#**הזמנים המקודשים**= בתורה, מצאנו שלש מהם חיבר הכתוב אותם ביחד, והם\* חג המצות וחג השבועות וחג הסכות, והם נקראים "שלש רגלים" (שמות כג, יד). ומאחר שהתורה חברה אלו שלש רגלים יחד, חוץ מראש השנה ויום הכפורים, מזה נדע כי אלו שלש רגלים בפרט מתיחסים ביחד. גם מצאנו אלו שלש רגלים קבעה התורה זמנם בתבואת הארץ; בפסח כתיב (שמות כג, טו) "למועד חודש האביב כי בו יצאת ממצרים", (שם פסוק טז) "וחג הקציר בכורי מעשיך וחג האסיף בצאת השנה". הרי לך שלשה זמנים; האביב, והקציר, והאסיף, שאוסף התבואה לבית. ודבר זה צריך תלמוד מה ענין המועדים אל תבואה.

#**דע כי**= הזמן יש לו יחוס אל הגשם, ודבר זה מבורר למי שעיין בחכמה, כי ההמשך והחלוק אשר יש לזמן, הוא דומה להמשך וחלוק הגשם, שכל גשם יש לו משך, והוא נחלק. #**ועוד כי**= הזמן נתלה בגשם, כי הזמן מתחדש מן התנועה, והתנועה היא לגשם. והמעיין ידע כי הזמן והתנועה והגשם משתתפים מתיחסים בכל דבר.

#**וכאשר תעיין**= ותמצא שהגשם יש לו חלופי ו' צדדין, והם; המעלה והמטה, ימין ושמאל, פנים ואחור. וכל שש צדדין אלו מתיחסים אל הגשמית בעבור שכל צד יש לו רחוק, וזהו גדר הגשם. אמנם יש בו שביעי, והוא האמצעי, שאינו נוטה לשום צד. ומפני שאינו מתיחס לשום צד, דומה לדבר שהוא בלתי גשמי, שאין לו רוחק. ולפיכך יש גם כן לזמן, המתיחס ומשתתף עם הגשם, ששה ימים, והם ימי חול, אבל השביעי קדוש. ונמצא כי שבעה ימי שבוע הם דומים לגשם הפשוט, שיש לו ששה קצות והאמצעי שבניהם\*. זהו ענין ששת ימי חול, והשביעי הוא קדש.

#**אמנם השנה**= משוער מן השמש, שהוא המלך בצבא השמים. וראוי למנות למלך, כמו שמונין כל מנין למלך, מפני שהמלך מסדר ומקיים המשך המציאות. וכן החמה שהוא המלך, מפני שעל ידה סדר המשך המציאות, שהוא הזמן, ולכך מונין השנה לחמה\*. וכן הירח, שהוא גם כן מלך, והמלך מסדר סדר המשך המציאות, ולכך מונין לה גם כן.

#**ודע כי**= כל שנה ושנה בפני עצמו יש בה הויה מיוחדת, כאילו בכל שנה ושנה יש בה בריאה בפני עצמה. ולכך השנה מתיחסת ומתדמה אל העולם. וזה כמו שיש לעולם התחלה, שנמצא נברא, כך יש בשנה התחלה. וזאת ההתחלה\* היא בזמן האביב, שבו התחלת הוית הנבראים. וכמו שיש לעולם שלימות הויה, ודבר זה זולת התחלת ההויה, כי התחלת הויה התחלה בלבד, והשלימות מצד שהוא שלם. וכך יש לשנה שלימות הויה, וזהו בזמן הקציר, שהתבואה היא בשלימות, ראויה אל הקציר. ויש לעולם חזרה ואסיפה, שאחר תכלית הכל העולם נאסף אל המקיים, שאין עמידה לעולם בעצמו, ונאסף אל המקיים, שבו נתלה. וכן יש בשנה בצאת השנה, הוא תקופת השנה, אין להוית השנה עמידה, ויש זמן אסיפה, שנאסף אל המקיים, כמו שיתבאר.

#**ומצד**= שלש בחינות אלו יש לעולם מדריגה אלקית; כי במה שהוא נמצא מושפע מאתו יתברך, יש לו הצטרפות אל השם יתברך. והשני הוא הפך זה, שהעולם הוא חוזר ונאסף אל סבתו המקיים אותו, במה שהעולם נתלה בו יתברך, ואין לו קיום זולתו יתברך, ובזה כל המציאות שב אל השם יתברך. וכמו שהענין הראשון במה שהנמצאים הם מושפעים נמצאים מאתו יש לעולם דביקות בו, כן דבר זה במה שהם שבים אליו תלוים בו, יש לעולם דביקות בו יתברך. השלישי, שיש לעולם דביקות והצטרפות אל השם יתברך בשביל הנמצאים עצמם, שיש בהם השלימות, ובשביל שלימותם יש להם דביקות בו יתברך.

#**וזהו ששנינו**= (אבות פ"א מ"ב) "על שלשה דברים העולם עומד; על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים". פירוש, כי העולם עומד במה שיש לעולם דביקות בו יתברך, והדביקות בו יתברך בשלשה דברים, והם העמודים שהעולם עומד עליהם. והעמוד האחד, במה שיש לעולם דביקות בו יתברך שהוא נמצא מאתו יתברך, ומציאותו הוא בחסד, שהוא יתברך השפיע העולם מטובו ומחסדו\*, כמו שאמר (תהלים פט, ג) "אמרתי עולם חסד יבנה". ולפיכך אמר שהעולם עומד על גמילות חסד, שזהו עמוד אחד מעמודי העולם שהוא מקושר עם\* השם יתברך, מצד שבא הכל מאתו על צד החסד. ואם תשאל, הרי אין זה גמילות חסד שבני אדם עושין, כי זהו החסד שהשם יתברך עושה. כי אין זה קשיא\* למבין, כי כאשר חסד בארץ, אז השם יתברך מתחסד עם העולם, ומשפיע\* לעולם חסד. שהרי כל מדותיו של הקב"ה לעשות חסד עם העושה חסד, ודבר זה ידוע. ואל תאמר, כי חסד זה לא היה כי אם בעת הבריאה, שהשפיע את הנבראים. כי השם יתברך בכל יום מחדש מעשה בראשית, משפיע לעולם מציאותו.

#**כנגד השלישי**= אמר "על התורה". שכבר אמרנו לך כי יש לעולם קשור ודבוק בו יתברך על ידי התורה, כי בה יושלם המציאות, ודבר זה מבואר שהתורה היא שלימות\* הכל.

#**וכנגד השני**= הוא העבודה, כי במה שאנו עובדים לו מורה שהנמצאים נתלים בו יתברך, כמו העבד שנתלה באדון שלו. ולפיכך העבודה מורה על שהנמצאים נתלים בו. ועוד, כי העבודה בעצמה מורה על שהנמצאים הם שבים אל השם יתברך כאשר מקריבים אליו הקרבן, שזהו בעצמה השבת הנמצאים אליו. ודבר זה יתבאר באריכות בסוף הספר (ר"פ סט) איך הקרבן הוא השבת הנמצאים אל השם יתברך, והתבאר למעלה גם כן בפרק ארבעים.

#**וכאשר התבאר**= זה, יש לך לדעת כי כאשר אמרנו כי השנה מתיחסת אל העולם בכללו. ויש בשנה התחלת הויה, וזהו בחדש ראשון, שהוא חדש האביב, שבו יתחדשו הנבראים בכל שנה\*. ויש זמן האסיף והחזרה, וזהו בתקופת השנה, שהוא זמן האסיף. ויש זמן שהעולם הוא בשלימות ההויה, וזה בזמן הקציר. וזה, שבשול התבואה הוא השפע מאתו יתברך, שהוא יתברך מניע השמים, והשמים מגדלים על ידי השמש את התבואה, עד תכלית בשול שלה. וכל זמן שהיא מחוברת בארץ, נחשב זה השפעה שנמצא מאתו יתברך. אבל הקצירה, שהוא כאשר נשלם הפרי ונקצר, וזה כאשר כבר נשלם על תכלית שלימותו, זהו שלימות הויה.

#**ומפני זה**= ראוי שיהיו הזמנים האלו קודש לה'. כי אף שהאביב הוא דבר טבעי, הרי "גבוה מעל גבוה שומר" (קהלת ה, ז), כי יש עוד הויה על הויה יותר, כמו שיתבאר, והוא הדביקות בו יתברך. וכן זמן הקציר, שיש בו שלימות הויית העולם הטבעי, עוד יש שלימות יותר עליון במעלה, והוא שלימות האחרון, ועל ידי אותה שלימות הדביקות בו יתברך. וזמן האסיף שיש להויה אסיפה, עוד\* יש אסיפה למעלה מאסיפה, עד שהכל נאסף אל הסבה הראשונה. ולפיכך ראוי בעצמו שיהיו הזמנים האלו מקודשים אליו יתברך.

#**וזה כי**= ההויה שהיא למעלה מן הויה שהיא מהשם יתברך הוא הויית ישראל שנעשו לעם, כי זאת הויה היא הויה למעלה מן הטבע, ודבר זה הויה עליונה. וכבר ביארנו זה באריכות למעלה כי דבר זה הויה נקרא, וכמו שאמרו במדרש רבה בפרשת בא (שמו"ר יט, ז) שכשם שנאמר (שמות כ, ח) "זכור את יום השבת", כך נאמר (שמות יג, ג) "זכור היום הזה אשר יצאת", כמו שמבואר למעלה.

#**וכן יש**= עוד שלימות יותר עליון, והשלימות העליון שהוא שלימות האחרון, הוא קבלת ישראל התורה, ובזה נשלם הכל, שהתורה היא שלימות הכל, כמו שיתבאר בסמוך. ואסיפה האחרונה עליונה הם גם כן ישראל [נאספים] תחת כנפי השכינה.

#**ולכך**= בחג המצות בו יצאו ישראל ממצרים, שאז היו ישראל כאילו נולדו ונתהוו לעם, כאשר התבאר בכמה מקומות בספר הזה, ולקמן עוד\* יתבאר. חג השבועות בו נתנה התורה לישראל. וחג הסוכות הושיב אותם בענני הכבוד, וזהו נראה שישראל נאספים אליו יתברך, ותחת כנפיו יחסו. לפיכך מצות סוכה לצאת מביתו של אדם, שהוא מקומו, לשבת בצל סוכה, כי צריך האדם להסתופפות. ולפיכך צריך לישב בסוכה, שהסוכה היא הסתופפות גם כן, והבן זה היטב.

#**אמנם מה**= שתמצא בחג השבועות מה שלא תמצא בשני החגים, ששני החגים הוקבע להם זמן בחדש, אך חג השבועות לא הוקבע לו יום בחדש, רק הכתוב תלאו בחג המצות לספור חמשים יום. דבר זה הוא כי חג השבועות וחג המצות מתיחסים זה לזה, שייכים זה לזה. כי כבר אמרנו לך כי חג המצות הוא התחלת הויה, והוא דומה לימי בראשית. ותכלית שלימות הויה הוא בתורה, כי התורה השלמת הנמצאים, שכן דרשו ז"ל במסכת עבודה זרה בפרק קמא (ג.), הוסיף ה' בששי לומר (בראשית א, לא) "יום הששי", מלמד שכל מעשה בראשית היו תלוים ועומדים עד ששה בסיון; אם ישראל\* יקבלו התורה, מוטב. ואם לאו, יחזור העולם לתוהו ובוהו. פירוש, כי תכלית שלימות העולם בתורה, ואם אין תורה אין כאן שלימות. ולפיכך אם לא יקבלו ישראל התורה, יחזור העולם לתוהו ובוהו. מזה הטעם תולה חג השבועות בחג המצות, כי בחג המצות יצאו ישראל ממצרים, וזהו הויה חדשה של ישראל. ותכלית הויה הזאת לא נשלמה רק בקבלת התורה, שאז הויה שלימה, ולא קודם. וכן הקציר נתלה באביב, שידוע שאחר זמן של האביב הוא הקציר, והאביב מביא הקציר, ואין לו זמן מיוחד. ולא כן האסיף, שאינו תולה בקציר ולא באביב, אלא כאשר מתחילין ימי גשמים. ועוד יתבאר טעם לזה.

#**והספירה היא**= מיום ששה עשר של ניסן (מנחות סה:), כי בחמשה עשר בניסן הוא חג המצות על שם האביב. ובששה עשר הוא זמן התחלת קציר שעורים, עד קציר חטים, שהוא בחג השבועות. ולפיכך בששה עשר הוא הבאת העומר מן השעורים (מנחות פד.), ובחג השבועות שתי הלחם מן החטים (מנחות פד:).

#**ואלו שלשה מועדים**= נקראים זמני שמחה. כי כל הויה גורם שמחה, וכל הפסד גורם צער, כדכתיב (תהלים קד, לא) "ישמח ה' במעשיו", והפך זה (בראשית ו, ו) "ויתעצב ה' אל לבו". לכך השמחה הוא באלו הזמנים, שכלם הויית העולם, שבכל רגל ורגל יש דבר הויה בעולם; בפסח הוא הויית האביב, ובשבועות הוא הקציר, ובחג האסיף אסיפתה, הוא גם כן תקון התבואה, מביא אותה לבית שלא יהיה הפסד לה. לכן ראוי שיהיה בהם השמחה, כי הזמן שהוא להויה נקרא זמן של שמחה.

#**וכאשר עוד**= תבין תדע כי המועדים הם בחדש ניסן ובחדש תשרי. וזה כי שני אלו הזמנים, שהם חדש ניסן ותשרי, הוא זמן ממוצע, זמן שוה; שהרי היום והלילה שוים, הקרירות והחמימות בשוה, ואין זמן הזה יוצא לשום קצה מן הקצוות. ובשביל שאין הזמן יוצא לשום קצה, ראוי שיהיה מוכן לקבלת הקדושה ביותר. אבל זמן אשר הוא יוצא לקצה מן הקצוות, אינו מיוחד לקדושה האלקית, אבל הוא מוכן להיות הפך הקדושה, כמו תשעה באב ועשרה בטבת, שאלו החדשים מיוחדים להתנגד לקדושה האלקית. כי כבר אמרנו לך פעמים הרבה כי הזמן והגשם משתתפים בכל דבר, וכמו שהתפשטות הגשם הוא מורה על הגשמות, והאמצעי מורה על הקדושה. וכך הוא בודאי בזמן, כי הזמן שהוא בשווי, דהיינו בניסן ובתשרי, הוא מיוחד להיות בהם זמן קדוש, והיוצא מן השווי הפך זה.

#**אמנם שבועות**= אשר אינו בזמן שוה. היה זה קשיא אילו היה לזמן שבועות יום קבוע בחודש, אבל אין לחג השבועות יום קבוע, רק תלה הכתוב אותו בפסח, כאילו חג הזה קדושתו תלה בעלוי ובמספר הימים. ולא שהוא יוצא לקצה הזמן, שאם כן היה קשיא שראוי לכל זמן קדוש שלא יהיה רק בזמן השוה. אבל חג השבועות קדושתו שהימים מתעלים עד חמשים. כי בפסח קנו ישראל מעלתם בעצמם, היא המעלה אלקית שנקראת "מצה", כמו שהתבאר למעלה בפרק ארבעים ואחד אצל רבי פנחס בן יאיר. ולפיכך צוה באכילת מצה (שמות יב, טו), ולהרחיק החמץ (שם). ובחג השבועות קנו המעלה הנבדלת השכלית בחדש זיו, שהוא מוכן לקבל אור התורה. לכך היה ביום החמשים, כדי שיהיה מספר שבעה שבועות, ויום החמשים הוא עוד שבת לשבתות, וזהו קדש קדשים. כי שבעה ימים יש בהם שבת, וכאשר ימנה שבעה פעמים שבעה, ואחר כך יום החמשים, הנה יום החמשים הוא שבת לשבתות, והוא קודש קדשים, מאחר שהוא שבת לשבתות. ואז קנו ישראל מעלת התורה, [שהיא] מעלת השכל שקנו ביום זה. נמצא כי חג השבועות אינו נמנה להיות בחדש השלישי, שאז היה יוצא החג הזה חוץ לשווי הזמן, אבל הוא נמנה למספר ימי העלוי, שהיום של חג השבועות בא אחר עלוי הימים ביום החמשים. ואין העלוי במה שהוא עלוי יוצא מן שווי הזמן כלל, אדרבה, הימים האלו עד יום החמשים התעלות, ואין כאן יציאה המתיחסת אל הגשם, שיש לו יציאת הרוחק לצד אחד. לכך חג השבועות הוא יותר במעלה ובעלוי, שקדושת יום זה שקנו ישראל מעלת השכל.

#**והתבאר לך**= כי בפסח יש להם שלימות אלקי נבדל, ולפיכך אסור בחמץ ושאור. ובחג השבועות קנו מעלת השכל, שהיא התורה. וכמו שקנו ישראל מעלת השכל בחג השבועות, קנו עוד מעלה עליונה בחג הסוכות, הוא רוח הקודש השורה עליהם. ולכך היו ענני כבוד עליהם, שהשכינה חופף עליהם, וכל מקום שהשכינה נמצאת, שם ענני כבוד, כמבואר\* בכתוב. וזהו אמרם (ירושלמי סוכה פ"ה ה"א) למה נקרא "שמחת בית השואבה" שהיה בחג הסוכות, שמשם היו שואבים רוח הקודש.

#**ואלו שלשה דברים**= הם נרמזים בארון, שהארון של עץ, והוא זהב טהור מבית ומבחוץ, ואין הזהב מחובר בעץ. רמז על הנפש האלקית הנבדלת מן הגוף. והוא זהב טהור, כמו שאמרו (ברכות ס:) "נשמה שנתת בי טהורה". ובו מונחים הלוחות (ברכות ח:), שהיא התורה. ועל הארון הכרובים (שמות כה, כ), למקבלים כבוד השכינה. וכנגד אלו ג' דברים הם מועדי\* ה' המקודשים.

#**אמנם ענין**= ראש השנה ויום הכפורים, כמו שאמרנו לך לפני זה כי המועדים הג' נגד שלש בחינות שיש לעולם בכללו, כמו שהתבאר; הבחינה האחת, מצד שיש לעולם התחלה מאת ה', וזהו חג המצות. וכנגד בחינה שנית, מצד שהעולם הוא שב וחוזר אליו, ואינו מקוים רק בו יתברך, וזהו חג הסוכות\*. וחג השבועות בחינה שלישית, מה שיש בעולם השלימות יש לו דביקות בו יתברך, וכמו שהתבאר למעלה. אמנם ראש השנה ויום הכפורים הוא במה שהוא יתברך מלך ואדון העולם, שיש לעולם מעלה יתירה מאוד מאוד שאינה בכלל הענינים הראשונים, שהוא יתברך מלך ואדון העולם, והכל תחת רשותו. ולפיכך מזכירים באלו ימים מלכותו יותר. וראש השנה הוא יום הדין, כי במה שהוא מלך העולם הוא בעצמו הדין על העולם, כי המלכות הוא הממשלה על העולם, וממשלתו הוא מדת דינו, כי אין הוא\* יתברך צריך לדון בעדים ובראיה, אבל הוא עד ודיין, ולפיכך במלכותו היא מדת משפטו.

#**והוא בחדש השביעי**= (ויקרא כג, כד), כי מלכותו, שהוא מלך העולם, מצד הקדושה שיש לעולם, ומפני כך מולך עליהם המלך הקדוש. ועוד, כבר בארנו למעלה אצל קריעת ים סוף, באמרם (ילקו"ש ח"א רמז רלד) "מי שהמליכני תחלה על הים, הוא יהיה מלך". ושם מבואר כי הקדושה היא המלכות, עיין שם בפרק ארבעים. והקדושה היא תמיד בשביעי, כמו שנתבאר למעלה (פי"ט) אצל (שמות ב, טז) "ולכהן מדין שבע בנות". ולפיכך נבחר חדש השביעי להיות בו מלכותו.

#**וכמו**= שהוא יתברך מלך העולם, שענינו שהוא מושל עליהם, כמו האדון על העבד, שהוא מושל עליו. שאף על גב שהוא ממשלה על העבד, ואין הדבר חירות לו, מכל מקום יש לעבד בזה מעלה, במה שאדון הגדול הוא אדון לו. ולפיכך ראש השנה, אף על גב שאין כאן שמחה, ואינו בכלל זמני שמחה, מכל מקום היום קדוש, כי מלכות זה הוא למעלת\* העולם, שהשם יתברך הוא מלכו, ואין העולם חסר מלכותו. הנה ראש השנה בצד אשר הוא יתברך מושל על העולם.

#**אבל יום הכפורים**= מצד בחינה אחרת, מצד שהעולם הוא אל המלך, הוא השם יתברך, כמו העבד שהוא לאדון, והוא שלו. ובזה הקב"ה מכפר להם החטאים, מאחר שהם שלו. ולפיכך ראש השנה יום הדין, כי במה שהוא יתברך מלך מושל על העולם, יש כאן שתי בחינות; האחת, הוא המשפט עליהם. ומצד בחינה אחרת הוא מוחל וסולח. כי במה שהם עמו והוא מלכם, אינם ראוים להיות ברשות אחר, ולא יתן להיות מושל עליהם מלך נכרי\*. וכאשר בני אדם חוטאים לפניו, והם נכנסים ברשות אחר, הוא היצר הרע, שנקרא "מלך גדול", כדכתיב בספר קהלת (ט, יד) "עיר קטנה ואנשים בה מעט ובא אליה\* מלך גדול וגו'", שהענין הזה נאמר על היצר הרע שמושל על גוף. ומצד שהוא יתברך מלך העולם, וכל הנמצאים הם שלו תחת רשותו, ואינם לאחר, יֵצְאוּ ביום הכפורים מרשות המלך היצר הרע, שכבר נסתבכו בו כל השנה, ונכנסים אל רשות הקב"ה, כי שֵׁם מלך ה' צבאות נקרא עליהם.

#**ומזה הטעם**= עצמו גם כן צוה בתורה ביובל (ויקרא כה, ט) "והעברת שופר תרועה בכל ארצכם ביום הכפורים", לקרא חפשי לעבדים שהם נרצעים, (שם פסוק י) "ואיש אל משפחתו תשובו". מפני כי שֵׁם מלך ה' צבאות יש עליהם, ואין ראוי למשול עליהם אחר, אותו שנמכר לו. וכן החוטא נמכר ביד היצר הרע על ידי חטאיו, עד שהוא ברשות אחר, וביום הכפורים יצא.

#**נמצא כי**= הוא שופט עליהם במה שהוא מלכם, וגם מוציא אותם מרשות אחרת במה שהוא מלכם. אבל תחלה הוא שופט עליהם, כי זה יותר ראשון במה שהוא מלך להיות שופט. אבל בחינה זאת, שהוא מוצ[י]א אותם מרשות אחר, הוא אחר כך, כי זה הוא מצד שהוא מלך יחיד, שאין אתו עוד, ובשביל שהוא מלך יחיד, אין הנמצאים ברשות אחר. ולפיכך ראש השנה הוא למלכות סתם, שהוא מלך, ויום הכפורים\* בשביל שהוא מלך יחיד בעולמו. ולכך קודם שופט עליהם, ואחר כך הוא מכפר ומוציא אותם מרשות אחר. כי בחינה זאת שהוא יתברך מלך, הוא קודם. ואשר\* הוא מלך יחיד הוא מדריגה יותר עליונה, היא אחר כך.

#**והוא ביום העשירי**= (ויקרא כג, כז). ולעולם תמצא העשירי מיוחד לקבל הקדושה, שהרי העשירי קודש\* בכל מקום. כי עד העשירי הוא מנין אב"ג עד עשרה, ומן עשר ואילך יש מנין אחר, מספר עשרות. ומפני שהוא מדריגה אחרת, לכך יתחדש שם מדריגה אחרת. וביום הכפורים יתחדש ענין אחר; כי עד יום הכפורים היו ברשות אחר, ומעתה חוזרים לרשות הקב"ה. ולפיכך הוא ביום העשירי, כי אז יתחדש מדריגה אחרת. וכן היובל, במה שהוא דבר חדש לשוב לאחוזה ולמקומו\* הראשון, הוא ביום העשירי, מטעם כי העשירי הוא חדוש מעלה אחרת, ודבר זה ידוע למבינים. ולפיכך נקרא יום הכפורים "ראש השנה", ככתוב\* בספר יחזקאל (מ, א) "בראש השנה\* בעשור לחודש", והוא יום הכפורים של יובל, כדאיתא במסכת ערכין (יב.).

<> פרק זה מוקדש לענין המועדים [שלש רגלים וימים נוראים]. ויש להבין, מה ראה לבאר ענין זה כאן, והרי עד כה עסק בהרחבה רבה בענייני יצ"מ והמסתעף מהם, ומה שייך לכאן ענין המועדים. ולמעלה בר"פ מג פתח את הפרק בזה"ל: "אחר שנשלם דברים השייכים ליציאת מצרים, עוד יש מאמרים פרטים בזה", והביא שם מאמרים אודות הסבות ליצ"מ. ובתחילת פמ"ד כתב: "כבר ידעת כי יציאת מצרים הוא שורש אמונת האמת והדת, והתורה זכרה יציאת מצרים במצות שהם יסוד ועיקר הדת, ראוי לנו להזכיר המצות שנזכר אצלם יציאת מצרים, ולמה כתב אצלם בפרט". ושני הפרקים האחרונים עסקו במצות שנזכרה בהן יצ"מ. אך לפרק זה לא כתב שום דברי פתיחה, אלא מיד ניגש לענין שידון בו ["הזמנים המקודשים בתורה"]. ואולי יש לומר, כי כל המועדים הם זכר ליציאת מצרים, וכפי שכתב למעלה פ"ג [קצ.]: "כל יום טוב כולם אנו מקדשים ואומרים 'זכר ליציאת מצרים'". ובהקדמה לאור חדש [מג:, נב.] כתב: "כל המועדים הם זכר ליציאת מצרים... שאנו 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" [הובא למעלה פ"ג הערה 8, פל"ט הערה 193, ופמ"ד הערה 23]. והפחד יצחק, יוה"כ, מאמר כא [אות י] כתב: "זו היא התעלותו של מושג השנה [כוונתו למושג הזמן], שמשעת גאולת מצרים ואילך משתייכת היא השנה לסדר התיקונים בעולם, תחת היותה עד אז שייכת לסדר הקלקולים", ושם מבאר שכל קדושת הזמן החלה מגאולת מצרים. ובספר בסוד ישרים, מאמרי ליל שבת [עמוד ריא], כתב: "שורש המועדים הוא ביציאת מצרים, דעם היציאה נאמר [שמות יב, ב] 'החודש הזה לכם ראש חדשים וגו''... וכן בנוסח התפילה דכל המועדים 'אתה בחרתנו וכו' זכר ליציאת מצרים'". נמצא שקדושת המועדים מסתעפת מיצ"מ, לכך הקדיש כאן את הפרק הזה [שהוא הפרק האחרון העוסק ביצ"מ, כי הפרק הבא עוסק בשירה, ומשם ואילך איירי בעניני הסדר וההגדה] לדון בקדושת המועדים. אמנם עדיין צ"ב מדוע לא ביאר להדיא את שייכות המועדים ליצ"מ, כפי שהקדים לבאר בפרקים הקודמים את שייכות ענייניהם ליצ"מ.

<> כגון, נאמר [דברים טז, טז] "שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה' אלקיך במקום אשר יבחר בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות ולא יראה את פני ה' ריקם".

<> וכתב רש"י [שם]: "רגלים - פעמים, וכן [במדבר כב, כח] 'כי הכיתני זה שלש רגלים'". ושם בבמדבר כתב רש"י "זה שלש רגלים - רמז לו אתה מבקש לעקור אומה החוגגת שלש רגלים בשנה".

<> מה שמוסיף מלים אלו כאן ["חוץ מראש השנה ויום הכפורים"], כדי להורות שיש צד השוה מיוחד ומסוים לשלש הרגלים, ולא תאמר שהוזכרו יחד רק מפאת היותם מועדי התורה, שהרי לא נזכרו עמם ר"ה ויוה"כ, ובעל כרחך ששלש הרגלים שייכים להדדי מעבר להיותם מועדי התורה, כי כל התייחדות מתבטאת בכך שיש כאלו שנשארו מחוץ לאותה התייחדות. וכן ביאר להלן ר"פ נד, וז"ל: "יש לדקדק... שאמר [יהושע כד, ב] 'בעבר הנהר ישבו אבותיכם תרח אבי אברהם ואבי נחור', למה הוצרך להזכיר נחור בענין זה, ואין לו ענין כלל אל אברהם, שאינו מזרעו. אבל עיקר הכתוב בא להגיד איך קירב הקב"ה את ישראל ובחר בהם. ואילו לא היו שאר אומות גם כן, מה שייך בזה בחירה בדבר שאין שם אחר. אבל בודאי היו שם אחרים, והקב"ה בחר בהם, וזה כי היה אברהם ותרח, ובחר הקב"ה באברהם" [ראה למעלה פ"ח הערה 216, ופל"ט הערה 141]. וכן נאמר [שמות יט, ה] "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ", וכתב רש"י [שם]: "אתם תהיו לי סגולה משאר אומות, ולא תאמרו אתם לבדכם שלי, ואין לי אחרים עמכם, ומה יש לי עוד שתהא חבתכם נכרת, 'כי לי כל הארץ', והם בעיני ולפני לכלום".

<> כמבואר בהערה הקודמת. וצרף לכאן דבריו בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:], שכתב: "בפרק הרואה [ברכות נד:], אמר רב יהודה, שלשה דברים מאריכין ימיו של אדם, ואלו הן; המאריך בתפלה, והמאריך בשלחנו, והמאריך בבית הכסא. ודברים אלו צריכים פירוש וביאור. וכבר אמרנו שבכל מקום שזכר מספר כמו זה, הם ענין אחד ודבר אחד, ואין זה בלא זה. לכך אלו שלשה שזכרו רצו לומר כי האדם הזה צריך לו ג' דברים, ועל ידם יש לאדם חיות".

<> "וחג הקציר - הוא חג שבועות. בכורי מעשיך - שהוא זמן הבאת בכורים, ששתי הלחם הבאים בעצרת היו מתירין החדש למנחות ולהביא בכורים למקדש" [רש"י שם].

<> "הוא חג הסוכות" [רש"י שם].

<> לשון הרשב"ם [שמות כג, טז]: "הרי שלשה רגלים תלוים כולם בפירות הארץ; אביב, וקציר, ואסיף".

<> לשון רש"י [שמות כג, טז]: "כל ימות החמה התבואה מתיבשת בשדות, ובחג אוספים אותה אל הבית מפני הגשמים". ושוב כתב רש"י [שמות לד, כב]: "וחג האסיף - בזמן שאתה אוסף תבואתך מן השדה לבית. אסיפה זו לשון הכנסה לבית, כמו [דברים כב, ב] 'ואספתו אל תוך ביתך'".

<> לשונו בתפארת ישראל ס"פ כז [תטז:]: "ותלה שלש מועדים; הפסח בחודש האביב, ושבועות חג הקציר, וסוכות חג האסיף. ועוד יתבאר ענין אלו שלשה זמנים אל המועדים השלשה", ושם הערה 73 נתבאר שנראה שכוונתו לדברים שביאר כאן.

<> לשונו להלן [לאחר ציון 138]: "כי כבר אמרנו לך פעמים הרבה כי הזמן והגשם משתתפים בכל דבר". ובבאר הגולה באר הששי [קפז.] כתב: "כי הזמן והגשם דומים ומתיחסים ושוים". ובתפארת ישראל ר"פ כו [שצ.] כתב: "הזמן והמקום ענין אחד, כאשר ידוע למבינים" [הובא למעלה פכ"ב הערה 75, ופל"ב הערה 80]. ולשונו מורה שאין הזמן דבר גשמי לגמרי, אך מ"מ יש לזמן "יחוס אל הגשם", ומחמת כן יש לו את מאפייני הגשם [כמו שיבאר]. ובביאור משנת "כל ישראל" [הקדמה שניה לדר"ח (פז.)] כתב: "הנמצאים הם שנים; האחד, כל הנמצאים שהם נמצאים בעולם. והשני, הוא הזמן. ואף שהזמן נברא, אינו כמו שאר נבראים, שאינו דבר בעצמו, רק שכל הנמצאים הם נמצאים בזמן, והם תחת הזמן". הרי שהזמן חולק מקום לעצמו ביחס לשאר הנמצאים בעולם. ונקודה זו נתבארה בפחד יצחק פסח מאמר א, אות ה, וז"ל: "מסימניה המובהקים של הנפש היא כי אינה מתמלאת, 'הנפש לא תמלא' [קהלת ו, ז]. משל למה הדבר דומה, לעירוני שנשא בת מלך. אם יביא לה כל מה שבעולם אינם חשובים לה כלום, שהיא בת מלך. כך הנפש אילו הבאת לה כל מעדני עולם אינם כלום לה, למה, שהיא מן העליונים [קה"ר ו, ז]. ולא הרי בת מלך כהרי בת מלך. כל מה שהמלכות אדירה יותר, כן לעומת זאת יגדל ה'לא ימלא' של בת המלך. והוא הדין במלכות הנפשות. 'חביב אדם שנברא בצלם, וחביבים ישראל שנקראו בנים' [אבות פ"ג מי"ד]. ובודאי שה'לא תמלא' של מלכות הבנים גדול פי כמה מאשר ה'לא ימלא' של מלכות הצלם. מה הם, איפא, אותם מעדני עולם, אשר במלכות הבנים הם משתקפים כעניני כפר, והנפש לא תמלא מהם, ואילו ה'לא תמלא' אשר במלכות הצלם לא תשיגם. ידועים הם דברי הגר"א [עיין שיח יצחק על סידור אשי ישראל, פיסקא "ברוך שאמר"], על מה שאנו אומרים ב'ברוך שאמר', 'ברוך עושה בראשית', שלפעמים הבריאה כולה קרויה בשם 'מעשה בראשית', ולפעמים אנו משמיטים את המלה 'מעשה', ואומרים בסתמא 'עושה בראשית'. וכתב על זה הגר"א ד'ברוך אומר ועושה' הכונה היא לכל הבריאה כולה, הנקראת 'מעשה בראשית' דוקא, ואילו 'ברוך עושה בראשית' הכונה היא לבריאת הזמן, שגם הזמן היא בריאה מיוחדת, ובכל זאת מפאת היותו הבריאה הנאצלה ביותר, אינה נכללת ב'מעשה' בראשית, ולעומת זאת היא נכללת במלת 'בראשית' גרידא. והיינו שאנו מייחדים ברכה מיוחדת על בריאת הזמן, ואומרים 'ברוך עושה בראשית'. וכשמותחים אנו את הקו הלאה נמצא שאותה התכונה המציינת ביחוד את 'עליוניותה' של הנפש, אשר מפני שהיא מן העליונים לכן אפילו אם הביא לה כל עניני עולם לא תמלא, מטפסת היא ועולה עד מרום הפסגה של בריאת בראשית, ואפילו אותה ההוויה הנאצלה אשר אנו קוראים לה 'זמן', נכסי כפר הם אצלה. ובשעה שהיא ממאסת כל מעדני עולם, גם הווית הזמן בכלל המיאוס היא". וראה להלן הערה 139.

<> שהזמן מתייחס לגשמי [כמבואר בהערה הקודמת]. וברי שכוונתו היא לפנימיות התורה, וסוד ה' ליראיו. וראה בסמוך הערה 15.

<> פירוש - הזמן מתחלק להתחלה, אמצע, וסוף. ובגו"א במדבר פכ"ב ריש אות מא [שעח:] כתב: "כי הזמן יש לו ראשית אמצעי וסוף". ובתפארת ישראל פכ"ה [שעט:] כתב: "כל דבר שהוא מחובר יש בו ראשון ואמצע וסוף. ולפיכך הזמן שהוא מחובר, חבור שלו הוא בשלשה, דהיינו ראש ואמצע וסוף". ובנצח ישראל פכ"ב [תס.] כתב: "משך הזמן הוא ערב ובקר וצהרים". ושם פכ"ז [תקנט:] כתב: "כי הזמן הוא המשך המציאות, וכל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע ואל סוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים" [ראה להלן הערות 32, 38]. ובדר"ח פ"ד מ"ה [קכו:] כתב: "הזמן הוא נמשך חלק אחר חלק, אבל לא כן הדבר הנבדל... בפעם אחת". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקלג:] כתב: "כי הזמן יש בו קודם ומתאחר" [ראה למעלה פל"ה הערה 8]. ובפתיחה לאור חדש [קמח:] כתב: "כי הזמן הוא מחובר מן העבר ומן העתיד, וזהו המשך הזמן, כאשר ידוע מענין הזמן למביני מדע". ובהמשך הפתיחה שם [קנא.] כתב: "מפני כי בה"א ברא השם יתברך עולמו, כדכתיב [ישעיה כו, ד] 'כי ביה ה' צור עולמים' [מנחות כט:]... ולא כמו עולם הבא שנברא בי' [שם], שהיא אות קטנה כמו נקודה, ולא יחלק. אבל אות הה"א, שאינו נקודה קטנה, רק שייך בה חילוק. ולפיכך נברא מזה הזמן, שהוא מתחלק". וראה להלן הערה 38, ופמ"ז הערה 229.

<> לשונו בח"א לב"ב עד. [ג, קב.]: "בזה גלה לך סוד השמים, כי ראוים שיהיה על אופן זה, כי דבר זה להם מפני שאין השמים גשמים כמו שהם התחתונים, וכאשר הם עגולים, כאילו אין כאן גשם, כי הגשם יש לו המשך... שאין לשמים רוחק והמשך גשם". והגשם יש לו רוחק, וכמבואר בסמוך הערה 21. 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", ושם הערה 76. ובדר"ח פ"ג מי"ג [שב.] כתב: "כי כל דבר נחלק לארכו ולרחבו, וכל חלק הוא מתחלק לשלשה, כי כל דבר יש לו התחלה, ויש לו אמצע, ויש לו סוף". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנח.] כתב: "הגשמי הוא בעל שעור, והוא התפשטות הגשם, שנעשה משלשה גבולים; הראש והסוף והאמצע". ובאור חדש פ"ה [תתעז:] כתב: "כל צד יש לו ג', דהיינו התחלת הקו ואמצע הקו וסופו, לכך כל קו הוא משוער בג'". ובנצח ישראל פכ"ז [תקנט:] כתב: "כל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע, ואל הסוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים... ומפני זה מחלק גם כן זמן כל העולם לשלשה חלקים אלו". וכן כתב שם פנ"ז [תתפא:]. ובח"א לקידושין ל. [ב, קלד.] כתב: "כי המשך הדבר הוא בשלשה, כי הקו שיש בה המשך יש בו שלשה גבולים; התחלה אמצע סוף... כמו שביארנו זה במקומות הרבה". ובח"א לב"ב עג: [ג, פח.] כתב: "הדבר שיש לו המשך... שייך לו מספר ג', ותבין זה מן השם 'שלש', לשון שלשלת, שיש לו שלשול, המשך". ובח"א לקידושין ל. [ג, קלד.] כתב: "ותדע עוד להבין כי המשך הדבר הוא בשלשה, כי הקו שיש בה המשך יש בו שלשה גבולים, התחלה אמצע סוף". ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "התחלת ההתפשטות הוא הקו, שיש לו רוחק, והרוחק נעשה על ידי ג', דהיינו התחלה ואמצע וסוף... אשר הקו מתחלק לג'". וכן הוא בח"א לר"ה טז. [א, סוף קא.], וח"א לסנהדרין צז: [ג, רח:]. וראה למעלה פ"ח הערה 83, פ"ט הערה 243, פי"ב הערה 99, ופכ"ט הערה 89.

<> נראה להטעים קמעא דברי קודש אלו, שכל דבר שהוא גשמי בא לעולם לאחר שלא היה נמצא בו, ומתחזק והולך, ולבסוף נשלם או נעדר. לכך יש למציאות גשמית שלשה מרכיבים; התחלה, אמצע, וסוף, ואין זה כזה. ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תע:], בביאור דברי המשנה [שם] "הילודים למות", כתב: "כי מצד שהוא נולד ראויה לו המיתה, וזה כי הנולד הוא שנולד אחר שלא היה בעולם. וכמו שנולד אחר שלא היה, כך יפסד מן העולם הזה... אי אפשר לומר שיהיה קיים לעולם, אחר שנולד מאב ואם" [הובא למעלה פכ"ב הערה 27]. ולמעלה ר"פ לד [תקפד:] כתב: "מפני שהעולם נמצא אחר שהיה נעדר, יש חושך קודם מציאותו", ושם הערה 6. והואיל ויש לזמן יחוס אל הגשמי, והזמן הוא נברא, לכך גם לזמן יש שלשת מאפיינים אלו; התחלה, אמצע, וסוף. @**דוגמה לדבר;**^ בנצח ישראל פכ"ז [תקנט.] כתב: "בפרק חלק [סנהדרין צז.], תנא דבי אליהו, שית אלפי שנה הוי עלמא; ב' אלפים תוהו, ב' אלפים תורה, ב' אלפים ימות המשיח... ואין ספק שצריך טעם וסברא שמחלק הזמן של עולם לאלו חלקים... וביאור ענין זה, כי הזמן הוא המשך המציאות, וכל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע, ואל הסוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים. וכל אחד ואחד יש לו שם בפני עצמו... וקאמר 'שני אלפים תוהו' נגד התחלה, שכן ההתחלה עדיין אין בו דבר, וזה מסגולת ההתחלה, שאין בו דבר ממש. ואמר 'שני אלפים תורה', כי הזמן האמצעי מיוחד לתורה... ו'שני אלפים ימות המשיח', פירוש הזמן האחרון הוא מיוחד לימות המשיח, כי הזמן האחרון הוא ההשלמה, שכל אשר הוא באחרונה הוא השלמה. ולכך הזמן האחרון מתייחס אל המלך המשיח, כי המלך המשיח יהיה משלים את כל העולם". וראה להלן הערה 40 שנקודה זו התבארה יותר. וראה להלן פנ"ב הערה 71.

<> יבאר טעם שני אודות הדמיון שיש בין זמן לגשם. ועד כה ביאר שלשניהם יש משך וחילוק. ומעתה יבאר כי הזמן נתלה בגשם מחמת שמתחדש מן התנועה שהיא לגשם.

<> של הגלגל. ולהלן פ"ע כתב: "כי זמן ששת ימי בראשית תולה בגשם הגלגל". ובגו"א שמות פי"ב אות מב [רטו.] כתב: "הענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן, ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן". ושם פי"ג אות ז [רנה.] כתב: "כי הזמן הוא תולה בשמש בתנועת הגלגל" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 281]. ובתפארת ישראל פ"מ [תרכג.] כתב: "הקדושה גם כן במן, כלומר שמה שלא ירד מן בשבת מורה שהיום קדוש [רש"י בראשית ב, ג]. שכל הויה היא בזמן, וכל זמן הוא תולה בתנועה, וכל תנועה היא לגשם שאינו קדוש. ולכך כל הויה אין בה קדושה, מטעם אשר אמרנו. ולכך קדושת שבת היה גורם שלא היה בו הוית המן" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 46, פכ"ח הערה 11, ופל"ו הערה 39]. ובנצח ישראל פי"ז [שפח:] כתב: "ויש לך לדעת כי ב' בחינות יש לשמש; הבחינה האחת מצד עצמה, דהיינו במה שהיא עצם מאיר בלבד. ובחינה השנית הוא כח השמש, אשר יש לה מצד תנועתה בגלגל, אשר יש לה שס"ה חלופי תנועות". ובדר"ח פ"ד מי"ח [שפו:] כתב: "כאשר יאמר 'ויהי בימי', שאמר ההויה היא בזמן, וכל הויה שהיא בזמן היא הויה בלתי נחה, כי הזמן הוא תולה בתנועה שהיא בלתי נחה, ולפיכך כל מקום שנאמר 'ויהי בימי' שתולה ההויה בזמן, אין כאן הויה נחה, וכל הויה בלתי נחה היא של צער". ובנתיב התורה פי"ד [תקסו:] כתב: "בזמן אשר מסבב השמש גלגלה" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 281]. ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכז:] כתב: "העושר הוא דבר גשמי... שנקראו 'מעות' כלומר מה הדבר נחשב, שהוא לעת מה, ואינו דבר תמידי... שהוא תחת הזמן, והזמן הוא בעל שנוי, שתלוי בגלגל, שהוא חוזר ואינו עומד קיים על מקום אחד, ולפיכך העושר משתנה" [הובא למעלה פמ"ה הערה 37]. @**ואמרו חכמים**^ [ב"ב טז:] "אבלות מגלגלת ומחזרת על באי עולם", ובח"א שם [ג, עו:] כתב: "יש לך לדעת כי ההפסד תולה בגלגל, כי הגלגל מחדש שנוי, והשנוי הוא הפסד, ולפיכך אמר שהאבילות הוא גלגל שחוזר בעולם ומחדש שנוי... ההפסד שהוא מפני השנוי, אשר כל השנוי בזמן, והזמן תולה בגלגל. ודברים אלו רמזו חכמים [מגילה י:] כל מקום שנאמר 'ויהי [בימי]' אינו אלא לשון צער". וכן כתב בח"א לשבת קנב. [א, פב.]. ובח"א לשבועות ט. [ד, יב.] כתב: "הזמן שהוא תולה בתנועה מן הירח, שהוא משלים סבוב שלו בחודש אחד. ומפני זה האריכו חכמי המחקר ואמרו כי הזמן תולה בגלגל היומי, לפי שהוא סובב ביום אחד... אבל דעת התורה אף על גב שהזמן הפשוט הוא תולה בגלגל היומי, מכל מקום הזמנים המקודשים אינם תולים בו, והם נמנים אל הירח" [וכן הוא בגו"א במדבר פכ"ח אות יא (תסט.)]. ובדרוש על התורה [כג:] כתב: "כי הזמן והמקום שייכים ומתייחסים זה לזה; שהמקום הוא בארץ, והזמן הוא התולה במערכת השמימי וגלגליו". ואודות לשונו כאן "כי הזמן &**מתחדש**^ מן התנועה", כן כתב בדר"ח פ"ב מ"ד [תקסא.]: "האדם בעל שנוי מצד הזמן, אשר הוא מתחדש מן הגלגל, כי הזמן מביא שנוי לעולם". וראה להלן הערה 32, ופנ"א הערה 17.

<> כמבואר בהערה הקודמת. ולמעלה פכ"ח [תנז.] כתב: "דע, כי מפני שהיה משה רחוק מן החומר, ואין כח בלתי נבדל מן החמרי כמו הפה והלשון, שכח הראיה והשמיעה אין פעולתם בתנועה, רק בהנחה, כמו שהוא לאוזן ועין, שפעולתם במנוחה. וזה ענין שכלי, כי הגשמי פועל בתנועה. ולכך לא היה למשה כח הדבור, שהוא גשמי". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפט:] כתב: "כל דבר שיש לו קדושה, כמו ישראל והארץ, ראוי שיהיה בא לכלל מנוחה ושביתה. כי התנועה היא לגשם, כאשר ידוע מענין התנועה שהיא לגשם. ולפיכך בני נח שהם חמרים בעלי גשמות, אם הם רוצים לשבות, מה שאין ראוי לדבר שהוא בעל גשם, והם רוצים להלביש עצמם במדריגה נבדלת, חייבים מיתה [סנהדרין נח:]. וישראל שיש להם מדריגה קדושה בלתי גשמית, ראוי שיהיה להם השביתה מן התנועה, דהיינו המלאכה... ולפיכך נתן לישראל, שהם קדושים, יום קדוש ושביתה". ובתפארת ישראל פ"מ [תרטו:] כתב: "לא היה בשבת הויה שיש בה תנועה, לטעם אשר אמרנו, כי ההויה שיש בה תנועה הוא לגשם. אבל קבלת הצורה, שהיא הויה בלי תנועה, כי אין בקבלת הצורה התנועה... אין זה מלאכה כלל". ואמרו חכמים [שבת קיג.] שאין לפסוע פסיעה גסה בשבת. ובח"א שם [א, נא.] כתב: "מה שאמר שאין לפסוע פסיעה גסה בשבת, כי הוא תנועה יותר מן השעור, שכל תנועה היא גשמית... כי נקרא 'שבת', ראוי שיהיה בו המנוחה, לא התנועה הגשמית". ועוד אמרו חכמים [סנהדרין צב.] "כל אדם שאין בו דעה לסוף גולה", ובח"א שם [ג, קפג.] כתב: "פירוש, כי מי שאין בו דעת אין ראוי להיות מקומו מקום אחד, כי מי שאין בו דעה שכלית הוא בעל גשם, וכל גשם הוא בעל תנועה, והתנועה הוא בגשם כמו שידוע. אבל מי שיש בו דעה השכלית, אין ראוי לו התנועה". @**ובח"א לסנהדרין צה:**^ [ג, קצה:] ביאר שהתנועה היא גשמית משום שהתנועה נעשית על ידי פסיעות מחולקות, ולא ביעף אחת, ולכך היא גשמית ["זה שכבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר כי החלוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחלוק והפירוד תמיד לגשמי" (לשונו למעלה פמ"ג לאחר ציון 74)], וכלשונו: "זהו הטעם מה שקפצה לו הארץ לאליעזר עבד אברהם [רש"י בראשית כד, מב], שהיה ההליכה הזאת הליכה אלקית עליונה, עד שאין למעלת הליכה הזאת התנועה הגשמית. כי במה &**שהתנועה היא חלק**^, לכך היא גשמית, ואין ראוי דבר זה למעלת ההליכה הזאת... שכל תנועה הוא לגשם, וכל ענין האבות למעלה מזה. ולפיכך כאשר היה נשלח אליעזר עבד אברהם בשליחתו של אברהם, שכל ענין אברהם אלקי, ולפיכך ראוי שיקפוץ לו הארץ. ובמדרש [פדר"א פט"ז] אמר שקפצה הארץ לאליעזר בהליכתו לחרן, ובחזרתו. ונראה כי בהליכתו קפצה לו הארץ בשביל אברהם. ובחזרתו, שכבר עשה שליחותו של אברהם, קפצה לו הארץ בשביל יצחק, שאליו הביא לו אשה". [ואגב, לפי דבריו בח"א לסנהדרין מתיישבת הערה אלימתא; למשך שליחות אליעזר להביא את רבקה, אליעזר הזכיר תיבת "אדוני" תשע עשרה פעם (בראשית כד, יב-סה). בשמונה עשרה פעמים הראשונות הכוונה היא לאברהם, ויצחק נקרא "בן אדוני" (שם פסוקים לה, מג). אך בפעם האחרונה שנזכר "אדוני" הכוונה היא ליצחק, שנאמר (שם פסוקים סד-סה) "ותשא רבקה את עיניה ותרא את יצחק ותפול מעל הגמל ותאמר אל העבד מי האיש הלזה ההולך בשדה לקראתנו ויאמר העבד הוא אדוני וגו'". ותמוה טובא, מדוע בפעם האחרונה להזכרת תיבת "אדוני" נתחלפה הכוונה ליצחק, בעוד שבשמונה עשרה פעמים הקודמות הכוונה לאברהם (וב"אמת ליעקב" שם עמד על כך). אך לפי דבריו בח"א לסנהדרין הדבר מתיישב באופן נפלא, שכתב ש"בהליכתו קפצה לו הארץ בשביל אברהם. ובחזרתו, שכבר עשה שליחותו של אברהם, קפצה לו הארץ בשביל יצחק, שאליו הביא לו אשה". והואיל וקורות הדרך חזרה נעשו ונעצבו מחמת זיקת אליעזר ליצחק, לכך דין הוא שדוקא בדרך חזרה יקרא יצחק "אדוני", לעומת הפעמים הקודמות (הובא למעלה פכ"ח הערה 11, ופמ"ה הערה 21)].

<> כי הזמן מתחדש מן התנועה, והתנועה היא לגשם. לכך ממוצא דבר יעלה שמאפייני הגשם [ששה צדדים והנקודה השביעית האמצעית] ימצאו גם בזמן, וכמו שמבאר והולך.

<> לשונו למעלה פ"ג [קצט.]: "כי שש הוא מספר שלם, וזה כי לא תמצא דבר שלם כי אם על ידי מספר ששה. וזה כי הנקודה היא אחת, והיא חסירה, בעבור שאין לה התפשטות כלל. והקו אשר יש לו התפשטות באורך, ויש לו שלימות יותר, בעבור שיש לו התפשטות באורך, אך אין זה שלימות גמור בעבור שאין לקו התפשטות רק אורך, ואין לו התפשטות אורך ורוחב. והשטח אשר יש לו התפשטות אורך ורוחב הוא שלם יותר, בעבור שיש לו התפשטות אל הצדדין הארבע, אבל אין לו עומק. אמנם הגשם הוא השלם, בעבור שיש לו התפשטות הצדדין הששה, דהיינו מעלה ומטה וארבע רוחות, ואין התפשטות יותר משש קצוות אלו. וכן הסכימו חכמי המחקר כי הגשם הוא השלם בעבור שיש לו שש קצוות, ולפיכך דבר שהוא בעל שש צדדין הוא השלם. ולפיכך היה מספר ישראל שש מאות אלף, כי מספר שש הוא מספר שלם שאין עליו תוספת". ובתפארת ישראל פ"מ [תריג.] כתב: "כבר ידוע כי הגשם יש לו חלופי צדדים ששה, ועל ידם הגשם שלם, והם; המעלה והמטה, וארבעה הצדדין, שהם ארבע רוחות הידועים. כי אין הגשם שלם רק כאשר יש לו ששה צדדין. והצדדים האלו שייכים לגשם, כי הגשם הוא בעל רוחק" [המשך דבריו שם יובא להלן הערה 23]. ובבאר הגולה באר הששי [קפו.] כתב: "כי מספר ששה בו יושלם הגשם, כי כל גשם יש לו ששה צדדין". וכן הוא שם בהמשך הבאר [רנד.]. ולהלן פ"ע כתב: "גדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם, ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים, שהם האורך והרוחב והגובה". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפג:] כתב: "הרחקים שיש לגשם הוא הגובה ואורך ורוחב, אלו הם הרחקים שיש לגשם". ושם פ"ה מט"ו [שעג:] כתב: "וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם". ושם פ"ו מי"א [שצז:] כתב: "לפיכך אמר [חולין ס.] 'בקומתן נבראו', וזה כנגד הגוף שמקבל הקומה הגשמית, כי הרחקים שייכים לגשם". ובגו"א בראשית פכ"ו אות כא [לג.] כתב: "מספר ששים הוא שלם בעבור שיש בו מספר ששה נגד ו' קצות; ארבע צדדין, והמעלה והמטה". ובאור חדש פ"א [שכא.] כתב: "כי העולם הזה יש לו שש אוצרות, דהיינו למעלה ולמטה ולארבע רוחות". ובח"א לב"מ פד: [ג, לו.] כתב: "כי מספר שש הוא מספר שלם, שהוא כנגד שש קצוות דבר שלם". ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "וגמר הדבר כאשר יש לו גמר התפשטות, וזהו כנגד הגשם שיש לו התפשטות באורך ורוחב ועומק כל הצדדין, והם ששה כנגד ששה צדדין... ואלו דברים בארנו אותם במקומות הרבה מאוד מאוד" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערות 16, 18, פ"ג הערות 40, 42, פי"ב הערה 82, ופי"ט הערה 203]. וראה להלן הערה 140.

<> לשונו למעלה הקדמה שלישית [קל.]: "כל רוחק הוא גדר הגשם, אשר יש לו רחקים". ולמעלה פי"ח [קנז:] כתב: "כי גדר הגשם הוא התפשטות הרחקים". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפב:] כתב: "כי הדברים הגשמיים שייך בהם הרוחק". ושם פ"ו מי"א [שצז:] כתב: "כי הרחקים שייכים לגשם". ובנתיב התורה פ"ב [קה:] כתב: "הגשם יש לו רחקים מוגבלים". ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] כתב: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'". וכן הוא בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שמט.], תפארת ישראל פ"ז [קיח.], נצח ישראל פכ"ז [תקסב.], נצח ישראל פנ"ט [תתקב:], נתיב הענוה פ"ז [ב, יז.], ח"א לנדרים לט. [ב, יד.], ח"א לנדה ל: [ד, קנח:], דרשת שבת תשובה [עט.], ועוד [הובא למעלה הקדמה שלישית הערות 33, 34, פ"ח הערה 310, ופי"ח הערה 152]. וראה להלן הערות 140, 155.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה בהקדמה שלישית [קכט.] כתב: "אמנם השביעי שהוא האמצעי, ונקרא 'היכל הקודש' [ספה"י פ"ד מ"ג], הוא מכוון באמצע. לפי שהאמצעי נבדל מהכל, שהרי אינו נוטה לשום צד מן הצדדין. ומפני כך האמצעי מתיחס תמיד אל הקדושה והמעלה הנבדלת מן הגשמית, כמו שהיתה הארץ הקדושה ובית המקדש מכוון באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י]... האמצע אין לו רוחק כלל, רק עומד באמצע, נבדל מן הצדדים שהם רחקים, ולפיכך האמצעי נבדל מן הגשם. אלו הם שש צדדי העולם, עם היכל הקודש, הוא האמצעי". וכן הוא להלן בפרק זה [לאחר ציון 139], פס"ט, ופ"ע. ובתפארת ישראל פ"ע [תתרצו.] כתב: "כאשר בחר הקב"ה, בחר בארץ ישראל, שהוא באמצע העולם. ובחר אחר כך במקדש, שהוא באמצע ארץ ישראל. ודבר זה מפני שכל דבר שהוא נוטה מן האמצע אינו ראוי לקדושה. כי כבר אמרנו פעמים הרבה מאד שכל דבר שיש לו רוחק מתיחס אל הגשמי, שהגשם יש לו רוחק. אבל האמצעי בשביל שאין לו רוחק, שהרי הוא באמצע, מתיחס אל הדבר הנבדל. ומפני זה בית המקדש הוא הקדוש, מפני שבית המקדש הוא באמצע". וכן כתב בדר"ח פ"ה מט"ו [שעג.], ויובא בהערה הבאה. ובנתיב התורה פי"ד [תקלו:] כתב: "כי השביעי לעולם נבדל מן הששה, ודבר זה בארנו במקום אחר כי השביעי נבדל מן הששה". ובח"א לכתובות סח. [א, קנה.] כתב: "האמצעי אין לו רוחק... ודבר זה רמזו חכמים [ספרי במדבר ח, ב]... 'אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות' [שם]... מכאן אמר רבי נתן האמצעי הוא משובח. וזה מפני כי הימין והשמאל יש להם רוחק, ולכך הם מתייחסים אל הגשמי. אבל האמצעי אין לו רוחק, מתייחס אל הנבדל מן הגשמי". ובהספד [קפה] כתב: "זהו מה שכתוב [איוב ה, יט] 'בשש צרות יצילך ובשבע לא יגע בך'. ופירוש זה כי העולם הזה נברא בשבעת ימי בראשית, והעולם הזה הוא אל הרשעים, וכמעט שאין לצדיקים בעולם הזה חלק, כי לא ברא עולם הזה רק לאחאב וחבריו [ברכות סא:]. ומפני שהעולם אשר ברא נברא בשבעה ימים, ולכך הרשעים אשר להם עולם הזה, רודפים הצדיק שאין לו עולם הזה... ובשביל כי יום השבת שהוא שביעי לה', שהוא קדוש, לכך אמר 'ובשבע לא יגע בך רע', מפני שהשביעי הוא אל השם יתברך. ולכך 'בשש צרות יצילך' מן הצרות אשר באים על הצדיקים. אבל בשביעי שהוא אל השם יתברך, 'לא יגע בך', במה שהצדיקים הם אל השם יתברך, ולכך לא יגע בך, רק הצדיק נלקח אל השם יתברך בשביעי, אשר הוא שייך אל השם יתברך. וזה תבין ממה שכתוב [שמות כא, ב] 'שש שנים יעבוד ובשביעי יצא חפשי'. כי שש שנים הם ימי חול, ולכך אפשר שיעבוד העבד שש שנים, ויהיה לאדון שלו. אבל בשביעי יצא חפשי ממנו, כי השביעי הוא לה', ולכך בשנה השביעית יצא מן האדון, ויהיה עבד אל השם יתברך". וכן הוא בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שמט:], תפארת ישראל פכ"ב [שלא.], שם פ"מ [תריג.], ח"א לר"ה כא: [א, קכב.], ח"א לב"מ פו. [ג, מג:], ועוד. וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 35, פ"ג הערה 40, פי"ח הערה 151, פי"ט הערות 203, 204, פכ"ד הערה 86, פ"מ הערה 152, ולהלן הערות 140, 185, 191.

<> אודות שקדושת השבת היא כנגד הנקודה השביעית האמצעית, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, למעלה פי"ט [רד:] כתב: "כי השביעי מקודש בימים ובחדשים ובשנים, כדאיתא בויקרא רבה פרשת אמור [כט, יא]". ולשון המדרש [שם] הוא: "כל השביעין חביבין לעולם... בשנים שביעי חביב, שנאמר [שמות כג, יא] 'והשביעית תשמטנה ונטשתה'... בימים שביעי חביב, שנאמר [בראשית ב, ג] 'ויברך אלקים את יום השביעי'. בחדשים שביעי חביב, שנאמר [ויקרא כג, כד] 'בחודש השביעי באחד לחודש'". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שעג.] כתב: "מספר שבעה מורה על המדריגה שמתחבר ביחד הגשמי ובלתי גשמי. וידוע מספר שבעה כנגד שש קצוות והאמצעית, שהוא נקרא 'היכל הקודש' אשר ביניהם. ודבר זה ידוע אל הנבונים, כי מספר שבעה הוא כנגד שש קצוות, והיכל הקודש שביניהם. וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם, ואילו האמצעי אין לו רוחק כלל, שהרי לא שייך רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתיחס אל הבלתי גשמי. ולכך קראו האמצעי 'היכל הקודש', אשר הוא בתוך שש קצוות, לפי שהוא נבדל מן הגשם, וזהו קדושתו... ולפיכך תמצא בכל מקום כי במספר שבעה חול וקדושה; שבעת ימי שבוע, ששה ימי חול, ובשביעי הוא קודש [שמות לא, יד]. ובחדשים, השביעי גם כן קודש, הוא חודש תשרי. ובשנים, ששה שני עבודה, והשביעית שמיטה [שמות כג, יא], והיא שנת קודש. וכל זה מפני כי מספר הששה הם חול, והם כנגד ששה קצוות הגשם, שהוא חול, ואילו השביעי הוא כנגד היכל הקודש, שהוא השביעי והוא באמצע, ודבר זה ידוע" [ראה למעלה פ"מ הערה 152]. ובתפארת ישראל פ"מ [תריג.] כתב: "אמנם מה שראוי ששת ימים למלאכה, ויום השביעי ראוי לשביתה מצד עצמו. וזה כי העולם הזה הוא גשמי, וכבר ידוע כי הגשם יש לו חלופי צדדים ששה [המשך דבריו שם הובא למעלה הערה 20]... ויש עוד גבול נבדל לעצמו, והוא האמצעי, אשר הוא נבדל לעצמו, ואינו נוטה לא לימין ולא לשמאל, לא לפנים ולא לאחור, רק עומד באמצע. ואין האמצעי הזה מתיחס לגשם, כמו ששה צדדים, כי הצדדים הששה יש להם רוחק, והרוחק הוא גדר הגשם. ולכך על ששה הצדדין יאמר שהם צדדין גשמיים, אבל האמצעי, מפני שאין לו רוחק, לא יאמר עליו שהוא גשמי בעצמו, ומתיחס אל בלתי גשמי. וכאשר ברא השם יתברך את העולם הגשמי, הנה כמו שיש לגשם שש צדדין, שהם צדדין גשמיים, וכך הוא לבריאת עולם ששה ימים שבו נברא העולם הגשמי, ויום השביעי בו שביתה, ולא היה בו הויה, וזה כנגד האמצעי שאינו מתיחס לגשם, ודבר זה מבואר. וזהו ענין ששת ימי הויה, והשבת שבו היה שביתה בלתי הויה, ולכך יום השביעי הוא קודש. כי כבר אמרנו כי הוא כנגד האמצעי, שאינו מתיחס לגשמי, רק הוא בלתי גשמי, והבן הדברים האלו מאד... והתבאר מה שאמרנו כי יום השביעי ראוי לשביתה מצד עצמו". ובבאר הגולה באר הששי [קפח:] כתב: "האמצע, שהוא תוך ששת הצדדין שיש לגשם, והוא נבדל מן הששה, כמו שידוע... כי העולם הזה הגשמי, גם כן נברא בששה ימים, והשביעי יום השבת, הוא כנגד האמצעי, שהוא נבדל מן הששה" [ראה למעלה פי"ט הערות 203, 204, ולהלן הערה 191].

<> הבטוי "לגשם הפשוט" יוסבר על פי דבריו להלן פ"ע, וז"ל: "כאשר הפליגו חכמים עוד בחכמה על צורת העולם הזה מצאו כי המורכב האחרון הוא האדם, וקודם לו מורכב הבעל חיים, וקודם לו מורכב הצמחים, וקודם לו מורכב הדומם, וקודם לו הגשם הפשוט הנאמר על ההרחקים בלבד, וזהו התחלת העולם... ודבר ברור הוא כי הגשם הפשוט, אשר יש לו הרחקים השלשה, דהיינו האורך והרוחב והגובה, ויש לו שש פיאות, דהיינו פאת המעלה ופאת המטה, ופאת הימין ופאת השמאל, ופאת הפנים ופאת האחור, והם שש פיאות".

<> כמבואר בהערה 23. וזהו שאומרים [תפילת ערבית דשבת] "אתה קדשת את יום השביעי". ובהבדלה שבין שבת ליום טוב אומרים [ברכות לג:] "ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת". ובאור חדש פ"א [שצח:] כתב: "כי שביעי הוא מלשון שביעה, מפני שמספר הזה יש בו שביעה, ואין בו חסרון. וזה בארנו בכמה מקומות כי הגוף הגשמי יש לו ששה צדדין, הם המעלה והמטה וד' רוחות. ועדיין אינו שבע, כי עוד יש בו שביעי, והוא כנגד נקודה האמצעי, ואז המספר הזה שבע, שהוא נגד ששה צדדין והאמצעי בניהם, ואין עוד חסרון. ולכך השם יתברך השלים את עולמו ביום הז', שאז היה העולם שבע ושלם, ולא היה עוד חסרון" [ראה למעלה פל"ט הערה 133]. ובעוד שכאן מבאר את קדושת יום השביעי במה שיום השביעי היא הנקודה האמצעית, הרי בגו"א בראשית פ"ב אות ה [נד.] תלה זאת בנקודה אחרת, וכלשונו: "כי קדושת השביעי בשביל שהוא ראוי לקדושה בעצמו, כי השביעי לעולם נבחר, כי הוא נגד 'ערבות', הרקיע השביעי, שהוא כסא כבודו קדוש ומקודש [חגיגה יב:], לכך השביעי נבחר לעולם". ודבריו בגו"א [שהרקיע השביעי נבחר מחמת כסא הכבוד] יתבארו על פי מה שכתב רבי צדוק הכהן [פרי צדיק פרשת בהעלותך אות ב], וז"ל: "ועל זה אמר משה רבינו ע"ה לאהרן שבהדלקת המנורה יהיה המכוון שלו שמי שיעמוד מול פני המנורה, היינו מי שיכין עצמו לקבל אור תורה שבעל פה... 'יאירו שבעת הנרות' [במדבר ח, ב], היינו הנר האמצעי שהוא שבת, מדת מלכות בת שבע, שכלול מכל שבעת הנרות". ושם פרשת בראשית, אות ה, כתב: "וכן שבת הזמן לזכות לתורה, דכולי עלמא בשבת נתנה תורה [שבת פו:], וכן התורה שבעל פה, כמו שכתוב בזוהר הקדוש [ח"א מז:] 'יום השביעי' [בראשית ב, א] דא תורה שבעל פה, דאיהו יום שביעי. והיינו מלכות פה, תורה שבעל פה קרינן לה [תקו"ז יז.]". וראה להלן הערה 192.

<> בא לבאר את הזמן של שנה, וכיצד הוא מקביל אל העולם ["כי הזמן יש לו יחוס אל הגשם" (לשונו למעלה לאחר ציון 10)]. ועד כה ביאר את הזמן של יום השביעי, וכיצד הוא מקביל לנקודה השביעית האמצעית של הגשם. ומעתה יבאר שהזמן של שנה נקבע באופן אחר מהזמן של שבוע, ולכך היחוס של השנה לגשם יהיה שונה מיחוס השבוע לגשם.

<> פירוש - שס"ה ימי השנה הם משוערים על פי מהלך החמה. ואמרו חכמים [מכות כג:] "שלש מאות וששים וחמש לאוין כמנין ימות החמה". והרמב"ם בהלכות קידוש החודש פ"ט ה"א כתב: "שנת החמה... היא שלש מאות חמשה וששים יום ורביע יום". ונאמר [בראשית מ, יב] "שלשת השריגים שלשת ימים הם", ופירש רש"י [שם] "שלשת ימים הם - סימן הם לך לשלשת ימים". ובגו"א שם אות י [רעא.] כתב: "ואם תאמר, ג' חדשים או ג' שבועות. זה אינו, כי הגפן הוא מוציא השריגים, וכן השנה שהוא שנת חמה, ממנה הם הימים. אבל אין החודש נעשה מן סבוב החמה [אלא בסיבוב הלבנה]. ושבוע גם כן אינו תולה בחמה, שאין ניכר תשלום מספר ימים שבעה בחמה. רק הימים משוערים בחמה, ופשוט הוא". וראה להלן הערה 35.

<> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תעו:]: "כאשר אתה מתבונן בעולם הזה, הוא עולם הטבע, נמצא הדברים מסודרים זה על זה במדריגתם ובסדרם עד השמש, שהוא מנהיג העולם השפל, וכדכתיב בתורה [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום וגו''. ודבר זה ידוע, כי השמש נקרא 'מלך' בצבא השמים. והוא יתברך מושל על כל, מכל מקום יש לשמש שֵם ממשלה" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 419, והקדמה שלישית הערה 49]. ושם בבאר הששי [רד:] כתב: "כי באו להודיע בזה עניין החמה ומהותה, כי היא מיוחדת מושלת בתחתונים" [הובא למעלה פ"ד הערה 123]. ובהמשך הבאר שם [רח.] כתב: "כי החמה יש לה ממשלה ומלכות בעולם התחתון". ובתפארת ישראל פ"ד [עא:] כתב: "כי השמש מלך עולם הטבע, ועולם הטבע מסודר תחתיו. וכמו שתמצא מבואר מן הכתוב, שכאשר ירצה להזכיר כל העולם יאמר 'תחת השמש', וכדכתיב [קהלת א, ג] 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש'. [שם פסוק ד] 'וראיתי כל אשר נעשה תחת השמש', וכן תמיד" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 74, ופי"ח הערה 36]. ובנצח ישראל פי"ז [שפז.] כתב: "כי השמש הוא מלך ומושל בעולם הזה". ובנתיב האמונה פ"ב [א, רט:] כתב: "החמה הוא מלך בצבא השמים".

<> רש"י ר"ה ב. "רגלים היו למנות זמן שטרותיהם לשנות המלך, משנה שעמד בה המלך". וראה להלן הערה 34.

<> והמנין גופא הוא סידור הדבר, שממיין את הפרטים בצורה מסודרת [כמו שביאר מו"ר זצ"ל באפיקי מים על ספירת העומר ושבועות, ענין ז]. לכך מונין למלך, כי תולים מעשה הסידור [המנין] במסדר [המלך]. ואודות שהמלך הוא מסדר הכל, כן כתב באור חדש פ"א [רמט:], וז"ל: "קשה, שהיה לו לכתוב 'ויהי בימי המלך אחשורש', ולא זכר אותו בשם 'מלך [אלא נאמר (אסתר א, א) "ויהי בימי אחשורוש"]... כי המעשה עצמו שעליו באה המגילה, מה שאירע לישראל, היה דבר שנוי, שאין ראוי למלך שיתן אומה שלימה להשמיד ולהרוג, והוא דבר שאינו לפי השכל... על זה אמר 'ויהי בימי אחשורש', כלומר מעשה המגילה שהיה הכל יוצא מסדר הראוי, דבר זה היה ראוי אל 'אחשורש'... ולא שייך להזכיר 'מלך', אשר המלך הוא הסדר, ומסדר את הכל". ובתפארת ישראל פ"ד [עב.] כתב: "כמו המלך שהוא שומר את הסדר לבלתי יצא אחד מן הסדר הראוי". ובהמשך הפרק [פב.] כתב: "מלך שומר הסדר שלא ישתנה, כמו שהוא ענין המלך". ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפב.] כתב: "בעלי חיים... יש להם סדר במין שלהם בטבע, וכמו שיש למין האדם מלך מסדר עניניהם, כך יש לכל המינים שנמשכים אחר הסדר בעצמם, והטבע הוא מלך שלהם, עד שעניניהם מסודר... כי אין המלך רק סדר המין". ובח"א לגיטין ו: [ב, צא.] כתב: "ואל יהא מעשה פילגש בגבעה קל בעיניך, כי היה... כאשר היו ישראל בלי מלך, ולא היה להם סדר. ולכך מעשה פלגש בגבעה כתיב בסוף ספר שופטים [פרק יט], אשר כל ספר שופטים מדבר בה מעשי ישראל כאשר היו בלי מלך". ובח"א לב"ב טז: [ג, ע:] כתב: "כי המלכות הוא הסדר אשר מקבלים מן המלך, וקודם שבא המלכות אל העולם, היה ההעדר אל זאת המדריגה, ולא היה שום סדר". ובח"א לסנהדרין צה. [ג, קצה.] כתב: "ענין המלך... מסדר את העם 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... 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". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכז.] כתב: "המלך הוא מסדר הכל... המלך הוא עצם הסדר". ובדרשת שבת הגדול [רז.] כתב: "כי כאשר תראה סדר במדינה תדע כי יש מלך מסדר הכל, וכאשר אין סדר להם, תדע כי אין להם מלך". וראה להלן פמ"ז הערה 496. @**ומה שכתב**^ כאן "המלך מסדר ומקיים המשך המציאות", כי הסדר שומר על הדבר המסודר, ובהעדר סדר יפסד הכל. כי "כל אשר תחת הסדר יש בו שמירה" [לשונו בנתיב הלשון פ"ג (ב, ע.)]. לכך המלך הוא "מקיים המשך המציאות". ובתפארת ישראל פ"ח [קלג:] כתב: "כל אשר יוצא מן הסדר מביא לו זה אבוד הנפש לגמרי". ובנתיב התורה פ"ד [קצח:] כתב: "כל אשר הוא יוצא מסדר העולם הוא בטל לגמרי, ואין לו קיום". ובח"א לשבת יא. [א, ב:] כתב: "כאשר דבר יוצא מן הסדר, דבר זה חורבנו ובטולו". ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רז.] כתב: "דבר זה הפסד גמור כאשר יוצא מן הסדר". @**וצרף לכאן**^ שנאמר [אסתר ב, כא-כב] "בימים ההם ומרדכי יושב בשער המלך קצף בגתן ותרש שני סריסי המלך משומרי הסף ויבקשו לשלוח יד במלך אחשורש ויודע הדבר למרדכי ויגד לאסתר המלכה ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי". ובאור חדש שם [תקפו.] כתב: "ויש לשאול, למה עשה מרדכי זה, שהיה מציל הרשע, הרי אם נותנים לו סם המות, היה מציל את אסתר... כי לכך היה מרדכי מזהיר אותו, אף שהיה מן הסברא שלא יהיה חס עליו כדי שיוציא אסתר מתחת ידו, מכל מקום מפני כי השם יתברך הוא שומר את העולם, ומעמיד המלך לשמור העולם, ולכך אמרו [אבות פ"ג מ"ב] 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו'. ומכל שכן שיש להגיד עליו אם אחד רוצה להמית אותו" [ראה למעלה הקדמה שניה הערות 68, 355, הקדמה שלישית הערות 74, 253, פ"ג הערה 78, פי"ח הערה 36, פכ"ג הערה 9, פל"ד הערה 69, פל"ח הערה 101, פמ"א הערות 92, 100, ופמ"ג הערה 129].

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ד [עב.]: "השמש היא שמירת סדר עולם הטבע במהלכה ובתנועתה, במה שהוא מושלת בעולם הטבע. וכמו המלך שהוא השומר את הסדר לבלתי יצא אחד מן הסדר הראוי, כך השמש שהוא המושל על עולם הזה, וכדכתיב [תהלים קלו, ח] 'את השמש לממשלת ביום', והוא השומר סדר העולם לבלתי יחליף וימיר את סדר הראוי, ויעמוד על עמדו" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 74]. ובנצח ישראל ס"פ טז [שעט:] כתב: "וכאשר זרחה לו השמש [ליעקב אבינו (בראשית לב, לב), שאז נתרפא יעקב מצלעתו (רש"י שם)], אשר השמש סדר העולם, כי השמש מושל בעולם, והשמש סדר העולם, והסדר מרפא את יעקב מצלעתו. וכאשר יעקב צלע על יריכו, אז יש כאן שנוי בסדר העולם... ולפיכך השמש, שהוא מנהיג סדר העולם, מרפא את יעקב מצלעתו, עד שהעולם חוזר לסדר שלו".

<> פירוש - המשך הזמן הוא המשך המציאות, וכפי חילופי הזמן כך הם חילופי המציאות. ובנצח ישראל פכ"ז [תקנט:] כתב: "כי הזמן הוא המשך המציאות, וכל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע ואל סוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים" [הובא למעלה הערה 13, ולהלן הערה 38]. ובאור חדש פ"א [תמב.] כתב: "פירוש 'יודעי העיתים' [אסתר א, יג], פירוש שיודעין כל הדברים באמתתן כפי מה שהם, שכל הדברים הם תחת הזמן, וחילופי הדברים כפי חליפי הזמן. ולכך אמר 'יודעי העתים', כלומר שידעו כל הדברים בסבתן, שהם העתים. ודבר זה הוא ידוע כי הזמן מחדש כל הדברים, וכדכתיב [קהלת ג, א] 'לכל זמן ועת לכל חפץ'. וזהו 'יודעי העיתים', כאילו אמר שהם יודעים לעמוד על הדברים שמחדש הזמן, והם הדברים שמתהוים בעולם... וזהו עניין הזמן, וכיון שהם יודעים עניין הזמן, גם כן הם יודעים הדברים שהם תחת הזמן באמיתת שלהם". ובנצח ישראל ר"פ כז [תקנח.] כתב: "בחבור הזה התבאר כי הזמן הוא מוציא לפועל מה שראוי לצאת אל הפועל בכל הדברים אשר הם בעולם, כי הכל תלוי בזמן. ומפני שהם תלוים בזמן, יוצא כל אחד לפועל בזמן הראוי לו. וכמו שאמר שלמה 'לכל זמן ועת לכל חפץ'... למדנו שכל הדברים הם מתחדשים בזמן המיוחד להם". ובדר"ח פ"ד מ"ד [פז:] כתב: "כל דבר הוא תחת הזמן" [ראה למעלה פכ"א הערה 16, פכ"ט הערה 94, פל"ב הערה 76, פל"ו הערות 37, 46, ולהלן פנ"א הערה 142]. וכאמור, הזמן תולה בתנועת החמה, וכמבואר למעלה הערה 17. והפחד יצחק ר"ה מאמר כז אות ז כתב: "מפורש הוא בכתוב כי תפקידם של צבא השמים הוא לשמש מקור למציאות הזמן, שנאמר [בראשית א, יד] 'והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים'... משתייכת היא מציאות הזמן לצבא השמים". @**ולמעלה פל"ו**^ [תרנד.] העיר שבכל ההגדה, המקום היחידי שמצויין בו שהקב"ה הוא "מלך מלכי המלכים" הוא אך ורק בביאור ענין המצה; "מצה זו שאנו אוכלים על שום מה. על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ, עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם". וביאר שם כי המצה נובעת מכך שהקב"ה הוא למעלה מן הזמן, ומדריגה נבדלת זו מתבטאת במלים "מלך מלכי המלכים", יעויין שם. והביאור בזה, שהנה יש לשאול, לְמָה הכוונה כשאנו אומרים "מלך &**מלכי**^ המלכים", ומה היה חסר אם היינו אומרים "מלך המלכים", דעל מה מוסבת תיבת "מלכי". המפתחות לכך נמצאים בביאור דברי הגמרא [ע"ז ד:], שאמרו שם "אימת רתח [מתי הקב"ה זועם על העולם]... תנא משמיה דרבי מאיר, בשעה שהמלכים מניחין כתריהן בראשיהן ומשתחוין לחמה, מיד כועס הקב"ה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תעד.] הביא מאמר זה, וכתב: "העבודה זרה וכיוצא בו נמצא לשון 'חרון אף'... עיקר 'חרון אף' נאמר על דבר שהוא מתנגד לו. וכאשר אתה מתבונן בעולם הזה, הוא עולם הטבע, נמצא הדברים מסודרים זה על זה במדריגתם ובסדרם עד השמש, שהוא מנהיג העולם השפל, וכדכתיב בתורה [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום וגו''. ודבר זה ידוע, כי השמש נקרא 'מלך' בצבא השמים... וכאשר בני אדם אינם עוברים את העולם הטבע לעבוד את ה', כמו שראוי לעשות, רק הם נשארים בעולם הטבע, ולא יביטו את אשר פעל ועשה כל אלה, רק די להם בעולם הזה, ואין מקשרין עולם הזה בו יתברך, הנה יש כאן עבודה זרה... וכאשר משתחוים לחמה, הרי דבר זה שנוי סדר העולם, שהם מנתקין הקשור הזה, שצריך לקשור השמש &**במלך מלכי המלכים**^, שהוא מושל על כל". הרי שנקט בתואר "מלך מלכי המלכים" להורות שהקב"ה הוא מלך על החמה והלבנה, שהם המלכים ומושלים בעולם השפל. וכן מדויק מלשונו בנתיב אהבת השם פ"ג [ב, כז:], וז"ל: "אמרו במדרש [פרקי דרבי אליעזר פ"ו] כי על השמש כתובים ג' אותיות משמו של הקב"ה. וכל זה מפני כי השמש מקלסת שמו תמיד, ולכך שם ה' עליה... כי השמש הוא מלך בצבא עליונים, לכך שם ה' עליה, שלא יהיה נראה כאילו חס ושלום אין כאן מלך מלכי מלכים, לכך שם ה' עליה". והמלכות שיש לחמה היא שלטון הזמן, וכמבואר כאן. וזהו שאומרים בתפילת "עלינו"; "שהם משתחוים להבל ולריק ומתפללים אל אל לא יושיע, ואנחנו כורעים ומשתחוים ומודים לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה". לאמור, לאחר שנאמר שהאומות משתחוות לצבא השמים [השורש לכל ע"ז (ראה למעלה הקדמה שניה הערה 376)], מדגישים אנו שלא כצורינו צורם, אלא הוא "מלך מלכי המלכים" [מפי בני האברך המופלג הרה"ג רבי משה יונה שליט"א]. נמצאת אומר שכאשר הנך רוצה להורות שהקב"ה הוא למעלה מן הזמן, הנך אומר שהוא "מלך &**מלכי**^ המלכים". וכן אומרים [יוצרות לשבת הגדול] "אתה הוא מלך מלכי המלכים, מלכותו נצח". לכך בכל ההגדה, המקום היחידי שמצויין בו שהקב"ה הוא "מלך מלכי המלכים" הוא אך ורק בביאור ענין המצה, כי המצה היא תולדה מובהקת מהא שהקב"ה הוא למעלה מן הזמן, וכמו שנתבאר למעלה. והרציתי דברים אלו למו"ר זצ"ל, וקלסם [הובא למעלה פל"ו הערה 48].

<> כפי שאמרו חכמים [חולין ס:] "אמרה ירח לפני הקב"ה, רבש"ע, אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא.] כתב: "השמש מושל בעולם התחתון כמו מלך, וכן הירח שהוא מושל בלילה, אין ראוי שיהיו שוים, ויהיו שני מלכים משתמשים בכתר אחד... השמש והירח שניהם מושלים בעולם, זה ביום וזה בלילה, והיום והלילה שניהם הם יום אחד, ואם כן השמש והירח הם שני מלכים משתמשים בכתר אחד". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסח:] כתב: "הירח מלך תתאי". ובח"א לר"ה כה. [א, קכז:] כתב: "כי מלכות דוד דומה אל מלכות הירח; מה הירח הוא נקרא [בראשית א, טז] 'קטון', גם כן דוד נקרא קטון [ש"א יז, יד] 'ודוד הוא הקטון'".

<> כמו שאמרו חכמים [חולין ס:] "אמר לה [הקב"ה לירח] זיל לימנו בך ישראל ימים ושנים". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסח.] כתב: "וכמו שמונין למלך, כך מונין לירח, שהוא מלך... ואנו מונין לה כמו שמונין למלכים". ולמעלה הקדמה שלישית [קלד.] כתב: "החמה והלבנה, שאלו שני דברים הם המושלים". וכן נאמר [בראשית א, טז] "ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגו'". וכן אומרים על המאורות [תפילת שחרית דשבת] "כח וגבורה נתן בהם להיות מושלים בקרב תבל". ובבאר הגולה באר הרביעי [שמו.] כתב: "שני מושלים בעולם; החמה ביום, וירח בלילה". ובהמשך שם [תעו:] כתב: "כאשר אתה מתבונן בעולם הזה, הוא עולם הטבע, נמצא הדברים מסודרים זה על זה במדריגתם ובסדרם עד השמש, שהוא מנהיג העולם השפל, וכדכתיב בתורה 'את המאור הגדול לממשלת היום וגו''. ודבר זה ידוע, כי השמש נקרא 'מלך' בצבא השמים". ובגו"א בראשית פל"ח אות כו [רנז.] כתב: "כי שני הבנים, פרץ וזרח, דומים ללבנה וחמה, ששניהם הם מושלים ומלכים בעולם". ובדר"ח פ"א מי"ח [תכג:] כתב: "וידוע כי יש פועלים בעולם התחתון, וזהו כמו שכתוב 'את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגומר'. והפועלים האלו גוזרים משפטים על התחתונים, וקראו אותם 'משפטי המזלות', והוא דין גמור מה שגוזרים העליונים על התחתונים". ובנתיב השלום פ"ב [א, רכב.] כתב: "לא נמצא בנבראים פעולה מהירה תמידית בכח גדול כמו התנועה של השמים, אשר הם מתנועעים תנועה תמידית מהירה. והשמש והירח הם המושלים והפועלים בתחתונים על ידי תנועתם. וכדכתיב [תהלים קלו, ח-ט] 'את השמש לממשלת היום ואת הירח לממשלת הלילה'". ובח"א לסנהדרין קי. [ג, רסו:] כתב: "השמש והירח הם המושלים בצבא השמים, ואם אין השמש והירח פועלים, כל הנמצאים בטלים. ולכך תולה הכל בשמש וירח שהם מושלים, וכדכתיב 'השמש לממשלת היום ואת הירח והכוכבים לממשלת בלילה'" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 49].

<> נאמר [בראשית מ, יב] "שלשת השריגים שלשת ימים הם", ופירש רש"י [שם] "שלשת ימים הם - סימן הם לך לשלשת ימים". ובגו"א שם אות י [ער:] כתב: "ואם תאמר, ומנא ידע [יוסף] כי הם ג' ימים, שמא ג' שנים. ונראה לומר, כי אם היו ג' שנים היו ג' גפנים [מחולקים, ולא ג' שריגים, שהם ג' זמורות של גפן אחת], דאין שנה זו יש לו חבור אל שנה אחרת. אבל אם הם ג' ימים, היה גפן אחד, שהוא דומה אל שנה אחת, ובו ג' שריגים, והם דומים לג' ימים בשנה" [ראה למעלה הערה 27]. ובאור חדש פ"ט [תתתיז:] כתב: "ימי השנה הם כמו פרורים קטנים, שנחלק אליהם השנה". ובפחד יצחק ר"ה מאמר יד אות ז, כתב: "המחזור הזה של זמן כלליות העולם כולל הוא בתוכו המון מחזורים קטנים המשקפים בזעיר אנפין את תהלוכותיו של המחזור הגדול הכללי. כל מציאותה של אותה תקופת זמן הקרויה 'שנה' אינה אלא מחזור קטן המשמש בבואה פרטית לתנועת הגלגל של הזמן הכללי" [ראה להלן הערה 38]. והואיל וכן, ברי הוא שכל שנה ושנה עומדת לעצמה ואינה מתחברת לשנה אחרת, כי השנה לכשעצמה הינה מחזור קטן של כל הזמן הכללי. ובנצח ישראל פנ"ה [תתס:] כתב: "כאשר ישראל הם הכל... והם מתדמים אל השנה שהוא הכל". דוגמה לדבר; נאמר [דברים כו, ג] "ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם ואמרת אליו הגדתי היום לה' אלקיך כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבתינו לתת לנו", ופירש רש"י [שם] "הגדתי היום - פעם אחת בשנה, ולא שתי פעמים". ובגו"א שם אות ח [תה:] כתב: "פעם אחת בשנה. דאם לא כן, 'היום' למה לי". ולכאורה יקשה, מנין ש"היום" מורה על שנה, ולא על שבוע או חודש. אלא הביאור הוא כדבריו כאן, שכל שנה ושנה היא יחידת זמן בפני עצמה, ולכך "היום" בא למעט מועד אחר לגמרי שהוא בעל הויה אחרת לגמרי, וזו שנה אחרת. אך שבוע אחר או חודש אחר אינו נחשב למועד אחר לגמרי. וצרף לכאן מאמרם [ר"ה ב:] "יום אחד בשנה חשוב שנה". ובח"א למנחות צט: [ד, פז.] כתב: "דע, כי פירוש דבר זה כמו שאמרו [פסחים ד.] מקצת היום כמו כולו, ומקצת השנה כמו כל השנה. וטעם דבר זה אשר נחשב המקצת כמו הכל, מפני כי היום הוא אחד, והלילה הוא אחד, ולפיכך מקצת היום כמו כולו נחשב. ואף על גב שלא נחשב כולו מצד הזמן, אבל מצד צורת היום נחשב מקצת כמו כולו, דאינו תולה בהמשך הזמן, שלא יהיה נחשב יום אלא שיהיה י"ב שעות, שזה אינו, רק נחשב יום אפילו מקצת". וכן השנה היא צורת זמן אחת, ולכך יום אחד בשנה חשוב שנה.

<> פירוש - הואיל וזמן של "שנה" הוא בריאה בפני עצמה, והוא הכל, ואינו חלק מבריאה אחרת, לכך ניתן להשוותו לבריאת העולם, שגם העולם הוא בריאה בפני עצמו, והוא הכל, ואינו חלק מבריאה אחרת. ושויון זה יעשה מחמת ש"הזמן יש לו יחוס אל הגשם" [לשונו למעלה לאחר ציון 10]. ובספר היצירה פ"ו מ"א אמרו ש"עולם שנה נפש" מקבילים זה לזה. ודבריו כאן נסובים על "עולם שנה".

<> יש מאין, ולפני שנברא העולם הוא לא היה קיים, נמצא שהתחלת העולם היא "שנמצא נברא". וזו הדעה באה לאפוקי מכפירת היוונים שהעולם קדמון [ראה למעלה הקדמה שניה (מט:), ופל"ט הערה 47]. ובספר מנחת קנאות פ"י כתב: "אתחיל לדבר מעיקר השני, והוא אמונת החדוש, והוא לידע שהעולם נתחדש אחר שלא היה, והשם יתברך חדשו מן האפס הגמור ומן העדר המוחלט, והוציאו מן האין ליש ברצונו הקדמון... להוציא מלבם של כופרים מאמיני הקדמות, ואומרים כי העולם מחויב המציאות מאתו יתברך" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 41]. ולמעלה פ"ה [רנד.] כתב: "כל התחלה, לפניה וסמוך לה העדר, שבשביל כך הוא התחלה". ולמעלה ר"פ לד [תקפד:] כתב: "העולם נמצא אחר שהיה נעדר". ובח"א ליבמות טז: [א, קכט:] כתב: "העולם יש לו התחלה בבריאה, ויש לו תכלית. לכך התחלת הבריאה נקרא [תהלים לז, כה] 'נער הייתי', ותכלית העולם הוא נקרא 'זקן' [שם]. לפיכך אמר [יבמות טז:] 'פסוק זה שר העולם אמרו', שאין בהנהגות כל ימי העולם, מן הילדות עד הזקנה של עולם, שיהיה [תהלים שם] 'צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם'". ובדר"ח פ"ד מי"ז [שסא:] כתב: "ואל יקשה לך, למה צריך אל עולם הזה, יברא העולם הבא בלבד. כי דבר זה אינו קשיא, כי חסרון העלול הוא נראה בעולם הזה, שהוא התחלה, ואחר כך יושלם. כי אף שראוי מצד הפועל שתהיה הפעולה מתיחסת בשלימותה אל הפועל, דבר זה מצד הפועל, שכל פעולה ראויה שתהיה מתיחסת אל הפועל. אבל מצד הפעולה עצמה, שהוא עלול, הרי מצד עצמה ראוי לה ההעדר, שהרי היא נמצאת אחר שלא היתה. ולפיכך תחילת יציאתה אל הפועל הוא בחסרון, והוא עולם הזה. עד שיש לפעולה התקרבות אל ההעדר, שהוא ראוי אל הפעולה מצד עצמה... דומה בזה אל האדם הנולד, שבא לעולם אחר שלא היה נמצא כלל. ומפני שבא לעולם אחר שהיה נעדר, די בזה [ש]הוא קטן ופחות. ואחר שהתחיל לגדל, עד אחר כך יתרומם. וכן הוא העולם, אין ראוי שיהיה העולם הבא בתחילה. וכי אפשר שיהיה בריאת האדם בתחלתו בשלימות, או שיהיה האילן גדל בתחילתו בשלימות גדולו. אבל בתחלה הוא קטן, ואין לו המעלה שמגיע אליו בסוף" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 54, פ"ה הערות 25, 130, פי"ח הערה 22, ופל"ד הערה 6, ולהלן פנ"ב הערה 62. וראה למעלה הערה 15].

<> כי "שנה" היא זמן, ולזמן יש התחלה, אמצע וסוף. ואודות שכלליות הזמן מתחלקת לשלשה חלקים אלו [והשנה היא בבואה לכלליות הזמן (כמבואר למעלה הערה 35)], כן כתב בנצח ישראל פכ"ז [תקנט.], ויובא בהערה 40. ובגו"א במדבר פכ"ב אות מא [שעח:] כתב: "כי הזמן יש לו ראשית אמצעי וסוף". ובח"א לר"ה טז. [א, קא.] כתב: "כי השנה יש לו ג' חלקים; מצד חלק הראש, ומצד חלק האמצעי, ומצד הסוף" [ראה למעלה הערות 13, 15, 32].

<> רש"י [שמות כג, טו] "חודש האביב - שהתבואה מתמלאת בו באביה. 'אביב' לשון אב, בכור וראשון לבשל פירות". הרי "אביב" הוא מלשון אב והתחלה. וכן כתב הרד"ק בספר השרשים, שורש אב. והראב"ע [שמות יג, ד] כתב: "פירוש 'אביב' כמו בכור, כי הוא מגזרת 'אב', שהוא כמו ראשון לאשר הוליד". ושוב כתב הראב"ע [ויקרא ב, יד] "אביב - נקרא כן בעבור שהוא ראשון, והוא מגזרת 'אב'". ובנצח ישראל פס"ב [תתקלח:] כתב: "השאור ראוי לבטל ביום ראשון של פסח, כי השאור אינו ראוי לאכילה, והוא כלו פסולת, כמו שהוא השאור באמת. וראשון של פסח, שהוא התחלת הויות העולם, כי הוא חודש האביב, ובזמן הזה ראוי לבטל הפסולת מן העולם, ולבער אותו, כמו השאור והחמץ" [ראה להלן הערה 147]. ובח"א לר"ה טז: [א, קא:] כתב: "האביב הוא הפועל שהוא גומר את הדבר עד שהוא אביב, וזה נגד הויה" [ראה להלן הערה 118]. ובגו"א במדבר פכ"ב אות מא [שעט.] כתב: "החורף אינו בכלל הזמן, כי הוא העדר והפסד הצמחים". ובח"א לנדרים מא. [ב, יט:] כתב: "האילן הזה שבא עליו הפסד בימות החורף, עד שהעלים נפסדים, והוא בעצמו גם כן מקולקל. כאשר נתרפא מחוליו בחודש ניסן, אז הוא חוזר לקבל כח מן השורש, ומתחדש כבראשונה". לכך האביב נחשבת להתחלת זמן השנה, כי החורף שקדם לה אינו בכלל הזמן. וראה להלן הערות 76, 129.

<> דוגמה ליחס שבין התחלת ההויה לשלימות ההויה נמצאת בשלשה מקומות בדבריו בנצח ישראל, שביאר שיש ג' נקודות; התחלה, אמצע, ושלימות הדבר [וכאן לא הזכיר אמצע]; (א) שם פכ"ז [תקנט.] כתב: "בפרק חלק [סנהדרין צז.], תנא דבי אליהו, שית אלפי שנה הוי עלמא; ב' אלפים תוהו, ב' אלפים תורה, ב' אלפים ימות המשיח... ואין ספק שצריך טעם וסברא שמחלק הזמן של עולם לאלו חלקים... וביאור ענין זה, כי הזמן הוא המשך המציאות, וכל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע, ואל הסוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים. וכל אחד ואחד יש לו שם בפני עצמו. שאין ספק כי ההתחלה הוא מחולק מן האמצעי, והאמצעי מחולק מן הסוף, כי כל אחד ואחד יש לו גדר בפני עצמו. ומפני זה מחלק גם כן זמן כל העולם לשלשה חלקים אלו. כי זמן כל ימי עולם הוא ו' אלפים, כדאיתא התם [סנהדרין צז.] אמר רב קטיני, שית אלפי שני הוי עלמא... ומאחר שימי עולם שית אלפי שנה, חילק אותם לג' חלקים... ההתחלה והאמצע והסוף. וקאמר 'שני אלפים תוהו' נגד התחלה, שכן ההתחלה עדיין אין בו דבר, וזה מסגולת ההתחלה, שאין בו דבר ממש. ואמר 'שני אלפים תורה', כי הזמן האמצעי מיוחד לתורה... מפני שהאמצעי אינו גשם, כי כל גשם יש לו רחקים, והאמצעי אין לו רוחק, לכך מתייחס הזמן האמצעי, שאין לו רוחק, אל בלתי גשמי, כמו התורה, שאין שייך בה גשמות כלל. ו'שני אלפים ימות המשיח', פירוש הזמן האחרון הוא מיוחד לימות המשיח, כי הזמן האחרון הוא ההשלמה, שכל אשר הוא באחרונה הוא השלמה. ולכך הזמן האחרון מתייחס אל המלך המשיח, כי המלך המשיח יהיה משלים את כל העולם... ולכך ראוי שיהיה מלך המשיח, שהוא המשלים, בסוף הזמן, שאז מסוגל אל השלמות ביותר" [הובא למעלה בקצרה הערה 15]. (ב) שם פמ"ג [תשמו.] כתב: "ובפרק חלק [סנהדרין צח:], אמר רב, לא אברא עלמא אלא לדוד. ושמואל אמר, למשה. ורבי יוחנן אמר, למשיח, עד כאן. וביאור מחלוקתם, כי התחלת הדבר יש לו צד בחינה שהוא עיקר הדבר, במה שהוא התחלה, ואחר ההתחלה נמשך הכל. ויש בחינה שאמצע הדבר הוא עיקר הדבר, במה שעיקר הדבר הוא גוף הדבר, והוא האמצע, לא ההתחלה והסוף. והבחינה השלישית סוף הדבר, ששם השלמת הדבר, ראוי שיהיה עיקר כאשר נשלם. ולדעת שמואל לא נברא העולם רק למשה, מפני שאז היה התחלת ישראל, שהם עיקר העולם, ולא היה לישראל מציאות עד משה, ומשה הוא צורת ישראל [ראה להלן פמ"ז הערה 283]... ולפיכך סבירא ליה שלא נברא העולם אלא למשה, שהוא עיקר, מפני שהוא ההתחלה, ואחר התחלה ימשך הכל. ולרב לא אברא עלמא אלא לדוד, מפני שהעיקר הוא גוף הדבר. וכאשר היה דוד מלך על ישראל, היו ישראל במעלתם היותר עליונה. וזה ראוי שיהיה עיקר, כאשר היו ישראל במעלתם העליונה. ולדעת רבי יוחנן לא נברא העולם אלא למשיח, מפני שאז יהיה העולם בשלימותו האחרון, שלא נמצא בעולם חסרון, רק הכל בשלימות. וראוי לדבר זה דבר שהוא עיקר, שכל דבר נמצא בשביל שלימותו, כי זהו צורתו". (ג) שם פנ"ז [תתפא:] כתב: "ידוע כי כל דבר בעולם מתחלק אל שלשה חלקים, שאין זה כזה; כי נחלק להתחלה, ואמצע, וסוף. ולכל אחד יש בחינה בפני עצמו. ואין ספק כי הבחינה מצד התחלתו הוא זולת הבחינה שהוא מצד השלמתו, ושניהם זולת הבחינה בחלק שאינו נחשב התחלה ולא נחשב השלמה, והוא כמו אמצעי. ובודאי כי יש בישראל בחינה שיאמר עליו דבר זה הוא התחלת ישראל. ואין ספק שיש בחינה בישראל שהוא מצד השלמת ישראל. וכן יש בהם בחינה מצד דבר שאינו נחשב התחלה ואינו נחשב השלמה" [ראה למעלה פ"ט הערה 247, פכ"ה הערה 101, פכ"ט הערה 89, ופרק זה הערה 15].

<> לשונו להלן [לאחר ציון 81]: "כל זמן שהיא [התבואה] מחוברת בארץ נחשב זה השפעה שנמצא מאתו יתברך, אבל הקצירה שהוא כאשר נשלם הפרי ונקצר, וזה כאשר נשלם על תכלית שלימותו, זהו שלימות הויה", ושם הערה 82.

<> לשונו למעלה פ"ח [שפה:]: "כי אין לעולם קיום רק על ידי הדבוק בו יתברך, ובו מתקיים הכל". 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" [ראה להלן הערה 215]. ובדר"ח פ"א מ"ב [קצ:] כתב: "כי העולם לא נברא אלא בשביל הקב"ה, שנאמר [משלי טז, ד] '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 [יומא לח.]; כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר [ישעיה מג, ז] '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". וכן הוא שם 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, פכ"ב הערה 23, פל"ו הערה 92, ופמ"ד הערות 38, 143. וראה להלן הערה 69, ופמ"ז הערות 92, 517].

<> אודות שהעולם ישוב ויאסף אל ה', כן כתב בכמה מקומות. כגון, בדר"ח פ"א מי"ח [תנט.] כתב: "כי העולם הזה הוא בא מן השם יתברך, ואליו שב כאשר הושלם". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פד.] כתב: "כי התמידים שצוה השם יתברך [במדבר כח, ב-ח] להודיע כי העולם הזה שב ומתקרב אל השם יתברך. ואם לא שב אל השם יתברך, לא היה אל העולם קיום בעצמו. רק הוא שב אל השם יתברך, ולא נברא שיהיה לעצמו... העולם הזה, כמו שהושפע מן השם יתברך, כך שב אל עילתו". ובח"א למנחות קי. [ד, פט:] כתב: "כי כבר התבאר בחבור גבורות השם [כאן ולהלן ר"פ סט] כי העולם הזה שב אל עלתו, ואי אפשר רק כך, כי ממנו יתברך הושפע העולם, ואליו יתברך הוא שב". ובאור חדש פ"ג [תרנו.] ביאר שזהו ההבדל בין ישראל לאומות, שישראל בסופם שבים אל ה', ומכך נובעת נצחיותם, לעומת האומות שסופן אצל עצמן, ולכך אינן בנות נצח. וראה להלן הערות 51, 71.

<> כמו שנאמר [שמות כג, טז] "וחג האסיף בצאת השנה באספך את מעשיך מן השדה".

<> כמו שנאמר [שמות לד, כב] "וחג האסיף תקופת השנה", ופירש רש"י [שם] "וחג האסיף - בזמן שאתה אוסף תבואתך מן השדה לבית. אסיפה זו לשון הכנסה לבית, כמו [דברים כב, ב] 'ואספתו אל תוך ביתך'. תקופת השנה - שהוא בחזרת השנה בתחלת השנה הבאה. תקופת - לשון מסיבה והקפה". ו"תקופת השנה" מורה בפרט על החזרה לנקודת ההתחלה.

<> פירוש - אין לבריאה של "שנה" עמידה בעצמה, אלא היא חוזרת ונאספת אל יוצרה.

<> בהמשך הפרק [לאחר ציון 73].

<> ההתחלה [חג האביב], ההשלמה [חג הקציר], והחזרה [חג האסיף].

<> לשונו למעלה בהקדמה ראשונה [כט:]: "נמצא השם יתברך לזולתו, שהרי המציא אותם". ובדר"ח פ"א מ"ב [קעז:] כתב: "השם יתברך הוא מחויב המציאות, והנמצאים שנמצאו מאתו, ובודאי יש לאדם יחס אל בוראו במה שבראו השם יתברך, והאדם נברא ממנו. וראוי שיהיה שומר היחס הזה, ואם אין שומר היחס הזה הרי אין בריאתו לכלום". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנא.] כתב: "העולם הזה, שהוא עלול מן העילה, הוא השם יתברך, יש לעלול... חבור וקירוב אל העילה, כמו שיש לבן חבור וצירוף אל האב שבא ממנו. וכך השם יתברך, שהוא עילה אל העולם, יש אל העולם קירוב אל העילה". ובנצח ישראל פמ"ב [תשכט.] כתב: "כי במה שהעלול הוא מן העלה, יש כאן צירוף העלה אל העלול, כמו צירוף בן אל האב, ובבחינה זאת יש כאן צירוף גמור". ובח"א לב"ב צט. [ג, קכב:] כתב: "כי העלה והעלול מצטרפים ביחד, כמו שתראה האב והבן שהם מצטרפים, ויש להם חבור ביחד" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 74, ופכ"ג הערה 75]. וראה להלן הערות 54, 56, 194.

<> הוסיף כאן תיבת "סבתו" ["העולם הוא חוזר ונאסף אל &**סבתו**^ המקיים אותו"], ואילו עד כה כתב פעמיים "נאסף אל המקיים" [לאחר ציונים 42, 46], ללא הוספת תיבת "סבתו". ובביאור מרגניתא זו, ראה בסמוך הערה 52.

<> לשונו בנתיב התשובה פ"ב [מד:]: "דבר זה הוא סדר העולם, שהעולם הזה שב אל השם יתברך, ואין לו קיום מצד עצמו, רק שהוא שב אל השם יתברך, אשר ממנו הוא נמצא, ואליו שבים כל הנמצאים, וזהו קיום שלהם, מפני שהם שבים אל השם יתברך... וזולת זה לא היה קיום אל העולם". ובח"א למנחות כט: [ד, עז:] כתב: "ודע כי גם אל כלל העולם יש לו השבה אל השם יתברך. כי כמו שהעולם בא מן השם יתברך, כך יש לו השבה אל השם יתברך, כי ממקום שבא, שמה ישוב. וכאשר שב אל השם יתברך הוא נבדל, שהוא שב מן מה שהוא גשמי אל השם יתברך. ולפיכך יש לה"א שבו נברא העולם תג [מנחות כט:], שמורה על שיש לעולם כתר" [ראה למעלה הערה 43, ולהלן הערה 71]. והוצרך להוסיף מלים אלו ["ובזה כל המציאות שב אל השם יתברך"], כי הרי מבאר כאן ששיבה זו נובעת מחמת "שהעולם נתלה בו יתברך, ואין לו קיום זולתו יתברך", לכך בהכרח ששיבה זו חלה על כל המציאות, משום שאי אפשר לשום נמצא שיהיה לו קיום זולתו יתברך.

<> נראה שהביאור לשייכות בין הענין הראשון [שהנמצאים מושפעים מאתו יתברך] לענין השני [שהנמצאים שבים אליו יתברך] הוא שהענין הראשון מעמיד את יחס העולם להקב"ה כיחס המסובב לסבתו, ומחמת יחס זה גופא מתחייב שהעולם ישוב אליו יתברך. כי כבר השריש שאין שום נתק בין המסובב לסבה, אלא המסובב לעולם אדוק בסבה, לכך מחמת אדיקות זו בהכרח שלבסוף העולם יחזור להקב"ה. ואודות חבור המסובב לסבתו, כן כתב בהקדמה לנצח ישראל [א:], וז"ל: "במה שכל סבה ראוי שתמצא עם המסובב, ואם לא כן, לא היה סבה באמת. ואם אתה רואה סבה, והוא אינו נמצא עם המסובב, אינה סבה באמת. המשל... אם אתה רואה האב, שהוא סבה אל הבן, והאב מת והבן נשאר, אין עליך לומר... שהאב סבה גמורה אל הבן, אל תאמר כך, שהסבה הוא שצריך שיהיה נשאר עם המסובב, שאם הוא סבה אליו להיות נמצא, גם הוא צריך לקיומו... אין האב סבה אל הבן, אבל האב סבה אל זריעת הזרע, וזאת הסבה נשארת, כי אם אין האב אין כאן זריעת זרע. אבל הסבה המקיים הבן הוא הטבע שנתן השם יתברך אליו. כי איך יתכן שיתן הסבה יותר ממה שנמצא בעצמו בו, ואם היה האב סבה לקיום הבן, אם כן תמצא שהאב יתן לבן יותר ממה שיש בו, כי יתן קיום לבן אף אחר שמת האב בעצמו, ולבנו יש לו חיות אחר מיתת האב, ודבר זה אי אפשר שיתן דבר מה שלא נמצא בו. אבל סבת קיומו מסבה אחרת, הוא השם יתברך, אשר הוא סבת הכל, ואין סבה זולתו" [הובא למעלה פט"ז הערה 48, פי"ז הערה 68, פכ"ה הערה 21, ופל"ט הערה 157]. לכך הוצרך להוסיף למעלה [לפני ציון 50] תיבת "סבתו" ["ונאסף אל &**סבתו**^ המקיים אותו"], מה שלא עשה בפעמיים הקודמות [כפי שהערנו בהערה 50], כי כאן בא להורות שמה שהעולם לבסוף חוזר אל הקב"ה אין זה דבר שנתחדש רק לבסוף, אלא הואיל והקב"ה הוא סבת העולם מתחילתו [והעולם מסובב מהקב"ה מתחילתו], לכך לבסוף העולם יחזור אל הקב"ה. @**וביחס שיש**^ בין שתי ההצטרפיות האלו אל הקב"ה [מצד היותו יתברך התחלה אל הכל, ומצד שהכל שב אליו יתברך], הנה בנתיב העבודה פ"ג [א, פה.] ביאר שבנקודה זו גופא נחלקו התנאים [ברכות כו:] אם תפלות אבות תקנום, או כנגד תמידים תקנום, וכלשונו: "ויש לך להבין אלו דברים, דלרבי יוסי שאמר תפלות אבות תקנום סבר, כי התפלה היא הקירוב אל השם יתברך מצד שהשם יתברך הוא עלה לעולם, והאבות הם התחלה לעולם, לכך הם ראשונים שהשם יתברך עלה להם, ולכך האבות תפלות תקנום. ומר סבר כי הקירוב בזה הוא מצד כי העלול הוא שב אל עלתו, זו היא הקירוב הגמור שיש לעולם אל השם יתברך, ולכך כנגד קרבן תמידים תקנום, שהקרבן הוא מורה שהעלול שב אל עלתו יתברך".

<> לשונו למעלה בכת"י [תצח.]: "כי אין שם ה' בא על דבר שאינו שלם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תנא.] כתב: "ומפני שהוא יתברך מתחבר אל הנמצאים כפי שלימותם, שאין השם יתברך מתחבר אל דבר שהוא חסר. ודבר זה אמרו ז"ל במדרש [ב"ר יג, ג] 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים' [בראשית ב, ד], הזכיר שם מלא על עולם מלא. כי אין אל השם יתברך חבור אל דבר חסר". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנו.] כתב: "השם יתברך שהוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר". ובנתיב התורה פי"ח [תרצט.] כתב: "אין השם יתברך מתחבר רק אל השלם, כמו שהוא יתברך בתכלית השלימות". ובח"א לשבת ל: [א, יד:] כתב: "אין השכינה שורה על דבר חסר, רק על השלם. ולפיכך כאשר נפשו אינו בשמחה, והיא בחסרון, אין השכינה שורה". ואמרו חכמים [שבת צב.] "אין שכינה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה", וכתב בח"א שם [א, מו.]: "דבר זה מבואר, כי אין ראוי שתשרה שכינה על דבר חסר, ולפיכך צריך אל כל אלו, שיהיה האדם שלם, ואז אפשר שתשרה שכינה עליו". ובזוה"ק ח"א רטז: איתא "שכינתא לא שריא אלא באתר שלים, ולא באתר חסר, ולא באתר פגים, ולא באתר עציב" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 127, פ"ט הערה 131, פל"ט הערה 85, ופ"מ הערה 11]. וראה הערה הבאה.

<> לשונו בדר"ח פ"א מי"ח [תנט.]: "העולם מקושר בו [יתברך] מצד התחלת העולם... [ו]מצד השלמתו דבק העולם בו יתברך... וכמו שתראה כי בתחילת הבריאה כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', סמך הבריאה אל השם יתברך, כי מצד התחלת העולם, אשר הוא יתברך התחלת העולם שממנו נברא, יש לעולם קשור עם השם יתברך. וכן מצד השלמת העולם יש לו קשור בו יתברך, והוא שכתוב [בראשית ב, ג] 'אשר ברא אלקים לעשות'. הרי לך כי העולם יש לו קשור בו יתברך מצד ההשלמה" [הובא בחלקו למעלה פל"ט הערה 46].

<> לשונו למעלה פ"ח [שפה:]: "כי אין לעולם קיום רק על ידי הדבוק בו יתברך, ובו מתקיים הכל". ובבאר הגולה באר הששי [רלב:] כתב: "העולם כולו השם יתברך מקיים אותו שלא יתמוטט, כי אין קיום לעולם בצד עצמו, רק על ידי השם יתברך המקיים אותו. ודבר זה על ידי הדביקות שיש לעולם בו יתברך, ומצד הדביקות הזה יש לעולם קיום, ולא זולת זה. והארץ שהיא בתכלית המטה, אם לא היה לה דביקות בו יתברך, לא היה עמידה לה" [ראה למעלה פ"ח הערה 105]. ובדר"ח פ"ו מ"ח [רנח.] כתב: "כי הוא יתברך אחד בלבד ואין זולתו, ולפיכך המציאות והחיים שיש לאדם ולכל הנמצאים, מפני שהוא יתברך אלהים חיים, נותן חיים לדבקים בו, ואין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך, ובזה השם יתברך אחד ואין זולתו. וזה שאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים באורך נראה אור'. כי המקור אין לו הפסק כלל, והמקור הזה משפיע לכל הנמצאים, ודבר זה מצד הדביקות שהם דבוקים בו יתברך... כי לא יבא החיים לנמצאים רק מצד הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך... ולפיכך אצל הדביקות נזכר 'חיים', שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום'... וזה מפני שהדביקות גורם החיים, כי הוא יתברך נקרא 'עיקר', כמו שאמרו שהוא 'כופר בעיקר' [סנהדרין לח:]. וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר, מיד אין לו חיים" [הובא למעלה פמ"ה הערה 67, וש"נ]. ובהקדמה לתפארת ישראל [יט.] כתב: "כי מצד הדבקות בו יתברך אתם חיים". ובתפארת ישראל פ"י [קסד.] כתב: "כי עצם הקיום הוא השם יתברך בלבד, אשר הוא נותן המציאות לכל על ידי הדביקות בו יתברך". @**וצרף לכאן**^, שאין נברא שהיה דבוק בה' כמו יעקב אבינו, שדמותו חקוקה בכסא הכבוד [חולין צא:], והוא הקרוב ביותר אל ה' [גו"א ויקרא פכ"ו אות נ (רעג.)], ועליו אמרו חכמים [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת". הרי הדבוק ביותר אל ה' הוא החי ביותר. ועיין בנתיב התמימות פ"א [ב, רו.], שנקודה זו מבוארת שם. וראה להלן פמ"ז הערה 517.

<> כמבואר למעלה הערה 49.

<> לשונו למעלה ס"פ ו [שיד.]: "ותבין עוד כי העולם הוא מחסדו של הקב"ה, כדכתיב [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה', ועל ידי חסדו יוצאים לפעל התולדות בעולם", וראה בסמוך הערה 61. ויש לדייק בלשונו שכתב "מטובו ומחסדו", דמהי כפילות זו. ונראה, שתיבת "טובו" מורה על טיב ועצם ההשפעה [שהמושפע הוא דבר טוב], ואילו תיבת "חסד" מורה על סבת ההשפעה, שהקב"ה משפיע מטובו מחמת מדת החסד. לכך יכול להיות שהקב"ה ישפיע מטובו מצד מדות אחרות, וכמו שכתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קלז:]: "'הזן את העולם כלו בטובו [בחן בחסד וברחמים]' [ברכה ראשונה בברכת המזון]. רצה לומר השם יתברך מצד &**טובו**^ מפרנס את הכל. ואחר כך אמר כי פרנסת השם יתברך את העולם הוא מצד ג' פנים; כי יש שראוי לו הפרנסה מצד הדין, והם הצדיקים שהם בעולם, וזהו שאמר 'הזן את העולם בחן'... ויש שמפרנסו השם יתברך מצד החסד... ויש אשר פרנסתם מצד הרחמים". הרי שישנן שלש אפשריות שמחמתן הקב"ה ישפיע טובו על הנבראים. אך המיוחד במדת החסד הוא שהיא תמיד נעשית בהשפעה של טובה, ואין במדת חסד השפעה של דינין ועונשין. מה שאין כן מדת הדין, שהיא יכולה להביא גם לדינין ועונשין. לכך כאן פתח וסיים בתיבת "חסד", אך ביניהן כתב "השפיע העולם מטובו", כי בזה איירי בעצם ההשפעה.

<> יש להבין, דמאי נפקא מינה מצד איזו מדה נברא העולם, דסוף סוף העולם נברא ובא מהקב"ה, תהיה המדה אשר תהיה, ו"במה שיש לעולם דביקות בו יתברך שהוא נמצא מאתו יתברך" [לשונו למעלה לפני ציון 56], ומה לי מדת החסד ומה לי שאר מדות. הרי לו יצוייר שהעולם היה נברא מצד מדת הדין [ולא מצד מדת החסד], עדיין היה העולם בא מה', ומשתלשל מכך שהעולם דבוק בה'. ומדוע מדגיש כאן שמחמת שהעולם בא מצד מדת החסד דייקא יש לעולם דביקות בה'. ויש לומר, שאין כוונתו לומר שדוקא מדת החסד מביאה לדביקות העולם אל ה', ולא שאר מדות. אלא כוונתו לומר שהואיל ואליבא דאמת מדת החסד פעלה את הבריאה, לכך המתדבק במדת החסד מתדבק במדה שבה נברא העולם, ובזה הוא מעורר את מדת החסד של הקב"ה [כמו שיבאר], שעל ידה נוצרה דביקות העולם בה'.

<> לשונו בדר"ח פ"א מ"ב [קצו:]: "ואל יקשה לך, כי מה שאמר כאן 'ועל גמילת חסדים' היינו החסד שהאדם עושה לחבירו, ואין זה חסד שהקב"ה עושה. אין זה קשיא, כי כאשר בני אדם עושים חסד זה עם זה למטה, השם יתברך עושה חסד עם העולם למעלה, ומקיים העולם על ידי שפע חסדו" [הובא למעלה פ"ו הערה 122].

<> כפי שביאר את מאמרם [מו"ק כח:] "דיספד יספדוניה, דיקבר יקברוניה, דיטען יטענוניה, דידל ידלוניה ["דידל ידלוניה - כלומר מגביהין בהספד למי שמגביה קולו להספד אחרים" (רש"י שם)]". ובנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנו.] כתב: "דבר זה אין שייך במדות אחרות, רק במדות של גומלי חסד... [כי] כאשר עושה טוב לאחר, השם יתברך משפיע לו ג"כ הטוב והחסד, כי כמו כאשר יש נחל קטן, והוא מחובר אל הנהר הגדול אשר אין לו סוף, כאשר יוצאין המים מן הנחל הקטן, ומשפיעים מים לבור שסמוך לו, תכף ומיד יוצאים מים מן הנהר הגדול, וחוזר ומשפיע אל הנחל אשר מחובר לו המים שיצאו ממנו, ובאותו דרך שיצאו ממנו המים הם באים אליו. כך כאשר בעל גמילות חסד, אשר הוא דבק בטובו של השם יתברך, כאשר משפיע לאחר מטובו, אז השם יתברך אשר הוא טוב, משפיע לו הטוב בעצמו אשר הוא עושה. וכל עוד אשר המים יוצאים ומשפיעים לאחר, יושפע לו גם כן, וכפי אשר השפיע, ובאותו דרך אשר השפיע, משפיע לו גם כן. והבן הדברים האלו מאוד, ותבין כי ראוי בעל המדה הזאת לתשלום גמול יותר מהכל". וכן הוא בגו"א בראשית פי"ח אות יח [ש:]. ובדר"ח פ"ה מ"ח [רנה:] כתב: "כי השם יתברך ברא העולם, והשפיע אל הבריות מה שצריך להם. ואם לא שיהיו בעולם גם כן אנשים משפיעים מטובותם לאחרים, לא היה ראוי שיברא העולם ולהשפיע להם מה שצריך להם. כי מדה זאת שייך אצל מדת החסד, שאין ראוי לעשות חסד אלא אם כן הוא בעל חסד, שכן אמרו חז"ל [מו"ק כח:] דקבר יקברוניה, דטען יטענוניה וכו'. פירוש, כל גמילות חסדים שהאדם עושה, ראוי שיהיה נעשה לו גם כן... שבעל גמילות חסדים, לפי החסד שעושה ראוי שיהיה נעשה לו. ולפיכך אם לא שיהיו בעולם גומלי חסדים משפיעים מטובם, לא היה ראוי שיהיה השם יתברך בורא העולם ומשפיע לו מה שצריך אל העולם". ובנתיב העבודה ספ"א [א, עט:] כתב: "כאשר האדם גומל חסדים, השם יתברך גומל חסד עמו גם כן... ולכך כתיב [תהלים פט, ג] 'עולם חסד יבנה'". ובכת"י [שז:] כתב שאברהם אבינו קיים ביקור חולים, וכלשונו: "אם לא היה המדה הזאת בו לא היה הקב"ה מבקר אותו [רש"י בראשית יח, א], כי מן המדה שעשה לאחרים נעשה לו. וכן אמרינן בפרק ואלו מגלחין [מו"ק כח:] 'דספד יספדוניה, דיקבור יקברוניה'... ואם לא היה אברהם אוחז במצוה הזאת, איך היה הקב"ה מבקר אותו בחליו" [הובא למעלה פ"ו הערה 124, פ"כ הערה 75, ופכ"א הערה 51].

<> ולא חסד מתמשך לאורך ימי קיום העולם. ומלשון זה ["כי חסד זה לא היה כי אם בעת הבריאה, שהשפיע את הנבראים"] משמע שהשפעת הנבראים גופא נעשתה במדת החסד. וכן למעלה פ"ו [שיד.] כתב: "כי העולם הוא מחסדו של הקב"ה, כדכתיב 'אמרתי עולם חסד יבנה', ועל ידי חסדו יוצאים לפעל התולדות בעולם" [הובא למעלה הערה 57]. אמנם בהרבה מאוד מקומות כתב שהשפעת הנבראים נעשתה במדת הדין. וכגון, להלן פס"ה כתב: "בכל מעשה בראשית נאמר 'אלקים', שבא השם הזה על שהוא יתברך פועל הכל". ובגו"א שמות פי"ח אות לב [לה:] כתב: "כי כאשר ברא הקב"ה את העולם, בראו בדין, ולפיכך תמצא בכל מעשה הכתוב 'ויאמר אלקים', כי בדין נברא העולם, כאשר ידוע לחכמים". ובתפארת ישראל פ"ו [קב.] כתב: "לכך תמצא בכל מעשה בראשית שם 'אלקים', לפי שבראו בדין, ומנהיגו בדין". ושם פכ"ו [ת:] כתב: "כאשר היה מדת הדין כנגדם, היו פרים ורבים ביותר, וכמו שתמצא בכל הבריאה שיצאת לפעל בכח שם 'אלקים', שהוא מדת הדין". ושם פמ"א [תרמט:] כתב: "וידוע כי כל התולדות באים לעולם במדת הדין, כמו שנזכר בכל מעשה בראשית שם 'אלקים'". ובבאר הגולה באר הששי [קנו:] כתב: "כאשר נברא העולם, בכל מעשה בראשית נאמר שם 'אלקים', שהוא דין, ודבר זה בארנו בכמה מקומות. ועל פי הסוד הזה אמרו [שבת י.] כל היושב בדין שעה אחת כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". ובדר"ח פ"א מי"ח [תלד:] כתב: "הוציא אותם הפועל אל הפעל, כדכתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ'. ואצל הבריאה נאמר 'אלקים', שהוא מדת הדין, וכן באמת בכל מעשה בראשית נאמר 'אלקים', מפני שברא הקב"ה העולם במדת הדין". ושם פ"ב מ"ח [תרמה.] כתב: "כי מה שברא הקב"ה ברא במדת הדין, כמו שנאמר בכל מעשה בראשית שם 'אלקים', שהוא מדת הדין". ובנתיב הדין פ"א [א, קפו:] כתב: "כי 'אלקים' מדת הדין, ובשם הזה ברא הקב"ה עולמו, שנאמר [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', כי נברא העולם בדין, שגזר להיות נבראים, ובמדת הדין נבראו". וכן כתב בח"א לנדרים לט. [ב, טז.], וח"א לסנהדרין קי. [ג, רסו:], ועוד. @**ומה שנאמר**^ [תהלים פט, ג] "כי אמרתי עולם חסד יבנה", שמקרא זה מורה שהעולם נברא במדת החסד, ולא במדת הדין. ומאידך גיסא בכל מעשה בראשית נאמר שם "אלקים", וכיצד יתקיימו שני המקראות האלו. דע, שכבר ישב קושי זה בכמה מקומות, והוא שהבריאה עצמה היתה במדת הדין, אך קיום הבריאה הוא במדת החסד. וכגון, למעלה בהקדמה ראשונה [כד.] כתב: "בכל מעשה בראשית נאמר 'ברא אלקים', ובשם 'אל' סדר הנמצאים כלם, כי בריאתם בדין, וסדר כל ענינהם בחסד". ולמעלה בכת"י [תז:] כתב: "מדת הדין הפך מציאות, כי העולם לא היה בנין שלו רק מצד החסד. שאף על גב שהקב"ה ברא העולם בדין, שהרי כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', לא היה אפשר לו הקיום בצד הדין, כי אף 'שמים לא זכו בעיניו' [איוב טו, טו] מצד הדין. ולפיכך כאשר נשלמה הבריאה, שתף הקב"ה שם הרחמים עם הדין, [בראשית ב, ד] 'ביום עשות ה' אלקים'. כי אל יהא ספק לך, שאף אם נבראו בדין, קיום שלהם מצד החסד והרחמים, דכתיב 'אמרתי עולם חסד יבנה'". 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". ובח"א לב"מ פח. [ג, נב.] כתב: "לפי שכתיב [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה', כי קיום העולם על ידי חסד. וזהו מפני כי התחתונים הם בעלי גשם ובעלי חומר, ואין עמידה לחומר במשפט... אף כי בבריאה נאמר בכל הפרשה [בראשית פרק א] 'אלקים', היינו לעניין היציאה אל הפעל, שהיה נברא מכח דין, שהיה הדין נותן שיהיה נברא, ובדין נברא. אבל קיום עמידתו הוא מכח חסד. ודבר זה בארו חכמים במה שאמרו [ב"ר יב, טו] ראה הקב"ה שאין העולם מתקיים, שיתף עמו מדת הרחמים. הרי לך ברור מאוד כי העולם נברא במדת הדין, אבל קיומו אי אפשר רק במדת הרחמים... כי קיום העולם מצד הרחמים ומצד החסד, לא מצד הדין. ודבר זה מבואר גם לחכימין" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 87, פ"ו הערה 122, פ"ז הערה 83, פי"ז הערה 23, פכ"ב הערה 93, פמ"ג הערה 93, פמ"ד הערה 70, פמ"ה הערה 129, ולהלן פמ"ז הערה 482]. ועל כל פנים מבואר שיציאת העולם מאין ליש נעשתה במדת הדין, ודלא כמשמעות דבריו כאן. וראה בסמוך הערה 63 בישוב הדבר.

<> "המחדש &**בטובו**^ בכל יום תמיד מעשה בראשית" [תפילת שחרית]. ולמעלה בהקדמה שלישית [קכז.] כתב: "כי המזרח מתיחס לו הבריאה, לפי שמן המזרח מתחדש העולם בכל יום כשעולה השמש מן המזרח, וכמו שתקנו 'המאיר לארץ ולדרים עליה ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית'". ובבאר הגולה באר הרביעי [תנא:] כתב: "בכל יום ויום הקב"ה מחדש מעשה בראשית, לכך נחשב כל יום לבריאה בפני עצמה". ובנתיב האמת פ"א [א, קצט:] כתב: "הה"א שבשמו הגדול מורה שהוא יתברך ברא העולם, כי ברא העולם בה"א, וכדכתיב [בראשית ב, ד] 'אלה תולדות השמים בהבראם', בה"א בראם [רש"י שם]... הה"א האחרונה בשמו הגדול יתברך מורה שהוא יתברך מחדש בכל יום מעשה בראשית. ולפיכך שני ההי"ן בשמו הגדול, הה"א ראשונה מורה שהוא יתברך ברא את העולם, הה"א שניה מורה שהוא יתברך מוציא תולדות העולם, וכדכתיב 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם', בה"א בראם". ובגו"א במדבר פט"ז אות מב [רסה:] כתב: "כל יום בורא הקב"ה בריאות". וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 96, פ"ו הערה 123, ופל"ט הערה 144.

<> כדאי לצרף לכאן את דברי הפחד יצחק פסח, מאמר נח, אות ג, שכתב: "יובן הענין בהקדם הכתוב [תהלים לג, ט] 'כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד'... לפי התפיסה המצויה שני חלקי הפסוק הזה עוסקים הם בשני מצבים של שני זמנים. הרישא של הפסוק עוסקת היא בשעת ההתהוות, ועל זה נאמר 'כי הוא אמר ויהי'. והסיפא של הפסוק עוסקת היא לאחר שכבר חלפה שעת ההתהוות, ואין כאן אלא הצורך לחזק את הקיים מכבר, ועל זה נאמר 'הוא צוה ויעמוד'. אבל המחשבה המעמיקה תופסת את הענין בשרשו... גם הרישא וגם הסיפא מתיחסים הם לאותו מצב ולאותה השעה, וכל החילוק שביניהם אינו אלא בחילופי הבחנה. כי מצד הבחינה החיצונית הנראית לעיני בשר, הרי קיומו של כל דבר בכל רגע אינו אלא המשך קיומו של הדבר מן הרגע שלפני זה. החידוש אינו אלא בשעת ההתהוות, ומכאן ואילך אינו אלא המשך. אבל מצד הבחינה הפנימית... כל מעשי בראשית מתחדשים בכל רגע ורגע בטובו של חי העולמים [והוסיף שם בתוך סוגריים את המלים "המחדש בטובו בכל יום מעשה בראשית"]. הרי קיומו של כל דבר מתחדש עליו בכל רגע ורגע... הדמות הפנימית מתחדשת היא בכל רגע מן האין אל היש, אלא שדמות פנימית זו מתכסית היא בדמות חיצונית שיש לה מראה של המשך". ואולי לפי זה ניתן ליישב את מה שהוקשה למעלה בהערה 61 [שבהרבה מאוד מקומות כתב שבריאת העולם היתה במידת הדין, ואילו מדבריו כאן משמע שהבריאה היתה במדת החסד]. כי הבריאה הראשונה של ששת ימי בראשית אכן היתה במדת הדין, וכפי שנאמר בכל מעשה הבריאה "ויאמר אלקים". אך הבריאה במהדורא תנינא, שהיא קיום העולם מאז ואילך, נעשית במדת החסד. ודו"ק. וראה להלן פמ"ז הערה 482.

<> פירוש - עמוד התורה שהוזכר במשנה [אבות פ"א מ"ב] עומד כנגד הבחינה השלישית שהזכיר למעלה [לאחר ציון 52], שכתב: "השלישי, שיש לעולם דביקות והצטרפות אל השם יתברך בשביל הנמצאים עצמם שיש בהם השלימות, ובשביל שלימותם יש להם דביקות בו יתברך". ועד כה ביאר כיצד עמוד גמילות חסדים הוא כנגד הבחינה הראשונה ["במה שהוא נמצא מושפע מאתו יתברך יש לו הצטרפות אל השם יתברך" (לשונו למעלה לאחר ציון 48)]. ובהמשך [לאחר ציון 66] יבאר כיצד עמוד העבודה הוא כנגד הבחינה השניה ["שהעולם הוא חוזר ונאסף אל סבתו המקיים אותו" (לשונו למעלה לאחר ציון 50)].

<> לכאורה לא נתבאר עד כה שיש לעולם קשור ודבוק בה' על ידי התורה, אלא נתבאר "שיש לעולם דביקות והצטרפות אל השם יתברך בשביל הנמצאים עצמם שיש בהם השלימות, ובשביל שלימותם יש להם דביקות בו יתברך" [לשונו למעלה לאחר ציון 52], אך לא נתבאר ששלימות זו באה על ידי התורה. אמנם להלן פמ"ז כתב: "העמוד השלישי הוא התורה, כי על ידי התורה יש לעולם דביקות בו יתברך... התורה היא כמו אמצעי שהוא מקשר שני דברים יחד, כך התורה היא הקשור בין השם יתברך ובין האדם. ודבר זה ידוע איך התורה היא כמו אמצעי בין השם יתברך ובין האדם, ולפיכך נקראת התורה 'ברית' בכל מקום בכתוב [שמות כד, ז], כי הברית הוא החבור, והתורה היא עצם החבור בין השם יתברך ובין האדם, ודבר זה מבואר מאוד, עד שהאריכות בו די". אך לא היה אומר על הפרק הבא "שכבר אמרנו לך". לכך נראה שכוונתו לדבריו שכתב למעלה פ"ח [שסט:], וז"ל: "אין דבר חבור ודבוק יותר כמו התורה, שהוא דבוק וחבור האדם אל בוראו". ואל תתמה ששם מדובר על חבור האדם אל ה' [על ידי התורה], ואילו כאן מדובר על חבור העולם לה' [על ידי התורה]. דחד הם, וכמו שמוכח מדבריו שהובאו כאן מפמ"ז, שפתח בעולם ["כי על ידי התורה יש לעולם דביקות בו יתברך"], והמשיך לדבר על אדם ["התורה היא הקשור בין השם יתברך ובין האדם... התורה היא עצם החבור בין השם יתברך ובין האדם"]. ומוכח מכך שהאדם והעולם חד הם. ובדר"ח פ"ו מ"ב [ל.] כתב: "כי על ידי התורה יש לעולם דביקות בו יתברך. ומפני זה העולם מתלונן בצלו של הקב"ה, כמו שמביא קרא [ישעיה נא, טז] 'ובצל ידי כסיתיך' [סנהדרין צט:]. ודבר זה מבואר, כי על ידי התורה יש לעולם דביקות אל השם יתברך" [הובא למעלה פ"ח הערה 44, ולהלן פמ"ז הערה 510].

<> לשונו בדר"ח פ"א מ"ב [קפח:]: "עוד דבר שהוא קיום העולם, והוא שלימות העולם, שאינו מציאות תוהו ומציאות חסר, שאילו העולם מציאות חסר, אין ראוי לו המציאות כלל... וכנגד זה אמר 'על התורה', כי קיום העולם בעצמו הוא התורה... כי שלימות העולם הוא בשביל התורה, כמו שרמז גם כן בקרא 'יום הששי' [בראשית א, לא], ואמרו ז"ל [שבת פח.] מלמד שתנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית, שתלוים ועומדים עד ששה בסיון, אם יקבלו התורה, מוטב. ואם לאו, יחזרו לתוהו ובוהו. ודבר זה, כי לפחיתת העולם אם לא היה בעולם התורה לא היה נחשב העולם לכלום, כי מה הוא, ולפחיתתו כאילו היה העולם תוהו ובוהו ואין בו ממש. לכך היה חוזר העולם לתוהו ובוהו לגמרי, אם לא על ידי התורה, שהיא החשיבות והמעלה העליונה בעולם, שעל ידי זה ראוי העולם אל הבריאה. ומכל מקום תמצא מבואר שהתורה היא עמוד העולם" [הובא למעלה פ"ח הערה 312]. ובדר"ח פ"ו מ"ב [לד:] כתב: "ואמר [שם] כי הוא [הלומד תורה לשמה] 'משמח את המקום משמח את הבריות'. ופירוש דבר זה, כי השמחה מצד השלימות... ולפיכך האדם שמח כאשר מגיע לו שלימות. וזהו שאמר שהוא 'משמח את המקום', כי התורה שלימות האדם, ובתורה השלמת הכל. וכאשר הנמצאים בשלימות נאמר [תהלים קד, לא] 'ישמח ה' במעשיו', שהם שלימים. ולפיכך העוסק בתורה לשמה משמח את המקום, כי אין לך מדה יותר מזה, שהיא שלימות הנמצאים, כי אם על ידי התורה, ולפיכך משמח את המקום. ובזה בעצמו משמח את הבריות מצד השלימות שבו. ואל יקשה לך מה ענינו אל הבריות, שישמח את הבריות. כי אין דבר זה קשיא, כי כבר אמרנו כי התורה שלימות כל העולם, ולפיכך ראוי מי שעוסק בתורה שיהיה משמח את הבריות". ובנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג:] כתב: "ואמר [פאה פ"א מ"א] 'ותלמוד תורה כנגד כולם' ביחד. כי התורה היא טוב בעצמה, והיא טוב לעולם הזה, כי על ידי התורה, שהיא שכלית, קונה האדם השכל, וזהו מעלת האדם ושלימותו. ולא שהתורה היא שלימות לבעל התורה בלבד, רק שהיא שלימות אל הכל, כי ממנה הכל מקבלים חכמה ושכל". ובתפארת ישראל פט"ז [רמג.] כתב: "התורה השלמת מין האנושי בכלל". @**ויש לצרף**^ לכאן את יסודו שהתורה היא סדר כל הנמצאים, וכפי שכתב למעלה פט"ז [סז:]: "כי התורה היא סדר העולם, בה ברא הקב"ה את העולם", ושם הערה 35. ולמעלה פכ"ג [רצט:] כתב: "תורה היא סדר אלקים בעולם", ושם הערה 8. ולהלן פ"ע כתב: "כי גזר השם יתברך קודם לכל שיהיה לעולם ציור וסדר שיהיה נוהג בו, וזהו שהתורה נבראת תחלה, שהרי התורה היא ציור וסדר העולם אשר נוהג בו. ולפיכך אמרו [ב"ר א, א] כשברא העולם היה מביט בתורה וברא העולם. כי היה מביט בציור וסדר אשר גזר שיהיה לעולם, ובו ברא העולם". לכך בודאי שהתורה היא שלימות כל הנמצאים, כי התורה היא סדר כל הנמצאים. וכן כתב להדיא בתפארת ישראל פ"ל [תנט.]: "כי התורה... היא סדר האלקים שנתן לעולם, ומשלים כל העולם". וראה להלן [לאחר ציונים 96, 111].

<> פירוש - עמוד העבודה שהוזכר במשנה [אבות פ"א מ"ב] הוא כנגד הבחינה השניה שהזכיר למעלה בדביקות העולם בה' ["שהעולם הוא חוזר ונאסף אל סבתו המקיים אותו" (לשונו למעלה לאחר ציון 50)]. וקצת תמוה, מדוע לא ביאר את עמודי העולם כפי סדר הבחינות שהזכיר למעלה [בחינה ראשונה, שניה, ושלישית], אלא ביאר בסדר אחר; בחינה ראשונה, שלישית, ושניה. ועוד, שגם אין זה כסדר המשנה, שבמשנה סדר העמודים הוא; תורה, עבודה, וגמילות חסדים. ואילו סדר העמודים בביאורו הוא; גמילות חסדים, תורה, ועבודה. ויל"ע בזה.

<> והעבודה מורה על היותנו עבדיו, וכמו שכתב בגו"א שמות פי"ב אות יב [קצ:]: "העבד צריך שיהא עובד, ואם אינו עובד אין כאן עבדות. לכך נתן להם הפסח שהיא עבודה, דבכל מקום נקרא 'עבודה', דכתיב [שמות יב, כו] 'מה העבודה הזאת לכם'. ועוד נאמר [שמות יג, ה] 'ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה'" [הובא למעלה פל"ה הערות 32, 37]. וראה הערה הבאה.

<> לשונו למעלה פ"ח [שה:]: "כי אין לעולם קיום רק על ידי הדבוק בו יתברך, ובו מתקיים הכל. ולפיכך בזכות הקרבנות שמים וארץ מתקיימים". ובדר"ח פ"א מ"ב [קצ:] כתב: "כי העולם לא נברא אלא בשביל הקב"ה, שנאמר [משלי טז, ד] '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 [יומא לח.] באמרם; כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר [ישעיה מג, ז] '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 '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, פמ"ד הערה 143, למעלה הערה 42, ולהלן פמ"ז הערה 509]. ובח"א לר"ה טז. [א, קה.] כתב: "האדון הוא שעבדיו תלוים בו".

<> פירוש - העבודה מורה שאין לנמצאים מציאות מצד עצמם [כמבואר בהערה הקודמת], ובהכרח שמציאותם באה להם מבחוץ, והוא הקב"ה, ואין לך תלות גדולה מזו. ולהלן פס"ט כתב: "בודאי מפני שהנמצאים כלם בעצמם הם תלוים בו, וכולם אפס זולתו יתברך". ובעוד שכאן מבאר שהעבודה מורה על התלות, הרי בנתיב העבודה ר"פ ג [א, פב.] ביאר לאידך גיסא, שהתלות מורה על העבודה, וכלשונו: "מה שנקרא התפלה 'עבודה' [תענית ב.]... כי התפלה שמתפלל האדם אל השם יתברך מורה שהאדם נתלה בו יתברך, וצריך אליו, ואין לו קיום זולתו. והנה זהו אלקותו יתברך, שכל הנמצאים צריכים אליו ותלוים בו יתברך, עד שהכל אל השם יתברך. ולפיכך התפלה היא עבודה אל השם יתברך, ולא היראה מן השם יתברך, שאין זה נקרא 'עבודה', כי אין זה מורה שהאדם נתלה בו יתברך. אבל התפלה מורה שהאדם נתלה בו יתברך, והוא יתברך הכל, ברוך הוא וברוך שמו על הכל. שכל ענין התפלה שהוא מתפלל אל השם יתברך לפי שהוא צריך אל השם יתברך, נתלה בו יתברך, ואין קיום לו בעצמו כי אם בו יתברך, ולכך מתפלל אליו על כל צרכו. וכאשר האדם נתלה בו יתברך, כאילו הוא נקרב אליו, שכל אשר הוא תולה באחר הוא נקרב נמסר אליו. ולפיכך התפלה היא עבודה גמורה אל השם יתברך".

<> לשונו להלן ר"פ סט: "צוה השם יתברך בהקרבת הקרבן, שיקריבו לפניו לעבוד עבודתו יתברך, ובזה יפנה העלול אל העלה. וכאשר אתה רוצה לעמוד על עיקר הקרבן, אין ענין הקרבן רק דבר זה. כי כאשר העלול נמצא מן העלה יתברך, כן שב אל עלתו. רצה לומר כי הנמצאים אין להם קיום בלא העלה, והם תלוים בו, וזהו השבת העלול אל העלה. ולפיכך הקרבת הקרבן אליו יתברך, לפי שהוא יתברך עלת הכל, ואליו ישוב הכל... ולפיכך נצטוה העלול בהקרבת הקרבן. כי כאשר מביא עליו קרבן מממון שלו, והממון קנינו, והוא שייך אל האדם, ונחשב כאשר מביא אליו קרבן מממון שלו השבת העלול אל העלה... ואין זה רק לזכות האדם בפועל שלו, שרצון השם יתברך שהנמצאים ישובו אל השם יתברך, והרי עשה זה האדם שהביא הקרבן... ולפיכך כל ענין הקרבנות להורות כי השם יתברך יחיד בעולם, ואפס זולתו. ולכך לא תמצא בכל הקרבנות לא 'אל' ולא 'אלקיך', רק שם המיוחד. כי הקרבנות כמו שהם להורות על אחדותו, שכל הנמצאים במדריגת רוממותו ומעלתו נחשבים לאפס, והכל שב אליו. שאין דבר נמצא זולת מחסדי ה', אבל באמתת מציאותו הכל שב אליו, ואין כאן בריאה כלל, וזהו שלימותו יתברך, שאין מציאות זולתו". וראה למעלה הערות 43, 51.

<> לאחר ציון 138, וז"ל: "כי כל ענין הקרבן הוא להודיע כי בהתבונן מציאות השם יתברך, אין אצל מדריגתו מציאות לשום נמצא. כי הוא יתברך נבדל מכל חומר בעולם, ואם כן במעלתו ובמציאותו אין דבר חמרי נמצא. ולכך היו מקריבים אליו הקרבנות, לדעת כי הדברים החומרים אין להם מציאות אצל השם יתברך, שהוא נבדל מן החומר, והכל נקרב אל השם יתברך, שהוא נבדל מן החומר". ובתפארת ישראל פ"ע [תתשד.] כתב: "וכל זה סתרי החכמה בענין הקרבן, שהוא השבת העלול אל העלה".

<> ששלשת העמודים שהעולם עומד עליהם [תורה, עבודה, וגמילות חסדים] עומדים כנגד שלש הבחינות שיש בדביקות העולם אל ה' [התחלתו, השלמתו, וסופו]. ודע, שלהלן פמ"ז [לאחר ציון 504] חזר שוב לבאר את שלשת העמודים האלו, וכיצד הם מקבילים לשלשה פנים של דביקות שיש לעולם בה'. ולאחר דבריו שם כתב: "ועם כי למעלה בארנו קצת בענין אחר, הלא מי שיבין דברי חכמה ידע כי הכל אחד". וראה שם הערות 518, 519. @**ודע**^, שבדר"ח פ"א מי"ח [תמו.] ביאר שכל שלשת העמודים שהזכיר שמעון הצדיק [תורה, עבודה, וגמילות חסדים] עומדים כנגד הבחינה הראשונה ["כי במה שהוא (העולם) נמצא מושפע מאתו יתברך, יש לו הצטרפות אל השם יתברך" (לשונו למעלה לאחר ציון 48)], ולא רק עמוד החסד [כפי שביאר כאן], וכלשונו: "כי אלו שזכר שמעון הצדיק, על ידם השם יתברך התחיל לעולם. כי על ידי התורה ועבודה וגמילות חסדים היה השם יתברך משפיע העולם, כי אלו שזכר שמעון הצדיק הם יסודות והתחלת העולם". ובדר"ח פ"א מ"ב [קפז.] ביאר ששלשת העמודים הללו נצרכים לקיום העולם מה', וכלשונו: "יש לך לדעת כי העולם הזה שברא הקב"ה, אי אפשר שיהיה עומד בעצמו, רק על ידי השם יתברך, אשר מאתו הכל. ושלשה דברים צריך אל העולם עד שיש לו קיום ועמידה מן השם יתברך; וזה כי העולם הזה צריך לטובו וחסדו, דהיינו אל השפעתו יתברך. כי אחר שנברא, צריך העולם שיושפע ממנו פרנסת העולם וקיומו. ועוד קיום העולם כאשר העולם הוא נברא לעבוד השם יתברך, כי אם לא היה זה שנברא לעבוד השם יתברך... אין ראוי הבריאה לעולם... ועוד דבר שהוא קיום העולם, הוא שלימות העולם, שאינו מציאות תוהו ומציאות חסר. שאילו העולם מציאות חסר, אין ראוי לו המציאות כלל" [ראה להלן פמ"ז הערה 517]. ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה טעמים וניצוצות.

<> למעלה לאחר ציון 34.

<> צרף לכאן דברי האברבנאל [שמות יג, א-טז] שכתב: "קרא הכתוב לחדש ניסן 'חדש האביב' [שמות יג, ד], לפי שהיה ראשון לחדשי השנה, ואב לכלם. וכאלו 'אביב' הוא שתי תיבות: 'אב י"ב', רוצה לומר אב לי"ב חדשי השנה".

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 34]: "ודע, כי כל שנה ושנה בפני עצמו יש בה הויה מיוחדת, כאילו בכל שנה ושנה יש בה בריאה בפני עצמה. ולכך השנה מתיחסת ומתדמה אל העולם. וזה כמו שיש לעולם התחלה, שנמצא נברא, כך יש בשנה התחלה. וזאת ההתחלה היא בזמן האביב, שבו התחלת הוית הנבראים". וראה למעלה הערה 39, ולהלן הערה 129.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 41]: "ויש לעולם חזרה ואסיפה, שאחר תכלית הכל העולם נאסף אל המקיים, שאין עמידה לעולם בעצמו, ונאסף אל המקיים, שבו נתלה. וכן יש בשנה בצאת השנה, הוא תקופת השנה, אין להוית השנה עמידה, ויש זמן אסיפה, שנאסף אל המקיים, כמו שיתבאר".

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 39]: "וכמו שיש לעולם שלימות הויה, ודבר זה זולת התחלת ההויה, כי התחלת הויה התחלה בלבד, והשלימות מצד שהוא שלם. וכך יש לשנה שלימות הויה, וזהו בזמן הקציר, שהתבואה היא בשלימות, ראויה אל הקציר".

<> בא לבאר מהי נקודת החידוש שיש על ידי הקציר, לעומת מה שקדם לקציר.

<> פירוש - השלב שיש מהתחלת ההויה עד בשול התבואה [ובשול התבואה הוא זמן הקציר, וכמבואר למעלה הערה 41] הוא משתייך לבחינה הראשונה של דביקות העולם בה' ["במה שהוא נמצא מושפע מאתו יתברך" (לשונו למעלה לפני ציון 49)].

<> כמו שנאמר [דברים לג, יד] "וממגד תבואות שמש וממגד גרש ירחים", ופירש רש"י [שם] "וממגד תבואות שמש - שהיתה ארצו פתוחה לחמה, וממתקת הפירות. גרש ירחים - יש פירות שהלבנה מבשלתן, ואלו הן; קשואין ודלועין". ורבינו בחיי כתב [שם]: "וממגד תבואת שמש - ידוע כי השמש מניע יסוד האש, שכן אנו מרגישין חום גדול בהתקרבו אלינו והקרירות בהתרחקו ממנו, והוא מבשל התבואה והפירות". והאברבנאל [שמות יג, א-טז] כתב: "בשול התבואות תלוי בתנועת השמש, וכמו שאמר 'וממגד תבואות שמש'". ובנצח ישראל פכ"ב [תעה.] כתב: "טעם הפירות מכח השמש, שנותנת טעם בפירות, שנאמר 'וממגד תבואות שמש'". ורש"י [יומא פג:] כתב: "השמש ממתק את הפרי, 'וממגד' לשון מעדנים". ובמדרש תנחומא [ראה אות טז] אמרו "בנוהג שבעולם, אדם שיש לו שדה נותנו לאריס למחצה לשליש ולרביע. אבל הקב"ה אינו כן, משיב רוחות, ומעלה עננים, ומוריד גשמים, ומפריח טללים, ומגדל צמחים, ומדשן פירות".

<> כמו שנאמר [יואל ד, יג] "שלחו מגל כי בשל קציר וגו'", ופירש רש"י [שם] "כי בשל קציר - כלומר כי הגיע עתם, ודמה הדבר לקציר שקוצרים אותו במגלות כשגמר בישולו". והרד"ק [שם] כתב: "שלחו מגל - המשיל הגוים ההם לתבואה שבשלה, והגיע זמנה לקצור, שישלח אדם את המגל לקצרה". וראה למעלה ציון 41, ולהלן הערות 118, 130.

<> אמרו חכמים [סנהדרין צט.] "כל הלומד תורה ואינו חוזר עליה, דומה לאדם שזורע ואינו קוצר", ובח"א שם [ג, רכו:] כתב: "כי הזריעה הוא שנותן הזרע באדמה, והזרע הוא מחובר אל האדמה, והקצירה הוא שקוצר את התבואה מן האדמה. וכן האדם שלומד תורה, הוא זורע באדם הגשמי התורה השכלית, והתורה שבאדם גדילה בו ועומדת באדם, מצורפת אל החומר. וכאשר הוא חוזר עליה, אז הוא קוצר, שמברר את התורה עד שהיא שכלית לגמרי, נבדלת מן האדם, ואין לה צרוף עוד אל החומר. וקודם לכך היה לתורתו חבור אל החומר, כמו התבואה שהיא גדילה בארץ. וכאשר חוזר עליה, אז השכל הוא קוצר מן האדמה. ויש לך להבין דבר זה". ויחס החזרה ללימוד הראשוני הוא בדיוק כיחס שלימות ההויה להתחלת ההויה. וזו הערה נפלאה.

<> ואין בטבע קדושה. ובפחד יצחק חנוכה [מאמר ב אות ב] כתב: "אין בתוך הטבע לא קדושה ולא טומאה". וראה למעלה פכ"ט הערה 60 שנתבאר שם שהיחס של חול לקודש הוא היחס של טבע לשאינו טבע.

<> בהמשך הפרק, וזו היא יצירת ישראל שהיתה בפסח.

<> היא התורה שניתנה בשבועות, וכמו שיבאר. וראה להלן הערה 176.

<> היא כשישראל נאספים אל ה' בסוכות, וכמו שיבאר.

<> כי כפי שיש לעולם שלש בחינות של דביקות בה' [התחלה, השלמה, וחזרה], "ומצד שלש בחינות אלו יש לעולם מדריגה אלקית" [לשונו למעלה לאחר ציון 47], כך לשנה יש שלשה זמנים המקבילים לשלש בחינות אלו, ולכך ראוי שיהיו שלשה זמנים אלו מקודשים לה'.

<> פירוש - ההויה העליונה מעבר להויה הטבעית של השפעת העולם, היא הוית ישראל שנעשו לעם. ובסמוך כתב: "בחג המצות בו יצאו ישראל ממצרים, שאז היו ישראל כאילו נולדו ונתהוו לעם, כאשר התבאר בכמה מקומות בספר זה, ועוד יתבאר".

<> אודות שהויית ישראל היא למעלה מן הטבע, כן כתב בספר זה כמה פעמים. וכגון, למעלה פל"ה [תרכא.] כתב: "כל ענין הגאולה מבלי המשך זמן. ולפי שישראל יצאו במדריגת קדושה אלקית שאין שייך בה זמן, שהרי יצאו על ידי אותות ומופתים... ומי שהוא בעל חומר גשמי אין ראוי לזה, כי האותות והמופתים מורה שהוא דבק בהשם יתברך, אשר הוא נבדל מן הטבע". ולמעלה פמ"ד [לאחר ציון 14] כתב: "יש בישראל ענין אלקי שאין בכל הנמצאים. ולפיכך אמר אחריו [שמות כ, ב] '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... ומה שהשם יתברך הוציא את ישראל מבית עבדים, היו יוצאים מן העבדות לקנות מעלה האלקית... שכל זה הוראה שישראל קנו המעלה האלקית. ומאחר שקנו המעלה האלקית ראוי שיתיחד שמו יתברך על ישראל בפרט, כמו שאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', כי הם ראוים לו יתברך". ולמעלה פמ"ה [לאחר ציון 9] כתב: "כי כבר אמרנו, כי היציאה מבית עבדים הוא מורה על הפרישה ועל ההבדלה מן דבר הגשמי. כי העבד, כמו שידעת פעמים הרבה מאוד, הוא ענין חמרי, שאין משועבד ומתפעל רק החומר, כמו שנתבאר פעמים הרבה. והפרישן מן החמרי מה שהיו עבדים, וזה מורה על מעלה נבדלת מן הגשמית". ולהלן פס"ב כתב: "כאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, הוציא אותם בקדושתו, שהוא נבדל מן החומר הטבעי. לכך היה עושה עמהם נסים ונפלאות בשנוי טבע העולם. לכך מפני קדושתו [תהלים קיד, ג] 'הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור'. וכל ענין הזה כי היה עלוי ישראל ביציאת מצרים למעלה מדברים החמרים הטבעיים, עד שכל הדברים החמרים הבלתי נבדלים נחשבים לאין. וזהו 'הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור וגו'". וראה להלן הערה 146. @**ונאמר**^ [דברים ד, יט-כ] "ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים ונדחת והשתחוית להם אשר חלק ה' וגו' ואתכם לקח ה' ויוצא אתכם מכור הברזל ממצרים להיות לו לעם נחלה כיום הזה". ופירש רש"י [שם פסוק יט] "אשר חלק ה' - להאיר להם". ובגו"א שם אות י [עח.] בזה"ל: "ואם תאמר, ומכל מקום קשיא, דאף לישראל הם מאירים... הכי פירושו, כי השם יתברך עזב האומות ונתן להם אור השמש בלבד, שהוא אורם, ועזב אותם אל הטבע בלבד. אבל ישראל לא נתן להם אור השמש בלבד, רק בישראל כתיב [ישעיה ס, יט] 'והיה להם ה' לאור עולם'. וזהו 'ואתכם לקח ה'', והוא מאיר להם להנהיגם בכל מעשיהם. כאילו אמר שאור השמש נתן לאומות להאיר להם, ובזה יתקנו הנהגותיהם על ידי אור טבעי, אבל 'אתכם לקח ה'', והוא מתקן הנהגתם". הרי שההנהגה הבלתי טבעית של ישראל החלה משעת יצ"מ ["ואתכם לקח ה' ויוצא אתכם מכור הברזל ממצרים להיות לו לעם נחלה כיום הזה"]. ובתפארת ישראל פ"א [לו:] כתב: "ומפני כי העכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך הם שבעים אומות, כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית... והאומה היחידה היתה על הטבע, והיא כנגד השמיני, כי השמיני הוא על הטבע... כי הטבע הוא תחת מספר שבעה, ומה שהוא על הטבע הוא שמיני". ובח"א לע"ז ג. [ד, כב.] כתב: "האומות, כל הנהגתם טבעית, ותחת זה הם יושבים, וכאשר בא להם דבר שהוא כנגדם שהוא בלתי טבעי, הם מבעטים, מצד שיצאו ממחיצתם הטבעית... אבל ישראל מיוחדים בזה שיצאו מן הטבע, כי יש לישראל מדריגה נבדלת מן הטבע הגשמית... הם חפצים ואוהבים לצאת מן הטבע... אבל האומות בועטים, כי הם אינם רוצים כלל בדבר שהוא חוץ לטבע, כי הם טבעיים לגמרי, לכך אין רוצים בדבר שהוא חוץ לטבע... כי כאשר הוציאם ממצרים קבלו השלמתם העליונה". ובדרשת שבת תשובה [פב:] כתב: "ואמר [ויקרא טז, ג] 'בזאת יבא אהרן', ובמדרש [ויק"ר כא, ו]... בזכות המילה... ורצה לומר מפני שיש בישראל מעלה זאת שאינם נתונים תחת הטבע שהיא גשמית, אבל מדרגתם על הטבע הגשמית, ולכך נתן להם השם יתעלה המילה ביום השמיני" [ראה למעלה פ"ח הערה 185, פכ"ו הערה 78, פכ"ח הערה 73, פ"מ הערה 153, להלן הערה 150, ופנ"א הערה 64].

<> מעבר להויה הטבעית של השפעת העולם. ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסא:] כתב: "כאשר יש כאן הויה אלקית עליונה, שזה נקרא הויה יותר מן ההויה טבעית". וראה להלן הערה 128.

<> פל"ט [לאחר ציון 125].

<> פירוש - הויית ישראל שנעשו לעם נחשבת לבריאה, כפי שהויית העולם [בששת ימי בראשית] נחשבת לבריאה. וכשם שיצירת אדם הראשון היא בריאה, כך היא יצירת ישראל לעם. וראה הערה הבאה.

<> לשונו למעלה פל"ט [לאחר ציון 125]: "ובמדרש שמות רבה בפרשת בא [יט, ז]... כשם שבראתי את העולם ואמרתי להם לזכור את השבת, כך היו זוכרים את הנסים שעשיתי לכם [במצרים], וזכרו ליום שיצאתם משם, שנאמר [שמות יג, ג] 'זכור היום אשר יצאתם'... וביאור מדרש זה, כשם שברא הקב"ה את עולמו לשבעה ימים, וצוה הקב"ה לזכור את השבת [שמות כ, ח], וזה כי השבת הוא השלמת הבריאה, והכל פונה אל ההשלמה, שהוא עיקר. ולפיכך כל ששת ימי מעשה פונים אל השבת, שהוא השלמת הבריאה. ויש לזכור יום השבת בשביל זה כל ימי השבוע, כדי שיהיה הכל פונה אל השלמת הבריאה. וכן יציאת מצרים הוא השלמת סדר העולם, כמו שיתבאר. שידוע כי בעולם הזה העיקר הוא האדם, ובישראל בחר מכל האומות. וישראל הושלמו כאשר יצאו ממצרים, ואז היו לעם. ונמצא יציאת מצרים כמו שבת, כי שבת השלמת הבריאה, ויציאת מצרים השלמת תולדות העולם. כי אחר שנשלמה הבריאה, היו תולדות העולם מתחילין לצאת אל השלימות. וכל אומות זו אחר זו היו יוצאים עד שבעים אומות. וכן עמון ומואב ואדום. אבל ישראל יצאו באחרונה לכל האומות... ואז כאשר יצאו ישראל היה עומד העולם, שלא יצאו עוד שום אומה אל הפעל. ומזה תראה כי האומרים כי השם יתברך הרחיק את ישראל אחר שחטאו, זה טעות, שכמו שאין לבריאה שנוי ממה שנברא עליו, ובבריאת ישראל עצמה נמצא בהם רושם המעלה על כל האומות מצד הבריאה, ודבר שהוא בבריאה אין שנוי לו כלל, כי על מעשה אלקים אין להוסיף ואין לגרוע. ולפיכך כמו שנזכר יום השבת כל השבוע מהטעם שאמרנו למעלה, כי הכל הוא פונה אל השלמה, כך יציאת מצרים יהיה נזכר לעולם, כי היציאה, שהוא השלמת הכל, עומדת לעולם ולעולמי עולמים, כמו שיתבאר, ודבר זה נכון בלי ספק. נמצא כי ימי הפסח כמו השבת לגמרי, רק שהשבת השלמת הבריאה, וימי הפסח השלמת סדר העולם בתולדותיו". ובח"א לר"ה טז. [א, קא:] כתב: "כי הפסח עצמו נגד ההויה שנתהוה. וכן אמר במדרש [שמו"ר יט, ז] כי ימי הפסח הוא כימי בראשית; מה ימי בראשית שבעה, כן ימי הפסח שבעה".

<> פירוש - יש שלימות יותר עליונה מהשלימות הטבעית של זמן הקציר.

<> מה שמייחד בדיבור על ישראל ["קבלת ישראל התורה"], כי בא עתה להקביל את המאורעות שהיו בשלש הרגלים [יצ"מ מ"ת וענני הכבוד] לשלשת שלבי התבואה [אביב קציר ואסיף]. וכשם ששלשת שלבי התבואה עוסקים בדבר אחד [התבואה], כאשר השלב השני [קציר] בנוי על השלב הראשון [אביב], והשלב השלישי [אסיף] בנוי על שני השלבים שקדמו לו, כך המאורעות שעליהם נקבעו שלש הרגלים יעסקו בדבר אחד [ישראל], כאשר המאורע השני בנוי על המאורע הראשון, והמאורע השלישי בנוי על שני המאורעות שקדמו לו. וראה בסמוך הערה 98.

<> לשונו להלן בפרק זה [לאחר ציון 111]: "תכלית שלימות הויה הוא בתורה, כי התורה השלמת הנמצאים... כי תכלית שלימות העולם בתורה, ואם אין תורה, אין כאן שלימות. ולפיכך אם לא יקבלו ישראל התורה, יחזור העולם לתוהו ובוהו... כי בחג המצות יצאו ישראל ממצרים, וזהו הויה חדשה של ישראל. ותכלית הויה הזאת לא נשלמה רק בקבלת התורה, שאז הויה שלימה, ולא קודם". ולהלן פמ"ז [לפני ציון 493] כתב: "כי התורה היא הנהגה אלקית שמביא אל האדם השלימות. ובזכות התורה, שהיא הנהגה אלקית שמביא את האדם אל השלימות, היה להם גם כן הנהגה אלקית זאת, שהיה השם יתברך מנהיג אותם אל בית המקדש, שהוא השלימות האחרון". וראה למעלה הערה 66 שהובאו מקבילות נוספות לכך שהתורה היא השלמת כל הנמצאים. וראה בסמוך הערה 101.

<> פירוש - המאורע השלישי ["אסיפה אחרונה"] גם כן עוסק בישראל, כפי ששני המאורעות שקדמו לו [יצ"מ ומ"ת] עוסקים בישראל, וכמבואר בהערה 96.

<> כגון למעלה פ"ג [קצז.] ביאר שישראל במצרים היו כעובר בבטן אמו. ולמעלה פ"ל [תקל:] כתב: "ישראל שנולדו בארץ מצרים היו ראוים להיות משועבדים". ולמעלה פל"ט [לאחר ציון 141] כתב: "ישראל הושלמו כאשר יצאו ממצרים, ואז היו לעם". ושם [לאחר ציון 161] כתב: "כאשר יצאו ישראל ממצרים היו כאילו נולדו באותה שעה". ולמעלה פמ"ג [לאחר ציון 158] כתב: "במצרים שעדיין לא היו ישראל לעם, שהרי לא היו לעם עד שיצאו". וראה למעלה פ"א הערה 18, פ"ג הערות 2, 15, פי"ג הערה 47, פי"ט הערה 8, פ"ל הערות 16, 97, פל"ט הערות 23, 142, ופמ"ה הערה 118.

<> להלן פנ"ב, וז"ל: "כאשר היו ישראל במצרים, והוציאם הקב"ה אל הפועל להיות יוצאים מרשותם, הרי היו דומים בודאי לעובר הנולד... והיו ישראל יוצאים ונחשבים עם נולד מתחדש עתה... כי לזאת ההוצאה צריך יציאה אל הפעל על ידי מי שהוא בפעל תמיד. אבל שאר גליות אין הדבר כך, כי אף אם לא עלו מבבל, לא היו ישראל קודם זה מציאות בכח, כי זה שייך כאשר היו במצרים, שאז לא היו עדיין עם, ושם נתגדלו ופרו ורבו כעובר המתהוה במעי אמו, ולא יצאו עדיין אל הפעל. ולכך נחשב יציאתם הויה לפעל לגמרי". ולהלן פנ"ט כתב: "קודם שיצאו ישראל ממצרים לא היה להם מציאות כלל, וכבר התבאר הרבה, שהיו כמו העובר הנבלע בבטן אמו, כך היו נבלעים במצרים... וכאשר יצאו ממצרים כאילו יצאו למציאות". ולהלן פ"ס כתב: "כי כבר אמרנו למעלה כי ישראל הם דומים לולד היוצא לאויר העולם, וזה עצם היציאה [ממצרים], שהוא דומה אל לידת הולד". ולהלן פס"א כתב: "כבר אמרנו לך כאשר היו ישראל במצרים היו נחשבים כעובר במעי בהמה, וכאשר יצאו נחשבו כעובר הנולד". לכך חג פסח הוא כנגד "חודש האביב", כי שניהם עוסקים בנקודת ההתחלה.

<> הנה כתב כאן "חג השבועות בו &**נתנה**^ תורה לישראל" [מתן תורה], ולא כתב כדבריו למעלה [לאחר ציון 95] "השלימות העליון שהוא שלימות האחרון הוא &**קבלת**^ ישראל התורה" [קבלת התורה]. ודיוק זה מתבאר היטב על פי דבריו בתפארת ישראל פכ"ז, שביאר שחג השבועות הוא "זמן מתן תורה", ולא "זמן קבלת התורה", וכלשונו [תי:]: "היו הימים מתעלים מדרגה אחר מדרגה עד יום חמשים, שהוא ראוי אל התורה. אמנם דבר זה שהיום החמשים ראוי אל התורה הוא מצד השם יתברך, אשר הוא הנותן. אבל קבלת התורה, שהוא מקבל אותה המקבל, הוא אחר כך, וצריך יום בפני עצמו אל קבלת התורה. ולכך לא היה יום קבלת התורה ביום חמשים, רק ביום חמשים ואחד. משל למלך שנתרצה לתת מתנה לאוהביו, הרצוי הזה הוא זמן בפני עצמו, והגעת המתנה אל האוהב הוא זמן בפני עצמו. ולפיכך אף שיום חמשים הוא יום שראוי אל התורה, מכל מקום צריך עוד יום אחד אל הגעת התורה אל המקבל, שהוא דבר בפני עצמו... ואנו אומרים בחג העצרת [תפילות החג] 'זמן מתן תורתינו'. ובודאי לרבנן הוי שפיר, משום דלדידהו הוי יום ו' בסיון זמן מתן תורה [שבת פו:]. אבל לרבי יוסי, דבז' בסיון נתנו עשרת הדברות לישראל [שם], ואם כן לא היה זה 'זמן מתן תורה'. אבל ביאור זה כמו שאמרנו, כי בודאי מצד השם יתברך הנותן, זמן מתן תורה ביום נ', רק שלא הגיע התורה אל המקבל רק ביום נ"א. ומכל מקום זמן מתן תורה הוא ביום החמשים. וכן קדושת חג העצרת שנתקדש לא נתקדש רק יום חמשים. וזה מפני שיום מתן תורה בעצמו הוא יום חמשים, והקדושה ליום מצד השם יתברך, אשר הוא מקדש היום. ולפיכך יום טוב הוא ביום חמשים, רק קבלת המקבל ביום חמשים ואחד" [ראה להלן פמ"ז הערה 169]. וזהו שדייק לכתוב כאן "חג השבועות בו &**נתנה**^ תורה לישראל". ומה שכתב למעלה [לאחר ציון 95] "השלימות העליון שהוא שלימות האחרון הוא &**קבלת**^ ישראל התורה", כי למעלה איירי בשלימות הנמצאים, וכפי שהמשיך וכתב למעלה "ובזה נשלם הכל, שהתורה היא שלימות הכל" [ראה למעלה הערה 97]. לכך כאשר איירי בשלימות הנמצאים, נקט בקבלת התורה. אך כאשר איירי במאורע של היום נקט במתן תורה. לכך חג שבועות כנגד "זמן הקציר", כי שניהם עוסקים בשלימות ההויה.

<> כמו שנאמר [ויקרא כג, מג] "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים וגו'", ופירש רש"י [שם] "בסוכות הושבתי - ענני כבוד" [מקורו בסוכה יא:]. וראה להלן ציון 160, ופמ"ז הערה 170.

<> על פי הפסוק [תהלים לו, ח] "מה יקר חסדך אלקים ובני אדם בצל כנפיך יחסיון".

<> "'בסוכות תשבו שבעת ימים' [ויקרא כג, מב], אמרה תורה כל שבעת הימים צא מדירת קבע, ושב בדירת עראי" [סוכה ב.].

<> פירוש - מצות סוכה היא שהאדם יצא מביתו ומקומו הטבעי, ויכניס עצמו למקום שאינו שלו, אלא של הקב"ה. ולכך כתב כאן "לשבת &**בצל**^ סוכה" [ולא סתם "לשבת בסוכה"], כי בא להדגיש שמעתה האדם נתון תחת רשות שאינה שלו, אלא חוסה תחת צלו של הקב"ה. ובזוה"ק ח"ג קג. אמרו "'בסכות תשבו שבעת ימים' [ויקרא כג, מב]... דיתיב תחות צלא דמהימנותא". וכן כתב בח"א לע"ז ג. [ד, כא:], וז"ל: "המצוה שהיא מורה על שהאדם יוצא מטבעו היא מצות סוכה, שהאדם יוצא מבית שהוא בית טבעי, ויוצא לשבת בסוכה. ובודאי דירת ארעי הוא, כי האדם כאשר יוצא מדירתו הטבעית, אז האדם אין דירתו בתחתונים כמו שהיה קודם. ומפני כך עושה האדם סוכה עליו, כפי אשר האדם הוא יושב בצל עליונים. ודבר זה הוא דירת עראי, כי אין לאדם שם דירת קבע... מצות סוכה [היא] לצאת מדירת קבע, שהיא דירה טבעית, ולישב בצל סוכה... שהוא יציאה מן דירת הטבע. כמו שהיה בזמן ההוא תחת רשות הקב"ה ובצלו, כך יעשה סוכות, לא דירת בית שהוא דירה טבעית, והטבעי הוא גשמי, והוא נבדל מן השם יתברך, שהוא בלתי גשמי... כי כאשר האדם יוצא מדירת טבעו, יש לו הגנה ושמירה מן השם יתברך".

<> "להסתופפות" - להכניס עצמו תחת כנפי השכינה.

<> לשונו בח"א לר"ה טז. [א, קא.]: "העולם יש לו גם כן יסודות, והם נקראים 'רגלים'... וחילוק גדול יש בין התחלה וסוף, כי התחלה הדבר מצד שהוא התחלת הדבר, מפני זה הוא אינו נבדל מן עיקר הדבר, כי התחלה הוא נושא לעיקר הדבר. אבל הסוף הוא נבדל מן עיקר הדבר, כי התכלית הוא שנבדל מן הדבר. ומפני זה היה פסח הוא חודש האביב, פירוש התחלת דבר, והוא נגד התחלת הנמצא. אמנם שבועות הוא עיקר הדבר. וידעת כי כאשר אמרנו כי ההתחלה הוא דרך ומדריגה אל האמצעי, כאשר הוא התחלה, לכך היה מונין מן הפסח אל עצרת ["וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה, עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'" (ויקרא כג, טו-טז)]. ולא היה מונין אל סוכות, בעבור שהסוכות הוא בסוף, הוא זמן אסיפה אל הבית. כי זאת האסיפה מורה על העדר ואסיפה, מלשון אפיסה, שהוא אסיפת דבר. אבל עצרת הוא אמצע בזמן... ולפיכך אלו ג' נקראו רגלים, והם יסודות רגלים שהשנה נסמך עליהם". לכך חג סוכות הוא כנגד "זמן האסיף", ששניהם זו האסיפה והחזרה אל הסבה והמקיים. וראה הערה הבאה.

<> לשון הפחד יצחק ר"ה מאמר ט אות א: "שלש הרגלים קרואים הם בתורה על שמם של המצבים השונים אשר בתבואת השדה; חג האביב, חג הקציר, חג האסיף. ונתבארו השמות הללו בספר הגכורות למהר"ל, פרק ארבעים וששה, יעוין שם. וכפי שאנו מסבירים לעצמנו דבריו של המהר"ל, ענינם של ג' שמות הללו כך הוא; שלש הן נקודות המגע של השליח עם משלחו; יצירת השליחות על ידי המינוי, קיום השליחות על ידי מילוי התפקיד, החזרת השליחות למשלח על ידי אמירת 'עשיתי שליחותך'. יצירתה של כנסת ישראל ומינויה לשליחות יוצרה, שייכת היא ליציאת מצרים. וזה הוא חג האביב, על שם ההתחלה. עבודתה של כנסת ישראל בתורה ומצוות, אשר זה הוא מילוי תפקידה, שייכת היא למתן תורה. וזה הוא חג הקציר, על שם העבודה והשגת השלמות על ידה. והחזרת השליחות של כנסת ישראל אצל משלחה, כשתשוב כנסת ישראל אל משלחה באחרית הימים, כאשר יושלם המעגל, ותאמר לו 'עשיתי שליחותך', שייכת היא לחג הסוכות. וזה הוא חג האסיף, על שם החזרת הרכוש אשר בשדה לבית בעליו". והוסיף שם לבאר דברים נפלאים על פי היסוד שחג הסוכות עומד כנגד אחרית הימים, שאז תשוב כנסת ישראל אל משלחה לומר "עשיתי שליחותך".

<> חג הפסח הוא בט"ו ניסן [ויקרא כג, ו], וחג הסוכות הוא בט"ו תשרי [שם פסוק לד].

<> "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה, עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'" [ויקרא כג, טו-טז]. ובדרוש על התורה [כד.] כתב: "לכך לא נכתב בתורה גבול חג השבועות בזמן, ככל המועדים זולתו שנכתב עליהם גבול זמניי בכמה בחודש יהיה. כל זה מפני כי התורה היא שכלית, ואיננה תחת הזמן, ואין נתינתה תלויה בזמן מוגבל, כי אם כאשר היו מוכנים לה, קבלוה. אבל שיהיה לזה זמן וגבול מצד עצמו, זה אינו. ובעבור זה יש למנות אל חג הזה ממחרת השבת שהוציא אותם ממצרים, כי בהוציאו אותם משם היו ראויים מצד זה לקבלת התורה". וראה להלן הערות 119, 144.

<> כן ביאר למעלה [לאחר ציון 89].

<> כפי שכתב למעלה בשני מקומות [לפני ציון 66, ולפני ציון 97]. וכאן ירחיב לבאר נקודה זאת. וצרף לכאן שלכו"ע בשבת ניתנה תורה [שבת פו:], שהיא השלמת ששת הימים שלפניה.

<> "מאי שנא דכתיב ה' בגמר מעשה בראשית" [רש"י שבת פח.].

<> "ה' דהששי - יתירה, וכתבה בסוף מעשה בראשית לדרשה זו. והכי משמע 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי', של ששה בסיון, שעתידין ישראל לקבל התורה" [רש"י ע"ז ג.]. ורש"י [שבת פח.] כתב: "מלמד שהתנה כו' – 'הששי' משמע הששי המיוחד במקום אחר, כדאמרינן בעלמא [חולין צא.] 'הירך המיומנת'. אף כאן 'ויהי ערב ויהי בקר' של גמר בראשית תלוי ביום הששי, והוא ששי בסיון, שנתנה בו תורה, מריבוי דה' דריש ביה נמי הא".

<> כן כתב בכמה מקומות. ומצינו בדבריו ארבעה הסברים לכך; (א) ללא התורה העולם ישאר בחומריותו העלובה, ואין הבריאה כדאית בשביל פחיתות זו. וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ב [קע:], וז"ל: "התחיל התנא הזה דבריו לומר 'על שלשה דברים העולם עומד; על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים'. כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות. ועל דבר זה אמרו רז"ל בפרק רבי עקיבא [שבת פח.] אמר ריש לקיש, מאי דכתיב [בראשית א, לא] 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי', ה"א יתירה למה לי, מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית, אם ישראל מקבלים את התורה אתם מתקיימים, ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו, עד כאן. ופירוש זה, כי כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה, הוא התורה. אף כי האדם הוא בעל שכל, אין זה רק שכל האנושי, שהוא מצורף אל החומר. ואין ראוי לעולם הקיום בשביל הטוב הזה, כי פחות ושפל הוא השכל האנושי. רק בשביל התורה, שהוא השכל האלקי, והוא הטוב הגמור, ואז יש מעלה אל העולם באשר יש בעולם התורה השכלית האלקית, ואין זה דעת וחכמה אנושית. ולפיכך שלימות האדם עצמו, עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בו הטוב, הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית, שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל. וכאשר הוא בעל תורה, אז הוא טוב מצד עצמו. ואין דבר בעולם שעל ידו נחשב האדם עצמו בעל מעלה, רק בתורה, והוא מבואר... ולפיכך הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה, וראוי אליו המציאות. ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא על ידי התורה בלבד, ולא זולת זה. ולפיכך אמר התנא האלקי כי זה עמוד אחד שהעולם עומד עליו הוא התורה, מה שהתורה היא משלמת האדם עד שהוא בריאה שלימה מצד עצמו" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 321, ופכ"ג הערה 4]. ושם בהמשך המשנה [קפח:] כתב: "דבר שהוא קיום העולם, והוא שלימות העולם, שאינו מציאות תוהו ומציאות חסר. שאילו העולם מציאות חסר, אין ראוי לו המציאות כלל... וכנגד זה אמר [אבות פ"א מ"ב] 'על התורה'... כי שלימות העולם הוא בשביל התורה, כמו שרמז גם כן בקרא 'יום הששי' [בראשית א, לא], ואמרו ז"ל [שבת פח.] מלמד שתנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית, שתלוים ועומדים עד ששה בסיון, אם יקבלו התורה, מוטב. ואם לאו, יחזרו לתוהו ובוהו. ודבר זה, כי לפחיתות העולם אם לא היה בעולם התורה לא היה נחשב העולם לכלום, כי מה הוא, ולפחיתתו כאילו היה העולם תוהו ובוהו ואין בו ממש. לכך היה חוזר העולם לתוהו ובוהו לגמרי, אם לא על ידי התורה, שהיא החשיבות והמעלה העליונה בעולם, שעל ידי זה ראוי העולם אל הבריאה". ושם פ"ג מי"ז [תכו.] כתב: "ואמר [אבות שם] ש'אם אין תורה אין דרך ארץ', כי דרך ארץ, שהיא לפי הנהגת עולם, אין לזה קיום אם לא נמצא בו התורה. וכמו שתמצא בכלל העולם, שאם לא היתה התורה, לא היה קיום לעולם, כמו שדרשו ז"ל בפרק רבי עקיבא [שבת פח.] שלכך הוסיף ה"א בששי, לומר שכל מעשה בראשית תלוים ועומדים עד ששי בסיון, שאם יקבלו ישראל את התורה, מוטב, ואם לאו יחזרו, לתוהו ובהו. וכן הוא באדם הפרטי, שאין לדרך ארץ, שהוא הנהגת העולם, קיום באדם, אם לא על ידי התורה, כי התורה היא השלמת הנהגת עולם הטבעי, ואין דבר עומד בלא הדבר שמשלים אותו. ולפיכך אמר 'אם אין תורה', שהוא השלמת דרך ארץ, כי דרך ארץ הנהגת סדר עולם, והתורה היא הנהגה אלקית, שהיא למעלה מהנהגת העולם הזה, הוא הנהגת הטבע. והנהגת התורה היא משלמת הנהגת העולם הזה הטבעי, עד שעל ידי שניהם תושלם ההנהגה לגמרי אשר ראויה לאדם. ולפיכך אמר 'אם אין תורה אין דרך ארץ', כי לדבר החסר אין קיום, רק שיושלם". ובגו"א ויקרא פי"ב אות א [רסה.] כתב: "אין התורה אלא גמר תיקונם, ובשביל כך אמרו [שבת פח.] הוסיף ה"א בשישי, לומר שכל מעשה בראשית היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון; אם יקבלו ישראל התורה, מוטב. ואם לאו, יחזרו לתוהו ובוהו. וזהו מפני שאין גמר בריאתן רק על ידי התורה, שהיא מתקן העולם, והוא עיקר תיקונו. ואם לא יקבלו, יחזור לתוהו ובוהו, שאין כאן תקון". והאלשיך [שמות כז, כ] כתב: "כי התורה לעולם כנשמה לגוף" [הובא למעלה פ"ח הערה 312, ופ"ט הערה 120]. (ב) התורה היא סדר העולם, וללא סדר אין לעולם קיום. וכן כתב בנצח ישראל פי"א [רצא:], וז"ל: "אמרו ז"ל [שבת פח.] שאם לא היו מקבלים התורה, היה הקב"ה מחזיר כל העולם לתוהו ובוהו, וכל מעשי בראשית היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון; אם יקבלו ישראל התורה, מוטב. ואם לא, יחזיר כל העולם לתוהו ובוהו. וזה מפני כי אם אין כאן תורה, בטל חוק וסדר העולם מה שראוי לה להיות נוהג, וסדר שבטל מקצתו בטל כולו, כי לא שייך חצי סדר" [הובא למעלה פל"ט הערה 51]. וכן כתב בנתיב התורה פ"א [כג.]. (ג) ללא התורה לא יהיה חבור עליונים ותחתונים, ואין בריאה לתחתונים בלי חבור זה. וכן כתב בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט.], וז"ל: "כי אין לתחתונים קיום זולת חבור עליונים לתחתונים, ולאחד אין קיום לעצמו, ומכל שכן שאין לתחתונים קיום כי אם על ידי עליונים. כי העליונים והתחתונים ראוי שיהיו אחד, ובזה יש קיום לעולם, ולחצי דבר אין קיום. ולפיכך אמרו... הוסיף ה' בששי לומר כי שמים וארץ הם תלוים ועומדים עד ששי בסיון; אם יקבלו ישראל את התורה, מוטב. ואם לאו, יחזור העולם לתוהו ובהו. וזה מפני כי על ידי התורה יש חבור לעליונים ותחתונים, ואם ישראל יקבלו את התורה, אז יש חבור עליונים לתחתונים, ויש קיום לעולם. ואם לאו, יחזור הכל לתוהו ובהו". וכדבריו בח"א האלו כתב בדרוש על התורה [לג.], ובהספד [קצ]. (ד) בדר"ח פ"ה מ"א [מ.] ביאר שלולא התורה יהיה ח"ו ישראל בטלים, ואז כל העולם יהיה בטל, וכלשונו: "אמרו חכמים הוסיף ה"א בשישי לומר לך כי תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית; אם מקבלים ישראל את התורה, מוטב. ואם לאו, יחזרו לתוהו ובוהו. כי התורה היא השלמת הבריאה, כי כל מעשה בראשית תלוים באדם, שכל הנבראים משמשים לאדם, וכדמוכח בחלק [סנהדרין קח.], שאמרו שם; אם אדם חטא בדור המבול, בהמה חיה ועוף מה חטאו. אלא כיון שכל העולם נברא בשביל אדם, אם אין אדם, מה צורך באלו. והשלמת האדם הוא בתורה כמו שהתבאר. ולכך התנה הקב"ה תנאי עם מעשה בראשית, שאם אין התורה בטלים ישראל, ואם ישראל אינם, אין ראוי אל שאר בני אדם הבריאה. ואם אין האדם, שאר הנבראים למה". @**וכן הביא**^ מאמר זה בתפארת ישראל פל"ב [תעז.], שם פנ"ח [תתקז:], גו"א שמות פי"ט אות כב [עט.], והקדמה לאור חדש [ט:], ועוד. ובח"א לסוטה ד: [ב, לב:] כתב: "ואמרו למה הוסיף ה"א ב'יום הששי'. לומר שכל מעשה בראשית תלוים ועומדים עד ששי בסיון; אם יקבלו ישראל התורה, מוטב. ואם לאו, אחזיר הכל לתוהו ובוהו. ודברים אלו נתבאר במקומות הרבה מאוד".

<> צרף לכאן מאמרם [סנהדרין צז.] "ששת אלפים שנה הוי עלמא; שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים משיח", הרי שהתקופה ללא תורה נחשבת ל"תוהו".

<> כמו שנאמר [שמות ג, יב] "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה". הרי שיצ"מ לא נשלמה אלא רק בקבלת התורה. ובתפארת ישראל פכ"ה [שפ:] כתב: "כאשר יצאו ממצרים היו ישראל כמו התינוק היוצא ממעי אמו, שנולד בגופו [מדריגת הגוף]... ואין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף. ולפיכך צריך הספירה עד חמשים [יום], כי אז בא הוא למדרגת התורה, שהיא שכל נבדל". א"כ אע"פ שישראל נולדו ביצ"מ, זה היה רק לידת הגוף, אך לידת השכל היתה רק במתן תורה [ראה להלן הערות 126, 145, 157]. וצרף לכאן דבריו בתפארת ישראל פנ"ו [תתסד:] שנקראו "ישראל" רק מקבלת התורה ואילך [ראה להלן פמ"ז הערות 84, 283]. הרי אע"פ שנולדו ביצ"מ, מ"מ נקראו בשם "ישראל" רק ממ"ת ואילך. וזה מורה באצבע שהתהליך שהחל ביצ"מ נגמר במ"ת, כי קריאת שם ישנה בסוף התהליך, וכמו שכתב בח"א לשבת ל. [מהדורת כשר חלק שני, עמוד כ]: "השם בא בסוף, כאשר נגמר הדבר, ואז חל השם עליו". וראה למעלה פל"ט הערה 166, ולהלן פמ"ז הערה 84 שנקודה זו נתבארה גם שם. @**ולמעלה פמ"ה**^ [לאחר ציון 114] ביאר שרק מחמת יצ"מ נעשו ישראל מוכנים ומסוגלים לתורה ומצות, וכלשונו: "בפרשת ציצית נאמר [במדבר טו, מ-מא] 'ועשיתם את כל מצותי והייתם קדושים וגו' אני ה' אשר הוצאתי אתכם וגו''. זכר יציאת מצרים, מפני שאמר [שם פסוק לט] 'וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם', אמר שראוי לכם לעשות כל המצות, שאתם ראוים לזה מצד ש'הוצאתי אתכם מארץ מצרים'. כי מאחר שיצאו מארץ מצרים, שזהו הוראה על מעלה עליונה, ומפני זה ראוי לכם לקיים מצות ה', שכל מצות ה' הם מצות אלקיות, אשר שאר אומות מצד הגשמי והחומרי שבהם אין ראוים למצות אלקיות, שהם דרכי ה', רק ישראל מצד מעלתם האלקית שקנו כשיצאו ממצרים. וכן נאמר תמיד בקיום המצות [דברים ו, כ] 'כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות והחקים והמשפטים וגו'', והתשובה [שם פסוקים כא, כד] 'עבדים היינו לפרעה במצרים ויוצאנו ה' וגו' ויצונו ה' וגו''. ורצה לומר גם כן כי מאחר שהיינו עבדים לפרעה במצרים, 'ויוציאנו ה' וגו'', שזה הוראה שאין ישראל כמו שאר אומות, שאין ראוי להם המצות האלקיות, שלא יתחברו דברים אלקיים אל דברים החמרים. אבל ישראל שהוציאם ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה, נראה כי ישראל נבדלים מענין החומר, שהרי הוציאנו ממצרים על ידי שנוי הטבע, ולפיכך ראוים אנחנו לעדות וחקים ומשפטים אלקיים, אשר אין ראוים לכל האומות".

<> לשונו בח"א לר"ה טז. [א, קא:]: "הפסח בעצמו נגד ההויה שנתהוה... כי האביב הוא הפועל שהוא גומר את הדבר עד שהוא אביב, וזה נגד הויה. וחג הקציר הוא נגד ההוה, שכבר הוא מבושל ועומד לקציר" [ראה למעלה הערה 39]. נמצא שהאביב הוא התחלת התבואה, והקציר הוא כאשר התבואה התבשלה ועומדת לקציר. לכך "האביב מביא הקציר".

<> פירוש - אין לקציר זמן מיוחד מצד עצמו, אלא הוא נתלה באביב שקדם לו, והוא תולדה מהאביב שדם לו. וכך אין לשבועות זמן בפני עצמו, אלא הוא תולדה מהפסח שקדם לו. וצרף לכאן דברי הרמב"ן [ויקרא כג, לו] ששבועות הוא כמו שמיני עצרת של פסח, כאשר ארבעים ותשעה הימים שביניהם הם כמו חול המועד של סוכות. ואודות שהקציר אינו זמן מיוחד, הנה מצינו שלכל פרי ופרי יש את זמן בישולו, שהוא זמן הקציר, וכמו שכתב רש"י [עירובין נד:]: "תאנים אינן מתבשלין בבת אחת, אלא היום מעט, ולמחר מעט, וכל שעה ראוי לאכול מהן". ובמשנה אמרו [נדרים סא:] שמשך ימי הקציר הוא דבר שאין זמנו קבוע. וראה למעלה הערה 82.

<> אמרו חכמים [ר"ה ז.] "איזהו חודש שיש בו אסיפה, הוי אומר זה תשרי", ופירש רש"י [שם]: "שמכניסין בו פירות לבית מפני הגשמים, וכל הקיץ הן עשויות גדישין לייבש". ורש"י [בראשית מט, כט] כתב: "'באספכם את תבואת הארץ' [ויקרא כג, לט], הכנסתם לבית מפני הגשמים". ושוב כתב רש"י [שמות כג, טז] "באספך את מעשיך - שכל ימות החמה התבואה מתיבשת בשדות, ובחג אוספים אותה אל הבית מפני הגשמים". ולהלן [לאחר ציון 130] כתב: "בחג האסיף אסיפתה הוא גם כן תקון התבואה, מביא אותה לבית שלא יהיה הפסד לה".

<> פירוש - בסמוך [לאחר ציון 142] יבאר טעם נוסף מדוע "חג השבועות לא הוקבע לו יום בחדש, רק הכתוב תלאו בחג המצות לספור חמשים יום" [לשונו למעלה לאחר ציון 109]. ובעוד שעד כה מבאר שתכלית ההויה [שהיתה בשבועות] קשורה להתחלת ההויה [שהיתה בפסח], הרי להלן יבאר ששבועות מורה על התעלות ישראל ממדריגתם בפסח למדריגת התורה והשכל שקנו ביום החמשים מיצ"מ.

<> בא לבאר מדוע אין הספירה מיום חמשה עשר של ניסן, בפרט שביאר עד כה כי חג השבועות מתייחס ומשתייך לחג המצות, ונתלה בו.

<> כמו שנאמר [שמות כג, טו] "את חג המצות תשמור שבעת ימים תאכל מצות כאשר צויתך למועד חודש האביב כי בו יצאת ממצרים ולא יראו פני ריקם", ופירש רש"י [שם] "חודש האביב - שהתבואה מתמלאת בו באביה. אביב לשון אב בכור וראשון לבשל פירות". וכן נאמר [שמות לד, יח] "את חג המצות תשמור שבעת ימים תאכל מצות אשר צויתך למועד חודש האביב כי בחודש האביב יצאת ממצרים", ופירש רש"י [שם] "חודש האביב - חודש הביכור שהתבואה מתבכרת בבישולה". ואין זה זמן של קציר, ולכך אין ספירה מיום זה, וכמו שמבאר והולך.

<> הוא העומר, וכמו שנאמר [ויקרא כג, י] "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם וקצרתם את קצירה והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן", ופירש רש"י [שם] "ראשית קצירכם - שתהא ראשונה לקציר".

<> כמו שנאמר [שמות לד, כב] "וחג שבועות תעשה לך בכורי קציר חטים וגו'", ופירש רש"י [שם] "בכורי קציר חטים - שאתה מביא בו שתי הלחם מן החטים. בכורי - שהיא מנחה ראשונה הבאה מן החדש של חטים למקדש, כי מנחת העומר הבאה בפסח מן השעורים היא". ובח"א לר"ה טז. [א, קב.] כתב: "תמצא כי ראוי הוא למנות זמן הקציר מן פסח, ממחרת השבת, מן היום טוב. והוא יודע כי יום טוב ראשון הוא חודש האביב, ומיד ממחרת מתחיל הזמן לקצור. ובתחלת הזמן של קצירה הבאת [ויקרא כג, י] 'עומר ראשית קצירכם'. אבל מכל מקום השבועות מקרי [שמות כג, טז] 'וחג הקציר', בשביל שהוא סוף הקציר. ואזלינן בתר סוף, כי הקדושה תתעלה ולא תבא רק בתכלית".

<> כי המנין של חמשים יום מתפרש מהתחלת זמן הקציר [של שעורים], עד סוף זמן הקציר [של חטים]. לכך בהתחלת המנין מביאים מנחה מהשעורים, ובסופו מביאים מנחה מהחטים. וראה להלן הערה 157 בביאור המעבר משעורים לחטים. @**ובדרוש על התורה**^ [י:] סלל לו דרך אחרת בביאור מדוע המנין אינו מתחיל בט"ו ניסן, וז"ל: "מפני שנברא האדם לעמל [איוב ה, ז], לכך נצטוו ישראל למנות ממחרת יום טוב של פסח... על שיתחילו להכנה לתורה לספור מספר הימים אשר יעברו, עד כי יהיו מוכנים לקבל עול התורה ומצות. לבל יעלה על דעתן לומר הנה אנחנו בני חורין לגמרי כאשר הוציאנו ממצרים מבית עבדים. דכל עוד היות האדם על האדמה איננו בן חורין, אבל לעמל הוא יולד. ולא אמרה תורה להתחיל הספירה ביום טוב עצמו, כי הוראת התחלת הספירה היא על העמל... ויום טוב ראשון מורה על החירות, ואיך יהיו שני דברים הפכיים, דהיינו החירות והעמל בזמן אחד יחד, כי אין ההפכיים נמצאים יחד. ומכל מקום למחרת מיד בלי עוד הפסק זמן היה צורך שיהיו מכינים את עצמם לקבלת העמל הזה ועולו" [הובא למעלה פל"ג הערה 29, ולהלן פמ"ז הערה 72].

<> בא להורות עוד שהצד השוה בין שלשת המועדים האלו [פסח שבועות וסוכות] הוא שהם מורים על הויה [פסח מורה על הויית האביב, שבועות מורה על הויית הקציר, וסוכות מורה על הויית האסיף], כי שלשתם נקראים "זמני שמחה", וכמו שמבאר והולך. ואודות ששלש הרגלים הם "זמני שמחה", הנה אכן נאמר לשון שמחה בשבועות [דברים טז, יא] ובסוכות [שם פסוקים יד, טו], אך לא מצינו לשון שמחה בפסח. וכבר עמד על כך בעל הטורים [דברים טז, יא], וז"ל: "ושמחת - לא נאמר שמחה בפסח, שהתבואה עדיין בשדה. ובעצרת שהתבואה כבר נקצרת, ועדיין היין בגפנים, נאמר שמחה אחת. ובסוכות שהכל בבית, נאמרו בו ב' שמחות". אך עם כל זה יש מצוה וחיוב לשמוח בפסח, וזה נלמד בהיקש מחג השבועות [כמבואר בתוספות חגיגה ח. ד"ה ושמחת]. וביראים [סימן רכז וסימן תכז] הצביע על מקורות נוספים לחיוב שמחה בפסח. וכן הרמב"ם בהלכות יום טוב פ"ו הי"ז כתב "שבעת ימי הפסח, ושמונת ימי החג, עם שאר ימים טובים, כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו". ועל כל המועדים אנו אומרים [תפילת שלש רגלים] "ותתן לנו ה' אלקינו באהבה מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון". ולהלן ס"פ סב כתב: "מפני שהרגלים זמני שמחה, אמר שיהיו בשמחה שלימה, שנהיה שמחים בבנין עירך, וששים בעבודתך". ונאמר [דהי"ב ל, כא] "ויעשו בני ישראל הנמצאים בירושלים את חג המצות שבעת ימים בשמחה גדולה ומהללים לה' יום ביום הלוים והכהנים בכלי עוז לה'".

<> פסוק זה נאמר קודם הבאת המבול, והפסוק "ישמח ה' במעשיו" נאמר בעת בריאת העולם [חולין ס.]. ובח"א לסנהדרין לט: [ג, קנז.] כתב: "כי השמחה הוא כאשר יש לו שלימות, ואז נמצא השמחה. והשם יתברך רצה בבריאתם מפני שהוא עלת הכל. וכאשר נברא העולם נאמר 'ישמח ה' במעשיו', מפני שהשם יתברך רוצה וחפץ במעשיו". ומעמיד שני פסוקים אלו ב"זה לעומת זה", וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"ו אות יד [קכז:]: "בענינים אלו תמצא דבר והיפוכו, שנאמר 'ישמח ה' במעשיו', ונאמר בו 'ויתעצב'". ומוכיח מצער החסרון על שמחת ההויה, כי כבר השריש ש"ידיעת ההפכים - אחת", וכמבואר בנצח ישראל ר"פ א, ולכך ניתן ללמוד מן ההפך האחד על ההפך השני [ראה למעלה פמ"ה הערות 36, 62, ולהלן פנ"א הערה 27]. ובפתיחה לאור חדש [קנו.] כתב: "כל הויה שלימה היא שמחה, וההפסד הוא אבל וצער". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסא:] כתב: "כי השמחה היא בשביל הויה שלימה, ואז מתחדש שמחה שלימה, כמו שההפך הוא כאשר מתחדש הפסד, ואז יש אבל. ובפרט כאשר יש כאן הויה אלקית עליונה, שזה נקרא הויה יותר מן ההויה טבעית, וראוי לזה שמחה" [הובא בחלקו למעלה הערה 91]. ואודות שהשמחה מורה על השלימות, הנה זהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בהקדמה לאור חדש [כה:] כתב: "כמו שיש אבילות על המת, שהוא חסרון שמגיע אל האדם בשביל מתו, כך הששון והשמחה נאמר כאשר הדבר הוא בשלימות הגמור". ובאור חדש פ"ו [תתרכט:] כתב: "כאשר אמרנו בכמה מקומות כי השמחה היא מצד השלימות שיש לאדם". ושם פ"ט [תתתב:] כתב: "כי כאשר האדם שמח הוא בשלימות, הפך כאשר יש לו צער, שהוא בחסרון". ובתפארת ישראל פ"ל [תנד.] כתב: "ראויה השמחה לחתן, כי כשם שהאבל הוא בהפסד ובהעדר, כך ראויה השמחה כאשר יש מציאות שלם". ובנצח ישראל פס"ב [תתקלט:] כתב: "ידוע כי השמחה היא בשביל השלמה העליונה, כשם שהבכי והאבל בשביל הפסד, כך השמחה בשביל ההשלמה". ובנתיב התורה פ"ד [רכא.] כתב: "כי כל שמחה כאשר הוא שלם ואין לו חסרון, ומפני השלימות נמצא השמחה. והפך זה ההפסד גורם אבל ותוגה, שהרי יש אבל על מת, שהוא הפסד". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תי:], דר"ח פ"ו מ"ב [לד:], ועוד. וזהו שאומרים "והראינו בבנינו ושמחנו בתיקונו" [מוסף לשלשה רגלים], וכן "שמחם בבנין שלם" [זמירות ליל שבת]. וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 155, פ"ז הערה 145, פכ"א הערה 8, פכ"ג הערות 98, 113, 116, ולהלן הערה 162.

<> "יש בשנה התחלת הויה, וזהו בחדש הראשון שהוא חדש האביב, שבו יתחדשו הנבראים בכל שנה" [לשונו למעלה לאחר ציון 74]. וראה למעלה הערות 39, 76.

<> "אבל הקצירה הוא כאשר נשלם הפרי ונקצר, וזה כאשר נשלם על תכלית שלימותו, זהו שלימות הויה" [לשונו למעלה לאחר ציון 81]. וראה למעלה הערה 82.

<> מפני הגשמים, וכמבואר למעלה הערה 120. וראה הערה הבאה.

<> מתבאר שחג האסיף הוא זמן של הויה ושמחה, כי האסיפה לבית מונעת את הפסד התבואה. הרי שמניעת הפסד התבואה גם כן תחשב להויה. ויש להעיר, שבנצח ישראל פמ"ג [תשמג.] כתב: "הא דאמר שם [סנהדרין צד.] כיוצא בדבר אתה אומר 'ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל וגו'' [שמות יח, י], תנא משום רבי פפייס, גנאי למשה רבינו שלא אמר 'ברוך' עד שבא יתרו ואמר 'ברוך', עד כאן. ואין הפירוש שלא היו רוצים לומר 'ברוך'. כי הפירוש הוא שידעו שאין ראוי לומר 'ברוך', כי לשון 'ברכה' הוא על הברכה שהעולם מקבל. ולא היו הם דבקים במדת הברכה, שהרי אין כאן ברכה להם, רק היציאה מסבלותם, ואין זה תוספות ברכה להם כלל. ולפיכך לא אמרו 'ברוך'... למשה וישראל שהיו במצרים בסבלות קשה, ולא היה כאן תוספות ברכה, לא היה אפשר לומר 'ברוך'" [הובא למעלה פט"ו הערה 14]. ואם מניעת סבל אינה נחשבת לברכה, מדוע מניעת הפסד תחשב להויה ושמחה. ועוד קשה, שנאמר [אסתר ט, י] "ובביזה לא שלחו את ידם", וכתב לבאר באור חדש שם [תתשעז.] בזה"ל: "כי היו נוהגים כמו שראוי אל נס הזה. כי הנס לא היה כדי שיקנו ישראל ממון, רק להפיל את שונאיהם. וזהו החילוק שיש בין הגאולה הזאת לשאר הגאולות; כי שאר הגאולות היה הרוחה להם, כי כאשר יצאו ממצרים, שהיתה הגאולה להעלות את ישראל ולהיותם בני חורין, והיו מרויחים בגאולה. אבל נס זה לא היה רק לסלק האויב, ולא להרויח יותר ממה שהיה להם קודם. כי אף אחר שנעשה להם נס הזה, עדיין היו תחת אחשורוש ["אכתי עבדי אחשורוש אנן" (מגילה יד.)], ואם כן לא קנו ישראל בימי אחשורוש יותר ממה שהיה להם בראשונה... ואם היו לוקחים את ממונם, כאילו היה הנס להרויח להם בגאולה זאת. ובודאי אין כאן הרוחה כאשר עדיין היו בגלות". הרי שמניעת הפסד אינה נחשבת "הרוחה", ומדוע שתחשב להויה ושמחה. ועוד, מרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל הקשה בספרו [מנחת שלמה ח"ב סימן צו אות ח] מדוע אבל מותר בשתיית יין [עירובין סה.], הרי יין משמח את האדם ["יין ישמח לבב אנוש" (תהלים קד, טו)], ואבל אסור במיני שמחה, וכגון שאסור בתלמוד תורה, משום שהתורה משמחתו [תוספות מו"ק כא.]. וליישב זאת כתב: "בשעה שהאדם שרוי בצער אז טבע היין רק להקל מעליו את הצער, אבל תרתי לא עביד, להפיג את הצער וגם לשמחו... כשהוא מר נפש ושותה את היין רק להוציא הצער מלבו, וכמאמר הכתוב [משלי לא, ו] 'תנו יין למרי נפש'" [ראה אור חדש פ"ג הערה 658 שכך גם עולה מדברי המהר"ל שם]. הרי שתיית יין להפגת צער אינה מביאה לשמחה, ומדוע שמירת התבואה מהפסד תביא לשמחה. וצריך לומר, כי הפך ההפסד דייקא הוא הויה, כי מציאותו ניתנת לו מחדש, ואינו דומה למניעת סבל. ופורים יוכיח, שאע"פ שלא היתה בפורים הרוחה יותר ממה שהיה להם קודם [כמו שהובא כאן], מ"מ נאמר [אסתר ח, טז] "ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר", הרי הרוחה לחוד, ושמחה לחוד.

<> פסח וסוכות.

<> כמבואר בגמרא [עירובין נו., ע"ז עה.] שבתקופת תשרי וניסן היום והלילה שוין. ורש"י [ע"ז עה.] כתב: "בתקופת ניסן ותשרי - שהיום והלילה שוין... ותקופת תמוז וטבת שאין יום ולילה שוין". ובמדרש [ויק"ר כו, ד] אמרו "תניא בא' בתקופת ניסן ובא' בתקופת תשרי היום והלילה שוין. מכאן ואילך היום לווה מן הלילה, והלילה מן היום".

<> רש"י סוטה ב. "הוציא את ישראל ממצרים בחודש כשר, לא חמה ולא צינה". ובפירוש הראב"ד לספר היצירה פ"ג מ"ד כתב: "קור וחום, רויה מכריע בינתים. קיץ וחורף, ורויה מכריע ביניהם. כי יש שני זמנים של רויה, והם ימי ניסן וימי תשרי". ובקהלת יעקב ערך רויה, כתב: "רויה הוא ממוצע בין קור וחום, והוא בשנה ניסן ותשרי, שהאויר ממוזג בין קור וחום. רויה הוא בחינת תפארת, ממוזג בין החסד והגבורה. כמו שאמר בספר יצירה, וזה שאמר [תהלים סו, יב] 'באנו באש ובמים ותוציאנו לרויה', שהוא הממוצע בין אש ומים, והוא סוד התפארת".

<> אודות קדושת המועדים, הנה אמרו חכמים [אבות פ"ג מי"א] "המבזה את המועדות... אין לו חלק לעולם הבא". ובדר"ח שם [רנו.] כתב: "המבזה את המועדים שהם קדושים, כדכתיב [ויקרא כג, ד] 'אלה מועדי ה' מקראי קודש'. ומפני שהוא מבזה דברים שהם קדושים, ראוי שלא יהיה [לו] חלק בעולם שהוא קדוש". ועוד אמרו חכמים [מכות כג.] "כל המבזה את המועדות כאילו עובד עכו"ם", ובח"א שם [ד, ד.] כתב: "דבר זה מבואר, כי המועד הוקבע שיהיו חוגגין אל השם יתברך ועובדים עבודתו יתברך, והוא נקרא 'מועד' מלשון [שמות כה, כב] 'ונועדתי לך'. כי השנים שהם מתחברים ומתועדים יחד, נקרא 'מועד'. וכן הרגל הוא שיהיה השם יתברך מתוועד עם עמו ומתחבר להם. ומי שמבזה את המועדות, כאילו אינו רוצה בחבור הזה, ומתדבק באחר. ולכך אמרו [יומא נד.] כשהיו ישראל עולים לרגל היו מגביהין להם הפרוכת והיו מראים להם [את הכרובים שהיו מעורים זה בזה, ואומרים להן ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה]. כי עליתם לרגל הוא עצם החבור שנקרא 'מועד', ולפיכך אז היו מראים להם זה. ולכך אמר 'המבזה את המועדות', ולא אמר 'המבזה הרגלים' כלישנא דקרא". ובאור חדש פ"ח [תתשלב:] כתב: "יום טוב הוא יום קדוש". ובח"א לשבועות ט. [ד, יב:] כתב: "הקרבן הוא הקרבתם אל השם יתברך... וכאשר יש קירוב והשבה אל השם יתברך, אשר הוא בעל המעלה בלי חסרון, מסולק מאתו כל חסרון והעדר המצורף אליו, שהוא החטא. וזהו סוד הקרבן... שהוא השבת העלול אל עילתו יתברך ע"י הקרבן, שמתקרב אליו העלול, וזה מסלק כל חטא המצורף אליו... ולכך בכל יום שיש בו קדושה ומעלה, כמו החגים הקדושים ור"ח, יש בו קרבן חטאת, כי הימים האלו יש בהם קדושה, לכך הם מיוחדים לסלק החסרון ולהתקרב ולשוב אל השם יתברך... ואל תשאל מן השבת שהוא יום קדוש ואין בו חטאת. כי זהו מפני שהוא יום מנוחה, יום שהכל מתוקן, בפרט מעשה האדם. ואין ראוי לתקן החסרון ביום המתוקן, וכמו שאסור כל תקון ביום הזה, ולכך אין חטאת ביום השבת" [הובא בחלקו למעלה פמ"ה הערה 14].

<> בתשעה באב חרבו הבתים [תענית כו:], ובעשרה בטבת סמך מלך בבל על ירושלים ובאה העיר במצור [כנאמר ביחזקאל כד, א, ור"ה יח:].

<> לשונו בנצח ישראל פ"ח [רד:]: "כי הזמן הזה בפרט [חודשי תמוז ואב] מיוחד אל אותם שהם מתנגדים אצל ישראל. כי הזמן אשר הוא מיוחד לישראל, ובו מתעלים ישראל, הוא הזמן שבארנו בחבור גבורות השם באריכות, כמו ניסן ותשרי, כי זה הזמן הוא הזמן השוה, אינו יוצא לשום קצה. כי נקראו קצוות שיש להם קצה וסוף. אבל השוה אינו הולך אל הקצה. לכך בחודש ניסן ותשרי יש בהם לישראל המועדים והחגים, והם זמני ששון ושמחה, ומורה כי לשמחת ישראל ושלימות מעלתם לא יהיה קצה והפסק. אבל הזמן אשר היו גוברים המתנגדים להם, והיו מחריבים אותם, הוא בתמוז ואב, שהם בקצה החמימות, והם בקצה כאשר גבר החמימות. ומורה כי לחורבן ישראל ותגבורת האומות יהיה קצה וסוף, כי כל דבר שהוא קצה יש לו סוף, כמו שמשמע לשון 'קצה'. ואין לך נטיות קצה יותר כמו כאשר הוא בתמוז ובאב, שאז השמש בתכלית תוקפה וגבורתה. וזה הזמן הוא הפך הזמן המיוחד לישראל, שהוא הזמן אשר בו השווי", וראה שם הערה 44 מדוע לא הזכיר שם חודש טבת. ושם פנ"ה [תתנד:] כתב: "כל היוצא מן הממוצע הוא טמא, הוא רע. ובשביל זה היה כח ישראל גובר בחודש ניסן, שהוא ממוצע וממוזג בשווי, שאינו לא קר ולא חם, רק כמו שראוי אל האדם, שהוא ממוזג". וראה להלן פמ"ז הערה 155.

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 10]. וראה למעלה הערה 11. ומה שמדגיש כאן "כי הזמן והגשם משתתפים &**בכל דבר**^", כי למעלה [לאחר ציון 10] כתב כן לגבי שהזמן והגשם משתתפים בששה צדדים וימים שהם גשמיים, ונקודת האמצע השביעית היא קדושה. ובהמשך הפרק [למעלה לאחר ציון 74] כתב כי כשם שיש לעולם התחלה שלימות וחזרה אל ה', כך יש לזמן השנה שלש נקודות מקבילות לכך. וכאן יוסיף שכשם שהתפשטות הגשם מורה על הגשמות, כך הזמן היוצא מן השווי מורה על הגשמות. לכך כהקדמה לשויון השלישי שהזכיר בפרק זה בין הזמן לגשם, כתב "הזמן והגשם משתתפים בכל דבר".

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 19]: "הגשם יש לו חלופי ו' צדדין, והם; המעלה והמטה, ימין ושמאל, פנים ואחור. וכל שש צדדין אלו מתיחסים אל הגשמית בעבור שכל צד יש לו רחוק, וזהו גדר הגשם. אמנם יש בו שביעי, והוא האמצעי, שאינו נוטה לשום צד. ומפני שאינו מתיחס לשום צד, דומה לדבר שהוא בלתי גשמי, שאין לו רוחק". ולהלן פ"ע כתב: "גדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם, ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים, שהם האורך והרוחב והגובה". וראה למעלה הערות 20, 21, 22, ולהלן הערה 155.

<> משוה בין האמצעי לבין השווי, שדין אחד להם, לכך הזמן שהוא בשווי, שוה לאמצעי של הגשם. ודע שבספריו תיבות "שווי" "יושר" ו"אמצע" הן תיבות מתחלפות זו בזו. וכגון, ובגו"א בראשית פ"ב אות כא [סב:] כתב: "דע כי המזבח הוא באמצע מקום ישוב הארץ, ואותה האדמה היא בין הקצוות לגמרי, וכל דבר שהוא באמצע הוא בשיווי, ואינו נוטה אל אחד הקצוות". ובתפארת ישראל פס"ו [תתרלז:] כתב: "משפט האמצעי אשר אינו יוצא מן השווי והיושר" [הובא למעלה פ"ט הערה 260]. ובנצח ישראל פנ"ט [תתקב:] כתב: "כי הקצה במה שהוא קצה, הוא יוצא מן השווי, לכך נקרא 'קצה'. אבל האמצעי אין לו יציאה, רק הוא בשווי". ובדר"ח פ"ה מ"ה [קעא:] כתב: "ואחר כך אמר [שם] 'ולא נצחה הרוח לעמוד העשן', לפי שהוא נמשך בשווי, עולה ומתמר כמקל בקו ההולך ביושר ובאמצע, ולא נצחה הרוח לעמוד העשן הזה, וגם דבר זה ידוע". ושם במשנה יא [שכח:] כתב: "בעל פשע הוא יוצא מן היושר ומן השווי". ובנתיב השלום פ"ג [א, רכה:] כתב: "מי שבולם עצמו בשעת מריבה, שאינו יוצא מן השווי, והוא האמצע". וכן כתב בח"א לחולין פט: [ד, קא:]. הנה מזכיר ג' דברים; שווי, יושר, ואמצע, כי כל אלו שייכים להדדי. כי "השווי" הוא שנשאר על קו האמצע והממוצע, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מ"ז [רלז.], וז"ל: "השווי לגמרי היא האמצע, שאינו נוטה לשום צד". נמצאת למד שהשווי והיושר מורים על מעלת האמצע. ודע, שכל אלו הם מדות יעקב, שהוא תפארת [כמבואר למעלה בהקדמה שלישית הערה 47, ופכ"ד הערה 110], ונקרא "ישורון" [ישעיה מד, ב] מחמת שהוא אמצעי בין אברהם ויצחק [כמבואר למעלה פ"ט הערה 257].

<> באור חדש פ"ט [תתשפב.] הוסיף לבאר מדוע פסח וסוכות הם בחמשה עשר לחודש, וכלשונו: "פסח וסוכות, שהם ימים טובים לישראל, והם זמני שמחה, הם בט"ו, חוץ מן השבועות, מפני שהוא תלה בספירה של חמשים יום ממחרת השבת [ויקרא כג, טז]. אבל זמני שמחה הם בט"ו לחודש, שאז הירח מלא אורה". וראה להלן הערה 196.

<> כי הוא בחודש סיון, ולא בחדש ניסן או בחודש תשרי, ולכך יקשה, כיצד אחד משלשת המועדים נופל בזמן שאינו שוה. אך יש להעיר, שבכמה מקומות כתב שבחודש סיון הוא זמן שוה וממוצע. וכגון, בח"א לעדיות ה: [ד, סב:] כתב: "יש לדעת כי הרשע הוא שיצא מן היושר ומן השווי, ועל זה מקבל המשפט. ולכך המשפט שלו מפסח עד העצרת [לדעת רבי יוחנן בן נורי בעדיות שם], שזה הזמן הוא הזמן שהוא הישר והשווי, כי האויר ממוזג ביותר, והוא במזג השוה. ולכך הרשעים שיצאו מן היושר והשוה, דין שלהם בזמן השוה. ומטעם זה עצמו נתנה התורה, שהיא היושר והשוה, בזמן הזה, הוא הזמן השוה" [הובא להלן פמ"ז הערה 152]. ובהקדמה לדר"ח [מט:] כתב: "מזה הטעם ביש מקומות נוהגים לומר הפרקים מן פסח ועד עצרת, שזה הזמן ממוזג מן קור וחום כמו שידוע, עד שבשביל זה אמרו במסכת פסחים [מב:] כל שקייני מפסח עד עצרת, מפני הזמן הממוזג, ואחר כך מתחיל החום". ובתפארת ישראל פי"א [קעד.] כתב: "החודש [סיון] הוא שלישי לניסן, שוה וממוצע. כי מיד אחר כך מתחיל היציאה מן השווי בתגבורת החום. אבל בחודש הזה הזמן הוא בשווי מאד, ולא יצא חוץ לקצה בשום דבר, וזה ידוע". ובדרוש על התורה [כה:] כתב: "נתנה התורה בירחא תליתא גם כן, שאין לך זמן שהוא נבחר באמת כמוהו, זמן ממוצע בחמימות והאויר טוב ומזוג בשוה כידוע, ומיד אחריו מתחיל זמן החמימות". ובב"ר לד, יא אמרו "היה להם אויר יפה כמן הפסח ועד העצרת", ופירש שם הרד"ל אות יח: "שהוא זמן אויר היותר יפה בשנה, ממוזג לא קר ולא חם ביותר, ולכן אמרו בשבת [קמז:] כולהו שקייני מדיבחא עד עצרתא". ומדוע כתב כאן "אמנם שבועות אשר אינו בזמן שוה". ויל"ע בזה.

<> "אמנם מה שתמצא בחג השבועות מה שלא תמצא בשני החגים, ששני החגים הוקבע להם זמן בחדש, אך חג השבועות לא הוקבע לו יום בחדש, רק הכתוב תלאו בחג המצות לספור חמשים יום" [לשונו למעלה לאחר ציון 108].

<> פירוש - קדושת חג השבועות היא שישראל התעלו למדריגת התורה, הבאה חמשים יום לאחר שישראל קנו את מעלת חג המצות, וכמו שמבאר. וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ה [שפ:], וז"ל: "כאשר יצאו ממצרים היו ישראל כמו התינוק היוצא ממעי אמו, שנולד בגופו [מדריגת הגוף]... ואין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף. ולפיכך צריך הספירה עד חמשים [יום], כי אז בא הוא למדרגת התורה, שהיא שכל נבדל. כי התורה היא משער החמשים, שהוא נבדל מן האדם" [הובא למעלה הערה 117, וראה להלן הערה 157].

<> לשונו למעלה פמ"א [לאחר ציון 39]: "ויש בני אדם שהם במדריגת כח השני, הוא כח נפשי נבדל מן הגוף, והם בני אדם העוסקים במצות השם יתברך, שהם מצות אלקיות, ולכך קונה על ידי מצות המדריגה אלקית. וזה שאמר [חולין ז.] דהוה בהדיה גברא דדרי חטה לפסחא. וזה כי זאת המצוה אשר הוא מתעסק בה קונה מדריגה אלקית נבדלת מן החמרי ביותר. וזה כי המצה היא נבדלת מן השאור, ולא ימצא שאור בה, דומה לגמרי למדריגה האלקית, שהיא נבדלת מן החמרי, אשר בו החטא שהוא השאור בודאי. ולפיכך מצוה זאת קונה על ידה בפרט מדריגה אלקית גם כן נבדלת מן החמרי, עד שהוא דומה מה שיש באדם הפרטי כח נפשי אלקי נבדל מן הגוף החמרי". ואודות שישראל קנו מעלה אלקית בעצם בעת יצ"מ, כן כתב למעלה פמ"ד [לאחר ציון 14], וז"ל: "יש בישראל ענין אלקי שאין בכל הנמצאים. ולפיכך אמר אחריו [שמות כ, ב] '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... שכל זה הוראה שישראל קנו המעלה האלקית". וכל פמ"ה מבוסס על יסוד זה [שביצ"מ ישראל קנו מעלה אלקית, ומפאת כן מוטלות עליהם מצות מסוימות]. וראה למעלה הערה 90.

<> צרף לכאן דבריו בנצח ישראל פס"ב [תתקלח:], שכתב: "השאור ראוי לבטל ביום ראשון של פסח, כי השאור אינו ראוי לאכילה, והוא כלו פסולת, כמו שהוא השאור באמת. וראשון של פסח, שהוא התחלת הויות העולם, כי הוא חודש האביב, ובזמן הזה ראוי לבטל הפסולת מן העולם, ולבער אותו, כמו השאור והחמץ" [הובא למעלה הערה 39]. וראה להלן ציון 158.

<> דבריו צריכים עיון גדול, כי חודש אייר נקרא "זיו" [ולא חודש סיון], שנאמר [מ"א ו, א] "ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים בשנה הרביעית בחודש זיו הוא החודש השני למלך שלמה על ישראל ויבן הבית לה'". ואמרו חכמים [ר"ה יא.] "בחודש זיו ["אייר הוא" (רש"י שם)]... דאית ביה זיוא לאילני". וראה שם בח"א [א, צח.]. ובירושלמי ר"ה פ"א ה"ב אמרו "בירח זיו, שבו זיוו של עולם, הצמחים ניכרין והאילנות ניכרין". והרד"ק [מ"א ו, א] כתב: "בחודש זיו - הוא חודש אייר, שהוא שני לחדשים, כי ניסן ראש לחדשים. ונקרא 'זיו' כמו שפירשו רבותינו ז"ל דאית ביה זיוא לאילני, פירוש זוהר הפרחים והנצנים. וכן תרגם יונתן 'בירח זיו נצניא'". וכיצד כתב כאן שחג השבועות הוא בחודש זיו. אמנם כוונתו מתבארת על פי מה שכתב בנתיב התורה פי"ב [תצט:], וז"ל: "ידוע כי אין הזיו ואור בעולם רק מפסח ועד עצרת, שאז האור הוא זך וטוב. לכך נקרא חודש אייר 'זיו' [מ"א ו, א], מפני שאותו זמן הזיו והאור בעולם. והתורה נתנה בעצרת, שהוא סוף הזמן שהוא זיו ואור, וכל זה מורה על כבוד ואור התורה". הרי שמפסח ועד עצרת הוא "הזמן שהוא זיו ואור", ושבועות "הוא סוף הזמן שהוא זיו ואור". [ולולא דמסתפינא, היה נראה לגרוס "ובחג השבועות קנו המעלה הנבדלת השכלית &**בזמן**^ זיו", ולא "&**בחדש**^ זיו"].

<> אודות שהאור מורה על המעלה הנבדלת השכלית, כן כתב למעלה בהקדמה שלישית [קלד:], וז"ל: "כל נבדל הוא מפואר, לפי שמסולק ממנו עכירות הגשמי, שהנבדל נקרא 'אור'". ולמעלה פי"ז [צג:] כתב: "מדריגת משה שהיה נבדל מן הגשמית, עד שהיה לו מעלה נבדלת לגמרי, שהרי כשנולד נתמלא הבית אורה [סוטה יב.], והאור מורה על דבר הנבדל מן הגשם, וזה ידוע, כי אין באור דבר גשמי מורגש. ולפיכך נקרא השם יתברך בשם 'אור', כדכתיב [תהלים כז, א] 'ה' אורי וישעי'. ולפיכך נתמלא כל הבית אורה". ובתפארת ישראל פי"א [קפא.] כתב: "התורה היא שכל גמור, ובשביל טעם זה תקרא התורה 'אור', שנאמר [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". ושם פי"ד [ריז:] כתב: "לכך תקרא התורה 'אור', כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם... אין האור גשמי, שאין בו דבר ממש". ובנר מצוה [צג:] כתב: "מפני כי מקום בית המקדש הוא נבדל מן הגשמי, כאשר ידוע מענין בית המקדש שהוא נבדל ומסולק מן הגשמי. ובשביל זה אמרו בפרק קמא דבתרא [ב"ב ד.] על הורדוס, כבה אורו של עולם, שהרג את החכמים שהם אורו של עולם, לכך יעסוק בבית המקדש שהוא אורו של עולם. ולכך אמרו שהאור שאינו גשמי, רק מסולק מן הגשמי, נברא ממקום בית המקדש [ב"ר ג, ד]. והדברים ידועים למשכילים ולנבונים". ובנתיב האמת פ"א [א, קצו:] כתב: "כי האור יש לו מדריגה נבדלת מן החומר... כי האור מורה על מעלה נבדלת מן הגשמי. ותראה כי הדברים שאינם מאירים הם גשמיים, וכמו שבארנו פעמים הרבה, ולפיכך הזכות והבהירות מורה על שהוא מסולק מן הגשמי". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי" [הובא למעלה בהקדמה שלישית הערה 53, ופי"ז הערה 25. וראה להלן פמ"ז הערה 242].

<> דבריו יובנו על פי שכתב בכמה מקומות שמספר חמשים נדון כמו מספר שמונה, כי הוא בא לאחר שבע פעמים שבע. וכגון, בנר מצוה [עו.] כתב: "התורה היא על העולם הזה שנברא בז' ימי בראשית, לכך מדריגה השמינית היא התורה. ולכך 'שבעה שבועות תספור' [דברים טז, ט], עד החמישים [ויקרא כג, טז], שהוא אחר השבעה, הוא מתן תורה". ובח"א לנדרים לב. [ב, ז:] כתב: "כי התורה יש לה מדריגה שמינית, ולכך נתנה התורה אחר שבעה שבועות". ובנתיב התורה פי"ב [תצז.] כתב: "כי התורה היא מתעלה עד שער החמישים, ולפיכך הספירה ז' שבועות, מדריגה אחר מדריגה, עד שער החמישים" [ראה להלן פמ"ז הערה 323]. @**ומה שכתב**^ שהוא "קודש קדשים", כי מעלת קודש הקדשים מתבטאת במספר שמונה, וכפי שכתב בנר מצוה [פז.], וז"ל: "ולא היה בו להדליק אלא יום אחד, ונעשה נס להדליק בו ח' ימים [שבת כא:]. כי אלו ח' ימים שנעשה נס באור, דבר זה בא ממעלת קודש הקדשים... ולכך הדליקו בו ח' ימים, כי קודש קדשים הוא אחר שבעה, וזהו השמיני. ולמה קודש הקדשים אחר שבעה, כי הנהגת עולם הטבע הוא תחת מספר ז', כי בז' ימים נברא העולם הזה הטבעי. ולפיכך מה שאחר הטבע הוא תחת מספר שמונה, כי שמונה הוא אחר ז' ימי הטבע... ודבר זה רמזו חכמים במדרש [ויקרא רבה כא, ו]; 'בזאת יבא אהרן אל הקדש' [ויקרא טז, ג], בזכות המילה, שנאמר בה [בראשית יז, י] 'זאת בריתי אשר תשמרו', נכנס אהרן אל הקודש. ובאור זה, כי לא היה ראוי לבן אדם חמרי, לכנוס אל מקום שהוא קודש קדשים, נבדל מן הגשמי החמרי, אם לא שיש באדם המילה שהוא על הטבע גם כן, ובזכות זה היה נכנס אל קודש הקדשים, שהוא קודש נבדל מן הטבע. ולכך בקודש הקדשים היו הארון והתורה [שמות מ, כ-כא], שהיא שכלית בלתי גשמי. והתורה נתנה גם כן אחר הז', שהרי כתיב [דברים טז, ט] 'שבעה שבעת תספר לך', ואחר ז' שבועות, ביום החמישים, נתנה התורה. וכן מזמור [תהילים פרק קיט] 'אשרי תמימי דרך', הוסד על התורה, והולך בתמניא אפי... ובהיכל עצמו היה המנורה ובה שבעה נרות [שמות כה, לז], אבל בקודש הקדשים היה התורה... והיא השמינית, ומשם בא הנס של ח' נרות חנוכה. וכבר בארנו כי נשאר פך אחד קטון שהיה מונח בחותמו של כהן גדול. וידוע כי כהן גדול הוא משמש בשמונה בגדים [יומא עא:], וכל זה בשביל מעלתו, שיש לו מדרגה הח'. וכאשר טמאו היונים את ההיכל, וטהרו אותו מן הטומאה, וחזרה הקדושה מן מדרגה שהיא שמינית, ולכך נעשה הנס ח' ימים". ובסוף דרשת שבת תשובה [פב:] כתב: "ואמר 'בזאת יבא אהרן', ובמדרש, בזכות התורה ובזכות המילה.... ורצה לומר מפני שיש בישראל מעלה זאת שאינם נתונים תחת הטבע, שהיא גשמית, אבל מדרגתם על הטבע הגשמית, ולכך נתן להם השם יתעלה המילה ביום השמיני. כי שבעה ימים הם ימי הטבע, שהיא גשמית, שהם נגד שבעת ימי בראשית שברא הקב"ה את הטבע הגשמית. וביום השמיני, שהוא על מספר שבעה, צוה המילה, מה שחסר בטבע הגשמית, שהיא הערלה. ולכך ראוי לכהן להיות נכנס לפני ולפנים [ביום הכפורים], שמקום זה מקודש ונבדל מן הגשמי, שנקרא 'קודש קדשים', בזכות המילה, ובזכות התורה שהיא על טבע הגשמית. ולכך כל ההזאות שהיו ביום הכפורים לפני ולפנים, היו שמונה, אחת למעלה ושבע למטה [רש"י ויקרא טז, יד]. וזה כי האחת למעלה היא כנגד המדרגה שהיא על הטבע, שהיא למעלה, ושבע למטה, שהם כנגד הטבע. וזה, כי כאשר נכנס לפני ולפנים, ודבר זה ביום הכפורים אשר היה לו עינוי נפש, הוא הסרת הגוף הגשמי, ונכנס במחיצה שהוא על הגשמי, הוצרך הזאות אחת למעלה ושבע למטה, ושאר הזאות הם שבע בלבד [ויקרא ד, ז, ושם טז, יט]", והובא למעלה פ"מ הערה 153, ובפרק זה הערה 90.

<> אודות שמעלת התורה היא מעלת השכל, כן כתב למעלה פ"ח [תכ:], וז"ל: "מלכות יון [היה] לבטל אותם מתורתן, שהיא שלימות השכל". ולמעלה ס"פ מב כתב: "כאשר גברו ישראל על האויב, אז זכו לתורה, שהיא מעלה עוד יותר לתת להם התורה, שהיא מעלה שכלית, שנתן להם הקב"ה השכל והחכמה". ולהלן פמ"ז [לאחר ציון 366] כתב: "התורה נגד השכל, כי התורה היא שכל כלל ישראל". ובגו"א בראשית פכ"ד אות טז [תג.] כתב: "התורה הוא שלימות השכל, וזאת המעלה הגדולה לישראל אשר להם שלימות... השכל יותר מן האומות... יש להם שלימות השכל". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רפב:] כתב: "כי כתר תורה הוא כנגד השכל". ושם פ"ה סוף מ"כ [תצ.] כתב: "כמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם". ובתפארת ישראל פט"ז [רמא:] כתב: "כאשר נתן השם יתברך לעולם התורה, דבר זה השלמת השכל לגמרי. ואף כי האדם אין משיג כל התורה, מכל מקום יש לאדם השלמה בצד הזה שנתן לו התורה שבה הכל, ויש לו השלמה, כמו שאמרו [אבות פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה דכולה בה'" [ראה להלן הערה 168]. ובאור חדש פ"א [תה.] כתב: "כלל הדבר, כי תכלית ישראל הוא המעלה אלקית. לכך כאשר אוכלים ושותים, והמה בשלימות שלהם, ואז מבקשים לדבר דברי תורה, שהוא שלימות שכל האלקי". ושם פ"ח [תתשל:] כתב: "כי התורה מדריגתה ומעלה על כל... שייך אל השכל, והשכל הוא עליון... שהתורה היא שכלי, ומקבל אותה השכל". ובדרשת שבת הגדול [ריז.] כתב: "כאשר הוא חכם משכיל בתורה, השכל הוא בשלימותו" [ראה למעלה פ"ח הערה 263, פמ"ב הערה 139, ולהלן פמ"ז הערה 367].

<> אודות שישראל קנו מעלת השכל ביום מתן תורה, כן ביאר שלכך מקריבים בשבועות שתי הלחם מן החטים [רש"י ויקרא כג, טז], וכלשונו בתפארת ישראל פכ"ה [שפג.]: "וביום חמשים שהוא עצרת, ואז הקרבת שתי הלחם מן החטים. ומאכל חטים הוא ראוי לאדם השכלי בפרט, כמו שאמרו במסכת הוריות [יג:] חמשה דברים יפים לתלמוד, האוכל פת חטין, ואין צריך לומר חטים עצמם" [יובא להלן הערה 157]. ובח"א לר"ה טז. [א, קה.] כתב: "החטים מחכימים... ומזה הטעם מקריבים שתי הלחם בעצרת, שבו ניתנה תורה, והיא החכמה".

<> יש להעיר, שבתפארת ישראל ס"פ כה [שפז:], לאחר שביאר שיום מתן תורה צריך להיות ביום החמשים מיצ"מ, חזר להדגיש שגם כן מתן תורה צריך להיות בחודש השלישי, וכלשונו: "ומכל מקום גם הטעם הראשון צריך לומר [שזמן מ"ת תלוי בחודש השלישי], כי כך מוכח מן הכתוב, שהרי אמר [שמות יט, א] 'בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים', תלה זמן הנתינה בחדש השלישי. מוכח בפירוש שגם תלוי נתינת התורה בחדש השלישי". ולכאורה אין דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן ["חג השבועות אינו נמנה להיות בחדש השלישי, שאז היה יוצא החג הזה חוץ לשווי הזמן"]. ושם בתפארת ישראל הערה 110 נשארה שאלה זו בצ"ע. ואולי אפשר ליישב, שמתן תורה אכן תלוי בחודש השלישי, אך קביעת יום טוב של שבועות נגזר מהיות מתן תורה ביום החמשים מיצ"מ, ולא מהיות מתן תורה בחודש השלישי. ולשונו הזהב מורה על חילוק זה.

<> לשונו בתפארת ישראל ס"פ כה [שפז.]: "וצריך לספור יום אחר יום, כי כל יום ויום הוא קירוב יותר. וכאשר יצאו ממצרים ביום ט"ו [ניסן], וקנו מדרגתם, ולא היה להם מעלת השכל, שהיא התורה. ולכך מיד למחרת היה התחלה להגיע אל מדרגת התורה, שהיא שכל לגמרי. וכל יום קירוב יותר, עד יום חמשים. והנה היום שנתנה תורה אין לאחר ולא להקדים".

<> "שכל צד יש לו רוחק, וזהו גדר הגשם" [לשונו למעלה לפני ציון 21]. לכך הזמן היוצא מן השווי והממוצע הוא "זמן אשר הוא יוצא לקצה מן הקצוות אינו מיוחד לקדושה האלקית, אבל הוא מוכן להיות הפך הקדושה... וכמו שהתפשטות הגשם הוא מורה על הגשמות... כך הוא בודאי בזמן" [לשונו למעלה לאחר ציון 136]. וראה למעלה הערות 21, 140.

<> לעומת חג הפסח. וראה הערה הבאה.

<> אודות שישראל התעלו בשבועות מעבר למעלתם שבפסח, כן מוכח מהא שבפסח מקריבין העומר מהשעורין, ובשבועות מקריבין שתי הלחם מהחיטין, וזהו התעלות ממאכל בהמה למאכל אדם, וכפי שכתב בתפארת ישראל פכ"ה [לאחר שביאר שבפסח היתה לידת הגוף של ישראל, ובשבועות לידת השכל של ישראל (הובא למעלה הערה 117)], הוסיף בזה"ל [שפב.]: "לכך היה הקרבת עומר בט"ז ניסן מן השעורין, שהשעורין הם גופניים, כי הם מאכל בהמה [רש"י במדבר ה, טו]. וקרבן זה ביום ראשון של ספירה, כי הגוף הוא מוכן לקבל מדרגת השכל... כי אי אפשר לתורה רק שיהיה לה מקבל גשמי. ומעלת השכל אי אפשר שלא יהיה בלא מקבל כלל, רק צריך לו מקבל גשמי. ולכך היום הראשון מן חמשים יש כאן הקרבת העומר מן השעורים, שהוא מאכל חמרי, כנגד נושא התורה, שהוא התחלה לתורה. וביום חמשים שהוא עצרת, ואז הקרבת שתי הלחם מן החטים [רש"י ויקרא כג, טז]. ומאכל חטים הוא ראוי לאדם השכלי בפרט, כמו שאמרו במסכת הוריות [יג:] חמשה דברים יפים לתלמוד, האוכל פת חטין, ואין צריך לומר חטים עצמם". וראה למעלה הערה 152. והרד"ק [הושע ג, ב] כתב: "שעורים הוא מאכל הבהמות [לכך העומר הוא מהשעורים], לפי שרוב העם שיצאו ממצרים עד שקבלו את התורה היו כבהמות, כסוס כפרד אין הבין, עובדים בחומר ובלבנים ובכל עבודה בשדה. ומשקבלו את התורה, נפקחו עיניהם ושרתה עליהם רוח השכל, והבינו וידעו".

<> "כי בפסח קנו ישראל מעלתם בעצמם, היא המעלה אלקית שנקראת 'מצה', כמו שהתבאר למעלה בפרק ארבעים ואחד אצל רבי פנחס בן יאיר. ולפיכך צוה באכילת מצה, ולהרחיק החמץ" [לשונו למעלה לאחר ציון 145]. וצרף לכאן דבריו למעלה פל"ו [תרסט.], שכתב: "כי אברהם ראוי להיות נקרא בשם 'מצה', כי המצה משוללת מן שאור, כי כל עיסה יש בה שאור, ומצה עיסה שאין בה שאור. וכך אברהם גר היה נבדל מן הגוים, וכל האומות יש בהם שאור בעיסה שלהם, רצה לומר בגוף שלהם, ואברהם היה לו גוף טהור, נבדל משאור הגוים".

<> אודות ש"רוח הקודש שורה עליהם" היא המעלה עליונה ביותר, כן כתב למעלה פי"ז [פח.], וז"ל: "'ותרא אותו כי טוב' [שמות ב, ב]. תניא [סוטה יב.], רבי מאיר אומר, טוב שמו. רבי יודא אומר, טוביה שמו. רבי נחמיה אומר, הגון היה לנביאות... וזו מעלה יותר גדולה מן הראשונה. וזה כאשר הגון הוא לנבואה השכינה עצמו עליו, וזה יותר מן המעלה הראשונה מה שיש בו מענין אלקי שהיה דבק במשה. לכך הוסיף רבי נחמיה 'הגון היה לנבואה', כי מוכן היה בעת תולדתו להתחבר עם השכינה". ובכת"י שם [שעג.] כתב: "הגון היה לנבואה לשרות שכינה עליו, שזהו עיקר מעלת האדם המוכן לקבלת נבואתו מן העליונים. כי הנבואה היא חבור עליונים בתחתונים, וזהו ענין האדם המחבר עליונים ותחתונים. לכך אמר שהגון היה לנבואה. ואם לא היה החטא, היה כל אדם נביא, ורוח הקודש עליו. שכך אמר הכתוב [ישעיה נט, ב] 'עוונותיכם מבדילים ביני וביניכם'... שהאדם בתחתונים מקבל שפע מעליונים" [הובא למעלה פי"ז הערה 11, ופ"מ הערה 211]. ולהלן ס"פ נט כתב: "ויותר מזה שנתן התורה, הוא דבוק ביותר... ויותר שבנה להם בית הבחירה, והשם יתברך שוכן אתם לגמרי". הרי מעלת השכינה היא יותר ממעלת נתינת התורה, וזהו בדיוק היחס בין סוכות לשבועות. וראה להלן הערה 162.

<> "חג הסוכות הושיב אותם בענני הכבוד, וזהו נראה שישראל נאספים אליו יתברך, ותחת כנפיו יחסו" [לשונו למעלה לאחר ציון 101].

<> כמו שנאמר [שמות יג, כא] "וה' הולך לפניהם יומם בעמוד ענן לנחתם הדרך וגו'". ונאמר [שמות טז, י] "והנה כבוד ה' נראה בענן". ונאמר [שמות יט, ט] "ויאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן וגו'". ונאמר [שמות כד, טז] "וישכון כבוד ה' על הר סיני ויכסהו הענן ששת ימים ויקרא אל משה ביום השביעי מתוך הענן". ונאמר [שמות לד, ה] "וירד ה' בענן ויתיצב עמו שם ויקרא בשם ה'", ועוד. ונאמר [במדבר יד, י] "וכבוד ה' נראה וגו'", ופירש רש"י [שם] "הענן ירד שם". וכן נאמר [במדבר טז, יט] "וירא כבוד ה'", ופירש רש"י [שם] "בא בעמוד הענן". ובנצח ישראל פנ"ד [תתמו:] כתב: "ענני כבוד היו על ידי אהרן [תענית ט.]... כי על ידי אהרן היה החבור של הקב"ה עם ישראל, כמו שתמצא בכל מקום כאשר היה נגלה השכינה בתחתונים, היה על ידי ענני כבוד; 'וירא ה' בעמוד ענן' [דברים לא, טו], וזה תמיד. 'ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר ויהי קולות וברקים וענן כבד' [שמות יט, יז]. וגם כן בכל מקום שהיה גלוי שכינתו בתחתונים היה זה על ידי עמוד הענן. ולכך ראוי שיהיה זה על ידי אהרן, שעל ידי אהרן חבור השם יתברך אל ישראל, כמו שהתבאר" [הובא למעלה פכ"ב הערה 71, ולהלן פמ"ז הערה 506]. ובגו"א בראשית פכ"ד אות מג [תיד:] כתב: "ענן קשור על האוהל [של שרה (רש"י בראשית כד, סז)], כי הענן הכבוד הוא שכינת הכבוד יתברך... היה הענן של שכינה על האוהל, שזהו יחוד שמו עליו, כי ענן הכבוד היה על האוהל, אם כן השכינה על האוהל". ובגו"א ויקרא פט"ז אות ד [ז:] כתב: "השם נראה על ידי הענן בכל מקום, כדכתיב [שמות טז, י] 'והנה כבוד ה' נראה בענן'".

<> דבריו טעונים ביאור, כי בירושלמי [שם] תלו את רוח הקודש הזאת &**בשמחה**^ שהיתה שורה בשמחת בית השואבה, שכך אמרו שם: "אמר רבי יהושע בן לוי, למה נקרא שמה 'בית שואבה', שמשם שואבים רוח הקודש... אמר רבי יונה, יונה בן אמיתי מעולי רגלים היה, ונכנס לשמחת בית השואבה, ושרת עליו רוח הקודש. ללמדך שאין רוח הקדש שורה אלא על לב שמח, מאי טעמא, [מ"ב ג, טו] 'והיה כנגן המנגן ותהי עליו רוח אלקים'". וכך כתבו תוספות סוכה נ:, וז"ל: "בירושלמי מפרש שמשם שואבים רוח הקודש, שהשכינה שורה מתוך שמחה, דכתיב 'ויהי כנגן המנגן ותהי עליו רוח ה'', ומייתי עובדא דיונה בן אמיתי שהיה מעולי רגלים, ובשמחת בית השואבה שרתה עליו שכינה". אך המהר"ל תולה שמחה זו בענני הכבוד, שהואיל ועננים אלו מורים על השכינה החופפת עליהם, לכך שרתה עליהם רוה"ק. ולכאורה זהו טעם אחר מהמבואר בירושלמי. ואולי יש לומר, שהערוך לנר בסוכה [נ:] כתב על דברי התוספות בזה"ל: "הא דהוצרכו להביא הירושלמי, יש לומר דאם שאיבת מים כפשוטו יקשה מה לשון 'בית'... הא השאיבה היתה בשילוח [סוכה מח.], חוץ למקדש. לכן הביאו הירושלמי דלכך היה קרוי שואבה 'שמשם שואבין רוח הקודש', ובזה שפיר תלי בבית, שבבית המקדש היו שואבין רוח הקודש". הרי ששמחה זו פעלה השראת השכינה משום מעלת בית המקדש, ומעלת בית המקדש היא בודאי משום שבית המקדש הוא מקום שבו שורה השכינה. וכן להלן ס"פ נט כתב: "ויותר מזה שנתן התורה, הוא דבוק ביותר... ויותר שבנה להם בית הבחירה, והשם יתברך שוכן אתם לגמרי" [ראה למעלה הערה 159]. ואודות שהנבואה באה מהשכינה השורה בבית המקדש, כן כתב בח"א לשבת קלט. [א, עב:], וז"ל: "ההיכל משם הנבואה, ששם המנורה. כי השכינה כאשר היתה שורה על נפש הנביא, אז היה נפשו דבר קדוש לגמרי. ולכך דרשו ז"ל [קידושין עב:] 'ונר אלקים טרם יכבה ושמואל שוכב בהיכל ה'' [ש"א ג, ג], עד שלא שקעה נר של עלי, הזריח נר של שמואל". הרי שמקור הנבואה הוא המנורה המעידה לכל באי עולם ששכינה שורה בישראל [רש"י ויקרא כד, ג], נמצא שהנבואה באה מהשכינה. ובנתיב הדין פ"ב [א, קצב:] כתב: "בית המקדש, ומשם הנבואה יוצאה לעולם, דכתיב [שמות כה, כב] 'ודברתי אתך מעל הכפורת', כי השכינה במקדש, ומשם הנבואה באה לישראל" [הובא למעלה פי"ז הערה 8]. ובנצח ישראל פס"ב [תתקלט:] ביאר שמצות לולב [ויקרא כג, מ] מורה על השלמה היותר עליונה, שהיא הדביקות בה', וכלשונו: "כי השלמת העולם מביא עוד השלמה אחרת עליונה, עד שיהיה להם הדביקות בו יתברך, ולכך נוטלים לולב ושמחים. וידוע כי השמחה היא בשביל השלמה העליונה... וכאשר ישראל מקבלים הדביקות בו יתברך, והוא השלמה האחרונה, ולכך כתיב [ויקרא כג, מ] 'ושמחתם לפני ה' אלקיכם'". והובא למעלה הקדמה שלישית הערה 155.

<> פירוש - ישנן שלש מעלות לישראל שעליהן מורים שלשת המועדים; מעלת השלימות האלקית הנבדלת [פסח], מעלת השכל [שבועות], ומעלת השכינה החופפת עליהם [סוכות]. שלש המעלות האלו נרמזות בזהב של הארון, בלוחות שבתוך הארון, ובכרובים שמעל לארון, וכמו שמבאר והולך.

<> כמו שנאמר [שמות כה, י-יא] "ועשו ארון עצי שטים אמתים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קמתו, וציפית אתו זהב טהור מבית ומחוץ תצפנו ועשית עליו זר זהב סביב". ופירש רש"י [שם פסוק יא] "מבית ומחוץ תצפנו - שלשה ארונות עשה בצלאל; שנים של זהב, ואחד של עץ. ארבעה כתלים ושולים לכל אחד, ופתוחים מלמעלה. נתן של עץ בתוך של זהב, ושל זהב בתוך של עץ, וחפה שפתו העליונה בזהב, נמצא מצופה מבית ומחוץ". ומקורו בגמרא [יומא עב:].

<> כפי שביאר בגו"א שמות פכ"ה אות יז [ער:] שזהו ההכרח לומר שהיו שלשה ארונות, וכלשונו: "שלשה ארונות כו'. נראה מה שהוצרכו לומר שלשה ארונות היו, ולא כמשמעו שהיה מצפה אותו חתיכות חתיכות דבוקים על העץ. כי אם היה הציפוי נדבק בו עד שאי אפשר להפרד משם, היה זה תוספות על הארון, דכל המחובר לדבר הרי בטל אצלו [להיות] כמוהו [שבת מח: (כמבואר למעלה פמ"א הערה 111)], והתורה נתנה שעור לארון אמתים וחצי ארכו [שמות כה, י], וכן לקומתו [שם], ולא היה לו השיעור הזה, כי ניתוסף עליו הזהב. אבל השתא שכל ארון וארון היה בפני עצמו, לא היה תוספות עליו". לכך ברי הוא ש"אין הזהב מחובר בעץ".

<> פירוש - יחס ארון הזהב לארון העץ הוא כיחס הנפש האלקית לגוף. ולמעלה פמ"א [לאחר ציון 41] כתב: "כי המצה היא נבדלת מן השאור, ולא ימצא שאור בה. דומה לגמרי למדריגה האלקית שהיא נבדלת מן החמרי... ולפיכך מצוה זאת קונה על ידה בפרט מדריגה אלקית גם כן נבדלת מן החמרי, עד שהוא דומה מה שיש באדם הפרטי כח נפשי אלקי נבדל מן הגוף החמרי". ולפי זה יוצא שמעלת ארון הזהב היא גדולה יותר ממעלת ארון העץ, וכיחס הנפש האלקית לגוף הגשמי. אך בגו"א שמות פכ"ה אות יז [רעא:] ביאר שארון העץ מורה על מעלת התורה בעולם הבא, ואילו ארונות הזהב מורים על מעלת התורה בעולם הזה, בבחינת [משלי ג, טז] "אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד". ויש לעיין בדבר.

<> לכך יש דמיון בין טהרת הנשמה לטהרת הזהב של הארון. והחזקוני כתב [שמות כה, יא]: "טהור - מזוקק בלא סיגים ובלא פסולת". וזה בודאי מקביל לנשמה הטהורה והמזוקקת, ללא סיגים ופסולת. ובסוף דרשת שבת תשובה [פב.] כתב: "הנשמה היא עצם עומדת בעצמה, שאינה מקבלת שום דבר פחיתות וטומאה, רק היא טהורה, כמו שאמרו חכמים ז"ל 'נשמה שנתת בי טהורה'". ובנצח ישראל ס"פ ה [קמג.] כתב: "כי הטומאה הוא הפך האדם, כי נשמת האדם טהורה, כמו שאמרו חכמינו ז"ל 'נשמה שנתת בי טהורה'. ולפיכך הטומאה, שהוא הפך הנשמה, דבר זה הוא דין הנשמה". ובח"א לע"ז כ: [ד, נב:] כתב: "כי הטהרה היא לנפש, כמו שתקנו ז"ל 'נשמה שנתת בי טהורה'... והטהרה הוא שמסולקת הנשמה מכל תעוב, וזהו נקרא טהרה מן טומאת הנפש".

<> יש להבין, הרי בארון היה נמצא גם ספר תורה, ולא רק הלוחות, שנאמר [שמות כה, טז] "ונתת אל הארון את העדות אשר אתן אליך", ופירש רש"י [שם] "העדות - התורה שהיא לעדות ביני וביניכם שצויתי אתכם מצות הכתובות בה". ובגו"א שם אות כא [רעו.] ביאר את הכרחו של רש"י לומר שאיירי בתורה, ולא בלוחות, וז"ל: "מפני דכתיב [שמות כה, כא] 'ואל הארון תתן את העדות אשר אתן אליך', ולא שייך זה בלוחות, דהא הלוחות לא נתן הקב"ה למשה, אלא משה פסל אותם [רש"י שמות לד, א]... אלא על התורה קמיירי, דהיה נותן אותה בארון. ואף על גב דבפרשת וילך [דברים לא, כו] פירש [רש"י] כי מחלוקת יש, דאיכא למאן דאמר שהתורה היא נתונה בארון, ואיכא מאן דאמר שהתורה נתונה בצד הארון, דדף היה בולט מן הארון ועליה היתה מונחת [ב"ב יד:], דמה בכך, דלמאן דאמר בצד היתה מונחת יש לפרש 'ואל הארון תתן את העדות' בצד הארון". והואיל ומגמתו כאן היא להוכיח שבארון נמצאת השלימות של התורה, מדוע מציין את הלוחות "שהיא תורה", ולא מציין את התורה עצמה. ואולי אפשר ליישב זאת לפי דבריו באור חדש פ"ד [תשעט.], שכתב שם: "ובמדרש אסת"ר [ח, ד] אמרו בלשון זה; 'ותצוהו על מרדכי לדעת מה זה ועל מה זה' [אסתר ד, ה], אמרה, מימיהם של ישראל לא באו לצרה כמו זאת... שמא כפרו בלוחות דכתיב בהן [שמות לב, טו] 'מזה ומזה הם כתובים', עד כאן. ופירוש המדרש הזה כך, שאמרה אסתר כי מה שנגזר עליהם הכליון הגמור, דבר זה מפני שכפרו בעיקר הכל, וכאשר כופר בעיקר, הנה נעקר מן העיקר לגמרי, וזהו כליון גמור. ומה שאמרו 'שמא כפרו בלוחות שנאמר עליהם 'מזה ומזה הם כתובים'', פירושו כמו שאמרנו [למעלה שם (מציון 133 ואילך) שהחקיקה הגמורה מורה על שכל ברור לגמרי], וכאשר הם כופרין בלוחות, והלוחות הם מחויבים מוכרחים כי הם שכל לגמרי, ובפרט הלוחות שהם ראשונים לכל התורה, והם שכל עליון לגמרי, לכך כתיב בהם [שמות לב, טו] 'מזה ומזה הם כתובים', וכאשר כפרו בהם חייבים כליה". הרי שהלוחות מורים על "שכל עליון לגמרי". והואיל "ובחג השבועות [ישראל] קנו מעלת השכל, שהיא התורה" [לשונו למעלה לאחר ציון 158], לכך יש לציין את הלוחות בפרט, כי "הם שכל עליון לגמרי". זאת ועוד, כי בתפארת ישראל פט"ז [רמא:] כתב: "כאשר נתן השם יתברך לעולם התורה, דבר זה השלמת השכל לגמרי. ואף כי האדם אין משיג כל התורה, מכל מקום יש לאדם השלמה בצד הזה שנתן לו התורה שבה הכל, ויש לו השלמה, כמו שאמרו [אבות פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה דכולה בה'" [הובא למעלה הערה 151]. לכך ציין את הלוחות, כי זו נקודת הגובה העליונה של שכל התורה, וכל זה ניתן להשלמת השכל. וכדי לא להגביל השלמה זו למדריגת התורה בלבד, ציין בדוקא את הלוחות, כדי להורות שעד למעלה עליונה זו מגיעה השלמת השכל.

<> פירוש - מצינו בכרובים שני דברים; (א) עיקר השראת שכינתו יתברך הוא בין שני הכרובים. (ב) שני הכרובים מורים על השפעת הנותן למקבל. ואודות הנקודה הראשונה, כן כתב הרמב"ן ר"פ תרומה [שמות כה, א], וכלשונו: "והנה עיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה, שהוא הארון, כמו שאמר [שמות כה, כב] 'ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת [מבין שני הכרובים אשר על ארון העדות]'... כי אלקי ישראל יושב הכרובים [מ"ב יט, טו], כמו שאמר [יחזקאל י, יט-כ] 'וכבוד אלקי ישראל עליהם מלמעלה היא החיה אשר ראיתי תחת אלקי ישראל בנהר כבר ואדע כי כרובים המה'... וכתיב על הארון [ש"ב ו, ב] 'להעלות משם את ארון האלקים אשר נקרא שם שם ה' צבאות יושב הכרובים עליו'. ובדברי הימים [א, יג, ו] 'להעלות משם את ארון האלקים ה' יושב הכרובים אשר נקרא שם', כי השם יושב הכרובים" [ראה למעלה פל"ט הערה 37]. ואודות הנקודה השניה [ששני הכרובים מורים על השפעת הנותן למקבל], כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תסא.], וז"ל: "הוא יתברך חפץ במקבל דוקא, שהוא מקבל גמור. וזה הוא החבור הגמור גם כן, כאשר המקבל חפץ ומשתוקק אל המשפיע שיקבל ממנו, והמשפיע חפץ ומשתוקק להשפיע. והוא סוד הכרובים, אפי רברבי אפי זוטרא [סוכה ה:], שהוא פני גדול ופני קטון. וכתיב [שמות כה, כ] 'ופניהם איש אל אחיו'... וזה שאמרו במסכת יומא [נד.] שהיו מגביהין הפרוכת לעולי רגלים, והיו מראים להם החבה שיש לו יתברך אל ישראל, והכל ענין אחד". ובח"א לב"ב צט. [ג, קכב:] כתב: "שני הכרובים היו בתואר עלה ועלול, כי לכך היו הכרובים אפי רברבי ואפי זוטרא, כי הקטון הוא העלול".

<> יש להבין, מהו העומק ששלש שלימויות אלו נמצאות כולן בארון המשכן. ונראה כי הארון הוא מקום החבור של הקב"ה עם ישראל, ולכך כל סוגי החבור הנמצאים בין קוב"ה לישראל מונחים בארון. וכן אמרו חכמים [ב"ב יד:] "מאי דכתיב [ש"ב ו, ב] 'אשר נקרא שם שם ה' צבאות יושב הכרובים עליו'... מלמד שהשם וכל כינויו מונחין בארון". ובח"א שם [ג, סז:] כתב: "פירוש, כי הארון הוא [יהושע ג, ו] 'ארון הברית', אשר על ידו היה חבור הקב"ה עם ישראל, ולפיכך ראוי שיהיה השם וכל כנויו בארון שזה היה הברית שלם מצד כל שמותיו יתברך, וכמו שהיה שם הלוחות. וגם ספר תורה, בשביל שהתורה היא הברית והחבור בין ישראל לאביהם שבשמים, וכן הלוחות. וכל שמותיו הקדושים על ידם הברית וחבור. כי התורה היא לישראל מן השם יתברך, ולפיכך הוא עושה ברית וחבור בין ישראל לאביהם שבשמים. וכן שמותיו יתברך, שמו יתברך נקרא על עמו ישראל, כדכתיב [דניאל ט, יט] 'כי שמך נקרא על עמך'. ומפני כך שמותיו הם הברית והחבור בין ישראל לאביהם שבשמים, והיו מונחים גם כן בארון הברית". וכן כתב בנצח ישראל פ"ה [קיח:], וז"ל: "קדשי הקדשים, שם ויעוד שכינה והחבור עם ישראל, כי מקום ויעוד שכינה היה על ידי הארון, ששם לוחות הברית שכרת עם ישראל. וכן שם ספר תורה, שנקרא 'ספר הברית' [שמות כד, ז], שהקב"ה יש לו חבור עם ישראל. הנה התורה והלוחות, שהם בארון, הם עצם החיבור שיש להקב"ה עם ישראל. ולפיכך על הארון היו הכרובים, 'ופניהם איש אל אחיו' [שמות כה, כ], 'כמער איש ולוית' [מ"א ז, לו]. כשעלו לרגל היו מגביהם להם הפרוכת, והיו מראים להם הכרובים [יומא נד.], כלומר שחבת הקב"ה אל ישראל כמו זכר אל הנקבה דרך משל. ותוך הארון הוא החבור והדיבוק, וזה על ידי התורה והלוחות. וזה שאמר שלמה [שה"ש ג, י] 'רפידתו זהב מרכבו ארגמן תוכו רצוף אהבה', שכל המקרא נאמר על המשכן. 'תוכו רצוף אהבה' כרובים ולוחות, כך פירשו ז"ל [שהש"ר ג, ח]. נמצא כאשר תבין כי החיבור עצמו היה הארון" [ראה להלן פמ"ז הערה 515]. והואיל ושלש שלימויות אלו הן שלשה סוגי חיבור בין ישראל להקב"ה, לכך בהכרח שימצאו גם בארון הברית. וזו נקודה נפלאה. @**ומדבריו עולה**^ שהכרובים הם משתייכים לארון, שכתב: "ואלו שלשה דברים הם נרמזים בארון... ועל הארון הכרובים". וכן כתב רש"י [יומא כא:] "ארון כפורת וכרובים - כוליה חדא מילתא". אמנם הכסף משנה בהלכות בית הבחירה פ"ד ה"א כתב בדרך אפשר בדעת הרמב"ם שארון כפורת וכרובים נחשבים לשלשה כלים נפרדים.

<> הנה נאמר [במדבר כב, כח] "ויפתח ה' את פי האתון ותאמר לבלעם מה עשיתי לך כי הכיתני זה שלש רגלים", ופירש רש"י [שם] "זה שלש רגלים - רמז לו אתה מבקש לעקור אומה החוגגת שלש רגלים בשנה". ובגו"א שם אות מא [שעח.] עמד על ענינן של שלש הרגלים, והזכיר שם את דבריו כאן, וז"ל: "ואם תאמר, מאי שנא מצוה זאת שרמז לו, משאר מצות. ויש לומר, כי הזמן יש לו ראשית אמצעי וסוף, ובא לומר לך כי ישראל הם בתחילה ובאמצעי ויהיו לבסוף. וכנגד זה נתן להם הקב"ה שלש רגלים; בתחלת הקיץ, הוא פסח, ושבועות הוא התחלת אמצע הקיץ, רצה לומר תוקפו מתחיל מן עצרת ואילך, וקודם לכך אין כאן תוקפו של קיץ. וידוע זה על פי הטבעים. וזהו שאמרו רז"ל [שבת קמז:] כל משקה רפואות הם טובים עד עצרת, לפי שהמשקה אינו טוב רק בתחלת הקיץ, ובעצרת כבר עבר התחלת הקיץ, ומתחיל מעצרת ואילך תוקפו של קיץ, ותוקפו של קיץ הוא עיקר ואמצע הקיץ. וחג הסכות הוא תקופת השנה, והוא סוף השנה... ולפיכך אמר 'וכי אתה רוצה לאבד אומה שלימה החוגגת ג' פעמים בשנה', המורה על נצחיות האומה, שיש להם זמני שמחה; בראשית הזמן, ואמצעו, וסופו. כי הרגלים הם זמן שמחה [דברים טז, יד], והשמחה מורה על שלימות ועל המציאות. והאבל הוא על היפך, דהוא הפסד דבר, ולכך מתאבלין על מיתת המת. וישראל מציאותם בכל הזמנים; בראשיתו ובאמצעיתו וסופו. לכך יש להם לשמוח בשלש רגלים... והדבר שיש לו דבר נצחי, איך באת לאבד. אמנם בענין אלו שלש רגלים שהם מורים על נצחיות ישראל, הם דברים גדולים, ואין כאן מקומו, והתבאר בספר גבורות ה'". וראה למעלה פ"ו הערה 58.

<> בביאור ג' הרגלים.

<> למעלה לאחר ציון 36.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 36]: "כמו שיש לעולם התחלה, שנמצא נברא, כך יש בשנה התחלה. וזאת ההתחלה היא בזמן האביב, שבו התחלת הוית הנבראים". ולמעלה [לאחר ציון 98] כתב: "בחג המצות בו יצאו ישראל ממצרים, שאז היו ישראל כאילו נולדו ונתהוו לעם, כאשר התבאר בכמה מקומות בספר הזה".

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 41]: "יש לעולם חזרה ואסיפה, שאחר תכלית הכל העולם נאסף אל המקיים, שאין עמידה לעולם בעצמו, ונאסף אל המקיים, שבו נתלה". ולמעלה [לאחר ציון 101] כתב: "חג הסוכות הושיב אותם בענני הכבוד, וזהו נראה שישראל נאספים אליו יתברך, ותחת כנפיו יחסו. לפיכך מצות סוכה לצאת מביתו של אדם, שהוא מקומו, לשבת בצל סוכה, כי צריך האדם להסתופפות. ולפיכך צריך לישב בסוכה, שהסוכה היא הסתופפות גם כן, והבן זה היטב".

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 39]: "וכמו שיש לעולם שלימות הויה, ודבר זה זולת התחלת ההויה, כי התחלת הויה התחלה בלבד, והשלימות מצד שהוא שלם. וכך יש לשנה שלימות הויה, וזהו בזמן הקציר, שהתבואה היא בשלימות, ראויה אל הקציר". ולמעלה [לאחר ציון 52] כתב: "השלישי, שיש לעולם דביקות והצטרפות אל השם יתברך בשביל הנמצאים עצמם, שיש בהם השלימות, ובשביל שלימותם יש להם דביקות בו יתברך". ולמעלה [לאחר ציון 85] כתב: "וכן זמן הקציר, שיש בו שלימות הויית העולם הטבעי, עוד יש שלימות יותר עליון במעלה, והוא שלימות האחרון, ועל ידי אותה שלימות הדביקות בו יתברך... חג השבועות בו נתנה התורה לישראל".

<> פירוש - שלשת הרגלים מורים על דביקות העולם בה', שזהו יחס של נברא לבוראו, וכמו שנתבאר, אך אין זה מורה על שהעולם נמצא תחת מלכותו ורשותו יתברך, שזהו יחס של עבד לאדונו, ויחס זה מורה ש"יש לעולם מעלה יתירה מאוד מאוד". ובסמוך [לאחר ציון 184] כתב: "כי מלכותו שהוא מלך העולם מצד הקדושה שיש לעולם, ומפני כך מולך עליהם המלך הקדוש". ואודות הבטוי "אדון העולם", צרף לכאן דבריו באור חדש פ"ו [תתריד:], וז"ל: "שם א"ד בו מנהיג עולם הטבע, כמו האדון שהוא מושל ומנהג כסדר שלו. ולכך אצל שם א"ד כתיב תמיד 'אדון כל ארץ', שכך כתיב [תהלים קיד, ז] 'מלפני אדון חולי ארץ', [שם ח, י] 'ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ', כי השם הזה, הוא שם א"ד, בו מנהיג הטבע... ואברהם הוא שהיה מקבל אדנותו וקרא אותו 'אדון', כדאיתא בפרק קמא דברכות [ז:] עד שבא אברהם לא היה אדם שקראו 'אדון', עד שבא אברהם וקראו 'אדון', שנאמר [בראשית טו, ב] 'א"ד אלקים מה תתן לי'. והאדון הוא 'אדון הארץ', ולפיכך נתן הארץ לאברהם בשביל זה שהיה מקבל אדנותו יתברך". @**ואודות שמעלת**^ האדון מורה על מעלת העבד, כן כתב בסמוך [לפני ציון 194]: "יש לעבד בזה מעלה במה שאדון הגדול הוא אדון לו", וראה להלן הערה 194. ובח"א לב"ב נח. [ג, פב:] כתב: "לפיכך היה אל אברהם, האדם הגדול בענקים, עבד משועבד תחתיו... הנה מזה תבין כי מדריגת אברהם נותן שיהיה לו העבד הלז, ואליעזר גם כן היה מורה על מציאות ומדריגת מי שהוא אדון שלו, כי העבד יורה על האדון. ולא היה העבד הזה כמו שאר עבדים, וכן לא היה האדון הזה שהוא אברהם כמו אדם אחר, רק מיוחדים במעלה... כי העבד הזה מורה על ענין אברהם ומדריגתו". ובגו"א בראשית פי"ד אות כו [רמד:] כתב: "אל מעלת אברהם לא היה מיוחד להיות עבד לו כי אם אליעזר, שלפי גודל מעלת העבד הזה היה מיוחד לאברהם". וקודם לכן שם אות כא [רמ.] כתב: "כלל הדבר, כפי אשר ראוי לצורה, יש לה חבור [ל]חומר". ובח"א לנדרים לב. [ב, יא.] כתב: "דע כי לא מצאנו שהיה עבד מיוחד רק לאברהם בלבד... וכך היה לו עבד מיוחד, הוא אליעזר. והיה העבד הזה מתיחס לאברהם, שיהיה עבד לאברהם בפרט. שאברהם [בראשית יז, ה] 'אב המון', כולל כל האומות, כך אליעזר כולל כל עבדי אברהם, ולא היה פרטי. והכל למעלת אברהם והתנשאות שלו". ואודות שמעלת המלך מורה על מעלת הנמלך, הנה אמרו חכמים [תענית כד.] "'והיה אם מעיני העדה נעשתה לשגגה' [במדבר טו, כד], משל לכלה שהיא בבית אביה; כל זמן שעיניה יפות, אין כל גופה צריכה בדיקה. עיניה טרוטות, כל גופה צריכה בדיקה". והמאירי [יומא לט.] כתב: "הצבור חייבים להשתדל על כל דבר שיהא להם מנהיג חכם וחשוב, שכל מעשי הדור וענייניו נגררים אחר מדותיו, כמו שאמרו 'עיני העדה', כל כלה שעיניה יפות, אין גופה צריך בדיקה. אין עיניה יפות, כל גופה צריך בדיקה. כך בזמן שהמנהיג צדיק, כל מעשי הדור מתוקנים, ניסים וניסי ניסים נעשה להם תמיד, וההפך בהפך". והפחד 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" [הובא למעלה פמ"ד הערה 13]. ולמעלה פמ"ד הערה 153 נתבאר שנקודה זו עולה בבירור מדבריו שם. וראה למעלה פמ"ב הערה 85, להלן הערות 186, 194, ופמ"ז הערה 62.

<> כמו שאמרו חכמים [ברכות יב:] "כל השנה כולה אדם מתפלל 'האל הקדוש'... חוץ מעשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכפורים שמתפלל 'המלך הקדוש'".

<> משנה [ר"ה טז.] "בארבעה פרקים העולם נידון... בראש השנה כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון, שנאמר [תהלים לג, טו] 'היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם'". והרמב"ן [ויקרא כג, כד] כתב: "ולא פירש הכתוב טעם המצוה הזאת, למה התרועה, ולמה נצטרך זכרון לפני השם ביום הזה יותר משאר הימים, ולמה יצוה להיותו מקרא קדש כלל. אבל מפני... שבו יהיה דין לפניו יתברך, כי בם ידין עמים, בראש השנה ישב לכסא שופט צדק... נרמז בכתוב הענין, כאשר נודע בישראל מפי הנביאים ואבות קדושים". ובתפארת ישראל ס"פ כז [תטז.] כתב: "ומזה הטעם לא נכתב גם כן בראש השנה הטעם שהוא יום הדין, מפני כי הדין מצד עצמו אינו מקובל ואינו נוח לאדם, ולכך לא תלה המועד בזה, רק נכתב [ויקרא כג, כד] 'זכרון תרועה'. והזכירה שנזכר על ידי תרועה לפני הקב"ה הוא לטובה" [ראה להלן הערה 195].

<> פירוש - המלכות היא השליטה על העולם, שהיא היכולת לגזור על בני אדם חוקים ומשפטים.

<> כמו שאמרו חכמים [שיהש"ר א, א (פסקא י)] "כסא ה' דן בלא עדים והתראה". ורש"י [מכות ד:] כתב: "כל שאר עונשין בב"ד של מטה צריכין התראה", ומשמע שעונשין בב"ד של מעלה אינם צריכין התראה. והרא"ם [שמות לב, לה] כתב: "במיתה בידי שמים אין צריך לעדים... שהעדים אינם צריכין אלא לגלות הדבר, והקב"ה, הכל גלוי לפניו". ועוד אמרו [ילקו"ש ח"ב רמז תתה] "אמר דוד לפני הקב"ה, רבונו של עולם [תהלים עב, א] 'משפטיך למלך תן', כשם שאתה דן בלא עדים ובלא התראה".

<> אבות פ"ד מכ"ג "לידע להודיע ולהודע שהוא אל, הוא היוצר, הוא הבורא, הוא המבין, הוא הדיין, הוא עד". ואם הקב"ה היה צריך לדון בעדים וראיה, אז המשפט לא היה מסור לגמרי בידו, אלא תולה בדברים זולתו. אך מעתה שהקב"ה הוא עד ודיין, נמצא שמדת הדין והמשפט מסורים בידו לגמרי. וצרף לכאן דברי רש"י ר"פ ואתחנן [דברים ג, כד], שכתב: "אשר מי אל וגו' - אינך דומה למלך בשר ודם, שיש לו יועצין וסנקתדרין, הממחין בידו כשרוצה לעשות חסד ולעבור על מדותיו. אתה אין מי ימחה בידך אם תמחול לי ותבטל גזירתך". ובא להדגיש שאצל הקב"ה אין חילוק בין הציווי לבין הדין למי שעובר על הציווי, אלא הכל אחד. דוגמה לסברה זו [שהדין של הקב"ה נכלל בציווי של הקב"ה]: נאמר [ויקרא כב, ט] "ושמרו את משמרתי ולא ישאו עליו חטא ומתו בו וגו'", ופירש רש"י [שם] "ושמרו את משמרתי - מלאכול תרומה בטומאת הגוף. ומתו בו - למדנו שהיא מיתה בידי שמים". ובגו"א שם אות יג [קנב:] כתב: "ומתו בו למדנו שהוא מיתה בידי שמים. והקשה הרא"ם [שם], דמנא ליה לומר שהוא מיתה בידי שמים, דאימא שהוא מיתה בידי אדם... דכאן בודאי הוא מיתה בידי שמים, ולא מיתה בידי אדם, דכתיב 'ומתו בו', משמע באכילה הזאת היא המיתה. וזה לא יתכן במיתה בידי אדם, דאין עצם המיתה היא באכילה זאת, רק כשממיתין אותו בבית דין. ולפעמים אף אם עשה העבירה אין כאן מיתה בבית דין, כגון שאין עדים והתראה, או שלא באו עדים לבית דין. אבל בכאן כתיב 'ומתו בו', משמע באכילה זאת יש מיתה, ובודאי זהו מיתה בידי שמים, דבאכילה עצמה יש מיתה מיד".

<> פירוש - המלכות כוללת את הממשלה [לגזור גזירות על האדם], והממשלה כוללת את המשפט [כי אין ה' צריך עדים וראיה], "ולפיכך במלכותו היא מדת משפטו". ורש"י [ברכות יב:] כתב: "המלך הקדוש - לפי שבימים הללו הוא מראה מלכותו לשפוט את העולם". ובח"א לר"ה טז. [א, קג.] כתב: "נקרא הקב"ה מלך ביום הדין, לפי שמצד אשר מלכותו חל על הנמצאים, הם נדונים מזה הצד". ובהמשך שם [א, קה:] כתב: "מלכיות שהוא מלך, ומצד שהוא מלך הוא בא לדון... שהמלכות הוא שמולך עליהם לדין". ואודות זיקת המשפט אל המלך, כן נאמר [תהלים קכב, ה] "כי שמה ישבו כסאות למשפט כסאות לבית דוד". וכן נאמר [משלי כט, ד] "מלך במשפט יעמיד ארץ". ולמעלה פכ"ט [תקו:] כתב: "כח השופט הוא למלך המשיח, שיהיה מלך, ושייך לו המשפט". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיג:] כתב: "המשפט הוא שייך למלכות". ובנצח ישראל פ"מ [תשח:] כתב: "כי המלך הוא מיוחד... שהוא מנהיג את העם, ועושה להם משפט". ובבאר הגולה באר הרביעי [תמט.] כתב: "הוא דן את הנמצאים, כמלך שדן את עמו". ובנתיב הדין פ"א [א, קפח:] כתב: "ויש לפרש כי הכסא שייך בו משפט, ודבר זה ידוע כי אין דבר מתיחס למשפט כמו הכסא. ולפיכך כאשר עלה שלמה בכסא היה מכריז [דברים טז, יט] 'לא תטה משפט' [דב"ר ה, ו], אם ירצה לשבת על הכסא, ויהיה כסא שלו כסא קיים... כי אין כסא מלכות רק המשפט, דכתיב [משלי כט, ד] 'מלך במשפט יעמיד ארץ'... מפני שהוא מלך יש לעשות משפט לבריות, כי זהו מלכותו". ובח"א לסנהדרין ז: [ג, קלג:] כתב: "אי אפשר שיבא המשפט רק ממי שהוא כמו מלך שאינו חסר, כי אם הוא חסר אין ספק שהמשפט הבא ממנו ג"כ חסר, ואין זה משפט גמור. ולפיכך מחויב שיהיה הדיין כמו מלך שאינו חסר, והמשפט שלם ולא חסר". ובדרשה לשבת תשובה [עב:] כתב: "המשפט ראוי למלך במה שהוא מלך, כדכתיב 'מלך במשפט יעמיד ארץ'" [ראה למעלה פכ"ג הערה 14, פכ"ט הערה 115, פל"ט הערה 37, להלן פמ"ז הערה 497, וגו"א בראשית פי"ד הערה 26]. @**ודע**^, שבעוד כאן תולה את הדין של ר"ה במלכותו יתברך, הרי בדר"ח פ"ד מכ"ג [תעט.] תלה זאת בקרבת השם לעולם, וכלשונו: "מה שיום הדין הוא בראש השנה, כי הימים האלו להשם יתברך קירוב אל העולם, כמו שאמרו רז"ל [ר"ה יח.] 'דרשו ה' בהמצאו קראהו בהיותו קרוב' [ישעיה נה, ו], כי קירבת השם יתברך אל העולם מביא הדין. ולפיכך מלך וצבור, מלך נכנס קודם לדין [ר"ה ח:], כדכתיב [מ"א ח, נט] 'לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל'. והיינו דקאמר [ר"ה ח:] לאו אורח ארעא דמלכא למיקם מאבראי. כי המלך לפי מדרגתו ומעלתו הוא קרוב אל השם יתברך, והקרוב הוא קודם לדין". ובח"א לר"ה טז. [א, קב:] כתב: "מדת הדין הזה הוא מצד התיחסות והתדבקות אל הנמצא, כי כאשר הוא יתברך קרוב אליו, אז מדת הדין של השם יתברך עליו. ולפכיך אמרו חכמים ז"ל 'דרשו ה' בהמצאו קראהו בהיותו קרוב', אלו עשרת ימים שבין ר"ה ובין יום הכפורים. והקורבה הזאת אין קורבת מקום, אלא קורבה מצד התיחסות... הנה אותו התיחסות הוא בזמן ר"ה, כי מאותו הצד ימצא התיחסות אליו, וזהו מדת הדין אז הוא שולט, ולפיכך נדון בר"ה, כי התיחסות אליו מביא הדין" [ראה למעלה פי"ח הערה 53, פל"ט הערה 37, ולהלן פמ"ז הערה 47].

<> פירוש - ר"ה הוא בחודש תשרי, שהוא החודש השביעי מניסן.

<> אודות שיש לעולם קדושה, כן כתב בנצח ישראל ר"פ כא [תמד.], וז"ל: "העולם הזה יש בו שני דברים; כי הוא עולם גשמי כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה. ומכל מקום אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי. ובחינה זאת היא מצד הפועל, שהוא נבדל מן הגשמי. ויש בעולם הזה גם כן בחינה גשמית, וזה מצד הנברא עצמו, שהוא גשמי. וכנגד זה עמדו בעולם שתי בחינות מחולקות; האומות, שהם נוטים אל הגשמי, וזהו בחינה אחת. והאומה הישראלית, האומה הקדושה, כנגד הבחינה השנית, שיש בעולם בחינה שראוי לעולם צד בחינה קדושה בלתי גשמית. לכך יש לישראל התורה והמצות, וכל זה דברים אלקיים בלתי גשמיים". ובנצח ישראל פל"ו [תערב:] כתב: "כי מציאות העולם הזה הם שני דברים; דברים גופנים, ובלתי גופנים, ודבר זה ידוע". ובנר מצוה [קיד:] כתב: "כי העולם הזה הוא גשמי, והוא מקבל הצורה". ובדר"ח פ"ה מ"א [טו:] כתב: "עולם הזה נברא בה"א [מנחות כט:], כי הה"א יש בה שני חלקים, לרמוז כי העולם הזה יש בו שני דברים; שהוא עולם גשמי, ומכל מקום דבק בו גם כן מדריגה עליונה קדושה. והה"א היא ד', ובתוך הד' יש בו יו"ד" [הובא למעלה פי"ח הערה 52, ופ"מ הערה 152]. וראה למעלה הערה 22, ולהלן פמ"ז הערות 216, 499.

<> מבאר שקדושת העולם היא הסבה, ומלכות ה' [הקדושה] על העולם היא המסובבת. אמנם למעלה [לאחר ציון 176] כתב: "אמנם ראש השנה... הוא במה שהוא יתברך מלך ואדון העולם, שיש לעולם מעלה יתירה מאוד מאוד... שהוא יתברך מלך ואדון העולם, והכל תחת רשותו". ומכך משמע שהיות ה' מלך העולם היא הסבה, ומעלת העולם היא המסובבת. ואכן מצינו שנחלקו בזה חכמים [ערכין יז.], שאמרו "חד אמר דור לפי פרנס, וחד אמר פרנס לפי דורו", ובח"א שם [ד, קמג:] כתב: "כי הפרנס והדור אשר הוא פרנס לו מתיחסים יחד; ואם הדור הוא קשה, גם כן המלך שהוא מנהיג להם הוא קשה. ואם העם הוא בניחותא, כך המלך הוא בנחת. ולחד מאן דאמר העם נמשכים אחר המלך, שהוא עיקר. ולאידך, אדרבא, המלך הנבחר מן העם, [והעם] הוא עיקר, והמלך נמשך אחר העם, שהם העיקר" [ראה למעלה פל"ז הערה 114, פמ"ב הערה 85, ופרק זה הערות 177, 194]. ובבאר הגולה באר הששי [קע:] כתב: "לפי מדריגתו ומעלתו [של האדם] יש לו פרנס". ואילו בדר"ח פ"א מ"א [קמח.] כתב: "משה ויהושע... מדריגתם יוצאת מכלל סתם בני אדם... וממילא גם דור שלהם היה מדריגתם על סתם בני אדם". ויל"ע בזה. ובקשר לדבריו כאן [שמלכות ה' בעולם תלויה בתחתונים], צרף לכאן דברי התוספות [ברכות מ:] שכתבו: "פסק ר"י דכל ברכה שאין בה מלכות שמים אינה ברכה... וברכות של שמונה עשרה אין בהן מלכות... אבל 'אלקי אברהם' הוי כמו מלכות, דאברהם אבינו המליך הקב"ה על כל העולם, שהודיע מלכותו". הרי שהזכרת מלכותו יתברך נעשית על ידי ציון הקדושים אשר בארץ המה. ואמרו חכמים [שבת קנב:] "נשמתן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד". ובדרוש על התורה [יג:] כתב: "כי מקום הצדיק ראוי היות תחת הכסא כבוד, מפני שהצדיק מקבל עליו עול מלכותו יתברך ביותר, בשגם הוא כובש את יצרו, ומקבל עליו עול מלכות שמים. ונקראו הצדיקים [תהלים קג, כ] 'גבורי כח עושי דברו', כדאיתא במדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתס]. ולכך מלכותו יתברך בפרטית על הצדיקים המקיימים גזירותיו וכובשים את יצרם, ומבטלים רצונם מפני רצונו יתברך, עד שיתכן להתייחד מקומם תחת כסא הכבוד. כי הכסא הוא המלכות בעצם, כנאמר [בראשית מא, מ] 'רק הכסא אגדל ממך'. והם תחת כסא מלכותו יתברך. ונקרא הוא יתברך מלך ישראל, הכל בשביל שהם מקיימים גזירת מלכותו יתברך. אף גם זאת בהיותם מוטבעים ביצר הרע השוכן בקרבם, מכל מקום כובשים את יצרם ומקיימים גזירותיו". ובתפארת ישראל פל"ז [תקלח:] כתב: "אין מלכותו רק על האומה הנבחרת... כי על ישראל נקרא שמו, ומלכותו עליהם". ובבאר הגולה באר השלישי [רעג:] כתב: "נקרא שמו על ישראל, והוא יתברך מלך עליהם" [הובא למעלה פכ"ג הערה 134].

<> יבאר טעם שני להורות שמלכות ה' היא קדושה. ועד עתה תלה זאת בהיות העולם קדוש, ומעתה יתלה זאת בעצם המלכות.

<> למעלה פמ"ב [לאחר ציון 30].

<> לשונו למעלה פמ"ב [לאחר ציון 30]: "רבי יהודה אומר, כשעמדו על הים, זה אומר איני יורד, וזה אומר איני יורד. מתוך שהיו עומדין, קפץ נחשון בן עמינדב. ומה אמרו [משה ו]ישראל על הים, [שמות טו, יח] 'ה' ימלוך לעולם ועד'. באותה שעה אמר הקב"ה, מי שהמליכני תחלה על הים, הוא יהיה מלך על ישראל".

<> לפנינו הוא בפרק מב [לאחר ציון 53], וז"ל: "כי קידוש שמו מורה שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, שזהו ענין הקדוש בכל מקום, ודבר זה מבואר במקומות הרבה מאוד. וכאשר מקדש שמו יתברך, אז שמו יתברך מיוחד ונבדל מכל הנמצאים, מורה על מלכותו יתברך, כי המלך הוא נבדל משאר העם. ולפיכך אמר 'מי שהמליכני תחלה', כי שמו קדוש נבדל מן הנמצאים, ובזה הוא מלך עולם, לכך הוא ראוי גם כן שיהיה מלך נבדל משאר ישראל". ואודות הקדושה שיש במלכות, הרי הדבר המורה על כך הוא שהמלך נמשח בשמן המשחה [הוריות יא:], וכמו שכתב בנצח ישראל פ"ה [קט.]: "המלך הוא נבדל משאר העם, כי דבר זה ידוע כי המלך הוא נבדל מכל העם, ואין צריך לזה ביאור. ולפיכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה, שהוא קדוש". ובדר"ח פ"ו מ"ו [קכז:] כתב: "יש אל המלך מעלה אלקית בודאי... ולכך המלכים נמשחים בשמן המשחה. ואם לא היתה במלכות צד קדושה אלקית, לא היה ראוי שיהיו נמשחים המלכים בשמן של קדושה. ודבר זה מורה עליו הכתר, כי הכתר הוא תכשיט של כבוד על הראש, כי המעלה הנבדלת ראויה על הראש, שהוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אליו ראוי תכשיט של כבוד. ולכך היו מושחין גם כן את הראש של מלך בשמן של קדושה". ובח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו:] כתב: "המלכות הוא נבדל גם כן, ולכך היו נמשחים המלכים בשמן המשחה, כמו שהיו נמשחים כלי בית המקדש. ואיך לא יהיה המלכות נבדל, שהרי המלך נבדל מכל העולם". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] כתב: "כי הכתר נבדל מבעל הכתר... ולכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך הוא נבדל מן הכלל ג"כ... ולכך יש למלך בשביל זה מעלה אלקית, ולכך מושחים המלכים בשמן הקודש. והמעלה האלקית הזאת כמו שאמרנו הוא מה שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי פרטי". וראה למעלה פי"ח הערות 52, 53, פמ"ב הערה 56, ולהלן פמ"ז הערה 354. @**ואמרו חכמים**^ [ב"ב ד.] "שאני בית המקדש דאי לא מלכות לא מתבני". ובח"א שם [ג, נח.] כתב: "דבר זה מבואר ממה שאמרו ז"ל סנהדרין [כ:] ג' מצות נצטוו לישראל בכניסתן לארץ; למנות להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות להם בית הבחירה... כי נתלה בנין בית המקדש במלכות דוקא. ועוד מבואר ממה שאמרו במסכת גיטין בפרק הניזקין [נו:] אברא מלכא אתה, דאי לאו מלכא אתה לא אמסר בית המקדש בידך... מזה תראה כי לא נמסר בית המקדש רק ביד מלך, כי בית המקדש נבדל מכל העולם, וזהו ענין מלכות... כי המלך יש לו מעלה נבדלת. ולפיכך אין ראוי לבנין בית המקדש, וכן לענין נפילתו, רק המלך. כי איך ישלוט הדיוט בבית המקדש שהוא נבדל מכל העולם, ואין ההדיוט מגיע עד שם. אבל המלך שהוא נבדל, מגיע עד שם. וכן לענין בנין, אין ראוי לבנות אותו רק המלך, ודבר זה מבואר". @**וצרף לכאן**^ שיוסף נשבע לפרעה שלא יגלה שהוא יודע לשון הקודש [לעומת פרעה שלא ידע (סוטה לו:)], ובגו"א בראשית פ"נ אות ג [תלג.] כתב: "לשון הקודש למדריגת קדושתו אין מתייחס לו [לפרעה] כלל. ולפיכך לא למד פרעה לשון הקודש... כי אין הלשון ראוי לו. ואם היה יוסף מדבר בלשון הקודש, היו יודעים כי יוסף יותר ראוי למלוכה מפרעה". ולפי דבריו כאן עדיפות זו מחוורת מאוד, שהואיל והמלוכה היא קדושה, לכך ברי הוא שיוסף שידע לשון הקודש, הוא יותר ראוי למלכות מפרעה, שאינו יודע לשון הקודש. וראה בסמוך הערה 192, ולהלן פמ"ז הערה 355.

<> לשונו למעלה פי"ט [רד:]: "'ולכהן מדין שבע בנות' [שמות ב, טז]. ויש לדקדק, למה הוצרך לומר מנין הבנות. ויראה לומר, כי השביעית מקודשת מן השאר. ולכך תמצא כי השביעי מקודש בימים ובחדשים ובשנים, כדאיתא בויקרא רבה פרשת אמור [כט, יא]. ובשביל זה היתה צפורה מיוחדת להדבק בגוף קדוש כמו משה". וראה שם הערות 203, 204, ובפרק זה הערות 22, 23.

<> לשונו בח"א לר"ה י: [א, צה:]: "חודש השביעי הוא תשרי, הוא ראש השנה, כי הוא השביעי בחדשים, והוא באמצע החדשים, ובזה הוא נבדל מן שאר החדשים. ודע כי שני אברים באדם הם קדושים, והוא הלב והראש. וכנגד אלו שני דברים הם ניסן ותשרי, כי תשרי הוא דומה לראש, לפי ששם השכל שהוא קדוש לגמרי. וכן החודש הזה שהוא שביעי, שהוא קדוש לגמרי, וכמו שאמרו במדרש שלכן נבחר השביעי לקדושה, הן בימים בחדשים בשנים וכו', כמו שמבואר במדרש ויקרא רבה [כט, יא]. ותשרי הוא השביעי, כי השביעי הוא לעולם נבחר וקדוש... ולפיכך בחדשים גם כן נבחר להיות קודש". וזהו שנקט כאן בלשון בחירה ["ולפיכך נבחר חדש השביעי"], וכפי שכתב בח"א הנ"ל "כי השביעי הוא לעולם נבחר וקדוש". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ב אות ה [נד:]: "כי השביעי לעולם נבחר, כי הוא נגד 'ערבות', הרקיע השביעי, שהוא כסא כבודו קדוש ומקודש, לכך השביעי נבחר לעולם, כדאיתא במדרש רבה בפרשת אמור" [ושם במדרש (ויק"ר כט, יא) נקטו בלשון "חביב"]. הרי גם בגו"א נקט בלשון בחירה, ואיירי בגו"א בשביעי קדושה ומלכות ["כסא כבודו קדוש ומקודש"], וראה למעלה הערה 25. ובחירה מורה על קדושה, וכמו שנאמר [במדבר טז, ז] "והיה האיש אשר יבחר ה' הוא הקדוש", כי הנבחר נבדל מהשאר, כפי שהקדוש נבדל מהשאר [והמקום המקודש ביותר בעולם נקרא (סנהדרין כ:) "בית הבחירה". וראה נצח ישראל פ"ד הערה 31]. @**ואמרו חכמים**^ [ר"ה י:] "בראש השנה יצא יוסף מבית האסורין". ובח"א שם [א, צז:] כתב: "דע, כי יוסף הוא שביעי לשבטים, על דרך זה; ראובן שמעון לוי יהודה ישכר זבולן יוסף ובנימין. הרי כי יוסף הוא השביעי, והוא מתעלה בחודש הזה יותר". ויוסף הוא קדוש ["יוסף היה קדוש ונבדל מן העריות, כאשר תראה ממעשה פוטיפר" (לשונו למעלה פי"א לאחר ציון 23), וראה למעלה פ"מ הערה 204] והוא מלך [ראה הערה 190], ולכך הוא מתעלה בחודש השביעי בתרתי.

<> בא לבאר מדוע מלכות ה' על האדם היא מעלה לאדם, ולא ח"ו חסרון לאדם.

<> כי יש צירוף בין העבד לאדונו, ולכך מעלת האדון חלה על עבדו. ואודות הצירוף שבין העבד לאדונו, כן כתב למעלה פל"ו [תרנו.]: "המשועבד יש בו צירוף, שהוא מצטרף אל אשר הוא אדון לו, משעבד בו. ומי שהוא בן חורין עומד בעצמו, אין לו צירוף כלל, רק עומד בעצמו". וכן כתב למעלה פכ"ו [תכח:]. ולהלן פס"ז כתב: "כי לשון 'אלקי אלהים' [דברים י, יז] משמע צירוף, אחר שהוא אדון לנמצא ההוא. ואלו שני דברים, האדון ומי שהוא אדון לו, הוא ענין צרופי". ובגו"א שמות פט"ו אות כב [שה.] כתב: "מקדש של מטה בשם א"ד הכין אותו, כי מקדש של מטה במה ששכינתו למטה עם הנמצאים מצטרף הוא יתברך אל הנמצאים, והוא אדון להם. לכך אמר 'מקדש א"ד כוננו ידיך' [שמות טו, יז], שם א"ד, והוא לשון אדנות, כי האדון מצטרף אל העבד... ומקדש של מטה פעל אותו שם א"ד, כי בו יש לו צירוף אל הבריות למטה". ובנצח ישראל פכ"ג [תפג:] כתב כן בביאור הדעה [ברכות לא.] שאין עומדין להתפלל אלא מתוך שמחה של מצוה, וז"ל: "כי אין ספק כי העבד יש לו צירוף אל אדון שלו... צריך לעמוד מתוך שמחה של מצוה... שהעבד יש לו צירוף אל האדון, והוא עבד לאדון הכל, וזהו צירוף וחבור אל העלה יתברך. לכך יש לעמוד מתוך שמחה של מצוה, ששמח בשביל שהוא עבד מקבל גזירותיו ומצותיו עליו". ובתפארת ישראל פי"ט [רפט:] כתב: "כי האדון מצטרף ומתחבר אל אשר הוא אדון לו, ואינו נבדל הימנו". ובנתיב התורה פט"ז [תרנו:] כתב: "השם יתברך אמר לאדם שיהיה עובד אל השם יתברך, והעבד יש לו צירוף אל האדון, והאדון יש לו צירוף וחבור גם כן אל אשר עבד אליו". ובאור חדש פ"ו [תתריח:] כתב: "כי האדון והעבד יש להם חיבור ביחד, שהוא אדון עליו, והעבד הוא עבד לו". וראה למעלה פכ"ג הערה 75, פל"ז הערה 3, פרק זה הערות 49, 177, 186, ולהלן פנ"א הערה 37. @**ואודות שמעלת האדון**^ חלה על עבדו, נראה להוכיח כן מצירוף דבריו בשלשה מקומות; בנתיב 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". ובנצח ישראל פכ"ג [תפו.] כתב שהמניח תפילין אומר על עצמו: "מה שהוא יתברך אדון לי, ושמו יתברך נקרא עלי, והוא תהלתי ותפארתי". ובבאר הגולה באר הרביעי [שצח:] כתב: "דע כי התפילין... הוא מפני שיש בישראל מעלה מיוחדת מצד שהוא יתברך שמו נקרא עליהם... ושלימות מעלת הקב"ה הוא תפארת לבנים... ונקראו [התפילין] 'פאר' [ברכות יא.], כי ראוי שיהיו ישראל מתפארים ומתרוממים במעלת וברוממות השם יתברך" [הובא למעלה פל"ט הערה 7, ופמ"ד הערות 99, 123]. הרי מבואר להדיא שהתפילין מורים שה' הוא מלכו ואדונו של האדם [לכך המניח תפילין לעבדו העבד יוצא לחירות], ואותם תפילין מורים ששלימות מעלת הקב"ה חלה על האדם. הרי שמעלת האדון חלה על עבדו.

<> כמו שכתב בתפארת ישראל ס"פ כז [תטז.], וז"ל: "מזה הטעם לא נכתב גם כן בראש השנה הטעם שהוא יום הדין, מפני כי הדין מצד עצמו אינו מקובל ואינו נוח לאדם, ולכך לא תלה המועד בזה" [הובא למעלה הערה 179]. וראה הערה הבאה.

<> מה שכתב "ואינו בכלל זמני שמחה" [בנוסף למשפט הקודם "אין כאן שמחה"] יוסבר על פי דבריו באור חדש פ"ט [תתשפב.], וז"ל: "פסח וסוכות, שהם ימים טובים לישראל, והם זמני שמחה, הם בט"ו... זמני שמחה הם בט"ו לחודש, שאז הירח מלא אורה" [הובא למעלה הערה 142]. לכך ר"ה, שאינו ביום ט"ו, אינו זמן שמחה. ודע, שבענין זה [אם יש שמחה בר"ה] ישנן דעות שונות; המחבר באו"ח [סימן תקפב סעיף ח] כתב: "אינו אומר [בראש השנה] 'מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון'". אך שם בהמשך [סימן תקצז סעיף א] כתב: "אוכלים ושותים ושמחים, ואין מתענין בראש השנה". וכתב המ"ב שם סק"א: "אף שהוא יום הדין, מכל מקום מצוה של [דברים טז, יד] 'ושמחת בחגך' שייך גם בו, שגם הוא בכלל חג, כדכתיב [תהלים פא, ד] 'תקעו בחודש שופר בכסה ליום חגנו'. ונאמר בנחמיה ח [פסוק י] 'אכלו משמנים ושתו ממתקים וגו' כי קדוש היום לאדונינו ואל תעצבו כי חדות ד' היא מעוזכם'". וכן הרמב"ם מחד גיסא בהלכות חנוכה פ"ג ה"ו כתב: "ראש השנה ויום הכפורים אין בהן הלל, לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד, לא ימי שמחה יתירה". אך מאידך גיסא בהלכות יו"ט פ"ו הלכות יז-יח כתב: "שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג &**עם שאר ימים טובים**^ כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב, הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו, שנאמר 'ושמחת בחגך וגו''... יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד כראוי לו. כיצד, הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות. והנשים קונה להן בגדים ותכשיטין נאים כפי ממונו. והאנשים אוכלין בשר ושותין יין, שאין שמחה אלא בבשר, ואין שמחה אלא ביין". והתיבות "עם שאר ימים טובים" כוללות בודאי את שבועות ור"ה [אמנם זה אפשר ליישב שאין בר"ה "שמחה יתירה", אך שמחה מיהת איכא]. והרא"ש בסוף ר"ה [סימן יד] הביא שיטות מחולקות בזה. והמרדכי פ"א דר"ה סימן תש"ח כתב שאסור להתענות בר"ה, כי הוא יום שמחה שצריכין לאכול ולשתות בו. והמהרי"ל [סימן קכח] כתב דבר"ה יש יותר שמחה משבת, משום דהוי כרגלים דפסקי אבלות שבעה ושלשים, מה שאין כן בשבת. והיראים סימן רכז כתב שיש מצות שמחה בר"ה. וכן השאגת אריה סימן קב נסתפק אם יש בר"ה מצות שמחה, ומסיק: "הרי זכינו לדין, דלא מיבעיא דאסור להתענות בר"ה, אלא דשמחתו מצוה היא כשאר יו"ט, אלא שאין בו קרבן שלמי שמחה... אבל בשאר מילי מצות שמחת יום טוב עליו". וכן החת"ס או"ח סימן קסח כתב: "הנה בר"ה כבר הסכימו רוב הפוסקים הראשונים והאחרונים דיום שמחה הוא, ואין להתענות בו, כמבואר ברא"ש סוף ר"ה". ובגליוני הש"ס לגר"י ענגיל מו"ק יט. הביא הרבה ראיות "דיש גם בראש השנה ויום הכפורים שמחת יום טוב". וכל זה דלא כמהר"ל. אך התוספות [מו"ק יד: ד"ה עשה] כתבו דשמחת יו"ט בזמן הזה היא רק מדרבנן, דקרא "ושמחת בחגך" היינו שלמי שמחה. וכתב על כך במשנת יעבץ או"ח סימן נ אות ב בזה"ל: "לדעת תוספות דקיום מצות שמחה הוא רק בשלמי שמחה, ולא בשאר מיני שמחות, ובזה"ז שאין שלמי שמחה גם בשלש הרגלים אין מצות שמחה מהתורה, א"כ בר"ה שאין בו קרבן שלמי שמחה, הרי לא עדיף משלש רגלים בזה"ז שאין בהן מצות שמחה, כיון שעיקר קיום מצות שמחה הוא רק בשלמי שמחה". נמצא שדעת המהר"ל היא כדעת התוספות [אך לפי"ז גם יוה"כ לא יהיה זמן שמחה, שאין בו שלמי שמחה. אך בתפארת ישראל פכ"ז (תטו.) כתב: "כי השם יתברך נתן למועדים זמן אשר הם שמחת ישראל אשר זכו אל הטוב. כמו שאמר בחג המצות, שבו יצאו ישראל מבית עבדים, וסוכות 'כי בסוכות הושבתי אתכם' (ויקרא כג, מו). וביום הכפורים (ויקרא טז, ל) 'כי ביום הזה יכפר עליכם'". הרי שנקט שיוה"כ הוי "שמחת ישראל". אך ל"ק, כי ביוה"כ "זכו אל הטוב" מצד הכפרה שיש בו. וכן הלבוש (או"ח סימן קכח ס"ק מד) כתב שאע"פ שאין ביוה"כ שמחה באכילה ושתיה, מ"מ הוא יום שמחה מפני שהוא יום סליחה וכפרה]. ובשו"ע הרב [הלכות יו"ט סימן תקכט הלכה ו] כתב: "יש בחול המועד מה שאין בראש השנה, והוא שכל שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג, וכן ביו"ט של עצרת, חייב אדם להיות שמח וטוב לב". הרי שאין חיוב שמחה בר"ה, וכמהר"ל. וקצת פלא שדברי המהר"ל האלו לא הובאו באחרונים הנ"ל, ובמיוחד יש להעיר כן על הגליוני הש"ס, שדרכו תדיר להביא דברי המהר"ל.

<> כמו שאמרו בזוה"ק [ח"ב כה.] "'ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים וידעתם כי אני ה' אלקיכם וגו'' [שמות ו, ז], פקודא דא קדמאה דכל פקודין, ראשיתא קדמאה דכל פקודין למנדע ליה לקודשא בריך הוא בכללא. מאי בכללא, למנדע דאית שליטא עלאה, דאיהו רבון עלמא, וברא עלמין כלהו שמיא וארעא וכל חיליהון, ודא איהו בכללא". וראוי לצרף לכאן דברי המהר"ם שיק לפרשת אמור [ויקרא כג, כד-כה], וז"ל: "ראש השנה מבאר ומלמדינו תכלית האדם למה נברא. הנה כפי קבלתנו בר"ה נברא האדם הראשון, והוקבע כל שנה לקבל ולהשפיע בו חיות חדש ובריאה חדשה, והקב"ה מחדש בטובו כל שנה ושנה באותו יום בעצמו שזכה פעם הראשון לבוא לעולם, אבל באותו יום עצמו קבע יום המשפט, שיתן חשבונו איך עשה ואיך פעל בשנה העברה. להודיע לבאי העולם &**כי אין העולם הפקר**^ שיוכל לעשות כאשר רוצה, אלא כאשר הורהו וצוהו השם יתברך. וכל חיותו בעולם הזה הוא כשומר ופועל לעשות רצון בוראו, ולזה נותן יום הזה ליום משפט. ועל דרך זה יש לרמז בקרא 'בחדש השביעי באחד לחודש יהיה לכם מקרא קודש וגו'', דעל ידי זה שקבע ה' יום ההוא באחד לחודש לחדשו של עולם, זה עצמו יקרא לכם לקודש".

<> פירוש - בעוד שר"ה הוא מצד ממשלת הקב"ה על העולם, הרי יוה"כ הוא מצד בעלות הקב"ה על העולם, שהעולם שייך להקב"ה, וכמו שמבאר והולך.

<> "ראש השנה הוא יום הדין, כי במה שהוא מלך העולם הוא בעצמו הדין על העולם, כי המלכות הוא הממשלה על העולם, וממשלתו הוא מדת דינו, כי אין הוא יתברך צריך לדון בעדים ובראיה, אבל הוא עד ודיין, ולפיכך במלכותו היא מדת משפטו" [לשונו למעלה לאחר ציון 178].

<> כמו שאמרו חכמים [ב"מ י.] "פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום... דכתיב [ויקרא כה, נה] 'כי לי בני ישראל עבדים', עבדי הם, ולא עבדים לעבדים". ובגו"א שמות פי"ב אות יב [קצא:] כתב: "ואז נקרא 'כי לי בני ישראל עבדים', ולא עבדים לעבדים, וגאלם הקב"ה מן עבדות של פרעה" [הובא למעלה פ"ט הערה 131, פי"ד הערה 19, פכ"ג הערה 203, ופל"ה הערות 37, 40]. ולמעלה פ"ט [תעז:] כתב: "כי הגאולה היא החירות אשר הוא על ידי התדבקות בו יתברך, ואין רשות אחר עליו". ולמעלה פל"ה [תרלא.] כתב: "בדם פסח, שהיו עובדין בו אל השם יתברך, היו לחלק השם יתברך, וראוי שיהיו נגאלים, עד שלא יהיו תחת רשות מצרים". וראה להלן פמ"ז הערה 504. @**דוגמה לדבר;**^ באור חדש פ"א [תמד.] הביא את מאמרם [מגילה יב:], שאמרו "'והקרוב אליו כרשנא שתר אדמתא תרשיש' [אסתר א, יד], אמר רבי לוי כל פסוק זה על שום קרבנות נאמר; 'כרשנא', אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם, כלום הקריבו לפניך כרים בני שנה כדרך שהקריבו ישראל לפניך. 'שתר', כלום הקריבו לפניך שתי תורין וכו'". וכתב לבאר זאת בזה"ל: "מפני שגאולת ישראל תלוי במיתת ושתי מלכה, שתבא אסתר תחתיה, והיה ישראל צריכים לגאולתם מיתת ושתי, שתבא אסתר במקומה. ודבר זה הוא דבר גדול להמית מלכה בת מלכים, ולפיכך כנגד זה היו אומרים המלאכים בשביל ישראל כי הם של יתברך. ודבר זה נרמז אף בהקרבת מנחה בלבד, דכתיב [ויקרא ב, א] 'ונפש כי תקריב קרבן מנחה וגו'', כל המקריב מנחה כאילו הקריב נפשו [מנחות קד:]. ומכל שכן כאשר ישראל מקריבים כל הקרבנות, שנחשב זה כאילו הקריבו נפשם. ודבר זה בארנו בכמה מקומות כי הקרבת קרבן נחשב כאילו מקריב נפשו גם כן אל השם יתברך. ולפיכך הקרבנות מורים כי ישראל הם אל השם יתברך, ואיך יהיה מוסר אחשורוש את ישראל ביד המן לעשות בהם רצונו, כאילו הם שלו, כי במה שישראל הם אל השם יתברך לגמרי, איך אפשר שיהיה שולט בהם אחר". @**דוגמה נוספת;**^ באור חדש פ"ג [תשז.] הביא את מאמרם [מגילה יג:], שאמרו "גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעתיד המן לשקול שקלים על ישראל, לפיכך הקדים שקליהן לשקליו. והיינו דתנן [שקלים פ"א מ"א] באחד באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים". וכתב לבאר זאת בזה"ל: "פירוש זה, כי השקלים שישראל נותנים הם לצורך הקרבנות, שמהם מביאין הקרבנות. וכבר התבאר למעלה כי הקרבנות הם כאלו הקריב את עצמו אל השם יתברך... ולפיכך נתינת השקלים הוא כאילו נתן עצמו אל השם יתברך, ואז ישראל הם אל השם יתברך לגמרי, ואיך ינתנו להמן, שכבר הם נמסרים אל השם יתברך. והקדים אותם לשקלים של המן, אשר היה נותן שקלים בעדם למלך לקנות אותם, ודבר זה לא היה מועיל, שכבר הם להשם יתברך לגמרי על ידי נתינת השקלים... לכך הקדים השם יתברך שקליהם לשקלי המן, כי בזה נודע כי ישראל הם להקב"ה, ולכך המן אין יכול לקנותם" [הובא למעלה פ"ט הערה 170].

<> כמו שנאמר [קהלת ד, יג] "טוב ילד מסכן וחכם ממלך זקן וכסיל". ופירש רש"י [שם] "טוב ילד מסכן וחכם - זה יצר טוב, ולמה נקרא 'ילד', שאינו בא באדם עד י"ג שנה. מסכן - שאין האיברים שומעים לו כמו ליצה"ר. חכם - שמשכיל את האדם לדרך טובה. ממלך זקן וכסיל - יצה"ר, שהוא שליט על כל האיברים. 'זקן', שמשעה שנולד הוולד הוא נתון בו". ובקה"ר [ד, יג] אמרו "ולמה קורא אותו 'מלך', שהכל שומעין לו". ובסמוך יביא את הפסוק [קהלת ט, יד] שהיצה"ר נקרא "מלך גדול". ובנתיב כח היצר ר"פ ד [ב, קכט.] כתב: "יתפלל האדם אל השם יתברך תמיד שיסיר את היצר הרע ממנו, אבל מעצמו קשה הוא. כי האדם נחשב שהוא שבוי ואסור ביד מלך זקן וכסיל, הוא יצר הרע, שנקרא בכל מקום בשם הזה. והרי 'אין חבוש מתיר עצמו מבית אסורים' [ברכות ה:], וצריך לאחר להתירו, הוא השם יתברך, אשר מוציא אותו מבית אסורים". ובהמשך הפרק שם [ב, קלב:] כתב: "נקרא היצר הרע 'מלך' בעבור כי כל ענין שלו למלוך, ואף מלכות השם יתברך אינו מקבל עליו. ואינו כמו העליונים, שהם משרתי עליון... שאילו היה מקבל עליו מלכות שמים, לא היה מוציא את האדם מרשות השם יתברך... נקרא יצר הרע 'מלך', כי יצר הרע מסיתו לגבהות הלב, שדבר זה סלוק יראת השם... ונקרא 'זקן וכסיל', שהזקן אף שאינו חכם להיות רואה את הנולד, מכל מקום מפני שראה לפניו מעשים הרבה, בשביל כך יודע שאם הוא עושה גם כן כמו שעשו אותם רשעים שלפניו, יקרה לו גם כן כמו שקרה לאותו שראה... ולפיכך קרא אותו 'זקן', שראה מעשים הרבה שמגיע לרשעים וחוטאים, והיה אחרית שלהם לרע, ואין חכם כבעל נסיון. כל זה גורם יצר הרע לאדם, כי אף אם האדם זקן וראה מעשים הרבה, והיה ראוי לו שלא יהיה האדם רשע, שלא יקרה גם כן לו כמו שקרה לרשעים, שהיה אחריתם לאבדון. עם כל זה הוא כסיל, ואינו למד מוסר. לכך נקרא יצר הרע 'זקן וכסיל'". ובנתיב התשובה פ"ב [לט:] כתב: "כי בעל החטא הוא משועבד למלך זקן וכסיל, זה יצר הרע, למה נקרא שמו 'מלך', שהכל שומעין לו". וראה להלן סוף הערה 209.

<> מה שמביא את הפסוק המאוחר יותר [קהלת ט, יד "מלך גדול"], ולא את הפסוק המוקדם יותר [קהלת ד, יג "מלך זקן וכסיל"], כי אין רצונו רק להורות שהיצה"ר נקרא "מלך", אלא שהחטא עצמו מביא את האדם להשתעבדות ליצה"ר, וכמו שכתב כאן: "כאשר בני אדם חוטאים לפניו, הם נכנסים ברשות אחר, הוא היצר הרע". והפסוק המורה על כך הוא הפסוק המאוחר יותר, וכמו שהולך ומבאר. ובתפארת ישראל פכ"ט [תמב:] כתב: "כי החוטא הוא משועבד אל חומרו ויצרו, ואינו מלך, שאילו היה מלך היה מושל על יצרו". וראה להלן הערה 209.

<> לשון הפסוקים במילואם [משלי ט, יד-טו] "עיר קטנה ואנשים בה מעט ובא אליה מלך גדול וסבב אותה ובנה עליה מצודים גדולים. ומצא בה איש מסכן חכם ומילט הוא את העיר בחכמתו ואדם לא זכר את האיש המסכן ההוא".

<> כמו שאמרו חכמים [נדרים לב:] "מאי דכתיב 'עיר קטנה ואנשים וגו''. 'עיר קטנה', זה הגוף. 'ואנשים בה מעט', אלו אברים. 'ובא אליה מלך גדול וסבב אותה', זה יצר הרע. 'ובנה עליה מצודים וחרמים', אלו עונות". ואודות שהיצר הרע שולט על הגוף, הנה נאמר [תהלים פא, י] "לא יהיה בך אל זר", ודרשו על כך בגמרא [שבת קה:] "איזהו אל זר שיש &**בגופו**^ של אדם, הוי אומר זה יצר הרע". ו"אל זר" מורה על ממשלה של כח זר [רש"י בראשית לא, כט "יש לאל ידי - יש כח וחיל בידי לעשות עמכם רע. וכל 'אל' שהוא לשון קודש על שם עזוז ורוב אונים הוא" (ראה למעלה פמ"ה הערה 83, ולהלן פמ"ז הערה 33)]. ואודות שהיצה"ר נמצא בגוף, כן כתב למעלה פט"ז [פד.], וז"ל: "הצדיקים בעבור שאינם נוטים אחר החומר, אשר בו החטא והיצר הרע". ובתפארת ישראל פט"ז [רמו:] כתב: "וכבר אמרנו כי גופו, שבו יצרו". וכן כתב שם פנ"ז [תתצז.]. ובנצח ישראל פי"ט [תטז:] כתב: "כי הם נפתים ליצר הרע מצד החומר שבהם". ובגו"א בדברים פכ"ה אות ג [שפב:] כתב: "בגוף הוא החטא, שבו היצה"ר". ובהקדמה לדר"ח [לז:] כתב: "דבר זה הוא מחמת יצרו שבגופו... וכל זה מתיחס אל הגוף". ובדר"ח פ"ב מי"ד [תשצא.] כתב: "יצר הרע דבק בגוף. וראיה לזה, שאף בבהמה גם כן איכא יצרא, כדאיתא בפרק שני דבבא קמא [יט:] דגם לבהמה יש יצר הרע". וכן חזר וכתב שם פ"ג מ"א [כב., כח.]. ובנתיב התורה פ"ט [שצא:] כתב: "יצר הרע, אשר הוא בגוף, מסית אותו לסור מן השם יתברך". ובנתיב העבודה ר"פ ג [א, פב:] כתב: "וידוע כי יצר הרע הוא בגופו של אדם". וכן הוא שם ס"פ ח [א, קב:], נתיב אהבת השם פ"א [ב, מה:], וח"א לערכין טו: [ד, קלח:]. ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכא:] כתב שהיצה"ר הנמצא בגופו של אדם הוא יצה"ר דעריות, לעומת יצה"ר דע"ז הנמצא בנפשו של אדם. וכן הוא בח"א לערכין טו: [ד, קלח:]. וראה למעלה פט"ז הערה 100, פ"כ הערה 10, פל"ו הערה 102, ובסמוך הערה 206.

<> כמו שאמרו במדרש [ב"ר סה, טו] "עשו הרשע מתלכלך בעונות כל ימות השנה, ואין לו במה יכפר. אבל יעקב מתלכלך בעונות כל ימות השנה, ובא יום הכפורים, ויש לו במה יכפר". הרי ש"מתלכלך בעונות כל ימות השנה", וזהו שכתב כאן "שכבר נסתבכו בו כל השנה".

<> יש להבין, כיצד נעשית ההפקעה מרשותו של היצה"ר, ומה דמות יש להפקעה זו. ועוד, שלמעלה [לאחר ציון 198] כתב: "ובזה הקב"ה מכפר להם החטאים, מאחר שהם שלו", ואיך ההפקעה מרשות היצה"ר גונזת בחובה כפרת חטאים. אך דברים אלו מבוארים היטב במה שהשריש שמהות יוה"כ היא התמעטות הגוף, ומכך נובעת כפרת היום. וכגון, בגו"א במדבר פ"כ אות א [שיז:] כתב: "סלוק החטא הוא כאשר יסולק ענין הראשון אשר היה בו החטא, שהוא בעל גוף, אשר הוא מסוגל לחטא, אשר דבר זה הסרה וסלוק החטא, ובזה נסתלק החטא... ויום הכפורים מכפר... כי יום הכפורים גם כן בשביל סלוק עניני הגוף, שאסור באכילה ובשתיה וכל תענוג הגוף, והם חמשה עינויים. ובשביל כך ראוי שיהיה כפרה במקום מעוט הגוף, שבו תלוי עיקר החטא". ובאור חדש פ"ט [תתסב.] כתב: "יום הכפורים, שהוא יום צום ותענית, כי יום הכפורים ראוי שיהיה יום צום, לפי שכאשר מסלק האדם ממנו הגוף על ידי התענית, שהוא ממעט הגוף, יש לאדם דביקות אל השם יתברך, ולכך הצום שהוא סלוק הגוף, ראוי בפרט ביום הכפורים". ובדרשת שבת תשובה [פא:] כתב: "כל המצות שצוה השם יתעלה ביום הגדול והקדוש הכל לסלק הגופניות שבאדם, עד שהוא כמו מלאך לגמרי. ולפיכך צוה לענות נפשו, הכל כדי לסלק ולמעט את הגוף, עד שיהיה האדם קדוש כמו מלאך... וביום הכפורים צוה השם יתעלה למעט הגוף ולענות הנפש בחמשה ענויים, ואז אין הנפש מיושבת בגוף, והיא נבדלת לבדה לעצמה, מסולקת מן הגופניות, והוא כמו מלאך" [הובא למעלה פ"ח הערות 30, 63]. לכך השחרור מרשות היצה"ר נעשה על ידי אותה התמעטות הגוף, כי אחיזת היצה"ר היא בגופו של אדם [כמבואר למעלה הערה 204], ומתחייב מכך שהתמעטות הגוף היא גם התמעטות שליטת היצה"ר. וממילא ברי הוא שההפקעה מרשות היצה"ר, וכפרת חטאים, הן שני צדדים של מטבע אחד; שמו של המטבע הוא "התמעטות הגוף". @**וצרף לכאן מאמרם**^ [ברכות ה:] "קל וחומר משן ועין; מה שן ועין, שהן אחד מאבריו של אדם, עבד יוצא בהן לחרות, יסורין שממרקין כל גופו של אדם, על אחת כמה וכמה". ובנתיב היסורין פ"א [ב, קעה:] כתב: "ומה מאוד נראה רחוק מדרש זה ללמוד קל וחומר משן ועין, שהעבד יוצא לחירות, שהיסורין ממרקין כל גופו של אדם. אבל הדברים הם ברורים ואמת... כי היסורין של אהבה מסלקין וממרקין הנשמה שיש לה דביקות אל הגוף. שכאשר חָטַא ונטה אחר הגוף, שממנו החטא, יש לו כפרה על ידי יסורין שממעטין הגוף. וראיה לזה כי העבד שהוא בעל חומר, וכמו שאז"ל [יבמות סב.] על העבדים 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], 'עם הדומה לחמור'. כי כל עבד הוא כמו בהמה נחשב, שהיא חמרית... העבד נחשב חמרי. וכאשר מפיל שן עבדו או מסמא האדון עינו, ומחסר לו אבר מגופו, וממעט אותו מגופנית, ראוי שיהיה יוצא מן העבדות ויהיה בן חורין, כאשר האדון, שהוא סבה לעבדות העבד, מפיל שינו או מסמא את עינו, וממעט את גופו. שהוא עבד בשביל הגופנית שבו, והרי ממעט אותו מן הגופנית, ולכך יוצא בזה לחירות. קל וחומר יסורין, שהם ממרקין כל גופו של אדם, שיהיה יוצא בהן לחירות. כלומר שכבר נתמעט הגוף שנטה אליו החטא הזה, ובזה יוצא לחירות מה שנלכד במצודת החטא בשביל חטאו, ויצא לחירות. וקל וחומר גדול מאוד זה למי שמבין דברי חכמה". נמצא שהשוה בין יציאת עבד מאדונו לכפרת יסורין, שבשתיהן יש התמעטות הגוף. והרי בסמוך ישוה גם בין יציאת עבד ביובל לכפרת יום הכפורים. והביאור הוא כנ"ל, שבשתיהן יש התמעטות הגוף. והדברים נפלאים.

<> אולי נקט בשם "מלך ה' צבאות", כי בבאר הגולה באר הרביעי [תקכב:] כתב: "שם 'צבאות', כי משם הזה נמשכו רבוי התולדות אחר שבראם, ולא היה העולם מתרבה, ולא היו פרים ורבים, ומשם הזה נמשך רבוי התולדות. ולכך נקרא 'צבאות', מלשון 'צבא', המורה על הרבוי". ואמרו חכמים [ברכות לא:] "מיום שברא הקב"ה את עולמו, לא היה אדם שקראו להקב"ה 'צבאות', עד שבאתה חנה וקראתו 'צבאות' [ש"א א, יא]. אמרה חנה לפני הקב"ה, רבש"ע, מכל צבאי צבאות שבראת בעולמך, קשה בעיניך שתתן לי בן אחד". והרד"ק בספר השרשים, שורש צבא, כתב: "'ה' צבאות' [ש"א א, יא], כלומר אדון החיילות, חיילות מעלה וחיילות מטה". הרי ששם "צבאות" מורה על הרבוי. והואיל וכתב כאן [לאחר ציון 204] "שהוא יתברך מלך העולם, וכל הנמצאים הם שלו תחת רשותו", לכך נקט בשם שממנו נמשך רבוי הנמצאים. ובסמוך כתב: "מפני כי שם מלך ה' צבאות יש עליהם, ואין ראוי למשול עליהם אחר... וכן החוטא נמכר ביד היצר הרע על ידי חטאיו, עד שהוא ברשות אחר, וביום הכפורים יצא".

<> לשון הפסוק במילואו "וקדשתם את שנת החמשים שנה וקראתם דרור בארץ לכל יושביה יובל היא תהיה לכם ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו תשובו", ופירש רש"י [שם] "ואיש אל משפחתו תשובו - לרבות את הנרצע". ובגו"א שם אות יט [ריט.] כתב: "לרבות את הנרצע. בפרק קמא דקדושין [טו.] קאמר שם דהאי קרא על כרחך בנרצע איירי, דאף על גב דלא עבר שש משנרצע, אפילו הכי היובל מוציאו. דלא נוכל למילף מן 'ועבדו לעולם' דכתיב בפרשת משפטים [שמות כא, ו], דשמא קרא הוא כמשמעו, דיעבוד לעולם, ולפיכך צריך למילף מהאי קרא [קדושין שם]. ואין לומר דהאי קרא 'ואיש אל משפחתו תשובו' אתא היכי דלא נרצע, דזה אינו, דאם מכרו בית דין בגניבתו, כבר כתיב קרא [שם פסוק מא] 'ושב אל משפחתו'. ואי מוכר עצמו, הרי כבר נאמר [שם פסוק מ] 'עד שנת היובל יעבוד עמך', אם כן על כרחך האי קרא לנרצע אתא".

<> "כאשר בני אדם חוטאים לפניו הם נכנסים ברשות אחר, הוא היצר הרע, שנקרא מלך גדול" [לשונו למעלה לאחר ציון 201]. ואודות שככל שהאדם חוטא יותר כך היצה"ר מושל בו יותר, כן אמרו חכמים [סוכה נב.] "יצר הרע בתחילה דומה לחוט של בוכיא ["עכביש" (רש"י שם)], ולבסוף ["משאדם נמשך אחריו מעט, מתגבר והולך בו" (רש"י שם)] דומה כעבותות העגלה, שנאמר [ישעיה ה, יח] 'הוי מושכי העון בחבלי השוא ["בתחלה היו מביאין אותו עליהם על ידי חבלים שאינן של כלום" (רש"י סוכה שם)] וכעבות העגלה חטאה' ["חבל עבה, שקושרין בו את הפרה למחרישה" (רש"י סוכה שם)]". ורש"י [ישעיה ה, יח] כתב: "הוי מושכי העון - גוררים יצר הרע עליהם מעט מעט בתחילה בחבלי השוא, כחוט של קורי עכביש, ומשנתגרה בהם מתגבר והולך עד שנעשה כעבות העגלה, שקושרין בו את הקרון למשוך". ובנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכה:] כתב: "ענין יצה"ר שמושך האדם אל החטא בעבור דביקות האדם אל הרע. ומתחלה כאשר לא חטא האדם, הוא במדריגת השלימות במה, ואין כח ביצר הרע הזה למשוך אותו אל החטא רק המשכה זאת, כמו מי שמושך בחוט בוכיא, שהוא מושך בכח מעט בלבד. אבל לסוף, כאשר כבר נמשך אף מעט אל החטא, אז נעשה בהמשכה כמו עבותות עגלה, שהוא עב לגמרי, עד שאי אפשר להיות גדול מזה". ובנתיב הפרישות ספ"ב [ב, קיז:] כתב: "כאשר כבר שולט יצר הרע באדם קשה לסלקו, כדאיתא בפרק החליל... היצר הרע בתחלה דומה לחוט של חבל, ולבסוף דומה כעבותות העגלה... ולפיכך יצר הרע שכבר נשתרש קשה להסיר". ובנתיב התשובה פ"ד [סא.] כתב: "זה שלא חטא אין צריך להתגבר על יצרו כמו מי שהוא בעל חטא ושב בתשובה, שזהו צריך להתגבר על יצרו". @**ועוד אמרו חכמים**^ [סוכה נב:] "בתחלה קראו 'הלך' ["עובר דרך עליו, ואינו מתאכסן עמו" (רש"י שם)], ולבסוף קראו 'אורח' ["אכסנאי" (רש"י שם)], ולבסוף קראו 'איש' ["בעל הבית" (רש"י שם)], שנאמר [ש"ב יב, ד] 'ויבא הלך ["בדוד ובת שבע קאי, דקאמר ליה נביא לדוד על יצר רע הבא עליו" (רש"י סוכה שם)] לאיש העשיר ויחמול לקחת מצאנו ומבקרו לעשות לאורח'. וכתיב [שם] 'ויקח את כבשת האיש הרש ויעשה לאיש הבא אליו'". ובנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכה:] כתב: "פירוש דבר זה, כי בבריאת האדם דבק בו החסרון, ואין החסרון דבק בו לגמרי שלא יהיה שלם, שאם היה החסרון דבק לגמרי באדם לא היה לאדם קיום כלל. ולפיכך נקרא כמו ההלך, שעובר על האדם, ואין לו דביקות לגמרי עמו, רק שהוא מצורף אליו הרע, כמו ההלך שהוא עובר עליו, מצורף אליו, ואין לו צירוף רק במה, כי אינו מתאכסן אצלו. אמנם אם נמשך האדם אחריו... שכל עוד שנמשך אחר יצרו דבק בו החסרון הזה עוד, ואז נקרא היצר הרע 'אורח', ורצה לומר שיש ליצר הרע דביקות וצירוף לאדם יותר, ודומה לאורח שיש לו לינה אצלו. ואם יותר הוא נמשך אחר יצר הרע, אז נקרא יצר הרע 'איש', כלומר בעל הבית. לא נקרא שיש לו צירוף אליו, רק נחשב האדם חסר בעצמו, ולא שהוא מצורף אל הרע, רק הוא רע בעצמו. ואלו דברים יש לך להבין מענין יצר הרע, אשר הוא מצורף אל האדם". ובגליון הש"ס [סוכה נב.] ציין לדברי המדרש [ב"ר כב, ו], שאמרו שם: "בתחלה הוא [היצה"ר] תש כנקבה, אחר הוא מתגבר כזכר. אמר רבי עקיבא, בתחלה דומה לחוט של עכביש, ולבסוף נעשה כקלע הזו של ספינה, הדה הוא דכתיב 'הוי מושכי העון בחבלי השוא וכעבות העגלה חטאה'. אמר רבי יצחק, בתחלה הוא נעשה אורח, ואחר כך הוא נעשה בעל הבית, ההדה הוא דכתיב 'ויחמול לקחת מצאנו ומבקרו לעשות לאורח הבא לו הרי אורח ויקח את כבשת האיש הרש ויעשה לאיש הבא עליו', הרי בעל הבית... אמר רבי אבין, כל מי שמפנק את יצרו בנערותו, סופו להיות מנון עליו בזקנותו, מאי טעמא [משלי כט, כא] 'מפנק מנוער עבדו ואחריתו יהיה מנון'", ופירש רש"י [משלי שם] "מפנק מנער עבדו - יצר הרע. מנון - שליט". והרי כך מוכח מיניה וביה; הנה הפסוק הנ"ל מכנה את היצה"ר "עבדו". וכן רש"י [סוכה נב:] כתב "עבדו - יצר הרע הוא עבדו של אדם, שאם רצה הרי מסור בידו, שנאמר [בראשית ד, ז] 'ואתה תמשול בו'". והרי כאן הוכיח מהמקרא שהיצה"ר נקרא "מלך גדול" [ולמעלה הערה 201 הובאו שלשה טעמים לכך], וכיצד היצה"ר נקרא גם "עבדו של אדם" וגם "מלך גדול". אלא בהכרח שמתחילה היצה"ר הוא עבד, אך לאחר שהאדם נשתרש בחטא היצה"ר נעשה ל"מלך גדול".

<> לשון הפסוק במילואו [ויקרא כה, ט] הוא "והעברת שופר תרועה בחודש השביעי בעשור לחודש ביום הכפורים תעבירו שופר בכל ארצכם", ופירש רש"י [שם] "ביום הכפורים - ממשמע שנאמר 'ביום הכפורים' איני יודע שהוא בעשור לחדש, א"כ למה נאמר 'בעשור לחדש', אלא לומר לך תקיעת עשור לחדש דוחה שבת בכל ארצכם, ואין תקיעת ר"ה דוחה שבת בכל ארצכם, אלא בבית דין בלבד". ובגו"א שם אות טז [רטז:] כתב: "ממשמע שנאמר ביום הכיפורים איני יודע שהוא בעשור לחודש וכו'. והא דלא קאמר כסדר המקרא 'ממשמע שנאמר בעשור לחדש איני יודע שהוא יום הכפורים'... משום דסבירא ליה דלאו במקרה היה זה שתלה הכתוב היובל ביום הכפורים, אלא בודאי טעם יש בדבר שתולה היובל ביום הכפורים. ואם כן יש למכתב 'ביום הכפורים תעבירו שופר', שביום הכפורים תולה מצות היובל. והטעם הוא כאשר ידוע למבינים, כי היובל ויום הכפורים שניהם דבר אחד, כי היובל הוא חזרת הכל לחזקתו הראשונה להיות כבראשונה, וכן יום הכפורים הכל חוזר לחזקתו הראשון, שהוא יתברך מכפר להם, וחוזרים לחזקתם הראשונה. ועוד ידוע זה למבינים. לכך פריך 'ממשמע שנאמר ביום הכפורים'". ולמעלה פל"ט [לאחר ציון 198] כתב: "כי יום הכפורים הוא יום התשובה, שהכל שבים אל חזקתם הראשונה על ידי מחילת הקב"ה, שהוא מוחל להם, ושבים אל ה', וזה ידוע. ולכך קבעה התורה היובל ביום הכפורים, שהכל שבים אל חזקתם הראשונה. ויום הכפורים דומה לזה, שהם שבים מן העון שהיה בהם, ושבים אל ה'". ובח"א לשבועות יג. [ד, יג:] כתב: "כי כבר התבאר במקומו ענין יום הכפורים, שכל החוטאים אשר נתרחקו מן השם יתברך, שבים אל השם יתברך, שהוא עיקר הכל. וכל בני אדם שבים אל חזקתם הראשונה, כמו היובל שכל אשר נמכרו שבים לאחוזת אבותם. ולכך באדם אשר נמכר אל המלך כסיל וזקן, הוא יצר הרע, שב אל השם יתברך, שהוא עיקר הכל". @**ובעוד שבמקומות אלו**^ הדגיש שהצד השוה בין יוה"כ ליובל הוא שבשניהם האדם חוזר אל חזקתו הראשונה, הרי כאן מדגיש שהצד השוה הוא שבשניהם האדם משתחרר מרשות אחרת השולטת בו [יצה"ר ואדון]. וכדבריו כאן כתב גם בנתיב התשובה פ"ב [לט:], וז"ל: "בעל תשובה חוזר בתשובה, ונבדל מן היצר הרע, ויוצא בזה לחירות. כי בעל החטא הוא משועבד למלך זקן וכסיל, זה יצר הרע... ומפני שהאדם תחת רשות יצרו, אשר הוא מושל בו, ובעל תשובה יוצא לחירות מן היצר הרע... וכבר בארנו [כוונתו לדבריו כאן] שבשביל טעם זה היובל, שהוא גאולה לעבדים, היה ביום הכפורים... וזה כי יום הכפורים הוא גאולה לנפש האדם, שיוצא לחירות מן יצר הרע אשר משעבד באדם. ולכך היו שניהם ביחד; גאולת הגוף, וגאולת הנפש". ואילו להלן [לפני ציון 221] כתב: "וכן היובל במה שהוא דבר חדש לשוב לאחוזה ולמקומו הראשון". וזהו כפי שכתב בשאר ספריו, וכמבואר להלן הערה 221. והשייכות שבין שני הדמיונות האלו היא, שההפקעה מרשות המלך הנכרי [יצה"ר ואדון] היא נעשית משום שהאדם חוזר למצבו הראשון שקדם לרשות המלך הנכרי, והחזרה לרשות מרא קמא היא גופא ההפקעה מרשות המלך הנכרי, וכמו שכתב רש"י [ויקרא כה, נה] "כי לי בני ישראל עבדים - שטרי קודם". @**ואם תאמר**^, כיצד ניתן להשוות את יום הכפורים ליום הכפורים של יובל, הרי יום הכפורים הוא אחת בשנה, ויום כפור של יובל היא אחת לחמישים שנה. ואם יש שויון בין יום הכפורים לעניינו של יובל, מדוע שויון זה בא לידי ביטוי רק אחת לחמישים שנה. דע, שכבר הקשה כן הפחד יצחק, יום הכפורים מאמר יא [אות א], וכתב ליישב: "כי כל האורות של יום הכיפור של יובל אינם אלא קיבוץ אורות של כל מועדי יום כיפור של היובל. וכל יום כיפור ויום כיפור של כל שנות היובל מוסר את אורו ליום כיפור של היובל. והסך הכל של האורות הללו מוליד הוא את שלהבת הקודש של כל מיני הקדושה של יום כיפור של שנת היובל" [ראה למעלה פל"ט הערות 200, 202].

<> וזהו ראש השנה [כמבואר למעלה מציון 178 ואילך].

<> וזהו יום הכפורים [כמבואר למעלה מציון 198 ואילך].

<> בא לבאר מדוע בחינת המלכות של ר"ה קודמת לזו של יוה"כ. וכבר ידועה קושיתו של הגר"י בלאזר בשם הגרי"ס בכוכבי אור [אות פג], וז"ל: "הלוא ידוע דהקב"ה שוקד על טובת ישראל ורוצה בהצלחתם. ויוה"כ הוא יום סליחה ומחילה, יום שנמחלו עוונותיהן של ישראל, ור"ה הוא יום הדין, אשר כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון, וספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו, וכל מזונותיו של אדם קצובין לו מר"ה. וא"כ למה לא ציוה הקב"ה לעשות יוה"כ מקודם, ואחר שיטהרו מעוונותיהן יעשו ר"ה, ואז יוכלו לזכות ביום הדין לשנה טובה".

<> כמו שנאמר [דברים ד, לה] "אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו", ופירש רש"י [שם] "הראת - כתרגומו 'אתחזיתא'. כשנתן הקב"ה את התורה פתח להם ז' רקיעים, וכשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים, וראו שהוא &**יחידי**^, לכך נאמר 'אתה הראת לדעת'". הרי היות הקב"ה "יחידי" שוללת את מציאותו של רשות אחרת. וכן נאמר [דברים ד, לט] "וידעת היום והשיבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד". וראה הערה הבאה.

<> אודות שיחידיותו של הקב"ה מחייבת שאין הנמצאים תחת רשות אחרת, הנה מלבד הפשיטות שאין בנמצא רשות אחרת שהנמצאים יהיו תחתיה, הרי בנוסף לכך מן הנמנע שהנמצאים יהיו אף ברשות עצמם, וכמו שכתב בתחילת דרשת שבת הגדול [קצג.], וז"ל: "אי אפשר שיהיה שום נמצא שיהיה, נברא לעצמו, שהדבר הזה לא יתן השכל שיהיה שום נברא בשביל עצמו, שאם כן היה נראה חס ושלום 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 פירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים. אבל פירושו 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. כי הכסא אשר ישב עליו בעל הכסא, אין לכסא שם בפני עצמו, רק כי הוא לישיבת בעל הכסא, אבל מצד עצמו אין מציאות לו. לפיכך הנבראים כולם אשר נבראו לשבח יוצרם ולפאר שם כבודו, אין להם שם בפני עצמם, והרי 'אין עוד'. אבל אם היה חס ושלום דבר שעומד לעצמו, ולא היה נברא לקלס להקב"ה, היה נראה כאילו היה דבר חס ושלום זולת השם יתברך" [ראה למעלה הערה 42].

<> שמעתי לבאר שכוונתו היא ש"בחינה זאת שהוא יתברך מלך" של ר"ה היא ספירת מלכות, ואילו "אשר הוא מלך יחיד הוא מדריגה יותר עליונה" של יוה"כ היא ספירת כתר. ויסוד הדברים נמצא בדברי הרמב"ן [ויקרא כג, כד], וז"ל: "עשרת הימים שבין ראש השנה ליום הכפורים ירמוז לעשר ספירות, כי ביום הכפורים יתעלה בהם ויגבה ה' צבאות במשפט, כידוע בקבלה", ולכך ר"ה הוא ספירת מלכות, ויוה"כ הוא ספירת כתר, וזהו שכתב כאן "ואשר הוא מלך יחיד הוא מדריגה יותר עליונה". והואיל ו"מעלין בקודש ולא מורידין" [יומא יב:], לכך מן הנמנע שתחילה יהיה יוה"כ ולאחר מכן ר"ה, כי זו תהיה ירידה מספירת כתר לספירת מלכות.

<> לשונו למעלה פל"ה [תרלד.]: "הלקיחה [של פסח מצרים] בעשור, ודוקא בעשור לחדש [שמות יב, ג], כי תמיד העשירי נבדל לקדושה, לכך היתה הלקיחה בעשור". ובדרשת שבת הגדול [קצז:] כתב: "אמנם מה שבחר דוקא שתהיה הלקיחה דוקא בעשור לחדש, כי העשירי מיוחד לקדושה, כדכתיב [ויקרא כז, לב] 'העשירי יהיה קודש'. לפיכך צוה ליקח בעשור לחדש ולהקריב הקרבן לשמים, ודבר זה ראוי שיהיה בעשור דוקא". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פנ"ח כתב: "לעולם תמצא כי הדבר שהוא קדוש ונבדל לגמרי הוא העשירי, כי העשירי תמיד קודש לה'". ובנצח ישראל פ"ח [רטו:] כתב: "כי כל מקום תמצא כי העשירי הוא קדוש... כמו במעשר דכתיב [ויקרא כז, לב] 'העשירי יהיה קודש', וכמו ביום הכפורים שנקרא 'קדוש' [ישעיה נח, יג "ולקדוש ה' מכובד", ודרשו (שבת קיט.) "זה יום הכפורים"]... הרי העשירי הוא קדוש לה'". וכן כתב שם פי"ט [תכט.], שם פל"ב [תרטו.], ודרשת שבת הגדול [ריט:]. ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנו:] כתב: "אין שכינתו עם הדבר החסר, ומפני כך אין השכינה שורה בפחות מעשרה, ואין דבר שבקדושה פחות מעשרה". ובהמשך המשנה שם [קעה:] כתב: "מספר עשרה הוא מיוחד בכל מקום למדריגת הקדושה". ושם פ"ה מ"א [יג:] כתב: "ויש לך לדעת כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות [שם], ולא במאמר אחד, מורה שהעולם הזה יש לו מעלה עליונה, והשם יתברך שכינתו בעולם הזה. ומורה על זה מספר עשרה, כי השכינה עם עשרה תמיד, ולא פחות מעשרה, כמו שבארנו למעלה [אבות פ"ג מ"ו] אצל 'עשרה שיושבים ועוסקים בתורה', שהשכינה היא עם עשרה. שמזה תדע מה שמספר עשרה מקבל כבוד השכינה, כי עשרה יש בהם קדושה. ולפיכך אם נברא העולם במאמר אחד, לא היה אל העולם המדריגה העליונה הזאת. אבל עתה שהעולם נברא בעשרה מאמרות, יש אל העולם המדריגה העליונה הקדושה. כי כבר בארנו [שם] כי עשרה יש בהם קדושה, כי לכל דבר שבקדושה צריך עשרה. והכל נרמז במה שכתוב [ישעיה כו, ד] 'כי ביה ה' צור עולמים'. העולם הבא נברא ביו"ד [מנחות כט:], מפני כי היו"ד מספרה עשרה, שמספר עשרה שייך לכל דבר שיש לו מעלה קדושה. לכך השכינה עם מספר זה". ושם פ"ה מ"ו [רטו:] כתב: "וכבר התבאר כי כל דבר שיש בו קדושה ראוי לו מספר עשרה, ואין קדושה בפחות מעשרה [ברכות כא:], כמו שהתבאר למעלה כמה פעמים, והוא דבר מבואר מאד". ובנר מצוה [פו:] כתב: "היו"ד מורה על מדרגה קדושה, כי העשירי הוא קודש בכל מקום" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 44, פ"כ הערה 94, ופל"ה הערה 50].

<> שסופרים עשר, עשרים, שלשים, ארבעים. הרי שממספר עשר ואילך עוברים למנין אחר; עד עשר היה מנין אחדים, ומעשר ואילך הוא מנין עשרות. והנה בכמה מקומות בספריו ציין שממספר עשר ואילך סופרים עשרות [עשרים שלשים ארבעים], אך במקומות אלו בא להורות שמספר עשר הוא כמו אחד, ולכך מונים אחריו עשרים שלשים, כדרך שמונה אחת שתים. וכגון, בנצח ישראל פ"ו [קנ:] כתב: "העשרה נחשבים כמו אחד, שהרי אתה מונה עשרה עשרים שלשים ארבעים וחמשים, כמו שאתה מונה אחד שנים שלשה ארבעה". ובדרשת שבת הגדול [קצח.] כתב: "עשרה הם כמו אחד לגמרי... שאתה מונה אחד, שנים, שלשה, ארבעה. כך אתה מונה 'עשרה', 'עשרים' והם כמו שנים, רוצה לומר שני עשרים, וכן 'שלשים' כמו שלשה, ו'ארבעים' כמו ארבעה. והרי דבר זה מבואר כי עשרה הם כמו אחד". וכן כתב בדר"ח פ"ג מי"ג [שז.]. אמנם כאן בא להורות שמספר עשר מורה על דבר חדש שלא היה קיים עד כה, שמעתה מונה עשרות, ולא אחדים. ובגו"א בראשית פי"ז אות ג [ערה.] כתב שמספר עשר מחובר גם לאחדים, וגם לעשרות, וכלשונו: "כי היו"ד יש לה חיבור אל האחדים, שאין חוזר למנות 'אחד עשר' עד אחר עשרה [נמצא שמספר עשר חותם את מספר האחדים]. ויש לה חיבור גם כן אל מספר עשרות, שהרי תמנה 'עשר עשרים שלושים'... הרי היו"ד מתחבר עם האחדים... [ו]עם מספר העשרות... שאין היו"ד לגמרי מן האחדים בעבור חיבור שלה אל מספר העשרות... היו"ד בסוף האחדים ובראש הכללים, שהם ריבוי... היו"ד מתחברת עם אחדים גם כן, אף על גב שהיא מספר כלל... שהיא מתחברת עם האחדים, מכל מקום היא מתחברת עם הכלל, שהוא מספר הריבוי". ובנצח ישראל פמ"ה [תשסה.] כתב: "היו"ד היא סוף האחדים... רק אין היו"ד נחשב לגמרי אל האחדים, שהרי היו"ד מצטרפת גם כן לעשרות". וראה למעלה פ"ח הערה 82.

<> כי דבר בעת התחדשותו הוא מתגלה באמיתתו, לכך מדריגת העשרות [עשר עשרים שלשים] באה לידי בטוי מובהק במספר עשר [יותר ממספרי עשרים ושלשים], כי במספר עשר התחדשה מדריגה זו. ואודות שכל דבר בעת התחדשותו הוא מתגלה באמיתתו, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בתפארת ישראל פי"ח [רפא:] כתב: "כי כל דבר המתחדש, כמו הירח שמתחדש אחר שלשים יום, חידוש שלו הוא אמתת עצם הויתו. כמו האדם שנולד, הלידה היא אמתת הוייתו. ולא כך כאשר כבר נמצא והוא מוסיף עליו, כגון האדם שהוא מוסיף בגידול, אין זה אמיתת הויתו". ובנתיב התורה פט"ז [תרמט:] כתב: "אמרינן [ברכות נד:] ג' צריכים שימור; תלמיד חכם, מלך, וחתן, עד כאן. אף על גב דאין חשיבות כל כך בחתן, מכל מקום החתן הוא יושב בראש [מו"ק כח:], והוא דומה למלך [פדר"א ס"פ טז]. והטעם שהוא יושב בראש מפני חבור זכר ונקבה שהוא עתה, ואמרו בפרק הבא על יבמתו [יבמות סג.] כל מי שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר [בראשית ה, ב] 'זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם', עד כאן. והתחלת התחברות איש ואשה הוא עוד יותר מתעלה על מעלה, באשר הוא עתה התחלת התחברות שלהם". ובח"א ליבמות סג: [א, קלט.] ביאר את דברי הגמרא [שם] ש"כיון שנשא אדם אשה עוונותיו מתפקקין", וז"ל: "כי האיש בלא אשה הוא אדם חסר... וכאשר אדם נושא אשה, שהיא השלמתו, עוונותיו מתפקקין... כי אין החטאים דביקים כל כך אצל האדם לגמרי, כי האדם החסר דבק בו החטא... אבל כאשר יושלם האדם יוצא מן החסרון ומסלק החטא... ואין להקשות א"כ כל אדם אשר יש לו אשה יהיה בלא חטא. דבר זה אינו רק כאשר נושא אשה, אז עוונותיו מסולקים, כי על ידי השלמה הזאת יוצא מן החטא, כאשר מקבל האדם השלמה, דבר זה מסלק החטא". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.] כתב: "אמרו ז"ל [שבת קכז.] 'שקולה קבלת אורחים כקבלת פני השכינה'. כי האדם נברא בצלם אלקים, וכאשר הוא מקבל פני האורח שלא היה אצלו כלל, ובא עתה אליו, מצד קבלתו עתה הפנים מחדש, נחשב כאילו קבל פני השכינה, כי אותו שלא היה אצלו, עתה מקבל עיקר צלמו כשנראה לו מחדש". וראה אור חדש הקדמה הערה 40, שם פ"א הערה 1328, ושם פ"ג הערה 338 [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 64].

<> כי "החוטא נמכר ביד היצר הרע על ידי חטאיו, עד שהוא ברשות אחר, וביום הכפורים יצא" [לשונו למעלה לפני ציון 209].

<> כמו שנאמר [ויקרא כה, ט-י] "והעברת שופר תרועה בחודש השביעי בעשור לחודש ביום הכפורים תעבירו שופר בכל ארצכם, וקדשתם את שנת החמשים שנה וקראתם דרור בארץ לכל יושביה יובל היא תהיה לכם ושבתם איש אל אחזתו ואיש אל משפחתו תשובו". הרי האחוזות והעבדים חוזרים למקומם ביוה"כ. והנה כאן מבאר שהצד השוה בין יום כפור ליובל הוא שבשניהם יש חזרה למקומו הראשון. ואילו למעלה ביאר שהצד השוה הוא שבשניהם יש השתחררות משעבוד למלך נכרי. ואכן אלו שני הדמיונות שבין יום כפור ליובל, וכמבואר למעלה הערה 210.

<> יש להבין, שנהי שתקיעת השופר ביובל היתה ביוה"כ, אך שנת היובל התקדשה כבר בראשית השנה, וכמו שאמרו חכמים [ר"ה ח:] "תניא, 'וקדשתם את שנת החמשים שנה' [ויקרא כה, י], מה תלמוד לומר. לפי שנאמר [שם פסוק ט] 'ביום הכפורים', יכול לא תהא מתקדשת אלא מיום הכפורים ואילך, תלמוד לומר 'וקדשתם את שנת החמשים', מלמד שמתקדשת והולכת מתחילתה. מכאן אמר רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא, מראש השנה עד יום הכפורים לא היו עבדים נפטרין לבתיהן, ולא משתעבדין לאדוניהם ["דכתיב 'וקדשתם את שנת החמשים'" (רש"י שם)], אלא אוכלין ושותין ושמחין ועטרותיהן בראשיהן. כיון שהגיע יום הכפורים תקעו בית דין בשופר, נפטרו עבדים לבתיהן, ושדות חוזרות לבעליהן". הרי חדוש המעלה של העבדים כבר החל בראשון בתשרי ["ולא משתעבדין לאדוניהם"], ולא ביוה"כ. ויש לומר, כי סילוק השעבוד מהעבדים אינו השבה למקומם הראשון, כי עדיין לא נפטרו לבתיהם. ומעין כן כתב הרמב"ן [בהקדמה לספר שמות], שהיציאה ממצרים אינה סוף הגאולה, אלא רק כשהוקם המשכן, שאז ישראל חזרו למעלת אבותם, עיי"ש [הובא למעלה פ"ט הערה 74, ופמ"ג הערה 191]. לכך התוקף של היובל חל ביום הכפורים. ורש"י [ערכין יב.] כתב "אז [ביוה"כ] נראית שהיא יובל" [יובא בהערה הבאה]. והרי השם "יובל" הוא מחמת תקיעת השופר, וכמו שכתב רש"י [ויקרא כה, י] "יובל היא - שנה זאת מובדלת משאר שנים בנקיבת שם לה לבדה, ומה שמה, 'יובל' שמה, על שם תקיעת שופר". ושמו של דבר מורה על מהותו [כמבואר למעלה פ"ז הערה 89, פי"ז הערה 5, פי"ח הערה 105, פכ"ד הערות 24, 25, פכ"ה הערות 81, 86, פמ"א הערה 38, פמ"ג הערות 147, 182, ועוד], נמצא שתקיעת השופר מורה על מהות היובל, אע"פ שהשנה כבר התקדשה בא' תשרי. ועוד יש לומר, שהמהר"ל סובר כדברי המנחת חינוך [מצוה שלב אות ב], שהוכיח מדברי החינוך שם "דביום כיפור מקדשין, דביום הכיפורים תוקעין בשופר. וכן הסברא, כיון דבראש השנה עדיין אין אנו יודעין אם יהיה היובל, כי שלשתן מעכבין [היינו אם לא תקעו בית דין בשופר, או לא החזירו השדות, או שלוח עבדים]... אך ביום הכיפורים אם עושין כדינא איגלאי מילתא למפרע... א"כ נתקדש ביום הכיפורים, ומצוה אז לקדש השנה ולברך, דבראש השנה עדיין אינו ידוע לנו אם תתקדש השנה".

<> שמעתי מחכ"א לבאר דברי קודש אלו, שכתר דתחתון הוא משולב ומקושר למלכות דעליון. כלומר עשר ספירות הן שייכות לעולם הגבולי, אבל אין סוף הוא הבלתי גבולי [רמח"ל ב"קלח פתחי חכמה", פתח כז]. לכן המגיע עד העשירי, שהוא העליון שבספירות, מיד נפתחים לפניו שערים אחרים בלתי גבוליים, והם מסוג אחר ממה שהיה עד עתה. וכך כתב הנפש החיים [שער א סוף פרק יח], וזה לשונו: "אבל בחינה העליונה סוד הכתר דילה אינה נכרתת, שמצד דבקותה והתקשרותה עם בחינת הרוח  כנ"ל, נדונית כבחינת הרוח שאין בו כרת". וככה זה בכל העולמות; העליון של התחתון, מחובר לתחתון של העליון. ואם בכתר עסקינן, הבחינה העליונה שבכתר [שהרי בכל ספירה יש עשרה חלקים, המשקפים את כל השאר, בבחינת אתכללותא] היא מחוברת למלכות דעליון. ועל זה אומרים [תפילת מוסף דר"ה] "ויתנו לך כתר מלוכה", כלומר הא בהא תליא. והגו"א בראשית פי"ז אות ג [ערד:] כתב: "כי תכלית הוייות האבות... היה ראש לבנים, ונתקיים בזה [תהלים קיח, כב] 'אבן מאסו הבונים היתה לראש פינה'. כי הווייה קטנה אצל הבונים, שהם האבות, היתה לראש פינה". ושם פי"ח אות יט [שא:] כתב: "כי האדם אשר הוא במעלה גדולה, ואין לך בתחתונים יותר גדול מן האדם במדריגה, הוא תחת המדריגה השפלה אשר בעליונים" [ראה להלן פמ"ז הערה 67]. ובתפארת ישראל פמ"ט [תשעז:] כתב: "כי סוף הדבר... הוא ראש והתחלה לאשר הוא אחריו". ובספר עץ חיים [שער המצות פרשת כי תצא (מצות מעקה)], כתב: "הנה נתבאר כי ד' עולמות אבי"ע הם... הנה בתחלה נאצל עולם האצילות, ואחר שנאצל עולם הזה הנקרא 'אצילות', אז אימא עילאה שבאצילות פירשה מסך אחד להבדיל בין עולם האצילות לעולם הבריאה, והמסך הזה הוא נקרא קרקע עולם האצילות, ונקרא גג לעולם הבריאה. כי ד' עולמות אלו הם כדמות ד' בתים שוות בארכם וברחבן ממש, אלא כי זו בנויה למעלה מזו, וזו למעלה מזו. ונמצא כי קרקע עולם האצילות הוא עצמו גג לעולם הבריאה".

<> לשון הגמרא [שם] "כתיב [יחזקאל מ, א] 'בעשרים וחמש שנה לגלותנו בראש השנה בעשור לחדש בארבע עשרה שנה אחר אשר הוכתה העיר', איזו היא שנה שראש השנה בעשור לחדש, הוי אומר זה יובל". ופירש רש"י [שם] "יובל - ראש השנה שלה ביום הכפורים, דתוקעין ב"ד בשופר, ונפטרים עבדים לבתיהן, ושדות חוזרות לבעליהן, ואז נראית שהיא יובל". ומביא גמרא זו להורות שאע"פ שאין כל יום כפור נקרא "ראש השנה" [אלא "בעשור לחודש" גרידא], מ"מ יום כפור של יובל נקרא "ראש השנה", כי בו מתחדשת מעלת שנת היובל, שהיא נראית ביוה"כ.

גבורות ה', פרק מו עמוד PAGE ג

PAGE קצט

PAGE ג GH49