#**ועוקרין השלחן**= כדי שיתמה התינוק (פסחים קטו:) למה עוקרין השלחן, והלא היה ראוי לאכול אחר שכבר היינו מסובים. וישיב לו, כי יש לנו לספר ביציאת מצרים קודם האכילה. ועכשיו אין נוהגין עקירת השלחן, ובמקום זה עוקרין הקערה עם המצות.

#**ומוזגין כוס שני**= ומתחיל "מה נשתנה", ומספר כל השנוים אשר אנו עושים בליל זה (פסחים קטז.). ויש מקשים, דלא מצאנו תשובה למאמר "מה נשתנה". ובשביל כך פירשו דברים רחוקים מן האמת. וכל זה אינו קשיא, דודאי התשובה הוא בסוף המאמר, שמשיב על פסח מצה ומרור כאשר מגיע לשם. אבל "עבדים היינו" הוא התחלת הספור. וכן על שאנו מסובין משיב "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים וכו'", ומפני שיראה עצמו כאילו יצא ממצרים, יש לעשות הסבה, שנראה שהוא בן חורין, ועל הכל הוא משיב כראוי.

#**אמנם לכל**= הדברים אלו אין צריך, ואין קשיא, כי מאמר "מה נשתנה" הוא מאמר תלמיד חכם, כדאיתא בפרק ערבי פסחים (פסחים קטז.) חכם בנו, שואלו. ואם לאו, אשתו שואלתו\* וכו'. ואפילו שני תלמידי חכמים שואלים זה לזה "מה נשתנה וכו'". נמצא כי "מה נשתנה" שאלת תלמיד חכם. וכך פירוש; "מה נשתנה הלילה וכו'", ובודאי ענין אכילת מצה מורה על חירות, שהוא תלמיד חכם, ויודע הוא זה. וכן המרור שהוא מורה על השעבוד, וההסבה על החירות, וכן כל הדברים הנזכרים במאמר "מה נשתנה". אלא ששואל מה ענין זה לנו, כי מה קרה לנו שעושין החירות והשעבוד, ובאיזה מקום היה זה. ומתרץ "עבדים היינו לפרעה וגו'", והשתא התשובה כסדר, וכך הוא עיקר.

#**ולא זכר**= ארבע כוסות, כי לא זכר דבר שהוא תקנת חכמים כמו ארבע כוסות, שהוא תקנת חכמים לגמרי, אבל מצה ומרור אינו תקנת חכמים. אף על גב דמזכיר "כלנו מסובים", שהוא גם כן מדרבנן, כיון שהסבה היא למצה, שהיא מדאורייתא (שמות יב, יח), שהרי מצה צריכה הסבה (פסחים קח.), שפיר שואל על זה. וכן שני טבולין, אף על גב דטבול ראשון מדרבנן, וגם החרוסת בטבול השני מדרבנן, שואל עליו, דפירושו הלילה הזה שני טבולין, ובטבול אחד יש מרור שהוא מן התורה, אף על גב דחרוסת גופא מדרבנן הוא, כיון שחרוסת הוא למרור, שהוא מן התורה, שפיר שואל עליו "מה נשתנה". אבל ארבע כוסות, שהוא מדרבנן לגמרי, ואין בו דבר מן התורה, אינו שואל. ועוד, דגם בשאר לילה צריך אדם לשתות, ואין זה שנוי מה ששותה ארבע כוסות.

#**ובכל**= הנוסחות שלנו נמצא "שבכל הלילות אין אנו חייבין לטבל אפילו פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים". והרשב"ם (פסחים קטז.) והטור (או"ח סימן תעג) הגיהו שאין לגרוס "אין אנו חייבים לטבל", אלא "אין אנו מטבילין וכו'", מהא דפריך רב ספרא (פסחים קטז.) "אטו חיובא לדרדקא", ומתרץ, אלא הכי קאמר "שבכל הלילות אין אנו מטבילין אלא פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים", ועל פי זה הגיהו נוסחות שלנו.

#**ויש ליישב**= גירסא זאת, דודאי כאשר טבול ראשון הוא במרור, כדתנן במתניתן בהדיא (פסחים קיד.), אהא פריך "אטו חיובא לדרדקא", דהא במרור שלפני הסעודה יצא, ואין טבול שני בא אלא בשביל היכר תינוקות, כיון שכבר יצא במצות מרור. אבל כיון דמסיק בגמרא (פסחים קיד:) דמצוה לחזור אחר שאר ירקות לטיבול ראשון, ונמצא שיש לו שאר ירקות, שפיר דכל טיבול מצוה הוא; דטיבול ראשון הוא כמו שאמרנו\* למעלה כדי שיהיה ניכר שהטבול השני מצוה. שאף על גב דקיימא לן מצות אין צריכות כונה, מכל מקום צריך שיהיה ניכר שהמרור בא לשם מצוה. לפיכך טיבול ראשון מצוה, וטיבול שני למרור מצוה בודאי. אבל כאשר היה טבול ראשון במרור, כבר יצא בטבול ראשון, ולא נוכל לומר כי הטבול השני הוא כדי שיהיה ניכר שהוא לשם מצוה, דהא המצוה כבר נעשה, ואם כן לא הוי רק להיכר לתינוקות שיראו הרבה טבולין וישאלו, וזה בודאי לא הוי מצוה כלל. וכבר הוכחנו למעלה מדקאמר בגמרא (פסחים קיד:) "וכי תימא לאשמועינן שאר ירקות וכו'", דצריך לומר שכך פירושו; בשלמא כי אמרינן דמצות צריכות כונה, לכך בעי טבול ראשון, ולא סגי בטבול שני בלבד, כדי שיהיה ניכר דטבול שני לשם מצוה, כמו שנתבאר למעלה. ולכך כאשר טבול ראשון בשאר ירקות, שני טבולים מצוה; טבול ראשון כדי שיהיה מוכח שטבול שני לשם מצוה, וטבול שני עיקר מצוה. ולפי פירוש זה הנוסחא שלנו שפיר, ואין טעות בה. אמנם כדי שיהיה גירסא אחת בין שיש לו שאר ירקות ובין שאין לו שאר ירקות, ראוי לומר "אין אנו מטבילין", וזהו דעת הטור.

#**כבר אמרנו למעלה**= הטעם למה מתחיל "מה נשתנה הלילה וכו'", ולא מתחיל ביציאת מצרים לומר "עבדים היינו לפרעה במצרים" בלא שאלת "מה נשתנה". כי הידיעה היא נקנית מן המורגש אל המושכל, והמצות הם כמו סולם לעלות בהן אל הידיעה השלימה, ולכך יש לו להתחיל מן המורגש "מה נשתנה".

#**וכן**= "עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו וכו'". תנן בערבי פסחים (פסחים קטז.) מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ודורש כל הפרשה כולה מ"ארמי אובד אבי" (דברים כו, ה-ח). וקאמר בגמרא (שם), מאי בגנות. רב אמר, "מתחלה עובדי עבודה זרה". רבא אומר\*, "עבדים היינו וכו'".

#**ופירוש**=, 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 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.

#**וכאשר תבין**= עוד תדע עוד, כי השבח שקודם לו גנות יותר שבח, כמו שתראה כי היום קודם לו הלילה, וזה מפני כי השלימות אינו נמצא בהתחלתו בעולם הזה. וכאשר יגיע לנמצא שלימות מה, אי אפשר שיהיה לו אותה המעלה בתחילתו, כאשר היא מדריגה עליונה אלקית, שאין המקבל ראוי אל מעלה הגדולה האלקית שיהיה כך מהתחלתו. לפיכך המעלה אלקית יוקדם לה גנות, ולבסוף יעלה אל מעלה האלקית, כי כך ראוי אל מעלה האלקית, שלחסרון המקבל אינה נמצאת בו תחלה. וזה נמשך אל הויית העולם הזה שאין בתחלתו נמצא מעלתו, אבל התחלתו הוא בשפלות, ומתעלה באחרונה. ולא היה כדאי העולם הזה לקבל המעלה הזאת, שיהיה האור בתחלתו, כי האור הוא מעלת המציאות, לכך יוקדם לו לילה. ולפיכך תמצא גם כן כי העולם הזה היה נוהג בשפלותו מתחלת בריאתו, דומה ללילה, עד שבא אברהם אבינו, שהוא היום, שאברהם היה כמו אור היום. וזהו שאמרו רז"ל (ע"ז ט.) ב' אלפים תוהו, כלומר שהמציאות חייב להיות תוהו בראשונה, להיות נמשך אחר ענין העולם הזה אשר התחלתו תוהו, ואין בהתחלתו המעלה העליונה. ולכך דבר זה מורה על המעלה האלקית, אשר היה להם תחלה גנות, ואחר כך היה הקב"ה מעלה אותם אל מדריגה האלקית, וזהו כפי סדר העולם כמו שאמרנו.

#**וטעם מחלוקת**= שלהם, כי לדעת רב "מתחלה עובדי עבודה זרה" הוא הגנות, שזהו גנות דבק בנפש, כי בודאי שאין הגוף מקבל פחיתות העבודה זרה, כי אם הנשמה. וטעם רב שחשב גנות נפש גנות יותר, שהגנות אשר דבק בנפש גורם אבדון, כי הנפש אשר תצא מן אשר ראוי לנפש, בסוף\* תלך הנפש לאבדון, כדכתיב (ויקרא כג, ל) "והאבדתי את הנפש וגו'". ומפני שהוא מביא העדר גמור, ראוי להיות נחשב זה גנות יותר. ורבא סובר שהגנות אשר הוא דבק בגוף הוא יותר, שגנות שלו גנות נמצא ונראה עתה, ולפיכך "עבדים היינו" הוא עיקר הגנות. גם כי הגנות דבק יותר בגוף במה שהגוף הוא בעל חומר, וגנות דבק בו. אבל הנפש, אף על גב שהגנות בנפש מביא לידי העדר בסוף, אין זה דרך גנות כמו שהוא בגוף, שהגנות שייך בו במה שהוא גוף שפל בעצמו, שייך בו גנות, וזה ידוע.

#**ויש מפרשים**= כי לדעת רב "מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו" הוא הגנות, שזה הגנות קודם שבא אברהם אבינו, ואחר כך קרב הקב"ה את אברהם לעבודתו, וראוי להזכיר התחלת הגנות. אבל רבא סובר שהגנות אשר אמרה המשנה (פסחים קטז.) "יתחיל בגנות ויסיים\* בשבח" הוא גנות הבנים, ודי שיספר הגנות שהיה לבנים, וזהו "עבדים היינו לפרעה", וזהו התחלת הגנות שהיה לבנים, ואין צריך להתחיל גנות קודם שבא אברהם, רק בגנות שהיה לבנים. אבל פירוש ראשון עיקר, כאשר תבין עיקר הדברים.

#**ובודאי הקב"ה**= עשה לישראל שניהם; שהציל אותם מגנות הנפש, ומגנות הגוף גם כן. שהיו מתחלה עובדי עבודה זרה, והיה להם גנות הנפש, ואחר כך הציל אותם גם כן מגנות הגוף. ולא פליגי רק איזה יותר גנות, ודבר שהוא יותר גנות ראוי שיהיה התחלה. ואנו קיימא לן כרבא, ולפיכך אנו מתחילין "עבדים היינו וכו'". ואף רבא מודה שגנות נפשי היה\* לנו, ולפיכך יספר אחריו "מתחלה עובדי עבודה זרה וגו'". ואפשר לומר דאף לרב, אף\* על גב דעיקר הגנות הוא "מתחלה עובדי עבודה זרה היו וגו'", יש להתחיל ב"עבדים היינו לפרעה במצרים", מפני שראוי להתחיל לספר קודם הטובה שעשה הקב"ה עם ישראל, שבשביל זה ראוי לספר ביציאת מצרים. וכל הדברים עד "מתחלה עובדי עבודה זרה", ששם הוא מתחיל לספר הגנות, הוא הקדמה למה אנו חייבין לספר ביציאת מצרים. נמצא כי ההגדה הזאת הוא בין לרב ובין לרבא כסדר לגמרי.

#**"ויוציאנו ה'**= ביד חזקה ובזרוע נטויה" (דברים כו, ח). אלו שני דברים "ביד חזקה ובזרוע נטויה" יש לפרש, כאשר הכה הקב"ה אותם היה זה "ביד חזקה", רצה לומר בכח גדול. "ובזרוע נטויה" שהיה זרוע שלו נטויה עליהם, כלומר שהמכה נמשכת עליהם זמן מה, שכל מכה היה לה המשך. ובאלו שני דברים הוציא הקב"ה את ישראל; על ידי המכה הגדולה, וגם על ידי המשך המכה. כי פרעה בסור המכה מעליו היה שב לחטא, ולפיכך לא היה אפשר להוציא אותם כי אם על ידי המכה והמשך המכה, שאז היה נותן להם רשות ללכת. ואף במכת בכורות, שהיתה המכה ברגע אחד בחצי הלילה, היה לה המשך המכה, ובשביל המשך המכה יצאו ישראל. ובמדרש (ילקו"ש ח"א רמז רח) "קומו צאו מתוך עמי\*" (שמות יב, לא), אמרו לו, וכי גנבים אנחנו, בבקר אנו יוצאים. אמר להם, הרי כל מצרים מתים\*, שנאמר (שם פסוק לג) "כי אמרו כלנו מתים". אמרו לו, ומבקש אתה לכלות מעליך המכה, אמור 'הרי אתם ברשותכם, הרי אתם עבדים של הקב"ה'. התחיל פרעה לומר; לשעבר הייתם עבדי פרעה, אבל עכשיו הרי אתם עבדים של הקב"ה, עד כאן. הרי כי בשביל שהיתה המכה נמשכת יצאו ישראל ממצרים. וכן כל מכה ומכה היה המשך למכה, ובשניהם הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים. וזהו "ובזרוע נטויה", שהיה זרוע נטויה עליו, כמו מי שמכה אחד, וזרוע נטויה עליו שיחזור, ואם לא יחזור, יכה אותו עוד.

#**ועוד דע**= כי ראוים היו ישראל להיות עבדים במצרים, וראוי היה פרעה להיות מלך משעבד בישראל. וכאשר רצה הקב"ה להוציא את ישראל ממצרים, היה עומד נגד זה העבדות שראוי לישראל, והמלכות של פרעה. וזהו שאמר "עבדים היינו", והוא נגד העבדות של ישראל. וכנגד שהיה פרעה מלך משעבד בם אמר "לפרעה במצרים"\*. ועל זה אמר "ויוציאנו ה' משם ביד חזקה" להסיר העבדות, כי נגד שהיו משועבדים ומשוקעין בעבדות היה הקב"ה צריך להוציא אותם ביד חזקה. וכנגד שהיה פרעה מלך עליהם בכח זרוע שלו, היה מוציאם בזרוע נטויה. כי דרך מי שבא למחות בדבר, נוטה ידו עליו, וזהו "בזרוע נטויה". משל זה, אבן שהוא משוקע בארץ, ואדם בעל זרוע אינו רוצה להניח ליקח אותו משם, הלוקחו נוטה ידו עליו במכות שלא יעכב. והפירוש הזה הוא נכון כאשר תדקדק בדבר הזה. ואלו ב' דברים זכרם בב' פסוקים (דברים ד, לד) "או הנסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי וגו'", ובפסוק (שם פסוק כ) "ויוציא אתכם מכור ברזל", כאשר נתבאר למעלה בארוכה. ועוד\* יש ביאור, ולקמן (ר"פ נו) אצל "ביד חזקה" זו הדבר, "ובזרוע נטויה" זו החרב, יתבאר עוד.

#**ועוד דע**=, כי כל פעל (-ש-)נעשה בכח כאשר הפועל בעל כח, והוא פועל בכחו. וזה כי אדם שהוא בעל כח, ומכה בכח הכאה הזאת, היא הכאה גדולה, שהמכֶּה הוא בעל כח, ומכֵּה בכח. וזה שאמר "ביד חזקה", כי המכֶּה במצרים היה בעל כח, כי ידו חזקה היא. וכנגד שהיה מכֵּה בכח אמר "בזרוע נטויה", שהיה זרוע שלו נטויה להכות בזרוע, כי מה שהיה נוטה הזרוע עליהם מורה שהיה פועל בזרוע, ובכח היה מוציאם. וזהו שאמר הכתוב (דברים ד, לז) "ויוציאך ה' בפניו בכחו הגדול". פירוש, כי השם יתברך הוציא אותם בפניו, רצה לומר בעצמו הוציאם, לא על ידי אחר, שאילו היה על ידי אחר לא היה זה "בפניו". ומאחר שהקב"ה הוציאם בעצמו, והוא בעל כח, מזה נדע כי לא היה חסר מפני שאינו בעל כח. וגם מצד הפעולה בעצמה לא היה חסר, כי היה ההוצאה על ידי כחו הגדול. וזה שאמר "ובכחו הגדול"\* הוא זרוע נטויה של הקב"ה. וזה אמת גם כן כאשר תדקדק בפירוש זה.

#**וזהו שאמר**= אחריו "ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו וכו'". ואין הפירוש כמו שפירשו בזה שאם לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, היינו אנחנו ובנינו ובני בנינו משועבדים עד סוף כל הדורות. כי אפשר אפילו לא יצאו האבות, אפשר לבנים לצאת על ידי הקב"ה, ולמה אם לא הוציא את אבותינו הרי "אנו ובנינו ובני בנינו וכו'". אבל הפירוש שלא תאמר שאף שהיתה ההוצאה על ידי הקב"ה, אפשר ויכול להיות ההוצאה על ידי אחר בדורות הבאים, אין זה כן, שאם לא עשה הקב"ה את הדבר הזה שהוציא אותם ממצרים, אל תאמר שהיתה הוצאה אפשר על ידי זולתו בשום דור בעולם, אלא "היינו אנו ובנינו ובני בנינו וכו'". ומה שלא אמר כי אם לא הוציא הקב"ה האבות, היו האבות ובניהם משועבדים. דבר זה לא צריך לומר, אחר שהיה הקב"ה בעצמו מוציא אותם, אם היה אפשר ההוצאה על ידי אחר, לא היה הוא מוציא אותם בעצמו\*. אלא שאף בדורות הבאים לא היה אפשר ההוצאה כי אם על ידי הקב"ה. וכך פירושו; ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים בעצמו, היינו משועבדים לעולם, שאף בדורות הבאים לא היה אפשר היציאה על ידי אחר. ולא תאמר שאף אם לא הוציא הקב"ה בעצמו את ישראל, היה אפשר לבנים שיצאו מעצמם, או על ידי אחר, זה אינו.

#**ומה שלא**= היו יכולים לצאת כי אם על ידי הקב"ה הוא דבר עמוק. וזהו על דרך שאמרו רז"ל בפרק קמא דתענית (ב.), שלשה מפתחות לא נמסרו לשליח; מפתח של חיה, ושל גשמים, ושל תחיית המתים. ומייתי התם קרא לכל אחד ואחד שהקב"ה הוא הפותח. והטעם באלו שלשה דברים, כי כל דבר שהוא בכח ויוצא לפעל, אין יציאתו לפעל כי אם על ידי הקב"ה, שהוא בלבד בפעל הגמור. וזהו מפני שהוא יתברך נבדל מן החומר, שכל ענין החומר הוא בכח, וכל אשר יש בו צירוף גשמי אי אפשר שיהיה בפעל הגמור. לכן הוא יתברך נבדל לגמרי מן החומר, והוא בלבד בפעל הגמור. ולא כך המלאכים, כי אף שאינם גשמיים, מכל מקום יש להם יחוס וקירוב אל הגשם, ולכך אינם בפעל הגמור, רצה לומר שאין מדריגתם בתכלית השלימות, כי הנמצא שהוא חסר ואינו שלם בתכלית, אינו בפעל, כי המציאות בפעל כאשר הוא שלם כבר, ואינו חסר. ולפיכך הדברים שכלם הם יציאה לפעל הגמור, אי אפשר שיהיה רק על ידי השם יתברך, שהוא בפעל הגמור.

#**ומפני כי**= אלו הדברים השלשה, והם מטר חיה תחיה, הם אינם בפעל ויוצאים אל הפעל, כדמוכח קרא, דכתיב גבי מטר (דברים כח, יב) "יפתח ה' את אוצרו". וגבי חיה "ויפתח ה' את רחמה". וגבי תחיה (יחזקאל לז, יג) "בפתחי קברותיכם", שזה מורה שכולם דברים יוצאים אל הפעל אחר שלא היו בפעל. הנה הדברים האלו יוצאים מן הכח אל הפועל, ואין המוציא רק מי שהוא בפעל לגמרי, וזה השם יתברך, שהוא בפעל הגמור. ואם השם יתברך מחדש פעולות אחר שלא היו, ונראה כאילו פעולותיו יצאו מן הכח אל הפועל, זה שהיה חסרון מצד המקבל, וכאשר היה מוכן המקבל אין צריך הוצאה לפעל. ואין דבר במציאות שהוא יציאה לפעל כמו דבר זה; כי חיה יציאה לעולם בריאת\* האדם, וכן התחיה יציאה לפעל לחיים אחר המות, וכן המטר פרנסת העולם, שבו תלוי חיות האדם. ולפיכך באלו דוקא כתב לשון פתיחה, כי אלו דברים נחשבים יציאה לפעל. אבל צמיחת העצים ושאר הויות, אינם הויה שלימה, ומפני שאינם הויה שלימה אינם בפעל גמור, כי דבר שאינו נשלם אינו נחשב מן המציאות שהוא בפעל\* כמו שהתבאר, וזה ידוע.

#**וראוי שיהיה**= שלימות העולם הזה, מה שהוא בפעל, מן השם יתברך, שהוא בפעל הגמור, והוא המוציא הכל אל הפעל. ולפיכך תולדות האדם, שהוא בעולם התחתון, על ידי השם יתברך. ומטר השמים מן עולם האמצעי, שהרי נקרא (דברים יא, יא) "מטר השמים". והתחיה הוא השפעת החיות מן עולם העליון, וראוי שיהיה\* על ידי השם יתברך. וכל אלו שלשה דברים מקבל העולם הזה, כל אחד ואחד מעולם מיוחד. ולפיכך כל אחד יש לו פתיחה בפני עצמה, שהוא היציאה אל הפעל, והוא על ידי השם יתברך, אשר הוא בפעל הגמור.

#**ובמערבא אמרי**= אף מפתח של פרנסה (תענית ב:). זה דבר עוד מופלג בחכמה, וזה שכמו שצריך הוצאה אל הפעל באלו שלשה דברים במה שמקבל העולם הזה, כך צריך הוצאה אל הפעל דבר שהוא קיום העולם, והוא הפרנסה שהוא קיומו, ולפיכך אמר שזהו גם כן מפתח רביעי. נרמז לך דבר מעט מזעיר. אמנם עיקר הדבר הוא דבר נעלם יותר. גם מפתח של פרנסה יש להבין ממה שיתבאר (להלן פס"ה) אצל הלל הגדול בעזרת השם יתברך.

#**ומפני כי**= יציאת מצרים, שהוציא אותם מבית עבדים להיות לו עם\* סגולה, הויה גדולה, והוא שלימות העולם בודאי, כמו שהתבאר לך כי ישראל שלימות העולם. ולכך יציאת דבר זה לפעל על ידי השם יתברך, המוציא הכל אל הפעל, ואין המפתח נמסר להיות מוציא אל הפעל רק הוא יתברך. ולדבר זה צריך דברים ארוכים מאוד. כלל הדבר, שאלו הדברים היו בכח ויצאו אל הפעל, המוציא אותם הוא אשר בפעל, ואינו כחני כלל. וכאשר היו ישראל במצרים, והוציאם הקב"ה אל הפועל להיות יוצאים מרשותם, הרי היו דומים בודאי לעובר הנולד, וכמו שהארכנו מאוד מאוד\* בזה, והיו ישראל יוצאים ונחשבים עם נולד מתחדש עתה, לכך לא אפשר יציאתם רק על ידי הקב"ה.

#**וזה שאמר**= "אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים היו אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים לפרעה", כי לזאת ההוצאה צריך יציאה אל הפעל על ידי מי שהוא בפעל תמיד. אבל שאר גליות אין הדבר כך, כי אף אם לא עלו מבבל, לא היו ישראל קודם זה מציאות בכח, כי זה שייך כאשר היו במצרים, שאז לא היו עדיין עם, ושם נתגדלו ופרו ורבו כעובר המתהוה במעי אמו, ולא יצאו עדיין אל הפעל, ולכך נחשב יציאתם הויה לפעל לגמרי. ועל זה אמר "ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו וכו'", כלומר ומפני כך ראוי אלינו לשבח ולספר נפלאותיו שעשה הקב"ה עם אבותינו. והדברים האלו הם דברים עמוקים מאוד.

#**ועוד תדע להבין**= כי אי אפשר שיהיה יציאת מצרים כי אם על ידי הקב"ה. כי הפועלים תמצא אותם מיוחדים, שלא יצא דבר מכל דבר. כמו שתראה במציאות העולם, כי האדם יוליד אדם, והשור שור, וכל הפועלים מיוחדים. וכאשר מצאנו כי הפעל הזה, שהוא ההוצאה, מיוחד לו יתברך, אי אפשר שתהיה פעולה הזאת על ידי אחר, שאם כן היו שני פועלים לפעולה אחת, ולא היו מיוחדים הפועלים והמקבלים הפעולה, ודבר זה לא יתכן, כמו שאמרנו למעלה. והפעל הוא לפי ענין הפועל, ודבר זה נראה בכל דברים הטבעיים. ואף הפעולה דומה מתיחס אל הפעל, כי כאשר נמשך מן האש פעולה, נמשך היבש, לפי ענין האש שהוא יבש. וכן הליחות מן המים, תמיד מתיחס הפעולה אל הפועל, ודבר זה מוסכם מן המעיינים. ואם תאמר שאפשר שתהא גאולתם על ידי אחד מן המלאכים, אם כן לא היתה הפעולה מיוחדת. שאם היה אפשר להיות יוצאים על ידי מלאך, אם כן פעולת היציאה מתיחס אל השם יתברך ואל\* מלאך, ולא מצאנו דבר אחד מתיחס אל שני פועלים, האחד גדול ואחד קטן; כי אם הוא מיוחד לפועל הגדול, אי אפשר לפעול פועל קטן דבר זה.

#**וכל זה**= רמזו רבותינו ז"ל בבראשית רבה בפרשה וירא (נ, ב) "אין מלאך אחד עושה שתי שליחות, ואין שני מלאכים עושים שליחות אחת". וביאור זה, כי אם היה מלאך אחד עושה שתי שליחות מחולקים, נמצא שהיה המלאך מתיחס אל שני דברים שאין זה כזה, ואם הוא מתיחס אל דבר זה, אינו מתיחס אל דבר אחר. וכן "אין שני מלאכים עושין שליחות אחת", שאם השליחות מתיחס אל מלאך זה, אי אפשר להיות מתיחס אל מלאך אחר, שהוא מחולק ממנו ומובדל. כלל הדבר, שצריך להיות הפועל מתיחס אל הפעולה, והפעולה אליו, כמו שאמרנו, ודבר זה עמוק מאוד ביחוד\* הפועלים. וזהו שאמר "אם לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, היינו אנחנו ובנינו ובני בנינו משועבדים לפרעה במצרים". ובאולי תשאל, מהו מעלת ומדריגת ההוצאה, שלא היתה אפשרית כי אם על ידי השם יתברך בעצמו, ולא תיוחס לשום פועל אחר. דבר זה כבר נתבאר למעלה שכל יציאה אל הפועל הוא על ידי השם יתברך בעצמו, וכמו שהארכנו, והם דברים ברורים מאוד.

#**ועוד**=, כי היציאה היא מתיחסת אל השם יתברך, שכאשר השם יתברך הוציא את ישראל ממצרים, לא שהוציא אותם שהיו במצרים בלבד, אלא כל הדורות הוציא, כמו שאנו אומרים בסוף ההגדה "לא את אבותינו גאל, אלא אף אותנו גאל עמהם". ורצה בזה, כי כאשר הקב"ה סילק כח מצרים מישראל, לא היה הסתלקות הזה במה שהם דור ההוא, שאם כן לא היתה היציאה כי אם לאותו דור בלבד, רק שנמשך היציאה לבנים גם כן. דומה לזה, אדם אחד היה יושב במדינה, ובא חכם אצלו ואמר לו; צא מן המדינה, כי ידעתי שמלחמה יבא עליה. והאיש ההוא היה הולך אל מדינה אחרת, ונצול, ומוליד שם בנים ובני בנים. לא יאמר בזה כי הוא הציל האיש וזרעו כאחד, אלא הציל האיש, והיתה הצלה הזאת נמשך לזרעו. ולא היה הדבר כך במצרים, אלא הקב"ה לא שם עינו אל אותו דור, אלא שם עינו לכלל ישראל, ראשונים ואחרונים, ואותם הוציא.

#**ודבר זה**= ראוי דוקא אל הקב"ה, כי הוא יתברך כולל הכל, וכלל ישראל הוא שהוציא, כפי מדריגתו של השם יתברך, שהוא יכלול כל הדורות. ואילו היתה ההוצאה על ידי מלאך, אף כי היו יוצאים, מצד כי המלאך אינו כולל הכל, לא היתה היציאה רק לאבות, אף כי היה נמשך לבנים. ואם תאמר, ומאי נפקא מיניה אם היה מכוין לאבות, והיו נגאלים הבנים במקרה, או שכיון לאבות ובנים ביחד. חילוק גדול יש; אם כיון לאבות בלבד, היה אפשר לבנים לחזור אל שעבוד. עכשיו שכיון אל אבות ואל כל הדורות, אי אפשר. לכך אמר "לא את אבותינו גאל אלא אף אותנו גאל עמהם". ודבר זה כי מפני שהוא יתברך כולל כל הדורות, פועל בדברים התמידים והכוללים, לא אל הדברים אשר הם לפי שעה בלבד, ואינם רק פרטים. ואין ספק כי דבר זה אי אפשר על ידי מלאך, ושום כח זולת השם יתברך, והדבר מוכרח הוא. ועוד יתבאר לקמן (פנ"ה) אצל "אני ולא מלאך" שלא היתה ההוצאה אפשרית כי אם על ידי השם יתברך.

#**ואפילו כלנו חכמים**=. נקט ד' דברים, כי הידיעה נקנית בארבע דברים אלו; אם\* מושכלות ראשונות, כמו שידע האדם ששני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד, וכמו שהכל גדול מן החלק, וכן כל דבר שהוא שכל ראשון, וזה נקרא "חכמה". השני, הם מושכלות שניות, מה שידע האדם דבר, ומוציא דבר מתוך דבר, וזה נקרא "נבון", כמו שאמרו (חגיגה יד.) איזה נבון, המבין דבר מתוך דבר, והם המושכלות השניות. הידיעה הג', מה שיקנה האדם על ידי נסיון, שנסה פעמים הרבה; כאשר עשה דבר פלוני, אירע כך. וכאשר אכל עשב פלוני, היה מחמם לו. וכאשר אכל עשב פלוני, היה מקרר לו. וזה נקרא בעל נסיון, שקנה הידיעה מכח הנסיון. ודבר זה הוא בזקנים, שבשביל זקנותם קנו הדברים ועמדו עליהם, כי לנסיון צריך זמן רב, עד שעומד עליו מכח נסיון. וזה ידוע עד שאין צריך לבאר. לפיכך בעל נסיון הוא הזקן. ויש ידיעה נקנית מצד המקובלת, שמקובל אצלו מפי איש נאמן, ועליו סומך זאת הידיעה. וזה קונה מצד התורה, כי מאמין הוא בדברי משה רבינו, אשר נקרא "נאמן" של הקב"ה. ואף על גב שיש ידיעה עוד נקנית מן המוחשת, כמו שהוא רואה האש שורף, אבל אין זאת הידיעה יש בה מעלה, כי היא פחותה מכל, שאף בהמה רואה. אבל המדריגה שיש בהם מעלת האדם הם אלו ארבע המדריגות, שיש בהם מעלה. ולפיכך אמרו "ואפילו כלנו חכמים וכו'", זכר ארבע דברים; חכמים, נבונים, זקנים, יודעי התורה, כנגד ארבע מדריגות שנקנה בהם הידיעה.

#**ועוד דע**= כי זכר ד' דברים כנגד ד' מדריגות שיש אל הידיעה. וזה כי כאשר הוא משיג בנמצאות, נקרא זה "חכמה". אבל מפני שההשגה הזאת נסמכת אל הגשמים, שמהם קונה הידיעה, אין זאת הידיעה נקיה ומופשטת מן החומר לגמרי, בעבור שנסמכת ידיעה זאת אל החומרים, והם הנמצאים הגשמים. אבל המושכלות השניות, בעבור שהוא יקנה אותם מן המושכלות הראשונות, הם נקיים יותר מן החומר, שהרי בהשגתם אינם נסמכים אל החומרים מבחוץ. ומכל מקום גם זה אינו מופשט ונקיות\* לגמרי, בעבור שנסמכים אל המושכלות הראשונות, שנקנו מן הגשמים הנמצאים בחוץ. אבל כאשר יגיע האדם לעת הזקנה, שאז הכחות הגשמיות הם כלים ונפסדים, אז יתחדש בשכל להשיג דברים בשכלים הנפרדים ובעלה\* הראשונה, דברים אשר אינם נסמכים אל החומר כלל. ודבר זה מיוחד דוקא בימי זקנה, בעבור שכחות הגשמים כלים ונפסדים, אז יתחדש לו שכל להשיג דברים השכלים לגמרי.

#**וזהו שאמרו**= במסכת אבות (פ"ד מכ"א) "הלומד מן הילדים למה הוא דומה, לאוכל ענבים קהות\* ושותה יין מגתו. אבל הלומד מן הזקנים למה הוא דומה, לאוכל ענבים בשולות ושותה יין ישן. פירוש, כי חכמת הילדים נטבע בחומר, לפיכך הוא דומה לאוכל ענבים קהות, שאין הטעם מתבשל, וטעם הענבים עדיין מוטבע בחומר הענב. וכן כמו מי ששותה יין חדש, שעדיין היין מעורב בשמרים, כך חכמתם של ילדים, אין חכמתם נבדל מן הגוף, אבל מוטבע בגוף. אבל הלומד מן הזקנים, מפני שחכמתן נבדלת, הוא דומה לאוכל ענבים בשולות, שמחמת שנתבשל הענב, הטעם נבדל מן הגוף של ענב. וכן היין הישן כבר נבדל מן השמרים, והוא נעשה צלול וזך, כך חכמתן\* של זקנים מובדל וצלול מן עכירות הגוף. לפיכךאמרו "אפילו כלנו זקנים" נגד השכל באדם בסוף ימיו. וכמו שאמרו חכמים (קנים פ"ג מ"ו) תלמיד חכם, כל זמן שמזקין חכמתו נתוספת וכו'.

#**ועל אלו**= ג' דברים יש מדריגה יותר חשובה, והיא ידיעת התורה, שהיא מפי השם יתברך על ידי נביאו, והיא יותר נבדלת מכל השגות שבעולם. שאין ספק כי השכל הנאצל, מחמת שזה השכל מתיחס אל האדם, שהוא קנינו, אין השגתו בדברים שיש בהם פשיטות גמור והם רחוקים לגמרי מענין החמרי, ולא היה אפשר להשיג אותם האדם שהוא בחומר. אבל התורה, שהיא מה', אמרות ה' אמרות טהורות מזוקקות שבעתים מכל חומר.

#**נמצא כי**= ההשגות הם ארבע; החכמה, והוא שכל בלבד. וכנגד זה אמרו "אפילו כלנו חכמים". ושכל נקנה, אשר הוא נקנה מן השכל ראשון, והוא יותר פשוט. וכנגד זה אמרו "כלנו נבונים", כמו שאמרו (חגיגה יד.) "נבון" המוציא דבר מתוך דבר. ועוד על זה נקרא בפי המעיינים "שכל נאצל" על האדם בעת זקנתו, כאשר נחלש כח הגוף בעת הזקנה, והוא יותר נבדל ופשוט. וכנגד זה אמרו "ואפילו כלנו זקנים". וכנגד הרביעי אמרו "כלנו יודעים את התורה", שהיא יותר מכל, בעבור שהיא מה', הנותן התורה והחכמה. כך יש לפרש לפי הגירסא שלנו.

#**אמנם עיקר הגירסא**= כאשר מצאתי "ואפילו כלנו חכמים ואפילו כלנו נבונים ואפילו כלנו יודעים את התורה", ולא גרסינן "ואפילו כלנו זקנים". וזאת הגירסא אמתית בודאי, נקט שלשה דברים, כנגד שלשה דברים\* שאמר הכתוב אצל בצלאל (שמות לא, ג) "ואמלא אותו בחכמה ובתבונה ובדעת". כי החכמה המשיג את הדברים הנמצאים בלבד, וזהו חכם. אמנם המוציא דבר מתוך דבר, וזה נקרא תבונה כאשר ידוע. אמנם הדעת הוא היודע אמתת הדברים כל אחד בגדרו, זה נקרא דעת. ולפיכך אמר כאן "ואפילו כלנו יודעים את התורה", כי התורה תקרא (מלאכי ב, ו) "תורת אמת", מלמדת לנו דעת באמתות הנמצאים. וזה הפירוש הוא נכון.

#**ואם תאמר**=, אחר שהוא חכם ונבון, למה לו לספר. אין הדבר קשיא, כי צריך לספר את הדבר, וכמו שאמר הכתוב (דברים טז, ג) "למען תזכור את יום צאתך". לפיכך אף אם כלנו חכמים כלנו נבונים, מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים.

<> אודות שזאת התמיה המתבקשת, כך משמע מהמשך דברי הגמרא שם [פסחים קטו:]: "אביי הוה יתיב קמיה דרבה, חזא דקא מדלי תכא מקמיה, אמר להו, עדיין לא קא אכלינן". וכן מורה לשון הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ג], שכתב: "וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו 'מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות'... וכיצד משנה... עוקרים השולחן מלפניהם קודם שיאכלו". הרי השינוי הוא שעקרו את השולחן קודם אכילה, ובדרך כלל עושים כן רק בסיום האכילה, ולא לפניה. וכן השו"ע [או"ח סימן תעג ס"ו] כתב: "ואז יצוה להסירם מעל השולחן ולהניחם בסוף השולחן כאילו כבר אכלו, כדי שיראו התינוקות וישאלו". ובתשובות הרא"ש [כלל יד סימן ה] כתב: "ויקח הקערה שבה המצות ויצוה להסירה מעל השולחן, כדי שיראה התינוק וישאל למה מסלקין הלחם, ועדיין לא אכלנו".

<> אין כוונתו לחיוב הסבה שבליל הסדר, אלא להסבה סביב השולחן בכדי לאכול, וכמו "הסבו על השלחן" [רש"י ברכות נא:]. ואם לא היו מסובים, לא היה מקום לתינוק לתמוה מדוע אין אוכלים. אך עכשיו שהיו מסובים, ובזה היו מוכנים לאכול, ועם כל זה עקרו את השולחן, יש בכך הרחקת האכילה יותר מאם לא היו מסובים כלל, כי "שנה ופירש" מהאכילה. ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט:] כתב: "ואילו לא באתה [תמנע] להתגייר, אין זה הרחקה. אבל מאחר שבאת להתגייר ונדחתה, זה היא תכלית ההרחקה" [ראה למעלה פי"ט הערה 198, ופמ"ה הערה 114].

<> לשון המשנה ברורה [סימן תעג ס"ק סו]: "כדי שיראו התינוקות וישאלו. המצות מוכנות לאכילה למה מסלקין אותם. ויאמר להם, שאין רשאין לאכול עד שיספר ביציאת מצרים". והנה תוספות [פסחים קטו:] כתבו "כדי שיכיר התינוק וישאל - כלומר ומתוך כך יבא לישאל בשאר דברים [פירוש - והן שאלות "מה נשתנה"]. אבל במה ששאל למה אנו עוקרין השלחן לא יפטר מ'מה נשתנה'". ומתוך שהמהר"ל לא כתב שמתוך השאלה על עקירת השולחן יבואו לשאול על שאר דברים, בפשטות משמע שאינו סובר כתוספות [כן כתבו בהגש"פ הוצאת מכון מהר"ל הערה 31]. וכן במנהגי מהרי"ל [סדר ההגדה (מהדורת מכון ירושלים) עמוד קה] כתב: "העיד מהר"י סגל על חמיו מהר"ר משה כץ, פעם אחת שאלתו בתו, אבא למה הגבהת הקערה, והתחיל 'עבדים היינו', ולא אמר 'מה נשתנה'", ודלא כתוספות. אך נראה שגם לפי המהר"ל אין לדלג על "מה נשתנה", שכתב "ישיב לו כי יש לנו לספר ביציאת מצרים קודם האכילה". הרי שהשאלה על עקירת השלחן אינה חלק משאלות הלילה [עד שתבוא ותאמר ששוב אינו צריך לשאול "מה נשתנה"], אלא היא הקדמה לדברים שיספרו בהם בלילה הזה, שעתה הולכים לקיים מצות סיפור יצ"מ. וראה למעלה פ"נ הערה 76.

<> "והוא במקום עקירת שלחן" [הוספה בכת"י (שכא)]. והרשב"ם [פסחים קטו:] כתב: "מצוה היא לעקור את השלחן... והני מילי לדידהו דהוי להו שלחן קטן לפני מי שאומר הגדה לבדו, וכן לכל אחד, אבל אנו מסלקין את הקערה שבה המצה ומרור ושני תבשילין לסוף השלחן, ודי לנו בכך... ויניחנה בקרן זוית כאילו כבר אכלו". וכן הוא בתוספות שם [ד"ה למה] "למה עוקרין את השלחן - דוקא שלהן, שהן קטנים. אבל שלנו שהן גדולים, איכא טורח גדול בעקירתו, נהגו לסלק הקערה לצד אחד, דליהוי כעקירת שלחן". והרא"ש [פסחים פ"י סימן כט] כתב: "והאידנא ששלחנות שלנו גדולים הם, וטורח לסלקם, מסלקינן הקערה שבה המצות, כאילו אינם רוצין לאכול יותר".

<> "שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה, הלילה הזה כולו מצה. שבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות, הלילה הזה מרור. שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים. שבכל הלילות אנו אוכלין בין יושבין ובין מסובין, הלילה הזה כולנו מסובין" [הגדה של פסח]. ובמשנה [פסחים קטז.] לא הזכירו את השאלה על הסבה, אך הזכירו את השאלה על קרבן פסח: "שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל, הלילה הזה כולו צלי", ופירש הרשב"ם [שם]: "בזמן שבית המקדש קיים היה שואל כן".

<> כן הקשה האברבנאל בזבח פסח, השער השביעי, ויובא בהערה הבאה. ובכת"י [שכא] כתב שאלה זו בשם "המפרש האגדה", ונראה שכוונתו לאברבנאל. וראה למעלה פ"נ הערה 148.

<> לשון האברבנאל: "בתשובת 'עבדים היינו לפרעה וכו'', והוא שבהיות השאלה על המצה ועל המרור ועל ההסיבה והטיבול... לעניין הטיבול וההסיבה לא השיב דבר, וגם לא לעניין המרור". וכן היה קשה להרבה מפרשי ההגדה, וכמבואר בהערה הבאה.

<> פירוש - האברבנאל ודעימיה [יובאו בסמוך] ביארו ש"עבדים היינו" היא התשובה ל"מה נשתנה", וטרחו לבאר כיצד שאלות "מה נשתנה" מתיישבות. וכגון, האברבנאל [עמוד קה] כתב: "'עבדים היינו' זו היא תשובת שאלת 'מה נשתנה'. כי לפי ששאל השואל למה בלילה היה נעשה דברים מורים על העבדות, ודברים מורים על החירות. היתה תשובתו שבלילה הזה 'עבדים היינו לפרעה במצרים', ולכן נעשה אותם הדברים המורים על העבדות. ובלילה הזה גם כן 'הוציאנו ה' אלקינו משם', והיינו בני חורין, ולכן נעשה אותם הדברים המורים על החירות. כי הנה בלילה אחת בתחילתה היינו עבדים, ובסופה היינו בני חורין, ולכן נעשה דברים ההפכיים האלה בלילה הזה מכל שאר הלילות, לזכרון העבדות והחירות שהיינו בו בזה הלילה. הנה התבאר מזה היות התשובה מספקת וכוללת לכל חלקי השאלה... ולכן לא נתן כאן טעם המרור משום [שמות א, יד] 'וימררו את חייהם', כי לא בא לתת טעם למצות המרור, כי אם להפכיות הפעולות, כמו שזכרתי". וכן הרבה מפרשי הגדה הבינו ש"עבדים היינו" היא תשובה ל"מה נשתנה", והם: הפירוש המיוחס לרשב"ם, הריטב"א, ארחות חיים, רשב"ץ, אבודרהם, הרי"ד, ועוד. אך המהר"ל סובר [בהסברו הראשון] שהתשובה תהיה רק בסוף המאמר, כשמשיב על פסח מצה ומרור, וכמו שהולך ומבאר.

<> בדברי רבן גמליאל שאומר "כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו; פסח מצה ומרור". ובזה יש את התשובה לשאלות ממצה מרור וקרבן פסח.

<> לשונו בכת"י [שכא]: "רק בדברים אשר מתחיל עתה הוא התחלת הספור, כדי שיגידו תחילה שהיינו עבדים והקב"ה גאלנו, ודברים אלו הם הקדמה. לפיכך אנו אוכלין פסח מצה ומרור, והוא תשובה בודאי לכל השאלות".

<> לשון הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ז הלכות ו-ז]: "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים... לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות". הרי שחובת ההסבה נובעת מחמת שבכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שההסבה היא דרך חירות. ורש"י [פסחים צט:] כתב: "ואפילו עני בישראל לא יאכל בלילי פסחים עד שיסב כדרך בני חורין, זכר לחירות".

<> מעין כן ביאר השבלי הלקט, ש"עבדים היינו" היא תשובה רק לשאלת ההסבה, ואילו שאר השאלות ייענו רק בסוף המאמר [ובזה הוא כמהר"ל], וז"ל: "'עבדים היינו כו'' היא תשובת ההסיבה לבד, שיצאנו מעבדות לחירות, וההסיבה היא סימן לבני חורין... ותשובת השאלות האחרות בסוף ההגדה 'רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו; פסח מצה ומרור... תדע לך שכן הוא, דאמרינן התם [פסחים קטז.], אמר ליה רב נחמן לדראו עבדיה, עבדא דשבקיה מריה לבר חורין ויהיב ליה דהבא וכספא, מאי בעי למיעבד. אמר ליה, צריך לאודיי ליה ולשבוחיה [תרגום: עבד שהוציאו רבו לחירות ונתן לו זהב וכסף, מה צריך העבד לעשות. אמר לו, צריך להודות לו ולשבחו]. אמר ליה, פטרתן ממימר 'מה נשתנה'. פתח ואמר 'רבן גמליאל היה אומר וכו''. הא למדת שהיא תשובת 'מה נשתנה'". אך יש להבין, היכן התשובה לשאלה מדוע אנו מטבילין שתי פעמים. ואולי על כך הגמרא [פסחים קיד:] ביארה "בעינן תרי טיבולי כי היכי דליהוי ביה היכרא לתינוקות", ולכך אין בעל ההגדה מיישב שאלה זו. וראה למעלה פ"נ [לאחר ציון 66].

<> "אם היה הבן חכם, הבן שואל את אביו" [רבינו חננאל שם].

<> לפנינו בגמרא אמרו "ואפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות פסח, שואלין זה לזה", ולא נזכר "מה נשתנה", אלא שמופיעות נקודותיים, ולאחריהן המלים "מה נשתנה". ובדקדוקי סופרים [דף קפא] כתב: "בדפוסים החדשים הדפיסו אחרי מלות 'שואלין זה לזה' שתי נקודות, לומר שמכאן מתחיל ציון המשנה 'מה נשתנה'. ושבוש הוא, ובכל כתבי היד ובדפוסים הישנים היא ברייתא אחת, וצ"ל הנקודות אחר 'מכל הלילות'". וכן למעלה פ"ב [קפג.] הביא לשון הגמרא ש"אפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות פסח שואלין זה לזה 'מה נשתנה'". וכן העתיקו הטור [או"ח סימן תעג], הב"י שם [ס"ק ז], ושו"ע [או"ח סימן תעג ס"ז].

<> יש להעיר, כי במשנה [פסחים קטז.] אמרו סתם "כאן הבן שואל אביו... מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות", ורק בגמרא [שם] אמרו על כך "חכם בנו, שואלו. ואם אינו חכם, אשתו שואלתו. ואם לאו, הוא שואל לעצמו. ואפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות הפסח שואלין זה לזה 'מה נשתנה'". הרי הציור של "שני תלמידי חכמים" הוא האופן האחרון שהגמרא הציעה, אך האופנים הקודמים מדברים בבנים, ולא בשני תלמידי חכמים. וכן למעלה פ"ב [קפב.] ביאר שקודם יש להשיב לבן, "כי שאלת בנו יותר עדיף... שאינו יודע המצוה לגמרי יותר מצוה, שהוא פרסום אליו יותר... אבל תלמידי חכמים, שכבר יודעים ענין הפסח, אין כל כך פרסום, כיון שכבר ידעו כל ענין הפסח. ומכל מקום גם כן הם צריכים לספר ביציאת מצרים". ומאי האי שכתב כאן שאמירת "מה נשתנה" נאמרת על ידי תלמידי חכמים דוקא. ויש לומר, שאין כוונתו לומר שזו שאלה של תלמידי חכמים בלבד, אלא שזו שאלה של תלמידי חכמים גם כן. לאמור ששאלת "מה נשתנה" מתאימה להשאל גם על ידי תלמידי חכמים, ולכך בהכרח שאין זו שאלה על הטעם של מצה ומרור [כי זאת הת"ח יודעים מעצמם], אלא זו שאלה אחרת, וכמו שמבאר. וראה להלן הערה 28, שנקודה זו מתבארת מדבריו שם.

<> לכך אין השאלה "מצה זו על שום מה", כי ת"ח יודעים דבר זה.

<> שני הטיבולין, והסבה.

<> ואם תאמר, הרי בודאי שגם דבר זה ידוע לתלמידי החכמים, ומאי אולמא שאלה זו משאלת "מצה זו על שום מה" ששלל. ויש לומר, שסיפור יצ"מ גופא צריכה להאמר גם אם הסיפור כבר ידוע למספר. וכן כתב למעלה פ"ב [קפב:]: "שיש לספר כל ענין הפסח אף על גב שידע, משום דמצוה לספר ביציאת מצרים. ומזה יש ללמוד אף אם הוא תלמיד חכם גמור, ויודע המצות החקים והמשפטים, צריך לספר ביציאת מצרים... שאף על גב שידע המצוה, מצוה לספר ולדבר מזה בפה, שזה פרסום יותר, לכך יש לו לשאול 'מה נשתנה הלילה וכו''". ולהלן בסוף הפרק כתב: "ואם תאמר, אחר שהוא חכם ונבון, למה לו לספר. אין הדבר קשיא, כי צריך לספר את הדבר, וכמו שאמר הכתוב [דברים טז, ג] 'למען תזכור את יום צאתך'. לפיכך 'אף אם כלנו חכמים כלנו נבונים מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים'", ולהלן פנ"ג כתב: "מזה למדנו כי חייב האדם לפרסם יציאת מצרים בפה, אף שהוא חכם גמור ויודע הכל, מחויב לפרסם בפה". זאת ועוד, אפילו שהחכם נמצא לבדו, מכל מקום צריך להוציא סיפור יצ"מ בפיו, וכמו שכתב החינוך [מצוה כא], וז"ל: "וענין המצוה, שיזכור הניסים והענינים שאירעו לאבותינו ביציאת מצרים, ואיך לקח האל יתברך נקמתינו מהן. ואפילו בינו לבין עצמו, אם אין שם אחרים, חייב להוציא הדברים בפיו, כדי שיתעורר לבו בדבר, כי בדבור יתעורר הלב" [ראה להלן הערה 270]. אך אין ענין לספר בעניני המצה והמרור אם הם כבר ידועים למספר.

<> פירוש - לפי מהלך זה התשובה נסמכה מיד לשאלה ["כסדר"], ולא כפי מהלכו הקודם שהתשובה נאמרת בריחוק רב מהשאלה [בסוף ההגדה].

<> "ויש לשאול, למה לא זכר ד' כוסות" [לשונו בכת"י (שכב)]. וכן הקשו הרשב"ץ, האברבנאל [בשער החמישי, ובהמשך עמוד קה], הגדת ברכת השיר, הגדת מעשה נסים, ועוד. והרש"ש [פסחים קטז.] כתב: "דקדקו קצת מפרשי הגדה מדוע אינו שואל על ד' כוסות".

<> פסחים קיז: "ארבע כסי תיקנו רבנן". ומה שכתב "תקנת חכמים לגמרי", כדי לאפוקי מהסבה, שאף שהיא ג"כ תקנת רבנן, מ"מ היא קשורה למצה שהיא דאורייתא, וכמו שמבאר והולך.

<> אלא שרשם בתורה. ואף על פי שבזמן הזה מרור הוא מדרבנן [פסחים קכ.], מ"מ בזמן שהיו מקריבים קרבן פסח המרור היה מהתורה [שם], שנאמר [במדבר ט, יא] "על מצות ומרורים יאכלוהו".

<> ירושלמי פסחים פ"י ה"א "אמר רב לוי, ולפי שדרך עבדים להיות אוכלין מעומד, וכאן להיות אוכלין מסובין, להודיע שיצאו מעבדות לחירות", והרי זה זכר ליציאת מצרים, מפני שבאותו יום נהיינו בני חורין [שאילתות שאילתא עז]. והמאירי [פסחים צט:] כתב: "ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב [שם]. רצה לומר שלא יאכל אלא בהסבה דרך חירות, כדי שירמוז בה סימן לחירות וגאולה, ויתעורר לשבח מי שגמלנו טובה בגאולה וחירות משעבוד קשה ומגונה". ואע"פ שבמדרש [שמו"ר כ, יח] אמרו "'ויסב אלקים את העם' [שמות יג, יח], מכאן אמרו רבותינו [פסחים צט:] 'אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב', שכך עשה להם הקב"ה", ומכך משמע שהסבה היא מן התורה, מ"מ כבר כתב בספר המנהיג [הלכות פסח סימן נד] שהמדרש הוא "&**סמך**^ להסיבה מן התורה".

<> ופירש רשב"ם [שם] "כשאוכל מצה של מצוה לילה הראשון כבני חורין, שהוא זכר הגאולה".

<> פירוש - הטיבול הראשון נעשה עם כרפס [שו"ע או"ח סימן תעג ס"ו], ואינו נעשה עם מרור. לכך אין לו שום שייכות למצוה מן התורה.

<> פירוש - בטיבול השני מטבילין את המרור בחרוסת [ראה הערה הבאה], ו"החרוסת מצוה מדברי סופרים, זכר לטיט שהיו עובדין בו במצרים" [לשון הרמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"ז הי"א]. ומקשה, שאע"פ שהטיבול השני נעשה עם מרור, ולא עם כרפס [ולכך יש לטיבול השני שייכות מסויימת למצות מרור מהתורה], מ"מ החרוסת שיש בטיבול השני היא לגמרי מדרבנן, ללא זיקה כלשהיא לדאורייתא.

<> פסחים [קטו.] "אמר רב פפא, שמע מינה האי חסא צריך לשקועיה בחרוסת". והמחבר [שו"ע או"ח סימן תעה ס"א] כתב: "יקח כזית מרור וישקענו כולו בחרוסת".

<> יש להבין סברתו [שרק שואלים ב"מה נשתנה" על דברים הקשורים לחיובי תורה], שהרי השאלות האלו הן של תינוקות המתעוררים לשאול מחמת השינויים שרואים בלילה הזה ["כי היכי דליהוי היכרא לתינוקות" (פסחים קיד:)], ומדוע ששאלות אלו יוגבלו רק לשינויים הקשורים לחיובי תורה, הרי התינוקות אינם יודעים מה מדאורייתא ומה מתקנ"ח. ויש לומר, שהמהר"ל לשיטתו ממה שכתב למעלה [לאחר ציון 12] ש"מאמר 'מה נשתנה' הוא מאמר תלמיד חכם... כי 'מה נשתנה' שאלת תלמיד חכם... ששואל מה ענין זה לנו, כי מה קרה לנו שעושין החירות והשעבוד, ובאיזה מקום היה זה". ולמעלה [הערה 15] נתבאר שאין כוונתו לומר שזו שאלה של תלמידי חכמים בלבד, אלא שזו שאלה של תלמידי חכמים גם כן. לאמור ששאלת "מה נשתנה" מתאימה להשאל גם על ידי תלמידי חכמים, ולכך ניתן להגביל שאלות אלו לדברים הקשורים לחיובי תורה. והסברה לכך היא, שהואיל ומצות סיפור יצ"מ היא מהתורה, לכך דרך הבנת מצות התורה של הלילה הזה יהיה אפשר להגיע למצות סיפור יצ"מ, כי שתיהן [מצוות הלילה ומצות סיפור יצ"מ] הן מהתורה, ושייכות להדדי. אך מצוות דרבנן הן תוספת על התורה, ואין צורך להעזר במצוות דרבנן בכדי להגיע למצות סיפור יצ"מ שהיא מהתורה.

<> לשונו להלן פ"ס [לאחר ציון 322]: "כי ארבע כוסות תקנו חכמים דרך חירות, שכן דרך בני חורין לשתות בסעודה ארבע כוסות, כי פחות מזה אין זה מורה על החירות, ויותר מזה היה דרך שכרות, וגם זה אינו בן חורין". הרי שדרך בני אדם לשתות בסעודה ארבע כוסות. ובהגש"פ משנת מהר"ל [אות סב] הביא יישוב דומה לזה מהגדת באר מרים [לרב ראובן מרגליות], וכלשונו: "ואשר לא טבעו שאלה על מנין ד' כוסות שחייבין בליל פסח, נראה שזהו יען כי גם במסיבות אחרות בכל ימות השנה נהגו לשתות ד' כוסות; ראה ברכות [מג.] 'כיצד סדר הסיבה וכו', בא להם יין כל אחד ואחד מברך לעצמו. עלו [על המטות] והסבו כו' בא להם יין וכו'', וברש"י [שם] 'דהאי יין בתרא הוא יין שלפני המזון'. ושם [מב.] 'בירך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון', ועיין רש"י שם. נמצא ששתו ד' כוסות; א' קודם ההסיבה, ב' לפני המזון, ג' לפני ברכת המזון, וד' כוס של ברכת המזון... [הרי] עצם השתיה של ד' כוסות נהגו בם גם בכל השנה, ולכן לא הוטבע מנין הכוסות בשאלות". אמנם בכת"י כאן [שכב] כתב שבשאר לילות שותים שתי כוסות, וכלשונו: "כי אין אדם אוכל בלי שתיה [ראה להלן פ"ס הערה 180], וסתם אכילה יש בה שתיה. רק שיש בזה הלילה החיוב ד' כוסות דוקא, אין זה שינוי שיאמר 'מה נשתנה', כי ב' כוסות בשאר לילות, והלילה הזה ד' כוסות, אין זה שינוי כלל". ומעין דבריו כאן כתב הרשב"ץ, וז"ל: "זה הוא הטעם למה אינו שואל על ארבע כוסות, כי בכל הלילות אם רצה לשתות [ישתה] כן, ואין זה שינוי בלילה הזה". וכנראה כוונתו כנ"ל, שנוהגין לשתות כך בשאר לילות [דאל"כ (אלא שכוונתו לומר שבשאר לילות יש בידו לשתות אם ירצה), יקשה על הרשב"ץ שבכל שאר הלילות גם יכול לאכול מצה, להסב, ולטבול כמה פעמים שירצה].

<> פירוש - בכל הנוסחאות שלנו להגדה של פסח אומרים "אין אנו חייבין לטבל אפילו פעם אחת". וכן הוא במשנה שלפנינו [פסחים קטז.]. והדגשתו היא שאומרים "אין אנו &**חייבין**^ לטבל".

<> פירוש - הגמרא [פסחים קטז.] בתחילה ביארה שצריך לומר "שבכל הלילות אין אנו חייבין לטבל אפילו פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים". ועל כך המשיכו בגמרא [שם] ואמרו "מתקיף לה רב ספרא, חיובא לדרדקי", ופירש הרשב"ם [שם] "בתמיה, הא משום היכרא דתינוקות כדי שישאלו קעבדינן", ואי אפשר לומר לשון חיוב אם זה רק כדי שישאלו התינוקות.

<> המשך לשון הגמרא [פסחים קטז.] "אלא אמר רב ספרא, הכי קתני; 'אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים", הרי תיבת "חייבין" הוסרה מהמשנה.

<> פירוש - על פי מסקנת דברי רב ספרא הגיהו הרשב"ם והטור את הנוסחא "אין אנו חייבין לטבל אפילו פעם אחת", ובמקומה אמרו "אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת". ודע, שהטור לא ביאר את טעמו מדוע יש להגיה את הנוסחא שלנו, אלא סתם דבריו. אך הרשב"ם [פסחים קטז.] כתב כן להדיא: "אלא אמר רב ספרא כו' - מהכא שמעינן דהכי אית לן למימר 'שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת', והאומר 'אין אנו חייבין לטבל' שיבוש הוא בידו". וכן הב"י [או"ח סימן תעג ס"ז] כתב: "ולא גרסינן 'אין אנו חייבין לטבל', והכי אמרינן בפרק ערבי פסחים [פסחים קטז.]. וטעמא משום דאם כן משמע דבלילה הזה אנו חייבין לטבל שתי פעמים, וליתא, דטיבול ראשון אינו חובה, ואין עושין אותו אלא כדי שישאלו התינוקות" [הובא למעלה פ"נ הערה 86]. וראה להלן הערה 46 שסתימות דברי הטור היא הסבה שלהלן נקט רק בשמו של הטור, ולא בשמו של הרשב"ם.

<> לשון המשנה [פסחים קיד.] "הביאו לפניו מטבל בחזרת", והפירוש שאוכל חזרת בטיבול. ו"חזרת" היא מה שהיום קוראים חסה, שזהו מרור. והגמרא [פסחים קיד:] ביארה שהטיבול השני נעשה רק משום היכרא דתינוקות, וזה מוסב על הציור של המשנה [שהטיבול הראשון היה במרור]. וכן אמרו בגמרא [פסחים קיד:] "ודקאמרת תרי טיבולי למה לי, כי היכי דליהוי היכירא לתינוקות. וכי תימא אם כן לישמעינן שאר ירקות. אי אשמעינן שאר ירקות, הוה אמינא היכא דאיכא שאר ירקות הוא דבעינן תרי טיבולי, אבל חזרת לחודא לא בעי תרי טיבולי. קמשמע לן דאפילו חזרת בעינן תרי טיבולי, כי היכי דליהוי ביה היכירא לתינוקות".

<> במצות מרור.

<> פ"נ [לאחר ציון 67].

<> לשונו למעלה פ"נ [לאחר ציון 78]: "הא דמקשה בגמרא [פסחים קטז.] אתרי טבולין, דקאמרינן 'אין אנו חייבים לטבל אפילו פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים'. ומקשה, חיובא לדרדקי וכו'. ומתרץ, דכך יאמר; 'בכל הלילות אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת'... אמתניתין [פסחים קיד.] קאי, שהטיבול הראשון גם כן בחזרת, דאין לו שאר ירקות. וכיון שטיבול ראשון בחזרת, דהוא מרור, יצא כבר בטיבול ראשון במרור. וטיבול השני בחזרת אינו רק משום היכרא דתינוקות".

<> הנה הטור או"ח סימן תעה ס"ה כתב שהבה"ג [הלכות ברכות ריש פ"ב] והרא"ש [ר"ה פ"ג סימן יא] פסקו שמצות צריכות כוונה. אך הר"ן [ר"ה ז: בדפי הרי"ף] הביא הרבה ראשונים הסוברים שמצות אינן צריכות כוונה. וכן האור זרוע [הלכות ר"ה סימן רסא] והרשב"א [ר"ה כח:] סוברים דמצות אינן צריכות כוונה. והמחבר [שו"ע או"ח סימן ס ס"ד] פסק שמצות צריכות כוונה. וכן המשנ"ב סימן תעה ס"ק לד כתב: "דמצות צריכות כוונה". והמ"א [סימן ס ס"ק ג] והמשנ"ב [שם ס"ק י] כתבו בשם הרדב"ז [ח"ד סימן אלף צד] שרק במצות דאורייתא בעי כוונה, אך במצות דרבנן אין צריך כוונה. ופשטות לשון המהר"ל היא שלעולם לא בעי כוונה, וכדעת הראשונים שהביא הר"ן. וכן כתב בגו"א בראשית פי"ט אות מב [שלז.] שמצות אינן צריכות כוונה [ראה שם הערה 94]. וראה להלן פנ"ג הערה 4.

<> לשונו למעלה פ"נ [לאחר ציון 103]: "דודאי טבול ראשון כדי שיהיה ניכר הטבול השני לשם מצות מרור, שאף על גב שאכל המרור בתוך הסעודה בעידן אכילת מרור, כיון שדרך לאכול חזרת כל השנה, לא יהיה ניכר שהוא לשם מצוה. לכך צריך טבול ראשון, כדי שיהיה נראה טבול חזרת לשם מצוה. ומדקדק [ריש לקיש (פסחים קיד:)], דלמה צריך עוד טבול שני, אלא משום דמצות צריכות כונה. והא דלא דייק מטבול ראשון, דלמה צריך טבול ראשון כלל, אלא שיהיה ניכר הטבול השני לשם מצוה, אם כן מצות צריכות כונה. דאין זה ראיה, [ד]לעולם יש לומר דאף על גב דמצות אין צריכות כונה, עדיין צריך שיהיה ניכר המצוה לגמרי. לפיכך הטבול הראשון, כדי שיהיה ניכר הטבול השני שהוא לשם מצוה", וראה שם הערה 108. @**ולפי דבריו**^ [שאף למ"ד מצות א"צ כוונה מ"מ בעי היכר שנעשה לשם מצוה], תתיישב ברווחא שאלת רבי שלמה קלוגר [סוכה ב.], שהנה נחלקו [שם] רבנן ורבי יהודה בסוכה הגבוהה למעלה מעשרים אמה [לרבנן היא פסולה, ולרבי יהודה היא כשרה]. ובגמרא [שם] רבה ביאר שרבנן לומדים דינם מהפסוק [ויקרא כג, מג] "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל", ד"עד עשרים אמה אדם יודע שהוא דר בסוכה. למעלה מעשרים אמה אין אדם יודע שדר בסוכה, משום דלא שלטא בה עינא". והקשה רבי שלמה קלוגר בזה"ל: "מה פריך הש"ס מנה"מ לרבה, ואמר משום דלא שלטא בה עינא, א"כ למאן דאמר מצות צריכות כוונה בלאו קרא תפסל, כיון דבעינן שיכוין לשם מצות סוכה, ואם לא שלטא בה עינא, ולא יזכור שיושב בסוכה, א"כ לא יכוין כלל לשם מצות סוכה. וכיון דבאמת מצות צריכות כוונה הוי פלוגתא דתנאי בפסחים [קיד:], א"כ נימא דבזה פליגי רבנן ורבי יהודה; רבנן ס"ל מצות צריכות כוונה, לכך פסול למעלה מעשרים, כיון דלא שלטא בה עינא לא יזכור שיושב בסוכה. ורבי יהודה יסבור דמצות אין צריכות כוונה, לכך לא בעי היכר". אך לפי המהר"ל א"א לתלות מחלוקת רבנן ורבי יהודה בזה, כי אף אם רבי יהודה יסבור דמצות אין צ"כ, מ"מ עדיין בעי היכר למצוה. לכך בע"כ שיש היכר למצוה גם אם הסוכה היא למעלה מעשרים אמה ולא שלטא בה עינא, ואעפ"כ היא פסולה לרבנן, ולדבר כזה בעי מקרא שילמדנו זאת.

<> "ואין צריך למחוק הגירסא שלנו" [לשונו בכת"י (שכב)]. ולמעלה פ"נ [לאחר ציון 108] כתב: "אבל מטבול שני מדקדק שפיר, דאם מצות אין צריכות כונה, אם כן טבול שני למה לי. דאין לומר שיהא ניכר לשם מצוה, דכיון דיצא כבר בטבול ראשון, אם כן אין הטבול השני מצוה, שתאמר עליו שיהא ניכר לשם מצוה".

<> פ"נ [לאחר ציון 110].

<> פירוש - הגמרא מבארת שלעולם מצות אינן צ"כ, וצריך שני טיבולין משום היכר לתינוקות. ועל כך מקשה הגמרא שאם כן התנא היה יכול להשמיענו שגם כאשר מטבל טיבול ראשון בשאר ירקות [שאין יוצאין בהם ידי מרור] וטיבול שני בחזרת, יש בטיבול השני היכר לתינוקות. ומדוע השמיענו באופן שלא מצא אלא חזרת [אם לא כדי להורות שמצות צריכות כונה].

<> לשונו למעלה פ"נ [לאחר ציון 113]: "והשתא מאי 'וכי תימא', דהא גם למקשה קשיא קושיא זאת, למה צריך טבול ראשון בחזרת, לאשמועינן שאר ירקות, כיון דטבול ראשון לא הוי רק משום לעשות טבול דרך חירות, למה לי לעשות דוקא בחזרת, דהוא מרור. אלא פירושו כמו שאמרנו, דריש לקיש היה סובר לכך בעי טבול ראשון בחזרת, דעל ידי טבול ראשון ניכר דטבול שני, דהיינו המרור, שהוא אוכל דהוא לשם מצוה, ולא יאמרו שכדרכו מטבל כשאר ימות השנה, ולכך יעשה טבול ראשון, ודהשתא ניכר טבול שני שהוא לשם מצוה. ומפני דחיישינן שמא עדיין לא יעשה הטבול השני למצוה, אף על גב דעבד ליה היכרא, לפיכך יותר טוב לעשות טבול ראשון במרור, שאם לא כיון לגמרי בטבול שני לשם מצוה, מכוין בטבול ראשון. שמאחר שעל כל פנים הוצרכו לתקן טבול ראשון שיהיה ניכר טבול שני שהוא לשם מצוה, יש לתקן טבול ראשון במרור, שאם לא כיון בטבול שני לשם מצוה, וכיון בטבול ראשון, יצא. אבל השתא דאמרינן מצות אין צריכות כונה, אם כן למה צריך טבול ראשון במרור, דאף על גב שלא כיון בטבול שני, יצא, דמצות אין צריכות כונה".

<> "שבכל הלילות אין אנו &**חייבין**^ לטבל אפילו פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים".

<> לשון הב"ח [או"ח סימן תעג ס"ז]: "מהר"ל מפראג חילק דכשהטיבול הראשון בשאר ירקות, שפיר הויין שני הטיבולים חיוב גמור, ובגמרא איירי כשהטיבול הראשון במרור. ולא נהירא". ולא ביאר מהי השגתו. ואולי כוונתו לשאלות של הפרי חדש [או"ח סימן תעג ס"ק ו] על המהר"ל, שהובאו למעלה [פ"נ הערה 74]. ומהתוספות [פסחים קיד. ד"ה הביאו] ומהמרדכי פסחים סימן תריא משמע כמהר"ל, עיי"ש. וכן הט"ז [או"ח סימן תעג סוף ס"ק ז] כתב כמהר"ל. @**ואם תאמר**^, אם גם הטיבול הראשון הוא מצוה וחיוב, מדוע אין על כך חיוב ברכת המצות. והריטב"א [בהלכות סדר ההגדה (עמוד ט)] שאל כן בכלליות, וז"ל: "אין מברכין עליו [על הכרפס] ברכת המצוות 'בא"י כו' אקב"ו לאכול ירקות מרים', אלא ברכת הנהנין בלבד. ובודאי שיש לשאול טעם לזה". ובספר קובץ רשימות שיעורים [פסחים, פרק ערבי פסחים ס"ס עז] יישב זאת דוקא לפי מהר"ל, וז"ל: "לפי המתבאר מדברי המהר"ל דגדר המצוה בהטיבול הראשון הוא משום דהוי הכשר לקיום מצות המרור, דע"י הטיבול הראשון הוא דמינכרא דהוי לשם מצוה, ומיקיימא המצוה דמרור, לפי זה יש לבאר ג"כ הא דלא מברכין ברכת המצוות על הטיבול הראשון, כיון דלא הוי מצוה בפ"ע, וכל מה דמיחשב בשם מצוה הוא משום דהוי הכשר למצות המרור, דלכן הוי כחלק ממצות המרור, ולכן אין מברכין עלה, דלא תקנו חז"ל ברכה מיוחדת למצות הכרפס, דנכלל ונפטר בעיקר הברכה דמברכין על המרור, דמה דהכרפס הוי בשם מצוה הוא משום דהוי הכשר למצות המרור, וממילא דבטל וטפל לעיקר מצות המרור ולברכתה".

<> מה שמזכיר כאן רק את הטור, ולא את הרשב"ם [שהזכירו למעלה (לאחר ציון 30) יחד עם הטור], הוא משום שעכשו ביאר שהטעם שלא אומרים "אין אנו חייבין לטבול" אינו משום קושית רב ספרא "אטו חיובא לדרדקי" [פסחים קטז.], אלא כדי להשוות את הגירסא בין שיש לו שאר ירקות לבין שאין לו שאר ירקות. אך זה אי אפשר לומר לפי הרשב"ם, שהוא כתב להדיא [שם] שמחמת קושית רב ספרא אין לומר "אין אנו חייבין לטבול" [הובא למעלה הערה 33]. לכך דבריו כאן הם רק לפי הטור [שסתם דבריו ולא ביאר נימוקו], ולא לפי הרשב"ם. ולמעלה פ"נ [לאחר ציון 85] כתב: "ולפי זה היה נראה לישב הנוסחא שכתוב בהן 'שבכל הלילות אין אנו חייבין לטבל פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים'. כי הנוסח הזה איירי בסתם, דיש לו שאר ירקות לטיבול הראשון, והשתא הוי שני הטיבולין חובה... ואפילו הכי מחק הטור [או"ח סימן תעג ס"ז] 'אין אנו חייבין לטבל', משום דלפעמים אין לו שאר ירקות, ובטיבול הראשון לוקח גם כן מרור, והרי בטיבול ראשון יוצא ידי מצות מרור... והטיבול השני כדי לעשות היכרא לתינוקות בלבד".

<> לא מצאתי מקומו, דאמנם למעלה פ"ב [קפג.] ביאר את העדיפות שיש בסיפור יצ"מ לבנו מאשר שני תלמידי חכמים ששואלין זה לזה "מה נשתנה", אך לא עסק שם כלל בצורך ב"מה נשתנה", ומדוע אין מתחילין ישירות ב"עבדים היינו".

<> כמו שכתב להלן בפרק [לאחר ציון 232] שהמושכלות הראשונות "נסמכות אל הגשמים, שמהם קונה הידיעה". וכן מצינו שחז"ל תמיד נקטו בדבריהם ב"משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם וכו'", כדי להקנות לנו את הידיעה מן המורגש אל המושכל. והרמב"ם [הקדמתו לפירוש המשניות] כתב: "הלימוד להמון העם צריך שיהיה בדרך חידה ומשל, כדי שיהיה כולל הנשים והנערים והקטנים, עד אשר ישלם שכלם, ואז יתבוננו וישכילו עניני הרמזים ההם. ולענין זה רמז שלמה עליו השלום, באמרו [משלי א, ו] 'להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם'". ואמרו חכמים [סוטה מט.] "משמת רבי מאיר בטלו מושלי משלים", ופירש רש"י [שם] "מושלי משלות - לתת אות אמתלא וטעם לחכמה ליכנס בה בשערי בינה". והמהר"ש אלקבץ כתב: "חכמות האצילות לא יתכן ללמוד וללמד אותה אם לא תתלבש במשל גופני לצייר ציורים ולהמשיל דמיונות. והמשכיל יבין לעלות מן המוטבע אל המורגש, ומן המורגש אל המושכל, ומן המושכל אל הנעלם" [נדפס בסוף הספר "מאמר שברי לוחות" לרמ"ע מפאנו (ל:)]. ובספר שומר אמונים הקדמון [למהר"י אירגאס ויכוח ראשון אות נה] כתב: "ועתה על ידי זה המשל המורגש תעלה אל המושכל, ותבין כי מה שאנו אומרים שהיו הספירות נעלמות בו וכו'". וראה להלן הערה 235.

<> פירוש - המאמר של "מה נשתנה" מתמקד על מצות ליל הסדר [מצה, מרור, טיבולים, הסבה, וקרבן פסח בימי המקדש], ולכך יש לפתוח את סיפור יצ"מ במאמר "מה נשתנה", כי למצות יש שייכות אל המורגש. ואודות שהמצות הן מורגשות לעומת הידיעות המושכלות, הנה על כך נאמר [משלי ו, כג] "כי נר מצוה ותורה אור", הרי המצוה היא נר [דבר מורגש], והתורה היא אור [נבדל מהמורגש]. ובנתיב התורה ר"פ יז [עתר.] כתב: "מעלת המצוה שבזולת המצות אין השלמה לאדם, ואף כי השלמת התורה היא על הכל, עם כל זה אם אין המצות, אין כאן תורה. וזה שאמרו בפרק בית שמאי [יבמות קט:], תניא רבי יוסי אומר, כל האומר אין לו אלא תורה... אפילו תורה אין לו... וביאור זה מה שאמר כי 'אף תורה אין לו', כי התורה היא שכלית, ואינה שייכת אל האדם שהוא גשמי, רק על ידי המצות שהם מתיחסים לאדם לגמרי... אצל המצוה כתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה', ואצל הנשמה כתיב גם כן [משלי כ, כז] 'נר ה' נשמת אדם', שהם שניהם שוים... ולכך המצות שהם שייכים לאדם, על ידי זה יש לאדם שייכות אל התורה. וכאשר מדליק הנר, אחר כך מגיע אל האור, שהוא התורה. ולכך כאשר עושה המצות, שהם נר, אחר כך מגיע אל האור, היא התורה. ולכך כתיב 'כי נר מצוה ותורה אור', והיה לו להקדים ולומר 'כי תורה אור ונר מצוה'. רק כי הכתוב בא לומר כי המצוה היא סבה לתורה, שאם אין האדם עושה המצות, ויאמר כי לא יהיה לי רק למוד התורה, אף התורה אין לו. כי האדם והתורה הם שני דברים נבדלים זה מזה, ואינם שייכים זה לזה; שהאדם הוא חמרי, והתורה היא שכל פשוט. אבל המצוה שהיא תלויה במעשה, אשר המעשה שייך אל הגוף והגשם, ועל ידי זה האדם ראוי אל התורה השכלית. ולכך אמר שאם האדם יאמר 'אין לי אלא תורה, אפילו תורה אין לו'". וישראל אמרו [שמות כד, ז] "נעשה ונשמע", ואמרו על כך חכמים [זהר חדש בראשית מז.] "עשיה בעובדין טבין, ושמיעה באורייתא". וכן הגר"א [אדרת אליהו דברים לב, א] כתב: "והם אמרו 'נעשה ונשמע', כי נגד המצות המיוחדים לגוף אמרו 'נעשה', ונגד התורה הלימודית המיוחד לנשמה והשכל אמרו 'נשמע'". הרי שישראל הקדימו "נעשה" ל"נשמע" כי כך סדר הדברים מחייב; דרק על ידי המצות ניתן להגיע לתורה. נמצא שיחס המצות לתורה, יחס כפול הוא; מחד גיסא ללא מצות א"א להגיע לתורה, ו"כל האומר אין לו אלא תורה, אפילו תורה אין לו". ומאידך גיסא "התלמוד מביא לידי מעשה" [קידושין מ:], וכמבואר למעלה פ"ו הערה 93. @**ולפי זה**^ מתבאר עוד דיוק בלישנא דקרא "כי נר מצוה ותורה אור"; לאחר שנאמר ברישא "נר מצוה" [הקדים ה"נר" ל"מצוה"], היה ראוי שימשיך ויאמר בסיפא "ואור תורה" [יקדים ה"אור" ל"תורה"]. אך לא כך נאמר בסיפא, אלא נאמר בה "ותורה אור", והלא דבר הוא. אמנם לפי דבריו בנתיב התורה מיושבת הערה זו, דבשלמא אם כוונת הפסוק היתה להשוות בין המצוה לתורה, שפיר היה מקום להקשות מדוע שינה בסיפא ממה שנאמר ברישא. אך הואיל ונתבאר שאין כוונת הפסוק להשוות בין המצוה לתורה, אלא לחבר המצוה לתורה, ולומר שהמצוה היא סבה לתורה, לכך הוצמדו התיבות "מצוה" ו"תורה" להדדי, ולא יעבור זר ביניהן, כי זיקת המצוה לתורה היא מגמת הפסוק, ואותה אנו מבקשין [הובא למעלה פ"ח הערה 291, וראה למעלה פכ"א הערה 74]. ובתפארת ישראל ר"פ ד [סח.] כתב: "הדרכים והפעולות אשר הם מביאים אל ההצלחה הם מצות התורה, שבזולתם היה נשאר בכח... והם הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא העולם השפל, אל עולם העליון להושיב אותו עם המלך ה' צבאות עין בעין... כי המצות הם צירוף האדם מן הגשמי" [ראה למעלה פל"ה הערה 25, ופמ"א הערה 41, שהובאו מקבילות רבות ליסוד זה. וראה להלן פנ"ט הערה 36]. @**והרבותא בדבריו**^ כאן היא שלא רק שקיום המצות בפועל הוא תנאי להגיע לתורה השכלית, אלא לימוד ענין המצות הוא תנאי להגיע לתורה השכלית, שכאשר מתעסק בשאלות אודות המצות המורגשות של הלילה [והן שאלות "מה נשתנה"], יבוא להבנת יצ"מ באופן מושכל. ואודות שהמצות המורגשות הן ביטוי לעומק השכלי של הענין, כן כתב בגו"א במדבר פי"ט אות כ [שה:], וז"ל: "כאשר נדע הלכות דבר אחד, נוכל לעמוד על מהותו. ואין ספק שהלכותיו נמשכים אחר עצמו, לכך מתוך זה אנו עומדין על מהותו. ולפיכך אמרו רז"ל [עירובין טו:] שאין עושין גולל ודופק מבעלי חיים, כדי ללמוד הטעם, וממנו תבין ענין גולל ודופק" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 387, פל"ו הערה 2, ולהלן פ"ס הערה 36]. ואל תשאל מדוע הלימוד של מצות מורגשות נחשב למדריגה נמוכה יותר מכל לימוד שכלי, שאיידי ואיידי הם לימוד, כי להלן [הערה 234] יתבאר שמעלת החכמה נקבעת בהתאם למעלת הנושא שבו עוסקת החכמה. והואיל ומצות הן יותר מורגשות מהתורה השכלית, אף לימוד המצות הוא יותר מורגש מלימוד התורה השכלית. @**וצרף לכאן**^ דבריו המסולאים של המשך חכמה [שמות יב, כא], שכתב: "רצה [הקב"ה] שכל ישראל יתעצמו בעיון מושכל, שיאמינו באחדותו. וכל ההרגשות והמוחשים לא ירעו להם ולא יזיקו למושכלותם. מה עשה לדרכי ההטעאה מכוחות המדמה והמתעה, הרבה להם תורה, מושכלות רבות בתורה שבכתב ושבע"פ, לחזק כח השכל להיות קיים ועומד ומתגבר על המדמה. ועל ההרגשות המתעות ומביאות להתפעל מהטבע ולשכוח היוצר בראשית, ולתת כבוד להנבראים, הרבה להן במצות לחלק להם ההרגשות. כמו אהבה, אהבת רעים, חיי המשפחה, אהבת האומה, נקמה לנקום משונאי ה', חסד לעשות עם חבירו, וכל ההרגשות מקום להם במצות, יופי פרי עץ הדר... ומצות ליקח כל המוחשים וההרגשות למצות ומעשים טובים, שלא יפתו את האדם לרע. ולכן נשא הציץ על הראש, והיה כתוב 'קודש לה'' [שמות כח, לו], שהשכל כולו קודש. אמנם על הלב, מקור ההרגשות, כתיב 'ונשא אהרן את משפט בני ישראל על לבו' [שם פסוק ל], להורות שההרגשות יהיו אל המצות, שרובן המה התאחדות האומה, כמו בית הבחירה, וביאה ברגל לירושלים, ולקט שכחה ופאה, ומעשר ותרומה, שזה התאחדות האומה. ולכן יהיו ההרגשות עסוקים במצות, ולא יתפתו להטבע להעריץ מה שהלב מתרגש מהם לעבוד עבודה זרה". ומאיליה עולה תחינתם של ישראל קדושים "והאר עינינו בתורתך ודבק לבנו במצותיך" [ברכת קריאת שמע].

<> ראיתי כמה מחברים שהבינו שכוונת המהר"ל להדגיש שהבנה נכונה היא רק דרך שאלה ותשובה, ולא לגשת ישירות לתשובה בדילוג השאלה, ודייקו כן מלשונו שכתב "&**שאלת**^ מה נשתנה". אך נראה שאע"פ שהיסוד נכון, מ"מ אין זו כוונתו כאן, כי הזכיר ג' פעמים תיבות "מה נשתנה", ורק בפעם השניה כתב "שאלת מה נשתנה", ולא בשתי הפעמים האחרות. אלא כוונתו היא שהמאמר של "מה נשתנה" מתמקד על מצות ליל הסדר [מצה, מרור, טיבולים, הסבה, וקרבן פסח בימי המקדש], ולכך יש לפתוח את סיפור יצ"מ במאמר "מה נשתנה", כי למצות יש שייכות אל המורגש [כמו שנתבאר בהערה הקודמת], ומשם יעלה אל המושכלות. וכן בכת"י [שכב] כתב: "כי הידיעה נקנית מן המורגש אל המושכל. והמצות הם מורגשים, ומהם יעלה האדם אל הידיעה האמיתית. לכך קבעה התורה סיפור היציאה אל המצות, שזהו בדרך סדר הידיעה, לעלות מן המורגש אל המושכל. והמצות הם כמו סולם לעלות בהן אל הידיעה השלימה".

<> תיבת "&**וכן**^ 'עבדים היינו וכו''" אינה מובנת כאן. ובהגש"פ הוצאת מכון מהר"ל [הערה 40] כתבו שאולי יש לגרוס "ואחר כן", שלאחר אמירת "מה נשתנה" יש לומר "עבדים היינו". ועוד ציינו שבכת"י [שכג] ליתא לתיבת "וכן".

<> גורס "רבא", וכן הוא בכת"י כאן [שכג]. ולפנינו בגמרא איתא "שמואל". אך הרבה ראשונים גרסו "רבא" [מגיד משנה (הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ד), ריטב"א בביאור להגדה, ר"י בן יקר, אבודרהם, ועוד, (כמבואר להלן הערות 89, 90)]. וראה במבוא בהגדה שלמה [עמוד 22].

<> דוגמה לדבר; נאמר [בראשית ב, ב] "ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וגו'". וכתב בגו"א שם אות א [נא.] בזה"ל: "ואם תאמר, ולמה לא כתב 'ויכל אלקים ביום הששי'. אין זה קשיא גם כן, שאילו כתב 'ויכל ביום הששי', הייתי אומר שכלה המלאכה באמצע יום הששי. אבל השתא דכתיב 'ויכל אלקים ביום השביעי'... על כרחך צריך לפרש בהתחלת יום השביעי. ואין להקשות ואם היה פירושו שכלה המלאכה באמצע יום הששי, מה נפקא מיניה. ונראה שדבר גדול בא לומר, שלא תאמר כי שביתת שבת הוא במקרה, כלומר שלא היה עוד מלאכה לעשות, שהרי באמצע היום שבת ממלאכה בערב שבת. ואם כן לא היה זה מעלת שבת. שאילו היה לו מלאכה היה עושה עוד מלאכה אף בשבת. ולפיכך כתב 'ויכל אלקים ביום השביעי', דהיינו לגמרי ביום השביעי, שנראה כאילו כלה ביום השביעי, וכל כך המשיך הקב"ה המלאכה ולא שבת מן המלאכה אלא בשביל השבת, שהוא יום מנוחה. מזה אנו לומדין שהשבת בעצמו ראוי לשביתה. וכן אמרו רז"ל [ב"ר ז, ה] שבערב שבת בין השמשות ברא הקב"ה השדים, וקדש עליו היום, ולא גמר אותם". וכן כתב בתפארת ישראל פ"מ [תריא:], וסיים דבריו שם בזה"ל: "מזה תראה כי קדושת היום היה גורם הפסק המלאכה, ולא שהפסק של המלאכה גורם קדושת היום". והואיל ופסח איקרי "שבת" ["ממחרת השבת" (ויקרא כג, טו)], חוזרת ונשנית בו עצמיותה של שבת. ולמעלה פל"ט [לח.-נב:] ביאר בארוכה את הדמיון בין פסח לשבת, עיי"ש.

<> לשונו בתפארת ישראל פמ"א [תרמא.]: "כי דבר זה מבואר לכל כי כל פועל במקרה אינו נקרא פועל, שהרי אמרו [שבת מא:] דבר שאינו מתכוין מותר בשבת, כמו שאמרו [שבת כט:] גורר אדם מטה כסא וספסל, ובלבד שלא יתכוין. וכל זה מפני שלא יתיחס אל האדם שעשה פעל כאשר פעל במקרה". ובאתוון דאורייתא כלל כד כתב: "כשאינו מתכוון נחשב שלא עשה האדם את המעשה כלל, ורק כנעשה מאליו נחשב, אבל לא כעשאו האדם. דמה שאיברי האדם עושים בלי כוונתו, איננו מתייחס כלל למעשהו, וכמובן לכל בעל שכל צח" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 174]. וראה בסמוך הערה 57.

<> כאן נקט בציור ש"ביתו נשרף", ואילו למעלה כתב "הפועל במקרה, משל זה הבית שהוא נשרף", ולא כתב "ביתו שהוא נשרף". כי כאן רצונו להורות שכבוי השריפה נעשה בעצם ובכונה מחמת היזק השריפה ["נמשך אל הדליקה, והוא הפסד הבית" (לשונו להלן לפני ציון 59)], ולכך נקט ש"ביתו נשרף", דמחמת הפסד הממון הנגרם לו פעל לכבוי השריפה, והכבוי נמשך אחר השריפה. אך למעלה איירי בכבוי במקרה, שאינו נמשך אחר השריפה, לכך איירי בסתם בית, ולא בביתו, כי אין הכבוי נמשך כלל אחר השריפה. וראה להלן הערה 59 במה שנתבאר על פי חילוק זה.

<> דע שהמושגים "עצם" ו"מקרה" מופיעים למאות בספריו, וכמדומני שלא נמצא בשאר ספריו שטרח להגדירם כפי שעשה כאן.

<> יש להבין, איך ניתן לומר שכל הנסים והנפלאות וקרי"ס שעשה ה' לישראל במצרים יחשבו שבאו במקרה וללא כוונה [שאלת ידי"נ רבי יואל אדלר שליט"א]. ויש לומר, שתיבת "מקרה" יש לה משמעויות שונות בספריו, וכאן אין כוונתו לפעולה שנעשית ללא מחשבה, אלא לפעולה שלא נעשתה בכדי לחלץ את ישראל מצרתם, אלא שנעשתה מצד טובו וחסדו יתברך, כדרך ה' שתמיד משפיע חסד וטוב על הנבראים. לכך, ללא הקדמת הגנות לשבח היה ניתן לחשוב שהשבח נעשה מצד מדת החסד של ה'. אך הקדמת הגנות לשבח מורה שהשבח נעשה מצד מדת הרחמים של ה', שישראל היו נתונים בצרה [גשמית או רוחנית], וה' גאלם בכדי להוציאם מצרה. וזהו שאומרים בהגש"פ "לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך לעלה ולקלס למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו; הוציאנו מעבדות לחרות, מיגון לשמחה, ומאבל ליום טוב, ומאפלה לאור גדול, ומשעבוד לגאולה". והמעלה שיש לגאולה הבאה מצד מדת הרחמים [על פני מדת החסד] היא שאז הגאולה מורה על החיבור הקיים בין ה' לישראל, לעומת גאולה הבאה מצד מדת החסד, שאינה בהכרח מורה על חיבור זה, כי כל ענינה של רחמים הוא החבור והאחדות שיש בין המרחם לבין זה הזקוק לרחמים [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 69, פמ"ז הערה 58, להלן פנ"ח הערה 30, ופ"ס הערה 24]. לכך גאולה מצד טובו יתברך נחשבת ל"מקרה" לעומת גאולה מצד רחמיו יתברך. @**ואודות שזהו**^ מן הנמנע שהגאולה באה במקרה, כן כתב למעלה תחילת פי"ט [קסב.]: "'ויצא ביום השני והנה שני עברים נצים' [שמות ב, יג], זה דתן ואבירם [שמו"ר א, כט], הם הם שאמרו דבר זה, הם הם שהותירו מן המן [שמות טז, כ], הם שאמרו [במדבר יד, ד] 'נתנה ראש'. דקדקו רז"ל במדרש הזה, כי איך היה על ידי שני עברים דבר גדול כזה, להיות מוסרים למלכות את משה רבינו עליו השלום הגואל. ואי אפשר שלא היו עושים אלו הרשעים דבר זה בלבד, כי אם לא כן, היה דבר זה מעשה מקרה, שמעשה שלא נעשה רק פעם אחת, מקרה הוא... ואין בחינה בדבר שהוא במקרה. ואי אפשר לומר שהיה דבר זה במקרה, שהרי מדבר זה בא הגאולה; שעל ידי זה ברח למדין [שמות ב, טו], ונשא בת יתרו [שם פסוק כא], ונגלה לו השכינה [שם ג, ד]. ואיך תהיה הגאולה במקרה, שאין דבר יותר חשוב כמו גאולת ישראל, ואיך תהיה על ידי דבר במקרה, זה לא יתכן. ולפיכך אמרו כי אלו שני אנשים העברים הם דתן ואבירם, שהיו מעולם רצועת מרדות למשה וישראל, ונתחזקו פעמים הרבה בזה. ולכך לא בא הדבר הזה על ידי מקרה, רק על ידי מי שהוא מוכן לזה בעצם, הם דתן ואבירם, ועל ידם ראוי לגלגל דבר זה". וכן הוא להלן פנ"ד הערה 150, ופנ"ט הערה 8. ובנצח ישראל ר"פ נג [תתלו.] כתב: "כבר בארנו בחבור גבורות ה' כי לא היה דבר אחד בגאולה ראשונה במקרה, רק הכל בעצם ובכוונה. ולכך מה שתמצא בגאולה ראשונה שהיו הגואלים שנים, שהם משה ואהרן, אל תאמר כי היה זה במקרה" [הובא למעלה פט"ז הערה 6, ופי"ט הערה 9]. ובכת"י למעלה [שפט.] כתב: "ואיך תהיה הגאולה במקרה, ואין דבר יותר &**עצמי**^ כמו גאולת ישראל". וראה להלן הערה 127.

<> כן כתב באור חדש פ"א [רמה.], וז"ל: "שמואל סבר [ששם "אחשורוש" מורה על "שהושחרו פניהם של ישראל בימיו כשולי קדרה" (מגילה יא.)], כי עיקר השם של 'אחשורש' הוא מורה על מה שכתוב במגילה הזאת, כי אין ספק כי מה שכתוב במגילה הזאת הוא דבר גדול מאוד... ולכך אמר שהושחר פניהם של ישראל בצום ובתענית, וזהו עיקר המגילה שהוזכר בה גודל הצרה שהיה לישראל". ופירושו, שגודל הצרה הוא "עיקר המגילה", כי גודל הצרה מורה שהגאולה לא באה במקרה, אלא שבאה להוציא את ישראל מצרתם. דוגמה לדבר; אמרו במשנה [אבות פ"ד מ"א] "איזהו חכם, הלומד מכל אדם", ובדר"ח שם [ח.] כתב: "וזה שאמר 'איזה חכם', שראוי שיקרא חכם, זהו אשר הוא 'לומד מכל אדם'. כלומר שמשתוקק אחר החכמה מצד עצמו, עד שהוא לומד מכל אדם. הנה ראוי אדם כזה שיקרא בשם 'חכם', בודאי שלא באה לו החכמה במקרה, רק באשר הוא היה משתוקק אל החכמה עד שלמד מכל אדם, ונחשב החכמה מצד עצמו, שהיה משתוקק לחכמה". הרי כאשר האדם משתוקק לחכמה, ומרגיש שהוא חסר בלעדיה, אזי החכמה מתקבלת אצלו כפי שהמים לכבוי השריפה מכבים את שריפת ביתו. אך כאשר אינו משתוקק לחכמה, אזי החכמה מתקבלת אצלו כפי שמטר מכבה את השריפה.

<> בהוצאת הגש"פ של מכון מהר"ל [הערה 45] הקשו בזה"ל: "צריך ביאור, איך מעידה הגנות על פועל מכוון, הרי גם בציור בבית הנשרף וכבהו המטר יש כאן פעולה של הטבה הבאה אחרי גנות, ובכל זאת אינה אלא פעולה אקראית על ידי המטר". וביאור קושיתם הוא, כי לכאורה אין הקדמת הגנות שוללת את האפשרות שהשבח הבא בעקבותיה נעשה במקרה, כי גם בציור שהמטר מכבה את השריפה היתה הקדמת גנות [שריפת הבית] לשבח [מטר], ועם כל זה המטר היה שבח מקרי. ויש לומר, שההבדל בין שני הציורים שנקט [בשני בתים שנשרפו] אינו רק לגבי מקור המים [מי מטר לעומת מי כבוי], אלא גם בין "&**בית**^ שהוא נשרף" ל"רואה &**ביתו**^ נשרף" [כמבואר למעלה הערה 55]. באופן שבציור הראשון [סתם בית] גם לא היתה גנות כלל משום שאין לו הפסד ממוני מבית סתם שנשרף. אך בציור השני [ביתו שנשרף] היתה גנות של "הפסד הבית" [לשונו כאן], שהרי ביתו שלו הוא זה שנשרף. לכך בציור השני המים שנזרקו לכבות את השריפה נמשכים אחר הפסד ממונו שעשתה השריפה. ומעולם לא עסק בציור שביתו נשרף, ובא מטר וכיבה את השריפה [ובאמת בציור כזה מן הסתם נחשיב את המטר למכוון מלמעלה]. @**ובעוד שכאן**^ עולה שמה שקדם לגאולה [גנות] מורה שהגאולה אינה מקרית, הרי שלפעמים מה שבא בעקבות הגאולה מורה שהגאולה אינה מקרית, שאמרו חכמים [מגילה י:] שמעלת מגילת אסתר מתבטאת בכך שה' הכרית את הרשעים והעמיד במקומם את הצדיקים [אסתר במקום ושתי, מרדכי במקום המן]. ובפתיחה לאור חדש [קסו:] כתב: "כי כאשר השם יתברך עושה נקמה באויביו, ויש להרהר ולומר כי במקרה בא המכה על האויב. אבל כאשר בא הצדיק במקומו, כמו שהיה כאן, כי במקום ושתי באה אסתר, ובמקום המן בא מרדכי, אין לתלות בדבר מקרה".

<> בא לבאר טעם שני מדוע "מתחיל בגנות ומסיים בשבח". ובעוד טעמו הראשון היה שהקדמת הגנות מורה שהגאולה אינה מקרית אלא עצמית, הרי טעמו השני הוא שהקדמת הגנות מורה שהגאולה היא במדריגה עליונה אלקית. ובכת"י [שכג] פתח קטע זה בזה"ל: "וכאשר תבין עוד תדע עוד, כי יש שני מיני שבח; השבח שהוא כך תמיד מבלי שהיה גנות קודם, והשבח שקודם לו הגנות".

<> כמו שנאמר [בראשית א, ה] "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד", ואמרו חכמים [שבת עז:] "כברייתו של עולם, דברישא חשוכא והדר נהורא". ובזוה"ק [ח"ב קפד.] איתא: "לית נהורא אלא ההוא דנפיק מגו חשוכא". ובנצח ישראל ר"פ ל [תקפו.] כתב: "כבר התבאר לך כי גלות ישראל, עם שהוא חסרון מצד עצמו לישראל, הוא סבה אל הטוב המקווה לנו לבסוף. ועם כי אין הגלות סבה לטוב המקווה בעצם, הוא סבה מכל מקום לטוב, כי כל הויה יוקדם לה העדר, כמו שבארנו כמה פעמים. כמו שיוקדם הלילה לפני היום, וכך יוקדם עולם הזה לפני עולם הבא, ולכך ראוי שיוקדם לפני זה העדר וחסרון הוא הגלות". ובח"א לנדה כד: [ד, קנו:] כתב: "כי כל הויה, ההעדר קודם לו, וההויה הוא השלימות, כמו ההעדר שהוא חסרון... שאין הויה רק אם יוקדם לו העדר, ודבר זה תלמוד מן תורת אמת שמתחלה כתיב 'ויהי ערב', שהוא הלילה, והוא ההעדר, שלכך נקרא 'חושך' מלשון העדר, [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך וגו'', ואחר כך 'ויהי בוקר'" [הובא להלן הערה 267]. אמנם בח"א לשבת עז: [א, מב.] כתב הסבר אחר להקדמת הלילה, וכלשונו: "כח מדת הדין הוא ממהר לצאת לפעל מכח חוזק המדה, ולפיכך היה הלילה קודם היום... כי מדת הדין ממהר פעולתה ויוצא קודם לפעל, מפני חוזק המדה" [הובא למעלה פכ"ד הערה 4, ולהלן פ"ס הערה 137]. ובכת"י [שכג] הוסיף כאן: "ומפני כך אור היום יותר משובח ויותר מעולה מן אור הלבנה, שלא יקדם לו קודם חשיכה יותר, וזה הדבר ידוע בעצמו".

<> לשונו בדר"ח פ"ד מי"ז [שסא:]: "ואל יקשה לך, למה צריך אל עולם הזה, יברא העולם הבא בלבד. כי דבר זה אינו קשיא, כי חסרון העלול הוא נראה בעולם הזה, שהוא התחלה, ואחר כך יושלם. כי אף שראוי מצד הפועל שתהיה הפעולה מתיחסת בשלימותה אל הפועל, דבר זה מצד הפועל, שכל פעולה ראויה שתהיה מתיחסת אל הפועל. אבל מצד הפעולה עצמה, שהוא עלול, הרי מצד עצמה ראוי לה ההעדר, שהרי היא נמצאת אחר שלא היתה. ולפיכך תחילת יציאתה אל הפועל הוא בחסרון, והוא עולם הזה. עד שיש לפעולה התקרבות אל ההעדר, שהוא ראוי אל הפעולה מצד עצמה... דומה בזה אל האדם הנולד, שבא לעולם אחר שלא היה נמצא כלל. ומפני שבא לעולם אחר שהיה נעדר, די בזה [ש]הוא קטן ופחות. ואחר שהתחיל לגדל, עד אחר כך יתרומם. וכן הוא העולם, אין ראוי שיהיה העולם הבא בתחילה. וכי אפשר שיהיה בריאת האדם בתחלתו בשלימות, או שיהיה האילן גדל בתחילתו בשלימות גדולו. אבל בתחלה הוא קטן, ואין לו המעלה שמגיע אליו בסוף" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 54, פ"ה הערות 25, 130, פי"ח הערה 22, פל"ד הערה 6, ופמ"ז הערה 37]. אמנם כאן הדגשתו היא שהמדריגה האלקית העליונה אינה נמצאת בתחילה, וכמו שמבאר והולך.

<> לשונו בכת"י [שכג]: "אי אפשר לו להגיע אל המעלה בתחילת מציאותו, שאם היה לו בהתחלת מציאותו לא היה [זה] מעלה עליונה אלקית, שאם היה מעלה הזאת עליונה אלקית, לא היה נמצא בהתחלתו, שאין העולם הזה ראוי לזה, שאינו מיוחד למעלה האלקית". וטעם הדבר מבואר למעלה פכ"ט [תפג.], וז"ל: "כי כאשר תבין ותדע כי באמת יעקב הוא בכור, והוא עלול בראשון, רק לענין התגלות בעולם הטבעי לצאת לפעל, עשו יותר ראשון. כי הדבר אשר הוא קרוב אל העלה הראשונה, הוא רחוק מן התגלות בעולם הטבעי. ואשר הוא רחוק מן העלה, הוא קרוב להתגלות בעולם הטבעי, ודבר זה ידוע. ולכך היה יוצא עשו להתגלות בעולם הטבעי תחלה. אבל באמת יעקב הוא הבכור, שכך ראוי בסדר העולם, כי הוא העלול בראשונה".

<> ו"חסרון המקבל" הוא מחמת שנמצא לאחר שלא היה [כמבואר למעלה הערה 62], וכן מחמת ריחוקו מהעלה הראשונה [כמבואר בהערה הקודמת]. ובנצח ישראל ס"פ כו [תקנד.] כתב: "אין לך לשאול, סוף סוף היה אפשר [שבית המקדש הראשון יהיה] בית שלישי, שיהיה במהרה בימינו, ולא יהיה כלל חורבן. כי דבר זה אינו כלל, כמו שלא היה האור נמצא בתחלת הבריאה, רק היה צריך להיות נמצא בריאה שאינו כל כך במעלה קודם, ואז מעלין בקודש [ברכות כח.] אל המדריגה יותר עליונה. וכמו שהיה בריאת האור [בראשית א, ג], שהיה נמצא העדר בבריאה, שהיתה הארץ תוהו ובוהו [שם פסוק ב] עד שהיה כאן העדר המציאות לגמרי, ואז נברא האור להשלים הבריאה. וכן בעצמו אינו ראוי שיהיה המדריגה העליונה, הוא הבית האחרון, נמצא ראשון, רק שמעלין בקודש, ולכך היה נמצאו שני הבתים הקודמים... וזה באמת קשור המציאות להעלותו אל תכליתו, הוא שלימותו האחרון" [הובא למעלה פי"א הערה 50, פכ"ט הערה 18, ופל"ה הערה 44]. ובנר מצוה [עט.] כתב: "כי מתחילין בקטן ומסיים בגדול, דמעלין בקודש ואין מורידין. כי הקדושה היא מעלה עליונה, ואין מגיע אל מדריגה הזאת העליונה מתחלה, רק כי עולה אליה מדרגה אחר מדרגה עד האחרון, מצד כי האדם מתעלה באחרונה אל קדושה יותר".

<> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תקלה:]: "כל ענין זה בא לומר כי העולם הזה נברא במעלה העליונה, ואשר אינו כל כך במעלה, הוא יותר קודם שיהיה נמצא מן אשר הוא יותר במעלה, שהוא מאוחר להיות נמצא. ודבר זה מבואר ליודעי חכמה שכך הוא. ולכך כל האומות היו נמצאים קודם ישראל, וכן בבריאת העולם כל בעלי חיים ושאר דברים היו נמצאים קודם שנברא האדם, ואין ספק בזה. ובבריאת העולם, כאשר העולם הזה נברא במעלה העליונה, בודאי יש קודם אשר הוא אינו כל כך במעלה". וכן הגוף נוצר בל"ט ימים ראשונים, והנשמה ניתנת ביום הארבעים [גו"א דברים פכ"ה אות ג (שפב:), והובא למעלה פי"ח הערה 62]. ועל כך נאמר [איוב ח, ז] "והיה ראשיתך מצער ואחריתך ישגה מאוד", ודרשו חכמים [קידושין מ:] "הקב"ה מביא יסורים על הצדיקים בעולם הזה כדי שירשו העולם הבא". וראה דבריו בח"א לר"ה טז: [א, קז.] בביאור המאמר [שם] "כל שנה שרשה בתחילתה, מתעשרת בסופה". ומדגיש כאן כמה פעמים שזהו המהלך בעולם הזה דייקא. ועל כך כתב הפחד יצחק פסח [מאמר יז, ב, לאחר שהביא את דברי המהר"ל כאן]: "ויוצא לנו מדברים הללו כי ענין זה של שבח דוקא על ידי גנות בתחלה משתייך הוא לזמנו של העולם הזה, אשר בו ערב קודם לבוקר, מעיקרא חשוכא והדר נהורא [שבת עז:]. אבל באותו הזמן אשר עליו אומרת הנבואה כי הוא יום אשר [זכריה יד, ז] 'הוא לא יום ולא לילה והיה לעת ערב יהיה אור', כי אז לא יהיה השבח זקוק לעבור דרך הגנות".

<> "אור בתחלתו" - מציאות של היום, שהיום הוא אור, וכמו שכתב בנתיב התורה פ"א [סה.] "האור הוא יום, כמו שנאמר [בראשית א, ה] 'ויקרא ה' לאור יום'". וכן כתב בנתיב האמת פ"א [א, ריש קצז.]. ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמג:] כתב: "הלילה הוא חורבן ויללה, כי לכך נקרא 'לילה' על שם היללה, הפך היום שהוא כולו אור, והאור הוא שמחה... שהלילה מסוגל לבכיה, ולא כן היום, שהיום בשביל האור יש בו שמחה, ואין מוכן לבכיה".

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה פ"ח [תטז:] כתב: "כי המציאות נקרא 'אור', והעדר נקרא 'חושך'". ולמעלה פל"ד [תקפד:] כתב: "כמו שהאור מורה על המציאות, כך החושך מורה על ההעדר". ולמעלה פל"ו [תרסב.] כתב: "כי היום מתיחס אל המציאות, והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:] כתב: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר... וכבר ביארנו כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה". ובנתיב התורה פ"ג [קלה.] כתב: "כל אור מורה על המציאות, כמו שהשחור, שהוא הפך האור, מורה על ההעדר... כי הכל נמצא באור, ובלתי נמצא בחושך, לכך החושך מורה העדר". ושם ר"פ ד [קסג.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא היום, שבו האור. אבל הלילה שהוא חושך, הכל בטל". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנב:] כתב: "הדבר שהוא אור הוא המציאות, כאשר תראה בבריאה כי האור נברא קודם הכל [בראשית א, ג]. ובחושך אין דבר נמצא כלל, לכך המציאות נקרא 'אור'". ושם בבאר הששי [קנג.] כתב: "אין דבר יותר ראוי להיות נקרא בשם 'מציאות' כמו האור. והפך זה החושך, הוא העדר בודאי. ולפיכך תחלת המציאות היה האור, לפי שהאור ראוי למציאות יותר מכל. ואם אין אור, הנמצאים הם עומדים בהעדר, שהוא החושך". ובח"א לתמיד לא: [ד, קנ:] כתב: "החושך הוא העדר האור, אשר האור הוא המציאות, כמו שמבואר דבר זה בכמה מקומות, וכמו שהוא לשון 'חושך' מלשון העדר, כמו [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', פירושו שלא היית מעדיר בנך ממני... לשון 'חושך' בא על העדר, כי כאשר אין אור, בזה יש העדר הכל. כי באור הכל נמצא, ובחושך הכל נעדר, ולכך הסומא נחשב נעדר כמו מת" [ראה למעלה פ"ה הערה 67, פ"ח הערה 243, פי"ד הערה 52, פל"ג הערה 78, פל"ד הערות 4, 5, פל"ו הערות 57, 82, פמ"א הערה 28, ופמ"ד הערה 31].

<> לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמט.]: "התחלת היום הוא חדוש האור באויר העולם, ואז מתעלה העולם יותר ממה שהיה לפני זה לילה". ובבאר הגולה באר הששי [קצב.] כתב: "כבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד, כי הלילה הוא העדר נחשב, ובהתחלת היום הוא התחלת המציאות".

<> לשונו בכת"י [שכג]: "עד שבא אברהם אבינו שהוא היום, דכתיב [ישעיה מא, ב] 'מי העיר ממזרח צדק', שאברהם היה כמו אור היום". וכוונתו למאמר חכמים [ב"ר ב, ג] "אמר הקב"ה, עד מתי יהא העולם מתנהג באפילה, תבא האורה, [בראשית א, ג] 'ויאמר אלקים יהי אור' זה אברהם, הדה הוא דכתיב [ישעיה מא, ב] 'מי העיר ממזרח צדק וגו'', אל תקרא 'העיר', אלא 'האיר'". ולמעלה פ"ה [רסא:] כתב: "כי יש באברהם דבר שלא תמצא בכל אדם, כי אברהם אינו נקשר ואינו מתיחס אל אביו תרח, כמו שאין יחוס וקישור האור אל החושך. כי אברהם הוא האור, שהרי הדורות הראשונים היו תוהו וחושך, ואברהם הוא האור של מציאות". ובדר"ח פ"ה מ"ג [פה.] כתב: "מאחר שעיקר הנסיון הזה להוציא אל פעל הנגלה צדקת הצדיק, היה אברהם בפרט ראוי לנסיון. כי הדור שהיה בו אברהם, כולו תוהו וחושך, שלא היה בהם מציאות, והוא יתברך רצה שיהיה אברהם התחלת אור המציאות בעולם. ובזה שנתנסה אברהם בעשרה נסיונות, ויצא צדקתו לפעל לגמרי, היה אברהם אור המציאות. ולפיכך נתנסה אברהם בעשרה נסיונות דוקא, כי מאחר שהיה לו לאברהם חבור אל הדורות שהיו כלם חושך ולא אור, רצה השם יתברך להבדיל ביניהם, שיהיה יוצא אור המציאות של אברהם לפועל, לכך נתנסה" [הובא למעלה פ"ז הערה 117, ופל"ו הערה 101]. ובסוף דרוש על התורה [מט.] כתב: "כי כאשר היה אברהם, היה כל העולם כלו חשוך, בלא אור השכל כלל, שלא הכירו אף את בוראם. ואברהם הקריא שמו בפי הבריות" [רש"י בראשית כד, ז]. ובח"א לסנהדרין צו. [ג, רא.] כתב: "כי אברהם נמשל ליום, כי עד אברהם היה הכל תוהו וחושך, עד שבא אברהם והתחיל העולם להאיר" [הובא למעלה פ"ה הערה 66]. @**ודע**^, בעוד שכאן משוה בין היות אברהם תחילת המציאות לאור, הרי בגו"א בראשית פכ"א אות כח [שסב:] השוה נקודה זו לנטיעה, וכלשונו: "כי ראוי לאברהם נטיעת הפרדס [סוטה י.], במה שאברהם הוא דומה ומתיחס לפרדס, מפני שהפרדס יש בו אילנות נטועות, כך אברהם הוא הנטיעה הראשונה, שהרי בשביל אברהם נברא העולם [ב"ר יב, ט], מפני שהיו שני אלפים תוהו, ולא היה מציאות להם עד שבא אברהם, אם כן אברהם היה הנטיעה הראשונה שנטע השם יתברך בעולמו. ולפיכך ראוי לו שיטע פרדס, שהיה דומה אברהם לעולם כמו הנטיעה, וכך היה אברהם בעולם, והיה נטיעה מתברכת" [הובא למעלה פ"ה הערה 15, פ"ז הערה 150, ופמ"ז הערה 562]. ולמעלה פ"ה [רנג:] ביאר מדוע אברהם נולד באור כשדים, כי היה צריך להוולד במקום של תוהו, והקב"ה מתחרט על הכשדים שבראם [סוכה נב:], עיי"ש.

<> לשון המאמר במילואו "תנא דבי אליהו, ששת אלפים שנה הוי העולם ["נגזר על העולם להתקיים כמנין ימי השבוע, וביום השביעי שבת, ובשבעת אלפים נוח לעולם" (רש"י שם)]; שני אלפים תוהו ["שני אלפים ראשונים נגזר עליו להיות תוהו בלא תורה" (רש"י שם)], שני אלפים תורה ["בלא ימות משיח" (רש"י שם)], שני אלפים ימות המשיח... שני אלפים תורה, מאימת... מ'ואת הנפש אשר עשו בחרן' [בראשית יב, ה, "ומתרגמינן [שם] דשעבידו לאורייתא" (רש"י ע"ז שם)], וגמירי דאברהם בההיא שעתא בר חמשין ותרתי הוה ["הוסיפם על אלף ותתקמ"ח שהיו בידך כשנולד אברהם הרי אלפים תוהו" (רש"י שם)]". וכן הביא מאמר זה למעלה פ"ה [רנ:], וראה שם הערה 15.

<> פירוש - הזמן של הבריאה עובר במסלול דומה לבריאה עצמה; כמו שתחילת הבריאה הוא חושך, כך תחילת זמן הבריאה הוא תוהו [ראה למעלה פנ"א הערה 46 בביאור היחס בין הזמן להויה הנעשית בו]. וכן ביאר ענין זה בנצח ישראל ר"פ כז [תקנח.], וז"ל: "בחבור הזה התבאר כי הזמן הוא מוציא לפועל מה שראוי לצאת אל הפועל בכל הדברים אשר הם בעולם, כי הכל תלוי בזמן. ומפני שהם תלוים בזמן, יוצא כל אחד לפועל בזמן הראוי לו... ובפרק חלק [סנהדרין צז.] תנא דבי אליהו, שית אלפי שנה הוי עלמא; ב' אלפים תוהו, ב' אלפים תורה, ב' אלפים ימות המשיח... ואין ספק שצריך טעם וסברא שמחלק הזמן של עולם לאלו חלקים, ובאיזה צד מתיחס כל אחד ואחד מאלו דברים לחלק ממנו. וביאור ענין זה, כי הזמן הוא המשך המציאות, וכל המשך יתחלק להתחלה ומתחלק אל אמצע ואל הסוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים. וכל אחד ואחד יש לו שם בפני עצמו. שאין ספק כי ההתחלה הוא מחולק מן האמצעי, והאמצעי מחולק מן הסוף, כי כל אחד ואחד יש לו גדר בפני עצמו. ומפני זה מחלק גם כן זמן כל העולם לשלשה חלקים אלו... וקאמר 'שני אלפים תוהו' נגד התחלה, שכן ההתחלה עדיין אין בו דבר, וזה מסגולת ההתחלה, שאין בו דבר ממש. ואמר 'שני אלפים תורה', כי הזמן האמצעי מיוחד לתורה, ודבר זה בארנו בסוף חבור גבורות ה' [להלן פ"ע] ובכמה מקומות, מפני שהאמצעי אינו גשם, כי כל גשם יש לו רחקים, והאמצעי אין לו רוחק, לכך מתייחס הזמן האמצעי - שאין לו רוחק - אל בלתי גשמי, כמו התורה, שאין שייך בה גשמות כלל. ו'שני אלפים ימות המשיח', פירוש הזמן האחרון הוא מיוחד לימות המשיח, כי הזמן האחרון הוא ההשלמה, שכל אשר הוא באחרונה הוא השלמה. ולכך הזמן האחרון מתייחס אל המלך המשיח, כי המלך המשיח יהיה משלים את כל העולם, כאשר יהיה כל העולם אחד, עד שיהיה העולם בשלימות. ולכך ראוי שיהיה מלך המשיח, שהוא המשלים, בסוף הזמן, שאז מסוגל אל השלמות ביותר" [הובא למעלה פ"ט הערה הערה 247, פכ"ה הערה 101, פכ"ט הערה 89, ופמ"ו הערות 15, 40]. וראה להלן פנ"ז הערות 187, 188, ופנ"ט הערה 51.

<> בכת"י [שכג] כתב משפט זה כך: "ולכך אילו היו אומרים השבח תחילה, לא היה זה מורה על המעלה האלקית. רק דבר זה מורה על המעלה האלקית אשר היה להם תחילה גנות, ואחר כך היה הקב"ה מעלה אותם אל מדריגה האלקית". ולהלן פנ"ד [לאחר ציון 16] כתב: "הקב"ה העלם מן הגנות אל השבח והעלוי".

<> לשונו בכת"י [שכג]: "כלל הדבר, כי מדריגת העולם אינו במדריגה שיהיה נוהג מתחילתו על המדריגה העליונה, כי טבע המציאות כך הוא, כי לשפלותו צריך ליתן לו טבעו אשר עליו, עד באחרונה יעלה אל המדריגה, ודבר זה מובן לחכמים. לכך מתחיל בגנות ומסיים בשבח". ובשערי תשובה שער ב אות ה, כתב: "ויש על הבוטח בשם להוחיל במעוף צוקתו, כי יהיה החושך סבת האורה, כמו שכתוב [מיכה ז, ח] 'אל תשמחי אויבתי לי כי נפלתי קמתי כי אשב בחשך ה' אור לי'. ואמרו רבותינו זכרונם לברכה [מדרש תהלים מזמור כב] אלמלא נפלתי, לא קמתי. אלמלא ישבתי בחושך, לא היה אור לי". וכן הוא המהלך לגבי קליטת דברי תורה, דבתחילת העיון האדם טועה בהבנת הדברים, ורק מתוך הטעות הוא מגיע להבנה הראויה, כי אי אפשר לעמוד על חכמה אלקית בתחילת המחשבה, וזהו "מתחיל בגנות ומסיים בשבח" בבחינת הדעת. וכן אמרו חכמים [גיטין מג.] "אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהן". ועל הפסוק [דניאל ט, ב] "אני דניאל בינותי בספרים" דרשו חכמים [מגילה יב.] "מדקאמר 'בינותי', מכלל דטעה". וכן כתב בכמה מקומות. וכגון, בבאר הגולה תחילת הבאר הרביעי [שיג:] כתב: "והנני משתטח ארצה, בפישוט ידים ורגלים לפני הקורא, ומבקש לחנן אותי... שאם יקרא דברים אלו ולא יכנסו בלבו, שיחזור ויקרא ויעיין עוד. כי הדברים האלו לא יכנסו בלב הקורא רק בעיון רב מאוד, כי כך הם כל דברי אמת ויושר, נראים רחוקים בתחלת העיון, ולבסוף יתגלה ויאירו כשמש בצהרים". ושם קודם לכן בבאר השלישי [רפב:] כתב: "שהאדם יחשוב בתחלת העיון שדברים רחוקים הם, והם קרובים". ושם בבאר השביעי [תו:] כתב: "כי דבריהם צריכים באור והבנה, לכך האדם אשר יקח דבריהם בהבנה ראשונה, אין עומד על דבריהם, והוא רחוק להם". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שנט:] כתב: "מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה, ואם שנראה רחוק בתחלת הדעת, אבל כל עוד שהוא מעמיק בהם הלא נגלה כאור בהיר הדברים, עד שאין ספק בהם". ובגו"א שמות פט"ו אות לג [שיז.] כתב: "כי דברי רז"ל בודאי קרובים, ורחוקים בתחלת המחשבה, וקרובים כאשר מדקדק בהם" [הובא למעלה פ"ט הערה 13]. ובפחד יצחק אגרות וכתבים [אגרת קכח], כתב: "החכם מכל אדם אמר 'שבע יפול צדיק וקם' [משלי כד, טז]. יש חושבים כי כונתו בדרך רבותא; אע"פ ששבע יפול צדיק, מכל מקום הוא קם. אבל החכמים יודעים היטב שהכונה היא שמהות הקימה של הצדיק היא דרך ה'שבע נפילות' שלו". וכן מדוייק מלשון הפסוק, שלא נאמר "שבע יפול וקם צדיק", שאז יקרא "צדיק" רק לבסוף כשקם, אלא נאמר "שבע יפול צדיק וקם", שנקרא "צדיק" כבר בעת נפילותיו. וזה מורה באצבע שתהליך קימת הצדיק היא דרך נפילותיו, ולא למרות נפילותיו. @**ובנצח ישראל**^ ר"פ א [ח.] כתב טעם שלישי מדוע יש להתחיל בגנות, וז"ל: "כאשר הדבר הטוב נודע מהפכו ידיעה אמיתית, וכן כל הדברים נקנה הידיעה בהם מן ההפך, כי מן מראה השחור יכול לדעת מראה הלבן שהוא הפכו, וכן כל ההפכים, מן האחד נקנה הידיעה בהפך שלו. ומוסכם הוא כי 'ידיעת ההפכים הוא אחד'. ובשביל זה אמרו בערבי פסחים [פסחים קטז.] בהגדה מתחיל בגנות ומסיים בשבח. ולמה מתחיל בגנות, רק שמפני שאין לשבח הכרה אמיתית רק מן ההפך" [ראה להלן פנ"ג הערה 90, ופנ"ד הערה 97]. @**ויש להבין**^ לפי שלשת הסבריו ל"מתחיל בגנות ומסיים בשבח" [(א) להורות שהגאולה אינה מקרית. (ב) להורות שהגאולה היא אלקית. (ג) ידיעת ההפכים אחת], מדוע לא מצינו כן אלא רק בנוגע ליצ"מ, ולא בשאר גאולות ישראל. שאין אנו אומרים שמגילת אסתר נכתבה באופן ש"מתחיל בגנות ומסיים בשבח". וכן לא מצינו בחנוכה שפרסום הנס יעשה באופן של "מתחיל בגנות ומסיים בשבח", ורק מצינו כן ביצ"מ. ויל"ע בזה.

<> לשונו להלן פס"ו: "כי האדם חלקיו הוא הגוף והנפש, הם חלקי האדם... וכנגד שלא יהיה חוטא בנפשו לשמים נתן לו ע"ז, כי כל החטאים אי אפשר שיחטא בנפשו בלבד, חוץ מע"ז, דכתיב [יחזקאל יד, ה] 'למען תפוש את ישראל בלבם', וזהו בע"ז... דכל העבירות אין מצטרפת מחשבה למעשה, חוץ מן ע"ז... ואם כן החטא הזה בלבד הוא לנפש". ובגו"א שמות פכ"ה אות ד [רנח.] כתב: "בחלק הנפשיי הוא המחשבה, שהיו מחשבים בעגל שיש בו ממש, ובע"ז אמרו חז"ל [קידושין מ.] 'למען תפוס ישראל בלבם' [יחזקאל יד, ה], במחשבה בלבד הוא נענש". ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עה:] כתב: "במסכת יומא [סט:] ובמסכת סנהדרין [סד.] אמרו שם כי יש שני יצרים; דהיינו יצרא דערוה, ויצרא דעבודה זרה. ואלו שני יצר הרע הם כנגד הגוף והנפש, כמו שבארנו דבר זה במקומות הרבה, כי מצד הגוף נוטה האדם אל הערוה, שהוא מתאוה לו, ומצד הנפש נוטה האדם לעבודה זרה. כי בודאי הגוף אין נוטה לעבודה זרה, שהעבודה זרה הם כחות רוחניות, ושייך זה אל הנפש בפרט, לא אל הגוף... ולפיכך ג"ע ראש החטאים שהוא נמשך אל יצר הרע של ג"ע, וע"ז הוא החטא השני, והוא ראש החטאים מצד אחד, והוא נטית הנפש אל הרע, כמו שיש לגוף האדם נטיה אל הרע, הוא היצר הרע שהוא מצד הגוף, וכך יש לנפש נטיה אל הרע, והוא יצרא דעבודה זרה". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכא:] כתב: "היצר הרע של עבירה, דהיינו זנות, והוא בגוף האדם. השני, יצר הרע של ע"ז, והוא בנפש האדם". ובח"א לקידושין ל: [ב, קלו:] כתב: "יצרא דע"ז, שזה היצר אינו דבק בגוף, רק בנפש... שממנו מחשבות רעות וזרות של עבודה זרה". וראה למעלה פ"ד הערה 104, ולהלן פנ"ד הערה 15. @**ובעוד שכאן**^ מייחס את חטא ע"ז לנפש, הרי בכמה מקומות ייחס חטא ע"ז לשכל. וכגון, בתפארת ישראל פכ"ח [תלא.] כתב: "העבודת אלילים הוא לשכל האדם, ודבר זה ידוע שאמר הכתוב 'למען תפוש את בית ישראל בלבם', ואין הקב"ה מצרף מחשבה למעשה רק אצל עבודת אלילים". ובנצח ישראל ס"פ ג [נו:] כתב: "כי אלו שתי יצרים, יצרא דערוה ויצרא דע"ז, הוא לשני חלקי האדם, הגוף וכח השכלי". ובדרוש לשבת תשובה [עח:] ביאר ששפיכות דמים מתייחסת לנפש, וע"ז מתייחסת לשכל. וכן הוא בנתיב הלשון פ"ד [ב, עב.]. ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:] כתב: "שפיכות דמים הוא שנוי אל הנפש, כי ההורג נפש הוא חוטא בנפשו... לא בגופו. והע"ז הוא שנוי אל השכל, אשר טועה בשכלו אחר הע"ז". ובח"א לזבחים פח: [ד, סח.] כתב: "החטא שהוא בשכל הוא עבודה זרה... במחשבה השכלית, מה שאין כן בשאר עבירות". ובנתיב התשובה פ"ח [קכ:] כלל את שניהם בחדא מחתא, שכתב: "המינות נוטה לעבודה זרה... והחטא הזה אל הנפש, שבו השכל". ובגו"א שמות פכ"ה הערה 25 התעוררה קושיא זו, ונתבאר שם שביחס לגוף נחשבת ע"ז לכח נפשי, אך בנפש גופא ע"ז מתייחסת לשכל יותר מאשר לנפש. וכן הוא בדר"ח פ"ד הערה 24. וראה למעלה פמ"ג הערה 110 שנקודה זו הוזכרה שם לגבי חכמה. וראה הערה הבאה.

<> הזכיר "נשמה", ולפני כן הזכיר "נפש", כי נמצא הרבה פעמים בספריו ש"נפש" ו"נשמה" הם שמות מתחלפים [ראה למעלה פל"ט (תשסט.), נתיב התורה פ"י (תמב.), ושם הערה 205, שם פט"ז הערה 25, גו"א בראשית פ"ו סוף אות יא (קכג:), הקדמה לאור חדש (נ.), ושם הערה 186, דרשת שבת תשובה (פא:), ועוד]. ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשא.] כתב: "כאשר תבין סוד הנשמה, שנאמר [איוב לב, ח] 'ונשמת שדי תבינם', ומשם אצולה הנשמה. ולכך יש חמשה שמות לנשמה [ב"ר יד, ה]; נפש, רוח, נשמה, יחידה, חיה". ובנצח ישראל פכ"ג [תפח:] כתב: "התפילין הם על הראש, ששם הנשמה הנבדלת והשכל... והמצוה הזאת לאדם לפי שיש באדם הנשמה והשכל הנבדל, ומצד הזה ראוי לו השמחה, מצד שלימות הנפש". הרי שוב פתח ב"נשמה הנבדלת" וסיים ב"שלימות הנפש". וכן מוכח מיניה וביה ממאמר חכמים [ביצה טז.], שאמרו "נשמה יתירה נותן הקב"ה באדם ערב שבת, ולמוצאי שבת נוטלין אותה הימנו, שנאמר [שמות לא, יז] 'שבת וינפש', כיון ששבת ווי אבדה נפש". הרי פתח ב"נשמה יתירה", וסיים ב"אבדה נפש" [ראה למעלה פל"ט הערה 75].

<> מגנות הגוף. ודע, שאחד ממפרשי ההגדה הראשונים, הוא רבינו שלמה ב"ר אברהם [מובא בהגדה של פסח עם תורת הראשונים (עמוד לז)], ביאר את דעת רב כפי שביאר המהר"ל, וז"ל: "נחלקו בזה האמוראים, והם רב ושמואל בענין הגנות מה הוא; רב אמר, שהוא 'מתחלה עובדי עבודה זרה', ושמואל אמר 'עבדים היינו לפרעה במצרים'. כונת רב לדעתי, כי הוא מבואר כי אין גנות ובזיון גדול מהגנות והבזיון הנפשיי, והוא גדול מאד מגנות ובזיון הגוף, כי כמו שהנפש נכבדת מהגוף, כמו כן בזיונה גדול מבזיון הגוף, ועל זה אמר [תהלים עג, כ] 'בעיר צלמם תבזה', כי צלמם נאמר שם על הנפש, לא על תמונת הגוף... וידוע כי האמנת הדעות הבלתי אמתיות היא בזיון גדול בנפש, וגנות גדולה. ולכן יאמר רב כי אחר שמסדר המשנה יאמר ש'מתחיל בגנות', שהוא ראוי להתחיל בגנות הגדול שבגנויות, והוא גנות הנפש ובזיונה, ולכן יתחיל המגיד 'מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו', שהוא גנות גדולה לספר איך היו עובדי ע"ז אבותינו, ועכשו קרבנו המקום לעבודתו, ויוציאנו מהגנות הגדולה ההיא". @**והקשה**^ ידידי הרה"ג רבי שרגא פייבל קורנבליט שליט"א, מדוע המהר"ל לא ביאר את רב שע"ז היא גנות יותר גדולה מעבדות משום שע"ז היא עבירה חמורה [ואחת משבע מצות בני נח (סנהדרין נו:)], לעומת עבדות, שאינה עבירה כלל. ובמקום זאת המהר"ל ביאר שע"ז היא גנות יותר גדולה מפני שהיא מתייחסת לנפש, ולא לגוף. וביותר קשה לרבא, הסובר שעבדות היא גנות גדולה יותר מע"ז [כפי שיבאר בסמוך], הרי ע"ז היא עבירה חמורה, ואילו עבדות אינה עבירה כלל. ויל"ע בזה.

<> לשונו בנצח ישראל פ"ה [קה:]: "הנפש בקלות מקבל קלקול, כי החשוב אינו יכול לסבול [שום קלקול], ודבר מועט מפסידו". וכן כתב כמה פעמים לגבי הצורה [והנפש היא הצורה, כי "לא נקרא שם אדם אחד עליו רק ע"י הנפש, שהוא צורה לאדם" (לשונו בנצח ישראל ר"פ נג)]. כגון, למעלה פ"ד [רכד.] כתב: "הצורה היא... שלימה, ואין חסרון בה כלל. וישראל בעבור שעצם שלהם במדריגת צורה נבדלת שלימה, לכך אם אין לישראל ענין הראוי לצורה כאילו אין להם מציאות כלל, כי זהו ענין הצורה הנבדלת אשר אין בה חסרון והיא שלימה, ואם יש בה חסרון, כאילו אין כאן צורה נבדלת". ובנצח ישראל פי"ד [שמו.] כתב: "כאשר אתה עומד על ענין זה תדע, כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת, ולאומות משפט החומר... ובשביל כך אין ראוי אל הצורה הפחיתות ויציאה מענין הראוי לה, כי זה הוא ענין עצם הצורה בעצמה, שהיא שלימה בלא חסרון. ואין ענין הזה בדבר שהוא חומרי, כי אין עצם החומר שהוא שלם. וכאשר אין הצורה כאשר ראוי להיות, הרי כאילו אין לה מציאות כלל. ולכך כאשר ישראל, שיש להם משפט ומדריגת הצורה, שראוי לה השלימות, והם במעלתם, הם על הכל. אבל אם יוצאים מן השלימות, שאז כאילו חס ושלום אין להם מציאות כלל, וכאילו הם נעדרים. כי הצורה, כאשר אינה בשלימות שלה, יש לה בטול... והחסרון בצורה הוא בטול אל הצורה לגמרי, ונחשבת נעדרת לגמרי. ומזה הצד היא יותר פחותה מכל אשר הם במדריגה החומרית, אשר יש להם מציאות מה, וזו נחשבת כאילו אין לה מציאות כלל, רק נעדרת... וכל ענין זה מפני כי הצורה מצד עצמה ראוי לה השלימות, כי זהו עצם הצורה שהיא שלימה, וכאשר אין לה השלימות שראוי לה, כאילו היא נעדרת לגמרי. והשפל, אם הוא פחות ושפל, אינו נחשב נעדר, ויש לו מציאות מה, הן רב הן מעט. אבל זה נחשב נעדר לגמרי... כי הצורה כאשר אין בה השלימות אשר ראוי אל הצורה כאילו היא בטילה, כי לא שייך חסרון מה בצורה. הרי על ידי זה נחשב הצורה כאילו אין לה מציאות כלל". @**ואמרו חכמים**^ [כתובות ה:] "אל ישמיע אדם לאזניו דברים בטלים, מפני שהן נכוות תחלה לאיברים", ובנתיב השתיקה פ"א [ב, קא:] כתב: "דע כי הצורה היא יותר מוכן לקבל קלקול מכל שאר איברים, כי הצורה ראוי אליה השלימות לגמרי, וכאשר יש כאן חסרון מה, מוכן לקבל קלקול. ודבר זה גלו אותו החכמים בפרק הרואה [ברכות סא.], שאמרו שם 'אחור וקדם צרתני' [תהלים קלט, ה], אחור למעשה בראשית, וקדם לפורעניות, שנאמר [בראשית ז, כג] 'וימח את כל היקום מן האדם עד בהמה', אדם ברישא, והדר בהמה. ודבר זה בארנו במקומו כי האדם צורה לעולם כמו שידוע, ולכך הפורעניות שבא לעולם מתחיל בדבר שהיא צורה. וכן הדבר שהוא צורה הוא ראשון לקבל קלקול. ולכך אמרו שהאוזן נכוה תחלה לאיברים, שהאוזן שהוא כמו צורה, נכוה תחלה, אפילו על ידי דבר קטן ועבירה קטנה מוכן האוזן לקלקול. אף כי דברים בטלים אינו דבר גדול, רק בשביל כי האוזן הוא צורת האדם, שאף זה נחשב קלקול אל הצורה, ולכך אל ישמיע אל האוזן דברים בטלים, שיהיה נשמר מן הקלקול בעבור שהוא הפתח והוא התחלה" [ראה למעלה פ"ד הערות 39, 56, 57, 59, 71, 72, פט"ו הערה 36, פ"מ הערה 290, ולהלן פ"ס הערה 122]. הרי הצורה מפאת חשיבותה כשיש בה חסרון היא נעדרת לגמרי, כי בכך נוטלה ממנה חשיבותה, לעומת הגוף. וראה להלן פנ"ד הערה 330.

<> הרי שיש אבדון לנפש, יותר מאשר לגוף. והרמב"ן [ויקרא יח, כט] כתב: "עונש הכרת שבעבירה החמורה מגיע לנפש החוטאת לאחר שתפרד מן הגוף, והיא נכרתת מחיי עולם הנשמות, ובמחויבי הכרת הזה רומז הכתוב... 'והאבדתי את הנפש ההיא מקרב עמה'. ואלו אין להם כרת בגופם, אלא פעמים שיחיו ויגיעו לימים רבים וגם עד זקנה ושיבה, כענין שכתוב [קהלת ז, טו] 'ויש רשע מאריך ברעתו'" [אמנם הרמב"ן (שם) מבאר שבע"ז יש כרת גם לגוף וגם לנפש, וכאן הלא איירי בע"ז]. ויש להעיר מדבריו בדרוש על התורה [יט.], שכתב שם: "כי נגד הגוף אמר [שבת פט.] 'אבדון', שהוא נאבד וכלה. ועל הנפש אמר [שם] 'מות', שאין בו אבדון". אמנם שם כוונתו היא לנשמה [כמבואר שם להדיא], שבמיתה של אדם הגוף נאבד ["מקום עפר רימה ותולעה" (אבות פ"ג מ"א)], והנשמה מסולקת מהגוף הגשמי. אך כאן כוונתו לגנות הדבקה בנפש, לעומת גנות הדבקה בגוף.

<> פירוש - גנות גופנית היא מוחשית לעינים [שרואים את העבדות בחוש] ומידית, לעומת גנות נפשית, שאינה נתפסת בעינים, ואינה מידית. ובעיניני כבוד וגנות יש לראיית העינים משקל מכריע, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [שפז.], וז"ל: "כי הכבוד אצל הזולת, ואין שייך כבוד רק אצל אחרים שרואים כבודו, ועל ידי המלבוש הוא נראה אצל אחרים, לכך הכבוד נקרא 'מלבוש'. וכמו שהכבוד נקרא מלבוש, כך המלבוש שבו נראה אצל הזולת, נקרא כבוד, שהרי רבי יוחנן קרא למאני מכבדותיה [שבת קיג.]. וטעם זה כמו שאמרנו, כי הכבוד הוא נראה אצל הזולת, כמו שהוא נראה הלבוש" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 131, פכ"ג הערה 130, ולהלן פנ"ד הערה 205]. ובגו"א שמות פכ"ה אות יז [רעג.] כתב: "הכבוד... הוא נראה". ונאמר [בראשית כ, טז] "כסות עינים", ותרגם אונקלוס [שם] "כסות דיקרי". וכן מצינו לגבי גנות, וכמו שכתב רש"י [במדבר ה, כז] "הפרש יש בין אדם המתנוול במקום שניכר, לאדם המתנוול במקום שאינו ניכר". ובאור חדש פ"ו [תתרלד:] כתב: "בזיונו נראה לכל, ודבר זה הוא תכלית הבזיון".

<> כי העבדות היא גנות הגוף, וכמו שכתב בח"א לקידושין כח. [ב, קלא:]: "הקורא לחבירו 'עבד' [יהא בנידוי (שם)]... הוא גנות הגוף, מפני שהעבד הוא הגוף נוטה אל החמרי, שכן אמרו [יבמות סב.] 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], עם הדומה לחמור". וראה למעלה פמ"ד הערה 18, שנלקטו שם הרבה מקבילות המורות על חומריות העבד הנלמדת מהפסוק "שבו לכם פה עם החמור". וראה להלן פנ"ד הערה 14.

<> כי כבר השריש הרבה פעמים שאין כבוד בחומרי, וכמו שכתב בתפארת ישראל פל"א [תע.]: "כי כל ענין הנוטה אל הגשמי יש בו שפלות ופחיתות, ודבר שהוא נבדל יש לו מלכות". ובדר"ח פ"ו מ"ח [רעא:] כתב: "הדבר שהוא חמרי יש לו פחיתות ושפלות, והדבר שהוא נבדל הוא להיפך, שיש לו קשוט וכבוד, ודבר זה מבואר". ובנתיב התורה פי"א [תמד:] כתב: "כי הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד". ובח"א לנדרים לא: [ב, ה.]: "כל דבר חמרי לגמרי והוא רחוק מן הצורה, הוא מאוס, שאין כבוד בדבר החמרי, רק הכבוד הוא בצורה" [הובא למעלה פמ"א הערה 74, וש"נ].

<> עוד אודות יחס גנות הנפש לגנות הגוף, הנה בנתיב הפרישות פ"ב [ב, קטו:] ביאר שהתרחקות מגנות הגוף מזכה את בעליה בשם "קדוש", לעומת התרחקות מגנות הנפש, וכלשונו: "רבי היה לו קדושת הגוף, שלא היה נוגע למטה מטבורו [שבת קיח:], וזה קדושת הגוף שהיה לרבי... כי אף גופו היה קדוש בקדושת הגוף, וכל שכן עיניו, שהם כח הנפש, בודאי היה מרחיק מן הגנות הזה, ואין ראוי שיקרא בשביל זה 'קדוש', רק כאשר מקדש אף גופו, ודבר זה נקרא קדושת הגוף כאשר אין מכניס ידו למטה מטבורו". ולכאורה דברים אלו עולים יפה רק לפי רב הסובר שגנות הנפש היא העדר הנפש, לכך בודאי שיש להתרחק מגנות כזו, ואין היא מזכה את בעליה בשם "קדוש", לעומת גנות הגוף. אך לפי רבא הסובר שגנות הגוף היא גנות בולטת יותר מגנות הנפש, יש להבין מדוע התרחקות מגנות בולטת נחשבת יותר למעלה מאשר התרחקות מגנות סמויה.

<> ר"י בן יקר, ומעין כן באבודרהם.

<> פירוש - זו הגנות של אברהם אבינו לפני שבא והכיר בה', שהוא עצמו בתחילה היה עובד ע"ז, וכמו שכתב הרמב"ם [הלכות ע"ז פ"א ה"ג]: "כיון שנגמל איתן זה התחיל לשוטט בדעתו, והוא קטן, והתחיל לחשוב ביום ובלילה, והיה תמיה היאך אפשר שיהיה הגלגל הזה נוהג תמיד ולא יהיה לו מנהיג... ולא היה לו לא מלמד ולא מודיע דבר, אלא מושקע באור כשדים בין עובדי עבודה זרה הטפשים, ואביו ואמו וכל העם עובדים עבודה זרה, והוא היה עובד עמהן". והאור שמח [שם] הראה שמקורו הוא מהמדרש [ב"ר לט, ח], שאמרו "לפי שהיה אבינו אברהם מתפחד ואומר תאמר שיש בידי עון, שהייתי עובד עבודת כוכבים כל השנים הללו".

<> לשונו של ר"י בן יקר: "רב סבר אחר שבאנו להזכיר גנות ושבח של מצרים, להודיע כמה שבחו של מקום כי מאשפות ירים אביון, יש לנו להזכיר גנות ושבח הראשון, כי אבותינו היו עובדי ע"ז ואין גנות בעולם כזה, וגדול הוא מגנות של עבדות, ואעפ"כ קירבנו המקום לעבודתו... ולא דקדקתי עם ישראל".

<> לא ברור מדוע מביא כאן את לשון המשנה [מה שלא עשה לדעת רב], ולא כתב סתם שלפי רבא הגנות היא של הבנים, ולא של האבות. והר"י בן יקר אכן לא הזכיר את דברי המשנה [יובא בהערה הבאה].

<> לשונו של ר"י בן יקר: "מאחר דכל ענין היום הזה הוא יציאת מצרים, אין לנו להזכיר גנות אחר, כי אם אותו עבדות שעל ידו הוציאנו ממצרים, ומה לנו להזכיר גנות שמאברהם אבינו... שאין לומר כלל גנות ושבח דתרח ואברהם ולהזכיר עוונות הראשונים".

<> כי היא גנות יותר עיקרית, והעיקר מתגלה בהתחלה, וכמו שהתחלה נקראת בארמית "מעיקרא", מלשון "עיקר". וכן נמצא הרבה פעמים בספר זה [ראה למעלה פמ"ז הערה 197 וש"נ, ולהלן פנ"ז הערה 184].

<> לשון האבודרהם: "הלכתא כרבא [כך גרס, כמבואר למעלה הערה 52], ואף רב נחמן [פסחים קטז.] סבר כותיה, לכך מחבר הגדה זו חיבר תחילה כרבא, ואחר כך כרב". וכך סובר הריטב"א [יובא בהערה הבאה]. והר"י בן יקר כתב: "לפי שנראה דהלכתא כרבא, דהוא בתרא" [לעומת רב]. אמנם הרי"ף הר"ח והרא"ש [יובאו בהערה הבאה] סוברים שאנן עבדינן כתרוייהו. וכן הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ד] העתיק דברי רב ורבא.

<> מבואר מדבריו שכולי עלמא מודו שאומרים את שתי הפסקאות, ורק פליגי מה להקדים. וכן כתב הריטב"א בביאורו להגדה, וז"ל: "מסתברא שלא נחלקו אלא באיזה מתחילים; דרב סבר מ'תחלה', כמו שהיה מעשה. ורבא [כך גרס, כמבואר למעלה הערה 52] אמר מ'עבדים', שהוא תוקפו של נס, ואחר כך מתחילין בגנות עבודת אלילים. ולפי זה מנהגינו כרבא, דאי פליגי לגמרי, נהיגנא דלא כחד". וכן משמע מהירושלמי [פסחים פ"י ה"ב], שאמרו בלשונו של רב "צריך להתחיל כו'". אבל הר"ח [פסחים קטז.] והרי"ף [פסחים כה: בדפי הרי"ף] כתבו: "והאידנא עבדינן כתרוויהו", ומשמע דלכל אמורא לא אומרים נוסחת חבירו, ורק שאנו נוהגין כתרוויהו. וכן הרא"ש [פסחים פ"י סימן ל] כתב: "מאי גנות, רב אמר, 'מתחילה עובדי עבודה זרה'. ושמואל אמר, 'עבדים היינו'. והשתא עבדינן כתרוייהו".

<> "ושם הוא ההתחלה" [הוספה בכת"י (שכד)].

<> כן משמע בארחות חיים וכל בו [ד"ה מתחלה], שכתבו: "כאן היא התחלת ההגדה, ומתחיל בגנות ומסיים בשבח", הרי ש"עבדים היינו" היא הקדמה להגדה.

<> היא ההגדה שלנו, שמתחילים בפיסקא של "עבדים היינו" ולאחר מכן אומרים "מתחילה עובדי עבודה זרה וכו'".

<> כן פירש המלבי"ם בהגש"פ מדרש הגדה, וז"ל: "אין הכרע דלרב אין מתחילין מן 'עבדים היינו', רק דמפרש מאי בגנות דתני במתניתין... שעצם הספור מתחיל מן 'מתחלה עובדי עבודה זרה', אבל מן 'עבדים היינו' עד 'מתחלה וכו'' לדידיה אינו מעצם הספור, רק פתיחה, להודיע [א] חובת הספור על כל איש, אפילו חכם ונבון וכו'. [ב] שבח רבוי הספור. [ג] זמן הספור. ולשמואל נחשב מ'עבדים היינו' לעצם הספור... ולכולי עלמא על כל פנים מתחילין מן 'עבדים היינו', ומשום הכי עביד רב נחמן כשמואל שפתח 'עבדים היינו' [פסחים קטז.], ואנן נמי עבידנן הכי". וכעין זה כתב במרומי שדה [פסחים קטז.].

<> אודות ש"זרוע נטויה" מורה על המשך המכה, כן פירש ההעמק דבר [שמות ו, ו], וז"ל: "מתחלה יש להקדים לשון ברייתא דמכילתא פרשה בשלח על הפסוק [שמות יד, ל] 'ויושע ה' את ישראל מיד מצרים'. כאדם שהוא אוחז את הצפור, שאם רצה מיד הוא חונקה... והביאור... שהיו כל ישראל במקום אחד. ואם כן כשראה פרעה יד ה' כי חזקה היא עליו, היה אפשר לכלות את ישראל בפעם אחת... והיינו משל הצפור ביד אחת, ואם יבא חבירו החזק ממנו ויכהו פעם ושתים שיניחנה מידו, מה הוא עושה, כשרואה שאין יכול לעמוד נגדו, הרי זה חונקה להכעיס את שכנגדו, ושוב אינו מועיל כל תקפו וגבורתו של המנגדו. וזה החשש היה בישראל, אבל הקב"ה הצילם. ולזה לא היה מועיל באמת תוקף המכות, אלא היה לזה עצה, כאשר היינו מיעצים להמכה את אוחז הצפור, שבשעה שהוא מכהו לא יהיו הכאותיו בהפסק בינתיים, שיהא בזה כדי להתיישב מה לעשות להכעיס. אלא יכהו פעם אחר פעם בזרוע נטויה, עד שיניח את הצפור חי, ואין להאוחז שהות לחשוב מה לעשות כי אם להניחה. כך עשה הקב"ה, בשעה שנחו מן המכות, לא נחו לגמרי באופן שיהיה יכול פרעה ויועציו להתיישב מה לעשות נגד רצון ה', אלא אותה מכה שעברה שימשה מיתה באנשים פרטים מגדולי פרעה וחכמיו... וכל זה היה בכדי שלא יהא לפרעה ויועציו שעה פנויה להסכים לזה, וזהו הנקרא 'בזרוע נטויה'".

<> כמו שנאמר [שמות ח, יא] לאחר מכת צפרדע "וירא פרעה כי היתה הרוחה והכבד את לבו ולא שמע אליהם כאשר דבר ה'". וכן נאמר [שמות ט, לד] "וירא פרעה כי חדל המטר והברד והקולות ויוסף לחטוא ויכבד לבו הוא ועבדיו".

<> כמו שנאמר [שמות יב, כט] "ויהי בחצי הלילה", ופירש רש"י [שמות יא, ד] "אמר משה 'כחצות' [שם], דמשמע סמוך לו, או לפניו או לאחריו. ולא אמר 'בחצות', שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא. אבל הקב"ה יודע עתיו ורגעיו אמר 'בחצות'".

<> פירוש - מהמדרש מוכח שהסכמת פרעה לשחרר את ישראל ["עכשיו הרי אתם עבדים של הקב"ה"] היא מחמת שישראל אמרו לו "מבקש אתה לכלות מעליך המכה". נמצא שאפשרות המשכת המכה היא זו שהכריעה והכניעה את פרעה. וראה בסמוך הערה 102.

<> כמו שנאמר [שמות ז, כה] "וימלא שבעת ימים אחרי הכות ה' את היאור", ופירש רש"י [שם] "וימלא - מנין שבעת ימים, שלא שב היאור לקדמותו, שהיתה המכה משמשת רביע חדש, ושלשה חלקים היה מעיד ומתרה בהם". ולמעלה פל"ג [תקסט.] הביא ענין זה, וכתב: "כל מכה ומכה היה לה שיעור ז' ימים".

<> לשונו בכת"י [שכד]: "וזה שאמר 'ויוציאנו ביד חזקה ובזרוע נטויה', 'ביד חזקה' היא המכה בעצמו, 'ובזרוע נטויה' פירוש היה [הזרוע] כך נטויה עליהם עומדת, ובשניהם הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים". ולמעלה פמ"ד [רצא:] כתב: "הזרוע הוא תכלית התפשטות, שלא תמצא דבר שהוא מתפשט מן האדם כמו הזרוע, כדכתיב [דברים ד, לד] 'ובזרוע נטויה'". ובבאר הגולה באר הרביעי [תב:] כתב: "כמו שהראש הוא בתכלית הגובה, כך הזרוע הוא תכלית פישוט האדם, וכדכתיב 'ובזרוע נטויה', שאין מתפשט יותר מן הזרוע. ואילו קנה היד בכל תשמישי האדם מקרב קנה היד אליו, אבל הזרוע היא נטויה לעולם. וכמו שהראש הוא תכלית הגובה, כך הזרוע הוא תכלית התפשטות" [הובא למעלה פמ"ד הערה 121]. הרי שמבאר שנטיית היד מורה על התפשטות היד, ואילו כאן מבאר שהיא מורה על המשכיות המכה במוכה.

<> פירוש - שהמוכה יחזור בו מדרכו.

<> יש להעיר, כי מבאר ש"זרוע נטויה" מורה על מכה מתמשכת, אך להלן בסוף הספר [הלכות פסח בקצרה] כתב: "טעם איסור חמץ בשביל שהוציא אותם בחוזק, וזה כי המהירות מורה על חוזק, שכל דבר שהוא במהירות הוא על ידי שפועל בחוזק. והשם יתברך היה מוציא אותם בידו החזקה ובזרוע הנטויה... ולפי חוזק הפעולה שהיה מוציא אותם הקב"ה היה הכל בחפזון... וכל שנעשה בעכוב זמן אין בו חוזק, וזה הפך הגאולה שהיא בחוזק". הרי ש"זרוע נטויה" מורה על המהירות ללא עכוב זמן, ולא כפי שכתב כאן שזה מורה על מכה מתמשכת [כן הקשו בהגש"פ הוצאת מכון מהר"ל הערות 53, 54]. ויש לומר, שלמעלה [הערה 98] נתבאר שאכן פרעה היה מוכן מיד לשלוח את ישראל, אך היה קיים חשש שפרעה יחזור בו בתום המכה [כפי שחזר בו במכות קודמות]. לכך &**אפשרות**^ המשכת המכה [המתבטאת ב"זרוע נטויה"] בולמת כל "הוה אמינא" מצדו של פרעה לחזור בו, וכמו שאמרו לו ישראל "מבקש אתה לכלות מעליך המכה". נמצא שאכן לא היתה שום המשכת זמן ביצ"מ, אך אפשרות המשכת המכה הכניעה את פרעה מאופן מיידי, ולא היה צורך לבסוף בהמשכת המכה. וזהו שכתב כאן בסוף דבריו "כמו מי שמכה אחד וזרוע נטויה עליו שיחזור [בו], ואם לא יחזור, יכה אותו עוד". אך כל עוד שחזר בו אין צורך להכותו עוד.

<> יבאר הסבר שני לכפילות של "יד חזקה וזרוע נטויה". ובעוד שבהסברו הראשון ביאר שזה כנגד עצם המכה והמשכת המכה, הרי בהסברו השני יבאר שזה כנגד עבדות הראויה לישראל, והיות פרעה מלך מצרים. ובכת"י [שכד] הוסיף כאן: "ועוד דע כי זכר 'עבדים היינו לפרעה במצרים', ושני דברים הם".

<> "וזהו 'עבדים היינו'" [הוספה בכת"י (שכד)]. וכן ביאר בארוכה למעלה פ"ד [רטז:] בשני טעמים מדוע נבחרה ארץ מצרים למקום שעבודם של ישראל. ובקצרה, הטעם הראשון הוא שההפכיות הקיימת בין ישראל למצרים מכשירה את ארץ מצרים להיות המקום המתאים להשתעבדות ישראל. והטעם השני הוא שהיחס בין ישראל למצרים הוא יחס של צורה לחומר, וכל עוד שהצורה חסרה היא משועבדת לחומר [ראה שם הערה 21]. וראה הערה הבאה שדבריו כאן נוטים לטעמו השני למעלה.

<> "וזהו 'לפרעה במצרים'" [הוספה בכת"י (שכד)]. ולשונו הזהב מורה שמה שכתב "ראוי היה פרעה להיות מלך משעבד בישראל" הוא מצד פרעה, ומה שכתב "ראוים היו ישראל להיות עבדים במצרים" הוא מצד ישראל, שלא כתב "ראוים היו המצריים לשעבד את ישראל" כפי שכתב "ראוי היה פרעה להיות מלך משעבד בישראל". וכן ביאר למעלה פ"ד [רכ.] בטעמו השני [הובא בהערה הקודמת], שכל עוד שישראל היו צורה חסרה, הם השתעבדו למצריים החומריים. וכן ביאר להדיא להלן פ"ס [לאחר ציון 226], וז"ל: "כבר בארנו אצל 'ויוציאנו ה' ביד חזקה ובזרוע נטויה' כי ישראל היו משועבדים במצרים מצד ישראל בעצמם, ומצד המלך המושל. וזה כי יש עם ראוי לשעבוד מצד עצמם, שהם עם שפל ודל. ויש עם שאין ראוים מצד עצמם שיהיו משועבדים, אבל המושל מתעורר בכח גדול מאוד למשול עליהם. ואצל ישראל היו שניהם; אם מצד ישראל, מפני שלא היה להם מעולם ארץ לנחלה, ולא היו עם מיוחד, כאילו היו עבד יליד בית למצרים, שנולדו בארצם ותחת רשותם, ומצד הזה ראוים הם לעבדות. ואם מצד פרעה הרשע, שהיה מתעורר עליהם בכח גדול לשעבד בהם". ומעין כן כתב למעלה פ"ל [תקכט:], ויובא בסמוך הערה 111. וכן נאמר [שמות יח, י] "ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל אתכם מיד מצרים ומיד פרעה וגו'", ופירש רש"י [שם] "ומיד פרעה - מלך קשה".

<> "ואפילו לא היה פרעה מוחה הרי עבדים הם בעצמם" [הוספה בכת"י (שכה)].

<> פירוש - "זרוע נטויה" מורה שה' התגבר על מתנגד, ואילו "יד חזקה" מורה שה' התגבר על קושי ההוצאה. ונרמז בלשונו שכנגד כח הזרוע של פרעה עומדת "זרוע נטויה" של הקב"ה.

<> לשונו בכת"י [שכה]: "כי דרך מי שבא למחות בדבר נוטה ידו עליו כדי ליראו ולאיימו, וזהו 'בזרוע נטויה'. והוא כנגד פרעה, כי מפני המלכות היה מבקש ההשתררות שלא יצאו, וכנגד זה אמר 'בזרוע נטויה'".

<> א"כ יש כאן שני קשיים העומדים לפני מי שרוצה להוציא האבן ממקומה; האבן מושקעת בארץ, וכן עומד כנגדו אדם בעל זרוע שמתנגד להוצאת האבן ממקומה.

<> בכת"י [שכה] כתב ביתר בהירות את המשל הזה: "משל זה, אבן שהוא משוקע בארץ, ואדם בעל זרוע יושב עליו, צריך ב' דברים; האחד, לעקור האבן, שלוקחה ביד חזקה. וכנגד זה שיושב עליו ואינו רוצה להניח ליקח אותו משם, הוא נוטה ידיו עליו לאיימו שלא יעכב. לפיכך אמר 'עבדים היינו לפרעה במצרים, ויוציאנו ה' משם ביד חזקה ובזרוע נטויה'". וראה להלן פנ"ה הערה 58.

<> כן כתב למעלה פ"ל [תקכט:] בביאור הלשונות "והוצאתי" ו"והצלתי", וז"ל: "לפי שהיו ישראל במצרים, וראוי שיהיו משועבדים במצרים, שהרי לא היה אל ישראל שום ישיבה מיוחדת, שלא היה להם ארץ מיוחדת כמו שיש לכל אומה ואומה, והיו נולדים 'בארץ לא להם' [בראשית טו, יג]. ודבר ראוי הוא שיהיו משועבדים למצרים, וכאילו שהיה שֵׁם עבדות על ישראל בתחלת לידתם, כמו העבד שהוא יליד בית לאדוניו, כך ישראל שנולדו בארץ מצרים היו ראוים להיות משועבדים, וראוי להיות משא מצרים עליהם. ודבר זה מצד ישראל בעצמם, שהיו כמו יליד בית למצרים. וכנגד זה אמר [שמות ו, ו] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים', רצה לומר משא שהיה מוטל עליהם. ועוד נוסף על זה שהיו באים המצרים לשעבדם בכח, והוא מצד מצרים, שהיו רוצים לשעבדם בכח. וכנגד זה אמר [שם] 'והצלתי אתכם', כמו אדם שבא אחד עליו ביד חזקה, ובא אחר והצילו ממנו, כלומר אציל אתכם מתחת יד מצרים". ועוד אודות ששעבוד ישראל ממצרים הוא מצד ישראל ומצד המצריים, כן כתב למעלה פ"ג [קצג:], וז"ל: "שני דברים גדולים מאוד שהיו במצרים; האחד, שהמצריים היו מחזיקין וגוברין עליהן בחזקת היד שלהם שלא יצאו ישראל מרשותם. השני, מעצמם של ישראל, שהיו בתוך מצרים כאילו היו מחוברין למצרים, טפלים עמהם, אין להם מציאות בפני עצמו", ושם מאריך בזה. ובכת"י שם [רפה.] כתב: "לפיכך זכר אלו ב' דברים; שהיה הקושי מצד מצרים שהיו פועלים ומושלים על ישראל בממשלה רבה. והשני, מצד ישראל שהיו ראויים להיותם שם". וראה להלן פ"ס הערה 230.

<> פ"ג [קצג.], וז"ל: "ובמדרש שוחר טוב [מדרש תהלים מזמור קז], 'ויוציא אתכם מכור ברזל' [דברים ד, כ], כשם שהזהבי פושט ידו ונוטל הזהב מן הכור, כך הוציא הקב"ה ישראל ממצרים. וכעובר שהוא נתון בתוך מעיה של בהמה, והרועה נותן ידו ושומטו, כך [דברים ד, לד] 'הנסה אלקים לקחת לו גוי מקרב גוי', עד כאן. בארו בזה המדרש שני דברים גדולים מאוד שהיו במצרים; האחד, שהמצריים היו מחזיקין וגוברין עליהן בחזקת היד שלהם שלא יצאו ישראל מרשותם. השני, מעצמם של ישראל, שהיו בתוך מצרים כאילו היו מחוברין למצרים, טפלים עמהם, אין להם מציאות בפני עצמו. ולפיכך על הראשון אמר שהיו ישראל כמו הזהב שהוא בכור, שהאש פועל בזהב שבכור, ומפסיק בין המוציא ובין הזהב, עד שקשה ההוצאה מאוד. כך ישראל כאשר היו במצרים, היו מצרים פועלים בהם ומשעבדין בהם ביותר, והיו מושלים עליהם, עד שקשה היה ההוצאה. וכנגד הב' אמרו שהיו ישראל דומין כעובר במעי בהמה מחובר לאם, טפל אצלה, שהוא ירך אמה, ואין לו מציאות בעצמו. וזהו שאמר [דברים ו, כא] 'עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' אלקינו ביד חזקה ובזרוע נטויה'. ודבר זה יתבאר באריכות אצל 'עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' ביד חזקה'".

<> וכן ביאר את הכפילות של "ביד חזקה וזרוע נטויה" להלן פ"ס [הובא למעלה הערה 105], ופס"א [בביאור "מעבדות לחירות מיגון לשמחה", שזהו כנגד "ביד חזקה ובזרוע נטויה"].

<> יבאר הסבר שלישי לכפילות של "ביד חזקה ובזרוע נטויה"; ועד כה ביאר שהכפילות היא כנגד עצם המכה, והמשכת המכה [הסברו הראשון]. וכן ביאר שהיא כנגד עבדות הראויה לישראל, והיות פרעה מלך מצרים [הסברו השני]. ומעתה יבאר שהיא כנגד חוזקו של המכֶּה וחוזק ההכאה.

<> פירוש - כדי שההכאה תהיה הכאה גדולה צריך שיהיו שני דברים; (א) המכֶּה הוא בעל כח רב. (ב) ההכאה נעשתה בכח רב.

<> לשונו בכת"י [שכה]: "עוד יש לך לדעת, כי כאשר השם יתברך הוציא את ישראל ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה, וזה כי אדם שהוא מכֶּה חזק, ומכה בכח גדול מאוד, הכאה הזאת היא הכאה יתירה. ואם [ה]מכֶּה חלש, אע"ג שהוא מכה בכח, אין זה הכאה. וכן אם [ה]מכֶּה חזק, ואינו מכה בכח, אינה הכאה. אבל כאשר המכֶּה בו חזק, והוא מכה בכח, הוא הכאה יתירה".

<> רומז שתיבת "זרוע" מורה על חוזק וכח. וכן למעלה פמ"ד [רצג:] כתב: "הזרוע שבו כחו, לכך נקרא 'זרוע' על שם הזרוע והכח, וכדכתיב [דברים ט, כט] 'ובזרועך הנטויה'". והכתב והקבלה [שמות ו, ו] כתב: "בזרוע נטויה. 'זרוע' הושאל על הכח והאמוץ, כמו [תהלים פג, ט] 'היו זרוע לבני לוט', [שם פט, יד] 'לך זרוע עם גבורה'". ובדר"ח פ"ב מי"ג [תשסח.] כתב: "הזרוע והכח אשר הרשע עושה עם הבריות". ובח"א לגיטין נו: [ב, קז:] כתב: "ודע, כי הרשע יש לו כח וזרוע ביותר". והמהרש"א [סנהדרין סח.] כתב: "מלת 'זרוע' נאמר בכל מקום על הכח, כמו [ירמיה יז, ה] 'ושם בשר זרועו', 'לך זרוע עם גבורה'" [ראה למעלה פמ"ד הערה 128]. ובכת"י [שכה] כתב: "ואלו שני דברים פירושם שהקב"ה היה מוציאם בידו, וידו בודאי היא חזקה. והיה מכה בהם בכחו הגדול, אשר הוא בלי תכלית. ובשני דברים אלו יצאו ישראל ממצרים, בעבור שהוא יתברך בעצמו הוציאם, וגם בכחו הגדול. ואילו הוציאם מלאך, אע"ג שהיה מוציאם בזרוע נטויה שלו, לא היה כאן הוצאה. רק אם הוא יתברך בעצמו הוציאם בכחו הגדול". ובסמוך יבאר שזה מורה שהיציאה נעשתה בשלימות גמורה.

<> יש להעיר על כך מדברי רש"י [שם], שכתב: "ויוצאך בפניו - כאדם המנהיג בנו לפניו, שנאמר [שמות יד, יט] 'ויסע מלאך האלקים ההולך וגו' וילך מאחריהם'" [והגו"א שם אות כג (צח.) התייחס לדברי רש"י אלו]. הרי רש"י מפרש תיבת "בפניו" על פי פסוק העוסק במלאך אלקים [שהלך מאחרי ישראל, ואז ישראל היו לפני המלאך]. וכיצד כאן שלל לבאר שתיבת "בפניו" תיעשה על ידי מלאך או שליח ["שאילו היה על ידי אחר לא היה זה 'בפניו'"], בעוד רש"י על אתר ביארו שאיירי במלאך. ואולי מבאר את הפסוק כפי רבינו בחיי [דברים ד, לז], שכתב: "ויוציאך בפניו - על דרך הפשט, בעצמו, מלשון 'ופניך הולכים בקרב' [ש"ב יז, יא]... ועל דרך הקבלה 'ויוציאך בפניו' זה מלאך הפנים". הרי לפי הפשט "בפניו" פירושו בעצמו [ולפי דרך הקבלה איירי במלאך], והמהר"ל כאן מבאר כפשט. וכן המלבי"ם [דברים ד, לז] כתב: "'הוציאך בפניו' רצה לומר בעצמו, שלא על ידי מלאך". והרמב"ן [דברים לד, יא] כתב: "שידעו [משה את] השם פנים אל פנים באותות ובמופתים, שכולם נעשו בשמו הגדול, כמו שאמר 'ויוציאך בפניו בכחו הגדול'".

<> פירוש - לא היה שום חסרון ביצ"מ מחמת המכֵּה.

<> פירוש - הפסוק "ויוציאך ה' בפניו בכחו הגדול" מורה על שתי הנקודות שמורה "ביד חזקה ובזרוע נטויה"; תיבת "בפניו" היא כנגד "ביד חזקה", ותיבות "בכחו הגדול" הן כנגד "ובזרוע נטויה". אך יש להעיר מהנאמר [דברים ט, כט] "והם עמך ונחלתך אשר הוצאת בכחך הגדול ובזרועך הנטויה", ומכך משמע ש"כחך הגדול" לחוד, ו"זרועך הנטויה" לחוד [וכן עולה ממ"ב יז, לו "אשר העלה אתכם מארץ מצרים בכח גדול ובזרוע נטויה"], ואילו כאן כתב "וזה שאמר 'ובכחו הגדול' הוא זרוע נטויה של הקב"ה". ויל"ע בזה.

<> לא הבנתי רמיזותיו. ונמצא שביאר שלשה הסברים לכפילות של "יד חזקה וזרוע נטויה"; (א) כנגד המכה עצמה, והמשך המכה [למעלה לאחר ציון 93]. (ב) כנגד עבדות ישראל, ומלכות פרעה [למעלה לאחר ציון 103]. (ג) כנגד חוזק המכֶּה, וחוזק ההכאה [למעלה לאחר ציון 114].

<> הריטב"א, ר"י בן יקר, ואבודרהם.

<> לשון הריטב"א: "אילו לא הוצאנו הקב"ה ממצרים... [כי] לא היה הדור ההוא ראוי ליגאל, לפי שלמדו מעשה ארץ מצרים, וכל שכן שהיינו מתערבים בהם משם ואילך, ולא היינו נגאלים לעולם". והמגיה שם [הערה 45] כתב: "כלומר, אם אותו הדור לא היה ראוי להגאל, כל שכן שהדורות שלאחריהם לא היו ראויים להגאל, שהיינו מתערבים בהם יותר ויותר". ור"י בן יקר כתב: "אם ח"ו גרמו עוונות של בני [ישראל ב]מצרים שהיו שם רשעים וערב רב לבטל חשבון הקץ שנשבע המקום לאברהם, א"כ כל שכן אנחנו, שדורותינו רשעים, על מה זכות היינו יוצאין, על כן לעולם עד סוף כל הדורות היינו משועבדים". והאבודרהם העתיק דברי ר"י בן יקר. ומעין כן כתב השל"ה [מסכת פסחים ביאור ההגדה (יד)], שישראל היו ברגע קט שוקעים לגמרי במ"ט שערי טומאה. וראה הערה הבאה, והערה 126.

<> לכאורה לפי המבואר בהערה הקודמת לא קשה שאלה זו, שאם עוונות הדור הראשון גרמו לביטול ההבטחה, ק"ו עוונות הדורות המאוחרים יותר, שהם רשעים יותר, יגרמו כן. ואולי יש ליישב, כי עכ"ז ישראל גם בדור הראשון לא היו ראוים להגאל, ומ"מ הקב"ה הוציאם, וכמו שכתב למעלה פ"ל [תקיז.]: "אף על גב שישראל שבאותו דור לא היו כשרים, ולא היו ראוים להגאל, לא אדקדק אחר מעשיהם... אף על גב שאינם ראוים להגאל". והרמב"ן [שמות ב, כה] כתב: "כי אע"פ שנשלם הזמן שנגזר עליהם, לא היו ראויים להגאל, כמו שמפורש על ידי יחזקאל [כ, ו-י], אלא מפני הצעקה קבל תפלתם ברחמיו". וכן עוד כתב הרמב"ן [שמות יב, מב]: "ומן הידוע שהיו ישראל במצרים רעים וחטאים מאד, ובטלו גם המילה... אלא שצעקו והרבו תפלה... כי לא היו ראויים להגאל מפני הקץ שבא, אלא שקבל צעקתם ונאקתם מפני הצער הגדול שהיו בו". והרד"ק [תהלים קה, מב] כתב: "להוציאם ממצרים לא היו ראויים לולא ברית האבות, כמו שכתוב [שמות ב, כד] 'ויזכור אלקים את בריתו את אברהם וגו''". וראה עוד בשערי אורה שער י [ד"ה ואחר שמסרנו] שהאריך בזה. לכך אף אם לא היו יוצאים ממצרים הדור של משה [מאיזה טעם שיהיה], מ"מ הקב"ה עדיין היה יכול לגאלם בהמשך הדורות, בהעלמת עין ממדריגתם הנמוכה. ועוד יש לומר על פי שמה ביאר החפץ חיים [הובא במעשי למלך (בחפץ חיים על התורה) פרשת נצבים], וז"ל: "ואל יהיה לפלא בעיני האדם לומר איך נוכל לזכות למה שלא זכו דורות הקודמים. דזה אינו קושיא, דהן אמנם שאנחנו קטנים הרבה מאבותינו, אבל ידוע שהקב"ה מצרף לכל אחד זכותו וזכות אבותיו, ואנחנו כננס הרוכב על גבי הענק, שהוא רואה ומביט יותר למרחוק".

<> כן כתב האברבנאל [עמוד קו], וז"ל: "רצה להודיע מעלת היציאה ממצרים, באומרו שאם לא היתה נעשית על ידי הקב"ה, הנה לא היה אפשר בשום צד שיצאו ממצרים. לפי שהיציאה משם לא היה אפשר שתהיה כי אם באחד משלושה דרכים; אם בכוחם וזרועם של ישראל, שיתגברו על המצריים... או שיצאו ברצון פרעה ורשותו, שהוא יתן אליהם רשות להלוך... או בכח הקב"ה... ואמר המגיד כי אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, שהיא היתה הסיבה האמיתית, לא היה אפשר שיצאו באחת משתי הסיבות האחרות, מגבורת העם או מרצון פרעה. כי העם... לא היה להם לב, כי נולדו בתוך השעבוד והעינוי. ועל זה אמר 'עדיין אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים'... ואמנם כפי הסיבה השנית, שהיא רצון פרעה... אין ספק שלא היו יוצאים. ועל זה אמר 'עדיין אנו ובנינו וכו' משועבדים היינו לפרעה במצרים'. לא נשאר אם כן צד ואופן אחד ליציאתם ממצרים, כי אם היכולת האלקי ורצונו".

<> פירוש - מדוע הושמטו האבות ממשפט זה, שהרי הוזכרו ברישא ["ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים"], ולא הוזכרו בסיפא ["הרי אנו ובנינו ובני בנינו משעבדים היינו לפרעה במצרים"], והיה יכול "לפלוג וליתני בדידיה" ולומר "הרי &**אבותינו**^ ואנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים". ומקשה כן רק לשיטתו, דבשלמא לפי הראשונים [שהובאו למעלה הערה 123] שכוונת המשפט הזה היא לומר שאם הקב"ה לא היה גואלנו בימי משה, שוב לא היינו נגאלים לעולם, ניחא שלא הוזכרו האבות בסיפא ["הרי אנו ובנינו ובני בנינו משעבדים היינו לפרעה במצרים"], כי הכוונה לדורות מאוחרים יותר, ולא בימי האבות. אך לפי המהר"ל שכוונת המשפט הזה היא לומר שאם הקב"ה לא היה הגואל, שוב אף אחד אחר לא יכול להיות הגואל, א"כ משפט זה ניתן לומר גם על הדור שיצא ממצרים בימי משה [שאם הקב"ה לא היה הגואל, שוב לא היו נגאלים], ומדוע הושמטה תיבת "אבותינו" מהסיפא [שמעתי מידי"נ רבי יואל אדלר שליט"א].

<> "שאין זה כבודו של מלך מלכי המלכים שיהיה הוא עצם המכה" [לשונו בגו"א שמות פי"ב אות נ (רכג:)], ואם היה על ידי שליח, הקב"ה היה פועל באמצעותו, כפי שתמיד הקב"ה עושה. ובדר"ח פ"ג מט"ז [תה:] כתב: "כי על ידי הכל הקב"ה עושה שליחותו" [ראה למעלה פכ"ה הערה 78, ולהלן פנ"ה הערות 22, 66]. ויש להעיר ממאמר חכמים [פסחים קיח.] "בשעה שהפיל נמרוד הרשע את אברהם אבינו לתוך כבשן האש, אמר גבריאל לפני הקב"ה; רבונו של עולם, ארד ואצנן ואציל את הצדיק מכבשן האש. אמר לו הקב"ה, אני יחיד בעולמי, והוא יחיד בעולמו, נאה ליחיד להציל את היחיד" [ולהלן פס"ד הביא מאמר זה]. הרי אע"פ שגבריאל היה יכול להציל את אברהם ["ארד ואצנן ואציל את הצדיק מכבשן האש"], עם כל זה הקב"ה הצילו משום ש"נאה ליחיד להציל את היחיד". וא"כ מנין לומר שביצ"מ "אם היה אפשר ההוצאה על ידי אחר, לא היה הוא מוציא אותם בעצמו" [לשונו כאן], שמא אע"פ שהיה אפשר שמלאך יוציא את ישראל ממצרים, עם כל זה הקב"ה הוציאם, משום ש"נאה ליחיד להציל את היחיד", או משום סברה כיו"ב. וראה להלן הערות 198, 203.

<> פירוש - היה ניתן לומר שבדורות המאוחרים יותר תתכן הוצאה על ידי שליח של הקב"ה, אך לא ניתן לומר כן בדור האבות, ש"אם היה אפשר ההוצאה על ידי אחר, לא היה הוא מוציא אותם בעצמו" [לשונו כאן].

<> בהקדמה לאור חדש [מד:] כתב: "לכך יקיימו המועד הזה [פורים] אף לעתיד לימות המשיח, שאם לא היה פורים, לא הגיעו לימי המשיח. אבל יציאת מצרים, אף אם לא יצאו ממצרים, אפשר שיהיה להם משיח, ועל ידי המשיח היו נגאלים. ולכך כל המועדים שהם זכר ליציאת מצרים יהיו בטלים". ולכאורה יש להעיר, דאמרינן "עבדים היינו לפרעה במצרים... ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים". ואילו באור חדש ביאר ש"אף אם לא יצאו ממצרים, אפשר שיהיה להם משיח, ועל ידי המשיח היו נגאלים". אך על פי דבריו כאן לא קשה, שביאר כאן שהמלים "אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים" אינן באות לשלול יציאה לחלוטין, אלא הן באות לשלול יציאה שאינה על ידי הקב"ה. ולפי זה היה המשיח יכול להוציא את ישראל ממצרים, כי כל מעשיו מתייחסים אל הקב"ה. וכן כתב בנצח ישראל ס"פ סב [תתקמג.], וז"ל: "גאולה אחרונה, אף כי תהיה על ידי המלך המשיח, תהיה מצד השם יתברך, אשר הוא מעמיד המשיח, ודבר זה נקרא כי השם יתברך הוא הגואל... שהשם יתברך מעמיד אותו". אך אין זה מספיק, כי אף מעשי משה רבינו מתייחסים לגמרי להקב"ה [ששכינה מדברת מתוך גרונו, וכמבואר למעלה פמ"ז הערה 84 בשם הגרי"ז, ולהלן פנ"ו הערה 132], ועם כל זה בגו"א שמות פי"ב סוף אות כח [רג:] כתב: "והא דכתיב [במדבר כ, טז] 'וישלח מלאך ויוציאנו' [ופירש רש"י (שם) "זה משה", ואילו כאן אמרינן "אני ולא מלאך"], היינו להשתדל בהוצאה, דמשה היה משתדל בהוצאה, אבל תכלית ההוצאה, דהוא מכת בכורות, היה על ידי השם יתברך" [ראה להלן פנ"ה הערה 40]. ואם משה אינו פועל "תכלית ההוצאה", מהיכי תיתי שמשיח יוכל לפעול כן. ויל"ע בזה.

<> לשון הגמרא [שם]: "מפתח של גשמים, דכתיב [דברים כח, יב] 'יפתח ה' לך את אוצרו הטוב את השמים לתת מטר ארצך בעתו'. מפתח של חיה מנין, דכתיב [בראשית ל, כב] 'ויזכור אלקים את רחל וישמע אליה אלקים ויפתח את רחמה'. מפתח של תחיית המתים מנין, דכתיב [יחזקאל לז, יג] 'וידעתם כי אני ה' בפתחי את קברותיכם'". ובסמוך [לאחר ציון 142] יביא פסוקים אלו. וראה להלן הערה 143.

<> פירוש - דברים שהם בכח ויוצאים לגמרי אל הפועל, לאפוקי דברים שאינם יוצאים לגמרי אל הפעל. וככל שהדבר רוחני יותר, כן הוא יוצא לפועל יותר. וראה הערה הבאה.

<> כהקדמה לדברי קודש אלו, נביא דוגמה לדבר; רבי יוחנן סובר [לדעת המהר"ל] שאין לברך ברכת "לעסוק בדברי תורה" על לימוד תורה [ברכות יא:]. ובנתיב התורה פ"ז [שיב.] כתב לבאר שיטתו בזה"ל: "רבי יוחנן סבר שאין לברך 'לעסוק בדברי תורה', דאינו דומה לשאר מצות, כי שכל האדם השם יתברך מוציא אותו מן הכח אל הפעל, ואין למוד התורה ביד האדם כמו שאר מעשה המצות, רק השם יתברך מוציא שכל האדם מכח אל הפעל". וכן כתב בתפארת ישראל פט"ז [רמג:]: "כי השם יתברך הוא שמוציא שכל האדם אל הפעל, ואין דומה זה לשאר מצוה, שהאדם עושה מעצמו, אבל התורה השם יתברך הוא המוציא שכל האדם אל הפעל, ואין זה לאדם מעצמו". @**ודברים אלו**^ צריכים ביאור, שהרי גם על ידי המצות מוציא האדם את עצמו מהכח אל הפעל, וכמו שכתב בנתיב התורה פט"ו [תקפז:], וז"ל: "האדם הוא בכח, והוא נברא שיצא אל הפעל על ידי תורה ומצות". הרי שהזכיר בחדא מחתא תורה ומצות כמוציאות את האדם מהכח אל הפעל. ומהו הביאור לדבריו שמחלק ביניהן, ואומר שהיציאה מהכח אל הפעל בתורה נעשית רק על ידי הקב"ה, ואילו במצות היא נעשית על ידי האדם עצמו. אמנם בדבריו בסמוך יבאר שיציאה אל הפועל &**הגמור**^ נעשית רק על ידי הקב"ה. וכאן הוא מקום החילוק בין היציאה לפעל על ידי תורה לבין זו שהיא על ידי מצות; כבר נתבאר הרבה פעמים שהתורה היא שכלית ורוחנית יותר ממצות, משום שהתורה אינה תלויה בגוף, ואילו המצות תלויות בגוף [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 46, פ"ט הערה 305, פי"ב הערה 136, פכ"א הערה 71, פכ"ט הערה 76, פמ"א הערה 104, ולהלן פס"ב הערה 199]. ממילא התורה מוציאה אל הפעל את שכלו של האדם, בעוד שהמצות אינן מוציאות את השכל אל הפעל, אלא את מדריגת גופו וצלמו אל הפעל [לשונו בנתיב אהבת ריע פ"א (ב, נא.): "כל התורה כולה פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת שיהיה האדם בצלם אלקים לגמרי. ולכך מצות עשה בתורה הם רמ"ח, כמנין איברי האדם, ואיברי האדם הם צלמו" (הובא למעלה פמ"ז הערה 494)]. ובשכל, כל הוצאה אל הפעל שתהיה, היא הוצאה גמורה, כי היא כולה רוחנית, ואין החומר מעכב את היציאה מלהיות שלימה וגמורה. אך גוף וצלם כשיוצאים אל הפעל, אין להם יציאה גמורה אל הפעל, כי החומר מעכב בדבר. לכך רק בשכל נמצאת יציאה שלימה אל הפעל, המשוחררת לגמרי מהגוף. וצרף לכאן דברי הפחד יצחק ר"ה מאמר יא [אות טו] שכתב: "כי 'האדם שבאדם' אינו אלא הדעת שבו" [הובא למעלה פמ"ד הערות 13, 153, ופמ"ו הערה 177]. לכך יציאת שכל האדם מהכח אל הפעל היא מהדורא תנינא של לידת האדם, ושוה ומקבילה לחיותו של אדם בזמן הוולדו, תחייתו, ופרנסתו, שהרי האדם הוא בריה רוחנית מובהקת [כפי שיבאר בהמשך], ולכך יציאת האדם אל הפועל אינה יכולה להמסר לשליח, אלא מופקדת היא בידיו של הקב"ה בלבד, וכמו שהולך ומבאר כאן. וראה למעלה פ"ח הערה 192, ופמ"ה הערה 68, שנתבאר שם שכל דברי חכמים הם ברוח ה' אשר דיבר בם. @**ויש להעיר**^, שבח"א לע"ז ג: [ד, כה:] כתב: "ולכך אמר [שם] כי קודם שחרב הבית היה מתיחס פעולה זאת אל מטטרון, שהיה מוציא שכל האדם אל הפעל, כי הוא שליח השם יתברך" [ראה להלן פנ"ה הערה 93]. הרי שגם שליח יכול להוציא שכל האדם אל הפעל. ובנתיב התורה פ"ז סוף הערה 113 נשארה שאלה זו בצ"ע. אך יש ליישב שעל מלאך זה אמרו חכמים [סנהדרין לח:] "ששמו כשם רבו", ולכך הוא כמו משה ומשיח, וכמבואר למעלה הערה 129. וכן להלן פנ"ה הערה 100 מבואר השויון בין המלאך הזה למשה רבינו.

<> לשונו בח"א לב"מ פה: [ג, מא:]: "כי הוא יתברך נבדל, אינו מצורף אל הנושא, ודבר כמו זה אין צריך להוציא אל הפעל, אבל הוא בפעל".

<> לשונו למעלה בכת"י פמ"א [תקלב:]: "כי התבאר שכל ענין השכלי הוא בפעל ולא בכח, וכל עניני החמרים הם בכח ולא בפעל". ולהלן פס"א [לאחר ציון 146] כתב: "לפי שבעלי החומר אין להם מציאות בפועל, כי החומר אין מציאותו בפועל, כמו שידוע מענין החומר". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ד מי"ח [שעד:] כתב: "החומר הוא בכח תמיד ואינו בפעל... שהאדם בעל חומר, אשר החומר הוא בכח ולא בפעל, והוא מקבל תמיד הצורה והשלימות". ובתפארת ישראל ר"פ ג [נו:] כתב: "וכי יעלה על דעת האדם שיהיה נמצא מעלתו האחרונה בפעל, כי זהו מדרגת העליונים שהם בפעל, אבל התחתונים שהם בעלי חומר, אינם בפעל". ובנצח ישראל פכ"ט [תקפב.] כתב: "הנבדל הוא בפעל, והאדם הגשמי אינו בפעל, רק הוא בכח, כי זהו ענין החומר שהוא בכח". ושם ס"פ ל [תקצב.] כתב: "החומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד... כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל". ובאור חדש פ"ב [תקלד.] כתב: "כי החומר אין מציאותו בפעל, ומפני כי האשה נחשב כמו החומר, ועל ידי האיש, שנחשב כמו צורה לאשה, נמצאת האשה בפעל". ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:] כתב: "כי כל גשם הוא בכח ולא בפעל, רק הנבדל הוא בפעל, ולפי מה שהוא נבדל, אם הוא נבדל לגמרי הוא בפעל הגמור". ובנתיב השלום פ"ב [א, רכד.] כתב: "כל גשם אינו בפעל הגמור, ועל דבר זה הסכימו הכל". וכן הוא בדר"ח פ"ג מ"ו [קסח.], שם פ"ו מ"ז [רלז:], נתיב התורה פט"ו [תרטז.], נתיב יראת השם פ"ב [ב, כה:], ח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא.], ח"א לחולין פט. [ד, קג.], ועוד. וראה להלן הערה 140, ולהלן פס"א הערה 147. @**ואמרו חכמים**^ [ע"ז ג.] "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת, מהיכן יאכל בשבת". ופירש רש"י [שם] "בערב שבת - בעולם הזה". ובח"א לע"ז ג. [ד, כא.] כתב: "כי העוה"ז הוא עולם הגשמי, אשר הוא בכח תמיד. ולפיכך בעוה"ז שייך מצות ומעש"ט... לפי שהעולם יוצא אל הפעל, כאשר הגשמי הוא בכח ויוצא אל הפועל. אבל בעוה"ב האדם שם הוא בפועל, ולא שייך שם יציאה אל הפועל כאשר אינו גשמי, ולפיכך העוה"ב הוא שביתה מנוחה, ואין שם יציאה אל הפעל... ולפיכך אמר, מי שטרח בערב שבת, הוא יום המעשה, ואז יאכל בשבת, כי השבת הוא יום המנוחה, ובלתי יציאה אל הפעל, רק הכל במנוחה, ולפיכך המצות אינם שייכים רק לעוה"ז בלבד" [הובא למעלה פ"ד הערות 35, 36, פמ"א הערה 60, ופמ"ה הערה 20].

<> לשונו למעלה פמ"ז [תקלה:]: "כי הוא יתברך 'נאדר בקודש' [שמות טו, יא], 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". וראה שם הערות 454, 456, כי הוא יסוד נפוץ מאוד בספריו. ובתפארת ישראל פי"א [קעח:] כתב: "כי מדרגה זאת, שהיא הפשיטות מן החומר לגמרי, אינה כי אם אל השם יתברך, שהוא קדוש נבדל מן החומר לגמרי. ולכך מקדישין את השם יתברך לומר 'קדוש' [ישעיה ו, ג], כלומר שהוא יתברך בלבד נבדל וקדוש מן החומר, וזהו ענין הקדושה בכל מקום... ואם היו המלאכים נבדלים לגמרי מן הגוף, חס ושלום לומר כך, שאם כן מה היה הבדל ביניהם ובין העלה יתברך". וראה להלן פס"א הערה 70.

<> לשונו בח"א לשבת קד. [א, מז:]: "הבא לטהר מסייעין לו [שם]. דע כאשר האדם הוא בא לטהר ולהיות טוב בפעל לגמרי, מסייעין לו מן השמים שיהיה טוב בפעל לגמרי, שכבר בא לטהר ולהיות בפעל, והשם יתברך הוא בפעל, מסייע למי שרוצה להיות בפעל. אבל אם אינו בא לטהר, והוא בכח, אין מסייעין לו מן השמים להיות נמצא צדיק בפעל, שהרי נברא האדם בכח בלבד. רק אם רוצה ומחשבתו להיות בפעל, אז התחיל לצאת אל הפעל, מסייעין לו, שהרי אינו על בריאתו אשר הוא בכח, והוא יתברך בפעל, משלים הכל להיות בפעל. לכך הבא לטהר מסייעין לו ומשלימין אותו עד שהוא שלם בפעל לגמרי, כאשר התחיל להיות בפעל, כי הוא יתברך השלם בפעל, מוציא הכל אל השלימות להיות בפעל". ובח"א לסנהדרין קג: [ג, רמ:] כתב: "כי השם יתברך מוציא כל הדברים אל הפעל, ודבר זה מיוחד אל השם יתברך, שהוא יתברך הוא בפעל, ואינו בכח כלל, רק הוא בפעל, ואלו כל הנמצאים אינם בפעל, והוא משים הכל בפעל... והוא יתברך נקרא בשביל זה 'אור' [תהלים כז, א], שהאור משים הנמצא בפעל... כי השם יתברך נקרא 'אור' בשביל שהוא מוציא הכל אל הפעל" [הובא למעלה פי"ז הערה 26]. וראה להלן הערות 146, 157.

<> כי "המלאך הוא בלא גוף" [לשונו למעלה פמ"ד (ערב:)]. ואודות שהמלאך הוא בלא גוף, כן כתב הרמב"ם [הלכות יסודי התורה פ"ב ה"ג]: "המלאכים אינם גוף וגויה, אלא צורות נפרדות זו מזו". ושם [הלכות תשובה פ"ח ה"ב] כתב: "העולם הבא אין בו גוף וגויה, אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף, כמלאכי השרת". והרמב"ן [בראשית א, א] כתב: "אם תבקש בריאה למלאכים שאינם גוף, לא נתפרש זה בתורה". וכן כתב בנצח ישראל פ"ה [קד:]: "אם אין הגוף, היה האדם כמו מלאך". ובדר"ח פ"ד מי"א [רכד.] כתב: "אם לא היה החומר, היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא". ובנתיב התשובה פ"ז [קיד:] כתב: "הנבדל מן אכילה ושתיה, זהו מדרגת המלאך, שאינו בעל גוף". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:] כתב: "כי הקדושה שנתן השם יתברך למלאכים, שהם נבדלים מן החמרי" [הובא למעלה פמ"ד הערה 44].

<> לשונו למעלה פמ"ז [תקלח:]: "אף המלאכים... אינם נבדלים מן העולם הזה". ואודות שהמלאכים מתייחסים לגשמי, ואינם נבדלים ממנו לגמרי, 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". ולהלן פס"א [לאחר ציון 70] כתב: "הוא [יתברך] נבדל מן העולם, ושאר נבדלים, מצד שהם מתיחסים אל העולם, שהרי הם חלק העולם". ובגו"א בראשית פ"א אות טו [יא.] כתב: "כי כל הדברים הגשמים הם יוצאים מן הדין בצד שאינם בעלי צורה מופשטת, ואף המלאכים". 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". 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". ובח"א לגיטין סח: [ב, קכט.] שאצל המלאכים נאמר [ישעיה ו, ב] "בשתים יכסה רגליו", מחמת שאין המלאכים בפועל גמור. 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". אמנם למעלה פמ"ד [רפא:] כתב: "המלאכים הנבדלים לגמרי". וכן בתפארת ישראל פנ"ז [תתצב.] כתב: "כל דבר שיוצא זה מזה, הנה הם מצטרפים מתיחסים זה לזה. שאין המלאך, שהוא &**נבדל לגמרי**^, יוצא מן החומר, שאין לו הצטרפות והתיחסות אליו". ויש ליישב שזהו ביחס לשאר נמצאים [ראה למעלה פמ"ז הערה 464, 474, ולהלן הערה 234, ופס"א הערה 73].

<> פירוש - אינם בפועל הגמור, אך מ"מ הם בפועל מסוים, וכמו שכתב בתפארת ישראל פל"ג [תצ.]: "המלאכים משכילים ושכלם בפעל". ובנקודה זאת [אודות דרגת המלאכים] הוסיף דברים נפלאים בכת"י [שכו], וז"ל: "כי לגשם או לכחות הגשמות צריך תמיד יציאה אל הפעל, לפי שאינם בפעל בעצמו, ודבר זה מבואר. והכח הנבדל לא יתכן בו יציאה לפעל. ואין דבר שהוא קדוש ומובדל מן הגשמות כי אם הוא יתברך בלבד. כי שאר נבדלים, אע"ג שהם נבדלים, מצד אשר הם מתיחסים אל הגשמי שייך אליהם יציאה מן הכח אל הפעל. וזהו שאמרו רז"ל בפרק קמא דברכות [ד:], גדול מה שנאמר במיכאל יותר ממה שנאמר בגבריאל, דאילו במיכאל נאמר [ישעיה ו, ו] 'ויעף אלי אחד מן השרפים' ["'ויעף אלי' בפריחה אחת, ולא הרגיע בינתים" (רש"י שם)], ואילו בגבריאל נאמר [דניאל ט, כא] 'והאיש גבריאל מועף ביעף וגו'' ["שתי פריחות" (רש"י שם)]. ועוד שם אמרו, מיכאל באחת ["בפריחה אחת" (רש"י שם)], וגבריאל בשתים, ואליהו בד'. וכך פירושו, כי כל הנבדלים מצד התיחסם אל הגשמים פעולתם אינה בפועל, וצריכים הוצאה אל הפעל. כי אליהו מצד שהוא קרוב [אל] העולם ומתיחס אל העולם הזה, הוא בד' עפיפות, כלומר אין פעולתו בפעל, אבל רחוק הוי מן הפעל ד' מדריגות. וגבריאל הוא יותר נבדל מן העולם הזה, לכך הוא בשתים, פירוש בשתי עפיפות הוא עושה שליחותו. ומיכאל, מצד עילוי מדריגה שלו הוא עושה שליחות שלו בעפיפה אחת. הרי כי המלאכים הנבדלים... אליהם היציאה מן הכח אל הפעל. כי מה שאמרו ז"ל שאליהו עושה שליחות בד' עפיפות, רצה לומר שאינו בפעל הגמור. כי הדבר שהוא בפעל הגמור תמיד אין צריך לעפיפה, כי העפיפה רמז על שאין פעולתו בפעל הגמור. ומיכאל עושה שליחותו בעפיפה אחת, וגם זה אין פעל גמור, שהרי צריך לשליחותו עפיפה אחת. אבל הוא יתברך כל מעשיו בפועל אין צריך עפיפה, כי העפיפה מורה שאינה בפעל". ולמעלה פכ"ג [שיא.] הביא מאמר זה, ושם הערה 53.

<> כאן מבאר את שורש החילוק בין החומרי לנבדל. כי עד כה חילק בין החומרי [שהוא בכח], לנבדל [שהוא בפעל]. אך עתה מבאר שרשו של חילוק זה, דהוא משום שהחומרי הוא חסר ואינו שלם, וחותר אל שלימותו, ולכך אינו בפעל. אך הנבדל הוא כבר שלם, ואינו צריך לחתור אל שלימותו, ולכך הוא בפעל. וכן כתב למעלה פ"ד [רכג:]: "החומר מציאות פחות, כי הוא דבר חסר במה שהוא חסר הצורה שעל ידה המציאות בפעל, כי החומר נחשב בכח, וכל כח, בשביל שאינו בפעל, הוא חסר. והצורה היא הפך זה, שהיא שלימה, ואין חסרון בה כלל". ולמעלה פמ"ה [שכז.] כתב: "אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכוחות הגשם. ואין הגשם בפועל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום, ולפיכך כל גשם בעל כח, וכל כח אינו בעל השלמה, לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה, וכל דבר שהוא נבדל מן הגשם הוא בעל השלמה". ובח"א לשבת לג. [א, כה:] כתב: "חטא זה נקרא 'נבול פה', שמנבל את פיו, והוא חוטא בצורת האדם, שהוא הפה. ולכך אמר לפני זה [שם] שבשביל חטא נבול פה צרות רבות וגזירות מתחדשות, כל זה בשביל שחוטא בצורה, שהוא כל האדם... כי צורת האדם הוא הפה, ועל ידי הפה הוא מציאות האדם, שהרי מציאות הדבר כאשר נגמר צורתו" [הובא למעלה פי"ד הערה 67]. וראה להלן ציונים 155, 172, ופס"א הערה 147.

<> להלן ר"פ נה חזר בקצרה על דבריו כאן.

<> הולך להביא את הפסוקים שהובאו בגמרא [תענית ב.], ואשר בכולם נאמר לשון פתיחה. וראה למעלה הערה 130.

<> מעין כן [שנאמר שם הויה] נכתב אצל לאה [בראשית כט, לא] "וירא ה' כי שנואה לאה ויפתח את רחמה וגו'". אך הגמרא [תענית ב.] הביאה את הפסוק המאוחר יותר שנאמר אצל רחל [בראשית ל, כב] "ויזכור אלקים את רחל וישמע אליה אלקים ויפתח את רחמה" [כמובא למעלה הערה 130]. וכבר העיר על כך המהרש"א [שם], ויובא להלן הערה 163.

<> כי לשון פתיחה מורה על היציאה לפעל [כפי שלשון סתימה מורה על הבכח]. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [יבמות סד.] "אברהם ושרה טומטמין היו", ובח"א שם [א, קמב.] כתב: "פירוש, כי האדם אשר הוא מוליד נחשב שהוא פתוח, שהוא פתוח לצאת ממנו זרע. ואילו אברהם ושרה היו טומטמים, שלא היו פתוחים להוליד. ודבר זה מן הטעם אשר התבאר כי אברהם ושרה אשר הם התחלת ישראל יותר משאר אבות, לפי שהם ראשונים לאבות... לכך היו אברהם ושרה התחלת הכל. ומפני שאברהם ושרה הם התחלה, לא היו כמו שאר הבריות, כי שאר הבריות הם נבראים כך מתחלת ששת ימי בראשית שהם מולידים, והם פתוחים להוליד. אבל אברהם ושרה, שיצא מהם אומה הישראלית, הוא דבר חדש. וידוע כי השם יתברך הוא מוציא הכל אל הפעל [ראה להלן הערה 157]. ודבר זה, דהיינו שהיו אברהם ושרה התחלה לאומה הישראלית, הוא עניין מיוחד שצריך להוציא אל הפעל. ולפיכך אברהם ושרה טומטמים היו, דהיינו הדבר שאינו בפעל נקרא 'טומם', שצריך להוציא אותו אל הפעל מטומטמותו, והשם יתברך הוא שהוציא זה אל הפעל. וזהו יותר מן עקור, כי העקור שאינו מוליד, אבל טומטמים שאינם ראוים להוליד כלל לגמרי, עד שהוציא השם יתברך אותו אל הפעל". ובנצח ישראל פ"י [רנט:] כתב: "העולם הזה הוא פלטרין של מלך, וישראל הם מפתח של פלטרין [ירושלמי תענית פ"ב ה"ו], שאם אין ישראל הרי דומה לפלטרין שהוא סגור. וכאשר הפלטרין סגור אין הפלטרין משמש כלום, ולא נקרא 'בית', כי אין לו פתיחה. כך אם אין ישראל, אין הפלטרין, שהוא העולם, משמש כלום, והוא סגור, וכאילו אין שם פלטרין עליו כלל... וכבר התבאר כי ישראל נחשבים שהם כמו צורה אל העולם, ולכך מדמה את ישראל למפתח, שהמפתח פותחת הטרקלין עד שהיא פתוחה. וכאשר אין המפתח, הפלטרין היא סגורה, והוא כמו גלמי כלי עץ, אשר הוא סתום ואין לו בית קיבול, ואין לה צורת טרקלין, שהוא פתוח" [ראה להלן הערה 173]. ובדר"ח פ"ו מ"ט [שכו:] כתב: "כי אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור, שפותח פיו ומוציא הדבור אל הפועל. וכאשר פיו סתום הוא בכח בלבד" [הובא למעלה פ"ז הערה 61, ופכ"ח הערה 5]. ובנתיב הצניעות פ"ב [ב, קז.] כתב: "אל יקשה למה האוזן נברא יותר פתוח משאר כל האיברים, ולמה לא נברא כמו העין שיש לו כסוי. הן באמת דבר זה דבר עמוק ומופלג ביצירה, וזה כי האדם אשר הוא חרש אינו אדם, שהרי החרש שוטה וקטן אינם נחשבים אדם... כי האדם נחשב כמו כלי, והכלי שאין לו בית קבול אינו נחשב כלי כלל, רק הוא כמו גולם כלי עץ. ולפיכך החרש שאינו שומע ואינו מקבל הדברים אין לו בית קבול, והוא נחשב כמו גולם כלי עץ. ולפיכך בריאת האדם פתוחה, כמו כלי שיש לו בית קבול פתוח. ולפיכך נקרא השומע 'פקח' [יבמות קיב:]... ואם היה באבר עצמו סתימה, לא היה נחשב האדם הזה פתוח, כמו הכלי שיש עליו כסוי, שאינו נחשב פתוח". הרי שתיבות "פקח" ו"חרש" סובבות הציר של פתוח וסגור, כאשר הפתוח הוא כלי קיבול, והסגור הוא גולם כלי עץ. ובח"א לשבת ל. [א, יא:] כתב: "כל זמן שהארון לא היה בקודש הקדשים אינו נמצא מדריגת קודש הקדשים בפעל, רק בכח, וזה סתימת השערים, שלא היה נמצא בפעל קודש הקדשים". ובח"א לסנהדרין לז: [ג, קמו:] כתב: "ענין זה מה שהארץ לא פתחה פיה לטובה [שם], כי פתיחת הפה כאילו היא דבר בפעל, שהפותח פיו הוא בפעל, ואין הארץ נחשב בפעל, כמו שאמר הכתוב [איוב כו, ז] 'תולה ארץ על בלימה', שהארץ היא בלומה וסגורה". ובח"א לסנהדרין צד. [ג, קצב.] כתב: "כי הארץ בפרט מן כל היסודות היא סתומה, במה שהארץ היא בכח מוציא לפעל כל הדברים, וכל דבר שהוא בכח הוא סתום".

<> מה שמוסיף "אחר שלא היו בפעל" הוא כדי שלא נאמר שתחיית המתים היא המשך חיי האדם שהיו בעוה"ז, ואז תחיית המתים לא תחשב יציאה מהכח אל הפעל, אלא המשך חייו הקודמים. ולאפוקי מכך כתב שאין זה כן, אלא הואיל וחיים אלו של תחה"מ באים לעולם לאחר שהחיים הקודמים הופסקו, לכך תחיית המתים היא מהדורא תנינא של יצירת אדם מחדש. וכן נאמר [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם וגו'", ופירש רש"י [שם]: "וייצר - שתי יצירות, יצירה לעולם הזה, ויצירה לתחיית המתים". @**דוגמה לדבר;**^ בבאר הגולה באר הרביעי [תקמג.] כתב: "דע, כי הוא יתברך הוציא את הנמצאים כולם לפעל המציאות בששת ימי בראשית בעצמו ובכבודו, לא על ידי שליח, הוא הטבע, כמו שהיה אחר ששת ימי בראשית, שהשם יתברך מנהיג את עולמו על ידי השליח, והוא הטבע". והרי המאפיין את תקופת ששת ימי בראשית היא היותה תקופה של התהוות הנמצאים ["יש מאין"], ואילו משם ואילך היא תקופת הנהגת הנמצאים ["יש מיש"]. נמצא שכאשר איירי בהתחלה, ולא בהמשך, אזי רק הקב"ה יכול לפעול התחלה זו, ולא שליח. וראה פחד יצחק שבת, קונטרס רשימות ו, אות ה [סוף עמוד קכה], שביאר את העדר השליח במע"ב. @**אך לכאורה**^ יש חילוק בין ג' המפתחות שהוזכרו כאן לבריאת העולם בששת ימי בראשית; ג' המפתחות עוסקים במדריגת אדם, שהיא מדריגה נבדלת ורוחנית [כמו שיבאר בסמוך], אך בריאת כל הנמצאים לכאורה אינה עוסקת במדריגה כל כך עליונה. אמנם אין זה כך, כי גם בכלליות הבריאה דבק ענין אלקי הדומה למדריגת אדם, וכמו שכתב בדר"ח פ"ו מי"א [שפט.]: "תמצא לשון 'בריאה' אצל שמים וארץ [בראשית א, א]... וכן האדם כתיב אצלו [שם פסוק כז] 'ויברא אלקים את האדם'... כי לשון 'בריאה' נאמר על הצורה הנבדלת האלקית שדבק בנבראים. וזה כי האדם כתיב בפירוש [בראשית ט, ו] 'בצלם אלקים עשה את האדם', שתדע מזה כי דבק בצורת האדם ענין אלקי. וכן בשמים וארץ, שהם כלל העולם, אין ספק שדבק בהם ענין אלקי. ולכך כתיב לשון 'בריאה'" [הובא בחלקו למעלה פי"ד הערה 51, ופ"מ הערה 107]. הרי שלכלליות בריאת העולם ולבריאת אדם בפרט יש צד השוה, עד שבשתיהן נאמר לשון "בריאה". וכשם שכלליות בריאת העולם לא נמסרה לידי שליח, כך ג' מפתחות אלו [העוסקים במדריגת אדם] לא נמסרו לידי שליח.

<> בכת"י [שכו] כתב משפט זה כך: "ואין המוציא רק מי שהוא בפעל התמידי לגמרי, כי מצד שהם יוצאים מן הכח אל הפעל, אין המוציא רק הוא יתברך בעצמו, מי שהוא פעל הגמור עושה הדברים האלו גם כן, [מוציא] מציאותם בפעל, ולא המלאכים שאינם עצמם בפעל הגמור". ואודות שרק מי שהוא בפעל לגמרי יכול להוציא אל הפעל את מי שאינו בפעל לגמרי, כן עולה ממאמר חכמים [ילקו"ש ח"ב רמז תרעג], שאמרו "בכל יום ויום החמה והלבנה מכסות עיניהם מן האורה של מעלה, והם מעכבין לצאת. מה עושה להם הקב"ה, מורה בהן חיציו, והן מהלכין לאורו". ובנתיב השלום פ"ב [א, רכג:] כתב לבאר: "אור שלהם [חמה ולבנה] נקרא שהוא 'אור כהה', כלומר שאינם נמצאים בפעל, מפני שהם עלולים מן השם יתברך. ונגד אורו של הקב"ה, שהוא בפעל הגמור, עיניהם כהות, כלומר שאין מציאותם בפעל נגד מציאות השם יתברך. ולפיכך אין התנועה להם מצד עצמם, כי הפעל הזה, שהוא התנועה הזאת, אי אפשר רק שתהיה ממי שהוא בפעל הגמור, כי מי שאינו בפעל הגמור, צריך אל אחר שיוציא אותו אל הפעל הגמור. והרי אין השמש והירח הם בעצמם בפעל הגמור, שהרי אמר כי עיניהם כהות, רצה לומר שאין מציאותם בפעל. והדבר שאינו בפעל, צריך אל אחר שיוציא אותו אל הפעל. ולפיכך התנועה, שהיא יציאה אל הפעל, אי אפשר שתהיה מדבר שהוא עצמו בכח, וצריך אל אחר להוציא אותו אל הפעל, רק התנועה מצד השם יתברך, שהוא בפעל הגמור. וזה שאמר שאינם יוצאים עד שזורק בהם חץ, כלומר שהשם יתברך מניע אותם בכח שלו, ומוציא התנועה אל הפעל". וראה למעלה הערה 136. @**וכן כתב**^ בח"א לב"מ פה: [ג, מא:], אך שם כתב שאף המלאכים יכולים להוציא את הדבר אל הפעל [דלא כדבריו כאן], וז"ל: "כל הצדיקים יש להם מלאכים דאזלי בגוהרקא ["עגלה מוכנת למרכבת אדם" (רש"י ב"מ עג:), "עגלה עשויה כשידה, ומנהיגים בה שרים" (רש"י גיטין לא:)]. דבר זה, כי הדבר שאינו נבדל לגמרי צריך להוציא אותו אל הפעל, ולפיכך אמר שכך היה נראה לאותו צורבא מדרבנן כאילו מלאכים היו אזלי בגוהרקי שלהם. וזה כי הדבר שאינו נבדל מן הנושא, רק הוא מנושא עליו, צריך בוודאי כח מן החוץ אשר מוציא אותו אל הפעל, כי מפני שהוא עומד בנושא, אינו בפעל הגמור, כי הוא אינו בפעל בעצמו. והדבר מיוחד למלאכים, אשר הם מוציאים הדבר אל הפעל, מפני שהם בפעל יותר". ויל"ע בזה.

<> אין כוונתו ברורה כ"כ. ונראה שמקשה שהואיל ונתבאר שהקב"ה הוא בפעל הגמור, הרי מתחייב מכך שגם פעולותיו של הקב"ה הן בפעל הגמור [שהרי "הוא ויכלתו אחד" (לשונו בגו"א במדבר פי"ד אות טו)], אך הואיל והקב"ה "&**מחדש**^ פעולות אחר שלא היו", לכך זה "נראה כאילו &**פעולותיו**^ יצאו מן הכח אל הפועל", ומן הנמנע לומר שפעולות הקב"ה אינן מתחילתן בפעל הגמור, כפי שמן הנמנע לומר כן על הקב"ה עצמו.

<> כי זה בפועל הגמור מתחילתו, ואין "הוצאה לפעל" בדבר שהוא כבר בפעל. ופירושו, כי מה שה' מחדש פעולות אחר שלא היו, אין זה מצדו, אלא מצד חסרון המקבל, שצריך שהמקבל יהיה מוכן לקבל את הפעולה, וכל עוד שאין מקבל ראוי, א"א שהפעולה תיעשה. וכן 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". ובהמשך הבאר שם [תקטז:] כתב: "כי לא נמצא כבודו יתברך אצלינו בשלימות כפי מהות עצם הכבוד שלו יתברך, ואין זה רק לחסרון הנמצאים, שהם בחסרון, שאין כבודו יתברך נמצא אל הנמצאים כמו שהוא". ובהמשך שם [תקכה.] כתב: "כי יש לך לדעת כי כל הדברים האלו אינם באמתת עצמו יתברך... שהוא יתברך לא נמצא אצלינו בשלימות כבודו, מצד חסרון המקבל, שאינו מוכן לקבל עצם כבודו". ובדר"ח פ"א מ"א [קכה:] כתב: "מה מועיל כח הנותן כאשר יש חסרון במקבל" [הובא למעלה פכ"ג הערה 104, ופמ"ז הערה 475]. ובנתיב התורה פי"א [תסט:] כתב: "על ידי תלמיד חכם, שיש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון, מביא הברכה לעולם. ואולי יקשה לך, אם כן למה תמצא תלמידי חכמים עניים. דבר זה אינו שאלה, וזה כאשר אינם מוכנים מצד עצמם לקבל הברכה מצד רוע מזל שלהם, כי צריך שיהיה מוכן לקבל הברכה מצד עצמו. אבל כאשר יש מקבל מוכן, רק שחסר לו להביא הברכה אל העולם הזה, אז תלמיד חכם מביא הברכה". וכן כתב בדר"ח פ"ד מ"ט [קצא.], נר מצוה [קטז.], ושם הערה 317. ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלב.] כתב: "כי לפעמים אין האדם ראוי לדבר טוב מצד רוע מזל שלו".

<> לשונו בבאר הגולה באר הששי [ריא.]: "ג' דברים קולן הולך מסוף העולם ועד סופו... אף לידה [יומא כ:]... כי הכח אשר הוא יוצא אל הפעל נקרא 'קול', כי הקול הוא יוצא אל הפעל... כי האדם במה שהוא בריאה עליונה מאוד, עד שנחשב כמו כל העולם... ולפיכך אף הלידה, כאשר האדם בא לעולם, ויוצא אל הפעל, נחשב פעל זה מסוף העולם עד סופו... כלל הדבר, הכח אשר יוצא אל הפעל נקרא 'קול', לפי שהקול יוצא אל הפעל. ואלו אשר זכרו כוחם יוצא אל הפעל לגמרי, ולכך נקרא שקולם נשמע מסוף העולם עד סופו". נמצא שמה שמפתח של לידה לא נמסר לשליח, ומה שקול הלידה הולך מסוף העולם ועד סופו, הם שני צדדים של מטבע אחת, ושמה של המטבע הוא - יציאה לפעל של בריאה עליונה ורוחנית ששמה "אדם".

<> צרף לכאן מה שגביהא בן פסיסא אמר למין שכפר בתחיית המתים [סנהדרין צא.] "ווי לכון חייביא ["אוי לכם לרשעים" (רש"י שם)], דאמריתון מיתי לא חיין; דלא הוו, חיי, דהוי חיי לא כל שכן ["אותן שלא היו מעולם נוצרין ונולדין וחיין, אותן שהיו כבר לא כל שכן שחוזרין וחיין" (רש"י שם)]". הרי שלידת אדם ותחיית המתים הן יציאה לפעל אחר שלא היו בפעל; אצל הלידה הוי לגמרי אחר שלא היה בפעל, ואצל תחיית המתים הוי "חיים אחר המות".

<> כמו שאמרו [ברכות לג.] "מזכירין... שאלה ["ותן טל ומטר לשון בקשה" (רש"י שם)] בברכת השנים, מאי טעמא... מתוך שהיא פרנסה, לפיכך קבעוה בברכת פרנסה". וכן אמרו [תענית ב:] "גשמים היינו פרנסה".

<> אודות שהפרנסה נקראת "חיים", כן כתב להלן פס"ה [בביאור ההלל הגדול], וז"ל: "המזונות גם כן חיותו של אדם, לכך מקבלים כל הנמצאים המזון, שהוא חיות האדם, ממנו יתברך". ובנצח ישראל פי"ג [שכו:] כתב: "כי הפרנסה נקראת 'חיים', שהרי הפרנסה חיים של הבריות, ואין חילוק בין החיים ובין הפרנסה כלל, שהרי נקרא הפרנסה בכל מקום 'חיים', כדכתיב [ויקרא כה, לו] 'וחי אחיך עמך', והפרנסה היא באה ממקור החיים. ובחבור גבורות השם [פס"ה] פרשנו כי הפרנסה היא עוד יותר גדול על החיים... אצל הלל הגדול". ובנתיב העבודה פ"ו [א, צד:] כתב: "כי הפרנסה נקרא חיים, שהרי הפרנסה חיי הבריות, ואין חילוק בין חיים ובין פרנסה כלל, ובחבור גבורות השם [פס"ה] פרשנו ושם בארנו אצל הלל הגדול". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט:] כתב: "כי הפרנסה הוא חיותו של אדם, כמו שנמצא בכתוב 'וחי אחיך עמך', ובדברי חכמים [ב"מ פח:] 'אתה מצווה להחיותו', וכן בכל מקום. לפי שהפרנסה מחיה את האדם, וכל מי שהוא חסר חיות והוא הפרנסה, אז אין לו החיות שראוי אל האדם, ונחשב כמו מיתה". ובגו"א שמות פכ"ב אות כב [ריג:] כתב: "יתנו לה מזון להחיות אותה, כמו 'וחי אחיך עמך'". וכן הוא בדר"ח פ"ה מ"ט [שט:], ח"א לנדרים ז: [ב, א:], ושם סד: [ב, כג., וראה למעלה פמ"ה הערה 60].

<> פירוש - אין הן הויה רוחנית נבדלת, אלא הויה גשמית. וכבר נתבאר למעלה [הערה 140] שהגשם אינם שלם, אלא חסר.

<> כאן מחלק בין היציאה לפועל של צמיחת פירות לזו של אדם, אך בתחילת דרוש על התורה [ט:] השוה ביניהן, וכלשונו: "נקרא 'אדם' על שם שנברא מן האדמה [ב"ר יז, ד]. אשר יש להסתפק בזה, למה נתייסד הוא בפרטית להקרא 'אדם' על שם האדמה, יותר מכל הנבראים שכלם מן האדמה נבראו... אבל לכך נקרא הוא על שם האדמה יותר מכל נבראים זולתו, מפני התייחסו ודמיונו אליה לגמרי, מה שאין כן בבהמה וכל שאר הנבראים. כי האדמה היא מגדלת ומוציאה אל הפעל צמחים ואילנות ופירות וכל הדברים. הנה היא בכח ויוצא ממנה הכל לפעל. כמו כן האדם בסגולתו הוא בכח, ומוציא שלימותו אל הפעל. ולכך נקראים מעשי האדם הטובות 'פרי', כדכתיב [ישעיה ג, ו] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו'... האדם לא נקרא רק שיהיה הוא מוציא שלימותו אל הפעל, בבחינת האדמה הזאת, אשר ממנה נוצר, וכל זמן שלא הוציא שלימותו אל הפעל נחשב אדמה בכח בלבד" [הובא למעלה פמ"א הערה 32, וש"נ]. אמנם זה לא יקשה, שברי הוא שיש בזה חילוקי דרגות, ויציאת האדם אל הפעל דומה ליציאת פירות מן האדמה, אך מעולה ממנה מחמת המימד האלקי שבו.

<> "כי הנמצא שהוא חסר ואינו שלם בתכלית, אינו בפעל, כי המציאות בפעל כאשר הוא שלם כבר, ואינו חסר" [לשונו למעלה לאחר ציון 139]. וראה להלן הערה 172.

<> בא לבאר כיצד שלשת המפתחות מקבילים לשלשת העולמות. ועניינם של שלשת העולמות מוזכרים תדיר בספריו [כגון, בגו"א בראשית פ"ו אות לג (קמג.), נתיב התורה פ"א (פה.), נתיב העבודה פי"ג (א, קיח:), נתיב האמת פ"ג (א, רב.), נצח ישראל פ"ג (נא.), שם פט"ו (שסד.), תפארת ישראל פ"נ (תשפח:), דר"ח פ"א מי"ח (תיז.), שם פ"ג מי"א (רסא.), שם פ"ה מט"ו (שסא.), שם משנה כב (תקנג.), שם פ"ו מ"ט (שיב.), אור חדש פ"א (רסח.), ח"א לסוטה מא: (ב, עח.), ועוד]. ותמצית הדברים היא, שהעולם התחתון הוא העולם הזה שבני אדם חיים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה, ויש בו הויה והפסד. העולם האמצעי הוא עולם הגלגלים והמזלות [צבא השמים], וגם בו יש חומר וצורה, אך אין בו הרכבה הויה והפסד. העולם השלישי הוא העולם העליון, שאין בו חומר כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ואין בו מיזוג והרכבה. ומקור הדברים הוא בזוה"ק [ח"ג קנט.]. ובהגהות מהרח"ו שם ביאר ששלשת העולמות הללו [מלמעלה למטה] הם כנגד עולם האצילות, עולם הבריאה, עולם היצירה, וביאר שם מדוע לא נכלל בזה עולם העשיה [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 56, פי"ז הערה 16, פל"ד הערות 66, 88, פנ"א הערה 54, להלן פנ"ז הערה 55, פנ"ח הערה 24, ופס"ב הערה 18].

<> אודות שהקב"ה מוציא הכל אל הפעל, כן כתב בנתיב התוכחה פ"א [ב, קצא:], וז"ל: "ובפרק ערבי פסחים [פסחים קיג:], שלשה הקב"ה שונאן... היודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו... הדברים האלו תמוהים מאוד, כי למה אלו ג' דברים הקב"ה שונא אותם. אבל הפירוש יש לך לדעת, כי השם יתברך המציא את העולם כולו מן האין אל היש... הוא המציא את העולם והוציא אל הפעל, ולא היה דבר אחד שלא הוציא אל הפעל, רק הכל הוציא השם יתברך אל הפעל... והיודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו, אינו מוציא אל הפעל מה שראוי להוציא אל הפעל, ולפיכך הקב"ה שונא אותו". וכן כתב בח"א ליבמות סד. [א, קמב.], והובא למעלה הערה 144. ובח"א לסנהדרין קג: [ג, רמ:] כתב: "כי השם יתברך מוציא כל הדברים אל הפעל, ודבר זה מיוחד אל השם יתברך, שהוא יתברך הוא בפעל, ואינו בכח כלל, רק הוא בפעל, ואלו כל הנמצאים אינם בפעל, והוא משים הכל בפעל... והוא יתברך נקרא בשביל זה 'אור' [תהלים כז, א], שהאור משים הנמצא בפעל... כי השם יתברך נקרא 'אור' בשביל שהוא מוציא הכל אל הפעל" [הובא למעלה הערה 137]. וראה להלן ציון 174.

<> וזהו מפתח של חיה. ובתפארת ישראל פי"ג [ריא:] כתב: "האדם הוא עומד בעולם התחתון". ובאור חדש פ"א [שנג:] כתב: "ברא השם יתברך את האדם בעולם התחתון, ויש לאדם פתח פתוח לעלות עד עולם העליון על ידי שהוא צדיק... כי האדם הוא עומד בעולם התחתון, שבו יושב". ובח"א לב"ב עד. [ג, קא.] כתב: "אשר העיקר בעולם התחתון הוא האדם".

<> והשמים שייכים לעולם האמצעי [כמבואר למעלה הערה 156]. ומעין כן כתב בנצח ישראל פנ"ד [תקמז:]: "הענן מתייחס אל השמים, שהרי הוא נקרא [דניאל ז, יג] 'ענן השמים'" [הובא למעלה פמ"ז הערה 506]. ולמעלה פל"ד [תקצה:] כתב: "השמים הם משכן לעופות... [ש]נאמר [בראשית א, ל] 'ועוף השמים'" [ראה שם הערה 64]. ובתפארת ישראל פ"נ [תשפט:] כתב: "הגשמים הם מעולם התחתון, מכל מקום מעולם התחתון הוא נחלק, שהרי הגשמים מן המים העליונים, והקב"ה הבדיל בין מים עליונים לתחתונים [בראשית א, ז]". וקודם לכן שם פ"ל [תמט.] כתב: "כי המטר מן מים עליונים הוא בא". ובדרוש על המצות [נא.] כתב: "הגשמים... הם נבדלים מן האדם, שהרי אינם מן הארץ, רק מהמים העליונים". ומצירוף הדברים האלו להדדי עולה כי המים העליונים הם בעולם האמצעי, ומשם באים הגשמים. וראה להלן פנ"ו הערות 147, 152, ופס"ב הערה 31.

<> כי החיים של התחיה לעת"ל באים מן העולם העליון, וכמו שכתב בתפארת ישראל פנ"ג [תתל:]: "מצות בטלות לעתיד, ופורים ויום הכפורים לא יהיו בטלים [ילקו"ש ח"ב רמז תתקמד]. ואם תשאל, למה אלו שני המועדים לא יהיו בטלים. דבר זה לפי ענין אלו המצות, כי ענין אלו המועדים הם כמו התחיה, שאחר שהגיעו למיתה, יחזרו לחיים כבראשונה. וכן יום כפורים, שהאדם אשר הוא חוטא ונגזר עליו המיתה, יחזור לו החיים. ולפיכך פורים אשר הגיעו לחרב, וחזר להם החיות, אין ספק שהגיע להם דבר זה ממדרגה עליונה, שממנה החיות שלא בטבע. כי החיות הטבעי כבר נגזר על זה המיתה, ואי אפשר רק שפתח להם השם יתברך שער העליון, אשר ממנו חזר להם החיים... רק על ידי עולם העליון, ודבר זה מבואר. ולכך ראוי שאלו שני מועדים בפרט לא יהיו בטלים לזמן התחיה, כי אלו המועדים הם גם כן ממין אותו העולם ודוגמתו". וקודם לכן שם פל"א [תעא:] כתב: "היו דבקים בו במדרגה העליונה, שמשם החיות בא למתים". והרי כך מוכח מיניה וביה; תחיית המתים נעשית רק על ידי זכות התורה [כתובות קיא:], והתורה באה מן העולם העליון, וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"ו [צט:]: "התורה לא תמצא אף בשמים, כי אם מעולם העליון" [הובא למעלה פ"ח הערה 314, ושם הובאו עוד מקבילות], לכך בהכרח שתחית המתים, שהיא נעשית על ידי זכות התורה, באה אף היא מן העולם העליון.

<> מדגיש ש"אלו שלשה דברים מקבל העולם הזה" כנגד המשפט הראשון בדיבור זה, שכתב "וראוי שיהיה שלימות העולם הזה מה שהוא בפעל, מן השם יתברך". והטעם שעוסק בעולם הזה, כי זהו העולם שהקב"ה הוציא לפעל, אך ה"עולם הבא אחר העולם הזה, ונמשך אחריו" [לשונו למעלה פ"ח (תיב.)]. וכן כתב למעלה בהקדמה ראשונה [יד:] בישוב השאלה מדוע התורה לא הזכירה שכר העולם הבא, וז"ל: "כי מדרכה של תורה לבאר המסובב בעצם, שזהו מדרך החכמה, לא דבר שהוא מסובב במקרה. ומה שהתורה מביאה לחיי עולם הבא, אין זה סבה בעצם, רק במקרה, לפי שעולם הבא נברא מאתו יתברך, כמו שנברא עולם הזה. ואם כן לא יתכן לומר רק שבשמירת תורה ומצותיה זוכה לאורך ימים, שלא יהיה נפסד, כי החטא מביא לאדם הפסד. ובקיום המצוה זוכה לאורך ימים, שזה נזכר בתורה תמיד; 'והארכת ימים' [דברים כב, ז], 'למען תחיון' [דברים ח, א]. וכאשר יהיה לו חיים, אז מעצמו בא לעולם הבא, שהוא יהיה בסוף. ואם לא ישמור התורה, לא יהיה לו אריכת ימים, ויגיע לו המיתה, ואיך יבא לעולם הבא. נמצא כי אין התורה סבה בעצם לעולם הבא, רק לאריכת ימים". אך שאני תחיית המתים, שהיא יצירה חדשה של אדם לאחר שנסתלקו החיים ממנו, ואין זה דבר דממילא כמו השכר לעולם הבא. וראה הערה הבאה.

<> מה שכתב שתחיית המתים הוא דבר ש"מקבל העולם הזה", יובן על פי דברי הזוה"ק [ח"א קטז:] שיהיו שתי תחיית המתים; האחת בימות המשיח [והמשיח שייך לעולם הזה, וכמבואר למעלה הקדמה ראשונה הערה 35], והשניה לאחר יום הדין סמוך לתחילת האלף השביעי. והשפת אמת [בליקוטים פרשת וזאת הברכה] כתב: "ידוע דעולם הבא הוא אחר תחיית המתים, ויהיה יום הדין הגדול מי יזכה לעולם הבא. ואם כן כשיקום ראובן בתחיית המתים, יתקיים [דברים לג, ו] 'יחי ראובן' בעולם הזה [רש"י שם], ואכתי לא ידענו אם יזכה לעולם הבא". וראה להלן פס"ג הערה 74.

<> הנה אצל לאה נאמר [בראשית כט, לא] "וירא ה' כי שנואה לאה ויפתח את רחמה וגו'", אך הגמרא [תענית ב.] הוכיחה שמפתח של חיה לא נמסר לשליח מהפסוק המאוחר יותר שנאמר אצל רחל [בראשית ל, כב] "ויזכור אלקים את רחל וישמע אליה אלקים ויפתח את רחמה". והעיר על כך המהרש"א [שם] בזה"ל: "יש לדקדק, אמאי לא מייתי קרא דלעיל מיניה גבי לאה, דכתיב 'וירא ה' כי שנואה לאה ויפתח את רחמה'" [ראה למעלה הערה 143]. ואולי יש ליישב על פי דבריו כאן, שהגמרא העדיפה את הפסוק של רחל יותר מהפסוק של לאה כי אצל רחל נאמר שם "אלקים", ואצל לאה נאמר שם הויה, ויציאה לפעל בעולם התחתון נעשית רק במדת הדין [שעליה מורה שם "אלקים" (ב"ר לג, ג)], וכפי שבכל מע"ב נאמר "אלקים". וכן כתב למעלה בהקדמה ראשונה [כג]: "שם 'אלקים' פועל הנמצאים כלם [פירוש, מוציא את הנמצאים אל הפעל], שהרי בכל מעשה בראשית נאמר [בראשית פרק א] 'ברא אלקים'" [ראה למעלה פמ"ו הערה 61 שנלקטו שם מקבילות רבות מספריו ליסוד זה]. ולהלן ס"פ עא כתב: "כל דבר שהוא בא מעולם העליון לתחתונים, בא במדת הדין... 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 ידוע לחכמים". ומצינו בפרט שהלידה היא במדת הדין, וכמו שכתב למעלה פמ"ג [רכז.]: "ההולדה נמשך מן מדת הדין, כמו שתקנו בברכת 'אתה גבור', שמדבר על גבורתו יתברך... 'ומתיר אסורים', זהו שפותח לולד שיוצא לאויר העולם". ולהלן פס"ג כתב: "כי הלידה במדת הדין, כדכתיב [בראשית ל, כב] 'ויפתח אלקים את רחמה', והדבר הזה ידוע למבינים ולחכמים". ובתפארת ישראל פמ"א [תרמט:] כתב: "וידוע כי כל התולדות באים לעולם במדת הדין, כמו שנזכר בכל מעשה בראשית שם 'אלקים'". ובבאר הגולה באר הששי [רטו:] כתב: "יציאת הנשמה הוא בגבורה. וכן הלידה, שנאמר 'ויפתח אלקים את רחמה'" [הובא למעלה פמ"ג הערה 93. ומה שנאמר אצל רחל שם הויה, יבואר להלן בהערות לפס"ג שם]. והואיל ומפתח של לידה נזכר כאן בפרט ביחס ליציאה לפעל הנעשית בעולם התחתון, לכך הובא הפסוק שבו נאמר "אלקים", המורה על היציאה לפעל הכרוכה בלידת בנים. ולפני הרבה שנים הצעתי למו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל ליישב קושית המהרש"א באופן זה [לחלק בין שם הויה לשם אלקים], והסכים לזה.

<> לא נמסר ביד שליח, "דכתיב [תהלים קמה, טז] 'פותח את ידך וגו''" [המשך לשון הגמרא שם]. ולמערבא יש ארבעה מפתחות שלא נמסרו ביד שליח.

<> לשונו להלן פס"ה: "כי השם יתברך הוא עלת הנמצאים, לפי שכל הנמצאים מצד עצמם, רצה לומר מצד עצם מהותם, חסרים, שכל עלול הוא חסר, וצריך הוא אל העלה, שהוא מקיים אותו בשביל החסרון שבו. והשם יתברך מקיים הנמצאים על ידי הפרנסה שנותן להם. ולפיכך הפרנסה שהוא מחלק לנמצאים, מורה על שכולם הם עלולים, והם חסרים, והוא העלה יתברך, לכך צריכים לקיומו יתברך". ובגו"א בראשית פ"א אות נב [לב:] כתב: "תהיה סעודה המקיים וסועד את האדם, ונותן לו קיום, לכך תקרא 'סעודה'... ענין הסעודה נאמר על הקיום". ובנצח ישראל פל"ה [תרסו:] כתב: "הדבר המקיים את האדם הוא הפרנסה, והממון קיום של אדם, כדכתיב [דברים יא, ו] 'ואת כל היקום [אשר ברגליהם]', זה הממון [פסחים קיט.]" [הובא למעלה פמ"ז הערה 315]. ובאור חדש פ"א [שלח:] כתב: "כי אף אחר שנבראו מן השם יתברך, צריכים הם לקיום שלהם מן השם יתברך, והקיום הוא ההזנה בעצמו, כי אין הפרנסה והזנה רק שהוא נותן קיום לו. ובפרק קמא דברכות [י.] 'מה הקב"ה זן את כל העולם, אף הנשמה זנה כל הגוף'. ובודאי מה שהנשמה היא זנה את הגוף, לפי שהנשמה נותן קיום לגוף. וכן מה שהשם יתברך זן את כל העולם, היינו שנותן אל כלל העולם הקיום". ושם פ"ב [תקלז:] כתב: "כי מי שזן ופירנס... הוא נותן קיום לאותו שמפרנס" [הובא למעלה פכ"ב הערה 51]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תמט:] כתב: "דבר זה שהוא [הקב"ה] זן ומפרנס את הנמצאים, דבר זה שהוא פונה אל הנמצאים לתת להם קיום". ובח"א לקידושין פב. [ב, קנב:] כתב: "הפרנסה לאדם הוא קיומו, ואם היה אדם חסר פרנסה, שהוא קיום מציאותו, אין זה מפעולת הפועל שיפעל פעולה שאין לה קיום ועמידה. אבל מגדר הפועל השלם, שיהיה פעולתו בשלימות. ולפיכך נמצא בכל הנמצאים שיש להם פרנסה בלא טורח ובלא עמל כאשר ראוי, ומכל שכן היה ראוי דבר זה לאדם, אשר הוא מבחר מן הנמצאים. וכן היה קודם שחטא האדם, עד שהרע את מעשיו וקפח פרנסתו". ובח"א לב"ב עד: [ג, קז:] הוסיף, שכשם שהפרנסה היא נקראת קיום, כך הקיום נקרא פרנסה, וכלשונו: "הדבר המקיים זולתו נקרא פרנסתו, ואפילו אם אינו דבר גשמי, כיון שהוא השלמתו, נקרא זה פרנסתו. ואם המקבל הוא גשמי, מקבל דבר גשמי. ואם אין המקבל גשמי, יושלם בדבר בלתי גשמי".

<> אודות שהקב"ה ברא את העולם, ולאחריו הוא יתברך מקיים את העולם, כן נאמר [תהלים לג, ט] "כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקכא:] ביאר כי שם י"ה מורה על הבריאה, ושם הויה מורה על הקיום, וכלשונו: "שם י"ה לומר כי מאתו נברא ומשתלשל הכל, וזה מורה שם י"ה, שהרי 'בי"ה ה' צור עולמים' [ישעיה כו, ד], כי ביו"ד משמו ברא העולם הבא, ובה"א ברא העולם הזה [מנחות כט:]. ואחר כך הזכיר שם הויה, כי אחר שבראם והוציאם לפעל, הם צריכים אל התמדת הויה המקוימת, וזה נתן להם בשם הויה, כי כן מורה שם של הויה, על הויה תמידית מקוימת. ודבר זה ידוע למשכילים בחכמה, כי משם הזה נמצא הויה התמידית המקוימת ועומדת". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלח:] כתב: "הפרנסה שהוא קיום של אדם, כי אחר שנברא האדם, צריך לקיום, הפרנסה מקיימת האדם... 'בעבור שמו הגדול' [ברכת המזון]... 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 'הודו לה' כי טוב וגו'' [תהלים קלו, א] 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".

<> בביאור ג' המפתחות שלא נמסרו ביד שליח. והביטוי "מעט מזעיר" הזכיר גם בתפארת ישראל פס"ה [תתרכו:]. והוא נאמר בישעיה [י, כה] "כי עוד מעט מזער וכלה זעם ואפי על תבליתם", וכתב הרד"ק [שם] "הכפל להמעיט הזמן אמר עוד מעט זמן יהיה". וכן שם [טז, יד] נאמר "מעט מזער ולא כביר". וכן שם [כט, יז] "הלא עוד מעט מזער".

<> לא מצאתי שיבאר רמיזה זו בשאר ספריו. וכדרכו מדגיש שמה שגילה הוא "מעט מזעיר", אך עיקר הדבר הוא "נעלם יותר". וכגון, למעלה פ"ד [רמג:] כתב: "ואמת הוא כי דברים אלו הם יותר ויותר עמוקים עוד... אך אלו הדברים מקצת הדברים". ובגו"א בראשית פ"א תחילת אות נב [ל:] כתב: "אציע מן המאמר הזה מה שאפשר שיקנה קצת הבנה בזה, ואולי יקנה יותר מעצמו". ושם פכ"ח אות יז [סג:] כתב: "ואל תחשוב כי הדברים אשר נתבארו למעלה הם שורש ועיקר הדבר, רק הם התחלה למבין קצת מעט מה שאפשר למתחילים, כענין ברוך הנותן חכמה לחכימין". ושם שמות פט"ו תחילת אות כג [שה:] כתב: "והנה אבינה קצת הטעם, ותבין יותר משכלך". ובגו"א דברים פ"ד סוף אות כא [צז:] כתב: "אף כי יש בו עומק יותר שלא נוכל לפרש בפירוש, אלא אם כן הוא חכם מבין מדעתו". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשכז:] כתב: "רק היינו צריכין קצת להרחיב הלשון באיזה מקום כדי ליתן הבנה לאדם, והחכם יוסיף חכמה ותבונה". ושם פ"ה מ"ב [עד:] כתב: "דברים אלו דברים ברורים מאד, והם סתרי חכמה, רק שאי אפשר להאריך בזה, רק פתחנו פתח חכמה". ובבאר הגולה באר השני [רלח:] כתב: "לא בארנו רק מעט מזה, כי לעומק הדבר אי אפשר לפרש אותו יותר". ושם באר הרביעי [תצא.] כתב: "ואין עוד להאריך, אף כי הדברים צריכים יותר ביאור, מכל מקום מה שאפשר לבאר נתבאר לך, והמבין יוסיף חכמה ודעת, ואז יבין דברי חכמה ודברי אמת". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעט:] כתב: "אין לכתוב במפורש יותר, רק החכם יבין מעצמו, ויעמוד על דברי חכמה". ובנצח ישראל פי"ח [תד.] כתב: "מה שאפשר לפרש פרשנו, והחכם יוסיף דעת ותבונה". ושם ס"פ ס [תתקכח.] כתב: "ואין לפרש יותר, כי הם דברים עמוקים, רק יבין האדם מעצמו". וזה בבחינת [משלי ט, ט] "תן לחכם ויחכם עוד", וכן [משלי א, ה] "ישמע חכם ויוסף לקח". וראה למעלה פ"ד הערה 134, פ"ט הערות 298, 310, פי"א הערה 68, פי"ב הערות 76, 77, פכ"ב הערה 53, להלן פנ"ג הערה 172, פנ"ו הערה 111, פנ"ז הערות 211, 212, פנ"ח הערה 91, פ"ס הערה 400, פס"א הערה 168, ועוד.

<> ושם האריך טובא בביאור כיצד נתינת פרנסה היא יותר מן הבריאה ויותר מן הגאולה, וכן מבאר כיצד עשרים וששה "כי לעולם חסדו" של הלל הגדול [תהלים פרק קלו] הם כנגד שמו הגדול.

<> אודות שיצ"מ נעשתה כדי "להיות לו [ישראל] לעם סגולה", כן נאמר [שמות ו, ו-ז] "לכן אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים והצלתי אתכם מעבדתם וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדלים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים וגו'". וכן ביאר כמה פעמים, וכגון, למעלה פל"ח [תשמג.] כתב: "כי עיקר הגאולה במה שישראל הם לה'". ולמעלה פמ"ה [שנה:] כתב: "וכבר ידעת כי יציאת מצרים היא המדריגה הגדולה העליונה, שישראל יהיו דבקים בו יתברך". ובהמשך הפרק שם [שס.] כתב: "והכלל הוא, כי יציאת מצרים הוא הדבוק בו יתברך, וכדכתיב בכל מקום 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים'". ולהלן פ"ס כתב: "כי לכך גאל השם יתברך את ישראל להיות להם לאלקים והם יהיו עמו. ודבר זה מבואר בכתוב בכל מקום אשר מזכיר יציאת מצרים, יאמר [במדבר טו, מא] 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים', הרי יאמר בפירוש כי עצם ההוצאה להיות ישראל לו לעם, והוא יהיה להם לאלקים. וכן בכל מקום מזכיר כך, ודבר זה יסוד האמונה. ואף בתחלת הדברות אמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי יציאת מצרים שיהיה השם יתברך לאלקים לישראל". וכן כתב להלן ר"פ סו, ויובא בהערה הבאה. ובנצח ישראל ס"פ יא [שז.] כתב: "כי מה שהם [ישראל] עלולים ממנו הוא הסבה שבחר השם יתברך בישראל, ודבר זה נודע להם שבשביל זה הוציא אותם ממצרים". ושם פ"ל [תקפז:] כתב: "כמו שאמר גם כן [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', שבשביל שהוציא אותם מרשות מצרים, הרי הם אל השם יתברך לגמרי, ולכך הוא אלקיהם בפרט... כי בחר השם יתברך בישראל כשיצאו ממצרים". ושם פנ"ח [תתצו:] כתב "ואמר אחר כך [במדבר כג, כב] 'אל מוציאם ממצרים'. רוצה לומר כי זה מורה גם כן כי השם יתברך הוא עם ישראל בלי פירוד, שהרי הוציאם ממצרים, ועל ידי זה הוא להם לאלקים, וכדכתיב [במדבר טו, מא] 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים'". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קד.] כתב "כי מפני שהוצאתי אתכם מארץ מצרים, ראוי שיהיה השם יתברך לכם לאלוק". ושם פ"ו מ"י [שס.] כתב: "'עם זו קנית' [שמות טו, טז]... מפני כי גאלם ממצרים שייך בזה 'קנית'". ובנתיב העבודה פ"ח [א, קב.] כתב: "כי על ידי יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך על האדם, שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'... דהיינו שהשם יתברך הוציא אותם ממצרים, והוא יתברך לאלוק על האדם, וגופו קנוי לו לעבד בשביל שהוציא אותם ממצרים... כי מצד יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך עליהם... שרוצה לומר כי לכך אני אלקיך ומולך עליך, ואתה קנוי לי לעבד, בעבור שהוצאתיך מבית עבדים, לכך אתם תהיו לי עבדים לקבל מלכות שמים". וראה למעלה פי"ד הערה 40, פכ"ג הערה 13, פל"ח הערה 112, פמ"ה הערה 124, להלן פנ"ה הערה 12, ופ"ס הערות 30, 313.

<> אודות שפועל זה [שישראל יהיו לעם סגולה של הקב"ה] היא "הויה גדולה", כן כתב להלן ר"פ סו, וז"ל: "אמר יהודה בן בצלאל זלה"ה, כאשר לכל דבר יבוקש תכלית, ולפי ענין שלו יש לו תכלית. שאם היה הפעל פעל חשוב וגדול, ראוי שיהיה לו גם כן תכלית חשוב, שאין ראוי שיהיה תכלית פחות ושפל לפעל חשוב. ומכל שכן פעל האל, שכל פעולותיו בחכמה והשכל, שכל פעולותיו ומעשיו הם הולכים לתכלית ראוי לפי הפועל. וכאשר ראינו ביציאת מצרים שפעל השם נוראות גדולות מאוד, והוא בעצמו ובכבודו הוציאם ממצרים, אם כן ראוי שיהיה לפועל הזה תכלית, ויהיה תכלית חשוב, כפי ערך הפעל אשר פעל השם למען אותו התכלית. וכאשר מצאנו בכתוב שתכלית היציאה הוא שיהיה לישראל לאלקים, וכדכתיב בתחלת היציאה [שמות ו, ז] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'. ובסוף פרשת תצוה [שמות כט, מו] כתיב 'המוציא אתכם מארץ מצרים לשכני בתוכם', מוכח כי תחלת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלקים". @**אך נראה**^ שרומז כאן בפרט למעבר מהיות ישראל עבדים חומריים עד להיותם עם סגולה לה', שכתב כאן "שהוציא אותם מבית עבדים להיות לו לעם סגולה". ונקודה זו התבארה היטב למעלה למעלה פמ"ד [רס:], וז"ל: "פירוש הכתוב [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', ופירוש 'אלקיך' בפרט, אף על גב שהוא אלקי כל הנמצאים, הוא אלקי ישראל בראשונה וביחוד, ואחר כך אלקי כל הנמצאות. וכבר התבאר בזולת זה המקום המעלה הזאת, שיש בישראל ענין אלקי שאין בכל הנמצאים. ולפיכך אמר אחריו [שם] 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי היציאה מארץ מצרים מורה שיש לישראל מעלה אלקית נבדלת מן הגשמית, וזה מוכח מפני שהוציא אותם מבית עבדים. שכבר התבאר כי העבד הוא חמרי... כי העבד, שהוא משועבד, דומה לחומר, שהוא משועבד מתפעל, ואינו פועל, כמו העבד הזה. ומה שהשם יתברך הוציא את ישראל מבית עבדים, היו יוצאים מן העבדות לקנות מעלה האלקית... ולפיכך אמר 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', שכל זה הוראה שישראל קנו המעלה האלקית, ומאחר שקנו המעלה האלקית ראוי שיתיחד שמו יתברך על ישראל בפרט, כמו שאמר 'אנכי ה' אלקיך', כי הם ראוים לו יתברך". ולמעלה פמ"ה [שכד.] כתב: "כי כבר אמרנו כי היציאה מבית עבדים הוא מורה על הפרישה ועל ההבדלה מן דבר הגשמי. כי העבד, כמו שידעת פעמים הרבה מאוד, הוא ענין חמרי, שאין משועבד ומתפעל רק החומר, כמו שנתבאר פעמים הרבה. והפרישן מן החמרי מה שהיו עבדים, וזה מורה על מעלה נבדלת מן הגשמית". ובתפארת ישראל פל"ז [תקמב:] כתב: "מה שאמר הכתוב [שמות כ, ב] 'מבית עבדים', בא להודיע מאיזה טעם הוא אלקיהם, ומקבלים ישראל אלקותו. כי דבר זה ראוי לנבדלים שמקבלים אלקותו, אבל איך אפשר דבר זה לבעלי גוף שיקבלו אלקותו, שהוא יתברך נבדל מן בעלי גשם וגוף. ולכך אמר 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', הוסיף 'מבית עבדים', כי ההוצאה מבית עבדים מורה על המדרגה האלקית הנבדלת שיש לישראל, שהרי הוציאם מבית עבדים. כי כבר נתבאר פעמים הרבה מאד, כי כל משועבד הוא חמרי, כי החומר הוא משועבד תחת הצורה. והפך זה הצורה, היא בת חורין... ולפיכך אמר 'אנכי ה' אלקיך', שאני אלקיך במה שהוצאתיך ממדרגה פחותה החמרית, שהוא עבדות, ובזה אתה נבדל מן החמרי. וקבלתם מלכותי ואלקותי, בשביל זה עבדים אתם אל השם יתברך. כי הכל במדרגה חמרית אל השם יתברך, שהוא יתברך נבדל מכל. ואולי תאמר, כי מה היא המדרגה שהוציא אותם מן הפחיתות החמרי שהיו עבדים, הרי יותר יש מעלה מי שלא היה עבד כלל. זה אינו, כי בודאי הפרישה מן הפחיתות יש בזה מדרגה נבדלת, יותר ממי שלא היה לו כלל מדרגת הפחיתות, ולא הוציאו מזה כלל. שאם לא היה לישראל מדרגה נבדלת לגמרי, לא היו ישראל יוצאים מן העבדות. אבל הפרישה מזה מורה על שקנו ישראל מדרגה נבדלת לגמרי" [הובא למעלה פי"ט הערה 200, פל"ט הערה 124, פמ"ד הערה 23, ופמ"ה הערה 13. וראה להלן פנ"ט הערה 26, ופ"ס הערה 327].

<> פירוש - בזה העולם יצא אל הפעל, "כי המציאות בפעל כאשר הוא שלם כבר, ואינו חסר" [לשונו למעלה לפני ציון 140], וכל עוד "שאינם הויה שלימה אינם בפעל גמור, כי הדבר שאינו נשלם אינו נחשב מן המציאות שהוא בפעל" [לשונו למעלה לאחר ציון 153].

<> פשטות הלשון "כמו שהתבאר לך" מורה שכוונתו בעיקר לדברים שנתבארו בספר זה, ולא לשאר ספריו, שאז היה מוסיף "במקומות הרבה מאוד". וכן כתב להלן פ"ס [לאחר ציון 363], וז"ל: "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. &**וגם זה התבאר בכמה מקומות בזה הספר**^ כי אין הבריאה בעצם רק לישראל, ואל ישראל נמשך הכל". וכן כתב למעלה פכ"ג [של:], וז"ל: "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... כי בחורבן קבלו הנמצאים חסרון, מה שהיה חסר הבית הקדוש, וישראל בגלות, וכל זה חסרון בודאי. ולפיכך נמצא השם יתברך אל העולם כפי המקבל, דהיינו שלא בשלימות כבודו יתברך". ובהמשך הפרק שם [שמ:] כתב: "הטעם שנגלה בסנה [מבאר המדרש (שמו"ר ב, ה) "מה הסנה הזה עושין אותו גדר לגנה, כך ישראל גדר לעולם"], שהוא מורה יותר מעלת ישראל. וזה כי ישראל הם תכלית ושלימות העולם, נבדלים מכל המציאות, ונותנים לעולם השפל הזה גדר והשלמה, כמו הגדר שהוא השלמה אל הגנה. לכך נגלה הקב"ה בסנה, שאין הסנה רק להיות גדר אל דבר. וידוע כי הגדר שהוא גדר והשלמה, מובדל מן הגנה. וענין זה לישראל גם כן, כי הם נבדלים מכל המציאות, ונותנים גדר והשלמה לעולם. לכך נגלה הקב"ה בדבר שיש לו התיחסות ודמיון אל ישראל". ולמעלה ר"פ כט ביאר שלכך ישראל נקראים "בני בכורי" [שמות ד, כב], ו"בנים" לה' [דברים יד, א], כי ישראל הם העלול הראשון בעולם. ולמעלה בכת"י פל"ז [תצא:] כתב: "ישראל הם ראשית המציאות לפי שהם ראשונים לכל האומות, שישראל הם בנים לה', ואין קודמים לפניהם, ולפיכך הם בכורו יתברך. ונקראים בניו, כי הם העלולים הראשונים, רצה לומר שהם עלולים בעצם, כי הוא יתברך עלה, ואשר הם עלולים ממנו בעצם הם ישראל. לאפוקי האומות, שהם גם כן מעשה ידיו, אינם בעצם מעשה ידיו, רק כי הם נמשכים אחר ישראל, ואינם עלולים ממנו יתברך בעצם. ומפני שהם עלולים הראשונים, בזה הם בניו, לאפוקי האומות לא נקראו בניו" [הובא למעלה פל"ז הערה 97, ופמ"ד הערה 11]. ולמעלה פל"ט [כ.] כתב: "השם יתברך התחלת הנמצאים, ובראשון הוא התחלה לישראל, שהם נקראים [שמות ד, כב] 'בני בכורי ישראל', וכל הנמצאים הם נבראו בשביל ישראל". ובהמשך הפרק שם [לח:] כתב: "כשם שברא הקב"ה את עולמו לשבעה ימים, וצוה הקב"ה לזכור את השבת, וזה כי השבת הוא השלמת הבריאה, והכל פונה אל ההשלמה, שהוא עיקר... וכן יציאת מצרים הוא השלמת סדר העולם, כמו שיתבאר. שידוע כי בעולם הזה העיקר הוא האדם, ובישראל בחר מכל האומות, וישראל הושלמו כאשר יצאו ממצרים, ואז היו לעם. ונמצא יציאת מצרים כמו שבת, כי שבת השלמת הבריאה, ויציאת מצרים השלמת תולדות העולם... ישראל יצאו באחרונה לכל האומות, וזה דמיון הבריאה שהאדם נברא באחרונה... כאשר יצאו ישראל היה עומד העולם, שלא יצאו עוד שום אומה אל הפעל". ולמעלה פמ"ד [רסז.] 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 [רצז:] כתב: "כי שלימותו יוצא לזולתו, מהו השלימות אשר כתיב בתפילין, האף אמנם כי כל הנבראים הם לכבודו יתברך, אין דבר שהוא ראשון אל הכבוד כמו ישראל, ושאר כבוד הם טפלים, נמשכים אחר זה". ולהלן פס"ט כתב: "עדיין לא היו ישראל בעולם עד שפרו ורבו במצרים, ואז נשלם העולם... ואחר ישראל לא נבראת שום אומה כלל". @**וכן כתב**^ גם בשאר ספריו, ונביא כמה מקומות מתוך רבים מאוד; בתפארת ישראל פמ"ד [תרפב.] כתב: "דבר זה, שהוא יציאת מצרים, היה השלמת העולם לגמרי, כי לא הושלם העולם עד שהיו ישראל במציאות. ולפיכך יציאת מצרים, שאז היו ישראל לעם, הוא השלמת העולם". ובנצח ישראל פ"י [רנט:] כתב: "העולם הזה הוא פלטרין של מלך, וישראל הם מפתח של פלטרין [ירושלמי תענית פ"ב ה"ו], שאם אין ישראל הרי דומה לפלטרין שהוא סגור. וכאשר הפלטרין סגור אין הפלטרין משמש כלום, ולא נקרא 'בית', כי אין לו פתיחה. כך אם אין ישראל, אין הפלטרין, שהוא העולם, משמש כלום, והוא סגור, וכאילו אין שם פלטרין עליו כלל... כי ישראל נחשבים שהם כמו צורה אל העולם, ולכך מדמה את ישראל למפתח, שהמפתח פותחת הטרקלין עד שהיא פתוחה. וכאשר אין המפתח, הפלטרין היא סגורה, והוא כמו גלמי כלי עץ, אשר הוא סתום ואין לו בית קיבול, ואין לה צורת טרקלין, שהוא פתוח" [הובא למעלה הערה 144]. ובהקדמה לדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [צד.] כתב: "ישראל השלמת העולם, כי לא הושלם העולם עד שהיו ישראל בעולם, ואז הושלם העולם לגמרי. כי כל האומות נעשו לעם [קודם לישראל]... וישראל הם האומה האחרונה מכל שבעים אומות... ולא תמצא אומה שהיתה אחר כך, ולפיכך עִם ישראל נשלם העולם". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, ריב.] כתב: "כי כאשר ישראל הם תוך האומות נחשבו אבודים לגמרי, וכדכתיב [ויקרא כו, לח] 'ואבדתם בגוים'... ישראל הם האומה שבשבילם נברא [העולם], כדכתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', בשביל ראשית ברא העולם, ואין 'ראשית' אלא ישראל, שנאמר [ירמיה ב, ג] 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתו'. וכאשר ישראל הם תחת האומות, ואין להם מציאות, אם כן העולם כולו בטל, שהרי בשביל כך נברא העולם. ולכך השם יתברך מחכה שיגאל את ישראל, שאז יהיה נמצא העולם בשלימות" [הובא למעלה פ"ח הערה 323, ופכ"ג הערה 138. וראה בסמוך הערה 178]. @**וכן נאמר**^ [שמות כב, ל] "בשר בשדה טרפה לא תאכלו לכלב תשליכון אותו", ופירש רש"י [שם] "למדך הכתוב שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה, שנאמר [שמות יא, ז] 'ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו', אמר הקב"ה תנו לו שכרו". ובגו"א שם אות לה [רכה.] כתב: "דע, כי טעם הדבר כי הכלב... הוא מצורת העולם גם כן, ובשביל שהוא מצורת העולם, לכך היו מצטרפים אל המציאות. לכך 'לא יחרץ כלב לשונו', כי כשיצאו ממצרים יצאו במעלה שכל הנמצאים נמשכים לה, אז יצאו בהסכמת כל המציאות, להורות כי יציאת מצרים שלימות מציאות צורת העולם בכללו, עד שאף הכלבים הרחוקים ממציאות העולם, שאינם נחשבים ממציאות העולם, מכל מקום מפני שהיה יציאת מצרים משלים הכל, לכך אף הכלבים לא יחרץ". ולמעלה פכ"ג הערה 175, ופל"ט הערה 61, הובאו מקומות נוספים שביאר יסוד זה.

<> אודות שהקב"ה מוציא הכל אל הפעל, ראה למעלה הערה 157.

<> לא מצאתי בשאר ספריו שהביא את המאמר של ג' מפתחות שלא נמסרו ביד שליח. ולא זכינו לאורו בחידושי אגדות למסכת תענית.

<> יצ"מ, וארבעת המפתחות שנזכרו בגמרא בתענית [מפתח של חיה, של גשמים, של תחיית המתים, ושל פרנסה].

<> כחני - בכח. והאברבנאל משתמש בביטוי זה כמה פעמים. וכגון בספר בראשית [א, א-ה] כתב: "התחלות הדברים כולם במציאות כוחני, קודם צאתם למעשה פעליי. ושהקב"ה קרא לנתינת המציאות הכוחני 'בריאה', וליציאה לפועל קרא 'עשייה' ו'יצירה'".

<> כי כל עוד ישראל היו משועבדים במצרים ונמצאים תחת רשותם, לא היו נחשבים למציאות בפעל, וכמבואר למעלה הערה 173. וכבר נתבאר למעלה כמה פעמים שהשעבוד מורה על מיעוט מציאות המשועבד. וכגון, למעלה ר"פ ו [רפד:] כתב: "כי זרעו הקדוש במצרים היו נתונים ביד לוחציהם, וידוע כי במה שהם נתונים תחת ידם הרי זה מיעוט מציאות". ולמעלה פ"ז [שמו.] כתב: "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". ולמעלה ס"פ מג [רנג:] כתב: "כאשר היו עומדים ברשות אחרים, ולא היו עומדים בעצמם, היה בטול צורתן שלהם". ובנצח ישראל פ"ל [תקפו.] כתב אודות יצ"מ בזה"ל: "קודם זה היו [ישראל] תחת האומות, וכאילו לא היה להם מציאות כלל, כי אין לאחד מציאות כאשר הוא תחת יד אחר". וראה למעלה פ"ז הערה 132, פ"ח הערה 323, פ"ט הערה 157, פ"י הערה 34, פכ"ה הערה 45, פל"ו הערה 88, פמ"ג הערה 206, פמ"ז הערה 273, להלן פנ"ד הערה 29, ופנ"ט הערה 42. וראה הערה הבאה.

<> למעלה פ"ג [קצז.], וז"ל: "היו ישראל במצרים כמו שנבלע העובר בבטן אמו. כי כן היו ישראל במצרים כמו העובר שנתהוה בבטן אמו, ולבסוף יוצא כאשר נשלם הוייתו. וכך בני ישראל היו מתגדלים ומתהוים בתוך מצרים, עד שנעשו שלמים להיות שש מאות אלף, וזהו שלימות ישראל להיות שש מאות אלף, ואז יצאו". ולמעלה פל"ט [מב:] כתב: "ישראל הושלמו כאשר יצאו ממצרים, ואז היו לעם". ושם [מח.] כתב: "כאשר יצאו ישראל ממצרים היו כאילו נולדו באותה שעה". ולמעלה פמ"ג [רמג.] כתב: "במצרים שעדיין לא היו ישראל לעם, שהרי לא היו לעם עד שיצאו". ולמעלה פמ"ו [שפט.] כתב: "בחג המצות בו יצאו ישראל ממצרים, שאז היו ישראל כאילו נולדו ונתהוו לעם, כאשר התבאר בכמה מקומות בספר הזה". ולהלן ר"פ נה כתב: "היו ישראל במצרים תחת רשות מצרים כמו העובר שהוא בבטן אמו... כמו הרועה ששומט את העובר ממעי הבהמה, כך היה הקב"ה שומט את ישראל ממצרים". ולהלן פנ"ט [לאחר ציון 39] כתב: "קודם שיצאו ישראל ממצרים לא היה להם מציאות כלל, וכבר התבאר הרבה, שהיו כמו העובר הנבלע בבטן אמו, כך היו נבלעים במצרים... וכאשר יצאו ממצרים כאילו יצאו למציאות". ולהלן פ"ס [לאחר ציון 249] כתב: "כי כבר אמרנו למעלה כי ישראל הם דומים לולד היוצא לאויר העולם, וזה עצם היציאה [ממצרים], שהוא דומה אל לידת הולד". וכן כתב להלן פס"א [יובא להלן הערה 185]. ובסוף דרשת שבת הגדול [רלב.] כתב: "לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים, כי קודם שירדו למצרים לא היו אפילו שבעים נפש שראוים לעם. וכאשר היו עבדים במצרים אין שם עם עליהם. וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם". ובגו"א דברים פ"ב אות ח [מג.] כתב: "לא נעשו ישראל לעם עד שיצאו ממצרים". וכן מבואר בהקדמה לנצח ישראל [ג.], ושם בהערה 14 הובאו עשרה מקומות שיסוד זה הוזכר בספר נצח ישראל. וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קצו.], שם פי"ז [רסה:], שם פכ"ה [שפ:], ועוד. ובח"א לב"ב קכג. [ג, קכו:] כתב: "כי לגמרי נחשבים ישראל במצרים כמו העובר שהוא במעי אמו, עד שהוציאם השם יתברך משם" [ראה למעלה פ"א הערה 18, פ"ג הערה 22, פי"ג הערה 47, פי"ט הערה 8, פ"ל הערות 16, 97, פל"ט הערות 142, 166, פמ"ג הערה 160, פמ"ה הערה 118, פמ"ו הערות 99, 100, בסמוך הערה 185, להלן פנ"ד הערה 62, פנ"ה הערות 4, 33, פנ"ט הערה 41, להלן פ"ס הערה 250, פס"א הערה 60, פס"ב הערה 94, ועוד].

<> יש לשאול, שמבאר כאן שישראל נולדו ונעשו לעם ביציאתם ממצרים [וכן כתב בהרבה מקומות, וכמובא בהערה הקודמת]. אך בגמרא [ברכות סג:] אמרו "פתח רבי יהודה בכבוד תורה ודרש, 'הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם' [דברים כז, ט], וכי אותו היום ניתנה תורה לישראל, והלא אותו יום סוף ארבעים שנה היה". הרי שמבואר שהמלים "היום הזה נהיית לעם" היו צריכות להאמר על "אותו היום [שבו] ניתנה תורה לישראל", ואילו לפי דבריו כאן תמיהת הגמרא היתה צריכה להיות "וכי אותו היום יצאו ממצרים", כי יום יצ"מ הוא היום שישראל נעשו לעם, ולא יום שניתנה בו תורה. אמנם בהקדמה לדר"ח [צ.] כתב ג"כ שישראל נעשו לעם במתן תורה, וכלשונו: "ישראל נשתנו מן האומות במה שלהם נתן תורת אמת, ובתורה נעשו לעם ישראל, דכתיב [שמות יט, ה-ו] 'ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש'. ולפיכך אמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פו:] הכל מודים שבשבת נתנה תורה לישראל. שבתורה הם עם ישראל, והם מיוחדים בתורה מכל האומות. הרי הוויות ישראל היה ביום השבת דווקא... ולכך ישראל נעשו לעם ישראל ביום השבת, כי ביום של השלמה היה הוויות ישראל, שהם השלמה לעולם. לכך בשבת נתנה תורה לישראל, כי זהו הזמן הראוי להם". אך שאלה זו מתיישבת לפי מה שכתב בתפארת ישראל פכ"ה [שפ:], וז"ל: "כאשר יצאו ממצרים היו ישראל כמו התינוק היוצא ממעי אמו, שנולד בגופו [מדריגת הגוף]... ואין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף. ולפיכך צריך הספירה עד חמשים [יום], כי אז בא למדרגת התורה, שהיא שכל נבדל". ועל פי זה ביאר מדוע הקרבת העומר בט"ז ניסן היתה מן השעורין [מנחות פד.], שהוא מאכל בהמה [רש"י במדבר ה, טו], וביום החמשים הקריבו שתי הלחם מן החטים [רש"י ויקרא כג, טז], שהוא מאכל אדם. וא"כ, אף על פי שישראל נולדו ביצ"מ, זה היה רק לידת הגוף, אך לידת השכל היתה רק במתן תורה. וכך מדויק מלשון חכמים שאמרו [תנחומא לך לך אות ג]: "אימתי עשה הקב"ה את אברהם לגוי &**גדול**^ [בראשית יב, ב], משקבלו ישראל את התורה, שכן משה אמר להם [דברים ד, ח] 'ומי גוי גדול וגו''". אינו אומר שנעשו ישראל ל"גוי" בקבלת התורה, אלא שנעשו אז ל"גוי גדול". נמצא שישראל נעשו ל"גוי" ביצ"מ, ונעשו ל"גוי גדול" במתן תורה. וכן כתב להדיא למעלה פמ"ו [שצג.], וז"ל: "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". ובהמשך הפרק שם [תא:] כתב: "חג השבועות הוא יותר במעלה ובעלוי, שקדושת יום זה שקנו ישראל מעלת השכל". וצרף לכאן דבריו בתפארת ישראל פנ"ו [תתסד:] שנקראו "ישראל" רק מקבלת התורה ואילך. 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". לכך כאשר נאמר בפסוק "הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם", שמדובר על מימד שכלי ["הסכת ושמע"], שאלה הגמרא "וכי אותו היום ניתנה תורה לישראל" דייקא, ולא מיציאת מצרים. וראה למעלה פל"ט הערה 166, פמ"ו הערה 117, ופמ"ז הערה 84 שנקודה זו נתבארה גם שם. וראה להלן פס"א הערה 137 מה שהוקשה שם.

<> כי זהו כמו מפתח של לידה, שלא נמסר ביד שליח. וראה להלן ר"פ נה שחזר בקצרה על דבריו כאן. ויש להבין, כי כאן מבאר שביצ"מ ישראל נולדו ויצאו אל הפעל, ולכך רק ה' יכול לעשות כן, ולא זולתו. אך למעלה [לאחר ציון 171] ביאר זאת מחמת שזו שלימות העולם ["כי ישראל שלימות העולם"], ולא רק מצד ישראל. ומה ראה כאן לצמצם את היציאה לפעל לישראל בלבד, כאשר בתוך כדי דיבור למעלה הרחיב זאת לעולם כולו. ויל"ע בזה.

<> תיבת "תמיד" לא הוזכרה עד כה, אלא כתב כמה פעמים "בפעל הגמור" [למעלה לאחר ציונים 132, 140, 145, 162]. ואולי רומז לדברי תוספות [תענית ב.], שכתבו "שלשה מפתחות שלא נמסרו לשליח - ואם תאמר, והא אמרינן [סנהדרין קיג.] דמפתח הגשמים נמסר לאליהו, וכן מפתח של תחיית המתים, וכן לאלישע [מ"ב ד, לה]... ויש לומר, דהא דקאמר 'שלא שנמסרו לשליח' אינו רוצה לומר שלא נמסרו מעולם, דהא של תחיית המתים ושל גשמים נמסרו, אלא לא נמסרו לשליח להיות &**לעולם**^ ממונה עליהם". ואם כן רק הקב"ה הוא בתמידיות מוציא אל הפעל, כי "הוא בפעל תמיד".

<> לא היו נשארים בבבל עד היום, כי אלא היו יכולים לעלות משם בכחות עצמם, וכמו שמבאר והולך. והביטוי "עלו מבבל" נזכר במשנה [קידושין סט.] "עשרה יוחסים עלו מבבל". וכן נאמר [עזרא ז, ו] "הוא עזרא עלה מבבל".

<> אלא היו כבר מציאות בפעל.

<> כמבואר למעלה הערה 179. ולהלן פס"א [לאחר ציון 57] כתב: "כי כאשר היו במצרים תחת רשות אחר, היו דומים כמי שהוא עומד באפילה, ויש הפסק בינו ובין השמש. כך כאשר היו במצרים... היו כאילו לא היו נמצאים בפעל. וכבר אמרנו לך כאשר היו ישראל במצרים היו נחשבים כעובר במעי בהמה, וכאשר יצאו נחשבו כעובר הנולד... שלא היה להם מציאות בפעל, וזהו האפילה, ואחר כך יצאו לאורה להיות להם מציאות בפעל".

<> מה שאין כן בגלות בבל, הרי כשנכנסו לגלות זו כבר היו עם, לכך עלייתם מבבל אינה נחשבת ליציאה אל הפעל המחייבת שתיעשה רק על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו. וכן למעלה פמ"ג [רלח.] הביא את המדרש [שיהש"ר ד, יב] שישראל נגאלו ממצרים בזכות שלא שינו את שמם ולשונם. ובהמשך הפרק שם [רמב.] כתב: "כי מאחר שהיו עומדים בתוך מצרים, לא כמו הגליות שהם עתה, שישראל כבר נעשו לעם כאשר לקחם השם יתברך אליו, ולא יתכן ואי אפשר שיהיה לישראל חבור אל האומות, ובודאי הם ראוים לגאולה. אבל במצרים, שעדיין לא היו ישראל לעם, שהרי לא היו לעם עד שיצאו, דכתיב [ירמיה יא, ד] 'והייתם לי לעם', ולא קודם, אם לא היו ישראל שומרים עצמם שלא יגיע להם שינוי בעצמם, כבר לא היה להם התחלה שישובו לכמו שהיו, כי כבר קבלו שנוי בעצמם, ונפסד ענינם, ונשתנו לגמרי, ואין להם גאולה". @**דוגמה נוספת;**^ בנצח ישראל פנ"ו [תתסו:] ביאר שישראל פזורים בגלותם בארבע רוחות השמים "כי הם כל העולם, וראוי לדבר שהוא כל העולם להיות מקומו בארבע רוחות". והוסיף לבאר: "ואל יקשה לך מה שהיו ישראל במצרים, והוא במקום מיוחד. כי עדיין לא היה לישראל מעלה העליונה הזאת, עד שיצאו מצרים ולקחם השם יתברך לו לעם, ולכך היו במצרים מקום פרטי" [הובא למעלה פכ"ו הערה 76, פמ"ד הערה 22, ולהלן פס"א הערה 21]. וכן בגלות בבל התחיל פיזורם של ישראל [ראה להלן בסוף הספר, ב"הלכות יין נסך ואיסורו"]. הרי החילוק בין גלות מצרים לגלות בבל מתבטא גם באופן פיזורם של ישראל; בגלות מצרים היו ישראל במקום פרטי, ובגלות בבל היו ישראל בכל העולם. והטעם הוא כנ"ל, שמעלת ישראל העליונה באה להם לאחר גלות מצרים, ואילו מעלה זו היתה לישראל קודם גלות בבל.

<> לשון הרשב"ץ: "היה ראוי שלא יאמר כל זה [סיפור יצ"מ] אלא בשנת הגאולה לנגאלים, אבל אנו לא ראינו שעבוד ולא נגאלנו. על כן אמר לו עתה שאותה גאולה גם לנו היתה, שאילו אבותינו לא נגאלו היינו אנחנו משועבדים לפרעה, אם כן גם לנו היתה הגאולה... וכן הוא אומר בהגדה: בכל דור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, וכאילו הוא נגאל, שנאמר [דברים ו, כג] 'ואותנו הוציא משם לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו'" [ראה להלן הערה 205]. וכן כתבו בארחות חיים, בפירוש המיוחס לרשב"ם, ריטב"א, ועוד. ולמעלה פ"א [קסח.] ביאר שהחיוב לספר הנסים שעשה עמנו הקב"ה הוא מחמת חיוב הכרת הטוב, וכלשונו: "מה שאנו מצווין לספר בליל היציאה נפלאותיו, אין זה בשביל להגיד שבחו, רק שאנו מספרים שלא נהיה כפויי טובה, שעשה הקב"ה לנו נסים ונפלאות, ואין אנו מודים לו עליהם. וכי אין אנו מחויבים לספר מה שהטיב עמנו... לומר שאין אנו כפויי טובה". ובודאי שחיוב הכרת הטובה הוא לאין ערוך יותר גדול כאשר הטובה נעשתה לנו גם כן, ולא רק לאבותינו. וראה להלן פנ"ג הערה 14, ופנ"ט הערה 2.

<> בא לבאר הסבר שני לכך. ועד עתה ביאר שההוצאה לפעל הגמור יכולה להעשות רק ע"י מי שהוא עצמו בפעל הגמור. ומעתה יבאר שפעולה המתייחסת בעצם להקב"ה אינה יכולה להעשות על ידי זולתו. ולהלן [לאחר ציון 204] יבאר טעם שלישי.

<> "ולא תצא הבהמה מן האדם, ולא האדם מן הבהמה, רק כל הפועלים מיוחדים" [הוספה בכת"י (שכז)]. ובנצח ישראל ר"פ ב [כ.] כתב: "כשאנו חוקרין ומעיינים בחפוש הנבראים כלם, תמצא סדר אחד, לא יצאו מסדרם, ולא ישנו את חוקם, שהדומה מוליד את הדומה; כי לא יצא חמור מסוס, וסוס מחמור, ואדם מבהמה, ובהמה מאדם. וכל הצמחים כלם, מזרע חטים לא יצא שעורה". וכן כתב בנתיב הענוה פ"ו [ב, יג.].

<> כמו שאומרים בהגדה "'ויוצאנו ה' ממצרים' [דברים כו, ח], לא על ידי מלאך, ולא על ידי שרף, ולא על ידי שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו".

<> אין כוונתו לדבריו שכתב כאן, כי אז לא היה קורא לזה "למעלה", אלא היה אומר "כמו שאמרנו". אך כוונתו לדבריו למעלה פ"מ [עח.], שכתב: "'וה' הולך לפניהם יומם בעמוד ענן וגו'" [שמות יג, כא]. כיון שיצאו ממצרים, ראוי שילך הקב"ה בעצמו לפניהם לנחותם בדרך להביאם אל הארץ. כי אם היתה ההוצאה על ידי השם יתברך, ומה שהביאם אל הארץ על ידי הטבע ומנהגו של עולם, דבר זה אי אפשר. ודבר זה יתבאר לך בפירוש אצל 'ואילו לא הוציא הקב"ה וכו'', כי אין מעשה אחד לשני פועלים... וכמו שהוא מבואר לשם. ולכך כיון שהיתה ההוצאה בשביל להביאם אל הארץ, והיה הוא יתברך בעצמו פועל ההוצאה, ולפיכך היה הכל, גם ההבאה, על ידי הקב"ה, והיה הולך לפניהם יומם ולילה, והקיפם בעננים שיהיו נשמרים, כל זה מפני שאין מעשה אחד לשני פועלים".

<> פירוש - תוצאות הפעולה ["הפעל"] הן בהתאם לפועל, וכמו שאמרו חכמים [ב"ק ב.] "תולדותיהן כיוצא בהן", ותולדות אדם הן אדם כמוהו, ותולדות שור הן שור כמוהו, וכמו שביאר.

<> פירוש - לא רק התוצאה אצל מקבלי הפעולה היא לפי ענין הפועל [אדם מוליד אדם, ושור מוליד שור], אלא הפעולה עצמה היוצאת מן הפועל היא לפי ענין הפועל, שנמשך מהאש פעולת יובש, וכפי שמבאר והולך. ולמעלה פ"ה [עדר.] כתב: "עד שתהיה הפעולה, הנמשכת מן הפועל, הוא השם יתברך, יש בה הכל, כמו שהפועל יש בו הכל במה שהוא אחד".

<> לשונו למעלה פכ"ה [תו:]: "כל שם מורה על המהות, כמו שם 'אש' נקרא דבר שהוא חם ויבש". והרמב"ם [הלכות יסודי התורה פ"ד ה"ב] כתב: "טבע האש חם ויבש".

<> לשונו למעלה פל"ו [תרמו.]: "לא ימשך מדבר שהוא אחד רבוי פעולות. כי האש שיש בו טבע אחד, אינו פועל רק פעולה אחת, לחמם. והמים שיש בהם טבע אחד, אין פעולתם רק לקרר". וזהו משל נפוץ בספריו. וכגון, בתפארת ישראל פ"א [כט.] כתב: "כל פעולה היא מתייחסת אל הפועל; כי החמימות, אשר הוא פעולת האש, מתיחס אליו. וכן הקרירות מתייחס אל המים, אשר פועלים הקרירות. וכן בכל הדברים מתיחסות הפעולה אל הפועל". ובנצח ישראל פ"ג [מא:] כתב: "אי אפשר שיושפע מן האש דבר שהוא חלופו, רק האש פועל חמימות, והמים פועלים קרירות, ולא תמצא שיהיה דבר אחד פועל שני דברים מתחלפים, כך אי אפשר שיבואו דברים מתחלפים מן אשר הוא אחד". ובביאור משנת "כל ישראל", בהקדמה לדר"ח [פז:], כתב: "ויש לדעת כי הפעולה אשר נמצא מן הפועל, מתדמה אל הפועל, כאשר אותה פעולה היא עיקר ועצם פעולת הפועל. הלא תראה כי האש יפעול חום, וזה הפעולה הבאה מן הפועל מתדמה אל הפועל, שהוא האש, שהוא חם. וכן המים פועלים ליחות, כי הפעולה מתדמה אל הפועל" [ראה בסמוך הערה 201]. ובנר מצוה [טז.] כתב: "כי תמיד מתחייב ונברא מן הפועל דבר שהוא מתיחס אל הפועל; כי מתחייב מן האש שהוא חם, וכן הקרירות מתחייב מן הפועל שהוא קר, וכן כל הפעולות הבאות מן הפועלים כל אחת היא מתיחסת אל הפועל". וכן הוא בח"א לסנהדרין קב. [ג, רלז.]. וראה למעלה הקדמה שניה הערה 149, פ"ה הערה 116, פכ"ט הערה 5, פ"ל הערה 64, פל"ו הערות 12, 14, הערה הבאה, להלן פנ"ה הערה 77, ופ"ס הערה 75.

<> כוונתו לדעת החוקרים. וכן כתב בדרשת שבת הגדול [קצד:]: "ידוע כי הפועל שהוא אחד, יבא ממנו פעולה אחת, ודבר זה הסכימו עליו הכל... כי הפעולה מתיחסת ודומה אל הפועל, ודבר זה הסכימו עליו הכל, כמו שנמצא בדבריהם שהאריכו בזה". וכן הוא בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמח:]. ובדר"ח פ"ד מי"ז [שנו.] כתב: "כי התבאר בראיות ברורות כי הפעולה יש לה התיחסות אל הפועל, כמו שתראה בדברים הטבעיים שיש לפעולה התיחסות אל הפועל; כי הפועל שהוא חם, מוליד חמימות. ופועל שהוא קר, מוליד קרירות, וכל אחד מוליד בדומה לו וכיוצא בו". ומטבע הלשון "התבאר בראיות ברורות" מורה בפשטות על החוקרים. והמו"נ [ח"ב פכ"ב] הביא דעה זו בשם "אריסטו, ומכל מי שנתפלסף" [הובא למעלה פל"ו הערה 14]. וראה להלן הערה 259, פנ"ה הערה 25, פנ"ז הערה 114, ופ"ס הערה 75.

<> להלן ר"פ נה סיכם את הטעמים השונים שכתב בפרק זה [לבאר מדוע יצ"מ יכולה להעשות רק ידי הקב"ה]. והטעם הזה סיכם כך: "כבר אמרתי הטעם למה לא היתה הוצאה לישראל כי אם על ידי השם יתברך... כי כאשר ראינו שהשם יתברך הוציא אותם בעצמו, מוכרח שלא היה אפשר שתהיה ההוצאה על ידי מלאך, שאם כן לא היה הפועל מיוחד".

<> וכן כתב למעלה [לאחר ציון 126]: "אחר שהיה הקב"ה בעצמו מוציא אותם, אם היה אפשר ההוצאה על ידי אחר, לא היה הוא מוציא אותם בעצמו". והביאור בדבר הוא כדבריו כאן, שאם מלאך היה יכול להוציא את ישראל ממצרים, לא היתה ההוצאה מיוחדת להקב"ה, ומדוע שהקב"ה יעשה דבר שאינו מיוחד אליו. ולמעלה הערה 127 הוקשה ממאמר חכמים [פסחים קיח.] "בשעה שהפיל נמרוד הרשע את אברהם אבינו לתוך כבשן האש, אמר גבריאל לפני הקב"ה; רבונו של עולם, ארד ואצנן ואציל את הצדיק מכבשן האש. אמר לו הקב"ה, אני יחיד בעולמי, והוא יחיד בעולמו, נאה ליחיד להציל את היחיד". הרי אע"פ שגבריאל היה יכול להציל את אברהם ["ארד ואצנן ואציל את הצדיק מכבשן האש"], עם כל זה הקב"ה הצילו משום ש"נאה ליחיד להציל את היחיד". וא"כ מדוע א"א לומר כן גם ביחס ליצ"מ. וכן בהגש"פ הוצאת מכון מהר"ל [הערה 72] הקשו "דהרבה דברים מצאנו שגם הקב"ה עושה וגם מלאך, כדוגמת רפואה, דכתיב [שמות טו, כו] 'כי אני ה' רופאך', ומצינו שהמלאך רפאל מרפא חולים". וראה להלן הערה 203 בישוב שאלה זו.

<> בראשית יח, ב "וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו וגו'", ופירש רש"י [שם] "והנה שלשה אנשים - אחד לבשר את שרה, ואחד להפוך את סדום, ואחד לרפאות את אברהם, שאין מלאך אחד עושה שתי שליחות". ובגו"א בראשית פי"ח אות יא [רצה:] כתב: "טעם הדבר שענין המלאך הוא השליחות, ולכך נקרא 'מלאך' לשון שליחות, ושמות המלאכים הוא לפי השליחות שנשתלחו, לכך אם מלאך אחד עושה שתי שליחות, היה מלאך אחד שני מלאכים". ושם אות יד [רצו:] כתב: "[רפאל שריפא את אברהם] הלך משם להציל את לוט [רש"י בראשית יח, ב]. וקשה, והלא אין מלאך אחד עושה שתי שליחות... ונראה כי מיני השליחות הם ג', שלא יוכל האחד לעשות שליחות חבירו; האחד, הוא טובה גמורה לעשות חסד. והשני, לעשות דין ורעה גמורה לאבד ולהשמיד. והשלישי, כמו ממוצע בין שניהם, ולקיים כל דבר שיהיה מקוים כמו שהוא דרך הנהגת העולם. והשתא לבשר את שרה ליתן לה בן, שהוא חסד גמור ליתן לעקרה [בראשית יא, ל] בן, היה מלאך אחד. ולהפוך את סדום, היה מלאך אחר, שהוא אבוד וכליון לגמרי. ולרפאות את אברהם שיוכל לחיות, הוא מלאך אחר, שזה אין טובה ואין רעה, רק שיהיה עומד קיים כמו דרך העולם. ומפני שאלו דברים אינם זה כמו זה, ולפיכך אין מלאך אחד עושה שתי שליחות, שאין זה שייך לשליחתו של זה. ולפיכך המלאך שריפא את אברהם הלך להציל את לוט, מפני שהצלה גם כן היא עמידת האדם בחייו, ואינו חסד ואינו גם כן אבוד וכליון". ובאור חדש פ"ה [תתסט:] כתב: "כי המלאך אחד אין עושה שתי שליחות, כמו שהיה זה אצל אברהם, שהיו ג' מלאכים, בשביל שאין מלאך אחד עושה שתי שליחות... כי אצל אברהם היו שלשה מלאכים מפני שהשליחות אינו זה כזה... וכמו שבארנו שם ענין אלו ג' המלאכים, שהם כנגד ג' מדות שבהם השם יתברך מנהיג את העולם; דין וחסד ורחמים, כמו שהתבאר שם". ולמעלה פ"מ [עט.] כתב: "כי אין מעשה אחד לשני פועלים, כמו שאמרו ז"ל 'אין שני מלאכים עושים שליחות אחת'". וכן הוא בח"א לב"מ פו: [ג, נ.]. ובפחד יצחק שבועות, מאמר ד אות ז, כתב: "'מלאך' פירשו שליח [ספר השרשים לרד"ק שורש לאך (ראה למעלה פמ"ד הערה 34)], והאישים העליונים נקראים 'מלאכים' מפני שמלבד שליחותם אין להם כלום. 'אין מלאך אחד עושה שתי שליחויות' [ב"ר נ, ב], מפני ששליחותו זוהי מציאותו, ואי אפשר לה לבריה אחת שתהיה יותר מבעלת מציאות אחת. ועל דרך זה היא ההבנה במאמר חז"ל [חגיגה יד.] שישנם מלאכים האומרים שירה רק פעם אחת, וגוועים. כלום יש מיתה במלאכי מרום... אלא שאין להם למלאכים שום קיום אחר מלבד שליחותם, וברגע ששליחותם נגמרת הרי זה ממילא הפסק מציאותם" [ראה למעלה פל"ו הערה 112, פ"מ הערות 29, 70, פמ"ד הערה 34, להלן פס"א הערה 86, ופס"ב הערה 73].

<> לשונו בגו"א בראשית פי"ח אות יא [רצה:]: "וכן בעצמו אם שני מלאכים עושים שליחות אחד, יהיו שני מלאכים מלאך אחד, אחרי שעיקר עצמות המלאכים השליחות, שלזה הם נבראים לעשות שליחות בוראם". ושם המשיך לבאר טעם שני, וכלשונו: "ויש מפרשים [פענח רזא (בראשית מד:)] מפני שאין זה כבודו של מקום שיהיה משתמש במלאך אחד שני דברים, כאילו היה חסר שלוחים, ונאמר [איוב כה, ג] 'היש מספר לגדודיו'. ואין שני מלאכים עושים שליחות אחד, שהיה זה נראה כאילו מבלתי יכולת שיהיה מלאך אחד עושה וגומר השליחות".

<> אודות שאי אפשר שדבר אחד יהיה שייך לשני דברים מחולקים, כן כתב בנצח ישראל פט"ו [שנח:], וז"ל: "וזה כי כל דבר שהוא בעולם הזה, שהוא עולם גשמי, אין לו שייכות אל הנבדל מן הגשמי, מפני שחלקו בעולם הגשמי בלבד, ואין דבר אחד שייך לשני דברים שהם מחולקים. כי העולם הזה הגשמי מחולק ונבדל מן עולם הבלתי גשמי... ולכך מאחר שהדבר ברור אצלנו כי לישראל מיוחד הבלתי גשמי, איך נאמר שיהיה עיקר חלקם בעולם הזה, עד שיהיו ישראל ברוב הזמן בעולם הזה בממשלה ובגדולה. ומי שישאל דבר זה, לא ידע בנמצאים ובמדריגתם, וההבדל שלהם מה שהוא שייך לנמצאים". ושם פי"ז [שפב:] כתב: "כי אין זמן אחד לשני דברים אשר הם מחולקים והם הפכים". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשכב.] כתב: "כי אי אפשר שיהיה חבור גמור לשני דברים מחולקים, שאם כן יהיו שני דברים ענין אחד, ודבר זה מבואר לכל מי שיש בו חכמה ומדע כי דבר זה אי אפשר". ושם פס"ב [תתקעב:] כתב "לא תמצא דבר אחד שהוא טוב לשני דברים מתחלפים" [הובא למעלה פכ"ב הערה 122, ופ"מ הערה 74].

<> מציון 130 ואילך.

<> נראה על פי דברים אלו ליישב את מה שהוקשה למעלה הערה 198, שמצינו פעולות שה' עושה וכן מלאכים עושים, וכמו רפואה, הצלת אברהם, ועוד. והוא, כי נתבאר כאן שיחס הפעולה לפועל הוא כפי יחס המלאך אל שליחותו, ומהותו של מלאך היא שליחותו [כמבואר בהערה 199]. נמצא שמדובר דוקא בפעולה שהיא עצמו ומהותו של הפועל, שעל כך אמרינן שפעולה כזו כאשר היא באה מהקב"ה, אין מלאך יכול לעשותה. וכן מדוייק מלשונו בביאור משנת "כל ישראל", בהקדמה לדר"ח [פז:], שכתב: "ויש לדעת כי הפעולה אשר נמצא מן הפועל, מתדמה אל הפועל, &**כאשר אותה פעולה היא עיקר ועצם פעולת הפועל**^" [הובא למעלה הערה 195]. הרי שאיירי רק בפעולות שהן "עיקר ועצם פעולת הפועל", ולא בכל פעולה של הפועל. לכך, פעולות שאינן "עיקר ועצם פעולת הפועל" של הקב"ה, כמו רפואה והצלה [שאין בהן יציאה לפעל הגמור], בזה אף מלאכים יכולים לעשותן. אך פעולות שהן מיוחדות לגמרי אל הקב"ה [כמו היציאה לפעל הגמור], בזה אמרינן "אני ולא מלאך".

<> יבאר טעם שלישי מדוע יצ"מ יכולה להעשות רק על ידי הקב"ה. ועד כה ביאר שההוצאה לפעל הגמור יכולה להעשות רק ע"י מי שהוא עצמו בפעל הגמור [טעמו הראשון]. וכן פעולה המתייחסת בעצם להקב"ה אינה יכולה להעשות על ידי זולתו [טעמו השני]. ומעתה יבאר שיצ"מ כוללת כל הדורות, ולכך יכולה להעשות רק על ידי הקב"ה, שהוא יתברך כולל הכל. וראה להלן הערה 214.

<> לשון ההגדה: "בכל דור ודור חיב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים... לא את אבותינו בלבד גאל הקב"ה, אלא אף אותנו גאל עמהם, שנאמר [דברים ו, כג] 'ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו'" [ראה למעלה הערה 187]. ולא כ"כ ברור מדוע מכנה זאת "בסוף ההגדה", כאשר זה נאמר לפני שתיית כוס שני. וכנראה כוונתו בסוף מגיד [כי סימני ההגדה הם: קדש, ורחץ, כרפס, יחץ, מגיד, רחצה, מוציא, מצה, מרור, כורך, שלחן עורך, צפון, ברך, הלל, נרצה], ומיד לאחר אמירה זו עושים רחצה. וראה להלן ר"פ סא.

<> בכת"י [שכז] הוסיף כאן: "רצה בזה כי פועל השם יתברך הוא כולל, כך פעולתו כוללת לפי ערך הפועל. שהוא נקרא 'כולל הכל', לכך לא היו פעולותיו לשעה, לאותו דור בלבד, אלא אף אותנו גאל עמהם. ורצה בזה וכו'".

<> פירוש הו"א זו - היציאה היתה בעצם רק לדור הראשון, אך ממילא נמשכה היציאה גם לדורות המאוחרים יותר. והולך להביא משל להמחיש הו"א זו.

<> כן כתב גם לגבי המצריים, וכלשונו בדר"ח פ"ה מ"ד [קג:]: "ויש להקשות, אחר שעשה הקב"ה עשרה נסים עם ישראל במצרים, למה הוצרך לעשות על הים... כי חלוק יש, כי הקב"ה הוציא את ישראל ממצרים, דהיינו מפרעה זה שהיה באותה שעה, אבל עדיין לא הוציא אותם ממצרים, דהיינו מן האומה בכלל. כי מאחר שהיו תחתיהם, אף כי יצאו מרשות של אותם מצרים, לא יצאו מכלל מצרים, שכולל אותם שהם בזמן הזה, ואשר יהיו לעתיד. וזה היה על ידי קריעת ים סוף, שיצאו ישראל מן הארץ בכללה על ידי נסים בים, ושקע כל מצרים בתוכו בפעם אחד, ובדבר זה יצאו ממצרים בכלל. ולפיכך אצל קריעת ים סוף לא נזכר רק לשון יחיד [שמות יד, י] 'והנה מצרים נוסע אחריהם', וכן כל הפרשה, מפני שהיה זה לכל מצרים, מה שהם עם מצרים. ועל פי זה הסוד דרשו רבותינו ז"ל [שמו"ר כא, ה] 'והנה מצרים נוסע אחריהם', שראו ישראל שר של מצרים בא לעזור למצרים, ולפיכך 'ויראו מאוד' [שמות יד, י]. וכל זה מפני כי הנצוח הזה לא לאלו מצרים, רק לכל האומה אשר הם תחת השר שלה, ולפיכך בא המלאך לעזור אותם. וכאשר נצחו השר שלהם, בשביל כך נצחו את האומה בכלל, ועל דבר זה בא כל קריעת ים סוף... היה זה יציאה מן מצרים לגמרי אף לעתיד" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 164, פ"ה הערה 141, פי"ד הערה 110, פכ"ז הערה 20, פל"ד הערה 77, פל"ז הערות 17, 36, פ"מ הערה 295, ולהלן פנ"ח הערה 8].

<> לשונו למעלה הקדמה שניה [עח:]: "יש לו [להקב"ה] יותר מעלה כאשר יפעל גם כן הטוב במקרה. שאם לא יפעל הטוב במקרה, לא היה פועל כללי, ויש לתת לו הכללות מצד שהוא פועל הכל, ואין חוץ ממנו... רק השם יתברך יכול ועושה ברצונו, ואין המלאך פועל כללי". ולמעלה פי"ח [קנב.] כתב: "כי השם יתברך מדבר עם אחד שהוא כולל, בעבור שהוא יתברך כלל המציאות". ולמעלה פי"ט [ריב:] כתב: "יתרו היה מוכן לעבוד כח קדוש, הוא אלקי האלקים כולל הכל... עד שנתגייר ובא לעבוד הקב"ה, שהוא כולל כל הכחות". ולמעלה פכ"ג [שלז.] כתב: "יותר מיוחד הסנה לגלוי השכינה, שהיא בכל מקום, וכאשר נגלה השכינה בסנה, מוכח שאין מקום מיוחד אל השכינה. אבל אם נגלה באילן חשוב, יש לחשוב שמציאות כבודו דוקא באילן חשוב זה. נמצא כי הסנה הוא דבר כולל ביותר, ואינו פרטי, ולכך ראוי שם גלוי שכינה". וכן כתב להלן פנ"ג ציון 64, ופנ"ה [יובא בסמוך הערה 213]. ולהלן ר"פ סז כתב: "שהוא יתברך, כמו שהוא גדול על הכל, כן יתברך כולל הכל, שזהו לו שבחו מיוחד, שהוא כולל הכל... ומה שהוא כולל הכל רצה לומר שהכל אצלו גדול וקטן בשוה, ואל הכל הוא פונה". ובגו"א דברים פ"ד אות כא [צג:] כתב: "כמו שהשם יתברך הוא הכל, ואין חוץ ממנו, כך ראוי הוא שהאדם שהוא נברא בצלמו הוא כולל כל עולמו, דהיינו שהאדם הוא בתחתונים, והכל נקרא עולמו עד הרקיע, שנאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ובדר"ח פ"ג מי"ג [רחצ.] כתב: "ודוקא העשירי הוא קודש לה'... כי העשירי הוא המשלים לעשרה, שהם כלל, יש אל העשירי סגולה זאת שראוי לגבוה, שהוא יתברך כולל הכל" [ראה להלן פנ"ח הערה 27]. ובדר"ח פ"ה מכ"ב [תקנט.] כתב: "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". 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. אבל על ידי השם יתברך, שהוא כולל הכל, יש שלום, כי מצד השם יתברך שהוא משלים הכל הם אחד, וזה שאמר [איוב כה, ב] 'עושה שלום במרומיו'". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, ריט:] כתב: "ודבר זה רמזו חכמים על השם יתברך, שאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', מלמד שעם כל אחד היה מדבר כפי מה שהוא; לזקינים ככחם, ולבחורים כפי כחם, ולנערים כפי כחם [שמו"ר ה, ט]. וזה מפני כי הוא יתברך כולל הכל, ולכך הוא נדמה לכל אחד כפי המשיג בו" [הובא למעלה פי"ט הערה 242, וש"נ, פכ"ג הערה 157, פכ"ו הערה 5, פל"ה הערה 50, פמ"ב הערה 115, פמ"ז הערה 119, ולהלן פנ"ט הערה 18]. וראה בסמוך הערה 213, להלן פנ"ג הערה 64, ופנ"ה הערות 78, 96.

<> לשונו בכת"י [שכז]: "כאשר היה פעל היציאה נמשך מן השם יתברך, כמו שהוא יתברך כולל הכל, ראשית ואחרית, כך פעולותיו מתיחסות אליו, שפעולתו פעולה כללית בכל הדורות". ועוד אודות שמחמת שהקב"ה כולל הכל, לכך הוא נצחי וכולל את כל הדורות, כן כתב בנתיב העבודה פ"ח [א, קא.], וז"ל: "כי מפני שהוא אחד, כולל הכל בלתי סוף. שאם לא היה כולל הכל, רק חלק, היה קץ וסוף לדבר שהוא חלק בלבד. וכיון... שהוא כולל חלקי הקצות המחולקים, בזה הוא הכל, ובמה שהוא יתברך הכל, הוא כולל נצחי בלתי סוף אליו".

<> "לשעבוד זה" [הוספה בכת"י (שכז)]. ויש להבין, מדוע אם הקב"ה כיון לגאול גם את הבנים אזי אי אפשר שהבנים יחזרו להשתעבד, אך אם לא כיון אל הבנים אפשרי שיחזרו להשתעבד. ויש לבאר זאת על פי מאמר חכמים [חולין ס.] "אלקא דידן מיהב יהיב, משקל לא שקיל ["הטובה משנתנה" (רש"י שם)]". ובאור חדש פ"א [שסד.] כתב: "השם יתברך אחר שנתן דבר מה לאדם, אינו חוזר ונוטל ממנו" [ראה למעלה פ"ז הערה 63, פכ"ב הערה 97, ופ"מ הערה 76, שנקודה זו התבארה שם]. לכך הואיל והיציאה היתה מכוונת גם אל הבנים, אי אפשר שהבנים יחזרו להשתעבד, כי "אינו חוזר ונוטל ממנו". אך אם היציאה לא היתה מכוונת אל הבנים, אפשרי שיחזרו להשתעבד, כי אין זה "חוזר ונוטל ממנו".

<> "לפיכך אמרו שאף הדורות הבאים הוציאו עמהם" [הוספה בכת"י (שכז)]. וכן כתב בנצח ישראל פי"א [רפח:], וז"ל: "לכן אמר בפרשת אתם נצבים [דברים כט, יג-יד] 'ולא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת כי את אשר ישנו פה וגו''. ומעתה איך אפשר שיכרות ברית עם אשר לא נולדו עדיין, ואינם בעולם. אבל הדבר ברור, לפי שכרת ברית עם אברהם מצד שהוא התחלת האומה בכלל, וכן בישראל הוא אומר [דברים כט, יג-יד] שאין כורת ברית עמהם מצד שהם פרטים, אלא רק מצד האומה, דהיינו שם ישראל. ודבר זה כולל אותם שהם עתה לפניו, וכן אותם שנולדו אחר כך, שכולם שם אומה ישראלית עליהם". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא:] כתב: "התורה ראוי הוא אל תולדות האדם שהם כלל המין... כי הפרט במה שהוא פרט בודאי... יש בו קצת שנוי במה שהוא פרט... ואין התורה רק אל הכלל במה שהוא כלל". @**הנה העמיד**^ כאן "התמידים וכוללים" לעומת "לפי שעה ופרטיים", לאמור שהכלל הוא תמידי ולא משתנה [לכך יצ"מ היא לכל הדורות כאחת], לעומת הפרטי שהוא לפי שעה ומשתנה. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדר"ח פ"א מ"י [שיז.] כתב: "ודבר זה ידוע, כי היחיד והפרטי אין כחו כמו מי שהוא כלל, שאין ספק כי המים אשר הם תוך הנהר, יש להם קיום יותר מן המים המיוחדים". ושם פ"ב מ"ב [תקלד.] כתב: "כמו שהכללים הם עומדים לעד, ואין הכלל, שהוא הצבור, נחשב כמו הפרט, שהפרטים הם החולפים ומשתנים, אבל הכלל עומד לעד. אפילו אם זה הצבור שהיה עוסק עמו גם כן עבר וחלף, מכל מקום שם 'צבור' עליהם, שהוא הכלל, שהכלל מקוים ועומד במה שהוא כלל. ולפיכך אמר [אבות פ"ב מ"ב] 'וצדקתן עומדת לעד', כלומר שיש לו זכות גדול, כיון שעושים טוב עם הצבור, שהוא הכלל, אשר הכללים מקויימים לעד". ושם פ"ה מי"ח [תכז:] כתב: "מפני זה תבין כי המאמר שאמר [שם] 'כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו', כי החטא הוא לאדם השתנות, שהוא משתנה מטוב לרע. ולפיכך אמר ש'כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו', כי הרבים הם כלל אחד, ואין שנוי לדבר הזה. כי השנוי הוא לדבר מצד הפרטי, אבל הכללים הם עומדים, ולא שייך בזה השתנות... כי הפרטים מקבלים שנוי ותמורה, והכלל הוא עומד לנצח. ולפיכך אם מזכה הרבים, שהרבים נחשבים כלל אחד, והכללי הוא מבלי שנוי, לכך אין חטא בא על ידו שיהיה בעל שנוי כמו שהוא שייך לאדם הפרטי, כי בשביל שזיכה את הרבים, שהם כללים שעומדים בלי שנוי, אין חטא בא על ידו שיהיה השתנות אליו... וכבר התבאר כי הכללי אין שנוי בו, ולפיכך כאשר היה מזכה את הרבים, והתחבר אל המדריגה העליונה הזאת שאין בה שנוי, כמו שהוא ענין הרבים, אין חטא בא על ידו" [הובא למעלה פל"ח הערה 66]. ובתפארת ישראל פי"ז [רסו.] ביאר לפי"ז מדוע התורה לא ניתנה לאבות, וז"ל: "איך יהיה ניתן הסדר התמידי, אשר אין שנוי לו, לאברהם ליצחק וליעקב, כי במה שהם פרטיים, והפרט יש לו שנוי. כי כאשר מת אברהם, אין כאן אברהם. וכן יצחק, וכן יעקב, אין ראוי להם דרכי ה' אשר אין שייך שנוי בהם כלל. כי לא שייך התורה, שהיא סדר השם יתברך אשר הוא תמידי, רק אל המקבל אשר עומד בלי שנוי, כי שם הכללי שמו נשאר תמיד. ואין שם 'עם', שהוא עם כללי, על אברהם ויצחק ויעקב, רק כאשר יצאו ממצרים אז היו לעם. ובשביל זה לא נתנה התורה עד שהיו ששים רבוא כי מפני כי... מספר ששים שהוא מספר כללי. ובחלק יש שנוי, לא בדבר שאינו חלק" [הובא למעלה פי"ח הערה 49]. וראה בבאר הגולה באר הרביעי [שסא.], ושם הערה 286. וצרף לכאן ש"אין הצבור מתים" [תמורה טו:], ו"לית צבור כוליה עני" [ירושלמי גיטין פ"ג סה"ז], ואין טומאה בצבור [פסחים עז.]. הרי מוכח שהכללים הם עומדים. וראה למעלה פל"ח הערה 78, פמ"ג הערה 212, ולהלן פס"א הערה 163.

<> כי כל הכחות הם פרטיים, מלבד הקב"ה. וכן כתב להלן פנ"ה [לאחר ציון 77]: "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". ובנצח ישראל פנ"א [תתיח:] כתב: "השם יתברך כולל הכל, דין וחסד. ולא כמו המלאכים, שהממונה על חסד אינו ממונה על דין, והממונה על דין אינו ממונה על חסד, והוא יתברך כולל הכל. והוא יתברך נותן לה [לירושלים] מעלה כוללת, שתהיה כרכא דכולא בה". וראה למעלה הערה 209, להלן פנ"ג הערה 64, ופנ"ה הערה 78.

<> שהוסיף שם שלשה טעמים [בנוסף לשלשה שהזכיר כאן (כמלוקט למעלה הערה 204)], ואלו הם: (א) ה' רצה בישראל שיהיו לו לעם ולעבדים, וזה דבר מיוחד לה' ומגיע לו יתברך, ולכך ה' פעל זאת בעצמו. (ב) הפועל יכול לפעול דבר שהוא תחת מדריגתו, ולכך מן הנמנע שמלאך יפעל את מדריגת היציאה, שהיא כמו מדריגת המלאכים. (ג) ישראל היו תחת רשות מצרים, ותחת מלאך של מצרים, ואין מלאך אחד נוגע ברשות מלאך אחר. ולהלן ר"פ סא כתב: "כי השם יתברך הוא שהוציא האבות והבנים יחד, ולפיכך אמר 'לא את אבותינו בלבד גאל אלא אף אותנו'. ורצה לומר, בודאי מצד המקבל, שהוא הדור, יראה כאילו הוא היה היוצא, מבלי שיביט אל אחרים. אבל מצד הקב"ה, שהוא פועל הגאולה, הוציא הכל ביחד. ופירוש דבר זה, שהקב"ה הוא גאל את ישראל בכללות שלהם, כי כאשר גאל הקב"ה את ישראל, היתה הגאולה לשם כלל ישראל, שלא יהיו ישראל ברשות מצרים, ולפיכך היתה הגאולה לבנים כמו לאבות, ואין חילוק. שאילו היה רוצה הקב"ה שיהיו נגאלים הדור שיצאו ממצרים, ואליהם בלבד הביט, אז היתה הגאולה אל אותו הדור בלבד. אבל הקב"ה היה רוצה לגאול את ישראל בכלל, ושם 'ישראל' בשוה על כל ישראל, ולפיכך אף אותנו גאל עמהם".

<> "ואפילו כלנו חכמים, כלנו נבונים, כלנו זקנים, כלנו יודעים את התורה" [הגדה של פסח]. ולקראת סוף הפרק [לאחר ציון 260] יביא גירסא שלא אומרים "כלנו זקנים".

<> כך תוקן בסוף ד"ר [כמצויין במדור שינויי נוסחאות]. ואולי צ"ל "א'" [שפירושו הראשון].

<> כפי שכתב הרבה פעמים. וכגון, למעלה בהקדמה שניה [קח:] כתב: "הם שני הפכים בנושא אחד, ולא יתקבצו יחד". ולמעלה פמ"ז [תמ:] כתב: "ההפכים, במה שהם הפכים, אין להם שייכות זה אל זה כלל". 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". 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". והחובת הלבבות בשער השמיני פרק ג כתב: "כבר אמר אחד מן החכמים, כאשר לא יתחברו בכלי אחד המים והאש, כן לא תתחבר בלב המאמין אהבת העולם הזה ואהבת העולם הבא". והמו"נ [ח"א פע"ה] כתב: "שיצורפו שני ההפכים יחד בעת אחת ונושא אחד, גם זה בטל... שיהא הגוף הזה חם קר ביחד". ובספר הנפש לרבי שם טוב בן יוסף פלקירא, פרק יד, כתב: "מושכלות הראשונות בדעתנו, כמו הכל גדול מן החלק [ראה הערה הבאה], ושההפכים לא יתקבצו בדבר אחד". והמלבי"ם [ישעיה מ, יד] כתב: "כבר הוסכם מן הפילוסופים כי נמצאו מושכלות ראשונות נטע ה' בטבע האדם, אליהם תכלה כל דרישה וחקירה, כמו המושכל שא"א לקבץ שני הפכים בנושא אחד, הוא נטוע בטבע האדם, והוא יסוד לכל מחקר עיוני, קראוהו בעלי ההגיון 'חק הסתירה', אשר אפשר לבארו, ולא לבררו במופת... וזה הנקרא דעת הטבעי, נטעו ה' בשכל האדם". וזהו לשונו כאן שכתב "כמו &**שידע האדם**^ ששני הפכים לא יתקבצו וכו'", שהוא נטוע בטבע האדם. וראה למעלה הקדמה שניה הערה 210, 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, פמ"ו הערה 126, פמ"ז הערה 72, להלן פנ"ד הערה 71, ופנ"ט הערה 80.

<> כן כתב הרמב"ם בספר מלות ההגיון [תחילת שער שמיני]: "המשפטים אשר יוודעו ולא יצטרך אל ראיה על אמתתם... המושכלות הראשונות, כידיעתנו כי הכל גדול מן החלק". ובספר העקרים מאמר ראשון פי"ז כתב: "המושכלות הראשונות, כידיעתנו שהכל גדול מהחלק, ושהדברים השוים אל דבר אחד בעינו הם שוים, ושהחיוב והשלילה אינם צודקים יחד". והמשך חכמה [דברים ל, יא] כתב: "וגם במושכלות נתן לו מושכל ראשון, וזה בשכל האנושי, כי חקוק בלבבו אשר הכל יותר גדול מהחלק... ימצא האדם בצורת נפשו חקוק בלא לימוד". ובספר הברית [ח"א מאמר יט, והאדם ידע, פרק ה] כתב: "'מושכלות הראשונות', והם הדברים הנודעים לכל אדם, אפילו לטף ונשים, ולא יצטרך על אמיתותן לא מופת ולא ראיה ולא קבלה ולא חוש, אבל הוא מוטבע בטבע האנושי שידעם, ולא ישער מאין הגיע לו זה. כמו שנודע לכל אדם שהכל גדול מהחלק אשר בו, כלומר שהדבר השלם הוא יותר גדול מחציו, או מאחד מחלקיו, וכדומה לזה".

<> הרמב"ם בספר מלות ההגיון [תחילת שער שמיני] כתב: "המושכלות הראשונות... וכי השנים מספר זוגי, ושהדברים השוים לדבר אחר בעינו, כולם שוים". והריב"ש בתשובותיו [סימן תלח] כתב: "ידיעת המושכלות הראשונות, כמו שהכל גדול מן החלק, ושהזוג כפל הנפרד, ודומה לזה", והובא בדר"ח פ"ג מי"ז [תמ.].

<> לשונו למעלה פכ"ט [תקב:]: "חכמה מתיחס לאברהם, מה שהיה אברהם משיג מדעתו ומחכמתו... ואמרו [ב"ר סא, א] שהיו שתי כליותיו נעשים לו כשני רבנים, והיו מלמדים לו תורה ומצות". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלד:]: "החכמה כמשמעו, אשר הוא חכם ומשכיל בדברים אשר הם בעולם... החכמה אינו רק השגה, מה שמשיג נקרא 'חכמה', אף כי אינו משיג הדבר מצד אמתתו ובהבדל שלו". ובנתיב התורה פי"ד [תקמ.] כתב: "כל דבר שישיג נקרא חכמה" [ראה להלן ציונים 256, 263]. ובח"א לע"ז יט: [ד, מט:] כתב: "החכמה היא כנגד מקרא, שאין זה רק התחלת חכמה". ונאמר [איוב לח, לו] "מי שת בטוחות חכמה או מי נתן לשכוי בינה", וכתב על כך בספר העקרים [מאמר ראשון פט"ז] בזה"ל: "קרא 'בטוחות חכמה' למושכלות הראשונות, שהם יסודות החכמה, לפי שעל ידם האדם יהיה בטוח שישיג הידיעה, וזולתם לא יהיה אפשר שתושג. ו'שכוי' קרא את השכל האנושי הממציא דרך ההקש להוציא התולדה מן ההקדמות, שזה נקרא בלשוננו בינה, כמו שאמרו [חגיגה יד.] 'נבון' זה המבין דבר מתוך דבר". ובליקוטי מאמרים [אות טז] כתב: "חכמה הוא מה שלמד מזולת, או מושכלות ראשונות". וראה הערה הבאה. @**וצרף לכאן**^ דבריו בתפארת ישראל פמ"ח [תשנז.], שכתב: "כלל הדבר, כאשר הדבר רחוק אצל האדם, ומשיג אותו על ידי דבר אחר, נקרא זה 'שאמר לו כך וכך'. אבל כאשר הדבר קרוב בהשגת האדם, והוא אליו כמו מושכל ראשון, יקרא זה 'שרואה הדבר'... ובכמה מקומות כאשר יראה דבר אחד אל האדם יאמר 'רואה אני את דבריך', כאשר הדבר הוא קרוב לקבל". הרי שמושכל ראשון נקראת ראיה. וידוע הוא שהחכמה מתייחסת לראיה והבינה לשמיעה ["ראיה בחכמה שמיעה בבינה" (ביאור הגר"א על תקו"ז, תיקון יא)], לכך מובן שמושכלות ראשונות נקראות "חכמה", כי שתיהן [חכמה ומושכלות ראשונות] נקראות "ראיה". @**אך קשה**^, כי הריב"ש [סימן תלח] כתב: "קרא 'דעת' ידיעת המושכלות ראשונות". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תמא.] דחה את דבריו בזה"ל: "לפרש הדעת 'מושכלות הראשונות', דבר זה אין נראה בשום אופן, שהכתוב אומר [שמות לא, ג] 'ואמלא אותו בחכמה ובתבונה ובדעת', ומה מעלה יש במושכלות הראשונות, שנמצאים אצל כל אדם ואדם". ולפי דבריו כאן [שמושכלות ראשונות נקראות "חכמה"] גם כן יקשה כנ"ל, שהרי הפסוק משבח את בצלאל בחכמה ["ואמלא אותו בחכמה"], וזהו מושכלות ראשונות, ותיקשי גם לדידיה "מה מעלה יש במושכלות הראשונות, שנמצאים אצל כל אדם ואדם". ויל"ע בזה.

<> כמו שכתב בדובר צדק [קונטרס נר המצוות מצות עשה א]: "כמו שקיבלתי... חכמה הוא מושכל ראשון, ובינה מושכל שני". והבני יששכר [מאמרי חדש ניסן, מאמר ד] כתב: "כי מוח החכמה הוא מושכל הראשון, משכיל על דבר. ומוח הבינה הוא מושכל שני, המתבונן דבר מתוך דבר". וראה הערה קודמת.

<> כן כתב רש"י [דברים א, יג]: "ונבונים - מבינים דבר מתוך דבר. זהו ששאל אריוס את רבי יוסי, מה בין חכמים לנבונים. חכם דומה לשולחני עשיר, כשמביאין לו דינרין לראות, רואה. וכשאין מביאין לו, יושב ותוהה. נבון דומה לשולחני תגר, כשמביאין לו מעות לראות, רואה. וכשאין מביאין לו, הוא מחזר ומביא משלו". ורש"י [משלי א, ה] כתב: "ונבון - מוסיף על ידיעת חכם, שיודע להבין דבר מתוך דבר, ומוסיף על שמועתו". וכן חזר וכתב רש"י [משלי ד, ז]: "ראשית חכמה קנה חכמה - תחלת חכמתך למוד מאחרים, קנה לך שמועה מפי הרב. ואח"כ 'בכל קנינך קנה בינה', תתבונן בה מעצמך להשכיל הטעמים דבר מתוך דבר". ובדר"ח פ"א מ"א [קמג:] כתב: "תמצא בני אדם שהם טועים בחכמה, שסברתם הפך הסברא האמיתית. ויש בני אדם אף כי יש להם סברא ישרה ונכונה, וכאשר הם באים להבין דבר מתוך דבר על ידי פלפול, יש להם חסרון. והראשון נקרא 'חכמה', שהוא סברת הלב. והשני הוא הפלפול, ונקרא 'בינה', שמוציא דבר מתוך דבר על ידי פלפול". ושם פ"ב מ"ז [תרכה.] כתב: "הוא מרבה להעמיק בתורה ולהיות מבין דברי תורה דבר מתוך דבר, ודבר זה נקרא 'נבון'". ושם פ"ג מי"ז [תלד:] כתב: "והבינה הוא מעלה יתירה מזאת, שהוא מבין דבר מתוך דבר, וכדאיתא בספרי [שהביא רש"י בדברים א, יג]... הרי לך כי יש הפרש בין חכם והנבון; כי החכם הוא בעל סברא, שעומד על הדבר שהוא לפניו. והנבון הוא כמו המפולפל, שמוציא דבר מתוך דבר. ולפיכך הוא מדמה אותו לתגר, אף על גב שאין לו, מביא ממקום אחר. וכך הוא הנבון, מוציא הדברים ממקום אחר". ושם פ"ה מכ"א [תקד.] כתב: "התלמוד הוא בינה, שמוציא דבר מתוך דבר על ידי הפלפול". ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קעח:] כתב: "יש שכל שהוא מוציא דבר מתוך דבר, והוא שכלי לגמרי, והוא נקרא 'בינה', מלשון 'בן', כי הנבון מוציא דבר מתוך דבר כמו הבן שנולד". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח.] כתב: "כי העוסק בתורה, שהוא מתרומם ומתעלה מעלה מן העולם הזה, זוכה לבינה, שזה עוד מעלה יתירה ממה שאמר שזוכה לתורה. כי בינה הוא שמבין דבר מתוך דבר, לא השגת התורה מה שהוא לפניו בלבד, רק אף הבינה". וכן הוא בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נח.]. ובדרוש על התורה [יח.] כתב: "כי החכמה מובנה פשוט, שמשיג הדבר בשלמות עם כל מה שיצטרף אליו. והתבונה הוא המבין ומוליד דבר מתוך דבר, כידוע שזהו ענין הנבון, שמוציא דבר מתוך דבר". וראה להלן ציון 258.

<> לכאורה היה צריך לומר שהידיעה השלישית היא דעת, וכמו שכתב בדר"ח פ"א מ"א [קמג.]: "חלקי החכמה הם שלשה, והם; חכמה ובינה ודעת, שהם נזכרים בכל מקום בכתוב... ואלו ג' דברים הם כנגד החכמה ובינה ודעת, שנזכרו בכל מקום". ולאחר שהזכיר כאן חכמה ובינה, היה מתבקש שהמעלה הבאה תהיה דעת. ואכן להלן [לאחר ציון 260] מביא גירסא המשמיטה את "כולנו זקנים", ומשבחה כי אז יש התאמה בין שלשת הדברים שהוזכרו [חכמים, נבונים, ויודעי התורה] לחכמה בינה ודעת. אך יש להבין לגירסא של "כלנו זקנים", מדוע לא הוזכרה כאן דעת, אלא הוזכרו מעלת הזקנים ומעלת "יודעים את התורה". ונראה, שלפי גירסא זו אין אנו עוסקים בחלקי החכמה שיש [כי אז היה מזכיר גם דעת], אלא באופנים שעל ידם נקנית הידיעה לאדם, כלומר המקורות שמהם אדם שואב את ידיעותיו. ועל כך מבאר שיש ארבעה מקורות לכך: המושכלות ראשונות, המושכלות השניות [שהן באות ע"י הבנת דבר מתוך דבר], הנסיון, והתורה שבאה ממקור נאמן [כמו שיבאר]. ובחלוקה זו אין מקום לייחד את הדבור על דעת, כי אין הדעת מקור לקבלת מידע חדש לאדם, אלא העמקה וחבור לידיעות שכבר נמצאות אצלו זה מכבר. ודיוק לשונו מורה שלכוונה זו מטין דבריו.

<> אודות ש"לנסיון צריך זמן רב", כן נתבאר בספר לתורה ומועדים [לגרש"י זווין], ר"פ חיי שרה [עמוד 34], וז"ל: "'זקן' פירושו 'זה קנה חכמה' [קידושין לב:]. אבל בעצם במלה 'זקן' יש רק 'זה קנה', ולא חכמה. זקן זהו שיש לו נסיון רב בחיים, וכל מה שעבר עליו, נשתרש הוא בהם, ו'קנה' אותם. מה שאין כן הצעיר, שכל מה שעבר עליו הוא לא ב'קנין' והשתרשות, ובנקל אפשר לו לדלג ולפסוח עליהם ו'להתחיל מחדש'. ושוב הדבר תלוי מה קנה אותו זקן; הזקן של התורה, הוא זה שקנה חכמה. אבל יתכן גם זקן שקנה דברים בטלים ושטויות, או גם רשעות. על זקן שכזה אמרו [קנים פ"ג מ"ו] 'זקני עם הארץ, כל זמן שמזקינין, דעתן מטרפת עליהן'. שהרי כל מה שיזקין יותר, הוא משתרש יותר ב'עם הארצות' שלו".

<> כמו שאמרו חכמים [קידושין לג.] "רבי יוחנן הוה קאי מקמי סבי דארמאי. אמר, כמה הרפתקי ["מקראות וצרות וראו נסים הרבה ומופתים" (רש"י שם)] עדו עלייהו ["עברו עליהם" (רש"י שם)] דהני". ועוד אמרו חכמים [ברכות לט.] "אם חכמה אין כאן, זקנה אין כאן", ופירש רש"י [שם] "הלא זקן אני, והיה לו לשאלני". ורבינו יונה [משלי כג, כב] כתב: "'אל תבוז אמך' [שם], אע"פ שאין החכמה מצויה בנשים. 'כי זקנה' [שם]. ויש לה חכמת הנסיונות. על כן לא תבוז לה, כי תעיד לך על אשר שמעו אזניה וראו עיניה". והמאירי [אבות פ"ה מכ"א] כתב: "'בן חמשים לעצה' [שם], כלומר שעצתו ראויה. כי העצה אמנם צריכה שני דברים; אחד, מצד שכל האדם. ואחד, מצד שראה מנסיונות הזמן. כמו שאמרו חכמי המוסר [מוסרי פילוסופים שער א פ"י סימן 22] 'הימים יורוך חכמות'. וכשהגיע לחמשים, כבר ראה מן הנסיונות הרבה, ועדיין הוא בתוקף שכלו". והמלבי"ם [ויקרא יט, לב] כתב: "החכם על ידי השיבה, כמו שנאמר [איוב לב, ז] 'אמרתי ימים ידברו ורוב שנים יודיעו חכמה', שהזקנים אספו חכמה על ידי הנסיון ותולדות הימים". ובספר הברית [ח"א מאמר כ דרך האמונה פט"ז] כתב: "יותר בטוח דבר הנלמד על ידי מעשה ונסיון מהנלמד על ידי מחקר האנושיי, כאשר יאמרו הזקנים 'אין חכם כבעל הנסיון'". וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תקי:], ושם הערה 1158.

<> לשון הפחד יצחק, שבת, מאמר יג [אות ה]: "הנה נמצאים לפנינו בחומש שני אופנים במציאות עדות; 'והוא עד או ראה או ידע' [ויקרא ה, א]. הרי לנו ראייה של עדות, וידיעה של עדות. וחכמים פירשו לנו ואמרו [שבועות לג:] 'ראה' - בפנינו הלוה לו. 'ידע' - בפנינו הודה לו. הרי דשמיעה מפי הנאמן היינו ידיעה, וראיה היינו מגע חושי עם הגופא דעובדא. ושוב אין אנו זקוקים בכאן אלא להעתקת לשונו של הרמב"ם בהלכות יסודי התורה [פ"ח ה"א]: 'משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות והמופתים וגו', אלא מפני שעינינו ראו ולא זר וגו', כמו שנאמר [שמות יט, ט] 'הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם'. ונמצא דכל התורה כולה שמענו מפי הנאמן, והיינו עדות דידיעה. ולעומת זאת נבואתו במעמד הר סיני 'עינינו ראו ולא זר', והיינו עדות ראיה".

<> כמו שנאמר [במדבר יב, ז] "לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא". ובתפילת שחרית דשבת אומרים "ישמח משה במתנת חלקו כי עבד נאמן קראת לו". וראה למעלה פ"מ [קטו.] בביאור הנאמנות של משה. ואודות התואר "נאמן", כך כתב בדר"ח פ"ו מ"ב [מד.]: "יש עוד מדה שהוא נאמן, שאינו משנה ואינו משקר באמונתו". ובתפארת ישראל פ"י [קנט.] כתב: "אמר 'אמונת' [ישעיה לג, ו] זה סדר זרעים [שבת לא.]... וקרא זה 'אמונת', מפני שאין משנים פעלם, וכאשר זורע הארץ חטה, מגדלת מה שראוי לה לגדל, ואינה משנה מה שנפקד בתוך הארץ, כמו האדם שהוא נאמן, ומה שמפקידים הבריות אליו הוא מחזיר לבעליו" [הובא למעלה פ"מ הערה 213].

<> אודות השגות הבאות דרך החושים [ראיה שמיעה וכיו"ב], הרמב"ם במו"נ חלק ראשון פרקים לא-לב הרחיב בזה.

<> "לפי שיש בהם חכמה" [הוספה בכת"י (שכח)]. וכן כתב בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נח.], אך שם צירף את הידיעה המקובלת ["כולנו יודעים את התורה"] לזקנים ["זקן שהוא בעל קבלה" (לשונו שם)], וכלשונו: "הביא ראיה אשר אפשר לאדם להביא, והראיה אשר הוא באפשרי הם אלו; או שכך קבלה היא בידינו איש מפי איש ["זקנים"]. או שכך השכל נותן ומחייב, ודבר זה הוא הדעת ["חכמים"]. או שכן מתחייב מן הפלפול ומשא ומתן של פלפולי חריפתא, וזה נקרא שמבין דבר מתוך דבר ["נבונים"]. ואלו שלשה הם כנגד חכמים, וכנגד נבונים, וכנגד זקנים, ומשלשה אלו נקנית הידיעה, כמו שידוע".

<> בכת"י [שכח] כתב כאן: "שנראה שמקדים לפני זה מדריגה אחת, והוא הקונה הידיעה מצד המוחש, ואין זה מדריגה חשובה".

<> יש להעיר, איך נכלל בזה הידיעה שאדם קונה על ידי שמיעה מאחרים. ובמיוחד יש לשאול כן לפי מה שפירש רש"י [שמות לא, ג] "ואמלא אותו וגו' בחכמה - מה שאדם שומע דברים מאחרים, ולמד". ובארבעה דברים שהוזכרו כאן ["ואפילו כלנו חכמים (מושכלות ראשונות), כלנו נבונים (מושכלות שניות), כלנו זקנים (נסיון), כלנו יודעים את התורה" (לקבל מנאמן)] לכאורה לא נכלל בזה "מה שאדם שומע דברים מאחרים, ולמד". זאת ועוד, דמה שמיישב למעלה בקשר להשמטת ראיה [שאף בהמה רואה], לכאורה לא יועיל לגבי שמיעה מלמדת, שהיא לא שייכת אצל בהמה. ואולי זה נכלל ב"ידיעה נקנית מצד המקובלת, שמקובל אצלו מפי איש נאמן, ועליו סומך זאת הידיעה" [לשונו כאן].

<> בא לבאר הסבר שני ל"חכמים, נבונים, זקנים, ויודעי התורה" שנזכרו כאן. ועד כה ביאר שארבעה דברים אלו הם כנגד ארבעה אופנים שבאמצעותם האדם קונה ידיעה. ומעתה יבאר שהם כנגד ארבע מדריגות שיש לידיעה, שככל שהידיעה נבדלת מהחומרי, כן היא בעלת מדריגה גדולה יותר.

<> לשונו בנצח ישראל פל"א [תקצח:]: "האדם קונה החכמה שלו ממה שהוא רואה ומשיג, לא כמו התורה אשר ניתנה לאדם מן השם יתברך, אבל האדם צריך למושכלות שלו להשיג בנמצאים. ולפיכך קרא שכל האדם 'טייעא' [ב"ב עד.], אשר הוא סוחר ישמעאל, אשר כל סוחר סובב כל הארץ, וכך שכל האנושי צריך לסבב ולעיין בנמצאים, ומהם יקנה החכמה". ובתפארת ישראל פי"ח [ערה.] כתב: "קרא השכל 'טעייא', וזה כי השכל הוא החוקר על הדברים, ומשוטט בעולם לארכו ולרחבו... וזהו ענין הטעייא, כי הטעייא הוא סוחר ישמעאל, שהוא סוחר ומסבב כל הארץ לארכה ולרחבה. ולכך נקרא השכל 'טייעא', כי הטייעא גם כן הוא סוחר סובב ומקיף הארץ, וקונה הסחורה... כי שם 'חכם' על שם קנין החכמה... ולפיכך שם העצמי הראוי אל השכל הוא שם 'טייעא', שהוא סוחר, חוזר על הדברים שקונה". ובח"א לב"ב עג: [ג, צו.] כתב: "ההוא טייעא סוחר ישמעאל, שהוא מסבב בכל מקום למשא ומתן שלו לקנות הדברים אליו. וכן נקרא הכח המשיג, לפי שהוא בעל משא ומתן בדברי חכמה עד שיקנה הדברים שהם בחוץ אליו. כי החכמה הוא קנין בכל מקום, כדכתיב [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'. ואמרו חכמים בפרק קמא דקדושין [לב:] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן' [ויקרא יט, לב], 'אין זקן אלא שקנה חכמה'. ולכך נקרא 'זקן', זה קנה. ומפני זה נקרא כח המשיג והקונה החכמה בשם הסוחר, המחזיר אחר קנין דברים להביא את הדברים אל עצם נפש המקבל. וכן קראו השכל 'שכל נקנה'. ואם כן כח המשיג נקרא 'קונה', וזהו הטייעא שהוא קונה". ובהמשך שם [ג, צח.] כתב: "השכל נקרא 'טייעא'... לפי שהטייעא בשביל שהוא משוטט ומסבב בכל מקום, עומד על הדברים. וכך השכל, מפני שהוא משוטט בכל הנמצאים, הוא עומד עליהם ומכירם" [ראה למעלה פי"א הערה 52, פמ"א הערה 49, ולהלן פנ"ג הערה 75].

<> אודות שמעלת החכמה נקבעת בהתאם למעלת הנושא שבו עוסקת החכמה, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בתפארת ישראל פ"י [קסא:] כתב: "אין ראוי שיקרא מי שהוא חכם וידע בדברים הגשמיים, כמו שאין נקרא חכם מי שהוא חכם במלאכת הרצענות, אף שהיא חכמה גם כן". ושם פי"א [קעז:] כתב: "מה שהאדם חושב כי כאשר עומד על מהות היסודות והצמחים ובעלי חיים, שקנה מדרגה גדולה, זה הוא בשביל שהדבר הזה נעלם מבני אדם, וחושב כאשר השיג ההשגה שאינה קלה, השיג לדבר גדול מאוד, להעלם ההשגה. ואין הדבר כך, שאם כן מי שהשיג השגה עמוקה בנגרות, שלא היו יכולים לעשות שאר בני אדם, יאמר גם כן בזה שהגיע לדבר גדול, וזה אינו... לכן במה שכל השגת החכמה הוא מצורף אל החומר אשר השיג בו, ואין זה מושכל גמור, שהרי הוא נסמך אל החומר. ואף כאשר הוא משיג במלאכים, שהם נבדלים מן הגשמות, אי אפשר שלא יהיה אף למלאכים שום צירוף אל החומר... ולפיכך אף ההשגה במלאכים אינו שכל גמור פשוט שלא יהיה צירוף אל החומר. כי אף אם אינם בגוף, יש להם בחינה מה מצורפת אל הגוף" [ראה למעלה הערה 138]. ובדר"ח פ"ה מכ"ב [תקלג:] כתב: "וכבר הארכנו בזה בזה כי חשיבות ומעלת הההשגה לפי מעלת הנושא, ובודאי בזה תולה הכל; שאם יטרח הרבה האדם ויחכם מכל בני קדם לעשות אומנות וחכמה כענין הרחיים הטוחנים, אף על גב שהיא חכמה אשר לא יחכימו בה כל בני קדם, אין ספק שאין נחשב דבר זה כנגד ההשגה הקטנה בצבא השמים. כי לפי מעלת הנושא של חכמה הוא החשיבות, כי אומנות הרחיים אין לו נושא חשוב". ובח"א לשבת קיד. [א, נג.] כתב: "ובאולי תאמר כי כמה בני אדם משכילים לעשות מלאכתם ולא לעסוק בתורה. אין זה נקרא שכל גמור, רק שכל גופני. אבל השכל האלקי הוא בהשגת השם יתברך והשגת התורה וזה נקרא 'שכל'. אבל לא נקרא 'שכל' אותו אשר למד אומנות והנגרות, שאין זה שכל גמור, ונקרא שכל גופני. ודבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד". @**ואמרו חכמים**^ [קידושין פב.] "טוב שברופאים לגיהנום", ובח"א שם [ב, קנג.] כתב: "נראה פירושו, מפני שמלאכתו בטבע, והטבע הוא לחומר. וכל עסקי הרופא בגוף החמרי, ולפיכך 'טוב שברופאים לגיהנום'... ולפיכך ראוי לו הגיהנם, כי הגיהנם דבק באדם מצד החומר... שהוא ההעדר דבק בחומר. ואין לך אומנות בעולם שכל עסק שלו בחומר, ולא מצד הצורה כלל, רק הרופא, שכל עסק שלו עם גוף האדם מצד טבעו החומרית, ולא עיין בצורה. ומאחר שעסק שלו בגוף החמרי, לא מצד הצורה כלל, אי אפשר שלא יהיה מתחבר עם הגיהנם. כי כל דבר מתחבר אל אשר הוא מינו. ומאחר כי כל ענין אומנות שלו בחומר, שהוא העדר הצורה, דביקותו בגיהנם, שהוא ההעדר, ואין לו שלימות כלל, והבן זה... כי הרופא שכל משא ומתן שלו בחומר ובגוף, שדבק בו ההעדר, ולכך קונה הדביקות בו, והוא בעל גיהנם" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 47, פ"י הערה 59, ולהלן פ"ס הערה 275]. וראה למעלה הערה 49, ולהלן הערה 251.

<> כי הנבון הוא המוציא דבר מתוך דבר [כמבואר למעלה ציון 222], ועוסק במושכלות שניות [שם], ממילא המושכלות השניות האלו נובעות מהמושכלות הראשונות. ולמעלה [לפני ציון 48] כתב: "כי הידיעה היא נקנית מן המורגש אל המושכל". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תמ:] כתב: "הבינה הם המושכלות שניות שמוציא האדם מן המושכלות הראשונות... ואמר אם אין... המושכלות הראשונות... מהיכן יוציא המושכלות השניות".

<> לשונו בדר"ח פ"ג מי"ז [תלז.]: "הכתוב נותן החכמה לארץ, דכתיב [משלי ג, יט-כ] 'ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה בדעתו תהומות נבקעו'. ודבר זה מפני כי השמים יותר רחוקים מן הגשמי מן הארץ, ולפיכך ראוי לתת התבונה, שהוא יותר עמוק בחכמה, אל השמים. וכדכתיב גם כן [משלי כ, ה] 'מים עמוקים עצה בלב איש ואיש תבונות ידלנה'. הרי לך מבואר כי הבינה יותר שכלי, ולפיכך ראוי לתת החכמה אל הארץ, והתבונה אל השמים". וראה להלן הערה 257.

<> אודות ששכלו של הזקן מתגבר והולך, כן כתב המורה נבוכים [ח"ג ס"פ נא]: "כבר בארו הפילוסופים כי הכוחות הגופניות בימי הבחרות ימנעו רוב מעלות המדות, וכל שכן זאת המחשבה הזכה העולה ביד האדם משלמות המושכלות המביאות לחשקו יתברך... כי כל אשר יחלשו כוחות הגוף ותכבה אש התאוות, יחזק השכל וירבה אורו ותזך השגתו, וישמח במה שהשיג". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ג מי"ג [שיא:] כתב: "לעת הזקנה נחלשים הכחות הגופניים, אז יתגבר כח השכלי, שתראה כי השכל וכחות הגוף מחולקים הפכים". ושם פ"ד מכ"א [תכג.] כתב: "כי לעת זקנה כח הגוף תש, וכח השכל גובר ביותר, עד שהשכל נבדל לגמרי". וכן הוא שם פ"ה מכ"א [תקכא:], ויובא בהערה 252. וכן כתב בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכד:], ובנצח ישראל פט"ו [שסד:], ויובאו בהערה 248. ובנר מצוה [סד:] כתב: "כאשר יש בטול לגשמי, אז אין מעכב ומבטל אל השכלי הנבדל, והשכל נשאר בלבד, כאשר פסו תמו כח הגוף. כמו לעת זקנה, אז כלה כח הגוף, ויתחזק אז כח השכלי, והוא בגבורתו. כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי, ובעת זקנותו אז מסתלק הגשמי, ונשאר השכל בלבד, וכאילו היה האדם כולו שכלי". ובאור חדש פ"ב [תקמג.] כתב: "כאשר הוא בן ע"ה שנה ראוי לו החכמה יותר. וכבר בארנו הטעם כי האדם הוא בעל גשם עד שהוא זקן בימים, ואז הכחות הגשמיים מסתלקים ממנו, כאשר הוא נראה לעינים. וכאשר כחות הגשמיים מסתלקים, אז השכל הנבדל גובר יותר. ולפיכך כל זמן שיש כאן זקנה, גובר כח השכלי יותר". ושם באור חדש הוסיף הסתייגות אחת, וכלשונו: "ומכל מקום כאשר הוא זקן לגמרי, והוא חלש, אין לאדם השכל כל כך, שהחולשה של הגוף מבלבל את שכלו, עד שאין לו השכל בשלימות". וראה שם הערה 334. ובח"א לשבת קנב. [א, פב:] כתב: "כאשר החומר נחלש לעת הזקנה, שאז כחות החמרים נחלשים, ומפני חולשם, כח השכלי מתגבר. שכן כאשר זה נופל, זה קם. שכח החמרי בחזקו ובתקפו, אין השכלי בכחו. ולעת זקנתו, שבטל ונחלש החמרי, מתגבר השכלי מעלה מעלה". וכן הוא בבאר הגולה באר הרביעי [תקי:], דר"ח פ"ו מ"ט [רצ:], נתיב התורה פי"א [תמה:], נתיב הצדק פ"ג [ב, קמד:] נתיב הזריזות פ"א [ב, קפה:], ח"א לנדה לא. [ד, קס:], ח"א לקינים פ"ג מ"ו [ד, קנא.], דרוש לשבת תשובה [פב:], ועוד. @**ואמרו חכמים**^ [ב"מ פז.] "עד אברהם לא הוי זקנה", ובח"א שם [ג, נא.] כתב: "פירוש, כי הזקן יש בו השכל והחכמה, שהרי כן אמרו [קידושין לב:] 'אין זקן אלא שקנה חכמה', כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... כי בהתגבר השכלי מתיש כחו של אדם הגופני... ולפיכך עד אברהם, שהיה הדור חסר חכמה, שלא היו מכירים בוראם... והיה חסר השכל בעולם, ולכך לא היה זקנה, הוא הסתלקות כחות הגוף. אבל אברהם היה עושה שהיה מקבל העולם מעלת השכל, ועם זה הוא הזקנה. אף כי לא היה כל העולם חכמים ונבונים, אין זה כלום, סוף סוף היה אל העולם מעלת השכל, אשר השכל מתנגד אל כחות הגוף. לכך מן אברהם ואילך, שהיה שכל בעולם, היה נוהג זקנה בעולם, והבן הדברים האלו מאוד". וראה למעלה הקדמה שניה הערה 337, פ"ד הערות 79, 80, 88, פי"א הערה 34, פי"ב הערה 29, פכ"ב הערות 78, 80, פ"מ הערה 271, פמ"א הערה 60, ובסמוך הערה 248.

<> פירוש - לא רק ששכלו של הזקן מתגבר והולך [כפי שנתבאר בהערה הקודמת], אלא ששכלו נעשה נבדל לגמרי מהגוף, עד שיש בידו להשיג דברים אלקיים נבדלים לגמרי. ובכת"י [שכח] כתב משפט זה כך: "אז יתחדש על השכל ההוא &**שכל נאצל**^ להשיג דברים בשכלים נפרדים ובעלה הראשונה וכו'". ואודות שכל נאצל, ראה להלן הערות 252, 259.

<> בכת"י [שכח] כתב משפט זה כך: "אז יתחדש על השכל כח שופע מן העליונים".

<> לפנינו במשנה איתא "הלומד מן הקטנים". אך גם בביאורו בדר"ח שם [תכא.] נקט "הילדים" ולא "הקטנים".

<> לשונו בדר"ח פ"ד מכ"א [תכב.]: "ומה שאמר שהוא דומה 'לאוכל ענבים קהות', כי ההפרש שיש בין הענב שהוא מבושל ובין הענב שאינו מבושל; כי הענב המבושל אין הכח מוטבע בחומר הענב, ואילו הענב שאינו מבושל עדיין מוטבע הכח בחומר הפרי, ולא יצא הטעם והכח שלה אל הפעל. ולפיכך הענב קהה עד שנתבשל, ואז יצא הכח והטעם אל הפעל לגמרי, ואין הטעם והכח מוטבע בחומר הפרי עוד... ולדבר זה דומה שכל הילדים, שהשכל שלהם מוטבע בחומר, ולא יצא השכל לפעל להיות נבדל מן הגוף. וזהו בעת נערותו של אדם, כי בעת נערותו השכל מוטבע בגוף, ואין החכמה של אדם חכמה נבדלת מן הדמיון".

<> "יין מגתו".

<> לשון הרע"ב [שם]: "יין מגתו - ששמריו מעורבים בתוכו".

<> בכת"י [שכח] הוסיף כאן: "אבל החכמה מוטבע בגוף, כמו שהיין וטעם הענב מוטבע עדיין בענב, ולא נתבשל. וכן היין החדש, שלא נבדל היין מן השמרים". ובדר"ח פ"ד מכ"א [תכב:] כתב: "וכן היין שהוא בגת, עדיין היין מעורב בשמרים, ואינו נבדל היין לגמרי שיהיה צלול מן העכירות... והבן המשל כי הוא משל ברור לגמרי, לדמות שכל הילדים, שהוא מוטבע בחומר, לענב בלתי מבושל, שכח וטעם הענב לא יצא להיות נבדל מן חומר הפרי. וליין שהוא בגת, שהוא מעורב ומוטבע בעכירות, ואינו צלול".

<> "ואינה מוטבעת בגוף" [הוספה בכת"י (שכח)].

<> לשונו בדר"ח פ"ד מכ"א [תכג.]: "אבל שכל הזקן הוא נבדל לגמרי, כי לעת זקנה כח הגוף תש, וכח השכל גובר ביותר, עד שהשכל נבדל לגמרי... ובזה השכל דומה אל הענב שנתבשל, שהטעם כבר יצא מן חומר הפרי אל הפעל לגמרי, ואין הכח והטעם מוטבע בחומר הפרי. וכמו היין הישן שנבדל מן השמרים, והוא יין זך מן העירוב, כך שכל הזקן נבדל ואינו מוטבע ומעורב בחמרי". ובאור חדש פ"א [שסו:] כתב: "בגמרא [מגילה יב.], 'ויין מלכות רב' [אסתר א, ז], מלמד שכל אחד ואחד השקהו יין גדול ממנו בשנים, עד כאן. ויש שאלה, למה עשה דבר זה. ופירוש זה, כי היין מתיחס לאדם, וכמו שהוא עניין היין, כך הוא עניין האדם; כל זמן שהוא [האדם] ישן יותר, דעתו צלול. והיין גם כן, כל שהוא ישן יותר, הוא יותר צלול. ואמרו רז"ל 'הלומד מן הזקנים כאילו שותה יין ישן'. ופרשנו זה כי דעת הזקנים צלולה, והשכל שלהם כמו היין ישן, שהוא זך וצלול. ואם נתן לזקן יין שאינו כמותו, היה זה גנאי לו, כלומר שאין דעתו צלולה עליו. ולכך נתן לכל אחד יין שהוא ישן יותר ממנו". וראה להלן פ"ס הערה 254. @ו**בפחד יצחק**^ [פסח מאמר נח אות ו] כתב: "הנה מצינו ביוסף ששלח לו ליעקב מטוב מצרים [בראשית מה, כג], ופירשו בו חכמים [מגילה טז:] ששלח לו יין ישן שדעת זקנים נוחה הימנו. וביאור ענין הנייחא הזו שיש לדעת של הזקנים מיין ישן דוקא, הוא מפני שיש ביין מעלה מיוחדת, כי גם בטבע החיצונית שלו יש גילוי לבחינה הפנימית של חידוש תמידי, שהרי הוא משתבח מחמת ישנו, ויין ישן עדיף מיין חדש, ולא מצינו דוגמת זה בשאר דברים. ועל כן, דעת של הזקנים אשר יש בה הסגולה הרוחנית של תוספת כח מחמת זקנה, טועמת היא טעם של נחת רוח כשהיא מרגישה כי גם בטבע החושים יש חוק מקביל לסגולתה הרוחנית. ומפני כך בשעה שהדעת של הזקנים נפגשת היא עם היין הישן, נוצר מצב של נייחא דרוחא. וזהו שאמרו ששלח לו יין ישן שדעת זקנים נוחה הימנו". וראה אור חדש פ"א הערה 740.

<> אודות עכירות הגוף, כן כתב בתחילת ההקדמה לדר"ח [ב.]: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך, אשר מכסה עליו". 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". ולמעלה בהקדמה שלישית [קלד:] כתב: "כל נבדל הוא מפואר, לפי שמסולק ממנו עכירות הגשמי, שהנבדל נקרא 'אור', שאין בו עכירות". ולמעלה פמ"ז [תפג:] כתב: "לא היה מונע לו מן החמרי העכור". ולהלן ר"פ סה כתב: "הגשמי, או אשר מצורף אל הגשם, אין בו תפארת, כי יש בו עכירות וגסות גשמי". וראה למעלה פמ"ז הערה 241 אודות שלא רק שהחומרי עכור, אלא הסימן ההיכר לחומריות הוא עכירותו.

<> לשון המשנה שם במילואו "זקני עם הארץ, כל זמן שמזקינין דעתן מטרפת עליהן... אבל זקני תורה אינן כן, אלא כל זמן שמזקינין דעתן מתישבת עליהן". ובח"א שם [ד, קנא.] כתב: "פירוש, זקני עם הארץ שאין להם השכל הנבדל, רק השכל שאינו נבדל מן הגוף, והגוף כל זמן שחלש, השכל גם כן חלש, וכחו נפסד. אבל זקני תלמידי חכמים, שיש להם שכל הנבדל מן הגוף, כל זמן שהגוף חלש, השכל הנבדל מן הגוף מתגבר יותר, כי השכל הנבדל מתגבר בהחלש הגוף וכחות הגוף" [הובא למעלה פי"ב הערה 32, ופט"ו הערה 44]. ובנצח ישראל פט"ו [שסד:] כתב: "בזמן הירידה, שאז הגשמי החומרי פוחת והולך, שנקרא 'ימי ירידה', ואז השכל מתגבר ביותר, כמו שאמרו ז"ל זקני תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינין דעתן נוספת. לכך נחשב כאילו האדם הוא שכלי, ויש לו מהלכין בין השכליים" [הובא למעלה פ"ד הערה 79, פי"א הערה 34, ופ"מ הערה 271]. ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכד:] כתב: "ואף כי יזקין וכוחות טבעו יחלשו, אז הדברים שלמד הם יותר מתגברים, כמו שאמרו חכמים 'זקני תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין דעתן נוספת". וכן כתב בדר"ח פ"ד מכ"א [תכג.], שם פ"ה מכ"א [תקכב.], ואור חדש פ"ב [תקמג.]. וראה למעלה הערות 237, 238.

<> חכמים, נבונים, וזקנים.

<> "כמו שכתבת עלינו בתורתך על ידי משה עבדך מפי כבודך כאמור" [מוסף של שבת]. ומה שהזכיר כאן "על ידי נביאו" [מה שלא יזכיר שוב בהמשך], שלא תאמר שעד שהתורה משתלשלת ויורדת לידי האדם היא נופלת ממעלתה, לכך כתב שהתורה באה לאדם "על ידי נביאו", ולא כתב "על ידי נביא" או "על ידי משה", כי בא להדגיש שהתורה ניתנת לאדם מפיו יתברך, והנביא העומד בין ה' לאדם אינו אלא "נביאו" ויד אריכתא של ה', וכמו שנאמר [דברים יח, יח] "נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך ונתתי דברי בפיו וגו'". ונראה מה שכתב "&**מפי**^ השם יתברך", ולא "מן השם יתברך", הוא על פי דברי הגמרא [נדה ע:] "מה יעשה אדם ויחכם, אמר להן ירבה בישיבה וימעט בסחורה. אמרו, הרבה עשו כן ולא הועיל להם, אלא יבקשו רחמים ממי שהחכמה שלו, שנאמר [משלי ב, ו] 'כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה'. תני רבי חייא, משל למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו, ומשגר לאוהביו ממה שלפניו", ופירש רש"י שם "כך החכמה שהיא לאוהביו של מקום, נתנה להם מפיו, ולא מאוצר אחר". וראה בנתיב התורה פי"ד [תקמ.] בביאור נתינה שהיא מפיו יתברך.

<> מחמת שהיא שכלית לגמרי, נבדלת לחלוטין מהחומרי. וכן כתב בהרבה מקומות. וכגון, למעלה הקדמה שלישית [קנג:] כתב: "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". 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". ובהקדמה לדר"ח [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". ובהמשך שם [כז.] כתב: "התורה היא חכמת אלקים, אין בה דבר גופני". ובדר"ח פ"ד מ"ה [קכב:] כתב: "כי התורה היא שכלית נבדלת מן ענייני עולם הזה הגשמי, שהיא חכמה אלקית". ושם פ"ו מ"ב [יח:] כתב: "כי התורה היא נבדלת מן העולם הזה, כי התורה היא שכלית, וכל העולם הוא גשמי. ולפיכך כל העולם אין שוה לדבר אחד מן התורה. כי העולם, אף על גב שיש בו חכמה, אין בהם החכמה העליונה, שהיא שכל גמור, רק 'שכל האדם' נקרא. אבל התורה היא חכמה עליונה, חכמה גמורה". ובנתיב התורה פ"א [צו:] כתב: "כי התורה היא על כל מצות. ואף כי בית המקדש הוא קדוש, אין דומה לקדושת התורה, שהיא קדושה לגמרי, שהיא שכלית, ואילו בית המקדש הקדושה חלה על הבית, שהוא גוף וגשם, מה שאין כן בתורה שהיא אלקית בעצמה, ואין מצורף אליה דבר גשמי... ובזה בארו כמה גדול תלמוד תורה, כי מפני שהתורה היא שכלית אלקית, היא על הכל. שהכל יש לו צירוף וחבור אל הגשמי, זולת התורה האלקית, שהיא נבדלת לגמרי" [ראה להלן פנ"ט הערה 97]. ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:] כתב: "אף על גב שתמצא אצל המלאך קדושה, כדכתיב [דניאל ד, יד] 'ובמאמר קדישין שאלתא', אבל שיהיה קודש קדשים דבר זה לא נמצא בהם. אבל האדם נמצא אצלו שהוא קודש קדשים, והיינו שיש באדם סלוק הגשמי על ידי התורה, ובזה האדם קודש קדשים, כי התורה היא קודש קדשים... שהאדם דבק בקודש הקדשים, היא התורה השכלית העליונה, שאין המלאכים מגיעים שם... ומפני שהוא בעל גשם יש כנגד זה לאדם התורה האלקית, ובזה האדם הוא קודש הקדשים, כלומר המדריגה העליונה, שהיא קדושה על קדושה. ואל תתמה איך אפשר שתהיה לאדם הגשמי קדושה עליונה יותר קדושה מן המלאכים. כי דבר זה בודאי ובבירור, כי על ידי התורה נכנס האדם לקודש הקדשים, למקום שאין נכנסים מלאכי השרת" [הובא למעלה פמ"ד הערה 50, ולהלן פנ"ה הערה 29]. ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי". ובח"א לקידושין לא. [ב, קלח.] כתב: "אמנם יש לך לדעת, כי אין מצוה לפי הדעת והשכל כמו שהיא מצות כבוד אב ואם, שהדעת מחייב מצוה זאת... ואלמלא נתנה תורה מפי השם יתברך, השכל מחייב אותה. והדבר שהוא נותן שכל האדם, מוכנים לזה הגוים בפרט, שאין להם השכל העליון, היא שכל התורה, שהיא שכל עליון אלקי. ולפיכך הגוים בפרט דבקים במצוה זאת" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 321, הקדמה שלישית הערה 134, ופמ"ז הערה 350]. @**ואם תאמר**^, הרי התורה עוסקת בדברים גשמיים, כמו דיני השור והבור, וכיצד אפשר לומר שהתורה נבדלת לגמרי מן החומרי. דע, שבתפארת ישראל פי"א [קעו.] הרחיב בזה, וז"ל: "יותר ראוי שתהיה ההצלחה על ידי התורה ממה שתהיה בזולת זה. כאשר נודע כי מעלת ההשגה לפי מעלת הנושא. שאם היה מרבה חכמה וכונה במלאכת הרצענות, והיה מוסיף דברי חכמה מאד, אין זה נחשב לכלום, כי אין הנושא של כלום. וכן אם הוא למוד חכמה ובינה בענין היסודות והגלגלים, אין הנושא מצד עצמו נחשב, שכל הנבראים בעולם אין בהם השלמות הגמור. ולפיכך כאשר קונה הידיעה באלו דברים שאין מעלתם בעצמם כל כך, אי אפשר שיהיה זה הצלחתו של אדם האחרונה. אבל התורה, היא דרכי השם יתברך וגזירותיו אשר גזר השם יתברך. ואל יחשוב כאשר קונה הידיעה בארבעה אבות נזיקין, שהוא קונה הידיעה בשור ובור, או שקנה ידיעה בענין האדם ובהנהגתו בלבד, ויקשה לך כי היה יותר במדרגה כאשר יקנה ידיעת הגלגל, וכיוצא בזה מן הנמצאים. דבר זה היה קשיא אם היה קונה ידיעה באדם עצמו, והמגיע אל האדם, אז היה אפשר לשאול קשיא זאת. אבל התורה היא גזרה מן השם יתברך ויתעלה שמו, והיא לעול על האדם, כמו שהיא כל התורה כולה, שהיא גזרה ועול על האדם. לכך כאשר יקנה האדם הידיעה בהיזק ד' אבות נזיקין, וכיוצא בו ממשפטי התורה, נחשב זה שקנה הידיעה בגזרת השם יתברך ויתעלה שמו, אשר גזר על האדם הנהגתו. וזהו ההפרש הגדול שיש בין ידיעת התורה, והידיעה בענין הגלגלים והיסודות עצמן; כי עצמן של דברים אלו אינם כל כך במדרגה, כי 'אף שמים לא זכו בעיניו' [איוב טו, טו], וגם 'במלאכים ישים תהלה' [איוב ד, יח], ואם כן לא קנה דבר מעלה כלל. אבל הידיעה בתורה, אף אם הידיעה בשור ובחמור, ובשאר דבריה אשר אינם חשובים בצד עצמם, אין המדרגה של השגה הזאת מצד עצמם, רק מצד שדברים אלו הם גזרת השם יתברך ויתעלה שמו על הברואים, זהו מדרגת הידיעה הזאת... ומצד הזה העוסק בתורה הוא העוסק בסדר אשר סדר השם יתברך, ואין זה דבר מצד האדם. ואדרבה, הגזרה היא עול על האדם. אם כן אין הידיעה הזאת מתיחסת שיקנה ידיעה באדם, רק הידיעה בגזרת השם יתברך וסדר שלו. ודבר זה הפוך כאשר יקנה הידיעה בגלגלים, שהוא בידיעת עצמן, ואין זה מדרגת מעלה כלל". וראה למעלה הערה 234.

<> "השכל הנאצל" הוא השכל העליון שיש לאדם, אך הוא נמוך מהשכל האלקי שבתורה. ואודות השכל הנאצל, כך כתב האברבנאל [בראשית יב, א]: "כבר ידעת שיש בנפש המשכלת שלוש מדרגות זו למעלה מזו; האחת נקראת אצל החכמים שכל היולאני, והשניה שכל נקנה, והשלישית שכל נאצל. וביאורם הוא, כי הנפש המשכלת, בראשונה, בהיותה בכוח לקנות הידיעות והמושכלות ומוכנת להשגת האמתיות, תיקרא 'שכל היולאני', רוצה לומר כוחני שטבעו לקבל המושכלות, כדמות טבע ההיולי שהוא החומר הראשון לקבל הצורות הטבעיות. והשני, ישתלם השכל ויצא מן הכוח אל הפועל בקניין הידיעות והאמתיות, ואז ייקרא 'שכל נקנה'... ואחרי השתלמו בזה יגיע למעלה יותר עליונה הפלא ופלא, הוא מדרגת הדברות האלקי... ובזה יגיע להכרת הרוחניים... וזה נקרא 'שכל נאצל'". וכן הוא בעקידת יצחק בראשית שער ששי. והעולה מדבריו הוא ש"שכל ההיולני" הוא המוטבע באדם מלידתו, ומוכן בטבעו להשכיל כל דבר כפי כשרונו ומזגו. "שכל הנקנה" הוא ההתפתחות השכלית שבאה לאדם מתוך קנין החכמות. "שכל הנאצל" הוא הארת אור שכלי עליון על האדם השלם בשכלו ומידותיו, כענין הנבואה. והרמ"א בספרו מחיר יין [מגילת אסתר ב, ד] כתב: "דע שהנפשות הם שלשה; נפש, רוח, נשמה. ונקרא בפי החכמים שכל היולני, ושכל הנקנה, ושכל הנאצל... וכבר האריך בזה בעל העקידה פרשת בראשית [שער ששי] בתכלית הביאור, ואין להוסיף על דבריו". ובכת"י למעלה [שכח] כתב: "אז יתחדש על השכל ההוא שכל נאצל להשיג דברים בשכלים נפרדים ובעלה הראשונה וכו'" [הובא למעלה הערה 238]. ובסמוך כתב: "נקרא בפי המעיינים 'שכל נאצל' על האדם בעת זקנתו, כאשר נחלש כח הגוף בעת הזקנה, והוא יותר נבדל ופשוט". ובדר"ח פ"ה מכ"א [תקכא:] כתב: "ואמר [אבות שם] בן ששים לזקנה. פירוש שהוא זקן, והוא עוד חכם יותר. כי כאשר הוא זקן, והכחות הגשמיים חלשים, אז כח השכלי מוסיף יותר ויותר, וכמו שאמרו ז"ל [קדושין לב:] אין 'זקן' אלא מי שקנה חכמה, מוכח מזה כי הזקן הוא שראוי אל החכמה. וכמו שאמרו ז"ל [קנים פ"ג מ"ו] תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין דעתן נוספת עליהן. וכל זה מפני כי בהחלש הכחות הגופניות, כח השכלי גובר יותר, כי אז יושפע על האדם שכל נבדל לגמרי, והוא נקרא 'שכל הנאצל', שהוא נאצל מן השם יתברך, ואז משיג הדברים הנפרדים, שהם דברים נבדלים לגמרי".

<> שהרי הוא שכלם של הזקנים, ו"זקן" הוא "זה &**שקנה**^ חכמה" [קידושין לב:].

<> "רק דברים שהם נוטים ומצטרפים אל העולם... שאילו היו רחוקים לגמרי מענין החמרי, לא היה אפשר להשיג אותם האדם" [הוספה בכת"י (שכט)].

<> על פי הפסוק [תהלים יב, ז] "אמרות ה' אמרות טהורות כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתים". ואודות יחס ידיעת התורה לשכל הנאצל, כן כתב בח"א לבכורות ח: [ד, קכג.]: "דע כי רבי יהושע, בשביל התורה האלקית, שהוא שכל נבדל לגמרי... השכל העליון. ואלו הששים [סבי דבי אתונא], אף על גב שהיה אתם החכמה... הוא נקרא שכל הנאצל. והשכל הזה בהתגברותו, הוא מבטל שכל האלקי, הוא שכל התורה... וכשם כי בהתגברות כח הגוף הוא בטול השכל, כך התגברות כח שכל האומות, הם מבטלים השכל העליון האלקי, שהוא שכל התורה. אבל בהתגברות כח השכל העליון, אין בטול לחכמה, כי יש חכמים שהיו יודעים בכל חכמה, ודבר זה ידוע למשכילים... השכל העליון, שכל התורה הוא עיקר, וכל חכמה ודעת טפל אצלו, וכך יהיו סבי דבי אתונא אצל רבי יהושע, שהיה לו השכל העליון, טפלים אצלו".

<> לשונו בדר"ח פ"ג מי"ז [תלו:]: "החכמה אינו רק השגה, מה שמשיג נקרא 'חכמה', אף כי אינו משיג הדבר מצד אמתתו ובהבדל שלו". ובנתיב התורה פי"ד [תקמ.] כתב: "כל דבר שישיג נקרא חכמה" [הובא למעלה הערה 220]. וראה בסמוך ציון 263.

<> "מן החומר" [הוספה בכת"י (שכט)]. ולמעלה [לאחר ציון 234] כתב: "המושכלות השניות, בעבור שהוא יקנה אותם מן המושכלות הראשונות, הם נקיים יותר מן החומר, שהרי בהשגתם אינם נסמכים אל החומרים מבחוץ". וראה למעלה הערה 236.

<> כמבואר למעלה הערה 222, וכן בסמוך ציון 264.

<> כמבואר למעלה הערות 238, 252. ו"המעיינים" הם החוקרים הפילוסופים, וכמבואר למעלה הערה 196. וכן המלבי"ם [משלי ל, ד] הביא מושג זה בשם "הפילוסופים".

<> לא ברור מדוע הזכיר כאן "הנותן התורה &**והחכמה**^", הרי איירי בידיעת התורה, וכמו שאומרים "אפילו כולנו יודעים את התורה", ו"חכמה" מאן דכר שמיה. ואולי אפשר לומר שיש למהר"ל שלשה הסברים לשם "תורה", שהוא לשון הוראה [זוה"ק ח"ג נג:, רד"ק ספר השרשים שורש ירה]; (א) לשון הוראת הציווים, כמלך המצוה את עמו [גו"א בראשית פ"א אות א, ונתיב האמונה פ"ב (א, רט.)]. (ב) לשון הוראת חכמת התורה ומצותיה, ולעשות את המצות על פי החכמה הזו, ולא כמצות אנשים מלומדה [ריש דרוש על המצות (נ.)]. (ג) לשון הוראת הדרך, להוליך את האדם לעולם הבא. ושלשת טעמים אלו שייכים רק מצד האדם, ולא מצד הקב"ה. וכגון, טעמו השלישי [שהוא הנפוץ יותר בספריו] כתב בנתיב התורה פ"א [לו.], וז"ל: "ואמר 'ויורני' [משלי ד, ד], שהוא לשון הוראה, כמו שנקראת התורה בלשון זה, ולא נקראת בשם 'חכמה', כמו שנקראת שאר חכמה או תבונה. מפני כי הפרש יש; כי התורה מורה לאדם את הדרך, אשר בדרך ההוא יגיע אל תכליתו האחרון מה שאפשר לאדם להגיעו, הוא אל עולם הבא. וזה אין בכח שום חכמה, כי על ידי התורה מגיע האדם אל עולם הבא, ולכך ראוי לה דווקא לתורה שם 'תורה', שהוא לשון הוראה, שמורה לאדם תכליתו האחרון אשר ראוי לאדם להגיע אליו" [וכן כתב בדר"ח פ"ג מי"ח (תסז:), שם פ"ו מ"ט (שכב:), ותפארת ישראל פ"ט (קמט:), והובאו למעלה הקדמה ראשונה הערה 7, ופ"מ הערה 39]. וברי הוא שהדרך לעוה"ב שייכת רק מבחינתו של האדם [כפי שהזכיר בנתיב התורה הנ"ל תיבת "אדם" חמש פעמים], ולא מבחינתו של הקב"ה. לכך מבחינתו יתברך יש לקרוא לתורה בשם "חכמה" ולא בשם "תורה" [כפי שהקשה בנתיב התורה הנ"ל "נקראת התורה בלשון זה, ולא נקראת בשם 'חכמה'"]. ובדרך כלל המלים "תורה" ו"חכמה" הן מלים נרדפות, ואין קפידא בדבר. אך כאן שבא להדגיש שההשגה הרביעית היא באה מהקב"ה [לעומת שלש ההשגות הקודמות], לכך כתב כאן "כנגד הרביעי אמרו 'כלנו יודעים את התורה', שהיא יותר מכל, בעבור שהיא מה', הנותן התורה והחכמה", לאמור מבחינת המקבלים היא נקראת "תורה" ["&**כלנו**^ יודעים את התורה"], ומבחינת ה' היא נקראת "חכמה". @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; אמרו חכמים [ברכות נח.] "הרואה חכמי ישראל אומר 'ברוך שחלק מחכמתו ליראיו'". והרי "'חכמתו' היא חכמת התורה" [לשון המהרש"א שם], ואיירי ב"רואה חכם גדול בתורה מישראל" [לשון החיי אדם ח"א כלל סג ס"ח], ומדוע לא מברכים "ברוך שחלק מתורתו ליראיו", כי הרי בה אנו מתעסקים. זאת ועוד, הרי בהלכות ברכות קיי"ל ששבח פרטי ומוגדר עדיף על פני שבח כללי וסתמי [לכך ברכת "בורא פרי העץ" קודמת לברכת "שהכל" (ברכות לט.), וכמבואר למעלה פי"ח הערה 69]. ומדוע בברכת "שחלק" אין אנו מפרטים שבחו של מקום לומר דאיירי בהשפעת התורה דוקא, ולא בהשפעה כללית של חכמה. והרי גם על השפעת חכמה שאינה של תורה [כמו השפעת חכמה על חכמי האומות] מברכים "שנתן מחכמתו לבשר ודם" [ברכות נח.]. וכי לא היה עדיף לפרט ולחלק בין השפעת התורה לבין השפעת שאר חכמות, ולא להכלילן יחד בתיבה משותפת "מחכמתו". אלא שהם הם הדברים; מבחינתו יתברך התורה נקראת "חכמה" ולא "תורה", והואיל והברכה הזאת נאמרת מבחינתו יתברך [שהרי זו ברכת השבח לה'], לכך התורה נקראת בשם שהוא מבחינתו יתברך ["חכמתו"], ולא בשם שהוא מבחינת האדם ["תורה"]. ונראה שיסוד זה מקופל בדברי הזוה"ק [ח"ב קכא.] "אורייתא מחכמה נפקת". ודו"ק.

<> לשון הרמב"ם בספה"מ מ"ע קנז: "וכבר ידעת לשון אמרם 'אפילו כלנו חכמים, כלנו נבונים, כלנו יודעים את התורה כלה, מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים", הרי שלא גרס "כלנו זקנים" [אמנם בנוסח ההגדה שבסוף הלכות חמץ ומצה גרס "כולנו זקנים"]. גם האבודרהם האברבנאל והגר"א לא גרסו "כלנו זקנים". וכן גם רבינו שלמה ב"ר אברהם, רבינו שם טוב ן' שם טוב, ורבינו יצחק ב"ר ישראל [מובאים בהגדה של פסח עם תורת הראשונים, עמוד מב]. ובסדר הערוך [ח"ג עמוד קכז] ביאר טעם ההשמטה לפי שלא שייך לומר שכל ישראל יהיו זקנים. וראה הגדה שלמה [כשר] עמוד יד הערה 110.

<> כן כתב בפרי צדיק לחג הפסח, אות ג: "אומרים ג' לשונות 'חכמים' 'נבונים' 'יודעים', נגד ג' מדות חכמה בינה דעת". אך שם מבאר גם "זקנים" לפי זה.

<> כמבואר למעלה הערות 220, 256.

<> כמבואר למעלה ציונים 222, 258. ואינו מחלק בין בינה לתבונה. וכן בדר"ח פ"א מ"ג [קמג:], שם פ"ב מ"ז [תרכה.], ושם פ"ג מי"ז [תלז.] לא חילק ביניהם, וכמצויין שם פ"ג הערה 1970. ובפרדס רימונים שער כג פכ"ב ועץ חיים שער ד פ"ג חילקו ביניהן.

<> אודות שמהות הדעת היא הכרת אמתת הדבר עד שיודע להבדיל בין דבר לדבר ["כל אחד בגדרו"], כן אמרו חכמים [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב] "אם אין דעת הבדלה מנין". ולמעלה פ"ב [קפא:] כתב: "מאחר שמחלק בין מצוה למצוה, אם כן חכם גמור הוא". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלה:] כתב: "הדעת הוא שידע אמתת הדברים כפי מה שהם בהבדל הדברים. וידוע כי האדם גדרו שהוא 'חי מדבר', כי במה שהוא מדבר נבדל האדם מן שאר בעלי חיים. ודבר זה נקרא 'דעת', דהיינו השגת הדברים בהבדל שלהם... כי הדעת הוא שמבדיל בין דבר לדבר, שיודע אמתת הדברים בהבדל שלהם, וכמו שאמרו ז"ל [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב] שקבעו הבדלה בחונן הדעת, שעל ידי הדעת מבדיל בין דבר לדבר, שתדע מזה כי הדעת על ידו מבדיל בין דבר לדבר". ושם פ"ה מכ"א [תקג.] כתב: "הידיעה הגמורה להבין כל דבר כפי מה שהוא בהבדל של כל אחד מן אחד, עד שידע הדבר מבורר. כי זה ענין הדעת שידע להבדיל בין דבר לדבר". וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתע:], נתיב הפרישות פ"א [ב, קיד.], ח"א לקידושין ל. [ב, קלד:], וח"א לשבועות יח: [ד, טו.]. וכן כתב בכת"י כאן, ויובא בהערה 268. ובפחד יצחק פורים, ענין כז, כתב: "עיקר סגולתה של הדעת הוא בכח ההתדבקות וההתקשרות הגנוז בתוכה ["והאדם ידע" (בראשית ד, א)]. ואדם שאינו יודע להפריד את עצמו מענין שאינו שייך לו, בעל כרחו שאינו יודע להתקשר עם הענין השייך לו. והוא הדין לאידך גיסא; אם אנו רואים אדם שיש בכחו להתאחד ולהתייחד עם ענין השייך אליו, מן ההכרח הוא שאדם זה יש בו כח של הפרשה, והוא יודע להתבדל מן הענין שאינו שייך אליו. וזהו שאמרו 'אם אין דעת הבדלה מנין'". ודייק לה שתיבות "בירור" ו"בורר" [מלאכה בשבת] הן מאותו שורש, וכפי שכתב הרד"ק בספר השרשים, שורש ברר, וז"ל: "'ועמהם הימן וידותון ושאר הברורים אשר נקבו בשמות' [דהי"א טז, מא], 'ברור מללו' [איוב לג, ג]. 'וברותי מכם המורדים והפושעים בי' [יחזקאל כ, לח], כמו 'ובחרתי'. 'ולבור את כל זה' [קהלת ט, א]". והטעם הוא שבירור הדבר נעשה על ידי הבדלה וברירה מדברים אחרים, וכמבואר בעץ חיים שער לט סוף דרוש א [ראה למעלה פ"ב הערה 39, פ"ל הערה 54, ופל"ט הערה 88].

<> אודות שהתורה היא "תורת אמת", כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"א מ"ב [רא.] כתב: "בשביל יעקב ובשביל ישראל נתנה תורה. גם תבין זה ממה שנאמר [מיכה ז, כ] 'תתן אמת ליעקב ולאברהם חסד', וכתיב [מלאכי ב, ו] 'תורת אמת היתה בפיהו', הרי כי ליעקב נתנה התורה בפרט, כי היא תורת אמת". ושם מי"ח [תמג:] כתב: "כי התורה היא בעצמה 'תורת אמת', ואין אמת כמו התורה". ושם פ"ו מ"ז [קפה.], אודות קנין העשרים וששה של תורה ["מכיר את מקומו"], כתב: "פירוש שיודע ערך מעלתו וחסרונו. אבל אם מחשיב עצמו חשוב יותר ממה שהוא, והוא טועה בעצמו, אין התורה ראויה להיות במקום טעות, רק 'תורת אמת' היא. ולכך צריך שיהיה מכיר מקומו, ולא יטעה עצמו". ואמרו חכמים [שבת סג.] "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", ובח"א שם [א, לח.] כתב: "כי הפשט הוא יותר ראשון להבנה מן הדרש, ואם כן צריך שיהיה הפשט גם כן אמת. שאם לא כן, רק היה הדרש אמת, לא תקרא ח"ו 'תורת אמת', כי הפשט הוא ראשון מן הדרש". ובתפארת ישראל פי"ח [ערב.] כתב: "כי התורה היא 'תורת אמת'. 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... כל דברי תורה הם כך שמציאותם הכרחי... כי כל דברי תורה הם מוכרחים להיות, ואינם מציאות במקרה". ובדרוש על התורה [מא.] כתב: "כי הדבר השייך אל התורה ביותר, עד שהוא עצם התורה, הוא האמת, שנקראת 'תורת אמת'" [הובא למעלה פ"ה הערה 62]. וראה הערה הבאה.

<> בכת"י [שכט] הוסיף כאן: "לתת לכל הדברים ידיעה באמיתות שלהם בצורתם, כי מדברת בכל הנמצאים". והרמב"ן בהקדמתו לתורה כתב: "הודיענו תחילה ענין בריאת השמים והארץ וכל צבאם, כלומר בריאת כל נברא, העליונים והתחתונים... בכלם נאמר למשה רבינו בריאתם וכחותם ומהותם ומעשיהם ואפיסת הנפסדים מהם, והכל נכתב בתורה בפירוש, או ברמז... כי בבריאת העולם חמשים שערים של בינה, כאילו נאמר שיהיה בבריאת המחצב שער בינה אחד בכחו ותולדותיו, ובבריאת צמח האדמה שער בינה אחד, ובבריאת האילנות שער אחד, ובבריאת החיות שער אחד, ובבריאת העופות שער אחד. וכן בבריאת השרצים ובבריאת הדגים, ויעלה זה לבריאת בעלי נפש המדברת, שיתבונן סוד הנפש וידע מהותה וכחה בהיכלה, יגיע למה שאמרו [היכלות רבתי א, ג] גנב אדם, יודע ומכיר בו. נואף אדם, יודע ומכיר בו. נחשד על הנדה, יודע ומכיר בו. גדולה מכלן שמכיר בכל בעלי כשפים. ומשם יעלה לגלגלים ולשמים וצבאיהם, כי בכל אחד מהם שער חכמה אחד שלא כחכמתו של חבירו". ובהקדמה לתפארת ישראל [יט:] כתב: "כי מה נחשב האדם שאין בו רק שכל האנושי. אבל 'עדות ה' נאמנה מחכימת פתי' [תהלים יט, ח], שעל ידי התורה נעשה חכם. כי התורה מעידה על הנמצאים לברר כל דבר, והיא נאמנת מחכימת פתי, עד שנחשב שכלי ביותר". ובח"א לנדה כד: [ד, קנו:] כתב: "אין הויה רק אם יוקדם לו העדר, ודבר זה תלמוד מן תורת אמת, שמתחלה כתיב [בראשית א, ה] 'ויהי ערב', שהוא הלילה, והוא ההעדר... ואחר כך [שם] 'ויהי בוקר'" [הובא למעלה הערה 61]. הרי כאשר התורה מגלה על המציאות, אז נקראת "תורת אמת". ובנתיב האמת פ"ג [א, רב:] כתב: "כי התורה בפרט הוא 'תורת אמת' יותר מן הכל, לכך נקראת 'תורת אמת'. והנה על ידי התורה, שהוא השכל האמתי יותר מכל חכמה, יש לאדם האמת. אף כי כל אדם כוזב, מכל מקום יש בעולם צד בחינה של אמת שהוא גדול מאוד, שהיא התורה, שאף במלאכים אינו נמצא" [הובא למעלה פ"ה הערה 62]. ודע, שבדר"ח פ"ב מ"ז [על המשנה באבות (שם) "מרבה תורה, מרבה חיים. מרבה ישיבה, מרבה חכמה. מרבה עצה, מרבה תבונה"] הביא את דבריו כאן, וכלשונו [תרכה:]: "וזכר ג' דברים [תורה, חכמה, תבונה], כנגד הדעת והחכמה והתבונה. וכנגד זה אמרו בהגדה 'כלנו חכמים, כלנו נבונים, כלנו יודעים את התורה', כמו שזכר שלשה בכאן, ושם פירשנו כי התורה נקרא 'דעת', כמו שאמר 'יודעים את התורה'". וראה הערה הבאה.

<> בכת"י [שכט] הרחיב יותר, וז"ל: "אמנם הדעת הוא היודע אמיתות הדברים בגדר שלהם, וזה נקרא גדרי הדברים, במה שהם מוגדרים כן. ולכך אמרו רז"ל [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב] שיש להבדיל ב'אתה חונן לאדם דעת', וזה כי על ידי דעת מבדיל בין דבר לדבר. וביאור זה, כי הדעת היודע אמיתות הדבר בהבדל שלו, והוא הצורה שלכל דבר ודבר, ועל ידי זה ידע ההבדל שיש בין דבר לדבר. ודבר זה ידוע לחכמים". וראה למעלה הערה 223 בביאור מדוע לגירסא של "כולנו זקנים" לא היתה החלוקה על פי חכמה בינה ודעת.

<> "שלא יאמר האדם, אחר שאני יודע הכל, למה לי לספר" [לשונו בכת"י (שכט)]. אך שאלה זו צריכה ביאור, שהרי זו מצות עשה לספר ביצ"מ בליל חמשה עשר [כמבואר למעלה פ"ב], ומהיכי תיתי שחכמים ונבונים יִפָּטרו מקיום המצוה. ולכאורה זו גופא תשובת המהר"ל בסמוך, אך מעיקרא מאי קסבר. ונראה שאכן בא לעמוד על טעמא דקרא; מדוע התורה ציותה שיספר יצ"מ בפה, כאשר בלא"ה הוא כבר יודע. ובעל ההגדה גם כן בא לעמוד על הטעם הזה במה שכתב "&**אפילו**^ כלנו חכמים כלנו נבונים כלנו יודעים את התורה, מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים", דלכאורה מהי הרבותא בזה, פשיטא, דכיצד יעלה על הדעת שהחכמים והנבונים יִפָּטרו ממצות עשה של סיפור יצ"מ. אלא שבא לעמוד על הרבותא בטעמא דקרא, דמדוע כך ציותה התורה. והרי בכל ההגדה אנו עומדים על טעמא דקרא ["פסח על שום מה", "מצה זו על שום מה", "מרור זה על שום מה"]. וכן בכת"י כאן מבאר טעמא דקרא, ויובא בהערה הבאה.

<> קשה, היכן נאמר בפסוק זה שצריך לספר סיפור יצ"מ. ורש"י [שם] כתב: "למען תזכור - על ידי אכילת הפסח והמצה את יום צאתך", ולא הזכיר מצות סיפור יצ"מ כלל. ועוד קשה, שלמעלה פ"ב [קפ.] כתב שהחיוב לספר סיפור יצ"מ נלמד ממה שנאמר [דברים ו, כ] "והיה כי ישאלך בנך מחר מה העדות והחקים והמשפטים אשר צוה ה' אתכם", עיי"ש [וכן להלן פנ"ג חזר וכתב כדבריו למעלה בפ"ב], ולא הביא כלל את הפסוק "למען תזכור את יום צאתך וגו'" [אמנם רבינו ירוחם (נתיב ה ח"ד) הביא פסוק זה כמקור לחיוב סיפור יצ"מ]. ובכת"י [שכט] הביא פסוק אחר, וביאר יותר את טעם הדבר, וכלשונו: "אין הדבר כך, כי כמו שהוא יתברך הוציא לפעל נפלאות, כך צריך להוציא את הדבר מפיו. וכמו שאמר הכתוב [שמות י, ב] 'ולמען תספר באזני בנך ובן בנך [את אשר התעללתי במצרים ואת אותותי אשר שמתי בם וגו']'. פירוש, כמו שהוציא דברים נפלאות לאור, כך מצווה אתה לספר בנפלאות שעשה הקב"ה במצרים". אך גם על הפסוק שהביא בכת"י קשה, שלא נתפרט בו שמדובר בליל חמשה עשר. וכן עדיין קשה שלמעלה פ"ב הביא הפסוק מפרשת ואתחנן. ונראה לומר, שאין כוונתו בכת"י לומר שהמקור לחיוב סיפור יצ"מ הוא הפסוק "ולמען תספר וגו'", דזה אינו, אלא כוונתו להורות שקיימת זיקה בין הנס לבין סיפורו של הנס; דהואיל והנס מורה על הוצאה לפעל של הנפלאות, לכך סיפורו של הנס צריך להתקיים באופן של הוצאת הדבר מפיו. אך המקור המחייב סיפור יצ"מ בליל חמשה עשר הוא "והיה כי ישאלך בנך מחר מה העדות וגו'", וכדבריו למעלה בפ"ב. ולולא דמסתפינא נראה שגם בנדפס יש לגרוס כדבריו בכת"י [את הפסוק "ולמען תספר באזני בנך וגו'", ולא את הפסוק "למען תזכור את יום צאתך"]. @**אך עדיין**^ יש להעיר על דבריו בכת"י, שמבאר שטעם הסיפור בפה הוא משום ש"כמו שהוא יתברך הוציא לפעל נפלאות, כך צריך להוציא את הדבר מפיו". אך למעלה פ"ב [קפד:] כתב טעם אחר, וכלשונו: "אף על גב שידע המצוה, מצוה לספר ולדבר מזה בפה, שזה פרסום יותר". וכן להלן פנ"ג [לאחר ציון 156] כתב: "חייב האדם לפרסם יציאת מצרים בפה, אף שהוא חכם גמור ויודע הכל, מחויב לפרסם בפה". ובכת"י תלה זאת בהוצאת הדבר מפיו, ולכאורה זהו טעם אחר [כן הוקשה למעלה פ"ב הערה 51]. ויש לומר, שהוי טעם אחד, כי פרסום בפה הוא עצמו מעלת הוצאת הדבר מפיו, דבשניהם הענין הוא לספר את הנס באופן שמוציא את הנס אל הגלוי. לכך ההוצאה בפה [דבריו בכת"י] ופרסום הנס [דבריו למעלה פ"ב] הם שני צדדים של מטבע אחת; שמה של המטבע הוא הוצאת הנס אל הגלוי. וראה להלן פנ"ג הערה 157.

<> ראה למעלה הערה 18.

גבורות ה', פרק נב עמוד PAGE לב

PAGE קצט

PAGE לב GH55