הדבר, כי הראש הוא סוף גובה האדם, ועד לשם מגיע האדם, ולא מעבר לכך. וממילא, כל דבר המונח על ראש האדם נחשב לחריגה ולתוספת על קומת האדם, ולא באה מהאדם עצמו. ונקודה זו מבוארת גם בח"א לשבת קל. [א, עא:], שאמרו שם בגמרא שמצות תפילין [ואיירי בגמרא שם בתש"ר] עדיין רפויה היא בידם של ישראל, לעומת שאר מצות. וכתב שם לבאר בזה"ל: "לפי שמצות תפילין הם על האדם, ושם ה' נקרא עליו... ומפני כך אמר שהמצוה של תפילין עדיין רפוייה בידם, לפי שהמצוה הזאת אינה מצד האדם עצמו, רק כי השם יתברך נקרא עליו. ודבר זה המעלה העליונה שהשם יתברך נקרא על האדם, ואין דבר זה חבור לישראל כמו שאר מצות... כי התפילין קדושים הם, ואין לדבר קדוש כמו תפילין, חבור לאדם שהוא בעל גוף, ומפני זה המצוה הזאת שאינה רק שהשם יתברך נקרא על האדם, אינה מקויימת בישראל כמו שהיא מקוימת המצוה שהיא מגיעה לאדם עצמו, כמו כמה וכמה מצות. כי לפי קורבת המצוה אל האדם עצמו, המצוה מקוימת בידם... אבל מצות תפילין, ששמו יתברך נקרא על האדם, והוא מעלה על האדם, דבר זה לא נקרא מצד האדם עצמו".

<> לשונו בנתיב התורה פ"ט [שסו:]: "ענין האלקות שהוא נבדל מן האדם, ואינו משותף עמו, וירא מפניו". ובח"א לב"ק מא: [ג, ח.] כתב: "כי האלקות נבדל מן אשר הוא אלקים לו, וזהו היראה". והרי שם "אלקים" יורה על ענינה של אלקות [אע"פ שכאן מדובר בשם הויה, אך מדובר באלקות שיש בשם הויה], ושם זה מורה על מידת הדין [ב"ר לג, ג], ומידת הדין נבדלת מן האדם, וכמו שכתב בתפארת ישראל פי"ח [רעא.]: "כי אף לצדיקים [הקב"ה] אינו מתאחד עמהם, ואין לו צירוף עמהם... ואם היה מצורף אליהם, לא היה עושה דין בהם, כי הדין אשר עושה בצדיק מורה כי הוא יתברך נבדל לגמרי אף מאוהביו" [ראה להלן פמ"ב הערה 53]. ובנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנה:] כתב: "העולם דבק בו יתברך לגמרי מצד החסד, אבל לא מצד המשפט. כי מצד המשפט השם יתברך נבדל מן העולם כאשר עושה בו משפט, כמו המלך שעושה משפט בעם, אשר המלך נבדל מן העם, ועושה בו משפט". ובתפארת ישראל פכ"ג [שמ:] כתב: "'אלקים', שהוא נבדל לגמרי" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 82, פ"ד הערה 123, פי"ד הערה 14, פכ"ג הערה 185, ופל"ז הערה 12]. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; בתפארת ישראל פנ"ט [תתקכג:] כתב: "יאמר על השם יתברך 'כי ה' אש אוכלה' [דברים ד, כד], רוצה לומר שהוא נבדל לגמרי מן העולם, ובמה שהוא נבדל מן העולם הוא פועל בעולם, כי הדברים אשר יתחברו ושוים ביחד, אינם פועלים זה בזה. אבל השם יתברך הוא אש, ואין לו שתוף עם הטבעי הגשמי, כמו שאין לאחד שתוף עם האש" [ראה להלן פמ"ז הערה 156]. ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "שם זה ["אש"] הונח אף להשם יתברך, כדכתיב 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא'. שתראה מזה כי הדבר הנבדל מן הגוף נקרא בשם 'אש'". ובדר"ח פ"א מ"ב [רי.] כתב: "שם 'אלקים' בו מתקשר יסוד האש... מדת הדין, שהוא שם 'אלקים'". ממילא ברור ששם "אלקים" הוא נבדל לגמרי, כפי שהאש נבדלת לגמרי. וראה למעלה פל"ו הערה 144. @**ומוכח מדבריו**^ שרק בתש"ר "השם יתברך נקרא עליהם" ולכך נבדל מהם, ולא בתש"י. וזהו חידוש גדול שאין בתש"י "כי שם ה' נקרא עליך". ואין לומר שכך מוכח מהגמרא הנ"ל שהפסוק "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך" איירי בתש"ר ולא בתש"י, דזה אינו, כי ניתן לבאר שההפקעה מתש"י היא משום שנאמר "וראו כל עמי הארץ", וראיה שייכת רק בתש"ר ולא בתש"י, שהרי התש"י מוסתרים, וכמו שאמרו חכמים [מנחות לז:] "'לך לאות' [שמות יג, ט], ולא לאחרים לאות", ופירש רש"י [ערכין ג:] "תפילין על בשרו בעינן תחת בגדיו בקיבורת אצל הכתף, כדאמר במנחות בהקומץ רבה [לז:] דתחת בגדיו בעינן, דכתיב 'והיה לך לאות', ולא לאחרים לאות". אך עדיין אין תש"י מופקעים מהמשך הפסוק "כי שם ה' נקרא עליך". אך מדבריו כאן עולה ש"זה לעומת זה" עומדים תש"י לעומת תש"ר; תש"י נקשרים, וזהו החבור והדבוק בו יתברך. אך תש"ר אינם נקשרים, רק ששם ה' נקרא עליהם, ולכך ה' נבדל מהם. אמנם חידושו מוסבר היטב בכת"י [תצז.], וז"ל: "ומה שאמר רבי אליעזר אלו תפילין שבראש, מפני שכתב 'עליך' ["וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך"], ותפילין שבראש הם על האדם. ובא הכתוב לומר דוקא תפילין שבראש, ולא תפילין שביד, מפני שאמר 'ויראו ממך', ואין יראה אלא בתפילין שבראש. ודבר זה מובן לחכמים, שהוא למעלת וקדושת תפילין שבראש, שהוא יותר על תפילין של יד, לכך 'ויראו ממך' דוקא בתפילין של ראש... למדנו כי התפילין ששם ה' נקרא עליהם". הרי שההפקעה מתש"י לא נעשית מהמלים "וראו כל עמי הארץ", אלא מתיבות "עליך" ו"ויראו ממך", כי קדושת תש"ר מטילה יראה על האומות, לעומת תש"י. אך להלן [לאחר ציון 70] כתב ש"שם ה' נקרא עליך" מוסב על תש"י, עיי"ש. וכן בבאר הגולה באר הרביעי [תא.] כתב כן, וז"ל: "התפילין הם על האדם על הראש, כי הראש שבו השכל, וזה מורה על המהות, כי המהות הוא שכלי. ועל היד, המורה על המציאות בפעל, כי היד מורה על כח הפועל. ומצד אלו שני דברים שם ה' נקרא עליהם; הן על מהות שלהם... הן על המציאות בפעל נקרא שם ה'". ויל"ע בזה. וראה להלן 90 בישוב שאלה זו, ולהלן פמ"ב הערה 65, ופמ"ד הערה 123.

<> פירוש - כשם "שבמקום שיש חבור אין יראה" [לשונו למעלה לפני ציון 13], כך במקום שיש הבדלה ומרחק יש יראה, וכמבואר למעלה הערה 13. ובעוד שכאן מבאר שהיראה היא תולדה מהיות נבדל, הרי בגו"א דברים פ"י אות ט [קסה.] ביאר לאידך גיסא, שהיות נבדל היא תולדה מהיראה, וכלשונו: "כי היראה הוא במתפעל, שהוא מתירא מן אשר מתירא ממנו, ומפני שהוא מתירא ממנו, הוא נבדל ממנו. שהרי כל מי שמתירא, נבדל ממנו, ואין זה דבוק. וזהו היפך האהבה, כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב עד שנעשה אחד עם האוהב, והיפך זה המתירא, שהוא נבדל מן אותו שהוא מתירא, וזהו עצם היראה".

<> מלים אלו ["ראוי להיות ירא מן אלקי ישראל"] מוסבות על אומות העולם, שראוי להן להיות יראות מן אלקי ישראל, וכמו שנאמר [דברים כח, י] "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך". ויש להבין, כיצד עבר מיחס ישראל לה' ליחס האומות לה'. שהרי בתחילה ביאר שתש"י מורים על "החבור והדבוק שיש לישראל אל הקב"ה, ומזה הצד אין יראה" [לשונו לפני ציון 13], ואילו תש"ר מורים ש"הוא יתברך נבדל מהם שנקרא 'אלקי ישראל', ובמה שהוא אלקיהם הוא נבדל מהם, ובזה הצד יש יראה" [לשונו לאחר ציון 14]. אך עתה מבאר שהוא הדין כלפי אומות העולם, ולכך הפסוק "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך" נאמר על תש"ר ולא על תש"י, כי תש"ר מורים על יראת ישראל מהקב"ה, ואילו תש"י מורים על חבור ישראל להקב"ה, וכיצד עבר מישראל לאומות העולם. ויש לומר, כי כבר כתב למעלה [פכ"ג לאחר ציון 132] ש"השם יתברך נגלה בעולמו כפי המציאות שיש לישראל וכפי מדריגת ישראל. ואם ישראל במעלה החשובה והגדולה, אז השם יתברך נאמר עליו כפי שהם ישראל. ואם הם בשפלות, מאחר שהוא יתברך שמו מתיחס אל ישראל, לכך נמצא ונגלה אל עולמו כפי מדריגת ישראל". לכך כאשר ישראל דביקים בה' [ומזה הצד אין יראה], אז הקב"ה מתגלה בעולם באופן שאין בו הטלת מורא על אומות העולם. וכאשר ישראל נבדלים מהקב"ה [ומזה הצד יש יראה], אז הקב"ה מתגלה בעולם באופן של הטלת מורא על אומות העולם. וראה למעלה פכ"ג הערה 135, ולהלן הערה 212.

<> כי הנסים מורים על גבורות ה' וכחו, וכמבואר למעלה הערה 10.

<> הנה קבע כאן שתש"י מורים על החבור והדבוק שיש לישראל אל הקב"ה, ואילו תש"ר אינם מורים על החבור והדבוק שיש לישראל אל הקב"ה. אך בהרבה מקומות כתב שגם תש"ר מורים על החבור והדבוק שיש לישראל אל הקב"ה. וכגון, באור חדש פ"ח [תתשלד:] כתב: "כי בתפילין שם ה' לגמרי הוא על האדם... ובכח התפילין הדביקות שישראל דביקים בו יתברך לגמרי" [הובא למעלה הערה 7]. הרי שאיירי בתפילין של ראש ["שם ה' לגמרי הוא על האדם"], ועם כל זה כתב "ובכח התפילין הדביקות שישראל דביקים בו יתברך לגמרי". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכד:] כתב: "התפילין שעל הראש הוא אל כח השכלי, שיש לו דביקות בקדושה אלקית. והתפילין שעל היד, שהם כנגד הלב, ששם הנפש, שיש אל הנפש דביקות בקדושה גם כן" [הובא בחלקו למעלה הערה 7]. הרי שלא חילק שם בין תש"ר לתש"י, ועל שניהם כתב שהם מורים על דביקות בקדושה. ובח"א לשבת קנג. [א, פח.] כתב: "התפילין הם הדבוק שהאדם מתדבק בו יתברך, שהרי תפילין קשורין עליו תמיד... ובזה האדם דבק בבוראו כאשר על ראשו תפילין... ולפיכך אמרו ז"ל [מנחות מג:] אמר רבי אליעזר בן יעקב, מי שיש לו תפילין בראשו [בגמרא שלפנינו הוסיפו "ותפילין בזרועו", אך המהר"ל לא הביאו] , ציצית בבגדו, ומזוזה בפתחו, לא במהרה הוא חוטא... פירוש כאשר יש לאדם דביקת בו יתברך בג' דברים, כי התפילין הם דביקות בו יתברך" [הובא בחלקו למעלה הערה 12]. הרי מדובר בתש"ר, ועם כל זה כתב "כי התפילין הם דביקות בו יתברך". ואמרו חכמים [ר"ה יז.] "פושעי ישראל בגופן מאי נינהו, אמר רב, קרקפתא דלא מנח תפילין". ובח"א שם [א, קיג:] כתב: "כי המצוה של תפילין היא חובת הגוף כדי לקדש הגוף לדבקו בשם יתברך, כדכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך'. ומי שאינו מדבק הגוף אשר הוא מחויב לדבקו בשם יתברך, הנה הוא חוטא בגוף, ולא קבל הגוף השלימות מן השם יתברך אשר ראוי לו לקבל, לכך הוא פושע בגוף שלו... כי גוף ישראל לו המדריגה הקדושה, ויש לו להניח תפילין לדבק הגוף שיקבל השלימות, והוא לא עשה כן" [ראה להלן פ"מ הערה 228]. ובח"א לסוטה כב. [ב, סד.] כתב: "בתפילין השם נקרא עליו, עד שהנשמה יש לה דביקות במעלה אלקית". ובח"א לגיטין נח. [ב, קיט.] כתב: "זהו ענין התפילין, לנטוע את האדם עם השם יתברך, ולדבק אותו אליו. ולפיכך התפילין הם על המוח ששם השכל, וכנגד הלב שגם שם השכל, עד שיש להם הנטיעה העליונה הזאת" [הובא בחלקו למעלה הערה 7]. ויל"ע בזה [ראה למעלה הערה 15].

<> "קדש לי", "והיה כי יביאך", "שמע ישראל", "והיה אם שמוע" [ראה למעלה הערה 2, ולהלן הערה 40].

<> שמות יג, ג "ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים כי בחוזק יד הוציא ה' אתכם מזה וגו'".

<> "והיה כי יביאך", ונאמר בה [שמות יג, יד-טו] "והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת ואמרת אליו בחוזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרוג ה' כל בכור בארץ מצרים מבכור אדם ועד בכור בהמה וגו'". ומכת בכורות לא הוזכרה בפרשה ראשונה, וכמו שמבאר והולך. וראה להלן ציונים 50, 62.

<> כרך את בחירת ישראל ויצ"מ להדדי [ובהמשך יזכיר רק את "בחירת ישראל"]. והביאור הוא שבחירת ישראל היא הסבה ליצ"מ, שמחמת שה' בחר בישראל לכך הוציאם מרשות המצריים. וכן כתב למעלה פ"ט [תסח.], וז"ל: "היה ראוי הגלות והשיעבוד לישראל... שכאשר לא היו ישראל בשלימות, ושלימות ישראל כאשר הם ששים רבוא, ואז הם לחלקו יתברך. וקודם שהם לחלקו יתברך, היו משועבדים, עד שהוציא השם יתברך חלקו מתוכם". ולמעלה פכ"ג [לאחר ציון 202] כתב: "יש אותות ומופתים... שישראל יש להם התחברות אל השם יתברך, ולכך הם יוצאים מרשות האומות להקב"ה בסוף על ידי אותות ומופתים". ולמעלה 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". ולהלן פ"ס כתב: "אחר שהפסח... מורה על שאנחנו להקב"ה, ובשביל כך יש יציאה לישראל מן רשות האומות, כי הוא יתברך אלקי האלקים המושל על כל הכחות, ועל כל האומות, ובשביל זה אנו יכולים לצאת מרשות האומות. ואם לא כן, באיזה צד אנו יכולים לצאת מרשות מצרים, אם לא בזה שאנו לו יתברך, והוא מוציא אותנו מרשות אחרים". ובגו"א שמות פי"ב אות יב [קצא:] כתב: "אבל אותו שהוא רשום לעבדות [מילה], והוא עובד [קרבן פסח], זהו עבודה גמורה, ואז נקרא 'כי לי בני ישראל עבדים' [ויקרא כה, נה] ולא עבדים לעבדים [קידושין כב:], וגאלם הקב"ה מן עבדות של פרעה" [ראה למעלה פכ"ג הערה 203, פכ"ה הערה 54, פכ"ו הערה 2, ופל"ה הערה 40]. @**אמנם בכל המקומות**^ האלו לא הוזכרה תיבת "בחירה", אך כאן מבאר שהתחברות ישראל לה' ביצ"מ היא גופא בחירת ישראל. וכן נאמר [דברים ד, כ] "ואתכם לקח ה' ויוציא אתכם מכור הברזל ממצרים להיות לו לעם נחלה כיום הזה". וכן נאמר [מ"א ח, נג] "כי אתה הבדלתם לך לנחלה מכל עמי הארץ כאשר דברת ביד משה עבדך בהוציאך את אבותינו ממצרים וגו'". הרי שהבחירה בישראל נעשתה בעת יצ"מ [ולא לאחריה]. וכך מוכח מיניה וביה, כאשר הנך מצרף את שני היסודות הבאים להדדי; (א) רק ביצ"מ ישראל נעשו לעם [כמבואר למעלה פ"ל הערה 97, וש"נ, להלן הערה 142, פמ"ג הערה 160, ופמ"ה הערה 118]. (ב) מהרגע שישראל נולדו הם היו במעלתם [כמבואר למעלה פכ"ד הערה 22]. לכך בהכרח שישראל נבחרו מיד כשיצאו ממצרים [ולא אחרי יצ"מ], דאל"כ, מעלת היותם "עם סגולה" לא החלה מעת שישראל נולדו, אלא לאחר מכן. וכן כתב להדיא בנצח ישראל פ"י [רנ.], וז"ל: "אם היה דבר זה נמצא בישראל, שהיו נחשבים אומה כמו שאר אומות זמן מה, ולא היה שם ה' נקרא עליהם &**להיותם אל השם יתברך לעם סגולה**^, אז היה אפשר לומר, כשם שהיו מתחלה, ולא היו אל השם יתברך, כך אפשר לומר שיסולק מהם אחר כך דבר זה, ולא יהיה נקרא עליהם שם ה', ויהיו כמו שאר האומות. אבל כאשר תראה כי ישראל לא היו לעם כלל קודם שיצאו ממצרים... ואז השם יתברך הוציא אותם משם, והיו אל השם יתברך. ואם כן לא היו ישראל בלא זה כלל, רק כאשר היו לעם נקרא שם ה' עליהם. לכך אין לומר שיהיה זה מסולק מהם כלל לומר שיהיו כשאר האומות, מאחר כי מצד בריאה שלהם הם אל השם יתברך, כאשר נראה בהם דבר זה, כי כאשר היו לעם אז מיד היו אל השם יתברך" [ראה למעלה פכ"ד הערה 22, להלן הערה 153, ופמ"ז הערות 405, 559]. לכך פשיטא שבחירת ישראל אינה יכולה להעשות אלא ביצ"מ, ולא לאחריה. והחובות הלבבות, השער השלישי פ"ג [ד"ה והרביעי], כתב: "כאשר בחר בנו בהוציאו אותנו מארץ מצרים ובקיעת ים סוף". והרמח"ל [מאמר החכמה ענין סדר ליל פסח] כתב: "הנה ביציאת מצרים נבררו ישראל, ונבדלו מכל העמים להיות מתעלים במדריגתם ממדריגת האנושיות החומרית, ולהיות ראוים להתעטר בעטרות הקדושה". והפרי צדיק [פרשת פנחס אות ט], כתב: "בליל א' דפסח ביציאת מצרים אז נבחרו ישראל לה' לעם, כמו שנאמר [שמות ו, ז] 'ולקחתי אתכם לי לעם'". וזהו מה שישראל קדושים משוררים [בפזמון של "מעוז צור"] "ובידו הגדולה הוציא את הסגולה", הרי הבחירה ["והייתם לי סגולה" (שמות יט, ה)] נעשתה בעת ההוצאה ממצרים. ונקודה זו עצמה נתבארה למעלה פכ"ד הערה 62, עיי"ש.

<> אודות שהדין הוא מוכרח [ועומד כנגד החסד והטוב], כן כתב בנצח ישראל פי"ח [תה.]: "כי הדין מושכל מחויב, כי שאר דברים שהם אפשרים, כיון שאינם מחויבים, אינם שכל גמור". ושם ר"פ נז [תתעו:] כתב: "כי הדין והמשפט אשר יבוא על העדות, הוא דבר מחויב ומוכרח, כמו שהוא כל דין מחויב ומוכרח". ובבאר הגולה באר השני הביא את דברי הגמרא [יומא כג.] ש"כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש, אינו תלמיד חכם", וכתב לבאר [קעב:]: "דבר זה בשביל מדת השכל בתלמיד חכם, כי ראוי לשכל שיהיה מעמיד מדותיו, כי השכל כל ענינו במשפט ודין... כי השכל רוצה הדברים המחויבים להיות, כי זהו עניין השכל בעצמו שהוא מחוייב מוכרח להיות... ולפיכך מדת תלמיד חכם שאינו מוותר, כי הויתור והדין שני הפכים הם כי הויתור אינו דין. וזה שאמרו 'כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר איבה כנחש אינו תלמיד חכם'. רצה לומר שכל עוד שהוא יותר נוקם ונוטר ואינו מוותר, הוא מדת השכל, שמעמיד כל דבריו בהכרח ובחיוב. והפך זה אשר הוא נוטה אחרי החומר, אין בו דין כלל, שאין בו מדת השכל שהוא דין, ודבר זה מבואר כי הויתור אינו דין" [ראה למעלה פ"ט הערה 137, ולהלן פמ"ז הערה 46]. לכך הדין עומד כנגד החסד והטוב, שהם לפנים משורת הדין, "כי החסיד הוא מוותר ועושה לפנים משורת הדין" [לשונו בח"א לשבת סג. (א, מא.)]. ולהלן פס"א כתב: "החסד שהקב"ה עושה לחסידיו, כי כאשר החסידים עושים עם הקב"ה לפנים משורת הדין, יותר ממה ששאר בני אדם עושים, ובזה הקב"ה עושה עמהם חסד גם כן". ובאור חדש פ"ט [תתתמא:] כתב: "כי השם יתברך עושה טוב וחסד לישראל לפנים משורת הדין". ובבאר הגולה באר השני [קפח:] כתב: "יש לאדם לעשות לפנים משורת הדין, ולא יעמיד את דבריו על הדין, וזה מצד שראוי לעשות חסד". ושם בבאר הרביעי [שלט.] כתב: "לדברי הפילוסופים אי אפשר שימצא בעולם רק דין, כיון שהם אומרים שהכל מצד החיוב. וידוע כי דבר שהוא לפנים משורת הדין אינו מצד החיוב. ולדעתם אין בעולם נמצא מאתו יתברך רק דין. ודבר זה באו חכמים להרחיק, שאין הדבר כך, רק שהוא יתברך עושה חסד, ונכנס לפנים משורת הדין" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 41]. ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח.] כתב: "מה שעל ידי המדה הזאת [חסד] בפרט אפשר להתדמות לבוראו, מפני שזאת המדה היא מה שעושה האדם בעצמו. כי המשפט לא שייך לומר שהוא הולך בדרכי השם יתברך, כי ההולך הוא הולך מצד עצמו ועושה מעצמו מרצונו ומדעתו, וזה נקרא שהוא הולך בדרכי השם יתברך, כאשר עושה דבר מדעתו. ואילו המשפט, הוא מחויב לעשות משפט, ולא נקרא זה שהולך בדרכי הקב"ה. רק כאשר הוא עושה חסד לפנים משורת הדין, והוא עושה מדעתו ומרצונו, בזה שייך שהולך בדרכי השם יתברך... לכך לא יאמר בזה שהולך בדרכי השם יתברך רק כאשר עושה חסד, שהחסד הוא עושה מעצמו, ואינו חייב בזה, ולפיכך על ידי המדה הזאת נאמר עליו שהולך בדרכי ה', והולך אחריו... ולפיכך הגומל חסדים נקרא שהולך אחר השם יתברך" [ראה למעלה פ"ו הערה 124, ופכ"א הערה 50].

<> אודות שמכת בכורות קשורה לבחירת ישראל, כן כתב הפחד יצחק, פסח, מאמר עד [אות ג], וז"ל: "רואים אנו דאע"פ שקדושת הבכורה בתורת מצוה אינה נוהגת אלא בפטר רחם [במדבר ג, יב], מכל מקום עצמיותה של קדושה זו מתיחסת היא לכלליות ישראל, דמקרא מפורש הוא בתורה [שמות ד, כב] 'בני בכורי ישראל'. וכשם שקדושת פטר רחם בישראל מושרשת היא במכת בכורת, כמו כן קדושת בכורה של כלליות ישראל מושרשת היא במכת בכורות. שהרי כך נאמר לו לפרעה 'בני בכורי ישראל וגו' אנכי הורג את בנך בכורך' [שם פסוק כג]. והנה קדושת הבכורה של כלליות ישראל שנויה היא בסגנון נביאים בלשון 'ראשית', [ירמיה ב, ג] 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתו'". ובמאמרי פחד יצחק, פסח, מאמר טו [אות ה], כתב: "במכת בכורות נתבררה ה'בראשית' של הבריאה. על ידי ביטול בחינת 'ראשית אונים באהלי חם' [תהלים עח, נא], אשר היא ה'זה לעומת זה' של ישראל, מתגלה הראשית האמיתי הזאת שבשביל ישראל שנקראו 'ראשית' נברא העולם [רש"י בראשית א, א]... מכת בכורות היא בירור על אותה דרגה שנקראת 'ראשית'". ושם במאמר פב [אות יב] כתב: "במכת בכורות נתגלתה זאת המדריגה דבכורת ישראל... אבל נאמר עוד על כל בכור פרטי [במדבר ג, יג] 'כי לי כל בכור ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים'. קדושת הבכורה של כל יחיד ושל כלליות כנסת ישראל יצאו אז לאויר העולם... והיחיד שואב את קדושתו מזה שנתגלה שכלליות ישראל היא בבחינת 'בני בכורי'... קדושת הבכורה של כל יחיד יונקת כוחה מהגילוי הכללי של 'בני בכורי ישראל'". וכך מדוייק היטב לשון תפילת שחרית "כל בכוריהם הרגת ובכורך [ישראל] גאלת". הרי ה"זה לעומת זה" של "כל בכוריהם" הוא "ובכורך [ישראל] גאלת", שזה כל ישראל הנקראים בכורו של הקב"ה. וראה למעלה פל"ז הערה 88, להלן הערות 50, 62, ופ"מ הערה 238.

<> מזכיר כאן רחמים וחסד. ולהלן פס"ט כתב: "כי זה החילוק שיש בין חסד ורחמים; כי הרחמים אינם רק כאשר הוא צריך לאותו דבר מתוך צרה. וחסד, בין שצריך לאותו דבר, ובין שאין צריך לאותו דבר, נותן חסד על צד היותר טוב". ובנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנד.] כתב: "ההפרש שיש בין גמילות חסדים ובין צדקה, כי גמילות חסדים הוא מצד הנותן, שהוא עושה טוב, בין שמבקש המקבל ובין שאין מבקש. אבל הצדקה הפך זה, כי מפני שהמקבל צריך, לכך נותן לו מפני דחקו, ודבר זה מצד המקבל. ואף שאינו מבקש, הרי כאילו מבקש, שידוע דוחקו וצריך לקבל... [לכך] צדקה לעניים דוקא, שהמקבל הוא עני וצריך לקבל, ואילו העשיר אין צריך לקבל דבר כלל. ולפיכך צדקה לעניים דווקא, אבל החסד שהוא מצד שהוא איש טוב משפיע לאחרים, הן יהיה עני והן יהיה עשיר". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלח.] כתב: "הרחמים מצד המקבל, כאשר מרחם על אחד... [אך] החסד הוא מצד עצמו, שהוא יתברך משפיע הטוב והחסד מצד עצמו, ואין עושה זה מצד המקבל, רק מצד עצמו שהוא טוב". וכן כתב בגו"א שמות פל"ד אות ג [תסז.]. ובנצח ישראל פמ"ז [תשפח:] כתב: "החילוק שיש בין חסד ורחמים; החסד הוא הטוב שהוא משפיע לעולם, אף שאין הכרחי כל כך לעולם, הוא משפיע את הטוב לעולם, והוא חסד. והרחמים כאשר התחתונים בצרה, וצריכים לרחמים, מרחם עליהם" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 357, פ"ו הערה 98, פי"ב הערה 123, פכ"א הערה 60, פל"ה הערה 38, ולהלן פמ"ז הערות 38, 489].

<> לשונו בכת"י [תצז:]: "פרשה ראשונה ושניה מורה על שישראל הם לחלקו יתברך כאשר הוציאם ממצרים... כאשר זכר בפרשה ראשונה, ופרשה שניה שבשביל לקיחת ישראל הרג בכורי מצרים. שלא תאמר אף על גב שהוציא את ישראל ולקחם לו, אין זה רק בחירה בישראל שהם נבחרים יותר ממצרים, אבל אינה הכרחית על כל פנים. אבל עכשיו שהרג בכורי מצרים בשביל ישראל, הנה הלקיחה הזאת יותר ויותר מיוחדת, עד שעל כל פנים רצה בישראל ולקחם לו, אע"ג שהיה צריך להרוג בכורי מצרים בשביל זה. לכך אלו ב' פרשיות נזכרו בתפילין, מה שהוציאם ביד חזקה, ומה שהרג בכורי מצרים בשביל זה... ובפרשה ראשונה ושניה נזכר יציאת מצרים, שהוציא את ישראל ולקחם לו, ולא עוד אלא שהרג בכורי מצרים בשבילם". וראה להלן ציונים 50, 62, ופ"מ הערה 45.

<> אודות שבחירת ישראל מתחייבת ממדת הדין, כן כתב בנצח ישראל פי"א [רצב.], וז"ל: "מאחר כי נתינת התורה הכרחי, כמו שהתבאר, ימשך אחר זה שבחר השם יתברך בישראל, מאחר שיש בהם תורתו... [ו]אין מוכן לתורה הזאת רק ישראל בלבד... ומעתה התבאר כי בחירת ישראל הוא הכרחי לפי סדר המציאות בשביל התורה; שאי אפשר לעולם בלא תורה, ואי אפשר שתהיה התורה זולת לישראל". וראה להלן הערה 31, ופמ"ז הערה 353.

<> בא לבאר מהי העדיפות שיש כאשר בחירת ישראל היא מצד הדין, ולא רק מצד החסד והטוב.

<> לשונו אינו מובן כ"כ, אך כוונתו לומר שהואיל ובחירת ישראל היא על פי מדת הדין, לכך בחירה זו היא קיימת ונצחית, וכמו שמבאר.

<> לשונו למעלה פכ"ב [לאחר ציון 93]: "כאשר כרת הקב"ה ברית בין הבתרים, גזר עמו במדת הדין. וזה תדע מן 'תנור ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים' [בראשית טו, יז], ליתן הארץ לבניו במדת הדין. לכך נאמר [בראשית טו, א] 'היה דבר ה' אל אברם במחזה', והוא במדת הדין... וכל זה כדי ליתן הארץ לאברהם בדין, שאז יתקיים בודאי, ולא יהיה הבטחה שיש לה שנוי כאשר יגרום החטא. לפיכך צוה לו הקב"ה לגזור הבהמות לשתי גזרים [בראשית טו, י], שמורה על הגזירה שגוזר הדבר כך בדין, ולעבור בין הגזרים, לומר שבגזירת הדין נותן לו הארץ". ובח"א לסנהדרין קח. [ג, רנה:] כתב: "כל גזירה שבאה מן השם יתברך, ואינה באה במדת הדין... היא גזירה שאפשר לבטל אותו. וכאשר מדת הדין מתוחה בחוזק, אז הגזירה נחתם ואין להשיב, והגזירה נחשבת בפועל, לכך אין ביטול לה" [הובא למעלה פ"ז הערה 63, ופכ"ב הערה 97]. ובנצח ישראל פי"א [רצד.] כתב: "מעתה התבאר כי בחירת ישראל הוא הכרחי לפי סדר המציאות... ומכיון שהוא הכרחי, וכי שייך לומר שיהיה הסרה ובטול לדבר שהוא הכרחי, שאם היה זה הכרחי קודם יציאתו לפעל, איך אפשר לומר אחר שיצא לפעל שיהיה בטל. הרי כי הסבה אשר בחר בישראל לא נשתנה כלל". @**ואמרו חכמים**^ [ברכות לג:] "האומר על קן צפור יגיעו רחמיך... משתקין אותו... מאי טעמא... מפני שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים, ואינן אלא גזרות". ובתפארת ישראל פ"ו [קא:] כתב: "פירוש, שאין ראוי שיהיו מדות השם יתברך, אשר הוא מנהיג עולמו בתמידות, על ידי רחמים, רק בדין ובגזרה. כי הגזרה הוא לפי חכמתו יתברך, ודבר זה ראוי למלך אשר מולך על הכל, להנהיג באמת וביושר. אבל הרחמנות אין בו מדת אמת, כי מרחם אף שאינו ראוי. ועם כי הוא יתברך עושה בודאי רחמים עם הבריות, מכל מקום עיקר המדה שהיא בתמידות הוא מדת הדין, שבה מנהיג את עולמו. ולכך תמצא בכל מעשה בראשית שם 'אלקים' [בראשית פרק א], לפי שבראו בדין, ומנהיגו בדין. רק ראה הוא יתברך שאי אפשר לעולם לעמוד בדין, שתף עם הדין מדת רחמים [רש"י בראשית א, א]. ומכל מקום הנהגה התמידית היא דין, לפי שהוא יושר, ודבר זה ראוי. והאומר 'על קן צפור יגיעו רחמיך' הוא עושה מדותיו, שהוא יתברך מנהיג בהן עולמו, רחמים, שהוא מנהיג עולמו בתמידות ברחמים, ודבר זה הוא יציאה מן היושר, מה שאין ראוי" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 196, ופ"ט הערה 279].

<> פרשת "שמע ישראל" [דברים ו, ד-ט].

<> כמבואר למעלה פל"ח [לאחר ציון 75], ובפרק זה [לאחר ציון 14]. ולהלן ס"פ סח כתב: "אותם שמגדילים המלאכים ואף הגלגלים על ישראל הם ממעטים כבוד השם יתברך, אשר נקרא 'אלקי ישראל'". ובדר"ח פ"ו מ"י [שמו.] כתב: "ישראל נקרא שמו עליהם לומר 'אלקי ישראל'. והמלאכים קודם שנבראו היו אומרים [תהלים מא, יד] 'ברוך ה' אלקי ישראל וגו'' [תנחומא קדושים אות ב], הרי כי שם אלקותו נקרא עליהם". ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:] כתב: "הפרישה מדרכי הצבור הוא פרישה מן השם יתברך, כי הוא יתברך נקרא 'אלקי ישראל', ולפיכך ראוי שיהיה נחשב הפורש מן הצבור שהוא פורש מן השם יתברך" [הובא למעלה פל"ח הערה 76, ולהלן פמ"ד הערה 215]. והשם "אלקי ישראל" מורה על הדביקות והחיבור שיש בין הקב"ה לישראל, שהרי הוא מייחד שמו יתברך על ישראל.

<> הרי שפסוק זה מורה שה' מייחד שמו על ישראל, שנאמר בו "שמע ישראל ה' אלקינו וגו'", ופירש רש"י [דברים ו, ד] "ה' אלקינו ה' אחד - ה' שהוא אלקינו עתה ולא אלקי האומות וכו'". ובכת"י [תצז.] כתב: "וכן פרשת שמע, כי השם המיוחד הקדוש והנבדל הוא אלקי ישראל, כמו שכתוב בזאת הפרשה 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'... פרשה שלישית כי הוא נקרא 'ה' אלקי ישראל', שמיחד שמו הגדול עליהם להיות נקרא 'אלקי ישראל'... נמצא כי אלו ד' פרשיות מורים על דביקות ישראל בהקב"ה, כמו התפילין הקשורים על האדם... בפרשה שלישית נזכר ששמו המיוחד עליהם נקרא". וראה להלן הערות 38, 58.

<> היא פרשת "והיה אם שמוע תשמעו" [דברים יא, יג-כא].

<> אמרו חכמים [מגילה כט.] "בוא וראה כמה חביבין ישראל לפני הקב"ה, שבכל מקום שגלו, שכינה עמהן. גלו למצרים, שכינה עמהן... גלו לבבל, שכינה עמהן... ואף כשהן עתידין ליגאל שכינה עמהן". וכן אמרו [יומא נו:] "'השוכן אתם בתוך טומאתם' [ויקרא טז, טז], אפילו בשעת שהן טמאים שכינה עמהם. אמר ליה ההוא צדוקי לרבי חנינא, השתא ברי טמאים אתון ["ודאי טמאים אתון, ואין שכינה ביניכם שורה בטומאה" (רש"י שם)], דכתיב [איכה א, ט] 'טומאתה בשוליה'. אמר ליה, תא חזי מה כתיב בהו 'השוכן אתם בתוך טומאתם', אפילו בזמן שהן טמאין שכינה שרויה ביניהן".

<> פירוש - השכר ועונש נמצא בישראל בפרט מחמת ששכינתו בתוכם. וכן אמרו במדרש [במדב"ר ה, א] "מפני שהיו יודעין שכל מי שטוען בארון שכרו מרובה, והיו מניחין את השלחן והמנורה והמזבחות וכולן רצין לארון ליטול שכר, ומתוך כך היה זה מריב ואומר אני טוען כאן, וזה מריב ואומר אני טוען כאן, ומתוך כך היו נוהגין בקלות ראש, והיתה השכינה פוגעת בהם". הרי שהארון, שהוא עיקר מקום השכינה ["הנה עיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון" (לשון הרמב"ן שמות כה, א), וראה להלן פמ"ו הערה 169], הוא המקום שיש בו השכר המרובה והעונש המרובה. וכן השכר של עוה"ב נאמר בלשון [ברכות יז.] "צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה". ועצם הביטוים "נהנים מזיו השכינה" ו"השכינה פוגעת בהם" מורה שהשכינה גופא מחייבת השכר והעונש. ומקור דבריו הוא מאמר חכמים [זוה"ק ח"א כג.] "אורייתא דבריאה איהי לבושא דשכינתא, ואי אדם לא הוה עתיד למברי, הות שכינתא בלא כסוייא כגוונא דעני. ובגין דא, כל מאן דחב כאילו אפשיט לשכינתא מלבושהא, והאי איהו עונשא דאדם. וכל מאן דמקיים פקודין דאורייתא, כאילו הוא לביש לשכינתא בלבושהא". [תרגום: התורה של הבריאה (שיש בה אור וחושך, שכר ועונש), היא לבוש של השכינה. ואם האדם לא היה עתיד להבראות, היתה השכינה בלי לבוש, כעני שאין לו בגדים. ומשום זה כל החוטא הרי הוא כאילו הפשיט הלבושים מן השכינה, וזהו עונשו של האדם החוטא. וכל מי שמקיים מצות התורה, הרי הוא כאילו הוא מלביש את השכינה בלבושיה]. ובספר "אמרות טהורות חיצוניות ופנימיות" לרבי יהודה החסיד [עמוד ס] כתב: "הקב"ה חפץ להשרות שכינתו בין קדושים כדי לכפול שכרן". הרי שהשראת השכינה בישראל עושה רבוי שכר ועונש. ובח"א לר"ה טז. [א, קג.] כתב: "כי המציאות נדון לפי הדביקות, כי כאשר הוא יתברך קרוב אליו, אז מדת הדין של השם יתברך עליו... וכן אמר הכתוב [שמות לג, פסוקים ג, ה] 'כי לא אעלה בקרבך רגע אחד אעלה בקרבך וכליתיך', שמזה תלמוד כי דביקות השכינה הוא הדין מצד עצמו, כי כל דבר אשר קרוב לה', אשר הוא אלקי האמת, נדון יותר". ודברים אלו נוגעים ביסוד נוסף, והוא שקרבת אלקים מחייבת רבוי שכר ועונש. @**ואודות שהשכר**^ מרובה יותר מחמת קרבת ה', כן כתב בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקמא.], בביאור המשנה [שם] "לפום צערא אגרא", וז"ל: "כי השכר מן השם יתברך לעובדי מצותיו ולעושי רצונו בשביל שהאדם מקרב עצמו אליו יתברך. כי בודאי העובד המלך בודאי מתקרב אליו, וכאשר הוא מתקרב אליו ראוי שיבא טובו ומלכותו אל הקרובים אליו, והם עמו, מתדבקים עמו, ולא אל הרחוקים... כי האדם כאשר מקיים רצון המקום בצער הוא יותר קרוב אליו מאשר מקיים רצונו שלא בצער... וכאשר יש לו קירוב גדול אל השם יתברך, אין ספק כי השכר יותר גדול, כי אין השכר כי אם לפי הקירוב אשר יש לו אל השם יתברך" [הובא למעלה פ"ג הערה 28, פכ"ג הערה 191, ולהלן פמ"ג הערה 70]. ובנצח ישראל פי"ד [שמ:] כתב: "השם יתברך בשביל מצוה אחת קטנה אשר ישראל עושים נותן להם שכר גדול מאוד, ודבר זה אינו נוהג אצל האומות". ובח"א לקידושין לא. [ב, קלט.] כתב: "גוי שעושה המצוה אין ספק שאינו חשוב כל כך כמו שהוא ישראל, כי המצוה לישראל שייכת יותר". ואמרו חכמים [ע"ז ד.] "אפילו אין ישראל עושין מצוה לפני כי אם מעט כפיד של תרנגולין שמנקרין באשפה, אני מצרפן לחשבון גדול". ובח"א שם [ד, כח.] כתב: "כי התרנגולת מנקרת כאן מעט וכאן מעט, וכך ישראל עושים מצוה אחת הנה ומצוה אחת הנה, הקב"ה מצרפם לחשבון גדול. ודבר זה גם כן אינו באומות, שישראל מסוגלים אל מצות ביותר, וראוי להם המצות, ולפיכך אין המצות בטילות אצלם, ומצטרפין לחשבון גדול. אבל אצל האומות, לפי שהם בעלי חומר, אין מוכנים למצות. ואם עושים מעט מצוה אחת הנה, ואחת הנה, בטלים הם אצל הגשמיות שבהם... רק בישראל שאינם גשמיים, אין המצות בטלים, ולכך כל מצות שעושין ישראל מצטרפין לחשבון גדול" [הובא למעלה פ"ח הערה 38]. @**ואודות שהעונש**^ מרובה יותר מחמת קרבת ה', כן כתב בדר"ח פ"ד מכ"ג [תעו.], וז"ל: "ואמר [שם] 'והחיים לדון'. כלומר מצד שהם חיים, השם יתברך דן אותם, כי החיים יש להם קירוב אצל השם יתברך, שהוא 'אלקים חיים' [דברים ה, כג], ומפני כך מקבלים מאתו יתברך דין, כי נאמר [תהלים נ, ג] 'וסביביו נשערה מאד'. ולא כן המתים, שאין המתים, מצד שהם מתים, עם השם יתברך... ודבר זה תבין מה שיום הדין הוא בראש השנה, כי הימים האלו להשם יתברך קירוב אל העולם, כמו שאמרו רז"ל [ר"ה יח.] 'דרשו ה' בהמצאו קראהו בהיותו קרוב' [ישעיה נה, ו], כי קירבת השם יתברך אל העולם מביא הדין". ובח"א לשבת נה. [א, ל:] כתב: "כי אותם הקרובים אל השם יתברך ביותר, הם קרובים וקודמים אל העונש, במה שהם קרובים אל השם יתברך. וכמו שדרשו ז"ל גם כן בב"ק [ס.] 'כי תצא אש ומצאה קוצים ונאכל הגדיש או הקמה' [שמות כב, ה], שאין מתחלת אלא מן הצדיקים. מפני שהצדיקים הם קרובים אל השכינה". וזהו מה שנאמר [ויקרא י, ג] "בקרובי אקדש". וכן נאמר [עמוס ג, ב] "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם את כל עונתיכם". וראה למעלה פכ"ג הערות 17, 191, להלן פמ"ו הערה 183, ופמ"ז הערה 47.

<> לשונו בכת"י [תצז.]: "פרשה רביעית פרשת 'והיה אם שמוע תשמע', שמדבר בהנהגת העולם, שהוא יתברך מנהיג את עולמו לטוב אם יעשו רצונו, ולרע אם ח"ו יעברו רצונו. וזהו גם כן ביחוד על ישראל, כי השכינה עם ישראל בפרט, כאשר היה נראה שהיתה השכינה עם ישראל הולכת באוהל מועד. ומאחר שהשכינה עמהם, ולא עם שום אומה, כדכתיב [שמות לג, טז] 'ובמה יודע איפה כי מצאתי חן בעיניך הלא בלכתך עמנו ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה'. וזה בעצמו הנהגה לטובה אם יעשו הטוב, והרע אם יעברו, כדכתיב [שמות לג, ג] 'כי לא אעלה בקרבך כי עם קשה עורף אתה פן אכלך בדרך'. נמצא מה שהקב"ה עִם ישראל מביא שינהיג אותם בטוב אם ישמעו, וברע ח"ו אם לא ישמעו. וכל הפרשה 'והיה אם שמוע' מורה שהשם יתברך יהיה עמהם להטיב להם אם ישמעו, ולהרע להם אם לא ישמעו" [ראה להלן הערה 58]. ולהלן [לאחר ציון 52] כתב: "ופרשה רביעית 'והיה אם שמוע' מורה שהוא יתברך מנהיג הכל, כמו שזכר בפרשה רביעית איך מנהיג אותם אם יעשו הטוב, והפך גם כן אם יעשו הרע חס ושלום". @**ולפי זה**^ מבואר מדוע בפרשת "שמע ישראל" נאמר רק "הן", ואילו בפרשת "והיה אם שמוע" נאמר "הן" ו"לאו" ["והיה אם שמוע תשמעו" (דברים יא, יג), לעומת "השמרו לכם פן יפתה לבבכם" (שם פסוק טז)]. כי פרשת "שמע ישראל" מורה ששמו המיוחד נקרא על ישראל [ראה למעלה הערה 34], וקריאת שם זו אינה קשורה ל"הן" ו"לאו" שיעשו ישראל, שהרי "על כרחכם אני מלככם" [רש"י במדבר טו, מא]. ובתפארת ישראל פל"ז [תקלה.] ביאר לפי זה מדוע הדיבור "אנכי ה' אלקיך" [שמות כ, ב] לא נאמר בלשון ציווי, וז"ל: "מה שלא אמר 'אנכי אהיה לך לאלקים', כי היה זה משמע כי מצוה זאת כמו שאר מצות, כמו שאמר [שמות כ, ג] 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני', ואפשר שיעשה לו אלהים אחרים, וכן כל המצות. אבל 'אנכי ה' אלקיך' אף אם לא יקבל אותו האדם לאלוק, הוא אלקים שלו, והוא מלכו מצד עצמו. וכמו שאמר הכתוב על אותם שרצו לפרוק עול של הקב"ה שלא יהיה הוא יתברך מלך עליהם, על זה אמר [יחזקאל כ, לג] 'חי ה' אם לא בחמה שפוכה וגו''". וכן כתב בבאר הגולה באר השלישי [רעז.], נר מצוה [מב:], ודרשת שבת הגדול [ר. (ראה למעלה פ"ז הערה 177)]. וכל זה שייך לפרשת "שמע ישראל", העוסקת בקבלת עול מלכות שמים. אך פרשת "והיה אם שמוע" מורה שהשכינה שורה בישראל ומנהיגה אותם, והנהגתו יתברך עם ישראל אכן קשורה ל"הן" ו"לאו" שיעשו ישראל, וכמו שנתבאר. @**ויש להבין**^, כיצד חלוקה זו [שכתב כאן בין פרשת "שמע ישראל" ל"והיה אם שמוע"] מקבילה לחלוקה שאמרו חכמים [ברכות יג.] שפרשת "שמע ישראל" היא קבלת עול מלכות שמים, ופרשת "והיה אם שמוע" היא קבלת עול מצוות. ובנתיב התורה פט"ו [תרכג:] ביאר נקודה זאת [אודות פרשת "שמע ישראל"], וז"ל: "אם מקבל עליו מלכות שמים, שקורא קריאת שמע... נקרא עליו השם יתברך, שהרי מקבל עליו מלכות שמים... שהשם יתברך אלוק אליו". הרי שקבלת עול מלכות שמים היא גופא הקראת שם ה' על המקבל. וקבלת עול מצות היא ההכרה שהשכינה שורה בישראל, וכמו שהשריש השל"ה [מסכת יומא פרק דרך חיים תוכחות מוסר (טז)] ש"מצוה" הוא מלשון "צוותא", שפירושו התחברות מקיים המצוה עם נותן המצוה. וכן כתב האור החיים [ויקרא יח, ד], וז"ל: "הראת לדעת כי בעשות המצוה נעשה האדם מרכבה לשכינה" [הובא למעלה פל"ה הערה 25, להלן פמ"א הערה 41, ופמ"ח הערה 276]. וראה פחד יצחק פסח מאמר סו, ותרווה את צמאונך.

<> פירוש - פרשת "והיה אם שמוע" מורה שהשכינה מנהיגה את ישראל, ואין הנהגתם מסורה להנהגה טבעית, שהיא נקראת "מערכת השמים", או לשאר צבא השמים. וכן כתב להלן פנ"ה, וז"ל: "יציאת ישראל [היתה יכולה להיות] על ידי אחר, שלא על ידי הקב"ה... שהיה זה על ידי הטבע, דהיינו על ידי מערכת שמים, ודבר זה טבעי. וכנגד [זה] אמר [הגדה של פסח]... 'ולא על ידי השליח', הוא מנהגו של עולם... וזה נקרא שליח, שהטבע הוא שליח של הקב"ה לפעול בעולם הזה, וכל דבר בעולם השם יתברך פועל על ידי הטבע, והוא שליח המקום". והרמב"ן [ויקרא יח, כה] כתב: "אבל סוד הדבר בכתוב שאמר [דברים לב, ח-ט] 'בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים וגו' כי חלק ה' עמו וגו''. והענין כי השם הנכבד ברא הכל, ושם כח התחתונים בעליונים, ונתן על כל עם ועם בארצותם לגוייהם כוכב ומזל ידוע, כאשר נודע באצטגנינות. וזהו שנאמר [דברים ד, יט] 'אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים', כי חלק לכולם מזלות בשמים, וגבוהים עליהם מלאכי עליון נתנם להיותם שרים עליהם, כענין שכתוב [דניאל י, יג] 'ושר מלכות פרס עומד לנגדי', וכתיב [שם פסוק כ] 'והנה שר יון בא'... והנה השם הנכבד הוא אלקי האלקים ואדוני האדונים לכל העולם, אבל ארץ ישראל אמצעות הישוב היא נחלת ה' מיוחדת לשמו, לא נתן עליה מן המלאכים קצין שוטר ומושל בהנחילו אותה לעמו המיחד שמו זרע אוהביו. וזהו שאמר [שמות יט, ה] 'והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ'. וכתיב [ירמיה יא, ד] 'והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלקים', לא שתהיו אתם אל אלהים אחרים כלל... יאמר כי הבדיל אותנו מכל העמים אשר נתן עליהם שרים ואלהים אחרים, בתתו לנו את הארץ שיהיה הוא יתברך לנו לאלקים, ונהיה מיוחדים לשמו... ואל תשיב עלי מפסוק [דניאל י, כא] 'מיכאל שרכם', כי הוא שר משרת לבקש רחמים על ישראל, לא שר מלכות וממשלה". ולהלן פ"ס [רסד:] כתב: "כי האומות יש להם כל אחד ואחד שר או מלאך מיוחד... אבל לישראל אין להם שר ומלאך מיוחד, כי הם אל השם יתברך" [ראה להלן פמ"ז הערה 342]. ובנצח ישראל פמ"ח [תשצז:] כתב: "לא שמסר ישראל לשרים עליונים, רק השם יתברך עצמו אלקיהם".

<> זהו משפט סיכום למה שביאר אודות ארבע פרשיות של תפילין. ועד כה נתבאר שפרשה ראשונה ["קדש לי כל בכור" (שמות יג, א-י)] מורה שה' בחר בישראל. פרשה שניה ["והיה כי יביאך" (שמות יג, יא-טז)] מורה שבחירת ישראל מוכרחת להיות בדין. פרשה שלישית ["שמע ישראל" (דברים ו, ד-ט)] מורה שה' נקרא "אלקי ישראל", ומייחד שמו עליהם. ופרשה רביעית ["והיה אם שמוע" (דברים יא, יג-כא)] מורה שהשכינה שורה בישראל בתמידיות.

<> לשונו למעלה פל"ח [לפני ציון 88]: "השם יתברך הוא ראשית מציאות הכל". ובח"א לע"ז ח: [ד, לד:] כתב: "השם יתברך הוא התחלה לכל". וראה להלן הערות 59, 119.

<> פל"ח [לאחר ציון 86], ויובא בהערה הבאה.

<> לשונו למעלה פל"ח [לאחר ציון 86]: "ויראה דודאי המכה היתה אף בבכור האב, ולא עוד אלא אפילו גדול בבית, מכל מקום לענין קדושה לא נתקדש רק פטר רחם, לפי שאין ראוי לקדש רק דבר שהוא ראשית המציאות, ומצד שהוא ראשית המציאות הוא קדוש מן אשר נמצא אחריו, כי ראשית המציאות יש בו קדושה תמיד, שהרי השם יתברך הוא ראשית מציאות הכל גם כן, ולפיכך ראוי ליתן אליו ראשית המציאות. וכן בכורי אדמה שנקראים גם כן 'בכורים' [בכורים פ"א מ"א] מלשון 'בכור', שהם 'ראשית פרי האדמה' [דברים כו, י], ויש בהם קדושה, כי האדמה מוציאה הכל זה אחר זה, וראשית הפרי שהוציאה האדמה קדוש. וראשית המציאות בפטר רחם תלה, שעכשיו הוא יוצא למציאות, ונמצא לכך אין מעלת הקדושה רק בפטר רחם. וכן בתרומה וכן בחלה שהם קדושים, נקראים 'ראשית', שנראה כי הראשית יש בו קדושה, וכדכתיב [ירמיה ב, ג] 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתו'. אבל בכור אב, אף כי הוא 'ראשית אונו' [דברים כא, יז], דהיינו כחו של אב, אינו ראשית המציאות, שלא נמצא ראשית בעולם, ואין קדושה רק לראשית המציאות. לכך בכור אב ראשית הכח, ובכור אם ראשית במציאות ובפעל, ואין שייך קדושה רק לראשית המציאות". וראה למעלה פכ"ט הערות 10, 77. וצרף לכאן מאמר חכמים [מנחות נג.] "אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, רבונו של עולם, החזק לי טובה, שהודעתיך בעולם. אמר לה [תהלים טז, ב] 'טובתי בל עליך', איני מחזיק טובה אלא לאברהם יצחק ויעקב, שהודיעוני תחלה בעולם". ובח"א שם [ד, פא.] כתב: "כי הודעה הזאת, מה שהוא יתברך התחלת העולם, וראוי שיהיה דבר זה על ידי מי שהוא מיוחד לדבר זה בפרט, והם התחלת ישראל [האבות], ולהם ראוי להודיע שמו יתברך, כי הוא יתברך התחלת העולם".

<> לשונו למעלה פכ"ה [לאחר ציון 19]: "שם 'אהיה' מורה על שהוייתו סבה והתחלה לנמצאים... שהוא סבה וקיום לכל הנמצאים בכל הזמנים, ובזה הוא התחלה וסבה בשלימות". ושם [לאחר ציון 55] כתב: "שם 'אהיה' מורה לך על שהוא יתברך עיקר הכל, ונותן קיום לכל הנמצאים, כי העיקר נותן קיום אל הכל. ובשביל כך התחלת השם הזה באל"ף, כי האל"ף הוא התחלה". ושם [לאחר ציון 98] כתב: "כי שם 'אהיה' רצה לומר כמו שאמרנו, שהוא התחלת וסבת הנמצאים, שמן מציאותו יתברך מתקיימים", ושם הערה 100. ובתפארת ישראל ר"פ לו [תקכד.] כתב: "המצוה הראשונה [בעשרת הדברות] להאמין כי יש סבה והתחלה ראשונה נמצא במציאות, וזה שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך וגו''. ומי שאינו מאמין בדבר זה, הרי הוא כופר בעיקר... במציאות הסבה הראשונה, שהוא התחלת הכל" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 88, פכ"ה הערה 57, פכ"ט הערה 77, פל"ד הערה 8, ופל"ח הערות 88, 89]. ובעשרות מקומות כתב שהקב"ה הוא "הסבה הראשונה" [להלן פמ"ו, פנ"ה, פ"ס, פס"ו, תפארת ישראל ר"פ טז, ועוד].

<> פירוש - כמו שהקב"ה הוא קדמון ללא סבה, אף דברים אלו [שלא נמצאו מאתו] היו קדמון ללא סבה [מבואר בהמשך].

<> לשונו בתפארת ישראל פט"ו [רכז.]: "כי עולם הבא הוא על ידי... הפועל עולם הבא, כי לא נמצא דבר מעצמו, וצריך אל זה פועל". ושם פל"ז [תקסא:] כתב: "כי כל דבר נמצא על [ידי] הפועל, שאם אין הפועל, לא היה הדבר יוצא אל הפעל. הנה הפועל הוא סבת מציאות הדבר". ובח"א לסנהדרין קא. [ג, רלב:] כתב: "לא נמצא דבר מעצמו, וצריך פועל או עלה לאותו דבר". ובגו"א במדבר פי"ט אות כז [שיב:] כתב: "אין התחלה לאדם רק השם יתברך". ובדר"ח פ"א מי"ח [תנט:] כתב: "כמו שתראה כי בתחילת הבריאה כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', סמך הבריאה אל השם יתברך. כי מצד התחלת העולם, אשר הוא יתברך התחלת העולם, שממנו נברא, יש לעולם קשור עם השם יתברך" [ראה להלן פמ"ו הערה 54]. ובמדרש [בתי מדרשות ח"ב, מהדורת ורטהימר, מדרש תמורה השלם (עמוד רא)] אמרו: "מעשה באחד שבא מין אחד ואמר לרבי עקיבא, העולם הזה מי בראו. אמר לו, הקדוש ברוך הוא. אמר לו, הראני דבר ברור. אמר לו, למחר תבא. למחר בא אצלו, אמר לו, מה אתה לובש. אמר לו, בגד. אמר לו, מי עשאו. אמר לו, האורג. אמר לו, איני מאמינך, הראני דבר ברור. אמר לו, ומה אראה לך, ואין אתה יודע שהאורג עשהו. אמר לו, ואתה אינך יודע שהקב"ה ברא עולמו. נפטר אותו המין. אמרו לו תלמידיו, מהו הדבר ברור. אמר להם, בניי, כשם שהבית מודיע על הבנאי, והבגד מודיע על האורג, והדלת מודיע על הנגר, כך העולם מודיע על הקב"ה שהוא בראו". והחובת הלבבות [שער היחוד פרק ו] כתב: "ויש בני אדם שאמרו שהעולם נהיה במקרה, מבלי בורא שהתחילו ויוצר שיצרו. ומן התימה בעיני, איך תעלה בדעת מדבר כמחשבה הזאת. ואילו היה בעל המאמר הזה שומע אדם, שיאמר כמאמרו בגלגל אחד של מים, שהוא מתגלגל להשקות חלקה אחת של שדה, וחושב כי זה נתקן מבלי כוונת אומן, שטרח בחיבורו והרכבתו ושם כל כלי מכליו לעומת התועלת, היה לו להפליא ולהגדיל הרבה עליו, ולחשוב אותו בתכלית הסכלות, וימהר להכזיבו ולדחות מאמרו. וכיון שידחה המאמר הזה בגלגל קטן ופחות ונבזה, שנעשה בתחבולה קטנה לתקנת חלקה קטנה מהארץ, איך יתיר לעצמו לחשוב כמחשבה הזאת בגלגל הגדול הסובב את כל הארץ וכל אשר עליה מן הברואים, והוא בחכמה ויכולת, תקצרנה דעות כל בשר ושכלי המדברים להשיג הוייתה, והוא מוכן לתועלת כל הארץ וכל אשר עליה. ואיך יוכל לומר עליו, שנהיה מבלי כוונת מכוין ומחשבת חכם בעל יכולת. ומן הידוע אצלנו, כי הדברים אשר הם מבלי כוונת מכוין במאומה מהם, לא יימצא במאומה מהם סימן לחכמה וליכולת. והלא תראה, אם ישפך לאדם דיו פתאום על נייר חלק, שאי אפשר שיצטייר ממנו עליו כתב מסודר ושיטות נקראות כמו שהיה בקולמוס. ואילו הביא אדם לפנינו כתב מסודר ממה שאי אפשר להיות מבלי מצוע קולמוס, ואומר, כי נשפך הדיו על הנייר ונעשתה צורת הכתב עליו מעצמה, היינו ממהרים להכזיבו על פניו. וכיון שזה בעינינו דבר שאי אפשר להיות בצורות רשומות בהסכמת דעתנו, איך יוכל לומר בדבר שמלאכתו יותר דקה ותיקונו יותר רחוק ועמוק בענינו עד אין תכלית, שיהיה מבלי כוונת מכוין וחכמת חכם ויכולת יכול". וראה להלן פמ"ד הערה 7.

<> אודות שהקדמון אינו צריך סבה, כן כתב הכוזרי מאמר חמישי אות יח, וז"ל: "האלוק קדמון, ולא היה הפסק בקיומו. כי אילו היה נברא, היה זקוק לבורא, והדבר היה משתלשל עד לאין סוף, וזה לא יתכן בלי אשר נגיע לבסוף אל בורא קדמון, שהוא הראשון". והמו"נ ח"א פנ"ח כתב: "ואמרנו שהוא יתברך קדמון, הענין אין לו סיבה שהמציאתו". והציוני [דברים ה, ו] כתב: "כי הוא יתברך לבדו קדמון, בעל יכולת... ואם היה לה סבה, לא יהיה קדמון, כי כל שיש לו סבה, הסבה קודמת לו או בזמן או בערך, לכן צריכין אנו להעלות הסיבה עד סבה ראשונה, שהוא יתברך סבה ועילה לכל הנמצאות". וראה להלן פמ"ו הערה 37.

<> פירוש - הואיל והקב"ה הוא ראשית לכל הנמצאים, בהכרח שכל הנמצאים באו מאתו, שאם לא כן, לא היה הקב"ה ראשית לנמצאים שלא באו מאתו. וזהו מה שאומרים "קדמון &**לכל דבר**^ אשר נברא, ראשון ואין ראשית כראשיתו" [מזמור "יגדל"].

<> לשונו למעלה בהתחלת הקדמה שניה [מא:]: "האותות והמופתים שבאו בתורה ובנביאים, לא יתחכמו [המאמינים] עליהם, ואצלם נודע כי ה' עושה גבורות ונפלאות, וכל אשר חפץ בעולמו יעשה, הן להרוס הן לבנות, כחומר ביד היוצר, ברצותו מרחיב וברצותו מקצר. כי הוא בראו מאין, ועד אין יכול להשיבהו, כך הוא דעת המאמינים". ובנצח ישראל פי"ט [תכז.] כתב: "עוד יש לפרש גם כן [תהלים צב, ב] 'טוב להודות לה'', שהוא ברא הכל. ואחר שבראם, יש לו הכח להפסיד אותם. וזה שאמר [שם] 'ולזמר לשמך עליון', שהוא יתברך עליון ומושל עליהם" [ראה למעלה פכ"ט הערה 55]. הרמב"ן [שמות כ, ב] כתב: "כי עם קדמות העולם לא ישתנה דבר מטבעו" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 39]. ואמרו חכמים [כתובות טז.] "הפה שאסר הוא הפה שהתיר". ובעל העקרים, מאמר ראשון פי"ב, כתב: "המאמין בקדמות על הדרך שיאמינהו אריסטו, לא יתואר השם בשיש לו יכולת להאריך כנף הזבוב, ולא לברוא נמלה בעלת ארבע רגלים בלבד. כל שכן שהמאמין זה יכחיש כל נסי התורה, כי לא יאמין שיש לו יתברך יכולת להפוך המטה נחש כהרף עין, והמים דם, והעפר כנים". והריב"ש בסימן מה כתב: "הם [חכמי יון] מביאים ראיות ומופתים לפי דעתם לקיים קדמות העולם, ושהוא מחוייב מן השם יתברך, כמו שהאור מחוייב מן השמש, והצל מן האילן, ואין יכולת לשם יתברך לשנות דבר מטבעו, ולא להאריך כנף הזבוב, ולא לקצר רגל הנמלה. כמו שאין יכולת בשמש לשנות האור הנמשך ממנו, ולא האילן הצל" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 38].

<> אך בפרשה ראשונה לא נזכרה מכת בכורות, וכמבואר למעלה הערות 22, 27. ומה שמדגיש שבמכת בכורות "היה מפסיד התחלת וראשית מצרים", כן נאמר [תהלים עח, נא] "ויך כל בכור במצרים ראשית אונים באהלי חם". ושוב נאמר [תהלים קה, לו] "ויך כל בכור בארצם ראשית לכל אונם". ומתבאר מדבריו שהואיל והקב"ה הוא "ראשית המציאות", לכך "היה מפסיד התחלת וראשית מצרים", "ראשית" דקדושה לעומת "ראשית" דטומאה, וכמבואר למעלה הערה 25, ולהלן הערה 62. ולהלן פמ"ד [לאחר ציון 153] כתב כדבריו כאן. וראה להלן פמ"ז הערה 483.

<> אודות שהסדר מאחד את הפרטים, כן כתב למעלה פכ"א [רמח:], וז"ל: "העולם נוהג על פי סדר השם יתברך, אשר הוא נותן ומסדר את העולם, ואין כאן רבוי, לפי שכל דבר שהוא מסודר מן השם יתברך, סדור שלו מתאחד ומתקשר. אבל כאשר הקב"ה נותן אותם למקריים, אין כאן סדר, וימי הזמן נחשבים רבים בעבור שאין להן התקשרות". ובתפארת ישראל פל"ד [תצח:] כתב: "כל סדר מקשר דבר עם דבר, עד שהכל נעשה אחד". ובנתיב התורה פ"א [כח.] כתב: "כל דבר שהוא מסודר הוא דבר אחד מקושר... כי העולם מסודר יחד, יד שהעולם הוא אחד". וכתוצאה מכך לא שייך שיהיה חצי סדר, וכמו שכתב בנצח ישראל פי"א [רצא:], וז"ל: "אמרו ז"ל [שבת פח.] שאם לא היו מקבלים התורה, היה הקב"ה מחזיר כל העולם לתוהו ובוהו, וכל מעשי בראשית היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון; אם יקבלו ישראל התורה, מוטב. ואם לא, יחזיר כל העולם לתוהו ובוהו. וזה מפני כי אם אין כאן תורה, בטל חוק וסדר העולם מה שראוי לה להיות נוהג, וסדר שבטל מקצתו בטל כולו, כי לא שייך חצי סדר". ובנתיב התורה פ"א [לב.] כתב: "וכאשר הדבר הוא מקושר ומסודר יחד, אם אחד יוצא מן הסדר, דבר זה הוא ביטול הסדר להכל. וכן כאשר מקיים הסדר בדבר אחד, הוא קיום אל הכל". וראה למעלה פכ"א הערה 11, ולהלן פמ"ו הערה 115..

<> כי רק האחד יכול לאחד, וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בתפארת ישראל ר"פ לד [תצח.] כתב: "'וידבר אלקים את כל הדברים וגו'' [שמות כ, א]. במכילתא [שם] 'כל הדברים' בדבור אחד נאמרו, מה שאי אפשר לבשר ודם לומר כך, שנאמר 'וידבר אלקים וגו''... באור דבר זה, כי אלו עשרת הדברות ראוים היו שיהיו נאמרים בדבור אחד, וזה כי התורה היא סדר העולם, וכל סדר מקשר דבר עם דבר, עד שהכל נעשה אחד... וזה כי כבר אמרנו כי התורה כמו סדר העולם, עד שהעולם אחד, ולפיכך התורה היא אחת... התורה היא סדר העולם, וקשור העולם, עד שהיא אחד, מורה על מסדר שהוא אחד, לכך בא מאתו סדר אחד... ומפני זה עשרת הדברות נאמרו בדבור אחד, להורות על התורה שהיא אחת, וסדר אחד מקושר. כי מן עשרת הדברות יוצאים כל המצות, כי תרי"ג מצות נכללים בעשרת הדברות [רש"י שמות כד, יב], ועשרת הדברות הם נאמרו בדבור אחד, מורה כי התורה היא אחת לגמרי, כאשר ראוי לדבר שהוא סדר אחד... התורה היא סדר המציאות, והיא ממסדר אחד... וסדר בריאה היא התורה" [הובא למעלה פכ"א הערה 11]. ושם פ"מ [תרלב:] כתב: "כיון שמצד עצמם הם מחולקים, אי אפשר בלא אחד שמחבר אותם. ואותו שהוא מחבר אותם הוא אחד, שאם אינו אחד, איך יחבר את שנים להיות אחד, והוא בעצמו אינו אחד, ואין מקבלים על ידו שיהיו נקראים אחד כי אם שהוא אחד בעצמו". ובדר"ח פ"א מי"ב [שלד.] כתב: "כי על ידי הכהן גדול, שהוא אחד, בזה נראה כי ישראל עם אחד. והיה אהרן מקשר ומאחד ישראל עד שהם אחד, כאשר היה כהן אחד". ושם פ"ה מ"א [כג.] כתב: "דמיון זה האילן, שיש לו ענפים הרבה מחולקים, והם חלקי האילן, ויש אל האילן עיקר אחד, הוא מקשר ומאחד כל החלקים" [הובא למעלה פ"י הערה 21]. ובנתיב התורה פ"א [כו.] כתב "וזה שאמרו במדרש [ב"ר א, א] שהיה מביט בתורה וברא את עולמו. רצה לומר שהתורה בעצמה היא סדר הכל, ולכך כאשר רצה השם יתברך לברא את עולמו ולסדר אותו, היה מביט בתורה, שהיא סדר הכל, וברא את עולמו. ומפני שהתורה היא סדר כל העולם, כל דבר שהוא מסודר הוא דבר אחד מקושר, כמו שהיא התורה היא סדר אחד, כי התורה אחת היא". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.] כתב: "כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים... כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד... ולכך [חולין ס:] 'אי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד'" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 94, ולהלן פמ"ד הערה 165]. ובח"א לסנהדרין לז. [ג, קמו.] כתב: "כל העולם נברא בשביל האדם, והאדם אחד. ואם יש הרבה נמצאים, כלם משמשים אל הצורה היחידה, שהוא האדם, שוב אין קשיא איך ימצא הרבוי. כי הצורה היא אחת, והיא מאחדת הכל, כמו המלך בעם שעל ידו מתקשר העם, עד שנעשה עם אחד בשביל המלך, שהוא מולך עליהם, והם עבדיו. כך כל בריאות העולם הם מצטרפים אל האדם שהוא אחד, ועכשיו שהאדם אחד, העולם אחד" [הובא למעלה פי"ח הערה 77, ולהלן הערה 65]. ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "כי המלך מקשר ומאחד כל העם, והם אחד על ידי המלך, שהוא אחד" [הובא למעלה פי"ד הערה 104]. הרי שהמקשר והמאחד את הכל בהכרח שהוא עצמו יהיה אחד, כי מה שכל דבר מסודר הוא אחד זהו משום שהמסדר הוא אחד. וחכמים אמרו [קידושין ז.] "אתתא לבי תרי לא חזיא". וראה גו"א בראשית פ"א הערה 295, ונתיב התורה פ"א הערה 24. וזהו מתק לשונו למעלה פכ"א [לאחר ציון 10] "לפי שכל דבר שהוא מסודר &**מן השם יתברך**^, סדור שלו מתאחד ומתקשר".

<> כמבואר למעלה מציון 34-39. וראה למעלה הערה 38, ולהלן הערה 67.

<> כוונתו מתבארת על פי דבריו להלן פ"ס, וז"ל: "דבר זה מבאר לך גם כן סוד תפילין, שפרשה רביעית סתומה עם השלישית, כי לעולם אין הפסק בין שלישי לרביעי". והשו"ע או"ח סימן לב סעיף לו כתב: "יעשה כל פרשיותיה פתוחות, חוץ מפרשה אחרונה הכתובה בתורה, שהיא 'והיה אם שמוע' [דברים יא, יג-כא] שיעשנה סתומה... ולכן נהגו שפרשת 'קדש לי' [שמות יג, א-י], 'והיה כי יביאך' [שמות יג, יא-יז], ופרשה שמע [דברים ו, ד-ט] מתחילין בראש שיטה. ובסוף 'קדש לי' ובסוף 'והיה כי יביאך' מניחים חלק כדי לכתוב ט' אותיות. ובסוף 'שמע' אין מניחים חלק... נמצא ששלש פרשיות הם פתוחות... ופרשה אחרונה היא סתומה". וזהו שכתב כאן "ובשביל כך אלו שתי פרשיות סתומים ביחד בתפילין". וכן חזר וכתב להלן פמ"ד [לפני ציון 181]. ועוד אודות שהקב"ה מנהיג את הנמצאים, כן כתב בנתיב התורה פ"ד [קעד:], וז"ל: "הפרנס אשר עליו להנהיג את הצבור, הוא שליח השם יתברך, ולכך אמרו במסכת ברכות [נה.] שהקב"ה מכריז בעצמו על פרנס המנהיג הצבור. שמזה תראה כי מי שהוא פרנס על הצבור, הנהגה הזאת שייך אל השם יתברך עצמו, שהוא מנהיג הברואים. והפרנס אשר הוא מנהיג, הוא שליח השם יתברך".

<> להלן פס"ט ביאר ענינם של ארבעת החומשים הראשונים, והקביל אותם לארבע פרשיות של תפילין, וציין לדבריו כאן, וז"ל: "כי ארבעה ספרים הם כנגד ארבעה דברים אשר זכרם התורה תמיד, והם ד' פרשיות תפילין, כמו שהתבאר למעלה אצל ביאור פרשיות תפילין. ספר הראשון כנגד 'האל הגדול' [דברים י, יז], שהוא יתברך ברא הכל, וזה נזכר בספר בראשית גדולתו של הקב"ה איך ברא הוא יתברך העולם. וכן בו בריאת האבות, שמהם הושתת העולם. וכן תמיד היה העולם יוצא לפועל להיות נבראים האומות, כמו אדום שנזכר בפרשת וישלח [בראשית לו, א-מג], שהם האומה אחרונה שיצאת לעולם. ועדיין לא היו ישראל בעולם עד שפרו ורבו במצרים [בראשית מז, כז], ואז נשלם העולם, שכל האומות נחשבים בריאה, ואחר ישראל לא נבראת שום אומה כלל, ולפיכך עד סוף פרשת ויחי מדבר מן בריאת עולם. וספר שמות מדבר נגד 'הגבור' [דברים י, יז], כמו שהשם יתברך ברא העולם, כך הוא מפסיד ברצונו הנבראים, ועושה גבורות, כמו שעשה במצרים... ויציאת מצרים נזכר מתחלת פרשת שמות עד שגאלם השם יתברך. וכדי לומר לך התכלית מה שגאל הקב"ה, כי התכלית הוא מעיקר הדבר, והתכלית הוא כמו שאמרנו לשכון ביניהם. ולפיכך מספר עשיית המשכן עד [שמות מ, לה] 'וכבוד ה' מלא המשכן', ועד כאן ספר שני. והספר השלישי נגד 'והנורא' [דברים י, יז], שהוא יתברך אחד בעולמו, לכך ממנו היראה, כי הוא אחד, ומי מוחה בידו אשר הוא עושה, והכל אפס זולתו. ולפיכך מקריבין אליו הקרבנות, שהוא הוראה שהוא יתברך אחד, כמו שהתבאר, וזהו ספר ויקרא. ספר הרביעי, שהשם יתברך מנהיג את הנמצאים בחכמתו ובהנהגה ראויה, כמו שהיה מנהיג את ישראל במדבר בכל מסעיהם שהיו הולכים. וזה נגד [דברים י, יח] 'עושה משפט וגו'', שכל זה הנהגת השם יתברך הנמצאים בהנהגה ראויה. ולפיכך מתחיל הספר במדבר בסדר הדגלים [במדבר פרקים א-ב], ואיך היו נוסעים ומנהיג אותם על פי הענן [במדבר ט, טו - שם י, כח], עד סוף הספר שחנו בערבות מואב [במדבר לג, מט], שהוא מסע האחרון. ואלו ארבעה דברים הם נזכרים בארבע פרשיות תפילין גם כן, וכאשר בארנו למעלה במקומו בארוכה ענין אלו ארבעה דברים". וראה בסמוך הערה 57.

<> פירוש - שיטת רש"י [מנחות לד:] היא שסדר הנחת פרשיות התפילין בבתים הוא כפי סדר כתיבתן בתורה; "קדש", "כי יביאך", "שמע", "והיה אם שמוע", כולן משמאל המניח לימינו. אך שיטת ר"ת [תוספות מנחות לד: ד"ה והקורא] היא שצריך להקדים "והיה אם שמוע" ל"שמע", כדי שתהיה פרשת "שמע" מימין המניח. והואיל ומתבאר כאן שסדר הפרשיות הוא חג"ת מלכות [כמבואר בהערה הקודמת], לכך זהו חיזוק לשיטת רש"י שלאחר פרשת "שמע" באה פרשת "והיה אם שמוע", ודלא כשיטת ר"ת.

<> שמעתי לבאר שכוונתו היא שארבע פרשיות של תפילין הן כנגד ארבע הספירות של חסד, גבורה, תפארת, ומלכות. לכך הפרשה הראשונה המורה שה' הוא התחלת הנמצאים היא כנגד חסד, שעל כך נאמר [תהלים פט, ג] "כי אמרתי עולם חסד יבנה". הפרשה השניה המורה שביד ה' להפסיד את אשר ירצה היא כנגד גבורה. פרשה שלישית המורה על אחדות ה' היא כנגד תפארת, "כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו" [לשונו בנר מצוה (יא.), והובא למעלה הערה 6, ובסמוך הערה 64]. ופרשה רביעית המורה על הנהגת הנמצאים, היא כנגד מלכות, כי הנהגת הנמצאים היא מגינוני מלכות. וכן מבואר להדיא בדבריו להלן פמ"ד [לאחר ציון 153], וז"ל: "כי בתפילין של האדם בפרשה ראשונה כתיב [שמות יג, ב] 'קדש לי כל בכור', וזה מורה שהוא האל הגדול, ולפיכך ראוי לו לקדש הבכור שהוא גדול... בפרשה שניה כתיב [שמות יג, טו] 'ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרוג ה' וגו'', וזהו נגד גבורתו יתברך... בפרשה שלישית 'שמע ישראל' נגד 'והנורא' [דברים י, יז], שאין ספק כי 'שמע ישראל', שהוא קבלת מלכות שמים [ברכות יג.], שהוא יראתו יתברך. כי מלכות בשר ודם יש לו מורא מלכות, ואיך לא מלכות שמים... פרשה רביעית כנגד הנהגתו יתברך את הנמצאים, וכמו שנזכר בפרשת 'והיה אם שמוע תשמעו' שמנהיג השם יתברך את עולמו להטיב להם כשיעשו הטוב, ולהרע להם חס ושלום אם לא יעשו הטוב". וראה להלן פמ"ד הערה 187.

<> "לכך ראוי ישראל לפאר תפילין של ארבע פרשיות" [לשונו להלן]. ובכת"י [תצז.] ביאר שארבע פרשיות אלו מורות על דביקות ישראל בה', והובא למעלה הערות 34, 38.

<> כמבואר למעלה הערות 41-43

<> לשונו למעלה ר"פ כט: "'כה אמר ה' בני בכורי ישראל וגו'" [שמות ד, כב]. קרא ישראל בנו בכורו, רצה לומר כמו שהבכור נקרא 'ראשית' כי הוא ראשית אונו, שהוא התחלת הראות כחו של אדם, שנגלה בו כחו, כי הבן הוא כחו של אב, כך ישראל הם התחלת גלוי כחו של הקב"ה בעולם הזה. כי העלול מורה על העלה יתברך, והם עלולים בראשונה... וכך ישראל שהם ראשית, נבדלים מכל האומות, והם גם כן קדושים מצד שהם ראשית... [ו]תמצא בישראל, שכל האומות נעשו לאומות גדולות, כמו אומות אדום עמון ומואב וישמעאל, קודם ישראל, כי היותר במעלה יוצא אחרון לעולם הטבע, כמו שהיה ביעקב ועשו. עם שסדר ישראל, שעלה מחשבתן של ישראל לפני הקב"ה קודם שנברא העולם, ביאתן לעולם הטבע באחרונה היה. כלל הדבר, כי 'בני בכורי' רצה לומר כי ישראל הם עלולים מן השם יתברך, כמו שהבן הוא עלול מן האב, והם עלולים ראשונה אל השם יתברך, לכך קראם 'בני בכורי'". וכן כתב בגו"א שמות פ"ד אות טז [פא:], בביאור דברי רש"י [שמות ד, כב], שפירש בשם המדרש [ב"ר סג, יד] את המקרא "ואמרת אל פרעה כה אמר ה' בני בכורי ישראל" שבאמירה זו "חתם הקב"ה על מכירת הבכורה שלקח יעקב מעשו", וז"ל שם: "ואני אומר כי רז"ל מפרשים 'בכור' כמשמעו, לפי שהם ראשונים לכל הנבראים, ורק אותם ידע ה', ומפני זה נקראו 'בכורי', כי השם יתברך ידע את ישראל בראשונה, ואחר כך כל האומות, וזהו הבכורה שלהם. וזהו הטעם עצמו שלקח גם כן יעקב הבכורה מעשו, בעבור שראוי ליעקב הבכורה מצד עצמו לפי שהוא מציאות ראשון לעשו, רק שעשו יצא ראשונה. ובשביל שיעקב מציאתו ראשונה וראוי לו הבכורה, לקח הבכורה מעשו, והבן זה היטב" [הובא למעלה פכ"ט הערה 32].

<> לכך ישראל הם קודמים וראשונים לכל הנמצאים, כי הם הסבה לכל הנמצאים, והסבה קודמת למסובב [כמבואר למעלה הקדמה שלישית הערה 158, ופכ"ב הערה 50. וראה להלן הערה 196, פמ"ב הערה 50, ופמ"ד הערה 144]. ואודות שהכל נברא בשביל ישראל, כן כתב הרבה מאוד פעמים. וכגון, להלן פ"ס כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד, כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפילים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל ישראל, והם [ישראל] נבראו בשביל עצמם... כי אין הבריאה בעצם רק לישראל, ואל ישראל נמשך הכל". ובדרוש על המצות [ס:] כתב שישראל משמשים [עוזרים] לאומות, "כי אם לא היו ישראל לא היו יוצאים ונבראים האומות בעצמם. ובזה ישראל משמשים להם, ואין האומות משמשים לישראל". ובאור חדש פ"א [ש.] כתב: "האומות אינם עיקר בעולם, והם תלוים בזולתן, כי לא נבראו האומות לעצמם, רק בשביל זולתם... לכך האומות שאינם עיקר בעולם, והם טפולים אצל ישראל... האומות תלוים בישראל". ושם פ"ו [תתקעה.] כתב: "כי עליונים ותחתונים תלוים בישראל... וכמו שדרשו רז"ל [ב"ר א, ד] 'בראשית ברא אלקים' [בראשית א, א], בשביל ישראל נברא העולם". ובדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [פח:] כתב: "כי ישראל הם עיקר פעולת השם יתברך, ובשבילם נברא הכל". ושם פ"ג מי"ד [שסח:] כתב: "ישראל, כל העולם נברא בשבילם, ולכך נקראו ישראל 'בנים' [דברים יד, א], שהם אינם רק בשביל עצמם". ובבאר הגולה באר השלישי [רסג:] כתב: "והקב"ה השיב לישראל, כי דבר זה אי אפשר שישכח אותם, שלא שייך שכחה בדבר שהוא הכל. כי השכחה שייך בדבר שאינו חשוב, ואינו שם על לבו אותו דבר, ומסלק אותו ממנו, ושוכח אותו. אבל ישראל הם הכל, כי כל העולם לא נברא אלא בשביל ישראל, כמו שאמרו בכמה מקומות. ולפיכך אין שייך שכחה בזה, כי אם אותם ישכח, אם כן מה יזכור, מאחר שישראל הם הכל, שכל המציאות נבראו בשביל ישראל". וכן הוא שם בבאר הרביעי [שצ:], שם באר הששי [רנ.], נר מצוה [יד:], נצח ישראל פט"ו [שנו.], נתיב הדין פ"א [א, קפה:], ועוד. ובנצח ישראל פכ"ד [תקיא:] כתב: "כי מקומם [של ישראל] כל העולם. ודבר זה ראוי לישראל, כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו, ומפני כי אם לא היו ישראל לא נברא העולם, לכך כל העולם הוא מקומם, וראוי להם. לכך כאשר הוגלו מן הארץ, הוגלו בכל העולם". ובח"א לסנהדרין קב. [ג, רלז:] כתב: "בשביל ישראל נברא העולם... והם עם אחד, והכל טפלים אצלם נמשכים אחריהם, והם כמו תוספת בלבד על דבר שהוא עיקר". ובמחשבת חרוץ אות יג כתב: "בעולם הזה גם כן בני ישראל הם לב העולם שממנם תוצאות חיים לכל העולם כולו, שגם כל האומות יונקים מהם. דעל כן אמרו בתענית [ג:] דאי אפשר לעולם בלא ישראל, וכן בכמה דוכתי. דאם חס ושלום יכלה ישראל, יאבד ויכלה כל העולם כולו, וכבעל חי שניטל לבו, דאין לו חיות עוד". וראה למעלה פ"ה הערה 132, פ"ו הערה 14, פט"ז הערה 37, פי"ט הערה 123, פכ"ג הערה 175, בסמוך הערת 65, 83, להלן פמ"ג הערה 131, פמ"ד הערות 11, 27, 41, ופמ"ז הערות 276, 520, ופנ"ב הערה 172.

<> אך בפרשה ראשונה לא נזכרה מכת בכורות, וכמבואר למעלה הערות 22, 27. ומתבאר מדבריו שהואיל וישראל הם ראשית, "לפיכך הכה השם יתברך התחלת מצרים שהם הבכורים, בשביל ישראל", נמצא ש"ראשית" דקדושה לעומת "ראשית" דטומאה, וכמבואר למעלה הערה 25.

<> פירוש - פסוק זה מורה שישראל מקבלים עליהם אלקותו ואחדותו של הקב"ה, כי פסוק זה נקרא בלשונם של חכמים [ברכות יג.] "קבלת עול מלכות שמים", ו"מלכות שמים" מורה על אחדותו ועל אלקותו יתברך. ואודות ש"מלכות שמים" מורה על אחדותו יתברך, כן כתב למעלה בהקדמה שלישית [קמה.], וז"ל: "האחדות והמלכות הוא דבר אחד, כי האחד בעם הוא המלך. לכך אמרו ז"ל [ר"ה לב:] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' [דברים ו, ד] זה מלכות שלימה". ואודות ש"מלכות שמים" מורה על אלקותו יתברך, כן כתב בנתיב העבודה פ"ז [א, צח.], וז"ל: "מה שלא אמר 'שמע ישראל ה' אחד', שאז לא היה כאן מלכות שמים, כי צריך לומר 'אלקינו' לקבל עליו אלקותו". ובח"א לסוטה כב. [ב, סד:] כתב: "אם קרא קריאת שמע מקבל עליו עול מלכות שמים, שהשם יתברך אלוק עליו" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערות 84, 94, 95, פי"ב הערה 84, ולהלן פמ"ד הערות 10, 165]. ומה שכל זה נעשה על ידי ישראל, כן כתב בנתיב העבודה פ"ז [א, צח:], וז"ל: "מה שהיה קבלת מלכות שמים בלשון 'שמע ישראל', ולא בלשון זה 'ה' אלקינו ה' אחד', מפני כי נקרא קבלת מלכותו, וכאשר ממליכין אותו על אומה, כי הוא יתברך מלך על עם, לא על יחיד בלבד, והנה הוא מלך ישראל, שהם אומה אחת, והם ממליכים השם יתברך, שהוא יתברך אחד. ואם כן לא שייך לומר רק 'שמע ישראל ה' אלקינו', שבזה ממליך הקב"ה על ישראל, שהם אומה אחת... כאילו מדבר היחיד הזה שקורא קריאת שמע עם ישראל, ומעיד כי השם יתברך אלקינו, ה' אחד".

<> ולא עוד אלא שאותיות תיבת "אחד" עצמן מורות על ישראל, וכפי שכתב בנתיב העבודה פ"ז [א, צט.], וז"ל: "כי על ידי יעקב נעשו השבטים גם כן אחד לגמרי... כי היה יעקב נגד האל"ף של 'אחד', וח' בני האמהות וד' בני השפחות, הרי מספר שלהם הם 'אחד'". ובנר מצוה [יא:] כתב כן על השבטים גופא, וכלשונו: "כמו שהוא מלת 'אחד', כן היו השבטים; שבט לוי הוא שבט מיוחד ונבדל משאר השבטים, והוא בפני עצמו, כנגד האל"ף שב'אחד', שהיא אחת. והח' נגד בני האמהות, שהיו ח' זולת לוי, נרמז בח"ת של 'אחד', ועוד ד' בני השפחות" [הובא למעלה פ"ט הערה 65, ופט"ז הערה 63]. @**ואודות שישראל**^ הם "אחד", הנה זהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בנצח ישראל פכ"ה [תקכד.] כתב: "דבר זה בפרט בישראל... שהם אומה יחידה שלימה, כמו שבארנו בחבור גבורות ה' בכמה מקומות". ובנר מצוה [י:] כתב: "האומה הזאת [ישראל] נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'... כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד". ומצינו שביאר שלשה טעמים עיקריים ליחידיות זו; (א) במה שהקב"ה הוא אלקיהם. (ב) במה שיש להם את התורה. (ג) במה שאין להם שום שייכות לאומות העולם. @**כטעם הראשון**^ כתב בנצח ישראל ר"פ לח [תרצג:], וז"ל: "ודע, כי אשר הוא מאחד ישראל הוא השם יתברך, אשר הוא אחד, והוא אלקיהם, ולכך השם יתברך מאחד ישראל עד שהם עם אחד. וכמו שאנו אומרים בתפלה [מנחת שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. הרי כי השם יתברך אשר הוא אחד, והוא אלקי ישראל, על ידי זה ישראל הם עם אחד... ויחידיות ישראל הוא מצד השם יתברך... כי הוא יתברך אחדות ישראל". ובגו"א שמות פ"א אות ז [יב:] כתב: "כתוב [שמות א, י] 'נתחכמה לו' בלשון יחיד, מפני שכוונתם היה שנתחכמו לאחדות העם, והוא יתברך המאחד את העם שעושה אותם תמיד גוי אחד... מפני שלשון 'נתחכמה לו' דהוא מורה על אחדותם אשר הוא אתם תמיד ומאחד העם, הוא השם יתברך. וכאילו אמר נתחכמה לאחדותו של עם בצד אשר הם בו אחד, וזהו השם יתברך המאחד אותם". 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'". @**כטעם השני**^ כתב בנצח ישראל ר"פ י [רמח:], וז"ל: "כי השם יתברך שהוא יחיד בעולם, איך לא יהיה לו בעולם אומה השייכת לו, ויש לה התיחסות אליו, שהיא גם כן אומה יחידה בעולם הזה, כמו שהוא יתברך יחיד. והם ישראל, שעליהם נאמר [ש"ב, ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה גם כן ישראל עם אחד". ובנר מצוה [קכג.] כתב: "ישראל הם עם אחד, מחולק בדתם ותורתם, דבר זה שבחינו ותפארתינו מה שישראל הם עם אחד בתורתם, וכדכתיב 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'" [ראה להלן פמ"ז הערה 392]. @**כטעם השלישי**^ כתב להלן פס"ח, וז"ל: "ישראל אינם חלק כלל, כי הם אומה יחידה, שלא תמצא עוד כמותה. שאם אתה מוצא כמותה, היתה האומה הזאת חלק... אבל עתה שהיא יחידה היא הכל, שכל מי שהוא יחיד הוא הכל". ובהקדמה שניה לדר"ח [ביאור משנת "כל ישראל"] כתב [פד:]: "ישראל אחד לגמרי כאילו אין זולתם, עד שהכל טפל אצל ישראל. וזהו מעלת ישראל העליונה, שהם עם אחד, ואין זולתם. כי אף אם נבראו האומות, אינם רק לשמש את ישראל... ובזה ישראל עם אחד שאין זולתם". ובנצח ישראל פי"ג [של:] כתב: "כל האותיות הם מתחברות, כמו הי' מן האותיות העשריות, והצ', הם ק' ביחד. והכ' והפ', הם ק' ביחד. והל' והעי"ן, הם ק'. והמ"ם וס', הם ק'. חוץ מן הנו"ן אין לה חבור, והיא עומדת בלבד. ואף כי גם הה"א יש לה סגולה זאת באותיות האחדים, כי א' והט' הם מתחברים לעשרה, וכן כולם, חוץ מן הה"א. ועל זה נאמר [במדבר כג, ט] 'הן עם לבדד ישכון', שזה נאמר על ישראל, שהם אומה יחידה, שאין לה חבור אל שום אומה, רק 'לבדד ישכון'. כמו מלת 'הן' שיש בה הה"א והנו"ן, ואלו ב' אותיות אין להן חבור רק אל עצמם" [ראה להלן פי"ב הערה 106]. ושם ר"פ כד [תקח.] כתב: "לפי סדר המציאות ראוי שיהיה כל דבר עומד במקומו אשר סדר לו השם יתברך, ומכל שכן האומה הישראלית שהיא אומה יחידה, שאין לה דבוק וחבור כלל אל האומות מצד עצמה, שאין ראויה שתהא עומדת בתוכם, לכך נחשב עמידת ישראל בין האומות שלא כטבע". ולמעלה פי"ד [לאחר ציון 35] שילב בין הטעם הראשון [הקב"ה מאחדם] והטעם השלישי [הבדלה מהאומות], שכתב: "[ישראל] הם מיוחדים ונעשים כאיש אחד, וזה במה שהוא יתברך אלקיהם, ובזה הם נבדלים מכל האומות ונעשים עם אחד". נמצינו למדים שישראל הם אומה יחידה מצד הקב"ה, מצד התורה, ומצד עצמם, וזו טעימה נוספת במאמר המפורסם [זוה"ק ח"ג עג.] "קוב"ה אורייתא וישראל חד הם". ויש לציין שכתב בספריו טעמים נוספים לכך שישראל הם עם אחד; על ידי ארץ ישראל [נתיב הצדקה פ"ו (א, קפב.)], על ידי הכהן גדול [דר"ח פ"א מי"ב (שלג:)], על ידי בית המקדש [נצח ישראל פ"ה (פא.)], על ידי יעקב אבינו [ח"א לחולין צא: (ד, קו:)], על ידי י"ב שבטים [נר מצוה (יא:), ומובא בתחילת הערה זו], על ידי משה רבינו [נצח ישראל פנ"ג (תתלז:)], ועוד. ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים להרבה טעמים ונצוצות. וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 100, פ"ג הערות 2, 60, פ"ח הערות 147, 185, פי"ד הערות 36, 37, 40, פי"ט הערה 51, פכ"ג הערות 13, 205, פכ"ט הערה 5, פל"ה הערה 62, פרק זה הערה 6, ולהלן פמ"ז הערה 392.

<> דהי"א יז, כא "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ". ואודות שישראל מאחדים את כל הנמצאים, כן כתב להלן פמ"ד [לאחר ציון 23]: "כאשר הוא אלקי ישראל, בזה בעצמו הוא אלקי הכל, שכל הנמצאים נמשכים וטפלים אצל ישראל, כמו שימשכו כל האברים אחר הלב, והוא העיקר". ובהמשך הפרק שם כתב: "כי במה שהם [ישראל] עליונים, הם אדונים להנהיג כל האומות כרצונם, שהכל כפופים תחתיהם, ואשר כפוף תחת אחר מקבל ההנהגה ממנו". ובגו"א ויקרא פ"כ אות ו [צז.] כתב: "כנסת ישראל, אליה גם כן הכל... מצטרפים לה כל הנמצאים... נמצא שהכל הוא לכנסת ישראל, שהשם יתברך נתן להם כל תחת רשותם... ובזה הם לכנסת ישראל". וכן כתב בנתיב העבודה פי"ד [א, קכא:]. וכמה פעמים כתב כן אודות האדם. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תקמד:] כתב: "כי האדם הוא יחיד בתחתונים, והכל נתן לעבדו, הרי האדם מקשר ומאחד את התחתונים... לכך כל הנמצאים מתאחדים על ידי האדם, שהוא אחד בתחתונים". ובגו"א בראשית פ"א אות סב [מג:] כתב: "ראוי להיות האדם נברא שבו יתקשרו הנמצאות... וכאשר יש האדם בתחתונים, הנה מקושרים כל הנמצאות, לפי שכל הנמצאים בתחתונים בשביל האדם... ולפיכך הם כולם אחד". ובח"א לסנהדרין לז. [ג, קמו.] כתב: "כל העולם נברא בשביל האדם, והאדם אחד, ואם יש הרבה נמצאים, כלם משמשים אל הצורה היחידה, שהוא האדם... כי הצורה היא אחת, והיא מאחדת הכל. כמו המלך בעם, שעל ידו מתקשר העם עד שנעשה עם אחד, בשביל המלך שהוא מולך עליהם, והם עבדיו. כך כל בריאות העולם הם מצטרפים אל האדם, שהוא אחד. ועכשיו שהאדם אחד, העולם אחד, ונמצא הכל מן פועל אחד" [הובא למעלה פי"ח הערה 77, ופרק זה הערה 52]. וכשם שהאדם מאחד את כל הנמצאים מחמת שהכל נברא בשביל האדם [רש"י בראשית ו, ז. וראה למעלה פכ"ב הערה 24, פל"ד הערה 134, פל"ה הערה 14, להלן הערה 140, ופמ"ז הערה 272], כך ישראל מאחדים את כל הנמצאים, מחמת ש"כל הנמצאים הם נבראו בשביל ישראל" [לשונו למעלה לאחר ציון 60. וראה למעלה הערה 61]. וזו טעימה נוספת במאמר הידוע [יבמות סא.] "אתם קרויים אדם, ואין האומות קרויין אדם". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [קסב:] הזכיר את מרכזיות האדם ומרכזיות ישראל, וכלשונו: "ויש לך להבין גם כן למה קראו הקב"ה ליעקב 'אל' [רש"י בראשית לג, כ], שהוא אלוה בתחתונים. כי העולם התחתון נתן הקב"ה לבני האדם, כדכתיב [בראשית א, כו] 'וירדו בדגת הים ובעוף השמים'. וכל האומות נתן הקב"ה תחת ישראל, כדכתיב [דברים כח, א] 'ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ', ואין ספק כי הם עליונים על כל האומות, וכל האומות תחת רשותם וממשלתם... ויעקב יצא ממנו האומה הישראלית שנקרא 'ישראל' על שמו, והוא סבה להם... שכל התחתונים תחת רשותו... וכל זה מצד התחתונים בלבד" [ראה למעלה פ"ט הערה 148, להלן פמ"ב הערה 100, ופמ"ד הערות 41, 184].

<> רומז לדברי רש"י, שנאמר [דברים יא, יב] "ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה וגו'", ופירש רש"י שם "אשר ה' אלקיך דורש אותה - והלא כל הארצות הוא דורש, שנאמר [איוב לה, כו] 'להמטיר על ארץ לא איש'. אלא כביכול אינו דורש אלא אותה, ועל ידי אותה דרישה שדורשה, דורש את כל הארצות עמה". ובגו"א שם אות ו [קעה.] כתב: "כביכול אינו דורש אלא אותה וכו'. וענין זה מובן, שהארץ בלבד היה ראוי שתהיה נבראת, רק מפני שאי אפשר להיות הארץ בלבד, שאין ראוי לקבל קדושה הכל, לפיכך נבראו שאר הארצות עמה. ומפני כי אין בריאת שאר הארצות לעצמם, אלא שנבראו עמה, לפיכך כאשר דורש אותה, דורש שאר ארצות עמה, כמו שכל האברים תלוים בלב. וכן מדמין אותה חכמים ז"ל [תענית י.] לומר שכל העולם מתמצית ארץ ישראל שותה. והיינו כמו שהדם הטוב והמשובח ניזון בו הלב, ושאר דם, הוא דם התמצית, ניזון בו שאר האברים. כן הוא בארץ, שכל העולם מתפרנס מתמצית ארץ ישראל. וענין התמצית הזה הוא ידוע למבינים". וככל דבריו ביחס שבין א"י לשאר ארצות, כן הוא יחס של ישראל לשאר האומות, שרק ישראל היו צריכים להברא, אך אי אפשר שיהיו רק ישראל, וכפי שכתב למעלה פ"ה [רעו.], וז"ל: "ואם תשאל, ולמה צריך להפכים, ולמה לא תהא בריאת אברהם בלבד מבלי הפכו, אחר שאמרנו כי עיקר הבריאה היא בריאה זאת, וכל אשר היה זולתו לא היה בהם בריאה. שאם תשאל כך, לא מחכמה שאלת על זאת. כי הדברים האלו ידועים בעצמם, כי לא ברא הקב"ה את אברהם בלבד בעולם מחמת חסרון המקבל, שלא יתכן להיות המקבל הפעולה שלימה, לכך נמשך אל העלול חסרון, כי בריאת העולם הזה אין במציאותו השלימות בכולו. כמו שתמצא האדם אשר ברא הקב"ה, ויש בחלק ממנו דבר נכבד, הוא השכל. ואין עליך לשאול למה לא בראו שכלי בלא חומר, כי אין מדריגת האדם נותן כך שיהא שלם כל כך שיהא כלו שכלי, ואמנם בחלק ממנו ימצא זה. וכך היה בכלל העולם, אשר אין מדריגת העולם שיהא בכללו השלימות, רק בריאת עולם במדריגה אשר השלימות יש בחלק, ולא בכללו. ואילו לא נברא בעולם רק אברהם וזרעו, היה מדריגת העולם הזה שהוא כולו שלם. והנה זהו ענין אברהם ואומה הנבחרת שהם חלקים, ואי אפשר מבלתי האומות, שאין שלימות העולם רק בחלק לבד, והחלק הזה חלק ה', כדכתיב [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'". וכן כתב להלן פס"ז [ראה למעלה פי"ז הערה 13, פי"ח הערה 22, פכ"ב הערה 80, ופל"ד הערה 6]. @**דוגמה מובהקת**^ לשויון שבין ישראל לארץ ישראל ניתן למצוא בדבריו ח"א לבכורות ח: [ד, קכז.], שכתב: "אין החכמה ראויה רק לישראל, כמו שאמרו חכמים [קידושין מט:] עשרה קבין חכמה ירדו לעולם, תשעה נטלה א"י. שאין חכמה כמו חכמת א"י, ושאר חכמות אינן חכמה לפי סדר שסדר השם יתברך המציאות". הרי פתח בישראל ["אין החכמה ראויה רק לישראל"] וסיים בא"י ["שאין חכמה כמו חכמת ארץ ישראל"], ומוכח שחד הם. והאדרת אליהו [דברים א, ו] כתב: "'ומי כעמך גוי אחד בארץ' [דהי"א יז, כא], כי שניהם הן ביחוד, ישראל וארץ ישראל; ישראל מע' אומות, וארץ ישראל מכל הארצות". וראה הערה הבאה.

<> כמו שנאמר [תהלים קה, טז] "ויקרא רעב על הארץ כל מטה לחם שבר", ופירש רש"י [שם] "ויקרא רעב - כדי להגלותם למצרים". הרי היה רעב בכל הארץ כדי שיעקב ובניו ירדו מצרימה. ואמרו חכמים [יבמות סג.] "אפילו משפחות הדרות באדמה אין מתברכות אלא בשביל ישראל... אפילו ספינות הבאות מגליא לאספמיא אינן מתברכות אלא בשביל ישראל... אין פורענות באה לעולם אלא בשביל ישראל". ובח"א ליבמות סג. [א, קלו:] כתב: "אפילו משפחות הדרות וכו'. פירוש זה, כי ישראל הם לב העולם ועיקר העולם, והכל מתברך בשביל העיקר, כמו שהלב מפרנס כל האברים שבגוף. וכמו שאמרו ז"ל [תענית י.] על ארץ ישראל, שהיא שותה תחילה, ומן התמצית שותה הכל... כך בשביל ישראל מתברך הכל, אף שהם דרים תוך הארץ, לא על הארץ. וכן הספינות, אף על גב שהם דרים בים לא על הארץ, מתברך הכל בשביל ישראל. כי ישראל... נחשב כמו לב האילן אשר הוא בתוך האילן, ומתוך האילן מתברך הכל, דהיינו כל הענפים היוצאים מן השורש. כי השורש הוא השם יתברך, שהוא השורש ועיקר הכל, ומן השם יתברך נבראו ממנו ישראל בעצם ובראשונה, מקבלים ישראל הברכה... ובשביל ישראל נברא הכל... ולפיכך בשביל ישראל מתברך הכל" [ראה להלן פמ"ד הערה 25]. ועוד אמרו חכמים [שבת קלט.] "אם ראית דור שצרות רבות באות עליו, צא ובדוק בדייני ישראל, שכל פורענות שבאה לעולם לא באה אלא בשביל דייני ישראל". הרי שהנהגת העולם בכללו תלויה בישראל. לכך פרשה רביעית בתפילין ["והיה אם שמוע"] קשורה לישראל, כי פרשה זו עוסקת בהנהגתו יתברך [כמבואר למעלה מציון 34-39, וראה למעלה הערות 38, 53], ו"הנהגת העולם הוא על ידי ישראל" [לשונו כאן]. ובחדושי מרן רי"ז הלוי על התורה, בתחילת הספר, כתב: "כמו שבתחלת הבריאה לא נברא העולם אלא בשביל ישראל ובשביל התורה [רש"י בראשית א, א]... כן כל מה שנעשה ונתחדש בעולם מתחלת הבריאה ועד סוף כל הדורות הכל הוא רק לתכלית זה, בשביל ישראל שיתעסקו בתורה. ואף שהארץ נתן לבני אדם, ויש רשות לכל אחד לעשות בה כרצונו, בכל זאת אין העולם הפקר, ולא נעשה בהעולם דבר מה שאינו לזה התכלית... ואין לך שום דבר בעולם מה שלא נעשה לזה התכלית" [ראה להלן פמ"ז הערה 393].

<> לשונו להלן פמ"ד [לאחר ציון 188]: "כי הכבוד של השם יתברך שיוצא לזולתו הוא במה שהשפיע את ישראל בלבד, ואליהם נמשך הכל", ושם הערה 190. ולהלן פמ"ז [לאחר ציון 391] כתב: "כי ישראל הם כבוד הקב"ה נגד האומות במה שנראה קדושת ישראל ותורתם ומנהגם, וזהו הוד ותפארת השם יתברך, שהוא אלקיהם". ונקט כאן ב"פאר", כי כך אמרו חכמים [ברכות יא.] "אבל חייב בכל המצות האמורות בתורה, חוץ מן התפילין, שהרי נאמר בהם 'פאר', שנאמר [יחזקאל כד, יז] 'פארך חבוש עליך'", ופירש רש"י [שם] "וכיון דבעו פאר, ואבל מתגולל בצערו בעפר, אין זה פאר". ודוקא כאן נקט ב"פאר", כי כאן מבאר שארבע פרשיות של תפילין מורות על חג"ת ומלכות [כמבואר למעלה הערה 57], וזהו הפאר לישראל, שמדותיו יתברך נקראות עליהם, וכמו שכתב להלן פמ"ד [לאחר ציון 97], וז"ל: "התפילין מקושרין במניח אינם דבר עצמו, וכמו שהתפילין באדם מורה על מעלה יתירה של אדם, שהשם יתברך נקרא עליו, כי זהו ענין התפילין... זהו ענין המעלה היתירה הנוספת על האדם עצמו להיות השם יתברך נקרא עליו. ולפיכך התפילין הם נוספים על המניח דבוקים בו. ומעלה יתירה זאת נקרא 'פאר', כי הוא פאר בודאי... כי אותם המעלות הגדולות אשר נמצאו בו יתברך כמו שמבואר בפרשת תפילין, ועל אותן המעלות נקרא הוא יתברך [דברים י, יז-יח] 'הגדול הגבור והנורא לא ישא פנים ולא יקח שוחד', מאותן ממש הלביש את עמו הקדוש". ובאור חדש פ"ח [תתשלד:] כתב: "כי בתפילין שם ה' לגמרי הוא על האדם, והם הפאר שהוא על הכל" [ראה למעלה הערה 7].

<> דע, שלהלן פמ"ד האריך בענינם של התפילין, וכתב שם [לאחר ציון 186]: "ואף כי למעלה בארנו בענין אחר במקום פרשת תפילין, מי שידע ויבין דברים אלו על אמתתם ידע שהכל הוא דרך אחד", וראה להלן הערה 117, ובפמ"ד הערות 187, 188.

<> מצוי הוא שכאשר המהר"ל רומז לחכמה פנימית, הוא מדגיש שאין בזה ספק, והם ברורים למבינים [כמלוקט למעלה פכ"ג הערה 151, ופכ"ה הערה 109. וראה להלן הערה 213, פמ"א הערה 112, ופמ"ה הערה 151]. והביאור לזה, שכאשר מתבאר שדברי חכמים בנוים על חכמה פנימית קדומה, מתגלה לכל שדבריהם לא נאמרו באומדנא בלבד, אלא שהם מיוסדים על אדני החכמה, הנובעים מחכמה פנימית נעלמת. ולמעלה בהקדמה השניה [קיד:] כתב: "כלל הדבר, מפני שנעלם מהם ענין הנסים שאינם טבעים, הוקשה להם דברים אלו, והיה רחוק להם להשיג. אבל לאיש החכם בדברים אלו ימצא שהכל נבנה על אדני החכמה ועמודי התבונה... רז"ל בעלי האמת, ידעו בקבלתם ענין הנסים והנפלאות... וכל הנוטה מדרכיהם הוא נוטה מדרכי החיים". ולמעלה פ"ט [תמה.] כתב: "ועתה אשוב אל דברי חכמים הנאהבים והנעימים והברורים, המיוסדים על אדני החכמה". לאמור שדברי חכמים מיוסדים על שרשים שקדמו להם, ומושתתים על חכמה פנימית, כפי שקרשי המשכן עומדים על ידי האדנים. ולהלן פנ"ח כתב: "ואתה אל תאמר שהדברים האלו הם רחוקים מפשט המאמר, או לא כיונו עליהם החכמים. דע, שאם לא ידענו בביאור שכך הוא דעת החכמים בראיות ברורות שאין להאריך, לא אמרנו דבר זה, אבל דברים אלו הם ברורים, והם דברים עמוקים יוצאים מחכמה פנימית". ובנצח ישראל ס"פ ז [קצט:] כתב: "באלו דברים תראה עדות על דברי חכמים, כי כל דבריהם דברי חכמה, וכל דברי זולתם הבל... ואם תתבונן מאוד מאוד תמצא שכל הדברים האלו אמת, והם יוצאים מחכמה פנימית". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שעז.] כתב: "הארכנו בזה לבאר דברי חכמי אמת... ואי אפשר לכתוב מזה [רק] כטפה מן הים, כי הדברים הם עמוקים יוצאים מן החכמה פנימית עליונה". ובבאר הגולה באר החמישי [נח:] כתב: "אין חכמתם [של חז"ל] דומה לחכמת חכמי האומות, כי חכמי האומות אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו חכמתם חכמה פנימית, סתרי החכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים, ועד משה רבינו עליו השלום". הרי חכמתם של חז"ל בנויה על שרשים שקדמו לה, כאשר חכמתם עולה מהם כענף העולה מן השורש. וראה למעלה הקדמה שניה הערה 393, פ"ח הערה 192, פ"ט הערות 26, 201, 206, 207, 298, פ"י הערה 47, פי"א הערה 66, פי"ט הערה 101, להלן הערות 99, 110, 115, ופמ"ג הערה 83.וראה במבוא לדר"ח [עמוד 16].

<> רש"י דברים ו, ח "וקשרתם לאות על ידך - אלו תפילין שבזרוע. והיו לטטפת בין עיניך - אלו תפילין שבראש".

<> שנאמר [דברים כח, י] "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך", ואמרו חכמים [ברכות ו.] "אלו תפילין שבראש". ומוכח מכאן [ומהמשך דבריו] שסובר שהפסוק "כי שם ה' נקרא עליך וגו'" מוסב גם על תפילין של יד, ולא רק על תפילין של ראש [ומה שבגמרא הזכירו רק תש"ר נתבאר למעלה הערה 15]. אך למעלה [לאחר ציון 12] משמע לא כן, וכמבואר למעלה הערה 15. וראה להלן הערה 90 בישוב שאלה זו. והנה סתם ולא ביאר מדוע נבחרו הראש והיד להורות "כי שם ה' נקרא על ישראל". ואין לומר שכוונתו להסבר שיביא מיד, כי המשפט הבא פותח במלים "וכאשר תבין דברי אמת תדע וכו'", משמע מכך שזהו הסבר נוסף, ולא המשך להסברו הראשון. לכך נראה שדבריו מוסברים על פי מה שכתב להלן פמ"ד [לאחר ציון 119, ששם הזכיר את דבריו כאן], וז"ל: "תפילין בראש ותפילין בזרוע לומר שהכל כבוד, כי הראש הוא התחלה, ושם מונחים התפילין על הראש. והזרוע הוא תכלית התפשטות, שלא תמצא דבר שהוא מתפשט מן האדם כמו הזרוע, כדכתיב [דברים ד, לד] 'ובזרוע נטויה'... התפילין בראש ובזרוע, שהשם יתברך הוא כבודו ותפארתו בכלו. ולפיכך שם ה' בראש, והתפשטות שלו בזרוע, רצה לומר כי כבודו עליו בשלימות בכולו, וכמו שנתבאר לך למעלה בפרשת תפילין". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תג.], וז"ל: "ויש עוד טעם לזה בסוד המצוה הזאת. שראוי שיהיה הכבוד בכולו, רצה לומר שיהיה כולו כבוד. וכאשר הפאר הזה על האדם בראש ובזרוע, אז האדם כולו כבוד. כי הראש, מפני שהוא הראש, הוא התחלה. והזרוע הוא תכלית וסוף, במה שסוף התפשטות האדם הוא בזרוע... וכאשר הפאר הזה הוא על ראשו, והוא גם כן על זרועו, אז הכבוד מן התחלה עד תכלית, ואז האדם כולו כבוד ומפואר בזה, כי שם ה' נקרא עליו. וזה עניין מצות תפילין של ישראל, שהם על הראש ועל הזרוע". וראה להלן הערה 80, ופמ"ד הערה 124.

<> אודות שהנשמה הנבדלת היא בראש, כן כתב בנצח ישראל פכ"ג [תפח:], וז"ל: "התפילין הם על הראש, ששם הנשמה הנבדלת והשכל". ושם פל"ז [תרפו:] כתב: "הנשמה הנבדלת היא במוח". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ס:] כתב: "והבן למה היו רוצים [האבנים] שיניח הצדיק את הראש [רש"י בראשית כח, יא], כי שם הנשמה של יעקב קדושה ונבדלת". וכן כתב בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנט.]. ובדר"ח פ"ו מ"ו [קכח.] כתב: "הראש הוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אל הראש ראוי תכשיט של כבוד". ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "המוח עם המצח, אשר שם הנשמה הטהורה". וכן כתב בנתיב הבושה ס"פ ב [ב, רד:], ח"א לשבת קיט: [א, סג:], ח"א לר"ה י: [א, צו.], ח"א לחולין צא: [ד, קז.], ודרשת שבת הגדול [ריא.]. והשו"ע או"ח סימן כה ס"ה כתב: "וישתעבד להקב"ה הנשמה שהיא במוח" [הובא למעלה פ"ה הערה 126]. וראה הערה הבאה.

<> על פי דברים אלו תתיישב קושיא מתבקשת; נתבאר כאן שהנשמה היא בראש, אך אמרו חכמים [ברכות י.] "מה הקב"ה מלא כל העולם, אף נשמה מלאה את כל הגוף", הרי שהנשמה אינה רק בראש, אלא היא "מלאה את כל הגוף". וכן מצינו שחכמים אמרו על כמה מאברי האדם שהם "אבר שהנשמה תלויה בה" [כתובות מו.], ופירש רש"י [שם] "שהנשמה תלויה בו - שאם אמר ערך ראשי או ערך כבידי" [ערכין ד.]. ומוכח מכך שהנשמה תלויה באברים נוספים מעבר לראש. אך קושי זה מתיישב היטב על פי דבריו כאן, שכתב: "כי תפילין של ראש על הנשמה, שהתחלת כחה בראש, ותפילין של יד תכלית כח הנשמה". הרי ששפתותיו ברור מללו שהתחלת כח הנשמה היא בראש, אך תכלית כחה היא בזרוע שבגוף. וכן ביאר רבי צדוק הכהן בשיחת מלאכי השרת, פרק רביעי, וז"ל: "וכן בנפש האדם המתלבשת בתוך הגוף, ויש בה ראש ותוך וסוף. הראש הוא הנשמה שבמוח, והיא טהורה, נופה נוטה למקום טהרה, שהוא הדביקות בהשם יתברך. והסוף שכוחות הפעולה שבו על ידי הנפש, הוא הסוף של כח הנשמה" [הובא למעלה פ"ה הערה 126].

<> פירוש - חיות הנשמה ניכרת לעין כל על ידי תנועת הבעל חי ["כי התנועה חיות האדם" (המשך לשונו כאן)]. ואם תאמר, הרי הרבה פעמים יחס את התנועה לנפש, ואילו כאן מייחס התנועה לנשמה. וכגון, להלן ס"פ מג כתב: "לא היה מנוח לנפש מחמת רבוי העבודה והיה הנפש צריכה תמיד להיות בתנועה, והתנועה שייך לנפש", ולהלן פ"ס כתב: "כאשר הנפש קל וזריז התנועה, הוא מוכן להיות זריז ומהיר בעבודה. ותמצא בהמה, כמו החמור, שהוא בעל אברים חזקים, נושא משא כבד, אבל אינו מהיר בתנועה. ותמצא כי שהוא ממהר בתנועה מאוד, אבל לא יוכל לסבול משא גדול. מזה תדע כי משא גדול שייך לגוף, ומהירות התנועה לנפש". ובנתיב התורה פ"ב [קכא.] כתב: "וידוע כי התנועה אשר האדם הולך ומסבב היא לנפש האדם, אשר ממנה התנועה נמצא". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג.] כתב: "ודבר זה שייך לנפש, לפי שהנפש היא בעלת מלאכה ובעלת תנועה, כמו שהתבאר פעמים הרבה דבר זה". ובח"א לב"ק לב. [ג, ה:] כתב: "המנוחה מן המלאכה הוא לנפש, שהנפש ממנו התנועה וכל מלאכה, שהכל בא מכח הנפש. ולכך אל הנפש הוא המנוחה גם כן, וזהו דכתיב [שמות לא, יז] 'שבת וינפש', כי כאשר [יש] שביתה, הנפש בשלימותה". והרמב"ן [בראשית ב, ז] כינה זאת "נפש התנועה". ואילו כאן מייחס את התנועה לנשמה. אמנם בע"כ לומר שפעמים "נשמה" ו"נפש" הן שמות מתחלפים. וכן מוכח מיניה וביה מדברי הגמרא [ביצה טז.], שאמרו "נשמה יתירה נותן הקב"ה באדם ערב שבת, ולמוצאי שבת נוטלין אותה הימנו, שנאמר [שמות לא, יז] 'שבת וינפש', כיון ששבת ווי אבדה נפש". הרי פתח ב"נשמה יתירה", וסיים ב"אבדה נפש". וכן בנצח ישראל פכ"ג [תפח:] כתב: "התפילין הם על הראש, ששם הנשמה הנבדלת והשכל... והמצוה הזאת לאדם לפי שיש באדם הנשמה והשכל הנבדל, ומצד הזה ראוי לו השמחה, מצד שלימות הנפש". הרי שוב פתח ב"נשמה הנבדלת" וסיים ב"שלימות הנפש". וכן בתפארת ישראל פכ"ח [תל:] כתב: "השבת הוא לנפש, כמו שאמרו ז"ל [ביצה טז.] נפש יתירה נתנה באדם בשבת... כי השבת שהוא מנוחה שהוא לנפש, כי התנועה היא לנפש". ואילו בח"א לשבת קיט. [א, סג:] כתב: "השבת בפרט מתייחס אל השכל הנבדל מן החומרי... וזה אמרם [ביצה טז.] נפש יתירה נתנה באדם ביום השבת. ולפיכך הראש שבו הנשמה והשכל, מתייחס אל השבת". הרי שפעם מביא את המאמר ממסכת ביצה להורות שהשבת היא לנפש, ופעם אחרת להורות שהשבת היא לנשמה. וראה להלן פמ"ג הערה 200.

<> לשונו למעלה פי"ט [לאחר ציון 215]: "הצפור ביותר מתיחס אל החיים, בעבור קלות תנועתו, שהוא חי לגמרי, והוא הפך המת, שאין לו תנועה". ובכת"י שם [שצה:] כתב: "מפני רוב החיות שבדם הזה של עוף, שיש לעוף התנועה היותר מהירה וקלה מכל בעלי חיים... שהוא מתייחס יותר [אל] החיים בעבור קלות הצפור, שהוא פורח באויר. וזהו ענין החי שהוא גוף קל, לא כמו המת שהוא כבד. ולפיכך בדם הצפור מטהרים המצורע, שנחשב כמת". ואמרו חכמים [גיטין נו.] "חייא קליל ממיתא". וראה להלן ציון 93.

<> והמצח הוא הנושא למוח, וכמו שביאר בח"א לקידושין ע: [ב, קמט:] את מאמרם [שם] "אם ראית כהן בעזות מצח אל תהרהר אחריו", וז"ל: "כי ישראל נמשלים כאילו היה איש אחד. וכמו שיש לאדם אברים מתחלפים, יש אברים חשובים ויש פחותים, כך יש באומה ישראל מדריגות מתחלפות... הכהנים הם כנגד המוח עם המצח, אשר שם הנשמה הטהורה, כנגד הכהנים שהם קדושים וטהורים, ובמוח השכל זהו מדריגת הכהנים, דכתיב [דברים לג, י] 'יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל'. ולפיכך כל כהן שיש בו עזות מצח אל תהרהר אחריו, כי כאשר מקבל הכהן דבר מה מן העזות, הוא עזות לגמרי, כי כל כח שלהם הוא המצח עם המוח, והוא מקבל העזות" [ראה להלן פמ"א הערה 22, ופמ"ז הערה 366]. הרי שמדריגת הכהנים היא "מוח השכל", והביטוי לכך הוא בעזות מצח. וצרף לכאן, שעוזיהו לקה בצרעת [דהי"ב כו, יט] משום שחלק על הכהונה [רש"י במדבר יז, ה], ולשון הפסוק [דהי"ב שם] הוא "ויזעף עוזיהו ובידו מקטרת להקטיר ובזעפו עם הכהנים והצרעת זרחה במצחו לפני הכהנים וגו'". כי הואיל וקדושת הכהנים מתבטאת במצח, לכך עוזיהו, שחלק על הכהונה, לקה בצרעת במצחו דייקא. ומה שמכניס לכאן את המצח [ולא הסתפק במוח], כי התפילין של ראש שייכים גם למצח [אע"פ שאין להניחם על המצח (מגילה כד:)], וכמבואר בפרי עץ חיים שער התפילין, פרקים ג-ו.

<> פירוש - התנועה מתחילה במקום שהוא קדום ופנימי לפנים, והוא המוח.

<> לשונו בכת"י [תצח.]: "וכאשר עוד תבין דברי סתר, התחלת התנועה הוא מן הראש, כי התחלת כח התנועה הוא במצח, ושם כח התנועה. לכך כאשר ירצה האדם בתנועה, מתנועע במוקדם הפנים תחלה, כי שם כח התנועה והתחלת כחה. כי בזה הוא בעל חי, במה שהוא בעל תנועה". ובשו"ת הרשב"ש סימן רפב כתב: "הכח הנפשיי משכנו במוח, וממנו הם מתפשטים החוש והתנועה דרך העצבים היוצאים ממנו, ומחוט השדרה היוצאת מאחורי המוח", ושם מביא את דברי המו"נ ח"ג פמ"ו. ובמגן אבות לרשב"ץ [פרק ד המיוחד לתחיית המתים] כתב: "המוח בתכונת השכלים הנבדלים, שהם מניעים הגלגלים. כן המוח נותן כח התנועה אל האדם... ומזה אמרו ז"ל [שבת סא.] שהראש הוא מלך לאיברים... הכח המרגיש ממנו החוש והתנועה, התחלתו המוח". ובספר שיחת מלאכי השרת, פרק שלישי, כתב: "החיים בעולם הוא נגדו באדם המוח, ששם הדעת, שהוא עיקר החיים על ידי התנועה וההרגש להנצל מן המזיקו, ולהתקרב להמועיל. וזהו מפני החכמה שבמוח, וכן כח התנועה ביחוד במוח, כידוע שמחשבה שבמוח אין לה מנוחה כלל". ובשו"ת חכם צבי [סימן עז] דן בהרחבה האם שורש התנועה הוא במוח או בלב.

<> "ואין באיברים מקבל כח התנועה כמו הזרוע" [הוספה בכת"י (תצח.)]. וכוונתו שהיד מתנועעת ביותר, וכמו שכתב בח"א לגיטין נז. [ב, קיב.]: "היה ההוא בר דרומא מיוחד אל כח התנועה המהירה, כי היד הימין מיוחד לקלות התנועה, לא השמאל". ובנתיב התורה פט"ז [תרנג:] כתב: "כי יד הימין הוא להגיע בו לאחר, כי היד הימנית לקלות תנועתה היא מתפשטת עד שהיא מגיע לאחר" [ראה להלן פמ"ב הערה 64, ופמ"ה הערה 133]. ותוספות [שבת ד.] כתבו שלא אומרים על דבר המונח ביד "קלוטה כמי שהונחה דמי". וביאר בחידושי רבי יוסף שאול [שם] שהטעם הוא "דביד לא שייך 'כמו שהונחה', דהרי היד הוא בת תנועה, ולא הוה כהונח". והואיל ותחילת האדם היא בראש, וסופו הוא ביד [כמבואר למעלה הערה 72], לכך מסלול התנועה מתחיל בראש, ומסתיים ביד.

<> והרי יד ימין מתנועעת יותר מאשר יד שמאל, וכמבואר בהערה הקודמת.

<> לשונו להלן פ"ע [שכג.]: "הימין נקראת יד אחת, והיא ראשונה, ואין בה שניות. ויד השמאלית נקראת יד שנית". ובנצח ישראל פ"ה [פה:] כתב: "הימין אין שם רבוי כלל, כי הוא ראשון, ואין בראשון רבוי כלל. אבל השמאל הוא השני, ומשם הרבוי". והרי ימין מורה על חסד, ושמאל על דין [כמבואר למעלה פ"י הערה 29, פל"ח הערה 116, להלן פמ"ה הערה 131, ופמ"ז הערה 481], וחסד קודם לדין [כמבואר למעלה פכ"ג הערה 53]. ואמרו חכמים [שבת סא.] "תנו רבנן, כשהוא נועל, נועל של ימין, ואחר כך נועל של שמאל... כשהוא רוחץ, רוחץ של ימין, ואחר כך רוחץ של שמאל. כשהוא סך, סך של ימין, ואחר כך של שמאל". וראה דר"ח פ"א מ"א [קלו:], ושם הערה 194. וראה להלן פמ"ז הערה 321.

<> לשונו בנצח ישראל פ"ח [רז.]: "יד הימין, שהוא התחלה... יד שמאל, שהיא השניה, והיא גמר". דוגמה לדבר; יחס תש"ר לתש"י הוא כיחס התורה לישראל, וכפי שכתב בגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.], בביאור דברי רש"י [בראשית א, א] שכתב "בראשית ברא - בשביל התורה שנקראת [משלי ח, כב] 'ראשית דרכו', ובשביל ישראל שנקראו [ירמיה ב, ג] 'ראשית תבואתו'". וז"ל בגו"א שם: "אמנם עיקר סוד זה מה שנברא בשביל התורה, הוא כי ראשית כל הבריאה היא התורה, שהיתה נבראת קודם שנברא העולם אלפיים [שנה (ב"ר ח, ב)]. ואין דבר נברא באחרונה רק ישראל, שהרי לא היתה אומה אחרונה לישראל, כי אדום ומואב נעשו לאומות קודם לישראל, וישראל באחרונה. ומפני שהתורה היא ראשית הכל, ממנה נשתלשל הכל, ובשביל זה בשבילה נברא הכל. כמו האילן שהוא נטוע, אינו גדל רק בשביל העיקר שהוא ראשיתו, ובשבילו גדל. ומכל מקום תכלית גידול שלו להוציא פירות, ובשביל תכלית זה גדל וצמח, שאם אין הפרי שיצא בסוף, לא היה גדל, וזה הוא שגורם גידול שלו. וכן ישראל שיצא באחרון מן כל הנבראים, והם שלימות כל העולם, וכאשר יצאו ישראל אז היתה שלימות כל עולם, ואז עמדה הבריאה, כי כבר הגיע התכלית והשלימות. לפיכך בשביל התורה נברא, שהוא הראשית והתחלה, ובשביל ישראל, שהם תכלית הכל. ובשביל כך נקרא גם כן ישראל 'ראשית', כי התכלית הוא ראשית המחשבה. וכלל הדבר הזה, שהעולם נברא בשביל דבר שהוא ראשית והתחלה לכל הבריאה, כמו התורה שהיה התחלה, כי מן התחלה נמשך הכל. וכן בשביל הדבר שהוא תכלית ושלימות הבריאה, שבו יושלם הכל, ובא בסוף, וזהו ישראל" [ראה למעלה פ"ד הערה 73, פ"ח הערה 215, פט"ז הערה 37, פי"ח הערה 62, פכ"ג הערה 175, פכ"ט הערה 30, ולהלן הערות 146, 147]. הרי שתש"ר [ראשית התנועה] מקבילים לתורה, שהיא ראשית הכל. ותש"י [סוף התנועה] מקבילים לישראל, שהם סוף הכל.

<> פירוש - שלימות התנועה היא כאשר התנועה מגיעה לתחנתה הסופית, וזהו ביד שמאל. אך כאשר התנועה מגיעה ליד ימין היא עדיין באמצע דרכה, ולכך אין שלימות התנועה ביד ימין. ואודות ששלימות הדבר היא בגמר, כן כתב הרבה פעמים. וכגון, להלן פ"ס כתב: "כי אין ספק כי שלימות הדבר בא בסוף הדבר, ובגמר שלו, כאשר כולו נגמר ונשלם. ועצם היציאה הוא דומה אל הלידה, כאשר הולד יוצא לאויר העולם... וכאשר נשלם הגאולה ונגמר, דומה לולד שכבר נולד, והוא נמצא בעולם בצורתו אשר נשלם, ודבר זה יותר... שלימות". ובנצח ישראל פי"ט [תכג.] כתב: "התשלומין הם בסוף ובהשלמה, ודבר זה אמרו ז"ל גם כן באמרם [ב"מ סה.] אין שכירות משתלמת אלא בסוף. וכמו שהוא מורה הלשון שנקרא 'תשלומין' מלשון שלם, כאשר נשלם הדבר אז כאן השכר. ואין השכר רק בשביל שלימות הדבר, והשלימות הוא בסוף הדבר, כי אין השלימות בחצי דבר. ולפיכך אם האדם מבקש שכרו בעולם הזה, כאילו הוא מבקש שיהיה סופו בעולם הזה". ושם ר"פ כ [תלד.] כתב: "מעלת ושלימות הגשם בתכלית שלו, כי בתכלית הדבר שם נשלם הדבר, ולכך שם שלימותו... ודבר זה מה שאמר [משלי טז, יח] 'לפני שבר גאון'... לפני שבר, שהוא תכליתו שלו, שם הוא גאון שלו, שהוא שלימותו. ומזה תדע כי הדבר שהוא בשלימותו ובמעלתו בעולם הזה, תדע כי זהו תכלית, ואינו מוכן לשלימות אחר יותר גדול מזה. ואינו כך הדבר שאינו בשלימותו, מורה על שאינו בתכליתו וסופו... ומזה תדע ותבין, כי כאשר אתה רואה שלימות האומות בעולם הזה, תדע שזהו תכליתם וסופם, אין עומדים לשלימות אחר יותר גדול מזה. אבל ישראל אינם כך, אחר שתראה שהם אינם בשלימותם בעולם הזה, תראה מזה כי לא הגיעו לתכלית וסוף שלהם... כי הם עומדים לקבל שלימות יותר. וכאשר תבין דברים אלו בענין האומות, אז אין לך לקנאות על גדולתם בעולם הזה". ושם ר"פ מב [תשכו.] כתב: "כבר התבאר לך פעמים הרבה, כי התכלית והסוף מסוגל לשלימות יותר מהכל. וזה כי ההתחלה במה שהיא ההתחלה, אין בה שלימות, שהרי לא נשלם עדיין. רק הסוף יש בו השלמה, ולכך הסוף ראוי אל השלימות. והנה המתחייב מזה שיהיה תכלית הזמן מן ימי עולם מסוגל לשלימות, וזהו ימי המשיח, שהוא באחרית הזמן". ובתפארת ישראל ס"פ מט [תשעח:] כתב: "ההשלמה הוא בסוף" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 54, ופי"ג הערה 32]. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ס [תתקמ.]. ובח"א לשבת לב. [א, כ:] כתב: "השבת תכלית הבריאה, ובו נשלמה הבריאה בשלימות". ובח"א לע"ז ג: [ד, כב.] כתב: "השלימות הוא כאשר הוא תכלית של הדבר, וזה נתבאר בכמה מקומות, כי לכך נקרא 'שלימות' לפי שהוא כאשר הוא שלם, וזה הוא סופו ותכליתו".

<> פירוש - התפילין הם שם ה' שנקרא על האדם [ואיירי כאן בתש"י, ועם כל זה כתב שיש בזה קריאת שם על האדם. ולא כמו שנראה מדבריו למעלה (ראה הערות 15, 72). וראה להלן הערה 90 בישוב הדבר]. ובכת"י [תצח.] הוסיף כאן: "כי אין שם ה' בא על דבר שאינו שלם". ואודות שה' אינו מתחבר לדבר שאינו שלם, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תנא.], וז"ל: "מפני שהוא יתברך מתחבר אל הנמצאים כפי שלימותם, שאין השם יתברך מתחבר אל דבר שהוא חסר. ודבר זה אמרו ז"ל במדרש [ב"ר יג, ג] 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים' [בראשית ב, ד], הזכיר שם מלא על עולם מלא. כי אין אל השם יתברך חבור אל דבר חסר". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנו.] כתב: "השם יתברך שהוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר". ומקורו בזוה"ק ח"א רטז: "שכינתא לא שריא אלא באתר שלים, ולא באתר חסר, ולא באתר פגים, ולא באתר עציב, אלא באתר דאתכוון, באתר חדו". ובתקו"ז ג: אמרו "איהו לא שריא באתר פגים, הדא הוא דכתיב [ויקרא כא, יז] 'כל אשר בו מום לא יקרב', אוף הכי בנשמתא פגימא לא שרייא". וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 127, פ"ט הערה 131, להלן פ"מ הערה 11, ופמ"ו הערה 53.

<> ויש בזה הטעמה מיוחדת; מתבאר כאן שהתפילין שייכים לתנועה של האדם. ומצינו שבשבת נאסרה מלאכה משום שהמלאכה היא תנועה, וכפי שכתב בח"א לנדרים לב. [ב, ז.]: "כי השבת אסור במלאכה, שכל מלאכה היא טורח הנפש, ואין הנפש בשלימות רק בשבת, אז הנפש בשלימות. לכך השבת הוא לנפש שממנו התנועה, ובשבת היא בשלימות". וזו הרגשה נוספת לכך שאין מניחים תפילין בשבת [עירובין צו.]. @**ודע**^, שבח"א לשבת סא. [א, לז.] כתב טעם אחר מדוע תפילין של יד הם בשמאל ולא בימין, וז"ל: "השמאל קרוב אל האדם ביותר, לפי שהימין הוא מתפשט ממנו, שהרי תשמישו הוא בימין, ולא כן השמאל. ומפני זה ציוה התורה לקשור התפילין בשמאל, מפני שכתיב [דברים ו, ו] 'והיו הדברים האלה על לבבך', והשמאל קרוב אל האדם ביותר... לפי שהשמאל קרוב אל האדם ביותר". וראה להלן פמ"ב הערה 65.

<> פירוש - יותר ראוי שיהיה שם ה' נקרא על האדם בבירור במקום שנמצא כח התנועה [הראש], מאשר במקום שהכלי מקבל כח התנועה [היד], וכמו שמבאר והולך.

<> "שכל דבר הוא ניכר ומבורר על ידי החכמה, ובחכמה מבדיל בין דבר לדבר, עד שהוא ניכר ומבורר" [לשונו להלן לפני ציון 96]. לאמור שההבדלה בין הדברים מורה על בירור גדול יותר מאשר כשהדברים עומדים יחד ללא הבדלה ביניהם. ואודות שמהות הדעת היא הכרת אמתת הדבר עד שיודע להבדיל בין דבר לדבר, כן אמרו חכמים [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב] "אם אין דעת הבדלה מנין". ולמעלה פ"ב [קפא:] כתב: "מאחר שמחלק בין מצוה למצוה, אם כן חכם גמור הוא". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלה:] כתב: "הדעת הוא שידע אמתת הדברים כפי מה שהם בהבדל הדברים. וידוע כי האדם גדרו שהוא 'חי מדבר', כי במה שהוא מדבר נבדל האדם מן שאר בעלי חיים. ודבר זה נקרא 'דעת', דהיינו השגת הדברים בהבדל שלהם... כי הדעת הוא שמבדיל בין דבר לדבר, שיודע אמתת הדברים בהבדל שלהם, וכמו שאמרו ז"ל [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב] שקבעו הבדלה בחונן הדעת, שעל ידי הדעת מבדיל בין דבר לדבר, שתדע מזה כי הדעת על ידו מבדיל בין דבר לדבר". ושם פ"ה מכ"א [תקג.] כתב: "הידיעה הגמורה להבין כל דבר כפי מה שהוא בהבדל של כל אחד מן אחד, עד שידע הדבר מבורר. כי זה ענין הדעת שידע להבדיל בין דבר לדבר". וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתע:], נתיב הפרישות פ"א [ב, קיד.], ח"א לקידושין ל. [ב, קלד:], וח"א לשבועות יח: [ד, טו.]. ובפחד יצחק פורים, ענין כז, כתב: "עיקר סגולתה של הדעת הוא בכח ההתדבקות וההתקשרות הגנוז בתוכה ["והאדם ידע" (בראשית ד, א)]. ואדם שאינו יודע להפריד את עצמו מענין שאינו שייך לו, בעל כרחו שאינו יודע להתקשר עם הענין השייך לו. והוא הדין לאידך גיסא; אם אנו רואים אדם שיש בכחו להתאחד ולהתייחד עם ענין השייך אליו, מן ההכרח הוא שאדם זה יש בו כח של הפרשה, והוא יודע להתבדל מן הענין שאינו שייך אליו. וזהו שאמרו 'אם אין דעת הבדלה מנין'" [הובא למעלה פ"ב הערה 39, ופ"ל הערה 54]. ודייק לה שתיבות "בירור" ו"בורר" [מלאכה בשבת] הן מאותו שורש, וכפי שכתב הרד"ק בספר השרשים, שורש ברר, וז"ל: "'ועמהם הימן וידותון ושאר הברורים אשר נקבו בשמות' [דהי"א טז, מא], 'ברור מללו' [איוב לג, ג]. 'וברותי מכם המורדים והפושעים בי' [יחזקאל כ, לח], כמו 'ובחרתי'. 'ולבור את כל זה' [קהלת ט, א]". והטעם הוא שבירור הדבר נעשה על ידי הבדלה וחילוק מהדברים האחרים, וכמבואר בעץ חיים שער לט סוף דרוש א [זו הערה נפלאה ששמעתי מידידי הרב צבי סוריאנו שליט"א]. וראה להלן הערה 96.

<> כי החכמה והקדושה שייכות להדדי, וכמו שאמרו [ירושלמי יומא פ"ח ה"א] "בששימש מטתו מבעוד יום, ושכח ולא טבל. והא תני מעשה ברבי יוסי בר חלפתא שראו אותו טובל בצנעה ביוה"כ, אית לך למימר באותו הגוף הקדוש בשוכח [בתמיה]". הרי ש"הגוף הקדוש" אינו בר שכחה. ובגליוני הש"ס לגר"י ענגיל [ירושלמי כרך ד אות לא] כתב על כך: "פירוש, דקדושה היא חכמה [זוה"ק ח"ב מג:], ושכחה הוא באחורים דחכמה התנגדות החכמה... ולכן אי אפשר לגוף קדוש שיהא שוכח". ובתפארת ישראל פ"י [קסא:] כתב: "כל קדושה בלתי גשמית, ודבר זה נקרא חכמה".

<> על פי דברים אלו ניתן ליישב מה שהוקשה למעלה [הערות 15, 72, 85], שמחד גיסא נתבאר בתחילת הפרק שאין שם ה' נקרא על האדם אלא בתפילין של ראש, ולא בתפילין של יד. ואילו בהמשך הפרק [למעלה ציונים 72, 85] נתבאר שגם בתש"י יש קריאת שם ה' על האדם. אמנם לפי דבריו כאן ניחא, דבודאי גם בתש"י יש "כי שם ה' נקרא עליך", אך לא באותה ברירות כפי שיש בתש"ר. ולכך תש"ר מחולקים לארבעה בתים, בעוד שתש"י הם בית אחד. וראה להלן פמ"ד הערה 123.

<> אודות שהשותפות מקהה את היחודיות של כל אחד בפני עצמו, כן כתב בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט:]: "כי המורכב אין לאחד מהם מציאות שהורכב מהם בשלימות, שכן ענין המורכב משני דברים, שכל אחד אשר מורכב מהם אין לו מציאות בשלימות... כי לשאר בעלי חיים יש להם הגוף והחומר כראוי בשלימות, אבל האדם אשר מורכב מגוף ושכל, מאחר שהוא מורכב משניהם, אין לו אחד מהם בשלימות" [הובא למעלה פי"ט הערה 232, ופכ"ו הערה 59]. ובגו"א בראשית פ"א אות סט [מז.] כתב: "אמרו בגמרא [ברכות סא.] שמתחלה עלה במחשבה לבראתו [אדם וחוה] שנים, ולבסוף נברא אחד. רצו בזה כי הזכר והנקבה מחולקים בצורתן, ולכך כאשר עלה במחשבה לברואתם היו שנים. כי כאשר הם מושכלים הם שנים, שצורת הזכר בלבד, וצורת הנקבה בלבד. אבל כאשר נברא בפעל בגופו, היה החומר מקבל צורת שניהם. וזה למעלת צורת האדם השכלי, שהחומר אינו מוכן לקבל צורת הזכר בפני עצמו וצורת הנקבה בפני עצמו, רק שהחומר מוכן לקבל צורת האדם. כי החומר שהוא אינו מיוחד, אינו כל כך במעלה כמו החומר שהוא מיוחד. שאין ספק כי מעלת חומר האדם אינו כמו חומר הבעל חי, וחומר בעל חי אינו כמו חומר הצמח. ולפיכך לא היה חומר האדם כל כך במעלה שיקבל צורת האדם הזכר בפני עצמו, והנקבה בפני עצמה, רק היה מוכן לקבל צורת האדם הזכר והנקבה בכלל". וכדאי לצרף לכאן את המובא בספר "בשבילי החינוך וההוראה" [עמוד 69], וז"ל: "כבר נאמר בשם החזון איש שמוסדות החינוך של ימינו מחד גיסא ביטלו את העם הארצות ששררה בארצות מסויימות, אך מאידך גיסא קצצה את כנפי הגדלות, משום שכל אחד מתפתח עד הרמה הקבועה במסגרות, ואינו ממצה את יכולתו שלו" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 53, פי"ח הערה 10, פכ"ט הערה 70, להלן פמ"ד הערה 132, ופמ"ה הערה 51].

<> מנחות לד: "תפלה של יד עושין אותה של ראש, ושל ראש אין עושין אותה של יד, לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה". ופירש רש"י [שם] "תפילין של ראש חמורה קדושתה, שרובו של 'שדי' נעשה בשל ראש, שי"ן דל"ת, אבל בשל זרוע אין אלא יו"ד... ועוד כתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי וגו'', ותניא רבי אליעזר הגדול אומר, אלו תפילין שבראש [ברכות ו.]". אמנם המהר"ל יבאר שקדושת תש"ר היא יותר משום שהם מחולקים לארבעה בתים, לעומת תש"י.

<> "כי התנועה חיות האדם" [לשונו למעלה לאחר ציון 75]. ולמעלה פי"ט [לאחר ציון 215] כתב: "הצפור ביותר מתיחס אל החיים, בעבור קלות תנועתו, שהוא חי לגמרי, והוא הפך המת, שאין לו תנועה".

<> מצינו בספריו שלשה הסברים נוספים למאמר זה; (א) בנצח ישראל פ"ז [קפו.] כתב: "וזהו ענין התפילין לנטוע את האדם עם השם יתברך... ומזה תבין את אשר אמרו חכמים כל המניח תפילין מאריך ימים, שנאמר [ישעיה לח, טז] 'ה' עליהם יחיו'. ומן הדברים אשר נתבאר לך תוכל להבין את הדברים, כי על ידי התפילין יש לנשמה דביקות בו יתברך, והוא החיים" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 60]. (ב) בנתיב העבודה פ"ט [א, קד:] כתב: "כל המניח תפילין מאריך ימים, שנאמר 'ה' עליהם יחיו'. רצה לומר כי מאחר שעל ידי תפילין שם ה' נקרא עליו, דכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך', וכאשר השם יתברך עליו ראוי אליו החיות, דכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום'". (ג) בח"א למנחות מד. [ד, פ:] כתב: "כל המניח תפילין מאריך ימים. דבר זה מבואר, כי התפילין בפרט נגד הלב, ועל המוח, ששם חיות האדם. ומפני כך מוסיף הקב"ה חיים, כי אלו שניהם הם החיים. וכאשר אלו שני אברי הגוף בחיים, אז יקבל האדם החיים" [ראה להלן הערה 104]. וכאן מבאר שאריכות הימים נובעת מפאת שהתפילין מונחים על כח התנועה.

<> בא לפרש מדוע תש"ר הם ארבעה בתים, ותפילין של יד הם בית אחד. ויבאר שהואיל ותש"ר מונחים על המוח, לכך יש להם ארבעה בתים. והואיל ותש"י מונחים על הזרוע, לכן אין בהם חלוק בתים. וזה כוונתו ב"והכל לפי הענין", שכל תפילין ותפילין נעשים על פי ענינם.

<> כמבואר למעלה הערה 88. ואמרו חכמים [ברכות נ.] "מברכותיו של אדם ניכר אם תלמיד חכם הוא אם לאו. כיצד, רבי אומר, 'ובטובו' הרי זה תלמיד חכם, 'ומטובו' הרי זה בור". הרי ההבחנה הנדרשת בענייני ברכות מורה שהמדקדק בהן הוא תלמיד חכם. ואע"פ שכתב כאן "ובחכמה מבדיל בין דבר לדבר", כוונתו היא לדעת, ולא לחכמה, וכמבואר למעלה הערה 88. וכן בסמוך יזכיר "החכמה והדעת". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלה:] כתב: "דבר זה נקרא דעת, דהיינו השגת הדברים בהבדל שלהם. אבל החכמה אינו רק השגה מה שמשיג, נקרא 'חכמה' אף כי אינו משיג הדבר מצד אמתתו ובהבדל שלו".

<> אודות שבמוח נמצאות החכמה והדעת, כן כתב למעלה פכ"ט [לאחר ציון 107], וז"ל: "אמנם מצאתי כי באחרית המוח שם כח הזוכר. ובאמצע המוח כח המחשב, והוא נקרא 'כח השופט', השופט על הדברים שמקבל הדמיון, ומרכיבם ומפרידם זה מזה, ושופט עליהם. ובמוקדם מן המוח שם כח המקבל החכמה".

<> ואין חכמה בזרוע, לעומת המוח.

<> בנוסף לדברים שכתב למעלה [בביאור ארבע הפרשיות], וז"ל [למעלה לאחר ציון 69]: "כי כאשר תבין אלו דברים, לא יהיה ספק לך באמתות אלו דברים אשר נתבארו". וראה למעלה הערה 70, ולהלן הערות 110, 115.

<> בכת"י [תצח:] הביא שני הסברים אחרים מדוע תש"ר מחולקים לארבעה בתים, ואילו תש"י הם בבית אחד, וז"ל: "תפילין של ראש ד' בתים, לפי שהשכל הוא שמשיג דברים נבדלים... אבל תש"י אינם רק בית אחד, לפי שהנפש אחד, ואין בו חילוק בדבר... ועוד, כי השכל למעלתו ולחשיבתו אין בו דבר שמאחד מושגיו, כי אם היה בו שמאחד מושגיו היה זה הרכבה, וההרכבה הוא מן הגשמיות. ולפיכך תש"ר למעלת השכל אשר הוא פשוט, הפרשיות שלו מובדלים מחולקים, כאשר הוא ראוי לדבר שהוא פשוט נבדל. אבל תש"י שהם על הנפש, מצד שהיא צורה, והצורה היא מאחדת הדבר, ולפיכך התפילין של יד ד' בתים ביחד, ואין בהם חילוק כלל, כי הצורה מאחדת הדבר. כלל הדבר, כי פרשיות של תש"ר הם מחולקים, כי השכל אין בו דבר שמאחד השכל, כי אין דבר זה ראוי לכח שכלי שהוא פשוט. אבל הצורה היא שמאחדת הכל, ולפיכך בתיו אחדים. ואילו היה לכח השכל דבר שהוא מאחד אותו אחר שהשיג דבר זה, לא היה אפשר להשיג אחר להוסיף על דבר שנשלם, וכבר הוא מתאחד. אבל השכל כיון שמשיג דבר מה, וחוזר להשיג דבר אחר, תדע מזה שאין בו דבר המאחד את מושגיו. ולפיכך תש"ר ד' בתים מחולקים, כמו שהוא בעצמו אין דבר מאחד אותו. אבל תש"י שהוא על הצורה, והצורה היא מאחדת הכל, ולפיכך אי אפשר להוסיף על הצורה כלל, ולפיכך הבית אחד".

<> כמו [בראשית ג, יד] "ימי חייך", [בראשית כג, א] "ויהיו חיי שרה וגו'", וכן [דברים כח, סו] "והיו חייך תלואים לך מנגד", ועוד.

<> פירוש - אין "חיים" מתפרדים ומתפרטים ללשון יחיד, אלא לעולם נאמרים בלשון רבים. ובדרשת שבת תשובה [סז.] כתב: "כי בכל מקום 'חיים' בלשון רבים". והראב"ע [תהלים כא, ה] כתב: "חיים - שֵׁם, לעולם על לשון רבים, לא יפרדו, כמו 'נעורים', 'בתולים', 'זקונים'". והרד"ק בספר השרשים, שורש חיי, כתב: "השם בלשון רבים, 'מות וחיים' [משלי יח, כא], ולא יפרד. 'וחיים לנערותיך' [משלי כז, כז], 'ויהיו חיי שרה' [בראשית כג, א]". ורבינו בחיי בכד הקמח, ערך ראש השנה, כתב: "ההויה מרובה מן ההפסד, שאלמלא שיולדו הבריות בעולם יותר ממה שהם מתים, יהיה העולם חרב. וזהו מדת הרחמים המתפשטת בכל העולם, ועל כן תמצאנה [תיבת "רחמים"] בלשון רבים, כי צריך העולם שתתרבה מדת רחמים על מדת הדין. וכן מלת 'חיים' לשון רבים, לא תמצא ממנה לשון יחיד. וידוע כי ממדת רחמים מציאות החיים, וזהו שאנו אומרים בתפלה 'זוכר יצוריו ברחמים לחיים'... על כן בא הלשון מדת הדין בלשון יחיד, ומדת רחמים בלשון רבים". וראה הערה הבאה.

<> אודות שהתפשטות החיים מביאה ללשון רבים של "חיים", כן כתב בדר"ח פ"ה מט"ז [תד.], וז"ל: "לשון 'חיים' הוא לשון רבים, על משקל 'שנים'... כי החיים מתפשטים לימין ולשמאל". ואודות שהחיים מתפשטים לכל האברים, ואין לאברים חיות מצד עצמם, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, להלן פס"ה כתב: "דע שכל האברים מקבלים החיות מן הלב, ולא תוכל לומר כי זה האבר מקבל חיות מאבר אחר, ואותו האבר מקבל החיות מן הלב, רק כל האברים מקבלים החיות מן הלב. וכך כל הנמצאים כולם מקבלים החיות מן השם יתברך תחלה, בלי אמצעי". ובבאר הגולה באר השביעי [שפג:] כתב: "דע כי האדם הוא מאברים רבים; מידים ורגלים, ושאר אברים, עד רמ"ח אברים. וכולם אין בהם חיות מצד עצמם, כי אם באבר אחד [הלב], אשר הוא יושב ראשונה במלכות, מקבל החיות תחלה, שהוא מוכן לזה. וכאשר האבר הראשון הזה, הוא הלב, בטל ממנו החיות, אז כל האברים בטלים, ואין להם עוד חיות... אין החיות אל הרגל מצד עצמו, רק שמתפשט אליו החיות, ומקבל אותו מן הלב... שעל ידו מקבלים החיות. ולפיכך צריך שיהיו כל האברים דביקים אל הלב... אשר הלב מביא החיות אל שאר האברים, וכאשר נסתם השביל המביא החיות אל האבר, אותו האבר הוא מת ובטל, בעבור שנפסק ונכרת מן אשר מביא לו החיות". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשיז:] כתב: "הלב הוא שורש האדם שממנו כל הכחות... על ידו החיים בא לכלל האברים". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [רט:]. ובזוה"ק [ח"ג רכא:] כתב: "שייפין לא יכלי למיקם בעלמא אפילו רגעא חדא בלא לבא" ועל כך נאמר [משלי ד, כג] "מכל משמר נצור לבך כי ממנו תוצאות חיים" [הובא למעלה פ"ח הערה 309]. וראה הערה הבאה, פמ"ב הערה 85, ופמ"ד הערה 25.

<> אודות שהחיות באה מהמוח, כן כתב בח"א למנחות מד. [ד, פ:], וז"ל: "כל המניח תפילין מאריך ימים [שם]. דבר זה מבואר, כי התפילין בפרט נגד הלב, ועל המוח, ששם חיות האדם. ומפני כך מוסיף הקב"ה חיים, כי אלו שניהם הם החיים. וכאשר אלו שני אברי הגוף בחיים, אז יקבל האדם החיים" [הובא למעלה הערה 94]. אך יש להעיר מדבריו למעלה פ"ח [תל.], שכתב שם שהחיות באה מן הלב, ולא מן המוח, וכלשונו: "כל זמן שעוסקים בניך בשתים, שהם התורה ובית המקדש, נצולו משתים [מהאומות וגיהנם (ב"ר מד, כא)]. כי כמו שבאדם הלב והמוח עיקר האדם; הלב שממנו החיות, והמוח ששם השכל, כך בכלל העולם בית המקדש והתורה עיקר מציאות העולם. וכמו שהלב הוא באמצע האדם, וממנו מקבלים חיות ושפע כל האברים, כך בית המקדש באמצע העולם, ממנו מקבלים כל הארצות חיות ושפע. וכמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם". ובדר"ח פ"ה מ"כ [תפח:] כתב: "כי בית המקדש והתורה הם עיקר העולם. כי כמו שבאדם הלב והמוח עיקר האדם; הלב שממנו החיות, והמוח ששם השכל. וכך בכלל העולם יש בהם בית המקדש והתורה, שהם עיקר העולם" [הובא למעלה פ"ח הערה 311]. וכן במקבילות שהובאו בהערה הקודמת עולה שהחיות באה מהלב, ולא הזכיר שם את המוח. ואילו כאן כתב שהחיות מתפשטת מן המוח. ויש לומר, כי כאן איירי בחיות המתבטאת בתנועה [כמבואר למעלה לאחר ציון 74], והתנועה מתחילה מן המוח [כמבואר למעלה לאחר ציון 76], לכך חיות זאת באה מהמוח. אך בשאר מקומות איירי בחיות עצמה, וחיות זאת באה מן הלב. ודייק לה, שכאן כתב "כי מן המוח מתפשט החיות ומתהלך לכל הצדדין", ואילו למעלה כתב "שיתפשט החיות לכל האברים". וכן בסמוך כתב "החיות שהוא אחד ובכחו הרבוי לכל האברים". ומדוע כתב כאן "לכל הצדדין", ולא כתב "לכל האברים". אלא הם הם הדברים; כאן איירי בחיות של תנועה, אין תנועה לכל האברים, לכך כתב שמ"מ התנועה מתפשטת לכל הצדדין. אך למעלה ובסמוך איירי בחיות עצמה, והיא מתפשטת לכל האברים.

<> יש להעיר, שבנתיב העבודה פט"ו [א, קכה:] כתב אודות תש"ר ותש"י בזה"ל: "כי הראש שעליו תפילין של ראש, הוא התחלה. וכן תפילין של יד שהם נגד הלב, כי שם גם החיים, שהוא התחלתו של אדם". ואם התפשטות החיות מביאה לרבוי בתי תפילין, היה ראוי שגם לתש"י יהיה רבוי בתים "שהם נגד הלב, כי שם גם החיים". ואולי יש לחלק, שהתש"י אינם על הלב, אלא הם "נגד הלב", ולכך התפשטות החיות אינה חלה על תש"י. אך תש"ר הוא מונח על הראש, ולא רק "נגד הראש", ולכך התפשטות החיות חלה על תש"ר בדמות רבוי בתים.

<> פירוש - ארבעה בתי תפילין נעשים מעור אחד [שו"ע או"ח סימן לב סעיף לח]. ורש"י [מנחות לד:] כתב: "בד' בתים בעור אחד - שמפשיטין עגל קטן, ולוקחים חתיכת עור ומניחין אותו בדפוס שיש בו כמין ד' אצבעות, ומניחין אותו לייבש על הדפוס, ונוטלין את הדפוס, ונעשים בתים מאליהן". ויש להבין מדוע לא העיר כן ["והם אחד"] לפי הסברו הקודם, שחילוק הבתים בתש"ר הוא משום ש"כל בית ובית בפני עצמו, כי הקדושה לשם מבוררת גם כן, וניכר" [לשונו למעלה לאחר ציון 97], ושיעורר על כך מדוע אין הבתים של תש"ר נפרדים לגמרי. ויל"ע בזה.

<> כי אין חיים למחצה, וכמו שאמרו [ב"ק סה.] "מה לי קטלה כולה, מה לי קטלה פלגא". ובנתיב התשובה ס"פ ג [נו.] כתב: "כאשר יסורים באים עליו, דבר זה בטול החיים, שאין לו חיים כאשר ראוי. כי החיים נקרא כאשר הוא בבריאתו ובשלימותו... ומי שיסורין מושלין בו אין חייו חיים [ביצה לב:]". הרי שאין חיים למחצה. וראה להלן פמ"ח הערה 215, ודר"ח פ"א מ"א [קיט.], ושם הערה 86.

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 79].

<> לשונו בכת"י [תצט.]: "אבל ביד, מפני שהוא מורה על התנועה בלבד שהיא בפועל, ואין זה רק כח אחד". ופירושו, שתש"ר מורה על שורש התנועה והחיות, ובכח השורש הרבוי לכל האברים. אך תש"י מורה על הזרוע המקבלת את התנועה והחיות, ואין זה רבוי בכח, אלא על תנועה וחיות שיצאו לפועל, ואין לך אלא מה שלפניך, וזהו כח אחד בלבד. @**דוגמה לדבר;**^ בנצח ישראל פכ"ג [תקא:] הביא את הירושלמי [יומא פ"א ה"א] ש"הראשונים העבירו את התקרה, והאחרונים פעפעו אותו". והכוונה היא שהדור שהיה בעת החורבן החריב את העצים והאבנים של הבית, אך הדורות האחרונים שלאחר החורבן שלא עשו תשובה, עקרו אותו מהשורש. וכתב לבאר זאת בזה"ל [תקב:]: "כי בית המקדש מצד עצמו ראוי שיהיה תמיד ולא יוסר כלל. וכך ראוי לפי סדר המושכל. ומאחר שכך הוא, וראוי שיהיה נמצא עתה בית המקדש לפי סדר המושכל, אם אין אנו עושים תשובה, הרי אנו מחריבין בית המקדש מעיקרא. כי כאשר אנו מחריבין ומבטלין סדר המושכל, דבר זה נקרא פעפוע משרשו. כי סדר זה המושכל הוא שורשו, וכאשר אין מתפללין עליו, זה נקרא פעפוע משרשו. אבל הראשונים, מפני שעל ידם לא חרב רק עצים ואבנים שלפנינו, לא נקרא זה שעקרו אותו משרשו. וחילוק יש בין המחריב דבר שהוא לפנינו בלבד, או כאשר מגיע הבטול לעצם הדבר מה שמחייב הסדר השכלי, שראוי שיהיה נמצא בית המקדש בעולם, ואינו נמצא, ודבר זה הוא בטול לעצם בית המקדש. ולפיכך האחרונים שלא עשו תשובה שיהיה נמצא בית המקדש בעולם, דבר זה בטול לעצם בית המקדש. וזה שאמר כי אחרונים פעפעו אותו", ושם הערה 198. הרי כאשר ביהמ"ק היה קיים בפועל, חורבנו חל על עצים ואבנים. אך כשאינו קיים, חורבנו חל על השורש [הסדר המושכל]. וחורבן שחל על השורש מקיף יותר מחורבן שחל על הענף. והיחס שבין "הראשונים" ל"אחרונים" הוא כמו היחס של החיות שבמוח לחיות שבזרוע. ולכך תש"ר מרובה בבתים, ותש"י הוא בית אחד בלבד. וראה בבאר הגולה באר השני [ריב:], ושם הערה 524.

<> בנוסף לדברים שכתב למעלה, וראה למעלה הערות 70, 99, ולהלן הערה 115.

<> בא לבאר טעם שלישי מדוע תפילין של ראש מחולקים לארבעה בתים, ותש"י הוא בית אחד. ועד כה ביאר כי תש"ר מורים על קדושה מבוררת מצד שהם מונחים על המוח, לעומת תש"י. וכן תש"ר מורה על התפשטות החיות והרבוי, לעומת תש"י. ומעתה יבאר שתש"ר מונחים על מקום המתחלק לימין ושמאל, לעומת תש"י. ולהלן פמ"ד יביא הסבר רביעי, וכמובא להלן הערה 116.

<> לשונו בכת"י [תצט.]: "ועוד יש לך לדעת, כי התפילין של ראש מפני שהם מונחים בין העינים [שמות יג, ט], מקום המחלק בין ימין לשמאל". ובח"א לגיטין נח. [ב, קיט:] כתב: "כי התפילין של ראש בין העינים, ושייך שם ימין ושמאל ואמצע, כאשר התפילין הם באמצע בין העינים, וכל אמצע אי אפשר בפחות משלשה". וראה למעלה פל"ה הערה 77, ולהלן פמ"ג הערה 78. והואיל ושתי העינים מורות על ימין ושמאל [ראה למעלה פכ"ו הערה 10], לכך "בין העינים" הוא מקום המחלק בין ימין לשמאל. והרמב"ן [שמות יג, טז] כתב: "ולשון 'בין עיניך', שיהיו באמצעות הראש, לא מצד אחד". וראה להלן פמ"ב הערה 65.

<> פירוש - הואיל ויש ארבע פרשיות [ראה למעלה הערה 2], ותש"ר מונחים על מקום המחלק בין ימין לשמאל, לכך יש שני בתים מימין, ושני בתים משמאל. ואם תאמר, עדיין אין בזה לבאר מדוע יש ארבעה בתים, ולא סגי בשני בתים, אחד לימין ואחד לשמאל, ובכל בית תהיינה שתי פרשיות. ומדוע החילוק בין ימין לשמאל מחייב שני בתים לימין ושני בתים לשמאל. זאת ועוד, כי כבר השריש שיש למעט בחילוקים, ולא להרבותם, וכמו שכתב בגו"א שמות פכ"ו אות ד [שב.], וז"ל: "וכך אני מפרש הא דאמרו בפרק קמא דפסחים [ד:] שאיסור חמץ בערב פסח מחצות, וילפינן מדכתיב [שמות יב, טו] 'אך ביום הראשון' שאין כולו אסור, רק חציו. והקשו מנא לן חציו, דלמא שליש או רביעית... אני אומר, לפי שאמר הכתוב 'אך', כלומר מקצת הימנו. אם אתה אומר המקצת הוא שעה אחת, כלומר חלק אחד מי"ב, אם כן היום נחלק להרבה חלקים ולהרבה מקצת. ואם שתי שעות מן היום, שהוא חלק ששה, נחלק היום לששה חלקים. ולכך יש לנו לומר שחצי היום הוא אסור, ומעתה לא נחלק היום רק לשני חלקים. וכך כאן גם כן, כיון דילפינן שמעוט הקרש היה במערב עד שנחשב קרש מערבי, אין לנו לומר רק המעוט הזה הוא השליש... ופירוש זה נכון מאוד". וכן בחידושי הלכות שלו לפסחים ד: כתב כן, וז"ל: "אין סברא לחלק רק לשנים, שאם אתה אומר ב' שעות מותרות ועשרה אסורים, הרי היום נחלק לששה חלקים... וכן אם תאמר לאסור ד' שעות, נחלק היום לג' חלקים... וכיון דלא כתב בתורה רק שיש לחלק, אין עליך לומר רק לחלק אותו במיעוט החילוק, והוא שנים. כי מי יגיד לך חילוק יותר משני חלקים, וכל שאר חילוק הוא חילוק יותר, וזה אין ראוי, כיון דבתורה לא כתיב שום חילוק כלל, יש לאוקמי החילוק במיעוט היותר" [הובא למעלה פכ"ו הערה 70]. ואף כאן יש לומר "מי יגיד לך חילוק יותר משני חלקים... כיון דבתורה לא כתיב שום חילוק כלל, יש לאוקמי החילוק במיעוט היותר". ואולי ניתן ליישב זאת על פי דבריו בכת"י [תצט.], שכתב: "מה שכתב [שמות יג, טז] 'ולטוטפות' בלשון רבים, מוכח שצריך ד' בתים בשל ראש. שהרי ארבע פרשיות הכתובות בתפילין, שהם פרשת 'קדש', ופרשת 'והיה כי יביאך', ופרשת 'שמע', ופרשת 'והיה אם שמוע', בכולם נכתב שתהא פרשה הזאת בתפילין, וכתוב 'ולטוטפות' לשון רבים, ממילא כל אחת ואחת בפני עצמה בביתו". ופירושו, הואיל ויש ארבע פרשיות ורבוי בתים, ו"לא בא הכתוב לסתום, אלא לפרש" [רש"י בראשית י, כה], "ולמד סתום מן המפורש" [רש"י בראשית ז, ג], לכך מסתבר לומר שרבוי הבתים יהיה כמספר הפרשיות, ולא חלוקה אחרת שלא נכתבה במקרא. וכך נבאר את דבריו כאן. לכך אין לומר כאן "דבתורה לא כתיב שום חילוק כלל", כי התורה כבר חילקה את הפרשיות לארבע, וחילוק זה חל באופן דממילא גם על הבתים. וראה בבאר הגולה באר הראשון [ל:], ושם הערה 24, אודות האם הדרשה של "לטוטפות" ["'טט' בכתפי שתים, 'פת' באפריקי שתים" (סנהדרין ד:)] מוסבת על ארבע פרשיות, או על ארבעה בתים.

<> "חלק הצדדים" - מקום המחלק בין הצדדים. ולפי דבריו תתיישב קושית ר"ת [תוספות מנחות לד:] על רש"י, שזה לשון התוספות שם: "והקורא קורא כסדרן - פירש בקונטרס, כסדר שהן כתובין בתורה, מוקדם מוקדם, מאוחר מאוחר... וקשה לר"ת דאמאי פלגינהו שקורא שתים הראשונות מימין, ושתים האחרונות משמאל, היה לו לומר ראשונה מימין, וכל אחרות משמאל. או איפכא, דג' ראשונות מימין, ורביעית משמאל. כמו גבי נר מערבי דפרק שתי הלחם [מנחות צח:] דיליף דנרות של מנורה מזרח ומערב מונחים, מדכתיב בנר מערבי [ויקרא כד, ד] 'לפני ה'', מכלל דכולהו לאו לפני ה'. ולא אמרינן חצי הנרות לפני ה', וחצי האחר לאו לפני ה'". אך לפי דברי המהר"ל כאן לא קשיא, כי החלוקה היא בדוקא שתים לימין ושתים לשמאל, כי זו החלוקה בין הצדדים של ימין ושמאל. ומעין זה כתב בקדושת לוי דברים [על הפסוק (דברים ד, לט) "וידעת היום והשבות אל לבבך"]. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; אמרו חכמים [סנהדרין ד:] "'טט' בכתפי שתים, 'פת' באפריקי שתים". ומדוע לא אמרו תיבה אחת שמספרה ארבע בכתפי או באפריקי. אלא הם הם הדברים; אין תש"ר עשויים מארבע פרשיות, אלא משתי פרשיות ועוד שתי פרשיות, וכדבריו כאן. וצרף לכאן את דברי הרשב"א [מנחות לד.] שסובר [בתירוצו הראשון שם] שבארבעים שנות המדבר היו לישראל רק שתי פרשיות הראשונות של תפילין ["קדש" "והיה כי יביאך"], כי עדיין לא נאמרו להם שתי הפרשיות האחרונות ["שמע" "והיה אם שמוע"] עד שנת הארבעים. לכך למשך ארבעים שנות המדבר היה קיום מצות תפילין בשתי פרשיות הראשונות בלבד, ורק בשנת הארבעים ניתוספו שתי פרשיות האחרונות לתפילין [עיין במאמרי פחד יצחק, פסח, מאמר כח]. וזה מורה באצבע שארבע פרשיות התפילין אינן נסקרות בסקירה אחת, אלא משתי פרשיות ועוד שתי פרשיות.

<> בנוסף לדברים שכתב למעלה, וראה למעלה הערות 70, 99, 110.

<> לשונו להלן פמ"ד [לאחר ציון 124]: "ועוד יש לך לדעת כי התפילין שהם לישראל על הראש ועל הזרוע; הראש ששם השכל, שהוא מהות האדם, כי עיקר האדם הוא השכל. והזרוע שבו כחו... ודבר שהוא כחו הוא עיקר מציאותו, כי חזקו וכחו הוא כח מציאותו, כי אשר אין לו כח מציאותו חלש. ומפני כי השם נקרא על ישראל על מהות שלהם ועל מציאותם, לכך התפילין הם על הראש ועל הזרוע. ומזה תבין למה התפילין של ראש הם ארבע בתים, ותפילין של יד בית אחד. וזה כי המהות יש לו בחינות מחולקים לפי מה שהוא, אבל המציאות הוא אחד. ולפיכך כל הארבע פרשיות בבית אחד". הרי שלהלן ביאר שתש"ר ותש"י הם כנגד מהות האדם ומציאות האדם. ואילו כאן ביאר שתש"ר ותש"י הם כנגד התחלת כח התנועה וכלי מקבל התנועה. ובהשקפה ראשונה אכן זה נראה "קצת בסגנון אחר". וראה למעלה הערה 69.

<> כי המציאות היא היציאה לפועל של המהות, וכפי שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [שצה:]: "כי יש אומן שיוכל להמציא דבר לפעול בכחו, ואינו יכול לסדר מהות הבית. ויש שיכול לסדר בחכמתו מהות הבית, ואין לו כח להוציא לפעל. ולפיכך כל אחד הוא ענין בפני עצמו, ואין זה כזה" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 78, ולהלן פמ"ד הערה 108]. וזהו היחס של קבלת התנועה לכח התנועה [וכן ראה בבאר הגולה באר הששי הערה 1106, שנתבאר שם שיחס האגדה להלכה הוא יחס של המהות למציאות]. ודרכו של המהר"ל לומר שכל הסבריו הם ענין אחד. וכגון, למעלה פכ"ד [שפג:], לאחר שהביא כמה הסברים, כתב: "והכל דרך אחד למבין". ולהלן פמ"ז [לאחר ציון 517] כתב: "ועם כי למעלה בארנו קצת בענין אחר, הלא מי שיבין דברי חכמה ידע כי הכל אחד". ולהלן פ"ס כתב: "ולאיש חכם אשר נתן ה' בו חכמה ודעת, ידע כי משורש אחד יצאו הפירושים". ובאור חדש פ"ג [תרעד:] כתב: "כך הוא פירוש זה, ועם כי כבר נתבאר למעלה ענין זה גם כן, הלא הכל שורש אחד אמת ונכון". ושם פ"ו [תתרטו:] כתב: "אמנם בהקדמה פרשנו טעם אחר... ושניהם נכונים, והם ענין אחד למבין". ובתפארת ישראל ס"פ ד [פד:] כתב: "והכל שורש אחד אמת, וגזע צדק, יוצא מפרדס החכמה". ובנתיב התורה פ"ז [רצד:] כתב: "והכל הוא דבר אחד וענין אחד כאשר תבין". וכן הוא בנצח ישראל ס"פ ד [עא:]. ובבאר הגולה באר הרביעי [שפד:] כתב: "והכל הוא סגנון אחד, ואם שהוא נראה מעט שנוי, אינו אלא אחד". ושם [תג:] כתב: "שכל הטעמים הם טעם אחד וחכמה אחת". ובמפתח ערכים לדרך חיים ערך מהר"ל [עמוד תקלד, סוף טור אמצעי] מצויינים שלשה עשר מקומות שכתב כן בספר דרך חיים. ונראה שהטעם לכך הוא שהאמת היא אחת ולא שתים, וכפי שכתב בנתיב האמת פ"א [א, קצו.], וז"ל: "אין דבר שהוא אחד רק האמת הוא אחד. ואי אפשר שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר. אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה". והואיל וכל הסבריו אמת, בהכרח שכל הסבריו הם אחד [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 225, פכ"ד הערה 111, פכ"ח הערה 61, להלן פמ"ד הערה 188, ופמ"ז הערה 519].

<> כן העיר הרמב"ן [שמות יג, טז], וז"ל: "ואמר 'ולזכרון בין עיניך'... ולפרש זה חזר ואמר 'ולטוטפות', לבאר שאין המצוה בין העינים למטה, אבל בגובה הראש מונחים שם כטוטפות". וכן העירו הסמ"ג במ"ע ג, והאלשיך [שמות יג, טז]. והנחלת יעקב [שמות יג, טז] כתב שקושי זה עמד לעיני רש"י [שם], ולכך דרש "'טט' בכתפי שתים, 'פת' באפריקי שתים".

<> נראה לבאר דברי קודש אלו על פי מה שכתב למעלה ס"פ כט [לאחר ציון 113], וז"ל: "כי זכירה שייך באברהם, [תהלים קה, מב] 'כי זכר את דבר קדשו את אברהם עבדו'. והוא דבר נעלם למה זכירה באברהם, כי הוא מדתו". ושם בהערה 114 נתבאר כי כל זכרון שייך למדת החסד, וכמו שאמרו בזוה"ק [ח"ב קיח:] "מסטרא דחסד קוב"ה זכור". ולמעלה בכת"י [תג:] כתב: "וזה פשוט כי זכירת האבות הוא במדת החסד, שזוכר אהבת האבות וחסדם, שהרי אין כאן מדת הדין, רק אהבה וחסד". ומדת חסד היא ההתחלה והראשית, וקודמת לכל המדות האחרות [כמבואר למעלה בהקדמה שלישית הערה 21, פ"ח הערה 170 ופכ"ג הערה 54], ובזה היא שוה לקדושת בכורה, שהיא קדושת "ראשית המציאות", וכמבואר למעלה [הערות 41, 43, 44]. ובמדרש [במדב"ר ד, ח] אמרו "וכי אברהם היה בכור, אלא מפני שהיה צדיק נמסרה לו הבכור". ובזוה"ק [ח"ב מב.] אמרו "מסטרא דמיכאל אתקרי בכור". ובביאור הגר"א [ביהל אור פרשת בא על הרעיא מהימנא (שם)] כתב: "ומסטרא דמיכאל כו'. רצה לומר שחכמה נקרא בכור, וכן חסד כידוע, וכן מיכאל". ובפרי צדיק לסעודת פדיון הבן אות א כתב: "קדושת הבכור שהוא בלא פעולה... רק מלידה ומבטן נתקדש הבכור, זהו מסטרא דמיכאל, חסד דרגא דאברהם". והם הם הדברים. וראה הערה הבאה.

<> צרף לכאן דבריו להלן פנ"ז, שכתב: "ידוע כי הדבר שהוא ראשון יותר ראוי להיות עצם, כי העצם הוא הראשון, ואשר אינו בעצם אינו ראשון. ולכך מכה עשירית בראשית שלהם, שהוא הבכור, כי המכה העשירית היתה בעצמן לגמרי, ודבר שהוא ראשון הוא עצם יותר". ובנר מצוה [לו.] כתב: "כל התחלה הוא עיקר, והוא בעצם, לא במקרה. ולדבר שהוא עיקר ועצם אין שכחה. כי דבר שאינו עיקר, והוא מקרה בלבד, יש בו שכחה, לפי שהוא במקרה. אבל דבר שהוא עצם הדבר אין שכחה בו" [ראה למעלה פכ"ב הערה 33, פל"ה הערה 16, פל"ז הערה 45, פל"ח הערה 35, להלן פמ"א הערה 127, פמ"ג הערות 119, 190, ופמ"ד הערה 127]. והואיל ובכור הוא התחלה, וההתחלה היא עיקר ועצם, לכך אין בזה שכחה, אלא רק זכרון [כן כתב בזאב יטרף, פסח, פרק נא]. ובספר גבורות ה' הוצאת מכון המהר"ל, הערה 26, כתבו כאן: "וכלשון הפייטן מוסף ר"ה [יום ב] 'הלא בכורי הוא, חקת לזכרון'".

<> לשון הרא"ש הלכות תפילין סימן ב: "ולשון 'טוטפות' פירש ר"י לשון תכשיט הנתון על הראש אצל המצח. כמו 'טוטפת וסרביטין' דפרק במה אשה [שבת נז.], שהוא כלילא המקפת את הראש". וכן הוא בתוספות מנחות לד: [ד"ה לטוטפת]. והרמב"ן [שמות יג, טז] כתב: "רבותינו יקראו הדבר המונח בראש 'טוטפות'... והם בעלי הלשון שמדברים בו ויודעים אותו, ומהם ראוי לקבלו" [ראה הערה הבאה]. ורבינו בחיי [בכד הקמח ערך תפילין] כתב: "נקראו התפילין 'טוטפות' שהוא לשון פאר ותכשיט... כי הוא התכשיט שהאשה מתקשטת ומתפארת בו. וזה להורות שאנו עם מקבלי התורה מתפארים בשכינה שבה תפארתנו". וכן כתב הרשב"א [בפירושי ההגדות ברכות ו.], והרד"ק בספר השרשים, שורש טטף.

<> אמרו במשנה שם [שבת נז.] שאשה לא תצא "לא בטוטפת ולא בסרביטין". ובגמרא [שבת נז:] אמרו "מאי טוטפת... אפוזיינו... אמר רבי אבהו, 'טוטפת' המוקפת לה מאזן לאזן". ופירש רש"י שם "אפוזייני - פרונטי"ל של זהב". ובבאר הגולה באר הרביעי [שצ.] כתב: "התפילין הם כבוד ופאר דבוק בו בעצמו, והם תכשיט שלו. שלכך נקרא 'טוטפת', 'ולטוטפת בין עיניכם' [דברים יא, יח], וכדתניא במסכת שבת לא תצא אשה בטוטפת. ופירשו שם איזהו 'טוטפות', אמר רבי אבהו המקפת מאוזן לאוזן. הרי כי הטוטפות הם תכשיט על הראש, וכך פירש הרמב"ן ז"ל בפרשת בא [שמות יג, טז]".

<> יש להעיר, מנין לומר שה"תכשיט" של תש"ר ["לטוטפות"] מוסב על יציאת מצרים, הרי רק בשתי הפרשיות הראשונות ["קדש" "והיה כי יביאך"] נזכרה יצ"מ, אך לא בשתי הפרשיות האחרונות ["שמע" "והיה אם שמוע"], ותיבת "לטוטפות" נאמרה גם בשתי הפרשיות האחרונות. ואולי למד כן מההסבר של רש"י [שמות יג, טז] לתיבת "ולטוטפות", שכתב: "ולטוטפת בין עיניך - ומנחם חברו עם [יחזקאל כא, ב] 'והטף אל דרום', [מיכה ב, ו] 'אל תטיפו', לשון דבור כמו [שמות יג, ט] 'ולזכרון', שהרואה אותם קשורים בין העינים יזכור הנס וידבר בו". אך אין בזה כדי שביעה, דמהיכי תיתי לומר שהואיל ולפירושו של מנחם תיבת "טוטפות" איירי ביצ"מ, לכך גם לפירוש של "תכשיט" איירי ביצ"מ. אך כך עולה מדברי הרמב"ן [שמות יג, טז], שכתב: "ולטוטפות בין עיניך - אין למלה הזאת משפחה ידועה, אבל בעלי הלשון יחשבו ליחס אותה אל לשון [יחזקאל כא, ב] 'והטף אל דרום'... אבל רבותינו יקראו הדבר המונח בראש 'טוטפות' כמו שאמרו [שבת נז:] לא בטוטפת ולא בסנבוטין... והנה שורש המצוה הזאת שנניח כתב יציאת מצרים על היד ועל הראש כנגד הלב והמוח, שהם משכנות המחשבה. והנה נכתוב פרשת 'קדש' 'והיה כי יביאך' בטוטפות, מפני המצוה הזאת שנצטוינו בהם לעשות יציאת מצרים טוטפות בין עינינו. ובפרשת 'שמע' 'והיה אם שמוע' נצטוינו שנעשה המצות גם כן טוטפות, דכתיב [דברים ו, ו] 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך', [שם פסוק ח] 'והיו לטוטפות בין עיניך'. ולכך אנו כותבים גם שתי הפרשיות ההן לטוטפות, שהם מצות הייחוד, וזכרון כל המצות, ועונשן ושכרן, וכל השורש באמונה". הרי שתיבת "לטוטפות" לצדדין נדרשת; בשתי הפרשיות הראשונות היא מוסבת על יצ"מ, ובשתי הפרשיות האחרונות היא מוסבת על שורש האמונה. וכנראה לכך כוונת המהר"ל גם כן.

<> "במה שהקב"ה הוציא אותם ממצרים" [הוספה בכת"י (תצט.)]. ונראה ביאור דבריו הקדושים על פי צירוף שני יסודות שהשריש; (א) אין כבוד לחומרי, אלא לרוחני. (ב) יצ"מ מורה שישראל נבדלים מהחומרי. לכך יצ"מ היא "תכשיט של כבוד לאדם, שאין כבוד יותר" מהיות האדם נבדל מהחומרי. @**אודות היסוד הראשון**^, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בנתיב התורה פי"א [תמד:] כתב: "כי הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים עד שאמרה תורה [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', וחיבר בעל שיבה גם כן עם זקן. מפני שהשיבה מפני זקנתו מסולק מן הגשמי החמרי לעת זקנתו, עד שהוא קרוב להיות נבדל מן הגשמי. ולפיכך ראוי אל הכבוד גם כן, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד... שבעל החכמה מסולק מן הגשמי, וכן הזקן בימים, ושניהם ראוים אל הכבוד". ובנצח ישראל פי"ד [שמז.] כתב: "'ובזמן שאין עושים רצונו של מקום, אז נמסרו ביד אומה שפלה' [כתובות סו:]. כי מה שהם אומה שפלה מורה על שהיא יותר חומרית, כי אין ספק כי השפלות מורה על החומרית, שהחומר הוא שפל". ובתפארת ישראל פל"א [תע.] כתב: "כי כל ענין הנוטה אל הגשמי יש בו שפלות ופחיתות, ודבר שהוא נבדל יש לו מלכות". וכן כתב בדר"ח פ"ד מכ"ב [תמב:], באר הגולה באר הששי [קנז:], ח"א לשבת קיג. [א, נ:], ח"א לנדרים לא: [ב, ה.], ח"א לב"מ פז. [ג, נא.], וח"א לב"ב י: [ג, סד:]. [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 54, פ"ג הערה 78, פי"א הערה 27, פי"ז הערה 18, פכ"ג הערה 177, פכ"ט הערה 41, להלן פמ"א הערות 74, 120, פמ"ה הערה 26, ופמ"ז הערה 336]. @**ואודות היסוד השני**^ [שיצ"מ מורה שישראל נבדלים מהחומרי], כן כתב להלן פמ"ד [לאחר ציון 14], וז"ל: "כי היציאה מארץ מצרים מורה שיש לישראל מעלה אלקית נבדלת מן הגשמית, וזה מוכח מפני שהוציא אותם מבית עבדים. שכבר התבאר כי העבד הוא חמרי, וכמו שאמרו חכמים [יבמות סב.] 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], עם הדומה לחמור... שכל זה מורה שישראל קנו המעלה האלקית, ומאחר שקנו המעלה האלקית ראוי שיתיחד שמו יתברך על ישראל בפרט". ולהלן ר"פ מה כתב: "כי כבר אמרנו כי היציאה מבית עבדים הוא מורה על הפרישה ועל ההבדלה מן דבר הגשמי. כי העבד, כמו שידעת פעמים הרבה מאוד, הוא ענין חמרי, שאין משועבד ומתפעל רק החומר, כמו שנתבאר פעמים הרבה, והפרישן מן החמרי מה שהיו עבדים. וזה מורה על מעלה נבדלת מן הגשמית". ובתפארת ישראל פל"ז [תקמב:] כתב: "איך אפשר דבר זה לבעלי גוף שיקבלו אלקותו, שהוא יתברך נבדל מן בעלי גשם וגוף. ולכך אמר [שמות כ, ב] 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים'. הוסיף 'מבית עבדים', כי ההוצאה מבית עבדים מורה על המדרגה האלקית הנבדלת שיש לישראל, שהרי הוציאם מבית עבדים. כי כבר נתבאר פעמים הרבה מאד כי כל משועבד הוא חמרי... ולפיכך אמר [שם] 'אנכי ה' אלקיך', שאני אלקיך במה שהוצאתיך ממדרגה פחותה החמרית, שהוא עבדות, ובזה אתה נבדל מן החמרי... ואולי תאמר כי מה היא המדרגה שהוציא אותם מן הפחיתות החמרי שהיו עבדים, הרי יותר יש מעלה מי שלא היה עבד כלל. זה אינו, כי בודאי הפרישה מן הפחיתות יש בזה מדרגה נבדלת, יותר ממי שלא היה לו כלל מדרגת הפחיתות, ולא הוציאו מזה כלל. שאם לא היה לישראל מדרגה נבדלת לגמרי, לא היו ישראל יוצאים מן העבדות. אבל הפרישה מזה מורה על שקנו ישראל מדרגה נבדלת לגמרי" [הובא למעלה פי"ט הערה 200, להלן פמ"ד הערה 23, ופמ"ה הערה 13]. והואיל ואין כבוד אלא לנבדל, ויצ"מ מורה שישראל נבדלים מהחומר, לכך ברי הוא שיצ"מ היא "תכשיט של כבוד לאדם, שאין כבוד יותר".

<> אולי כוונתו שיצ"מ מורה על המעלה הנבדלת של ישראל, וזה יתבאר להלן פרקים מד, מה, וכמובא בהערה הקודמת.

<> בשנויי לשון. ואין המדרש הזה עוסק בענייני תפילין, אלא בפסוק [שמות יג, ב] "קדש לי כל בכור".

<> במדרש שלפנינו אמרו "והזהר לישראל כשם וכו'".

<> "זכר למעשה בראשית, שנאמר [שמות כ, ח] 'זכור את יום השבת', כך היו וכו'" [לשון המדרש שם.

<> "למה, [ראה שמות יג, ט] 'כי בחוזק יד הוציאך ה' ממצרים'. ולא יראה לך וכו'" [לשון המדרש שם].

<> "בכל שנה ושנה" [לשון המדרש שם]. וראה להלן הערה 156.

<> בנדפס שלפנינו אינו מבאר את הרישא של המדרש [אודות "בכור"], אלא רק את הסיפא של המדרש [ההשוואה בין שבת ליצ"מ]. אמנם בכת"י [תצט:] ביאר גם את הרישא של המדרש, וז"ל: "כי לכך צוה 'קדש לי כל בכור', מפני שאמר לו הקב"ה לפרעה [שמות ד, כב] 'בני בכורי ישראל', ומפני שהוא בכור שלי ראוי לך לשלוח אותם, כי מצד שהוא בכור הוא בן חורין. וזה כי כבר התבאר כי כל ראשון ראוי לחירות, לכך נגאלו בחודש ראשון, עיין למעלה אצל [שמות יב, ב] 'החודש הזה לכם' [פל"ה לאחר ציון 11. וראה שם הערה 18]. ולפיכך אמר 'בני בכורי ישראל', וראוים לגאולה, שלא יהיה הבכור, במה שהוא בכור וראשון, בו שעבוד. ולכך אמר מפני שקראתי יעקב [בכור] ואמרתי 'בני בכורי ישראל', בשביל זה ראוי לכם לקדש גם הבכורים, שיהיו מקודשים ומובדלים". וראה להלן פנ"א הערה 48.

<> אודות שהבריאה נעשתה בשבעה ימים, כן אמרו חכמים [סנהדרין לח.] "'חכמת בנתה ביתה' [משלי ט, א], זו מידתו של הקב"ה שברא את כל העולם כולו בחכמה. 'חצבה עמודיה שבעה' [שם], אלו שבעת ימי בראשית". ובנתיב הצדקה פ"ג [א, קעה.] כתב: "העולם שנברא בז' ימי בראשית, דכתיב [משלי ט, א] 'חכמות בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה', שהפסוק נאמר על העולם הזה שיש בו נבראים שנבראו בשבעה ימי בראשית". ובתפארת ישראל פ"א [לו:] כתב: "ומפני כי עכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך הם שבעים אומות, כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית, וכנגד שבעת ימי עולם הטבע היו שבעים אומות, כנגד כל יום עשרה... ועכו"ם לפי מעלתם נתן להם ז' מצות [סנהדרין נו:], שהם שבע מצות בני נח" [הובא למעלה פכ"ב הערה 120, ופכ"ו הערה 78]. ובנצח ישראל פי"ט [תכח:] כתב: "שלימות של העולם הזה אינו רק עד ז', כי העולם הזה הוא עולם הטבע, שנברא בשבעת ימי בראשית". ובח"א לסנהדרין צו: [ג, רד.] כתב: "העוה"ז מיוסד על מספר שבעה, הם שבעת ימי בראשית". וכן כתב להלן פ"מ [ציונים 152, 283], תפארת ישראל פ"ב [מח:], שם פי"ט [רפח:], דר"ח פ"ו מ"ב [יז:], ח"א לשבת כא: [א, ה.], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], ח"א לסוטה יב. [ב, נב:], ח"א לגיטין נז. [ב, קטו:], ח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד.], ח"א לע"ז [ד, לג.], דרשת שבת תשובה [פב:], ועוד [ראה למעלה פכ"ב הערה 120]. אך מאידך גיסא בכל מקום אמרו "ששת ימי בראשית" [ברכות לד: "יין משומר בענביו מששת ימי בראשית". חגיגה יח. "ששת ימי בראשית יוכיח"]. ובבאר הגולה באר הששי [קפט.] כתב: "העולם הזה הגשמי ג"כ נברא בששה ימים... וכנגד זה אמר [פסחים צד.] כי העולם הוא ששת אלפים פרסה". ובדר"ח פ"ב מי"א [תשצג:] כתב: "העולם הזה אשר ברא השם יתברך, בריאתו הוא בשווי, ולא יצא מן המצוע... ויורה זה מה שנברא בששה ימים. כי אות הוי"ו מורה על השווי". ולהלן פמ"ז [לאחר ציון 214] כתב במשפט אחד את שניהם, וז"ל: "כל אשר נברא בששת ימי בראשית הוא טבעי, ודבר שאינו טבעי הוא על שבעת ימי בראשית, ולכך המילה ביום השמיני". והתוספות [סנהדרין לח. ד"ה חצבה] עמדו על קושי זה, וכתבו: "דבשבעה ימים נברא העולם, שאע"פ שבששה ימים נברא העולם, מ"מ היה חסר מנוחה עד שבא שבת בא מנוחה". וצ"ב מתי הבריאה מתייחסת לששה ימים, ומתי לשבעה ימים. וראה להלן פ"מ הערות 152, 283, ופמ"ז הערה 216.

<> פירוש - השבת משלימה את העולם עד שהעולם אינו חסר דבר, אלא הוא שלם בתכלית השלימות. וכן ביאר בכמה מקומות. וכגון, להלן ר"פ מה כתב: "כי השבת מורה על ההשלמה". ובתפארת ישראל ר"פ מ [תרח:] כתב: "ואם תאמר, ולמה באה ההוראה על שהוא יתברך פועל הכל במה שינוח [האדם] ביום השביעי, אדרבא, יש לעשות מלאכה כל ששה ימים, וזה יהיה הוראה כי הוא יתברך פעל הנמצאים בששת ימים. ואין זה קשיא, כי ההוראה היא בשבת להודיע כי הוא יתברך פעל הכל והשלים הכל... כי השביתה וההפסק מורה על ההשלמה... ולפיכך השם יתברך אשר שבת ביום השביעי מכל מלאכתו, מורה דבר זה שמלאכתו בשלמות, ואין עוד חסרון. וכיון שאין חסר דבר, שייך בזה שביתה". ובהמשך הפרק שם [תריז:] הרחיב בזה, וביאר שיש לשבת שני שמות; כלה, ומלכתא. השם הראשון מורה על הברכה וההשלמה, והשם השני על הקדושה. ושם פס"ט [תתרפד:] כתב: "כי שם 'שבת' בא על השלמה, ששבת והשלים הכל". ובבאר הגולה באר השני [קנה.] כתב: "בשבת אסור לתקן מלאכתו, שאין מלאכה ראוי בשבת, כי בו העולם נשלם, ובדבר שהוא שלם אין מלאכה". ושם בהמשך הבאר [רב:] כתב: "כי השבת הוא שהשם יתברך ברא העולם והשלים אותו. לכך צוה השם יתברך שישבות האדם ביום הזה ששבת השם יתברך ממלאכתו, והשלים אותו... ועל זה בא עונג שבת לומר כי השם יתברך השלים העולם, ולא נמצא חסרון כלל, רק הכל הוא בעונג והשלמה... שעל זה באה מצות שבת, כי הכל נברא בהשלמה מן השם יתברך". ובנצח ישראל פי"ט [תכד:] כתב: "'מזמור שיר ליום השבת וכו'' [תהלים צב, א-טז]. ולא מצאנו בכל המזמור הזה שנזכר יום השבת, שאמר 'מזמור שיר ליום השבת'. אבל מפני כי השבת בו השלים השם יתברך העולם, ומפני כי יש שהם אומרים כי נמצא דברים שהם חסרון בעולם, ובפרט שיש צדיק ורע לו, רשע וטוב לו [ברכות ז.], דבר זה יחשב חסרון. ועל זה אמר 'מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לה'', כי יש להודות השם יתברך על שלימות הבריאה, ושלא ימצא חסרון בבריאה, רק הכל בהשלמה". ושם מאריך לבאר כיצד כל פסוקי המזמור שרים את שירתה של שבת השלימה. וכן הוא שם פל"ו [תרעז:]. ובדר"ח פ"א מי"ח [תלו.] ביאר את ההשלמה שיש בשבת לעולם, וז"ל: "כאשר נגמר מעשה בראשית נתן השם יתברך מנוח לנבראים, שנאמר [בראשית ב, ב] 'ויכל אלקים ביום השביעי', ודבר זה הוא המנוחה והשלום... כי ברא שאנן והשקט ונחת ושלוה, וזהו השלום שהיה כשכלה הבריאה, וכמו שפירש רש"י ז"ל בפירוש החומש [בראשית ב, ב] 'מה היה העולם חסר, מנוחה, בא שבת בא מנוחה'. ואין זה מן הבריאה עצמה כלל, שהרי אין השבת בכלל ימי המעשה, אבל מכל מקום הוא קיום העולם. שהרי כתיב [שם] 'ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה', שהיה משלים כל המלאכה של ששת ימי בראשית, וההשלמה הוא קיום הכל... אשר נתן השם יתברך בתכלית בריאת העולם כאשר היה נברא, העמידה, והוא המנוחה והשלום. כי בששת ימי המעשה לא היה מנוחה, רק היה התנועה לצאת לפעל, וככלות ימי המעשה היה העמידה, והוא המנוחה". ובאור חדש פ"א [שצט:] כתב: "השם יתברך השלים את עולמו ביום הז', שאז היה העולם שבע ושלם, ולא היה עוד חסרון" [ראה להלן פמ"ו הערה 25]. ובח"א לשבת קיט. [א, סג.] כתב: "השבת היא השלמה לעולם, שבו נשלם שמים וארץ וכל צבאם... והרי 'ויכולו' [בראשית ב, א] רצה לומר שכלה ונשלם הדבר, שהוא שלם, ראוי שלא יהיה בו חסרון". וכן הוא בהקדמה לדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [צד.], ח"א לב"ק לב: [ג, ו.], ועוד. ובח"א לשבת קיח: [א, נז.] ביאר את ההשלמה של שבת מצד האדם [ולא רק מצד העולם], וז"ל: "ועוד יש לך לדעת דברים ברורים מאוד, השבת הזה שנתן השם יתברך אל ישראל הוא השלמתם, כי כאשר האדם ביגיעה ובבלתי מנוחה, הרי אין האדם בשלימתו. ויום השבת מיוחד שיהיה האדם בשלימות. וזה אמרם [ביצה טז.] נפש יתירה נתנה לאדם בשבת, וכיון שיצאה שבת נטלה ממנו, שנאמר [שמות לא, יז] 'וינפש', ווי אבדה נפש. ונפש יתירה זה מפני כי השבת היא השלמת הבריאה, ובהשלמת הבריאה יתוסף שלימתו [של האדם], וזה הוא נפש יתירה שנתוסף באדם בשבת". וצרף לכאן דבריו בח"א לשבועות ט. [ד, יג.] שביאר שאין קרבן חטאת בשבת [לעומת המועדים], וז"ל: "כי זהו מפני שהוא יום מנוחה, יום שהכל מתוקן, בפרט מעשה האדם. ואין ראוי לתקן החסרון ביום המתוקן, וכמו שאסור כל תקון ביום הזה, ולכך אין חטאת ביום השבת". הרי שהשבת מורה שכל מעשה בראשית הם שלמים ללא חסרון [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 151, פל"ו הערה 87, ולהלן פמ"ה הערה 14].

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פי"ב [תקנז:] כתב: "כי הדבר שאינו שלם ואינו בפעל, הולך ומשתוקק לצאת אל הפעל. וכאשר היו ישראל שבעים נפש, שזה מספר מוגדר שלם, והיו נמנים, לא היו פרים ורבים. רק כאשר מתו שבעים נפש, ואז לא היו מן אותם שהיו מוגדרים, ולא היה להם שלימות, היו מתנועעין מאוד לצאת אל הפעל. שכבר התבאר כי שלימות ישראל הוא ששים רבוא. וכל דבר מתנועע אל שלימותו, והיו פרים ורבים מאוד". ובגו"א דברים פ"ה אות ז [קיג.] כתב: "האחד חומד דבר מפני שהוא חסר דבר מה, וחומד אותו להשלים חסרונו. כמו מי שאין לו בית ואשה, וחומד אותם... כי בבית ואשה שלימות האדם, ובכל דבר שיש בו שלימות שייך חמדה, שהאדם חומד לדברים המשלימים האדם, שדרך לחמוד כל דבר שעל ידו שלימות דבר". ובתפארת ישראל פ"ג [סד:] כתב: "כל דבר שהוא חסר, משתוקק אל השלמה. והתורה והמצוה הם השלמה אל הנפש, ובשביל כך משתוקקת הנפש אל התורה ואל המצות לצאת אל הפעל, ולהיות מושלם". ובאור חדש פ"א [תסו:] כתב: "כי האיש מחזיר על אשתו, ואין האשה מחזיר על בעלה, וכך אמרו חכמים [קידושין ב:]. וזה מפני כי האשה נלקחה מצלעותיו [בראשית ב, כא], ובזה נעשה האיש חסר כאשר הוא בלא אשה. וכל מי שחסר דבר, הוא מחזיר אחר דבר שהוא השלמתו. אבל אין האשה היא חסירה". ובדר"ח פ"א מ"ד [רמה.] כתב: "ואמר [שם] 'הוי שותה בצמא את כל דבריהם'. פירוש, כמו שהשכל הוא משלים את האדם, וכאשר אין השכל באדם אז האדם חסר, ובשכל יושלם האדם. ולפיכך ישתה האדם בצמאה דבריהם, כי האדם שלא ישתה הוא חסר, ובשתיה יושלם. ולפיכך הוא שותה בצמאה, והוא להוט מאד אחר השלמת חסרון שלו, שכל זמן שהוא חסר אינו בטוב. ולכך ישתה בצמאה דבריהם גם כן". ובנתיב התורה פי"ז [תרפט.] כתב: "'לעולם ירוץ אדם לדבר מצוה' [ברכות ו:]. וזה מפני כי המצוה היא השלמת האדם, ובה יושלם האדם, וכאשר הוא בלא מצוה הוא חסר. וכל דבר הוא רץ אל דבר שהוא משלים אותו, וקודם זה הוא חסר מן השלמתו, ולכך הוא רץ להשלים חסרונו. ואמר [שם] 'אפילו בשבת'. ביאור זה, כי אין לרוץ בשבת [שו"ע או"ח סימן שא ס"א], כיון שאסרה התורה המלאכה בשבת [שמות כ, י], ודבר זה שהוא רץ, הוא גם כן דומה למלאכה, שכל מלאכה יוצא מן המנוחה, ודבר זה שהוא רץ בשבת, הרי הוא גם כן יוצא מן המנוחה, ובשבת אסור לצאת מן המנוחה. אבל כאשר הוא רץ לדבר מצוה, דבר זה עצמו הוא השלמתו שיושלם, ודבר זה אדרבא, מנוחה היא לו, שכל השלמה היא מנוחה לאשר יושלם, כי כאשר יושלם הוא נח". ובנתיב העבודה פ"א [א, עט:] כתב: "ומפני כך כתיב [ישעיה סה, כד] 'טרם יקראו ואני אשמע', ואיך אפשר לומר שהוא שומע טרם יקראו. אבל פירושו אני חפץ לשמוע, וזהו 'ואני אשמע', כלומר מבקש אני לשמוע תפלתם... כי הוא יתברך רוצה בעבודה, אשר העבודה מורה כי הוא יתברך אחד והכל שלו, וזה מורה על השלמתו. ולפיכך מתאוה לתפלתן של צדיקים [יבמות סד.], כמו מי שמתאוה אל השלמתו". ובנתיב השלום פ"א [א, רטז:] כתב: "כל פעולה ותנועה הוא בשביל ההשלמה שיושלם בסוף... כי הזרע בבטן האשה תנועת הויה שלו אל השלמה, שיושלם הולד. וכן כל מתנועע הוא מתנועע אל השלמה". ושם ר"פ ב [א, ריט.] כתב: "כי כל דבר הוא רודף אחר השלמתו והוא מתנועע אחר השלמתו, והרי הזרע כאשר נזרע באדמה הוא מתנועע וצומח עד שיגיע אל השלמתו, וכאשר יושלם אז הוא נח. וכן הולד במעי אמו, תנועת הוייתו אל שיושלם". ובדרשת שבת הגדול [רכז.] כתב: "יש לאדם להיות נמשך אחר השלמתו, שכל דבר בעולם נמשך אחר השלמתו, כי כאשר הוא בלא השלמתו הוא חצי דבר, ומתנועע אל השלמתו. כמו הולד שהוא בבטן אמו, מתנועע הויתו אל השלמתו. וכן כל הדברים בעולם כאשר אינם בהשלמה, מתנועע הויתו אל ההשלמה. כי הגרעין שהוא הזרע באדמה תנועת הויתו אל ההשלמה, וכן כל הנבראים מתנועעים אל השלמתם". ובח"א לב"ק צב: [ג, יד:] כתב: "כל אדם מבקש להיות שלם בפעל". וכן הוא בח"א לזבחים קטז: [ד, עב.], ועוד [הובא למעלה פ"ה הערה 114, פי"ב הערה 18, ופט"ו הערה 51]. וראה להלן ציון 155, ופמ"ה הערה 22. @**אמנם**^ אמרו חכמים [נדה לא:] "שאלו תלמידיו את רבי דוסתאי ברבי ינאי, מפני מה איש מחזר על אשה ["אדם פנוי מבקש ומחזר עד שנושא" (רש"י שם)], ואין אשה מחזרת על איש. משל לאדם שאבד לו אבידה, מי מחזר על מי, בעל אבידה מחזיר על אבידתו". ובח"א שם [ד, קסג:] כתב בזה"ל: "פירוש, אף שאמרנו כי הנקיבה מקבלת השלמה מן האיש, הרבה דברים הם חסרים, ואינם מקבלים השלמה, ולפיכך אין הנקיבה מחזרת אחר האיש. אבל הזכר מחזיר אחר הנקיבה, כי הזכר חסר מן הנקיבה, ונחשב הנקיבה אבידה אל הזכר כאשר נאבד הימנו מה שצריך לו. ולפיכך מחזיר הזכר על הנקיבה, אבל הנקיבה אם אין לה הזכר, לא נחשב רק שאין לה השלמה. וכמה דברים שאין להם השלמה, כי ההשלמה הוא מעלה נוספת על מה שהיה קודם. לכך לא נקרא זה 'אבידה'. רק אל הזכר נקרא 'אבידה', שחסר משלו, כמו מי שנאבד ממון שלו שהוא תחת רשותו, אבל האיש אינו תחת רשות האשה, לכך לא נחשב אבידה". ומדוע הנקבה אינה רצה להשלים את חסרונה, הרי "הכל פונה אל ההשלמה" [לשונו כאן], ומאי האי ש"הרבה דברים הם חסרים, ואינם מקבלים השלמה". ויל"ע בזה. וראה באור חדש פ"א הערה 1326.

<> לשונו בנצח ישראל פ"ח [ריד:]: "התחלת הפורעניות הוא עיקר [תענית כט.], מפני שהתחלה הוא יציאה אל הפועל, שביום תשיעי [באב] היה התחלת היציאה לפועל. ולא כן במדה הטובה, שאין הולכין אחר התחלה רק במדת הפורעניות, שהרי פורים עושים ביום שנחו [אסתר ט, כב], ולא כשהתחילו לנצח אויביהם. לפי שבהשלמה היה טובה שלימה, שעיקר הדבר כאשר נשלם. אבל דבר שהוא פורעניות, הולכין אחר התחלה". @**וצרף לכאן**^ דבריו המופלאים של הגר"י ענגיל [שו"ת בן פורת ח"א סימן ח, ד"ה מכתב, וד"ה ובגוף] שכתב: "כתבתי בספר לקח טוב [כלל יב אות ה ד"ה והנה הצד] בספק האחרונים אי חצי שיעור דמצוות עשה הוי קצת מצוה [כן נסתפק בספר בני חיי או"ח סימן תעה, וראה משנה למלך הלכות חמץ ומצה פ"א ה"ז בסופו], וספק האחרונים הוא אי רק במילי דאיסור וחטא שייך ענין חצי שיעור [יומא עג:], דגם הפחות מכשיעור יש בו קצת תיעוב, והוא חלק החטא והעבירה. מה שאין כן להיפוך, במילי דקדושה ומצוות עשה, לא שייך ענין חצי שיעור, דכל זמן שלא קיים החיוב כולו בשיעורו כמצותו, אין במעשהו כלום, וכאילו לא עביד כלום דמי... ויעוין בספר נצח ישראל למהר"ל מפראג ז"ל פרק ח [ריד:] דכתב אהך דתענית [כט.] 'ורבנן, אתחלתא דפורענותא עדיפא' [ומביא דברי המהר"ל שם]... וזה סעד וטעם גם כן לסברא, דרק בחצי שיעור לאיסורין אסור מן התורה. מה שאין כן במצוות עשה, אין חצי שיעור קיום של כלום, כי בענין הטוב אזלינן בתר השלמה, ועיקר הדבר כאשר נשלם. ומה שאין כן להיפוך בפורעניות וברע, גם התחלת הרע כבר הוא רע. ולכן גם חצי שיעור דאיסור אסור. מה שאין כן במצוות עשה, כל זמן שלא נשלם אינו כלום" [הובא למעלה פ"ה הערה 118].

<> רש"י שמות כ, ח "תנו לב לזכור תמיד את יום השבת, שאם נזדמן לך חפץ יפה, תהא מזמינו לשבת". ושם בגו"א אות טז [קח.] ביאר שגם הלל [ביצה טז.] מודה בדבר זה, עיי"ש. ובמכילתא [שמות כ, ח] אמרו "'זכור את יום השבת', שלא תהא מונה כדרך שאחרים מונין, אלא תהא מונה לשם שבת". והרמב"ן [שמות כ, ח] כתב: "ופירושה, שהגוים מונין ימי השבוע לשם הימים עצמן, יקראו לכל יום שם בפני עצמו... וישראל מונים כל הימים לשם שבת; 'אחד בשבת', 'שני בשבת', כי זו מן המצוה שנצטוינו בו לזכרו תמיד בכל יום, וזה פשוטו של מקרא".

<> בכת"י [תצט:] הקדים לדבריו כאן הסבר אחר מדוע כל הימים פונים אל השבת [ורק לאחר מכן כתב בהסברו השני כדבריו כאן]. ובעוד שכאן מבאר זאת מצד שהשבת היא ההשלמה, הרי בכת"י ביאר זאת מצד שהשבת היא מנוחה, וכלשונו: "כי השבת הוא מנוחה לכל הימים, וכל תנועה היא מתנועעת אל המנוחה והשלמה. ולפיכך ציוה לזכור את יום השבת, שהרי כל הששה ימים היו מתנועעים אל המנוחה. וכל תנועה טבעית נתבאר בראיות ברורות ונכוחות שלכך מתנועע, מפני המנוחה. שכאשר יתנועע זרע האילן להיות אילן, מתנועע בשביל צורת האילן, שהוא בכח הזרע. ובשביל כך הוא מתנועע לקבל ההשלמה, ואז יש מנוחה. וכל השבעה ימים היה התחלת התנועה כדי לקבל השלמה והמנוחה בשבת. לכך זכור יום השבת כל השבוע, שכל שבעה ימים הם נמשכים אל השבת, כדי השביתה והמנוחה. ולפיכך ראוי שיהיה יום השבת נזכר תמיד. ועוד, מאחר שהשבת הוא השלמת הבריאה, והכל הולך אחר השלמה, שהוא עיקר וכו'" [ומבאר כדבריו כאן].

<> "נמצא כי ימי הפסח כמו השבת לגמרי, רק שהשבת השלמת הבריאה, וימי הפסח השלמת סדר העולם בתולדותיו" [לשונו להלן].

<> להלן פמ"ו [לאחר ציון 88].

<> תנחומא שמיני אות ב "אמר [הקב"ה], לא בראתי את הכל אלא בשביל אדם, ועכשיו הוא מת מה הנאה יש לי". ורש"י [בראשית ו, ז] כתב "מאדם עד בהמה - הכל נברא בשביל האדם, וכיון שהוא כלה מה צורך באלו". ובדר"ח פ"א מ"ב [קסז:] כתב: "וכאשר אין ראוי לאדם הבריאה, הכל בטל, ואין ראוי הקיום לעולם. ודבר זה אמרו ז"ל בכל מקום, כי הכל נברא בשביל האדם". ושם פ"ג מ"ב [נג:] כתב: "בשביל האדם נבראו כל התחתונים". ובספרי המהר"ל יסוד זה הוזכר במקומות רבים, וכגון; גו"א בראשית פ"א אות ס [מב.], נתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:], תפארת ישראל פ"ד [עג.], שם פי"ז [רנט.], באר הגולה באר השני [ריד:], שם באר הרביעי [שעג.], שם באר החמישי [קלא.], שם באר השביעי [שסז:], דרוש לשבת תשובה [עז.], ח"א לשבת עז: [א, מא:], ח"א לנדרים לא: [ב, ו.], ועוד. וראה למעלה פכ"ב הערה 24, פל"ד הערה 134, פל"ה הערה 14, למעלה הערה 65, והלן פמ"ד הערה 40, ופמ"ז הערה 272. @**ויש להעיר**^ מלשונו כאן שכתב: "&**כי בעולם הזה**^ העיקר הוא האדם". ומה בא להדגיש במה שכתב "כי בעולם הזה". ואין לומר שבא להוציא את המלאכים, שהרי בדר"ח פ"ד מי"ז [שנט:] כתב: "ואל יטעה אותך אדם לומר, כי פעולתו [של הקב"ה] העליונים, והם המלאכים. שאין הדבר כך, שאם הדבר כך, כאשר סיפר הבריאה בפרשת בראשית [בראשית פרק א], למה לא סיפר מבריאת המלאכים, אם הם עיקרי העולם. אבל עיקר העולם, פעולתו יתברך, הוא האדם". ולהלן פמ"ד [לאחר ציון 71] כתב: "אמנם אני אומר כי כל האומר כי המלאכים הנבדלים הם יותר במעלה מן ישראל, שהם אדם באמת, אשר נקראו 'בנים' לו יתברך [דברים יד, א], אין רוח חכמים נוחה הימנו... כי ישראל הם עם קרובו מכל הנמצאים". וכן האריך בזה להלן פרקים סו-סט. ובתפארת ישראל פי"ב [קפה:] כתב: "דרשו [ב"ר עח, א] מן הכתוב [תהלים צא, יא] 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך', מי הוא גדול, השומר או הנשמר... כי תחלת בריאתם [של המלאכים] היה כדי לשמש את העולם, ולא נבראו לעצמם כלל. והאדם הוא עיקר הבריאה, שהכל נברא בשבילו, והוא בלבד כל המציאות, לא זולת זה" [הובא למעלה פל"ד הערה 62, ולהלן פמ"ד הערה 73]. זאת ועוד, שבתפארת ישראל פל"ג [תפח:] כתב כלשונו כאן, יחד עם ההדגשה שהאדם יותר עיקר מן המלאכים, וכלשונו: "כבר אמרנו לך פעמים הרבה מאד, כי אל תשגיח באנשים שאמרו כי הגלגלים והמלאכים הם יותר במעלה ממין האדם. שכבר בארו חכמים לא במקום אחד, רק בכמה מקומות, כי כל העליונים נבראו לשמש האדם, ולפיכך האדם עיקר בעולם הזה". לכך בעל כרחך שאין התיבות "בעולם הזה" באות לאפוקי מן העליונים, אלא כוונתו שהאדם הוא מלך בתחתונים. וכן כתב במספר מקומות. וכגון, בפתיחה לאור חדש [רד:] כתב: "כי האדם הוא מלך בתחתונים, כי תחתיו כל הנבראים התחתונים". וכן נאמר [תהלים ח, ו-ט] "ותחסרהו מעט מאלקים וכבוד והדר תעטרהו תמשילהו במעשי ידיך כל שתה תחת רגליו צנה ואלפים כלם וגם בהמות שדי צפור שמים ודגי הים עבר ארחות ימים". ובתפארת ישראל פ"ד [עח.] כתב: "הוא מלך בתחתונים, שנאמר [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו וגו' וירדו בדגת הים ובעוף השמים'". ובדר"ח פ"ה סוף מכ"א [תקכה:] כתב: "כי תמצא האדם שהוא בלבד הולך בקומה זקופה, יותר מן כל שאר בעלי חיים... וכבר פירשנו טעם זה כי האדם מפני שהוא מלך בתחתונים, ולכך הוא הולך בקומה זקופה, דמיון המלך. ושאר הנבראים הולכים שחוח לפניו".

<> כמו שנאמר [דברים יד, ב] "כי עם קדוש אתה לה' אלקיך ובך בחר ה' להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה". ואומרים [בברכת התורה] "אשר בחר בנו מכל העמים". וכן אומרים [תפילת שלש רגלים] "אתה בחרתנו מכל העמים". ולהלן ר"פ נד כתב: "בא להגיד איך קרב הקב"ה את ישראל ובחר בהם. ואילו לא היו שאר אומות גם כן, מה שייך בזה בחירה בדבר שאין שם אחר. אבל בודאי היו שם אחרים, והקב"ה בחר בהם [ראה למעלה פ"ח הערה 216, ולהלן פמ"ו הערה 4]. וזה כי היה אברהם ותרח, ובחר הקב"ה באברהם. והיה יצחק וישמעאל, ושאר זרע אברהם, ובחר הקב"ה את יצחק. ונתן ליצחק את יעקב ועשו, ובחר הקב"ה ביעקב ובניו. הרי שלשה פעמים הוחזק לברר ולבחור דבר מדבר, עד שנעשה שלשה פעמים טפה קדושה ברורה שאין בה פסולת. ולפיכך ויעקב ובניו, כלומר שכל בניו היו נבחרים, אין בהם פסולת, ושלשה פעמים זה אחר זה נתבררו". ולהלן ר"פ ס כתב: "מפני שהשם יתברך לקח ובחר בישראל בפרט מכל האומות להיות שלו, מורה בזה שהוא יחיד. שכיון שהוא יחיד, בוחר באומה יחידית, לא בכלל האומות. שזה נותן ענין האחדות להיות לו עם מיוחד, שאם אין כאן אחדות, לא היה בוחר באומה יחידית, אלא שהוא יחיד בוחר ביחיד".

<> "כאשר יצאו ישראל ממצרים היו כאילו נולדו באותה שעה" [לשונו בהמשך (לאחר ציון 161)]. וכן נאמר [מ"א ח, נג] "כי אתה הבדלתם לך לנחלה מכל עמי הארץ כאשר דברת ביד משה עבדך בהוציאך את אבותינו ממצרים וגו'". וכן למעלה פ"ג [קצז.] ביאר שישראל במצרים היו כעובר בבטן אמו. ולהלן פמ"ו [לאחר ציון 98] כתב: "לכך בחג המצות בו יצאו ישראל ממצרים, שאז היו ישראל כאילו נולדו ונתהוו לעם, כאשר התבאר בכמה מקומות בספר הזה, ועוד יתבאר". ולהלן פנ"ב כתב: "כאשר 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... כי לזאת ההוצאה צריך יציאה אל הפעל על ידי מי שהוא בפעל תמיד. אבל שאר גליות אין הדבר כך, כי אף אם לא עלו מבבל, לא היו ישראל קודם זה מציאות בכח, כי זה שייך כאשר היו במצרים, שאז לא היו עדיין עם, ושם נתגדלו ופרו ורבו כעובר המתהוה במעי אמו, ולא יצאו עדיין אל הפעל. ולכך נחשב יציאתם הויה לפעל לגמרי". ולהלן פנ"ט כתב: "קודם שיצאו ישראל ממצרים לא היה להם מציאות כלל, וכבר התבאר הרבה, שהיו כמו העובר הנבלע בבטן אמו, כך היו נבלעים במצרים... וכאשר יצאו ממצרים כאילו יצאו למציאות". ובגו"א דברים פ"ב אות ח [מג.] כתב: "לא נעשו ישראל לעם עד שיצאו ממצרים". ובדרשת שבת הגדול [רלב.] כתב: "לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים, כי קודם שירדו למצרים לא היו אפילו שבעים נפש שראוים לעם. וכאשר היו עבדים במצרים אין שם עם עליהם. וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם". וכן מבואר בהקדמה לנצח ישראל [ג.], ושם בהערה 14 הובאו עשרה מקומות שיסוד זה הוזכר בספר נצח ישראל. וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קצו.], שם פי"ז [רסה:], ועוד [ראה למעלה פ"א הערה 18, פ"ג הערות 2, 15, פי"ג הערה 47, פי"ט הערה 8, פ"ל הערות 16, 97, פל"א הערה 55, פרק זה הערות 23, 162, להלן פ"מ הערות 14, 104, פמ"ג הערה 160, ופמ"ו הערות 99, 100].

<> כי אחרי שישראל יצאו לפועל, שוב לא יצאה לפועל שום אומה נוספת [מבואר בהמשך דבריו]. ואודות יחס "השלמת הבריאה" ל"השלמת תולדות העולם", כן כתב למעלה ס"פ ו [שיד.], וז"ל: "כי העולם הוא מחסדו של הקב"ה, כדכתיב [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה'. ועל ידי חסדו יוצאים לפעל התולדות בעולם. ומזה תבין כי הדבק במדה הזאת יש לו קרן ויש לו פירות. כי מאחר שהוא גומל חסד, הוא דבק במדת טובו יתברך, אשר מדת טובו משפיע לעולם, והשפעתו יתברך עושה פירות בודאי". ופירושו, שהשפעת הטובה של ה' לעולם הביאה לא רק ליציאת העולם אל הפעל [שהוא ה"קרן"], אלא גם ליציאת התולדות אל הפעל [שהם ה"פירות"]. ו"תולדות" הם האומות שיצאו אל הפעל לאחר בריאת העולם בששת ימי המעשה.

<> פירוש - לאחר שנשלמה הבריאה, החלו תולדות העולם לצאת לפועל. ודברים אלו מבוארים בנתיב האמת פ"א [א, קצט.], שהביא את דברי הגמרא [סוטה מב.] שכת מספרי לשון הרע אינם רואים את פני השכינה, וכתב לבאר: "הה"א שבשמו הגדול מורה שהוא יתברך ברא העולם, כי ברא העולם בה"א, וכדכתיב [בראשית ב, ד] 'אלה תולדות השמים בהבראם', בה"א בראם [מנחות כט:]... הה"א האחרונה בשמו הגדול יתברך מורה שהוא יתברך מחדש בכל יום מעשה בראשית. ולפיכך שני ההי"ן בשמו הגדול; הה"א ראשונה מורה שהוא יתברך ברא את העולם, הה"א שניה מורה שהוא יתברך מוציא תולדות העולם, וכדכתיב 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם', בה"א בראם... כת מספרי לשון הרע הוא הלשון שמוציא הדבור הרע לפעל, והדבור הוא תולדות האדם, ולפיכך נקרא הדיבור 'פרי', כדכתיב [ישעיה נז, יט] 'ניב שפתים', מלשון תנובת שדי... שהדבור היוצא מן האדם [הוא] פרי שמוציא האדם לפעל, שכל דבר שמוציא האדם אל הפעל הוא פרי שלו... והרי בשמו אות ה"א שניה שהוא יתברך מוציא תולדות העולם אל הפעל, וכולם טובים אין בהם דבר רע. ולכך כת מספרי לשון הרע, המוציאים תולדות רע אל הפעל, אין רואין פני שכינה". הרי שהאות ה"א הראשונה בשמו הגדול מורה על בריאת העולם, והאות ה"א השניה משמו הגדול מורה שהוא מוציא תולדות העולם אל הפעל [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 96, פ"ו הערה 123, ולהלן פמ"ו הערה 62]. נמצאת אומר, שהשבת מורה על אות ה"א הראשונה בשמו הגדול, ויצ"מ מורה על אות ה"א השניה בשמו הגדול.

<> מה שמציין "עמון ומואב ואדום" מתוך שאר אומות העולם, יתבאר על פי דבריו בח"א למנחות נג: [ד, פב:], שכתב שם: "כי שבעים אומות היו בדור הפלגה [רש"י דברים לב, ח], ואף עמון ומואב ואדום תמצא כי היו לעמים קודם שהיו ישראל, כי הם [ישראל] יצאו באחרונה לפועל כאשר יצאו ממצרים, וכבר ישבו עמון ומואב ואדום בארצם, כדכתיב בקרא שציוה לסבב ארצם, שנתן להם ארץ ירושתם קודם [דברים ב - ה, ט, יט], שמזה תראה כי היו לאומות ונתישבו בארצם קודם לישראל". א"כ מבואר כי אומות העולם נחלקות לשתי קבוצות; (א) שבעים אומות שהיו מדור הפלגה. (ב) ארבע אומות ממשפחת אברהם, והם: ישמעאל, עמון, מואב, ואדום. והדגשת המהר"ל היא שישראל איחרו לבוא לעולם אף יותר משאיחרו עמון מואב ואדום, שאף הן אינן נכללות בשבעים אומות, ומ"מ ישראל איחרו לצאת לעולם אף לאחר אדום מואב ועמון היו לאומות. וכן הדגיש בגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.] שישראל נעשו לאומה לאחר אדום ומואב. וכן בתפארת ישראל פי"ב [קצו.] הזכיר שלש אומות; עמון, מואב, ואדום. וכן הוא בנצח ישראל פ"י [רנג:] כתב: "לא תמצא שום אומה נבראת ויצאה לפועל אחר ישראל, כי עמון ומואב ועשו הכל היו אומות גדולות קודם ישראל, כמו שמוכיח מן הכתוב, שמזכיר אותם הכתוב קודם שיצאו ישראל ממצרים". ולמעלה פכ"ט [לאחר ציון 30] כתב: "כמו אומות אדום עמון ומואב וישמעאל". וכן בהקדמה לדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [צד.]. ובתפארת ישראל פי"ז [רנט.] הזכיר אף את ישמעאל. ובנצח ישראל פ"ס [תתקכב.] ביאר שאדום ומואב אינן בכלל שבעים אומות. וברור שהוא הדין לעמון וישמעאל, שהרי שבעים אומות החלו בדור הפלגה [הובא למעלה פכ"ט הערה 31].

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פכ"ט [לאחר ציון 28] כתב: "כמו שתמצא כי יעקב נולד אחרון, ועשו ראשון לצאת לעולם הטבעי [בראשית כה, כה-כו], ומי שהוא יותר במעלה מאוחר לצאת לפעל, כך תמצא בישראל, שכל האומות נעשו לאומות גדולות, כמו אומות אדום עמון ומואב וישמעאל, קודם ישראל, כי היותר במעלה יוצא אחרון לעולם הטבע, כמו שהיה ביעקב ועשו. עם שסדר ישראל, שעלה מחשבתן של ישראל לפני הקב"ה קודם שנברא העולם, ביאתן לעולם הטבע באחרונה היה". וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.], ויובא בהערה הבאה. וכן כתב להלן פס"ט, ובהקדמה לדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [צד.], ויובא בהערה 148. וכן כתב בגו"א דברים פ"ב אות ח [מג.], נצח ישראל פ"י [רנג:], שם פ"ס [תתקכה.], תפארת ישראל ס"פ יב [קצה:], שם ר"פ יז [רנט.], באר הגולה באר הרביעי [תקלה:], וח"א למנחות נג: [ד, פב:]. וראה למעלה פ"ד הערה 73, פ"ח הערה 215, פי"ח הערה 62, פכ"ג הערה 175, ופכ"ט הערה 30.

<> לשונו בגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.]: "אין דבר נברא באחרונה רק ישראל, שהרי לא היתה אומה אחרונה לישראל, כי אדום ומואב נעשו לאומות קודם לישראל, וישראל באחרונה... ישראל שיצא באחרון מן כל הנבראים, והם שלימות כל העולם, וכאשר יצאו ישראל אז היתה שלימות כל עולם, ואז עמדה הבריאה, כי כבר הגיע התכלית והשלימות... ובשביל כך היה דבר בישראל שלא היה בכל האומות, כי לא תמצא אומה באחרונה כמו ישראל, מורה על שישראל הם משלימים כל העולם, ולפיכך הם באחרונה. ובדבר זה יתבאר מה שאמרו חכמים [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם', שהרי ישראל דומים אל האדם, שכל הבעלי חיים נבראו בראשונה, והאדם באחרונה, לומר שהאדם משלים הכל. וכן כל האומות נבראו ראשונה, וישראל באחרונה. ודברים נסתרים הם, ונפלאים מאד" [הובא למעלה פכ"ט הערה 30]. וכן כתב בתפארת ישראל ס"פ יב [קצה.], ושם ר"פ יז [רנט.]. @**ודע**^ שענין זה מבואר בהרבה מקומות בספריו. ועולה מדבריו ארבעה הסברים לכך שישראל נקראים "אדם", ולא כן אומות העולם; (א) לישראל יש מדריגה רוחנית גדולה יותר [להלן פמ"ד (מציון 53 ואילך), תפארת ישראל פ"א (מב:), גו"א במדבר פל"א אות יח (תקטו:), נצח ישראל פי"ד (שדמ.), ונר מצוה (כד.)]. (ב) ישראל נבראו לאחר כל האומות, כפי שאדה"ר נברא לאחר כל הנבראים [כאן, תפארת ישראל ס"פ יב (קצה.), שם ר"פ יז (רנט.), וגו"א פרשת בראשית פ"א אות ז (ט.)]. (ג) לישראל יש את התורה [תפארת ישראל פי"ב (קפט:)]. (ד) אין לישראל שום חוזק מצד עצמם [דרשת שבת הגדול (סוף רג:)]. וראה למעלה פ"ד הערה 73, פכ"ג הערה 175, להלן פמ"ג הערה 178, פמ"ד הערה 53, ופמ"ז הערה 494.

<> לשונו להלן פס"ט: "עדיין לא היו ישראל בעולם עד שפרו ורבו במצרים, ואז נשלם העולם... ואחר ישראל לא נבראת שום אומה כלל". ובהקדמה לדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [צד.] כתב: "ישראל השלמת העולם, כי לא הושלם העולם עד שהיו ישראל בעולם, ואז הושלם העולם לגמרי. כי כל האומות נעשו לעם [קודם לישראל]... וישראל הם האומה האחרונה מכל שבעים אומות... ולא תמצא אומה שהיתה אחר כך, ולפיכך עִם ישראל נשלם העולם" [הובא למעלה פכ"ג הערה 175]. וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.], והובא בהערה הקודמת.

<> בא להוסיף שלאחר שנתבאר שיצ"מ שוה לשבת [כי לידת כנס"י ביצ"מ היא השלמת תולדות העולם, כפי ששבת היא השלמת הבריאה], נמצא שיש ללידת ישראל ביצ"מ גדר של מעשה בריאה, שבכך נשלמו תולדות העולם, כפי שבשבת נשלמה העולם.

<> לשונו למעלה בכת"י [שיא:]: "ובתשובה הזאת יש לשבר שיני האומה האומרים על ישראל כי מפני שעזבו ה' אלקי אבותם, רחק ועזב אותם, ולקח אומה אחרת" [הובא למעלה פכ"ד הערה 60]. וברי לכל למי כוונתו שם וכאן.

<> כפי שביאר למעלה בכת"י [שיא:], שבחירת ישראל היא בעצם, ואינה תלויה במעשים [הובא למעלה פכ"ד הערה 60]. אך כאן יבאר שזו טעות מצד אחר; בחירת ישראל היא מצד הבריאה, ואי אפשר לשנות את הבריאה.

<> כמו שאמרו חכמים [סנהדרין מב.] "אשר במאמרו ברא שחקים וברוח פיו כל צבאם חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם". ורש"י דברים ל, יט כתב "אמר להם הקב"ה לישראל, הסתכלו בשמים... שמא שנו את מדתם, שמא לא עלה גלגל חמה מן המזרח והאיר לכל העולם... הסתכלו בארץ... שמא שנתה מדתה, שמא זרעתם אותה ולא צמחה, או שמא זרעתם חיטים והעלתה שעורים". ולמעלה בהקדמה שניה [פד:] כתב: "אחר שכל הנמצאים נמצאים מסודרים מאתו יתברך, אין יתכן בהם שנוי, כי מעשיו וסדרו ראוי שיהיה קיים לעד, לא משתנה". ובתפארת ישראל פ"ד [ע.] כתב: "אם משנה את מציאותו אשר נברא עליו, הרי יש לו שנוי מה שהוא ראוי למציאות האדם, ויבא הפסד למציאותו". ובנצח ישראל פי"א [רצא.] כתב: "כי כך גזר השם יתברך, כמו שסידר הבריאה כל אחד ואחד בסדר הראוי לו, שלא ישנה אחד מהם סדרו שנתן לכל אחד, כמו שתקנו 'חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם', ואין ספק שחוק הזה נתן להם בגזירה, שכך גזר השם יתברך... כי כל מעשי השם יתברך אשר ברא בעולמו, אי אפשר לומר שיהיה בהם חילוף ותמורה". ושם פל"ו [תרעו:] כתב: "דבר זה נחשב הפסד העולם כאשר מגיע שנוי אל העולם בכללו". וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"ח [תרמה.]. וראה למעלה הקדמה שניה הערה 203, בסמוך הערה 154, ולהלן פמ"א הערה 58.

<> פירוש - בישראל עצמם חקוק רושם המעלה שיש להם על כל האומות מצד אופן בריאתם [שנבראו לבסוף], וכפי שמעלת אדם על בעלי החיים חקוקה בו מצד אופן בריאתו [שנברא לבסוף]. וכשם שמעלת אדם על בעלי החיים אינה בת שנוי, כך מעלת ישראל על האומות אינה בת שנוי. ולהלן פע"ב כתב: "מה שנמצא בישראל דבוק שכינה ושפע הנבואה על שאר אומות שאין להם דבר זה, כמו שיש למין האנושי מעלה יתירה שיש להם השכל, על ידי הכנה שבהם על שאר בעלי חיים שאין להם השכל. ואם אתה אומר שהיה זה בלא הכנה מיוחדת באומה שיקבלו אלו המעלות, וקבלו את המעלות האלו האלקיים הנבואה והשכינה, אם כן גם כן יכול להיות שיקבל הבעלי חיים שכל האנושי בלא הכנה מיוחדת, אבל דבר זה בודאי לא יתכן. וכמו כן, לא יתכן שקבלו ישראל דברים אלו בלא הכנה מיוחדת בנפשם... ולא מצא בם [באומות] הכנה לתורה, וזהו מיאון שלהם. כי בודאי הבעל חי ממאן לקבל השכל, מצד שאין הכנה לו לזה. ולא נמצא הכנה באומות לתורה, כי אם בישראל שיש להם הכנה". וכן בנצח ישראל פ"י [רנ.] כתב שבחירת ישראל היא "מצד הבריאה", ולכך אינה ניתנת להשתנות. אך בעוד שכאן תלה זאת במה שישראל נבראו אחרונים, שם תלה זאת במה שמיד כשיצאו ממצרים היה שם ה' נקרא עליהם, וכלשונו: "אם היה דבר זה נמצא בישראל, שהיו נחשבים אומה כמו שאר אומות זמן מה, ולא היה שם ה' נקרא עליהם להיותם אל השם יתברך לעם סגולה, אז היה אפשר לומר, כשם שהיו מתחלה, ולא היו אל השם יתברך, כך אפשר לומר שיסולק מהם אחר כך דבר זה, ולא יהיה נקרא עליהם שם ה', ויהיו כמו שאר האומות. אבל כאשר תראה כי ישראל לא היו לעם כלל קודם שיצאו ממצרים... ואז השם יתברך הוציא אותם משם, והיו אל השם יתברך. ואם כן לא היו ישראל בלא זה כלל, רק כאשר היו לעם נקרא שם ה' עליהם. לכך אין לומר שיהיה זה מסולק מהם כלל לומר שיהיו כשאר האומות, מאחר כי &**מצד בריאה שלהם**^ הם אל השם יתברך, כאשר נראה בהם דבר זה, כי כאשר היו לעם, אז מיד היו אל השם יתברך" [הובא למעלה הערה 23].

<> על פי קהלת ג, יד "ידעתי כי כל אשר יעשה האלקים הוא יהיה לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע וגו'". ובתפארת ישראל ר"פ מט [תשסח.] כתב: "מן הדברים אשר הם גלוים וידועים, ומעיד עליו השכל, אחר שנמצאו הדברים הטבעיים אשר ברא השם יתברך, 'חוק נתן ולא יעבור' [תהלים קמח, ו]... אינם משתנים... שסידר השם יתברך כל המציאות בכללו, ו'מעשה אלקים אין להוסיף ואין לגרוע', וכאשר יש תוספת או גרעון בסדר מציאות העולם, הוא חורבן כל העולם... ולכך המוסיף או גורע... יש בזה שנוי בריאה... ולכך המחסר או המוסיף... הוא שנוי סדר המציאות, וזה חורבן העולם". ושם פס"ז [תתרנה.] כתב: "דבר זה חורבן עולם לגמרי, שהרי שלמה אמר [קהלת ג, יד] כי אין להוסיף ולא לגרוע על מעשה האלקים. ואם דבר אחד חסר או יתר, דבר זה תוספת וחסרון בעולם, והוא חורבן עולם, הן בגרעון הן בתוספת". ובח"א לשבת קיח: [א, נו:] כתב: "יש לך לדעת, כי השבת היא הדביקות שיש לישראל עם הקב"ה, דכתיב [שמות לא, יג] 'כי אות היא ביני וביניכם'. והאומות הם מסולקים מן השבת, שהרי אמרו גוי המשמר את השבת חייב מיתה, כדאיתא במסכת סנהדרין [נח:]. ולפיכך אם שמרו ישראל שבת ראשונה, היו מקבלים הברית והחבור הזה שיש לישראל מצד השבת חבור עצמי. כי אין דומה חבור ודבוק של שבת, לשאר חבור ודבוק שיש לישראל עם הקב"ה מצד שאר מצות. כי השבת אשר היא מצד הבריאה, שהרי השבת נמשך אחר הבריאה שברא הקב"ה. ואם היו מקיימים ישראל שבת ראשונה, היה נמשך חבור ישראל אל השם יתברך מצד הבריאה, ודבר שהוא מצד הבריאה הוא עומד נצחי מבלי שנוי כלל, כמו שכל הנבראים עומדים. ולפיכך לא שלטה בהם אומה ולשון, מצד שהיו דביקים בו יתברך". וראה להלן פמ"א הערה 58.

<> כמבואר למעלה הערה 134.

<> מבאר בזה את דברי המדרש [שמו"ר יט, ז] שהביא למעלה [לפני ציון 130], שאמרו שם "כשם שהשבת מתקיימת אחד לז' ימים, כך יהיו אלה שבעת ימים מתקיימים בכל שנה ושנה, שנאמר [שמות יג, י] 'ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה'. משל למלך שנשא אשה במדינת הים, הגיעוה גלים עד שלא נכנסה אצלו. אמר לה, לא תזכרי כל הגלים שעברו עליך, אלא אותו יום שפלטת מהם תהא זוכרת אותו, עשי אותו שמחה בכל שנה. כך ישראל, נגלה עליהם הקב"ה לגאלם, וכמה גלים קשים עברו עליהם, ועשה להם תשועה. לכך הזהירן שיהיו שמחים בהם בכל שנה ושנה, שנאמר [תהלים לב, יא] 'שמחו בה' וגילו צדיקים'". והרמב"ן [שמות יב, ב] כתב: "וטעם 'החודש הזה לכם ראש חדשים' [שם], שימנו אותו ישראל חדש הראשון, וממנו ימנו כל החדשים; שני, ושלישי, עד תשלום השנה בשנים עשר חדש, כדי שיהיה זה זכרון בנס הגדול. כי בכל עת שנזכיר החדשים, יהיה הנס נזכר... וכמו שתהיה הזכירה ביום השבת במנותינו ממנו אחד בשבת, ושני בשבת... כך הזכירה ביציאת מצרים במנותינו החודש הראשון והחודש השני והשלישי לגאולתינו, שאין המנין הזה לשנה, שהרי תחלת שנותינו מתשרי... אם כן כשנקרא לחודש ניסן 'ראשון' ולתשרי 'שביעי', פתרונו ראשון לגאולה, ושביעי אליה. וזה טעם 'ראשון הוא לכם', שאיננו ראשון בשנה, אבל הוא ראשון לכם, שנקרא לו לזכרון גאולתינו". וראה בסמוך הערה 158.

<> להלן פמ"ו [לאחר ציון 88]. ובהקדמה לנצח ישראל הביא שם מאמרם [ברכות יב:] "תניא, אמר להם בן זומא לחכמים, וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח, והלא כבר נאמר [ירמיה כג, ז-ח] 'הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם'. אמרו לו, לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה, אלא שתהא שעבוד מלכיות עיקר, ויציאת מצרים טפל לו". וכתב שם לבאר [א:]: "במה שכל סבה ראוי שתמצא עם המסובב, ואם לא כן, לא היה סבה באמת. ואם אתה רואה סבה, והוא אינו נמצא עם המסובב, אינה סבה באמת. המשל... אם אתה רואה האב, שהוא סבה אל הבן, והאב מת והבן נשאר, אין עליך לומר... שהאב סבה גמורה אל הבן, אל תאמר כך, שהסבה הוא שצריך שיהיה נשאר עם המסובב, שאם הוא סבה אליו להיות נמצא, גם הוא צריך לקיומו... אין האב סבה אל הבן, אבל האב סבה אל זריעת הזרע, וזאת הסבה נשארת, כי אם אין האב אין כאן זריעת זרע. אבל הסבה המקיים הבן הוא הטבע שנתן השם יתברך אליו. כי איך יתכן שיתן הסבה יותר ממה שנמצא בעצמו בו, ואם היה האב סבה לקיום הבן, אם כן תמצא שהאב יתן לבן יותר ממה שיש בו, כי יתן קיום לבן אף אחר שמת האב בעצמו, ולבנו יש לו חיות אחר מיתת האב, ודבר זה אי אפשר שיתן דבר מה שלא נמצא בו. אבל סבת קיומו מסבה אחרת, הוא השם יתברך, אשר הוא סבת הכל, ואין סבה זולתו. ולפיכך סבירי להו לחכמים שיש זכר ליציאת מצרים אף לימות המשיח, כי איך לא יהיה זכר לסבה עם המסובב, כי מן המדריגה שקנו ישראל כשיצאו ממצרים [י]קנו עוד מדריגה יותר עליונה. ואם לא שהוציאנו ממצרים, ולקח ישראל לו לעם, לא זכו לאותה מעלה עליונה שיקנו לעתיד, כי יציאת מצרים הוא סבה בעצם אל הגאולה העתידה... וכל זה מפני שאי אפשר שיהיה המסובב בלא הסבה. ולכך ראוי שיהיה עם שעבוד מלכיות זכר אל דבר שהוא סבה אליו, והוא יציאת מצרים... ומפני שבארנו בחבור גבורות השם ענין גאולת מצרים, יש לחבר עם זה גאולה אחרונה" [הובא בחלקו למעלה פט"ז הערה 48. וראה להלן הערה 193, פמ"ד הערה 23, ופמ"ו הערה 52]. הרי שיצ"מ תהיה נזכרת לעולם. וזהו שכתב כאן "כי היציאה שהוא השלמת הכל, עומדת לעולם ולעולמי עולמים". וראה בסמוך הערה 160.

<> חידוש גדול מבצבץ ועולה מבין בתרי דבריו. והוא, שמחזור ימי השבוע מקביל למחזור ימות העולם. לכך, כשם שהשבת נזכרת כל ימי השבוע, כך יצ"מ תהיה נזכרת כל ימי עולם. ומקור לחידוש זה נמצא בדברי הרמב"ן [בראשית ב, ג], שביאר ששבעת ימי בראשית מקבילים לכל ימות העולם, כל יום כנגד אלף אחר. וכן רבינו בחיי [שם] כתב: "ודע והבן כי שבעת ימי בראשית אלה מבארים לנו מה שעבר ורומזים לנו על העתיד. והנה הם כנגד שיתא אלפי שני, וחד חריב [ר"ה לא.]. ודרשו חז"ל [ב"ר ח, ב] יומו של הקב"ה אלף שנה... ודבר ברור הוא שבכל יום ויום מששת ימי בראשית אלה הוא רומז לדברים העתידין להיות בעולם באותו האלף שכנגד היום". וכל שבוע ושבוע הוא מקביל לשבוע של מעשה בראשית, שהרי כל שבת ושבת נקראת [מו"ק ד.] "שבת בראשית". וראה להלן הערה 197.

<> בכת"י [תק:] הוסיף כאן: "שמן בריאת העולם היה העולם מתחיל להתישב בבני אדם. וכל אומה מתחלקת כל אחת ואחת בפני עצמו, וישראל אחרונים, ובזה נשלם הכל. והבן זה היטב מאוד". ובודאי שיש לצרף לכאן שפסח נקרא בתורה "שבת", שנאמר [ויקרא כג, טו] "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה", ופירש רש"י [שם] "ממחרת השבת - ממחרת יום טוב" [מקורו בגמרא מנחות סה:]. הרי שהפסח עצמו נקרא "שבת", ולא מצינו כן בשאר מועדים. וזה מורה באצבע על השויון הקיים בין פסח לשבת.

<> בא להורות שיצ"מ היא שעת לידתה של כנסת ישראל, ולכך היא תהיה נזכרת לעולם. וראה למעלה הערה 157, ולהלן הערה 165.

<> שאמרו שם "האי מאן דבחד בשבא ["הנולד באחד בשבת" (רש"י שם)], יהי גבר ולא חדא ביה... האי מאן דבתרי בשבא, יהי גבר רגזן... האי מאן דבתלתא בשבא, יהי גבר עתיר... האי מאן דבארבעה בשבא, יהי גבר חכים ונהיר... האי מאן דבחמשה בשבא, יהי גבר גומל חסדים... האי מאן דבמעלי שבתא, יהי גבר חזרן ["מחזר אחר המצות" (רש"י שם)]... האי מאן דבחמה, יהי גבר זיותן... האי מאן דבכוכב נוגה, יהי גבר עתיר... האי מאן דבכוכב, יהי גבר נהיר וחכים... האי מאן דבלבנה, יהי גבר סביל מרעין... האי מאן דבשבתאי, יהי גבר מחשבתיה בטלין וכו'". הרי שלפי יום לידת האדם ומזלו נמשכים כל עניניו. וכן בזהר חדש [יתרו נג:] מבאר כיצד המזל של שעת הלידה קובע את ענינו של האדם [הובא למעלה פ"ח הערה 217].

<> כמבואר למעלה הערה 142. ונאמר [יחזקאל טז, ד] "ומולדותיך ביום הולדת אותך לא כרות שרך ובמים לא רוחצת וגו'", ופירש רש"י [שם] "ביום הולדת אותך - כשבחרתי בך במצרים היית בלי שום תיקון. ולפי שדימה הדבר ללידה, הזכיר כאן תיקוני הולד".

<> יש להבין, מדוע נקט רק במתן תורה וענני הכבוד, ולא בשאר מעלות שזכו להן ישראל. ולמעלה פכ"ב [לאחר ציון 63] הביא את המדרש [שמו"ר ב, ד] שישראל זכו במדבר ל"מן, שלו, באר, והתורה, והמשכן, והשכינה, כהונה, ומלכות, וענני כבוד". הרי שזכרו שם תשעה דברים, ואילו כאן זכר רק שני דברים. אך ברי הוא שכוונתו כאן לשני הרגלים הבאים בעקבות פסח; שבועות, וסוכות, שהם כנגד מתן ותורה וענני הכבוד, והם נמשכים אחר יצ"מ, וכפי שביאר להלן פמ"ו [לאחר ציון 88 (והזכיר שם את דבריו כאן)], וז"ל: "הויית ישראל שנעשו לעם, כי זאת הויה היא הויה למעלה מן הטבע, ודבר זה הויה עליונה. וכבר ביארנו זה באריכות למעלה כי דבר זה הויה נקרא, וכמו שאמרו במדרש רבה בפרשת בא [יט, ז] שכשם שנאמר [שמות כ, ח] 'זכור את יום השבת', כך נאמר [שמות יג, ג] 'זכור היום הזה אשר יצאת', כמו שמבואר למעלה. וכן יש עוד שלימות יותר עליון, והשלימות העליון שהוא שלימות האחרון, הוא קבלת ישראל התורה, ובזה נשלם הכל, שהתורה היא שלימות הכל... ואסיפה האחרונה עליונה הם גם כן ישראל תחת כנפי השכינה. ולכך בחג המצות בו יצאו ישראל ממצרים, שאז היו ישראל כאילו נולדו ונתהוו לעם, כאשר התבאר בכמה מקומות בספר הזה... חג השבועות בו נתנה התורה לישראל. וחג הסוכות הושיב אותם בענני הכבוד, וזהו נראה שישראל נאספים אליו יתברך, ותחת כנפיו יחסו".

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פ"ח [תט.] לגבי המראה שהיה לאברהם אבינו בברית בין הבתרים [בראשית טו, א-כא], כתב בזה"ל: "המראה הזה הוא שהראה לו הדברים העתידים, כי אברהם הוא שהיה ראש ועיקר ישראל. וידוע כי אחר התחלת הדבר ימשך הכל, שהענין נותן כך שימשך הכל אחר התחלה. ועכשיו הוא התחלת בחירת אברהם במה שכרת עמו ברית, והראה לו כל דבר אשר ימשך. וכאשר אמרו האצטגנינים, כי כאשר יִוָּלֵד האדם, באותה שעה יוכל לראות כל מקריו אשר הם עתידים לבא עליו כל ימיו, מצד אשר הכל נמשך אחר שעה ראשונה. ולפיכך גם כן כאשר הקב"ה כרת ברית עם אברהם, היא שעה ראשונה אשר לקח הקב"ה אותו אליו, והראה לו העתידות כלם אשר ראוי לבא על ישראל". ולמעלה פכ"ב [עדר:] כתב: "כי כל הויה חדשה בעולם, החדוש הוא סבת כל דבר שיהיה אחר כך בעולם". וכן ו"הכל נבנה על ההתחלה" [לשונו בגו"א בראשית פ"ד אות יז (קג:)], לכך ההתחלה נושאת על גביה את כל ההמשך. ובגו"א בראשית פ"א אות ז [ח:] כתב: "העולם נברא בשביל דבר שהוא ראשית והתחלה לכל הבריאה, כמו התורה שהיא התחלה, כי מן התחלה נמשך הכל". ובדר"ח פ"ג מ"ד [קלא:] כתב: "כי אדם הראשון הוא כמו מין האדם בכלל, שנקרא 'אדם' על שם שהוא כולל כל מין האדם. כי ההתחלה שהיא התחלה לדבר, עומדת במקום הכל, והוא דומה כמו שורש האילן". ובנר מצוה [עז:] כתב: "כי הראשון הוא התחלה אל הכל... וכאילו בכחו שאר הימים שהם אחריו". @**דוגמה לדבר;**^ הפסוק הראשון שבתורה ["בראשית ברא וגו'" (בראשית א, א)] כולל בתוכו את כל התורה, וכמו שביאר הגר"א [בפירושו לספרא דצניעותא, ר"פ ה]. ולא עוד, אלא שכל התורה נכללת בשש אותיותיה של תיבת "בראשית" והדגש של הבי"ת [הגהתו של ר' שמואל לוריא שם, והוא על פי דברי הגר"א לתיקוני זוהר סוף תיקון יח]. ובקהלת יעקב, ערך עמלק [א], כתב: "הנה עמלק כולל כל האומות, וזה שאמר [במדבר כד, כ] 'ראשית גוים עמלק', כי ראשית היא כולל האחרים, כמו ראש השנה כולל כל השנה... כי הראשית כולל הכל, כענין הבכור ואח הגדול שכולל כל האחין". נמצא שההתחלה היא הסבה, וההמשך הוא המסובב. וצמדי המלים "סבה והתחלה" ו"התחלה וסבה" הם נפוצים מאוד בספרי המהר"ל [כגון, גו"א במדבר פי"ט אות כז (שיב.), להלן פס"ו, תפארת ישראל ר"פ לו, אור חדש פ"ט (תתתכד:), דרוש על המצות (נב:), ועוד]. וראה למעלה פ"ח הערות 215, 217, פכ"ב הערה 56, פכ"ד הערה 40, פל"ב הערה 46, פל"ז הערות 101, 102, ולהלן פנ"א הערה 8.

<> יש להקשות, שנראה לכאורה שאומר שני טעמים שונים מדוע יצ"מ תהיה נזכרת לעולם; (א) משום שיצ"מ היא השלמת תולדות העולם, והכל פונה אל ההשלמה. (ב) משום שיצ"מ היא שעת לידתה של ישראל, והכל נמשך אחר ההתחלה. זאת ועוד, שיש הבדל בולט בין שני הטעמים האלו; הטעם הראשון מדגיש שלידת ישראל ביצ"מ היא בסוף כל האומות [והכל פונה אל ההשלמה]. ואילו הטעם השני מדגיש שלידת ישראל ביצ"מ היא ההתחלה [והכל נמשך אחר ההתחלה]. ואם תבאר שאכן יש כאן שני טעמים שונים, תיקשי לך דבשלמא לטעם הראשון שפיר מובן הדמיון בין יצ"מ לשבת [ששתיהן השלמה], אך לטעם השני מהו הדמיון בין יצ"מ [התחלת ישראל] לשבת [השלמת הבריאה], והרי דמיון זה היא הנקודה העיקרית בדברי המדרש הללו. ויש לומר, שדבריו האחרונים [שיצ"מ היא התחלת ישראל] באים להדגיש שיצ"מ היא אכן שעת לידתה של כנסת ישראל, כי המשך קורות ימי ישראל נמשך אחר יצ"מ, כפי שהמשך קורות ימי האדם נמשך אחר שעת לידתו של האדם. ולאחר שהראה בעליל למעלה מכל ספק שיצ"מ היא לידתה של כנסת ישראל, מעתה ברור הוא שיצ"מ היא השלמת סדר העולם, משום שאז נולדה האומה האחרונה בעולם, ולאחר מכן לא נבראה שום אומה נוספת, וכפי שביאר למעלה.

<> דע, שבתפארת ישראל פמ"ד [תרפב.] גם כן השוה בין יצ"מ לשבת, אך בעוד שכאן חילק ביניהן מצד השלמתן [ששבת היא השלמת העולם, ויצ"מ היא השלמת סדר תולדות העולם], הרי שם ביאר ששתיהן הן השלמת העולם, וכלשונו: "דבר זה, שהוא יציאת מצרים, היה השלמת העולם לגמרי, כי לא הושלם העולם עד שהיו ישראל במציאות. ולפיכך יציאת מצרים, שאז היו ישראל לעם, הוא השלמת העולם. ולכך השלמת ישראל היה כמו השלמת העולם; כי כמו שהעולם לא היה לו מנוחה, ובשבת קנה השלמתו. כך ישראל היו לעבדים בעמל ויגיעה, ולא היה להם מנוחה, עד שיצאו ממצרים, ואז קנו המנוחה. ולפיכך דבר זה עצמו, מה שישראל יצאו ממצרים, הוא מתחבר עם השבת, כי עתה היה השלמת העולם לגמרי, והוא השלמה העליונה, אשר קודם זה לא היה לעולם עדיין השלמה אליו, וכאילו עתה קנה ההשלמה" [הובא בחלקו למעלה פכ"ג הערה 175]. @**וכן כתב**^ בביאור משנת "כל ישראל" בהקדמה לדר"ח [צד.], וז"ל: "ובארנו זה במקום אחר והארכנו בזה, איך השבת בפרט שייך לשראל. כי בשבת בו הושלם העולם, וכן ישראל השלמת העולם, כי לא הושלם העולם עד שהיו ישראל בעולם, ואז הושלם העולם לגמרי... וכל האומות היו לעם קודם ישראל... ולפיכך עם ישראל נשלם העולם... וישראל הם השלמת העולם כמו השבת, שבו היה השלמת העולם". הרי שהחשיב את לידת ישראל כהשלמת העולם, בעוד שכאן החשיב זאת כהשלמת סדר תולדות העולם. ואפשר ליישב זאת על פי דבריו בכת"י [תק:], שכתב: "ואני אומר כי עתה מובן לגמרי מה שהשבת הוא זכר ליציאת מצרים. כי בודאי השלמת הבריאה היא עומדת להשלמת סדר תולדות העולם, כי זה נמשך מזה, כי שניהם השלמת העולם. נמצא כי השבת הוא זכר ליציאת מצרים". לכך גם השלמת סדר תולדות העולם משתייך להשלמת העולם, וכדבריו בתפארת ישראל ובהקדמה לדר"ח. @**ודע**^, שבהקדמה לדר"ח [שם] אינו עוסק ביצ"מ, אלא במתן תורה, ולכך כתב שם [צ.] בזה"ל: "וישראל נשתנו מן האומות במה שלהם נתן תורת אמת, ובתורה נעשו לעם ישראל, דכתיב [שמות יט, ה-ו] 'ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש'. ולפיכך אמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פו:] הכל מודים שבשבת נתנה תורה לישראל. שבתורה הם עם ישראל, והם מיוחדים בתורה מכל האומות. הרי הוויות ישראל היה ביום השבת דווקא... ולכך ישראל נעשו לעם ישראל ביום השבת, כי ביום של השלמה היה הוויות ישראל, שהם השלמה לעולם. לכך בשבת נתנה תורה לישראל, כי זהו הזמן הראוי להם". ולפי זה יש מקום לדון מדוע יצ"מ לא היתה אף היא בשבת, אלא היתה ביום חמישי [שבת פז:], או בערב שבת [שבת פח.]. ונראה ליישב זאת בהקדם שאלה נוספת; הנה כאן מבאר שלידת ישראל נעשתה ביצ"מ, ואילו בהקדמה לדר"ח [שם] מבאר שלידת ישראל היתה במתן תורה. אך שאלה זו מתיישבת לפי מה שכתב בתפארת ישראל פכ"ה [שפ:], וז"ל: "כאשר יצאו ממצרים היו ישראל כמו התינוק היוצא ממעי אמו, שנולד בגופו [מדריגת הגוף]... ואין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף. ולפיכך צריך הספירה עד חמשים [יום], כי אז בא למדרגת התורה, שהיא שכל נבדל". ועל פי זה ביאר מדוע הקרבת העומר בט"ז ניסן היתה מן השעורין [מנחות פד.], שהוא מאכל בהמה [רש"י במדבר ה, טו], וביום החמשים הקריבו שתי הלחם מן החטים [רש"י ויקרא כג, טז], שהוא מאכל אדם. ובבאר הגולה באר השני [ריח.] כתב: "קודם שנתנה תורה לישראל, לא היה להם המדריגה העליונה, עד שקבלו התורה, ואז היה להם המדריגה העליונה". וא"כ, אף על פי שישראל נולדו ביצ"מ, זה היה רק לידת הגוף, אך לידת השכל היתה רק במתן תורה. וכך מדויק מלשון חכמים שאמרו [תנחומא לך לך אות ג]: "אימתי עשה הקב"ה את אברהם לגוי &**גדול**^ [בראשית יב, ב], משקבלו ישראל את התורה, שכן משה אמר להם [דברים ד, ח] 'ומי גוי גדול וגו''". אינו אומר שנעשו ישראל ל"גוי" בקבלת התורה, אלא שנעשו אז ל"גוי גדול". נמצא שישראל נעשו ל"גוי" ביצ"מ, ונעשו ל"גוי גדול" במתן תורה. ומעתה יש לומר, שהשלמת השכל של ישראל [מתן תורה] צריכה להעשות בשבת, אך השלמת הגוף של ישראל [יציאת מצרים] אינה נעשית בשבת, אף על פי שמכלל "השלמה" היא. וראה להלן פמ"ו הערה 117, ופמ"ז הערה 84.

<> בא לבאר שקריעת ים סוף היא גמר יצ"מ, ולכך יצ"מ מתפרסת על פני שבעה ימים. ומתייחס בזה לסוף דברי המדרש [שמו"ר יט, ז] שהביא למעלה [לאחר ציון 129] "'ולא יראה לך שאור שבעת ימים' [שמות יג, ז], כנגד שבעה ימים שבין גאולה לקריעת ים סוף, כשם שבתחלה היו שבעה ימי בראשית". ואינו בא לבאר את המשפט האחרון במדרש "וכשם שהשבת מתקיים אחד לשבעה ימים, כך יהיו אלו שבעה ימים מתקיימים, שנאמר [שם פסוק י] 'ושמרת החקה הזאת למועדה'", כי זה כבר ביאר למעלה [לאחר ציון 154]. ולפי זה במקום לומר כאן "ולפיכך כמו השבת שהוא אחד לשבעה ימים" [שזהו המשפט האחרון של המדרש], היה לו לומר את המשפט הקודם יותר "כשם שבתחלה היו שבעה ימי בראשית".

<> כמו שאמרו בירושלמי [פסחים פ"י ה"ו] שתחילת גאולתן היתה ביציאת מצרים [וגמר גאולתן היה בקריעת ים סוף (קרבן העדה שם)]. ולמעלה פל"ז [לאחר ציון 14] כתב: "אף על גב שיום היציאה הוא יום אחד, צוה לעשות שבעה ימים ימי פסח, כי התחלת היציאה היה ביום ראשון, ותכלית היציאה היה ביום שביעי, שעברו הים ביום שביעי [רש"י שמות יד, ה], ואז נגאלו מן מצרים כאשר עברו ים". וראה למעלה פל"ז הערה 16, ולהלן פ"מ הערה 104.

<> לשונו למעלה פ"ד [ריח.]: "כי עצמם של מצרים דבוקים בזנות וכל דבר תעוב, ונמשכים בטבעם אחר הזנות ומעשים אשר הם תעובים... כי המצרים הם דביקים בזנות, וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה... ובשביל זה קרא יחזקאל את מצרים 'חמורים', 'אשר בשר חמורים בשרם' [יחזקאל כג, כ], להודיע כי ענין מצרים חומרים, וכל פעולתם נמשך אחר זה... הנה תמצא כי מצרים דומים ונמשלים לענין החומר... לכך המצריים נמשכים אחר הראוי להם". ולמעלה פי"א [תקלה:] כתב: "כי מצרים נקראים חמור, כדכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם', והיו שטופי זמה, כדכתיב בפרשת עריות [ויקרא יח, ג] 'כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו', ולא היה בעולם מקום שהיו שטופי זמה כמו ארץ מצרים". ולמעלה פט"ז [עז:] כתב: "אז היה מושל על החומר, הם מצרים אשר נמשלו לחומר, דכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם'". ולמעלה פל"ז [לאחר ציון 118] כתב: "מצרים נקראים 'חמור', דכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם', וכל מדריגתם חמרי". ולהלן פמ"ד [לאחר ציון 15] כתב: "שכבר התבאר כי לא היה אומה בעולם שהיה כל ענינם הכל חמרי כמו מצרים, והם נקראו בעצמם 'אשר בשר חמורים בשרם'". ולהלן פמ"ה [לאחר ציון 40] כתב: "ולפיכך נאמר שם [ויקרא כה, לח] 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים', ארץ שהיה שם הכל ענין גופני. כי מצרים כמו שנתבאר פעמים הרבה שנקראו 'חמורים', שנאמר 'בשר חמורים בשרם' על שם החומרית שבהם". הרי שמבאר שתיבת "חמור" מורה על החומריות. וכן נתבאר למעלה הקדמה שניה הערה 329, פ"ד הערות 29, 62, פי"א הערה 21, פי"ט הערה 172, ופכ"ט הערה 41. וראה למעלה פט"ז הערה 73, פל"ז הערה 119, בסמוך הערה 178, להלן פ"מ הערה 269, פמ"ג הערה 196, ופמ"ד הערות 20, 21.

<> פירוש - התגברות ישראל על המצריים היא גופא יציאה מחומריות המצריים, שעצם היציאה ממצרים הוא ביטוי לממשלת הצורה על החומר. וראה הערה הבאה.

<> בכמה מקומות. וכגון, למעלה פ"ג [קצז.] כתב: "שהיו ישראל במצרים כמו שנבלע העובר בבטן אמו. כי כן היו ישראל במצרים כמו העובר שנתהוה בבטן אמו, ולבסוף יוצא כאשר נשלם הוייתו. וכך בני ישראל היו מתגדלים ומתהוים בתוך מצרים, עד שנעשו שלמים להיות שש מאות אלף, וזהו שלימות ישראל להיות שש מאות אלף, ואז יצאו". ולמעלה פ"ד [רלא.] כתב: "לכך מצרים אשר נקראים בשם החומר, כדכתיב [יחזקאל כג, כ] 'אשר בשר חמורים בשרם', כאשר לא היו ישראל בשלימות שלהם, היו משועבדים למצרים, הפך אשר ראוי להיות הצורה גוברת ומושלת. וידוע כי כאשר היו ישראל במצרים לא היו ישראל בשלימותם אשר ראוי להם, כי עדיין לא הגיעו אל שש מאות אלף, ולפיכך היה נותן המציאות כי יהיו ישראל משועבדים למצרים, זהו הטעם מה שהיה שעבוד ישראל תחת אומה החמרית. וכמו כן תמצא באדם הפרטי, כאשר האדם אינו בשלימות, והוא בילדותו, החומר מושל על הצורה, עד שהחומר מנהיג האדם, הולך אחר דברים שהם מעשה גוף שהוא חמרי. עד שגדל האדם, ואז הצורה מושלת על החומר, והצורה מנהגת את האדם, ובהכרח החומר הוא מקבל הנהגה מן הצורה. וכך מתחלה היו ישראל תחת יד מצרים, וכאשר היו שלימים היו ישראל גוברים על מצרים שהם החומר, והבן זה מאוד". ולמעלה פ"ט [תסח.] כתב: "היה ראוי הגלות והשיעבוד לישראל כמו שהתבאר לך בפרקים שעברו, שכאשר לא היו ישראל בשלימות, ושלימות ישראל כאשר הם ששים רבוא, ואז הם לחלקו יתברך. וקודם שהם לחלקו יתברך, היו משועבדים, עד שהוציא השם יתברך חלקו מתוכם". ולמעלה פי"א [תקמ:] כתב: "וכן ישראל היו כך, בתחלה היו ישראל במצרים קודם שלימותם, והיה החומר, הם המצרים, מושל עליהם, כאשר אמרנו לך פעמים הרבה. ואחר שהיו בשלימות, היו יוצאים אל החירות להיות מושלים עליהם, כאשר ראוי לפי המציאות וסדר הנמצא". ולמעלה פ"ל [תקיא.] כתב: "וכבר נתבאר לך בפרקים הקודמים, כי אף על ישראל לא היו מושלים מצרים אשר מתיחסים אל בשר חמור, רק כאשר לא היו ישראל בשלימות, ומיד כאשר היו ישראל בשלימות יצאו מרשותם". ולהלן פ"מ [לאחר ציון 266] כתב: "כי כבר התבאר כי יש לישראל מעלת הצורה הנבדלת, וראיות ברורות על זה. ולפיכך המצרים שהם הפכים שנמשלו לחומר, דכתיב [יחזקאל כג, כ] 'ובשר חמורים בשרם', היו מתנגדים לישראל. ותחלה משלו המצרים על ישראל כאשר המשפט נותן, כי החומר עיקר בראשיתו ותחלתו, ובסופו יחלש ויתגבר עליו הצורה הנבדלת. וכך היו ישראל מושלים על מצרים, שהם החומר, ויצאו מהם כמו הצורה הנבדלת מן החומר... שמשלו על מצרים על ידי מכות... שהיו גוברים על מצרים ביום ראשון, וקריעת ים סוף ביום שביעי". וראה למעלה פ"ל הערה 16, להלן פ"מ הערה 272, ופמ"ב הערות 4, 5.

<> להלן ר"פ מב ביאר שהובקעו כל מים שבעולם משום שישראל התגברו על מדת המים, והמים הם חומריים. וראה להלן פ"מ הערה 278.

<> [ט.], שביאר שם שמים מעבירים את הצורה, ולכך הקב"ה תמיד מאבד רשעים במים.

<> [קלח:], שביאר שם שמשה ומים הם הפכים, כי משה הוא צורה, ומים הם חומריים ללא צורה.

<> לשונו למעלה פי"ח [קלח:]: "אלא שיש לדקדק במה שאמרה [שמות ב, י] 'כי מן המים משיתהו', והוה לה לומר 'כי מן היאור משיתהו', להורות מאיזה מים הוציאה אותו. ואומר אני כי שם 'משה' הוא הוראה על עיקר ענין משה ומעלתו, אשר הוא מסולק ומוסר מן המים. וזה כי המים אין להם צורה עומדת קיימת, כמו שהתבאר למעלה אצל [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד היאורה תשליכהו', עיין שם, כי שם הארכנו בזה. וכאשר תדע זה, תדע לך כי מעלת משה רבינו עליו השלום מעלת הצורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר... היה מעלת משה רבינו עליו השלום ענין צורה בלבד מבלי חומר, שהיה קרוב אל מעלת השכלים הנבדלים. והמים הם הפך, כי המים אין להם צורה גמורה, ולכך נקראים תמיד בלשון רבים, ולא תמצא לשון יחיד במים. לפי שכל אחדות מכח הצורה המאחד את הדבר, והמים הם בלי צורה גמורה, ולפיכך המים, שהם בלי צורה מקוימת, בלשון רבים. והיה משה הפך להם, שהוא צורה נבדלת, והיה מיוחד, שלא נמצא נביא כמוהו, כדכתיב [דברים לד, י] 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה', וזה הפך המים, שאין במים יחוד צורה. ומפני זה נקרא 'משה', שהיה משוי ממים, כלומר שמשה מסולק מן המים, כי בעבור שיש למשה צורה נבדלת, היה משוי ונבדל מן המים. ומזה תדע כי המים הפך משה רבינו עליו השלום; שאלו הם בלא צורה, ומשה רבינו עליו השלום מעלתו הצורה המקויימת". ולמעלה ס"פ כג [שנה.] כתב: "המים אין להם צורה מיוחדת, ודבר זה נתבאר למעלה בפרקים פעמים הרבה, עיין שם". וראה להלן פ"מ הערות 108, 273, ופמ"א הערות 75, 76.

<> כמו שנאמר [שמות יד, כא] "ויט משה את ידו על הים ויולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה וישם את הים לחרבה ויבקעו המים". וכן נאמר [תהלים קו, ט] "ויגער בים סוף ויחרב ויוליכם בתהמות כמדבר", ופירש הרד"ק [שם] "ויוליכם בתהומות כמדבר - הוליך ישראל בתהומות בחרבה, כמו אם היו הולכים במדבר". ובהגדה של פסח אומרים "העבירנו בתוכו בחרבה". ולהלן ס"פ נט כתב: "וכן 'העבירנו בתוכו בחרבה', שהוא מעלה בפני עצמו. שאפשר שהיה נשאר קצת מים מן הים, ולא היו עוברים בחרבה, ולא היה בטל שם הים לגמרי, שהרי יש כאן ים עדיין. אבל שהיו עוברים בחרבה הוא מדריגה בפני עצמו, שבטל שם הים".

<> אודות שישראל קנו בקרי"ס מעלה נבדלת, כן כתב להלן פ"מ [לאחר ציון 112], וז"ל: "וכן ישראל, מפני הענין האלקי שקנו ישראל ביציאת מצרים, נדחה הים ונעשה יבשה... הכל מודים שקריעת ים סוף לא היה רק בשביל שהמעלה האלקית היתה פועלת בים. שיש לים טבע החומר בלבד, ונדחה החומר מפני המעלה הקדושה האלקית... שבקריעת ים סוף נדחו המים, שהם דומים אל החומר, ולפיכך נדחו על ידי מעלה קדושה אלקית". ולהלן ס"פ מא כתב: "כי כל ענין קריעת ים סוף מה שקנו ישראל המדריגה האלקית הנבדלת מן החמרי, ולפיכך היו מבקעים הים, שהים הוא חמרי". ולהלן ר"פ מב כתב: "כי ישראל קנו כאשר עברו הים מעלה עליונה פנימית ממה שהיה קודם זה" [ראה להלן פ"מ הערות 104, 113, פמ"א הערה 147, פמ"ב הערה 16, פמ"ד הערה 22, ופמ"ז הערות 522, 542].

<> אודות פחיתות החומר של המצריים, כן כתב למעלה פ"ד [ריח.], וז"ל: "כי עצמם של מצרים דבוקים בזנות וכל דבר תעוב, ונמשכים בטבעם אחר הזנות ומעשים אשר הם תעובים... כי המצרים הם דביקים בזנות, וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה... כי ענין הזנות הוא מתאות הגוף". וראה למעלה הערה 169.

<> בכת"י [תקא:] הוסיף כאן: "ולא ים סוף בלבד, אלא כל המים נבקעו על ידי ישראל, ויצאו ישראל לחירות הגמור מענין החומרי. וכבר ידעת שאין בן חורין רק מי שהוא צורה נבדלת, וזה היה כאשר יצאו ממצרים ביום ז' בקריעת ים סוף".

<> פירוש - קריעת ים סוף לא נעשתה רק כהיכי תמצי ואמצעי שישראל יוכלו לנוס מהמצריים, אלא שקרי"ס נעשתה בעצם וכתכלית, שהיה צורך לבקוע את המים מחמת ישראל, וכמו שנתבאר. ואודות שהעצם עומד לעומת המקרה, ראה להלן פמ"ג הערה 204.

<> לשונו להלן ס"פ מ [לאחר ציון 272]: "כאשר יצאו [ישראל] מהם [מהמצריים], היו גם כן המים מתנגדים להם, כי ענין אחד למים עם המצרים, כי כמו שמצרים רחוקים מן הצורה הנבדלת, כך המים הם משוללים מכל צורה, והם קרובים אל החומר, ונוטים אליו. ולפיכך המים מתנגדים אל ישראל". ובבאר הגולה באר הששי [קצג:] כתב: "והוא יודע כי מצרים כח שלהם כח המים, ולכך היו עובדים את המים, מזה תראה שיש להם התיחסות אל המים". והמצריים עבדו את הנילוס [רש"י שמות ז, יז]. ובפתיחה לאור חדש [קפד:] כתב: "לכך יש אומה שנקראת על שם מים, כמו שהיה פרעה, ולכך היה מציר את ישראל במים [שמות א, כב "ויצו פרעה לכל עמו לאמר כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו וגו'"]... ולכך המצרים היו רוצים לאבד אותם במים, כי מצרים כחם המים, שהוא קצה אחד, כמו שנתבאר בחבור גבורות השם" [אולי כוונתו לדבריו כאן]. וראה להלן פ"מ הערה 207.

<> לכך שפיר "ימי חג המצות שבעה ימים, כי נחשב קריעת ים סוף גמר היציאה" [לשונו למעלה לאחר ציון 166]. ובכת"י [תקא.] האריך לבאר מדוע בשבעה ימים של פסח, היום הראשון והיום האחרון הם מקראי קודש, ואילו בימי השבוע רק השבת היא קדושה, ולא היום הראשון בשבוע. וכן האריך לבאר מדוע פסח וסוכות הם שבעה ימים, לעומת שבועות, ראש השנה ויום הכפורים. וראה להלן פ"מ הערה 104.

<> עובר לעסוק בשבת הגדול. כי לאחר שביאר את הדמיון בין פסח לשבת, ראוי לבאר את השם של השבת שלפני פסח. ובתפארת ישראל פמ"ד [תרפג.] ביאר לפי דמיון זה את השם "שבת הגדול", ויובא להלן הערה 197.

<> כמו שכתבו רש"י [סידור רש"י סימן שנב], תוספות שבת פז: [ד"ה ואותו], ועוד. והטושו"ע אור"ח סימן תל כתבו: "שבת שלפני הפסח קורין אותו 'שבת הגדול'". וראה הערה הבאה.

<> בספר נזר יוסף, מועדים [עמודים יז-לח], אסף כארבעים טעמים לשם "שבת הגדול", ובסוף דבריו כתב: "עוד עשרות ואולי מאות טעמים נכתבו על קריאת שבת זו בשם "שבת הגדול'". ומתוך הטעמים שנקט יש חמשה מהם שנאמרו לפני זמן המהר"ל; (א) בסידור רש"י [סימן שנב] כתב: "שבת שלפני הפסח נהגו העם לקרותו 'שבת הגדול'. ואינן יודעים על מה, שאינו גדול יותר משאר שבתות השנה. אלא לפי שניסן שבו יצאו ממצרים חמישי בשבת היה, כדאמרינן בסדר עולם [פ"ה], ומקחו של פסח מבעשור [שמות יב, ג] היה בשבת שלפני הפסח. אמרו בני ישראל [שמות ח, כב] 'הן נזבח את תועבת מצרים לעיניהם ולא יסקלונו'. אמר להם הקב"ה לישראל, עתה תראו הפלא אשר אעשה לכם. הלכו ולקחו איש את פסחו להיות להם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחודש. כשראו מצרים היו רוצים להנקם מהם, והיו מעיהם מרותכין, ובאש נדעכין, ונידונין בייסורין ובחולאים רעים ומרים, ולא הזיקו מאומה לישראל. ועל שם שנעשו בו ניסים לישראל באותה שבת שלפני הפסח, לפיכך נקרא 'שבת הגדול' שבת שלפני פסח". וכן הוא בפרדס [המיוחס לרש"י] סימן יז, מחזור ויטרי [ריש הלכות פסח, סעיף ב], שיבולי הלקט סימן רה, כל בו סימן מז, ראבי"ה מסכת פסחים סימן תכה, המנהיג הלכות פסח סימן א, מהר"ם מרוטנבורג בספר "מנהגים דבי מהר"ם" [בענין שבת הגדול], תוספות הרא"ש [שבת פז:], טור אור"ח סימן תל [ראה להלן הערה 197], ועוד. (ב) תוספות שבת פז: [ד"ה ואותו] כתבו: "ואותו יום חמישי בשבת היה כו' - ואם כן ברביעי שחטו פסחיהם, ונמצא בשבת שעברה לקחו פסחיהן, שאז היה בעשור לחדש. ועל כן קורין אותו 'שבת הגדול', לפי שנעשה בו נס גדול, כדאמרינן במדרש [תנחומא ישן, בא, סימן יח] כשלקחו פסחיהם באותה שבת, נתקבצו בכורות אומות העולם אצל ישראל, ושאלום למה היו עושין כך. אמרו להן, זבח פסח לה', שיהרוג בכורי מצרים. הלכו אצל אבותיהם ואל פרעה לבקש ממנו שישלחו ישראל, ולא רצו, ועשו בכורות מלחמה, והרגו מהן הרבה. הדה הוא דכתיב [תהלים קלו, י] 'למכה מצרים בבכוריהם'". (ג) בפרדס לרש"י [סימן יז] כתב טעם נוסף, וז"ל: "לפי שמאחרים העם בשבת שלפני הפסח בבית הכנסת עד שדורשים שם הלכות ביעור חמץ, [ו]לספר נפלאות גבורות אלקינו איך באו אבותינו במצרים, איך הוציאם כתועפות ראם לו, קרע לנו את הים, ולספר ולדרוש בקהל את כל אשר עשה, מושך הרבה. והעם אינם נפטרים לבתיהם עד שיגמור הכל... ומפני משך זה נראה בעיניהם היום גדול וארוך יותר מיום אחר, ועל כן קראו לשבת זו 'גדול'". (ד) האבודרהם [חודש ניסן] כתב, שזו השבת הראשונה שבה נכנסו ישראל למצות, וכמו שהנער נקרא "גדול" ביום הכנסו למצות, כך שבת זו נקראת "גדול". (ה) בדרשות ר"י אבן שועיב פרשת צו כתב שהיו דורשים בו הלכות גדולות ורבות, ומתרבים החסדים של לימוד תורה בעולם, וחסד נקרא "גדול".

<> קצת תמוה לשון זה, כי בתפארת ישראל פמ"ד [תרפג.] הביא טעם אחר. ובדרשת שבת הגדול [קצח.] הצדיק והסביר את טעמו של הטור, ויובאו להלן הערה 197.

<> אודות שבשבת הגדול מפטירין "וערבה לה'", כן כתב בספר המנהגים לר"י טירנא, ב"מנהג של ר"ח ניסן", אור זרוע ח"ב סימן שצג, וברמזי הפטרות לרוקח. והובא בסידור היעב"ץ [ימי ניסן אות ו], שכתב שם דכן מנהג העולם. ודעת המהר"ל היא שבכל שבת הגדול מפטירין "וערבה לה'", ולא רק שחל ערב פסח בשבת [כן הוא בסידור היעב"ץ שם], ודלא כשיטה הסוברת שמפטירין כן רק כשחל ערב פסח בשבת [אור זרוע שם, ושו"ע הרב או"ח סימן תל]. ודעת הגר"א [מעשה רב סימן קעו] שאין קוראים "וערבה" אלא בשבת הגדול שאינה ערב פסח.

<> כן כתב טעם זה במטה משה סימן תקמב בשם רבו המהרש"ל, וז"ל: "יש מקשים, מאחר שכל לשונם היה לשון ארמי, היה להו לקרות 'שבת רבה', כמו 'הושענא רבה'. ותירץ מורי הרב ז"ל כי לכך קורין אותו 'שבת הגדול', על שם ההפטרה שקורין בההיא שבת, דכתיב בה 'הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא'. ובזה יתורץ גם כן מה שקורין אותו 'שבת הַגדול', ולא 'שבת גדול'. אך הקשה מורי ז"ל הוי להו לקרות 'שבת וערבה' על שם התחלת ההפטרה, כמו 'שבת חזון', 'שבת נחמו'". ודברי המהר"ל הסמוכים יישבו קושיא זו.

<> לשונו בכת"י [תקב:]: "כי יציאת מצרים נקרא 'גדול', שכן דרשו בברכות בפרק הרואה [ברכות נח.] 'לך ה' הגדולה' [דהי"א כט, יא], זו יציאת מצרים. 'והגבורה' [שם] זו קריעת ים סוף. פירוש, מפני שהוא גדול נותן לאוהביו גדולה, כמו שהוציאם ממצרים והגדיל אותם על כל עם". אך בגמרא ובעין יעקב שלפנינו [שם] לא נמצא שיאמרו "'הגדולה' זו יציאת מצרים, 'והגבורה' זו קריעת ים סוף", אלא הובאו שם שתי דעות אחרות; רבי שילא דרש "'הגדולה' זו מעשה בראשית. 'והגבורה' זו יציאת מצרים". ודעת רבי עקיבא היא "'הגדולה' זו קריעת ים סוף, 'והגבורה' זו מכת בכורות". וכן הביא גמרא זו למעלה בתחילת הקדמה שלישית [קכד.]. אך כדבריו בכת"י אכן נמצא בילקו"ש ח"ב רמז תתרפב, שאמרו שם: "דרש רבי שילא, 'לך ה' הגדולה' זו יציאת מצרים, שנאמר [שמות יד, לא] 'וירא ישראל את היד הגדולה'. 'והגבורה' זו קריעת ים סוף, שנאמר [שמות יד, טז] 'ויבואו בני ישראל בתוך הים'". וביאור הדבר הוא ש"גדול" מורה על חסד [כמבואר למעלה בהקדמה ראשונה הערה 88, והקדמה שלישית הערה 21, ולהלן פמ"ד הערה 151], ו"מפני שהוא גדול נותן לאוהביו גדולה, כמו שהוציאם ממצרים והגדיל אותם על כל עם" [לשונו בכת"י הנ"ל]. הרי מעשה של השפעה נקרא "גדול", וביצ"מ קנו ישראל מדריגה עליונה, והגדילם על כל עם. וראה הערה הבאה.

<> פשטות לשונו מורה ש"גדול" מוסב על הנסים הגדולים והנוראים שה' עשה עם ישראל ביצ"מ, וכמו שנאמר בתורה הרבה פעמים [ראה למעלה הערה 4]. אך המשך לשונו מורה שכוונתו למדריגה העליונה שזכו לה ישראל ביצ"מ [שה' לקחם לעמו], ש"מפני שהוא גדול נותן לאוהביו גדולה, כמו שהוציאם ממצרים והגדיל אותם על כל עם" [לשונו בכת"י (תקב:), והובא בהערה הקודמת]. וראה להלן הערות 192, 212.

<> לכאורה נראה שכוונתו לגאולה העתידה שתהיה בימי המשיח [ולא לעולם הבא כפשוטו], שהרי לשון הפסוק מתחילתו הוא "הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא", ופסוק זה עוסק בחבלי משיח [שבת קיח.]. וכן בהקדמה לאור חדש [מד:] ביאר ש"עולם הבא" הוא ימות המשיח, וראה שם הערה 171. וראה למעלה פ"ח הערה 225. אך מהמשך דבריו מוכח שכוונתו לעולם הבא ממש. ובעל כרחך לומר ששליחת אליהו הנביא מורה על ימות המשיח, אך שליחות זו היא "לפני בוא יום ה' הגדול והנורא", ו"יום ה' הגדול והנורא" הוא עולם הבא. וראה להלן הערה 194.

<> מכאן מוכח שאין כוונתו לנסים הגדולים שיהיו לעת"ל [שנסים אלו יהיו יותר גדולים מהנסים שנעשו ביצ"מ], שהרי על כך נאמר מקרא מלא [מלאכי ז, טו] "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", לאמור שהנסים לעת"ל יהיו כימי צאתך מארץ מצרים, ולא יותר. והכלי יקר [בראשית לה, י] כתב: "ולפי שנאמר 'כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות', שמע מינה שניסים שלעתיד לא יהיו גדולים מן ניסי מצרים". אלא כוונתו למדריגה שתהיה לישראל לעת"ל, שהיא תהיה גדולה יותר מהמדריגה שזכו לה ביצ"מ. ובנצח ישראל פמ"ז הקדיש את הפרק כולו לבאר שלעת"ל החבור שיהיה בין ישראל לה' יהיה חבור נצחי וגמור. ובפתיחת הפרק שם [תשפו.] כתב: "החבור שיהיה לעתיד לישראל בהקב"ה יהיה לנצח, ולא יוסר הקשר הזה, ולא ינתק. ודבר זה מבואר בנחמות ישראל על ידי נביאיו, כמו שאמר הנביא הושע [ב, כא] 'וארשתיך לי לעולם וארשתיך לי בצדק ובמשפט בחסד וברחמים'. הרי אמר כי החבור הזה, שהוא הארוסין, יהיה חבור עולמית, לא כמו שהיה בראשונה... וכאשר תבין דברי חכמה עמוקה מאוד, תדע כי אי אפשר להיות לעתיד פירוד בין השם יתברך, שהוא העלה, ובין ישראל, שהם עלולים, מן השם יתברך. ודבר זה התבאר לך ממה שאמר הנביא ירמיה [ירמיה לא, ל-לא] 'הנה ימים באים נאם ה' וכרתי את בית ישראל ואת בית יהודה ברית חדשה לא כברית אשר כרתי את אבותם ביום החזיקי בידם להוציאם מארץ מצרים אשר המה הפירו בריתי ואנכי בעלתי בהם נאם ה' וגו''. וביאור ענין זה, כי בעולם הזה הגשמי אין כאן החבור הגמור, כי העולם הזה הגשמי נפרד ונבדל מן השם יתברך, שהוא העלה. לכך ישראל לא היו חוזרין אחר השם יתברך להיות דבקים בו, מצד כי ישראל הם בעולם הגשמי הזה שהוא נבדל. עד כי לעתיד, שיהיה העולם הזה בלתי גשמי חמרי, ואז ישראל אי אפשר להם בלא זה. ובעולם הזה השם יתברך היה מחזיר אחר ישראל. וכשיגיע הסוף, שיהיה סלוק הגשמי, יהיה החבור לגמרי. רק ישראל, מפני שהם בעולם הזה הגשמי, שהוא נפרד מן השם יתברך, אינם מחזירים אחר השם יתברך. עד לבסוף, שאז יסולק ההבדל הזה". וראה להלן פמ"א הערה 65.

<> אודות שיצ"מ היא הסבה למעלת ישראל שתהיה לעת"ל, כן כתב בהקדמה לנצח ישראל [ג.], וז"ל: "סבירי להו לחכמים [ברכות יב:] שיש זכר ליציאת מצרים אף לימות המשיח, כי איך לא יהיה זכר לסבה עם המסובב, כי מן המדריגה שקנו ישראל כשיצאו ממצרים [י]קנו עוד מדריגה יותר עליונה. ואם לא שהוציאנו ממצרים, ולקח ישראל לו לעם, לא זכו לאותה מעלה עליונה שיקנו לעתיד, כי יציאת מצרים הוא סבה בעצם אל הגאולה העתידה... וכל זה מפני שאי אפשר שיהיה המסובב בלא הסבה. ולכך ראוי שיהיה עם שעבוד מלכיות זכר אל דבר שהוא סבה אליו, והוא יציאת מצרים" [הובא למעלה הערה 157]. ובהקדמה לאור חדש [נב.] ביאר כיצד יום הכפורים הוא "זכר ליציאת מצרים", וז"ל: "אנו אומרים גם ביום הכיפורים [תפילות היום] 'זכר ליציאת מצרים'... פירוש זה, שהשם יתברך בחר בישראל שהוציא אותם ממצרים, ובשביל שהוציאנו ממצרים ולקח אותנו לעם נתן לנו יום זה, שהוא יום סליחה וכפרה להציל את נפשינו" [הובא למעלה פ"ג הערה 8]. ובהקדמה לדרוש על התורה [ו.]: "כי באין ספק כל הטוב שזוכים ישראל אליו הם זוכים מצד שהם... אשר בחר בם א-ל". ובחירה זו נעשתה ביצ"מ. נמצא שיצ"מ היא הסבה לכל הטובות שהושפעו על ישראל. וראה להלן הערות 210, 212, פ"מ הערה 13, פמ"ד הערה 23, פמ"ו הערה 1, ופמ"ז הערה 283.

<> תמיד פ"ז מ"ד "בשבת היו אומרים [תהלים פרק צב] 'מזמור שיר ליום השבת', מזמור שיר לעתיד לבוא, ליום שכלו שבת מנוחה לחיי העולמים". ואמרו חכמים [ברכות נז:] "שלשה מעין עולם הבא, אלו הן; שבת וכו' שבת אחד מששים לעולם הבא". וראה להלן ציון 205. ומכאן משמע שכוונתו לעולם הבא ממש, ולא לימות המשיח. ועוד, בנצח ישראל פמ"ו [תשעב.] השריש ששבת היא מעין עוה"ב, ויו"ט הוא מעין ימות המשיח. וכאן שאיירי בשבת, בעל כרחך שאיירי במעין עוה"ב ממש, ולא במעין ימות המשיח. וראה למעלה הערה 191.

<> ולא השבת שלאחר הפסח.

<> פירוש - השבת שלפני פסח הוא זכר לשבת הגדול שתהיה לעתיד לבא, והמדריגה שישיגו ישראל לעתיד לבא היא יותר עליונה מן המדריגה שהשיגו ביצ"מ, והמעלה היותר עליונה קודמת למעלה הפחותה הימנה. וכן בסמוך כתב [לפני ציון 206] "ודוקא השבת הקודם, ולא השבת שאחריו, כי השבת ההוא הוא קודם ועליון במעלה". ושם יוסיף תשובה שניה [ראה להלן הערה 210]. ובכת"י [תקב:] כתב: "ולעתיד לבא יעשה עם אוהביו גדולה על כל גדולה, וזהו לעולם הבא. ולפיכך שבת לפני פסח נקרא 'שבת הגדול' בודאי, כי יציאת מצרים היא היתה גדולה אחת, ובשביל אותה גדולה יזכו למעלה יותר גדולה. וקודם לזה בא שבת, היא עולם הבא, שנקרא 'שבת', והוא יום הגדול. לפיכך קודם פסח נסמך שבת הגדול, לפי שאותו שבת הגדול שיהיה לעתיד קדם לו ולפניו". ואודות שהחשוב במעלה הוא קוֹדֵם ולפני המעלה הפחותה הימנו, כן כתב הרמב"ם בספר "באור מלות ההגיון", שער יב, וז"ל: "יאמר אצלינו בדבר שהוא קודם מדבר אחר, על חמשה מינים; אחד מהם, הקדימה בזמן, כאמרנו 'נח יותר קודם מאברהם'. והשני, הקדימה בטבע... והשלישי, הקדימה במדריגה. בשני אנשים, דרך משל, אחד מהם שישב קרוב מן השלטון, והאחר רחוק ממנו. הנה נאמר שזה קודם לזה במדרגה. והרביעי, הקדימה במעלה... דמיון זה, שני רופאים או שני מדקדקים, אחד מהם יותר חכם מן האחר. הנה אנחנו נאמר ביותר חכם משניהם, שהוא היותר קודם במלאכה ההיא במעלה... והחמישי, קדימה בסיבה, והוא שיהיו שני דברים מספיקים במציאות ולא יימצא אחד מהם בלתי האחר, זולת כי אחד מהם סיבה למציאות האחר. הנה אנחנו נאמר בסיבה שהוא דבר יותר קודם מן המסובב. כמו שנאמר כי עליית השמש יותר קודמת מאור היום, ואף על פי שהם כלם יחד, כי עליית השמש היא סיבה למציאות אור היום" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 158, פכ"ב הערה 46, פרק זה הערה 61, ולהלן פמ"ב הערה 50].

<> בתפארת ישראל פמ"ד [תרפג.] כתב טעם אחר לשם "שבת הגדול", וז"ל: "ומזה הטעם נקרא 'שבת הגדול' השבת שלפני הפסח. כי הפסח שבו יצאו ישראל ממצרים, הוא ההשלמה הגדולה והעליונה שהשלים העולם, כאשר יצאו ישראל והיו לעם אל השם יתברך. וכאשר נברא העולם בשבעת ימי בראשית, היה דבר זה בכח בלבד, ויצא לפעל. כי לא היה בעולם בריאה חדשה, רק כמו שאמרו על כל הנסים שנתחדשו בעולם [ב"ר ה, ה] 'תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית על הים שיהיה נקרע'. וכן על כל הנסים. ורצה לומר שכל הנסים היו בכח, ויצאו לפעל בזמנם. ולפיכך מה שיצאו ישראל לפעל, היה בכח הבריאה גם כן. ולפיכך שבת שלפני הפסח ראוי לקרא 'שבת הגדול', כי שָׂם השם יתברך בכח השלמת הבריאה של שבת בראשית, לצאת לפעל לגמרי מה שיושלם העולם על ידי ישראל. והוא גדול יותר ויותר ממה שהוא שבת בראשית, שהשלים הטבע בלבד. ושבת שסמוך לפסח שיצאו ישראל ממצרים, בשביל יציאת מצרים שהיה בכח השבת, ראוי שיהיה נקרא 'שבת הגדול', כי היציאה ממצרים היא השלמה העליונה וגדולה. וזהו פירוש האמת והנכון". לאמור, שיצ"מ מגלה מה רב כחה של שבת בראשית, כי השלימות שיש ביצ"מ כבר היתה מונחת בכח בשבת בראשית. אך עד לגלוי של יצ"מ, שבת בראשית היתה נחשבת להשלמת הטבע בלבד. ומיצ"מ ואילך נתגלה ששבת היא השלמה עליונה וגדולה יותר [יצירת ישראל והיותם עם אל ה']. לכך השבת שלפני פסח נקראת "שבת הגדול", כי מעתה נתגלתה גדולתה של שבת בראשית. והטעם ששבת זו היא בשבת שלפני פסח, ולא בשבת שלאחרי פסח, כי יצ"מ היא תולדה משבת בראשית, ושבת בראשית היא האב ליצ"מ. והואיל כל שבת ושבת נקראת "שבת בראשית" [כמבואר למעלה הערה 158], נמצא שיצ"מ מגלה על גדולתה של השבת שקדמה לה, וכפי שכל תולדה באה לעולם לאחר שאביה קדם לה. ומעין זה כתב בח"א לר"ה י: [א, צז.], וז"ל: "השבת הזה שלפני פסח נקרא 'שבת הגדול', והוא כמו שבת בראשית בעצמו למי שמבין זה. והגדולה הזאת נקרא מעשה בראשית, וכן אמרו חכמים [ברכות נח.] 'לך ה' הגדולה' [דהי"א כט, יא], זה מעשה בראשית". וזהו ההבדל בין דבריו כאן לדבריו בתפארת ישראל; לפי דבריו כאן "שבת הגדול" מוסבת על לעתיד לבא, שהוא "היום הגדול והנורא". אך לפי דבריו בתפארת ישראל "שבת הגדול" מוסבת על שבת בראשית, שכבר היתה בעולם. @**ובדרשת שבת הגדול**^ [קצח.] ביאר שנקרא "שבת הגדול" כדברי הטור [או"ח סימן תל] שהוא על שם הנס שנעשה בו, שישראל שחטו אלהיהם של המצרים לעיניהם, והמצרים לא עשו דבר להרע לישראל [ראה למעלה הערה 185], וכתב: "בשביל כך יתורץ הקושיא מה ששואלים על הטור, שכתב ולכן קורין אותו שבת הגדול מפני שנעשה בו נס גדול. ומה ענין לכאן שיקרא השבת על שם הנס הזה. אבל בודאי ראוי שיהיה הנס דוקא בשבת, כי עובדי כוכבים ומזלות אינם רוצים באחדותו יתברך, ועובדים כוכבים ומזלות. והשבת מעידה על השם יתברך שהוא אחד [כפי שביאר שם קודם לכן]. והשבת היה גורם שלא היו רשאים לעשות דבר אל בני ישראל, שהיו רוצים לשחוט אלהיהם ולבטל עבודת אלילים. כי השבת הוא זמן מוכן לזה לבטל עבודת אלילים יותר משאר הימים, ולכן מוכן השבת אל הנס הזה". וראה למעלה פל"ה הערה 45.

<> כמו שכתב בספר המנהגים לר"י טירנא, מנהגי עשרת ימי תשובה, וז"ל: "שבת שבין ר"ה ליום הכפורים הוא שבת תשובה". והמטה משה [ענייני עשי"ת, אות תתלג] כתב: "שבת שבין ר"ה ליום כפור נקרא 'שבת שובה', ונקרא על שם שמפטירין בו 'שובה ישראל', והוא בתרי עשר סוף הושע [יד, א]". והב"י או"ח סימן תכח כתב: "לעולם בשבת שבין ראש השנה ויום הכפורים מפטירין 'שובה', שהרי הפוסקים קורין לשבת זה 'שבת שובה'". ובשו"ע או"ח סימן תקצז ס"א כתב "שבת שובה".

<> רמב"ם הלכות תשובה פ"ב ה"ז "יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל, ליחיד ולרבים, והוא קץ מחילה וסליחה לישראל. לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביום הכפורים". ובשערי תשובה שער ב אות יד כתב: "מצות עשה מן התורה להעיר אדם את רוחו לחזור בתשובה ביום הכפורים, שנאמר [ויקרא טז, ל] 'מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו'". ושם שער ד אות יז כתב: "מה שנאמר 'לפני ה' תטהרו' מצות עשה על התשובה, שנחפש דרכינו ונחקורה ונשובה אל ה' ביום הכפורים. ואף על פי שנתחייבנו על זה בכל עת, החיוב נוסף ביום הכפורים, והטהרה אשר בידינו היא התשובה ותיקון המעשים".

<> לשונו להלן ס"פ מו [לאחר ציון 219]: "כי עד יום הכפורים היו ברשות אחר, ומעתה חוזרים לרשות הקב"ה, ולפיכך הוא ביום העשירי, כי אז יתחדש מדריגה אחרת... שהוא דבר חדש לשוב לאחוזה ולמקומו הראשון, הוא ביום העשירי". ובח"א לר"ה טז. [א, קו.] כתב: "ביום הכפורים אנו מתעלים אליו, כי יצאו מרשות אחרים ובאים אליו". ובח"א לשבועות יג. [ד, יג:] כתב: "כי כבר התבאר במקומו ענין יום הכפורים, שכל החוטאים אשר נתרחקו מן השם יתברך, שבים אל השם יתברך, שהוא עיקר הכל. וכל בני אדם שבים אל חזקתם הראשונה... ולכך באדם אשר נמכר אל המלך כסיל וזקן, הוא יצר הרע, שב אל השם יתברך, שהוא עיקר הכל" [ראה להלן פמ"ו הערה 210]. והשבה זו נעשית על ידי "מחילת הקב"ה, שהוא מוחל להם ושבים אל ה'". שהרי נאמר [ישעיה נט, ב] "כי אם עונותיכם היו מבדילים בינכם לבין אלקיכם וחטאותיכם הסתירו פנים מכם משמוע". לכך כל עוד החטא קיים, דרך ההשבה לה' נעולה היא בפני בעל החטא. נמצא שמחילת החטא היא תנאי מוקדם לשוב אל ה'.

<> פירוש - ביום הכפורים של שנת היובל תוקעים בשופר, והכל חוזר לחזקתו הראשונה, שנאמר [ויקרא כה, ח-י] "וספרת לך שבע שבתות שנים שבע שנים שבע פעמים והיו לך ימי שבע שבתות השנים תשע וארבעים שנה. והעברת שופר תרועה בחודש השבעי בעשור לחודש ביום הכפורים תעבירו שופר בכל ארצכם. וקדשתם את שנת החמשים שנה וקראתם דרור בארץ לכל יושביה יובל היא תהיה לכם ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו תשבו". ופירש רש"י [שם פסוק י] "וקראתם דרור - לעבדים, בין נרצע בין שלא כלו לו שש שנים משנמכר... ואינו ברשות אחרים. יובל היא - שנה זאת מובדלת משאר שנים בנקיבת שם לה לבדה, ומה שמה 'יובל' שמה, על שם תקיעת שופר. ושבתם איש אל אחוזתו - שהשדות חוזרות לבעליהן. ואיש אל משפחתו תשובו - לרבות את הנרצע". וראה להלן פמ"ו הערה 208.

<> לשונו להלן פמ"ו [לאחר ציון 199]: "ומצד בחינה אחרת הוא מוחל וסולח, כי במה שהם עמו והוא מלכם, אינם ראוים להיות ברשות אחר, ולא יתן להיות מושל עליהם מלך נכרי. וכאשר בני אדם חוטאים לפניו, והם נכנסים ברשות אחר, הוא היצר הרע, שנקרא מלך גדול [נדרים לב:]... שמושל על גוף. ומצד שהוא יתברך מלך העולם, וכל הנמצאים הם שלו תחת רשותו, ואינם לאחר, יצאו ביום הכפורים מרשות המלך היצר הרע, שכבר נסתבכו בו כל השנה, ונכנסים אל רשות הקב"ה, כי שם מלך ה' צבאות נקרא עליהם. ומזה הטעם עצמו גם כן צוה בתורה ביובל [ויקרא כה, ט] 'והעברת שופר תרועה בכל ארצכם ביום הכפורים', לקרא חפשי לעבדים שהם נרצעים, [שם פסוק י] 'ואיש אל משפחתו תשובו' [רש"י שם], מפני כי שם מלך ה' צבאות יש עליהם, ואין ראוי למשול עליהם אחר, אותו שנמכר לו. וכן החוטא נמכר ביד היצר הרע על ידי חטאיו, עד שהוא ברשות אחר, וביום הכפורים יצא". ובגו"א ויקרא פכ"ה אות טז [רטז:] כתב: "לאו במקרה היה זה שתלה הכתוב היובל ביום הכפורים, אלא בודאי טעם יש בדבר שתולה היובל ביום הכפורים... והטעם הוא כאשר ידוע למבינים, כי היובל ויום הכפורים שניהם דבר אחד, כי היובל הוא חזרת הכל לחזקתו הראשונה להיות כבראשונה, וכן יום הכפורים הכל חוזר לחזקתו הראשון, שהוא יתברך מכפר להם, וחוזרים לחזקתם הראשונה". ובנתיב התשובה פ"ב [מ.] כתב: "כבר בארנו שבשביל טעם זה, היובל, שהוא גאולה לעבדים, היה ביום הכפורים... כי יום הכפורים הוא גאולה לנפש האדם". ובח"א לשבועות יג. [ד, יג:] כתב: "כל בני אדם [ביום הכפורים] שבים אל חזקתם הראשונה, כמו היובל, שכל אשר נמכרו שבים לאחוזת אבותם" [ראה להלן פמ"ו הערה 210]. @**ואם תאמר**^, כיצד ניתן להשוות את יום הכפורים ליום הכפורים של יובל, הרי יום הכפורים הוא אחת בשנה, ויום כפור של יובל היא אחת לחמישים שנה. ואם יש שויון בין יום הכפורים לעניינו של יובל, מדוע שויון זה בא לידי ביטוי רק אחת לחמישים שנה. דע, שכבר הקשה כן הפחד יצחק, יום הכפורים מאמר יא [אות א], וכתב ליישב: "כי כל האורות של יום הכיפור של יובל אינם אלא קיבוץ אורות של כל מועדי יום כיפור של היובל. וכל יום כיפור ויום כיפור של כל שנות היובל מוסר את אורו ליום כיפור של היובל. והסך הכל של האורות הללו מוליד הוא את שלהבת הקודש של כל מיני הקדושה של יום כיפור של שנת היובל".

<> נראה לבאר משפט זה על פי צירופם של שני יסודות; (א) לעת"ל יהיה סילוק הגוף, ויהיה הכל שב אל ה' מפחיתות הגוף. (ב) פחיתות הגוף היא פחיתות העולם הזה. לכך לעת"ל "יהיה הכל שב אל ה' מפחיתות עולם הזה". ואודות היסוד הראשון, כן כתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שמט:]: "העולם הבא... אז יסולק מאתו חרפת הגוף והחומר". ובנתיב השלום פ"ב [א, רכא:] כתב: "עולם הבא, ששם סלוק הגוף לגמרי". ואודות היסוד השני, כן כתב בגו"א ויקרא פי"ט אות ג [נד:]: "נקרא 'קדוש', רוצה לומר פרוש מענייני עולם הזה, שהוא גוף" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 118, ולהלן פמ"ה הערה 45, ופמ"ז הערה 453]. ובנצח ישראל פ"ח [ריח:] חיבר להדדי את פחיתות העולם עם פחיתות הגוף, וכלשונו: "בזמן שהעולם הזה שב אל ה'... הם עשרת ימי תשובה, אז העולם שב מפחיתות הגוף אל השם יתברך... בעשרת ימי תשובה הכל שב אל השם יתברך... כי עשרת ימי תשובה הם מוכנים שיתקדש האדם מן פחיתות הגוף ולהיות קדוש... שבאותו זמן הכל שבים מפחיתות הגוף החומרי". וההנהגה שיש בעשרת ימי תשובה בזעיר אנפין, תהיה ההנהגה בעוה"ב.

<> דוגמה לדבר; אמרו חכמים [יומא פו:] "גדולה תשובה שמביאה את הגאולה, שנאמר [ישעיה נט, כ] 'ובא לציון גואל ולשבי פשע ביעקב'. מה טעם 'ובא לציון גואל', משום ד'שבי פשע ביעקב'". ובנתיב התשובה פ"ב [לט:] כתב לבאר: "פירוש, מפני שבעל תשובה חוזר בתשובה, ונבדל מן היצר הרע, ויוצא בזה לחירות. כי בעל החטא הוא משועבד למלך זקן וכסיל, זה יצר הרע, למה נקרא שמו 'מלך', שהכל שומעין לו [קה"ר ד, יג]... ומפני שהאדם תחת רשות יצרו אשר הוא מושל בו, ובעל תשובה יוצא לחירות מן היצר הרע, ודבר זה גאולה גם כן, ולפיכך מקרב גם כן הגאולה, שיהיו נגאלים מכח האומות המושלים, והם מחטיאים את ישראל. וכבר בארנו שבשביל טעם זה היובל, שהוא גאולה לעבדים, היה ביום הכפורים... ולכך היו שניהם ביחד, גאולת הגוף וגאולת הנפש. ולכך אמר כי התשובה מקרבת הגאולה". ובפחד יצחק, יום הכפורים, מאמר יא [אות א] הביא את דברי המהר"ל האלו, וכתב: "ברור הוא דכוונתו של המהר"ל בהוספה זו [של ענין היובל] היא להורות לנו שלא נחשוב כי הצירוף הזה של תשובה לגאולה לא נאמרה אלא בגאולה דאחרית הימים, וכפשוטו של הפסוק ד'שבי פשע ביעקב'. ובכדי להוציא ממחשבה זו כתב המהר"ל כי גם בדיני תורה בזמן הזה, נמצא שורש גדול לצרוף זה של תשובה לגאולה". הרי הגאולה הנפעלת בכל שנה ביום הכפורים, היא המביאה את הגאולה שתהיה לעתיד לבא. וזהו שכתב כאן ש"בזכות יום הכפורים שהם שבים &**עתה**^ אל ה', לכך יזכו לשוב באותו שבת אל ה'".

<> כמבואר למעלה הערה 194.

<> כפי שנתבאר למעלה הערה 196, שהעליון במעלה הוא קודֵם ולפני המעלה הפחותה הימנו.

<> "בזכות יום הכפורים שהם שבים עתה אל ה', לכך יזכו לשוב באותו שבת אל ה'" [לשונו למעלה לפני ציון 204].

<> לשבת שתהיה לעתיד, "שכל שבת הוא מעין עולם הבא וזכר לו" [לשונו למעלה לפני ציון 205].

<> נראה לבאר דבריו הקדושים, כי השבת שיש לנו בעוה"ז היא רמז לעוה"ב [הנקרא שבת]. וזה נאמר בכלליות אצל כל שבתות השנה. אך השבת הסמוכה ליוה"כ היא רמז לנקודה מיוחדת שיש בעוה"ב, והיא ש"הכל שב אל ה' מפחיתות עולם הזה" [לשונו למעלה], והשבה זו היא בזכות יום הכפורים שנעשה בעולם הזה, וכמו שביאר. לכך לא שייך ששבת תשובה תהיה לאחר שעבר יום הכפורים, כי לאחר שעבר יום הכפורים אין יותר יום הכפורים ["שכבר עבר יום הכפורים"], ו"עבר יומו בטל קרבנו" [ברכות כו.], ומן הנמנע ששבת שלאחר יום הכפורים תרמוז לנקודה מיוחדת בעוה"ב שהיא תולדה מיום הכפורים. ואם תאמר, והרי גם שבת שלפני יוה"כ היא לא בזמן של יוה"כ, אלא לפניו. ומאי שנא משבת שלאחריו שעל כך אמרינן "כבר עבר יום הכפורים", משבת שלפניו, שגם על כך נאמר "עוד לא בא יום הכפורים". יש לומר, כי השבת מכילה בתוכה את השפע לששה ימים הבאים בעקבותיה [זוה"ק ח"ב סג:, וכמבואר באור החיים בראשית ב, ג]. לכך לשבת שלפני יום הכפורים יש את השפע של יום הכפורים. מה שאין לשבת לאחר יום הכפורים, שאין לה את השפע הזה.

<> פירוש - ההסבר השני שביאר כאן מדוע "שבת תשובה" היא בשבת לפני יום הכפורים, ולא בשבת לאחריו, כחו יפה גם לבאר מדוע "שבת הגדול" היא בשבת שלפני פסח, ולא לאחריו. כי המדריגה שזכו לה ישראל בפסח בעוה"ז היא המאפשרת שיזכו למדריגה יותר עליונה לעת"ל [ראה למעלה הערה 193]. וכמו שיוה"כ הוא סבה לשבת שתהיה לעת"ל, כך הוא גם כן לגבי פסח. ואין מעלת פסח נוהגת לאחר שעבר זמנו, וכמו שנתבאר.

<> "כי יציאת מצרים נקרא 'גדול' על שם גדלות מעשיו הנוראים שעשה ופעל כאשר יצאו ממצרים" [לשונו למעלה לאחר ציון 188].

<> פירוש - השבת שלפני פסח נקראת "שבת הגדול" כי היא מורה שלעת"ל "יקנו ישראל עוד מדריגה יותר עליונה, ויעשה הקב"ה עוד גדולות על כל גדולות, נוראות על כל נוראות" [לשונו למעלה לאחר ציון 191]. אמנם הלשון שנקט כאן "שעוד יתגדל הוא יתברך, שהוא יום הגדול והנורא יותר" מורה שלא רק שהקב"ה יעשה מעשים גדולים ונוראים יותר ממה שעשה ביצ"מ, אלא "שעוד יתגדל הוא יתברך", והגדלות תחול על השם יתברך עצמו, ולא רק על מעשיו. והביאור הוא, כי כבר נתבאר למעלה [הערות 190, 192, 193] שהואיל והקב"ה בחר בישראל ביצ"מ, לכך לעת"ל יקנו ישראל מדריגה יותר עליונה. והקב"ה מתגלה בעולם כפי שישראל נמצאים בעולם; כאשר ישראל מרוממים על הכל, כך הקב"ה מתגלה בעולם, וכמו שכתב למעלה פכ"ג [לאחר ציון 132]: "השם יתברך נגלה בעולמו כפי המציאות שיש לישראל, וכפי מדריגת ישראל. ואם ישראל במעלה החשובה והגדולה, אז השם יתברך נאמר עליו כפי שהם ישראל. ואם הם בשפלות, מאחר שהוא יתברך שמו מתיחס אל ישראל, לכך נמצא ונגלה אל עולמו כפי מדריגת ישראל". וראה שם הערות 134, 135, ופרק זה הערה 17.

<> מצוי הוא שכאשר המהר"ל רומז לחכמה פנימית, הוא מדגיש שאין בזה ספק, והם דברים ברורים למבינים [כמלוקט למעלה פכ"ג הערה 151, פכ"ה הערה 109, ולהלן פמ"א הערה 112. וראה למעלה הערה 70 בביאור הדבר].

גבורות ה', פרק לט עמוד PAGE יז

PAGE קצט

PAGE יז GH42