#**כבר ידעת**= כי יציאת מצרים הוא שורש אמונת אמת והדת, והתורה זכרה יציאת מצרים במצות שהם יסוד ועיקר הדת, ראוי לנו להזכיר המצות שנזכר אצלם יציאת מצרים, ולמה כתב אצלם בפרט.

#**במצוה הראשונה**= (שמות כ, ב) "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך וגו'". תלה מצוה זאת ביציאת מצרים. והרבה הקשו למה תלה הכתוב ביציאת מצרים, ולא אמר "אנכי ה' אלקי השמים והארץ". והאריכו בביאור קושיא זאת, ואין בדבריהם מה שיתן האמת. אך פירוש הכתוב "אנכי ה' אלקיך", ופירוש "אלקיך" בפרט, אף על גב שהוא אלקי כל הנמצאים, הוא אלקי ישראל בראשונה וביחוד, ואחר כך אלקי כל הנמצאות. וכבר התבאר בזולת זה המקום המעלה הזאת, שיש בישראל ענין אלקי שאין בכל הנמצאים. ולפיכך אמר אחריו "אשר הוצאתיך מארץ מצרים", 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. והרבה פעמים התבאר זה, כי העבד, שהוא משועבד, דומה לחומר\*, שהוא משועבד מתפעל, ואינו פועל, כמו העבד הזה. ומה שהשם יתברך הוציא את ישראל מבית עבדים, היו יוצאים מן העבדות לקנות מעלה האלקית. שכבר התבאר כי לא היה אומה בעולם שהיה כל ענינם הכל חמרי כמו מצרים, והם נקראו בעצמם (יחזקאל כג, כ) "אשר בשר חמורים בשרם", והוציאם ממדה\* זאת. ולפיכך אמר "אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים", שכל זה הוראה\* שישראל קנו המעלה האלקית, ומאחר שקנו המעלה האלקית ראוי שיתיחד שמו יתברך על ישראל בפרט, כמו שאמר "אנכי ה' אלקיך", כי הם ראוים לו יתברך. וכאשר הוא אלקי ישראל, בזה בעצמו הוא אלקי הכל, שכל הנמצאים נמשכים וטפלים אצל ישראל, כמו שימשכו כל האברים אחר הלב, והוא העיקר.

#**אמנם בלא**= כל זאת לא היה לו לכתוב "אנכי ה' אלקי השמים", כי דבר זה אינו, כי כל הנבראים נבראו לשמש זולתם מן הנמצאים; כי השמים נבראו לשמש האדם, שהרי המאורות שהם חשובים מן השמים, כתיב (בראשית א, יז) "ויתן אותם ברקיע השמים להאיר על הארץ", ומכל שכן הארץ. ואף המלאכים, הרי נקרא "מלאך" מלשון שליחות בעולם, והרי הוא משמש הנמצאים, ולכך נקרא "מלאך". ואף שהוא יתברך גם כן שומר את העולם, זה אינו, לפי שכל הנמצאים לא נבראו אלא לכבודו יתברך (אבות פ"ו מי"א), ולפיכך הוא פועל לעצמו. אבל המלאך הוא עושה שליחותו לשמור התחתונים, אף שהוא לא יקבל שום עבודה מן אותו שמשמש לו. ולפיכך האדם יותר נבחר בצד זה. ובפרט ישראל, שלא נבראו בשביל זולתם.

#**ואולי תאמר**=, דסוף סוף יקשה, איך אפשר זה\* לומר דיותר יהיה חביב האדם בעל חומר, מן המלאך, שהוא בלא גוף. דלא יקשה דבר, כי אף אם צורת האדם בחומר, אין החומר עצם מעצמו, ומעלת האדם מפני צורתו, אף שהוא בחומר. ומפני כך נקרא שמו יתברך עליו, לפי שאין החומר עצמותו. ומאחר שמצד עצמותו יש לאדם מעלה גדולה, כמו שיתבאר עוד בספר הזה, ולא יגרע מעלתו בשביל החומר, בפרט בישראל אשר החומר בטל אצל הצורה.

#**ובפרק הבא על יבמתו**= (יבמות סא.), אמר רבי שמעון בן יוחאי, קברי הגוים\* אין מטמאים, שנאמר (יחזקאל לד, לא) "ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם", אתם קרוים "אדם", ואין האומות קרוים "אדם", עד כאן\*. וביאור ענין זה, שעם שכל בני אדם משותפים בצורה זאת, מכל מקום יש חלוק. כי כמו שהאדם נבדל משאר בעלי חיים, במה שהאדם הוא שכלי ושאר בעלי חיים הם בלתי שכלי, כך יש בין האומות גם כן הבדל, שיש אומה נוטה אל החומר יותר, ויעיד עליהם מעשיהם, שנמשכים אחר הזנות ודברים מתועבים, זה יורה על החומריות שבהם. ואצל ישראל, אף המדה הפחותה שבהם יורה על השכל. שהמדה הפחותה שהם קשי עורף (שמות לב, ט), אינם חוזרים מדרכיהם (רש"י שם), וזה יורה על העמידה והקושי, וזהו מענין השכל שאין לו השתנות. והמדה הנבחרת שיש לאומות מורה על החמרים, כמו שאמרו ז"ל (מכילתא שמות יב, א) הגוים קלים לשוב בתשובה. ומדת ישראל הפך, שהם עם קשי עורף. ולכך אמרו ז"ל (מכילתא שם) שלא היה רוצה יונה בן אמתי להתנבאות על נינוה, שהיה יודע שהאומות יחזרו בתשובה. וזהו גם כן יורה על חמרית, שנקל להשתנות, כמו כל חומר שנקל לקבל שנוי. הרי כל ענין ישראל מורה שהם נבדלים מן החומר, וכל ענין האומות מורה שכלם\* חומרי. ומכל שכן המדות הטובות והחשובות שהם באומה הנבחרת; הרחקת הזנות והתעוב, ושאר מדות הפחותות, המורה על שהם נבדלים מן החומר.

#**וכמו שתמצא**= בעלי חיים, והם כמו אמצעי בין האדם ובין שאר בעלי חיים, כמו הקוף, שהוא אמצעי בין בעלי חיים\* ובין האדם, כך\* יש אדם, ואינו אדם בשלימות. לכך אמר אשר הוא אדם בשלימות, אשר אינו נוטה לחמרי יותר מדאי, הם ישראל, בעבור שיש בהם הצורה השלימה, מבלי נטיה\* חמרית. והרי אצל האומות בטל\* הצורה אצל החומר, כאילו אינם אדם, שהחומר עיקר והצורה טפילה. וכל דבר שיש עיקר ועמו טפל, הטפל\* בטל אצל העיקר. ואצל ישראל הוא הפך זה, כי הצורה עיקר, והחומר טפל, ובטל הטפל אצל העיקר.

#**ואם יאמר**= [ה]אומר, דבר זה הוא טעם לחשיבות ישראל מכל האומות ממה שהצורה שלהם רחוקה מן החומר, ולפי זה יהיו המלאכים הנבדלים לגמרי, או השמים, יותר חשובים מן כל הנמצאים תחתונים. ולמה לא יאמר "אנכי ה' אלקי המלאכים העליונים", שבזה היה נראה רוממותו וגדולתו, כמו שיאמר (דברים י, יז) "אלקי האלקים ואדוני האדונים". אמנם אני אומר, כי כל האומר כי המלאכים הנבדלים הם יותר במעלה מן ישראל, שהם אדם באמת אשר נקראו "בנים" לו יתברך, אין רוח חכמים נוחה הימנו. ולא אקבל דברי מקצת אחרונים שאמרו מדעתם\* ומסברתם, שהרי יהושע היה משתחוה למלאך ויפול על פניו (יהושע ה, יד), והביאו גם כן שאר ראיות. ואם אין זה מקומו, כי דבר זה נתבאר בספר דרך חיים בפירוש מסכת אבות, המסכתא המהוללה, ועוד לקמן בסוף הספר, מכל מקום אביא דבר אחד מדברי חכמים, והם דברי חכמה, כי ישראל הם עם קרובו מכל הנמצאים.

#**בפרק קמא דברכות**= (ו.), אמר רבין בר רב אדא אמר רבי יצחק, מנין שהקב"ה מניח תפילין, שנאמר (ישעיה סב, ח) "נשבע ה' בימינו ובזרוע עוזו". "בימינו" זו תורה, שנאמר (דברים לג, ב) "מימינו אש דת למו". "ובזרוע עוזו" אלו תפילין, שנאמר (תהלים כט, יא) "ה' עוז לעמו יתן". ומנין שהתפילין עוז הם לישראל, דכתיב (דברים כח, י) "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך", ותניא רבי אליעזר הגדול אומר\*, אלו תפילין שבראש. אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרב חייא בר אבין, הני תפילין דמרי עלמא, מה כתיב בהו. אמר ליה, (דהי"א יז, כא) "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ". ומי משתבח קוב"ה בשבחייהו דישראל. אין, כתיב (דברים כו, יז) "את ה' האמרת היום", וכתיב (שם פסוק יח) "וה' האמירך היום". אמר להם הקב"ה לישראל, אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם, ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם; אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם, שנאמר (דברים ו, ד) "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד", ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, שנאמר "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ". אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי, תינח בחד ביתא, בשאר בתי מאי. אמר ליה, (דברים ד, ז) "כי מי גוי גדול", (שם פסוק ח) "ומי גוי גדול", (דברים לג, כט) "אשריך ישראל", (דברים ד, לד) "או הנסה אלקים", (דברים כו, יט) "ולתתך עליון". אי הכי נפישי להו טובא בתי. אלא "כי מי גוי גדול" "ומי גוי גדול", דדמיין להדדי, בחד ביתא וכו'\*, וכלהו כתיבי באדרעי.

#**בארו בחכמתם**= איך ישראל הם ראשון אל השם יתברך, מחוברים דבקים בו יתברך. ואמרו שהוא מניח תפילין. פירוש זה, כי כל שלימות אשר יוצא לזולתו, כמו שיאמר שהשם יתברך השפיע כל הנמצאים, במה שהשלימות ההוא יוצא לזולתו, הוא מעלה עליונה ושלימות יתירה מן השלימות אשר אינו יוצא אל זולתו.

#**וזה שאמר**= הכתוב (ירמיה ט, כב-כג) "אל יתהלל החכם בחכמתו הגבור בגבורתו והעשיר\* בעשרו, כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם ה'". פירוש, כי אין ההלול במה שימצא באדם שלימות בעצמו, כמו שהוא חכם גבור עשיר, שכל אלו שלימות אינו יוצא לזולתו, שאין זה עיקר ההלול והתפארת. אבל 'בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע' לעשות מה שאני עושה. וכאשר יעשה מה שאני עושה, אז קנה דבר שראוי להתהלל בו. ומה הוא זה, 'כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ' בתחתון התחתונים, והוא הארץ, והשם יתברך, שהוא בעליון עליונים, משפיע לתחתון תחתונים. וכך יעשה האדם, שיהיה שלימות שלו יוצא לזולתו, וזהו ההלול והתפארת, הוא עיקר השלימות.

#**ולפיכך אמר**= שהקב"ה מניח תפילין. פירוש, מה שיש לו יתברך ההוד והשלימות שיוצא לזולתו, מה שהשפיע כל הנמצאים, דבר זה נקרא 'תפילין'. שהתפילין מקושרין במניח, אינם דבר עצמו. וכמו שהתפילין באדם מורה על מעלה יתירה של אדם, שהשם יתברך נקרא עליו, כי זהו ענין התפילין, כמו שנתבאר בפרשת תפילין, וזהו 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. לכך אמר שהשם יתברך מניח תפילין, והוא תוספת המעלה במה שהוא משפיע הנמצאים, ודבר זה נקרא הנחת תפילין, לפי שהוא קדושה ומעלה נוספת, שהיא יוצאת לזולתו.

#**ושלימותו יתברך**= מצד הנמצאים שני דברים; האחד, שהוא סדר את הנבראים בחכמה. השני, שהוא יתברך פועל אותם כרצונו. ולפיכך אומר שמניח תפילין בראשו, כי בראש החכמה, והוא הפאר שיש לו יתברך במה שכל הנמצאים מסודרים בחכמתו. והתפילין ביד, במה שהוא מפואר בנמצאים מצד הפעל אשר פעל בהם, וזהו מיוחס לזרוע שהוא יתברך פועל, דכתיב אצל פעל השם יתברך (דברים ט, כט) "ובזרועך הנטויה".

#**אמנם**= עיקר הפירוש, כי כל פאר ראוי לראש, שהוא הדבר הנכבד באדם. ולפיכך קרא הכתוב המלבוש שהוא לראש (שמות לט, כח) "פארי המגבעות". ולפיכך בתפארת שיוצא אל זולתו, והוא בודאי פאר, ראוי שיהיה פאר זה על הראש, ופאר הזה מצד שהוא מפואר בנמצאים, שהם שלו. ותפילין של היד, מצד שהוא מפואר מפני פעולותיו, ודבר זה מבואר.

#**ועוד**=, לפי ש"בהיכלו כלו אומר כבוד" (תהלים כט, ט), ולא תאמר כי הכבוד חס ושלום אינו כבוד והדור גמור בכל. ולפיכך 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". לכך קאמר שיש לו תפילין בראשו ותפילין בזרוע, שהכל הוא כבוד מן השלימות שיוצא לזולתו יתברך. ואף כי הדברים יותר עמוקים ונפלאים מאוד בסתרי החכמה, מכל מקום דברים אלו אמתיים ברורים גם כן למי שמבין. וכמו כן באדם גם כן, 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.

#**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, לכן נקרא "זרוע" על שם הזרוע והכח, וכדכתיב (דברים ט, כט) "ובזרועך הנטויה". 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 (מנחות לד:). וזה כי המהות יש לו בחינות מחולקים לפי מה שהוא, אבל המציאות הוא אחד, ולפיכך כל הארבע פרשיות בבית אחד. וכן בתפילין דמרי עלמא. ואם כי הוא יתברך מהותו ומציאותו אחד, לא כמו שהוא בכל הנמצאים, מכל מקום הם בחינות מחולקים, יש תפילין של ראש ושל זרוע. כי ישראל הם עלולים מן השם יתברך מאמתתו וממציאותו, ולפיכך יש תפילין של ראש ושל יד. ובספר באר הגולה שם תמצא עוד דברים נעלמים בענין זה, עיין שם, כי אין להאריך כאן יותר.

#**וקאמר בתפילין**= דמרי עלמא מה כתיב בהו (ברכות ו.). פירוש, כמו שאמרנו כי שלימותו יוצא לזולתו, מהו השלימות אשר כתיב בתפילין. האף אמנם כי כל הנבראים הם לכבודו יתברך, אין דבר שהוא ראשון אל הכבוד כמו ישראל, ושאר כבוד הם טפלים, נמשכים אחר זה. כי אינו מדבר רק בכבוד שהוא הכבוד העליון על כל, שהוא ראשון, דבק בו יתברך.

#**וקאמר שכתובים**= בארבע פרשיות "מי כעמך ישראל וכו'". דבר זה מבואר כאשר תבין את הדברים אשר נתבארו לך למעלה בפרשת תפילין שהם על האדם, כי אותם המעלות הגדולות אשר נמצאו בו יתברך כמו שמבואר בפרשת תפילין, ועל אותן המעלות נקרא הוא יתברך (דברים י, יז) "הגדול הגבור והנורא לא ישא פנים ולא יקח שוחד", מאותן ממש הלביש את עמו הקדוש, ולפיכך הוא יתברך מתפאר בהם באלו ארבע מעלות, שהם דומים לו יתברך.

#**כי בתפילין**= של האדם בפרשה ראשונה כתיב (שמות יג, ב) "קדש לי כל בכור" (מנחות לד:), וזה מורה שהוא האל הגדול, ולפיכך ראוי לו לקדש הבכור, שהוא גדול. כי הבכור והגדול ענין אחד, כדכתיב (תהלים פט, כח) "גם אני בכור אתנהו", וזהו שיתן אותו גדול (רש"י שם). ולפיכך אמרו חכמים במכת מצרים, שהיתה בבכורים, אין בכור בבית, גדול שבבית מת (מכילתא שמות יב, ל). ולפיכך כתיב בפאר ישראל בתפילין של הקב"ה (דברים ד, ח) "ומי גוי גדול".

#**בפרשה שניה**= כתיב (שמות יג, טו) "ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרג ה' וגו'", וזהו נגד גבורתו יתברך. ובתפילין דמארי עלמא הפאר שיש אל הקב"ה ישראל, כדכתיב (דברים לג, כט) "אשריך ישראל מי כמוך עם נושע בה' מגן עזרך ואשר חרב גאותך ויכחשו אויביך לך וגו'". ועוד כתיב (דהי"א יז, כא) "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ אשר הלך אלקים לפדות לו עם לשום לך שֵׁם גדולות ונוראות לגרש מפני עמך אשר פדית ממצרים גוים". וזה מורה על הגבורה שנתן השם יתברך להם לגרש גוים. אף כי גבורת השם יתברך עושה זאת, הלא נתן בהם גבורה זאת, וישראל קבלו אותה.

#**בפרשה שלישית**= "שמע ישראל" (דברים ו, ד-ט), נגד "והנורא". שאין ספק כי "שמע ישראל", שהוא קבלת מלכות שמים, שהוא יראתו יתברך, כי מלכות בשר ודם יש לו מורא מלכות, ואיך לא מלכות שמים. ולפיכך אחר המורא כתיב (שם פסוק ה) "ואהבת", להדבק בו יתברך ביראה ואהבה . וכנגד זה (דברים ד, לד) "או הנסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי במסות באותות במופתים ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמוראים גדולים ככל אשר עשה ה' במצרים לעיניך". ונתן לישראל יראתם על כל גוים, אף על גב שהוא יראת הקב"ה, מכל מקום הלביש אותם היראה.

#**פרשה רביעית**= כנגד הנהגתו יתברך את הנמצאים, וכמו שנזכר בפרשת (דברים יא, יג-כא) "והיה אם שמוע תשמעו", שמנהיג השם יתברך את עולמו להטיב להם כשיעשו הטוב, ולהרע להם חס ושלום אם לא יעשו הטוב. וכנגד זה (דברים י, יז-יח) "לא ישא פנים ולא יקח שוחד עושה משפט יתום ואלמנה ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה", וזה הוא אמתת הנהגתו יתברך במשפט, כמו שזכר "עושה משפט יתום ואלמנה", והטוב שהוא עושה לגרים, ובאין ספק שכל זה לא נזכר רק להורות אמתת הנהגתו. ולפיכך פרשה רביעית סתומה גם כן, כדי שלא תאמר כי הנהגה שהוא בתחתונים הוא לאחר חס ושלום, מפני שלא ישתתף העליון לתחתונים. לכך הפרשה דבוקה וסתומה, כי אשר הוא בעליונים הוא בתחתונים, והבן זה. וכנגד זה שהפאר של השם יתברך מן ישראל, אמר (דברים כו, יט) "ולתתך עליון על כל גויי הארץ", כי במה שהם עליונים הם אדונים להנהיג כל האומות כרצונם, שהכל כפופים תחתיהם, ואשר כפוף תחת אחר מקבל ההנהגה ממנו, ודבר זה מבואר מאד. ואף כי למעלה בארנו בענין אחר במקום פרשת תפילין, מי שידע ויבין דברים אלו על אמתתם ידע שהכל הוא דרך אחד.

#**ונתבאר לך**= מדברי חכמים כי הכבוד של השם יתברך שיוצא לזולתו הוא במה שהשפיע את ישראל בלבד, ואליהם נמשך הכל, ודי בזה המקום.

#**ויורה זה**= השם, כי המלאכים הם נקראים "מלאכים" מלשון שלוחים, מפני שהם שלוחים לצורך הנמצאים, ומפני שהם שלוחים לצורך הנמצאים\*, אינם עיקר שיקרא אלקותו יתברך עליהם. אבל ישראל הפך זה, שנקראו "בנים" (דברים יד, א), כי אם הבן הוא משמש אל האב לכבודו, אבל מכל מקום\* אינו משמש זולתו. לכך שמו יתברך נקרא על ישראל לומר (שמות כ, ב) "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים", ולא אמר 'אנכי ה' אלקי המלאכים'.

#**ולהורות**= על שישראל יותר במעלה מן המלאכים, אמרו במדרש רבי תנחומא (קדושים אות ב) "ברוך ה' אלקי ישראל" (דהי"א טז, לו), אמר הקב"ה לישראל, עד שלא בראתי אתכם היו מלאכי השרת מקלסים לפני ואומרים "ברוך ה' אלקי ישראל". כיון שבא אדם [הראשון], אמרו מלאכים, זה שאנו מקלסים בשמו. אמר להם הקב"ה, לאו, גנב הוא. בא נח, ואמרו מלאכי שרת, זה שאנו מקלסים. אמר להם, לאו, שכור הוא. בא אברהם, ואמרו, זהו שמקלסין בו. אמר להם, גר הוא. בא יצחק, אמרו לו\*, זהו. אמר להם, אוהב הוא אל\* אשר אני שונא אותו. בא יעקב, ואמרו לו, זהו. אמר להם, הן, זהו שאמר (בראשית לה, י) "לא יקרא עוד שמך יעקב כי אם ישראל וגו'", וכן הוא אומר (ישעיה מט, ג) "ישראל אשר בך אתפאר".

#**ופירוש זה**=, כי זה אשר היו משבחין בו לומר "ברוך ה' אלקי ישראל", ראוי שיהיה קדוש מכל, עד כי ראוי שיהיה מתיחס אל מי שנקרא שמו עליו. כי המלאכים באים להקדיש שמו לומר "ה' אלקי ישראל", לכך צריך שיהיה קדוש נבדל. ואלו דברים כולם ענינים נוטים אל החמרי. כי מה שאכל אדם מן עץ הדעת (בראשית ג, ו), מורה זה שהיה חסר, ולכך לקח מעץ הדעת. וזהו ענין חמרי, שהרי החומר הוא חסר, ולכך החומר מקבל, כי כל אשר הוא מקבל, הוא חסר מה שהוא מקבל. ומכל שכן שנח שהיה שכור (בראשית ט, כא), שזה ענין הגוף בודאי.

#**וכן אברהם**= במה שהיה גר, והוא פרטי, כמו שהיה אברהם אחד פרטי. והדבר מבואר מאד כי הנבדל אין בו ענין פרטי, כי הפרטי הוא חלק, וזה שייך לחומר שהוא מתחלק. ולפיכך נקרא "גר" מלשון גרגיר, שהוא פרטי. ולפיכך אברהם במה שהיה גר יחידי פרטי, לא היה ראוי לו הקילוס הזה להקדיש את שמו לומר עליו "ברוך ה' אלקי ישראל". וכן יצחק, במה שהיה אוהב את הרשע, היה נוטה אחר הרשע, שהוא רחוק מן מעלה הנבדלת האלקית, כי ראוי שיהיה נבדל מכל דבר גוף.

#**אבל יעקב**= היה קדוש ונקרא "קדוש", שנאמר (ישעיה כט, כג) "והקדישו את קדוש יעקב ואת אלקי ישראל יעריצו". ולפיכך היו המלאכים מקדישים בשם יעקב, והדבר נפלא. וכן תקנו ג' ברכות ראשונות של שמונה עשרה ברכות; ברכה ראשונה "מגן אברהם" נגד אברהם, שניה "מחיה המתים" נגד יצחק, שחיה מן עקידתו. וכן אמרו ז"ל (פדר"א פל"א) יצחק תיקן\* "מחיה המתים" בשעה שירד מן המזבח. יעקב, שהיה קדוש, תקון\* "האל הקדוש". ולפיכך היו המלאכים מקלסים ומקדישים את הקב"ה בשם יעקב. ולגודל מעלת קדושתו היה מנצח המלאך, שעל זה נקרא "ישראל", (בראשית לב, כט) "כי שרית עם אלקים". ולקמן (פס"ז) יתבאר בעזרת השם יתברך.

<> פירוש - יציאת מצרים היא שורש לאמונת האמת, והיא שורש לדת. ואודות הבטוי "אמונת אמת", כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תיב:], וז"ל: "כי בדבר זה בו בארו רבותינו ז"ל לתקן אמונת אמת, ולתת דעת לבני אדם". ובנתיב השלום פ"ב [א, רכד:] כתב: "הפילוסופים אשר בנו דבריהם על היסוד שהוא כנגד אמונת אמת". וכן הזכיר בטוי זה הכוזרי [מאמר חמישי אות כג], וספר מעשי השם [חלק מעשי אבות פכ"א]. @**ומה שכתב**^ "כבר ידעת", ניתן לומר שכוונתו שהדבר ידוע מעצמו [כמו שיובא בהמשך ההערה]. או ניתן לומר שכוונתו לדבריו שכתב למעלה ר"פ ג [קפח.], וז"ל: "בחר הוא יתברך בליל פסח להודיע מעשיו לבאי עולם, להכיר את שמו בעולמו בהוציאו את עמו ממצרים. וענין זה ראינו ששמה התורה יציאת מצרים יסוד היסודות ושורש הכל, ומצות הרבה באו בשביל היציאה שעל ידם יהיה לעינינו יסוד הזה, ומאצלנו בל ימוט. כמו מצות סוכה, שאמרה התורה [ויקרא כג, מג] 'למען ידעו דורותיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם ממצרים'. ואף השבת נאמר בו [דברים ה, טו] 'וזכרת כי עבד היית במצרים'. וכן הפסח וחג המצות בודאי זכר ליציאת מצרים, וכן כל יום טוב כולם אנו מקדשים ואומרים 'זכר ליציאת מצרים'. נוסף על זה שאנו חייבים לזכור יציאת מצרים בכל יום [ברכות יב:], ולרבי אליעזר בן עזריה ביום ובלילה [שם], שכל זה מורה כי יציאת מצרים בעצמו, חוץ מהנסים שעשה ביציאה, הוא יסוד האמונה שעליו נבנה הכל. אף כי נסים ונפלאות אין מספר עשה הקב"ה הוא עם ישראל, לא שמה התורה לזכור אותם ולעשות זכר להם, כי אם ליציאת מצרים. ואף כי לפי השגת בני אדם קצרי השכל נראה כי יש דבר שיש בו שנוי טבע ממנהגו של עולם, שנראה לאדם בחוש הראות שהוא יותר גדול נס ופלא מיציאת מצרים בעצמו, אינו כן לדעת התורה. כי נראה מן התורה ששמה יציאת מצרים עיקר ויסוד האמונה מן הראיות אשר אמרנו למעלה, כי תמצא בתורה ברוב דברים זכר היסוד הזה. ובמכילתא בפרשת 'וישמע יתרו כל אשר עשה ה' למשה ולישראל עמו כי הוציא ה' את ישראל ממצרים' [שמות יח, א], מלמד ששקולה יציאת מצרים נגד כל הנסים והגבורות שעשה הקב"ה לישראל. הרי שהם ז"ל הוכיחו מן הכתוב כי יציאת מצרים בעצמו שקולה כנגד כל הנסים". @**ואודות שיצ"מ**^ היא שורש האמונה, כן כתבו הראשונים בכמה מקומות. וכגון, הרמב"ן ס"פ בא [שמות יג, טז] כתב: "ועתה אומר לך כלל בטעם מצות רבות. הנה מעת היות ע"ז בעולם מימי אנוש, החלו הדעות להשתבש באמונה; מהם כופרים בעיקר... ומהם מכחישים בידיעתו הפרטית... ומהם שיודו בידיעה ומכחישים בהשגחה, ויעשו אדם כדגי הים שלא ישגיח האל בהם, ואין עמהם עונש או שכר... וכאשר ירצה האלקים בעדה או ביחיד, ויעשה עמהם מופת בשנוי מנהגו של עולם וטבעו, יתברר לכל בטול הדעות האלה כלם. כי המופת הנפלא מורה שיש לעולם אלוק מחדשו, ויודע ומשגיח ויכול. וכאשר יהיה המופת ההוא נגזר תחלה מפי נביא, יתברר ממנו עוד אמתת הנבואה, כי ידבר האלקים את האדם, ויגלה סודו אל עבדיו הנביאים, ותתקיים עם זה התורה כלה... ובעבור כי הקב"ה לא יעשה אות ומופת בכל דור לעיני כל רשע או כופר, יצוה אותנו שנעשה תמיד זכרון ואות לאשר ראו עינינו, ונעתיק הדבר אל בנינו, ובניהם לבניהם, ובניהם לדור אחרון. והחמיר מאד בענין הזה, כמו שחייב כרת באכילת חמץ [שמות יב, טו], ובעזיבת הפסח [במדבר ט, יג]... ושנזכיר זה בפינו בבקר ובערב... ושנעשה סוכה בכל שנה. וכן כל כיוצא בהן מצות רבות, זכר ליציאת מצרים. והכל להיות לנו בכל הדורות עדות במופתים שלא ישתכחו, ולא יהיה פתחון פה לכופר להכחיש אמונת האלקים". ובספר החינוך מצוה כא כתב: "מצות סיפור יציאת מצרים... ואין מן התימה אם באו לנו מצוות רבות על זה, מצוות עשה ומצוות לא תעשה, כי הוא יסוד גדול ועמוד חזק בתורתנו ובאמונתנו. ועל כן אנו אומרים לעולם בברכותינו ובתפלותינו 'זכר ליציאת מצרים', לפי שהוא לנו אות ומופת גמור בחידוש העולם, וכי יש אלוק קדמון חפץ ויכול, פועל כל הנמצאות... ובידו לשנותם... כמו שעשה במצרים, ששינה טבעי העולם בשבילנו, ועשה לנו אותות מחודשים גדולים ועצומים, הלא זה משתק כל כופר בחידוש העולם, ומקיים האמונה בידיעת השם יתברך, וכי השגחתו ויכלתו בכללים ובפרטים כולם". והטור או"ח סימן תרכה כתב: "תלה הכתוב מצות סוכה ביציאת מצרים, וכן הרבה מצות, לפי שהוא דבר שראינו בעינינו ובאזנינו שמענו, ואין אדם יכול להכחישנו. והיא המורה על אמיתת מציאות הבורא יתעלה, שהוא ברא הכל לרצונו, והוא אשר לו הכח והממשלה והיכולת בעליונים ובתחתונים לעשות בהן כרצונו, ואין מי שיאמר לו מה תעשה, כאשר עשה עמנו בהוציאו אותנו מארץ מצרים באותות ובמופתים" [הובא למעלה פ"ג הערה 9, ולהלן פמ"ה הערה 90, ופמ"ז הערה 97]. ומשמע מהראשונים האלו שהנסים שהיו ביצ"מ הם שורש האמונה. אמנם כאמור למעלה פ"ג [קצ:] כתב: "כי יציאת מצרים בעצמו, חוץ מהנסים שעשה ביציאה, הוא יסוד האמונה שעליו נבנה הכל", וראה שם הערה 15, והערה הבאה.

<> בספר רעה אמונה למו"ר הגר"מ שפירא זצוק"ל, בהקדמה לעיקרים, במאמר הפתיחה, כתב: "הרמב"ם ז"ל קבע להלכה [הלכות תשובה פ"ג הלכות ז-ט] כי יש י"ג עיקרים שחובה והכרח להאמין בהם, כדי להכנס לכלל ישראל ולהיות שייך לתורה ומצוות... נושא זה צריך ביאור, היכן השורש בתורה לכך שיש עיקרים לאמונה, ויש חובה להאמין בהם, עד שלא יתכן לקבל תורה בלעדי אחד מהם. ונראה, שהתורה מלמדת על ענין העיקרים בכך שהיא מעמידה את יציאת מצרים כיסוד לקשר של ישראל עם הקב"ה, ושורש התורה והמצוות. ככתוב [שמות כט, מו] 'וידעו כי אני ה' אלקיהם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים לשכני בתוכם אני ה' אלקיהם'. וכן [במדבר טו, לח] 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים'. וכן [ויקרא כה, נה] 'כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים'. מבואר אם כן שיש עיקר ויסוד לתורה, והוא יציאת מצרים, וכל מה שכלול בגילוי של יציאת מצרים הם העיקרים של התורה". ושם מאריך לבאר כיצד י"ג עיקרי האמונה נתבררו ביציאת מצרים. והעורך שם ציין שכן כתב הר"מ חגיז בספרו אלה המצוות, מצוה כא. וכן הוא בספר דרך פיקודיך, מצוה כא. ולהלן פמ"ז [לפני ציון 84] כתב: "הרי ג' אמונות שנתבררו ביציאת מצרים. ודע, כי ג' אמונות הם יסוד הדת, וכאשר חס ושלום תפול אחת, מהם תפול הדת בכללה. האחת, הוא ההשגחה, שהוא משגיח בתחתונים... האמונה השנית, שהכל הוא ביד ה', ואין דבר חוץ ממנו, וזהו אמונת מציאות השם יתברך... האמונה השלישית, שידבר השם יתברך את האדם, ויתן לו תורה, וזהו אמונת תורה מן השמים".

<> כמו בדבור "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" [שמות כ, ב], שבת [דברים ה, יב], רבית [ויקרא כה, לח], תפילין [שמות יג, ט], איסור עריות [ויקרא יח, ג], ועוד, וכמו שיבאר בסמוך, ולהלן בפמ"ה. אך דבריו צריכים ביאור, שהרי יצ"מ נאמרה אצל הרבה מאוד מצות, וכמו אונאת הגר [שמות כב, כ], איסור שקצים ורמשים [ויקרא יא, מה], מאזני צדק [ויקרא יט, לו], איסור ממכרת עבד [ויקרא כה, מב], ציצית [במדבר טו, מא], ועוד. ולהלן פמ"ה [לאחר ציון 29] כתב: "וכן תמצא מצות הרבה שנאמר אצלם 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים'; בפרשת תצא [דברים כד, יז-יח] 'לא תטה משפט גר יתום ולא תחבול בגד אלמנה וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים'. [שם פסוקים כא-כב] 'כי תבצור כרמך לא תעולל וגו' וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים'". ובגו"א בראשית פ"א אות ב [ד:] כתב: "וכן הרבה מצות תולה הכתוב ביציאת מצרים". ובגו"א שמות פי"ב אות עח [רמז.] כתב: "רוב המצות [כוונתו להרבה מצות (כמבואר למעלה פ"ג הערה 13)] זכר ליציאת מצרים". ויקשה לומר שכל המצות האלו הן "יסוד ועיקר הדת". זאת ועוד, שאמרו חכמים [תיקוני זהר תיקון ו (עד:)] "חמשין זמנין אדכיר באורייתא יציאת מצרים, לקבל חמשין תרעין דבינה" [הובא למעלה פ"ג הערה 3]. וכן בזוה"ק [ח"ב פה:] אמרו "'הוצאתיך מארץ מצרים' [שמות כ, ב], דא יובלא, כמה דתנינן מסטרא דיובלא נפקו ישראל ממצרים. ובגין כך חמשין זמנין אדכר יציאת מצרים באורייתא". והגר"א [בפירושו לתיקוני הזוהר, תיקון לב, (עו:)] כתב: "אלא חמשין זמנין כו' - והנה יש תשעים פעמים לשון הוצאה, אבל לא חשיב כי אם אותן שאמר הקב"ה לאמרן לישראל" [והולך ומונה שם כל הפעמים הללו]. ושוב יקשה לומר שבכל הפעמים הרבות האלו מדובר "במצות שהם יסוד ועיקר הדת". והרמב"ם בהלכות גניבה פ"ז הי"ב כתב: "כל הכופר במצות מדות [מדות ומשקלות] ככופר ביציאת מצרים, שהיא תחילת הצווי. וכל המקבל עליו מצות מדות, הרי זה מודה ביציאת מצרים, שהיא גרמה &**לכל**^ הצוויין". וראה הערה הבאה.

<> קשה, אם יצ"מ נזכרה אצל המצות שהן "יסוד ועיקר הדת" [לשונו כאן], מה מקום יש לשאול "למה כתב אצלם בפרט", הרי תשובתך בצידו, שאלו הן המצות שהן "יסוד ועיקר הדת". ויל"ע בזה. ולולא דמסתפינא, במקום לומר "והתורה זכרה יציאת מצרים במצות &**שהם**^ יסוד ועיקר הדת", יש לומר "והתורה זכרה יציאת מצרים במצות, &**שהיא**^ יסוד ועיקר הדת", והתיבות "יסוד ועיקר הדת" אינן מוסבות על המצות, אלא על יציאת מצרים. ואז כל דבריו יובנו היטב.

<> מה שמכנה זאת "מצוה ראשונה" יוסבר על פי דבריו בתפארת ישראל פל"ד [תקג:], וז"ל: "התחלת התורה באל"ף ["אנכי" (שמות כ, ב)]... להורות על התורה שהיא אחת וסדר אחד מקושר. כי מן עשרת הדברות יוצאים כל המצות, כי תרי"ג מצות נכללים בי' הדברות [רש"י שמות כד, יב]". וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ב [עט:], ודרוש על התורה [כז.]. ובנצח ישראל פ"ט [רלא.] כתב: "התורה עצמה היא הברית, כי התורה הוא חבור לישראל, ועשרת הדברות, כי הדבר אשר הוא בין שני דברים יש לו חבור אל שניהם, ובזה מקשר אותם. ולכך התורה כולה, עם עשרת הדברות, הם החבור בין השם יתברך ובין ישראל. רק כי עשרת הדברות, שהם ראשונים אל התורה, יש להם חבור אל השם יתברך ביותר, ושאר התורה יש לה יותר חבור אל ישראל. ולכך 'בני ישראל' כמספר תרי"ג חוץ מיו"ד, שהם עשרת הדברות. ועשרת הדברות אינם קרובים כל כך אל ישראל, רק על ידם יש להם חבור אל השם יתברך". ובהבנת נקודה זו, צרף לכאן דבריו בתפארת ישראל פל"ה [תקיב:], שכתב: "יש שתי בחינות באלו עשרת הדברים; הבחינה האחת, מצד שאלו עשרת דברים הם מיוחדים שהם בלבד במה שיש מצוה וגזרה מן השם יתברך אל האדם שהוא העלול. והוא הברית והחבור שיש לעלה עם העלול, שדבר זה שייך דוקא בעשרת הדברים. והבחינה השנית, מצד שהם בכלל כל מצות התורה שלמות האדם, ולכך היו אלו עשרת הדברים נכתבים בתורה [שמות כ, ב-יד] עם שאר מצות. ונכתבו על הלוחות בפני עצמם, כי הם נבדלים משאר מצות התורה, שהם בלבד במה שיש מצוה וגזרה מן השם יתברך אל האדם. ואם לא כן, לא היה ראוי שיהיו אלו עשרת הדברות נכתבים בלוחות בלבד, כי ראוי שתהיה 'תורת ה' תמימה' [תהלים יט, ח], ואיך יהיה על הלוחות דבר חסר, שהם עשרה דברות בלבד. אבל הדברים הם כמו שכתבנו למעלה, כי יש תמימות בהם, שאלו מיוחדים במה שיש מצוה וגזרה מן השם יתברך אל האדם". נמצא שיחס עשרת הדברות לשאר מצות הוא יחס של קבלת עול מלכות שמים לקבלת עול מצות, ואמרו חכמים [ברכות יג.] "למה קדמה פרשת שמע ל'והיה אם שמוע', כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה, ואחר כך מקבל עליו עול מצות". לכך עשרת הדברות "הם ראשונים לכל התורה" [לשונו בנצח ישראל פ"ט], כי כך הוא הדבר מבחינתו של הקב"ה. והם הם דבריו בתפארת ישראל ר"פ לה [תקי.], שכתב: "התבאר לך ההפרש שיש בין עשרת הדברות שנאמרו לישראל, ובין שאר התורה. כי עשרת הדברות הם בראשונה &**מן השם יתברך**^ לשאר מצות התורה, אשר הם אחר עשרת הדברות, ותוספות עליהם".

<> מבאר ש"אנכי" היא מצוה, וכדעת הרמב"ם בספר המצות מ"ע א, והרמב"ן [שמות כ, ב]. וכן הוא בזוה"ק [ח"ב כה:]. ודלא כדעת הבה"ג שאין "אנכי" מכלל תרי"ג המצות, וכמובא בהשגות הרמב"ן לספר המצות [מ"ע א]. ובתפארת ישראל פל"ז [תקלד:] כתב: "בודאי הדבר הברור כי 'אנכי ה' אלקיך' הוא הראשון, ופירושו 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולכך לא תכפור בי לומר שאיני אלקיך חס ושלום". וקודם לכן, שם ר"פ לו [תקכד.] כתב: "כי המצוה הראשונה להאמין כי יש סבה והתחלה ראשונה נמצא במציאות, וזה שנאמר 'אנכי ה' אלקיך וגו''. ומי שאינו מאמין בדבר זה, הרי הוא כופר בעיקר" [הובא למעלה פל"ח הערה 88].

<> לשון הראב"ע [שמות כ, א]: "שאלני רבי יהודה הלוי מנוחתו כבוד, למה הזכיר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולא אמר 'שעשיתי שמים וארץ'". וכן הוא בספר הכוזרי מאמר א, אות כה. וכן הקשה רבינו בחיי [שמות כ, ב]. ובתפארת ישראל פל"ז [תקלז:] כתב: "הקושיא שנשאל אל הראב"ע, כמו שכתב בפרשת יתרו, למה אמר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולמה לא אמר 'אנכי ה' אלקיך אשר בראתי שמים וארץ'". וכן נגע בשאלה זו בגו"א בראשית פ"א סוף אות ב [ד:], שם שמות פ"כ אות ו [צג:], נצח ישראל ר"פ ל [תקפו:], הקדמה לדרוש על התורה [ד.], ודרשת שבת הגדול [ר:]. ויש להבין, מהי העדיפות לומר "שעשיתי שמים וארץ" [שאלת ריה"ל] או "אלקי השמים והארץ" [לשונו כאן], על פני "אשר הוצאתיך מארץ מצרים". אמנם מה שסתם כאן ביאר בתפארת ישראל פל"ז [תקלח.], וז"ל: "יקשה להם, כי הוא יתברך אלקיהם לא בשביל שהוציא אותם מארץ מצרים, רק בשביל שברא את האדם, והוא אלקי הכל. ולפיכך הוקשה להם, כי ראוי לומר 'אנכי אלקי השמים אשר בראתי שמים וארץ וגם אותך', ולמה תלה בהוצאה בלבד". וכן כתב בדרשת שבת הגדול [ר:], וז"ל: "מה שאמר 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים', והלא בלא זה השם יתברך אלקי הכל, ומאחר שהוא אלקי הכל יעשו האמת, ולמה תלה ביציאת מצרים... והאמת שהוא יתברך אלקי הכל, ואין תולה ביציאת מצרים".

<> המשך לשון הראב"ע [שמות כ, א]: "וזאת היתה תשובתי אליו. דע, כי אין מעלות בני אדם שוות באמונתם בלבם... כי הרבים מאמינים להשמעות אזנים שיאמר להם אדוניהם ככה. ולמעלה מהם שראו זה כתוב בדברי התורה שנתן השם למשה. ואם יבא אפיקורוס לערער כי אין אלקים, ישימו ידם לפיהם, כי לא ידעו להשיב. ואשר נשאו לבו ללמוד חכמות, שהם כמו מעלות לעלות בהם אל מקום חפצו, יכיר מעשה השם במתכונת ובצמחים ובחיות, ובגוף האדם בעצמו, שידע מעשה כל אבר ואבר כפי התולדות... והנה השם הנכבד הזכיר בדבור הראשון 'אנכי ה' אלקיך', וזה לא יוכל להבין רק מי שהוא חכם מופלא... והנה השם עשה אותות ומופתים במצרים עד שהוציאם משם להיות להם לאלקים... והנה בעבור האותות שעשה השם במצרים אמר משה [דברים ד, לה] 'אתה הראת לדעת', שהכל ראו זה, חכמים ושאינן חכמים, גדולים וקטנים... והנה הזכיר למשכיל 'אנכי ה'', והוסיף 'אשר הוצאתיך', שיבין המשכיל ושאינו משכיל". נמצא שמעלת יצ"מ היא ברירותה [נראתה בעינים], ולכך אף מי שאינו משכיל יוכל להבין זאת. @**גם הכוזרי**^ [מאמר ראשון, אותיות כה-כז] תלה זאת במעלת הראיה, אך במקום לומר שהראיה נעשתה לחלושי השכל, הוא הדגיש שרק הראיה מחייבת [את הרואה], ומבלעדי ראיה אין חיוב כלל, וכלשונו: "בדומה לזה אמר משה בפתח דבריו בדברו אל פרעה [שמות ז, טז] 'אלקי העברים שלחני אליך', רצונו לומר אלקי אברהם יצחק ויעקב. כי היה דבר האבות מפורסם אז באומות, ונודע כי הענין האלוקי נתחבר עמם, והשגיח עליהם, ועשה להם נפלאות. ולכן לא אמר לו משה לפרעה 'אלקי השמים והארץ שלחני אליך', ולא 'בוראי ובוראך שלחני אליך'. וכן פתח האלוק בדברו אל כל עדת בני ישראל 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולא אמר 'אני בורא העולם ובוראכם'. וכן פתחתי אני בהשיבי לך שר הכוזרים כאשר שאלתני לאמונתי, בהודיעי אותך מה הוא הדבר המחייב אותי והמחייב את כל עם ישראל, דבר שנתברר לבני ישראל בראשונה על פי ראות עינים. ואחרי כן נמסר לאיש מפי איש בקבלה, הדומה למראה עינים. אמר הכוזרי: לפי זה [שרק הראיה היא המחייבת את הרואים], אין תורתכם מחיבת כי אם אתכם בלבד. אמר החבר: אמנם כן, כל מי שנלוה עלינו מן האמות כיחיד יבואהו מן הטוב אשר ייטיב עמנו האלוק... כי אילו היה חיוב התורה מצד מה שהאלוק ברא את כלנו, היו שוים בה כל בני אדם, כלבן כשחור, כי כלם ברואיו יתברך. אולם חיוב התורה עלינו הוא מצד מה שהוציאנו האלוק ממצרים, ומצד היות לו התחברות עמנו בהיותנו סגולת בני אדם". @**רבינו בחיי**^ [שמות כ, ב] כתב גם מעין דברי הראב"ע [ברירות הראיה], וז"ל: "אמר 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כדי לתת מופת על אלקותו וקבלת מלכותו מכל מה שראו בעיניהם, והם יכולים להעיד עליו. והכוונה לומר חייבין אתם לי שתקבלו אלקותי עליכם, ממה שראיתם בעיניכם האותות והמופתים הנכללים ביציאת מצרים. ומפני זה לא אמר 'אשר בראתי השמים והארץ', כי לא ראו זה בעיניהם, ורצה להביא להם ראיה על האלקות ממה שראו הם בעצמם בעיניהם" [וכן כתב הריב"א (שמות כ, ב)]. ושם הוסיף הסבר נוסף, וז"ל: "ועוד, כי ההוצאה מארץ מצרים כוללת בריאת עולם, שהנסים הנמשכים אחר ההוצאה ההיא רבים, וממה שנשתנה הטבע בהם יתבאר מזה חידוש העולם. כי עם הקדמות, לא ישתנה דבר מטבעו כלל. ומפני זה אמר 'אשר הוצאתיך', כי בודאי היתה ההוצאה מורה על החידוש ועל ההשגחה ועל היכולת שתקבלו עליכם אלקותי ומלכותי". @**נמצאנו למדים**^ שהראשונים השיבו ארבע תשובות [לשאלה מדוע נאמר "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים וגו'", ולא "אשר בראתי שמים וארץ"]: (א) הראיה מועילה גם לחלושי השכל, שלא יוכלו להבין הדברים בשכלם [הראב"ע]. (ב) רק הראיה היא המחייבת לקבל אלקות, ובלא ראיה אין חיוב מעיקרא [הכוזרי]. (ג) הראיה אינה ניתנת להכחשה, לכך הזכיר יצ"מ, כי הם עצמם עדים לה [רבינו בחיי (תשובה ראשונה)]. (ד) יצ"מ מוכיחה על בריאת העולם, שאם העולם היה קדמון אי אפשר שישתנה דבר מטבעו כלל [רבינו בחיי (תשובה שניה)]. ובגו"א בראשית פ"א אות ב [ד.] ביאר שתשובת הראב"ע היא כתשובה הראשונה של רבינו בחיי, שאי אפשר להכחיש את הראיה, ויובא בהערה הבאה.

<> תמוה, כי בגו"א בראשית פ"א אות ב [ד.] כתב כדברי הראב"ע בשמו, וכלשונו: "אין בריאת העולם ראיה על הניסים שחידש הקב"ה, אדרבא, הניסים שחידש הקב"ה הם ראיה על בריאת העולם. שחידוש הניסים ראינו בעינינו, ואילו חידוש העולם לא ראינו בעינינו, ואיך יהיה ראיה מן החידוש על הניסים. וכן בפירוש אמר הכתוב [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ואילו 'אנכי אשר בראתי שמים וארץ' לא אמר. וכן הרבה מצות תולה הכתוב ביציאת מצרים, מפני שראינו זה בעינינו, ואין אדם יכול להכחיש הנס. וכן פירש הראב"ע בפרשת יתרו, עיין שם". ואילו כאן כתב על דברי הראב"ע האלו ש"אין בדבריהם מה שיתן האמת". ויש לומר, שבגו"א הוכיח מהראב"ע לעצם הסברה שדברים שרואים בעינים מוכיחים יותר מדברים שלא רואים בעינים. אך מ"מ אינו מסכים עם הראב"ע שזהו הביאור לדיבור "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים". ואולי הטעם לאי הסכמה זו הוא, שהמלים "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" באות במקום המלים "אשר בראתי שמים וארץ". והמלים "אשר בראתי שמים וארץ" היו מחייבות בעצם את קבלת הקב"ה לאלוק, כי הן מעמידות את האדם כנברא ועלול מול הבורא ועלה, והוא היחס של העבד לאלקיו. ולפי ראשונים אלו, אמנם מעלת יצ"מ היא שראינו את הנסים בעינינו, אך עדיין אין זה מחייב בעצם שישראל יקבלו את הקב"ה לאלוק. אך לפי מה שיבאר בסמוך, יתבאר שיציאת מצרים גופא מחייבת בעצם שישראל יקבלו עליהם את הקב"ה לאלוק.

<> לשונו בתפארת ישראל פל"ז [תקלז:] "הקושיא שנשאל אל הראב"ע, כמו שכתב בפרשת יתרו, למה אמר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולמה לא אמר 'אנכי ה' אלקיך אשר בראתי שמים וארץ'. כי דבר זה לא שייך לומר כלל, כי הכתוב רצה לומר למה הוא אלקיהם, ועל זה אמר 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ועל ידי זה שהוצאתי אתכם מארץ מצרים, קבלתם אותי למלך, ותהיו עבדים לי. ואם יקשה להם כי הוא יתברך אלקיהם לא בשביל שהוציא אותם מארץ מצרים, רק בשביל שברא את האדם, והוא אלקי הכל. ולפיכך הוקשה להם, כי ראוי לומר 'אנכי אלקי השמים אשר בראתי שמים וארץ וגם אותך', ולמה תלה בהוצאה בלבד. אלו האנשים מבינים כי אין חלוק בין אלקותו יתברך על ישראל, ובין אלקותו על הכל, וכמו שהוא יתברך אלקי הכל, כך הוא אלקי ישראל. ודבר זה טעות. כי מה שאמר הכתוב 'אנכי ה' אלקיך', רצה לומר שאני אלקיך בפרט, שהוא יתברך שמו חל על האומה הנבחרת בפרט. אף כי הוא אלקי הכל, אין נקרא שמו רק על האומה הנבחרת, ואין מלכותו רק על האומה הנבחרת. וזהו 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'. כי לא דבר הכתוב לענין הממשלה, כי דבר זה בודאי שהוא יתברך מושל על כל. רק כי הכתוב אומר כי על ישראל נקרא שמו, ומלכותו עליהם... ובספרי [דברים ו, ד], 'שמע ישראל ה' אלקינו' [שם], למה נאמר, והא כבר נאמר [שם] 'ה' אחד', ומה תלמוד לומר 'אלקינו', עלינו הוחל שמו ביותר... אלקים אני לכל באי עולם, עליך הוחל שמי ביותר... הנה הדבר מבואר כי מה שאמר 'אנכי ה' אלקיך', לומר כי מלכותו ואלקותו יתברך דבק בהם, והם מקבלים מלכותו ביותר מכל שאר הנמצאים. ולכך שייך בישראל בפרט 'אנכי ה' אלקיך', ולא נכללו עמהם שאר הנמצאים, רק מלכותו על ישראל ביותר, ודבר זה מבואר בחבור גבורות ה'". ומה שחוזר ומחבר את אלקותו יתברך על ישראל למלכותו יתברך על ישראל, 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, ופל"ט הערה 63].

<> "וכאשר הוא אלקי ישראל, בזה בעצמו הוא אלקי הכל, שכל הנמצאים נמשכים וטפלים אצל ישראל, כמו שימשכו כל האברים אחר הלב, והוא העיקר" [לשונו להלן (לאחר ציון 23)]. ולמעלה בכת"י [תצא:] כתב: "ישראל הם ראשית המציאות לפי שהם ראשונים לכל האומות, שישראל הם בנים לה', ואין קודמים לפניהם, ולפיכך הם בכורו יתברך. ונקראים בניו, כי הם העלולים הראשונים, רצה לומר שהם עלולים בעצם, כי הוא יתברך עלה, ואשר הם עלולים ממנו בעצם הם ישראל. לאפוקי האומות, שהם גם כן מעשה ידיו, אינם בעצם מעשה ידיו, רק כי הם נמשכים אחר ישראל, ואינם עלולים ממנו יתברך בעצם. ומפני שהם עלולים הראשונים, בזה הם בניו, לאפוקי האומות לא נקראו בניו" [הובא למעלה פל"ז הערה 97]. וראה למעלה פל"ט הערה 61 שנתבאר שם שישראל קודמים לאומות כפי שהסבה קודמת למסובב, שישראל נבראו לעצמם, והאומות נבראו לשמש את ישראל. וראה להלן הערה 146, שהובאו שם מקבילות נוספות ליסוד זה.

<> לשונו למעלה פמ"ב [לאחר ציון 97]: "אבל ישראל, מפני שהם נבדלים מכל האומות, ואינם בכלל שלהם, והם עליונים וקדושים על כל האומות". ולהלן פס"ז כתב: "אמרו חכמים [אבות פ"ג מי"ד] חביב האדם שנברא בצלם אלקים... ואין לכל בני אדם המעלה הזאת בשוה, שעם שכל מין האדם נברא בצלם אלקים אמרו [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם ואין האומות קרוים אדם'. שצריך שלא יהיה בטול לצורה אלקית זאת שנתן באדם, והאומות שהם חומרים ביותר, הצורה הזאת בטילה אצל החומר, ונעשית הצורה חומרי. אבל בישראל החומר בטל אצל הצורה... והרי לא נמצא הנבואה כי אם בישראל, ואם לא נמצא המעלה זאת בדורותינו, זהו שנתרחק מעלה זאת מישראל עם שאר המעלות, מכל מקום ישראל מוכנים לזה בפרט". ולהלן פע"ב 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. האחד, כי דבר שהוא במקרה אינו תמידי ואינו מאודי, ובישראל היו נסים הרבה מאוד שלא תמצא לשאר אומות. וכן היו נמשכים בהמשך הזמן, עד שאי אפשר לך לומר רק כי יש לישראל הכנה בעצמם לקבל המעלה העליונה, מה שאין בשאר אומות, כמו שיש באדם מצד עצמו לקבל הכנה לקבל השכל והחכמה. ועוד, כי הדבר שהוא בפרט המין נוכל לומר שהוא במקרה, אבל דבר שהוא מגיע לכלל האומה אין דבר זה במקרה. ומצאנו נסים שהגיעו לכלל ישראל, כגון יציאת מצרים ובאר ומן ומפלת סנחרב, והרבה משיספר, ואין זה במקרה, כי אם היה זה במקרה למה לא היה לשאר אומות גם כן. ולמה היה זה לאומה זאת בכללה, ולא למקצת או לאיזה אנשים. וכיון שאנחנו ראינו הנסים נמשכים דוקא בישראל, ולא בשום אומה, והיו הנסים בכללות האומה, אין זה רק שישראל מוכנים לקבל המעלה האלקית הנבדלת, ולכך היו דביקים במעלה אלקית עליונה, שהיה הנהגתם שלא בטבע, רק על ידי נסים... אף שנסתלקה השכינה מישראל, ונתבטלו המעלות שהיו לישראל, הכנתם על זה לא נתבטל... ואתה מוכרח לומר שלא היה כל זה במקרה בישראל, כי אם בשביל הכנה שבישראל לקבל המעלות... ויותר מזה, 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 הבעל 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 נמצא הכנה באומות לתורה כי אם בישראל, שיש להם הכנה". ולהלן בסוף הספר [בהלכות יין נסך] כתב: "הנה דבר ידוע אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים אברים וגידין ובשר ופרצוף, לאחד כמו השני, ואין חלוק ביניהם, אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל... כי האומות דביקים בכח מיוחד, וישראל דביקים בכח קדוש, הוא השם יתברך, אשר הבדיל אותם מן העמים, ולקחם אליו". ובתפארת ישראל פ"א [לד:] כתב: "כי הנבואה ורוח הקודש והשכינה היו מיוחדים בו העם אשר בחר בו השם יתברך מזולת שאר העמים עכו"ם. ואין ספק כי הנבואה הכנה בנפש האדם, ותמצא הכנה הזאת מיוחדים בה העם אשר בחר ה' יתברך. ומזה תראה כי העם הזה היה יותר נפשם אלקית מצד ההכנה הזאת... והם [ישראל] נתיחדו בפעולות האלקיות שהם מצות התורה לפי מדריגת נפשם האלקית, במה שהיו מוכנים לנבואה ורוח הקודש ולהיות השכינה ביניהם". ובתפארת ישראל פי"ב [קצב:] כתב: "ישראל הם קדושים, נבדלים מפחיתות החמרי שיש לאומות העולם. ודבר זה התבאר גם כן במקומות הרבה, עד שהוא ידוע מאד, כי מדרגת ישראל שאין להם פחיתות החומר, כמו שיש לאומות העולם". וראה למעלה פמ"ב הערה 100, ופמ"ג הערה 76, שנלקטו שם הרבה מקבילות ליסוד זה.

<> לכך אלקותו ומלכותו של הקב"ה חלות במיוחד על ישראל, כי יש בישראל ענין אלקי. ובפחד יצחק ר"ה מאמר יא, אות טו, כתב: "ידועים הם דבריהם של חכמי הלשון, כי ההבדל בין מלוכה וממשלה הוא, כי ממשלה היא שלא ברצונו של מי שמושלים עליו, ומלוכה היא ברצונו של מי שמולכים עליו [ראב"ע בראשית לז, ח, גו"א בראשית פי"ז אות ג (ערב:), וגר"א משלי כז, כז (ראה למעלה פט"ו הערה 29)]. בודאי שזה נכון. אבל אין זה אלא חיצוניות הדברים. בפנימיותם של דברים, גנוזה היא ההכרה העדינה כי ה'אדם שבאדם' אינו אלא הדעת שבו. ומכיון שהשם מלוכה לא יונח אלא על הדומה. שכן אריה נקרא מלך החיות [חגיגה יג:] מפני שגם הוא חיה. אבל אם האדם שליט על החיות, אינו אלא מושל ולא מלך, מפני שאין האדם מסוג הבעל חי... מדת המלוכה דורשת דוקא את ההשתייכות לסוג אחד, ובדרך ממילא משתלשל מזה שאין מדת המלוכה נוהגת אלא בזמן שהמלוכה מתקיימת היא מדעתו של זה שמולכים עליו". וראה להלן הערה 153, שנקודה זו עולה בבירור מדבריו שם. וראה להלן פמ"ו הערה 177.

<> דע, כי כמה ממפרשי המקרא ביארו שלכך נאמר "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" [ולא "אשר בראתי שמים וארץ"] משום הטעם שכתב המהר"ל עד כה; ה' הוא במיוחד אלקי ישראל, ולא של האומות, ולכך נקט במאורע שהיה מיוחד רק לישראל, ולא לכלל העולם. וכגון, החזקוני [שמות כ, ב] כתב: "אשר הוצאתיך - היה יכול לומר 'אשר עשיתיך', או 'אשר בראתיך', וכן כמה הרבה חסדים שעושה עם בריותיו, לומר שיש להקב"ה דין עלינו לקבל מצותיו. אלא אם היה אומר כן, היו יכולים להשיב הלא עשית כן לכל שאר אומות, ולמה תטיל עלינו בשביל כך עול תורתך. לפיכך שם לפניהם מה שלא עשה כן לכל גוי ולשום אומה אחרת". וכן כתב רבי יוסף בכור שור [שמות כ, ב], ומעין זה בכתב וקבלה [שם]. אך המהר"ל נאיד מזה, כי כבר באמירת "אנכי ה' אלקיך" ישנה הדגשה שאיירי בישראל בלבד ["ופירוש 'אלקיך' בפרט" (לשונו למעלה)], וזהו משום "שיש בישראל ענין אלקי שאין בכל הנמצאים" [לשונו למעלה], ולכך אי אפשר לומר שנאמר "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" כדי ליחד אלקותו יתברך על ישראל, כי יחוד זה כבר נעשה בתיבות "אנכי ה' אלקיך". לכך יבוא לבאר הסבר אחר לתיבות אלו.

<> פירוש - הצמדת המלים "מארץ מצרים" ל"מבית עבדים" מורה שכשם שהיציאה "מבית עבדים" היא הפקעה מחומריות העבד, כך היציאה "מארץ מצרים" היא הפקעה מחומריות המצריים, וכמו שמבאר והולך.

<> מלשון זה משמע שכוונתו לדברים שכתב עד כה בספר זה. והם: למעלה הקדמה שניה [קד.], פ"ג [רט:], פ"ד [רכב., רלו.], פ"ט [תסט.], פי"א [תקלה:], פט"ז [עה:], פי"ט [קע:], פמ"ג לאחר ציון 60. וכן הוא להלן פמ"ה הערה 11. וראה בסמוך הערה 18.

<> "שבו לכם פה - אליעזר עבד אברהם הוה" [רש"י יבמות סב.].

<> אודות שהמשועבד והחומרי הם מתפעלים, ואינם פועלים, כן כתב למעלה פ"ט [תסט.], וז"ל: "בא לתת טעם למה היו ראוים זרעו לשעבוד דוקא, ולא לעונש אחר, רק בשעבוד... כי כל משועבד מתפעל מן המשעבד, ולא יתכן ההתפעלות רק אל בעלי החומר שהוא מתפעל, לא אל הצורה הנבדלת והשכל הנבדל, כיון שאינו בעל חומר, אינו מתפעל. ומאחר שאינו מתפעל, לא שייך בו שיעבוד". ולמעלה פי"א [תקלח.] כתב: "כבר ידוע כי הצורה הפועל והמולך, והחומר משועבד תחת הצורה. לכך היה יוסף מושל על מצרים, שהוא היה הקדוש והנבדל מפחיתות החומר". ולמעלה פט"ז [עה:] כתב: "כבר אמרנו לך למעלה שהשיעבוד הוא שייך דוקא לחומר, שהוא מוכן להשתעבד בו ולהיות מתפעל, וזה נתבאר למעלה. אמנם שבט לוי מפני שהיה קדוש, ומי שהוא קדוש הוא נבדל ממעשה החומר... לא היה ראוי שיהיו מושלים מצרים על שבט לוי הקדוש והנבדל... ולפיכך יצא משבט לוי משה רבינו עליו השלום, אשר הוא הצורה השלימה, והוא נבדל מן החומר כאשר יתבאר, עד שלא היה אדם נבדל מן החומר כמו משה רבינו עליו השלום, והוא היה ראוי להיות מושל על מצרים". ולמעלה פי"ט [קע:] כתב: "וכבר אמרנו למעלה בפרקים הנזכרים שאין מקבל התפעלות ושעבוד רק הגשם... והגשם יש לו השתעבדות בודאי". @**וכן כתב**^ בשאר ספריו. וכגון, בגו"א שמות פי"ח אות כו [כו.] כתב: "כי כל חמרי מתפעל משועבד". ובדר"ח פ"ו מ"ג [צ.] כתב: "כל דבר שהוא צורה, ראוי שיהיה נקרא בלשון חירות. ודבר זה בארנו פעמים הרבה כי השעבוד הוא מצד החומר, כי מצד הצורה אין שעבוד. ודבר זה רמזו ז"ל [יבמות סב.] על עבד כנעני 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. כי מצד השעבוד שבו הוא דומה לחומר, כי המשועבד מתפעל מאחר, ודבר זה ענין החומר, שהוא מתפעל. אבל בצורה, כיון שאין בצורה התפעלות כלל, לא שייך לומר על הצורה שעבוד, רק חירות, ודבר זה מבואר... שלא יקרא בן חורין רק כאשר לא ימצא בו צד אפשרות שעבוד, וזה לא ימצא רק במי שעוסק בתורה, שהוא בן חורין לגמרי, כמו שבארנו. כי השכל הוא בן חורין, אין שייך שעבוד בו". ובתפארת ישראל פל"ז [תקמג.] כתב: "הצורה היא בת חורין, ודבר זה רמזו חכמים בברייתא דשנו חכמים [אבות פ"ו מ"ג] ובשאר מקומות שאין לך בן חורין רק מי שעוסק בתורה, שנאמר [שמות לב, טז] 'חרות על הלוחות', אל תקרי 'חָרות', אלא 'חֵירות'. והרצון בזה כי ראוי שיהיה השכל בן חורין בלתי משועבד, שאין ראוי שיהיה שעבוד רק אל החומר" [ראה המשך דבריו בהערה 22]. ובאור חדש פ"ה [תתקמה.] כתב: "וידוע כי החומר שהוא חסר, ראוי לו העבדות בפרט". ובמבוא לתורת המהר"ל [נועם כרך כה, עמוד רפ] כתב: "מהות העבדות היא קבלת עולו של השני, והרי קבלה זו היא אחת התופעות של החומר, שכן החומר כל קיומו הוא בקבלה מאחר. לא כן הצורה הרוחנית, המשוחררת מכל קבלה מן הזולת, היא כולה חירות" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 328, פ"ג הערה 79, פ"ד הערה 87, פט"ז הערה 67, פי"ט הערה 40, פל"ו הערה 32, ופמ"ב הערה 62. וראה להלן הערות 57, 58, פמ"ה הערות 11, 13, ופמ"ז הערה 351].

<> למעלה פ"ד [ריח.], פי"א [תקלה:], פט"ז [עז:], פ"ל [תקיא.], פל"ז [תשטז.], פל"ט [לאחר ציון 168], ופ"מ [לאחר ציון 268], ויובאו בהערה הבאה, ובהערה 21.

<> 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', 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" [ראה להלן הערה 56]. ולמעלה פט"ז [עז:] כתב: "אז היה מושל על החומר, הם מצרים אשר נמשלו לחומר, דכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם'". 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". ולמעלה פל"ז [תשטז.] כתב: "מצרים נקראים 'חמור', דכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם', וכל מדריגתם חמרי". וכן כתב למעלה פל"ט [לאחר ציון 168], ויובא בהערה הבאה. ולמעלה פ"מ [לאחר ציון 266] כתב: "כי כבר התבאר כי יש לישראל מעלת הצורה הנבדלת, וראיות ברורות על זה. ולפיכך המצרים שהם הפכים, שנמשלו לחמור, דכתיב [יחזקאל כג, כ] 'בשר חמורים בשרם', היו מתנגדים לישראל. ותחלה משלו המצרים על ישראל, כאשר המשפט נותן כי החומר עיקר בראשיתו, ובתכליתו ובסופו יחלש, ויתגבר עליו הצורה הנבדלת. וכך היו ישראל מושלים על מצרים, שהם החומר, ויצאו מהם כמו הצורה הנבדלת מן החומר. וכאשר יצאו מהם, 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, כמו שהתבאר כמה פעמים. וכמו שמשלו על מצרים על ידי מכות, כך גם כן הים נקרע ונבקע לפניהם, וזהו יציאה ופרישה מן החומר". 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". ובתפארת ישראל פל"ז [תקמג:] כתב: "וכן רמזה התורה כי העבדות הוא חמרי, כמו שאמרה תורה על העבד המשועבד 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. רמז לך כי העבד המשועבד הוא חמרי, כמו החמור שהוא חמרי". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרפח:] כתב: "על העבד נאמר 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור, רצה לומר כי הוא נוטה אל החומר". וכן כתב שם פ"ג מט"ז [תטו:], ושם פ"ה מי"ט [תמו.]. ובנתיב היסורין ס"פ א [ב, קעה:] כתב: "העבד הוא בעל חומר, וכמו שאמרו ז"ל על העבדים 'שבו לכם פה עם החמור', 'עם הדומה לחמור'. כי כל עבד הוא כמו בהמה נחשב, שהיא חמרית... ובארנו אותם בכמה מקומות שהעבד נחשב חמרי". וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קצו.], ח"א למנחות מד. [ד, פ.], ועוד. ובח"א לקידושין כב: [ב, קלב.] כתב: "כל עבדות בעולם הוא ענין חמרי, גם זה רמזו חכמים בחכמתם 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. ובארנו דבר זה במקומת הרבה בחבור גבורות ה'". וראה למעלה פל"ט הערה 169, פ"מ הערה 269, פמ"א הערה 118, פמ"ג הערות 173, 196, ולהלן פמ"ה הערות 11, 41.

<> לשונו למעלה פל"ט [לאחר ציון 168]: "כי כאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים יצאו מענין החמרי, כי מצרים נקראו 'חמורים', והיו ישראל גוברים עליהם, כאשר התבאר למעלה". ופירושו, שהתגברות ישראל על המצריים היא גופא יציאה מחומריות המצריים, שעצם היציאה ממצרים הוא ביטוי לממשלת הצורה על החומר. ורומז כאן שהפרישה והיציאה מהחומריות היא הפקעה גדולה יותר מהחומריות ממי שמעיקרא היה רחוק מהחומריות. וכן כתב למעלה פי"ט [רב:], וז"ל: "כי הפורש מדבר שחטא בו, כאשר הוא מואס בדרכיו הראשונים ופורש מהם, הוא יותר נקי וטהור מהם מאילו לא עשה. וזהו על דרך שאמרו חכמים [ברכות לד:] במקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד". ובדר"ח פ"ג מ"ז [קצד.] כתב: "כל הפורש מדבר אחד, הוא מתנגד והפך אל אותו דבר שהוא פורש ממנו. ואם לא היה מתנגד אל אותו דבר, לא היה פורש ממנו, כי הדברים אשר הם שייכים זה אל זה, אין האחד פורש מן השני, ואדרבה, הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו". וכן כתב להדיא לגבי יצ"מ בתפארת ישראל פל"ז [תקמד: (יובא בסמוך הערה 23)]. וראה למעלה פי"ט הערה 198, ולהלן הערה 63, שהובאו מקבילות נוספות ליסוד זה.

<> אודות שישראל קנו מעלה אלקית כשיצאו ממצרים וכשנקרע הים, כן כתב למעלה פל"ט [לאחר ציון 175]: "כאשר בקע ים סוף ויצאו בחרבה, יצאו ישראל מענין החמרי לגמרי, עד שקנו ישראל אז מעלה נבדלת". ולמעלה פ"מ [לאחר ציון 112] כתב: "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". ושם בסוף הפרק [לאחר ציון 286] כתב: "כל זמן שלא קרע להם ים סוף, לא היה לישראל... מציאות בשלימות... ולפיכך אמרו במדרש [שמו"ר ג, ח] שלכך נקראו [שמות ב, ו] 'עברים', רצה לומר 'עבר ים'. פירוש שיש לקרות לישראל על שם עברת הים, שזהו עצם מעלתן". ולמעלה ס"פ מא [לאחר ציון 146] כתב: "כי כל ענין קריעת ים סוף מה שקנו ישראל המדריגה האלקית הנבדלת מן החמרי, ולפיכך היו מבקעים הים, שהים הוא חמרי". ולמעלה פמ"ב [לאחר ציון 15] כתב: "המדרש הזה מבאר לך מה שבארנו, כי ישראל קנו כאשר עברו הים מעלה עליונה פנימית [יותר] ממה שהיה קודם". ולהלן פס"ח כתב: "כי כאשר עלו ישראל מן הים, אז קנו ישראל עצם מדריגתן ומעלתן, כמו שמבואר בספר הזה. כי ישראל לא קנו עצם מעלתן עד אחר שעברו ים. ולכך שם ישראל 'עברים', על שם 'עבר ים', כמו שנתבאר למעלה מדברי חכמים" וכן האריך לבאר להלן לאורך כל פרק מה. ולהלן פמ"ז [לאחר ציון 521] כתב: "כי כאשר יצאו ישראל ממצרים, קנו ישראל מדריגתם ומעלתם אשר הם על כל האומות". ולהלן ר"פ ס כתב: "הקב"ה כאשר לקח ישראל אליו, קנו המעלה מצד העלה, שהוא הקב"ה... כי מדריגת ישראל שיש להם מצד שהם אל השם יתברך" [ראה למעלה פל"ט הערה 177, פ"מ הערה 104, פמ"א הערה 147, פמ"ב הערה 16, ולהלן פמ"ז הערה 522]. ובנצח ישראל פנ"ו [תתסו:] כתב: "ישראל דומים לארבע רוחות השמים, אשר הם כל העולם. וראוי לדבר שהוא כל העולם, להיות מקומו בארבע רוחות... ואל יקשה לך מה שהיו ישראל במצרים, והוא במקום מיוחד. כי עדיין לא היה לישראל מעלה העליונה הזאת, עד שיצאו מצרים ולקחם השם יתברך לו לעם, ולכך היו במצרים מקום פרטי" [הובא למעלה פכ"ו הערה 76]. @**ויש להעיר**^, כי אם קנית המעלה הזאת נעשתה במיוחד ובמסוים בקריעת ים סוף, מדוע לא נזכרה קרי"ס בדבור זה של "אנכי". ואין לומר שזה נכלל במה שנאמר "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" [כי קרי"ס היא גמר יציאת מצרים (כמבואר למעלה פ"מ הערה 104)], שהרי גם ההוצאה "מבית עבדים" נכללת ביצ"מ, ומכל מקום היא חולקת מקום לעצמה מפאת היציאה מהחומריות היתירה שיש בה. וכמו כן היה לכאורה ראוי שקרי"ס תחלוק מקום לעצמה מפאת היציאה מהחומריות היתירה שיש בה. ויל"ע בזה.

<> לשונו בתפארת ישראל פל"ז [תקמב:]: "דבר זה מבואר בחבור גבורות ה' [כאן]. ושם בארנו כי מה שאמר הכתוב 'מבית עבדים', בא להודיע מאיזה טעם הוא אלקיהם, ומקבלים ישראל אלקותו. כי דבר זה ראוי לנבדלים שמקבלים אלקותו, אבל איך אפשר דבר זה לבעלי גוף שיקבלו אלקותו, שהוא יתברך נבדל מן בעלי גשם וגוף [ראה להלן הערה 47]. ולכך אמר '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, כי החומר הוא משועבד תחת הצורה. והפך זה הצורה, היא בת חורין... ולפיכך אמר 'אנכי ה' אלקיך', שאני אלקיך במה שהוצאתיך ממדרגה פחותה החמרית, שהוא עבדות, ובזה אתה נבדל מן החמרי. וקבלתם מלכותי ואלקותי, בשביל זה עבדים אתם אל השם יתברך. כי הכל במדרגה חמרית אל השם יתברך, שהוא יתברך נבדל מכל. 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, פל"ט הערה 124, ולהלן פמ"ה הערה 13]. @**ודע**^, שבתפארת ישראל פס"ט [תתרפד.] ביאר שמחמת המעלה שקנו ישראל ביצ"מ זכו ישראל לתורה. ובהקדמה לנצח ישראל [ג.] ביאר שמחמת מעלה זו יזכו ישראל לגאולה האחרונה. וכן כתב למעלה פל"ט [לאחר ציון 192]: "כאשר זכו ישראל למדריגת יציאת מצרים, שעשה גדולות עמהם, יזכו למדריגה יותר עליונה שיעשה עמהם גדולות לעולם הבא". וכן מחמת מעלה זו זכו ישראל לארץ ישראל, וכמו שכתב בגו"א שמות פי"ג אות ח [רנד:]: "כי עם יציאת מצרים זכו בארץ, כדכתיב [שמות ו, ו-ח] 'והוצאתי אתכם והבאתי אתכם אל הארץ וגו'" [הובא למעלה פכ"ב הערה 91, ופ"מ הערה 71]. ובהקדמה לאור חדש [נב.] כתב: "אנו אומרים גם ביום הכיפורים '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". ובהקדמה לדרוש על התורה [ו.] כתב: "כי באין ספק כל הטוב שזוכים ישראל אליו הם זוכים מצד שהם... אשר בחר בם א-ל". ובחירה זו נעשתה ביצ"מ [ראה למעלה פל"ט הערה 193, להלן פמ"ו הערה 1, ופמ"ז הערה 283]. נמצא שיצ"מ היא הסבה לכל הטובות המושפעות על ישראל. והביאור הוא לפי דבריו כאן, שכתב: "מאחר שקנו המעלה האלקית ראוי שיתיחד שמו יתברך על ישראל בפרט, כמו שאמר 'אנכי ה' אלקיך', כי הם ראוים לו יתברך". ומכלל "כי הם ראוים לו יתברך" נכללים מ"ת, א"י, גאולה האחרונה, וכל מילי דמיטב [ראה להלן פמ"ו הערה 90, ותפארת ישראל פס"ט הערה 68].

<> מוסיף נקודה זו [שהקב"ה הוא גם אלקי הכל], כי אם לא כן הדרא קושיא לדוכתא "למה תלה הכתוב ["אנכי ה' אלקיך"] ביציאת מצרים, ולא אמר 'אנכי ה' אלקי השמים והארץ'" [לשונו למעלה לאחר ציון 6]. שאף אם יש מעלה מיוחדת במלים "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" שאינה נמצאת במלים "אלקי השמים והארץ", עדיין תיקשי לך שלאידך גיסא יש מעלה אחרת במלים "אלקי השמים והארץ" שאינה נמצאת במלים "אשר הוצאתיך מארץ מצרים", ומה ראית להעדיף מעלת "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" על פני מעלת "אלקי השמים והארץ". לכך טרח לבאר שכל מעלה שתימצא ב"אלקי השמים והארץ" נכללת ב"אשר הוצאתיך מארץ מצרים", ובנוסף לכך יש ב"אשר הוצאתיך מארץ מצרים" המעלה שישראל יצאו מהחומרי, שאינה נמצאת כלל במלים "אלקי השמים והארץ".

<> דברים אלו מבוארים למעלה פל"ט [לאחר ציון 58], וז"ל: "השם יתברך התחלת הנמצאים, ובראשון הוא התחלה לישראל, שהם נקראים [שמות ד, כב] 'בני בכורי ישראל', וכל הנמצאים הם נבראו בשביל ישראל... 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". 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". וכשם שהאדם מאחד את כל הנמצאים מחמת שהכל נברא בשביל האדם [רש"י בראשית ו, ז], כך ישראל מאחדים את כל הנמצאים, מחמת ש"כל הנמצאים הם נבראו בשביל ישראל" [לשונו למעלה פל"ט לאחר ציון 60]. וזו טעימה נוספת במאמר חכמים [יבמות סא.] "אתם קרויים אדם, ואין האומות קרויין אדם" [ראה למעלה פ"ט הערה 148, פל"ט הערה 65, פמ"ב הערה 100, להלן הערות 40, 41, 184, ופמ"ז הערה 392].

<> לשונו למעלה פ"ח [תל.]: "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". ולהלן 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". ולהלן פע"א כתב: "כבר ידענו שאין באדם כל האברים בשוה במעלה. כי אבר כמו הלב, הוא האבר הנכבד שבו החיות, וממנו מקבלים שאר האברים חיות. לכך כאשר האילן חוזר אל כח חיותו לגדל הפרי נקרא 'לבלוב', מלשון 'לב', כלומר שחוזר אליו חיותו, שהיא בלב". 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". 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 פל"ט הערות 67, 103].

<> פירוש - הלב הוא העיקר, ושאר האברים הם טפל, והטפל נמשך אחר העיקר. ובנצח ישראל פל"ז [תרפז.] כתב: "רוב האברים נמשכים אל הלב, שהוא עיקר". וכבר השריש רבי יהודה הלוי [כוזרי מאמר שני, אות לו] "כי ישראל באומות הם בבחינת הלב באברים, שהוא כבד חלאים מכולם, ורב בריאות מכולם". 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" [הובא למעלה פל"ט הערה 61]. ואודות שהטפל נמשך אחר העיקר, כן כתב בנצח ישראל פכ"ה [תקכו.], וז"ל: "ודבר זה יש לך ללמוד מגלות הראשון, הוא גלות מצרים. שנאמר עליהם [דברים כו, ה] 'ויהי שם לגוי גדול', מלמד שהיו ישראל מצוינים [ספרי שם]. וזה כי ישראל מעטים היו, שלא היו רק שבעים נפש [שמות א, ה], והמעט בטל וטפל אצל העיקר, ונמשך אחריו. מכל מקום היו מצוינים מסומנים, ולא היה להם חבור אצל מצרים" [הובא למעלה פמ"ג הערה 161]. ובבאר הגולה באר החמישי [יט:] כתב: "אין לומר עליהם שהם מסולקים לגמרי מן המציאות ולעשות אותם מחולקים לגמרי, רק הם נמשכים אחר העיקר, כמו כל דבר טפל שנמשך אחר העיקר". ובח"א לב"ב עג: [ג, פט.] כתב: "עצם המציאות שהוא עיקר, הוא קודם וראשון אל אשר אינו עיקר כל כך. ואשר אינו עיקר, הוא נמשך ונטפל אחר אותו דבר שהוא יותר עיקר. כמו שהוא באילן, שנמשך ומשתלשלים חלקיו זה אחר זה עד סוף האילן. ויש אשר הוא יותר קרוב אל העיקר, שהוא נושא הכל, ואשר הוא אחריו נמשך ונטפל אליו, עד סוף השתלשלות האילן". ולמעלה פל"ח [תשכח:] כתב: "כמו דבר המקרה שהוא נמשך אחר מה שהוא בעצם". וראה שם הערה 37, ופמ"ג הערה 204.

<> פירוש - מלבד ההסבר הראשון להעדפת "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" על פני "אלקי השמים והארץ" [כי "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" מורה על הענין האלקי שיש בישראל], אי אפשר היה לכתוב "אלקי השמים והארץ", כי השמים והארץ נבראו לשמש זולתם, ולא לעצמם, וכמו שמבאר והולך. וראה הערה 42.

<> ולא נבראו לעצמם. וראה להלן הערה 197.

<> לשונו למעלה פל"ד [תרד:]: "כי ארץ ושמים אינם נבראים כי אם לאשר בהם". ובאור חדש 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". ובח"א לנדרים לא: [ב, ו.] כתב: "אם לא היה האדם, לא ברא הקב"ה שמים וארץ. כי האדם בלבד ראוי לו המציאות, והכל בשבילו נבראו ויצאו לפעל, אחר שראוי אליו המציאות בצד עצמו. אבל שאר הנבראים לא נמצאו בצד עצמם, רק שנבראו לשמש את האדם". ורש"י [דברים ל, יט] כתב: "אמר להם הקב"ה לישראל, הסתכלו בשמים &**שבראתי לשמש אתכם**^, שמא שינו את מדתם, שמא לא עלה גלגל חמה מן המזרח והאיר לכל העולם... הסתכלו בארץ &**שבראתי לשמש אתכם**^, שמא שינתה מדתה, שמא זרעתם אותה ולא צמחה, או שמא זרעתם חטים והעלתה שעורים". הרי השמים והארץ נבראו כדי לשמש את האדם [ראה למעלה פכ"ב הערה 24, פל"ד הערה 119, פל"ט הערה 61, ולהלן פמ"ז הערה 272].

<> נראה לבאר זאת בשני אופנים; (א) לפי דבריו למעלה פל"ד [תקצג:]: "הביא עליהם הצפרדעים, הם הנבראים שהם דרים במים, והם יותר במעלה מן המים עצמם, כי המים מקום לנבראים שהם בתוכו, ולכך המים הם יותר תחתונים לנבראים שהם בתוך המים, והצפרדעים יותר עליון... שכל דבר שהוא מקום לדבר, הוא פחות ושפל יותר מן דבר אשר הוא דר שם. וזה דבר פשוט בכל דבר, שהמקום יותר פחות במעלה לאשר הוא מקום לו. והשמים הם משכן לעופות, דכתיב [בראשית א, כ] 'עוף יעופף על פני רקיע השמים', ונאמר [בראשית א, ל] 'ועוף השמים'... ואחר כך החושך במאורות, שהם בשמי השמים העליונים", ושם הערה 62. הרי שהמאורות חשובים מן השמים, כפי שהצפרדעים חשובים מן המים, והעופות חשובים מן השמים. (ב) כי המאורות נבראו להאיר, ולכך הם בעלי מציאות מובהקת יותר מן השמים. ובבאר הגולה באר הששי [קנט.] כתב: "המאורות, שהם בפרט אשר ראוי להם המציאות ביותר". וקודם לכן שם [קנג.] כתב: "אין דבר יותר ראוי להיות נקרא בשם 'מציאות' כמו האור". ובנצח ישראל פ"י [רנו.] כתב: "והם עיקר במציאות, והם השמש והירח והכוכבים". ובנתיב התשובה פ"ח [קלג.] כתב: "כי חמה ולבנה יש להם מציאות יותר... שיש בהם האורה המורה על המציאות". ואודות שהאור הוא המציאות, כן נתבאר למעלה פמ"א הערה 28, וש"נ.

<> הרי המאורות נבראו להאיר לבני האדם הנמצאים בארץ. ובתפארת ישראל פי"ב [קפה:] כתב: "כתיב בקרא 'ויתן אותם אלקים ברקיע השמים להאיר על הארץ', הרי כי תחלת בריאתם היה כדי לשמש את העולם, ולא נבראו לעצמם כלל".

<> פירוש - אם השמים נבראו לשמש את האדם [כמו שהוכיח מהמאורות], כל שכן שהארץ נבראה לשמש את האדם, וכמו שנאמר [תהלים קטו, טז] "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם".

<> כן הוא בספר השרשים לרד"ק שורש לאך, וז"ל: "'ומלאך בא אל איוב' [איוב א, יד]... ענינם ידוע, שהוא ענין השליחות בין מבני אדם, בין מאת הבורא יתברך. וכן הנביא נקרא 'מלאך' לפי שהוא שליח השם, 'וישלח מלאך ויצאנו ממצרים' [במדבר כ, טז], והוא משה רבינו עליו השלום". והמו"נ ח"ב פ"ו כתב: "כבר ידעת שענין 'מלאך' שליח", ושם מאריך בזה. ולהלן פס"ח כתב: "יורה שמם עליהם, שנקרא 'מלאך', מלשון שליחות, שהוא נשלח לעשות רצונו של הקב"ה". ובגו"א בראשית פי"ח אות יא [רצה:] כתב: "ענין המלאך הוא השליחות, ולכך נקרא 'מלאך' לשון שליחות, ושמות המלאכים הוא לפי השליחות שנשתלחו. לכך אם מלאך אחד עושה שתי שליחות, היה מלאך אחד שני מלאכים... שעיקר עצמות המלאכים השליחות, שלזה הם נבראים לעשות שליחות". ובתפארת ישראל פי"ז [רסג.] כתב: "המלאכים, אשר שמם יורה עליהם שהם מלאכים, שלוחים משמשים לזולתם". וכן כתב בנצח ישראל פכ"ב [תסז:], ונתיב התורה פי"ז [תרעו:]. ובהקדמה לאור חדש [קיד:] כתב: "נקראו 'מלאכים' מפני שהם שלוחים ומלאכים, והרי הם שלוחי השם יתברך לשמור את האדם". ורש"י [שמות כג, כ] כתב: "הנה אנכי שולח מלאך שהוא שליח, ואינו עושה אלא שליחותו". ובגו"א בראשית פל"ב אות לג [קנב:] כתב בתמיה: "איך רשאי המלאך לשנות לו שמו, דאין זה שליחותו". ובפחד יצחק שבועות, מאמר ד אות ז, כתב: "'מלאך' פירשו שליח, והאישים העליונים נקראים 'מלאכים' מפני שמלבד שליחותם אין להם כלום. 'אין מלאך אחד עושה שתי שליחויות' [ב"ר נ, ב], מפני ששליחותו זוהי מציאותו, ואי אפשר לה לבריה אחת שתהיה יותר מבעלת מציאות אחת. ועל דרך זה היא ההבנה במאמר חז"ל [חגיגה יד.] שישנם מלאכים האומרים שירה רק פעם אחת, וגוועים. כלום יש מיתה במלאכי מרום... אלא שאין להם למלאכים שום קיום אחר מלבד שליחותם, וברגע ששליחותם נגמרת הרי זה ממילא הפסק מציאותם" [ראה למעלה פל"ח הערה 75, פ"מ הערה 70, ולהלן הערות 192, 193].

<> לשונו להלן פס"ח: "המלאכים נקראים 'עבדים' [ילקו"ש ח"ב רמז תשצט], מפני שהם נבראים לצורך העולם, כי הם ממונים על עניני העולם, כמו העבד שהוא ממונה על צורך הבית... כי נבראו לשמש העולם מה שנשלחים מן השם יתברך". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קפה:], ויובא בסמוך הערה 40. ובדר"ח פ"ג מי"ד [שסח:] כתב: "המלאכים נבראו לשמש את העולם, וכולם נקראים 'עבדים', כמו העבד שנברא לשמש את האדון". ובאור חדש פ"ג [תשמא.] כתב: "כי המלאכים משמשים לתחתונים, בפרט כאשר האדם שומר התורה, דכתיב [תהלים צא, יא] 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך', ולמה יהיו העליונים משמשים לתחתונים. אין זה כי אם שיש מעלה בתחתונים שאין למלאכים, והוא התורה". ובנצח ישראל פ"ט [רלח.] כתב: "מלאכי השרת, שהם ממונים על הדברים שהם בארץ". ושם פנ"ח [תתצו:] כתב: "כי הוא יתברך שומר ומנהיג העולם, עד שהוא עומד על תיקונו... אלו המלאכים אשר הם ממונים על הנהגת העולם שיהיה מקוים" [הובא למעלה פמ"ג הערה 129].

<> ואין בשמירה זו להורות שהוא יתברך ח"ו משמש את הנמצאים, ומדוע שמירת המלאכים מורה שהם משמשים את הנמצאים. ואודות שהקב"ה שומר את העולם, כן כתב למעלה פמ"ג [לאחר ציון 128]: "השם יתברך שומר המציאות, ונותן קיום להם". ואמרו חכמים [מנחות לג:] "אמר רבי חנינא, בוא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם; מדת בשר ודם, מלך יושב מבפנים, ועם משמרין אותו מבחוץ. מדת הקב"ה אינו כן, עבדיו יושבין מבפנים, והוא משמרן מבחוץ שנאמר [תהלים קכא, ה] 'ה' שומרך ה' צלך על יד ימינך' ["דמזוזה ליד הימין היא בכניסתו" (רש"י שם)]". ובתנא דבי אליהו רבא ס"פ ל איתא: "הקב"ה יושב ומשמר מי שיש בו דברי תורה לאמיתו... מכאן אמרו אם עושה אדם שתים או שלש טובות מוסרין מלאך אחד לשומרו, שנאמר [שמות כג, כ] 'הנה אנכי שולח מלאך לפניך לשמרך בדרך'". ובכלליות אמרו [ע"ז מ:] "ברוך המקום שמסר עולמו לשומרים". וראה למעלה פמ"ג הערה 129 שהובאו מקבילות נוספות ליסוד זה, קחנו משם.

<> פירוש - אין זה דומה לשמירת המלאכים את הנמצאים.

<> אודות שהכל נברא בשביל כבודו יתברך, כן כתב להלן ריש פס"ח: "כל בריאה שנברא מן השם יתברך לא נברא אלא לכבודו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. ולפיכך כל הנבראים בעולם אומרים שירה אל הקב"ה, כי השירה כבודו יתברך, ובכל נמצא יש בו מן כבודו יתברך, וזאת היא השירה מן הנמצאים". ובתחילת דרשת שבת הגדול [קצג.] כתב: "ויש להקשות על מדרש זה [שמו"ר יז, א] מה ענין השירה והקילוס שנותנים הדשאים, ואיך נותנים קילוס להקב"ה. אבל המדרש הזה בא לומר כי אי אפשר שיהיה שום נמצא שיהיה נברא לעצמו, שהדבר הזה לא יתן השכל שיהיה שום נברא בשביל עצמו, שאם כן היה נראה ח"ו שיש דבר זולת השם יתברך. וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין הפירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירוש כי אין עוד דבר בעולם רק השם יתברך, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן, לא היה נברא אותו נברא בעולם, רק הכל נברא בשביל לשבח ולפאר יוצרו ולעבדו, לפיכך אמר 'אין עוד', כלומר כי אין בריאה עוד בנמצא, רק הכל הוא לשבח ולפאר השם יתברך... וזהו הקילוס הזה שנותנין הנבראים אל הקב"ה, מה שנראה בהם שבח יוצר הכל בבריאה שיש בהן מן הפאר, שנבראו בתכלית השלימות. וכמו שתקנו חכמים ז"ל בברכות כשהאדם יוצא בחודש ניסן ורואה אילנות מלבלבין, מברך 'ברוך שככה לו בעולמו' [ראה ברכות מג:]. והנה שבח הקב"ה מכל יצורי עולמים. ואל יחשוב אדם כי בקטנים, כמו השרצים, אין נראה בהם שבח יוצר הכל. אדרבה, כי בקטנים יותר נראה שבח יוצר הכל, אשר ברא בריאה כמו זאת, כמו שתמצא מינים שפלים פחותים אשר בהם נראה שבח יוצר הכל". וכן הוא בדר"ח פ"ג מ"ז [קפז.]. ובנתיב העבודה פי"ד [א, קכא.] כתב: "הכל נברא לשמש את השם יתברך, כי הכל ברא לכבודו יתברך [כתובות ח.]. כי מן הנבראים כלם ומבריאתם נראה כבוד מעשיו" [הובא למעלה פ"ח הערה 105, פי"ד הערה 64, ולהלן פמ"ו הערה 42]. וראה להלן הערה 143, שהובאו שם מקבילות נוספות.

<> לעומת הקב"ה, שהאדם עובדו. אך אין כוונתו ח"ו לומר שהקב"ה מקבל מן האדם, וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מי"א [תה:]: "דברי חכמים כמשמעו הן, שהאדם נברא לשמש את בוראו. ומה שהקשה [הרמב"ם מו"נ ח"ג פי"ג] כי הוא יתברך אין מקבל כבוד מזולתו. הן אמת שאין יתברך מקבל כבוד מזולתו, ובודאי אם יצדק האדם מה יתן לו ואם יחטא מה יפעל לו [איוב לה, ו-ז], רק שהאדם נברא שהשם יתברך מלך עליו, ואין המלך מקבל הכבוד מה שיתן לו העם, כי הכבוד הוא מצד הממשלה, שהוא מושל עליהם שלא בטובתו ומנהיגו. ואם האדם צדיק, הוא מלכו כשנותן לו שכרו. ואם אינו צדיק, הוא מלכו כאשר נפרע ממנו, שכאשר הקב"ה עושה נקמה בעוברי רצונו גם כן שמו מתגדל ומתקדש... מכל מקום כבודו שיש להשם יתברך מן הנבראים אינו תולה כלל באדם, רק שברא השם יתברך את הנבראים, והוא מולך עליהם, וזהו כבוד מלכותו... ובשביל זה עצמו מה שהוקשה אל הרמב"ם ז"ל, וכי השם יתברך מקבל כבוד מן האדם, אמרו חכמים [אבות פ"ד מכ"ג] 'על כרחך אתה נולד, ועל כרחך אתה חי, ועל כרחך אתה מת, ועל כרחך אתה עתיד לתת דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים', הכל הוא להודיע שאין דבר מצד עצמו של אדם, רק הכל הוא מן השם יתברך, ואם כן אין השם יתברך מקבל דבר מן האדם. ואם לא שהיה הכל בעל כרחו של אדם, היה השם יתברך מקבל כבוד מן האדם. אבל אין הדבר כך, רק הכל אצל האדם בעל כרחו, ולכך אין שייך לומר שיהיה מקבל השם יתברך מן האדם" [הובא למעלה פי"ט הערה 12].

<> כי האדם נברא לעצמו, לעומת המלאכים שנבראו לשמש לזולתם. ואמרו חכמים [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". ולמעלה פל"ט [לאחר ציון 139] כתב: "ידוע כי בעולם הזה העיקר הוא האדם". וכן האריך בזה להלן פרקים סו-סט. 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". וכן כתב שם פ"ד מי"ז [שנט:], ותפארת ישראל פי"ב [קפד:], ויובא בהערה 73. ובתפארת ישראל פל"ג [תפח:] כתב: "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". ובספרי המהר"ל יסוד זה [שהכל נברא בשביל האדם] הוזכר במקומות רבים, וכגון; גו"א בראשית פ"א אות ס [מב.], נתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:], נתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:], 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 [הובא למעלה פל"ד הערה 62, פל"ט הערה 140 (וש"נ), ולהלן פמ"ז הערה 272].

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. 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". 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". ובתפארת ישראל פי"ז [רסב.] כתב: "רק השם יתברך אשר הוא מחוייב המציאות, וכל הנבראים הם אפשרים מצד עצמם, כי לא נבראו כי אם לשמש זולתם, אבל מצד עצמם אפשריים... וכן ישראל הם מחויבים מצד העלה בעצמה... אבל שאר הנבראים ומכחישי ה' אינם מחויבים מצד העלה, כי הם נבראו לשמש זולתם, ואין זה דבר שהוא מחויב". 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... ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר נמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך לא נקראו בשם 'בנים', המורה על התולדה והבריאה, רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם, ולכך שם זה נקרא על ישראל [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם'". ושם בבאר הרביעי [תטז.] כתב: "כי עיקר בעולם הם ישראל, והם עלולים ראשונים מן השם יתברך, כי לכך נקראו האומה הזאת שהם 'בנים' [דברים יד, א]... כי הבן אינו משמש לאחר, אבל הוא לעצמו. ולא כן הדבר שאינו לעצמו, רק משמש לאחר". וכן כתב שם בבאר 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:]: "בשביל ישראל נברא העולם... והם עם אחד, והכל טפלים אצלם נמשכים אחריהם, והם כמו תוספת בלבד על דבר שהוא עיקר". 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 פי"ח הערה 116, פכ"ט הערה 36, פל"ז הערה 97, פל"ט הערות 61, 65, למעלה הערה 25, להלן הערות 184, 197, ופמ"ז הערות 275, 276].

<> לכך נאמר "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים", ולא "אנכי ה' אלקי השמים והארץ", או "אנכי ה' אלקי המלאכים" [כפי שהעיר להלן לפני ציונים 71, 198], כי רק ישראל נבראו בעצם ולעצמם, והם הנבחרים ביותר, ולכך עליהם נקראת אלקותו יתברך. אך שאר נמצאים [שמים וארץ, מלאכים, אומות העולם, וכיו"ב] לא נבראו לעצמם, והם כעבדים המשמשים זולתם, ולא שייך לומר שה' הוא אלקיהם, כי אין אלקותו נקראת על מי שהם עבדים לעבדים. והפחד יצחק פסח מאמר כא, אות ג, כתב: "עד כמה שכפות הוא האדם באתרא אחרא, אי אפשר לו להקרא בתואר 'עבד השם'. [ויקרא כה, נה] 'עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים', [ב"מ י:] ולא עבדים לעבדים" [הובא למעלה פ"ח הערה 147, ולהלן הערה 194]. וכוונתו לדברי הזוה"ק [ח"ג קח.], שאמרו שם "עול מלכות שמים... לא שריא במאן דאיהו כפית באחרא, ועל דא עבדין פטורין מעול מלכות שמים". וראה להלן מציון 191 ואילך שהאריך לבאר שהמלאכים נבראו לשמש זולתם, לעומת ישראל.

<> מה שנקט בלשון חביבות ["דיותר יהיה חביב האדם בעל חומר"], כי כוונתו למשנה באבות פ"ג מי"ד, שאמרו שם "חביב אדם שנברא בצלם", ובדר"ח שם [שכא.] כתב: "מה שנאמר כאן 'חביב האדם', על כרחך פירושו שהוא חביב אף מן המלאכים, כי מה שהאדם חביב מן הבהמה, וכי דבר זה צריך לומר. ועל כרחך פירושו שהאדם חביב אף מן המלאכים". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קפט.], וז"ל: "אם לא היה דעת רז"ל לומר כי חביבות שלו על כל העולם, אף מן המלאכים, לא היה צריך לומר כי האדם חביב, דודאי חביב מן כל בעל חי. אלא שרצו בזה לומר מצד שהוא בצלם אלקים חביב אף מן המלאכים". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:] כתב: "ואל תתמה איך אפשר שתהיה לאדם הגשמי קדושה עליונה יותר קדושה מן המלאכים... לכך אמר במסכת אבות חביב האדם שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם, ולשון 'חביב' רוצה לומר כי חביב אף מן המלאכים". והואיל וכתב למעלה [לאחר ציון 39] "ולפיכך האדם יותר נבחר בצד זה", והבחירה מורה על החביבות [רש"י שמות יט, ה, וראה הקדמה לדר"ח הערה 12], לכך נקט כאן בדבריו כלשון המשנה הנ"ל. וצרף לכאן שנאמר [דברים יד, ב] "ובך בחר ה'", ותרגם אונקלוס [שם] "ובך אתרעי ה'", הרי תרגום של "בחר" הוא "רצון".

<> אודות שהמלאך הוא בלא גוף, כן כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ב ה"ג: "המלאכים אינם גוף וגויה, אלא צורות נפרדות זו מזו". ושם בהלכות תשובה פ"ח ה"ב כתב: "העולם הבא אין בו גוף וגויה, אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף, כמלאכי השרת". והרמב"ן [בראשית א, א] כתב: "אם תבקש בריאה למלאכים שאינם גוף, לא נתפרש זה בתורה". וכן כתב בנצח ישראל פ"ה [קד:]: "אם אין הגוף, היה האדם כמו מלאך" [הובא למעלה פט"ז הערה 100, ופ"כ הערה 13]. ובדר"ח פ"ד מי"א [רכד.] כתב: "אם לא היה החומר, היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא". ובנתיב התשובה פ"ז [קיד:] כתב: "הנבדל מן אכילה ושתיה, זהו מדרגת המלאך, שאינו בעל גוף". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצב.] כתב: "כל דבר שיוצא זה מזה, הנה הם מצטרפים מתיחסים זה לזה. שאין המלאך, שהוא נבדל לגמרי, יוצא מן החומר, שאין לו הצטרפות והתיחסות אליו". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:] כתב: "כי הקדושה שנתן השם יתברך למלאכים, שהם נבדלים מן החמרי". וראה להלן הערה 70, ופמ"ז הערה 464.

<> נאמר [בראשית ב, טו] "ויקח ה' אלקים את האדם וינחיהו בגן עדן לעבדה ולשמרה", ופירש רש"י שם "ויקח - לקחו בדברים נאים ופתהו ליכנס". וכתב על כך הגו"א שם אות לב [סז:]: "פירוש, שבאדם לא שייך לקיחה, לפי שעיקר האדם במה שהוא חי משכיל, ובזה לא שייך לקיחה. שאף על פי שהוא לוקח גוף האדם ברשותו, אין שכלו ודעתו יכול לקחת, ולפיכך פירש שלקחו בדברים. והשתא אתי שפיר דלקח גם דעתו ברשותו בדברים. וכן בכל מקום שכתוב אצל האדם לקיחה, מפרש אותו הרב בענין זה, שפתהו בדברים, כדי שיבא הלקיחה גם כן על דעת האדם, שהוא עיקר האדם. ואם לא כן, לא היה בא הלקיחה על האדם, שעיקר האדם הוא דעתו ושכלו" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 331]. ושם שמות פי"ד אות י [רעג:] כתב: "עיקרו של אדם הוא דעתו ושכלו". ושם במדבר פט"ז אות ג [רמג:] כתב: "עיקר האדם הוא נפש המשכלת". ושם דברים פ"ד אות כא [צה.] כתב: "הענין האלקי שבאדם... זהו עיקר צורת האדם, אין אנו משגיחין עוד בשיעור הגוף, שהאדם עיקר שלו במה שיש בו ענין אלקי, ובטל אצלו הגוף, ואין בחינה בו, ולא היו בוחנין רק עיקר האדם". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצט:] כתב: "כי השכל באדם... הוא האדם בעצמו, כי אין האדם רק שהוא בעל חי משכיל... שהרי הגוף מצטרף ומתחבר אל השכל". ובנצח ישראל פי"ט [תטו:] כתב: "והחטא בשוגג אין זה לעצם האדם, כי עצם האדם הוא דעתו, והשוגג עשה בלא דעת". ובח"א לקידושין כב: [ב, קלב.] כתב: "אין הגוף של האדם עיקר האדם". וראה הערה הבאה, להלן הערה 127, ופמ"ז הערה 295.

<> כמבואר בהערה הקודמת. ואם תאמר, שבתפארת ישראל פנ"ב [תתכא:] כתב: "כי הגוף הוא עיקר האדם". ובדר"ח פ"ה מ"ב [סא.] כתב: "הכל נמשך אחר גוף האדם, שהוא נחשב יסוד ועיקר האדם". זאת ועוד, הרי האדם נקרא "אדם" ע"ש האדמה [ב"ר יז, ד], ואם אין גופו וחומריותו העיקר, מדוע הוא נקרא על שם חלקו הטפל, ולא נקרא "נפש" על שם חלקו העיקרי. והרי השם נקרא על עיקר הדבר, וכמו שכתב למעלה פי"ח [קלח:]: "ואומר אני כי שם 'משה' הוא הוראה על עיקר ענין משה ומעלתו". ולמעלה פכ"ד [שסב.] כתב: "השם מורה על המהות, שהיא הצורה". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [קפה.] כתב: "כי השם בא על העיקר ועל עצם הדבר" [ראה למעלה פכ"ד הערה 24]. ומדוע נקרא האדם על שם חלקו החומרי, הרי "אין החומר עצם מעצמו". ובאמת בדר"ח פ"ג מי"ז [תמח:] למד מקריאת שם זו ששורש האדם ועיקרו הוא הגוף, וכלשונו: "כי האדם אשר הוא בעל אדמה, ועם כל זה הוא בעל שכל, ומכל מקום שם האדם הוא בא על שם אדמה, שתראה מזה כי שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו" [הובא למעלה פמ"ג הערה 120]. @**ויש לומר**^, כי שם "אדם" אכן מורה שהאדם בא מן האדמה החומרית, אך אין הכוונה לחלק הגוף של האדם שבא מן האדמה [אף שזה ודאי נכון], אלא לכחו היחודי של אדם להוציא את עצמו מן הכח אל הפועל, שאינו קיים בשאר נמצאים. וכח יחודי זה, שהוא כח הצמיחה של האדם, בא לו מן האדמה, כי האדמה מצמיחה את הזרע הניתן בה, וכמו שכתב למעלה פל"ג [תקסח:]: "היאור השריץ הצפרדעים... שאם לא היה היאור, לא היה הכח הזה פועל, והיאור אל הצפרדעים כמו האדמה לזרע שמוציאה הפרי, שאם אין האדמה נותן יבולה, אין הזרע גדל". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז.] כתב: "יש לך לדעת כי העפר הוא מיוחד דוקא לדבר זה שממנה יקומו המתים ויחיו ממנה, וכמו שתמצא שהארץ מיוחדת להוציא הצמחים הגדלים מן הארץ, ובבריאת העולם הכל היה מן הארץ. ובמדרש [ב"ר יב, יא] הכל היה מן העפר. רב נחמן אמר, אפילו גלגל חמה נברא מן הארץ, שנאמר [איוב ט, ז] 'האומר לחרס ולא יזרח', עד כאן. פירוש, שכשם שהחרס מן העפר, כך גלגל חמה מן העפר... כי אי אפשר רק שיהיו המתים צומחים מן העפר, כי העפר הוא המקור והיסוד אל כל המתחדשות". וכן כתב בתחילת דרוש על התורה [ט:], וז"ל: "נקרא 'אדם' על שם שנברא מן האדמה [ב"ר יז, ד]. אשר יש להסתפק בזה, למה נתייסד הוא בפרטית להקרא 'אדם' על שם האדמה, יותר מכל הנבראים שכלם מן האדמה נבראו... כי האדמה היא מגדלת ומוציאה אל הפעל צמחים ואילנות ופירות וכל הדברים. הנה היא בכח ויוצא ממנה הכל לפעל. כמו כן האדם בסגולתו הוא בכח, ומוציא שלימותו אל הפעל... כי דמיון גמור יש לאדם אל האדמה. כי כמו אשר האדמה נזרע בתוכה חטים וכל מיני זרע נקי וטוב, ונשרשים בה תוך העפר, ומוציאה צמחיהם, כן נתן השם יתברך הנשמה הטהורה והזכה, חלק אלקי ממעל בגוף האדם, ונשרשת שם ומוטבעת בגוף כאשר מוטבע החטה באדמה" [הובא למעלה פמ"ג הערה 120, וראה שם מקבילות נוספות]. באופן שהענין מתחלק לפי נושאים; כאשר מדובר על שני חלקי האדם [הנפש והגוף], בזה בודאי אמרינן שהנפש היא יותר עיקר מאשר הגוף, וכמבואר בהערה הקודמת. אך כאשר מדובר על המיוחד שבאדם [הוצאתו מהכח אל הפועל], בזה אמרינן שהיותו בא מן האדמה מורה על יחידיותו, כי האדמה מצמיחה ומוציאה לפועל פירות צמחים ואילנות, ועל שם כך הוא נקרא "אדם". ובפחד יצחק חנוכה, תחילת מאמר ה, כתב: "בודאי ששמו של דבר מתיחס הוא אל המיוחד שבו, ולא אל המשותף שבו. וכבר הזכרנו דבריו של המהר"ל [בחידושי ההלכות שלו למסכת שבת] שביאר את פתיחת מסכת שבת [ב.] במלאכת הוצאה, דהוא משום דאין מלאכת הוצאה נוהגת ביום טוב. והכוונה היא כנ"ל, שהשם 'שבת' מתיחס הוא יותר אל המיוחד שבו, שהוא מלאכת הוצאה, מאשר אל שאר המלאכות, אשר בהן הוא משתתף עם המקראי קודש בכלל". וראה למעלה פכ"ה הערה 90, פכ"ט הערה 104, ופל"ז הערה 46.

<> אך אם החומר היה עצמותו של האדם, לא היה נקרא שמו יתברך על האדם. ובתפארת ישראל פל"ז [תקמב:] כתב: "בא להודיע מאיזה טעם הוא אלקיהם, ומקבלים ישראל אלקותו. כי דבר זה ראוי לנבדלים שמקבלים אלקותו, אבל איך אפשר דבר זה לבעלי גוף שיקבלו אלקותו, שהוא יתברך נבדל מן בעלי גשם וגוף" [הובא למעלה הערה 23]. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [סוטה ה.] "כל אדם שיש בו גסות הרוח, אמר הקב"ה אין אני והוא יכולין לדור בעולם". ובנתיב הלשון פ"ה [ב, עד.] כתב: "אין השם יתברך דר עמו בעולם אחד, מפני שכבר אמרנו כי השם יתברך נבדל לגמרי מן הגשמי... ובעל הגאוה הוא נוטה אל הגשמי לגמרי. ולפיכך אין כאן חבור כלל, ואי אפשר שיהיו ביחד שני דברים שהם הפכים... כי בעל הגאוה הוא נוטה אל הגשמי, והשם יתברך הוא נבדל מן הגשמי". ובח"א לחולין פט. [ד, ק:] כתב: "כל מי שהוא מגדיל עצמו הוא גשמי... ולפיכך האומות שמגדילים עצמם כאשר נתן להם מעלה יתירה, אין הקב"ה חפץ בהם, כי שנאוי ענין הגשמות אצל השם יתברך, שהוא יתברך נבדל מכל גשמות". וזהו שאמר בלעם [סנהדרין קו.] "אלקיהם של אלו שונא זימה הוא".

<> בהמשך הפרק שלפנינו, ובפרקים סז, סח, שהאריך לבאר שמעלת האדם היא יותר ממעלת המלאכים.

<> כי מעלת העצם אינה בטלה על ידי חסרון שאינו בעצם [מקרה]. וכן כתב למעלה פ"ח [שסה.], וז"ל: "כי ישראל יש להם מעלה מיוחדת, כי ישראל מעלתם שהם נבדלים מן הפחיתות לגמרי, והחטא שמקבלים אין זה רק מקרה... ולפיכך אין ראוי להעביר ישראל בשביל החטא, כיון שבעצם הם טהורים, ואין החטא להם בעצם, והוא דבר מקרה, ואין דבר שהוא במקרה מבטל עצם ישראל", ושם הערה 32 הובאו מקבילות נוספות ליסוד זה. ולהלן ר"פ סא כתב: "יש מקשים, מה הועיל לנו היציאה, הרי אנו משועבדים בשאר מלכיות, דמאי שנא מלכות מצרים משאר מלכיות. ודברי הבאי הם, כי כאשר יצאו ישראל ממצרים קבלו הטוב בעצם, עד שהיו ראוים בעצמם להיות בני חורין מצד מעלתם. וזאת המעלה עצמית לישראל, שהם ראוים להיות בני חורין מצד עצם מעלתם. ודבר מקרי לא יבטל דבר עצמי כלל, כי עדיין על ישראל המעלה הזאת שהם בני חורין בעצם, עם השעבוד במקרה. כי אחר שהוציא הקב"ה את ישראל ממצרים ונתן אותם בני חורין, ולא עוד אלא אף מלכים, שנאמר [שמות יט, ו] 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש', זה השם הוא לישראל בעצם, והמעלה והחשיבות שיש בזה לא נתבטל בגלותם, שהוא במקרה. ולפיכך אומרים חכמי ישראל [שבת קיא.] 'כל ישראל בני מלכים הם' אף בגלותם, וזה מצד המעלה והחשיבות שקנו ישראל בעצם לא נתבטל במקרה כלל. ואין ספק שכמה דברים הם נמשכים אל ישראל מן המעלה והחשיבות, אחר שהם בני חורין בעצם, ולא יגרע כחם מה שהם עבדים במקרה".

<> "כל דבר שיש עיקר ועמו טפל, הטפל בטל אצל העיקר, ואצל ישראל... הצורה עיקר והחומר טפל, ובטל הטפל אצל העיקר" [לשונו בסמוך (לאחר ציון 67)]. לכך אף על פי שישראל הם בעלי גוף וחומר, אין זה מפקיע מהם את מעלתם הגדולה שיש להם מצד עצמותם. ומלים אלו הן הקדמה למאמר חכמים שהולך להביא. ומצוי הוא בספרי המהר"ל שסוף דבריו בקטע אחד הם הקדמה לדבריו בקטע שלאחריו, וכמצויין למעלה פ"ח הערה 213, ולהלן פמ"ח הערה 331. @**ויש להעיר**^, כי בשני מקומות אחרים הקשה כקושיתו כאן [כיצד יתכן שיהיה אדם בעל חומר עדיף ממלאך ללא גוף], ותירץ באופנים אחרים מדבריו כאן; (א) בדר"ח פ"ג מי"ד [שלד:] כתב: "כי זה ההפרש שיש בין האדם ובין המלאך, כי המלאך נבדל בעצמו, ומצד הזה הוא במדריגה יותר עליונה. אבל האדם הגשמי הוא מקבל כח נבדל, והוא צלם הזה, שהוא אור זיו בלתי גשמי הדבק באדם... והדבר הזה ברור, כי המלאכים, אף שהם נבדלים מן הגשם, אין נבדלים לגמרי. אבל האדם, מה שמקבל האדם הוא כח נבדל לגמרי, אף שהוא עם נושא, ולא נמצא בלא נושא, יש לדבר נבדל המקבל האדם פשיטות יותר... כי המלאכים מצד עצמם אינם נבדלים לגמרי, ויש להם נטיה אל בעלי חיים הגשמיים. רק השם יתברך הוא פשוט בתכלית הפשיטות לגמרי, והאדם מקבל כח נבדל פשוט עומד בנושא, הוא זיו העליון אשר הוא זורח עליו, ומקבל אותו הניצוץ האדם". ובהמשך המשנה שם [שמו:] כתב: "איך אפשר לומר כי יהיה אור המציאות לאדם, והוא בעל חומר נברא מן האדמה, יותר ממה שהוא למלאכים, שאינם מוטבעים בחומר. בודאי אין זה קושיא, כי הדבר הזה כמו שהארכנו למעלה, כי האדם מקבל ניצוץ עליון הזה, והוא בנושא, הוא האדם. והנצוץ הזה שהוא מקבל יותר פשוט מן המלאכים, כי המלאכים אינם גוף וגשם בעצמם, ומכל מקום אין להם הזוהר והזיו הזה, שהוא ניצוץ עליון דבק בו. אבל האדם הוא גוף ובשר, מקבל האור והניצוץ העליון, ועומדים בנושא" [ראה להלן הערה 77]. וכן כתב בקיצור בתפארת ישראל פי"ב [קפו:]. ובתפארת ישראל פכ"ד [שסא:] הוסיף שמעלת הצלם של האדם אינה למרות היותו בעל גוף, אלא מחמת היותו בעל גוף, וכלשונו: "האדם אשר יש לו המעלה העליונה שהוא נברא בצלם אלקים, והצלם הזה מקבל אותו גוף הגשמי... שאין למלאכים הצלם האלקי שיש לאדם, כי הצלם הזה לפי מעלתו העליונה צריך אליו נושא, והוא גוף האדם, שהוא נושא לצלם הזה. והמלאכים שאין להם נושא מקבל, רק האדם שיש לו הגוף, יש לו נושא מקבל, לכך הוא מקבל הצלם הזה... כמו שהוא בצלם אלקים שבו נברא האדם, שלא נתן למלאכי השרת, למעלת ודקות הצלם הזה צריך אליו נושא מקבל". (ב) בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:] יישב שאלה זו באופן נוסף, וז"ל: "אף כי התחתונים הם בעלי גשם, יש לישראל קדושה על המלאכים. וביאור זה כי הקדושה שנתן השם יתברך למלאכים, שהם נבדלים מן החמרי, אבל לא נתן להם רק קדושה אחת. אבל לישראל נתן להם שתי קדושות, מפני שהאדם בעל חומר... וכדי להרחיק את האדם מן החמרי, נתן לו שיהיה קודש קדשים, שלא נמצא דבר זה במלאך. אף על גב שתמצא אצל המלאך קדושה, כדכתיב [דניאל ד, יד] 'ומאמר קדישין שאלתא'. אבל שיהיה קודש קדשים, דבר זה לא נמצא בהם. אבל האדם נמצא אצלו שהוא קודש קדשים, והיינו שיש באדם סלוק הגשמי על ידי התורה, ובזה האדם קודש קדשים, כי התורה היא קודש קדשים. ובודאי המלאך יש לו מדריגה זאת שנמצא קדושתו בפעל אצלו, ודבר זה לא נמצא אצל האדם כי הוא גשמי. אבל מצד שהאדם דבק בקודש הקדשים, היא התורה השכלית העליונה, שאין המלאכים מגיעים שם... ואל תתמה איך אפשר שתהיה לאדם הגשמי קדושה עליונה יותר קדושה מן המלאכים. כי דבר זה בודאי ובבירור, כי על ידי התורה נכנס האדם לקודש הקדשים למקום שאין נכנסים מלאכי שרת. ולכך אמר במסכת אבות [פ"ג מי"ד] 'חביב האדם שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם'". הרי שביאר בשני מקומות אלו שמעלת האדם על פני המלאך היא מפאת הצלם והתורה. ובתפארת ישראל פי"ב [קפט:] חיבר את שני הטעמים האלו להדדי, שכתב: "מצד שהוא [האדם] בצלם אלקים, חביב אף מן המלאכים. ואמר [אבות פ"ג מי"ד] כי יש כאן חבה על חבה במה שנתן להם כלי חמדה, שהתורה היא השלמת האדם". אך כאן לא הזכיר לא צלם ולא תורה, אלא שאין לחשוש לחומריות האדם, כי מעלת האדם מצד צורתו העצמית אינה נגרעת מחמת חומריותו. ויש לומר, כי כאן רק ביאר מדוע אין האדם נחסר מחמת חומריותו, אך עדיין לא ביאר מדוע מעלת הצורה של אדם היא יותר ממעלת המלאך. שנהי שאין חומריות האדם מעכבת, אך מהי העדיפות שיש למעלת הצורה שלו על פני המלאכים. וליישב זאת בהכרח שאנו זקוקים לשני הסבריו האחרים [בדר"ח ונתיב הפרישות], שיש לאדם מעלה עליונה מובהקת [אף יותר מן המלאכים] מצד צלמו ותורתו. ובתפארת ישראל פי"ב הערה 21 נתבאר השייכות בין דבריו בדר"ח לדבריו בנתיב הפרישות.

<> "אין מטמאין - את המאהיל עליהם" [רש"י שם].

<> "אתם קרוים אדם - וגבי טומאת אהל כתיב [במדבר יט, יד] 'אדם כי ימות באהל'" [רש"י יבמות שם].

<> מאמר זה הובא למעלה פ"ד [רל.], פל"ט [לאחר ציון 146], פמ"ג [לאחר ציון 178], ולהלן פס"ז. וכן הוזכר הרבה מאוד פעמים בשאר ספריו; גו"א בראשית פ"א אות ז [ט.], שם פמ"ו אות ה [שנב.], שם במדבר פל"א אות יח [תקטו:], תפארת ישראל פ"א [מב:], שם פי"ב [קפט:, קצה.], שם ר"פ יז [רנט.], שם פכ"ד [שנז:], נצח ישראל פ"י [רנב:], שם פי"א [דש.], שם פי"ד [שדמ.], שם פ"ס [תתקכג.], דר"ח פ"א מי"ח [תכט.], שם פ"ב מ"ה [תקעו:], שם פ"ג מי"ד [שנג.], באר הגולה באר השני [רכ:], נר מצוה [כד.], אור חדש פ"ו [תתרמה:], ח"א לכתובות סו: [א, קנג:], ח"א לסנהדרין לז. [ג, קמה:], ח"א לע"ז ב: [ד, כ:], ח"א למנחות נג: [ד, פב:], ח"א לחולין צ: [ד, קג.], ודרשת שבת הגדול [רג:]. @**ועולה מדבריו**^ ארבעה הסברים לכך שישראל נקראים "אדם", ולא כן אומות העולם; (א) לישראל יש מדריגה רוחנית גדולה יותר [כפי שיתבאר כאן, 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 [למעלה פל"ט ציון 147, 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, פל"ט הערה 147, ופמ"ג הערה 179.

<> אודות שישראל והאומות שוים להדדי בחצוניותם, אך נחלקים בפנימיותם, כן כתב להלן בסוף הספר [בהלכות יין נסך ואיסורו], וז"ל: "הנה דבר ידוע אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים אברים וגידין ובשר ופרצוף, לאחד כמו השני, ואין חלוק ביניהם, אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל. ואף חכמי האומות מודים בזה שיש לאומות מחולקות לכל אחת ואחת מזל בפני עצמו... ואנו אין תולים החילוק הזה במזל וגלגל, אבל אנו אומרים שיש לכל לכל אומה ואומה שר מיוחד. כמו שנזכר בכתוב [דניאל י, כ] שר פרס שר יון... הרי כי האומות דביקים בכח מיוחד, וישראל דביקים בכח קדוש, הוא השם יתברך, אשר הבדיל אותם מן העמים ולקחם אליו. ואין ספק כי יש לאומות הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה מוכנים להתדבק בכח שלהם, ויש לישראל הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה דביקים בו יתברך. ולכך אף אם כל בני אדם מתדמים בדברים המורגשים והחצונים, מובדלים הם בכח פנימי". וקודם לכן להלן בפס"ז כתב: "אם אתה אומר הלא כל האומות בטבעיהן נבראים בשוה, אין זה קשיא, כי אנחנו אין מדברים מן הטבע, רק במה שמוכן האדם לקבל ענין אלקי, כי זה לא נמצא ואי אפשר להיות נמצא בכל האומות בשוה". ובתפארת ישראל פ"א [לד:] כתב: "אמנם כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שוים כלם במעלת נפשם. ועם שכל מין בני אדם שוים בתאר פניהם ובעניניהם, אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם, כמו שידוע... כי העולם הזה אשר בו מין בני אדם, הוא עולם הטבע. ולפיכך הדבר אשר הוא טבעי ראוי שימצא בכל המין בשוה... אבל האלקיות לא ימצא בשוה לכל המין". וכן נאמר [קהלת ט, ב] "מקרה אחד לצדיק ולרשע", ופירש רש"י שם "מקרה אחד - ויודעים שסוף הכל אשר צדיק ואשר רשע למות, ומקרה אחד יש בעולם הזה לכולם, כל זה הם יודעים, ואף על פי כן בוחרים להם דרך הטוב, לפי שיודעים שיש הפרש ביניהם לעולם הבא". הרי מצד הגופים [שהוא הטבע] אין הבדל בין צדיק לרשע [הובא למעלה פ"ג הערה 72, פי"ט הערה 226, פ"מ הערה 99, פמ"ב הערה 23, פמ"ג הערות 23, 180, ולהלן פמ"ה הערה 51]. וראה להלן הערה 132.

<> "בלשונו של המהר"ל 'שכל' הוא כינוי לנפש האלוקית" [לשון הפחד יצחק פסח, מאמר טו, והובא למעלה פ"ה הערה 126, פ"ח הערה 306, ופכ"ב הערה 80]. ובגו"א בראשית פ"ב אות מב [עד.] כתב: "צריך שיהיה האדם נבדל מן הבעלי חיים הבלתי מדברים... כי ראוי שיהיה האדם נבדל במעלתו מכל הנמצאים שאינם בעלי שכל". ושם במדבר פל"א אות יח [תקטו:] כתב: "כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבעלי חיים הם חומרים, והאדם, שיש בו נפש נבדלת, אינו חומרי כמו הבעלי חיים, ודבר זה מבואר". ובתפארת ישראל פ"א [כט.] כתב: "האדם אשר הוא נבדל מכל שאר בעלי חיים מצד הנפש, שאין נפשו נפש בהמית, רק נפשו נפש שכלית, לא כמו שאר בעלי חיים הטבעיים, שאין נפשם רק טבעית". ובהמשך הפרק שם [מב:] כתב: "ההבדל המיוחד אשר בין האדם ובין שאר בעלי חיים, מה שהאדם יש לו נפש אלקית". ובהקדמה לבאר הגולה [ט:] כתב: "כי האדם במה שהוא אדם אי אפשר שלא יהיה לו שכל, דאם כן היה כבהמות נדמה". ובנתיב התורה פי"ד [תקמז.] כתב: "כי מה היה האדם נחשב אם לא היה הדעת, רק היה נמשל כבהמות נדמה אם לא היה הדעת". ורבינו בחיי בהקדמה לפרשת ויקהל [שמות לה, א] כתב: "למעלה מבעלי חיים שאינם מדברים הוא האדם... ויש לו יתרון על כולם בנפש השכלית".

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 19] "כי לא היה אומה בעולם שהיה כל ענינם הכל חמרי כמו מצרים, והם נקראו בעצמם [יחזקאל כג, כ] 'אשר בשר חמורים בשרם'". ורש"י [בראשית יב, יט] כתב: "המצרים שטופי זמה הם, שנאמר 'וזרמת סוסים זרמתם'". והרמב"ן [ויקרא יח, ב] כתב: "על דעת רבותינו בתורת כהנים היו גם המצרים שטופים בזמה בכל העריות ובזכור ובבהמה, והוא האמת... והכתוב מעיד בהן 'בני מצרים שכניך גדלי בשר' [יחזקאל טז, כו]. ואומר 'אשר בשר חמורים בשרם וזרמת סוסים זרמתם'". והכלי יקר [בראשית כא, י] כתב: "כי כל המצריים שטופי זימה, שנאמר 'זרמת סוסים זרמתם'". וראה למעלה התחלת הערה 20, שהובאו שם מקבילות ליסוד זה. ובח"א לסוטה מג. [ב, פא:] כתב כן לגבי המדיינים, וז"ל: "כי מדין היו דבוקים בערוה ובזנות, כמו שנמצא בכתוב שהיו מפקירים בנותיהם לזנות [במדבר כה, ו], ואין אומה דביקה יותר בזנות כמו אלו" [הובא למעלה פ"ד הערה 11]. ובגו"א במדבר פל"א אות ט [תקט.] כתב: "היה יוסף היפך למדין; זה היה גדור מאוד בערוה, ומדינים הפקירו נשותיהן ובנותיהן בשביל ערוה כדי לזנות". ובהקדמה שניה לדר"ח [עד:] כתב: "יש להם [לישראל] מדריגה אחרת, הם המדות הטובות והישרות. ודבר זה נמשך גם כן לישראל, מאחר שהם בעצמם הבריאה הטובה והישרה, נמשך אחר זה המדות טובות. ולא למי שתחלת יסודו רע ומר, אין בהם מדות טובות, רק הם בעלי זנות, ושופכי דם, ובכל התועבות כולם אשר עשו אנשי ארץ" [הובא למעלה פ"ד הערה 13].

<> לשונו בנצח ישראל פי"ד [שדמ:]: "כבר התבאר בראיה ברורה כי הנפש גובר בישראל. וזה נודע מן המדה הפחותה שבישראל, שהעיד עלינו יוצרנו 'כי עם קשה עורף אתה' [דברים ט, ו]. רוצה לומר שהם בלתי מקבלים תוכחה, ואינם שומעים מוסר, והם עם קשה עורף. ודבר זה בשביל שאינם חומריים, שהחומר בלבד הוא מקבל התפעלות. ולא כן דבר שהוא כמו הצורה בלבד, שהוא עומד קיים ואינו מתפעל. ולפיכך ישראל הם עומדים במדתם, ואינם מתפעלים לקבל תוכחה" [הובא למעלה פי"ד הערה 48, וש"נ]. ובנצח ישראל פכ"ה [תקלב.] כתב: "וכן שאר מדות אשר הם בישראל אשר הם גנאי לישראל, מכל מקום יוצאין מצד תכונה טובה. ואינו כמו מדת הזנות, כי המדה המגונה הזאת אין לה שורש טוב רק רע בלבד, ודבר זה מורה בודאי על פחיתת גדול. אבל אצל ישראל אינו כך, כי הדבר הרע אשר ימצא בהם הוא יוצא ונולד מן תכונה טובה. וכמו מדת קשה עורף, שהכתוב מגנה בה ישראל, שאמר [דברים ט, ו] 'כי עם קשה עורף אתה'. אל תאמר כי מדה זאת אינה יוצאת מתכונה טובה, רק במה שיש לישראל נפש נבדלת בלתי חמרית, כי החומר הוא שמקבל התפעלות ואינו דבר מקוים, אבל הדבר שהוא נבדל אינו מתפעל לקבל שנוי, רק עומד. ולפיכך ישראל ממאנים לקבל תוכחה, ויש בהם קושי עורף לחזור בתשובה, הכל בשביל שאינם חמריים, אשר בעל החומר בלבד מתפעל, אבל ישראל, שהם רחוקים מן החמרי, אינם מתפעלים, רק עומדים בתכונתם. וכן כל המדות אשר הם בישראל, והם אינם טובים, הם באים מצד תכונת טובה, רק כי הם משתמשים בתכונה ההיא בדבר שאינו טוב" [הובא למעלה פ"ט הערה 135, פכ"ג הערה 192, ולהלן פמ"ז הערה 350]. וראה למעלה פ"ז הערה 76, ופל"א הערות 46, 47.

<> לשונו בנצח ישראל פי"ד [שמה:]: "ואילו האומות הם קלים להתפעל, ולקבל תוכחה ומוסר. ובשביל כך אמרו ז"ל שלא היה יונה רוצה ללכת בשליחותו של מקום לנינוה, שידע כי הגוים קרובי תשובה הם, ובודאי יחזרו בתשובה, ויקבלו תוכחה ומוסר מן הנביא אשר מוכיח אותם, כמו שעשו [יונה ג, ד-י], ויחייבו את ישראל; שהאומות חוזרים בתשובה, ואילו ישראל אין חוזרין בתשובה כלל. וכל זה מפני כי האומות הם הפך ישראל; שכמו שישראל הם קשה עורף, ועומדים במדתם מפני שאינם חמריים, לכך אינם מתפעלים, כך האומות שהם חומריים, הם מתפעלים ומוכנים לקבל התפעלות, כמו שהחומר הוא מקבל התפעלות, ולכך הם מקבלים דברי תוכחה וחוזרין בתשובה. כי כאשר מוכיח אותם, הם מתפעלים ומשנים דרכם". ובגו"א במדבר פל"א אות יח [תקטו:] כתב: "דע, כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבעלי חיים הם חומרים, והאדם, שיש בו נפש נבדלת, אינו חומרי כמו הבעלי חיים, ודבר זה מבואר. ועל זה אמרו [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. כי האומות, אף על גב שהם אדם, מכל מקום נפשם אינה נבדלת, רק מוטבע בחומר. ומן המדה שהכתוב מגנה את ישראל, שאומר עליהם [דברים ט, ו] 'כי עם קשה עורף אתה', שעומדים במעשיהם, לא יקבלו שנוי, תבין זה. כי החומר הוא בעל השתנות, אבל דבר שאינו חומרי לא יקבל שנוי. ובאומות הוא להיפך זה, ששבחו אותם חכמים שהם קרובים לשוב בתשובה. אמרו ז"ל האומות קרובי תשובה הם, ולפיכך כאשר נשלח יונה להתנבאות על נינוה, אמר הגוים קרובי תשובה, ויחזרו בתשובה, ולא תבא הפורענות, ויאמרו כי אני משקר, ולכך לא רצה ללכת להתנבאות. וזה מפני כי הם חומריים, ובעל החומר מוכן לשינוי, לכך ישנה מעשיו, שמקבל שנוי". ובח"א לסנהדרין לז. [ג, קמה.] כתב "ישראל הם נמשלו לצורה... והפך זה גם כן הוא לפעמים לרע, כי ישראל עם קשה עורף הם, והם רחוקים מן התשובה. וכל זה שהם עומדים לא ישנו מעשיהם. אבל האומות, שהם מתיחסים אל החומר, שהוא בעל שנוי, קרובים ביותר אל התשובה".

<> לשונו בח"א למנחות נג: [ד, פד.]: "וכן מה שאמר רבי יוחנן [שם] 'נמשלו ישראל לזית, מה זית אינו מוציא שמנו רק על ידי כתישה וכו''... וכך ישראל, אשר בהם הנפש הנבדלת, אינם חוזרין למוטב כאשר ראוי אל הנפש הנבדלת, רק על ידי יסורין להסיר החומרי, אז הנפש הנבדלת מאירה כראוי. ודבר זה אינו באומות, שאם הם רשעים אפשר שיהיו חוזרים למוטב בעצמם, במה שהם חומריים בעלי שנוי. לכך אפשר בהם השתנות בהם מן הרע למוטב, כמו שאמרו ז"ל כי הגוים קרובים אל התשובה, כמו שנמצא בנינוה שהיו חוזרים בתשובה [יונה ג, ח]. מה שאין כן בישראל, שהם עם קשה עורף. ודבר זה הסבה, שכל אשר נוטה אל החומר, הוא מיד משתנה מענין לענין. אבל בישראל אי אפשר שיחזרו למוטב מעצמם, רק על ידי יסורין, שעל ידי יסורין מסולק החומרי, עד שהנפש טהור ונקי מן הפחיתות החומרי".

<> פירוש - אצל ישראל, אף המדה הפחותה שבהם [קשה עורף] מורה על רוחניותם. ואצל האומות, אף המדה הנבחרת שבהן [קלי תשובה] מורה על חומריותן. נמצא ש"כל ענין ישראל מורה שהם נבדלים מן החומר", שהרי אף פחיתותם היא רוחנית, "וכל ענין האומות מורה שכלם חומרי", שהרי אף מעלתן היא חומרית.

<> לשונו למעלה פ"ד [ריח:]: "ישראל עצם שלהם זרע אמת, גדורים בעריות, וקדושים ומובדלים מכל עריות, כמו שאמר הכתוב [תהלים קכב, ד] 'שבטי יה עדות לישראל', שהעיד שמו עליהם שהם בני אבותיהם. ואחת היתה במצרים שזנתה ופרסמה הכתוב, שנאמר [ויקרא כד, א] 'ויצא בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי', מלמד שלא היתה בישראל רק זו, כדאיתא בויקרא רבה [לב, ה]. ועליהם מפורש בקבלה [שיה"ש ד, יב] 'גן נעול אחותי כלה', אמר רבי פנחס, 'גן נעול' אלו הבתולות, 'גל נעול' אלו הבעולות, 'מעין חתום' אלו הזכרים. הרי כי ישראל הפכים למצרים; המצריים דבוקים בזנות, וישראל מובדלים מן הערוה ומן הזנות". ובנצח ישראל פכ"ה [תקלב.] כתב: "מדת הזנות [אינה נמצאת בישראל], כי המדה המגונה הזאת אין לה שורש טוב, רק רע בלבד, ודבר זה מורה על פחיתות גדול". ובגו"א ויקרא פי"ח אות ג [לט.] כתב: "אין ראוי לישראל לעשות מעשים אלו [המתועבים בעריות], שדבר זה מרוחק מישראל, ואם עושים דברים אלו הם מקלקלים מעלתם, ואין שם 'ישראל' עליהם" [הובא למעלה פ"ד הערה 13].

<> כמו הגאוה, שאמרו חכמים [חולין פט.] "אמר להם הקב"ה לישראל, חושקני בכם, שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה, אתם ממעטין עצמכם לפני. נתתי גדולה לאברהם, אמר לפני [בראשית יח, כז] 'ואנכי עפר ואפר'. למשה ואהרן, אמרו [שמות טז, ז] 'ונחנו מה'. לדוד, אמר [תהלים כב, ז] 'ואנכי תולעת ולא איש'. אבל עובדי כוכבים אינן כן, נתתי גדולה לנמרוד, אמר [בראשית יא, ד] 'הבה נבנה לנו עיר'. לפרעה, אמר [שמות ה, ב] 'מי ה''. לסנחריב, אמר [מ"ב יח, לה] 'מי בכל אלהי הארצות וגו''. לנבוכדנצר, אמר [ישעיה יד, יד] 'אעלה על במתי עב'. לחירם מלך צור, אמר [יחזקאל כח, ב] 'מושב אלהים ישבתי בלב ימים'". ובנתיב הענוה ר"פ ב [ב, ה.] כתב: "כי ראוי לישראל כל אשר השם יתברך נותן להם גדולה להקטין עצמם, דבר זה כי גדולתם ומעלתם אינו כמו האומות, שהאומות גדולתם מצד עולם הזה הגשמי. ולפיכך כאשר השם יתברך נותן להם הגדולה והחשיבות, הם מתגאים יותר תמיד... עד שכל כך גדולתם עד שהם מורדים בהקב"ה מפני גאותם. והפך זה בישראל, שיש להם גדולה אלקית, וכל שיש לו מעלה אלקית נמצא בו הענוה" [הובא למעלה פ"ח הערה 210, פל"ב הערה 44, ולהלן פמ"ה הערה 38].

<> המשך לשונו בגו"א במדבר פל"א אות יח [תקיז.]: "ומכל שכן מן המדות הטובות שיש לישראל, שהם גדורים בעריות. ועל האומות מעיד הכתוב [ויקרא יח, ג] כי הם פרוצים בעריות. שכל זה ראיה כי ישראל קדושים, נבדלים ביותר מן החומרי מכל האומות. וזה שאמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. שההבדל שיש בין הבעל חיים והאדם נמצא בכם ביותר. ואין האומות אדם, לפי שנפשם מוטבעת בחומר, משתתף לבעלי חיים החומריים. ודבר מבואר הוא זה" [הובא למעלה פ"ד הערות 13, 27, פי"ב הערה 31, פי"ד הערה 65, פכ"ב הערה 112, פכ"ג הערה 175, פל"ו הערה 103, ופ"מ הערה 268]. @**ויש להעיר**^, מדוע נקט בהתרחקות ממדות רעות ["הרחקת הזנות והתעוב, ושאר מדות הפחותות"], ולא נקט במדות טובות של קום ועשה. שהרי אמרו חכמים [יבמות עט.] "שלשה סימנים יש באומה זו; הרחמנים, והביישנין, וגומלי חסדים". ובנתיב הבושה פ"א [ב, ר.] ביאר ששלש מדות אלו באות מיעקב, יצחק, ואברהם. ובודאי שמדות אלו נבדלות מן החומרי גם כן. ויש לומר, כי הריחוק מורה במיוחד את הסלידה ואת ההפכיות הגמורה לדבר שמתרחק ממנו, הרבה יותר מכל מדה טובה [רחמים, בושה, וחסד] שאין בה מעשה ריחוק זה. וכן כתב כמה פעמים. וכגון, בדר"ח פ"ג מ"ז [קצד.] כתב: "כל הפורש מדבר אחד, הוא מתנגד והפך אל אותו דבר שהוא פורש ממנו. ואם לא היה מתנגד אל אותו דבר, לא היה פורש ממנו, כי הדברים אשר הם שייכים זה אל זה, אין האחד פורש מן השני, ואדרבה, הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו". ושם תחילת מ"ח [רא.] כתב: "כבר התבאר לך ענין זה, כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים... שהפורש מדבר הוא הפכי לו". ושם פ"ד מ"י [קצז:] כתב: "הפונה מעסקי העולם, וממעט עסקי העולם בשביל התורה, בזה מסלק האדם עצמו מענין העולם, ומתדבק במדריגה אלקית". ובנתיב התורה פ"ד [קסז:] כתב: "כי אין לך דבר שמקרב את האדם אל השם יתברך יותר רק כאשר האדם פורש מן הגשמי". ושם פט"ו [תריא.] כתב: "כי עם הארץ הוא חמרי יותר מן הגוי. וזה כי אף אם הגוי הוא גם כן חמרי בערך ישראל שיש להם התורה, מכל מקום לא נחשב זה חמרי כמו עם הארץ, שהיה ראוי לו לקנות השכל, ואינו רוצה בו, שזה מורה יותר על הרחוק ופירש מן השכלי, כיון שהוא סר ממנו. ועם הארץ דומה קצת לשונה ופירש [פסחים מט:], כי עם הארץ קבל גם כן תורת משה, ואינו לומד אותה, ולפיכך הוא גרוע מן הגוי שלא קבל כלל... עמי הארץ, שהם אינם חפצים בשכלי, הוא יותר רחוק ויותר מתנגד אל השכלי" [הובא למעלה פ"ז הערה 144, פ"ט הערה 277, פי"ח הערה 99, ופי"ט הערה 198. וראה למעלה בפרק זה הערות 21, 23].

<> מקורו בספר העיקרים מאמר שלישי, פרק א, שכתב: "נמצא הקוף שהוא כמו אמצעי בין מיני הבעלי חיים ומין האדם". והרמ"ע מפאנו במאמר צבאות ה', חלק ששי [עמוד לד] כתב: "ידוע כי בים נמצא האלמוג, שהוא אמצעי בין הדומם והצומח. ויש שם גם כן הספוג, אמצעי בין הצומח והחי... שאר הנבראים המתמצעים אהדדי, וזה כי הקוף אמצעי בין החי והאדם, והשד בין האדם והמלאך". ובספר הברית ח"א מאמר יא פ"ה כתב: "האמצעים שבינו לחי הוא הקוף... שהיא חיה השוה לאדם בהרבה דברים; כי פניו פני אדם ממש, עם הדרת זקן לזקנים שבהם, וידי אדם להם בחילוק אצבעות, וכן רגליו. והנקבות יש להם זמן וסת נדות, כמו נשי בני אדם, וילדיהן על כתף תנשאנה על צד תאמנה, כמו ילדי בני אדם".

<> אלו הם בני אומות העולם. ובנצח ישראל פט"ז [שעג.] כתב שיעקב ירש מאדה"ר את מעלת הצלם, ואילו עשו ירש ממנו מעלת הלבוש, וכלשונו: "היה לאדם גם כן מעלת הלבוש, כדכתיב [בראשית ג, כא] 'ויעש אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם'. וכשם שירש יעקב מעלת הצלם שהוא אלקי, כדכתיב [בראשית ט, ו] 'כי בצלם אלקים וגו'', כך ירש עשו מעלת הלבוש. כי מעלת הצלם הוא מעלה אלקית, ומעלת הלבוש אינה אלקית, רק כבוד ויקר נראה לעינים, שמראה עצמו בלבוש הדר, אבל אין זה מעלה אלקית, רק כבוד וחשיבות, ודבר זה ירש עשו. ולפיכך כתיב [בראשית כז, טו] 'ותלבש את יעקב בגדי עשו בנה הגדול החמודות אשר אתה בבית', ופירשו ז"ל [ב"ר סג, יג] שירש עשו מן אדם הראשון. ודבר זה הוא הכבוד שנתן לעשו, שנאמר על אדם הראשון [תהלים ח, ו] 'וכבוד והדר תעטרהו'. ושני דברים היו לאדם הראשון; האחד, הצלם האלקים שנברא בו. השני, היקר והכבוד, וזהו מלבוש אדם הראשון. דהא רבי יוחנן קרי למאני מכבדותי [שבת קיג.]. וכאשר תתבונן בענין הצלם האלקי ובענין המלבוש, שהצלם הוא ענין אלקי, אבל אין הכבוד ענין אלקי, רק כבוד נגד העולם. לכך יעקב יש לו חלק בעיקר, והוא צלם אלקים. ועשו יש לו חלק בבגדים, דהיינו היקר וההדר, שזהו חלקו של עשו, הוא החשיבות".

<> אודות שאין לישראל נטיה לקצוות [לעומת אומות העולם], כן כתב בהקדמה לדר"ח [ביאור משנת "כל ישראל"], שאמרו שם במשנה "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, שנאמר [ישעיה ס, כא] 'ועמך כולם צדיקים לעולם יאשו ארץ נצר מטעי מעשה ידי להתפאר'", וכתב שם [סז:] לבאר: "ואמר 'נצר מטעי', פירוש כי הנצר הוא ענף כאשר הוא יוצא מתחילה מן הארץ, קודם שיש לו ענפים לכל צד. ואלו הענפים שהם יוצאים לכל צד, הם נוטים אל קצה, שהרי הם יוצאים לצדדים. אבל 'עמך כולם צדיקים', והם הנצר, שאין בו כלל ענפים היוצאים לקצה. וכבר אמרנו, כי כאשר אין יציאה לדבר לשום צד, אין לו קצה. והדבר שהוא יוצא לאחד מן הצדדין, יוצא אל הקצה, והקצה הוא סוף. אבל ישראל נקראים 'נצר מטעי'. ואומר "מטעַי" בלשון רבים, כלומר שהרבה נטיעות נטע הקב"ה בעולמו, ואותם הנטיעות נחשבים ענפים, שהענפים הם יוצאים לכל הצדדין, והנה יש להם קצה. אבל ישראל הם הנצר מן הנטיעות האלו, שאין לנצר שום קצה, ולכך הם נטועים עד שאין להם הסרה כלל". ובח"א לר"ה כג. [א, קכד.] כתב: "ישראל לא היו יושבים במציאות בקצה כלל, רק היו יושבים באמצע, ולא היו נוטים אל הקצה. רק כי פרס הוא היושב לימין שלהם, יש לו קצה אחד, מצד שהוא יושב לימין שלהם. ואדום יש לו קצה אחד, והוא יושב לשמאלו של ישראל".

<> לשונו בנצח ישראל פי"ד [שדמ.]: "ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד" [הובא למעלה פ"מ הערה 267].

<> לשונו בגו"א דברים פ"ד סוף אות כא [צז:]: "כי בטל הטפל אצל העיקר... ואין בחינה בטפל, רק בעיקר". ושם פל"ב אות ז [תפב:] כתב: "העבירה שעשה [הצדיק] הוא מיעוט, ואינו עיקר, ודבר בטל הוא אצל זכות הצדיק". ובדר"ח פ"ד מט"ז [שדמ.] כתב: "הדבר הטפל בטל אצל העיקר". ובח"א לר"ה יז. [א, קיג:] כתב: "כלל הדבר, כי כאשר רוב האדם הוא צדיק אז אע"ג דמעוטו פושע בגופו, הרי אזלינן בתר רובו, ורובו הוא צדיק. ומכיוון דרובו הוא צדיק, נחשב צדיק בכלל. ואם רובו רשע, הרי הוא רשע ברובו, והוי ככולו רשע". וראה בבאר הגולה באר הששי הערה 334, ותפארת ישראל פס"ו הערה 194. ותוספות ב"ק כז: כתבו "גבי דיינים... חשיב מיעוט דידהו כמי שאינו".

<> לשונו בנר מצוה [כד:]: "הדבר הזה ידוע, כי כך אמרו ז"ל [יבמות סא.] אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם. ודבר זה בארנו במקומו, כי הצלם האלקי לא נתן רק לישראל, ולא לאומות... מכל מקום יש להם צורת אדם גם כן במה, כי בכמה מקומות נקראים 'אדם'. אבל הפרש יש, כי אצל ישראל צלם האלקי הוא עיקר, והכל טפל אצל הצלם. כי הצלם הוא נבדל מן הגוף, ולכך הכל בטל אצלו". ולמעלה [לאחר ציון 49] כתב: "בפרט בישראל, אשר החומר בטל אצל הצורה".

<> אודות שהמלאכים הם נבדלים לגמרי, ראה למעלה הערה 44 [אמנם להלן פמ"ז (לאחר ציון 463) כתב: "אף המלאכים, אינם פועלים פלאות, מצד כי הם אינם נבדלים מן העולם הזה", ושם הערה 464]. ואודות שהשמים רחוקים מן החומר, הנה לרבותא נאמר [איוב טו, טו] "הן בקדשיו לא יאמין ושמים לא זכו בעיניו", ולהלן פ"ע כתב: "שאף שמים שייך בו חטא, דכתיב 'אף שמים לא זכו בעיניו', רצה לומר כי אף שמים, שהם גשמיים נכבדים זכים בתכלית הזכות, מצד שהם גשם לא זכו בעיניו, שאינם בלא חסרון כלל, שהגשם יש בו חסרון, וכיון שהם בעלי חסרון, לא זכו בעיני השם יתברך, שהוא פשוט נבדל". ובגו"א בראשית פ"א אות טו [יא.] כתב: "כי אף על גב שהקב"ה ברא העולם במידת הדין, קיום שלו אינו רק ברחמים, שאף שמים לא זכו בדין, כי כל הדברים הגשמים הם יוצאים מן הדין בצד שאינם בעלי צורה מופשטת, ואף המלאכים. ולפיכך לא היה להם קיום בדין אם לא שתף שם רחמים עם הדין" [ראה להלן פמ"ה הערה 129, פמ"ו הערה 61, ופמ"ז הערה 464]. ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלז.] כתב: "כי השמים יותר רחוקים מן הגשמי מן הארץ". ובגו"א דברים פ"ד אות כ [פט.] כתב: "כי אין ספק לך כי השמים והארץ הם רחוקים זה מזה... כי השמים הוא זך ודק, ופשוט בתכלית הפשטות. והארץ, שהיא הנקודה האמצעית, עכור וגס... השמים שהם יותר דקים וזכים ופשוטים". ובדר"ח פ"ה מ"א [לד:]: "כי לכל חלופי הנבראים יש חומר אחד. אף כי אמרו כי השמים יש לו גשם מיוחד, מכל מקום הם משותפים במה שהם גשמים". והמו"נ ח"א פרק עב קרא לחומר השמים "גשם חמישי", וכלשונו: "הכדור בכללו מחובר מן הגלגלים ומן היסודות הארבעה... נקודת מרכזו כדור הארץ, והמים מקיפים בארץ, והאויר מקיף במים, והאש מקיף באויר, והגשם החמישי מקיף באש... וחומר זה הגשם החמישי בכללו, המתנועע בסיבוב, אינו כחומר גשמי הארבעה יסודות אשר בתוכו", ושם מאריך בזה. וכן הוא במו"נ ח"ב פרקים א, ב. ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז.] כתב: "כי כל הנבראים ראוים שיהיו משותפים ביחד, שיהיה להם התחלה אחת. לאפוקי אותם שקראו גשם השמים 'גשם חמישי', ולפי דבריהם אין לגשם השמיימי ושאר היסודות התחלה אחת. ומכל מקום אפילו אם כך הוא שגשם השמים הוא גשם חמישי, ואין חומר השמים חומר היסודות, מכל מקום נוכל לומר שהכל היה מן העפר, עד שכל הנמצאים משותפים ביחד. ואין הפירוש כי השמים הם עפר כמו שהאדם הוא בעל עפר, ואין כאן מקום לבאר דבר זה". וראה למעלה הקדמה שניה הערה 381, ופי"ז הערה 23.

<> ופירש הרמב"ן שם [דברים י, טז] "אלקי האלקים הם מלאכי מעלה, ואדוני האדונים כל צבא השמים, אשר להם ממשלה בשפלים". וכן רבנו בחיי [שם פסוק יז]: "אלקי האלקים - המלאכים. ואדוני האדונים - הגלגלים, שהם אדונים לכל גשם". ולהלן פס"ז כתב: "ואם אתה בא לתמוה על שאמרנו כי ישראל בפרט הם עלולים בעצם ובראשונה מזולת שאר התחתונים. אומר אני שאל תתמה, כי אף בערך מלאכי מרום ישראל הם יותר ראשונים. ואם שהדבר בתחלת הדעת נראה תמוה, הלא כבר הארכנו בזה בספר דרך החיים... ולמעלה גם כן בפסוק 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'... שתמצא שמתיחס אלקותו על ישראל, ולא אמר 'אנכי אלקי המלאכים וצבא השמים' כמו שהתבאר למעלה". וראה להלן הערה 198.

<> שנאמר [דברים יד, א] "בנים אתם לה' אלקיכם וגו'". ותואר "בנים" מורה שישראל נבראו לעצמם, ולא לשמש לזולתם, לעומת המלאכים שנבראו לשמש זולתם, וכפי שכתב בתפארת ישראל פי"ז [רסב:], וז"ל: "כי ישראל נקראו 'בנים' למקום, כדכתיב 'בנים אתם לה' אלקיכם', כי הבן אינו נברא לשמש את אחר. ולכך על ישראל משפט העלול, שהוא מחויב מצד העלה. ולא כן המלאכים, אשר שמם יורה עליהם שהם מלאכים שלוחים, משמשים לזולתם". ולהלן פס"ח כתב: "ישראל הם נקראים 'בנים', כמו שהבן הוא עלול מן האב, כך ישראל הם עלולים מן העלה הראשונה... ואמר הקב"ה בודאי ישראל יאמרו שירה תחלה, כי העלול בראשונה מורה על העלה תחלה, כי אין עלול בלא עלה. ולפיכך ישראל יאמרו שירה להקב"ה קודם מן המלאכים, אף כי הם גם כן נבראו מן השם יתברך ועלולים ממנו, כיון שישראל הם עלולים בראשונה במה שהוא יתברך עלה. והמלאכים, אם שגם הם עלולים ממנו, אין זה בראשונה כמו ישראל, כי נבראו לשמש בעולם מה שנשלחים מן השם יתברך, ולפיכך הם נמשכים וטפלים אחר דבר אחר. ולכך ישראל, שהם בניו, מורים תחלה על העלה" [ראה למעלה פכ"ג הערה 77, פכ"ט הערה 8, להלן הערות 80, 144, 195, 197, ופמ"ז הערה 275].

<> ביטוי שהוזכר כמה פעמים בגמרא [שבת קכא:, קידושין יז:, ב"ק צד:, ב"מ מח., וב"ב קלג:]. והוזכר בספרי המהר"ל שלש פעמים [גו"א בראשית פ"ד אות לב (קיב.), כאן, ובתפארת ישראל פי"ב (קפה.), ובתפארת שם חזר על דבריו כאן, ויובא בהמשך הערה זו]. ובדר"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". ושם פ"ה מכ"ב [תקלד:] כתב: "כי דעת חכמינו, שהם חכמי אמת, כי האדם הוא יותר במעלה מן השמים ומכל צבאיהם, וכמו שהארכנו בזה בכמה מקומות". ובתפארת ישראל פי"ב [קפד:] כתב: "הם אומרים [הפילוסופים] כי האדם פחות היצירה שפל הבריאה מן הגלגלים, ומכל שכן מן המלאכים... וכבר התבאר בחבור גבורות ה' [פרקים מד, סו-סט] כי אין רוח חכמים נוחה בזה, והוא הפך האמונה לגמרי. ולא תמצא דבר זה בדברי חכמים, רק ההפך... וגלו דבר זה במקומות הרבה מאד, ודרשו [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". ושם פל"ג [תפח:] כתב: "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" [הובא למעלה פל"ט הערה 140, ופרק זה הערה 40]. וענין זה [אודות יחס דרגת האדם לדרגת המלאכים] מוזכר בהרבה מקומות בספריו; להלן פרקים סז-סט, תפארת ישראל פכ"ד [שנז.], שם פל"ז [תקמח.], דר"ח פ"ג מי"ד [שלד:], נתיב התורה פי"ז [תרעה.], נתיב האמת ס"פ ג [א, רה:], נתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:], ח"א לשבת קנב: [א, פד.], גו"א בראשית פי"ח הערה 72, ועוד. ונחלקו בזה הראשונים; דעת הרס"ג [הביאו הראב"ע בראשית א, א] ועבודת הקודש [פ"ד מחלק התכלית] שהאדם גדול מן המלאכים [וכמהר"ל]. אך המו"נ [ח"ב פי"א, וח"ג פי"ג] והראב"ע [בראשית א, א] כתבו שהמלאך גדול מן האדם. ובספר נפש החיים [שער א פ"י] כתב ליישב את שתי השטות.

<> כן כתב הראב"ע [בראשית א, א], ואולי מכנהו "מקצת אחרונים" ביחס לחז"ל. וראה הערה 76.

<> רומז בזה לדברים שכתב על הראב"ע בתפארת ישראל ס"פ סו [תתרמא:], וז"ל: "כי אף אם חכם כתב בחבורו איזה דברים, לא באו אליו בקבלה, רק לפי סברתו, וכמו שהעיד הראב"ע על עצמו [בספר הצחות יד. (הוצאת ליפמאן)] כי לא באו אליו הדברים בקבלה". וכן כתב הרמב"ן [שמות לג, יב]: "רבי אברהם... הבין בטוב שכלו בפסוקים... אבל לא יוכל לדעת האמת, כי לא שמע ולא ינבא". וכן כתב הרמב"ן קודם לכן [שמות ו, ב]: "צדקו כל דברי רבי אברהם בענין הזה, אלא שהוא כמתנבא ואינו יודע". ובתפארת ישראל פמ"ג [תרסא:] כתב: "כמו שרמז הרמב"ן על הראב"ע שלא ידע מן השרשים אשר הם לחכמים". וראה להלן פמ"ט הערה 286.

<> לשון הראב"ע [בראשית א, א]: "ואל תשים לבך אל דברי הגאון [רס"ג] שאומר שהאדם נכבד מהמלאכים, וכבר בארתי בספר היסוד כי כל ראיותיו הפוכות. וידענו כי אין בבני אדם נכבדים כמו הנביאים, ויהושע נפל על פניו לפני מלאך ה' והשתחוה ואמר 'מה אדנִי מדבר אל עבדו', וכן זכריה [זכריה א, ט שפנה למלאך בלשון "אדונִי"]. ודניאל [דניאל י, יז שפנה למלאך בלשון "אדונִי"]. ולמה אאריך". וכן להלן פס"ז כתב: "קצת החוקרים מדעתם ושכלם על המציאות הרחיקו זה מאוד, ומאנו ללכת בדרך הזה [שהאדם גדול מהמלאך], מפני שיהושע נפל על פניו לפני מלאך אלקים, וכיוצא בזה הרבה דברים, שמורים כי המלאך הוא נכבד מן האדם".

<> לשונו להלן פס"ז: "אומר אני שאל תתמה, כי אף בערך מלאכי מרום ישראל הם יותר ראשונים. ואם שהדבר בתחלת הדעת נראה תמוה, הלא כבר הארכנו בזה בספר דרך החיים אצל 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים', ולמעלה גם כן בפסוק 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'... ולא הבינו החלוק... וכמו שאמרו חכמים [אבות פ"ג מי"ד] 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים', וכמו שהארכנו בספר דרך חיים [שם] אצל 'חביב האדם' ענין מעלה זאת... אין כאן מקום להאריך לעמוד על אמתתו, ונתבאר ענין זה על אמתתו בספר דרך חיים מה שאמרו חכמים 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים'". ודבריו בדר"ח [שם] הובאו למעלה הערה 50.

<> לא ברור מדוע דוקא כאן מוסיף שמסכת אבות היא "המסכתא המהוללה". וכבר הזכיר למעלה ספר דרך חיים [פכ"ג (שנ:)], ולא הוסיף תיבות אלו. וביותר יש להעיר, שלהלן פס"ז הזכיר את הספר דרך חיים בקשר לענינינו [הובא בהערה הקודמת], אך לא הוסיף שם "המסכתא המהוללה". ויל"ע בזה. ובהקדמה לדר"ח [לא.] כתב: "כי המסכתא המהוללה היקרה היא מסכת אבות, אשר במסכתא הזאת נכללו כל דברי המוסר, והוא מעט הכמות ורב האיכות". וראה להלן פמ"ז הערה 388.

<> פרקים סז-סט.

<> שנאמר [תהלים קמח, יג] "לבני ישראל עם קרובו". ובספר באר הגולה ביאר קירבה זו מחמת שישראל נקראים "בנים" לה' [דברים יד, א], שבבאר השני [רמה:] כתב: "ישראל נקראו קרובים אל השם יתברך, שהרי ישראל 'בניו' נקראים". ושם בבאר השלישי [רסז:] כתב: "ישראל הם בניו של השם יתברך, ואין קרובים מהם". לכך קירבה זו מורה שישראל נכבדים מן המלאכים, שאינם נקראים "בנים", וכמבואר למעלה הערה 72. ובח"א ליבמות מח: [א, קלא.] כתב: "אין דרך שיהיה [הגוי] אוהב השם יתברך, כי דווקא הקרובים, כמו ישראל, שנאמר עליהם 'עם קרובו', שייך בהם אהבה. כי אהבה הוא בין שנים שיש להם חיבור ביחד, כמו שיש לישראל, שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם', אבל האומות אין להם קירוב כלל אל השם יתברך". ובבאר הגולה באר הרביעי [שפו.] הביא גם כן את המאמר שמיד יביא בסמוך, וכתב על כך: "דע, כי במאמר הזה באו להודיע ההפרש שיש בין ישראל לשאר האומות". ויבאר שכבוד השמים העולה מישראל שונה מכבוד השמים העולה מן שאר האומות, כאשר רק הכבוד העולה מישראל נקרא תפילין של הקב"ה.

<> לפנינו בגמרא איתא "אמר רבי אבין", אך בעין יעקב איתא "אמר רבין", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה פמ"ג הערה 2, וש"נ]. אמנם בבאר הגולה באר הרביעי [שפו.] כתב "אמר רבי אבין", וכגירסת הגמרא.

<> "בשלמא בתפילין דידן כתיב 'שמע' [דברים ו, ד-ט], 'והיה אם שמוע' [דברים יא, יג-כא], 'קדש לי כל בכור' [שמות יג, א-י], 'והיה כי יביאך' [שמות יג, יא-טז], פרשיות שנצטוו בהם לשום זכרון מצותיו של הקב"ה אות וזכרון להם לישראל, אלא בדידיה מאי כתיב בהו" [רש"י שם].

<> "האמרת - לשון חשיבות ושבח, כמו [תהלים צד, ד] 'יתאמרו כל פועלי און', ישתבחו" [רש"י שם].

<> "שהרי ארבעה בתים הם" [רש"י שם].

<> פירוש - נזכרו כאן חמשה פסוקים [נוספים על הפסוק "ומי כעמך ישראל"], ואם לכל פסוק יהיה בית משלו, יהיו בסך הכל ששה בתים, ובתפילין יש ארבעה בתים בלבד.

<> לשון הגמרא במילואו "אלא 'כי מי גוי גדול' 'ומי גוי גדול' דדמיין להדדי בחד ביתא, 'אשריך ישראל' ו'מי כעמך ישראל' בחד ביתא, 'או הנסה אלקים' בחד ביתא, 'ולתתך עליון' בחד ביתא" [המשך לשון הגמרא]. וראה להלן הערה 160.

<> "כל הכתובים הללו כתובים בזרוע בבית אחד, שאותן של יד אינן אלא בית אחד, כדאמרינן במנחות [לד:], וכל הפרשיות כתובות בו" [רש"י שם]. וראה למעלה פמ"ב הערה 65 מה שהוקשה שם ממאמר זה. וראה להלן ציון 148.

<> פירוש - מה שהקב"ה השפיע את כל הנמצאים מורה על שלימותו יתברך, כי מי שאינו שלם אינו משפיע. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פס"ד כתב: "בשביל שהוא יתברך מבורך, בשביל כך משפיע לנמצאים". ובגו"א בראשית פי"ב אות ג [ריא:] כתב: "אמר הכתוב שכל כך תהיה מתברך שתהיה יכול לברך אחרים כשתרצה... שכל כך תהיה הברכה, עד שתוכל לברך אחרים". ושם פכ"ד סוף אות מג [תיז.] כתב: "מי שברך את האחר, הוא עצמו ברכה שאינו פוסק". ושם שמות פכ"ה אות ד [רסא.] כתב: "כי אותם שיש להם הרבה, והם רע עין ועיניהם צרה ליתן, אינם עשירים בממון. אבל העשיר הוא שיש לו עין טוב ולב טוב, כי הרע עין הוא חסר, אבל מי שיש לו לב טוב ונותן בעין יפה, זהו עשיר, שהרי יש לו הרבה, שנותן ומשפיע לאחרים, וזהו מפני הרבוי שנמצא אצלו. וכמו שאמרו [אבות פ"ד מ"א] 'איזה עשיר השמח בחלקו'... כי לאותו שיש לו נדבת לב, ונתן לפי נדבת לבו, נותן לפי העושר. ואם הוא עשיר, ויש לו חסרון עין, אין זה עשיר". ובנתיב התורה פי"א [תסו:] כתב: "דבר זה ברור, כי לא יתן אחד קיום לאחר, אם לא שיהיה לו קיום בעצמו קודם". ובפתיחה לאור חדש [קעה.] כתב: "'ולחוטא נתן לו לאסוף ולכנוס' [קהלת ב, כו], פירוש כי החוטא שהוא מלשון חסרון בכל מקום, כמו [מ"א א, כא] 'והיה אני ובני שלמה חטאים'. ומפני שהוא בעל חסרון, רוצה תמיד למלאות עינו החסר. לכך הוא מוכן ביותר לאסוף הממון ולכנוס אותו, ולא להוציא אותו לעשות טובה לאחרים בממונו". ושם פ"ב [תקעה:] כתב: "אשר הוא חסר בעצמו אינו משפיע לאחר". ושם פ"ט [תתתג.] כתב: "כי כאשר האדם הוא בשלימות לגמרי, הוא גם כן משפיע לאחרים מטובו... וכאשר עצמו חסר ואינו בשלימות, אין משפיע לאחרים". ובדר"ח פ"ג מ"ז [קפה:] כתב: "ענין 'ברוך' שרוצה לומר 'ברוך' עד שהוא משפיע לזולתו. וכאשר אדם אומר 'ברוך אתה' רוצה לומר מצד שהוא 'ברוך' משפיע לאחר ובורא כל דבר". ובבאר הגולה באר הרביעי [תה.] כתב: "כי זהו מדרך השלם שהוא משפיע הטוב לזולתו, ומפני שהוא יתברך הטוב, השפיע את העולם". ובח"א לשבת קמט: [א, עט:] כתב: "ההפרש שיש בין מלכות קדושה ובין מלכות זו החסירה, כי מלכות הקדושה מפני שאינה חסירה לכך אינה מקבלת, כי היא שלימה בעצמה. וכל חפץ המלכות השלימה להשפיע, כדרך השלם שהוא משפיע. אבל מלכות זאת מלכות חסירה, והחסר כל ענינו לקבל". הרי שאי אפשר להשפיע לזולתו אם הנותן הוא חסר בעצמו. וראה להלן ציונים 97, 104, 114.

<> מן - יותר.

<> כי שלימות היוצאת לזולתו היא בפועל, ואילו שלימות שאינו יוצאת לזולתו היא בכח. ואמרו חכמים [אבות פ"ו מי"א] "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו", ובדר"ח שם [תי.] כתב: "ואין לומר, כי למה נברא העולם, וכבוד השם יתברך בעצמו הוא, ואין צריך לכבוד הזה מה שהוא יתברך מלך העולם, ואם כן למה נבראו כולם. גם קושיא זאת אין בזה ממש כלל, כי השם יתברך הוא השלם לגמרי, עד שאי אפשר שיחסר שלימותו. ואין ספק כי הדבר שהוא בפעל, הוא יותר שלם ממה שהוא בכח. ולפיכך אף על גב שהשם יתברך בכוחו יכול לעשות כרצונו, דבר זה אינו רק בכח, וכאשר הוא בפעל המציאות, דבר זה נחשב שלימות לגמרי שהוא בפועל. ולפיכך המציא השם יתברך את העולם בפעל, עד שמלכותו יתברך הוא בפעל, ולא שיהיה זה בכח בלבד". והרמב"ן [בראשית כב, א] כתב: "והאלקים נסה את אברהם. ענין הנסיון הוא לדעתי, בעבור היות מעשה האדם רשות מוחלטת בידו, אם ירצה יעשה, ואם לא ירצה לא יעשה, יקרא 'נסיון' מצד המנוסה. אבל המנסה יתברך יצוה בו להוציא הדבר מן הכח אל הפועל, להיות לו שכר מעשה טוב, לא שכר לב טוב בלבד" [הובא למעלה פכ"ב הערה 10]. וכן כתב למעלה פכ"ב [רסה:]. וראה להלן הערות 97, 104, 141, 153, 189.

<> במיוחד לפי מה שאמרו במשנה [אבות פ"ד מ"א] "איזהו חכם, הלומד מכל אדם... איזהו גבור, הכובש את יצרו... איזהו עשיר, השמח בחלקו". שכל אלו מעלות בינו לבין עצמו. ובדר"ח שם [כה:] ביאר שדברי המשנה האלו בנויים על הפסוק "אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו אל יתהלל עשיר בעשרו". וראה להלן פמ"ז הערה 311.

<> מבאר שהפסוק "כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי" פירושו בעשיית מעשי ה', וכהמשך הפסוק "כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם ה'". ומעין כן ביאר המלבי"ם [שם], וז"ל: "כי אם בזאת יתהלל המתהלל - אולם יש מציאות שיוכל האדם להתהלל בחכמה וגבורה ועושר, אם ישתמש בהם לתכלית מועיל, ואם יהיו אצלו ככלים ואמצעיים להשיג על ידם שלמותו. שהוא אם ישתמש בחכמתו להשכיל וידוע אותי כי אני ה', שעל ידי שיודע חוקי החכמה ישיג לדעת את ה'. ובגבורתו ועשרו הוא עושה חסד משפט וצדקה בארץ, שעל ידי גבורתו יעשה משפט לעשוקים, ועל ידי עשרו יעשה חסד וצדקה. כי באלה חפצתי, והוא התכלית המבוקש אצלי". ולפי המלבי"ם "השכל וידוע אותי" הוא להכיר בה'. אך המהר"ל מבאר "השכל וידוע לעשות מה שאני עושה".

<> כפי שכתב כמה פעמים שיסוד הארץ הוא בתכלית המטה מכל היסודות, וכגון, להלן פ"ע כתב: "הארץ הוא יסוד התחתון והשפל מכל הנמצאים". ובבאר הגולה באר הששי [רלג.] כתב: "הארץ שהיא בתכלית המטה". וכן הוא בהמשך שם [ער.]. ובגו"א בראשית פ"א אות לג [כא.] כתב: "הארץ היא יסוד התחתון". ושם שמות פי"ב אות סז [רלח:] כתב: "אבל נקרא מקומו [של הארץ] תכלית המטה, שהוא מקום הארץ". ובנתיב הענוה פ"ב [ב, ו.] כתב: "כי הארץ היא בתכלית המטה". ובהקדמה לאור חדש [נה:] כתב: "בודאי האדמה הוא בתחתונים לגמרי". ובדרשת שבת הגדול [רד.] כתב: "כי יסוד הארץ הוא התחתון והוא השפל שבכל היסודות, כמו שידוע מן הארץ". וראה להלן פמ"ז הערה 329.

<> כמו שאמרו [פסחים קיח.] "הקב"ה יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה". והמלבי"ם [תהלים קמח, א] כתב: "הללו את ה' מן השמים - המשורר יציין תהלת ה' איך היא יורדת מלמעלה למטה, מן העולם העליון שבעליונים עד העולם השפל שבשפלים... שה' הוא העומד בראש המחול והעגול הזה, וממנו התחיל המציאות לרדת מטה מטה ולהתעבות ולהתגשם, עד שבא לתכלית קצה המטה".

<> פירוש - אין לך יציאה לעבר זולתו גדולה יותר ממה שהקב"ה משפיע לארץ, כי הקב"ה בעליון עליונים, והשפעתו מגיעה לארץ, שהיא תחתון התחתונים, והפער העצום הזה מורה על שלימותו יתברך היוצאת לזולתו המרוחק ממנו. ואודות הפער הקיים בין הקב"ה לתחתונים, הנה נאמר [קהלת ה, א] "כי האלקים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים".

<> צרף לכאן הנאמר [בראשית יח, כו] "ויאמר ה' אם אמצא בסדום חמישים צדיקים בתוך העיר ונשאתי לכל המקום בעבורם", וכתב הראב"ע [שם] "וטעם בתוך העיר - שהם יראים את השם בפרהסיא, וכן [ירמיה ה, א] 'שוטטו בחוצות ירושלים'". הרי רק הצדיקים שמוציאים שלימותם לזולת יצילו בעד המקום. ועוד אודות שההלול והתפארת הם רק ביציאה לזולתו, כן מצינו במיוחד ובמסוים כלפי מעלת העושר, וכמו שכתב באור חדש פ"א [שז:], וז"ל: "'בהראותו את עושר כבוד מלכותו' [אסתר א, ד]. ופירוש זה כי בסעודה הזאת היה מראה כבוד עשרו כאשר היה מראה ההוצאה שהיה לו במשתה הזה. ולכך אמר 'כבוד עושרו', כי העושר אשר מונח באוצרו, אין העושר כבוד לו. ולכך קראו אותו [סנהדרין כט:] 'עכבר דשכיב אדינרי' מי שמניח עושרו באוצרו. וקראו 'עכברא דשכיב אדינרי', כי אין לך דבר מיאוס רק העכבר, וכן הוא מאוס המאסף את העושר ואין משתמש בו להוצאה".

<> והשפעת הנמצאים מורה על שלימותו יתברך, וכמבואר למעלה הערה 88. והוסיף כאן תיבת "הוד" ["מה שיש לו יתברך &**ההוד**^ והשלימות שיוצא לזולתו, מה שהשפיע כל הנמצאים"], ואולי יוסבר על פי דבריו בגו"א בראשית פכ"ח אות ח [נה:], וז"ל: "כי ההוד הוא לשון שבח, כמו [תהלים קלו, א] 'הודו לה''". וכן למעלה בהקדמה שלישית [קלח.] כתב: "נקרא דבר זה הוד ושבח אל השם יתברך", ושם הערה 69. והואיל ומבאר כאן ששלימות היוצאת לזולת "זהו ההלול והתפארת", לכך כתב כאן "מה שיש לו יתברך &**ההוד**^ והשלימות שיוצא לזולתו, מה שהשפיע כל הנמצאים".

<> פירוש - התפילין אינם עצמו של המניחם, אלא הם מחוץ לעצמו, ותוספת על עצמו.

<> למעלה פל"ט, ומכנה זאת "פרשת תפילין" שפתח את הפרק בפסוק [שמות יג, ט] "והיה לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך וגו'" [ראה להלן ציונים 124, 149]. ושם בתחילת הפרק [לאחר ציון 3] כתב: "כי ביציאת מצרים עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות, מורים לך כי שם ה', הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות, השם הזה נקרא עליהם, שמפני שהשם הקדוש נקרא עליהם, לכך עשה עמהם נפלאות. לכך יש לכתוב דבר זה בתפילין, ויהיו התפילין מקושרין על האדם, להורות כי שם הגדול והקדוש נקרא עליהם, שהרי עשה עמהם נפלאות". 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" [ראה בסמוך הערה 102]. 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". 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 [ראה למעלה פל"ט הערה 7, ולהלן פמ"ו הערה 194].

<> פירוש - הואיל והתפילין מורים ששם ה' נקרא על האדם, לכך אין זו מעלה ששייכת לאדם מצד עצמו, אלא מצד ה', לכך התפילין הם נוספים על האדם, ואינם עצמו. ומאידך גיסא, הואיל ושם ה' נקרא על האדם, וקריאת שם זו היא הדוקה ואדוקה באדם, לכך התפילין הם דבוקים באדם, כפי שקריאת השם דבוקה בנקרא. ואודות שקריאת שם ה' על האדם מורה דביקות, כן אמרו חכמים [תנחומא קדושים אות ה]: "נאמר [ירמיה יג, יא] 'כי כאשר ידבק האזור אל מתני איש כן הדבקתי אלי את כל בית ישראל'... אמר להם הקב"ה לישראל, אני אינני כבשר ודם. מלך בשר ודם אין רשות להדיוט להקרות בשמו... אבל ישראל נקראו בשמו של הקב"ה, כל שם חביב שהיה להקב"ה, בהם קרא את ישראל". ובנצח ישראל פי"ב [שיד.] הביא מדרש זה וביארו [ראה למעלה פ"מ הערה 228].

<> פירוש - תפילין נקראו "פאר", שנאמר [יחזקאל כד, יז] "פארך חבוש עליך", ודרשו על כך בגמרא [ברכות יא.] שהפסוק מוסב על תפילין. וראה להלן הערה 152.

<> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [שצח:]: "דע, כי התפילין אשר המצוה הזאת נתן השם יתברך לישראל, הוא מפני שיש בישראל מעלה מיוחדת מצד שהוא יתברך שמו נקרא עליהם. והוא יתברך יחיד באלקותו, כמו שכתוב בתפילין [מנחות לד:] 'שמע ישראל וגו'' [דברים ו, ד]. והוא כל יכול, כדכתיב יציאת מצרים בתפילין, המורה על יכולתו. ושלימות מעלת הקב"ה היא תפארת לבנים, כדכתיב [משלי יז, ו] 'עטרת זקנים בני בנים ותפארת בנים אבותם', שהבנים מתפארים במעלת אבותם. ונקראו 'פאר', כי ראוי שיהיו ישראל מתפארים ומתרוממים במעלת וברוממות השם יתברך... שהתפארת הזה, שהוא מצד השם יתברך, נוסף על האדם, מה שהשם יתברך הוא מתיחס אל ישראל כמו היחוס שיש לאב אל הבן, ודבר זה תוספת כבוד על ישראל. ולפיכך בתפילין נזכר גדולת ורוממות הקב"ה, ודבר זה קשור על ישראל, שהדבר הזה הוא תוספת כבוד ומעלה על ישראל". ולמעלה בהקדמה שלישית [קלד:] כתב: "כל נבדל הוא מפואר, לפי שמסולק ממנו עכירות הגשמי, שהנבדל נקרא 'אור', שאין בו עכירות" [ראה להלן פמ"ו הערה 149]. ובדר"ח פ"ו מי"א [שצח:] כתב: "הפאר והיופי דבר זה הוא מצד ענין אלקי שיש בנבראים... כי היופי והפאר הוא מתייחס אל הבלתי גשמי, וזה בארנו פעמים הרבה". ובנצח ישראל פ"ו [קנד:] כתב: "הדבר שהוא פאר אינו גשם כלל". וראה להלן הערה 112.

<> פירוש - כשם שהתפילין המונחים על האדם מורים על תוספת מעלה של האדם, כך הוא הדין בתפילין של הקב"ה, שהתפילין מורים על יציאה לזולת, וכמו שמבאר והולך.

<> כמבואר למעלה הערות 88, 90.

<> פירוש - כמו שהנחת תפילין שייכת למעלה יתירה, כך מעלה יתירה שייכת להנחת תפילין, והואיל ומה שה' משפיע כל הנמצאים היא מעלה יתירה בשבילו, לכך מעלה יתירה זו נקראת הנחת תפילין.

<> בא לבאר בנוגע לתפילין של הקב"ה, על מה מורים תפילין של ראש, ועל מה תפילין של יד.

<> ועל כך מורים תפילין של ראש [של הקב"ה]. ואודות שה' סידר את הנמצאים בחכמה, כן נאמר [תהלים קד, כד] "מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית מלאה הארץ קנינך". וכן נאמר [משלי ג, יט] "ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה". ולמעלה בהקדמה ראשונה [ל.] כתב: "'סוד עריות' סדר המציאות וחבורם זה עם זה, ועל זה בא סוד העריות. שהשם יתברך סדר בחכמה שזה אסור עם זאת, וזאת אסורה עם זה, כפי הסדר שסדר השם יתברך הנמצאות בחכמה". ובתפארת ישראל ר"פ טז [רלו:] כתב: "הנה אלו האנשים בעצמם כאשר היו חוקרים על מציאות הסבה הראשונה, היו מביאים מופת חותך על מציאות הסבה הראשונה מסודר ממנו הכל, במה שנראה בנמצאים טוב סדרם ויושר פעלם. וכל הדברים אשר נראו לעין, הכל בחכמה נפלאה. ודבר זה אי אפשר שיהיה במקרה, כי המקרה לא יתמיד, ואינו הרבה. אבל כאשר נראה בכל הנמצאים כלם הסדר והחכמה, גזרו במופת חותך שאי אפשר שלא יהיה זה רק ממסדר ממציא הכל, הוא האל אשר סדר הכל בחכמתו, וברא הכל בתבונתו". ושם ר"פ כה [שעב:] כתב: "הדבר שהוא מוסכם שלא היה בריאת עולם במקרה קרה. שכאשר האדם מתבונן בבריאה הזאת, ימצא אותה שהיא מסודרת בחכמה בתכלית הסדר. ודבר כזה אי אפשר שיהיה קרה במקרה דבר שהוא מסודר בתכלית הסדר". ובח"א לשבת קד. [א, מז.] כתב: "דע כי אלף ביתא האותיות הם יסודות התורה. והוא דומה בעולם כמו ד' יסודות, שהם התחלה לכל ההויית המורכבים שהם בעולם. וכך האלפא ביתא, הם היסודות הפשוטים לכל התורה כולה... וכמו שד' יסודות סדר שלהם אינו בחנם, רק מסודרים כך בחכמה. כך אי אפשר שיהיו היסודות של התורה, שהם אלפא ביתא, כך בחנם, רק מורה זה חכמה". ובח"א לסנהדרין קח: [ג, רנז:] כתב: "כמו שהסכימו לומר הטבע הוא חכם, ואין הטבע הוא חכם בעל שכל, רק הטבע שנתן הש"י בעולם, אותו הטבע פועלת בסדר הראוי". ובח"א לחולין נז: [ד, צה.] כתב: "כי השם יתברך ברא המינים ונוהגים עניניהם אחר המושכל הראוי. ולא שידעו ויבינו ויש בהם דעת, רק כי הטבע שהוטבע בהם נמשך אחר המושכל. וכמו שאמרו ז"ל [עירובין ק:] למדנו גזל מנמלה, צניעות מחתול, דרך ארץ מתרנגול. והרי כי הנמלה ידוע בה דבר זה שאינה גוזלת כלל. ואין דבר זה מהם מצד החכמה או יראת שמים, רק כי הטבע שהוטבע בהם נמשכים אחר מדה זאת, היא הרחקת הגזל. וכן החתול אחר הצניעות, והתרנגול אחר דרך ארץ. ודבר זה ג"כ כי המלך מסדר המין שלא יצאו מן הסדר הראוי, לפי שהמין הוא ראוי אל הסדר. וכמו שיש לאדם מלך שהוא מסדר עניניהם במוחש, כך יש לכל מין ומין מלכות. ואין הפירוש שיש להם מלך ממש מולך עליהם, רק שהטבע שבהם נמשך אחר מלכות, שכמו שהמלך מסדר בני אדם, כך המין בטבע... נמשך אחר זה. וזהו המלך שיש להם, ונמצא שיש להם מלך מצד הטבע, שהוא מנהיג אותם כמו שראוי". וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 101, הקדמה שניה הערות 68, 179, הקדמה שלישית הערה 72, פי"ט הערה 8, פכ"א הערה 14, ופכ"ג הערה 7.

<> ועל כך מורים תפילין של יד [של הקב"ה], שהם מורים על הפעולה והמעשה, שה' פעל ועשה את כל הנמצאים. ולהלן פס"ב כתב: "הוא יתברך פועל, והנמצאים מקבלים הפעולה". ובתפארת ישראל פל"ו [תקכה:] כתב: "ואחר כך [שמות כ, ח] 'זכור את יום השבת לקדשו'. כי השבת מעיד כי יש כאן פועל ובורא הכל... וכאשר אינו מקיים מצוה זאת, אינו מודה שהשם יתברך פעל הכל... המחלל השבת הוא חוטא בדבר אשר מורה על שהוא פעל זולתו, ואשר ברא הכל". ובהמשך הפרק שם [תקלא.] כתב: "[הכופר ב]'זכור את יום השבת' [שמות כ, ח], ממעט הוא מן השם יתברך במה שלא פעל הוא יתברך הנמצאים". וכן חזר וכתב שם ר"פ מ [תרח.]. ובבאר הגולה באר הרביעי [שצה:] כתב: "כי יש אומן שיוכל להמציא דבר לפעול בכחו, ואינו יכול לסדר מהות הבית. ויש שיכול לסדר בחכמתו מהות הבית, ואין לו כח להוציא לפעל. ולפיכך כל אחד הוא ענין בפני עצמו, ואין זה כזה" [ראה להלן הערה 131]. @**דוגמה מובהקת**^ לשתי השלימויות האלו של הקב"ה [החכמה והמעשה] היא משה ובצלאל. שרש"י ביאר [שמות לח, כב] "כי משה צוה לבצלאל לעשות תחילה כלים, ואחר כך משכן, אמר לו בצלאל, מנהג העולם לעשות תחילה בית ואחר כך משים כלים בתוכו. אמר לו, כך שמעתי מפי הקב"ה... כי בודאי כך צוה לי הקב"ה, וכך עשה המשכן תחלה ואחר כך עשה כלים". ובביאור ההבדל בין הבנת משה להבנת בצלאל כתב בגו"א שם אות ה [תקיט:] בזה"ל: "ואם תאמר, ומשה למה לא ציווה לעשות המשכן קודם. יש לומר דמשה היה מקדים את הכלים, דהרי הכלים הם חשובים מן המשכן, כמו שמוכיח שהכלים משא בני קהת [במדבר ד, טו], והמשכן במשא בני מררי [שם פסוקים לא-לב], ובני קהת היו חשובים מן בני מררי, ויש להתחיל בעיקר. אבל בענין המעשה, יש להקדים את המשכן, מפני שהמשכן הוא שמירת הכלים. ולפיכך בצלאל אשר היה ממונה על המעשה, בא אליו הידיעה לעשות את המשכן קודם. אבל משה דהיה ממונה על הלימוד בלבד, והיה יודע ציור המשכן, וזהו הלימוד איך יצוה, התחיל בכלים תחלה, אבל ענין העשיה מה יקדים במעשה נשכח הימנו, עד כי בצלאל, המיוחד לעשיה, הזכיר אותו... כי משה מיוחד לתלמוד ולא למעשה, ובצלאל לעשיה. כלל הדבר, למשה בא הידיעה בענין התלמוד, לפי שהוא מיוחד אל הלימוד, ויש להתחיל בלימוד בדברים שהם עיקרים. ולבצלאל המיוחד על המעשה, בא אליו [הידיעה] איך יעשם, ולכך היה יודע בצלאל עשייתם". והם הם שתי השלימויות שהוזכרו כאן; משה רבינו הוא המבין את הסדר, ואילו בצלאל הוא המוציא לפועל הבנה זו [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 78, פל"ט הערה 117, ובסמוך הערה 110].

<> כי המוח נמצא בראש [נדה לא.], ו"השכל הוא במוח שבראש" [לשונו בנתיב העבודה פט"ו (א, קכד.)]. ובנתיב הלשון פ"ט [ב, פא.] כתב: "כי החכמים בדור הם נחשבים כמו המוח, שהוא הראש, ששם השכל". אמנם בילקו"ש [ח"ב רמז תתקכט] נחלקו בזה התנאים, שאמרו [שם]: "היכן היא החכמה מצויה. רבי אליעזר אומר, בראש. רבי יהושע אומר, בלב", ובח"א לר"ה י: [א, צו.] הביא מחלוקתם. וראה להלן ציון 126.

<> לשון הפסוק במילואו "והם עמך ונחלתך אשר הוצאת בכחך הגדול ובזרועך הנטויה". @**ויש להטעים**^ דברים אלו על פי דברי הדרישה באור"ח סימן כה, שכתב בשם המהר"ל את הדברים הבאים: "ניחא מאוד למה תיקנו על של ראש 'על מצות' [כשסח בין תפילה לתפילה], ועל של יד 'להניח' [מנחות לו.]. משום דבשל יד כתיב [דברים ו, ח] 'וקשרתם לאות על ידך', וקשירה והנחה חדא הוא, לכן מברכין 'להניח'. אבל בשל ראש כתיב [שם] 'והיו לטוטפות', הרי לא נזכר בה אלא לשון הויה, לפיכך שייך בה 'על מצות תפילין'". והרמב"ם במנין המצות ריש הלכות תפילין כתב: "(א) להיות תפילין על הראש, (ב) לקשרם על היד" [ראה למעלה פל"ט הערה 12, ולהלן פמ"ט הערה 126]. והצפנת פענח בהלכות תפילין פ"ד ה"ד כתב: "גבי תפילין של יד המצוה היא ההנחה או הקשירה, אבל בשל ראש המצוה שיהיה מונח... ובזה מדוייק מה דאנו מברכין 'להניח תפילין' על של יד... ועל של ראש מברך 'על מצות תפילין', משום דבשל ראש לא הנחה היא המצוה, רק שיהיה מונח". הרי שתפילין של יד מורים על העשיה וההוצאה לפעל, ותפילין של ראש מורים על עצם הדבר וסידורו. וזהו מעין מה שישראל קדושים אומרים; "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו הוא &**בורא ומנהיג**^ לכל הברואים". "בורא" הוא כנגד תפילין של ראש, ו"מנהיג" הוא כנגד תפילין של יד. ואלו דבריו כאן שתפילין של ראש מורים על החכמה שבסדר הנמצאים, ותפילין של יד מורים על מעשה בריאתם. וראה להלן הערה 131.

<> בא לבאר פירוש שני לתפילין של הקב"ה. ועד כה ביאר כי תש"ר הם כנגד סידור הנבראים בחכמה ["כי בראש החכמה"], ותש"י הם כנגד הפעולה שפעל בנבראים. ונמצא ששני התפילין הם כנגד החכמה והמעשה בנמצאים. אך עתה יבאר שהראש הוא מקום הפאר בעצם [לא מצד החכמה שבראש]. לכך הראש מורה על הפאר של היות, והיד מורה על הפאר של עשות. לכך תש"ר של הקב"ה מורים על הפאר של הקב"ה העולה מעצם היות הנמצאים, ותש"י של הקב"ה מורים על הפאר של הקב"ה העולה מחמת פעולותיו בנמצאים. ונמצא ששני התפילין הם כנגד היות ועשות בנמצאים. וראה להלן הערות 115, 142.

<> מצינו שני הסברים בספריו בביאור חשיבות הראש; (א) הראש הוא הדבר העליון ביותר באדם. וכן כתב למעלה פ"ח [תכד:]: "הראש הוא בעליון ובגובה". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנג:] כתב: "כי אין דבר עליון באדם רק הראש". ובדר"ח פ"ה מי"ט [תמ:] כתב: "כי הראש יש לו התעלות ביותר, שהראש הוא מתעלה על הכל". ובאור חדש פ"ב [תקג:] כתב: "הראש הוא עליון". ובבאר הגולה באר הרביעי [תב.] כתב: "אמנם מה שהתפילין הם על הראש, דבר זה כי הכבוד הזה הוא תוספת כבוד, לפי שהוא מצד השם יתברך, לא מצד האדם עצמו. וראוי שיהיה כבוד זה שהוא תוספת על הראש... שהראש הוא בתכלית הגובה" [ראה להלן פמ"ז הערה 330]. (ב) הראש מקבל מעלה נבדלת [ראה למעלה הערה 102]. וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"ו [קכז:]: "כי הכתר הוא תכשיט של כבוד על הראש, כי המעלה הנבדלת ראוי אל הראש, שהוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אל הראש ראוי תכשיט של כבוד". ובנתיב התשובה פ"ח [קלה:] כתב: "היה נר דולק על ראשו... וענין הנר הזה, כי הנר הוא האור הנבדל שהיה על ראשו, כי הראש מקבל כל מעלה שהיא נבדלת, כמו שמושחים המלכים והכהנים הקדושים בשמן המשחה על הראש [רמב"ם הלכות כלי המקדש פ"ט ה"ט]. ומפני שהיה קונה על ידי תשובה מדריגה אלקית נבדלת, ולפיכך אמר שהיה נר דלוק על ראש" [ראה למעלה פ"ח הערה 273].

<> פירוש - כמו ש"כל פאר ראוי לראש", כך כל דבר הראוי לראש הוא פאר. ולכך המגבעות, שהן מלבוש לראש, נקראות "פאר". והרמב"ן [שמות כח, ב] כתב: "המצנפת ידועה גם היום למלכים ולשרים הגדולים, ולכן אמר הכתוב [יחזקאל כא, לא] 'בנפול המלכות הסר המצנפת והרם העטרה'. וכן כתוב [ישעיה סב, ג] 'וצניף מלוכה'. וכך יקראם הכתוב [שמות לט, כח] 'פארי המגבעות'. וכתיב [יחזקאל מד, יח] 'פארי פשתים יהיו על ראשם', שהם פאר ושבח למכתירים בהם". והרד"ק [יחזקאל כד, יז] כתב: "פארך תבוש עליך - 'פארך' היא מגבעת הראש, שהוא פאר האדם, כמו 'פארי המגבעות'". ושם [מד, יח] כתב: "פארי פשתים - נקראו כן המגבעות, לפי שהיו על הראש לפאר. וכן אמר [שמות כח, מ] 'ומגבעות תעשה להם לכבוד ולתפארת'". ויש להעיר, שרש"י שם [שמות לט, כח] כתב: "ואת פארי המגבעות - תפארת המגבעות, המגבעות המפוארות". וכתב הגו"א שם אות א [תקכז.]: "פירוש, כי 'פארי' הוא שם בלבד, כמו 'תפארת'. ומפני שקשה, שלא עשו התפארת, עד שיאמר 'ואת תפארת המגבעות', ולכך הפך הרב שהוא כמו מגבעות המפוארים". ואם הכוונה שהמגבעות היו מפוארות, איך "פארי המגבעות" מורה שהמלבוש לראש נקרא "פאר", הרי שם איירי בדוקא במגבעות מפוארות. ויל"ע בזה.

<> כי עצם היציאה לזולת מורה על שלימות היוצא, וכמבואר למעלה הערות 88, 90.

<> פירוש - עצם היות הנמצאים בעולם מורה על הפאר של הקב"ה, ולא מחמת שסדרם בחכמה, או שפעל בריאתם, אלא הואיל והנמצאים הם שלו, ובזה הם קשורים אליו, לכך גופא עולה מהם פאר להקב"ה. וראה למעלה הערה 111. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ברכות מג:] "האי מאן דנפיק ביומי ניסן, וחזי אילני דקא מלבלבי, אומר 'ברוך שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות בהן בני אדם'". ועוד אמרו חכמים [ברכות נח:] "ראה בריות טובות ואילנות טובות אומר 'ברוך שככה לו בעולמו'", ומהו ההבדל בין שתי ברכות אלו. ונראה שהברכה הראשונה משבחת את הקב"ה על פועלו בנמצאים ["שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות"], ואילו הברכה השניה משבחת את הקב"ה על היות הנמצאים ["ברוך שככה לו בעולמו"], ולא מוזכרת בה כלל שום פעולה בנמצאים. ויחס זה בין שתי הברכות הללו הוא היחס בין תש"י לתש"ר; תש"י דומים לברכה של "שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות". ותש"ר דומים לברכה של "ברוך שככה לו בעולמו".

<> לפי הסבר זה יוצא שאף מה שהקב"ה סידר את הנמצאים בחכמה הוא כנגד תש"י [לעומת הסברו הקודם שהוא כנגד תש"ר]. כי כבר השריש למעלה בהקדמה שניה [סח.] ש"הוא יתברך יודע הכל בחכמתו, ופועל הכל בכחו, כי אין חלוק בין ההשגה שהוא משיג הנמצאים, או מה שהוא פועל שאר פעולות, כי ההשגה גם כן פעל, ויבא בלשון פעל, שיאמר [שמות ב, כה] 'וידע אלקים', כמו שיאמר [בראשית ח, טו] 'וידבר אלקים'". לכך מה שכתב כאן ש"תפילין של היד מצד שהוא מפואר מפני פעולותיו", זה יכלול גם סידור הנמצאים בחכמה, "כי ההשגה גם כן פעל". ורק לפי הסברו הקודם, שהעמיד ב"זה לעומת זה" סידור הנבראים בחכמה לעומת הפעולה שפעל בהם, אזי אמרינן שסידור הנבראים בחכמה הוא כנגד תש"ר, ולא תש"י. אך לפי הסברו השני, שהעמיד ב"זה לעומת זה" היות הנבראים לעומת עשות הנבראים, אזי סידור הנבראים בחכמה משתייך לתש"י, ולא לתש"ר. וכך מוכח מיניה וביה; דאם תבאר שסידור הנבראים בחכמה משתייך לתש"ר [וכמו לפי הסברו הראשון], מדוע לא חזר וכתב כן בהסברו השני, שתש"ר מורים על סידור הנבראים בחכמה, ובמקום זאת שינה וכתב שתש"ר מורים "שהוא מפואר בנמצאים, שהם שלו", נקודה שלא הזכירה כלל להסברו הראשון. אלא ודאי מוכח שסידור הנבראים בחכמה משתייך לפעולותיו יתברך, ועל כך מורים תש"י, וכמו שנתבאר.

<> בא לבאר טעם שלישי בביאור תש"ר ותש"י של הקב"ה; בעוד ששני הסבריו הראשונים ביארו שתש"ר ותש"י עומדים כנגד שני סוגי פאר העולים מהנבראים [להסברו הראשון סידור וביצוע, ולהסברו השני היות ועשות], הרי מעתה יבאר שתש"ר ותש"י מורים שהכל הוא כבוד, מההתחלה [הראש] עד תכלית ההתפשטות [היד].

<> לכך התפילין של הקב"ה מורים על הכבוד הגמור, וכמו שמבאר והולך. ובספר העיקרים מאמר שני פי"ד כתב: "כי בהיכלו, רצה לומר במדרגתו, הכל הוא כבוד". וראוי לציין שבבאר הגולה באר הרביעי [תקכה:] הזכיר פסוק זה כדי לשלול שהקב"ה מניח תפילין מצד עצמו, וכלשונו: "וכן מה שאמרו [ברכות ו.] הקב"ה מניח התפילין, הוא גם כן מצד המקבל. כי בודאי מצד עצמו יתברך, אין פאר מצד הזולת כלל, כי 'בהיכלו כולו אומר כבוד'. רק מצד שנמצא הוא יתברך אל המקבל יש לו תפילין, והוא הפאר שהוא יתברך מפואר ומהודר מישראל". וראה להלן הערה 136.

<> נראה לבאר את ה"חס ושלום" הזה [שלא יהיה כבוד גמור בכל], כי "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא בראו אלא לכבודו" [אבות פ"ו מי"א]. ואם יהיה נברא שאין עולה ממנו כבוד ה', אם כן ה' לא היה בוראו מעיקרא. ואם בכל זאת היה נברא, בעל כרחך שאלוה אחר בראו, וזה הוא עבודה זרה.

<> כי "ראשון" הוא משורש "ראש". ובבאר הגולה באר הרביעי [תג.] כתב לגבי תפילין של אדם בזה"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". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכה:] כתב: "ועוד יש להבין כי התפילין שהם על האדם... מורה כי השם יתברך מלכותו על האדם מצד התחלת האדם, כי הראש שעליו תפילין של ראש, הוא התחלה". ובאור חדש פ"ו [תתקצד:] כתב: "המלך נבדל מן הכלל... מצד התחלתו... ולכך הכתר שהוא על ראשו מורה שהוא נבדל מצד התחלתו". ושם פ"ט [תתתכ:] כתב: "כי הראש התחלה, מלשון ראש וראשון". ובח"א לע"ז ח. [ד, לג:] כתב: "כי הראש ראוי שיהיה נקרא 'ראשון', כשמו שנקרא 'ראש'". וכן כתב בח"א לנדה ל: [ד, קנח.]. ואמרו חכמים [שבת סא.] "הרוצה לסוך כל גופו, סך ראשו תחילה, מפני שהוא מלך על כל איבריו". וראה תפארת ישראל פכ"ב הערה 37, נצח ישראל פל"ז הערה 26, נתיב התשובה פ"ד הערה 101, ולמעלה פ"ט הערה 244.

<> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תב:]: "כמו שהראש הוא בתכלית הגובה, כך הזרוע הוא תכלית פישוט האדם, וכדכתיב 'ובזרוע נטויה', שאין מתפשט יותר מן הזרוע. ואילו קנה היד בכל תשמישי האדם מקרב קנה היד אליו, אבל הזרוע היא נטויה לעולם. וכמו שהראש הוא תכלית הגובה, כך הזרוע הוא תכלית התפשטות". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנ:] כתב: "'הידים ידי עשו' [בראשית כז, כב], כי הידים, אין בכל אברי האדם שיש בהם התפשטות כמו הידים, שהם עשוים לפשוט בהם. וזהו סגולת הגשם, שיש לו התפשטות כמו הידים, וזה הכח הוא כח עשו". ובנתיב העבודה פט"ז [א, קכו.] כתב: "כי הידים הם עוד חיצוניות יותר מכל הגוף, לפי שהידים מתפשטין לחוץ ביותר מכל האברים... וזה אמרם [שבת יד.] מפני שהידים עסקניות הם. כלומר מפני כי התפשטות הידים בכל מקום בחוץ". ובאור חדש פ"ב [תקכא:] כתב: "עשו אין בו רק הגלוי, לכך יצא עשו ראשונה... לכך כתיב [בראשית כז, כב] 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו'... עשו יש לו הידים, שאין לך דבר חוצה יותר מן הידים, שמתפשטים לחוץ". ובנצח ישראל פ"ז [קע:] כתב: "כמו שני ידים, האחד מתפשט אילך, ויד השניה מתפשט אילך". והבטוי הנפוץ "פושט יד" [שבת ב.] מורה שהיד מסוגלת להתפשטות. ולמעלה בכת"י [שעז.] כתב: "והא דלא כתיב 'יד' ["ותשלח את ידה", אלא כתיב (שמות ב, ה) "ותשלח את אמתה" (שאלת הגמרא בסוטה יב:)], כדי ללמד שנשתרבב היד. ואם כתב 'יד' לא הוי משמע דאשתרבב, כי לשון 'יד' הוא משמע על היד, אצבעות עם כף היד, ולא שייך בזה שרבוב, כי שרבוב הוא על האמה, שהוא הזרוע, והוא משתרבב להלאה, מפני שהאמה נברא לזה כדי שיהיה שולח אותה למרחוק. לכך אין הידים שבהם אוחז הדבר סמוך לגוף, כדי שישלח ופושט אותה להלאה, והיד הוא לאחוז בלבד. ומפני שכאן היה משתרבב אמות הרבה שפיר כתב 'ותשלח את אמתה'". וראה למעלה פי"ז הערה 99, ופי"ט הערה 28.

<> שמא כוונתו לדברים שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [תד:], וז"ל: "וכאשר תבין עניין התפילין האלו, תבין ותדע היתר השאלה הגדולה ששאלו; למה ברא השם יתברך את הנבראים כלם. כי יש מהם שאמרו בהיתר שאלה זאת, שהוא יתברך רצה להודיע כח מעשיו וגבורותיו לעולם. ודבר זה לא יתכן לומר, שלכך ברא הכל, להודיע כחו לבשר ודם. ויש שהיו אומרים, כי זהו מדרך השלם, שהוא משפיע הטוב לזולתו. ומפני שהוא יתברך הטוב, השפיע את העולם. וגם דבר זה לא יספיק, שלא יהיה בריאת העולם רק שיהיה נקרא 'בורא' ו'עושה', כמו האומן שהוא בונה הבית שיהיה נקרא 'בנאי', והוא דבר אשר לא יתכן. ומפני זה באו חכמים לבאר תשובת שאלה זאת, כי העולם נברא לעצמו, כי אף על גב שהעולם הזה הוא עלול, ואין העלול במדריגת העילה, מכל מקום יש כאן תוספת מעלה אל העילה מצד העלול. ולפיכך הוא יתברך מניח תפילין, שהתפילין הן פאר על בעל התפילין. וכך יש אל השם יתברך מן הנמצאים שהם זולתו, פאר נוסף מן הזולת, שהם הנמצאים, כמו שהתפילין מן האדם פאר נוסף על האדם. ואין דומה תואר זה לשאר התארים, שיקרא הוא יתברך גבור חכם ובעל יכולת, שהשבח הזה מצד השם יתברך, שהוא בעל יכולת חכם גבור. אבל תואר זה הוא בעניין אחר, שהוא תאר מצד הנבראים, מה שהוא יתברך מתואר בשלימות הנמצאים, והוא שלימות ומעלת ישראל, ודבר זה הם התפילין. וזה מה שאמרו 'הקב"ה מניח תפילין', שהם פאר נוסף. ובמאמר הזה באו להודיע בחכמתם הרמה שהקב"ה ברא הנמצאים במה שהנמצאים הם שבח אליו. ולכך אמר הכתוב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו', וזה מורה התפילין דמארי עלמא. ונתבאר לך דברים גדולים ונוראים". אמנם גם שם הוסיף וכתב: "אמנם יש עוד דברים עמוקים מאוד מאוד, ואין כאן צורך יותר. ועוד יתבאר מאמר זה באריכות", ולא נתבאר מקומו. וממו"ר זצ"ל שמעתי שעומק הדברים מכוון לצירוף שם הויה עם שם אדנות. וסוד ה' ליראיו.

<> כפי שכתב בנצח ישראל פכ"ג [תפו.] שהמניח תפילין אומר על עצמו: "מה שהוא יתברך אדון לי, ושמו יתברך נקרא עלי, והוא תהלתי ותפארתי" [ראה להלן פמ"ו הערה 194]. ומדבריו כאן מבואר ששם ה' נקרא על האדם הן בתפילין של ראש והן בתפילין של יד. וראה למעלה פל"ט [הערות 15, 72, 85, 90] שנתבאר שם דבודאי גם בתש"י יש "כי שם ה' נקרא עליך", אך לא באותה ברירות כפי שיש בתש"ר.

<> פל"ט [לאחר ציון 70 (ראה למעלה הערה 99 בביאור הבטוי "פרשת תפילין")], וז"ל שם: "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". ובבאר הגולה באר הרביעי [תג.] כתב: "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" [הובא למעלה פל"ט הערה 72].

<> מבאר טעם רביעי לתש"ר ותש"י של הקב"ה, שהם כנגד תש"ר ותש"י שיש לישראל, והם כנגד המהות והמציאות, וכמו שיבאר. ועד כה ביאר שלשה טעמים; שני הסבריו הראשונים היו שתש"ר ותש"י עומדים כנגד שני סוגי פאר העולים מהנבראים [להסברו הראשון סידור וביצוע, ולהסברו השני היות ועשות]. הסברו השלישי היה שתש"ר ותש"י מורים שהכל הוא כבוד, מההתחלה [הראש] עד תכלית ההתפשטות [היד].

<> כמבואר למעלה הערה 109.

<> לשונו בגו"א בראשית פ"ב אות לב [סז:]: "עיקר האדם הוא דעתו ושכלו". וכן כתב שם שמות פי"ד אות י [רעג:]. ושם במדבר פט"ז אות ג [רמג:] כתב: "עיקר האדם הוא נפש המשכלת". ושם דברים פ"ד אות כא [צה.] כתב: "הענין האלקי שבאדם... זהו עיקר צורת האדם, אין אנו משגיחין עוד בשיעור הגוף, שהאדם עיקר שלו במה שיש בו ענין אלקי, ובטל אצלו הגוף, ואין בחינה בו, ולא היו בוחנין רק עיקר האדם". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצט:] כתב: "כי השכל באדם... הוא האדם בעצמו, כי אין האדם רק שהוא בעל חי משכיל... שהרי הגוף מצטרף ומתחבר אל השכל". ובנצח ישראל פי"ט [תטו:] כתב: "והחטא בשוגג אין זה לעצם האדם, כי עצם האדם הוא דעתו, והשוגג עשה בלא דעת". ובח"א לקידושין כב: [ב, קלב.] כתב: "אין הגוף של האדם עיקר האדם" [הובא למעלה הערה 45, ולהלן פמ"ז הערה 295]. וראה למעלה הערה 46 במה שהוקשה שם. והואיל ועיקר האדם הוא השכל, לכך מהות האדם היא השכל, כי העיקר הוא המהות. ובבאר הגולה באר הרביעי [תצ:] כתב: "כי זהו דרך חכמים שהם מדברים מן המהות בלבד, והוא עצם הדבר". ושם בבאר הששי [שמא:] כתב: "כי כל הדברים הם בענין המהות, כי החומר משותפים בו כל הנמצאים, רק המהות הוא עצם הדבר". וברי הוא כי העצם הוא העיקר, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"א אות לח [כה:]: "אין דבר נמשך ונתלה רק בדבר שהוא עצם, כמו דבר שהוא עיקר, שנמשך אליו דברים הרבה". ושם פ"ט אות יז [קפה.] כתב: "כי השם בא על העיקר ועל עצם הדבר". ובנצח ישראל פי"ט [תכד.] כתב: "כי עיקר השכר שהוא עצם השכר" [הובא למעלה פכ"ג הערה 43]. ובנר מצוה [לו.] כתב: "כי הקרבה הראשונה הוא עיקר ועצם הדבר מפני שהוא התחלה, וכל התחלה הוא עיקר והוא בעצם, לא במקרה" [הובא למעלה פל"ט הערה 120, וש"נ]. ובח"א לסוטה מט. [ב, פט:] כתב: "העשירי אשר הוא מפריש [במעשרות] נגד העצם שהוא עיקר". וראה נצח ישראל פי"ט הערה 81, ובאר הגולה באר החמישי הערה 141, ונתיב התורה פ"ד הערה 119.

<> לשון הכתב והקבלה [שמות ו, ו]: "בזרוע נטויה. 'זרוע' הושאל על הכח והאמוץ, כמו [תהלים פג, ט] 'היו זרוע לבני לוט', [שם פט, יד] 'לך זרוע עם גבורה'". ובדר"ח פ"ב מי"ג [תשסח.] כתב: "הזרוע והכח אשר הרשע עושה עם הבריות" [הובא למעלה פי"ט הערה 27]. ובח"א לגיטין נו: [ב, קז:] כתב: "ודע, כי הרשע יש לו כח וזרוע ביותר". והמהרש"א [סנהדרין סח.] כתב: "מלת 'זרוע' נאמר בכל מקום על הכח, כמו [ירמיה יז, ה] 'ושם בשר זרועו', 'לך זרוע עם גבורה'". והמלבי"ם [תהלים עא, יח] כתב: "הזרוע מציין הכח הראשי המניע את היד הפועלת". אמנם המהר"ל מוסיף "לכך נקרא 'זרוע' על שם הזרוע והכח", הרי שתיבת "זרוע" עצמה מורה על הכח. ואולי כוונתו להצביע על השויון הקיים בין "זרוע" ל"זרע", וכמו שנאמר [בראשית מט, כד] "ותשב באיתן קשתו ויפוזו זרועי ידיו וגו'", ואמרו חכמים [סוטה לו:] "'ויפוזו זרועי ידיו', נעץ ידיו בקרקע, ויצאה שכבת זרעו מבין ציפורני ידיו". והמהרש"א [שם] כתב: "ו'זרועו' מלשון זרע, וכן הוא לשון ב"ר [פז, ז] 'ויפוזו זרועי ידיו', אמר רבי יצחק, נתפזר זרעו ויצא לו דרך צפורניו". ובתיקוני זהר [תיקון יג (כח.)] איתא "'מוליך לימין משה זרוע תפארתו' [ישעיה סג, יב], ואיהו בוקע מיא דאורייתא לגבי זרע אברהם, דאיהו ימינא". והגר"א [שם] כתב: "זרע - רצה לומר לשון זרוע". ועל זרע האדם נאמר [שופטים ח, כא] "כאיש גבורתו" [ב"מ פד.], ויורה כחץ [נדה מג.]. וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 492, ושם באר הששי הערה 672.

<> לשון הפסוק במילואו: "והם עמך ונחלתך אשר הוצאת בכחך הגדול ובזרועך הנטויה". ובבאר הגולה באר הרביעי [שצו:] כתב: "כי הזרוע בו הוא כח ממציא לפעל, וכדכתיב 'הם עמך ונחלתך אשר הוצאת בכחך הגדול ובזרועך הנטויה', וזהו הנחת תפילין על היד". וראה בסמוך הערה 131.

<> לשונו בדר"ח פ"א מ"י [שיא.]: "לפיכך כתיב [תהלים קכח, ב] 'אשריך' בעולם הזה [ברכות ח.], כי 'אשריך' היינו שיהיה מאושר, שהוא לשון חוזק, שלא יהיה לו נפילה, במה שהוא אדם משמח בחלקו, והוא שלם בלי חסרון. ודבר זה מורה על חוזק וקיום, וזהו שיש לו, מצד חוזק המציאות שיש לו, עולם הזה". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיד:] כתב: "ואמר 'כרע שכב כארי וכלביא מי יקימינו' [במדבר כד, ט]. דבר זה מורה על חוזק שלהם במציאות. והם נמשלים כמו ארי וכלביא, אשר ישכב בחוזק, ואין אחד מתחבר אליו להקים אותם משם". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נה:] כתב: "זה שאינו מעליב אחרים אף אם עולבים אותו, בודאי זה מפני שאינו עז להשיב, רק שומע חרפתו... אל תאמר מאחר שנעלבים הם חלשים, ואין להם מציאות חזק, אבל מדריגת כחם [שופטים ה, לא] 'כצאת השמש בגבורתו' [שבת פח:]". ובח"א ליבמות קב: [א, קמה:] כתב: "'ועצמותיך יחליץ' [ישעיה נח, יא], ואמר רבי אלעזר, זו מעולה שבברכות [יבמות שם]. פירוש, שכאשר האדם חזק וזריז, דבר זה הוא היסוד ועיקר לכל הברכות, כי כאשר חזק וזריז בעצמו הוא בריה שלימה, ואז הוא מוכן לקבל הכל. ולא כן אם האדם מציאות חלש בעצמו, אין מוכן לקבל ברכה, כי צריך שיהיה האדם בעצמו בריה, ואחר כך מקבל שאר דברים אשר נמשכים לעצמו. ולפיכך דבר זה מעולה שבברכות, והוא יסוד הכל, והבן זה מאוד מאוד".

<> כן כתב גם בבאר הגולה באר הרביעי [שצד:], וז"ל: "ענין התפילין האלו, שהם על הראש ועל הזרוע, כי מצד ב' דברים הכבוד אל ה' יתברך מן ישראל. האחד, מצד מהות האומה בעצמה, כי מהות שלהם ביותר משובח, שהם עם אחד. וכל התוארים שהם תוארים משובחים לישראל, ומצד תפארת מהותם, הם כבוד אל השם יתברך, והוא התפילין דמארי עלמא. הב', מצד שהוציא אותם אל פעל המציאות, כי המהות ענין בפני עצמו. ולפיכך מצד מהותם, אשר יש להם מהות משובח ומפואר, יש כבוד אל השם יתברך אל חכמת הפועל, לכך יש מישראל פאר וכבוד לחכמת השם יתברך. וכן מצד כחו וגבורתו אשר הוציא אותם אל הפעל. וזה 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. ולפיכך יש כאן כבוד מישראל מצד מהות שלהם, שמורה על חכמתו יתברך, שסדר מהות שלהם בשלימות. וזה שאמר שיש לו תפילין של ראש. ויש לו יתברך תפילין על היד, לפי שיש מישראל פאר ממציאת ישראל בפעל, על אשר המציא אותם לפעל. וזהו על הזרוע, כי הזרוע בו הוא כח ממציא לפעל, וכדכתיב [דברים ט, כט] 'הם עמך ונחלתך אשר הוצאת בכחך הגדול ובזרועך הנטויה', וזהו הנחת תפילין על היד" [הובא בחלקו למעלה הערות 108, 129]. ואודות מהות לעומת מציאות, כן כתב למעלה פכ"ה [תו:], וז"ל: "כי כל שם מורה על המהות, כמו שם 'אש' נקרא דבר שהוא חם ויבש. והנה יש כאן שני דברים; האחד, כאשר תבחין בו מצד שהוא נמצא בלבד, לא מצד המהות. והשני, מצד המהות", ושם הערה 84.

<> פירוש - המהות מורה על ה"עלה במחשבה", ולכך היא בעלת בחינות שונות, כאשר כל בחינה ובחינה חולקת מקום לעצמה, כפי שהדברים נתפסים במחשבה. אך בהוצאה לפועל, מתמזגות כל אותן בחינות ליחידה אחת, כאשר יחידה זו מבטאת בצורה שוה את שלל הבחינות שקדמו לה. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ברכות סא.] על בריאת אדם וחוה "בתחלה עלה במחשבה לבראות שנים, ולבסוף לא נברא אלא אחד". ובביאור הדבר כתב בגו"א בראשית פ"א אות סט [מז.] בזה"ל: "רצו בזה כי הזכר והנקבה מחולקים בצורתן, ולכך כאשר עלה במחשבה לבראתם, היו שנים. כי כאשר הם מושכלים, הם שנים, שצורת הזכר בלבד, וצורת הנקבה בלבד. אבל כאשר נברא בפעל בגופו, היה החומר מקבל צורת שניהם... 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... 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" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 53, פי"ב הערה 130, פי"ח הערה 10, פכ"ט הערה 70, פל"ט הערה 91, ולהלן פמ"ה הערה 51]. וזהו היחס שבין תש"ר לתש"י; תש"ר עומדים כנגד "בתחלה עלה במחשבה לבראות שנים", ואילו תש"י עומדים כנגד "ולבסוף לא נברא אלא אחד". @**דוגמה נוספת;**^ בבאר הגולה באר הששי [שכג:] הביא את דברי חכמים [ירושלמי חגיגה פ"א ה"ח] ש"אין למדין הלכה מתוך אגדה", וכתב שם [שכה.] לבאר: "אמנם מה שאמרו אין למידין הלכה מתוך דברי אגדה, ואין משיבין באגדה, הוא עוד דבר חכמה, כי ההלכה הוא הלכה למעשה, ודבר שהוא הלכה למעשה אינו נוטה מן האמת הגמור. אבל דבר שאינו הלכה למעשה, כמו דברי אגדה, דבר זה אינו לגמרי כך... הנה התורה יש לה כמה פנים, מכל מקום דבר שהוא הלכה למעשה אינו רק פנים אחד. לכך אמר שאין מקשין ושואלין בדברי אגדה, ואין למדין הלכה מדברי אגדה. וזהו פירוש האמיתי, אין ספק בו". והואיל ותפילין של יד מורים על המציאות, לכך הם בית אחד, ואילו תפילין של ראש מורים על המהות, לכך הם ארבעה בתים. וכיחס זה שבין תפילין של ראש לתפילין של יד, כעין כך הוא היחס שבין האגדה להלכה; האגדה מוסבת על המהות, ולכך היא בעלת פנים הרבה. אך ההלכה מוסבת על המציאות [כפי שהדגיש כאן כמה פעמים תיבת "הלכה &**למעשה**^"], ולכך בהכרח שאינה אלא אחת. לכך אי אפשר ללמוד הלכה מאגדה, כשם שאי אפשר ללמוד צורת תפילין של יד מצורת תפילין של ראש. ובדר"ח פ"ד מכ"א [תל:] כתב: "כי השכל בו מחולקים בני אדם, שאין דעת של זה כמו זה... כי מצד הגופות שוים בהם בני אדם, והחילוק שיש לאדם זה מזה הוא מצד השכל והדעת, שהם מחולקים בדעתם". וכן יסוד זה נתבאר בנתיב התורה פ"א הערה 137. ולמעלה הערה 54 נתבאר שההבדל בין ישראל לעמים הוא בפנימיותם, אך לא בגופם החיצוני. וראה למעלה פל"ט הערה 111 שביאר שם שלשה טעמים אחרים מדוע תש"ר מחולקים לארבעה בתים, ותש"י הם בבית אחד.

<> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [שצו:]: "יש בתפילין של ראש ד' בתים, מפני כי התפילין של ראש מורים על המהות, ויש לו בחינות מחולקות. כמו שיש בכל פרשה דבר מיוחד; 'מי כעמך ישראל' [ש"ב ז, כג], 'או הניסה' [דברים ד, לד], והם בחינות מחולקות, וכל בחינה ובחינה מיוחדת. אבל המציאות בפעל הוא דבר אחד, ואינו מחולק. ולכך התפילין של יד, המורים אשר המציאם לפעל, והמציאה בפעל הוא דבר אחד. והרי דבר ברור, כי המהות יש בו בחינות מחולקות, ושם המציאות בפעל יכלול הכל בשוה, מבלי שיש חילוק מצד המציאות, שנופל על הכל בשוה. ולפיכך תפילין של ראש הם מחולקות, ושל יד הם ד' פרשיות בבית א'. כי אף על גב שהמהות מחולק, שם המציאות יכלול הכל מבלי חילוק כלל".

<> לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ב ה"י: "הקב"ה מכיר אמתו ויודע אותה כמו שהיא, ואינו יודע בדעה שהיא חוץ ממנו כמו שאנו יודעין, שאין אנו ודעתנו אחד, אבל הבורא יתברך הוא ודעתו וחייו אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך ייחוד. שאלמלי היה חי בחיים ויודע בדעה חוץ ממנו, היו שם אלוהות הרבה; הוא וחייו ודעתו, ואין הדבר כן, אלא אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך ייחוד. נמצאת אתה אומר הוא היודע והוא הידוע והוא הדעה עצמה, הכל אחד". ובבאר הגולה באר השני [קסא:] כתב: "השם יתברך אחד לגמרי מכל צד". וכן בספר דרך ה', חלק א פרק ראשון, כתב: "דרך משל, הזכרון כח אחד, והרצון כח אחר, והדמיון כח אחר, ואין אחד מאלה נכנם בגדר חבירו כלל. כי הנה גדר הזכרון גדר אחד, וגדר הרצון גדר אחר, ואין הרצון נכנס בגדר הזכרון, ולא הזכרון בגדר הרצון, וכן כלם. אך האדון יתברך שמו איננו בעל כחות שונים, אע"פ שבאמת יש בו ענינים שבנו הם שונים, כי הרי הוא רוצה והוא חכם והוא יכול והוא שלם בכל שלימות. אמנם אמתת מציאותו הוא ענין אחד שכולל באמתתו וגדרו כל מה שהוא שלימות. ונמצא שיש בו כל השלימיות לא כדבר נוסף על מהותו ואמתת ענינו, אלא מצד אמתת ענינו בעצמה שכוללת באמתה כל השלימיות". וראה הערה הבאה.

<> אמרו חכמים [ירושלמי סנהדרין פ"י סוף הלכה א (נ:)] "אין אחד אלא הקב"ה, כמה דתימר [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד'". ואמרינן "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו הוא יחיד, ואין יחידות כמוהו בשום פנים" [העיקר השני]. וכן אומרים "אחד ואין יחיד כיחודו" [מתפילת "יגדל"]. והרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק ביסוד השני כתב: "יחוד השם יתברך, כלומר שנאמין שזה הוא סבת הכל אחד ואין כאחד הזוג, ולא כאחד המין, ולא כאיש האחד שנחלק לאחדים רבים, ולא אחד כמו הגוף הפשוט... אבל הוא השם יתברך אחד באחדות שאין כמותה אחדות. וזה היסוד השני המורה עליו מה שנאמר [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'". ובהלכות יסודי התורה פ"א ה"ז כתב: "אלוק זה אחד הוא... שאין כיחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם. לא אחד כמין שהוא כולל אחדים הרבה, ולא אחד כגוף שהוא נחלק למחלקות ולקצוות, אלא יחוד שאין יחוד אחר כמותו בעולם". ובאבות פ"ד מ"ח אמרו "אל תהי דן יחידי, שאין דן יחידי אלא אחד", ובדר"ח שם [קסב:] כתב: "כי הדיין נקרא 'אלהים' [שמות כב, ח], וכתיב [דברים א, יז] 'כי המשפט לאלקים'. ולפיכך אין לו לדון יחידי, שאם כן הוא רוצה לדמות אל הקב"ה לגמרי כאלקותו, מאחר שהדיין נקרא 'אלהים', והוא דן ביחידי כאילו היה אלהות לגמרי, שהוא אחד. וזה שאמר 'אין דן יחידי אלא אחד', רצה לומר מי שהוא אחד באלקותו אליו ראוי לדון ביחידי, אבל לא האדם". ובדר"ח פ"ה מ"א [כב.] כתב: "כי אין אחד רק השם יתברך". והמבדיל בין הקב"ה לשאר נמצאים הוא אחדותו יתברך, וכפי שכתב בגו"א בראשית פ"ב אות לד [סח:]: "אין ראוי האחדות אלא ליחיד הקב"ה, ומאחר שהוא [האדם] אינו אלוה, בהכרח שיהיה לו זוג, ולא היה ראוי לו אחדות... שאם היה ראוי לו האחדות, היה אלוה". ובתפארת ישראל פ"מ [תרכט.] כתב: "אי אפשר שיהיה נמצא דבר שהוא אחד לגמרי, רק השם יתברך שהוא אחד שלם. אבל שאר הנמצאים, אם הוא אחד לגמרי הוא חסר, שאם היה אחד והוא שלם, היה הוא אלוה. כי הוא יתברך הוא אחד, ואין זולתו" [הובא למעלה פ"ט הערות 220, 221, ופל"ו הערות 153, 155. וראה להלן פמ"ז הערות 231, 334].

<> פירוש - אף על פי שאצל הקב"ה מהותו ומציאותו הן אחת, מ"מ הואיל ותפילין אלו נאמרו ביחס לישראל, שהפאר העולה מישראל מחייב את התפילין של הקב"ה, לכך הם נפרדו לתש"ר ותש"י, וכמו שמבאר והולך. ובבאר הגולה באר הרביעי [תקכה:] כתב: "וכן מה שאמרו [ברכות ו.] הקב"ה מניח התפילין, הוא גם כן מצד המקבל. כי בודאי מצד עצמו יתברך, אין פאר מצד הזולת כלל, כי [תהלים כט, ט] 'בהיכלו כולו אומר כבוד'. רק מצד שנמצא הוא יתברך אל המקבל יש לו תפילין, והוא הפאר שהוא יתברך מפואר ומהודר מישראל" [הובא למעלה הערה 118].

<> פירוש - מהות ישראל ומציאות ישראל נובעות מאמתתו יתברך וממציאותו יתברך. לכך יש להקב"ה תש"ר כנגד מהות ישראל, ותש"י כנגד מציאות ישראל. ובהקדמה לאור חדש [קיב:] כתב: "כי ישראל הם עלולים מן השם יתברך בעצם ובראשונה, והעלול מורה על שבחו של העילה, כי אין עלול בלא עילה. ויורה העלול על מציאות העילה, ועל מהות העילה" [הובא למעלה פכ"ג הערה 87, ופכ"ט הערה 8]. ונראה לבאר כפילות זו על פי מה שכתב בנצח ישראל פ"ב [כד:], וז"ל: "אמר [דברים לב, ו] 'הלה' תגמלו זאת עם נבל ולא חכם הלא הוא אביך קנך הוא עשך ויכוננך'. ביאור זה, כי כל ישראל הם לה', אם מצד שהוציאם לפעל, כמו שהאב הוא סבה שיצא הבן לפעל. והשם יתברך בעצמו היה הסבה שיצאו לפעל, וזה היה כאשר הוציא השם יתברך אותם ממצרים, וכאילו נולדו... והשם יתברך עם שהוציאם לפעל, הם גם כן קנוים לו בעצמם לעבדים, כי הוציאם מן העבדות באותות ובמופתים עד שנעשו עבדים קנוים לו... לכך אמר 'הלא הוא אביך קנך', ועוד אמר 'הוא עשך וגו'', ודבר זה בפני עצמו, כי האב אינו רק מה שהביא הבן אל העולם, אבל עשיות האדם בכל תקונו בגופו ובאיבריו, הוא דבר בפני עצמו, שזה פעל הטבע. אבל השם יתברך, כשם שהוא אב לישראל שהביא אותם אל העולם, כך נתן להם מה שהעם צריך להיות עם רב ותקיף, ועל זה אמר 'הלא הוא עשך'. ואמר 'ויכוננך', רוצה לומר שהכין אותך בכל שלימות עד שנעשו ישראל אומה שלימה בכל, כמו שאמרו [חולין נו:] כי ישראל הם כרכא דכולא ביה, ממנו מלכיות וממנו כהנים. רוצה לומר כי השם יתברך השלים את ישראל בכל השלימות, עד שלא היו חסרים כלל, מה שלא היה לשום אומה כלל". ומהות ישראל [שהם בנים להקב"ה] נובעת מאמתתו יתברך, וכמו שכתב בנצח ישראל ר"פ יא [ערב.], וז"ל: "העידה התורה הנאמנה שאמרה [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם'. ויש לך להבין בשם הנכבד הזה, מה שנקראו ישראל 'בנים' לה'. וזה כי אין ספק כי הנמצאים הם עלולים ומושפעים מן השם יתברך. ואין הנמצאים מתדמים יחד; רק כי יש מושפע מאמתת עצמו, ויש שאינו כך, לפי רחוק הנמצאים ולפי קורבתם אליו יתברך. והנה ישראל אומה זאת מושפעים ממנו יתברך מאמתת עצמו יתברך, ובדבר זה יותר יש להם צירוף וחבור אל השם יתברך. ועל זה מורה השם הנכבד הזה שנקראו 'בנים'... כי שם 'בן' יאמר על שנמצא מאמתת עצמו" [הובא למעלה פכ"ט הערה 36]. ומציאות ישראל [שהם עם רב ותקיף] נובעת ממציאות הקב"ה, ש"השם יתברך השלים את ישראל בכל השלימות, עד שלא היו חסרים כלל, מה שלא היה לשום אומה כלל" [לשונו בנצח ישראל הנ"ל].

<> ראה למעלה פל"ט [לאחר ציון 115], שהזכיר שם את דבריו כאן בזה"ל: "ולקמן יתבאר בענין תפילין קצת בסגנון אחר, והכל דרך אחד", וראה שם הערות 116, 117, בביאור כוונתו.

<> בבאר הרביעי אות ו [שפו.-תז.] שהאריך מאוד בביאור התפילין של הקב"ה, והרבה מדבריו שם הובאו בהערות למעלה.

<> נראה שכוונתו לדברים שכתב שם ולא הזכיר כאן, והם דברים אודות שהתפילין של הקב"ה מורים על ההפרש שבין ישראל לעמים, ויובא בהערה 147.

<> כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 87]: "בארו בחכמתם איך ישראל הם ראשון אל השם יתברך, מחוברים דבקים בו יתברך. ואמרו שהוא מניח תפילין. פירוש זה, כי כל שלימות אשר יוצא לזולתו, כמו שיאמר שהשם יתברך השפיע כל הנמצאים, במה שהשלימות ההוא יוצא לזולתו, הוא מעלה עליונה ושלימות יתירה מן השלימות אשר אינו יוצא אל זולתו", ושם הערה 90. וראה להלן הערות 153, 189.

<> פירוש - שאלת הגמרא ["הני תפילין דמרי עלמא מה כתיב בהו"] היא "מהו השלימות אשר כתיב בתפילין". ועל כך תירצה הגמרא "אמר ליה 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'" [הובא למעלה לאחר ציון 82]. וזה מורה על הכבוד שיש להקב"ה מישראל, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 105]. וראה למעלה הערות 111, 115.

<> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [שפו:]: "דע כי במאמר הזה באו להודיע ההפרש שיש בין ישראל לשאר האומות. וראוי לך לדעת כי כל הנבראים נבראו לכבודו יתברך, וכמו שתקנו חכמים [כתובות ח.] 'שהכל ברא לכבודו יתברך'. וכמו שאמרו עוד [יומא לח.] כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו". והמשך לשון הגמרא שם הוא "שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו'". וכן בגמרא [שם] למדו כן מהפסוק [משלי טז, ד] "כל פעל ה' למענהו". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן ריש פס"ח כתב: "כל בריאה שנברא מן השם יתברך לא נברא אלא לכבודו, שנאמר 'כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. ולפיכך כל הנבראים בעולם אומרים שירה אל הקב"ה, כי השירה כבודו יתברך, ובכל נמצא יש בו מן כבודו יתברך, וזאת היא השירה מן הנמצאים". ובדר"ח פ"א מ"ב [קצ:] כתב: "כי העולם לא נברא אלא בשביל הקב"ה, שנאמר 'כל פעל ה' למענהו'. כי אין ראוי לשום דבר שיהיה לו מציאות, כי אם אשר הוא אל השם יתברך, עד שהכל צורך גבוה. ודבר זה בארו חכמים ז"ל באמרם; כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. ונאמר 'כל פעל ה' למענהו'. כי אם נמצא לעצמו, הרי יש חס ושלום דבר זולת השם. ובמה שהוא לכבוד השם יתברך לעבדו, הרי בזה הוא למענהו. וזה שאמר [אבות פ"א מ"ב] 'ועל העבודה'. כי מה שעובדין אל השם יתברך, בזה העולם הוא אל השם יתברך, ואינו העולם דבר לעצמו, שיאמר חס ושלום שיש מציאות זולת השם יתברך. כי אין אל העבד שום מציאות מצד עצמו, רק שהוא משמש לרבו, וכל אשר משמש לזולתו אין עליו שם בפני עצמו. ולפיכך העבודה היא העמוד השני... כי לא נבראו אלא בשביל כבודו לעבדו" [הובא למעלה פ"ח הערה 105, פי"ד הערה 64, פכ"ב הערה 23, פל"ו הערה 92, להלן פמ"ו הערה 69, ופמ"ז הערות 273, 274]. ובבאר הגולה סוף הבאר החמישי [קכו:] כתב: "לא שהוא יתברך היה פועל אל עולם הזה, אך פעולתו את העולם היה לתכלית מכוון. כי הפועל אשר יפעל ללא תכלית מכוון, אין ראוי שיקרא פועל, כיון שהוא פועל ללא תכלית. והתכלית אשר כוון השם יתברך בבריאה עולם הוא כמו שאמר הכתוב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו'. וכמו שאמרו חכמים על זה [יומא לח.] כל אשר ברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. נמצא כי התכלית בבריאת עולמו לכבודו". ובנר מצוה [ו.] כתב: "מצד עצם הבריאה היה ראוי שיהיה הכל תחת רשות השם יתברך, וכמו שאמרו כל מה שברא הקב"ה לכבודו בראו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו, יצרתיו אף עשיתיו'. ורצה לומר כי מאחר שברא השם יתברך הכל, בודאי נברא הכל לכבודו, כי אי אפשר שיצא דבר מן האחד והוא כנגדו, שאם כן יהיה הדבר כנגד עצמו. ודבר זה אינו כלל, רק הכל נברא לכבודו" [ראה למעלה הערה 38]. @**ויש להעיר**^ מדבריו בגו"א בראשית פ"א אות ז [ז.], בביאור דברי רש"י [בראשית א, א] שהעולם נברא בשביל התורה וישראל, שכתב: "יראה לומר מה שנברא העולם בשביל אלו ב' דברים, דכתיב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו'. רוצה לומר כל מה שנברא בעולם בשביל הקב"ה נברא ולכבודו נבראו [יומא לח.], 'כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו' [ישעיה מג, ז]. ואין כבוד מן הנבראים אלא כאשר יקיימו את מצוותיו ועובדים אותו. ואין זה רק באומה הישראלית, ועליהם נאמר [שם פסוק כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו', שלכך יצרתי אותם כדי שיספרו תהלתי. וישראל אינם עובדים להקב"ה אלא במצוותיו שמקיימים את התורה. וזה בשביל ישראל ובשביל התורה נברא העולם, וכל שאר העולם נברא בשביל ישראל. ומפני שאלו ב' דברים יש להם טעם נכון שבשבילם נברא העולם, הביא רש"י אלו שנים, אף על גב שהרבה דברים דרשו רז"ל שבשבילם נברא העולם" [הובא למעלה פ"ג הערה 2, ולהלן פמ"ז הערה 392]. ולכאורה לפי זה אין לומר "כי כל הנבראים הם לכבודו יתברך" [לשונו כאן], אלא רק ישראל נבראו לכבודו יתברך, כי רק ישראל מקיימים מצותיו ועובדים אותו. ויל"ע בזה [ראה להלן פמ"ז הערה 274, ששאלה מעין זו נשאלה גם שם].

<> לשונו למעלה פכ"ג [שלא.]: "ישראל הם העלולים הראשונים ממנו, מתיחסים אליו יתברך". ולמעלה ר"פ כט כתב: "'כה אמר ה' בני בכורי ישראל וגו'' [שמות ד, כב]. קרא ישראל בנו בכורו, רצה לומר כמו שהבכור נקרא 'ראשית' כי הוא ראשית אונו, שהוא התחלת הראות כחו של אדם, שנגלה בו כחו, כי הבן הוא כחו של אב, כך ישראל הם התחלת גלוי כחו של הקב"ה בעולם הזה. כי העלול מורה על העלה יתברך, והם עלולים בראשונה. וכמו שהראשית מובדל מדבר שהוא ראשית לו, שהרי מה שהוא ראשית הוא ענין שאינו נמצא באחר, ומפני זה הבכור קדוש, כי הוא נבדל מן השאר במה שהוא ראשית, שלא נמצא זה בשאר. וכך ישראל שהם ראשית, נבדלים מכל האומות, והם גם כן קדושים מצד שהם ראשית... 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'". ולמעלה פל"ט [לאחר ציון 59] כתב: "בראשון הוא התחלה לישראל, שהם נקראים 'בני בכורי ישראל', וכל הנמצאים הם נבראו בשביל ישראל". לכך ישראל הם קודמים וראשונים לכל הנמצאים, כי הם הסבה לכל הנמצאים, והסבה קודמת למסובב [כמבואר למעלה פל"ט הערה 61, וש"נ]. ולהלן פס"ז כתב: "כי המשפט חייב שיהיה נמצא העלה עם העלול, ואין נקרא עלול בעצם ובראשונה רק ישראל, ולכך נקראו [שמות ד, כב] 'בני בכורי', ולפיכך השכינה עמהם. ואם אתה בא לתמוה על שאמרנו כי ישראל בפרט הם עלולים בעצם ובראשונה מזולת שאר התחתונים, אומר אני שאל תתמה, כי אף בערך מלאכי מרום ישראל הם יותר ראשונים". ושם בסוף הפרק כתב: "מבואר נגלה לך שהאדם נבחר, ולפיכך ראוי מצד הזה שיניח העליונים ויהיה שכינתו אצל ישראל מצד המעלה הזאת כמו שאמרנו. וכבר הארכנו בזה למעלה בפסוק 'אנכי ה' אלקיך', עיין שם". ולהלן פס"ח כתב: "ישראל הם נקראים בנים, כמו שהבן הוא עלול מן האב, כך ישראל הם עלולים מן העלה הראשונה... ואמר הקב"ה בודאי ישראל יאמרו שירה תחלה, כי העלול בראשונה מורה על העלה תחלה, כי אין עלול בלא עלה. ולפיכך ישראל יאמרו שירה להקב"ה קודם מן המלאכים, אף כי הם גם כן נבראו מן השם יתברך ועלולים ממנו, כיון שישראל הם עלולים בראשונה במה שהוא יתברך עלה. והמלאכים, אם שגם הם עלולים ממנו, אין זה בראשונה כמו ישראל, כי נבראו לשמש בעולם מה שנשלחים מן השם יתברך, ולפיכך הם נמשכים וטפלים אחר דבר אחר. ולכך ישראל שהם בניו מורים תחלה על העלה". ושם בסוף הפרק כתב: "הנה התבאר קצת מן הראיות מן דברי חכמים שהפליגו בחכמתם וכלם יענו ויעידו ויגידו שישראל בשביל שהם עלולים ממנו יתברך בעצם ובראשונה לכל הנמצאים, השם יתברך קרוב אליהם ומצטרף אליהם". ובהקדמה לאור חדש [קיב:] כתב: "ישראל הם עלולים מן השם יתברך בעצם ובראשונה, והעלול הוא מורה על שבחו של העילה, כי אין עלול בלא עילה, ויורה העלול על מציאות העילה ועל מהות העילה". ובח"א לחולין [ד, קי.] כתב: "כי העלול מורה על העלה, וישראל הם עלולים ראשונים אל השם יתברך, כמו שהתבאר בכמה מקומות דבר זה, כי ישראל הם עלולים ראשונים" [ראה למעלה פכ"ג הערות 77, 132, 133, פכ"ט הערה 8, פל"ח הערה 37, ופל"ט הערה 61]. וראה למעלה הערות 72, 80, 137, ולהלן הערות 146, 195, 197.

<> פירוש - הכבוד העולה משאר הנמצאים [שאינם ישראל], הוא טפל לכבוד העולה מישראל. ואודות שיחס האומות לישראל הוא יחס של טפל לעיקר, כן כתב בכמה מקומות. 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". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפג.] כתב: "אין לאומות קיום ועמידה בעולם רק על ידי ישראל, והאומות תלוים בישראל, ואין ישראל תלוים באומות". 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. שכל דבר שהוא עיקר... הוא נושא את אשר אינו עיקר, ונתלה בו". 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" [הובא למעלה פ"ה הערה 132, פ"ו הערה 14, פי"ט הערה 123, פל"ט הערות 61, 83, ולהלן פמ"ז הערה 520]. @**ויש בזה**^ הטעמה נפלאה; הנה מצינו בלשון חכמים עוד תיבה ששרשה טפל, והיא "מטפל" ["מטפל בהן עד שנים עשר חודש" (ב"מ כח:), "בעלים מטפלין בנבילה" (ב"ק טו.)]. ומהי שייכותה של תיבה זו ל"עיקר וטפל". אלא הם הם הדברים; הואיל והעיקר "נושא את אשר אינו עיקר ונתלה בו" [לשונו באור חדש הנ"ל], לכך כל התעסקות ונשיאה בעול נקראת על שם היחס שהעיקר מעניק לטפל. והרצתי זאת למו"ר זצ"ל והוטב בעיניו.

<> אמרו חכמים [שבת קיט:] "כל המתפלל בערב שבת ואומר 'ויכלו' [בראשית ב, א], מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". ובח"א שם [א, סב:] כתב: "לפי שישראל הם נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו האומות, שאף שהם נבראו מן השם יתברך, אינם נבראים ממנו בעצם, כי הבריאה בעצם הם ישראל, רק שבריאת האומות נמשך אחר הבריאה בעצם, הם ישראל, כאילו בריאת האומות מקרה אשר נמשך אחר הבריאות בעצם. והנה העלול בעצם מורה על העלה, ולא כן מי שאין בריאתו בעצם, כמו שהוא בריאת שאר האומות, שלכך דוקא ישראל נקראו 'בנים' [דברים יד, א], כלומר שהם הבריאה בעצם ובראשונה. ולפיכך ישראל שהם עלולים בראשונה בעצם, מעידים על העלה יתברך. ולפיכך כאשר אומר 'ויכלו' שזהו העדות מן העלול על העלה שהוא פעל הכל, והוא יתברך העלה, ובזה כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". ובח"א לקידושין ע: [ב, קנ.] כתב: "כי מן סבה הראשונה משתלשלים ישראל, וכמו שהם משתלשלים מן הסבה הראשונה, כך הסבה הראשונה להם לאלקים, ומחזיר אחריהם, כי אין עילה בלא עלול. וכמו האב מחזיר על הבן, כך ישראל, שנקראים 'בנים' מפני שהם עלולים ממנו בעצם ובראשונה, הוא יתברך מחזיר אחריהם. אבל הגר שאין בו דבר זה, צריך להתדבק מעצמו בו יתברך, וזה מבואר" [הובא למעלה פכ"ט הערה 8]. ולמעלה בכת"י [תצא:] כתב: "ישראל הם ראשית המציאות לפי שהם ראשונים לכל האומות, שישראל הם בנים לה', ואין קודמים לפניהם, ולפיכך הם בכורו יתברך. ונקראים בניו, כי הם העלולים הראשונים, רצה לומר שהם עלולים בעצם, כי הוא יתברך עלה, ואשר הם עלולים ממנו בעצם הם ישראל. לאפוקי האומות, שהם גם כן מעשה ידיו, אינם בעצם מעשה ידיו, רק כי הם נמשכים אחר ישראל, ואינם עלולים ממנו יתברך בעצם. ומפני שהם עלולים הראשונים, בזה הם בניו, לאפוקי האומות לא נקראו בניו" [הובא למעלה פל"ז הערה 97, בפרק זה הערה 11, ולהלן פמ"ז הערות 275, 277, 387]. @**דוגמה לדבר;**^ בדר"ח פ"ו מי"א [שפז.] ביאר את הפסוק [ישעיה מג, ז] "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו", וז"ל: "פירוש הכתוב 'כל הנקרא בשמי ולכבודי', רוצה לומר 'הנקרא בשמי' היינו מין האדם, שנקרא בשמו של הקב"ה. ובמסכת בבא בתרא [עה:] הצדיקים נקראו על שמו של הקב"ה, שנאמר 'כל הנקרא בשמי'. ורצה לומר כמו שנקרא הקב"ה 'קדוש' [ויקרא יא, מד], כך יקראו הצדיקים 'קדוש'. וכן שאר שמות שיש להקב"ה, נקרא הקב"ה 'צדיק' [דברים לב, ד], ונקראים כן הצדיקים. ולפיכך הצדיקים נקראו על שמו של הקב"ה. 'ולכבודי' פירוש כל אשר הוא לכבודי, והם שאר נמצאים, שהם לכבודו של הקב"ה. אע"ג שאין נקראים לשמו לגמרי כמו הצדיקים, מ"מ הם לכבודו יתברך, שיש בהם כבוד השם יתברך, שהרי כל הנבראים הם כבודו יתברך". וכן כתב בח"א לב"ב עה: [ג, קטו.]. הרי שאף שכל הנמצאים נבראו לכבודו יתברך, מכל מקום יש בזה חילוקי דרגות, ואין הכבוד העולה מהם שוה בכולם. וראה הערה הבאה.

<> דברים אלו מבוארים היטב בבאר הגולה באר הרביעי [שפו:], וז"ל: "ביאור ענין זה, שהנמצאים כולם הם לכבודו יתברך. ויש מהם כבוד אל השם יתברך ביותר. ודבר שהוא כבודו נקרא 'לבוש' של הקב"ה. כי הכבוד אצל הזולת, ואין שייך כבוד רק אצל אחרים, שרואים כבודו. ועל ידי המלבוש הוא נראה אצל אחרים, לכך הכבוד נקרא מלבוש. וכמו שהכבוד נקרא מלבוש, כך המלבוש שבו נראה אצל הזולת, נקרא כבוד, שהרי רבי יוחנן קרא למאני מכבדותיה [שבת קיג.]. וטעם זה כמו שאמרנו, כי הכבוד הוא נראה אצל הזולת, כמו שהוא נראה הלבוש... והנה מתבאר כי הכבוד מן הנבראים נקרא 'מלבוש' של השם יתברך. אמנם הלבוש הוא נבדל מהלובש, וכך הכבוד מן הנמצאים כלם, הכבוד הזה הוא נבדל מאתו יתברך. רק שעל ידי הנמצאים, שהם כבודו, נודע הוא יתברך. כמו שנראה כל אחד על ידי מלבוש לזולתו. אמנם הכבוד והפאר שיש לו מן ישראל, הוא גם כן תכשיט כבוד אל השם יתברך, ואינו כמו הכבוד משאר הנמצאים, רק הפרש יש, כי כמו החלוק שיש בין המלבוש ובין התפילין. כי המלבוש הוא כבודו של בעל המלבוש, והמלבוש נבדל מבעל המלבוש, אבל התפילין הם כבוד ופאר דבוק בו בעצמו, והם תכשיט שלו... ומפני כי ישראל נקראו 'בניו', ונתבאר למעלה כי זה השם להם לפי שהם נבראים ממנו בעצם ובראשונה... ושאר הנבראים טפלים אל הבריאה הזאת, כמו שאמרו ז"ל [ב"ר א, ד] בשביל ישראל נברא העולם. ולכך במה שהוא יתברך עילה אל ישראל בראשונה, ויש דביקות העילה אל אשר הוא עלול ממנו בעצם ובראשונה, כי אין עילה בלא עלול, ולפיכך מצטרפים אליו ישראל בלי פירוד כלל ובלי ריוח בין הדבקים. ולפיכך הכבוד הוא מישראל, אשר הם עלולים ממנו בעצם ובראשונה, מצטרפים אליו לגמרי. ולא כן הכבוד שהוא משאר הנמצאים, עם שכלם הם כבודו מה שהם עלולים ממנו, וכל אשר הוא עלול מן השם יתברך הוא כבודו יתברך, מכל מקום אינם נבראים בעצם ובראשונה מאתו, ואין כאן דביקות גמור אליו יתברך. ולכך הכבוד הזה [מהאומות] נקרא 'מלבוש', שאין המלבוש, אף שהוא כבוד של הלובש, אין הכבוד הזה דבוק בו. אבל הכבוד מישראל, במה שהם עלולים ממנו בעצם ובראשונה, אין כאן פירוד כלל. ולפיכך הכבוד הזה, שהוא מישראל, שהם עלולים בעצם, נקרא 'תפילין', שהם תכשיט כבוד דבוק בבעל התפילין". וראה למעלה הערה 144, ולהלן הערה 189.

<> לשון הגמרא [ברכות ו.] "אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרב חייא בר אבין, הני תפילין דמרי עלמא מה כתיב בהו. אמר ליה 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'... אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי, תינח בחד ביתא, בשאר בתי מאי. אמר ליה [דברים ד, לד] 'כי מי גוי גדול', [שם פסוק ח] 'ומי גוי גדול', [דברים לג, כט] 'אשריך ישראל', [דברים ד, לד] 'או הנסה אלקים', [דברים כו, יט] 'ולתתך עליון'" [הובא למעלה לאחר ציון 82].

<> פל"ט [לאחר ציון 57]. ומכנה את פרק לט "פרשת תפילין" [ראה למעלה הערות 99, 124].

<> לשונו למעלה פל"ט [לאחר ציון 40]: "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". וראה להלן הערות 159, 178, 186, 187.

<> הנה התיבות "הגדול הגבור והנורא" הן כנגד חסד גבורה ותפארת, כי "גדול" כנגד חסד [כמבואר למעלה פל"ט הערה 189, וש"נ. וראה בסמוך הערה 155], ו"גבור" כנגד גבורה, ו"נורא" כנגד תפארת [רמב"ן דברים י, טז]. והתיבות "אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד" הן כנגד הנהגתו יתברך את הנמצאים, שבפסוק שלאחריו נאמר [דברים י, יח] "עושה משפט יתום ואלמנה ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה", וכמו שיבאר בהמשך הפרק. והנהגתו יתברך את הנמצאים היא כנגד מלכות. ובספר עקידת יצחק שער יד, כתב: "מהיותו יתברך בעל שלמיות, אשר יזכר קצתם באומרו 'האל הגדול הגבור והנורא', חוייב ש'לא ישא פנים ולא יקח שוחד' לעשות שום עול בהנהגתו העליונה, אבל הוא 'עושה משפט גר יתום ואלמנה' בלי שום נטיה מהיושר כלל". וראה להלן הערות 178, 187.

<> נראה שלא בחינם נקט בתואר "עמו &**הקדוש**^", אלא שבא להורות על מעלתה המיוחדת של הקדושה, וכפי מה שאומרים [בתפילת ימים נוראים בפיוט "חמול על מעשיך"] "נאה לקדוש פאר מקדושים". הרי הפאר של הקדוש בא דוקא מקדושים כמוהו, והם הם התפילין של קוב"ה [שנקראו "פאר" (ראה למעלה הערה 101)]. ובביאור מרגניתא זו, ראה הערה הבאה.

<> נראה לבאר קמעא דברי קודש אלו על פי דברי הפחד יצחק ר"ה [מאמר יא, אות טו], שכתב: "ידועים הם דבריהם של חכמי הלשון, כי ההבדל בין מלוכה וממשלה הוא, כי ממשלה היא שלא ברצונו של מי שמושלים עליו, ומלוכה היא ברצונו של מי שמולכים עליו [ראב"ע בראשית לז, ח, גו"א בראשית פי"ז אות ג (ערב:), וגר"א משלי כז, כז (ראה למעלה פט"ו הערה 29)]. בודאי שזה נכון. אבל אין זה אלא חיצוניות הדברים. בפנימיותם של דברים, גנוזה היא ההכרה העדינה כי ה'אדם שבאדם' אינו אלא הדעת שבו. ומכיון שהשם מלוכה לא יונח אלא על הדומה. שכן אריה נקרא מלך החיות [חגיגה יג:] מפני שגם הוא חיה. אבל אם האדם שליט על החיות, אינו אלא מושל ולא מלך, מפני שאין האדם מסוג הבעל חי... מדת המלוכה דורשת דוקא את ההשתייכות לסוג אחד, ובדרך ממילא משתלשל מזה שאין מדת המלוכה נוהגת אלא בזמן שהמלוכה מתקיימת היא מדעתו של זה שמולכים עליו" [הובא למעלה הערה 13, ולהלן פמ"ו הערה 177]. לכך פארו של הקב"ה עולה מישראל משום שהם מעוטרים במעלותיו יתברך, שזהו תנאי מוקדם להחלת מלכותו יתברך עליהם. @**ולפי זה**^ מובן מדוע כתב כאן "מאותן ממש הלביש את עמו &**הקדוש**^" [ראה הערה קודמת], כי מצינו לגבי מעלת הקדושה חידוש שאינו נמצא בשאר מעלות, וכפי שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [תק.], וז"ל: "כי כאשר יאמר שהוא 'קדוש', רוצה לומר שהוא נבדל מן הגוף, שזהו ענין הקדושה שהוא נבדל מן הגוף, ומבואר הוא למבינים. וכאשר הוא רוצה להקדיש לו יתברך ולומר שהוא יתברך קדוש נבדל מן הגוף, יש לו להתעלות מן כבידות הגוף. כי איך יהיו מקדישים לו יתברך, והאדם עם הגוף. ולכך הוא מרקד ומגביה עצמו, והוא הסתלקות מן הגוף, ואז יאמר קדושה אליו יתברך". ובנתיב העבודה פי"א [א, קט:] כתב: "מה שנושא אדם עצמו למעלה בשעה שאומרים 'קדוש קדוש קדוש' [שו"ע או"ח סימן קכה סעיף ב, בהגהה], דבר זה מפני כי כל קדושה שהוא יתברך נבדל בקדושתו מן התחתונים, ואין לו יתברך חבור וצרוף אליהם. לכן האדם גם כן כאשר יאמר 'קדוש קדוש קדוש' נבדל קצת מן הארץ, ומתנשא כלפי מעלה" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 118, פ"מ הערה 138, פמ"ב הערה 54, להלן פמ"ה הערה 45, ופמ"ז הערה 454]. והנה לא מצינו כאשר יאמר האדם שהקב"ה הוא בעל חסד או גבור שיהיה מוטל עליו לעשות באותה שעה מעשי חסד או גבורה, ומאי שנא קדושה, שמוטל על האדם להגביה עצמו מן הארץ. אלא הביאור הוא, שישראל &**מעידים**^ על קדושתו יתברך, לכך כאשר הישראל אומר שה' קדוש, ובה בשעה אם אותו ישראל לא יהיה קדוש, הרי הוא מעיד עדות שקר, ולא גרע ממי שקורא קריאת שמע ללא תפילין [ברכות יד:]. מה שאין כן בשאר מעלות, נהי שהקב"ה נתן לישראל גבורה, הרי ישראל מקבלים הגבורה, אך אין הם מעידים בזה שהקב"ה הוא גבור. @**ואודות שישראל**^ מעידים שהקב"ה הוא קדוש [לעומת שאר המעלות הטובות], כן כתב בשם משמואל [חלק המועדים, ראש השנה שנת תרע"ב], וז"ל: "הנה אמרו ז"ל [במדרש הובא בתוספות חגיגה ג:] שלשה מעידין זה על זה, ישראל ושבת והקב"ה. והיינו שישראל מעידין על הקב"ה, שמטבע בשר ודם שיהיה להוט אחר החומריות, ורק ישראל עם קדוש, שנשמתם חלק אלוק ממעל, הם יכולין להתקדש, ואומות העולם בלתי אפשר להם שיהיו קדושים. וזהו [ויקרא יט, ב] 'קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלקיכם'. וכ"ק זקיני זצללה"ה מקאצק אמר בזה"ל: 'קדושים תהיו', והיאך בשר ודם יכול להיות קדוש, אלא 'כי קדוש אני ה' אלקיכם'. והם הדברים שאמרנו. וא"כ כשישראל מתקדשים, הם מעידין שהשם יתברך קדוש, כי בלתי זה הרי אי אפשר שיהיו קדושים". ובספר תקט"ו תפילות לרמח"ל, תפילה טו, כתב: "ישראל עמך יודעים אמונתך, ומעידים עליך שאינך גוף, ואין בך תמונה ודמיון, אלא [דברים ו, ד] 'ה' אלקינו ה' אחד'. אף על פי שנראה בכמה חזיונות, אחד הוא, שאין נגבל בשום צורה. ובאמונת יחודך מקוים לך שתגלה אמתך, ומיד כל אומות העולם שהיו הולכים אחר אלהים אחרים, שהם פסל וכל תמונה, תעביר אותם מן העולם". [לפי דברי הרמח"ל האלו יומתק מאוד מה שישראל מתפללים בתחנון "שומר ישראל, שמור שארית ישראל, ואל יאבד ישראל, האומרים שמע ישראל. שומר גוי אחד, שמור שארית עם אחד, ואל יאבד גוי אחד, המיחדים שמך ה' אלקינו ה' אחד. שומר גוי קדוש, שמור שארית עם קדוש, ואל יאבד גוי קדוש, המשלשים בשלש קדושות לקדוש". כי אמירת שמע ישראל, יחוד ה', ושלש קדושות, כולהון בני חדא בקתא אינון, שהם עדות ישראל על הקב"ה]. @**והמיוחד**^בהגדת עדות לעומת אמירת שבח הוא כפי שביאר בדר"ח פ"ד מכ"ג [תפח:], שאין הגדת העדות הבאת המעשה לידיעת הדיינים גרידא, אלא הצגת האירוע בפועל, כביכול, מציאות המעשה משתקפת בעדים. שבראייתם חדר המעשה אל תודעתם, ועל ידי הגדתם מתגלה התרחשות המעשה כלפי חוץ. נמצא שאין הבית דין דן על פי ידיעה, אלא על פי ראיה. לכך המעיד שהקב"ה הוא קדוש, חייב בעצמו להיות קדוש. אך המשבח הקב"ה שהוא גבור, אינו חייב בעצמו להיות גבור. וזהו שכתב כאן שהואיל וישראל הם עם קדוש, לאמר שהם אלו המעידים על קדושתו יתברך, דין הוא שגם שאר מעלותיו יתברך יחולו עליהם, כי היותם עדי ה' מכשירתם להתעטר במעלות ה'. וזהו שאומרים "נאה לקדוש פאר מקדושים" [ולא אומרים "נאה לגבור פאר מגבורים", וכיו"ב], כי הואיל וקדושתו יתברך חלה על ישראל, לכך יש במעלת הקדושה פאר מיוחד, כי הפאר הוא כאשר "שלימותו יוצא לזולתו" [לשונו למעלה לפני ציון 141], ואין לך "יציאה לזולתו" גדולה מהקדושה, כי היא במיוחד ובמסוים יוצאת ממנו יתברך וחלה על זולתו. וזה לשון הפיוט במילואו "תוקדש אדון על כל מעשיך כי מקדישיך &**בקדושתך קדשת**^, נאה לקדוש פאר מקדושים". והדברים נפלאים. וראה להלן הערות 203, 204 שנקודה זו מבוארת שם. וראה להלן פמ"ה הערה 44.

<> דמות ראיה לזה היא מה שאומרים בתפילת "עלינו": "לתת גדולה ליוצר בראשית", הרי שגדולה וראשית [הבכור] הולכות ביחד.

<> נראה לבאר דברי קדוש אלו, כי מדת החסד נקראת "גדול", וכמו שכתב רש"י ר"פ ואתחנן [דברים ג, כד]: "את גדלך - זו מדת טובך, וכן הוא אומר [במדבר יד, יז] 'ועתה יגדל נא כח ה''". ובנצח ישראל ר"פ נב כתב: "החסד מתדמה כהר, לפי שכל חסד הוא גדול... כדכתיב [תהלים לו, ו] 'צדקתך כהררי אל'" [ראה למעלה הערה 151]. ובביאור השייכות בין מדת חסד ל"גדול", נראה שאמרו חכמים [ב"מ יב:] "גדול וסמוך על שולחן אביו זהו קטן, קטן ואינו סמוך על שלחן אביו זהו גדול". הרי שההגדרה של "גדול" היא כאשר אין כאן קבלה מהזולת, אלא הכל מיניה וביה. והנה המאפיין את מדת החסד הוא שהיא מופקעת ממצבו של המקבל, וכל כולה נובעת מצד השפע של הנותן, וכפי שכתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קלח.]: "הרחמים מצד המקבל, כאשר מרחם על אחד... [אך] החסד הוא מצד עצמו, שהוא יתברך משפיע הטוב והחסד מצד עצמו, ואין עושה זה מצד המקבל, רק מצד עצמו שהוא טוב". ולכך מדה זו, המופקעת ממדריגת המקבל, נקראת "גדול", כי "גדול" פירושו דבר עצמי ועצמאי, שאינו תלוי בשום גורמים זולתו. ומדת החסד היא הראשונה וה"בכור" לכל המדות, וכמבואר בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.], וח"א לסוטה יד. [ב, נח:], וקודמת למדת הדין, כי מדת החסד היא בין הקב"ה לעצמו, ואילו מדת הדין היא בין הקב"ה לאדם. ובפחד יצחק, ר"ה מאמר א, אות ד, כתב: "בעוד שבדרך כלל מדותיו יתברך מתגלות לנו רק באופני הנהגת הבריאה אחר התהוותה, הנה מדת חסדו יתברך מתגלה לנו בעצם העובדה של התהוות הבריאה. 'עולם חסד יבנה' [תהלים פט, ג]. עצם יציאת העולמות מן האין אל היש, היא מציאות חסד של יצירת מקור לעונג בלי גבול. האדם לא נברא אלא להתענג על ה'. ורק לאחר מכן, לאחר שמדת החסד שמשה רקע לבנינו של עולם, רק אז מתחילות הן שאר המדות להתגלות בהנהגת העולם הבנוי מכבר. ונמצא כי בעוד שכל המדות שולטות בהנהגת העולמות, הנה מדת החסד שולטת בהתהוות העולמות" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 88]. ובזה נפגשים "גדול" ו"בכור", כי גם הבכור הוא ראשית והתחלה, ולכך הוא שייך למדת החסד. וכן כתב הרמח"ל על התורה, ספר דברים: "'ולא תגוז בכור צאנך' [דברים טו, יט], הבכור הוא בסוד החסד, ולכך אסור לגוז הצמר, לפי שהצמר הוא סוד החסד". ולמעלה פל"ח [תשלז.] כתב: "'קדש לי כל בכור פטר רחם וגו'' [שמות יג, ב]. טעם המצוה מפורש מאוד בשביל שהרג בכוריהם, כמו שכתוב בפרשה שאחר זאת הפרשה. ולא צוה רק על 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... וראשית המציאות בפטר רחם תלה, שעכשיו הוא יוצא למציאות, ונמצא לכך אין מעלת הקדושה רק בפטר רחם". ו"ראשית המציאות" היא בכור וגדול.

<> רש"י שמות יב, ל "כי אין בית אשר אין שם מת - יש שם בכור, מת. אין שם בכור, גדול שבבית קרוי 'בכור', שנאמר [תהלים פט, כח] 'אף אני בכור אתנהו'". וראה למעלה פל"ז [תשי:], ופל"ח [תשלח.].

<> בגמרא [ברכות ו.] אמרו שבבית הראשון שבתפילין של הקב"ה היו כתובים שני פסוקים; (א) "כי מי גוי גדול" [דברים ד, ז]. (ב) "ומי גוי גדול" [שם פסוק ח], וכמו שהביא למעלה [לאחר ציון 85]. וצריך לומר שנקט כאן חדא מנייהו ["ומי גוי גדול"].

<> בתפילין של ישראל, והיא פרשת [שמות יג, יא-טז] "והיה כי יביאך" [מנחות לד:].

<> לשונו למעלה פל"ט [לאחר ציון 48]: "כמו שמאתו הכל נמצא, כך היכולת בידו להפסיד אשר ירצה. לכך היה מפסיד התחלת וראשית מצרים, וזה נזכר בפרשה שניה" [ראה למעלה הערה 150, ולהלן פמ"ז הערה 483].

<> כך אמרו במסקנת הגמרא [ברכות ו.], והובא למעלה הערה 86.

<> פירוש - הגבורה שנתן השם יתברך לישראל לגרש שבע אומות של ארץ ישראל, וכמו שכתב הרד"ק [דהי"א יז, כא]: "זה היה לך שם גדולות ונוראות, שפדיתם ממצרים, וגרשת מפניהם גוים, והם ז' אומות". ובש"ב ז, כג [שפסוק זה מופיע גם שם] כתב הרד"ק "כשבאו לארצך גרשת יושבי הארץ הזאת מפני עמך, ונוראות שעשית להם".

<> ולא גבורת ישראל, וכמו שנאמר להדיא בקרא [דברים ט, א-ג] "שמע ישראל אתה עובר היום את הירדן לבא לרשת גוים גדולים ועצומים ממך ערים גדולות ובצורות בשמים, עם גדול ורם בני ענקים אשר אתה ידעת ואתה שמעת מי יתיצב לפני בני ענק, וידעת היום כי ה' אלקיך הוא העובר לפניך אש אכלה הוא ישמידם והוא יכניעם לפניך והורשתם והאבדתם מהר כאשר דבר ה' לך".

<> לשון הרמב"ן [דברים ח, יח]: "ידוע כי ישראל גבורים ואנשי חיל למלחמה, כי נמשלו לאריות ולזאב יטרף... על כן אמר אם תחשוב כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה תזכור השם שהוציא אותך ממצרים, ולא היה לך שם כח ועצם יד כלל. ותזכור עוד כי במדבר אשר אין לאל ידך לחיות שם, עשה לך כל צרכך. אם כן גם החיל הזה אשר עשית בכחך, השם הוא שנתן לך הכח... וחזר להביא עוד ראיה אחרת שלא תחשוב כחי ועצם ידי וגו', ואמר 'שמע ישראל' דבר אמת מפי, כי הגוים האלה הם גדולים ועצומים ממך, ואיך תנצחם במלחמה. ועוד יש להם ערים גדולות ובצורות לרום השמים, ואיך תכבוש אותם. ועוד ששם עם גדול ורם בני ענקים, שאתה ידעת מן המרגלים שראו אותם, ואתה שמעת מימים ראשונים, שלא יתיצב אדם לפניהם. וכשיתברר לך כל זה, יש לך לדעת ולהאמין מן היום הזה כי לא תוכל לעבור עליהם כלל, עד שתדע בלבבך כי ה' העובר לפניך, הוא אש אוכלה, והוא ישמידם ויכניעם, לא כח ועצם יד שנתן לך, אבל יד ה' עשתה זאת בתקיפין שבהם. וזה רמז למה שאמר [יהושע י, יא] 'וה' השליך עליהם אבנים גדולות מן השמים'. וכן אמר שם [שם פסוק יד] 'ולא היה כיום ההוא לפניו ואחריו וגו' כי ה' נלחם לישראל'... וזהו שאמר דוד [תהלים מד, ד] 'כי לא בחרבם ירשו ארץ וזרועם לא הושיעה למו כי ימינך וזרועך ואור פניך כי רציתם'... שנתן להם כח עליהם. וזהו שאמר הכתוב עוד [עמוס ב, ט] 'ואנכי השמדתי את האמורי מפניהם אשר כגובה ארזים גבהו וחסון הוא כאלונים ואשמיד פריו ממעל ושרשיו מתחת', ייחד האמורי שהיה עצום בהם, והשם הוא המשמיד אותו". ושוב כתב הרמב"ן [דברים ט, ד] "הזהיר שלא תחשוב כחי ועוצם ידי עשה לי, רק שתדע כי הנצוחים במלחמה השם נתן להם הכח ההוא, והתקיפים שבהם והערים הבצורות אשר תלכדו, השם בכבודו עשה לכם כן בנס מפורסם מאתו".

<> בתפילין של ישראל, והיא פרשת "שמע" [מנחות לד:].

<> משנה [ברכות יג.] "למה [בקריאת שמע] קדמה פרשת 'שמע' [דברים ו, ד-ט] ל'והיה אם שמוע' [דברים יא, יג]. כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה, ואחר כך מקבל עליו עול מצות". ולמעלה בהקדמה שלישית [קמה.] כתב: "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". ובגו"א שמות פי"ז אות יג [שנ.] כתב: "כי המלכות גם כן הוא האחדות, שהמלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם, והוא מיוחד בעמו, שהרי לא תמצא שני מלכים משתמשים בכתר אחד [חולין ס:]. וכך קיימא לן במסכת ר"ה בפרק בתרא [לב:] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' הוא מלכות שמים, כי מאחר שהוא אחד, הוא מלך. כי המלכות בעצמו הוא האחדות, ואין איתו אחר. ולפיכך אחר שאנו אומרים 'שמע ישראל ה' אלקינו וגו'' אומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו' [פסחים נו.], כי אחדותו הוא מלכותו, ונקרא קבלת מלכות שמים [ברכות יג.]". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.] כתב: "יש לך לדעת, כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים. וקראו רז"ל [ברכות יג.] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' [דברים ו, ד] קבלת מלכותו, ומה ענין 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' אל מלכותו, רק כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד. וכן הכתוב קראו אותו שהוא שני למלך 'משנה' [בראשית מא, מג]. וזה כי המלך הוא כמו האחד במספר, ואותו שהוא אחריו שני. לכך קיימא לן במסכת ראש השנה [לב:] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' הוא מלכות שלימה, וזה כי האחדות הוא המלכות, שמאחר שהוא אחד, ראוי למלכות". ובגו"א דברים פל"ג אות ה [תקט.] כתב: "כי המלכות הוא האחדות, ולפיכך נקרא קריאת שמע קבלת מלכות שמים. אמרו בראש השנה 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' זהו מלכות שלימה" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 94, פי"ב הערה 84, פל"ט הערות 52, 63, ולהלן פמ"ז הערה 587]. ולמעלה פי"ב [תקעה.] כתב: "לפיכך יבא מלכות שמים בשש תיבות; 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'. וזה מפני שאנו מודים שהוא יחיד בכל הצדדין. והצדדין הם מחולקים זה מזה, עד שיש לחשוב שיש כאן שניות מצד הצדדין. וכאשר הוא יחיד מושל בכל הצדדין הששה, שהם חלוק המציאות, בזה תדע שהוא יתברך אחד, שאין כאן צד אחר כלל". ובנתיב העבודה פרקים ז, ח, האריך לבאר כיצד מתקיימת באמירת "שמע ישראל" קבלת מלכות שמים. וראה להלן סוף הערה 171.

<> כמו שנאמר [דברים יז, טו] "שום תשים עליך מלך וגו'", ודרשו חכמים [כתובות יז.] "שתהא אימתו עליך". ובח"א שם [א, קנא:] כתב: "נראה דדייק מדכתיב 'עליך', דהוה ליה למכתב 'שום תשים מלך'. אלא שיהיה 'עליך', דהיינו שיהיה אימתו עליך". וכוונתו, כי "עליך" מורה שהמלך עליון יותר מן האדם, וכבר השריש רש"י [דברים לב, מג] "אפילו חלש למעלה וגבור למטה אימת העליון על התחתון, וכל שכן שגבור מלמעלה וחלש מלמטה". וכן כתב רש"י דברים [לג, כז], ובקהלת [ה, א]. וכאשר ישראל ביקשו משמואל למנות להם מלך הקב"ה אמר לשמואל [ש"א ח, ט] "ועתה שמע בקולם אך כי העד תעיד בהם וגו'", ופירש רש"י [שם] "העד תעיד בהם - התרה בהם, שתהא אימת מלכם עליהם". 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" [הובא למעלה פל"ט הערה 12]. ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כד.] כתב: "כי אין מורא כמו מורא מלכות".

<> פירוש - קל וחומר למלכות שמים. ואמרו חכמים [ברכות כח:] "כשחלה רבי יוחנן בן זכאי, נכנסו תלמידיו לבקרו. כיון שראה אותם, התחיל לבכות. אמרו לו תלמידיו, נר ישראל עמוד הימיני פטיש החזק, מפני מה אתה בוכה. אמר להם, אילו לפני מלך בשר ודם היו מוליכין אותי, שהיום כאן ומחר בקבר, שאם כועס עלי אין כעסו כעס עולם... ואני יכול לפייסו בדברים ולשחדו בממון, אף על פי כן הייתי בוכה, ועכשיו שמוליכים אותי לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה, שהוא חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים, שאם כועס עלי כעסו כעס עולם... ואיני יכול לפייסו בדברים ולא לשחדו בממון, ולא עוד אלא שיש לפני שני דרכים; אחת של גן עדן, ואחת של גיהנם, ואיני יודע באיזו מוליכים אותי, ולא אבכה". ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תצז.] כתב: "רצה לומר אצל המלך שייכים כל אלו דברים, שיכול לשוחדו בממון ולפייסו בדברים, ואפילו הכי הוא ירא. כל שכן אצל מלך מלכי המלכים, שלא שייך כל דבר זה, שיהיה ירא". לכך באמירת "שמע ישראל" נמצאת מוראו של הקב"ה ["נורא"], כי בקבלת עול מלכות שמים זו נמצאת גם מורא מלכות.

<> בא לבאר שאל תחשוב שמה שנאמר "ואהבת" יסתור למורא מלכות [של קבלת עול מלכות שמים], שהרי אהבה לחוד ויראה לחוד, דאדרבה, אהבה זו היא השלמה למורא מלכות, וכמו שמבאר.

<> אודות שיש דביקות גם ביראה, כן כתב להלן פס"ד, וז"ל: "'בית אהרן' [תהלים קטו, י] עובדים לו מאהבה, כמו מי שהוא אוהב את אחר, כך הם בית אהרן אוהבים הקב"ה, עובדים מאהבה, וזהו הדביקות הזה מצד האהבה. ואחר כך זכר [שם פסוק יא] 'יראי ה' בטחו בה'', שהם עובדים השם מיראה, ומצד היראה יש להם דביקות בו יתברך... כי בית אהרן דבקים בו יתברך מצד האהבה... ויראי ה' דבקים בו מצד היראה". ובתפארת ישראל פ"י [קסד:] כתב: "כי מי שיש בו יראת שמים הוא דבק לגמרי בו, ולא כן האהבה, אף כי הוא הדבוק בו יתברך, אין מחשיב עצמו כאילו אין לו מציאות, רק שהוא מתחבר אליו כמו שני אוהבים שמתחברים זה לזה. אבל היראה, מפני שהירא מאחר אין מחשיב עצמו לכלום, ומבטל מציאותו אצל אחר, וכאשר הוא מבטל מציאותו אצל השם יתברך, נמצא שאין לו מציאות מצד עצמו, רק מה שיש לו מן השם יתברך. וזהו קיומו בודאי, כי אין לנמצאים שום קיום אם לא בו יתברך... שעל ידי יראת שמים הוא דבק בו יתברך" [ראה להלן פמ"ז הערה 196]. ובבאר הגולה באר הששי [רמז:] כתב: "כי מעלה הזאת יראת שמים, הוא דבוק עם השם יתברך לגמרי". וצרף לכאן דברי רש"י [סנהדרין עו:] שכתב: "זו כנסת ישראל, שצמאה ותאיבה ליראת יוצרה, ולקיים מצותיו", הרי יש צמאון ותאבה ליראת ה'. @**אך יש להבין**^, כיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו למעלה פל"ט [לאחר ציון 12], שכתב: "זה 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". 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 בעלה... שהרי הוא ירא מן העלה והוא בפני עצמו". ובח"א ליבמות מח: [א, קלא.] כתב: "כי זהו עניין היראה, כי הירא 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" [הובא למעלה פל"ט הערה 13]. ואילו כאן מבאר שיש דביקות גם ביראה. ושמעתי ממו"ר הגר"י דיוויד שליט"א לבאר, שבע"כ איירי בשני סוגי דביקות שונים; כי הדביקות שהוזכרה בנתיב העבודה היא דביקות של אחדות וחיבור. ואילו הדביקות שהוזכרה כאן היא דביקות של קיום העלול, שאינו מש ממקור יניקתו, וכל חיותו באה לו רק מעילתו. ודוגמה לכך הוא הצמח שחי כל עוד הוא נטוע בארץ. הרי שבודאי הצמח דבוק הוא אל הארץ, אך אין זו דביקות של התאחדות, אלא דביקות של קיום. ולהלן פמ"ז [לאחר ציון 292] כתב: "התינוק פונה אל דבר שהוא לו סבה מקיימת, שהוא היניקה, ויונק משדי אמו". לכך אף כאן שהזכיר ענין הדביקות, כוונתו לדביקות של קיום. ודפח"ח. וראה להלן פמ"ז הערה 293.

<> אודות הדביקות שיש באהבה, ראה הערה קודמת. ובגו"א דברים פ"י אות ט [קסה:] כתב: "כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב, עד שנעשה אחד עם האוהב". ובדר"ח פ"א מ"ג [רכט:] כתב: "כי מדרך מי שאוהב את אחד לבו קשורה בו". ושם פ"ה מי"ז [תיח:] כתב: "אהבת החברים, שנפשו קשורה בנפשו... שהם מתקשרים לגמרי". ושם פ"ו מ"ב [כב.] כתב: "אהבה הוא קשור הנפש בנאהב לגמרי, עד שנחשב כמותו.... כבר התבאר כי האהבה היא קשור הנפש בנאהב והתאחדות לגמרי". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו, שנאמר [דברים יא, כב] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה'". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נב.] כתב: "בודאי האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כדכתיב 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:] כתב: "האהבה בין איש לאשתו, כי הוא הדבקות הגמור, עד שנעשים דבר אחד". ובנתיב התשובה פ"ב [מה:] כתב: "האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כמו שנאמר [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובבאר הגולה באר החמישי [מח:] כתב: "אהבה הוא עצם החבור". ובהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי כל אהבה היא דבקות בנאהב". ובנצח ישראל פנ"ב [תתכט:] כתב: "מדת הרחמים הוא הדבוק בעצם לגמרי, כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור. שכבר בארנו זה כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה', ודבר זה ידוע. והאהבה היא הדבוק והחבור בעצם, שכאשר דבק נפשו, כמו האב לבן והאם לבנה, מרחם עליו" [הובא למעלה פכ"א הערה 65, וש"נ]. ובאור חדש פ"ב [תקעב.] כתב: "כי האהבה היא החיבור לגמרי". ובח"א לנדרים סב. [ב, כב.] כתב: "כי כל אהבה דביקות האוהב בנאהב". וכן הוא בדרוש על התורה [לד.]. וכידוע שהגימטריה של "אהבה" שוה ל"אחד" [ספר העיקרים מאמר רביעי פרק מה, ושל"ה הקדוש (תולדות האדם בית ישראל תניינא אות ג)]. וראה למעלה פכ"ד הערה 10, פל"ו הערה 193, להלן הערה 217, ופמ"ז הערה 58.

<> כי שלימות הדביקות היא על ידי אהבה ויראה ביחד. ובתיקוני זהר תיקון י [כה:] אמרו "תרין גדפוי דילה... אורייתא בלא דחילו ורחימו לא פרחת לעילא". ובספר הזכרון למרן בעל פחד יצחק [סוף עמוד שדמ] כתב: "שני המניעים הגדולים בכל התכונה הרבה של עבודת השם הם אהבה ויראה. חכמי האמת המשילו את האהבה ואת היראה של עובד השם לשתי הכנפים של העוף, שעל ידן הוא מתנשא ועולה" [הובא למעלה פמ"ג הערה 91]. ורש"י [דברים ו, ה] כתב: "ואהבת - עשה דבריו מאהבה, אינו דומה עושה מאהבה לעושה מיראה. העושה אצל רבו מיראה, כשהוא מטריח עליו, מניחו והולך לו". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:] כתב: "הפרש יש בין אהבה ובין היראה; כי היראה שהוא ירא מן המלך שראוי לירא מפניו, וזה אינו מצד עצמו של אדם, אבל האהבה היא מצד עצמו של אדם. וראיה לזה, כי אצל האהבה כתיב [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך', שתראה מזה כי האהבה הוא מצד האדם, שנמשך אחר הנאהב לגמרי, ולא נאמר שיירא השם יתברך בכל לבבו. רק כי אהבה מצד עצמו של אדם, לכך האהבה היא מקובלת יותר על האדם. ומפני כי האהבה מקובלת יותר על האדם, אפשר שתהיה בכל לבבו, ואי אפשר שיבא לידי פרוד כלל. כי אף אם באים כל היסורין בעולם על האדם, האהבה שהיא בעצם אין כאן בטול, כי אין ענין האהבה רק הדביקות בו יתברך מצד עצמו, כאילו דבר זה ענין עצמי לאדם. ואם באים יסורים עליו, אי אפשר אל היסורין לבטל דבר שהוא ענין עצמי... אבל היראה, שאין היראה רק שלא יעשה דבר נגד רצון המלך, ולא שייך על דבר זה שהוא עצמי אל האדם מה שלא יעשה... ומפני כך אפשר כאשר בא על האדם דבר שהוא מכביד עליו, אפשר שיש בטול אל היראה" [הובא למעלה פכ"ד הערה 10, ולהלן פמ"ז הערה 408]. ובדרוש על התורה [לד:] ביאר את הצורך שבנתינת התורה יהיו אהבה ויראה ביחד, והא בלא הא לא סגי. @**ויש להבין**^, הרי כמה פעמים נאמרה בתורה מצות יראת ה' [ויקרא יט, יד, דברים ו, יג, שם י, כ], ולא נסמכה אליה מצות אהבת ה'. ומדוע כאשר נאמר בתורה מורא מלכות של קבלת עול מלכות שמים ["שמע ישראל וגו'" (דברים ו, ד)], יש צורך להסמיך אליו מצות אהבת ה' ["ואהבת" (שם פסוק ה)], כדי "להדבק בו יתברך ביראה ואהבה". אמנם דבר זה מתבאר היטב על פי דברי הפחד יצחק שבועות מאמר כג [אותיות ה-ז], וז"ל: "הנה הכתוב הולך ומונה שלשה שיעורים באהבת המקום ברוך הוא; כל הלב, כל הנפש, כל המאוד... שלשת השיעורים הללו האמורים באהבת השם, הנה מלבד היותם שיעורים באהבה, נמצא בהם עוד קיום מיוחד, נוסף על קיום האהבה. הקיום הנוסף הזה נובע הוא מאותה הלכה שנקבעה ברמב"ם בפרק ראשון מהלכות דעות [הלכה ו]. הלכה זו אומרת כי 'הנביאים קראו השם יתברך בכל אלו התוארים והכינויין, כגון רחום, חנון, ארך אפים, רב חסד, צדיק וישר, תמים, גבור וחזק, וכיוצא בהן. להודיע שחייב אדם להנהיג עצמו בהן, ולהתדמות אליו כפי כחו', יעויין שם. ובודאי שגם תואר האחדות האמורה בו כביכול, לא נפיק מהך כללא. וגם התואר הזה מחייב הוא אותנו להתדמות אליו כפי יכולתנו. והנה בגמרא [פסחים נ.] איתא דפירושו של 'השם אחד' הוא הגילוי שאע"פ שלכאורה ההנהגה מחולקת היא לשני קוים של 'הטוב והמטיב' ו'דיין האמת', מכל מקום לקושטא דמילתא אין כאן אלא הנהגה אחת של 'כולו הטוב והמטיב'. ונמצא דאחדותו יתברך מתגלית היא בהחזרתה של הפכיות המדות ליחידה אחת. ומכיון שמוטלת עלינו החובה להתדמות אליו כביכול כפי כחנו, מתעוררת היא השאלה, באיזה מקום נוכל למצוא את כחנו להתדמות אליו בתואר האחדות. בתורת תשובה על השאלה הזו באים הם דברי חכמים המלמדים אותנו פירושו של פסוק ד'ואהבת את השם אלוקיך'. הלא כך אמרו חכמים [ברכות נד.] בפירושו של פסוק זה; 'בכל לבבך', בשני יצריך. כלומר החזרת הפכיות המדות של יצר הרע ויצר הטוב ליחידה אחת. 'בכל נפשך', אפילו הוא נוטל את נפשך. כלומר החזרת הפכיות המצבים של מיתה וחיים ליחידה אחת. 'בכל מאודך', בכל מדה ומדה שהוא מודד לך. כלומר החזרת הפכיות המדות הכללית ליחידה אחת. כל אוזן מקשיבה תאזין ותשמע את הקול הבוקע משלשת הפירושים הללו שנתנו חכמים ללב לנפש ולמאוד האמורים בכתוב, כי הצד השוה שבפירושים הללו הוא העמדת כל הקומה של האדם בסוד האחדות הנשמתית. ומי הוא זה ואיזה הוא שיוכל להסתפק בעובדא היסודית, כי כוונתם של שלשת הפירושים הללו היא להורות על דימוי הצורה ליוצרה בתואר האחדות... שלשת השיעורים הללו... מלבד היותם שיעורים באהבה, נמצא בהם עוד קיום מיוחד, נוסף על קיום האהבה. הקיום הנוסף הזה הוא קיומה של מצות ההתדמות אליו בתואר האחדות". לכך שונה היא מורא המלכות שנאמר בקבלת עמ"ש משאר מצות יראה שנאמרו בתורה, כי המלכות הוזכרה כאן על ידי תיבת "אחד" [כמבואר למעלה הערה 165], ואחדותו יתברך מחייבת החזרת הפכיות המדות ליחידה אחת, ולכך לאחר שנזכרה מדת היראה, מן ההכרח שתוזכר מדת האהבה. אך בשאר מקומות שלא הוזכרה מדת היראה על ידי "אחד", לכך לא היה צורך להסמיך אליה מדת האהבה.

<> כך נכתב בבית השלישי בתפילין של הקב"ה [ברכות ו.], וזה כנגד מדת הגבור של ישראל.

<> כמו שנאמר [דברים כח, ז] "יתן ה' את אויביך הקמים עליך נגפים לפניך בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו לפניך", ופירש רש"י [שם] "ובשבעה דרכים ינוסו לפניך - כן דרך הנבהלים לברוח מתפזרים לכל צד".

<> ולא של ישראל מצד עצמם, וכמו שנאמר [שמות כג, כז] "את אימתי אשלח לפניך והמותי את כל העם אשר תבוא בהם ונתתי את כל אויביך אליך עורף". והרשב"ם [שם] כתב "את אימתי - חתת אלקים על בעלי מלחמתך". והחזקוני [שם] כתב: "את אימתי - כמו ששאלת [שמות טו, טז] 'תפול עליהם אימתה ופחד'".

<> כמו שרחב אמרה למרגלים [יהושע ב, ט-יא] "ידעתי כי נתן ה' לכם את הארץ וכי נפלה אימתכם עלינו וכי נמוגו כל יושבי הארץ מפניכם, כי שמענו את אשר הוביש ה' את מי ים סוף מפניכם בצאתכם ממצרים ואשר עשיתם לשני מלכי האמורי וגו' ונשמע וימס לבבנו ולא קמה עוד רוח באיש מפניכם כי ה' אלקיכם הוא אלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת". הרי שחזרה וכרכה להדדי את מעשי ה' ויראתם מישראל.

<> בתפילין של ישראל, והיא פרשת [דברים יא, יג-כא] "והיה אם שמוע תשמעו" [מנחות לד:]

<> לשונו למעלה פל"ט [לאחר ציון 52]: "פרשה רביעית 'והיה אם שמוע' מורה שהוא יתברך מנהיג הכל, כמו שזכר בפרשה רביעית איך מנהיג אותם אם יעשו טוב, והפך גם כן אם יעשו רע חס ושלום... וכן הנהגת העולם הוא על ידי ישראל, לפי שעל ידי דרישת ישראל והנהגת ישראל, מנהיג הכל, וזה ידוע".

<> אין זה הפסוק שנכתב בתפילין של הקב"ה [כי בבית הרביעי שם נכתב הפסוק (דברים כו, יט) "ולתתך עליון", וכמובא למעלה הערה 86]. אלא זהו הפסוק שהזכיר למעלה [לאחר ציון 150], שבו נזכרו ארבע המעלות של חג"ת ומלכות [כמבואר למעלה הערות 150, 151]. וכאן מייחד את הדבור כנגד המעלה הרביעית [מלכות], שעליה נאמר [דברים י, יז-יח] "לא ישא פנים ולא יקח שוחד עושה משפט יתום ואלמנה ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה".

<> לשונו להלן פס"ו: "כי כל אלהים יש לו משפט במה שהוא אלהים... שודאי אלהים נקרא המנהיג את העם, וכדכתיב [שמות לב, א] 'עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו', ואין הנהגה בלא משפט, שהמשפט הוא הנהגת העם". ולהלן פס"ט כתב: "ספר הרביעי [חומש במדבר], שהשם יתברך מנהיג את הנמצאים בחכמתו ובהנהגה ראויה, כמו שהיה מנהיג את ישראל במדבר בכל מסעיהם שהיו הולכים. וזה נגד 'עושה משפט וגו'', שכל זה הנהגת השם יתברך הנמצאים בהנהגה ראויה. ולפיכך מתחיל הספר במדבר בסדר הדגלים [במדבר ב, א-לד], ואיך היו נוסעים ומנהיג אותם על פי הענן [שם ט, טו-כג], עד סוף הספר, שחנו בערבות מואב [שם לג, מח], שהוא מסע האחרון. ואלו ארבעה דברים הם נזכרים בארבע פרשיות תפילין גם כן, וכאשר בארנו למעלה במקומו בארוכה ענין אלו ארבעה דברים". וכן נאמר [משלי כט, ד] "מלך במשפט יעמיד ארץ".

<> ראה להלן פס"ז שביאר בכמה אנפי על מה מורה ההנהגה של הקב"ה עם הגרים.

<> 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". ולמעלה פל"ט [לפני ציון 54] כתב: "בשביל כך אלו שתי פרשיות סתומים ביחד בתפילין", ושם הערה 54.

<> לשונו בדר"ח פ"ו מ"ב [כו.]: "כי העליונים אין ספק שהם מחולקים מן התחתונים, במה שאלו הם עליונים, ואלו הם תחתונים". ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכח:] כתב: "כי התחתונים והעליונים מחולקים, שאלו הם עליונים ואלו הם תחתונים, ואין להם שתוף ביחד". וכן כתב בדרוש על התורה [לג.], ובהספד [קצ]. ובנצח ישראל פל"א [תרג:] כתב: "ובמדרש רבות פרשת האזינו [דב"ר י, ב], ברא הקב"ה את העליונים לעליונים, ואת התחתונים לתחתונים. שכן כתיב [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". וצרף לכאן מאמרם [סוכה ה.] "מעולם לא ירדה שכינה למטה [מעשרה טפחים], ולא עלו משה ואליהו למרום [למעלה מעשרה טפחים], שנאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ובנצח ישראל פי"ז [שפח.] כתב: "ואמרו כי התחתונים הם עד עשרה, וכמו שאמרו מעולם לא עלה משה ואליהו למעלה מעשרה, לקיים מה שנאמר 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ובדר"ח פ"ג מ"ג [צה:] כתב: "נתן אל האדם הארץ ומה שבארץ, דכתיב 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', כי האדם אין ראוי שיהיה לו יותר, רק מה שהוא בארץ".

<> פירוש - לכך פרשה שלישית ["ה' אחד"] דבוקה וסתומה עם פרשה רביעית ["והיה אם שמוע תשמעו"], משום שפרשה שלישית מורה שה' אחד, ולכך בהכרח ההנהגה בתחתונים [שנמצאת בפרשה רביעית] אינה מיוחסת אלא אל ה' בלבדו, כי אפס זולתו. ובגו"א דברים פ"כ אות ו [שטו.] כתב: "האחד [של הקב"ה] מורה על שאין מבלעדו". ובח"א לסוטה מב. [ב, עט:] כתב: "האחד מורה על שאין מבלעדו, והכל אפס". ועוד אודות שאחדותו יתברך מורה שאפס זולתו, ראה למעלה פל"ו הערה 92.

<> וכן נאמר [דברים כח, א] "והיה אם שמוע תשמע בקול ה' אלקיך לשמור לעשות את כל מצותיו אשר אנכי מצוך היום ונתנך ה' אלקיך עליון על כל גויי הארץ". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [קסב:] כתב: "כל 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 בעשותם רצון בוראם, ומקודשים" [ראה למעלה פ"ט הערה 148, פל"ט הערה 65, פמ"ב הערה 100, ופרק זה הערות 25, 41].

<> דוגמה לדבר; קומתו הזקופה של האדם, וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שכג:], וז"ל: "בריאתו של אדם בזקיפה, ולא כמו שאר בעלי חיים הולכי שחוח. כי מי שהולך שחוח הוא מורה שיש עליו אדון, ולפיכך הולך שחוח, כמו עבד שהולך שחוח לפני אדון שלו... כי האדם שקומתו זקופה, מורה על המלכות, ולכך הולך זקוף... ונאמר על האדם שהוא בצלם אלקים, דהיינו מצד שהולך האדם בזקיפה, כמו שהתבאר, וכל הבעלי חיים הולכים שחוח, מפני שהם תחת האדם שהוא המלך על הכל, ובתחתונים אין עליו, והאדם הולך זקוף כפי מדריגתו שיש לו, כי אין עליו בתחתונים". ובתפארת ישראל פט"ז [רנ.] כתב: "כי כל הנבראים כולם הולכים כפופים, פניהם יורד למטה. אבל האדם הולך קומם, מפני שהוא מלך הנמצאים התחתונים, והמלך ראוי שיהיה הולך בזקיפה. ובתחתונים אין על האדם. ולפיכך כל בעלי חיים הולכים כפופים, כמו העבד שהוא כפוף מפני המלך, והאדם בלבד הוא עומד בזקיפה... כלל הדבר כי מה שהולך בקומה זקופה הוא מיוחד לאדם למעלתו יותר על בעלי חיים". ובבאר הגולה באר הששי [רלה.] כתב: "כי האדם עומד בקומה זקופה... מה שלא תמצא בכל הנמצאים, שאין אחד הולך זקוף, רק כולם הולכים שחוח. ודבר זה מורה על מדרגת האדם, שהאדם הוא מלך בתחתונים, וכלם משמשים אליו. ומפני זה האדם בלבד הולך בקומה זקופה, וכל שאר תחתונים אינם בקומה זקופה". וכן כתב בנצח ישראל פנ"ט [תתקו.], נתיב העבודה פ"י [א, קח.], נתיב יראת השם ס"פ ב [ב, כו:], דרשה לשבת תשובה [עז.], ח"א לסנהדרין לח: [ג, קנא.], ועוד [הובא למעלה פל"ה הערה 13, ולהלן פמ"ז הערה 332]. לכך ברי הוא ש"אשר כפוף תחת אחר מקבל ההנהגה ממנו", כמו העבד שמקבל הנהגה מהמלך.

<> נקודה זו התבארה למעלה פ"ט [תעב.], וז"ל: "כי יש לדעת, כי לא תמצא מעלת צורה נבדלת מן החומר אשר אין בה מפחיתות החומר כמו שיש בישראל, אשר הם שלימי צורה נבדלת, עד שלמעלתם הם ראוים להיות מושלים על האומות, כאשר ראוי לצורה להיות מושלת על החומר". ובנצח ישראל פי"ד [שמו.] כתב: "כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת, ולאומות משפט החומר. וידוע כי הצורה שהוא פועל ומושל בחומר. ולכך כאשר ישראל עושים רצונו של מקום, הם באמת מושלים על כל האומות, ואז מקוים [דברים כח, א] 'ונתנך ה' על כל גוים'" [הובא למעלה פ"ט הערה 148]. הרי יחס ישראל לאומות הוא כיחס הצורה לחומר, והצורה מושלת בחומר ומנהיגה אותו. ולמעלה פ"ד [רלב:] כתב: "[כ]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".

<> לשונו למעלה פל"ט [לאחר ציון 40]: "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... 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" [הובא למעלה הערה 150]. @**הרי ביאר**^ את ארבע הפרשיות באופן אחר מדבריו כאן; (א) למעלה ביאר שפרשה ראשונה ["קדש לי כל בכור"] מורה שהקב"ה ראשית הכל, ואילו כאן ביאר שהיא מורה שיש להקב"ה מדת "גדול". (ב) למעלה ביאר שפרשה שניה ["והיה כי יביאך"] מורה שמאתו יתברך נמצא הכל, וכך בידו להפסיד אשר ירצה, ואילו כאן ביאר שהיא מורה שיש להקב"ה מדת "גבור". (ג) למעלה ביאר שפרשה שלישית ["שמע ישראל"] מורה שהקב"ה מאחד ומסדר המציאות, ואילו כאן ביאר שהיא מורה שיש להקב"ה מדת "נורא". (ד) בנוגע לפרשה רביעית ["והיה אם שמוע תשמעו"] נראה שבשני המקומות ביאר באופן שוה, שפרשה זו מורה שהקב"ה מנהיג את הנמצאים. (ה) למעלה ביאר שהצמדת פרשה שלישית לפרשה רביעית היא משום שסידור הנמצאים וסידור הנהגתם הם שני דברים קשורים זה בזה לגמרי, ואילו כאן ביאר שאחדות ה' [פרשה שלישית] מגלה שהנהגת התחתונים היא רק על ידי ה' [פרשה רביעית].

<> נראה שכוונתו לומר שבשני המקומות מתבאר שארבע הפרשיות כנגד ספירות של חג"ת ומלכות. וראה למעלה פל"ט הערה 57, ופרק זה למעלה הערה 151. ודרך המהר"ל לבאר שהסבריו השונים הם דרך אחד [ראה למעלה פכ"ד הערה 111, פכ"ח הערה 61, פל"ט הערה 117, ולהלן פמ"ז הערה 519].

<> "בלבד" - ולא שאר הנמצאים, ואף לא המלאכים. ולמעלה [לאחר ציון 87] כתב: "בארו בחכמתם איך ישראל הם ראשון אל השם יתברך, מחוברים דבקים בו יתברך. ואמרו שהוא מניח תפילין. פירוש זה, כי כל שלימות אשר יוצא לזולתו, כמו שיאמר שהשם יתברך השפיע כל הנמצאים, במה שהשלימות ההוא יוצא לזולתו, הוא מעלה עליונה ושלימות יתירה מן השלימות אשר אינו יוצא אל זולתו". ולמעלה [לאחר ציון 140] כתב: "כי שלימותו יוצא לזולתו... האף אמנם כי כל הנבראים הם לכבודו יתברך, אין דבר שהוא ראשון אל הכבוד כמו ישראל, ושאר כבוד הם טפלים, נמשכים אחר זה. כי אינו מדבר רק בכבוד שהוא הכבוד העליון על כל, שהוא ראשון, דבק בו יתברך". 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". וראה למעלה הערות 90, 97, 104, 141, 153, הערה הבאה, ולהלן פמ"ז הערות 392, 393.

<> כמו שכתב למעלה פל"ט [לאחר ציון 57], וז"ל: "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".

<> פירוש - "יורה זה השם" של המלאכים ושל ישראל, כי הכבוד העליון של הקב"ה הוא במה שהשפיע את ישראל בלבד, ולא במה שהשפיע את המלאכים, וכמו שמבאר והולך.

<> כמבואר למעלה הערה 34.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 33]: "ואף המלאכים, הרי נקרא 'מלאך' מלשון שליחות בעולם, והרי הוא משמש הנמצאים, ולכך נקרא 'מלאך'. ואף שהוא יתברך גם כן שומר את העולם, זה אינו, לפי שכל הנמצאים לא נבראו אלא לכבודו יתברך [אבות פ"ו מי"א], ולפיכך הוא פועל לעצמו. אבל המלאך הוא עושה שליחותו לשמור התחתונים, אף שהוא לא יקבל שום עבודה מן אותו שמשמש לו. ולפיכך האדם יותר נבחר בצד זה. ובפרט ישראל, שלא נבראו בשביל זולתם". וכן יבאר בסמוך.

<> פירוש - שאר נמצאים [שמים וארץ, מלאכים, אומות העולם, וכיו"ב] לא נבראו לעצמם, והם כעבדים המשמשים זולתם, ולא שייך לומר שה' הוא אלקיהם, כי אין אלקותו נקראת על מי שהם עבדים לעבדים. והפחד יצחק פסח מאמר כא, אות ג, כתב: "עד כמה שכפות הוא האדם באתרא אחרא, אי אפשר לו להקרא בתואר 'עבד השם'. [ויקרא כה, נה] 'עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים', [ב"מ י:] ולא עבדים לעבדים" [הובא למעלה הערה 42].

<> כמבואר למעלה הערות 72, 144, קחנו משם.

<> כמו שאמרו חכמים [יבמות סה:] "ההיא דאתאי לקמיה דרב נחמן ["והיא תובעתו לגרשה לפי שלא היו לה בנים" (רש"י שם)]. אמר לה, לא מיפקדת ["ואם רוצה את לצאת אין לך כתובה" (רש"י שם)]. אמרה ליה, לא בעיא הך אתתא חוטרא לידה ומרה לקבורה ["עץ שתשען עליו לעת זקנתה, ואם תמות יקברנה" (רש"י שם)]. אמר, כי הא ודאי כפינן". ורש"י [כתובות סד.] כתב: "חוטרא לידא - רוצה אני שיהא לי בן שיחזיק בידי בזקנותי ואשען עליו, וביום מותי יקברני". ונאמר [מלאכי ג, יז] "וחמלתי עליהם כאשר יחמול איש על בנו העובד אותו", והרד"ק [שם] כתב: "העובד אותו - האב חומל על כל בניו, כמו שאמר [תהלים קג, יג] 'כרחם אב על בנים', אבל יותר חומל על העובד אותו". אמנם בח"א לשבת כג: [א, ז:] כתב "שחתניו כבודו לבד, ואין דומה לבן שהוא דבר עצמו ובשרו של אדם, אבל חתנותא הם כבודו", ומכך משמע שאין הבן כבודו של אביו. וראה הערה הבאה בישוב הדבר.

<> יש להעיר, שהרבה פעמים כתב שהבן לא נברא לשמש אחרים, אך לא הוסיף את ההסתייגות שכתב כאן ["כי אם הבן הוא משמש אל האב לכבודו"]. וכגון, בתפארת ישראל פי"ז [רסב:] כתב: "כי ישראל נקראו 'בנים' למקום, כדכתיב [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם', כי הבן אינו נברא לשמש את אחר. ולכך על ישראל משפט העלול, שהוא מחויב מצד העלה. ולא כן המלאכים, אשר שמם יורה עליהם שהם מלאכים שלוחים, משמשים לזולתם". ובבאר הגולה באר השלישי [רסה:] כתב: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר נמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך לא נקראו בשם 'בנים', המורה על התולדה והבריאה, רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם". ושם בבאר הרביעי [תטז.] כתב: "כי עיקר בעולם הם ישראל, והם עלולים ראשונים מן השם יתברך, כי לכך נקראו האומה הזאת שהם 'בנים', כמו שבארנו הרבה מזה, כי הבן אינו משמש לאחר, אבל הוא לעצמו. ולא כן הדבר בעבד שאינו לעצמו, רק משמש לאחר. ומפני כך ישראל הם עיקר וראשון". ובהקדמה שניה לדר"ח [ע:] כתב: "כי ישראל נקראים 'בנים' אל השם יתברך... ואף על גב כי כל הנבראים נאמר גם כן עליהם 'מעשה ידיו'... הפרש יש, כי אינם נקראים 'בנים' למקום. ואם הם מעשה ידיו של הקב"ה, אינם מעשה ידיו בעצם, רק שנבראו בשביל לשמש את ישראל... אבל ישראל נבראו לעצמם, והם נקראו בשביל זה 'בנים'" [ראה למעלה פי"ח הערה 116, ופרק זה הערה 41]. וכן כתב להלן פמ"ז [לאחר ציון 274], פ"ס, ופס"ד. ומדוע כאן מוסיף את המלים "כי אם הבן הוא משמש אל האב לכבודו". ויש ליישב, שאע"פ שהבן משמש את אביו, מ"מ הבן לא נברא בשביל כך, שאין אדם מוליד לבנים כדי שישמשהו. אמנם לאחר שהבנים כבר נמצאים בעולם, הם בודאי ישמשו את אביהם, אך תחילת בריאתם לא היתה בשביל שמוש זה. מה שאין כן עבדים, הרי תחילת קנינם היה רק כדי שישמשו את אדוניהם, ולולא כן העבדים לא היו נקנים מעיקרא. סוף דבר, הבן נברא בשביל עצמו, לעומת העבד. וכן מדויק מלשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [שסז:], שכתב: "ישראל נקראו 'בנים' בשביל שהם נבראים &**בשביל עצמם שיהיו אל השם יתברך**^, כמו הבן שהוא &**בשביל עצמו** **והוא אל אביו**^... לא כמו האומות שהם נבראים לשמש את ישראל". הרי שלא כתב שישראל "נבראים בשביל עצמם &**ובשביל**^ השם יתברך", אלא "נבראים בשביל עצמם &**שיהיו**^ אל השם יתברך", הרי שנבראו לעצמם, ורק לאחר מכן "יהיו אל השם יתברך". ומעתה לא יקשה מה שהובא בהערה הקודמת, שכתב בח"א לשבת כג: [א, ז:] שהחתן הוא כבוד לחותנו, ולא הבן לאביו. כי שם איירי בעצם מציאות הבן לעומת עצם מציאות החתן, שמציאותו של הבן אינה בשביל כבוד אביו, אך מציאותו של החתן היא לכבוד חותנו. אך מה שהבן עובד ומשמש את אביו זה בודאי בשביל כבוד אביו, ואלו הם דבריו כאן, ואינם קשורים לדבריו בח"א לשבת. @**ודע שמצינו**^ בספריו שני טעמים לכך שישראל נקראו "בנים"; (א) הבן נברא לעצמו ולא לשמש זולתו [דבריו כאן, הקדמה שניה לדר"ח, (ע:), שם פ"ג מי"ד [שסז:], באר הגולה באר השלישי (רסה:), שם באר הרביעי (תטז.), ועוד]. (ב) הבן בא מאמתת עצם אביו, וכמו שכתב בנצח ישראל ר"פ יא, וז"ל: "יש לך להבין בשם הנכבד הזה מה שנקראו ישראל בנים לה'. וזה כי אין ספק כי הנמצאים הם עלולים ומושפעים מן השם יתברך. ואין הנמצאים מתדמים יחד; רק כי יש מושפע מאמתת עצמו, ויש שאינו כך, לפי רחוק הנמצאים ולפי קורבתם אליו יתברך. והנה ישראל אומה זאת מושפעים ממנו יתברך מאמתת עצמו יתברך, ובדבר זה יותר יש להם צירוף וחבור אל השם יתברך. ועל זה מורה השם הנכבד הזה שנקראו 'בנים'... אבל שאר האומות, שאף שהם מושפעים מן השם יתברך, מכל מקום אינם מושפעים מאמתת עצמו, רק ישראל מושפעים מאמתת עצמו". וכן כתב בגו"א דברים פי"ד אות א [רלג:]. וכן כתב באור חדש פ"ו [תתקעב:]. ולכאורה זהו טעם אחר מהטעם הראשון שישראל הם "בנים" משום שנבראו לעצמם, ולא לשמש לזולתם. אמנם בתפארת ישראל פי"ז [רסב.] שילב בין שני הטעמים, שכתב: "ישראל הם מחויבים מצד העלה בעצמה, כי כל עלול אף שהוא אפשרי מצד עצמו, הוא מחויב מצד עלתו יתברך. אבל שאר הנבראים ומכחישי ה' אינם מחויבים מצד העלה, כי הם נבראו לשמש זולתם, ואין זה דבר שהוא מחויב... כי ישראל נקראו 'בנים' למקום, כדכתיב 'בנים אתם לה' אלקיכם', כי הבן אינו נברא לשמש את אחר, ולכך על ישראל משפט העלול שהוא מחויב מצד העלה. ולא כן המלאכים, אשר שמם יורה עליהם שהם מלאכים שלוחים משמשים לזולתם". הרי שביאר תואר "בנים" משום שישראל "מחויבים מצד העלה בעצמה" [שהוא הטעם שהם עלולים מאמתת עצמו יתברך] בד בבד עם כך שלא נבראו לשמש לזולתם. ונראה שהטעם שלא נבראו לשמש לזולתם הוא הסימן לשם "בנים", ואילו הטעם שהושפעו מאמתת עצמו הוא הסבה לשם "בנים", ודו"ק. וראה להלן פמ"ז הערות 275, 276. @**ודע**^, שרש"י [דברים ו, ז] מבאר שישראל נקראו "בנים" לה' משום שהם תלמידיו של ה', שכתב שם: "לבניך - אלו התלמידים, מצינו בכל מקום שהתלמידים קרוים 'בנים', שנאמר [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלהיכם'". וכן חכמים אמרו [שבת פט:] "בשעה שהקדימו לפניך 'נעשה' ל'נשמע' [שמות כד, ז] קראת להם [שמות ד, כב] 'בני בכורי'". וכן המשנה [אבות פ"ג מי"ד] "חבה יתרה נודעת להם שנקראו 'בנים' למקום, שנאמר 'בנים אתם לה' אלקיכם', חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה". הרי שתואר "בנים" קשור ואדוק לתורה. וראה על כך בפחד יצחק שבועות מאמר ז אות ג.

<> כמבואר למעלה הערות 42, 71. ולהלן פס"ז כתב: "ואם אתה בא לתמוה על שאמרנו כי ישראל בפרט הם עלולים בעצם ובראשונה מזולת שאר התחתונים. אומר אני שאל תתמה, כי אף בערך מלאכי מרום ישראל הם יותר ראשונים. ואם שהדבר בתחלת הדעת נראה תמוה, הלא כבר הארכנו בזה בספר דרך החיים... ולמעלה גם כן בפסוק 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'... שתמצא שמתיחס אלקותו על ישראל, ולא אמר 'אנכי אלקי המלאכים וצבא השמים' כמו שהתבאר למעלה", ומתייחס שם לדבריו כאן.

<> "גנב הוא זה שנאמר [בראשית ג, יז] 'ותאכל מן העץ'" [המשך לשון התנחומא שם].

<> "שנאמר [בראשית ט, כא] 'וישת מן היין וגו''" [המשך לשון התנחומא שם].

<> לפנינו בתנחומא [קדושים אות ב] אמרו "עמד אברהם, אמרו לפניו, זה הוא. אמר להן, זה גר שיצא ממנו ישמעאל". אמנם בילקוש ח"א רמז תרד רק אמרו "אמר להם, זה גר הוא". ובילקו"ש ח"ב רמז תשמא אמרו "אמר להם, לאו, גר הוא". ומהמשך דבריו משמע שנוקט כילקו"ש, שרק אמרו "גר הוא", ולא הזכיר כלל יציאת ישמעאל מאברהם. וראה להלן הערה 210.

<> לפנינו בתנחומא [קדושים אות ב] אמרו "אמר להן אוהב הוא לשונאי, שנאמר [בראשית כה, כח] 'ויאהב יצחק את עשו'". וראה להלן ציון 216.

<> יש להעיר, דהיכן נמצא בפסוק "ברוך ה' אלקי ישראל" איזכור למעלת הקדושה, ד"קדושה" מאן דכר שמיה. ובעל כרחך מוכח מכך שהאופן היחידי שהאדם מתייחס אל הקב"ה עד ששמו יתברך חל עליו הוא רק באמצעות מעלת הקדושה, וכמו שנתבאר למעלה הערה 153. וראה הערה הבאה.

<> כי כך היא מעלת הקדושה, שהיא מעידה על קדושתו יתברך, וכמבואר למעלה הערה 153, קחנו משם. וזה לשון הפיוט "תוקדש אדון על כל מעשיך כי מקדישיך &**בקדושתך קדשת**^, נאה לקדוש פאר מקדושים". ובשערי תשובה שער שלישי אות קנח, כתב: "עתה עמוד והתבונן גודל חיובנו לקדש את השם, כי עיקר מה שקדשנו השם יתברך בתורתו ובמצותיו והבדילנו להיות לו לעם, כדי לקדשו וליראה ממנו, ראוי שיהיו מקדישיו קדושים, בשגם הכלים שעובדים בהם לפני השם יתברך צריכים להיות קודש... ועל ידי קדושת המצות נחשב בהקדישנו את השם יתברך עִם הקדושים העליונים שמקדישים ומעריצים אותו, כמו שנאמר [תהלים פט, ח] 'אל נערץ בסוד קדושים רבה וגו''".

<> שמנה התנחומא שמחמתם נפסלו אדה"ר נח אברהם ויצחק מלומר עליהם קילוס המלאכים.

<> ומחמת כן המלאכים לא קלסו אותו, שאמרו בתנחומא "כיון שנברא אדם הראשון, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבש"ע, זהו שאנו מקלסין אותך בשמו. אמר להם, לא, גנב הוא זה, שנאמר [בראשית ג, יז] 'ותאכל מן העץ'".

<> אודות שהחומר חסר, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, באור חדש פ"ה [תתקמג:] כתב: "כי המן ועבדיו היה להם מדת החומר החסר. ומרדכי ומשרתיו היו לו מדת הצורה השלימה... וכדכתיב [משלי יג, כה] 'צדיק אוכל לשובע נפשו ובטן רשעים תחסר'. כלומר, כי הצדיק שיש לו השלמה, לכך אוכל לשובע נפשו, דהיינו שיהיה בשלימות, כמו שנפשו הוא בשלימות. אבל 'בטן רשעים תחסר', כי הבטן הוא חמרי, והרשע שהוא חסר בעצמו, ולכך יש לו משפט החומר, שהוא חסר ואינו שבע". ובח"א לשבת לב: [א, כד:] כתב: "כבר ידעת כח החומר... לא ישבע, ולעולם הוא חסר, ואינו מקבל שביעה לעולם". וכן הוא בח"א לסנהדרין נב. [ג, קסב.]. ובח"א לחולין מד: [ד, צה.] כתב: "מדת החומר שהוא חסר תמיד". ואמרו חכמים [ברכות כט:] "יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו, ולכל גויה וגויה די מחסורה", הרי שהגוף הוא תמיד חסר [הובא למעלה פ"ד הערה 36, פי"ד הערה 67, פי"ז הערה 15, פי"ט הערה 191, פ"כ הערה 88, פכ"ח הערה 38, ופמ"ג הערה 57].

<> אודות שהחומר מקבל, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, למעלה פ"כ [רלח:] כתב: "כי הנבדל נותן, והגשם הוא מקבל". ובכת"י לדר"ח פ"ב מ"ה [הובא שם בהערה 516] כתב: "כי האדם כאשר יש לו גסות החמרי, והחמרי הוא מקבל, ואינו משפיע, ולכך עם הארץ אינו חסיד, כי החסיד עושה החסידות וטוב עם אחר... ולכך אמרו [אבות פ"ב מ"ה] 'אין עם הארץ חסיד', שכל חסידות מה שהוא עושה הטוב עם הבריות, ואין המדה הזאת ראוי לעם הארץ, שהוא חמרי, והוא מקבל, ואינו משפיע לאחר". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמו.] כתב: "כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב הגמור, שהוא מטיב לאחרים. ולאדם כמו זה יש לו זכות ודקות החמרי, ואינו אדם חמרי גמור, כי החומר אינו משפיע, רק הוא מקבל תמיד. ודבר זה רמזו רז"ל במה שאמרו 'אין עם הארץ חסיד'. כי עם הארץ שהוא אדם חמרי אין לו מדת חסידות לעשות הטוב אל אחר, כי החומרי הוא מקבל, ואינו משפיע לאחר. ולכך בעלי גומלי חסדים, שעושים הטוב ומשפיעים לאחרים, אינו חמרי, רק יש לו זכות החומר". ובח"א ליבמות קה. [א, קמו.] כתב: "בעל גמילות חסדים יש בו הטוב, ומשפיע הטוב והחסד לאחר, ובזה הוא מסולק מן החמרי, כי החמרי הוא מקבל ואינו משפיע כלל. ולכך אמרו 'אין עם הארץ חסיד'. כי החסיד הוא שנוהג חסידת עם אחר, ומשפיע לו הטוב. וזה שהוא עם הארץ בעל חומר, אין משפיע הטוב לאחר. כי החמרי הוא מקבל, ואין משפיע". ובח"א לב"ב עד. [ג, קב.] כתב: "שאילו היה להם ענין הגשם, אין הגשם משפיע". @**ומצינו בספריו**^ שני הסברים מדוע החומרי מקבל; (א) כל קבלה מורה על חסרון במקבל, וחסרון שייך רק אצל החומרי. (ב) עצם הקבלה הוא הרכבת הנותן עם המקבל, כי מעתה המקבל אינו עומד יותר לעצמו, אלא הוא מורכב ומתאחד עם הנותן, וההרכבה שייכת רק אצל החומרי. @**כהסבר הראשון**^ כתב כאן. וכן בדר"ח פ"ד מ"א [כ.] כתב: "כי החומר הוא החסר תמיד, והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] כתב: "כי הקבלה הוא מצד החסרון, שכל מקבל הוא חסר". ובנצח ישראל פמ"ב [תשלג.] כתב: "וכל חסר מקבל". ובנר מצוה [כח.] כתב: "כל ענין כח הגוף שהוא לעולם חסר, והוא מקבל תמיד". ובנתיב העושר פ"א [ב, רכד.] כתב: "דבר זה מבואר כי כל מקבל חסר, וכל חסר דבק בו ההעדר. והפך זה שאינו מקבל, מסולק מן ההעדר". וכן הוא בח"א לסנהדרין נב. [ג, קסב.]. @**וכהסבר השני**^ כתב בנצח ישראל פכ"ט [תקעט:], וז"ל: "וידוע כי השכל הוא פשוט, ואין שייך בו קבלה, כי אם החומר הוא שמקבל. לכך לא תמצא בעליונים, שהם נבדלים שכליים, שהם מקבלים זה מזה. והאדם אי אפשר שלא יהיה בעל משא ומתן, לכך אי אפשר שלא יהיה מקבל זה מזה". ובנתיב התורה פ"ד [רא.] כתב: "כי תלמיד חכם יש לו השכל, אשר הוא פשוט לגמרי, והפשוט אינו מקבל כלל, רק עומד בעצמו. כי כל מקבל מאחר הוא כמו מורכב, כאשר הוא מקבל... שהגשמי החמרי מקבל, והשכלי אינו מקבל, שהוא פשוט". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפז:] כתב: "עולם ההרכבה, שהם מקבלים זה מזה... ודבר זה הפך עולם השכל, שאין שייך בו קבלה זה מזה, רק כל אחד עומד בעצמו". ושם במשנה ט [תשכא.] כתב: "מי שמקבל מזולתו אינו פשוט... שאם היה פשוט היה מסולק מן הקבלה מזולתו... כי מי שיש בו מדת הפשיטות, עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו... והקבלה מזולתו הוא הרכבה, שאינו עומד בעצמו... כי כאשר גוזל מאחרים, הנה אינו ראוי להיות קרוב אל השם יתברך, כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ומי שהוא גוזל מאחרים הרי הוא מקבל מזולתו שאינו ראוי לו, ואין זה פשוט, כי הפשוט עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו. והקבלה מזולתו הוא הרכבה, שאינו עומד בעצמו". ובנתיב יראת השם ר"פ ב [ב, כד.] כתב: "כי העליונים אין אחד מקבל מזולתו, לפי שאם אחד היה מקבל מזולתו היה בהם הרכבה, שהרי מקבל מזולתו, ודבר זה לא שייך בעליונים. אף כי הם מקבלים מן השם יתברך, לא נחשב דבר זה להם הרכבה, שיהיה האחד מורכב מעצמו ומזולתו. ודבר זה לא יתכן בנבדלים, שאין בהם הרכבה כלל... ואין במורכבים אחד עומד בעצמו, שאם היה עומד בעצמו ולא היה שום חבור אל זולתו, דבר זה הוא פשיטות, ואין פשיטות בתחתונים" [הובא למעלה פ"כ הערה 88, וש"נ]. וראה להלן פמ"ז הערה 381, שנתבאר שם שלכך מן הנמנע לומר ח"ו אצל הקב"ה שהוא מקבל דבר מבני אדם.

<> לשונו בנתיב העבודה פ"ב [א, פ.]: "אמרו [עירובין סד.] תפלת שכור תועבה. וענין זה כי תועבה נקרא כאשר האדם נוטה אל ענין זר... כי מי שהוא מושך אחר הגופני יותר מדאי, עד שנעשה בעל גוף, והוסר השכל מכל וכל, דבר זה הוא תועבה אל השם יתברך [ראה להלן פמ"ה הערה 88]. ומפני כך תפלת שכור תועבה, כי השכור כבר סר ממנו השכל עד שנעשה גופני, וכאשר מתפלל אל השם יתברך לעשות צרכיו, וכאילו הוא רוצה שהשם יתברך יתן לו שאלתו למלאות תאותו הגופנית, כמו שהוא עתה שכור בעל גוף בלא שכל, והרי תפלה הזאת בודאי תועבה היא אל השם יתברך. כי ראוי שיתפלל האדם שיתן לו השם יתברך צורכו כדי שיעבוד השם יתברך וילמוד תורה, ואז תפלתו בודאי רצויה אל הקב"ה. אבל השכור בעת אשר נטה אל ענין הגוף ביותר, ומתפלל אל השם יתברך שיתן אליו צרכו, והתפלה היא כמו שהאדם הוא בשעת תפלה, שהוא בעל גוף לגמרי, ויתן לו עוד שיהיה נמשך אחר הגוף לגמרי, ודבר זה הוא תועבה בודאי". ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח.] כתב: "הנה השם יתברך ברא האדם מגוף ונפש, והגוף הוא חמרי, והנפש הוא רוחני, והם שני הפכים. וכאשר האדם עומד כאשר ראוי, מבלתי נטיה לצד אחר, אז האדם עומד בשווי שלו, ודבק בו יתברך. ודבר זה נרמז באיש ואשה, כי הגוף הוא כמו אשה, והנפש כמו איש, ושם י"ה ביניהם כאשר יתחברו כראוי... ובשכרות של אדם נוטה לצד הגופנית ביותר, עד שהוא כולו גוף... וכאשר נוטה אל הגופנית והוא יוצא מן המיצוע והוסר הדביקות... ולכך אמר [ברכות כט:]... 'לא תרוי ["לא תשתכר ביין" (רש"י שם)] ולא תחטא'". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:] כתב: "מפני שהאדם בעל חומר, ולפיכך נחשב האדם כמו שכור, שהוא גשמי לגמרי, שאין עמו השכל, כך האדם הוא גשמי בעל חומר". ובהקדמה לאור חדש [מו:] כתב: "צריך שיהיה השכרות [בפורים] כל כך עד שיסלק השכל, וכמו שאמרו [מגילה ז:] צריך לבסומי בפוריא עד שלא ידע בין ארור המן ובין ברוך מרדכי. כלומר, כיון שתקנו ימי הפורים למשתה ושמחה, שהוא הנאת הגוף, לכך צריך שיהיו נמשכים לגמרי אחר הנאת הגוף, עד שיסולק השכל לגמרי... לכך אמרו שצריך לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, שאז יסולק השכל לגמרי, והאדם נעשה גופני לגמרי". וכן כתב בח"א לנדרים נא. [ב, כא.]. ובגו"א ויקרא פ"י אות ב [רג:] כתב: "כל מיתה בידי שמים אינה ממהרת לבא כל כך, כמו שהיה בא עלינם [נדב ואביהוא (ויקרא י, ב)], ולפיכך סובר [רבי שמעון (רש"י ויקרא י, ב)] שנכנסו שתויי יין, ודבר זה גורם מיתה פתאום, כי אין המקדש סובל השכרות, לפי שהוא הפך הקדושה".

<> לכך אמרו בתנחומא שאין לקלס אותו, וראה למעלה הערה 201. ואודות שאברהם היה גר, כך אמרו חכמים [סוכה מט:] "'אלקי אברהם' [תהלים מז, י], שהיה תחילה לגרים", ופירש רש"י [שם] "תחילה לגרים - בנדבת לבו להתגייר". ובח"א לב"מ פז. [ג, נא.] כתב: "אברהם היה גר ראשון".

<> לשונו למעלה פל"ו [תרסט.]: "כי אברהם ראוי להיות נקרא בשם 'מצה', כי המצה משוללת מן שאור, כי כל עיסה יש בה שאור, ומצה עיסה שאין בה שאור. וכך אברהם גר היה נבדל מן הגוים". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצז.] כתב: "ואמר שכך באו על אברהם, דבר זה ידוע כי השם יתברך הבדיל בין ישראל ובין האומות, ושני דברים הנבדלים הם מתנגדים זה לזה. ועד שהיה אברהם, אע"ג שנחלקו האומות, לא היה זה הבדל, עד שבא אברהם ונבדל היה מהם. ומצד התחלת ההבדל הזה, שהיה אברהם נבדל מהם, היו באים על אברהם להפסידו. ולכך בכל כח שאפשר היו באים על אברהם". ודייק לה, ששמו של אברהם אבינו הוא "אברהם העברי", ואמרו על כך חכמים [ב"ר מב, ח] "'ויגד לאברם העברי' [בראשית יד, יג]... כל העולם כולו מעבר אחד, והוא מעבר אחד". ופירש המהרז"ו [שם]: "כי כל בני תבל לא ידעו אז את ה', כי עבדו כולם לכוכבים ומזלות. רק אברהם הכיר בורא העולם, והוא לבדו היה לעבר אחד בעולם לעבוד אלקי אמת, וכל בני תבל לצד אחר". והרי השם מורה על המהות [כמבואר למעלה פ"ז הערה 89, פכ"ד הערות 24, 25, ועוד], נמצא שמהותו של אברהם היא היותו מובדל ומופרש מכל בני תבל. וראה למעלה פ"ט הערות 155, 303, ופל"ו הערה 101.

<> לשונו למעלה פי"ד [כה.]: "כי כל דבר שעשו מצרים לישראל היה בענין כללי, שהיו משעבדים את ישראל בכלל בפעם אחד. וזה אין ספק שהוא יותר ממה שהיה השיעבוד שהיו משעבדים את כל אחד ואחד בפני עצמו. כי מפני שהיה השיעבוד כללי, מורה זה על שהיה נגזר עליהם מצד כללותיהם בגזירה אלקית. לכך בא הגזירה על כללותיהם כאחד, שהדברים המקרים פרטים הם, וענין זה לא היה מקרי, רק גזירה אלקית". ולמעלה פט"ו [נא:] כתב: "אין פעולה מלמעלה לחצאין". ולמעלה פט"ז [עב:] כתב: "כי כל פרטי הוא מצד החמרי, כאשר ידוע מענין הפרטי, שאין בדבר שהוא נבדל מן החומרי - פרטי". ולמעלה פי"ט [קעו:] כתב: "כי דברים העליונים כללים". ולמעלה פמ"ג [לאחר ציון 74] כתב: "כבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". ולהלן ס"פ מז כתב: "השמים והארץ כל אחד חלק, ולכך הם גשמיים, כי הגשם שייך בו חלוק. אבל בית המקדש הוא הכל, ואין בו חלוק אשר הוא שייך לגשם". ולהלן פ"ס ביאר שדברים הבאים מהעולם העליון הם אחד, וכשהם מגיעים לעולם הגשמי הם נפרדים לארבעה, והביא על כך את הפסוק [בראשית ב, י] "ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים". @**ומקור מפורש**^ לכך הוא מאמר חכמים [יומא סט:] "אמרו [אנכה"ג, לאחר שבטלו יצרא דע"ז], הואיל ועת רצון, הוא נבעי רחמי איצרא דעבירה. בעו רחמי, ואמסר בידייהו. אמר להו, חזו דאי קטליתו ליה לההוא, כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]. חבשוהו תלתא יומי, ובעו ביעתא בת יומא בכל ארץ ישראל, ולא אשתכח ["ביצה הנולדה בו ביום, לפי שפסק החימום מן המעים" (רש"י שם)]. אמרי, היכי נעביד; נקטליה, כליא עלמא. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו, ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי". הרי שאין חילוק ומחצה בעליונים. ולמעלה פמ"ג הערה 75 הובאו מקבילות רבות ליסוד הנפוץ הזה.

<> לשון הראב"ע [בראשית טו, יג]: "וטעם 'גר' כמו הגרגיר שנכרת מן הסעיף. ויש חסרי לב שזה הטעם רחוק בעיניהם, ואילו היו יודעים טעם כל אות וצורתו אז יכירו האמת". ורבינו בחיי [בראשית לז, א] כתב: "לשון 'גר' מלשון 'גרגיר', הנפרד מעיקרו". ובשמות כב, כ כתב: "וגר לא תונה... הזהיר הקב"ה על הגר, לפי שהגר הוא מוצא עצמו יחידי בארץ נכריה, ולכך נקרא 'גר' מלשון גרגיר, הנמצא יחידי בראש ענף האילן". ובויקרא כד, כב כתב: "כגר כאזרח יהיה. הנכרי הבא מארץ אחרת ונפרד מארצו נקרא 'גר', מלשון גרגיר הנפרד מן האילן. ומי שאבותיו מן העיר נקרא 'אזרח', מלשון 'ומתערה כאזרח רענן' [תהלים לז, לה], כדמיון הנטיעה הנטועה מימי קדם". וכן כתב בכד הקמח, ערך גר. וקצת יש להעיר, שתיבת "גרגיר" אינה מופיעה במקרא, אלא היא לשון חכמים [מעשרות פ"ד מ"ה, עירובין כח., יומא יח:, סוכה לט:, מנחות ו., חולין צ:, ועוד], ואילו תיבת "גר" מופיעה במקרא [בראשית טו, יג, שם כג, ד, שמות ב, כב, שם כג, ט, ועוד]. וכיצד אפשר לומר שתיבה המופיעה בתורה תוסבר על פי תיבה שהיא רק מלשון חכמים. ואם היו אומרים להיפך, שתיבת "גרגיר" היא מלשון "גר", ניחא. אך כאן נאמר שתיבת "גר" היא מלשון "גרגיר". ויל"ע בזה.

<> צרף לכאן דברי המשנה [פאה פ"ו מ"ה] "שני גרגרים, פֶּרֶט. ושלשה אינן פרט". והרמב"ם בפיהמ"ש [שם] כתב: "פרט - הוא מה שנאמר [ויקרא יט, י] 'ופרט כרמך לא תלקט'". ורש"י [ויקרא שם] כתב: "ופרט כרמך - גרגרי ענבים הנושרים בשעת בצירה". וזה מורה באצבע שהגרגיר [הגר] הוא פרטי.

<> לשונו בתפארת ישראל פל"ט [תקצז.]: "כי השם יתברך מייחד שמו על הכללי, לא על הפרטי. ודבר זה מפני כי השם הוא המהות השכלי, אשר אין השכל פרטי, רק כללי" [הובא למעלה פי"ח הערה 120, פכ"ה הערה 48, ופל"ח הערות 63, 76]. ולמעלה פל"ח [תשלה:] כתב: "ומי שלא עשה פסח ראשון, יעשה פסח שני בחדש השני [במדבר ט, יא], והוא מורה על העבודה של יחידים, שהוא בא בחדש השני. ואינו רק יום אחד, יום פרטי בלבד, אבל חג המצות הוא שבעה, מספר כללי, כי העבודה הראשונה מצד האומה הכללית, אשר נקרא 'אלקי ישראל', ופסח שני מצד הפרטי, ולכך הוא יום אחד". 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". וראה למעלה פל"ח הערה 76, פל"ט הערה 33, ופ"מ הערה 285. @**ויש להעיר**^, שאמרו בברייתא [אבות פ"ו מ"י] "חמשה קנינים קנה לו הקב"ה בעולמו, ואלו הן; תורה קנין אחד, שמים וארץ קנין אחד, אברהם קנין אחד, ישראל קנין אחד, בית המקדש קנין אחד". ובדר"ח שם [שדמ:] כתב: "וכל אלו ה' דברים הם משמשים לאלקותו יתברך, ואלקותו יתברך עליהם, ולפיכך ראוי שיקראו 'קנין'... אברהם הרי נקרא שמו עליו ["אלקי אברהם" (בראשית כו, כד)]... ישראל נקרא שמו עליהם לומר 'אלקי ישראל', והמלאכים קודם שנבראו[ישראל] היו אומרים 'ברוך ה' אלקי ישראל וגו'' [תנחומא קדושים אות ב], הרי כי שם אלקותו נקרא עליהם". הרי שהביא שם את התנחומא שלפנינו אודות "אלקי ישראל", והשווה זאת ל"אלקי אברהם", שבשניהם שם ה' נקרא עליהם. וכן בגו"א בראשית פי"ב אות ד [ריג.] כתב: "זה שאומרים 'אלקי אברהם'. פירוש, כי הבטיחו הקב"ה שיהיה ממנו [מאברהם] אומה גדולה. ומאחר שתהיה ממנו אומה גדולה, הקב"ה מייחד שמו עליו, דאין הקב"ה מייחד שמו... רק על אומה שלימה" [הובא למעלה פי"ח הערה 120]. ואילו כאן [בהתבסס על התנחומא הנ"ל] מחלק ביניהם, ומבאר שאין לומר על אברהם את הקילוס "ברוך ה' אלקי ישראל", כי אין שמו יתברך נקרא על הפרטי. ויל"ע בזה.

<> שנאמר [בראשית כה, כח] "ויאהב יצחק את עשו כי ציד בפיו וגו'" [ראה למעלה הערה 202].

<> כי האהבה היא חבור והתאחדות בין האוהב לנאהב, וכמבואר למעלה הערה 170. ובגו"א בראשית פכ"ז אות ט [לח:] כתב: "מדת יצחק היה... מפחד תמיד מפני הקב"ה, והוא מדה גדולה למאוד, היה אוהב את עשו... היה יצחק נוטה אחר עשו, שהיה [עשו] בעיניו [של יצחק] עובד מיראה". ובספר ישמח משה לפרשת תולדות [סד.] כתב: "הנה כבר הרעישו תבל ומלואה על יצחק אבינו, האיך נטה כל כך אחר הרשע".

<> הרשע [עשו].

<> זה שהמלאכים יקלסוהו מחמת קדושתו [יצחק].

<> וחבור לרשע הוא נחשב כמו חבור לגוף וחומר. ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמו:] כתב: "כי האדם עומד בגוף, ודבר זה הוא ענין הרשע, שהוא נמשך אחר הגוף. ולכך יהיה בעיניו כמו רשע, עד שהוא נבדל מן הגוף, ואז יש לומר עליו שהוא צדיק". ובבאר הגולה באר הרביעי [תצח.] כתב: "הרשעים, אף כאשר יפרדו מן העולם הגשמי, מפני שכאשר היו בעולם הזה היה נמשך נפשם אל הגוף שהוא חמרי, ולפיכך אף אחר הפרדם מן הגוף, אין נפשם נבדל מן החומר" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 345. וראה להלן פס"א הערה 142]. ולפי דבריו ניחא לשון הפסוק [בראשית כה, כח] "ויאהב יצחק את עשו כי ציד בפיו וגו'", שאהבה זו אינה מנותקת לגמרי מן הגוף, ולכך בפשוטו של מקרא היא נתלית באכילת הגוף.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פס"ב כתב: "'מלפני אדון חולי ארץ מלפני אלוק יעקב' [תהלים קיד, ז]... הירדן יסוב לאחור לגמרי, אין זה מצד שהוא יתברך פועל והנמצאים מקבלים הפעולה, רק דבר זה 'מלפני אלוק יעקב', שהוא קדוש נבדל מן החומרי, כמו שאמר 'והקדישו את קדוש יעקב'... שנקרא 'אלוק יעקב' על שם הקדושה, כמו שהתבאר בפרק מ"ד, עיין שם". ולהלן פס"ז כתב: "שהיה אצל יעקב וכמעט שהיה בטל החומר אצל הצורה האלקית, וכמו שנתבאר למעלה... מעלת יעקב, שהיה קדוש, ובכמה מקומות למעלה בפסוק [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', עיין שם. ולפיכך אמרו בפרק השוכר את הפועלים [ב"מ פד.] שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון... שהיה יעקב נבדל במעלתו מענין החומר עד שקדוש יקרא לו, היה מקבל הצלם האלקי בשלימות, והיה שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון, שנברא בצלם אלקים". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ס.] כתב: "דע כי מעלת יעקב מעלה נפרדת ומיוחדת מאוד, ידוע לחכמים ולמשכילים בחכמה שהיה קדוש ונבדל מכל עניני העולם. ולפיכך נאמר אצלו [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב', נקרא השם יתברך 'קדוש יעקב' על שם שהיה יעקב הקדוש והנבדל, ודבר זה ידוע למשכילים בענין יעקב... כי יעקב קדוש נבדל במעלתו, והנבדל הוא אחד בודאי, לפי שהוא שכל בלבד". ושם פל"ז אות ט [רט:] כתב: "התולדות שהם מתייחסים ליעקב הם תולדות נבדלים מן העריות, שיעקב נקרא 'קדוש', דכתיב 'והקדישו קדוש יעקב. וכל מקום שתמצא 'קדושה' הוא פרישה מן הערוה, כמו שפירש רש"י בפרשת קדושים [ויקרא יט, ב]". ושם במדבר פכ"א אות לג [שנב:] כתב: "השלשה יורה על מעלת ישראל, שהם מובדלים מן הגשם, וכחם בלתי גשמי. ולפיכך היה יעקב, שנקרא 'קדוש'... הוא היה שלישי לאבות... שהמספר הזה מורה על בלתי גשמי. וזה כי שני קצוות הוא התפשטות הגשם, אמנם האמצעי בין שני הקצוות הוא השלישי, אין לו התפשטות הגשם" [הובא למעלה פט"ז הערה 63, וש"נ]. ובח"א לשבת קיח. [א, נד:] כתב: "מדת יעקב הוא השבת, ורמזו ז"ל דבר זה במה שאמרו [ב"ר עט, ו] 'ויחן את פני העיר' [בראשית לג, יח], מלמד שנכנס עם דמדומי חמה וקבע תחומין לעיר. ובארנו כי הקדושה שהיא בעולם הוא יום השבת, שקדש אותו [בראשית ב, ג]. והקדושה הוא מדת יעקב כמו שנתבאר פעמים הרבה, כדכתיב [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב'". ובח"א לב"מ פד. [ג, לה.] כתב: "כי יעקב היה קדוש נבדל מן החומרי לגמרי, עד שהיה קדוש, ודברים אלו מבוארים במקומות הרבה מאוד". ובח"א לזבחים קיח. [ד, עב:] כתב: "ויעקב היה קדוש ונבדל ביותר מכל האבות". ובח"א לנדה יג. [ד, קנג:] כתב: "מזה תבין שלא ראה יעקב קרי מימיו [יבמות עו.]... ודבר זה מפני שיעקב היה כולו קדוש לה', ולא היה נוטה לכוחות החיצונות כלל, שהרי לא יצא ממנו דבר זר כמו שיצא מאברהם [ישמעאל] ומיצחק [עשו]". וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ו [רז:], תפארת ישראל פ"כ [ש:], שם פל"ז [תקנג.], נצח ישראל פמ"ד [תשנה:], נר מצוה [סה:], ח"א לסוטה לו: [ב, עג:], ח"א לסנהדרין קה: [ג, רמז.], ועוד.

<> לשונו להלן פס"ו: "אף המלאכים מקדישים בשם יעקב, כדכתיב 'ברוך אלקי ישראל', וכמו שמבואר למעלה שהמלאכים מקדישים בשם יעקב". ובגו"א ויקרא פכ"ו אות נ [רעג.] כתב: "יעקב צורתו חקוקה בכסא הכבוד [חולין צא:], ושמו יתברך מיוחד עליו, עד שהמלאכים מקלסין שמו 'ברוך ה' אלקי ישראל'", ושם הערה 152.

<> פרקי דרבי אליעזר פל"א: "כיון שהגיע החרב על צוארו, פרחה ויצאה נפשו של יצחק. וכיון שהשמיע קולו מבין הכרובים ואמר לו [בראשית כב, יב] 'אל תשלח ידך', נפשו חזרה לגופו, וקם ועמד יצחק על רגליו, וידע יצחק שכך המתים עתידים להחיות, ופתח ואמר 'ברוך אתה ה' מחיה המתים'". אמנם בפרקי דר"א שם מוזכר רק שברכת "מחיה המתים" היא כנגד יצחק, אך לא מוזכר שם שברכת "מגן אברהם" היא כנגד אברהם, וברכת "האל הקדוש" כנגד יעקב. וראה הערה הבאה.

<> ירושלמי ברכות פ"ב ה"ד "מה ראו לסמוך 'האל הקדוש' ל'חונן הדעת', על שם [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב', מה כתיב בתריה [שם פסוק כד] 'וידעו תועי רוח בינה'". והב"י או"ח תחילת סימן קיב כתב: "כתוב בשבלי הלקט [ענין תפילה סימן יח], מצאתי אגדה... י"ח ברכות של תפילה מעולם היו מתוקנות זו אחר זו, כיון שבאו אנשי כנסת הגדולה כללום ותקנום כסדרן; כשניצל אברהם מאור כשדים פתחו מלאכי השרת ואמרו 'מגן אברהם'. כשנעקד יצחק אמרו 'מחיה המתים'. כשבא יעקב ופגע בשערי רחמים והקדיש שמו של הקב"ה, אמרו 'האל הקדוש'". והפרישה [שם] כתב: "לא נתקנו בפעם אחת, כי אם זמן אחר זמן; דבימי אברהם פתחו מלאכי השרת ואמרו 'מגן אברהם', כנגדן באו אנשי כנסת הגדולה [מגילה יז:] ותקנו נוסח 'מגן אברהם'. ובימי יצחק אמרו מלאכי השרת 'מחיה המתים', כנגדן תקנו הנוסח 'מחיה המתים', וכן כולם". ובח"א לסוטה לו: [ב, עג:] כתב: "כי יעקב היה קדוש באבות, וכנגדו תקנו 'אתה קדוש' ברכה ג'. ותקנו ברכה ראשונה 'מגן אברהם' נגד אברהם, 'מחיה מתים' נגד יצחק, 'אתה קדוש' כנגד יעקב, דכתיב 'והקדישו את קדוש יעקב'". ולהלן פס"ו כתב: "ברכה ג' 'אתה קדוש ושמך קדוש' מיוסד נגד יעקב, כי שלש ברכות ראשונות הם נגד אברהם, יצחק, ויעקב". ובח"א לשבת קיח. [א, נד:] כתב: "הקדושה הוא מדת יעקב, כמו שנתבאר פעמים הרבה, כדכתיב 'והקדישו את קדוש יעקב'. וכנגד האבות ג' ברכות; כנגד אברהם 'מגן אברהם', וכנגד יצחק 'מחיה המתים', שהחיה השם יתברך אותו מן העקידה. וכן אמרו במדרש כי יצחק תקן ברכה זאת. וכנגד יעקב 'אתה קדוש', כי הוא הקדוש". וכן כתב בח"א לסנהדרין קה: [ג, רמז.].

<> לכך הביא מאמר זה מהתנחומא כדי "להורות על שישראל יותר במעלה מן המלאכים" [לשונו למעלה לאחר ציון 198]. ובתפארת ישראל פל"ז [תקמח.] הביא גם כן את התנחומא הנ"ל, וכתב: "ובמדרש זה מבאר לך כי הכתוב שאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', רצה לומר שהוא אלקי ישראל, שהרי המלאכים עצמם הם מקלסים 'ברוך ה' אלקי ישראל'. ודבר זה בארנו בכמה מקומות למה המלאכים הם מקלסים שמו שהוא יתברך 'אלקי ישראל', ואין השבח במה שהוא 'אלקי המלאכים'. ותמצא מבואר, כי עיקר אלקותו שהוא אלקי ישראל, ותמצא הדבר בפרקים הרבה. והוא הטעות של כמה בני אדם, שלא היה נכנס בהם דבר זה כי יהיו ישראל יותר במדרגה, בפרט בדבר זה ששמו יתברך חל עליהם ביותר מכל הנמצאים מעלה ומטה. ובארו חכמים דבר זה במקומות הרבה".

<> לשונו להלן פס"ז: "אמרו בפרק השוכר את הפועלים [ב"מ פד.], שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון. כי עיקר הצלם האלקי הזה חל על הפנים של אדם, כי זה צורתו בודאי. ולפיכך אמרו כי שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון, שמפני שהיה יעקב נבדל במעלתו מענין החומר, עד שקדוש יקרא לו, היה מקבל הצלם האלקי בשלימות, והיה שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון שנברא בצלם אלקים. ומפני המעלה הזאת שהיה ליעקב, והוא מיוחד בה בלבד מטעם אשר לא נתבטל הצלם האלקי שלו בחומרו, לכך היה מתאבק המלאך עמו, שהיה מתנגד הוא אל המלאך, ולא היה מתאבק עם שאר הנבראים, שהם חומריים נחשבים, ואין כאן התגברות זה על זה, חוץ מן יעקב מפני שהיה קדוש, היה כאן התגברות, והיה מתאבק המלאך עמו. ואם יקשה לך, דהיה ראוי שיהיה התאבקות זה עם אדם הראשון, שהרי לא אמרו רק כי שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון, ומכל מקום שופריה דאדם הראשון יותר. יש חלוק בין יעקב ובין אדם, כי בודאי נקרא 'אדם' על שם אדמה, כי הצלם האלקי דבק בחומר, כמו שאר דברים הדביקים בחומר. אבל יעקב היה נקרא 'קדוש', נבדל מן החומר הפחות. ולכך נקרא 'ישראל', על שם הכבוד והשררה, שהיה נבדל מן פחיתות החומרי. ואצל אדם שהיה נקרא 'אדם' על שם אדמה, בטל הצורה אצל החומר. ולא כן ביעקב, שלמעלת קדושתו שהיה נבדל מן החומר, היה החומר בטל אצל הצורה. וזהו ענין התאבקות המלאך עם יעקב, שנעשה יעקב מתנגד אל המלאך לגמרי, מה שלא תמצא בכל שאר הנבראים. ואמרו חכמים [חולין צא.] שהיו מעלים אבק ברגליהם עד כסא הכבוד. וביאור זה כי התגברות זה, שהיה כל אחד רוצה להתגבר על השני, הוא מגיע עד כסא הכבוד, כי מעלת שניהם מגיע עד הכסא. כי המלאכים הם תחת השם יתברך, יושבים ראשונה במלכות לפני אלקים. וכן צורת יעקב, לפי שלו יש צלם אלקים ביותר, המעלה הזאת בכסא. הרי כי המלאכים מעלתם מצד שהם נבראים עליונים נבדלים, ומעלת יעקב מצד צורתו. וזהו שאמרו צורת יעקב חקוקה בכסא הכבוד. ופירוש זה, כי מעלת צורת יעקב יש לו דבוק והתאחדות למעלה לגמרי, עד שיש לזה דבוק והתאחדות עם הכסא. וכל דבר שיש לו התאחדות ודבוק לגמרי, יש לשניהם צורה אחת על ידי הדביקות. ומפני זה אמרו שצורת יעקב חקוקה בכסא. ואם לא היה צורת יעקב חקוקה בכסא, לא היה כאן אחדות גמור ודבוק גמור. וכאילו אמרו שיש ביעקב ענין נבדל אלקי, שאותו ענין בעצמו שייך בכסא, ודבר זה גורם התאחדות עם הכסא לגמרי, והדברים עמוקים מאוד ואין להאריך יותר. ולפיכך היו מתאבקים ומעלים אבק, רצה לומר התגברות כל אחד מצד מעלתו. כי המלאך במה שנבדל מן החומר יש לו מעלה, ויעקב אף על גב שהוא אינו נבדל מן החומר כל כך, מכל מקום במה שיש לו צלם אלקים, שענין מעלת צלם אלקים אין כאן מקום להאריך לעמוד על אמתתו... והחומר יש לו בטול אצל יעקב אצל הצורה, ולכך לא יכול לו המלאך, חוץ ממקום אחד, שהוא הפך הפנים. כמו שהפנים שם הצורה, שהוא צלם אלקים עיקר, והחומר בטל אצלו. והירך הוא להפך, שהצורה אינו עיקר לשם, והצורה בטילה אצל החומר. אף ביעקב שהיה לו מיעוט חומר, בטל הצורה אצל החומר. ומה שהירך הוא הפך הפנים, כי הפנים הוא בגלוי, וזה מפני שהפנים יש בו הכרתו של אדם מה שהוא, וזהו ענין הצורה, שהצורה בה הכרתו של הנמצא מה שהוא. ולפיכך הפנים הוא בגלוי ביותר מכל, מפני כי הצורה משימה הנמצא נגלה בפועל מה שהוא לגמרי, והירך שהוא בסתר".

גבורות ה', פרק מד עמוד PAGE נד

PAGE קצט

PAGE נד GH47