#**"ויושע ה' ביום ההוא וגו'"**= (שמות יד, לא). במדרש (ילקו"ש ח"א רמז רמא), בשעה שיצאו ישראל ממצרים עמד עוזא שר של מצרים ואמר, אומה זו שאתה מוציא ממצרים דין יש לי עליהם. שאמרת (בראשית טו, יג) "כי גר יהיה זרעך ארבע מאות שנה\*", ועדיין לא עברו ארבע מאות שנה. אמר הקב"ה למיכאל, החזר לו תשובה, ושתק מיכאל. השיב הקב"ה ואמר לעוזא, יש לי ללמד זכות על בני. כלום נתחייבו בני שעבוד אלא בשביל דבור אחד שאמר אברהם (בראשית טו, ח) "במה אדע כי [אירשנה", ואמרתי לו (בראשית טו, יג) "ידוע תדע כי] גר יהיה זרעך [בארץ לא להם]". כלום אמרתי אלא (שם) "בארץ לא להם", וכבר גלוי וידוע כי מיום שנולד יצחק נעשו לגרים. באותה שעה הציל הקב"ה את ישראל מיד מצרים, לכך נאמר (שמות יד, לא) "ויושע ה' ביום ההוא וגו' מיד מצרים".

#**וביאור ענין זה**=, כי אין דעת האדם דעת קונו; כי לפי דעת האדם, ואף לפי שכל המלאכים, לא נחשב מה שהיו יושבים בארץ כנען לגרות, כי לא היה להם דבר קשה השייך לגר, כי היו חשובים בארץ כנען. אבל בעיני השם יתברך הוא גרות, כי אי אפשר שלא היה מגיע אליהם דבר מה שבו היו גרים, ואצל השם יתברך נחשב זה גרות. ובודאי אצל האדם לא נחשב גרות רק אם הוא שפל בעיני הכל, כאשר הוא דרך הגר. אבל אצל השם יתברך, שהוא מדקדק כחוט השערה לפי עומק השכל והמשפט, נחשב אף בארץ כנען לגרות. וזהו שאמר הכתוב "ויושע ה' ביום ההוא", כי היו נושעים על ידי השם יתברך, אבל לא לפי דעת האדם. כי לפי דעת האדם ושכל האנושי, לא יקרא 'גרות' רק אם הוא גר גמור. וזה שאמר כי אין משפט השם יתברך משפט האדם. הרי גם כן השעבוד היה להם בדבר קטן מאוד, שאמר אברהם "במה אדע", ואם כן בדבר קטן בא השעבוד. וכל זה בשביל כי הוא יתברך מדקדק במשפטו כחוט השערה.

#**ובפרק הפרה**= (ב"ק נ.), מעשה בבתו של רבי נחוניא חופר שיחין ומערות, שנפלה לבור גדול. ובאו והודיעו לרבי חנינא בן דוסא. שעה ראשונה אמר להם שלום. שניה, אמר להם שלום. שלישית, אמר להם עלתה. אמרו לה, מי העלך\*. אמרה להם זכר של רחלים נזדמן לי, וזקן אחד היה מנהיגו. אמרו לו, נביא אתה. אמר להם, לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי, אלא כך אמרתי; דבר שאותו צדיק מצטער [בו], יכשל בו זרעו. אמר רבי אחא, אף על פי כן מת בנו בצמא, שנאמר (תהלים נ, ג) "וסביביו נשערה מאוד", מלמד שהקב"ה מדקדק עם סביביו אפילו כחוט השערה. רבי נחוניא אמר מהכא, (תהלים פט, ח) "אל נערץ בסוד קדושים רבה ונורא על כל סביביו".

#**וביאור זה**=, אחר שהיום נחלק לשעות, אין הקב"ה מניח הצדיק בצרה שלש שעות, שלא יהיה מוחזק בצרה. ולפיכך אמר דווקא בשעה שלישית עלתה.

#**ואמרה שנזדמן**= לה זכר של רחלים, וזקן אחד מנהיגו. וביאור ענין זה, האיל הוא קשה, כדכתיב (יחזקאל יז, יג) "ואת אילי הארץ לקח". ובמדת הדין בא לה התשועה מאת השם יתברך, כי כאשר האדם בצרה, בא התשועה במדת הדין, שהוא קשה. ואמר "זקן אחד מנהיגו", כי הזקן הוא מלא רחמים, כמו שאמרו (מכילתא שמות כ, ב) שנגלה בהר סיני כזקן מלא רחמים. ורצה לומר בודאי במדת הדין בא לה התשועה, אבל הרחמים מנהיגים את הדין, כי מכח הרחמים, שמרחם על מי שהוא בצרה, באה התשועה במדת הדין. וכך דרך האדם, כאשר הוא רואה אחד בצרה, הרחמים מעוררים אותו לפעול בחזקה מאוד. וזהו שאמר "זכר של רחלים נזדמן לי וזקן אחד מנהיגו".

#**ואמר**= (ב"ק נ.) אף על פי כן מת בנו בצמא. והכא לא אמרינן "דבר שנצטער בו אותו צדיק יכשל בו זרעו" כדלעיל, כי דוקא לענין מכשול אמרינן כך, כי נפילת הבור מכשול הוא. אבל מה שמת בנו בצמא, אין זה מכשול. והתוספות (שם) פירשו שם בענין אחר, אבל פירוש זה נראה.

#**וקאמר כי**= "הקב"ה מדקדק עם סביביו כחוט השערה" (ב"ק נ.). פירוש, כי משפט השם יתברך בדקדוק גדול לפי עומק חכמתו. ולפיכך מדקדק עם סביביו, שהם קרובים אל השם יתברך, שמשפטו בדקדוק גדול כחוט השערה. ורבי חנינא למד דבר זה מן (תהלים פט, ח) "ונורא על כל סביביו". כי הוא יתברך, מצד משפטו שהוא בדקדוק גדול, לכך הוא נורא על כל סביביו, כי הם קרובים אל השם יתברך. וכבר אמרנו כי משפטו לכך הוא בדקדוק גדול, שהוא לפי עומק חכמתו. מכל מקום מזה תלמוד כי משפט הגמור הוא אל השם יתברך דוקא, ודבר זה נתבאר בספר באר הגולה באריכות. ולפיכך כמו שהוא יתברך הביא המשפט על אברהם כחוט השערה לפי עומק חכמתו, וכך בעצמו היה מושיע להם הוא יתברך דוקא לפי עומק חכמתו, שנקרא זה 'גירות' אף בארץ כנען\*. וזהו שכתיב "ויושע ה' ביום ההוא את ישראל וגו'". והוא פירוש נכון על פי דקדוק רז"ל.

#**"וירא ישראל את היד הגדולה"**= (שמות יד, לא). במדרש (ילקו"ש ח"א רמז רמא), באותה שעה עמד עוזא לפני הקב"ה ואמר לו, רבונו של עולם, שב עליהם במדת רחמים. עמד גבריאל ולקח מלבן של טיט ואמר לפני הקב"ה, רבונו של עולם, בדבר זה שיעבדו את בניך. מיד חזר הקב"ה והטביען, עד כאן.

#**ובארו בזה**= כי לכך כתיב "היד הגדולה", כי לא היו ראוים לרחמים. ואף אם לימד כח שלהם, שהוא שר שלהם, זכות שיהיה מרחם עליהם, לא היו ראוים מצד כי שיעבדו את ישראל בדבר קשה בלי רחמים, והוא בחומר ובלבנים (שמות א, יד), ואין דבר יותר קשה מן מלאכת הטיט, שכך אמרו במדרש (שמו"ר א, כז) אין מלאכה יותר קשה מן מלאכת הטיט. ולכך לא היו ראוים לרחמים כלל, כמו שלא נמצא אצלם רחמים. וזה "היד הגדולה", כפי מדתם שהיו משעבדים אותם ביד חזקה ובקושי\*, לכך נאמר בהם "וירא ישראל את היד הגדולה".

#**ועוד בארו במדרש**= (מכילתא שמות יד, לא) "היד הגדולה", מפני שלקו על הים חמשים מכות, לכך נאמר "היד הגדולה".

#**"ויאמינו בה' ובמשה עבדו"**= (שמות יד, לא). פירוש, שהיו מאמינים כי הוא יתברך - כל הנמצאים תחת רשותו, ולכך הוא יכול לפעול בהם כרצונו, מאחר שהכל תחת רשותו. והוא יתברך פועל ועושה שליחותו על ידי משה, שהוא שלוחו לעשות בארץ אשר ירצה. וזהו "ויאמינו בה' ובמשה עבדו". והאמונה הזאת קנו ישראל על ידי קריעת ים סוף, כמו שנתבאר למעלה בפרקים הרבה מאוד כי הים אינו דבר פרטי, כי אין שני ימים בעולם, כמו שיש כמה נהרות. ואם כן היאור פרטי, וכן הירדן דבר פרטי. וידוע כי יש כחות מושלים על דברים פרטיים מה שהוא בחלקם. אבל הים אינו נחשב פרטי, ולפיכך דבר זה מיוחס אל מי שהוא כל יכול, ומושל על הכל. ולכך אמרה רחב (יהושע ב, י) "כי שמענו אשר הוביש ה' מי ים סוף". הרי כי עיקר הוא קריעת ים סוף, שעל ידו קנו האמונה בה'.

#**ועוד**=, כי מה שהיה משנה השם יתברך הים ליבשה, שהוא דבר אל הפכו, בזה נראה כי הוא יתברך בידו הכל, ואין חוץ ממנו. וזה כי כאשר אחד מושל על דבר אחד, הנה אין בידו הכל, רק דבר אחד פרטי. אבל כאשר הוא מושל על דבר והפכו, שהיה משנה המים ליבשה, הרי ברשותו הים, כיון שמשל עליו, ובידו היבשה, כיון שעשה הים יבשה, והרי אין בידו דבר אחד פרטי. וההפכים, במה שהם הפכים, אין להם שייכות זה אל זה כלל, שתאמר שהוא מושל על ענין אחד. רק נראה שהכל ברשותו, ואין חוץ ממנו. ולפיכך הוא יתברך בלבד מושל על ההפכים שהם בעולם. ומכל שכן כאשר נחבר שני הדברים יחד, כמו שהיה השנוי הזה הים ליבשה. שהים אינו דבר פרטי כמו שהתבאר למעלה, שמורה זה כי הכל ברשותו, במה שהיה המופת הזה שהוא כללי, והיה מהפך הים אל הפך שלו, ודבר זה יתבאר בסמוך עוד. ולפיכך אמרה רחב (יהושע ב, י) "כי שמענו אשר הוביש ה' מי ים סוף וגו'", זכרה המופת הזה, כי זה בעצמו מורה כי בידו הכל ואין חוץ ממנו, ומאחר שבידו הכל אין זולתו, כמו שיתבאר.

#**ושלשה פעמים**= נאמר "ויאמינו"; כאשר בא משה לגאול אותם נאמר (שמות ד, לא) "ויאמן העם כי פקד ה' את עמו וכי ראה ענים". ובקריעת ים סוף נאמר (שמות יד, לא) "ויאמינו בה' ובמשה עבדו". ואצל הר סיני נאמר (שמות יט, ט) "הנה אנכי בא אליך בעב הענן למען ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם". הרי ג' אמונות שנתבררו ביציאת מצרים.

#**ודע כי**= ג' אמונות הם יסוד הדת, וכאשר חס ושלום תפול אחת מהם, תפול הדת בכללה; האחת, הוא ההשגחה, שהוא משגיח בתחתונים, ולא כמו שאומרים המינים (יחזקאל ח, יב) "עזב ה' את הארץ". שאם כן, למה נעבוד אותו, אחר שאין משגיח בתחתונים לפקוד את מעשיהם. האמונה השנית, שהכל הוא ביד ה', ואין דבר חוץ ממנו, וזהו אמונת מציאות השם יתברך. כי בודאי הכל מודים במציאות השם יתברך, רק שלא יאמר שאינו הכל חס ושלום, ויוכל לצאת מרשותו. לכך אמונת מציאות השם יתברך שהוא הכל, ואין דבר חוץ ממנו יתברך. האמונה השלישית, שידבר השם יתברך את האדם, ויתן לו תורה, וזהו אמונת תורה מן השמים.

#**ולכך כאשר**= בא משה לגאול אותם, וראה ה' ענים ולא עזב אותם, נאמר (שמות ד, לא) "ויאמינו כי פקד ה' את עמו וכי ראה את ענים", וזהו אמונת ההשגחה. ובקריעת ים סוף נודע להם אמיתת מציאות השם יתברך, שאין דבר יוצא ממנו יתברך, והכל הוא ברשותו וביכלתו, אחר שהיה הוא משנה הים ליבשה, כמו שהתבאר, ולכך נאמר (שמות יד, לא) "ויאמינו בה'". ובמתן תורה כתיב (שמות יט, ט) "וגם בך יאמינו לעולם", הרי אמונה שלישית. והרי ביציאת מצרים רצה השם יתברך להקנות להם כל אמונות אמיתיות, שזהו עיקר המופתים שעשה הקב"ה במצרים כדי שיאמינו כל אמונות אמיתיות.

#**ויראה לומר**= כי על אלו שלשה אמונות, שהם יסודי ושרשי הדת, ומי שהוא מפוקפק בדבר מה, ראוי לו ההפסד. אמרו בפרק ב' דעירובין (יט.), אמר רבי ירמיה בר אלעזר, שלשה פתחים יש לגיהנם. אחד במדבר, ואחד בים, ואחד בירושלים. במדבר, דכתיב (במדבר טז, לג) "וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה". בים, דכתיב (יונה ב, ג) "מבטן שאול שועתי שמעת קולי". בירושלים, דכתיב (ישעיה לא, ט) "אשר אור לו בציון ותנור לו בירושלים". ותנא דבי רבי ישמעאל, "אשר אור לו בציון" זו גיהנם, "ותנור לו בירושלים" זו פתחה של גיהנם. ותו ליכא, והא איכא, דאמר\* רבי מוריין אמר רבי יהושע בן לוי, ואמרי לה תנא רבה בר מוריין\* משום דרבי יוחנן בן זכאי, שתי תמרות יש בגיא בן הנום, ועולה עשן מביניהם, [ו]זו\* היא ששנינו 'ציני הר הברזל כשרות', וזו היא פתחה של גיהנם. דלמא היינו דירושלים, עד כאן.

#**וביאור ענין זה**= כמו שבארנו, כי ענין מציאות השם יתברך, שהוא יתברך הכל ואין מבלעדו\*, נודע להם בקריעת ים סוף, כמו שהתבאר למעלה. ופרעה, אשר אמר מתחלה (שמות ה, ב) "מי ה' אשר אשמע בקולו", נודע לו על ידי קריעת ים סוף באחרונה שמו יתברך. ועל קריעת ים סוף אמר (שמות ט, טז) "ואולם בעבור זאת העמדתיך למען הראותך כחי וגו'", בים סוף, כי בזה נראה אשר ברשותו הכל, ואין דבר חוץ ממנו. ואשר מפקפק במופת אשר נודע בים סוף, הרי שם פתח להכנס לגיהנם.

#**ולפיכך מביא**= מקרא זה (יונה ב, ג) "מבטן שאול שועתי". כי יונה, עם כי היה נביא ה', היה ממעט מן כבוד השם יתברך, וכדכתיב (יונה א, ג) "ויקם יונה לברוח תרשישה מלפני ה'", ו"כי מלפני ה' הוא בורח" (שם פסוק י), כאילו היה רוצה לצאת מרשות הקב"ה. ואף על גב דבמדרש אמרו (מכילתא שמות יב, א) הלא כבר נאמר (תהלים קלט, ז-ח) "אנה אלך מרוחך ואנה מפניך אברח אם אסק שמים וגו'". וכדכתיב (זכריה ד, י) "עיני ה' משוטטות בכל הארץ". וכתיב (משלי טו, ג) "בכל מקום עיני ה' צופות". וכתיב (עמוס ט, ב) "אם יחתר\* בשאול משם ידי תקחם". וכתיב (איוב לד, כב) "אין חושך ואין צלמות להסתר". אלא אמר יונה, אלך חוצה לארץ, שאין השכינה נגלית לשם. משל לעבד שברח מרבו כהן לבית הקברות. אמר, אברח לי לבית הקברות, מקום שאין רבי יכול להלוך. אמר לו רבו, יש לי עבדים כמותך, שנאמר (יונה א, ד) "וה' הטיל רוח סערה אל הים", עד כאן. ואם כן לא היה ממעט מן כבוד השם יתברך. מכל מקום בזה שהיה אומר שיכול לברוח מן השם יתברך, על כל פנים זהו מעוט מן כבוד\* השם יתברך חס ושלום, כאילו יש דבר חוץ ממנו יתברך, וכדכתיב (יונה א, י) "מלפני ה' הוא בורח", שהיה סובר שיצא מרשות השם יתברך. ולכך היה ראוי שיהיה נפרע בים, כי בקריעת ים סוף נודע כי אין חוץ ממנו, ואם כן לא יוכל לברוח ממנו יתברך, כמו שהתבאר. ומי שמסופק בזה המופת הוא פתח לגיהנם, כי מכחיש הוא במציאותו יתברך, כמו שהתבאר\*.

#**וכן במדבר**=, כי מה שנתן השם יתברך התורה במדבר לעיני כל, הוא ראיה ומופת על שהשם יתברך נותן ומצוה התורה, שהרי לעיני כל דיבר עם ישראל, וכדכתיב (שמות יט, ט) "הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם", "וגם" לרבות כל הנביאים שיבאו אחריך (מכילתא שמות יט, ט). ומי שמסופק בזה יש לו פתח לגיהנם, כי יבא להכחשת תורה מן השמים. ולפיכך מביא קרא (במדבר טז, לג) "וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה", כי קרח כאשר ידוע מענינו לא היה מאמין בתורה מן השמים, כ(-י-)ידוע מענין קרח, וכמו שאמרו חכמים (תנחומא קרח אות ב) שאמר קרח 'על דבר זה לא נצטוית'. ועם ששמע מתן תורה, היה מסופק בתורה מן השמים.

#**ואחת בירושלים**=, היא השגחת השם יתברך בעולם. ודבר זה נראה מן ירושלים, אשר היה השם יתברך שומר אותה תמיד, וכדכתיב (ישעיה סב, ו) "על חומותיך ירושלים הפקדתי שומרים וגו'". וזה שתקנו "פורס סוכת שלום עלינו ועל כל עמו ישראל ועל ירושלים", כי העיר הזאת שומרה הוא השם יתברך תמיד, ו"אם ה' לא ישמור עיר שוא שקד שומר" (תהלים קכז, א). ודבר זה נראה בירושלים כאשר היו עושים רצונו של מקום, היה השם יתברך משגיח על העיר הזאת לשמור אותה. ולפיכך מביא הכתוב לראיה (ישעיה לא, ט) "נאם ה' אשר אור לו בציון ותנור לו בירושלים", דבר זה נאמר על סנחרב, שהבטיח את ישראל שישמור העיר שלא יחריבה סנחרב, ויהיה שומרה. ומי שאינו מאמין בשמירת השם יתברך, שהוא ההשגחה, יש לו שם אור ותנור.

#**ומקשה והאיכא וכו'**= (עירובין יט.). פירוש, כי יש אמונה רביעית\*, שהשם יתברך משלם לרשע מעשיו לא בעולם הזה, רק אחר המיתה, שאם לא כן, יש רשעים הרבה שמגיע להם כמעשה הצדיקים, אם לא שנאמר שהשם יתברך משלם לרשעים אחר המיתה. לא כמו בני אדם שאין מאמינים כלל בגיהנם, ואין אמונתם רק שיש לנשמה דביקות בשכליים, ואם כן לא יהיה כאן גיהנם כלל. אבל כמו שהמקום שהוא נכבד בארץ, אותו מקום דבק במדריגה העליונה, כמו בית המקדש שהוא נקרא (איכה ב, א) "הדום רגליו" של הקב"ה. ואמרו (מכילתא שמות טו, יז) בית המקדש של מטה מכוון נגד בית המקדש של מעלה. שמזה תראה כי מדריגת המקום וחשיבותו הוא מכוון נגד מקום נכבד וקדוש למעלה. כך יש מקום שהוא הפך, שלפי פחיתותו יש לו דביקות בכח פחות למעלה. והנה מקום זה, שהיה חוץ לירושלים, נקרא "גיא בן הנום", כי לא לחנם נקרא "גיא בן הנום", רק מפני שהיה לו דביקות בגיהנם ממש. ולפיכך היה גיא, שהוא עמוק, כמו שתרגם יונתן בן עוזיאל בספר יהושע (טו, ח), כי גיא בן הנום שהיה לפני ירושלים, הוא גיא עמוק, דומה לשאול עמוק.

#**וזה שאמר**= (עירובין יט.) 'שני תמרות יש בגיא בן הנום, ועולה עשן מביניהם, וזו פתחה של גיהנם'. וביאור זה, כי מפני שהמקום הזה יש לו דביקות בגיהנם, לכך היה מסוגל לגדל בו תמרים. כי אילן התמרה נקרא בשם "תמר" מפני שהוא עולה למעלה כתמרות עשן היוצא מן האש. ואין ספק כי האש שייך לגיהנם, ודבר זה מבואר במקומות הרבה מאוד, שאמרו (תנחומא חיי שרה אות ג) אש של גיהנם. ומה שאמר 'ועולה עשן מביניהם', פירוש כשם שהגיהנם נאמר שיש לו האש בעצמו, כך מקום זה שהוא מקבל כחו מן הגיהנם נאמר שיש לו העשן, שהעשן נמשך מן האש, ואינו אש ממש.

#**ודע**= בכל מקום שאמרו 'אש של גיהנם', רצה לומר כי אשר שם מתדבקים הרשעים, יוצא משווי המציאות. ולפיכך שם הוא דין הרשעים, שיצאו מן השווי ומן היושר בעולם הזה, ולכך נדונים בגיהנם, שהוא יוצא מן השווי בחזקו. ולפיכך נקרא 'אש של גיהנם', כי האש הוא כח פועל יוצא מן השווי לגמרי, מתנגד אל האדם. כי האדם יש לו מציאות שוה, לכך מתנגד אליו כח האש, היוצא מן השווי. ולפיכך אמרו 'עולה עשן מביניהם', רצה לומר כי המקום הזה מתיחס אליו העשן, שהוא יציאה מן השווי, רק שאינו בעצמו אש, רצה לומר יציאה מן השווי לגמרי, רק נמשך מן האש, ודבר זה מבואר. ומה שאמר 'שתי תמרות', מפני שבא לומר 'ועולה עשן מביניהם', וזה שייך בשתים דוקא, ולכך נקט 'שתי תמרות יש בגיא בן הנום'. וזו היא פתחה של גיהנם, כי המכחיש בדבר זה, שיאמר שאיך אפשר שיהיה גיהנם לנפש, כמו שהרבה מבני אדם הפילוסופים ימאנו זה, יש לו שם פתחה של גיהנם.

#**ומשני**= (עירובין יט.) 'דלמא ההיא דירושלים', כלומר שהכל הוא פתח אחד. שאם הוא יתברך משגיח בבני אדם ובמעשיהם, ואינו עוזב אותם, אם כן בודאי הוא משלם להם גמולם גם כן. שאין סברא לומר שיהיה הוא יתברך רואה מעשיהם ומשגיח, ולא יפקוד על חטאם. והרי אנו רואים כי יש צדיקים שמגיע אליהם כמעשה הרשעים, ואם הוא מאמין בודאי שהוא יתברך משגיח בבני אדם, אי אפשר שלא יאמין שלא יהיה לרשעים גמולם אחר המיתה, שאם כן לא היה נפרע הרשע על מעשיו. ולכך מן ההשגחה נמשך השכר והעונש, ואי אפשר לומר שהכל הוא בעולם הזה, ולכך מוכרח לומר שיש עונש אחר מיתה בגיהנם. ועם כי באמת כי מאמר הזה יש לו עוד סוד נסתר ונפלא מאוד, מכל מקום פירוש זה נכון ומקובל כאשר תעיין בו.

#**וכנגד אלו**= שלש אמונות, שהם שרשים ויסוד לדת, צוה השם יתברך בשלשה רגלים (שמות כג, יד). ונקראים "רגלים" על שם שהם רגלי הדת, שעומד עליהם הדת. כי חג הפסח בו נודע שהוא יתברך כל יכול על ידי אותות ומופתים, עד קריעת ים סוף שהיה בשביעי של פסח (רש"י שמות יד, ה), ובו נודע בבירור שהכל ביכלתו, ואין חוץ ממנו. וחג השבועות, בו נודע נתינת התורה. וחג הסוכות, שהושיב אותם בענני כבוד בשמירתו, וזה מורה על ההשגחה והשמירה שהיה עליהם, ולא עזב אותם, שהושיב אותם בסכות, שהיא השמירה. וכמו שאנו אומרים "פורס סכת שלום עלינו\* ועל כל עמו ישראל ועל ירושלים". ובחג הסוכות היו מקריבין שבעים פרים (במדבר כט, יג-לב), נגד שבעים אומות, ויום השמיני פר אחד (שם פסוק לו), נגד אומה יחידה (סוכה נה:). לכך פר אחד באחרונה, כי אחר שיעברו האומות\*, יהיו נשארים ישראל. וכל זמן ששבעים אומות בעולם, אז צריך סוכה ושמירה. וכאשר יעברו שבעים אומות העולם\*, אז אין כאן סוכה, כי אין צריך עוד סוכה ושמירה כאשר אין אומות עוד מושלים, ודי בזה.

#**"אז ישיר וגו'"**= (שמות טו, א). במדרש, מהו "אז". עשה הקב"ה לדורו של אנוש היבשה ים, שנאמר (בראשית ד, כו) "אז הוחל לקרא בשם ה'". ולנו עשה הים יבשה, ב"אז" אנו מקלסים אותו. דבר אחר, למה ב"אז". אמר משה ב"אז" קראתי תגר לפני הקב"ה, שנאמר (שמות ה, כג) "ומאז באתי אל פרעה". בלשון שסרחתי, בלשון זה אני מתקן ואקלס אותך. דבר אחר, "אז" אל"ף אחד זיי"ן\* שבעה, הרי שמונה, בזכות המילה שנתנה לשמונה נקרע הים, ב"אז" אנו נקלס. אמר רבי לוי, "לגוזר ים סוף לגזרים" (תהלים קלו, יג), שכן בלשון ארמי קורין למהולין 'גזורין', בזכות המילה נקרע הים, עד כאן.

#**כבר אמרנו למעלה**= כי מה שהיה הוא יתברך משנה דבר אל דבר הפכו מורה זה על שהוא יתברך הכל ביכלתו, כמו שהתבאר. ואחר שהכל הוא ברשותו יתברך, הוא אחד ואין זולתו. וזה כי הכחות הפרטים אין בידם רק דבר אחד פרטי, כמו שהוא פרטי. כמו שתאמר כי מיכאל ממונה על מים, וגבריאל על אש. ומפני כי מיכאל ממונה על דבר אחד פרטי, אין יכול לשנות המים לדבר שאינו ברשותו ובממשלתו. ובפרט דבר כזה, שהוא יסוד המים, בריאה כללית. כי מן המים הפרטיים אין ראיה, כי הפוך נהר אחד ליבשה, לא היה מורה זה על שהוא מושל על שני הפכים, כי המים הפרטיים אין ראוי שיקרא בשם 'מים' סתם, רק 'נהר' נקרא, ואינו 'מים' סתם. רק הים, שהוא יסוד המים, כמו שאמרנו פעמים הרבה. וזה הוא שנוי מים עצמם, שאין בטבע המים להיות יבשה, והם נהפכו אל היבשה. ודבר זה מורה שבידו וביכלתו הכל. ומאחר שהוא הכל, שהרי ברשותו הכל, אין עוד שני.

#**ולפיכך**= דור אנוש שעשה להם מן היבשה ים, נאמר "אז הוחל", וזה כי לשון "אז" מורה על העתה המיוחד, שאין בה חלוק זמן כלל. ולפיכך כאשר עשה מן היבשה ים, היה מורה זה על אחדותו יתברך, ולכך נאמר "אז הוחל לקרא בשם ה'". שמפני שהם היו מחללים אחדותו יתברך, שהיו עובדים עבודה זרה, כי דורו של אנוש התחילו בעבודה זרה, ולפיכך עשה להם מן היבשה ים, להודיע אחדותו, שכל אשר מושל על דבר והפכו בזה נראה שהוא אחד ואין כאן זולתו. ועתה הודיע שהוא יתברך אחד, והכל ברשותו, ועשה להם נס לעשות מן הים יבשה. ולכך ראוי לקלס אותו בזאת המלה, שזאת המלה של "אז" בעצמו יש בה האחדות, שהיא העתה שאינה מחולקת.

#**וכן גם**=\* כן כתיבת המלה מורה אחדות. מפני שהאל"ף הוא אחד, רוכב על שבעה, כי השבעה רבוי החלקים בכל מקום. וכאשר רוצה להזכיר הרבוי, מזכיר אותו במספר שבעה, כמו (דברים כח, ז) "בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו מפניך", וזה נזכר פעמים הרבה, כי הרבוי המחולק נזכר בשבעה, וכאשר רוצה לומר כי הוא יתברך אחד מושל על החלקים כולם, מזכיר מספר "אז", שהוא יתברך אחד רוכב על שבעה. וכך אמרו במדרש, מהו "אז", אחד רוכב על שבעה.

#**ופירשו עוד**= למה ב"אז", מפני שאמר משה כי בלשון זה חטא, שאמר (שמות ה, כג) "ומאז באתי לדבר בשמך". כי משה היה דבק במדה העליונה הזאת, כמו שיתבאר עוד. ומפני גודל המדריגה הזאת ומעלתה, היה טועה משה במדה זאת, לפי גודל ההשגה בה. וזה שאמר "ומאז באתי לדבר בשמך הרע לעם הזה", כי היה סובר כי ממדה זאת בא הרע להם. ועתה היה מקלס אותו ב"אז", נתן שבח לאותו המדה העליונה, שעשה נסים ונפלאות עמהם. ובזה היה מתקן משה את אשר חטא, והיה טועה לפי גודל ההשגה במדה זאת.

#**ועוד אמר**= בזכות המילה נקרע הים. באור ענין זה כמו שאמרנו למעלה כי קריעת ים סוף אינו טבעי, והיה גובר השם יתברך על הטבע, עד שנקרע הים. ומפני שכל אשר נברא בששת ימי בראשית הוא טבעי, ודבר שאינו טבעי הוא על שבעת ימי בראשית. ולכך המילה ביום השמיני, כי בדרך הטבע אין ראוי המילה, שהרי נולד האדם בערלה, והמילה היא על הטבע. ומפני שיש בישראל מדריגה זאת שאינם טבעיים, שהרי יש בהם המילה, ולכך נקרע ים הטבע בשביל זכות המילה שאינה טבעית, ודבר זה נתבאר למעלה גם כן. ולפיכך מלת "אז", שמספרו שמונה, לומר שנקרע הים במדריגה שהיא על הטבע, שהיא על שבעת ימי בראשית. וזה "אז", שהאל"ף שהיא מדריגה שאינה טבעית, הוא על שבעת ימי הטבע. ודבר זה מבואר.

#**ועוד במכילתא**= (שמות טו, א), יש "אז" לשעבר, ויש "אז" לעתיד לבא; (בראשית ד, כו) "אז הוחל לקרא בשם ה'", (שמות ד, כו) "אז אמרה חתן דמים למולות", (שמות טו, א) "אז ישיר משה", (במדבר כא, יז) "אז ישיר ישראל", (יהושע י, יב) "אז ידבר יהושע", (דהי"א טו, ב) "אז אמר דוד", (מ"א ח, יב) "אז אמר שלמה", הרי אלו לשעבר. ויש "אז" לעתיד; (ישעיה ס, ה) "אז תראי ונהרת", (ישעיה נח, ח) "אז יבקע כשחר אורך", (ישעיה לה, ו) "אז ידלג כאיל", (שם פסוק ה) "אז תפקחנה", (ירמיה לא, יב) "אז תשמח בתולה במחול", (תהלים קכו, ב) "אז ימלא שחוק פינו", (שם) "אז יאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה", הרי אלו לעתיד לבא, עד כאן.

#**ודבר זה**= מבאר לך מה שנתבאר למעלה כי מלת "אז" בא על העתה, שהוא נבדל מן הזמן, ולפיכך בא המלה הזאת לעבר ולעתיד. כי אם היה מלת "אז" בא על זמן, הזמן הוא עבר או עתיד, והעבר כבר היה, והעתיד עדיין לא היה, ואין זה כזה, לא היה אפשר שיבא מלת "אז" על העבר והעתיד. אבל כיון שמלת "אז" באה על העתה, שהוא נבדל מן הזמן, ולפיכך באה מלת "אז" על העבר והעתיד כאחד. ופירוש זה ברור, ודברים אלו מופלגים מאוד בחכמה. ובשביל כך היה ראוי לשבח את הקב"ה במלת "אז", לפי שהזמן בודאי מחולק, כמו שידוע מענין הזמן. ומאחר שמלת "אז" בא על דבר שאינו זמן, והוא העתה, אם כן אין בו חלוק, וראוי בו לשבח הקב"ה שהוא אחד מבלי חלוק.

#**ובמדרש**= אלה הדברים רבה, רבנן אמרי, כל פרקמטיא של משה לא היתה אלא ב"אז"; הצלת נפשו ב"אז", (שמות ד, כו) "וירף ממנו אז אמרה חתן דמים למולות". קנטורו ב"אז", (שמות ה, כג) "ומאז באתי אל פרעה". שירתו ב"אז", (שמות טו, א) "אז\* ישיר". הפרשת ערים ב"אז", (דברים ד, מא) "אז יבדיל משה שלש ערים", עד כאן.

#**וביאור ענין זה**= כמו שאמרנו, כי משה בפרט היה נבדל מן העולם הגשמי, ולפיכך נקרא (דברים לג, א) "איש האלקים". ולפיכך כל פרקמטיא של משה היה ב"אז". כי מלת "אז" מורה על המדריגה האלקית למעלה מן הזמן. ומפני שהיה מדריגת משה נבדל מן הטבע, והיה אלקי, תמיד מזכיר מלת "אז", כי זה הוא מדריגתו אשר היה דבק בה משה. כי כאשר תתבונן במדריגת משה תמצא בו שלא היה אדם טבעי שהוא תחת הזמן. שכן תמצא שעמד ארבעים יום בלא אכילה ושתיה (שמות לד, כח), ולא כהתה עינו ולא נס ליחו (דברים לד, ז). והיה מסתכל באספקלריא המאירה (יבמות מט:), ולא היה מונע לו מן החמרי העכור מלהסתכל באספקלריא המאירה, וכמו שפירשנו למעלה אצל (שמות ב, ב) "ותרא אותו כי טוב". הרי כל מדריגת משה שהיה אלקי, ולא היה טבעי, ולפיכך כל פרקמטיא של משה ב"אז", כמו שהתבאר.

#**ובמדרש עוד**= בשעה שאמרו ישראל (שמות טו, א) "אז ישיר", לבש הקב"ה חלוק של תפארת שהיו חקוקים עליו כל "אז" שבתורה; (ירמיה לא, יב) "אז תשמח בתולה במחול", (ישעיה לה, ו) "אז ידלג כאיל פסח", (שם פסוק ה) "אז תפקחנה עיני עורים", (יהושע י, יב) "אז ידבר יהושע", (ישעיה ס, ה) "אז תראי ונהרת", "את\* ה' האמרת וה' האמירך היום" (דברים כו, יז-יח). וכיון שחטאו, חזר וקרעו. ועתיד הקב"ה להחזירו, שנאמר (תהלים קכו, ב) "אז ימלא שחוק פינו", עד כאן. פירוש זה תמצא מבואר בסוף הלל עיין שם. הרי נתבאר לך מלת "אז" על דעת חכמי התורה ויודעי בינה.

#**ובמלת**= "ישיר" פירשו ז"ל (סנהדרין צא:) "שר" לא נאמר, אלא "ישיר", מכאן לתחית המתים מן התורה. וביאור זה, כי האדם יקנה על ידי המעשים מדריגה עליונה. ואין תכלית המדריגה אשר יקנה האדם בעולם הזה, רק לתחית המתים, שאז יהיה גמר ותכלית מדריגת האדם. ולפיכך כתיב "אז ישיר", ולא כתיב "אז שר", כי השירה הזאת מדריגתה ומעלתה אשר קנו הוא לעתיד. ולפיכך לא נאמר "אז שר", שהיה משמע המדריגה אשר הגיעו לה בשירה הזאת הוא בעולם הזה בלבד, ואין הדבר הזה כך, אבל תכלית המדריגה אשר הגיעו לה הוא בעולם הבא. ולפיכך נאמר "אז ישיר", לומר כי השירה הזאת תכלית המדריגה שקנו על ידה לעתיד. כמו האדם עצמו, שהוא נברא בעולם הזה, ותכלית מדריגתו אינו רק בעולם הבא, כך השירה הזאת אין המדריגה הזאת בעולם הזה בלבד, רק לתחית המתים גם כן, וזה "אז ישיר". והוא ראיה אמיתית ברורה על תחית המתים, כאשר תבין דברים אלו.

#**"משה ובני ישראל"**= (שמות טו, א). הזכיר "משה" בפני עצמו ו"ישראל" בפני עצמו. ודבר זה כי השירה מורה על אמיתת מדריגת של בעל השירה, וכמו שיתבאר בסמוך. ומדריגת משה שהיה נבדל במעלתו מכל ישראל, ולא היה נכלל עמהם, כמו שהתבאר למעלה פעמים הרבה, ולכך לא נשא אשה מבנות ישראל. ואין משה אדם פרטי כמו שאר אנשים בישראל שהם פרטיים, כיון שלא היה נכלל בתוך כלל ישראל. ולפיכך היה שקול נגד כל ישראל (מכילתא שמות יח, א). ולכך זכר "משה" בפני עצמו ו"ישראל" בפני עצמם\*, ודבר זה מבואר.

#**ובמסכת סוטה**= (ל:), דרש רבי עקיבא, בשעה שעלו ישראל מן הים, נתנו עיניהם לומר שירה. כיצד אמרו שירה, כגדול המקרא את ההלל, והם עונים אחריו ראשי פרקים; משה אמר (שמות טו, א) "אשירה לה'", והם אומרים "אשירה לה'". משה אמר (שם) "כי גאה גאה", והם עונים אחריו "אשירה לה'"\*. רבי אליעזר אומר, כקטן המקרא כו'; משה [אמר] "אשירה לה'" כו'. משה אמר "כי גאה גאה", והם אמרו "כי גאה גאה". רבי נחמיה\* אומר, כסופר הפורס שמע בבית הכנסת\*, שהוא פותח תחלה, והם עונים אחריו\*, עד כאן.

#**וביאור ענין זה**=, כי השירה הזאת היא מורה על מדריגת מעלתם, כי השירה הוא לפי מדריגת הנמצא. וזה כי ענין השירה, כי העלול אשר נמצא מן העלה, משתוקק אל עלתו אשר הוא בא ונמצא ממנו, ולכך משתוקק אל עלתו אשר בראו. ודבר זה כאשר הוא עלול ונברא בעצם, רצה לומר שהוא עלול בעבור עצמו, ואינו בריאה שנברא בשביל דבר זולתו. שאם לא נברא מצד עצמו, רק כדי לשמש זולתו, כמו הבעלי חיים שאינם מדברים, כיון שאינו עלול בעצם, שהם נבראים בשביל האדם, אין עליו שם עלול שיהיה משתוקק אל העלה, שלא נברא מצד עצמו. ולפיכך אין ראוי לומר שירה רק ישראל, מה שהם נקראים "בנים" אל השם יתברך (דברים יד, א), והם עלולים בעצם ממנו. לא כמו האומות\*, שהם נבראים בשביל ישראל. אבל ישראל נקראו "בנים" ועלולים מן השם יתברך, ועלול כזה משתוקק אל העלה. וזהו השירה, שהוא השתוקקות העלול אל העלה. ומזה תראה כי כל אשר יותר עיקר בעולם הוא ראוי יותר אל השירה.

#**ולפיכך סבר**= רבי עקיבא שאין סברא לומר כי ישראל אמרו כל השירה עם משה, כי הבדל מדריגתם עושה הבדל ביניהם. ודוקא משה אמר כל השירה, לא ישראל, כי אין מדריגתם שוים במציאות. ולפיכך היו מחולקים בשירה; משה אמר כל השירה, וישראל ראשי פרקים, שזהו שירה מה, דבר\* שהוא עיקר השירה, דהיינו ראשי פרקים, אבל לא הכל.

#**ורבי אליעזר**=\* סבר שזה אין סברא שלא יהיו ישראל אומרים כל השירה. שאף אם הבדל יש במדריגתם, מכל מקום אין ראוי לומר שלא יאמרו ישראל השירה כולה. רק כי משה היה אומר, וישראל עונין אחריו, כי על ידי משה קנו ישראל מדריגתם, וכיון שקנו על ידי משה מדריגתם, היו אומרים שירה על ידי משה. ומכל מקום אמרו ישראל כל השירה.

#**ורבי נחמיה**= סבר כי כלם ביחד אמרו שירה, ולא היו אומרים שירה על ידי משה, שאם כן היה זה חסרון למדריגת ישראל, שלא היו ראוים לשירה כי אם על ידי משה, ודבר זה אין ראוי. רק כי כלם ביחד אמרו שירה, כי השירה היא גם כן מצד מדריגת ישראל, ולא היה זה על ידי משה בלבד. ואם כי משה התחיל בשירה, מכל מקום היה השירה הזאת מצד מדריגת ישראל גם כן. והבן הדברים האלו מאוד.

#**עוד שם**= (סוטה ל:), דרש רבי יוסי הגלילי, בשעה שעלו מן הים, נתנו עיניהם לומר שירה. [וכיצד אמרו שירה], עולל מוטל על ברכי אמו, ותינוק יונק משדי אמו. כיון שראו שכינה, עולל הגביה צוארו ותינוק שמט דד מפיו, ואמרו (שמות טו, ב) "זה אלי ואנוהו", שנאמר (תהלים ח, ג) "מפי עוללים ויונקים יסדת עוז". היה רבי מאיר אומר, אפילו עוברים שבמעי אמן היו אומרים שירה, שנאמר (תהלים סח, כז) "במקהלות ברכו אלקים ממקור ישראל", עד כאן.

#**רצו בזה**= כמו שאמרנו למעלה, כי השירה הוא מצד העלול אשר הוא משתוקק הדביקות בעלתו אשר הוא בא ממנו, כי כל עלול הוא משתוקק אל עלתו. ולפיכך סבר רבי יוסי הגלילי כי הקטן אשר הוא עלול מן האם, והיה דבק באמו, או התינוק שהיה פונה אל דבר שהוא לו סבה מקיימת, שהוא היניקה, ויונק משדי אמו, כאשר ראה השכינה, הוא העלה באמת, היה מניח הסבה והעלה הגשמית, ופונה אל עלתו, שהוא עלה באמת, כי כל הדברים פונים אל העלה שלהם. כלל הדבר אשר רצו בזה, כי כל כך היה מדריגתם, עד שהיו כולם פונים אל העלה ודביקים\* בה, וזהו ענין השירה. כי אין אתה צריך לומר השירה הזאת של התינוק שירה בפה ובדבור, כמו שמבינים בני אדם, רק כי היה מדריגת ישראל כל כך, עד שהיו כלם כאחד דביקים בעלה ראשונה, מסולקים מן החמרי.

#**וכן לרבי מאיר**= מה שאמר (סוטה ל:) "אף עוברים שבמעי אמם אמרו שירה". כל זה הוא התדבקות העלול\* בעלה, וזהו השירה שאמרו ישראל. כי כבר אמרנו כי השירה היא השתוקקות אשר הוא עלול אל העלה מצד שהוא עלתו. ולפיכך אף העוברים, שהם עלולים, אף בבטן אמם יש אל הבריאה של ישראל השתוקקות מצד הבריאה עצמה\* אל השם יתברך, וכמו שאמר הכתוב (ירמיה א, ה) "בטרם אצרך בבטן ידעתיך וגו'", כי יש להם מצד עצם הבריאה חבור ודביקות אל השם יתברך, אף בבטן אמם. ומה שהביא לראיה (תהלים סח, כז) "ברכו ה' ממקור ישראל", פירוש פשוטו כך הוא, כי הברכה היא לישראל אל השם יתברך מתחלת ישראל, דזה נקרא "ברכו ה' ממקור ישראל". ולא שתהיה הברכה אל השם יתברך מן\* הגדולים בלבד, רק מן התחלת ישראל, כולל הגדולים והקטנים. ומפני שלא נאמר "ברכו ה' מראשית\* ישראל", וכתב "ממקור", דרשו שרמז הכתוב כי המקור, שהוא התחלה לגמרי, דהיינו אפילו עובר שהוא במעי אמו, דזה הוא התחלה לגמרי, "ברכו ה'". כי כלם ביחד הם דבקים בו יתברך, כי עצם הבריאה של ישראל יש להם דביקות בו יתברך. והבן הדברים האלו מאוד, כי אי אפשר לפרש יותר.

#**"אשירה לה' כי גאה"**= (שמות טו, א). אמרו במכלתא (שם) מלך בשר ודם משבחין אותו ואין בו, אבל כל השבחים שאתם משבחים\* אותו, יש לו, כמו שמבאר שם. פירוש, כי לכך כתב "אשירה לה'", ולא התחיל לומר "ה' גאה גאה סוס ורוכבו רמה בים", ואמר "אשירה לה'", כלומר "אשירה" מה שאני רוצה לשבח, ונמצא בו יתברך.

#**"כי גאה גאה"**=. בפרק אין דורשין (חגיגה יג:), מה דכתיב "שירו לה' כי גאה גאה", שירו למי שמתגאה על גאים. ארבעה גאים בעולם; אריה בחיות, שור בבהמות\*, ונשר בעופות, ואדם גאה על כולם. נטלן הקב"ה וקבען בכסא הכבוד, שמתגאה על הגאים, עד כאן.

#**ביאור**=\* זה, כי המעלות נחלקים לארבע חלקים; האחד הוא החכמה, והשני הוא הגבורה, השלישי הוא העושר, הרביעי הכבוד. וכולם זכרם בן זומא באמרו (אבות פ"ד מ"א) "איזה חכם, איזה גבור, איזה עשיר, איזה מכובד". ואלו ארבע\* דברים חלק השם יתברך לברואיו; חלק מדת החכמה לאדם, שאין חכמה בתחתונים כי אם לאדם. וחלק מדת הגבורה לארי.

#**וחלק**= מדת העושר לשור. כי אל תאמר כי העושר הוא הכסף והזהב, רק מעלת העושר שהוא נותן לאדם קיום וחוזק, וזה שאמרו במדרש (פסחים קיט.) "את כל היקום אשר ברגליהם" (דברים יא, ו), זהו הממון אשר מעמיד האדם על רגליו, ונותן לו חוזק. ומפני כי השור יש לו חוזק ביותר ממה שיש לכל שאר בעלי חיים, ואם שיש לארי כח וטורף הכל, אין זה מדת החוזק והקיום, כי הקיום הוא מדה אחרת לגמרי. ולפיכך השור בעל עבודה רבה, וזהו מורה על החוזק, ויש לו קיום, שיכול לעמוד במלאכה קשה. והעושר הוא נותן לאדם חוזק וקיום, לא גבורה. ודבר זה מבואר על פי החכמה גם כן, כאשר ידוע כי "פני השור מן השמאל" (יחזקאל א, י), וזה צד צפון שנקרא שמאל, ודרום ימין. ואמרו חכמים (ב"ב כה:) "הרוצה להעשיר, יצפין", ובדבר זה אין ספק.

#**וחלק מדת**= הכבוד לנשר, כי אין מדת הכבוד רק התרוממות, שהוא מתרומם. ואין בעל חי יותר מתרומם מן הנשר, אשר "דרך הנשר בשמים" (משלי ל, יט). ואתה אל תאמר כי אין ענין התרוממות בשוה; כי התרוממות זה הוא עפיפה לפרוח למעלה, וענין\* התרוממות הוא זולת זה. הלא אם חכמת תדע כי מדת התרוממות אחד הוא, והכל נכלל בשם 'התרוממות'. כי שאר הנבראים דרך שפלות על הארץ, ודרך הנשר למעלה, דרך כבוד ביותר. וזהו הכבוד בעצמו שיש לו משאר הנבראים, ודברים אלו ברורים מאוד.

#**והנה אלו**= ארבע דברים, ארבע מדריגות עליונות, חלק השם יתברך לנמצאים, כי אין ראוי לשום בריה שיהיה לו יותר ממדריגה אחת. והאדם מתגאה על כלם (חגיגה יג:), כי האדם גאותו שהוא שכלי, וגאוה זאת על שאר המעלות\*, והוא יתברך מתגדל על כל, וזהו "כי גאה גאה". ורצה בזה שאין דבר יוצא מן השם יתברך עד שלא יהיה תחת רשותו. ואם שיש נבראים שיש להם הגאוה בדבר מה, הרי הכל תחת הקב"ה, כי הוא מתגאה על הכל.

#**ולפיכך**= "סוס ורוכבו רמה בים" (שמות טו, א). אמר "סוס ורוכבו", רצה לומר אף אשר יש לו ההתנשאות, וזה "סוס ורוכבו", כי הרוכב על הסוס מתגאה ומתנשא על הסוס, כמו שאמרו חכמים (שבת קנב.) 'דעל סוס מלך'. והוא יתברך היה מתנשא עליהם, ו"רמה בים". והרמז בזה על שר של מצרים, נקרא "רוכבו", ומצרים הם הסוס אליו נחשבים, והוא יתברך היה מתנשא על השר. וזה אמרם במכילתא "רמה בים", כיון שראה ישראל שרה של מלכות נופלת\*, התחילו נותנים שירה, לכך נאמר "רמה". פירוש, "רמה" משמע כמו מי שמרים את אחד וזורקו, ואילו המצרים עצמם\* היו נופלים ויורדים לים, ולא נקרא זה "רמה". אבל "רמה" מורה שהגביה\* אותו בכחו ורמה אותו בים, וזה נאמר על שר של מלכות\*. ועליו נאמר "כי גאה גאה סוס ורוכבו", שהשר הוא מתנשא עליהם, והוא יתברך היה מתנשא וגאה עליהם.

#**"עזי וזמרת יה"**= (שמות טו, ב). במכלתא (שם) אין "עזי" אלא תורה, שנאמר (תהלים כט, יא) "ה' עוז לעמו יתן". דבר אחר, אין "עזי" אלא מלכות, שנאמר (תהלים כא, ב) "ה' בעזך ישמח מלך". דבר אחר, אין "עזי" אלא תוקף, שנאמר (ירמיה טז, יט) "ה' עזי ומעזי". דבר אחר, עוזר ומסמך אתה לכל באי עולם, אבל לי ביותר, עד כאן.

#**וביאור זה**=, כי ישראל יש להם התוקף מצד התורה, שהיא שכל, שהשכל יש לו חוזק, כי הדבר שהוא גשמי הוא חלש, שהוא מתפעל, אבל החוזק הוא לשכלי, שאינו מתפעל. ולפיכך התורה תקרא "עוז", והוא עוז ישראל.

#**דבר אחר**=, אין "עוז" אלא מלכות. כי יש לישראל עוז מצד כח המלכות, שיש למלכות של ישראל בפרט כח אלקי, ולכך היו נמשחים בשמן הקודש (הוריות יא.), כי כח מלכות ישראל יש לו מדריגה אלקית. וזהו חזקם\*, כי כל מלכות יש לו חוזק, וזה יותר.

#**דבר אחר**=, אין "עוז" אלא תוקף. רצה לומר, כי מצד ישראל בעצמם יש להם חוזק ותוקף, מצד כי הם אומה שלימה קדושה, וזהו חוזק האומה מצד עצמם. דבר אחר, "סומך אתה לי וכו'", כלומר שיש חוזק לישראל מצד השם יתברך, שהוא חזקם ותקפם.

#**ויש לדעת**= כי באדם הפרטי שלשה דברים; האחד השכל, והשני הנפש, והשלישי גוף האדם עצמו, וכל אחד מהם הוא חוזק מציאות האדם וכלל ישראל, שהם דומים לאיש אחד פרטי, כמו שהתבאר כמה פעמים. התורה נגד השכל, כי התורה היא שכל כלל ישראל. והמלכות בישראל נגד הנפש, שהוא\* כמו המלך שמנהיג העם, כמו שהנפש הוא מנהיג אברי האדם, וכך\* המלך מנהיג העם, שהם אברי האדם. והעם בעצמו נגד הגוף עצמו. ובמלת "עוז" נרמזו שלשתן, כי כל אחד ואחד עוז ישראל, כמו שבאדם כל אחד ואחד הוא נותן מציאותו וקיומו, והבן זה היטב.

#**"ויהי לי לישועה"**= (שמות טו, ב). 'היה לי לישועה' לא נאמר, אלא "ויהי לי לישועה", היה ויהי.

#**"זה אלי ואנוהו"**= (שמות טו, ב). בפרק רבי אליעזר דמילה\* (שבת קלג:), תניא, "זה אלי ואנוהו", התנאה לפניו במצות; עשה לך תורה נאה, סוכה נאה וכו'. בארו בזה, כי איך אפשר להנוות את קונו שיאמר "זה אלי ואנוהו". אלא כאשר האדם מהודר במצות האלקיות, בזה נודע בעולם כי הוא יתברך מהודר, שמן המהודר יבא הדור. והמצוה היא מצוה אלקית\* מן השם יתברך, ולכך על ידי הדור מצוה נודע הדורו. וזה פירוש "ואנוהו", שיהיה נראה נוי שלו בעולמו. ולא שיהיה פירושו שיתן האדם נוי אל הקב"ה, כי דבר זה אי אפשר, רק שנודע נוי שלו בעולמו. כלל הדבר, פירוש "זה אלי ואנוהו", שעל ידי ישראל נראה נוי שלו בעולמו, כמו שאמרנו.

#**ובמכלתא**= (שמות טו, ב), רבי ישמעאל אומר, "זה אלי ואנוהו", וכי אפשר לאדם להנוות את קונו. אלא אנוה לו במצות וכו'. אבא שאול אומר, נדמה לו; מה הוא חנון ורחום, אף אתה חנון ורחום, עד כאן. ביאור זה, אבא שאול מפרש כי זהו הנוי כאשר האדם הולך בדרכי בוראו במדות המפוארות, וזה נוי של הקב"ה. כי מן האדם שהוא נאה במעשיו נראה בעולם נויו\* והדרו של הקב"ה. שכבר אמרנו כי העלול הוא מורה על העלה, ולכך האדם שהולך בדרך קונו במדות שהם הדר, הוא הידור אל הקב"ה.

#**רבי יוסי אומר**=, אגיד נאותיו ושבחיו של מי שאמר והיה העולם בפני כל אומות העולם. ביאור זה, כי ישראל הם כבוד הקב"ה נגד האומות במה שנראה קדושת ישראל ותורתם ומנהגם, וזהו הוד ותפארת השם יתברך, שהוא אלקיהם.

#**ורבי יוסי בן דורמסקית**= אומר, אבנה לו מקדש, שנאמר (ירמיה י, כה) "ואת נוהו השמו". ובאור זה כמו שאמרנו, כי הבית הקדוש הזה, שהוא נאה והדר, ובית הדר ראוי למלך הדר, וזהו "ואנוהו". כלל הדברים לכל הדעות, כי הוא יתברך נראה מהודר בעולם הזה מישראל, כמו שהתבאר.

#**"אלהי אבי וארוממנהו"**= (שמות טו, ב). כלומר, לא שעשה השם יתברך דבר זה שמקרה קרה, שכך עשה לי השם יתברך, אבל הוא אלקַי בעצם, כי הוא אלקֵי אבי\*, וזה מורה כי השם יתברך יש לו דביקות עצמי באומה זאת, אחר שמתחלתם, שהוא אביהם, היה אלקיהם, אם כן בעצם הוא אלקיהם. ולפיכך הוסיף וי"ו "וַארוממנהו", שיש לישראל לרומם את הקב"ה תמיד בלי הפסק, עתה ולעתיד.

#**ושלשה פסוקים**= אלו, דהיינו (שמות טו, א) "אשירה לה' כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה בים", השני (שם פסוק ב) "עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה", השלישי (שם) "זה אלי ואנוהו אלקי אבי וארוממנהו", הם התחלת השירה, לומר מאיזה טעם יתנו שירה להקב"ה. בפסוק ראשון אמרו שעשה הקב"ה גבורה, והיה מתגאה על גאים, ולכך ראוי לתת לו השירה. ואחר כך אמר, בזה שעשה גבורות\* לא היה כאן שבח והודאה, שאין שבח והודאה רק בדבר הטוב שפעל, ובשביל ש"סוס ורוכבו רמה בים", ולא היה מגיע טוב לאחד\*, אין כאן שירה, כי מי יתן שירה [כ]שלא\* הגיע טוב לאחד. ועל זה אמר "עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה", כי הוא לי לישועה תמידית, ולפיכך הוסיף וי"ו על "וַ יהי לי לישועה", כמו שהתבאר. ועם כל\* זה עדיין אין כאן שירה, שאף על גב שהוא עושה נפלאות תמיד, אין הנבראים ראוים לתת שירה אליו כי אם אותם שהם בפרט נחשבים בנים, כמו שהתבאר למעלה, כי השירה הוא השתוקקות העלול אל העלה, ואין זה ראוי רק מי שהוא עלול ממנו בעצם, כמו שנתבאר למעלה. ולפיכך אמר כי "זה אלי" וזה "אלקי אבי", ומאחר שהוא "אלקי אבי", שהוא מתחלה אלקַי, ולכך ראוי אלי השירה, ולא אל אחר. ולפיכך הוסיף "וַארוממנהו", כי לישראל נאה להם השירה בתמידות על הנסים שעושה השם יתברך עם ישראל בתמידות. לכך אצל "וַיהי לי לישועה" וי"ו גם כן, כמו שאמרנו. ודבר זה מבואר.

#**ואחר כך**= התחיל לומר (שמות טו, ג) "ה' איש מלחמה ה' שמו". כי אף על גב שאנו מספרים השבח שעשה מלחמה באויביו, אל תאמר כי השבח הוא מעוט ממדריגתו, כי הוא מתפעל, כמו הגבור שלוחם מלחמה, והוא מתפעל. ועוד, הגבור כאשר נוטה אל פעל זה, בפרט ללחום באויביו, לא יפעל עמו פעל אחר. אל תאמר שכך הוא אצל השם יתברך, שכאשר עושה מלחמה, שיהיה מסולק משאר דבר שמנהגו לעשות, לפרנס כל באי עולם. על זה אמר שאינו כך, כי "ה' שמו", כי שמו שהוא שם הויה, המורה על אמתתו, הוא תמיד עליו, כי אין המציאות שעשה יציאה מאמתת עצמו יתברך, ולפיכך אמר "ה' שמו". ועוד, שאל תאמר כי מפני כי הוא עושה מלחמה לנצח אויביו הוא מסולק מן הרחמים, ועל זה [אמר] "ה' שמו", לרחם על ברואיו. ולפיכך אין השירה הזאת מעוט שבח.

#**ואחר כך**= אמר (שמות טו, ד) "מרכבות פרעה וחילו וגו'". באור זה, כי אל השם יתברך אין חלוק בין רב למעט, ובין גבור לחלש. כי "פרעה וחילו ירה בים", שהיה לו רבוי החיל מאוד. "ומבחר שלישיו", והם היו גבורי החיל, "טבעו בים סוף".

#**ואמר**= (שמות טו, ה) "תהומות יכסיומו ירדו במצולות כמו אבן". רצה\* לומר, שאל תאמר כי היה מנצח האויב, אבל לא היה כאן הפלגת המכה והפלגת הנצוח. כי לפעמים מנצח את אחד, אבל בדוחק. ועל זה אמר "תהומות יכסיומו ירדו במצולות כמו אבן", שהאבן יורד בכח גדול, כך היה בהם יד ה' בגבורה גדולה מאוד, והמכה היתה בהפלגה. ומפני שכאשר המכה היה בכח גדול, אי אפשר להציל באותה מכה האוהב, כי בשביל כח המכה היא מתפשטת לגמרי. ודבר זה ידוע שכאשר האדם מכה בכח גדול, אותה המכה מתפשט לגמרי, לפעמים היא באה אף למי שלא היה רוצה להכות. ועל זה אמר (שמות טו, ו) "ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב", כמו שאמרו במכלתא מלמד שיד אחד היתה מצלת ישראל, ויד אחרת משקעתן בים סוף. ועם המכה שהיתה בכח, היה מציל את ישראל.

#**"וברוב גאונך וגו'"**= (שמות טו, ז). שאל תאמר אחר שפעל ה' בכחו הגדול, הרשעים נחשבים דבר מה לפני הקב"ה, ולכך היה פועל בכחו הגדול. ועל זה אמר (שם) "וברוב גאונך תהרוס קמיך תשלח חרונך יאכלמו כקש", שאין נחשבים לפני הקב"ה, ואינם דבר. ושלא תאמר כי היה לפני הקב"ה טורח, שאף שאין הרשעים נחשבים רק כקש, מכל מקום הרי היה מכה בהם בכחו להביא עליהם מכה גדולה, ולדבר כזה צריך כח וטורח גדול. אמר שכל אלה פעל הקב"ה לא בטורח, עם שהיתה המכה גדולה מאוד. ועל זה אמר (שם פסוק ח) "וברוח אפיך נערמו מים וגו'", כי לא בטורח ולא ביגיעה פעל זה, רק ברוח אפיו נערמו מים. ובא עוד\* לומר לך כי כל מעשיו בחכמה ובמדה הראויה. לפי שהאויב אמר (שם פסוק ט) "ארדוף אשיג אחלק שלל תמלאמו נפשי אריק חרבי תורישמו ידי", בכח ובזריזות. והוא יתברך הראה לו כי אין דבר בזרוע בשר, ו"נשף ברוחו כסמו ים צללו כעופרת במים אדירים" (שם פסוק י). כי הם היו זריזים מאד, ש"אמר האויב ארדוף אשיג וגו'", ועתה היו כעופרת שמהרו לטבוע, כמו העופרת שנצלל במהרה. ודרך הזריז להיות עומד כנגד הבא לאבדו, ואינו נאבד במהרה, ואלו צללו כעופרת, שהוא נצלל במהרה מאוד. והראה הקב"ה שאין זריזות לרשעים.

#**"מי כמוך באלים ה' וגו'"**= (שמות טו, יא). פירוש, אחר שמספר מעשה הקב"ה ונפלאותיו, אמר "מי כמוך באלים ה'", שלא יוכלו האויב לו, שאין מקבל ניצוח. וזה נקרא "אל", שהוא לשון חוזק, כמו (יחזקאל יז, יג) "ואת אילי הארץ לקח". והנה האדם, אף אם הוא אינו מנוצח מאחר\*, מכל מקום אי\* אפשר שיהיה מנצח הכל. אבל השם יתברך הוא אשר עושה מה שירצה, ומנצח הכל. ולכך אמר (שמות טו, יא) "מי כמוך נאדר בקודש נורא תהלות עושה פלא", שהוא עושה פלאות בעולם כמו שירצה. ולכך זכר שני פעמים "מי כמוך"; האחד, שהוא אל חזק ותקיף, ואין מקבל נצוח מזולתו. והשני, שהוא מנצח הכל, פועל פלאות בעולם כרצונו, וזה "מי כמוך נאדר בקודש נורא תהלות עושה פלא".

#**פירוש**=, כי הוא יתברך "נאדר בקודש", שהוא נבדל מן הנבראים, וזהו ענין הקדושה בכל מקום, שהוא אינו משתתף עם הנמצאים. שכולם הם משותפים או מצורפים אל החומר, זולת הקב"ה, שלכך נקרא 'הקדוש ברוך הוא', מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי חומר, או מצורפים אל החומר. ודבר זה נתבאר בספר הזה פעמים הרבה מאוד. ולפיכך הוא נורא על כל ברואיו, כי לפי שהוא נבדל, הוא נורא על אשר נבדל מהם. כי שנים שהם משתתפים יחד, אין כאן מורא. אבל הוא יתברך בלתי משותף עם הנמצאים. וכדי שלא תאמר כי "נורא" אשר נאמר בכאן שהוא מיירא את זולתו, ועל זה אמר "נורא תהלות", פירוש כי תהלות שלו הם נוראים על האדם, רצה לומר שיש לו תהלות נוראים "עושה פלא", שהוא יתברך נבדל מן הנמצאים, ולכך הוא נורא עליהם, ולכך הוא עושה פלא. ואילו לא היה נבדל מן העולם, לא היה גובר עליו לעשות בו פלאות. אבל בשביל שהוא נבדל ממנו, הוא משנה אותו. ודבר זה יתבאר לקמן בפירוש הלל, והוא מבואר לכל משכיל.

#**וזכר הכתוב**= הזה כאן הנסים אשר הוא יתברך פועל. לא תאמר כי יוכל לדמות לו אחד מן הפועלים אל מעשיו. זה אינו, כי במה שהוא יתברך נבדל בלבד מן העולם, הוא משנה בעולם ועושה בו כרצונו. אבל שאר כל הפועלים, אף המלאכים, אינם פועלים פלאות, מצד כי הם אינם נבדלים מן העולם הזה, ולפיכך אינם עושים פלאות. וכאשר תראה פעולת המכשפים שפועלים, אין זה פלאות, כי הם פועלים בדברים הפרטים, ואין זה שמושל על העולם כאשר מושל על דברים שהם פרטים. וזהו אמרם (סנהדרין סז:) שאין השד שולט על פחות מכשעורה. והטעם הוא מבואר, כי פחות מכשעורה אינה בריאה נחשבת מפני שאין לה שעור. כי נקרא 'שעורה', שכל דבר שהוא כמותה, או יותר מזה, יש לו שעור, ופחות מזה אין לו שעור. ודבר שאין לו שעור בטל אצל כלל העולם, ואין הכחות שולטים על כלל העולם. וכאשר השם יתברך עשה נסים שקרע ים סוף, אין דבר זה פרטי, שכבר אמרנו שאין הים דבר פרטי, אז נראה כי הוא יתברך מושל על עולם הטבע. ואחר שאמרו "מי כמוך באלים מי כמוך נאדר בקודש עושה פלא", על ידי שהוא יתברך נאדר בקודש, והוא נבדל מן העולם, ולכך הוא עושה פלאות בעולם, ואין כיוצא בו, כמו שהתבאר, כי כל הנמצאים אינם נבדלים מן העולם. ודבר זה יתבאר גם כן בפירוש ההלל.

#**סמך אחריו**= (שמות טו, יב) "נטית ימינך תבלעמו ארץ". רצה לומר כי הוא יתברך מפני שהוא נבדל מן הנמצאים, הוא נוטה ימינו מהם תבלעמו ארץ. וזה כאשר הם אינם ישרים בעיניו יתברך, נוטה ימינו מהם, ונבדל הוא יתברך מהם, והם נבלעים בארץ לגמרי, עד שאינם נמצאים. ולא כך כל הכחות הממונים על דבר מה, אינם יכולים להיות נבדלים. אבל הוא יתברך נבדל מן הנמצאים, ומפני שהוא יתברך נבדל מהם, כשהם יוצאים מן הראוי, נוטה ימינו מאתם, ונבדל מהם והם נאבדים. וזכר כאן שני דברים; האחד, הפלאות אשר הוא מחדש בעולמו לעשות מן הים יבשה, וכיוצא בזה, דבר זה נקרא "פלא". וזהו חדוש בריאה אשר הוא יתברך פועל בעולם. אמנם אבוד האויבים אין בזה פעל השם יתברך, רק אשר הוא נוטה ימינו, אשר בו הם תלוים הנבראים, כמו שאמר הכתוב (תהלים פט, ג) "אמרתי עולם חסד יבנה". וכאשר הוא מטה ידו הימנית, תבלעמו ארץ.

#**ואחר כך**= התחיל לומר (שמות טו, יג) "נחית בחסדך וגו'". כי אחר שהשלים המכה והגבורה שעשה באויב, התחיל לומר הטוב שעשה השם יתברך עם ישראל. במכלתא (שם), חסד עשית עמנו, שלא היו בידינו מעשים, שנאמר (ישעיה סג, ז) "חסדי ה' אזכיר וגו'". "נהלת בעזך" בזכות התורה, שנאמר (תהלים כט, יא) "ה' עוז לעמו יתן". דבר אחר, בזכות מלכות בית דוד, שנאמר (ש"א ב, י) "ויתן עוז למלכו", עד כאן.

#**פירוש כי**= ההנהגות הם שתים; האחת, היא הנהגה מה שצריך אל האדם, ולתקן לו חסרונו, זהו הנהגה אחת. וההנהגה השנית, היא הנהגה שבה יגיע אל התכלית ואל השלימות מה שהוא שלימות לו. ועל ההנהגה הראשונה אמר "נחית בחסדך", שעשה הקב"ה עמהם חסד להנהיג אותו בטוב הגמור, שלא חסר להם דבר, רק נהגם בחסד. וההנהגה השנית\* הוא הנהגה שבה יגיע אל השלימות, ועל הנהגה זאת אמר "נהלת בעזך אל נוה קדשך", שזהו תכלית השלימות כשבאו אל בית המקדש. וכאשר יבנה בית המקדש, אז הביאם אל השלימות, ודבר זה יתבאר לקמן (פנ"ט) אצל "כמה מעלות טובות", שהיה תכלית המעלות שבנה להם בית הבחירה, וזהו "נהלת בעזך אל נוה קדשך".

#**לכך אמרו**= "נהלת בעזך" בזכות התורה (מכילתא שמות טו, יג). ובאור זה, 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.

#**דבר אחר**=, בזכות מלכות בית דוד (מכילתא שמות טו, יג). רצה לומר, גם כן שהמלך מנהיג את העם גם כן להביאם אל השלימות, ודבר זה ידוע כי המלך מנהיג העם להביאם אל היושר, שהוא השלימות. ומלכות בית דוד, השם יתברך רצה במלכות זה להנהיג את ישראל. ובזכות הנהגה הזאת האלקית המביא אל השלימות, היה השם יתברך מנהיג אותם אל השלימות גם כן, להביאם אל בית המקדש.

#**ובמדרש**=, תמן תנינן; שמעון הצדיק היה משירי כנסת הגדולה. הוא היה אומר, על שלשה דברים העולם עומד; על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים. רבי נחמיה בשם רבי אחא אומר, עוברי הים פירשו; "נחית בחסדך" (שמות טו, יג) זה גמילות חסדים. "נהלת בעזך" (שם) זו תורה. ועדיין העולם מתמוטט, ואימתי נתבסס, כשבאו "אל נוה קדשך" (שם), עד כאן.

#**וביאור זה**=, כאשר יצאו ישראל [ממצרים] היה להם התקשרות ודביקות בו יתברך. והעולם יש לו דביקות בו יתברך בשלשה פנים; האחד, באשר הוא יתברך משפיע אל העולם הטוב והחסד, והרי יש כאן דביקות השם יתברך לעולם, והוא דביקות העלה אל העלול. והתדבקות העולם בו יתברך, וזהו על ידי שחפץ האדם בעבודתו יתברך, וחפץ להתדבק בו יתברך, זהו דביקות בו, וזהו דביקות העלול בעלה, והוא העמוד הב' שהוא לעולם. העמוד השלישי הוא התורה, כי על ידי התורה יש לעולם דביקות בו יתברך, לא הדביקות הראשון שהוא התחברות העולם בו על ידי העבודה, אבל 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, כי הברית הוא החבור, והתורה היא עצם החבור בין השם יתברך ובין האדם. ודבר זה מבואר מאוד, עד שהאריכות בו די.

#**וכאשר יש**= התחברות לעולם בו יתברך על ידי שלשה דברים אלו, אז קשור העולם בו לגמרי, ועל קשור ודבוק זה בו העולם מתקיים, וזולת זה העולם מתמוטט, כאשר אין לו חבור וקשור בו יתברך. ועם כי למעלה (פמ"ו) בארנו קצת בענין אחר, הלא מי שיבין דברי חכמה ידע כי הכל אחד. וכאשר יצאו ישראל ממצרים, אז על ידי ישראל היה דביקות לעולם בו יתברך לגמרי בכל שלשה דברים אלו, ואז היה לעולם קיום לגמרי כאשר באו לבית המקדש. ודברים אלו נאמנים מאוד, ואין להאריך במקום הזה יותר.

#**"שמעו עמים ירגזון וגו'"**= (שמות טו, יד). פירוש זה, כי כאשר יצאו ישראל ממצרים קנו ישראל מדריגתם ומעלתם אשר הם על כל האומות\*, ואשר לבסוף יהיו ישראל מאבדים האומות כלם, ולכך נאמר "שמעו עמים ירגזון". ואותם שהיו קרובים להם ביותר, וזה "חיל אחז יושבי פלשת", כי היו אומרים כי עכשיו ישראל יבוזו אותם, כי פלשתים היו קרובים יותר משאר אומות. "אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב יאחזמו רעד" (שמות טו, טו), כי אלו שני אומות יש לישראל הבדל מהם ביותר מכל האומות, כי בפרט נצטוו על אלו אומות שלא לקבלם; אדום עד שלשה דורות (דברים כג, ח-ט), ומואב לעולם (שם פסוק ד).

#**ומה שאמרו במכלתא**= (שמות טו, יד) "אז נבהלו אלופי אדום", מפני שאמרו עכשיו יבאו לנקום (בראשית כז, מא) "וישטום עשו את יעקב על הברכות". "אילי מואב יאחזמו רעד", אמרו עכשיו יבאו לנקום (בראשית יג, ז) "ויהי ריב בין רועי מקנה אברם". אל תאמר שבמכלתא רצה לומר שהיו יראים דבר זה ממש, רק כי מוכח דבר זה, כי עשו לעולם מתנגד ליעקב, כאשר ידוע מענין עשו שהוא תמיד שונא את יעקב. וזה אמרם שהיו יראים שיקחו את נקמתם "וישטום עשו את יעקב", שהוא מורה על האיבה\* עצמית של עשו ליעקב. ומפני כך נאמר כאן "אז נבהלו אלופי אדום". וכן בעצמו מה שאמר "ויהי ריב וגו' ויפרדו איש מאחיו", מורה זה על הבדל עצמי. כמו שאמר במדרש (ב"ר מא, ו) "הפרד נא מעלי" (בראשית יג, ט), כשם שהפרדה אינה קולטת זרע, כך אי אפשר לאותו איש להתערב זרעו בזרע אברהם. וכל הדברים האלו סתרי חכמה מאד, כי מה שנפרדו זה מורה כי אינם מתחברים יחד.

#**וכל אשר**= נזכר אחרון הוא יותר הפך ישראל ומתנגד להם; כי פלשת מצד שהם קרובים יותר אל ישראל, הם יראים יותר, ולכך הם מתנגדים יותר מן הרחוקים. ולפיכך אחר שאמר "שמעו עמים ירגזון" אמר "חיל אחז יושבי פלשת", וזהו מפני כי ישיבתם קרובה להם. ואחר כך "אז נבהלו אלופי אדום", שאלו יותר מתנגדים לישראל מצד עצמם, כמו שהתבאר. ואין כל כך אדום מתנגד לישראל בצד מה כמו עמון ומואב, שהרי על אלו נאמר (דברים כג, ד) "לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' לעולם". ואצל אלו זכר "אלופי אדום", "אילי מואב", כי התנגדות שלהם אינו טבעי, רק יש להם התנגדות בכחם העליון אשר יש להם, [ובזה] הם מתנגדים לישראל, וכח שלהם שייך דוקא לאלופים ולאילי הארץ. ואחר כך אמר "נמוגו כל יושבי כנען", שהיו יראים שיירשו ארצם, ולכך נאמר "נמוגו כל יושבי כנען". ומפני התנגדות זה אמר (שמות טו, טז) "תפול עליהם אימתה ופחד בגדול זרועך ידמו כאבן".

#**"עד יעבור**= עמך ה' עד יעבור עם זו קנית" (שמות טו, טז). פירוש, כי ישראל קנו (-ב'-) [ג'] מדריגות זו אחר זו, וכולם היו צריכים לעבור המים; הראשון, כשיצאו ממצרים עברו הים, ואז קנו מדריגה אחת, שיצאו מן העבדות. וכאשר עברו נחלי ארנון אז קנו מדריגה יותר עליונה, שאז נכנסו לארץ סיחון ועוג וכבשו אותו, והיא נחלתם גם כן. ואחר כך כשנכנסו לארץ הקדושה לגמרי, אז קנו מדריגה יותר עליונה, שירשו עיקר הארץ הקדושה. וכל אחד ואחד קנו על ידי נסים ונפלאות, כי לא היה קנין מעלתם ומדריגתם בטבע ובמנהגו של עולם, רק על ידי השם יתברך, ולכך נעשו להם נסים כשעברו נחל ארנון וכשעברו הירדן. וזהו "עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית", פירוש כי "עמך ה'" צריכים לקנות ב' מדרגות, ויש להם מתנגדים ומקטרגים כאשר באים לקנות מדריגה עליונה. "בגדול זרועך ידמו כאבן", המקטרגים יסתמו פיהם וידמו כאבן, עד כי יקנו מדריגתם ומעלתם.

#**ואחר כך**= אמר (שמות טו, יז) "תביאמו ותטעמו בהר נחלתך". פירוש, אחר שעברו אלו שתי העברות, הביאם ונטעם בהר נחלתו, וזהו בית המקדש שנקרא "נחלתו", כי הנחלה אין לה הפסק, כי היא לאדם מן האבות, ואינו דבר שהוא מתחדש ובא על ידי מעשה לשעה אחת, רק כך היא נמשכת מהתחלתו. ולזה הטעם נקרא בית המקדש "נחלה", כי הוא דבר שאין לו הפסק. וזהו שהזכיר אצלו נטיעה, כי הנטיעה גם כן קיימת, ואין לנטיעה סלוק והסרה כלל, אבל הוא נשאר במקום, שהוא נחלה עולמית.

#**ואמר כי**= זהו המקום הוא קשור עם ישיבתו למעלה, עד שהוא מכוון נגדו. ואמר (שמות טו, יז) "מקדש ה' כוננו ידיך", רצה לומר כי יותר מזה יש לו מעלה, כי הוא קדוש אלקי. ולפיכך אמר "מקדש ה'", להורות על קדושתו האלקית. והוסיף "כוננו ידיך", להורות על קדושתו העליונה שיש לבית המקדש.

#**ואמרו ז"ל**= במסכת כתובות (ה.), דרש בר קפרא, גדול מעשה בית המקדש ממעשה שמים וארץ; שאילו שמים וארץ נבראו ביד אחת, שנאמר (ישעיה מח, יג) "אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים", ואלו בבית המקדש כתיב (שמות טו, יז) "מקדש ה' כוננו ידיך".

#**וביאור זה**=, כי השמים והארץ הם חלקי המציאות, שכל המציאות ביחד הם שמים וארץ. כי שמים הוא חלק אחד, והארץ הוא חלק אחד. ולפיכך כל אחד מהם מיוחס ליד אחת, לומר כל אחד אינו אלא חצי, כי היד האחת הוא חצי, ושתי הידים ביחד הם הכל. אבל (-ב-)בית המקדש הוא הכל, שאין בית המקדש חלק, כי לא תמצא דבר מצטרף אליו, כמו שתמצא\* לשמים וארץ, שבכל מקום מחבר אותם ביחד, ובודאי אין זה בלא זה, כמו שאין העיגול בלא נקודה שבתוכו, ואין הנקודה בלא עיגול, ולפיכך הם מתחברים יחד. אבל בית המקדש הוא הכל, שהוא יחיד, ואין לו צירוף וחבור כלל אל דבר, ולכך הוא הכל, וזה שנברא בשתי ידים.

#**ודבר זה עצמו**= מורה לך על קדושתו, שמפני שהשמים והארץ כל אחד חלק, ולכך הם גשמיים, כי הגשם שייך בו חלוק. אבל בית המקדש הוא הכל, ואין בו חלוק אשר הוא שייך לגשם, ודבר זה הוא קדוש נבדל לגמרי, אחר שהוא הכל ואינו חלק. וזהו "מקדש ה' כוננו ידיך", רצה לומר ועד היכן הוא קדושתו, עד שהוא הכל, שהרי כוננו אותו שתי ידיך ביחד. ודבר שהוא הכל אין ספק שהוא נבדל לגמרי. וזהו הפירוש אמת, אין ספק בו.

#**ואמר**=\* (שמות טו, יח) "ה' ימלוך לעולם ועד". רצה לומר כי הוא יתברך אחר שהביאם אל הר נחלתו, אל מקדש ה' אשר כוננו ידיו, אז השם יתברך נקרא "מלך", כי מלכותו בבית המקדש בפרט. וראיה לזה, כי כל חותמי ברכות במדינה עונין "אמן", ובמקדש עונין "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", וזה מפני\* שכבוד מלכותו בבית המקדש דוקא. ואמר "ימלוך", מפני שהמלכות שלימה תהיה לעתיד דוקא, שנאמר (עובדיה א, כא) "ועלו מושיעים בהר ציון וגו' והיתה לה' המלוכה", לא עתה. וזה שאנו נוהגים לומר אחר פסוק זה\* "ועלו מושיעים בהר ציון וגו'".

#**ומפני שהמלך**= כמו שאי אפשר לו בלא עם אשר מלכותו עליהם, ואם אין עם על מי ימלוך, כן\* כאשר יש מתנגד, הוא בטול אל המלכות. כי המלך ראוי שיושיע את העם אשר הוא מולך עליהם, ויעשה מלחמה במתנגדים. ולפיכך אחר שאמר (שמות טו, יז) "מקדש ה' כוננו ידיך" אמר (שם פסוק יח) "ה' ימלוך לעולם ועד". שכאשר יש לו עם שהביא אותם אל הר נחלתו אז הוא מלך, ובלא עם אין מלך. ובשביל מלכותו אשר הוא מלך על ישראל (שם פסוק יט) "כי בא סוס פרעה ורכבו ופרשיו אל תוך הים וישב ה' עליהם את מי הים", כי מפני מלכותו יתברך אשר הוא מלך, עושה מלחמה באויבים ומאבד אותם, על דרך שאמר (תהלים י, טז) "ה' מלך עולם ועד אבדו גוים מארצו", כי מפני שהוא מלך מאבד את המתנגדים.

#**ותקשר סוף**= השירה בתחלת השירה ולומר "כי בא סוס פרעה רכבו ופרשיו אל תוך הים וישב ה' עליהם את מי הים", (שמות טו, א) "אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה' ויאמרו לאמר אשירה לה' כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה בים", הרי סוף השירה קשור בתחלת השירה בתכלית הקשור, ואם לא כן, לא היה קשור גמור פסוק זה של "כי בא סוס פרעה" במקום הזה. והוא יורה על שלימות השירה, שלא תאמר כי יש סוף לשירה זאת, וכל דבר אשר יש לו סוף הוא חסר כאשר\* מגיע אל הסוף, ויהיה שבח השם יתברך חס ושלום\* חסר. וכאשר קשור הסוף בתחלה, אין כאן סוף שתאמר עליו שהשבח הוא חסר מצד שיש לו סוף, אבל קשור בתחלתו, ואז הוא שבח שלם למי שהוא שלם. ישתבח שמו לעולם אמן ואמן\*.

<> תחילת דברי המדרש [שלא הובאה כאן] היא "[שמות יד, לא] 'ויושע ה' ביום ההוא [את ישראל מיד מצרים]', וכי ישראל ביד מצרים היו. אלא בשעה שיצאו ישראל ממצרים וכו'".

<> לשון המדרש שלפנינו הוא "בשעה שיצאו ישראל ממצרים פתח עוזא שר של מצרים לפני הקב"ה ואמר לפניו, רבונו של עולם, אומה זו שאתה מוציא ממצרים, יש לי עליה דין, יבוא מיכאל שר שלהן, וידון לפניך עמי. באותה שעה אמר הקב"ה למיכאל, בוא ודון עמו".

<> לשון המדרש שלפנינו: "פתח עוזא שר של מצרים ואמר לפניו, רבונו של עולם, אתה גזרת על אומה זו שיהו משועבדין תחת ידי אומה שלי ארבע מאות שנה, שנאמר [בראשית טו, יג] 'ועבדום וענו אותם וגו'', ועדיין לא עבדו בהן אלא שמונים ושש שנה משנולדה מרים, ועדיין לא הגיע זמנם לצאת. אלא תן לי רשות ואחזירם תחת ידי אומה שלי עד ארבע מאות שנה. כשם שאתה קיים, כך שבועתך קיימת".

<> לשון המדרש שלפנינו: "כלום אמרתי 'בארץ מצרים', 'בארץ לא להם' דברתי, וכבר גלוי וידוע שמשנולד יצחק נעשו גרים, וכבר שלמו ארבע מאות שנה, אין לך לשעבד על בני כלום".

<> "כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם ומחשבותי ממחשבותיכם" [ישעיה נה, ט]. ומצינו כמה פעמים בדברי חכמים את הבטוי "דעת קונו". כגון, [עירובין מא:] "שלושה דברים מעבירין את האדם על דעתו ועל דעת קונו, אלו הן; עובדי כוכבים, ורוח רעה, ודקדוקי עניות". וכן [עירובין סה.] "כל המתפתה ביינו ["שמפייסין אותו על דבר, ומתרצה כשטוב לבו ביין" (רש"י שם)] יש בו מדעת קונו". וכן [סוטה ה.] "לעולם ילמד אדם מדעת קונו ["לאהוב את הנמיכות" (רש"י שם)], שהרי הקב"ה הניח כל הרים וגבעות, והשרה שכינתו על הר סיני". וכן [כתובות סב:] "אמר ליה בני, דעת קונך יש בך". וכן נזכר בתנחומא משפטים אות א, וילקו"ש ח"ב רמז תצט. ויש להבין, מהו צירוף המלים "דעת קונו". ואולי אפשר לומר, ש"קונו" מורה שהקב"ה קנה את הנברא, וכמו שנאמר [דברים לב, ו] "הלוא הוא אביך קנך הוא עשך ויכוננך". ובנצח ישראל פ"ב [כד:] כתב: "כי כל ישראל הם לה', אם מצד שהוציאם לפעל, כמו שהאב הוא סבה שיצא הבן לפעל... ומכל מקום אין הבן קנוי לו בעצמו, רק הוא סבה שיצא לפעל. והעבד קנוי לאדון בעצמו. והשם יתברך עם שהוציאם לפעל, הם גם כן קנוים לו בעצמם לעבדים... לכך אמר 'הלא הוא אביך קנך'" [הובא למעלה פכ"ג הערה 83]. הרי ש"קנך" מורה על יחס של עבד לאדונו [ראה להלן הערה 376 שהובאו שם מקבילות נוספות לכך]. ו"דעת" היא חבור, וכמו שכתב למעלה פכ"ג [רנד:], וז"ל: "ואחר כך ידע נסתרם בידיעה שכלית, וזה חבור גמור. ולכך אמר באחרונה [שמות ב, כה] 'וידע אלקים', כי אין דבר חבור יותר מן הידיעה". ולמעלה בכת"י [תג.] כתב: "יש דבוק על ידי הראיה, שנגלה לו לגמרי. ועוד יותר מזה הידיעה, כי היודע את הדבר הוא תמיד אצלו, ומתחברים יחד, ולפיכך נקראים האוהבים יחד 'מודע' [רות ב, א], 'מודעתנו' [רות ג, ב]. וכמו שכתוב באברהם [בראשית יח, יט] 'כי ידעתיו', ופירושו כי אהבתיו [רש"י שם]... כי הידוע יש לו חבור עם היודע... ולפיכך החבור של זכר ונקבה נקרא ידיעה גם כן, כדכתיב [בראשית ד, א] 'וידע אדם את חוה אשתו', כי יש חבור ליודע עם הידוע, ולידוע עם היודע, א"כ הידוע הוא מתאחד בו לגמרי. אבל הראיה, אע"ג שהרואה הוא רואה הדבר, כיון שהרואה שהוא רואה לפניו את הדבר אינו רואה רק השטח המראים והנראים מבחוץ, אין זה חבור גמור. אבל הידוע הוא בדעתו לגמרי כמו שהוא הידוע בעצמו. ואף אם אינו לפניו מבחוץ, הידוע הוא בדעתו ושכלו, וזה חבור גמור. אבל הראיה אינו רואה רק את הדבר מבחוץ, ואם אין הנראה לפניו, אינו רואה כלום, ואין הנראה דבק עמו. לכך אמר באחרונה 'וידע אלקים', כי אין חבור יותר מן הידוע ביודע, שהוא עמו, אף כי אין הידוע לפני היודע" [הובא למעלה פכ"א הערה 33]. לכך צירוף המלים "דעת קונו" מורה על הרבותא שיש בדבר, שלמרות שהאדם נמצא בתחתונים, יש בידו לכוון לדעת קונו המרומם ממנו. @**וכך עולה**^ מדבריו בנתיב הענוה פ"א [ב, א:], וז"ל: "כי כאשר האדם בעל ענוה מתדמה ליוצרו ברוך הוא, וכמו שאמרו ז"ל [סוטה ה.] לעולם ילמוד אדם מדעת קונו, שהרי הקב"ה הניח כל ההרים הגבוהים, והשרה שכינתו על הר סיני. ומפני כי מדת השם יתברך שאתו היא הענוה, וזו המדה היא עצמית אליו יותר מכל... ולפיכך בעל ענוה הוא מתלבש במדת בוראו... כי בעל הענוה מצד שיש בו מדעת קונו יש לו מעלה יותר... כי יש לבעל ענוה התדמות למדת יוצרו... ודבר זה כי יש לו לבעל ענוה ממדת קונו, והדומים נמצאו יחד". הרי כשיש לאדם מדעת קונו, הוא מתדמה ומתלבש במדת בוראו באופן הנעלה ביותר, למרות הפער הקיים בין העבד לאדונו.

<> מזכיר "מלאכים", כי במדרש הובאו דברי עוזא, שהוא השר של מצרים, שהתרעם על הנהגת הקב"ה עם ישראל. ושר של אומה הוא כמו מלאך, וכמו שכתב להלן פ"ס, וז"ל: "כי האומות יש להם כל אחד ואחד שר או מלאך מיוחד". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קי.] כתב לגבי שר של מצרים בזה"ל: "דרשו רבותינו ז"ל [שמו"ר כא, ה] 'והנה מצרים נוסע אחריהם' [שמות יד, י], שראו ישראל שר של מצרים בא לעזור למצרים, ולפיכך 'ויראו מאוד' [שם]. וכל זה מפני כי הנצוח הזה לא לאלו מצרים, רק לכל האומה אשר הם תחת &**השר**^ שלה, ולפיכך בא &**המלאך**^ לעזור אותם" [הובא למעלה פי"ד הערה 110, וש"נ]. הרי פתח ב"שר", וסיים ב"מלאך", כי חד הם. וראה להלן הערה 55. וכן מיכאל שתק ולא ידע מה להשיב לטענת עוזא. נמצא שאף המלאכים אינם מבינים את דעת קונם, וכמו שמבאר והולך.

<> ש"הוא שפל בעיני הכל, כאשר הוא דרך הגר" [לשונו בהמשך].

<> כמו שאמרו לאברהם [בראשית כג, ו] "נשיא אלקים אתה בתוכנו", וכתב הראב"ע [שם] "נשיא אלקים - דרך גדולה בעבור כי אתה נביא". והרד"ק [שם] כתב: "נשיא אלקים - שאלקים נשאך, ואנחנו חושבים אותך כן בתוכנו". ובאור חדש פ"ה [תתקכח.] כתב: "כי אברהם היה לו הגדולה, שהרי נקרא [בראשית יז, ה] 'אב המון גוים נתתיך', וכמו שאמרו 'נשיא אלקים אתה בתוכינו". ובאור חדש פ"ח [תתשמב:] כתב: "כנגד אברהם אמר [אסתר ט, ג] 'ושרי המדינות מנשאים אותם', כי אברהם נקרא 'נשיא אלקים אתה בתוכינו', לכך בשביל זה זכו שהיו מנשאים את היהודים". ובנצח ישראל ר"פ מא [תשכ.] כתב: "אברהם ירש מדה מיוחדת בהתרוממות ובמעלה". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ.] כתב: "חשיבות והגדולה... מעלת אברהם, שזכה לחשיבות והתרוממות, שנקרא 'נשיא אלקים', וכל ענינו היה גדולה וחשיבות". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עז:] כתב: "אברהם כל ימיו בגדולה והתרוממות, כמו שאמרו [ב"ר מג, ה] 'עמק שוה' [בראשית יד, יז], שהושוו בו כל העולם והמליכו את אברהם למלך, והכל הוא בשיעור אלקי" [הובא למעלה פ"ט הערה 245]. וכן לגבי יעקב נאמר [בראשית לה, ה] "ויסעו ויהי חתת אלקים על הערים אשר סביבותיהם ולא רדפו אחרי בני יעקב". ועוד נאמר [בראשית לד, ז] "ובני יעקב באו מן השדה כשמעם ויתעצבו האנשים ויחר להם מאד כי נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב וכן לא יעשה". והגו"א שם אות א [קסו:] כתב: "משמעות הכתוב כי יעקב איש אלקי היה נחשב, ונבלה הוא לעשות זה ב'בת יעקב וכו' וכן לא יעשה', שאין ראוי לעשות מעשה כזה, כי הוא דבר גנאי מאד במה שהיה נחשב יעקב איש אלקי, אין ראוי לעשות מעשה כזה לבתו". אך לגבי יצחק לכאורה לא מצינו כן, שהרי נאמר [בראשית כו, טו-טז] "וכל הבארות אשר חפרו עבדי אביו בימי אברהם אביו סתמום פלשתים וימלאום עפר, ויאמר אבימלך אל יצחק לך מעמנו כי עצמת ממנו מאד". ובהמשך שם [פסוקים כ-כא] נאמר "ויריבו רועי גרר עם רועי יצחק לאמר לנו המים ויקרא שם הבאר עשק כי התעשקו עמו, ויחפרו באר אחרת ויריבו גם עליה ויקרא שמה שטנה". ויצחק עצמו אמר לאבימלך ולאחוזת מרעיו [שם פסוק כז] "מדוע באתם אלי ואתם שנאתם אותי ותשלחוני מאתכם", הרי שלא היה חשוב בעיניהם. ואולי משום שאבימלך ואחוזת מרעיו ענו ליצחק [שם פסוק כח] "ויאמרו ראו ראינו כי היה ה' עמך ונאמר תהי נא אלה בינותינו בינינו ובינך ונכרתה ברית עמך", וסוף דבר שהחשיבוהו מאוד. @**אך יש להעיר**^ מדברי חכמים [סנהדרין קיא. (אודות נסיונות של האבות בא"י)], שאמרו: "אמרתי לאברהם [בראשית יג, יז] 'קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה', בקש מקום לקבור את שרה, ולא מצא עד שקנה בארבע מאות שקל כסף [בראשית כג, טז], ולא הרהר על מדותי. אמרתי ליצחק [בראשית כו, ג] 'גור בארץ הזאת ואהיה עמך ואברכך', בקשו עבדיו מים לשתות, ולא מצאו עד שעשו מריבה, שנאמר [שם פסוק כ] 'ויריבו רועי גרר עם רועי יצחק לאמר לנו המים', ולא הרהר אחר מדותי. אמרתי ליעקב [בראשית כח, יג] 'הארץ אשר אתה שוכב עליה לך אתננה', ביקש מקום לנטוע אהלו, ולא מצא עד שקנה במאה קשיטה [בראשית לג, יט], ולא הרהר אחר מדותי". ובפשטות עולה מדברים אלו שלא היו האבות חשובים בארץ כנען. ואפשר לומר שנסיונות אלו היו אירועים פרטיים בחיי האבות, אך לא שכל חייהם בארץ ישראל היו מלאי צער ויגון [ראה הערה הבאה]. @**ומוכח מדברי רש"י**^ [בראשית לו, יב] כמהר"ל, שכתב: "ותמנע היתה פילגש - להודיע גדולתו של אברהם כמה היו תאבים לידבק בזרעו. תמנע זו בת אלופים היתה... אמרה, איני זוכה להנשא לך, הלואי ואהיה פילגש". ובודאי "תאבים לידבק &**בזרעו**^" כולל גם את יצחק ויעקב [ק"ו מעשו]. וכן אמרו להדיא במדרש [ב"ר פב, יד (מקור רש"י)]: "להודיע שבחו של ביתו של אברהם אבינו, עד היכן היו המלכויות ושלטונים רוצים להדבק בו... אמרה, הואיל ואיני כדאי להנשא לו לאשה, אהא לו לשפחה. והרי הדברים קל וחומר; מה אם עשו הרשע, שלא היה בידו אלא מצוה אחת, על ידי שהיה מכבד את אביו היו מלכיות ושלטוניות רוצות להדבק לו, על אחת כמה וכמה &**שיהיו רוצין להדבק ביעקב אבינו הצדיק**^, שקיים את כל התורה כולה". וק"ו זה כחו יפה כמובן גם כלפי יצחק.

<> כמו שהאבות נתנסו בקשר לא"י [סנהדרין קיא.], וכמובא בהערה הקודמת. וראה הערה הבאה.

<> דע, שלמעלה פ"ט [תמט:] כתב שלא היה אצל אברהם אבינו שום רושם של גירות, וכלשונו: "כי לא שייך שיעבוד ואף גירות באברהם. כי כבר ידוע כי אברהם הוא עיקר בנין העולם, שבשבילו נברא העולם, ואין ראוי שיהיה אברהם גר. ואף על גב שכתוב [שמות יב, מ] 'ומושב בני ישראל במצרים ארבע מאות ושלשים שנה', ודבר זה לא יתכן רק עם ישיבת אברהם. ועוד נאמר [בראשית כא, לד] 'ויגר אברהם בארץ פלשתים ימים רבים'. היינו בודאי שלא נתן לו הארץ עדיין לירושה, אבל שיהיה נמצא בו רושם גירות, לא היה זה. וכאן בא לרמוז על רושם הגירות שהיה חל על יצחק וזרעו. יהיה איך שיהיה, אין ראוי שיהיה אברהם בכלל הגירות כלל". ובכת"י שם [של:] כתב: "אבל שיהיה נמצא בו רושם גירות בפעל, לא נמצא באברהם כלל. לכך נאמר [בראשית טו, יג] 'כי גר יהיה זרעך ארבע מאות שנה', ולא קאמר 'כי גר תהיה וזרעך', משום שלא נמצא הגירות באברהם כלל, רק בזרעו, כי היה הוא נשיא אלקים". ובגו"א בראשית פט"ו אות יח [רסא:] כתב: "שלא היה ענין הגירות על אברהם... לא היה לו ענין הגר, שהוא שפל ומדוכא, והוא היה 'נשיא אלקים' [בראשית כג, ו], והושוו כל העולם להמליכו [ב"ר מב, ה], ופירוש 'ולא תראה כל אלה' [רש"י בראשית טו, טו], שלא תראה גירות של שפלות, ולפיכך כתיב [בראשית טו, יג] 'כי גר יהיה זרעך', אבל באברהם לא היה בו ענין גירות" [הובא למעלה פ"ט הערה 54, וראה הערה הבאה]. אך אין בזה שום קושי לדבריו כאן, כי חשבון ארבע מאות שנה מתחיל מלידת יצחק, וכפי שכתב רש"י [בראשית טו, יג] "כי גר יהיה זרעך - משנולד יצחק עד שיצאו ישראל ממצרים ארבע מאות שנה". הרי רושם הגירות חל על יצחק וזרעו, ולא על אברהם [ראה למעלה פ"ט הערה 56]. @**אמנם**^ אמרו חכמים [סנהדרין קיא.] שגם לאברהם היה נסיון בקשר לא"י [בקבורת שרה], והשוו זאת לנסיונות של יצחק ויעקב בקשר לא"י [הובא בהערה 8]. ומכך משמע שאף אברהם נתנסה ברושם גירות. ועוד, שכך אברהם אמר לבני חת [בראשית כג, ד] "גר ותושב אנכי עמכם תנו לי אחוזת קבר עמכם ואקברה מתי מלפני", ופירש רש"י [שם] "גר ותושב אנכי עמכם - גר מארץ אחרת ונתישבתי עמכם". ויל"ע בזה.

<> אודות שפלות הגר, כן כתב בגו"א בראשית פט"ו אות יח [רסא:], וז"ל: "לא היה ענין הגירות על אברהם... לא היה לו ענין הגר, שהוא שפל ומדוכא" [הובא בהערה הקודמת]. ובגו"א דברים פ"י אות טו [קע:] כתב: "כי חשוב הגר אצל השם יתברך, ולא יאמר שהגר פחות ושפל אצל השם יתברך, כמו שהוא אצל האדם". ויש בזה הטעמה מיוחדת; נאמר [יחזקאל כא, יז] "מגורי אל חרב היו את עמי", ומצינו שני פירושים למלים "מגורי אל חרב"; (א) הרד"ק בספר השרשים, שורש מגר, כתב: "'וכסאו לארץ מגרתה' [תהלים פט, מה], ענינו הִפַּלְתָּ. ותרגום [בראשית מט, יז] 'ויפול רוכבו אחור', 'וימגר רכביהון לאחורא'... 'מגורי אל חרב היו את עמי', כלומר נפולי חרב היו עמי". (ב) הרד"ק בספר השרשים, שורש גור, כתב: "'כי גר יהיה זרעך' [בראשית טו, יג], 'כי גרים הייתם' [דברים י, יט]... וענין שני 'לא תגורו מפני איש' [דברים א, יז]... ענין פחד. ופירוש [יחזקאל כא, יז] 'מגורי אל חרב', פחדי חרב היו לעמי". הרי המלים "מגורי אל חרב" פירושן נפולי חרב וגם פחדי חרב, ו"פחדי חרב" מיישך שייכי לתיבת "גר". נמצא שתיבת "גר" מכילה בתוכה ענין של נפילה, וזה מורה באצבע שהגר הוא שפל ונופל.

<> "כי הקב"ה מדקדק עם סביביו כחוט השערה... כי משפט השם יתברך בדקדוק גדול לפי עומק חכמתו, ולפיכך מדקדק עם סביביו, שהם קרובים אל השם יתברך, שמשפטו בדקדוק גדול כחוט השערה" [לשונו להלן (לאחר ציון 45)]. ובנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנה.] כתב: "כי העולם אי אפשר לעמוד במדת המשפט לפני הקב"ה, אשר מדקדק כחוט השערה". ובהקדמה לנתיבות עולם [ו.] כתב: "כאשר הוא נוטה אפילו מעט מן המשפט, הוא קלקול המשפט והדין, כי הדין והמשפט אין לו לצאת ממנו כלל". ובהקדמה לדרוש על התורה [ז.] כתב: "מפני שדבר זה נחשב כאילו הוא יוצא מקו המשפט ומדתו... אשר אין לצאת ממנו אף כחוט השערה". וראה להלן הערה 46.

<> דברים אלו יוטעמו יותר על פי דבריו בגו"א בראשית פכ"ג אות ב [שעט.], שעמד שם על דברי רש"י [בראשית כג, א] שכתב ששרה לא חטאה, כי "מה בת כ' לא חטאת, שהרי אינה בת עונשין, אף בת ק' בלא חטא", וז"ל: "ואם תאמר, תינח עונשי שמים [שאין בי"ד של מעלה מענישין אלא מכ' שנה ואילך (שבת פט:)], עונשין בית דין של מטה, דמענישין משלשה עשר, מנא לן דלא חטאת. ולא קשה מידי, דודאי עונשי שמים הם על עבירות קלות, כדכתיב [קהלת יא, ט] 'ודע כי על כל אלה יביאך אלקים במשפט', 'אם טוב ואם רע' [קהלת יב, יד]. ודרשו בפרק קמא דחגיגה [ה.] אפילו על דבר קל אדם נענש לפעמים, כדאיתא התם [הרק בפני חברו ונמאס, הנותן צדקה לעני בפרהסיא, ההורג כינה בפני חבירו ונמאס, וכיו"ב שם בגמרא]. וכיון שלא חטאת [שרה אמנו] בדיני שמים, מכל שכן בדיני אדם, שהם בעבירות החמורות, שלא חטאת בהם". הרי שבי"ד של מעלה מחמיר יותר מבי"ד של מטה. @**דוגמה נוספת;**^ אמרו חכמים [ערכין טז:] "עד היכן תכלית יסורין ["סוף מדת יסורין, כלומר יסורין שאין פחותין מהן" (רש"י שם)]. אמר רבי אלעזר, כל שארגו לו בגד ללבוש, ואין מתקבל עליו ["שאינו למדתו כהגון, וצער הוא לו" (רש"י שם)]... אפילו נתכוונו למזוג בחמין ["כוס של יין במים חמין" (רש"י שם)], ומזגו לו בצונן. בצונן, ומזגו לו בחמין... אפילו נהפך לו חלוקו ["שלא לבשה כסדר, וצריך להופכה ולפושטה" (רש"י שם)]... אפילו הושיט ידו לכיס ליטול שלש, ועלו בידו שתים ["איכא טירחא למיהדר ולמשקל שלישית" (רש"י שם)]... וכל כך למה ["כלומר, למאי הילכתא הוו יסורין" (רש"י שם)]. דתניא דבי רבי ישמעאל, כל שעברו עליו ארבעים יום בלא יסורין, קיבל עולמו ["כל מנוחתו לעתיד, ואי עבר עליה חד מהנך, הרי הוא יסורין" (רש"י שם)]". והנה בעיני אדם לא היו דברים אלו נחשבים ליסורין, אך בעיני הקב"ה אף דברים אלו נחשבים ליסורין. ואמרו חכמים [ילקו"ש ח"א רמז תתקסה] "אמר לו הקב"ה [למשה], אם בעיניך דבר קטן שעשית חסד [שעסק בארונו של יוסף ביצ"מ], גדול הוא בעיני, שלא השגחת בכסף וזהב. ואף אני ארד בכבודי ובעצמי לעשות עמך חסד כשתפטר מן העולם".

<> לשונו בכת"י [תקכח:]: "כי בודאי אם לא היה ישועת הקב"ה, לא היה אפשר לישראל לצאת, מאחר שלפי דעת שכל אנושי, וגם אצל המלאכים, לא היה ראוי להיות יוצאים, שהרי עדיין לא כלה ד' מאות שנה שיהיו זרע אברהם במצרים. אבל השם יתברך לפי חכמתו יש תשועה לישראל, כי לא כדעת האדם דעת השם יתברך, ואצל השם יתברך כבר כלו ד' מאות שנה".

<> כמו שאמרו במדרש הנ"ל, וכן דעת שמואל [נדרים לב.]. ולמעלה פ"ט [תמה. ואילך] האריך טובא בביאור ענין זה. וראה הערה הבאה.

<> למעלה פ"ט [תסו.] ביאר מדוע חטא קל הביא את שעבוד מצרים, וז"ל: "ועתה לא יקשה לך, וכי כל כך שקול [חמור] החטא זה של אברהם, להביא עונש גדול על זרע אברהם. כי בודאי מצד עצמו ראוי שיהיה מתפרסם מציאות השם יתברך בעולם, כי מה היה נחשב העולם אם לא נודע ונתפרסם מציאותו יתברך בעולם. רק שצריך חטא מה להוציא דבר אל הפעל, דסוף סוף היה שיעבוד וצרה, ואין זה בלא חטא, ודבר כזה אין צריך רק חטא מעט וקטן להכריע, ודבר זה מבואר מאוד למי שיבין... ועוד, מצד אחר היה ראוי הגלות והשיעבוד לישראל כמו שהתבאר לך בפרקים שעברו, שכאשר לא היו ישראל בשלימות, ושלימות ישראל כאשר הם ששים רבוא, ואז הם לחלקו יתברך. וקודם שהם לחלקו יתברך, היו משועבדים, עד שהוציא השם יתברך חלקו מתוכם. ולפיכך השיעבוד ראוי מצד עצמו, ומעט חטא מכריע דבר שהוא ראוי מצד עצמו. ולקמן יתבאר עוד" [נראה שכוונתו לדבריו בפרק זה, ולא כפי שצויין שם בהערה 132 שכוונתו לדבריו בפרק ט]. ובהמשך הפרק שם [תפב:] כתב: "וכבר אמרנו לך לך למעלה שלא תביט אל החטא עצמו אם קטן הוא החטא, שלא פירשו רז"ל רק שהיה כאן חטא, יהיה קטן או גדול, שעל כל פנים השיעבוד והגלות ראוי מצד עצמו כמו שהתבאר, רק שבלא חטא לא היתה הגזירה יוצאת לפעל, ולכך בארו ז"ל שהחטאים האלו מכריעים ומוציאים לפעל הגזירה". ושם מאריך בזה עוד.

<> לשונו בתפארת ישראל פמ"ו [תשיב:]: "כי המשפט הוא היושר בעצמו, שלא יעבור על היושר, וזהו ענין משפט. ודבר זה ידוע, כי אין דבר שהוא מתיחס להשם יתברך רק המשפט, דכתיב [דברים א, יז] 'כי המשפט לאלקים הוא'. וזה מפני כי הצדקה והחסד אפשר שיהיה גם כן בתחתונים, אבל שלא יהיו יוצאים מקו המשפט אין זה רק אל השם יתברך, כי המשפט צריך שלא יהיה בו שנוי כלל, וזה אי אפשר לאדם". ובח"א לסוטה יד. [ב, נח.] כתב: "כי אי אפשר שיהיה [האדם] עושה משפט כמו שעושה השם יתברך... אין יחוס משפט האדם אל משפט השם יתברך, שהרי אפשר שיטעה האדם במשפט". וראה להלן הערה 497.

<> הולך להביא מאמר המורה שהקב"ה מדקדק במשפטו כחוט השערה.

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב לא נזכר "ומערות", אלא רק "חופר שיחין". ופירש רש"י [ב"ק נ.] "חופר שיחין - לעולי רגלים בדרכים". וכן רש"י [יבמות קכא:] כתב: "חופר שיחין - לעולי רגלים, ומים מתכנסים בהן, והיו שותין הן ובהמתן".

<> "שעה ראשונה - שעדיין היא ראויה להיות חיה בתוך המים. אמר להם שלום - תעלה, וכן שניה" [רש"י ב"ק נ.].

<> "אבל שלישית, שאינה יכולה לחיות, אמר להן עלתה לה, שידוע היה לו שלא תמות שם, כדלקמן דבר שהיה מתעסק בו אותו צדיק אביה לא יכשל בו זרעו" [רש"י יבמות קכא:]. וראה להלן הערה 31.

<> "אילו של יצחק" [רש"י ב"ק נ.]. אמנם המהר"ל להלן [לאחר ציון 32] יבאר באופן אחר, אך בח"א לב"ק נ. [ג, ח:] ביאר כרש"י. וראה להלן הערה 40.

<> "זה אברהם" [רש"י יבמות קכא:]. אמנם המהר"ל להלן [לאחר ציון 32] יבאר באופן אחר, אך בח"א לב"ק נ. [ג, ח:] ביאר כרש"י. וראה להלן הערה 40.

<> "לידע שלא תמות" [רש"י יבמות קכא:]. ופירושו, שהבריות שאלו את רבי חנינא בן דוסא וכי הוא נביא, דמנין ידע שבתו של חנינא לא תמות.

<> "מצטער בו - לחפור בורות ומערות לעולי רגלים" [רש"י ב"ק נ.]. ורש"י [יבמות קכא:] כתב: "מתעסק בו - בטורח עשייתו". ובח"א לב"ק נ. [ג, ט.] כתב: "יכשל בו זרעו. לפי שמעשה האדם וזרעו הם שוים, כי גם בניו יקראו 'מעשה ידיו', כדכתיב [קהלת ה, ה] 'למה יקצוף האלקים על קולך וחיבל מעשה ידיך', והם הבנים [שבת לב:]. ולפיכך היה מתמיה 'דבר שנצטער עליו לעשותו יכשל בו זרעו', שהם גם כן מעשה ידיו".

<> "אע"פ כן מת בנו - של רבי נחוניא בצמא, שכך דרכו של מקום לדקדק עם החסידים" [רש"י יבמות קכא:].

<> "וסביביו נשערה - לשון חוט השערה עם סביביו, עם צדיקים ההולכים אחריו" [רש"י יבמות קכא:]. וראה להלן הערה 47.

<> "מטיל אימת משפטיו עליהם" [רש"י ב"ק נ.].

<> לשונו בנתיב העבודה פי"ח [א, קמ.]: "ואמר [בברכת המזון] 'שאתה זן ומפרנס כו' בכל יום ובכל עת ובכל שעה'. פירוש, זה כי האדם צריך לפרנסה כפי מה שמתחדש לו, כי היום הוא צריך לזה, ומחר צריך לאחר, הכל כפי שמתחדש לו הזמן צריך האדם לפרנסה... ופירוש 'בכל שעה', כי השעה חלק מן היום, כי היום נחלק לשעות. ובשעה זו צריך לדבר זה, ובשעה זו צריך לדבר אחר. כלל הדבר כי האדם הוא בעל שנוי, וצריך לפרנסה כפי מה שמתחדש, והשם יתברך נותן לו פרנסתו בכל יום כפי מה שהתחדש לו היום... שעה היא חלק מן היום, וזה מבואר". ובתפארת ישראל פט"ז [רמח.] כתב: "אמרו בפרק אחד דיני ממונות [סנהדרין לח:], אמר רבי אחא, שתים עשרה שעות הוי יום; שעה ראשונה, הוצבר עפרו. שניה, נעשה גולם... עשירית, סרח. אחד עשר, נדון. שתים עשרה, נטרד והלך לו... בא לבאר מציאות האדם ומהותו, לומר שהאדם הוא הכל. ולפיכך אילו לא היה בריאתו כל שנים עשר שעות, שהם כל היום, שהיום הוא המציאות, ולילה הוא העדר... לא היה האדם רק חלק ומקצת. ודבר זה אינו, כי האדם הוא הכל. ומפני זה היה נמשך בריאתו אל כל היום, שהוא כל המציאות". ובכל שעה ושעה היתה בריאה אחרת [ולא היתה בריאה אחת שנמשכה כמה שעות], מה שלא היה קודם לכן. וזה מורה באצבע "שהיום נחלק לשעות", וכל שעה ושעה מורה על מהות אחרת של היום.

<> כי בשלש פעמים הוחזק הדבר [יבמות סד:, וב"ק כג:]. ולמעלה פט"ו [מו.] כתב: "כי בשלשה גזירות הגזירה מתחזקת". וכן כתב שם בסוף הפרק [נח:]. ולהלן פנ"ד כתב: "נמצא כי נגזר על זרע אברהם שלש גזירות זו אחר זו; גירות, עבודה, ענוי, ובשלשה הוחזק גלותם". ובגו"א בראשית פמ"ג אות כז [שטז:] כתב: "שאם כן היה מתחזק ברע, כי שלשה הוא חזקה". ובאור חדש פ"ט [תתתלו:] כתב: "יהיו מוחזקים בפורים... שלשה פעמים". ובח"א לסנהדרין צו. [ג, רב:] כתב: "מספר ג' בכל מקום מורה על החוזק, וכמו שאמר הכתוב [קהלת ד, יב] 'והחוט המשולש לא במהרה ינתק', ובכל דבר כאשר ירצה להחזיק דבר מתחזק בשלשה. ולכך ג' שנים הוי חזקה לכל דבר בכל מקום [ב"ב כח.]". וראה למעלה פט"ו הערה 90. @**ואמרו חכמים**^ [ב"ר נו, א] "'ביום השלישי וישא אברהם את עיניו' [בראשית כב, ד]. כתיב [הושע ו, ב] 'יחיינו מיומים ביום השלישי יקימנו ונחיה לפניו'. ביום השלישי של שבטים כתיב [בראשית מב, יח] 'ויאמר אליהם יוסף ביום השלישי'. ביום השלישי של מרגלים, שנאמר [יהושע ב, טז] 'ונחבתם שמה שלשת ימים'. ביום השלישי של מתן תורה, שנאמר [שמות יט, טז] 'ויהי ביום השלישי'. ביום השלישי של יונה, דכתיב [יונה ב, א] 'ויהי יונה במעי הדגה שלשה ימים ושלשה לילות'". ובאור חדש פ"ד [תתמב:] למד ממדרש זה שאין הקב"ה מניח צדיק בצרה יותר משלשה ימים, וכלשונו: "'וצומו עלי שלשת ימים וגומר' [אסתר ד, טז], מה שאמרה אסתר 'צומו עלי שלשת ימים', מפני כי הם רבוי ימים, וכמו שאמרו ז"ל [תו"כ ויקרא טו, כה] 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה. ואין הקב"ה מניח הצדיק בצרה יותר משלשה ימים מטעם זה, כי מאחר ששלשה הם רבוי ימים, ואין מידת השם יתברך שיהיה הצדיק בצרות תמיד. ואם הצדיק בצרה זמן מה, אין זה קשיא, כי אי אפשר שלא יהיה דבר מה חסרון בצדיק. אבל שיהיה שלש ימים, שנקראים 'רבים', וכאילו היה תמיד בצרה, אין הקב"ה מניח הצדיק בצרה כמו זו. וכן אמרו במדרש 'ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחוק'... הרי לך כי אין ראוי שיהיה הצדיק בצרה יותר מג' ימים, מטעם שאמרנו". וכן אמרו עוד במדרש [ב"ר צא, ז] "לעולם אין הקב"ה מניח את הצדיקים בצרה שלשת ימים". ובמדרש אחר [מדרש תהלים מזמור כב] אמרו: "ולמה שלשה ימים, לפי שאין הקב"ה מניח את הצדיקים בצרה יותר משלשה ימים". וכן כתב בהקדמה לאור חדש [צו:]. [אמנם לפי זה יש להבין איך מצינו אצל יעקב אבינו שאמר (רש"י בראשית מג, יד) "מי שאמר לעולם די יאמר די לצרותי, שלא שקטתי מנעורי; צרת לבן, צרת עשו, צרת רחל, צרת דינה, צרת יוסף, צרת שמעון, צרת בנימין". הרי שהיה בצרות רבות שכל אחת מהן נמשכה הרבה יותר משלש שעות ושלשה ימים. וכן נאמר (בראשית מז, ט) "ויאמר יעקב אל פרעה ימי שני מגורי שלשים ומאת שנה מעט ורעים היו ימי שני חיי וגו'". והרד"ק (שם) כתב: "כי בצרה הייתי כל הימים שחייתי עד הנה, זהו שאמר 'רעים'". ולמעלה פ"י (תקכח:) כתב: "יעקב היה כל ימיו בצרה". ויל"ע בזה]. @**אך קשה**^, כי במדרש דובר על שלשה ימים, ולא על שלש שעות. דע, כי בח"א לב"ק נ. [ג, ח. (מקור המאמר שלפנינו)] התייחס לנקודה זו, וכלשונו: "שעה ראשונה אמר שלום. פירוש, כי שלום יש לה, ואין צריך לחשוש שבא עליה דבר. שעה ג' אמר 'כבר עלתה', ודבר זה כי אין השם יתברך מניח הצדיק בצרה יותר מג' ימים, כמו שאמרו במדרש 'ויהי ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחוק', אין הקב"ה מניח הצדיקים בצרה יותר מג' ימים. ובבור שאי אפשר להיות חי בו ג' ימים, ולכך היו ג' שעות כמו ג' ימים". ובפירושי המהר"ל לב"ק שם [הוצאת כשר, כרך ג, עמוד טו, הערה 1] כתבו על כך: "צריך ביאור". ונראה שהוקשה להם מה הביאור לסברה "בבור שאי אפשר להיות חי בו ג' ימים, ולכך היו ג' שעות כמו ג' ימים". אך נראה שדברים אלו מתבארים בצירוף דבריו כאן, שכתב: "אחר שהיום נחלק לשעות, אין הקב"ה מניח הצדיק בצרה שלש שעות, שלא יהיה מוחזק בצרה". לאמר, שישנם אופנים שונים לחלוקת הזמן [שנים, ימים, שעות וכיו"ב], וכאשר החילוק נעשה שלש פעמים, נוצרה בזה חזקה. אך הואיל וא"א לחיות בבור שלשה ימים, לכך חלוקת הזמן אינה יכולה להעשות על פי הימים, אלא על פי השעות. כי חלוקת שעות גם כן מקרי חלוקה ["היום נחלק לשעות"], לכך החיים בבור יבחנו על פי חלוקת שעות, השקולה לחלוקת ימים במקומות אחרים.

<> נמצא לפי דבריו שאף אם בתו של רבי נחוניא לא היתה מתה לאחר שלש שעות בבור עדיין היא היתה אז עולה ממנו, כי אין הקב"ה מניח הצדיק בצרה שלש שעות. אך רש"י [יבמות קכא:] ביאר דברי הגמרא ["דבר שאותו צדיק מצטער בו, יכשל בו זרעו"] דזהו מחמת חשש מיתה, וכלשונו: "אבל שלישית, שאינה יכולה לחיות, אמר להן עלתה לה, שידוע היה לו שלא תמות שם, כדלקמן דבר שהיה מתעסק בו אותו צדיק אביה לא יכשל בו זרעו" [הובא למעלה הערה 21]. וכן רש"י ב"ק [נ.] כתב: "שלישית - דהוה לה שהות שתצא נפשה אם ישנה שם". הרי המיוחד בשעה השלישית הוא שא"א לחיות בבור שלש שעות. ופירושו של רש"י מוכח מהגמרא ביבמות [קכא:], שמעשה זה הובא כהמשך למה ששנו שם [קכא.] שהנופל למים שיש להם סוף, אם שהו שיעור "כדי שתצא נפשו" וראו שלא עלה יש להחזיקו כמת, ולהתיר את אשתו. והמאירי [שם ד"ה זה (השני)] כתב שיש להוכיח ממעשה שלפנינו ששיעור "כדי שתצא נפשו" הוא שלש שעות, וז"ל: "מעידין עליו בשעור שתצא נפשו, ואין צורך לשלשה ימים. ושיעור שתצא נפשו יראה שהן שלש שעות. וממה שאמרו בבתו של נחמיה חופר שיחין שנפלה לבור גדול... שלישית אמר להם עלתה. כלומר שלישית, שאילו עמדה שם אי אפשר לחיות, אמר להם עלתה". וכדבריו נקטו הפוסקים; הריב"ש בתשובה [סימנים שעז, שפ, תטז] כתב ששיעור עד שתצא נפשו הוא שלש שעות. והמהר"א ששון [בשו"ת תורת אמת סימן א, ד"ה וכבר כתבתי] הביא את דברי הריב"ש האלו, וכלשונו: "כבר נודע ששיעור שהה כדי שתצא נפשו, נראה מתוך דברי הריב"ש ז"ל שהן ג' שעות, שכן כתב בסימן שעז, וז"ל: 'ומה שכתבת עוד לאסור את האשה משום דכמיא כו' הדין עמך כו' אבל מי שלא עמד ג' ימים במים אחרי מותו, דהיינו משעה שלישית שטבע כו''. הרי דס"ל לרב ז"ל דשיעור 'שהה כדי שתצא נפשו' היינו ג' שעות. ואע"פ שלא ביאר לנו הרב ז"ל מהיכן למדה, נראה דיליף לה הרב ז"ל מהא דתניא בפרק האשה בתרא יבמות [קכא:]; תנו רבנן, מעשה בבתו של נחוניא חופר שיתין שנפלה לבור הגדול... שלישית אמר להם עלתה כו', כלומר כיון שעברו ג' שעות ודאי עלתה, לפי שאינה יכולה לחיות יותר שם. א"כ הרי ששיעור כדי שתצא נפשו הוא ג' שעות". וכן הוא בשו"ת פני יהושע אבן העזר סימן ז, נודע ביהודה מהדורא תנינא אבן העזר סימן סא, שו"ת רעק"א תנינא סימן מו, שו"ת חת"ס אבן העזר ח"א סימן צב, ועוד. ומכל הני רבוותא מבואר שלכך עלתה מהבור משום שבשלש שעות היתה מתה, וזה לכאורה דלא כמהר"ל. ויש לעיין בזה.

<> הוא איל [ראה למעלה הערה 22].

<> רש"י [ויקרא ה, טו] "איל - לשון קשה, כמו 'ואת אילי הארץ לקח', אף כאן קשה, בן שתי שנים". ובגו"א בראשית פל"א אות טו [קיט:] כתב: "איל... פירושו כשהוא קשה, וכשהוא בן שתים אז שפיר נקרא 'איל' מפני שהוא קשה, כי 'איל' הוא לשון קשה, מגזרת 'ואת אילי הארץ לקח'". ורש"י [בראשית לא, כט] כתב "יש לאל ידי - יש כח וחיל בידי... וכל 'אל' שהוא לשון קודש, על שם עזוז ורוב אונים הוא". ורש"י [שמות טו, יא] כתב "באלים - בחזקים, כמו 'ואת אילי הארץ לקח', 'אילותי לעזרתי חושה' [תהלים כב, כ]". ואמרו חכמים [יומא סז:] אמרו "'עזאזל' קשה שבהרים, וכן הוא אומר 'ואת אילי הארץ לקח'". ובגו"א בראשית פ"ב אות יד [נז.] כתב "לשון 'אלקים' מלשון חוזק, כמו 'ואת אילי הארץ לקח'". וכן כתב בנצח ישראל פ"ה [קכד:], ועוד. וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 88, פמ"ה הערה 83, פמ"ו הערה 204, ולהלן הערות 449, 538.

<> ומדת הדין היא קשה, וכמו שיבאר. לכך האיל [שהוא בהמה קשה] מורה על מדת הדין, וכמו שכתב הקהלת יעקב, ערך איל [ב], וז"ל: "איל בחינת דין". ובזוה"ק ח"ג לח: אמרו "רבי יוסי אמר, שור ואיל מסטרא דשמאלא קא אתיין; שור מסטרא דשמאלא, דכתיב [יחזקאל א, י] 'ופני שור מהשמאל'. איל, בגין אילו דיצחק".

<> "וכך דרך האדם, כאשר הוא רואה אחד בצרה, הרחמים מעוררים אותו לפעול בחזקה מאוד" [לשונו בהמשך]. נמצא ש"בא התשועה במדת הדין" פירושו כמו "בא התשועה בחזקה". ואודות שהצרה מביאה לתשועה בחזקה, מעין כן כתב בהקדמה לאור חדש [קז.], וז"ל: "ואמרה [אסתר] 'אקרא יומם ולילה ולא דומיה לי' [תהלים כב, ג]. פירוש, כי האדם כאשר קורא מתוך צרה, אז הקריאה הוא משני פנים; האחד, שיעזור אותו מן הרשע, אשר ידו גברה עליו בכח זרועו שלו, וילחם השם יתברך נגדו, וישבר השם יתברך זרועות רשע... ועל התפילה זאת אמרה 'אקרא יומם', זהו עניין אחד. העניין השני, שירחם עליהם, ולא יתן אותם לכלותם, כי הם יושבים בצרה ובחשיכה, וכנגד זה אמרה 'ולילה ולא דומיה לי'". הרי צרת האדם מכפילה את הצורך בתשועה; מלבד עצם התשועה, יש גם מימד הרחמים על האדם הנתון בצרה.

<> צירוף המלים "מדת הדין הקשה" הוא מצוי בספרי המהר"ל [להלן פס"ג, נצח ישראל פכ"ג (תצז:), נתיב גמילות חסדים פ"ד (א, קסא.), נתיב הליצנות פ"א (ב, ריח:), ועוד]. וראה למעלה פכ"ג הערות 171, 172.

<> אמרו חכמים [שבת לג:] "כל היכא דהוה מחי רבי אלעזר, הוה מסי רבי שמעון". ובח"א שם [א, כח.] כתב: "מפני שהזקינים נמצא בהם הרחמים יותר ממה שנמצא בבחורים, שיש בהם מדת הדין". אמנם יש להעיר, שאמרו חכמים [סנהדרין לו:] "אין מושיבין בסנהדרין זקן וסריס ומי שאין לו בנים". ופירש רש"י [שם] "זקן - ששכח כבר צער גידול בנים, ואינו רחמני". ואולי יש ליישב שזקן ששכח צער גידול בנים הוא זקן מופלג ביותר, ואין הוא הזקן שמדובר עליו כאן. וכן הרמב"ם בהלכות סנהדרין פ"ב ה"ג כתב: "אין מעמידין בכל הסנהדרין לא זקן &**מופלג בשנים**^ ולא סריס, מפני שיש בהן אכזריות". והלח"מ [שם] כתב שהכרחו של הרמב"ם להוסיף "מופלג בשנים" הוא מחמת ששם בהלכה ו כתב שהדיינים "יהיו כולן בעלי שיבה". ומקור הרמב"ם הוא מסנהדרין [יז.], ושם אמרו "אין מושיבין בסנהדרין אלא בעלי קומה... ובעלי זקנה". ובעל כרחך שיש לחלק בין "זקן" [שנזכר בסנהדרין לו:] ל"בעלי זקנה" [שנזכרו בסנהדרין יז.], שהראשון הוא "זקן מופלג בשנים". ומצינו שכבר חילק כן באור חדש פ"ב [תקמג.], וז"ל: "חכמים כל זמן שמזקינים דעתן נוספת עליהן [שבת קנב.], ולפיכך כאשר הוא בן ע"ה שנה ראוי לו החכמה יותר... כל זמן שיש כאן זקנה, גובר כח השכלי יותר. ומכל מקום כאשר הוא זקן לגמרי, והוא חלש, אין לאדם השכל כל כך, שהחולשה של הגוף מבלבל את שכלו, עד שאין לו השכל בשלימות".

<> אודות שהרחמים היא על מי שנמצא בצרה, כן כתב כמה פעמים. וכגון, למעלה פל"ה [תרלא.] כתב: "אין הרחמנות גורם רק שלא יהיו בשעבוד ובצרה, אבל אינו מביא גאולה". כי מדת הרחמים מחייבת סילוק הצרה, אך לא מעבר לכך. ולהלן פס"ט כתב: "הרחמים בין לצדיק ובין לרשע, כאשר יגיע לו צרה מרחם השם יתברך עליו, ונותן לו מה שצריך מתוך הצרה... שאין רחמים רק כאשר הגיע לו צרה, וצריך לדבר מתוך הצרה... ועוד שני חלקים של חסד, שעושה חסד אף שאינו צריך, ונותן לצדיק ולרשע על צד היותר טוב. כי זה החילוק שיש בין חסד ורחמים; כי הרחמים אינם רק כאשר הוא צריך לאותו דבר מתוך צרה. וחסד, בין שצריך לאותו דבר, ובין שאין צריך לאותו דבר, נותן חסד על צד היותר טוב". ובנצח ישראל פמ"ז [תשפח:] כתב: "החילוק שיש בין חסד ורחמים; החסד הוא הטוב שהוא משפיע לעולם, אף שאין הכרחי כל כך לעולם, הוא משפיע את הטוב לעולם, והוא חסד. והרחמים כאשר התחתונים בצרה, וצריכים לרחמים, מרחם עליהם". @**דוגמה לדבר;**^ מצינו שאין הקב"ה עושה נס בחינם וללא צורך, ומעין מה שאמרו חכמים [ברכות נח.] "עביד רחמנא ניסא לשקרי" [בתמיה]. ובגו"א בראשית פי"ד אות יח [רלז:] כתב: "ולמה היה צריך לנס בחינם". ובגו"א דברים פ"א אות כד [יג.] כתב: "לא יעשה הקב"ה נס בחנם". ושם פ"ח אות ג [קמה:] כתב: "לא מצאנו נס בחינם". וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ה [קסז.]. והביאור הוא, שכבר השריש בח"א לגיטין נו. [ב, קג.] שהנס בא לעולם מצד מדת הרחמים, וכלשונו: "כי הנסים באים לעולם מצד מדת הרחמים, ודבר זה ידוע גם כן אם יש לך לב להבין, כי לא מצאנו נס בעולם רק כאשר היו ישראל בצרה, והשם יתברך מרחם עליהם, כאשר תמצא בכל הנסים. כי אין הקב"ה משנה הטבע שלא לצורך, רק שהוא לצורך, ודבר זה ממדת הרחמים". לכך ברור שהנס הוא רק כאשר יש צרה וצורך, כי הנהגת הרחמים היא רק בהתאם לצרה וצורך [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 357, פ"ו הערה 98, פי"ב הערה 123, פכ"א הערה 60, פל"ה הערה 38, פל"ט הערה 26, ולהלן הערה 489].

<> מעין כן כתב למעלה פי"ח [קנה:], וז"ל: "מדכתיב [שמות ב, יב] 'ויך את המצרי', סבר רבי אביתר באגרופו הרגו [שמו"ר א, כט]... מפני שהיה מצרי רשע, שהכה את ישראל, והיה משה מתעורר נגד הרשע לעשות בו דין בעצמו, ולכך הכה אותו בידו, ולא בדבר אחר". ונאמר [שמות ב, יז] "ויבואו הרועים ויגרשום ויקם משה ויושיען וישק את צאנם". ודרשו חכמים [שמו"ר א, לב] "'ויקם משה ויושיען', מלמד שהיה משה יושב עליהם בדין. אמר, דרך אנשים דולים ונשים משקות, וכאן נשים דולות ואנשים משקים". הרי שהרחמים על בנות יתרו ["ויבואו הרועים ויגרשום"] הביאו על הרועים את הדין ["דרך אנשים דולים ונשים משקות, וכאן נשים דולות ואנשים משקים"]. ולמעלה ר"פ כ [ריח.] כתב: "'ויקם משה ויושיען', מלמד שהיה משה יושב עליהם בדין וכו'. דקדקו רז"ל במלת 'ויקם', דלא הוי למכתב רק 'ויושיען'. לכן אמרו כי המלה הזאת מרמז לך שמתוך הדין נתעורר משה, כדיין המתעורר לעשות מעשה כאשר יראה בעיניו העיוות והשקר. ולכך נאמר 'ויקם', והוא התעוררות הדין, וזהו הוראה על הנפש השלימה של משה". ולהלן פס"ו כתב: "צריך כל אדם כאשר יראה דבר עולה, אז נפשו מתעורר לעשות דין. ולכך כל דיין צריך שיהיה לו לב אמיץ וחזק למשפט. ודבר זה ברור הוא, שהדין הוא בא מן התעוררות הנפש". ומכלל "התעוררות הנפש" הוא "כאשר הוא רואה אחד בצרה, הרחמים מעוררים אותו לפעול בחזקה מאוד".

<> בח"א לב"ק נ. [ג, ח:] סלל לו דרך אחרת בביאור "זכר של רחלים נזדמן לי וזקן אחד מנהיגו", והוא שהם מרמזים לעקידת יצחק ואברהם [כפי שביאר רש"י בגמרא (הובא למעלה הערות 22, 23)]. וזה לשונו: "יראה כי לכך בא זכר של רחלים, כי התשועה מן השם יתברך על ידי עקידת יצחק, וזה העקידה שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך להקריב את עצמו אליו, ובזה האדם אל השם יתברך לגמרי. וכל צרה שהיא באה על האדם היא מצד האדם עצמו, וכאשר האדם הוא אל השם יתברך יוצא האדם מן הצרה, בזה שהוא אל השם יתברך. ולפיכך אמרו במדרש [תנחומא וירא אות כג], אמר אברהם להקב"ה, כשישראל יהיו חוטאים לפניך, זכור להם עקידת יצחק אביהם, ופדה אותם מצרתם. כי זכירת העקידה הוא פדיון מן הצרות, כמו שאמרנו. ולפיכך כאשר נפלה לבור, והיתה נתונה בצרה, היה פודה אותה עקידתו של יצחק. ואף על גב דהיתה נצולה בזכות אביה, כמו שאמר 'דבר שהיה מצטער בו אותו צדיק יכשול בו זרעו', מ"מ זכות חנניא חופר שיחין היה גורם לזכור לה עקידתו של יצחק, ולרחם עליה כאשר באת אל הצרה, והיה השם יתברך מרחם עליה. ואמר שהיה זקן אחד מנהיגו. ודבר זה רמז על אברהם, כי אברהם היה מוליך את בנו יצחק אל העקידה, והיה הוא מקריב את האיל תמורת יצחק בנו. וזה כי מה שמסר את נפשו אל השם יתברך הוא מצד האהבה, ואם לא היה מצד האהבה, רק מצד היראה, לא היה מוסר עצמו אל השם יתברך לגמרי. ואברהם נקרא 'אוהבי' [ישעיה מא, ח]... ולכך אמר כי זקן אחד מנהיגו, כי אברהם נקרא 'זקן', כמו שאמרו [ב"מ פז.] עד אברהם לא היה זקנה, עד שבא אברהם, דכתיב [בראשית כד, א] 'ואברהם זקן בא בימים'. והעקידה היתה על ידי אברהם, שהיה עובד השם יתברך מאהבה, ועל ידי זה מה שמסר יצחק נפשו אל השם יתברך על גבי מזבח, בזה מסר נפשו אל השם יתברך לגמרי, ודבר זה נזכר לפני ה' כאשר באה עליהם צרה. לכך אמר כי זכר רחלים נזדמן לה, וזקן אחד מנהיגו, והבן זה" [ראה למעלה פל"ז הערה 53, ופ"מ הערה 235].

<> לשונו בח"א לב"ק נ. [ט.]: "מה שמצינו כי בתו העלה הקב"ה מן הבור בשביל אביה שהיה מצטער על הבור לעשות, ואילו הבן מת בצמא, אף על גב שגם כן היה לומר 'זה שחפר בור בשביל שיהיו מים לישראל ולא ימותו בצמא, יכשול בו זרעו להיות מת בצמא'". ראה בסמוך הערה 45.

<> לשון המאירי [ב"ק ב:] "אם הזיקו לאחר נפילתן דרך מכשול, בור הוא".

<> פירוש - נפילה בבור היא בקום ועשה, שהאדם הולך ונופל בבור דרך מכשול, ולא יתכן ש"דבר שאותו צדיק מצטער בו יכשל בו זרעו". אך מיתה בצמא אינה בקום ועשה, אלא בשב ואל תעשה, שאין מים, והעדר מים אינו נחשב למכשול, לכך אין לומר על זה "דבר שאותו צדיק מצטער בו יכשל בו זרעו".

<> לשון תוספות [ב"ק נ.] "דבר שנצטער בו - ואם תאמר, אכתי מנא ליה, הא מת בנו בצמא. ויש לומר, דמכל מקום באותו דבר עצמו לא היה ראוי ליכשל". נמצא שגם תוספות חילקו בין חפירה למיתה [וכמהר"ל], אך מטעם אחר; אין ראוי שזרעו של חנינא יכשל באותו דבר עצמו שעשה חנינא לטובה, שהוא חפר שיחין לעולי הרגל, ומן הנמנע שזרעו יכשל משום חפירה. אך מיתה בצמא אינה זהה לחפירה, ולכך אין כאן טענה "דבר שנצטער בו אותו צדיק יכשל בו זרעו". וראה הערה הבאה.

<> נראה מה דלא ניחא ליה בתשובת התוספות הוא משום שגם מיתה בצמא אפשר להעמידה כמקבילה לחלוטין למעשי חנינא, ולומר "זה שחפר בור בשביל שיהיו מים לישראל ולא ימותו בצמא, יכשול בו זרעו להיות מת בצמא", וכפי שכתב בח"א לב"ק נ. [ג, ט.], והובא למעלה [הערה 41]. ואז מיתה בצמא תיחשב ל"אותו דבר עצמו" שעשה חנינא. ודע, שבח"א לב"ק נ. [א, ט.] חילק באופן נוסף; הנפילה בבור נובעת ממעשה ידיו של נחוניא, שהוא חפר את הבור שלתוכו נפלה בתו, וזה לא יתכן שבתו תמות מחמת מעשה ידיו. מה שאין כן בבנו שמת מחמת צמא, אין לומר "זה שחפר בור בשביל שיהיו מים לישראל ולא ימותו בצמא, יכשול בו זרעו להיות מת בצמא" [ראה הערה 41], כי מה שהיו מים לישראל אינו משום מעשה ידיו של נחוניא, אלא שלאחר חפירת הבור באו המים מעצמם לישראל, וכלשונו: "כי נפילת הבור הוא בשביל החפירה, ועל זה שייך 'דבר שנצטער בו אותו צדיק', דהיינו החפירה עצמה, יכשול בו זרעו ליפול בבור. אבל המים הם באים מעצמם, ועל זה לא נצטער". וראה שם שביאר עוד שני הסברים כיצד דקדוק הדין של הקב"ה היה נראה בעליל; (א) אע"פ שהבור היה לתועלת הרבים, מ"מ הואיל ואנשים היו נופלים וניזוקים מחמתו, לכך היה על כך עונש חמור. (ב) הבת ניצלה אך הבן מת בצמא, כי הבת היא יותר זרע האב מן הבן.

<> "אצל השם יתברך, שהוא מדקדק כחוט השערה לפי עומק השכל והמשפט" [לשונו למעלה לפני ציון 12]. ואודות שכפי עומק החכמה והשכל כך עומק הדין, הנה אמרו חכמים [יומא כג.] "כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש, אינו תלמיד חכם", ובבאר הגולה באר השני [קעב:] כתב: "דבר זה בשביל מדת השכל בתלמיד חכם, כי ראוי לשכל שיהיה מעמיד מדותיו, כי השכל כל ענינו במשפט ודין... כי השכל רוצה הדברים המחויבים להיות, כי זהו עניין השכל בעצמו שהוא מחוייב מוכרח להיות... ולפיכך מדת תלמיד חכם שאינו מוותר, כי הויתור והדין שני הפכים הם, כי הויתור אינו דין. וזה שאמרו 'כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר איבה כנחש אינו תלמיד חכם'. רצה לומר שכל עוד שהוא יותר נוקם ונוטר ואינו מוותר, הוא מדת השכל, שמעמיד כל דבריו בהכרח ובחיוב. והפך זה אשר הוא נוטה אחרי החומר, אין בו דין כלל, שאין בו מדת השכל שהוא דין. ודבר זה מבואר כי הויתור אינו דין... וכל אשר הוא נבדל מן הגשם אינו מוותר. והיינו כאשר אין ראוי לוותר, ואם השכל נותן שיש לוותר, הנה גם כן דבר זה שכלי, שיש לוותר. אבל הויתור כאשר אין השכל מחייב, אין זה פעל שכלי" [הובא למעלה פ"ט הערה 137, ופל"ט הערה 24].

<> ועל כך נאמר הפסוק [תהלים נ, ג] "וסביביו נשערה מאוד", וכפי שדרש חד מ"ד בגמרא [ב"ק נ.], וראה למעלה הערה 27. ומצינו בספריו שלשה הסברים להנהגה זו; (א) הקב"ה אינו סובל במחיצתו חטא ועון, וכפי שכתב בנצח ישראל פ"ה [קכג.], וז"ל: "מה שתמצא אצל בני אהרן שמתו מיד [ויקרא י, א-ב], זה מפני שהקב"ה מדקדק עם צדיקים כחוט השערה, ואותם שהם סביביו לא יסבול הקב"ה שיש בהם חטא. כי לא יגור אצלו דבר חטא, לכך נענשו מיד. אבל אצל הרשע... אין משלם לו מיד". (ב) הקירבה עצמה מחייבת דין, וכמו שכתב בדר"ח פ"ד מכ"ג [תעו.]: "ואמר [אבות שם] 'והחיים לדון'. כלומר מצד שהם חיים, השם יתברך דן אותם, כי החיים יש להם קירוב אצל השם יתברך, שהוא 'אלקים חיים' [דברים ה, כג], ומפני כך מקבלים מאתו יתברך דין, כי נאמר [תהלים נ, ג] 'וסביביו נשערה מאד'. ולא כן המתים, שאין המתים, מצד שהם מתים, עם השם יתברך... ודבר זה תבין מה שיום הדין הוא בראש השנה, כי הימים האלו להשם יתברך קירוב אל העולם, כמו שאמרו רז"ל [ר"ה יח.] 'דרשו ה' בהמצאו קראהו בהיותו קרוב' [ישעיה נה, ו], כי קירבת השם יתברך אל העולם מביא הדין". ובח"א לשבת נה. [א, ל:] כתב: "כי אותם הקרובים אל השם יתברך ביותר, הם קרובים וקודמים אל העונש, במה שהם קרובים אל השם יתברך. וכמו שדרשו ז"ל גם כן בב"ק [ס.] 'כי תצא אש ומצאה קוצים ונאכל הגדיש או הקמה' [שמות כב, ה], שאין מתחלת אלא מן הצדיקים. מפני שהצדיקים הם קרובים אל השכינה". ובח"א לר"ה טז. [א, קג.] כתב: "כי המציאות נדון לפי הדביקות, כי כאשר הוא יתברך קרוב אליו, אז מדת הדין של השם יתברך עליו... וכן אמר הכתוב [שמות לג, פסוקים ג, ה] 'כי לא אעלה בקרבך רגע אחד אעלה בקרבך וכליתיך', שמזה תלמוד כי דביקות השכינה הוא הדין מצד עצמו, כי כל דבר אשר קרוב לה', אשר הוא אלקי האמת, נדון יותר". ובח"א לב"ק נ. [ג, ט:] כתב: "לפי שהוא יתברך שופט תקיף, לכך סביביו יש סער ואימה מכח משפט השם יתברך, כי מי יצדק לפניו ומי יעמוד לפניו. ולכך מי שהוא סביביו יהיו בלא חטא לגמרי, כי לפי קורבתו אל השם יתברך, עושה בו משפט יותר, ומדקדק עמו, כאשר סביביו נסערה מאוד". וזהו מה שנאמר [ויקרא י, ג] "בקרובי אקדש". וכן נאמר [עמוס ג, ב] "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם את כל עונתיכם". (ג) החטא אינו ראוי לקרובים אל ה', וכפי שכתב בנצח ישראל ר"פ יד [שמ.]: "כי העונש של החוטא הוא על שעשה דבר הבלתי ראוי לו, ואין ספק כי ישראל הם יותר רחוקים מן החטא משאר אומה, והחטא אין ראוי להם כלל. כי למעלת קדושתם אין ראוי להם החטא כלל, ולפיכך החטא אצלם הוא נחשב היציאה מן הראוי... כי ישראל קרובים אל העונש... כי החטא אין ראוי להם, ולפיכך השם יתברך מדקדק עמהם כחוט השערה... שהשם יתברך מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה".

<> לשונו בח"א לב"ק נ. [ג, ט:]: "ונורא על כל סביביו. מה שלא למד מפסוק ראשון 'וסביביו נסערה מאוד', כי מפסוק 'וסביביו נסערה מאוד' אינו משמע עד כמה מגיע הסער, דלא כתיב רק 'וסביביו נסערה מאוד'. ולכך מביא ראיה מן 'ונורא על כל סביביו', כי מפני שהוא נורא, נזכר כמה גדול הסער, כי כפי יראתו של השם יתברך. וזהו תכלית היראה, שהרי הוא יתברך נורא בתכלית, כך הוא מדקדק עמהם עד שהוא מדקדק אף כחוט השערה". @**ויש להבין**^, היכן נזכר בפסוק זה ["אל נערץ בסוד קדושים רבה ונורא על כל סביביו"] שאיירי במשפטו של הקב"ה. ובשלמא בפסוק האחר ["יבוא אלקינו ואל יחרש אש לפניו תאכל וסביביו נשערה מאד"] ניחא, שהמלים "יבוא אלקינו ואל יחרש אש לפניו תאכל" עוסקות בנקמת ה' בגוים [רש"י ורד"ק שם], וזהו משפטו של הקב"ה. אך היכן מוזכר משפטו של הקב"ה בפסוק זה. ואפשר לומר, כי תרגום יונתן [שם] תרגם את שתי המלים הראשונות ["אל נערץ"] "אלקא תקיפא". והרד"ק [שם] כתב "נערץ כמו נורא... והוא נערץ ונורא בסוד המלאכים הקדושים". ומשפט ויראה שייכות להדדי, וכמו שנאמר [תהלים קיט, קכ] "סמר מפחדך בשרי וממשפטיך יראתי". והרד"ק [שם] כתב: "וממשפטיך יראתי. שתשפטני כפי מעשי, לפיכך אני נזהר שלא לעבור מצותיך ומשפטיך, כי ירא אני ממך שתענישני". זאת ועוד, ברישא דהאי קרא כתיב "סמר מפחדך בשרי", "פחדך" סתם, ובסיפא כתיב "וממשפטיך יראתי", וזה מורה שפחד סתם מהקב"ה מוסב על משפטו יתברך. והוא הדין לקרא דידן ["אל נערץ בסוד קדושים רבה ונורא על כל סביביו"] מדובר ביראה ממשפטו יתברך.

<> בבאר השני [קלח.], שהביא שם מאמר חכמים [סנהדרין יז.] "סנהדרי שראו כולן לחובה, פוטרין אותו. מאי טעמא, כיון דגמירי הלנת דין למעבד ליה זכותא ["כיון דגמירי דבעי הלנת דין בפרק היו בודקין (סנהדרין לה.), שאם לא מצאו לו זכות יום ראשון, מלינין אותו למחרת, שמא ימצאו להם טעמי זכות" (רש"י שם)], והני תו לא חזו ליה" [דיינים אלו כיון שחייבהו כולם שוב לא יראו לו זכות], וכתב שם לבאר: "כי התורה הצריכה לעשות הלנת דין, מפני כי האדם הוא חמרי, וכל שכל ודעת אשר יש לו התלות בחומר אינו שכל ברור, שאינו שכל גמור כמו השכל שהוא נבדל לגמרי מן החמרי. ולפיכך צריך הלנת דין לבא אל הבירור. בפרט כאשר הוא דין נפשות, שאם יצא שום עַוְלָה, אין להחזיר... וכאשר הדין עומד באדם וילין עמו הדין, לא שייך לומר שהיה ממהר לפסוק קודם שראוי שהרי לן אצלו הדין, ואז המשפט כמו שראוי לאדם בעל חומר. ובית דין שראו כולם לחובה כאילו נפסק הדין. ובודאי אם אחד מהם מלמד זכות הרי עדיין הדין תולה, אבל כאשר ראו כולם לחובה כבר מסולקים הם מן הדין. וכיון שהם מסולקים מן הדין, אין מחפש לו זכות כלל. וכבר אמרנו, כי האדם מפני שהוא אדם גשמי, צריך שיהיה השכל שלו יורד לעומק, ואין השכל שלו בפעל. וצריך שיהיה מעיין בו עד שירד לעומק, ויצא אל הפעל, כמו שראוי אל שכל האדם שאינו בפעל. ואלו שראו כולם לחובה, נסתלק מהם המשפט, ואין מעיינים בו עוד. וזה אין ראוי לאדם, כי האדם הוא גשמי, ושכל שלו יש לו התלות בחומר, וצריך לו עיון. וכאשר יש לחוש לשום דבר שאינו כמו שראוי, אין על בית דין של מטה לדון אותו, וידון אותו שופט כל הארץ, אשר המשפט אליו. כי התורה נתנה לכל אחד כמו שראוי; לבית דין של מטה ראוי להם שידונו כמו שראוי לאדם גשמי. ואין שכל האדם שכל נבדל לגמרי בפעל, רק העליונים יש להם שכל נבדל בפעל. ולכך כאשר דן בית דין של מטה בלא הלנת דין, כאילו היה שכל האדם נבדל בפעל, זה לא נתן לתחתונים. וצריך שיהיה ההבדל בין דין של מעלה ובין דין של מטה כמו שראוי". ושם מאריך בזה עוד.

<> "הרי גם כן השעבוד היה להם בדבר קטן מאוד, שאמר אברהם 'במה אדע', ואם כן בדבר קטן בא השעבוד. וכל זה בשביל כי הוא יתברך מדקדק במשפטו כחוט השערה" [לשונו למעלה לאחר ציון 14].

<> כפי שביאר למעלה [מציון 5 ואילך].

<> לשון הילקו"ש [שם]: "באותה שעה ענה עוזא ואמר, רבונו של עולם, יודע אני בעצמי שהן [המצריים] חייבין, אלא שב עליהם במדת רחמים". וראה להלן הערה 55.

<> לשון הילקו"ש [שם] "באותה שעה עמד גבריאל ולקח מלבן של טיט ועמד לפני הקב"ה, ואמר; רבונו של עולם, הלא שעבדו בניך שעבוד קשה כזה, תרחם עליהם [בתמיה]. מיד חזר הקב"ה וישב עליהן במדת הדין, וחזר וטבעם בים. לכך נאמר 'וירא ישראל את היד הגדולה'".

<> פירוש - המצריים לא היו ראויים לשום רחמים, ולכך "היד הגדולה" של הקב"ה הענישה אותם במדת הדין והגבורה. ואודות ש"יד הגדולה" מורה על מדת הדין והגבורה, כן אמרו חכמים [ברכות נח.] "'והגבורה' [דהי"א כט, יא], זו יציאת מצרים, שנאמר [שמות יד, לא] 'וירא ישראל את היד הגדולה וגו''". וכתב רש"י [שמות שם]: "את היד הגדולה - את הגבורה הגדולה שעשתה ידו של הקב"ה". והמהרש"א [ברכות שם] כתב: "במדת הגבורה פעל יציאת מצרים על ידי המכות שהביא על המצרים, שנאמר 'את היד הגדולה וגו''... מדכתיב הכא גבי 'יד', מורה ממש על הגבורה, שעושה ביד ובמדת היד". והצל"ח [שם] כתב: "אחר כך ראיתי שאונקלוס תרגם הך קרא 'וירא ישראל את היד הגדולה' 'וחזא ישראל ית גבורת ידא רבתא', עיין שם. וצריך לומר דכל היכי דכתיב 'גדולה' אצל יד פירושו גבורה". ונראה ביאורו, כי סתם יד הוא שמאל [מנחות לז.], ויד שמאל היא מסטרא דגבורה [זוה"ק ח"א כג.]. לכך כאשר תיבת "גדולה" היא שם תואר ל"יד", פירושו הגדלת השמאל, שהיא גבורה [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 2]. והרמב"ן [דברים לד, יב] כתב: "'היד החזקה' [שם] זו מדת הדין, כלשון 'היתה עלי יד ה'' [יחזקאל לז, א]... ולכן יאמרו במשפט [רות א, יג] 'כי יצאה בי יד ה''". ובגו"א בראשית פכ"ח אות כג [סח:] כתב: "כי סתם יד הוא שמאל". ובדר"ח פ"א מ"א [קלז.] כתב: "נביאים מקבלים מצד שמאל, כדכתיב אצל הנבואה [יחזקאל לג, כב] 'יד ה' היתה עלי', וכל יד הוא שמאל".

<> כמו שאמרו בילקו"ש הנ"ל "באותה שעה ענה עוזא ואמר, רבונו של עולם, יודע אני בעצמי שהן [המצריים] חייבין, אלא שב עליהם במדת רחמים" [הובא למעלה הערה 52]. ו"עוזא" הוא השר של מצרים [כפי שכתב למעלה בתחילת הפרק בשם הילקו"ש שם]. ומה שכתב שהשר של האומה הוא "כח שלהם", הנה אמרו חכמים [דב"ר א, כב] "אין הקב"ה פורע מאומה עד שפורע משרו תחלה. כיצד, פרעה וכל המצריים לא שקעם הקב"ה בים עד ששקע לשרן תחלה. מנא לן, אמרי רבנן 'סוסים ורוכביהם' אין כתיב כאן, אלא [שמות טו, א] 'סוס ורוכבו', זה השר שלהן. וכשיצאו המצריים לרדוף אחרי ישראל תלו ישראל את עיניהם והיו רואין שרן של מצריים פורח באויר. מנין, אמר רבי יצחק דכתיב [שמות יד, י] 'והנה מצרים נוסע אחריהם', זה השר שלהן". ולהלן בסוף הספר [הלכות יין נסך ואיסורו] כתב: "אף חכמי האומות מודים בזה שיש לאומות מחולקות לכל אחת ואחת מזל בפני עצמו, כמו שידוע מדבריהם. ואנו אין תולים החלוק הזה במזל וגלגל, אבל אנו אומרים שיש לכל אומה ואומה שר מיוחד... כי האומות דביקים בכח מיוחד... ואין ספק כי יש לאומות הכנה פנימית, שעל ידי אותה ההכנה מוכנים להתדבק בכח שלהם". ורבינו בחיי [בראשית כה, כח] כתב: "אנו רואים כי כשם שהיה עשו איש השוחד, כן אנו רואין את זרעו מקבלי שוחד... והם מושכים כח מן השר שלהם, שהוא מקבל שוחד ביום הכפורים. וכן כל אומה ואומה מושכת כח מן השר שלה". ובספר בני יששכר [מאמרי חודש אדר, מאמר ס, דרוש ד] כתב: "כל האומות יש להם שרים, לכל אחד שר מיוחד אשר חילק ה' אותם בדור הפלגה. והנה כל שר לאומתו נקרא 'ראש' אותו האומה, כעין הגוף המתנהג אחרי הנהגת הראש, וכשניטל הראש מן הגוף הנה יופסק החיות. כמו כן כשנפסק ונתבטל כח השר של האומה למעלה, נפסק חיות האומה למטה". @**ויש להבין**^, מה ראה לציין דוקא כאן שהשר של האומה הוא "כח שלהם", ומה היה חסר אם רק היה אומר "ואף אם לימד שר שלהם זכות שיהיה מרחם עליהם", ללא המלים "כח שלהם". ויש לומר, שבא להורות שאע"פ שלא נזכר במקרא לימוד הזכות של השר, מ"מ בלא ספק היה כזה לימוד זכות, כי השר של האומה הוא קשור לגמרי באומתו ["כח שלהם"], ומתוך כך בודאי ילמד עליהם זכות. וכך כתב להדיא בכת"י [תקל.], וכלשונו: "כל אומה יש לה שר למעלה המליץ זכות על אומתו, ודבר זה הגיע לכל מצרים, למלך וכל עמו. ואין ספק שהיה שר שלהם מליץ טוב בעד כל האומה. ולפיכך כתיב 'וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים', אף על גב שהיה כל אומת מצרים, ואין ספק שהיה שר שלהם מליץ זכות עליהם, ואפילו הכי 'וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה''".

<> כי עבודה בחומר ולבנים היא מלאכת הטיט, וכמו שאמרו במדרש [מדרש זוטא שיה"ש פרשה א] "שחורים היו ישראל במצרים, כשהיו עושים בטיט בחומר ובלבנים". ובגמרא [פסחים קטז.] אמרו שהחרוסת בליל הסדר היא מצוה, משום שהיא "זכר לטיט", שנאמר [שמות א, יד] "וימררו את חייהם וגו' בחומר ובלבנים" [תוספות פסחים קיד.], והחרוסת דומה לטיט [מאירי פסחים קטז.].

<> כן כתב למעלה פט"ז [מב:], וז"ל: "המלאכה היתה נגד חיי האדם, כמו מלאכת הטיט, כי מלאכה הזו במה שהיא עבודה שפלה ופחותה, היא נגד חיי האדם, עד שזה נקרא מרירות חיים, שאינה לפי החיים שלו... ואין חיי האדם נוחים בהם, כמו בחומר ובלבנים, כאילו חייו אינם חיים". ובכת"י שם [שנט:] כתב: "מרירות חיים לגמרי, עד שחייו אינם חיים. ואילו היו משעבדים אותם במלאכה לעשות זהב, אף כי היתה המלאכה קשה כל כך כמו בחומר ובלבינים [לא היה זה מרירות], כי המלאכה בזהב הוא עבודה שהיא ראוי לאדם. אבל השעבוד הקשה בדבר כמו טיט, נקרא מרירות חיים" [הובא למעלה פט"ז הערה 67]. ולהלן פס"ג כתב: "יש מרירות לאדם בעבודה קשה... ואין דבר יותר קשה מן מלאכת הטיט, שכן אמרו ז"ל בשמו"ר [א, כז] אצל 'ויצא משה וירא בסבלותם' [שמות ב, יא], שאין מלאכה קשה ממלאכת הטיט... שהיה המרירות במלאכת הטיט, שאין מלאכה קשה יותר". ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" כתב: "יש לטבול המרור בחרוסת, כי המרירות שלהם היה עבודת הטיט, שאין מרירות יותר מזה". ובכת"י [תקל.] ביאר יותר, וז"ל: "אין מלאכה יותר קשה ממלאכת הטיט... כי הוא נקרא 'חמר' על שם החומר, וכל דבר שהוא חומרי מלאכתו בו יותר קשה לפי שהוא [אינו נמצא] בשלימות כלל, וזה נקרא חומר, וצריך להשלים אותו. וזהו שאמר חבקוק [ג, טו] 'דרכת בים סוסיך חומר מים רבים', בשביל החומר הזה, שהיא המלאכה הקשה היותר גדולה, הבאת עליהם מים רבים".

<> אמרו חכמים [שבת קנא:] "'ונתן לך רחמים ורחמך והרבך' [דברים יג, יח], כל המרחם על הבריות, מרחמין עליו מן השמים. וכל שאינו מרחם על הבריות, אין מרחמין עליו מן השמים". ובח"א שם [א, פב.] כתב: "מדת הרחמנות מצד שהוא מתקשר ומתאחד עם אותו שהוא מרחם עליו. ולכך האדם מרחם על בנו, מפני שדעתו קשורה בבנו. והאוחז במדה זאת, הוא דבק במדריגה שבה מתאחדים ומתקשרים דברים המחולקים. והמדה הזאת אינה לחצאין, וכאשר הוא דבק במדת ההתאחדות הרי גם כן יש מרחמים עליו בשביל האחדות הזה... וכמו שהוא מתקשר במי שצריך לרחמנות, הוא העני, גם כן השם יתברך מתקשר עמו... וכבר אמרנו פעמים הרבה כי לכך נקרא האוהב בלשון תרגום 'מרחמוהי' [דברים ז, ט], מפני שכל אוהבים הם מתקשרים יחד בשביל האהבה, ואז נמצא הרחמנות בהם, שהאחד מרחם על השני [ראה למעלה פכ"א הערה 65, ופמ"ד הערה 170], שתמצא כי מדת הרחמנות מכח האחדות. וכאשר תבין בחכמה כי מדת הרחמים מקשר הכל ביחד, ומזה תבין הדברים אשר רמזו חכמים, והם דברים גדולים מאוד". וגם בכת"י [תקל.] הביא מאמר זה, ויובא בהערה הבאה.

<> בכת"י [תקכח:] פתח פרק זה בהרבה שאלות, ושאלתו השניה והשלישית [שהן הנוגעות כאן] הן: "עוד יש לשאול, מאי 'אשר עשה ה'', דמדת הרחמים הוא, ואמר 'היד הגדולה', היה לומר '[אשר עשה] אלקים'. ועוד יש לשאול [על מה שנאמר כאן "ויראו העם את ה'"], הרי ראו [העם] כמה נסים ומופתים בארץ מצרים, ולמה לא היו [העם] יראים את ה' אחר כל הנסים". ובהמשך שם [תקל.] כתב: "ביאור זה, כי מלבן של טיט הוא שעבוד היוצא מן השעור, ואין שם רחמים כלל. וכל אדם שיש בו רחמים ראוי לרחם עליו, וכל מי שאין בו רחמים אין הקב"ה מרחם. וכן דרשו... דכתיב [דברים יג, יח] 'ונתן לך ה' רחמים ורחמך', כל המרחם על הבריות, מרחמים עליו. וטעם הדבר, כי הדבר שהוא במדת הדין נעשה מעצמו, לפי שהוא בא בדין. אבל הרחמים שאין ראוי בדין, למה יבוא... אין הדין נותן זה... ודבר שאינו בא מעצמו צריך להתעורר למטה, וכאשר מתעורר למטה, אז בא. ולפיכך אמר גבריאל שאין כאן רחמים, לפי שלא היה בהם שום רחמנות, רק הכל דין. כי זה המלבן מורה על אכזריות... וזהו שאמר 'וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים', כי הכל היה נהפך עליהם למדת הדין, ואין כאן רחמים כלל, ואף מדת הרחמים נהפך לדין". נמצא שלכך נאמר שישראל יראו את ה' [ולא בנסים שהיו בארץ מצרים], כי רק כאן ראו הנהגה שהיא כולה דין, וכמו שנתבאר.

<> לשון המכילתא [שמות יד, לא] "רבי יוסי הגלילי אומר, מנין שלקו המצרים במצרים עשר מכות, ועל הים לקו חמשים מכות. במצרים מה הוא אומר, [שמות ח, טו] 'ויאמרו החרטומים אל פרעה אצבע וגו''. ועל הים מהו אומר, 'וירא ישראל את היד הגדולה וגו''. כמה לקו באצבע, עשר מכות. אמור מעתה במצרים לקו עשר מכות, ועל הים לקו חמשים מכות". ולהלן ר"פ נח הביא את המדרש הזה, וכתב לבארו בזה"ל: "קריעת ים סוף היה בכל היד, ובמצרים לקו באצבע עשר מכות. וטעם זה שהמכה במצרים באצבע ועל הים ביד, וזה כי המכות במצרים לא היו באים לאבד את מצרים בכלל, לכך לא היו המכות במצרים רק פרטים, ולא באו דרך כללות. עד שעל הים, אז רצה להביא הקב"ה על מצרים מכה כוללת, שרצה להעניש מצרים במה שעשו לישראל. לפיכך במצרים כתיב 'אצבע אלקים היא', פירוש כמו האצבע שהוא חלק היד, ואינו כל היד, שלא היה במצרים רק מכה פרטית. אבל בים כתיב 'וירא ישראל את היד הגדולה', שאז היה רוצה לגמור את עונשם להביא עליהם איבוד בכל. שאחר שראוים הם להביא עליהם מכות להעניש אותם, לא הביא עליהם מכה פרטית, כי הפרטי הוא חלק בלבד, ואינו הכאה שלימה. אבל הוא יתברך היה רוצה להביא עליהם על עונשם מכה כללית, עד שתהיה הכאה שלימה. ועוד כי במצרים שהוא מקום פרטי, לכך כאשר לקה היאור, או לקה עפרה, ראוי שתהיה מכה זאת על ידי אצבע בלבד, כי המקום הוא פרטי, לכך המכה על ידי דבר פרטי. אבל הים אינו נחשב פרטי, כי הים כולל יסוד המים, ואין זה דומה ליאור שהוא נהר פרטי. לכך המכה על הים היה בכל היד, וזה נתבאר למעלה פעמים הרבה. ולכך דרש רבי יוסי שהמכות על הים היו חמשים, שהם חמשה פעמים עשרה, שהוא מנין המכות שהיו במצרים. ולפי שהמכה הכללית מתיחסת אל היד, שהיא מכה בכל ידו, והמכה הפרטית מתיחסת אל האצבע, שהוא פרטי, ולפיכך מחויב שיהיו המכות על הים חמשים, כמו שהיד כוללת חמש אצבעות".

<> בעקבות קריעת ים סוף.

<> פירוש - קריעת ים סוף הראתה שכל הנמצאים הם תחת רשותו ומלכותו של הקב"ה [כפי שיבאר בסמוך], ומחמת כן הקב"ה יכול לפעול בהם כרצונו. ולמעלה פמ"ו [לאחר ציון 176] כתב: "ראש השנה... הוא במה שהוא יתברך מלך ואדון העולם... שהוא יתברך מלך ואדון העולם, והכל תחת רשותו. ולפיכך מזכירים באלו ימים מלכותו יותר". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשכה:] כתב: "לא שייך לומר שגוזל בחזקה מן הקב"ה, כי אין כח לבריאה ליקח דבר מן השם יתברך". ושם פ"ג מ"ג [צה:] כתב: "דע כי כל הנמצאים , והעולם ומלואו, הכל הוא אל הקב"ה, דכתיב [תהלים כד, א] 'לה' הארץ ומלואה'". ושם מט"ז [תב:], כתב: "כל הנמצאים בעולם הם בידו של הקב"ה, ואין שום נמצא שהוא ברשות עצמו". ובפתיחה לאור חדש [קסט:] כתב: "ישראל ביד השם יתברך, ויכול לעשות בהם כרצונו". ובח"א לשבת לא: [א, יז:] כתב: "כל העולם הוא תחת רשותו לפעל בו כרצונו... כחומר ביד היוצר". ועל כך אמרו חכמים [חולין קלט.] "מנה זה לבדק הבית, ונגנבו או אבדו... כל היכא דאיתיה, בי גזא דרחמנא איתיה, דכתיב [תהלים כד, א] 'לה' הארץ ומלואה'". ופירש רש"י [שם] "אינן אבודין, שבכל מקום שהם, של הקדש הן". ורש"י [ב"ק סו:] כתב: "קרבן אינו נגזל, דכל היכא דאיתיה בי גזא דרחמנא איתיה".

<> כפי שכתב הרמב"ן ס"פ בא [שמות יג, טז] שעל ידי הנסים שנעשו בארץ מצרים מוכח אמתת הנבואה, וכלשונו: "כאשר יהיה המופת ההוא נגזר תחלה מפי נביא, יתברר ממנו עוד אמתת הנבואה, כי ידבר האלקים את האדם, ויגלה סודו אל עבדיו הנביאים, ותתקיים עם זה התורה כלה" [ראה להלן הערות 87, 93, 97, 166]. ואודות שמשה הוא שלוחו של הקב"ה, מקרא מלא הוא, דכתיב [שמות ג, יב] "ויאמר כי אהיה עמך וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה". ורש"י [במדבר יז, יג] כתב: "אמר לו המלאך [לאהרן], הנח לי לעשות שליחותי. אמר לו, משה צוני לעכב על ידך. אמר לו, אני שלוחו של מקום, ואתה שלוחו של משה. אמר לו, אין משה אומר כלום מלבו, אלא מפי הגבורה". וכן כתב רש"י [שמות ו, כז] "הוא משה ואהרן - הם בשליחותם ובצדקתם מתחלה ועד סוף". ועוד כתב רש"י [במדבר כ, טז] "מלאך - זה משה, מכאן שהנביאים קרואים 'מלאכים'".

<> פל"ד [תקצז.], פ"מ [לאחר ציון 253, ולאחר ציון 276], ור"פ מב, ושם הערה 7. וכן כתב להלן ר"פ נח, ופנ"ט. וראה להלן ציונים 77, 187, 469.

<> לשונו למעלה פל"ד [תקצו:]: "מפני שאמרו 'אצבע אלקים היא' [שמות ח, טו], כלומר שכל המכות היו מכות פרטיות, כמו האצבע שהוא אצבע פרטי, ושמא אין ממשלתו בכלל מציאות העולם. לכך קרע להם הים, לפי שהים אינו פרטי כמו היאור, שהוא נהר פרטי, אבל הים הוא כללי במה ש'כל הנחלים הולכים אל הים' [קהלת א, ז], והוא מציאות כללי, ולפיכך הים נבקע. והים הוא כמו היאור, ואין חלוק ביניהם, רק שזה חלקי, שהיאור חלק, והים הוא כללי". ולמעלה פ"מ [לאחר ציון 253] כתב: "ועוד יש ענין גדול בקריעת ים סוף. שאף אם היו המכות במצרים ביאור ובארץ, אינה דומה לקריעת ים סוף, שהוא בטול אל הים, שאין הים נחשב כמו היאור, שהוא נהר אחד פרטי, אבל הים, אף על פי שהם ימים הרבה, מכל מקום הכל בשם 'ים' נקראו, כדכתיב [בראשית א, י] 'ולמקוה המים קרא ימים'. והים בריאה מיוחדת בעולם, וכדכתיב [תהלים צה, ה] 'אשר לו הים והוא עשהו ויבשת ידיו יצרו', הרי נחשב כמו היבשה, והוא יסוד אחד מן היסודות, שהוא יסוד המים". ובהמשך הפרק שם [לאחר ציון 276] כתב: "קריעת ים סוף נחשב המכות בכלל העולם, שאין עוד ים בעולם, לכך נחשב הים מציאות כללי". ולהלן ר"פ נח כתב: "טעם זה שהמכה במצרים באצבע, ועל הים ביד ["וירא ישראל את היד הגדולה" (שמות יד, לא)]... כי במצרים שהוא מקום פרטי, לכך כאשר לקה היאור, או לקה עפרה, ראוי שתהיה מכה זאת על ידי אצבע בלבד. כי המקום הוא פרטי, לכך המכה על ידי דבר פרטי. אבל הים אינו נחשב פרטי, כי הים כולל יסוד המים, ואין זה דומה ליאור שהוא נהר פרטי, לכך המכה על הים היה בכל היד". וכן כתב להלן פנ"ט. ובגו"א שמות פי"ח אות א [ג:] כתב: "לכך במכות פרטיות שהיו במצרים לא גרם שיבוא יתרו להכיר כי הוא יתברך גדול מכל האלהים, עד שראה מלחמת עמלק וקריעת ים סוף. שמלחמת עמלק היה בשמים... וכן קריעת ים סוף היה נחשב בכלל העולם, כי הים הוא יסוד המים... וראיה לזה שאלו שני נסים לא היו פרטים, שהרי לא תמצא יותר משמש אחת בעולם, ולא תמצא יותר מִיָּם אחד בעולם, שאף על גב שהרבה ימים הם, הכל הוא ים אחד. ולפיכך לא היו הם פרטים. אבל תמצא שתי ארצות כמו מצרים בעולם, לכך הנסים שהיו שם היו פרטים ולא כללים. ולפיכך נאמר אצל המכות במצרים [שמות ח, טו] 'אצבע אלקים', שהמכה פרטית, חוץ על הים נאמר [שמות יד, לא] 'היד הגדולה', להורות שהמכה כללית. ולעולם כאשר היה דבר המוכה דבר פרטי, כמו מצרים שהוא פרטי, היה מכה בהם בדבר פרטי, שהוא האצבע, וכאשר המוכה דבר כללי, כמו הים, היה המכה בהם דבר כללי, הוא היד" [הובא למעלה פל"ד הערות 76, 87, פ"מ הערה 282, ופמ"ב הערה 7. וראה להלן הערות 67, 188, 191].

<> מה שהזכיר את "היאור פרטי" הוא מחמת כי היאור לקה במכת דם [שמות ז, יז], ומכה זו נקראת "הכות ה' את היאור" [שם פסוק כה]. והוצרך לבאר שקריעת הים הכללי מורה יותר מהכאת היאור הפרטי שקדמה לה, ולכך רק בקרי"ס המאוחרת ממנה נאמר "ויאמינו בה' ובמשה עבדו". אך מה שהוסיף "וכן הירדן דבר פרטי" צריך ביאור, דמה שייך לכאן הירדן, ומאן דכר שמיה. ודוחק לומר שמתייחס לקריעת הירדן שהיתה בימי יהושע [יהושע ג, טז-יז], דמדוע ראה צורך להשוות בין קרי"ס המוקדמת לקריעת הירדן שהיתה ארבעים שנה לאחר מכן. ולהלן [לפני ציון 549] הזכיר את העברת הירדן, אך אין מעלה ארוכה מדוע הזכירה כאן.

<> לשונו בהמשך הפרק [לאחר ציון 184]: "הכחות הפרטים אין בידם רק דבר אחד פרטי, כמו שהוא פרטי. כמו שתאמר כי מיכאל ממונה על מים, וגבריאל על אש... כי מיכאל ממונה על דבר אחד פרטי". ולהלן פנ"ה כתב: "לא תמצא כח הכולל הכל זולת השם יתברך, כי כל המלאכים זה ממונה על זה, וזה ממונה על זה, אבל השם יתברך הוא הכל... וזה כי הוא העלה הראשונה יתברך שמו וזכרו לעד, שכולל הכל, ואין פעולותיו בחלק בלבד, רק בכל. והמלאכים הם ממונים על דברים פרטים... ולפיכך מיכאל מים, וגבריאל אש, ואין אחד כולל הכל, רק כל אחד חלק אחד פרטי". וכן כתב [להבדיל] בנוגע לעבודה זרה. וכגון, למעלה פי"ט [ריב:] כתב: "אמרו חכמים [מכילתא שמות יח, יא] שלא הניח [יתרו] עבודה זרה שלא עבדה, מזה תדע כי לא היה יתרו כמו שאר עובד עבודה זרה, שעובד עבודה זרה פרטית, שדבק בה לגמרי. אבל יתרו היה מוכן לעבוד כח קדוש, הוא אלקי האלקים כולל הכל. ומפני זה לא היה יתרו עומד על עבודה זרה אחת, שיש לה כח פרטי אחד. כי העובדי עבודה זרה, זה עובד לכח זה, וזה עובד לכח אחר, והוא יתברך כולל כל הכחות. ויתרו לא נחה דעתו בכח אחד פרטי, אבל היה עובד את כולם, היה חושב כי זה ראוי לו. וזה ממעלת יתרו, שלא היה מוכן להיות דבק בכח פרטי, עד שנתגייר, ובא לעבוד הקב"ה, שהוא כולל כל הכחות, כמו שאמר [שמות יח, יא] 'כי גדול ה' מכל אלקים'". ובגו"א בראשית פי"ח אות יט [שא.] כתב: "כסבור שהם ערביים [שמשתחוים לאבק רגליהם (רש"י בראשית יח, ד)]. יש מקשים, איך היו עושים אלהות אבק שברגליהם. ואין זה קשיא, דאם כן יקשה לך 'זבוב אלהי עקרון' [מ"ב א, ג], שהיו משתחוים לזבוב, ומאי ממש יש בזבוב שיהיה מתירא מן הזבוב. אבל בעלי עבודה זרה היה סכלות דעתם כי השם יתברך ברוך הוא, אלקים קדושים הוא, אי אפשר לעבוד לו. ובחרו בכוחות שהם אינם קדושים, והם ממונים על דברים פחותים. ובעבור שאינם קדושים, הם קרובים אל האדם הפחות. ולפיכך בחר זה בזבוב, וזה באבק, כי היו עובדים לכחות של אלו דברים אשר הם בחלקם. כי האבק שברגל, דבר פחות ושפל מאד הוא, והיו הערבים סבורים כי האדם אשר הוא במעלה גדולה, ואין לך בתחתונים יותר גדול מן האדם במדריגה, והוא תחת המדריגה השפלה אשר בעליונים [ראה למעלה פמ"ו הערה 223]. ולפיכך היו עובדים לאבק שברגליהם, לאותו שהוא ממונה עליו למעלה. וידוע הוא כי אין דבר שפל כמו האבק שברגל, ואין דבר ממונה עליו רק הכח אשר הוא קטון יותר בכחות העליונים. והיו אומרים כי האדם הוא נכנע למדריגה השפלה שבעליונים, והאבק דרכים הוא דמות למדריגה השפלה יותר, והאבק בחלקו, כי כל התחתונים בחלקו של עליונים הם". ובגו"א שמות פי"ח אות א [ג.] כתב: "כי ידוע כי העובדים עבודה זרה גם מייחסים אל העבודה זרה כוחות פרטיות, שזה ממונה על האש, וזה ממונה על המים, וזה על דבר זה, וזה על דבר אחר, ואין אחת שאומרים עליה שהיא כללית". וראה להלן הערות 185, 186.

<> "לפיכך אמרה רחב 'כי שמענו אשר הוביש ה' מי ים סוף וגו'', זכרה המופת הזה, כי זה בעצמו מורה כי בידו הכל ואין חוץ ממנו" [לשונו בסמוך (לאחר ציון 78)]. וראה להלן הערה 466.

<> לכאורה לא נתבאר בדבריו מדוע האמונה במשה רבינו ["ויאמינו בה' ובמשה עבדו"] נתחזקה בעקבות קריעת ים סוף. ויש לבאר, שהואיל וקרי"ס היא דבר שרק הקב"ה יכול לעשותו ["הים אינו נחשב פרטי, ולפיכך דבר זה מיוחס אל מי שהוא כל יכול, ומושל על הכל" (לשונו למעלה לאחר ציון 67)], וקריעת הים נעשתה באמצעות משה רבינו ["ואתה הרם את מטך ונטה את ידך על הים ובקעהו ויבאו בני ישראל בתוך הים ביבשה" (שמות יד, טז), "ויט משה את ידו על הים ויולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה וישם את הים לחרבה ויבקעו המים" (שם פסוק כא)], לכך זה מורה משה הוא שלוחו של הכל יכול, ו"הוא יתברך פועל ועושה שליחותו על ידי משה, שהוא שלוחו לעשות בארץ אשר ירצה" [לשונו למעלה לאחר ציון 62].

<> בא לבאר הסבר שני כיצד קרי"ס הביאה לאמונה בה' ובמשה. ועד כה הסביר שכלליות הים מורה זאת. ומעתה יבאר שהיפוך הים אל הפכו [ליבשה] מורה זאת. וראה להלן הערה 81 בהבדל נוסף שיש בין שני הסברים אלו.

<> שינה לשונו לומר על הים "&**ברשותו**^ הים כיון &**שמשל**^ עליו", ועל היבשה כתב "&**ובידו**^ היבשה כיון &**שעשה**^ הים יבשה"; "ברשותו" ו"משל" בים, לעומת "בידו" ו"עשה" ביבשה. ונראה ביאורו, כי בקרי"ס לא נוצרו מי הים, אלא הם נדחו ונערמו. אך היבשה נוצרה ונתגלתה, וכמו שכתב למעלה בהקדמה שלישית [קנא:]: "היה דבר זה בריאה גדולה, לפי שנעשה מן הים יבשה. וכמו שהיה בששת ימי בראשית, שאמר [בראשית א, ט] 'יקוו המים אל מקום אלד ותראה היבשה', אף כאן נעשה מן הים יבשה". לכך הקב"ה משל על הים [שמימיו נערמו ונצבו כמו נד], ועשה את היבשה [בריאה חדשה שלא היתה קיימת עד אז]. והתולדה מממשלת ה' על הים היא ש"ברשותו הים", לאמר שהקב"ה שולט על הים. והתולדה מבריאת היבשה היא "בידו היבשה", וכמו שכתב רש"י [בראשית יד, יט] "קונה שמים וארץ - כמו [תהלים קמו, ו] 'עושה שמים וארץ', על ידי עשייתן קנאן להיות שלו". וזהו "בידו היבשה". @**ודברים אלו**^ [בריאת היבשה וממשלה על הים] קשורים מאוד לשני טעמים שכתב בכת"י [תקל:] בביאור יחוד קרי"ס לעומת המכות שקדמו לה, וז"ל: "כאשר עשה השם יתברך בים אז היו מאמינים, וזה בשביל כמה טעמים, שאז ראוי להם האמונה... כי אין חידוש מי שמקלקל כמו המהוה. וכל המכות שהיו במצרים כולם היו הפסד ולהכות מצרים, והכל הוא הפסד. אבל על הים היה זה הויה לעשות מן הים יבשה. וזה כי המים עצמם אינם נקראים בריאה [כמבואר למעלה פי"ד (יב.)], ואין הויה במים, שהבריאה הוא בדבר שהוא נאסף ומתקבץ, לא כמים הנגרים. וכאשר עשה השם יתברך בריאה במקום שאין ראוי לבריאה, וזה ענין גדול לעשות מן הים יבשה, ודבר זה ראוי להיות בו אמונה. ובתנחומא [לפנינו נמצא בילקו"ש ח"א רמז רמא, ויובא להלן (לאחר ציון 179)] 'אז ישיר משה ובני ישראל' [שמות טו, א], מהו 'אז'. עשה הקב"ה לדור אנוש היבשה ים, נאמר [בראשית ד, כו] 'אז הוחל לקרא בשם ה''. ולנו עשה הים יבשה, ב'אז' נקלס אותו. עד כאן. וביאור זה כי מלת 'אז' מורה על ענין חדש שהיה אז מה שלא היה, ואין חדוש רק או הויה או הפסד. ובדור אנוש, שהיבשה שהוא הויה נפסד, נאמר 'אז'. ובדור של ישראל, הים הוא דבר שאין בו הויה, נעשה הויה, ראוי לקלס אותו על הויה הגדולה שנעשה להם... ועל זה נאמר 'ויאמינו בה''... שהאמינו ביכלתו יתברך [ראה להלן הערה 192]. &**ועוד**^ מצד אחר גם כן, כי כאשר אנו רואים שכל המציאות היא ביבשה, ושם כל הנבראים [ראה למעלה פ"מ הערה 102], ואם ידו של השם יתברך משלה ביבשה, ששם אין זה פלא, כמו שידו משלה בים, שאין שם נמצא, ואין דבר מציאות בעולם יוצא חוץ ממנו, והכל ברשותו יתברך".

<> אודות שאין שום שייכות בין ההפכים, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, למעלה בהקדמה שניה [קח:] כתב: "הם שני הפכים בנושא אחד, ולא יתקבצו יחד". ולמעלה פ"ה [רסט.] כתב: "ההפכים הם מתנגדים מצד עצמם". ולהלן פנ"ב כתב: "מושכלות ראשונות, כמו שידע האדם ששני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד". ובגו"א ויקרא פט"ז אות ח [יא:] כתב: "ההפכים לא יסבלו בענין אחד". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנג.] כתב: "הדברים שהם הפכים מתנגדים זה לזה לגמרי". ובגו"א דברים פ"י אות ט [קסד:] כתב: "הנמנע הוא לקבץ שני הפכים בנושא אחד, ודבר זה לא יצויר בחכמה והשגה כלל". ובתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "ראוי ההתדמות באין ספק להביא החבור, כאשר תמצא דברים הדומים יש להם חבור יחד. והדברים אשר הם הפכים זה לזה, אי אפשר שימצאו יחד, ודבר זה אין צריך ראיה". ובנצח ישראל פט"ו [שסב:] כתב: "אי אפשר שיהיו שני העולמות ליעקב ועשו ביחד, כי אם כן היו שני הפכים בנושא אחד... דבר זה אי אפשר". ובבאר הגולה בבאר הרביעי [שכ:] כתב: "כי לא יתחברו שני הפכים, כמו האמת והשקר, ביחד, מצד ההיפך שבהם". ובדר"ח פ"ה מט"ז [שצב:] כתב: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש. ולפיכך אי אפשר לשני דברים שהם מחולקים שיעמדו יחד, שאם כן היו שני הפכים בנושא אחד". ובדר"ח פ"ו מ"ה [קיא:] כתב: "איך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החומרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] ביאר שאין משיחין בסעודה [תענית ה:] משום שהאכילה והדיבור הם הפכים, ולכך אין הם נמצאים יחד בשעת הסעודה. ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז:] כתב: "ההפכים אין נמצאים יחד". ובנתיב הצניעות פ"ג [ב, קז.] כתב: "הטוב הוא הפך הרע, והשלימות הפך החסרון, והמעלה הוא הפך הפחיתות, וההפכים מתרחקים זה מזה מה שאפשר להם להתרחק בתכלית הרחוק". ובנתיב היצר פ"ד [ב, קלג.] כתב: "היצר טוב ויצר הרע הם שני הפכים. ולפיכך כאשר נוטה ליצר הרע, אינו זוכר יצר טוב, כי שני הפכים אי אפשר שיהיו ביחד בנושא אחד. ולכך בשעת יצר הרע אינו זוכר יצר טוב". ובח"א לסוטה מג. [ב, פא:] כתב: "לא היה מכירת יוסף רק על ידי מדיינים [בראשית לז, לו], כי ההפכים, כמו שהיה יוסף ומדיינים, מתנגדים זה לזה, מושלים זה על זה". ובדרוש על התורה [י:] כתב: "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". ובדרוש לשבת התשובה [עט.] כתב: "צוה הקב"ה שיהיה האדם הולך אחר מדות הקב"ה [סוטה יד.], מפני כי הדברים המתדמים יחד יש להם חבור ביחד, ואשר הם הפכים אין להם חבור ודבוק יחד. וכאשר יתדמה אל בוראו, אף שבודאי אי אפשר להתדמות אל בוראו ויוצרו, רק מה שאפשר להתדמות מן המדות הטובות והמשובחות, בזה יהיה לו דביקות וחבור בו יתעלה. ואשר הוא עושה הפכו, הוא מתרחק ממנו בתכלית הריחוק". וכן הוא בנצח ישראל פ"ז [קפב:], דרוש על התורה [טז:], ועוד [ראה למעלה פ"ד הערות 10, 136, פ"ה הערות 96, 98, פי"ב הערה 37, פט"ו הערה 123, פט"ז הערה 83, פי"ח הערה 84, פי"ט הערה 59, פכ"ב הערה 77, פכ"ז הערה 5, פל"ג הערה 29, פ"מ הערה 124, פמ"ב הערה 108, פמ"ג הערה 157, ופמ"ו הערה 126].

<> אודות שהפכים כוללים את הכל, ואין חוץ להם, כן כתב למעלה פ"ה [רעג:], וז"ל: "שני הפכים משלימים להיות הכל בלי חסרון, שהרי יש כאן דבר והפכו, ואין עוד דבר חסר". ולמעלה פכ"ד [שפה.] כתב: "אבל מה שאמר [שמות ג, ח] 'אל ארץ זבת חלב ודבש', הוא ענין אחר, כי החלב במה שטבעו קר, והדבש חם בטבעו, הם הפכים, לומר כי לא תחסר כל בה, שאף דברים שהם הפכים נמצא בארץ ברבוי מאוד, וכדכתיב 'זבת חלב ודבש', שהוא ברבוי. ושאר ארצות, אם הוא מוכן לדבר אחד, אינו מוכן להפכו. ובארץ אינו כך, רק הכל הוא ברבוי, ואף כי הם הפכים". וראה הערה הבאה.

<> לשונו למעלה פל"ו [תרמז.]: "הוא יתברך אחד ומיוחד, כמו שהורה לנו בהוציא אותנו ממצרים, ונודע אחדותו בעולם, מכל מקום הוא פועל פעולות הפכיות, שהוא הגואל ומביא השעבוד, כמו שגאלנו ממצרים, והוא הביא השעבוד על ישראל. ולפיכך צוה לאכול הפסח הזה המורה על האחדות, 'על מצות ומרורים' [במדבר ט, יא]; המצה מורה על הגאולה, כאשר ידוע, והמרורים על השעבוד, לומר כי הכל בכחו, שהוא המוחץ והוא הרופא". ולהלן פ"ס כתב: "כי ההפכים הם גם כן הכל בעבור שלא ימצא עוד חלק, ועל ידי הפכים יש הכל... כי ההפכים הם הכל, ואין חוץ מהם, כמו שנתבאר למעלה כמה פעמים". ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תפ.] כתב: "כל זה בא לומר כי הכל הוא ביד השם יתברך; כי [אבות שם] 'הילודים למות', כלומר שהוא יתברך ממית הנבראים. והוא מחיה את המתים, כמו שאמר [שם] 'והמתים להחיות'... והנה בזה תדע שהכל ביד היוצר, אחר שהוא משנה את העולם; הילודים משנה אותם אל המיתה, והמתים בהפך זה, משנה אותם מן המיתה אל החיים. ומפני שדבר זה הוא דבר והפכו, וזה מורה על כי הכל ביד השם יתברך, שהרי מפסיד הנבראים וגם מחיה אותם בהפך זה, ולכך סמך אותם ביחד". ושם פ"ה מט"ז [שצו.] כתב: "כי הוא יתעלה ויתברך הוא המאחד שני הפכים. כי אף אם מחולקים והפכים הם בעצמם, מכל מקום מצד השם יתברך הם מתאחדים, כי הוא יתברך שהוא אחד, הוא סבה לשני הפכים. ומה שהוא סבה לשני הפכים דבר זה בעצמו אחדותו יתברך. שאם לא היה הוא סבה רק לדבר אחד, כאילו תאמר שהוא סבה לאש, ואם כן חס ושלום יש עוד סבה להפך האש, הם המים, שהם הפך האש. ומפני כי הוא יתברך סבה להפכים, הוא יתברך אחד, שהרי אין זולתו, כי הוא סבה אל הכל, ואף אם הם הפכים, והרי בשביל ההפכים אשר הוא סבה להם הוא יתברך אחד. ודבר זה בארנו במקומות הרבה בספר גבורות השם, כי השם יתברך שהוא אחד, הוא סבה להפכים". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד הביא את דברי הגמרא [ברכות ו:] שהמשמח חתן וכלה כאילו הקריב תודה, וכתב שם [א, קסב.] לבאר: "ומה שאמר כאילו הקריב תודה, פירוש כי התודה כאשר השם יתברך עשה לו נס... מורה כי הוא יתברך אחד בעולמו... ולכך יש להקריב אליו חמץ ומצה [רש"י ויקרא ז, יב], כלומר שראוי להקריב אליו ההפכים, במה שהוא אחד, ומי שהוא אחד כולל הכל, אף שני ההפכים. כי המלאכים, מיכאל ממונה על מים, וגבריאל על אש [במדב"ר יב, ח], ולכך אין אחד [שהוא] הכל. אבל השם יתברך הוא מושל על ההפכים, ולכך מקריבין אליו ההפכים. וזה מורה שהוא אחד. ודבר זה בארנו בחבור גבורות השם. וזה שמשמח חתן וכלה, אשר חתן וכלה זכר ונקבה, גם כן הם הפכים, והשם יתברך מאחד אותם. שהרי היו"ד הוא באיש, והה"א באשה [רש"י סוטה יז.], לומר כי השם מחבר אותם אשר הם הפכים. ודבר זה נחשב כמו הקרבת תודה. כי החמץ והמצה שהם הפכים, כאשר מקריבין אותם אל השם יתברך מורה כי הוא יתברך אחד. וכן כאשר משמח חתן וכלה, ובזה הזיווג שהם הפכים הוא אחד על ידי השם יתברך, אשר הוא מאחד אותם, ובזה השם יתברך הוא אחד" [ראה למעלה פכ"ד הערה 121, פכ"ו הערה 21, פכ"ז הערה 64, פל"ו הערה 18, ופמ"ג הערה 84, ולהלן הערות 78, 81, 186, 477].

<> פירוש - בקריעת ים סוף הוכח לא רק שהקב"ה מושל על ההפכים, אלא שהוא משנה את ההפך אל הפכו, והים נהפך ליבשה, וכמו שמבאר והולך.

<> והיפוך זה לא נעשה במכות הקודמות שהיו במצרים. ואף על פי שבמכת ברד נאמר [שמות ט, כד] "ויהי ברד ואש מתלקחת בתוך הברד וגו'", ופירש רש"י [שם] "נס בתוך נס; האש והברד מעורבין, והברד מים הוא, ולעשות רצון קונם עשו שלום ביניהם". מכל מקום לא מצינו שם שהאש נהיתה למים, או המים נהיו לאש, אלא שהמים והאש היו מעורבים להדדי. אך בקרי"ס הים נעשה ליבשה, וכמו שנאמר [תהלים סו, ו] "הפך ים ליבשה", ופירש רש"י [שם] "ים סוף". וראה להלן הערות 192, 478.

<> כמה פעמים בספר זה, וכמצויין למעלה בהערה 64. וראה להלן ציון 187.

<> יש להעיר, שלמעלה בהערה 74 הובאו מקבילות המורות שכל צירוף של הפכים מורה על היות הקב"ה אחד [שעבוד וגאולה, אש ומים, איש ואשה], ומדוע הוצרך להוסיף כאן ש"הים אינו דבר פרטי... שהיה המופת הזה שהוא כללי", דדל מהכא כלליות הים, עדיין הים נהפך ליבשה, ומה הצורך לציין כלליות הים. דע, שלהלן [לאחר ציון 185] עמד על כך, וכתב: "מפני כי מיכאל ממונה על דבר אחד פרטי [המים], אין יכול לשנות המים לדבר שאינו ברשותו ובממשלתו. ובפרט דבר כזה, שהוא יסוד המים בריאה כללית. כי מן המים הפרטיים אין ראיה, כי הפוך נהר אחד ליבשה לא היה מורה זה על שהוא מושל על שני הפכים. כי המים הפרטיים אין ראוי שיקרא בשם 'מים' סתם, רק 'נהר' נקרא, ואינו 'מים' סתם. רק הים, שהוא יסוד המים, כמו שאמרנו פעמים הרבה, וזה הוא שנוי מים עצמם, שאין בטבע המים להיות יבשה, והם נהפכו אל היבשה. ודבר זה מורה שבידו וביכלתו הכל, ומאחר שהוא הכל, שהרי ברשותו הכל, אין עוד שני". @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה במכת דם מי היאור נהפכו לדם [שמות ז, יז]. ולהלן פנ"ז העמיד את הדם כהפך למים, שכתב: "מכה הראשונה דם, כי דם יש בו טבע אשיית וחמימות, וזה ידוע. ושכנגדה הצפרדעים, שהם מטבע המים, וידוע כי האש והמים הפכים". ובנצח ישראל פ"ז [קסח:] כתב: "כי הדם הוא הפך המים, כי המים הם חמריים, ואילו 'הדם הוא הנפש' [דברים יב, כג]. ולכך הדם, שהוא הנפש, נחשב צורה" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 43, ופכ"ז הערה 39]. ואם כבר במכה ראשונה [דם] ראינו שהמים נהפכו לדם, מדוע כאשר המים נהפכו ליבשה [בקרי"ס] יש בכך חידוש גדול יותר, הרי אידי ואידי הם הפיכת המים אל הפכם. אלא הם הם הדברים; מי היאור שנהפכו לדם אינם מורים שהכל ברשות הקב"ה, כי "היאור פרטי" [לשונו למעלה לאחר ציון 65], ואין הפיכת דבר פרטי אל הפכו מורה שהקב"ה מושל על הפכים. אך כאשר הים הכללי נהפך ליבשה, יש בכך להורות שכלל הבריאה נתונה בידו יתברך. וראה בסמוך הערה 81.

<> להלן [לאחר ציון 107], שבתוך דבריו כתב: "ענין מציאות השם יתברך שהוא יתברך הכל ואין מבלעדיו, נודע להם בקריעת ים סוף". וראה להלן הערה 477.

<> כפי שכתב ראיה זו גם למהלכו הראשון [למעלה ציון 68]. וראה הערה הבאה.

<> יש בזה הטעמה נפלאה; הנה למעלה כשהביא הפסוק מיהושע כתב "ולכך אמרה רחב 'כי שמענו אשר הוביש ה' מי ים סוף'", ולא הוסיף תיבת "וגו'" לאחר לשון הפסוק. ואילו להסברו השני כתב "ולפיכך אמרה רחב 'כי שמענו אשר הוביש ה' מי ים סוף &**וגו'**^'". ומדוע הוסיף תיבת "וגו'" רק להסברו השני, כאשר אך לפני כמה שורות הביא פסוק זה ללא תיבה זו. אמנם לכשנדייק בלשונו נווכח שמלבד ההבדל הבולט בין שני הסבריו [האם יחוד קרי"ס הוא כלליות הים, או הפיכת הים ליבשה], נמצא עוד הבדל; בהסברו הראשון כתב שקרי"ס מורה ש"כל הנמצאים תחת רשותו, ולכך וא יכול לפעול בהם כרצונו, מאחר שהכל תחת רשותו... דבר זה מיוחס אל מי שהוא כל יכול, ומושל על הכל". הרי שביאר שקרי"ס מורה שהקב"ה הוא כל יכול, ומושל על הכל. אך בהסברו השני הוסיף שקרי"ס מורה ש"אין עוד מלבדו" [דברים ד, לה], שכתב "כי הוא יתברך בידו הכל, ואין חוץ ממנו... שהכל ברשותו ואין חוץ ממנו... כי בידו הכל ואין חוץ ממנו, ומאחר שבידו הכל אין זולתו". הרי כתב שלש פעמים ש"אין חוץ ממנו", ופעם אחת ש"אין זולתו". ובפשטות הבדל זה נובע מההבדל הראשון; להסברו הראשון המיוחד בקרי"ס הוא כלליות הים, וכלליות זו מורה "שהכל תחת רשותו כל יכול, ומושל על הכל". אך להסברו השני המיוחד בקרי"ס הוא הפיכת הים ליבשה, והיפוך זה מורה על אחדותו יתברך [כי שליטה בהפכים מורה על אחדותו, וכמבואר למעלה הערות 74, 78], לכך רק להסברו השני הוסיף ארבע פעמים ש"אין עוד מלבדו". ואם כנים הדברים יובן מאוד מדוע רק בהסברו השני הוסיף תיבת "וגו'", כי רחב עצמה אמרה בפסוק שלאחר מכן שאין עוד מלבדו, שאמרה [יהושע ב, יא] "ונשמע וימס לבבנו ולא קמה עוד רוח באיש מפניכם כי ה' אלקיכם הוא אלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת". וברי הוא שיש בכך התייחסות לנאמר בספר דברים [ד, לט] "וידעת היום והשבת אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת &**אין עוד**^". וכדי לכלול גם פסוק זה בדבריו כאן, כתב "ולפיכך אמרה רחב 'כי שמענו אשר הוביש ה' מי ים סוף &**וגו'**^'", כי כוונתו לפסוק שלאחריו. וראה להלן הערות 90, 111.

<> להלן ציונים 95, 108, 168. ולמעלה פ"ט [תסב.] כתב: "היה זרעו [של אברהם] בגלות ארבע מאות שנה, וקנו האמונה שלימה, כדכתיב 'ויאמינו בה' וגו''". הרי האמונה שקנו לאחר קרי"ס היא אמונה שלימה. וראה שם הערה 104 במה שהוקשה בזה. וראה עוד למעלה פ"מ הערה 191.

<> מתוך שביאר עד כה את האמונה שנתחדשה לישראל בקריעת ים סוף, ימשיך לבאר את הסוגי האמונה השונים שהיו לישראל בדרך יציאתם ממצרים.

<> ואף מתן תורה משתייך ליצ"מ, ומקרא מלא הוא [שמות ג, יב] "ויאמר כי אהיה עמך וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה". ולמעלה פמ"ו [לאחר ציון 116] כתב: "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". וצרף לכאן דבריו בתפארת ישראל פנ"ו [תתסד:] שביאר שנקראו "ישראל" רק מקבלת התורה ואילך [ראה להלן הערה 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 ופמ"ו הערה 117, שנקודה זו נתבארה שם. וצרף לכאן דברי הגרי"ז לפרשת שמות [שמות ג, יא-יב], שביאר שבמעמד הר סיני היה גלוי למפרע לנבואת משה ביצ"מ, שכבר מתחילת שליחותו לפרעה היתה שכינה מדברת מתוך גרונו, ולכך יצ"מ היתה על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו, ולא על ידי שליח בשר ודם, יעו"ש. הרי שבודאי כל מה שנעשה במתן תורה משתייך בעצם ליצ"מ.

<> כהקדמה לדבריו [אודות שלשת יסודות האמונה], דע, שכל דבריו כאן שאובים מדברי בעל העקרים לרבי יוסף אלבו [שהמהר"ל הביאו בתפארת ישראל פס"ד (תתקצו.), ובדר"ח ספ"ו (תטז:)], שבמאמר הראשון פ"ד האריך לבאר שלשת יסודות אלו [והמשך כל ספר העקרים בנוי על שלשת יסודות אלו], ונביא דבריו בתמצית, וז"ל: "הדרך הנכון שיראה לי בספירת העקרים, שהם שרשים ויסודות לתורה האלקית, הוא כי העקרים הכוללים וההכרחיים לדת האלקית הם שלשה, והם; מציאות השם, וההשגחה לשכר ולעונש, ותורה מן השמים. ואלו השלשה הם אבות לכל העקרים... ותחת כל עיקר מאלו שרשים וסעיפים משתרגים ומסתעפים מן העיקר ההוא. כי תחת מציאות השם הוא שורש היותו קדמון ונצחי ודומיהן. ובכלל תורה מן השמים הוא ידיעת השם והנבואה ודומיהן. ובכלל ההשגחה הם השכר והעונש בעולם הזה לגוף, ובעוה"ב לנפש... והמורה על היות ג' העקרים הללו שרש ויסוד לאמונה, אשר בה יגיע האדם אל הצלחתו האמתית, הוא מה שיסדו לנו אנשי כנסת הגדולה בתפילת מוסף של ר"ה ג' ברכות, שהם מלכיות זכרונות ושופרות [ר"ה טז.], שהם כנגד ג' עיקרים הללו, להעיר לב האדם, כי בהאמנת העיקרים הללו עם סעיפיהם ושרשיהם כפי מה שראוי, יזכה האדם בדינו לפני השם. כי ברכת מלכיות היא כנגד עיקר מציאות השם. ויורה על זה נוסח הברכה 'על כן נקוה לך ה' אלקינו לראות מהרה בתפארת עוזך להעביר גלולים מן הארץ והאלילים כרות יכרתון לתקן עולם במלכות שקי וכו', יכירו וידעו כל יושבי תבל כי לך תכרע כל ברך תשבע כל לשון כו' ויקבלו כולם את עול מלכותך וכו''. וכן ברכת זכרונות תורה על ההשגחה והשכר והעונש. וכן יורה נוסח הברכה 'אתה זוכר מעשה עולם ופוקד כל יצורי קדם לפניך נגלו כל תעלומות וכו'' [ראה להלן הערה 162]. וברכת שופרות היא לרמוז על העיקר השלישי, שהוא תורה מן השמים, ועל כן היא מתחלת 'אתה נגלית בענן כבודך על עם קדשך לדבר עמהם מן השמים השמעתם קולך וכו''". ובהמשך הפרק [שם] מבאר כיצד שלשת עיקרים אלו כוללים את שלשה עשר העיקרים שמנה הרמב"ם [בפיהמ"ש הקדמה לפרק חלק], וכלשונו: "ואפשר כי דעת הרמב"ם במספר העיקרים הוא על זה הדרך שכתבנו, אלא שהוא מנה הג' שאמרנו, שהם אבות, עם השרשים המסתעפים מהם, וקרא אותם כולם 'עקרים'. ולזה מנה מציאות השם, שהוא האב עיקר ראשון, ומנה עמו ד' שרשים אחרים מסתעפים ממנו בעיקרים, והם; האחדות, והרחקת הגשמות, והיותו יתברך קדמון, ושראוי לעבדו ולא לזולתו. ומנה תורה מן השמים, שהוא האב, עם שלשה שרשים אחרים בעיקרים, לפי שהם משתרגין ממנו, והם; הנבואה, ונבואת משה, ושלא תשתנה הדת. ומנה גם כן ידיעת השם וההשגחה לשכר ועונש, והוא האב, עם ג' עקרים אחרים נכללים בו, או מסתעפים ממנו, והם; גמול הנפש, ומשיח, ותחית המתים". ושם בפרק י האריך שוב בביאור שלשת יסודות אלו, ודבריו יובאו בהערות הבאות. ובספר "חייו תקופתו ותורתו של המהר"ל מפרא"ג" [עמוד כב], כתב: "מספר העיקרים של רבי יוסף אלבו, הוא [המהר"ל] מקבל את מספר עיקריו". ובעל בני יששכר [מאמרי חדש ניסן, מאמר ד], כתב: "הנה ג' אמונות הללו הן המה עיקרי יסודי הדת, אשר על זה בנה הרב בעל העיקרים טירותיו; הן המה מציאות הש"י, תורה מן השמים, שכר ועונש, שהוא על ידי ההשגחה".

<> מלים אלו הן זהות לגמרי לדברי ספר העקרים מאמר ראשון, פרק י, וז"ל: "התחלות הדת האלקית בכלל הן ג'; האחת, מציאות השם. והשניה, תורה מן השמים. והשלישית, שכר ועונש... שאם נשער סלוק אחד מהן, תפול הדת בכללה, וזה מבואר מעניינן. כי אם לא נאמין מציאות השם המצוה הדת, אין שם דת אלקית. ואף אם נאמין מציאות השם, אם אין תורה מן השמים, אין שם דת אלקית... ולזה הוא מבואר שהשכר והעונש הנפשי הוא עיקר ושורש אל התורה האלקית בלי ספק, והשכר הגופיי המגיע מהשם יתברך בעולם הזה לצדיק על קיום המצוה לראיה עליו. ולזה היה השכר והעונש בכלל התחלה הכרחית לדת האלקית".

<> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תמו:]: "דע כי יש דעות פלוסופים שאמרו 'עזב ה' את הארץ', והוא מסולק מן התחתונים... המתפלספים אשר אמרו כי 'עזב ה' את הארץ', לשפלות ולפחיתות העולם השפל". והעיקר העשירי של אמונתינו הוא "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו יודע כל מעשה בני אדם וכל מחשבותם, שנאמר [תהלים לג, טו] 'היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם'". וכן כתב הרמב"ם בפיהמ"ש בהקדמתו לפרק חלק, ויובא בהערה הבאה. ולמעלה בהקדמה שניה [סז.] כתב: "מפני כי הוא יתברך פשוט ואין לו גדר כלל, אין דבר נבדל ממנו. ואם כן, הוא יודע הכל, והוא יכול הכל, וכל זה מפני שאין לו גדר יוגדר בדבר מיוחד... ואם לא היה יודע הכל, או לא נמצא מאתו הכל, היה דבר זה בשביל שיוגדר בדבר מיוחד, וזה אינו, כי לא יוגדר, ודבר זה ברור". ולמעלה פכ"ב [רסד.] כתב: "כי הוא יתברך יודע הכל, ואין נסתר ונעלם מעיניו". אמנם כאן כוונתו גם לכפירה בשכר ועונש, וכמו שמבאר [ראה הערה קודמת]. וכן הרמב"ן [שמות יג, טז] כתב: "הנה מעת היות עבודת גלולים בעולם מימי אנוש, החלו הדעות להשתבש באמונה... ומכחישים בהשגחה, ויעשו אדם כדגי הים, שלא ישגיח הא-ל בהם, ואין עמהם עונש או שכר, יאמרו 'עזב ה' את הארץ'" [ראה למעלה פ"ג הערה 9, פ"ט הערה 94, פכ"ב הערה 5, פל"ו הערה 6, ובפרק זה הערות 63, 97, 166]. ומהמשך דבריו עולה ש"השגחה" כוללת גם שמירה על המושגח, שכתב [להלן לאחר ציון 131]: "שמירת השם יתברך, שהוא ההשגחה".

<> כמו שנאמר [מלאכי ג, יד-טו] "אמרתם שוא עבוד אלקים ומה בצע כי שמרנו משמרתו וכי הלכנו קדורנית מפני ה' צבאות, ועתה אנחנו מאשרים זדים גם נבנו עושי רשעה גם בחנו אלקים וימלטו". ופירש רש"י [שם] "שוא עבוד אלקים - על חנם נעבדנו, כי לא נקבל שכר. ועתה אנחנו מאשרים וגו' - אנחנו עבדנוהו ושמרנו משמרתו, ועתה רואים אלו הרשעים מצליחים, עד כי מאשרים אנו אותם על מעשה רשעם. גם בחנו אלקים - לומר נראה מה יוכל לעשות לנו, וימלטו מן הרעה, ולא נכשלו". הרי בהבטל היסוד של שכר ועונש, אז הבריות אומרות "שוא עבוד אלקים". נמצא שהאמונה הראשונה שהזכיר כאן היא כנגד העיקר העשירי והאחד העשר שכתב הרמב"ם בפיהמ"ש בהקדמתו לפרק חלק, וז"ל: "היסוד העשירי, כי הוא השם יתברך יודע מעשיהם של בני אדם, ואינו מעלים עינו מהם. לא כדעת מי שאמר 'עזב ה' את הארץ', אלא כמו שנאמר [ירמיה לב, יט] 'גדול העצה ורב העליליה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם וגו''. 'וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וגו'' [בראשית ו, ה]. ונאמר [בראשית יח, כ] 'זעקת סדום ועמורה כי רבה'. זהו מורה על היסוד העשירי הזה. היסוד האחד עשר: כי הוא השם יתברך נותן שכר למי שעושה מצות התורה, ויעניש למי שעובר על אזהרותיה... והמקרא המורה על היסוד הזה מה שנאמר [שמות לב, לב] 'ועתה אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא'. והשיב לו השם יתברך [שם פסוק לג] 'מי אשר חטא לי אמחנו מספרי', ראיה שיודע העובר והחוטא, לתת שכר לזה, ועונש לזה". ובספר העיקרים הוקדש כל המאמר הרביעי [על חמשים ואחד פרקיו] לבאר יסוד זה.

<> פירוש - הכל נמצא ברשות הקב"ה, ואי אפשר לצאת מרשותו. ולהלן [לפני ציון 112] ביאר שמה שיונה הנביא רצה לברוח מה' עומד כנגד אמונה זו, וכלשונו: "כי יונה, עם כי היה נביא ה', היה ממעט מן כבוד השם יתברך, וכדכתיב [יונה א, ג] 'ויקם יונה לברוח תרשישה מלפני ה''... כאילו היה רוצה לצאת מרשות הקב"ה... בזה שהיה אומר שיכול לברוח מן השם יתברך על כל פנים, זהו מעוט מן כבוד השם יתברך חס ושלום, כאילו יש דבר חוץ ממנו יתברך, וכדכתיב [יונה א, י] 'מלפני ה' הוא בורח', שהיה סובר שיצא מרשות השם יתברך... [ו]בקריעת ים סוף נודע כי אין חוץ ממנו, ואם כן לא יוכל לברוח ממנו יתברך".

<> פירוש - זו אמונה בהגדרת מציאותו יתברך, שמציאותו כוללת את הכל, ואין חוץ ממנה. והביטוי "מציאות השם" לקוח מספר העקרים, וכמובא למעלה הערה 85. ובספר העקרים הוקדש כל המאמר השני [על שלשים ואחד פרקיו] לבאר יסוד זה. ובספר שפתי חיים, שמות, עמוד רכ, הביא את דברי המהר"ל האלו, ועל יסוד זה כתב: "ביאר בזאת המהר"ל את אמונת מציאות ה', אמונה שאליה הגיעו בעת קריעת ים סוף. אין זו רק אמונה שה' נמצא, אלא 'מציאות השם', היינו שרק הוא נמצא, וכל הנמצא בבריאה, הוייתו היא מאת ה', ותלויה במציאותו יתברך בכל רגע. לכן מציאות השם יתברך מחייבת שהכל בידו, והוא שליט בלעדי, והוא אחד ואין זולתו. אם כן נמצא שאמונת מציאות ה' במובנה העמוק מחייבת היא את אמונת היחוד, ואל אמונה זו הגיעו מתוך ראיית קריעת ים סוף, שבה נתגלתה השליטה הבלעדית של השם יתברך, ונתגלה יחודו. וכך הגיעה רחב לידי אמונת היחוד מתוך שמיעת נס ים סוף, ארבעים שנה לאחר קריעת ים סוף; [יהושע ב, י-יא] 'כי שמענו את אשר הוביש ה'... כי ה' אלקיכם הוא אלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת'". וראה למעלה הערה 81.

<> כמו שנאמר [ירמיה י, ז] "מי לא יראך מלך הגוים כי לך יאתה כי בכל חכמי הגוים ובכל מלכותם מאין כמוך". ונאמר [מיכה א, יא] "כי ממזרח שמש ועד מבואו גדול שמי בגוים ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי ומנחה טהורה כי גדול שמי בגוים אמר ה' צבאות", ורש"י [שם] כתב: "גדול שמי בגוים - אמרו רבותינו דקרו ליה 'אלקא דאלהיא', אפילו מי שיש לו עכו"ם יודע שיש אלוק שהוא על כולם, ובכל מקום מתנדבים לשמי, אף העכו"ם". ונאמר [תהלים קיג, ג-ד] "ממזרח שמש עד מבואו מהלל שם ה', רם על כל גוים ה' על השמים כבודו".

<> לשונו להלן ר"פ סט: "אל יעלה על הדעת שהנמצאים הם דבר זולתו, שאם היו נחשבים דבר זולתו אם כן הוא יתברך חס ושלום יחסר דבר, שהנמצאים זולתו. אבל אין הדבר כך, כי כל הנמצאים שבים אליו באמתת מציאותו, וכל הנמצאים אפס זולתו". ויסוד זה [שאין דבר זולתו יתברך] הוא נפוץ מאוד בספריו, וננקוט כאן בשלש דוגמאות; (א) בתחילת 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". (ב) בדר"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.]. (ג) רש"י [בראשית לז, לג] כתב: "למה לא גלה לו הקב"ה [פירוש, למה הקב"ה לא גלה ליעקב אודות מכירת יוסף]. לפי שהחרימו [השבטים] וקללו את כל מי שיגלה, ושתפו להקב"ה עמהם". ובגו"א שם אות מ [רכט.] כתב: "ואם תאמר, וכי בשביל שהיו משתפים להקב"ה עמהם לא יגלה הקב"ה, ומה היה מועיל שתוף שלהם... נראה... שלא שתפו הקב"ה עמהם רק בשביל שראובן לא היה עמהם, ולא היו רק ט', ואין החרם מתקיים בט' רק בי', לפיכך שתפו להקב"ה עמהם. ולא קשיא שמא הקב"ה אינו מסכים עמהם, כי היו משתתפים להקב"ה עמהם שהם לא יגלו הדבר, ולא היה השתוף כלל שהשם יתברך לא יגלה, אלא היה השתוף לענין זה שיהיו עשרה בכח החרם שלא יגלו הם את הדבר. ודע לך כי הוא יתעלה משותף לכל הבריות, ויש לכל הבריות חלק בהקב"ה, ובאותו דביקות שיש להקב"ה עמהם, שתפו אותו, ולפיכך היו יכולים לשתף את הקב"ה לומר שעם הקב"ה אנו מחרימין במה שהוא יתברך עמנו. ולא היה כוונתם רק על דבר זה שיהיה החרם בעשרה, כי הוא מקומו של עולם, והוא כולל את הכל, ושתפו את הקב"ה עמהם. וזהו שאמרו בפרקי דרבי אליעזר [פל"ח] 'ראובן לא היה שם, ואין החרם מתקיים רק בעשרה, מה עשו שתפו המקום עמהם, ואף הקב"ה דכתיב ביה 'מגיד דבריו ליעקב' [תהלים קמז, יט], ולא גילה הדבר מפני החרם'. הנה דקדקו מאוד, התחיל 'במקום' וסיים 'ואף הקב"ה לא גלה הדבר', ולא אמר כי 'שתפו להקב"ה עמהם', רק 'כי שתפו המקום'. והוא סוד הזה, כי הוא יתעלה כולל הכל, ולפיכך נקרא בשם 'מקום' מפני שהוא כולל הכל, כמו המקום שהוא כולל מה שבתוכו, שבכך היו יכולים שפיר לשתף הקב"ה שהוא עם הכל, והוא יהיה עמהם בחרם הזה שיהיו י' בחרם שלהם. כי כאשר הם ט', הקב"ה מצטרף עמהם, וכמו שפירש רש"י בפרשת וירא [בראשית יח, כח]. והקב"ה לא גילה הדבר הוא מפני החרם שעשו שבטים שהיה שומע להם, לא שהיו יכולים להחרים עליו חס ושלום, אלא כי הוא יתברך מפני שאינו מקיל בחרם השבטים, וחשוב הוא בעיניו, שמע לגזירתם, והנה קבל גזירתם, ולא גילה הדבר" [הובא למעלה פי"ג הערה 30, ופמ"ו הערה 42, וש"נ. וראה להלן הערות 338, 517]. וראה בספר "חייו ותקופתו ותורתו של המהר"ל מפראג" עמוד נ.

<> כפי שכתב הרמב"ן ס"פ בא [שמות יג, טז]: "כאשר יהיה המופת ההוא נגזר תחלה מפי נביא, יתברר ממנו עוד אמתת הנבואה, כי ידבר האלקים את האדם, ויגלה סודו אל עבדיו הנביאים, ותתקיים עם זה התורה כלה" [הובא למעלה הערה 63, ולהלן הערה 97]. ובספר העקרים הוקדש כל המאמר השלישי [על שלשים ושבעת פרקיו] לבאר יסוד זה. וראה להלן ציון 120.

<> יש להעיר, כי לפי דבריו האמונה מוסבת על הנאמר "כי פקד ה' את בני ישראל וכי ראה את ענים", שהאמינו בהשגחה. אך לשון המקרא במילואו הוא "ויאמן העם וישמעו כי פקד ה' את בני ישראל וכי ראה את ענים וגו'". הרי "ויאמן העם" לחוד, ו"וישמעו כי פקד ה' את בני ישראל וכי ראה את ענים" לחוד, ורק הרישא איירי באמונה, לעומת הסיפא שאיירי בשמיעה. אמנם כוונתו מתבארת לפי דברי הראב"ע [שם], שכתב: "ויאמן - אחר ששמעו כי פקד ה' עמו, כי הגיע הקץ האמור לאברהם". הרי לאחר ששמעו שה' משגיח עליהם, אז האמינו בה'.

<> למעלה [לאחר ציון 70], שכתב "כי מה שהיה משנה השם יתברך הים ליבשה, שהוא דבר אל הפכו, בזה נראה כי הוא יתברך בידו הכל, ואין חוץ ממנו", וכמו שהאריך לבאר שם. וראה להלן ציונים 108, 111, 183. והמלבי"ם [שמות יד, לא] כתב: "'וייראו העם את ה'' [שם], עד עתה יראו מה' יראת הגמול והעונש... ועתה יראו יראת הרוממות... 'ויאמינו בה' ובמשה עבדו'".

<> בתורה מן השמים. והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ח ה"א כתב: "במה האמינו בו [במשה], במעמד הר סיני, שעינינו ראו ולא זר, ואזנינו שמעו ולא אחר האש והקולות והלפידים, והוא נגש אל הערפל והקול מדבר אליו... ומנין שמעמד הר סיני לבדו היא הראיה לנבואתו שהיא אמת שאין בו דופי, שנאמר [שמות יט, ט] 'הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם', מכלל שקודם דבר זה לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם, אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה". וראה להלן הערה 121.

<> לשונו למעלה פ"ט [תנח.]: "כי השם יתברך הביא את זרע אברהם בגלות, מפני שלא היה אברהם מתחזק כל כך באמונה, לכך הביא השם יתברך זרעו בגלות כדי שיקנו האמונה, וידעו כח מעשיו שהוא עושה לאוהביו, וגבורותיו אשר עושה לאויביו, כמו שעשה למצרים מן מכות הגדולות והנוראות, והטובה שעשה לאוהביו, וכמו שמשמע מן הכתוב שכל אשר היה עושה הוא יתברך שידעו שמו וגבורתו תמיד". ולמעלה ר"פ לו [תרמד.] כתב: "כל עבודת הפסח מורה שהוא יתברך יחיד. וזה נודע ביציאת מצרים, שהרי עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות במצרים כרצונו, ואין מי יאמר לו מה תעשה, וכל הנסים ונפלאות במצרים להודיע שהוא יתברך יחיד בעליונים ובתחתונים, כמו שאמר יתרו [שמות יח, יא] 'עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים וגו''". ולמעלה ר"פ מד כתב: "כבר ידעת כי יציאת מצרים הוא שורש אמונת האמת והדת". ולהלן פס"ד כתב: "הנסים מורים על יכולתו של הקב"ה". ובבאר הגולה באר הרביעי [ת.] כתב: "הוא כל יכול, כדכתיב יציאת מצרים בתפילין, המורה על יכולתו". ובדרשת שבת הגדול [רכב.] כתב: "כאשר השם יתברך הוציא את ישראל ממצרים, ועשה להם נסים, כדי שידעו שמו וגבורתו, וידעו שיכול לגאול אותם מכל צרה ולהושיע אותם" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 135, פ"ט הערה 99, פי"ח הערה 145, פל"ו הערה 6, פל"ט הערה 10, ופמ"ה הערה 90]. @**וצרף לכאן**^ דברי הרמב"ן הידועים [שמות יג, טז], שכתב: "הנה מעת היות עבודת גלולים בעולם מימי אנוש החלו הדעות להשתבש באמונה; מהם כופרים בעיקר, ואומרים כי העולם קדמון, כחשו בה' ויאמרו לא הוא. ומהם מכחישים בידיעתו הפרטית, ואמרו 'איכה ידע אל ויש דעה בעליון' [תהלים עג, יא]. ומהם שיודו בידיעה, ומכחישים בהשגחה, ויעשו אדם כדגי הים, שלא ישגיח האל בהם, ואין עמהם עונש או שכר, יאמרו 'עזב ה' את הארץ' [יחזקאל ח, יב]. וכאשר ירצה האלקים בעדה או ביחיד, ויעשה עמהם מופת בשנוי מנהגו של עולם וטבעו, יתברר לכל בטול הדעות האלה כלם. כי המופת הנפלא מורה שיש לעולם אלוק מחדשו, ויודע ומשגיח ויכול. וכאשר יהיה המופת ההוא נגזר תחלה מפי נביא, יתברר ממנו עוד אמתת הנבואה, כי ידבר האלקים את האדם, ויגלה סודו אל עבדיו הנביאים, ותתקיים עם זה התורה כלה... &**אם כן האותות והמופתים הגדולים עדים נאמנים באמונת הבורא ובתורה כולה**^". ובספר החינוך מצוה כא כתב: "מצות סיפור יציאת מצרים... ואין מן התימה אם באו לנו מצוות רבות על זה, מצוות עשה ומצוות לא תעשה, כי הוא יסוד גדול ועמוד חזק בתורתנו ובאמונתנו. ועל כן אנו אומרים לעולם בברכותינו ובתפלותינו 'זכר ליציאת מצרים', לפי שהוא לנו אות ומופת גמור בחידוש העולם, וכי יש אלוק קדמון חפץ ויכול, פועל כל הנמצאות... ובידו לשנותם... כמו שעשה במצרים, ששינה טבעי העולם בשבילנו, ועשה לנו אותות מחודשים גדולים ועצומים, הלא זה משתק כל כופר בחידוש העולם, ומקיים האמונה בידיעת השם יתברך, וכי השגחתו ויכולתו בכללים ובפרטים כולם". והטור או"ח סימן תרכה כתב: "תלה הכתוב מצות סוכה ביציאת מצרים, וכן הרבה מצות, לפי שהוא דבר שראינו בעינינו ובאזנינו שמענו, ואין אדם יכול להכחישנו. והיא המורה על אמיתת מציאות הבורא יתעלה, שהוא ברא הכל לרצונו, והוא אשר לו הכח והממשלה והיכולת בעליונים ובתחתונים לעשות בהן כרצונו, ואין מי שיאמר לו מה תעשה, כאשר עשה עמנו בהוציאו אותנו מארץ מצרים באותות ובמופתים" [ראה למעלה פ"ג הערה 9, פ"ט הערה 94, פל"ו הערה 6, פמ"ד הערה 1, פמ"ה הערה 90, ולהלן הערה 166].

<> מבאר כאן שעיקר המופתים שהקב"ה עשה במצרים היה כדי להקנות לישראל את יסודות האמונה. וכן מבואר בהערה הקודמת. אך במקרא מבואר שהמופתים נעשו כדי להקנות לפרעה ולעבדיו את יסודות האמונה, וכמו שנאמר [שמות ז, יז] "כה אמר ה' בזאת תדע כי אני ה' הנה אנכי מכה במטה אשר בידי על המים אשר ביאור ונהפכו לדם". וכן [שמות ח, יח] "והפליתי ביום ההוא את ארץ גושן אשר עמי עומד עליה לבלתי היות שם ערוב למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ". וכן [שמות ט, יד-טז] "כי בפעם הזאת אני שולח את כל מגפותי אל לבך ובעבדיך ובעמך בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ כי עתה שלחתי את ידי ואך אותך ואת עמך בדבר ותכחד מן הארץ ואולם בעבור זאת העמדתיך בעבור הראותך את כחי ולמען ספר שמי בכל הארץ". וכמה פעמים נאמר "וידעו מצרים כי אני ה'" [שמות ז, ה, שם יד, פסוקים ד, יח]. וכן הרמב"ן [שמות יג, טז (חלקו הובא בהערה הקודמת)], כתב: "לכן יאמר הכתוב במופתים [שמות ח, יח] 'למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ', להורות על ההשגחה, כי לא עזב אותה למקרים כדעתם. ואמר [שמות ט, כט] 'למען תדע כי לה' הארץ', להורות על החידוש, כי הם שלו שבראם מאין. ואמר [שם פסוק יד] 'בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ', להורות על היכולת, שהוא שליט בכל, אין מעכב בידו, כי בכל זה היו &**המצריים מכחישים**^ או מסתפקים". והכלי יקר [שמות ז, יז] הביא דברי האברבנאל [שם פסוקים יז-כה] שביאר שהמכות מכוונות כנגד שלשה סוגי כפירה של פרעה, וכלשונו: "פרעה היה חולק על ג' דברים; האחד הוא מציאות השם יתברך, כי כחש בה' ויאמר לא הוא, 'לא ידעתי את ה'' [שמות ה, ב]. על כן נאמר במכה ראשונה [שמות ז, יז] 'בזאת תדע כי אני ה''. השניה, שהיה חולק לומר אם תמצא לומר שיש אלוק בנמצא, מכל מקום אינו משגיח בשפלים, על זה נאמר [שמות ח, יח] 'כי אני ה' בקרב הארץ'. השלישית הוא שהיה חולק על יכולת השם יתברך לומר שאינו יכול לשנות הטבע כלל, על זה אמר [שמות ט, יד] 'כי אין כמוני בכל הארץ', כלומר יכול לפעול כחפצו". ושם הכלי יקר מאריך לבאר כיצד שלש הקבוצות של המכות [דצ"ך עד"ש באח"ב] מכוונות כנגד שלשה סוגי כפירה אלו [הובא למעלה פ"ט הערה 94]. @**ויש לדון**^, האם מטרת הנסים היתה להקנות אמונה לישראל, או לפרעה ועבדיו. ולמעלה פל"א [תקלח.] יישב שאלה זו, וז"ל: "'ואני אקשה את לב פרעה' [שמות ז, ג]. ויש מקשים, למה הרבה הקב"ה המכות על פרעה למען רבות מופתיו בארץ מצרים, ומאחר שהיה רוצה פרעה לשמוע, למה נוהג עמו כל כך להקשות את לבו עד שלא יוכל לשמוע, ואם כן יהיה המכות עליו בחנם על לא פשעו. ואין זה קשיא של כלום, כי מפני שאמר פרעה [שמות ה, ב] 'מי ה' אשר אשמע בקולו', הרשע הזה ועמו היו גורמים שלא יהיה נודע שמו ה', כי הכל ידעו הכפירה, וגרם חלול שמו יתברך. לכך ראוי שיהיה נודע שמו ה' על ידם, כיון שהיו כופרים בשמו יתברך. ולכך אמר [ראה שמות ז, פסוקים ג, ה] 'ואני אקשה את לב פרעה למען רבות מופתי בארץ מצרים וידעו כי שמי ה'', תחת אמרו 'מי ה' אשר אשמע בקולו'. ולפיכך חייב פרעה לתקן מה שקלקל כבר, עד שעל ידו יהיה נודע שמו יתברך. לכך הקשה לבו שלא ישמע, למען יביא עליו ה' מכות הכתובות, ואז יהיה נודע שמו יתברך". נמצא שהכפירה של פרעה הביאה לכך שדרכו יוודע שמו יתברך לכל העולם. והקניית האמונה לפרעה היא היכי תמצא להקניית האמונה לזולתו. וראה עוד למעלה פל"ד [תקצב:] שנגע שוב ביסוד זה.

<> כפי שיביא ממאמר חכמים שהוא יורש גיהנם. ובספר העקרים מאמר ראשון פ"י כתב: "להיות אלו הג' הם עקרים כוללים לדת האלקית, הוא שמנו אותם רז"ל בפרק חלק במשנה, ואמרו שהכופר באחד מהם אינו בכלל בעלי הדת, ולזה אין לו חלק לעוה"ב. אמרו [סנהדרין צ.] 'ואלו הם שאין להן חלק לעוה"ב; האומר אין תחיית המתים מן התורה'. כלומר שמכחיש השכר והעונש האלקי הנרמז בתחיית המתים... ואח"כ מנו 'האומר אין תורה מן השמים', והוא העיקר האחר. ואח"כ מנו 'האפיקורוס'. ולפי מה שנמצא לראשונים 'אפיקורוס' הוא איש היה חושב שהעולם נפל במקרה, והיה מכחיש מציאות השם, שהוא הפועל, ונקראו הנמשכים אחר דעתו 'אפיקורוסין'. הרי שמנו אלו הג' עקרים, ואמרו שהכופר בהן אין לו חלק לעוה"ב, כי הוא יוצא מכלל בעלי הדת". והרמב"ם בהלכות תשובה פ"ג ה"ו כתב: "ואלו הן שאין להן חלק לעולם הבא, אלא נכרתים ואובדין ונידונין על גודל רשעם וחטאתם לעולם ולעולמי עולמים; המינים, והאפיקורוסין, והכופרים בתורה, והכופרים בתחיית המתים ובביאת הגואל וכו'".

<> לשון רבינו בחיי [שם]: "וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה. ירדו למדור אחרון של גיהנום, כי שבעה מדורין יש לה לגיהנום, ושאול הוא המדור התחתון".

<> "יונה בן אמתי קאמר ליה" [רש"י שם].

<> פירוש - הגמרא מקשה שיש פתח רביעי לגיהנם שלא נמנה עד כה.

<> "ברייתא שנסדרה בבית מדרשו, כעין תוספתא שסידר רבי חייא ורבי אושעיא" [רש"י שם].

<> "שתי תמרות - שני דקלים. גיא בן הנם - סמוך לירושלים" [רש"י סוכה לב:].

<> "ציני - דקלים. כשרין - ללולב" [רש"י עירובין יט.].

<> פירוש - אין זה פתח רביעי לגיהנם, אלא הוא הפתח שנמצא בירושלים, שנזכר ונמנה למעלה.

<> הולך להקביל את שלשת פתחי גיהנם לשלשת יסודות האמונה, והכופר באחד מהם יורש גיהנם.

<> מציון 70 ואילך. וראה להלן ציונים 168, 183.

<> "ואולם בעבור זאת העמדתיך בעבור הראתך את כחי וגו' - להודיעך שטותך שאמרת [שמות ה, ב] 'לא ידעתי את ה''" [רשב"ם שמות ט, טז]. הרי שקרי"ס עומדת במיוחד ובמסוים כנגד הכפירה של "מי ה' אשר אשמע בקלו וגו' לא ידעתי את ה'".

<> לכאורה פסוק זה לא נאמר על קרי"ס, אלא לאחר מכת שחין, ולפני מכת ברד [ומתייחס למכת דבר]. אך מקורו מהמכילתא [שמות יב, כט], שאמרו "'מבכור פרעה היושב על כסאו' [שם]. בא הכתוב ללמדך על פרעה שהוא בכור. או לא בא אלא ללמד על בנו שהוא בכור, כשהוא אומר 'היושב על כסאו', הרי בנו אמור, מה תלמוד לומר 'מבכור פרעה', בא הכתוב ללמדך שהוא בכור, והוא נשתייר מכל הבכורות, ועליו הכתוב אומר 'ואולם בעבור זאת העמדתיך'". ובמכילתא [שמות יד, כח] אמרו "'וישובו המים ויכסו את הרכב' [שם]... רבי נחמיה אומר, חוץ מפרעה, עליו הכתוב אומר 'בעבור זאת העמדתיך'". ורש"י [שמות יב, כט] כתב: "מבכור פרעה - אף פרעה בכור היה, ונשתייר מן הבכורים, ועליו הוא אומר 'בעבור הראותך את כחי', בים סוף". והרא"ם [שמות יב, כט] כתב: "ועליו הוא אומר 'בעבור הראותך את כחי' בים סוף... אף על גב דקרא ד'אולם בעבור זאת העמדתיך' קאי אף על מכת הדבר, כדכתיב לעיל מיניה [שמות ט, טו-טז] 'כי עתה שלחתי את ידי ואך אותך ואת עמך בדבר ואולם בעבור זאת העמדתיך', שאז יחוייב שיפורש קרא ד'בעבור הראותך את כחי' על כל המכות הנשארות אחר הדבר, שהם השחין והברד והארבה והחשך ומכת בכורות וטביעת ים סוף, ולא על ים סוף לבדה. מפני שבעת הזאת [קודם מכת בכורות] כבר עברו מכות השחין והברד והארבה והחושך, ולא נשארה רק מכת בכורות לבדה, על כן אמר 'ועליו הוא אומר בעבור הראותך את כחי' בים סוף לבד, מפני שאין אחר מכת בכורות רק טביעת ים סוף לבדה, ועליה ראוי שיפורש 'בעבור הראותך את כחי'".

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 70]. וראה למעלה הערה 81. ויש להבין, כי עד כה לא הזכיר כלל את כפירתו של פרעה, אלא כתב כמה פעמים שקרי"ס מורה שהקב"ה הוא הכל מחמת שהים נהפך ליבשה. וכגון, למעלה [לאחר ציון 70] כתב: "כי מה שהיה משנה השם יתברך הים ליבשה, שהוא דבר אל הפכו, בזה נראה כי הוא יתברך בידו הכל, ואין חוץ ממנו... [כי] כאשר הוא מושל על דבר והפכו, שהיה משנה המים ליבשה, הרי ברשותו הים, כיון שמשל עליו, ובידו היבשה, כיון שעשה הים יבשה, והרי אין בידו דבר אחד פרטי". וכן למעלה [לאחר ציון 94] כתב: "בקריעת ים סוף נודע להם אמיתת מציאות השם יתברך, שאין דבר יוצא ממנו יתברך, והכל הוא ברשותו וביכלתו, אחר שהיה הוא משנה הים ליבשה". ואילו כאן הוסיף "ופרעה אשר אמר מתחלה 'מי ה' אשר אשמע בקולו', נודע לו על ידי קריעת ים סוף באחרונה שמו יתברך". ומה ראה לייחד דוקא כאן את הדיבור על כפירת פרעה וידיעתו לבסוף את שמו יתברך. ומה היה חסר אם לא היה מזכיר כאן כלל את פרעה, אלא רק היה כותב "כי ענין מציאות השם יתברך, שהוא יתברך הכל ואין מבלעדו, נודע להם בקריעת ים סוף, כמו שהתבאר למעלה. כי בזה נראה אשר ברשותו הכל, ואין דבר חוץ ממנו" [שמעתי להקשות מידי"נ רבי יואל אדלר שליט"א]. @**והנראה**^, כי עד כה נקט כדבר פשוט שמציאות ה' כוללת בתוכה את האמונה שה' הוא הכל, והא בלא הא לא סגי. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 88]: "האמונה השנית, שהכל הוא ביד ה', ואין דבר חוץ ממנו, וזהו אמונת מציאות השם יתברך. כי בודאי הכל מודים במציאות השם יתברך, רק שלא יאמר שאינו הכל חס ושלום, ויוכל לצאת מרשותו. לכך אמונת מציאות השם יתברך שהוא הכל, ואין דבר חוץ ממנו יתברך". וזו נקודה שלא הוכחה עד כה, אלא נאמרה מסברה. אך כאן מוכיח נקודה זו מפרעה; פרעה כפר במציאות ה' ["מי ה' אשר אשמע בקולו"], וקרי"ס הפקיעה אותו מכפירה זו ["בעבור זאת העמידתך" נאמר על קרי"ס]. הרי מוכח מכך שהגלוי של קרי"ס [שה' הוא הכל] מעלה ארוכה לכפירה במציאות ה', כי מציאות ה' כוללת בתוכה את היות ה' הכל. אם כן כפירת פרעה בה' וידיעתו לבסוף את ה' בקרי"ס מוסיפה הוכחה למה שכתב עד כה [אמנם עדיין קצת קשה מדוע דוקא כאן טרח להוכיח כן, ולא עשה כן למעלה].

<> אמרו חכמים במשנה [סנהדרין פט.] "הכובש את נבואתו... מיתתו בידי שמים", ובגמרא [שם] "הכובש את נבואתו, כגון יונה בן אמתי". ובירושלמי סנהדרין פי"א ה"ח אמרו "יונה בן אמתי נביא אמת היה".

<> יביא את דברי המדרש במילואם, שהקשו שם על בריחת יונה מחמשה פסוקים המורים שא"א לברוח מה'. ותירצו שיונה רצה לברוח לחוצה לארץ, בסברו ששם אין השכינה שורה, וכמו שמבאר והולך.

<> "שהגוים קרובים לתשובה הן, שלא לחייב את ישראל" [המשך לשון המדרש שם].

<> עד כאן שאלתו על עצמו, דכיצד יתכן לומר שבריחת יונה ממעטת מכבוד הקב"ה מפאת שחשב שיש מקום שהוא יוצא מרשות הקב"ה, הרי במדרש ביארו שברח לחוצה לארץ מפאת שאין השכינה נגלית שם.

<> מה שחוזר כאן כמה פעמים שבריחת יונה מהקב"ה ממעטת מכבודו יתברך, יוסבר על פי מה שכתב בנר מצוה [יא.] "כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו, ואין זולתו" [הובא למעלה פ"ג הערות 2, 59, פ"ה הערה 113, פ"ו הערה 47, פי"א הערה 76, פי"ד הערה 36, פל"ט הערות 6, 57, 64, ועוד]. וכאשר אדם סובר שיש דבר חוץ ממנו יתברך, זה נוגד את אחדותו יתברך, שהיא "עיקר כבודו". וזהו שנאמר [ישעיה ו, ג] "מלוא כל הארץ כבודו".

<> יש להבין מה נשתנה בין שאלתו ["אם כן לא היה ממעט מן כבוד השם יתברך"] לבין תשובתו ["מכל מקום בזה שהיה אומר שיכול לברוח מן השם יתברך על כל פנים זהו מעוט מן כבוד השם יתברך"]. זאת ועוד, הואיל ובחוצה לארץ "אין השכינה נגלית לשם" [לשונו למעלה], מדוע יש כאן מעוט מכבוד השם יתברך. ונראה שהמדרש עצמו ישב הערה זו, שבמשל עם עבד של כהן אמרו "אמר לו רבו, יש לי עבדים כמותך", לאמר שאע"פ שהאדון עצמו אינו יכול להכנס לבית הקברות מפאת כהונתו, מ"מ יש לאדון עבדים אחרים שיוכלו להכנס לבית הקברות. ומתוך שיונה לא חשש לאפשרות זו, יש בכך מעוט מכבוד השם יתברך, שנהי שאין השכינה עצמה נגלית בחוצה לארץ, אך שלוחי השכינה יכולים להגיע לכל מקום. @**ועוד יש לומר**^, כי יונה חשב שעל ידי שיברח לחוצה לארץ לא יצטרך להתנבאות על נינוה, ואע"פ שהרבה שלוחים למקום [רש"י שמות טז, לב], מ"מ חשב שלא יצטרך להתנבאות יותר, כי חשב ששלוחי המקום לא יוכלו לחייבו להתנבאות. אך טעותו היתה ששלוחי המקום יכולים לחייבו ללכת להתנבאות בנינוה. ודברים אלו מבוארים במשנה ברורה סימן תרכב סק"ז שכתב: "ומפטיר [במנחה של יוה"כ] ביונה, שמדבר מן התשובה. ועוד, שאין יכולין לברוח מן השם יתברך". ובשער הציון שם סק"ו כתב: "כי האדם חושב כמה פעמים לייאש את עצמו שאין יכול לתקן בשום אופן, ועל כן יתנהג תמיד באופן אחד, ואם יגזור עליו הקב"ה למות, ימות. אבל טעות הוא, שסוף דבר יהיה כל מה שהקב"ה רוצה מנפשו שיתקן, מוכרח הוא לתקן. ויבוא עוד פעם ופעמים לעולם הזה, ובעל כרחך יוכרח לתקן, וא"כ למה לו כל העמל למות ולסבול חיבוט הקבר ושאר צרות, ולחזור עוד הפעם. וראיה מיונה, שהקב"ה רצה מאתו שילך וינבא, והוא מיאן בזה, ונס לים מקום שלא ישרה עליו עוד השכינה לנביאות, כידוע. וראינו שנטבע בים, ונבלע בדג, והיה שם במעיו כמה ימים, ולפי הנראה בודאי לא יכול להתקיים דברי השם יתברך. ומכל מקום ראינו שסוף דבר היה שרצון השם יתברך נתקיים, וילך וינבא. כן הוא האדם בעניניו. וזהו שאמרו באבות [פ"ד מכ"ב] 'ואל יבטיחך יצרך שהשאול בית מנוס לך שעל כרחך אתה נוצר וכו''".

<> נמצא פתח של גיהנם, וכמו שאמרו במאמר שהביא למעלה [ציון 100].

<> כמו שיבאר בסמוך. ואודות היות המדבר המקום המתאים בעצם להורות על התורה [כפי שהים הוא המקום המתאים בעצם להורות על מציאות ה'], הנה מצינו בספריו ארבעה טעמים לכך; (א) התורה היא לא טבעית, והמדבר הוא מקום לא טבעי. וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ו [שצד:], וז"ל: "מה שנתנה התורה במדבר מורה על עצם התורה, כי המצות שבה הם דברים שאינם טבעיים... כי יש שהיו אומרים כי התורה לפי הטבע, ומה שאסרה החלב והדם הוא בטבע. ודבר זה אינו, כי לכך נתנה התורה במדבר, כי המדבר אינם גדלים בו הדברים הטבעיים... ודבר זה עצמו מה שנתנה במדבר לומר כי אין התורה דת טבעי... שהתורה היא אלקית שכלית, ואינה נימוסית, לכך נתנה במדבר, שהמדבר הוא מיוחד לדברים אלקיים השכליים, כמו שהתבאר למעלה, וגם בחבור גבורות ה' באריכות אצל [שמות ג, א] 'וינהג את הצאן אחר המדבר' [למעלה פכ"ב (רעז:)]... ולכך התורה היא ראויה בפרט במדבר, ולא בישוב, כי בישוב הדברים הטבעיים, והתורה אינה לפי הטבע". (ב) התורה שייכת לכלם, והמדבר הוא מקום הפקר, שאינו שייך לאומה מיוחדת. וכן כתב בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקנט.], וז"ל: "מדריגת התורה עליונה כוללת הכל, עד שהכל משותפים בה, כי כוללת הכל, אף האומות. שלכך נתנה התורה במדבר במקום הפקר, עד שאפילו האומות שייכים אל התורה. וכל זה מפני מדריגת ומעלת התורה העליונה, שהיא על הכל והיא אל הכל, אם היו רוצים האומות לקבל התורה, רק הם לא רצו בתורה [ע"ז ב:], אבל מצד נותן התורה היא שייכת אל הכל". ובתפארת ישראל פט"ז [רמב:] כתב: "ומפני זה נתנה התורה במדבר, שהוא מקום הפקר, שתהיה התורה השלמת מין האנושי בכלל. ועם כי לא היו האומות רוצים לקבל את התורה, דבר זה הוא מצד המקבל בלבד". (ג) המדבר מורה על פשיטות וענוה, וזו המדה הנצרכת לקבלת תורה. וכן כתב בח"א לנדרים נה. [ב, כא:], וז"ל: "מי שעושה עצמו הפקר לכל, שאין לו גאוה, רק הכל שוה אצלו, ובזה הוא הפקר לכל, ראוי לו התורה... ולכך נתנה התורה במדבר, שהוא מקום הפקר". (ד) התורה היא דין, והמדבר הוא מקום דין. וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [לז:], וז"ל: "כי המדבר מקום שהוא מיוחס למדת הדין, ולכך אין שם דברים הגשמיים רק דברים האלקיים. שהרי התורה נתנה במדבר... כי הדברים גשמיים אין עומדים במדת הדין, רק מצד החסד והטוב" [ראה למעלה פכ"ב הערות 67, 84, פ"מ הערות 26, 32, ופמ"ב הערה 115].

<> "האמונה השלישית, שידבר השם יתברך את האדם, ויתן לו תורה, וזהו אמונת תורה מן השמים" [לשונו למעלה לאחר ציון 92, וראה שם הערה 93, ולהלן הערה 169].

<> לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ח הלכות א-ג: "במה האמינו בו [במשה], במעמד הר סיני, שעינינו ראו ולא זר, ואזנינו שמעו ולא אחר האש והקולות והלפידים, והוא נגש אל הערפל והקול מדבר אליו, ואנו שומעים משה משה לך אמור להן כך וכך... ומנין שמעמד הר סיני לבדו היא הראיה לנבואתו שהיא אמת שאין בו דופי, שנאמר [שמות יט, ט] 'הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם', מכלל שקודם דבר זה לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם, אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה. נמצאו אלו ששולח להן הם העדים על נבואתו שהיא אמת... בעינינו ראינוה ובאזנינו שמענוה כמו ששמע הוא" [הובא בחלקו למעלה הערה 96].

<> לשונו בתפארת ישראל פי"ח [ערב.]: "כי דבר זה היה חטא קרח ועדתו, שהיו כופרים בתורה מן השמים, כמו שמוכיח הכתוב". ושם ר"פ כב [שכו.] כתב: "כאשר תעיין בדברי קרח ועדתו, שהיו חולקים על התורה". והרמב"ן [במדבר טז, כט] כתב: "[קרח ועדתו] בזו על כבוד הרב, וכפרו בכל מעשה ה'... וגם מעמד הר סיני, שנאמר [שמות יט, ט] 'וגם בך יאמינו לעולם', והם אמרו שאינו כדאי להשתרר עליהם, ולא בא להם על ידו רק רע".

<> לשון התנחומא [שם]: "קפץ קרח ואמר למשה... טלית שכולה תכלת מה היא שיהא פטורה מן צצית. אמר לו משה, חייבת בצצית. אמר לו קרח, טלית שכולה תכלת אינה פוטרת עצמה, וארבעה חוטין פוטר אותה. בית מלא ספרים מהו שתהא פטורה מן המזוזה. אמר לו, חייבת במזוזה. אמר לו, כל התורה כולה רע"ח פרשיות שיש בה כולן אין פוטרות את הבית, ושתי פרשיות שבמזוזה פוטרות את הבית. אמר לו [קרח למשה], דברים אלו לא נצטוית עליהם, ומלבך אתה בודאם".

<> לשונו בתפארת ישראל פי"ח [ערב.]: "לפיכך היה עונש קרח ועדתו שנבלעו חיים שאולה. וזה כי התורה היא 'תורת אמת' [מלאכי ב, ו]. לא כמו שאר דברים, כי עם שהם אמת, כמו אם יאמר אחד 'ראובן הוא בבית זה', והאמת שהוא בבית, מכל מקום לא נקרא דבר זה שהוא אמת, מצד כי אפשר שלא יהיה בבית. ועם שהוא אמת, דבר זה הוא במקרה... אבל האמת שהיא אמת בעצם היא תורת משה, שהיא אמת בעצם, שכל דבריה הם מוכרחים, ואי אפשר בענין אחר... וכאשר היו חולקים על דבר שמציאותו הכרחי, אי אפשר שיהיה אדם כזה נמצא. כי המוכרח במציאות, הדבר שהוא כנגדו הוא מוכרח שלא יהיה נמצא, אחר שהפכו מוכרח. ולכך כאשר היו חולקים על התורה, שכל דבריה מוכרחים במציאות, המתנגד לזה מוכרח שאין לו מציאות כלל. ולכך כתיב [במדבר טז, לג] 'ויאבדו מתוך הקהל וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה', שהיו מוכרחים להיות בלתי נמצאים כלל, וירדו חיים שאולה, שהוא האבדון. ואילו ירדו מתים, לא נקרא זה שאין ראוי להם המציאות כלל, אחר שהיו מקבלים מיתה טבעית כדרך כל הארץ, והיה להם חיים טבעיים. אבל משה אמר [במדבר טז, כט] 'אם כמות כל אדם ימותון', ויהיה להם המציאות אשר ראוי לנמצאים, [שם] 'לא ה' שלחני' לתת התורה. כי התורה שהמציאות שלה מוכרח, אין ראוי להתקיים החולק על המוכרח, ודבר זה ברור מאד". וראה להלן הערה 528. @**ויש להעיר**^, כי בעוד שכאן מבאר שבליעת קרח היתה מחמת שכפר במתן תורה שנעשה במדבר לעיני כל, הרי בתפארת ישראל ביאר שבליעת קרח היתה מחמת שכפר בתורה שהיא מחוייבת המציאות, ולכאורה אלו שני טעמים שונים. ועיין בתפארת ישראל שם הערה 24 בישוב הערה זו. אך נראה יותר נכון לבאר, כי כאן מבאר מדוע קרח ועדתו ירדו לגיהנם [בפתח גיהנם הנמצא במדבר], ואילו בתפארת ישראל ביאר מדוע נבלעו חיים [ודייק לה שלא הזכיר שם תיבת "גיהנם" אפילו פעם אחת]. והענין מתחלק בהתאם; ירידתם לגיהנם [דרך פתח הגיהנם הנמצא במדבר] היא מחמת שכפרו ביסוד האמונה שנתגלה במתן תורה לעיני כל במדבר [תורה מן השמים], וכמו שנתבאר. אך ירידתם חיים שאולה היא מחמת שחלקו על התורה המוכרחת במציאות, ולכך מתו באופן המורה שהם היו נטולי מציאות. ודו"ק.

<> נמצא פתח של גיהנם, וכמו שאמרו במאמר שהביא למעלה [ציון 100].

<> "כל היום וכל הלילה תמיד לא יחשו" [המשך לשון הפסוק]. ובח"א למנחות פז. [ד, פה:] כתב: "ענין השומרים האלו, מפני כי אי אפשר שלא יהיו שומרים לירושלים, שלא יהא בטול לה מפני גודל מעלתה, ולכך ירושלים היא מושגחת מן השם יתברך... קיום מציאותה מה שנכנסת תחת השמירה העליונה מן המלאכים, זה שכתב [תהלים קלב, יג] 'כי בחר ה' בציון אוה למושב לו', ודבר זה מקיים מציאותה ונכנסת תחת שמירה עליונה". ובנתיב התורה פ"י [תיט.] כתב: "ירושלים היא עיר קדשנו ותפארתנו, וראוי לה הקיום והישוב לפי מעלת ומדריגת המקום" [ראה למעלה פ"מ הערות 120, 122].

<> ירושלמי ברכות פ"ד ה"ה "'בנוי לתלפיות' [שיה"ש ד, ד], תל שכל הפיות מתפללין עליו בברכה, בקרית שמע, ובתפלה. בברכה, 'בונה ירושלם'. בתפילה, 'אלקי דוד ובונה ירושלם'. בקרית שמע, 'פורש סוכת שלום עלינו ועל עמו ישראל ועל ירושלים'". ולהלן [לפני ציון 171] כתב: "הושיב אותם בסכות, שהיא השמירה, וכמו שאנו אומרים 'פורס סכת שלום עלינו ועל כל ישראל ועל ירושלים'". הרי שמוכיח מהלשון "סוכת שלום" שישנה שמירה מיוחדת לירושלים. אמנם הטור או"ח סימן רסז כתב שבליל שבת אין אומרים "שומר עמו ישראל לעד", אלא "הפורס סוכת שלום", כי אין להזכיר שמירה בשבת, וכלשונו "קורין [בליל שבת] שמע בברכותיה, כבשאר ימות החול בלא גירוע ובלא תוספת, עד סוף ברכת 'השכיבנו'. ומשנין בחתימה, שחותם 'ופרוס סוכת שלום עלינו ועל ירושלים עירך'... ואין חותמין 'שומר עמו ישראל לעד', כדאיתא במדרש [תהלים מזמור צב, וזוה"ק ח"א מח.] שבשבת אין צריכין שמירה, שהשבת שומר". ולכאורה מכך משמע שהמלים "פורס סוכת שלום" מורות על ירידה בשמירה לעומת המלים "שומר עמו ישראל לעד", ודלא כדבריו כאן. ויש ליישב, שאין כוונת הטור שהשמירה בשבת מתמעטת מימות חול, אלא שהשמירה בשבת שונה מימות חול, ש"בשבת אין צריכין שמירה, שהשבת שומר" [לשון הטור]. ובזוה"ק [ח"א מח.] איתא "כדין עלמא בנטירו עלאה, ולא בעינן לצלאה על נטירו, כגון 'שומר את עמו ישראל לעד' אמן, דהא דא ביומא דחול אתתקן, דעלמא בעיא נטירו. אבל בשבת סוכת שלום אתפריסא על עלמא, ואתנטיר בכל סטרין, ואפילו חייבי גיהנם נטירין אינון, וכלא בשלמא אשתכחו עלאין ותתאין. ובגין כך בקדושא דיומא מברכינן 'הפורס סכת שלום עלינו ועל כל עמו ישראל ועל ירושלם'. אמאי 'על ירושלם', אלא דא היא מדורא דההיא סכה". ודע שנאמרו טעמים נוספים מדוע בשבת אין אומרים "שומר עמו ישראל לעד" [ראה ב"ספר הלכה" לרב נפתלי הופנר, חלק שמיני עמוד 39, שליקט שם טעמים רבים].

<> לכאורה אינו מובן מדוע מביא פסוק זה כאן, ומהי שייכותו לירושלים. אך כוונתו מתבארת על פי דברי הזוה"ק [ח"א קנא:], שהעמידו פסוק זה על ירושלים, שאמרו [שם]: "כתיב 'אם ה' לא ישמור עיר שוא שקד שומר', אלין אינון דמשתדלין באורייתא, קרתא קדישא קיימא עלייהו, ולא על גברין תקיפין דעלמא, היינו דכתיב 'אם ה' לא ישמר עיר וגו''". וכן הרד"ק [תהלים קכז, א] כתב: "עיר ירושלים, אם ה' לא ישמרנה שוא שקדו השומרים, אבל ה' ישמרנה".

<> הוצרך להוסיף ששמירת ירושלים היא "כאשר היו עושים רצונו של מקום", שהרי ירושלים נחרבה, ואנו אומרים עליה "נחם ה' אלקינו את אבלי ציון ואת אבלי ירושלים ואת העיר האבלה והחרבה והבזויה והשוממה, האבלה מבלי בניה, והחרבה ממעונותיה, והבזויה מכבודה, והשוממה מאין יושב" [תפילת "נחם"]. לכך מדגיש ששמירת ירושלים נראתה לעין כל "כאשר היו עושים רצונו של מקום". ואמרו במשנה [אבות פ"ה מ"ה] שהיו עשרה נסים שנעשו לאבותינו בבית המקדש, והנס התשיעי היה "לא הזיק נחש ועקרב בירושלים מעולם". ובירושלמי יומא פ"א ה"ד אמרו שנסים אלו רק היו בבית ראשון, ולא בבית שני. וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ה [קלב.] ש"כל הנך נסים היו במקדש ראשון". וזה מורה באצבע ששמירת ירושלים תלויה במדריגתם העליונה של ישראל [שהיתה יותר גבוהה בבית ראשון, וכמבואר בנצח ישראל פ"ד (ס:)], וזהו "עושים רצונו של מקום". ובאבות דרבי נתן פל"ה מ"א אמרו "עשרה נסים נעשו לאבותינו בירושלים; לא ניזוק אדם בירושלים מעולם, ולא נפגע אדם בירושלים, ולא נכשל אדם בירושלים מעולם, ולא נפלה דליקה בירושלים מעולם, לא היתה מפולת בירושלים מעולם וכו'". ומן הסתם שגם עשרה נסים אלו היו רק בימי בית ראשון. @**אך יש**^ להעיר על כך, כי מיד יביא בסמוך את מפלת סנחריב שהיתה בשערי ירושלים להורות על שמירת ירושלים, אך אז לא היו ישראל עושים רצונו של מקום, שנאמר [מ"א ט, לא] "כי מירושלים תצא שארית ופליטה מהר ציון קנאת ה' צבאות תעשה זאת", ופירש רש"י [שם] שישעיה אמר לחזקיה "קנאת ה' צבאות - שיקנא לכבודו ולשמו, ולא שיש זכות בידכם, כי הרבה הרשיע אחז אביך". ואותו פסוק מופיע גם בישעיה לז, לב, ושם כתב רש"י "קנאת ה' צבאות - שיקנא לשמו, ולא מחמת זכות שבידכם, למדנו שתמה זכות אבות". ויל"ע בזה.

<> כי בפסוק שלפניו [ישעיה לא, ח] נאמר "ונפל אשור בחרב לא איש וחרב לא אדם תאכלנו ונס לו מפני חרב ובחוריו למס יהיו". והמלבי"ם [ישעיה לא, ט] ביאר היטב כיצד שמירת ירושלים היא זו שהביאה למפלת סנחריב, וכלשונו: "נאם ה' אשר אור לו בציון - מציין כאילו היה אור ישראל לאש, שהאור שהאיר לחזקיה היה אש לאכול את מחנה סנחריב, עד שהאור והנוגה היה בציון, ששם ישב חזקיהו, והתנור להבעיר היה בירושלים העיר. שסביב לירושלים נפל סנחריב ונשרף, כאילו האור שהאיר בציון החים את התנור וכבשן האש שהוא ירושלים, אשר מחומו נשרפו מחנה סנחריב שחנו סביבה". ובמדרש [שמו"ר יח, ה] אמרו "בא וראה אהבתו של הקב"ה על ישראל, שהרי מלאכי השרת שהן גבורי כח עושי דברו, עשאן הקב"ה שומרין לישראל, ומי הם, מיכאל וגבריאל, שנאמר [ישעיה סב, ו] 'על חומותיך ירושלים הפקדתי שומרים'. וכיון שבא סנחריב, מיכאל יצא והכה בהם". הרי מבואר להדיא ששמירת ירושלים היא שהביאה למפלת סנחריב.

<> הקב"ה.

<> כמו שנאמר [מ"ב ט, לא-לה] "כי מירושלם תצא שארית ופליטה מהר ציון קנאת ה' צבאות תעשה זאת, לכן כה אמר ה' אל מלך אשור לא יבוא אל העיר הזאת ולא יורה שם חץ ולא יקדמנה מגן ולא ישפוך עליה סוללה, בדרך אשר יבוא בה ישוב ואל העיר הזאת לא יבוא נאם ה', וגנותי אל העיר הזאת להושיעה למעני ולמען דוד עבדי, ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור מאה שמונים וחמשה אלף וישכימו בבוקר והנה כלם פגרים מתים".

<> "'אשר אור לו בציון' זו גיהנם, 'ותנור לו בירושלים' זו פתחה של גיהנם" [עירובין יט., והובא למעלה לאחר ציון 101]. וכוונתו שהאור ותנור שהפילו את סנחריב הם יהיו הגיהנם למי שכופר בהשגחת הקב"ה בעולם.

<> לשון הגמרא [שם] "ותו ליכא, והא איכא, דאמר רבי מריון אמר רבי יהושע בן לוי, ואמרי לה תנא רבה בר מריון משום דרבי יוחנן בן זכאי, שתי תמרות יש בגי בן הנום, ועולה עשן מביניהם, וזו היא ששנינו ציני הר הברזל כשירות, וזו היא פתחה של גיהנם" [הובא למעלה לאחר ציון 101].

<> הוא גיהנם. והרמב"ן בשער הגמול [כתבי הרמב"ן, כרך ב, עמוד רצד] כתב: "מה שיגיע לאדם אחר המות הוא גן עדן, כמו שביארנו מגיהנם שהוא העונש המגיע לרשע אחר המות מיד" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 8].

<> על פי קהלת ח, יד "יש הבל אשר נעשה על הארץ אשר יש צדיקים אשר מגיע אלהם כמעשה הרשעים ויש רשעים שמגיע אלהם כמעשה הצדיקים אמרתי שגם זה הבל". וראה להלן הערה 163.

<> לשונו בתפארת ישראל ר"פ נז [תתפח.]: "אמר יהודה בן בצלאל זלה"ה, הדבר אשר נבוכו בו הרבה מבני אדם הוא מה שלא נזכר בתורה עולם הבא, אשר הוא העיקר, שהיה ראוי שיהיה נזכר במה שהוא תכלית האחרון. ואם לא כן, חס ושלום הנה הרבה מן הצדיקים אשר הגיעו אליהם כמעשה הרשעים, והרבה מן הרשעים אשר הגיע אליהם כמעשה הצדיקים. ואם כן חס ושלום [מלאכי ג, יד] 'שוא עבוד אלקים' במצות. אם לא כי הכל בא לכלל חשבון לשלם כל דבר פשע של צדיקים בעולם הזה, ולהביא במשפט על כל דבר נעלם של הרשעים בעולם הבא" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 7]. ובנצח ישראל פי"ט [תכד:] כתב: "יש שהם אומרים כי נמצא דברים שהם חסרון בעולם, ובפרט שיש צדיק ורע לו רשע וטוב לו, דבר זה יחשב חסרון... כי אף אם נראה בעולם הזה דבר מה שהוא חסרון, אבל מצד עולם הבא יושלם הכל". ובבאר הגולה באר השני [רח:] כתב: "כי הגיהנם... שיהיה בו דין הרשעים, דבר זה הוא השלמה לעולם". וכן נגע בענין זה בח"א לסנהדרין קיא. [ג, רסט:]. ובפחד יצחק שבת מאמר ב, אות ו, כתב: "כל זמן שאין הנפש תופסת בבהירות ובפשטות כי שלות הרשעים ופריחתם אינה אלא להשמדם עדי עד, עדיין אין הנפש נקיה מתערומות כלפי סדר ההנהגה של 'רשע וטוב לו'".

<> כוונתו לפילוסופים, וכפי שכתב להלן [לפני ציון 159]: "כי המכחיש בדבר זה שיאמר שאיך אפשר שיהיה גיהנם לנפש, כמו שהרבה מבני אדם הפילוסופים ימאנו זה". ובתפארת ישראל ר"פ י כתב: "כמו שהיו שואלים בני אדם באיזה צד יזכה האדם להצלחה הרוחנית על ידי מצות הגשמיות, כך הם שואלים על למוד התורה במצותיה ודקדוקיה, ובנזק השור והבור, וכיוצא בזה. שהיה נראה בדעתם כי יותר יצליח כאשר ישיג בענין היסודות ובמהות הגלגלים ובשכלים הנפרדים. לכך דעתם כי הצלחת האדם בהשגת הדברים האלו. ודעתם בהשארת הנפש שנשאר השכל אשר קנה האדם בחייו, זהו שנשאר אחר המות". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכג:] כתב: "דבר זה ידוע, כי הפילוסופים הם עושים את השכל עיקר, וחושבים כי נפש האדם אין לו השארות כלל אם אין השכל, ובזולת השכל אין האדם כלום. ודבר זה אצל חכמי ישראל שקר בודאי, כמו שהארכנו במקום אחר. והם [הפילוסופים] אומרים כי יש לאדם הכנה אל השכל... והכנה הזאת יוצאת לפעל כאשר קונה המושכלות, ודבר זה הוא הצלחת האדם... אבל על דעת חכמים ז"ל אין הדבר כך, רק הנשמה היא עצם אלקי בעצמה יודעת ומשגת, דומה אל הקב"ה, לא כמו שחשבו הם שאין הנשמה כלום, ולא נשאר אחר המות רק השכל, שזהו האדם, וכמו שהאריכו על אלו הדברים... כי הנפש היא עצם אלקי בעצמה... ולא כן לפי דעת הפילוסופים כי אין הנפש עצם אלקי".

<> ופירש רש"י [שם] "הדום רגליו - שרפרף מרגלותיו, וזה בית המקדש". וכן נאמר [תהלים קלב, ז] "נבואה למשכנותיו נשתחוה להדום רגליו", ופירש הרד"ק [שם] "זהו הדום רגליו באמת, שהוא מכון כנגד כסא הכבוד".

<> רש"י שמות טו, יז "מכון לשבתך - מקדש של מטה מכוון כנגד כסא של מעלה אשר פעלת". ובגו"א שם אות כ [שג:] כתב: "למדו רז"ל מדכתיב 'מכון לשבתך', ולא כתיב 'מקום לשבתך', כי לשון 'מכון' דהוא לשון 'את המכונות' דספר מלכים [א, ז, כז], כלומר שהמקדש של מטה הוא כמו דבר שהוא מכון למה שעומד עליו, כי המקדש של מטה הוא למטה, והמקדש העליון הוא למעלה עליו... מדכתיב 'מכון', ולא 'מקום', דרשו שהוא מכוון למקדש של מעלה, והיינו שהוא כנגדו לגמרי, עד שנראה שהוא מכון לו" [ראה להלן הערה 563]. וכן נאמר [שמות כג, כ] "הנה אנכי שולח מלאך לפניך לשמרך בדרך ולהביאך אל המקום אשר הכינותי". ופירש רש"י [שם] "אשר הכינותי - ומדרשו, 'אל המקום אשר הכינותי', כבר מקומי ניכר כנגדו. וזה אחד מן המקראות שאומרים שבית המקדש של מעלה מכוון כנגד בית המקדש של מטה". וכתב בגו"א שם אות כא [רמג.]: "כבר מקומי ניכר כנגדו. דאם לא כן וכי מקום זה הכין בלבד, שהרי כל העולם הכין, ומאי 'אל המקום אשר הכינותי'. אלא פירוש 'הכנותי', שהכנתי אותו לבית המקדש, כי מקומי ניכר כנגדו". הרי קדושת המקום וחשיבתו נקבעת על פי חבורו אל המקום המקביל לו למעלה. וראה הערה הבאה.

<> נאמר [בראשית יב, ו] "ויעבור אברם בארץ עד מקום שכם עד אלון מורה וגו'", ופירש רש"י [שם] "אלון מורה - הוא שכם, הראהו הר גריזים והר עיבל, ששם קבלו ישראל שבועת התורה". ובגו"א שם אות יב [ריז.] כתב: "ואם תאמר, למה הראה לו מקום הר גריזים והר עיבל יותר משאר מקומות. אם בשביל קבלת התורה, די הוי כשיאמר לו הדברים בעל פה, ולמה הוצרך להראות לו. אלא נראה שהראה לאברהם מעלת הארץ שבא לשם, שיש מקומות בארץ ישראל קשורים במעלה העליונה, הן לברכה הן לקללה. והראה לו הר גריזים והר עיבל, ששם קבלו התורה על ידי ברכה וקללה, ואיך אלו המקומות קשורים בכח האלקים למעלה". הרי קדושת המקום וחשיבתו נקבעת על פי חבורו אל המקום המקביל לו למעלה. ובגו"א בראשית פכ"ג אות ד [שפג.] כתב: "בודאי מעלת המקום בעולם הזה מעיד על מעלת המקום שהוא כנגדו בעולם הבא. וכמו שהמקום [קרית ארבע] בעולם הזה היה מיוחד לארבע ענקים [אחימן ששי תלמי ואביהם (רש"י בראשית כג, ב)], שהם גבורים בכח הגוף, כך המקום הוא מיוחד לאחר מיתה לד' אנשים גבורים במעשיהם בנשמה, והם ד' זוגות שנקברו שם [אדם וחוה, אברהם ושרה, יצחק ורבקה, יעקב ולאה (רש"י שם)]... וענין מספר ד' הוא מגלה לנו טעם הזה, כי המקום מיוחד לארבע, לפי שהמקום הזה היה דבק בעולם העליון, אשר הוא מתפשט לד', כדכתיב [בראשית ב, י] 'ונהר יוצא מעדן ומשם יפרד לארבע ראשים'". ובח"א לבכורות נז: [ד, קלא.] כתב: "כי המקום קשור ודבק בכח מרוצת הלבנה, כי יש מקומות דביקים ומקושרים בכוחות מיוחדים". וראה להלן הערה 563.

<> מעין כן כתב בח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:]: "כי המקום הזה [דן] מתיחס לעבודה זרה ביותר, כי יש מקומות בארץ מוכנים לדברים מיוחדים. כמו שהיה ירושלים מוכנת להיות עיר אלקים, כך יש מקומות מיוחדים לצאת מן אשר הוא אחד, ודבר זה היה מקום דן... כי דן הוא מקום מוכן לעבודה זרה". ולמעלה פ"מ [לאחר ציון 121] כתב: "מפני כי ישראל ראוים אל ירושלים, המקום שהוא קדוש אלקי, וראוים ישראל להביאם אל ירושלים מקום הקודש. ולכך כאשר הגיעו לים, נדחה ונקרע לפניהם המקום שהוא הפך אל מקום הקודש; כי ירושלים קדוש, והים הוא חמרי הפך הקדושה, והבן זה". ובח"א לגיטין סח: [ב, קכז.] כתב: "שר של ים הוא ממונה על הים, והוא מבטל הישוב". נמצא שקדושת ירושלים היא מחמת שהיא תחת הקדושה המקבילה לה בעליונים, וחומריות הים היא מחמת שהיא תחת שר של ים.

<> רש"י סוכה לב: "גיא בן הנום - סמוך לירושלים".

<> כפי שהשריש שיש לדרוש שמות עצם כאשר יש להם מובן מעצמם, וכלשונו בגו"א בראשית פ"י אות ד [קצא.]: "['להבים'] שפניהם דומים ללהב [רש"י בראשית י, יג]. דכל שם אשר יש לו פירוש כזה, שהוא לשון להב וכיוצא בזה, על כרחך נקראים על עניין מה, דאין אדם קורא אותו בשם להב אלא אם כן יש לו שייכות. דאם לא כן, למה יקרא אותו בשם 'להב', אחר שאין לו שייכות לו. בשלמא שאר שמות 'ענמים' ו'לודים' [בראשית י, יג], וכיוצא בזה, כיון דאין שום עניין נקרא בשם 'ענמים', יש לקרא אותו בשם ענמים. אבל להיות קורא אותו בשם 'להבים', למה יקרא אותו בשם 'להבים'. ולפיכך צריך לומר דפניהם דומים ללהב" [הובא למעלה פכ"ג הערה 42]. לכך השם "גיא בן הנום" נדרש לגיהנם, דאל"כ מדוע שיקרא בשם המשייכו לגיהנם. נמצא שהמקום הסמוך לירושלים "גיא בן הנום" הוא מחובר לגיהנם ממש, ומכאן פחיתותו.

<> לשון הפסוק [שם] "ועלה הגבול גי בן הנום אל כתף היבוסי מנגב היא ירושלים". ובתיב"ע [שם] "וסליק תחומא &**לחילת**^ בר הנם דלעיבר יבוס מדרומא היא ירושלם", ו"חילת" היא בקעה. וכן רש"י [מ"א כא, כג] כתב: "בחל יזרעאל - בבקעת יזרעאל, 'בחל' תרגומו של 'גיא'". והרד"ק [יהושע טו, ח] כתב: "גי בן הנם - ת"י 'חילת בר הינם', והיה הגיא הזה סמוך לירושלים".

<> לשון הראב"ע [יונה ב, ג] "שאול - מקום עמוק, הפך 'שמים' שהוא מרום". והמלבי"ם [עמוס ט, ב] כתב "שאול - מקום עמוק באדמה". ונאמר [משלי ט, יח] "ולא ידע כי רפאים שם בעמקי שאול קרואיה". ובאור חדש פ"ב [תקיח.] כתב: "הרשעים הם בעלי גיהנם, שנקרא 'עמק'". ואמרו חכמים [שבת לג.] "כל המנבל את פיו מעמיקין לו גיהנם, שנאמר [משלי כב, יד] 'שוחה עמוקה פי זרות'". וכן נאמר [תהלים פד, ז] "עוברי בעמק הבכא וגו'", ואמרו [עירובין יט.] "'עוברי בעמק הבכא'... 'עוברי' אלו בני אדם שעוברין על רצונו של הקב"ה. 'עמק' שמעמיקין להם גיהנם".

<> זוה"ק ח"ב לז: "תמר, כמה דאת אמר [שיה"ש ג, ו] 'כתמרות עשן'". ורש"י [שם] כתב: "כתמרות עשן - גבוה וזקוף כתמר". המצודות ציון [שם] כתב: "כתמרות - מלשון אילן ותמר, ורוצה לומר עמוד עשן זקוף כאילן תמר. וכן [יואל ג, ג] 'ותמרות עשן'". והרד"ק בספר השרשים, שורש תמר, כתב: "'זאת קומתך דמתה לתמר' [שיה"ש ז, ח]... ידוע. וממנו 'כתמר מקשה' [ירמיה י, ה], כלומר כתמר השוה והישר, כי לתמר לא יצאו לו ענפים עד למעלה בצמרתו, וכל גופו מלמטה שוה וישר... וכן 'ותמרות עשן' [יואל ג, ג], ולפי שהתמר עץ גבוה וישר ושוה, ידמה הדבר הגבוה והישר אליו... וכן בדברי רבותינו ז"ל על העשן [ברכות מג.] 'משתעלה תמרתו'". אך ממקומות אלו משמע ש"תמרות עשן" נקרא ע"ש "תמר", ואילו מדבריו כאן משמע להיפך; "תמר" נקרא ע"ש "תמרות עשן".

<> לשונו למעלה פ"ח [תכט:]: "כי המלכיות נקרא 'תנור עשן' [בראשית טו, יז], שאין העשן שורף בחזקה. ונקרא הגיהנם 'לפיד אש' [שם], כלפי המלכיות שהם עשן". בתפארת ישראל פי"ח [רעד.] הביא את מאמרם [ב"ב עד.] "אמר ליה ההוא טעייא... תא ואחוי לך בלועי דקרח. חזאי תרי ביזעי [בקעים, נקבים], והו הקא מפקי קוטרא", וכתב לבאר [רעח:] בזה"ל: "מה שאמר 'דנפיק קוטרא מנייהו', פירוש עשן נמשך מן האש של גיהנם. וקרא הגיהנם שפועל ברשעים 'אש', מפני כי האש יש לו תוקף וגדול כחו, וכך הגיהנם שהוא דין רשעים, יש לו חוזק ותוקף" [ראה להלן הערה 158]. וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"כ [תפה.], ויובא בהערה 153. ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח:] כתב: "מי שהוא בעל חימה הוא ענין הגיהנם, כי הגיהנם לתוקף וגודל כחו מתיחס אל כח אש, ולכך אמרו בכל מקום 'אש של גיהנם'". ובח"א לגיטין נז. [ב, קי.] כתב: "ענין הגיהנם שהוא אש, כמו שאמרו בכל מקום 'אש של גיהנם'". ואמרו חכמים [ברכות נז:] "אש - אחד מששים לגיהנם". ובזוה"ק [ח"א לג.] אמרו "גיהנם... איהו נורא דדליק". וראה הערה הבאה.

<> לשונו בתפארת ישראל פי"ח [רעח:]: "הגיהנם, שהוא דין רשעים, נקרא 'אש'. והתולדה קרא 'עשן' גם כן, לפי שהעשן מתילד מן חוזק האש גם כן". וראה להלן הערה 157.

<> פסחים נד. ["אור דגיהנם"], תנחומא חיי שרה אות ג, מדרש תהלים מזמור א, ועוד.

<> פירוש - המקום של גיהנם יוצא משווי המציאות, כי לשם באים הרשעים [וכמו שיבאר]. ואודות שהרשעים הם בעלי גיהנם, כן אמרו חכמים [ב"ב טז.] "בראת גן עדן בראת גיהנם, בראת צדיקים בראת רשעים". ועוד אמרו [עדיות פ"ב מ"י] "משפט רשעים בגיהנם שנים עשר חדש". וכן אמרו [עירובין יט.] "תקנת גיהנם לרשעים, גן עדן לצדיקים".

<> אודות שרשעים יוצאים מן השווי והיושר, כן כתב בדר"ח פ"ב מ"ט [תשכו:], וז"ל: "כל רשע הוא יוצא מן הסדר הראוי, כמו שבארנו כמה פעמים ענין הרשע... שיוצא מגדר הפשיטות, אשר הפשיטות הוא השווי הגמור". ושם בהמשך מי"ג [תשסט:] כתב: "כי שם 'רשע' נופל על אותו היוצא מן הסדר הראוי אשר סדר השם יתברך, ובזה נקרא 'רשע'". ובתפארת ישראל פל"ח [תקפב:] כתב: "כי הרשע כאשר הוא בעל חטא, הוא יוצא מן הראוי והיושר, לסור מהיושר ולהיות חוצה. ובשביל כך דבק הרשע ברע כאשר יוצא מן היושר, כי היושר הוא הטוב, וכאשר סר מן היושר, הוא הרע... דבק האדם החוטא ברע". ובנתיב אהבת ריע ר"פ ג [ב, סא.] כתב: "מה שאמר ריש לקיש המגביה ידו על חבירו [נקרא רשע (סנהדרין נח:)], כי הגבהת היד מורה על זרוע נטויה ויד החזקה, ולפיכך מיד שהוא מרים יד, דבר זה הוא להגביה יד על חבירו, לכך נקרא 'רשע'. כי הרשע מה שהוא יוצא מן השווי והצדק, ואין לך יציאה מן היושר כמו זה שמרים ידו על חבירו, שמתגבר בזרוע רמה שלו על חבירו. כמו שהוא ענין הרשע שיוצא מן הצדק והיושר להתגבר ברשע, ולפיכך נקרא 'רשע'... אף על גב כי שאר חוטא לא הוי עד שיחטא... הפרש יש בין 'רשע' ובין 'חוטא'. כי הרשע נקרא כאשר הוא יוצא מן היושר בלבד נקרא 'רשע'. ו'חוטא' נקרא כאשר יחטא לגמרי, לא יציאה מן השווי והצדק בלבד". ובנתיב התמימות פ"א [ב, רה:] כתב: "הפך היושר הוא הרשע, שהישר אינו יוצא מן דרך הישר כלל". ובנתיב הבושה ר"פ א [ב, קצט.] כתב: "מפני כך נקרא רשע, כי כל רשע יוצא מן הסדר בתוקפו ובזרוע רמה שלו, וכמו שהתבאר בנתיב הצדק". ובנתיב הצדק ר"פ א [ב, קלה.] כתב: "הדבר שהוא יוצא מן הראוי ומן המצוע, כמו שהרשע יוצא ברשעתו מן המיצוע. הפך הצדיק, שנקרא 'צדיק' בשביל הצדק והיושר שבו. והרשע הפך זה, יוצא מן הצדק בזרוע רמה שלו". ובח"א לשבת קנב: [א, פד:] כתב: "ענין הרשע אשר היה יוצא מן האמצעי... אל הקצה". ואמרו חכמים [עדיות ה:] שמשפט הרשעים מפסח עד עצרת. וכתב על כך בח"א שם [ד, סב:], וז"ל: "כי הרשע הוא שיצא מן היושר ומן השווי, ועל זה מקבל המשפט. ולכך המשפט שלו מפסח עד העצרת, שזה הזמן הוא הזמן שהוא הישר והשווי, כי האויר ממוזג ביותר, והוא במזג השוה, ולכך הרשעים שיצאו מן היושר והשוה, דין שלהם בזמן השוה" [הובא למעלה פי"ד הערה 44, פי"ט הערה 26, פל"א הערה 46, פמ"א הערה 115, ופמ"ו הערה 143]. ולמעלה פל"ב [תקנ:] כתב: "הרשע רחוק ממציאות האמיתי, כי הרשע מפני רשעותו רחוק מן המציאות". ויש לדון לפי זה, אם אינו מקיים מצות עשה, האם יקרא "רשע" בשב ואל תעשה. וראה להלן פמ"ח הערה 17.

<> וחוזק זה נקרא "אש של גיהנם", וכמו שמבאר והולך. ובדר"ח פ"ה מ"כ [תפה.] כתב: "עז פנים שהוא אש, מקומו הטבעי שהוא מיוחד לו הוא הגיהנם, שהוא האש. ונקרא 'אש של גיהנם', בעבור הכח והתוקף הגדול אשר בו דבקים הרשעים, אשר יצאו מן השווי והיושר, ולכך הם דבקים בכח הזה, אשר הוא כח עז יוצא מן השווי". ובעוד שכאן ובדר"ח מבאר שהצד השוה בין רשעים לגיהנם הוא יציאתם מהשווי והיושר, הרי בשאר מקומות ביאר זאת מצד ההעדר שיש בשניהם. וכגון, למעלה פל"ד [תקפז.] כתב: "דבק בבריאת עולם העדר, וזהו גיהנם, שהוא העדר בריאה. ולפיכך כל אשר ראוי לו האבדון והעדר יבא אל הגיהנם, ששם העדר הבריאה וחסרון הבריאה". ובתפארת ישראל פי"ח [רעו:] כתב: "הגיהנם אין בו שלמות, שאילו היה בו שלמות לא באו שם הרשעים שאינם שלמים בעצמם". ובנצח ישראל פל"ו [תרפ.] כתב: "אין הגיהנום רק חסרון המציאות, וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות', שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבאו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון". ובנתיב העבודה ר"פ ט [א, קג.] כתב: "כי אין הגיהנם רק ציה וצלמות [ברכות טו:], ששם החסרון בכל, ואין על הגיהנם שם מציאות כלל. ולכך נקרא... 'צלמות' ששם המיתה. ורוצה לומר ההעדר, שכל מיתה הוא העדר, והוא לחוטאים שהם בעלי חסרון, ולכך משפטם בגיהנם". ובאור חדש פ"ג [תרלג.] הביא את דברי המדרש [אסת"ר ז, ט] שאמרו שם "מראית עיניהם של רשעים מורידות אותם לגיהנם", וכתב שם לבאר [תרלד:] בזה"ל: "ועל זה רמז דבר עמוק, כי על ידי ראית האדם, הוא יוצא אל הפעל, כי העין מוציא אל הפעל הראייה. וכאשר... הוא [הרשע] ירצה לצאת לפעל הגמור, אז דבק בו ההעדר והגיהנם. כי הרשע כל זמן שאינו יוצא אל הפעל הגמור, ונחשב מציאותו בכח, אינו דבק בו ההעדר, והוא קיים, כאשר אינו בפעל. אבל כאשר מציאותו בפעל, וזה כאשר העין יוצא אל הפעל על דבר אחד, אז דבק בו ההעדר. כי אין ראוי שיהיה נמצא הרשע בפעל, כי כל רשע הוא 'רשע למות' [במדבר לה, לא], כלומר כי ראוי שיהיה בטל מציאותו, ויקבל העדר. לכך ראייתו מוריד אותו לגיהנם, שהוא ההעדר". ובח"א לתמיד לא: [ד, קנ:] כתב: "כי הגיהנם הוא ענין חסר ואינו שלם. ומפני שנחשב מציאות חסר, כאילו הוא מקום אל הרשעים, שהם חסרים, והגיהנם הוא מקומם... ושם באים הרשעים" [הובא למעלה פל"ד הערה 14, וש"נ].

<> אודות חוזק כח האש, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"ה מ"כ [תפד.] כתב: "כל דבר שהוא בעל כח וגבורה יאמר עליו שהוא 'אש'". ובתפארת ישראל פכ"ו [שצז.] כתב: "נתנה [התורה] באש [במדב"ר א, ז], שכל דברי תורה הם מחויבים מוכרחים בחוזק ותוקף. לכך נמשך אחר זה האש שיש בו כח חזק, וכדכתיב [ירמיה כג, כט] 'הלא כה דברי כאש נאום ה' וכפטיש יפוצץ סלע', מדמה התורה לאש לחוזק שיש בדברי תורה" [הובא למעלה פכ"ד הערה 4]. ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נה.] כתב: "כי אין לך פועל חזק בעולם הזה יותר מן כבשן האש". ובנצח ישראל פס"א [תתקל:] כתב: "אין לך דבר שיש לו תוקף יותר מן אש, וזה תמצא בכל מקום. ולכן כאשר בא הכתוב לומר כי השם יתברך פועל חזק לאבד הרשעים, אמר [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא אל קנא'" [הובא למעלה פ"ג הערה 25, ופכ"ב הערה 95]. ובח"א לשבת קיט: [א, סה.] כתב: "כל דבר קדוש שמתחלל, כמו תרומה שנטמאת, משפטה שריפה [שבת כה.], וכן בשר קודש שנפסל דינו בשריפה [פסחים פב:], וכן בת כהן שזנתה 'את אביה היא מחללת באש תשרף' [ויקרא כא, ט]... כי הדבר שהוא קדוש... כאשר הם מתחללים ראוי להם שיהיו נדונים באש, לגודל הכח והחוזק שיש באש... שהוא מדת הדין הקשה, כי אין דבר קשה יותר מן האש" [הובא למעלה פי"ח הערה 56]. ובח"א לב"ק צג. [ג, טו:] כתב: "כי האש יוצא מן הפשיטות אל קצה, שהוא חם".

<> כמו שכתב בגו"א בראשית פ"ב אות כא [סב:], וז"ל: "האדם נברא ממקום המזבח [רש"י בראשית ב, ז], שהוא לגמרי באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י]. ורוצה לומר שחומר האדם אינו כחומר שאר הנבראים, רק חומרו ממוצע מזוג בשווי לגמרי, אינו נוטה אל אחד מן הקצוות... שאם יקרה לו חטא יהא נקל שיוסר החטא". ובדר"ח פ"ב מי"א [תשצה:] כתב: "אין לך בריאה שהוא יותר בשוה מן האדם, ולכך נברא האדם בששי [בראשית א, כז], המורה על השווי שיש באדם. והשווי הזה, דהיינו כי האדם הוא מגוף ונפש, צריך שיהיה עומד בשווי, שלא יהיה נוטה אל הקצה שיהיה האדם גוף לגמרי, ולא יהיה נוטה אל כוחות הנפש כאילו היה כולו נפשי, רק צריך שיהיה עומד בשווי הזה... כי ראוי שיהיה האדם עומד מבלי שיהיה נוטה אל הקצה". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנד:] כתב: "כי כח האדם ממוצע, ואינו יוצא מן המצוע". ובח"א לשבת נה. [א, לא:] כתב: "האדם הוא הבריאה השוה והיושר, ואין בכל הנבראים התחתונים בריאה ישרה כמו האדם, לכך נברא האדם ביום הששי דוקא". וראה למעלה פמ"ו הערה 138.

<> לשונו בנתיב עין טוב פ"א [ב, ריד:]: "כי האש יש בו יציאה מן השווי יותר על ידי כחו, שהוא גדול, וזה עיקר השנוי המגיע לאדם". ובנתיב התורה פ"ו [רפג:] כתב: "האדם... כאשר מתקרב אל האש, הוא בפחד וביראה מפני גודל כח הפועל אשר יש לאש" [הובא למעלה פכ"ד הערה 43]. ובח"א לב"ב עד. [ג, ק:] כתב: "קרא הגיהנם שפועל ברשעים 'אש', מפני כי האש יש לו חוזק גדול, והוא כנגד האדם. והגיהנם, שהוא דין רשעים, יש לו חוזק ותוקף נגד האדם, ולכך הגיהנם, שהוא דין הרשעים, נקרא 'אש'". @**אך דבריו**^ צריכים ביאור, וכי אין האש מתנגדת גם לבעלי חיים, אף על פי שאין לבעלי חיים "מציאות שוה". ובח"א לשבת קיט: [א, סה.] ביאר שהאש מתנגדת לכל בעלי החומר, וכלשונו: "התחתונים שהם חמריים אפשר להם להתחבר לכל היסודות, שהם אויר מים עפר, חוץ מן האש... אשר לא יתחברו אל האש". ובתפארת ישראל פנ"ט [תתקכג:] כתב: "יאמר על השם יתברך 'כי ה' אש אוכלה' [דברים ד, כד], רצה לומר שהוא נבדל לגמרי מן העולם... ואין לו שתוף עם הטבעי הגשמי, כמו שאין לאחד שתוף עם האש" [הובא למעלה פל"ט הערה 15]. ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפא.] כתב: "'אין הקפדן מלמד' [אבות שם], כי האדם הוא בעל גוף, אם המלמד קפדן, והקפדן הוא אש, נתוסף אש זה על אש של תורה. ודי לאדם בעל גוף שיהיה מקבל דת אש, ואם נוסף אש על אש, איך שייך קבלה כלל דבר שהיא כולה אש". הרי תלה את היות האדם "בעל גוף" כמונע לקבלת האש, ולא היות האדם "מציאות שוה". ומדוע כאן תלה את התנגדות האש לאדם בהיותו "מציאות שוה". והנראה, כי מה שאש מתנגדת לכל בעלי החומר והגוף, נתבאר בדבריו בדרשת שבת הגדול [ריז.], וז"ל: "כי האש אינו גוף, והפך זה, הדברים שהם בעלי גוף מתיחסים למים". לכך ברי הוא שהאש מתנגדת לכל בעלי החומר והגוף, כי זו ההתנגדות של אש למים. אך האדם כולל את כל היסודות [יבואר בהמשך], ואינו מתיחס רק למים, ולכך היה מן הדין שהאש לא תתנגד לאדם. לכך הוצרך לבאר שעם כל זה הואיל והאדם הוא "מציאות שוה", וכח האש "יוצא מן השווי לגמרי", לכך כח האש מתנגד לאדם. ואודות שהאדם הוא נוצר מהכל, ולכך היה ראוי שלא יפסד מחמת שום יסוד פרטי, כן ביאר בגו"א בראשית פ"ב אות יט [ס.] שמחמת שאדם הראשון נברא מכל האדמה מארבע רוחות [רש"י בראשית ב, ז], לכך אין לאדם דבר שיפסד אליו, וכלשונו: "אין האדם כמו שאר הנמצאים, לפי ששאר הנמצאים הם פרטים, לכך יש להם הפסד, כי יש להם דבר מה שיפסדו אליו. כי האש שהוא חלק דבר, יכול להיות נפסד אל יסוד אחר מן היסודות. ואילו היה האש הכל, אין לו דבר שיהיה נפסד אליו. ולפיכך אמרו שהאדם נברא מכל האדמה... אם כן הוא הכל, ואין לו דבר שיפסד אליו, ולפיכך אין לו הפסד... כי אל מה יהיה נפסד כאשר הוא כמו הכל... כי אין הפסד לדבר שהוא כללי" [הובא למעלה פמ"ג הערה 37, ולהלן הערה 576]. לכך הוצרך לבאר שעם כל זה האש מתנגדת לאדם, מחמת שהאדם הוא בעל מציאות שוה, לעומת כח האש היוצא מן השווי. @**ויש להעיר**^ מדברי הגמרא [חגיגה כז.], שאמרו שם "תלמידי חכמים אין אור של גיהנם שולטת בהן, קל וחומר מסלמנדרא; ומה סלמנדרא שתולדת אש היא ["חיה הנבראת מן האור, כשבוערין אש במקום אחד שבע שנים תמיד בלי הפסק" (רש"י שם)], הסך מדמה אין אור שולטת בו, תלמידי חכמים שכל גופן אש, דכתיב [ירמיה כג, כט] 'הלוא כה דברי כאש נאם ה'', על אחת כמה וכמה". ואם אש של גיהנם "מתנגד אל האדם, כי האדם יש לו מציאות שוה, לכך מתנגד אליו כח האש, היוצא מן השווי", מדוע שאש זו לא תתנגד בפרט לתלמידי חכמים. ואולי יש לחלק בין התנגדות האש לאדם [דבריו כאן], לבין שליטת האש על האדם [הגמרא בחגיגה]. ונמצא לפי זה שהאש לעולם מתנגדת לאדם, אך אין היא שולטת בתלמידי חכמים.

<> לשונו בח"א לב"ב עד. [ג, ק:]: "העשן נמשך מן האש. וקרא הגיהנם שפועל ברשעים 'אש'... וחוזק התפשטות הגיהנם קרא 'עשן' גם כן, לפי שהעשן מתפשט מן חוזק האש. ואין ספק כי הגיהנם, שהוא דין הרשעים, מתפשט בעולם הזה, ועושה רושם, וזה שאמר [ב"ב עד.] דעלה קוטרא מינייהו". וראה למעלה הערה 149.

<> יש להעיר, מדוע לא היה מספיק לומר "דעלה קוטרא מינייהו" כפי שאמרו בגמרא [ב"ב עד.] על גיהנם [הובא למעלה הערות 148, 157], ודל מהכא התמרים. ויש לומר, שהדגשת חז"ל במאמר זה היא להורות כיצד נראה &**המקום**^ בעוה"ז שדבוק בגיהנם, וכיצד חל עליו הרושם של גיהנם. לכך הוצרך לציין שהמקום הזה מסוגל לגדל תמרים, כי התמר מורה על תמרות עשן היוצאים מהאש של גיהנם, וכמו שביאר [למעלה לאחר ציון 146]. מה שאין המאמר בב"ב בא להורות על העונש החמור שהגיע לבלועי קרח [ראה למעלה הערה 148], ולא על איכות המקום, לכך לא דובר שם כלל על גידול תמרים.

<> כמו שכתב בתפארת ישראל ר"פ י, והובא למעלה הערה 138.

<> ועל כך מורה ההשגחה שבירושלים, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 124].

<> כן כתב בעל העיקרים, מאמר ראשון פ"ד, וז"ל: "ובכלל ההשגחה הם השכר ועונש בעולם הזה לגוף, ובעולם הבא לנפש".

<> כמו שמנה הרמב"ם עשרים וארבעה דברים המעכבים את התשובה, והעיכוב השלישי הוא [הלכות תשובה פ"ד ה"א] "הרואה בנו יוצא לתרבות רעה, ואינו ממחה בידו. הואיל ובנו ברשותו, אילו מיחה בו היה פורש, ונמצא כמחטיאו. ובכלל עון זה כל שאפשר בידו למחות באחרים, בין יחיד בין רבים, ולא מיחה אלא יניחם בכשלונם". ובנתיב התשובה פ"ח [קכג:] כתב: "הג', הרואה את בנו יוצא לתרבות רעה, ואינו מוחה. דבר זה אין הדעת סובל, והוא זר, שיראה בנו יוצא לתרבות רעה, ואינו מוחה. וחטא כמו זה הוא הסרה לגמרי. ולכך החטא הזה אדוק בבעל החטא ביותר, ומתעצם החטא בו, ומעכב התשובה". ובודאי שדברים אלו שייכים גם כלפי מעלה, ולכך מן הנמנע הוא "שיהיה הוא יתברך רואה מעשיהם ומשגיח, ולא יפקוד על חטאם". ובדר"ח פ"ג מט"ו [שפט:] כתב: "'ובטוב העולם נדון' [אבות שם]. רוצה לומר שאל יחשוב האדם כי מאחר שהשם יתברך אין מוחה ביד עוברי עבירה, שאין השם יתברך חפץ בטוב העולם. דומה לאב שהוא אוהב את בנו, והוא [הבן] בא לעשות דבר חטא, שאז האב אינו מניחו לעשות. וכאשר הוא שונאו, מניח אותו לעשות, שנאמר [ב"ק סט.] 'הלעיטהו לרשע וימות', שמניח אותו לעשות רצונו, שיבא לידי אבדון. וכך יעלה על הדעת שמפני שמבקש רעתו של עולם, מניח אותו לידי חטא. שאם היה אוהב את האדם, והיה חביב עליו, למה אינו מוחה. אלא ודאי חפץ הוא חס ושלום להכריעהו לכף חובה. ועל זה אמר שאינו כן, כי אף אם דן העולם, אינו מבקש בחוב העולם, אבל 'בטוב העולם נדון', שחפץ לזכות העולם ולהטיב אל העולם, ולא יהיה בעולם רק טוב. ולכך הקב"ה דן אותו בטוב, היינו שמדת הטוב של השם יתברך חפץ שיהיה העולם בטוב, ולכך מביא פרעניות לעולם לשלם לעושה רעה, ואז מסולק הרע מן העולם, ונשאר הטוב. וזהו 'ובטוב העולם נדון', כלומר בטוב של הקב"ה העולם נדון, כי מצד שהוא טוב רוצה בטוב, ואינו חפץ ברע". @**ונאמר**^ [ירמיה לב, יט] "גדול העצה ורב העליליה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו", הרי שההשגחה היא בשביל שכר ועונש. וכן הרמב"ן [שמות יג, טז] כתב: "מכחישים בהשגחה, ויעשו אדם כדגי הים שלא ישגיח האל בהם, ואין עמהם עונש או שכר". וכן הוא בכד הקמח, ערך השגחה. בספר העקרים מאמר ראשון פרק טו כתב: "והעיקר השלישי שהוא השכר והעונש, הנה השורש הקודם לו והמתחייב אליו בהכרח הוא ההשגחה, וזה כי אע"פ שכבר קדם לנו שורש הידיעה, ושהאל יודע מעשה בני ההאדם... כבר היה אפשר לו כי להיות האדם פחות ונבזה בעיני השם, יהיה הפרט משולח ונעזב ובלתי נגמל על מעשיו הפרטיים אשר בינו לבין קונו... ולזה שמנו ההשגחה שורש קודם לשכר ועונש, להעיר שההשגחה האלהית היא על כל פרט ופרט לתת לו עונש ושכר אף על הדברים שהם בינו לבין השם... כמאמר הנביא [ירמיה לב, יט] 'גדול העצה ורב העליליה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו'". ובספר העקרים מאמר ראשון פרק ד כתב: "ברכת זכרונות [בר"ה] תורה על ההשגחה והשכר והעונש. וכן יורה נוסח הברכה 'אתה זוכר מעשה עולם ופוקד כל יצורי קדם לפניך נגלו כל תעלומות וכו''" [הובא למעלה הערה 85]. והבטוי לכפירה בעונש "לית דין ולית דיין" [ויק"ר כח, א] מורה כן, שהרי בטוי זה בא לומר שאין עונש, ומדוע יש לכלול בו גם ש"לית דיין". אלא שמן הנמנע הוא שתהיה כפירה בעונש ["לית דין"] מבלי כפירה גם בדיין ["לית דיין"]. ובזוה"ק ח"א פז: איתא "אתא יצחק אודע לכלא דאית דין ואית דיין לעילא לאפרעא מרשיעיא". ובבני יששכר מאמרי חדש ניסן מאמר ד, כתב: "בא יצחק מצד מדת הדין, ופירסם אשר אית דין ואית דיין, כי יש משגיח, על כן יש שכר ועונש". אמנם בדר"ח פ"ב מ"א [תקא:] כתב: "ומפני שעדיין יש לומר אף על פי שהוא יתברך משגיח על המעשה, אין מוכרח לומר כי ההשגחה שהשם יתברך משגיח בשביל זה שעתיד ליתן האדם הדין כפי העבירה אשר עשה, כי ההשגחה שהשם יתברך משגיח הוא כדי לתקן שלא יהיה נעשה עוד, ודבר זה לסלק הרע מן העולם, אבל שיבא הכל לידי חשבון, זה אינו". ומכך לכאורה משמע שאין ההשגחה מחייבת שכר ועונש. וראה שם הערה 183.

<> צריך לומר שכוונתו לציור ההפוך ["יש רשעים שמגיע אליהם כמעשה הצדיקים"], וכמו שכתב למעלה [לפני ציון 136] "יש רשעים הרבה שמגיע להם כמעשה הצדיקים", כי המשך דבריו מוסב על הציור של "רשע וטוב לו", ועל הפרעון המתחייב לרשעים לאחר מותם, ולא על "צדיק ורע לו". והמקרא [קהלת ח, יד] הזכיר את שני הציורים; "יש הבל אשר נעשה על הארץ אשר יש צדיקים אשר מגיע אלהם כמעשה הרשעים ויש רשעים שמגיע אלהם כמעשה הצדיקים אמרתי שגם זה הבל". ונקט כאן ברישא דקרא, אך כוונתו לסיפא דקרא, וכדבריו למעלה.

<> אע"פ שלא נמצא שביאר להדיא מאמר זה בשאר ספריו, וכן לא זכינו לאורו בחידושי אגדות למסכת עירובין, מ"מ יש לנו פתח קטן להבין את כוונתו הטהורה; הנה בגמרא [גיטין נז.] אמרו שטיטוס נידון שאפרו מפוזר על פני שבעה ימים, ובלעם נדון בשכבת זרע, ואותו האיש נידון בצואה רותחת. ובנצח ישראל פ"ה [קלג:] כתב: "דע, כי הרשעים הם על דרכים רבים, אך מה שכולל אותם הם שלשה. האחד, הוא רשע על ידי עבודה זרה. הב', הוא על ידי גילוי עריות. הג', על ידי שפיכות דמים... ולפיכך אלו ג' חטאים, שהם עבודה זרה, גילוי עריות, ושפיכות דמים, כוללים כל החטאים, שכל החטאים נכללו באלו... ולפיכך אמרו חז"ל [סנהדרין עד.] כי אלו עבירות הם שוים לענין זה שיהרג ואל יעבור, כי אלו ג' הם ראשי העבירות. והנה ידוע, כי החוטאים האלו כל אחד היה דבק באחד מהם; בלעם, לא נמצא באחד גילוי עריות כמו שנמצא בו, כמו שאמרו חכמים בפרק קמא דעבודה זרה [ד:] שהיה בא על אתונו. ועוד ידוע מן העצה שנתן בלעם להחטיא את ישראל בזנות [סנהדרין קה.]. ואל יהא ספק לך, כי מה שבא על אתונו, מפני שהיה בלעם דבק בכח הטומאה, שאותו כח הטומאה כח זנות, לכך היה בלעם מוטבע בזנות היותר גדול להיות בא על אתונו. וההוא גברא דבק היה בעבודה זרה, שהסית והדיח את ישראל... וטיטוס מיוחד בשפיכות דמים". ובח"א לגיטין נז. [ב, קיא:] כתב: "וכל אלו ג' דינים הנזכרים כאן הם דינים כוללים, כמו שהחטאים השלשה כוללים. ואלו ג' דינים הם כנגד מה שאמרו חכמים במסכת עירובין &**ג' פתחים יש לגיהנם**^, ועיין שם ותמצא הדברים מבוארים למי שהוא משכיל ויודע בחכמה". @**וכאמור**^, לא זכינו לאורו בח"א לעירובין, אך מתבאר מדבריו ששלשת פתחי גיהנם מקבילים לשלשה עונשים אלו. ונראה, שפתח הגיהנם שבים הוא כנגד דינו של טיטוס, שאפרו נתפזר על שבעה ימים. ובח"א לגיטין נז. [ב, קט.] כתב: "ומה שאמר לבדריה קטמי אשב ימי, כי כאשר העפר מתפזר על הים אז נעשה בו אפיסה מוחלטת, מפני שהמים מבטלים ומפסידים הצורה... ואין ספק שראוי לרשע כזה מחוי צורה וחלוק לגמרי, שהוא ראש המשחית והמפסידים, שראוי לו אפיסה מוחלטת כפי מדתו". ופתח הגיהנם בירושלים הוא כנגד דינו של אותו האיש, כי מינות וע"ז סותרות לעבודת ה' שבירושלים. ופתח הגיהנם במדבר הוא כנגד דינו של בלעם, כי המדבר הוא מקום טהרה שאין בו תאוות הגוף, וכמו שכתב בדרוש על התורה [טז:], וז"ל: "כאשר [האדם] מסלק את גופו לגמרי, אז בודאי התורה השכלית מתקיימת בו. ואם לאו, אין התורה מתקיימת בו... לכן כתיב [שמות יט, א] 'באו מדבר סיני', רצה לומר כי האדם אם רוצה לקבל התורה צריך שיעשה את עצמו כחיה במדבר, אשר אין לה מכל תאוות הגוף... רק ההכרחי. ומצינו מדה זאת מיוחדת בישראל שאינם רודפים אחר תאוות הגוף, רק שהם כמו המדבר". [ודמות ראיה לזה, שבמדבר נאסר להם בשר תאוה (חולין טז:, ורש"י דברים יב, כ), ו"כל ימי היותם במדבר נאסר להם בשר תאוה" (לשונו בתפארת ישראל פס"ד, עמוד תתקצז.)]. נמצא ששלשת פתחי גיהנם הם כנגד ג' עבירות חמורות, הכוללות כל שאר עבירות. וכידוע ג"ע היא מן ימין, שפ"ד היא מן שמאל [תפארת ישראל פמ"ו (תשיב.)], וע"ז וכפירה הן מן האמצע [ראה נצח ישראל פ"ד (סא.)]. לכך ג' פתחי גיהנם הם כנגד שלשת ראשי עבירה, הכוללים כל סוגי העבירה. ודו"ק.

<> לכאורה רש"י [שם] פירש לא כך, דכתב: "רגלים - פעמים, וכן [במדבר כב, כח] 'כי הכיתני זה שלש רגלים'". וכן הרד"ק בספר השרשים, שורש רגל, כתב: "'שלש רגלים תחוג לי בשנה', 'כי הכתני זה שלש רגלים', פירוש 'פעמים', ושניהם לשון אחד". אך דבריו יובנו על פי מה שכתב הכתב והקבלה [שמות כג, יד], וז"ל: "הנה לשון 'רגלים' דקרא... לשון הרמב"ם [בפירושו למשנה קמא דחגיגה (פ"א מ"א)]; אף על פי שרגל הוא המועד, אבל לפי שאמר 'רגלים' ולא אמר 'פעמים' כמו שאמר במקום אחר [דברים טז, טז], באה הקבלה שהוא רומז שזו המצוה אינה חובה על מי שאינו יכול ללכת ברגליו [חגיגה ב.]. מבואר דעתו דעיקר לשון 'רגלים' דקרא הוא המועד, וכמורגל בדברי רבותינו לקרוא את המועד בשם 'רגל', כאמרם; 'חייב אדם לטהר עצמו ברגל' [ר"ה טז:], 'שמיני רגל בפני עצמו' [ר"ה ד:], 'חוגג והולך כל הרגל כולו' [יומא ג.]... ואין טעם לומר שנקרא היום טוב 'רגל' על שם הליכתם ברגל מירושלים לעזרה [ראה רש"י חגיגה ב.]". הרי שתיבת "רגל" מצד עצמה היא לשון מועד, ואינו רק לשון "פעם", כי א"כ מדוע כאשר המועד מוזכר בפני עצמו בלשון יחיד הוא לא יקרא "פעם". לכך הוכרח המהר"ל לבאר ש"רגל" הוא מלשון "יסוד" שעליו עומד כל הבנין. וכן כתב הכלי יקר [ויקרא יט, יח], וז"ל: "במסכת שבת [לא.], מעשה בההוא גר שאמר 'למדני כל התורה כשאני עומד על רגל אחד'... וכפי הנראה שהגר היה גר צדק, ולא היה מהתל התולים לומר בדרך שחוק שילמדו כל התורה בעוד שהוא עומד על רגל אחד ממש. אלא ודאי בקש שיעמיד לו כל מצות התורה על יסוד אחד, דהיינו רגל אחד, אשר עליו יעמיד לו כל המצות". והשפת אמת חנוכה, שנת תרמ"ד, כתב: "כי הנה כל אלה הימים אשר המה קבועים לדורות המה עמודים שהעולם עומד עליהם, וכמו הג' רגלים, שהם ממש רגלים שכל השנה נשען עליהם".

<> כפי שכתב הרמב"ן [שמות יג, טז], וז"ל: "הנה מעת היות עבודת גלולים בעולם מימי אנוש החלו הדעות להשתבש באמונה; מהם כופרים בעיקר, ואומרים כי העולם קדמון, כחשו בה' ויאמרו לא הוא. ומהם מכחישים בידיעתו הפרטית, ואמרו 'איכה ידע אל ויש דעה בעליון' [תהלים עג, יא]. ומהם שיודו בידיעה, ומכחישים בהשגחה, ויעשו אדם כדגי הים, שלא ישגיח האל בהם, ואין עמהם עונש או שכר, יאמרו 'עזב ה' את הארץ' [יחזקאל ח, יב]. וכאשר ירצה האלקים בעדה או ביחיד, ויעשה עמהם מופת בשנוי מנהגו של עולם וטבעו, יתברר לכל בטול הדעות האלה כלם. כי המופת הנפלא מורה שיש לעולם אלוק מחדשו, ויודע ומשגיח ויכול. וכאשר יהיה המופת ההוא נגזר תחלה מפי נביא, יתברר ממנו עוד אמתת הנבואה, כי ידבר האלקים את האדם, ויגלה סודו אל עבדיו הנביאים, ותתקיים עם זה התורה כלה... &**אם כן האותות והמופתים הגדולים עדים נאמנים באמונת הבורא ובתורה כולה**^" [הובא למעלה הערה 97, ושם הובאו ראשונים נוספים שכתבו כן].

<> מדגיש שקרי"ס היתה בשביעי של פסח, כדי להורות על מה מורה חג הפסח. ולמעלה פל"ז [תרצז.] כתב: "'והיה היום הזה לכם לזכרון וחגותם וגו'" [שמות יב, יד]. אף על גב שיום היציאה הוא יום אחד, צוה לעשות שבעה ימים ימי פסח [שם פסוק טו], כי התחלת היציאה היה ביום ראשון, ותכלית היציאה היה ביום שביעי, שעברו הים ביום שביעי, ואז נגאלו מן מצרים כאשר עברו ים. לכך צוה 'וחגותם חג לה' שבעת ימים וגו''". וראה להלן פמ"ז הערה 542.

<> כפי שביאר למעלה כמה פעמים [לאחר ציונים 70, 94, 107. וראה להלן הערות 168, 183]. ואם תאמר, הרי למעלה [לאחר ציון 93] כתב: "ולכך כאשר בא משה לגאול אותם, וראה ה' ענים ולא עזב אותם, נאמר [שמות ד, לא] 'ויאמינו כי פקד ה' את עמו וכי ראה את ענים', וזהו אמונת ההשגחה. ובקריעת ים סוף נודע להם אמיתת מציאות השם יתברך, שאין דבר יוצא ממנו יתברך, והכל הוא ברשותו וביכלתו, אחר שהיה הוא משנה הים ליבשה, כמו שהתבאר, ולכך נאמר [שמות יד, לא] 'ויאמינו בה''". הרי שבגאולת מצרים נתבררו שני יסודות האמונה; (א) ההשגחה, והיא נתבררה בתחילת שליחות משה. (ב) מציאות ה' [ושאין חוץ ממנו], והיא נתבררה בקרי"ס. ומדוע כאן מגביל את פסח רק כמברר את היסוד השני, ולא גם כמברר את היסוד הראשון. ויש לומר, שאין דבריו כאן מוסבים על יציאת מצרים, אלא על פסח, והפסח שנוהג לדורות אינו בא על תחילת שליחות משה לישראל, אלא על היציאה עצמה. וביציאה עצמה [על מופתיה ונסיה] נתברר היסוד השני, ולא היסוד הראשון. לכך יש צורך בסוכות לברר את היסוד הראשון, וכמו שיבאר.

<> יש להעיר, כי לפי רבי יוסי [שבת פו:] מתן תורה היה בז' סיון [והלכה כמותו (מג"א סימן תצד סק"א)], אך שבועות הוא בו' סיון, "כי בודאי מצד השם יתברך הנותן, 'זמן מתן תורה' ביום חמשים. רק שלא הגיע התורה אל המקבל רק ביום נ"א. ומכל מקום 'זמן מתן תורה' הוא ביום החמשים" [לשונו בתפארת ישראל פכ"ז (תיד.), והובא במילואו למעלה פמ"ו הערה 101]. לכך מה שכתב כאן "חג השבועות בו &**נודע**^ נתינת התורה" טעון ביאור, דמה "שנתן השם יתברך התורה במדבר לעיני כל, הוא ראיה ומופת על שהשם יתברך נותן ומצוה התורה, שהרי לעיני כל דיבר עם ישראל, וכדכתיב [שמות יט, ט] 'הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם'" [לשונו למעלה לאחר ציון 118] נתקיים למחרת חג השבועות, אך בשבועות עצמו לא אירע דבר גלוי לעיני ישראל. ויל"ע בזה.

<> בגמרא [סוכה יא:] נחלקו התנאים האם הקב"ה הושיב את ישראל בענני כבוד, או סוכות ממש. וכאן נקט כדעה שהקב"ה הושיבם בענני כבוד, וכן כתב רש"י [ויקרא כג, מג, וסוכה ב. ד"ה למען ידעו]. וראה למעלה פמ"ו הערה 102, והערה הבאה.

<> אין כוונתו ל"סוכות ממש" [סוכה יא:], כי במשפט הקודם כתב כדעה שהושיבם בענני הכבוד, ולא בסוכות [ראה הערה קודמת]. אך כוונתו שגם ענני הכבוד נקראים "סוכה", שהרי מקרא מלא הוא [ויקרא כג, מג] "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל", ועל פסוק זה גופא נחלקו שם בגמרא. ונקט בלשון "סוכה", כי רוצה להורות על השמירה, ו"סוכה" מורה על השמירה, וכמו שמבאר והולך. ולמעלה פ"מ [לאחר ציון 72] כתב: "היה הולך לפניהם יומם ולילה, והקיפם בעננים שיהיו נשמרים". ובח"א לב"מ פו: [ג, מח:] כתב: "ג' דברים שהיו צריכים לישראל [במדבר]; אכילה, ושתיה, והשמירה, כאשר היה במדבר המן לאכילה, המים לשתייה, הענן לשמירה" [הובא למעלה פ"מ הערה 73]. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; מתבאר כאן שפסח מורה על יכולת ה' ["שהכל ביכלתו, ואין חוץ ממנו"], וסוכות מורה על השגחת ה' והנהגתו ["ההשגחה והשמירה שהיה עליהם, ולא עזב אותם, שהושיב אותם בסכות"]. והנה בדר"ח פ"ה מ"ד [קמד:] כתב: "כי כאשר חטאו בעגל, היו מסופקים ישראל אם הוא מנהיג את עולמו ואין זולתו". ובהמשך שם [קמח.] כתב: "בעגל חטאו כאילו היה חס וחלילה אלהות זולת השם יתברך, ולכך אמרו [שמות לב, א] 'עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו'. ובמרגלים אמר [במדבר יג, לא] 'כי חזק הוא ממנו', כאילו חס ושלום אין היכולת בו יתברך להוציאם משם... הרי לך כי... בעגל אמרו שיש אלהים זולתו חס וחלילה, ובמרגלים אמרו חס ושלום כי אין הכל ביכלתו". נמצא שבחטא העגל כפרו בהנהגת ה' והשגחתו, שעל כך נקבע חג הסוכות. ובחטא המרגלים כפרו ביכולת ה', שעל כך נקבע חג הפסח. נמצא שיש זיקה בין חטא העגל לסוכות, ובין חטא המרגלים לפסח. ואכן הדברים מחוורים היטב; בחטא העגל נעשה בי"ז תמוז [תענית כו:], ואז נסתלקו ענני הכבוד, והם חזרו בט"ו תשרי, ועל כך נקבע חג הסוכות, וכפי שהשריש הגר"א [שיה"ש א, ד, והובא למעלה פ"מ הערה 73]. הרי הכפירה שהיתה בחטא העגל תוקנה בסוכות. ואילו חטא המרגלים היה בתשעה באב [תענית כו:], שלעולם נופל באותו יום בשבוע כמו ליל הסדר. וכן אמרו במדרש [איכ"ר ג, ה]: "'השביעני במרורים' [איכה ג, טו], זה יום טוב הראשון של פסח, דכתיב בו [במדבר ט, יא] 'על מצות ומרורים'. 'הרוני לענה' [איכה שם], מה שהשביעני בליל יום טוב הראשון של פסח, הרוני בליל תשעה באב לענה. הוי ליל יום טוב הראשון של פסח הוא ליל תשעה באב". וכן כתב המחבר או"ח סימן תכח ס"ג, וז"ל "סימן לקביעת המועדים א"ת ב"ש... פירוש, ביום א' של פסח יהיה לעולם תשעה באב, וסימן 'על מצות ומרורים יאכלוהו'". ובהג"ה בשו"ע או"ח סימן תעו ס"ב כתב "נוהגים בקצת מקומות לאכול בסעודה ביצים, זכר לאבלות. ונראה לי הטעם משום שליל תשעה באב נקבע בליל פסח". לאמר שההוראה היוצאת מפסח נפגמה על ידי חטא המרגלים הבא לאחריו. ויתירה מזאת; הנה מצינו שבחטא המרגלים נענשו ישראל יותר בחומרה מאשר בחטא העגל, שהרי בחטא המרגלים נגזר על כל הדור שימותו במדבר [במדבר יד, כט], ולא נגזר כן בחטא העגל. וישראל היו נזופין במדבר לאחר חטא המרגלים לשנים רבות, ולא כן לאחר חטא העגל [תוספות יבמות עב. ד"ה נזופין]. ולפי המתבאר כאן יש בזה הבנה מסויימת; חטא המרגלים נעשה לאחר שכבר היה לישראל את חג הפסח, והיה לישראל ללמוד מפסח שה' הוא כל יכול, ולא לתור אחר המרגלים. אך חטא העגל נעשה בי"ז תמוז שנה ראשונה, קודם שנקבע לישראל חג הסוכות. לכך לא היה לישראל עדיין ממי ללמוד שהנהגת ה' והשגחתו היא מלאה [ואע"פ שהיה להם ענני הכבוד מיצ"מ עד י"ז תמוז, מ"מ כבר ביאר הגר"א (אדרת אליהו שמות לד, י) שענני הכבוד הללו נראו רק ע"י הנביאים, ולא לעיני כל ישראל, לעומת ענני הכבוד שחזרו בט"ו תשרי]. וההבדל בין חטא העגל לבין חטא המרגלים הוא בבחינת "דור המבול לא היה להם ממי ללמוד, ואתם יש לכם ממי ללמוד" [רש"י דברים יא, יז]. באופן שפסח מחייב את החומרה של חטא המרגלים שהיה בת"ב שלאחריו. וכן כתב הבית הלוי [שמות יב, יג] "איתא במדרש... דליל תשעה באב חל לעולם בלילה שחל בו פסח. ולכאורה אין שום נ"מ במה שהני שני לילות חלים בלילה אחד בשבוע. ובעל כרחך עיקר עומק כוונת חכמינו ז"ל הוא דהני שני לילות תלויים ומקושרים זה בזה, והאחד גרם לחבירו".

<> כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 126]. ואודות ש"סוכה" מורה על שמירה, כן נאמר [ישעיה ד, ו] "וסוכה תהיה לצל יומם מחורב ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר". וכן נאמר [תהלים כז, ה] "כי יצפנני בסכה ביום רעה יסתרני בסתר אהלו בצור ירוממני". ובגמרא [ערכין לב:] אמרו "כתיב [נחמיה ח, יז] 'ויעשו בני הגולה השבים מן השבי סוכות וישבו בסוכות כי לא עשו מימי יהושע בן נון כן בני ישראל וגו' ותהי שמחה גדולה מאד'. אפשר בא דוד ולא עשו סוכות עד שבא עזרא... דבעי רחמי על יצר דעבודה זרה ובטליה, ואגין זכותא עלייהו כי סוכה". הרי הסוכה נועדה להגנה ושמירה. ובילקו"ש ח"א רמז תרנג אמרו "'וסוכה תהיה לצל יומם', כל מי שמקיים מצות סוכה בעולם הזה, הקב"ה מיסך עליו מן המזיקין שלא יזיקו אותו, שכן הוא אומר [תהלים צא, ד] 'באברתו יסך לך'". ובספר דובב מישרים ח"א סימן עט הביא מדרש זה, ומחמתו פסק ש"על כן אין לפחוד ומותר לישן יחידי בסוכה", אע"פ שבדרך כלל אסור לישן בבית יחידי [שבת קנא:].

<> לשונו למעלה פי"א [תקמז:]: "כי האומות יש בהם הרבוי, ולפיכך מספרם שבעים אומות, שכל אומה יש בה רבוי. וישראל אומה יחידית פרטית". ובנצח ישראל פל"ב [תרטו:] כתב: "דבר זה ידוע ממה שהיו מקריבים בשבעת ימי סוכות, שהיו מקריבין שבעים פרים כנגד האומות [סוכה נה:], כי אין באומות אחדות, רק רבוי. לכך בהם הקרבת ע' פרים בז' ימי סוכות, כי שבעה ושבעים דומים ושוים. ומזה תדע כי האומות יש להם עולם הזה, שנברא בז' ימי בראשית. ואחר השבעה מקריבין פר אחד [במדבר כט, לו], נגד האומה הישראלית היחידה" [הובא למעלה פי"א הערה 75, ופכ"ו הערות 75, 78]. ואודות שישראל נקראים "אומה יחידה", ראה למעלה פ"ג הערה 60 שנלקטו מספריו שלשה טעמים לבאר יחידיות זו של ישראל; (א) במה שהקב"ה הוא אלקיהם. (ב) במה שיש להם את התורה. (ג) במה שאין להם שום שייכות לאומות העולם. וראה למעלה פי"א הערות 76, 77.

<> כי הקרבת הפרים נעשתה באופן של "מתמעטין והולכין"; ביום ראשון הקריבו שלשה עשר פרים [במדבר כט, יג], ביום השני שנים עשר פרים [שם פסוק יז], ביום השלישי אחד עשר פרים [שם פסוק כ] וכו', כדי להורות שאומות מתמעטין והולכין, וכמו שכתב רש"י [במדבר כט, יח] "פרי החג שבעים הם, כנגד שבעים אומות שמתמעטים והולכים, סימן כליה להם". ורבינו בחיי [שם פסוק יג] כתב: "פרי החג שבפרשה זו הם שבעים, כנגד שבעים אומות. והיו מקריבין אותן ביום ראשון שלושה עשר, וביום שני שנים עשר, וביום שלישי אחד עשר, וכן כולן מתמעטים והולכים. והיה זה סימן כליה לשבעים אומות עובדי גלולים, שיהיו כולן כלין מן העולם". נמצא שהקרבת הפרים מורה על כליונן של האומות. והמהרש"א [סוכה נה:] כתב: "הני ע' פרים נגד ע' אומות כו'... דלכך פוחתין והולכין, לרמוז שהאומות עובדי כוכבים פוחתין והולכין... ואמר 'פר יחידי נגד אומה יחידי', שהם חלק ה' שהוא אחד, כמו שאומרים בנוסח [מנחה של שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך וגו''. ואמר 'ליום אחרון', דהיינו רמז לעתיד לבא, כשכל האומות עובדי כוכבים כלים, ישראל יהיו קיימים לעשות סעודה קטנה, 'כדי שאהנה ממך'. דמסעודת ע' אומות עובדי כוכבים בעולם הזה אין הקב"ה נהנה".

<> כי ישראל מקריבין פר ביום השמיני, לאחר שבשבעת הימים הראשונים שבעים הפרים הוקרבו באופן של "מתמעטין והולכין", וכמבואר בהערה הקודמת. ואודות שישראל יהיו נשארים לבדם לאחר כליון האומות, כן כתב רש"י [בראשית טו, י] "לפיכך בתר הבהמות רמז שיהיו האומות כלין והולכין. 'ואת הצפור לא בתר' [שם], רמז שיהיו ישראל קיימין לעולם". ומקורו בזוה"ק [ח"א רח:], שאמרו שם "'ולא עמד איש אתו' [בראשית מה, א], בזמנא דקב"ה אתי לאזדווגא בכנסת ישראל, 'בהתודע יוסף אל אחיו' [שם], בזמנא דקב"ה הוה מתחבר בהו בישראל, בגין דאינון נטלי בלחודייהו, ולא חבורא דעמין עעכו"ם בהדייהו, בגין כך [במדבר כט, לה] 'ביום השמיני עצרת תהיה לכם', דהא בזמנא דא איהו קב"ה בלחודוי, בחבורא חדא עם ישראל". @**ואין הכוונה**^ לימות המשיח, כי בימות המשיח יהיו האומות נמצאות בעולם, וכמבואר בקרא [ישעיה יא, י]: "והיה ביום ההוא שורש ישי אשר עומד לנס עמים אליו גוים ידרושו והיתה מנוחתו כבוד". והרד"ק [שם] כתב: "ידרשו כל הגוים אל המשיח, וילכו אחריו לעשות מה שיצוה, כולם יהיו נשמעים אליו, לפיכך יהיה בכבוד, שלא יהיה לו מלחמה, ויהיה במנוחה ובכבוד, כי כל הגוים יכבדוהו ויעבדוהו". וכן אמרו חכמים [פסחים קיח:] "עתידה מצרים שתביא דורון למשיח, כסבור אינו מקבל מהם. אמר לו הקב"ה למשיח, קבל מהם, אכסניא עשו לבניי במצרים... נשאה כוש קל וחומר בעצמה; ומה הללו שנשתעבדו בהן כך, אני שלא נשתעבדתי בהן לא כל שכן. אמר לו הקב"ה, קבל מהם... נשאה מלכות רומי הרשעה קל וחומר בעצמה; ומה הללו שאין אחיהן, כך, אנו שאנו אחיהן, לא כל שכן". ובנצח ישראל ר"פ נה [תתנב.] כתב: "מן הדברים אשר בארנו לך בחבור הזה, כי היה בעולם הזה התנגדות לישראל מצד אשר העולם הוא חלק האומות, ובזמנים אשר מיוחדים אל האומות ומתיחסים אליהם, היה נמצא ההתנגדות אל ישראל... לכך היה נמצא בעולם הזה זמנים מיוחדים שהיו מיוחדים אל האומות. ולעתיד גם אויביהם ישלים עמהם, הוא העולם המשיח, ולא יהיה עוד התנגדות לישראל בשום בחינה, עד שהכל יושלם עמהם". @**ובעל כרחך לומר**^ שהכוונה היא לעוה"ב, שבו לא יהיו אלא ישראל. וזהו שכתב בנצח ישראל פל"ו [תרעט:]: "&**בסוף**^ יתבטלו [האומות] מן העולם". ובהקדמה שניה לדר"ח [נט:] כתב שרק מי שבשם "ישראל" יכונה הוא בן עוה"ב. ושמיני עצרת עומד כנגד חיי עולם הבא, וכמו שנכתב בתוספת מעשה רב [אות סו]: "כל ז' ימי החג הקרבנות נגד ע' אומות וע' שרים, אשר לא כן יום שמיני עצרת, שהוא דוגמת עולם הבא לעתיד, שלא יתערב זר בשמחתנו". והשפת אמת סוכות, שנת תרל"ב, כתב: "ז' ימי סוכות הם חיי העולם הזה, ולכך יש אחיזה גם לאומות, וזהו ע' פרים. אבל שמיני עצרת הוא חיי העולם הבא". @**אך יש להעיר**^, כי בבאר הגולה באר השביעי [שפז:] כתב שפעמים אף בני אומות העולם זוכים לעוה"ב, וז"ל: "אשר לא מבני ישראל המה נתנו לו חלק לעולם הבא, דרבי יהושע דהלכתא כותיה לגבי דרבי אליעזר, סובר שחסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא, וכדאיתא בפרק חלק [סנהדרין קה.]. ויותר מזה, ידוע כי זרע עשו מתנגדים לישראל. ובפרק קמא דע"ז [י:] שאל אנטונינוס את רבי, אתינא לעלמא דאתי, אמר ליה, אין. אמר ליה, והא כתיב [עובדיה א, יח] 'לא יהיה שריד לבית עשו'. בעושה מעשה עשו. תניא נמי הכי, 'לא יהיה שריד לבית עשו', יכול לכולם, תלמוד לומר 'לבית עשו', בעושה מעשה עשו, עד כאן. הרי שהם לא חסרו מדריגת בני אדם כלל, רק הכל הולך אחר המעשה, ודבר זה מבואר". וכן באור חדש פ"א [תי:] כתב: "כי חסידי אומות העולם יש להם חלק העולם הבא". ואילו כאן מתבאר שעוה"ב הוא רק לישראל. @**ונראה**^, כי מעין סתירה זו נמצאת בדברי הרמב"ם; בהלכות תשובה פ"ג ה"ה, ובהלכות עדות פי"א ה"י, ובהלכות מלכים פ"ח הי"א פסק שיש לחסידי אומות העולם חלק לעוה"ב. ובשלשת המקומות האלו ביאר הכסף משנה שפסק כרבי יהושע. והכס"מ בהלכות תשובה [שם] ציין לדברי הרמב"ם בפירוש המשניות לפרק חלק [סנהדרין צ.], שאמרו שם שלבלעם אין חלק לעולם הבא, וכתב על כך הרמב"ם: "וזכר בלעם, והוא אינו מישראל, לפי שחסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא, והודיעו כי בלעם מראשי אומות העולם, ואין לו חלק לעולם הבא". אמנם בהלכות איסורי ביאה פי"ד ה"ד כתב: "העולם הבא אינו צפון אלא לצדיקים, והם ישראל". וכבר הקשה כן המהר"ץ חיות [יבמות מז.]. @**ויש ליישב**^ לפי דברי הרמח"ל בדרך ה', ח"ב פ"ד אות ז, וז"ל: "לעולם הבא לא תמצאנה אומות זולת ישראל. ולנפש חסידי אומות העולם ינתן מציאות, בבחינה נוספת ונספחת על ישראל עצמם, ויהיו נטפלים להם כלבוש הנטפל לאדם, ובבחינה זו יגיע להם מה שיגיע מן הטוב, ואין בחוקם שישיגו יותר מזה כלל". ובכך מיושבת הסתירה בדברי הרמב"ם; עיקר העוה"ב אינו צפון אלא לישראל, ומ"מ ינתן חלק בבחינת טפל לחסידי אומות העולם. וכך נבאר בנוגע לדברי מהר"ל.

<> לכך יש חובת סוכה למשך שבעת ימי הסוכות, שבהם מקריבים פרי החג כנגד האומות.

<> וזהו בשמיני עצרת, שאין חובת ישיבה בסוכה בשמיני עצרת. ואמרו בגמרא [סוכה מח.] ששמיני עצרת הוא רגל בפני עצמו לגבי פז"ר קש"ב, והאות רי"ש מורה על "רגל לעצמו" [שם]. ופירש רש"י [שם] "רגל בפני עצמו - שאין יושבין בסוכה".

<> פירוש - הואיל ושמיני עצרת מורה על תקופה שלא יהיו האומות בעולם [עוה"ב], ויהיו רק ישראל, לכך אין עוד צורך בסוכה, כי הסוכה נועדה להגן על ישראל מהאומות, ואם אין אומות - סוכה מנין. וצרף לכאן דברי הגמרא [ע"ז ג.] שהקב"ה לעת"ל יבחן את האומות ע"י מצות סוכה, ובאמצעותה יוכיח להן שאין הן ראויות לתורה. הרי דמצות סוכה היא החוצצת והמבדילה בין ישראל לעמים. ומה שכתב "אין אומות עוד מושלים", ולא כתב "אין אומות עוד נמצאים", כי בא לתלות את צערן של ישראל מהאומות בסבתו האמתית, והיא מחמת שיד האומות תקיפה על ישראל ["מושלים"]. ולעת"ל לא תהיה יד האומות תקיפה על ישראל, כי הן עצמן לא יהיו יותר קיימות. ואודות שיש לתלות המסובב בסבתו האמתית, כן כתב הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א, וז"ל: "הטועים שיצאו מכלל ישראל בבית שני אומרין שזה שנאמר בתורה [ויקרא כג, טו] 'ממחרת השבת' הוא שבת בראשית [מנחות סו.]. ומפי השמועה למדו שאינה שבת, אלא יום טוב [שם]. וכן ראו תמיד הנביאים והסנהדרין בכל דור ודור שהיו מניפין את העומר בששה עשר בניסן, בין בחול בין בשבת. והרי נאמר בתורה [ויקרא כג, יד] 'ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה', ונאמר [יהושע ה, יא] 'ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי'. ואם תאמר שאותו הפסח בשבת אירע, כמו שדמו הטפשים, היאך תלה הכתוב היתר אכילתם לחדש בדבר שאינו העיקר ולא הסיבה, אלא נקרה נקרה. אלא מאחר שתלה הדבר במחרת הפסח, הדבר ברור שמחרת הפסח היא העילה המתרת את החדש, ואין משגיחין על אי זה יום הוא מימי השבוע" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 49, פל"א הערה 52, פל"ח הערה 83, ולהלן פמ"ח הערה 38. וראה להלן הערה 528].

<> מה שהכניס לכאן את הענין של שמיני עצרת, הוא כדי להוכיח שהסוכה מורה על ההשגחה והשמירה שהקב"ה הרעיף על ישראל במדבר [לכך הסוכה מורה על יסוד האמונה של ההשגחה וההנהגה של הקב"ה בעולם]. ושמיני עצרת מוכיח זאת, כי העדר הסוכה בשמיני עצרת הוא משום שבו ביום אין צורך לשמירת הסוכה [כי האומות לא נמצאות]. ומכך הנך רואה שענין הסוכה הוא שמירה והשגחה.

<> ילקו"ש ח"א רמז רמא, וראה למעלה הערה 71.

<> לשון הפסוק במילואו "ולשת גם הוא יולד בן ויקרא את שמו אנוש אז הוחל לקרוא בשם ה'". ואין כוונת המדרש שפסוק זה מורה שבדור אנוש היבשה נעשתה לים, דזה לא נזכר בפסוק. אלא כוונת המדרש היא שהקב"ה עשה את היבשה ים בדור אנוש מחמת ש"אז הוחל לקרא בשם ה'", ופירש רש"י [שם] "אז הוחל לקרוא - את שמות האדם ואת שמות העצבים בשמו של הקב"ה, לעשותן עבודה זרה ולקרותן אלהות". וכן הגו"א בראשית פ"ו אות ז [קכא:] כתב: "בא המבול לשטוף... בימי דור אנוש, דכתיב 'אז הוחל לקרוא בשם ה'". ורש"י [בראשית ו, ד] כתב: "אף על פי שראו [דור המבול] באבדן של דור אנוש, שעלה אוקיינוס והציף שליש העולם, לא נכנע דור המבול ללמוד מהם". ומקור רש"י הוא מהתנחומא נח אות יח. ולמעלה פי"ד [יח.] כתב: "לפיכך תמיד היה הקב"ה מאבד רשעים, כמו דור אנוש... במים". וראה להלן הערות 192, 194.

<> לשון הפסוק במילואו "ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה והצל לא הצלת את עמך".

<> לאחר ציונים 70, 94, 110, 167, 183.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 70]: "כי מה שהיה משנה השם יתברך הים ליבשה, שהוא דבר אל הפכו, בזה נראה כי הוא יתברך בידו הכל, ואין חוץ ממנו. וזה כי כאשר אחד מושל על דבר אחד, הנה אין בידו הכל, רק דבר אחד פרטי. אבל כאשר הוא מושל על דבר והפכו, שהיה משנה המים ליבשה, הרי ברשותו הים, כיון שמשל עליו, ובידו היבשה, כיון שעשה הים יבשה, והרי אין בידו דבר אחד פרטי. וההפכים, במה שהם הפכים, אין להם שייכות זה אל זה כלל, שתאמר שהוא מושל על ענין אחד. רק נראה שהכל ברשותו, ואין חוץ ממנו. ולפיכך הוא יתברך בלבד מושל על ההפכים שהם בעולם. ומכל שכן כאשר נחבר שני הדברים יחד, כמו שהיה השנוי הזה הים ליבשה". וראה בסמוך הערה 186.

<> כן אמרו בבמדב"ר יב, ח. וראה זוה"ק ח"א צז:, ובניצוצי זהר אות ה, שליקט מקורות רבים לכך. ולהלן פנ"ה כתב: "שני המלאכים, מיכאל של מים, וגבריאל של אש... ועליהם נאמר [איוב כה, ב] 'עושה שלום במרומיו', שהעמיד מיכאל מים, וגבריאל אש, ואין האחד מזיק את חבירו". ולהלן פס"ד כתב: "גבריאל... מלאך ממונה על האש". ולהלן פס"ח כתב: "כי המלאכים מפני שהם כתות מחולקים מתחלפים, לפי שהם כתות פרטים, כמו שאמרו מיכאל ממונה על מים, וגבריאל ממונה על אש. ואם כן תמצא חלוק ביניהם מה שמסודר מן כל אחד ואחד. ולכל הדברים תמצא שעה וזמן בפני עצמו, מחולק מן השני. כי יש זמן מיוחד לכח המים, ויש זמן מיוחד לכח האש. וכן כל דבר ודבר יש זמן מיוחד". ובנצח ישראל פנ"א [תתיז:] כתב: "רז"ל אמרו מיכאל של מים, וגבריאל של אש. ואין הפירוש שמיכאל הוא מים, וגבריאל הוא אש. דאין הדבר כך כלל. רק כי הם צורות נפרדות זה מזה, והם מחולקים כמו אש ומים. כי מיכאל שהוא של מים, רוצה לומר כי מושפע ממנו מה שהוא דומה למים. וגבריאל של אש, כי מושפע ממנו מה שהוא שוה ודומה לאש. כי מן מיכאל מושפע ממנו הטוב והחסד, וזה דומה למים. וגבריאל מושפע ממנו הדין, והוא שוה לאש. ולפיכך צורת מיכאל חסד, וצורת גבריאל אש". ובנתיב השלום פ"א [א, ריז.] כתב: "לפיכך אף העליונים צריכים שלום, שלא יהיו נמצאים ההפכים ביחד בעולם אחד. כי מיכאל ממונה על המים, וגבריאל על האש, ואם לא היה השלום היה האחד בטול השני... וזה שאמר 'עושה שלום במרומיו'". וכן הוא בגו"א בראשית פ"ד אות י [צח:]. וראה למעלה פ"כ הערה 82, פכ"ב הערה 95, פכ"ג הערה 58, פכ"ז הערה 64, פל"ו הערה 112, פמ"ג הערה 94, ולהלן הערה 408.

<> כמו שביאר למעלה [לאחר ציון 70], והובא למעלה הערה 184. ובנתיב גמילות חסדים פ"ד הביא את דברי הגמרא [ברכות ו:] שהמשמח חתן וכלה כאילו הקריב תודה, וכתב שם [א, קסב.] לבאר: "ומה שאמר כאילו הקריב תודה, פירוש כי התודה כאשר השם יתברך עשה לו נס... מורה כי הוא יתברך אחד בעולמו... ולכך יש להקריב אליו חמץ ומצה [רש"י ויקרא ז, יב], כלומר שראוי להקריב אליו ההפכים, במה שהוא אחד, ומי שהוא אחד כולל הכל, אף שני ההפכים. כי המלאכים, מיכאל ממונה על מים, וגבריאל על אש, ולכך אין אחד [שהוא] הכל. אבל השם יתברך הוא מושל על ההפכים, ולכך מקריבין אליו ההפכים. וזה מורה שהוא אחד. ודבר זה בארנו בחבור גבורות השם. וזה שמשמח חתן וכלה, אשר חתן וכלה זכר ונקבה, גם כן הם הפכים, והשם יתברך מאחד אותם. שהרי היו"ד הוא באיש, והה"א באשה [רש"י סוטה יז.], לומר כי השם מחבר אותם אשר הם הפכים. ודבר זה נחשב כמו הקרבת תודה. כי החמץ והמצה שהם הפכים, כאשר מקריבין אותם אל השם יתברך מורה כי הוא יתברך אחד. וכן כאשר משמח חתן וכלה, ובזה הזיווג שהם הפכים הוא אחד על ידי השם יתברך, אשר הוא מאחד אותם, ובזה השם יתברך הוא אחד" [הובא למעלה הערה 74].

<> קריעת ים סוף, שהפך הים ליבשה.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 64]: "כי הים אינו דבר פרטי, כי אין שני ימים בעולם, כמו שיש כמה נהרות. ואם כן היאור פרטי, וכן הירדן דבר פרטי. וידוע כי יש כחות מושלים על דברים פרטיים מה שהוא בחלקם. אבל הים אינו נחשב פרטי, ולפיכך דבר זה מיוחס אל מי שהוא כל יכול, ומושל על הכל". ויסוד זה נתבאר כמה פעמים בספר זה, וכמלוקט למעלה הערות 64, 65.

<> כמו שהיה עם הירדן בימי יהושע [יהושע ג, טז-יז]. ולמעלה [לאחר ציון 65] כתב: "היאור פרטי, וכן הירדן דבר פרטי". וראה למעלה הערה 66.

<> כמו שאמרו בגמרא [זבחים כב.] "תנא רבי שמואל, 'מים' שאין להם שם לווי, יצאו מי כיור שיש להם שם לווי", ופירש רש"י [שם] "היכא דכתיב 'מים' סתמא אין מי כיור כשרין לו". דוגמה לדבר; נאמר [שמות ב, י] "ויגדל הילד ותביאהו לבת פרעה ויהי לה לבן ותקרא שמו משה ותאמר כי מן המים משתיהו". ולמעלה פי"ח [קלח:] כתב: "אלא שיש לדקדק במה שאמרה 'כי מן המים משיתהו', והוי לה לומר 'כי מן היאור משיתהו', להורות מאיזה מים הוציאה אותו". הרי ששם "מים" הוא כללי, והיה לבת פרעה לפרט יותר ולומר "כי מן היאור משיתהו". והמלבי"ם [ויקרא יא, ט] כתב: "שם 'מים' סתם כולל כל המימות שבעולם".

<> לשונו למעלה פ"מ [לאחר ציון 253]: "ועוד יש ענין גדול בקריעת ים סוף. שאף אם היו המכות במצרים ביאור ובארץ, אינה דומה לקריעת ים סוף, שהוא בטול אל הים, שאין הים נחשב כמו היאור, שהוא נהר אחד פרטי, אבל הים, אף על פי שהם ימים הרבה, מכל מקום הכל בשם 'ים' נקראו, כדכתיב [בראשית א, י] 'ולמקוה המים קרא ימים'. והים בריאה מיוחדת בעולם, וכדכתיב [תהלים צה, ה] 'אשר לו הים והוא עשהו ויבשת ידיו יצרו', הרי נחשב כמו היבשה, והוא יסוד אחד מן היסודות, שהוא יסוד המים". ולהלן פנ"ח כתב: "אבל הים אינו נחשב פרטי, כי הים כולל יסוד המים, ואין זה דומה ליאור שהוא נהר פרטי. לכך המכה על הים היה בכל היד. וזה נתבאר למעלה פעמים הרבה" [ראה הערה 188]. ולהלן פנ"ט כתב: "כי קריעת הים הוא מעלה לישראל מה שלא היו בכל המכות במצרים. שהיה הים, שהוא אחד ממציאות העולם, נחרב ויבש. לא כמו שאר נסים שהיו במצרים, שהיו המכות בדברים פרטיים ממציאות העולם. אבל הים, שהוא יסוד המים, אין זה פרטי, ונחרב הים... ומה שהכה היאור, אין היאור נחשב כמו הים, כי הים הוא נחשב יסוד המים, עליו אמר הכתוב [תהלים צה, ה] 'אשר לו הים והוא עשהו', וקיבל הים הפסד, ונחרב הים. לכך בקוע המים הוא ענין יותר נפלא, שהיתה המכה בדבר שהוא עיקר העולם. לכך במצרים היה פועל באצבע בלבד, כי האצבע מורה על פרטיים. אבל הים היתה המכה ביד, כמו שהתבאר לך הטעם, כי בכל היד המכה כללית, ולא פרטית". ולהלן פס"ט כתב: "משל אדם אחד נטל מים והביאם לים, וכי הוסיף זה על יסוד המים, אין כאן תוספת כלל, כי הים הוא יסוד המים, והוא הכל, ואין דבר פרטי מוסיף עליו". ונאמר [שמות יד, כא] "ויבקעו המים", וכתב על כך רש"י [שם] "כל מים שבעולם". ובגו"א שם אות כז [רפה:] כתב: "כי הים הוא יסוד המים, ו'כל הנחלים הולכים אל הים וממנו הם שבים ללכת' [קהלת א, ז]. למה הוא דומה, ללב האדם, וכאשר נלקה הלב, שהוא יסוד כל האיברים, נלקה עמו הכל. כך כשבקע הקב"ה את הים, שהוא יסוד כל המים, נלקו כל המימות עמו, אף המים שבצלוחית נבקעו [מכילתא שמות יד, כא]. גם כי אחר שהקב"ה נטל היסוד שלהם, נלקו עמו הפרטים, והם שאר המים שהם תחת הכלל, ונבקעו עמו. וראיה לזה שהים נתבטל כחו כאשר נקרע, כדכתיב [שם פסוק כז] 'וישב הים לפנות בקר לאיתנו', משמע שבתחלה לא היה באיתנו. ובמדרש [מדרש תהלים קיד, ג] 'בצאת ישראל ממצרים הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור' [תהלים קיד, א-ג], מה ענין הירדן לכאן שאמר 'הירדן יסוב לאחור', אלא גבירתה לקה, שפחה לקה עמה. הרי שאמר הירדן לקה בשביל שלקה הים שהוא גבירתה. וכן לקו כל מימות בעולם, בשביל שלקה יסוד המים שהוא הים" [הובא למעלה פ"מ הערה 279, וכן כתב להלן פס"ב (ד"ה ומה שאמר הים ראה)]. ובגו"א שמות פי"ח אות א [ג:] כתב: "לכך במכות פרטיות שהיו במצרים לא גרם שיבוא יתרו להכיר כי הוא יתברך גדול מכל האלהים, עד שראה מלחמת עמלק וקריעת ים סוף. שמלחמת עמלק היה בשמים... וכן קריעת ים סוף היה נחשב בכלל העולם, כי הים הוא יסוד המים... וראיה לזה שאלו שני נסים לא היו פרטים, שהרי לא תמצא יותר משמש אחת בעולם, ולא תמצא יותר מִיָּם אחד בעולם, שאף על גב שהרבה ימים הם, הכל הוא ים אחד. ולפיכך לא היו הם פרטים. אבל תמצא שתי ארצות כמו מצרים בעולם, לכך הנסים שהיו שם היו פרטים ולא כללים. ולפיכך נאמר אצל המכות במצרים [שמות ח, טו] 'אצבע אלקים', שהמכה פרטית, חוץ על הים נאמר [שמות יד, לא] 'היד הגדולה', להורות שהמכה כללית. ולעולם כאשר היה דבר המוכה דבר פרטי, כמו מצרים שהוא פרטי, היה מכה בהם בדבר פרטי, שהוא האצבע, וכאשר המוכה דבר כללי, כמו הים, היה המכה בהם דבר כללי, הוא היד" [ראה למעלה הערה 65, וש"נ]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תכג:] כתב: "כי הים הגדול במה שהוא יסוד המים".

<> כמו שנאמר [תהלים סו, ו] "הפך ים ליבשה", ופירש רש"י [שם] "ים סוף" [הובא למעלה הערה 76]. אמנם לשונו צריך ביאור, שכתב כאן "זה הוא שנוי מים עצמם, שאין בטבע המים להיות יבשה, והם נהפכו אל היבשה". ותמוה, וכי המים עצמם נהפכו ליבשה, הלא המים נערמו ועמדו, וכמו שנאמר [שמות טו, ח] "וברוח אפיך נערמו מים נצבו כמו נד נוזלים קפאו תהומות בלב ים", אך לא שהמים נהפכו אל היבשה. ואולי עמידה זו של המים היא גופא נחשבת להפיכת המים ליבשה, וכמו שפירש רש"י [שם] "נערמו מים - ממוקד רוח שיצא מאפיך &**יבשו המים**^, והם נעשו כמין גלים וכריות של ערימה, שהם גבוהים. כמו נד - כתרגומו 'כשור', כחומה". והפיכת הנוזל למוצק היא היא הפיכת המים ליבשה. אך זהו דוחק, כי בפשטות הכוונה היא למה שישראל הלכו ביבשה בתוך הים. וכן נאמר [שמות יד, כט] "ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים והמים להם חומה מימינם ומשמאלם", הרי "הלכו ביבשה בתוך הים" לחוד, "והמים להם חומה וגו'" לחוד. וכן בסמוך יבאר שההפך לקרי"ס הוא מה שנעשה בימי אנוש, "שעשה להם מן היבשה ים". ושם אין הכוונה שהיבשה גופא נהפכה לנוזלים, אלא שהקב"ה הציף את מי הים על היבשה [ראה למעלה הערה 181]. לכך נראה שעצם הפיכת &**מקום**^ הים &**למקום**^ יבשה נקרא "שנוי מים עצמם, שאין בטבע המים להיות יבשה". וכן כתב בכת"י [תקל:], בביאור יחוד קרי"ס לעומת המכות שקדמו לה, וז"ל: "כאשר עשה השם יתברך בים אז היו מאמינים, וזה בשביל כמה טעמים, שאז ראוי להם האמונה... כי אין חידוש מי שמקלקל כמו המהוה. וכל המכות שהיו במצרים כולם היו הפסד ולהכות מצרים, והכל הוא הפסד. אבל על הים היה זה הויה לעשות מן הים יבשה. וזה כי המים עצמם אינם נקראים בריאה [כמבואר למעלה פי"ד (יב.)], ואין הויה במים, שהבריאה הוא בדבר שהוא נאסף ומתקבץ, לא כמים הנגרים. וכאשר עשה השם יתברך בריאה &**במקום**^ שאין ראוי לבריאה, וזה ענין גדול לעשות מן הים יבשה... הים הוא דבר שאין &**בו**^ הויה, נעשה הויה" [הובא למעלה הערה 71].

<> "ואחר שהכל הוא ברשותו יתברך, הוא אחד ואין זולתו" [לשונו למעלה לאחר ציון 184]. וצרף לכאן דברי רש"י [דברים ה, ו] "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני - בכל מקום אשר אני שם, וזהו כל העולם. דבר אחר, כל זמן שאני קיים". הרי במקום ובזמן שהקב"ה נמצא, אין אפשרות לאלוה זולתו.

<> כמבואר למעלה הערה 181.

<> "שזאת המלה של 'אז' בעצמו יש בה האחדות, שהיא העתה, שאינה מחולקת" [לשונו בסמוך (לפני ציון 200)]. ואודות שהעִתָּה אין בה חילוק זמן, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, להלן פס"ה כתב: "לשון זה ["אז"] הוא כמו 'באותו העת', ולשון זה אינו המשך זמן, שהרי אומר 'באותו עת' בלבד. ומפני שאינו המשך זמן, הוא למעלה מן הזמן". ובדר"ח פ"ה מ"ו [רכא.] כתב: "בין השמשות האחרון, שהוא נחשב כאילו אין בו זמן כלל, ונחשב כמו העתה, שהעתה מחבר הזמן העבר וזמן העתיד ביחד... ואין כאן המשך הזמן כלל". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמ.] כתב: "אין לעת המשך זמן כלל, ואינה כמו שעה, כי יש לכל שעה ושעה מן היום המשך זמן. אבל העת, שהוא הרגע מן היום, אין לה המשך זמן". ובנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז:] כתב: "כי מלת 'אז' בא על דבר שאינו תחת הזמן, כי הזמן הוא המשך, ומלת 'אז' הוא מורה על העת, כמו שבארנו דבר זה בחבור גבורות השם במלת 'אז ישיר', ובכמה מקומות... שהעתה אין בה זמן". ובדרוש על התורה [כד.] כתב: "העתה הוא המחבר הזמן, כי הוא תכלית העבר והתחלת העתיד, שזהו העתה, כנודע ליודעי ענין הזמן". הרי "המשך זמן" הוא השתלשלות הזמן מן העבר אל העתיד, לעומת ה"עת" שהיא נקודה אחת הנמצאת בין סוף העבר להתחלת העתיד. ובתפארת ישראל פכ"ה [שעה:] כתב: "והבן מה שאמר [קהלת ג, א] 'לכל זמן ועת לכל חפץ'. כי הדברים שהם גופניים... הגוף נופל תחת הזמן, שייך לומר 'לכל זמן'. אבל דבר שהוא שכל בלבד... שהיא אינה דבר גופני, ודבר זה אינו תחת הזמן. על זה אמר 'עת לכל חפץ'. כי העתה שהוא המחבר העבר והעתיד, אינו זמן. ורצה לומר כי הדבר שהוא מושכל, שאינו נופל תחת הזמן, הוא נעשה בעתה". וכן כתב בנצח ישראל ר"פ כז [תקנח:], ויובא להלן הערה 224.

<> כי אחדות הקב"ה עומדת לגמרי כנגד שניות של ע"ז. ומצינו שלשה מאמרי חכמים המורים על יסוד זה; (א) אמרו חכמים [כתובות סח.] "כל המעלים עיניו מן הצדקה כאילו עובד עבודה זרה". ובנתיב הצדקה פ"ב [א, קעב.] כתב: "האדם מרחם על אשר הוא אחיו. ואם מעלים עיניו כאילו אינו אחיו, הרי הוא פורש מישראל, שהם עם אחד. ובשביל שישראל הם עם אחד, יש להם אל אחד, וכמו שאנו אומרים [מנחה של שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. ולפיכך אם מעלים עיניו מן הצדקה, ואינו מרחם על ישראל, הרי הוא יוצא מן מה שישראל הם עם אחד, והם לאל אחד. והיציאה מן האחדות נחשב כאילו דבק בע"ז לגמרי, שהוא יוצא מן האחדות". (ב) עוד אמרו חכמים [שבת קיח:] "כל המשמר שבת כהלכתו, אפילו עובד עבודה זרה כדור אנוש, מוחלין לו". ובח"א שם [א, נו.] כתב: "כי השבת מורה על אחדותו, מה שאין לו זוג. וכאשר משמר השבת כהלכתו, מסולק הוא מן חטא ע"ז, כי אין חטא ע"ז רק שנותן יד לכחות חצונות, והשבת מסלק כל הכחות החצונות, עד שהכל מסולק, והכל שב אל השם יתברך, והוא אחד. וזה מבואר מאוד כי מאחר שהוא מעיד על שהשם יתברך ברא הכל, אם כן מסולק הוא מן כל ע"ז, והכל שב אל מי שברא הכל, ולפיכך אמר אפילו עובד ע"ז כאנוש מוחלין לו... כי כאשר מקיים השבת הוא דבק במדריגה של האחדות לגמרי, עד שבאותה מדריגה אין כאן ע"ז ושניות לגמרי... ודבר זה דוקא כאשר שומר שבת כהלכתה לגמרי מכל וכל, שאז יש לו דביקת באחדותו מכל וכל, עד שהוא מסולק מן ע"ז מכל וכל". (ג) עוד אמרו חכמים [שבת קיט:] "כל העונה אמן יהא שמיה רבא מברך בכל כחו... אפילו יש בו שמץ של עבודה זרה מוחלין לו". ובח"א שם [א, סד:] כתב: "כי הברכה הזאת של 'אמן יהא שמיה רבא' הוא למעלה מעולם הזה. וידוע כי הע"ז הוא השניות דוקא היה בעולם הזה, אבל הברכה הזאת היא מעולם העליון, ושם מסתלק השניות, שם רק אחדות. ולפיכך אף אם בו שמץ ע"ז מוחלין, כאשר מורה כי הש"י אחד מצד עולם העליון, ושם מסתלק השניות, עד שלא ימצא רק אחדות גמור מכל צד". @**וצרף לכאן**^ שלמעלה פל"ו [תרמה.] כתב: "היה קרבן פסח מורה על אחדותו יתברך". וכל ענינו של קרבן פסח הוא הפרשה מע"ז, וכמו שנאמר [שמות יב, כא] "ויקרא משה לכל זקני ישראל ויאמר אליהם משכו וקחו לכם צאן למשפחותיכם ושחטו הפסח", ופירש רש"י [שם פסוק ו] "משכו ידיכם מע"ז וקחו לכם צאן של מצוה" [ראה למעלה פל"ו הערה 9]. ובגו"א בראשית פמ"ח אות יב [שצט.] כתב: "כי מפני שאין האחדות בעולם הזה, עדיין העבודה זרה בעולם". ובאור חדש פ"ט [תתשעב.] כתב: "בשביל שעשה [המן] עצמו עבודה זרה [מגילה י:], והיה פוגע במה שהוא יתברך אחד". ובח"א לקידושין ל: [ב, קלו:] כתב: "נקרא יצרא דע"ז 'ברזל', שהיצר הזה מן הנפש שממנו מחשבות רעות וזרות של ע"ז לקצץ בנטיעות מה שהוא יתברך אחד, ואין שניות. ויצר הרע של ע"ז מקצץ האחדות, ולעשות לו שניות, ולכך נקרא 'ברזל'" [הובא למעלה פל"ה הערה 46]. הרי שאחדות ה' עומדת כנגד השניות של ע"ז. @**וכן מדוייק**^ מלשון הרמב"ן [במדבר טו, כב], שכתב: "כי המודה באלוה זולתו כבר הוא בטל אצלו כל מה שצוה השם הנכבד בין במצות עשה בין במצות לא תעשה, שאם יש אלוה זולתו, &**יראתו**^ ומצותיו וכל החיוב בהם אינו כלום". ומדוע הזכיר "יראתו" יותר מאהבתו. אך הואיל ובא להורות שעבודה זרה עומדת כנגד אחדות ה', לכך הדגיש שיראתו אינה כלום, כי היראה מורה על התבטלות הכל כלפי העילה [כמבואר למעלה פמ"ד הערה 169], ואם מודה באלוה זולתו, הרי הוא מופקע מיראת ה', כי יראת ה' שוללת שום שיתוף לאלקות. וכן כתב בנתיב התורה פ"ט [שסז.]: "עם יראת השם יתברך אין לשתף שום דבר כלל [לאלקות]".

<> כי על כך נאמר [בראשית ד, כו] "ולשת גם הוא יולד בן ויקרא את שמו אנוש אז הוחל לקרוא בשם ה'", וזהו לשון ע"ז [רש"י שם], ו"הוחל" הוא גם לשון התחלה [גו"א שם אות לב (קיא:)]. והרמב"ם פתח את הלכות ע"ז שלו בזה"ל: "בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדול ונבערה, עצת חכמי אותו הדור, ואנוש עצמו מן הטועים היה. וזו היתה טעותם וכו'". וכוונתו כאן היא להדגיש שהואיל ובימי אנוש התחילה ע"ז בעולם, לכך בזה מונח עיקר ענינה של ע"ז, כי ההתחלה של דבר הוא עיקר הדבר, כי "התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר" [לשונו בבאר הגולה באר השלישי (ער.)]. ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר", וזאת משום שההתחלה היא השורש ועיקר לכל מה שיבוא אחריו, כי העיקר מתגלה בהתחלה. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנט:] כתב: "כי ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא התחלה אל הכל. ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל" [ראה למעלה פ"ג הערה 83, פ"ח הערה 215, פ"ט הערה 264, פ"כ הערה 28, פכ"ב הערות 33, 64, פכ"ט הערה 26, פל"ה הערה 16, פל"ז הערה 45, פל"ח הערה 35, פל"ט הערה 120, פמ"א הערה 127, פמ"ג הערות 119, 190, להלן הערה 405, ופמ"ח הערה 345]. ובעוד שכאן משמע שמבאר שהתחלת עבודה זרה של דור אנוש מורה על החומרה שבע"ז זו, הרי בח"א לשבת קיח: [א, נו. (בביאור מאמרם "כל המשמר שבת כהלכתו, אפילו עובד עבודה זרה כדור אנוש, מוחלין לו")], כתב שהתחלה זו מורה על הקולא שבע"ז זו [שזו היתה נטיה ראשונה לע"ז, לעומת הדורות המאוחרים יותר שטעו יותר אחר ע"ז], וכלשונו: "ויש לך להבין מה שאמר 'אפילו עובד עבודה זרה כאנוש', שהוא היה המתחיל בע"ז, והוא שהתחיל להיות נוטה אחר ע"ז. והשומר את השבת, מסולק מן ע"ז לגמרי, עד שאין לו צד בחינה אל הע"ז כלל". הרי ש"כאנוש" הוזכר לקולא ולא לחומרא. וכן המאמר [שבת קיט:] "כל העונה אמן יהא שמיה רבא מברך בכל כחו... אפילו יש בו שמץ של עבודה זרה מוחלין לו" מורה על כיון זה, שהעונה איש"ר מרוחק אפילו משמץ ע"ז, וקל וחומר שמרוחק מע"ז גמורה. וכן הרמב"ם בהלכות ע"ז פ"א ביאר שטעותם של הדורות המאוחרים לאנוש היתה גסה יותר מטעותם של דור אנוש.

<> בקריעת ים סוף.

<> "אז".

<> כמבואר למעלה הערה 195. ובכת"י [תקטו:] כתב: "כלומר, מפני שפעל הקב"ה ההפכים, שעשה בדור אנוש מן היבשה [ים], ולהם הפך הדבר, לכך ראוי להם לקלס ב'אז'. כי מזה שהוא פעל ההפכים נראה שהוא כולל היבשה והים, שהם הפכים. שאילו לא היה מושל על היבשה ועל הים, אלא שהיה מושל על הים בלבד, לא היה יכול לעשות אותו יבשה. ואם היה מושל על היבשה [בלבד], לא היה אפשר לשנות את הים. אבל זה מורה כי הוא יתברך יכלול ההפכים, ומי שיכלול ההפכים הוא כולל הכל". והחידוש העולה מדבריו הוא ששגרת המחשבה תופסת שתיבת "&**אז**^ ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה'" אין בה קילוס של השירה, אלא הקילוס מתחיל במלים הפותחות את השירה עצמה [שמות טו, ב "אשירה לה' כי גאה גאה וגו'"], ואילו המלים המקדימות לפסוק זה אינן שייכות לקילוס של השירה. אך ממאמר חכמים זה עולה שגם מילת "אז" היא קילוס לאחדותו יתברך, וכמו שנתבאר. @**דוגמה לדבר;**^ נאמר [בראשית א, ה] "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד", ופירש רש"י [שם] "יום אחד - לפי סדר לשון הפרשה היה לו לכתוב 'יום ראשון', כמו שכתוב בשאר הימים 'שני' 'שלישי' 'רביעי', למה כתב 'אחד'. לפי שהיה הקב"ה יחיד בעולמו, שלא נבראו המלאכים עד יום ב'". ובגו"א שם אות כב [יד:] כתב: "נראה שמה שפירשו רז"ל [ב"ר ג, ח] שלכך נכתב 'יום אחד', שהקב"ה היה יחיד בעולמו ביום הראשון, אין הפירוש 'יום אחד' יום שהיה הקב"ה בו אחד, שזה היה דרש רחוק מאד. אלא פירושו כמשמעו שהיום אחד, רק מפני שהוקשה להם דהוי למכתב 'יום ראשון'... וכתב 'יום אחד' להודיעך כי זה היום היה אחד, שלא היה ביום הזה שום שניות לגמרי, רק אחדות גמור. כי הזמן שהוא היום מתיחס אל הדבר שנמצא בו, ומפני שלא היה נמצא בו רק אחדות, נקרא 'יום אחד', כי הזמן שהוא מתיחס אל הנמצא בו הוא ברור" [הובא למעלה פ"י הערה 34, פכ"ט הערה 95, ולהלן פנ"א הערה 46]. הרי שהאחדות ששררה בעולם ביום הראשון של הבריאה מביאה לכך שהיום נקרא ע"ש אחדות זו. ולהלן פנ"א כתב: "כי הדבר שנתהוה מתיחס אל הזמן שנעשה בו אותה הויה". וכמו כן בנידון דידן; באחדות שנתגלתה בקרי"ס [הפיכת ים ליבשה] מביאה לכך שהשירה תפתח בתיבת "אז". וראה להלן הערה 238.

<> פירוש - אותיות מלת "אז" [אל"ף זיי"ן] מורות על האחדות, וכמו שמבאר.

<> כמו [בראשית ד, כד] "כי שבעתים יוקם קין ולמך שבעים ושבעה", וכן [ויקרא כו, יח] "ואם עד אלה לא תשמעו לי ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאתיכם", וכן [ש"א ב, ה] "עד עקרה ילדה שבעה", וכן [ישעיה ד, א] "והחזיקו שבע נשים באיש אחד", וכן [תהלים קיט, קסד] "שבע ביום הללתיך". ורש"י [דברים כח, ז] כתב: "ובשבעה דרכים ינוסו לפניך - כן דרך הנבהלים לברוח מתפזרים לכל צד". וכתב הרא"ם [שם]: "והא דנקט 'שבעה דרכים', לאו דוקא... ותפש 'שבעה' המורה על רבוי, כי דרך הלשון לשים שבעה במקום רבוי, כמו, [ש"א ב, ה] 'עד עקרה ילדה שבעה', [משלי כד, טז] 'כי שבע יפול צדיק וקם'". וכן כתב הראב"ע [ויקרא כו, כח]: "שבע - בעבור היותו חשבון שלם נאמר על לשון רבים, וכן [משלי כד, טז] 'כי שבע יפול צדיק וקם'". ובאור חדש פ"ה [תתקלז:] כתב: "הרבוי הוא שבעה, וזה תמצא כאשר בא להזכיר הרבוי אמר שבעה, כמו [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו', ורצה לומר ברבוי דרכים ינוסו... וזה פרשנו בכמה מקומות כי מספר זה בא על הרבוי, [ויקרא כו, יח] 'ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאתיכם'", ובנתיב העבודה פ"א [א, עח.] כתב: "כי שלשה אבות ביחד בנו שבעה מזבחות [רש"י במדבר כג, ד]... וכבר התבאר בכל מקום כי שבעה יש בהם הרבוי, שכל מקום שרוצה הכתוב להזכיר רבוי מזכיר שבעה, כמו [משלי כד, טז] 'שבע יפול צדיק וקם', 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים [ינוסו]'". ובגו"א במדבר פכ"ג אות ג [שפה:] כתב: "ולפיכך בנו האבות ז' מזבחות, כי יש להם דביקות בו יתברך בכל, נגד כל החלקים. כי השבע כולל כל החלקים, כי זה המספר נאמר על רבוי החלקים, כמו 'בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו לפניך', וכן 'כי שבע יפול צדיק וקם ורשע באחת' [משלי כד, טז], פירוש כי בכל מיני הנפילות ובכל חלקיהם יפול הצדיק, ואפילו הכי הוא קם. ולפיכך בנו ז' מזבחות, כי המזבח, שעליו הקרבת הקרבן, על ידו הדבקות בו יתברך". ובח"א לקידושין כט: [ב, קלג.] כתב: "כי השבעה תמצא תמיד על מספר הרבוי, כמו 'בדרך אחד תצא אליו ובשבעה דרכים ינוסו'". וכן כתב בתפארת ישראל פל"א [תסג.], נצח ישראל פ"ה [קכז.], שם פל"ב [תריד:], ח"א לר"ה כא: [א, קכב:], ח"א לב"ב עג: [ג, צג:], ועוד. וצרף לכאן דברי הרמב"ן שאות בי"ת מתחלפת עם אות פ"ה, שכתב [שמות טו, י] בזה"ל: "נשפת ברוחך - ענינו כמו בבי"ת, 'נשבת ברוחך', מלשון 'כי רוח ה' נשבה בו' [ישעיה מ, ז], 'ישב רוחו יזלו מים' [תהלים קמז, יח], כי שתי האותיות האלה ישמשו בענין אחד". ולפי זה נמצא שתיבת "שבע" היא כמו תיבת "שפע", שהיא לשון רבוי, וכמו שכתב הרד"ק [ישעיה ס, ו] "שפעת - ענין רבוי, וכן [איוב כב, יא] 'ושפעת מים תכסך', [דברים לג, יט] 'כי שפע ימים ינקו'". וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 15, פ"ט הערה 237, פי"א הערות 75, 77, פי"ט הערה 248, ופל"ו הערה 193.

<> כאן מוסיף נקודה נוספת; מספר שבע מורה על "הרבוי המחולק", כי כל רבוי מעצם מהותו הוא מחולק. וכן כתב בדר"ח פ"ג מי"ג [שב.]: "כי כל רבוי שיש בדבר הוא מצד ההתחלקות". ובנצח ישראל פ"ה [פא:] כתב: "הרבוי הוא מכח חילוק ופירוד, כי הדבר אשר הוא מתאחד אין שייך בו רבוי, כי לא יתרבה רק המחולק והנפרד". ועולם הזה נקרא מחד גיסא "עולם הרבוי" [לשונו להלן פ"ס], ומאידך גיסא הוא נקרא "עולם הפירוד והחילוק" [לשונו בגו"א בראשית פמ"ח אות יב (שצט.)]. לכך מספר שבע מורה על הרבוי, ועל הרבוי המחולק. ומוכח כן, שבנצח ישראל פי"ד [שנב:] כתב: "כי החילוק הגמור הוא כאשר נחלק לשבעה, כמו שאמר הכתוב [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו'. רצה לומר כי דרך אחד שיצאו יהיה נחלק לז'. וכן 'יהיה לשבעה נחלים' [ישעיה יא, טו], וכן הרבה מאד, ודבר זה התבאר בכמה מקומות". ומאידך גיסא ביאר כי שבעה מורה על הרבוי, וכגון בח"א לקידושין כט: [ב, קלג.] כתב: "כי השבעה תמצא תמיד על מספר הרבוי, כמו 'בדרך אחד תצא אליו ובשבעה דרכים ינוסו'" [הובא בהערה הקודמת]. הרי למד מאותו פסוק ["בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו"] ששבעה מורה על החילוק ועל הרבוי, וכאמור אלו הם שני צדדים של מטבע אחת. ובאור חדש פ"א [רעא:] כתב: "לא תמצא מספר מורה על פירוד וחלוק כמו מספר שבעה, שכל מקום שרוצה להזכיר רבוי חלקים מזכיר שבעה, כמו [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו', כלומר ברבוי דרכים ינוסו. וכן [משלי כד, טז] 'שבע יפול צדיק וקם', כלומר הרבה פעמים יפול, וקם. וכן [ישעיה יא, טו] 'הכה אותו והיה לשבעה נחלים', וכן הרבה מאוד". ובדר"ח פ"ו מ"ט [רפג:] כתב: "כבר בארנו כי מספר ז' הוא הוראה על כל חלוקי המעלות, כי תמיד מספר ז' מורה זה. והכתוב מוכח כך, שאמר [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו', שרצה לומר שאף שיצאו בדרך אחד, ברבוי דרכים המחולקים ינוסו, שתראה כי רבוי המספר שכולל כל החלקים הוא ז'. ודבר זה נמצא הרבה, והוא מבואר במקום אחר". ולמעלה [פ"י הערה 25, פי"א הערה 58, פי"ב הערה 63, ופי"ט הערה 249] נתבאר שהמספרים חמש ועשר מורים על רבוי מתאחד.

<> מעין זה בזוה"ק [ח"ב נד.], ומכנה את הזוה"ק בשם "מדרש", וכמו שכתב בבאר הגולה תחילת הבאר החמישי [ד:]: "כמו במדרש ספר הזוהר". ובתפארת ישראל פי"ג [רב:] כתב: "במדרש הנעלם", וכוונתו לזוה"ק. וראה כלי יקר שמות טו, א, ושם ויקרא ט, א.

<> פירוש - תיבת "אז" מורה לא רק על האחד ועל הרבוי, אלא על האחד המושל על הרבוי ["אחד רוכב על שבעה", ורכיבה מורה על עליונות, וכמבואר למעלה פכ"ט (תפט:)], וממשלת האחד על רבוי החלקים מורה שכל החלקים מצטרפים לאחדות אחת. ולהלן ר"פ סה כתב כשני הסבריו כאן בביאור תיבת "אז", וכלשונו: "כי כן מורה מלת 'אז', שהוא אחד רוכב על ז' ימי בראשית, שהוא הטבע. ועוד, לשון זה שהוא כמו 'באותו עת', ולשון זה אינו המשך זמן, שהרי אומר 'באותו עת' לבד. ומפני שאינו המשך זמן, הוא למעלה מן הזמן" [ראה להלן הערה 246].

<> בילקו"ש ח"א רמז רמא [הובא למעלה לאחר ציון 180].

<> להלן [לאחר ציון 233]. וזה לשונו שם: "כי משה בפרט היה נבדל מן העולם הגשמי, ולפיכך נקרא [דברים לג, א] 'איש האלקים'. ולפיכך כל פרקמטיא של משה היה ב'אז', כי מלת 'אז' מורה על המדריגה האלקית למעלה מן הזמן. ומפני שהיה מדריגת משה נבדל מן הטבע, והיה אלקי, תמיד מזכיר מלת 'אז', כי זה הוא מדריגתו אשר היה דבק בה משה. כי כאשר תתבונן במדריגת משה תמצא בו שלא היה אדם טבעי שהוא תחת הזמן, שכן תמצא שעמד ארבעים יום בלא אכילה ושתיה [שמות לד, כח], ולא כהתה עינו ולא נס ליחו [דברים לד, ז], והיה מסתכל באספקלריא המאירה [יבמות מט:]. ולא היה מונע לו מן החמרי העכור מלהסתכל באספקלריא המאירה... הרי כל מדריגת משה שהיה אלקי, ולא היה טבעי. ולפיכך כל פרקמטיא של משה ב'אז', כמו שהתבאר".

<> שמעתי ממו"ר זצ"ל לבאר, שמספר שמונה מורה על בינה [דר"ח פ"ה מט"ז (שפ:)], וגדר שמונה הוא אחד הרוכב על שבעה, וממקום בינה משתלשל עולם השבעה, וכמו שכתב בדר"ח שם [שפ:]: "כי המספר הזה [שמונה] הוא מקום בינה, שמשם נברא ונמצא העולם, כמו שידוע לנבונים" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 399]. והששה קצוות הם התפשטות לקראת השבע, באופן שמהבינה יוצאת התפשטות שמגיעה לצורתה במספר שבע, כאשר השבע הוא מהדורא תנינא של מקום הבינה, וכמו שלאה היא מלכות דבינה [קהלת יעקב ערך לאה], וילדה ששה בנים, והשביעי היתה בת, כמותה. וסוד ה' ליראיו. וראה בסמוך הערה 211.

<> אודות שהאדם טועה בדברים שהם במעלה גדולה, כן כתב בדר"ח פ"ד מ"ז [קמה:], וז"ל: "כי לעומק דברי תורה אין אדם עומד עליהן, וקרוב האדם להכשל בדברי תורה... וכמו שאמר דוד [תהלים קיט, יט] 'גר אנכי בארץ אל תסתר ממני מצותיך'. ובמדרש [שוחר טוב שם], וכי דוד גר היה. אלא אמר דוד, כשם שהמתגייר אינו יודע כלום בתורה, כך עיניו של אדם פתוחות, ואינו יודע כלום. ומה דוד מלך ישראל שאמר כמה שירים ותשבחות וכל המזמורים הללו, אמר 'גר אנכי' ואיני יודע כלום, אנו על אחת כמה וכמה... וביאור זה, כי האדם נחשב גר בתורה כי התורה היא מעולם הנצחי, ולפיכך בערך התורה הנצחית נחשב האדם, שהוא בעל הויה והפסד, גר אצלה, כמו הגר שנחשב גר כנגד אותם שיושבים אבותם מעולם, והגר אינו רק לשעה אצלם. וכאשר האדם מתחבר לשעה אל התורה הנצחית, דבר זה נקרא גירות בודאי. הרי לך כמה האדם יחשוב עצמו שאינו יודע כלום בתורה. ואין ספק כי זה בשביל עומק המושג, ומשפטיה העמוקים מני ים". ובדר"ח פ"ד מט"ז [של:] כתב: "מטעם זה לא היה יכול משה לעמוד עליו, כי הדבר שהוא מצד השם יתברך קשה העמידה על זה, שהוא תולה באמתת השגתו יתברך. והמשפט נותן זה כי הדבר שהוא מצד העולם היה משה עומד עליו, אבל דבר שהוא לגמרי מצד השם יתברך, לא מצד העולם הזה, דבר זה אין העמידה עליו כלל". ובהקדמה לתפארת ישראל [כד.] כתב: "אמר [תהלים יט, יג] 'שגיאות מי יבין וגו'', כלומר כי לפי מדרגת ומעלת הדבר צריך שיהיה האדם נזהר שלא יחטא. ולכך אמר 'שגיאות מי יבין' נגד אם יטעה בדברי תורה, שאי אפשר לגודל עומק שלהם שיבין כל הדברים על אמיתתם, ולכך אמר 'מי יבין'". ובדר"ח פ"א מ"א [קכג:] כתב: "משה קבל תורה מסיני [אבות שם]. אמר אצל משה לשון קבלה, כי המקבל הוא מקבל לפי כחו, ולא קבל משה כל התורה, כדאיתא במסכת שבועות [ה.], דאמר שם; אלא מעתה גבי תורה דכתיב [איוב כח, כא] 'ונעלמה מעיני כל חי', מי איכא מאן דידע לה, והא כתיב [שם פסוק יג] 'לא ידע אנוש ערכה וגו''. אם כן אי אפשר לומר שקבל משה כל התורה כולה עד שידע כל התורה כולה, אלא קבל התורה מה שאפשר לקבל". ובח"א לתמורה טז. [ד, קמד.] כתב: "תשש כחו של יהושע ונשתכחו ממנו שלש מאות הלכות, ונולדו לו שבע מאות ספקות [גמרא שם]. כי התורה יש בה השגות עמוקות לגמרי, והם קל להשתכח. ובהשגות שאינם עמוקים כל כך לא שייך בהם שכחה, רק יבא בהם ספק. והבן כי שלש מאות הלכות נשתכחו, ושבע מאות ספיקות נולדו, סך הנזכר למעלה אלף הלכות. וידוע כי שלש יותר נבדלו מן השבעה, והשלשה הם השגות עמוקים, ולכך שלשה מאות נשתכחו. ושבעה מאות נולדו בהם ספיקות, שאין השגות כל כך עמוקות, והבן זה". @**ואמרו חכמים**^ [מנחות כט:] שמשה רבינו לא היה יודע מה שרבי עקיבא היה דורש מהתגין של האותיות. ובתפארת ישראל פס"ג הביא מאמר זה, וכתב לבאר [תתקפג:]: "אל תתמה מה שאמרו כי לא ידע משה רבינו ע"ה מאי קאמרי... אבל הכל נאמר על ענין שלא היה למשה רבינו ע"ה חבור אל התגין... כי משה רבינו ע"ה היה לו עולם הזה גם כן, הוא עולם המורגש. עד שאמרו בפרק חלק [סנהדרין צח:] לא נברא העולם הזה אלא למשה... כשם שמדרגת משה רבינו ע"ה בעולם הנבדל, כך היה מדרגתו בעולם הזה, ולשתי שלחנות זכה. ומזה תראה שהיה למשה, שהוא בפרט מוכן לקבל התורה, שלטון בעולם הזה... לכך לא היה למשה רבינו ע"ה חבור אל התגין. כי במה שהשגות דקות נבדלים מהתורה עצמה, אין למי שהוא בעולם המורגש שייכות בשלימות אל אותם השגות, והם נבדלים מאתו, ולא היה מוכן אל התגין. ולא כן היה לרבי עקיבא שמדרגת ומעלת רבי עקיבא לא היה בעולם הזה המורגש, וכאלו היה מסולק לגמרי ממציאות עולם הזה כאשר סרקו בשרו במסרקות ברזל [ברכות סא:], ואם כן אין לו עולם הזה כלל. ולכך היה לרבי עקיבא שייכות לגמרי אל ההשגות ההם, אשר לדקות השגתן נבדלים מעולם המורגש הזה" [הובא בחלקו למעלה פט"ז הערה 103, פכ"ח הערה 3, פכ"ט הערה 56, ופמ"ב הערה 19].

<> כי נסי יצ"מ נעשו במדת הבינה, וכמו שאמרו [תיקוני זוהר תיקון ל (עד:)] "חמשין זמנין אדכיר באורייתא יציאת מצרים, לקבל חמשין תרעין דבינה, לאשתמודעא לון מאן אתר אפיק לון מן גלותא". ובזוה"ק [ח"ב מג:] אמרו "פרשה תניינא 'והיה כי יביאך וגו'' [שמות יג, ה], דא בינה, דהא בפרשתא דא איהי יציאת מצרים, דהוה מסטרא דיובלא". ושם נד. אמרו "כל נסין וכל גוברן... בגין דאתחבר א' עם ז'". והרקאנטי [ס"פ בא] כתב: "כשתבין זה תדע כי במדת הבינה יצאו ישראל ממצרים, ואז נפתחו שערי הבינה, ועל כן תמצא יציאת מצרים בתורה נ' פעמים. זהו סוד [שמות יג, יח] 'וחמושים עלו בני ישראל מארץ מצרים'". והציוני [ס"פ בא] כתב: "כי במדת הבינה יצאו ישראל ממצרים, ואז נפתחו נ' שערי בינה. ויציאת מצרים מורה על שחרור עבדים, אשר הוא ביובל, היובל הוא שנת הנ'. והוא רמוז בה"א ראשונה של שם המיוחד. ונאמר [שמות יג, טז] 'כי בחוזק יד הוציאנו', והבינה היא חוזק היד, כי ממנה מושכת יד השמאלי". ועל כך משוררים "ומנותר קנקנים נעשה נס לשושנים בני בינה ימי שמונה קבעו שיר ורננים" [מפיוט "מעוז צור"].

<> בספר "הגדה של פסח במשנתו של הרב דסלר" [עמוד קצה], כתב: "קנטורו ב'אז' היה במה שחטא ואמר 'ומאז באתי אל פרעה וגו' הרע לעם הזה' [שמות ה, כג]. פירוש, שכיון שהיה במדרגה העליונה של 'אז', ראה כל כך ברור את תכלית הבריאה, שהוא גילוי כבודו יתברך, וראה דלא שייך שיצא תכלית זו בשלימות אלא ע"י גלות, שיעורר את ישראל לתשובה, ולא על ידי איתערותא דלעילא של רחמים, שלא כפי מדרגתם. וזהו שטען משה רבינו ע"ה להקב"ה מצד ראיתו, שאי אפשר שיגאלו ישראל... כי מתוך מדרגת 'אז' הכיר את טעותו, ובא לידי שירה". ונראה לבאר דברי קודש אלו, שמספר "אז" מורה על בינה [כמבואר למעלה הערה 208], וכידוע דינין מתערין מינה [זוה"ק ח"א קנא.]. לכך משה תלה את ההכבדה בשעבוד ישראל במדה זאת. אך מ"מ "אפילו בבינה אין דין בעצמה, רק ממנה מתערין להתגלות במקומם" [לשון השל"ה תולדות האדם, בית ה, כ]. לכך התיקון לאמירת "ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה" נתקן על ידי הקילוס של "אז ישיר".

<> בילקו"ש ח"א רמז רמא [הובא למעלה לאחר ציון 180].

<> פ"ח [תיג:], ופ"מ [מציון 106 ואילך].

<> אודות שקרי"ס אינה טבעית, כן כתב למעלה בכמה מקומות. וכגון, למעלה פ"ח [תיג.] כתב: "עוד שם [ב"ר מד, כא] גם קריעת ים סוף הראה [הקב"ה] לו [לאברהם], שנאמר [בראשית טו, יז] 'אשר עבר בין הגזרים', ונאמר [תהלים קלו, יג] 'לגוזר ים סוף לגזרים'. בארו בזה דבר מופלא מאוד, כי הראה לאברהם המעלה הגדולה אשר יש לישראל שהם מושלים על עולם הטבע, שהטבע נדחה מפניהם, והיה זה בקריעת ים סוף, שהיתה הטבע נדחית מפניהם. והראה זה לאברהם במה שעבר בין הגזרים, כי הגזרים האלו מורים על הדברים החומרים, שכל בהמה היא חמרית, וכאשר היה עובר בין הגזרים, מורה שהברית שיש לאברהם עם הקב"ה הוא למעלה מן הטבע, והנהגתו שנוהג עם אברהם הוא על ידי בטול הטבע. לכך היה עובר בין הגזרים, לומר כי הנהגת הקב"ה עם אברהם בביטול הטבע ולדחות אותה, ולכן הראה לו בזה קריעת ים סוף". וכן ביאר כמה פעמים למעלה בפ"מ. וכגון, שם [לאחר ציון 127] כתב: "רבי בנאי אומר, בשביל אברהם אני קורע להם הים, שנאמר [בראשית כב, ג] 'ויבקע עצי עולה', ונאמר כאן [שמות יד, כא] 'ויבקעו המים' [מכילתא שמות יד, טו]. פירוש, כמו שאמרנו כי היה קריעת ים סוף על ידי דבר נבדל שפועל בחומר. ומפני כי היה לאברהם אבינו התגברות, שהיה גובר שכלו על הטבע שלו, ונדחה טבעו מפני שכלו, כי אין הטבע נותן לשחוט בנו, ודוחה היה הטבע מפני השכל, לכך זכו בניו שדחה הקב"ה את טבע המים מפני בניו בזכות אברהם הגובר על טבעו החמרי. כי היה באברהם מעלה שכלית אלקית, אותו הדבר בקע הים ונדחו המים". ובהמשך הפרק [לאחר ציון 248] כתב: "וראו חכמים בקריעת ים סוף מה שלא היה בכל המכות; כי מכות בכורות, שהיתה המכה יותר גדולה, לא היה בטול טבע לישראל, כי אם למצרים. אבל קריעת ים סוף, שהיה כאן בטול טבע לישראל, והציל אותם, דבר זה מעלה עליונה מה שלא היה עד הנה. ולכך נתנו טעם לדבר זה, באיזה זכות זכו ישראל לקריעת ים סוף". ולהלן פנ"ט כתב: "קריעת ים סוף, אשר קרע להם הדברים הטבעיים... כי דברים הטבעיים נבקעים ונפסדים לפני ישראל והצלתם". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קג:] כתב: "ויש להקשות, אחר שעשה הקב"ה עשרה נסים עם ישראל במצרים, למה הוצרך לעשות על הים. ויראה לומר, כי השם יתברך עשה נסים לישראל כדי שיהיו אל השם יתברך לגמרי, וכמו שאמר הכתוב [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי מפני שהוצאתי אתכם מארץ מצרים, ראוי שיהיה השם יתברך לכם לאלוק. ומפני כי ההצלה היא בשנים; האחד, ההצלה מן המתנגד הוא האדם, שהוא בעל בחירה ובעל שכל. והמתנגד השני הוא הטבע... ולפיכך הוציא הקב"ה את ישראל מן מצרים על ידי נסים, והציל אותם מן המתנגד שהוא בעל שכל, הוא פרעה ומצריים, שהיו באים עליהם בכח ובגבורה, והיו עומדים בפניהם שלא יצאו מתוכם, והשם יתברך הוציא אותם. וגם עשה עמהם ניסים על הים, שהוא מתנגד הטבע, שלא היו עוד תחת רשות פרעה, והוציא את ישראל מתוך הים, וקרע להם הים הטבעי שהיה עומד בפניהם. והרי הציל את ישראל ממתנגד הטבעי, וממתנגד בעל שכל, ועל ידי זה קנה השם יתברך את ישראל לגמרי שהם שלו. ולכך שקולים אלו שני דברים, ההוצאה ממצרים וההוצאה מן הים, וכל אחד ואחד היו בו עשרה נסים" [הובא למעלה פ"ח הערה 229, ופ"מ הערה 252].

<> כמו שאמרו במשנה [אבות פ"ה מ"ו] "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הן; פי הארץ, ופי הבאר, ופי האתון וכו'". ובדר"ח שם [ריב:] כתב: "פירוש המשנה הזאת, מה שהוצרכו חכמים לומר כי יש דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, דבר זה הזמן של ערב שבת בין השמשות הוא הגורם. וזה מפני כי שאר בין השמשות שהוא לא יום ולא לילה, ממה נפשך; אם הוא יום, הרי הוא זמן של ששת ימי המעשה. ואם הוא לילה, גם כן הוא זמן של ששת ימי המעשה, ואין כאן חדוש. אבל בערב שבת בין השמשות, מצד שהוא בין השמשות של קדושה, הוא יותר במדריגה משאר ימי הטבע, שאינם כל כך במדריגה. ואי אפשר לומר שלא יהיה נברא בו דבר, שהרי אינו שבת גמור הוא. ואי אפשר שיהיה נברא בו כמו שנברא בששת ימי בראשית, שהרי אינו ימי חול גם כן. ולפיכך נבראו בערב שבת בין השמשות דברים שהם למעלה מן הטבע, ואינם טבעיים, כמו שנבראו בששת ימי המעשה, שכל אלו דברים אינם טבעיים. וכל זה מפני כי בין השמשות של ערב שבת הוא למעלה מששת ימי הטבע, כמו שהשבת מצד קדושתו הוא למעלה מן ששת ימי בראשית. ולפיכך בין השמשות של ערב שבת אי אפשר שיהיה בלא בריאה, כי עדיין לא נכנס השבת, שהוא שביתה גמורה. ואי אפשר שיהיה נברא בו הדברים הטבעיים, שהרי הוא יותר במדריגה מששת ימי המעשה. ולפיכך נבראו בו אלו דברים שאינם טבעיים לגמרי, והם קרובים אל הטבע". הרי בששת ימי החול נוצרו דברים טבעיים [ובבין השמשות של ער"ש נוצרו דברים שאינם טבעיים לגמרי]. ולמעלה פכ"ט [תצב.] כתב: "כי הנברא בששת ימי בראשית, לפי שהם ימי החול, הנברא בהם הוא טבע לגמרי. אבל בין השמשות [של ער"ש], מפני שבין השמשות קצת חול וקצת קודש, ברא בו דברים שהם אינם טבע לגמרי". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עט:] כתב: "הדברים אשר נבראו בששת ימי המעשה הם דברים טבעים, ודברים אשר נבראו בין השמשות הם דברים יוצאים קצת מן הטבע" [ראה למעלה פכ"ט הערה 60, ולהלן הערה 464].

<> פתח ב"נברא בששת ימי בראשית" וסיים "הוא על שבעת ימי בראשית". וכן למעלה פל"ט [לאחר מספר 131] כתב: "כשם שברא הקב"ה את עולמו לשבעה ימים... ולפיכך כל ששת ימי מעשה פונים אל השבת". פתח בשבעה וסיים בששה. וראה למעלה פל"ט הערה 132, פ"מ הערה 152, ופמ"ו הערה 185, שנתבאר שמספר שבע מורה על עולם הטבע, אך עולם הטבע גופא בהכרח פתיך ביה קדושה מסויימת, כי הוא בא מהקב"ה, ומן הנמנע שדבר שבא מהקב"ה לא תמצא בו התייחסות מסויימת אל הקב"ה, והתייחסות זו מתבטאת בשבת קודש. לכך אע"פ שלא נעשתה שום בריאה ביום השביעי, מ"מ יום השביעי משתייך לעולם הטבע. וב"הגדה של פסח במשנתו של הרב דסלר" [עמוד קצד], הביא דברי המהר"ל כאן, וכתב: "הביאור הוא ששירה מגיעה במצב שמתגלה גילוי עליון של אחדותו יתברך, שגילוי זה עליון מכל הבריאה כולה, דהיינו מעל בחינת ז'. לא רק מעל ששת ימי החול, שהם בחינת גשמיות עוה"ז, אלא אפילו מעל בחינת ז', שהיא שבת, שהוא מעין עולם הבא, דהיינו בחינת רוחניות עולם התחתון. ברוחניות עוה"ז עדיין אין הגילוי שלם, ויש עדיין בחינת הסתר באחדותו יתברך. ורק כשאדם במצב שהתגלה לו הגילוי העליון של אחדותו, שמסולק אצלו כל ההסתר שבעוה"ז, אז ראוי לומר שירה, וזהו בחינת 'אז' המוזכר בכל שירה".

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ב [נג:]: "לפי הטבע ראוי הערלה, רק שנתן השם יתברך המילה לאדם שיהיה צירוף לאדם עד שיהיה בלתי טבעי". ובנר מצוה [פח.] כתב: "לכך המילה שהיא על הטבע, שהרי לפי הטבע האדם נולד ערל, וזה מפני כי הטבע נותן שיהיה ערל". והיה נראה לבאר זאת על פי דבריו למעלה פל"ה [תרכז:], שכתב: "אין דבר גנות ופחיתות כמו הערלה, המבדיל בין השם יתברך ובין האדם". והרי כל מהות הטבע היא חציצה והבדלה בין ה' לאדם, "כי הטבע היא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות" [לשונו בתפארת ישראל פי"ט (רפח.), והובא למעלה פ"מ הערה 132]. לכך "הטבע נותן שיהיה ערל" [לשונו בנר מצוה (פח.)]. ובתפארת ישראל פי"ט [רפז.] ביאר נקודה זו ממש, וכלשונו: "כאשר בא אברהם נצטוה במילה [בראשית יז, י]. ידוע כי הערלה נקראת על שם כסוי ואטימה, וכל דבר נכסה ונבדל נקרא 'ערלה'. וזהו בכל מקום שנאמר [דברים י, טז] 'ערלת לב', שאינו נכנס הדבר בלבו, ונבדל ממנו. וכן [ירמיה ו, י] 'ערלת אזן', כסוי אזן. וכל דבר מופרש ומובדל מדבר, יש לו אטימה וכסוי המבדיל, שהוא הערלה. וכל הדורות עד אברהם כל הדורות ההם היו תחת הטבע... עד שבא אברהם ובחר השם יתברך בו... והוציא אותם מן הטבע, עד שלא היה הטבע מבדיל בין השם יתברך ובין הבריות. כי הטבע שהיא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות. עד שבא אברהם, ואליו היה חבור עם השם יתברך, שבחר בו, והוציא אותם מן הטבע, שלא היה כאן הבדל ואטימה עוד בין השם יתברך והאדם. ואז צוה להסיר הערלה, היא האטימה. והמילה היא הברית והחבור שיש עם השם יתברך, מפני שהוציא השם יתברך אותו מן הטבע. ולכך הערלה, שהיא האטימה שנולד באדם בטבע, צוה השם יתברך להסיר אותו ביום השמיני [בראשית יז, יב], שהוא אחר ז' ימי הטבע... לכן נתנה המילה לאברהם בפרטות". ובגו"א דברים פכ"ה סוף אות כה [שצז.] כתב: "הוא יתעלה שונא את הערלה". ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד.] כתב: "[אדה"ר] מושך היה בערלתו [שם], כי הערלה הוא כסוי וסתימה והבדל, וכך משמש לשון 'ערלה' בכל מקום, שהוא לשון סתימה והבדל... כי סבור היה כי העולם התחתון הוא נוהג על פי טבעו כאשר ברא השם יתברך שיהיה העולם נוהג, ולכך ראוי שיהיה האדם ערל, כמו שבראו השם יתברך ערל. ודבר זה הפך מצות המילה, כי לכך צוה המילה ביום ח' [בראשית יז, יב], כי מספר שבעה הם כנגד שבעה ימי בראשית, שהוא עולם הטבע. והמילה היא על הטבע, ולכך היא ביום השמיני, שהעולם הזה נוהג אף שלא בטבע. ודבר זה התחיל אברהם, שעשה לו השם יתברך ניסים ונפלאות שלא בטבע, ולכך אליו נתנה המילה. ואדם הראשון היה מסלק עצמו מזה, שהוא הפועל והמושל על הטבע, והיה מוסר עצמו תחת הטבע, לומר כי עולם כמנהגו נוהג. ולכך לא אמר שלא היה רוצה למול, רק שהיה מושך בערלתו, כי היה מוציא עצמו מן רשות השם יתברך, והיה מושך בערלתו" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 58, ופל"ה הערה 30]. לכך הטבע החוצץ בין ה' לאדם, הוא הנותן שיהיה האדם ערל. @**ובעוד שטעם זה**^ מחייב את הערלה מצד יחס האדם אל בוראו, הרי בח"א לנדרים לב. [ב, ו:] ביאר זאת מצד יחס האדם אל עצמו, וכלשונו: "ועוד יש לך לדעת ולהבין, כי האדם נברא ערל, ולמה נברא האדם ערל. אבל דבר זה נמשך אחר עניין האדם, כי אדם הוא בכח ויוצא אל הפעל, בענין זה נברא האדם [כמבואר למעלה פל"ג הערה 13]. כי ראוי שיהיה הגוף והנפש שוים ודומים; וכמו שנברא בנפשו בכח, ויוצא אל הפעל, כך נברא בגופו בכח גם כן. וכל זמן שלא הוסר הערלה נחשב שהוא אינו בפעל הנגלה, כי הערלה הוא כסוי ואטימה לאדם, כמו שתמצא לשון ערלה בכל מקום על לשון אטימה, כמו 'ערלת לבבכם' [דברים י, טז]... 'ערל שפתים' [שמות ו, יב], כלומר שאינו יכול להוציא הדבור אל הגלוי בפעל. ודבר שאינו בפעל הנגלה, הוא בכח נחשב". והרי כל מהות הטבע היא בכח ולא בפועל, וכמו שכתב בח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא.]: "כי הטבע החמרי הוא בכח... וזהו ענין הגשם שאינו בפעל" [הובא למעלה פ"מ הערה 155].

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ב [מט:]: "וזה הוא טעם מילה בשמיני, כי האדם מצד הטבע נברא עם הערלה, והוא פחיתות הטבע, והמילה היא תיקון הטבע. ולפיכך תיקון הזה הוא ביום השמיני, לפי שהוא אחר הטבע שנבראת בשבעת ימי בראשית". וכן כתב בדרוש לשבת תשובה [פב: (יובא בהערה הבאה)] ובח"א לסוטה יב. [ב, נב:] ביאר את מה שאמרו [שם] שמשה רבינו נולד מהול, וז"ל: "מה שנולד מהול מעלה זאת מדרגה נבדלת לגמרי. וכבר בארנו זה מדברי חכמים בכמה מקומות, כי לכך המילה ביום השמיני, כי השמיני הוא על הטבע, כי הטבע נבראת בשבעת ימי בראשית, אבל השמיני הוא על הטבע. וזה שנולד מהול בעצמו, מורה זה על מדריגה אלקית בלתי טבעית שהיה משה בעת תולדתו, שהטבע נבראת בשבעת ימי בראשית, והמילה מדריגה על הטבע, שהיא בשמיני". וכן כתב בנצח ישראל פי"ט [תטז: (יובא בהערה הבאה)], נר מצוה [פח.], ח"א לגיטין נז. [ב, קטו:], ח"א לקידושין ל: [ב, קלה.], ח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד.], ועוד. ואמרו חכמים [נדרים לא:] "גדולה היא המילה שדוחה את השבת", וכתב שם בח"א [ב, ה:]: "דבר זה פשוט, כי המילה היא ביום השמיני, ומספר שמונה למעלה מן הטבע לגמרי, כי שבעה ימים הם נגד שבעה ימי בראשית, והמילה היא הויה למעלה מן הטבע. ולכך המילה ביום השמיני שהיא אחר שבעה... כלל הדבר, כי המילה היא על השבת במדריגה, ולכך המילה היא דוחה את השבת" [הובא למעלה פ"מ הערה 155].

<> אודות שהמילה מגדירה את זהות ישראל, כן כתב בנצח ישראל פ"ו [קנח:], וז"ל: "רמזו חכמים דבר זה במסכת נדרים [לא:], 'הנודר מן הערלים מותר בערלי ישראל, ואסור במולי אומות העולם'. ואין זה מפני שאנו הולכים אחר לשון בני אדם [נדרים מט.], כדמוכח שם בהדיא דמייתי מקרא על זה. אבל כי ישראל, במה שהם ישראל, נחשבים נמולים. ואם לא נעשה דבר זה בשביל סבה מה, לא נתבטל ענינם המיוחד אשר להם. וכן להפך, הגוי מצד ענינו המיוחד, במה שהוא גוי, ראוי לו ערלתו. ואם יחתוך ערלתו, בשביל זה לא נתבטל ענין המיוחד שראוי לו במה שהוא גוי, וראוי לו הערלה". ובנצח ישראל פי"ט [תטז:] כתב: "יש לישראל צורה נבדלת אינה מוטבעת בחומר, וזה יורה המילה, שהמילה מורה על שלימות צורתן הנבדלת מן החמרי, כאשר המילה ביום השמיני, והוא לאחר ז', שהם ימי הטבע שבהם נברא העולם הטבעי. והמילה שהיא אחר ז' ימים, שהם ז' ימי בראשית, היא על הטבע". ובגו"א דברים פכ"ה אות כה [שצו:] כתב: "ישראל צורתן במה שהם נימולים, ובזה הם ישראל". ובבאר הגולה באר החמישי [נו:] כתב: "דבר זה הוא סוד המילה, שצריך להסיר הערלה, אשר הוא כמו מכסה לאבר הזה. והערלה מונע עד שלא נמצא האדם בפעל, כי כל אשר יש לו כסוי ואטימא אינו נמצא בפעל הנגלה. והרי על ידי אבר הזה הוא איש, אשר האיש נחשב צורה, שעל ידי הצורה הוא בפעל הגמור. ולכך צריך להסיר הכסוי והאטימא, שהוא הערלה, עד שיהיה איש בפעל, כמו שראוי אל הצורה שהוא נמצא בפעל. ודווקא אל ישראל נצטווה המילה, מפני שיש אל ישראל מעלת ומדריגת הצורה כמו שהתבאר פעמים הרבה, ולפיכך ראוי ומחויב להסיר הערלה". ובדרוש לשבת תשובה [פב:] כתב: "יש בישראל מעלה זאת שאינם נתונים תחת הטבע... אבל מדריגתם 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". ובח"א למנחות נג: [ד, פג:] כתב: "אף על גב שחטאו [ישראל], מכל מקום... יש להם צורה נבדלת אלקית מצד עצמה. כי יש לישראל צורה נבדלת אינה מוטבעת בחומר, וזהו המילה, כי המילה היא צורת ישראל... שהמילה מורה על צורתם הנבדלת מן החומר. ומעתה אף כי הם נפתים ליצר הרע מצד החומר שבהם, הרי אין בטול אל צורתם העצמית הנבדלת, ואין ראוי להם הפסד" [ראה למעלה פ"ד הערה 38, פ"מ הערה 268, ופמ"ה הערה 19].

<> לשונו למעלה פ"מ [לאחר ציון 150], בביאור המכילתא [שמות יד, טו] "רבי שמעון התימני אומר, בזכות המילה אני אקרע את הים, שנאמר [ירמיה לג, כה] 'אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי', אמרת אי זו היא ברית שהיא נוהגת ביום ובלילה, הוי אומר זו מילה", וז"ל: "כי המילה שנתן הקב"ה לישראל היא מדריגתה על הטבע. ולפיכך המילה היא בשמיני [בראשית יז, יב], כי ז' ימי בראשית הם ז' ימים של הטבע, כי בז' ימים נברא עולם הטבע, אבל השמיני הוא על הטבע. כי לפי הטבע יש לו להיות ערל, שהרי אדם נולד ערל, והמילה היא על הטבע. ולפיכך המילה היא שבקעה הים, שהיא על הטבע". @**אמנם יש**^ הבדל בין דבריו כאן לדבריו למעלה; למעלה ביאר שבזכות המילה נקרע הים. אך כאן מבאר שבזכות מדריגת ישראל הלא טבעית [שהמילה מורה עליה] נקרע הים, שכתב: "ומפני שיש בישראל מדריגה זאת שאינם טבעיים, שהרי יש בהם המילה, ולכך נקרע ים הטבע". באופן שלפי דבריו למעלה המילה היא הסבה לקרי"ס, ולפי דבריו כאן המילה היא הסימן לקרי"ס. ויש להבין, מדוע הכניס לכאן את מעלת ישראל המשתקפת במילה, ולא ביאר כדבריו למעלה שאיירי במעלת המילה עצמה. ויש לומר, שלשון הילקו"ש [שהביא למעלה לאחר ציון 180] הביאתו לכך, שאמרו שם: "דבר אחר, 'אז' אל"ף אחד זיי"ן שבעה, הרי שמונה, בזכות המילה שנתנה לשמונה נקרע הים, ב'אז' אנו נקלס. אמר רבי לוי, 'לגוזר ים סוף לגזרים' [תהלים קלו, יג], שכן בלשון ארמי קורין למהולין 'גזורין', בזכות המילה נקרע הים". הרי שהדגשת הילקו"ש היא על הגברא הנמול ["אנו נקלס", "קורין למהולין 'גזורין'"], ולא על מעשה המילה. ומצד הסברה מוכרח כן, שהרי כאן לא איירי בזכות שהביאה לקרי"ס [כדבריו למעלה בפ"מ], אלא בשירת ישראל על קרי"ס, שפתחו את שירתם בתיבת "אז". ובודאי ישראל ישירו על מעלת עצמם [המתבטאת במילה], ולא על מעלה שאינה עצמית להם. ובנצח ישראל פמ"ג [תשמא:] כתב: "האדם כאשר הוא בשלימות הגמור, אז נותן שירה ושבח למי שממנו השלימות".

<> צרף לכאן דבריו בדרוש לשבת תשובה [פב:], וז"ל: "לכך כל ההזאות שהיו ביום הכפורים לפני ולפנים היו שמונה, אחת למעלה ושבע למטה [יומא נו:]. 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".

<> מביא לשון המדרש כפי שנמצא בילקו"ש ח"א המשך רמז רמא. ובכת"י של הילקו"ש [שם] מצויין שהמדרש לקוח מהמכילתא. ודרכו של המהר"ל לייחס את דברי הילקו"ש למקור המצויין בילקו"ש, אף שמביא את לשון הילקו"ש. וראה להלן הערות 232, 343.

<> לאחר ציונים 194, 199.

<> לשונו להלן פס"ה: "לשון זה ["אז"] הוא כמו 'באותו העת', ולשון זה אינו המשך זמן, שהרי אומר 'באותו עת' בלבד. ומפני שאינו המשך זמן, הוא למעלה מן הזמן". ובנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז:] כתב: "כי מלת 'אז' בא על דבר שאינו תחת הזמן, כי הזמן הוא המשך, ומלת 'אז' הוא מורה על העת". ובתפארת ישראל פכ"ה [שעה:] כתב: "והבן מה שאמר [קהלת ג, א] 'לכל זמן ועת לכל חפץ'. כי הדברים שהם גופניים... הגוף נופל תחת הזמן, שייך לומר 'לכל זמן'. אבל דבר שהוא שכל בלבד... שהיא אינה דבר גופני, ודבר זה אינו תחת הזמן. על זה אמר 'עת לכל חפץ'. כי העתה שהוא המחבר העבר והעתיד, אינו זמן. ורצה לומר כי הדבר שהוא מושכל, שאינו נופל תחת הזמן, הוא נעשה בעתה" [הובא למעלה הערה 195]. ובנצח ישראל ר"פ כז [תקנח:] כתב: "התורה, מפני שהיא שכלית בלבד, לא תפול תחת הזמן. אבל שייך בזה 'עת', כי אין העתה זמן, כאשר ידוע למי שמבין את זה. לכך אמר 'ועת לכל חפץ', כי העתה אינה זמן".

<> כמאמר החכם [מובא בפלא יועץ ערך דאגה] "העבר אין, העתיד עדיין".

<> פירוש - אם "אז" היה בא על הזמן, וזמן עבר וזמן עתיד שונים זה מזה, לכך מן הנמנע ש"אז" יאמר על עבר ועתיד כאחד, כי אין זמן אחד לעבר ועתיד.

<> דוגמה לדבריו; למעלה בהקדמה שניה [סז.] כתב: "כי הדבר שיש לו גדר ומיוחד בדבר מה, בשביל אותו גדר נבדל ממנו דבר שאינו בגדרו. אבל מפני כי הוא יתברך פשוט ואין לו גדר כלל, אין דבר נבדל ממנו. ואם כן, הוא יודע הכל, והוא יכול הכל, וכל זה מפני שאין לו גדר יוגדר בדבר מיוחד, ובשביל זה הכל נמצא מאתו גם כן". והוא הדין לנידון דידן; הזמן הוא מחולק ומוגדר, ולכך זמן עבר אינו כולל זמן עתיד. אך העתה נבדלת מן הזמן, ואינה מוגדרת בזמן, לכך היא כוללת את העבר והעתיד כאחד.

<> בספר שפתי חיים, מועדים ב, עמודים תיז-תכא, הביא את דברי המהר"ל האלו, וביארם בארוכה ובטוב טעם, עיי"ש. וחלק מדבריו יובא בהערה הבאה.

<> לשונו למעלה פמ"ו [לאחר ציון 10]: "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". 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". 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". 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" [הובא למעלה פמ"ו הערה 13]. @**ובספר שפתי חיים**^ [מועדים ב עמוד תיז], כתב: "כדי להבין את דברי המהר"ל עלינו לבאר את מהות הזמן. הזמן מורכב משרשרת נמשכת של אירועים המתרחשים זה אחר זה, כל רגע וארועו. אלא שאנו מבחינים בזמן שלשה חלקים; העבר שחלף, העתיד שלפנינו, והרגע של ההווה שבו אנו נמצאים. הסיבה לחלוקה הזו היא מפני שבחמשת החושים [ראיה שמיעה וכו', שבהם באה לידי ביטוי מציאותנו והוייתנו בעולם הגשמי הזה] אנו חשים את הזמן רק בהווה, כי העבר נמצא רק בזכרוננו, ואת העתיד אנו יכולים לצייר בדמיוננו בלבד. מו"ר הרא"א דסלר זצ"ל [מכתב מאליהו ב עמוד 154] ביאר את מהות הזמן במשל למפת הארץ, שכל נקודה שמצוינת עליה היא סימן לעיר. כאשר מכסים אותה בנייר, ובו חלון קטן דרכו רואים רק עיר אחת על המפה, ושאר הערים אינן נראות. וכאשר נעביר את הנייר על המפה, נראה דרך החלון עיר אחרת, ומה שראינו מקודם נעלם עתה מעינינו. וגם מה שנראה בהמשך הוא עדיין מכוסה מאתנו, כי בכל רגע אנו רואים רק קטע קטן של המפה. וכן הוא בנמשל על הזמן; הנה חוינו את הזמן שעבר, וכאשר חלף ונעלם הוא נותר בזכרוננו בלבד. לכן גם אדם שהוא בעל זכרון מעולה אינו מרגיש את מה שעשה בעבר, כפי שמרגיש דבר שעושה אותו בהווה. וכן העתיד מכוסה מאתנו. נמצא שתחושת הזמן היא מציאות של הסתר, כי היא מסתירה מאתנו את העבר והעתיד, ואנו רואים בה רק את ההווה". @**ויש להעיר**^ מדבריו בתפארת ישראל פ"מ [תריז.], שכתב: "מה שאמר [בראשית ב, ב] 'ויכל אלקים מלאכתו ביום השביעי', היינו בתחלת יום השביעי... והזמן הוא מדובק, ורגע שהוא סוף יום הששי הוא התחלת יום השביעי, כי אין הזמן מחובר מעתות, רק הזמן הוא מדובק. ולפיכך שייך לומר 'ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו', אחר שאי אפשר לך לומר שהזמן הוא מחולק, רק הזמן הוא אחד, וסוף הזמן של יום הששי הוא התחלת יום השביעי". וכיצד יתקיימו שני המקראות האלו יחד; (א) "הזמן בודאי מחולק" [לשונו כאן]. (ב) "הזמן הוא אחד" [לשונו בתפארת]. ונראה שלא קשה, כי כאן כוונתו לחילוק שיש בזמן מצד עצמו [עבר לעומת עתיד]. אך בתפארת איירי בחילוק שנעשה מחוץ לזמן עצמו, כמו החילוק בין סוף יום הששי לתחילת יום השביעי, שמבחינת הזמן עצמו אין בזה חילוק. וכן ביארו במבוא לדרשות המהר"ל [עמוד 20], שהביאו את דברי המהר"ל בתפארת, וכתבו שם: "מהות הזמן היא חטיבה אחת שאינה מורכבת מחלקים רבים, אלא שמושגי בני אדם חילקו את הזמן לפרודות, ויצרו זמנים רבים". ראיה לדבר; בתפארת ישראל פכ"ה [שעט.] כתב: "כי הזמן הוא מדובק ומחובר, ועד שלשה חדשים נחשב הזמן אחד, אבל יותר משלשה חדשים לא נחשב אחד, רק מחולק לעצמו". הרי שהחילוק של חדשים אינו חל על הזמן, ואין הבדל בזמן בין חודש אחד למשנהו. אך הזמן שהוא מעבר לשלשה חדשים אינו נחשב לזמן אחד [וכמו שביאר שם], כי הוא חטיבת זמן אחרת בעצם.

<> לשונו בכת"י [תקטו:]: "וכמו שהוא כולל ההפכים, כך הוא כולל בכל הזמנים בשוה, בעבר ועתיד, ואין חילוק ביניהם. כי מה שהוא מושל על ההפכים, מורה על שהוא יתברך כולל הנמצאים, והכולל הכל אין חוצה לו דבר. ולפיכך יש לקלס לפניו ב'אז', שהוא כולל העבר והעתיד".

<> כמו שאמרו חכמים [ירושלמי סנהדרין פ"י סוף הלכה א (נ:)] "אין אחד אלא הקב"ה, כמה דתימר [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד'". ואמרינן "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו הוא יחיד, ואין יחידות כמוהו בשום פנים" [העיקר השני]. וכן אומרים "אחד ואין יחיד כיחודו" [מתפילת "יגדל"]. והרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק ביסוד השני כתב: "יחוד השם יתברך, כלומר שנאמין שזה הוא סבת הכל אחד ואין כאחד הזוג, ולא כאחד המין, ולא כאיש האחד שנחלק לאחדים רבים, ולא אחד כמו הגוף הפשוט... אבל הוא השם יתברך אחד באחדות שאין כמותה אחדות. וזה היסוד השני המורה עליו מה שנאמר [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'". ובהלכות יסודי התורה פ"א ה"ז כתב: "אלוק זה אחד הוא... שאין כיחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם. לא אחד כמין שהוא כולל אחדים הרבה, ולא אחד כגוף שהוא נחלק למחלקות ולקצוות, אלא יחוד שאין יחוד אחר כמותו בעולם". ולמעלה פל"ו [תרמב.] כתב: "כי האיש עם האשה הם אחד, כי אין אחד זולת הקב"ה". ולמעלה פ"ט [תפח:] כתב: "אין האחדות כי אם להקב"ה, שהוא יחיד". ולמעלה פמ"ו [לאחר ציון 133] כתב: "הוא יתברך מהותו ומציאותו אחד, לא כמו שהוא בכל הנמצאים". ובדר"ח פ"ה מ"א [כב.] כתב: "כי אין אחד רק השם יתברך". ובבאר הגולה באר השני [קסא:] כתב: "השם יתברך אחד לגמרי מכל צד" [ראה למעלה פ"ט הערה 220, פל"ו הערה 153, פמ"ד הערה 135, ולהלן הערה 334].

<> לפנינו הוא בילקו"ש ח"א המשך רמז רמא [כפי שאר המדרשים שהובאו בפרק זה]. ובכ"י ודפוס ראשון נכתב בילקו"ש [שם] שמקור המדרש הוא "אה"ר", שפירושו "אלה הדברים רבה", וליתא לפנינו. ודרכו של המהר"ל לייחס את מקור המדרש למקור המצויין בילקו"ש גופא, אף שאינו שם. וראה למעלה הערה 222, ולהלן הערה 343.

<> אודות מעלתו הנבדלת של משה רבינו, כן כתב למעלה הרבה פעמים, ויובא בהערה הבאה.

<> לשונו למעלה פט"ו [מז:]: "מעלת משה ומדריגתו, שהיה משה נבדל מכל אדם על פני האדמה, כאשר ידוע ממדריגת משה". ולמעלה פט"ז [עח.] כתב: "משה רבינו עליו השלום אשר הוא הצורה השלימה, והוא נבדל מן החומר כאשר יתבאר, עד שלא היה אדם נבדל מן החומר כמו משה רבינו עליו השלום". וכן כתב למעלה פי"ז [צג:], ויובא בהערה 242. ולמעלה פי"ח [קלט:] כתב: "תדע לך כי מעלת משה רבינו עליו השלום מעלת הצורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר. כי השכלים הנבדלים הם צורה בלבד, ומי שהוא קרוב אל מעלת השכלים הוא קרוב אל הצורה. ולכך היה מעלת משה רבינו עליו השלום ענין צורה בלבד מבלי חומר, שהיה קרוב אל מעלת השכלים הנבדלים". ולמעלה פכ"ב [רפח:] צירף לזה שמשה נקרא "איש האלקים" [כמו שכתב כאן], וז"ל: "מפני כי משה שהיה איש אלקים, ראוי שיהיה מנהיג ישראל במדבר. שכבר אמרנו כי הדברים האלקיים שייך להם המדבר ביותר... שכל ענין אלקי, יותר ראוי במדבר. ואילו היה משה כמו שאר אדם, שהיה טבעי, היה שייך לו הנהגת הישוב. אבל משה 'איש אלקים', שייך לו המדבר בפרט... כאשר היה מעלת משה רבינו עליו השלום נבדל, נקרא 'איש האלקים'". ולמעלה פכ"ח [תסו:] כתב: "כאשר משה היה נבדל במעלתו, לא היה נוטה אל הגשמי כי אם אל מעלה הנבדלת... ולכך אף אחר שיצא לאויר העולם ידע כל התורה, [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים'". ולהלן ס"פ סו כתב שפרישת משה מאשה [שבת פז.] מורה שאף לא היתה לו חמדה ותאוה לכך, שאם לא כן "לא היה ראוי שיהיה פורש מאשתו, כדי שלא יבוא לידי חטא. לכך יש לך לדעת שלא היה נמצא אצלו החמדה". @**וכן כתב**^ בשאר ספריו. וכגון, בתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי. ודבר זה ידוע מאד שזהו מעלת משה, ולכך היה מתנבא באספקלריא המאירה [יבמות מט:]... שזה עיקר עצם משה שהיה נבדל מן החומר, ולכך הוא בלבד היה פורש מן האשה, ונקרא 'איש אלקים'". ובדר"ח פ"א מ"א [קלא.] כתב: "הנה מדריגת משה היה כמו חמה [ב"ב עה.], שהיא כולה אור, וכאילו שאין לה גוף כלל. כך היה משה כאילו הוא נבדל לגמרי מן החומר, כמו שבארנו פעמים הרבה מדריגת משה רבינו עליו השלום, שהיה כאילו היה נבדל מן החומר". ושם פ"ו מ"ב [לז.] כתב: "כי משה רבינו עליו השלום היה 'איש האלקים', עד שהיה נבדל מן החומר לגמרי". ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב: "יש לך לדעת כי משה רבינו ע"ה היה לו מעלת הצורה הנבדלת... והיה פורש מן האשה, ולא היה דבק בחמרי, שהחומר הוא אשה, כמו שהצורה הוא איש, ומפני שהיה צורה נבדלת, היה פורש מן האשה שהיא חומר... ולפי שהקבר הוא יחוד מקום אל אותו שנקבר שהוא במקום הזה, ולכך לא היה מתיחס אל משה דבר זה כלל. ואילו היה לו מקום ידוע מיוחד שהוא קברו, היה דבר זה יוצא לגמרי מגדר הצורה הנבדלת, שאין לה מקום מיוחד. ולכך [דברים לד, ו] 'לא ידע איש את קבורתו', כי משה הוא הצורה הנבדלת, ואין אל הצורה מקום ידוע מיוחד, וזה אין שייך בשאר צדיקים". ובח"א לקידושין יג. [ב, קלא.] כתב: "המים הוסרו מן הצורה מכל וכל, ודבר זה התבאר אצל משה שהיה נקרא על שם [שמות ב, י] 'כי מן המים משיתיהו', שהוסר משה מן החמרי, כי היה משה איש האלקים". ובח"א לנדה לא. [ד, קס.] כתב: "אין המים דבר מקוים והם נגרים ונשפכים, כדכתיב [דברים טו, כג] 'על הארץ תשפכנו כמים', ואין לך דבר נשפך ונמס יותר מן המים, דכתיב [יהושע ז, ה] 'וימס לבב העם ויהי למים'... ולפיכך היה משה משוי מן המים, כי משה היה נבדל לגמרי מן החמרי, עד שהיה מסולק ונבדל ממנו לגמרי, ולכך היה משוי ויוצא מן המים" [הובא למעלה פט"ז הערה 75, וש"נ].

<> כמבואר למעלה [מציון 223 ואילך].

<> "למה ב'אז'... כי משה היה דבק במדה העליונה הזאת, כמו שיתבאר" [לשונו למעלה לאחר ציון 206].

<> אודות שהטבעי הוא תחת הזמן, כן כתב למעלה בהקדמה שניה [נ.], וז"ל: "פעל הטבעי פועל לפי טבעו ומנהגו אשר בעולם הטבעי, ופעל הנבדל לפי ענינו. והבדל יש ביניהם, כי הטבע פועל בזמן, ולפיכך צריך לכל פעל טבעי המשך זמן, אבל פעל אשר אינו טבעי אין צריך לפעולתו זמן. כי הטבעי כח גשמי, וכל כח גשמי פעולתו בזמן, אבל הדברים הנבדלים פעולתם בלי זמן, שאינם כח בגשם, ולפיכך פועלים בלא זמן". ולהלן פנ"א כתב: "דברים הטבעיים כל פעולתם בהמשך זמן". ובהקדמה לאור חדש [עו:] כתב: "כי הדבר שהוא בזמן, הוא הטבע ומנהגו של עולם, שנעשה בזמן". ובח"א לגיטין נז. [ב, קיג:] כתב: "כי הדבר הטבעי פועל בזמן, ודבר שלא בטבע פועל מבלי זמן" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 45].

<> לשון הראב"ע [שמות כד, יח] "ויהי משה בהר - שלא ירד, וכתוב על אלה הארבעים יום [דברים ט, ט] 'לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי'. וזה פלא גדול לא נהיה כמוהו לפניו". ויש להבין, דמוכיח מכך שמשה "לא היה אדם טבעי שהוא תחת הזמן", ובפשטות כוונתו היא שאי אפשר שמשה יעמוד ארבעים יום ללא אכילה ושתיה [רמב"ם הלכות שבועות פ"ה ה"כ "נשבע שלא יאכל כלום שבעת ימים... מלקין אותו מיד משום שבועת שוא, ויאכל בכל עת שירצה"], ובהכרח שהזמן של ארבעים יום לא חל עליו, כי משה היה למעלה מהזמן. ויש להבין, כי ניתן לבאר שבאותם ארבעים יום משה ניזון באופן רוחני כמו המלאכים, ולא שזמן ארבעים יום לא חל עליו. וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות נב [לג:], עיי"ש. וכן אמרו חכמים [ב"מ פו:] "לעולם אל ישנה אדם מן המנהג, שהרי משה עלה למרום ולא אכל לחם". ובח"א שם [ג, מח.] כתב: "מפני שעלה משה למרום, לפיכך לא אכל. דאם לא כן למה עשה הקב"ה את משה מלאך, והיה לנהוג עמו כמו שהוא אדם, שהוא שותה ואוכל. אלא כיון שבא בין המלאכים, היה לו מנהג שלהם לבלתי לאכול ולבלתי לשתות" [הובא למעלה פל"ב הערה 36]. והשפת אמת [יומא עה:] כתב: "דכיון דכתיב 'לחם לא אכלתי', משמע דדבר אחר אכל, מדלא אמר סתם 'לא אכלתי'. ותו, דאי אפשר לבריה להיות בלי מזון. רק דהיה ניזון מזיו השכינה, כמלאכי השרת... דהכי קאמר, לחם שאוכלין התחתונים לא אכלתי, רק מאכל עליונים". ונהי שזה מורה שמשה לא היה אדם טבעי, אך כיצד זה מורה שלא היה תחת הזמן. ויש לומר, שדברים טבעים הם תחת זמן טבעי, ודברים לא טבעים הם תחת זמן לא טבעי. ובח"א לב"ב עד. [ג, קא.] כתב: "כמו שיש ימים ממש לבני אדם גשמיים, כך יש זמן לדברים שאינם גשמיים, ואינו זמן ממש, והוא שייך לדברים בלתי גשמיים". וכן הוא בתפארת ישראל ס"פ יח [רפב:]. וראה למעלה הערה 200.

<> לשונו למעלה פי"ח [קמו:]: "הנה שם משה רבינו עליו השלום, שנקרא בשם 'משה' [שמות ב, י] 'כי מן המים משיתהו', בזה בעצמו הוראה על עיקר מעלתו, שהיה צורה קדושה נבדלת, שהשכינה היתה מדברת עמו פה אל פה [במדבר יב, ח], והיה נבדל מן האשה [שבת פז.], ולא כהתה עינו ולא נס ליחה שלו [דברים לד, ז]. כי מאחר שהוסר מן המים המורים על ענין החמרי, היה משה רבינו עליו השלום מעלתו פשוט מן החומר, ונשאר במעלת הצורה בלבד". ולמעלה פכ"ד [שסד:] כתב: "כי כל הדברים אשר הם צורה נבדלת יש להם קיום, ואין להם שנוי, כי כח חמרי הוא משתנה. וזה סוד מה שנאמר במשה 'לא כהתה עינו ולא נס ליחו', שמשה נפשו לא היה מוטבע בגוף... ועל ידי שיש לו כח בלתי מוטבע בגוף, אף כחות הטבעיות עומדים בכחם". וכוונתו כאן היא, כי כח החומרי משתנה מחמת הזמן [כמו שכתב בנתיב העושר פ"ב (ב, רכז:) "כל דבר שהוא גשמי הוא תחת הזמן ותחת השנוי"], והואיל ומשה לא השתנה, מוכח מכך שלא היה תחת הזמן.

<> ומדריגת "אספקלריא המאירה" מורה על היות משה נבדל מן החומר, וכמו שכתב בתפארת ישראל פי"ב [קצא:], וז"ל: "כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי. ודבר זה ידוע מאד שזהו מעלת משה, ולכך היה מתנבא באספקלריא המאירה". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שכט.] כתב: "משה רבינו ראה באספקלריא המאירה, רצה לומר כי משה מפני שהיתה נבואתו נבדלת לגמרי, וזה נקרא שראה באספקלריא המאירה... אבל ישעיה שאין מעלתו כל כך, והיה רואה השם יתברך בכח גשמי, וזה נקרא אספקלריא שאינה מאירה... וזהו ההפרש אשר יש בין משה ובין שאר נביאים; משה כתיב בו [במדבר יב, ח] 'פה אל פה וגו''. אבל שאר הנביאים היו מתנבאים באספקלריא שאינה מאירה, היו רואים השם יתברך דרך מלבוש הזה הגשמי". ובח"א ליבמות מט: [א, קלב.] כתב: "משה רבינו נסתכל באספקלריא המאירה, נקרא כאשר היתה הנבואה לא בדמיון, וכדכתיב [במדבר יב, ח] 'ומראה ולא בחדות'. וכאשר הנביא היה כן, אי אפשר לראות השם יתברך, שהוא יתברך נבדל מן הנמצאים, ולכך אי אפשר לראות אותו פנים אל פנים. אבל כאשר יראה בדמיון, דבר זה אין חיבור לשכינה לומר שהשם יתברך נבדל מכל הנמצאים, ולפיכך באספקלריא שאינה מאירה אפשר לראות השם יתברך. כי זה ההפרש יש בין אספקלריא המאירה לשאינה מאירה, כי האספקלריא המאירה רואה הדבר באמתתו כאשר הוא" [הובא למעלה פי"ח הערה 96].

<> אודות שהחומרי הוא עכור, כן כתב למעלה בהקדמה שלישית [קלד:], וז"ל: "כל נבדל הוא מפואר, לפי שמסולק ממנו עכירות הגשמי, שהנבדל נקרא 'אור', שאין בו עכירות". ולהלן ר"פ סה כתב: "הגשמי, או אשר מצורף אל הגשם, אין בו תפארת, כי יש בו עכירות וגסות גשמי". ובתחילת ההקדמה לדר"ח [ב.] כתב: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך" [הובא למעלה פל"ד הערה 9]. ובנצח ישראל פ"ז [קצ:] כתב: "מדריגת ביתר, שהיו מסולקים מן הגוף העכור". ובבאר הגולה בבאר הרביעי [תצח.] כתב: "כי הצדיקים כאשר יהיו בגן עדן, יהיו מסולקים מן החומר העכור... שאף בעולם הזה לא היה נמשך נפש הצדיקים אחר הגוף, ולפיכך בגן עדן, הוסר החומר העכור הזה". ובכלליות קבע, כי לא רק שהחומרי עכור, אלא הסימן ההיכר לחומריות הוא עכירותו, וכפי שכתב בנצח ישראל פ"ז [קצ:]: "ותדע שכל אשר הוא יותר חמרי, הוא עכור. שתמצא הארץ שהיא יותר גשמית, היא עבה ועכורה לגמרי. והמים יש להם גשם דק, יש בהם בהירות יותר. והרוח יש לו דקות הגשמי יותר, והוא עוד יותר בהיר. וכן תמיד כאשר ידוע". ובנר מצוה [צג.] כתב: "כאשר תבחין בנמצאים הגשמיים, שכל שהוא גשמי יותר, הוא עכור וחושך. וזה, כי הארץ היא גשמית, ולכך הארץ היא חשוכה לגמרי. והמים אינם כל כך גשמיים כמו הארץ, שיש לארץ גסות ועבות החמרי יותר, לכך המים הם זכים יותר. והרוח עוד יותר מסולק מן הגשמי, ולכך הרוח הוא יותר זך ויותר דק". ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "כי הדבר אשר הוא עומד בחומר העכור, נקרא שהוא בחושך". וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 52, ופמ"א הערה 132.

<> למעלה פי"ז [פח.] הביא דברי הגמרא [סוטה יב.] שהפסוק "ותרא אותו כי טוב" [שמות ב, ב] מלמדנו ש"בשעה שנולד משה נתמלא כל הבית אורה". ובהמשך הפרק [צג:] כתב: "מדריגת משה שהיה נבדל לגמרי מן הגשמית, עד שהיה לו מעלה נבדלת לגמרי, שהרי כשנולד נתמלא הבית אורה, והאור מורה על דבר נבדל מן הגשם, וזה ידוע, כי אין באור דבר גשמי מורגש... ולפיכך נתמלא כל הבית אורה". וראה למעלה פמ"ו הערה 149 אודות מעלתו הנבדלת של האור.

<> ילקו"ש ח"א המשך רמז רמא.

<> בפסוקים אלו לא נאמרה תיבת "אז", אך פסוקים אלו מבארים את ריש דברי המדרש "בשעה שאמרו ישראל 'אז ישיר', לבש הקב"ה חלוק של תפארת שהיו חקוקים עליו כל 'אז' שבתורה". ולהלן ר"פ סה כתב: "פירוש, כאשר היו משבחין את השם יתברך ב'אז ישיר'... בשבח זה היו מלבישין השם יתברך חלוק של תפארת... וזה המלבוש הוא לו מן התחתונים". ופירש רש"י [דברים כו, יז] "האמירך... הוא לשון תפארת".

<> "שנאמר [איכה ב, יז] 'בצע אמרתו'" [המשך לשון הילקו"ש שם].

<> להלן ר"פ סה, וז"ל: "פירוש, כאשר היו משבחין את השם יתברך ב'אז ישיר', והשבח הזה הוא שבח שהשם יתברך מתרומם על העולם, ונבדל מן הטבע, כי כן מורה מלת 'אז', שהוא אחד רוכב על ז' ימי בראשית, שהוא הטבע. ועוד לשון זה שהוא כמו באותו עת, ולשון זה אינו המשך זמן, שהרי אומר באותו עת לבד. ומפני שאינו המשך זמן, הוא למעלה מן הזמן. ולפיכך בשבח זה היו מלבישין השם יתברך חלוק של תפארת. שהרי רבי יוחנן קרא למאני מכבדותי [שבת קיג.]... ועל זה החלוק היו כתובים כל 'אז' שבתורה, שכולם הם מורים על כבודו יתברך, שהוא נבדל מהטבע החמרי, וזהו הכבוד, כי אין כבוד יותר מזה כאשר הוא נבדל מן כל צירוף ויחוס גשמי. שהגשמי, או אשר מצורף אל הגשם, אין בו תפארת, כי יש בו עכירות וגסות גשמי... וזה המלבוש הוא לו מן התחתונים... ופירוש ענין זה, כי כאשר לישראל נעשה הנס, שהנס הוא למעלה מן הטבע, ואז ראוי להלל להקב"ה ב'אז', שזה השבח מורה שהוא נבדל מן הטבע. ולפיכך מלבישין אותו התחתונים יתברך גם כן חלוק של תפארת. וכשחרב הבית בתחתונים, שאז אין כבוד ותפארת בתחתונים, שכבר חרב הוד הבית, ולפיכך חלוק של תפארת שהיה בתחלה אל השם יתברך מן הנבראים, קרעו. ולפיכך אמר הכתוב [איכה ב, יז] 'בצע אמרתו', כי 'אמרא' מלשון פאר, כמו [דברים כו, יז-יח] 'את ה' האמרת וה' האמירך וגו'', לפי שהתפארת שהיה לו מן התחתונים, הוא בית המקדש, קרע ובטל אותו. ויש בזה עוד דברים מופלאים בלבוש תפארת שחקוקין עליו כל 'אז' שבתורה".

<> נמצא שנתבארו כאן ששה היבטים לתיבת "אז"; (א) "אז" מורה על האחדות, שהעתה אין בה חילוק זמן כלל [למעלה לאחר ציון 194]. (ב) "אז" מורה על האחדות, שהאחד רוכב על השבעה [למעלה לאחר ציון 200]. (ג) "אז" מורה על מדה העליונה שמחמתה טעה משה [למעלה לאחר ציון 206]. (ד) "אז" מורה על מספר שמונה, שהוא מעל לטבע [למעלה לאחר ציון 214]. (ה) "אז" מורה על העבר והעתיד, הנבדל מהזמן [למעלה לאחר ציון 223]. (ו) "אז" מורה על מדריגת משה שהיה נבדל מהגשמי [למעלה לאחר ציון 234].

<> פירוש - ישראל קנו על ידי השירה מדריגה עליונה [כמו שיבאר], וזהו משום ש"האדם יקנה על ידי המעשים מדריגה עליונה". וכן אמרו חכמים [עדיות פ"ה מ"ז] "מעשיך יקרבוך ומעשיך ירחקוך". ולמעלה פמ"א [לאחר ציון 30] כתב: "וזה מי שמגיע אל מדריגה עליונה הנבדלת... זהו מדריגת רבי פנחס בן יאיר. ואל מדריגה זאת היה מגיע במעשים אשר יש להם מדריגה עליונה ראויה לזה, כמו פדיון שבוים וכיוצא בזה, שיקנה האדם מדריגה עליונה פנימית, שהרי הוא מוציא גם כן השבוי, אשר הוא יושב חושך וצלמות, לאור המציאות". ובח"א למכות כג: [ד, ז:] כתב: "החבור בו יתברך צריך אל שני דברים; האחד, הפרישה מדברים הגופנים החמרים אשר מפסיקים ומבדילים בין השם יתברך ובין האדם, כי החומר הוא מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם. ואף כאשר פירש מדברים החמרים המרחיקים והחוצצים, צריך עוד לקנות מדריגה נבדלת, כי על ידי זה הדבוק והחבור בו יתברך, ודבר זה על ידי מעשים שקונים על ידם מדריגה נבדלת. כי אם יהיה פורש מן הדברים החמרים המרחיקים האדם מן השם יתברך, ולא יעשה הדברים המגונים, בשביל זה לא יקנה מדריגה נבדלת". וראה למעלה פמ"א הערה 32 שנתבאר שם שמחמת כן נקרא האדם "אדם" ע"ש האדמה, כי האדם מוציא את עצמו אל הפעל על ידי המעשים הטובים שעושה, וכפי שהאדמה מגדלת פירות.

<> "השירה הזאת, אין המדריגה הזאת בעולם הזה בלבד, רק לתחית המתים גם כן" [לשונו להלן].

<> אודות המעלה העליונה שתהיה לאדם בתחית המתים, הנה חסרון האדם בעוה"ז הוא מחמת שבא מטפה סרוחה ["שהרי לפי טבע ומזג האדם שנברא מטפה סרוחה, הוא דבר פחות, אין החומר הזה סובל שיהיה הכל נבחר, רק נברא האדם, והאברים הפחותים קבלו הפחות, ונשאר לאברים הנכבדים הטוב" (לשונו להלן פס"ז)]. והרי לכשיקום האדם בתחית המתים שוב לא יבוא מטפה סרוחה, ובכך מעלתו. וכן כתב בדר"ח פ"ד מי"ז [שסג.], וז"ל: "נולד האדם מטפה סרוחה, עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו העולם הזה. ואחר כך בא העולם הבא, ואז יש לפעולה התיחסות בשלימותה אל הפועל... כי האדם שנברא מבשר ודם מטפה סרוחה, איך אפשר שיהיה לו המעלה העליונה, כי סוף סוף בשר ודם הוא. ולפיכך צריך לסלק דבר זה על ידי מיתה, ואז יחיו". ובנר מצוה [קיט:] כתב: "האדם נולד ערום שלא בכבוד, היינו מפני שהגוף נבראה מטפה סרוחה, ולכך נמצא בו הגנות ונולד ערום... [אך] צדיקים הנקברים בלבושיהם דרך כבוד, וטפה סרוחה כבר הלכה ואינה נמצאת במיתת האדם, כל שכן שיעמדו במלבושיהם ולא יהיו ערומים, רק יהיה האדם כולו כבוד" [הובא למעלה פי"ח הערה 104]. ואודות שחיי העולם הבא הם המדריגה האחרונה, כן כתב בתפארת ישראל פי"ג [רח.], וז"ל: "האדם גם כן יש לו מדרגות אלו; האחד, הגוף הנגלה. השני, הנשמה הנעלמת. השלישי, המדרגה שיש באדם שהוא מוכן לעולם הבא. וזה שאמרו חכמים [ב"ר יד, ה] 'וייצר ה' אלקים' [בראשית ב, ז], שתי יצירות; אחת בעולם הזה, ואחת בעולם הבא. וזהו מדרגה אחרונה, והכל בכח בריאה זאת, והוא צלם אלקים שנברא בו האדם, ועל ידי זה יש בו המעלה האחרונה, היא עולם הבא". ובנצח ישראל פכ"ח [תקסז.] כתב: "כי אי אפשר שיזכה האדם ממדריגה הפחותה, הוא העולם הזה, למדריגה עליונה, הוא מדריגה תחיית המתים ועולם הבא... ולכך תחלה יקנו המעלה הזאת, שהוא ימי המשיח, ואחר כך יקנו המדריגה היותר עליונה. וזהו ענין המשיח, להעלות המציאות ממדריגה למדריגה וממעלה למעלה" [הובא למעלה פי"א הערה 50]. ובדר"ח פ"ו מ"ח [רנו:] כתב: "ואלו שבע מעלות ומדריגות מתחילין מן חיי עולם הזה, בדבר שהוא המדריגה התחתונה, ומסיימין במדריגה האחרונה, של חיי העולם הבא הנצחיים". @**זאת ועוד**^, הנה פסגת רוממות מדריגת האדם היא היותו מחונן בצלם אלקים, ובזה יש לו דמיון ליוצרו [כמבואר למעלה פל"א הערה 37, וראה בסמוך הערה 252]. ובדר"ח פ"ג מי"ד [שמג:] כתב: "האדם נאמר בפרט עליו 'בצלם אלקים ברא אותו' [בראשית א, כז]... לכך יש לו אור וזיו המציאות ביותר מכל, אף מן המלאכים". ומחמת רום מעלה זו מגיעה מעלת האדם עד העוה"ב, וכמו שכתב בנתיב אהבת ריע פ"א [א, נג.], וז"ל: "מה שאמר 'הזהרו בכבוד חבריכם' [ברכות כח:]... כי הכל הוא בשביל המעלה העליונה שברא השם יתברך את האדם בצלם אלקים, כי מעלה זאת מגיע עד עולם הבא, כי אי אפשר להיות דבר על מעלה זאת מה שנברא האדם בצלם אלקים... כי מעלה ומדריגה זאת אינה למלאכים, ומאחר שמדריגה זאת אינה למלאכים, אם כן מדריגה זאת מגיע עד עולם הבא. וכאשר מכבד את צלם אלקים הזה, דבק בעולם הבא, כיון שנותן כבוד אל האדם שנברא בצלם אלקים. וכבר בארנו אצל [אבות פ"ג מי"ד] 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים', כי הצלם הזה הוא אור עליון שזורח על האדם, וכמו שהתבאר שם. ואור זה הוא אור עולם הבא, כאשר תבין בחכמה. ולכך אמרו [ב"מ נט.] 'המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא', כי הוא מכבה ומפסיד את האור הצלם הזה אשר אורו מן עולם הבא, ולכך אין לו חלק לעולם הבא גם כן".

<> כאן מזכיר "עולם הבא", אך למעלה ובהמשך הזכיר "תחית המתים", וכוונתו אחת, שעולם הבא הוא העולם שלאחר תחיית המתים, והדרך לעוה"ב עוברת דרך תחיית המתים, ולכך גם תחיית המתים לפעמים נקראת "עולם הבא". וכן כתב הרמב"ן בשער הגמול [הוצאת שעוועל, עמוד ש]: "קוראים העולם שאחרי תחיה 'עולם הבא'... והוא העולם שאחרי תחיה... שהעולם הבא האמור בכל מקום... עולם שעתיד הקב"ה לחדשו לאחר ימות המשיח ותחיית המתים". ובהמשך שם [עמוד שו] כתב: "יבואו ימי המשיח... ובסופן יהא הדין ותחיית המתים... והוא העוה"ב, שבו ישוב הגוף כמו הנפש". ובדר"ח פ"ד מי"ז [שנד.] כתב: "הרי בפירוש כי העולם שיהיה אחר התחיה, ואחר שיהיה דן את שיחיו בתחית המתים, ואז יהיו אלה לחיי עולם הבא, ואלה לדראון עולם. הרי לך כי העולם הבא הוא שיהיה אחר תחית המתים. ולפיכך אמר [סנהדרין צ.] 'הוא כפר בתחית המתים', ולכך אל יהא לו חלק בתחית המתים, והוא עולם הבא". וכן מוכח מדבריו בתפארת ישראל; בפט"ו שם [רכז:] כתב: "כי אין עצם עולם הבא רק העולם שיבוא אחר התחיה". ואילו שם בפנ"ב [תתכז:] כתב: "זמן התחיה, הוא עולם הבא". הרי שאע"פ שתחית המתים לחוד ועוה"ב לחוד, מ"מ תחית המתים גופא נקראת "עולם הבא". @**וכן מוכח**^ מרש"י [בראשית ב, ז], שהנה נאמר [שם] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה וגו'", ופירש רש"י שם "וייצר - שתי יצירות, יצירה לעולם הזה ויצירה לתחיית המתים". אך לשון חכמים בב"ר יד, ה [מקורו של רש"י] הוא "יצירה לעולם הזה ויצירה לעולם הבא". וברור שרש"י שינה לשונם מ"עולם הבא" ל"תחיית המתים" כי על כך נופל יותר לשון יצירה. אך אם "עולם הבא" אינו קשור לתחיית המתים, לא היה רש"י מעמיס על "עולם הבא" את תחיית המתים. ובעל כרחך שדעת רש"י היא שהדרך לעולם הבא עוברת דרך תחיית המתים, "ובכלל מאתיים מנה", ולכך ניתן להחליף "עולם הבא" עם "תחיית המתים". וכן בגו"א שם אות יח [נט.] כתב: "הביא [רש"י] דברי בראשית רבה, משום דילפינן מזה דבר גדול, שיש לאדם חלק לעולם הבא". הרי אע"פ שרש"י נקט ב"תחיית המתים", ברור שמונח בזה גם "חלק לעולם הבא". וכן רש"י [קידושין לט:] כתב: "שאין תחיית המתים תלויה - באותו מתן שכר להודיעך שאין מתן שכר אלא לעולם הבא". הרי הגמרא דיברה על תחיית המתים, ורש"י מפרש זאת לעולם הבא. ובנתיב התורה פ"א [סא:] כתב: "עולם הבא, שיחזור האדם לחיים".

<> השוואה זו לאדם מצינו גם בתפארת ישראל פי"ג [ר:], וכלשונו: "דע כי התורה התמימה תקיף גם כן בכל ההשגות, ולא תחסר כל בה. ועם כי נראה בעיני האדם כי דברי התורה הם כדברים פחותים ושפלים, אין בזה תמיה. כי קרה לתורת האדם מה שקרה אל האדם; כי האדם עומד בתחתונים, עם שיש לו נשמה שהיא חצובה מתחת כסא כבודו יתברך ממדרגה עליונה. גם זורח עליו צלם אלקים, שהיא המעלה העליונה. כך הם מצות התורה, עם שהם דברים גשמיים, יש להם סוד פנימי שהוא עומד ברומו של עולם. ומעתה אל יתמה האדם איך יזכה האדם לעולם הבא על ידי התורה, שהיא בדברים הקטנים והפחותים. כי השאלה הזאת גם כן כמו השאלה על האדם; איך יזכה האדם בעל חומר לחיים הנצחיים. שהתשובה בזה, עם שהאדם הוא בעל גוף וחומר, 'אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו' [אבות פ"ד מכ"א]. כי יש בו רוח אלקים נשמה קדושה, אשר הנשמה הזאת חצובה מתחת כסא הכבוד. ובשביל הנשמה הזאת זוכה האדם אל חיים הנצחיים. וכך עם שמצות התורה נראה שהם בדברים הפחותים, יש במצות דברים עליונים על הכל, מגיעים עד עולם הבא. עד שמצות התורה שמחויב האדם לפעול, הם דומים לגמרי אל האדם ונשמתו. ולפיכך כמו האדם עצמו, אשר הוא עומד בעולם הזה, ונשמתו מגיע עד עולם הבא. וכך התורה והמצות שמחויב האדם לפעול, הם בדברים שהם בעולם הזה, ותכלית מדרגתם עומדים ברומו של עולם". אך יש להבין מהו עומק ההשוואה בין "האדם עצמו" אל "השירה הזאת", שכשם שהאדם נברא בעוה"ז ותכלית מדריגתו היא בעוה"ב, כך השירה הזאת היא בעוה"ז ותכלית מדריגתה בעוה"ב, דמהי השייכות בעצם בין אדם לשירה. ודוחק לומר שאיירי בהשוואה חיצונית בעלמא. וראה הערה 254.

<> צרף לכאן דברי חכמים [סנהדרין צא.] "כל האומר שירה בעולם הזה, זוכה ואומרה לעולם הבא, שנאמר [תהלים פד, ה] 'אשרי יושבי ביתך עוד יהללוך סלה'". ובח"א שם [ג, קפא.] כתב: "כל האומר שירה בעולם הזה עוד יאמר שירה בעלם הבא. וזה כי השירה הוא מעין עולם הבא במקצת, כי עיקר ההפרש וההבדל בין עולם הזה ועולם הבא, כי עולם הזה הוא חסר, ועולם הבא הוא שלם, ואין חסרון בו. והשירה בעולם הזה הוא מצד השלימות, שכל מקום שיש חסרון לא שייך שירה. וכאשר יאמר שירה בעולם הזה, שהוא חסר, והתחיל בשירה אל השם יתברך שהוא מצד השלימות, ואין כאן שלימות, יאמר שירה אל השם יתברך לעולם הבא, שאז יהיה השלימות הגמור, שלא יהיה שם חסרון כלל. ודבר זה בודאי ראוי, כי בעולם הזה אי אפשר שיהיה שלם לגמרי, רק מקצת, והמקצת ראוי שיהיה לגמרי אחר שהתחיל, זוכה ואומרה לעתיד". עמוד והבט כיצד דברים אלו תואמים להפליא עם דבריו כאן.

<> בח"א לסנהדרין צא: [ג, קפא.] ביאר דברים אלו יותר, וז"ל: "אין הפירוש שהכתוב בא לומר שתהיה השירה הזאת לעתיד לבא, רק רצה לומר שהשירה הזאת אינה עתה בלבד, רק לעתיד גם כן, לתחית המתים. ורמז דבר זה דוקא בשירה הזאת, כי ראוי מצד השירה בפרט שתהיה לעתיד לבא... כי השירה היא כאשר היה בעולם שלימות, והיו נותנין שירה והודאה לשם יתברך. וכל אדם שהוא משורר, הוא בשלימות כאשר לבו בשמחה. ומתוך השמחה, שהיא שלימות לאדם, בא האדם לידי שירה. ומפני שאין עתה העולם בשלימות, לכך אמר 'אז ישיר', כי השירה שהיא בשלימות היא לעולם הבא, שאז יהיה העולם בשלימות, לא בעולם הזה. ולכך רמז בזה דבר זה במקום הזה אצל 'אז ישיר'... כי מלה זאת של 'אז' מורה על מעלה עליונה, כמו שהתבאר בחבור גבורות ה'. ולכך אמר אצל זה 'ישיר' לעתיד, כי מגיע השירה למעלה עד עולם הבא". ובזה ניחא הבנת ההשוואה בין אדם לשירה [ראה הערה 252]. כי השירה מורה על שלימות המשורר, והעוה"ז אינו נמצא בשלימות. לכך, כשם שמעלת האדם העליונה אינה ברת השגה בעוה"ז החסר, כך מעלת השירה העליונה אינה ברת השגה בעוה"ז החסר. באופן שהשירה היא ביטוי לשלימות האדם. וכשם ששלימות בריאתו אינה יכולה להתקיים במילואה מחמת חסרון העוה"ז, כך שלימות שירתו אינה יכולה להתקיים במילואה בהאי עלמא. ובהקדמה לאור חדש [סא:] כתב: "מורה זה על האדם, שאין להיות נחשב מציאותו רק גשמי, הן לטוב הן לרע, רק כי כח האדם גדול מאוד, הן לטוב הן לרע, אף אם מקומו בין התחתונים עם הנמצאים הגשמיים". הרי שהאדם נגדר על פי מקומו, כי מקומו של האדם שייך לאדם, וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"ז [קכג:], וז"ל: "כל דבר בעולם יש לו מקום, כמו שאמרו [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו מקום'. כאילו היה המקום שייך לאדם, עד שהמקום נכנס בגדר של כל דבר. ולכך צריך לכתוב בגט שם המקום [גיטין לד:]... כי המקום שייך לאדם, ונכנס בגדרו". וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ד [קל:], ובנתיב התשובה ס"פ ה [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 67].

<> ובדרך כלל מזכירים רק את "ישראל", וכמו [במדבר כא, כא] "וישלח ישראל מלאכים אל סיחון מלך האמורי לאמר" [ראה רש"י שם]. וכן נאמר [שמות יח, א] "וישמע יתרו כהן מדין חותן משה את כל אשר עשה אלקים למשה ולישראל עמו וגו'", ופירש רש"י [שם] "למשה ולישראל - שקול משה כנגד כל ישראל". וכתב הגו"א שם אות ז [י:]: "שקול משה כנגד כל ישראל. דאם לא כן, הוי ליה למכתב 'את כל אשר עשה אלקים לישראל', אלא 'שקול וכו'". והרא"ם [שם] כתב: "דאם לא כן 'למשה' למה לי, הא בכלל 'לישראל' הוא".

<> להלן לאחר ציון 267, שכתב שם: "כי השירה היא לפי מדריגת הנמצא".

<> למעלה פט"ו [מז:], שהביא את הנאמר [שמות ב, א] "וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי", ולא נזכר להדיא שאיירי בעמרם ויוכבד. ובביאור השמטת שמם כתב שם בזה"ל: "היינו שלא תאמר כי נולד משה מצד עמרם ויוכבד, שהם בני אדם פרטים, שדבר זה אינו, כי לפי מעלת משה ומדריגתו שהיה משה נבדל מכל אדם על פני האדמה, כאשר ידוע ממדריגת משה. ואם יאמר הכתוב כי משה נולד מעמרם ויוכבד בני אדם פרטיים, לא היה משה נבדל מכל אדם, שהרי הוא מתיחס אל אביו במה שהוא פרטי זה, וכל פרטי הוא חלק. ולפיכך כתוב 'וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי', ולא נזכר בלידתו שם אביו בפרט, שלא היה לו התיחסות אל אדם פרטי זה כלל, רק אל 'איש' בסתם" [וכן חזר וכתב למעלה פט"ז (ע.)]. ולמעלה ס"פ טו [נז.] ביאר מדוע אצטגניני פרעה לא ידעו [בעת לידת משה] אם משה הוא ממצרים או מישראל [רש"י שמות א, כב], וז"ל: "כאשר תדע מדריגת משה רבינו עליו השלום במה שהיה נבדל מכלל ישראל במעלה שלו, ולא נשתתף עם שאר ישראל במעלתם, לא היו יכולים לדעת אם מישראל אם מאומות, כי לפי מדריגת מעלתו לא היה לו צירוף ושיתוף עם שאר ישראל, והבן זה היטב". ולמעלה פי"ז [צג:] כתב: "מדריגת משה שהיה נבדל לגמרי מן הגשמית, עד שהיה לו מעלה נבדלת לגמרי. שהרי כשנולד נתמלא הבית אורה [סוטה יב.], והאור מורה על דבר נבדל מן הגשם, וזה ידוע כי אין באור דבר גשמי מורגש". ולמעלה ר"פ יח [קכ:] כתב: "והוא דבר נפלא על משה רבינו עליו השלום, להורות מדריגת משה. וזה כי בני אדם אשר נכללים בכלל אחד, מפני שכל אחד חלק מן הכלל, לכך גידול שלו כמו החלק שאינו בשלימותו... אבל משה רבינו עליו השלום נבדל היה מכל הבריות, לכך לא היה הוא חלק מן הכלל, ובשביל כך היה קומתו שלימה. ואמרו רבותינו ז"ל כי היה קומת משה רבינו עליו השלום י' אמות כדאיתא בפרק המצניע [שבת צב.]... מפני שלא היה משה רבינו עליו השלום אדם פרטי, שכל פרטי נכלל תחת הכלל, והוא לא היה נכלל עם הכלל, לכך לא היה קומתו פרטית כשאר בני אדם שהם פרטים, לכך קומתם פרטית, ומספר י' הוא מספר כללי". וכן כתב למעלה פי"ט [קפב:, ויובא בהערה הבאה]. ובהמשך הפרק שם [קצב:] כתב: "משה לא היה לו חבור לישראל, אבל הוא כמו צורה נבדלת בלבד, ואין כאן חבור כלל להם, כי לא היה משה משותף להם". ובהמשך הפרק שם [קצז:] כתב: "משה אין לו שתוף עם ישראל, רק נבדל מהם, ולכך לא היה מצטרף להם כלל. וזה שאמר [במדבר טז, טו] 'לא חמור אחד מהם נשאתי'. פירוש, שאם היה משה רבינו עליו השלום משתתף להם, היה נושא חמור אחד מהם. אבל מה שלא השתמש בשלהם כלום, זה בשביל שאינו צריך להם, [ו]אינו משתתף עמהם. ורמז במה שאמר 'לא חמור אחד מהם נשאתי', שאין למשה שהוא צורה לישראל, משפט צורה חמרית המשתמש בחומר, מקבל החומר לשמושו. ואם היה משה משתתף להם, והיה משה כמו הצורה שהיא מוטבעת בחומר, אז בודאי היה מקבל חמור מהם. אבל אין למשה רק משפט צורה הנבדלת, שאין לה דביקות בחומר. ולכך אמר 'לא חמור אחד מהם נשאתי ולא הרעותי את אחד מהם'. כל זה מורה שאין למשה השתתפות עם ישראל... והוא פירוש אין ספק בו למי שיבין דברי אמת". ולמעלה פ"ל [תקכו:] כתב: "שם המיוחד נגלה למשה, במה ששם המיוחד מורה על אחדותו יתברך, שהוא נבדל מכל הנמצאים, ומשה מעלתו היה באחדות, שלא קם נביא כמוהו, והוא היה נבדל מכל אדם אשר על פני האדמה".

<> אלא נשא את צפורה בת יתרו [שמות ב, כא]. ולמעלה פי"ט [קפב:] האריך בזה, וכלשונו: "קשה, למה לא נשא משה בת ישראל מן המיוחסים, כמו אהרן... ולמה לא נתחתן בזרע הקדש... וכאשר תבין דבר חכמה תדע כי לא על חנם היה דבר זה, אלא על ענין מופלא מאוד. וזה כאשר תדע כי שקול היה משה רבינו עליו השלום נגד כל ישראל [מכילתא שמות יח, א], בעבור שהוא הצורה המשלים את כל ישראל... ומפני שכל אשה עזר לאיש ובת גילו, כדכתיב [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר כנגדו', משמע בת גילו, ולא יתכן זה שתהיה אשה אחת מששים רבוא בת גילו, שהוא לבד שקול נגד ששים רבוא. אבל הגרים שהם חוץ מישראל, ואינם בכלל ששים רבוא מישראל, יותר מזדווג למשה בעבור השווי הזה, כי משה נבדל מישראל, אינו נכנס תחת מספר ששים רבוא מישראל. וכן הגיורת גם כן אינה נכנסת תחת מספר ישראל. וכאשר נפש הגיורת זכה, אז ראויה למשה שנבדל מישראל, והבן הדברים האלו כי הם נפלאים. ולפיכך נשא משה אשה מאומה אחרת, אף על פי שישראל הם עיקר העולם, יש באומות עולם תוספת על ישראל, הם הגרים שמתגיירים ונוספים על ישראל. וזה היתה הסבה שנשא משה רבינו עליו השלום גיורת".

<> כמבואר למעלה בהערה 255, ובהערה הקודמת. וראה למעלה פי"ט הערות 108, 111, שנלקטו שם ג' הסברים לכך שמשה שקול נגד כל ישראל; (א) משה משלים את ישראל כמשפט הצורה המשלימה את אשר הוא צורה לו. (ב) הואיל ומשה רבינו נבדל מישראל, ממילא הוא עומד כנגדם [אלו דבריו כאן]. (ג) דעתו כוללת את כל הדעות של ששים ריבוא.

<> ואם תאמר, הרי נאמר [במדבר כא, יז] "אז ישיר ישראל את השירה הזאת עלי באר ענו לה", ולא נזכר משה בפני עצמו, אע"פ שמדובר בשירה. כבר עמד על זה בעל הטורים [שמות טו, א], וז"ל: "אז ישיר - ב'. הכא, ואידך 'אז ישיר ישראל'. לומר אע"פ שלא הזכיר שם 'משה', מכל מקום גם הוא אמר שירה כמו בכאן, אלא שלא הזכירו שלקה על ידי המים". וכוונתו לדברי רש"י [במדבר כא, כ] שכתב: "למה לא נזכר משה בשירה זו, לפי שלקה על ידי הבאר".

<> כאן נוקט שמשה רבינו הוא אדם כללי, ולא פרטי. אמנם למעלה פ"ט [תצ.] כתב: "משה לא היה אחד מן האבות, והיה אדם פרטי, ומצטרף אל שאר פרטים, אבל האבות אינם נכללים עם הבנים כלל". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפ.] כתב: "כי משה היה חלק מישראל". ולכאורה זו סתירה גלויה לדבריו כאן. ואפשר לומר, כי משה אכן נבדל מישראל, אך זהו מצד מדריגתו ומעלתו, אך לא מצד עצמו, כי מצד עצמו הוא אחד מאישי ישראל, ומצטרף לישראל כאחד מהם. אך האבות מצד עצמם נבדלים מישראל, כי הם התחלת ישראל, וההתחלה נבדלת מההמשך, וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"י [שע.], וז"ל: "כי תמצא שכל דבר שהוא ראשית לאחר, הוא נבדל מאותו דבר שהוא ראשית לו" [כך נתבאר למעלה פ"ט הערה 224, ובנצח ישראל פנ"ז הערה 35]. וראה להלן הערה 280.

<> "מקרהו לציבור להוציאן ידי חובתן" [רש"י שם].

<> "על כל דבר שהוא אומר עונין אחריו 'הללויה', דתנן במסכת סוכה [לח.], מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו, הוא עונה אחריהן מה שהם אומרים. ואם היה גדול מקרא אותו, עונה אחריו 'הללויה'" [רש"י שם].

<> לשון הגמרא במילואה "רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר, כקטן המקרא את הלל, והן עונין אחריו כל מה שהוא אומר". ובדפוס ראשון הושמטה דעה זו לגמרי.

<> "משה אמר 'אשירה לה'', והן אומרים 'אשירה לה''" [לשון הגמרא שלפנינו].

<> "כסופר - מלמד תינוקות, והוא תדיר בבית הכנסת, ופורס על שמע לעשרה הנועדים. 'פורס' לשון 'פרוס החג' [שקלים פ"ג מ"א], לפני החג. מתחיל בברכות שלפני קריאת שמע, והן עונין אחריו, וקורין כולן יחד. וכך שרתה רוח הקודש על כולם, וכוונו יחד את השירה ככתבה" [רש"י שם]. וראה להלן ציון 285.

<> בדפוס ראשון מופיע כאן "רבי נחמיה אומר, כקורין את השמע, ולא כקורין את ההלל", ואינו נמצא בגמרא ובעין יעקב שלפנינו, אלא נמצא במשנה [סוטה כז:].

<> לשונו בח"א לסוטה ל: [ב, סה:]: "ביאור ענין זה, כי השירה הזאת הוא השבח וההוד שנותן העלול אל העלה, ולפי שלימת העלול ומעלתו, ממנו השבח אל השם יתברך. כי אין ספק אף כי כל הנבראים נותנים שבח אל אשר הוא עלתם, מכל מקום הכל לפי מעלת ושבח העלול, ממנו שבח אל העלה".

<> אודות השתוקקות העלול לעלתו, כן כתב בתפארת ישראל פכ"ו [שצא:]: "כי הנמצאים משתוקקים אל העלה מצד עצמם, כאשר אין להם המונע החמרי" [ראה להלן הערה 299]. ובנצח ישראל פנ"ד [תתמז.] כתב: "אמנם על ידי מרים היה הבאר [תענית ט.]. כי היה בישראל שהיו משתוקקים אל העלה, והשתוקקות הזה הוא השתוקקות התחתונים אל העליונים, כמו השתוקקות הנקיבה אל הזכר. לכך נתן להם הבאר, כי הבאר נובע ועולה מלמטה למעלה, וכדכתיב [במדבר כא, ז] 'עלי באר ענו לה'. כי הבאר הוא התעלות התחתונים, שהם המים אשר למטה מן הארץ נובעים למעלה... ולכך בזכות מרים, שעל ידה היה השתוקקות והתעלות אל העלה, היה הבאר, שהוא מקור מתעלה ומשתוקק למעלה" [הובא למעלה פי"ב הערה 35, פי"ט הערה 90, ופל"ד הערה 47]. ובמדרש [ב"ר כ, ז] "אין תשוקתה של אשה אלא לאישה, שנאמר [בראשית ג, טז] 'ואל אישך תשוקתך'". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא.] כתב לבאר: "אין תשוקת אשה אלא לאישה. דבר זה מצד כי משתוקק המקבל שהוא חסר אל המשפיע, והוא השתוקקות החומר אל הצורה... והאשה מושלמת באיש כמו שיושלם החומר בצורה" [הובא למעלה פי"ט הערה 87, פמ"ב הערה 42, פמ"ג הערה 63, ולהלן הערה 507]. וכן כתב בדרוש לשבת הגדול [רא.]. @**אמנם כאן**^ הדגשתו היא שהעלול חוזר אל המקום שבא ממנו, שהואיל והעלה ברא את העלול, והעלול בא מהעלה, לכך העלול משתוקק לחזור לנקודת המוצא שלו. וכן נאמר על ישמעאל [בראשית כא, כא] "וישב במדבר פארן ותקח לו אמו אשה מארץ מצרים", ופירש רש"י [שם] "מארץ מצרים - ממקום גדוליה, שנאמר [בראשית טז, א] 'ולה שפחה מצרית וגו''. היינו דאמרי אינשי זרוק חוטרא לאוירא, אעיקריה קאי". ובגו"א שם אות כג [שסא.] כתב: "ממקום גידוליה. דאם לא כן למה הוצרך לומר מ'מצרים', דמאי נפקא מיניה. אלא לומר לך דכל דבר הולך אחר עיקרו ויסודו". ואמרו חכמים [פסחים פז:] "לא הגלה הקב"ה את ישראל לבבל אלא מפני... ששיגרן לבית אמן ["אברהם מאור כשדים יצא" (רש"י שם)]. משל לאדם שכעס על אשתו, להיכן משגרה, לבית אמה. והיינו דרבי אלכסנדרי, דאמר, שלשה חזרו למטעתן, אלו הן; ישראל, כסף מצרים, וכתב לוחות". ועוד אמרו חכמים [סוטה יג:] "'ואת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל ממצרים קברו בשכם' [יהושע כד, לב]... מאי שנא בשכם. אמר רבי חמא ברבי חנינא, משכם גנבוהו ["כדכתיב (בראשית לז, יד) 'וישלחהו מעמק חברון ויבא שכמה', ושם היו רועין" (רש"י שם)], ולשכם נחזיר אבידתו". ובתפארת ישראל פ"ט [קמא:] כתב: "דבר זה ברור בלי ספק לכל אדם בעל דעת, כי הנפש הזאת שהיא מן השם יתברך, צריך להשיבה אל השם יתברך אשר נתנה, וכמו שאמר הכתוב [קהלת יב, ז] 'וישוב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלקים'". ובדר"ח פ"ג מ"ט [ריז:] כתב: "החכמה היא שבה אל השם יתברך... וכמו שחוזרים כל הדברים אל מקומם אל יסוד שלהם". ושם פ"ה מ"כ [תפד:] כתב: "כל דבר שואף אל מקומו, כמו שתראה כי האש הוא חוזר ובא אל יסוד האש, והמים חוזרין ושבין אל מים, והרוח אל רוח, והעפר אל עפר, כי כל אחד חוזר למקומו". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז:] כתב: "כל דבר הוא חוזר אל היסוד שלו". ובנתיב התשובה פ"ד [עד.] כתב: "הכל ראוי לשוב אל דבר שהוא התחלה לו" [ראה למעלה פכ"ג הערה 9, פמ"א הערה 41, ופמ"ג הערה 190]. ונאמר [שמות לג, כ] "ויאמר לא תוכל לראת את פני כי לא יראני האדם וחי", וכתב שם האלשיך בזה"ל: "כי גם האדם המיוחד שבאדם לא יראני וחי, כי קדושת נפשו תמשך אחריו יתברך בראותו אותו, וישאר החומר בלי נשמה". וראה להלן ציון 291.

<> והשתוקקות זו מתבטאת באמירת שירה. ובח"א למנחות קי. [ד, פט:] כתב: "העוסק בתורה בלילה כאילו הקריב נפשו אל השם יתברך. והבן דבר זה ממה שכתיב [תהלים מב, ט] 'יומם יצוה ה' חסדו ובלילה שירה עמי', ודרשו [חגיגה יב:] כל העוסק בתורה בלילה מושך עליו חוט של חסד. הרי שקרא התורה שבלילה 'שירה', והשירה היא שהעלול משתוקק אל העלה להתדבק בו יתברך". וראה להלן הערה 380.

<> כמו הבהמות, שלא נבראו לעצמן, אלא נבראו בשביל האדם [כמו שמבאר והולך].

<> לשונו למעלה פכ"ב [רסח.]: "כמו שתמצא בבריאה כי האדם מוכן לעבוד בוראו, והבהמה לשמש האדם". ואמרו בגמרא [קידושין פב.] "רבי שמעון בן אלעזר אומר, ראית מימיך חיה ועוף שיש להם אומנות, והן מתפרנסין שלא בצער, והלא לא נבראו אלא לשמשני". ועוד אמרו [ב"מ פה.] "ההוא עגלא דהוו קא ממטו ליה לשחיטה, אזל תליא לרישיה בכנפיה דרבי, וקא בכי. אמר ליה, זיל, לכך נוצרת". ובתנחומא שמיני אות ב אמרו "אמר [הקב"ה], לא בראתי את הכל אלא בשביל אדם, ועכשיו הוא מת מה הנאה יש לי". ורש"י [בראשית ו, ז] כתב "מאדם עד בהמה - הכל נברא בשביל האדם, וכיון שהוא כלה [במבול], מה צורך באלו". ובדר"ח פ"א מ"ב [קסז:] כתב: "וכאשר אין ראוי לאדם הבריאה, הכל בטל, ואין ראוי הקיום לעולם. ודבר זה אמרו ז"ל בכל מקום, כי הכל נברא בשביל האדם". ושם פ"ג מ"ב [נג:] כתב: "בשביל האדם נבראו כל התחתונים". ובספרי המהר"ל יסוד זה הוזכר במקומות רבים, וכגון; גו"א בראשית פ"א אות ס [מב.], נתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:], תפארת ישראל פ"ד [עג.], שם פי"ז [רנט.], באר הגולה באר השני [ריד:], שם באר הרביעי [שעג.], שם באר החמישי [קלא.], שם באר השביעי [שסז:], דרוש לשבת תשובה [עז.], ח"א לשבת עז: [א, מא:], ח"א לנדרים לא: [ב, ו.], ועוד. וראה למעלה פכ"ב הערה 24, פל"ד הערה 134, פל"ה הערה 14, פל"ט הערות 65, 140, ופמ"ד הערות 40, 143.

<> נראה לבאר סברה זו, כי השתוקקות העלול אל עלתו היא מפאת הכרת העלול שכל מציאותו באה מן עלתו. אך כאשר העלול לא נברא מצד עצמו, אלא לשמש זולתו, אם כן אין לעלול שום מציאות מצד עצמו, וכמו שכתב למעלה פ"ז [שמו.]: "כי השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים הרי נתלה באחר, ואין זה נקרא מציאות, כיון שתלוי באחר". ולמעלה פ"ט [תעד.] כתב: "המשועבד הוא תלוי בזולתו, ודבר זה שייך לחלושי המציאות". ובדר"ח פ"א מ"ב [קצא:] כתב: "כי אין אל העבד שום מציאות מצד עצמו, רק שהוא משמש לרבו. וכל אשר משמש לזולתו, אין עליו שם בפני עצמו". ושם פ"ג מי"ד [שמ.] כתב: "כל דבר שהוא תחת רשות אחר, הרי אין לו מציאות גמור בעצמו, שהרי הוא אינו נמצא מצד עצמו, והוא נכנס תחת רשות אחר. והאדם מפני שהוא מלך בתחתונים, הנה יש לו המציאות הגמור". ואם אין לעלול מציאות, השתוקקות מנין. וזהו דיוק לשונו הזהב שכתב למעלה [לפני ציון 268] "כי השירה הוא לפי מדריגת &**הנמצא**^", ולא כתב "לפי מדריגת המשורר" וכיו"ב, כי מציאותו של העלול מחייבת את השתוקקותו לעלתו. לכך רק לבעלי מציאות מובהקת תמצא השתוקקות לעלתם [שחננם במציאותם], ולא לחלושי המציאות. וראה למעלה פמ"ג הערה 206.

<> יש להעיר, כי להלן פס"ח כתב: "כל בריאה שנברא מן השם יתברך לא נברא אלא לכבודו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. ולפיכך כל הנבראים בעולם אומרים שירה אל הקב"ה, כי השירה כבודו יתברך, ובכל נמצא יש בו מן כבודו יתברך, וזאת היא השירה מן הנמצאים. ומפני זה כאשר קנו ישראל עצם מעלתן כשעברו ים, אז מיד אמרו שירה, כי במה שנעשו ישראל לעם ראוי שיהיה זה לכבוד השם יתברך, ואמרו שירה". הרי שכל הנבראים אומרים שירה, ומכלל זאת היא שירתם של ישראל בקריעת ים סוף. ואילו כאן כתב "אין ראוי לומר שירה רק ישראל" [ראה למעלה פמ"ד הערה 143, ששאלה מעין זו נשאלה גם שם]. וכן מצינו שהאילנות אומרים שירה ["אז ירננו כל עצי יער" (תהלים צו, יב)]. ובזוה"ק [ח"א קכג.] איתא "כל מה דברא קב"ה בעלמא כולהו אמרי תושבחן ושירתא קמיה, בין לעילא בין לתתא". והאור החיים [במדבר טז, ל] כתב: "דרך כל הנבראים שאומרים שירה לפני הבורא". ופרק השירה יוכיח שכל הנבראים אומרים שירה. והמהרש"א [סנהדרין לז:] כתב: "כל הנבראים חייבים לומר שירה לפניו יתברך ברוך הוא, כמפורש פרק שירה". ואפשר ליישב זאת על פי מה שאמרו במדרש שוחר טוב [מזמור קד]: "זהו שאמר הכתוב [דהי"א כט, יא] 'לך ה' הגדולה והגבורה וגו' והמתנשא לכל לראש'. אמר רב הונא, מהו 'מתנשא לכל לראש'. את מוצא, הכל מקלסין להקב"ה, שנאמר [תהלים קיג, ג] 'מהולל שם ה''. ואין קילוס גדול להקב"ה אלא קילוסין של ישראל, שנאמר [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'... משמקלסין ישראל, מקלסין המלאכים אחריהם... הוי 'המתנשא לכל לראש'. ואין 'ראש' אלא ישראל, שנאמר [שמות ל, יב] 'כי תשא את ראש בני ישראל'. ואומר [ירמיה ב, ג] 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתו'". הרי שקילוסם של ישראל מרומם הוא מכל השירים והקילוסים. ועל כך מוסבים דבריו כאן שהראוים ביותר לומר שירה הם רק ישראל, וכמו שמבאר והולך.

<> אודות שתואר "בנים" מורה שישראל הם עלולים בעצם לה', כן כתב בהרבה מקומות, ונביא מהמקומות הנמצאים בספר הגבורות. וכגון, למעלה בכת"י [תצא:] כתב: "ישראל הם ראשית המציאות לפי שהם ראשונים לכל האומות, שישראל הם בנים לה', ואין קודמים לפניהם, ולפיכך הם בכורו יתברך. ונקראים בניו, כי הם העלולים הראשונים, רצה לומר שהם עלולים בעצם, כי הוא יתברך עלה, ואשר הם עלולים ממנו בעצם הם ישראל. לאפוקי האומות, שהם גם כן מעשה ידיו, אינם בעצם מעשה ידיו, רק כי הם נמשכים אחר ישראל, ואינם עלולים ממנו יתברך בעצם. ומפני שהם עלולים הראשונים, בזה הם בניו, לאפוקי האומות לא נקראו בניו". ולמעלה פכ"ג [שטז:] כתב: "זה שישראל נקראים 'בנים' אל השם יתברך, שהוא העלה להם". ולהלן פס"ז כתב: "ואם אתה שואל, למה נבחרו ישראל בפרט להיות שכינתו עם ישראל. ודבר זה יש לך לדעת, כי אחר שאמרנו שסדר המציאות כך חייב שיהיה שכינתו עם העלול, וישראל הם עלולים ממנו בעצם ובראשונה. וראיה שנקראו ישראל 'בנים', דכתיב [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם וגו''. כי אי אפשר לך לומר שכל האומות בשוה, שאם כן היו כלם בעלי חסרון, וזה כי התחתונים במה שהם תחתונים מצד הזה דבק בהם חסרון, ואינם בשלימות לגמרי. ולפיכך אם היו כל התחתונים וכל האומות בשוה, היו כולם בעלי חסרון, מצד שהם תחתונים. אבל עכשיו שהנבחרים הם חלק ויחידית, לא הכל, מעתה אף על גב שהם תחתונים, מכל מקום דבק בהם ענין אלקי בחלק מהם, כי על חלק בהם לא יפול שם חסרון ותחתונים כמו שיפול על הכל, ודבר זה ידוע. וזהו חלק השם יתברך, הוא יעקב וזרעו, שדבק בהם ענין אלקי. ועתה במה שהנמצאים הם תחתונים, וראוי אל התחתונים מדריגה פחותה, ענין זה הויית האומות. ובמה שיש בעולם מדריגה עליונה ומעלה גדולה, כי השם יתברך נקרא [בראשית כא, לג] 'אל עולם', ואם כן אלקותו על התחתונים גם כן, וזה בחלק ממנו בלבד, שנקרא שמו יתברך עליהם, וחלק זה הוא יעקב וזרעו". ובהמשך הפרק שם כתב: "כי המשפט חייב שיהיה נמצא העלה עם העלול, ואין נקרא עלול בעצם ובראשונה רק ישראל, ולכך נקראו [שמות ד, כג] 'בני בכורי', ולפיכך השכינה עמהם. ואם אתה בא לתמוה על שאמרנו כי ישראל בפרט הם עלולים בעצם ובראשונה מזולת שאר התחתונים, אומר אני שאל תתמה, כי אף בערך מלאכי מרום ישראל הם יותר ראשונים". ולהלן פס"ח כתב: "ישראל הם נקראים בנים, כמו שהבן הוא עלול מן האב, כך ישראל הם עלולים מן העלה הראשונה... ואמר הקב"ה בודאי ישראל יאמרו שירה תחלה, כי העלול בראשונה מורה על העלה תחלה, כי אין עלול בלא עלה. ולפיכך ישראל יאמרו שירה להקב"ה קודם מן המלאכים, אף כי הם גם כן נבראו מן השם יתברך ועלולים ממנו, כיון שישראל הם עלולים בראשונה במה שהוא יתברך עלה. והמלאכים, אם שגם הם עלולים ממנו, אין זה בראשונה כמו ישראל, כי נבראו לשמש בעולם מה שנשלחים מן השם יתברך, ולפיכך הם נמשכים וטפלים אחר דבר אחר. ולכך ישראל שהם בניו מורים תחלה על העלה". ושם בסוף הפרק כתב: "הנה התבאר קצת מן הראיות מן דברי חכמים שהפליגו בחכמתם וכולם יענו ויעידו ויגידו שישראל בשביל שהם עלולים ממנו יתברך בעצם ובראשונה לכל הנמצאים, השם יתברך קרוב אליהם ומצטרף אליהם. ואם כן לא יקשה לך למה הוא יתברך בחר בישיבתו בתחתונים" [ראה למעלה פכ"ג הערה 77, ופכ"ט הערה 8]. @**ודע שמצינו**^ בספריו שני טעמים לכך שישראל נקראו "בנים"; (א) הבן נברא לעצמו ולא לשמש זולתו [דבריו כאן, הקדמה שניה לדר"ח, (ע:), שם פ"ג מי"ד [שסז:], באר הגולה באר השלישי (רסה:), שם באר הרביעי (תטז.), ועוד]. (ב) הבן בא מאמתת עצם אביו, וכמו שכתב בנצח ישראל ר"פ יא, וז"ל: "יש לך להבין בשם הנכבד הזה מה שנקראו ישראל בנים לה'. וזה כי אין ספק כי הנמצאים הם עלולים ומושפעים מן השם יתברך. ואין הנמצאים מתדמים יחד; רק כי יש מושפע מאמתת עצמו, ויש שאינו כך, לפי רחוק הנמצאים ולפי קורבתם אליו יתברך. והנה ישראל אומה זאת מושפעים ממנו יתברך מאמתת עצמו יתברך, ובדבר זה יותר יש להם צירוף וחבור אל השם יתברך. ועל זה מורה השם הנכבד הזה שנקראו 'בנים'... אבל שאר האומות, שאף שהם מושפעים מן השם יתברך, מכל מקום אינם מושפעים מאמתת עצמו, רק ישראל מושפעים מאמתת עצמו". וכן כתב בגו"א דברים פי"ד אות א [רלג:]. וכן כתב באור חדש פ"ו [תתקעב:]. ולכאורה זהו טעם אחר מהטעם הראשון שישראל הם "בנים" משום שנבראו לעצמם, ולא לשמש לזולתם. אמנם בתפארת ישראל פי"ז [רסב.] שילב בין שני הטעמים, שכתב: "ישראל הם מחויבים מצד העלה בעצמה, כי כל עלול אף שהוא אפשרי מצד עצמו, הוא מחויב מצד עלתו יתברך. אבל שאר הנבראים ומכחישי ה' אינם מחויבים מצד העלה, כי הם נבראו לשמש זולתם, ואין זה דבר שהוא מחויב... כי ישראל נקראו 'בנים' למקום, כדכתיב 'בנים אתם לה' אלקיכם', כי הבן אינו נברא לשמש את אחר, ולכך על ישראל משפט העלול שהוא מחויב מצד העלה. ולא כן המלאכים, אשר שמם יורה עליהם שהם מלאכים שלוחים משמשים לזולתם". הרי שביאר תואר "בנים" משום שישראל "מחויבים מצד העלה בעצמה" [שהוא הטעם שהם עלולים מאמתת עצמו יתברך] בד בבד עם כך שלא נבראו לשמש לזולתם. ונראה שהטעם שלא נבראו לשמש לזולתם הוא הסימן לשם "בנים", ואילו הטעם שהושפעו מאמתת עצמו הוא הסבה לשם "בנים", ודו"ק. וראה למעלה פמ"ד הערות 72, 144, 197.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פ"ס כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד, כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפילים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל ישראל, והם [ישראל] נבראו בשביל עצמם... כי אין הבריאה בעצם רק לישראל, ואל ישראל נמשך הכל". ולהלן פס"ד כתב: "ישראל הם נמצאים ממנו בעצם ובראשונה, ושאר הברואים אין מציאותם בעצם ובראשונה, רק שהם טפלים לישראל, ולא ברא כל העולם אלא לשמש את ישראל". ובנצח ישראל פ"י [רנד:] כתב: "אין האומות עיקר המציאות... שאינם נבראים בשביל עצמם, רק בשביל ישראל". ושם פנ"ז [תתפג.] כתב: "אין לאומות קיום ועמידה בעולם רק על ידי ישראל, והאומות תלוים בישראל, ואין ישראל תלוים באומות". ובהקדמה שניה לדר"ח [ע:] כתב: "כי ישראל נקראים 'בנים' אל השם יתברך... ואף על גב כי כל הנבראים נאמר גם כן עליהם 'מעשה ידיו'... הפרש יש, כי אינם נקראים 'בנים' למקום. ואם הם מעשה ידיו של הקב"ה, אינם מעשה ידיו בעצם, רק שנבראו בשביל לשמש את ישראל... אבל ישראל נבראו לעצמם, והם נקראו בשביל זה 'בנים'". ובהמשך שם [פד:] כתב: "כי אף אם נבראו האומות, אינם רק לשמש את ישראל". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שסז:] כתב: "ואמר [שם] 'חביבין ישראל שנקראים בנים למקום'. כי ישראל נקראו 'בנים' בשביל שהם נבראים בשביל עצמם שיהיו אל השם יתברך, כמו הבן שהוא בשביל עצמו, והוא אל אביו. וכן ישראל נבראו בשביל עצמם, לא כמו האומות שהם נבראים לשמש את ישראל... אבל ישראל, כל העולם נברא בשבילם, ולכך נקראו ישראל 'בנים', שהם אינם רק בשביל עצמם". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:] כתב: "ישראל הן מן השם יתברך נבראים, כי אע"ג שכל הנבראים הם מן הש"י, מ"מ אין דבר שבא ממנו בעצם ובראשונה כמו ישראל. כי שאר האומות הם טפילים בבריאה, וכמו שברא השם יתברך שאר הנבראים בשביל האדם, ולא נבראו לעצמם, כך כל האומות הם בשביל ישראל, ואם כן ישראל הם בריאה שבאה מן השם יתברך". ובדרוש על המצות [ס:] כתב: "כי אם לא היו ישראל לא היו יוצאים ונבראים האומות בעצמם. ובזה ישראל משמשים להם, ואין האומות משמשים לישראל". ובאור חדש פ"א [ש.] כתב: "האומות אינם עיקר בעולם, והם תלוים בזולתן, כי לא נבראו האומות לעצמם, רק בשביל זולתם... לכך האומות שאינם עיקר בעולם, והם טפולים אצל ישראל... האומות תלוים בישראל". ושם פ"ח [תתשיט.] כתב: "אצל ישראל הפרש גדול בינם ובין ממון שלהם, כי הם עצמם הם עיקר, ואילו ממון שלהם אין זה רק שמשמש לצרכיהם מה שהם צריכים... אבל האומות, הם והממון שלהם הכל דבר אחד, כי גם כן הם נבראים לשמש את ישראל". ובבאר הגולה באר השלישי [רסה:] כתב: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר נמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך לא נקראו בשם 'בנים', המורה על התולדה והבריאה, רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם". ושם בבאר הרביעי [תטז.] כתב: "כי עיקר בעולם הם ישראל, והם עלולים ראשונים מן השם יתברך, כי לכך נקראו האומה הזאת שהם 'בנים', כמו שבארנו הרבה מזה, כי הבן אינו משמש לאחר, אבל הוא לעצמו. ולא כן הדבר בעבד שאינו לעצמו, רק משמש לאחר. ומפני כך ישראל הם עיקר וראשון". ובגו"א דברים פכ"ה ריש אות כה [שצד.] אף הביא לכך פסוק, וכלשונו: "כל האומות נבראו לשמש את ישראל, כדכתיב [דברים טו, ו] 'ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשלו'". וכן כתב בח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו:], ח"א לחולין קט: [ד, קיד:], ועוד. וראה למעלה פ"ה הערה 132, פ"ו הערה 14, פט"ז הערה 37, פי"ט הערה 123, פכ"ג הערה 175, פל"ט הערת 61, 65, 83, פמ"ג הערה 131, פמ"ד הערות 11, 27, 41, 146, 197, ולהלן הערה 520.

<> וכן חזר וכתב להלן [לאחר ציון 414]. ואודות שישראל מקושרים לעלתם יותר משאר נבראים, הנה אמרו חכמים [שבת קיט:] "כל המתפלל בערב שבת ואומר 'ויכלו' [בראשית ב, א], מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". ובח"א שם [א, סב:] כתב: "לפי שישראל הם נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו האומות, שאף שהם נבראו מן השם יתברך, אינם נבראים ממנו בעצם, כי הבריאה בעצם הם ישראל, רק שבריאת האומות נמשך אחר הבריאה בעצם, הם ישראל, כאילו בריאת האומות מקרה אשר נמשך אחר הבריאות בעצם. והנה העלול בעצם מורה על העלה, ולא כן מי שאין בריאתו בעצם, כמו שהוא בריאת שאר האומות, שלכך דוקא ישראל נקראו 'בנים' [דברים יד, א], כלומר שהם הבריאה בעצם ובראשונה. ולפיכך ישראל שהם עלולים בראשונה בעצם, מעידים על העלה יתברך. ולפיכך כאשר אומר 'ויכלו' שזהו העדות מן העלול על העלה שהוא פעל הכל, והוא יתברך העלה, ובזה כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית" [הובא למעלה פמ"ד הערה 146, ולהלן הערה 387]. ולהלן ריש פס"ח הביא את המדרש [תנחומא בובר בשלח אות יג] ששירת ישראל בקריעת ים סוף קדמה לשירת המלאכים, וכתב לבאר בזה"ל: "ואמרו [שם] שהמלאכים נקראים עבדים, מפני שהם נבראים לצורך העולם, כי הם ממונים על עניני העולם, כמו העבד שהוא ממונה על צורך הבית... אבל ישראל הם נקראים 'בנים' [דברים יד, א], כמו שהבן הוא עלול מן האב, כך ישראל הם עלולים מן העלה הראשונה... ואמר הקב"ה בודאי ישראל יאמרו שירה תחלה, כי העלול בראשונה מורה על העלה תחלה, כי אין עלול בלא עלה. ולפיכך ישראל יאמרו שירה להקב"ה קודם מן המלאכים, אף כי הם גם כן נבראו מן השם יתברך ועלולים ממנו, כיון שישראל הם עלולים בראשונה, במה שהוא יתברך עלה. והמלאכים, אם שגם הם עלולים ממנו, אין זה בראשונה כמו ישראל, כי נבראו לשמש בעולם מה שנשלחים מן השם יתברך... ולכך ישראל שהם בניו מורים תחלה על העלה, ולכך שירתם תחלה". וכן כתב בהקדמה לאור חדש [קיח:], וח"א לחולין צא: [ד, קט:].

<> צרף לכאן דבריו למעלה פ"ט [תעו:], בביאור מעלת האמונה, וז"ל: "וכן מה שאמרו [ילקו"ש ח"א רמז רמ] כי כל מי שעושה מצוה אחת באמונה ראוי שתשרה עליו רוח הקודש. וזה כי כאשר הוא עושה מצוה מצד הידיעה [פירוש, שמבין את תכנה, ועושה המצוה בהתאם להבנתו], הנה זה מהשגתו וידיעתו, ואין בצד הזה רוח הקודש. אבל כאשר עושה מצוה באמונה, הנה הוא מצד השם יתברך אשר הוא מאמין בו, אף כי לא ידע, הוא מאמין בו יתברך, ולפיכך שורה עליו רוח הקודש, כדכתיב [שמות יד, לא] 'ויאמינו בה' ובמשה עבדו', ועל ידי זה שרתה עליהם רוח הקודש ואמרו שירה בשמחה רבה". הרי כאשר תולה את מציאותו בעלתו [כפי שעושה המאמין בה'], אז הוא בר שירה. והם הם הדברים שנתבארו כאן, שהשתוקקות העלול לעלתו מביאתו לומר שירה.

<> "וכבר אמרנו כי השירה היא לפי מעלת העלול" [הוספה בח"א לסוטה ל: (ב, סו.)]. וכהמשך לדבריו למעלה ["כל אשר יותר עיקר בעולם הוא ראוי יותר אל השירה" (לשונו לאחר ציון 277)], הרי משה הוא יותר עיקר בעולם משאר ישראל, וכמו שכתב למעלה פט"ז [עג.] בביאור השמטת שמם של עמרם ויוכבד מהפסוק [שמות ב, א] "וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי", וכלשונו: "שאם זכר שמם העצמי, היה משמע כי בשביל עמרם מצד שהוא אדם פרטי זה, בא ממנו הגואל לעולם. שכך היה משמע 'וילך עמרם ויקח יוכבד', רצונו לומר מצד שהם בני אדם פרטיים, נולד משה. ומשמע כי עמרם ויוכבד עיקר בלידת משה, כמו כל אדם שמוליד בן, שהוא נולד בשביל האב. שאם לא היה האב הזה, לא היה הבן. ומפני שמשה רבינו עליו השלום היה מוכן לגאולה מששת ימי בראשית, ולא היה צריך רק להביאו לעולם, והכנתו כבר היה. ואם לא היה עמרם ויוכבד, היה בא על ידי אחר. ואם כתב 'וילך עמרם', היה משמע אם לא היה עמרם זה לא בא הגואל לעולם, כי אין שני עמרם בעולם. ולפיכך כתיב 'וילך איש', כי יש אנשים הרבה בעולם, ואם אין זה, יש אחר". הרי שמשה מחוייב שיבוא לעולם, לעומת שאר ישראל. ושם בס"פ טז [פב.] כתב: "בפרט כאשר הולידה את משה, שהוא עיקר מציאות העולם". ובתפארת ישראל פס"ג [תתקפג:] כתב: "כי משה רבינו ע"ה היה לו עולם הזה גם כן, הוא עולם המורגש. עד שאמרו בפרק חלק [סנהדרין צח:] לא נברא העולם הזה אלא למשה... ואיך לא יהיה משה עיקר עולם הזה, שהרי הוא היה משלים את העולם על ידי התורה שנתנה על ידו... כי הוא עיקר המציאות בכלל, כי התורה יש לה שלטון בעולם הזה גם כן" [הובא למעלה פט"ז הערה 93]. ובנצח ישראל פ"ג [מח.] כתב: "כי עיקר העולם הם ישראל, ומשה הוא עיקר ישראל במה שהשלים את ישראל" [הובא למעלה פ"כ הערה 32]. נמצא שמשה הוא "יותר עיקר בעולם" משאר ישראל, ולכך "הוא ראוי יותר אל השירה" משאר ישראל.

<> בח"א לסוטה ל: [ב, סו.] כתב: "משה אמר כל השירה, וישראל ראשי פרקים, כי משה שהוא אדם פרטי, מיוחד אליו כל השירה בפרט. אבל ישראל שהם כלל אחד, אין מיוחד להם השירה בפרט, רק דרך כלל, רק שהיו עונין ראשי פרקים, ובכלל". ומה שכתב למעלה [לאחר ציון 258] ש"אין משה אדם פרטי כמו שאר אנשים בישראל שהם פרטיים, כיון שלא היה נכלל בתוך כלל ישראל, ולפיכך היה שקול נגד כל ישראל, ולכך זכר משה בפני עצמו, וישראל בפני עצמם", שם כוונתו שאין משה נכלל עם כל ישראל, אלא נבדל מהם במעלתו. אך מה שכתב בח"א הנ"ל ["כי משה שהוא אדם פרטי"] כוונתו שמשה הוא אדם אחד, לעומת כלל ישראל שהם רבים. ולמעלה פי"ט [קפה:] כתב: "כי משה נבדל מישראל, אינו נכנס תחת מספר ששים רבוא מישראל". וראה למעלה הערה 261.

<> בין מדריגת משה למדריגת ישראל.

<> בח"א לסוטה ל: [ב, סו:] הוסיף כאן: "כי השבח ושיר אל השם יתברך הוא מן ישראל". וכן נאמר [ישעיה מג, כא] "עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו", ולכך מן הנמנע שישראל לא יאמרו את כל השירה.

<> לשונו בנצח ישראל פמ"ג [תשמו:]: "לא היה לישראל מציאות עד משה, ומשה הוא צורת ישראל, כמו שהתבאר בחבור גבורות ה'" [הובא למעלה פמ"ו הערה 40]. ובגו"א שמות פי"ח אות ז [י:] כתב: "אם לא היה משה משלים את ישראל הן בתורה הן בכל דבר, לא היו נחשבים לעם ישראל". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתסד.] ביאר שהתורה היא עצם וצורת ישראל, וישראל לא נקראו "ישראל" עד שקבלו התורה [הובא למעלה פמ"ו הערה 117, ופרק זה הערה 84]. אמנם כאן איירי בזמן קריעת ים סוף, שהוא לפני מתן תורה. לכך נראה שכוונתו למעלת ישראל שקנו ביצ"מ, וכמו שכתב בח"א לחולין צב. [ד, קיא.]: "לא קנו ישראל מעלתם כי אם במצרים. כי ממצרים הוציא השם יתברך אותם והביא אותם אל המעלה הגדולה, שלקחם לו לעם. ואם לא כן, לא היו ישראל אל הקב"ה יותר משאר אומות, ולא זכו אל מה שזכו". ולמעלה [פל"ט הערה 193, ופמ"ד הערה 23] נתבאר שיצ"מ היא הסבה לכל מעלות ישראל. ויצ"מ נתאפשרה רק הודות למדריגת משה, כי גאולת ישראל ממצרים יכולה להעשות רק על ידי שליח ששכינה מדברת מתוך גרונו, וכפי שהשריש הגרי"ז [שמות ג, יא-יב], וז"ל: "יציאת מצרים היתה צריכה להעשות ע"י הקב"ה בעצמו... לא ע"י מלאך ולא ע"י שרף ולא ע"י שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו... והקב"ה השיב לו על זה [שמות ג, יב] 'כי אהיה עמך', רצה לומר דבכל המעשים שתעשה אהיה אני עמך בזה, וכמו שאמרו חז"ל [ראה זוה"ק ח"ג רלב.] דשכינה היתה מדברת מתוך גרונו של משה... דבמצרים היו האותות והמופתים ע"י נבואה כזו של משה, משום שהיו צריכין להעשות ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו, שתהא שכינה מדברת מתוך גרונו" [הובא למעלה פכ"ה הערה 78]. לכך רק מדריגת משה מאפשרת את יצ"מ, שהיא היא קניית מדריגת ישראל.

<> כי השירה מורה על מעלת המשורר, וכפי המעלה כך היא השירה. והואיל ומעלת ישראל באה להם על ידי משה, לכך השירה נאמרה באופן זהה; ישראל אמרו שירה על ידי משה.

<> שאמר שישראל אמרו שירה "כסופר הפורס על שמע בבית הכנסת, שהוא פותח תחילה, והן עונין אחריו" [סוטה ל:]. ופירש רש"י [שם] "כסופר - מלמד תינוקות, והוא תדיר בבית הכנסת, ופורס על שמע לעשרה הנועדים. 'פורס' לשון 'פרוס החג' [שקלים פ"ג מ"א], לפני החג. מתחיל בברכות שלפני קריאת שמע, והן עונין אחריו, וקורין כולן יחד. וכך שרתה רוח הקודש על כולם, וכוונו יחד את השירה ככתבה" [רש"י שם (הובא למעלה הערה 266)].

<> כמבואר בהערה הקודמת.

<> נראה שמלים אלו ["והבן הדברים האלו מאוד"] אינן מוסבות רק על הדעה האחרונה שהביא [רבי נחמיה], אלא על גם על שתי הדעות הקודמות שהביא [רבי עקיבא ורבי אליעזר]. ושמעתי לבאר דברי קודש אלו כדלהלן; משה הוא בדעת, כלומר השירה מיוחסת  לפי רבי עקיבא להמקביל, לחב"ד. אבל לפי רבי אליעזר, משה בשיתופם של ישראל הם בחג"ת, כלומר כחות חב"ד משפיעים עד חג"ת, שם יש גם את ישראל, ושניהם ביחד שרים בצוותא. אבל לפי רב נחמיה, השירה יזומה בנה"י כשלעצמו, שם יש כנסת ישראל לעצמה, גם בלי השפעת ספירות מעלה. ובזוה"ק [ח"ב נד:] אמרו "'את השירה הזאת לה'' [שמות טו, א], שירתא דמטרוניתא לקב"ה". והפרדס רימונים שער כג פכ"א כתב: "שיר. פירש הרשב"י ע"ה בתיקונים [תיקון יג (כז:)] כי שיר הוא בחכמה, וסימנך 'שר י''. ובמקום אחר פירש המלכות נקראת שירה [זוה"ק ח"ב קמד.], פירוש 'שיר ה''... והטעם כי החכמה והמלכות יש להם מציאות אחת". ובליקוטים לספר שופטים פ"ה כתב: "דבורה היא כנגד מלכות, ולזה אמרה שירה [שופטים ה, א], כי מלכות היא המשוררת תמיד... ולזה דוד שהיה מצדה, היה משורר תמיד". ו"ישראל" הן אותיות "שיר אל" [קהלת יעקב ערך פרי עץ, ה]. לכך ברי הוא ש"היה השירה הזאת מצד מדריגת ישראל גם כן".

<> "עולל - גדול מיונק, כדכתיב [ש"א טו, ג] 'מעולל ועד יונק'. ודרך המקרא לומר כן, כלומר כלה הכל מן החשוב עד הגרוע, כמו [שם] 'משור ועד שה'" [רש"י שם].

<> "במקהלות - כשנקהלו על הים. ממקור - אף אותם שבמקור" [רש"י שם].

<> לאחר ציון 268.

<> כמבואר למעלה הערה 269.

<> רומז בזה שהקטן הוא עלול ביותר, וכמו שכתב בח"א לשבועות ט. [ד, יב:]: "כי הקטן הוא עלול יותר מן העלה ממה שהוא הגדול, כמו שידוע". והביאור הוא, כי כמה פעמים כתב שדוקא כאשר העלול הוא מקבל, אז מציאותו באה אליו מעלתו. וכגון, בדר"ח פ"א מי"ג [שמה:] כתב: "מה שהרבנות קוברת בעליה [פסחים פז:], כי האדם הוא מקבל החיות והקיום מן השם יתברך... ומשפיע החיים והקיום לנמצאים כלם. והנה כל אשר הוא עושה עצמו מקבל, שהוא משפיל עצמו, ראוי הוא לקבל החיים מן השם יתברך. אבל הבעל השררה שהוא המושל על האחר, ואינו עושה עצמו מקבל, רק פועל ומושל באחר, אינו מקבל הקיום והחיים". ובבאר הגולה באר הרביעי [תסא.] כתב: "הקטן הוא מקבל, ואין שייך בו משפיע... והוא יתברך חפץ במקבל דוקא, שהוא מקבל גמור... והוא סוד הכרובים, אפי רברבי אפי זוטא, שהוא פני גדול ופני קטון [סוכה ה:]". @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; אמרו חכמים שאין יצה"ר לעובר, שא"כ היה "בועט במעי אמו ויוצא" [סנהדרין צא:]. ומדוע לא אמרו בקיצור "היה בועט ויוצא", ומהי ההוספה "במעי אמו". אלא שבדר"ח פ"ג מ"א [לו.] כתב: "כאשר מחשב האדם עצמו שהוא עלול, ויש לו התדבקות בעלה, אינו בא לידי חטא. כי אין החטא והיצר הרע נמצא רק כאשר האדם הוא סר מן העלה, ואינו מחשיב עצמו עלול אל העלה". הרי שענינו של היצה"ר שייך רק גבי מי שאינו בגדר עלול. אך העובר מופקע לגמרי מכך, כי הוא עלול מן האם, ונחשב לגמרי כירך אמו [גיטין כג:]. לכך אם היה לעובר יצה"ר, לא היה יצרו מניחו שיהיה עלול, אלא היה תובע שיבעט במעי אמו ויצא, "במעי אמו" דייקא, כי אמו היא העלה בשבילו [שמעתי מגיסי הרה"ג ר' עקיבא אריה ברגמן שליט"א].

<> כמשפט המסובב האדוק בסבתו המקיימת אותו. וכן הצמח דבוק אל הארץ, ואינו מש ממקור יניקתו, כי כל חיותו באה לו רק מעלתו [כמבואר למעלה פמ"ד הערה 169].

<> אודות שהשכינה היא עלתו של אדם, הנה זה דבר שאינו צריך לפנים. וכן עולה מדבריו בנתיב יראת השם פ"ה [ב, לו.], וז"ל: "בפרק חלק [סנהדרין קי.], אמר רב חסדא כל החולק על רבו כאילו חולק על השכינה... כי יש לרב אל תלמידו דמיון לשכינה, כי הרב שהוא עלה לחכמתו, הרי הוא דומה אל העלה במה, ובשביל כך יש כאן שתוף במה לשכינה... רבו השלים אותו בתורה, כי אין האדם נחשב מציאות שלם רק בתורה... ולכך אמר רב חסדא 'כל החולק על רבו כחולק על השכינה'".

<> לשונו בתפארת ישראל פכ"ה [שפו:]: "התחתונים פונים אל העליונים, כמו שראוי". והנה העמיד כאן זה לעומת זה "העלה הגשמית" לעומת ה"עלה באמת". ונראה ביאורו, שכבר השריש כמה פעמים שעיקר האדם הוא חלקו הרוחני, ולא חלקו הגשמי. וכגון, בגו"א בראשית פ"ב אות לב [סז:] כתב: "עיקר האדם הוא דעתו ושכלו". וכן כתב שם שמות פי"ד אות י [רעג:]. ושם במדבר פט"ז אות ג [רמג:] כתב: "עיקר האדם הוא נפש המשכלת". ושם דברים פ"ד אות כא [צה.] כתב: "הענין האלקי שבאדם... זהו עיקר צורת האדם, אין אנו משגיחין עוד בשיעור הגוף, שהאדם עיקר שלו במה שיש בו ענין אלקי, ובטל אצלו הגוף, ואין בחינה בו, ולא היו בוחנין רק עיקר האדם". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצט:] כתב: "כי השכל באדם... הוא האדם בעצמו, כי אין האדם רק שהוא בעל חי משכיל... שהרי הגוף מצטרף ומתחבר אל השכל". ובח"א לקידושין כב: [ב, קלב.] כתב: "אין הגוף של האדם עיקר האדם" [הובא למעלה פמ"ד הערות 45, 127]. ואמרו חכמים [נדה לא.] "שלשה שותפין יש באדם; הקב"ה, ואביו, ואמו. אביו מזריע הלובן, שממנו עצמות, וגידים, וצפרנים, ומוח שבראשו, ולובן שבעין. אמו מזרעת אודם, שממנו עור, ובשר, ושערות, ושחור שבעין. והקב"ה נותן בו רוח, ונשמה, וקלסתר פנים, וראיית העין, ושמיעת האוזן, ודבור פה, והלוך רגלים, ובינה, והשכל. וכיון שהגיע זמנו להפטר מן העולם, הקב"ה נוטל חלקו, וחלק אביו ואמו מניח לפניהם". ובגו"א שמות פכ"ה אות ד [רנט:] הביא מאמר זה, וכתב עליו: "הרי עשרה דברים שנותן הקב"ה, ואביו ואמו נותנים גם כן עשרה דברים. ועשרה דברים שנותן הקב"ה כולם נפשיים קדושים, ועשרה דברים שנותנים אביו ואמו הם כולם גופניים, כמו שמסיק שם [נדה לא.] כיון שמת האדם נוטל הקב"ה חלקו, וחלק אביו ואמו מוטל לפניהם. כי הנפש תשוב אל האלקים, והגוף מונח". לכך ברי הוא שהאם היא "העלה הגשמית" הטפלה, ואילו השכינה היא "העלה באמת" העיקרית.

<> בח"א לסוטה ל: [ב, סו:] הוסיף כאן: "ולכך היה פונה אף התינוק מן אשר הוא עלה אליו עלה גשמית, אל אשר היא אליו עלה באמת".

<> את מאמרי חז"ל, שתופסים את דבריהם במוחש, ולא במהות. וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [קפז.]: "בני אדם כאשר יראו כך בדברי חכמים, יאמרו שדעתם על השעור המוחש הגשמי, ולכך היה רחוק בעיניהם שיהיה השעור הגשמי... אבל דבר זה אינו, כי לא דברו חכמים מן השעור הגשמי, אבל דבריהם מן מהות העולם". ושם בהמשך הבאר כתב [רג.]: "כי לא דברו חכמים כלל מרוחק המורגש, רק כל דבריהם מופשטים מן הגשמות, וכבר נתבאר זה פעמים הרבה. ובני אדם יחשבו כי כל זה נאמר על רוחק גשמי, ואין הדבר כך, ולפיכך טעו בדבריהם מאוד. כלל הדבר בזה, כי כל דברי חכמים הם מצד השכל, והם חושבים כי כל דבריהם הנאמרים בשעור הגשמי המוחש". ושם בהמשך הבאר כתב [רסג:]: "כך יש להשיב לבני אדם אשר הם מבינים דברי חכמים על קו המדה המוחשת". ושם בהמשך הבאר כתב [שא.]: "כי בני אדם מבינים הדברים האלו על מדידות השיעור הגשמי המוחש, ואין הדברים כך כלל". ובח"א לב"ב עד: [ג, קד:] כתב: "כי עיני האדם אינו משיג רק הדבר המוחש".

<> הוסיף כאן לכתוב "עד שהיו כלם &**כאחד**^ דביקים בעלה ראשונה" [לעומת מה שכתב למעלה "עד שהיו כולם פונים אל העלה ודביקים בה"]. והביאור בהוספת תיבת "כאחד" הוא כפי שביאר הרבה פעמים בספר זה שהרוחני הוא אחד, והגשמי הוא מחולק, והואיל וישראל הגיעו למדריגה רוחנית עליונה, לכך כולם כאחד היו דבקים בעלתם. וכן כתב למעלה פמ"ג [לאחר ציון 74]: "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". וכן כתב להלן בסוף הפרק [ראה להלן הערה 577], ולהלן פמ"ט הערה 309. ולמעלה פי"ד [כה.] כתב: "כי כל דבר שעשו מצרים לישראל היה בענין כללי, שהיו משעבדים את ישראל בכלל בפעם אחד. וזה אין ספק שהוא יותר ממה שהיה השיעבוד שהיו משעבדים את כל אחד ואחד בפני עצמו. כי מפני שהיה השיעבוד כללי, מורה זה על שהיה נגזר עליהם מצד כללותיהם בגזירה אלקית. לכך בא הגזירה על כללותיהם כאחד, שהדברים המקרים פרטים הם, וענין זה לא היה מקרי, רק גזירה אלקית", ושם בהערה 110 הובאו מקבילות נוספות ליסוד זה. וראה להלן הערה 307, שכן נתבאר להדיא בזוה"ק ח"ב ס.

<> כמו שכתב בתפארת ישראל פכ"ו [שצא:]: "כי הנמצאים משתוקקים אל העלה מצד עצמם, כאשר אין להם המונע החמרי" [הובא למעלה הערה 269].

<> פירוש - שהם ההתחלה של יצירת האדם, ולכך שם "עלול" חל עליהם.

<> בח"א לסוטה ל: [ב, סו:] הוסיף: "ואף העוברים בשעה שיצאו ממצרים יש להם הדביקות בעלה".

<> לשון הפסוק במילואו "בטרם אצרך בבטן ידעתיך ובטרם תצא מרחם הקדשתיך נביא לגוים נתתיך". הרי שאף עובר במעי אמו, שהוא ההתחלה של מציאות האדם, ניתן לשייכו למהות תפקידו.

<> אודות שישראל מצד עצם בריאתם יש להם חבור ודביקות אל ה', כן כתב בהקדמה שניה לדר"ח [עד.], וז"ל: "'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא' [סנהדרין צ.], ואין זה שכר מצות כלל, רק מצד עצם בריאותם שברא השם יתברך אותם, וכמו שאמרו [ישעיה ס, כא] 'נצר מטעי מעשי ידי להתפאר'. כי במה שהם מעשה ידיו, יש בהם המעלה העליונה, לכך זוכין לעולם הבא. וכך אמרינן בפרק חלק [סנהדרין קי:], קטן מאימתי בא לעולם הבא. רבי חייא ורבי שמעון בר רבי; חד אמר, משעה שנולד. וחד אמר, משעה שסיפר... הרי לך כי מצד עצם הבריאה של ישראל, שהם נצר מטעי הקב"ה, ראוים לעולם הבא, ואין זה מצד המצוה והמעשים". וראה בסמוך הערה 306. @**ועוד אודות**^ שמחמת שיש לעובר מציאות מסוימת, לכך כבר חלים עליו מאפייני מציאותו, כן ביאר את דברי רש"י [בראשית כה, כב] "ויתרוצצו - מתרוצצים זה עם זה ומריבים בנחלת שני עולמות". ובגו"א שם אות כו [י.] כתב: "יש לך לדעת כי יעקב ועשו אינם משותפים יחד בעולם, לפי שהם מציאות מצד עצמם מתנגדים יחד, ולכך לא היו יכולים לעמוד יחד בבטן אמם, כי בטן אמם הוא דבר אחד משותף לשני דברים שהם מתנגדים זה לזה, ולפיכך אף שעדיין היו בבטן אמם היו מתנגדים זה לזה, כי מאחר שבעצם מציאות הם מתנגדים - אין להם שתוף ביחד, כמו אש ומים, שאף על גב שאין דעת ורצון בהם הם מתנגדים בצד עצמם, ואין עמידה להם, כך יעקב ועשו. אם כי מצד הטבע היו אפשר להיות יחד אין עיקר האדם הטבע, ולפיכך אף בבטן אמם היו מתרוצצים ומתנגדים זה לזה. ולא שהתנגדות הוא להם מצד עצם מציאתם בעולם הזה, שאם כן כל זמן שאין להם מציאות בעולם הזה ויצאו לאויר העולם, לא היה ראוי שיהיה נמצא התנגדות הזה, אבל מצד שם מציאות מה הם מתנגדים... לכך היו מתרוצצים, כי עצם מציאות יעקב מצד מציאות מה שיש לו, לא מצד המציאות שיש לו בעולם הזה, רק מצד שם מציאות מה, מתנגד לעשו. וכן עצם מציאות עשו, לא מצד המציאות שיש לו בעולם בשלימות, רק במה שיש לו מציאות מה, מתנגד ליעקב. ולפיכך כאשר היו בבטן אמם, קודם שלימות המציאות בעולם הזה, היו מתרוצצים" [ראה להלן הערה 530]. הרי רק כשהחלה "מציאות מה" של העובר, כבר חלים עליו מאפייני המציאות הזאת.

<> צרף לכאן שכתר נקרא "מקור" לחכמה, לאמור התחלה של חכמה [ביאור הגר"א על תקו"ז, תיקון ע].

<> ותיבת "ראשית" הרבה יותר מצויה במקרא מאשר תיבת "מקור". ותיבת "ממקור" [עם מ"ם המוצא] נזכרת רק פעם אחת במקרא [בפסוקנו], ואילו תיבת "מראשית" מוזכרת במקרא חמש פעמים.

<> אודות יסודו ש"עצם הבריאה של ישראל יש להם דביקות בו יתברך", כן נאמר [תהלים עג, כו] "צור לבבי וחלקי אלקים לעולם". ואמרו על כך במדרש [שיהש"ר ה, ב] "היכן מצינו שהקב"ה נקרא לבן של ישראל, דכתיב 'צור לבבי וחלקי אלקים לעולם'". ואמרו חכמים [ברכות יז.] "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב ["שאין אנו עושים רצונך" (רש"י שם)], שאור שבעיסה ["יצר הרע שבלבבנו המחמיצנו" (רש"י שם)] ושעבוד מלכיות. יהי רצון מלפניך שתצילנו מידם, ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם". וצרף לכאן דברי רש"י הנפלאים [סנהדרין עו:] שכתב "נכרים שבעים ואינן צמאין ליוצרם, 'צמאה' [דברים כט, יח] זו כנסת ישראל, שצמאה ותאיבה ליראת יוצרה ולקיים מצותיו". ועוד אמרו [ב"ר מא, א] "מה תמרה וארז יש להן תאוה, אף צדיקים יש להן תאוה, ומה היא תאותן, הקב"ה, שנאמר [תהלים מ, ב] 'קוה קויתי ה''". ורש"י [תהלים שם] כתב: "קוה קויתי ה' - במצרים, ומזמור זה גם הוא כנגד כל ישראל". וכן ידועים דברי הרמב"ם בהלכות גירושין פ"ב ה"כ שכתב: "מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו, ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר 'רוצה אני', ויכתוב הגט, והוא גט כשר... ולמה לא בטל גט זה, שהרי הוא אנוס... שאין אומרין 'אנוס' אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב מן התורה לעשותו, כגון מי שהוכה עד שמכר או נתן. אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה, או לעשות עבירה, והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו, או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו, אלא הוא אנס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, רוצה הוא לעשות כל המצות, ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו. וכיון שהוכה עד שתשש יצרו, ואמר 'רוצה אני', כבר גרש לרצונו". ובני הרה"ג רבי חנוך דוב שליט"א צירף לדברים אלו את דברי הב"ח באו"ח סימן מו ס"ה, שכתב: "והא דכתב רבינו 'וחותם ברוך אתה ה' גומל חסדים טובים לעמו ישראל'. כך הוא בסידורי אשכנזים, והוא לומר שהחסדים טובים, שמציל אותנו מן החטא ועון ושלא ישלוט בנו שטן ויצר הרע וכו', אינו גומל אלא 'לעמו ישראל'. לפי שישראל נשמתם מאוצר הכבוד מזוקק ומצורף שבעתיים, והם עצם הקדושה והטהרה, אלא שהשאור שבעיסה הוא מעכב, הוא השטן והוא היצר הרע. ועל כן ה' לא יעזבנו בידו, ועומד עלינו להצילנו שאל ישלוט בנו. מה שאין כן לאומות, שהם עצם הטומאה, והם חלקו של יצר הרע, אינו עומד הוא יתברך עליהם לגמול עמהם חסדים טובים להצילם מהשטן והיצר הרע".

<> דע, שכל דבריו כאן שאובים מהזוה"ק ח"ב ס., שאמרו שם: "אמר רבי שמעון, בההיא שעתא דהוו קיימין ישראל על ימא והוו אמרי שירתא, אתגלי קודשא בריך הוא עלייהו וכל רתיכוי וחילוי, בגין דינדעון למלכיהון דעבד לון כל אינון נסין וגבוראן, וכל חד וחד ידע ואסתכל מה דלא ידעו ואסתכלו שאר נביאי עלמא. דאי תימא דלא ידעו ולא אדבקו חכמתא עלאה, מן שירתא דא תחמי דכלהו בחכמתא אסתכלו, וידעו מלין ואמרו, דאי לאו הכי איך אמרו כלהו מלין אחידן דלא סטו אלין מאלין, ומה דאמר דא אמר דא, ולא אקדים מלה דא למלה דא, אלא כלהו בשקולא חדא, ורוחא דקדושא בפומא דכל חד וחד, ומלין אתמרו כלהו כאלו נפקין מפומא חד. אלא ודאי כולהו בחכמתא עלאה אסתכלו, וידעו מילין עלאין, ורוחא דקודשא בפום כל חד וחד. ואפילו אינון דבמעי אמהון הוו אמרי שירתא כלהו כחדא, והוו חמאן כלהו מה דלא חמא יחזקאל נביאה, ועל כך הוו כלהו מסתכלי כאלו חמאן עינא בעינא, וכד סיימו מלין כלהו מתבסמן בנפשייהו, ותאבין למחמי ולאסתכלא, ולא הוו בעאן לנטלא מתמן מסגיאות תיאובתא".

<> לשון המכילתא [שמות טו, א]: "'אשירה לה' כי גאה גאה'. מלך בשר ודם שנכנס למדינה והיו הכל מקלסין לפניו שהוא גבור, והוא חלש. שהוא עשיר, והוא עני. שהוא חכם, והוא טיפש. שהוא רחמני, והוא אכזרי. שהוא נאמן, ואין נאמן. מכל המדות הללו הכל מחניפין לו. אבל מי שאמר והיה העולם אינו כן, אלא כל מה שמקלסין אותו, יותר הוא מקלוסו. 'אשירה לה'' שהוא גבור, שנאמר [דברים י, יז] 'האל הגדול הגבור והנורא'... 'אשירה לה'' שהוא עשיר, שנאמר [דברים י, יד] 'הן לה' אלקיך השמים וגו''... 'אשירה לה'' כי הוא חכם, שנאמר [משלי ב, ו] 'כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה'... 'אשירה לה'' שהוא רחמן, שנאמר [שמות לד, ו] 'ה' ה' אל רחום וחנון וגו''... 'אשירה לה'' שהוא נאמן, שנאמר [דברים ז, ט] 'האל הנאמן וגו''... 'אשירה לה'' שהוא נאה שהוא הדור שהוא משובח ואין כערכו, שנאמר [תהלים פט, ז] 'כי מי בשחק יערוך לה' ידמה לה' בבני אלים'".

<> לשון רש"י [שמות טו, א] "כי גאה גאה. על כל השירות, וכל מה שאקלס בו עוד יש בו תוספת. ולא כמדת מלך בשר ודם שמקלסין אותו, ואין בו". הנה רש"י למד זאת מהמלים "כי גאה גאה" ["כי גאה גאה, על כל השירות"], אך המהר"ל לומד זאת מהמלים "אשירה לה'" ["כי לכך כתב 'אשירה לה'', ולא התחיל לומר 'ה' גאה גאה'"]. ומלשון המכילתא משמע כמהר"ל, שחזרו והביאו כמה פעמים את המלים "אשירה לה'" [כמובא בהערה הקודמת]. אך מ"מ ישנו הבדל בין דברי רש"י והמכילתא לדברי המהר"ל; רש"י והמכילתא ביארו שהדגשת הפסוק היא שכל מה שישראל יקלסו את ה', יהיה בה' יותר מכך ["כל מה שמקלסין אותו, יותר הוא מקלוסו" (לשון המכילתא), "כל מה שאקלס בו עוד יש בו תוספת" (לשון רש"י)]. אך המהר"ל לא הזכיר את היתר והתוספת, אלא "כל השבחים שאתם משבחים אותו יש לו", ולא הזכיר יתר ותוספת. ואולי יש לומר, שהמלים "אשירה לה'" מורות שכל מה שנשבח את ה', אכן נמצא בו, שאין שבח אחד נעדר ממנו, וכמו שביאר. וממילא עולה מכך שכל מה שאפשר לשבח את ה' אף נמצא בו יותר מזה, כי מן הנמנע לשבחו בכל שבחיו ["מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו" (תהלים קו, ב), וכמבואר למעלה ר"פ א (קסד.)]. לכך כל שבח שיאמר, בהכרח שיש אצל ה' יותר מכך. נמצא שהמהר"ל עסק בשורש הענין [שנמצא אצל ה' כל שבח], ורש"י והמכילתא עוסקים בפירות העולים מן השורש [שנמצא אצל ה' תוספת מעבר לכל שבח שיאמר]. @**וכך מוכח מיניה וביה**^; הנה לשון רש"י הוא "כל מה שאקלס בו עוד יש בו תוספת. ולא כמדת מלך בשר ודם, שמקלסין אותו ואין בו". ולכאורה אם המיוחד אצל ה' הוא ש"יש בו תוספת", היה צריך להיות שלעומת זה אצל מלך בשר ודם אין בו תוספת, אך רש"י שלל ממנו לא רק את התוספת, אלא גם את השבח עצמו ["שמקלסין אותו ואין בו"]. נמצא שרש"י פתח בתוספת, וסיים בשבח עצמו. וזה צ"ב. ובעל כרחך לומר, שההבדל בין ה' למלך בו"ד הוא בשבח עצמו, שאצל ה' נמצאים כל סוגי השבח, ואצל מלך בו"ד לא נמצא אפילו שבח אחד. ומכך מסתעף שאצל ה' "יש בו תוספת", וכמו שנתבאר.

<> נמצא שם בשנויי לשון רבים. וכלשונו [כמעט אות באות] נמצא בילקו"ש ח"א רמז רמג.

<> בדר"ח שם [כה:] ביאר שארבעה דברים אלו הם כנגד חלקי האדם, וכלשונו: "וזכר בן זומא אלו ד' מדות, שכן תמצא גם כן שהכתוב דבר מהם כסדר שזכר אותם בן זומא, שנאמר [ירמיה ט, כב] 'אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו אל יתהלל עשיר בעשרו וגו'', הרי לך שגם הנביא הזכיר אלו ג' דברים כסדר הזה ביחד. כי אלו ג' דברים שייכים אל האדם, כי האדם יש בו השכל, ויש בו הנפש, ויש לו העושר, ואי אפשר לאדם זולת אלו שלשה. ואמר אל יתהלל החכם במעלות השכלי שבו, שהוא חלק אחד מחלקי האדם. ואל יתהלל בגבורה, שהוא מעלת הנפש, כי הגבורה מצד כח הנפש. ויש עוד דבר שלישי שגם כן הוא שייך לאדם, והוא עושרו, שהם קניניו השייכים אל האדם, כי אי אפשר לו זולת זה, אבל אינו מן האדם עצמו כמו השכל והנפש, שהם לאדם. וגם אל יתהלל בקניניו שהם שייכים לאדם... שכשם שהחכמה הוא לכח השכלי, והגבורה לכח הנפשי, והעושר הוא קנינו של אדם ושייך לאדם, וכן הכבוד הוא מלבוש האדם, שייך לאדם, שהכבוד מתלבש בו האדם, ונחשב הכבוד כמו מלבוש לאדם. כמו שאמר בפרק אלו קשרים [שבת קיג.] 'וכבדתו מעשות דרכך' [ישעיה נח, יג], 'וכבדתו' שלא יהיה מלבושך של שבת כמלבושך של חול, כי הא דרבי יוחנן קרי למאניה מכבדותיה... הרי לך כי המלבושים הם כבודו. ולפיכך גם כן הכבוד נחשב כמו מלבוש לאדם, וכדכתיב [בראשית כ, טז] 'והנה לך כסות עינים', ותרגם אונקלוס [שם] 'הא לך כסות דיקר וגו''. הרי שגם הכבוד 'כסות' נקרא. ולפיכך אלו ד' דברים שזכר בן זומא, הם הדברים אשר שייכים לאדם. כי כבר אמרנו כי אלו שלשה דברים, החכמה והגבורה והעושר, שייכים אל האדם. והכבוד הוא גם כן שייך אל האדם, והוא נחשב כמו מלבוש האדם. והפירוש הזה הוא ברור מאוד עד שאין ספק בו כלל למי שמבין עמקי חכמה, [ו]יבין סדר ארבע מדות אלו, כי הם על פי החכמה מאוד". ושמעתי לבאר, כוונתו שם היא שארבעה הדברים שהזכיר בן זומא הם כנגד ארבע פנות המרכבה, וסדר הדברים תואם להשתלשלות של חסד, גבורה, תפארת, ומלכות [חכמה, גבורה, עושר, וכבוד], שזהו כנגד אברהם, יצחק, יעקב ודוד. וראה למעלה פמ"ד הערה 91, ולהלן הערה 334.

<> לשונו בגו"א בראשית פ"א אות נד [לז:]: "האדם הוא בר דעת ובעל בחירה יותר משאר הנבראים... בהמות אינו בעל חכמה". ובדר"ח פ"ד מ"א [יד:] כתב: "אין ראוי שיהיה נחשב גבור מי שעשה גבורה והיה מנצח את אחר, אשר כח זה גם כן לבהמה יותר מן האדם, ואין זה מעלה לאדם מצד עצמו במה שהוא אדם. אבל הכובש את יצרו הוא מצד הדעת והחכמה, שהוא לאדם בלבד במה שהוא אדם בעל דעה וחכמה". ונאמר [תהלים מט, כא] "אדם ביקר ולא יבין נמשל כבהמות נדמו". וכן נאמר [תהלים לב, ט] "אל תהיו כסוס כפרד אין הבין". ואמרו חכמים [קידושין כב:] "בהמה אדעתא דמרא אזלא ["על דעת הקורא אותה, לפי שאין לה דעת" (רש"י שם)], עבד אדעתיה דנפשיה קאזיל ["מדעת עצמו", (רש"י שם)]". ועוד אמרו [חולין ה:] "אלו בני אדם שהן ערומין בדעת, ומשימין עצמן כבהמה". ורש"י [בראשית ב, ז] כתב: "אף בהמה וחיה נקראו 'נפש חיה', אך זו של אדם חיה שבכולן, שנתוסף בו דעה ודבור". ומה שכתב "אין חכמה &**בתחתונים**^ כי אם לאדם", כי למלאכים העליונים יש חכמה, וכמו שאמרו חכמים [חגיגה טז.] "ששה דברים נאמרו בבני אדם, שלשה כמלאכי השרת, שלשה כבהמות. שלשה כמלאכי השרת; יש להם דעת כמלאכי השרת ומהלכין בקומה זקופה כמלאכי השרת וכו'". ועוד אמרו במדרש [ב"ר יז, ד] "בשעה שבא הקב"ה לבראות את האדם, נמלך במלאכי השרת. אמר להן, נעשה אדם. אמרו לו, אדם זה מה טיבו. אמר להן, חכמתו מרובה משלכם". הרי שיש גם למלאכים חכמה [רק חכמה אדם מרובה ממנה]. ובדר"ח פ"ג מי"ד [שכא:] כתב: "בודאי יש במלאכים דעת וחכמה". ובגו"א בראשית פ"ג אות לז [פט:] כתב: "גם המלאכים יש להם מדע ושכל". ובתפארת ישראל פל"ג [תצ.] כתב: "המלאכים משכילים, ושכלם בפועל". והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ב ה"ח כתב: "כל הצורות האלו [המלאכים] חיים ומכירין את הבורא, ויודעים אותו דעה גדולה עד למאוד".

<> כמו שנאמר [ש"ב א, כג] "מאריות גברו". ועוד אמרו [אבות פ"ה מ"כ] "גבור כארי". ורש"י [בראשית מט, כח] כתב "נתן ליהודה גבורת ארי". ובתפארת ישראל פ"א [לא:] כתב: "כי הארי יש לו גוף חזק, כאשר נודע מענין הארי". ובנתיב התורה פט"ו [תרה.] כתב: "כי הארי יש לו כח גופני מאוד".

<> מצוי שהמהר"ל מכנה דברי הגמרא בשם "מדרש" [כמלוקט למעלה הקדמה שלישית הערה 11, פ"י הערה 71, ופנ"א הערה 108].

<> לשונו בדר"ח פ"ד מ"א [טז.]: "כאשר שמח בחלקו, והוא עשיר בדעת, אז הוא עשיר מצד עצמו. והביא ראיה [אבות שם] מן הכתוב שאמר [תהלים קכח, ב] 'אשריך', כי לשון 'אשריך' שיש לו קיום גמור, והקיום נאמר על העושר, שהוא נקרא בלשון 'יקום', כדכתיב [דברים יא, ו] 'ואת כל היקום אשר ברגליהם', ופירש רש"י ז"ל [שם] זהו העושר שמעמיד את האדם על רגליו... וזהו 'אשריך', מלשון [תהלים לז, לא] 'לא תמעד אשוריו'. ומזה מוכיח כי מי שנהנה מיגיע כפו הוא העשיר לגמרי, שיש לו קיום". וקודם לכן בדר"ח פ"ב מ"ה [תקצב:] כתב: "על ידי הממון יש לו עמידה וקיום". ורש"י [דברים כח, ד] כתב: "ועשתרות צאנך - למה נקרא שמן 'עשתרות', שמעשירות את בעליהן ומחזיקות אותן". ובגו"א שם אות א [תכח:] כתב: "מעשירות ומחזקות. פירש ב' דברים; מעשירות ומחזקות... לכך פירש 'מעשירות', דהחזוק שבכאן, שמעשירות". ובנצח ישראל ס"פ לה [תרסו:] כתב: "הדבר המקיים את האדם הוא הפרנסה, והממון קיום של אדם, כדכתיב 'ואת כל היקום אשר ברגליהם', זה הממון". וכן הזכיר בקצרה בח"א לסוטה מח: [ב, צ.]. ובח"א לב"ב עה. [ג, קט.] כתב: "כל קנין מורה על חוזק של בעל הקנין, כמו שאמרו ז"ל 'ואת כל היקום ברגליהם', זה הממון שמעמיד האדם על רגליו".

<> כמו שנאמר [נחום ב, יג] "אריה טורף בדי גרותיו ומחנק ללבאותיו וימלא טרף חוריו ומעונותיו טרפה" [ראה ב"ק טז:]. ונאמר [תהלים כב, יד] "אריה טורף ושואג". אמנם רש"י [ב"מ מא.] כתב: "זאב - טורף, נושא הטרף לחורו. ארי - אינו טורפה, אלא דורסה במקומה ואוכלה". הרי בלשון חכמים אריה דורס אך לא טורף. וכן אמרו [תענית ח.] "לעתיד לבוא מתקבצות ובאות כל החיות אצל הנחש, ואומרים לו; ארי דורס ואוכל, זאב טורף ואוכל, אתה מה הנאה יש לך". ובנתיב התורה פט"ו [תרה.] כתב: "לגודל כח גופני ועזותו אשר יש לו [לארי], יוצא לקצה בעזותו לדרוס הבעל חי".

<> שהוא נקרא בימינו "סבולת", שהוא היכולת לסבול עבודה קשה, וכמו שיבאר.

<> לשונו למעלה פמ"ג [לאחר ציון 38]: "השור הוא בעל כח ביותר, כאשר ידוע כי כח השור גדול". ובהמשך הפרק [לאחר ציון 121] כתב: "היינו דקאמר מביאין שוורים, שאין דבר יותר בעל כח מן השור, דכתיב [משלי יד, ד] 'ורב תבואות בכח שור'". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג.] כתב: "תנא דבי אליהו דרש, שישים האדם עצמו על דברי תורה כשור לעול וכחמור למשאוי [ע"ז ה:]. פירוש זה כי האדם ילמד תורה, הן אם יש לו מונע כחות נפשו, ונפש קורא 'שור', וזה שנאמר 'ורב תבואות בכח שור', והנפש בעל כח בודאי, ולפיכך הנפש נקראת שור". וכן כתב בח"א למכות כג. [ד, ד:]. ובדרשת שבת הגדול [רטו:] כתב: "וזה שאמר [תהלים נא, כא] 'אז יעלו על מזבחך פרים', דהיינו שבכל כחם יהיו עובדים השם יתברך, ואז יעלו על מזבחך פרים... כי אין דבר יותר בעל כח כמו השור, דכתיב 'ורב תבואות בכח שור', כלומר כל כחות שלו יהיה מקריב אל השם יתברך. וזה שאמר גם כן [חולין ס.] 'שור שהקריב אדם הראשון', שרצה לומר שהקריב כחו אל השם יתברך, והוא השור שהקריב אדם הראשון". ובדרוש על התורה [יא.] כתב: "ובע"ז [ה:], 'אשריכם זורעי על כל מים משלחי רגל השור והחמור' [ישעיה לב, כ], תנא דבי אליהו, לעולם ישים עצמו כשור לעול וכחמור למשאוי על דברי תורה, עד כאן. הרי כי האדם צריך שידמה לשור וחמור המיוחדים לפרך העבודה, ויט שכמו לסבול עול דברי תורה. וזכר שני המינים, המה השור והחמור, להוראת שני סוגי עול עבודתו בתורה. כי צריך שיעשה עצמו כחמור למשא, שהוא בעל גוף חזק... כן יהיה האדם מצד גופו שישתעבד גופו למשאוי התורה בלי מנוח... ועוד נוסף על זה ישעבד כח הנפשיי אשר לו אל התורה, כבחינת השור שכחו גדול... אם בנפש אשר בו יעמול בתורה, לעיין בהלכה בעיון קשה ועמוק, עד כי יעשה עצמו בזה כשור הזה המשוה בכחו כל תל גבוה, ולעקור קרקע קשה לחרוש ולפרר בכח שלו את הכל, באשר כח נפשו גדול, כנאמר 'ורב תבואות בכח שור'. וכן הדבר ממש, אם יש לאדם לפניו עיון קשה ביותר, הוא משוה כל עקום ודבר קשה בעיונו וכח נפשו" [הובא למעלה פמ"ג הערה 39]. ובח"א לע"ז ה: [ד, לב.] כתב: "ואמר שישים האדם עצמו על דברי תורה כמו שור לעול, וכחמור למשא. פירוש, שבכל גופו ונפשו יעסוק בתורה, שיהיה מטריח שכלו ללמוד, כי התורה קשה להבין, ויטריח נפשו ושכלו מאוד בזה. וכנגד זה אמר שישים עצמו כמו שור, שהשור עוסק בעבודה קשה, מושך בעול".

<> שהשור מורה על מדת העושר.

<> לשונו למעלה הקדמה שלישית [קכז:]: "הדרום, שזה הצד נקרא 'ימין' בכל מקום". ונאמר [בראשית יג, ט] "אם השמאל ואימנה", ותרגם שם אונקלוס "אם את לציפונא אנא לדרומא". ורש"י [במדבר לה, טו] כתב: "רוח מזרחית קרויה 'פנים' ומערבית קרויה 'אחור', לפיכך דרום לימין וצפון לשמאל". ולהלן פ"ע כתב: "כי דרום נקרא ימין בכל מקום, וצפון נקרא שמאל, כדכתיב [תהלים פט, יג] 'צפון וימין אתה בראתם', וכן הרבה בכתוב". ובנצח ישראל פ"ה [פה:] כתב: "כי הדרום נקרא ימין בכתוב, וממילא צפון הוא השמאל". וכן הוא שם ר"פ ו [קמז:]. ושם פי"ז [שצז.] כתב: "הדרום נקרא ימין בכל מקום, כדכתיב [תהלים פט, יג] 'צפון וימין אתה בראתה'". וכן הוא שם פל"ד [תרמז:]. וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [רפז.], דרשת שבת הגדול [קצו.], ח"א לב"ב כה. [ג, פ:], ח"א לסנהדרין נט: [ג, קסד:], ועוד [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 23].

<> לשון הגמרא במילואו "הרוצה שיחכים, ידרים ["בתפלתו יחזיר פניו לדרום" (רש"י שם)], ושיעשיר, יצפין. וסימניך ["שלא תחליף" (רש"י שם)], שלחן בצפון, ומנורה בדרום". ובנצח ישראל פ"ה [פה:] כתב: "מן שמאל הוא הרבוי, ודבר זה ידוע למביני מדע, כי מן השמאל יבוא הרבוי. וזה תבין ממה שאמרו חז"ל 'הרוצה להעשיר יצפין'. כי דרום נקרא ימין בכתוב, וממילא צפון הוא השמאל, ומשם העושר, שהוא רבוי הממון. ודבר זה מובן, כי השמאל הוא התחלת הרבוי, כי הימין אין שם רבוי כלל, כי הוא ראשון, ואין בראשון רבוי כלל, אבל השמאל הוא השני, ומשם הרבוי. ולכך הרוצה להעשיר יצפין. 'והרוצה להחכים ידרים' [שם], כי הפך הוא השכל, שהוא אחד פשוט בלתי מתחלק, ולכך הרוצה להחכים ידרים, כי הדרום הוא ימין, והימין הוא ראשון, והראשון הוא אחד פשוט. והשני הוא התחלת הרבוי, ודבר זה ברור אמת". וראה למעלה פל"ט הערה 82. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פה:] כתב: "נקרא 'צפון' משום שאין השמש נמצא שם, ולפיכך הברכה היא מכח צפון, וכמו שאמרו ז"ל 'הרוצה להעשיר יצפין'. כי צפון כח נסתר, שאין אור השמש נגלה לשם, והעושר והברכה הוא מכח נסתר, שאין ברכה אלא בדבר הסמוי מן העין [ב"מ מב.]... כי מצד צפון כח הברכה הנסתרת, ומשם הברכה". ובגו"א בראשית פי"ב אות ה [ריג:] כתב: "הברכה היא מכח יצחק יורדת לעולם, 'הרוצה להעשיר יצפין', והוא ידוע למבינים". @**ולהלן פע"א**^ ביאר שהברכה באה במדת הדין, וכלשונו: "הברכה שיורדת לעולם באה במדת הדין לעולם, ודבר זה ידוע בכמה מקומות, שכל דבר שהוא בא מעולם העליון לתחתונים, בא במדת הדין. והוא נרמז בברכת 'אתה גבור לעולם ה' מחיה מתים מכלכל חיים בחסד', כי אף שהוא מפרנס אותם בחסד, מכל מקום כאשר נתגלה בעולם באה הפרנסה בדין, לכך נקבע בברכת 'אתה גבור'. וידוע הוא שכל התגלות לפועל הוא בדין, וזה מפני שכל יציאה לפועל הוא שנוי, וכל שנוי צריך אל זה כח וחוזק המשנה הדבר, וכל כח וחוזק הוא במדת הדין, ודבר זה הוא ידוע לחכמים" [ראה למעלה פ"כ הערות 53, 82, ופמ"ג הערה 96].

<> אמרו חכמים [נדרים לח.] "אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על גבור, ועשיר, וחכם, ועניו". ובח"א שם [ב, יב:] כתב: "כי אין השכינה שורה רק כאשר יש כאן אחד שהוא דומה אל ארבע חיות המרכבה. גבור נגד האריה, שהוא גבור. עשיר נגד השור שבמרכבה, שנאמר [משלי יד, ד] 'ורב תבואות בכח שור', כלומר כי העושר שייך בו, ולכן פני השור מן השמאל, ומשם בא העושר. שהרי אמרו 'הרוצה להעשיר יצפין', והצפון הוא בשמאל. ולכך עשו העגל, שהוא שור, של זהב [כי הזהב מורה על העושר]. חכם נגד פני האדם, שהוא חכם. עניו כנגד הנשר, שהוא עוף והוא הקטן" [ראה להלן הערות 324, 334].

<> כמו שכתב להלן פס"ב: "שלא תאמר כי הוא יתברך משותף לתחתונים, ואין הדבר כך... אמר [תהלים קיג, ד] 'ה' על השמים כבודו', שהוא נבדל מן התחתונים, כי על השמים כבודו". ו"שמים" מורה על התרוממות [כמבואר בסמוך הערה 325], ולכך "על השמים כבודו". וכן נאמר [תהלים קיב, ט] "פיזר נתן לאביונים צדקתו עומדת לעד קרנו &**תרום בכבוד**^". ובנתיב הצדקה פ"א [א, קסט:] כתב: "בשביל מדת הצדקה ראוי שימצא כבוד, וכמו שאמר הכתוב 'פזר נתן לאביונים צדקתו עומדת לעד קרנו תרום בכבוד'. וכל זה יתבאר עוד איך התרוממות והכבוד ראוי ביותר לבעל הצדקה". ושם ר"פ ב [א, קע:] כתב: "בעל הצדקה מתעלה... כי מצד שבעל הצדקה משפיע אל המקבל, וכל משפיע מצד שהוא משפיע אל המקבל, יש לו מעלה עליונה, שהוא משפיע לאחר, ולכך זוכה אל התרוממות, וזה שאמר 'קרנו תרום בכבוד'" [הובא למעלה פכ"ב הערה 60]. ובנתיב התורה פי"ב [תצו] כתב: "כי הזמן הזה מפסח ועד עצרת מורה על כבוד התורה. כי הספירה ארבעים ותשעה יום עד מתן תורה [רש"י ויקרא כג, טז], כי התורה היא מתעלה עד שער החמשים. ולפיכך הספירה ז' שבועות, מדריגה אחר מדריגה, עד שער החמישים... שיש לתורה התעלות, כמו שמורה עליו ימי הספירה, שיש לתורה התעלות עד שער החמישים" [הובא בחלקו למעלה פמ"ו הערה 150]. ונראה להטעים זאת על פי דבריו של הפחד יצחק שבועות מאמר ח אות ח, שכתב: "עלינו לדעת כי כל עצמו של המושג 'כבוד' הנמצא בהכרתנו נובע הוא מתוך הרגשת חילוקי המדרגות הנמצאות בעולם. כי מכיון שישנן מדרגות רמות זו למעלה מזו, ומדרגות נמוכות זו למטה מזו, המדרגה הנמוכה צריכה היא להרים עיניה בכדי להסתכל בזו שלמעלה הימנה. הרמת עינים זו קרויה היא 'כבוד'". והואיל והימים שבין פסח לעצרת הם ימי התרוממות עד לשער החמישים, דרגא אחר דרגא, לכך ימים אלו מורים באצבע על כבודה של תורה. וזהו שכתב כאן "כי אין מדת הכבוד רק התרוממות, שהוא מתרומם". והמו"נ ח"א פ"כ כתב: "'רם' הוא... ענין רוממות המעלה, כלומר הגדולה והכבוד והיקר". והמסילת ישרים פי"ט כתב: "הנה מיני הכבוד רבים הם... לעשות נחת רוח ליוצרו בכל הדרכים שאפשר להראות היות מכירים גודל רוממותו עלינו... שזאת היא היראה האמיתי, שהיא יראת הרוממות שזכרנו, שבה תלוי הכבוד". וצרף לכאן מאמרם [שבת יא.] "כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת לסוף חרבה, שנאמר [עזרא ט, ט] 'לרומם את בית אלקינו וגו''". ובח"א שם [א, ב:] כתב: "פירוש, כי הדבר הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הדבר הגשמי, כי הגשמי פחות ושפל נגד הבלתי גשמי. וכאשר הוא מרומם הבית שהוא חול על הבלתי גשמי, דבר זה הפך הסדר, אשר ראוי שיהיה הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הגשמי. כי השפלות ראוי לגשמי, וההתעלות ראוי לבלתי גשמי. וכאשר דבר יוצא מן הסדר, דבר זה חורבנו ובטולו, כאשר יש כאן הפך הסדר" [הובא למעלה פ"ג הערה 78, פל"ד הערה 69, פל"ח הערה 101, פמ"א הערה 100, ופמ"ג הערה 135]. הרי כבוד בית הכנסת נקרא "לרומם בית אלקינו". וראה בסמוך הערה 330 שהעליון הוא המכובד.

<> כמו שנאמר [שמות יט, ד] "ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי", ופירש רש"י [שם] "על כנפי נשרים - כנשר הנושא גוזליו על כנפיו. שכל שאר העופות נותנים את בניהם בין רגליהם, לפי שמתיראין מעוף אחר שפורח על גביהם. אבל הנשר הזה אינו מתירא אלא מן האדם, שמא יזרוק בו חץ, לפי &**שאין עוף אחר פורח על גביו**^, לכך נותנו על כנפיו". ונאמר [ירמיה מט, טז] "כי תגביה כנשר קנך משם אורידך נאום ה'", ופירש הרד"ק [שם] "כי תגביה כנשר - פירוש תגביה מקום שבתך כנשר, שהוא עף גבוה מכל העופות". ונאמר [ישעיה מ, לא] "וקוי ה' יחליפו כח יעלו אבר כנשרים וגו'", ופירש הרד"ק [שם] "יעלו אבר כנשרים - כתב רבינו סעדיה כי הנשר יעלה לעשר שנים גבוה מאד על פני רקיע השמים, ויקרב לחום האש, ויפיל עצמו לים מרוב חומו, וימרט, ויתחדש אחר כן ויעלה אבר, וישוב לימי עלומיו. וכן כל עשר שנים, עד מאה, ובשנת המאה יעלה כמנהגו, ויפול בים וימות". ונאמר [איוב לט, כז] "אם על פיך יגביה נשר וכי ירים קנו", ופירש הראב"ע [שם] "יגביה נשר - אין עוף שיגבה יותר ממנו". ובנר מצוה [כז:] כתב: "הנשר שהוא פורח בגובה". ובהמשך שם [נא:] כתב: "הנשר עוף השמים, פורח למעלה למעלה". ובנתיב העושר פ"א [ב, רכב:] כתב: "נשר הוא עוף פורח למעלה... אינה שייך לתחתונים, רק לעליונים". והנה בעוד שכאן מבאר שהנשר מורה על הכבוד, הרי בנתיב העושר פ"א [ב, רכב.] ביאר שהנשר מורה על החכמה העליונה. ובח"א לנדרים לח. [ב, יב:] ביאר שהנשר מורה על הענוה [הובא למעלה הערה 322]. ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה טעמים.

<> ו"שמים" מורים על גובה ומרחק מופלג, וכמו שנאמר [קהלת ה, א] "אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלקים כי האלקים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים". ובדר"ח פ"א מ"ג [רל:] כתב: "אף שהזהרתי אתכם על אהבה, לא יהיה השם יתברך נחשב כמו אוהבך אשר אתה רגיל עמו, אבל יהיה נחשב לו כי השם יתברך בשמים, ואתה על הארץ. וכך יהיה נחשב לך הקב"ה בשמים ואתה על הארץ, ובזה יהיה מורא שמים עליך, ולא תהיה האהבה מבטלת היראה... ובכל מקום אצל המורא נאמר 'יראת שמים', ולא נאמר 'אהבת שמים'. כי היראה צריך שיהיה נחשב אליו הקב"ה נבדל ממנו לגמרי, והוא יתברך יושב בשמים, והאדם על הארץ" [הובא למעלה פ"ט הערה 231, פל"ט הערה 13, ולהלן הערה 457]. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:] כתב: "הוא יתברך בשמים, ואתה על הארץ, ואי אפשר לומר בפה הרחוק שבין השם יתברך ובין האדם". ובח"א לחולין נט: [ד, צו:] כתב: "כי האלקים בשמים ואתה על הארץ, ואין לך שתוף עמו כלל". וראה למעלה הערה 323.

<> פירוש - אל תאמר שאין התרוממות הנשר שוה להתרוממות של לכבוד.

<> של הנשר.

<> של כבוד.

<> כי המקום מגדיר את יושבו, וכפי ערך המקום כך ערך יושביו; לדברים שפלים יש מקום שפל, ולדברים מרוממים יש מקום מרומם. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פ"ח [שעו:] כתב: "כי לפי הענין האדם יש לו מקום. לכך כשנתן הקב"ה הארץ הקדושה לישראל, בודאי מפני שהם ראוים לה. וכן לכל אומה ואומה נתן ארץ כפי מה שהם, וכל דבר יש לו מקום לפי טבעו ומעלתו. ולכך לפי מעלת ישראל, שיש להם מעלה נבדלת קדושה, יש להם ארץ קדושה". ולהלן ר"פ ע כתב: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם, שבשביל כך שם 'מקום' הונח אל המעלה, כמו שאמרו [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו'. כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו; שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו". ובדר"ח פ"ד מי"ח [שעד.] כתב: "ויש לך לדעת עוד, כי במה שבעולם הזה האדם בו חמרי", ושם בהערה 1589 נתבאר שחומריות עוה"ז מגדירה את האדם הנמצא בו שהוא חומרי. ואין זה רק בבני אדם, אלא כך הוא בכל הנמצאים. וכן שנינו [אבות פ"ד מ"ג] "אין לך אדם שאין לו שעה, ואין לך דבר שאין לו מקום", ומדנקט ברישא "אדם" ["אין לך אדם שאין לו שעה"] ובסיפא "דבר" ["ואין לך דבר שאין לו מקום"], מוכח שהסיפא איירי בכל דבר, ולאו דוקא באדם. ובגו"א דברים פ"ד אות טז [פג.] כתב: "כל דבר בעולם צריך למקום, וכמו שאמרו חכמים 'אין לך דבר שאין לו מקום'". ובנצח ישראל פ"א [י.] כתב: "כל דבר ודבר מן הנמצאים הטבעים יש להם לכל אחד מקום בפני עצמו, כמו שגזרו חז"ל 'אין לך דבר שאין לו מקום'" [ראה למעלה פ"ז הערות 82, 95, פ"ח הערות 65, 67, פי"ט הערה 91, פכ"ב הערה 65, ופכ"ט הערה 84]. והארץ נחשבת ליסוד התחתון והשפל ביותר, וכמו שכתב למעלה פמ"ד [לאחר ציון 92]: "'כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ' [ירמיה לג, טו], בתחתון התחתונים, והוא הארץ, והשם יתברך, שהוא בעליון עליונים, משפיע לתחתון תחתונים". ולהלן פ"ע כתב: "הנה תמצא כמו כן שהארץ שהוא יסוד התחתון והשפל מכל הנמצאים". ובדרשת שבת הגדול [רד.] כתב: "כי יסוד הארץ הוא התחתון והוא השפל שבכל היסודות, כמו שידוע מן הארץ" [הובא למעלה פמ"ד הערה 93]. לכך שפלות הארץ חלה על יושביה, וזהו שכתב כאן "כי שאר הנבראים, דרך שפלות על הארץ".

<> כי העליון מכובד, כמו הראש של אדם ראוי לכבוד, כי הוא העליון ביותר בקומת האדם. וכן כתב בדר"ח פ"ג מט"ז [תיג:]: "המלך יש לו עטרה על הראש, שהוא קשוט הראש, שמורה הקשוט והכבוד הזה שיש בראשו כי אין אחר שולט על ראשו". ושם פ"ו מ"ו [קכח.] כתב: "המעלה הנבדלת ראויה אל הראש, שהוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אל הראש ראוי תכשיט של כבוד". ובבאר הגולה באר הרביעי [תב.] כתב: "אמנם מה שהתפילין הם על הראש, דבר זה כי הכבוד הזה הוא תוספת כבוד, לפי שהוא מצד השם יתברך, לא מצד האדם עצמו. וראוי שיהיה כבוד זה שהוא תוספת על הראש... שהראש הוא בתכלית הגובה" [ראה למעלה פ"ה הערה 126, ופמ"ד הערה 112]. ואמרו חכמים [שבת סא.] שהראש הוא "מלך על כל איבריו". לכך "דרך הנשר למעלה, דרך כבוד ביותר", כי העליון מכובד. וזהו גם מה שכתב למעלה [לאחר ציון 322] "כי אין מדת הכבוד רק התרוממות, שהוא מתרומם" [ראה למעלה הערה 323].

<> רומז בזה שהכבוד הוא יחוד הנכבד [שרק הנשר מעופף, ולא שאר הנבראים]. אך אם כלם היו מעופפים, לא היה לנשר שום יחוד, וללא יחוד נתבטל כבוד הנשר מעיקרו. דוגמה לדבר; קרח טען [במדבר טז, ג] "כי כל העדה כולם קדושים". ובפשטות כוונתו היא להאדיר את קדושת ישראל. אך בעומק דבריו נמצאת היא החתירה לבטול קדושת ישראל, כי כאשר "כולם קדושים", הרי שאז אף אחד אינו קדוש, כי לא תתכן שהקדושה תמצא אצל הכל בשוה, אלא רק במיעוט [כמבואר למעלה פ"ה הערה 129, ופכ"ג הערה 69]. לכך הטוען שהכל קדוש, עוקר את הקדושה מעיקרא [כדמוכח מדבריו בתפארת ישראל פכ"ב (של.), ושם הערה 29]. ובגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכו.] כתב: "ואם ישיב... הרי 'כבודו מלא עולם' [קדושה דמוסף ש"ק], והיה הקב"ה קודם לכן במקום ההוא ובכל העולם בשוה. כל האומר זה סותר פינת התורה, שיהיה המקדש כאשר נתקדש בכבודו יתברך, כמו קודם שנתקדש בכבודו. ויהיה הר סיני קודם שבא כבודו, כמו אחר שבא שם, ואחר שסר הכבוד ממנו". הרי שהאומר שהכל קדוש בשוה, אינו מרבה קדושה בעולם, אלא עוקרה משורשה, ולכך יש בכך לסתור פינת התורה. והפחד יצחק, שבועות, מאמר טז אות י, כתב: "תאות הכבוד היא תאות ההתיחדות. האדם חש עלבון כשמתיחסים אליו יחס אל אדם בכלל, ולא יחס שאליו בפרט. זה הוא עלבון יחודו. כל שהכללתו מרובה, עלבונו מרובה. כל מה שאתה מכללו יותר, אתה מחללו יותר. ולאידך גיסא, כל מה שאתה מיחדו יחוד על גבי יחוד, יותר אתה משביע את תאות הכבוד שלו".

<> נראה ביאור דבריו, כי בשאלתו תמה מהי המעלה שיש לנשר במה שהוא מתעופף, ומדוע אין זה נחשב כמעשה קוף בעלמא, שעושה כן בטבעו. ובתשובתו מבאר שאף בעפיפה טבעית זו יש התרוממות, שהרי אין היא נמצאת בשאר הנבראים. לכך העפיפה בעצם מורה על התרוממות, כי היא יחודית לנשר. @**דוגמה לדבר;**^ הקומה הזקופה של אדם מורה על מעלתו, אף שכך הוא נוצר בטבע, כי אין לשום בריה אחרת קומה זקופה, וכפי שכתב בתפארת ישראל פט"ז [רנ.], וז"ל: "כל הנבראים כולם הולכים כפופים, פניהם יורד למטה. אבל האדם הולך קומם, מפני שהוא מלך הנמצאים התחתונים, והמלך ראוי שיהיה הולך בזקיפה. ובתחתונים אין על האדם, ולפיכך כל בעלי חיים הולכים כפופים, כמו העבד שהוא כפוף מפני המלך, ואדם בלבד הוא עומד בזקיפה". ובבאר הגולה באר הששי [רלה.] כתב: "כי האדם עומד בקומה זקופה... מה שלא שתמצא בכל הנמצאים, שאין אחד הולך זקוף, רק כולם הולכים שחוח. ודבר זה מורה על מדרגת האדם, שהאדם הוא מלך בתחתונים, וכלם משמשים אליו. ומפני זה האדם בלבד הולך בקומה זקופה, וכל שאר התחתונים אינם בקומה זקופה... וזה שאמר הכתוב [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו'... ודבר זה נקרא 'צלם אלקים'". וכן כתב דר"ח פ"ג מי"ד [שכג:], נתיב העבודה פ"י [א, קח.], נתיב יראת השם ס"פ ב [ב, כו:], דרשה לשבת תשובה [עז.], וח"א לסנהדרין לח: [ג, קנא.]. וראה למעלה פל"ה הערה 13, ופמ"ד הערה 185.

<> והם; חכמה לאדם, גבורה לאריה, עושר לשור, וכבוד לנשר.

<> ושלשת האבות יוכיחו, ש"כל אחד מן ג' אבות זכה לדבר מיוחד, למעלה מיוחדת... ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין... מדת יעקב מדת האמת" [לשונו למעלה פ"ט (תצו.)]. ולא מצינו שהיה לאב אחד שתי מדריגות. אך טעמו של דבר צריך ביאור, והלשון "כי &**אין ראוי** **לשום בריה**^ שיהיה לו יותר ממדריגה אחת" מורה שאין זה מחמת מעכב צדדי, אלא שאין זה נכון וישר שתהיה לבריה אחת יותר ממדריגה אחת. ואולי הדברים מטין למה שכתב כמה פעמים שהאחדות היא רק נמצאת אצל ה', ולא אצל שאר נמצאים. וכגון, למעלה פ"ט [תפח:] כתב: "אין האחדות כי אם להקב"ה, שהוא יחיד". ולמעלה פל"ו [תרמב.] כתב: "כי האיש עם האשה הם אחד, כי אין אחד זולת הקב"ה". ולמעלה פמ"ו [לאחר ציון 133] כתב: "הוא יתברך מהותו ומציאותו אחד, לא כמו שהוא בכל הנמצאים". ובדר"ח פ"ה מ"א [כב.] כתב: "כי אין אחד רק השם יתברך". והמבדיל בין הקב"ה לשאר נמצאים הוא אחדותו יתברך, וכפי שכתב בגו"א בראשית פ"ב אות לד [סח:]: "אין ראוי האחדות אלא ליחיד הקב"ה, ומאחר שהוא [האדם] אינו אלוה, בהכרח שיהיה לו זוג, ולא היה ראוי לו אחדות... שאם היה ראוי לו האחדות, היה אלוה". ובתפארת ישראל פ"מ [תרכט.] כתב: "אי אפשר שיהיה נמצא דבר שהוא אחד לגמרי, רק השם יתברך שהוא אחד שלם. אבל שאר הנמצאים, אם הוא אחד לגמרי הוא חסר, שאם היה אחד והוא שלם, היה הוא אלוה. כי הוא יתברך הוא אחד, ואין זולתו" [הובא למעלה פ"ט הערות 220, 221, פל"ו הערות 153, 155, פמ"ד הערה 135, ולמעלה הערה 231]. וכאשר תהיה לשום בריה שתי מדריגות מובהקות, בכך בריה זו תחרוג מהיותה חלק ופרט, ותתקרב לתחום האחדות הכוללת הכל, והאחדות היא בלתי לה' לבדו. וכמו שמן הנמנע שאדם יהיה ללא בת זוג, כך "אין ראוי לשום בריה שיהיה לו יותר ממדריגה אחת". וראה להלן הערה 422. @**ויש להעיר**^, כי למעלה [לפני ציון 311] חיבר מאמר זה ["ארבעה גאים בעולם"] עם דברי בן זומא [אבות פ"ד מ"א "איזהו חכם, גבור, עשיר, מכובד"], ובדר"ח שם [כה:] ביאר שארבע מעלות אלו הן כנגד ארבעה חלקי האדם [שכל, נפש, ממון, מלבוש (הובא למעלה הערה 311)]. וכן אמרו חכמים [נדרים לח.] "אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על גבור, ועשיר, וחכם, ועניו". ובח"א שם [ב, יב:] ביאר שבאמצעות ארבע מעלות אלו האדם דומה לארבעה נושאי המרכבה [אריה, שור, אדם, ונשר (הובא למעלה הערה 322)]. נמצא שארבע המעלות האלו נמצאות בבריה אחת, ואילו כאן שלל זאת. ויש ליישב.

<> כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 311] ש"חלק מדת החכמה לאדם, שאין חכמה בתחתונים כי אם לאדם".

<> כי החכמה היא המדה השכלית ביותר, והשכלי ראוי ביותר לכבוד. וכן כתב בנתיב התורה פי"א [תמד:], וז"ל: "כי הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים עד שאמרה תורה [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', וחיבר בעל שיבה גם כן עם זקן. מפני שהשיבה מפני זקנתו מסולק מן הגשמי החמרי לעת זקנתו, עד שהוא קרוב להיות נבדל מן הגשמי. ולפיכך ראוי אל הכבוד גם כן, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד... שבעל החכמה מסולק מן הגשמי, וכן הזקן בימים, ושניהם ראוים אל הכבוד" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 54, פ"ג הערה 78, פי"א הערה 27, פי"ז הערה 18, פכ"ג הערה 177, פכ"ט הערה 41, פל"ט הערה 124, פמ"א הערות 74, 120, ופמ"ה הערה 26]. @**ולפי זה**^ הכבוד ראוי לשכלי משום שהשכלי מסולק מן הפחיתות. ויש למהר"ל הסבר נוסף אודות שהכבוד ראוי לשכלי, ובעוד שבדרך כלל הוא מבאר זאת מצד מעלת השכלי [שהוא מסולק מן החמרי], הרי בהסברו השני ביאר שהוא מצד מעלת הכבוד [שהוא דבר רוחני נבדל], ולא מצד מעלת השכלי, וכלשונו בדר"ח פ"ד מכ"ב [תמב.]: "הכבוד הוא לכח השכלי, אשר כח זה השכלי הוא מבקש הכבוד. כי למדריגת זה הכח הוא מבקש הכבוד, כי ראוי לו הכבוד בודאי, וכדכתיב [משלי ג, לה] 'כבוד חכמים ינחלו', הרי הכבוד ראוי להיות אל השכלי, כי הכבוד הוא דבר רוחני, ואינו דבר גשמי, ולכך הכבוד ראוי אל השכלי. וכתיב [ישעיה כד, כג] 'ונגד זקניו כבוד', שתראה כי הכבוד הוא אל הזקנים, שהשכל גם כן אצלם... כי הכבוד ראוי אל כח השכלי". וכן בדר"ח פ"ו מ"ט [רצב.] כתב: "כי הכבוד כאשר הוא מן השם יתברך, היא מדריגה רוחנית, כמו שאמר הכתוב 'כבוד חכמים ינחלו', שתראה כי הכבוד ראוי אל החכמים דוקא. וזה מפני כי הכבוד הוא מן השם יתברך, היא מדריגה עליונה רוחנית".

<> על כך מזמרים ישראל קדושים "המתגאה על חיות הקודש ונהדר בכבוד על המרכבה" [פיוט "קל אדון" בשחרית דשבת].

<> אודות שאין דבר יוצא מן השם יתברך, כן כתב למעלה [לאחר ציון 88]: "האמונה השנית, שהכל הוא ביד ה', ואין דבר חוץ ממנו, וזהו אמונת מציאות השם יתברך. כי בודאי הכל מודים במציאות השם יתברך, רק שלא יאמר שאינו הכל חס ושלום, ויוכל לצאת מרשותו. לכך אמונת מציאות השם יתברך שהוא הכל, ואין דבר חוץ ממנו יתברך". וראה למעלה הערה 92, שנלקטו שם מקבילות ליסוד זה.

<> "מתגאה על הכל" - עליון על הכל. ונמצא שבמאמר זה נקט בנבראים אלו בדרך של רבותא; אע"פ שיש לנבראים אלו גאוה בדבר מה, מ"מ הם עדיין תחת רשות הקב"ה, המתגאה על הכל. דוגמה לדבר; הפחד יצחק, ר"ה, מאמר כז, עמד על כחו של צבא השמים, וז"ל: "הנה בפרשת ע"ז נמצאים הם אזהרות לא לעשות תבנית של דגי הים, של בהמה, של צפור, כל רמש באדמה וגומר [דברים ד, טז-יח]. אלא שישנו סוג של ע"ז שלא נכלל במנין כל העבודות זרות בפסוק זה, וסוג עבודה זה עומד בפסוק מיוחד לעצמו; 'פן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים ונדחת והשתחוית להם ועבדתם' [שם פסוק יט]. הרי לנו בכאן דיבורים מיוחדים לע"ז זו של צבא השמים... חלוקה זו בין שאר סוגי ע"ז, ובין העבודה לצבא השמים נובעת היא מפרשת מעשה בראשית, שמכל הנבראים כולם נתיחדו רק שנים המחוננים בכח ממשלה. אין אנו מוצאים שום ענין ממשלה בכל פרשת הבריאה מלבד אצל האדם ואצל צבא השמים. אצל צבא השמים הוא אומר [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום וגו''... ומתוך כך יש לו ליצרא דע"ז תוקף הסתה הרבה יותר עז, בשעה שהוא מסית לע"ז בצבא השמים, מאשר בשעת הסתה לשאר סוג של ע"ז. תדע, שאפילו בשעה שאנחנו עוסקים בשבחו של מקום, ואנחנו אומרים [נחמיה ט, ו] 'אתה עשית את השמים ושמי השמים הארץ וכל אשר עליה הימים וכל אשר בהם ואתה מחיה את כולם', עדיין מוצאים אנו את עצמנו כמי שהחסיר בשבחו של מלך, עד שאנו מוסיפים בהדיא במפורש ובמיוחד 'וצבא השמים לך משתחוים' [שם]... אלא שהם הם הדברים. מכיון שביחס לצבא השמים יש לו ליצרא דע"ז תוקף הסתה מיוחד, והיינו מפני שצבא השמים הם מהות של ממשלה בטבע, על כן בסוד 'זה לעומת זה' עומדים אנו כאן בתוקף דקדושה ומכריזים שממשלה זו דצבא השמים איננה אלא מציאות של התבטלות ליוצרם ולקונם, 'וצבא השמים לך משתחוים', ואין השתחויה אלא התבטלות". וצרף לכאן מאמרם [ב"ב כה.] "בואו ונחזיק טובה לאבותינו ["אנשי כנה"ג שאמרו מקרא זה בספר עזרא" (רש"י שם)] שהודיעו מקום תפלה, דכתיב 'וצבא השמים ["השמש והירח העומדים במזרח" (רש"י שם)] לך משתחוים' ["למערב" (רש"י שם)]". הרי שפסוק זו מורה את התבטלותם של השמש והירח לקונם. @**אך בנתיב התורה**^ פט"ו [תרכו.] ביאר שהאדם יכול לקבל ע"ע מלכות שמים דוקא משום שהוא מלך בתחתונים [ולא למרות שהוא מלך בתחתונים], וכלשונו: "כי האדם יותר קרוב לקבל מלכות שמים על צלמו, שהוא צלם אלקים, ועל זה מקבל מלכות שמים. ולכך בקריאת שמע רמ"ח תיבות, כמספר איבריו של אדם. כי רמ"ח איבריו הם צלם האדם, ועל הצלם הזה הוא מקבל מלכות שמים, כי לא היה ראוי האדם לקבל עליו מלכות שמים שיהיה השם מלך עליו, אם לא מפני כי האדם נברא בצלם אלקים, ובשביל זה הוא מלך בתחתונים, והוא יתברך מלך עליו. ולכך יש בקריאת שמע רמ"ח תיבות, כנגד צלמו של אדם". ויל"ע בזה.

<> עובר לבאר את השבח "סוס ורוכבו רמה בים" [אע"פ שבמאמר הנ"ל לא הוזכר שבח זה כלל], כי פשוטו של מקרא מורה שהקב"ה "גאה גאה" משום ש"סוס ורוכבו רמה בים". ולאחר שהמאמר ביאר ש"גאה גאה" עניינו שהקב"ה מתגאה על גאים, יש צורך לבאר כיצד השבח "סוס ורוכבו רמה בים" מפרט ומפרש התגאות על גאים.

<> פירוש - מי שרוכב על סוס הוא דומה למלך. ובדרשת שבת תשובה [פב.] כתב: "וזה אמרם ז"ל [שבת קנב.] דעל סוס מלך... כי מי שהוא מנושא מן הארץ עד שרוכב על סוס, זהו מלך לפי שהוא מנושא לגמרי". ובנצח ישראל פ"מ [תשח:] כתב: "כי המלך הוא מיוחד בהתרוממות, שהוא מתנשא ומתעלה על העם אשר הוא מלך עליהם... כי במה שהוא מלך הוא מתרומם על כל העם. ואם היו רוכבין על סוסו, היה בהתרוממות זה שתוף למלך בענין התרוממות הזה, אשר אין בזה השתתפות אליו, בשביל שהוא מלך, והוא מתרומם על הכל, ולכך אין רוכבין על סוסו [סנהדרין כב.]. כמו שאמרו 'דעל סוס מלך'". אמנם כאן אינו עוסק בהתנשאות של רוכב הסוס לכשעצמו, אלא ביחס של רוכב הסוס לסוסו, שהרוכב מתנשא ורוכב על הסוס. וראה הערה הבאה. ודע, שבאור חדש פ"ח [תתשטו:] כתב הסבר אחר, וכלשונו: "כי הרץ בסוסים הוא בשמחה, כמו שאמרו 'דעל סוס מלך'... כי על הסוס הוא שמחה".

<> אודות שיחס המלך לעמו הוא כיחס הרוכב על הסוס לסוסו, כן כתב באור חדש פ"ו [תתקצו.]: "כי הסוס הוא למטה מן הרוכב עליו, ואמרו רבנן 'דעל סוס מלך', מפני כי הליכת הסוס דרך התרוממות, ומגביה עצמו מן הארץ. ולפיכך 'דעל סוס מלך', שהוא מתרומם למעלה... הוא רודה ומושל בכח שלו על העם, עד שנחשבים העם למטה ממנו. וזה יורה הסוס, כי הסוס הוא מגביה עצמו בהליכתו, והוא רוכב ומושל עליו. וכך המלך מושל ורודה בעם אשר מגביהים עצמם". ובגו"א בראשית פמ"ט אות יב [תיד:] כתב: "כי ישראל נקראו 'עַיִר' כמשמעו [כמו "עיר בן אתונות" (זכריה ט, ט)], כי העיר מיוחד לתשמיש ולכל צרכי אדם, והעם למלך כמו העיר לאדם, לפי שהאדם רוכב ומושל עליו. וזהו שאמרו [שבת קנב.] 'דעל סוס מלך', כי דומה הרוכב למלך מפני שהוא רוכב על הבהמה, כמו המלך שהוא רוכב על העם". ובנצח ישראל פט"ז [שעח:] כתב: "הרכיבה... מורה זה על הממשלה, כי הרוכב אין לו שתוף עם אשר רוכב עליו" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 89, פכ"ט הערה 44, ופ"ל הערה 7]. @**ובבאר הגולה**^ באר הששי [רצב:] כתב: "כי דבר זה ידוע כי הרוכב על הדבר, הוא נבדל ממה שהוא רוכב עליו. וכבר האריך בזה הרמב"ם ז"ל בחבור מורה נבוכים בפירוש המרכבה [ח"א פ"ע], והוא דבר ידוע ופשוט הוא מאוד". ולשון הרמב"ם [שם] הוא: "'רכוב'... הושאלה לשולטנות על הדבר, כי הרוכב מושל שולט על מורכבו, והוא אמרו [דברים לב, יג] 'ירכיבהו על במתי ארץ', [ישעיה נח, יד] 'והרכבתיך על במתי ארץ', ענינו שאתם תשלטו על עליוני הארץ... ולפי זה הענין נאמר באלוק יתברך [דברים לג, כו] 'רוכב שמים בעזרך', פרושו השליט על השמים. וכן [תהלים סח, ה] 'לרוכב בערבות', ענינו השליט על ערבות, והוא הגלגל העליון המקיף בכל... ודע כי הושאל לו יתברך 'רוכב שמים' לדמיון הזר המופלא, וזה כי הרוכב יותר מעולה מן הנרכב; והרוכב גם כן הוא אשר יניע הבהמה ויוליכנה כאשר ירצה, והיא כלי לו ישתמש בה כרצונו, והוא נקי ממנה, בלתי נדבק בה, אבל חוצה לה" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 90, ופכ"ט הערה 44]. @**ושר האומה**^ הוא כמו מלך האומה, וכפי שכתב הרמב"ן [ויקרא יח, כה]: "כי השם הנכבד ברא הכל, ושם כח התחתונים בעליונים, ונתן על כל עם ועם בארצותם לגוייהם... מלאכי עליון... להיותם שרים עליהם, כענין שכתוב [דניאל י, יג] 'ושר מלכות פרס עומד לנגדי'... ונקראים מלכים, כדכתיב [שם] 'ואני נותרתי שם אצל מלכי פרס'" [ראה למעלה פל"ט הערה 39]. הרי שר האומה נקרא מלך האומה. והחת"ס בחידושיו לקידושין לז: כתב: "מלך כל אומה יושב מכוון תחת שר שלו, והשר משפיע בו". לכך יחס המלך לעמו [יחס של רוכב לסוסו] הוא גם היחס של שר האומה לאומתו.

<> לפנינו הוא בילקו"ש ח"א רמז רמג. וכבר נתבאר למעלה [הערות 222, 232] שמצוי שהמהר"ל יביא לשון הילקו"ש בשם המכילתא. וראה להלן הערות 348, 391, 396.

<> פירוש - "רמה" הוא מורה על השלכה, וכמו שכתב רש"י [שמות טו, א] "רמה - השליך, וכן [דניאל ג, ו] 'ורמו לגו אתון נורא'". אך המהר"ל מוסיף לכך שלשון "רמה" הוא מלשון הגבהה והרמה, שהמשליך בתחילה מגביה ומרים את הנשלך, ואחר כך משליכו למטה. וכן כתב רש"י [שמות טו, א]: "כתוב אחד אומר [שם] 'רמה', וכתוב אחד אומר [שם פסוק ד] 'ירה', מלמד שהיו עולין לרום ויורדין לתהום, כמו [איוב לח, ו] 'מי ירה אבן פנתה', מלמעלה למטה". ומקור רש"י מהמכילתא [שמות טו, א]. וראה בסמוך הערה 346.

<> פירוש - אם "רמה" מתייחס למצריים עצמם, תיקשי לך שהמצריים נפלו וירדו לים, ולא מצינו שנעשתה בהם שום הרמה והגבהה.

<> פירוש - הקב"ה הגביה בכחו את השר של מצרים, ואחר כך השליכו לתהום [אך לא עשה כן למצריים עצמם]. אמנם מרש"י [שמות טו, א (הובא בהערה 344)] משמע שהמצריים עצמם עלו לרום וירדו לתהום, ולא השר של מצרים.

<> "עליהם" - על הרוכב ועל הסוס [ואולי יש להגיה "עליו", על הרוכב (השר)].

<> וכן הוא בילקו"ש ח"א רמז רמד. וכדרכו מביא בדיוק נמרץ כלשון הילקו"ש, אך זהו בשינויי לשון מהמכילתא [ראה למעלה הערה 343, ולהלן הערות 391, 396].

<> כפי שכתב רש"י [זבחים קטז.] "עוז - התורה שהיא מעוזן של ישראל".

<> אודות שכליות התורה, כן כתב למעלה הקדמה שלישית שלישית [קנג:]: "אין דבר בלתי גשמי רק התורה". ולהלן פ"ע כתב: "אין לך דבר בלתי גשמי רק התורה שהיא שכלית... אין דבר שכלי רק התורה". ובאור חדש פ"ד [תשעה:] כתב: "ובגמרא [מגילה טו.] אמר רבי יצחק נפחא, שלחה ליה שמא עברו ישראל על חמשה חומשי תורה, דכתיב ביה [שמות לב, טו] 'מזה ומזה הם כתובים'... כי התורה הם גזירות מן השם יתברך, מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו. לכך כתיב בה 'כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים'. והיה זה לטעם מופלג מאוד, כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם, והיה הכתב חרוץ רק למעט, ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי. אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור, רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא, הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור. לכן אם לא היה חקוק משני עבריהם, היה אותו חלק שאינו חקוק כמו הנושא לחלק החקוק, ודבר זה מורה על דבר שאינו נבדל לגמרי, רק שכל מה, ואינו נבדל. אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי". ובנר מצוה [פט.] כתב: "בקודש הקדשים היו הארון והתורה [שמות מ, כ-כא], שהיא שכלית בלתי גשמי". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "התורה השכלית, שאין לה בחינה חמרית כלל". ושם פי"ד [ריז:] כתב: "התורה אינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור' [משלי ו, כג], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם". ובהקדמה לדרך חיים [יא.] כתב: "התורה נקראת 'אור', כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור... התורה היא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה". ובנצח ישראל פכ"ז [תקסב:] כתב: "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". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 321, הקדמה שלישית הערה 134].

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. ונתחיל בכמה מהמקומות שכתב כן בספר זה. וכגון, למעלה בהקדמה שניה [קד.] כתב: "נתבאר פעמים הרבה מאוד כי החומר הוא עבד... ואין בן חורין רק השכל". ולמעלה פ"ז [שמו:] כתב: "בשביל האמונה שרתה עליהם רוח הקודש ואמרו שירה. וזה כי האמונה, שיש לו בזה חוזק המציאות, הוא מעלה אלקית. כי דברים החמרים חלושי המציאות, מקבלים שנוי תמיד, ואין חוזק להן. אבל מאחר שיש בו האמונה, והוא דבר חזק שלא יהרהר אנה ואנה, לכך הוא דבר אלקי אינו גשמי, שכל דבר אלקי לא יקבל שנוי כלל, ובשביל זה ראוי שתשרה עליו השכינה, להיות דבק בו הנבדל". ולמעלה פ"ט [תסט:] כתב: "תלמידי חכמים מצד עצמם אין ראוי לשעבד, כי כל משועבד מתפעל מן המשעבד, ולא יתכן ההתפעלות רק אל בעלי החומר שהוא מתפעל, לא אל הצורה הנבדלת והשכל הנבדל, כיון שאינו בעל חומר, אינו מתפעל. ומאחר שאינו מתפעל, לא שייך בו שיעבוד. ולפיכך ראוי שלא יהיה שום שיעבוד אל תלמידי חכמים, אשר יש להם שכל נבדל... שאין שיעבוד בשכל, רק ראוי לשכל להיות בן חורין... ואין בצורה התפעלות". ולמעלה פט"ז [עה:] כתב: "כי כבר אמרנו לך למעלה שהשיעבוד הוא שייך דוקא לחומר, שהוא מוכן להשתעבד בו ולהיות מתפעל". ולמעלה פי"ט [קע:] כתב: "כבר אמרנו למעלה בפרקים הנזכרים שאין מקבל התפעלות ושעבוד רק הגשם, שהוא מקבל התפעלות, ואין שייך התפעלות בצורה כלל". ולמעלה פמ"ד [לאחר ציון 56] כתב: "אצל ישראל, אף המדה הפחותה שבהם יורה על השכל. שהמדה הפחותה שהם קשי עורף [שמות לב, ט], אינם חוזרים מדרכיהם [רש"י שם], וזה יורה על העמידה והקושי, וזהו מענין השכל שאין לו השתנות. והמדה הנבחרת שיש לאומות מורה על החמרים, כמו שאמרו ז"ל [מכילתא שמות יב, א] הגוים קלים לשוב בתשובה. ומדת ישראל הפך, שהם עם קשי עורף. ולכך אמרו ז"ל [מכילתא שם] שלא היה רוצה יונה בן אמתי להתנבאות על נינוה, שהיה יודע שהאומות יחזרו בתשובה. וזהו גם כן יורה על חמרית, שנקל להשתנות, כמו כל חומר שנקל לקבל שנוי. הרי כל ענין ישראל מורה שהם נבדלים מן החומר, וכל ענין האומות מורה שכלם חומרי". @**וכן כתב**^ בשאר ספריו. וכגון, בנצח ישראל פי"ד [שמה:] כתב: "האומות הם קלים להתפעל, ולקבל תוכחה ומוסר. ובשביל כך אמרו ז"ל שלא היה יונה רוצה ללכת בשליחותו של מקום לנינוה, שידע כי הגוים קרובי תשובה הם, ובודאי יחזרו בתשובה, ויקבלו תוכחה ומוסר מן הנביא אשר מוכיח אותם, כמו שעשו [יונה ג, ד-י], ויחייבו את ישראל; שהאומות חוזרים בתשובה, ואילו ישראל אין חוזרין בתשובה כלל. וכל זה מפני כי האומות הם הפך ישראל; שכמו שישראל הם קשה עורף, ועומדים במדתם מפני שאינם חמריים, לכך אינם מתפעלים, כך האומות שהם חומריים, הם מתפעלים ומוכנים לקבל התפעלות, כמו שהחומר הוא מקבל התפעלות, ולכך הם מקבלים דברי תוכחה וחוזרין בתשובה. כי כאשר מוכיח אותם, הם מתפעלים ומשנים דרכם". וכן שב וכתב בנצח ישראל פכ"ה [תקלב.]. ובדר"ח פ"ד מי"א [רכה.] כתב: "כי האדם דבק... במדריגה אלקית נבדלת, ובזה יש לאדם חוזק, בלתי מקבל התפעלות כלל". ושם פ"ו מ"ב [נה:] כתב: "ומה שימצא גבורה מן בעל התורה, דבר זה מפני כי אין דבר חזק בגבורה כמו השכל, והחומר הוא חלש". ובבאר הגולה באר הראשון [פב:] כתב: "השכל מחייב אותם, הם חזקים". ובנר מצוה [לא:] כתב: "דע כי החומר הוא מתפעל, ולכך בני אדם שהם בעלי חומר אינם עזים וקשים. אבל ישראל שנתנה להם התורה, הם עזים וקשים לגמרי, ודבר זה בארנו בכמה מקומות". ואמרו חכמים [ב"ב ז:] "רבי יהודה נשיאה רמא דשורא אדרבנן ["הטיל יציאת חומת העיר על החכמים, כמו על שאר בני אדם" (רש"י שם)]. אמר ריש לקיש, רבנן לא צריכי נטירותא ["תורתו משמרתו, כדכתיב (משלי ו, כב) 'בשכבך תשמור עליך'" (רש"י ב"מ קח.)]". ובח"א שם [ג, נח:] כתב: "כי הדבר השכלי הוא חזק, ואינו כמו הגשמי שהוא דבר פחות וחלש... הת"ח שיש לו התורה השכלית יש לו חוזק, לא כמו שיש אל הדבר הגשמי, שאין לו החוזק. ולפיכך אין צריכים שמירה, ואין להטיל מס עליהם". הרי חוזק התורה חל על מקבליה ולומדיה. ובח"א לסנהדרין לז. [ג, קמה.] כתב "ישראל הם נמשלו לצורה... והפך זה גם כן הוא לפעמים לרע, כי ישראל עם קשה עורף הם, והם רחוקים מן התשובה. וכל זה שהם עומדים לא ישנו מעשיהם. אבל האומות, שהם מתיחסים אל החומר, שהוא בעל שנוי, קרובים ביותר אל התשובה". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רח.] כתב: "כי התלמידים הם יסוד ישראל, שעליהם קיים ישראל. כי עם הארץ הוא חמרי, והחומר הוא חלש מאוד... אבל התלמידי חכמים, מפני התורה שלהם, הם חזקי המציאות, והם יסוד חזק". ובח"א לערכין ל: [ד, קמג:] כתב: "אין מדריגת החומר מדריגה חזקה, רק מדריגה חלושה. ומדריגת הצורה מדריגה שניה, שהיא חזקה". @**ובכמה מקומות**^ ביאר לפי זה את הדמיון הקיים בין השכל לבין אבנים. וכגון, בנתיב התורה פ"ח [שנא:] כתב: "כי השכל הוא דומה לאבן ממש... כי האבן הוא דבר קשה מאוד, ודומה לדבר הנבדל מן החומר. כי החומרי קל להתפעל... לכך כל דבר שהוא נבדל קראו 'אבן', לפי שהאבן דבר קשה הוא". ובנתיב התורה פי"ג [תקיח.] כתב: "החומר מתפעל בקלות, והשכל קשה אינו מתפעל. לכך ארץ ישראל שהיא קדושה, האבנים שבה קשים כברזל [דברים ח, ט], ואינם בעל חומר שקרוב להתפעל. ומזה תבין כי אשר רחוק מן החומר הוא קשה ביותר... כי דמיון אחד הוא לשכל ולאבנים". ובר מצוה [סו.] כתב: "ולכך נקרא [יעקב] 'אבן', וכדכתיב [בראשית מט, כד] 'משם רועה אבן ישראל'. והארכנו במקום אחר, כי דומה דבר הנבדל לאבן, כי החומר הוא מתפעל, אבל הנבדל אינו מתפעל, רק הוא פועל באחר, ואינו מקבל התפעלות. ולכך נקרא יעקב 'אבן', כי האבן אינו מתפעל, כי הוא חזק מאד, והוא פועל באחר. לכך התורה לא נכתבה על לוח של זהב וכסף, רק על אבן". ובנתיב הלשון ריש פ"ה [ב, עג.] כתב: "וזה שאמרו במסכת עירובין [נד.], מאי דכתיב 'לוחות האבן', אם משים אדם לחייו כאבן שאינה נמחית, תלמודו מתקיים. ופירשנו דבר זה בנתיב התורה, שהשכלי דומה לאבן בשביל חוזק השכל. לכך מדמה אותו כאבן. ומפני כך נכתבה התורה על לוחות אבן, ולא נכתבה על זהב וכסף, רק על האבן, מפני שהשכל דומה לאבן, שאין לו שנוי כלל, אבל הוא דבר מקוים. וכך הוא מה שאמרו במסכת חולין [קלג.] השונה לתלמיד שאינו הגון, כאילו זורק אבן למרקוליס וכו'. ומאי ענין 'זורק אבן למרקוליס' לזה. אבל רצה לומר כי התורה שנותן לתלמיד שאינו הגון, והשכל מדומה כאבן, ואין חכמה הזאת רק כזורק אבן למרקוליס, שהוא זריקה של תוהו. ולא שהוא זריקה של תוהו שאין בו ממש, רק שהאבן שזרק אליו נמאס. כך נחשב זריקות השכל אל תלמיד שאינו הגון" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 331, פ"ו הערה 68, פ"ז הערה 146, פ"ט הערות 134, 135, פי"ד הערה 48, פט"ז הערה 101, פי"ט הערה 74, פכ"ג הערה 192, פמ"ג הערה 62, ופמ"ד הערות 18, 57, 58].

<> מפאת שכליותה. ובתפארת ישראל פ"ל [תמז:] כתב: "התורה כל דבריה מחויבים מוכרחים, וכל דבר שהוא מוכרח הוא חזק... שנקראת התורה 'עוז', לפי שיש לתורה כח ועוז, מפני שכל דבריה של התורה הם מחויבים" [הובא למעלה פכ"ד הערה 4]. ולכאורה זהו נראה כטעם אחר מדבריו כאן; כאן ביאר שהתורה נקראת "עוז" מפאת שכליותה, ובתפארת ביאר שזהו מחמת הכרחיותה. אמנם ראה שם בהערה 18, שנתבאר שההכרח והחיוב של תורה מורים שהתורה היא שכלית, כי בחומרי אין שום דבר שהוא מוכרח. לכך הכרחיות התורה ושכליות התורה הם שני צדדים של מטבע אחת.

<> פירוש - התורה היא "עוז" מצד עצמה [כמבואר בהערה הקודמת], אך הואיל וכאן ישראל אמרו על התורה "עזי", הרי בהכרח שעוז התורה חל על ישראל, ולכך היא גם עוזם של ישראל. והרי הבחירה בישראל היא מחמת התורה, וכמו שכתב בנצח ישראל פי"א [רצב.]: "מאחר כי נתינת התורה הכרחי, כמו שהתבאר, ימשך אחר זה שבחר השם יתברך בישראל, מאחר שיש בהם תורתו... [ו]אין מוכן לתורה הזאת רק ישראל בלבד... ומעתה התבאר כי בחירת ישראל הוא הכרחי לפי סדר המציאות בשביל התורה; שאי אפשר לעולם בלא תורה, ואי אפשר שתהיה התורה זולת לישראל" [הובא למעלה פל"ט הערה 28]. וכן השכינה בישראל מחמת התורה, וכמו שכתב בנתיב התורה פ"ו [רעו:], וז"ל: "אין השכינה עם ישראל רק בשביל כי נתן להם תורה שהיא אחת, לכך הקב"ה, שהוא אחד, הוא עם ישראל. ודבר זה תמצא במדרש בפרשת תרומה [שמו"ר לג, א] על [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'" [ראה להלן הערה 495]. ונצחיות ישראל קשורה לנצחיות התורה, וכפי שכתב בתפארת ישראל פי"ז [רסז:]. לכך ברי הוא שהתורה היא עוזם וחזקם של ישראל, כי בחירתם, נצחיותם, והשריית השכינה בתוכם, אינן אלא מחמת התורה. @**וכן השריש**^ כמה פעמים שמעלות התורה חלות על מקבליה [כמו שכתב כאן, שעוז התורה חל על ישראל]. וכגון בנתיב התורה ר"פ יא [תמז.] כתב: "מעלת החכם, שלא יאמר האדם כי בעל התורה הוא כמו שאר אדם, ואין שם 'תורה' נקרא עליו, רק אדם שיודע תורה. ודבר זה אינו, רק כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה. ובודאי דבר זה הוא הטעם שאמרה התורה [דברים יז, יא] 'לא תסור ימין ושמאל מכל אשר יורוך'. כי החכמים הם עצם התורה גם כן, וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם גם כן עצם התורה" [הובא למעלה פכ"א הערה 42, ופמ"ה הערה 68]. ובדר"ח פ"ד מי"ד [רעג.] כתב: "כי התורה הוא בבעל התורה". ובדר"ח פ"ו ריש מ"ב [יג:] כתב: "כל המעלות אשר זכר כאן הם עצם מעלת התורה, ומעתה אם למודו בתורה לשמה, יש לאדם המעלה אשר ראויה לתורה עצמה". ובסוף דבריו שם [ע:] כתב: "כי התורה היא על כל הנמצאים, ומתעלה עליהם, ולפיכך מגדלתו ורוממתו על כל המעשים". ולאורך כל הברייתא שם חזר על יסוד זה כמה פעמים [וכן נתבאר בנתיב התורה פ"ו הערות 37, 69, פ"ז הערה 23, ופ"ט הערה 88, באר הגולה באר הרביעי (שכג.), ושם הערה 82, וכן בהמשך הבאר שם (שסה:), ושם הערה 311].

<> ראיה זו ממשיחה בשמן הקודש הביא כמה פעמים בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ד מ"ד [צז.] כתב: "כל כתר גם כן יש בה קדושה, ולכך המלכים היו מושחים אותם כמין כתר בשמן המשחה". ושם פ"ו מ"ו [קכז:] כתב: "יש אל המלך מעלה אלקית בודאי... ולכך המלכים נמשחים בשמן המשחה. ואם לא היה במלכות צד קדושה אלקית, לא היה ראוי שיהיו נמשחים המלכים בשמן של קדושה". ובנתיב העבודה פט"ז [א, קכד:] כתב: "כי השמן הוא קדוש... כי כל דבר קדוש מקדשין אותו בשמן, שהוא קדוש". וכן כתב בנתיב התשובה פ"ב [ל.]. ובתפארת ישראל פ"מ [תרכא.] כתב: "כנגד הקדושה שיש ביום הזה נקרא השבת 'מלכתא', כי המלך נמשח בשמן הקודש". ובנצח ישראל פ"ה [קט.] כתב: "כי דבר זה ידוע כי המלך הוא נבדל מכל העם... ולפיכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה, שהוא קדוש". ובח"א לשבת קנג. [א, פז:] כתב: "'בכל עת יהיו בגדיך לבנים' [קהלת ט, ח]... פירוש מן החטא, שלא יחטא ויהיה כתם בבגדו... 'ושמן על ראשך' [שם] זהו על המעשה הטוב, שקונה מעלה וקדושה עליונה בשביל המעשים, ועל זה שייך לומר 'ושמן על ראשך אל יחסר', כי השמן הוא כמו קבלת הקדושה העליונה שקונה האדם, שהרי בשמן מושחין את המלכים, וכן זה שקנה לעצמו קדושה עליונה אלקית, נקרא שיש שמן על ראשו". ובח"א לסוטה י. [ב, מב.] כתב: "כי המלכים יש להם מעלה נבדלת מן הגשמי, שהמלך נבדל משאר עמי הארץ [כ"ה הגירסא במהדורת כשר], ולכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה, כמו כהן וכלי קודש". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכא:] כתב: "כי המשיח הוא קודש קדשים לגמרי, כי על שם תוספת קדושתו נקרא 'משיח', כי לשון 'משיח' מורה על הקדושה העליונה, שנמשח בשמן הקודש, והוא בשביל זה קודש קדשים". וכן כתב בח"א לב"ב ג: [ג, נז.], וח"א לסנהדרין קה. [ג, רמה: (יובא בהערה 356)]. 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" [ראה למעלה פי"ח הערות 52, 53, פמ"ב הערה 56, ופמ"ו הערה 190].

<> לשונו למעלה פי"ח [קלג]: "כי מלכות ישראל הקדושה, שיש לה מדריגה אלקית פנימית, היא צומחת מתוך מלכות בלתי קדושה, שכך ראוי למלכות שיש לה מעלה אלקית מעלה פנימית". ולמעלה פמ"ו [לאחר ציון 189] כתב: "כי הקדושה היא המלכות". ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תעט:] כתב: "לאו אורח ארעא דמלכא למיקם מאבראי [ר"ה ח:], כי המלך לפי מדרגתו ומעלתו הוא קרוב אל השם יתברך, והקרוב הוא קודם לדין". ואמרו חכמים [ר"ה ח:] "מלך וציבור, מלך נכנס תחילה לדין ["כשהקב"ה דן אותם, מלך נכנס תחילה" (רש"י שם)]... מאי טעמא, אי בעית אימא לאו אורח ארעא למיקם מלכא אבראי". ובח"א שם [א, צג:] כתב: "פירוש, כי לעולם מדריגתו של מלך הוא פנימי יותר להיות קרוב אל משפט השם יתברך, ולפיכך אין ראוי להיות מלך אבראי, ומפני זה הוא נכנס תחלה". ובח"א לר"ה כא: [א, קכג.] כתב: "כי מצד מדריגות המלכות יש מדריגה גדולה, ובפרט מלך ישראל, כמו שלמה שנאמר [דהי"א כט, כג] 'וישב על כסא ה'', שהיה מולך על עליונים ועל תחתונים [סנהדרין כ:], אשר ראוי אליו מצד המלכות מדריגה פנימית". ואמרו חכמים [סוטה י:] "כל כלה שהיא צנועה בבית חמיה, זוכה ויוצאין ממנה מלכים ונביאים". ובח"א לב"ב קכג. [ג, קכו.] כתב: "כי הצניעות מביא המלכות, שהוא המדריגה העליונה. כי לפי מדריגת הצניעות, שהוא צנוע ונסתר, מגיעה למדריגה העליונה, שהמדריגה צנועה ונסתרת מן הכל" [הובא למעלה פי"ח הערות 53, 54, ופכ"ב הערה 70]. 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". וראה הערה הבאה, והערה 500.

<> אמרו חכמים [סנהדרין קה.] "חוצפא מלכותא בלא תאגא היא", ופירש רש"י [שם] "כלומר, שררה גדולה, ואינו חסר אלא כתר מלכות". ובח"א שם [ג, רמה:] כתב: "כי המלכות יש לה כח וחוזק ביותר. ומי שהוא עז, יש לו תוקף וכח, מצד זה יש לו כח מלכות. רק שהוא בלא תגא, כי התגא שהוא הכתר מורה על כח אלקי קדוש. ולכך היו מושחים המלכים על הראש בשמן הקודש. והתגא, שהוא נבדל מן הראש, מורה כי יש למלך קדושה נבדלת אלקית. והחוצפה, שהוא כח מלכות כמו שאמרנו, אבל כח זה אינו אלקי קדוש, המורה על זה התגא, ותוקפו הוא הפך הקדושה, וזה מבואר".

<> פירוש - מלכות ישראל היא יותר חזקה ממלכות סתם, כי מלכות ישראל יש לה מדריגה אלקית, לעומת מלכות אחרת [ראה הערה קודמת]. ויש להעיר על כך, כי דבריו כאן מוסבים על מלכות בית דוד, שרק הם נמשכו בשמן המשחה, ולא מלכי ישראל [הוריות יא:], וראה נצח ישראל פל"ז [תרפח.] שביאר טעם הדבר [וכן יבאר להלן בפרק זה]. ובנצח ישראל פל"ה [תרנו:] כתב: "דע שנקרא מלכות בית דוד 'סוכה' [עמוס ט, יא, סנהדרין צו:]. כי כל מלכות נקרא 'בית', וכמו שפירשו רז"ל [סוטה יא:] 'ויעש להם בתים' [שמות א, כא], בתי כהונה ומלכות. לפי שהדבר שהוא מציאות חזק בעולם נקרא 'בית', שהוא בנין קבוע. וכן המלכות נקרא 'בית', מפני החוזק והקביעות שיש למלכות. וכמו הכהונה נקרא 'בית' מפני חוזק הכהונה, שאין לו הסרה לעולם. ולפיכך קרא מלכות בית דוד 'סוכה', לפי שמלכות בית דוד הוא מלכות אלקי, לא כמו שאר מלכות שהוא חול. ולפיכך לא קראו אותו 'בית', שהוא בנין קבוע, כמו הדברים הטבעים שהם בעולם קבועים. אבל הדברים האלקים אינם בעולם הזה קבועים, רק הם ארעי, כמו הסוכה שהיא ארעי. ולפיכך קיימא לן סוכה דירת ארעי בעינן [סוכה כג.], מפני שהסוכה מצוה אלקית, ראויה שתהיה הדירה שבה ארעי, ולא קבע" [הובא למעלה פ"ט הערה 303, ופט"ו הערה 146]. ובח"א לסנהדרין צו: [ג, רד:] כתב: "כל מלכות יקרא 'בית' לחוזק המלכות, שהוא כמו בית שהוא עומד תמיד... ומלכות בית דוד נקרא 'סוכה', כי מלכות בית דוד היא מלכות אלוקי, לא כמו שאר מלכות". ובפשטות עולה מכך שמלכות סתם חזקה יותר ממלכות בית דוד, כי מלכות סתם נקראת "בית", ומלכות בית דוד נקראת "סוכה", ולבית יש יותר תוקף מסוכה. ואילו כאן מבאר להיפך. ויש לומר, שדבריו בנצח ישראל מוסבים על העוה"ז, שהוא עולם הגשמי, ועל כך כבר השריש למעלה בפ"ט [תקח:] ש"השכל הוא גר בעולם הגשמי", והמתרחש בעוה"ז, שהוא "עולם השקר" [לשונו בתפארת ישראל פ"כ (רצט.)] הוא הפוך מעולם האמת, שבו "עליונים למטה ותחתונים למעלה" [פסחים נ.]. לכך, נהי שבעוה"ז שאר מלכיות הן "בית" ומלכות בית דוד היא "סוכה", אך כל זה מורה שהקיום האמיתי והנצחי יהיה למלכות בית דוד. וראיה לדבר, שעל נשיאי ישמעאל נאמר "כעננים יכלו" [רש"י בראשית יז, כ], כי קיומם הוא רק למשך ימי העוה"ז. וראה להלן הערה 499.

<> ולא מחמת התורה והמלכות [כשתי הדעות הראשונות במכילתא], אלא מצד עצמם. ואע"פ שדעה זו הביאה את הפסוק [ירמיה טז, יט] "ה' עזי ומעזי" ["דבר אחר, אין 'עזי' אלא תוקף, שנאמר 'ה' עזי ומעזי'" (לשונו למעלה לאחר ציון 348)], מ"מ אין פסוק זה מורה שהעוז לישראל הוא מצד ה' [כפי שסוברת הדעה הבאה], אלא פסוק זה הובא להורות שתיבת "עוז" פירושה תוקף, מבלי להורות מקורו של תוקף זה, ותוקף זה נמצא אצל ישראל מצד היותם אומה שלימה, וכמו שמבאר.

<> אודות שישראל הם "אומה שלימה" כן כתב למעלה פי"ב [תקעו:], וז"ל: "המספר ששה הוא מסוגל לישראל, כי הוא מספר שלם, וישראל הם אומה שלימה". ואמרו חכמים [חולין נו:] "תניא היה רבי מאיר אומר, 'הוא עשך ויכוננך' [דברים לב, ו], כרכא דכולה ביה ["כרך שהכל בו, ועל כנסת ישראל נאמר" (רש"י שם)]; ממנו כהניו, ממנו נביאיו, ממנו שריו, ממנו מלכיו". ובנצח ישראל פ"ב [כו:] כתב: "ואמר 'ויכוננך', רוצה לומר שהכין אותך בכל שלימות עד שנעשו ישראל אומה שלימה בכל, כמו שאמרו כי ישראל הם כרכא דכולא ביה, ממנו מלכיו וממנו כהנים. רוצה לומר כי השם יתברך השלים את ישראל בכל השלימות, עד שלא היו חסרים כלל, מה שלא היה לשום אומה כלל". ובח"א לחולין נו: [ד, צה.] כתב: "כרכא דכולא ביה. פירוש, כי לא היו חסרים דבר, גם לא יקבלו מלך ושרים מאומה אחרת... ולפיכך ישראל אינם חסרים דבר, והשלמתם בעצמם. שאם היו מקבלים מן אחרים השלמה, היו חסרים בעצמם, וכל חסר נוטה אל ההעדר, ובסוף בא אל ההעדר. אבל השם יתברך השלים את ישראל, והשלמתם בעצם, מורים על שאינם נוטים אחר ההעדר, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה פי"ב הערות 91, 93, ופ"ל הערה 65]. ואודות שישראל הם "אומה קדושה", כן נאמר בתורה כמה פעמים; "כי עם קדוש אתה לה' אלוקיך" [דברים ז, ו, שם יד, פסוקים ב, כא]. וכן [ויקרא כ, כו] "והייתם לי קדושים כי קדוש אני ה' ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי", ופירש רש"י [שם] "ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי - אם אתם מובדלים מהם, הרי אתם שלי. ואם לאו, הרי אתם של נבוכדנצר וחביריו". ובנצח ישראל פי"ב [שיד:] כתב: "ישראל הם דביקים בו לגמרי, עד שמצד דביקות זה מקבלים מן השם יתברך כל מעלה קדושה" [הובא למעלה פ"מ הערה 228. וראה דר"ח פ"ה הערה 54, תפארת ישראל פכ"ז הערה 61, ואור חדש פ"א הערה 108]. @**ומה שהכניס לכאן**^ "אומה שלימה קדושה", כי שתי מעלות אלו [שלימות וקדושה] מורות על החוזק והתוקף; הקדושה מורה זאת כפי שביאר כאן ["השכל יש לו חוזק, כי הדבר שהוא גשמי הוא חלש, שהוא מתפעל, אבל החוזק הוא לשכלי שאינו מתפעל"]. והשלימות מורה זאת כפי שכתב בדר"ח פ"ה מט"ז [תז.], וז"ל: "אין המחלוקת רק ההפסד. וזה כי כאשר דבר אחד נחלק לשנים, כמו כלי אחד שנחלק לשנים, אין ספק כי דבר זה הוא הפסד ושבירה, וקיומו כאשר הוא אחד... כי הפירוד והחלוק הוא התחלת ההפסד. כי כל דבר בעולם, כאשר הוא שלם הוא חזק, עד שאין מקבל שבירה והפסד. אמנם מצד החלוק והפירוד, אין כאן דבר שלם כלל, ודבר זה הוא הפסד לגמרי, שהרי הוא נחלק ונשבר... כי איך יהיה מקוים דבר שהוא נחלק ונשבר, ולכך מגיע אליו הבטול". ובנתיב התורה פ"ז [שכב.] כתב: "דומה דבר זה כמו הבגד שהוא שלם, קודם שמתחיל לקרוע קשה לקבל הקריעה, וכאשר מתחיל הקריעה, בקלות מוסיף הקרע תמיד". ובנצח ישראל פ"ב [לב:] כתב: "כי הדבר שהוא שלם הוא מסולק מן החסרון, אבל דבר שאינו בשלימות, הנה יש בו חסרון מצד מה, וזה מפני שאין לו אותה מעלה בשלימות הגמור, ונחשב חסר, ואחר חסרון ימשך ההעדר והחסרון לגמרי". ובנתיב השלום פ"א [א, ריח.] כתב: "כי הבגד שהוא שלם, קשה לעשות בו קרע, אבל כשהתחיל להקרע, מוסיף והולך הקרע". וכן כתב קודם לכן בנתיב השלום [א, רטז.], וז"ל: "כי אין ספק כי הכלי שהוא שלם, קשה לשבור אותו בשביל שהוא שלם. ומיד כאשר מתחיל בו שבר, אז מקבל עוד שבירה, כי דבק בו החסרון". ובח"א לב"ק צב. [ג, יד.] כתב: "מי שהוא חסר ימשך אחריו עוד חסרון, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי הכלי שהוא נשבר קצת, קרוב להשבר עוד. והכלי שהוא שלם, קשה להתחיל להיות נשבר" [הובא למעלה פ"ח הערה 152, פי"ב הערה 93, פכ"ג הערות 22, 23, ופ"מ הערה 143].

<> דוגמה לדבר; היחס של בית המקדש השני לבית המקדש הראשון הוא שהבית השני היה בזכות ישראל עצמם, והבית הראשון היה בזכות האבות, וכלשונו בנצח ישראל פ"ד [סט.]: "כי מקדש ראשון היה להם בזכות ג' אבות הקדושים, אשר מדריגתם בודאי יותר עליונה מן ישראל... ובית המקדש השני, שלא היה כל כך במעלה, היה נגד כנסת ישראל עצמם... היה מקדש שני נגד ישראל בעצמם". וכן יבאר בסמוך שאיירי בתוקף שהוא כנגד ספירת מלכות, שהיא "כנסת ישראל".

<> "דבר אחר, עוזר ומסמך אתה לכל באי עולם, אבל לי ביותר" [לשון המכילתא שהביא למעלה לאחר ציון 348].

<> לכאורה זהו דבר שאינו צריך לפנים, וכל המקרא מלא מזה, ומי יחלוק על כך [ואולי מחמת כן דעה זו לא טרחה להביא שום פסוק לסיוע, לעומת שלש הדעות הראשונות שהביאו פסוקים מסייעים]. וכגון, נאמר [דברים ח, יז-יח] "ואמרת בלבבך כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה. וזכרת את ה' אלקיך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל למען הקים את בריתו אשר נשבע לאבתיך כיום הזה". והרמב"ן [שם פסוק יח] כתב: "החיל הזה אשר עשית בכחך, השם הוא שנתן לך הכח כאשר עשית אותו. ואם תשכח את השם, יכלה כחך ושארך ותאבד, כאשר אבדו הם". וכן נאמר [ש"ב כב, א-ג]: "וידבר דוד לה' את דברי השירה הזאת ביום הציל ה' אתו מכף כל איוביו ומכף שאול. ויאמר ה' סלעי ומצודתי ומפלטי לי. אלקי צורי אחסה בו מגני וקרן ישעי משגבי ומנוסי משעי מחמס תשעני". ותרגם יונתן שם [פסוק ג] "אמר דוד אלקא דישראל עלי מליל תקיפא דישראל". וכן ה' נקרא [ישעיה א, כד] "אביר ישראל", ופירש רש"י [שם] "תקפו של ישראל". וכן נאמר [ישעיה ל, כט] "צור ישראל", ותרגם יונתן [שם] "תקיפא דישראל". ופשוטו של מקרא מורה כן, שנאמר [תהלים כט, יא] "ה' עוז לעמו יתן". והרלב"ג [ש"א טו, כט] כתב: "נצח ישראל - הוא השם יתברך, שהוא חוזק ישראל וכחם ותוחלתם... והנה הרצון בנצח ישראל חיי ישראל שהוא השם יתברך, כמו הדם שהוא חיי הגוף, כי הדם יקרא 'נצח', כטעם [ישעיה סג, ג] 'ויז נצחם על בגדי'". ובגו"א ויקרא פכ"ו אות יב [רנג.] כתב: "גבורת ישראל שהשם יתברך עמהם". ובגו"א דברים פ"ט אות א [קנא:] כתב: "ישראל, לא בכח ובגבורת מלחמה נצחו האומות, אלא עם גבורת השם יתברך". ויל"ע בזה.

<> הולך כדרכו לחלק את האדם לשלשה חלקים; שכל, נפש, וגוף. וכן הוזכר בספר זה הרבה פעמים [ראה למעלה פ"ח הערות 257, 258, פ"כ הערה 22, פכ"ט הערות 97, 98, פ"מ הערה 3, פמ"א הערה 23, ופמ"ג הערה 167]. @**ובחידושי** **ההלכות**^ שלו [שבת לא:] כתב: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף. גם בעלי הטבע הזכירו אלו ג' כחות, ואמרו שיש לאדם כח בגוף ונקרא כח טבעי, שממנו כח הזן וכח המגדל וכח המוליד, ולכך קראו אותו כח טבעי בלבד, ואמרו שמשכן כח זה הוא בכבד. ועוד יש לאדם כח בלתי טבעי, והוא כח החיוני, וממנו ג"כ כחות ידועים כמו הנקימה והנטירה, ומן כח הזה הוא כח התנועה, ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב. ועוד יש כח נבדל לגמרי, ומשכן כח זה הוא במוח, ומן כח זה הדמיון והידיעה. ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, &**ואצלי נתבארו**^ אלו ג' כוחות". @**ודע**^, כאשר המהר"ל אומר "גוף", אין כונתו לחומריות הגוף, אלא לכח רוחני הקרוב ודבוק בגוף, וכמבואר במכתב מאליהו ח"א עמוד 294, שצד תחתון שברוחניות נקרא גוף. וכן כתב בח"א לשבת קנב: [א, פד:], וז"ל: "גוף... אין הכונה כלל על גוף של בשר... רק על כח הגוף... כי לגוף הזה של אדם יש לו כח שאינו בשר ודם" [ראה למעלה פ"מ הערה 3]. ומה שכתב כאן "גוף האדם &**עצמו**^", כי הגוף הוא הנושא, והנפש והשכל הם הנשואים רוכבים על הגוף [כמבואר למעלה פל"ד הערה 182]. נמצא שהגוף הוא הדבר עצמו, ולעומת השכל והנפש שהם רוכבים על הגוף. וראה הערה הבאה.

<> אודות שחלקי האדם הם חוזק מציאותו, כן כתב בדר"ח פ"ג מ"י [רלט:], וז"ל: "האדם יש בו ג' חלקים; דהיינו חלק שהוא גופני, והוא חלק ראשון. חלק שני הם כחות הנפשי. החלק הג', השכלי. וכבר בארנו אלו ג' דברים בכמה מקומות, ואין להאריך. ואלו ג' חלקים הם חיותו של אדם ומציאותו בעולם, שכאשר האדם אינו נוהג באלו ג' דברים כראוי, אין לו קיום בעולם, ומבטל את מציאותו. ואלו שלשה דברים הם מציאותו הפרטי במה שהוא אדם פרטי... ולפיכך דבר זה הוא מוציא את האדם מן העולם, כאשר החסרון וההעדר הוא בחלק אחד מחלקי האדם". ובאבות פ"ד מכ"ב אמרו "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם", וכתב בדר"ח שם [תלט.] בזה"ל: "ורז"ל חלקו אלו הכחות, כמו שהתבאר לך כמה פעמים מאוד; כי החלק האחד הם כוחות הגופניים, החלק הב' הם כחות הנפשיים, החלק הג' הם כחות השכליים... וחכמינו ז"ל יקראו אותם [ב"ר יד, ט] רוח נפש ונשמה, וכך ראוי לקרות אותם... אם יצא מן השעור באלו ג' כחות, הרי יוצא מן העולם. שהאדם הוא בעולם על ידי אלו ג' כחות, כי האדם בעולם על ידי כח נפשי, אם הוא יוצא על ידי כח זה מן השעור, הוא נוטה אל ההעדר. כי נפש האדם יש לו שעור בכל דבר, ואם יוצא מן הגדר בתוספות, הרי הוא נוטה אל ההעדר, כי כל תוספות הוא העדר וחסרון. ולפיכך אמר כי הקנאה אשר יבא מן כח הנפשי... ולפיכך הקנאה פעל נוסף, ומביא ההעדר לאדם מצד כח נפשי. וכן התאוה שהוא מצד כח הטבעי, שהוא מתאוה לדבר שלא היה צריך לאדם, הנה הדבר הזה הוא תוספות לכח הטבעי הזה, ובזה הוא יוצא מן הגבול הראוי לו, ולפיכך יגיע לו העדר. שכל כח מן אלו כחות כאשר הוא יוצא מן השעור ומן הגבול מה שאין צריך ואין ראוי לו, מביא לו ההעדר והמיתה. והכבוד הוא לכח השכלי, אשר כח זה השכלי הוא מבקש הכבוד... וכאשר הוא יוצא מן השעור ברדיפת הכבוד יותר מן הראוי, הרי מגיע לו חסרון והעדר מצד הכח הזה. כלל הדבר; כי על ידי אלו ג' דברים הנפש של האדם יוצא מגבול שלו אשר ראוי לנפש. ולכך אמר לשון 'מוציאין אותו מן העולם', כלומר מפני שהוא יוצא באלו שלשה דברים מן הגבול אשר ראוי לנפש, לכך יש לאדם יציאה בהן מן העולם". ובאבות פ"ב מי"א אמרו "עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם", וכתב בדר"ח שם לבאר [תשצו:] כי על ידי עין הרע אדם יוצא לקצה נפשיי, ועל ידי יצה"ר האדם יוצא לקצה גופני, ומחמת כן מוציא את עצמו מן העולם.

<> פירוש - כשם שאצל האדם הפרטי מציאותו בנויה משלשת חלקיו [גוף, נפש, ושכל], כך בכלל ישראל מציאותם בנויה משלשת חלקים אלו, וכמו שמבאר והולך.

<> לשונו למעלה פכ"ט [תקה:]: "האדם הכללי הוא כלל בני אדם, שהם כאיש אחד". ולמעלה פמ"א [לאחר ציון 21] כתב: "דע כי כלל הבריות הם על צורת אדם פרטי, ודבר זה מבואר. וכמו שבאדם הפרטי תמצא שלשה כחות, והם אינם חמריים; האחד, הוא השכל שבאדם. הכח השני למטה מזה, כח נפשי אלקי. ועם שאינו שכל, הוא כח נפשי נבדל מן החומר. הכח השלישי כח נפשי, אבל אינו נבדל מן הגוף... [כך] יש בני אדם בעולם הכללי כבני אדם שהם במדריגת השכל הנבדל הזה.... ויש בני אדם שהם במדריגת כח השני, הוא כח נפשי נבדל מן הגוף... ויש עוד בבני אדם שיש לו מדריגת כח נפשי בלתי נבדל, והם בני אדם העוסקים בענין העולם הזה, והם בעלי משא ומתן. ואין זה ענין אלקי בעצמו, רק שהוא קיום להם, שעל ידי זה יש קיום העולם". וראה שם הערה 22 שנלקטו שם מקבילות רבות ליסוד זה, ונביא כאן שתים מהן; בבאר הגולה באר השביעי [שפה:] כתב: "דבר זה הוסכם הוא מהחכמים, כי בני אדם בכלל דומה לאדם פרטי, ודברו מזה הרבה, והאריכו בדברים אלו. והוא באמת דעת חכמים ז"ל במדרשיהם, ואין כאן מקומו". ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "כי ישראל נמשלו כאילו היה איש אחד, וכמו שיש לאדם אברים מתחלפים... כך יש באומה ישראל מדריגות מתחלפות; המלך שבהם דומה ללב, שהוא מלך האיברים. העינים הם סנהדרין... והכהנים הם כנגד המוח עם המצח, אשר שם הנשמה הטהורה" [ראה למעלה פל"ט הערה 77].

<> לשונו למעלה פ"ח [תכ:]: "מלכות יון [היה] לבטל אותם מתורתן, שהיא שלימות השכל". ולמעלה ס"פ מב [לאחר ציון 136] 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". ולמעלה פמ"ו [לפני ציון 150] כתב: "הנה יום החמשים הוא שבת לשבתות, והוא קודש קדשים... ואז קנו ישראל מעלת התורה, [שהיא] מעלת השכל שקנו ביום זה". ובגו"א בראשית פכ"ד אות טז [תג.] כתב: "תורה היא שלימות השכל". ואמרו במשנה [אבות פ"ד מי"ד] "שלשה כתרים הם; כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות", ובדר"ח שם [רפב.] כתב: "מנינא למה לי, שאמר 'ג' כתרים הם', ולמה צריך למנין. ויש לך לדעת, כי אלו ג' כתרים שזכרו כאן שנתן השם יתברך לישראל, תורה ומלכות וכהונה, הם כנגד האדם. כי יש באדם ג' חלקים; החלק האחד הוא השכל שבאדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף, אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם. וכנגד אלו הם ג' כתרים אלו; כי כתר תורה הוא כנגד השכל". ובדר"ח 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'". 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" [הובא למעלה פ"ח הערה 263, פמ"ב הערה 139, ופמ"ו הערה 151]

<> אודות שהנפש היא מושלת, כן כתב בנר מצוה [כו:]: "אף כי נראה ברור כי כח השכלי באדם הוא עליון במעלה, מכל מקום אינו כל כך בממשלה והכח... כי כח הנפשי הוא כח פועל יותר, כאשר ידוע... וכח השכלי, אף כי בודאי יותר במעלה, אבל כח הממשלה יש לייחס אל כח הנפש... החלק הנפשי שבאדם, הוא כח מושל" [הובא למעלה פ"ח הערה 261]. ובדר"ח פ"א מ"ה [רסו.] כתב: "כי הנפש שבאדם יושב בגוף האדם, והוא בעל הבית". ובח"א לסנהדרין כ: [ג, קלח.] כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה, כי העינים של אדם הם כמו זקני עדה... והנפש הוא המלך".

<> לשונו בדר"ח פ"ד מי"ד [רפז.]: "אמנם המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא מנהיג את כל איברי האדם, והאדם מקבל ההנהגה מן הנפש. ולפיכך כנגד זה נתן השם יתברך המלך, שהוא המנהיג והמושל על כלל האומה. ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש שפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל" [הובא למעלה פ"ח הערה 257, ופכ"ט הערה 97]. ובח"א לסנהדרין צח. [ג, ריד:] כתב: "המלך... דומה לנפש באדם הפרטי, כי הנפש [היא] מלך, ומנהיג האדם הפרטי כמו המלך... והעם הם כמו האברים באדם הפרטי, המקבלים הנהגה".

<> אודות שהעם מקביל לאברי האדם, כן אמרו חכמים [נדרים לב:] "אמר רמי בר אבא, מאי דכתיב [קהלת ט, יד] 'עיר קטנה ואנשים בה מעט וגו'', 'עיר קטנה' זה הגוף, 'ואנשים בה מעט' אלו אברים". ובנצח ישראל פל"ז [תרפז.] ביאר שהשבטים מקבילים לאברי האדם. וראה למעלה פמ"א הערה 22.

<> התורה, המלוכה, וישראל עצמם.

<> הנה במכילתא שהביא למעלה [לאחר ציון 348] הובאו ארבע דעות, והן; (א) "עוז" לישראל מצד תורה. (ב) "עוז" לישראל מצד מלכות. (ג) "עוז" לישראל מצד ישראל עצמם. (ד) "עוז" לישראל מצד ה'. אך כאן מתייחס רק לשלש דעות ["ובמלת 'עוז' נרמזו שלשתן"]. וצריך לומר ששתי הדעות האחרונות הן אחת, והיא שהעוז לישראל היא נמצאת אצל עצמם, ורק פליגי מנין הגיע העוז הזה לישראל; "מצד כי הם אומה שלימה קדושה, וזהו חוזק האומה מצד עצמם" [לשונו למעלה לאחר ציון 358], או "יש חוזק לישראל מצד השם יתברך שהוא חזקם ותקפם" [לשונו למעלה לאחר ציון 361].

<> נראה שכוונתו לדברי המכילתא [שמות טו, ב (כגירסת המלבי"ם)], שאמרו שם: "'ויהי לי לישועה', 'היה לי' לא נאמר, אלא 'ויהי לי', היה לי לשעבר, ויהיה לי לעתיד לבוא". וכן בילקו"ש ח"א רמז רמד אמרו "'ויהי לי לישועה', היה לי ויהיה לי לעתיד לבא". שמתוך שלא נאמר "היה לי לישועה", אלא "ויהי לי לישועה", זה כולל עבר ועתיד, "היה לי ויהיה לי לעתיד לבא". וכן רש"י [שמות טו, ב] עמד על קושי זה, שכתב: "ואל תתמה על לשון 'ויהי', שלא נאמר 'היה', שיש לנו מקראות מדברים בלשון זה" [כן כתב רש"י מ"א ו, ה, ישעיה יב, ב, ירמיה ו, יט, ותהלים קיח, יד]. וכנראה שהמהר"ל רצה לבאר דברי המדרש האלו, אך לא נמצא בדפוס ראשון יותר ממה שהובא כאן. אמנם לפעמים מצינו שמביא מאמר חכמים מבלי לבארו [כגון, בנר מצוה (עו:), ושם הערה 17, ואור חדש פ"ב (תקב:), ושם הערה 84].

<> לשון המאמר בגמרא ובעין יעקב שלפנינו "תניא, 'זה אלי ואנוהו', התנאה לפניו במצות; עשה לפניו סוכה נאה, ולולב נאה, ושופר נאה, ציצית נאה, ספר תורה נאה, וכתוב בו לשמו בדיו נאה, בקולמוס נאה, בלבלר אומן, וכורכו בשיראין נאין". וכן הביא את המאמר בנתיב התורה פי"ח [תשה:]. ורש"י [יומא ע.] כתב: "'זה אלי ואנוהו' התנאה לפניו במצות; לולב נאה, ספר תורה נאה, בקלף נאה, בדיו נאה, בלבלר אומן". ורש"י [סוכה יא:] כתב: "ואנוהו התנאה לפניו במצות - סוכה נאה, לולב נאה, ציצית נאה". ורש"י [סוטה מא.] כתב: "'זה אלי ואנוהו', התנאה לפניו במצות; בספר תורה נאה, בציצית נאה". ורש"י [ב"ק ט:] כתב: "'זה אלי ואנוהו' התנאה לפניו במצות; עשה לך ספר תורה נאה, לולב נאה, טלית נאה, ציצית נאה". וראה בסמוך הערה 377.

<> מלשון נוה ונוי.

<> פירוש - כיצד האדם יכול לעשות את קונו יותר נוה ונאה. ונראה שלכך נקט בלשון "קונו", כי "קונו" מורה על הפער העצום שיש בין אדם להקב"ה, שהוא יחס של עבד לאדונו [כמבואר למעלה הערה 5], וכיצד העבד התחתון יוכל לעשות את אדונו העליון ממנו נוה ונאה. ואמרו חכמים [נדרים לב:] "וכי מקדימין ברכת עבד לברכת קונו". וכן אמרו [ב"ק עט:] "השוה כבוד עבד לכבוד קונו". וכן אמרו [תענית י:] "תנו רבנן, מי שהיה מתענה על הצרה ועברה, על החולה ונתרפא, הרי זה מתענה ומשלים". ופירש רש"י [שם] "מתענה ומשלים, ואם לאו נראה כמתנה עם קונו; אם תעבור לא אתענה, ואם לאו, אתענה". ועוד אמרו [סנהדרין פב:] "מלמד כביכול שעשה [פנחס] פלילות עם קונו, בקשו מלאכי השרת לדחפו". הרי תיבת "קונו" תובעת שהאדם ישפיל עצמו להקב"ה כעבד לאדון [ראה למעלה הערה 5 בביאור תיבת "קונו"], וכיצד השפל יעשה את המרומם לנוה ונאה. וראה להלן הערה 381.

<> חידוש גדול יש במלים אלו, שכתב "כאשר האדם &**מהודר**^ במצות האלקיות", ולא כתב "כאשר האדם &**מהדר**^ במצות האלקיות". נמצא שהידור המצוה עושה את האדם העושה למהודר, ולא רק את המצוה מהודרת. ובאמת לשון חכמים מורה כן, שאמרו "&**התנאה**^ לפניו בְּמצות", ולא אמרו "התנאו לפניו המצות", הרי הנוי חל על הגברא, ולא על החפצא של המצוה. ובני הרה"ג רבי חנוך דוב שליט"א הראה שבספר בית ישי [חידושים] סימן ל כיון לחידוש זה, והביא לראיה את דברי הגמרא [יומא ע.] "כל אחד ואחד מביא ספר תורה מביתו, וקורא בו כדי להראות חזותו לרבים", ופירש רש"י [שם] "להראות חזותו לרבים - להראות נויו של ספר תורה, &**ותפארת בעליה**^ שטרח להתנאות במצוה, שנאמר 'זה אלי ואנוהו', התנאה לפניו במצות, לולב נאה, ספר תורה נאה, בקלף נאה, בדיו נאה, בלבלר אומן". וכן דייק מלשון חכמים [ר"ה כו.] "חוטא בל יתנאה", שהתנאות במצות חלה על הגברא, ולכך אין זה ראוי לגברא חוטא. ובני הרה"ג רבי משה יונה שליט"א הראה שבירחון מוריה תשרי תשע"ח [עמוד רכב] כיון לזה הגאון רבי חיים יצחק קפלן שליט"א, שגם כן הביא לראיה את דברי רש"י ביומא. והוסיף להוכיח כן מדברי הגמרא [נזיר ב:], שאמרו שם שהאומר "אהא נאה" הרי זה נזיר. והגמרא שאלה על כך "ודלמא אנאה לפניו במצות, כדתניא 'זה אלי ואנוהו', אתנאה לפניו במצות, אעשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה וכו'". הרי לשון הנודר הוא "אהא נאה", והגמרא רצתה להעמיד זאת בהתנאות מצוה. וכן אמרו בזוה"ק [ח"ג נט:] "פתח ואמר [שיה"ש א, ה] 'שחורה אני ונאוה בנות ירושלם וגו'', אמרה כנסת ישראל קמי קודשא בריך הוא, שחורה אני בגלותא, ונאוה אני בפקודי אורייתא, דאף על גב דישראל בגלותא, לא שבקי לון". הרי שקיום מצות עושה את ישראל לנאים. ומוכח מכל זה שהתנאות המצוה חלה על הגברא המקיים. וכאמור חידוש זה נראה מתוך דברי המהר"ל כאן. וראה בסמוך הערה 380 שהובאו דבריו בח"א לשבת, שכתב שם להדיא שהתנאות המצוה חלה על הגברא.

<> אודות שהמצות הן אלקיות, כן כתב למעלה פל"ה [תרכד:]: "כי היו נגאלים באותות ובמופתים, ומי שהוא בעל חומר גשמי אין ראוי לזה, כי האותות והמופתים מורה שהוא דבק בהשם יתברך, אשר הוא נבדל מן הטבע. לכך נתן להם שתי מצות שיתעסקו בהם להיות נגאלים על ידי מצות אלקיות". ולמעלה פמ"א [לאחר ציון 39] כתב: "בני אדם העוסקים במצות השם יתברך, שהם מצות אלקיות, ולכך קונה על ידי מצות המדריגה אלקית... וזה כי זאת המצוה אשר הוא מתעסק בה קונה מדריגה אלקית נבדלת מן החמרי ביותר". ולמעלה פמ"ה [לפני ציון 115] כתב: "כל מצות ה' הם מצות אלקיות". וראה למעלה פמ"א הערה 41, ופמ"ה הערה 115, שהובאו מקבילות רבות ליסוד זה.

<> של הקב"ה. וכן כתב בח"א לב"ק ט. [ג, א.]: "אף על גב שהמצוה היא דבר גשמי, כמו אתרוג ולולב, וכל המצוות הם בדבר גשמי, מכל מקום מצד שהיא מצות השם יתברך היא מצוה אלקית, ומפני שהיא אלקית ראוי שתהיה מהודרת. כי הדבר שהוא חמרי גשמי, כל שהוא גשמי יותר אינו הדור ומפואר... יש בו עבות החמרי, ואין צריך לזה ראיה כי החמרי אין בו הדור ונוי. ומפני כי המצוה היא אלקית, ראוי שתהיה המצוה מהודרת ומפוארת. וכן אמרו 'זה אלי ואנוהו', התנאה לפניו במצוות. כי כאשר מתנאה לפניו במצוות, וזה מפני כי המצוה האלקית אינה גשמית, שהרי היא מצוה אלקית, וכאשר מתנאה לפניו אף במצוות, מורה כי הוא יתברך בלתי גשמי לגמרי, ועל זה אמר 'זה אלי ואנוהו', התנאה לפניו במצוות" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 54]. ובנתיב התורה פי"ח [תשו:] כתב: "צריך שיהדר ויפאר המצוה, כפי מעלתה שאינה גשמית, רק מצוה אלקית. וזה שאמר 'זה אלי ואנוהו', שיהדר לפניו במצות, כי השם יתברך אינו גשם, והמצוה שהיא אלקית ראוי שתהיה בהדור גם כן". וראה הערה הבאה.

<> הנה לא נתבאר כאן מדוע דוקא בשירת הים נתחדש ענין זה של הדור מצוה [עיין פחד יצחק פסח מאמר נז]. ויש לומר, "כי ענין השירה כי העלול אשר נמצא מן העלה משתוקק אל עלתו אשר הוא בא ונמצא ממנו, ולכך משתוקק אל עלתו אשר בראו" [לשונו למעלה לאחר ציון 268]. נמצא שבשירה זו נקבעה פסגת הדביקות בין ישראל להקב"ה, לכך "כאשר האדם מהודר במצות האלקיות, בזה נודע כי הוא יתברך מהודר, שמן המהודר יבא הדור" [לשונו כאן]. אך אם ישראל לא היו כל כך אדוקים ודבוקים בהקב"ה, לא היה בידי הידור המצות של ישראל לשמש בבואה להידורו של הקב"ה. וראה להלן הערה 389. @**ובעוד שכאן**^ מבאר שהדור המצוה מורה על הדורו של הקב"ה, הרי בח"א לשבת קלג: [א, עא:] סלל לו דרך אחרת, והיא שהנוי של ישראל [כאשר מתנאים במצות] משקף את הנוי של הקב"ה, כי הקב"ה מתגלה כפי שהם ישראל, וכלשונו: "התנאה לפניו במצוה. דבר זה נקרא 'ואנוהו', כי השם יתברך נגלה לאדם כפי מה שהוא האדם. כמו שאמרו במדרש [תנחומא ישן יתרו טז] אמר רבי חמא בר אבא, לפי כל עסק ועסק, ולפי כל דבר ודבר נראה להם [הקב"ה]; בים כגבור עושה מלחמה. ונראה להם בסיני כסופר מלמד תורה. ונראה להם בימי שלמה כפי מעשיהן, [שיה"ש ה, טו] 'מראהו כלבנון בחור כארזים'... הרי כי השם יתברך נראה לישראל לפי מעשיהם ועניניהם. וכאשר ישראל מתנאים במצות השם, דבר זה נוי לישראל, שהרי נחשבים המצות כמו 'כנפי יונה נחפה בכסף ואברותיה בירקרק חרוץ' [תהלים סח, יד, ובגמרא (ברכות נג:) דרשו פסוק זה על מצות]. וכאשר הם מתנאים במצות, דבר זה נוי לישראל. וכפי מעשיהם של ישראל נראה השם יתברך בנוי, וזהו 'זה אלי ואנוהו' להקב"ה" [הובא למעלה פכ"ג הערה 107]. ודברים אלו תואמים מאוד למבואר למעלה הערה 377, שהתנאות במצות חלה על הגברא, וזהו "נוי לישראל".

<> כמבואר בהערה 376. וכאן רומז שאי אפשר שהאדם יתן דבר אל הקב"ה, כי הקב"ה אינו מקבל דבר מן האדם. וכן כתב בכמה מקומות. וכגון, באור חדש פ"א [שסא:] כתב: "הוא יתברך מפרנס הכל, ואינו מקבל מן בריותיו". ובדר"ח פ"ב מ"א [תפ.] כתב: "השם יתברך לא יקבל טובה מן הבריות כלל". ושם פ"ו מי"א [תו.] כתב: "הן אמת שאין יתברך מקבל כבוד מזולתו, ובודאי אם יצדק האדם מה יתן לו ואם יחטא מה יפעל לו [עפ"י איוב לה, ו-ז]". וכן נאמר [שמות כה, ב] "ויקחו לי תרומה", ופירש רש"י [שם] "ויקחו לי תרומה - לי לשמי". וכתב שם בגו"א אות א [רנו.]: "דאם לא כן, הרי 'לה' הארץ ומלואה' [תהלים כד, א], וכתיב [תהלים נ, יב] 'אם ארעב לא אומר לך', 'כי לי כל חיותו יער וגו'' [שם פסוק י], ולפיכך צריך לומר 'לי לשמי'". ובגמרא [מנחות קי.] דרשו מפסוקים אלו שאין הקב"ה זקוק לקרבנות לצרכו, אלא "לרצונכם אתם זובחים" [שם]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תקטז:] כתב: "לא שהוא יתברך מקבל ברכה מברואיו, חס ושלום לומר כך". והטעם לכך הוא שהרי "החומר הוא חסר, ולכך החומר מקבל. כי כל אשר הוא מקבל, הוא חסר מה שהוא מקבל" [לשונו למעלה פמ"ד (לאחר ציון 206)]. ובדר"ח פ"ד מ"א [כ.] כתב: "כי החומר הוא החסר תמיד, והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר, שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר" [ראה למעלה פי"ז הערות 14, 15, ופמ"ד הערה 208]. לכך ברי הוא שח"ו לומר שהקב"ה יקבל מן הבריות.

<> כחילוק זה [שאיירי באופן גלויו של הקב"ה בעולם, ולא בדבר הנאמר בעצם כלפי מעלה] כתב בכמה מקומות, וננקוט באחד מהם; בח"א לסנהדרין מג: [ג, קנט:] כתב: "פרק אלו עוברין [פסחים נ.] 'והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד' [זכריה יד, ט]. אטו עד האידנא לאו אחד הוא. אמר רבא אחא בר חנינא אמר רבי אמי, לא כעולם הזה עולם הבא. עולם הזה על שמועה טובה אומר 'הטוב והמטיב', ועל שמועות רעות אומר 'דיין אמת'. ועולם הבא הכל 'טוב והמטיב'. בארו בזה בודאי השם יתברך בעולם הזה הוא אחד, רק מפני שיצר הרע בעולם, ויצר הרע הוא השטן שעל ידו הוא הפורעניות בא אל העולם, ולפיכך לא נראה אחדותו בעולמו". וכן כתב בנצח ישראל פמ"ב [תשכז:], נתיב העבודה פ"ז [א, צח.], ונתיב כח היצר פ"ג [ב, קכח.].

<> לשונו להלן [לאחר ציון 399]: "כלל הדברים לכל הדעות, כי הוא יתברך נראה מהודר בעולם הזה מישראל, כמו שהתבאר". והנה שלש פעמים כתב כאן תיבת "בעולמו"; (א) "וזה פירוש 'ואנוהו', שיהיה נראה נוי שלו בעולמו" [לשונו לאחר ציון 379]. (ב) "רק שנודע נוי שלו בעולמו" [לשונו לאחר ציון 381]. (ג) "על ידי ישראל נראה נוי שלו בעולמו, כמו שאמרנו" [לשונו כאן]. וצריך להבין מה בא להדגיש ג' פעמים בתיבת "בעולמו". ונראה, שכל מגמתו בדבריו כאן היא להורות שלא מדובר שהאדם נותן נוי אל ה', אלא שהאדם מגלה את נוי של ה' בעולם. ותיבת "בעולמו" מדגישה שאיירי מצד המקבלים, ולא מצד הנותן כלל. ונקודה זו נתבארה היטב למעלה פכ"ג [שכא:-שלו:], ובתוך דבריו כתב שם [שלא.]: "לפיכך השם יתברך נגלה בעולמו כפי המציאות שיש לישראל, וכפי מדריגת ישראל; ואם ישראל במעלה החשובה והגדולה, אז השם יתברך נאמר עליו כפי שהם ישראל. ואם הם בשפלות, מאחר שהוא יתברך מתיחס אל ישראל, לכך נמצא ונגלה אל עולמו כפי מדריגת ישראל". וגם שם הזכיר פעמיים תיבת "עולמו" כשבא להדגיש שאיירי מצד המקבלים. וכן למעלה תחילת ההקדמה השניה [מ.] כתב: "הנפלאות והאותות והמופתים שעשה הקב"ה בעולמו, והודיע גבורותיו לבאי עולמו". ולמעלה ר"פ ג [קפח.] כתב: "בחר הוא יתברך בליל פסח להודיע מעשיו לבאי עולם, להכיר את שמו בעולמו בהוציאו את עמו ממצרים". ובח"א לע"ז ג: [ד, כה.] כתב: "ובגמרא [שם] קאמר ומכי חרב ב"ה דליכא שחוק לפניו... ואין הכונה כאן שאצלו אין השמחה, רק כי הכונה כי מיום שחרב בית המקדש לא נמצא הוא יתברך אל עולמו. כי דבר זה בארנו בכמה מקומות, כי הוא יתברך נגלה אל עולמו כפי מה שהוא המקבל הוא עולמו. ובסיני כאשר בא לתת את התורה נגלה להם כזקן יושב בישיבה, ועל הים נגלה להם כאיש מלחמה... וכן בכל דבר נמצא הוא יתברך אל העולם כפי מה שהוא המקבל. ומכי חרב בית המקדש לא נגלה הוא יתברך אל עולמו בשמחה". הנך רואה שכאשר חוד החנית מופנה אל המקבלים, הרי תיבת "בעולמו" שגורה בפיו.

<> לשון המכילתא שלפנינו: "רבי ישמעאל אומר, וכי אפשר להנוות קונו. אלא אתנאה לפניו במצות; אעשה לולב נאה, סוכה נאה, ציצית נאה, תפלה נאה". וראה להלן הערה 389.

<> יבאר כאן רק את דברי אבא שאול [כי דברי רבי ישמעאל כבר נתבארו למעלה]. ודברי אבא שאול הובאו גם בגמרא [שבת קלג:], שאמרו שם "אבא שאול אומר, 'ואנוהו', הוי דומה לו; מה הוא חנון ורחום, אף אתה היה חנון ורחום". והביא כאן את דברי המכילתא ולא את דברי הגמרא [אע"פ שיש להעדיף את הגמרא, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"א אות סט (מו.): "ויש להקשות, איך הניח רש"י דברי התלמוד שלנו, ותפס דברי בראשית רבה". ושם פ"ו אות כד (קלח.) כתב: "ואם כן למה הניח תלמוד שלנו לפרש אחר בראשית רבה". ושם פי"ט אות מב (שלז.) כתב: "וזה דוחק גדול שיניח תלמוד שלנו, ויהיה נוטה לבראשית רבה". וכן הוא שם שמות פי"ט אות א (נב.), שם פכ"א אות ע (קפג:), שם פכ"ב אות ז (ר:), שם דברים פי"ח אות ט (רצב.), ועוד. וראה למעלה פ"ז הערה 72], כי בהמשך יביא שתי דעות נוספות שהובאו רק במכילתא, ולא בגמרא.

<> חידוש יש בדבריו, שמבאר שגם לאבא שאול תיבת "ואנוהו" מתפרשת מלשון נוי והידור של הקב"ה, וכמו שדרש רבי ישמעאל. ולכאורה מרש"י [שבת קלג:] לא משמע כן, שכתב: "הוי דומה לו - ולשון 'אנוהו' 'אני והוא', אעשה עצמי כמותו לדבק בדרכיו". הרי שלשון "ואנוהו" אינו מלשון נוי והדר, אלא מלשון "אני והוא". והמהרש"א [שבת קלג:] עמד על זה, וז"ל: "מפורש במכילתא רבי ישמעאל אומר, וכי אפשר לאדם להנוהו לקונו, אלא התנאה לפניו במצות... אבא שאול [אומר] הוי דומה לו כו'. ורש"י פירש הוי דומה לו כמו אני והוא כו'. ולולי פירושו נראה דלאבא שאול נמי פירוש 'ואנוהו' התנאה לפניו במעשים". והמהר"ל מבאר כמהרש"א, שבמקום לומר "התנאה לפניו במצות" [כדעת רבי ישמעאל], יש לומר "התנאה לפניו במדות משובחות".

<> כן כתב למעלה פכ"ג [של:] כתב: "ולפיכך עתה שנגלה למשה, נגלה עליו בסנה, לפי שישראל היו בצרה ובשעבוד, וישראל הם העלולים הראשונים ממנו, מתיחסים אליו יתברך, כמו שהתבאר כמה פעמים. ולפיכך השם יתברך נגלה בעולמו כפי המציאות שיש לישראל, וכפי מדריגת ישראל; ואם ישראל במעלה החשובה והגדולה, אז השם יתברך נאמר עליו כפי שהם ישראל. ואם הם בשפלות, מאחר שהוא יתברך שמו מתיחס אל ישראל, לכך נמצא ונגלה אל עולמו כפי מדריגת ישראל". ולמעלה ר"פ כט [תעח.] כתב: "'כה אמר ה' בני בכורי ישראל וגו'' [שמות ד, כב]. קרא ישראל בנו בכורו, רצה לומר כמו שהבכור נקרא 'ראשית' כי הוא ראשית אונו, שהוא התחלת הראות כחו של אדם, שנגלה בו כחו, כי הבן הוא כחו של אב, כך ישראל הם התחלת גלוי כחו של הקב"ה בעולם הזה. כי העלול מורה על העלה יתברך, והם עלולים בראשונה". ולהלן פס"ח כתב: "כי העלול בראשונה מורה על העלה תחלה, כי אין עלול בלא עלה". ובגו"א דברים פי"ד אות א [רלה:] כתב: "וזהו שאמר הכתוב [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם', ואם היה בכם שום שניות וחילוק, כאילו היה ח"ו בו, כי העלול מורה על העלה" ובהקדמה לאור חדש [קיב:] כתב: "ישראל הם עלולים מן השם יתברך בעצם ובראשונה, והעלול הוא מורה על שבחו של העילה, כי אין עלול בלא עילה, ויורה העלול על מציאות העילה ועל מהות העילה". ובח"א לחולין [ד, קי.] כתב: "כי העלול מורה על העלה, וישראל הם עלולים ראשונים אל השם יתברך, כמו שהתבאר בכמה מקומות דבר זה, כי ישראל הם עלולים ראשונים". @**ואמרו חכמים**^ [שבת קיט:] "כל המתפלל בערב שבת ואומר 'ויכלו' [בראשית ב, א], מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". ובח"א שם [א, סב:] כתב: "לפי שישראל הם נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו האומות, שאף שהם נבראו מן השם יתברך, אינם נבראים ממנו בעצם, כי הבריאה בעצם הם ישראל, רק שבריאת האומות נמשך אחר הבריאה בעצם, הם ישראל, כאילו בריאת האומות מקרה אשר נמשך אחר הבריאות בעצם. והנה העלול בעצם מורה על העלה, ולא כן מי שאין בריאתו בעצם, כמו שהוא בריאת שאר האומות, שלכך דוקא ישראל נקראו 'בנים' [דברים יד, א], כלומר שהם הבריאה בעצם ובראשונה. ולפיכך ישראל שהם עלולים בראשונה בעצם, מעידים על העלה יתברך. ולפיכך כאשר אומר 'ויכלו' שזהו העדות מן העלול על העלה שהוא פעל הכל, והוא יתברך העלה, ובזה כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית" [הובא למעלה פכ"ג הערה 132, פכ"ט הערות 7, 8, פמ"ד הערה 146, ופרק זה הערה 277. וראה בסמוך הערה 389].

<> צרף לכאן שמסכת אבות, העוסקת בהקניית מדות טובות [כמבואר בהמשך ההערה], נקראת על ידו "המסכתא המהוללה" [למעלה פמ"ד (לאחר ציון 77)], כי מדות טובות הן הלול לבעל המדות. וכן בהקדמה לדר"ח [לא.] כתב: "כי המסכתא המהוללה היקרה היא מסכת אבות, אשר במסכתא הזאת נכללו כל דברי המוסר, והוא מעט הכמות ורב האיכות" [הובא למעלה פמ"ד הערה 78]. ורש"י [בראשית כח, י] כתב: "ויצא - לא היה צריך לכתוב אלא 'וילך יעקב חרנה', ולמה הזכיר יציאתו. אלא מגיד שיציאת צדיק מן המקום עושה רושם. שבזמן שהצדיק בעיר הוא הודה, הוא זיוה, הוא הדרה. יצא משם, פנה הודה, פנה זיוה, פנה הדרה". ובגו"א שם אות ח [נה.] כתב: "פנה הודה וכו'. ונראה שמזכיר ג' דברים [הודה, זיוה, הדרה], לפי שהצדיק בעיר מדריך האנשים בקרבה ביראת שמים, שהוא מצות עשה ולא תעשה, והם מצות השם יתברך. והשני, שהוא משכיל אותם בחכמה. והשלישי, ללמד אותם מדות טובות והגונות הנזכרים במסכת אבות, והדומים לאלו המדות טובות והישרות. וכנגד הראשון אומר 'פנה הודה'... וכנגד החכמה שהוא מלמד אותם נאמר 'פנה זיוה'... 'הדרה' הוא רמז על המדות המשובחות שהם תפארת לעושיה, כדאמרינן [אבות פ"ב מ"א] 'איזה דרך יבחר לו האדם כל שהיא תפארת לעושיה'".

<> צרף לכאן דברי הגמרא [יומא פו.] "'ואהבת את ה' אלקיך' [דברים ו, ה], שיהא שם שמים מתאהב על ידך. שיהא קורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים, ויהא משאו ומתנו בנחת עם הבריות. מה הבריות אומרות עליו, אשרי אביו שלמדו תורה, אשרי רבו שלמדו תורה, אוי להם לבריות שלא למדו תורה. פלוני שלמדו תורה, ראו כמה נאים דרכיו, כמה מתוקנים מעשיו. עליו הכתוב אומר [ישעיה מט, ג] 'ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר'". הרי מדותיו המשובחות של העלול [הבן והתלמיד] מורות על נויו והדרו של העלה [אביו ורבו], ומגיעות עד העלה הראשונה ["ישראל אשר בך אתפאר"]. והם הם דבריו כאן.

<> הנה התדמות אל הקב"ה [האמורה בתיבת "ואנוהו"] היא אחת מתרי"ג מצות של תורה, שנאמר [דברים כח, ט] "והלכת בדרכיו", שבזה נצטווינו להדמות אל הקב"ה במדותיו של רחום וחנון וכיו"ב [החינוך מצוה תריא]. וכן רבינו בחיי [שמות טו, ג] כתב: "'ואנוהו', אני והוא, כלומר אדמה לו, כענין שכתוב [דברים כח, ט] 'והלכת בדרכיו', ואמרו חז"ל [סוטה יד.] מה הוא רחום, אף אתה היה רחום. מה הוא חנון, אף אתה היה חנון. מה הוא מלביש ערומים, אף אתה הלבש ערומים. מה הוא קובר מתים, אף אתה קבור מתים". ויש להבין לפי אבא שאול, מה מלמדות המלים "זה אלי ואנוהו" יותר מן המצוה "והלכת בדרכיו", ומה היה חסר ללא מלים אלו. ובשלמא לרבי ישמעאל [הדעה שקדמה במכילתא לאבא שאול], ניחא, שהמלים "זה אלי ואנוהו" מלמדות אותנו הידור מצות ["אתנוה לפניו במצות, אעשה לולב נאה סוכה נאה ציצית נאה תפלה נאה" (לשון המכילתא, וכפי שהובא למעלה הערה 384)], ולולא "זה אלי ואנוהו" לא היינו יודעים שיש להדר במצות. אך לאבא שאול קשיא [ראה פחד יצחק פסח, מאמר נו אות ט]. ויש לומר, שבודאי גם לולא "זה אלי ואנוהו" עדיין היינו יודעים שיש להדבק בדרכי הקב"ה מחמת הציווי "והלכת בדרכיו", אך לא היינו יודעים שמתקיים בזה הידור מיוחד להקב"ה. אך הגילוי "ואנוהו" מלמדנו שכאשר האדם מדבק בדרכי הקב"ה אזי "מן האדם שהוא נאה במעשיו נראה בעולם נויו והדרו של הקב"ה, שכבר אמרנו כי העלול מורה על העלה" [לשונו כאן]. לאמור, שהמעלה שישראל קנו בשירת הים [דביקות גמורה של העלול בעלה (כמבואר למעלה הערה 380)] מגדירה את מצות "והלכת בדרכיו", שאין סוף ענינה להדבק בדרכי הקב"ה, אלא סוף ענינה הוא להראות לעולם נויו והדרו של הקב"ה, "כי העלול הוא מורה על העלה". @**ולפי זה**^ נראה פשוט שמצות "והלכת בדרכיו" אינה שייכת כלל בבני נח, כי רק ישראל, שהם עלולים בעצם, יש בידם להורות על הידורו של הקב"ה [כמבואר למעלה הערה 387]. וכן מדוייק מלשון הרמב"ן, שעל הפסוק [בראשית כו, ה] "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרתי מצותי חקותי וגו'", כתב: "ועל דרך הפשט נאמר שיהא 'משמרתי' אמונת האלקות, שהאמין בשם המיוחד, ושמר משמרת זו בלבו, וחלק בה על עובדי העבודה זרה, וקרא בשם ה' להשיב רבים לעבודתו... 'חקותי' ללכת בדרכי השם להיות חנון ורחום ועושה צדקה ומשפט, ולצות את בניו ואת ביתו בהם". הנה על תיבת "משמרתי" כתב הרמב"ן שאברהם "קרא בשם ה' להשיב רבים לעבודתו", אך על תיבת "חקותי" כתב "ללכת בדרכי השם להיות חנון ורחום ועושה צדקה ומשפט, ולצות את בניו ואת ביתו בהם", ולא כתב שהודיע כן לרבים. אלא שהם הם הדברים; הואיל ותיבת "בחקותי" עוסקת במצות ההליכה בדרכי השם, אין היא שייכת כלל למי שאינו מזרע אברהם, אלא היא שייכת אך ורק לבניו וביתו. @**ובספר מצוות השם**^ [לגאון רבי יהונתן שטייף זצ"ל] סימן א אות סה [עמוד יד] כתב שגם בן נח מצווה במצות "והלכת בדרכיו", וז"ל: "מצות עשה של 'והלכת בדרכיו' היא נאמרה ונשנה, דהא מצינו שהודיענו הכתוב עוד קודם מתן תורה שמדתו של הקב"ה היא להלביש ערומים ולבקר חולים... גם נשתבח אברהם אבינו עליה עוד קודם מתן תורה. וגם יתרו אמר [שמות יח, כ] 'והודעת להם את הדרך ילכו בה', שהכוונה על גמילות חסדים [ב"ק ק.]. ונשנה גם לאחר מתן תורה, במה דכתיב 'והלכת בדרכיו'... ועל כן נראה דגם בני נח מצווין במצוה זו, וצריכין להשתדל כל אותן פעולות הטובות של גמילות חסדים. כן הם צריכין להתנהג בכל אותן מדות טובות והנהגות הישרות שהן בכלל דרכי ה', דהא קיי"ל [סנהדרין נט.] שמצוה הנאמרה לבני נח ונשנית בסיני, לזה ולזה נאמרה". וכאמור מהרמב"ן והמהר"ל נראה שהם יחלקו על דברים אלו. @**ומה שטען**^ שמצוה זו היא בגדר מה שאמרו בסנהדרין "נאמרה לבני נח ונשנית בסיני, לזה ולזה נאמרה", נראה דזה לא שייך לכאן, כי בסנהדרין איירי במצות שיכולות להיות שייכות גם לבני נח [כגון ע"ז ג"ע פו"ר וגיד הנשה (עיי"ש)]. אך מצוה שכל מהותה שייכת רק למי שהוא עלול בעצם, אי אפשר להחיל אותה על אלו שאינם עלולים בעצם. @**דוגמה לדבר**^ היא מצות שבת. הנה האור זרוע [ח"ב אות א] כתב: "למדנו ששבת נאמרה לבני נח [במרה (שבת פז:)], שכל זמן שלא קבלו ישראל את התורה נקראו 'בני נח', ונשנית בסיני, כדכתיב בעשרת הדברות [שמות כ, ח] 'זכור את יום השבת לקדשו'. מעתה יש לומר שגויים מוזהרים על השבת, דאמרינן פרק ארבע מיתות בסנהדרין [נט.]... כל מצוה שנאמרה לבני נח, ונשנית בסיני, לזה ולזה נאמרה. וא"כ תקשי הא בההיא שמעתא [סנהדרין נח:] אמר רבי שמעון בן לקיש, גוי ששבת חייב מיתה, שנאמר [בראשית ח, כב] 'יום ולילה לא ישבתו'. אדרבה, מצווה הוא על השבת מדרבי יוסי בר חנינא" [עיי"ש בישובו]. ואפשר ליישב [ומעין זה כתב בספר להורות נתן (לגאון רבי נתן גשטטנר זצ"ל) פרשת בשלח (עמוד עג) אות ב] שהשבת בעצם שייכת רק לישראל, וכמו שנאמר [שמות לא, טז] "ושמרו בני ישראל את השבת". ובהקדמה שניה לדר"ח [עח:] כתב: "כי השבת אין ספק שהוא מורה על מדריגת ישראל, שנתן להם יום מנוחה שלא נתן לכל האומות. וכמו שאנו אומרים בתפלת 'ישמח משה' [שחרית של שבת]; 'ולא נתתו לגויי הארצות, ולא הנחלתו לעובדי פסילים, ובמנוחתו לא ישכנו ערלים, כי אם לזרע יעקב אשר בם בחרת'. זכר ג' דברים; שלא נתן השבת לגויי הארצות, ולא אל עובדי פסילים, ולא אל ערלים. כי השבת הוא קודש אל השם יתברך, ולכן מי שהוא נוטה וסר מן השם יתברך, אינו ראוי לו השבת. וכנגד שבעים אומות, והם 'גויי הארצות', אשר הם סרים מן השם יתברך לצד ימין. ולא נתן השבת לעובדי פסילים, אשר הם סרים מן השם יתברך לצד שמאל, גם כן אינו ראוי השבת. 'וגם במנוחתו לא ישכנו ערלים', שהם סרים מן השם יתברך מצד פחיתותם ושפלותם בעצמם, שהם ערלים, אינו ראוי להם השבת. והבן הדברים האלה, כי הם ברורים, כי לזרע יעקב שנקראו [דברים לב, טו] 'ישורון', שאינו נוטה לא לצד ימין ולא לצד שמאל, שייך השבת". לכך אי אפשר שהשבת תהיה שייכת לבני נח, אף שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני. והוא הדין והיא המדה למצות "והלכת בדרכיו".

<> זהו המשך המכילתא [שמות טו, ב (בשנויי לשון)], שתחילתה הובאה למעלה [לאחר ציון 383], והמשכה לא הובא עד כה. והנה לשונו כאן הוא בדיוק נמרץ כלשון הילקו"ש ח"א רמז רמד. וראה למעלה הערות 343, 348, ובסמוך הערה 396.

<> לשונו בגו"א בראשית פ"א אות ז [ז., בביאור דברי רש"י (בראשית א, א) שהעולם נברא בשביל התורה וישראל]: "יראה לומר מה שנברא העולם בשביל אלו ב' דברים, דכתיב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו'. רוצה לומר כל מה שנברא בעולם בשביל הקב"ה נברא ולכבודו נבראו [יומא לח.], 'כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו' [ישעיה מג, ז]. ואין כבוד מן הנבראים אלא כאשר יקיימו את מצוותיו ועובדים אותו. ואין זה רק באומה הישראלית, ועליהם נאמר [שם פסוק כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו', שלכך יצרתי אותם כדי שיספרו תהלתי. וישראל אינם עובדים להקב"ה אלא במצוותיו שמקיימים את התורה. וזה בשביל ישראל ובשביל התורה נברא העולם, וכל שאר העולם נברא בשביל ישראל. ומפני שאלו ב' דברים יש להם טעם נכון שבשבילם נברא העולם, הביא רש"י אלו שנים, אף על גב שהרבה דברים דרשו רז"ל שבשבילם נברא העולם" [הובא למעלה פ"ג הערה 2, ופמ"ד הערה הערה 143]. ובנצח ישראל ר"פ י [רמח:] כתב: "כי השם יתברך שהוא יחיד בעולם, איך לא יהיה לו בעולם אומה השייכת לו, ויש לה התיחסות אליו, שהיא גם כן אומה יחידה בעולם הזה, כמו שהוא יתברך יחיד. והם ישראל, שעליהם נאמר [ש"ב, ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה גם כן ישראל עם אחד". ובנר מצוה [קכג.] כתב: "ישראל הם עם אחד, מחולק בדתם ותורתם, דבר זה שבחינו ותפארתינו מה שישראל הם עם אחד בתורתם, וכדכתיב 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'". וקודם לכן בנר מצוה [י:] כתב: "האומה הזאת [ישראל] נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. ואלו ארבע מלכיות שנחלו המלכות מן ישראל, הם מבטלים כבודו יתברך בעולם הזה התחתון. כי אף אם ימצא בהם דבר מה שנותנים כבוד לשמו יתברך... הלא לא מעוקצם ולא מדובשם השם יתברך חפץ, כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד" [הובא למעלה פ"ג הערה 60, ופל"ט הערה 64, וש"נ]. ולמעלה פמ"ד [לאחר ציון 23] כתב: "כאשר הוא אלקי ישראל, בזה בעצמו הוא אלקי הכל, שכל הנמצאים נמשכים וטפלים אצל ישראל, כמו שימשכו כל האברים אחר הלב, והוא העיקר". ובהמשך הפרק שם [לאחר ציון 188] כתב: "כי הכבוד של השם יתברך שיוצא לזולתו הוא במה שהשפיע את ישראל בלבד, ואליהם נמשך הכל", ושם הערות 25, 190.

<> "ומנהגם" - ניתן לבאר תיבה זאת בשתי דרכים; (א) האופן שישראל נוהגים, וכמו שכתב למעלה פט"ו [נג:]: "ישראל עם קדוש, מפני שאין בהם גסות החמרי, כח טבעם יותר פועל בהם במהירות, וממהרים להוליד כמו חיות השדה.... יש בהם דקות החמרי". ובכת"י שם [שסו.] כתב: "מפני שישראל כח השם יתברך דבק בהם תמיד, אין בהם הכבידות שיש לשאר האומות, ותנועתם יותר קל, ואבריהם ממהרים לפעול גם כן מה שצריך אל הולדה" [הובא למעלה פט"ו הערה 138]. ואמרו חכמים [ביצה כה:] "דתיהם של אלו אש", ופירש רש"י [שם] "מנהגם של אלו אש, שהם עזים כאש". ובנתיב הבושה פ"א [ב, ר:] כתב: "מה שישראל הם עזים מורה שהם בעלי נפש, ואין הנפש שלהם מוטבע בחומר... וזה כי אינם בעלי חומר, והם כמו אש שהוא פועל ביותר מפני שהוא פועל בכח גדול" [הובא למעלה פט"ו הערה 141]. (ב) האופן שה' מנהיג את ישראל בעולם, וכמו שכתב למעלה פל"ט [לאחר ציון 65]: "הנהגת העולם הוא על ידי ישראל, לפי שעל ידי דרישת ישראל והנהגת ישראל, מנהיג הכל, וזה ידוע". וראה שם הערה 67.

<> נראה שמה שכתב "וזהו &**הוד ותפארת**^ השם יתברך" הוא כנגד מה שאמר מקודם "קדושת ישראל ותורתם"; דקדושת ישראל מורה על הודו יתברך, ותורת ישראל מורה על תפארתו יתברך. וכן אמרו חכמים [ברכות נח.] "'לך ה'... והתפארת' [דהי"א כט, יא], זו מתן תורה... 'וההוד' [שם] זו בית המקדש". ולמעלה בהקדמה שלישית [קנו:] כתב: "מצד תפארתו נתן תורה לישראל... ומצד ההוד של השם יתברך היה בית המקדש, שבו הודו של השם יתברך". ולהלן פע"א כתב: "לא היה נוטה מעלת בית המקדש לא לימין ולא לשמאל חוץ ממדריגת הקדושה... לא היה מעלת בית המקדש נוטה ממדריגת קדושתו".

<> פירוש - מעלות ישראל [קדושתן, תורתן, והנהגתן] הגיעו אליהם מה' מחמת שהוא יתברך אלקיהם של ישראל, לכך ה' משפיע על ישראל שיקבלו ממנו עזרה וסיוע. ורש"י [בראשית יז, א] כתב: "אני אל שדי - אני הוא שיש די באלקותי לכל בריה. לפיכך התהלך לפני ואהיה לך לאלוק ולפטרון". ובגו"א בראשית פי"ז אות ו [רעז.] כתב: "'אלוק' לעזרו ולסייעו, שזה מעשה אלוק" [הובא למעלה פי"ד הערה 107, ופ"ל הערה 69. וראה בסמוך הערה 397]. @**וחידוש גדול**^ יש בביאורו לדברי רבי יוסי. כי לשונו של רבי יוסי הוא "אגיד נאותיו ושבחיו של מי שאמר והיה העולם בפני כל אומות העולם", ובפשטות משמע שמדובר במה שישראל יגידו וישירו בפה שבחי הקב"ה לאומות. וכן מורה לשון רש"י [שמות טו, ב], שכתב: "'ואנוהו' לשון נוי, אספר נויו ושבחו לבאי עולם, כגון [שיה"ש ה, ט] 'מה דודך מדוד', [שם פסוק י] 'דודי צח ואדום', וכל הענין". אך המהר"ל לא מבאר כן, אלא שמדובר באופן שישראל [על מעלותיהם] נראים לאומות ["כי ישראל הם כבוד הקב"ה נגד האומות, במה שנראה קדושת ישראל ותורתם ומנהגם"]. ובקיצור, לא מדובר במה שישראל אומרים לאומות, אלא במה שישראל נראים לאומות. וצריך להבין, מדוע המהר"ל לא ביאר דברי רבי יוסי כפשוטם, ש"אגיד נאותיו ושבחיו בפני כל אומות העולם" פירושו שישראל יגידו וישירו שבחי ה' אל האומות. ואולי יש לומר, שלשון חכמים הוא "אגיד נאותיו וכו' &**בפני**^ כל אומות העולם", ולא נאמר "אגיד נאותיו &**לכל**^ אומות העולם", וזה מורה שאיירי בהצגת דברים לפני אומות העולם, ולא באמירה אליהן. ואמנם לשון רש"י [שם] הוא: "אספר נויו ושבחו לְבאי עולם", ולכך ביאר שאיירי בדיבורי ישראל לאומות.

<> זהו המשך המכילתא [שמות טו, ב], שתחילתה הובאה למעלה [לאחר ציון 383], והמשך זה לא הובא עד כה. ולשונו הרבה קרוב ללשון הילקו"ש ח"א רמז רמד. וראה למעלה הערות 343, 348, 391.

<> מה שמדגיש את קדושת הבית, הוא משום שהקדושה הנמצאת אצל ישראל מורה על הנוי של הקב"ה, שהוא יתברך מקור הקדושה. ולכך "הבית הקדוש הזה", השוכן בתוך ישראל, מורה על נויו של הקב"ה [כמו שנתבאר למעלה הערה 395]. ובברכת המזון אומרים "ועל הבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו". וכן בתפילת מוסף של שלש רגלים אומרים "בבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו". הרי שקדושת הבית נובעת משמו יתברך הנקרא על הבית. ואודות שחשיבות המקדש פועלת על התחתונים, כן כתב למעלה פ"ח [תלב.]: "כי בית המקדש הוא בארץ, והוא שלימות העולם הגשמי". ובנצח ישראל פכ"ו [תקמו:] כתב: "כי בית המקדש הוא עיקר פאר העולם". ובדר"ח פ"ה מ"כ [תצ:] כתב: "כי בית המקדש קדושת העולם הזה". ובנתיב התורה פי"ד [תקנא.], וז"ל: "כי בית המקדש עלוי העולם הזה ממדריגה הגשמית אל מדריגה העליונה הנבדלת. כי כאשר לא היה בית המקדש בעולם, נקרא העולם הזה עולם גשמי לגמרי, שאין כאן קדושה נבדלת. אבל על ידי בית המקדש מתעלה העולם הזה אל מדריגה יותר עליונה, הוא המדריגה האלקית הנבדלת, כי בית המקדש היה בית קדוש אלקי" [הובא למעלה פ"ח הערה 314, פל"ד הערה 121, ולהלן הערה 565].

<> כמו שאמרו חכמים [סוכה נא:] "מי שלא ראה בית המקדש בבנינו לא ראה בנין מפואר מעולם". ושם מדובר בבנין של הורדוס [כמבואר בגמרא שם]. ועל מקדש שלמה נאמר [דהי"ב ג, ו] "ויצף את הבית אבן יקרה לתפארת והזהב זהב פרוים". ובמקרא הוזכר כמה פעמים תפארת המקדש, וכגון [ישעיה ס, ז] "יעלו על רצון מזבחי ובית תפארתי אפאר", [שם פסוק יג] "לפאר מקום מקדשי ומקום רגלי אכבד", [שם סד, י] "בית קדשינו ותפארתנו", [תהלים צו, ו] "עוז ותפארת במקדשו", [עזרא ז, כז] "לפאר את בית ה' אשר בירושלים", ועוד.

<> מעין מה שנאמר [בראשית יב, טו] "ויראו אותה שרי פרעה ויהללו אותה אל פרעה ותוקח האשה בית פרעה", ופירש רש"י [שם] "ויהללו אותה אל פרעה - הללוה ביניהם לומר הגונה זו למלך". ולמעלה [לפני ציון 378] כתב: "מן המהודר יבא הדור".

<> הן ארבע הדעות שהביא כאן; (א) "התנאה לפניו במצות" [דעת הגמרא בשבת ורבי ישמעאל במכילתא (למעלה לאחר ציון 373)]. (ב) "נדמה לו, מה הוא חנון ורחום, אף אתה חנון ורחום" [דעת אבא שאול במכילתא (למעלה לאחר ציון 384)]. (ג) "אגיד נאותיו ושבחיו של מי שאמר והיה העולם בפני כל אומות העולם" [דעת רבי יוסי במכילתא (למעלה לאחר ציון 391)]. (ד) "אבנה לו מקדש" [דעת רבי יוסי בן דורמסקית (למעלה לאחר ציון 396)].

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 381]: "כלל הדבר, פירוש 'זה אלי ואנוהו' שעל ידי ישראל נראה נוי שלו בעולמו, כמו שאמרנו".

<> ופירש רש"י [שם]: "אלקי אבי - לא אני תחלת הקדושה, אלא מוחזקת ועומדת לי הקדושה ואלקותו עלי מימי אבותי". וראה להלן הערה 416.

<> ההבדל בין "עצם" ו"מקרה" מבואר להלן פנ"ב, וז"ל: "תנן בערבי פסחים [פסחים קטז.] מתחיל בגנות ומסיים בשבח... כי אין להתחיל בשבח מיד מבלי שיספר תחלה הגנות, שאז היה משמע שהיתה הוצאה במקרה, שכך קרה שנעשה טובה זאת לישראל, שלא כיון הפועל אל הפעולה. וזה כי יש שני פועלים; האחד, הוא פועל במקרה. והשני, הוא פועל בעצם. הפועל במקרה, משל זה הבית שהוא נשרף, ובא מטר וכבה את השריפה. המטר פועל הכבוי, והוא פועל במקרה, שלא היה מכוין לכבות, ואין המטר נמשך אחר השריפה כלל. השני, פועל בעצם ובכונה. כגון מי שרואה ביתו נשרף ומכבה אותו, זהו פועל בעצם, כיון שהיה [כך] כונתו הראשונה, שהוא הכבוי, מפני השריפה. לפיכך אילו היה מספר הטובה לישראל מבלי הגנות, היה אפשר לחשוב כי במקרה בא הגאולה. לפיכך יתחיל קודם הגנות, ויאמר בשביל הגנות שהיה לישראל הקב"ה עשה עמהם מה שעשה, והפעולה היה נמשך אחר הגנות. וזה פועל בעצם, שהיה מכוין על המעשה שעשה, והוא בשביל הגנות שהיה לישראל להציל אותם מן הגנות. לכך סמך דבריו אל הגנות, שראה הקב"ה את הגנות, והוציאנו ממצרים. לא כמו המטר שהוא מכבה, שאינו נמשך אל הדליקה, והוא הפסד הבית, ומכבה".

<> פירוש - התחלת ישראל היא האבות, ולכך "אלקי אבי" מורה שמהתחלת ישראל [מימי האבות] היה הקב"ה אלקיהם. וכן כתב בסמוך [לפני ציון 417]. ואודות שהאבות הם התחלת ישראל, כן נאמר [במדבר כג, ט] "כי מראש צורים אראנו ומגבעות אשורנו וגו'", וכתב רש"י [שם] "אני מסתכל בראשיתם ובתחלת שרשיהם, ואני רואה אותם מיוסדים וחזקים כצורים וגבעות הללו על ידי אבות ואמהות". ולמעלה פ"ח [תו:] כתב: "התחלת ישראל טוב, שהם בני האבות". ולמעלה פט"ז [סח.] כתב: "אבות העולם, שהם אבות ושורש אל אומה הישראלית, שהם עיקר העולם. נמצא כי האבות הם יסוד העולם". ולמעלה פ"ל [תקכב:] כתב: "האבות, שהשפיע מהם העולם". ולהלן פס"ט כתב: "נזכר בספר בראשית גדולתו של הקב"ה, איך ברא הוא יתברך העולם, וכן בו בריאת האבות, שמהם הושתת העולם". ובגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלב:] כתב: "כי האבות הם יסוד העולם, בעבור שהם עיקר לכל ישראל... שאין אבות העולם רק אותם שהם התחלה, ומהם נתייסד העולם. לזה תמצא במדרש רבות בפרשת בראשית [א, ד] שקודם שנברא העולם האבות היו במחשבה להיות נבראים, והיינו הטעם כי האבות הם עיקר העולם שממנו נתייסדו ישראל". ובגו"א שמות פ"ג אות ט [נג.] כתב: "לכך אמר [שמות ג, טו] 'ה' אלקי אבותיכם ה' אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', הזכיר ג' אבות שהם שרשי ישראל, ובהם ראוים להיותם אומה לעצמה ולהיותם נבדלים מן האומות, כי מן אברהם יצחק ויעקב ואילך הוא התחלת ההבדל, ובהם נבדלים, ובשביל כך שם ה' נקרא עליהם גם כן, אשר זה השם נבדל מזולתו". ובנצח ישראל פי"א [שא.] כתב: "ישראל טהורים הם מן החטא בעצמם. וראיה לזה, כי הם משתלשלים מן הצורים החזקים, מאבות ואמהות שהם קדושים וטהורים, והנה עצם שלהם טוב". ושם פנ"ו [תתסט:] כתב: "האבות הם התחלת ישראל". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג:] כתב: "כי האבות היו התחלה לכל העולם, שלכך נקראו 'אבות', ולא 'הצדיקים הראשונים', כי העולם כולו נברא בשביל ישראל, והאבות היו אבות והתחלה אל ישראל. וכאילו האבות הם העלול הראשון מן השם יתברך... והאבות הם העלול הראשון אשר יש לו צירוף אל השם יתברך". ושם פ"י [א, קו:] כתב: "כי ברכה ראשונה [של שמו"ע], שהיא נקראת 'ברכת אבות' [ברכות לד.], אשר האבות הם השתלשלות העולם... כי בכח הברכה הזאת הוא כל התפלה, כי ברכה זאת נזכר שהוא יתברך 'אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', והאבות הם השתלשלות העולם, כי הם התחלה לעולם, ובכח ההתחלה הוא הכל. ובפרט ישראל אשר הם זרע האבות" [הובא למעלה פ"ח הערה 204, פ"ט הערות 223, 232, פט"ז הערה 38, פכ"ה הערה 48, פ"ל הערה 64, ופל"ו הערה 117].

<> כי ההתחלה מורה על העיקר והעצם, כי "התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר" [לשונו בבאר הגולה באר השלישי (ער.)]. ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר", וזאת משום שההתחלה היא השורש ועיקר לכל מה שיבוא אחריו. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו [כמלוקט למעלה הערה 197]. ולמעלה פכ"ה [שצז.] נתבאר ששם הויה שחל על האבות חל ממילא גם על ישראל, כי האבות הם "אבות ישראל", ותולדותיהן כיוצא בהם. ובדרשת שבת הגדול [ריב.] כתב: "על ידי האבות גואל אותם, והאבות הם כמו סולם להעלות ישראל אל השם יתברך" [הובא למעלה פכ"ה הערה 48]. @**ואודות שמחמת**^ ששם ה' חל ישראל מהתחלתם, לכך זה מורה על חבור בעצם, כן כתב בנצח ישראל פ"י [רנ.], וז"ל: "אם היה דבר זה נמצא בישראל, שהיו נחשבים אומה כמו שאר אומות זמן מה, ולא היה שם ה' נקרא עליהם להיותם אל השם יתברך לעם סגולה, אז היה אפשר לומר, כשם שהיו מתחלה, ולא היו אל השם יתברך, כך אפשר לומר שיסולק מהם אחר כך דבר זה, ולא יהיה נקרא עליהם שם ה', ויהיו כמו שאר האומות. אבל כאשר תראה כי ישראל לא היו לעם כלל קודם שיצאו ממצרים... ואז השם יתברך הוציא אותם משם, והיו אל השם יתברך. ואם כן לא היו ישראל בלא זה כלל, רק כאשר היו לעם נקרא שם ה' עליהם. לכך אין לומר שיהיה זה מסולק מהם כלל לומר שיהיו כשאר האומות, מאחר כי מצד בריאה שלהם הם אל השם יתברך, כאשר נראה בהם דבר זה, כי כאשר היו לעם אז מיד היו אל השם יתברך" [הובא למעלה פל"ט הערה 23. וראה למעלה פכ"ד הערה 22, ולהלן הערה 559]. אך יש להעיר, כי לפי זה היה לו לומר שיש לישראל דביקות בעצם אל ה', אך כאן כתב לאידך גיסא, שיש לה' דביקות בעצם בישראל, וכלשונו: "כי השם יתברך יש לו דביקות עצמי באומה זאת, אחר שמתחלתם, שהוא אביהם, היה אלקיהם". וצריך לומר שהיינו הך, כי קודם לכן כתב "אבל הוא אלקַי בעצם, כי הוא אלקֵי אבי", הרי כנסת ישראל מדברת על עצמה.

<> שהיה צריך להאמר בלא אות וי"ו ["אלקי אבי ארוממנהו"], וכמו שנאמר [תהלים קיח, כח] "אלקי ארוממך". וראה גו"א שמות פט"ו אות ח [רצז.].

<> פירוש - הוספת אות וי"ו ההיפוך מורה על פעולה תמידית. ובפתיחה לאור חדש [קמז:] ביאר נקודה זו, וז"ל: "דע, כי 'ויהי' לפי הדקדוק הוא מורה על הויה נמשכת בלתי נשלמה, וזהו המשך הזמן. ואם היה זהו הויה שכבר עברה ונשלמה, אין כאן זמן, כי הזמן הוא הויה נמשכת, ולא עבר הזמן. ולא שיהיה פירושו לעתיד, רק הוא זמן נמשך. ואילו כתיב 'יהי זה', הוא הויה שלא התחיל ההמשך, ואין בה זמן. אבל 'ויהי' יש בה עתיד ויש בה עבר; כי 'יהי' הוא לשון עתיד, והוי"ו הוא שהפך אותו לעבר, על כן יש בזה עבר ועתיד. ודבר זה מורה על המשך הזמן, כי הזמן הוא מחובר מן העבר ומן העתיד, וזהו המשך זמן". וכן הוא בדר"ח פ"ד מי"ח [שפה.]. והמלבי"ם תחילת פרשת תזריע [אות ו] ביאר שעבר פשוט הוא עבר שהיה נמצא פעם, וללא שום שייכות לעתיד. אך עתיד שהתהפך לעבר מציין את ההמשכיות מן העבר אל העתיד, לאמור שהוא דבר שהתחיל בעבר, ועדיין לא נגמר, וכלשונו שם: "זה ההבדל בין 'ויתן' ובין 'ונתן'; 'ונתן' מורה על הגמר, אבל 'ויתן' מורה המשכת הפעולה" [הובא למעלה פכ"ב הערה 2]. וראה בסמוך ציון 413.

<> פירוש - הואיל ו"אלקי אבי" מורה שהקב"ה הוא אלקי ישראל בעצם, וכמו שנתבאר, ויש לאדם לרומם את אלקיו [כמו שנאמר (ישעיה כה, א) "ה' אלקי אתה ארוממך", (תהלים קיח, כח) "אלקי ארוממך", (תהלים קמה, א) "ארוממך אלוקי המלך"], לכך מתחייב מכך שישראל ירוממו את הקב"ה בלי הפסק, כי לדבר עצמי אין הפסק וביטול. ודברים אלו מתבארים היטב על פי מאמר חכמים [חולין צא:], שאמרו "חביבין ישראל לפני הקב"ה יותר ממלאכי השרת, שישראל אומרים שירה בכל שעה, ומלאכי השרת אין אומרים שירה אלא פעם אחת ביום". ובח"א שם [ד, קט:] כתב: "מה שישראל הם עלולים מן השם יתברך, והעלול מן השם יתברך, שהוא העלה, זה בעצמו השיר, כי העלול הוא שבח העלה, ולפיכך העלול אומר שירה אל השם יתברך. ומפני שישראל הם עלולים, לא כמו המלאכים, אף כי הם גם כן עלולים מן השם יתברך, כל אחד ואחד מפני שנברא לדבר מה. דהיינו מיכאל ממונה על מים, וגבריאל על אש [במדב"ר יב, ח, וראה למעלה הערה 185], שהם דברים מיוחדים. ולפיכך אין אומרים שירה תמיד, שהרי אינם עלולים רק לדבר מה בעולם, ולפיכך שירתם חלק בלבד... לא כמו שישראל הם נקראים עלולים, והם בניו יתברך, מורה על שהם עלולים מן השם יתברך בעצם, ולא שייך בזה חלק כלל. ולפיכך שירתם תמיד באין הפסק... כלל הדבר; ישראל אומרים שירה תמיד, במה שהם עלולים בעצם, ואינם עלולים לדבר מה... ישראל שנקראים 'בנים' [דברים יד, א], ולכך אומרים שירה תמיד. אבל המלאכים הם כחות ממונים על דבר פרטי, אין אומרים שירה לעולם בלי הפסק, רק כאשר הוא שעת פעולתם". @**דוגמה לדבר;**^ למעלה פכ"ד [שנט:] כתב: "ועוד אמרו שם [שמו"ר ב, ו], עם כל הנביאים הפסיק מלדבר עמהם, אבל ממשה לא הפסיק הדבור כל ימיו. בארו בזה כי נבדל נבואת משה מנבואות שאר הנביאים, כי כל הנביאים לא היה להם התדבקות גמור, ולפיכך היה לנבואתם הפסק. אבל משה רבינו עליו השלום היה לו התדבקות גמור בנבואתו, לכך לא היה הפסק בנבואתו". @**דוגמה נוספת;**^ בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:] ביאר את ההבדל בין אהבת ה' ליראת ה', וז"ל: "אצל האהבה כתיב [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך', שתראה מזה כי האהבה הוא מצד האדם, שנמשך אחר הנאהב לגמרי, ולא נאמר שיירא השם יתברך בכל לבבו. רק כי אהבה מצד עצמו של אדם, לכך האהבה היא מקובלת יותר על האדם. ומפני כי האהבה מקובלת יותר על האדם, אפשר שתהיה בכל לבבו, ואי אפשר שיבא לידי פרוד כלל. כי אף אם באים כל היסורין בעולם על האדם, האהבה שהיא בעצם אין כאן בטול, כי אין ענין האהבה רק הדביקות בו יתברך מצד עצמו, כאילו דבר זה ענין עצמי לאדם. ואם באים יסורים עליו, אי אפשר אל היסורין לבטל דבר שהוא ענין עצמי. משל זה, שאם כל המעכבים באים על האש, שהוא משתוקק תמיד אל מעלה, ואף אם כל המתנגדים ומעכבים יבאו עליו, אין מסירים אותו מדבר זה, ותמיד הוא משתוקק אל דבר זה. כי מה שמשתוקק האש לעלות למעלה הוא דבר עצמי אליו, ואין בטול לדבר עצמי" [הובא למעלה פ"ג הערה 28, פכ"ד הערה 10, ופמ"ד הערה 171].

<> כי השירה היא שבח ה', וכמו שכתב בנצח ישראל פכ"ב [תסח.]: "כי השירה היא השבח להקב"ה". ולהלן פס"ה כתב: "השירה לתת שירה על גבורתו יתברך... ורבוי שבחים נקרא שירה". וגבורתו ושבחו של ה' נזכרים רק בפסוק שלאחר שלשת פסוקים אלו, והוא [שמות טו, ג] "ה' איש מלחמה ה' שמו".

<> שנאמר "אשירה לה' כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה בים" [שמות טו, א]. "גאה גאה" מורה שהיה מתגאה על גאים [חגיגה יג:], וכמבואר למעלה לאחר ציון 310. ו"סוס ורוכבו רמה בים" פירשו רש"י [שם] "שעשה דבר שאי אפשר לבשר ודם לעשות, כשהוא נלחם בחבירו ומתגבר עליו, מפילו מן הסוס, וכאן סוס ורוכבו רמה בים".

<> פירוש - מי יתן שירה על דבר אם לא הגיע לו טובה מהדבר. ויש להעיר מדבריו להלן פס"ה, שכתב: "חילוק יש בין הלל ובין שיר, כי הלל הוא על הטוב והחסד שעשה, אבל השירה [היא] לתת שירה על גבורתו יתברך". ומכך לכאורה משמע שהשירה היא על גבורות ה', אף אם לא הגיע לאדם הטוב והחסד. ויש לומר, שאין כוונתו שהשירה היא על גבורות ה' מבלי שתצמח מכך טובה לאדם, אלא לגבורות ה' עם הטוב והחסד, שהשירה נאמרת על גבורות ה' שנותנות לאדם הטוב והחסד, אך הא בלא הא לא סגי. וראיה לכך, שנאמר [דברים כו, יא] "ושמחת בכל הטוב", ודרשו בסיפרי [שם] "זה השיר". ובגמרא [ערכין יא.] אמרו "מנין לביכורים שטעונין שירה ["שאומרים (תהלים ל, ב) 'ארוממך ה' כי דליתני'" (רש"י שם)], אתיא 'טוב' 'טוב' מהכא". ופירש רש"י [שם] "כתיב הכא 'בכל הטוב', וכתיב בשירה [דברים כח, מז] 'בשמחה ובטוב לבב מרוב כל'". הרי שתיבת "טוב" מורה על שירה, לכך לא תתכן אמירת שירה ללא קבלת טובה. והרא"ש כתב [ברכות פ"ט סימן טו] "שאלו לרבי יצחק הלוי ז"ל, למה מברכין על שינוי יין 'הטוב והמטיב' [ברכות נט:], ועל שינוי לחם אין מברכין. והשיב... דלא אשכחן שירה אלא על היין, כדאמרינן לעיל בפרק כיצד מברכין [ברכות לה.]". הרי ברכת "הטוב והמטיב" שייכת לשירה, לכך מן הנמנע שתאמר שירה ללא קבלת טובה למשורר.

<> יש להבין, שאם כן לשם מה נאמר כלל הפסוק הראשון ["כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה בים"], כאשר למסקנה אין בזה נתינת טעם לאמירת השירה [כי "בשביל ש'סוס ורוכבו רמה בים', ולא היה מגיע טוב לאחד, אין כאן שירה" (לשונו כאן)]. והרי למעלה כתב ש"בפסוק ראשון אמרו שעשה הקב"ה גבורה, והיה מתגאה על גאים, ולכך ראוי לתת לו השירה", אך לכאורה זה נדחה מחמת ש"לא היה מגיע טוב לאחד". ויש לומר, שהפסוק השני מגלה על הפסוק הראשון, שהגבורה של "סוס ורוכבו רמה בים" אכן הביאה לישועתן של ישראל. וכן כתב רש"י [שמות טו, ב] "עוזו ונקמתו של אלקינו היה לנו לישועה". וכן הפסוק השלישי יגלה על הפסוק השני, שאיירי רק בגאולתן של ישראל, וכמו שמבאר והולך.

<> שכך ביאר למעלה את הוספת אות וי"ו "וַארוממנהו", וכמבואר למעלה הערה 407.

<> לאחר ציון 268, ויובא בהערה הבאה.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 268]: "כי ענין השירה, כי העלול אשר נמצא מן העלה, משתוקק אל עלתו אשר הוא בא ונמצא ממנו, ולכך משתוקק אל עלתו אשר בראו. ודבר זה כאשר הוא עלול ונברא בעצם, רצה לומר שהוא עלול בעבור עצמו, ואינו בריאה שנברא בשביל דבר זולתו. שאם לא נברא מצד עצמו, רק כדי לשמש זולתו, כמו הבעלי חיים שאינם מדברים, כיון שאינו עלול בעצם, שהם נבראים בשביל האדם, אין עליו שם עלול שיהיה משתוקק אל העלה, שלא נברא מצד עצמו. ולפיכך אין ראוי לומר שירה רק ישראל, מה שהם נקראים 'בנים' אל השם יתברך [דברים יד, א], והם עלולים בעצם ממנו. לא כמו האומות, שהם נבראים בשביל ישראל. אבל ישראל נקראו 'בנים' ועלולים מן השם יתברך, ועלול כזה משתוקק אל העלה. וזהו השירה, שהוא השתוקקות העלול אל העלה".

<> לכאורה לא נתבאר כאן הכפילות של "זה אלי" ו"אלקי אבי", ובמיוחד שבהמשך יבאר רק את "אלקי אבי". אך כוונתו ברורה, שאין פירוש "אלקי אבי" לומר שה' הוא אלקי אבינו ולא של עצמנו, אלא שבתרתי הוא אלקינו; ב"זה אלי", וב"אלקי אבי", וכמו שכתב הדברי דוד [לט"ז (שמות טו, ב)] בביאור דברי רש"י [שם] "לא אני תחלת הקדושה, אלא מוחזקת ועומדת לי הקדושה ואלקותו עלי מימי אבותי", וז"ל: "לא אני תחילת הקדושה. נראה דקשה דהוה ליה לומר תחילה 'אלקי אבי', ואחר כך 'זה אלי'. על כן פירש דתרווייהו קאי על עצמם, אלא דתחילה אמר מצד שהוא אלקַי, ואחר כך מוסיף קדושה שמוחזק לי מאבותי, ויש לי חלק גדול בהקב"ה. משום הכי כתב רש"י 'מוחזקת לי', פירוש שאינו מזכיר מה שהוא אלקי אבי מצד אבי, אלא מצדי, שתחילה אני מזכיר מצד עצמי, שאני עובד אותו. ונוסף על זה שהוא לי מצד הירושה. וכן הוא הפירוש בכל מקום שנאמר 'אלקינו ואלקי אבותינו', הוא על החזקה הזו שאנו מוחזקים בהקדושה בשני חלקים". נמצא ש"אלקי אבי" בא להוסיף העמקה נוספת ל"זה אלי", ולכך מן הנמנע שיאמר רק "אלקי אבי" בדילוג "זה אלי".

<> כי האבות הם התחלת ישראל, וכמבואר למעלה הערה 404.

<> פירוש - הוסיף אות וי"ו לתיבת "ארוממנהו".

<> כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 405]: "ולפיכך הוסיף וי"ו 'וַארוממנהו', שיש לישראל לרומם את הקב"ה תמיד בלי הפסק, עתה ולעתיד".

<> "נודה לך ונספר תהלתך... ועל נסיך שבכל יום עמנו, ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת, ערב ובקר וצהרים" [ברכת ההודאה בשמונה עשרה]. ועוד אודות שהקב"ה עושה עם ישראל נסים בתמידיות, כן כתב להלן פע"ב, וז"ל: "כאשר ראינו בעם ישראל הכנתם לקבל מעלה עליונה, כי לא היה דבר זה מקרי בישראל מה שקבלו המעלה העליונה אשר זכרנו, כי דבר זה אי אפשר. האחד, כי דבר שהוא במקרה אינו תמידי ואינו מאודי, ובישראל היו נסים הרבה מאוד שלא תמצא לשאר אומות, וכן היו נמשכים בהמשך הזמן, עד שאי אפשר לך לומר רק כי יש לישראל הכנה בעצמם לקבל המעלה העליונה, מה שאין בשאר אומות... ועוד כי הדבר שהוא בפרט המין נוכל לומר שהוא במקרה, אבל דבר שהוא מגיע לכלל האומה, אין דבר זה במקרה. ומצאנו נסים שהגיעו לכלל ישראל, כגון יציאת מצרים, ובאר, ומן, ומפלת סנחרב, והרבה משיסופר. ואין זה במקרה, כי אם היה זה במקרה, למה לא היה לשאר אומות גם כן, ולמה היה זה לאומה זאת בכללה, ולא למקצת או לאיזה אנשים. וכיון שאנחנו ראינו הנסים נמשכים דוקא בישראל, ולא בשום אומה, והיו הנסים בכללות האומה, אין זה רק שישראל מוכנים לקבל המעלה האלקית הנבדלת, ולכך היו דביקים במעלה אלקית עליונה, שהיה הנהגתם שלא בטבע, רק על ידי נסים" [ראה למעלה פ"מ הערה 205]. @**ויש להעיר**^, שלמעלה בהקדמה שניה [נו:] כתב: "כמו שיש לעולם הטבע סדר מסודר, נוהג על פי טבעו, כך יש לנסים סדר גם כן. כי הנסים בעולם, במה שיש לעולם קשור וחבור והתאחדות עם העולם הנבדל, ויש לזה סדר מסודר, כי אין הדבוק ההוא רק בסדר מסודר, ומפני זה לא יתחדשו הנסים רק בזמן מן הזמנים, ואינם תמידים". ובנצח ישראל פ"ו [קנג:] כתב: "הנס לפי שעה, ולא בהנהגת העולם שהוא תמידי". ובח"א לב"מ פד: [ג, לז.] כתב: "הנה הניסים המפורסמים אינם תמידים" [ראה למעלה הקדמה שניה הערות 70, 383, ופכ"ז הערה 54], ואילו כאן כתב "הנסים שעושה השם יתברך עם ישראל בתמידות". ויש לומר, שהנסים הגלוים אינם נוהגים מדי שעה ומדי יום, וכמו שאמרו [מגילה ז:] "לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא". ועוד אמרו [פסחים נ:] "לאו כל יומא מתרחיש ניסא". אך מ"מ הם מצויים תדיר אצל ישראל, וישראל הם מלומדים בנסים.

<> "מתפעל" - סופג רשמים מזולתו, והלוחם במלחמה הוא מתפעל ומתרשם מקשרי המלחמה, וסופג חיצים מאויביו. וזה הוי מיעוט ממדרגת הקב"ה, כי הקב"ה הוא נבדל מהגוף, ואינו מקבל שום התפעלות. וכן כתב למעלה פ"ו [רחצ:]: "בשביל זה הענין נקרא הקב"ה גם כן 'צור' [דברים לב, ד], בעבור שהוא פועל, ואינו מקבל התפעלות". והרמב"ם הלכות יסודי התורה פ"א הי"א כתב: "כיון שנתברר שאינו גוף וגוייה, יתברר שלא יארע לו אחד ממאורעות הגופות; לא חיבור, ולא פירוד... ולא ישיבה ולא עמידה... לא שינה ולא הקיצה ולא כעס ולא שחוק ולא שמחה ולא עצבות ולא שתיקה". ובגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכה:] כתב: "חלילה להיות נאמר עליו שום התפעלות... אילו היה נאמר הבכיה שהוא יתברך נבהל ומצטער ומתפעל, חלילה לדבר כזה, כי אין חסרון בחוקו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תיא.] כתב: "אלו דברים הם התפעלות, והוא יתברך אין אצלו התפעלות כלל". ובנר מצוה [סו.] כתב: "לכך נקרא [יעקב] 'אבן', וכדכתיב [בראשית מט, כד] 'משם רועה אבן ישראל'... כי דומה דבר הנבדל לאבן, כי החומר הוא מתפעל, אבל הנבדל אינו מתפעל, רק הוא פועל באחר, ואינו מקבל התפעלות" [ראה למעלה פ"ו הערה 68, ופכ"ג הערה 95]. ובנצח ישראל פ"ה [קכב.] כתב: "כי ההתפעלות הוא לאשר הוא כח בגשם, לכך הוא מתפעל. והוא יתברך, קדוש ונבדל מכל עניני הגשם, לכך אין לו התפעלות הגשם. לכך נקרא 'חסין יה' [תהלים פט, ט], כלומר שהוא אינו מתפעל למכעיסים לפניו. כי מדת האדם שהוא מתפעל ומתחרה לנקום, אבל השם יתברך אינו כך, שאינו כח בגשם, והוא נבדל לגמרי מזה, לכך אינו מתפעל". ובח"א לגיטין נו: [ב, קו:] כתב: "הוא יתברך נבדל מן הגשם לגמרי... שכל אשר יש בו גשמית מה שהוא, יש בו התפעלות. אבל השם יתברך אינו מתפעל".

<> לשונו מורה שאין זה רק כאשר בעת מלחמה, אלא שנמצא &**בפרט**^ בעת מלחמה [ראה הערה הבאה]. נמצא שאצל האדם ההנהגה היא דכאשר הוא עושה פועל אחד, אינו יכול לעשות בו זמנית פועל אחר, בבחינת [שבת ג:] "כי קאי רבי בהא מסכתא, לא תשייליה במסכתא אחריתי". ו"העוסק במצוה פטור מן המצוה" [סוכה כה.]. והריטב"א [שם] כתב: "דאפילו בעי להניח מצוה זו, לעשות מצוה אחרת גדולה הימנה, אין הרשות בידו... דכיון דפטור מן האחרת, הרי היא אצלו עכשיו כדבר של רשות, ואסור להניח מצותו מפני דבר שהיא של רשות". הרי כשעוסק במצוה אחת, אין הוא חייב כלל במצוה אחרת, וראה למעלה הערה 334.

<> כוונתו לדברי רש"י [שמות טו, ג], שכתב: "ה' שמו - אף בשעה שהוא נלחם ונוקם מאויביו, אוחז הוא במדתו לרחם על ברואיו, ולזון את כל באי עולם. ולא כמדת מלכי אדמה, כשהוא עוסק במלחמה, פונה עצמו מכל עסקים, ואין בו כח לעשות זו וזו". ואודות שנתינת מזונות היא "דבר שמנהגו לעשות", כן אמרינן בברכת המזון "ועל אכילת מזון שאתה זן ומפרנס אותנו תמיד בכל יום ובכל עת ובכל שעה".

<> רש"י בראשית ב, ה "ה' אלקים - 'ה'' הוא שמו, 'אלקים' שהוא שליט ושופט על כל העולם. וכן פירוש זה בכל מקום לפי פשוטו, ה' שהוא אלקים". ובגו"א שם אות טו [נח.] כתב: "פירוש 'ה'' הוא שם העצם שלו, ו'אלקים' הוא שם התואר". ובאור חדש [תשמח.] כתב: "כי השם המיוחד הוא מורה על אמיתתו יתברך". ובגו"א בראשית פ"א אות טז [יא:] כתב "שם בן ד' אותיות הוא שם העצם, המורה על אמתתו". ורש"י שמות ו, ב כתב: "ויאמר אליו אני ה' - נאמן לשלם שכר טוב למתהלכים לפני, ולא לחנם שלחתיך כי אם לקיים דברי שדברתי לאבות הראשונים. ובלשון הזה מצינו שהוא נדרש בכמה מקומות 'אני ה'' נאמן ליפרע כשהוא אומר אצל עונש... וכשהוא אומר אצל קיום מצות כגון [ויקרא כב, לא] 'ושמרתם מצותי ועשיתם אותם אני ה'', נאמן ליתן שכר". ובגו"א שם אות ט [קד:] כתב: "ויש בזה עוד דבר נפלא לחכמים, כי זה השם מורה על תשלום השכר עד שלא ישאר לבריה אצל בוראה דבר שלא ישולם, כי זה השם הגדול הוא ה' אמת, כדכתיב [ירמיה י, י] 'וה' אלקים אמת'. כי זה השם מורה על אמתת עצמו יתברך שמו, שהרי הוא שמו המיוחד, ובשביל כך מורה על אמתתו, ולפיכך ממנו ההתאמתות, ולכך אמר בכל מקום 'אני ה'' נאמן לשלם". וכן כתב רש"י [שמות ו, ג] "ושמי ה' לא נודעתי להם - לא נכרתי להם במדת אמתית שלי שעליה נקרא שמי ה', נאמן לאמת דברי, שהרי הבטחתים ולא קיימתי". והרא"ש [יומא פ"ח סוף אות יט] כתב: "שם המפורש הוא מקור לכל השמות, כי כולן נאצלין ממנו". והשערי אורה בתחילת שער ה כתב: "דע והאמן כי שם הויה הוא העמוד שכל הספירות עליונות ותחתונות נתאחזות בו... וזהו השם העומד כדמיון גוף האילן, וכל שאר שמות הקודש הם כדמיון ענפי האילן". וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 81, הקדמה שניה הערות 119, 159, פכ"ה הערות 1, 42, 44, 113, ופל"ב הערה 73.

<> רומז בזה שנתינת פרנסה היא על ידי שם הויה. וכן אמרינן בברכה ראשונה של ברכת המזון "בעבור שמו הגדול כי הוא אל זן ומפרנס לכל ומטיב לכל ומכין מזון לכל בריותיו אשר ברא". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלח:] כתב: "'בעבור שמו הגדול', רצה לומר כי השם יתברך מפרנס לכל כדי שיהיה אל העולם קיום, וזה 'בעבור שמו הגדול', שאם לא יהיה לעולם קיום, על מי יהיה נקרא שמו הגדול. כמו שאמר יהושע על ישראל שאם חס ושלום יעשה כליה בישראל [יהושע ז, ט] 'ומה תעשה לשמך הגדול', וכי יהא נקרא שמו הגדול על עצים ואבנים. ולכך אמר 'בעבור שמו הגדול כי הוא זן וכו''. ועוד, כי הפרנסה הוא קיום האדם, ושם הויה הוא שנותן הויה וקיום לעולם. ולכך אחר שברא העולם, והעולם צריך לקיום, מיד זכר השם הזה [בראשית ב, ד] 'ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים וגו''. ומפני כך זכר דוד המלך במזמור [תהלים פרק קלו] 'הודו לה' כי טוב וגו'' כ"ו פעמים 'לעולם חסדו', ובאחרונה, שהשלים מספר כ"ו כנגד מספרו של שם הגדול, זכר [שם פסוק כה] 'נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו'. כי זה הוא על הכל מה שהוא יתברך נותן לחם לכל בשר, לכך הוא נזכר באחרונה, ובו יושלם מספר כ"ו לעולם חסדו, שהם כנגד מספר השם המיוחד. ועוד, כי המזונות הם על ידי השם יתברך בעצמו, ולא על ידי מלאך [תענית ב.], ולכך הפרנסה מתיחס לשם המיוחד בפרט".

<> כי המלחמה נעשית במדת הדין. ובגו"א בראשית פי"ח אות נח [שטו:] כתב: "נגד שם 'אלקים', שהוא מדת הדין, דבר קשות, מלחמה". ובח"א לנדרים לב. [ב, יא.] כתב: "היתה המלחמה בכח שמאל, שמשם הגבורה למלחמה... ומשם מדת הדין לעשות מלחמה בגבורה נגד האויב". ובח"א לסנהדרין לז. [ג, קמה:] כתב: "מעשה טוב של ריקנין נקרא 'ריח', כי הריח הוא מיוחס למדת הדין, והריקנין שהם כופים יצרם בכח גדול מתיחס זה למדת הדין, שהרי עושים מלחמה עם יצרם". וראה למעלה פמ"ג הערה 98.

<> כי שם הויה מורה על הרחמים, וכמו שאמרו במדרש [ב"ר לג, ג] "בכל מקום שנאמר 'ה'' מדת הרחמים". ובגו"א בראשית פ"א אות טז [יא:] כתב: "שם של ד' מדת הרחמים, שכן באתב"ש עולה מספר שם ד' 'מצפץ' [תיקוני זהר, תיקון סט (קלא:)], ומספרו 'ברחמים'. ועוד, ששם בן ד' הוא שם העצם המורה על אמתתו, ואמתתו היא הטוב הגמור המשפיע לכל הנמצאים". וכל זה מקופל בדברי רש"י [שמות טו, ג], שכתב: "ה' שמו - אף בשעה שהוא &**נלחם ונוקם מאויביו**^, אוחז הוא במדתו &**לרחם**^ על ברואיו, ולזון את כל באי עולם"

<> נמצא שכתב שלשה הסברים כיצד "ה' שמו" מונע את מיעוט המדריגה שעלול היה להיות מ"ה' איש מלחמה"; (א) גבור מלחמה מתפעל במלחמה. (ב) גבור מלחמה אינו יכול לעשות פעל אחר. (ג) מלחמה נעשית במדת הדין, המסולקת מן הרחמים. ולאפוקי משלש אפשריות אלו נאמר "ה' שמו"; כנגד שתי האפשריות הראשונות בא שם הויה ומורה שאין המלחמה יציאה מאמתת עצמו. וכנגד האפשרות השלישית בא שם הויה ומורה על מדת הרחמים.

<> לשון רש"י [שמות יד, כג]: "כל סוס פרעה - וכי סוס אחד היה, אלא מגיד שאין כולם חשובין לפני המקום אלא כסוס אחד". ושוב כתב רש"י [דברים כ, א] "סוס ורכב - בעינַי [בעיני הקב"ה] חשובים כולם כסוס אחד. וכן הוא אומר [שופטים ו, טו] 'והכית את מדין כאיש אחד'. וכן הוא אומר [שמות טו, יט] 'כי בא סוס פרעה'. עם רב ממך - בעיניך הוא רב, אבל בעיני אינו רב". וקודם לכן כתב רש"י [בראשית מט, ו] "כי באפם הרגו איש - אלו חמור ואנשי שכם, ואינם חשובין כולם אלא כאיש אחד. וכן הוא אומר בגדעון 'והכית את מדין כאיש אחד'. וכן במצרים [שמות טו, א] 'סוס ורוכבו רמה בים'".

<> כמו שאומרים [בתפילת השחר] "מה כחנו מה גבורתנו, מה נאמר לפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו, הלא כל הגבורים כאין לפניך" [מקור הדברים בתנא דבי אליהו רבה פכ"א].

<> כמו שנאמר [שמות יד, ז] "ויקח שש מאות רכב בחור וכל רכב מצרים ושלשים על כולו", ורבינו בחיי [שם] כתב: "כלומר שמינה שרי מאות ושרי אלפים להיותם ממונים על כל החיל העצום ההוא, ושינהיגו אותם".

<> כמו שתרגם אונקלוס [שמות טו, ד] "ושפר גברוהי אטבעו בימא דסוף". וההעמק דבר [שם] כתב: "ומבחר שלשיו - שרכבו בגבורה על סוסים מזוינים".

<> פירוש הו"א זו - היה נצחון על המצרים, אך זה לא היה נצחון מוחץ.

<> לכאורה רש"י [שמות טו, ה] לא כתב כן, וז"ל: "כמו אבן - ובמקום אחר [שם פסוק י] 'צללו כעופרת', ובמקום אחר [שם פסוק ז] 'יאכלמו כקש'. הרשעים כקש, הולכים ומטורפין עולין ויורדין. בינונים כאבן, והכשרים כעופרת, שנחו מיד". הרי שהאבן היא המדה הממוצעת בין עופרת לקש, ואילו כאן כתב "האבן יורד בכח גדול", ומשמע אף יותר מהעופרת. ונראה שאפשר לבאר דבריו כפי שכתב המלבי"ם שם [שמות טו, ה], וז"ל: "יש לפרש שמוסב על התהומות, שהתהומות ירדו במצולות כאבנים, ושברו את ראשיהם". אם כן לא מדובר במהירות שהאבן שוקעת בתוך מים [כפי שרש"י ביאר], אלא בחוזק שהאבן נופלת באויר על האדם, שהתהומות נכנסו במצריים כפי שאבנים נכנסים באדם, ושברו את ראשי המצריים. ומה שכתב כאן "שהאבן יורד בכח גדול" כוונתו לחוזק שהאבן יורדת ופוגעת באדם. וכמה פעמים נאמר במקרא מיתה ע"י אבנים, וכמו [במדבר טו, לו] "ויוציאו אותו כל העדה אל מחוץ למחנה וירגמו אותו באבנים וימות וגו'". וכן [דברים יג, יא] "וסקלתו באבנים ומת וגו'". וכן [יהושע י, יא] "ויהי בנוסם מפני ישראל הם במורד בית חורן וה' השליך עליהם אבנים גדולות מן השמים עד עזקה וימותו רבים אשר מתו באבני הברד מאשר הרגו בני ישראל בחרב", ועוד.

<> הם ישראל, הנמצאים בסמיכות למצריים השוקעים במים. וראה בסמוך הערה 445.

<> כמו שנאמר [שמות יב, כב] "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר", וכתב רש"י [שם] "מגיד שמאחר שנתנה רשות למשחית לחבל, אינו מבחין בין צדיק לרשע". ולוט אמר [בראשית יט, יט] "הנה נא מצא עבדך חן בעיניך וגו' להחיות את נפשי ואנכי לא אוכל להמלט ההרה פן תדבקני הרעה ומתי". ולמעלה פ"ו [רפט:] כתב שאברהם אבינו חשש שמחמת המלחמה הגדולה שעשה כנגד ארבעת המלכים [בראשית יד, טו] נפגעו גם צדיקים. ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.] כתב: "כאשר בא רבי עקיבא לאותה עיר, היה ראוי לבא עליו גם כן מה שבא על כל העיר, דהיינו שיהיה נשבה, כמו שהיו נשבים שאר העיר... וכאשר היה בעיר היה בכלל אותה גזירה להיות נשבה, ואי אפשר שלא יהיה הגזירה שיצאת על העיר גם כן שולט בו". וכן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג.]. וראה למעלה פ"מ הערה 83.

<> לא מצאתיו במכילתא שלפנינו, וגם לא בילקו"ש. אך נמצא במדרש תהלים מזמור יח, שאמרו שם: "ימינו אחת מצלת לישראל, וימינו אחת שוקעת למצריים, שנאמר 'ימינך ה' נאדרי בכח', לישראל. 'ימינך ה' תרעץ אויב', למצריים". ומעין זה נמצא בשמו"ר כב, ב, ושם כד, א. וכן כתב רש"י [שמות טו, ו] "ימינך ה' נאדרי בכח - להציל את ישראל, וימינך השנית תרעץ אויב". ורבינו בחיי [שם] כתב: "ימינך ה' - ידוע כי כל מדה כלולה מחברתה. וקרא למדת הדין 'ימין', לפי שהיא כלולה ומעוטפת בכח הרחמים. זהו לשון 'נאדרי בכח', מלשון אדרת. וכח הרחמים שבה היה מציל לישראל, והיא עצמה, שהיא מדת הדין, היתה משקעת את המצרים בים, וזהו 'ימינך ה' תרעץ אויב'. וזהו ביאור מה שדרשו חז"ל היתה ידו אחת משקעתן, וידו אחת מצילתן". וכן כתב קודם לכן [שמות יג, כא].

<> לשונו למעלה סוף הקדמה שלישית [קסא.]: "לפיכך שם הספר 'גבורות ה'', בו יתבאר גבורותיו אשר עשה עם ישראל, ואשר הפליא לעשות נגד הקמים. בזרוע עזו השפיל רמים, ועָם עני הושיב בגבהי מרומים, ישתבח שמו לעולמים". הרי שהזכיר שם שני דברים; (א) הגבורות שה' עשה עם ישראל. (ב) המפלה שה' עשה למצריים. ולמעלה פ"ט [תנח.] כתב: "לכך הביא השם יתברך זרעו בגלות כדי שיקנו האמונה, וידעו כח מעשיו שהוא עושה לאוהביו, וגבורותיו אשר עושה לאויביו, כמו שעשה למצרים מן מכות הגדולות והנוראות, והטובה שעשה לאוהביו". ולמעלה פכ"ו [תכא:] כתב: "הגואל שיאמר פקידה כפולה ["פקוד יפקוד" (שמות ג, טז)] הוא גואל של אמת [שמו"ר ג, ח], מפני כי ישראל נגאלו בענין זה להטיב להם לגאול אותם, ולהרע למצרים. פקידה הראשונה להטיב לישראל, והשניה להרע למצרים". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצז.] כתב: "השם יתברך יש בו שניהם, וכך פעל עמהם כאשר הוציא אותם מארץ מצרים; היה שומר ישראל שיהיו מקוימים, והיה מזיק ומאבד את המצרים. וזה שאמר הכתוב [שמות טו, ו] 'ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב'... ביד אחד הוא עוזר ישראל, ובאותו יד עצמו הוא מאבד ומשבר האויבים". וכן נאמר [ישעיה יט, כב] "ונגף ה' את מצרים נגוף ורפוא וגו'", ובזוה"ק [ח"ב לו.] אמרו "'נגוף' למצרים 'ורפוא' לישראל". ובתפילת שחרית אומרים "ממצרים גאלתנו ה' אלקינו ומבית עבדים פדיתנו, כל בכוריהם הרגת ובכורך גאלת, וים סוף בקעת וזדים טבעת וידידים העברת ויכסו מים צריהם אחד מהם לא נותר... ברכות והודאות למלך אל חי וקים רם ונשא גדול ונורא משפיל גאים עדי ארץ מגביה שפלים עד מרום". ובאבודרהם [שם] כתב: "'משפיל גאים עדי ארץ מגביה שפלים עד מרום', על שם [יחזקאל יז, כד] 'כי אני ה' השפלתי עץ גבוה הגבהתי עץ שפל'. והטעם בזה שהשפיל את מצרים שהיו מתגאים על ישראל, והגביה את ישראל שהיו שפלים". הרי שמוזכרים ביחד מפלת המצרים וגאולת ישראל. @**ובמאמרי פחד יצחק**^ פסח, מאמר קיא [אות ח], כתב: "החידוש בעשר מכות אינו בזה שרשעים נענשו. אף לפני פרעה באו עונשים על רשעים; מבול, מהפכת סדום, ועוד. החידוש במכות הוא במשקל 'נגוף ורפוא' שבו. שכל מה שנגפו בו המצרים נתרפאו ממנו ישראל, וניצלו הימנו... יציאת מצרים והמכות הם דוקא על משקל זה, והוא החידוש שנתהוה אז. ולאור זה עלינו להבין את הכתוב [שמות טו, כו] 'כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך'... איזו חשיבות יש בסימון המחלה שהמצרים חלו בה. אלא שהם הם הדברים; כל המחלה שחלו הם בה, 'רפוא' היא בשבילך, וניצול אתה ממנה. ה'נגוף ורפוא' נתאחדו באותו מעשה, ולא היה סתם עונש לרשע ושכר לצדיק. כל עצם המחלה על מצרים משמשת הכרח לרפואה לישראל". וראה למעלה במבוא לספר [עמודים 18-19] שמחמת כן שם הספר הוא בלשון רבים ["גבורות ה'"], ולא בלשון יחיד ["גבורת ה'"], אע"פ שבפסוק נאמר בלשון יחיד [דהי"א כט, יא] "לך ה' הגבורה", ולא "לך ה' הגבורות". @**והמכוון בזה הוא**^ כי זה ש"בכי למצרים" הביא ל"שירה לישראל" הוא הוא המורה על אחדות ה' יתברך. כי "בכי מצרים" מורה על מדת הדין, ו"שירה לישראל" מורה על מדת הרחמים, וכאשר מדת הדין מתחברת למדת הרחמים בזה נראה שה' אחד. ודברים אלו מפורשים בפירוש האלשיך, בביאור הפסוק [דברים ה, ו] "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים", וז"ל: "ועוד ידוקדק ענין זה בכתוב, שאמר אל יעלה על רוחכם שיש שתי רשויות, פועל דין ופועל רחמים, כי הלא 'אנכי', כלומר האחד הדובר בך, נקרא 'ה'' שהוא רחמים, ונקרא 'אלקיך' שהוא תואר דין, 'אנכי' הכל, כי אין שניות חלילה. והראיה היא 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי שם ראית דין ורחמים כאחד. מכה בכורי מצרים, ומציל בכורי ישראל. וההיקש ביתר המכות, שכל אחד היתה בה רוגז למצריים ורחמים לישראל כאחד... על כן, בראות על הים שהיה פועל שני הפכים; שקע את אלו, ומציל את אלו, אז אמרו [שמות טו, ב] 'זה אלי', שעושה שני הפכים... נמצא כי בים היה נראה בפירוש היות דין ורחמים כאחד, הרי הוראת הייחוד" [ראה למעלה במבוא לספר עמודים 18-19, פ"ט הערה 93, פכ"ו הערה 20, פ"מ הערה 46, ולהלן הערה 478].

<> שעל כך נאמר [שמות טו, ו] "ימינך ה' תרעץ אויב", וכתב הרמב"ן [שם] "ימינך ה' הוא נאדר בכח להשפיל לכל גאה ורם, 'ימינך ה' תרעץ אויב' בכח גדול".

<> שאינם נחשבים אלא כקש. וכן אמרו במדרש [ילקו"ש ח"א רמז רמז] "כל העצים כשהן דולקין, יש בהן ממש. אבל הקש כשהוא דולק, אין בו ממש. שנאמר [שמות יד, ז] 'ויקח שש מאות רכב', שומע אני שהיה בהן ממש, תלמוד לומר 'יאכלמו כקש'. מה הקש הזה כשהוא דולק אין בו ממש, כך לא היה בהן ממש מפני הפורענות שהבאת עליהן". וכן נאמר [איוב מא, כא] "כקש נחשבו". והמלבי"ם [ישעיה מא, ב] כתב: "'כקש נדף קשתו' [שם], המלכים יהיו דומים לפני קשתו כקש נדף, כי ינצחם בקל מאד".

<> כמו שאמרו חכמים [ב"ר ג, ב] "לא בעמל ולא ביגיעה ברא הקב"ה את עולמו, אלא [תהלים לג, ו] 'בדבר ה'' וכבר 'שמים נעשו'". ולשון הפסוק במילואו [שם] הוא "בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם". הרי "רוח" מורה על העדר טרחה ויגיעה.

<> פירוש - מה שנקט כאן באפסיות הרשעים [שהם כקש, ונאבדים ברוח פיו של הקב"ה] מורה על הנהגה הראויה להענשת רשעים, וכמו שמבאר.

<> כמו שנאמר [בראשית יד, יד] "וישמע אברם כי נשבה אחיו וירק את חניכיו וגו'", ותרגם אונקלוס [שם] "ושמע אברם ארי אשתבי אחוהי &**וזריז**^ ית עולמוהי". ורש"י [שם] כתב: "וירק - כתרגומו 'וזריז'... וכן 'אריק חרבי', וכן [תהלים לה, ג] 'והרק חנית וסגור'". ורש"י [תהלים שם] כתב: "והרק חנית - הזדיין, כמו 'אריק חרבי', 'וירק את חניכיו'". ואם כן כוונת רש"י [בתיבת "וזריז"] היא להזדיינות בחרב. וכן רש"י [שמות יג, יח] כתב: "וחמושים - אין 'חמושים' אלא מזויינים... וכן תרגם אונקלוס [שם] 'מזרזין', כמו 'וירק את חניכיו', וזריז". אמנם מהמהר"ל משמע שכוונתו לחוזק וכח. וכן הרמב"ן כתב [שמות יח, כא]: "ויש מפרשים 'אנשי חיל' [שם], אנשי כח וזריזות, וכן 'אשת חיל' [משלי לא, י], בעלת כח וזריזות בעבודת הבית, כאשר יפרש בה. כענין [דניאל א, ד] 'ואשר כח בהם לעמוד בהיכל המלך'". וזהו להיפך מעצלות וליאות. וראה בסמוך הערה 447, ודר"ח פ"ד מכ"ג [תצה.], ושם הערה 2140.

<> כמו שנאמר [דהי"ב לב, ז-ח] "חזקו ואמצו אל תיראו ואל תחתו מפני מלך אשור ומלפני כל ההמון אשר עמו כי עִמָּנו רב מעִמּוֹ, עִמּוֹ &**זרוע בשר**^ וְעִמָּנוּ ה' אלקינו לעזרנו וגו'". ולהלן פס"ד כתב: "וכנגד שאמר [תהלים קיח, ו] 'ה' לי לא אירא', כלומר שלא ירא מאויביו, אמר [שם פסוק ח] 'טוב לחסות בה' מבטוח באדם', כי זרוע בשר אין בו הבטחה שלא יירא האדם".

<> לשון רש"י [שמות טו, ה]: "כמו אבן - ובמקום אחר [שם פסוק י] 'צללו כעופרת', ובמקום אחר [שם פסוק ז] 'יאכלמו כקש'. הרשעים כקש, הולכים ומטורפין עולין ויורדין. בינונים כאבן, והכשרים כעופרת, שנחו מיד" [ראה למעלה הערה 434].

<> מעין מה שכתב בנצח ישראל פכ"ה [תקכה.]: "כל דבר כאשר בא עליו דבר מתנגד לבטל מציאותו, הנה הוא מכין עצמו בדברים אשר הם מועילים למציאותו, עד שיוכל לעמוד נגד המתנגד" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 75, פ"ד הערה 8, פ"ד הערה 8, ופי"ב הערה 30]. לכך מי שהוא זריז וחזק, ישתמש עם כחות אלו לעמוד כנגד הבא לאבדו.

<> פירוש - שאין לרשעים חוזק וכח בעצם [כמבואר בהערה 443]. ומקרא מלא הוא [תהלים א, ד] "לא כן הרשעים כי אם כמוץ אשר תדפנו רוח", וכתב רש"י [שם] "כמוץ - לשון קש". הרי שבמקרא זה נזכר שהרשעים הם כקש, אשר הרוח הודפת אותם, וכמו שנאמר בשירת הים על הרשעים. והרד"ק [שם] כתב: "יאבדו הרשעים קל מהרה, כמו המוץ אשר תדפנו הרוח". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצט.] כתב: "כי כאשר אחד סופק כפיו זה לזה, מוציא כח שלו אל הפועל, ומצד כחו נדחים [אותם ש]אין בהם דבר ממש, וכמו שהכתוב אומר על הרשעים 'לא כן הרשעים כי אם כמוץ אשר תדפנו רוח', אשר המוץ נדחה מפני הרוח, כך הרשעים נדחים".

<> פירוש - אויבי ה' אינם יכולים לנצח את ה' אפילו במדה חלקית ומוגבלת.

<> לשון רש"י [שמות טו, יא] "באלים - בחזקים, כמו 'ואת אילי הארץ לקח', [תהלים כב, כ] 'אילותי לעזרתי חושה'". וראה למעלה הערה 33, וש"נ. ורומז בדבריו שהחזק אינו מקבל שום התפעלות והשתנות מזולתו. ובנצח ישראל פמ"ח [תשצה.] כתב: "הנקיבה היא יולדת מפני חולשתה, שאינה כמו הזכר שיש לו חוזק יותר מן הנקיבה. וראיה לזה, כי אותה שאינה יולדת נקראת 'איילונית', מלשון איל [כתובות יא.]. ו'איל' לשון קושי, מלשון 'ואת אילי הארץ לקח'. וכל דבר שהוא חלש, יש לו השתנות. ולכך הנקיבה יולדת, מפני שהלידה היא השתנות אל האשה. והאיילונית אין השתנות לה, נקראת 'איילנות' שהיא קשה כמו דוכרנית. ואין לה לידה, שהקשה לא יקבל השתנות". וכן כתב בח"א ליבמות סד. [א, קמב:, והובא למעלה פ"ו הערה 66].

<> נראה שכוונתו לומר שגם כאשר האדם מנצח במלחמה את זולתו, מ"מ מן הנמנע שיצא מהמלחמה ללא פגע, ואין נצחונו שלם, כי גם המנצח מקריב קרבנות. וכן כתב למעלה פ"מ [לאחר ציון 82]: "על זה השיב [שמות יד, יד] 'ה' ילחם לכם', ואם כן אין אחד מכם נהרג, כי מלחמת הקב"ה אין ספק שהוא יציל הכל. כי מלחמת אדם הוא כך, שקצת מהם נצולים וקצת מהם אינם נצולים, אבל במלחמת השם יתברך לא שייך זה".

<> ותיבת "באלים" המוזכרת ב"מי כמוך" הראשון ["מי כמוכה באלים ה'"], ואינה מוזכרת ב"מי כמוך" השני ["מי כמוך נאדר בקודש"] מורה שב"מי כמוך" הראשון מדובר במה שה' הוא חזק ותקיף, ואינו מקבל נצוח מזולתו.

<> בא לבאר נקודה חדשה, והיא השייכות בין "נאדר בקודש" ל"נורא תהלות עושה פלא".

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה בהקדמה שניה [סו.] כתב: "ענין 'קדוש' נאמר על מי שהוא נבדל". ולמעלה פט"ז [עו.] כתב: "מי שהוא קדוש הוא נבדל ממעשה החומר, כמו שנתבאר לך זה למעלה". ולמעלה פמ"ב [לאחר ציון 53] כתב: "כי קידוש שמו מורה שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, שזהו ענין הקדוש בכל מקום, ודבר זה מבואר במקומות הרבה מאוד". ולמעלה פמ"ה [לאחר ציון 44] כתב: "כל קדוש הוא פרוש וקדוש מחמדת הגוף". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [קסד.] כתב: "כל קדוש יש לו מעלה נבדלת מן הגוף". ובגו"א ויקרא פי"ט אות ג [נד:] כתב: "נקרא 'קדוש', רוצה לומר פרוש מעניני עולם הזה, שהוא גוף". ובנתיב הפרישות ר"פ א [ב, קיא:] כתב: "אין קדושה רק שהוא נבדל מדברים הגופניים, ויהיה לו מדריגת העליונים שהם קדושים מן הגוף... וכל אשר מרחיק יותר, הוא יותר קדוש ויותר נבדל". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנד.] כתב: "כבר זה התבאר פעמים הרבה שאין ענין הקדושה רק שהוא נבדל מן החומר, כי זהו ענין הקדושה". ובנר מצוה [פח.] כתב: "כל דבר שהוא קדוש הוא נבדל מן הטבע, שהיא גשמית חמרית" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 118, פ"ד הערה 25, פי"א הערה 27, פ"מ הערה 138, פמ"ב הערה 54, פמ"ד הערה 153, ופמ"ה הערה 45]. וראה הערה הבאה.

<> אודות קדושתו הנבדלת של הקב"ה, כן כתב למעלה פמ"ב [לאחר ציון 53]: "כי קידוש שמו מורה שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, שזהו ענין הקדוש בכל מקום, ודבר זה מבואר במקומות הרבה מאוד". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפד:] כתב: "כל קדושה הוא נבדל מן החמרי, שלכך מקדישין השם יתברך שהוא נבדל מן הגופנית. ודבר זה בארנו הרבה מאד שאין ענין קדושה רק שהוא נבדל מן החמרי". ובנתיב העבודה ר"פ יא [א, קט.] כתב: "מה שנושא אדם עצמו למעלה בשעה שאומרים 'קדוש קדוש קדוש' [שו"ע או"ח סימן קכה סעיף ב, בהגהה], דבר זה מפני כי כל קדושה שהוא יתברך נבדל בקדושתו מן התחתונים, ואין לו יתברך חבור וצרוף אליהם. לכן האדם גם כן כאשר יאמר 'קדוש קדוש קדוש' נבדל קצת מן הארץ, ומתנשא כלפי מעלה". ובנתיב הדין פ"א [א, קפו.] כתב: "הוא יתברך נבדל מן הנמצאים, ולכך נקרא הוא יתברך 'קדוש', שהקדוש הוא נבדל מהכל". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג.] כתב: "כי השם יתברך נבדל לגמרי, והם ג' מדריגות; האחד, שאינו גשם. השני, שאינו כח בגשם. והשלישי, שאין לו שום חיבור כלל אל הגשם. ותדע כי הם שלשה מדריגות, שהגוף - הוא הגשם, והנפש יש לו כח בגשם, והשכל יש לו הקשר עם הגשם, והוא קשר מציאות. ולפיכך אומרים 'קדוש קדוש קדוש' [ישעיה ו, ג]. קדוש הראשון - שאינו גשם. קדוש השני - שאינו כמו הנפש, שהוא כח בגשם. קדוש השלישי - שאינו כמו השכל, שהוא קשור אל הגשם, אבל השם יתברך נבדל לגמרי". ובתפארת ישראל פי"א [קעט.] כתב: "מקדישין את השם יתברך לומר 'קדוש' [ישעיה ו, ג], כלומר שהוא יתברך בלבד נבדל וקדוש מן החומר, וזהו ענין הקדושה בכל מקום". ובתפארת ישראל פי"ח [ער:] כתב: "וכן קדושת המשכן למען שידעו הכל קדושתו, אמר [שמות כט, מג] 'ונקדש בכבודי', ואמרו ז"ל [זבחים קטו:] אל תקרי 'בכבודי', אלא 'במכובדי', אלו נדב ואביהו שיעשו חטא ויתקדש הבית על ידם. ולא היה שלהם הבית, שהוא יתברך השוכן בבית הזה נבדל מכל הנמצאים, וזהו קדושת הבית. וזה נראה, כי אף לצדיקים אינו מתאחד עמהם, ואין לו צירוף עמהם, וזהו קדושתו. שאם היה מצורף לנמצאים, אין ספק שיהיה צירוף אל אוהביו מכובדיו. ואם היה מצורף אליהם לא היה עושה דין בהם, כי הדין אשר עושה בצדיק מורה זה כי הוא יתברך נבדל לגמרי, אף מאוהביו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תק.] כתב: "כי כאשר יאמר שהוא 'קדוש', רוצה לומר שהוא נבדל מן הגוף, שזהו ענין הקדושה שהוא נבדל מן הגוף, ומבואר הוא למבינים. וכאשר הוא רוצה להקדיש לו יתברך ולומר שהוא יתברך קדוש נבדל מן הגוף, יש לו להתעלות מן כבידות הגוף. כי איך יהיו מקדישים לו יתברך, והאדם עם הגוף. ולכך הוא מרקד ומגביה עצמו, והוא הסתלקות מן הגוף, ואז יאמר קדושה אליו יתברך". ואמרו חכמים [חולין צא:] שישנן שלש כתות של מלאכי השרת; אחת אומרת "קדוש", והשניה אומרת "קדוש קדוש", והשלישית אומרת "קדוש קדוש קדוש". ובח"א שם [ד, קט.] כתב: "ביאור ענין זה, כי המלאכים לפי מדריגתם מקדישים. כי האחת אינו יכול להקדיש רק כי הוא יתברך קדוש מן הגוף. והשנית יכולה להקדיש יותר, שהוא יותר קדוש מן הגוף, שאף אינו כח בגוף, וזהו 'קדוש קדוש'. כי תמצא באדם הגוף חמרי, והשני שהוא כח בגוף. ולפיכך הכת השני מקדישים שהוא קדוש מן הגוף ומן כח הגוף. וכת הג' מקדישים שהוא קדוש גם מן הצירוף אל הגוף. כי האדם יש בו ג' דברים האלו; שהרי יש באדם גוף, ועוד יש בו נפש שהוא כח בגוף, ועוד יש בו השכל, שהוא אינו גוף, אבל הוא מצורף ומקושר עם הגוף, ודבר זה נקרא שיש לו התיחסות אל הגוף. והוא יתברך נבדל מכלם, שהוא בתכלית הקדושה. וזה ג' פעמים 'קדוש קדוש קדוש'" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 118, פ"מ הערה 138, פמ"ב הערה 54, פמ"ד הערה 153, ופמ"ה הערה 45].

<> לשונו למעלה הקדמה שניה [סה.]: "הוא יתברך שקראו רז"ל בשם 'הקדוש ברוך הוא'... שהוא נבדל מכל גשם וגוף ומכל הנמצאים, ועל זה נאמר 'קדוש ברוך הוא', שענין 'קדוש' נאמר על מי שהוא נבדל".

<> כמלוקט בהערות הקודמות. וראה עוד למעלה הקדמה שניה [סה.], פ"ד [רכ:], פי"א [תקלו:], פט"ז [עו.], פ"ל [תקיב:], פ"מ [לאחר ציון 204], ועוד.

<> לשונו למעלה פל"ט [לאחר ציון 12]: "זה החילוק שיש בין תפילין של יד ובין תפילין של ראש; כי תפילין של יד הוא החבור והדבוק שיש לישראל אל הקב"ה, ומזה הצד אין יראה, כי אם חבור ודבוק בו יתברך, שבמקום שיש חבור אין יראה. אבל תפילין של ראש, ששם אין קשור, רק שהשם יתברך נקרא עליהם, ובמה שהשם נקרא עליהם הוא יתברך נבדל מהם, שנקרא [שמות ה, א] 'אלקי ישראל', ובמה שהוא אלקיהם הוא נבדל מהם, ובזה הצד יש יראה, שראוי להיות ירא מן אלקי ישראל, אשר לו הגבורה, והבן זה". ובאור חדש פ"ח [תתשמד:] כתב: "כי המלך שהוא נבדל מן העם, יש לו היראה, וזה נקרא 'מורא מלכות'. כי שנים שהם שותפים, אין יראה זה מזה. אבל המלך שהוא נבדל מן העם, יש כאן יראה מצד מלכותו, כי מפני שהוא נבדל מהכל יש יראה לפניו". ובגו"א דברים פ"י אות ט [קסה:] כתב: "כל עוד שמבדיל עצמו ממנו, היראה יותר, וזה ידוע. דרך משל, מי שראה מלך בשר ודם, כל עוד שיתקרב אליו, ויש לו קירוב ושייכות אליו, אין היראה כל כך". ובדר"ח פ"א מ"ג [רל:] כתב: "ולפיכך אמר, אף שהזהרתי אתכם על אהבה, לא יהיה השם יתברך נחשב כמו אוהבך אשר אתה רגיל עמו, אבל יהיה נחשב לו כי השם יתברך בשמים ואתה על הארץ, וכך יהיה נחשב לך הקב"ה בשמים, ואתה על הארץ, ובזה יהיה מורא שמים עליך, ולא תהיה האהבה מבטלת היראה... ובכל מקום אצל המורא נאמר 'יראת שמים', ולא נאמר 'אהבת שמים', כי היראה צריך שיהיה נחשב אליו הקב"ה נבדל ממנו לגמרי, והוא יתברך יושב בשמים, והאדם על הארץ. אבל האהבה נחשב שהוא דבק בו יתברך, כדכתיב [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'" [הובא למעלה פ"ט הערה 231, ופרק זה הערה 325]. ובדר"ח פ"ו מ"ב [נח.] כתב: "וידוע כי המלך נבדל מן העם, ובשביל שהוא נבדל מן העם יש למלך מורא". ובנתיב התורה פ"ט [שסז:] כתב: "כי יראת השם יתברך הוא מצד שהוא יתברך נבדל מן הכל, לכך שייך בו היראה, ואין שייך היראה מצד החבור, רק מצד שהוא נבדל מהכל, ואין לו שתוף עם זולתו". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו... אבל היראה שהוא ירא מן השם יתברך, בזה אין דביקות בו יתברך, כי אדרבה, הירא מן האחד אינו מתחבר עמו, ולכך מצד היראה אינם דביקים בעילה". ושם ס"פ יד [א, קכב:] כתב: "ובזה מכיר עלתו שהוא נבדל ממנו, והוא בשמים והאדם על הארץ, ובזה יש יראה". ובח"א ליבמות מח: [א, קלא.] כתב: "כי זהו עניין היראה כי היראה מאחר אינו מתדבק בו, רק העושה מאהבה מתדבק בו לגמרי". ובח"א למכות יב. [ד, ג.] כתב: "כי האדם יש לו דביקות אל השם יתברך, דכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם', ומדה זאת לא שייך במלאכים... כי הדביקה הוא מצד האהבה, שבשביל זה דבק בו יתברך, ולא שייך אהבה במלאכים, רק יראה, וכמו שאמרו [תפילת שחרית] 'עושים באימה וביראה רצון קוניהם', אבל אהבה לא תמצא אצל המלאכים" [הובא למעלה פל"ט הערה 13].

<> וזה מן הנמנע, וכמו שכתב להלן פנ"ו, וז"ל: "גלוי שכינה הוא המביא המורא אל המקבל, אך אין זה פעולת הפועל, שאין המורא רק מן המקבל עצמו, שבא לו יראה, והוא מקבל הפעולה מעצמו... דומה אל מלך גדול שבא למקום אחד, ובני אדם אשר שם מקבלים המורא, נחשב המורא שקבלו ואשר התפעלו שלא היה זה מן המלך, רק כאלו מעצמו היה... וכאשר תבין דבר זה תבין מה שנקרא הקב"ה 'נורא'... והוא לשון נפעל. כי אין לקרות השם יתברך בלשון פעל, מפני שהיה משמע שהוא פועל המורא, אבל אין השם יתברך פועל המורא, רק המקבל המורא הוא ירא מעצמו. ואם לא ירצה להיות ירא, אין כאן פועל שפועל בו היראה. וזה שאמרו חכמים... 'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים' [ברכות לג:]... כי הוא יתברך אין פועל היראה כלל, אבל היראה הוא במתפעל, לא שיהיה פועל כלל, ולפיכך אין היראה בידי שמים. ומפני זה נקרא השם יתברך 'נורא', לא 'מיירא', שהיה משמע שהוא מיירא את בריותיו, וזה אינו, כי הם מקבלים הימנו היראה, ואין כאן פועל היראה, לכך אמר 'נורא'".

<> פירוש - בני אדם מקבלים את יראתו יתברך כאשר הם נוכחים לדעת שהוא לגמרי נבדל מן הנמצאים. לכך תהלות המורות שה' נבדל מן הנמצאים מביאות את יראתו יתברך על בני האדם, וכמו שמבאר.

<> פירוש - כשבני אדם רואים שהקב"ה עושה פלא, זה מביא את יראתו עליהם, כי עשיית הפלא אפשרית רק משום שהקב"ה נבדל מן הנמצאים, וכמו שמבאר. נמצא ש"עושה פלא" הוא סימן שהקב"ה נבדל מן הנמצאים, והבדלה זו עושה שהקב"ה נורא עליהם. וראה בסמוך הערה 463.

<> לשונו להלן פס"א: "'ונאמר לפניו הללויה' [הגדה של פסח]... כי מצד שהוא כולל עשה עמנו טובות בשנוי הטבע ושנוי מנהגו של עולם. ואלו טובות אי אפשר לעשותם שום מלאך או שאר נברא, רק הוא יתברך. ולפיכך ההלול הזה הוא לשמו דוקא. וזה כי חדוש מנהגו של עולם ושנוי הטבע מיוחד אל אמתת שמו יתברך, מפני כי הוא יתברך נבדל מן העולם, ואין לו התלות בעולם, לכך הוא משנה את העולם ברצונו, ומחדש בו אותות ונפלאות. ובזה הוא מיוחד מכל הנבדלים, לשנות טבע העולם. לכך שינוי הטבע ומנהגו של עולם מיוחד אל שמו יתברך בעצמו, אשר הוא יחיד בעולם, עושה מצד שהוא נבדל מן העולם... ולפיכך שם 'הללויה' נאמר על שם שהוא יתברך מתהלל בהלול הראוי לשמו, והיינו במה שהוא מחדש אותות ומופתים, שזה בודאי שייך לשמו דוקא... במקום אשר נתן שבח על שהוא יתברך עושה נסים בעולם, לא תמצא רק לשון 'הללויה'. שהרי חדוש נסים ונפלאות הוא לשם יתברך בלבד, לא אל זולתו כמו שאמרנו, ולכן הנסים מיוחדים לו יתברך". וראה בסמוך הערות 465, 471.

<> צרף לכאן שהנסים באים מן העולם הנבדל, וכמו שכתב למעלה הקדמה שניה [נג:]: "דבר זה אנו מודים, כי מצד הטבע, הנפלאות אינם נמצאים. אבל מצד פעולת הנבדל, כל הנפלאות הם נמצאים. כי העולם התחתון הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הנסים באים. שהנסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים. ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל... וכל זה מפני שיש להם דביקות בנבדלים, ולפיכך היו נמצאים בישראל נסים ונפלאות". הרי מציאות הנסים תלויה בנבדלות מן עולם הטבע.

<> "עושה פלא" [שמות טו, יא], ובתרגום יונתן [שם] כתב "עבד נסין". והספורנו [שם] כתב: "עושה מה שיפלא מן הטבע לעשות בשום אופן". וכוונתו למה ש"השם יתברך עשה נסים שקרע ים סוף" [לשונו להלן לאחר ציון 468]. ושאלתו תוסבר על פי מה שנתבאר למעלה [הערה 460] שאין "עושה פלא" מוזכר כאן מצד עצמו, אלא כסימן שהקב"ה נבדל מהנמצאים, ולכך יש לבאר מדוע נקט דוקא בפלא של קרי"ס ביחוד להורות כן.

<> אודות שהמלאכים מתייחסים לעולם הזה, ואינם נבדלים ממנו, ניתן להוכיח כן ממה שנבראו ביום שני לבריאה [רש"י בראשית א, ה], ואילו הדברים הלא טבעיים נבראו בערב שבת בין השמשות, וכמו שכתב למעלה פכ"ט [תצב.]: "כי הנברא בששת ימי בראשית, לפי שהם חול, הנברא בהם הוא טבע לגמרי. אבל בין השמשות [של ערב שבת], מפני שבין השמשות קצת חול וקצת קודש, ברא בו דברים שהם אינם טבע לגמרי". ולמעלה בפרק זה [לאחר ציון 214] כתב: "כל אשר נברא בששת ימי בראשית הוא טבעי". וראה למעלה הערה 215. ולהלן פנ"ב כתב: "הוא יתברך נבדל לגמרי מן החומר... ולא כך המלאכים, כי אף שאינם גשמיים, מכל מקום יש להם יחוס וקירוב אל הגשם... שאין מדריגתם בתכלית השלימות". ובגו"א בראשית פ"א אות טו [יא.] כתב: "כי כל הדברים הגשמים הם יוצאים מן הדין בצד שאינם בעלי צורה מופשטת, ואף המלאכים" [ראה למעלה פמ"ד הערה 70]. ובתפארת ישראל פי"א [קעט.] כתב: "אף ההשגה במלאכים אינו שכל גמור פשוט שלא יהיה צירוף אל החומר, כי אף אם אינם בגוף, יש להם בחינה מה מצורפת אל הגוף. ואם היו המלאכים נבדלים לגמרי מן הגוף, חס ושלום לומר כך, שאם כן מה היה הבדל ביניהם ובין העלה יתברך". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלה:] כתב: "כי המלאכים, אף שהם נבדלים מן הגשם, אין נבדלים לגמרי... שנאמר על המלאכים שיש להם כנפים [ישעיה ו, ב "שרפים עומדים ממעל לו שש כנפים"], אשר הכנפים יש לבעלי חיים, ודבר זה בצד עצמם. ורמז לך כי המלאכים מצד עצמם אינם נבדלים לגמרי, ויש להם נטיה אל בעלי חיים הגשמיים". וכן אין המלאכים זוכים לעולם הבא [נצח ישראל פכ"ב (תסב.), ותפארת ישראל פי"ג (רי:)], וחיים לאורך ימי העולם הזה [דרשת שבת תשובה (סז.)]. וכן נאמר [איוב ד, יח] "הן בעבדיו לא יאמין ובמלאכיו ישים תהלה". ובמו"נ ח"ג ס"פ יג כתב: "וענין 'תהלה' הוא ענין 'לא זכו בעיניו' [איוב טו, טו], רצוני לומר היותם בעלי חומר". וראה להלן ציון 474. אמנם למעלה פמ"ד [לאחר ציון 69] כתב: "המלאכים הנבדלים לגמרי".

<> לשונו להלן פס"א: "שאר נבדלים, מצד שהם מתיחסים אל העולם, שהרי הם חלק העולם, אינם פועלים בעולם שנוי העולם כלל. אבל השם יתברך, אשר הוא נבדל מן העולם, הוא שפועל בו ברצונו". ויש בזה הטעמה נפלאה; הנה נאמר [תהלים עב, יח] "ברוך ה' אלקים אלהי ישראל עושה נפלאות &**לבדו**^". וכן נאמר [תהלים קלו, ד] "לעושה נפלאות גדולות &**לבדו**^ כי לעולם חסדו", ומהי הדגשת "לבדו". אולם לפי דבריו כאן הענין מחוור היטב, דהפלא יכול להעשות אך רק על ידי ה' יתברך הנבדל לגמרי, ולא על ידי מלאכים שאינם נבדלים לגמרי. ורש"י [שם] גם כן ביאר שתיבת "לבדו" באה להפקיע ממלאכים, לומר שהם לא השתתפו בבריאת שמים וארץ שמש וירח ["בראשונה לא נברא מלאך כשעשאן לנפלאות הללו, השמים והארץ, השמש והירח"]. אך לפי המהר"ל איירי בכל הנסים והנפלאות שהיו בימי העולם, שנסים אלו הם בלתי לה' לבדו.

<> כמו שביאר למעלה הרבה פעמים את העדיפות של קריעת ים סוף על פני שאר המופתים. וכגון למעלה [לאחר ציון 63] כתב: "האמונה הזאת קנו ישראל על ידי קריעת ים סוף, כמו שנתבאר למעלה בפרקים הרבה מאוד, כי הים אינו דבר פרטי, כי אין שני ימים בעולם, כמו שיש כמה נהרות. ואם כן היאור פרטי, וכן הירדן דבר פרטי. וידוע כי יש כחות מושלים על דברים פרטיים מה שהוא בחלקם. אבל הים אינו נחשב פרטי, ולפיכך דבר זה מיוחס אל מי שהוא כל יכול, ומושל על הכל. ולכך אמרה רחב [יהושע ב, י] 'כי שמענו אשר הוביש ה' מי ים סוף'. הרי כי עיקר הוא קריעת ים סוף, שעל ידו קנו האמונה בה'". וראה בסמוך ציון 469.

<> אודות שתיבת "שעורה" היא מלשון שיעור, כן כתב בגו"א שמות פ"ח אות ו [קלט:], וז"ל: "מפני זה נקרא 'שעורה' מלשון שיעור, שדבר זה נקרא שיעור, ופחות מזה לא נקרא שיעור". ושם פי"ב אות ג [קפז.] כתב: "אמנם בירושלמי מצאתי דיש שיעור לקדוש הירח, דקאמר התם [ר"ה פ"ב ה"ד] שאין מקדשין הירח עד שנראה בה כשעורה". וראה הערה הבאה.

<> לשונו בגו"א שמות פ"ח אות ו [קלט.]: "שאין השד שולט על בריה פחות משעורה... השדים הם כחות הטומאה, ואין שולטים בבריאה שאין טומאה עליו... כיון שהוא יותר קטן מכשעורה, בעבור שאין בו שעור... והדבר ידוע וטעם מופלא הוא, כי דבר שהוא כשעורה יש בו ממש בעצמו, והשד שולט עליו. אבל דבר שהוא יותר קטן מכשעורה, הוא בטל אצל כלל העולם, ואין השד שולט על כלל העולם. וזהו בעצמו טעם שאין פחות מכשעורה מקבל טומאה [אהלות פ"ב מ"ג], לפי שבשביל קטנותו בטל מצד עצמו אצל כלל העולם, ואין טומאה בכלל העולם... מכיון דלא נקרא שעור, בטל הוא אצל כלל העולם". וכן בח"א לסנהדרין סז: [ג, קסז.] כתב: "אין השד שולט וכו'. כי הדבר שאין לו שעור הוא בטל אצל כלל העולם, ואין השד שולט על העולם. דמיון זה, שאין השד שולט על יסוד העפר ויסוד הרוח, רק על דברים שהם פרטיים. ולכך דבר שהוא פחות מכשעורה, שנקרא 'שעורה' כלומר שדבר זה הוא שעור, ועל זה השד שולט. ופחות מזה אין נקרא שעור, ודבר שאינו שעור הוא בטל אצל העולם, ולכך אין השד שולט עליו".

<> כן כתב למעלה פל"ד [תקצז.], פ"מ [לאחר ציון 253, ולאחר ציון 276], ר"פ מב, למעלה בפרק זה [לאחר ציון 63], להלן ר"פ נח, ופנ"ט. וראה למעלה הערה 466.

<> לשונו למעלה פ"מ [לאחר ציון 258]: "כאשר גברו ישראל על הטבע של ים, ונבקע הים, נחשב זה התגברות על עולם הטבעי, שהוא חמרי". וראה שם הערות 259, 260, שנתבאר שם שהתגברות על טבע הים היא התגברות על עולם הטבע.

<> כמצויין למעלה הערה 461 [ויל"ע מדוע ציין פעמיים שדבר זה יתבאר בפירוש הלל].

<> פירוש - "נטית ימינך" אינה הכאה בימין כמו שנאמר למעלה [שמות טו, ז] "ימינך ה' תרעץ אויב", וכמו שכתב הרמב"ן [שמות טו, יב] "אין לשון 'ימין' ו'יד נטויה' רק לנקמה ולהשחתה". אלא מדובר בסילוק יד ימין מהם ["אשר בו הם תלוים הנבראים" (לשונו בהמשך)], והחזרת היד לרשותו הנבדלת של הקב"ה. וזהו שכתב "הוא נוטה ימינו &**מהם**^ תבלעמו ארץ", וכמו שמבאר והולך. וכן תרגם אונקלוס כאן "נטית ימנך - ארמת ימינך". ומקור כל דבריו כאן הוא מהזוה"ק ח"ב [נז.], שאיתא שם: "קודשא בריך הוא... בשעתא דארים ימינא לעילא, ווי להו לתתאי, דהא כל סייעתא וכל ברכאן אסתליקו מנייהו, מנלן, דכתיב 'נטית ימינך תבלעמו ארץ'. מאי 'נטית ימינך', כתרגומו [שם] 'ארימת ימינך', מיד 'תבלעמו ארץ'. וכד ימינא אשתכח, שמאלא אשתכחת עמיה, וכדין לא שלטין דינין בעלמא. מאי טעמא, בגין דימינא אשתכח עמיה. ואי ימינא אסתלקת, הא שמאלא אזדמנת, וכדין דינין מתערין בעלמא, ודינא שריא בכלא". וראה להלן הערה 476.

<> כי הבליעה מורה על העדרו המוחלט של הבלוע. ואודות כך, הנה רש"י פירש [בראשית מא, ל] את הפסוק [שם] "ונשכח כל השובע", "הוא פתרון הבליעה". והגו"א בראשית פמ"א אות ו [רעח:] עמד על כך מדוע העדיף רש"י לבאר שהמכוון הוא לבליעת השבלים שבחלום פרעה [בראשית מא, ז], ולא לאכילת הפרות שבחלום פרעה [שם פסוק ד], וכתב: "פירש רש"י שהוא פתרון הבליעה, ולא אמר שהוא פתרון האכילה, כי מן הבליעה יש ללמוד יותר, שהוא רמז על שנשכח כל השובע". ובדר"ח פ"ג מ"ב [צא.] כתב: "מי שהוא בלא תורה, כי אין נחשב האדם לכלום בלא תורה, ולכך היה [זולתו] בולע אותו עד שאינו נמצא". וכן כתב שם פ"ה מט"ז [שצ:] לגבי בליעת קרח ועדתו [במדבר טז, לב], וז"ל: "מחלוקת זו לגמרי שלא לשם שמים, ולא היה קיום לאותה מחלוקת כלל... כמו שתראה שפצתה האדמה את פיה ובלעה אותם חיים. ודבר זה שהוא בליעה לגמרי ראוי למחלוקת שהיא שלא לשם שמים לגמרי". ובנצח ישראל פל"ד [תרמח.] הביא המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תסט] שעשרת השבטים נבלעו בין האומות. וכתב לבאר שם [תרנא:]: "עשרת השבטים... כאילו אינם כלל... שגלו בין האומות ונבלעו ביניהם, עד שלא נודע בהם שהם עשרת השבטים. וזה נקרא שנבלעו לשם" [הובא למעלה פט"ו הערה 26, ופמ"ג הערה 36].

<> כמבואר למעלה הערה 464, שהמלאכים אינם נבדלים לגמרי מן העולם הזה.

<> אודות שהשפעת החסד של הקב"ה לנמצאים נפסקת מהם מחמת חטאיהם, כן כתב רש"י [דברים לב, יח] "צור ילדך תשי - כשבא [הקב"ה] להיטיב לכם, אתם מכעיסין לפניו, ומתישים כחו מלהיטיב לכם". ובגו"א שם אות יב [תפח:] כתב: "ואם תאמר, איך יתכן לומר כי הם מתישים כחו חס ושלום, והלא כתיב [איוב לה, ו] 'אם חטאת מה תפעל לו'. אמנם דקדקו לומר [ספרי דברים לב, יח] שהם מתישין הכח, רוצה לומר הכח שהוא מאתו מתישין, לא חס ושלום שיהיו מתישין אותו יתברך, כי לא נאמר 'מתישין אותו', רק מתישין כחו. ודע, כי ענין זה, שכאשר יש מקבל יש נותן, וכאשר אין מקבל, דהיינו כאשר אין ישראל ראויים לקבל, אז כאילו אין כאן מקבל. וכאשר אין מקבל, יסולק כח הנותן. וזהו התשת כח, כי כאשר אין כאן מקבל, אז לא נמצא כח פועל. ודבר זה ענין נפלא מאוד". ובבאר הגולה באר הרביעי [תסט.] כתב: "כי אין הפועל פועל רק כאשר יש כאן מקבל מוכן לקבל הפעל". ובדר"ח פ"א מ"א [קכה:] כתב: "מה מועיל כח הנותן כאשר יש חסרון במקבל", ושם בהערה 125 הובאו מקבילות נוספות ליסוד זה.

<> פירוש - הואיל והקב"ה נבדל מן הנמצאים, לכך כאשר הקב"ה מסלק יד ימינו מהנמצאים, אזי הנמצאים נותרים תחת הנהגת דין בלבד [כמבואר למעלה הערה 472]. והואיל והנמצאים תלויים בחסדו יתברך, לכך שעת התנתקותם מחסדו יתברך היא שעת חורבנם. וביתר העמקה; הואיל והקב"ה נבדל מן העולם, לכך הקב"ה נמצא בעולם רק מחמת מדת חסדו, וכמו שכתב הפחד יצחק ר"ה, מאמר א אות ה, כתב: "נתיב החסד הוא הנתיב אשר עליו צעדה הבריאה בהתהוותה ["עולם חסד יבנה" (תהלים פט, ג)], והקו המוביל מן הבורא אל הבריאה קו חסד יקרא לו... קיומה של בירה זו תלוי הוא בזה שבעל הבירה נמצא בה, ובעל הבירה אינו נמצא בה אלא במדת חסדו". לכך כאשר הקב"ה מסלק יד ימינו מהנמצאים, וקיומם של אותם הנמצאים הוא רק מחמת שבעל הבירה נמצא עמם במדת חסדו, לכך שעת התנתקותם מחסדו יתברך היא שעת חורבנם.

<> כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 70], וז"ל: "כי מה שהיה משנה השם יתברך הים ליבשה, שהוא דבר אל הפכו, בזה נראה כי הוא יתברך בידו הכל, ואין חוץ ממנו. וזה כי כאשר אחד מושל על דבר אחד, הנה אין בידו הכל, רק דבר אחד פרטי. אבל כאשר הוא מושל על דבר והפכו, שהיה משנה המים ליבשה, הרי ברשותו הים, כיון שמשל עליו, ובידו היבשה, כיון שעשה הים יבשה, והרי אין בידו דבר אחד פרטי. וההפכים, במה שהם הפכים, אין להם שייכות זה אל זה כלל, שתאמר שהוא מושל על ענין אחד. רק נראה שהכל ברשותו, ואין חוץ ממנו. ולפיכך הוא יתברך בלבד מושל על ההפכים שהם בעולם". וראה למעלה פכ"ד הערה 121, פכ"ו הערה 21, פכ"ז הערה 64, פל"ו הערה 18, ופמ"ג הערה 84, ופרק זה הערות 78, 81, 186.

<> לשונו למעלה ס"פ כז [תנג.]: "אמר [שמות ד, ו] 'הבא ידך בחיקך', כדי להביא השנוי ממקום נסתר, ויחדש פלא. כי לשון 'פלא' הוא העלמה, מפני כי הנפלאות באים ממקום נסתר, ולכך יחדש הפלא כאשר יבא היד למקום העלם, דהיינו חיקו". וצרף לכאן את דברי הרמ"א הידועים [שו"ע או"ח סימן ו סעיף א בהג"ה] שביאר ש"מפליא לעשות" [הנאמר בסוף ברכת "אשר יצר"] הוא משום "שמפליא לעשות במה ששומר רוח אדם בקרבו, וקושר דבר רוחני בדבר גשמי". הרי חיבור ההפכים נקרא "פלא".

<> נקט בלשון "חדוש בריאה". וכן קודם לכן כתב: "האחד, הפלאות אשר הוא מחדש בעולמו לעשות מן הים יבשה". דרכו לומר לשון חידוש על נסים. וכגון, למעלה בהקדמה שניה [נד:] כתב: "הנסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים", ושם הערה 59 הובאו מקבילות נוספות לשימוש בתיבת "חדש" כשמדובר בנסים. ולמעלה ס"פ כז [תנג.] כתב: "כדי להביא השנוי ממקום נסתר, ויחדש פלא... ועל ידי זה היה מחדש הנס". ונראה לבאר זאת על פי דבריו למעלה בהקדמה שניה [קכא.], וז"ל: "כלל הדבר, פעל הנסים הוא יציאה מן עולם הטבע לחדש הדבר שאינו טבעי". לכך הנס מחייב פעולה לחדשו, משום שהוא התחדשות החורגת מעולם הטבע. וכדי להביא דבר שהוא מחוץ לעולם הטבע אל עולם הטבע, יש צורך במעשה ופעולה. וראה למעלה הקדמה שניה הערה 59 בביאור נוסף ללשון של התחדשות הנאמרת בנסים.

<> כי אין ההעדר נחשב לפעולה, וכמו שכתב להלן ר"פ נו [יובא בסמוך הערה 483]. ובנר מצוה [ה:] כתב: "כי אין ההעדר והחסרון מפעולת פועל כלל". ופירושו, המעשה הוא דבר מפעולת הפועל, אך אין ההעדר מפעולת הפועל. דוגמה לדבר; כאשר יש בגד מחוסר כפתורים, אפשר לומר מי עשה את הבגד, אך אי אפשר לומר מי עשה את העדר הכפתורים. ומקור הדבר מהרמב"ם במו"נ ג, י, שכתב: "כי ההעדר אינו זקוק לפועל, אלא הפעולה היא שדרוש לה פועל דוקא". וכן הוא ברמב"ן שמות ד, יא. וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בנתיב יראת השם פ"א [ב, כא.] ביאר לפי"ז את מאמרם [ברכות לג:] "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים". ובח"א לב"מ קז: [ג, נג:] כתב: "כי יר"ש הוא מה שהאדם מחמת יר"ש מחשיב עצמו לאין, וכאילו אינו נגד השם יתברך, ואין זה ביד הקב"ה, כי אין ההעדר מפעולת פועל כלל". וראה גו"א ויקרא פ"ד אות כג, ושם הערה 112, דברים פ"י אות ט, ושם הערה 37, שם פל"א אות ב, ושם הערה 13. וכן כתב בנתיב הלשון פ"ח [ב, עט.]. ובח"א לערכין טו: [ד, קלה.] כתב: "יש לך לדעת כי המציאות הוא טוב, וההעדר הוא רע. ולפיכך בכל הנמצאים כתיב במעשה בראשית [בראשית א, ד] 'וירא כי טוב', לומר כי ראוי להם המציאות מצד הטוב שבהם. ואם לא היה בהם הטוב לא היה ראוי להם הבריאה, כי אין הרע מפעולת פועל כלל, רק הטוב הוא מפעולת פועל". והואיל ודבר שהוא רע הוא דבר שחסר מציאות, לכך מן הנמנע שיברא, כי לברוא דבר רע יהיה בגדר "ההעדר והחסרון מפעולת הפועל" [הובא למעלה פ"ה הערה 101].

<> "נוטה ימינו" - סילוק ימינו. וימין מורה על החסד, ושמאל מורה על הדין, וכמו שאמרו [סוטה מז.] "שמאל דוחה וימין מקרבת". וכן הוא בתפארת ישראל פל"ח [תקעח:], נתיב התורה פט"ז [תרנג.], ח"א לנדרים לב: [ב, יא.], ועוד [ראה למעלה פ"י הערה 29, פל"ח הערה 116, פל"ט הערה 82, ופמ"ה הערה 131].

<> לשונו למעלה פמ"ו [לאחר ציון 55] "העמוד האחד, במה שיש לעולם דביקות בו יתברך שהוא נמצא מאתו יתברך, ומציאותו הוא בחסד, שהוא יתברך השפיע העולם מטובו ומחסדו, כמו שאמר 'אמרתי עולם חסד יבנה'... 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". ובדר"ח פ"א מ"ב [קפז.] כתב: "יש לך לדעת, כי העולם הזה שברא הקב"ה, אי אפשר שיהיה עומד בעצמו, רק על ידי השם יתברך אשר מאתו הכל... וזה כי העולם הזה הוא צריך לטובו ולחסדו, דהיינו אל השפעתו יתברך. כי אחר שנברא, צריך העולם שיושפע ממנו פרנסת העולם וקיומו". ובהמשך שם [קצד.] כתב: "אם אין חסדי השם יתברך, לא היה העולם קיים כלל. כי צריכים אל חסדו, ומכל שכן לפרנסה שלהם. ובחסדו מפרנס הכל, ומשפיע אל הכל... ומזה תדע כי אם לא היה חסדי השם יתברך, לא היה קיום לעולם... שאם אין חסדי השם יתברך, אין העולם עומד, וכדכתיב 'אמרתי עולם חסד יבנה'". ובח"א לב"מ פח. [ג, נב.] כתב: "לפי שכתיב 'אמרתי עולם חסד יבנה'. כי קיום העולם על ידי 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". וראה למעלה פ"ו הערה 122, ופמ"ו הערות 61, 63.

<> לשונו להלן ר"פ נו: "יש מכה שבאה בלא פעולה במקבל, רק שהשם יתברך מסלק עצמו מן הנמצא, וזהו הנמצא נעדר, ואין כאן פעולה במקבל, רק סלוק מן הנמצא. ומפני כי הדבר הוא העדר הנמצא, כי המיתה הוא העדר בלבד, ולפיכך אין המכה הזאת נאמר עליה שהיה פועל בהם המכה, רק כי כל הנמצאים קיומם בו יתברך, וכאשר הוא מסתיר פניו מהם, אז יקבלו העדר, והם אינם נמצאים. ואין ההעדר מפעולות פועל השם יתברך במקבל". ואודות שתי ההנהגות האלו [של חידוש הבריאה ואיבוד האויבים], ראה למעלה פל"ט [לאחר ציון 40] ופמ"ד [לאחר ציון 153] שביאר שפרשה ראשונה של תפילין היא כנגד חסדו יתברך, ופרשה שניה של תפילין היא כנגד גבורתו יתברך.

<> לשון הפסוק במילואו "נחית בחסדך עם זו גאלת נהלת בעזך אל נוה קדשך".

<> פירוש - לאחר שסיים לשיר אודות המכה והגבורה שה' עשה באויב [כי רוב רובם של הפסוקים עד כה (שמות טו, א-יב) עסקו בגבורה שה' עשה באויב; "סוס ורוכבו רמה בים" (שמות טו, א), "מרכבות פרעה וחילו ירה בים" (שם פסוק ד), "תהומות יכסימו ירדו במצלות כמו אבן" (שם פסוק ה), "ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב" (שם פסוק ו), עד הפסוק (שם פסוק יב) "נטית ימינך תבלעמו ארץ"], ובזה נשלם ונסתיים תיאור מפלת האויב, עתה הפסוק יעסוק בטוב הנעשה לישראל.

<> לשון הפסוק במילואו: "חסדי ה' אזכיר תהלות ה' כעל כל אשר גמלנו ה' ורב טוב לבית ישראל אשר גמלם כרחמיו וכרב חסדיו", וכתב הרד"ק [שם]: "ורב טוב - שעשה לבית ישראל אשר גמלם כרחמיו וכרוב חסדיו, לא לפי מעשיהם".

<> "שהם עתידין לקבל, ואין 'עזך' אלא תורה, שנאמר וכו'" [המשך לשון המכילתא].

<> "שהן עתידין לקבל את המלכות, ואין 'עזך' אלא מלכות שנאמר וכו'" [המשך לשון המכילתא].

<> יש להעיר, כי מבאר כאן שההנהגה "שלא חסר להם דבר" היא הנהגת חסד. אמנם להלן פס"ט ביאר שהנהגת חסד מעניקה לאדם יותר מכדי צרכו, ואילו הנהגת רחמים היא לפי צרכו, וכלשונו: "כי זה החילוק שיש בין חסד ורחמים; כי הרחמים אינם רק כאשר הוא צריך לאותו דבר מתוך צרה. וחסד, בין שצריך לאותו דבר, ובין שאין צריך לאותו דבר, נותן חסד על צד היותר טוב". ובנצח ישראל פמ"ז [תשפח:] כתב: "החילוק שיש בין חסד ורחמים; החסד הוא הטוב שהוא משפיע לעולם, אף שאין הכרחי כל כך לעולם, הוא משפיע את הטוב לעולם, והוא חסד. והרחמים כאשר התחתונים בצרה, וצריכים לרחמים, מרחם עליהם" [הובא למעלה פ"ו הערה 98, פי"ב הערה 123, פכ"א הערה 60, פל"ה הערה 38, פל"ט הערה 26, ופרק זה הערה 38]. ויש ליישב.

<> דוגמה שתי הנהגות אלו נמצאת בחילוק הקיים בין ההנהגה כלפי בן סורר ומורה, שנהרג על שם סופו [רש"י דברים כא, יח], להנהגה כלפי ישמעאל שנדון "באשר הוא שם" [רש"י בראשית כא, יז], וכמבואר בגו"א דברים פכ"א אות יז [שמג:], וז"ל: "על שם סופו נהרג. הקשה הרא"ם, דגבי ישמעאל [בראשית כא, יז], אף על גב שקטרגו עליו המלאכים 'מי שעתיד להמית בניך אתה מעלה לו את הבאר' [רש"י שם], והשיב להם הקב"ה 'באשר הוא שם' [שם], פירוש שאין האדם נידון אלא לפי מעשיו של אותה שעה [ר"ה טז:]. וכאן אנו אומרים שבן סורר ומורה 'על שם סופו נהרג'. ויש לתרץ דלא קשיא מידי, דהא דקאמר ד'אין האדם נידון אלא לפי מעשיו של אותו שעה', היינו בדין בית דין של מעלה, לפי שאין ראוי לדון אלא כפי אותו שעה. אבל בית דין של מטה דנין על שם סופו, כדי להצילו מבית דין של מעלה, שהם ידונו אותו כדי שלא ימות בדיניהם חייב. ואין דומה עונש בית דין של מעלה לבית דין של מטה, דבית דין של מטה מכריחין לקיים המצוה [כתובות פו.], ובית דין של מעלה נותנין רשות". הרי שבית דין של מעלה אינם דנים את האדם על שם תכליתו, אך בית דין של מטה דנין את האדם על שם תכליתו. ההנהגה הראשונה של "נחית בחסדך" דומה להנהגת בית דין של מעלה, וההנהגה השניה של "נהלת בעזך אל נוה קדשך" דומה להנהגת בית דין של מטה.

<> לשון הרמב"ן [שמות טו, יג]: "'נוה קדשך', הוא בית המקדש... וכן אמרו במכילתא [שם] אין 'נוה' אלא בית המקדש".

<> פירוש - בהגדה אומרים "כמה מעלות טובות למקום עלינו, אילו הוציאנו ממצרים, ולא עשה בהם שפטים, דינו וכו'", ונמנים שם חמש עשרה מעלות, כאשר שלש המעלות האחרונות הן "אילו קרבנו לפני הר סיני, ולא נתן לנו את התורה, דינו. אילו נתן לנו את התורה, ולא הכניסנו לארץ ישראל, דינו. אילו הכניסנו לארץ ישראל, ולא בנה לנו את בית הבחירה, דינו". ולהלן ס"פ נט כתב על כך: "ואחר כך שקרבם לפני הר סיני, וזה בעצמו הדביקות מה שקרבם לפני הר סיני גרם להם דבוק בו יתברך, ועל ידי זה פסק זוהמת נחש... ויותר מזה שנתן התורה, הוא דבוק יותר. ויותר מזה, שהכניסם לארץ ישראל, כי הארץ הזאת היא לחלקו של השם יתברך, וכמו שאמרו ז"ל [כתובות קי:] 'כל הדר בחוץ לארץ כאלו אין לו אלוק', וזהו הדבוק יותר. ויותר, שבנה להם בית הבחירה, והשם יתברך שוכן אתם לגמרי, והבן הדברים האלו". ולהלן ר"פ עא כתב: "התבאר לך כי בית המקדש הוא שלימות אחרון לעולם, ודבר מבואר הוא זה. ולכך כאשר אמרו 'כמה מעלות טובות למקום', מספר המעלות זו אחר זו, עד המעלה האחרונה 'ובנה לנו בית הבחירה לכפר על כל עונותינו', הנה זהו המעלה האחרונה במה שבנה להם בית המקדש, שבאותה מדריגה ומעלה אחרונה הגיעו ישראל אל הדביקות בו לגמרי, במה שיהיה שכינתו ביניהם בקביעות". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלו.] כתב: "וברכה ג' [של ברכת המזון] תקנו שהשלים השם יתברך את ישראל בבנין בית המקדש [ברכות מח:], ודבר זה השלמה אחרונה שאין עליה עוד, שהשם יתברך היה שם ששכינתו ביניהם בירושלים ובבית המקדש... ואף כי השם יתברך השלים את ישראל בהשלמה יתירה, ונתן להם הארץ, שהיא ארץ מיוחדת, ובזה יש לישראל השלמה מיוחדת, מכל מקום עדיין לא ידענו כי נתן לישראל השלמה שאין השלמה עליה, ובזה נתן להם ירושלים ובית המקדש, והשלמה הזאת היא על הכל. ולכך בהגדה של פסח, שזכר 'כמה מעלות טובות וכו'', זכר באחרונה 'ובנה לנו בית המקדש', והוא האחרון, כי היא השלמה אחרונה". ובח"א לסנהדרין כ: [ג, קלט.], שכתב: "כאשר העם שלמים למטה, אז יושלמו מלמעלה, לבנות להם בית הבחירה, ותהיה השכינה עמהם, ובזה יושלמו לגמרי... השלמה אחרונה הוא מה שהשכינה ביניהם, ואין על זה".

<> אודות שהתורה היא הנהגה אלקית, ולא טבעית, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"ג מ"ה [קמג.] כתב: "כי ההנהגות אשר הם בעולם הם שלש; כי ההנהגה שצריך האדם לנהוג לפי מנהגו של עולם, לחרוש ולזרוע, ושאר צרכיו... ועוד יש הנהגה בלתי טבעית, והיא הנהגה האנושית, אשר מתחדשת מן הבחירה, ועל ידי זה הנהגה הנימוסית, שהיא על ידי המלכות מה שירצה ומה שלא ירצה, וגוזר גזירתו על האדם, והוא הנהגת הנימוס... וההנהגה השלישית הוא הנהגה אלקית, שסדר השם יתברך בעולם איך יהיה נוהג על ידי התורה שנתן השם יתברך. ובזה הנהגת העולם על שלשה דברים; הנהגה האחת מה שצריך אל הטבע, והנהגה השנית בלתי טבעית, והוא כפי מה שגוזר המלך, והוא הנמוס. הנהגה השלישית היא הנהגת השם יתברך בסדר אלקי למעלה מן הטבע ולמעלה מן הבחירה, עד שהם שלשה הנהגות; הנהגה טבעית, הנהגה נמוסית, הנהגה אלקית בלתי טבעית. ואמר [אבות פ"ג מ"ה] כאשר האדם מקבל עליו עול תורה, אז הוא עם השם יתברך, ואז מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. כי הנהגה השלישית הזאת, היא הנהגה אלקית, עד שהאדם עם השם יתברך, ואז הוא יוצא מן עול מלכות ומן עול דרך ארץ... ואשר הוא משועבד אל השם יתברך, אי אפשר שיהיה משועבד אל המלכות ואל הטבע". ושם במשנה יז [תכז.] כתב: "כי דרך ארץ הנהגת סדר העולם, והתורה היא הנהגה אלקית, שהיא למעלה מהנהגת העולם הזה, הוא הנהגת הטבע... ומה שאמר [אבות פ"ג מי"ז] 'אם אין דרך ארץ אין תורה' כמשמעו, שצריך שיהיה בו דרך ארץ קודם, כי דרך ארץ שהוא הנהגת סדר עולם הוא קודם לחכמה אלקית. ואם לא ימצא הקודם, לא ימצא אשר הוא יותר עליון במעלה, שהרי דרך ארץ קודם לגמרי אל התורה. וכמו שמצינו בבריאת עולם, שהרי כ"ו דורות קדמה דרך ארץ את התורה. ודבר זה בודאי, כי הנהגת סדר עולם קודם התורה, שהיא הנהגה אלקית, ולפיכך 'אם אין דרך ארץ אין תורה'".

<> לשונו בדר"ח פ"א מ"ב [קע:]: "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... 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". ובנתיב התורה פ"ד [קפז.] כתב: "התורה היא השלמת האדם, והתורה תקרא 'אשה' בכל מקום, שעל ידה גם כן השלמת האדם, כמו האשה שהיא השלמת האדם". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא.] כתב: "דבר זה תכלית התורה שיקנה האדם מעלה זאת העליונה, הוא צלם האלקים... כי כל התורה כולה פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת, שיהיה האדם בצלם אלקים לגמרי". ובתפארת ישראל פי"ב [קפט:] כתב: "התורה היא השלמת האדם, והוא שאמרו [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם, ולא אומות העולם מכחישי התורה קרוים אדם'. ולמה לא נקראו האומות עובדי כוכבים 'אדם'. רק בשביל שאין להם התורה, שהיא השלמת האדם בעצמו. שיש בתורה רמ"ח מצות עשה להשלים האדם שיש לו רמ"ח אברים, וכן שס"ה מצות לא תעשה להשלים האדם מצד החומר, עד שעל ידי התורה הוא אדם לגמרי, כמו שהתבאר... והנה כאשר יתבאר לך זה לא יהיה לך ספק שאין ראוי בשום ידיעה לקנות ההצלחה, רק בהשגת דבר שעל ידו יושלם הכל, ודבר זה הוא הצלחתו, ואין זה רק בידיעת התורה" [ראה למעלה פל"ט הערה 147, וש"נ].

<> דברים אלו מבוארים על פי דברי המדרש [שמו"ר לג, א], שאמרו שם "אמר הקב"ה לישראל, מכרתי לכם תורתי, כביכול נמכרתי עמה... משל למלך שהיה לו בת יחידה, בא אחד מן המלכים ונטלה. ביקש לילך לו לארצו, וליטול לאשתו. אמר לו, בתי שנתתי לך יחידית היא, לפרוש ממנה איני יכול, לומר לך אל תטלה איני יכול, לפי שהיא אשתך. אלא זו טובה עשה לי, שכל מקום שאתה הולך, קיטון ["חדר" (מתנו"כ שם)] אחד עשה לי שאדור אצלכם, שאיני יכול להניח את בתי. כך אמר הקב"ה לישראל, נתתי לכם את התורה, לפרוש הימנה איני יכול. לומר לכם אל תטלוה, איני יכול. אלא בכל מקום שאתם הולכים, בית אחד עשו לי שאדור בתוכו, שנאמר [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש'". הרי השכינה שרויה בישראל [במשכן ובמקדש] מחמת התורה שניתנה לישראל. ובדר"ח פ"ג מ"ב [עו.] הביא מדרש זה, וכתב לבאר [עט.]: "ואמר שהיא יחידה, כי מאחר שהתורה מושכל שבה מחוייב, כי כל מה שבתורה אי אפשר רק כך, ואי אפשר שיהיה בענין אחר, ומפני כך דברי תורה מיוחדים. וזה הטעם שהתורה היא אחת... שהתורה כל דבריה מוכרחים מחויבים, אי אפשר רק שיהיה כך, ולא אפשר שיהיה בענין אחר כלל... כי אי אפשר שיהיה דבר אחד, אף נקודה אחת בתורה, שאפשר שיהיה בענין אחר, רק כך. ואין לומר בתורה שראוי שיהיה כך, אבל אינו מחויב שיהיה כך, ואפשר שיהיה בענין אחר, ואז לא היתה התורה אחת, דבר זה אינו בתורה, כי הדבר הראוי בלבד, ואפשר שיהיה בענין אחר, אין זה מיוחד... וזהו הבת היחידה. ומפני כך אי אפשר להפרד מן התורה, מאחר שיש אל השם יתברך צירוף מיוחד כמו זה אל התורה, אין לזה הסרה כלל, שהרי הדבר שהוא מיוחד אין נטיה ממנו לצד אחר... כי השם יתברך עם התורה לגמרי". ובנתיב התורה פ"ו [רעו:] כתב: "אין השכינה עם ישראל רק בשביל כי נתן להם תורה שהיא אחת, לכך הקב"ה, שהוא אחד, הוא עם ישראל. ודבר זה תמצא במדרש בפרשת תרומה [שמו"ר לג, א] על [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'... כי לכך השכינה בישראל בשביל שיש להם תורה אחת, כמו שהוא יתברך אחד... כי השם יתברך עם ישראל מצד שנתן להם התורה שהיא אחת" [הובא למעלה הערה 353]. ובתפארת ישראל פמ"ו [תשכא.] כתב: "ואמר עוד כאשר נתן השם יתברך התורה לישראל אי אפשר שיהיה פורש מן התורה, וכביכול הקב"ה בעצמו נלקח עם התורה. ומדמה דבר זה למלך שיש לו בת יחידית. והמשל הזה עם שהוא נראה פשוט, הוא עמוק מאד. וכאשר תבין המשל הזה תדע להבין מה שציוה מיד 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'".

<> לשונו בח"א לסנהדרין כ: [ג, קלח:]: "כי המלך הוא שלימות האומה, אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם, ויתקן להם כל צרכם ופרנסתם אשר הם צריכים. וזהו עניין המלך להשלים את העם במה שהם צריכים". ובתפארת ישראל פ"ד [עג.] כתב: "המלך הוא המשלים את הכל". ובנצח ישראל פנ"ב [תתלד.] כתב: "על ידי המלך יושלם כל העם אשר הוא תחתיו". ושם פנ"ד [תתמו.] כתב: "כי נקרא המנהיג והמלך בפרט 'פרנס', לפי שהוא משלים את חסרון הדור, כמו שהפרנסה משלמת חסרון האדם". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמב.] כתב: "המלך נותן קיום לעם... כי המלך ראוי להשלים ולקיים העם". ובאור חדש פ"ג [תרפו:] כתב: "כי המלך הוא תקון העם". ובח"א לסנהדרין צה. [ג, קצה.] כתב: "ענין המלך... מסדר העם בסדר הראוי". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכז.] כתב: "המלך הוא מסדר הכל... המלך הוא עצם הסדר". ובדרשת שבת תשובה [עב:] כתב: "ענין המלך... שיהיה פונה אל העם להשגיח עליהם ולתקן עניניהם מה שחסר להם". 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" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 85, פי"ד הערה 105, פמ"ו הערות 30, 97, ולהלן הערות 500, 592].

<> נראה שכוונתו למשפט, שהוא היושר, וכמו שכתב בתפארת ישראל פמ"ו [תשיב:]: "כי המשפט הוא היושר בעצמו, שלא יעבור על היושר, וזהו ענין משפט" [הובא למעלה הערה 17]. והמלך ומשפט הולכים יחד, וכמו שנאמר [משלי כט, ד] "מלך במשפט יעמיד ארץ". וכן נאמר [תהלים קכב, ה] "כי שמה ישבו כסאות למשפט כסאות לבית דוד". ואודות זיקת המלך למשפט, כן כתב למעלה פכ"ט [תקו:]: "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, פמ"ו הערה 183, וגו"א בראשית פי"ד הערה 26].

<> פירוש - המשפט [היושר] הוא שלימות, וכמו שכתב בח"א לשבת קנב: [א, פו.]: "זה שאמר [משלי כא, טו] 'שמחה לצדיק עשות משפט'. כי המשפט הוא דבר שלם, שאין דבר שלם יותר ממנו, ולכך הוא שמחה לצדיק, שהוא שלם. ומן הדבר שהוא שלם יתחדש שלימות הנפש, שהוא השמחה".

<> לכך מלכות בית דוד היא הנהגה אלקית המביאה את ישראל אל השלימות, לעומת שאר מלכויות שאינן הנהגה אלקית. ואודות ההבדל בין מלכות בית דוד הקדושה לשאר מלכיות, ראה למעלה הערות 355-357. ולמעלה פי"ח [קלג] כתב: "כי מלכות ישראל הקדושה, יש לה מדריגה אלקית פנימית". ובנצח ישראל ר"פ כא [תמד.] כתב: "ישראל האומה היחידה, היא מלכות שיש בה הקדושה האלקית, והיא מובדלת מן המלכות האומות. וזה כי המלכיות האלו הם מתייחסים מצד עולם הזה, אשר 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... 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... ומפני כי העולם הזה הוא גשמי, והגשם יש לו רחקים, והרחקים הם ד', שהם רחוקים מחולקים, והם ד' רוחות העולם... כנגדם יש בעולם ד' מלכיות... ומפני שיש בכל שטח אמצעי, והוא מסולק מכל ד' צדדין, לכך כנגד זה הוא המלכות הקדושה, הוא מלכות ישראל" [הובא למעלה פי"ח הערה 52, ופמ"ו הערה 185]. וכן הוא בנר מצוה [י:]. ובנצח ישראל פל"ה [תרנז:] כתב: "מלכות בית דוד הוא מלכות אלקי, לא כמו שאר מלכות שהוא חול". ושם פנ"ט [תתקה:] כתב: "המלכות אשר הוא נמשך הוא מלכות קדושה, כמו מלכות דוד, שהיה מלכותו נמשכת". וכן כתב בח"א לשבת קמט: [א, עט:], ח"א לסנהדרין צז. [ג, רד:], ועוד [ראה למעלה פי"ח הערה 52]. @**ואודות שהקב"ה**^ רוצה במלכות בית דוד, הנה אמרו חכמים [שבת נו.] "כל האומר דוד חטא, אינו אלא טועה, שנאמר [ש"א יח, יד] 'ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו וגו'', אפשר חטא בא לידו ושכינה עמו". ובבאר הגולה באר החמישי [קח:] כתב: "אמנם דברים אלו לא יכחיש אותם הכתוב. כי כאן כתיב [ש"א יח, יד] 'ויהי דוד בכל דרכיו משכיל וה' עמו', ומאחר כי השם יתברך היה רוצה שיהיה עם דוד, מדכתיב 'וה' עמו', ולפיכך מי שהשם יתברך עמו, בודאי ובאין ספק השם יתברך נותן שלא יהיה נפרד ממנו, ולא יבא לידי חטא. וזה שאמר 'אפשר שבא חטא לידו וה' עמו', פירוש כל שהוא יתברך חפץ להיות עמו, איך יבא לידי חטא, כי הוא יתברך אינו מניח לו שיסור מאתו. כי השם יתברך הוא שהיה רוצה בדוד, כי על ידו יהיה בנין בית המקדש, ומלכות בית דוד, וכמה דברים שהם יסודי העולם, ואין הדעת נותן שיהיה חוטא בחטא הגדול כמו זה... שהוא יתברך היה גורם שלא יחטא". ובתפארת ישראל פמ"ח [תשמח:] כתב: "דוד המלך הרי הוא עיקר בעולם, אשר ממנו מלכות בית דוד" [ראה למעלה פ"ט הערה 124]. @**ואמרו חכמים**^ [ב"ק לח.] "'ויאמר ה' אלי אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה' [דברים ב, ט], וכי מה עלה על דעתו של משה לעשות מלחמה שלא ברשות. אלא נשא משה ק"ו בעצמו, אמר; ומה מדינים שלא באו אלא לעזור את מואב, אמרה תורה [במדבר כה, יז] 'צרור את המדינים והכיתם אותם', מואבים עצמן ["שהתחילו בקלקול ושכרו את בלעם" (רש"י שם)] לא כל שכן. אמר לו הקב"ה [למשה], לא כשעלתה על דעתך עלתה על דעתי. שתי פרידות טובות ["גוזלות" (רש"י שם)] יש לי להוציא מהן, רות המואביה ונעמה העמונית". והגו"א במדבר פל"א אות ב [תקה.] הביא גמרא זו, וכתב: "אף על גב דלא בא ממואב אלא פרידה אחת, דהיא רות, דאילו נעמה העמונית מעמון היתה [ב"ק לח:], נקט בגמרא 'שתי פרידות' בשביל עמון ומואב, דסבירא ליה דמה שציוה על מואב ועמון הוא שייך זה אצל זה, כי ציוה עליהם שלא לעשות עמהם מלחמה [דברים ב, פסוקים ט, יט], לפי שמלכות בית דוד על ידי שניהם יהיה, שהרי מדוד ורחבעם היה מלכות בית דוד. ולכך בגמרא נקט 'שתי פרדות', אבל באחד, דהיינו במואב או בעמון, אינו מעלה ומוריד, שעיקר שיהא מהם מלכות בית דוד בכלל. ולפיכך קאמר 'שתי פרידות שעתיד אני להוציא מהם'. תדע לך שעיקר הכוונה כן היה, שלא היה רחבעם כל כך צדיק שהקב"ה החיה אומה שלימה בשבילו. אלא עיקר הטעם שרצה הקב"ה להוציא מלכות בית דוד בכלל על ידי עמון ומואב. לכך נקט 'שתי פרידות שעתיד הקב"ה להוציא', לפי שבשניהם כוונה אחת, לא בשביל דוד בלבד, אלא מלכות בית דוד... וכן מוכח עוד, דקאמר התם שהחיה הקב"ה ב' אומות כדי שיוציא מהם ב' פרידות. ולא היה לו לומר אלא שהקב"ה החיה שתי אומות כדי שיוציא מכל אחת פרידה אחת מהם, דלא הוי ליה להוציא בלשון 'שתי פרידות', אם לא שנתלה אחת באחרת. שמע מינה כמו שאמרנו למעלה, כי שניהם דבר אחד וענין אחד". הרי הקב"ה הציל שתי אומות שהיו חייבות כליה רק מחמת שמהן תצא מלכות בית דוד המון שנים לאחר מכן. ואין לך גלוי גדול מזה להורות ש"השם יתברך רצה במלכות זה להנהיג את ישראל".

<> לשונו בח"א לסנהדרין כ: [ג, קלח:]: "כי המלך הוא שלימות האומה, אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם, ויתקן להם כל צרכם ופרנסתם אשר הם צריכים. וזהו עניין המלך להשלים את העם במה שהם צריכים... וכאשר העם שלימים למטה, אז יושלמו מלמעלה לבנות להם בית הבחירה, ותהיה השכינה עמהם, ובזה יושלמו לגמרי". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמב.] כתב: "ותקנו להזכיר מלכות בית דוד בבונה ירושלים, כמו שאמרו בגמרא [ברכות מח:]... כי הברכה הזאת היא השלמה אחרונה לישראל. ומלכות בית דוד בפרט היא השלמת ישראל. ודבר זה ידוע כי מלכות בית דוד היא השלמת ישראל, כי גם שאר מלכות הוא השלמה לעם, כמו שהוא ידוע. ועל ידי השלמה הזאת של מלכות בית דוד, מקבלים ישראל השלמה על השלמה, עד שהשכינה הוא מלכם שוכן ביניהם. ולכך צריך להזכיר מלכות בית דוד בבונה ירושלים". ובנצח ישראל פנ"ב [תתלג:] כתב: "לעתיד יהיה מעלת בית המקדש בשלימות לגמרי, ויהיה בשלימות שאין למעלה מזה. ולכך אמר [ילקו"ש ח"ב רמז תקנב] שבית המקדש לעתיד יאמר שירה. שכאשר יהיה בית המקדש בשלימות, ויהיה בפועל, וזהו השירה. ואמר [שם] כי ההרים יענו אחריו השירה. וזה כי על ידי בית המקדש, שהוא שלימות כל העולם, יושלם גם כן הכל. כי כמו שעל ידי המלך יושלם כל העם אשר הוא תחתיו, וכך על ידי בית המקדש, שהוא מקום קדוש בארץ, יושלם הכל". וקודם לכן בנצח ישראל פי"ח [תו:] כתב: "תראה כאשר נבנה בית שני, וחזר להם הבית, לא חזר להם מלכות בית דוד. ודבר זה צריך טעם נפלא מאוד, כי למה לא חזר להם מלכות בית דוד גם כן". הרי שבנין המקדש מחייב מלכות בית דוד שתוקדם לו, עד שיש מקום לתמוה מדוע לא חזרה מלכות בית דוד בימי בית שני. ובח"א לב"ב ד. [ג, נח.] סלל לו דרך נוספת בביאור השייכות בין המלך למקדש, וכלשונו: "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" [הובא למעלה הערה 355].

<> ילקו"ש ח"א רמז רנא. ומביא מדרש זה כדי לקשר את שלשת חלקי הפסוק שעמד עליהם עד כה; [שמות טו, יג] "נחית בחסדך עם זו גאלת, נהלת בעזך, אל נוה קדשך". והמדרש יעמיד ג' חלקים אלו כנגד ג' העמודים שהעולם עומד עליהם [חסד, תורה, ועבודה (מקדש)]. וכן בדר"ח פ"א מ"ב [קצז.] הביא מדרש זה.

<> לפנינו בילקו"ש איתא "רב הונא בשם רבי אחא". ובדר"ח פ"א מ"ב [קצז.] כתב: "רב הונא בשם רבי חייא".

<> פירוש - ישראל כשעברו את ים סוף פירשו בשירתם ג' עמודים אלו.

<> שנעשו אז לחלקו יתברך, וכמו שכתב כמה פעמים בספר זה. וכגון, למעלה פ"ט [תעז:] כתב: "כי הגאולה היא החירות אשר הוא על ידי התדבקות בו יתברך, ואין רשות אחר עליו". ולמעלה פכ"ג [שמו:] כתב: "ישראל יש להם התחברות אל השם יתברך, ולכך הם יוצאים מרשות האומות להקב"ה". ולמעלה פכ"ה [שצה.] כתב: "לכך אמר לו [שמות ג, טו] 'כה תאמר אל בני ישראל ה' אלקי אבותיכם וגו'', הודיע למשה כי יאמר להם בזה השם יהיו נגאלים. כי השם הוא שם המיוחד, נקרא שם העצם. וידוע לחכמים כי כל עצם נסמך בעצמו, אינו תולה בזולתו, אבל שאר שמות נסמכים. וזהו ענין הגאולה, שהנגאל עומד בעצמו, ואינו נתלה בדבר, כי המשועבד הוא תולה בזולתו, אבל הנגאל, שאינו נכנס תחת רשות אחר, עומד בעצמו. ולפיכך אמר כי הגאולה תהיה להם בזה השם העצם, והוא השם המיוחד הנבדל מכל, ובשם הזה יהיו נגאלים. כי זה השם על ישראל נקרא, כי הוא 'אלקי אברהם אלקי יצחק וגו'' [שמות ג, טו], שהם אבות ישראל, ו'זה שמי לעולם וזכרי לדור דור' [שם]. לכך בשם הזה תהא הגאולה, כי מאחר ששם הזה נקרא עליהם, הם לחלקו יתברך שהוא נבדל מכל, וכך יהיו נבדלים מכל האומות, כדכתיב [ויקרא כ, כו] 'ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי', שבשם הזה הוא יתברך נבדל מיוחד, וכך יהיו ישראל נבדלים מיוחדים... שם הויה שם המיוחד הוא עצם הגאולה, כי הוא שם העצם אשר אינו נסמך בזולתו". ולמעלה פל"ה [תרכד:] כתב: "כי היו נגאלים באותות ובמופתים, ומי שהוא בעל חומר גשמי אין ראוי לזה, כי האותות והמופתים מורה שהוא דבק בהשם יתברך, אשר הוא נבדל מן הטבע. לכך נתן להם שתי מצות שיתעסקו בהם להיות נגאלים על ידי מצות אלקיות, ובשביל זה זכו ליציאה... ובדם פסח, שהיו עובדין בו אל השם יתברך, היו לחלק השם יתברך, וראוי שיהיו נגאלים, עד שלא יהיו תחת רשות מצרים". ולהלן פ"ס כתב: "ומה שאמרה תורה לאכול הפסח על מצות ומרורים [במדבר ט, יא]... כי הפסח הוא עצמו מה שישראל הם לה'... ואחר המדריגה העליונה הזאת שישראל הם להקב"ה, נמשך אחר זה הגאולה, שהוא המצה, ונמשך אחר זה גם כן השעבוד כאשר המקבל ראוי לזה, והכל הוא מצד שיש להם מדריגה העליונה הזאת... ומן מדריגה העליונה שישראל הם של הקב"ה, דבר זה מביא גאולה ומביא מרירות. כי כן נותן המדה, כאשר הם שלמים יש להם גאולה, והשעבוד כאשר יש בהם חסרון... הפסח כמו שאמרנו למעלה מורה על שאנחנו להקב"ה, ובשביל כך יש יציאה לישראל מן רשות האומות, כי הוא יתברך אלהי האלהים המושל על כל הכחות ועל כל האומות, ובשביל זה אנו יכולים לצאת מרשות האומות. ואם לא כן, באיזה צד אנו יכולים לצאת מרשות מצרים, אם לא בזה שאנו לו יתברך, והוא מוציא אותנו מרשות אחרים... ולפיכך ראויום אל הגאולה לצאת מרשות אחרים כאשר הם אל השם". וראה למעלה פ"ט הערות 131, 169, פכ"ג הערה 203, פכ"ה הערה 54, פכ"ו הערות 2, 12, 72, פ"ל הערה 33, פל"ה הערה 40, ופמ"ו הערה 200.

<> עובר מדביקות ישראל בה' לדביקות העולם בה', כי בהמשך כתב "כאשר יצאו ישראל ממצרים, אז על ידי ישראל היה דביקות לעולם בו יתברך לגמרי בכל שלשה דברים אלו". נמצא שדביקות העולם בה' היא תוצאה מדביקות ישראל בה', כאשר דביקות ישראל בה' היא האב, ודביקות העולם בה' היא התולדה. לכך כל מה שנמצא בעולם, בידוע שקודם לכן הוא חייב להמצא בישראל.

<> וזו דביקות הנותן במקבל. ולהלן פס"ו כתב: "וכאשר תדע כי הוא יתברך מצטרף לנמצאים במה שהם עלולים, כי הוא יתברך שהוא עלת הכל, רצונו בעלול, וכאשר יש עלה, יש כאן עלול נמצא. כי התקשרות הסבה הראשונה בנמצאים מצד שהוא יתברך עלה להם, והנמצאים הם עלולים ממנו... ולפיכך החבור האמתי שיש לסבה הראשונה, שהוא עלה באמת, הוא בתחתונים, במה שהם עלולים באמת". ואמרו חכמים [ב"ר כ, ז] "אין תשוקתן של גשמים אלא על הארץ". ובנצח ישראל פל"א [תקצו:] כתב: "במדת הטוב והחסד שנוהג הוא יתברך עם עולמו, מצפה לחונן את ישראל". ושם פנ"ד [תתמד:] כתב: "אהרן שהיה עושה שלום וחבור בין ישראל לאביהם בשבמים, דבר זה הוא מצד השם יתברך, אשר הוא חפץ בחבור ובדביקות להיות עם ישראל... 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... כי הענן מתייחס אל השמים, שהרי הוא נקרא 'ענן השמים' [דניאל ז, יג], וזה היה מורה על השתוקקות העלה אל התחתונים" [הובא למעלה פכ"ב הערה 71, ופמ"ו הערה 161]. והענן מורה על השפעת מים [תפארת ישראל פ"ל (תמט.)], ועל חסד [גו"א בראשית פכ"ד אות מג (תטו:)]. נמצא שהענן מורה על ההשפעה, ומורה על חבור השם יתברך לישראל. ולפי דבריו כאן אלו הם שני צדדים של מטבע אחת, כי ההשפעה מהעלה לעלול מורה על דביקות העלה עם העלול. ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא:] כתב: "השתוקקת המשפיע אל המושפע, כי המשפיע גם כן אי אפשר לו בלא מקבל שהוא משפיע אליו, וצריך לו מקבל. וזה שאמר 'אין תשוקת גשמים אלא ארץ', כי הגשמים הם משפיעים, ואי אפשר בלא מקבל, לכך צריכים אל המקבל, הוא הארץ". ובבאר הגולה באר הרביעי [שצ:] כתב: "יש דביקות העלה אל אשר הוא עלול ממנו בעצם ובראשונה, כי אין עלה בלא עלול". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קעח.] כתב: "דע כי הוא יתברך רוצה להיות עם הנבראים מצד כי אין עלה בלא העלול, לכך השם יתברך חפץ להיות עם אשר הוא עלה להם. ומפני כי העלה הוא קודם אל אשר הוא עלה להם, לכך השכינה מקדמת לפני עשרה [ברכות ו.], כי בודאי השם יתברך, אשר הוא העלה, קודמת אל מי אשר הוא עלול ממנו" [הובא למעלה פכ"ג הערה 87].

<> וזו השתוקקות העלול לעלה. ובתפארת ישראל פכ"ו [שצא:] כתב: "כי הנמצאים משתוקקים אל העלה מצד עצמם, כאשר אין להם המונע החמרי". ובנצח ישראל פנ"ד [תתמז.] כתב: "אמנם על ידי מרים היה הבאר [תענית ט.]. כי היה בישראל שהיו משתוקקים אל העלה, והשתוקקות הזה הוא השתוקקות התחתונים אל העליונים, כמו השתוקקות הנקיבה אל הזכר. לכך נתן להם הבאר, כי הבאר נובע ועולה מלמטה למעלה, וכדכתיב [במדבר כא, ז] 'עלי באר ענו לה'. כי הבאר הוא התעלות התחתונים, שהם המים אשר למטה מן הארץ נובעים למעלה... ולכך בזכות מרים, שעל ידה היה השתוקקות והתעלות אל העלה, היה הבאר, שהוא מקור מתעלה ומשתוקק למעלה". ובמדרש [ב"ר כ, ז] "אין תשוקתה של אשה אלא לאישה, שנאמר [בראשית ג, טז] 'ואל אישך תשוקתך'". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא.] כתב לבאר: "אין תשוקת אשה אלא לאישה. דבר זה מצד כי משתוקק המקבל שהוא חסר אל המשפיע, והוא השתוקקות החומר אל הצורה... והאשה מושלמת באיש כמו שיושלם החומר בצורה" [הובא למעלה הערה 269, וש"נ].

<> הנה לא כתב כאן רק שהעבודה היא דביקות בה' [וכמבואר בהערה הבאה], אלא "&**שחפץ**^ האדם בעבודתו יתברך, &**וחפץ**^ להתדבק בו יתברך". ודבריו יוטעמו מאוד על פי מה שנאמר [שמות כ, כב] "ואם מזבח אבנים תעשה לי לא תבנה אתהן גזית וגו'", ופירש רש"י [שם] "רבי ישמעאל אומר, כל 'אם' ו'אם' שבתורה רשות, חוץ משלשה. 'ואם מזבח אבנים תעשה לי', הרי 'אם' זה משמש בלשון כאשר, וכאשר תעשה לי מזבח אבנים לא תבנה אתהן גזית, שהרי חובה עליך לבנות מזבח אבנים, שנאמר [דברים כז, ו] 'אבנים שלמות תבנה'". ובגו"א שם אות כח [קיד.] כתב: "יש לפרש מה שכתב לשון 'אם' אף על גב דחובה הם. מפני שאם יעשה מחובה כאילו מקיים גזירת המלך, אין הדבר לרצון להקב"ה, וצריך שיעשה מרצונו, ואז כשיעשה מרצונו הוא מרוצה. דהמעשה שהוא הכרחי וחובה אין צריך להביט אל שום טעם, רק שהוא מקיים גזירת המלך, ואם עושה אלו דברים כאילו מקיים גזירת המלך, אין זה דבר. כי אם בונה מזבח, שזהו עבודתו יתברך להקריב עליו, והוא מקיים מכח גזירת המלך בלבד, אין זה עבודה. כי העבודה צריך שיהיה עובד לו מרצונו, ואז נקרא 'עובד', אבל אם הוא מוכרח, אין זה עובד" [הובא למעלה פ"ז הערה 177]. ודברים אלו יוטעמו יותר על פי מה שכתב בדר"ח פ"ב מי"ג [תשסג:], וז"ל: "צריך שתהיה תפלתו של אדם תחנונים, דהיינו כמו אדם שמבקש דבר מאת אחר דרך חנינה. ואם מתפלל דרך קבע וחוב, אין זה עבודה גמורה. כי העבודה כאשר האדם צריך אל השם יתברך, ונתלה בו יתברך לגמרי, ודבר זה כאשר יחשוב כי כל אשר עושה לו השם יתברך, עושה דרך חנינה ורחמים עליו. ואם דעתו כאשר מתפלל לפניו כי ראוי שיעשה השם יתברך בקשתו, הנה אין האדם נתלה בו לגמרי. ולפיכך צריך שתהיה התפלה דרך תחנונים, ומבקש מהשם יתברך דרך תחנונים, ואז האדם בודאי צריך אל השם יתברך. ולפיכך אם התפלה עליו כמשא, שנראה שהוא רוצה לצאת ידי חובתו בלבד, אין זה נחשב תפלה, שהיא עבודה אל השם יתברך, המורה שהאדם נתלה בו יתברך".

<> אודות שהעבודה היא דביקות בה', כן כתב למעלה פמ"ו [לאחר ציון 67], וז"ל: "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". ולמעלה פ"ח [שה:] כתב: "אין לעולם קיום רק על ידי הדבוק בו יתברך, ובו מתקיים הכל. ולפיכך בזכות הקרבנות שמים וארץ מתקיימים". ובהמשך הפרק שם [שסח:] כתב: "כי אין קרבן זולת הקירוב והדבוק בו יתברך, לצאת מן החטא לשוב אליו יתברך, וזהו לשון 'קרבן', התקרבות אל השם יתברך על ידי הקרבן". ולמעלה פל"ו [תרפד.] כתב: "כי זהו ענין הקרבן שמביא אל השם יתברך, שהוא הדבוק בו". ובתפארת ישראל פ"ע [תתשד.] כתב: "וכל זה סתרי החכמה בענין הקרבן, שהוא השבת העלול אל העלה" [ראה למעלה פ"ח הערה 105, פמ"ד הערה 143, ופמ"ו הערות 42, 69, 72].

<> לשונו למעלה פ"ח [שסט:]: "אין דבר חבור ודבוק יותר כמו התורה, שהוא דבוק וחבור האדם אל בוראו". 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 פמ"ו הערה 65]. וזהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל, וכמלוקט למעלה פ"ח הערה 44.

<> חלוקה זו [של שני הצדדים והדבר שביניהם] מצויה מאוד בספריו. וכגון, באור חדש פ"ה [תתע.] כתב: "החבור הוא בג' פנים; האחד, שהיה מתחבר אסתר לאחשורוש. והשני, שמתחבר אחשורוש לאסתר, וזהו הפך הראשון. והשלישי, כאשר שניהם מתחברים זה לזה וזה לזה בחבור אחד... וכנגד זה האשה נקנית בג' דרכים, בכסף בשטר ובביאה [קידושין ב.]. כי האיש מתדבק באשה, והדביקות הוא בג' פנים אשר אמרנו; כי בכסף בשביל שהאשה מקבלת הנאת כסף, מתחברת היא אליו. והשטר שהוא לשון כח, כמו [דברים טז, יח] 'שופטים ושוטרים תתן לך'... כאיש שמתחבר לאשה כאשר מושל על האשה, וזהו חבור האיש אל האשה, וזהו קדושי שטר, שהוא לשון שוטר וממשלה. ובביאה שזה הוא חבור האיש עם האשה, והאשה מתחברת לבעלה, כי הביאה לשניהם". ובגו"א במדבר פט"ו אות יח [רכו:] כתב: "דע כי האדם הוא דבק בשם יתברך, ודבקותו הוא על ידי שלשה דברים; האחד, על ידי הקב"ה, שהוא אלוק לו. ועל ידי האדם שהוא עבדו, כי אלקותו נקרא על האדם. וכמו שאלקותו נקרא על האדם, כן האדם העובד לו, נכנס תחת רשותו. וכל דבר שהוא דבק בדבר, אי אפשר רק על ידי דבר אמצעי ביניהם [התורה], הוא המחבר הדברים, וזה ידוע". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ט [קנא.], והוסיף שם [קנב.]: "למה הדבר דומה; לפרי המחובר בענף, והענף מחבר הפרי לאילן. ואם יגרע דבר מה לפרי, מכל מקום מה שהפרי הוא מחובר לענף, והענף לאילן, לכך הוא מעלה ארוכה. אך אם נכרת עד שאין הפרי מקבל החבור, אז נפסד הפרי. וכן אם הענף הוא נכרת באמצעיתו, הרי אינו מעלה ארוכה. ואף אם לא נכרת באמצעיתו, והוא שלם, רק נבדל מן העיקר עד שאין לו עיקר, הרי אין תרופה לאותו פרי". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"א [שכב:] לגבי משה רבינו, שהוא היה אמצעי בין עליונים ותחתונים, ומצטרף לשניהם. וכן כתב בנצח ישראל פ"ט [רלב.], דרוש לשבת תשובה [סח.], וח"א לשבועות יג. [ד, יג:], ועוד. וראה עוד בתפארת ישראל פמ"ח [תשנט:] ונצח ישראל פ"ב [כט.] אודות שהלוחות היו ששה טפחים אורך, ומשה תפס בטפחיים, והקב"ה בטפחיים, וטפחיים היו רווח באמצע [ירושלמי תענית פ"ד ה"ה. וראה למעלה פט"ו הערה 66, פכ"ח הערה 43, פל"ד הערה 138, ופל"ה הערה 77].

<> כי היא ניתנה מה', והאדם הוא מקבלה, וכמו שיתבאר בהערה 514. ובדר"ח פ"ו מ"ב [כו:] כתב: "כי הנמצאים העליונים והתחתונים כולם הם מתחברים לתורה, במה שהתורה היא מן העליונים לתחתונים".

<> שמות כד, ז "ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע". ועוד נאמר [דברים כט, ח] "ושמרתם את דברי הברית הזאת ועשיתם אתם למען תשכילו את כל אשר תעשון". והלוחות נקראו "לוחות הברית" [דברים ט, ט]. וחכמים אמרו [שבת לג.] "אין 'ברית' אלא תורה, שנאמר [ירמיה לג, כה] 'אם לא בריתי יומם ולילה וגו''".

<> כן כתב בהרבה מאוד מקומות, ונביא כאן מעט מזעיר. בתפארת ישראל פמ"ג [תרסה:] כתב: "ועוד תדע כי התורה היא הברית בין השם יתברך ובין ישראל המקבלים את הברית. והברית הוא מחבר כורת הברית והמקבל את הברית ביחד. וכל דבר שמחבר את שנים ביחד, בצד אחד הוא קרוב אל האחד, ובצד השני קרוב אל האחר. ולכך התורה שהיא הברית בין השם יתברך ובין ישראל, בצד אחד קרוב התורה אל השם יתברך אשר כרת הברית, ובצד השני קרוב התורה אל המקבל הברית, הם ישראל. ולכך כל התורה, חוץ ממשנה התורה, השם יתברך בעצמו דבר אליהם, והוא הכורת הברית. אבל משנה התורה, שהוא בסוף התורה, והוא קצה השנית, הוא קרוב אל ישראל המקבלים התורה. ולפיכך משנה תורה מפי משה שמעו [מגילה לא:], כי משה קרוב אל ישראל, הם המקבלים. ומפני כך היו שני לוחות הברית גם כן, ולא היה לוח אחד. מפני שהם 'לוחות הברית' [דברים ט, ט], וכל ברית הוא בין שנים; האחד הכורת, והשני המקבל הברית. ולכך היו חמש כתובים על לוח אחד, וכל החמש מה שלא יעשה אל השם יתברך, אשר כרת ברית עמהם. ולוח השני נגד מקבל הברית, הוא האדם, ולכך על לוח השני כתובים מה שלא יעשה אל מקבל הברית. ודבר זה עצמו בתורה גם כן, שהיא הברית גם כן בין השם יתברך ובין ישראל. שכל התורה, חוץ ממשנה תורה, הוא דבר השם יתברך בעצמו. אבל משנה תורה הוא כנגד מקבל הברית, הם ישראל". ושם פנ"ו [תתנט.] כתב: "מספר 'בני ישראל' כמו מספר המצות, שהם תר"ג מצות, ועוד עשרה שהם עשרת הדברות, סך הכל תרי"ג... כי התורה היא הברית בין השם יתברך, שהוא צוה עליהם, ובין ישראל, שקבלו המצות. ועשרת הדברות שכוללים כל התורה יש להם יחוס אל השם יתברך... כי כבר התבאר למעלה כי כל ברית הוא בין שני דברים; האחד כורת הברית, והאחד המקבל. והברית, שהוא התורה, מצד אחד קרוב אל כורת הברית, ומצד אחד קרוב אל מקבל הברית. ולפיכך עשרת הדברות, שנאמרו מפי השם יתברך, קרוב אל כורת הברית, הוא השם יתברך... ותר"ג מצות קרובים אל מקבל הברית. ומפני שקרובים אליהם, הם צורתם. לכך עולים אלו מצות, שהם תר"ג, כמספר 'בני ישראל'". ושם פס"ח [תתרעב:] כתב: "וזה אמרם בפרק הנזקין [גיטין ס:], לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה, שנאמר [שמות לד, כז] 'על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית'. וביאור זה, כי התורה היא ברית בין הקב"ה ובין ישראל, כאשר ישראל יש להם התורה שהיא מאת ה', וגזרותיו אשר גזר השם יתברך על האדם. וזהו בעצמו החבור בין הקב"ה ובין ישראל המקבלים גזרותיו. והחבור הזה שיש לישראל בתורה אינו רק על ידי דברים שבעל פה, הוא הברית והחבור שיש בין השם יתברך ובין ישראל. והתורה שבעל פה, שהיא עם האדם בפרט, שהיא אינה כתובה על קלף בפני עצמה, רק היא עומדת באדם, ודבר זה הוא הברית והחבור שמחבר שני דברים יחד; נותן הברית, והמקבל הברית. לא התורה שבכתב, שהיא אינה עומדת באדם, רק כתובה לפני האדם, ואין זה כריתות ברית שמחבר המקבל את הברית, הוא האדם, עם כורת הברית, הוא השם יתברך". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכה.] כתב: "יש לאדם שהוא עלול, חבור עם העלה, וצרוף וחבור זה הוא על ידי התורה, שהיא גזירת השם יתברך. והתורה היא הברית והחבור בעצמו שבין האדם לבוראו, ולכך נקראו [דברים ט, ט] 'לוחות הברית', לפי שהתורה היא הברית והחבור בין הקב"ה ובין האדם". ובדרוש על התורה [לג.] כתב: "התורה היא הגורמת חבור בין עליונים ותחתונים, באשר היא מן העליונים, וקבלוה התחתונים, שהוא החבור שיש לעליונים ותחתונים כאילו הם אחד לגמרי... כי קודם שנתן השם יתברך התורה לישראל, היו השמים שמים לה', והיה הבדל ורוחק מופלג ביניהם. אמנם משעת מתן תורה נתחברו והיה העולם אחד... כי העליונים ותחתונים מחולקים ומרוחקים מרחק רב, באשר אלו הם עליונים, ואלו תחתונים, ואין להם שתוף ויחס זה לזה. אמנם הדבר המחבר ומאחד אותם היא התורה אשר היא שכלית, שהיא מהעליונים, ועומדת בתחתונים". ובהספד [קצ] כתב: "כי התחתונים והעליונים מחולקים, שאלו עליונים ואלו תחתונים. ומי מחבר אותם, התורה מחבר אותם, שהתורה מהעליונים ועומדת בתחתונים, לפיכך התורה מחבר ומקשר עליונים ותחתונים". וראה הערה הבאה.

<> כאמור, זהו יסוד נפוץ מאוד בספריו, וכמבואר בהערה הקודמת. וצרף לכאן מאמר 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 מגביהים 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" [הובא למעלה פמ"ו הערה 170].

<> כי זהו חבור מכל צד אפשרי; מצד העלה, מצד העלול, ועצם החבור, וכמו שנתבאר.

<> לשונו למעלה פ"ח [שפה:]: "כי אין לעולם קיום רק על ידי הדבוק בו יתברך, ובו מתקיים הכל". ובתפארת ישראל פ"י [קסה.] כתב: "כי אין לנמצאים שום קיום אם לא בו יתברך". 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". ובדר"ח פ"א מ"ב [קפז.] כתב: "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. ועל ידי שלשה אלו, שהעולם נברא לעבוד השם יתברך, והוא עוד בריאה בשלימות ולא חסירה, וכאשר השם יתברך משפיע לו חסדו וטובו, ובאלו דברים העולם עומד" [הובא למעלה פמ"ו הערה 73]. ובנתיב האמת פ"א [א, קצט.] כתב: "הוא יתברך מעמיד ומקיים הכל אחר הבראם, כי אף אחר בריאת העולם אין העולם עומד בעצמו, רק שהוא יתברך מקיים העולם". וראה למעלה פ"ח הערה 105, פמ"ו הערות 42, 55, ופרק זה הערות 92, 338.

<> לשונו למעלה פמ"ו [לאחר ציון 54]: "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... שזהו עמוד אחד מעמודי העולם שהוא מקושר עם השם יתברך, מצד שבא הכל מאתו על צד החסד... 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". הרי שביאר ששלשת העמודים שהעולם עומד עליהם [תורה עבודה וגמילות חסדים] מורים על שלש הבחינות שיש בדביקות העולם אל ה' מצד התחלתו [חסד], סופו [עבודה], והשלמתו [תורה]. ואילו כאן מבאר שדביקות העולם בה' היא מצד דביקות העלה אל העלול [חסד], דביקות העלול לעלה [עבודה], ועצם החבור [תורה].

<> נראה לבאר שעמוד החסד שהוא התחלת העולם [דבריו למעלה פמ"ו] מורה על דביקות העלה בעלול, כי השפעת העולם דרך חסד היא דביקות העלה בעלול, כי מדת החסד היא מצד הנותן, והיא המדה הראשונה השייכת לפני התהוות הנמצאים [כמבואר למעלה בהקדמה ראשונה הערה 88]. ועמוד העבודה שהוא השבת הנמצאים אליו [דבריו למעלה] מורה על דביקות העלול בעלה, וכמו שכתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט.]: "כי האהבה שיש לאדם אל השם יתברך במה שהאדם מצד עצמו אינו דבר, רק מן השם יתברך בא האדם, ואליו האדם שב, כי הכל שב אליו יתברך, ואין דבר זולתו, רק השם יתברך, והוא אחד ואין זולתו" [הובא למעלה פל"ו הערה 78]. ועמוד התורה שהוא השלמת הנמצאים [דבריו למעלה] מורה על עצם החבור, כאשר התחתונים מקבלים על עצמם גזירת העליונים. ודרכו של המהר"ל להדגיש שכל הסבריו הם דרך אחת [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 225, פכ"ד הערה 111, פכ"ח הערה 61, פל"ט הערה 117, ופמ"ד הערה 188].

<> לכך אמרו במדרש שהביא למעלה [לאחר ציון 503] "ועדיין היה העולם מתמוטט, ואימתי נתבסס, כשבאו אל נוה קדשך". וכן אמרו חכמים במקום אחר [תנחומא תרומה אות ט] "עד שלא נבנה בהמ"ק היה העולם עומד על תרונוס של שתי רגלים, משנבנה נתבסס העולם ועמד בישובו". וכוונת המדרש היא כדבריו כאן, שעד שנבנה בית המקדש היה לעולם רק שני עמודים לעמוד עליהם [חסד ותורה], ומשנבנה בית המקדש נמצא עמוד העבודה בעולם, ואז "נתבסס העולם ועמד בישובו". הרי שבית המקדש נותן קיום לכל העולם. והחידוש בדברים אלו הוא שישנה זיקה מובהקת בין דביקות העולם בה' לבין דביקות ישראל בה', וכפי חוזק הדביקות של ישראל בה', כך חוזק הדביקות של העולם בה'. לכך "כאשר יצאו ישראל [ממצרים] היה להם התקשרות ודביקות בו יתברך" [לשונו למעלה לפני ציון 504], לכך "על ידי ישראל היה דביקות לעולם בו יתברך לגמרי בכל שלשה דברים אלו, ואז היה לעולם קיום לגמרי כאשר באו לבית המקדש" [לשונו כאן]. @**וכן כתב**^ בכמה מקומות ביחס של ישראל ואומות העולם. וכגון, להלן פ"ס כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד, כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפילים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל ישראל, והם [ישראל] נבראו בשביל עצמם... כי אין הבריאה בעצם רק לישראל, ואל ישראל נמשך הכל". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפג.] כתב: "אין לאומות קיום ועמידה בעולם רק על ידי ישראל, והאומות תלוים בישראל, ואין ישראל תלוים באומות". ובדרוש על המצות [ס:] כתב שישראל משמשים [עוזרים] לאומות, "כי אם לא היו ישראל לא היו יוצאים ונבראים האומות בעצמם. ובזה ישראל משמשים להם, ואין האומות משמשים לישראל". ובאור חדש פ"א [ש.] כתב: "האומות אינם עיקר בעולם, והם תלוים בזולתן, כי לא נבראו האומות לעצמם, רק בשביל זולתם... לכך האומות שאינם עיקר בעולם, והם טפולים אצל ישראל... האומות תלוים בישראל. שכל דבר שהוא עיקר... הוא נושא את אשר אינו עיקר, ונתלה בו". ובח"א לסנהדרין קב. [ג, רלז:] כתב: "בשביל ישראל נברא העולם... והם עם אחד, והכל טפלים אצלם נמשכים אחריהם, והם כמו תוספת בלבד על דבר שהוא עיקר" [ראה למעלה פ"ה הערה 132, פ"ו הערה 14, פי"ט הערה 123, פל"ט הערות 61, 83, פמ"ד הערה 145, ופרק זה הערה 276].

<> לא מצאתי שביאר ענין זה במקום אחר. וראה למעלה פי"א הערה 68.

<> אודות שביצ"מ קנו ישראל את מעלתם העליונה על כל האומות, כן כתב כמה פעמים. וכגון, למעלה פל"ט [לאחר ציון 168] כתב: "כי כאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים יצאו מענין החמרי, כי מצרים נקראו 'חמורים', והיו ישראל גוברים עליהם, כאשר התבאר למעלה... וכאשר בקע ים סוף ויצאו בחרבה, יצאו ישראל מענין החמרי לגמרי, עד שקנו ישראל אז מעלה נבדלת. שכל יציאת מצרים לא היה רק דבר זה; שיצאו ממצרים, החומר הגרוע והפחות" [ראה להלן הערה 542]. ולמעלה פמ"ב [לאחר ציון 117] כתב: "תחלה קריעת ים סוף [שמות יד, כא-כט], ואחר כך מלחמת עמלק [שמות יז, ח-טז]. כי אחר שקרע להם הים, וקנו ישראל עצם מעלתן הגדולה, אז בא האויב. כי זה האויב אינו מתנגד לישראל רק מצד קדושת ישראל, במה שהם נבדלים מכל האומות, וזהו עצם מעלתם. ולפיכך עמלק היה רודף אחרי ישראל... וכאשר קנו ישראל מעלה העליונה על ידי קריעת ים סוף, שהוא עצם צורתן, כמו שהתבאר, אז בא האויב המתנגד להם בעצם". ולמעלה פמ"ד [לאחר ציון 11] 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... 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 114] כתב: "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... 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". ולהלן בסוף הספר [בתחילת "הלכות יין נסך ואיסורו"] כתב: "דבר זה תכלית מדריגת ישראל ומעלתן ההבדל הזה שהם מובדלים ומופרשים מן העמים, שלא יהיו כגויי הארץ. ועיקר דבר זה היה כאשר גאל אותם ממצרים, דכתיב [שמות ו, ז] 'ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'". ובח"א לב"מ עא. [ג, כט.] כתב: "כאשר יצאו ישראל ממצרים, יצאו במדריגה העליונה ששם הבחנת הכל, כי הוציא השם יתברך את ישראל ממצרים, ולקחם לו לעם, ובזה הבדיל השם יתברך בין ישראל לאומות. ולפיכך היה יציאת מצרים על ידי הבחנה, עד כי היה מבחין הקב"ה בין טפה לטפה, שהכל היה בהבחנה" [ראה למעלה פל"ט הערה 177, פ"מ הערה 104, פמ"א הערה 147, פמ"ב הערות 16, 118, פמ"ד הערות 22, 23, ופמ"ה הערה 118].

<> פירוש - מעלתם העליונה שקנו ישראל ביצ"מ מעל כל האומות היא זו שתביא לבסוף שיהיו ישראל מאבדים את האומות כולן. באופן שתחילת איבוד האומות היתה ביצ"מ. ומקרא מלא הוא [במדבר כד, ח] "קל מוציאו ממצרים כתועפת ראם לו יאכל גוים צריו ועצמתיהם יגרם וחציו ימחץ", וכפי שכתב בנצח ישראל פנ"ט [תתקיג.], וז"ל: "'אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו'. כי מפני שהשם יתברך הוציא אותם ממצרים, יש לישראל מעלה אלקית לגמרי, כאשר השם יתברך הוא לאלקיהם. וזה 'אל מוציאו ממצרים', ולכך 'יאכל גוים צריו ועצמותיהם יגרם וחציו ימחץ'. מפני שהנבדל מכלה ואוכל את הדבר החמרי, שהוא מתנגד אליו, עד שאין מציאות לדבר החמרי אצל הנבדל. ולכך אמר 'אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו'... שהוא יאכל צריו, מצד שהנבדל הוא אוכל מתנגד שלו, הוא החמרי, עד שיהיה מבטל אותם לגמרי, ולא יהיו נמצאים". ולמעלה פכ"ב [רפט:] כתב: "כי ראוי משה לעשות את האומות שממה, כי הדבר הנבדל מצד שהוא נבדל יחריב את הדברים אשר הם גשמים, כמו שכתוב [שופטים יג, כב] 'מות נמות כי אלקים ראינו'. ומזה תוכל להבין כי הדברים הגשמים נחרבים מן הדברים הנבדלים. וכאשר היה מעלת משה רבינו עליו השלום נבדל, נקרא [דברים לג, א] 'איש האלקים', והאומות אין בהם דבר נבדל, והם מענין החומר, לכך נחרבו מן משה 'איש האלקים'". ובדר"ח פ"ה מ"ג [פג:] כתב: "השם יתברך מאבד האומות מפני אברהם" [הובא למעלה פכ"ב הערה 113, ופמ"ה הערה 119]. וכשם שאברהם ומשה מאבדים האומות מחמת מעלתם, כך ישראל שיצאו ממצרים יאבדו את האומות מחמת מעלתם.

<> כמו שנאמר [שמות יג, יז] "ויהי בשלח פרעה את העם ולא נחם אלקים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא וגו'". והרשב"ם [שם] כתב: "פלשתים לבדם היו מפסיקין בין מצרים ובין ארץ כנען, כמו שמוכיח ביצחק שהיה יורד מארץ כנען ללכת דרך ארץ פלשתים לארץ מצרים מפני הרעב [בראשית כו, א-ב], עד שאמר לו הקב"ה [שם פסוק ג] 'גור בארץ הזאת'". ורש"י [במדבר לד, ג] כתב "זהו שנאמר 'ולא נחם אלקים דרך ארץ פלשתים', שהם יושבים על הים במערבה של ארץ כנען, כענין שנאמר בפלשתים [צפניה ב, ה] 'יושבי חבל הים גוי כרתים'". ובסמוך [לאחר ציון 532] כתב: "כי פלשת מצד שהם קרובים יותר אל ישראל".

<> והבדל זה מורה על התנגדות גדולה יותר הקיימת בין ישראל לאומות אלו.

<> אמנם לפי זה יתמה מדוע לא נזכר כאן עמון, שהרי הפסוק האוסר את מואב הוא גם אוסר את עמון, שנאמר [דברים כג, ד-ה] "לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה' גם דור עשירי לא יבוא להם בקהל ה' עד עולם על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים וגו'". ובמיוחד יש להעיר כן לפי הרמב"ן [שם פסוק ה], שכתב: "והנה עמון הרשיע בזה יותר מכולם, כי בני עשו והמואבים כאשר ידעו שהוזהרו ישראל שלא יתגרו בהם, הוציאו לחם ומים חוץ לגבולם, ועמון לא אבה לעשות כן... ולכך הקדים הכתוב 'עמוני'". ויש ליישב על פי מה שכתב הרמב"ן כאן [שמות טו, טו] "ולא הזכיר 'עמון', כי עמון ומואב כגוי אחד הם". ובנצח ישראל פל"ב [תריח:] כתב: "לא תמצא שום אומה יותר רחוקה מישראל מן עמון ומואב, שנצטוו עליהם 'לא יבואו בקהל לעולם', שלא תמצא דבר זה בשום אומה כלל". ושם פנ"ז [תתפ:] כתב: "כי אומת מואב הם מרוחקים מן ישראל, שלא מצאנו על שום אומה שצוה 'לא יבואו בקהל ה'' רק מואב, ובזה נודע כי מואב מרוחק מן ישראל". וכן כתב בח"א ליבמות סג. [א, קלו:], וח"א לנזיר כג: [ב, כו.], ויובא להלן בהערה 532.

<> לשון המכילתא שלפנינו: "'אז נבהלו'. אם תאמר שהם באים לירש את ארצנו, והלא כבר נאמר [דברים ב, ד] 'אתם עוברים בגבול אחיכם בני עשו', ואומר [שם פסוק ה] 'אל תתגר בם'. הא מה תלמוד לומר 'אלופי אדום'. מפני אנינות, אמרו עכשו הם באים לעורר מריבה ששטם אבינו לאביהם, שנאמר 'וישטום עשו את יעקב'. 'אילי מואב'. אם תאמר שהם באים לירש את ארצינו, והלא כבר נאמר [שם פסוק ט] 'אל תצר את מואב וגו'', ואומר [שם פסוק יט] 'וקרבת מול בני עמון'. הא מה תלמוד לומר 'אילי מואב'. מפני אנינות הם באים עכשיו, לעורר מריבה שבין אבינו לאביהם, שנאמר 'ויהי ריב וגו''". ולפי זה יקשה שבמכילתא לא תלו התנגדות אומות אלו במה שישראל נאסרו לקבלם בקהל ה' [כפי שביאר למעלה], אלא במאורעות שהיו בימי האבות.

<> פירוש - אל תבאר את כוונת המכילתא שאדום ומואב היו יראים מחמת הדברים שנזכרו במכילתא; אדום היה ירא לנקמת ישראל כנגד שטימת עשו את יעקב, ומואב היו יראה לנקמת ישראל על מריבת רועי מקנה אבהם עם רועי מקנת לוט, כל זה אל תבאר. ונראה שנאיד מלפרש דברי המכילתא כפשוטם "כי גם אהבתם גם שנאתם כבר אבדה [קהלת ט, ו], ואין זכר להם" [לשונו בגו"א במדבר פל"א אות ט (תקח:)], וכפי שכתב לגבי הנאמר [במדבר לא, ו] "וישלח אותם משה אלף למטה לצבא אותם ואת פינחס בן אלעזר הכהן לצבא וגו'". ופירש רש"י [שם] "ומפני מה הלך פינחס ולא הלך אלעזר... שהלך לנקום נקמת יוסף אבי אמו, שנאמר [בראשית לז, לו] 'והמדינים מכרו אותו'. ומנין שהיתה אמו של פינחס משל יוסף, שנאמר [שמות ו, כה] 'מבנות פוטיאל'... מזרע יוסף שפטפט ביצרו". ובגו"א שם אות ט [תקח:] כתב: "שהלך לנקום נקמת יוסף. נראה לי שאין כוונת המדרש הזה [סוטה מג.] שפנחס זכר להם מה שעשו מדין ליוסף, כי גם אהבתם גם שנאתם כבר אבדה [קהלת ט, ו], ואין זכר להם. אלא כך פירושו, כי אחר שראה משה שמכירת יוסף על ידי מדינים, ראה שמדינים מתנגדים היו ליוסף, שאילו לא כן, לא היה מתגלגל על ידי מדינים מכירתו של יוסף, כי אין מגלגלין חובה לאדם אלא על ידי מי שהוא מתנגד לו, ועל ידו בא לו חובה. והיה יוסף היפך למדין; זה היה גדור מאוד בערוה, ומדינים הפקירו נשותיהן ובנותיהן בשביל ערוה כדי לזנות [במדבר כה, יח]. והיינו דקאמר [רש"י] 'מזרע יוסף שפטפט ביצרו'. ומאחר שהוא פטפט ביצרו, הוא היפך למדין. ויקבלו הם חובה שלהם על ידי פנחס, שהוא מזרעו של יוסף, שהיה גדור בערוה, היפך למדינים" [הובא למעלה פי"ז הערה 84]. הרי שסירב לבאר שם את התנגדות פנחס למדין מחמת מעשה שהיה כך היה, אלא שזו התנגדות בעצם. @**והטעם לדבר**^ הוא משום שאין במעשים אלו מצד עצמם להורות על התנגדות בעצם שיש בין אדום ומואב לבין ישראל, אלא שמעשים שהיו כך היו. ויש לפרש דברי תורה בעצם, ולא באופן שאינו בעצם. ומעין כן כתב למעלה בהקדמה ראשונה [יד:]: "כי מדרכה של תורה לבאר המסובב בעצם, שזהו מדרך החכמה, לא דבר שהוא מסובב במקרה". וראה למעלה הערות 124, 178.

<> פירוש - המעשים שהוזכרו במכילתא מורים על האיבה בעצם שיש בין אדום ומואב לבין ישראל, וכמו שמבאר.

<> "הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב" [רש"י בראשית לג, ד]. ובבאר הגולה באר השביעי [שפז:] כתב: "ידוע כי זרע עשו מתנגדים לישראל". ולמעלה בהקדמה שלישית [קמד.] כתב: "כי תמצא בזרע עשו, שהוא עמלק, מה שלא תמצא בשאר האומות. כי אין בכל האומות שהם מתנגדים לישראל כמו זרע עשו, שהרי לא יתאחדו יחד. ואמרו ז"ל [רש"י בראשית כה, כג] 'כשזה קם זה נופל', וזה מורה שאין אחדות לזרע עשו עם ישראל, וזה לא תמצא בכל האומות". ובגו"א שמות פי"ז אות יג [שמח.] כתב: "כי תמצא דבר בזרע עשו... מה שלא תמצא בכל האומות, שהם מתנגדים לישראל תמיד עד שלא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל [רש"י בראשית כה, כג]. וענין זה מורה שהם הפכים לגמרי מכל וכל, כיון שלא יוכלו להשתתף יחד", ושם מבאר ענין זה. וכן כתב בנצח ישראל פל"ג [תרלח.]. ובנתיב התורה פי"ב [תצא.] כתב: "כי ישראל ואדום הם הפכים לגמרי, כי כאשר זה קם זה נופל, ואי אפשר שיהיה להם שום חיבור. ולפיכך אדום רוצה תמיד להתגבר על ישראל" [ראה למעלה פמ"ב הערות 109, 123]. ומה שכתב כאן "כי עשו &**לעולם**^ מתנגד ליעקב... שהוא &**תמיד**^ שונא את יעקב" יוסבר על פי מה שכתב רש"י [בראשית כה, כב] "ויתרוצצו - מתרוצצים זה עם זה ומריבים בנחלת שני עולמות", הרי אף בבטן אמם היו יעקב ועשו מתנגדים זה לזה. ובגו"א שם אות כו [י.] כתב: "יש לך לדעת כי יעקב ועשו אינם משותפים יחד בעולם, לפי שהם מציאות מצד עצמם מתנגדים יחד, ולכך לא היו יכולים לעמוד יחד בבטן אמם, כי בטן אמם הוא דבר אחד משותף לשני דברים שהם מתנגדים זה לזה, ולפיכך אף שעדיין היו בבטן אמם היו מתנגדים זה לזה, כי מאחר שבעצם מציאות הם מתנגדים - אין להם שתוף ביחד, כמו אש ומים, שאף על גב שאין דעת ורצון בהם הם מתנגדים בצד עצמם, ואין עמידה להם, כך יעקב ועשו. אם כי מצד הטבע היו אפשר להיות יחד אין עיקר האדם הטבע, ולפיכך אף בבטן אמם היו מתרוצצים ומתנגדים זה לזה. ולא שהתנגדות הוא להם מצד עצם מציאתם בעולם הזה, שאם כן כל זמן שאין להם מציאות בעולם הזה ויצאו לאויר העולם, לא היה ראוי שיהיה נמצא התנגדות הזה, אבל מצד שם מציאות מה הם מתנגדים... לכך היו מתרוצצים, כי עצם מציאות יעקב מצד מציאות מה שיש לו, לא מצד המציאות שיש לו בעולם הזה, רק מצד שם מציאות מה, מתנגד לעשו. וכן עצם מציאות עשו, לא מצד המציאות שיש לו בעולם בשלימות, רק במה שיש לו מציאות מה, מתנגד ליעקב. ולפיכך כאשר היו בבטן אמם, קודם שלימות המציאות בעולם הזה, היו מתרוצצים". וכן כתב בנצח ישראל פט"ו [שסא., וראה למעלה הערה 303].

<> לשון הב"ר שלפנינו "'הפרד נא מעלי', אמר רבי חלבו, 'הבדל נא' אין כתיב כאן, אלא 'הפרד', מה הפרדה הזו אינה קולטת זרע, כך אי אפשר לאותו האיש להתערב בזרעו של אברהם". וביפה תואר [שם] כתב: "להתערב בזרעו של אברהם. כי [דברים כג, ד] 'לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה''". ובגו"א שמות פט"ו אות יז [שא:] כתב: "במכילתא משמע שהיו מתאוננים שאמרו עכשיו הם באים לעורר מריבה על שטימת עשו את יעקב, ומואב היו יראים שהיו מעוררים המריבה 'ויהי ריב בין רועי מקנה לוט וגו''. ויש בו טעם נפלא מאוד, רמזו רז"ל כי אלו שני אומות אדום ומואב יש לו התנגדות יותר עם ישראל, יותר מכל שאר אומות, לכך היו יראים אלו האומות שיבאו ישראל עליהם למלחמה. ונרמז זה בכתוב שאמר 'ויהי ריב וגומר', וכן באדום 'וישטום עשו וגומר'. ואין הפירוש שנאה זאת רק שנאה עצמית והתנגדות שיש לאלו האומות, והוא נרמז אצל מואב שאמר הכתוב [בראשית יג, יא] 'ויפרדו איש מעל אחיו', ובמדרש 'הבדל' אין כתיב כאן, אמר כשם שאין פרדה עושה זרע [קידושין יז.], כך אי אפשר לזרעו של אותו איש להתערב בזרעו של אברהם. וכן אצל עשו גם כן יש שנאה בעצם. לכך אמרו כך שהיו אלו מתאוננים ביותר, וזה מפני התנגדות שלהם".

<> לשונו בח"א לנזיר כג: [ב, כו.]: "כי הפורש הוא יותר קשה מאותו שהיה רחוק מעולם. כי הרחוק בהתחלה, אפשר שיהיה בין שניהם קצת קירוב, אף שהם רחוקים. אבל לוט שהיה קרוב [אצל אברהם] ונתרחק, אין כאן שום צד קירוב, שאם היה צד קירוב לא היה מתרחק, לכך הוא הפכו לגמרי. ולכך נגזר על עמון ומואב מה שלא נגזר על שום אומה [דברים כג, ד] 'לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה''" [הובא למעלה פי"ט הערה 198]. ובדרוש על המצות [ס.] כתב: "דבר זה תמצא הרבה שהשווי הוא גורם פירוד. ואצל לוט כתיב גם כן [בראשית יג, ח] 'כי אנשים אחים אנחנו'. ואמרו ז"ל [ב"ר מא, ו] שהיה קלסתר פניהם שוים, ונאמר עליהם [בראשית יג, ט] 'הפרד נא מעלי'. ובמדרש [ב"ר שם] כשם שהפרדה אינה קולטת זרע, כך אי אפשר להתערב בזרעו של אברהם. הרי לך כי השווי והדמיון הוא ההבדל והפירוד הגמור. והכל ידוע לחכימין מתוך שני שעירים, אחד לה' ואחד לעזאזל [ויקרא טז, ח]. ואלו שני שעירים היו דומים ושוים [יומא סב.]... כלל הדבר; הדמיון באיזה דברים שהם מיוחדים מורה על פירוד והבדל לגמרי, עד כי לא ישתתפו" [הובא למעלה פכ"ז הערה 40]. וראה בסמוך הערה 535.

<> כמבואר למעלה הערה 524.

<> בצד מה - מבחינה מסויימת.

<> נראה לבאר רמיזותיו ["וכל הדברים האלו סתרי חכמה מאד, כי מה שנפרדו זה מורה כי אינם מתחברים יחד" (לשונו לאחר ציון 531)] על פי דבריו בנצח ישראל פל"ב [תריז:], בביאור מדוע המשיח בא מצאצאי לוט, וז"ל: "ומזה תבין הטעם שהמלך המשיח יהיה נולד מאומה אחרת, שהרי דוד ממואבית, ושלמה מעמונית [יבמות עז.]. שכאשר השם יתברך רוצה להוציא הויה חדשה, אל זה צריך הרכבה מן נטיעה אחרת שאינו מן הראשונה. שאם היה זה הנטיעה הראשונה, אין כאן דבר חדש. ולפיכך כאשר השם יתברך רצה להביא זרע המשיח לעולם, היה צריך לעשות הרכבה ונטיעה חדשה... כי לא היה ראוי שיבוא ענין חדש והויה חדשה לעולם כי אם על ידי האומות. וכל אשר יותר רחוק מישראל, ראוי שיהיה ממנו הויה חדשה. ולכך ההויה החדשה באה מן עמון ומואב. שלא תמצא שום אומה יותר רחוקה מישראל מן עמון ומואב, שנצטוו עליהם [דברים כג, ד] 'לא יבואו בקהל לעולם', שלא תמצא דבר זה בשום אומה כלל. ומהם ראוי שיהיה נולד המשיח, שהיא הויה חדשה, וכל זה מפני התחדשות הויה החדשה... ואין לך להקשות, כי למה היה זה בעמון ומואב דוקא. כי יש לך לדעת, כי דבר זה מפני כי לוט, שממנו יצא עמון ומואב [בראשית יט, לז-לח], היה אצלו טפה של קדושה שהגיע ללוט, בשביל שהיה לוט בן אחיו של אברהם. רק שאצל לוט היה הטפה הזאת מעורבת בזוהמא ובסיג, עד שהיתה הטפה הקדושה הזאת בטילה. ולא היה אפשר שיהיה מקבל אברהם הטפה הזאת, כי היה עם הטפה הזוהמא והפסולת, שהיה מצורף לטפה זאת. עד אחר כך שנזדכך ונטהר הטפה הזאת, והבריכה השם יתברך בישראל אחר שנטהרה. ומפני כי אברהם היה טהור ונקי, לא היה ראוי לאברהם לקבל אותה טפה, כי אם לוט. כי לפי אותו זוהמא שהיה אצל אותה טפה, היה בטילה אותה טפה. ודומה לזה הכסף שהוא זך ונקי ביותר, אין לו מציאות רק בסיג. וכן לא היה נמצאת אותה טפה רק אצל לוט. ולבסוף נזדכך אותה טפה, ונתחבר אל ישראל על ידי רות ונעמה, וזהו ההברכה. ולבסוף אותה טפה מזדכך יותר, עד שמזה יהיה נולד המשיח. וזהו ההברכה כאשר תבין, כי אי אפשר לכתוב זה בפירוש" [הובא בחלקו למעלה פכ"ב הערה 55]. ובמדרש [ב"ר נא, ח] ובזוה"ק [ח"א קי:] מבואר שבמעשה של לוט ובנותיו נמצאת התחלת ענין המשיח. נמצא שמהלכם של דברים הוא כך: מלכות בית דוד צריכה לצאת לעולם דוקא מתוך "טפה של קדושה מעורבת בזוהמא ובסיג" [ראה נצח ישראל פל"ג הערה 59]. לכך נבחר לוט להיות אכסנאי לטיפה זו, כי אצלו גם כן היתה הקדושה מעורבת בזוהמא. דרך רות ונעמה נזדככה אותה טיפה עד שמהן ראוי שיהיה נולד המשיח, שהוא הויה חדשה. והואיל והצורך בהתחדשות ההויה מזקיקה הברכה והרכבה מאומה הרחוקה ביותר מישראל [שככל שהריחוק גדול יותר, כך הויתו מחודשת יותר], לכך חייב להיות שעמון ומואב יהיו האומות המרוחקות ביותר מישראל, כדי שמהן תבוא התחדשות הויה גמורה.

<> לשונו בנצח ישראל פ"ס [תתקכב.]: "ואמר 'ומחץ פאתי מואב וקרקר כל בני שת והיה אדום ירשה וגו'' [במדבר כד, יז-יח]... בא לחלק אותם [מואב ואדום] מן שאר האומות, כי אין כלם ענין אחד, רק הם מחולקים. ואשר הם מחולקים הם מואב ואדום, כי אלו שתי אומות אינם בכלל שאר אומות, והם מיוחדים מן שאר אומות. שהרי אל מואב נתן השם יתברך ארץ לנחלה, ואמר [דברים ב, ט] 'לא תתגר בם מלחמה'. וכן לאדום גם כן, שכן אמר [דברים ב, ד] 'אתם עוברים בגבול אחיכם וגו''. וכן בכל מקום אלו שתי אומות, מואב ואדום, מזכיר אותם בפני עצמם, וכדכתיב [ישעיה יא, יד] 'אדום ומואב משלוח ידם ובני עמון משמעתם'. והטעם הוא שאלו שתי אומות יש להם כח עליון מלוט ועשו, שהיו קרובים אל הקדושה". וראה הערה הבאה.

<> לשון רש"י [שמות טו, טו]: "אלופי אדום אילי מואב - והלא לא היה להם לירא כלום, שהרי לא עליהם הולכים. אלא מפני אנינות, שהיו מתאוננים ומצטערים על כבודם של ישראל". ובגו"א שם אות יז [ש.] כתב: "יקשה, למה היו אלו שני אומות מתקנאים בחשיבותן של ישראל יותר משאר אומות. דאין זה קשיא, דאדום הם מזרע אברהם, וכן מואב מבן אחיו של אברהם, והיו סבורים שהם ראוים לגדולה גם כן, ולפיכך היו מתקנאים בהם ונבהלו על חשיבותן". ובנר מצוה [לג.] כתב: "הקירוב הזה עצמו היה גורם שרצו [היוונים] לאבד מהם התורה, כי אין גבור מתקנא אלא בגבור שכמותו [ע"ז נה.], ולפיכך רצו לאבד מהם התורה". והפחד יצחק, חנוכה, מאמר ד אות ד, כתב: "ההתנגדות בין הטוב והרע היא עמוקה יותר, דהיינו כאשר על הגוון יש לשניהם אותו כיון... דוקא אותו פרצוף של הרע אשר נקודות המגע שלו עם הטוב מרובות הן ביותר, דוקא אותו פרצוף מעמיק הוא את התנגדותו, ומכוון את מלחמתו כלפי שרשיו של הטוב. בשעה שהשנאה מתפרצת בין קרובים, הרי מעמיקה את שרשיה הרבה יותר מאשר בשעה שהיא מתפרצת בין רחוקים". וראה הערה הבאה.

<> כי "אלוף" ו"איל" מורים על ממשלה וחוזק; לגבי "אלוף", כן כתב בדר"ח פ"ו מ"ד [ק:]: "ו'אלופו' שהוא אלוף מתגדל עליו, וזהו לשון 'אלוף' בכל מקום". והרד"ק בספר השרשים, שורש אלף, כתב: "'אלופי ומיודעי' [תהלים נה, יד], 'אלוף נעורי אתה' [ירמיה ג, ד]... ענין כל אלו שר וגדול. ואמרו רבותינו [סנהדרין צט:] כל 'אלוף' מלכותא בלא תגא, כלומר אינו חסר מהיותו מלך אלא הכתר, כי 'מלך' יקרא כשהוא מוכתר, ו'אלוף' שאינו מוכתר". ואמרו חכמים [חגיגה טז.] "אין 'אלוף' אלא הקב"ה, שנאמר 'אלוף נעורי אתה'". ולגבי "איל", כן ביאר למעלה בפרק זה [ראה הערות 33, 449]. ובגו"א שמות פט"ו אות יז [ש.] סלל לו דרך נוספת בביאור הזכרת אלופים ואלים, וכלשונו: "יש ראיה גדולה לדברי רז"ל [במכילתא (שם) שאדום ומואב קינאו בחשיבות ישראל], דגבי אלו נאמר 'אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב', כתב לך האלופים והאלים, כי לא היו מקנאים בם אלא האלופים והחשובים, ולפיכך באלו שנים בלבד כתיב 'אלופי אדום אילי מואב'". וכוונתו שקנאה נופלת רק בין דומים, וכמבואר בהערה הקודמת. לכך החשובים שבמאדום ומואב קינאו בחשיבות ישראל.

<> לשון המכילתא [שמות טו, טו]: "נמוגו כל יושבי כנען. כיון ששמעו יושבי כנען שאמר הקב"ה למשה [דברים כ, טז-יז] 'רק מערי העמים וגו' כי החרם תחרימם'. אמרו, אלו ואלו [אדום ומואב] לא היו מתיראין אלא מממונם ומנכסיהם, אבל עלינו אינן באין אלא לכלותינו ולירש את ארצנו. התחילו נימסין, שנאמר 'נמוגו'". וכן רש"י [שמות טו, טו] כתב: "נמגו - אמרו עלינו הם באים לכלותינו ולירש את ארצנו". והחזקוני [שם] כתב: "נמגו כל ישבי כנען - אמרו לגרשנו מארצנו הם באים, ולהחזיק בה, שהרי נתנה להם הקב"ה, כדכתיב [שמות ג, ח] 'וארד להצילו מיד מצרים ולהעלותו וגו' אל מקום הכנעני וגו''". והספורנו [שמות טו, טו] כתב: "נמוגו כל יושבי כנען - הנה יושבי כנען בשמעם כל אלה נמוגו בלי ספק, כי ידעו שעליהם עלו לגרשם, כאמרו [יהושע ב, יא] 'ונשמע וימס לבבנו וכו''".

<> לשון הרמב"ן [שמות טו, יד] "ויתפלל שתפול עליהם אימה ופחד שלא יצאו לקראת ישראל למלחמה. ואמר רבי אברהם [שם פסוק טז] כי 'תפול עליהם' שב אל פלשת אדום ומואב, לא אל כנען... ויתכן שגם על הכנעני נפל פחדם, ולא נלחם בהם עד עברם".

<> בא לבאר כפילות "עד יעבור". ואונקלוס תרגם [שמות טו, טז] "עד דיעבר עמך ה' ית ארנונא עד דיעבר עמא דנן די פרקתא ית ירדנא" [ראה להלן הערה 554]. ורבינו בחיי [שם] כתב: "'עד יעבור עמך ה'' זו העברת נחלי ארנון. 'עד יעבור עם זו קנית' זו העברת הירדן... כן תירגם אונקלוס". וכן יבאר המהר"ל כאן.

<> כמו שכתב למעלה פל"ז [תרצז.]: "תחלת היציאה היה ביום ראשון, ותכלית היציאה היה ביום שביעי, שעברו הים ביום השביעי [רש"י שמות יד, ה], ואז נגאלו מן מצרים כאשר עברו ים" [ראה למעלה הערה 167]. ולמעלה פל"ט [לאחר ציון 167] כתב: "כי נחשב קריעת ים סוף גמר היציאה. כי כאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, יצאו מענין החמרי, כי מצרים נקראו 'חמורים', והיו ישראל גוברים עליהם, כאשר התבאר למעלה. ורצה השם יתברך להשלים דבר זה לבקוע ים סוף, ונבקעו כל המים שבעולם, שהמים... הם חמרים, שאין בהם צורה. וכאשר בקע ים סוף ויצאו בחרבה, יצאו ישראל מענין החמרי לגמרי, עד שקנו ישראל אז מעלה נבדלת. שכל יציאת מצרים לא היה רק דבר זה, שיצאו ממצרים החומר הגרוע והפחות. ועדיין לא יצאו לגמרי עד יום השביעי, שהיה קריעת ים סוף. והיה קריעת ים סוף לישראל לא במקרה, אלא בעצם, שהמים, שהם נוטים אל החומר כמו שנתבאר, הם מתיחסים אל מצרים. ולפיכך היציאה נחשב עד קריעת ים סוף" [ראה למעלה פ"מ (לאחר ציון 265), ר"פ מב, ופרק זה הערה 522]. ויציאה מן העבדות היא יציאה מן החומרי, וכמלוקט למעלה פמ"ה הערה 11. לכך בקריעת ים סוף יצאו ישראל מן העבדות.

<> כמו שנאמר [במדבר כא, יד] "על כן יאמר בספר מלחמת ה' את והב בסופה ואת הנחלים ארנון", ופירש רש"י [שם] "ואת הנחלים ארנון - כשם שמספרים בנסי ים סוף, כך יש לספר בנסי נחלי ארנון, שאף כאן נעשו נסים גדולים".

<> כי לאחר שישראל עברו את נחלי ארנון, הם נלחמו עם סיחון ועוג, וכבשו מהם את ארצם [במדבר כא, כא-לה]. וארצות אלו הובטחו לאברהם אבינו [בראשית טו, יח-כא, וראה רש"י דברים ג, יג]. ויש להבין, דבשלמא הנסים שנעשו בים סוף, הרי פשיטא שהם נעשו בכדי שישראל ישתחררו מעבדות מצרים. וכן הנסים שנעשו בירדן נועדו לאפשר לישראל להכנס לארץ ישראל, וכמו שנאמר להדיא במקרא [יהושע ג, י-יז]. אך מנלן לומר שנסים של נחלי ארנון קשורים לכיבוש סיחון ועוג שבא בעקבותיהם, הרי בפשטות נסים אלו נעשו כדי להרוג את האמורי שארב לישראל, וכמו שכתב רש"י [במדבר כא, יד-טז] "ואת הנחלים ארנון - כשם שמספרים בנסי ים סוף, כך יש לספר בנסי נחלי ארנון, שאף כאן נעשו נסים גדולים. ומה הם הנסים. ואשד הנחלים - שפך הנחלים, שנשפך שם דם אמוריים, שהיו נחבאים שם, לפי שהיו ההרים גבוהים והנחל עמוק וקצר, וההרים סמוכים זה לזה... אמרו אמוריים, כשיכנסו ישראל לארץ לתוך הנחל לעבור, נצא מן המערות בהרים שלמעלה מהם, ונהרגם בחצים ואבני בליסטראות. והיו אותן הנקעים בהר של צד מואב, ובהר של צד אמוריים היו כנגד אותן נקעים כמין קרנות ושדים בולטין לחוץ. כיון שבאו ישראל לעבור, נזדעזע ההר של ארץ ישראל כשפחה היוצאת להקביל פני גבירתה, ונתקרב לצד הר של מואב, ונכנסו אותן השדים לתוך אותן נקעים והרגום. ומשם בארה - משם בא האשד אל הבאר, כיצד, אמר הקב"ה, מי מודיע לבני הנסים הללו. המשל אומר, נתת פת לתינוק, הודיע לאמו. לאחר שעברו, חזרו ההרים למקומם, והבאר ירדה לתוך הנחל והעלתה משם דם ההרוגים וזרועות ואיברים, ומוליכתן סביב המחנה, וישראל ראו ואמרו שירה" [וכן כתב למעלה הקדמה שלישית (קלז.)]. הרי הנסים של נחל ארנון נעשו כדי להרוג את האמוריים שארבו לישראל, ולא כדי לכבוש את סיחון ועוג, וזהו לא כדבריו כאן. ויש לומר, שהמהר"ל לא כתב שהנסים נעשו בכדי לכבוש את סיחון ועוג, אלא כתב ש"כאשר עברו נחלי ארנון אז קנו מדריגה יותר עליונה, שאז נכנסו לארץ סיחון ועוג וכבשו אותו". הרי שיהיה הטעם לנסים אשר יהיה, מ"מ בעקבות הנסים האלו ישראל קנו מדריגה עליונה, משום שנסים מורים על מעלתו הנבדלת של בעל הנס [כמבואר להלן הערה 548], ומעלה זו הוצרכה להם בכיבוש סיחון ועוג. ונראה שהסברה לשייך ניסי נחל ארנון לכיבוש סיחון ועוג הוא משום שסיחון ועוג היו שני מלכי האמורי [דברים ג, ח], ונסי נחל ארנון נעשו כנגד האמוריים [כמו שביאר רש"י], לכך נסים אלו הם התחלת ההתגברות על סיחון ועוג. ובמדרש ויושע פ"כ אמרו להדיא "כשיבואו מלכי האמורי להטמין עצמם בנחלי ארנון" [הובא בתורה שלמה שמות טו, טז אות קצד], הרי אנשי סיחון ועוג נטמנו בנחלי ארנון. @**אך עדיין קשה**^, כי למעלה [לאחר ציון 541] כתב: "וכולם היו צריכים לעבור המים", ובשלמא בים סוף ובירדן, נעשו נסים במה שהמים עצמם נחלקו ואיפשרו לישראל לעבור בתוכם. ו"כל ענין קריעת ים סוף מה שקנו ישראל המדריגה האלקית הנבדלת מן החמרי, ולפיכך היו מבקעים הים, שהים הוא חמרי" [לשונו למעלה ס"פ מא (לאחר ציון 146), וראה שם הערה 147]. אך הנסים של נחלי ארנון לא נעשו עם המים, אלא עם ההרים שנקרבו זה לזה, ורק שהמקום היה בנחלי ארנון, וכיצד זה משתווה לשני הנסים האחרים ש"היו צריכים לעבור המים". וצ"ע.

<> של בני גד וראובן וחצי שבט מנשה, וכמו שנאמר [במדבר לב, לג] "ויתן להם משה לבני גד ולבני ראובן ולחצי שבט מנשה בן יוסף את ממלכת סיחון מלך האמורי ואת ממלכת עוג מלך הבשן הארץ לעריה בגבולות ערי הארץ סביב". ואודות מעלת ארץ סיחון ועוג, הנה נאמר [דברים ג, כג] "ואתחנן אל ה' בעת ההוא לאמר", ופירש רש"י [שם] "בעת ההוא - לאחר שכבשתי ארץ סיחון ועוג דמיתי שמא הותר הנדר". ובגו"א שם אות יב [סא:] כתב: "שמא הותר הנדר וכו'. וקשה... למה הנדר הותר בלא תפילה, שלא התפלל, ויהיה הנדר מותר. ונראה, שמשה היה סובר שהקב"ה נשבע שלא יביא משה את ישראל אל הארץ אשר נשבע לאבותם, ובכלל שבועה זאת היא כל הארץ, אף ארץ סיחון ועוג, שהרי נתן הקב"ה לאברהם, כמו שפירש רש"י אצל [דברים ג, יג] 'ההוא יקרא ארץ רפאים'. ומה שבא משה אל ארץ סיחון ועוג, אף על גב שגם היא בכלל הארץ אשר נתן הקב"ה לאברהם, היינו טעמא, שעדיין לא שאלו בני ראובן ובני גד הארץ לחלקם, ואם לא היו מבקשים את ארץ סיחון ועוג, לא היו יורשים בני ישראל הארץ, כמו שכתב הרמב"ן בפרשת חקת [במדבר כא, כא]... אלא היתה הארץ נשארת חריבה מאין יושב, והיו מניחין אותה כך, והולכין להם. לכך לא יקרא בזה [במדבר כ, יב] 'לא תביאו את הקהל אל הארץ אשר נשבעתי לאבותם', כיון שלא היה כבוש הראשון לנחול הארץ ולישב בה. וכאשר שאלו בני גד ובני ראובן את ארץ סיחון ועוג לחלקם [במדבר לב, א-ה], היה משה סובר אחר שהשבועה היא 'לא תביאו את הקהל אל הארץ אשר נשבעתי', ואני הבאתים אל הארץ אשר נשבע לתת להם, שכיון שירשו את ארץ סיחון ועוג קורא אני בו 'אשר נשבעתי לאבותם', והיה אומר שכיון שבטל מקצת הנדר, בטל כולו, כך היה דעת משה רבינו עליו השלום". הרי משה חשב שהותר הנדר מפאת הכניסה לארץ סיחון ועוג, וזה מורה באצבע על תוספת מדריגה שיש למקומות אלו.

<> היא עיקר הארץ, מעבר הירדן והלאה, והיא נקראת "ארץ הקדושה לגמרי" ביחס לעבר הירדן. וכן אמרו במדרש [במדב"ר ז, ח] "ארץ כנען מקודשת מעבר הירדן; ארץ כנען כשרה לבית שכינה, ואין עבר הירדן כשר לבית שכינה". והתשב"ץ [ח"ג סימן ר] האריך לבאר כיצד ארץ כנען מקודשת יותר מעבר הירדן. וכן דעת הרמב"ם [הלכות ביכורים פ"ב הי"ח, והלכות שמיטה ויובל פ"ד הכ"ח]. והרמב"ן [ויקרא כה, כד] כתב שעיקר ארץ ישראל נקראת "ארץ ה'", לעומת עבר הירדן. והר"ן [נדרים כב.] כתב ד"עבר הירדן לא נתקדש להבאת העומר ולמקצת קדושות". והברכי יוסף [או"ח סימן תפט ס"ג ד"ה ברם] שהאריך בגדר קדושת עבר הירדן, ותלה הדבר במחלוקת ראשונים.

<> וזהו כשעברו את הירדן [מבואר בהמשך דבריו]. וישנה זיקה בין הארץ ליושביה, וארץ קדושה מחייבת שיושביה קדושים, וכמו שכתב למעלה פ"ח [שעג:]: "ויש לך לדעת כי הארץ אשר נתן הקב"ה לאברהם היא ארץ קדושה נבדלת מכל האדמה... כמו שהארץ הקדושה מצד קדושתה אינה סובלת החטא, כמו שאמר [ויקרא יח, כח] 'ולא תקיא הארץ אתכם' כשתטמאו חס ושלום הארץ, כך ישראל מצד קדושתם אינם מסוגלים אל החטאים. ולפיכך הארץ מתייחס לישראל בענין זה; כי הארץ קדושה במעלתה, הנבדלת מן הפחיתות ומן התיעוב, וכן ישראל... כי לפי ענין האדם יש לו מקום, לכך כשנתן הקב"ה ארץ הקדושה לישראל, בודאי מפני שהם ראוים לה... ולכך לפי מעלת ישראל, שיש להם מעלה נבדלת קדושה, יש להם ארץ קדושה". ולמעלה פ"ט [תנה.] כתב: "כי האבות והשבטים מצד קדושתם העליונה ראוי להם הארץ הקדושה". ובנצח ישראל פכ"ד [תקיא:] כתב: "כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו... כי ראוי להם [לישראל] ארץ הקדושה, כמו שהם קדושים". ושם פנ"ו [תתסה:] כתב: "כי ארץ ישראל שהיא ארץ קדושה, ראוי לעם קדוש. והנה יש לישראל שהם עם קדוש, מקום מתיחס להם כראוי". ובנתיב התורה פ"י [תמא:] כתב: "כאשר הוא דר בארץ ישראל, אדמה קדושה, בזה מקדש גם כן אדמה שלו, הוא בגופו". ובנתיב היסורין ר"פ ב [ב, קעו.] כתב: "בפרק קמא דברכות [ה.], תניא רבי שמעון אומר, שלש מתנות נתן הקב"ה לישראל וכולם לא נתן אלא על ידי יסורין, ואלו הן; תורה, וארץ ישראל, ועולם הבא... יש לשאול, למה נתנו אלו מתנות על ידי יסורין. כבר בארנו כי היסורים זכוך הנפש, ולכך כאשר ישראל קנו מעלה נבדלת מן הגוף, צריכים קודם מרוק וזכוך הנפש, עד שראוי לקבל המעלה הקדושה... כי ארץ ישראל היא קדושה, ולא היו ראוים ישראל אל מדריגה הקדושה הזאת שינחלו הארץ הקדושה הנבדלת, עד שהגיע להם יסורים, שהיה להם זכוך הנפש ע"י סלוק הגוף ע"י יסורין, עד שראוים לקבל מעלת הקדושה". ובח"א לחולין צא: [ד, קח:] כתב: "כי יעקב היה מושל בכל הארץ, כי הארץ הקדושה ראויה ליעקב, שהוא כולו קדוש... ולכך הארץ היא כולה ליעקב" [הובא למעלה פ"ח הערה 62, ופמ"ה הערה 43].

<> אודות שהנסים מורים על מעלתו הנבדלת של בעל הנס, כן כתב למעלה פל"ה [תרכא.], וז"ל: "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"א [לאחר ציון 142] כתב: "כי אין רחוק שיקרה לצדיקים נסים, בפרט כאשר הוא ראוי לנס". וראה למעלה פל"ה הערה 23, פמ"א הערה 143, ופמ"ה הערה 50. @**ואמרו חכמים**^ [סנהדרין צד:] "אין נמסר עם עייף בתורה ביד מי המציק לו... אחרונים שהכבידו עליהן עול תורה, ראויין הללו לעשות להם נס כעוברי הים". ובח"א שם [ג, קצג:] כתב: "עם עייף בתורה וכו'. כאשר יש עליהם עול התורה הם דביקים במדריגה השכלית, ולפיכך ראוי לעשות להם נס נבדל מן הטבע כמו שנעשה נס לעוברי ים ולדורכי ירדן, שנעשה להם נס נבדל מן הטבע. וכבר בארנו בחבור גבורות השם דבר זה כי עוברי ימים שנעשה להם נס היה זה התגברות על הטבע, כמו שמבואר שם [למעלה פ"מ מציון 94 ואילך]. ואלו אשר היו סובלים עליהם עול התורה, אין זה רק התגברות על הטבעי ולהיות דבק בשכל, ובשביל כך ראוי שיעשה להם נס להתגבר על הטבע החמרית" [הובא למעלה פל"ה הערה 24].

<> אינו מזכיר נסים של קריעת ים סוף [אע"פ שהזכירם למעלה (לפני ציון 542)], כי כאן בא לבאר את המקרא שנאמר בשירת הים ["עד יעבור עמך ה' וגו'"], ומקרא זה עוסק בנסים העתידיים להיות להם, ולא בנסים שכבר התרחשו בעבר, וכמו שמבאר. וצרף לכאן את דברי רש"י [דברים יא, לא] "כי אתם עוברים את הירדן וגו' - נסים של ירדן יהיו סימן בידכם שתבואו ותירשו את הארץ". ובגו"א דברים פ"כ אות יא [שכא.] כתב: "מיד כשעברו הירדן נתן להם הארץ" [ראה למעלה הערה 66]. ויש להעיר מדבריו למעלה פכ"ב [רצא.], שכתב: "לא היו יוצאי מצרים ראוים לבא אל הארץ, כי ראוי שיהיו שני דורות לאלו שני דברים חדשים. וזהו כאשר אלו שני דברים הם מחולקים, יציאת מצרים ונתינת הארץ, שהדבר הידוע האחד אינו טבעי לגמרי, שהוציא אותם באותות ובמופתים. והשני, נתינת הארץ של שבעה אומות. ומעלות מחולקות הם אלו שני מעלות, אין ראוי שיהיו לדור אחד, במה שהדברים שנתן להם כשיצאו ממצרים הם מעלות רוחניות, ונתינת הארץ כמנהגו של עולם". ולפי דבריו כאן הרי גם הכניסה לארץ היתה מלווה בנסים ונפלאות, וכיצד כתב למעלה ש"נתינת הארץ כמנהגו של עולם". וכן שם הערה 121 נשאלה שאלה מעין זו, ונשארה בצריך עיון.

<> נוספות על ידי נסים, וכמו שנתבאר, ועל כך נאמר פעמיים "עד יעבור". ובגו"א בראשית פל"ב אות יא [קמ.] כתב: "'עד יעבור עמך ה''... מפני שהם עמך אתה עושה להם ניסים תמיד" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 69, פ"ז הערה 44, פכ"ג הערה 204, ופל"ה הערה 23].

<> כי ישנו קטרוג על האדם כשעומד לקבל מעלה עליונה, וכמו שכתב כמה פעמים. וכגון, בגו"א שמות פכ"ט אות ב [שס:] כתב: "היו ישראל מקבלים מעלה עליונה על ידי המשכן, והיו צריכים לכפרה שלא יקטרג עליהם... שלא יקבלו המעלה". ובגו"א דברים פ"כ אות י [שיח:] כתב: "כי הרבה מקטרגים יש על האדם כשיהיה רוצה לזכות בדבר". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ג [שלט.], ושם פמ"ח [תשנח:]. ובנצח ישראל פ"ב [כח:] ביאר שבאותו רגע שנמסרו הלוחות לידי משה, באותו רגע ממש עשו ישראל את העגל [ירושלמי תענית פ"ד ה"ה], וכלשונו: "באותה שעה שקבלו [ישראל] התורה, שהיה מעלתם על הכל, יצא החטא אל הפועל, לא קודם ולא אחר נתינת התורה... ולפי הסברה היה ראוי בהפך, כי בשעה שניתנה התורה היה ראוי שיהיו יותר צדיקים, ובאותה שעה באו לידי החטא הגדול. וכל זה מפני כי השטן הוא היצר הרע [ב"ב טז.], היה מתגרה בישראל בשביל אותה מעלה שקנו באותה שעה". ובנתיב התורה פט"ז [תרמח:] כתב: "זה כי יש לאדם יותר פגעים משאר נמצאים מכמה דברים, בשביל הנשמה העליונה אשר יש לאדם. שלא היה ראוי לפי הטבע ולפי המדריגה שיהיה לאדם, אשר הוא מן התחתונים, נשמה עליונה מן השמים, ולפיכך יש לו מקטרגים יותר, כאשר יש לאחד דבר שאין ראוי לו". ובנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמח:] כתב: "תפלה צריך התגברות נגד המקטריגים, שהאדם רוצה שיתן לו דבר שאינו ראוי לו מעצמו, והמה מקטריגים על האדם בתפלתו".

<> ו"ידמו כאבן" פירושו שיהיו דוממים ושקטים כאבן [ולא שיהיו דומים לאבן]. וכן תרגם אונקלוס [שמות טו, טז] "תפיל עליהון אימתא ודחלתא בסגי תקפך ישתקון כאבנא".

<> ככל דבריו כאן כתב גם הספורנו [שמות טו, טז], וז"ל: "ידמו כאבן עד יעבור עמך ה'. וכן יהי רצון שלא יתקוממו נגדנו כאשר נעלה להלחם בם עד אחר שנעבור הנהרות, והם ארנון והירדן. כי אמנם במעבר הנהרות תקשה כל מלחמה, ונצטרך לנס גדול אשר אולי לא נהיה ראוים לו".

<> של נחלי ארנון והירדן, וכמו שביאר עד כה. וכן אונקלוס [שמות טו, טז] כתב: "עד דיעבר עמך ה' ית ארנונא עד דיעבר עמא דנן די פרקתא ית ירדנא" [הובא למעלה הערה 541].

<> כמו שתרגם יונתן [שמות טו, יז] "תעול יתהון ותנצוב יתהון בטור בית מקדשך". ובמכילתא [שמות טו, יז] אמרו "בהר נחלתך. בהר שהבטחתנו בו, שנאמר [יחזקאל כ, מ] 'בהר קדשי בהר מרום ישראל'. ארבעה נקראו 'נחלה'; בית המקדש נקרא 'נחלה', שנאמר 'בהר נחלתך'. ארץ ישראל נקראת 'נחלה', שנאמר [דברים כו, א] 'בארץ אשר ה' אלקיך נותן לך נחלה'. וכן התורה נקראת 'נחלה', שנאמר [במדבר כא, יט] 'וממתנה נחליאל'. וכן ישראל קרויין נחלה, שנאמר [יואל ד, ב] 'עמי ונחלתי ישראל'. אמר הקב"ה, יבא ישראל שנקראו 'נחלה', ויבנו בית המקדש שנקרא 'נחלה', בזכות התורה שנקראת 'נחלה', לכך נאמר 'בהר נחלתך'".

<> כמו שאמרו חכמים [ר"ה יב:] "נחלה אין לה הפסק". ונאמר [דברים יב, ט] "כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה אשר ה' אלקיך נותן לך", וכתב רש"י [שם] "אל המנוחה - זו שילה. הנחלה - זו ירושלים". ובגו"א שם אות יב [רז.] כתב: "הנחלה זו ירושלים. נקראת ירושלים 'נחלה', לפי שהנחלה אין לה הפסק, ולאפוקי ה'מנוחה', יכול שתתבטל המנוחה". וכן כתב הרמב"ם בפיהמ"ש [זבחים פי"ד מ"ח]: "נקרא ירושלים 'נחלה' להיות קדושתה ועמידתה לעולם, ועליה אמר הנביא [תהלים צד, י] 'ונחלתו לא יעזוב'". וההעמק דבר [שמות לב, יג] כתב: "[וכל הארץ הזאת אשר אמרתי אתן לזרעכם] ונחלו לעולם. בתורת נחלה, דמשמעו שאין לה הפסק. ואפילו בשעה שגולים ממנה הרי היא שלהם, אלא שגולים ממנה, ולעולם עין ישראל תלויה לשוב בה". וראה הערה הבאה.

<> כמו שאמרו חכמים [ב"ב קכט:] "ירושה אין לה הפסק". והנמוקי יוסף [ב"ב סא. בדפי הרי"ף] כתב: "התורה אמרה שאין לנחלה הפסק, כדאמרינן [במדבר כז, ח] 'ובן אין לו', ודרשינן [ב"ב קטו.] 'עיין עליו'". והרמב"ן במלחמות ה' [ב"ב נז: בדפי הרי"ף] כתב: "אין לנחלה הבאה מאיליה הפסק".

<> שכשם שבא, כך יכול להפסק. דוגמה מובהקת לכך נמצאת בדברי הרמב"ם [הלכות בית הבחירה פ"ו הט"ז] אודות החילוק בין קדושה ראשונה לבין קדושה שניה [שבועות טז.], וכלשונו: "ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא, ובקדושת שאר ארץ ישראל לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבוא. לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה, ושכינה אינה בטלה... אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כבוש רבים, וכיון שנלקחה הארץ מידיהם, בטל הכבוש, ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית". וראה הערה הבאה, והערה 560.

<> ולא על ידי מעשה. ואודות דבר שנמשך מהתחלתו שאין לו הפסק, כן כתב בנצח ישראל פ"י [רנ.], וז"ל: "אם היה דבר זה נמצא בישראל, שהיו נחשבים אומה כמו שאר אומות זמן מה, ולא היה שם ה' נקרא עליהם להיותם אל השם יתברך לעם סגולה, אז היה אפשר לומר, כשם שהיו מתחלה, ולא היו אל השם יתברך, כך אפשר לומר שיסולק מהם אחר כך דבר זה, ולא יהיה נקרא עליהם שם ה', ויהיו כמו שאר האומות. אבל כאשר תראה כי ישראל לא היו לעם כלל קודם שיצאו ממצרים... ואז השם יתברך הוציא אותם משם, והיו אל השם יתברך. ואם כן לא היו ישראל בלא זה כלל, רק כאשר היו לעם נקרא שם ה' עליהם. לכך אין לומר שיהיה זה מסולק מהם כלל לומר שיהיו כשאר האומות, מאחר כי מצד בריאה שלהם הם אל השם יתברך, כאשר נראה בהם דבר זה, כי כאשר היו לעם אז מיד היו אל השם יתברך" [הובא למעלה הערה 405]. ובסוף דרשת שבת הגדול [רלא:] כתב: "אך אי אפשר לומר שיהיה זה [הצלחת מלכות רביעית] לנצח... אי אפשר שלא יהיה בטול לזה, כמו שאמר איוב [כח, א-ב] 'כי יש לכסף מוצא ומקום לזהב יזוקו ברזל מעפר יוקח ואבן יצוק נחושה'... זכר ד' מיני מתכות, שהם זהב, וכסף, נחושת, וברזל, אשר נמשלים אליהם ד' מלכיות, כמו שראה דניאל את ד' מלכיות [דניאל ז, ב-ז], מלכות בבל המשיל אל הזהב, מלכות מדי לכסף, מלכות יון לנחושת, מלכות רביעית לברזל... מתחיל איוב לספר, אף אם רואה מושלן של ארבע מלכיות, אשר הם נמשלים בארבעה מיני מתכות, כמו כן הוא דבר בטל ונפסד בסוף... ואמר כי חשיבותם אינו דבר נצחי, כי יש לכסף מוצא, רצה לומר כי יש לכסף התחלה, כי מתחלה לא היה לו אותו חשיבות, וקבל החשיבות. כי כאשר מתיכין העפר, ונעשה כסף, אין זה בריאה נחשב כלל, רק כי יש לו מוצא. וכן כל מיני מתכות, שאל כל אחד יש לו מוצא שממנו בא, כי לכך קורין אותו 'מתכת', שנתך ונזדכך העפר, עד שנעשה הן כסף, הן זהב, הן ברזל, הן נחושת... הרי כל אלו הארבעה דברים אין ההויה שלהם בריאה חדשה, וכך הם אלו הארבע מלכיות, שקודם היו עם אחד, רק שקבלו המלכיות והחשיבות, כמו מי שמתיך העפר ונעשה ברזל, וכן הכסף וכן הזהב, ודבר זה אינו נחשב בריאה כלל, רק שנעשה דבר חשוב יותר, כך הם המלכיות, שקודם היו עם אחד, וקבלו החשיבות. וכשם שקבלו המלכות והחשיבות, כך יפסד מהם... וזה שאחר שזכר איוב הצלחת מלכות העו"ג שאינו דבר, אמר [איוב כח, ג] 'קץ שם לחושך', כלומר כמו שאלו ארבע מלכיות אל החשיבות אשר קבלו יש בטול, כי הוא דבר מקרה בלבד, לכך יש בטול אל חשיבות שלהם, וכך יש בטול אל גלות ישראל וחושך שלהם, כי הגלות הוא ג"כ דבר מקרה להם. שכשם שהחשיבות הוא דבר מקרה לעו"ג, מפני שקודם היו שפלים, והוא להפך אצל ישראל, שנולדו בחשיבות, ועל כן הוא דבר קיים, ובא להם הגלות, שהוא חושך, במקרה, ולא שיהיה דבר זה תמיד". ובדר"ח פ"ג מי"ג [רפח.] כתב: "דבר שנקנה לאדם ולא נולד עמו, כשם שהוא נקנה לאדם, כך אפשר ההסרה ממנו, כי כל קנין אפשר ההסרה" [הובא למעלה פ"ח הערה 324, ופכ"ד הערה 22].

<> כן כתבו התוספות [יבמות פב:]: "קדושת ירושלים משום דאיקרי 'נחלה' אין לה הפסק". לאמור, שקדושת המקום של המקדש אינה בטלה עם חורבנו. והרמב"ם [הלכות בית הבחירה פ"ו הלכות יד-טו] כתב: "קדושה ראשונה שקדשה שלמה, שהוא קידש העזרה וירושלים לשעתן, וקידשן לעתיד לבא. לפיכך מקריבין הקרבנות כולן אע"פ שאין שם בית בנוי, ואוכלין קדשי קדשים בכל העזרה, אע"פ שהיא חריבה ואינה מוקפת במחיצה, ואוכלין קדשים קלים ומעשר שני בכל ירושלים, אף על פי שאין שם חומות, שהקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא" [ראה למעלה הערה 558].

<> "תביאמו &**ותטעמו**^ בהר נחלתך" [שמות טו, יז]. ונטיעה זו מוסבת על עם ישראל, ולא על בית המקדש, וזהו שכתב "וזהו שהזכיר &**אצלו**^ נטיעה", פירוש אצל "הר נחלתך" נזכרה נטיעתם של ישראל. וכן כתב הראב"ע [שם] "תבאמו ותטעמו - תפלה שיעמדו שם הרבה, ולא יגלו. כדרך [יחזקאל יז, כג] 'בהר מרום ישראל אשתלנו'". וכן החזקוני [שמות טו, יז] כתב: "ותטעמו - עמידת ימים רבים כאילו נטועים. ודוגמא 'בהר מרום ישראל אשתלנו'".

<> פירוש - הואיל ובית המקדש נקרא כאן "בהר נחלתך", שהוא נחלה עולמית, לכך מתחייב מכך שגם ישראל ישארו נטועים במקום הזה, כי אין מקדש בלי ישראל, וכמו שכתב האלשיך [איכה ב, א] "כי אם אין ישראל, גם אין מקדש". וכן כתב האור החיים [ויקרא כה, כט]. וראה להלן הערה 594. ואודות שנטיעה מורה על חוזק ותמידיות הנטוע, כן אומרים [טור או"ח סימן קלט] "וחיי עולם נטע בתוכינו". וכן מבקשים "ותטענו בגבולנו" [מוסף של שבת], שנהיה קבועים בארץ ישראל. ולמעלה פ"ז [שנ.] כתב: "והתבונן בזה כי יש עוד במה שאמר [שבת קיט:] ש'[העונה 'אמן' בכל כחו] פותחין לו שערי גן עדן', כי המאמין בו יתברך הוא נטע נאמן בחוזק, ולכך הוא [ירמיה יז, ח] 'כעץ שתול על פלגי מים ועל יובל ישלח שרשיו'. וזהו שאמר 'פותחין לו שערי גן עדן', כי משלח שרשיו ונטיעתו החזקה עד נטיעת הגן, כי שם ארזי הלבנון אשר נטע ה'". ובהקדמה לדר"ח [יד:] כתב: "ומה שנקרא התורה 'עץ' [בראשית ג, כד (ע"פ ויק"ר ט, ג)]... מפני שרצה לומר כי התורה היא נטיעה חזקה, כמו העץ הזה שהוא נטוע בחוזק, ויש לו שרשים גדולים, אשר אם כל הרוחות בעולם באים, אין מזיזין העץ הזה ממקומו, כך התורה היא נטיעה חזקה. ונטיעת התורה היא עם השם יתברך, אשר ממנו יתברך אצולה התורה הזאת... ואם כל באי עולם באים לעקור התורה, אינם יכולים לזוז אותה אף בדבר אחד". ובגו"א בראשית פכ"א אות כח [שסג.] כתב: "אברהם הוא הנטיעה הראשונה, שהרי בשביל אברהם נברא העולם [ב"ר יב, ט], מפני שהיו שני אלפים תוהו [ע"ז ט.], ולא היה מציאות להם עד שבא אברהם, אם כן אברהם היה הנטיעה הראשונה שנטע השם יתברך בעולמו" [ראה להלן פנ"ב הערה 69]. ואמרו חכמים [ברכות ו:] "כל הקובע מקום לתפילתו, אלקי אברהם בעזרו", ובנתיב העבודה פ"ד [א, פז.] כתב לבאר: "ולפיכך אמר 'אלקי אברהם בעזרו'. וזה כי כל דבר שיש לו מקום הוא חזק מאוד, שהוא כמו האילן שיש לו שורש נטוע במקום אחד, שאף כל הרוחות באות אין מזיזין אותו ממקומו. וזה הקובע מקום לתפלתו יש לו נטיעה ודבוק אצל השם יתברך לגמרי, אז הוא יתברך חזקו ותקפו וה' צורו אשר יחסה בו. וכבר אמרנו שהיה אברהם ראש והתחלת העולם, לכך יש לו מקום אצל מי אשר הוא התחלה אליו. ואף כי אין האדם שקובע מקום לתפלתו הוא עיקר התחלה לעולם כמו אברהם, מכל מקום נחשב כמו ענף יוצא מן העיקר. וכאשר יש לאברהם, שהוא העיקר, מקום אצל השם יתברך. כך גם הענף יש לו מקום אצל השם יתברך, וזה שאמר 'אלקי אברהם בעזרו'" [הובא למעלה פ"ה הערה 15, ופ"ז הערה 150]. ובנצח ישראל פ"ה [פה.] כתב: "כל נטיעה, אשר אם כל רוחות באים, אין מזיזין ממקומה". והכתב והקבלה [שמות טו, יז] כתב: "ותטעמו. ענין קביעות חזקה שישבו בארץ ימים רבים, כשרש נטוע וקבועה, עושה שרש למטה, ופרי למעלה, כענין [ש"ב ז, י] 'ונטעתיו ושכן תחתיו', [ישעיה נא, טז] 'לנטוע שמים וליסוד ארץ', וכן [קהלת יב, יא] 'כמשמרות נטועים', שטעם כל אלה חזוק וקבוע. ומזה נשתרבב למסדרי הברכות לומר בברכות התורה [מסכת סופרים פי"ג מ"ח] 'וחיי עולם נטע בתוכנו', שהתורה מקנה לאדם חיי הרוחני, והוא ענין הקיים תמיד בקביעות, חזק לעולם, בל ימוט, הפך חיי הגשמי שהוא מוגבל בזמן, וגם זה אינו חזק וקבוע".

<> ועל כל נאמר [שמות טו, יז] "מכון לשבתך פעלת ה'", ופירש רש"י [שם] "מכון לשבתך - מקדש של מטה מכוון כנגד כסא של מעלה אשר פעלת". וראה למעלה הערה 140. ולמעלה [לאחר ציון 138] כתב: "המקום שהוא נכבד בארץ, אותו מקום דבק במדריגה העליונה, כמו בית המקדש שהוא נקרא [איכה ב, א] 'הדום רגליו' של הקב"ה. ואמרו בית המקדש של מטה מכוון נגד בית המקדש של מעלה. שמזה תראה כי מדריגת המקום וחשיבותו הוא מכוון נגד מקום נכבד וקדוש למעלה".

<> פירוש - "מכון לשבתך" מורה על חשיבות המקדש [כמבואר בהערה הקודמת], אך "מקדש ה'" מורה על קדושת המקדש, וזו מעלה יתירה.

<> לשון רש"י [דניאל ט, יז] "למען ה' - למען שם הקדוש הנקרא על בית המקדש, שנאמר 'מקדש ה' כוננו ידיך'". ובברכת המזון אומרים "ועל הבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו". וכן בתפילת מוסף של שלש רגלים אומרים "בבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו". הרי שקדושת הבית נובעת משמו יתברך ["מקדש ה'"] הנקרא על הבית. ואודות קדושתו האלקית של בית המקדש, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, להלן ר"פ עא כתב: "כי בית המקדש בארץ מפני שיש לו מעלה אלקית נבדלת, ראוי שיהיה נקרא בשם 'לבנון' [רש"י דברים ג, כה], שהוא לשון לבון. כי דבר שהוא חמרי, בעבור עכירת החומר אין מתיחס אל הלבון, כי הלבון יש בו זוהר, אבל דבר שיש בו עכירות אין בו זוהר. ולכך דבר שהוא נבדל מן הגשם ראוי שיהיה נקרא על שם לבון, שהוא מורה על הבהירות, ואל דבר זה מתיחסים אותם שאין להם חומר עכור. ולפיכך בית המקדש נקרא 'לבנון', כי בית המקדש העיקר שלו אינו העצים והאבנים, שהם טפלים אצל עיקר המקדש, שהוא המדריגה הנבדלת שיש במקדש, כמו שטפל הגוף של אדם אצל הנשמה... ולפיכך ישראל שיש להם בית המקדש, יש להם כפרת חטא, במה שהבית זה נבדל, וכל ענין נבדל בו הסתלקות החטא. ולפיכך לא היה מנהג בית המקדש על פי הטבע החמרי, רק בנסים כוללים, כמו ששנינו [אבות פ"ה מ"ה] 'עשרה נסים נעשו לאבותינו במקדש וכו'', שתראה כי אין שם הנהגת הטבע, שהיא חמרית, כלל, רק נסים אלקיים ובלתי טבעים". ובדר"ח פ"ה מ"ה [קנד:] כתב: "יש לך לדעת, כי אי אפשר שלא יהיה עשרה נסים במקדש, כי מאחר שהמקדש הוא קדוש, ושמו יתברך במקדש, אם לא נעשו בו הנסים, אם כן היה שוה בית המקדש לשאר מקומות, ודבר זה אי אפשר שיהיה בית המקדש שוה לשאר מקומות, שהרי לכך נקרא 'מקדש', שהוא קדוש ונבדל מן הטבע. ומפני שהיה קדוש, לכך נעשה בו עשרה נסים... שהיתה קדושת בית המקדש קדושה עליונה". בבאר הגולה באר הרביעי [תלה:] כתב: "בית המקדש הוא עיקר הקדושה האלקית". ובנתיב התורה פי"ד [תקנא.] כתב: "כי בית המקדש עלוי העולם הזה ממדריגה הגשמית אל מדריגה העליונה הנבדלת. כי כאשר לא היה בית המקדש בעולם, נקרא העולם הזה עולם גשמי לגמרי, שאין כאן קדושה נבדלת. אבל על ידי בית המקדש מתעלה העולם הזה אל מדריגה יותר עליונה, הוא המדריגה האלקית הנבדלת, כי בית המקדש היה בית קדוש אלקי". ובנר מצוה [עד.] כתב: "אל בית המקדש, שיש לו מעלה אלקית קדושה, הם [מלכות יון] מתנגדים ביותר לה" [ראה למעלה הערה 397, ולהלן הערה 582].

<> כמו שמיד יביא מאמר חכמים המבאר ש"כוננו ידיך" מורה על הקדושה העליונה שיש לבית המקדש.

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "גדולים מעשה צדיקים". וראה הערה הבאה.

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "ואילו במעשה ידיהם של צדיקים כתיב 'מכון לשבתך פעלת ה' מקדש אדנות כוננו ידיך'", ופירש רש"י [שם] "מקדש - מעשה ידי צדיקים הוא". וכגירסת הגמרא הביא בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [סח.], גו"א שמות פט"ו אות כג [שה:], דר"ח פ"ו מ"י [שסא:], וח"א לכתובות ה. [א, קמט.]. ודבריו במקומות אלו ישולבו בהערות הבאות.

<> לשונו למעלה בהקדמה שלישית [קכט.]: "המעלה והמטה, השמים והארץ, אלה הם עיקרי מציאות העולם, שהמציאות כולל השמים והארץ וכל אשר בהם". ובהמשך ההקדמה שם [קלח.] כתב: "המעלה והמטה כולל הנמצאים עצמם, שאין הנמצאים רק במטה ובמעלה, והם תולדות השמים והארץ". ולהלן פס"ה כתב: "כי השמים וארץ הם העולם". ובגו"א שמות פט"ו אות כג [שו:] כתב: "השמים והארץ שניהם הם מציאות העולם ושלמותו... כי השמים והארץ ביחד הם כוללים כל העולם ביחד". ושם פי"ח אות א [ו.] כתב: "השמים והארץ הם כל המציאות". ובדר"ח פ"ה מ"א [ה:] כתב: "כי השמים והארץ הם הכל, כי 'את השמים ואת הארץ' [בראשית א, א], לרבות צבאיהם [רש"י שם פסוק ד]". ושם פ"ו מ"י [שמה.] כתב: "שמים וארץ הם העולם". ובנצח ישראל פנ"ו [תתעב:] כתב: "כי השמים והארץ הם המציאות". וכן כתב שם בפס"ג [תתקמו.]. ובדרשת שבת הגדול [ריט:] כתב: "הנה מאמר 'בראשית ברא אלקים'... הוא התחלת העולם, והתחלה זאת נחשב בכחו הכל, שהרי במאמר הזה נבראו שמים וארץ, ודבר זה הוא הכל" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 31].

<> לשונו בגו"א שמות פט"ו אות כג [שו.]: "דע כי השמים הוא מציאות חלק העולם, ואינו מציאות הכל, אבל הארץ היא משלים מציאות העולם. ואין ארץ בלא שמים, ואין שמים בלא ארץ. לכך כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ'. ופעמים מקדים ארץ לשמים, דכתיב [בראשית ב, ד] 'ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים', לומר לך כי שניהם שקולים, כדאיתא בפרשת בראשית [ב"ר א, טו], לומר כי על ידי שניהם הוא מציאות העולם... כמו שיד השמאל ויד הימין שניהם הם האדם, ואין יד ימין בלא שמאל, ואין יד שמאל בלא יד ימין, כך השמים והארץ שניהם הם מציאות העולם ושלמותו... כי השמים והארץ ביחד שהם כוללים כל העולם ביחד. והוא יתברך 'אלקי עולם' נקרא [ישעיה מ, כח], לכך אמר [ישעיה סו, א] 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי', נתן לכל אחד ואחד מדריגתו איך נקרא עליו השם, כי הוא 'אלקי עולם', אשר העולם הוא שמים וארץ" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 31, פי"ח הערה 125, ופל"ד הערה 120]. ובעוד שכאן מבאר שהארץ בפני עצמה והשמים בפני עצמם אינם הכל מחמת שכל אחד מהם הוא חלק, הרי בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [סח:] ביאר זאת מצד שהם נבדלים זה מזה, ולכך אין אחד מהם כולל את זולתו, וכלשונו: "הנה הורו בזה כי העליונים והתחתונים נבדלים זה מזה ומתחלקים זה מזה. ובשביל שהם נבדלים זה מזה, אין אחד הכל, ולפיכך נברא שמים ביד ימין, וארץ נבראת ביד שמאל, כי סתם יד הוא שמאל [מנחות לז.]. וכמו שיש חלוף צד בין ימין ושמאל, והימין יותר משובח במה שיש לה כח ימין, כך העליונים נבדלים מן התחתונים, והבדל שלהם שיש להם יותר מעלה ומדריגה... שהידים הם מורים על חלוק והבדל צד". וראה הערה הבאה.

<> כן כתב בח"א לכתובות ה. [א, קמט.], וז"ל: "יד אחת הוא חלק בלבד, ושתי ידים הם הכל, ולא חלק... שמים וארץ כל אחד הוא חלק בלבד, ולפיכך נברא השמים וארץ, אשר כל אחד חלק העולם, ביד אחת, שהוא חלק אחד. וכן נבראת הארץ ביד אחת, שהיא חלק בלבד. ואף על גב ששמים וארץ נבראו בשתי ידיו של הקב"ה, מכל מקום כל אחד ואחד הוא חלק בפני עצמו... השמים והארץ הם מחולקים, ולכך מיוחס כל אחד ליד אחד, לא אל הכל. כי כפי הדבר אשר נברא ונתהווה ממנו, מתיחס אליו הפועל. כי הדבר שהוא חלק בלבד, מתיחס אליו הפועל במה, לא בהכל. אבל דבר אשר אינו חלק, והוא הכל, מתיחס אליו ג"כ הפועל לא בדבר מה, רק בהכל".

<> "בית המקדש הוא הכל, שהוא יחיד, ואין לו צירוף וחבור כלל אל דבר, ולכך הוא הכל" [לשונו בהמשך]. וראה להלן הערה 575.

<> הנה הפסוקים שמוזכרים בהם שמים וארץ הם לעשרות, וכמו הפסוק הראשון בתורה [בראשית א, א] "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ", וכיו"ב. אך כוונתו היא לפסוק שמחבר שמים וארץ להדדי, וכמו [ישעיה סו, א] "השמים כסאי והארץ הדום רגלי". ובדר"ח פ"ו מ"י [שנג:] כתב על כך: "השמים והארץ הם דבר אחד ביחד... ומפני כך לא רצה להביא מקרא [בראשית יד, יט] 'קונה שמים וארץ', כי משם יש לדחות... כיון שהם שני דברים מחולקים, שהרי כתיב 'קונה שמים וארץ'. אבל מדכתיב 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי', וידוע כי הכסא והדום הוא דבר אחד לגמרי, שניהם ביחד משלימים הישיבה... אין זה בלא זה, והרי הם דבר אחד... שהשמים והארץ הם מיוחדים לישיבתו של הקב"ה".

<> לשונו בדר"ח פ"ו מ"י [שנב.]: "השמים והארץ מיוחדים בעצמם. ואין לומר הלא השמים והארץ בעצמם הם מחולקים. דבר זה אין קשיא, כי השמים והארץ הם מתחברים ביחד, כמו העיגול והמרכז שבתוך העיגול. שלכך אמרו חכמים שנבראו שמים וארץ יחדיו, ואין זה בלא זה, כדכתיב [ישעיה מח, יג] 'קורא אני עליהם יעמדו יחדיו', כדאיתא בפרק אין דורשין [חגיגה יב.], שאין זה בלא זה, כמו העיגול והמרכז הם ביחד דבר אחד". ובהמשך שם [שסג:] כתב: "שמים וארץ שכל אחד נברא ביד אחת... השמים והארץ הם דומה כמו העיגול והנקודה שבתוכה, ולפיכך הם דבר אחד, כי שניהם ביחד נבראו בשתי ידים". וההשוואה לעיגול ונקודה היא משום שהארץ היא הנקודה, והשמים הם העיגול, כי השמים הם בצורת כדור, שחלקו הפנימי חלול, ובמרכזו נמצא כדור הארץ. וכן כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ג ה"ד: "כל הגלגלים האלו מקיפין את העולם הן עגולין ככדור, והארץ תלויה באמצע". וכן הוא ברמב"ן ובראב"ע לאיוב כו, ז. ובדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [סד:] כתב: "יש בארץ מה שלא תמצא בכל היסודות, שהיא עומדת באמצע כל העולם, שהיא הנקודה האמצעית... כמו נקודה בתוך העיגול". ובבאר הגולה באר הששי [רס.] כתב: "כי אם נשים הארץ באמצע השמים, כמו שהוא באמת". ובח"א לב"ב עד. [ג, ק:] כתב: "כי הארץ היא באמצע הכדור".

<> לשונו בדר"ח פ"ו מ"י [שסב.]: "כי בזה עצמו מה שנברא בית המקדש בשתי ידים מורה כי המקדש הוא אחד, כי נקרא הדבר שהוא אחד כאשר אין עוד אחר עמו. ואילו נברא בית המקדש ביד אחת, היה אפשר לך לומר כי בית המקדש, שהוא חלק בלבד, נברא ביד אחת. ודבר אחר שהוא גם כן עמו נברא ביד האחרת, כמו שהוא אצל שמים וארץ, שנבראו שמים ביד ימינו, והארץ ביד שמאלו, דכתיב [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים'. אבל בית המקדש שנברא בשתי ידים, מורה שאין עוד דבר עמו, והוא אחד, שהרי נברא בשתי ידים".

<> לשונו בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [סח:]: "בית המקדש נברא בשתי ידים במה שהוא כולל הכל, והוא חבור בין עליונים ותחתונים, ראוי שיהיה נברא בשתי ידים... יש בו כח הכל, שהוא הוועד בין עליונים ותחתונים" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 147 ולהלן הערה 582]. ובדר"ח פ"א מט"ו [שעט:] כתב: "בית המקדש נברא בשתי ידים... והיה כלול בשביל זה משני צדדין, שהם יד ימין ויד שמאל, והוא כח נשיא ואב בית דין, ולכך דווקא בבית שני היו הזוגות". @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; מתבאר כאן ש"שתי ידים" מורות על דבר שהוא הכל, ואינו חלק. והנה יש עוד דבר שנברא בשתי ידים, והוא האדם, וכמו שנאמר [בראשית א, כז] "ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים וגו'", ופירש רש"י [שם] "הכל נברא במאמר, והוא נברא בידים, שנאמר [תהלים קלט, ה] 'ותשת עלי כפכה'". ובגו"א בראשית פ"ב אות יט [ס.] ביאר שאדם הוא הכל, ואינו חלק, וכלשונו: "אין האדם כמו שאר הנמצאים, לפי ששאר הנמצאים הם פרטים, לכך יש להם הפסד, כי יש להם דבר מה שיפסדו אליו. כי האש שהוא חלק דבר, יכול להיות נפסד אל יסוד אחר מן היסודות. ואילו היה האש הכל, אין לו דבר שיהיה נפסד אליו. ולפיכך אמרו שהאדם נברא מכל האדמה [רש"י בראשית ב, ז]... אם כן הוא הכל, ואין לו דבר שיפסד אליו... כי אל מה יהיה נפסד כאשר הוא כמו הכל... שהבעל חי במה שהם ממינים רבים מחולקים, ואין אחד הכל. אבל האדם שהוא יחיד, שהרי לא תמצא שני מינים ממנו, אין לומר שהוא חלק, ולכך הוא הכל" [ראה למעלה פמ"ג הערה 37, ופרק זה הערה 156]. נמצא שכשם שביהמ"ק נברא בשתי ידים מפאת שהוא הכל, כך האדם נברא בשתי ידים מפאת שהוא הכל. ובנתיב אהבת ריע ספ"א [ב, נה:] כתב: "ובפרק חמישי דגיטין [נז.]... בא וראה כמה גדולה כחה של בושה, שהרי סייע הקב"ה את בר קמצא, והחריב את ביתו, ושרף את היכלו. פירוש, בדבר זה רמזו כי אין דבר שהוא גורם לפעול בעולם כמו הבושה, כי עם גודל מעלת ביהמ"ק, שהוא בית קדוש אלקי על הכל, גרמה חטא של הבושה, שהבושה הוא בטול צלם האלקי, עד שהחטא בזה גרם לבטל ביהמ"ק האלקי. כי אלו שני דברים דומים שוים לגמרי, שכך אמרו במדרש [שוחר טוב מזמור קלט] שני דברים נבראו בשתי ידיו; בית המקדש, דכתיב 'מקדש ה' כוננו ידיך', והאדם נברא בשתי ידיו גם כן, דכתיב 'ותשת עלי כפכה וגו''. ולכך הבושה שהוא לאדם שנברא בצלם אלקים היה גורם לבטל ביהמ"ק, כי שניהם ענין אחד למי שמבין דבר חכמה עליונה". וכן בח"א לסנהדרין כב. [ג, קמב:] השווה בין ביהמ"ק לאדם בכך ששניהם נבראו בשתי ידים. והדברים נפלאים. [ובגו"א בראשית פ"א אות סו (מד:) כתב: "יש לתת טעם למה נברא האדם בידים יותר מכל הנבראים בעולם", והביא שם הסבר מפולפל בשם "יש מפרשים", וכתב עליו "אמנם פירוש זה אינו נכון, ואין זה מקומו", ולא הציע פירוש אחר משלו. ואולי לפי מה שנתבאר כאן ניתן לבאר את בריאת האדם בשתי ידים מפאת היותו דבר אחד, ולא חלק, וכפי שביאר כאן שמפאת כן בית המקדש נברא בשתי ידים].

<> כפי שכתב למעלה פמ"ג [לאחר ציון 74]: "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 75 נלקטו המקומות הרבים שהזכיר יסוד זה בספר הגבורות. וראה למעלה הערה 298, הערה הבאה, ולהלן פמ"ט הערה 309.

<> כן כתב בהרבה מאוד מקומות [מלבד ממה שכתב בספר זה (ראה הערה קודמת)]. וכגון, בגו"א בראשית פל"ג אות טו [קסה.] כתב: "כי אין ראוי אל הנבדל... שיצטרף אליו חלק אחד פרטי, במה שאין פרטי וחלק שייך בנבדל". ובגו"א שמות פי"ח אות ז [יב.] ביאר את דברי רש"י [שמות יח, א] שכתב "שקול משה כנגד כל ישראל" בזה"ל: "אמנם נראה לי כי יש בזה דבר גדול מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל, כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל, ודבר זה שהיה משה נבדל מישראל הוא ידוע. ומאחר שהוא נבדל מהם, צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי. ומפני כי משה היה נחשב אצל ישראל נבדל אלקי, לא ישתתף משה עם ישראל, [ולכן] היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצז.] כתב: "כי השם יתברך מייחד שמו על הכללי, לא על הפרטי. ודבר זה מפני כי השם הוא המהות השכלי, אשר אין השכל פרטי, רק כללי". ובנצח ישראל פ"ו [קנט:] כתב: "לא תמצא במספר הזה מספר פרטי, שלא היה המספר רק 'ששים', או 'ששים רבוא', וכל המספרים האלו הם מספר כללי, ולא תמצא מספר פרטי. כי הכל נאמר מצד הענין האלקי שיש בטור המלכה, והפרטי הוא מצד החומרי הגשמי". ובנצח ישראל פכ"ט [תקפא:] הביא את מאמרם [שבת לא.] שאמרו "בשעה שמכניסין אדם לדין, אומרים לו... עסקת בפריה ורביה", וכתב: "ראוי שיהיה נוטה אחר הנבדל מן החמרי, ולכך יש לו לעסוק בפריה ורביה. לפי שהנבדל אינו נחשב פרטי רק כללי... כי הפרטי הוא מצד הגשמי בלבד. אבל הנבדל הוא כללי, כמו שמבואר זה מעצמו. ומי שעוסק בפריה ורביה, הרי הוא כמו כללי, ואינו נחשב עוד פרטי, ולפיכך הוא מתדמה לנבדל, שאין נחשב הנבדל פרטי". ובבאר הגולה באר הרביעי [שסד:] כתב: "הכלל קרוב אל השכל, והפרטי קרוב אל הגשמי, ודבר זה ידוע". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכח.] כתב: "כי התורה אינה כמו המצוה, שהמצוה כאשר הוא עושה המצוה, אינו מתעסק בדבר שהוא הכל כאשר הוא עושה המצוה, ולא שייך בזה הכל. וכאשר הוא עוסק בתורה, הוא קונה ענין כללי. וכל ענין השכלי הוא כללי, ואינו דבר פרטי, כמו שמבואר דבר זה". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שסט:] כתב: "וידוע כי אין החילוק רק מצד הגשם בלבד, שבו החילוק, והאחדות הוא מצד הצורה, שאין בה חילוק כלל". ואמרו חכמים [עירובין נד.] "בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם. אדם נותן לחבירו סם, יפה לזה וקשה לזה ["יפה לחולי זה, וקשה לחולי זה. יפה ללב ורע לעינים" (רש"י שם)]. והקב"ה נותן תורה לישראל סם חיים לכל גופו, שנאמר [משלי ד, כב] 'ולכל בשרו מרפא'". ובנתיב התורה פ"א [מח.] כתב: "ואמר כי 'בשר ודם נותן סם לחבירו', כי מפני שאי אפשר שלא יהיה לאותו סם איכות; או שהוא קר, או שהוא חם, וכיוצא בזה מן האיכות. ואם הסם ההוא קר, אז מזיק לאברים הקרים. ואם הוא חם, מזיק לאברים החמים, כי לא ימלט הסם ההוא מן איכות. אבל התורה היא רפואה כללית, כי אין בתורה איכות, רק כי היא שכל אלקי העליון, ובשביל כך התורה היא סם חיים ורפואה אל הכל". וכן הוא בגו"א דברים פל"ד אות א [תקיט:], נתיב התורה פ"י [תו:], אור חדש פ"א [רסט.], ח"א לשבת לב. [א, כא.], שם קנא: [א, פ:], וח"א לב"ב יז. [ג, עז:]. ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] כתב: "יש למלך בשביל זה מעלה אלקית, ולכך מושחים המלכים בשמן הקודש [הוריות יא:]. והמעלה האלקית הזאת כמו שאמרנו הוא מה שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי פרטי". ובח"א לע"ז ד: [ד, כט:] ביאר שהכלל מסוגל לחטא ע"ז השכלי, והפרט מסוגל לחטא עריות הגשמי. ובח"א לחולין צא: [ד, קז.] כתב: "כי הנבדל לא יתכן בו חילוק, והחילוק הוא לגשם" [הובא למעלה פ"ט הערה 224, פי"ד הערה 109, פט"ו הערה 98, פט"ז הערה 53, פי"ח הערה 11, פי"ט הערות 70, 111, פמ"ג הערה 75, ולהלן פמ"ט הערה 309].

<> זו התחלת התשובה [לשאלה "ועד היכן הוא קדושתו"].

<> לשונו בח"א לכתובות ה. [א, קמט.]: "כי הצדיקים היו בונין את בית המקדש, והיה בית המקדש מקבל קדושתו יתברך, עד שהיה [קדושת] בית המקדש מאמתתת עצמו, לא קדושה מצד מה, רק קדושה מאמתתו, לכך כתיב 'מקדש ה' כוננו ידיך'... רצה לומר שהוא יתברך היה מכונן אותו ומקדש אותו מאמתת עצמו, וזהו בשתי ידים".

<> לשונו בגו"א שמות פט"ו אות כג [שז.]: "הנה המקדש גדול משמים וארץ, שהשמים נברא ביד אחת, שהרי השמים הוא חלק דבר, וכן הארץ הוא גם כן חלק דבר, כמו שהיד השמאלי הוא חלק, אבל המקדש הוא הכל... ושמו נקרא עליו. פתחתי לך פתח להבין דברי חכמים, ותכלית הדבור בזה הוא יותר נפלא, אבל הדברים האלו כמו פתח להבין מדריגת המקדש שנברא בשתי ידים".

<> כידוע שהמקדש הוא בבחינת מלכות [זוה"ק ח"א רח.]. ונראה ביאורו, שלהלן ס"פ ע כתב: "בית המקדש הוא נבדל בעצמו, כי מעלת בית המקדש אינו העצים והאבנים, רק קדושתו האלקית שדבק במקדש". ושם ר"פ עא כתב "כי בית המקדש העיקר שלו אינו העצים והאבנים, שהם טפלים אצל עיקר המקדש, שהוא המדריגה הנבדלת שיש במקדש, כמו שטפל הגוף של אדם אצל הנשמה". ובנתיב התורה פ"ט [שעט.] כתב: "יש למקדש, שבו השכינה שורה, דביקות עם השם יתברך" [ראה למעלה הערה 565]. הרי מעלת בית המקדש היא השכינה השורה בבנין שנבנה על ידי בני אדם. ודברים אלו מקבלים תוספת ביאור על פי מה שכתב בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [סז:], וז"ל: "בית המקדש במה שהוא בית וועד השכינה, ושם יבא האדם לעבוד את ה', יש בו שני הצדדים; מתיחס לעליונים ותחתונים, והכל שוים בו. ולא יאמרו העליונים 'לנו הוא זה' במה שרשות בני אדם בו, ולא יאמרו בני אדם 'לנו הוא זה' במה שהוא מקדש ה'... בית המקדש נברא בשתי ידים [כתובות ה.] במה שהוא כולל הכל, והוא החבור בין עליונים ותחתונים, ראוי שיהיה נברא בשתי ידים. שהידים הם מורים על חלוק והבדל צד, ואילו בית המקדש יש בו כח הכל כמו שנתבאר, שהוא הוועד בין עליונים ותחתונים" [ראה למעלה הערה 576]. והרי מלכות מחייבת שני צדדים, המלך והעם, כי "אין מלך בלא עם" [כמו שיבאר בסמוך]. לכך בית המקדש, שהוא המקום לעליונים ותחתונים, הוא בבחינת מלכות. @**והנה** **שרשו**^ של השותפות בין הקב"ה לישראל בבית המקדש נתבאר בשמו"ר לג, א, שאמרו שם: "אמר הקב"ה לישראל, מכרתי לכם תורתי, כביכול נמכרתי עמה... משל למלך שהיה לו בת יחידה, בא אחד מן המלכים ונטלה, ביקש לילך לו לארצו וליטול לאשתו. אמר לו, בתי שנתתי לך יחידית היא; לפרוש ממנה איני יכול, לומר לך אל תטלה איני יכול, לפי שהיא אשתך. אלא זו טובה עשה לי, שכל מקום שאתה הולך קיטון אחד עשה לי שאדור אצלכם, שאיני יכול להניח את בתי. כך אמר הקב"ה לישראל, נתתי לכם את התורה; לפרוש הימנה, איני יכול. לומר לכם אל תטלוה, איני יכול. אלא בכל מקום שאתם הולכים בית אחד עשו לי שאדור בתוכו, שנאמר [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש'". וברי הוא שהמשל של מסירת בתו של המלך לרשות בעלה המלך מורה על מסירת תורה שבע"פ לרשותם של חכמי ישראל, וזו כריתת הברית שעשה הקב"ה על התורה שבע"פ [גיטין ס:]. נמצא ששורש השותפות של הקב"ה עם ישראל בבית המקדש ["שהוא הוועד בין עליונים ותחתונים"] הוא בשותפות של הקב"ה עם חכמי תורה שבעל פה, שהיא בבחינת [תיקוני זהר יא (יז.)] "מלכות פה" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 147].

<> אודות עניית "אמן" במדינה, כן מבואר בגמרא [יומא לז.]. ורש"י [ברכות כא.] כתב: "כי שם ה' אקרא - כשבא משה לפתוח בדברי שירה אמר להם לישראל אני אברך תחלה, ואתם ענו אחרי 'אמן', 'כי שם ה' אקרא' [דברים לב, ג] בברכה, 'אתם הבו גודל לאלקינו' [שם] באמן, הכי מפרשי לה במסכת יומא". ואודות שאין עונין "אמן" בבית המקדש, כן אמרו בכמה מקומות [ברכות סג., תענית טז:, וסוטה מ:]. ואודות שעונין בבית המקדש "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", כן אמרו בכמה מקומות [יומא לה:, לט., ותענית טז:]. ורש"י [דברים לב, ג] כתב: "כי שם ה' אקרא - הרי כי משמש בלשון כאשר... כשאקרא ואזכור שם ה', אתם הבו גודל לאלקינו וברכו שמו. מכאן אמרו שעונין 'ברוך שם כבוד מלכותו' אחר ברכה שבמקדש".

<> דע שבעוד שכאן תולה את אמירת "ברוך שם כבודו לעולם ועד" במקדש בהיות המקדש מקום המלכות, הרי בגו"א דברים פל"ב אות ה [תפא.] תלה זאת במה שבמקדש מזכירים את השם המפורש, וכלשונו: "מכאן שעונין ברוך שם כבוד מלכותו אחר ברכה שבמקדש. אבל שלא במקדש עונין 'אמן' [יומא לז.]. והטעם, כי מפני שכתב [דברים לב, ג] 'כי שם ה' אקרא', וזהו שם המפורש, ושם המפורש לא נקרא ככתבו רק במקדש [יומא סט:], ולכן עונין 'ברוך שם כבוד מלכותו' במקדש דוקא". ובנצח ישראל פמ"ד [תשנה.] תלה זאת בדבר שלישי, והוא קדושת המקדש, וכלשונו: "כי כאשר יאמר 'ברוך שם כבודו' בזה הוא מברך את שמו במה שמורה שמו הגדול על אמתת מהותו. ולא היה ראוי לומר 'ברוך שם כבוד מלכותו' רק ליעקב [פסחים נו.], מפני שיעקב היה קדוש ה', כדכתיב [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב'. ואין אומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו' רק בקדושה. ולכך לא היו אומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו' רק במקדש, שהוא קדוש אל השם. ולכך המלאכים, אשר הם נבדלים והם קדושים מן החומר, ראוי להם שבח זה 'ברוך שם כבוד מלכותו' [דב"ר ב, לו]. כי אין לברך השם, המורה על המהות, כי אם המסולק והנבדל מן החמרי. ולפיכך ראוי ברכה זאת למלאכים, שהם קדושים מן החמרי הגשמי. וביום אשר מסולק האדם מן החומר, כמו יום הכפורים, שאסור באכילה ובשתיה [יומא עג:], ומסולק מאתו שאר ענינים הגשמיים, עד שהאדם קדוש והוא במדריגת המלאכים בפרט, ביום זה אומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו' בקול רם [דב"ר ב, לו], כמו המלאכים, אשר ראוי להם שבח זה בפרט. וכן במקדש גם כן היו עונים 'ברוך שם כבוד מלכותו', וכל זה מפני קדושת המקדש". וכן כתב בנתיב העבודה פ"ז [א, צט:]. נמצא שביאר שלשה טעמים לאמירת בשכמל"ו במקדש; (א) המקדש הוא מקום המלכות [דבריו כאן]. (ב) במקדש מזכירים את השם המפורש [דבריו בגו"א]. (ג) המקדש הוא קדוש, ולקדוש הנבדל מהגוף ניתן לומר בשכמל"ו [דבריו בנצח ישראל ונתיב העבודה]. ובזוה"ק [ח"ג רנו:] מבואר שמלכות היא שלימות שם הויה בכל מדריגה, ולכך מלכות מחייבת אמירת שם המפורש [ובזה יתחברו דבריו כאן עם דבריו בגו"א]. וראה פחד יצחק פסח [מאמר ס אותיות ח-י], בביאור שיטת המהר"ל באמירת בשכמל"ו במקדש. ובספר שיעורי הרב [תפילה וקריאת שמע, סימן ג (עמודים נא-נב)] הוכיח בטו"ט שאמירת בשכמל"ו נאמרת בתורת שבח לשם המפורש. והם דבריו בגו"א, שרק במקדש אמרו בשכמל"ו, כי רק במקדש אמרו את השם המפורש. ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה טעמים.

<> לשון עתיד, ולא "ה' מלך".

<> לשון רש"י [שם]: "לימדך שאין מלכותו שלימה עד שיפרע מעמלק". ובזוה"ק ח"ג קכ. אמרו "לבתר עלויא דסדור שבחא, באז ישיר משה, דאית ביה כלא, ובדא מקבל עליה עול מלכותא קדישא".

<> כפי שכתב רש"י [דברים ו, ד] "ה' אלקינו ה' אחד - ה' שהוא אלקינו עתה, ולא אלקי האומות, הוא עתיד להיות ה' אחד, שנאמר [צפניה ג, ט] 'כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה''. ונאמר [זכריה יד, ט] 'ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'". ואחדותו יתברך היא מלכותו, וכפי שכתב למעלה בהקדמה שלישית [קמה.]: "האחדות והמלכות הוא דבר אחד, כי האחד בעם הוא המלך, לכך אמרו ז"ל [ר"ה לב:] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' זה מלכות שלימה". ורש"י [שמות יז, טו] כתב: "אין שמו [של הקב"ה] שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עשו כולו". ובגו"א שם אות יג [שנ.] כתב: "וכן 'אין הכסא שלם, כי 'הכסא' רצה לומר בכל מקום המלכות, כדכתיב [בראשית מא, מ] 'רק הכסא אגדל'... אין מלכותו יתברך שמו בשלימות בעולם הזה. וזה כי המלכות גם כן הוא האחדות, שהמלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם, והוא מיוחד בעמו, שהרי לא תמצא שני מלכים משתמשים בכתר אחד [חולין ס:]. וכך קיימא לן במסכת ר"ה בפרק בתרא [לב:] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' הוא מלכות שמים, כי מאחר שהוא אחד, הוא מלך. כי המלכות בעצמו הוא האחדות, ואין איתו אחר. ולפיכך אחר שאנו אומרים 'שמע ישראל ה' אלקינו וגו'' אומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו' [פסחים נו.], כי אחדותו הוא מלכותו, ונקרא קבלת מלכות שמים [ברכות יג.]. ואם כן איך יתכן שימצא מלכותו אצלנו בשלימות, כי מלכותו יתברך נמשך אחר אחדותו, וכאשר השניות בעולם אין שלימות מלכותו נמצא. ולכך 'אין הכסא שלם' עד שיכלה כל זרעו של עשו, ואז לא יהיה שניות בעולם, ואז 'יהיה ה' אחד ושמו אחד'" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 94, פי"ב הערה 84, ופמ"ד הערה 165].

<> פירוש - אנו נוהגים לומר בתפילת שחרית לאחר אמירת השירה את הפסוק "ועלו מושיעים בהר ציון וגו'", כי פסוק זה מבאר מדוע בשירה ישראל אמרו "ה' ימלוך", ולא "ה' מלך". ואודות שכך אנו נוהגים לומר, כן הוא בפרדס הגדול לרש"י [סימן ה], כל בו [סימן ד], ומחזור ויטרי [הלכות תשעה באב סימן רסה]. ובשנות אליהו [ברכות פ"ד מ"ג] כתב שאמירת שירת הים ושלשת הפסוקים שאחריה היא תקנת אנשי כנסת הגדולה. וראה עוד אודות מנהג זה בסידור הגאונים והמקובלים, כרך ב, עמודים שסד-שסה.

<> בא לבאר את קישור הפסוק של [שמות טו, יח] "ה' ימלוך לעולם ועד" עם הפסוק שלאחריו [שם פסוק יט] "כי בא סוס פרעה ברכבו ובפרשיו בים וישב ה' עליהם את מי הים וגו'", דכיצד מלכות ה' מחייבת את איבודם של פרעה ופרשיו.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בתפארת ישראל פכ"א [שטו.] כתב: "אין השם יתברך מלך על יחיד, שאין מלך בלא עם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנז:] כתב: "אין מלך בלא אשר מולך עליו, כי אין עילה בלא עלול". ובאור חדש בפתיחה [ר:] כתב: "כי המלך מצד מלכותו הוא מבקש עבדים וממשלה עליהם, שאין מלך בלא עם". ובדרוש על התורה [כז.] כתב: "אם עם אין כאן, מלך אין כאן, כי אין מלך בלא עם". ובדר"ח פ"ו מי"א [תג.] כתב: "מאחר שהוא יתברך מלך, ואם כן כל הנבראים הם לכבודו, כי בלא הנבראים לא שייך לומר 'מלך', וכמו שאמרו במסכת ר"ה [לא.] בששי מהו אומר, 'ה' מלך גאות לבש' [תהלים צג, א], על שם שגמר מעשיו ומלך עליהם. הרי לך מבואר כי גאות המלכות הוא מצד הנבראים, ומצד הנבראים הוא מלך... והמלכות הוא מצד הנבראים, וזהו הכבוד, והרי הנבראים כבוד מלכותו". ובנתיב התשובה פ"ג [מט.] כתב: "כי הוא יתברך חפץ בעולם, כי אם אין הנבראים, על מי מלכותו יתברך". ובנתיב התוכחה פ"ג [ב, קצו:] כתב: "כי המלכות תלוי בעם, וכמו שאמר [משלי יד, כח] 'ברוב עם הדרת מלך'" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 124, ופי"ח הערה 49]. ומקור הדברים הוא בפרקי דר"א פ"ג, שאמרו שם: "אם אין צבא למלך, ואם אין מחנה למלך, על מה הוא מולך. אם אין עם לקלס למלך, אי זה הוא כבודו של מלך". וכן שם פ"י אמרו: "לפי שהעם ממליכים את המלך, ואין המלך ממליך את עצמו אם אין העם ממליכין אותו".

<> פירוש - כאשר יש מתנגד לעם המלך יש בכך בטול למלכות המלך, כי מלכותו ניזונת מהעם הנתון למרותו, והתנגדות לעם היא קריאת תגר על מלכות המלך. ואודות שההתנגדות היא ביטול מסוים לזה שמתנגדים אליו, כן כתב באור חדש פ"ג [תשטז:], וז"ל: "וכמו שיסיר השם יתברך לעתיד כח עמלק, כדכתיב [עובדיה א, כא] 'ועלו מושיעים וגו'', ואז לא יהיה לישראל מתנגד מבטל שלימותן". ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפו.] כתב: "אין דבר אחד הוא בטול לאחר רק אם הוא כנגדו והפך שלו". ושם פ"ה מי"ז [תיג:] כתב: "כי בטול הדבר מגיע מצד המתנגד, אשר מתנגד אל הדבר. וכאשר... אין כאן מתנגד כלל, הוא קיום הדבר". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנב:] כתב: "כי סבת ההפסד הוא ההפך אשר יש לדבר, אשר הוא נפסד אליו, וכאשר אין הפך, אין כאן הפסד" [הובא למעלה פמ"ב הערה 108, וש"נ].

<> כי המלך צריך להשלים את צרכי העם, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 495]: "המלך מנהיג את העם גם כן להביאם אל השלימות, ודבר זה ידוע כי המלך מנהיג העם להביאם אל היושר, שהוא השלימות". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמב.] כתב: "המלך נותן קיום לעם... כי המלך ראוי להשלים ולקיים העם". ובתפארת ישראל פ"ד [עג:] כתב: "המלך הוא משלים את הכל". ובנצח ישראל פנ"ב [תתלד.] כתב: "על ידי המלך יושלם כל העם אשר הוא תחתיו". ושם פנ"ד [תתמו.] כתב: "כי נקרא המנהיג והמלך בפרט 'פרנס', לפי שהוא משלים את חסרון הדור, כמו שהפרנסה משלמת חסרון האדם". ובאור חדש פ"ג [תרפו:] כתב: "כי המלך הוא תקון העם". ושם בהמשך [תשיא:] כתב: "כי המלך הוא להעמיד הקיום, ואין מצד המלך כליון". ובח"א לסנהדרין כ: [ג, קלח:] כתב: "כי המלך הוא שלימות האומה, אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם, ויתקן כל צרכם ופרנסתם אשר הם צריכים. וזה ענין המלך להשלים העם במה שהם צריכים". ובדרוש לשבת תשובה [עב:] כתב: "ענין המלך... שיהיה פונה אל העם להשגיח עליהם ולתקן עניניהם מה שחסר להם" [ראה למעלה הערות 496, 500].

<> אודות זיקת המלך למלחמה, כן נאמר [במדבר כז, טז-יז] "יפקד ה' אלקי הרוחות לכל בשר איש על העדה, אשר יצא לפניהם ואשר יבוא לפניהם וגו'", ופירש רש"י [שם פסוק יז] "אשר יצא לפניהם - לא כדרך מלכי האומות שיושבים בבתיהם ומשלחין את חיילותיהם למלחמה, אלא כמו שעשיתי אני שנלחמתי בסיחון ועוג, שנאמר [במדבר כא, לד] 'אל תירא אותו'. וכדרך שעשה יהושע, שנאמר [יהושע ה, יג] 'וילך יהושע אליו ויאמר לו הלנו אתה וגו''. וכן בדוד הוא אומר [ש"א יח, טז] 'כי הוא יוצא ובא לפניהם', יוצא בראש ונכנס בראש". ונאמר [ש"א ח, יט-כ] "וימאנו העם לשמע בקול שמואל ויאמרו לא כי אם מלך יהיה עלינו, והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמתנו". והרמב"ם בהלכות מלכים פ"ד ה"י כתב: "אין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות, שנאמר [ש"א ח, כ] 'ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו'". ובנצח ישראל פ"ו [קמח.] כתב: "המלך צריך לו גבורה לעשות מלחמה" [הובא למעלה פכ"ט הערה 46]. ובח"א לשבת נו: [א, לה:] כתב: "כי המלכות בשביל שחפץ הקב"ה להיות המלך... בשביל תועלת ישראל להציל אותם מן השונא, כדכתיב אצל שאול שהמלך ילך לפניהם לעשות מלחמות". והפסוקים בשאול הם [ש"א ט, טו-טז] "וה' גילה את אזן שמואל יום אחד לפני בוא שאול לאמר, כעת מחר אשלח אליך איש מארץ בנימין ומשחתו לנגיד על עמי ישראל והושיע את עמי מיד פלשתים כי ראיתי את עמי כי באה צעקתו אלי". והרמב"ן [דברים לג, ז] כתב: "ייחד המדה הזאת ליהודה בעבור כי להם המלחמה, וממנו המלכות לעולם... יתפלל עליו בצאתו למלחמה, כי הוא יעלה בתחלה, ולנגיד ממנו שילחם באויבי ישראל, וכן אמר יעקב [בראשית מט, ח] 'ידך בעורף אויביך ואל עמו תביאנו', שישוב לשלום". וכן הרמב"ם בהלכות מלכים הקדיש שלשה פרקים [ו-ח] לדיני מלחמה, וכינה את כל ההלכות האלו בשם "הלכות מלכים ומלחמותיהם". והמלבי"ם [ש"א ח, כ] כתב: "זה גדר המלך הנתון תחת דת ומשפט, שכל מגמתו הוא הצלחת העם ולתקן עניניהם; בין במדינה, בין נגד הצר הצורר".

<> "כי הוא יתברך אחר שהביאם אל הר נחלתו, אל מקדש ה' אשר כוננו ידיו, אז השם יתברך נקרא 'מלך', כי מלכותו בבית המקדש בפרט" [לשונו למעלה לאחר ציון 581]. וראה למעלה הערה 562 בביאור זיקת המקדש לישראל.

<> מבאר שרישא דקרא ["ה' מלך עולם ועד"] היא הסבה, וסיפא דקרא ["אבדו גוים מארצו"] היא המסובב. אמנם רש"י [שם] ביאר לאידך גיסא; מאחר ש"אבדו גוים מארצו" לכך ה' הוא מלך, וכלשונו: "ה' מלך עולם ועד - מאחר שיאבדו גוים מארצו". וכן הרד"ק [שם] כתב: "ה' מלך עולם ועד. כשתעשה משפט ברשעים העושקים ישראל בגלות, אז תהיה מלך עולם ועד, ואין מורה את פיך".

<> כי בשני הפסוקים האלו מדובר על טביעת פרעה וסוסיו. ומבואר מדבריו שהפסוק "כי בא פרעה וגו'" הוא חלק מהשירה, שהרי קראו "סוף השירה". וכן כתב הראב"ע [שמות טו, יט]: "כי בא סוס פרעה - לפי דעתי גם זה הפסוק מהשיר". וכן כתב בתהלים [עז, יז]: "מן השירה הוא פסוק 'כי בא סוס פרעה'". אמנם הרמב"ן [שמות שם] חלק עליו מחמת ש"איננו בלשון השירה והנבואות". והרמב"ם בהלכות ספר תורה ספ"ח מונה פסוק זה בתוך השירה, שנכתב אריח על גבי לבנה, כפי ששירת הים נכתבה בתורה [מגילה טז:], וכמבואר באור חדש פ"ט [תתשעד.]. ובמסכת סופרים פי"ב הי"א אמרו "שירת הים שלשים שיטין... 'בא' וכו'". משמע שהפסוק "כי בא סוס" הוא חלק מהשירה. ובשו"ת גינת ורדים או"ח כלל ב סימן ח הביא דברי האר"י בספר הכוונות שודאי הוא מהשירה, ואין מי שיחלוק בזה זולתי הרמב"ן. ובמג"א סימן נא סק"ט כתב בשם האר"י "טוב לומר עם השירה פסוק 'כי בא סוס פרעה וגו''". אמנם מרש"י [גיטין צ.] משמע שאינו חלק מהשירה, שכתב שתיבת "כי" [של "כי בא סוס"] מתפרש בלשון "מפני", וכלשונו: "'כי בא סוס פרעה וגו'', מפני שבא סוס פרעה וגו' לפיכך 'ותקח מרים וגו''". הרי שאין פסוק זה חלק מהשירה שנאמרה לפניו, אלא התחלה לענין שנאמר לאחריו. אך כאמור דעת המהר"ל היא שפסוק זה הוא "סוף השירה". וכן המשנה ברורה סימן נא סקי"ז כתב: "יש לומר פסוק 'כי בא סוס פרעה', שגם פרשה זו מעיקר שירה". @**ויש להעיר**^, שאם הפסוק "כי בא סוס פרעה" הוא חלק מהשירה, מדוע בשחרית אנו כופלים את הפסוק שלפניו "ה' ימלוך לעולם ועד", ולא כופלים את הפסוק "כי בא סוס פרעה", להורות שזהו סיום השירה. וכבר הקשה כן הדברי חמודות על הרא"ש הלכות ספר תורה, אות סה, וז"ל: "מכאן [שנתבאר שהפסוק "כי בא סוס" נכתב אריח על גבי לבנה] קשה לי על מנהג שכופלין 'ה' ימלוך לעולם ועד' בפסוקי דזמרה". ואכן האבודרהם ב"סדר שחרית של חול ופירושה" [עמוד סג] ביאר שכפילות הפסוק "ה' ימלוך לעולם ועד" מורה שזהו הפסוק האחרון של השירה, וכלשונו: "אין לכפול אלא הפסוק האחרון שבסוף כל המזמורים בלבד, שהוא [תהלים קנ, ו] 'כל הנשמה תהלל קה', הודיע שנגמרו המזמורים של סוף התהלים, כדרך סיום הפרשה שכופלין הפסוק האחרון. וכן בשירת הים כופלין פסוק 'ה' ימלוך' מפני שהוא סוף השירה, ואם לא היו כופלין אותו לא היה נראה כי הוא סוף השירה" [הובא בב"י או"ח סימן נא ס"ז, ובהגהת הרמ"א שם]. אך דעת המהר"ל [הסובר ש"כי בא סוס" הוי חלק מהשירה] טעונה ביאור. ומעין זה יש לעורר על דעת הגר"א, שבמעשה רב סימן כט כתב שלא לומר כלל הפסוק "כי בא סוס פרעה", אלא מיד לומר הפסוק "כי לה' המלוכה" [הובא במשנה ברורה סימן נא ס"ק יז]. ובליקוטי הגר"א [שם מתוך הספר "דיוקים בנוסח התפלה והברכות"] כתב: "אין לומר פסוק 'כי בא סוס וגו'' אף שהוא מהשירה, אך שלא תיקנוהו בתפילה. והעד על זה שכופלין פסוק 'ה' ימלוך' לסיום השירה, כמו שכופלין 'כל הנשמה' לסיום פסוקי דזמרה". ושוב יקשה, שאם "כי בא סוס" הוא חלק מהשירה, מדוע אין להזכירו בתפילה [לשיטת הגר"א], ומדוע אין כופלים אותו, אלא כופלים "ה' ימלוך". @**ובפחד יצחק פסח**^, מאמר לח, עמד גם כן על שאלת הדברי חמודות הנ"ל, ויישבה בטו"ט על פי דברי המהר"ל כאן, וז"ל: "ויש לפרש נימוקו של מנהגינו על פי דברי המהר"ל בבאור הכתוב 'כי בא סוס פרעה' [ומביא את דבריו שכתב כאן]... נמצא כי גופה של השירה מסתיים בהקרא ד'השם ימלוך לעולם ועד', אלא בכדי לתת לשירה צורה של עגול אשר סופו נעוץ בתחלתו, בא הוא הפסוק ד'כי בא סוס פרעה'. ויוצא מזה כי בשעה שאנו כופלים את הפסוק ד'ה' ימלוך', הרי אנו כופלים באמת את תכליתה וסיומה של השירה. אבל לענין הלכות כתיבה בספר תורה בודאי שצריך הוא הפסוק הזה להכתב בתורת שירה, כי על כן גם הקשר של השירה שירה הוא". ולכך מבואר היטב מדוע אין אנו מכפילין את הפסוק "כי בא סוס", ולדעת הגר"א אף אין מזכירין אותו כלל, ודו"ק.

<> יש להעיר, כי זה עתה ביאר היטב את שייכותו של פסוק זה לקודמו, שכתב [לאחר ציון 593]: "לפיכך אחר שאמר [שמות טו, יז] 'מקדש ה' כוננו ידיך' אמר [שם פסוק יח] 'ה' ימלוך לעולם ועד'. שכאשר יש לו עם שהביא אותם אל הר נחלתו אז הוא מלך, ובלא עם אין מלך. ובשביל מלכותו אשר הוא מלך על ישראל [שם פסוק יט] 'כי בא סוס פרעה ורכבו ופרשיו אל תוך הים וישב ה' עליהם את מי הים', כי מפני מלכותו יתברך אשר הוא מלך, עושה מלחמה באויבים ומאבד אותם". ומדוע כתב כאן שללא קישור סוף השירה להתחלתה "לא היה קשור גמור פסוק זה של 'כי בא סוס פרעה' במקום הזה". זאת ועוד, דבמכילתא אמרו [שמות טו, יח] "'ה' ימלוך לעולם ועד', מפני מה, 'כי בא סוס פרעה ברכבו ופרשיו בים וישב ה' עליהם וגו''". והדברים סתומים, אך על כל פנים מבואר מהמכילתא שהפסוק "כי בא סוס פרעה" מתקשר לפסוק שלפניו, ואין צורך לקשרו לתחילת השירה. אמנם לשונו הזהב מיישבת שאלות אלו, שכתב "לא היה קשור &**גמור**^ פסוק זה של 'כי בא סוס פרעה' במקום הזה". לאמר, דאמנם נתבאר למעלה קשור פסוק זה לפסוק שלפניו, אך אין בזה "קשור גמור", אלא קשור חלקי. ואולי כוונתו היא שמצינו בכמה מקומות שהוזכרה מלכות ה' מבלי להוסיף את איבוד האויבים. וכגון [תהלים צג, א] "ה' מלך גאות לבש וגו'". וכן [שם צז, א] "ה' מלך תגל הארץ וגו'", ועוד. ומדוע דוקא כאן מלכות ה' מחייבת שיוצמד אליה איבוד האויבים. לכך אין בזה "קשור גמור", וחייבים לומר שמשום שייכות סוף השירה לתחילתה נגעו בה. ומעין כן כתב הארבנבנאל [שמות טו, יט]: "דעת המפרשים הוא שבעבור שהאריך בדברי השירה חזר לסיים במה שהתחיל בו".

<> נראה שרומז לכך ש"שיר" הוא עיגול, כמו שאמרו חכמים [שבת נא:] "יוצא הגמל באפסר... וסוס בשיר", ופירש רש"י [שם] "בשיר - כמו אצעדה סביב צוארו, וטבעת קבוע בה, ומכניסין בו רצועה או חבל ומושכין הבהמה". ובגמרא [ב"מ כה.] איתא "בעי רבי ירמיה, כשיר מהו", ופירש רש"י [שם] "כשיר - מוטלין בעגול כאצדעה". ועל הנאמר [בראשית כד, כב] "ושני צמידים על ידיה" תרגם אונקלוס [שם] "ותרין שירין על ידהא".

<> כפי שהשריש כמה פעמים שהקצה מורה על העדר וחסרון. וכגון, למעלה פי"ח [קל:] כתב: "הראה לו הקשר המשיח, שהוא דבק ומחובר בעצמו אל מלכות רביעית בסוף שלהם... שההעדר כרוך בסוף". ובהקדמה שניה לדר"ח [סה.] כתב: "כל קצה הוא תכלית וסוף, שהרי הוא קצה, ואילו הארץ שהיא באמצע, כמו נקודה בתוך העיגול, אין שייך בה קצה וסוף, לכך יש בה החיים. שהחיים הוא דבר שאין לו סוף וקצה, כי הקצה הוא המיתה". ובדר"ח פ"ב מי"ב [תשצג.] כתב: "כל מיתה הוא קצה, אבל השווי והמצוע הוא החיים". ושם פ"ה מ"ז [רמב:] כתב: "כי הקצה, מפני שהוא קצה, הוא קרוב אל ההעדר... הקצה קרוב אל ההעדר כי הסוף הוא ההעדר". ובבאר הגולה באר הששי [קסט:] כתב: "כי ד' קצוות יש בהם העדר, לפי שכל אחד ואחד קצה". ובהמשך הבאר שם [שד:] כתב: "כל דבר שהוא קצה, הוא הולך אל הקצה, אשר בקצה דבק ההעדר". ובתפארת ישראל פ"נ [תשצד:] כתב: "כי הדבר שיש לו הפסק, יש לו קצה, שכאשר הוא נפסד, הרי יש לו קצה". ובנצח ישראל פכ"ח [תקע:] כתב: "העקב הוא סוף האדם, והוא כנוי להעדר האדם וסופו" [הובא למעלה פי"ח הערה 28].

<> כמו שאמרו בספר היצירה [פ"א מ"ז] "נעוץ סופו בתחילתו".

<> כהסבר זה כתב גם באור חדש בביאור דברי הגמרא [מגילה יג:] "תנא, כיון שנפל פור בחודש אדר שמח [המן] שמחה גדולה, אמר נפל לי פור בירח שמת בו משה. ולא היה יודע שבשבעה באדר מת, ובשבעה באדר נולד". וזה לשונו באור חדש פ"ג [תרסג:]: "כאשר הפיל המן גורלות לדעת איזה זמן שהוא סוף ישראל, ונפל באדר, אז שמח כי בזה הזמן מת משה, שהוא רבם של ישראל, והוא נחשב צורת כל ישראל. ולפיכך חשב כאילו יש כאן העדר כל ישראל, כאשר ראה כי משה רבינו עליו השלום מת בזה החודש. ודעתו היה כי החודש הזה, שהוא סוף ותכלית החדשים, גם כן מורה חס ושלום על תכלית וסוף ישראל. ולכך נפל הגורל בחודש הזה, לומר כי בזה החודש הוא סוף ישראל, ולכך מת בו משה רבן, שהוא נחשב צורת ישראל. ולא ידע כי בז' באדר נולד גם כן. ופירוש זה, כי הדבר שהוא שלם, התחלתו וסופו מתחברים באחד. כמו שתראה בכדור שהוא עגול, שמתחבר סופו אל תחלתו, והוא השלמה לגמרי... כי אין לומר כי הסוף שלו הוא מורה על ההעדר וחסרון, מפני שהוא סוף, כי אדרבא, הרי הוא מורה השלמה, כאשר הושלמו הימים מיום ליום. וזה לא הוי רק השלמה, ולא שייך בזה סוף, לכך מורה כי הושלם... אבל אם היה מיתתו בחדש אחר, לא היה מיתתו רק העדר, ולא שלימות כלל. ולכך כאשר ראה המן שנפל הגורל בחודש הזה האחרון, היה שמח, כי אמר שהאחרון מורה שיש להם אחרית. וכמו שהיה יציאת מצרים התחלה בחודש הראשון, וכך סופם יהיה בחודש האחרון. אמנם טעות המן היה כי לא ידע כי הסוף הזה הוא ההשלמה כאשר מחובר הסוף אל ההתחלה, והדבר שהוא שלם הוא שב אל השם יתברך. וכמו שההתחלה היה מן השם יתברך, כי בחודש ניסן, שהוא ההתחלה של ישראל, הוציאם השם יתברך ממצרים, אם כן התחלתם מן השם יתברך, כך סופם אל השם יתברך. ולפיכך הסוף שלהם ראוי שיהיה בחודש אדר, שהוא סוף החדשים, והוא מחובר לחודש ניסן. ודבר זה דומה לגמרי למשה; כי אף שהיה מיתת משה מצד עצמו בחדש אדר, שהוא סוף החדשים, מכל מקום כיון שנולד בו, היה ימיו בהשלמה, ואין כאן סוף כאשר דבק סוף אל ההתחלה, ומצד הזה יש כאן השבה אל השם יתברך, והוא קיום הנצחי. וכך בישראל, אף כי יש להם סוף, אין הסוף הזה רק השלמה, ואין כאן סוף ממש, כאשר הסוף יש לו חבור אל ההתחלה. וזהו שלימות, וההשלמה הזאת הוא אל השם יתברך, ומצד השם יתברך יש להם הקיום הנצחי. וכל עניין זה רמזו בזה שאמרו [מגילה יג:] לא ידע המן כי באדר מת משה ובז' באדר נולד".

<> אודות שהשבח צריך להיות בהתאם למשתבח, כן אמרו חכמים [ברכות לג:] "משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב, והיו מקלסין אותו בשל כסף, והלא גנאי הוא לו", והובא למעלה פ"א [קסה.]. וכן אמרו [מגילה כה.] "משל לאדם שהיו לו אלף אלפי אלפים דינרי זהב, והיו מקלסין אותו באלף דינרי כסף, לא גנאי הוא לו". הרי ששבח שאינו ממצה את מעלותיו של המשתבח לא רק שאינו שבח כדבעי, אלא הוא אף נחשב לגנאי. ומעין סברה זו [שיש לשבח ולברך את ה' בשלימות כפי השלימות שה' משפיע עלינו] כתב גם בנתיב העבודה פי"ח [א, קלב:] לגבי ברכת המזון, וז"ל: "הדעת נותן והשכל מחייב שלפי גודל הדבר הזה שמקבל האדם הפרנסה, צריך לברך את השם יתברך על זה ברכה שלימה... ומאוד דקדקו חכמים ז"ל על ברכת המזון שתהא הברכה בשלימות הגמור, כמו שהשם יתברך השלים את האדם במזונותיו". ובנר מצוה [צו.] כתב: "המצוה [של הדלקת נרות חנוכה] שקבעו חכמים על הנס [של חנוכה], כדי לתת הודאה ושבח אל מי שעשה לנו הנס, ראוי שתהיה נעשה בשלימות הגמור, כי הוא יתברך הפליא עמנו לעשות, ואיך לא נעשה המצוה שקבעו על זה בשלימות הגמור" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 3]. וכן הוא בהקדמה לאור חדש [קיא:], ושם פ"ט [תתשפא:]. @**ואודות שהקב"ה**^ הוא שלם בתכלית השלימות, כן כתב כמה פעמים. וכגון למעלה פ"ט [תקב.] כתב: "לא ימצא אחד שהוא בתכלית השלימות כי אם הקב"ה בלבד". ובדר"ח פ"ג מט"ז [תט.] כתב: "כי הוא יתברך שהוא שלם בתכלית השלימות, לכך אי אפשר לומר שברא את העולם לתכלית זה, כי אין זה תכלית טוב". ושם פ"ד מי"ז [שנה:] כתב: "אם לא היה רק עולם הזה, והיה עולם הזה עולם חסר, אין ראויה פעולה זאת לפועל השלם, שהוא השם יתברך שהוא שלם בתכלית השלימות". ושם פ"ו מי"א [תי.] כתב: "כי השם יתברך הוא השלם לגמרי, עד שאי אפשר שיחסר שלימותו". ובנתיב התורה פי"ח [תרצט.] כתב: "אין השם יתברך מתחבר רק אל השלם, כמו שהוא יתברך שלם בתכלית השלימות". ובנצח ישראל פי"ב [שיג.] כתב: "השם יתברך, שהוא השלם האמיתי". וכן הוא שם פס"א [תתקלא:]. ובבאר הגולה באר הרביעי [שלט:] כתב: "כי הוא יתברך השלם בתכלית השלימות". ובהמשך שם [תד.] כתב: "הוא יתברך, אשר הוא שלם בכל השלימות", ועוד.

<> מסיים במטבע לשון זה, אע"פ שלשון הפסוק [תהלים פט, נג] הוא "ברוך ה' לעולם אמן ואמן", כי ביאר כאן שיש לתת לה' שבח שלם, ולא שבח שיש לו סוף, ולכך כתב "ישתבח שמו לעולם אמן ואמן" [ראה למעלה פכ"ה הערה 110]. ודרכו של המהר"ל לכתוב פסוק זה בסיום ספריו [כפי שעשה בסיום כל חומש וחומש בגו"א, בדרך חיים, נתיב העבודה, נתיב יראת השם, ועוד]. וכאן מסיים את חלק הספר העוסק בשרשים של שעבוד מצרים [פרקים א-יג], וביאור פרשיות התורה מתחילת ספר שמות עד יצ"מ ושירת הים [פרקים יד-מז]. מעתה ואילך יעסוק בענייני הלכה של ליל הסדר, והגדה של פסח, ויכנה את חלק הספר עד כה בשם "בפרקים" סתם. וכגון, להלן פנ"ד כתב: "וכבר נתבאר ענין זה בפרקים, ועיין שם". ולהלן ס"פ נז כתב: "ולעיל בפרקים הארכנו יותר בענין המכות". @**והמקור לכתוב**^ בסוף הספר "אמן ואמן" הוא מסיום כמה מספרי תהלים [שמחולק לחמשה ספרים]; בסיום הספר הראשון נאמר [תהלים מא, יד] "ברוך ה' אלקי ישראל מהעולם ועד העולם אמן ואמן". והרד"ק [שם] כתב: "נותן הודאה לאל בכלותו הספר, כמו שהוא מנהג הסופרים. וכן עשה בתכלית ארבעה הספרים... 'אמן ואמן', קיום וקיום, כמו שעונה אדם אמן אחר הברכה לקיים הברכה, כי אמן לשון קיום". ובסיום הספר השני נאמר [תהלים עב, יט-כ] "וברוך שם כבודו לעולם וימלא כבודו את כל הארץ אמן ואמן, כלו תפלות דוד בן ישי". ובסיום הספר השלישי נאמר [תהלים פט, נג] "ברוך ה' לעולם אמן ואמן". והרד"ק [שם] כתב: "אמר כן בתכלית הספר... כמו שכותבים הסופרים בהשלימם הספר. וכבר פירשנו הפסוק בתכלית הספר הראשון. נשלם ספר שלישי בעזרת האל יתברך". והרי כל סוף הוא כפול, וכמו שכתב להלן פס"ט: "ספר החמישי משנה תורה, כי כל השלמה וסוף כפול, ודבר זה ידוע כי כל סוף יש לו כפילות" [ראה למעלה פל"ג הערה 49]. לכך המהר"ל מסיים ספריו עם כפל "אמן ואמן".

גבורות ה', פרק מז עמוד PAGE קטז

PAGE קצט

PAGE קטז GH50