#**רבן גמליאל אומר**= וכו'. יש לשאול, הנה ראינו שהשם יתברך צוה בפסח "על שום שפסח וכו'" (פסחים קטז:), והרי ראינו שלא היתה שום מכה מן המכות בישראל, ולמה תהיה מכה זאת יותר בישראל. ויותר מזה אמרו (שמו"ר ט, י), שכשהיה שותה הישראל והמצרי, זה היה שותה דם, וזה מים.

#**דע**=, כי לעולם היו המכות תמיד עולים ומתגברים, ומפני כך אין לתמוה אם לא היתה המכָּה בישראל בכל שאר המכות, שמדריגת ישראל יותר חשוב ויותר עליון במעלה, עד שלא היה כח במכֶּה למשול בישראל. אבל כאשר הגיע למכת בכורות, שהיתה על ידי הקב"ה, שלא תוכל לומר שהיתה מדריגת ישראל חשוב כל כך שלא היה כח המכֶּה להיות מושלת בישראל, שהרי המכֶּה היה הקב"ה בעצמו, ולפי כבודו וגדלו היתה המכָּה בכל, ואם כן למה לא היתה המכָּה בבכורי ישראל.

#**ולא היה זה**= כי אם בשביל זה כי ישראל הם לחלק הקב"ה בעצמו, וכיון שנחשבים אל הסבה הראשונה, לא היה בהם המכָּה. כי מדריגת הבכור הוא מצד העלול, לא מצד העלה, שאין מדריגת הבכור רק שהבכור הוא ראשית לכל אשר יצא לפעל אחריו, ואין כאן מעלה מצד העלה. והקב"ה כאשר לקח ישראל אליו, קנו המעלה מצד העלה, שהוא הקב"ה, ולכן לא הגיע להם המכה. כי מדריגת ישראל שיש להם מצד שהם אל השם יתברך הוא יותר מן מדריגת הבכור, שהוא ראשית העלול, וישראל יש להם דביקות בעלה.

#**ומפני קנין**= המעלה הזאת, שהוא דבר חידוש שלא היה בכל המכות, צוה להקריב קרבן פסח (שמות יב, ו). כי מאחר שלא היו ישראל אפשר להיות נצולים מן מכות בכורות כי אם על ידי שהם נחשבים של הקב"ה, והם לחלקו, צוה להם להקריב קרבן זה\*. כי באיזה ענין הם שלו, ומה הם צריכים לו, כי אם להקריב לפניו לעבוד לו, ובעבודה הם שלו. וכיון שבעבודה הם שלו, לכך לא הגיע להם מכת בכורות כלל. ומפני כך נקרא הקרבן הזה (שמות יב, כז) "פסח", כתרגומו (שם) "חייס", שהוא לשון רחמנות. וביאור ענין זה, שכיון שאתם חלקו של הקב"ה, הוא מרחם וחס על אשר לו שלא יאבד. וזהו ענין פסח כאשר תבין.

#**וזהו פירוש**= הכתוב (שמות יב, יא) "וככה תאכלו אותו וגו' ואכלתם אותו בחפזון פסח הוא לה'". פירוש, כי לכך יש לכם לאכול הקרבן הזה, שהוא פסח לה', שיהא מרחם עליכם בקרבן זה, שאתם עובדים לפניו בקרבן הזה, ובזה אתם שלו, וראוי לרחם על שלו.

#**ומפני**= שהשם יתברך לקח ובחר בישראל בפרט מכל האומות להיות שלו, מורה בזה שהוא יחיד, שכיון שהוא יחיד בוחר באומה יחידית, לא בכלל האומות, שזה נותן ענין האחדות להיות לו עם מיוחד. שאם אין כאן אחדות, לא היה בוחר באומה יחידית. אלא שהוא יחיד, בוחר ביחיד. וזאת העבודה היא עבודה מאומה יחידה למי שהוא אחד.

#**וזהו עצם**= הקרבן הזה. לכך היה כל העבודה הזאת בענין אחדות. כי היה מצות הקרבן לאכול אותו על כרעיו ועל קרבו (שמות יב, ט), שאין ראוי שיהיה הקרבן הזה מחולק, רק על ראשו ועל כרעיו ועל קרבו. כי הדבר שהוא מחולק אינו אחד, שהרי יש בו חלקים, אבל דבר שהוא שלם יש בו אחדות, וכל ענין עבודה זאת בקרבן הזה להורות על האחדות. וכן (שמות יב, מו) "בבית אחד יאכל", כל הענין הזה שאסור לחלק הקרבן לשתי חבורות, או שאסור לאכול אותו בשתי מקומות, דפלוגתא דתנאי הוא במסכת פסחים (פו.). כל הדבר הזה שיהא מעשה הקרבן ואכילתו בענין האחדות, ולא בענין החלוק.

#**וכן**= (שמות יב, ה) "שה תמים בן שנה", מפני כי בן שנה הוא אחד בשנים, ואם היה ב' שנים, היה יוצא מן האחדות, וכל הדברים האלו נמשך לענין האחדות. ודוקא שה ולא עגל, כי שה לדקותו נחשב אחד לגמרי, אמרו ז"ל (ויק"ר ד, ו) "שה פזורה ישראל" (ירמיה נ, יז), למה נמשלו ישראל לשה, מה שה אם הוא לוקה באחד מאבריו, וכולו מרגיש, אף ישראל, אחד חוטא, וכולם מרגישים. שהרי עכן היה אחד וחטא, וכל ישראל היו מרגישים. וביאור הדבר הזה כי השה לדקות טבעו ואינו בעל חומר גס ועב, כי דבר שהוא חמרי, כמו השור והחמור או הדבר שהוא דומה לו, יש בו ענין חמרי, והחומר מתחלק, ואין בו ענין האחדות. אבל השה טבעו דק ויש לו מזג דק, אינו חומרי, לכך אם נלקה באחד מאבריו כולו\* מרגיש. וכך ישראל, בעבור שישראל מפני שהם רחוקים ממדריגת החומר, אבל מדריגתם מדריגה רוחנית אלקית, ולפיכך אחד חוטא וכולם לוקים, כי המדריגה הזאת לא תתחלק, והחילוק הוא מצד החומר. וזה שצוה שיהיה הקרבן הזה "שה תמים", כי התמימות והשלימות הוא אחדות, כדכתיב (שמות כו, ו) "והיה המשכן אחד". ופירושו כאשר היה שלם, אז היה נחשב אחד, שהרי החלק אינו שלם ואינו אחד, ודבר זה מבואר. ומצותו בזכר ולא בנקיבה (שמות יב, ה), כי האחדות הוא מן הצורה, והחילוק\* הוא מן החומר, ודבר זה מבואר. ומפני שהזכר יותר נחשב צורה מן החומר, לכך הפסח אינו בא רק מן הזכרים.

#**וכן**= "אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל כי אם צלי אש" (שמות יב, ט), הכל ענין זה, כי הבשול במים או בשאר משקין, חלקיו מתפרדין על ידי הבשול ומתחלקין, אבל צלי אש, מכח האש, אדרבה, נעשה הבשר אחד, כי האש מוציא הרוטב, ונעשה הבשר קשה ואחד, לא כן כאשר מתבשל במים, שנעשה פירורים. וכן אסור\* מטעם זה שאין לאכול אותו נא, אלא כאשר הוא צלי אש, ואז הבשר מתקשה מכח האש. וכל זה מורה על ענין האחדות, שראוי שיהיה קרבן אחד אל השם יתברך שהוא אחד. ועוד כבר אמרנו פעמים רבות כי המים לא נקראו בכתוב רק בלשון רבים, ופירשנו הטעם (למעלה פי"ח) בפסוק (שמות ב, י) "כי מן המים משיתהו" כי הם חומרים, ואין אחדות רק בצורה. לכך קרבן הזה המורה על אחדות, אסור לבשל במים, וכל משקה שהוא כמו מים. ודבר זה ענין מופלג ותבינהו.

#**וכן**= "ועצם לא תשברו בו" (שמות יב, מו) גם כן דבר זה, שאם היה שובר העצם בפסח היה זה חילוק ופירוד דבר שאין צריך לאכילה. כי אף על גב שהוא אוכל הבשר שהוא ראוי לאכילה, אין זה חילוק ופירוד, מפני שהוא עומד לאכילה. אבל שבירת עצמות אין זה לאכילה, ונקרא שבירה ופירוד, ודבר זה לא יתכן לפסח. ועוד, כי שבירת העצם, במה שהוא עצם, שבירתו יותר נקרא פירוד וחילוק.

#**כלל הדבר**=, כי ראוי שיהיה הפסח קרבן אחד, מפני שהוא מורה על השם יתברך שהוא אחד, כי העבודה הזאת שיש לישראל היא מצד האחדות שהוא יתברך אחד, ולכך בחר באומה יחידי גם כן, כיון שהוא יחיד. ועוד, כי הקרבן הזה הוא עיקר העבודה שהוא יתברך אלקיהם של ישראל, והוא יחיד באלקותו, ולכך הקרבן הזה צריך שיהיה אחד. ולא כן שאר קרבן, שאין אותו הקרבן הוא עיקר העבודה במה שהוא אלקיהם, שהרי דוקא בקרבן זה כתיב (שמות יג, ה) "ועבדת את העבודה וגו'", נקרא קרבן זה "עבודה" סתם. ולכך קרבן זה הוא לאלקותו יתברך, והוא אחד באלקותו.

#**וכן שחיטת**= הקרבן אחר חצות מורה זה על האחדות, כמו שהתבאר למעלה בפרק שלשים וששה, כי אין לכפול הדברים. וכמה דברים בארנו שכל עבודת הקרבן הזה בענין האחדות, עד שכל ענין הקרבן הוא באחדות, ועיין שם.

#**ומה שאמרה תורה**= לאכול הפסח על מצות ומרורים, הוא גם כן דבר זה, כדי להוציא מלבן של אפיקורסים, שהם אומרים כי מן האחד לא יבא רבוי, רק מכח אחד יבא דבר אחד בלבד. ולפיכך כאשר יראו הרבוי בעולם, וכבר הוחלט להם כי\* מן האחד הגמור לא יבא הרבוי, אמרו שהתחלות הם יותר מאחד, כמו שמבואר בדבריהם מי שראה דבריהם. ודבר זה בא להוציא מלבם. ואמרה תורה כי הקרבן הזה שהוא לאל אחד יתברך ויתעלה\*, יהיה הקרבן נאכל על מצות ומרורים. כי המצה מורה על החירות, והמרור הוא שמורה על השעבוד, כי מאתו שהוא אחד יבא החירות והפכו הוא השעבוד, שהוא המוחץ והוא הרופא.

#**ויותר מזה**=, כי הפך הדבר מה שחשבו, כי הם אמרו כי מן האחד לא יבואו פעולות הפכים, הדבר הוא הפך זה; כי מפני שהוא אחד הוא הכל, שהרי אין בלתו, ולפיכך מאתו באו ההפכים, כמו שהתבאר למעלה, כי ההפכים הם גם כן הכל בעבור שלא ימצא עוד חלק, ועל ידי הפכים יש הכל. ולפיכך ראוי שיצאו ההפכים מן אותו שהוא מיוחד, כי ראוי שיהיה ממנו הכל, כי ההפכים הם הכל, ואין חוץ מהם, כמו שנתבאר למעלה כמה פעמים, ובפרק שירה (למעלה פמ"ז) אצל "אז ישיר", עיין שם, כי אין לכפול הדברים. ולפיכך ראוי שיהיה נאכל הפסח על מצה ומרור.

#**ועוד יש**= לך לדעת, כי הפסח הוא עצמו מה שישראל הם לה', כמו שנתבאר פעמים הרבה מאוד. ואחר המדריגה העליונה הזאת שישראל הם להקב"ה, נמשך אחר זה הגאולה, שהוא המצה. ונמשך אחר זה גם כן השעבוד, כאשר המקבל ראוי לזה, והכל הוא מצד שיש להם מדריגה העליונה הזאת. ולפיכך הפסח נאכל על מצות ומרורים, כי הפסח מה שישראל הם לה', שנקרא "פסח" על שם שפסח על בתי בני ישראל, ולא היה משחית בהם. וזה הוא בשביל שישראל הם אל השם יתברך, ואין דבר מכה במה שהוא שלו, וישראל הם של השם יתברך במה שהם עבדים עובדים לפניו, ועל ידי זה היו נצולים, כמו שהתבאר זה למעלה. ומן מדריגה העליונה שישראל הם של הקב"ה, דבר זה מביא גאולה, ומביא מרירות, כי כן נותן המדה כאשר הם שלמים יש להם הגאולה, והשעבוד כאשר יש בהם חסרון.

#**ועוד**=, אחר שהפסח כמו שאמרנו למעלה מורה על שאנחנו להקב"ה, (-ו-)בשביל כך יש יציאה לישראל מן רשות האומות. כי הוא יתברך "אלקי האלהים" (דברים י, יז), המושל על כל הכחות ועל כל האומות, ובשביל זה אנו יכולים לצאת מרשות האומות. ואם לא כן, באיזה צד אנו יכולים לצאת מרשות מצרים, אם לא בזה שאנו לו יתברך, והוא מוציא אותנו מרשות אחרים. וכמו שאנו אל השם יתברך, ומצד הזה הוא גואל אותנו, כן מצד הזה יש שעבוד לישראל יותר מכל האומות.

#**וזה כי**= האומות יש להם כל אחד ואחד שר או מלאך מיוחד, ואיך יתכן שיהיה זה תחת זה, שהרי כל אחד ואחד מן האומות יש לו שר ומלאך מיוחד. אבל לישראל שאין להם שר ומלאך מיוחד, כי הם אל השם יתברך. כאשר הם בשלימות מעלתם, שאז הם ראוים אל השם יתברך. וכאשר אינם בשלימות מעלתם, הם נעזבים, והם נכנסים ברשות אחרים. שאל תאמר כי ישראל הם משותפים עם האומות, שאם היו משותפים עם האומות עד שחס ושלום היו לחלק מלאך, שאז שייך בזה אין כח נוגע במוכן לחבירו, אבל אין לישראל שווי עם האומות. כי דבר שיש לו שווי עם אחר, ונתן לזה חלק, ולזה חלק שני, אין אחד נוגע בחלק אחר, שכך נחלק. אבל ישראל לא קבלו חלוקה, רק הם חלק ה' יוצר הכל, ולא שייך אצל השם יתברך חלק. וכן ישראל גם כן אין ענינם חלק, שיהיו מקבלים חלוקה עם האומות. ולפיכך ראוים אל הגאולה לצאת מרשות אחרים כאשר הם אל השם, וכמו כן גם כן ראוים שיכנסו תחת רשות מושלים כאשר הם נעזבים מן השם יתברך, כיון שלא תוכל לומר שאין אחד נוגע במוכן לחבירו, שזה שייך דוקא באומות שהם שבעים, וכל אחד יש לו חלק מחולק מחבירו, ובמה שהם מחולקים לא יתכן שיכנס זה ברשות זה, שיהיה משועבד זה לזה. ואם תמצא לומר שהאומות מושלים זה על זה, [זה] אינו אלא לפי שעה בסבה מקרית. ואין הגלות והשעבוד כי אם לישראל, שהיה תחלתם וראשיתם שעבוד וגלות. ולפיכך למה יתמה האדם על אורך גלותם, כי דבר שהוא סגולה אינו קל בהסרה.

#**וכאשר רמזו ז"ל**= בפרק החולץ (יבמות מז.), אצל גר הבא להתגייר, שאומרים לו שאין ישראל יכולים לקבל רוב טובה בעולם הזה, ולא רוב פורעניות. ופירוש זה, כי העולם הוא עולם שפל אל מעלה אלקית, ואם ישראל היו מקבלים מעלתם העצמית לישראל, אי אפשר זה לעולם, ואין עולם הגשמי ראוי לזה. ואם ישראל זכו בעולם הזה אל הגדולה, זה היה בענין מיוחד [ו]בזמן מיוחד\*, שאין לענין זה תמידות, כאילו היה הגלות להם מסוגל, והחירות בדרך חדוש. וכן אין מקבלין רוב פורעניות, כי ההכנה שהם מוכנים לרוב הטוב הצפון, הכנה זאת מציל אותם מרוב פורעניות, שלא יהיו נפסדים ברע המוחלט. כלל הדבר, כי הגלות לישראל בסגולה, ואם ימצא בהם הטוב בעולם הזה הוא בסבה מיוחדת. ודבר זה יתבאר בזכות בעל הרחמים בספר הנצח.

#**וכבר נתבאר**= זה למעלה בפרק ד' שישראל יש להם מעלת הצורה השלימה הנבדלת, ומפני כך או שהם בתכלית המעלה או בתכלית השפלות, עיין שם הטעם. והתבאר לך כי ישראל שהם לחלק ה' בלבד, ובשביל זה אפשר בהם הגלות יותר, כמו שיש בהם הגאולה. וזהו פסח שנאכל על מצות ומרורים. ודבר זה ענין ברור מאוד מאוד שזהו ענין פסח מצה ומרור, כי הכל נמשך אחר הפסח במה שהם לחלק ה', ואחר מדריגה זאת העליונה נמשך להם הגאולה מרשות האומות, והשעבוד תחת רשות האומות.

#**אמנם ענין המצה**= כבר בארנו לך למעלה ענין המצה, והארכנו בזה בפרק שלשים וששה ובפרק חמשים ואחד באיזה ענין המצה מורה על החירות, ואתה תעיין באותן דברים, כי כולם הם דברי אלקים חיים. והנה עוד נבאר באיזה ענין המצה מורה חירות דוקא, שעם שהוא מצה והיא לחם עוני, היא מורה על החירות. שכבר ידעת כי רבותינו קראו הדבר שהוא פשוט "מצה" (שבת עט.), כמו שהתבאר דבר זה פעמים הרבה מאוד, ובשביל כך קראו חכמים (שם) העור דלא מליח ולא קמיח "מצה", בשביל הפשיטות. ודבר שהוא פשוט הוא ראוי לחירות יותר מכל, וזה כי הדבר שהוא מורכב הוא משועבד, כאשר ידוע שכל אשר מורכב משני דברים, הדבר האחד פועל בשני, וכל אחד פועל ומתפעל, ואין זה בן חורין, שכיון שהוא מורכב משני דברים, ומהם נעשה דבר אחד, האחד הוא שפועל (-באחד-) [באחר]. אבל הפשוטים יש בהם יציאה לחירות מן השעבוד, שאין דבר פועל בם. וזה ענין המצה שהיא פשוטה, שאין בה שאור, ולכך היא מורה חירות, רק עומדת בעצמה.

#**ועוד יש**= לפרש לפי פשוטו כי הגאולה להוציא אותם ממצרים היה בחוזק, כמו שכתוב בכל מקום אצל יציאת מצרים חוזק הפעולה, (שמות יג, טז) "כי בחוזק יד הוציאנו ממצרים". וכל דבר שהוא פועל בחוזק, פועל במהירות לפי חוזק פעולתו. ולפיכך כתיב (שם פסוק ג) "זכור את היום אשר יצאתם ממצרים כי בחוזק יד הוציא ה' אתכם מזה ולא יאכל\* חמץ". פירוש, כי החמץ שנעשה בעכוב זמן, אין זה חוזק, אבל החוזק מה שנעשה בלי זמן. ומפני שהוציא אותם בחוזק, "לא יאכל\* חמץ". ולפיכך צוה להם לאכול מצה בליל היציאה, שיקנו ישראל מעלה זאת שיפדה ה' אותם בחוזק. כמו שצוה להם לאכול פסח כדי שיפסח ה' עליהם, ולאכול בחפזון (שמות יב, יא), שהיא מהירות גם כן (רש"י שם), והכל כדי להתדבק במדה שממנה החוזק, להוציא אותם במהירות. וזה שאנו אומרים "מצה זו שאנו אוכלים על שום מה שלא הספיק וכו'", פירוש כיון שלא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ, אם כן בחוזק הוציאנו ה', ולפיכך יש לנו לאכול מצה בשביל שגאלנו בחוזק ובמהירות. ופירוש זה פשוט מאוד. והנה לכל הפירושים המצה היא חירות גמור. והתבאר לך למה המצה נקראת (דברים טז, ג) "לחם עוני". ועיין למעלה בפרק שלשים וששה ובפרק חמשים ואחד.

#**והא דאיתא בספרי**= (דברים טז, ג), אמר רבי שמעון, למה נקרא המצה "לחם עוני", על שם עינוי שנתענו במצרים, עד כאן. אין הפירוש שהמצה היא רמז לעינוי, רק סבירא ליה כי מי שיש לו הגאולה יש לו שעבוד גם כן כמו שהתבאר, ולפיכך נקרא המצה "לחם עוני", לא שתהא המצה מורה על השעבוד, דזה אינו, רק דסבירא ליה כי מדריגת החירות שמורה עליו המצה, במדריגה זאת גם כן עוני השעבוד.

#**והרי לך**= מצות הפסח שנאכל עמו מצה ומרור; כי הפסח הוא שאנו אל השם יתברך, שהוא אחד, ומן השם יתברך אשר הוא אחד שתי המדות, אשר האחת מצה מורה על החירות, והשניה השעבוד. כי מי שהוא אחד, יש בידו שתי המדות, כמו שהתבאר. או שתאמר כי הפסח הוא מה שאנו אל השם יתברך, כמו שהתבאר למעלה, ובמה שאנו אל השם יתברך נמשך לנו המצה, ונמשך לנו המרור, הכל כמו שהתבאר למעלה. וזהו\* מצות פסח על מצות ומרורים.

#**אבל בזמן**= שאין בית המקדש קיים\*, המצוה לאכול מצה ומרור בשביל זה הטעם עצמו; כי החירות והשעבוד הכל מן השם יתברך שהוא אחד, ומי שגאלנו מעבדות לחירות, הוא ששעבד אותנו גם כן. ולפיכך צוה אותנו שנאכל\* המצה, שהיא החירות, והמרור המורה על השעבוד, כאחד. או כמו שאמרנו כי המדריגה העליונה הזאת שישראל הם אל השם יתברך בה קנו החירות, ובה קנו השעבוד, הכל כמו שהתבאר למעלה. אמנם אין המרור מן התורה (פסחים קכ.), לשני טעמים; האחד, כי אין המרור הוא זמנו בעת החירות, אף כי כמו שקנו ישראל החירות כך קנו מדת השעבוד, כמו שהתבאר, מכל מקום אין זמן החירות זמן השעבוד. ולא כך כאשר היה הפסח, שהיה המצה והמרור נאכל עם הפסח בלבד, מפני כי מן מדריגה הזאת מה שאנו אל השם יתברך, בא המצה והמרור, וזה הוי שפיר, דהא הפסח הוא זמנו עתה, ומן המדריגה הזאת נמשך החירות והשעבוד, ולכך המצה והמרור מן התורה עם הפסח. אבל כאשר אין פסח, אף כי המצה הוא החירות, ומי שיש לו החירות יש לו שעבוד גם כן, מכל מקום אין נמשך זה מזה, וכל אחד דבר בפני עצמו. הנה המצה מן התורה ומרור דרבנן (פסחים קכ.), כי מצוה\* דרבנן היא לומר כי מדריגת החירות ומדריגת השעבוד הכל אחד הוא, ומי שיש לו אחת יש לו גם השנית.

#**ועוד טעם שני**=, כי מצות המרור המורה על השעבוד, אף כי בא מן השם יתברך שעבוד, אין זה רק מצד המקבל, כאשר יש חסרון במקבל אז יבא מן השם יתברך השעבוד על המקבל, אבל מן השם יתברך בא הטוב, כאשר ידוע. ואף אם הוא מביא השעבוד, הוא מביא אותו לתכלית הטוב, וכמו שאמר הכתוב (בראשית טו, יג-יד) "כי גר יהיה זרעך ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה ואחרי כן יצאו וגו'", לומר כי השעבוד הוא לתכלית שאחר כך יצאו ברכוש גדול, לפיכך אין המרור מן התורה. רק עם הפסח הוא מן התורה, לומר ממדריגה זאת שאנו אל השם יתברך, נמשך המצה והמרור. שכיון שהוא נסמך ונטפל עם הפסח, כדכתיב "על מצות ומרורים יאכלהו", הרי אין לו מציאות בעצמו, והוא טפל עם הפסח. ודברים אלו אמתיים וברורים מאוד. והתבאר לך אלו שלש מצות; פסח, ומצה, ומרור.

#**אמנם**= מצות ארבע כוסות חכמים תקנו אותם, כי כאשר היתה האכילה אכילה של מצוה, ואין זה אכילה כמו שהיא שאר אכילה, רק אכילה זאת אכילת מצוה, והשתיה היא מתיחסת אל האכילה, שאין אכילה בלא שתיה. ולפיכך כמו שהאכילה היא מצוה עליונה, השתיה מתדמה לזה שתהיה שתיה\* של מצוה, ולא תהיה כמו שאר שתיה.

#**ובמדרש**= (ב"ר פח, ה) אמרו, ארבע כוסות נגד ארבע לשונות של גאולה, דכתיב (שמות ו, ו) "והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים וגו'". והנה פירוש אלו ארבע לשונות יש להם פנים רבים, וכבר פירשנו למעלה אלו ארבע לשונות, וכולם הם דברים ברורים. ולאיש החכם אשר נתן ה' בו חכמה ודעת, ידע כי משורש אחד יצאו הפירושים.

#**ומה שבארנו**= באלו ארבע לשונות, כי מפני שנגזר על זרע אברהם שלשה דברים; "כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה וגו'" (בראשית טו, יג), הזכיר בהם שלשה דברים; גירות, עבודה, ועינוי. והם שלשה דברים, האחד יותר קשה מן השני; וזה כי הגירות בתוך ארץ נכריה, ואין להם כח, והם כפופים תחת אחרים, כמו הגר שיד אחר עליו, ומכל מקום אין משועבד לאחר. "ועבדום" הוא יותר מזה, שהוא משעבד בו. ומכל מקום השעבוד הזה כמו כמה עבדים משועבדים לאדוניהם, ואין דבר זה יוצא ממנהגו של עולם, שכמה עבדים יש. אבל הענוי הוא דבר יותר מכשעור, שאין האדון מענה את עבדו, אבל הוא משעבד בו, ואין מענה אותו, ולפיכך "וענו אותם" הוא יותר.

#**וכאשר בא**= לגאול אותם, התחיל באחרון (שמות ו, ו) "והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים", זה נגד הענוי שהיו משעבדים בהם יותר מדאי, וזה "מתחת סבלות מצרים". ואמר (שם) "והצלתי אתכם מעבודתם", וזהו הוצאה מן העבודה. ואחר שהציל אותם מן העבודה אמר (שם) "וגאלתי אתכם", וזהו נגד הגירות, שהיו תחת ידי אחר בארץ אחרת. ואין זה עבודה ושעבוד, רק שהם תחת ידי אחר, ועל זה אמר "וגאלתי אתכם בזרוע נטויה". ואחר כל זה שגאל אותם, אין זה רק הוצאה מרשות מצרים, אבל חסר עדיין להם החבור בהקב"ה, ועל זה אמר (שם פסוק ז) "ולקחתי אתכם לי לעם", שתהיו לי. כך פירשנו ארבע לשונות של גאולה.

#**ועוד פירשנו**= כי כאשר ישראל היו במצרים, היו משועבדים בכל צד, ובכל חלקיהם היו משועבדים. וזה כי כל דבר הוא מורכב מן חלקיו, וחלקיו של אדם הוא הגוף והנפש, והשלישי הוא הדבר הנעשה מחבור שתיהן. כמו הבית שהוא מורכב מחלקיו, והם העצים והאבנים שהם חלקיו, ועצם צורת הבית הוא שלישי. אמנם דבר זה בפרטים, שכל אחד ואחד יש בו שלשה דברים, אמנם כלל האומה הישראלית יש בהם ענין רביעי, והוא חבור הכלל ביחד, כי יש בכלל מה שאין בפרט. ומפני שהיו ישראל בשעבוד מצרים מצד חלק האחד, הוא הגוף, על זה אמר הכתוב (שמות ו, ו) "והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים", שהם נגד חלק הגוף, כי שעבוד של גוף הוא המשא. ולפיכך החמור, שהוא בעל חומר וגוף, הוא נושא משא וסבל. כי כאשר הגוף חזק, הוא נושא משא גדול. וכאשר הנפש קל וזריז התנועה, הוא מוכן להיות זריז ומהיר בעבודה. ותמצא בהמה כמו החמור, שהוא בעל אברים חזקים, נושא משא כבד, אבל אינו מהיר בתנועה. ותמצא מי שהוא ממהר בתנועה מאוד, אבל לא יוכל לסבול משא גדול. מזה תדע כי משא גדול שייך לגוף, ומהירות התנועה לנפש. והיו משעבדים בישראל בשניהם; במשא גדול מאוד, שהוא מלאכת הטיט. והיו צריכים למהר מלאכתן.

#**וכנגד שעבוד**= הגוף יאמר (שמות ו, ו) "והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים". וכנגד שעבוד הנפש אמר (שם) "והצלתי אתכם מעבודתם", כי היה קושי העבודה אם מצד איכות העבודה, ואם מצד כמות העבודה. ואיכות העבודה מתיחס לגוף, וכמות העבודה לנפש, שהיו צריכים למהר במלאכת העבודה, והמהירות שייך אל הנפש שבו התנועה. אמנם "וגאלתי אתכם" הוא לצורה העצמית, הוא צורה האנושית כולל גוף ונפש\*, שהוא השלישי, שאין ראוי שתהיה הצורה ברשות אחר, אבל ראוי שתהיה עומדת ברשות עצמה. כי אין עצם נסמך לאחר, רק עומד בעצמו, והצורה האנושית\* היא עצם. וכנגד זה אמר "וגאלתי אתכם", שתהיו עומדים ברשות עצמכם. ודבר זה התבאר למעלה (פכ"ה) אצל (שמות ג, יג) "מה שמו וגו'". וכנגד הכלל אמר (שמות ו, ז) "(-והייתם-) [ולקחתי אתכם] לי לעם", כלומר שאני מחבר אתכם לעם, במה שתהיו לי לעם. וכבר התבאר זה למעלה באריכות במקומו. וכנגד זה אמרו ז"ל (שיהש"ר ד, יב) שבזכות ארבעה דברים נגאלו ישראל, כמו שנתבאר היטב באריכות. והוא דבר מבואר מאוד. הרי לך ארבע לשונות של גאולה. וגם זה הפירוש הוא ברור.

#**ועוד באלו**= ארבע לשונות של גאולה פירוש אחר, והוא זה; כבר בארנו אצל (דברים כו, ח) "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. וכנגד הראשון אמר (שמות ו, ו) "והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים". פירוש, כי היו ישראל מוטבעים בשעבוד מצרים מפני שנולדו במצרים, עד שהם שקועים בשעבוד בתוכם, ואמר על זה "והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים". וכנגד פרעה שהיה רשע מתעורר למשול עליהם אמר (שם) "והצלתי אתכם מעבודתם", לשון הצלה [מ]מי שבא על אחר בכח גדול לשעבדו, והוא מציל אותו. אמנם "וגאלתי" הוא הוצאה מרשות אחר, שעד כאן לא הזכיר רק הסרת הסבל והעבדות, אבל הוצאה מרשות הוא ענין אחר. וזה אף על גב שלא היו פועלים בהם המצרים בעבודה, מצד שהם ברשות זולתם אין זה חירות, ולכך אמר (שם) "וגאלתי אתכם וגו'". ואחר הגאולה מרשות זולתם (שם פסוק ז) "ולקחתי אתכם לי", הוא החבור בו יתברך. והרי לך פירוש ארבע לשונות של גאולה. וכל\* הדברים דרך אמת ואמונה.

#**ולפיכך כאשר**= בא ההוראה על עצם הגאולה בפסח מצה ומרור, שזה מורה על עצם הגאולה, בא ההוראה עוד בארבע כוסות על מדריגה יותר עליונה. כי מדריגת גאולה זאת, שהיה לה מדריגה על מדריגה, עד שמגיע מדריגת גאולה זאת אל מדריגה עליונה. ולפיכך כאשר בא ההוראה באכילת מצה על הגאולה, באה הוראת ארבע כוסות, להורות על מדריגה יותר עליונה שיש לגאולה. כי ההפרש שיש בין האכילה והשתיה הוא דבר זה; כי האכילה כמו שיתבאר הוא יותר גשמי מן השתיה, כי המשקה הוא דק יותר, וכל דבר שהוא דק הוא יותר רחוק מן הגשמי, ודבר זה יתבאר בסמוך. ולפיכך בא שתיית ארבע כוסות על מדריגת הגאולה, שהיא יותר עליונה. ומה שהלשונות של גאולה ארבע דוקא, יתבאר בסמוך. ולפיכך אכילת מצה וארבע כוסות באו להורות על מדריגת הגאולה, שהיה מדריגת הגאולה\* מדריגה על מדריגה, כי כן הוא האכילה והשתיה, שהשתיה, שהוא ממשקה, אינו גשמי כמו האכילה.

#**ויש לך**= לומר המדריגה העליונה שמורה עליה השתיה היא זאת, וזה כי אף שהמצה היא מורה על שהוציא אותם אל חירות, היינו עצם היציאה לחירות, אבל (שמות ו, ו) "וגאלתי אתכם בזרוע נטויה" לא בא על עצם היציאה לחירות, רק בא על שיהיו נגאלים. וכן (שם) "והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים והצלתי אתכם מעבודתם", וכן (שם פסוק ז) "ולקחתי אתכם לי לעם", כל הדברים האלו באו להורות על שלא יהיו משועבדים למצרים, ויהיו עם שהוא נגאל, ויהיו אל השם יתברך. ודבר זה הוא יותר מדריגה עליונה; כי המצה היא על עצם היציאה בלבד, אבל אלו ארבע לשונות של גאולה הם דברים קיימים עומדים כך בתמידות. ולכך הדבר הזה הוא יותר במדריגה עליונה ממה שהוא עצם היציאה.

#**כי אין ספק**= כי שלימות הדבר בא בסוף הדבר ובגמר שלו, כאשר כולו נגמר ונשלם. ועצם היציאה הוא דומה אל הלידה, כאשר הולד יוצא לאויר העולם. כי כבר אמרנו למעלה כי ישראל הם דומים לולד היוצא לאויר העולם, וזהו עצם היציאה, שהוא דומה אל לידת הולד. אבל אלו ארבע לשונות הם באים כאשר נשלם הגאולה ונגמר. דומה לולד שכבר נולד, והוא נמצא בעולם בצורתו אשר נשלם, ודבר זה יותר מדריגה עליונה ויותר שלימה\*.

#**ולפיכך בא**= הרמז על אלו ארבעה דברים בארבעה כוסות, כי הכוס מורה על מדריגה יותר מן האכילה, שהמשקה אינו כל כך גשמי. כי האוכל, לגסות האוכל ולעבות שלו, הוא גשמי. ודבר זה ידוע, כי המשקה יותר דק ויותר רחוק מן הגשמי מאשר הוא\* האוכל. ובפרט היין, כי משקה\* היין הוא נבדל מחומר וגסות הענב, ולפיכך היין בפרט מורה על דבר שהוא יותר נבדל מן הגשמי. והערך והיחוס הוא שוה; כי כשם שיש עם האכילה, שהיא גשמית, השתיה, שהיא יותר דקה ויותר רחוק מן עבות גשמי, כך עם החירות, המורה עליו אכילת מצת מצוה, כמו שהתבאר, יש עם זה מדריגה שהיא יותר עליונה, והם ארבע מדריגות, אשר הם יותר במעלה.

#**ואם יקשה**=, אם אלו ארבע כוסות יש להם מדריגה עליונה יותר מן האכילה, אם כן למה אינם מן התורה. כי זה לא יקשה לך כלל, מפני כי העיקר הוא עצם היציאה, לפי שהוא הנס והפלא בעצמו. אבל מכל מקום בענין המדריגה והמעלה, אין זה כל כך הגאולה בעצמה, שהיא היציאה לפועל. כי דבר זה, שהוא היציאה לפועל הגאולה, הוא שנוי מן עבדות לחירות, וכל דבר שיש בו שנוי אינו מדריגה אלקית לגמרי, כמו כאשר כבר נשלמה הגאולה, כי דבר זה היא מדריגה עליונה ביותר.

#**ולפיכך הרמז**= על אלו ארבעה דברים בשתיית ארבע כוסות, שהמשקה, ובפרט היין, הוא נבדל מן הגוף הענב הגשמי. ולפיכך אכילת מצה ושתיית ארבע כוסות באו להורות על קבלת ישראל שתי מעלות; האחת, הוא עצם היציאה לחירות, שבאה ההוראה במצות מצה. והשני, על מה שישראל הם נגאלים כבר, ודבר זה מעלה עליונה יותר, באשר כבר הם נגאלים.

#**או שתאמר**= כי הגאולה יש לה שתי מדריגות; המדריגה האחת, מה שהם נגאלים בעצמם, יוצאים מרשות אחרים. והמדריגה השנית, סדר הגאולה וציור המושכל שלה, המופשט מן הגוף לגמרי, רק נקי, מופשט מן הגוף, והתקשרות סדר הגאולה בו יתברך. ובאלו ארבע לשונות לא נזכר רק סדר הגאולה; "והוצאתי אתכם", "והצלתי אתכם", "וגאלתי", "ולקחתי", כל אלו הדברים הם סדר הגאולה, ואשר הגאולה מסודרת ממנו יתברך, וציור המושכל וסדר שלו הוא יותר במעלה. ולפיכך ארבע כוסות הם באים על מדריגת הגאולה שיותר עליונה.

#**ועל כל פנים**= יש לדעת עוד\* [ש]הדבר ברור כי יש לגאולה מדריגה עליונה יותר מעולם העליון\*. ולפיכך אכילת מצה, שהיא אכילה גופנית, שהאכילה מתפרנס ממנה הגוף, וישוב בשר הלחם מה שהוא אוכל. והשתיה ממשקה שהוא דק, וכל שכן כאשר המשקה הוא יין, נבדל ויוצא מן הענב, שהיה נסתר לשם. וכמו שאמרו (עירובין סה.) יין ניתן בשבעים [אותיות], וסוד ניתן בשבעים [אותיות]. ואין הפירוש בלבד הגימטריא שבשביל כך נכנס יין יצא סוד (שם), אבל הוא דבר אמיתי מצד עצמו. כי היין הוא משקה נסתר, יוצא מהסתר הענב ומפנימית הענב. ולפיכך היין, שהוא גדל בנסתר ובפנימית הענב, בגימטריא "סוד", לפי שהוא נסתר. וכאשר נכנס היין באדם מוציא הסוד, כי הוא בא עד הנסתר כפי מדריגתו, ומוציאו. ולפיכך האכילה של מצה באה על הגאולה הנגלית, והשתיה באה על מדריגה העליונה יותר.

#**ולפיכך הם**= ארבע כוסות, כי הגאולה היא באה מעולם העליון לעולם הזה, שהוא עולם הרבוי. וכל דבר שהוא בא מעולם הנבדל לעולם הזה, יש בו רבוי מחולק לארבע. כי מספר זה הוא מספר הרבוי, שהוא נגד ארבע צדדין המחולקים. ואלו דברים הם ארבע לשונות של גאולה. וסוד הזה הוא מבואר בתורה (בראשית ב, י) "ונהר יוצא מעדן להשקות וגו' ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים", שמזה מבואר לך כי כל דבר שבא מעולם הנבדל, כמו הנהר שהוא יוצא מעדן להשקות הגן, כשהוא בא אל עולם הטבע, הוא עולם הרבוי, יפרד לארבעה ראשים, כי זהו נגד הפירוד והרבוי שהוא בעולם הרבוי. ולפיכך הגאולה שבאה מעולם העליון הנבדל היה מתפרד לארבעה ראשים, הם ארבע לשונות של גאולה. ודבר זה הם ארבע כוסות שתקנו חכמים שיהיו באכילה זאת. כי מאחר שמורה אכילה זאת, הוא אכילת מצה, על הגאולה כאשר מבואר, ויש עם האכילה השתיה, שהיא יותר רחוקה מן הגשמי כמו שהתבאר, מחויב שיהיה גם כן הגאולה, שמורה עליה האכילה, שיש עמה מדריגה יותר עליונה ויותר אלקית. ועל זה באו ארבע כוסות בשתיה על מדריגת הגאולה, כמו שבאה האכילה על הגאולה הפשוטה, כאשר אמרנו.

#**אמנם כוס חמישי**= הוא רשות כמו שנתבאר למעלה, כי דבר זה בארנו למעלה היטב אצל רבי עקיבא, שאמר "כל מכה ומכה שהביא הקב"ה על המצרים של חמש מכות" (מכילתא שמות יד, לא, והגש"פ), כי מצד מה ראוי שיהיה מתחלק לחמשה. וזה כי הרבוי שבא אל עולם הרבוי הוא מתאחד גם כן, כי אינו רבוי מחולק, רק רבוי מתאחד, ורבוי שהוא מתאחד הוא חמשה, כי החמישי מאחד את הארבע שהם הרבוי, כמו שהתבאר למעלה. ולקמן (פס"ה) יתבאר עוד ענין כוס חמישי זה על מה הוא, ומה הוא הוראתו, יתבאר לקמן בעזרת השם.

#**כלל הדבר**=, כי הכוסות אלו באים על תכלית מדריגת הגאולה ומעלתה העליונה שיש לה, כי באכילת מצה לא היה הוראה על תכלית מדריגתה\*, ובאה על זה שתיית ארבע כוסות. וכאשר תבין דברים אלו תבין כי דבר זה הוא בתכלית הקישור והסדר; כי כאשר בא אכילת מצה על הגאולה, באה השתיה על תכלית מדריגה העליונה ומעלתה האלקית, והענין שוה לגמרי.

#**והיו שתי כוסות**= לפני הסעודה ושתי כוסות לאחריה, כי כך ראוי והגון, כי מפני שארבע כוסות אלו יותר במדריגה ובמעלה, וכל דבר שהוא יותר עליון במדריגה, הוא כולל כל\* דבר שהוא למטה ממנו במדריגה. ולכך שתי כוסות לפני הסעודה, ושתי כוסות לאחריה, והסעודה באמצע, ובזה הכוסות כוללים כל הסעודה, כאשר יש כוסות לפני הסעודה, וכוסות לאחריה.

#**ומפני**= שארבע כוסות תקנו נגד ארבע לשונות של גאולה, ולשון שלישי (שמות ו, ו) "וגאלתי אתכם בזרוע נטויה", והרביעי (שם פסוק ז) "ולקחתי אתכם לי לעם", אמרו (פסחים קיז:) בין שלישי לרביעי לא ישתה. והטעם כי אלו שני דברים אין הפסק ביניהם, כי לכך גאל השם יתברך את ישראל להיות להם לאלקים, והם יהיו עמו. ודבר זה מבואר בכתוב בכל מקום אשר מזכיר יציאת מצרים יאמר "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, ואי אפשר שיהיה פירוד והבדל ביניהם למי שמבין סודי התורה. ולכך בין שלישי לרביעי לא ישתה, שלא יעשה הפסק. ודברים אלו הם דברים יקרים ונכבדים מאוד. ודבר זה מבאר לך גם כן סוד תפילין, שפרשה רביעית סתומה עם השלישית, כי לעולם אין הפסק בין שלישי לרביעי. וראוי לך להבין זה, ואז דעת קדושים תמצא, ותעמוד על דבריהם.

#**ובמדרש רבות**= (ב"ר פח, ה), "וכוס פרעה בידי" (בראשית מ, יא), מכאן קבעו חכמים ארבע כוסות של ליל פסח. רבי הונא בשם רבי בנאי, כנגד ארבע לשונות של גאולה וכו'. רבי שמואל בר בר נחמני אמר, כנגד ארבע כוסות שנאמרו כאן\*, שנאמר (שם) "וכוס פרעה בידי", "ואשחט אותם אל כוס פרעה" (שם), "ואתן את הכוס על כף פרעה" (שם), "ונתת כוס פרעה בידו" (שם פסוק יג). רבי לוי אומר, כנגד ארבע מלכיות. רבי יהושע בן לוי אומר, כנגד ארבע כוסות של תרעלה שעתיד הקב"ה להשקות את אומות העולם\*, שנאמר (ירמיה כה, טו) "כי כה אמר ה' אלקי ישראל אלי קח את כוס היין החמה הזאת", (ירמיה נא, ז) "כוס זהב בבל ביד ה'" (-כי כוס ביד ה'-), (תהלים יא, ו) "ימטר על רשעים פחים אש וגפרית ורוח זלעפות מנת כוסם". וכנגדן הקב"ה משקה את ישראל ארבע כוסות של ישועה לעתיד [לבא, שנאמר] (תהלים טז, ה) "ה' מנת חלקי וכוסי", (תהלים כג, ה) "דשנת בשמן ראשי כוסי רויה", (תהלים קטז, יג) "כוס ישועות אשא". 'כוס ישועה' לא נאמר, אלא "כוס ישועות", אחד לימות המשיח, ואחד לימות גוג ומגוג, עד כאן.

#**ביארו בזה**= 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. ורמז בזה כי אצל פרעה שהיה מלך, נאמר אצלו ארבע כוסות "וכוס פרעה וגו'", שהרמז בזה כי הכוסות שהם ראוים למלך, שהוא יותר בן חורין, הם ארבע כוסות, וכנגד זה תקנו ארבע כוסות דרך חירות. שכבר אמרנו כי האכילה של מצה הוא אכילת חירות, והשתיה מתיחס אל האכילה, וגם היא דרך חירות. ודעת רבי בנאי כבר נתבאר למעלה.

#**אמנם מה**= שאמר רבי לוי שתקנו ארבע כוסות נגד ארבע מלכיות, הדבר צריך תלמוד, מה ענין המלכיות לכאן. וכאשר תעמוד על דעתו תמצא דעתו נכון. וזה כי דעת רבי לוי כי בליל היציאה לקח הקב"ה את ישראל אליו, וקנו מדריגתם העליונה. ודבר זה מורה עליו אכילת מצה, כמו שהתבאר. ומדריגתם העליונה כאשר בחר השם יתברך בהם מכל האומות, ולקח אליו ישראל מן ארבע מלכיות. וכבר התבאר בפרק חמישי כי אי אפשר שיהיה כל העולם במדריגת השלימות, שאין זה מדריגת העולם שיהיה הכל במעלה ובשלימות, כמו שהארכנו. ועוד יתבאר זה בעזרת השם יתברך בספר נצח ישראל. ולפיכך באה ההוראה בארבע כוסות על מדריגת ארבע מלכיות, וישראל יש להם מדריגה מיוחדת נבדלת לעצמם, שהם חלק ה', עד שבענין זה כל מדריגת האומות, שהם ארבע מלכיות, הם נמשכים אחר ישראל, ובכח מדריגת ישראל, שקנו הכל, גם מדריגת ארבע מלכיות, כי ישראל נותנים קיום לכולם. #**ולפיכך**= ארבע כוסות, שנים לפני הסעודה ושנים לאחריה, והוא מורה על ארבע מלכיות. ואכילת פסח ומצה ומרור באמצע, שהוא מדריגת ישראל. וזה כי האמצע הוא נבחר, והוא קדוש אלקי ביותר, כאשר התבאר מענין האמצע בהקדמת הספר ובכמה מקומות בזה הספר, שהאמצע הוא נבחר לקדושה. וסימן לזה ארבעה דגלים, שהיו לארבע רוחות, ואוהל מועד, מחנה שכינה, באמצע. דבר זה מורה לך כי הקדושה באמצע. ולפיכך שתי כוסות לפני הסעודה, ושתים לאחריה, נגד מדריגת האומות, ומדריגת קדושת ישראל באמצע. נמצא כי ארבע כוסות לישראל מצד שהם נבדלים מן ארבע מלכיות, וכל ארבע מלכיות הם תלוים מקוימים בישראל, נמשכים אחריהם, והם נבחרו מתוכם. ולפיכך ארבע כוסות אלו לישראל במה שבמציאות ישראל ובכחם הכל, וזהו מדריגת ישראל העצמית\* שקנו בליל זה, כי זהו עיקר מדריגת ישראל ומעלתן כאשר תבין.

#**ויש לך**= להבין למה באה ההוראה על מדריגת האומות בשתיית הכוסות, והוא דבר אמת באין ספק. כי האכילה הוא העיקר, והיא חיותו של אדם שממנו יתפרנס האדם, ואם לא היה פרנסת האדם במזון, היה נפסד. אמנם השתיה אינה מפרנסת האדם, ואם יש בה פרנסה אין זה חיותו שיכול לעמוד בו, והשתיה אינה באה רק בשביל תיקון המאכל, לתקן אותו כאשר ראוי, ודבר זה בודאי. נמצא כי השתיה אינה באה בשביל עצמה כלל, רק שהשתיה נמשכת אל המאכל, שהוא חיות האדם. ודבר זה בעצמו מדריגת האומות\*. כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפלים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל ישראל, והם נבראו בשביל עצמם. וגם זה התבאר בכמה מקומות בזה הספר כי אין הבריאה בעצם רק לישראל, ואל ישראל נמשך הכל. לפיכך גם על דעת רבי לוי באה הוראה מארבע כוסות על מדריגת ארבע מלכיות, אשר מדריגת ישראל הקדושה ביניהם. וכאשר תבין את זה, תמצא דעת רבי לוי דבר ברור מאוד.

#**ומה שאמר**= רבי יהושע בן לוי שארבע כוסות הם נגד ארבע כוסות של תרעלה שעתיד הקב"ה להשקות האומות, פירוש דבר זה כי כאשר בא ההוראה בפסח מצה ומרור על מדריגת ישראל, כמו שנתבאר למעלה, הנה הוראה בשתיית ארבע כוסות להורות על שנמשך אחר הגאולה. ואחר המדריגה שקנו ישראל בליל זה, מדריגה יותר עליונה שיגיעו להם בהפסד כוחות המלכיות, שיש להם ארבע מדריגות עליונות, ויבא הפסד לאותם שהם מתנגדים לישראל. כי כח ארבע מלכיות אלו מתנגדים לכח הקדושה של ישראל, ודבר זה התבאר למעלה בפרק ששי ובפרק עשירי, שם מבואר איך ארבע מלכיות, שהם נגד ארבע צדדין, הם מתנגדים לישראל, שהם עיקר העולם. וזה מדריגת הגאולה שקנו ישראל בליל זה, שמורה עליו אכילת מצה. כי דבר זה, שהוא מורה עליו שתיית ארבע כוסות, שהוא מורה על הפסד המלכיות, או תנחומין לישראל, שלימות גאולת ישראל שקנו בליל זה, המורה עליו האכילה. ולכך מורה עליו השתיה, כי השתיה גם כן שלימות גמר האכילה, והשתיה נמשכת אחר האכילה, כי אין אכילה בלא שתיה. כך דבר זה, שהוא הפסד המלכיות ותנחומין לישראל\*, גמר שלימות הגאולה, נמשך אחר הגאולה, ומורה על מדריגה יותר עליונה. כי שתיית הכוסות מורה על המדריגה העליונה יותר מן אכילה, כי המשקה כמו שאמרנו מפני שהוא יותר דק, מורה על ענין פנימי יותר. ומכל שכן כאשר המשקה יין, שהוא פנימי יותר. וזאת המדריגה שתביא\* לעתיד פורעניות למלכיות, וזה מעלה יותר בודאי לישראל, כשיכלו המתנגדים להם. ולפיכך ראוי להורות על זה בשתיית הכוסות הארבע, שתבא להם מעלה ומדריגה יותר עליונה, להשקות כוס התרעלה למלכיות ולבטל כחם.

#**וכן הם**= מורים על התנחומים שינחם הקב"ה את ישראל. וזה כי כאשר אמרנו למעלה כי הפסח ומצה ומרור מורים על מעלת ישראל שקנו בעת היציאה שיצאו ממצרים, ואם ירדו ישראל בעונינו מן המדריגה הזאת, לא יהיה זה לנצח, אבל הקב"ה ינחם את ישראל על הצער שקבלו מן המתנגד אשר מתנגד להם, הם ארבע מלכיות, וינחם אותם להחזיר אותם כבראשונה. ולפיכך צריך עם המצה ומרור שתיית ארבע כוסות, המורה על זה שאם ירדו מן המדריגה, יש תשועה ותקוה לישראל מה שהיו בגלות ארבע מלכיות, ויקבלו תנחומין על כל ארבע מלכיות, אשר הם בעצם מתנגדים לישראל. ולפיכך באה ההוראה הזאת בשתיית ארבע כוסות, כי כאשר נראה צער והאבל שהיה לישראל\*, ויש עוד תקוה ואחרית ממקום פנימי עליון, נקרא זה כוס נחמה וכוס ישועות. ומפני שהלילה הזה הוא מיוחד שקנו ישראל עצם מדריגתן ומעלתן, באה ההוראה בשתיית ארבע כוסות, מורים על שיש עוד עלוי מעלת ישראל, נמשך אחר גאולה זאת.

#**ואם תאמר**=, ואם כן\* למה אנו שותים הכוס, והלא הוא לאומות. אין זה קשיא כלל, כי אין משקה עתה כוס של תרעלה לארבע מלכיות, רק כי בליל זה קנו המדריגה הזאת, שישראל בכח על דבר זה מה שיהיה לעתיד, והוא בכח בלבד, ולא בפועל, והכח הזה הוא אצל ישראל. נמצא כי שתיית ארבע כוסות אלו הם לישראל, במה שבכחם דבר זה מה שיהיה מגיע למלכיות.

#**וכאשר האכילה**= בליל זה מורה על מדריגת ישראל שקנו, ואחר האכילה נמשך השתיה, ולכך שתיית אלו ארבע כוסות באו גם כן להורות על מה שהוא נמשך אחר גאולת ישראל שקנו בליל היציאה, ושלימות הגאולה, כמו שכל כוסות הם שלימות האכילה. והפסד המלכיות ותנחומין של ישראל הוא נמשך אחר הגאולה, והוא שלימות הגאולה. והבן הדברים האלו מאוד. כלל הדברים בכל זה, כי אכילת מצה עם שתיית ארבע כוסות הוא הוראה על מדריגת ישראל בשלימות.

#**הנה התבאר**= לך דעת חכמים בענין\* ארבע כוסות, והוא דעת אמתי דעת ברור, מקובל מפי חכמים. ולכל החכמים האלו ענין ארבע כוסות מתחבר אל פסח מצה ומרור, שכאשר האכילה של פסח מצה ומרור מורים על מעלת ישראל, אי אפשר שלא יורו הכוסות על ענין דומה לזה, כי אל אכילה ראוי שיהיו כוסות. ולפיכך פירשו חכמים כל אחד ואחד מה שראוי להתחבר אל פסח מצה ומרור. אמנם מה שהסכימו רוב האחרונים והמפרשים על ארבע כוסות שהם נגד ארבע לשונות של גאולה, וכבר בארנו לך פירוש מדרש זה, וזהו עיקר הפירוש. ועיין בזה כי הוא דבר עמוק, ואין להאריך, רק תחבר הדברים זה אל זה.

#**ויש לומר**= על דרך דברי אגדה בענין אחר; פסח מצה ומרור, להודיע כי בזכות אבות יצאו ישראל ממצרים, ובשבילם זכו ישראל אל הגאולה. הפסח נגד יעקב, שהוא בחור\* שבאבות (ב"ר עו, א), ולפיכך הפסח (שמות יב, ה) "שה תמים", שנקרא יעקב (ירמיה נ, יז) "שה פזורה ישראל". ובמדרש רבות בפרשת ויחי (ב"ר צו, ה) "אל נא תקברני במצרים" (בראשית מז, כט), למה אמר יעקב כך, אלא כך אמר יעקב; נמשלתי כשה, שנאמר "שה פזורה ישראל", והמצרים נמשלים כחמור\*, שנאמר (יחזקאל כג, כ) "אשר בשר חמור[ים] בשרם", ונאמר (שמות לד, כ) "כל פטר חמור תפדה בשה", לכך אל נא תקברני במצרים, שלא יהיו נפדים בי המצרים. למדנו מזה שיעקב נקרא "שה", וכנגדו הפסח שהיה "שה תמים".

#**מרור נגד יצחק**=, שהיה במרירות, שכהו\* עיניו מראות (בראשית כז, א). ואמר במדרש רבות בפרשת תולדות יצחק\* (ב"ר סה, ט) יצחק חדש יסורים. אמר לפניו, רבונו של עולם, אדם מת בלא יסורין, מתוך כך מדת הדין מתוחה כנגדו. מתוך שאתה מביא עליו יסורין, אין מדת הדין מתוחה כנגדו. אמר [לו הקב"ה], חייך, דבר טוב תבעת, וממך אני מתחיל. מתחלת הספר עד כאן אין כתיב יסורין, וכיון שעמד יצחק נתן לו יסורין, שנאמר (בראשית כז, א) "ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות".

#**מצה נגד אברהם**=, בשביל שהמצה נבדל מן השאור, וידוע מה שאמרו חכמים (ב"מ נט:) למה הזהירה התורה על אונאת הגר בכמה מקומות, מפני שסורו רע. ופירוש "סורו רע", השאור שבו רע, כי גוים\* יש בהם השאור, ובקל חוזר לסורו, לכך אסור להונות אותו. ואברהם היה נבדל מן השאור של אומות, כמו המצה הנבדלת מן השאור, לכך אברהם נחשב מצה. ועוד יש לו לאברהם ענין אחר שראוי להקרא "מצה", וכמו שהתבאר במקומו, עיין שם.

#**אבל רז"ל**= במדרש רבות בפרשת בא (שמו"ר טו, יב) הם פירשו שם פסח מצה ומרור נגד האבות בענין אחר, וכמו שנתבאר גם כן שם. ושם הארכנו, אך כאן יש לקצר. הנה אלו שלשה דברים הם זכותם של אבות, כאשר נראה ברור.

#**וארבע כוסות**= המתחברים לזה, נגד ארבע אמהות. וכבר אמרנו לך כי השתיה נמשך אחר האכילה, וטפל השתיה אצל האכילה, ומאחר שפסח מצה ומרור נגד זכות אבות, באו שתיית הכוסות נגד הנשים, שהם גם כן טפלים אצל האנשים. כי בזכות אבות ואמהות יצאו ישראל, שנאמר (שיה"ש ב, ח) "קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות", אמר הקב"ה, אם אני מסתכל למעשיהן של ישראל, אינם נגאלים. אלא למי אני מסתכל, לזכות אבותם, שנאמר "מדלג על ההרים", ואין הרים אלא אבות, שנאמר (מיכה ו, ב) "שמעו הרים ריב ה'", עד כאן. ולפי זה יהיה פירוש "מקפץ על הגבעות" בזכות אמהות. נמצא שישראל נגאלו בזכות אבות ובזכות אמהות\*. ואלו ארבע כוסות נגד זכות ארבע אמהות, על שם (תהלים קכח, ג) "אשתך כגפן פוריה בירכתי ביתך". ויש במדרש (תקו"ז סט, קיא.) כל האילנות מקבלים הרכבה עם שאינו מינו, חוץ מן הגפן. וזה שאמר "אשתך כגפן", דלא מקבל מין אחר, והיא צנועה בירכתי ביתך, כן האמהות צנועות היו. ועל היין מברכין "בורא פרי הגפן" (ברכות לה.), ולפיכך ארבע כוסות שמברכין עליהם "בורא פרי הגפן", רמז לזכות אמהות ולצניעותן. ובמדרש (במדב"ר ט, יג), "לא ישים עליה לבונה" (ר' במדבר ה, טו), לפי שהאמהות נקראות "לבונה", שנאמר (שיה"ש ד, ו) "ואל גבעת הלבונה", וזו שפירשה מדרכיהן, לכך לא ישים עליה לבונה. הרי שנשתבחו האמהות בפרט בצניעות, כי עיקר שבח האשה ומדריגתה העליונה היא הצניעות.

#**ובפרקים**= [ו]בפרק נ"א\* נתבאר ענין פסח מצה ומרור, עיין שם. וכל הקושיות אשר הקשו בזה אין כאן מקומן, רק במקום המצה נתבאר על אמיתתו.

<> "רבן גמליאל היה אומר, כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן; פסח, מצה, ומרור" [פסחים קטז.]. ובכת"י [שעה] הוסיף: "משנה היא בפרק ערבי פסחים [שם]. ויש לדקדק בדברי רבן גמליאל, מנא ליה דבר זה, שכל מי שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו. ויש לומר, דילפינן מדכתיב [דברים ו, כ] 'מה העדות והחקים והמשפטים', שהכתוב מדבר אף במי שיודע המצות [כמבואר למעלה פנ"ג הערה 156], ואפילו הכי חייב לספר בהלכות פסח. ואין דבר שהוא יותר הלכות פסח מפסח מצה ומרור. לפיכך קאמר 'כל מי שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו'. ודוקא כל ג' דברים צריך לומר, ולא סגי ליה באחד מהם, מפני שכל שלשתן הם כמצוה אחת, שהרי צריך לאכול הפסח על מצות ומרורים [פסחים קטו.]. ולפיכך לא יצא ידי חובתו עד שיאמרו שלשתן יחד, ובאחד לא יצא".

<> המשך דברי רבן גמליאל: "פסח שהיו אבותינו אוכלים בזמן שבית המקדש היה קיים, על שום מה. על שום שפסח הקב"ה על בתי אבותינו במצרים, שנאמר [שמות יב, כז] 'ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל ויקוד העם וישתחוו'".

<> לשונו בדר"ח פ"ה מ"ד [קא.]: "עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים. אלו עשרה נסים שנעשו לאבותינו במצרים הם עשר מכות... ולפיכך המכות עצמם שהביא הקב"ה על המצריים הם הנסים שנעשו לאבותינו וגו'. והרמב"ם ז"ל [בפיהמ"ש שם, ויובא בסמוך] פירש כי מה שהיו ישראל נצולים מן העשרה מכות שבאו על המצריים, דבר זה הם הנסים שעשה הקב"ה לאבותינו במצרים. כי הקב"ה הביא הצפרדעים על ארץ מצרים, לא על המצריים בלבד. ולפיכך היה הנס לישראל גם כן כאשר היו נצולים מזה. וראיה לזה, דהא חושך לא שייך לומר שהיה על מצריים בלבד, שהרי ישראל ומצרי היו יושבים ביחד, והיה אור לישראל וחושך למצרי [רש"י שמות י, כב]. ומזה נראה כי השם יתברך עשה נס לישראל שהצילם מן החושך. וכך הם כל הנסים, הציל הקב"ה את ישראל מן המכות... שהרי כתיב בתורה בפירוש שלא היתה אותה מכה בישראל". והרמב"ם בפיהמ"ש [אבות פ"ה מ"ד] כתב: "העשרה נסים שנעשו לאבותינו במצרים, הוא הנצלם מן העשר מכות, והיות כל מכה ומכה מיוחדת במצרים, ולא בישראל, ואלו הם נסים בלא ספק. ולשון התורה בכל מכה ומכה מהם שהביא הקב"ה על המצרים, מלבד מכת הכנים, שלא ביאר זה, אלא שהוא ידוע שלא ענש ישראל... אבל בשאר המכות התבאר בהם הענין; אמר בדם [שמות ז, כא] 'ולא יכלו מצרים לשתות מים מן היאור', ראיה שהנזק היה משיג אותם לבדם. ואמר בצפרדעים [שמות ז, כח-כט] 'ובאו בביתך ובחדר משכבך וגו''. ואמר בערוב [שמות ח, יח] 'והפליתי ביום ההוא את ארץ גושן וגו''. ואמר בדבר [שמות ט, ו] 'וממקנה בני ישראל לא מת אחד'. ואמר בשחין [שמות ט, יא] 'כי היה השחין בחרטומים ובכל מצרים'. ואמר בברד [שמות ט, כו] 'רק בארץ גושן אשר שם בני ישראל לא היה ברד'. ואמר בארבה [שמות י, ו] 'ויעל הארבה על כל ארץ מצרים'. ואמר בחושך [שמות י, כג] 'ולכל בני ישראל היה אור במושבותם'". ורבינו יונה [אבות פ"ה מ"ד] כתב: "כל עשר מכות שהביא הקב"ה על המצריים במצרים לא נוכו אבותינו מהם, ובכולן הוא מפורש בהם, לבד במכת הכנים שכתוב [שמות ח, יד] 'ותהי הכנם באדם ובבהמה', ולא הפרישה התורה בין מצרים ובין ישראל, אלא קבלה היא ביד חכמים שאף גם בזאת לא לקו ישראל". וכן הריטב"א [בהגש"פ, ד"ה דבר אחר ביד חזקה שתים] פירש שכל עשר המכות פסחו על ישראל. וכן הגר"א [אבות פ"ה מ"ד] מוכיח מהפסוקים [לבד מכנים] שכל המכות פסחו על ישראל, ובנוגע למכת בכורות כתב: "ובבכורות [שמות יא, ז] 'ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו וגו' למען תדעון אשר יפלה ה' בין מצרים ובין ישראל', [שמות יב, יג] 'וראיתי את הדם ופסחתי עליכם'". אך הראב"ע [שמות ז, כד (פירוש הארוך)] כתב שמכות דם צפרדע כנים שחין וארבה היו כוללות המצריים והעברים.

<> פירוש - למה שמכת בכורות תהיה בישראל יותר מתשע המכות שקדמו לה. וכן הקשה האברבנאל בהטעמה מיוחדת בשער צה, וז"ל: "הוא דבר מתמיה מאד, לפי שאם המצריים נתחייבו במכת בכוריהם לפי שהחזיקו ושעבדו את ישראל, שאמר עליו ה' [שמות ד, כב] 'בני בכורי', הנה ישראל לא היו מחויבים באותה מיתה כפי שורת הדין, ולמה יומתו, מה עשו... ואתה תראה כי במכת הערוב הפלה ה' את עמו אשר בארץ גושן 'לבלתי היות שם ערוב' [שמות ח, יח]. ובמכת הדבר נאמר גם כן [שמות ט, ד] 'והפלה ה' בין מקנה ישראל ובין מקנה מצרים'. ובמכת החושך נאמר [שמות י, כג] 'ולכל בני ישראל היה אור במושבותם'... והנה לא נעשה שם סימן ונתינת הדם על המשקוף לשלא ילקו עם המצריים, ולא נצטוו על זה במצוות. גם בקריעת ים סוף נכנסו בני ישראל בים, ויבואו מצרים אחריהם, והמצריים טובעו בים סוף 'אחד מהם לא נותר' [תהלים קו, יא], ובני ישראל הלכו ביבשה. ולמה לא נצטוו על אותה תשועה במצוה מעשית, ומהסימנין בהוראת שעה, כדי שיזכו בהפלאה. ולא נתקנה עליה מצוה לדורות, כמו שנצטוו בפסח ובקידוש הבכורות בעבור שלא הוכו עמהם. והספק הזה אצלי עצום מאד, ותמהתי הפלא ופלא מהמפרשים איך לא העירו עליו". וראה להלן הערה 11.

<> וזה נקרא "ויותר מזה אמרו", שלא רק שלפעמים המכה פסחה לגמרי על מקומם של ישראל [כמו במכת ברד, שנאמר (שמות ט, כו) "רק בארץ גושן אשר שם בני ישראל לא היה ברד"], אלא אפילו כשהמכה היתה נוהגת במקומם של ישראל, והיתה קרובה אליהם, עם כל זה המכה פסחה עליהם. ולמעלה בהקדמה שניה [קיב.] כתב: "והרי תמצא במכת מצרים שהיה דבר והפכו בענין אחד. אמרו רבותינו ז"ל [שמו"ר ט, י] כשהיה קערה מליאה מים, והיה הישראל ומצרי שותים ביחד, היה הישראל שותה מים, ומצרי דם. נמצא שהיו המים טבעיים לישראל, ובלתי טבעיים למצרים. וכן מכת חושך אמרו שהיה חושך למצרים והישראל כאשר היה נכנס למקום החושך ההוא היה לו אור, היו שני דברים באויר, האור והחושך... החושך היה באויר למצרים, ולישראל לא היה חושך".

<> בכת"י [שעו] כתב משפט זה כך: "ואני יהודה בן בצלאל ז"ל אומר בזה [רק בפעמים בודדות מזכיר את שמו ושם אביו, וכמלוקט להלן ר"פ סו], שיש לך לדעת כי לעולם היו המכות תמיד עולים ומתגברים מן התחתונים אל העליונים, עד למעלה לגמרי". וכן כתב למעלה כמה פעמים. וכגון, למעלה פל"ד [תרא:] כתב: "כי אלו עשר מכות שהביא הקב"ה על המצרים היו בענין זה, שהמכה יותר ראשונה לא היתה כל כך מגיע למצרים, ותמיד היתה המכה מגעת להם יותר, עד מכה אחרונה, שהיא יותר מגעת להם עד נשמתם. וזהו דרך מלך שבא לצור על עיר; מתחילה מתחיל בדבר שהוא יותר רחוק מן האבוד להם, ותמיד הוא מקריב להם יותר, עד שמאבד אותם לגמרי. וכן היו המכות העשר, תמיד מקרבים ומגיעים להם... מתחלה לא בא לאבד את מצרים מכל וכל, והתחיל בקטן ובגדול כלה... ענין אלו עשר מכות איך היו מתקרבים אל המצרים". וכן כתב למעלה ס"פ נו [לאחר ציון 168]. ולמעלה פנ"ז [לאחר ציון 17] כתב: "דע כי כאשר רצה הקב"ה להביא המכות על המצרים, בקטנה התחיל ובגדולה כלה, שכבר אמרתי לך כי התחלת המכות הם למטה במדריגה, שאילו התחיל באחרונה היה שולחם מיד, ולכך התחיל במכה שהיא למטה במדריגה". ושם [לאחר ציון 36] כתב: "[דצ"ך] היה רק במכות שהיו בתחתונים... וכאשר התחיל במדריגה השניה [עד"ש], המכות שהם בחלל העולם, וזאת המדריגה יותר עליונה... וכאשר עוד התחיל במדריגה השלישית [בא"ח], היה מביא עליו מכות שבאים מלמעלה... שכל אשר היתה מכה יותר עליונה במדריגה, היה המכה גדולה וקשה עליו, כמו שנתבאר למעלה". ושם [לאחר ציון 93] כתב: "תמיד המכָּה שהיא מלמעלה יותר קשה, ואין להביא מכָּה קשה, ואחר כך שאינה קשה כל כך. ולפיכך היו עולים מלמטה למעלה". ושם [לאחר ציון 143] כתב: "וכאשר תתבונן עוד תמצא, כי אלו עשר מכות התחיל הקב"ה בהם מן הקטן, ובגדול כלה. וזה כי תמיד המכות הראשונות לא היתה המכה כל כך מגיע לנפשם, כי תחלה היה מכה אותם הכאה שאין מגיע לגמרי לנפשם, ותמיד היה מוסיף במכה, עד שבאחרונה היה מכה אותם במכת המיתה לגמרי". ובכת"י שם [שסד] הוסיף: "כי מי שהוא מכה את אחר, תחילה מכה אותו הכאה שאין מגיע לגמרי לנפשו, ואם לא ישמע, יוסיף מכה שמגיע לו יותר, עד שבאחרונה אם לא ישמע, יכה אותו במכת המיתה לגמרי" [הובא שם הערה 148]. ולמעלה פנ"ח בכת"י [שסז] כתב: "ואלו י' מכות התחיל בהם למטה בתחתונים, וכלים למעלה בעליונים, רצה לומר שהביא המכה מעליונים. וכל עוד שהיתה המכה עולה, היתה גוברת עליהם המכה, כי התחתונים התחלתם נמשכים מן העליונים. וכאשר התחלת הדבר מקבל הפסד, אין לדבר קיום ועמידה כלל, כי התחלתו נפסד. ולפיכך לא יצאו כאשר היתה המכה בתחתונים, שהיה עוד התחלתם קיים. אבל כאשר היו המכות באות מן העליונים, והיו מקבלים הפסד, אז לא היה להם עמידה, כאשר הוכו בהתחלה" [הובא למעלה פנ"ח הערה 7]. וכאן כוונתו למדריגת המכֶּה, וכמבואר בהערה הבאה.

<> פירוש - הואיל ועל מכת בכורות אמרו חכמים "לא על ידי מלאך, ולא על ידי שרף, ולא על ידי שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו" [הגש"פ], מכך משמע שתשע המכות הראשונות אכן נעשו על ידי מלאכים שרפים ושליחים למיניהם. וכן כתב בכת"י [שעו]: "לא היו שאר מכות על ידי הקב"ה בעצמו, זולת מכת בכורות שהיתה על ידי הקב"ה בעצמו, אבל שאר המכות לא היה זה. ומפני כך בודאי אין חידוש אם לא היתה המכה בישראל בכל שאר המכות, שמדריגת ישראל יותר חשוב ויותר עליון במעלה, עד שלא היו מוכים במכה ההיא". ואודות שמדריגת ישראל יותר עליונה מהמלאכים, זה תואם לשיטתו שמעלת האדם היא יותר ממעלת המלאך, וכפי שכתב למעלה פמ"ד [רסט.]: "לא היה לו לכתוב 'אנכי ה' אלקי השמים', כי דבר זה אינו, כי כל הנבראים נבראו לשמש זולתם מן הנמצאים; כי השמים נבראו לשמש האדם, שהרי המאורות שהם חשובים מן השמים, כתיב [בראשית א, יז] 'ויתן אותם ברקיע השמים להאיר על הארץ'... ואף המלאכים, הרי נקרא 'מלאך' מלשון שליחות בעולם, והרי הוא משמש הנמצאים, ולכך נקרא 'מלאך'... עושה שליחותו לשמור התחתונים, אף שהוא לא יקבל שום עבודה מן אותו שמשמש לו. ולפיכך האדם יותר נבחר בצד זה. ובפרט ישראל, שלא נבראו בשביל זולתם". ושם בהמשך הפרק [רפב.] כתב: "אמנם אני אומר, כי כל האומר כי המלאכים הנבדלים הם יותר במעלה מן ישראל, שהם אדם באמת אשר נקראו 'בנים' לו יתברך, אין רוח חכמים נוחה הימנו". ולהלן פס"ז כתב: "כי אף בערך מלאכי מרום ישראל הם יותר ראשונים. ואם שהדבר בתחלת הדעת נראה תמוה... שתמצא שמתיחס אלקותו על ישראל, ולא אמר 'אנכי אלקי המלאכים וצבא השמים'". ובתפארת ישראל פל"ג [תפח:] כתב: "כבר אמרנו לך פעמים הרבה מאד, כי אל תשגיח באנשים שאמרו כי הגלגלים והמלאכים הם יותר במעלה ממין האדם. שכבר בארו חכמים לא במקום אחד, רק בכמה מקומות, כי כל העליונים נבראו לשמש האדם, ולפיכך האדם עיקר בעולם הזה". וראה למעלה פמ"ד הערות 40, 50, 72, 73, שזהו יסוד נפוץ בספריו. אך יש לדון האם היתה לישראל מדריגה זו אף קודם מתן תורה. וראה למעלה פנ"ה הערה 29 שדבר זה תלוי בטעמים השונים שכתב בביאור מעלת האדם העדיפה על פני מעלת המלאך, עיי"ש. ודבריו כאן הם לפי הצד שמעלה זו שייכת אף לפני מ"ת [וכמובא בהערה זו שהטעם שמעלת האדם עדיפה הוא משום שהאדם נברא לעצמו, והמלאכים נבראו לשמש זולתם, וטעם זה שייך גם לפני מ"ת]. ועל כל פנים יש בדברים אלו חידוש נשגב, שגם כאשר ישראל היו שקועים במ"ט שערי טומאה [זוהר חדש ר"פ יתרו (לא.)], מ"מ "מדריגת ישראל יותר חשוב ויותר עליון במעלה" ממלאכים.

<> אודות שהמכֶּה מושל במוכה, כן כתב למעלה פ"מ [קל:]: "משלו [ישראל] על מצרים על ידי מכות", וראה שם הערה 274. והרמב"ן [שמות יח, סוף פסוק א] כתב: "למשה ולישראל עמו - הנפלאות שעשה למשה, שעשה עמו חסד וטובה שיבא אל פרעה תמיד, ולא יפחד ממנו, ויביא עליו המכות עד שיצאו ממצרים הוא והעם עמו, והוא כמלך עליהם" [ראה למעלה פנ"ז הערה 36].

<> "'והכיתי כל בכור בארץ מצרים' [שמות יב, יב], אני ולא שרף" [הגש"פ].

<> פירוש - המכֶּה מכֵּה את כל מי שתחתיו, וכבודו וגדולתו של הקב"ה מחייבים שמכתו תחול על הכל, כי הכל תחתיו יתברך. ובכת"י [שעו] כתב משפט זה כך: "שהרי המכֶּה היה הקב"ה בעצמו, וכפי כבודו וגדלו היתה המכה &**גבוה**^". ואודות שהפעולה חלה על מי שקטן מהפועל, כן כתב למעלה פנ"ה [לפני ציון 25]: "וזה כי תמיד הפעולה אינו במדריגת הפועל", וראה שם הערה 25.

<> בכת"י [שעו] הוסיף: "וכבר אמרנו לך למעלה [פנ"ח, והובא למעלה הערה 6] כי מכת בכורות יותר קשה מכל מכות, שמזה תלמד שהיתה מכה זאת במדריגה גדולה מאוד, עד שהיתה בבכורים שנקראים 'ראשית'. וידוע כי דבר שהוא ראשית הוא המדריגה היותר עליונה, ואם כן למה לא היתה המכה בבכורי ישראל גם כן". ובזה מיישב את השאלה במה שונה מכת בכורות מכל המכות האחרות שפסחו על ישראל; כל המכות האחרות באו ממקור פחות חשוב ממעלת ישראל, ואין הפחוּת יכול להכות את המרומם ממנו, ולכך ישראל לא היו בסכנה בתשע המכות הראשונות. אך מכת בכורות באה מהמקור העליון ביותר [הקב"ה בכבודו ובעצמו], והמכה אמורה לחול על כל מה שנתון תחתיו יתברך, ואף ישראל מכלל כל מה שנתון תחתיו יתברך. לכך במכת בכורות היו בכורי ישראל נתונים בסכנה שלא היתה קיימת במכות הקודמות. ומה שהקשה האברבנאל "הנה ישראל לא היו מחויבים באותה מיתה כפי שורת הדין, ולמה יומתו, מה עשו" [הובא למעלה הערה 4], לא קשה, כי מה שהיו מתים לולא קרבן פסח אינו מחמת עונש [עד שתקשה "מה עשו"], אלא מחמת שזכות הקיום באותו לילה היתה רק ע"י השתייכות אל ה', והשתייכות זו נעשתה ע"י קרבן פסח [כמו שיבאר בסמוך]. לכך בהעדר ק"פ אין את הזכות הנדרשת בכדי להתקיים, ולא מחמת עונש נגעו בה. וכמו שאין העולם יכול להתקיים ללא תורה [שבת פח.], ואין זה מפאת עונש, אלא מפאת העדר זכות קיום.

<> "ומדריגה זאת בודאי יותר גדולה מן ראשית" [הוספה בכת"י (שעו)].

<> "הסבה הראשונה" - הקב"ה. וכן הזכיר "הסבה הראשונה" למעלה פ"ה [רעא.], ויובא להלן הערה 82. ובתפארת ישראל ר"פ לו [תקכד:] כתב: "'לא יהיה לך אלהים אחרים' [שמות כ, ג], שלא ישתף שום אלהות עמו, אף כי הוא מודה במציאות הסבה הראשונה שהוא התחלת הכל. ואם עובד אלהים זולתו, שיאמר אף כי יש סבה ראשונה, יש לאדם מנהיג זולת הסבה הראשונה, עובר בזה אזהרת 'לא יהיה לך'... כי העובד זולתו, אף כי אינו כופר במציאות הסבה הראשונה, מכל מקום הוא ממעט מן הסבה הראשונה במה שהוא עובד זולתו, שהוא יתברך הכל ואין זולתו. ולכך העובד זולתו אינו נותן אל השם יתברך מדרגה זאת, שהוא הכל ואין זולתו". ובבאר הגולה באר החמישי [כה.] כתב: "דע כי העולם הזה דומה אל אילן אחד, שנמשך מן העיקר עד סוף האילן, ויש לו ענפים הרבה נמשכים זה אחר זה. וכן הוא העולם שנמשך מן הסבה הראשונה, והוא העיקר. וזהו אמרם [סנהדרין לח:] 'כופר בעיקר', ומשתלשלים חלקיו זה אחר זה עד סוף השתלשלות חלקי המציאות... הסבה הראשונה הוא עיקר הכל, והוא נושא הכל" [הובא למעלה פנ"ה הערה 228, וש"נ]. ושם בבאר השביעי [שצה.] כתב: "הנה אותם שהם עובדים אל השם יתברך, יש להם שיתוף וחבור יחד במה שיש להם אל אחד, הוא הסבה הראשונה, המקשר אותם ומאחד אותם". ולמעלה פנ"ה [לאחר ציון 81] כתב: "כי הוא העלה הראשונה יתברך שמו וזכרו לעד, שכולל הכל". ולהלן פס"ו כתב: "כי התקשרות הסבה הראשונה בנמצאים מצד שהוא יתברך עלה להם, והנמצאים הם עלולים ממנו". @**ויש להבין**^, מדוע מכנה כאן את הקב"ה בשם "הסבה הראשונה", כאשר רק לפני כמה מלים כתב "ישראל הם לחלק הקב"ה בעצמו". וכן להלן בסמוך כתב "הם נחשבים של הקב"ה, והם לחלקו". וראה בסמוך הערה 17 בישוב הדבר.

<> לשונו להלן [לאחר ציון 88]: "בשביל שישראל הם אל השם יתברך, ואין דבר מכה במה שהוא שלו, וישראל הם של השם יתברך... ועל ידי זה היו נצולים, כמו שהתבאר זה למעלה". וראה להלן הערה 17.

<> בא לבאר מדוע המעלה של קדושת בכורה בפני עצמה לא תועיל להגן על בכורי ישראל ממ"ב [אלא היה צורך להתחבר להקב"ה בכדי להנצל]. ומבאר שקדושת בכורה היא מצד העלול, ולא מצד העלה, ורק התחברות לצד של הקב"ה תועיל להצלת בכורי ישראל, וכמו שמבאר והולך.

<> לשונו למעלה פל"ח בכת"י [תצה:]: "כי הקדושה היא מפני שהבן הזה ראשית הנולדים אחר כך. ומפני זה ציוה הקב"ה להקדיש את הבכור, שהוא ראשית הנולדים אחר כך, שהוא פתח הרחם תחלה, ואחר כך יצאו האחרים. ובזה שייך קדושה במה שהוא ראשית האחרים. וזה לא שייך בבכור האב, שאין הבכור ראשית הנולדים אחר כך, שכל תולדה בפני עצמה. אף על גב שהבכור של אב הוא בכור לאביו מצד שהוא ראשון לו, אבל אינו ראשית בניו האחרים, כי הוא לא עשה דבר לנולדים אחר כך שיקרא זה 'ראשית' לאשר אחריו. אבל בבכור האם, שהוא פתח הרחם תחלה לכל שאר הבנים הנולדים אחר כך מן הרחם, שייך בזה 'ראשית', רצה לומר ראשית הנולדים שפתח הרחם, שכלם נולדו מן הרחם, וזה פתחו... ותמיד קידשה התורה ראשית הדבר, כמו ראשית דגנך, ראשית הגז, וכל ראשית קידשה התורה, היינו שהוא ראשית לאחרים. אבל בכור האב ראשית לאב, ואינו ראשית לנולדים כלל, ולפיכך לא נתקדש רק בכור פטר רחם, שהוא דומה אל כל הראשית שהם בתורה, דיש בהם קדושה, שאין קדושה אלא כאשר הוא ראשית האחרים, ודבר זה פשוט מאוד... אין קדושה אלא בפטר רחם, שהוא ראשית הנולדים" [הובא למעלה פל"ח הערה 98]. וכן בגו"א שמות פ"ד אות טז [פא:] כתב שְשֵם "בכור" של ישראל הוא ביחס לאומות העולם שבאו בעקבות ישראל, וכלשונו: "רז"ל [ב"ר סג, יד] מפרשים 'בכור' כמשמעו, לפי שהם ראשונים לכל הנבראים, ורק אותם ידע ה', ומפני זה נקראו 'בכורי' [שמות ד, כב] כי השם יתברך ידע את ישראל בראשונה, ואחר כך כל האומות, וזהו הבכורה שלהם" [הובא למעלה פכ"ט הערה 32, ופל"ט הערה 60. וראה להלן פס"א הערה 132].

<> פירוש - המציאות מתחלקת לשני צדדים; הקב"ה מצד אחד, וכל הנמצאים מצד שני. בלילה הזה של מ"ב ישראל קנו מעלתם שהם החלו להשתייך לצדו של הקב"ה, ולא לצדם של הנמצאים. ומאחר שישראל משתייכים לצד הקב"ה, שוב המכה תפסח עליהם, כי הקב"ה לא יכה את שלו [כמבואר בהערה 14]. לכך כינה את הקב"ה למעלה "הסבה הראשונה" [ראה הערה 13], כי בכדי להפריד את ישראל מכל שאר הנמצאים ולהעבירם לצד השני של המתרס, יש לכנות את הקב"ה בשם המורה בעליל שהקב"ה עומד לעצמו נבדל משאר כל הנמצאים; שם זה הוא "הסבה הראשונה", לאמר שהוא יתברך הסבה לכל הנמצאים, בעוד שכל הנמצאים מסובבים ממנו. וכן למעלה פנ"ה [לאחר ציון 86] כתב: "נמצא כי מלאך ושרף נבדלים מן הסבה הראשונה לגמרי, כי כל אחד פועל דבר פרטי, והוא יתברך כולל הכל". ובכלליות קבע בתפארת ישראל ס"פ מב [תרנז:] ש"דבר שהוא סבה לשאר דבר הוא נבדל ומחולק ממנו, כי זהו סבה והשני מסובב". ובח"א לשבת נג: [א, ל.] כתב: "כי פרנסת העולם הוא נבדל מן העולם, במה שהסבה נבדלת מן המסובב" [הובא למעלה פ"ז הערה 99]. וראה להלן הערה 35.

<> כן השריש בנצח ישראל ר"פ יג [שיח.], וז"ל: "כאשר תתבונן במעלת ישראל תדע כי לא דבר זה בלבד מה שישראל חלק השם יתברך... [אלא] כי אין לישראל בעצמם שום מציאות ושום הויה רק בו יתברך. ולא תאמר אף אם הם חלק ה', מכל מקום הם בריאה לעצמם, אל תאמר כך, אבל הם לגמרי אל השם יתברך, עד כי בטל מציאות עצמם אל השם יתברך. ודבר זה נראה באומה הזאת, שעל יחוד שמו וקידוש שמו בעולמו ולקיים תורתו היו מבטלים עצמם ונותנים עצמם לכל מיני הפסד... שזהו ענין קדימת 'נעשה' ל'נשמע' שאמרו ישראל [שמות כד, ז]. כי אין ישראל נמשכים לרצונם כלל, רק לרצון העלה ברוך הוא, והם ונפשם אל השם יתברך, ולא שייך בזה להקדים 'נשמע' ל'נעשה', כאילו היה תלוים בדעתם וברצונם, אבל אינם תולים בדעתם וברצונם כלל... כי אין לישראל מצד עצמם שום מציאות כלל, רק המציאות שיש להם הוא השם יתברך, שנותן מציאות להם, וכל מציאותם וקיומם הוא השם יתברך. ואף כי כל הנמצאים קיום שלהם [הוא מ]השם יתברך, המקיים את הכל, הפרש יש; כי כל הנמצאים אין להם קיום מן השם יתברך מצד אמיתת עצמם, רק דבר שאין אמיתת עצמם, ולפיכך בסוף מגיעים אל ההפסד. אבל ישראל, אמיתת עצמם יש לו קיום מן השם יתברך, ולכך הם מקוימים, ואין הפסד להם. וכל זה נרמז בשם 'ישראל', כי השם הוא בא על עצם הדבר ומהותו, ודבק בשם הזה שם 'אל'" [הובא למעלה פל"ו הערה 92, וראה להלן הערה 64]. ובנצח ישראל פ"ל [תקפח.] כתב: "ישראל הם לגמרי אל השם יתברך, עד שאין להם מציאות עצמם, רק מצד השם יתברך, שהוא יתברך צורה אחרונה לישראל. כמו שמורה שם 'ישראל', שחתם שם 'אל' בשמם, לומר כי עצם מציאות ישראל מה שהוא אלקיהם, וזולת זה לא היה להם מציאות". ואמרו חכמים [מגילה טז.] "'כי נפול תפול לפניו' [אסתר ו, יג], דרש רבי יהודה בר אלעאי, שתי נפילות הללו למה. אמרו לו, אומה זו משולה לעפר, ומשולה לכוכבים; כשהן יורדין, יורדין עד עפר. וכשהן עולין, עולין עד לכוכבים". ובאור חדש פ"ו [תתרמג.] כתב: "ומה שאמרו בגמרא כי אומה זה משולה לעפר ולכוכבים. ופירוש זה כי 'נפול תפול' משמע נפילה גמורה, עד שאין אחריה נפילה. ודבר זה מפני כי אין אומה כמו זאת ישראל, כי השם יתברך צורה אחרונה להם... ואם אין ישראל עושין רצונו של מקום, השם יתברך מסתלק מאתם, אשר הוא צורה נבדלת להם, ואז הם נופלים לגמרי. וכבר אמרנו כי מורה על זה שם 'ישראל', כי 'אל' הוא אמתת צורתם. וכאשר השם יתברך מסלק כבודו מהם, כאילו יש בטול לשמם, ובטל עצם צורתם, ואז הם נופלים לגמרי. וכאשר הם עולים, עולים עד לרקיע, כי הם דביקים בו יתברך, כאשר מורה שם 'אל' שהוא בשמם" [ראה למעלה פ"ג הערה 2, פ"ד הערה 59, פ"מ הערה 268, ולהלן הערה 122].

<> אודות שישראל הם לחלקו יתברך, כן נאמר [דברים לב, ט] "כי חלק ה' עמו, יעקב חבל נחלתו". וכן ישראל קרויים נחלת ה', וכמו שנאמר [דברים ד, כ] "ואתכם לקח ה' ויוציא אתכם מכור הברזל ממצרים להיות לו לעם נחלה כיום הזה". וכן [דברים ט, כו] "ואתפלל אל ה' ואומר ה' אלקים אל תשחת עמך ונחלתך אשר פדית בגדלך אשר הוצאת ממצרים ביד חזקה". ושוב נאמר [שם פסוק כט] "והם עמך ונחלתך אשר הוצאת בכחך הגדול ובזרעך הנטויה". וכן נאמר [תהלים צד, ד] "כי לא יטוש ה' עמו ונחלתו לא יעזוב". ו"נחלה" היא עצמה חלק, וכמו שנאמר [דברים יח, א] "לא יהיה לכהנים הלוים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל וגו'". וכן [ש"ב כ, א] "אין לנו חלק בדוד ולא נחלה לנו בבן ישי", והמצודות ציון כתב [שם] "נחלה - הוא חלק". ונאמר [זכריה ב, טז] "ונחל ה' את יהודה חלקו", ופירש רש"י [שם] "ונחל ה' את יהודה - לנחלתו ולחלקו". ורש"י [דברים א, טו] כתב: "ואקח את ראשי שבטיכם - משכתים בדברים, אשריכם על מי באתם להתמנות, על בני אברהם יצחק ויעקב, על בני אדם שנקראו אחים ורעים, חלק ונחלה, וכל לשון חבה".

<> פירוש - מהו הדבר שהם צריכים לעשות בשבילו יתברך שמחמתו הם נחשבים לחלק ה' יותר משאר אומות העולם.

<> פירוש - על ידי עבודת הקרבן ישראל נעשו עבדי ה', ובכך הם משתייכים לה'. ולהלן ר"פ סב כתב: "מצד שהם עבדי ה', שהם להקב"ה". ולהלן בסוף הספר [בתחילת "הלכות פסח בקצרה"] כתב: "כי ישראל הם להקב"ה... ובזה אנו עבדים לו, ועובדים אל השם יתברך בעבודתו, שהוא הקרבת הפסח, כעבד שהוא עובד לרבו". ובדר"ח פ"א מ"ב [קצא:] כתב: "וזה שאמר [אבות שם] 'ועל העבודה', כי מה שעובדין אל השם יתברך, בזה העולם הוא אל השם יתברך, ואין העולם דבר לעצמו, שיאמר חס ושלום שיש מציאות זולת השם יתברך. כי אין אל העבד שום מציאות מצד עצמו, רק שהוא משמש לרבו. וכל אשר משמש לזולתו, אין עליו שם בפני עצמו. ולפיכך העבודה היא העמוד השני". וכן אמרו "מה שקנה עבד קנה רבו" [פסחים פח:], ו"אין קנין לעבד בלא רבו" [קידושין כג:]. ועל כך אמרו [זוה"ק ח"א קכה.] "לית ליה מגרמיה כלום". וראה למעלה פמ"ו הערה 69, פנ"ט הערה 42, ולהלן הערה 35. @**ואודות שעבודת הקרבנות**^ מורה על ענין זה בפרט, כן כתב למעלה פ"מ [צז.]: "כי כל ענין הקרבן הוא להודיע כי בהתבונן מציאות השם יתברך, אין אצל מדריגתו מציאות לשום נמצא. כי הוא יתברך נבדל מכל חומר בעולם, ואם כן במעלתו ובמציאותו אין דבר חמרי נמצא. ולכך היו מקריבים אליו הקרבנות, לדעת כי הדברים החומרים אין להם מציאות אצל השם יתברך, שהוא נבדל מן החומר, והכל נקרב אל השם יתברך, שהוא נבדל מן החומר". ולהלן ר"פ סט כתב: "צוה השם יתברך בהקרבת הקרבן, שיקריבו לפניו לעבוד עבודתו יתברך, ובזה יפנה העלול אל העלה. וכאשר אתה רוצה לעמוד על עיקר הקרבן, אין ענין הקרבן רק דבר זה. כי כאשר העלול נמצא מן העלה יתברך, כן שב אל עלתו. רצה לומר כי הנמצאים אין להם קיום בלא העלה, והם תלוים בו, וזהו השבת העלול אל העלה. ולפיכך הקרבת הקרבן אליו יתברך, לפי שהוא יתברך עלת הכל, ואליו ישוב הכל... ולפיכך נצטוה העלול בהקרבת הקרבן. כי כאשר מביא אליו קרבן מממון שלו, והממון קנינו, והוא שייך אל האדם, ונחשב כאשר מביא אליו קרבן מממון שלו השבת העלול אל העלה... ואין זה רק לזכות האדם בפועל שלו, שרצון השם יתברך שהנמצאים ישובו אל השם יתברך, והרי עשה זה האדם שהביא הקרבן... ולפיכך כל ענין הקרבנות להורות כי השם יתברך יחיד בעולם, ואפס זולתו. ולכך לא תמצא בכל הקרבנות לא 'אל' ולא 'אלקיך', רק שם המיוחד [מנחות קי.]. כי הקרבנות כמו שהם להורות על אחדותו, שכל הנמצאים במדריגת רוממותו ומעלתו נחשבים לאפס, והכל שב אליו. שאין דבר נמצא זולת מחסדי ה', אבל באמתת מציאותו הכל שב אליו, ואין כאן בריאה כלל, וזהו שלימותו יתברך, שאין מציאות זולתו". ובנתיב הענוה פ"א [ב, ג.] כתב: "ואמר רבי יהושע בן לוי [סוטה ה:], בא וראה כמה גדולים נמוכי רוח; שבזמן שבית המקדש קיים, אדם מקריב עולה, שכר עולה בידו. מקריב מנחה, שכר מנחה בידו. אבל מי שדעתו שפלה, מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב כל הקרבנות, שנאמר [תהלים נא, יט] 'זבחי אלקים רוח נשברה'... פירוש דבר זה, כי מי שרוחו נשברה כאילו הוא מבטל עצמו מן המציאות לגמרי, ודבר זה עצמו כמו כל הקרבנות, שאין ענין הקרבנות רק להודיע כי הוא יתברך הכל, ואפס זולתו. ולפיכך שוחטין ומקריבין אליו הקרבן, ודבר זה מבואר במקומות הרבה כי זה ענין הקרבן. וכאשר רוחו נשברה בקרבו, הרי כאילו הקריב כל הקרבנות, שכל הקרבנות ביחד מורים כי הנמצאים כלם אינם נחשבים, אפס זולתו יתברך. ועל זה באים כל הקרבנות על פי הוראה הזאת, כי אין קרבן אחד מורה רק על דבר מיוחד, עד שבכל הקרבנות נשלמה הוראה זאת. והאדם כאשר בעצמו רוחו נשברה בקרבו, עד שהאדם בכללו אינו נחשב לכלום, דבר זה מורה כי הכל אפס זולתו יתברך. כי האדם הוא הכל, והוא מלך של כל הנמצאים, וכאשר האדם אינו כלום, כל הנמצאים אינם כלום, ובזה נחשב כשאדם רוחו נמוכה כמו כל הקרבנות" [הובא למעלה פ"מ הערה 139].

<> וכן נאמר [שמות יב, יג] "והיה הדם וגו' וראיתי את הדם ופסחתי עליכם ולא יהיה בכם נגף למשחית וגו'", ותרגם אונקלוס [שם] "ואחזי ית דמא ואיחוס עליכון ולא יהי בכון מותא לחבלא במקטלי". ורש"י [שם] כתב: "ופסחתי - וחמלתי, ודומה לו [ישעיה לא, ה] 'פסוח והמליט'". וכן כתב רש"י [ישעיה לא, ה] "פסוח... יש עוד לפותרו לשון חייס" [ראה למעלה פל"ז הערה 7].

<> לשון הרד"ק ספר השרשים, שורש חוס: "חוס... ענין חמלה". ונאמר [בראשית מד, ז] "ויאמרו אליו למה ידבר אדני כדברים האלה חלילה לעבדיך מעשות כדבר הזה", ופירש רש"י [שם] "חלילה לעבדיך - חולין הוא לנו, לשון גנאי. ותרגום 'חס לעבדיך', חס מאת הקב"ה יהי עלינו מעשות זאת, והרבה יש בגמרא [ברכות יט., שם כח., ועוד] 'חס ושלום'". ובגו"א שם אות ב [שיח:] כתב: "ותרגומו חס לעבדך. פירוש כי המתרגם אינו סובר שיהיה פירושו מלשון גנאי, ותרגם אותו לשון חס, שהוא לשון רחמים, שהקב"ה ירחם עלינו וישמור אותנו מזה". והרא"ם [בראשית מד, ז] כתב: "תרגומו הוא 'חס' מלשון רחמים, ולא מלשון גנאי... חס מאת הקב"ה יהא עלינו. פירוש רחמים מהשם יהיו עלינו מלעשות כדבר הזה, פירוש מלהביאנו אל פועל כזה. 'והרבה חס ושלום יש בגמרא', ופירושו רחמים ושלום יבאו עלינו מן השם".

<> בכת"י [שעו] כתב משפט זה כך: "שכיון שאתם חלקו של הקב"ה, הוא מרחם וחס על אשר לו, לכך תרגומו 'חייס', כלומר שהוא חס על שלו שלא יאבד כלל". נמצא ש"פסחתי" מורה על קרבן פסח ועל רחמים, כי קרבן פסח מחבר את ישראל לה', ומחמת חבור זה מתעוררים רחמי ה' על ישראל. וצרף לכאן שישראל קדושים אומרים [בקדושה למוסף דשבת] "ויחון עם המייחדים שמו", הרי שישנה חנינה לאלו המייחדים את שמו. וכן אומרים [בתחנון] "שומר ישראל שמור שארית ישראל ואל יאבד ישראל האומרים 'שמע ישראל'". וכפי שקרבן פסח מורה על אחדות ה' [כמו שיבאר בסמוך] וכן מורה על רחמי ה' על ישראל, כך יחוד שמו מורה על שני דברים אלו. @**ואודות שהחבור**^ מעורר רחמים, כן כתב בנתיב התורה פי"ד [תקמט.], וז"ל: "כי הרחמנות הוא מצד החבור והאחדות שיש לשני דברים ביחד, וזה ענין הרחמנות". ובנצח ישראל פמ"ב [תשלה.] כתב: "כי כל רחמנות כאשר לבו קשורה בו, ולכך כתיב [תהלים קג, יג] 'כרחם אב על בנים', מפני שנפשו קשורה בו, כדכתיב [בראשית מד, ל] 'ונפשו קשורה בנפשו'". ושם פנ"ב [תתכט:] כתב: "מדת הרחמים הוא הדבוק בעצם לגמרי. כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור... כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה', ודבר זה ידוע". ובח"א לשבת קלט. [א, עב:] כתב: "בכל המדות אין חבור רק הרחמים, שכאשר מרחם על אחד מתחבר אליו, והוא מרחם על דבר שיש לו קשור אליו, כרחם אב על בנים. דבר זה הקשור והחבור שיש לבנו, ובשביל כך הוא מרחם עליו. ולפיכך נקרא האוהב שמתחבר עמו בלשון תרגום 'רחמוהי'". ובח"א לשבת קנב. [א, פב:] כתב: "וכבר אמרנו פעמים הרבה, כי לכך נקרא האוהב בלשון תרגום 'מרחמוהי' [בראשית כה, כח], מפני שכל האוהבים הם מתקשרים יחד בשביל האהבה, ואז נמצא הרחמנות בהם, שהאחד מרחם על השני, שתמצא כי מדת הרחמנות מכח האחדות". ובח"א לגיטין נו: [ב, קה.] כתב: "כי מפני שמרחם על אחד הוא דבק בו לגמרי, והוא אחד עמו". ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג.] כתב: "כי הרחמנות הוא בשביל שיש לו חבור ודביקות אל מי שמרחם עליו, ומצד זה בא הרחמנות. כמו שמרחם האב על הבן, והאם על פרי בטנה, מפני שהבן כרעיה דאבוה. ומפני זה ישראל יש להם לרחם האחד על האחר, כי ישראל יש להם חבור אחד, שהם נקראים 'אחים' ביחד, ומצד הזה בא הרחמנות" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 69, פי"ד הערה 105, פכ"א הערות 28, 65, פכ"ג הערה 204, פל"ז הערה 8, פל"ח הערה 63, פל"ט הערה 5, פמ"ז הערה 58, פנ"ב הערה 57, פנ"ו הערה 124, ופנ"ח הערה 30]. @**ובבית אלקים**^ [שער התפלה פ"ב] כתב: "אמר דניאל [ט, ט] 'לאדני אלקינו הרחמים והסליחות', כי מצד שהוא אדון על כל העולם תְּאוֹת לו רחמנות". סתם ולא ביאר מדוע היות הקב"ה "אדון על כל העולם" מחייבת ש"תאות לו רחמנות". אך לפי דבריו בתפארת ישראל פי"ט [רפט.] יוסברו דבריו, שהביא שם את מאמרם [ברכות ז:] "מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה 'אדון', עד שבא אברהם וקראו 'אדון'", וכתב לבאר: "בארו ז"ל בחכמה כי לא היה אל הקב"ה צירוף וחבור אל העולם, עד שבא אברהם. כי היה הטבע החמרית מפסיק וחוצץ בין השם יתברך ובין העולם, עד שבא אברהם. ולכך קרא להשם יתברך 'אדון', כי האדון מצטרף ומתחבר אל אשר הוא אדון לו, ואינו נבדל הימנו... לכך עד אברהם לא נקרא 'אדון', עד שבא אברהם" [ראה למעלה פנ"א הערה 37, וש"נ]. הרי שתואר "אדון" מורה על הצירוף והחבור של הקב"ה לעולם, והחבור מעורר רחמים [כמבואר כאן], לכך "מצד שהוא אדון על כל העולם תְּאוֹת לו רחמנות", כי החבור פועל רחמים. וראה להלן פס"ב הערה 133.

<> לשונו למעלה פל"ו [תרפד.]: "ומה שאמר [שמו"ר טו, יב] 'הקריבו לי דורון וכו'' [לגבי קרבן פסח], פירשו הוא הדבוק בו יתברך, כי זהו ענין הקרבן שמביא אל השם יתברך, שהוא הדבוק בו, ועל ידי זה לא יבא עליהם המיתה. כי אחר שהם דביקים בו יתברך, אין אחד מאבד את שלו, כמו שהתבאר פעמים הרבה". ולמעלה ר"פ לז [תרצד:] כתב: "כך היה הדם הזה אות שהם להקב"ה. ובשביל כך [שמות יב, יג] 'ופסחתי עליכם', שהרי אתם שלי, שלא להשחית ולאבד דבר שהוא שלו, שהרי הדם מורה שהם עובדים לו. ופירוש 'ופסחתי' וחמלתי עליכם, כלומר כאשר אראה האות שלכם שאתם עובדים עבודתי, דבר זה גורם לרחם עליכם". ולהלן [לאחר ציון 85] כתב: "כי הפסח הוא עצמו מה שישראל הם לה', כמו שנתבאר פעמים הרבה מאוד". וראה להלן הערה 86. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; נאמר [שמות יב, כח] "וילכו ויעשו בני ישראל כאשר צוה ה' את משה ואהרן כן עשו", ופירש רש"י [שם] "ומהו 'כן עשו', אף משה ואהרן כן עשו". ותמוה טובא, מדוע יש צורך ברבוי מיוחד שמשה ואהרן קיימו מצוה המוטלת על כל ישראל, וכי היה צורך ברבוי מיוחד שמשה ואהרן שמרו שבת והניחו תפילין. ובגו"א שם אות נה [רכו.] כתב ליישב זאת בזה"ל: "אף משה ואהרן כן עשו. שלא תאמר דווקא ישראל שהם נגאלים יש לעשות, שהרי על ידי הפסח היו נגאלים, כדכתיב [שמות יב, כג] 'ופסח ה' על הפתח', אבל משה ואהרן שלוחי הקב"ה לגאולה, אין צריכין לעשות, דבגואל לא שייך. קא משמע לן אף על גב דהיו משה ואהרן גואלים, היו נגאלים גם כן". והדברים סתומים. אך לפי דבריו כאן הדברים מאירים; הואיל וקרבן פסח נצרך כדי להעביר את ישראל לצדו של הקב"ה, היתה הוה אמינא לומר שמשה ואהרן אינם זקוקים לכך, כי הם כבר נמצאים בצדו של הקב"ה מפאת היותם שלוחיו בעשר המכות. קמ"ל "כן עשו", שאע"פ שהם שלוחיו של הקב"ה, מ"מ כאשר אין הם עוסקים בשליחותם, הם חוזרים להיות ברשות עצמם, וצריכים להגאל כשאר ישראל. כי שלוחיו של הקב"ה עדיין אינם עבדיו של הקב"ה, ורק לכשיעשו עבדיו של הקב"ה [ע"י קרבן פסח] יהיו ראוים להנצל ממכת בכורות.

<> בא לבאר כיצד סיפא דקרא ["פסח הוא לה'"] מבארת רישא דקרא ["וככה תאכלו אותו"]. והקושי בזה הוא שסיפא דקרא פירושה "פסח הוא לה' - הקרבן הוא קרוי 'פסח' על שם הדלוג והפסיחה שהקב"ה מדלג בתי ישראל מבין בתי מצרים, וקופץ ממצרי למצרי, וישראל אמצעי נמלט" [רש"י שם]. וכיצד פסיחה זו של הקב"ה מחייבת שישראל יקריבו קרבן פסח [רישא דקרא]. ובכת"י [שעה] פתח את הפרק בשאלה זו, וכלשונו: "ובטעם שנתן רבן גמליאל בענין הפסח 'על שום שפסח הקב"ה על בתי בני ישראל', יש לדקדק בדבר זה, שאין זה טעם לומר שלכך אנו אוכלין הפסח מפני שפסח הקב"ה על בתי בני ישראל, דלמה יאכל הקרבן בשביל שפסח הקב"ה על בתי בני ישראל. ואין לומר כיון שפסח הקב"ה על בתי בני ישראל יש לאכול הקרבן ששמו 'פסח', דכל זה קשיא, דמה ענין הקרבן אל שם 'פסח'. ואף על גב דיש לומר בשביל שנתנו מן הדם של הקרבן על המשקוף ועל שתי המזוזות [שמות יב, ז], וכך היו ניצולים, לכך יש לאכול כל שנה הפסח. קשיא, דזה היה [צריך] להביא בכאן, שהיו ניצולים בשביל הדם, והיה לו להביא מקרא זה דכתיב [שמות יב, כג] 'וראה את הדם ופסח על הפתח'".

<> דיוק לשונו מורה שהעבודה של קרבן פסח היא אכילתו, שכתב כאן "לכך יש לכם לאכול הקרבן הזה... שאתם עובדים לפניו בקרבן הזה". ואכן נקודה זו מתבארת היטב על ידי הכלי חמדה [שמות יב, מג (עמוד 172)], שכתב: "הנה בפסח מצרים לא כתיב על הקרבה ושחיטה שיהיה לשם ה', רק על אכילת הפסח נאמר [שמות יב, יא] 'ואכלתם אותו בחפזון פסח הוא לה''. אמנם מקודם לא כתיב בתורה הקדושה כלל שהוא קרב להשם יתברך. אמנם בפסח דורות כתיב [שמות יב, כו-כז] 'והיה כי תבואו אל הארץ וגו' ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל וגו'', מבואר על הזביחה דהוא לה'. וצריך ביאור למה בפסח מצרים לא כתיב 'לה'' כי אם על האכילה. אמנם נראה ביאור הענין על פי מה שכתב הגאון בעל חתם סופר חיו"ד סימן רלה... דבפסח מצרים לא היה מזבח, ולא היתה זריקה כלל, וגם הקטרה לא היתה, לכן לא שייך בזה קרבן גבוה... ומעתה נראה דלכן בפסח מצרים לא כתיב 'לה'' כי אם על אכילה, כיון דקודם אכילה באמת לא היה ענין לגבוה כלל, ועיקר העבודה היה האכילה... דכל העבודה היא האכילה, ולית ביה עבודה אחרת כלל, ולכן כתיב 'לה'' רק באכילה. אך זה דוקא בפסח מצרים, אבל בפסח דורות דהיה קרבן גמור, וצריך שחיטה זריקה והקטרה, שפיר כתיב 'ואמרתם זבח פסח הוא לה''" [הובא למעלה פל"ו הערה 67. וראה להלן הערה 142].

<> פירוש - הטעם שהקב"ה פסח על בתי בני ישראל הוא מחמת שקרבן פסח חיבר את ישראל לה', וחבור זה מביא לכך שה' ריחם על בני ישראל ופסח על בתיהם. נמצא שפסיחת הבתים היא תולדה מקרבן פסח, ולכך יש מצוה לאכול קרבן פסח בליל ט"ו ניסן. @**דוגמה מובהקת**^ לדבריו כאן נמצאת בדבריו באור חדש פ"ג [תשז.], וז"ל: "ובגמרא [מגילה יג:] 'אם על המלך טוב יכתב לאבדם' [אסתר ג, ט], אמר ריש לקיש, גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעתיד המן הרשע לשקול שקלים על ישראל, לפיכך הקדים שקליהם לשקלי המן, והיינו דתנן [שקלים פ"א מ"א] באחד באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים. פירוש זה, כי השקלים שישראל נותנים הם לצורך הקרבנות, שמהם מביאין הקרבנות. וכבר התבאר למעלה כי הקרבנות הם כאילו הקריב את עצמו אל השם יתברך... ולפיכך נתינת השקלים הוא כאילו נתן עצמו אל השם יתברך, ואז ישראל הם אל השם יתברך לגמרי, ואיך ינתנו להמן, שכבר הם נמסרים אל השם יתברך. והקדים אותם לשקלים של המן, אשר היה נותן שקלים בעדם למלך לקנות אותם, ודבר זה לא היה מועיל, שכבר הם להשם יתברך לגמרי על ידי נתינת השקלים... ולכך הקדים השם יתברך שקליהם לשקלי המן, כי בזה נודע כי ישראל הם להקב"ה, ולכך המן אין יכול לקנותם" [הובא למעלה פ"ט הערה 170, ופמ"ו הערה 200]. הרי כשם שקרבן פסח הציל את ישראל ממכת בכורות, כך נתינת השקלים לצורך הקרבנות הצילה את ישראל מגזירת המן. עמוד וראה כיצד דבריו באור חדש שוים ומקבילים לדבריו כאן. וראה להלן הערה 93.

<> בכת"י [שעו] הקדים לכאן את הדברים הבאים: "ומפני שהקרבן הזה הוא שמורה כי ישראל הם חלק הקב"ה, היה הקרבן הזה בא על הענין המורה על הכונה הזאת".

<> וזה נעשה על ידי קרבן פסח, שהצלת ישראל ממכת בכורות [ע"י קרבן פסח] היא היא בחירתם של ישראל מכל האומות. ונאמר [דברים יד, ב] "כי עם קדוש אתה לה' אלקיך ובך בחר ה' להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה". ואומרים [בברכת התורה] "אשר בחר בנו מכל העמים". וכן אומרים [תפילת שלש רגלים] "אתה בחרתנו מכל העמים" [ראה למעלה פ"ח הערה 216, פל"ט הערה 141, פמ"ו הערה 4, פנ"ד הערה 6, ולהלן הערות 65, 334]. @**ומכאן משמע**^ שביצ"מ ישראל נבחרו להיות לעם ה'. וכן כתב למעלה פנ"ב [לאחר ציון 169]: "כי [ב]יציאת מצרים הוציא אותם מבית עבדים להיות לו עם סגולה". וכן כתב בהמשך פרק זה [לאחר ציון 311]. וראה למעלה פי"ד הערה 40, פכ"ג הערה 13, פנ"ב הערה 170, פנ"ה הערה 12, להלן הערה 313, ופס"ב הערה 104.

<> הקב"ה.

<> אודות שהרבוי לא מצטרף אל האחד, כן כתב בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ס:], בביאור דברי רש"י [בראשית כח, יא] שהאבנים שהיו תחת לראשו של יעקב "התחילו מריבות זו עם זו, זאת אומרת 'עלי יניח צדיק את ראשו', וזאת אומרת 'עלי יניח', מיד עשאן הקב"ה אבן אחת" [לשון רש"י שם], וז"ל: "כי יעקב עיקר האחדות... ומפני זה היה המחלוקת של האבנים, כי דבר שהוא נבדל הוא אחד מכל צד, ולא יצטרף אליו רבוי כלל, רק אחדות, לכך היה המריבה 'עלי יניח צדיק את ראשו'. והבן למה היה רוצים שיניח הצדיק את הראש, כי שם הנשמה של יעקב קדושה ונבדלת, ואין ראוי לה רק דבר אחד, כמו שראוי לדבר שהוא שכלי... ובשביל כך היה מריבה, כי היה כאן רבוי גשמיים, הם האבנים, אשר הניח תחת מראשותיו, שזה אמר 'עלי יניח צדיק את ראשו', כי הדבר השכלי יש בו אחדות ואין בו רבוי, וכאן מפני רבוי האבנים היה מחלוקת. אבל בדבר שהוא גשמי שייך שפיר רבוי, כי הגשם מתרבה". ושם פל"ג אות טז [קסד:] כתב: "כי כאשר קנה יעקב באותו לילה מעלתו שיהיה קדוש נבדל, ובדבר שהוא נבדל מן הגוף אין רבוי וחלוק. ולפיכך אילו היה אדם אחר, אפשר היה לרבוי אבנים שיהיו תחת ראשו, כי כל גוף וגשם יש בו רבוי גם כן. אבל יעקב מעלתו נבדלת מן הגשמיות, ולפיכך אי אפשר לו להתחבר לו אבנים ביחד... כי אין ראוי אל הנבדל רבוי החלקים, שאין רבוי בנבדל, ולא יצטרף אליו רבוי". ובתפארת ישראל ס"פ מ [תרלד.] כתב: "ישראל זווג לשבת... מאחר שהשבת הוא אחד, אם היה מתחבר לדבר שאינו אחד, הוה יוצא מן אחדותו כאשר מתחבר לדבר שאינו אחד. ולכך השם יתברך שהוא אחד, יש לו חבור אל ישראל, שהם אחד". ובנצח ישראל פ"י [רמח:] כתב: "ואיך לא יהיה דבר זה, כי השם יתברך שהוא יחיד בעולם, איך לא יהיה לו בעולם אומה השייכת לו, ויש לה התיחסות אליו, שהיא גם כן אומה יחידה בעולם הזה, כמו שהוא יתברך יחיד. והם ישראל, שעליהם נאמר [ש"ב ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות... אומה כמו זאת, היא שייכת אל השם יתברך, שהוא יתברך אחד [דברים ו, ד]. ואם כן, איך נאמר כי מעלת ישראל בטילה מהם ואינם אל השם יתברך, והרי מוכרח שיהיה נמצא אומה יחידה בעולם שהיא אל השם יתברך". ובדרשת שבת הגדול [קצז:] ביאר שישראל הם אומה יחידה המורה על אחדות ה' בתוך רבוי שיש בעולם [הובא למעלה פכ"ט הערה 6]. ולפי זה ביאר מדוע באחד לחודש ניסן היה הציווי על קרבן פסח, ובעשור לחודש היתה לקיחתו [רש"י שמות יב, ג]. הרי שענייני קרבן פסח סובבים את הציר של אחדות ה' ואחדות ישראל. @**וצרף לכאן**^ את מאמר 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". נמצא שכשם שיחידותו של אברהם נוגעת ליחידותו יתברך עד שמחמת כן הקב"ה אמר עליו "נאה ליחיד להציל את היחיד", והקב"ה בכבודו ובעצמו הצילו מכבשן האש; כך כאשר יחידיות זו מופיעה במהדורה תנינא אצל הבנים, חוזרת ונשנית ההנהגה של "נאה ליחיד להציל את היחיד" [הובא למעלה פנ"ה הערה 15, וש"נ]. ובפחד יצחק, אגרות וכתבים, אגרת נה, כתב: "עלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל קרויה היא 'יחידה ליחדך' [בפיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכוונה בזה הוא דאלה שני היחודים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה, 'יחידה ליחדך'" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 100, פ"ג הערה 60, פ"ח הערות 147, 185, פי"ב הערה 78, פי"ד הערה 37, פי"ט הערה 51, פכ"ט הערה 5, פל"ה הערה 62, פל"ו הערה 92, פל"ט הערה 64, ולהלן הערה 64]. וראה הערה הבאה.

<> כמבואר בהערה הקודמת. ובודאי שיש לצרף לכאן דבריו למעלה פמ"ג [ריט:], שכתב: "זה כבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי" [ראה למעלה פנ"ג הערה 185, ופנ"ה הערה 83, להלן ציון 46, ופס"א הערה 7, ונזכר הרבה פעמים בספר זה]. וכל רבוי הוא מורה על חילוק ופירוד, וכמו שכתב בנצח ישראל פ"ה [פא:]: "הרבוי הוא מכח חילוק ופירוד, כי הדבר אשר הוא מתאחד אין שייך בו רבוי, כי לא יתרבה רק המחולק והנפרד" [ראה למעלה פנ"ח הערה 57, ולהלן הערה 290]. לכך מן הנמנע שהקב"ה יבחר בכלל האומות, כי מן הנמנע שהנבדל יבחר בחילוק ופירוד. וראה בסמוך הערות 44, 47, 64.

<> כן כתב להלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה", וז"ל: "הלקיחה שלקח השם יתברך ישראל היא מפני שהוא יתברך אחד, בוחר בעם מיוחד, ולא ברבוי האומות, שכשם שהוא אחד, בוחר בעם אחד. ולכך הקרבת הקרבן הזה מעם אחד, אל השם יתברך שהוא אחד". ואודות שישראל הם אומה יחידה, ראה למעלה פל"ט הערה 64 שנלקטו שם הרבה טעמים לכך. @**ובכת"י**^ [שעז] הוסיף כאן: "כמו שהוא יתברך אחד, וכך יהיה עובדים לפניו בקרבן אחד. ואם לא כן בכל מקום מוקטר ומוגש לשמו יתברך [עפ"י מלאכי א, יא], והכל עובדים לפניו, ומה יהיה ישראל יותר נחשבים בעבודתם. אלא שזה חילוק יש; כי ישראל עובדים לו במה שהוא אחד, כלומר עבודה המורה על היחידות, אבל שאר האומות אין העבודה לפניו במה שהוא אחד. וכאשר ישראל עובדים לפניו בעבודה שהיא אחת, הנה זאת העבודה בעצם להשם יתברך במה שהוא אחד, לא ישתתפו כן שאר הנמצאים. נמצא כי ישראל הם להשם יתברך בודאי במה שהם עובדים לפניו בעבודה המיוחדת, ואין שאר האומות עובדים בעבודה מיוחדת והמתיחסת לו יתברך. וכמו שהוא יתברך אחד, כן ראוי במה שעובדין לו אחד". @**ויש בזה**^ הטעמה מרוממת; נאמר [דברים ד, לט] "וידעת היום והשבת אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד". וכן רחב הזונה אמרה [יהושע ב, יא] "ונשמע וימס לבבנו וגו' כי ה' אלקיכם הוא אלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת", אך לא אמרה גם את התיבות "אין עוד". ושמעתי מבני הרה"ג רבי יחזקאל שליט"א שאמר משמו של מו"ר זצ"ל לבאר, שרק לישראל יש את האפשרות לומר "אין עוד", כי ישראל שייכים לאחדות ה', וכמבואר כאן, לכך בידם להבין ולהשכיל שהבריאה כולה בטילה אל אחדותו יתברך, ו"אין עוד". אך בני אומות העולם אינם שייכים לאחדותו יתברך, לכך האפשרות לומר "אין עוד" נעולה בפניהם. וכן כתב להדיא בנר מצוה [י:], וז"ל: "ישראל, אשר האומה הזאת נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. ואלו ארבע מלכיות שנחלו המלכות מן ישראל הם מבטלים כבודו יתברך בעולם הזה התחתון. כי אף ימצא בהם דבר מה שנותנים כבוד לשמו יתברך... הלא לא מעוקצם ולא מדובשם השם יתברך חפץ, כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד" [ראה להלן הערה 67]. והדברים נפלאים, וראויים למי שאמרם.

<> פירוש - קרבן פסח מורה על עבודה של אומה יחידה למי שהוא אחד, ולכך בהכרח שדיני קרבן פסח יורו על אחדות זו, וכמו שמבאר. ואודות אחדות ישראל בקרבן פסח, הנה נאמר [מ"ב כג, כא-כג] "ויצו המלך את כל העם לאמר עשו פסח לה' אלקיכם ככתוב על ספר הברית הזה, כי לא נעשה כפסח הזה מימי השופטים אשר שפטו את ישראל וכל ימי מלכי ישראל ומלכי יהודה, כי אם בשמונה עשרה שנה למלך יאשיהו נעשה הפסח הזה לה' בירושלים", ופירש רש"י [שם פסוק כב] "לא נעשה כפסח הזה לה' בירושלים - משמלכו מלכי ישראל ומלכי יהודה, לא עשו פסח כל ישראל בירושלים, לפי שנחלקה המלכות לשנים מירבעם, והיו הולכים לעגל שבבית אל ובדן, עד עכשיו שגלו עשרת השבטים, והחזירם ירמיהו ומלך עליהם יאשיהו, ובאו כולם לירושלים". הרי הבטוי לאחדות ישראל בימי יאשיהו היה בהקרבת כל ישראל קרבן פסח. וזה מורה באצבע על השייכות של קרבן פסח ל"אומה יחידה" [כך כתב בספר זאב יטרף עיונים בהפטרות, פרק לה אות א. והוסיף שם: "תן דעתך אם כן לזאת שבזמן שחזרה וניעורה אחדותן של שנים עשר שבטים, ולא נתחלקו עוד לשנים, בו בזמן הקריבו קרבן פסח, שכל עבודתו בענין אחדות, והיא עבודה מאומה יחידה למי שהוא אחד"].

<> הולך להורות כיצד הלכות פסח מורות על אחדותו יתברך. וכבר השריש בגו"א במדבר פי"ט אות כ [שה:] ש"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, ופנ"ב הערה 49]. ובדרשת שבת הגדול [קצז:] כתב: "מפני כי כבר אמרנו כי הפסח הוא עבודת השם יתברך, והעבודה הזאת היא שאנו עובדין לו שהוא יתברך אחד ואין זולתו, ולפיכך ראוי לעבוד אותו. ולפיכך כל ענין עבודת הפסח שהיה הקרבן אחד בכל צד, מפני שהוא לאל אחד יתברך. ולפיכך פירשנו בחבור גבורות השם [פל"ו וכאן] שהיה הקרבן הזה כל ענין שלו שיהיה אחד... שהוא עבודה לאל אחד" [הובא למעלה פל"ו הערה 4]. וכן כתב למעלה ר"פ לו, וז"ל: "כבר נתבאר לך [למעלה פל"ה (תרלג:)] כי הפסח מורה על שהוא יתברך אחד... וזה נודע ביציאת מצרים, שהרי עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות במצרים כרצונו, ואין מי יאמר לו מה תעשה, וכל הנסים ונפלאות במצרים להודיע שהוא יתברך יחיד בעליונים ובתחתונים... ומפני זה היה קרבן פסח מורה על אחדותו יתברך". אמנם הטעם שכתב שם שונה מדבריו כאן; כאן ביאר שהסבה המחייבת את אחדות קרבן פסח מתגלגלת מההצלה ממכת בכורות. ואילו למעלה ר"פ לו ביאר שהמחייב הוא הנסים והנפלאות שעשה ה' במצרים, ש"כל הנסים ונפלאות במצרים להודיע שהוא יתברך יחיד בעליונים ובתחתונים".

<> לשונו להלן [לאחר ציון 47]: "השלימות הוא אחדות, כדכתיב [שמות כו, ו] 'והיה המשכן אחד'. ופירושו, כאשר היה שלם, אז היה נחשב אחד, שהרי החלק אינו שלם ואינו אחד, ודבר זה מבואר".

<> לשונו למעלה פל"ו [תרנט:]: "וצוה לאכול אותו 'צלי אש על ראשו על כרעיו ועל קרבו' [שמות יב, ט]. שכבר אמרנו שקרבן זה צוה הקב"ה להורות על שהוא יתברך יחיד בעולמו, ולפיכך כל המעשים מן קרבן זה נמשכים אחר ענין זה, להורות על האחדות. ולפיכך מצותו על ראשו ועל כרעיו". ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" כתב: "ומצותו לאכול אותו על קרבו ועל כרעיו, הכל כאחד, שלא יתחלק, כי עבודתו למי שהוא אחד".

<> שאמרו שם "תניא, [שמות יב, ז] 'על הבתים אשר יאכלו אותו בהם' ["משמע שני בני אדם אוכלין פסח אחד בשתי בתים, דכתיב 'יאכלו' שנים, 'אותו' חד פסח, 'בתים' שנים" (רש"י שם)], מלמד שהפסח נאכל בשתי חבורות. יכול יהא האוכל אוכל בשתי מקומות ["יכול יהא אדם אחד אוכל בשני מקומות, כגון בשני חדרים או בשתי חבורות ההופכות פניהם" (רש"י שם)], תלמוד לומר [שמות יב, מו] 'בבית אחד יאכל' ["ורבי יהודה סבר יש אם למסורת כדלקמן, 'יֹאכַל' כתיב, משמע אדם אחד אוכלו בבית אחד ולא בשני בתים, אבל גבי אוכלים הרבה כתיב 'בתים' הרבה" (רש"י שם)]... דברי רבי יהודה. רבי שמעון אומר, 'על הבתים אשר יאכלו אתו בהם', מלמד שהאוכל אוכל בשתי מקומות ["ו'יאכלו' דכתיב בקרא אכל חד וחד מאוכלין קאי" (רש"י שם)]. יכול יהא נאכל בשתי חבורות [יכול יהא עיקרו של פסח נאכל בשתי חבורות" (רש"י שם)], תלמוד לומר 'בבית אחד יאכל' ["וקסבר יש אם למקרא, 'יֵאָכֵל' אפסח קאי, ולא אגברי, כלומר עיקר תחלת אכילתו תהא בחבורה אחת, ולא יתחלק לשתי חבורות. אבל גברא אי בעי קאי מהכא ואזיל ואכיל הכא, דלא קפיד רחמנא אלא אעיקר תחלת אכילה, מדקרינן 'יֵאָכֵל' הפסח, ולא 'יֹאכַל' אגברא" (רש"י שם)]. במאי קמיפלגי, רבי יהודה סבר, יש אם למסורת. ורבי שמעון סבר, יש אם למקרא ["הלכך כי דרשינן 'בבית אחד יֵאָכֵל' במקרא, אפסח משמע, למעוטי חבורות. וכי דרשינן 'יֹאכַל' אגברי משמע, למעוטי מקומות" (רש"י שם)]".

<> זהו לשונו הזהב של רש"י [שמות יב, מו], שכתב: "בבית אחד יאכל - בחבורה אחת, שלא יעשו הנמנין עליו שתי חבורות &**ויחלקוהו**^". ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" כתב: "ואינו נאכל רק בבית אחד, כל זה שתהיה העבודה מיוחדת, ולא תהיה מחולקת". וראה למעלה פל"ו הערות 3, 4.

<> לשונו למעלה פל"ה [תרלט.]: "וצריך שיהיה 'שה תמים זכר בן שנה מן הכבשים ומן העזים' [שמות יב, ה], הכל מורה על ענין האחדות, כמו שיתבאר לקמן". ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" כתב: "ודוקא שה תמים בן שנה... אם הוא בן שתים, שניו הם מחולקים". והנה הביטוי "יוצא מן האחדות" פירושו הפקעה מאחדות, וכמו שכתב בנתיב הצדקה פ"ב [א, קעב.]: "אם מעלים עיניו מן הצדקה ואינו מרחם על ישראל, הרי הוא יוצא מן מה שישראל הם עם אחד והם לאל אחד. והיציאה מן האחדות נחשב כאילו דבק בעבודה זרה לגמרי, שהוא יוצא מן האחד" [הובא למעלה פמ"ז הערה 196]. ואכן מספר שתים נחשב כהיפך הגמור לאחדות, וכמו שכתב למעלה פ"ט [תצג.]: "השנים נקראו 'שנים' מפני השניות, וכל שניות אין בו אחדות". ובנצח ישראל פמ"ה [תשסג:] כתב: "כי השנים הם כנגד שני הפכים, שהם שנים, והם מחולקים, ואין להם אחדות כלל. ולכך שנים יש בו רבוי, ואין בו אחדות, אחר שהם נגד שני הפכים אשר לא יתאחדו". ובדר"ח פ"ג מ"ג [קה:] כתב: "כי שנים הם מחלוקים, ואין למספר זה מאחד כלל. ולפיכך לא תמצא מספר שנקרא לגמרי על שם רבוי כמו 'שנים', במ"ם הרבוי, כי שנים תחלת הרבוי". וראה למעלה פנ"א הערה 141. ואמרו חכמים [גיטין נו:] שהיתוש שניקר במוחו של טיטוס היה כמשקל גוזל בן שנה, ועיין בנצח ישראל פ"ה [קכח:] בביאור הדבר, ושם הערות 473, 475.

<> "הפסח אינו בא עגל וחיה, דכתיב [שמות יב, ה] 'שה מן הכבשים ומן העזים'" [רש"י בכורות יב.]. ואף על פי ששלמים באים מן הבקר [רמב"ם הלכות מעשה קרבנות פ"א הי"א], ועגל הוא בן בקר [ויקרא ט, ב], וקרבן פסח הוא שלמים [פסחים ע:].

<> במדרש שלפנינו לא הזכירו את עכן, שכך הוא לשון המדרש שלפנינו: "תני חזקיה, 'שה פזורה ישראל' [ירמיה נ, יז], נמשלו ישראל לשה; מה שה הזה לוקה על ראשו או באחד מאבריו, וכל אבריו מרגישין, כך הן ישראל, אחד מהן חוטא וכולן מרגישין, [במדבר טז, כב] 'האיש אחד יחטא'". אך כדבריו הביא גם הכלי יקר [דברים כט, ט], וז"ל: "כל ישראל כאיש אחד, שבזמן שיש לו מכה באיזה אבר פרטי, אז כל גופו מרגיש וחולה, כך בזמן שאחד חוטא, כולם מרגישים. כמו שנאמר בחטא של עכן 'חטא ישראל' [יהושע ז, יא]. וכן אמרו במדרש 'שה פזורה ישראל', למה נמשלו ישראל לשה. מה השה בזמן שלוקה באחד מאבריו, כולן מרגישין. אף ישראל, עכן לבדו חטא, וכתיב 'חטא ישראל'". וכן הביא בספרו עוללות אפרים ח"ב מאמר סא. ולא מצאתי את המדרש שמזכיר גם שה וגם את עכן. וכן בכת"י [שעז] לא הזכיר את עכן.

<> כמבואר למעלה הערה 33. וכיחס שבין השה לשאר בהמות כתב בגו"א בראשית פט"ו אות טז [רס:] ביחס שבין העוף לשאר בהמות, וכלשונו: "מה שהאומות נמשלו לבהמות... כי הבהמות יש להם גוף עב וגס, וכזה הם האומות. והעוף יש לו חומר דק, ולפיכך הם פורחים באויר. ולפיכך ישראל נמשלים בהם, שגם אין להם חומר גס ועב" [ראה למעלה פנ"ז הערה 64, ולהלן הערה 241]. והרי יחס ישראל לאומות הוא יחס האחדות לרבוי, שישראל הם אומה יחידה [כמבואר למעלה הערה 34], ואומות העולם עומדות בסוד הרבוי, וכפי שכתב למעלה פי"א [תקמז:]: "כי האומות יש בהם הרבוי, ולפיכך מספרם שבעים אומות, שכל אומה יש בה רבוי. וישראל אומה יחידית פרטית... וזהו מעלת ישראל שהיא אומה יחידית", ושם הערות 75, 76.

<> לשונו להלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה": "כי השה בפרט לדקותו הוא יותר אחד, שכל דבר דק הוא אחד ביותר... כי דוקא הדבר הדק אינו מתחלק". ואודות אחדות השה, הנה למעלה פל"ו [תרעו.] כתב: "[קרבן] פסח הוא ליעקב, כי יעקב נקרא 'שה', דכתיב [ירמיה נ, יז] 'שה פזורה ישראל'. ובמדרש רבה פרשת ויחי יעקב [ב"ר צו, ה], 'אל נא תקברני במצרים' [בראשית מז, כט], לפי שכתוב [שמות לד, כ] 'פטר חמור תפדה בשה', אמר יעקב אני נקראתי 'שה', דכתיב 'שה פזורה ישראל', ומצרים נקראו חמור, דכתיב [יחזקאל כג, כ] 'בשר חמורים בשרם', שלא יפדו בי המצרים לעתיד, 'אל תקברני במצרים'", וכן יבאר בשלהי פרק זה [להלן לאחר ציון 402]. ואם תאמר, מה מלמדנו דמיון יעקב לשה, ועל איזו מעלה ממעלותיו של יעקב הוא מצביע. אך לפי דבריו כאן הענין ברור, כי השה מורה על האחדות, וזהו דמיון יעקב לשה, כי "מעלת יעקב... שורש החבור והתאחדות" [לשונו בגו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז (סג:)]. וראה למעלה פל"ו הערה 126, ולהלן הערות 405, 406.

<> אודות שמדריגת ישראל היא רוחנית [לעומת אומות העולם], כן כתב בהרבה מקומות בביאור מאמרם [יבמות סא.] "אתם קרוים 'אדם', ואין האומות קרוים 'אדם'". וכגון, בגו"א במדבר פל"א אות יח [תקטו:] כתב: "ואין הגוים קרויין אדם. דע, כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבעלי חיים הם חומרים, והאדם, שיש בו נפש נבדלת, אינו חומרי כמו הבעלי חיים, ודבר זה מבואר. ועל זה אמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. כי האומות, אף על גב שהם אדם, מכל מקום נפשם אינה נבדלת, רק מוטבע בחומר... מן המדות הטובות שיש לישראל, שהם גדורים בעריות, ועל האומות מעיד הכתוב כי הם פרוצים בעריות. שכל זה ראיה כי ישראל קדושים, נבדלים ביותר מן החומרי מכל האומות. וזה שאמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם', שההבדל שיש בין הבעל חיים והאדם נמצא בכם ביותר. ואין האומות אדם, לפי שנפשם מוטבעת בחומר, משתתף לבעלי חיים החומריים. ודבר מבואר הוא זה". ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "וזה כאשר ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד... והתבאר לך שיש בישראל כאילו היה החומר בטל אצל הנפש... וכאשר אתה עומד על ענין זה תדע, כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת, ולאומות משפט החומר". ובתפארת ישראל פ"א [מב:] כתב: "וביאור ענין זה, שההבדל המיוחד אשר בין האדם ובין שאר בעלי חיים, מה שהאדם יש לו נפש אלקית. והנה אותם אשר יש להם נפש אלקית, הם מוכנים לדברים אלקיים, כמו הנבואה ורוח הקודש, ודבר זה לא תמצא רק בעם אשר בחר בו השם יתברך. לכך הם קרוין 'אדם' בפרט מפני שיש בו בשלימות, במה שיש בהם כל אשר ראוי להיות לאדם, שנקרא 'אדם' בפרט מפני שיש בו מעלה אלקית ואינו טבעי, ולפיכך 'אתם קרוים אדם'". ובנר מצוה [כד.] כתב: "ואין האומות קרויים אדם... כי הצלם האלקי לא נתן רק לישראל, ולא לאומות... כי אצל ישראל צלם האלקי הוא עיקר, והכל טפל אצל הצלם" [ראה למעלה פמ"ד הערה 53, וש"נ].

<> לשונו למעלה פמ"ג [ריט:]: "זה כבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי" [ראה למעלה פנ"ג הערה 185, פנ"ה הערה 83, ופרק זה הערה 33, ונזכר הרבה פעמים בספר זה]. ובנצח ישראל פל"ח [תרצג.] כתב: "ההבדל אשר ישראל הם מחולקים מן האומות, במה שישראל הם אומה יחידה לגמרי, והאומות הם רבים, לכך רבוי האומות הם מתנגדים ובטול לישראל, האומה היחידה. וכן ישראל האומה היחידה, הם בטול האומות הרבים. וזהו ענין מלחמות גוג ומגוג שתהיה לעתיד עם המלך המשיח, שכל האומות אשר הם הרבוי, יתחברו יחד על המלך המשיח, שהוא מלך ישראל לאומה יחידה". ובסוף הפרק שם [תרצה:] כתב: "האומות שיש בהם הרבוי, מתנגדים לאחדות שמו יתברך גם כן. ולימות המשיח, שאז יהיה הוא יתברך אחד ושמו אחד לגמרי, אז יתנגדו האומות שהם רבים על אחדותו יתברך [וזו מלחמת גוג ומגוג]... בימי גוג ומגוג, אינם רוצים במלכות השם יתברך, כי הוא יתברך אחד, ואילו האומות הם הרבים, כאשר יהיו בימי גוג ומגוג. ולכך יהיו חולקים על יחידו של עולם באותו זמן, שלא יהיה הוא יתברך מולך עליהם" [הובא למעלה בהקדמה שלישית הערה 120, פי"א הערה 75, ופ"מ הערה 145]. והרמח"ל במאמר החכמה כתב: "צריך שתדע שהנה האדון ב"ה הוא אחד, ואין הארתו מתחזקת אלא במה שמתאחד. והנה ישראל אע"פ שבאישיהם הם רבים, נקראים 'גוי אחד', והם ראוים לשתתחזק בם הארתו יתברך. אמנם האומות הם רבים ונפרדים לגמרי, ואינם נתקנים ביחוד, ונמצאים רחוקים מהתיקון לגמרי". ורש"י [בראשית מו, כו] כתב: "מצאתי בויקרא רבה [ד, ו]; עשו שש נפשות היו לו, והכתוב קורא אותן [בראשית לו, ו] 'נפשות ביתו', לשון רבים, לפי שהיו עובדין לאלהות הרבה. יעקב שבעים היו לו, והכתוב קורא אותן [בראשית מו, כו] 'נפש', לפי שהיו עובדים לאל אחד" [ראה למעלה פי"א הערה 76, ולהלן הערה 223].

<> כורך ביחד תמימות עם שלימות. וכן על המלים "שה תמים" כתב רש"י [שמות יב, ה] "תמים - בלא מום", ובעל מום נקרא "חסר" [קידושין סו:]. ובנתיב התשובה פ"א [יד.] כתב: "המום הוא תחלת אבוד הגוף". ולמעלה פי"ז [צב:] כתב: "נאמר בסלוק הערלה [בראשית יז, א] 'והיה תמים', רוצה לומר שלם". ובסוף דרשת שבת תשובה [פג:] כתב: "ודבר זה ראוי אל יעקב, במה שהיה [בראשית כה, כז] 'איש תם', ופירוש 'תם' הוא שלם ["גבר שלים" (אונקלוס שם)]... אין בו תוספת ואין בו חסרון כלל" [הובא למעלה פ"ג הערה 49, ופי"ז הערה 19]. ונאמר [ויקרא כה, ל] "ואם לא יגאל עד מלאות לו שנה תמימה וגו'", ותרגם אונקלוס [שם] "ואם לא יתפרק עד משלם ליה שתא שלמתא". ורש"י [ע"ז כה.] "יום אינו תמים ושלם אלא עם לילו". והכתב והקבלה [ויקרא כג, טו] כתב: "יש הרבה מקומות שישמש 'שלם' במקום 'תמים', ו'תמים' במקום 'שלם', כמו [דברים לד, ח] 'ויתמו ימי בכי אבל משה', ובמקום אחר אמרו [ישעיה ס, כ] 'ושלמו ימי אבלך'. [מ"א ז, כב] 'ותתם מלאכת העמודים', ושוב אמר [מ"א ז, נא] 'ותשלם כל המלאכה'".

<> כמו שאמרו חכמים [פסחים לז:] "'אחד מכל קרבן' [ויקרא ז, יד], אחד - שלא יטול פרוס", ופירש רש"י [שם] "ארבעת מינין היו בה של עשר עשר חלות, ומכל מין ומין נותן אחד לכהן, והשאר לבעלים, וכתיב 'אחד', שלא יתן לו פרוסה". הרי "אחד" הוא שלם, ואינו חלק. ולמעלה הקדמה שלישית [קמח:] כתב: "כי כאשר דבר אינו שלם אז הוא חלק, ואין כאן אחדות". ולמעלה פ"ג [רד.]: "ידוע שכל שאינו שלם, והוא חלק בלבד, אינו אחד, שיש עוד חלק, ויש בו רבוי. אבל השלם מצד השלימות אשר בו, הוא אחד, שאין עוד חלק, ודבר מוסכם הוא זה בודאי". ולמעלה פי"ח [קכ:] כתב: "כי החלק במה שהוא חלק אינו בעצמו דבר שלם". ובנצח ישראל פמ"ב [תשכז.] כתב: "כי עיקר סגולת השלימות הוא האחדות, כי על דבר שהוא שלם נאמר שהוא אחד, כמו שכתוב [שמות לו, יג] 'ויהי המשכן אחד', רוצה לומר ויהי המשכן שלם. שתראה מזה שכל שלם הוא אחד, והאחד הוא שלם. כי הדבר שאינו אחד, רק מחולק, לא יפול עליו שלימות. והפך זה גם כן, הדבר שאינו שלם אינו אחד, שהרי הוא חלק בלבד. ואם דבר זה הוא חלק, יש עוד חלק, ואין כאן אחדות". ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רט:] כתב: "וראיה לזה כי כאשר הדבר הוא שלם הוא אחד, שכך כתיב [שמות לו, יג] 'ויהי המשכן אחד', שהכתוב בא לומר שכבר נשלם המשכן, אמר שהיה המשכן אחד. אם כן השלמת הדבר הוא אחדותו. שאין ספק, כי כאשר הדבר מחולק לשני חלקים מחולקים, אינו שלם, שהרי כל אחד ואחד הוא חלק בלבד, ואין זה שלם. וכאשר הוא אחד הוא שלם, שאינו חלק. ולכך השלם הוא אחד, והאחד הוא שלם".

<> בכת"י [שעז] כתב משפט זה כך: "כי האחדות הוא מן הצורה, והרבוי הוא מן החומר, והצורה הוא אחד". ולמעלה פי"ח [קמא.] כתב: "המים אין להם צורה גמורה, ולכך נקראים תמיד בלשון רבים, ולא תמצא לשון יחיד במים. לפי שכל אחדות מכח הצורה המאחד את הדבר, והמים הם בלי צורה גמורה, ולפיכך המים, שהם בלי צורה מקוימת, בלשון רבים. והיה משה הפך להם, שהוא צורה נבדלת... ומזה תדע כי המים הפך משה רבינו עליו השלום; שאלו הם בלא צורה, ומשה רבינו עליו השלום מעלתו הצורה המקויימת". ובח"א לנדה לא. [ד, קס.] כתב: "כי המים הם חמריים ביותר, עד שאין בהם צורה כלל. ואין דבר שהוא רחוק מן הצורה כמו המים. ויורה זה שם 'מים' שהוא לשון רבים בכל מקום, ולא תמצא בהם לשון יחיד בשום מקום. וזה מפני כי היחוד הוא בצורה, ואילו המים רחוקים מן הצורה, ולפיכך אין בהם אחדות, ולא יקראו רק בלשון רבים" [ראה בסמוך הערה 56]. ופירושו, כי לחומרי אין כח שיאחד אותו, כי מצד עצמו הוא אוסף של הרבה פרטים, מבלי שיהיה מה שיאחד אותו, לכך הוא תמיד ברבוי וחילוק, כי אחדותו לעולם באה מכח שחוץ לעצמו. נמצא שרבוי החומר נובע מחמת שאין מה שיקשר אותו [ראה למעלה פי"ח הערה 79, ופמ"ג הערה 76]. אך הצורה מקשרת את כל הפרטים, וכמו שכתב בנתיב התורה פי"ג [תקיא:]: "כי הצורה מאחד ומקשר הכל... וידוע כי הצורה היא מקשרת ומאחד הכל". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שסט:] כתב: "וידוע כי אין החלוק רק מצד הגשם בלבד שבו החלוק, והאחדות הוא מצד הצורה שאין בה חלוק כלל". ובנצח ישראל פנ"ג [תתלז:] כתב: "על ידי משה היו עם אחד לגמרי. כמו שאדם, אף שאבריו וחלקיו הם רבים, והם מתחברים כמו שהוא הגוף, לא נקרא שם אדם אחד עליו רק על ידי הנפש, שהוא צורה לאדם, כי הצורה היא אחת... לכך היו ישראל על ידי משה לעם אחד... כי משה היה מלך להם [זבחים קב.], והוא נחשב צורה לישראל, כמו מלך שנחשב צורה לעם... המלך המשיח, שהוא יהיה מאחד ישראל, והוא כמו צורה שעל ידו נעשה אחד, כמו שהיה משה, וכך יהיה מדריגת המלך המשיח". ובח"א לסנהדרין לז. [ג, קמו.] כתב: "כל העולם נברא בשביל האדם, והאדם אחד. ואם יש הרבה נמצאים, כלם משמשים אל הצורה היחידה, שהוא האדם, שוב אין קשיא איך ימצא הרבוי. כי הצורה היא אחת, והיא מאחדת הכל, כמו המלך בעם שעל ידו מתקשר העם, עד שנעשה עם אחד בשביל המלך, שהוא מולך עליהם, והם עבדיו. כך כל בריאות העולם הם מצטרפים אל האדם שהוא אחד, ועכשיו שהאדם אחד, העולם אחד" [ראה למעלה פי"ח הערה 77, ופל"ט הערות 52, 65]. ובסמוך [לאחר ציון 56] כתב: "כי המים לא נקראו בכתוב רק בלשון רבים... כי הם חומרים, ואין אחדות רק בצורה".

<> לשונו למעלה פנ"ו [לאחר ציון 85]: "כי הזכר הוא הצורה, והנקבה היא החומר, ודבר זה ידוע", וראה שם הערה 86, במקבילות שלוקטו שם, כי הוא יסוד נפוץ בספריו. אמנם לשונו כאן מצריך התבוננות, שכתב: "הזכר יותר נחשב צורה מן החומר", לאמר שהזכר נוטה יותר לצורה מאשר לחומר. ואפשר לבאר כוונתו, שהואיל ואיירי כאן בבהמות, שמא גם הזכר בבהמות אין לו גדר של צורה אלא של חומר. לכך כתב שמ"מ הואיל ו"הזכר יותר נחשב צורה מן החומר", לכך אף אצל הבהמות התורה קבעה שיש להביא לק"פ זכר ולא נקבה.

<> הנה ביאר כאן את הטעם שהתורה קבעה שיהיה קרבן פסח [שמות יב, ה] "שה תמים זכר בן שנה". אמנם למעלה פ"ב [קפא.] כתב: "יש מצוה שהיא 'חוק', כמו שמצות הפסח דוקא שה ולא בקר, בן שנתו ולא בן שתים, ודבר זה חוק שאין טעם בדבר". ולכאורה זה נגד דבריו כאן שביאר הטעם לכך כדי שק"פ יהיה בסוד האחדות. אך אין זה קשיא, כי כבר השריש שגם לחוק יש טעם, אך אין טעמו נגלה לגמרי, וכמו שכתב בגו"א ויקרא פכ"ו אות ב [רמח:], וז"ל: "מפני שהחקות הם דברים שאין טעמם ידוע על אמתתם, ואפשר לאדם להשיג מעט מהם... ומה שאמרו [יומא סז:] כי המצות שהם חקים לא ניתנו טעם שלהם לגלות, אינו רוצה לומר שאין האדם יודע כלל מן המצות, אלא שאין יכול להבין אותם לגמרי, אבל יכול להבין מהם מעט". וכנראה הטעמים שכתב כאן הם בגדר ש"אין יכול להבין אותם לגמרי, אבל יכול להבין מהם מעט" [הובא למעלה פ"ב הערה 35].

<> לשון התויו"ט [עוקצים פ"ב מ"ה] "שהוא קרוב לצלי ומתקשה הבשר יותר מהבשול". ובתרומות הדשן ח"א סימן נו כתב: "שאלה; מי שאינו יכול ללעוס יפה בשיניו, ויש לפניו בשר שאינו רך, כגון צלי שהוא קשה ללעוס, שרי ליה לחתוך הבשר בשבת דק דק בסכין ולאוכלו אחר כך, או לאו" [הובא בב"י או"ח סימן שכא]. ואודות שהצלי אש מוציא את הרוטב, הנה בשו"ע [יו"ד סימן עג ס"א] פסק שהאופן להוציא דם מהכבד הוא לצלותו.

<> כי הבישול מרפה ומרכך את התבשיל, וכמו שאמרו [שבת עד:] "האי מאן דשדא סיכתא לאתונא ["שהשליך יתד לח לתנור חם ליבשו, שיתקשה" (רש"י שם)] חייב משום מבשל... דמירפא רפי והדר קמיט ["דמרפי רפי - על ידי חום האור, והמים שבתוכו יוצאין, ולאחר שיצאו מימיו קמיט מתקשה, וכי רפי ברישא הוי בישולו" (רש"י שם)]". ובגו"א במדבר פ"ו אות יא [פה.] כתב: "דרך כל דבר בבשול מתחלק ומתפרד... מבשלה עד שתתפרד", ושם הערה 37. והש"ך [יו"ד סימן סט ס"ק נא] כתב: "אפשר דצלי אינו פועל לרכך הדם שיצא הכל, והבישול פועל לרככו". ובשו"ת צפנת פענח [דוינסק ח"ב סימן כ אות ב] כתב: "צלי אופה ומייבש הדבר, אבל בישול מרכך". ובאוצרות יוסף [לגר"י ענגיל, דרוש ד אות כג] כתב: "הנה מצות פסח צלי אש ולא בישול, דבישול מרכך, שניות. מה שאין כן צלי אש מקשה, ונעשה גוף אחד, אחדות, כמו שכתב מהר"ל בגבורות". ולמעלה פל"ו [תרס.] כתב: "וצוה הקב"ה גם כן שיאכל צלי אש, כי בשר מבושל הוא נפרד לחלקים על ידי בשול, אבל צלי הוא מתקשה ונעשה אחד". ובסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" כתב: "ואינו נאכל כי אם צלי אש, כי כאשר נצלה נעשה הבשר אחד שיצא הרוטב ונתקשה הבשר ונעשה אחד". ובדרשת שבת הגדול [קצז:] כתב: "'אל תאכלו ממנו נא ומבושל כי אם צלי אש', כי הבשר שהוא מבושל נעשה פרורים מחולקים עד שנחלק לגמרי, רק צלי אש, כי כל זמן שהוא צלי נתקשה ונעשה חלקיו אחד, ולפיכך צלי אש דוקא" [הובא למעלה פל"ו הערה 71].

<> לשון רש"י [שמות יב, ט] "נא - שאינו צלוי כל צורכו קוראו 'נא' בלשון ערבי". ולמעלה פל"ו [תרס:] כתב: "וכן צוה שלא יאכל ממנו נא, שלא נצלה כל צרכו, לפי שזה אינו אחד, כי אם על ידי צלי, שיוצא הרוטב והליחות ומתקשה ועושה בשרו אחד גמור". ובסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" כתב: "ואסור לאכול הפסח נא ומבושל, שהמבושל וכן נא הפך זה, שאינו אחד, שאדרבה על ידי הרוטב מפרר ומתחלק הבשר".

<> למעלה פי"ח [קמא.], דר"ח פ"ב מ"ו [תרה:], וח"א לנדה לא. [ד, קס.], וראה למעלה הערה 50. ואודות שהמים הם חומריים וחסרי צורה, כן כתב בהרבה מאוד מקומות, וכמלוקט למעלה פי"ח הערה 71, ופ"מ הערה 108. וראה להלן פס"ב הערה 118.

<> כמו "באר מים חיים" [בראשית כו, יט], "והכית בצור ויצאו ממנו מים" [שמות יז, ו], ועוד. והתוספות הרא"ש [שבת קמג:] כתב: "מים בכל מקום לשון רבים". והרד"ק בספר השרשים, שורש מי כתב: "'מים רבים'... ולעולם הוא לשון רבים". והגר"א באדרת אליהו [בראשית א, ט] כתב: "'מים' נקראים בלשון רבים, כמו ידים רגלים רחיים... נקרא חלק האחד בלשון רבים" [הובא למעלה פי"ח הערה 76].

<> לשונו למעלה פי"ח [קלח:]: "אלא שיש לדקדק במה שאמרה 'כי מן המים משיתהו', והוי לה לומר 'כי מן היאור משיתהו', להורות מאיזה מים הוציאה אותו. ואומר אני כי שם 'משה' הוא הוראה על עיקר ענין משה ומעלתו, אשר הוא מסולק ומוסר מן המים. וזה כי המים אין להם צורה עומדת קיימת... וכאשר תדע זה, תדע לך כי מעלת משה רבינו עליו השלום מעלת הצורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר... והמים הם הפך, כי המים אין להם צורה גמורה, ולכך נקראים תמיד בלשון רבים, ולא תמצא לשון יחיד במים. לפי שכל אחדות מכח הצורה המאחד את הדבר, והמים הם בלי צורה גמורה, ולפיכך המים, שהם בלי צורה מקוימת, בלשון רבים. והיה משה הפך להם, שהוא צורה נבדלת, והיה מיוחד, שלא נמצא נביא כמוהו, כדכתיב [דברים לד, י] 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה', וזה הפך המים, שאין במים יחוד צורה. ומפני זה נקרא 'משה', שהיה משוי ממים, כלומר שמשה מסולק מן המים, כי בעבור שיש למשה צורה נבדלת, היה משוי ונבדל מן המים. ומזה תדע כי המים הפך משה רבינו עליו השלום; שאלו הם בלא צורה, ומשה רבינו עליו השלום מעלתו הצורה המקויימת".

<> לשון רש"י [שמות יב, ט] "במים - מנין לשאר משקין, תלמוד לומר 'ובשל מבושל', מכל מקום". ומקורו במכילתא [שם] ובגמרא [פסחים מא.]. והנה גם בהסברו הקודם הבליע נקודה זו, שכתב "כי הבשול במים או בשאר משקין, חלקיו מתפרדין". אך כאן [בהסברו השני] כתב כן ביתר הבלטה. וזאת משום שבא ליישב קושי מתבקש; בשלמא להסברו הקודם [שהחסרון של בישול במים הוא מחמת התפוררות הבשר], ניחא שאין לחלק בין מים לשאר משקים, כי בכולם הבשר מתפורר. אך להסברו השני [שהחסרון של בישול במים הוא מחמת חומריות המים] יש להעיר, שהביטוי לחומריות המים הוא ש"מים" נאמרים תמיד בלשון רבים [וכמו שכתב], אך שאר משקין אינם נאמרים בלשון רבים, שאומרים "יין" "שמן" "דבש", ולא "יינות" "שמנים" "דבשים". ואכן השם משמואל [פרשת ויחי, שנת תרע"ז] כתב: "הדברים הנוזלים, כגון יין שמן ודבש, נמי יש בהן התאחדות בצד מה, ואינם ממהרים להריק כמו מים... ורש"י [בראשית מט, ד] כתב שהמים ממהרים לצאת... ועל כן לא תמצא לעולם מים בלשון יחיד, אלא שם 'מים' הוא לשון רבים" [הובא למעלה פי"ח הערה 79]. לכך אין זה מובן מאיליו שחסרון זה של מים יהיה שייך גם בשאר משקין. לכך הוצרך להדגיש שאף להסברו השני אין לבשל ב"כל משקה שהוא כמו מים", שאע"פ ששאר משקין אינם חומריים כמים, מ"מ מכלל "כמו מים" לא יצאו. ובגמרא [פסחים מא.] אמרו שאיסור שאר משקים נלמד מ"קל וחומר; ומה מים שאין מפיגין טעמן, אסורין, שאר משקין שמפיגין טעמן, לא כל שכן. רבי אומר, 'במים', אין לי אלא מים, שאר משקין מניין, תלמוד לומר 'ובשל מבושל' מכל מקום". ודבריו כאן יכולים להאמר רק לפי רבי, כי לרבנן הפסול של מים הוא פחות מהפסול של שאר משקין.

<> חידוש גדול יש בדברים אלו; דהא תינח שהמים הם חומריים ומופקעים מאחדות, אך כאן לא נאסרו מים, אלא נאסר הבשר המתבשל במים, שחומריות המים חלה על הבשר, ומפקיעתו מאחדותו של קרבן פסח, וזה טעון ביאור. וצריך לומר שהתפוררות הבשר במים היא גופא מפאת חומריות המים, שהמים מעבירים את הצורה של הדבר, וכמו שכתב למעלה פי"ד [י.]: "ידוע לכל משכיל כי הצורה דבר מקוים, ובמים אין קיום באשר הם נגרים ארצה. ומפני מיעוט צורתם לא נאמר במים בריאה ויצירה בפרשת בראשית, וזה ראיה על מיעוט היצירה בהם... ולפיכך תמיד היה הקב"ה מאבד שרשעים, כמו דור אנוש, ודור המבול, וסיסרא, ופרעה, במים. לפי שהמים הם העברת צורת המציאות, וכאשר יש חטא בעולם, הקב"ה מעביר את הצורה, ומעביר אותו במה שהוא העברה אל הבריאה, כמו המים". לכך התפוררות הבשר בבישול במים אינה אלא ביטוי נוסף להעברת הצורה [של הבשר] הנעשית על ידי מים.

<> פירוש - אם היה שובר את העצם, היה בכך חילוק ופירוד בדבר שאינו לצורך אכילה. כי אע"פ שהאכילה עצמה היא מעשה של חילוק ופירוד מסוים בקרבן, מ"מ אין לעשות כן בדבר שאינו לצורך אכילה, וכמו שמבאר.

<> כמו שאמרו [פסחים פה.] "חבורי אוכלין לאו חיבור הוא". ובחולין [עג.] אמרו "חבורי אוכלין כמאן דמפרתי דמי", ופירש רש"י [שם] "חבורי אוכלין שהן רכין, אינו נחשב חבור, וכמאן דמיפרתי דמו. ודאמרינן בעלמא [פסחים פה.] לרבינא חבורי אוכלין כמאן דמיפרתי דמו, מהכא נפקא". ורש"י [ביצה ב.] כתב: "אוכלא דאפרת - אוכל שנפרד, וחבירו בפסחים [פה.] חבורי אוכלין כמאן דמפרתי דמו, וכן בשחיטת חולין [עג.]". והוא הדין לנידון דידן; אכילת הבשר אינה נחשבת למעשה של חילוק ופירוד כיון שהבשר עומד לאכילה, לכך אין הבשר נחשב כגוש אחד מחובר, אלא שמורכב ממנות אכילה הנוגעות זו בזו, ואין באכילתן מעשה של פירוד וחילוק. דוגמה לדבר; רבינו תם [תוספות שבת קמד:] פוסק שאסור בשבת לסחוט פירות בוסר שאינם ראוים לאכילה [דהוי כבורר אוכל מתוך פסולת], אך מותר לסחוט אשכול של ענבים שראוי לאכילה [ראה שו"ע או"ח סימן שכ ס"ה]. וכתב הב"ח [שם]: "דכיון דאשכול עומד לאכילה וראוי לאכילה, ובא לאכול, אין זה דרך מפרק, אלא כמפריד אוכל מאוכל".

<> להלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" ביאר יותר, וכלשונו: "ואסור לשבור עצם בפסח, שלא יהיה נחלק העצם, שהוא יסוד בנינו שעליו נסמך, לא יהיה מחולק, כי דבר זה הוא חילוק גמור אשר אין ראוי בקרבן זה". ובדרשת שבת הגדול [קצז:] כתב: "'ועצם לא תשברו בו', שלא יהיה נחלק בעצמו, כי העצם הוא בנין בעל חי, ולא היה נחלק עיקר בנין בעל חי, שהם עצמות שעליהם נסמך הבעל חי". ואודות שעמידת אדם ובהמה באה מחמת העצמות, כן כתב בנתיב התורה פ"א [מז.], וז"ל: "העצמות הם... בנין האדם, שעליו נבנה האדם". ושם פט"ו [תרג.] כתב: "כי העצם הוא עיקר קיום האדם, שהאדם נסמך עליו כל בנינו". ובגו"א במדבר פכ"ד אות ח [תה:] כתב: "כי העצם העיקר שעומד עליו האדם". ובנתיב לב טוב ספ"א [ב, ריב:] כתב: "כי העצמות הם עיקר בנין האדם, שנותנים לאדם מציאות, והם חוזק האדם". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקעב:] כתב: "העצמות הם עיקר בנינו של אדם, שהגוף נסמך על העצמות, והם חוזק בנינו של אדם" [הובא למעלה פ"ח הערה 200]. והעצמות נקראו כך משום שהם עצם האדם, וכמו שכתב למעלה פי"ט [קצז.]: "כי כבר ידענו שהזיווג הוא עצם מעצמיו, כמו שאמר [בראשית ב, כג] 'זאת הפעם עצם מעצמי'". ובנצח ישראל פ"ה [קט:] כתב: "היינו דכתיב [משלי טו, ל] 'שמועה טובה תדשן עצם', רצה לומר עצמו של אדם" [הובא למעלה פי"ט הערה 163].

<> "שהוא יחיד בוחר ביחיד" [לשונו למעלה לאחר ציון 32]. וראה למעלה הערות 32, 33. ובדבריו אלו מתיישבת הערה אלימתא; בפרק זה חזר ושנה כמה פעמים את יסודו שק"פ מורה על אחדות ה'. ולכאורה יסוד זה עומד בסתירה ליסוד אחר שהשריש, והוא שהקרבן מורה על המקריב, ולא על הקב"ה. וכגון, בדרוש על התורה [יא.] כתב: "כפי מה שהוא האדם ייחד לו השם יתברך ציווי ההקרבה שיהיה מקריב אליו. וכאמרם ז"ל [סוטה יד.] על הסוטה 'מפני מה אמרה תורה שיהא קרבנה מן השעורים. היא עשתה מעשה בהמה, ולכך קרבנה מאכל בהמה'". ובדרשת שבת הגדול [ריג.] כתב: "יש לדעת כי קרבן האדם מתיחס אל מי שמביא הקרבן. וכמו שתמצא בפרשת ויקרא קרבן מיוחד לכהן משיח [ויקרא ד, ג], וכן לנשיא [שם פסוק כב], וכן להדיוט [שם פסוק ב]... הרי כל קרבן מיוחד לבעל הקרבן". ובהמשך הדרשה [ריט.] כתב: "כבר ביארנו כי הקרבנות מיוחדים כפי מה שהוא המקריב". וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם יסודו כאן "כי ראוי שיהיה הפסח קרבן אחד מפני שהוא מורה על השם יתברך שהוא אחד", הרי ק"פ היה אמור להורות על מעלתם של ישראל, ולא על "ה' אחד". @**אך סתירה זו בנין היא;**^ באומרנו "ה' אחד" אין כוונתנו לומר אלא שה' הוא המציאות הבלעדית בבריאה, וזולתו אפס. והמורים על כך הם ישראל, שלשם כך נבראו להורות בעליל שה' הוא אחד [כמבואר למעלה הערות 18, 35]. נמצא שמתוך הרבוי שיש בעוה"ז, נצבת כנסת ישראל ומעידה לכל שה' הוא אחד. והואיל ואחדותו יתברך מורה ש"אין עוד מלבדו" [דברים ד, לה], וישראל הם אלו שנבחרו להורות על אחדות זו, לכך אין סתירה בין היות קרבן פסח מורה על אחדות ה' ובין היותו מורה על מעלת המקריב [ישראל קדושים], כי אחדותו יתברך היא היא זהותם של ישראל, שהיא התבטלות מוחלטת לה'. וזהו שכתב כאן במתק לשונו "כי העבודה הזאת שיש לישראל היא מצד האחדות שהוא יתברך אחד, ולכך בחר באומה יחידי גם כן, כיון שהוא יחיד". הרי כרך בחדא מחתא אחדות ה' ואחדות ישראל, "יחידה ליחדך" [ראה למעלה הערה 32]. @**ויש בזה**^ הטעמה נפלאה; מצינו עוד ביטוי לכפילות של "יחידה ליחדך" בקרבן פסח גופא; בר"ח ניסן משה נצטוה לדבר אל בני ישראל על קרבן פסח, ובעשור לחודש היתה לקיחתו [רש"י שמות יב, ג]. ובביאור פשרם של שני תאריכים אלו כתב בדרשת שבת הגדול [קצז:] בזה"ל: "כבר אמרנו כי הפסח הוא עבודת השם יתברך, והעבודה הזאת היא שאנו עובדין לו שהוא יתברך אחד ואין זולתו... ולפיכך כל ענין עבודת הפסח שהיה הקרבן אחד בכל צד, מפני שהוא לאל אחד יתברך... ולפיכך מצות התורה על הקרבן באחד לחודש, כי האחד בחודש מורה על התחלת העולם, אשר בו היה השם יתברך אחד... אמנם בעשור לחדש היה לקיחתו. וזה כי אחר ההתחלה אין אחדותו בעולם, שהרי נמצאו המלאכים, וחמה ולבנה שעובדים אליהם האומות. אמנם נמצא בעולם גם אחדותו יתברך מצד שמעידים על אחדותו אחר שנברא העולם, הם ישראל, שהם מעידים על השם יתברך שהוא אחד. ובאיזה צד מעידים על השם יתברך שהוא אחד, כי ישראל הם עם אחד בארץ, והנה יש בהם רבוי, והרבוי הזה אחד כאשר הם עם אחד. וכאשר יש כאן רבוי שהוא אחד, יש קודם מי שהוא אחד לגמרי ואין בו רבוי, וזהו השם יתברך שהוא אחד לגמרי... כי ישראל מעידים על השם יתברך שהוא אחד. וכמו שנרמז בע' הגדולה במלת 'שמע' [דברים ו, ד], ובד' הגדולה במלת 'אחד' [שם], שהוא עֵד, כי ישראל הם עדות על הקב"ה שהוא אחד. והנה ישראל הם כמו היו"ד, שהיו"ד הוא רבוי והוא אחד. שהיו"ד יש בו עשרה, שהוא רבוי. ואלו עשרה הם כמו אחד לגמרי, שהרי היו"ד כמו אחד, שאתה מונה אחד שנים שלשה ארבעה, כך אתה מונה עשרה, עשרים, והם כמו שנים, רצה לומר שני עשרים, וכן שלשים כמו שלשה, וארבעים כמו ארבעה. והרי דבר זה מבואר כי עשרה הם כמו אחד. והנה היו"ד שהיא עשרה שהם כמו אחד, כי הוא רבוי שיש בו אחדות, וזה מורה על האל"ף שהוא קודם במספר האחדים, והוא אחד לגמרי בלא שום רבוי. וכמו כן ישראל, והם בתחתונים, שיש בהם הרבוי, והם מעידים על השם יתברך שהוא קודם והוא אחד בעליונים ובתחתונים. וכאשר תדע ותבין כי היו"ד לגמרי מורה על ישראל, כי היו"ד היא קטנה מכל האותיות, וכן ישראל [דברים ז, ז] 'לא מרבכם מכל העמים וגו' כי אתם המעט', והם כמו היו"ד שהיא מעט. ולפיכך בעולם הזה אחדותו יתברך מצד ישראל, שהם אומה אחת בתחתונים, מעידים על השם יתברך שהוא אחד, כי אחדותו יתברך בעולם הזה אינו רק מצד העדות בלבד מה שמעידין ישראל על האחדות. לכך לקיחתו בעשור". הרי שבקרבן פסח גופא מצינו את שני המסלולים; (א) "אתה אחד ושמך אחד" [ציויו באחד לחודש]. (ב) "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" [לקיחתו בעשור לחודש]. והדברים נפלאים [ראה למעלה פל"ו הערה 92, ובסמוך הערה 67].

<> מבאר טעם שני מדוע קרבן פסח שייך לאחדות ה'; ועד כה ביאר זאת משום שקרבן פסח הציל את ישראל ממכת בכורות, והצלה זו היא היא בחירתם של ישראל מכל האומות [כמבואר למעלה הערה 30], ועצם בחירת אומה יחידה מכלל האומות מורה שה' יחיד, "שכיון שהוא יחיד בוחר באומה יחידית, לא בכלל האומות, שזה נותן ענין האחדות להיות לו עם מיוחד" [לשונו למעלה לאחר ציון 30]. וזהו שחזר וכתב כאן "ולכך בחר באומה יחידי גם כן, כיון שהוא יחיד", והכל משום בחירת ישראל. אך מעתה יבאר שקרבן פסח שייך לאחדות ה' לא מחמת בחירת ישראל, אלא מחמת שקרבן פסח במיוחד ובמסוים הוא לאלקותו יתברך, במה שהוא אלקיהם של ישראל.

<> פירוש - במכת בכורות ישראל קנו מעלתם שהם עבדי ה', ולכך המכה פסחה עליהם, כי הקב"ה לא יכה את שלו [כמבואר למעלה הערה 17]. הרי עיקר פועלו של קרבן פסח היה שיהיו ישראל עבדי ה', וה' הוא אלקיהם.

<> פירוש - המעלה הבולטת ביותר באלקותו יתברך [כלפי ישראל] היא היותו אחד ויחיד, וכאשר ישראל מתייחסים לאלקותו, הם מתייחסים לאחדותו. ועדיין היה ניתן להבין ששייכות ישראל לאחדותו יתברך היא באופן עקיף; הקב"ה הוא אלקיהם של ישראל, והקב"ה הוא אחד, וממילא כאשר ישראל מתייחסים לאלקותו יתברך, הם מתייחסים לאחדותו. אך בודאי שאין זה כך, אלא ישראל מתייחסים לאחדותו יתברך באופן ישיר, וכמו שכתב בנר מצוה [י:]: "האומה הזאת [ישראל] נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'... כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. &**ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם**^, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד" [הובא למעלה פ"ג הערות 2, 60, פי"ד הערה 36, פכ"ג הערה 205, פכ"ט הערה 5, פל"ט הערה 64, פמ"ז הערה 392, ולמעלה הערה 34. וכן נתבאר למעלה הערה 64]. ומה שכתב שם "ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם" יתכן שכוונתו לקרבן פסח דידן [כמבואר למעלה במבוא לספר עמוד 19. אמנם בנר מצוה שם הערה 65 נתבאר כוונה אחרת]. לאמר, אחדתו יתברך היא נשמת אפה של כנסת ישראל, וישראל נבראו רק כדי להעיד על אחדותו יתברך, וללא עדות זו, לא היו ישראל מעיקרא באים לעולם. לכך קרבן פסח, שאיפשר את לידת ישראל, הוא מורה על תפקידם של ישראל בעולם; להעיד שה' אחד, אפס זולתו. לכך דין הוא "שהקרבן הזה צריך שיהיה אחד" [המשך לשונו כאן]. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; ישנם שלשה עשר עיקרים של אמונתנו כפי שקבעם הרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק [וכן מה שישראל אומרים ב"אני מאמין" לאחר שחרית]. ולכאורה יש בהם השמטה גדולה, והיא; בחירת עם ישראל לעם סגולה, שאינה מופיעה בעיקרים אלו, ותיבת "ישראל" לא הוזכרה בהם אפילו פעם אחת. והשאלה העולה מאיליה היא, כיצד עיקר יסודי זה נעדר מעיקרי אמונתנו [הערה אלימתא ששמעתיה מפי מו"ר זצוק"ל]. ונראה ליישב על פי המתבאר כאן; אין לישראל שום חשיבות עצמית מלבד היותם מרכבה למקום, ודרכם יתקיים הערך של "ה' אחד, אפס זולתו". לכך ישראל לא הוזכרו בפני עצמם בשלשה עשר עיקרים, כי אין להם חשיבות בפני עצמם. ואילו החשיבות שלמענה נבראו [להעיד שה' אחד], אכן הוזכרה בעיקר הראשון והשני, והם: "[א] אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו הוא בורא ומנהיג לכל הברואים, והוא לבדו עשה ועושה ויעשה לכל המעשים. [ב] אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו הוא יחיד, ואין יחידות כמוהו בשום פנים, והוא לבדו אלקינו, היה הוה ויהיה" [הובא למעלה פ"ג הערה 2].

<> כי בקרבן זה בפרט עיקר העבודה "שהוא יתברך אלקיהם של ישראל" [לשונו כאן], לאמר שבקרבן זה בפרט הודגש שיחס ישראל אל ה' הוא יחס של עבד לאדונו, שהעבד קנוי לאדונו, ונמצא לגמרי ברשותו. ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה", כתב: "והכתוב נתן טעם לפסח [שמות יב, כז] 'אשר פסח ה' על בתי בני ישראל במצרים'... ובזה אנו עבדים לו ועובדים אל השם יתברך בעבודתו, שהוא הקרבת הפסח, כעבד שהוא עובד לרבו".

<> אודות שקרבן פסח נקרא "עבודה" סתם, כן כתב בגו"א שמות פי"ב אות יב [קצא.]: "לכך נתן להם הפסח שהיא עבודה, דבכל מקום נקרא 'עבודה', דכתיב [שמות יב, כו] 'מה העבודה הזאת לכם'. ועוד נאמר [שמות יג, ה] 'ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה'". ובדרשת שבת הגדול [קצו:] כתב: "כי תחילת בריאת האדם הוא לעבוד השם יתברך... הפסח שהוא עבודת השם יתברך בפרט, כי הפסח נקרא עבודת השם יתברך, שכך כתיב 'ועבדת את העבודה זאת וגו''. ועוד כתיב אצל הפסח 'מה העבודה הזאת לכם'... כי הפסח בא בשביל שישראל ראוים לעבוד השם יתברך... ולכך הפסח שהוא בשביל דבר זה הוא 'עבודה' נקרא, כי בשביל זה הם עבדים לקב"ה, וחייבים לעבוד לו". ולמעלה פל"ח בכת"י [תצד:] כתב: "זה הקרבן הוא עבודת הקב"ה בפרט, מצד שהוא מורה על יחוד שמו, ומורה לך במה שהוא אלקי ישראל, שקרבן זה בא על שם שפסח על בתי ישראל והציל את ישראל, והרג בכורי מצרים, והוצאנו מתוכם, ובזה הוא אלקי ישראל... ובשביל זה קרבן זה כמי שנותן מס למלך, שמורה המס על שהמלך הוא מלכו, כך קרבן זה מורה שהקב"ה אלקיו והוא עבד לו, ובשביל שהיה אלקיו וקנה אותם לעבדים במצרים, הציל אותם וגאלם. וזה שהזכיר הקרבן הזה בשם 'עבודה'... וכל זה מפני שבא הקרבן הזה על שהוא אלקי ישראל וגואלם, שגאל אותם מבין מצרים, ועל זה מביאים לו הקרבן, ולכך נקרא הפסח עבודה בפרט. ולפיכך אנו עובדים העבודה הזאת להורות כי אשר גאלנו הוא אחד יחיד ומיוחד, כאשר היה מורה גאולה זאת על שהוא יחיד, ואין מי שיאמר לו מה תעשה, כמו שהתבאר כל ענין פרטי הקרבן הזה במקומו" [הובא למעלה פל"ה הערה 32]. הרי ש"עבודה" סתם מורה על עבדות אל ה'. וכן כתב בהקשר אחר בגו"א במדבר פ"ד אות כא [נו.]: "וכל הנך נקראים 'עבודה', מפני שהם כמו העבד המשרת לאדון, ולפיכך נקרא זה 'עבודה'", ושם הערה 80. @**ובפחד יצחק פסח**^, מאמר מב, כתב: "כל תנועה מתנועת הגוף והנפש אשר על ידה האדם מפנה את עצמו כלפי יוצרו נכנסת היא בכללה של עבודת השם. ובאמת לא מצינו בתורה שום מצוה פרטית אשר תקרא בשם 'עבודה' סתם. יוצא מן הכלל הוא מצות לילה ראשונה של חג הפסח. מפורש הוזהרנו על מצות הלילה הזה בציווי של סתם 'עבודה'... ישנה עבודת עבד הנעשית על דעת הרב מפני שהעבד נמצא כבר ברשות רבו, וישנה עבודת עבד הנעשית על דעת הרב בכדי שעל ידי עבודה זו יכנס העבד לרשות רבו, שכן שנינו [קידושין כג:] שהעבדים נקנים על ידי מעשה של עבודה לאדוניהם. והוא הדין והיא המידה בעבודת השם... המצות של הלילה הזה הן מעשה הקנין של העבדות שחלה עלינו בשעה זו. ומתוך כך הוכתרו מצות הלילה הזה בתואר מיוחד שלא מצינו דוגמתו בשאר מצות, ונקראו בשם 'עבודה' בסתם, 'ועבדת את העבודה הזאת'" [הובא למעלה פל"ה הערה 32]. וראה הערה הבאה.

<> לעומת שאר קרבנות. ויש להעיר על כך מדבריו בנתיב העבודה פ"א [א, עז.], שכתב שכל הקרבנות שייכים לאחדותו יתברך, וז"ל: "וזה מורה גם כן [ענין הקרבן] על שהוא יתברך אחד, ואין זולתו יתברך. כי כאשר מקריבין אליו קרבן, מורה זה כי הכל שלו, וכאשר הכל הוא שלו, אם כן אין זולתו, והוא יתברך אחד. ואם לא היה זה, היה אפשר לומר כי יש זולתו, אבל בהקרבה שמקריבין אליו מורה שהוא הכל ואין זולתו, ובזה השם יתברך אחד... ואל העבודה הזאת לא בחר השם יתברך כי אם ישראל. וזה כמו שאמרנו, שהקרבנות הם מורים כי השם יתברך אחד, ואין זולתו יתברך, ולכך ראוי שיהיו מקריבין לפניו עם שהם אחד גם כן. וזה כי לא שייכים להקריב לו אותם שאינם אחד, כי אדרבה, אותם שאינם אחד אין בהם הוראה על אחדותו יתברך". וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן, שרק בקרבן פסח מודגשת אחדות ה' משום שנאמר בק"פ "עבודה" סתם, לעומת שאר קרבנות. ויש לומר, שקרבן פסח הכניס אותנו לרשות הקב"ה, בעוד ששאר הקרבנות באים כשאנו כבר נמצאים ברשותו, וכמו שכתב הפחד יצחק פסח מאמר מב [הובא בהערה הקודמת]: "ישנה עבודת עבד הנעשית על דעת הרב מפני שהעבד נמצא כבר ברשות רבו, וישנה עבודת עבד הנעשית על דעת הרב בכדי שעל ידי עבודה זו יכנס העבד לרשות רבו, שכן שנינו [קידושין כג:] שהעבדים נקנים על ידי מעשה של עבודה לאדוניהם. והוא הדין והיא המידה בעבודת השם; אם כל המצות נקראות 'עבודה' משום שהאדם מקיימן מפאת היותו נמצא ברשות יוצרו, הנה... [קרבן פסח] קרוי הוא עבודה מפני שעל ידו האדם מכניס את עצמו לרשות יוצרו". ולכך אע"פ שכל הקרבנות מורים על אחדות ה' ועבדות ישראל, מ"מ קרבן פסח הכניס את ישראל לרשות הקב"ה, ואילו שאר קרבנות הם כאשר ישראל הם כבר נמצאים ברשות הקב"ה. ודו"ק.

<> שנאמר [שמות יב, ו] "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים", ופירש רש"י [שם] "בין הערבים - משש שעות ולמעלה קרוי 'בין הערבים', שהשמש נוטה לבית מבואו לערוב". ובמשנה [פסחים סא.] אמרו "שחטו לפסח קודם חצות פסול, משום שנאמר 'בין הערבים'". וכן כתב למעלה פל"ה [תרלט.], ויובא בהערה הבאה.

<> למעלה פל"ו [תרסא.] ביאר שני טעמים: (א) "וכן מה שנשחט בין הערבים, הוא זמן מיוחד, שאינו לא מן יום שעבר, ולא מן הלילה, ומורה זה על זמן מיוחד בפני עצמו. לכך בו ראוי שיהיה שחיטת הקרבן למי שהוא מיוחד". וכן האריך יותר למעלה פל"ה [תרלט.]: "וכן [שמות יב, ו] 'ושחטו אותו בין הערבים', קודם ערב של הלילה, ואחר היום שעבר, שכבר כחו תש. נמצא ש'בין הערבים' פירושו אחר חצות [פסחים סא.], שאז היום שעבר כחו תש, וערב של לילה עדיין לא היה. ודוקא שחיטת הקרבן בזמן הזה, כי זה מורה גם כן על האחדות. ודבר זה הוא דבר מופלא מאוד, כי בין הערבים הוא בין היום שעבר ובין היום שבא, ואינו שייך ליום שעבר, שהרי כבר היום מתחיל לערוב. ואינו מן היום שבא, שעדיין לא התחיל לבא. ולפיכך זה הזמן מיוחד לעצמו, ואינו שייך ליום שעבר ולא ליום הבא, ולפיכך באותו זמן ראוי לשחוט הפסח שהוא לאל מיוחד, ואין לו שתוף. ולפיכך כתיב 'בין הערבים וגו'', וכל דבר שהוא בין שני דברים אינו שייך לאחד מהם, ודבר זה ידוע מאוד". וכן להלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה", כתב: "שחיטת קרבן זה בין הערבים הוא זמן מיוחד לעצמו כיון שהתחיל לערוב ויום של אחריו עדיין לא בא, והנה זה הזמן שהוא בין הערביים אינו שייך לגמרי ליום שלפניו, ואינו שייך לגמרי ליום של אחריו, ולכך הזמן הוא מיוחד, ובו ראוי שחיטת פסח אל מי שהוא אחד" (ב) טעמו השני שכתב למעלה פל"ו [תרסב.] הוא: "ועוד יש לומר מה שנשחט בין הערבים, כי היום מתיחס אל המציאות, והלילה אל ההעדר, וזה ידוע. וכל הנמצאים נפסדים, והוא יתברך אחד בלבד קיים, ובשביל כך הוא יתברך אחד, מפני שכל הנמצאים נפסדים שבים אל מי שבראם. ומתחלת הערב השמש, שהחמה מתחלת בשקיעה, הוא התחלת הפסד והעדר האור, ואז ישחט הפסח לשמו, שהוא אחד, שזה הזמן מורה על אחדות, כאשר הנמצאים נפסדים, והוא קיים נצחי. וכל הנמצאים בעולם עם התחלת השקיעה הם נוטים עם הערב היום אל השינה, והיא כמו מיתה והעדר, והחושך כמו העדר הנמצאים, והוא יתברך נצחי, ולכך אז הוא ראוי להקריב קרבן הפסח. ובזה תבין מה שאנו אומרים בתפלת המנחה בשבת 'אתה אחד ושמך אחד', כי זה הזמן מורה על אחדות ביותר, שכל הנמצאים נפסדים, כמו שהתבאר".

<> משמע מלשונו שלמעלה פל"ו ביאר דברים נוספים אודות "שכל עבודת הקרבן הזה בענין האחדות, עד שכל ענין הקרבן הוא באחדות", ולכך שולח לעיין שם. וזה קצת תמוה, כי כל מה שביאר שם חזר וביאר גם כאן [שבעה דינים שיש בקרבן פסח המורים על אחדות], ואילו כאן הוסיף עוד חמשה דינים שלא כתבם למעלה. ואלו הם שבעת הדינים שהזכירם למעלה וכאן; (א) אסור לאוכלו בשתי חבורות [פל"ו (תרמד.), וכאן לאחר ציון 38]. (ב) לאכול הפסח על מצות ומרורים [פל"ו (תרמו.), וכאן מיד בהמשך]. (ג) לאוכלו צלי אש [פל"ו (תרנט:), וכאן לאחר ציון 52]. (ד) לצלותו על ראשו וכרעיו [פל"ו (תרס.), וכאן לאחר ציון 36]. (ה) לא לאוכלו מבושל [פל"ו (תרס:), וכאן לאחר ציון 53 (וכתב שני טעמים)]. (ו) לא לאוכלו נא [פל"ו (תרס:), וכאן לאחר ציון 54]. (ז) לשוחטו בין הערביים [פל"ו (תרסא.), וכאן לאחר ציון 70]. ואלו הם חמשת הדינים שהוסיף כאן, ולא כתבם למעלה; (א) השה צריך להיות בן שנה [לאחר ציון 40]. (ב) שה ולא עגל [לאחר ציון 42]. (ג) תמים [לאחר ציון 47]. (ד) זכר ולא נקבה [לאחר ציון 49]. (ה) לא לשבור בו עצם [לאחר ציון 60]. ולמעלה פל"ו [תרסח.] כתב לסיכום: "הנה נתבאר ממצות הפסח... כאשר תעמיק בדברים אלו, שהם ברורים, דברים גדולים ונוראים מאוד מאוד. ולקמן בהגדה עוד יתבאר". הרי שלמעלה שלח לעיין בדבריו כאן, וזה מובן, כי כאן הוסיף יותר. אך מה שכתב כאן לעיין בדבריו למעלה צריך ביאור. והיה ניתן לומר דאולי כוונתו לדברים שכתב שם בכת"י [תפה.], ושם הוסיף עוד טעם לדין של צלי אש [רומז למדת הדין], וזהו טעם שלא הזכיר כאן. אך קשה לומר כן, כי כאן כתב לעיין "בפרק שלשים וששה", וזהו על פי הנדפס בלבד, כי בכת"י הוא בפרק עשרים וארבעה. ויל"ע. ואולי כוונתו גם לדבריו למעלה פל"ה, ששם ביאר שלשה דיני קרבן פסח שלא הובאו כאן, ואלו הם: (א) בפסח מצרים היה שה לבית אבות, כי ההתאחדות היא על ידי המשפחות במה שבני המשפחה הם בשר אחד [תרלו.]. (ב) צריכים להמנות על הקרבן קודם שחיטה, כדי שיהיה מיוחד לכל אחד ואחד קרבנו [תרלו:]. (ג) נשחט שלא לשמו פסול [זבחים ב.], שיהיה מתחילתו מיוחד לקרבן זה, שכל דבר בפסח צריך שיהיה מיוחד [תרלח.]. ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" ביאר האיסור לערל ולעובד ע"ז לאכול קרבן פסח.

<> שנאמר [שמות יב, ח] "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלהו". אמנם הלשון שנוקט נמצא במדויק בפרשת בהעלותך, שנאמר [במדבר ט, יא] "בחודש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אותו על מצות ומרורים יאכלוהו". וכן בגמרא אמרו [פסחים קטו.] "תניא, אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ["פסח מצה ומרור" (רש"י שם)] ואוכלן, שנאמר 'על מצות ומרורים יאכלהו'". ולכאורה יש להעיר מדוע הגמרא העדיפה את הפסוק שבפרשת בהעלותך, הרי שם מדובר בפסח שני, ואילו אצל הלל מדובר בפסח ראשון, והיה לגמרא להביא את הפסוק שבפרשת בא. הנה רבים עוררו שאלה זו, יעויין במפרשי ההגדה שהאריכו בזה, ואכמ"ל [הובא למעלה פל"ו הערה 10]. וראה להלן ציון 153.

<> לשונו למעלה פנ"ב [לאחר ציון 188]: "הפועלים תמצא אותם מיוחדים, שלא יצא דבר מכל דבר. כמו שתראה... כי האדם יוליד אדם, והשור שור... והפעל הוא לפי ענין הפועל, ודבר זה נראה בכל דברים הטבעיים... 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... ודבר זה עמוק מאוד ביחס הפועלים". ובתפארת 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". 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". ושם 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" [ראה למעלה פנ"ב הערות 195, 196, וש"נ].

<> זהו נושא נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה פל"ו [תרמו.] כתב: "וצוה לאכול הפסח על מצות ומרורים, להורות כי מאתו שהוא אחד, יבאו פעולות מחולקות. ולא נאמר כי אחר שהוא אחד, פעולותיו אחדים, שלא 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. ואין הדבר הזה בעליון יתברך, כמו שהיו סוברים המינים שאמרו 'מפי עליון לא תצא הרעות והטוב' [איכה ג, לח], כלומר מן אחד לא יבא דברים מחולקים". ובתפארת ישראל פל"א [תסב:] כתב: "מן השם יתברך שהוא אחד מתחייב הרבוי, הפך מה שאומרים הפילוסופים כי מן האחד לא יבא הרבוי, ולכך היו באים לידי שבושים הרבה". ובנצח ישראל פ"ג [מא.] כתב: "שהיו הראשונים טועים אחר העבודה זרה מחמת שהיו אומרים כי ההתחלה אי אפשר שתהיה אחת, שאם היה ההתחלה אחת איך יבוא מזה רבוי בעולם. וכבר הסכימו על זה איזה חוקרים בחכמתם כי מן דבר שהוא אחד, לא יבוא רק אחד. כי הרבוי, אשר יש בו דברים מחולקים, איך יושפע זה, מדבר שהוא אחד, דברים שהם מתחלפים. כמו שאי 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. ולפיכך גזרו בדעתם שההתחלות הם רבות, וכפי רבוי ההתחלות יבואו רבוי הנמצאים בעולם... והאריכו בדברים אלו. והם בעצמם סתרו הנחה זאת ודמיון זה, וסוף סוף נשארו במבוכה עם קבלתם שהוא יתברך אחד, ואין זולתו, איך יושפע ממנו הרבוי. וכבר מצאתי לאיזה אנשים שקבלו דעתם במה שאמרו ברבוי ההשתלשלות, והמשיכו על זה דברי תורה". ובנר מצוה [טז.] כתב: "היו אומרים [הפילוסופים] שאי אפשר שיהיה הוא יתברך אחד בעולמו, כי אם כן לא היה נברא ממנו רק אחד. 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. ולכך גזרו ואמרו, מן הפועל שהוא אחד לא יבוא ממנו גם כן רק פעולה אחת. וכאשר נראה לפנינו רבוי פעולות מתחלפות בעולם, דבר זה מורה על התחלות מתחלפות". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מב.] כתב: "היו אומרים המינים אחר שראינו כי מגיעים הטובות בעולם, ומגיעים הרעות בעולם, ומן הטוב לא יצא רע, ומן הרע לא יצא טוב, לכך היו טועים והיו אומרים כי יש כאן שתי התחלות. התחלה אחת טובה, והתחלה השניה הרע, שהיו אומרים 'מפי עליון לא תצא הרעות והטוב', רק הטוב יש לו התחלה אחת, והרע יש לו התחלה אחרת". ובבאר הגולה באר החמישי [יז.] כתב: "כי הרבה מבני אדם, והמה המינים, הניחו ליסוד מוסד כי מפועל אחד לא יבא דברים מתחלפים. וכאשר ראו דברים מתחלפים בעולם, בפרט הדברים אשר התורה אמרה להרחיקם, כמו דברים הטמאים שאסרה התורה, ולכך חשבו מחשבת און כאילו הוא בא מפועל אחר זולתו, ולכך הרחיקה התורה אלו דברים". ובדרשת שבת הגדול [קצד:] כתב: "וידוע כי הפועל שהוא אחד, יבוא ממנו פעולה אחת. ודבר זה הסכימו עליו הכל... ולפיכך היו אומרים כמו שהעולם אינו אחד, כך הפועלים הם יותר מאחד. כי לעולם מפועל אחד יבוא פעולה אחת. וכאשר הפעולה אחת ג"כ הפועל אחד, כי הפעולה מתייחסת ודומה אל הפועל. ודבר זה הסכימו עליו הכל... איך יבוא ריבוי מן הפועל שהוא אחד". וכ"ה בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמח:], ושם לסנהדרין קב. [ג, רלז.]. וראה למעלה פל"ו הערות 12, 13, 14, ושם נסמן המקומות הנוספים שנושא זה הובא בספריו.

<> המו"נ [ח"ב פכ"ב] הביא דעה זו בשם "אריסטו ומכל מי שנתפלסף".

<> לשונו למעלה פל"ו [תרמז.]: "אבל האמת אינו כך, אבל הוא יתברך אחד ומיוחד, כמו שהורה לנו בהוציא אותנו ממצרים, ונודע אחדותו בעולם, מכל מקום הוא פועל פעולות הפכיות, שהוא הגואל ומביא השעבוד, כמו שגאלנו ממצרים, והוא הביא השעבוד על ישראל. ולפיכך צוה לאכול הפסח הזה המורה על האחדות, 'על מצות ומרורים'; המצה מורה על הגאולה, כאשר ידוע, והמרורים על השעבוד, לומר כי הכל בכחו... ובעזרת השם בענין הזה נאריך לקמן". ושם בהמשך הפרק ביאר כיצד מצה ומרור מורים על גאולה ושעבוד. וראה למעלה פנ"א הערות 81, 125, ולהלן ציון 158.

<> על פי הפסוק [דברים לב, לט] "ראו עתה כי אני אני הוא ואין אלהים עמדי אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא ואין מידי מציל". וכן כתב ביטוי זה למעלה פל"ו [תרמח:], ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" [יובא בסמוך הערה 84]. ולפי זה מאוד מובנת הדגשת הפסוק בתחילתו "ראו עתה כי אני אני הוא ואין אלהים עמדי", כי הואיל ו"אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא", ומאחד הפכים, לכך זה מורה שה' אחד בעולמו, "ואין אלהים עמדי". ומה שפתח ברבוי ["מן האחד לא יבא רבוי, רק מכח אחד יבא דבר אחד בלבד"], וסיים בהפכים ["כי מאתו שהוא אחד יבא החירות והפכו, הוא השעבוד"], יוסבר על פי דבריו בסמוך, שכתב: "כי ההפכים הם גם כן הכל, בעבור שלא ימצא עוד חלק, ועל ידי הפכים יש הכל... כי הפכים הם הכל, ואין חוץ מהם".

<> בא לבאר שלא רק שאין הרבוי וההפכים סותרים לאחדות ה', אלא הם סיוע לאחדות ה'.

<> פ"ה [רעא.], פל"ו [תרמו.], ופמ"ז [תמ.]. וראה שתי הערות הבאות.

<> לשונו למעלה פ"ה [רעא.]: "ובמדרש במדבר רבה [יט, א], 'מי יתן טהור מטמא לא אחד' [איוב יד, ד], כגון אברהם מתרח, חזקיה מאחז, יאשיה מאמון, ישראל מאומות. מי עשה כן, מי גזר כן, לא יחידו של עולם, עד כאן. ביארו רז"ל כי המדה נותן כן להיות יוצא טהור מטמא, לכך הכתוב אומר 'לא אחד'. ולמה לו לומר 'לא אחד', רק רצה לומר כי מפני שההפכים יש להם סבה אחת, שאין המציאות מחולק, רק יש להם סבה אחת. וזהו הסבה הראשונה שבאו ההפכים מאתו, ומפני זה יוצאים זה מזה. לכך אמר 'לא אחד', יחידו של עולם המאחד את המציאות, ובשביל שהוא מאחד הכל, לפיכך יוצאים ההפכים זה מזה. שאילו לא היה להם התאחדות, לא היו יוצאים זה מזה. ומצד שהוא יתברך מאחד את המציאות, יצאו זה מזה. ואף המציאות הרע הוא מאחד, והרי דבר זה עמוק מאוד". וכן כתב למעלה פל"ו [תרמו.], והובא למעלה הערה 76. ובדר"ח פ"ה מט"ז [שצו.] כתב: "כי הוא יתעלה ויתברך הוא המאחד שני הפכים. כי אף אם מחולקים והפכים הם בעצמם, מכל מקום מצד השם יתברך הם מתאחדים, כי הוא יתברך שהוא אחד, הוא סבה לשני הפכים. ומה שהוא סבה לשני הפכים דבר זה בעצמו אחדותו יתברך. שאם לא היה הוא סבה רק לדבר אחד, כאילו תאמר שהוא סבה לאש, ואם כן חס ושלום יש עוד סבה להפך האש, הם המים, שהם הפך האש. ומפני כי הוא יתברך סבה להפכים, הוא יתברך אחד, שהרי אין זולתו, כי הוא סבה אל הכל, ואף אם הם הפכים, והרי בשביל ההפכים אשר הוא סבה להם הוא יתברך אחד. ודבר זה בארנו במקומות הרבה בספר גבורות השם, כי השם יתברך שהוא אחד, הוא סבה להפכים" [הובא למעלה פמ"ז הערה 74].

<> לשונו למעלה פמ"ז [תמ.]: "כי מה שהיה משנה השם יתברך הים ליבשה, שהוא דבר אל הפכו, בזה נראה כי הוא יתברך בידו הכל, ואין חוץ ממנו. וזה כי כאשר אחד מושל על דבר אחד, הנה אין בידו הכל, רק דבר אחד פרטי. אבל כאשר הוא מושל על דבר והפכו, שהיה משנה המים ליבשה, הרי ברשותו הים, כיון שמשל עליו, ובידו היבשה, כיון שעשה הים יבשה, והרי אין בידו דבר אחד פרטי. וההפכים, במה שהם הפכים, אין להם שייכות זה אל זה כלל, שתאמר שהוא מושל על ענין אחד. רק נראה שהכל ברשותו, ואין חוץ ממנו. ולפיכך הוא יתברך בלבד מושל על ההפכים שהם בעולם". וכן כתב בשאר ספריו, וכמלוקט למעלה פמ"ז הערה 74.

<> לשונו להלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה": "ונאכל על מצות ומרורים, גם זה מפני שאשר אליו העבודה הוא אחד לגמרי, ומי שהוא אחד גמור יש בו כח על שני הפכים, מפני שהוא כולל הכל. ולכך נאכל הפסח על מצה ומרור; המצה הוא בשביל החירות, המרור הוא בשביל השעבוד... והם שני דברים הפכים. שמפני שהוא אחד גמור, הוא המוחץ והוא הרופא, וממנו שני הפכים, דבר זה מִצְות פסח שנאכל על מַצוֹת ומרורים". ועד כאן ביאר את ענין האחדות של קרבן פסח, ומעתה יבאר עניינים נוספים שיש בקרבן פסח ושאר מצות היום.

<> בא לבאר הסבר שני מדוע הפסח נאכל על מצות ומרורים. ועד כה ביאר שזה כדי להוציא מלבן של אפיקורסים האומרים כי מן האחד לא יבואו ההפכים, לכך המצה והמרור, המורים על חירות ושעבוד, מצטרפים לאחדות של ק"פ. ומעתה יבאר שק"פ מורה שישראל הם אל ה', ומחמת המדריגה העליונה הזאת נמשכים הגאולה והשעבוד. ולהלן בהמשך הפרק [לאחר ציון 152] סיכם שני הסברים אלו בזה"ל: "הרי לך מצות הפסח שנאכל עמו מצה ומרור; כי הפסח הוא שאנו אל השם יתברך שהוא אחד, ומן השם יתברך אשר הוא אחד שתי המדות, אשר האחת מצה, מורה על החירות, והשניה השעבוד. כי מי שהוא אחד יש בידו שתי המדות, כמו שהתבאר. או שתאמר כי הפסח הוא מה שאנו אל השם יתברך כמו שהתבאר למעלה, ובמה שאנו אל השם יתברך נמשך לנו המצה ונמשך לנו המרור, הכל כמו שהתבאר למעלה. וזה מצות פסח על מצות ומרורים... והתבאר לך אלו שלש מצות, פסח ומצה ומרור". ולהלן [לאחר ציונים 332, 369] הזכיר את דבריו כאן. וראה להלן הערה 404.

<> בכמה מקומות בספר זה. וכגון, למעלה פל"ה [תרל.] כתב: "נתן להם אלו ב' מצות, המילה והפסח, שאלו ב' מצות הם התחלה יותר מכל המצות לקרבם לו יתברך... ובדם פסח שהיו עובדין בו אל השם יתברך, היו לחלק השם יתברך, וראוי שיהיו נגאלים, עד שלא יהיו תחת רשות מצרים". ושם בהערה 36 הובאו דבריו בכת"י שם [תפ:], שכתב: "המילה [היא] להסיר דבר הפחיתות, ואחר כך יקרב לו יתברך. ולפיכך קרבן פסח ערל אסור לעשות [שמות יב, מח], רק המול ימול, 'ואז יקרב לעשותו' [שם]. שאין כד[א]י לקרב לעבוד עבודת יתברך עם הערלה. ואין לך קרבן שהיא עבודה כמו הפסח, שקראו הכתוב 'קרבן ה'', [במדבר ט, יג] 'כי את קרבן ה' לא הקריב במועדו', וחייב כרת על שאינו מקריב קרבן זה [שם], ולפיכך כל ערל אסור בו. ופירוש זה עיקר כאשר תבין עיקר הדבר, כי היתה גאולתם להיות לגמרי לשם ה', ולא היו לחלק הקב"ה רק כאשר הוסר מן הערלה, והיו פורשים הימנה... ואחר כך להכנס ברשותו, וזה היה על ידי פסח שהיו עובדים להקב"ה להקריב לו קרבנו, ובזה יהיו להקב"ה, ובדבר שנקרא 'קרבן ה'' היו קריבים אליו. והבן דבר זה שנאמר [שמות יב, מג] 'כל בן נכר לא יאכל בו', שאינם קרובים אל ה'". ולמעלה פל"ו [תרפד.] כתב: "ומה שאמר [שמו"ר טו, יב] 'הקריבו לי דורון וכו'' [לגבי קרבן פסח], פירשו הוא הדבוק בו יתברך, כי זהו ענין הקרבן שמביא אל השם יתברך, שהוא הדבוק בו, ועל ידי זה לא יבא עליהם המיתה. כי אחר שהם דביקים בו יתברך, אין אחד מאבד את שלו, כמו שהתבאר פעמים הרבה". ולמעלה ר"פ לז [תרצד:] כתב: "כך היה הדם הזה אות שהם להקב"ה. ובשביל כך [שמות יב, יג] 'ופסחתי עליכם', שהרי אתם שלי, שלא להשחית ולאבד דבר שהוא שלו, שהרי הדם מורה שהם עובדים לו. ופירוש 'ופסחתי' וחמלתי עליכם, כלומר כאשר אראה האות שלכם שאתם עובדים עבודתי, דבר זה גורם לרחם עליכם", ושם הערה 2 לוקטו במקומות שציין זאת בספר הזה. ולמעלה [לאחר ציון 21] כתב: "כיון שבעבודה הם שלו, לכך לא הגיע להם מכת בכורות כלל. ומפני כך נקרא הקרבן הזה [שמות יב, כז] 'פסח', כתרגומו [שם] 'חייס', שהוא לשון רחמנות. וביאור ענין זה, שכיון שאתם חלקו של הקב"ה, הוא מרחם וחס על אשר לו שלא יאבד. וזהו ענין פסח כאשר תבין" [ראה למעלה הערה 25]. ובכת"י [שעח] כתב: "ומה שצותה התורה לאכול אותו על מצות ומרורים, הנה כאשר אמרנו למעלה כי הקרבן הזה מיוחד לישראל דוקא במה שהם של הקב"ה. ולפיכך כל בן נכר וכל ערל לא יאכל בו [שמות יב, פסוקים מג, מח], שמורה לך הקרבן הזה שהעבודה הזאת תהיה לישראל בזה שהם לחלקו של הקב"ה". וראה להלן פס"ב הערה 164.

<> שהוא המרור.

<> כמו שנאמר [שמות יב, כז] "ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל וגו'".

<> לשונו למעלה פל"ו [תרפה.]: "כי אחר שהם דביקים בו יתברך, אין אחד מאבד את שלו, כמו שהתבאר פעמים הרבה", ושם הערה 161. ולמעלה ר"פ לז [תרצד.] כתב: "שאתם צריכים לאות מה שאתם לחלק הקב"ה, וזהו האות שלכם, ומפני כך היו נותנים הדם [של קרבן פסח] מבפנים, ששם היו יושבים... היה הדם הזה אות שהם להקב"ה, ובשביל כך [שמות יב, יג] 'ופסחתי עליכם', שהרי אתם שלי, שלא להשחית ולאבד דבר שהוא שלו, שהרי הדם מורה שהם עובדים לו". וראה למעלה הערות 14, 17. ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" כתב: "והכתוב נתן טעם לפסח [שמות יב, כז] 'אשר פסח ה' על בתי בני ישראל במצרים', רצה לומר שהכה בכורי מצרים ובתינו הציל, וזה מורה כי ישראל הם להקב"ה, שאין אחד מכה ומפסיד דבר שהוא שלו. ובזה אנו עבדים לו ועובדים אל השם יתברך בעבודתו, שהוא הקרבת הפסח, כעבד שהוא עובד לרבו". @**וצרף לכאן**^ דברי המדרש הנפלאים [אסת"ר ז, י], שאמרו שם "אמר לו הקב"ה להמן הרשע, אי שוטה שבעולם, אני אמרתי להשמידם כביכול ולא יכלתי, שנאמר [תהלים קו, כג] 'ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית', ואתה אמרת להשמיד להרוג ולאבד. חייך רישך מתורם חלף רישיהון, דאינון לשיזבא ואת לצליבא". וביאור המדרש הוא שישראל שייכים לה', וכמבואר כאן, ולכך ה' כביכול לא יכול להשמיד את ישראל, כי בזה הוא יפעל כנגד עצמו, וזה מן הנמנע [ראה למעלה פכ"ג הערה 90].

<> לשונו להלן [לאחר ציון 121]: "וכבר נתבאר זה למעלה בפרק ד' שישראל יש להם מעלת הצורה השלימה הנבדלת, ומפני כך או שהם בתכלית המעלה או בתכלית השפלות, עיין שם הטעם. והתבאר לך כי ישראל שהם לחלק ה' בלבד, ובשביל זה אפשר בהם הגלות יותר, כמו שיש בהם הגאולה, וזהו פסח שנאכל על מצות ומרורים". וראה שם הערה 122. @**ובכת"י**^ [שעט] האריך מאוד מאוד בענין זה, וכתב הרבה טעמים מדוע הפסח נאכל עם המצה והמרור, ואחד מהטעמים הוא מעין דבריו כאן, וכלשונו: "זהו ענין פסח מצה ומרור. כי הפסח הוא שמורה על ישראל שהם לה', לחלקו של הקב"ה. ומי שהוא לחלקו של הקב"ה ימשך אחריו ב' דברים; לפעמים המצה, היא החירות והעלוי על הכל... ולפעמים המרור, כדכתיב על ישראל [עמוס ג, ב] 'רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם כל עונותיכם'. לפיכך ישראל שהם לחלקו של הקב"ה, מתנהגים על ידי שתי מדות, המצה והמרור, שבאלו ב' מדות יושלם הנהגה עד שהם נשארים לחלקו של הקב"ה".

<> יבאר שבנוסף למדריגה העליונה בפני עצמה [שכאשר היא שלימה היא עליונה על הכל, וכאשר חסרה היא ירודה לפני הכל], יש ביחס של ישראל לאומות העולם יחס כפול; או ישראל עליונים עליהן, או ישראל משועבדים להן.

<> לשונו להלן פס"ב [לאחר ציון 56]: "כי המלאכים אינם רמים על כל גוים, אך לכל אחת ואחת מן האומות יש מלאך המושל עליהם. והוא יתברך מושל על כל גוים, בזה נדע שהוא רם על כל המלאכים הרמים, כמו שאמר 'כי הוא אלקי האלהים ואדוני האדונים'". ולהלן פס"ה כתב: "כי הוא אלקי האלהים, וזהו הנהגה הראשונה, כי 'האלהים' בכאן [תהלים קלו, ב "הודו לאלקי האלהים כי לעולם חסדו"] הם המלאכים, שנקראים 'אלהים', והוא בראם, ולפיכך נקרא 'אלקי האלהים'. 'ואדוני האדונים' הם כת המלאכים מושלים על העולם, ונקראים 'אדונים', שהם אדונים לעולם". והרמב"ן [דברים י, טז] כתב: "כי ה' אלקיכם הוא אלקי האלהים ואדוני האדונים, 'אלקי האלהים' הם מלאכי מעלה, 'ואדוני האדונים' כל צבא השמים אשר להם ממשלה בשפלים, כי הוא האדון אשר שם להם משטרם בארץ". וכן כתב הרמב"ן [דברים לב, כו] בפרט לגבי נסי מצרים, וכלשונו: "לא נשאר רק העם הזה לשמו, ופרסם בהם באותות ובמופתים כי הוא אלקי האלהים ואדוני האדונים, ונודע בזה לכל העמים". וקודם לכן כתב הרמב"ן [שמות טו, יא]: "'מי כמכה באלים' [שם], במלאכי מעלה, שהם נקראים אלים... והקב"ה נקרא אל עליון על כלם... כמו 'הוא אלקי האלהים'". וכן האור החיים [דברים י, יז] כתב: "אלקי האלהים... פירוש אלקי המלאכים הנקראים 'אלהים', דכתיב [איוב א, ו] 'ויבואו בני האלהים'" [ראה למעלה פ"ט הערה 110, פמ"ד הערה 71, פנ"ה הערה 38, ולהלן פס"ב הערה 59].

<> דבריו מוסברים היטב על פי מה שכתב למעלה פנ"ה [לאחר ציון 31], בביאור מדוע יצ"מ היתה צריכה להעשות רק על ידי הקב"ה, ולא על ידי מלאך, וז"ל: "כי ישראל היו תחת רשות מצרים לגמרי, כמו שהתבאר פעמים הרבה מאוד. ואין מלאך נוגע ברשות מלאך אחר, שיש למצרים מלאך גם כן. וכיון שנתנם ברשות מצרים תחת כח מצרים, אין מלאך נוגע ברשותו, כי אם הקב"ה בעצמו, שאין שום כח ומלאך נחשב אצלו, והוא אלקי האלהים, והוציא ישראל מתוך רשותם". וזהו שכתב כאן "באיזה צד אנו יכולים לצאת מרשות מצרים", הרי "אין מלאך נוגע ברשות מלאך אחר", ובהכרח "אם לא בזה שאנו לו יתברך, והוא מוציא אותנו מרשות אחרים".

<> אודות שהיותנו מחוברים לה' מוציאה אותנו מרשות האומות, כן כתב כמה פעמים בספר זה. וכגון, למעלה פ"ט [תסח:] כתב: "קודם שהם לחלקו יתברך היו משועבדים, עד שהוציא השם יתברך חלקו מתוכם". ובהמשך הפרק שם [תעז:] כתב: "כי הגאולה היא החירות אשר הוא על ידי התדבקות בו יתברך, ואין רשות אחר עליו". ולמעלה פכ"ג [שמו:] כתב: "ישראל יש להם התחברות אל השם יתברך, ולכך הם יוצאים מרשות האומות להקב"ה בסוף". ולמעלה פכ"ה [שצח.] כתב: "כי מאחר ששם הזה נקרא עליהם, הם לחלקו יתברך שהוא נבדל מכל, וכך יהיו נבדלים מכל האומות" [ראה להלן הערה 339]. ולמעלה פל"ה [תרלא.] כתב: "בדם פסח שהיו עובדין בו אל השם יתברך, היו לחלק השם יתברך, וראוי שיהיו נגאלים עד שלא יהיו תחת רשות מצרים". ולמעלה פמ"ו [תיג:] כתב: "כי במה שהם עמו והוא מלכם, אינם ראוים להיות ברשות אחר, ולא יתן להיות מושל עליהם מלך נכרי". ואמרו חכמים [ב"מ י.] "פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום... דכתיב [ויקרא כה, נה] 'כי לי בני ישראל עבדים', עבדי הם, ולא עבדים לעבדים". ולמעלה פל"ד [תקצח.] כתב שאפילו המצריים הכירו בכך, וכלשונו: "מתחלה לא היו [המצריים] מאמינים שיש לישראל אלקים, ולפיכך אמר [פרעה] שלא לשלוח כלל את ישראל, עד מכת בכורות, שאז ראו כי יש לישראל אלקים, כחו כח אלקי. ואם כן, למה יהיו ישראל, שהם עמו, תחת רשותם, כיון שיש להם אלקים מושל, ושלחו את ישראל מרשותם, ואמרו [שמות י, ח] 'לכו ועבדו את ה''". ובגו"א שמות פי"ב אות יב [קצא:] כתב: "ואז נקרא 'כי לי בני ישראל עבדים', ולא עבדים לעבדים, וגאלם הקב"ה מן עבדות של פרעה". וכן כתב בנתיב התורה פט"ז [תרנו.]. @**דוגמה לדבר;**^ באור חדש פ"א [תמד.] הביא את מאמרם [מגילה יב:], שאמרו "'והקרוב אליו כרשנא שתר אדמתא תרשיש' [אסתר א, יד], אמר רבי לוי, כל פסוק זה על שום קרבנות נאמר; 'כרשנא', אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם, כלום הקריבו לפניך כרים בני שנה כדרך שהקריבו ישראל לפניך. 'שתר', כלום הקריבו לפניך שתי תורין וכו'". וכתב לבאר זאת בזה"ל: "מפני שגאולת ישראל תלוי במיתת ושתי מלכה, שתבא אסתר תחתיה, והיה ישראל צריכים לגאולתם מיתת ושתי, שתבא אסתר במקומה. ודבר זה הוא דבר גדול להמית מלכה בת מלכים, ולפיכך כנגד זה היו אומרים המלאכים בשביל ישראל כי הם של יתברך. ודבר זה נרמז אף בהקרבת מנחה בלבד, דכתיב [ויקרא ב, א] 'ונפש כי תקריב קרבן מנחה וגו'', כל המקריב מנחה כאילו הקריב נפשו [מנחות קד:]. ומכל שכן כאשר ישראל מקריבים כל הקרבנות, שנחשב זה כאילו הקריבו נפשם. ודבר זה בארנו בכמה מקומות כי הקרבת קרבן נחשב כאילו מקריב נפשו גם כן אל השם יתברך. ולפיכך הקרבנות מורים כי ישראל הם אל השם יתברך, ואיך יהיה מוסר אחשורוש את ישראל ביד המן לעשות בהם רצונו, כאילו הם שלו, כי במה שישראל הם אל השם יתברך לגמרי, איך אפשר שיהיה שולט בהם אחר". ומבואר מדברים אלו שמחמת שנהיינו עבדי ה' במצרים, לכך יצאנו ממצרים. אך בכמה מקומות כתב להיפך; מחמת שיצאנו ממצרים נהיינו עבדי ה' [ראה למעלה פ"ט הערה 131, פי"ד הערה 19, פכ"ג הערה 203, פכ"ו הערה 2, פל"ה הערות 37, 40, פמ"ו הערה 200, פנ"ג הערה 107, למעלה הערה 28, ולהלן פס"א הערה 16]. @**וצרף לכאן**^ את מאמרם [ברכות ח.] "אמר הקב"ה, כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור, מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם". ובאור חדש פ"ד [תתל.] כתב: "כי ישראל בין האומות, ואף אם הם אלף ביחד, נקראים פזורים בין האומות. אמנם כאשר היו מתפללים נקראו 'צבור', כאשר הם מתאספים ומתקבצים אל השם יתברך, ובזה יוצאים מבין האומות אל ה', ומתעלים מביניהם. ועוד יש להם התרוממות והתעלות מן האומות על ידי גמילות חסדים, כי על ידי גמילות חסדים האדם מתרומם אל השם יתברך, כי המדה הזאת כאשר גומל חסד והוא טוב לבריות, בזה מתעלה ומתרומם האדם" [ראה למעלה פנ"ד הערה 185, וש"נ]. הרי שוב חזינן שכאשר האדם מתרומם אל הקב"ה, בזה גופא ישנה יציאה מאחיזת אומות העולם. וראה להלן פס"ב הערה 6.

<> לשונו להלן פס"ז: "כל המלאכים, שהם כחות של מעלה, והם שבעים נגד שבעים אומות". ולהלן בסוף הספר [ב"הלכות יין נסך ואיסורו"] כתב: "אנו אומרים שיש לכל אומה ואומה שר מיוחד, כמו שנזכר בכתוב [דניאל י, כ] 'שר פרס' 'שר יון' [שם], ובדברי חכמים הרבה". ועוד אמרו [דב"ר א, כב] "אין הקב"ה פורע מאומה עד שפורע משרו תחלה. כיצד, פרעה וכל המצריים לא שקעם הקב"ה בים עד ששקע לשרן תחלה. מנא לן, אמרי רבנן 'סוסים ורוכביהם' אין כתיב כאן, אלא [שמות טו, א] 'סוס ורוכבו', זה השר שלהן. וכשיצאו המצריים לרדוף אחרי ישראל תלו ישראל את עיניהם והיו רואין שרן של מצריים פורח באויר. מנין, אמר רבי יצחק דכתיב [שמות יד, י] 'והנה מצרים נוסע אחריהם', זה השר שלהן". ורש"י [ישעיה לד, ה] כתב: "אין כל אומה לוקה עד שילקה שר שלה במרום". ורש"י [דברים ב, לא] כתב: "החילותי תת לפניך - כפה שר של אמוריים של מעלה תחת רגליו של משה והדריכו על צוארו". וראה למעלה פנ"ד הערה 133, פנ"ה הערה 36, להלן הערה 105, ופס"ב הערות 57, 91.

<> "שאז שייך בזה אין כח נוגע במוכן לחבירו" [לשונו בסמוך]. וראה בסמוך הערה 99.

<> אמרו חכמים [תנחומא האזינו אות ו] "אמר הקב"ה למלאכים שרי כל האומות, בואו ונטיל גורלות למי יעלו האומות, אומה לכל אחד ממנו, ואיזה יעלו לחלקו. הטילו גורלות, ונפל ישראל לחלקו של הקב"ה". והרמב"ן [ויקרא יח, כה] כתב: "אבל סוד הדבר בכתוב שאמר [דברים לב, ח-ט] 'בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים וגו' כי חלק ה' עמו וגו''. והענין כי השם הנכבד ברא הכל, ושם כח התחתונים בעליונים, ונתן על כל עם ועם בארצותם לגוייהם כוכב ומזל ידוע, כאשר נודע באצטגנינות. וזהו שנאמר [דברים ד, יט] 'אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים', כי חלק לכולם מזלות בשמים, וגבוהים עליהם מלאכי עליון נתנם להיותם שרים עליהם, כענין שכתוב [דניאל י, יג] 'ושר מלכות פרס עומד לנגדי', וכתיב [שם פסוק כ] 'והנה שר יון בא'... וכתיב [ירמיה יא, ד] 'והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלקים', לא שתהיו אתם אל אלהים אחרים כלל... יאמר כי הבדיל אותנו מכל העמים אשר נתן עליהם שרים ואלהים אחרים, בתתו לנו את הארץ שיהיה הוא יתברך לנו לאלקים, ונהיה מיוחדים לשמו... ואל תשיב עלי מפסוק [דניאל י, כא] 'מיכאל שרכם', כי הוא שר משרת לבקש רחמים על ישראל, לא שר מלכות וממשלה". ובנצח ישראל פמ"ח [תשצז:] כתב: "לא מסר ישראל לשרים עליונים, רק השם יתברך עצמו אלקיהם". ושם פנ"ו [תתסט:] כתב: "כי ישראל תלוים בו יתברך בעצמו... כי ישראל הם דביקים בו יתברך בלי אמצעי כלל, כי הם דביקים בעצמו יתברך" [ראה למעלה פנ"ה הערה 28 שהובאו שם מקבילות נוספות].

<> כמו שנאמר [דברים לא, יז] "וחרה אפי בו ביום ההוא ועזבתים והסתרתי פני מהם והיה לאכול ומצאוהו רעות רבות וצרות ואמר ביום ההוא הלא על כי אין אלקי בקרבי מצאוני הרעות האלה". ואמרו חכמים [כתובות סו:] "אשריכם ישראל; בזמן שעושין רצונו של מקום, אין כל אומה ולשון שולטת בהם. ובזמן שאין עושין רצונו של מקום, מוסרן ביד אומה שפלה, ולא ביד אומה שפלה, אלא ביד בהמתן של אומה שפלה". ועוד אמרו [מגילה טז.] "אומה זו משולה לעפר, ומשולה לכוכבים; כשהן יורדין, יורדין עד עפר. וכשהן עולין, עולין עד לכוכבים". והטעם הוא כי אין הקב"ה שורה בתוך טומאתם, וכמו שכתב בנצח ישראל פ"ד [נח:]: "חורבן שלו [של ביהמ"ק] כאשר לא היה ראוי שתשרה שכינה ביניהם, והיינו כשטמאו את בית המקדש, ואין השם יתברך שורה בתוך טומאתם. אם לא כאשר היה החטא בשוגג, ואז כתיב [ויקרא טז, טז] 'וכן יעשה לאוהל מועד השוכן אתם בתוך טומאתם'" [ראה למעלה פנ"ט הערה 16]. אך האומות אינן נעזבות על ידי המלאך הממונה עליהן גם כשאינן במעלתן הראויה, כי אין יחס האומה לשר שלה יחס של קדושה. וכן כתב להלן בסוף הספר ב"הלכות יין נסך ואיסורו", וז"ל: "אנו אומרים שיש לכל אומה ואומה שר מיוחד, כמו שנזכר בכתוב [דניאל י, כ] 'שר פרס' 'שר יון' [שם]... הרי כי האומות דביקים בכח מיוחד, וישראל דביקים בכח קדוש, הוא השם יתברך, אשר הבדיל אותם מן העמים ולקחם אליו". דוגמה לחילוק זה בין הקב"ה למלאך נמצא בח"א לסנהדרין סה: [ג, קסה:], שכתב: "שאלה גדולה, למה המכשפים והחרטומים פועלים הרבה, ואילו הצדיקים אינם יכולים לפעול כאשר קוראים אל השם יתברך. ותשובה זאת, כי הוא יתברך קדוש ומשרתיו קדושים, ואם האדם צדיק השם יתברך קרוב אליו, ועושה רצונו. ואם אינו צדיק, אינו קרוב אליו. אבל המכשפים והחרטומים פועלים על ידי שדים, וכחות אלו אין צריך לזה קדושה כלל" [הובא למעלה פכ"ז הערה 78, ופנ"ד הערה 263]. וראה להלן הערה 106.

<> "שיהיו מקבלים חלוקה עם האומות" [לשונו בסמוך]. והדגשתו היא שאין ישראל והאומות שותפים בחלוקת המציאות ביניהם, אלא ישראל הם לחלק ה', והאומות הן לחלק המלאכים, ואין ישראל שייכים לחלקן של אומות העולם. ועל כך נאמר [דברים לב, לא] "כי לא כצורנו צורם וגו'". דוגמה לדבר; שבט לוי אינו שותף עם שאר השבטים בחלוקת א"י, וכפי שנאמר להדיא בקרא [במדבר יח, כ] "ויאמר ה' אל אהרן בארצם לא תנחל וחלק לא יהיה לך בתוכם אני חלקך ונחלתך בתוך בני ישראל". @**וכן נאמר**^ [דברים ד, יט] "ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים וגו' אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים תחת כל השמים", ופירש רש"י [שם] "אשר חלק ה' - להאיר להם". והגו"א שם אות י [עז:] כתב: "שנה הלשון וכתב 'אשר חלק להם', במקום 'אשר חלק ה' אלקיך לכל העמים'... דלשון 'אשר חלק' משמע חלוקה שחלק לאומות בלבד, כלומר שזה הוא חלקם, ולפיכך אין לפרש 'כל העמים' אף ישראל, דלא שייך לשון 'חלק', דמשמע לשון חלק שנתן להם לחלקם בלבד, ולא לאחר. ולכך הוצרך רש"י לפרש 'אשר חלק - להם', כדי שלא תפרש 'לכל העמים' אף לישראל, ואם כן היה קשיא לך לשון 'אשר חלק', דמשמע דזהו חלקם, ולא חלק אחר. ואם תאמר, ומכל מקום קשיא, דאף לישראל הם מאירים. ויראה... כי השם יתברך עזב האומות, ונתן להם אור השמש בלבד, שהוא אורם, ועזב אותם אל הטבע בלבד. אבל ישראל לא נתן להם אור השמש בלבד, רק בישראל כתיב [ישעיה ס, יט] 'והיה להם ה' לאור עולם'. וזהו 'ואתכם לקח ה'', והוא מאיר להם להנהיגם בכל מעשיהם. כאילו אמר שאור השמש נתן לאומות להאיר להם, ובזה יתקנו הנהגותיהם על ידי אור טבעי, אבל 'אתכם לקח ה'', והוא מתקן הנהגתם" [הובא למעלה פמ"ו הערה 90, ולהלן פס"א הערה 145]. וכשם שאורם של ישראל [הקב"ה] אינו שייך לאורן של האומות [השמש], כך בכלליות חלקם של ישראל [הקב"ה] אינו שייך לחלקן של האומות [מלאכים].

<> פירוש - האופן שישראל יהיו שותפים עם האומות בחלקם הוא רק אם ח"ו ישראל יהיו נתונים תחת מלאך, כפי שהאומות נתונות תחת מלאכים. כי המלאכים ממונים על העולם, וכמו שכתב גו"א בראשית פל"ב אות ב [קלב.]: "המלאכים אשר הם ניתנים לשמור העולם וממונים עליו". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצו:] כתב: "המלאכים הם ממונים על הנהגת העולם שיהיה מקוים" [הובא למעלה פנ"ה הערה 62, וש"נ]. וחלק האומות הוא החלק שנתמנה עליו המלאך של כל אומה ואומה, לכך האפשרות להשוות את חלק ישראל לחלק האומות שייכת רק אם גם ח"ו ישראל יהיו נתונים לחלק מלאך, כמו האומות.

<> כוונתו למאמר חכמים [יומא לח:] "אין אדם נוגע במוכן לחבירו, ואין מלכות נוגעת בחברתה, אפילו כמלא נימא". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יח [סד:] השוה בנקודה זו בין הנהגת המלאכים להנהגת המלכות, וכלשונו: "נראה שאין מלכות נוגעת בחבירתה, לפיכך המלאכים אשר הם למטה בארץ הם צריכים להסתלק קודם, ואחר כך ירדו אחרים". ובמיוחד שכאן איירי במלאך ושר של האומה, וכל מה שנוהג בין מלכי האומות, נוהג הוא גם בין מלאכי האומות [הובא למעלה פנ"ה הערה 34].

<> פירוש - נתינת חלק אחד למקבל מסוים מפקיעה את אחיזת זולתו מחלקו, כי החלק הזה ניתן רק לו, ובכך גופא החלק הזה מרוחק לגמרי מזולתו [כמבואר למעלה הערה 99].

<> לשונו להלן פט"ו [נא:]: "אין פעולה מלמעלה לחצאין". ולמעלה פנ"ג [לאחר ציון 184] כתב: "אבל זה שאמר [הבן החכם] 'אשר צוה ה' אתכם' [דברים ו, כ], איך יהיה זה הוצאה מן הכלל, אחר שהוא מודה כי השם יתברך צוה המצות, איך יאמר שצוה ה' אתכם ולא לו. שאם צוה השם יתברך המצות, צוה לכל, או לא צוה לגמרי". ולמעלה פנ"ה [לאחר ציון 81] כתב: "זה כי הוא העלה הראשונה יתברך שמו וזכרו לעד, שכולל הכל, ואין פעולותיו בחלק בלבד, רק בכל". @**וראיה מובהקת**^ לדבר [שאצל הקב"ה אין פעולה חלקית] הם דברי הגמרא [יומא סט:], שאמרו שם "אמרו [אנכה"ג] הואיל ועת רצון, הוא נבעי רחמי איצרא דעבירה [שיתבטל]. בעו רחמי, ואמסר בידייהו. אמר להו חזו דאי קטליתו ליה לההוא, כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]... אמרי, היכי נעביד. נקטליה, כליא עלמא. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי". הרי שאין דבר שאינו הכל אצל הרקיע. והם הם הדברים [הובא למעלה פנ"ה הערה 83, וש"נ].

<> דוגמה לדבר; בנצח ישראל השריש שא"י היא מקומם של ישראל, אך כאשר ישראל גלו מארצם אזי מקומם הוא בכל העולם, ולא במקום מסוים בעולם. וכגון, בנצח ישראל פכ"ד [תקיא.] כתב: "כי מה שישראל הם פזורים ונפרדים בין האומות מסוף העולם עד סופו, והאדם יחשוב כי דבר זה הוא הפחיתות הגדול שיש לאומה זאת. וכמו שאמר המן כאשר היה רוצה לאבד את ישראל [אסתר ג, ח] 'ישנו עם מפוזר ומפורד בין העמים ואין המלך שוה להניחם'. וכונתו היה כי זהו אבוד ישראל בעצמו, כאשר הם מפוזרים ומפורדים בין העמים, ונחשבים בטלים אצל האומות, אם כן יש לאבד אותם לגמרי. ואדרבה, כי אילו היו לישראל ארץ מיוחדת, אם כן מאחר שיצאו מארצם ומקומם אשר מיוחד להם, דבר זה היה הפסד להם. אבל הם פזורים בכל העולם, ולא נתן להם ארץ מיוחדת, רק כי מקומם כל העולם. ודבר זה ראוי לישראל, כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו, ומפני כי אם לא היו ישראל לא נברא העולם, לכך כל העולם הוא מקומם, וראוי להם. לכך כאשר הוגלו מן הארץ - הוגלו בכל העולם. ואם כן אף אם ישבו בארץ מיוחדת, הרי לא שייך אצלם שאינם במקומם". וכן כתב שם פנ"ו [תתסה., וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 71]. וזה שוב מורה באצבע ש"ישראל גם כן אין ענינם חלק, שיהיו מקבלים חלוקה עם האומות".

<> כמו שאמרו בפרקי דר"א פכ"ד שבדור ההפלגה "ירד הקב"ה ושבעים מלאכים הסובבים כסא כבודו, ובלבל את לשונם לשבעים גוים לשבעים לשון". ורש"י [דברים לב, ח] כתב: "למספר של בני ישראל - שירדו למצרים הציב גבולות עמים, שבעים לשון". וצריך להבין מדוע נקט כאן במספר זה. ויש לומר, שמספר זה מחדד את הנקודה שהאומות נתונות תחת המלאכים, וכמו שכתב להלן פס"ז: "כל המלאכים, שהם כחות של מעלה, והם שבעים נגד שבעים אומות... ולפיכך כשנתפלגו ונפרדו זה מזה כתיב [בראשית יא, ז] 'הבה נרדה' גם כן, כלומר שאמר למלאכים שנחלק האומות שהם מעורבים, ויקח כל שר ומלאך חלקו, ומאז נפלגו ונפרדו האומות", וכמו שאמרו בפרקי דר"א הנ"ל.

<> יש להבין, שטורח הרבה לבאר שהחילוק בין האומות לישראל [אודות שהאומות אינן משתעבדות לזולתן, וישראל משתעבדים לאומות] הוא משום שאצל האומות נוהג הכלל ש"אין אחד נוגע במה שמוכן לחבירו" מפאת שהן שוות זו לזו ונתונות למלאכים, אך אין כלל זה נוהג אצל ישראל, משום שאין לישראל שווי עם האומות, כי הם נתונים בידי ה', וכשהם נעזבים על ידי ה' הם נופלים בידי האומות. אך למה לא ביאר הבדל זה בפשטות, שישראל נתונים בידי ה', ופעמים ה' עוזבם, אך האומות נתונות בידי המלאכים, והמלאכים לעולם אינם עוזבים את האומות [כמבואר למעלה הערה 98]. לכך אף אם לא נחלק בין כלליות הקב"ה וישראל לבין פרטיות המלאכים והאומות, מ"מ הואיל וישראל נעזבים על ידי שומרם, לכך הם נתונים למרמס האומות. אך האומות אינן נעזבות על ידי שומרן, לכך הן תמיד נשמרות, ואינן למרמס אומות אחרות. ומעין חילוק זה כתב בגו"א ויקרא פכ"ו אות יב [רנב:], שהקב"ה מסגיר את ישראל לידי האומות, אך אינו מסגיר את האומות לידי ישראל. ויל"ע בזה.

<> לשונו למעלה הקדמה שניה [פז:]: "כאשר הטבע משתנה לפעמים בזמן מן הזמנים, אין זה שינוי, כי דבר זה שהוא לפי שעה, אין כאן בטול הטבע כלל... אם שנוי הטבע והנס הוא בזמן מן הזמנים, ואין זה תמידי... אין זה יציאה מן מנהגו של עולם". ובנצח ישראל פ"א [יג:] כתב: "כי הוא יתברך המסדר המציאות, אי אפשר שיבוא מאתו דבר יוצא מן הסדר, כי אם לפי שעה במקרה החטא, שאין זה נקרא יציאה מן סדר המציאות דבר שהוא עונש לשעה אחת מפני החטא". וכן זו הסבה שהוראת שעה אינה נחשבת לעקירת דבר מן התורה, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ט ה"ג [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 216, פמ"א הערה 101, פנ"ט הערה 83, להלן הערה 116, ופס"א הערה 102].

<> זו נקודה חדשה, שלא הזכירה עד כאן, והיא שתחילתם וראשיתם של ישראל היתה בשעבוד וגלות מצרים, וזה מורה שהשעבוד והגלות בישראל הם בעצם, כי ההתחלה היא עצם הדבר. וכן כתב למעלה פנ"ז [לאחר ציון 183]: "וידוע כי הדבר שהוא ראשון יותר ראוי להיות עצם, כי העצם הוא הראשון, ואשר אינו בעצם אינו ראשון". ובנר מצוה [לו.] כתב: "כי הקרבה הראשונה הוא עיקר ועצם הדבר, מפני שהוא התחלה, וכל התחלה הוא עיקר והוא בעצם, לא במקרה" [והוא יסוד נפוץ בספריו, וכמלוקט למעלה פנ"ז הערה 184]. @**אך קשה**^, שנתבאר בספר זה הרבה פעמים שהתחלת ישראל היא ביצ"מ, ולא לפני כן [ראה למעלה פל"ט הערה 23], וא"כ התחלת ישראל היתה בחירות, ולא בשעבוד וגלות. זאת ועוד, שבדרשת שבת הגדול [רלא:] כתב לכאורה את ההפך [שהתחלת ישראל בחשיבות, והגלות באה לאחריה, ולכך היא מקרית], וכלשונו: "המלכיות, קודם היו עם אחד, וקבלו החשיבות. וכשם שקבלו המלכות והחשיבות, כך יפסד מהם. אבל ישראל לא היו מקודם לעם, כי לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים... וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם. ולא תוכל לומר עליהם כי קודם היו עם וקבלו המלכות, רק כאשר יצאו ממצרים הגיע להם מעלתם העליונה... אבל השפלות והגלות הוא דבר מקרה להם, כי נולדו בחשיבות... [לכך] יש בטול אל גלות ישראל וחושך שלהם, כי הגלות הוא ג"כ דבר מקרה להם. שכשם שהחשיבות הוא דבר מקרה לעו"ג, מפני שקודם היו שפלים, והוא להפך אצל ישראל, שנולדו בחשיבות, ועל כן הוא דבר קיים, ובא להם הגלות, שהוא חושך, במקרה, ולא שיהיה דבר זה תמיד" [הובא למעלה פ"ח הערה 324, פכ"ד הערה 22, להלן פס"א הערה 21, ופס"ב הערה 94]. וכן כתב בנצח ישראל פ"י [רנ.], וז"ל: "אם היה דבר זה נמצא בישראל, שהיו נחשבים אומה כמו שאר אומות זמן מה, ולא היה שם ה' נקרא עליהם להיותם אל השם יתברך לעם סגולה, אז היה אפשר לומר, כשם שהיו מתחלה, ולא היו אל השם יתברך, כך אפשר לומר שיסולק מהם אחר כך דבר זה, ולא יהיה נקרא עליהם שם ה', ויהיו כמו שאר האומות. אבל כאשר תראה כי ישראל לא היו לעם כלל קודם שיצאו ממצרים... ואז השם יתברך הוציא אותם משם, והיו אל השם יתברך. ואם כן לא היו ישראל בלא זה כלל, רק כאשר היו לעם נקרא שם ה' עליהם. לכך אין לומר שיהיה זה מסולק מהם כלל לומר שיהיו כשאר האומות, מאחר כי מצד בריאה שלהם הם אל השם יתברך, כאשר נראה בהם דבר זה, כי כאשר היו לעם אז מיד היו אל השם יתברך" [הובא למעלה פל"ט הערה 23, וש"נ]. ואם כן התחלת ישראל היא רק מיצ"מ ואילך, ולא קודם לכן, ואז לא היו בשעבוד וגלות, אלא היו בחירות גמורה. וכיצד כתב כאן "ואין הגלות והשעבוד כי אם לישראל, שהיה תחלתם וראשיתם שעבוד וגלות". וצ"ע.

<> מוסיף הערת אגב בנוגע לגלות של מלכות רביעית, שאין לתמוה על אריכותה, כי הגלות מסוגלת לישראל. ואודות אריכות גלות של מלכות רביעית, אמרו חכמים [ויק"ר כט, ב] "מלמד שהראה הקב"ה ליעקב אבינו שרה של בבל עולה שבעים עווקים ["לפי פירוש הענין פירושו מעלות" (מתנו"כ שם), והמכוון לשבעים שנות גלות], ושל מדי נ"ב, ושל יון ק"פ, ושל אדום עולה, ולא יודע כמה. באותה שעה נתיירא יעקב אבינו, אמר, אפשר שאין לזה ירידה. אמר לו הקב"ה... אפילו הוא עולה ויושב אצלי, משם אני מורידו". וראה בנצח ישראל ר"פ יז בביאור המאמר. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתנו.] כתב: "בסוף הקץ, והגלות יהיה ארוך". ובהקדמה לדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [עג.] כתב: "כי ראו חכמי הדור גלות ישראל וצרותם באורך הגלות המר הארוך הזה". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קכד.] כתב: "סוף ישראל יהיה הגלות ארוך מאוד". וכוונתו לגלות של מלכות רביעית, וכמו שאומרים עליה [בפזמון "מעוז צור"] "נקום נקמת עבדיך מאומה הרשעה, כי ארכה לנו השעה, ואין קץ לימי הרעה". ובנצח ישראל הקדיש ארבעה פרקים [טו-יח] לבאר את אריכות וקושי הגלות של מלכות רביעית. וכן הוא בנר מצוה [סח.]. ובמבוא לנצח ישראל [עמודים 18-20] הובאו חמשה טעמים שביאר בספר הנצח לאריכות גלות רביעית [והטעם הששי כתב כאן]. וראה להלן הערה 382.

<> מעין מה שכתב בגו"א ויקרא פכ"א אות לא [קמד.] לגבי מום שנולד עם האדם, ש"בא עליו כמנהגו של עולם, ומזלו גרם, בודאי קשה ההסרה, ולא יוסר... ודבר זה קשה שיוסר". ובדר"ח פ"ג מי"ג [רפט.] כתב: "נמצא קנין שהוא מתחבר עם בעל קנין, עד שנעשה עם בעל הקנין כאילו הם דבר אחד. כי הדבר שהוא קרוב אל האדם עצמו... נעשה עם האדם דבר אחד, ולא יוסר ממנו רק בקושי, ואינו קל ההסרה. רק אלו הדברים אשר הם אינם קרובים כל כך אל האדם, ולפיכך יש בהם ההסרה".

<> לשון הגמרא [שם] "אומרים לו, הוי יודע... ישראל בזמן הזה אינם יכולים לקבל לא רוב טובה ["לפי שיצר הרע מחזר אחריהן... ושמא תזוח דעתן עלייהו ויחטאו" (רש"י שם)], ולא רוב פורענות".

<> "ומעתה יש לשאול, למה אינם יכולים בזמן הזה לקבל רוב טובה, מה הוא המונע" [לשונו בנצח ישראל פט"ו (שנו:)].

<> פירוש - העולם הזה הוא עולם גשמי [כמו שיבאר מיד, וראה למעלה פכ"ט הערה 17], לכך הוא שפל ונמוך מדי להכיל בתוכו את המעלה האלקית של ישראל. ואודות שהגשמי הוא שפל ביחס למעלה אלקית, כן כתב למעלה פמ"ג [רלו.]: "מאחר שהיו בעלי מעלה נבדלת, היו מתעלים אל יסודם על ידי נס, כי הגשמים אינם מתעלים". ובח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב: "דבר שהוא קדוש, עליון הוא, והחומרי הוא שפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים". ובנתיב התורה פי"א [תנד:] כתב: "איש קדוש ראוי שיהיה למעלה, ואשר אינו קדוש הוא למטה". ואמרו חכמים [שבת יא.] "כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת, לסוף חרבה", ובח"א שם [א, ב:] כתב: "פירוש, כי הדבר הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הדבר הגשמי, כי הגשמי פחות ושפל נגד הבלתי גשמי. וכאשר הוא מרומם הבית שהוא חול על הבלתי גשמי, דבר זה הפך הסדר, אשר ראוי שיהיה הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הגשמי. כי השפלות ראוי לגשמי, וההתעלות ראוי לבלתי גשמי. וכאשר דבר יוצא מן הסדר, דבר זה חורבנו ובטולו, כאשר יש כאן הפך הסדר" [הובא למעלה פנ"ט הערה 22, וש"נ].

<> לשונו בנצח ישראל פט"ו [שס.]: "אין ראוי עוה"ז אל ישראל עם קדוש, כי עוה"ז שאינו קדוש, שהוא גשמי ואין בו קדושה אלקית, אין ראוי להם. רק עולם הבא, הוא עולם הקדוש הנבדל, ראוי להם. ולכך אף אם אתה רואה העולם הזה שאינו מיוחד לישראל, אל יהא תמיה בעיניך כלל, שאין מיוחס עולם הזה להם, והוא לטוב להם מכמה וכמה פנים". וכן הזכיר בקצרה בח"א לב"מ פו. [ג, מג:]. ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועוה"ב נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי אין להם עולם הנבדל. וכמו שאמרו בפרק הרואה [ברכות סא:] לא אברא עלמא אלא לאחאב, כלומר שאין ראוי לו כלל עוה"ב... שהם הפכים. ולא אברא עוה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא וחבריו [שם], כי אין ראוי לעוה"ב רק מי שאין לו עוה"ז, כמו שהיה רבי חנינא בן דוסא, כי הם הפכים, זה נבדל, וזה גשמי. וכל אשר יש לו בעוה"ז מצד העושר ושאר המעלות שהם גשמיים, בודאי הוא תחתון בעולם הנבדל. ולהפך גם כן, אותו שהוא קטן ופחות בעולם הזה הגשמי, שהוא עני, זוכה אל עולם הבא, כי כאשר הוא מסולק מן הדברים הגשמיים, ראוי אל הנבדל". וכן כתב בח"א לערכין טז: [ד, קמב:]. ובח"א לבכורות ח: [ד, קיח:] כתב: "כי לא נתן לנו עולם הזה, שאינו ראוי ושייך לנו, כי אין טובת ישראל דבר הגופני, כי ישראל מעלתם נבדלת אלקי. ולכך עולם הזה אינו בן גילנו... ואנו מבקשים עולם הבא, שהוא בן גילנו וראוי לנו, במה שאינו הנאת הגוף כמו שהוא העולם הזה. ולפיכך עולם הבא בן גילנו הוא, לא עולם הזה" [ראה למעלה פכ"ד הערה 90, ופנ"א הערה 56]. ולמעלה פ"ט [תקח:] השריש "כי השכל הוא גר בעולם הגשמי".

<> פירוש - אם לפעמים היה שישראל זכו אל הגדולה בעולם הזה.

<> אלא מקריות ולשעה, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 106] גבי האומות: "אם תמצא לומר שהאומות מושלים זה על זה, זה אינו אלא לפי שעה בסבה מקרית", ושם הערה 107. דוגמה לדבר; בנצח ישראל ר"פ לג [תרלב.] כתב: "כבר התבאר לך כי העולם הזה אין ראוי שיהיה העולם אחד, עד זמן המלך המשיח, ואז 'לא ישא גוי אל גוי חרב' [ישעיה ב, ד], ויהיה העולם אחד, בלא שום חלוק ופירוד. ומפני כך ישראל שהם אומה יחידה, קודם ביאת המשיח היתה מחולקת לשתים; שבט יהודה, ועשרת השבטים לבד, ומלך לכל אחד ואחד. ועם שראוי לאומה היחידה האחדות ולא החלוק, עם כל זה מפני שאין עולם הזה מסוגל לאחדות גמור, היה לישראל חלוק המלכות. ולא היה מלך אחד רק בימי דוד, מפני שדומה היה מלכותו לזמן מלך המשיח... כי אחר שלמה מיד התחיל החלוקה מן ירבעם ואילך, וכדכתיב [מ"א א, כט] 'ויצא ירבעם מירושלים', ואז נתן לו אחיה השילוני לירבעם מלכות [שם פסוק לא]. שלא היה ראוי העולם הזה לאחדות, כי אם בימי דוד, שהיה מעין דוגמא של מלך המשיח. ואחר דוד היה ראוי שיהיה נחלק, רק מפני כי שלמה בנה בית המקדש, שהוא אחד ואין כיוצא בו, לכך היה מלכותו גם כן אחד... ומלכות שלמה לא היה מלכות אחד רק זמן מעט... כי תיכף שמלך נקרע מלכותו מיד". ובנצח ישראל פ"כ [תלה.] כתב: "ישראל אינם... בשלימותם בעולם הזה... ואל יקשה לך כי היו ישראל במעלתם בימי דוד ושלמה, שאין להביא ראיה מן המעט, כאשר תראה הצרות שעברו על ישראל, שלא היו בהם שקט ושלוה" [ראה למעלה פכ"ו הערה 71]. ובפחד יצחק ר"ה מאמר ד כתב: "מצב אשר כל מצוותית של תורה נוהגות בו נחשבת היא כנסת ישראל לערה בהחלט. מציאות זו שכל מצוותיה של תורה נוהגת בה תלויה היא בתנאים הללו; הופעת הנבואה בכל מדרגותיה, השראת השכינה של כהנים מדברים ברוח הקודש, אשר בזה תלויה היא מצות שאלת אורים ותומים, יסוד הסנהדרין בכל תיקוניהם, סדרי המקדש במלואם, טכסיסי מלכות בשלימותם, ישוב הארץ על ידי רוב בניה. כל אותם התנאים, אשר בקיבוצם יחד נוצרה מציאות זו שיש בה אפשרות קיום כל מצוותיה של תורה, נקראים הם 'גאון יעקב'. שלימותו של המצב הזה היה בימי שלמה בשעה שבנה את בית המקדש. ניתוק הראשון מן המצב הזה היתה מלכות ירבעם. וכה השתלשלו המאורעות בניתוק אחרי ניתוק, עד המצב של [שיה"ש ה, ב] 'אני ישנה ולבי ער'".

<> לכך אין ישראל יכולים לקבל רוב טובה בעוה"ז, כי ישראל בעוה"ז אינם שרויים בטובה, אלא בצער ובגלות. ויש להבין, שבביאור ש"ישראל בזמן הזה אינם יכולים לקבל רוב טובה" לכאורה פתח בטעם אחד וסיים בטעם שני; בתחילה [לאחר ציון 112] כתב שהעוה"ז הוא שפל וגשמי, ואינו ראוי להכיל בתוכו את מעלת ישראל האלקית. אך סיים משום ש"הגלות להם מסוגל, והחירות בדרך חדוש", וישראל בעוה"ז שרויים בצער, ולא בטובה. ולכאורה אלו שני טעמים שונים; (א) טובת ישראל היא רוחנית, ואינה תואמת לגשמיות העוה"ז. (ב) ישראל בעוה"ז הם בצער וגלות, ולא בטובה. ויש לומר, ששני טעמים אלו משלימים זה לזה; הטעם הראשון מבאר מדוע טובת ישראל לעת"ל אינה יכולה להיות גם בעוה"ז, ועל כך מבאר שטובה רוחנית אינה מתקיימת בעוה"ז הגשמי. אך עדיין קשה, שהא תינח שאין לישראל בעוה"ז טובה רוחנית, אך מדוע שלא תהיה להם טובת העוה"ז הגשמית, כפי שיש לאומות העולם. ועל כך ביאר שנגזר על ישראל בעוה"ז הגשמי להיות בצער וגלות, ואין להם חלק ונחלה בטובה גשמית. וכן בנצח ישראל פט"ו [שנז.] ביאר כטעמו השני כאן [שישראל מנועים מקבלת טובה גשמית], וכלשונו: "אם היו ישראל מקבלים רוב טובה בעולם הזה, היה מדריגת ישראל מדריגת הגשמית. אבל אין הדבר כך, כי ישראל הם דביקים במעלה אלקית הבלתי גשמית, ולפי זה אינם יכולים לקבל רוב טובה בעולם הזה הגשמי". באופן שאין ישראל יכולים לקבל בעוה"ז טובה רוחנית מפאת גשמיותו של העוה"ז, ואינם יכולים בעוה"ז טובה גשמית מפאת רוחניותם של ישראל. @**אך עדיין**^ יש לבאר מהי השייכות בין אי יכולת ישראל לקבל טובה גשמית, לבין "הגלות להם מסוגל, והחירות בדרך חדוש", העדר טובה שמענו, אך קבלת רעה מנין. ויש לומר, שכשהנך מבאר שישראל אינם יכולים לקבל טובה גשמית, בזה הנך קובע שהעוה"ז הגשמי אינו מקומם של ישראל, וזה גופא הסבה לסבלם בעוה"ז, וכמו שכתב בנצח ישראל ר"פ טו [שנו.]: "ישראל הם עיקר הנבראים בעולם הזה, ובשבילם נברא העולם, והרי ראינו כי רוב ימי עולם ישראל הם בצרה ובגלות בעולם הזה, ואיך הם עיקר בעולם. והתשובה על זה, כי חכמינו ז"ל בדבריהם הנאמנים הגידו לנו תעלומות חכמה, כי העולם הזה אינו מיוחד לישראל. ואם היו ישראל מוכנים לעולם הזה, והיה חלקם בעולם הזה, היה זה שאלה גדולה, כאשר החטא שלהם היה גורם כל כך אריכות הגלות. אבל ישראל אין ראוי להם עולם הזה, ואין עיקר חלקם בעולם הזה הגשמי, רק ישראל כל מעלתם ומדרגתם שהם נבדלים מן הגשמי, ואיך יעלה על הדעת שיורשים עולם הזה הגשמי". ובנצח ישראל ר"פ נה [תתנב.] כתב: "מן הדברים אשר בארנו לך בחבור הזה, כי היה בעולם הזה התנגדות לישראל, מצד אשר העולם הוא חלק האומות" [הובא למעלה פכ"ו הערה 71]. וראה בסמוך הערה 120.

<> רומז לפסוק [תהלים לא, כ] "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך", והכוונה לעולם הבא [רש"י שם]. וראה הערה הבאה.

<> נראה שכוונתו היא שההכנה לרוב הטוב הצפון לעוה"ב מצילה את ישראל "מרוב פורעניות, שלא יהיו נפסדים ברע המוחלט" [לשונו כאן], שהטוב מציל מהרע, זה לעומת זה. אך בנצח ישראל פט"ו [שנז.] ביאר שההכנה לעוה"ב מחייבת קיום בעולם הזה, וכלשונו: "וכן אינם יכולים לקבל רוב פורעניות בשביל המדריגה האלקית, אשר לא יעזוב אותם לגמרי שיהיו נדחים ונעזבים, באשר הם מוכנים אל עולם הבא, ובעולם הזה צריך האדם לתקן עצמו אל עולם הבא [אבות פ"ד מי"ז], ולכך הם צריכים להיות מקוימים בעולם הזה". ושם פי"ט [תכ.] כתב: "אין כליון והפסד להם [לישראל] בעולם הזה. אף שאין העולם הזה מיוחד להם, מכל מקום מפני כי עולם הזה נברא בשביל עולם הבא, שיהיה האדם מכין עצמו בעולם הזה לעולם הבא, לכך יש להם קיום בעולם הזה". הרי שלא הזכיר שם את "רוב הטוב הצפון", ולא הזכיר כאן תיקון האדם בעוה"ז, אלא שהם שני הסברים שונים.

<> יש להעיר על כך מכמה מקומות בספריו שכתב שאין הגלות ראויה לישראל. וכגון, למעלה פט"ו [לב.] כתב: "הבנין אשר בנו ישראל [פיתום ורעמסס (שמות א, יא)] לא היה ראוי... רק מפני שנגזר השיעבוד על ישראל, אבל מצד עצמם אינם ראוים". ולמעלה פי"ט [קע.] כתב: "כי כאשר היה משה רבינו עליו השלום מבחין את ישראל, וראה בהם שראוי לישראל להיות בני חורין, ואין ראוי להיות להם השעבוד", ושם הערה 36. ולהלן פס"א [לאחר ציון 14] כתב: "כי כאשר יצאו ישראל ממצרים קבלו הטוב בעצם, עד שהיו ראוים בעצמם להיות בני חורין מצד מעלתם, וזאת המעלה עצמית לישראל, שהם ראוים להיות בני חורין מצד עצם מעלתם. ודבר מקרי לא יבטל דבר עצמי כלל, כי עדיין על ישראל המעלה הזאת, שהם בני חורין בעצם, עם השעבוד במקרה... זה השם הוא לישראל בעצם, והמעלה והחשיבות שיש בזה לא נתבטל בגלותם, שהוא במקרה". הרי שהגלות היא דבר מקרה לישראל, ולא כדבריו כאן שהגלות היא בסגולה לישראל. ועוד יש להעיר, כי בנצח ישראל פ"א [יא.] כתב: "כי לפי סדר המציאות אין ראוי שתהיה אומה משעבדת באחרת להכביד עול עליה, כי השם יתברך ברא כל אומה ואומה לעצמה... לפי סדר המציאות, ראוי שכל אומה ואומה מצד שנבראת לעצמה, שלא תהא רשות אחרים עליה. ואם היה נשאר דבר זה תמיד, הוא הגלות ויד האומות מושלים על ישראל, היה דבר זה, שאינו לפי סדר המציאות, והוא שנוי סדר העולם, עומד תמידי, ודבר זה אי אפשר". הרי שהשווה בין שעבודם של ישראל לשאר האומות ש"ראוי שכל אומה ואומה מצד שנבראת לעצמה, שלא תהא רשות אחרים עליה", אך לפי דבריו כאן לכאורה אין מקום להשוואה זו, כי האומות נתונות למלאכים, וכלפיהם נוהג הכלל ש"אין אחד נוגע במוכן לחבירו", וכמו שנתבאר. אך כלל זה אינו נוהג כלפי ישראל, הנתונים לה'. @**ונראה**^, שהגלות היא תוצאה מהחטא, וכמו שאומרים [תפילת מוסף של ג' רגלים] "מפני חטאנו גלינו מארצנו". ובנצח ישראל פל"א [תרה:] כתב: "הגלות נמשך אחר חטא ישראל... כי בודאי החטא לישראל גם כן מקרה... כי עצם ישראל מצד עצמם ראויים שיהיו בלא חטא... כי איך אפשר שיהיה החטא נצחי, כי עיקר החטא הוא יציאה מן הסדר, ואם כן החטא הוא מקרי גם כן, והתבאר כבר שאין המקרה מתמיד" [הובא בחלקו למעלה פ"ח הערה 30]. לכך נהי שהגלות היא בסגולה לישראל, אך זהו רק מחמת החטא, והחטא גופא בודאי אינו בסגולה לישראל חלילה, אלא הוא מקרה. ומה שישראל נענשים על חטאם יותר מן האומות, זהו משום שאין ישראל מוכנים לעוה"ז, וכפי שכתב בנצח ישראל ר"פ טו ש"אם היו ישראל מוכנים לעולם הזה, והיה חלקם בעולם הזה, היה זה שאלה גדולה, כאשר החטא שלהם היה גורם כל כך אריכות הגלות" [הובא למעלה הערה 117]. אך עתה שאין ישראל מוכנים לעוה"ז, ברור הוא ש"החטא שלהם היה גורם כל כך אריכות הגלות", לעומת האומות. וראה להלן פס"א הערה 21.

<> לא מצאתי בנצח ישראל שכתב שהגלות לישראל היא בסגולה, ואדרבה, בכמה מקומות שם טרח לבאר שהגלות היא חריגה מהסדר [ראה הערה קודמת]. אך כן נמצא שם כמה פעמים שביאר מדוע ישראל שרויים בעוה"ז בצער [שם ר"פ יד, ר"פ טו, ר"פ כ, ור"פ נה (ראה הערה 117)]. והנה כאן מתייחס לספר נצח ישראל כדבר שיהיה בעתיד, אך כמה פעמים התייחס לספר הזה בלשון עבר. וראה למעלה פי"ח הערה 44, פנ"ד הערה 126, ולהלן הערה 338.

<> לשונו למעלה פ"ד [רכד.]: "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. ולכך כאשר לא היו ישראל בשלימותם כאשר היו במצרים, שעדיין לא היו בשלימותם עד שהיו שש מאות אלף, שזהו שלימות ישראל, היו ישראל כאילו לא היה להם מציאות כלל. כי ענין הצורה שהיא שלימה, ואם אינה שלימה אין לה ענין הצורה. ולכך היו משועבדים תחת יד מצרים, ובזה היו כאילו לא היה להם כלל מציאות... מפני שמעלת ישראל מעלה נבדלת, ואין חסרון שייך במעלה נבדלת. לכך כאשר אין ישראל עושים רצונו של מקום, ונמשך להם החסרון, הרי יגיע בטול להם לגמרי, ולכך נמסרין ביד אומה שפילה וביד בהמתן. שבזה כאילו אין להם מציאות נחשבים, אחר שהם נמסרים ביד אומה שפילה, שהם עצמם פחותי המציאות, והנמסרים בידם כאילו נעדרים לגמרי ואינם בעולם". וכן כתב בנצח ישראל פי"ד [שמו.], והובא למעלה פ"ד הערות 39, 56, 71, 72, ופ"מ הערה 290. וכן כתב באור חדש פ"ו [תתרמג.], והובא למעלה הערה 18. וראה למעלה פנ"ב הערה 77, ולמעלה הערה 90.

<> דע שבכת"י [שעח-שפ] האריך מאוד בביאור אכילת הפסח על מצות ומרורים, וביאר בזה כמה מהלכים, עיי"ש.

<> עובר להסביר את המשך דברי ההגדה "מצה זו שאנו אוכלים על שום מה. על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה, וגאלם. שנאמר [שמות יב, לט] 'ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות כי לא חמץ כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם'".

<> דע שלמעלה [פל"ו] ביאר ארבעה טעמים כיצד יש ענין מצה אף לפני חפזון דמצרים; (א) היה גלוי וידוע לפני הקב"ה שעתידים לצאת בחפזון [תרמט.]. (ב) המצה עצמה מורה על חירות כי אין למצה טעם, והאוכלה לא יקבל שום התפעלות [תרמט:]. (ג) המצה עצמה מורה על חירות כי אין לה המשך זמן, וגאולת ישראל נעשתה במדריגה שאין בה המשך זמן [תרנא.]. (ד) המצה עצמה מורה על החירות מפאת שהיא פשוטה, וכן שאין בה שום הצטרפות לזולתה [תרנו.], וכמלוקט שם הערה 55. וההבדל בין שני ההדגשים שבהסבר הרביעי הוא, שאי הצטרפות מורה שהמצה אינה מחוברת לשום גורם חיצוני. אך הפשיטות מורה שהמצה נשארת כמות שהיא, ולא עברה שום עיבוד או תיקון. וכאמור, למעלה פל"ו צירף את שני הדברים האלו להסבר אחד, ובפנ"א חילק ביניהם לשני הסברים; וזה לשונו בפנ"א [לאחר ציון 35]: "אין ענין הגאולה רק שיוצא, ואין לו שום צירוף אל זולתו, לא כמו העבד שאינו עומד בעצמו, ויש לו צירוף אל זולתו, הוא האדון. לכך הדבר שיש בו עשירות אינו עומד בעצמו, רק יש לו צירוף אל קנינו, ואין בזה גאולה. אבל הדבר שיש בו עניות, ואין לו קנין, רק עומד בעצמו, שייך בו גאולה... לחם עוני הזה הוא בא על עצם היציאה לחירות, ועצם היציאה לחירות אינו כי אם בהסתלק ענין הצירוף, שלא יהיה נמצא הצטרפות כלל, וכאשר אין כאן הצטרפות אז נמצאת גאולה. ולפיכך צוה לאכול לחם עוני, שהוא המצה, בליל היציאה, בעבור שאין במצה רק עצם הלחם, ולא יצטרף בו דבר מן שאור, והוא כמו עני, כדי שלא יהיה נמצא כלל שום צירוף בלילה שבו הגאולה, ואז יקנו הגאולה, שהוא סלוק הצירוף". ושם [לאחר ציון 51] כתב ההדגשה של פשיטות, וכלשונו: "ועוד תדע איך המצה שהיא לחם עוני שייך אל הגאולה, וזה כי העני שאין לו דבר, וזה ענין פשיטות כאשר הוא עומד בעצמו. ודבר זה, עם שהוא חסרון נחשב בעולם הזה, שהוא עולם ההרכבה, ומעלתו בהרכבה, מכל מקום הפשיטות מעלה הוא מצד עולם הפשוט, ואין בו הרכבה. ובלילה הזה היו צריכים אל הגאולה, ולא היתה הגאולה מצד העולם הזה, שהוא עולם המורכב, רק מצד עולם העליון הפשוט. ולפיכך צוה לאכול מצה לחם עוני, שהוא לחם הפשוט, שהרי אין בו דבר, רק עצם פשוט. כי לשון 'מצה' בא על דבר שהוא פשוט, כמו שנקרא העור שהוא פשוט דלא מליח ולא קמיח ולא עפיץ [שבת עט.], והוא עור פשוט בשם 'מצה'. ומפני שבלילה הזה היו נגאלים במדריגה העליונה, למעלה מן עולם המורכב, צוה שיהיה אכילתן מצה, שהיא פשוטה". נמצא שלפי דבריו למעלה בפנ"א נאמרו עד כה חמשה הסברים לטעם שהמצה מורה על חירות בעצם. ובפרק זה הוסיף עוד שני הסברים, וראה להלן הערות 147, 148, 149, 293, 329.

<> דע, שאין זה מצוי שיכתוב בטוי זה ["דברי אלקים חיים"] על דבריו, ובדרך כלל כתב כן על דברי תורה ודברי חז"ל. וכגון, למעלה בהקדמה ראשונה [ה:] כתב "התורה היא דברי אלקים חיים ביד הנביא, לכך הדברים שבתורה לפי השגת הנביא". ובתפארת ישראל פס"ו [תתרל:] כתב: "והתבאר לך כי תורת ה' תמימה נתנה, ולא נתוסף דבר בה, לא אות ולא נקודה, כאשר ראוי לדברי אלקים חיים". ובבאר הגולה סוף באר הששי [שנח.] כתב: "הוא יתברך יודע כי לא לבזות ולא לחרף כתבנו אלו דברים, רק כי קנאת ה' וקנאת תורתו עשה זאת, בראותי דברי אלקים חיים חוצבים להבות, והאיש הזה מתעתע בהם כאילו הם דברי ריק אין בהם דברי מועיל", ושם כוונתו למאמרי חז"ל. ואולי כתב כן כאן, כי הביא כאן כמה הסברים וביאורים, ובזה יש צורך להדגיש שכולם מכוונים כאחת, והדגשה זאת נעשית על ידי הבטוי "דברי אלקים חיים". והטעם לכך הוא, שכך אמרו בגמרא [עירובין יג:] על דברי ב"ה וב"ש. ובדר"ח פ"ה מט"ז [תג:] כתב על כך בזה"ל: "אצל בית שמאי ובית הלל שניהם דברי אלקים חיים בשוה לגמרי, שלכך אמר 'דברי אלקים חיים'. והמבין יבין כי מה שאמר 'אלקים חיים', רצה לומר ששניהם קרובים אל אמתת השם יתברך, לכך אמר 'אלקים חיים', כי החיות הוא אמתת המציאות. שכאשר יאמר 'זה חי', רצה לומר שהוא נמצא, והנעדר אין בו חיות. ולכך אמר כי שניהם קרובים אל אמתת מציאתו". הרי הבטוי "דברי אלקים חיים" מורה שלמרות רבוי הפנים, מ"מ כולם שוים לטובה. ולמעלה פכ"א [רנו:] כתב: "וכאשר תתבונן בדברי אלקים חיים תדע כי אלו ארבע דברים נפלאים מאד; שמיעה, זכירה, ראיה, ידיעה, לחבר אליו את ישראל בכל". ונראה ששם בא לבאר ולדייק את לשון המקרא, והמקרא הוא "דברי אלקים חיים", וכמבואר שם הערה 43.

<> כפי שהעיר למעלה פנ"א [לאחר ציון 33]: "ואולי יקשה לך, מה ענין העניות אל החירות, והלא שני הפכים הם החירות והעניות". וכאן יוסיף הסבר חמישי, שהפשיטות היא ללא הרכבה, וההרכבה מורה על השעבוד. וראה להלן הערה 146.

<> למעלה פל"ו [תרנ.], ופנ"א [לאחר ציון 58]. וקצת טעון ביאור שמכנה שתי פעמים "פעמים הרבה מאוד".

<> לשון הגמרא שם "שלשה עורות הן; מצה, וחיפה, ודיפתרא. מצה כמשמעו, דלא מליח ודלא קמיח ודלא עפיץ". ופירש רש"י [שם] "מצה כמשמעו - שאין לה שום תיקון". ורש"י [גיטין כב.] כתב "מצה כמשמעו - כמצה זו שלא נתקנה בחימוץ כדת הלחם".

<> מביא ראיה מגמרא זו שמעלת המצה היא מצד פשיטותה, כי עור שלא עובד ולא תוקן נשאר בפשיטותו, ונקרא "מצה", וזה מורה שמצה היא פשוטה ללא שנויים. אך אין משם ראיה שמעלת המצה היא העדר צירוף שבה, שהרי אף עור שעובד ותוקן הוא ללא צירוף. לכך אין מגמרא זו ראיה להדגשת העדר הצירוף, אלא להדגשת הפשיטות. וההפך לפשיטות הוא הרכבה, לכך דבר שאינו פשוט יש בו הרכבה. ולמעלה פנ"א [לאחר ציון 52] כתב: "כי העני שאין לו דבר, וזה ענין פשיטות כאשר הוא עומד בעצמו. ודבר זה, עם שהוא חסרון נחשב בעולם הזה, שהוא עולם ההרכבה, ומעלתו בהרכבה, מכל מקום הפשיטות מעלה הוא מצד עולם הפשוט, ואין בו הרכבה". ובנתיב התורה פ"א [פז.] כתב: "מדריגת הפשוטים, שאין בהם הרכבה כלל" [ראה למעלה פנ"א הערה 53, וש"נ].

<> אודות שהמשועבד מתפעל, כן כתב למעלה פ"ז בכת"י [שיד.], וז"ל: "כל אשר משועבד לאחרים מקבל התפעלות מאחר, במה אשר הוא משועבד לאחר. וכל אשר מתפעל אין לו חוזק במציאות, כי אם היה מציאות חזק, לא היה מתפעל" [הובא למעלה פ"ז הערה 133, ופל"ו הערה 27]. ולמעלה פ"ט [תסט:] כתב: "כי תלמידי חכמים מצד עצמם אין ראוי לשעבד, כי כל משועבד מתפעל מן המשעבד, ולא יתכן ההתפעלות רק אל בעלי החומר שהוא מתפעל, לא אל הצורה הנבדלת והשכל הנבדל, כיון שאינו בעל חומר אינו מתפעל. ומאחר שאינו מתפעל לא שייך בו שיעבוד. ולפיכך ראוי שלא יהיה שום שיעבוד אל תלמידי חכמים, אשר יש להם שכל נבדל... שאין שיעבוד בשכל, רק ראוי לשכל להיות בן חורין... ואין בצורה התפעלות". ולמעלה פט"ז [עה:] כתב: "כי כבר אמרנו לך למעלה שהשיעבוד הוא שייך דוקא לחומר, שהוא מוכן להשתעבד בו ולהיות מתפעל". ולמעלה פי"ט [קע:] כתב: "כבר אמרנו למעלה בפרקים הנזכרים שאין מקבל התפעלות ושעבוד רק הגשם, שהוא מקבל התפעלות, ואין שייך התפעלות בצורה כלל". וכן כתב למעלה פל"ו [תרמט:], ויובא בהערה הבאה. ולמעלה פמ"ד [רסד.] כתב: "כבר התבאר כי העבד הוא חמרי, וכמו שאמרו חכמים [יבמות סב.] 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], עם הדומה לחמור. והרבה פעמים התבאר זה, כי העבד, שהוא משועבד, דומה לחומר, שהוא משועבד מתפעל, ואינו פועל, כמו העבד הזה". וראה להלן הערה 203. @**וכן כתב**^ בשאר ספריו. וכגון, בגו"א שמות פי"ח אות כו [כו.] כתב: "כי כל חמרי מתפעל משועבד". ובדר"ח פ"ו מ"ג [צ.] כתב: "כל דבר שהוא צורה, ראוי שיהיה נקרא בלשון חירות. ודבר זה בארנו פעמים הרבה כי השעבוד הוא מצד החומר, כי מצד הצורה אין שעבוד. ודבר זה רמזו ז"ל [יבמות סב.] על עבד כנעני 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. כי מצד השעבוד שבו הוא דומה לחומר, כי המשועבד מתפעל מאחר, ודבר זה ענין החומר, שהוא מתפעל. אבל בצורה, כיון שאין בצורה התפעלות כלל, לא שייך לומר על הצורה שעבוד, רק חירות, ודבר זה מבואר... שלא יקרא בן חורין רק כאשר לא ימצא בו צד אפשרות שעבוד, וזה לא ימצא רק במי שעוסק בתורה, שהוא בן חורין לגמרי, כמו שבארנו. כי השכל הוא בן חורין, אין שייך שעבוד בו". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמז.] כתב: "העבדים כל ענין שלהם שהם חמריים, ולכך הם משועבדים, כי החומר משועבד מתפעל, ולכך העצלות והשינה נמצא בהם". ובמבוא לתורת המהר"ל [נועם כרך כה, עמוד רפ] כתב: "מהות העבדות היא קבלת עולו של השני, והרי קבלה זו היא אחת התופעות של החומר, שכן החומר כל קיומו הוא בקבלה מאחר. לא כן הצורה הרוחנית, המשוחררת מכל קבלה מן הזולת, היא כולה חירות" [ראה למעלה פמ"ד הערה 18, ופמ"ז הערה 351, וש"נ].

<> לשונו למעלה פכ"ו [תכט:]: "כי אין ספק שדבר שהוא אינו פשוט, ויש בו הרכבה, יש בו שיעבוד, כי דבר שהוא מורכב, כל חלק משעבד בשני, עד שאין השני בן חורין בעצמו. וזהו גם כן טעם אחד מטעמי המצה, שהמצה פשוטה, לא כמו החמץ שהוא מורכב, וכל חלק אינו בן חורין, כמו שיתבאר לקמן אצל 'מצה זו'. ולכך הפשוט ראוי לגאולה, שאין בו שעבוד". ולמעלה פל"ו [תרמט:] כתב: "עיקר המצה מורה על הגאולה, כמו המרורים שמורה על שעבוד. כי המרירות מורה שעבוד, לפי שהאדם מתפעל מן המרירות, כמו שמתפעל המשועבד, לכך המרורים מורים על השיעבוד. וכן המצה שנקראת 'מצה' בשביל שאין בה טעם כלל, והאוכלה לא יקבל שום התפעלות... לפיכך המצה היא [מורה] על חירות, שכך הוא ענין החירות שאין בו התפעלות כלל. וכמו שהשעבוד נרמז במרור, על שם המרירות המופלג המורה על שעבוד, כי כל מרור האוכלו מתפעל מן מרירותו, כך מורה המצה על חירות, שאין בה התפעלות, זהו ענין החירות בעצמו". וכעין זה כתב בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט:], וז"ל: "כי המורכב אין לאחד מהם מציאות שהורכב מהם בשלימות, שכן ענין המורכב משני דברים, שכל אחד אשר מורכב מהם אין לו מציאות בשלימות... כי לשאר בעלי חיים יש להם הגוף והחומר כראוי בשלימות, אבל האדם אשר מורכב מגוף ושכל, מאחר שהוא מורכב משניהם, אין לו אחד מהם בשלימות" [הובא למעלה פי"ט הערה 232, פכ"ו הערה 59, ופל"ט הערה 91].

<> לשונו למעלה פל"ו [תרנו.]: "כי המצה היא פשוטה, שהרי אין בה שאור". ובהמשך הפרק שם [תרסט.] כתב: "כי המצה משוללת מן שאור, כי כל עיסה יש בה שאור, ומצה עיסה שאין בה שאור". ולמעלה פמ"א [קמה.] כתב: "המצה היא נבדלת מן השאור, ולא ימצא שאור בה". ולמעלה פנ"א [לאחר ציון 101] כתב: "פשט הכתוב שתקרא מצה 'לחם עוני' [דברים טז, ג], שהיא משוללת מכל שאור, ואין לה דבר, רק עומדת בעצמה". ובח"א לר"ה יא: [א, ק.] כתב: "כי זאת הלילה [ליל טו ניסן] אין המזיקים שולטין בה, מפני כי זאת הלילה היא מיוחדת לאכילת המצה, אשר המצה היא משומרת מן השאור והחמוץ. והמזיקים הם כלם נמשכים מן החמץ והשאור בעבור שהם נמשכים מן צד שמאל". ושאור "היא המחמצת שמחמיצין בה העיסה" [לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש שאר (השני)], ופשיטא שלא יהיה שאור במצה. ובדר"ח פ"ג מי"ז [תמה.] כתב: "הקמח אין בו שאור" [הובא למעלה פל"ו הערה 50, ופמ"א הערה 42. וראה להלן ציון 410].

<> הנה כאן כתב "המצה שהיא פשוטה... מורה חירות", ובמשפט הקודם כתב: "הפשוטים יש בהם &**יציאה לחירות**^ מן השעבוד". הרי מקודם כתב שהמצה מורה על היציאה לחירות, וכאן כתב שהמצה מורה על החירות עצמה. וראה למעלה פנ"א הערה 40.

<> יבאר טעם שני מדוע המצה מורה על היציאה ממצרים. ועד כה ביאר שהמורכב הוא משועבד, והפשוט הוא בן חורין, והמצה היא פשוטה. ומעתה יבאר שהמהירות מורה על החוזק, לעומת העיכוב בזמן, והמצה מורה על המהירות. וזה נקרא "לפי פשוטו", כי כך עולה בפשיטות מהפסוקים, וכמו שיבאר. וראה להלן הערה 146.

<> וכן נאמר [שמות יג, יד] "והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת ואמרת אליו בחוזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים". וכן נאמר הרבה פעמים "ביד חזקה" [שמות יג, ט, שם לב, יא, דברים ד, לד, ועוד].

<> לשונו להלן בסוף הספר [ב"הלכות פסח בקצרה"]: "כי המהירות מורה על חוזק, שכל דבר שהוא במהירות הוא על ידי שפועל בחוזק, והשם יתברך היה מוציא אותם בידו החזקה ובזרוע הנטויה. כי להוציא מן שעבוד ומרשות אחר צריך חוזק, ולפי חוזק הפעולה שהיה מוציא אותם הקב"ה, היה הכל בחפזון". ובח"א לשבת עז: [א, מב.] כתב: "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, ופנ"ב הערה 61]. ונאמר [שמות יב, לג] "ותחזק מצרים על העם למהר לשלחם מן הארץ וגו'".

<> פירוש - פסוק זה מקשר את איסור חמץ לחוזק יד, וכמו שהולך ומבאר.

<> לשונו למעלה ר"פ לה [תרכ:]: "נאסר החמץ שנעשה באריכות הזמן, ששוהה להחמיץ. וכל ענין הגאולה כך היה, 'כי לא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ' [הגדה של פסח], שמזה תראה שכל ענין הגאולה מבלי המשך זמן". וכן להלכה בצק שלא נראו בו סימני חימוץ, מ"מ אם שהה כשיעור שיהלך אדם מיל, כבר החמיץ וישרף מיד [פסחים מו.]. והוא הדין כשאינו בקי בסימני חימוץ, כתבו ראשונים ששיעורו מיל [יראים השלם סימן נב]. ואף על ידי עיסוק, אם שהה כשיעור מיל אסור [ריטב"א פסחים מו.]. וראה למעלה פל"ה הערות 6, 7, פל"ו הערה 40, ופל"ז הערה 25.

<> מתייחס לקושי הקיים אודות אכילת מצה, וכמו ששאל למעלה פל"ו [תרמט.], וז"ל: "ואל תאמר הרי המצה אינה מורה על הגאולה רק בשביל ש'לא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ' [הגדה של פסח] 'כי גרשו ממצרים' [שמות יב, לט], וזה לא היה בלילה קודם שיצאו. בשלמא המרורים שפיר מורה על שעבוד ישראל, אבל מצות שהוא מורה על הגאולה, איך היה מורה על הגאולה, ועדיין לא היה זה שלא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ". ובהמשך הפרק שם [תרנה:] כתב: "לפיכך גאל אותם בלי זמן, ולכך צוה על המצה קודם שיצאו ממצרים, לאכול המצה עם הפסח". ולמעלה פנ"א [לאחר ציון 73] כתב: "וראיה ברורה לזה שלחם העוני מצד עצמו הוא החירות והגאולה כמו שנתבאר למעלה, שהרי קודם הגאולה בעודם במצרים, אכלו בלילה הזה מצות, כדכתיב [ראה שמות יב, ח] 'על מצות ומרורים יאכלהו'". וכן שאל בגו"א שמות פי"ב אות סג [רלד.] לגבי הציווי של אכילת מצה למשך שבעת ימים, וכלשונו: "אף על גב דהזהיר על פסח דורות שבעה ימים [שמות יב, טו], קודם יציאתם ממצרים". וכן שאל בגו"א דברים פט"ז אות ג [רנה.], וז"ל: "ואם תאמר, והלא אף קודם שיצאו ממצרים צוה להם הקב"ה לאכול מצה, כדכתיב [שמות יב, טו] 'שבעת ימים תאכל מצות וכו'', כמו שכתוב בפרשת בא".

<> לשונו למעלה פנ"א [לאחר ציון 74]: "שמזה תלמוד ותדע כי לחם מצד עצמו הוא ראוי לחירות, כמו שאמרנו. ורצה הקב"ה באותו הלילה שיהיו עושין דברים להיות נמשכין אחר החירות, שעל ידו יזכו לגאולה". ושם [לאחר ציון 92] כתב: "אמנם על כל פנים בליל היציאה אכלו מצה מפני שעל ידה יקנו החירות". ואודות שהפעולות הבאות מלמעלה נעשות לאחר שהאדם עושה פעולה מקבילה למטה, כן נתבאר למעלה פנ"א הערה 76, עיין שם.

<> יש להעיר, שהתורה תלתה את הפסיחה בראיית הדם, ולא באכילת הקרבן, שנאמר [שמות יב, יג] "והיה הדם לכם לאות על הבתים אשר אתם שם וראיתי את הדם ופסחתי עליכם ולא יהיה בכם נגף למשחית בהכותי בארץ מצרים", ומדוע כאן תלה את הפסיחה באכילת הקרבן. ואולי יש לבאר לפי דברי רש"י [שם], שכתב: "וראיתי את הדם - הכל גלוי לפניו, אלא אמר הקב"ה, נותן אני את עיני לראות שאתם עסוקים במצותי, ופוסח אני עליכם". לאמור שההתעסקות בקרבן פסח היא שהביאה לפסיחה על הבתים, כאשר הדם הוא הבטוי לכך. ועיקר העבודה של קרבן פסח הוא האכילה, וכמבואר למעלה הערה 27, ולא הדם. ובכת"י [שעט] כתב: "מה שאמר 'מצה זו שאנו אוכלים על שום שלא הספיק בצקם להחמיץ', דמשמע כי אכילת מצה מה שלא הספיק הבצק להחמיץ בשעה שיצאו ממצרים. וקשיא, הרי קודם שיצאו ממצרים באותו לילה ציוה הקב"ה לאכול הפסח על מצות ומרורים, אע"ג שעדיין לא יצאו. ולפי הפירוש שאמרנו כי המצה מתייחס ומתדמה אל הגאולה, כמו שהתבאר למעלה מענין המצה. ומזה הטעם צוה הקב"ה קודם היציאה לאכול, כי על ידי אכילת מצה המתדמה אל החירות יקנו ישראל החירות. דהכי נמי בפסח שאנו אוכלים הוא משום שפסח הקב"ה על בתי בני ישראל, ומצאנו שאכלו הפסח קודם שפסח. ועל כרחך אכילת הפסח קודם שיצאו כדי שיפסח. הכי נמי המצה שאכלו באותו הלילה כדי שיקנו החירות".

<> לשון הפסוק [שם] "וככה תאכלו אותו מתניכם חגורים נעליכם ברגליכם ומקלכם בידכם ואכלתם אותו בחפזון פסח הוא לה'", ופירש רש"י [שם] "פסח הוא לה' - דרך דילוג וקפיצה, זכר לשמו שקרוי פסח". והגו"א שם אות כב [קצט:] כתב: "כלומר פירוש 'פסח לה'' דרך דילוג וקפיצה תעשו עבודתו 'לה'', זכר לשמו שקרוי פסח על שם דילוג... קפיצת פסח הוא לה', רוצה לומר דרך דילוג תעשו עבודתו לה'".

<> אודות המעלה שיש למהירות, כן כתב למעלה פל"ו [תרכא:]: "לפי שישראל יצאו במדריגת קדושה אלקית שאין שייך בה זמן... ולכך ראוי לגאולה דבר שהוא ראשון, מצד אשר אין בו עדיין המשך זמן". ולמעלה פל"ו [תרנא:] כתב: "ולפיכך לא יצאו ישראל במדריגה שיש בה זמן, רק במדריגה שאין בה זמן, כי כל הדברים נופלים תחת הזמן, ונבראים בזמן, זולת השם יתברך, שאינו נופל תחת הזמן. ולכך אסר להם החמץ, שהויתו נעשה בזמן, וצוה על המצה שהויתה בלא זמן. ולפיכך היה אכילתם ביציאתם לחירות המצה, שאין לה המשך זמן כלל, ואסר להם החמץ שנעשה בזמן, כי ישראל יצאו לחירות במדריגה אלקית שאין בה זמן. ולפיכך נתן הכתוב הסבה באכילת מצה שלא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים וגאלם. זכר 'מלך מלכי המלכים' אצל זה, וביאור זה כאשר היו רוצים להכין עצמם אל הדרך לצאת והתחילו לעסוק בבצק, לא הספיק בצקם להחמיץ, שגאולתם היתה בלא זמן, להודיע כי הגאולה שלהם מדריגה נבדלת, לא מצד המזל, שהוא גשמי פועל בזמן. לכך היה גואל אותם הקב"ה בלי המשך זמן כלל, כאשר אמרנו, לפי שיצאו לא על ידי מזל, ולא על ידי שאר כח שהם נופלים תחת הזמן, רק על ידי הקב"ה, שאינו נופל תחת הזמן, ולפיכך גאל אותם בלי זמן. ולכך צוה על המצה קודם שיצאו ממצרים, לאכול המצה עם הפסח. ודבר זה אמת ברור כאשר תדע ענין מצה", ושם הערות 43, 46, 48. ולמעלה פנ"א [לאחר ציון 69] כתב: "כי מה שהיו יוצאים בחפזון בלי המשך זמן, מורה שיצאו במדריגה ובמעלה עליונה, והפעל שבא משם נעשה בלי זמן. לא כמו דברים הטבעיים, שכל פעולתם בהמשך זמן. אבל כאן היה גאולתם שלא בטבע, ולכך היה בחפזון בלי זמן".

<> גורס "בצקת של אבותינו", וכן הוא בהגדת פראג. וברוב ההגדות הגירסה היא "בצקם של אבותינו".

<> זהו הסברו האחרון לענין המצה, ועל ההסבר הזה כתב למעלה [ציון 135] שהוא "לפי פשוטו", ועתה חוזר וכותב ש"פירוש זה פשוט מאוד". כי לעומת הסבריו הקודמים הוא "פשוט מאוד", כי בודאי המושכל הראשון של מצה הוא שהיא מורה על מהירות. וראה הערה הבאה.

<> דע שלמעלה [פל"ו] ביאר ארבעה טעמים כיצד יש ענין מצה אף לפני חפזון דמצרים, והובאו למעלה הערה 125. ובפנ"א חילק את הטעם הרביעי הנ"ל לשני טעמים, וכמבואר למעלה הערה 125. ובפרק זה הוסיף עוד שני טעמים; המצה מורה על הפשיטות לעומת ההרכבה, וכן המצה מורה על המהירות, והמהירות מורה על החוזק. אם כן בסך הכל כתב בספר זה [פרקים לו, נא, ופרקנו] שבעה הסברים [כמלוקט למעלה הערה 125]. והסברו השמיני נמצא בגו"א שמות פי"ב אות סג [רלד.], והוא שהקב"ה הודיע מראש שישראל יצאו ממצרים בעל כרחם של ישראל, וז"ל: "כי הקב"ה סבב את זה שלא יחמיצו עיסתם וימהרו לשלחם, כדי שיראו ישראל את ידו החזקה, כדי שישראל לא יהיו חפצים עדיין לצאת עד שיחמיצו עיסתם, ומצרים יהיו מגרשים אותם קודם שיחמץ, ובזה נראה יד ה' החזקה על מצרים. ואילו היה עיסתם חמוצה קודם, ברצון היה יוצאים, ולא היו צריכים מצריים לגרש אותם, ולא היה נראה ידו החזקה, ולפיכך הוציאם בענין זה. ולפיכך קודם היציאה הזהיר אותם להגיד להם שבזה הענין הוא רוצה לגאול אותם, כדי שידעו ידו החזקה, שבכך הוא רוצה להוציאם, והכל הוא בסבת השם יתברך המסבב את זה. והודיע אותם קודם שלא יאמרו שהיה זה דרך עראי ודרך מקרה, ולא משום שהוא יתברך חפץ בזה דווקא, לכך הודיע להם תחלה עיקר המצוה". וכן כתב בגו"א דברים פט"ז אות ג [רנה.]. וראה למעלה פנ"א הערה 75.

<> זה נתבאר למעלה פנ"א בשני טעמים; משום שהעניות מורה על העדר הצירוף, וכן העניות מורה על הפשיטות [הובא למעלה הערה 125].

<> כמלוקט למעלה הערות 125, 147.

<> למעלה פנ"א בכת"י [שכ] הביא דברי רבי שמעון, וכתב: "אל תאמר שלפי דעת רבי שמעון המצה רמז על הענוי ולא על החירות, כי סיפא דקרא דכתיב [דברים טז, ג] 'כי בחפזון יצאת ממצרים', מוכח כי מצה רמז על הגאולה והחירות" [הובא למעלה פנ"א הערה 115]. ולמעלה פנ"א [לאחר ציון 115] כתב: "והרמב"ן בפרשת 'ראה אנכי' [דברים טז, ב] פירש כי המצה היא זכר לשני דברים; האחד, שהיו במצרים בלחם צר ומים לחץ. והשני, שיצאו ישראל ממצרים בחפזון... ודע שאין הדברים נראין כלל, כי אין המצה רק זכר לחירות, ואין בה רק חירות". וראה בסמוך הערה 152.

<> כמבואר למעלה בשני הסברים; (א) כדי להוציא מלבן של אפיקורסים האומרים כי מן האחד לא יבואו ההפכים, לכך המצה והמרור, המורים על חירות ושעבוד, מצטרפים לאחדות של ק"פ [מציון 74 ואילך]. (ב) ק"פ מורה שישראל הם אל ה', ומחמת המדריגה העליונה הזאת נמשכים הגאולה והשעבוד [מציון 85 ואילך]. ובסמוך ישוב ויסכם שני טעמים אלו.

<> לשונו למעלה פנ"א בכת"י [שכ]: "טעם של רבי שמעון הוא דבר עמוק מאוד מאוד, כי כשם שהמצה נאכלת בשביל החפזון שיצאו ממצרים כדכתיב בקרא, כך הוא סבה לעכוב שהיה הענוי והשעבוד במצרים. וזה שרמז רבי שמעון למה נקרא 'לחם עוני' על שם ענוי שנתעכבו במצרים. ופירוש דבר זה יתבאר לקמן במאמר 'מצה זו', ואין להאריך" [הובא למעלה פנ"א הערה 115]. ואם תאמר, מדוע לא נקראת המצה על שם החירות [שזו עיקר ענינה], אלא נקראת על שם העינוי "לחם עוני" [המתלוה לחירות]. ויש לומר, שהמצה אכן נקראת בתורה על שם החירות, שנאמר [דברים טז, ג] "שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים", ומסיפא דקרא "מוכח כי מצה רמז על הגאולה והחירות" [לשונו בכת"י, והובא בהערה 150]. ובד בבד עם הוראת החירות הזו המצה נקראת גם "לחם עוני".

<> כמבואר למעלה הערה 74.

<> למעלה [מציון 74 ואילך].

<> שלכך ניצלו ממכת בכורות, וכמבואר למעלה מציון 20 ואילך.

<> מציון 85 ואילך. וראה להלן הערה 404.

<> ואין מקריבים אז קרבן פסח, כי קרבן פסח יכול להעשות רק בבית המקדש, וכמו שכתב הרמב"ם [הלכות פסח פ"א ה"ג] "אין שוחטין את הפסח אלא בעזרה, כשאר הקדשים" [ראה למעלה פנ"א הערה 137].

<> אודות שהמצה מורה על החירות, והמרור מורה על השעבוד, ראה למעלה הערה 78.

<> מבואר מדבריו שכיום כורכים מצה ומרור ביחד. והנה הלל הזקן בזמן שבית המקדש היה קיים היה כורך מצה ומרור ואוכלן ביחד, שנאמר "על מצות ומרורים יאכלוהו" [פסחים קטו.]. וחכמים חולקים עליו, ודרשו "על מצות ומרורים יאכלוהו" אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו [שם]. ונחלקו הראשונים: יש אומרים שלהלל הכריכה מעכבת [רשב"ם שם], ויש אומרים שלמצוה לכתחילה הוא מצריך לכרוך, אבל בדיעבד יצא אף שלא כרכם [תוספות שם]. ואף בדעת חכמים נחלקו: יש אומרים שסוברים שמצותם דוקא בלי כריכה, ובכריכה לא יצא, מפני שמצוות מבטלות זו את זו [רשב"ם בדעת רבי יוחנן שם]. ויש אומרים שלדעתם יוצא בין בכריכה ובין שלא בכריכה [רשב"ם שם בדעת רב אשי, ורמב"ן במלחמות שם אף בדעת רבי יוחנן]. ויש אומרים שלכתחילה הם מודים שצריך לכרוך, אלא שבדיעבד יוצא בלי כריכה [תוספות שם אף בדעת רבי יוחנן, ועיי"ש במהרש"א]. ואם כן דבריו כאן הם כשיטת תוספות שלכתחילה הם מודים שצריך לכרוך. [ולהלכה בזמן הזה שאין חובת מרור אלא מדברי סופרים (יבואר בהמשך), חייבים לאכול מצה ומרור כל דבר בפני עצמו, ואחר כך חוזר וכורך ביחד, ואוכל בלי ברכה זכר למקדש (פסחים קטו.)].

<> הולך לבאר שני טעמים מדוע אכילת מרור בזה"ז [כשאין קרבן פסח] אינה מהתורה. ודע שהרמב"ם בסהמ"צ מ"ע נו ביאר זאת משום שאכילת מרור טפלה לפסח, ואינה מצוה לעצמה. ואילו היראים השלם סימן צד ביאר זאת מפני שלענין זה הוקש מרור לפסח, שבזמן שאין פסח נוהג, אין מרור נוהג.

<> פירוש - ליל טו ניסן הוא זמן של חירות, ואין זה זמן של שיעבוד. וראה הערה הבאה.

<> אודות שאין זמן אחד לדברים הפוכים, כן כתב בדרוש על התורה [י:], וז"ל: "לא אמרה תורה להתחיל הספירה [של העומר] ביום טוב עצמו [אלא רק ממחרת יום טוב (ויקרא כג, טו)], כי הוראת התחלת הספירה היא על העמל... ויום טוב ראשון מורה על החירות, ואיך יהיו שני דברים הפכיים, דהיינו החירות והעמל, בזמן אחד יחד, כי אין ההפכיים נמצאים יחד" [הובא למעלה פל"ג הערה 29, פמ"ו הערה 126, ופמ"ז הערה 72].

<> תיבת "בלבד" טעונה ביאור, שבפשטות כוונתו לומר שמצה ומרור נאכלים רק עם קרבן פסח, ולא בפני עצמם. אך זה אינו, כי בגמרא [פסחים קטו.] אמרו שרבנן חולקים על הלל הזקן וסוברים "אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו", ולהדיא אמרו שם "דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן", ולפיכך בזמן שבית המקדש היה קיים, אדם כורך מצה ומרור ביחד ויוצא ידי חובת שניהם, ומברך בא"י אמ"ה אקב"ו על אכילת מצות ומרורים. ואם אכל מצה בפני עצמה, ומרור בפני עצמו, מברך על כל אחד בפני עצמו [רמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"ו]. ויל"ע בזה.

<> כי אין אלו הפכים בזמן אחד, כי הם מצטרפים לקרבן פסח, המחבר ביניהם. וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ג [קז.]: "אי אפשר שיהיו ג' דברים הפכים. ושני דברים שהם הפכים, כמו השחור והלבן, ותניח עוד צבע שלישי, כמו האדום, הרי צבע זה הוא ממוצע, שאינו שחור ואינו לבן, והוא ממוצע ביניהם, ועל ידי זה מתחברים שני הפכים, כי הוא ביניהם. ולכך על ידי שלישי יש חבור להם" [הובא למעלה פ"ט הערה 236]. וקל וחומר בנידון דידן שהמצה והמרור הם תולדה מקרבן פסח.

<> ואם תאמר, הא תינח שבזה"ז המצה והמרור שניהם אינם יכולים להיות מן התורה מפאת הפכיותם, אך מדוע המצה היא מהתורה והמרור הוא מדרבנן, ולא לאידך גיסא, שהמרור יהיה מהתורה והמצה יהיה מדרבנן. ובשלמא לפי הסברו השני [למעלה לאחר ציון 91] שהגלות היא בסגולה לישראל, ניחא, כי בודאי היותינו לחלק הקב"ה מחייבת בראשונה שישראל יהיו תחת ידי הקב"ה, ולא תחת ידי האומות. ורק כתולדה מכך יוצא שכאשר הקב"ה עוזב את ישראל, הם נמסרים לידי האומות, ומובן הוא שהמצה קודמת למרור. אך לפי הסברו הראשון [למעלה לאחר ציון 74] שהפסח נאכל על מצות ומרורים כדי להוציא מלבן של אפיקורסים האומרים שמן האחד לא יבא הפכים, יש להבין מהי העדיפות של מצה על פני מרור, שהמצה היא מהתורה והמרור הוא מדרבנן. ואולי יש לומר, שגם לפי הסברו הראשון עדיין ישנה עדיפות למצה על פני המרור, כי סוף סוף קרבן פסח מורה שאנו עבדיו של הקב"ה, ולא עבדים לעבדים [קידושין כב:]. לכך התוצאה הראשונה המתבקשת מקרבן פסח היא היותם ישראל בני חורין, ואינם נתונים לשעבוד האומות. וכן בכת"י [שעח] נגע בנקודה זו, שכתב: "ואין להקשות, אף על גב שהמרור הוא נמשך מן הפסח כמו שאמרנו, לא יהיה ראוי אכילתו יחד [עם ק"פ], שהרי הפסח הוא שמורה על עבדות ה', ושישראל הם עם שעובדים לפניו. ואילו המרור מורה על היפך ענין זה, על השעבוד לאחרים, ואם כן לא היה ראוי שיהיו נאכלים יחד" [להלן הערה 168 תובא תשובתו]. לכך המצה קודמת למרור, והיא מהתורה והמרור מדרבנן.

<> מדוע מרור בזה"ז אינו מהתורה. ועד כה ביאר שזמן חירות אינו זמן שעבוד. ומעתה יבאר שהשעבוד הוא רק מצד המקבל, ולא מהקב"ה.

<> אמרו חכמים [ב"ר נא, ג] "אין דבר רע יורד מלמעלה". ובגמרא [סנהדרין נט:] אמרו "אין דבר טמא יורד מן השמים". ובספרא [ויקרא כו, טז] אמרו "לכם מידיכם היתה זאת, אין הרעה יוצאת מלפני לעולם, וכן הוא אומר [עפ"י איכה ג, לח] 'מפי עליון לא תצא הרעות אלא הטוב'". וכן כתב הרמב"ם במו"נ [ח"ג פ"י], והרמב"ן [במדבר יא, יט]. ולמעלה פ"ז [שכה:] כתב: "כי אין רע יורד לעולם מצד עצמו, שמאתו יתברך יבא טוב... שהרי הרע לא יבא רק על ידי מקבל". ובגו"א בראשית פי"ט אות לג [שלא:] כתב: "אין דבר רע יורד מלמעלה". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מב.] כתב: "כי כל רע שבא על האדם הוא מצד המקבל, לא מצד הפועל. ומפני כך חייב לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה [ברכות נד.], להודיע כי אין כאן רק התחלה אחת טובה... והרע הוא מגיע מצד המקבל". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכו.] כתב: "אין מתהוה בעולם רע, רק טוב, אבל הרע מן האדם, שהוא משנה מעשיו, והוא רע בחטא שלו... אבל שיהיו מתהוים בעולם מצד עצמם גזירות רעות, דבר זה אינו בודאי, כי מצד השם יתברך אין רע". ובח"א לסנהדרין צ. [ג, קעז.] ביאר לפי זה את ההנהגה של "מדה כנגד מדה", וכלשונו: "כי כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, בזה נודע שלא יבא רע מן השם יתברך, רק הטוב. והאדם מצד מדתו שהיה מודד מביא עליו הרע מצד עצמו. כמו מי שהלוה לאחר, כאשר משלם מה שהלוה לגמרי לא נקרא שבא זה מן המשלם, רק יאמר שבא מן אותו שהלוה. אבל אם לא היה משלם אותו שהלוה דבר עצמו שהלוה, יאמר שבא מן המשלם, שהרי לא דבר זה הלוה. ולפיכך כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, יאמר שהוא מן האדם עצמו, ולא מן השם יתברך" @**והחינוך**^ [מצוה קעא] כתב: "השם יתברך לא יחייב בריה מחפצו בחיוב, כי האל הטוב חפץ בטוב לעולם. אבל האדם הוא שמחייב את עצמו בנטותו מן הישר, ויסיר מגופו ההכנות המכשירות אותו לקבל הטובה. והמשל על זה, ההולך על דרך ישר ופנוי מאבנים ומכל דבר המכשיל, ויש לדרך גדר קוצים מכאן ומכאן, ועבר אחד ונתחכך בגדר ונכוה. באמת אין לומר על האיש הזה שהשם חפץ בכויתו, אבל הוא הגורם, כי לא נזהר ללכת בישר. וכמו כן בעל החטא, מדת הדין תחייבנו על חטאו על כל פנים, ואין לומר עליו שהאל הטוב יחפוץ בחיובו... וכעין דבר זה אמרו זכרונם לברכה [ב"ר נא, ג] 'אין דבר רע יורד מלמעלה'" [ראה למעלה פ"ז הערה 36, פכ"ג הערות 37, 38, ופנ"ד הערה 123].

<> פירוש - השעבוד בא באחד משני אופנים; (א) מצד האדם המקבל. (ב) מצד הקב"ה כאשר הוא לתכלית הטוב, וכמו שמבאר. ובכת"י [שעח] כתב: "המרור הוא השעבוד בודאי גורם סילוק עון וחטא, וכפרה להם עד שהם חוזרין על ידי המרור הזה שיהיו עבדים לה'. לפיכך שניהם כאחד טובים; המצה שהיא זכר לגאולה ולחירות. והמרור שהוא זכר לשעבוד, שעל ידי השעבוד חוזרים להיות עבדים. ועל זה אמרו חכמים 'חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה', כדאיתא בפרק הרואה [ברכות נד.], לפי שמדת היסורין מכפרין ומטהרין את האדם מחטא ומפחיתותו, עד שהוא לה'".

<> אודות ששעבוד מצרים מזכה את ישראל ברכוש גדול, כך אמרו בגמרא [סנהדרין צא.] "פעם אחת באו בני מצרים לדון עם ישראל לפני אלכסנדרוס מוקדון. אמרו לו, הרי הוא אומר [שמות יב, לו] 'וה' נתן את חן העם בעיני מצרים וישאילום', תנו לנו כסף וזהב שנטלתם ממנו. אמר גביהא בן פסיסא לחכמים תנו לי רשות ואלך ואדון עמהן לפני אלכס נדרוס... אמר להן, מהיכן אתם מביאין ראייה. אמרו לו, מן התורה. אמר להן, אף אני לא אביא לכם ראייה אלא מן התורה, שנאמר [שמות יב, מ] 'ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה', תנו לנו שכר עבודה של ששים ריבוא ששיעבדתם במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה" [ראה למעלה פנ"ט הערה 33]. וכן הרד"ק [בראשית טו, יד] כתב: "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול - אחרי תשלום ארבע מאות שנה יצאו מן העבודה בממון רב, חלף עבודתם אשר עבדום". והחזקוני [שם] כתב: "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול - שכר שעבודם". אמנם כאן כתב יותר מזה; לא רק ש"רכוש גדול" הוא תשלום עבור השעבוד, אלא כל השעבוד נעשה מעיקרו בשביל ה"רכוש גדול". ודברים אלו יוטעמו לפי מה שכתב הצל"ח [ברכות ט:], וז"ל: "מה שאמרו שעשאוה כמצולה וכו', דהנה כל גליות שגלו ישראל, אף שהיה זה עונש... לכלות פשע, מכל מקום גם עצם הגלות היה לטובה, וכמו שדרשו רז"ל [פסחים פז:], אמר רבי אלעזר, לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים... ושורש דבר זה, לפי שידוע שע"י העבירות נופלים ניצוצי קדושה להקליפה ולכן צריכין ישראל לבוא בגלות, ושם כאשר הגלות מכפר עון, שוב מתוקן הקלקול והניצוצות שנפלו שמה מתנוצצים ועולים, והם הגרים שמתגיירים וניתוספים על עדת ישראל. וכאשר יצאו ישראל ממצרים העלו כל הניצוצות שהיה במצרים, ולכן עלו אז עמהם גרים הרבה מאד, כדכתיב [שמות יב, לח] 'וגם ערב רב וגו'', לפי שכל ניצוצי הקדושה עלו, ולא נשאר במצרים שום ניצוץ קדושה שם". ומקור הדברים הוא בשער הכוונות ענין הפסח, דרוש א. וראה פחד יצחק פסח מאמר ס אות ג.

<> כי המרור מורה על המרירות והקושי של השעבוד, אך הואיל והשעבוד נעשה לתכלית הטוב, אין שעבוד זה מחייב מרור, כי הטוב אינו מחייב מרור.

<> פירוש - כאשר המרור הוא ביחד עם קרבן פסח, אז נעשה חיוב מרור מן התורה, וכמו שמבאר.

<> כפי שביאר למעלה בשני טעמים [כמסוכם לאחר ציון 152].

<> ותיבת "על" מורה על הטפל, כמו שנאמר [ויקרא ז, יג] "על חלות לחם חמץ יקריב קרבנו על זבח תודת שלמיו", וכתב הרמב"ן [שם פסוק יב] "שיביא חלות לחם חמץ, ועליהם יוסיף להביא קרבנו שהוא לחם המצה הנזכר... ועשה עיקר לחם החמץ, ושאר הלחם עליו, בעבור שהוא מרובה כנגד כל שאר המינין. ושינה הכתוב לומר 'על זבח תודת שלמיו', למה שדרשו בו [מנחות עח:] שאין הלחם קדוש קדושת הגוף עד שישחט הזבח". והרב שעוועל זצ"ל כתב שם: "כלומר שיביא הזבח, ועליו יוסיף חלות לחם חמץ, וכן על חלות לחם חמץ יוסיף להביא עליהן לחם מצה, כי לעולם הטפל נוסף על העיקר". וראה להלן הערה 175, ופס"ג הערה 128.

<> כי הטפל בטל לעיקר, וכמו שכתב למעלה פמ"ד [רפא.]: "כל דבר שיש עיקר ועמו טפל, הטפל בטל אצל העיקר". לכך אין המרור חולק מקום לעצמו, אלא נטפל לקרבן פסח, ומפאת כן חיובו מן התורה. אך כאשר המרור עומד בפני עצמו, אין חיובו מהתורה, כי מהקב"ה בא רק הטוב. ובכת"י [שפד] כתב: "אמנם המרור המורה על השעבוד אין לו ענין בפני עצמו, שהרי השעבוד המורה עליו המרור אין ראוי שיהיה נמצא לעצמו, כי אינו דבר טוב ודבר שלימות, אם לא שהוא מחמת שהוא נמשך אחר הפסח. אבל המצה מורה על החירות, אע"ג שאין פסח, המצה מן התורה, לפי שהחירות דבר ראוי שיהיה נמצא בעצמו. לכך מצה מן התורה בזמן הזה, אע"ג שאין פסח, לפי שהמצה המורה על החירות יש לו מציאות בפני עצמו. אבל המרור, אם לא שהיה שנמשך מעצמו אחר דבר השעבוד אחר שלקח הקב"ה את ישראל לעם, לא היה לו מציאות. אבל שיהיה למרור מציאות בפני עצמו, זה אינו כלל. לכך בזמן הזה מרור אינו מן התורה, אלא שמדרבנן הוא להיות זכר אל השעבוד".

<> ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה נאמר [שמות יב, ח] "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו". לעומת זאת בפסח שני נאמר [במדבר ט, יא] "בחודש השני וגו' יעשו אותו על מצות ומרורים יאכלוהו". הרי שבפסח ראשון נאמרה תיבת "על" רק על המרורים ["ומצות על מרורים יאכלוהו"], ואילו בפסח שני תיבת "על" נאמרה גם על המצות ["על מצות ומרורים יאכלוהו"], והלא דבר הוא. ובספר אפריון [במדבר ט, יא] כתב: "'על מצות ומרורים יאכלהו'. ובפרשת בא כתיב 'ומצות על מרורים יאכלוהו'... כי הנה באמת בפסח ראשון אין המצה טפילה לקרבן, אלא היא מצוה בפני עצמה. דהא גם מי שהוא טמא או בדרך רחוקה ואינו עושה פסח, עם כל זה מחויב הוא באכילת מצה [פסחים קכ.] מקרא ד'בערב תאכלו מצות' [שמות יב, יח], ואין למצה אז שייכות עם הקרבן. ורק המרור לבדו הוא טפל לפסח, כי אין לנו עליו שום מקרא מהתורה לחייב אותנו באכילתו מבלעדי הפסח. ומימר שפיר קאמר בפסח ראשון 'צלי אש ומצות', הם ב' מצות, ו'על מרורים יאכלוהו' קאי אקרבן. מה שאין כן בפסח שני, כי אז אין שום מצוה באכילת מצה למי שאינו חייב בפסח שני, ורק להמחוייב בקרבן מחמת שהיה טמא ובדרך רחוקה ציותה התורה לאכול עמו מצה ומרור. לכן דקדקה התורה לכתוב 'על מצות ומרורים יאכלוהו', רצה לומר הפסח יאכלו עם מצה ומרור, אבל מי שאינו אוכל פסח, גם ממצה ומרור פטור". ואלו דבריו כאן שהמרור טפל לפסח, אך המצה אינה טפילה לפסח [אמנם לפי זה היה צריך לנקוט כאן בפסוק בפרשת בא, אך הביא כאן את הפסוק בפרשת בהעלותך].

<> שעליהן אמרו בהגדה "רבן גמליאל היה אומר, כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן: פסח, מצה, ומרור. פסח שהיו אבותינו אוכלים בזמן שבית המקדש היה קיים על שום מה. על שום שפסח הקב"ה על בתי אבותינו במצרים... מצה זו שאנו אוכלים על שום מה. על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם... מרור זה שאנו אוכלים על שום מה. על שום שמררו המצרים את חיי אבותינו במצרים". ודע שבכת"י [שעח-שפד] האריך מאוד בביאור עניינים אלו, וכתב כמה וכמה טעמים מדוע המצה מורה על החירות, ושהפסח נאכל על מצות ומרורים, ומעט מזעיר הובא בהערות למעלה. ועיין שם למען רוות צמאונך.

<> עובר לעסוק בארבע כוסות. ואף על פי שמצוה זו לא הוזכרה בדברי רבן גמליאל, מ"מ לאחר שרבן גמליאל עסק בשלש מצות של ליל הסדר [פסח, מצה, ומרור], יבוא להשלים את הענין במצוה הרביעית של ליל הסדר, שהיא מצות ארבע כוסות.

<> פסחים קיז: "ארבע כסי תיקנו רבנן וכו'". ובמדרש [ב"ר פח, ה] אמרו "מכאן קבעו חכמים ד' כוסות של לילי פסח". והמהר"ל יבאר טעם חדש לתקנה זו. והמגיד משנה [הלכות חנוכה פ"ד הי"ב] כתב שזהו משום פרסומי ניסא. וראה למעלה פמ"ח [תרכב.], ולהלן ציון 260.

<> פירוש - אכילת פסח מצה ומרור [כמבואר להלן הערה 182].

<> לשון הרא"ש ברכות פ"ו סימן כו: "משקין הבאים בתוך הסעודה, חשיבי באים מחמת הסעודה, לפי שאין בני אדם רגילין לאכול בלא שתיה, וחשיבי כעיקר סעודה". ושם [סוף סימן כט] כתב: "כי יודע הוא שאי אפשר לו לאכול בלא שתיה, ואין מסיח דעתו משתיה כל זמן שהוא אוכל". והטור [או"ח סימן קעד ס"ז] כתב: "על כל שאר משקין שבסעודה אין צריך לברך, דחשיבי כבאין מחמת הסעודה, לפי שאין דרך לאכול בלא שתייה". וכן הוא בשו"ע [שם]. ואמרו חכמים [שבת מא.] "אכל ולא שתה, אכילתו דם, וזהו תחילת חולי מעיים". ובאור זרוע [ח"א אות קנה] כתב: "דקדק ר"ת שכל משקין שאדם שותה בתוך הסעודה, א"צ לברך עליהם... [כי] אי אפשר לאכילה בלא שתיה, כדאמר 'אכל ולא שתה אכילתו דם'". וראה למעלה פנ"ב הערה 29, ולהלן ציונים 257, 294, 330, 363, 378, 419.

<> מוסיף תיבת "עליונה", כי כל מצוה היא עליונה, וכמו שכתב בדר"ח פ"ד מי"א [ריח:]: "המצוה היא הטוב, הוא אמצעי בין השם יתברך ובין האדם, והטוב הוא נכנס לפני השם יתברך, אשר זולת זה לא יתכן שיהיה האדם נכנס לפני ולפנים, רק בשביל מדרגת המצוה נכנס לפני השם יתברך". וכבר השריש השל"ה [מסכת יומא פרק דרך חיים תוכחות מוסר (טז)] ש"מצוה" הוא מלשון "צוותא", שפירושו התחברות מקיים המצוה עם נותן המצוה. והשל"ה שם מביא שאותיות "מצוה" הן אותיות שם הויה [כאשר שתי האותיות הראשונות (מ"ם וצד"י) מתחלפות ליו"ד ה"א עפ"י החלוקה של א"ת ב"ש, ומקורו בתיקוני זוהר עג.]. ובאור החיים [ויקרא יח, ד] כתב: "הראת לדעת כי בעשות המצוה נעשה האדם מרכבה לשכינה", וכמובא למעלה פנ"ט הערה 36, וש"נ.

<> לשונו להלן בסוף הספר [ב"הלכות פסח בקצרה"]: "מצות ארבע כוסות מדרבנן, כי אחר שבשביל הגאולה המצוה לאכול פסח ומצה ומרור, ואי אפשר שתהיה אכילה בלא שתיה, על כרחך כמו שהאכילה עצמה בשביל הגאולה, כמו כן באה השתיה גם כן על הגאולה. שאם לא כן, לא היה באה האכילה בשביל הגאולה, כיון שאין אכילה בלא שתיה, ואין לשתיה עסק אל הגאולה. אבל בודאי יש לשתיה עסק אל הגאולה". ובכת"י [שפד] כתב: "אמנם ענין ד' כוסות שתקנו רבנן בליל הזה, אין ספק שהוא נמשך אחר מצות פסח מצה ומרור. שכיון שמן התורה אכילת ליל הזה, שהוא פסח ומצה ומרור, דברים שהם מורים לנו דברים עליונים, כמו כן ראוי שיהיה מורה לנו השתיה של לילה, שאין ספק שהאכילה והשתיה מצטרפין. ומאחר שהאכילה לא דבר ריק הוא, אבל באה האכילה להורות דברים נפלאים, כך הוא השתיה, שכל סעודה יש בה אכילה ויש בה שתיה. לפיכך תקנו חכמים שלא תהיה השתיה דבר ריק, אלא מורה לנו דברים גדולים".

<> לשון הפסוקים במילואם "לכן אמור לבני ישראל אני ה' &**והוצאתי**^ אתכם מתחת סבלות מצרים &**והצלתי**^ אתכם מעבודתם &**וגאלתי**^ אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים &**ולקחתי**^ אתכם לי לעם וגו'". ובמדרש שלפנינו אמרו: "ד' כוסות של לילי פסח... כנגד ד' גאולות שנאמרו במצרים; [שמות ו, ו] 'והוצאתי', 'והצלתי', 'וגאלתי', [שם פסוק ז] 'ולקחתי'". וכן רש"י [במדבר טו, מא] כתב: "ארבע לשונות של גאולה שנאמרו במצרים; 'והוצאתי', 'והצלתי', 'וגאלתי', 'ולקחתי'". וכן הוא בירושלמי [פסחים פ"י ה"א], והביאו הרשב"ם [פסחים צט:]. וראה למעלה פכ"ו הערה 85, פמ"ג הערה 192, ולהלן לאחר ציון 320.

<> למעלה ס"פ ל [תקכח.] כתב שני פירושים, ולמעלה ס"פ מג [תקכט:] כתב פירוש שלישי. וראה להלן הערה 226.

<> על פי הפסוק [קהלת ב, כו] "כי לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת", וכן כאן ה' נתן חכמה ודעת לאיש חכם. וכן אמרו [ברכות נה.] "אמר רבי יוחנן, אין הקב"ה נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה, שנאמר [דניאל ב, כא] 'יהב חכמתא לחכימין ומנדעא לידעי בינה'. שמע רב תחליפא בר מערבא ואמרה קמיה דרבי אבהו, אמר ליה, אתון מהתם מתניתו לה, אנן מהכא מתנינן לה, דכתיב [שמות לא, ו] 'ובלב כל חכם לב נתתי חכמה'". ומעין כן כתב כמה פעמים, וכגון בנצח ישראל פכ"ה [תקלו.] כתב: "אשר צריך להסכים על זה כל אשר נתן השם יתברך בו חכמה". ושם פכ"ו [תקנה.] כתב: "הרי לך כי כל אדם אשר נתן בו השם יתברך דעת וחכמה, מבין דברים אלו". ושם ס"פ ס [תתקכח:] כתב: "ולכל אשר השם יתברך נתן בו חכמה ודעת, יראה כמו שמש בצהרים וכו'".

<> דרכו של המהר"ל לומר שהסבריו השונים אינם אלא בעלי גוון אחד. וכגון, למעלה פכ"ד [שפג:] כתב: "והכל דרך אחד למבין". ולמעלה פכ"ח [תעא.] כתב: "ובספר גור אריה בפרשת צו תמצא פירוש אחר, אך כי הם קרובים ודבר אחד למבין". ולמעלה פל"ט [לה:] כתב: "ולקמן יתבאר... קצת בסגנון אחר, והכל דרך אחד". ולמעלה פמ"ד [שט:] כתב: "מי שידע ויבין דברים אלו על אמתתם ידע שהכל הוא דרך אחד". ולמעלה פמ"ז [תקנב:] כתב: "ועם כי למעלה בארנו קצת בענין אחר, הלא מי שיבין דברי חכמה ידע כי הכל אחד". ונראה שהטעם לכך הוא שהאמת היא אחת ולא שתים, וכפי שכתב בנתיב האמת פ"א [א, קצו.], וז"ל: "אין דבר שהוא אחד רק האמת הוא אחד. ואי אפשר שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר. אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה". והואיל וכל הסבריו אמת, בהכרח שכל הסבריו הם אחד [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 225, פכ"ד הערה 111, פכ"ח הערה 61, פל"ט הערה 117, פמ"ד הערה 188, פמ"ז הערה 519, ולהלן הערה 398].

<> כאן יחזור ויביא את שלשת הפירושים שכתב למעלה; הפירוש הראשון והשלישי שיביא כאן הם כשני פירושיו למעלה ס"פ ל. והפירוש השני שיביא כאן הוא כמו הפירוש שכתב למעלה ס"פ מג. וראה להלן הערה 226.

<> גרות, שעבוד, ועינוי, וכמו שמבאר והולך.

<> לשונו למעלה פ"י [תקכא.]: "כי גירות בפני עצמו, שאין הגירות שום שיעבוד כלל". ולמעלה פ"ל [תקכח.] כתב: "תחלה גרות, אף על גב שאין משועבד לאחר, מצד שהוא גר אין לו כח כמו התושב, לפי שהוא ברשות אחרים". ולמעלה פנ"ד [לאחר ציון 34] כתב: "פירוש הכתוב, שהקב"ה גזר על זרע אברהם גירות ועבדות ועינוי; הגירות, במה שהם ברשות אחר, וזה בודאי אינו טוב שיהיה זרעו ברשות אחר". ואברהם אמר לבני חת [בראשית כג, ד] "גר ותושב אנכי עמכם תנו לי אחוזת קבר עמכם וגו'", ופירש רש"י [שם] "אם תרצו הריני גר, ואם לאו אהיה תושב ואטלנה מן הדין, שאמר לי הקב"ה [בראשית יב, ז] 'לזרעך אתן את הארץ הזאת'". הרי ש"גר אין לו כח כמו התושב, לפי שהוא ברשות אחרים".

<> לשונו למעלה פ"ל [תקכח.]: "ואחר כך הוסיף עליהם שעבוד, כדרך שמשעבדים העבד". ולמעלה פנ"ד [לאחר ציון 35] כתב: "והעבודה, שיהיו עובדים לאחרים, וזה בודאי תוספת יותר אחר שהיו ברשות אחרים, והיו משועבדים לאחרים גם כן בכל השעבוד, כדרך העבד שהוא משועבד לאדון שלו".

<> לשונו למעלה פ"ג [רט.]: "כאשר היו ישראל במצרים, היו תחת רשותם והיו עבדים למצרים, זהו דבר אחד. והיו מוסיפין עליהם ענוי, זה ענין שני. הנה העבדות מה שהם תחת רשותם בא להם מצד החמרי שבהם, אשר החומר הוא עבד תמיד, והוא תחת רשות אחר. ומצד הצורה, רצה לומר מה שהיו עם מיוחד עם ישראל, עם אלקי אברהם בפרט, ומזה הצד יבא להם העינוי, אשר היו גוברים עליהם מצרים בענוי, כי הצורות גוברות זו על זו, מתנגדות זו אל זו. ולכך נאמר לאברהם בברית בין הבתרים [בראשית טו, יג] 'ידוע תדע כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם'. הזכיר שני דברים; עבודה וענוי. מצד ענין החומר שבהן, ראוים להיות עבדים, ויהיו תחת רשות אחר, והם עבדים להם. ומצד ענין הצורה, היו מצרים גוברים עליהם ומשעבדים אותם בענוי. נמצא כי ישראל היו במצרים משועבדים בחלק החמרי ובחלק הצורה" [ראה להלן פס"ב הערה 93]. ולמעלה פ"ל [תקכח:] כתב: "ואחר כך הוסיף עליהם הענוי, שהוא ענוי יותר ממה ששאר עבד משועבד, וזה נקרא ענוי". ולמעלה פנ"ד [לאחר ציון 35] כתב: "ואחר כך נתוסף עליהם הענוי, שהוא יוצא מן גדר המשועבדים, כי סתם אדם אינו משעבד עבדו בענוי". ואודות שאין האדון מענה את עבדו, בהוצאת מכון מהר"ל [הערה 123] הביאו שכך אמרו חכמים [גיטין יב:] "ניחא ליה כי היכי דלשבח עבדיה", ופירש רש"י [שם] "דלשבח עבדיה - בגוף בריא" [הובא למעלה פנ"ד הערה 36].

<> לשונו למעלה פ"ל [תקכח:]: "וכאשר בא לגאול אותם, התחיל באחרון, מן הענוי, שהוא הקשה, וממנו הוציאם תחלה. וזה שאמר 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים', שזה נאמר על סבל שהוא יותר מכחו של אדם". והכלי יקר [שמות ו, ו] כתב: "בהצלה ראה הקב"ה להצילם בהדרגה מעט מעט, מתחילה הצילם מן הדבר המסוכן ביותר, והוא העינוי, ועליו נאמר 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים', כי הסבלות היינו העינוי, כמו שנאמר [שמות א, יא] 'למען ענותו בסבלותם'". וראה להלן הערה 272.

<> לשונו למעלה פ"ל [תקכח:]: "ואחר כך אמר 'והצלתי אתכם מעבודתם', שאפילו מסתם עבודה אציל אותם".

<> לשונו למעלה פ"ל [תקכח:]: "ואחר כך נגד 'כי גר יהיה זרעך' אמר 'וגאלתי אתכם', שלא תהיו ברשות אחרים כלל, אלא אגאול אתכם מתוכם". ואודות שהגאולה מורה על ההוצאה מתחת רשות אחרים, הנה אמרו חכמים [ב"ר מד, יח] "'ויאמר לאברם ידוע תדע' [בראשית טו, יג]. 'ידוע' שאני מפזרן, 'תדע' שאני מכנסן. 'ידוע' שאני ממשכנן, 'תדע' שאני פורקן. 'ידוע' שאני משעבדן, 'תדע' שאני גואלן". הרי לשון גאולה נאמרה במיוחד ובמסויים כנגד המצאות תחת רשות אחרים [לעומת לשונות "מכנסן" ו"פורקן"]. וראה בנצח ישראל פ"א [יג.] בביאור המאמר הזה. @**וצרף לכאן**^, שמצינו לשון "גאל" לכאורה בהקשר אחר לגמרי מגאולה, שנאמר [דניאל א, ח] "וישם דניאל על לבו אשר לא יתגאל בפת פג המלך וביין משתיו". ונאמר [מלאכי א, ז] "לחם מגואל". ונאמר [ישעיה סג, ג] 'וכל מלבושי אגאלתי". ובנר מצוה [קכה:] כתב: "לשון גיאול כאשר מתלכלך בדבר מגונה". וברד"ק, ספר השרשים, שורש גאל, כתב: "ענין טנוף ולכלוך". ולכאורה יפלא כיצד תיבת "גאל" משמשת לשני דברים כל כך מרוחקים זה מזה. אך לפי המתבאר כאן ניתן להבין זאת, שהואיל וגאולה מורה על הסרת דבר חיצוני זר מעל האדם, לכך שורש "גאל" ישמש גם לדבר שהוא ההפך הגמור; הטלת דבר חיצוני זר על האדם, וכפי שמצינו בכמה שרשים שהם משמשים לדבר והיפוכו [רש"י שמות כז, ג (הובא למעלה פ"ל הערה 93)].

<> לשונו למעלה פ"ל [תקכח:]: "ומפני שעדיין אף על גב שהוציא אותם מרשות אחרים, והיו ברשות עצמם, צריכים עוד להיותם נכנסים ברשות הקב"ה, ולא יהיו כמו שאר אומות. וזהו שאמר 'ולקחתי אתכם לי לעם וגו''". ולמעלה פ"ט [תקו.] כתב: "היו משועבדים תחת מצרים, עד שאחר כך אמר להם 'ולקחתי אתכם לי לעם', להיות תחת כנפי השכינה". ולהלן בסוף הספר ב"הלכות יין נסך ואיסורו" כתב: "דבר זה תכלית מדריגת ישראל ומעלתן ההבדל הזה שהם מובדלים ומופרשים מן העמים, שלא יהיו כגויי הארץ. ועיקר דבר זה היה כאשר גאל אותם ממצרים, דכתיב 'ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'. והלוקח יין של גויים לארבע כוסות, הנה הוא מבטל ההבדל הזה אשר ישראל מובדלים מן האומות. ובארבע כוסות הוא מעיד על ההבדל שהשם יתברך לקח ישראל לעם מיוחד, שהרי ארבע כוסות נגד ארבע לשונות של גאולה, וכתיב 'ולקחתי אתכם לי לעם וגומר', ולפיכך הוא מעיד שקר בעצמו". ובח"א לר"ה יא: [א, ק.] כתב: "כי בזאת הלילה גאלם יתברך, ולא הגאולה בלבד, רק שלקחם אליו, כדכתיב 'וגאלתי אתכם ולקחתי אתכם לי לעם'". והשם משמואל פרשת ויחי [שנת תרע"ז] כתב: "הגאולה איננה מספקת ההוצאה מתחת יד האומות והכחות החיצונים, אלא צריכה נמי הבאה תחת כנפי השכינה. וכמו במצרים אחת מהארבע לשונות של גאולה היא 'ולקחתי אתכם לי לעם'" [הובא למעלה פ"ט הערה 288. וראה להלן הערה 235]. @**ויש להעיר**^ מדבריו בנתיב העבודה פ"ז [א, צו:], ששם ביאר ש"ולקחתי אתכם לי לעם" משתייך ליציאה מרשות המצריים, ורק מה שנאמר לאחריו "והייתי לכם לאלקים" מורה על ההכנסה לרשות הקב"ה, וכלשונו: "אמנם בלילה צריך שמירה, ונתקן על זה ברכה רביעית בלילה יותר מביום. לפיכך תקנו 'השכיבנו', שכל הברכה מדברת בשמירה. ודוקא אחר גאולה, כי הגאולה הוא שגואל אותו מרשות אחר, והשמירה הוא שפורש סוכת שלומו עליהם אחר כך, עד שאי אפשר להרע לו אחר. וכמו שעשה השם יתברך אחר שגאלם ממצרים, היה פורס ענני כבוד עליהם ושמרם... ולפי דעתי כי זה נגד מה שכתוב אצל הגאולה 'ולקחתי אתכם לי לעם', &**שזהו הגאולה בעצמה**^, ואמר 'והייתי לכם לאלקים', כי מה שהשם יתברך פורס סוכת שלומו עליהם בזה הוא יתברך לאלקים להם, עד שאין אחר רשאי ליגע בהם. והרי 'והייתי לכם לאלקים' כתיב אחרון לכל. וכנגד זה תקנו ברכת השמירה, כאשר פורש סכת שלומו עלינו, כי כאשר הם תחת כנפיו, הנה הוא לאלקים עליהם". ויש לעיין בזה [ראה למעלה פ"ל הערה 195, ופ"מ הערה 73].

<> למעלה פ"ל [תקכח.-תקכט.], והובא בהערות למעלה.

<> למעלה ס"פ מג [רנא.].

<> לשונו להלן פס"ו: "כי האדם חלקיו הוא הגוף והנפש, הם חלקי האדם". ובגו"א בראשית פכ"ג אות ג [שפב.] כתב: "האדם הוא מחובר מב' חלקים, מגוף ונפש. והגיד לך הכתוב ששרה היתה שלימה בכל אלו הב' חלקים, ולא היה בה חסרון, אם שלימות הגוף, ואם שלימות הנפש... הנה היתה שלימה בכל". ושם שמות פכ"ה אות י [רנט.] כתב: "וידוע כי האדם הוא אדם על ידי נפש וגוף". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכ.] כתב: "האדם הוא כולל הגוף והנפש, וזהו האדם, שהוא מחובר מגוף ונפש". ושם מ"ז [תרט.] כתב: "כי האדם הוא מחובר מגוף ונשמה, והגוף הוא מן הארץ, והנשמה מן השמים". ושם מ"ט [תערב:] כתב: "ויש לך לדעת כי האדם הוא מתחלק לחלקים בבחינות הרבה... כי לפעמים חלקו חלקיו לשני חלקים; לגוף ולנפש". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם ב' בחינות; כי האדם יש לו דבקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי". ובנצח ישראל פ"מ [תשיד:] כתב: "הצדיקים הם מן העליונים ומן התחתונים, כי גוף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים". ובאור חדש פ"ט [תתשע:] כתב: "יש באדם שני דברים; הגוף והנשמה". ובח"א לנדרים לב. [ב, ז.] כתב: "כי האדם הוא מורכב משני חלקים, האחד הוא הנפש הנתונה מלמעלה, והשני הוא הגוף". וכן הזכיר בקצרה בדרוש על התורה [טז:], נר מצוה ח"א הערה 142, ובאר הגולה באר הרביעי הערה 359. ומקרא מלא הוא [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה", ופירש רש"י שם: "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים, ומן העליונים; גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים" [הובא למעלה פ"כ הערה 22, ופכ"ח הערה 20]. אמנם בדרך כלל המהר"ל מחלק את חלקי האדם לשלשה; גוף, נפש, ושכל. ולמעלה פ"ח [תיט:] כתב: "יש באדם ג' דברים; גוף, ונפש, ושכל, שלש מעלות זו על גבי זו". וכן הוזכר בספר זה הרבה פעמים [למעלה פ"ח הערות 257, 258, פ"כ הערה 22, פכ"ט הערות 97, 98, פ"מ הערה 3, פמ"א הערות 23, 24, פמ"ג הערה 167, ופמ"ז הערה 363].

<> לשונו למעלה פמ"ג [רמה.]: "כי חלקי האדם הם הגוף והנפש, שהם שני חלקי האדם. ועצם האנושית שחלה על שני החלקים ביחד כאשר הם נקחים ביחד, שזהו דבר בפני עצמו... כי אין ענין האדם זולת זה שיש בו חלקיו, שהם שני חלקים הגוף והנפש, ועצם האנושית דבר שלישי המתהוה מן שני החלקים, שהם הגוף והנפש. כמו הבית שהחלקים שבו העצים והאבנים, והם שני חלקים, וצורת הבית שנעשה משניהם על ידי חבורים, הוא ענין שלישי". ולהלן פס"ו כתב: "כי האדם חלקיו הוא הגוף והנפש, הם חלקי האדם. והאדם בכללו הוא כולל חלקיו, כאשר מקבל על ידי החלקים צורת האדם, וזה דבר ג'. כמו הבית שחלקיו הם העצים והאבנים, ואחר כך נעשה ממנו הבית המורכב משניהם, והוא ענין זולת חלקיו. ודבר זה נתבאר למעלה פעמים הרבה מאוד". וראה להלן ציון 217. @**דוגמה לדבר;**^ באור חדש פ"ב [תקלב:] כתב: "דרשו ז"ל בסוטה [יב.], כל הנושא אשה לשם שמים כאילו ילדה. ופירוש זה... שאמרו במסכת סנהדרין [כב:] האשה גולם כלי עץ, ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי. כלומר, שאין האשה רק במדריגת החומר, והאיש נחשב שהוא כמו צורה לה, ודבר זה בארנו בכמה מקומות. ולכך מדמה האשה כמו גולם, שהוא חומר בלבד, ואין בו הצורה של כלי. ואמר שאין האשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי, כלומר שאין לאשה חבור וברית רק לאיש שהוא נחשב צורה לאשה, ואין לך חבור כמו חבור צורה לחומר, שהם דבר אחד לגמרי. והוא ידוע, כי החומר אין מציאותו בפעל, ומפני כי האשה נחשב כמו החומר, ועל ידי האיש, שנחשב כמו צורה לאשה, נמצאת האשה בפעל, ולכך נחשבת כאילו ילדה האיש, והוציאה לפעל". הרי שחבור הצורה לחומר יוצר מציאות חדשה, עד שזה נחשב ללידה חדשה [הובא למעלה פנ"ו הערה 192].

<> מדויק מלשונו שרק לישראל יש "חבור הכלל ביחד", ולא אצל האומות. וכן כתב הגר"י ענגיל בספר אוצרות יוסף [דרשות, דרוש ב, עמוד י.], שבני נח אינם חלקים של כלל אחד, אלא כל אחד הוא בבחינת "כל", וכלשונו: "עכו"ם עניינו 'כל', דעכו"ם אין להם קהל, כש"ס נזיר סא: ["יצא זה (עובד כוכבים) שאין לו קהל"], וכל אחד הוא לעצמו". וכן המשך חכמה [במדבר טו, יג] כתב: "דין צבור אין לעכו"ם, שכל גוי בפני עצמו" [הובא למעלה פי"ט הערה 122, ופל"ח הערה 67. וראה הערה הבאה]. ולמעלה פמ"ג [רמז:] כתב: "שלא שנו את שמם, ושלא שנו את לשונם [שיהש"ר ד, יב]. פירוש זה, כי ישראל הם נבדלים מכל האומות. והבדל זה משני פנים; הבדל האחד בדבר שהוא לפרטי, דהיינו לכל אחד ואחד יש בהם הבדל מן אומה אחרת. שאף שכולם בני אדם, הלא אמרו [יבמות סא.] אתם קרוים אדם, ואין האומות קרויים אדם... וכמו כן מה שהוא שייך אל אומה בכללה, לא אל אדם פרטי, יש בהם הבדל גם כן מאומה אחרת. וזה שאמר שלא שנו את שמם, כי השם מורה על האדם הפרטי, ולא שנו את שמם להקרא בשמות אשר יקראו הגוים. ודבר זה מורה כי מה שהם נבדלים משאר אומות בדבר שהוא שייך לאדם פרטי, לא היה שנוי בהם. ומה שלא שנו את לשונם, רצה לומר הלשון הוא הבדל מה שהם נבדלים משאר האומות מה שהוא שייך לכלל אומה, כי הלשון הוא לכלל האומה, וגם זה לא שנו". אמנם בדרך כלל המהר"ל מבאר את ארבעת חלקי האדם באופן אחר; גוף, נפש, שכל, והרביעי הכולל את כל החלקים. וכגון, בנר מצוה [כג:] כתב: "וזה כי יש באדם ד' דברים; האחד, כח שכלי. ומלרע ממנו [נמוך ממנו] כח נפשי. ומלרע ממנו כח גופני, אשר הוא מוטבע בגוף לגמרי, ואלו הם ג' חלקים. ויש עוד כח משותף אשר הוא כולל כל אלו ג' ביחד". ובהמשך שם [מז:] כתב: "האדם כלול מן אלו ג' דברים, שהם; כח גופני שיש באדם, ויש כח נפשי, ויש לאדם כח שכלי... ואמרנו כי הדבור מן האדם, מה שנקרא האדם 'חי מדבר', הוא הכח הרביעי, אשר הוא כולל האדם בכל שלש כוחות שלו, שנקרא כל האדם 'חי מדבר'. וזה מפני שהדבור כולל כל הג' חלקים; כי הדבור על ידי הלשון, שהלשון הוא גופני. והוא צריך לפעול הדבור על ידי הנפש, שהיא נפש פועלת. וכל דבור הוא צריך גם כן אל השכל, שהרי הבהמה, שאינה שכלית, אין לה הדבור". ובנצח ישראל פי"ח [תח.] כתב: "כי האדם יש בו שלשה חלקים; החלק האחד, גופו. וחלק השני הוא נפשו. וחלק השלישי הוא שכלו ודעתו. ואלו החלקים אין זה כזה, אלו הם שלשה חלקים שיש באדם, והאדם כלול משלשה חלקים אלו. הנה יש באדם ד' בחינות; מצד חלקי האדם, שהם שלשה, כמו שאמרנו. ובחינה רביעית, מצד כלל האדם". וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ד [תתמב.], נתיב הלשון פ"ו [ב, עו.], נתיב התשובה פ"ה [צ.], דרוש לשבת תשובה [עח:], ועוד [הובא למעלה פמ"ג הערה 169].

<> לעומת לשון חכמים [עירובין כח:, ופסחים ו:] "אין בכלל אלא מה שבפרט". ולמעלה פל"ח [תשלב:] כתב: "אמנם פסח שני הנקרא בלשון חכמים [ר"ה יח.] 'פסח קטן', בא בשביל עבודת היחיד, כי חלוק יש בין הכלל אשר הקב"ה הוא אלקיהם, ובין היחיד. וכמו שיש עבודה לכלל מצד הכלל, כלומר שזה העם הוא לו יתברך, כך יש עבודה מצד הפרט, שהוא אלקיו של זה הפרט, ויש חלוק ביניהם. ובמדרש רבות פרשת שמות [ג, ו] 'אהיה אשר אהיה' [שמות ג, יד], אמר רבי יוחנן 'אהיה אשר אהיה' ביחידים, אבל במרובים על כרחם שלא בטובתם כשהם משוברים שיניהם אמלוך עליהם, שנאמר [יחזקאל כ, לג] 'חי אני נאום ה' אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחימה שפוכה אמלוך עליכם', עד כאן. הרי ההפרש שיש בין המרובים ובין מועטים, כי המרובים הקב"ה מלך עליהם, והוא אלקיהם על כל פנים. וביחיד הוא אלקיו כאשר הוא מקבל אלקותו... ולפיכך יש שני פסחים; פסח ראשון לצבור, ופסח שני ליחיד, דהיינו יחיד נדחה לפסח שני, ואין רבים נדחים, כי רבים אין צריכים הכנה, שאף בטומאתם השם יתברך אלקיהם והם עבדים לו, שאף על גב שאין ראוים מצד עצמם. אבל היחיד הוא צריך טהרה וקדושה, שאם היחיד יש לו הכנת עצמו, אז השם יתברך לו לאלקים, ואם לא, אין השם יתברך לו לאלקים... ולפיכך רבים אינם נדחים, שאין צריכים טהרה. אבל היחיד צריך טהרה, ונדחה". ובדר"ח פ"ג מ"י [רמ.] כתב: "אין האדם הפרטי בלבד בעולם, אבל יש לאדם מציאות מצד הכלל, במה שהוא תוך הכלל, ומצטרף אל הכלל. וצירוף זה שהוא מצורף אל הכלל מדריגה בפני עצמו מה שהאדם הוא מצטרף אל הכלל, והוא בתוך הכלל. כי בודאי הפרט מדריגה בפני עצמו, והכללי, בפני עצמו, ודבר זה ברור". כי אין הצבור אוסף של יחידים, אלא הוא מהות רוחנית אחת שהיחידים הם חלק ממנה. וכך כתב הפחד יצחק פסח מאמר לג, וז"ל: "כי כלליות כנסת ישראל אין מובנה קבוץ כל הפרטים של האישים היחידים מבני ישראל, אלא שהענין הוא להפך; דכלליות כנסת ישראל היא יחידה אחת אשר האישים היחידים הם חלקים ממנה" [ראה למעלה פי"ח הערה 6, פל"ח הערות 61, 63, 65, ולהלן פס"א הערה 163].

<> לשון רש"י [שמות ו, ו] "סבלות מצרים - טורח משא מצרים". ובגו"א שם אות יט [קט.] כתב: "טורח משא מצרים. פירוש, שאין לפרש 'סבלות מצרים' כמו שאר סבלות [שהוא לשון טורח המלאכה], דלא יתכן לומר אצלו 'תחת', 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים', שעל לשון הטורח לא יתכן לומר לשון 'תחת'. ולפיכך הוסיף 'טורח משא מצרים', והשתא אתי שפיר לשון 'תחת', כי אצל לשון משא יבוא שפיר לשון 'תחת', כי המשא הוא על האדם, ויאמר והוצאתי אותם מתחת טורח המשא". ולמעלה פ"ל [תקלא.] כתב: "אמר 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים', רצה לומר משא שהיה מוטל עליהם" [ראה למעלה פ"ל הערה 100, פמ"ג הערה 195, ולהלן הערות 213, 231].

<> לשונו למעלה פמ"ד [רסד.]: "שכבר התבאר כי לא היה אומה בעולם שהיה כל ענינם הכל חמרי כמו מצרים, והם נקראו בעצמם [יחזקאל כג, כ] 'אשר בשר חמורים בשרם'". ולמעלה פמ"ה [שלב.] כתב: "ולפיכך נאמר שם [ויקרא כה, לח] 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים', ארץ שהיה שם הכל ענין גופני. כי מצרים כמו שנתבאר פעמים הרבה שנקראו 'חמורים', שנאמר 'בשר חמורים בשרם' על שם החומרית שבהם". הרי שמבאר שתיבת "חמור" מורה על החומריות. וכן כבר נתבאר הרבה פעמים [למעלה הקדמה שניה הערה 329, פ"ד הערות 29, 62, 103, פי"א הערה 21, פט"ז הערה 73, פי"ט הערה 172, פכ"ט הערות 41, 48, 66, פל"ז הערה 119, פל"ט הערה 169, פ"מ הערה 269, פמ"א הערה 131, פנ"ב הערה 171, פנ"ד הערה 104, פנ"ט הערה 26, ולמעלה הערה 131]. וחומריות החמור מקבילה לחלק הגוף של האדם, כי הגוף הוא חומרי. ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.] כתב: "הגוף החמרי הוא מתיחס לחמור". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג.] כתב: "ידוע כי כח הגוף הוא כח החמור" [הובא למעלה פמ"ג הערה 196].

<> אודות שחמור נושא משא, הנה נאמר [שמות כג, ה] "כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו וגו' עזוב תעזוב עמו", ואמרו על כך חכמים [ב"ק נד:] "אחד שור ואחד כל בהמה... לפריקה ["'עזוב תעזוב עמו'" (רש"י שם)]... אם כן למה נאמר 'חמור', אלא שדיבר הכתוב בהווה ["בדבר הרגיל להיות" (רש"י שם)]". הרי הרגילות היא שחמור נושא משא. וכן אמרו חכמים [ע"ז ה:] "תנא דבי אליהו, לעולם ישים אדם עצמו על דברי תורה כשור לעול, וכחמור למשאוי". ונחום המדי סובר "סתם חמור למשאוי קאי" [ב"ב עח.]. ובח"א לע"ז ה: [ד, לב.] כתב: "ואמר [שם בגמרא] שישים האדם עצמו על דברי תורה כמו שור לעול, וכחמור למשא. פירוש, שבכל גופו ונפשו יעסוק בתורה... וכנגד זה שהוא נושא משא כבד על הגוף שמחליש כל גופו, כי לפעמים הוא בלא אכילה ושתיה ושאר דבר מפני התורה, ובזה הוא כמו חמור, שהוא נושא משא גדול על גופו, וסובל המשא על גופו". ובדרוש על התורה [י.] כתב: "שאם נברא השור לחרוש והחמור לישא משא הרי נמצא בהם בהבראם, ואין דבר בה בכח שיצא אחר כך אל הפעל". ובהמשך שם [יא.] כתב: "'לעולם ישים עצמו כשור לעול, וכחמור למשאוי על דברי תורה'... כי צריך שיעשה עצמו כחמור למשא, שהוא בעל גוף חזק, כדכתיב [בראשית מט, יד] 'חמור גרם', שנושא עול גדול והולך ביום ובלילה, ואין לו מנוח ונחת מרגוע לגופו כלל, רק [שם] 'רובץ בין המשפתים' [רש"י שם]. כן יהיה האדם מצד גופו, שישתעבד גופו למשאוי התורה בלי מנוחה" [הובא למעלה פמ"ג הערה 197].

<> בא להורות שנשיאת משא מתייחסת לגוף, ומהירות התנועה מתייחסת לנפש, והמצריים היו משעבדים את ישראל בשתיהן, וכמו שמבאר.

<> כי התנועה היא פעולה של הנפש, וכמו שמבאר. ולמעלה פמ"ג [רנב.] כתב: "לא היה מנוח לנפש מחמת רבוי העבודה, והיה הנפש צריכה תמיד להיות בתנועה, והתנועה שייך לנפש". ובנתיב התורה פ"ב [קכא.] כתב: "וידוע כי התנועה אשר האדם הולך ומסבב היא לנפש האדם, אשר ממנה התנועה נמצא". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג.] כתב: "ודבר זה שייך לנפש, לפי שהנפש היא בעלת מלאכה ובעלת תנועה, כמו שהתבאר פעמים הרבה דבר זה". ובח"א לב"ק לב. [ג, ה:] כתב: "המנוחה מן המלאכה הוא לנפש, שהנפש ממנו התנועה וכל מלאכה, שהכל בא מכח הנפש. ולכך אל הנפש הוא המנוחה גם כן, וזהו דכתיב [שמות לא, יז] 'שבת וינפש', כי כאשר [יש] שביתה, הנפש בשלימותה". והרמב"ן [בראשית ב, ז] כינה זאת "נפש התנועה" [הובא למעלה פל"ט הערה 75, ופמ"ג הערה 200].

<> כמו שנאמר [בראשית מט, יד] "יששכר חמור גרם רובץ בין המשפתים", ופירש רש"י [שם] "יששכר חמור גרם - חמור בעל עצמות, סובל עול תורה כחמור חזק שמטעינין אותו משא כבד". והרד"ק [ספר השרשים, שורש גרם] כתב: "'יששכר חמור גרם', רצה לומר חזק ובעל גרמים, וסובל משא גדול. וזה הוא שאמר [בראשית מט, טו] 'ויט שכמו לסבול'".

<> לשון היערות דבש ח"ב דרוש יב: "ידוע כי סוס רוכב מהר למחוז חפצו, מרוכב חמור, שהולך לאט לרגל המלאכה". וההעמק דבר [בראשית מט, יד] כתב: "'יששכר חמור גרם', כעצמות חמור, שאינו מסוגל להיות זריז כסוס שוטף במלחמה, אלא 'רובץ בין המשפתים'".

<> כמו שנאמר [מ"ב ז, טו] "וילכו אחריהם עד הירדן והנה כל הדרך מלאה בגדים וכלים אשר השליכו ארם בחפזם", וכתב המצודות דוד [שם] "אשר השליכו - להקל משאם, בעבור מהירות הניסה". הרי שמהירות ונשיאת משא הן הפוכות זו לזו.

<> פירוש - הואיל וחזינן שנשיאת משא ומהירות תנועה הן הפכות זו לזו [כי הנושא משא כבד אינו מהיר תנועה, והמהיר תנועה אינו נושא משא כבד], לכך "מזה תדע כי משא גדול שייך לגוף, ומהירות התנועה לנפש" [לשונו כאן]. וביאורו, כי הגוף והנפש הם הפכים זה לזה, וכפי שכתב בנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח.]: "הנה השם יתברך ברא האדם מגוף ונפש, והגוף הוא חמרי, והנפש הוא רוחני, והם שני הפכים" [ראה למעלה פי"ט הערה 241, ופמ"ד הערה 209]. לכך פעולות הפוכות מתייחסות לשרשים הפוכים; נשיאת משא מתייחסת לגוף, ומהירות תנועה מתייחסת לנפש.

<> כמו שנאמר [חבקוק ב, ו] "עד מתי ומכביד עליו עבטיט", ופירש רש"י [שם]: "עד מתי - יהיה הולך ומרבה ואינו אלא מכביד עליו משא עון, כעב של טיט". ואמרו חכמים [שבת מג.] "כשורי חדתי עבידי דפקעי", ופירש רש"י [שם] "כשורי חדתי - שלא נבדקו עדיין, וכשמכביד משא הבית עליהן, שהיו טחין על גגותיהן בטיט, שכיחי דפקעי". הרי קורות בית חדשות רגילות להשבר מכובד משא הטיט. ולמעלה פמ"ז [תלה.] כתב: "כי [המצריים] שיעבדו את ישראל בדבר קשה בלי רחמים, והוא בחומר ובלבנים [שמות א, יד], ואין דבר יותר קשה מן מלאכת הטיט, שכך אמרו במדרש [שמו"ר א, כז] אין מלאכה יותר קשה מן מלאכת הטיט". ולהלן פס"ג כתב: "יש מרירות לאדם בעבודה קשה... ואין דבר יותר קשה מן מלאכת הטיט, שכן אמרו ז"ל בשמו"ר [א, כז] אצל 'ויצא משה וירא בסבלותם' [שמות ב, יא], שאין מלאכה קשה ממלאכת הטיט... שהיה המרירות במלאכת הטיט, שאין מלאכה קשה יותר". ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" כתב: "יש לטבול המרור בחרוסת, כי המרירות שלהם היה עבודת הטיט, שאין מרירות יותר מזה". וראה למעלה פט"ז [מב:], ולהלן פס"ג הערה 106.

<> כמו שנאמר [שמות ה, יג] "והנוגשים אצים לאמר כלו מעשיכם דבר יום ביומו כאשר בהיות התבן".

<> לשון רש"י [שמות ו, ו] "סבלות מצרים - טורח משא מצרים" [ראה למעלה הערה 202].

<> פירוש - קושי העבודה נגרם מחמת איכות העבודה [נשיאת משא גדול], ומחמת כמות העבודה [רבוי העבודה, והצורך לעשותו במהירות].

<> לשונו למעלה פמ"ג [רנא:]: "רוב העבודה אינו תולה בגוף, רק בנפש האדם, וכנגד זה אמר [שמות ו, ו] 'והצלתי אתכם מעבודתם', רצה לומר רבוי העבודה, שלא היה מנוח לנפש מחמת רבוי העבודה, והיה הנפש צריכה תמיד להיות בתנועה, והתנועה שייך לנפש".

<> בא לבאר מדוע לשון גאולה ["וגאלתי"] מיוחד ומסויים כנגד שעבוד הצורה. ובשלמא שתי הלשונות הראשונות ["והוצאתי" "והצלתי"] ניחא, שהן מורות על סילוק הצרה והשעבוד, אך "וגאלתי" מורה גם על הגאולה, ולא רק על סילוק הצרה והשעבוד [כמבואר למעלה פכ"ה (שצה.), ובסמוך לאחר ציון 232]. לכך יש צורך לבאר מדוע נאמרה לשון גאולה דוקא גבי שעבוד הצורה.

<> כמבואר למעלה הערה 199.

<> לשונו למעלה פמ"ג [רנב:]: "וכנגד הצורה של עצם האנושית, כולל גוף ונפש, אומר 'וגאלתי אתכם בזרוע נטויה'. וכבר התבאר כי כל עצם עומד בעצמו, ואם לא כן הוא מקרה, שאין המקרה עומד בעצמו. והצורה הוא ראוי לעמוד בעצמו. וכאשר היו עומדים ברשות אחרים, ולא היו עומדים בעצמם, היה בטול צורתן שלהם, שעליה מורה השם העצמי".

<> לשונו למעלה פל"ח [תשכז:]: "כי הדבר שהוא בעצם הוא ראשון, והדבר שאינו בעצם הוא בשניות. והמזיקים אין בריאותם בעצם, רק נבראים מפני שהם נמשכים אחר העולם, כמו דבר המקרה שהוא נמשך אחר מה שהוא בעצם", ושם הערה 37 נלקטו מקבילות רבות לכך. ובגו"א שמות פי"ח אות יח [יט:] כתב: "כל עצם הוא עומד בעצמו, אין לו צירוף אל זולתו". ובדר"ח פ"ה מ"ו [רו:] כתב: "כי עצם הדבר אינו יוצא מעצמו" [הובא למעלה פכ"ה הערה 43].

<> נראה לבאר זאת קמעא [ש"הצורה האנושית היא עצם"], כי צורת הדבר היא חבור חלקי הדבר ליחידה אחת [כמבואר למעלה פמ"ג הערה 201]. ומהות האדם היא שהוא עשוי משני חלקים [גוף ונפש], וכמו שכתב רש"י [בראשית ב, ז] "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים ומן העליונים, גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים. לפי שביום ראשון נבראו שמים וארץ. בשני, ברא רקיע לעליונים. בשלישי, 'תראה היבשה' [בראשית א, ט] לתחתונים. ברביעי, ברא מאורות לעליונים. בחמישי, 'ישרצו המים' [שם פסוק כ] לתחתונים. הוזקק בששי לבראות בו מעליונים ומתחתונים, ואם לאו, יש קנאה במעשה בראשית, שיהיו אלו רבים על אלו בבריאת יום אחד". נמצא שצורת האדם [חבור חלקיו] היא עצם האדם [היותו בעל שני חלקים]. וכן כתב למעלה פכ"ח [תסד.]: "כי האדם צורתו חבור הנשמה השכלית והגוף ביחד, ודבר זה הוא עצמו כח המדבר, שהוא חבור נשמה עם הגוף... וכח המדבר הוא גמר צורתו". והנה לגבי הדיבור של אדם כתב להלן פס"ו: "גדר האדם שהוא 'חי מדבר', והנה הדבור הוא &**צורת האדם**^, הכולל הגוף והנפש". ואילו בדרוש לשבת תשובה [עח:] כתב: "כי גדר האדם והוא עצמו במה שהוא 'חי מדבר', וזהו &**עצם האדם**^ אשר מתחדש מן שלשה החלקים, הגוף והנפש והשכל". הרי כח הדיבור של אדם הוא צורתו ועצמו. ודו"ק [הובא למעלה פמ"ג הערה 205].

<> לשונו למעלה פמ"ג [רנד.]: "וכבר התבאר מזה גם כן למעלה [פכ"ה] אצל [שמות ג, טו] 'ה' אלקי אבותיכם שלחני אליכם', שלכך הזכיר שם המיוחד, לפי שבשם העצם הם נגאלים, לפי שאין שם העצם נסמך, ומצד שם העצם ראוי הגאולה". ולמעלה פכ"ה [שצד:] כתב: "ואחר שהודיע הקב"ה למשה כי בזה השם, שהוא 'אהיה' [שמות יג, יד], יהיה אתם להציל אותם, ואין השם הזה שם של גאולה, רק להושיע אותם בעת צרה. לכך אמר לו [שם פסוק טו] 'כה תאמר אל בני ישראל ה' אלקי אבותיכם וגו'', הודיע למשה כי יאמר להם בזה השם יהיו נגאלים. כי השם הוא שם המיוחד, נקרא שם העצם. וידוע לחכמים כי כל עצם נסמך בעצמו, אינו תולה בזולתו, אבל שאר שמות נסמכים. וזהו ענין הגאולה, שהנגאל עומד בעצמו, ואינו נתלה בדבר, כי המשועבד הוא תולה בזולתו, אבל הנגאל, שאינו נכנס תחת רשות אחר, עומד בעצמו. ולפיכך אמר כי הגאולה תהיה להם בזה השם העצם, והוא השם המיוחד הנבדל מכל, ובשם הזה יהיו נגאלים... ולפיכך הודיע הקב"ה אליו ב' שמותיו הקדושים; שם 'אהיה' המורה על שהוא יתברך נמצא להם להושיע אותם, שלא יהיו נאבדים, כמו שהתבאר למעלה. ושם הויה שם המיוחד, הוא עצם הגאולה, כי הוא שם העצם אשר אינו נסמך בזולתו".

<> "אמנם כלל האומה הישראלית יש בהם ענין רביעי, והוא חבור הכלל ביחד, כי יש בכלל מה שאין בפרט" [לשונו למעלה לאחר ציון 199].

<> כן כתב למעלה פי"ד [ה.], ויובא בהערה הבאה. ובנצח ישראל ר"פ לח [תרצג:] כתב: "ודע, כי אשר הוא מאחד ישראל הוא השם יתברך, אשר הוא אחד, והוא אלקיהם, ולכך השם יתברך מאחד ישראל עד שהם עם אחד. וכמו שאנו אומרים בתפלה [מנחה של שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. הרי כי השם יתברך אשר הוא אחד, והוא אלקי ישראל, על ידי זה ישראל הם עם אחד... ויחידיות ישראל הוא מצד השם יתברך... כי הוא יתברך אחדות ישראל". וקודם לכן בנצח ישראל ר"פ י [רמח:] כתב: "כי השם יתברך שהוא יחיד בעולם, איך לא יהיה לו בעולם אומה השייכת לו, ויש לה התיחסות אליו, שהיא גם כן אומה יחידה בעולם הזה, כמו שהוא יתברך יחיד. והם ישראל, שעליהם נאמר [ש"ב, ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה גם כן ישראל עם אחד". ובבאר הגולה באר השביעי [שצה.] כתב: "והנה אותם שהם עובדים אל השם יתברך, יש להם שיתוף וחבור יחד במה שיש להם אל אחד, הוא הסבה הראשונה, המקשר אותם ומאחד אותם". ורש"י [בראשית מו, כו] כתב "עשו, שש נפשות היו לו והכתוב קורא אותן 'נפשות ביתו' [בראשית לו, ו], לשון רבים, לפי שהיו עובדין לאלהות הרבה. יעקב שבעים [נפש] היו לו, והכתוב קורא אותן 'נפש', לפי שהיו עובדים לאל אחד". ובדרשת שבת הגדול [סוף קצז:] הרחיב לבאר שאחדותם של ישראל נובעת מאחדותו של הקב"ה. וכן ביאר בח"א לכתובות סח. [א, קנה:], וראה למעלה פי"ד הערה 37. ועוד אודות שהקב"ה מחבר ומאחד את ישראל, כן מבואר למעלה הערה 47.

<> שהקב"ה מאחד את ישראל , שכתב למעלה פי"ד [ה.]: "'הבה נתחכמה לו' [שמות א, י], 'נתחכמה להם' מבעיא ליה [סוטה יא.], אמר רבי יוסי בר חנינא, באו ונתחכמה למושיען של ישראל... אין דעת רבותינו זכרונם לברכה כי פירוש 'לו' למושיען, רק הם מפרשים 'לו' לעם כמשמעו, רק דרצה לומר לעם שהם מיוחדים ונעשים כאיש אחד, וזה במה שהוא יתברך אלקיהם, ובזה הם נבדלים מכל האומות, ונעשים עם אחד. ואל אחדות שלהם שמאחד אותם, נתחכם, וזהו 'למושיען'". ונקרא זה "במקומו", כי בפרקים שם ביאר את פרשיות שמות - בשלח לפי הסדר.

<> למעלה פמ"ג [רלח.], וז"ל: "ועוד סבה לגאולת ישראל אמרו בשיר השירים רבה [ד, יב]... בזכות ארבעה דברים נגאלו ישראל ממצרים; בזכות שלא שינו את שמם... ולא שנו את לשונם... ולא אמרו לשון הרע... ולא נמצא אחד מהם פרוץ בערוה... כאשר תעמיק בענין הזה היטב, תמצא כי כל ארבעה דברים אלו הם מורים על כל הדברים אשר שייכים לאדם... כי אלו ארבעה דברים מורים על כל חלקי האדם, שהוא עומד בלי שנוי, ולא היה יוצא מסדרו. ומאחר שהיו עומדים בלי שינוי בלתי יציאה מן הסדר, ראוים היו להיות נגאלים... וזה כי חלקי האדם הם הגוף והנפש, שהם שני חלקי האדם. ועצם האנושית שחלה על שני החלקים ביחד כאשר הם נקחים ביחד, שזהו דבר בפני עצמו. ומה שהאדם מתיחס אל אומה מיוחדת זהו ענין רביעי... וכנגד אלו זכר שלא היו פרוצים בעריות, שהעריות גדר לגוף... וכן מה שלא היו אומרים לשון הרע, זה שייך לנפש, כי הדבור שייך לנפש... שלא שנו את שמם, ושלא שנו את לשונם... כי השם מורה על האדם הפרטי, ולא שנו את שמם להקרא בשמות אשר יקראו הגוים... ומה שלא שנו את לשונם, רצה לומר הלשון הוא הבדל מה שהם נבדלים משאר האומות מה שהוא שייך לכלל אומה, כי הלשון הוא לכלל האומה, וגם זה לא שנו... וכאשר לא שנו ארבעה דברים אלו, שהם כל הדברים אשר אם היו משנים היו יוצאים מענינם הראשון שהיו בו, והיו עצם אחר, ולא שייך בהם גאולה. אבל לא היה זה בהם, ולכך ראוי שיגאלו, ויבאו לענין הראשון... ולפיכך בארבעה דברים אלו נגאלו. וכאשר תבין דברי חכמה, כי אלו ארבעה דברים כנגדם באים ארבע לשונות של גאולה וכו'".

<> בנוסף לפירוש הראשון שביאר למעלה [לאחר ציון 187] שארבע לשונות של גאולה הן כנגד גירות, עבדות, עינוי, והחיבור אל הקב"ה. וכאמור למעלה [הערות 184, 187], שני הפירושים שהביא עד כה הם כמו הפירוש הראשון שכתב למעלה ס"פ ל, וכמו הפירוש שכתב למעלה ס"פ מג. ומעתה יביא פירוש שלישי, שהוא כפירוש השני שכתב למעלה ס"פ ל.

<> למעלה פנ"א [לאחר ציון 102].

<> לשונו למעלה פ"ל [תקכט:]: "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" [ראה למעלה פנ"א הערה 111]. ומשמע מדבריו ש"יליד ביתו" הוא יותר עבד מ"מקנת כספו", מפני שנולד משפחה. וכן איתא בגמרא [שבת קלה:], וכמבואר בגו"א בראשית פי"ז אות ח [רעז:]. וכן נאמר [תהלים קטז, טז] "אנא ה' כי אני עבדך אני עבדך בן אמתך פתחת למוסרי", שאין אני רק מקנת כסף, אלא אני יליד בית. וזהו שכתב רש"י [שם] "עבדך בן אמתך - אינו דומה תרבות עבד הלקוח מן השוק, לילוד משפחה שבבית". ולהלן פס"ד כתב: "'אני עבדך וגו'', רצה לומר שאני עבדך שעשית טובות אתי, ולא עבד כמו שאר עבד, שאינו עבד גמור. אבל אני 'בן אמתך', כי בן האמה הוא יליד בית שנולד ברשותו, וזהו עבד גמור. ולפיכך אמר [שם] 'פתחת למוסרי', שהייתי קודם אסור לגמרי מבלי כח, ופתחת למוסרי, ובזה אני עבד גמור". וראה למעלה פ"ל הערות 98, 99, במה שנתעורר שם. והיעב"ץ [אבות פ"א מ"ג] כתב: "אמר דוד ע"ה 'אני עבדך בן אמתך', הנני משועבד לך לעבודתך, ולא אסור ממנה לעולם, כיליד בית שיעבוד את רבו בתמידות ובשמחה. לא כעבודת הנקנה שיברח אם יוכל, כי רוב העבדים הנמכרים הם שבויים או גנובים, לא עשו מאומה כי שמו אותם שם, ולכן יעבדו את אדוניהם על כרחן ובעצבון".

<> אודות שפרעה נקרא "רשע", כן אמרו בגמרא [סוטה יב.] "תנא, עמרם גדול הדור היה, כיון שגזר פרעה הרשע [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו', אמר, לשוא אנו עמלין, עמד וגירש את אשתו. עמדו כולן וגירשו את נשותיהן. אמרה לו בתו, אבא, קשה גזירתך יותר משל פרעה... פרעה הרשע, ספק מתקיימת גזירתו, ספק אינה מתקיימת. אתה צדיק, בודאי שגזירתך מתקיימת". וכן נקרא במדרשים בעשרות מקומות, וכמו בשמו"ר יג, ג, והובא למעלה פל"א [תקמא:].

<> לשונו למעלה פנ"א [לאחר ציון 103]: "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 [דברים כו, ח] '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". ולמעלה פ"ל [תקלא.]: כתב: "ועוד נוסף על זה שהיו באים המצרים לשעבדם בכח, והוא מצד מצרים, שהיו רוצים לשעבדם בכח". 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" [הובא למעלה פנ"א הערה 111].

<> לשונו למעלה פ"ל [תקל:]: "מצד ישראל בעצמם, שהיו כמו יליד בית למצרים, וכנגד זה אמר 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים', רצה לומר משא שהיה מוטל עליהם" [ראה למעלה הערה 202].

<> לשונו למעלה פ"ל [תקלא.]: "כנגד זה אמר 'והצלתי אתכם', כמו אדם שבא אחד עליו ביד חזקה, ובא אחר והצילו ממנו, כלומר אציל אתכם מתחת יד מצרים". וכן נאמר [שמות יח, י] "ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל אתכם מיד מצרים ומיד פרעה וגו'", ופירש רש"י [שם] "אשר הציל אתכם מיד מצרים - אומה קשה. ומיד פרעה - מלך קשה". הרי כשנאמרת לשון הצלה איירי בהצלה מאויב שבא בכח גדול. ונאמר [תהלים לד, יח] "ומכל צרתם הצילם". ורש"י [בראשית לא, טז] כתב: "כל הצלה שבמקרא לשון הפרשה, שמפרישו מן הרעה ומן האויב". ורש"י בגמרא [נזיר מג:] כתב: "אין 'נצל' אלא לשון הפרשה, כמו שמתרגמינן [בראשית לא, ט] 'ויצל אלקים', 'ואפרש ה''" [הובא למעלה פ"ל הערות 102, 103]. ובכת"י [שפה] כתב: "ואמר 'והצלתי' הוא נגד השני... שהיו המצרים רוצים להתגבר עליהם. כי הראשון הוא מצד ישראל עצמם, אשר נגזר עליהם השעבוד. הב' הוא מצד מצרים אשר היו מטילים השעבוד על ישראל... כנגד זה אמר 'והצלתי אתכם מעבודתם', כי לשון הצלה שייך בדבר שבא אחר להתגבר עליו, ויאמר בזה 'והצלתי אתכם מעבודתם'... וזהו ענין שני כאשר תבין האמת".

<> אודות ההבדל בין הסרת הצרה לבין הגאולה, כן כתב למעלה פכ"ה [שצח:] בביאור ההבדל בין שמותיו יתברך, וז"ל: "ולפיכך הודיע הקב"ה אליו ב' שמותיו הקדושים; שם 'אהיה' המורה על שהוא יתברך נמצא להם להושיע אותם, שלא יהיו נאבדים, כמו שהתבאר למעלה. ושם הויה שם המיוחד הוא עצם הגאולה, כי הוא שם העצם אשר אינו נסמך בזולתו". ולמעלה פל"ה [תרלא.] כתב כן לגבי הצורך בדם מילה ודם פסח כדי להגאל [רש"י שמות יב, ו], וז"ל: "כי דם מילה לרחם עליהם, כי במילה נאמר [תהלים מד, כג] 'כי עליך הורגנו כל היום' [גיטין נז:], ולפיכך בדם מילה היה מרחם עליהם. ואין הרחמנות גורם רק שלא יהיו בשעבוד ובצרה, אבל אינו מביא גאולה. ובדם פסח, שהיו עובדין בו אל השם יתברך, היו לחלק השם יתברך, וראוי שיהיו נגאלים, עד שלא יהיו תחת רשות מצרים. וזהו שתרגם יונתן [יחזקאל טז, ו] 'בדמיך חיי', 'בדם מילה אחוס עלך ובדם פסח אפרוק יתך'. ולפיכך נתן להם ב' מצות אלו, כדי שירחם עליהם השם יתברך, ויגאל אותם". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צז.] כתב: "כי בגאולה [ממצרים] היו שניהם; האחד, שהיו ישראל בגלות, והיו אויביהם עומדין עליהן, והציל השם יתברך אותם. ולא זה בלבד, אלא שעשה עמהם גדולות וחסדים. כי לא די להם שהציל אותם משונאיהם, רק שעשה עמהם נפלאות גדולות" [ראה למעלה פנ"ד הערה 300, פנ"ט הערה 27, ולהלן פס"ב הערה 71].

<> לשונו למעלה פ"ל [תקלא:]: "'וגאלתי אתכם', רצה לומר אף על גב שלא היו משועבדים, אינם בני חורין לעשות מה שירצו, שהרי הם ברשות אחרים, ועל זה אמר 'וגאלתי אתכם וגו''". ובכת"י [שפה] כתב: "אבל 'וגאלתי' הוא בא על עיקר הגאולה. כי אע"ג שהציל אותם מעבודתם, עדיין אינם ברשות עצמם לעשות כרצונם, כמו בן החורין שהוא ברשות עצמו לעשות כרצון נפשו, אבל היו אגודים וקשורים תחת יד מצרים. כי אע"ג שאין עבודה עליהם עדיין, אינם ברשותם לעשות כרצונם. כי תמצא אחד שאין עובד שום דבר, אבל שיהיה ברשות עצמו לעשות כל אשר ירצה, זה אין לו רשות. וכנגד זה אמר 'וגאלתי אתכם בזרוע נטויה'".

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 194]: "ואחר כל זה שגאל אותם, אין זה רק הוצאה מרשות מצרים, אבל חסר עדיין להם החבור בהקב"ה, ועל זה אמר 'ולקחתי אתכם לי לעם', שתהיו לי", וראה שם הערה 195. ובכת"י [שפה] כתב: "אבל הלשון הרביעי, הלקיחה לו ישראל לעם שיהיו שלו. כי יש בן חורין שאינו כל כך בן חורין עד שהוא עליון על כל. ובזה שאמר 'ולקחתי אתכם לי לעם', שהם לקוחים לו יתברך, הם עליון על כל אומה ולשון. כך פירוש של אלו ד' לשונות של גאולה. לכך תמצא ד' כוסות שתקנו חכמים; שתים הראשונים שהם 'והוצאתי' 'והצלתי', שעדיין אין כאן גאולה, כדאמרינן בערבי פסחים [פסחים קח.]. ושתים אחרונים 'וגאלתי' 'ולקחתי', הם גאולה, שבודאי יש בהם גאולה, כי הלקיחה היא אחר הגאולה". וראה להלן הערה 272.

<> כן כתב ביטוי זה בבאר הגולה באר השני [קעח.]: "והדברים האלו הם אמת ואמונה, ואין ספק בהן". וכן הוא שם בבאר הרביעי [תלט.], ובאר הששי [רעא:]. ובתפארת ישראל פנ"ז [תתפט.] כתב: "ובארנו תשובת שאלה זאת באמת ובאמונה בב' פנים אמתיים". ובדר"ח פ"ו מ"ג [צג.] כתב: "ומעתה תדע כי באמת ובאמונה אמרו [אבות שם] 'אל תקרי חרות אלא חירות'". ושם מ"ז [רכד:] כתב: "והאמת והאמונה לא מהיותי מחזיק עצמי כי ראוי אני להוכיח". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צז:] ביאר את דברי הגמרא [ברכות יב.] שיש לומר "אמת ויציב" בשחרית, ו"אמת ואמונה" בערבית, וסיים שם "ופירוש זה אמת ואמונה". וכן כתב בנצח ישראל פי"ט [תלב:], נתיב הענוה פ"ג [ב, ח.], ח"א לשבת קיט. [א, סז:], וח"א מכות כג: [ד, ט.]. ונמצא שביאר כאן שלשה הסברים לד' לשונות של גאולה; (א) הן כנגד גירות, עבדות, עינוי, והחבור בו יתברך [למעלה לאחר ציון 187]. (ב) הן כנגד שעבוד הגוף, הנפש, הצורה, והכלל [למעלה לאחר ציון 197]. (ג) הן כנגד שעבוד מצד ישראל, שעבוד מצד פרעה, החירות, והחבור בו יתברך [למעלה לאחר ציון 226]. וראה להלן הערה 395.

<> מעתה בא לבאר את יחס ארבע כוסות לשאר מצוות הלילה.

<> מה שכתב שגם המרור מורה על עצם הגאולה צריך ביאור, כי נהי שהפסח מורה על מעלת ישראל העליונה, והמצה מורה על הגאולה [כמו שנתבאר למעלה מציון 73 ואילך], אך המרור מורה על השעבוד, וכמו שכתב למעלה כמה פעמים [שם]. וכן מכאן ואילך יזכיר רק מצה, ולא מרור. ואולי כוונתו היא שהפסח מורה על מדריגת ישראל העליונה, וממנה מתחייב גאולתם של ישראל [כמבואר למעלה מציון 85 ואילך], אך גם משתלשל מכך שעבודם של ישראל לאומות [כמבואר למעלה מציון 91 ואילך]. נמצא שגם המרור מורה על מעלת ישראל העליונה, רק שהביטוי הישיר למעלה זו הוא בגאולה, ולפעמים מתהפך הענין לשעבוד, אך הכל נובע משורש עליון.

<> להלן בסמוך [לאחר ציון 244] יבאר מהי המדריגה שעליה מורה המצה, ומהי המדריגה היותר עליונה שעליה מורות ארבע הכוסות. ולהלן [לאחר ציון 369] כתב: "הנה הוראה בשתיית ארבע כוסות להורות על שנמשך אחר הגאולה".

<> אודות המעלה העליונה של גאולת מצרים, כן כתב למעלה ר"פ כו [תטז:], וז"ל: "ואמרו בשמות רבה [ג, ח] מהו 'פקד פקדתי' [שמות ג, טז], 'פקד' במצרים, 'פקדתי' על הים. 'פקד' להבא, 'פקדתי' לשעבר. וכוונתם כי ישראל נגאלו במדה עליונה מאוד, שזאת המדה כוללת הכל; לשעבר ולהבא, פקידה במצרים ופקידה על הים. כי לגודל מעלת הפקידה הזאת כוללת הרבה, לכך הלשון כפול. וכל זה מורה על מעלת היציאה, שיצאו ונפקדו במעלה הכוללת הכל", וראה שם הערות 2, 72, שנלקטו שם מקבילות רבות ליסוד זה. ולמעלה פ"ל [תקיד.] כתב: "והנה לא צוה הקב"ה לעשות מיד אותות לפני פרעה, עד אחר שהכביד פרעה העבודה עליהם, ואז אחר כך צוה לעשות האותות לפני פרעה. ויש לדקדק, למה לא צוה לעשות מיד האותות לפני פרעה... והנה זה הטעם עצמו מה שלא צוה הקב"ה לעשות האותות מיד. כי רצה הקב"ה להיות הגואל נכסה מהם זמן מה, ואחר כך יחזור להגלות. וכל זה לענין מופלא, ולפי דעתי הוא נגד שני פקידות שאמר [שמות ג, טז] 'פקד פקדתי', ולכך היה כאן שתי פקידות... וכל זה להעלות הגאולה, שאי אפשר שתבא הגאולה, שהיא מעלה עליונה, בפעם אחת". ולמעלה פנ"א [לאחר ציון 56] כתב: "בלילה הזה היו צריכים אל הגאולה, ולא היתה הגאולה מצד העולם הזה, שהוא עולם המורכב, רק מצד עולם העליון הפשוט". ולהלן בסוף הספר, ב"הלכות פסח בקצרה", כתב: "כי הגאולה, עם שהיא בעולם הזה, מדריגת הגאולה עוד יותר מעולם העליון. ובשביל כך קנו ישראל מעלה עליונה, עד שמגיע מדריגתה ומעלתה עד עולם העליון". ובנצח ישראל ס"פ יג [שלו.] כתב: "כי הגאולה האחרונה בפרט, הסבה אל זה הוא השם יתברך בלבד. ולפיכך גם כן מעלת הגאולה יותר עליונה בכל דבר, מפני שהיא רחוקה מן עולם הזה ביותר. ולכך אין דבר זה נמצא תמיד, וכמו שהיתה הגאולה של בבל, שלא היתה הגאולה במעלה כל כך, מפני שהיתה הגאולה של בבל קרובה אל עולם הזה, ולכך היתה הגאולה ההיא נמצאת מיד לשבעים שנה בלבד [ירמיה כט, י]. אבל גאולת מצרים, שהיתה מעלת הגאולה יותר, לא יצאת לפעל כל כך מיד לפי מעלתה ומדריגתה מן עולם הטבע, והיה צריך לזה ד' מאות שנה [בראשית טו, יג]". וראה למעלה פכ"ו הערה 90, פ"ל הערה 33, פנ"א הערה 57, ולהלן הערה 285.

<> דוגמה לדבר; אמרו במשנה [אבות פ"ג מי"ז] "אם אין קמח, אין תורה". ובדר"ח שם [תמד:] כתב: "ואמר 'קמח' ולא 'לחם', כי הקמח שהוא דק מאוד מתיחס אל השכלי. אבל הלחם יש בו גסות ועבות, ודבר זה אינו מתיחס אל השכל. ומפני שהוא תולה זה בזה, שאמר 'אם אין קמח אין תורה', לקח המתיחס יותר אל השכלי". הרי יחס הדק אל הגס הוא כיחס הקמח ללחם. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פי"ח [קלד:] כתב: "הקדושה נמשלת באש לדקות האש". ושם בהמשך הפרק [קנז.] כתב: "וזה כי החול לא ישמע כאשר נוטלו מכאן ונתנו לכאן מפני דקותו אשר בו, והדקות הוא מעוט הגשמית, כי גדר הגשם הוא התפשטות הרחקים". ושם בכת"י [שפח.] כתב: "כי ישראל נמשלו לחול... כי החול הוא דק ואין לו שיעור גדול והתפשטות גדול". ולהלן פע"ב כתב: "התורה היא מתיחסת לאש, בעבור שהאש דק וזך החומר... דת שכלי, שנקרא בשביל זה 'דת אש'". ובגו"א בראשית פט"ו אות טז [רס:] כתב כן ביחס שבין העוף לשאר בהמות, וכלשונו: "מה שהאומות נמשלו לבהמות... כי הבהמות יש להם גוף עב וגס, וכזה הם האומות. והעוף יש לו חומר דק, ולפיכך הם פורחים באויר. ולפיכך ישראל נמשלים בהם, שגם אין להם חומר גס ועב" [הובא למעלה הערה 44]. ובתפארת ישראל פנ"ט [תתקלא:] כתב: "התורה עצמה נקראת 'אש' לפשיטות ודקות השכל שבה". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקעא:] כתב: "האדם שיש בו החכמה, מצד כי גופו מחובר לשכל, הנה יש בו זכות החומר. כי אין ספק כי לא ישוה גוף האדם וגוף הבהמה; כי גוף הבהמה, מפני שאין גוף שלה קרוב אל השכל, היא בעלת חומר עב וגס לגמרי. אבל גוף האדם, מפני שהאדם הוא בעל שכל, חומר שלו דק וזך. וכאשר הוא בעל חכמה לגמרי, אז הוא מסולק מן עבות החמרי לגמרי". ושם בהמשך [תקפה.] כתב: "דבר זה ידוע כי מדת גס רוח מדה גשמית... ויורה זה השם בעצמו שנקרא 'גס רוח', כי לשון גסות שייך אל הגשמי, לא אל השכל, כי אין גסות בשכל, והוא שכל דק. ודבר זה בארנו במקומות הרבה". ובנתיב התורה פ"ב [קה.] כתב: "לשון 'גסות' מורה על עבות, וגסות ועבות הוא לגשם". ובנתיב הענוה פ"ז [ב, יז:] כתב: "המתגאה, והוא בדעתו גדול... זה בודאי מדה גשמית. והלשונות שבאו על מדה זאת כולם מורים גשמית, שהרי נקרא [עירובין נה:] 'גס רוח', וכל גסות ועבות הוא גשמי, שלא תמצא לשון גסות רק על דבר הגשמי, שהוא גס ואינו דק. ומזה תדע כי הגאוה היא מדה נוטה בה אל הגשמיות". ובדרשת שבת הגדול [ריז.] כתב: "אמר במדרש [ויק"ר ז, ו]... כל המתגאה נדון באש... כי האש הוא אינו גוף, והפך זה הדברים שהם בעלי גוף, מתיחסים למים...כי המתגאה הוא נוטה אל הגוף, והוא הפך הענוה. כי בעל הענוה מסולק מן מדת הגוף... כי המתגאה הוא בעל גוף, ודבר הזה נרמז בלשון 'גסות', כי לשון זה משמע על דבר שהוא גס ועב, הפך השכל אשר הוא דק, ולכך נדונין באש הדק". ובח"א לסנהדרין צח. [ג, רטו.] כתב: "ודע כי גסי הרוח הם נוטים אל הגשמית ביותר, ודבר זה בארנו בכמה מקומות מורה על זה שם 'גסות', כמו שיבוא לשון 'דק' על השכל, כך יבוא לשון 'גס' על הגשמי" [ראה למעלה פי"ח הערות 56, 150, 151]. @**ובכת"י**^ [שפט] האריך יותר, וז"ל: "כי המשקה בודאי יותר עליון מן האוכל, כי כל דבר שהוא יותר דק הוא רחוק מן הגשמי. כי דומה לזה הארץ שהוא עבה, מפני שהיא גשמית וחמרי, אבל המים הם זכים, אינם כל כך גשמי כמו הארץ, שהיא עכורה [ראה למעלה פמ"ז הערה 241]. לכך המשקה הוא יותר רחוק מן הגשמית וחמרי מן האוכל, שהוא עב. וכל זה רמזו חכמים מה שאמרו ז"ל [נדה ז:, וראה רש"י שבת יד: ד"ה גיזרה] משקין עלולין לקבל טומאה יותר מן האוכל, בעבור חשיבותן של משקין... וכאשר בא הוראה באכילת פסח מצה ומרור על מדריגת ישראל אשר זכו בה ישראל בעת היציאה, בהכרח שתיית הסעודה מורה על מדריגה פנימית ועליונה יותר כאשר התבאר, כי השתיה היא שמורה על מדריגה עליונה יותר מן האכילה. ולכך תקנו כי השתיה תהיה ד' כוסות, שזה ירמוז על מדריגה עליונה יותר מזה בודאי".

<> לשונו להלן [לאחר ציון 252]: "כי הכוס מורה על מדריגה יותר מן האכילה, שהמשקה אינו כל כך גשמי. כי האוכל לגסות האוכל ולעבות שלו, הוא גשמי. ודבר זה ידוע, כי המשקה יותר דק ויותר רחוק מן הגשמי מאשר האוכל, ובפרט היין, כי משקה היין הוא נבדל מחומר וגסות הענב. ולפיכך היין בפרט מורה על דבר שהוא יותר נבדל מן הגשמי. והערך והיחוס הוא שוה; כי כשם שיש עם האכילה, שהיא גשמית, השתיה, שהיא יותר דקה, ויותר רחוק מן עבות גשמי. כך עם החירות, המורה עליו אכילת מצת מצוה כמו שהתבאר, יש עם זה מדריגה שהיא יותר עליונה". וראה להלן ציון 379.

<> להלן [לאחר ציון 284].

<> פירוש - הואיל והגאולה היא "מדריגה על מדריגה", והשתיה היא מדריגה על מדריגת האכילה, לכך ישנה הקבלה מוחלטת בין מדריגות הגאולה לבין מדריגות מצה ושתיית ארבע כוסות. וראה להלן ציון 391.

<> ולכך לא יחזרו שוב להשתעבד למצריים, וכמבואר בהערה הבאה.

<> דברים אלו מבוארים יותר בכת"י [שפה], וז"ל: "חילוק יש בין גאולה של מצה וגאולה הנזכרת בכוס; כי הגאולה שהוא במצה אין זה רק הוצאה להורות על תחילת הגאולה, אבל גאולה הנזכרת בד' לשונות של גאולה היא גאולה תמידית קיימת כך, ולא ישתעבדו למצרים. אין זה גאולה של מצה שאע"ג שגאלם, אפשר לחזור ולהשתעבד להם. אבל גאולה של כוס גאולה מורה שלא ישתעבדו למצרים לעולם, וכדמוכח קרא [שמות ו, ו-ז] 'וגאלתי אתכם ולקחתי אתכם לי לעם', שהרי יהיו לעם ה', ומאחר שהיו לעם ה', והם נחלתו, אין כאן שעבוד כלל".

<> כי זו גאולה תמידית. ולהלן פס"א כתב: "יש מקשים, מה הועיל לנו היציאה, הרי אנו משועבדים בשאר מלכיות, דמאי שנא מלכות מצרים משאר מלכיות. ודברי הבאי הם, כי כאשר יצאו ישראל ממצרים קבלו הטוב בעצם, עד שהיו ראוים בעצמם להיות בני חורין מצד מעלתם. וזאת המעלה עצמית לישראל, שהם ראוים להיות בני חורין מצד עצם מעלתם, ודבר מקרי לא יבטל דבר עצמי כלל. כי עדיין על ישראל המעלה הזאת שהם בני חורין בעצם, עם השעבוד במקרה. כי אחר שהוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, ונתן אותם בני חורין... הוא לישראל בעצם, והמעלה והחשיבות שיש בזה לא נתבטל בגלותם, שהוא במקרה".

<> בא לבאר שמדריגת הגאולה שבסוף התהליך היא עליונה יותר ממדריגת הגאולה בתחילת התהליך [לכך ארבע הכוסות מורות על מדריגה עליונה יותר מהמצה].

<> לשונו למעלה פל"ט [כז.]: "כמו שכח התנועה במוקדם מן הראש, כך הזרוע מן האדם מקבל כח התנועה. נמצא כי המוח התחלת כח התנועה, והזרוע הוא מקבל כח התנועה. לכך ציותה התורה להניח תפילין בראש ובזרוע [רש"י דברים ו, ח]; להיות שם ה' על הראש, ששם התחלת כח התנועה במה שהוא חי, ועל הזרוע, כלי מקבל התנועה. אמנם הנחתן ביד שמאל [מנחות לז.], ולא בזרוע ימין, כי יד הימין קודם, ואחר כך השמאל, ומאחר שיש תפילין על הראש, ששם התחלת התנועה, אין תפילין על הימין כי אם בשמאל, שהוא סוף וגמר. נמצא כי זרוע שמאל גמר קבלת כח התנועה, ושלימות הדבר בגמר שלו". @**ואודות ששלימות**^ הדבר היא בגמר, כן כתב הרבה מאוד פעמים. וכגון, להלן פס"א [לאחר ציון 127] כתב: "כי בסוף כבר נשלם הדבר". ובנצח ישראל פי"ט [תכג.] כתב: "התשלומין הם בסוף ובהשלמה, ודבר זה אמרו ז"ל גם כן באמרם [ב"מ סה.] אין שכירות משתלמת אלא בסוף. וכמו שהוא מורה הלשון שנקרא 'תשלומין' מלשון שלם, כאשר נשלם הדבר אז כאן השכר. ואין השכר רק בשביל שלימות הדבר, והשלימות הוא בסוף הדבר, כי אין השלימות בחצי דבר. ולפיכך אם האדם מבקש שכרו בעולם הזה, כאילו הוא מבקש שיהיה סופו בעולם הזה". ושם ר"פ כ [תלד.] כתב: "מעלת ושלימות הגשם בתכלית שלו, כי בתכלית הדבר שם נשלם הדבר, ולכך שם שלימותו... ודבר זה מה שאמר [משלי טז, יח] 'לפני שבר גאון'... לפני שבר, שהוא תכליתו שלו, שם הוא גאון שלו, שהוא שלימותו. ומזה תדע כי הדבר שהוא בשלימותו ובמעלתו בעולם הזה, תדע כי זהו תכלית, ואינו מוכן לשלימות אחר יותר גדול מזה. ואינו כך הדבר שאינו בשלימותו, מורה על שאינו בתכליתו וסופו... ומזה תדע ותבין, כי כאשר אתה רואה שלימות האומות בעולם הזה, תדע שזהו תכליתם וסופם, אין עומדים לשלימות אחר יותר גדול מזה. אבל ישראל אינם כך, אחר שתראה שהם אינם בשלימותם בעולם הזה, תראה מזה כי לא הגיעו לתכלית וסוף שלהם... כי הם עומדים לקבל שלימות יותר. וכאשר תבין דברים אלו בענין האומות, אז אין לך לקנאות על גדולתם בעולם הזה". ושם ר"פ מב [תשכו.] כתב: "כבר התבאר לך פעמים הרבה, כי התכלית והסוף מסוגל לשלימות יותר מהכל. וזה כי ההתחלה במה שהיא ההתחלה, אין בה שלימות, שהרי לא נשלם עדיין. רק הסוף יש בו השלמה, ולכך הסוף ראוי אל השלימות. והנה המתחייב מזה שיהיה תכלית הזמן מן ימי עולם מסוגל לשלימות, וזהו ימי המשיח, שהוא באחרית הזמן". ובתפארת ישראל ס"פ מט [תשעח:] כתב: "ההשלמה הוא בסוף". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ס [תתקמ.]. ובח"א לשבת לב. [א, כ:] כתב: "השבת תכלית הבריאה, ובו נשלמה הבריאה בשלימות". ובח"א לע"ז ג: [ד, כב.] כתב: "השלימות הוא כאשר הוא תכלית של הדבר, וזה נתבאר בכמה מקומות, כי לכך נקרא 'שלימות' לפי שהוא כאשר הוא שלם, וזה הוא סופו ותכליתו" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 54, פי"ג הערה 32, פל"ט הערה 84, פנ"א הערה 82, ולהלן פס"א הערה 128].

<> לשונו למעלה פנ"ב [לאחר ציון 177]: "כאשר היו ישראל במצרים, והוציאם הקב"ה אל הפועל להיות יוצאים מרשותם, הרי היו דומים בודאי לעובר הנולד, וכמו שהארכנו מאוד מאוד בזה", וראה שם הערה 179, שהובאו שם המקומות הרבים שיסוד זה הוזכר בספר זה. 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".

<> "ואין ספק כי הדבר שהוא בפעל הוא יותר שלם ממה שהוא בכח" [לשונו בדר"ח פ"ו מי"א (תי.), והובא למעלה פמ"ד הערה 90]. ולמעלה פנ"ט [לאחר ציון 39] כתב: "נמצא כי חילוק אלו ט"ו מעלות [בפיוט "כמה מעלות טובות עלינו"] הם לשלשה חלקים; כי קודם שיצאו ישראל ממצרים לא היה להם מציאות כלל... שהיו כמו העובר שנבלע בבטן אמו, כך היו נבלעים במצרים במה שהיו תחת רשותם. וכאשר יצאו ממצרים כאילו יצאו למציאות... ואחר שנמצאו במציאות, העלה את ישראל להיותם מושלים על כל הנמצאים התחתונים. והתחלת זה היה קריעת ים סוף, שכאשר נחרב הים בפניהם, מורה על שהם מושלים על דברים הטבעיים, ובזה הם מתעלים על עולם הטבע. וזה מורה על שיש לישראל מעלה נבדלת קדושה שבפניהם המציאות נדחה... ואחר כך ה' מעלות התדבקות עם השם יתברך, וזה עוד מעלה יתירה". וראה להלן הערה 268.

<> "והוצאתי", "והצלתי", "וגאלתי", "ולקחתי". ובסמוך יכנה אותם "ארבע מדריגות".

<> לשונו בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב:]: "כי הרעבון הוא יותר לגוף, שצריך פרנסה מפני חסרונו, ואילו הצמאון הוא לנפש יותר, כאשר ידוע כי הצמאון הוא לנפש". ושם ביאר שרעבון הוא כנגד יצרא דעריות, וצמאון הוא כנגד יצרא דע"ז. ובאור חדש פ"א [שעד:] כתב: "כי לכן לא זכר האכילה [בסעודה שעשה אחשורוש, אלא רק נאמר (אסתר א, ג) "עשה משתה לכל שריו ועבדיו"], כי הכתוב בא לספר כבוד המלך, כדכתיב [שם פסוק ד] 'בהראותו עושר כבוד מלכותו'. ובני אדם המסובין לשתות זהו גם כן כבודו... אבל האכילה הוא דבר גשמות, אשר ממלאים כרסם באכילה. ולכך אין להזכיר דבר זה בסעודת המלך שהיא לכבוד מלכות. אבל דבר היין, בודאי היין יש בו כבוד... ומפני כך עיקר הסעודה נקראת על שם שתיה, כי האכילה בלבד חמריות, ואין צריך האכילה רק שלא יהיה האדם חסר, ועל ידי האכילה שהוא שבע, אז היין משמח אותו. ולכך עיקר הסעודה נקרא על שם היין. ואף על גב כי בודאי השלמת האדם הוא על ידי אכילה, מכל מקום הסעודה הזאת שהיתה לכבוד המלך, עיקר הכבוד הוא השתייה, ולא האכילה". וכן נאמר [תהלים מב, ג] "צמאה נפשי לאלקים לקל חי", וכן [תהלים סג, ב] "אלקים קלי אתה אשחרך צמאה לך נפשי וגו'", הרי השתוקקות לאלקים נמשלה בצמאון הנפש למים [שמעתי מידי"נ הרב שאול ג'נוגלי שליט"א]. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה נפסקה ההלכה "אסור לטעום קודם שיתן לבהמתו" [לשון המשנה ברורה סימן קסז ס"ק מ]. ומ"מ "כתב המגן אברהם [סימן קסז ס"ק יח] בשם ספר חסידים [סימן תקלא] דלשתות, אדם קודם לבהמה, כדכתיב ברבקה שאמרה להעבד [בראשית כד, יד] 'שתה וגם גמליך אשקה'" [לשון המשנה ברורה שם]. ומהו טעמו של חילוק זה. אלא שהואיל והרעבון הוא לגוף, ו"ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר" [לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות ג (נד:)], לכך אכילת הבהמה קודמת לאכילת האדם, כי הבהמה משלימה את עצמה לגמרי באכילתה, והשלמת הבהמה קודמת לאדם, וכפי שכתב בנתיב הצדקה פ"ה [א, קפ.], וז"ל: "כמו שתמצא בבריאה שהשם יתברך ברא תחילה הבהמה ואחר כך ברא האדם, וכן בסדר הפרנסה ראוי שתהיה השלמת הבהמה קודם השלמת האדם... ולכך כתיב [דברים יא, טו] 'ונתתי עשב בשדך לבהמתך' ואחר כך [שם] 'ואכלת ושבעת'... לפיכך אסור לאדם לטעום כלום עד שיתן מזונות לבהמתו [ברכות מ.]". אך השתיה היא לנפש, והאדם הוא בעל נפש לעומת הבהמה, לכך שתייתו של האדם קודמת לשתיית הבהמה.

<> אף בעוד היין נמצא בתוך הענב, וכמו שכתב למעלה פנ"ב [לאחר ציון 244]: "הלומד מן הזקנים, מפני שחכמתן נבדלת, הוא דומה לאוכל ענבים בשולות, שמחמת שנתבשל הענב, הטעם נבדל מן הגוף של ענב". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכד.] כתב: "כי היין הוא נבדל בעצמו, והוא מפקיד פקיד בתוך הענב [פסחים לג:], ואינו גוף הענב, רק שהוא מצטרף ומתחבר אל הענב, ומ"מ היין הוא עומד בעצמו... שנבדל היין שעומד תוך הענב מן הענב, שהענב הוא גשמי, והיין הוא דק, אין ליין גוף". ובח"א לשבועות יח: [ד, טו.] כתב: "אמנם מה שאמר [שם] 'המבדיל על היין [הויין לו בנים זכרים]' דוקא, וזה כי הבדלה ראוי שתהיה על היין דוקא, מפני כי היין יוצא ונבדל מן הענב, וגם בתוך הענב יין מפקד פקיד תוך הענב ונבדל מן גוף הענב, ולכך ראוי היין להבדלה יותר. וכמו שהשבת נבדל מן החול שאינו קדוש, כך היין שהוא דק, נבדל מן גוף הענב שהוא גס, והוא גשמי יותר. ולפיכך אמרו 'המבדיל על היין במוצאי שבת', שזהו הבדלה גמורה, ולכך 'הויין לו בנים זכרים', שהזכר הוא צורה נחשב, שכל צורה בה הבדלה". ובכת"י [שפט] כתב: "כל שכן כאשר המשקה יין, שהיין מפני שהוא נפרד ונסחט מן האוכל, והוא פנימית האוכל, הוא יותר עליון". וראה להלן הערה 267.

<> אודות מעלתו הנבדלת של היין, כן כתב להלן בסוף הספר ב"הלכות יין נסך ואיסורו", וז"ל: "אין לך בכל המשקין שראוים לשתיה שמדריגתו בנסתר כמו היין, שהרי היין יוצא מתוך פנימית הענב ומהסתר שלו". ואמרו חכמים [יומא עו:] "'תירוש' [הושע ד, יא], זכה ["לשתות לפי מדה" (רש"י שם)], נעשה ראש ["שמפקח לבו בחכמה" (רש"י שם)]. לא זכה, נעשה רש... חמרא וריחני פקחין". ובדרוש על המצות [נו:] כתב: "חמרא וריחני פקחין, כי היין אינו כמו שאר משקין, שהם לגוף בלבד, אבל היין מפקח השכל". וראה דר"ח פ"ד מכ"ב [תמז.], ושם הערה 1898. ובח"א לסנהדרין ע. [ג, קסח:] כתב: "ביאור זה, כי אם זכה, יש בו שכל וחכמה... כי היין הוא דבר פנימי, ואם יש בו חכמה ודעת, שכל חכמה היא פנימית, אז נעשה ראש, שמגביה אותו ליתן לו שכל. ואם לא זכה, ששותה להשתכר, נעשה רש ומך ופחות. כי אין לך דבר מגונה ופחות כמו השכור... כי היין הוא נסתר, וכל נסתר יש לו שתי בחינות; כי מצד שהוא נסתר, יש לו מדריגת השכל שהוא נסתר. ומצד שאינו נגלה, אינו נמצא, ונעדר. ואם זכה, דהיינו שיש לו השכל, אז משמח אותו ונותן לו מציאות, כי השמחה היא המציאות הגמור כאשר נפשו בשלימות. ואם לא זכה, שאין לו השכל... נותן לו העדר מצד הבחינה השנית. וזה שאמר... 'חמרא וריחני פקחין', כי היין ראוי שיפקח האדם מצד שיוצא ממקום נסתר, וזהו מדריגת השכל... כי היין יש בו ענין רוחני, שהרי הוא משמח אלקים ואנשים [שופטים ט, יג]. וכל דבר שהוא חשוב ויש בו ענין אלקי, אם ישתמש בו כראוי, קונה על ידי זה מעלה. ואם אינו משתמש בו כראוי, קונה על ידי זה מיתה. כי האוכל תרומה, אם אוכל אותה בטהרה, יש על אכילתה שכר. ואם לא זכה, מקבל על זה מיתה [סנהדרין פג.]. וכן כאשר ישתה היין כראוי, מפקח אותו ונותן לו השכל העליון. ואם אינו כך, רק ששותה אותו לתאותו וישתכר, מביא לו יללה ומיתה".

<> פירוש - היחס והערך של מאכל למשקה, כי כיחס והערך של חירות לגאולה עליונה.

<> "שאין אכילה בלא שתיה" [לשונו למעלה לאחר ציון 179. וראה שם הערה 180].

<> למעלה [לאחר ציון 123].

<> לשונו בכת"י [שפה]: "זהו עיקר הטעם של ד' כוסות, מפני שבאכילת פסח מצה ומרור אין כאן הוראה אל חלקי הדברים הצריכים להיות נמשכים אחר הגאולה, כמו הוצאה מן השעבוד, והצלה מן העבדות, והגאולה והלקיחה. לכך באה הוראה עליהם בד' כוסות, שהם מורים על כל חלקי הדברים אשר נמשכים אחר הגאולה".

<> אלא מדרבנן [כמבואר למעלה הערה 178], לעומת מצה שגם בזמן הזה היא מהתורה [פסחים קכ.].

<> לכך רק המצה היא מהתורה, ולא ארבע הכוסות, כי המצה מורה על עצם היציאה שהיה בדרך נס ופלא, לעומת ההמשך המשתלשל מעצם היציאה, שלא היה כ"כ בדרך נס ופלא, ועליו מורות ארבע הכוסות. ואודות שכל ענין יצ"מ נסוב סביב הנסים שנעשו בו, כן כתב למעלה ר"פ לו [תרמד.], וז"ל: "כל עבודת הפסח מורה שהוא יתברך יחיד. וזה נודע ביציאת מצרים, שהרי עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות במצרים כרצונו, ואין מי יאמר לו מה תעשה, וכל הנסים ונפלאות במצרים להודיע שהוא יתברך יחיד בעליונים ובתחתונים, כמו שאמר יתרו [שמות יח, יא] 'עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים וגו''". ולמעלה ר"פ לט [ב:] כתב: "ביציאת מצרים עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות המורים לך כי שם ה', הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות, השם הזה נקרא עליהם, שמפני שהשם הקדוש נקרא עליהם, לכך עשה עמהם נפלאות". ולמעלה פמ"ז [תמז:] כתב: "ביציאת מצרים רצה השם יתברך להקנות להם כל אמונות אמיתיות, שזהו עיקר המופתים שעשה הקב"ה במצרים כדי שיאמינו כל אמונות אמיתיות". ובהמשך הפרק שם [תסג.] כתב: "כי חג הפסח בו נודע שהוא יתברך כל יכול על ידי אותות ומופתים... ובו נודע בבירור שהכל ביכלתו, ואין חוץ ממנו". ובדרשת שבת הגדול [רכב.] כתב: "כאשר השם יתברך הוציא את ישראל ממצרים, ועשה להם נסים, כדי שידעו שמו וגבורתו, וידעו שיכול לגאול אותם מכל צרה ולהושיע אותם". ובספר החינוך מצוה כא כתב: "מצות סיפור יציאת מצרים... ואין מן התימה אם באו לנו מצוות רבות על זה, מצוות עשה ומצוות לא תעשה, כי הוא יסוד גדול ועמוד חזק בתורתנו ובאמונתנו. ועל כן אנו אומרים לעולם בברכותינו ובתפלותינו 'זכר ליציאת מצרים', לפי שהוא לנו אות ומופת גמור בחידוש העולם, וכי יש אלוק קדמון חפץ ויכול, פועל כל הנמצאות... ובידו לשנותם... כמו שעשה במצרים, ששינה טבעי העולם בשבילנו, ועשה לנו אותות מחודשים גדולים ועצומים, הלא זה משתק כל כופר בחידוש העולם, ומקיים האמונה בידיעת השם יתברך, וכי השגחתו ויכולתו בכללים ובפרטים כולם". והטור או"ח סימן תרכה כתב: "תלה הכתוב מצות סוכה ביציאת מצרים, וכן הרבה מצות, לפי שהוא דבר שראינו בעינינו ובאזנינו שמענו, ואין אדם יכול להכחישנו. והיא המורה על אמיתת מציאות הבורא יתעלה, שהוא ברא הכל לרצונו, והוא אשר לו הכח והממשלה והיכולת בעליונים ובתחתונים לעשות בהן כרצונו, ואין מי שיאמר לו מה תעשה, כאשר עשה עמנו בהוציאו אותנו מארץ מצרים באותות ובמופתים" [ראה למעלה פנ"ו הערה 73 וש"נ, פנ"ט הערה 30, ופס"א הערה 140].

<> פירוש - הגאולה היא יציאת ישראל מהכח אל הפעל [כמו ולד שנולד], ולכך אין בזה המעלה העליונה ביותר, וכמו שמבאר והולך.

<> אודות השנוי שיש ביציאה מעבדות לחירות, כן כתב להלן פס"א [לאחר ציון 36]: "שהיו עבדים משועבדים למצרים, מורה על שפלות שלהם, שהיו עבדים, והיה הקב"ה מוציא אותם לחירות". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצד:] כתב: "כי כאשר היה נמכר לעבד, ויצא לחירות מן עבדות, קנה מדרגה יותר עליונה משאם לא היה עבד כלל, ולא יצא לחירות. כמו שישראל שהיו עבדים לפרעה ויצאו לחירות, קנו מדרגה יותר עליונה, שהיו כלם בני מלכים, משאם לא היו כלל עבדים כמו שאר אומות. וזה מפני שהיה להם הסתלקות העבדות והיציאה מן העבדות, ודבר זה אי אפשר רק על ידי שהגיעו למדרגה עליונה שאין שייך בהם עבדות כלל, ובאותה מדרגה יצאו. כי אם שייך בה עבדות, לא היה להם יציאה ממנו, אף על גב שלא היו ראויים לשעבוד אם היו כבר בני חורין, מכל מקום אחר שהיו משועבדים לא היה להם יציאה לחירות, רק על ידי מדרגה עליונה מאד" [ראה למעלה פי"ט הערה 198].

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה פ"ז [שלג:] כתב: "כי השנוי מתייחס יותר אל הדברים הטבעים לשפלותם". ובהמשך הפרק שם [שמו:] כתב: "כי הדברים החמרים חלושי המציאות, מקבלים שנוי תמיד, ואין חוזק להן... כי דברים המשתנים הם רעים, בעבור שכל שנוי רע. אבל מי שחזק באמונה, בשביל החוזק שיש לו, ואין מקבל שנוי באמונתו, הרי נבדל משנוי אשר הוא לחמרים". ולמעלה פכ"ד [שסד:] כתב: "מפני שהיה משה צורה נבדלת, לא היה שנוי לנבואתו. כי כל הדברים אשר הם צורה נבדלת יש להם קיום, ואין להם שנוי, כי כח חמרי הוא משתנה". ולמעלה פמ"ד [רעז.] כתב: "אצל ישראל, אף המדה הפחותה שבהם יורה על השכל. שהמדה הפחותה שהם קשי עורף [שמות לב, ט], אינם חוזרים מדרכיהם [רש"י שם], וזה יורה על העמידה והקושי, וזהו מענין השכל שאין לו השתנות. והמדה הנבחרת שיש לאומות מורה על החמרים, כמו שאמרו ז"ל [מכילתא שמות יב, א] הגוים קלים לשוב בתשובה. ומדת ישראל הפך, שהם עם קשי עורף. ולכך אמרו ז"ל [מכילתא שם] שלא היה רוצה יונה בן אמתי להתנבאות על נינוה, שהיה יודע שהאומות יחזרו בתשובה. וזהו גם כן יורה על חמרית, שנקל להשתנות, כמו כל חומר שנקל לקבל שנוי. הרי כל ענין ישראל מורה שהם נבדלים מן החומר, וכל ענין האומות מורה שכלם חומרי". וכן כתב כמה פעמים בספר דרך חיים; כגון, שם פ"א מט"ו [שסד:] כתב: "מדה הזאת שלא לעמוד על מדותיו היא מדה טובה, ודבר זה שייך במילי דעלמא. אבל שיהיה האדם נוטה לגמרי אל מדה זאת, שלא יהיה מעמיד מדותיו כלל, ורוצה להנהיג הכל על דרך שלא לעמוד במדותיו, דבר זה אינו טוב, כי במילי דשמיא ראוי שיהיה תורתו קבע. ואם כל מדת האדם שאינו מעמיד על ענינו יהיה גם כן הנהגתו במילי דשמיא כך, ולא יהיה קביעות לאדם בתורתו, ודבר זה אינו ראוי. שכשם שראוי אל האדם במילי דעלמא שיהיה מוותר ולא יעמוד על מדותיו, כי ראוי לאדם במה שהוא אדם בעל שנוי, והוא בעל חומר אשר הוא משתנה, ואינו עומד על דבר אחד, לכך ראוי לאדם שלא יעמוד על מדותיו. ודבר זה ראוי לאדם במילי דעלמא דוקא, כי במילי דעלמא האדם הוא בעל חומר, לכך ינהג כמנהגו. אבל במילי דשמיא, כמו המצות והתורה השכלית, שאינו תולה בגוף שהוא בעל חומר שבו השנוי, ראוי שיהיה תורתו קבע, ולא יוותר כלל, ולא יעבור קביעתו רק כאשר ראוי אל השכל, ויעמיד המדה שלא ישנה". ושם פ"ב מ"ט [תרצ:] כתב: "הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי". ושם פ"ג מ"ו [קסט.] כתב: "מצד הצורה גם כן לא ימצא השנוי, ואדרבה מצד הצורה יש לו קיום, ודבר זה ברור. והשנוי הוא מצד החומר". ושם פ"ד מי"א [רכא:] כתב: "כי החומר מוכן להשתנות ולקבל התפעלות, אבל הדברים הנבדלים אינם מוכנים להשתנות ולקבל התפעלות" [ראה למעלה פ"ז הערה 76, פי"ד הערה 48, פכ"ד הערה 31, ופל"א הערה 39, שנלקטו שם מקבילות נוספות].

<> כמו - לעומת.

<> דוגמה ליחס שבין עצם הגאולה לשלימות הגאולה נמצאת ביחס שבין גאולות ראשונות של ישראל לגאולה העתידה, וכפי שכתב בנצח ישראל פמ"ח [תשצו.], וז"ל: "הגאולות הראשונות לא היה להן מעלה הנבדלת לגמרי. ולפיכך השירה בלשון נקיבה [מכילתא שמות טו, א], שהיא חומרית. אבל לעתיד השירה בלשון זכר [שם], שהזכר הוא מתייחס אל הצורה הבלתי גשמית. ומפני זה גם כן הגאולות הראשונות כלם היה להם שנוי, שהדבר אשר הוא חמרי, או מתיחס אל החומר, יש לו שנוי, כאשר ידוע מענין החומר. אבל הגאולה האחרונה יהיו העולם נבדל לגמרי, ולכך הגאולה האחרונה השירה בלשון זכר, שהזכר הוא מתייחס אל הצורה שאינה גשמית, ולא אל החומר כלל. ודבר שהוא בלתי חמרי הוא אין לו שנוי, רק עומד קיים מבלי שנוי".

<> משמע מדבריו שהבדלת היין מהענב היא יותר מאשר הבדלת שאר משקים מפריים. והביאור הוא כפי שכתב בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכד.], וז"ל: "כי היין הוא נבדל בעצמו, והוא מפקיד פקיד בתוך הענב [פסחים לג:], ואינו גוף הענב, רק שהוא מצטרף ומתחבר אל הענב, ומ"מ היין הוא עומד בעצמו... שנבדל היין שעומד תוך הענב מן הענב, שהענב הוא גשמי, והיין הוא דק, אין ליין גוף" [הובא למעלה הערה 254]. מה שאין כן בשאר פירות, המשקין שלהם מבלע בליעי [פמ"ג אשל אברהם סימן שכ]. וראה להלן הערה 277.

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 247]: "כי אין ספק כי שלימות הדבר בא בסוף הדבר ובגמר שלו, כאשר כולו נגמר ונשלם. ועצם היציאה הוא דומה אל הלידה, כאשר הולד יוצא לאויר העולם. כי כבר אמרנו למעלה כי ישראל הם דומים לולד היוצא לאויר העולם, וזהו עצם היציאה, שהוא דומה אל לידת הולד. אבל אלו ארבע לשונות הם באים כאשר נשלם הגאולה ונגמר. דומה לולד שכבר נולד, והוא נמצא בעולם בצורתו אשר נשלם, ודבר זה יותר מדריגה עליונה ויותר שלימה".

<> יבאר הסבר שני ביחס שבין מצה לד' כוסות. ועד כה ביאר שמצה מורה על עצם היציאה, וד' כוסות מורות על שישראל הם עם שהוא נגאל. ומעתה יבאר שמצה מורה שישראל נגאלים ויוצאים מרשות אחרים, וד' כוסות מורות שהגאולה מסודרת מה'. וראה בסמוך הערה 273.

<> "ציור מושכל" פירושו המימד הרוחני של הדבר. וכמו שכתב בדר"ח פ"ב מ"א [תקב:], וז"ל: "והדבר עמוק במה שאמר [שם] 'וכל מעשיך נכתבין בספר'. כלומר שמעשה האדם יש להם ציור מושכל, כמו שיש לעולם ציור מושכל, כי לפי מעשה בני אדם כך הוא ציור המושכל של עולם, והוא קיים. וזה שאמר 'וכל מעשיך נכתבין בספר', שאל יאמר האדם שמעשיו אין להם רושם בציור המושכל של עולם, שדבר זה אינו, כי מעשה כל אדם יש להם ציור מושכל שהוא קיים. וזהו הספר, כי הספר שם מצויר הכל, וכך מעשה האדם יש להם ציור מושכל קיים" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 26, ופכ"ד הערה 101].

<> פירוש - המצה מורה על עצם הגאולה, וד' הכוסות מורות על הסדר השכלי הפנימי של הגאולה, וכיצד היא מתקשרת בה'. דוגמה לדבר; הפחד יצחק פסח מאמר מ כתב: "הנה מקרא מפורש הוא בתורה על מכת בכורות שהיא באה לגלות את מדרגת הבכורה של כנסת ישראל; 'בני בכורי ישראל וגו' ותמאן לשלחו הנה אנכי הורג את בנך בכורך' [שמות ד, כב-כג]... הגוש החמרי שבו אנו רואים את שינוי הטבע של מכת בכורות הוא הגוף של הבכורים. אבל הרי דעת לנבון נקל שאם היה הגוף של הבכורים מקומו היחידי של הנס, עד שמחוץ למקום הזה לא היה הנס ניכר לגמרי, כי אז היה מן הנמנע שיהיה לזה איזה קשר עם דרגת קדושת הבכורה של כנסת ישראל. אלא שהם הם הדברים; הגוף של הבכורים שהוא הוא הגוש החמרי שבו אנו רואים את פעולתו של הנס לא היה אלא התחנה האחרונה בכל תנועת פעולתו של הנס. עיקר מקומו של הנס היה בזה שפגע בבחינת ראשית דמצרים... ומכיון שפגעה מדת הדין ב'ראשית' של צד ההתנגדות לישראל, ממילא על ידי זה עצמו נתגלה בדרך זה לעומת זה מדרגת ה'ראשית' אשר בקדושת ישראל... כל זה לא יתכן אלא משום שמיתת הבכורים לא היתה ההתחלה של הנס, אלא אדרבא, היתה תוצאה מזה שבכל ענין ה'ראשית' עם כל התוכן הרוחני שלו חל הנס, עד שממילא פגע גם בגוש החומרי של ענין ראשית. הגוש החמרי הזה היה הגוף של הבכורים... דבר ברור הוא דהשפחה שהיתה עומדת על יד הנהר של רבי פנחס בן יאיר [חולין ז.] לא היתה רואה יותר מיחזקאל בן בוזי [ראה מכילתא שמות טו, ב]. דהיינו כמו שנתבאר בכאן, דהפיכת הים ליבשה בשעת קריעת ים סוף לא היתה אלא הטבעת האחרונה בשלשלת השינויים שנעשו בשעה זו בכל המערכת הרוחנית השייכת לענין ים ויבשה". כך בנידון דידן; המצה מורה על הגאולה שנתגלתה לעינינו, שישראל יצאו מעבדות לחירות. אך ד' הכוסות מורות על הציור השכלי של הגאולה, וכיצד היא מתקשרת עד הקב"ה. וראה הערה 273.

<> פירוש - ד' לשונות הגאולה נאמרו בסדר עולה מהנגלה לעינינו עד קישור הגאולה בו יתברך. וכן נתבאר למעלה [ראה הערות 192, 234, 235].

<> כי הציור המושכל וסדר הגאולה מורים שהגאולה שנתגלתה לעינינו היא "הטבעת האחרונה בשלשלת השינויים שנעשו בשעה זו" [לשון הפחד יצחק שהובא בהערה 271]. לכך על ידי הציור המושכל של הגאולה מתבהר לנו שהגאולה היא בבחינת [בראשית כח, יב] "סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה". וראה בספר זאב יטרף [פסח פרק פט] שהביא את דברי המהר"ל האלו, וביאר שכוונתו לומר שהמצה מורה על גאולת הגוף, וד' כוסות מורות על גאולת הנשמה.

<> "ועל כל פנים" בין להסברו הראשון [אודות היחס בין מצה לד' כוסות], ובין להסברו השני [כמבואר בהערה 269].

<> לשונו למעלה פ"י [תקכה:]: "ולפיכך היו 'עשר אתונות וגו'' [בראשית מה, כג], כי הנקבה היא חמרית בודאי, וכאשר רמז על הפרנסה והמזון, שהוא חמרי להחיות את הגוף, שלח עשר אתונות נושאות צדה ומזון לדרך". ובגו"א בראשית פכ"א אות כח [שסה.] כתב: "המעשים הטובים אשר יעשה האדם הוא חיות וקיום הנפש, כמו שהבשר והיין הוא פרנסת וקיום הגוף". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל.] כתב: "ויש לך לדעת כי האדם צריך לפרנסה, הן פרנסת הנפש הן פרנסת הגוף; פרנסת הגוף הוא מזונות הגשמי, ופרנסת הנפש הוא התורה... סעודת האדם כדי לקבל האדם האכילה מה שהוא חסר, לפי שהאדם הוא בעל גוף חמרי, והוא חסר למזון, והוא מקבל אכילת הסעודה לצורך השלמתו מצד גופו שהוא חסר". ובאור חדש פ"א [שעה.] כתב: "האכילה הוא דבר גשמות, אשר ממלאים כרסם באכילה". ולשון חכמים [ברכות כט:] הוא "יהי רצון מלפניך... שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו, ולכל גויה וגויה די מחסורה". @**ומתבאר מדבריו**^ שהואיל והאכילה באה להחיות את הגוף החומרי, לכך היא עצמה נידונית כדבר חומרי. ומעין סברה זו כתב בדרוש לשבת תשובה [עח.], וז"ל: "כי הערוה הוא ענין חמרי... כי אין ענין הערוה רק חבור גוף לגוף" [ראה למעלה פ"ד הערות 23, 24, 25]. הרי כאשר תכלית הפעולה היא גופנית, אזי הפעולה עצמה היא ג"כ גופנית. וכמו כן כאן, הואיל ותכלית המזון והפרנסה היא להחיות הגוף החומרי, לכך הם עצמם נידונים כדבר חומרי. @**דוגמה נוספת;**^ אמרו חכמים [קידושין פב.] "טוב שברופאים לגיהנם". ובח"א שם [ב, קנג.] כתב: "אין לך אומנות בעולם שכל עסק שלו בחומר ולא מצד הצורה כלל רק הרופא, שכל עסק שלו עם גוף האדם מצד טבעו החמרית, 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" [הובא למעלה פ"י הערה 59, ופנ"ב הערה 234].

<> פירוש - הלחם [המצה] שאוכל שב ונהפך להיות בשר. וכן כתב למעלה פנ"ז [לאחר ציון 97]: "נתן השם יתברך לבעלי חיים פרנסתם ומזונם על ידי שהמזונות באכילתם שבים לדם, וכאשר הם דם מהם יתפרנס הבעל חי, שישוב הדם חלק בשר, ומן הדם יתפרנס הבעל חי". והכוזרי [מאמר שלישי אות נג] כתב: "אש החום הטבעי בחיים, אשר יהפוך המזון לדם ובשר ועצם ושאר אברים" [ראה למעלה פנ"ז הערות 100, 101].

<> כמבואר למעלה הערה 267. ובספר זאב יטרף [פורים ח"ב פל"ו (עמוד קיד)] הביא את דברי המהר"ל האלו, וכתב: "ואכתי יש להבין, מאי שנא עסיס הענב שנסתר טפי מעסיס שאר פירות... אמנם נראה דיין בתוך הענב מיפקד פקיד, ולא חבורי מיחבר, כעסיס של פרי אחר. זאת אומרת עסיס של שאר פירות בלוע בבשר הפרי וחבורי מיחבר בו כגוף אחד. מה שא"כ יין שבענב מיפקד פקיד בו, שטמון ונסתר אחורי בשר הפרי ונבדל ממנו, כי לא בלוע בתוכו, ומחובר לו כגוף אחד. ועיין גמרא [פסחים לג:] ענבים שנטמאו דורכן פחות פחות מכביצה, ויינן כשר לנסכין. אלמא קסבר משקין מיפקד פקידי. וזהו דקאמר המהר"ל שהיין הוא משקה נסתר יוצא מהסתר הענב ומפנימית הענב, כי נבדל מבשר הפרי, ולא הוי חלק ממנו". וראה להלן ציון 380.

<> "כך חשבונו בגימטריא" [רש"י שם].

<> "נכנס יין יצא סוד" [המשך לשון הגמרא שם].

<> והגימטריא היא סימן לדבר, ולא סבה לדבר, וסבת הדבר היא מעבר לגימטריא בלבד.

<> לשונו להלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה": "על מדריגה העליונה האלקית הזה מצות חכמים לשתות ארבע כוסות, כי המשקה יותר דק מן האוכל שהוא גס, ולפיכך האכילה הוא יותר גשמית מן השתיה. ובפרט כאשר המשקה הוא יין, שיוצא מפנימות הענב, והוא בגמטריא 'סוד', שזה מורה על מדריגה פנימית נסתרת יותר".

<> לשונו להלן בסוף הספר ב"הלכות יין נסך ואיסורו": "אין לך בכל המשקין שראוים לשתיה שמדריגתו בנסתר כמו היין, שהרי היין יוצא מתוך פנימית הענב ומהסתר שלו. ולפיכך 'יין' בגמטריא שבעים, ו'סוד' גם כן שבעים. וזה מפני שעצם היין הוא דבר סוד נסתר פנימי, שהוא נסתר בענב. ואין הדבר הזה דבר מקרה כלל, כדמוכח בפרק אחד דיני ממונות [סנהדרין לח.], דקאמר שם 'יין' ניתן בשבעים אותיות, ו'סוד' ניתן בשבעים אותיות, נכנס יין יצא סוד, עד כאן. ואין דבר זה דברי מליצה, רק דברי אמת, כי ה'יין' בגמטריא 'סוד', מפני שהוא פנימי נסתר, יוצא מהסתר הענב. ולפיכך כאשר נכנס יין הוא מגלה הסוד, שהיין יש לו כח ושולט על הסוד". ובנצח ישראל פכ"ה [תקלז.] כתב: "כי היין הוא סוד, לפי שהוא נסתר ונטמן תוך הענב, וממנו יצא, לכך הוא סוד. ולא נמצא שום משקה שיוצא מן הפנימית כמו היין, שהוא יוצא מתוך הענב". אמנם לא נתבאר עדיין דיו מדוע היין מגלה את הסוד. אך בדרוש על המצות [סא.] ביאר זאת, וכלשונו: "היין יוצא מפנימית הענב... לכך 'יין' במספר 'סוד'. ובפרק הדר [ערובין סה.]... 'יין' ניתן בשבעים אותיות... כי ה'יין' הוא מספר 'סוד', מפני שהוא בתוך הענב ונסתר בו... וכל זה מפני שהיין יוצא מפנימית והסתר הענב... וכאשר היין נכנס באדם, אז פועל האדם הגלוי יותר. כי יצא היין ממדרגתו שיש לו, מדרגת הנסתר, כאשר 'יין' במספר 'סוד', ונכנס באדם הגשמי, שאין לו דבר זה ההסתר, רק הגלוי. ובזה יוצא היין מן הסוד אל הגלוי, ואז יש כאן גלוי יותר ויותר. ולכך כאשר נכנס היין, שהוא סוד, באדם, אז יוצא האדם אל הגלוי לגמרי, ויוצא סוד". ופירושו, שכניסת היין לתוך אדם גשמי היא גופא נחשבת ליציאה מן הסוד של היין, כי לאדם הגשמי אין ההסתר, רק הגלוי. לכך יין היוצא מהסוד, פועל על האדם שנכנס בו מהלך דומה, ומוציא את הסוד שיש באותו אדם. וכן כתב בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמז:], וז"ל: "נכנס יין יצא סוד. פירוש, כי היין הוא בא ממקום הסוד, והרי היין יוצא מפנימיות, ומזה תראה כי היין הוא ממקום נסתר ונעלם. ולפיכך 'יין' בגמטריא 'סוד', וכשנכנס היין מתדבק ויתקרב אל הסוד, וכאשר יתקרב אל הסוד, נעשה הסוד גלוי, ויוצא סוד". ובגו"א בראשית פ"ט אות יד [קפב.] ביאר כיצד היין מביא לידי גלוי וגלות. וראה הערה הבאה.

<> כי הגשמי הוא נגלה, לכך אכילה גשמית [של מצה] מורה על דבר שהוא גלוי. ואודות שהגשמי הוא מגולה, ראה למעלה פי"ט [קעא.], ושם הערות 44-47, והערה קודמת.

<> פירוש - היין מורה על הגאולה הנסתרת, והנסתר מורה על מדריגה עליונה ["יושב בסתר עליון" (תהלים צא, א)], וכמבואר למעלה פי"ח הערה 156, ופנ"ז הערה 81. ובדר"ח פ"ד מכ"א [תכא:] כתב: "כי היין יוצא מהסתר הענב, ולפיכך החכמה הנסתרת דומה ליין, כי 'יין' בגמטריא 'סוד', ורמז על סודי התורה".

<> לשונו למעלה פנ"א [לאחר ציון 56]: "בלילה הזה היו צריכים אל הגאולה, ולא היתה הגאולה מצד העולם הזה, שהוא עולם המורכב, רק מצד עולם העליון הפשוט", ושם הערה 57 הובאו מקבילות נוספות לכך שהגאולה באה מהעולם העליון. וראה למעלה הערה 240.

<> לשונו למעלה פנ"ח [לאחר ציון 55]: "המכות היו באים מעולם הנבדל לעולם הטבע, שהוא עולם הרבוי". ובתפארת ישראל פל"ד [תצט:] כתב: "כי בריאת עולם הוא הרבוי שהוא מן השם יתברך". ובדרוש על התורה [כו:] כתב: "כי העולם אין ראוי להבראות בשום אות זולת הבי"ת, אשר בו הרבוי. והרי אף בתחילת הבריאה כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ', הרי הם שנים ויוצאים מן האחדות. וכן 'תוהו ובוהו', וכן 'חושך ואור' [שם פסוקים ב, ג]. ולא היה שום דבר פחות משנים. כי כן ראוי לעולם שיש בו הרבוי". וראה למעלה פכ"א הערה 16, ופנ"ח הערה 57.

<> לשונו למעלה פנ"ח [לאחר ציון 39]: "הצדדין המחולקין הם ארבע בלבד, שאין כאן צד מחולק יותר... אלו ד' צדדין, אינם מתאחדים הצדדין המחולקים". ובהמשך הפרק שם [לאחר ציון 58] כתב: "כי חלקי הרבוי הוא ארבע, וזה מפני שיש במספר ארבע חלוק ורבוי כל הצדדין". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה בהקדמה שלישית [קכה:] כתב: "ארבע רוחות... מחולפים ומחולקים, שכל צד נגד השני... כי המזרח מתיחס לו הבריאה, לפי שמן המזרח מתחדש העולם בכל יום כשעולה השמש מן המזרח... ואל המערב הוא שכנגדו, ששם שוקע האור, מתיחס הפסד הנמצאים. ואל הדרום, שזה הצד נקרא 'ימין' בכל מקום, ושם השמש ברומה ובתוקפה, לכך מתייחס לשם הכח הגדול. וצד צפון הפך זה, כמו שיקרא צד 'דרום' ששם השמש דר ברומו של עולם, כך יקרא צד 'צפון', ששם השמש צפונה ואינה נראית כלל, ולשם מתייחסים הדברים הצפונים בלתי נגלים שהשם יתברך פועל בעולם, והם מעשה ה' הנסתרים והצפונים". וכן כתב למעלה פ"ו [רצג.], ור"פ י [תקטז:]. ולמעלה פכ"ג [שמט.] כתב: "מספר ארבע מתיחס לגלות, לפי שמספר הארבע הוא נגד ארבע רוחות, שהפיזור הוא בד' רוחות". ובנצח ישראל פכ"א [תמה.] כתב: "ד' רוחות העולם, אלו ד' רחקים הם מחולקים כל אחד לעצמו, ואין זה כמו זה. וכנגדם יש בעולם ד' מלכיות מחולקים, שאין זה כמו זה". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קס:] כתב: "מספר ד' הוא מספר מחולק, לפי שהוא כנגד ד' צדדין, אשר ד' צדדין הם מחולקים כל אחד הוא צד לעצמו. ולכך יאמר הכתוב על הפירוד והחלוק [זכריה ב, י] 'כי כארבע רוחות פרשתי אתכם', וזה מפני כי ד' רוחות הם מחולקים ומופרדים". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שסט.] כתב: "מספר ארבעה אין בו רק פירוד ולא אחדות כלל, מפני שהוא כנגד ארבעה רוחות, שהם מחולקים לגמרי, ואין מספר כמו זה". ושם בהמשך [שעח.] כתב: "ומספר ארבע הוא כנגד מה שאמר הכתוב 'ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים". ובנר מצוה [יד:] כתב: "הרוחות הם מחולקים, שזה מתפשט למזרח, וזהו הפכו מתפשט למערב, וזה לדרום, וזה לצפון. הרי תמצא כי ד' רוחות הם מחולקים" [ראה למעלה פנ"ח הערה 40, וש"נ].

<> ו"עדן" הוא בעולם הנבדל. ובתפארת ישראל פל"ה [תקכ.] כתב: "כי באמת קודם שחטא האדם, והיה בגן עדן, לא היה אותה מדרגה שיהיה בגן עדן ראויה לעולם הזה, ואינה בכלל המציאות עולם הזה. עד שחטא וגרשו מגן עדן [בראשית ג, כג-כד], והוסרה מדרגתו העליונה שאינה ראויה לעולם הזה". ובח"א לב"ב עד: [ג, קד.] כתב: "אי אפשר כי הפירות גן עדן היו חמריים, רק היו בלתי חמריים". וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תצד.], ושם הערה 1043. יש לעיין אם דברים אלו עולים בקנה אחד עם דברי הרמב"ן [בראשית ג, כב], שכתב: "ודע והאמן כי גן עדן בארץ, ובו עץ החיים ועץ הדעת, ומשם יצא הנהר ויפרד לארבעה ראשים הנראים לנו. כי פרת בארצנו ובגבולנו, ופישון הוא נילוס מצרים... אבל כאשר הם בארץ, כן יש בשמים דברים יקראו כן, והם לאלה יסוד, כמו שאמרו [ילקו"ש ח"ב רמז תתקפב] 'הביאני המלך חדריו' [שיה"ש א, ד], מלמד שעתיד הקב"ה להראות את ישראל גנזי מרום החדרים שבשמים. דבר אחר, 'הביאני המלך חדריו', אלו חדרי גן עדן, מכאן אמרו כמעשה הרקיע מעשה גן עדן".

<> אודות שעולם הזה הוא עולם הטבע, כן כתב בתפארת ישראל פ"א [לה:]: "כי העולם הזה אשר בו מין בני אדם, הוא עולם הטבע. ולפיכך הדבר אשר הוא טבעי ראוי שימצא בכל המין בשוה, במה שהעולם הזה הוא טבעי בכללו... אבל האלקיות לא ימצא בשוה לכל המין, שאם היה נמצא לכל המין בשוה, היה עולם הזה עולם נבדל, מאחר כי בכללותו נמצא האלקיות. אבל העולם הזה הוא עולם הטבע, ואינו עולם הנבדל, ודבר זה מחייב שאין נמצא האלקיות לכל המין בשוה, כי אם בחלק ממנו". ובנצח ישראל פ"ב [לה.] כתב: "כי מצד שהעולם הזה הוא עולם הטבע, אין הדברים אלקיים נמצאים בו בשלימות". ובנצח ישראל בפכ"ח [תקעב.] כתב: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי" [הובא למעלה הקדמה שניה הערות 47, 57]. אך יש להבין מדוע שינה לשונו, שלמעלה [לאחר ציון 284] כתב: "כי הגאולה היא באה מעולם העליון &**לעולם הזה**^, שהוא עולם הרבוי". וכאן כתב: "כשהוא בא אל &**עולם הטבע**^, הוא עולם הרבוי". דנהי שעולם הזה הוא עולם הטבע, אך מדוע שינה לשונו בתוך כדי דיבור מ"עולם הזה" ל"עולם הטבע".

<> הוסיף תיבת "פירוד", שכתב: "כי זהו נגד &**הפירוד**^ והרבוי שהוא בעולם הרבוי". ועשה כן מחמת לשון הפסוק "ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים". ואודות שהפירוד מביא לרבוי, כן כתב בדר"ח פ"ג מי"ג [שב.]: "כי כל רבוי שיש בדבר הוא מצד ההתחלקות". ובנצח ישראל פ"ה [פא:] כתב: "הרבוי הוא מכח חילוק ופירוד, כי הדבר אשר הוא מתאחד אין שייך בו רבוי, כי לא יתרבה רק המחולק והנפרד". וראה למעלה הערה 33. וכן חזר וכתב להלן פס"ה, ובסוף הספר בסוף "הלכות פסח בקצרה". ובכמה מקומות הביא מפסוק זה להוכיח שהדבר הנבדל בהגיעו לעולם הזה מתחלק לארבעה. וכגון, בגו"א בראשית פכ"ג אות ד [שפג:] כתב: "ענין מספר ד' הוא מגלה לנו טעם הזה, כי המקום מיוחד לארבע, לפי שהמקום הזה [קרית ארבע] היה דבק בעולם העליון אשר הוא מתפשט לד', כדכתיב 'ונהר יוצא מעדן ומשם יפרד לארבע ראשים'". ובגו"א שמות פכ"ה אות י [רסה:] כתב: "כי יעקב היה הבריח התיכון, והוא מחזיק את הכל... ובניו הם הקרשים, הם היו מ"ח קרשים, ד' פעמים יב, ד' קרשים נגד שבט אחד", ושם בהערה 97 נתבאר שהקרשים באים מהעולם העליון, לכך מתפרדים לארבעה קרשים לכל שבט ושבט. ובגמרא [ר"ה כג.] אמרו שישנם ארבעה מיני ארזים, ובח"א שם [א, קכג:] כתב: "לא בא לאשמועינן כי ד' מיני ארזים הם, רק להודיע סוד הארזים... כי מפני גדול מדריגתו הוא מתחלק לכמה ארזים, כי אין ראוי להיות הארז מין אחד, כי אין ראוי למצוא בעולם הזה בעץ אחד כל חלקי הארזים... וטעם ד'... אם תדע מדריגות גבהות הארז ומאיזה מדריגה הוא נמצא, יתבאר לך דבר זה על בוריו. כי הוא מדריגה אשר מתפשט לארבע, כדכתיב 'ומשם יפרד והיה לארבע ראשים', כי הנהר הגדול הזה מתפשט לארבע ראשים, כן מתחלק לארבע ארזים... כי הארזים הם רשומים למעלה במדריגתם, ולכך בעולם הזה הם ד'... ואם תוכל להבין תוכל לדעת את זה לכונם אל הד' נהרות, אשר הנהר הגדול מתחלק". וכן רמז לענין זה בדר"ח פ"ה מט"ו [שעח.]. ובנר מצוה [ח:] כתב: "היוצא מן האחד הוא מתייחס לד', כנגד ד' רוחות שיש בהם יציאה מן האמצע". ובח"א לב"ב יז. [ג, עח:] כתב: "היו ארבעה שמתו בעטיו של נחש [ב"ב שם]. וזה כי השם יתברך הוא משפיע החיים לעולם תמיד, ומפני כך אילו לא חטא אדם הראשון, לא היה באה מיתה לעולם הזה. והיו ד' שדביקים בשפע החיים, והם כנגד ד' נהרות שהם יוצאים מעדן להשקות הגן, ומשם יפרד והיו לארבעה ראשים" [ראה למעלה פנ"ח הערה 60].

<> לשונו למעלה פנ"ח [לאחר ציון 54]: "אמנם מה שאמר רבי אליעזר כל מכה ומכה שהביא הקב"ה על המצרים היתה של ארבע מכות... [מכילתא שמות יד, לא, והגש"פ], דבר זה הוא יותר עמוק. כי המכות היו באים מעולם הנבדל לעולם הטבע, שהוא עולם הרבוי. ולכך הדבר שהוא בא מעולם הנבדל לעולם הטבע הוא מתרבה, כי כן ענין עולם הזה שבו הרבוי. וסבר רבי אליעזר כי חלקי הרבוי הוא ארבע, וזה מפני שיש במספר ארבע חלוק ורבוי כל הצדדין. ולפיכך כל מכה ומכה שבאה מעולם הנבדל אל עולם הרבוי היה בה ארבע מכות, שהרי כל דבר שהוא בא מעולם הנבדל הוא מתרבה בעולם הזה". @**ויש להעיר**^, שבהרבה מאוד מקומות כתב שמספר הרבוי הוא שבע [ולא ארבע]. וכגון, למעלה פמ"ז [תעג.] כתב: "כי השבעה רבוי החלקים בכל מקום. וכאשר רוצה להזכיר הרבוי, מזכיר אותו במספר שבעה, כמו [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו מפניך', וזה נזכר פעמים הרבה, כי הרבוי המחולק נזכר בשבעה". ובאור חדש פ"א [רעא:] כתב: "עולם התחתון הוא עולם הרבוי והפירוד, ולכך יש כנגד זה מספר שבע. ולא תמצא מספר מורה על פירוד וחלוק כמו מספר שבעה, שכל מקום שרוצה להזכיר רבוי חלקים מזכיר שבעה, כמו [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו', כלומר ברבוי דרכים ינוסו. וכן [משלי כד, טז] 'שבע יפול צדיק וקם', כלומר הרבה פעמים יפול, וקם. וכן [ישעיה יא, טו] 'הכה אותו והיה לשבעה נחלים', וכן הרבה מאוד" [ראה להלן פס"ב הערה 55]. וכן כתב בתפארת ישראל פל"א [תסג.], נצח ישראל פ"ה [קכז.], שם פל"ב [תריד:], ח"א לר"ה כא: [א, קכב:], ח"א לקידושין כט: [ב, קלג.], ח"א לב"ב עג: [ג, צג:], ועוד [ראה למעלה פמ"ז הערה 202, וש"נ]. ויש לברר מהו ההבדל בין הרבוי שעליו מורה מספר ארבע, לרבוי שעליו מורה מספר שבע. אך דע כי בדר"ח פ"ה מט"ו [שסח.] האריך לבאר את המספרים של עשר, שבע, וארבע. ובתוך דבריו כתב: "מספר עשרה בפרט מורה על המדריגה העליונה הנבדלת מן הגשמי, כי זהו ענין מספר עשרה, שאין שכינה שורה בפחות מעשרה [סנהדרין לט.], ואין דבר קדושה בפחות מעשרה [ברכות כא:]... מורה מספר ארבעה על המדריגה הגשמית של עולם... כי מספר ארבעה אין בו רק פירוד ולא אחדות כלל, מפני שהוא כנגד ארבעה רוחות... וידוע כי אין החלוק רק מצד הגשם בלבד, שבו החלוק... אבל מספר שבעה הוא כנגד המדריגה האמצעית, כי שבעה הוא באמצע בין עשרה ובין ארבעה... מורה על המדריגה האמצעית, שאינה גשמית לגמרי ואינה נבדלת לגמרי, עד שיש בה שניהם... וידוע מספר שבעה כנגד שש קצוות והאמצעית, שהוא נקרא 'היכל הקודש' אשר ביניהם. ודבר זה ידוע אל הנבונים, כי מספר שבעה הוא כנגד שש קצוות, והיכל הקודש שביניהם... כי מספר שבעה מורה... על מדריגת הבלתי גשמי אשר הוא עומד בגשמי. ולפיכך תמצא בכל מקום כי במספר שבעה חול וקדושה; שבעת ימי שבוע, ששה ימי חול, ובשביעי הוא קודש. ובחדשים, השביעי גם כן קודש, הוא חודש תשרי... כי כאשר יש שבעה, יש כאן חבור הקודש אל הגשמי. ולכך דבר זה מדריגה למטה מן עשרה, המורה על מדריגה האלקית... [ו]מספר ארבעה בפרט מורה על הגשמי". נמצא שהרבוי שעליו מורה מספר ארבע הוא רבוי גשמי לגמרי, והרבוי שעליו מורה מספר שבע הוא רבוי גשמי ובלתי גשמי. ודו"ק.

<> של אכילת מצה.

<> למעלה הערה 125.

<> "שאין אכילה בלא שתיה" [לשונו למעלה ציון 180].

<> למעלה לאחר ציון 252.

<> לשונו בכת"י [שפז]: "ועוד יש לך לדעת ולהבין שיש הפרש בין אכילה ובין שתיות הכוסות, כי האכילה יותר גופני מן השתיה של יין, דהאכילה הוא להעמיד הגוף וליתן לו פרנסתו. אבל השתיית כוסות היין, ידוע כי היין משמח אלקים ואנשים [שופטים ט, יג], והשמחה שהוא ביין אינו כל כך גופני, כמו האכילה... שחילוק יש בין האכילה והשתיה, כי השתייה היא אינה כל כך גופני, ובא להורות על מעלת הגאולה הזאת. שאילו לא היה מורה הגאולה רק בענין האכילה בלבד, היית אומר שענין הגאולה לישראל לא היתה בגזירה עליונה אלקית, שהרי לא היה מורה עליו רק מענין האכילה. אבל עכשיו שמורה עליו ג"כ בשתיית הכוסות, שאין למעלה הימנו, בזה נראה כי הגאולה בתכלית העלוי. ובא ללמוד לנו בזה כי הגאולה היתה מורגשת, היא היציאה הנודעת ונראית, והיתה ג"כ בלתי מורגש ומושכל, והבן זה מאוד".

<> מבואר מדבריו שחיוב ארבע כוסות הוא השלמה לחיוב אכילת מצה. ולפי זה יצא שמי שאין לו מצה יהיה פטור מארבע כוסות, כי ארבע כוסות הן השלמה לאכילת מצה, ולכך כשאין לו מצה לאכול, לא יתחייב לשתות ד' כוסות. ואכן בספר הררי קדם [כרך ב סימן עב] כתב לבאר שד' כוסות הן דין בסעודה [והוכיח כן מדברי המהר"ל להלן פס"ג], וכתב: "ולפי זה נראה פשוט לדינא דמי שאין לו מצה אינו שותה ד' כוסות, כי כל דין הד' כוסות הוא להסמיכם ולצרפם להסעודה, ואם אין לו סעודה, הרי הוא מופקע מהקיום של ד' כוסות". וכאמור, כבר חזינן כן מדברי המהר"ל שלפנינו. וראה להלן פס"ג הערה 217.

<> כן פסקו הרי"ף [פסחים כו:], הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"י], הרא"ש [פסחים פ"י סימן לג], וטור [או"ח סימן תפא ס"א]. וראה להלן פס"ה שהאריך בזה, ומסיק שם: "כיון שאין כוס ה' קבוע, לא תקנו לו ברכה, וכן ראוי לנהוג".

<> אין כוונתו שכבר ביאר למעלה מדוע כוס חמישי הוא רשות, כי דבר זה לא נתבאר עד כה. אלא כוונתו שלמעלה [פנ"ח] נתבארה המחלוקת בין רבי אלעזר ורבי עקיבא אם כל מכה ומכה שהביא הקב"ה היתה של ארבע מכות או חמש מכות, וכמו שמבאר והולך.

<> למעלה פנ"ח [לאחר ציון 60].

<> לשונו למעלה פנ"ח [לאחר ציון 60]: "ולדעת רבי עקיבא היתה כל מכה ומכה של חמש מכות. וזה כי אף על גב שהרבוי הוא בד', כל דבר שבעולם אף שיש בו רבוי, הרבוי הוא מתאחד... ובארבע אין רבוי מתאחד, רק מחולק, אבל מספר חמשה הוא רבוי מתאחד. ולפיכך כל מכה ומכה שבאה מן עולם הנבדל אל עולם הרבוי היתה המכה של חמש מכות, שהוא רבוי מתאחד". וכן כתב להלן בסוף הספר בסוף "הלכות פסח בקצרה", וז"ל: "כוס חמישי, מפני שכל דבר שהוא בעולם הרבוי, רבוי שלו מתאחד, בעבור שיצא מכח אחד. ומספר ארבע, שהם מחולקים לד' צדדין, מתאחד על ידי חמישי, אשר הוא בתוכן וביניהם, ועל ידו מתאחדים הארבע". ולהלן פס"ה כתב: "אין הרבוי בעולם הזה מחולק, רק הוא רבוי מתאחד. והרבוי אשר הוא מתאחד הוא מספר ה', כמו שהתבאר לך למעלה, כי החמישי הוא מאחד את הארבעה, שלא יהיו מחולקים אלו ארבעה, כי האחד אשר הוא באמצע הארבעה הוא מאחדם". ואודות שהחמישי מאחד את הארבע שלפניו, כן נתבאר למעלה פנ"ח הערה 42, קחנו משם. @**ויש להבין**^, שלפי רבי עקיבא מדוע כוס חמישי היא רק רשות ולא חובה, הרי כל מכה נתפצלה לחמש מכות. ומאידך גיסא, לפי רבי אליעזר מדוע יש בכלל כוס חמישי, הרי כל מכה נתפצלה רק לארבע מכות, ולא לחמש מכות. דע שבכת"י [שפז] התייחס לקשיים אלו, וז"ל: "וכאשר תבין מה שאמרנו למעלה תבין עוד למה הכוסות ארבעה, כאשר תבין מה שאמרנו למעלה שכל מכה ומכה שהביא הקב"ה על מצרים היתה של ארבע מכות. כי הפעולה האלקית כאשר באה אל התחתונים, אז הפעולה מתפשטת כאשר ראוי לכח אלקי, כמו שנתבאר למעלה. לכך כח האלקי הבא מאתו יתברך מתפשט לד' לשונות אלו 'והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי', כי פעל האלקי מיוחד לזה, מתיחס לארבע, כמו שהארכנו בזה. ואל יקשה לך, דאם כן אתיא כרבי אליעזר. הרי רמזנו לך למעלה כי אין מחלוקת בין רבי אליעזר ובין רבי עקיבא רק בענין המכות, אבל הכל מודים כי הפעולה הבאה מן השם יתברך מתיחסת למספר ד' בצד מה, ולמספר חמשה בצד מה. אבל בפחות מד' אינו, כי הרבוי שבא מן האחדות הוא ד', כמו שהארכנו למעלה, ואין לכפול הדברים. כי מספר ד' מתיחס לפעולת השם יתברך בעבור שהוא שלימות וכללי. אמנם מפני שתמצא בצד מה שפעולה אשר באה מן השם יתברך מתיחס אל חמשה, לכך כוס חמישי רשות. והבן הדברים האלו".

<> עיין שם שביאר שהוא כנגד הפרנסה.

<> תכלית - פסגת.

<> פירוש - שתיית ארבע כוסות קשורה לחלוטין באכילת מצה, ולכך שתייה זו נעשה "בתכלית הקישור והסדר". וכן למעלה פל"ד [תרי.] כתב: "וכאשר תבין זה תמצא סדר המכות לפי זה בתכלית הקשור והסדר".

<> פירוש - ישנה הקבלה גמורה ושוה בין אכילת מצה לשתיית ד' כוסות; הראשונה מורה על עצם הגאולה, והשניה מורה על תכלית הגאולה, זו מול זו, וכמו שנתבאר.

<> כמבואר במשנה [פסחים קיז:] "מזגו לו כוס שלישי מברך על מזונו, רביעי גומר עליו את ההלל". ושתי הכוסות הראשונות הן לפני הסעודה, כי כוס ראשונה היא של קידוש [פסחים קיד.], וכוס שניה היא בשביל ההגדה [פסחים קטז.], שהיא לפני הסעודה [שם]. וראה להלן ציון 344.

<> לשונו בדר"ח פ"ד מ"ט [קפב.] כתב: "ועוד יש לך לדעת, כי התורה מביאה העושר... כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהיא עליונה על הכל. ולעולם הדבר שהוא עליון נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו. והתורה מדריגתה על כל, ולפיכך עם התורה הכל... שאם יש עם התורה מדריגת עולם הבא, שהוא עליון, כל שכן שיש בתורה מדריגת עולם הזה, שהוא למטה הימנו". ובנצח ישראל פכ"ב [תעח.] כתב: "כי השבח הזה הוא מגיע עד עולם העליון, והוא כולל הכל". ובנתיב התשובה תחילת פ"א כתב: "בספר משלי [א, כ] 'חכמות בחוץ תרונה'... שלמה המלך רצה לומר כי התורה שהיא החכמה, ולכך לא כתיב 'חכמה', רק 'חכמות', שהיא חכמה העליונה, שאין אחריה דבר". הרי מפאת שהתורה היא חכמה עליונה, לכך היא נקראת "חכמות" בלשון רבים, ולא "חכמה" בלשון יחיד. והביאור הוא כמבואר כאן, שככל שהדבר עליון ומרומם יותר, כך הוא כולל את כל מה שתחתיו. ובתפארת ישראל פ"ל [תנא.] כתב: "כאשר נתנה תורה לישראל, והיה יוצא למציאות התורה שהיא הכל, היה נמשך שנוי בכל. והיו 'קולות וברקים וענן כבד וקול השופר חזק מאד' [שמות יט, טז]... ואיך לא יהיו קול השופר וקולות וברקים וענן כבד, הרי התורה השכלית היא על עולם הגשמי, ואיך התורה באה אל העולם התחתון, שהיא למעלה מן העולם הזה, ולא יבוא גם כן אותו שהוא למטה ממנו". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשטז:] כתב: "מעלת התורה אינו כמו שאר הדברים, שאין דבר אחד כולל הכל... אבל התורה כוללת הכל". וכן בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נט.] נגע בנקודה זו. ובח"א לשבת לב: [א, כד:] כתב: "הדבר השכלי כולל הכל, ודבר זה אמרנו פעמים הרבה מאוד". 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 ואחד היה מדבר כפי מה שהוא; לזקנים ככוחם, ולבחורים כפי כוחם [שמו"ר ה, ט]... וזה מפני כי הוא יתברך כולל הכל, ולכך הוא נדמה לכל אחד כפי המשיג אותו" [ראה למעלה פ"ח הערה 197, פכ"ו הערה 3, פ"מ הערה 253, ופנ"ג הערה 70]. ולהלן [לאחר ציון 341] כתב: "בכח מדריגת ישראל שקנו הכל, גם מדריגת ארבע מלכיות".

<> פירוש - כאשר יש שתי כוסות לפני הסעודה ושתים לאחריה, אזי הסעודה כאילו בלועה בין הכוסות, ונכללת ביניהן. אך דבריו צריכים ביאור, שבכמה מקומות כתב שהחשוב הוא נמצא באמצע, מוקף בפחות חשוב. וכגון, להלן בהמשך הפרק [לאחר ציון 343] כתב: "לפיכך ארבע כוסות, שנים לפני הסעודה ושנים לאחריה, והוא מורה על ארבע מלכיות. ואכילת פסח ומצה ומרור באמצע, שהוא מדריגת ישראל. וזה כי האמצע הוא נבחר, והוא קדוש אלקי ביותר... שהאמצע הוא נבחר לקדושה. וסימן לזה ארבעה דגלים שהיו לארבע רוחות, ואוהל מועד, מחנה שכינה, באמצע. דבר זה מורה לך כי הקדושה באמצע. ולפיכך שתי כוסות לפני הסעודה, ושתים לאחריה, נגד מדריגת האומות, ומדריגת קדושת ישראל באמצע". ובגו"א בראשית פ"ו אות לו [קמה.] כתב: "אבל האדם באמצע [בתיבת נח היה המדור האמצעי לבני האדם (נח ובניו)], שכך נבחר לשמירה... לעולם האמצעי יותר טוב לשמירה, כמו הלב שהוא נתון באמצע האדם לשמירה". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשיח:] כתב: "הלב הוא המקור והשורש של בעל חי, מורה על זה שהוא באמצע הגוף, כי כל דבר שהוא באמצע הוא שורש והתחלה אל הכל. ולפיכך הלב שהוא באמצע האדם, הוא שורש והתחלה אל האדם בכלל" [הובא למעלה פ"ח הערה 308]. והמו"נ ח"א פע"ב כתב: "הלב בכל בעל חי הוא באמצעיתו, ושאר האברים סובבים ומגינים עליו שלא תבואהו נזק מבחוץ". ובמדרש [שמו"ר ל, ג] אמרו: "'ואלה המשפטים' [שמות כא, א], מה כתיב למעלה מן הפרשה [שמות יח, כב] 'ושפטו את העם בכל עת'. ואמר כאן 'ואלה המשפטים', והדברות באמצע [שמות כ, א-יד]. משל למטרונה שהיתה מהלכת, הזין ["אנשי חיל עם כלי זיין" (מתנו"כ שם)] מכאן, והזין מכאן, והיא באמצע. כך התורה, דינין מלפניה ודינין מאחריה, והיא באמצע". ובודאי המטרונה יותר חשובה מאנשי החיל שלפניה ואחריה. ואילו כאן מבאר שמדריגתן העליונה של הכוסות מחייבת שיהיו לפני ואחרי הסעודה הפחותה מהן. ובאמת בכת"י [שפו] כתב באופן שונה, וז"ל: "ולפיכך אלו ד' כוסות, שתים לפני הסעודה, ושתים לאחריה. שהרי העיקר הוא הוצאה לחירות, ואלו ד' דברים נמשכים אחר הוצאה לחירות. ולכך יש להיות הפסח והמצה ומרור באמצע, ואלו שתים לפניהם, ושתים לאחריהם". ויל"ע בזה.

<> בדרשת שבת הגדול [רכא.] ביאר מהלך חדש במה ששתי כוסות הן לפני הסעודה, ושתים לאחריה. ובתחילה הביא את דברי הגמרא [ברכות נד:] ש"ארבעה צריכין להודות; יורדי הים, הולכי מדברות, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא". ולאחר שביאר ארבעה דברים אלו, כתב [רכב.]: "וכאשר השם יתברך הוציא את ישראל ממצרים, ועשה להם נסים כדי שידעו שמו וגבורתו, וידעו שיכול לגאול אותם מכל צרה, ולהושיע אותם מכל ד' דברים שצריכים להודות... כי כאשר היו במצרים גאלם מבית האסורים, שהיו משועבדים לפרעה במצרים, והיה גואלם מן ענין זה. וגם גאלם מן החולי, וזה כאשר הביא השם יתברך המכות על המצריים, וישראל היו נצולים מן החולי הזה, דבר זה נחשב כמו חולה ונתרפא... וכאשר גאלם משנים, רצה השם יתברך שיהיו נגאלין מכל ארבעה שצריכים להודות. וזה שכתוב [שמות יג, יח] 'ויסב אלקים את העם דרך המדבר ים סוף', ולגאול אותם מן המדבר ומן הים, עד שהיו נגאלים מכל ארבעה דברים שצריכים להודות. וכנגד זה תקנו חכמים ארבעה כוסות; שנים לפני סעודה, ושנים אחר הסעודה. והשנים שתקנו לפני הסעודה היינו על שם שנים שהיו לפני הגאולה, דהיינו חולי ובית אסורים. ושנים לאחר הסעודה, על שם שנים שהיו לאחר הגאולה, דהיינו ים ומדבר", ושם מאריך בזה עוד. וראה להלן פס"ג הערה 212.

<> בא לבאר את הטעם שאין לשתות בין כוס שלישי לכוס רביעי [פסחים קיז:].

<> לשון הרשב"ם [פסחים קח.]: "שלישי דברכת המזון, דכיון דלא חיישינן עוד לגרירי ליבא, לא שרינן ליה, דנראה כמוסיף על ארבעה כוסות. ובגמרא ירושלמי [פסחים פ"י ה"ו] נמצא, למה, כדי שלא ישתכר, דתו לא חזי למיגמר הלילא". והתוספות [פסחים קיז:] הביאו את הירושלמי, והוסיפו עוד שהטעם הוא לפי שמבטל טעם מצה שבפיו. וכן הביא את דברי תוספות למעלה ס"פ מט [תרצא.]. והמהר"ל שם ביאר שני טעמים, וכאן יבאר כטעמו השני למעלה. וראה להלן הערות 316, 326.

<> ויקרא כב, לג, שם כה, לח, ובמדבר טו, מא.

<> יסוד נפוץ בספריו. 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'". ולמעלה פנ"ב [לאחר ציון 169] כתב: "כי יציאת מצרים, שהוציא אותם מבית עבדים להיות לו עם סגולה". ולמעלה פנ"ה [לאחר ציון 9] כתב: "וראוי לבאר עוד הסבה למה היתה ההוצאה מיוחדת לו. וזה כיון שהשם יתברך בעצמו רצה בישראל שיהיו ישראל לו לעם, ולהיות יוצאים מרשותן של מצרים, ולהיות לו יתברך לעבדים. ודבר שהוא מיוחד לו יתברך ראוי שיהיה השם יתברך הפועל. כי כמו שהדבר ההוא מיוחד לו בפרט, כך ראוי שהוא יהיה הפועל המיוחד לזה, כי הדבר אשר הוא מיוחד לו, אין ראשון ומיוחד לזאת הפעולה לפעול רק הוא עצמו יתברך, שהפעולה הזאת מגיע לעצמו, להיות ישראל לו לעם, שלמה לא יפעל הדבר הזה שהוא מגיע לו יתברך". ולהלן ר"פ סו כתב: "כאשר 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 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'... מוכח כי תחלת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלקים". 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 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". ובדר"ח פ"ו מ"י [שס.] כתב: "'עם זו קנית' [שמות טו, טז]... מפני כי גאלם ממצרים שייך בזה 'קנית'" [ראה למעלה פכ"ג הערה 13, פנ"ה הערה 12, ופרק זה הערה 30, וש"נ].

<> כפי שכתב למעלה ר"פ ג [קפח.]: "בחר הוא יתברך בליל פסח להודיע מעשיו לבאי עולם, להכיר את שמו בעולמו בהוציאו את עמו ממצרים. וענין זה ראינו ששמה התורה יציאת מצרים יסוד היסודות ושורש הכל, ומצות הרבה באו בשביל היציאה שעל ידם יהיה לעינינו יסוד הזה, ומאצלנו בל ימוט. כמו מצות סוכה, שאמרה התורה [ויקרא כג, מג] 'למען ידעו דורותיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם ממצרים'. ואף השבת נאמר בו [דברים ה, טו] 'וזכרת כי עבד היית במצרים'. וכן הפסח וחג המצות בודאי זכר ליציאת מצרים, וכן כל יום טוב כולם אנו מקדשים ואומרים 'זכר ליציאת מצרים'. נוסף על זה שאנו חייבים לזכור יציאת מצרים בכל יום [ברכות יב:], ולרבי אליעזר בן עזריה ביום ובלילה [שם], שכל זה מורה כי יציאת מצרים בעצמו, חוץ מהנסים שעשה ביציאה, הוא יסוד האמונה שעליו נבנה הכל". ושם בהערה 2.

<> לשונו בנצח ישראל פ"ל [תקפז:]: "כמו שאמר גם כן '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". ובנתיב העבודה פ"ח [א, קב.] כתב: "כי על ידי יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך על האדם, שנאמר '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" [הובא למעלה פכ"ג הערה 13].

<> לשונו למעלה ס"פ מט [תרצב:]: "ועוד יש טעם עמוק מאוד למה ישתה בין כוס ראשון לשני, ואסור לשתות בין שלישי לרביעי. ואילו בגמרא דילן סברי טעם זה משום שלא ישתכר [כמו שכתבו תוספות בשם הירושלמי, והובא למעלה הערה 311], לא הוי שתיק גמרא דילן מלפרש. אבל לכך לא פירש בגמרא, מפני שהוא טעם מופלא, כמו שיתבאר לקמן אצל ארבע כוסות בעזרת השם יתברך". ושמעתי לבאר שכוונתו היא שאין להפריד בין תפארת למלכות, כי זה היחס של המשפיע למקבל, ומספר שלש מורה על תפארת [מדתו של יעקב אבינו, האב השלישי], ומספר ארבע מורה על מלכות [כנסת ישראל], בבחינת "יעקב ובניו ינוחו בו" [תפילת מנחה של שבת]. ויחס אות גימ"ל לאות דל"ת הוא של משפיע ומקבל, וכמו שאמרו [שבת קד.] "גימ"ל דל"ת, גמול דלים. מאי טעמא פשוטה כרעיה דגימ"ל לגבי דל"ת ["ולא לגבי בי"ת" (רש"י שם)], שכן דרכו של גומל חסדים לרוץ אחר דלים. ומאי טעמא פשוטה כרעיה דדל"ת לגבי גימ"ל ["ולא לגבי ה"א, שמושכה קצת לצד גימ"ל" (רש"י שם)], דלימציה ליה נפשיה ["דלימציה ליה - עני נפשיה, ולא יטריחנו לבעל הבית לרוץ אחריו" (רש"י שם)]". ובהקדמת הזוה"ק [ג.] איתא שהקב"ה אמר לאותיות גימ"ל ודל"ת "לא תתפרשון דא מן דא". ובזוה"ק [ח"א רלד:] איתא "אבל דל"ת בלא גימ"ל לאו הוא שלימו, וכן גימ"ל בלא דל"ת, דהא דא בדא אתקשרו בלא פרודא, ומאן דמפריש לון גרים לגרמיה מותא, ורזא דא חובא דאדם". וראה הערה 318.

<> לשון השו"ע או"ח סימן לב סעיף לו: "יעשה כל פרשיותיה פתוחות, חוץ מפרשה אחרונה הכתובה בתורה, שהיא 'והיה אם שמוע' [דברים יא, יג-כא] שיעשנה סתומה... ולכן נהגו שפרשת 'קדש לי' [שמות יג, א-י], 'והיה כי יביאך' [שמות יג, יא-יז], ופרשה שמע [דברים ו, ד-ט] מתחילין בראש שיטה. ובסוף 'קדש לי' ובסוף 'והיה כי יביאך' מניחים חלק כדי לכתוב ט' אותיות. ובסוף 'שמע' אין מניחים חלק... נמצא ששלש פרשיות הם פתוחות... ופרשה אחרונה היא סתומה". וכן כתב למעלה פל"ט [יח:], ופמ"ד [שח.].

<> כן מצינו בנוגע לקריאת ארבע פרשיות בחודש אדר, שאמרו בירושלמי [מגילה פ"ג ה"ה] שבין פרשה שלישית [פרשת פרה] לרביעית [פרשת החודש] לא מפסיקים, ואמרו שם "סימניהון דאילין פרשתא, בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה, בין השלישי לרביעי לא ישתה" [ראה בפרי צדיק פרשת פרה אות ה בביאור הירושלמי].

<> כן כתב ביטוי זה כמה פעמים, והוא מורה על השגה שניה ועליונה, הבאה רק לאחר השגה קודמת לה. ונאמר [משלי ב, ה] "אז תבין יראת ה' ודעת אלקים תמצא". ובמקום אחר [משלי ט, י] נאמר "תחלת חכמה יראת ה' ודעת קדושים בינה", ולא נמצא במקרא הביטוי "דעת קדושים תמצא". אך בנתיב התורה פי"ד [תקלג:] ביאר את הפסוק "אז תבין יראת ה'", וכתב שם [תקלה.]: "כי אי אפשר לקנות החכמה העליונה, אם לא שקדם היראה. ולפיכך אמר 'אז תבין יראת אלקים', וכאשר יש לך יראת אלקים, אז תגיע אל דעת קדושים שהוא על הכל... ואחר כך אמר 'ודעת קדושים תמצא'". הרי ש"דעת אלקים" היא "דעת קדושים". ושם בנתיב התורה [תקלח.] המשיך וכתב: "והבן מה שאמר 'ודעת קדושים', כי רצה בזה ההשגה שהיא נבדלת, שכל נבדל הוא קדוש... היא השגה הנבדלת בעצמה לגודל ההשגה, והיא נקראת 'דעת קדושים'. וכל זה שבא לומר כי האדם צריך טורח גדול לעמוד על ההשגה הנבדלת". ובבאר הגולה סוף באר הרביעי [תקנט.] כתב: "ומעתה הוסרה התלונה הזאת מה שמצאנו ושמענו מבני אדם. וכאשר יעיין אדם בדברים אלו ימצא דבריהם הכל דברי חכמה, אך ישים לבו על הדברים. וידענו נאמנה שאם ישימו דעתם להשיג אלו דברים, תוסר התלונה, ויקרבו דבריהם יותר ממה שהיו מרחקים. אך יעיין בדברים אלו בלב נכון, וישפוט עליהם משפט ישר, אז ימצא דעת קדושים, ויאמר אז אך חכמים הם יותר מכל חכמי קדם". ובח"א לב"ב עג: [ג, צ.] כתב: "אם תחפש החכמה אז תמצא דעת קדושים".

<> עיין בספר "לילה כיום יאיר" [עמודים 286-288] שהאריך לבאר את דברי המהר"ל הללו, והראה בהם כמה פנים.

<> "הוא כמו 'מהיכן'" [חדושי הרד"ל שם אות ה].

<> "תרין, ולכל ישועה כוס, וכאילו מפורש כאן ב' כוסות, הרי ד'" [פירוש מהרז"ו שם].

<> כמו שאמרו [פסחים קח:] "שתאן חי ["שלא מזגן במים" (רשב"ם שם)]... ידי יין יצא, ידי חירות לא יצא ["כלומר, אין זו מצוה שלימה" (רשב"ם שם)]". אך יש להעיר מדבריו למעלה ס"פ מט [תרצא:], שכתב: "כי שתים כוסות אחרונות יש חירות... רק לאחרונות, ששניהם הם כוסות של חירות", ואילו כאן מבאר שכל ד' הכוסות מורות על חירות. ואולי יש לבאר, שלמעלה ציין לדברי הגמרא [פסחים קח.], שכתב: "דאמרינן בהדיא בגמרא דוקא ב' כוסות אחרונות יש בהן חירות, אבל לא ראשונות". והגמרא [שם] דנה בחיוב הסבה בשתיית ד' כוסות, ואמרו שם לחד גיסא "תרי כסי בתראי בעו הסיבה, ההיא שעתא דקא הויא חירות. תרי כסאי קמאי לא בעו הסיבה, דאכתי עבדים היינו". הרי שמה שאין חירות בב' כוסות ראשונות אינו מצד הכוסות, אלא מצד ההגדה נגעו בה; כי שתיית ב' כוסות ראשונות היא בשעה שבהגדה עוסקים בהיות ישראל עבדים, ואילו שתיית ב' כוסות אחרונות היא בשעה שבהגדה עוסקים בהיות ישראל בני חורין. אך כל ד' הכוסות מצד עצמן מורות על חירות.

<> לשונו למעלה פנ"ב [לאחר ציון 19]: "ולא זכר ארבע כוסות [בשאלות "מה נשתנה"]... דגם בשאר לילה צריך אדם לשתות, ואין זה שנוי מה ששותה ארבע כוסות", ושם בהערה 29 הובאו דברי הגדת באר מרים [לרב ראובן מרגליות], שכתב: "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", ושם הוכיח כן מהגמרא בברכות [מב., מג.], עיי"ש.

<> לשונו בכת"י [שפח]: "וכמו ששיערו חכמים ז"ל [עירובין פב:] כי שיעור ד' ביצים הוא דרך סעודת אדם בינוני [רש"י עירובין ד.], כך שיערו דרך חירות הוא בד' כוסות, לא פחות ולא יותר".

<> כמו שאמרו בירושלמי [פסחים פ"י ה"ו] שלא ישתה בין כוס שלישי לרביעי "בשביל שלא ישתכר", והובא למעלה הערות 311, 316.

<> כי כבר נתבאר הרבה פעמים בספר זה שהשעבוד הוא מצד הגשמי ולא מצד השכל [ראה למעלה פמ"ז הערה 351, ופנ"ב הערה 171, וש"נ], והשיכור הוא גשמי לגמרי, וכמו שכתב בנתיב הכעס פ"א [ב, רלז.]: "המשתכר הוא בעל גשם בעצמו, כי אשר הוא משתכר כבר סר ממנו השכל, והוא גשמי, וכבר בארנו זה במקומות הרבה מאוד... כי השכור הוא גשמי לגמרי". לכך ברי הוא שהשותה דרך שכרות אינו בן חורין.

<> שאינו משועבד לאיש, אלא הכל משועבדים אליו. ובדר"ח פ"ג מט"ז [תיג:] כתב: "העטרה על הראש מורה שלא ישלוט על ראשם... שום נמצא... כמו המלך אשר יש לו עטרה על הראש, שהוא קשוט הראש, שמורה הקשוט והכבוד הזה שיש בראשו כי אין אחר שולט על ראשו... הרי כי מי שאינו משועבד לאחר, ואין אחר משתורר עליו, יש לו עטרה על הראש". ושם מבאר שהכתר של המלך מורה על כך אף יותר מהעטרה. וראה להלן פס"א הערה 19. @**אך**^ בנתיב הענוה ס"פ ה [ב, יב:] כתב: "כי הנשיא והמלך עבד לעם, כי הנשיא, אף המלך, תכלית מלכותו לצורך העם, ואם כן משועבד הוא לעם, שכל אשר תכליתו בשביל דבר, הוא טפל אצלו ומשועבד אליו... כיון שהמלכות לצורך העם, המלך טפל אל העם, משועבד אליו, כמו... העבד תכליתו אל האדון, ולפיכך העבד משועבד אל האדון, טפל אליו. וכך המלך, שכל מלכותו בשביל העם, ולא לצורך עצמו, נקרא עבד... משל למה הדבר דומה, הלב הוא המלך על כל האברים, משלח הפרנסה והחיות לכל האברים, ובשביל כך הלב משרת כל האברים ביחד... והמלך משועבד אל הכל". ולכאורה דברים אלו אינם עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שהמלך "הוא יותר בן חורין". אמנם הדברים מתבארים על פי מה שכתב למעלה פי"א [תקמד.], וז"ל: "וידוע כי כאשר אדם אחד משועבד להרבה, אין זה כמו אילו היה משועבד לאחד, שזה יותר שיעבוד. כי עבד שהוא לרבים אינו עבד גמור, שאין נקרא עבדות רק המשועבד לאחד, והוא עושה צרכו. אבל לרבים, הוא עושה צרכי רבים, ואין זה עבדות. כי אף חשוב הוא עושה צרכי רבים לפעמים" [הובא למעלה פ"ה הערה 1879]. ולכך אע"פ שהמלך הוא משועבד לרבים, מ"מ אין הוא משועבד ליחיד, ולכך שפיר "הוא יותר בן חורין". @**ודע**^, שבדר"ח פ"ו מ"ג [צד.] הגביל וצמצם את חירותו של המלך, שכתב: "ואומר [שם] 'שאין לך בן חורין רק העוסק בתורה'. כי אף המלך שהוא בן חורין, לא נקרא בן חורין בערך מי שעוסק בתורה. וזה כמו שאמרו [שם משנה ו] 'ואל תתאוה לשלחנם [של מלכים], כי שלחנך גדול משלחנם, וכתרך גדול מכתרם'. כי המלך, אף על גב שהוא מלך, הנה יש לו יראה באולי ימרדו בו בני מלכותו, ובשביל כך אינו בן חורין לגמרי, שלא יקרא 'בן חורין' רק כאשר לא ימצא בו צד אפשרות שעבוד, וזה לא ימצא רק במי שעוסק בתורה, שהוא בן חורין לגמרי, כמו שבארנו. כי השכל הוא בן חורין, אין שייך שעבוד בו".

<> למעלה ציונים 125, 147.

<> "אכילה זאת [של מצה] אכילת מצוה, והשתיה היא מתיחסת אל האכילה, שאין אכילה בלא שתיה" [לשונו למעלה לאחר ציון 179]. וראה למעלה ציונים 257, 294.

<> פירוש - דעת רבי בנאי [שהובאה למעלה במדרש (לאחר ציון 321)] היא שארבע כוסות הן כנגד ארבע לשונות של גאולה, ודעה זו התבארה למעלה בארוכה [לאחר ציונים 187, 237].

<> אודות שביצ"מ קנו ישראל את מעלתם העליונה, כן כתב כמה פעמים. וכגון, למעלה פל"ט [נ:] כתב: "כי כאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים יצאו מענין החמרי, כי מצרים נקראו 'חמורים', והיו ישראל גוברים עליהם, כאשר התבאר למעלה... שכל יציאת מצרים לא היה רק דבר זה; שיצאו ממצרים, החומר הגרוע והפחות". ולמעלה פמ"ד [רסב:] כתב: "יש בישראל ענין אלקי שאין בכל הנמצאים. ולפיכך אמר אחריו [שמות כ, ב] 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי היציאה מארץ מצרים מורה שיש לישראל מעלה אלקית נבדלת מן הגשמית... ומאחר שקנו המעלה האלקית ראוי שיתיחד שמו יתברך על ישראל בפרט, כמו שאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', כי הם ראוים לו יתברך". ולמעלה פמ"ה [שנא:] כתב: "בפרשת ציצית נאמר [במדבר טו, מ-מא] 'ועשיתם את כל מצותי והייתם קדושים וגו' אני ה' אשר הוצאתי אתכם וגו''. זכר יציאת מצרים, מפני שאמר [שם פסוק לט] 'וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם', אמר שראוי לכם לעשות כל המצות, שאתם ראוים לזה מצד ש'הוצאתי אתכם מארץ מצרים'. כי מאחר שיצאו מארץ מצרים, שזהו הוראה על מעלה עליונה, ומפני זה ראוי לכם לקיים מצות ה', שכל מצות ה' הם מצות אלקיות, אשר שאר אומות מצד הגשמי והחומרי שבהם אין ראוים למצות אלקיות, שהם דרכי ה', רק ישראל מצד מעלתם האלקית שקנו כשיצאו ממצרים... שאין ישראל כמו שאר אומות, שאין ראוי להם המצות האלקיות, שלא יתחברו דברים אלקיים אל דברים החמרים. אבל ישראל שהוציאם ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה, נראה כי ישראל נבדלים מענין החומר, שהרי הוציאנו ממצרים על ידי שנוי הטבע, ולפיכך ראוים אנחנו לעדות וחקים ומשפטים אלקיים, אשר אין ראוים לכל האומות". ולמעלה פמ"ז [תקנג:] כתב: "כי כאשר יצאו ישראל ממצרים קנו ישראל מדריגתם ומעלתם אשר הם על כל האומות" [ראה להלן הערה 371]. ולהלן בסוף הספר [בתחילת "הלכות יין נסך ואיסורו"] כתב: "דבר זה תכלית מדריגת ישראל ומעלתן ההבדל הזה שהם מובדלים ומופרשים מן העמים, שלא יהיו כגויי הארץ. ועיקר דבר זה היה כאשר גאל אותם ממצרים, דכתיב [שמות ו, ז] 'ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'". ובח"א לב"ב טו. [ג, סט.] כתב: "כי ישראל יצאו ממצרים במדריגה עליונה מאוד, ובשביל כך השטן היה מקטרג על מדריגתם שקנו ישראל באותה שעה" [ראה למעלה פל"ה הערה 9, פל"ט הערה 177, פ"מ הערה 104, פמ"א הערה 147, פמ"ב הערות 16, 118, פמ"ד הערות 22, 23, פמ"ה הערה 118, ופמ"ז הערה 522, להלן הערות 339, 358, ופס"ב הערה 129].

<> "כי כאשר בא ההוראה בפסח מצה ומרור על מדריגת ישראל כמו שנתבאר למעלה" [לשונו להלן לאחר ציון 368]. ולמעלה [לאחר ציון 86] כתב: "אחר המדריגה העליונה הזאת שישראל הם להקב"ה, נמשך אחר זה הגאולה, שהוא המצה", ושם מאריך בזה בכמה טעמים. וראה למעלה הערה 85.

<> "והם נבחרו מתוכם" [לשונו בהמשך]. וכמו שנאמר [דברים יד, ב] "כי עם קדוש אתה לה' אלקיך ובך בחר ה' להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה". ואומרים [בברכת התורה] "אשר בחר בנו מכל העמים". וכן אומרים [תפילת שלש רגלים] "אתה בחרתנו מכל העמים". וכוונתו להדגיש שבחירת ישראל מחייבת המצאותן של האומות שלא נבחרו. ולמעלה פנ"ד [לאחר ציון 5] כתב: "עיקר הכתוב בא להגיד איך קירב הקב"ה את ישראל ובחר בהם. ואילו לא היו שאר אומות גם כן, מה שייך בזה בחירה בדבר שאין שם אחר, אבל בודאי היו שם אחרים, והקב"ה בחר בהם". וכן נאמר [שמות יט, ה] "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ", וכתב רש"י [שם]: "אתם תהיו לי סגולה משאר אומות, ולא תאמרו אתם לבדכם שלי, ואין לי אחרים עמכם, ומה יש לי עוד שתהא חבתכם נכרת, 'כי לי כל הארץ', והם בעיני ולפני לכלום". וכן השריש הרמב"ן [דברים ז, ז], וז"ל: "'ויבחר בכם' מכל העמים שתהיו אתם סגולה ונחלה לו, כי הבחירה בכל מקום ברירה מן האחרים" [ראה למעלה פ"ח הערה 216, פל"ט הערה 141, פמ"ו הערה 4, פנ"ד הערה 6, ופרק זה למעלה הערה 30].

<> מה שפתח "מכל האומות" וסיים "מן ארבע מלכיות" יוסבר על פי דבריו בסמוך [לאחר ציון 339], שכתב: "כל מדריגת האומות, שהם ארבע מלכיות". ולמעלה פ"ח [שצב:] כתב: "כי האומות הם נכללים בד' ראשים, כוללים כלל האומות, לא ראי זה כראי זה... ד' מלכיות שהם ראשי האומות". ובנצח ישראל פ"כ [תלו.] כתב: "מדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'". ושם ר"פ כא [תמד.] כתב: "אי אפשר לעולם בלא מושלן של מלכות של האומות, והם ד' מלכיות", ושם מבאר שארבע המלכיות מורות על גשמיות האומות. ובדרשת שבת הגדול [רלא.] כתב: "כי כל העולם, שהם ישראל וגם ארבע מלכיות". והבן יהוידע [ר"ה כג.] כתב: "ד' מלכיות שהם כוללים כל שבעים אומות" [הובא למעלה פ"ח הערה 140]. וראה להלן ציון 355.

<> למעלה בספר זה [רעו.].

<> לשונו למעלה פ"ה [רעו.]: "ואם תשאל, ולמה צריך להפכים, ולמה לא תהא בריאת אברהם בלבד מבלי הפכו... שאם תשאל כך, לא מחכמה שאלת על זאת. כי הדברים האלו ידועים בעצמם, כי לא ברא הקב"ה את אברהם בלבד בעולם מחמת חסרון המקבל, שלא יתכן להיות המקבל הפעולה שלימה, לכך נמשך אל העלול חסרון, כי בריאת העולם הזה אין במציאותו השלימות בכולו. כמו שתמצא האדם אשר ברא הקב"ה, ויש בחלק ממנו דבר נכבד, הוא השכל. ואין עליך לשאול למה לא בראו שכלי בלא חומר, כי אין מדריגת האדם נותן כך שיהא שלם כל כך שיהא כלו שכלי, ואמנם בחלק ממנו ימצא זה. וכך היה בכלל העולם, אשר אין מדריגת העולם שיהא בכללו השלימות, רק בריאת עולם במדריגה אשר השלימות יש בחלק, ולא בכללו. ואילו לא נברא בעולם רק אברהם וזרעו, היה מדריגת העולם הזה שהוא כולו שלם. והנה זהו ענין אברהם ואומה הנבחרת שהם חלקים, ואי אפשר מבלתי האומות, שאין שלימות העולם רק בחלק לבד, והחלק הזה חלק ה', כדכתיב [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'". וכן כתב להלן פס"ז [ראה למעלה פי"ז הערה 13, פי"ח הערה 22, פכ"ב הערה 80, פל"ד הערה 6, פל"ט הערה 66, ולהלן פס"ב הערה 92].

<> לא מצאתי שביאר נקודה זו בנצח ישראל. והנה כאן מתייחס לספר נצח ישראל כדבר שיהיה בעתיד ["ועוד יתבאר זה בעזרת השם יתברך בספר נצח ישראל"], אך כמה פעמים התייחס לספר זה בלשון עבר. ואודות כך ראה למעלה פי"ח הערה 44, פנ"ד הערה 126, ופרק זה למעלה הערה 121.

<> פירוש - היות ישראל לחלק ה' היא היא המבדילה את ישראל מן העמים, וכמו שנאמר [ויקרא כ, כו] "והייתם לי קדושים וגו' ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי". וכן כתב למעלה פכ"ה [שצח.]: "כי מאחר ששם הזה נקרא עליהם, הם לחלקו יתברך שהוא נבדל מכל, וכך יהיו נבדלים מכל האומות, כדכתיב [ויקרא כ, כו] 'ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי', שבשם הזה הוא יתברך נבדל מיוחד, וכך יהיו ישראל נבדלים מיוחדים" [הובא למעלה הערה 94]. ובנצח ישראל פ"י [רסב:] כתב: "כי האומות מרובים, ויהיו ישראל חס ושלום בטלים בהם... לכך קבע בישראל שלשלת המחבר אותם אל השם יתברך, ובזה הם נמצאים ונבדלים בפני עצמם, שהם חלק ה' [דברים לב, ט], ואינם בטלים אצל הרוב" [הובא למעלה פנ"ד הערה 170]. ובח"א לב"מ עא. [ג, כט.] כתב: "כאשר יצאו ישראל ממצרים, יצאו במדריגה העליונה ששם הבחנת הכל, כי הוציא השם יתברך את ישראל ממצרים, ולקחם לו לעם, &**ובזה הבדיל**^ השם יתברך בין ישראל לאומות" [הובא למעלה פמ"ה הערה 70, ופמ"ז הערה 522]. וראה להלן הערה 358. @**וגם רומז**^ בדבריו שארבע המלכיות הן כנגד ארבעת הצדדין של הגשם, וישראל הם כנגד הנקודה האמצעית שבין הצדדים. וכן כתב להדיא להלן [לאחר ציון 365]: "באה הוראה מארבע כוסות על מדריגת ארבע מלכיות, אשר מדריגת ישראל הקדושה ביניהם". וכן כתב בנצח ישראל ר"פ כא [תמד.], וז"ל: "ישראל האומה היחידה, היא מלכות שיש בה הקדושה האלקית, והיא מובדלת מן המלכות האומות. וזה כי המלכיות האלו הם מתייחסים מצד עולם הזה, אשר העולם הזה יש בו שני דברים; כי הוא עולם גשמי כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה. ומכל מקום אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי... וכנגד זה עמדו בעולם שתי בחינות מחולקות; האומות שהם נוטים אל הגשמי, וזהו בחינה אחת. והאומה הישראלית, האומה הקדושה, כנגד הבחינה השנית, שיש בעולם בחינה שראוי לעולם צד בחינה קדושה בלתי גשמית... ומפני כי העולם הזה הוא גשמי, והגשם יש לו רחקים, והרחקים הם ד', שהם רחוקים מחולקים, והם ד' רוחות העולם... כנגדם יש בעולם ד' מלכיות... ומפני שיש בכל שטח אמצעי, והוא מסולק מכל ד' צדדין, לכך כנגד זה הוא המלכות הקדושה, הוא מלכות ישראל" [הובא למעלה פי"ח הערה 52, פמ"ו הערה 185, ופמ"ז הערה 499].

<> כמבואר למעלה הערה 335.

<> כי האומות נבראו לשמש את ישראל, וכמבואר להלן הערות 364, 365. וכן ישראל הם כנגד הנקודה האמצעית שבין ארבעת הצדדין [כמבואר בהערה 339], והאמצע מקשר את הצדדין, בה בשעה שהוא גם נבדל מהצדדין, וכמבואר למעלה פל"ה הערה 77, עיי"ש.

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 306]: "כל דבר שהוא יותר עליון במדריגה, הוא כולל כל דבר שהוא למטה ממנו במדריגה". לכך מדריגת ישראל העליונה כוללת את מדריגת ארבע מלכיות הנמוכה הימנה. וראה למעלה הערה 307. ובכת"י [שפח] ביאר יותר, וז"ל: "כי רבי לוי סבר כי המדריגה והחשיבות שיש לד' מלכיות, זכו ישראל ג"כ אליה בליל היציאה. שאי אפשר לומר שישראל שהם דבוקים במדריגה העליונה, עם ה', לא יקנו המדריגה שיש לד' מלכיות. ואם כן בודאי כל מעלה שיגיע אל ד' מלכיות, זכו ישראל ג"כ, שבכלל מדריגת ישראל ומעלתם נכלל הכל, וגם הם ירשו אותה החשיבות שיש לד' מלכיות, ואין ספק בזה. אלא שההבדל שיש בין ישראל לד' מלכיות, כי אותו החשיבות שהיה לד' מלכיות עיקר להם, שהרי אין להם מדריגה אחרת. אבל בישראל שיש להם מעלה אחרת אלוקית, וזהו עצם מדריגתם המעלה האלוקית, היה המעלה הזאת, מה שיש לד' מלכיות, אינו עיקר לישראל... לכל מלכות ומלכות מעלה מיוחדת, וכאן בא לומר שישראל יהיו להם אותם המעלות מכל המעלות שיהיו לאלו ד' מלכיות, כי במדריגה העליונה שיש לישראל יש כל הדברים האלו". והפחד יצחק שבת מאמר ז [אות ג] כתב: "נתחיל מעובדת הבריאה הכי יסודית. קיים עולם, וקיים אדם בו. בקיומו של עולם נאמר בו 'כי טוב' סתם, ואילו על קיומו של אדם נאמר [בראשית א, לא] 'כל אשר עשה והנה טוב מאד'. מכאן אנו אומרים שמהותו של האדם היא לכלול בתוכו ולצרף לאישיותו את כל חלקי העולם, כמו שנאמר לו לאדם [בראשית א, כח] 'ומלאו את הארץ וכבשוה וגו''. עלייתו של העולם הוא בזה שהוא הולך ומצטרף לצורת אדם. והנה הצומח והחי מצטרפים לצורת אדם דרך מהלך המזונות, ודרך מהלך הלבושים. [ב"ק עא:] ואמר רב נחמן, האי דלא אמרית לך מאורתא, משום דלא אכלי בשרא דתורא. והיינו דהחיות של בשר השור נתהפכה אצל רב נחמן להחיות של סברא בדברי תורה". והרי יחס ישראל לאומות הוא יחס האדם לבעלי חיים [כמבואר למעלה פכ"ב הערה 112, ופמ"ה הערה 15, וש"נ]. וכשם שמדריגת האדם כוללת את מדריגת בעלי החיים, כך מדריגת ישראל כוללת את מדריגת אומות העולם.

<> כמו שכתב בסמוך [לאחר ציון 363]: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד, כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפילים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל ישראל, והם [ישראל] נבראו בשביל עצמם... כי אין הבריאה בעצם רק לישראל, ואל ישראל נמשך הכל". ובמחשבת חרוץ אות יג כתב: "בעולם הזה גם כן בני ישראל הם לב העולם שממנם תוצאות חיים לכל העולם כולו, שגם כל האומות יונקים מהם. דעל כן אמרו בתענית [ג:] דאי אפשר לעולם בלא ישראל, וכן בכמה דוכתי. דאם חס ושלום יכלה ישראל, יאבד ויכלה כל העולם כולו, וכבעל חי שניטל לבו, דאין לו חיות עוד" [הובא למעלה פל"ט הערה 61]. וראה להלן הערות 364, 365.

<> כמבואר למעלה ציון 306.

<> וכן מצינו שהשביעי הוא נחשב באמצע [כפי שכתב למעלה בהקדמה שלישית (קכט:), ופמ"ו (שע:)], והשביעי הוא נבחר, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"ב אות ה [נד:]: "כי השביעי לעולם נבחר, כי הוא נגד 'ערבות', הרקיע השביעי, שהוא כסא כבודו קדוש ומקודש [חגיגה יב:], לכך השביעי נבחר לעולם, כדאיתא במדרש רבה בפרשת אמור [ויק"ר כט, יא]". וראה למעלה פמ"ו הערות 25, 192, ולהלן הערה 352.

<> הקדמה שלישית [קכט:]. וראה הערה 348.

<> למעלה פמ"ו [שסח., שצז:], ולהלן פרקים סט, ע. וראה הערה הבאה.

<> לשונו למעלה הקדמה שלישית [קכט:]: "השביעי, שהוא האמצעי, ונקרא 'היכל הקודש' [ספה"י פ"ד מ"ג], הוא מכוון באמצע, לפי שהאמצעי נבדל מהכל, שהרי אינו נוטה לשום צד מן הצדדין, ומפני כך האמצעי מתיחס תמיד אל הקדושה והמעלה הנבדלת מן הגשמית, כמו שהיתה הארץ הקדושה ובית המקדש מכוון באמצע העולם. וזה מפני כי הצדדים, מפני שהם צדדים יש להם רוחק, וכל רוחק הוא גדר הגשם, אשר יש לו רחקים. אבל האמצע אין לו רוחק כלל, רק עומד באמצע, נבדל מן הצדדים שהם רחקים, ולפיכך האמצעי נבדל מן הגשם. אלו הם שש צדדי העולם עם היכל הקודש, הוא האמצעי". ולמעלה פמ"ו [שסח.] כתב: "וכאשר תעיין ותמצא שהגשם יש לו חלופי ו' צדדין, והם; המעלה והמטה, ימין ושמאל, פנים ואחור. וכל שש צדדין אלו מתיחסים אל הגשמית, בעבור שכל צד יש לו רחוק, וזהו גדר הגשם. אמנם יש בו שביעי, והוא האמצעי, שאינו נוטה לשום צד. ומפני שאינו מתיחס לשום צד, דומה לדבר שהוא בלתי גשמי, שאין לו רוחק. ולפיכך יש גם כן לזמן, המתיחס ומשתתף עם הגשם, ששה ימים, והם ימי חול, אבל השביעי קדוש. ונמצא כי שבעה ימי שבוע הם דומים לגשם הפשוט, שיש לו ששה קצוות והאמצעי שבניהם. זהו ענין ששת ימי חול, והשביעי הוא קודש". וכן כתב בקיצור להלן פס"ט. ולהלן פ"ע כתב: "דבר ברור הוא כי הגשם הפשוט אשר יש לו הרחקים השלשה, דהיינו האורך והרוחב והגובה, ויש לו שש פיאות, דהיינו פאת המעלה ופאת המטה, ופאת הימין ופאת השמאל, ופאת הפנים ופאת האחור, והם שש פיאות. ומפני כי אלו פיאות נוכחים זה לזה, נחשב האמצעי שאינו פיאה, רק עומד באמצע, לענין בפני עצמו. והם נקראים שש קצוות עם היכל הקודש מכוון באמצע. כי האמצעי, מה שהוא באמצע, אין לו בחינות שום צד כלל. ודבר זה יש לו מעלה נבדלת מן הגשם, כי כל גשם יש לו התפשטות צד, שזהו ענין הגשם התפשטות הרחקים, והאמצעי, שעומד באמצע, מתיחס לדבר בלתי גשמי, שאין לו רוחק. ולכך נקרא 'היכל הקודש', מקודש מן הגשמי, וכבר הארכנו בזה". ובתפארת ישראל פכ"ב [שלא.] כתב: "האמצעי לעולם נבחר; שהרי ארץ ישראל, שהיא באמצע הישוב, נבחרה לקדושה. וירושלים באמצע ארץ ישראל, נבחרה יותר. ובית המקדש באמצע ירושלים, נבחר יותר לקדושה. ולפיכך האמצעי מורה על הבחירה" [הובא למעלה פ"מ הערה 120, ופנ"ד הערה 13].

<> כמבואר בתורה שדגל מחנה יהודה היה למזרח [במדבר ב, ג], דגל מחנה ראובן היה לדרום [שם פסוק י], דגל מחנה אפרים היה למערב [שם פסוק יח], ודגל מחנה דן היה לצפון [שם פסוק כה].

<> לשון רש"י [במדבר ה, ב]: "שלש מחנות היו שם בשעת חנייתן; תוך הקלעים היא מחנה שכינה. חניית הלוים סביב, כמו שמפורש בפרשת במדבר סיני [במדבר א, נ], היא מחנה לויה. ומשם ועד סוף מחנה הדגלים לכל ארבע הרוחות, היא מחנה ישראל". ושוב כתב רש"י [דברים לב, יא] "יסבבנהו - אשרינון סחור סחור לשכינתיה, אהל מועד באמצע, וד' דגלים לד' רוחות". וכן כתב רש"י [סוטה כ:], וז"ל: "במדבר נמי היו ג' מחנות; לפנים מן הקלעים מחנה שכינה, 'והלוים יחנו סביב למשכן העדות' [במדבר א, נג], זה מחנה לויה. והדגלים ג' פרסאות, זה מחנה ישראל".

<> שנאמר [במדבר ב, יז] "ונסע אוהל מועד מחנה הלוים בתוך המחנות וגו'", ופירש רש"י [שם] "ונסע אוהל מועד - לאחר שני דגלים הללו", וראה גו"א שם אות ה [יט.].

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ע [תתרצו.]: "כאשר בחר הקב"ה, בחר בארץ ישראל, שהוא באמצע העולם. ובחר אחר כך במקדש, שהוא באמצע ארץ ישראל [תנחומא קדושים אות י]. ודבר זה מפני שכל דבר שהוא נוטה מן האמצע אינו ראוי לקדושה. כי כבר אמרנו פעמים הרבה מאד שכל דבר שיש לו רוחק מתיחס אל הגשמי, שהגשם יש לו רוחק. אבל האמצעי, בשביל שאין לו רוחק, שהרי הוא באמצע, מתיחס אל הדבר הנבדל. ומפני זה בית המקדש הוא הקדוש, מפני שבית המקדש הוא באמצע" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 33, ופ"ח הערה 310]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תלד.] כתב: "חילוק יש בין חיצונית והפנימית; כי לעולם הפנימי הוא לקדושה האלקית, וזה בכמה מקומות, כי הפנימי הנסתר הוא מיוחד לקדושה... שהקדושה מקומה בפנים, ודבר זה מבואר מאוד. וראיה לזה, ארבעה דגלים לארבע רוחות, והאוהל מועד, שהוא הקדושה, היה בפנימי [במדבר ב, יז]. ודבר זה ימצא תמיד" [הובא למעלה פמ"ב הערה 17]. נמצא שביאר שני טעמים לקדושת האמצע; (א) משום שאין לו רחקים [דבריו למעלה בהקדמה שלישית, להלן פ"ע (הובאו בהערה 348), ותפארת ישראל]. (ב) משום שהוא פנימי [דבריו בבאר הגולה]. ויש להעיר מדבריו בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [סו:], שתמה על דברי רש"י שם [בראשית כח, יז] שביאר שביהמ"ק מכוון כנגד אמצע הסולם [בחלום יעקב], וז"ל: "קשה, מאי קדושתו של אמצע הסולם שהיה הבית המקדש מכוון כנגדו. בשלמא ראש הסולם, או רגלי הסולם במקום שהסולם שם עומד, יש קדושה, אבל במקום אמצע הסולם מאי חשיבות איכא". ולפי דבריו כאן "כי הקדושה באמצע" מה מקום יש לתמיה זו. ובשלמא לפי ההסבר שקדושת האמצע היא מפאת היות האמצע נסתר, ניחא, כי אין אמצע הסולם נסתר. אך לפי ההסבר שקדושת האמצע היא מפאת שאין לאמצע רחקים, דבר זה שייך גם לאמצע הסולם. ויל"ע בזה.

<> ראה למעלה הערה 308 מה שנתקשה מכאן על דבריו שם.

<> פירוש - ארבע כוסות מורות על מעלת ישראל [אע"פ שהכוסות האלו מורות על ארבע המלכיות].

<> "מדריגתם העליונה [של ישראל] כאשר בחר השם יתברך בהם מכל האומות, ולקח אליו ישראל מן ארבע מלכיות... ולפיכך באה ההוראה בארבע כוסות על מדריגת ארבע מלכיות, וישראל יש להם מדריגה מיוחדת נבדלת לעצמם, שהם חלק ה'" [לשונו למעלה לאחר ציונים 333, 338].

<> וזה גם מורה על מעלת ישראל ועיקריותם, שארבע המלכיות תלויות בישראל, "כי ישראל נותנים קיום לכולם" [לשונו למעלה לאחר ציון 342].

<> ישראל.

<> שנעשו ישראל לחלק ה', וכמבואר למעלה הערות 332, 339. ודע, שלמעלה פ"י [תקכט:] כתב: "ולקמן יתבאר אצל ארבע כוסות כי היין מורה על הגזירה מן השמים, כמו שיתבאר לקמן בעזרת השם", ומשוה זאת שם ליין ששלח יוסף ליעקב, שבאמצעותו רמז ליעקב על גזירת הגלות של מצרים [מגילה טז:]. ולא ברור לגמרי לאיזה אחד מהסבריו [בפרק זה] כוונתו. ואולי כוונתו לדבריו כאן, שהיין מורה על כח ארבע מלכיות.

<> במיוחד שיש להבין זאת, כי למעלה [לאחר צון 236 (למ"ד ד' הכוסות הן כנגד ד' לשונות של גאולה)] ביאר שהשתיה היא נבדלת יותר מהאכילה, ולכך המצה מורה על הגאולה, וד' כוסות מורות על תכלית מעלתה העליונה של הגאולה. ואילו כאן מבאר לאידך גיסא; ד' כוסות הן כנגד ד' מלכיות, והמצה כנגד ישראל, ולפי זה שתיית כוסות מורה על מדריגה נמוכה יותר מאכילת מצה, וזה צריך ביאור.

<> אודות שהאכילה היא קיום האדם, כן כתב בגו"א בראשית פ"א אות נב [לב:], וז"ל: "האכילה הזאת... תהיה סעודה המקיים וסועד את האדם, ונותן לו קיום, לכך תקרא 'סעודה'... מלשון סעד". ובנצח ישראל פכ"ה [תקלג:] כתב: "האכילה, שהוא קיום האדם... כי אין ספק שהאכילה מקיים את הנפש". ובבאר הגולה באר הראשון [לז:] כתב: "כי האוכל הוא נפש האדם, כי האוכל מחיה את האדם עצמו". ובנתיב העבודה פט"ז [א, קכו:] כתב: "כאשר בא האדם לאכול, מפני שהאכילה היא קיום גופו, וחיות של אדם תלוי בזה, אין ראוי שיהיה בטומאה, רק שיהיה אכילתו ופרנסתו בטהרה ובקדושה". ושם פי"ז [א, קכח:] כתב: "לכך יש לו לברך [ברכות לה.] 'המוציא לחם מן הארץ'. והפרש יש בין אדמה ובין ארץ, כי 'אדמה' נקראת אף אחר שנתלש קצת מן הארץ, כמו עפר שנקרא 'עפר' אחר שנתלש. אבל 'ארץ' לא נקרא רק כל הארץ ביחד... ומפני כך הארץ היא מתיחסת אל הלחם, כי הלחם סועד הלב ונותן קיום לאדם, ואין דבר שיש לו קיום כמו הארץ, שנאמר [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 254].

<> לשונו בדר"ח פ"ה מ"ח [רנט.]: "הדברים שהם הכרחיים לאדם, כמו הלחם, שאם לא היו הדברים שהם הכרחיים, שהוא חיותו של אדם, לא היה דבר בבריאה, שהרי אין כאן פרנסה... [אך יש] שברא לאדם דברים אף על גב שאינם נותנין פרנסה וחיות לאדם, מכל מקום צריכים להם להשלים חסרון האדם. כי המים שהאדם שותה לצמאון שלו, אבל אינם מפרנסין את האדם, ואין נותנים לאדם חיות, רק שהיה מת בצמא אם לא ישתה". ובח"א לב"ב עה. [ג, קח.] כתב: "כי האכילה מפרנס את האדם, וישוב המזון הוא חלק הניזון, והוא השלמת עצמו. אבל השתיה נקרא כאשר יחסר לו דבר, ומה שמסלק החסרון יקרא שתיה, כי אין השתיה שישוב המזון חלק הניזון. אף שאמרו חכמים [שבועות כב:] שתיה בכלל אכילה, מכל מקום אינם שוים, כי יש לכל אחד ענין בפני עצמו... ואין חסרון זה חסרון בעצמו כמו שהוא חסרון רעב, כאשר יש לו לגמרי חסרון בעצמו. אבל השתיה כאשר יש לו חסרון מה... הצמא אינו כ"כ חסרון, כי אין השתיה חסרון כמו הרעב".

<> כגון משקין שבאין בשביל הפת לשרות המאכל [תוספות ברכות מב.].

<> "השתיה גם כן שלימות גמר האכילה, והשתיה נמשכת אחר האכילה, כי אין אכילה בלא שתיה" [לשונו להלן לאחר ציון 377]. ודמות ראיה לזה מה שאמרו בגמרא [שבועות כב:] "שבועה שלא אוכל, ושתה חייב... סברא, דאמר ליה אינש לחבריה נטעום מידי, ועיילי ואכלי ושתו". הרי השתיה נכללת באכילה מסברא, וכנראה שזהו משום שהשתיה באה בשביל האכילה. @**וכדאי לצרף**^ לכאן דברי מרן בעל הפחד יצחק [ספר הזכרון עמוד לב]: "בדברי חז"ל [חגיגה יד.], 'משען לחם' [ישעיה ג, א], זה הלכה. ו'משען מים' [שם], זה אגדה. רואים אנו מן הנסיון כי אכילת סעודה לשם השקטת הרעב, גוררת אחריה צמאון. אבל שתיית משקה לשם השקטת הצמאון, לעולם לא תגרור אחריה רעב. והוא הדין בצורה הרוחנית של הדברים; מתוך השתקעות בעיון ההלכה של תורה, נולד צורך טבעי לשתיית יינה של תורה, המתבטא בחלק האגדה שבתורה. ואילו מתוך ההשתקעות בחלק האגדה, לעולם לא תיוולד דרישה להדבק בחלק העיון שבהלכה. ובאמת רואים אנו כמה גדולים שהתחילו דרכם בחלק ההלכה, ולבסוף נשתקעו באגדה. וגדולים שהתחלת דרך עלייתם תיכף היתה מיניקת האגדה, לא עברו לעולם לרעות בשדה ההלכה".

<> כאמור, זהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בביאור "משנת כל ישראל" [הקדמה שניה לדר"ח (פד:)] כתב: "כי אף אם נבראו האומות, אינם רק לשמש את ישראל, אם היו ישראל עושים רצונו של מקום". ובגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.] כתב: "בשביל ישראל... נברא העולם, וכל שאר העולם נברא בשביל ישראל". ושם דברים פכ"ה אות כה [שצד.] כתב: "כי כל האומות כולם נבראו לשמש את ישראל, כדכתיב [דברים טו, ו] 'ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשולו'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:] כתב: "שאר האומות הם טפלים בבריאה, וכמו שברא השם יתברך שאר הנבראים בשביל האדם, ולא נבראו לעצמם, כך כל האומות הם בשביל ישראל". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפג.] כתב: "אין לאומות קיום ועמידה בעולם רק על ידי ישראל, והאומות תלוים בישראל, ואין ישראל תלוים באומות". ובאור חדש פ"א [ש.] כתב: "האומות אינם עיקר בעולם, והם תלוים בזולתן, כי לא נבראו האומות לעצמם, רק בשביל זולתם... לכך האומות אינם עיקר בעולם, והם טפולים אצל ישראל... תלוים בישראל". ושם פ"ח [תתשיט.] כתב: "אצל ישראל הפרש גדול בינם ובין ממון שלהם, כי הם עצמם עיקר, ואילו ממון שלהם אין זה רק שמשמש לצרכיהם מה שהם צריכים... אבל האומות, הם והממון שלהם הכל דבר אחד, כי גם כן הם נבראים לשמש את ישראל". ובדרוש על המצות [ס:] כתב שישראל משמשים [עוזרים] לאומות "כי אם לא היו ישראל, לא היו יוצאים ונבראים האומות בעצמם. ובזה ישראל משמשים להם, ואין האומות משמשים לישראל". ואמרו חכמים [יבמות סג.] "אפילו משפחות הדרות באדמה אין מתברכות אלא בשביל ישראל... אפילו ספינות הבאות מגליא לאספמיא אינן מתברכות אלא בשביל ישראל... אין פורענות באה לעולם אלא בשביל ישראל". ובח"א ליבמות סג. [א, קלו:] כתב: "אפילו משפחות הדרות וכו'. פירוש זה, כי ישראל הם לב העולם ועיקר העולם, והכל מתברך בשביל העיקר, כמו שהלב מפרנס כל האברים שבגוף. וכמו שאמרו ז"ל [תענית י.] על ארץ ישראל, שהיא שותה תחילה, ומן התמצית שותה הכל... כך בשביל ישראל מתברך הכל, אף שהם דרים תוך הארץ, לא על הארץ. וכן הספינות, אף על גב שהם דרים בים לא על הארץ, מתברך הכל בשביל ישראל. כי ישראל... נחשב כמו לב האילן אשר הוא בתוך האילן, ומתוך האילן מתברך הכל, דהיינו כל הענפים היוצאים מן השורש. כי השורש הוא השם יתברך, שהוא השורש ועיקר הכל, ומן השם יתברך נבראו ממנו ישראל בעצם ובראשונה, מקבלים ישראל הברכה... ובשביל ישראל נברא הכל... ולפיכך בשביל ישראל מתברך הכל". ובח"א לסנהדרין קב. [ג, רלז:] כתב: "בשביל ישראל נברא העולם... והם עם אחד, והכל טפלים אצלם נמשכים אחריהם, והם כמו תוספת בלבד על דבר שהוא עיקר". ובח"א לע"ז י: [ד, לה:] ביאר גם כן שישראל הם קיום העולם, ולכך נמשלו לד' רוחות, עיי"ש. ובח"א לחולין קט: [ד, קיד:] כתב: "האומות אין ראוי להם הבריאה, רק בשביל שנבראו ישראל, וראוי להם הבריאה... כי דבר זה א"א שיהיו נבראים ישראל בלבד" [ראה למעלה פ"ה הערה 132, פ"ו הערה 14, פי"ט הערה 123, פל"ט הערות 61, 67, 83, פמ"ד הערה 145, פמ"ז הערות 276, 520]. @**ובכמה מקומות**^ ביאר לפי זה מדוע רק ישראל נקראים "בנים" למקום [דברים יד, א], לעומת אומות העולם. וכגון, בהקדמה שניה לדר"ח [ע:] כתב: "ישראל נקראים 'בנים' אל השם יתברך [דברים יד, א]... ואף על גב כי כל הנבראים נאמר גם כן עליהם 'מעשה ידיו', כמו שאמרו רז"ל [מגילה י:] 'מעשה ידי טובעים בים, ואתם רוצים לומר שירה', הפרש יש, כי אינם נקראים 'בנים' למקום. ואם הם מעשה ידיו של הקב"ה, אינם מעשה ידיו בעצם, רק שנבראו בשביל לשמש את ישראל, לכך אין עליהם שם 'מעשה ידיו'... אבל ישראל נבראו לעצמם, והם נקראו בשביל זה 'בנים'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:] כתב: "האהבה שיש מן השם יתברך אל ישראל... כי ישראל נקראו 'בנים' למקום, וידוע כי האב אוהב את בנו מפני שבא הבן ממנו, ודבר שבא ממנו מצורף אליו ביותר. וישראל הן מן השם יתברך נבראים, כי אף על גב שכל הנבראים הם מן השם יתברך, מכל מקום אין דבר שבא ממנו בעצם ובראשונה כמו ישראל". ובתפארת ישראל פי"ז [רסב:] כתב: "כי ישראל נקראו 'בנים' למקום... כי הבן אינו נברא לשמש את האחר". ובבאר הגולה באר השלישי [רסה:] כתב: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר הנמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך לא נקרא בשם 'בנים', המורה על התולדה והבריאה, רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם, ולכך שם זה נקרא על ישראל [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם'". ושם בבאר הרביעי [תטז.] כתב: "כי עיקר בעולם הם ישראל... כי לכך נקראו האומה הזאת שהם 'בנים' [דברים יד, א]... כי הבן אינו משמש לאחר, אבל הוא לעצמו. ולא כן הדבר שאינו לעצמו, רק משמש לאחר". וכן כתב בגו"א דברים פי"ד אות א [רלג:], באר הגולה באר הרביעי [שצ:], ח"א לקידושין לא. [ב, קלח:], ח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו:], ועוד.

<> כן ביאר הרבה פעמים בספר זה. וכגון, למעלה פכ"ג [של:], ר"פ כט [תעח:], פל"ט [כ:], פמ"ד [רסז., רעא., רחצ., שי:], פמ"ז [תצא:], להלן פס"ד, ועוד. וחלקם הובאו למעלה פנ"ב הערה 173, קחם משם.

<> פירוש - גם לפי דעת רבי לוי ד' כוסות באות להעיד על ישראל, כפי שלמ"ד הראשון במדרש [שד' כוסות הן כנגד ד' לשונות של גאולה] ד' כוסות הן כנגד מה שהיה לישראל.

<> דע שבכת"י [שפח-שפט] האריך לבאר שארבע המלכיות דביקות בכח אלקי עליון מאוד, אלא שאינן מקבלות את הכח הזה בסדר המציאות, אלא בענין שיוצא מסדר המציאות. לכך הכח שלהן מביא עליהן טומאה, וכפי שהיה אצל בלעם הרשע [רש"י ויקרא א, א]. וראה בסמוך הערה 372.

<> כפי שהביא למעלה את המדרש [ב"ר פח, ה], לאחר ציון 321. ורש"י [ישעיה נא, יז] כתב: "התרעלה - הוא משקה המטמטם ומתיש כח האדם". ורש"י [תהלים ס, ה] כתב: "יין תרעלה - האוטם את הלב ועוטפו רעל, לשון עטיפה הוא".

<> למעלה לאחר ציונים 85, 332. וראה להלן ציון 384.

<> כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 237], שהמצה מורה על עצם הגאולה, וד' כוסות מורות על המדריגה הנמשכת מעצם הגאולה.

<> לשונו בכת"י [שצ]: "זאת המדריגה שתביא לעתיד פורעניות לאומות, אין ספק שהוא יותר עליון ויותר גדולה, שהרי על ידי זה יכלו אומות מן העולם, שאין ראוי להם המציאות לפי האמת. וזה מעלה יותר בודאי כשיכלו האומות, ויתנהג העולם במידת האמת, לכלות האומות עובדי עבודה זרה". וצרף לכאן שמדתו של יעקב היא אמת ["תתן אמת ליעקב" (מיכה ז, כ), וראה למעלה פנ"ד הערה 139], וממנו יצאו רק ישראל, שלא היתה פסולת בזרעו, לעומת אברהם ויצחק שהיתה פסולת בזרעם, שיצאו מהם ישמעאל ועשו [כמבואר למעלה פ"ט (תצט:-תקא.)]. הרי מדת האמת מחייבת סילוקן של אומות העולם. ויעקב הוא הבחור שבאבות [ב"ר עו, א], וזה מורה שסילוק האומות הוא המדריגה העליונה ביותר [אך להלן ביאר מדריגה זו מצד ש"יכלו המתנגדים להם", וראה להלן הערה 381]. ולמעלה פמ"ז [תקנג:] כתב: "'שמעו עמים ירגזון' [שמות טו, יד]. פירוש זה, כי כאשר יצאו ישראל ממצרים קנו ישראל מדריגתם ומעלתם אשר הם על כל האומות, ואשר לבסוף יהיו ישראל מאבדים האומות כלם, ולכך נאמר 'שמעו עמים ירגזון'". הרי מעלתם העליונה שקנו ישראל ביצ"מ היא זו שתביא לבסוף שיהיו ישראל מאבדים את האומות. באופן שתחילת איבוד האומות היתה ביצ"מ. ומקרא מלא הוא [במדבר כד, ח] "קל מוציאו ממצרים כתועפת ראם לו יאכל גוים צריו ועצמתיהם יגרם וחציו ימחץ", וכפי שכתב בנצח ישראל פנ"ט [תתקיג.], וז"ל: "'אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו'. כי מפני שהשם יתברך הוציא אותם ממצרים, יש לישראל מעלה אלקית לגמרי, כאשר השם יתברך הוא לאלקיהם. וזה 'אל מוציאו ממצרים', ולכך 'יאכל גוים צריו ועצמותיהם יגרם וחציו ימחץ'. מפני שהנבדל מכלה ואוכל את הדבר החמרי, שהוא מתנגד אליו, עד שאין מציאות לדבר החמרי אצל הנבדל. ולכך אמר 'אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו'... שהוא יאכל צריו, מצד שהנבדל הוא אוכל מתנגד שלו, הוא החמרי, עד שיהיה מבטל אותם לגמרי, ולא יהיו נמצאים". ולמעלה פכ"ב [רפט:] כתב: "כי ראוי משה לעשות את האומות שממה, כי הדבר הנבדל מצד שהוא נבדל יחריב את הדברים אשר הם גשמים, כמו שכתוב [שופטים יג, כב] 'מות נמות כי אלקים ראינו'. ומזה תוכל להבין כי הדברים הגשמים נחרבים מן הדברים הנבדלים. וכאשר היה מעלת משה רבינו עליו השלום נבדל, נקרא [דברים לג, א] 'איש האלקים', והאומות אין בהם דבר נבדל, והם מענין החומר, לכך נחרבו מן משה 'איש האלקים'". ובדר"ח פ"ה מ"ג [פג:] כתב: "השם יתברך מאבד האומות מפני אברהם". וכשם שאברהם ומשה מאבדים האומות מחמת מעלתם, כך ישראל שיצאו ממצרים יאבדו את האומות מחמת מעלתם [ראה למעלה פכ"ב הערה 113, פמ"ה הערה 119, פמ"ז הערה 523, פנ"ו הערה 119, להלן הערה 393, ופס"א הערה 145]. ולמעלה פמ"ז [תסה.] ביאר שבסוכות מקריבים שבעים פרים [במדבר כט, יג-לב] כנגד שבעים אומות [סוכות נה:], ובשמיני עצרת פר אחד [במדבר כט, לו], נגד אומה יחידה [סוכה נה:], כנגד הזמן שיעברו האומות מהעולם. וכידוע זה הוא תוקפו של שמיני עצרת, שנשארו רק ישראל עם הקב"ה, וכמבואר בזוה"ק [ח"א רח:], ובמעשה רב אות רלג. ובליקוטי הגר"א שם [אות יד] איתא: "כל ז' ימי החג הקרבנות נגד ע' אומות וע' שרים [סוכה נה:], אשר לא כן יום שמיני עצרת, שהוא דוגמת עולם הבא לעתיד, שלא יתערב זר בשמחתנו".

<> שעליהן מורות ארבע הכוסות. ובא להורות שסילוק כח האומות הוא דבר עליון מאוד מחמת שכחן הוא דבר עליון מאוד, לכך סילוק כחן מורה על מדריגה עליונה מאוד. ועוד אודות רום מדריגת ד' המלכיות, כן האריך בכת"י [שפח-שפט] לבאר שארבע המלכיות דביקות בכח אלקי עליון מאוד, אלא שאינן מקבלות את הכח הזה כראוי, ולכך הוא מביא עליהן טומאה [ראה למעלה הערות 342, 367]. וזה לשונו [בדילוג]: "כאשר ראה דניאל אלו ד' מלכיות, ראה מלכות ראשונה דומה לזהב, דומה בחשיבותו ומדריגתו כזהב, כמו שנאמר [דניאל ב, לח] 'אנת הוא רישא דדהבא' כמו שאמר דניאל. ולכל מלכות ומלכות נתן דניאל מעלה מיוחדת; כי המלכות השניה נתן לו מדריגתו שיש לו עושר גדול מאוד, לכך ראה מלכות שניה בכסף [שם פסוק לב], להורות על רבוי הכסף שיש למלכות מדי. וראה מלכות שלישית של נחושת [שם פסוק לט], על תוקפו ועל גבורתו שהיה למלכות יון. וראה מלכות רביעית של ברזל [שם פסוק מ], להורות על שיש להן להשחית את הכל, כאשר הברזל משחית הכל. סוף סוף לכל מלכות ומלכות ראה מעלה מיוחדת... אמנם אתה בן אדם, אם תהיה לך להבין תבין דברים נפלאים ועמוקים מאוד, ואגלה קצת אם אפשר לך לעמוד על דברי חכמים. וזה כי יש לך לדעת שאלו ד' מלכיות המושלים בעולם, יש בהם דביקות [ב]כח אלוקי, ובשביל כך מושלים בעולם, דאלו ד' מלכיות דביקים בכח אלקי, אך שזה הכח האלוקי הדבק בד' מלכיות אלו אינו בא להם כדרך סדר המציאות, כי מצד גודל אותה המדריגה ועלוי שלה אין זה ראוי לעולם הזה, ולפיכך הוא לד' מלכיות שלא כדרך סדר המציאות... ודבר ברור כי ד' מלכיות שהם מושלים בעולם, אל תאמר שכח שלהם אין ענין גדול מאוד, אבל הם דביקים בכח אלקי עליון מאוד, אלא שאינם מקבלים את הכח הזה בסדר ראוי לענין המציאות. ולפיכך אצל ד' מלכיות הכח שלהם דבר טמא מאוד, כי אצלם שאין להם כסדר המציאות הראוי להם, הוא דבר טמא". אמנם בנר מצוה [סה.] כתב: "כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי... וכך בודאי הכחות של ד' מלכיות, שיש להם כח שאינו נבדל, גוברים על ישראל מתחלת העולם. אבל בסוף ימי העולם, אז יסתלקו כוחות אשר הם כח גופני, ויתגבר כח ישראל הקדוש הנבדל". ולכאורה מכך משמע שאין כח ד' מלכיות דבק בכח אלקי עליון. ויל"ע בזה. @**ובכת"י שם**^ מפנה את הלומד לדבריו שכתב למעלה בכת"י פי"ב [שנ: (שייך לפי"ג בנדפס)], וז"ל שם: "ענין זה דבר עמוק מאוד, כמעט שאי אפשר לרמוז, ובקצרה ארמוז. דע כי האומות הם מונים לחמה [סוכה כט.]... וישראל הם... מונים למאור הקטון [שם]. ואולי תאמר, בודאי מעלת החמה הוא יותר גדול ממעלת המאור הקטון, ולמה יהיה הדבר כך. דע, כי במה שהם מונין האומות לחמה הוא דבר יוצא מן המציאות. כי לפי ענין המציאות ראוי שיהיו מונין לירח, שהוא קרוב אלינו, ויותר מצטרף אל הבריות, ובשביל כך יש למנות אליו. ומה שמונים האומות לחמה אינו לפי המציאות. למה הדבר דומה, לאחד שרואה לאור החמה, אבל הוא עומד במקום צל, שאין החמה מגיע אליו. ואחד רואה לאור הירח, והירח הוא קרוב לו, והוא עומד באור שלו להדיא. אין ספק שזה יש לו מעלת האור יותר, מי שהוא עומד באור הירח, ממי שהוא רואה לאור החמה, כיון שיש צל מפסיק בינו לבין החמה. וזה גם כן האומות מונין לחמה, אין החמה להם בסדר המציאות, כאשר אין החמה קרוב אל הבריות, ולפיכך מנין שלהם שהם מונין לחמה מורה שהגוים הם תוהו ובוהו, כי אינם מקושרים בסדר המציאות, רק בצד אשר יוצא מן סדר המציאות. לכך יש לך לדעת, כי מה שמספר בני יעקב מספר ע' נפש, מורה על מעלה גדולה מאוד, שענין אותה מעלה יותר גדולה ממה שהאומות הם שבעים אומות, וישראל היו ע' נפש פרטים" [הובא למעלה פי"ג הערה 22]. ובקהלת יעקב, ערך בבל, כתב: "בבל הוא חכמה בינה דעת דקליפה [זוה"ק ח"ב לד:]... וכפי הבנת פשט הזוהר משמע דהוא כתר דקליפה... 'בבל' בא"ת ב"ש [ששכ], גימטריא 'כתר'. ולפי הנראה מסדר ד' מלכיות, בבל הוא בחינת חכמה דקליפה". ובערך ספחת כתב: "כבר כתבתי דעניין ארבע מלכיות כנגד חכמה ובינה תפארת ומלכות שבקדושה, בבל חכמה, מדי בינה". ובערך בהרת כתב: "נודע יון מלכות הג', נגד תפארת דקדושה". ובערך אדום [ב] כתב: "מלכות אדום הוא גלות ד', ונראה שהוא בחינת מלכות דקליפה".

<> למעלה [רצב:].

<> למעלה [תקטו.].

<> לשונו למעלה פ"ו [רצב:]: "אברהם יחידו של עולם מנצח הארבעה, שהם מתנגדים לעיקר העולם. ואלו ארבעה מלכים הם כחות חיצונות, ולפיכך הם ארבע כנגד ארבע צדדים, שהם כוחות חיצונות. וכנגד זה היו ארבעה מלכים אלו, אשר הם כחות חיצונות, מתנגדים אל דבר שהוא עיקר ואינו צד, והוא אברהם שהיה יחיד בעולם, והבן דבר זה". ולמעלה פ"י [תקטו.] כתב: "מה שגזר הקב"ה להיות הגירות ארבע מאות שנה [בראשית טו, יג], מפני כי התנגדות אל אברהם היה תמיד מספר הזה, כאשר נתבאר למעלה בפרק ששי באריכות... כי אברהם היה יחיד, ומלכים הד' היו מתנגדים לו, והיו רוצים להזקק לגלגל עינו של עולם, כי ארבע מלכים הם מתנגדים ליחיד. ולכך אמר שהיו רוצים להזקק [ב"ר מב, ג] 'לגלגל עינו של עולם', שרוצה לומר לעיקר של עולם. והצד מתנגד לעיקר, כי הוא נוטה מן עיקר להיות כנגדו. ולכך היו המלכיות נגד הצדדין, שהם ארבע, והיו רוצים להתנגד אל אברהם, שהוא עיקר". וברי שכל מה שכתב על אברהם, כחו יפה על ישראל בניו. וכן כתב בפתיחה לאור חדש [רכ.]: "ארבעה מלכיות אלו, שהיו מתנגדים ואויבים לגמרי לישראל, שלא היו כמותם, בעבור שהיה כוונתם לבטל את ישראל. וההתנגדות הוא ארבע, דהיינו ד' צדדים שהם מתנגדים אל האמצעי, שהוא עיקר". ובח"א למנחות נג: [ד, פד:] כתב: "כי ד' מלכיות ביחד הם מתנגדים אל האמצע ביחד... וישראל הם האמצעי, שעומד בתוך ד' רוחות נוכחי להם, מתנגד אל כלם" [הובא למעלה פ"ו הערה 45, פ"י הערות 20, 21, ופמ"ה הערה 125]. ובנר מצוה [ז.] ביאר שמחמת כן ד' המלכיות מתנגדות להקב"ה, שהוא אחד והאמצעי. וראה להלן הערה 388.

<> להלן [לאחר ציון 382] יבאר את התנחומין הללו.

<> פירוש - אכילת מצה מורה על הגאולה עצמה [מעלת ישראל], ושתיית ד' כוסות מורה על שלימות הגאולה שהיתה לישראל [הפסד המלכיות ותנחומין לישראל].

<> כמבואר למעלה הערה 180. וראה להלן ציון 394.

<> למעלה [לאחר ציונים 240, 252].

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 276]. ולמעלה הערה 277 נתבאר ההבדל בין יין לשאר מי פירות.

<> כי עצם ההתנגדות הוא בטול לזה שמתנגדים אליו, וכמו שכתב למעלה פמ"ב [קצה:]: "ישראל [הם] על כל האומות... וכאשר יש התנגדות, אין כאן מעלה עליונה על כל האומות". ולמעלה פנ"ד [לאחר ציון 217] כתב: "כי ההתנגדות לאחר הוא מעוט לאותו דבר שהוא מתנגד לו". ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפו.] כתב: "אין דבר אחד הוא בטול לאחר רק אם הוא כנגדו והפך שלו". ושם פ"ה מי"ז [תיג:] כתב: "כי בטול הדבר מגיע מצד המתנגד, אשר מתנגד אל דבר. וכאשר... אין כאן מתנגד כלל, הוא קיום הדבר". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנב:] כתב: "כי סבת ההפסד הוא ההפך אשר יש לדבר, אשר הוא נפסד אליו, וכאשר אין הפך, אין כאן הפסד" [הובא למעלה פנ"ד הערה 218, וש"נ]. לכך כילוי המתנגדים הוא חוזק מציאות לזה שהתנגדו אליו. וראה למעלה הערה 371 שבכת"י [שצ] ביאר טעם אחר למעלה העליונה שיש בכילוי המתנגדים, וכלשונו: "שאין ראוי להם [לאומות] המציאות לפי האמת, [ו]זה מעלה יותר בודאי כשיכלו האומות, ויתנהג העולם במידת האמת, לכלות האומות עובדי עבודה זרה".

<> בנר מצוה [סז.] הביא את המדרש [ילקו"ש ח"א רמז תשנט] שארבע מלכיות נרמזו בפרשת פרה אדומה [במדבר יט, ב], וכתב לבאר: "ויש לתמוה מאד, כי מה ענין ד' מלכיות אלו אל פרה אדומה, לרמוז בפרה אדומה המלכיות. אבל פירוש ענין, כי פרה אדומה מצותה היא ממדרגה עליונה, עד שאין אדם יכול להשיג את המצוה הזאת. ואף שלמה עם חכמתו אמר [קהלת ז, כג] 'אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני' על מצוה זאת [יומא יד.]. וכן מה שעמדו ד' מלכיות בעולם, וכן סלוקן מן העולם, הוא בא ממדרגה עליונה מאד" [ראה למעלה הערה 109].

<> מדבר על תנחומין לישראל, כי המדרש [ב"ר פח, ה] שהביא למעלה [לאחר ציון 320] המשיך לבאר כן, שאמרו [שם]: "וכנגדן הקב"ה משקה את ישראל ארבע כוסות של ישועה לעתיד לבא, שנאמר [תהלים טז, ה] 'ה' מנת חלקי וכוסי', [תהלים כג, ה] 'דשנת בשמן ראשי כוסי רויה', [תהלים קטז, יג] 'כוס ישועות אשא'. 'כוס ישועה' לא נאמר, אלא 'כוס ישועות', אחד לימות המשיח, ואחד לימות גוג ומגוג" [לשונו למעלה לפני ציון 322]. ובירושלמי [פסחים פ"י ה"א] הובאו הדעות שנזכרו במדרש בב"ר, אך שם איתא: "עתיד הקב"ה להשקות את ישראל ארבעה כוסות של נחמות" [לעומת לשון הב"ר "ד' כוסות של ישועה"]. והמהרש"א [כתובות ח:] כתב: "דאמרינן בב"ר דכנגדן הקב"ה משקה ד' כוסות של ישועה ונחמה לישראל לעתיד לבא". הרי "ישועות" ו"נחמות" בנות חדא בקתא אינון. וראה להלן הערה 390.

<> למעלה לאחר ציונים 85, 332, 368.

<> לשונו להלן פס"א [לאחר ציון 11]: "יש מקשים, מה הועיל לנו היציאה, הרי אנו משועבדים בשאר מלכיות, דמאי שנא מלכות מצרים משאר מלכיות".

<> אודות שהנחמה היא חזרה למצב הראשון, כן כתב בנצח ישראל פמ"א [תשכב.], וז"ל: "ויש אומרים מנחם בן חזקיהו שמו [של המשיח (סנהדרין צח:)]. וביאור ענין זה, כי ראוי משיח לשם הזה, וראוי להיות שמו 'מנחם בן חזקיהו'. כי הוא כאשר הגיע לאחד אבל ומיתה, ומקבל נחמה, כאילו חוזר לחיותו. וכך המשיח יהיה מנחם אותם ומשיב נפשם, וכאילו חוזר להם חיותם". ובילקו"ש [ח"ב רמז תעד] אמרו "ב'אנכי' בראתי העליונים ואת התחתונים, 'אנכי עושה כל' [ישעיה מד, כד]... ב'אנכי' אני מנחם אתכם, 'אנכי אנכי הוא מנחמכם' [ישעיה נא, יב]". ובנצח ישראל פמ"ח הביא מדרש זה, וכתב לבאר [תשצט:]: "כי בלשון 'אנכי' הכל, לפי שהוא מורה על עצם של המדבר. ולפיכך ב'אנכי' ברא הכל, כי מאמתת עצמו נברא הכל. לכך מנחם את ישראל בלשון 'אנכי', לומר שהנחמה שלעתיד בה הכל, ויהיו ישראל מנוחמים בכל". הרי שהנחמה היא מהדורא תנינא של הבריאה; הבריאה נעשתה בתיבת 'אנכי', והנחמה תיעשה בתיבה זו. ועולה מכך שישנו שויון בין הבריאה לנחמה, כי אין הנחמה אלא חזרה למצב הראשון.

<> מעמיד כאן "תקוה" ביחד עם נחמה, שכל עוד שידוע שלבסוף תהיה נחמה, יש תקוה גם לפני בואה של הנחמה. ואמרו חכמים [סנהדרין צז.] "אין בן דוד בא עד שיתיאשו מן הגאולה", ובח"א שם [ג, רח:] כתב: "שיתייאשו מן הגאולה, ויהיו יושבים בחושך הגלות, ולא יקוו עוד לנחמה ולטובה עוד".

<> יש להבין מה בא להדגיש כאן במלים "אשר הם בעצם מתנגדים לישראל" [ובכת"י (שצ) כתב כדבריו כאן אות באות, אך ללא מלים אלו]. ואולי יש לומר, שבא לבאר מדוע כבר בליל היציאה, שהיא תחילת ישראל, יש צורך לנחמם על הצער שעתידות ד' המלכיות לעולל להם בהמשך הימים. ועל כך מבאר שאין התנגדות ד' המלכיות לישראל התנגדות מקרית, שאין לה אלא את שעתה ומקומה, אלא זו התנגדות בעצם לישראל [כמבואר למעלה הערה 375], ולכך היא דבר שיש להתייחס אליו אף לפני שבא לעולם, כי בודאי יבוא לעולם. ומעין כן ביאר בנר מצוה [ו.-ז.] מדוע ארבע המלכיות נרמזו בתחילת הבריאה [בפסוק "והארץ היתה תוהו ובהו וגו'" (בראשית א, ב), כמבואר במדרש (ב"ר ב, ד)], משום "שיש כאן חסרון בבריאה עצמה... וזה היה סבה עצמית" (לשונו בנר מצוה שם)].

<> ועל פנימיות זו מורה היין [כמבואר למעלה לאחר ציון 280]. וצרף לכאן מאמרם [סנהדרין ע.] "לא נברא יין בעולם אלא לנחם אבלים, ולשלם שכר לרשעים, שנאמר [משלי לא, ו] 'תנו שכר לאובד ויין למרי נפש'", ופירש רש"י [שם] "למרי נפש - לאבלים, לפכוחי צערייהו". ובח"א שם [ג, קסח.] כתב: "פירוש, היין אינו ראוי לעולם הזה, כי היין יש בו עניין אלקי, שהרי הוא משמח אלקים ואנשים [שופטים ט, יג]. ודבר זה יכול האדם לדעת ולהבין שהוא יוצא מן פנימית הענב, שהוא נסתר, מורה על שהיין יש לו מקום נסתר, אינו מן העולם בנגלה... והיין שבעולם הזה שיוצא מפנימית הענב ויש בו ענין רוחני, לא היה ראוי בעולם הזה רק לנחם בו אבלים, שהגיע לו מיתה באחד מקרוביו, והיין מפקח אותו, ומשיב נפשו עליו. ולדבר זה צריך דבר כמו זה שאינו מן עולם הזה, כי המיתה נטילת נפש הוא מצד עולם הזה, והיין שהוא יוצא מפנימית הענב, מפקח אותו ומשיב את נפשו עליו, כאלו היה גובר על העולם" [הובא בחלקו למעלה פמ"ב הערה 17]. הרי שהיין שייך בעצם לנחמה.

<> "וכוס אחרית ותקוה" [הוספה בכת"י (שצ)], וכמבואר במדרש הנ"ל [ראה הערה 383]. ואודות שהנחמה באה ממקום נסתר, כן כתב בח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ.]: "ויש אומרים מנחם בן יחזקיה שמו [שם]. וביאור ענין זה, כי ראוי משיח לשם הזה, וראוי להיות שמו מנחם בן יחזקיה. כי הנחמה נקרא כאשר הגיע לו הצרה, ומתנחם על צרתו בדבר נסתר, אין כל כך נגלה, שאם היה נגלה לא היה נקרא נחמה... כי לכך נקרא 'מנחם', שהוא מנחם את ישראל מצרתם, ומחזיק אותם. וזה השם 'מנחם בן יחזקיה' מתיחס למשיח לפי המדריגה העליונה הנסתרת הפנימית שמורה על הנחמה, ואין זה מעלה נגלית, רק נסתרת. ולפיכך 'יש אומרים' אמרו שם הזה, שאין נגלה מי האומר, כי דבר נסתר מתיחס אליו אומר נסתר... ועוד יש בזה מה שזכר שם אביו 'בן יחזקיה' ענין חכמה מאוד מאוד, כי הנחמה שאמרנו שהוא ענין נסתר, ראוי שיצא מן בעל החוזק, שהחוזק הוא בימין, שהוא מתעלה ומתרומם עד המדריגה העליונה, והבן זה".

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 236]: "ולפיכך כאשר בא ההוראה על עצם הגאולה בפסח מצה ומרור, שזה מורה על עצם הגאולה, בא ההוראה עוד בארבע כוסות על מדריגה יותר עליונה. כי מדריגת גאולה זאת, שהיה לה מדריגה על מדריגה, עד שמגיע מדריגת גאולה זאת אל מדריגה עליונה. ולפיכך כאשר בא ההוראה באכילת מצה על הגאולה, באה הוראת ארבע כוסות, להורות על מדריגה יותר עליונה שיש לגאולה. כי ההפרש שיש בין האכילה והשתיה הוא דבר זה; כי האכילה כמו שיתבאר הוא יותר גשמי מן השתיה, כי המשקה הוא דק יותר, וכל דבר שהוא דק הוא יותר רחוק מן הגשמי... ולפיכך בא שתיית ארבע כוסות על מדריגת הגאולה, שהיא יותר עליונה... ולפיכך אכילת מצה וארבע כוסות באו להורות על מדריגת הגאולה, שהיה מדריגת הגאולה מדריגה על מדריגה, כי כן הוא האכילה והשתיה, שהשתיה, שהוא ממשקה, אינו גשמי כמו האכילה".

<> פירוש - רבי יהושע בן לוי ביאר שארבע הכוסות הן "כנגד ד' כוסות של תרעלה שהקב"ה משקה את עובדי כוכבים" [לשון הב"ר פח, ה]. ובירושלמי [פסחים פ"י ה"א] הביאו דעה זו בזה"ל: "כנגד ד' כוסות של פורענות שהקב"ה עתיד להשקות את אומות העולם". אם כן האומות הן אלו שישתו את הכוסות, ולא ישראל, ולכך קשה מדוע חובת שתיית ד' כוסות מוטלת על ישראל. ומה שלא הקשה כן גם על דעת רבי לוי [שהובאה במדרש קודם לדעת רבי יהושע בן לוי], שאמר שד' כוסות הן "כנגד ד' מלכיות", משום שרבי לוי לא הדגיש מי הוא השותה את הכוסות, ורק אמר "כנגד ד' מלכיות". ובמיוחד לפי מה שביאר למעלה את דעת רבי לוי [מציון 331 ואילך] דאיירי במעלת ישראל שנבחרו מתוך האומות, לכך בודאי ישראל יהיו אלו השותים את הכוסות, אשר מורות על מעלתן. אך לפי רבי יהושע בן לוי שאיירי בהשקאת האומות וכליונן, שפיר יש להקשות מדוע שתיה זו מוטלת על ישראל.

<> פירוש - כליון האומות נובע מכח הקדושה של ישראל, וכמבואר למעלה [הערה 371], לכך ישראל שותים ד' כוסות, ולא האומות, כי בליל היציאה הבכח לכליון האומות נמצא אצל ישראל, ולא הגיע עדיין לאומות.

<> "השתינ גם כן שלימות האכילה, והשתיה נמשכת אחר האכילה, כי אין אכילה בלא שתיה" [לשונו למעלה לאחר ציון 377].

<> עד כה ביאר ד' דעות של חכמים אודות ד' כוסות; (א) הן כנגד ד' לשונות של גאולה [למעלה לאחר ציון 182]. וזה גופא ביאר בשלשה הסברים [כמלוקט למעלה הערה 236]. (ב) הן כנגד ד' כוסות שנאמרו אצל פרעה [למעלה לאחר ציון 322]. (ג) הן כנגד ד' מלכיות [למעלה לאחר ציון 331]. (ד) הן כנגד ד' כוסות של תרעלה שעתיד הקב"ה להשקות האומות [למעלה לאחר ציון 367].

<> כן כתבו רש"י ורשב"ם [פסחים צט:], התשב"ץ בביאור "שפוך חמתך" [במאמר חמץ, (יבין שמועה לז.)], ארחות חיים [הלכות ליל פסח אות יג], כל בו [סימן נ ד"ה למנחה], ועוד.

<> ירושלמי פסחים פ"י ה"א, ב"ר פח, ה. ולמעלה [לאחר ציון 182] ביאר דעה זו בכמה אנפי, וכמלוקט למעלה הערה 236.

<> אע"פ שביאר למעלה כמה פירושים לדעה זו, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 183]: "והנה פירוש אלו ארבע לשונות יש להם פנים רבים, וכבר פירשנו למעלה אלו ארבע לשונות, וכולם הם דברים ברורים". ואילו מדבריו כאן ["זהו עיקר הפירוש"] משמע שפירש למעלה רק פירוש אחד, אין זה קשיא, כי כבר כתב למעלה [לאחר ציון 184] שכל הפירושים האלו הם משורש אחד, וכלשונו: "ולאיש החכם אשר נתן ה' בו חכמה ודעת, ידע כי משורש אחד יצאו הפירושים". ועל שורש אחד ניתן לומר "זהו עיקר הפירוש".

<> בכל הדעות שנאמרו אודות ד' כוסות.

<> כפי שכתב למעלה פי"א [תקמו:] "ואין להאריך כי הם דברים נסתרים". ובנצח ישראל ס"פ ס [תתקכח.] כתב: "ואין לפרש יותר, כי הם דברים עמוקים, רק יבין האדם מעצמו". וראה למעלה פי"א הערה 68, פי"ב הערות 76, 77, פנ"ב הערה 168, פנ"ו הערה 111, פנ"ח הערה 91, וש"נ, ולהלן פס"א הערה 168.

<> ביטוי זה אינו נמצא בשאר ספריו, אלא רק כאן. ובמדרש שיהש"ר [א, ח] אמרו "[משל] לבאר עמוקה מלאה מים, והיו מימיה צוננין ומתוקים וטובים, ולא היתה בריה יכולה לשתות ממנה. בא אדם אחד, וספק לה חבל בחבל, משיחה במשיחה, ודלה ממנה ושתה. התחילו הכל דולין ושותין. כך מדבר לדבר ממשל למשל עמד שלמה על סודה של תורה". והמלבי"ם [משלי יח, ד] כתב: "האדם שרוצה לדבר ולהציע דברי החכמה, צריך לקשור חבל בחבל משיחה במשיחה, עד יוציא המים מן העומק, וידלנה למעלה".

<> יבאר ששלש מצוות הלילה [פסח, מצה, ומרור] הן כנגד ג' האבות, וד' כוסות הן כנגד ד' אמהות. ומה שמכנה זאת "על דרך דברי אגדה", קצת משמע שרוצה לומר שאין ביאור זה בא מתוך חכמה פנימית, אלא נאמר בדרך אומדנא. וכן משמע מדבריו בגו"א בראשית פמ"א אות טז [רפב:], שכתב: "ומצאתי פירוש בדרך אגדה... ודבר זה דברי אגדה, ויש להשיב עליהם". וכן הרמב"ן [ויקרא א, ט] כתב: "ואלה דברים מתקבלים, מושכים את הלב כדברי אגדה. ועל דרך האמת יש וכו'". הרי ש"דברי אגדה" הם לעומת "דרך האמת".

<> הנה כבר ביאר כמה פעמים שיצ"מ נעשתה בזכות האבות. וכגון, למעלה פי"ז [קטו:] כתב: "היו בודאי נגאלים מפני ברית אבותם". ולמעלה פכ"א [רסא.] כתב: "תמצא כי ישראל היו נגאלים [ממצרים]... מצד חסדי אבות, כדכתיב [שמות ב, כד] 'ויזכור אלקים את בריתו [את אברהם את יצחק ואת יעקב]... והזכיר למשה גם כן, אמר [שמות ג, ו] 'אנכי אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', הזכיר לו חסדי אבות, שבשביל זה בא לגאול אותם". ולמעלה פל"ו [תרסח:] כתב: "ישראל נגאלו בזכות האבות, שנשבע להם לגאול בניהם". ולהלן בפרק זה כתב: "כי בזכות אבות ואמהות יצאו ישראל". ובנצח ישראל פי"ג [שלד.] כתב: "כי גאולה ראשונה במצרים, אף שהיה השם יתברך המוציא בלבד, עיקר הסבה הוא שבועת האבות, וכדכתיב בכתוב [שמות ו, ג] 'וארא אל אברהם וגו''". ושם פל"א [תקצה:] כתב: "גאולה ראשונה במצרים היה בזכות האבות, שנשבע לאבות שיגאלו הבנים... כי הקץ היה מצד האבות". ושם פס"ב [תתקמב:] כתב: "כי גאולה ראשונה היתה מתחייבת מצד ישראל ומצד זכות אבות... וזכות ומדריגת האבות גרם, ודבר זה מחייבים הכתובים". ולפי זה יש לשאול מה הצורך במצות פסח מצה ומרור, הרי בלא"ה זכות אבות היתה עומדת להם לישראל. ובח"א לסנהדרין צד. [ג, קצב.] כתב: "ויש לך לדעת כי משה וששים רבוא שנגאלו בזכות אבות ובזכות הברית, לא היה נחשב זה להם ברכה, כי הברכה הוא תוספות טובה, ולא היה דבר זה נחשב טובה למשה ולישראל, רק כאילו על פי הדין והמשפט גאלם". ואם כן מהו הצורך במצות פסח מצה ומרור. אמנם דיוק לשונו כאן מיישב שאלה זו, שכתב: "פסח מצה ומרור, &**להודיע**^ כי בזכות אבות יצאו ישראל ממצרים, ובשבילם זכו ישראל אל הגאולה". נמצא ששלש מצות אלו לא באו לעורר זכות אבות, אלא הן באו להודיע לנו שזכינו לגאולה זו בזכות האבות [הובא למעלה פל"ו הערה 126]. וראה להלן ציון 424.

<> יש להבין, לשם מה מציין כאן שיעקב הוא בחור שבאבות. זאת ועוד, שכבר למעלה פל"ו [תרעו.] ביאר ש"פסח הוא ליעקב" וכדבריו כאן, אך לא ציין שם שיעקב הוא בחור שבאבות כפי שעשה כאן. ויש לומר, כי בפרק זה למעלה [מציון 73 ואילך] ביאר בארוכה כיצד המצה והמרור נמשכים ונתלים בקרבן פסח, ובתוך דבריו כתב [למעלה לאחר ציון 152] בזה"ל: "הרי לך מצות הפסח שנאכל עמו מצה ומרור; כי הפסח הוא שאנו אל השם יתברך שהוא אחד, ומן השם יתברך אשר הוא אחד שתי המדות, אשר האחת מצה, מורה על החירות, והשניה השעבוד. כי מי שהוא אחד יש בידו שתי המדות, כמו שהתבאר. או שתאמר כי הפסח הוא מה שאנו אל השם יתברך כמו שהתבאר למעלה, ובמה שאנו אל השם יתברך נמשך לנו המצה ונמשך לנו המרור, הכל כמו שהתבאר למעלה. וזה מצות פסח על מצות ומרורים... והתבאר לך אלו שלש מצות, פסח ומצה ומרור". הרי שקרבן פסח הוא יותר עיקר ממצות ומרורים, כי הם נמשכים מק"פ ונתלים בו ["מי נתלה במי, הוי אומר קטן נתלה בגדול" (ב"ב יב.)]. לכך לאחר שביאר תלות זאת, הוצרך להוסיף שקרבן פסח הוא כנגד הבחור שבאבות, בכדי שאב זה יהיה תואם לעיקריותו של קרבן פסח. אך למעלה פל"ו, לא ביאר שהפסח הוא יותר עיקר ממצה ומרור, ולכך לא ביאר שם שיעקב הוא בחור שבאבות. והטעם להיות יעקב בחור שבאבות נתבאר בדרוש על התורה [כה:], וכלשונו: "כי יעקב היה בחור שבאבות מפני שהוא שלישי להם, ולכך נקרא בחור... מפני זה נתנה התורה בירחא תליתאי גם כן [שבת פח.], שאין לך זמן שהוא נבחר באמת כמוהו, זמן ממוצע בחמימות, והאויר טוב ומזוג בשוה, כידוע, ומיד אחריו מתחיל זמן החמימות".

<> ופסוק זה מוסב על יעקב, וכמבואר במדרש שמיד יביא.

<> כן כתב למעלה פל"ו [תרעו.]. וראה למעלה הערה 45.

<> וזו מרירות, כי האור היא מתיקות, שנאמר [קהלת יא, ז] "ומתוק האור וטוב לעינים לראות את השמש", לכך הסומא השרוי בחושך [כמבואר למעלה פנ"ז הערה 202], שרוי במרירות. ולמעלה פל"ו [תרעו.] כתב: "מרורים הוא ליצחק, לפי שכל ימיו היה במרירות, שכהו עיניו". ויש להבין, הרי בפסוק נאמר [בראשית כז, א] "ויהי כי &**זקן יצחק**^ ותכהין עיניו מראות וגו'", וכיצד אפשר לומר "שכל ימיו היה במרירות, שכהו עיניו" [לשונו למעלה פל"ו], בעוד שהפסוק אומר שכהיית העינים באה לו רק בהמשך חייו [כשהיה זקן]. ובאמת בדר"ח פ"ה מ"ד [קכט:] כתב: "יצחק היה מורה על הגלות, שכהו עיניו בסוף ימיו". וכן קודם לכן [קכב:] כתב: "יצחק היה התחלתו בטובה וברכה, ובסוף חשכו עיניו מראות". ואולי אפשר לומר על פי מה שאמרו במדרש [ב"ר סה, ט, שמביא מיד בסמוך] "כיון &**שעמד יצחק**^ נתן לו יסורים, [דכתיב] 'ויהי כי זקן יצחק ותכהין [עיניו מראות]'". ויש לשאול, מהי עמידה זו, ועל מה היא מורה. ונראה שהכוונה היא לעקידה, וכמו שכתב במגלה עמוקות ר"פ תולדות, שלאחר העקידה נעשה יצחק בנו של אברהם, ועד אז היה נחשב בנה של שרה [עיי"ש בדבריו הקדושים. ומקור דבריו הוא בליקוטי תורה פרשת חיי שרה, ד"ה מה' יצא הדבר]. ובאור החיים [בראשית יח, י] כתב: "כשנולד יצחק לא היה ראוי להוליד כי בא מסטרא דנוקבא, ובמעשה העקידה זכה לנפש הראויה להוליד". ורק הראוי להוליד נקרא "אב", וכמו שאמרו חכמים [ב"ק ב.] "מדקתני אבות, מכלל דאיכא תולדות". ובח"א לב"ב צא. [ג, קיט:] כתב: "כי האבות מולידים, והארץ מגדלת בני אדם אשר בה, ולפיכך נחשב הארץ כמו אב. וזה שאמר הכתוב [ויקרא כו, מב] 'וזכרתי בריתי אברהם וגומר והארץ אזכור', כלל הארץ עם האבות, שגם יש לה ענין האבות". נמצא שאבהותו של יצחק החלה רק משעת העקידה, ומאז כהו עיניו [רש"י בראשית כז, א]. א"כ "כל ימיו" פירושו למשך כל ימי אבהותו של יצחק כהו עיניו. @**וצרף לכאן**^ דבריו בגו"א במדבר פ"ד אות ט [מא.] שכתב "מקדש שני היה בשביל זכות יצחק... והבן למה היה מקדש שני חסר אורים ותומים הארון ושכינה ואש ולוחות [יומא כא:], דכולם הם נמשכים מן האור, ויצחק כהו עיניו". ואם כהיית העינים לא היתה הסימן המובהק לאבהותו של יצחק, יקשה לומר שבבית שני חסרו הדברים הנמשכים מן האור מחמת שכהו עיניו של יצחק. אלא ברי הוא שכהיית העינים של יצחק אינה אירוע פרטי שהתרחש ליצחק, אלא היא המאפיין את אבהותו של יצחק, משום שהיא היתה למשך כל ימי אבהותו, וכמבואר כאן [הובא למעלה פל"ו הערה 121].

<> זהו המשך דברי המדרש.

<> כן כתב למעלה פל"ו [תרעו.]. ובנצח ישראל פמ"ו [תשעג:] כתב: "יצחק היה בעל יסורין כל ימיו". ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:]: "יצחק נתנסה ביסורין שהיו בגופו, שהרי כהו עיניו, ונחשב היה כמת, כי כל סומא נחשב כמת [נדרים סד.]. ולפיכך [בנוסף] על הנסיון הזה שעקד נפשו על המזבח, שזה היה פעם אחד בלבד, היה זה בו שהיה סומא, ודבר זה לא סר ממנו עד מותו". וקודם לכן [ג, רמז:] השוה את יצחק לאיוב, ששניהם היו בעלי יסורין. ובנתיב הענוה ס"פ א [ב, ד:] כתב: "מדת יצחק, שמחים ביסורין, שיצחק היה בעל יסורין, ולא נמצא כמוהו ביסורין, דכתיב 'ותכהין עיניו מראות'. ואמרו במדרש יצחק חדש יסורין [ומביא המדרש שם]". וכן הזכיר ענין זה בקצרה בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נה:], ח"א לשבת פח: [א, מה.], וח"א לב"ב טז. [ג, עא.]. וראה בנתיב התשובה פ"ב הערה 73 [הובא למעלה פל"ו הערה 122]. @**ויש להבין**^, שבהרבה מקומות נתבאר שיעקב אבינו הוא בעל הצרה המובהק, שכל ימיו היו בצער, וכמו שכתב רש"י [בראשית מג, יד] "מי שאמר לעולם די, יאמר די לצרותי, שלא שקטתי מנעורי; צרת לבן, צרת עשו, צרת רחל, צרת דינה, צרת יוסף, צרת שמעון, צרת בנימין". ולמעלה פ"י [תקכח:] כתב: "יעקב היה כל ימיו בצרה". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ה מ"ד [קכג.] כתב: "יעקב גם כן היה לו מדה מיוחדת, שרוב ימיו היה בצער. והוא שאמר [בראשית מג, יד] 'ואל שדי', שאמר לעולמו די, יאמר לצרותי די. וכמו שאמר לפרעה [בראשית מז, ט] 'ימי שנותי מעט ורעים'". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עז.] כתב: "תמצא כי יעקב היה צדיק גמור... ותמצא שהיה כל ימיו בצרה גדולה למאוד, כמו שאמר 'ואל שדי', מי שאמר לעולמו די יאמר לצרתי די, כי לא שקט מנעוריו". ובאור חדש פ"ד [תשנט:] כתב: "כי הצרות קרובות ליעקב כמו השק שהוא קרוב לאדם והוא דבק באדם, כך הצרות קרובות ליעקב. וכמו שאמר 'אל שדי', שאמר לעולמו די יאמר לצרתי די. ולכך אמר גם כן [תהלים כ, ב] 'יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלקי יעקב', ואמרו במדרש [ילקו"ש תהלים סימן תרפ] לא אמר 'אלקי אברהם' [לשון הילקו"ש (שם): "'אלקי אברהם' 'אלקי יצחק' אין כתיב כאן, אלא 'אלקי יעקב'"], כי יעקב היה מיוחד לצרה. ולכך הלביש יעקב שק על בשרו [בראשית לז, לד], לומר כי הצרות קרובות [ו]דביקות אליו ביותר". וכן כתב בח"א לגיטין נו. [ב, קג.]. ובנתיב היסורין פ"א [ב, קעד:] כתב: "'יעקב אבינו לא מת' [תענית ה:], כי היסורין מסלקין אותו מן פחיתות החומר עד שהוא קדוש, ולכך זוכה לזרע קדוש ממקור העליון ולחיים". ובנתיב התשובה פ"ב [לה:] כתב: "ג' בעלי תשובה; המדריגה העליונה ביותר שהם שבים מאהבה. ואחר כך אותם שהם שבים מחמת יראה... המדריגה השלישית שהם שבים מחמת יסורים, אשר מכח צרה חוזרים לשוב אל השם יתברך... האחד מצד מדת אברהם, שהוא מדת האהבה... הדרך השני מצד מדת יצחק, שהוא מדת היראה... והדרך הג' מדת יעקב, שהיה נודר בעת צרה, דכתיב [בראשית לה, ג] 'לאל העונה אותי ביום צרתי'. וכתיב [תהלים כ, ב] 'יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלקי יעקב'. ולא 'שם אלקי אברהם'". הרי שהעמיד את השב מחמת יסורין וצרות כנגד יעקב, ולא כנגד יצחק [ראה למעלה פ"י הערה 67]. וכן בנצח ישראל פמ"ו [תשעג:] הזכיר בחדא מחתא את יסורי יצחק וצרות יעקב, שכתב: "כל ימיו של אברהם היה בטובה, וכמו שאמר הכתוב [בראשית כד, א] 'וה' ברך את אברהם בכל', ולא היה לו צער כמו שהיה ליעקב וליצחק; שיצחק היה בעל יסורין כל ימיו, ויעקב אמר [בראשית מג, יד] 'אל שדי', [מי] שאמר לעולמו די יאמר לצרתי די, שמעולם לא נח ולא שלו". וכן בח"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:] הזכירם בחדא מחתא, שכתב: "יצחק נתנסה ביסורין שהיו בגופו... ויעקב נתנסה מה שהיה בעל צרה, כדכתיב [בראשית מג, יד] 'וקל שקי', שאמר לעולמו די, יאמר לצרתי די. ולכך אמר יעקב לפרעה 'ימי שנותי מעט ורעים'". ויש להבין מהו ההבדל בין צרות יעקב ליסורי יצחק. @**והיה נראה**^ לבאר שיסורי יצחק באים מעצמו, אך לא היה נרדף על ידי אחרים. לעומת זאת צרות יעקב באות מבחוץ, שהיה נרדף על ידי אחרים. וכן אמרו חכמים [ב"מ פז.] "עד יעקב לא הוה חולשא, אתא יעקב בעא רחמי, והוה חולשא ["שיחלה אדם לפני מותו ויצוה לביתו" (רש"י שם)]". ובח"א שם [ג, נא:] כתב: "כי קודם שהיה יעקב לא היה שייך חולשא, כי קודם היה כל אחד ואחד עומד במדריגה, מבלתי שהיה נכנס אחד בגבול חבירו, ולא היה כאן חולשא זאת לגוף. וכשבא יעקב, הלא תראה כי היה נרדף תמיד, מעשו ומלבן, ויותר מזה, שהיה לו צרות הרבה מאוד, עד שתמצא כי לא היה יעקב עומד בעצמו מבלי שיכנסו אחרים בגבולו, אבל נכנסו אחרים בגבולו. ודבר זה הוא למעלת יעקב העליונה, שהיו מקנאין בו, ורודפים הפגעים והמקריים אחריו, ועליו נאמר [קהלת ג, טו] 'והאלקים יבקש את הנרדף'. ומדה זאת היה ליעקב. והיה נולד עשו בבטן עם יעקב, שלא היה יעקב עולמו בלבד, ועשו הוא הרודף אחריו, ויעקב הוא הנרדף, והרודף לוקח גבול הנרדף כמו שאמרנו. ודבר זה הוא מדת יעקב בוודאי למי שמבין בסוד החכמה. ולפיכך עד יעקב לא הוי חולשה, וכאשר היה בא יעקב בא חולשא, שהיה אחד נכנס בגדר השני מן המקריים והפגעים, ומזה בא החולשא. ודבר זה לא היה רק ליעקב, כי לו היה המדה הזאת בפרט, כאשר ידוע... ודבר זה היה גורם שהגיע יעקב אל המדריגה העליונה, שקרבו השם יתברך מכל אדם, דכתיב 'והאלקים יבקש את הנרדף'. וזה בעצמו החולי, שרודפים אחריו הפגעים, והשם יתברך מקרבו, והוא עמו" [הובא למעלה פ"י הערה 67, ופל"ו הערה 148]. לכך היסורין של יצחק אינם מקנים לו שם "נרדף", לעומת צרות יעקב המקנות לו שם "נרדף" [וראה גו"א בראשית פכ"א אות טז (שנה.) שנקודה זו נתבארה שם היטב]. אך עדיין יקשה, שהמרור [שאנו עוסקים בו כאן] מורה על מה שהמצריים שיעבדו את ישראל [כמבואר למעלה כמה פעמים (מציון 77 ואילך)], ולכאורה שעבוד זה הוא צרה הבאה מבחוץ, וא"כ לפי המתבאר כאן המרור מקביל לצרות יעקב יותר מאשר ליסורי יצחק. ואכן למעלה פל"ו [תרעז:] הביא מדרש [שמו"ר טו, יב] שמרורים הם "בשביל יעקב, שכשם שנרדפו בניו במצרים, כך נרדף יעקב מעשו". ובהמשך שם [תרפ:] כתב: "מרורים כנגד יעקב, לפי שהיה עשו רודף אותו תמיד". ויל"ע בזה.

<> "זה ענין המצה שהיא פשוטה, שאין בה שאור" [לשונו למעלה לאחר ציון 132]. וראה למעלה הערה 133 שהובאו מקבילות נוספות לכך, קחנו משם.

<> לשון הגמרא שלפנינו "תניא רבי אליעזר הגדול אומר, מפני מה הזהירה תורה בשלשים וששה מקומות, ואמרי לה בארבעים וששה מקומות בגר, מפני שסורו רע".

<> לשונו למעלה פל"ו [תרסט:]: "כל האומות יש בהם שאור בעיסה שלהם, רצה לומר בגוף שלהם... וזהו שאמרו ז"ל הזהירה התורה על אונאות הגר בכמה מקומות, מפני שסורו רע. ופירושו, ששאור שלו רע, כי יש בו שאור, ושמא יחזור לסורו". ובגו"א שמות פכ"ג אות ה [רכט:] כתב: "מפני שסורו רע. פירוש שאור שבו, ונקרא זה 'סורו', כי השאור המסיר את האדם, רע בגר, ומפני זה קרוב לחזור לסורו, ולכך אל תונו אותו". וה"שאור שבעיסה" [ברכות יז.] הוא היצה"ר הנמצא בגוף, כי הגוף הוא כמו עיסה, וכפי שכתב בהקדמה לאור חדש [קג.] וז"ל: "גוף האדם הוא כמו עיסה מעורבת. וכן אמרו במדרש [ויק"ר כט, א] על אדם הראשון 'בשעה ארבעה מן היום גבלו הקב"ה'. הרי כי בריאת גופו של אדם כאילו מגביל את העיסה. והרי בודאי גוף האדם הוא דומה אל העיסה" [ומה שאומרים "הרי אני לפניך &**ככלי**^ מלא בושה וכלימה" (תפילת יוה"כ), הכוונה לגוף האדם, שהוא כלי שנגבל. וכן בנר מצוה (צח.) כתב שהגוף ש"הגוף עצמו הוא כלי לבד"]. ו"שאור" זהו יצר הרע, שהוא בגופו של אדם [שבת קה:, וכמבואר למעלה פט"ז הערה 100, עיי"ש]. ואמרו חכמים [ברכות יז.] "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב, שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות". ופירש רש"י שם "ומי מעכב - שאין אנו עושים רצונך. שאור שבעיסה - יצר הרע שבלבבנו, המחמיצנו". ורש"י [הוריות יג.] כתב: "'סורו' שר שלהם, כדאמר בגר שסורו רע, דהיינו יצר הרע, ששר שלו רע הוא". ולפי דבריו כאן מתבאר שהגר סורו רע כי הוא בא מן האומות שסורן רע. וכן כתב למעלה בכת"י פי"ט [שצו.], וז"ל: "מעלת צפורה, שלא היה לה כבידות ועכירות החומר שיש ברוב גרים אשר סורם רע, מפני שיש להם חומר האומות, שהוא חומר רע וכבד, נוטה חומרם אל האדמה. אבל צפורה לא היתה כך, ולכך היתה ראויה למשה, שהיה מובדל מן החומר לגמרי". והמלים "יחזור לסורו" נאמרו בגמרא [קידושין יז:] "אלא מדרבנן גזירה הוא דעבוד רבנן [שגר יורש אביו הגוי], שמא יחזור לסורו". @**והנה הרמב"ן**^ [קידושין יז:] הביא דעה הסוברת שהחשש של "יחזור לסורו" הוא רק בגר שהורתו ולידתו שלא בקדושה. אך אם הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה "אין חוששין שמא יחזור לסורו, מאחר שלידתו בקדושה" [לשונו שם]. ולפי דבריו כאן [שהחזרה לסורו היא חזרה לשאור שנמצא אצל גוים] הענין מחוור, ובהקדם שני היסודות הבאים; (א) האב נקרא "אב" מתחילת זמן ההריון, והאם נקראת "אם" רק בזמן הלידה [אור חדש פ"ב (תקיד:)]. (ב) החלקים היותר נבדלים של האדם באים לו מאביו, והחלקים היותר חומריים של האדם באים לו מאמו, ולכך פחיתות האדם נתלית באמו [גו"א בראשית פל"ה אות ו (קעז.)]. לכך כאשר היתה לידתו בקדושה, נמצא שחלקי הגוף שניתנו לו מאמו היו בקדושה [כי שעת הלידה היא הקובעת שם האֵם, וממילא היא הקובעת את טיב הנתינה של האם לולד], לכך אין חשש כל כך שיחזור לסורו [שזהו לפחיתות הגופנית שהיתה לו בהיותו גוי], כי מאחר שנולד בקדושה, אין לו פחיתות גופנית של גוי שהורתו ולידתו שלא בקדושה [הובא למעלה פל"ו הערות 102, 105].

<> לשונו למעלה פל"ו [תרסט.]: "כי אברהם ראוי להיות נקרא בשם 'מצה', כי המצה משוללת מן שאור, כי כל עיסה יש בה שאור, ומצה עיסה שאין בה שאור, וכך אברהם &**גר היה**^ נבדל מן הגוים... היה לו גוף טהור, נבדל משאור הגוים". הרי ששם תלה את הבדלת אברהם מהגוים בהיותו גר, אך כאן לא הזכיר כלל גירות אברהם. ולכאורה עדיף להשמיט היות אברהם גר, שהרי מדגיש כאן שהגר נושא בחובו את שאור הגוים שבא מהם, ואם כן תיקשי לך כיצד אברהם מורה על מצה ללא שאור, כאשר הוא עצמו גר, שבא מתרח שהיה בו שאור. ובאמת בכת"י [שצא] עמד על קושי זה, וכתב: "ואברהם שהיה בא מן גוים, היה מצה שלא היה בו השאור הזה, שדרכו להיות בגרים". ושם מבאר שזה גופא דמיון אברהם למצה; כשם שלפי הטבע דרך העיסה שיהיה בה שאור, ומ"מ למצה אין בה שאור; כך לפי הטבע דרך הגרים שיש בהם שאור, ומ"מ לאברהם אין בו שאור. והטעם לזה שלאברהם אין שום שייכות לתרח, וכמבואר למעלה פ"ה [רסא.], עיי"ש. @**ואודות שאברהם**^ היה נבדל מן הגוים, הנה בברית בין הבתרים נאמר שאברהם בתר את הבהמות [בראשית טו, י], ופירש רש"י שם "בתר הבהמות, רמז שיהיו האומות כלין והולכין". ולמעלה פ"ח [שצב:] כתב: "ערך ויחוס האומות אל אברהם כמו ערך הבעלי חיים שאינם מדברים אל הצורה השלימה, היא צורת האדם... לכך כאשר כרת ברית עם אברהם, צוה ליקח נגד האומות... לחלק אותם בתוך, שזה יורה על שהאומות המתנגדות אל הצורה השלימה, הם זרע אברהם, והם באים לבטל הברית שיש להקב"ה עם אברהם ועם זרעו מצד התנגדות. לכך צוה לגזור אותם לשנים, ועבר השם יתברך בין הגזרים, לבטל כח המונעים אשר באים להפר ברית שיש לאברהם עם הקב"ה. והמונעים האלו הם המלכיות, תמיד הם מתנגדים אל ישראל, שלא היה צריך אברהם לברית אלא מפני כחות האומות המתנגדים לאברהם תמיד. ולכך היה כורת וגוזר את הבהמות לשנים, ועבר בין הגזרים, שההעברה ביניהם הוא כריתת הגזרים והנצוח להם על ידי ההעברה בתוכם". ובגו"א שמות פ"ג אות ט [נג.] כתב: "ולכך אמר [שמות ג, טו] 'ה' אלקי אבותיכם ה' אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', הזכיר ג' אבות, שהם שרשי ישראל, ובהם ראוים להיותם אומה לעצמה, ולהיותם נבדלים מן האומות. כי מן אברהם יצחק ויעקב ואילך הוא התחלת ההבדל, ובהם נבדלים, ובשביל כך שם ה' נקרא עליהם גם כן". ובדר"ח פ"ה מ"ג [פג:] כתב: "השם יתברך מאבד האומות מפני אברהם, ולפיכך השטן והאומות מקטרגים במדת הדין למה דבר זה לאבד את האומות מפני אברהם". ובהמשך שם [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". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצז.] כתב: "ואמר שכך באו על אברהם, דבר זה ידוע כי השם יתברך הבדיל בין ישראל ובין האומות, ושני דברים הנבדלים הם מתנגדים זה לזה. ועד שהיה אברהם, אע"ג שנחלקו האומות, לא היה זה הבדל, עד שבא אברהם ונבדל היה מהם. ומצד התחלת ההבדל הזה, שהיה אברהם נבדל מהם, היו באים על אברהם להפסידו. ולכך בכל כח שאפשר היו באים על אברהם". ודייק לה, ששמו של אברהם אבינו הוא "אברהם העברי", ואמרו על כך חכמים [ב"ר מב, ח] "'ויגד לאברם העברי' [בראשית יד, יג]... כל העולם כולו מעבר אחד, והוא מעבר אחד". ופירש המהרז"ו [שם]: "כי כל בני תבל לא ידעו אז את ה', כי עבדו כולם לכוכבים ומזלות. רק אברהם הכיר בורא העולם, והוא לבדו היה לעבר אחד בעולם לעבוד אלקי אמת, וכל בני תבל לצד אחר". והרי השם מורה על המהות [כמבואר למעלה פ"ז הערה 89, פכ"ד הערות 24, 25, ועוד], נמצא שמהותו של אברהם היא היותו מובדל ומופרש מכל בני תבל. @**אך יש להעיר**^, שדוקא אברהם נקרא [בראשית יז, ה] "אב המון גוים", וזה לכאורה מורה שאינו נבדל מהגוים [כן הקשה ידידי הרב רבי שאול ג'נוגלי שליט"א]. ולמעלה פ"ו [רצז:] כתב: "אברהם היה ראשון והתחלה, ולא לאומה הישראלית בלבד, רק נקרא 'אב המון גוים', שהוא התחלה לכל". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עו.] כתב: "כי אברהם תמצא התרוממות וגדולתו על כל הנמצאים, שנאמר אצלו 'כי אב המון גוים נתתיך', והוא אב לכל העולם [ירושלמי ביכורים פ"א ה"ד], לא כמו שאר האבות שלא היו אבות רק לישראל, אבל אברהם נקרא 'אב המון גוים'". ובדר"ח פ"ה מי"ט [תס:] כתב: "כי נקרא 'אברהם', שהוא 'אב המון גוים', והאב הוא נותן המציאות, שהיה אברהם נותן המציאות אף לאומות, ולכך נקרא 'אב המון גוים'". ובהמשך שם [תסט:] כתב: "מדריגת אברהם שהיא עליונה, עד שהוא היה 'אב המון גוים', שהם רבים והוא אב להם, והיה התחלה לכל העולם נחשב". ושם פ"ו מ"י [שסו:] כתב: "כי אברהם התחלת המין האנושי. ומפני שהוא התחלת המין האנושי, נקרא אברהם 'אב המון', שרצה לומר התחלת כלל האומות". וכן כתב באור חדש פ"א [עדר:], ח"א לנדרים לב: [ב, יא.], ח"א לסוטה י. [ב, מא:], וח"א לב"ב טז: [ג, עה:]. זאת ועוד, שתיבת "אברהם" גופא מורה על היותו אב לכל האומות, שאמרו חכמים [שבת קה.] "מנין ללשון נוטריקון מן התורה, שנאמר 'כי א"ב המו"ן גוים נתתיך'; &**א**^ב נתתיך לאומות, &**ב**^חור נתתיך באומות, &**ה**^מון חביב נתתיך באומות, &**מ**^לך נתתיך לאומות, &**ו**^תיק נתתיך באומות, &**נ**^אמן נתתיך לאומות". וכיצד כתב למעלה פל"ו ש"אברהם גר היה היה נבדל מן הגוים", בעוד שבו זמנית הוא אב לגוים. ואולי יש לומר, שכוונתו היא שאברהם נבדל מן השאור של הגוים, וכמו שכתב כאן להדיא: "אברהם היה נבדל מן השאור של אומות". ונהי שאין אברהם נבדל ממציאות האומות, מ"מ הוא נבדל לגמרי מפחיתות ושאור האומות [הובא למעלה פל"ו הערה 101, וש"נ].

<> לשונו בכת"י [שצא]: "ועוד יש לו לאברהם ענין אחר שראוי להקרא 'מצה', וכמו שהתבאר בפרקים במקומו, עיין שם". וכוונתו לדבריו למעלה פל"ו [תערב.], שביאר שהיתה לאברהם מדת המלאכים "מפני שהיה אברהם גומל חסד וטוב לבריות, וזהו מדת המלאכים שהם משפיעים הטוב... שהם בלי שאור, לכך המצה היא לאברהם" [לשונו שם (תרעג.-תרעה:)]. ואע"פ שלא הקדים לכתוב שם תיבת "ועוד", מ"מ זהו טעם שני, וכמבואר שם הערה 106, עיי"ש.

<> פירוש - עד כה ביאר שזכות האבות היא על ידי מצה [כנגד אברהם], מרור [כנגד יצחק], וקרבן פסח [כנגד יעקב]. אך במדרש הזה מבואר באופן אחר; קרבן פסח [כנגד יצחק], צלי אש [כנגד אברהם], מרור [כנגד יעקב], ומצה [כנגד שרה], וכמו שהביא למעלה פל"ו [תרעז:].

<> לשונו למעלה פל"ו [תרעח:]: "הנה רבותינו ז"ל פירשו זכות שלשה אבות בדרך אחר, כי נראה להם זכות ג' אבות באופן זה; 'שה תמים' [שמות יב, ה] על שם יצחק, שהרי תמורתו הקריב איל [בראשית כב, יג]. 'צלי אש' [שמות יב, ח], על שם אברהם, מפני כי אברהם ראוי להיות נקרא 'צלי' לפי שהושלך לאשו של נמרוד הרשע [פסחים קיח.], שרצה נמרוד לבטל כח אברהם, אשר שלח לחמו על פני המים, ומדתו היא זאת, ורצה לבטל כח זה על ידי כבשן האש... ומרורים נגד יעקב, לפי שהיה עשו רודף אותו תמיד. ומצות נגד שרה [שעשתה למלאכי השרת עוגות (בראשית יח, ו), ולא טעמו לחם]".

<> "ולכך לא אמרנו רק עניין זה, שהוא דרך קצרה" [הוספה בכת"י (שצא)]. ולא ביאר מדוע כאן יש לקצר יותר מלמעלה, ששם האריך. ואולי משום שכאן מדובר בפירוש ההגדה [ואילו למעלה מדובר בפירוש פרשיות התורה העוסקות ביצ"מ], ו"מצוה למהר ולאכול בשביל התינוקות שלא יישנו" [לשון השו"ע או"ח סימן תעב ס"א].

<> בכת"י [שצא] הוסיף לבאר כיצד ק"פ הוא כנגד יעקב, מצה כנגד אברהם, ומרור כנגד יצחק, וז"ל: "פסח מצה ומרור ירשנו מג' אבות. כי פסח בא להורות על שהשם יתברך לקח ישראל לו לעם, ומצה על החירות, והמרור על השעבוד, ירשנו אלו דברים ג' דברים משלשה אבות; כי יעקב אשר הוא לה' לחלקו לגמרי, עד שאמרו על צורתו שחקוקה בכסא הכבוד [תקו"ז תיקון כב (סה:)], שיש לו דביקות לגמרי בה' יתברך. וכך לקח ישראל אליו... ומה שהיה זה ליעקב משאר האבות, הוא בשביל תמותו, שנאמר [בראשית כה, כז] 'ויעקב איש תם', לכן אמרו 'צורת תם חקוקה בכסא', שבשביל תמותו הוא עם ה' יתברך... ולפיכך בזכות יעקב, שהיה שה תמים, לקח הקב"ה את ישראל אליו. וזהו ענין הפסח... ובזכות אברהם, שהוא המצה, זכינו לחירות כמו שהיה לאברהם, שהיה בן חורין, שלא היה משועבד לשאור, הוא היצר הרע שיש באדם, והיה הוא נבדל ממנו ["אברהם אבינו עשה יצה"ר טוב" (ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה)]. שמי שהוא משועבד ליצר הרע הוא עבד, ומי שהוא אינו משועבד ליצר הרע הוא בן חורין, שאינו נתן תחת יצרו... ואין לך בן חורין רק הוא זה שאינו משועבד לשאור, ובזכותו זכו ישראל לחירות. ובזכותו של יצחק זכו ליסורין, כמו שהיה יצחק מתפלל על היסורין, כי הם באמת לכפר עון ולהתם פשע, לנקות האדם מכל חטא ואשמה... ואין ספק כי השעבוד לישראל לכלות הפשע ולהתם חטאת".

<> כן כתב כמה פעמים בפרק זה, וצויינו למעלה הערה 180.

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 359].

<> לשונו להלן פס"ח: "הנשים... טפלים לאנשים, וכדכתיב [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר כנגדו'... שאין האשה נבראת בעצם לגמרי כמו האדם". ונאמר [בראשית ד, א-ב] "והאדם ידע את חוה אשתו ותהר ותלד את קין וגו' ותוסף ללדת את אחיו את הבל וגו'", ופירש רש"י [שם] "את קין את אחיו את הבל - ג' אתים ריבויים הם, מלמד שתאומה נולדה עם קין, ועם הבל נולדו שתים". ובגו"א שם אות ג [צב:] כתב: "כי 'את' הוא הטפל לדבר, כמו שדרשו רז"ל [עירובין ד:] 'ורחץ במים את בשרו' [ויקרא טו, טז], את הטפל לבשרו. כך האשה היא טפילה לאדם". ובגו"א במדבר פי"ד אות טו [רו:] כתב: "כמו 'חכמה', שמתואר בו החכם, נקרא בלשון נקבה. והטעם הוא ידוע שכל דבר אשר הוא טפל אצל אחר יקרא בלשון נקבה, שהנקבה טפלה אצל זכר. ולפיכך חכמים קראו התורה 'אשה' אצל האדם [יבמות סג:], והיינו תורה שהוא יודע, שנקרא אשה, לפי שהיא טפלה אצלו, ומחובר עמו, והאדם הוא העצם בודאי". וראה למעלה פי"ג הערה 37. וכן הנשים נמשכות אחר האנשים [כפי ש"השתיה נמשך אחר האכילה" (לשונו למעלה)], שעל כך נאמר [בראשית ג, טז] "ואל אישך תשוקתך". ובח"א לסוטה כב. [ב, סה.] כתב: "דרך האשה להיות נמשכת אחר בעלה בכל דבר".

<> כן הוא במדרש [שמו"ר טו, ד].

<> בכת"י [שצב] הוסיף כאן "וכן פירש רש"י בפירוש שיר השירים". ואינו בפירוש רש"י לשיר השירים שלפנינו, אלא בפירוש רש"י במיכה [ו, א (בפסוק שלפני הפסוק שהובא במדרש)], שכתב "את ההרים - את האבות. הגבעות - האמהות". וכן רש"י [ירמיה ד, כו] כתב: "'ראיתי ההרים' [שם פסוק כד] אלו האבות, 'וכל הגבעות' [שם] אלו אמהות". ויש לתמוה, שהרי זו גמרא ערוכה [ר"ה יא.] "'קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות', 'מדלג על ההרים' בזכות אבות, 'מקפץ על הגבעות' בזכות אמהות". ובבאר הגולה באר הששי [רמב:] הביא מאמר זה. וכן אמרו בירושלמי [סנהדרין פ"י ה"א] "'כי ההרים ימושו' [ישעיה נד, י], זה זכות אבות. 'והגבעות תמוטינה' [שם], זה זכות אמהות". ובגמרא [חגיגה טו.] אמרו "כל מה שברא הקב"ה ברא כנגדו, ברא הרים, ברא גבעות". וזה יוסבר על פי מאמרם במקום אחר [ב"ב עד:] "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראם". לכך "הרים" הם זכר [אבות], וגבעות" הן נקבה [אמהות].

<> ואודות שישראל נגאלו בזכות אבות, ראה למעלה הערה 403.

<> הרי האשה דומה לגפן, ולכך ארבע כוסות יין כנגד ארבע אמהות, וכמו שיבאר.

<> לשון התקו"ז [תיקון סט (קיא.)]: "דא אתמר בה, 'אשתך כגפן פוריה', מה גפן לא קבילת הרכבה ממין אחרא מכל אילנא דעלמא, הכי שכינתא לא קבילת עליה הרכבה אחרא בעלמא אלא מבעלה".

<> כפי שיבאר בסמוך. וכן נאמר [בראשית יח, ט] "ויאמרו אליו איה שרה אשתך ויאמר הנה באוהל", ופירש רש"י [שם] "הנה באוהל - צנועה היא". ורש"י [שופטים ה, כד] כתב: "מנשים באוהל - שרה, שנאמר בה 'הנה באהל'. רבקה, שנאמר בה [בראשית כד, סז] 'ויביאה יצחק האהלה'. רחל ולאה, שנאמר בהן [בראשית לא, לג] 'ויצא מאהל לאה וגו''". ויש להעיר מדברי רש"י [בראשית לד, א] אודות לאה, עיי"ש.

<> פשטות לשונו מורה שסובר שיש לברך על כל כוס וכוס "בורא פרי הגפן". אך זה מן הנמנע, כי למעלה פמ"ט [תרעא.] פסק "שאין לברך על כוס שני 'בורא פרי הגפן', ולא על כוס רביעית 'בורא פרי הגפן'... וכן ראוי לנהוג", וראה שם הערה 136. ועל כרחך צריך לומר שמה שכתב כאן "ארבע כוסות שמברכין עליהם 'בורא פרי הגפן'" אין כוונתו שמברכים ברכה על כל כוס וכוס, דזה אינו, אלא שברכת "בורא פרי הגפן" נאמרת על ארבע כוסות, באופן שברכת "בורא פרי הגפן" שאומרים על כוס ראשונה [קידוש] מהני לכוס שניה, וברכת "בורא פרי הגפן" שאומרים על כוס שלישית [ברהמ"ז] מהני לכוס רביעית, וכמו שביאר להדיא למעלה פמ"ט [תרסט.].

<> לשון רבינו בחיי [בראשית לד, א]: "ביאור 'אשתך כגפן פוריה' [תהלים קכח, ג], המשיל האשה הצנועה לגפן. לפי שהמנהג לנטוע הגפן בירכתי הבית, וכאשר יגדל מוציאין ענפיו מחור הבית ולחוץ אל השמש, והנה השורש עומד בתוך הבית, וענפיו חוץ לבית. כן האשה הצנועה ראויה לישב בירכתי הבית, לא לפתח הבית פן יראו אותה עוברים ושבים... וכיון שהיא עומדת בירכתי הבית, ובניה יוצאין לחוץ לשדה למלאכתם". אך יש להעיר מלשון רש"י [במדבר ו, ב], שכתב: "למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה, לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין, שהוא מביא לידי ניאוף". וכיצד שתיית יין מורה על אמהות צנועות, בעוד שהיין מביא לידי ניאוף.

<> הולך להוכיח מהמדרש שהאמהות היו צנועות.

<> לשון המדרש שלפנינו: "'ולא יתן עליו לבונה' [במדבר ה, טו], שהלבונה זכרון לאמהות, שנאמר [שיה"ש ד, ו] 'אלך לי אל הר המור', אלו אבות העולם. 'ואל גבעת הלבונה' [שם], אלו האמהות. וזו פירשה מדרכיהן, לא יהא זכרונן בקרבנה".

<> יסוד גדול מניח כאן, והוא שאע"פ שיש לנשים הרבה מעלות שעליהן להצטיין בהן, וכגון עשיית חסד, חכמה, מדות טובות, וכיו"ב, מ"מ "עיקר שבח האשה ומדריגתה העליונה היא הצניעות", ואמת המדה הקובעת למעלת האשה היא צניעותה. ובב"ר [יח, ב] אמרו: "על כל אבר ואבר שהיה [הקב"ה] בורא בה [בחוה] היה אומר לה 'תהא אשה צנועה'". ובספר "לבושה של תורה" [כרך ב, סימן פג אות ז] עמד על נקודה זו שבדברי המהר"ל הללו, וכתב: "יש לדעת דשלימות האשה נמדדת לא על ידי גודל חכמתה, וגם לא על ידי גודל מדת החסד שלה בלבד, וגם לא על ידי גודל אהבת התורה שלה בלבד, אלא נמדדת בעיקר על ידי שלימותה במדת הצניעות. והא לן דברי אחד מגדולי הדורות, הגאון הקדוש המהר"ל זי"ע בספרו גבורות ה' סוף פרק ס" [ומביא דברי המהר"ל כאן]. ובספר חסד לאלפים [לבעל הפלא יועץ, על שו"ע או"ח סימן ג ס"ד] כתב: "כל אשה המרבה ליזהר בדרכי הצניעות הרי זו משובחת. וכמעט כל עונש האשה בעוה"ז ולעוה"ב וזכייתה לעוה"ב תלוי בזה". ובאגרת הגר"א כתב: "תבלין שלו [של היצה"ר] לזכרים עסק התורה, ולנקבות הצניעות וכו'". @**ונראה לבאר**^ זאת קמעא, שהנה אמרו חכמים [קידושין מט:] "עשרה קבים שיחה ירדו לעולם, תשעה נטלו נשים". ובח"א לקידושין שם [ב, קמז.] כתב: "הנשים לפי שפלות מדריגתם, אשר יש להם מדריגה שפלה נגלית, הם מרבים דברים... ולכך אמרו [ב"ר מה, ה] על הנשים שהם יצאניות, כי תמיד מבקשת הגילוי לחוץ, וכל זה נמשך למדריגת הנשים". ובתפארת ישראל פמ"ט [תשעו.] כתב: "הזכר יש לו מדרגה עליונה... ודבר זה שייך בזכר דוקא, כי אין שייך זה בנקבה שתהיה מתחברת הנקבה במדרגת... הנסתר, כי מדרגת הנקבה היא גלויה בלתי נסתרת". ובנתיב העבודה ס"פ ג [א, פו.] כתב: "הנקבה היא נגלית... ודבר זה תבין ממה שהנשים הם יצאניות". ובנתיב הצניעות ס"פ א [ב, קו:] כתב: "כי הזכר מעלת מדריגתו נסתר וצנוע ביותר... כי הזכר בא ממדריגה נסתרת עליונה. אבל האשה לפי שפלותה אינה באה ממקום נסתר עליון... ומפני כך אמרו עשרה קבין שיחה ירדו לעולם, ט' נטלו נשים. וכל זה מפני שהדיבור מוציא הכל אל הגלוי, וזה שייך באשה, שאין לה מעלה העליונה הנסתרת. ועוד אמרו על האשה שהיא יצאנית... וכל זה מפני שהאשה יש לה מדריגה פחותה קרובה אל הגלוי" [ראה למעלה פי"ח הערה 156, פ"כ הערה 55, ופנ"ז הערה 81]. והואיל ו"הצניעות וההסתר מורה על עלוי מעלה" [לשונו למעלה פ"כ (רל:) לגבי משה רבינו], לכך צניעותה של אשה היא עוד יותר מורה על עלוי מעלה, כי היא עומדת בסתירה למדריגת הגילוי שלה, וכאשר אדם הולך כנגד נטייתו הטבעית, יש בזה בפרט שבח ומדריגה עליונה. דוגמה לדבר; בנתיב השתיקה פ"א [ב, ק:] כתב: "אמרו במגילה [יג:], בשכר צניעות שהיה בשאול, זכה ויצאה ממנו אסתר. ומאי צניעות היתה באסתר, שנאמר [אסתר ב, כ] 'אין אסתר מגדת מולדתה', כי מיעוט גלוי דברים מורה על צניעות... ואינו מוציא דברים אל הגלוי, שזהו יציאה מן הצניעות". הרי הפסוק "אין אסתר מגדת מולדתה" מורה על צניעותה המופלגת של אסתר [שעל כך נקראה "אסתר" (מגילה יג.)]. ואמרו על כך בגמרא [שם] "אזיל [אחשורוש] שקל עצה ממרדכי [כיצד לגרום שאסתר תגלה את עמה ומולדתה]. אמר [מרדכי לאחשורוש], אין אשה מתקנאה אלא בירך חבירתה [פירוש, מרדכי יעץ לאחשורוש לקבץ את הבתולות שנית, ובכך לעורר את קנאתה של אסתר בנערות אלו, ואז אולי אסתר תגלה את מולדתה]. &**ואפילו הכי לא גליא ליה**^, דכתיב 'אין אסתר מגדת מולדתה וגו''". הרי הצניעות מגיעה לרום פסגתה כאשר היא עומדת בסתירה לנטייה טבעית של גילוי, וסתירה זו קיימת תמיד אצל הנשים. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה אמרו חכמים [סוטה ב.] "אין מזווגין לו לאדם אשה אלא לפי מעשיו, שנאמר [תהלים קכה, ג] 'כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים'", ופירש רש"י [שם] "מזווגין אשה לפי מעשיו - צנועה לצדיק ופרוצה לרשע". והנה לא כתב רש"י "צדקת לצדיק ומרשעת לרשע", אלא "צנועה לצדיק ופרוצה לרשע", וזה מורה באצבע כדבריו כאן שהמגדיר את מעלת האשה זו הצניעות, כי "עיקר שבח האשה ומדריגתה העליונה היא הצניעות". @**ובכת"י**^[שצב] הוסיף טעם נוסף בשייכות שבין ד' כוסות לאשה, וז"ל: "ועוד טעם אחר יש, והוא ידוע, שאמרו חכמים במסכת יבמות [סב:] השוהה בלא אשה שורה בלא ברכה, שנאמר [יחזקאל מד, ל] 'להניח ברכה תוך ביתך וגו''. לפיכך האשה מתיחסת אל כוס של ברכה, דכשם שבשביל האשה הברכה באה, וכך בשביל כוס של ברכה באה הברכה, כדאיתא בפרק ג' שאכלו [ברכות נא.], המברך על כוס מלא נותנין לו נחלה בלי מצרים, שנאמר [דברים לג, כג] 'ומלא ברכת ה' ים ודרום ירשה'".

<> למעלה פל"ו.

<> פירוש - למעלה בפל"ו ["בפרקים" (אלו הפרקים שלפני פירוש ההגדה, וכמבואר למעלה פנ"ד הערה 21)] ביאר בהרחבה ענייני קרבן פסח, ולמעלה בפנ"א [העוסק בפירוש ההגדה] עסק בהרחבה בענייני מצה [ראה הערה הבאה].

<> כגון, מדוע המצה נקראת "לחם עוני", הרי היא יכולה להיות יפה כמצת שלמה [ראה למעלה פנ"א הערה 12], וכן כיצד "לחם עוני" מורה על החירות, הרי העניות והחירות הן הפוכות זו לזו [שם מציון 33 ואילך]. וכן שהרי אכלו מצה בעודם במצרים [שם לאחר ציון 73], ועוד. ושאלות אלו שאלו מפרשי ההגדה, וכמובא שם בהערות.

<> "במקום המצה" - הוא למעלה פנ"א שביאר שם ענייני המצה, וכמבואר בשתי ההערות הקודמות.

גבורות ה', פרק ס עמוד PAGE סב

PAGE קצט

PAGE סב GH63