#**בכל דור ודור**= חייב אדם לראות את עצמו. פירוש, שכל אדם חייב שיראה עצמו כאילו יצא ממצרים, ויש לו\* לשבח לפאר ולרומם להקב"ה\* על זה, כמו שמסיים "ולפיכך אנחנו חייבים להודות להלל וגו'". ואין זה דומה למה שאמר אחר כך "לא את אבותינו גאל אלא אף אותנו", דכאן רצה לומר כל דור ודור חייב לראות את עצמו כאילו הם היו היוצאים, ולא יביט הדור ההוא לדור שיצאו גם כן, רק יראה הדור שהוא היוצא, מבלי שיביט שאחרים יצאו גם כן. כי כל דור ודור בפני עצמו הוא, ולכך יראה כאילו הוא היוצא, ולא יביט אל זולתו. ולכך מייתי קרא (שמות יג, ח) "בעבור זה עשה לי", ולא כתיב "לנו", כאילו הוא היה היוצא. אבל לקמן אמר "לא את אבותינו בלבד\* גאל וכו'", רצה לומר כי השם יתברך הוא שהוציא האבות והבנים יחד, ולפיכך אמר "לא את אבותינו בלבד גאל אלא אף אותנו". ורצה לומר, בודאי מצד המקבל, שהוא הדור, יראה כאילו הוא היה היוצא, מבלי שיביט אל אחרים. אבל מצד הקב"ה, שהוא פועל הגאולה, הוציא הכל ביחד. ופירוש דבר זה, שהקב"ה הוא גאל את ישראל בכללות שלהם, כי כאשר גאל הקב"ה את ישראל, היתה הגאולה לשם כלל ישראל, שלא יהיו ישראל ברשות מצרים, ולפיכך היתה הגאולה לבנים כמו לאבות, ואין חילוק\*. שאילו היה רוצה הקב"ה שיהיו נגאלים הדור שיצאו ממצרים, ואליהם בלבד הביט, אז היתה הגאולה אל אותו הדור בלבד. אבל הקב"ה היה רוצה לגאול את ישראל בכלל, ושם "ישראל" בשוה על כל ישראל, ולפיכך אף אותנו גאל עמהם. ולפיכך יראה כל אדם עצמו כאילו הוא יצא ממצרים.

#**יש מקשים**=, מה הועיל\* לנו היציאה, הרי אנו משועבדים בשאר מלכיות, דמאי שנא מלכות מצרים משאר מלכיות. ודברי הבאי הם, כי כאשר יצאו ישראל ממצרים קבלו הטוב בעצם, עד שהיו ראוים בעצמם להיות בני חורין מצד מעלתם, וזאת המעלה עצמית לישראל, שהם ראוים להיות בני חורין מצד עצם מעלתם. ודבר מקרי לא יבטל דבר עצמי כלל, כי עדיין על ישראל המעלה הזאת, שהם בני חורין בעצם, עם השעבוד במקרה. כי אחר שהוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, ונתן אותם בני חורין, ולא עוד אלא אף מלכים, שנאמר (שמות יט, ו) "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש", זה השם הוא לישראל בעצם, והמעלה והחשיבות שיש בזה לא נתבטל בגלותם, שהוא במקרה. ולפיכך אומרים חכמי ישראל (שבת סז.) "כל ישראל בני מלכים הם" אף בגלותם, וזה מצד המעלה והחשיבות שקנו ישראל בעצם, לא נתבטל במקרה כלל. ואין ספק שכמה דברים הם נמשכים אל ישראל מן המעלה והחשיבות, אחר שהם בני חורין בעצם, ולא יגרע כחם מה שהם עבדים במקרה. ודבר פשוט הוא זה, ואין להאריך בדבר שהוא מבואר למי שהבין דבר זה.

#**לפיכך**= אנחנו חייבים\* וכו'. הגרסא שמצאתי בסדרי אשכנז, והיא נכונה אלי מאוד; "לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך ולעלה ולקלס למי שעשה נסים וכו'", והם תשעה שבחים, "ונאמר לפניו הללויה", והוא שבח עשירי. ונראה שהם עשרה שבחים נגד עשרה שבחים שנאמר בהן ספר תהלים. ובפרק ערבי פסחים (פסחים קיז.), בעשרה מיני זמר נאמר ספר זה; בניגון, בנצוח, במזמור, בשיר, בהלל, בתפלה, בברכה, בהודאה, באשרי, בהללויה. וגדול מכולם "הללויה", שכולל שם ושבח בתיבה אחת, עד כאן. ולפיכך אמר כאן תשעה מיני שבחים, "ונאמר לפניו הללויה" הוא השבח העשירי, שהוא היותר\* גדול בעשרה שבחים.

#**והכי גרסינן**=; ש"הוציאנו מעבדות לחירות, מיגון לשמחה, ומאבל ליום טוב, ומשעבוד לגאולה, ונאמר לפניו הללויה". וביאור דבר זה "מעבדות לחירות", פירוש שהיו עבדים משועבדים למצרים, מורה על שפלות שלהם, שהיו עבדים, והיה הקב"ה מוציא אותם לחירות. ועוד, שהיתה העבודה בפריכה המשבר את רוחם, וכנגד זה אמר "מיגון לשמחה", כי מפני שהיו משעבדים\* בהם בפרך נשבר רוחם, ובא להם יגון, כי היגון תולה בזה, ונהפך לשמחה. "ומאבל ליום טוב" נגד (שמות א, יד) "וימררו את חייהם", כי המרירות הוא אבל, שנאמר (עמוס ח, י) "ואחריתה כיום מר", נהפך ליום טוב, שהוא הפך האבל. וחילוק יש בין (שמות א, יג) "ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך", ובין (שם פסוק יד) "וימררו את חייהם"; כי המלאכה שהיא יותר ממה שהאדם יכול לסבול היא עבודת פרך, המשבר כחו [ורוחו] של אדם, ומזה בא היגון. אבל המרירות מגיע אל החיים, כאשר החיים של אדם אינם על מנהגם, וזהו "וימררו את חייהם". ומפני שהאבילות הוא על בטול החיים לגמרי, לכך אמר על המרירות שהגיע אל החיים "ומאבל ליום טוב". ואלו שלשה דברים נזכרו בכתוב זה אחר זה; "וישימו עליו שרי מסים למען ענותו בסבלותם וגו'" (שמות א, יא), "ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך" (שם פסוק יג), "וימררו את חייהם בעבודה קשה וגו'" (שם פסוק יד). "ומשעבוד" היינו מי שהוא תחת רשות אחר, אף על גב שאינו עובד לו דרך עבדות, רק כמו העם שהוא משועבד למלך במסים. ולפיכך לא נזכר זה בכתוב של "וישימו עליו שרי מסים", שהרי גם לפני זה היו משועבדים למלך. הרי הזכיר שלשה דברים ששם עליהם פרעה זה אחר זה, דהוא עבדות, פריכה, ומרירות. ושעבוד הוא הרביעי, והוא כמו כל מלך המשעבד בעמו, ואף מזה הוציא אותם, שלא היו משועבדים כלל.

#**אמנם בערבי פסחים**= (פסחים קטז:) במשנה הגרסא היא "מאפילה לאורה, משעבוד לגאולה", הוסיף עוד אחד על אלו ד' דברים. והכונה בזה לרבותינו ז"ל, כי כאשר היו במצרים תחת רשות אחר, היו דומים כמי שהוא עומד באפילה, ויש הפסק בינו ובין השמש. כך כאשר היו במצרים, בלא זה שהיה עליהם שעבוד מצרים, היו כאילו לא היו נמצאים בפעל. וכבר אמרנו לך כאשר היו ישראל במצרים היו נחשבים כעובר במעי בהמה, וכאשר יצאו נחשבו כעובר הנולד. ועל זה אמרו רבותינו ז"ל שיצאו מאפילה לאורה. רוצה\* לומר שלא היה להם מציאות בפעל, וזהו האפילה, ואחר כך יצאו לאורה, להיות להם מציאות בפעל. כי האומה המשועבדת למלך במס וכיוצא בזה, ומכל מקום אין האומה נחשבת כבלתי מציאות, לומר שהם כאילו הם נבלעים בתוכם, כמו העובר\* במעי בהמה, כמו שהיו ישראל במצרים, לפי שנתהוו לעם תחת רשות מצרים, ולכך נחשבו שאין להם מציאות בעצמם, וזהו "מאפילה לאורה". ואחר כך אמר "משעבוד לגאולה", הוא סתם שעבוד, וזהו דעת חכמים ז"ל.

#**וכאשר תבין**= דברי המשנה תדע כי חמשה דברים אשר דיבר; "מעבדות לחירות, מיגון לשמחה, מאבל ליום טוב, מאפילה לאורה, משעבוד לגאולה", הם חמשה דברים שנזכרו בכתוב (דברים כו, ח) "ויוציאנו ה' ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול באותות ובמופתים", והבן הדברים האלו, כי הם ברורים למבינים, ואין להאריך. אבל סדר הגדה כמו שמצאתי בנוסחות לא זכר רק ארבע אשר אמרנו, ושניהם אמת, ואין בהם קשיא.

#**ונאמר לפניו הללויה**=. הוא שבח עשירי, שכולל שֵׁם ושבח כאחד, ובשביל כך גדול מכולם (פסחים קיז.). כי מצד שהוא כולל שעשה עמנו טובות בשנוי הטבע ושנוי מנהגו של עולם, ואלו טובות אי אפשר לעשותם שום מלאך או שאר נברא, רק הוא יתברך, ולפיכך ההלול הזה הוא לשמו דוקא. וזה כי חדוש מנהגו של עולם ושנוי הטבע מיוחד אל אמיתת שמו יתברך, מפני כי הוא יתברך נבדל מן העולם, ואין לו התלות בעולם, לכך הוא משנה את העולם ברצונו, ומחדש בו אותות ונפלאות, ובזה הוא מיוחד מכל הנבדלים לשנות טבע העולם. לכך שינוי הטבע ומנהגו של עולם מיוחד אל שמו יתברך בעצמו, אשר הוא יחיד בעולם עושה מצד שהוא נבדל מן העולם. ושאר נבדלים, מצד שהם מתיחסים אל העולם, שהרי הם חלק העולם, אינם פועלים בעולם שנוי העולם כלל, אבל השם יתברך אשר הוא נבדל מן העולם, הוא שפועל בו ברצונו. ולפיכך שֵׁם "הללויה" נאמר על שֵׁם שהוא יתברך מתהלל בהלול הראוי לשמו, והיינו במה שהוא מחדש אותות ומופתים, שזה בודאי שייך לשמו דוקא.

#**אמנם תמצא**= "הללויה" גם כן כאשר ההלול אינו בחדוש אותות ומופתים יוצאים ממנהגו של עולם, שהרי תמצא פסוקים\* דזמרה שמסיים ומתחיל ב"הללויה", אף על גב דְשָׁם אינו נאמר על שנוי מנהג של עולם. דזה אין קשיא, דגם הפעולות אשר נאמרו שָׁם מתיחסים לְשֵׁם ולא אל זולתו, ולפיכך שָׁם גם כן הוא כולל שֵׁם ושבח, להודיע כי השבח הזה מיוחד לשמו יתברך. אבל במקום אשר נתן שבח על שהוא יתברך עושה נסים בעולם, לא תמצא רק לשון "הללויה", שהרי חדוש נסים ונפלאות הוא לשם יתברך בלבד, לא אל זולתו, כמו שאמרנו, לכך\* הנסים מיוחדים לו יתברך.

#**וזה שאמר**= משה (שמות לג, טז) "ובמה יודע איפוא כי מצאתי חן בעיניך הלא בלכתך עמנו ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה", ותרגם אונקלוס (שם) "במיהך שכינתך עמנא ויתעבדון לנו פרישן לי ולעמך וכו'". הרי לך בפירוש כי הנפלאות לא יעשה כי אם על ידי השם יתברך, שעושה נפלאות. ולכך בקש שתלך השכינה עמו, ולא ימסור אותו בידי המלאך, כי אז לא יעשה נפלאות. לכך אמר "ונאמר לפניו הללויה", להלל אותו על הנסים ונפלאות המיוחדים לו יתברך.

#**אמנם יש לומר**= גם כן כי לא מצד חדוש הנסים והנפלאות דוקא נאמר שֵׁם "הללויה", רק כל צרה הבאה לישראל והם נושעים ממנה, ראוי לישראל להלל להקב"ה ב"הללויה". וזה כי הצרה שהגיע לישראל ונושעים המנו\* על ידי הקב"ה, פועל\* זה מיוחד להקב"ה, כי אין זה פעולת המלאכים, מפני כי המלאכים כאשר נבראו כך עומדים בלי שנוי, לא יוכלו להוסיף ולא לגרוע ולא לשנות דבר, כי אם על ידי רצון הקב"ה שהוא עושה. ולפיכך כאשר היה צרה לישראל ונהפך לטובה, שנוי זה שהיתה תשועה להם מן הצרה הוא על ידי שמו יתברך בודאי, שברצונו הכל, יכול לעשות ולשנות מרע לטוב. לכך תקנו (פסחים קיז.) בכל צרה שהיתה לישראל ונושעים הימנה, להלל בְּשֵׁם "הללויה".

#**וגם יש**= שָׁם (פסחים קיז.) מי שפירש שֵׁם "הללויה" שהוא מהולל בהללויה הרבה. וזה מפני שהוא יתברך יכול על כל המעשים, שהוא נבדל מכל הנמצאים, לא תוכל ליחס אליו שבח אחד מיוחד, שאם כן היה מיוחד בדבר מה. והוא יתברך נבדל מכל, ואינו מהולל בדבר מיוחד, ולפיכך יש בו כל ההלולים. וזה לשון "הללויה", שהוא מהולל בהלולים רבים. למר דמפרש לשון "הללויה" שכולל שם ושבח, עדיף ליה לשון זה, שמורה הלול זה שמגיע עד שמו יתברך. ולמר עדיף מה שבו כל השבחים.

#**ובפרק כל כתבי**= (שבת קיח:) אמרינן, האומר הלל בכל יום כאילו מחרף ומגדף כלפי מעלה. והטעם, שראוי שיהיה העולם נוהג כמנהגו, ובשביל שהעולם נוהג כמנהגו מדותיו יתברך אמת. ואם לא היה זה שהעולם נוהג על מנהגו של עולם, אם כן מדותיו יתברך אינם אמת\* חס ושלום, כי הרשעים ועובדי עבודה זרה בטובה, ואילו הצדיקים בצרה. אבל ענין הזה מפני שהעולם נוהג כמנהגו, ולפיכך אין הקב"ה מאבד העבודה זרה מן העולם, וכך אמרינן במסכת עבודה זרה (נד:). והגומר הלל בכל יום, נראה שהוא אומר שבכל עת הקב"ה מנהיג עולמו בדרך נס, ואם כן למה הצדיקים בצרה והרשעים בטובה, ואינו מאבד העבודה זרה מן העולם, ואם כן חס ושלום אין ביכלתו, וזהו חרוף וגדוף. וזהו שאמרו בירושלמי שלכך הוא מחרף ומגדף, מפני שאמר (תהלים קטו, ה) "פה להם ולא ידברו וגו'", ואם כן למה אינו מבטלם, כאילו חס ושלום אינו יכול. אבל האומר הלל בזמנה, אומר שהעולם נוהג כמנהגו, רק בזמנים מיוחדים ולדבר מיוחד, לא לכל דבר משנה הטבע, רק העולם כמנהגו נוהג, והקב"ה מחדש נסים בזמן מן הזמנים, וזהו שבח לו.

#**ובגמרא**= (פסחים קיח.) וכי מאחר דאיכא הלל הגדול, מאי טעמא אמרינהו להלל\*. אמר רבי יוחנן, מפני שיש בו חמשה דברים; יציאת מצרים, קריעת ים סוף, ומתן תורה, תחיית המתים, חבלו של משיח. יציאת מצרים, דכתיב (תהלים קיד, א) "בצאת ישראל ממצרים". קריעת ים סוף, דכתיב (שם פסוק ג) "הים ראה וינוס וגו'". מתן תורה, דכתיב (שם פסוק ד) "ההרים רקדו כאילים גבעות כבני צאן". תחיית המתים, דכתיב (תהלים קטז, ט) "אתהלך לפני ה' בארצות החיים". וחבלו של משיח, דכתיב (תהלים קטו, א) "לא לנו ה' לא לנו", ואמר רבי יוחנן, זו שעבוד מלכיות. איכא דאמרי, אמר רבי יוחנן\*, זה מלחמות גוג ומגוג. רב נחמן בר יצחק\* אומר, מפני שיש בו מלוט נפשם\* של צדיקים מגיהנם, שנאמר (תהלים קטז, ד) "אנה ה' מלטה נפשי". חזקיה\* אומר, שיש בו ירידתן של צדיקים בכבשן האש, ועלייתן מכבשן האש. ירידתן, "לא לנו" (תהלים קטו, א) אמר חנניה, "כי לשמך תן כבוד" (שם) אמר מישאל, "על חסדך ועל אמתך" (שם) אמר עזריה, "למה יאמרו הגוים" (שם פסוק ב) אמרו כולם. עלייתן, "הללו את ה' כל גוים" (תהלים קיז, א) אמר חנניה, "שבחוהו כל האומים" (שם) אמר מישאל, "כי גבר עלינו חסדו" (שם פסוק ב) אמר עזריה, "ואמת ה' לעולם" (שם) אמרו כולם, עד כאן.

#**ורצה בזה**=, כי לכך תקנו ההלל ולא הלל הגדול, אף על גב דלפי הסברא כיון שעיקר הדבר שאנו אומרים הלל משום שאנו באים לזכור חסדו של הקב"ה, והיה לנו לומר הלל הגדול דוקא, כי שם נזכר חסדו של הקב"ה, וכמו שיתבאר לקמן, ולמה אמרו הלל. ומתרץ, מפני שיש בו חמשה דברים. כלומר, הלל זה יש בו חמשה דברים כוללים אשר היו בעולם, דברים בלתי טבעיים. ודבר זה מפני שהקב"ה ברא עולמו בה', שנאמר (בראשית ב, ד) "בהבראם", בה"א בראם (מנחות כט:). וה"א אות נבדל, שנעשה על ידי נשימה בלבד, ואין צריך להוציא אותו על ידי חתוך הלשון כאחת\* המוצאות, ומפני זה הה"א הזאת אות רוחני, שאין בו רק רוח הנשימה. ובשביל זה היה מקבל העולם מעלה אלקית רוחנית, בשביל שנברא העולם בה"א, אות רוחני. והם חמשה דברים אלו שהם בעולם, וכולם הם דברים עליונים נפלאים ונבדלים מן הטבע.

#**ואלו חמשה דברים**= כולם נזכרים בהלל; שני דברים בהתחלת יציאתם ממצרים, ושני דברים בסוף הימים. כי יציאת מצרים וקריעת ים סוף הם כמו התחלה, חבלי משיח ותחיית המתים בסוף, והחמישי, שהוא מתן תורה, נמשך עם שנים הראשונים אשר הם בתחלה. כי מאחר שהעולם נברא בה"א, אם כן ראוי שיתחלקו הנפלאות שהם בלתי טבעיים אשר הם בעולם להתחלה וסוף; כי ההתחלה במה שהוא התחלה הוא יותר במעלה, שהרי הוא התחלה. וכן הסוף, כי בסוף כבר נשלם הדבר, ושלימות הדבר יותר עליון. ולכך החמשה דברים אשר בעולם, בשביל שהעולם נברא בה"א שהיא רוחנית, שלשה דברים כאשר יצאו ממצרים, ושני דברים בסוף לעתיד, לימות המשיח ולתחיית המתים. ושלשה דברים אשר ביציאה, שהם יציאת מצרים, וקריעת ים סוף, ומתן תורה. יציאת מצרים וקריעת ים סוף שניהם הם התחלת הויה לישראל, וראוים שיהיו בהתחלה, שכל הויה הוא בהתחלה. ולבסוף יהיה הפך זה, חבלי המשיח ומלחמות גוג ומגוג, ודבר זה יהיה חורבן והפסד הנמצאים, וראוי שיהיה זה בסוף, כי הסוף הוא מסוגל לדבר שהוא הפסד. וכן תחיית המתים, אין ספק שראוי שיהיה בסוף. ומתן תורה, לפי שהתורה קיום הנמצאים, ראוי שיהיה בהתחלה. ואלו חמשה דברים שיש בהלל, כלם הם דברים בלתי טבעיים. ובשביל שיש בעולם מעלה בלתי טבעית, מחדש הקב"ה בעולם גם כן מופתים בלתי טבעיים.

#**ורב נחמן בר יצחק**= אומר שיש בו מלוט נפשותן של צדיקים (פסחים קיח.). פירוש, כי מורה זה על שיש לצדיקים מעלה נבדלת מה שנמלטין מן הגיהנם, שאילו לא היה לצדיקים מעלה זאת שהם נבדלים, לא היו נמלטים מן הגיהנם. ולפיכך כל גוים\*, מפני שהם כולם חמריים טבעיים, הם יורדי גיהנם ויורדי שאול נקראים, לפי שבעלי החומר אין להם מציאות בפועל, כי החומר אין מציאותו בפועל, כמו שידוע מענין החומר. ולפיכך הם יורדי גיהנם, שהגיהנם ענין תוהו ציה וצלמות, ואין שֵׁם מציאות עליו, כי אין ראוי להם עולם הנבדל. ומפני שיש בהלל זה מלוט נפשותם של צדיקים מן הגיהנם, אשר הוא ראוי לבעלי החומר, ובאים אל עולם הנבדל, ובשביל כך השם יתברך מחדש להם גם כן מופתים בלתי טבעיים.

#**וכן למאן דאמר**= שנזכר בו ירידתן של צדיקים לכבשן אש ועלייתן (פסחים קיח.), זה גם כן מורה על שהצדיקים הגדולים עוד יותר מעלה נבדלת יש להם, ומפני מעלתן הגדולה הנבדלת לא יוכלו להזיק להם האש, שהוא פעל טבעי. והצדיקים הגדולים האלו הם כמו המלאכים הנבדלים, עולים לשם ויורדים משם בשלום, שאין הדברים הטבעיים מזיקים להם, ואף על פי שהוא יורד לתוך הכבשן, אין הדברים הטבעיים פועלים בו. ודבר זה הוא עיקר ההלל מה שהצדיקים נבדלים מן עניני העולם הגשמי, ובשביל כך השם יתברך עושה להם נסים לשנות טבעי העולם.

#**וזה הפירוש**= עיקר שראוי לסמוך עליו, כי כל אלו החכמים (פסחים קיח.) זכרו שיש בהלל מה שיש לישראל מעלה נבדלת; לרבי יוחנן מעלה נבדלת שהם חמשה דברים שזכר, שכל אלו חמשה דברים אינם דברים טבעיים. ולרב נחמן [בר יצחק], לא די במה שיש בו חמשה דברים אלו, כי אלו דברים שהם דברים שהם אל כלל העולם, ובודאי יש מן השם יתברך דברים כאלו בלתי טבעיים אשר הם לכלל העולם. אבל הנסים הם גם כן לצדיקים פרטים, ואינו דבר לכל העולם כמו שהיו אלו דברים. ולפיכך אמר שיש בו מלוט נפשם של צדיקים, דהיינו כל צדיק וצדיק בפני עצמו יש לו המלטה מגיהנם, ודבר זה מדריגה נבדלת בלתי טבעית. וכל צדיק וצדיק יש לו מדריגה זאת בפני עצמו, ומזה ראיה שהשם יתברך עושה נסים לצדיקים פרטיים. וחזקיה אמר כי מה שהשם יתברך עושה נסים לצדיקים פרטיים, כיון שעושה זה לכל אשר הוא צדיק, הרי אין זה נקרא צדיק יחיד, שדבר זה כולל כל צדיק וצדיק. אבל מפני שיש בו ירידת צדיקים לכבשן האש ועלייתן משם, שעשה זה לצדיקים פרטיים יחידים לגמרי, ודבר זה יותר שבח להקב"ה במה שעושה נסים לצדיקים יחידים, ודבר זה מבואר. ועוד יש בזה דברים עמוקים, ואין להאריך. וראוי להבין דברים אלו מאוד מאוד, כי הם דברי חכמה כאשר יבין את זה.

#**ותשועת הצדיקים**= הוא בשביל שלשה דברים; או מפני החסד שהקב"ה עושה לחסידיו, כי כאשר החסידים עושים עם הקב"ה לפנים משורת הדין, יותר ממה ששאר בני אדם עושים, ובזה הקב"ה עושה עמהם חסד גם כן. או בשביל כבודו יתברך, שעושה להראות תפארתו וכבודו. ולפעמים עושה הקב"ה בשביל הרשע בעצמו, שלא יגמור מחשבתו, והקב"ה לא יניח צדיק ביד הרשע, ועומד נגד הרשע.

#**ולפיכך חנניה**= אומר\* (תהלים קטו, א) "לא לנו", כלומר לא בשבילנו יעשה, אלא בשביל רשעת הרשע, ולא בשביל צדקותינו. ומישאל אומר בשביל כבודו יעשה. ועזריה אומר בשביל חסדו ואמתו. ואלו שלשה דברים כל אחד ואחד ממדתו של הקב"ה. כי מה שאמר חנניה "לא לנו", כלומר שיעשה בשביל רשעת הרשע, שלא יוציא מחשבתו אשר ירצה לעשות, וזה יעשה הקב"ה במדת הדין, שיעמוד נגד הרשע. ומה שאמר מישאל שיעשה בשביל שם כבודו ותפארתו, הוא דבר מיוחד, שהקב"ה עושה בשביל כבוד שמו ותפארתו יתברך. ומה שאמר עזריה שיעשה בשביל החסד, הוא גם כן מדתו של הקב"ה. כי הצדיקים כל אחד ואחד דבק במדה מיוחדת; כי יש צדיק דבק במדת הדין, ולפיכך אמר חנניה לא בשבילנו יעשה, רק כי אין מדת הדין נותן שהרשע יוציא מחשבתו. ויש צדיק שכל מעשיו לכבוד שמו יתברך, וזהו מישאל. ויש שהוא דבק בחסד, ולפיכך אמר עזריה (תהלים קטו, א) "על חסדך וגו'". אמנם דבר זה ענין משותף (שם פסוק ב) "למה יאמרו הגוים איה נא אלוקיהם", לכך אמרו כלם זה. ועיין לקמן (פס"ד) אצל "לא לנו", יתבאר עוד יותר. וכן בעלייתם אמר חנניה (תהלים קיז, א) "הללוהו כל גוים", כלומר מפני שהוא עומד נגד הרשע במדת הדין יעשה זה. מישאל אמר (שם) "שבחוהו", שהוא עושה בשביל שבח שמו יתברך. ועזריה אמר (שם פסוק ב) "כי גבר עלינו חסדו", שהוא עושה בשביל חסדו, ויש להללו\* ולפארו על זה. "ואמת ה' לעולם" (שם) הוא דבר כלם, כי הוא יתברך אמת, והכל מעידים על אמתתו. ועוד יתבאר דבר זה באריכות. הנה אלו החכמים כל אחד ואחד אמר על ההלל על מה אדני ההלל הוטבעו, ומה הם יסודותיו.

<> משמע מדבריו שהחובה "לשבח לפאר ולרומם להקב"ה" היא משום "שכל אדם חייב שיראה עצמו כאילו יצא ממצרים". וכן נמצא בפירוש המיוחס לרשב"ם להגדה, וז"ל: "לפיכך אנו חייבין להודות להלל וכו'. אחר שאנו כאילו יצאנו ממצרים, עלינו חובה לומר שירה כמו שאמרו אבותינו". וכן הוא בראב"ן ובארחות חיים. ובהגדת חכמי ירושלים [עמוד קכג] מובאת קושית הגר"ב זולטי זצ"ל [וכן הוא במשנת יעב"ץ או"ח הלכות פסח סימן יט אות ג], שהקשה: "לכאורה צ"ע, מאי שייך כאן 'לפיכך', הלא גם אם אינו חייב לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, מ"מ חייב להלל להקב"ה על הנס שעשה לאבותינו להוציאם ממצרים, דלא גרע מהלל דחנוכה". וניתן ליישב זאת על פי דברי הגרי"ז עה"ת [סטנסיל בסוף כתבי התלמידים (אות קמד)], שמובא שם בזה"ל: "ביאור הדברים הוא עפ"י שיטת הגאונים [מובא בר"ן בפרק ערבי פסחים (כו: בדפי הרי"ף)] דיש ב' דיני הלל; דין הלל של קריאה, והוא בי"ח ימים הקבועים. ודין הלל של שירה, דאומרים כשנגאלו מצרה שאירע להם. ומהחילוקים שביניהם דהלל של שירה הוא רק על צרה שאירע לו, אבל על גאולה מצרה של חברו לא שייך שיאמר שירה על זה. והנה הלל זה שאנו אומרים בהגדה הוא מדין הלל של שירה, ולא של קריאה, ועל כן אמר כאן 'חייב אדם לראות את עצמו וכו'', דאם אין רואה את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים הרי לא שייך הלל של שירה. וזהו ביאור ההמשך כאן 'חייב אדם לראות את עצמו וכו' לפיכך אנחנו חייבים וכו' ונאמר לפניו שירה חדשה', היינו אחר שיש חיוב לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים, שוב שייך שיאמר הלל בתורת שירה, ואומרים 'הללויה'" [וע"ע בעמק ברכה הגדה אות ג, (עמוד עח)]. והגר"ב זולטי שם הוכיח שהלל של שירה הוא מהתורה, ואילו הלל של קריאה הוא מדרבנן, עיי"ש. לכך שפיר הוצרך בעל ההגדה לתלות את ההלל ב"חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים", כדי שההלל יהיה מהתורה, ולא מדרבנן.

<> מעין כן הקשו בפירוש המיוחס לרשב"ם וארחות חיים, דמה מוסיף הפסוק השני שהובא בסמוך ["ואותנו הוציא משם" לביסוס הדרשה "לא את אבותינו לבד"], על הפסוק הראשון שהובא כאן ["בעבור זה עשה ה' לי" לביסוס הדרשה "חייב אדם לראות וכו'"]. ומקור הדברים הוא במסכת פסחים [קטז:], שבמשנה [שם] אמרו "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שנאמר 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים'". וגמרא [שם] אמרו "אמר רבא, צריך שיאמר 'ואותנו הוציא משם'". אמנם בכת"י [שצב] כתב שהמאוחר מבאר טעמו של המוקדם, וכלשונו: "ומפרש אחריו הטעם למה יראה עצמו כאילו יצא ממצרים, כי לא אבותינו גאל, אלא אף אותנו גאל עמהם, שנאמר 'ואותנו הוציא'".

<> פירוש - לדור של יוצאי מצרים.

<> מה שמדגיש את ה"דור" [ולא את היחיד], כי כך נאמר בהגדה "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים". ובאמת הריטב"א כתב: "בכל דור ודור חייב אדם וכו'. פירוש, כל יחיד ויחיד צריך שיראה ויביט בעצמו כאילו הוא היה עבד במצרים ויצא לחירות". וגם בעל ההגדה בעצמו פתח בדורות וסיים ביחידים, שכתב "בכל &**דור ודור**^ חייב &**אדם**^ לראות את עצמו וכו'", הרי שזו חובה על כל יחיד, ו"בכל דור ודור" נזכר כאן כציון תקופה, שלמשך כל דור ודור יש חיוב על היחיד לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים. ומה שלא אמר רק "חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים", מבלי להזכיר כלל "בכל דור ודור" [כמו שאמרו (סנהדרין לז.) "כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם", ולא אמרו "בכל דור ודור חייב לומר בשבילי נברא העולם"], נראה משום שאורך גאולת מצרים גופא נתלה בדורות, שכך נאמר לאברהם אבינו בברית בן הבתרים [בראשית טו, פסוקים יג, טז] "ויאמר לאברם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה וגו' ודור רביעי ישובו הנה וגו'". הרי אע"פ שאורך שעבוד מצרים נתלה בשנים ["ארבע מאות שנה"], מ"מ אורך יציאת מצרים נתלה בדורות ["ודור רביעי ישובו הנה"]. ובביאור מרגניתא זו כתב הפחד יצחק ר"ה [מאמר כז אות ב] בזה"ל: "הנה מיסודו של הגר"א נתבאר הטעם לתליית הגלות בזמן, ותליית הגאולה בדורות, מפני שהקלקולים נתלים בזמן, והתיקונים נתלים באדם". לכך כאשר יצ"מ חוזרת ונשנית בדברי ימי ישראל, היא חוזרת ונתלית בתקופה של דורות דייקא.

<> אודות שכל דור ודור הוא בפני עצמו, כן כתב בנצח ישראל פמ"ו [תשפב:], בביאור יחס גאולה ראשונה [יצ"מ] לגאולה אחרונה [ימות המשיח], וז"ל: "למאן דאמר [ימות המשיח] שס"ה שנה [סנהדרין צט.], הוא ענין גדול מאוד. כי הגאולה האחרונה בערך הגאולה הראשונה היא כמו ערך החמה אל הירח. וזה כי הלבנה היא מאירה וחוזרת ומאפלת, וכך היתה גאולה ראשונה, שאחר הגאולה היה חושך של גלות, כמו הלבנה שמאירה וחוזרת ומאפלת. אבל הגאולה האחרונה שהוא תמיד, ואין לה הפסק, לכך גאולה אחרונה נגד החמה, שהיא נשארת כך תמיד בלא שנוי. ולכך אמרו כי ימי המשיח שלש מאות ששים וחמש שנים, נגד ימי החמה. וכן תמצא במדרש [שמו"ר טו, כו], 'החודש הזה לכם' [שמות יב, ב], עד שלא הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים הודיע להם שאין המלכות עומדת להם אלא שלשים דור, שנאמר 'החודש הזה לכם'. הלבנה שלשים יום, ומלכות ישראל שלשים דור [המדרש שם מפרט את שלושים הדורות מאברהם עד צדקיהו, וראה למעלה פנ"ט הערה 7]. הלבנה מתחלת להאיר יום ראשון של חודש, וכל שהיא הולכת ומאירה עד ט"ו יום שלה, מתמלא, ומט"ו ואילך מתחסר, ובשלשים אינה נראת. כך ישראל; מאברהם עד שלמה ט"ו דור, אברהם התחיל להאיר כו'. ומפני כי הלבנה יש לה כל יום אור בפני עצמו, ולכך היה הגאולה ל' דורות כנגד הלבנה, לא שלשים שנה. כי כן כל דור ודור הוא בפני עצמו, אבל הגאולה האחרונה שס"ה שנה". הרי המקביל לימי הלבנה הם דורות, שכשם שאור הלבנה של כל יום הוא בפני עצמו מחמת שהוא מאיר וחוזר ומאפל, ולמחרת הוא אור אחר, כך כל דור הוא בפני עצמו מחמת שאנשי הדור נולדים וחוזרים ומתים, ובדור הבא יש אנשים אחרים. וכן כתבו העקידה [שער לז (ד"ה הדבר האחד עשר)] והעוללות אפרים [מאמר רה] שימי האדם מקבילים למחזור הלבנה [הולדה, עליה, וירידה].

<> כי "לנו" היה כולל את כל הדורות בסקירה אחת, אך "לי" מוסב על הדור שלו בלבד.

<> כי המקבל הוא חומרי [כמבואר למעלה פמ"ד (שיג:), ושם הערה 208], והחומרי הוא מחולק, וכפי שכתב 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 פמ"ג הערות 75, 76, פנ"ג הערה 185, פנ"ה הערה 83, פ"ס הערה 33, להלן הערה 120, ופס"ב הערה 36, ונזכר הרבה פעמים בספר זה]. לכך כל דור ודור עומד בפני עצמו, "מבלי שיביט אל אחרים".

<> דברים אלו מבוארים היטב למעלה פנ"ב [לאחר ציון 203], וז"ל: "כי היציאה היא מתיחסת אל השם יתברך, שכאשר השם יתברך הוציא את ישראל ממצרים, לא שהוציא אותם שהיו במצרים בלבד, אלא כל הדורות הוציא, כמו שאנו אומרים בסוף ההגדה 'לא את אבותינו גאל, אלא אף אותנו גאל עמהם'. ורצה בזה, כי כאשר הקב"ה סילק כח מצרים מישראל, לא היה הסתלקות הזה במה שהם דור ההוא, שאם כן לא היתה היציאה כי אם לאותו דור בלבד, רק שנמשך היציאה לבנים גם כן. דומה לזה, אדם אחד היה יושב במדינה, ובא חכם אצלו ואמר לו; צא מן המדינה, כי ידעתי שמלחמה יבא עליה. והאיש ההוא היה הולך אל מדינה אחרת, ונצול, ומוליד שם בנים ובני בנים. לא יאמר בזה כי הוא הציל האיש וזרעו כאחד, אלא הציל האיש, והיתה הצלה הזאת נמשך לזרעו. ולא היה הדבר כך במצרים, אלא הקב"ה לא שם עינו אל אותו דור, אלא שם עינו לכלל ישראל, ראשונים ואחרונים, ואותם הוציא. ודבר זה ראוי דוקא אל הקב"ה, כי הוא יתברך כולל הכל, וכלל ישראל הוא שהוציא, כפי מדריגתו של השם יתברך, שהוא יכלול כל הדורות. ואילו היתה ההוצאה על ידי מלאך, אף כי היו יוצאים, מצד כי המלאך אינו כולל הכל, לא היתה היציאה רק לאבות, אף כי היה נמשך לבנים. ואם תאמר, ומאי נפקא מיניה אם היה מכוין לאבות, והיו נגאלים הבנים במקרה, או שכיון לאבות ובנים ביחד. חילוק גדול יש; אם כיון לאבות בלבד, היה אפשר לבנים לחזור אל שעבוד. עכשיו שכיון אל אבות ואל כל הדורות, אי אפשר. לכך אמר 'לא את אבותינו גאל אלא אף אותנו גאל עמהם'. ודבר זה כי מפני שהוא יתברך כולל כל הדורות, פועל בדברים התמידים והכוללים, לא אל הדברים אשר הם לפי שעה בלבד, ואינם רק פרטים".

<> כי שם מורה על מהות שכלית, ובשכלי אין חילוק ופירוד, לכך השם חל על הכל בשוה. וכן כתב בתפארת ישראל פל"ט [תקצז.]: "כי השם הוא המהות השכלי, אשר אין השכל פרטי, רק כללי" [הובא למעלה פמ"ד הערה 215, וש"נ].

<> בכת"י [שצב] הוסיף כאן: "וכן לענין השעבוד, היתה הגזירה על בני ישראל בכלל, שיהיו תחת רשות מצרים בשעבוד, [ו]נכנסו בזה כל ישראל בכלל. וכאשר הוציא הקב"ה את ישראל, יצאו כל ישראל לצבאותם מן מצרים, פירוש מן הגזירה אשר נגזר על ישראל שיהיו משועבדים, [ש]חל על ישראל בכלל שם 'עבדות'. ואף הדורות שעתידין להבראות קודם הולדם נקרא שם 'עבדות' עליהם, שהרי בני ישראל עבדים היו". והנה בעוד שכאן עמד על ההבדל בין "חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים" לבין "לא את אבותינו בלבד", הרי בגו"א שמות פי"ג אות ח [רנד.] עמד על כך מדוע מעיקרא "חייב אדם לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים", וכלשונו: "ואם תאמר, למה יהיה לו כאילו היום נתנה, והוא אינו כך, שהרי לא נתנה לו באותו היום. וכן אמרו חז"ל... לענין יציאת מצרים 'בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים'. אבל עיקר הטעם כבר אמרנו למעלה [שם פי"ב אות מב] כי הדברים שהם חשובים במדריגה, עד כי לעלוי מציאותם אינם נופלים תחת הזמן לגמרי. וזכרנו לך למעלה כי ישראל יצאו ממצרים בדביקות המדריגה העליונה שהיא למעלה מן סדר הזמן... וכל הדברים אשר הם על הזמן כל ענין הזמן שוה... ולפיכך אמרו כי כל אדם חייב להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים. דהסבה לאותן שיצאו הוא הסבה לכל דור ודור, ואין כאן חלוק. ושאר דברים שהם תחת הזמן, בעבור שהם נופלים תחת הזמן יש לו התלות בזמן, לא יאמר עליהם שיראה כאילו היה תמיד כך. אבל בקצת דברים אלקיים יאמר כך, למדרגה על הזמן, ואין התלות בו, יאמר כך" [הובא למעלה פל"ו הערה 43]. וראה שפת אמת [ויקרא, פסח תרל"א מליל א'] שהביא דברי המהר"ל האלו, ובארם. ובכת"י [שצג] כתב: "ואם יצאו ישראל ממצרים בלא אותות ומופתים גדולים מאוד, היה אפשר לומר כי לא יצאו ממצרים הדורות הבאים גם כן. אבל עכשיו שיצאו ישראל ממצרים על ידי אותות ומופתים בשנוי מנהגו של עולם, אם כן מוכח שישראל יצאו במדה שהיא למעלה מן הטבע ומנהגו של עולם, והדורות הנמשכים בכלל תחת אותה המדריגה".

<> לכאורה משפט זה אינו קשור למשפט שלפניו, שהרי העמיד כאן את גאולת היחיד ["חייב אדם לראות את עצמו"] לעומת גאולת הכלל ["לא את אבותינו בלבד גאל"], ולאחר שביאר את גאולת הכלל ["הקב"ה היה רוצה לגאול את ישראל בכלל, ושם 'ישראל' בשוה על כל ישראל, ולפיכך אף אותנו גאל עמהם"] סיים בגאולת היחיד, שכתב "ולפיכך יראה כל אדם עצמו כאילו הוא יצא ממצרים". הרי שפתח בגאולת הכלל וסיים בגאולת היחיד, ועוד חיבר אותם להדדי על ידי מילת הקישור של "לפיכך". אך זה לא קשה, כי גם בעל ההגדה עשה כן, שפתח בגאולת היחיד ["חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים"], ועבר לגאולת הכלל ["לא את אבותינו בלבד וכו'"], וחזר לומר "לפיכך אנחנו חיבים להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך לעלה ולקלס", וזה נאמר על גאולת היחיד [כפי שכתב למעלה בתחילת הפרק "כל אדם חייב שיראה עצמו כאילו יצא ממצרים, ויש לו לשבח לפאר ולרומם להקב"ה על זה, כמו שמסיים 'ולפיכך אנחנו חייבים להודות להלל וגו''"]. ובעל כרחך שאין גאולת הכלל מפחיתה מחובת האדם לראות א"ע כאילו יצא ממצרים, אלא מוסיפה עליה; ישנה חובה על אדם שיראה את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים עם דורו בלבד, וכן שיראה את עצמו כאילו יצא ממצרים עם כלליות הדורות, ושתי הראיות האלו מחייבות את האדם "לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים". וכן מבואר בהמשך ההגדה "לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך לעלה ולקלס [וזה מוסב על גאולת היחיד, כפי שביאר למעלה] למי שעשה &**לאבותינו ולנו**^ את כל הנסים האלו", הרי גאולת היחיד וגאולת הכלל הוזכרו בחדא מחתא. וראה בספר זאב יטרף [פסח פרק פט] מה שכתב בביאור דברי המהר"ל האלו.

<> כן הקשה האברבנאל בזבח פסח שער העשירי [יובא בהערה 14].

<> כמו שאמרו בגמרא [מגילה יד.] שאין אומרים הלל על גאולת פורים [אע"פ שאמרו שירה ביצ"מ] כי "בשלמא התם, [תהלים קיג, א] 'הללו עבדי ה'', ולא עבדי פרעה. אלא הכא 'הללו עבדי ה'', ולא עבדי אחשורוש, אכתי עבדי אחשורוש אנן ["דלא נגאלו אלא מן המיתה" (רש"י שם)]".

<> לשון האברבנאל בשער העשירי: "כי מה הרווחנו אנשי הגלות כמונו היום כשיצאו אבותינו ממצרים, לשנאמר 'ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים עדיין אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים', כי אולי היינו יושבים שם בשלוה [יותר] מישיבתנו בגלות אדום וישמעאל. וכמו שאמרו אבותינו [שמות יד, יב] 'הלא טוב לנו עבוד את מצרים ממותנו במדבר' העמים, מתוך השמדות והגירושין, אשר לחרב לחרב ואשר לרעב לרעב ואשר לשבי לשבי [עפ"י ירמיה טו, ב], ויותר מהמה היציאה מכלל הדת לתוקף הצרות".

<> שנהיו עבדי ה' וקנויים להקב"ה, וזה מורה על מעלת ישראל הנבדלת, וכמו שכתב למעלה פמ"ד [רנט:]: "במצוה הראשונה [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך וגו'', תלה מצוה זאת ביציאת מצרים... ופירוש 'אלקיך' בפרט, אף על גב שהוא אלקי כל הנמצאים, הוא אלקי ישראל בראשונה וביחוד... שיש בישראל ענין אלקי שאין בכל הנמצאים. ולפיכך אמר אחריו [שם] 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי היציאה מארץ מצרים מורה שיש לישראל מעלה אלקית נבדלת מן הגשמית, וזה מוכח מפני שהוציא אותם מבית עבדים. שכבר התבאר כי העבד הוא חמרי... ומה שהשם יתברך הוציא את ישראל מבית עבדים, היו יוצאים מן העבדות לקנות מעלה האלקית... ולפיכך אמר 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', שכל זה הוראה שישראל קנו המעלה האלקית, ומאחר שקנו המעלה האלקית ראוי שיתיחד שמו יתברך על ישראל בפרט, כמו שאמר 'אנכי ה' אלקיך', כי הם ראוים לו יתברך". ולמעלה פ"ס [לאחר ציון 17] כתב: "כי מדריגת ישראל שיש להם מצד שהם אל השם יתברך", ושם מאריך לבאר מעלה זו, ושעליה מורה קרבן פסח. ובהקדמה לאור חדש [נב.] ביאר כיצד יום הכפורים הוא "זכר ליציאת מצרים", וז"ל: "אנו אומרים גם ביום הכיפורים [תפילות היום] 'זכר ליציאת מצרים'... פירוש זה, שהשם יתברך בחר בישראל שהוציא אותם ממצרים, ובשביל שהוציאנו ממצרים ולקח אותנו לעם נתן לנו יום זה, שהוא יום סליחה וכפרה להציל את נפשינו". ובהקדמה לדרוש על התורה [ו.]: "כי באין ספק כל הטוב שזוכים ישראל אליו הם זוכים מצד שהם... אשר בחר בם א-ל", ובחירה זו נעשתה כאמור ביצ"מ. ובח"א לחולין צב. [ד, קיא.] כתב: "לא קנו ישראל מעלתם כי אם במצרים. כי ממצרים הוציא השם יתברך אותם והביא אותם אל המעלה הגדולה, שלקחם לו לעם. ואם לא כן, לא היו ישראל אל הקב"ה יותר משאר אומות, ולא זכו אל מה שזכו". נמצא שיצ"מ היא הסבה לכל הטובות שהושפעו על ישראל. וראה למעלה פ"ג הערה 8, פל"ט הערה 193, פ"מ הערה 14, פמ"ד הערה 23, פמ"ז הערה 283, ופנ"ג הערה 16.

<> נראה לבאר זאת בשני אופנים; (א) מעלת ישראל שהם שייכים לה', ומחמת כן אינם משתעבדים לאומות. וכן כתב למעלה פ"ס [לאחר ציון 91]: "הפסח כמו שאמרנו למעלה מורה על שאנחנו להקב"ה, ובשביל 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". ושם בהערה 94 הובאו מקבילות רבות ליסוד זה, עיי"ש. (ב) מעלת ישראל היא הצורה, והצורה היא בת חורין [לעומת החומרי, שהוא משועבד], וכפי שכתב למעלה פמ"ג [רטו:]: "שכבר אמרנו בפרקים הרבה מאוד כי השעבוד הוא לחומר בפרט, והצורה הוא בן חורין", וראה שם הערה 62 שנקבצו שם מקבילות רבות ליסוד זה. ולמעלה פ"ד [רלב:] כתב: "[כ]שגדל האדם, ואז הצורה מושלת על החומר, והצורה מנהגת את האדם, ובהכרח החומר הוא מקבל הנהגה מן הצורה. וכך מתחלה היו ישראל תחת יד מצרים, וכאשר היו שלימים היו ישראל גוברים על מצרים, שהם החומר... וכאשר היו ישראל יותר בשלימות... היו ראוים לחירות". ולמעלה פ"ט [תעב.] כתב: "כי יש לדעת, כי לא תמצא מעלת צורה נבדלת מן החומר אשר אין בה מפחיתות החומר כמו שיש בישראל, אשר הם שלימי צורה נבדלת, עד שלמעלתם הם ראוים להיות מושלים על האומות, כאשר ראוי לצורה להיות מושלת על החומר... כלל הדבר, מצד עצמות ישראל אשר יש להם צורה שלימה, אין ראוי שיעבוד בהם". ולמעלה פמ"ד [שח:] כתב: "אמר [דברים כו, יט] 'ולתתך עליון על כל גויי הארץ', כי במה שהם עליונים הם אדונים להנהיג כל האומות כרצונם, שהכל כפופים תחתיהם". ובנצח ישראל פי"ד [שמו.] כתב: "כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת, ולאומות משפט החומר. וידוע כי הצורה שהוא פועל ומושל בחומר. ולכך כאשר ישראל עושים רצונו של מקום, הם באמת מושלים על כל האומות, ואז מקוים [דברים כח, א] 'ונתנך ה' על כל גוים'" [הובא למעלה פ"ט הערה 148, ופמ"ד הערה 186].

<> בעוד שכאן תולה את חירותם של ישראל במעלתם העליונה, הרי למעלה פל"ה [תרכב.] ביאר שהחירות שייכת בעצם לכל אדם, וכלשונו: "ועוד יש לך לדעת כי חודש ראשון יותר מיוחד לגאולה, כי כל נמצא הוא ברשות עצמו בעצם, כי מצד עצם הנמצא אין ראוי להיות תחת יד אחר, כי אם בעלי חיים שאינם מדברים, שאלו דוקא מצד עצמם בבריאתם ראוים שיהיו תחת האדם, אבל השעבוד בא במקרה. וכל עצם הדבר הוא ראשון למה שבמקרה, ומה שבמקרה מאוחר. ולכך ראוי שיצאו לחירות, שיבאו ברשות עצמם, בחדש הראשון, כי זה דבר ראשון, שיהיה הנמצא ברשות עצמו, כי זה מצד עצם הנמצא, שהוא ראשון למה שבמקרה". ואילו כאן תולה חירותם של ישראל במעלתם העליונה. ויל"ע בזה.

<> כן כתב בכמה מקומות. וכגון, למעלה פ"ח [שסה.] כתב: "כי ישראל יש להם מעלה מיוחדת, כי ישראל מעלתם שהם נבדלים מן הפחיתות לגמרי, והחטא שמקבלים אין זה רק מקרה... ואין דבר שהוא במקרה מבטל עצם ישראל". ולמעלה פמ"ד [ערב.] כתב: "ואולי תאמר, דסוף סוף יקשה, איך אפשר זה לומר דיותר יהיה חביב האדם בעל חומר, מן המלאך, שהוא בלא גוף. דלא יקשה דבר, כי אף אם צורת האדם בחומר, אין החומר עצם מעצמו, ומעלת האדם מפני צורתו, אף שהוא בחומר. ומפני כך נקרא שמו יתברך עליו, לפי שאין החומר עצמותו. ומאחר שמצד עצמותו יש לאדם מעלה גדולה... לא יגרע מעלתו בשביל החומר, בפרט בישראל אשר החומר בטל אצל הצורה". ולהלן פע"ב כתב: "אי אפשר שתהא לבטלה... שתהיה הכנה הזאת שיש בישראל לקבל המעלה האלקית לבטלה. ואם נתבטלה בגלות, כמו שנתבטל החכמה מן האדם בעת שילך שובב, אין נחשב דבר זה בטול בעצמו, רק הוא במקרה". ובתפארת ישראל פל"ד [תקא:] ביאר שאות בי"ת מצד עצמה מורה על הברכה כי היא האות השניה שבאלפ"א בית"א, וכתב בזה"ל: "אבל הב' מפני שהיא מורה בצד עצמה ברכה, שהיא התחלת הרבוי, ואם הב' הוא משמש לרע [כמו תיבת "בל ידעום"], מכל מקום דבר זה עצם הב', שהיא אות שנית, שהשני הוא התחלת הרבוי, והוא עצם הברכה. ואף כי הב' משמש גם כן לרע, אין זה רק במקרה, ואין מה שבמקרה מבטל מה שבעצם". ובבאר הגולה באר השני [קמה.] כתב: "וזה שאמרו גם כן [סנהדרין לב.] דיני נפשות חוזרים לזכות, ואין מחזירין לחובה. והטעם הזה, כי הזכות ראוי שיהיה בעצם ובראשונה מן הבית דין כמו שאמרנו, ואילו החובה אינו בעצם ובראשונה, והוא במקרה בלבד, ואין דבר שבמקרה מבטל מה שבעצם. לפיכך אי אפשר לחזור ולדון לחובה, ולבטל הזכות. אבל מי שדן לחובה, יכול לחזור ולדון לזכות, מפני כי מה שבעצם יכול לבטל מה שבמקרה". ובנצח ישראל פי"א [שא.] כתב לבאר מדוע אין חטאי ישראל יכולים ח"ו לבטל הבחירה של הקב"ה בישראל, וז"ל: "ואין ראוי שיחליף וימיר החטא, שהוא דבר מקרה בישראל, את הבחירה שבחר בהם מצד השלימות העצמי בישראל, כי טהורים הם מן החטא בעצמם. וראיה לזה, כי הם משתלשלים מן הצורים החזקים, מאבות ואמהות שהם קדושים וטהורים. והנה עצם שלהם טוב, ואין בטול החטא, שהוא במקרה, מבטל הבחירה שבחר בהם בשביל השלימות שבהם, שהוא דבר עצמי בישראל, ודבר זה ברור". ושם בהמשך כתב: "כי ישראל מעשיהם שעושים... מצד היצה"ר... אבל עצמם הם טהורים... ואין מה שבמקרה מבטל דבר שבעצם", וראה שם הערה 240. ובנתיב התשובה פ"ד [סט.] כתב: "כי איך לא יהיה הדבר שהוא בצד עצמו מכריע הדבר שהוא במקרה", ושם הערה 77. וכן הוא בח"א לשבת פט: [א, מו.].

<> לשונו למעלה פ"ס [לפני ציון 328]: "אצל פרעה שהיה מלך נאמר אצלו ארבע כוסות... שהרמז בזה כי הכוסות הם ראוים למלך, שהוא יותר בן חורין", ושם הערה 328.

<> אודות ש"ממלכת כהנים" מורה על מלכות של ישראל, כן כתב בדרוש על התורה [כט:], וז"ל: "ואמר 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש', רצה לומר שתמשלו בזולתכם, זהו 'ממלכת'. וכדי שלא יאמרו כי לעתים ימשלו אחרים בהם, אמר 'כהנים', שאין מי שימשול על הכהן המשועבד אל השם יתברך, עד שאי אפשר לזולתו לשעבד בו". ובח"א לר"ה ח: [א, צג:] כתב: "ישראל בעצמם הם מובדלים מן האומות, ואינם בכלל עם שאר האומות... והם נקראים מלכים, כדכתיב 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגו'', והיינו שהם אחד באומות, ונבדלים מהם, כמו שהמלך הוא אחד בעם, נבדל מהם, ואמר הכתוב [דברים כח, א] 'עליון על כל גויי הארץ', וזהו מלכותם, שהם נקראים מלכים". ובמדרש [שיהש"ר ג, ז] אמרו: "מלכות מן המדבר, שנאמר 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים'. וכל מתנות טובות שנתן הקב"ה לישראל, מן המדבר", ובח"א לב"ב עג. [ג, צד.], הביא מדרש זה [הובא למעלה פכ"ב הערה 85].

<> אודות שהגלות היא במקרה, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בנצח ישראל פל"א [תרז:] כתב: "כי הגלות הוא דבר מקרה, הן הגלות מצד עצמו, שהוא דבר יוצא מסדר העולם. כי לפי סדר העולם ראוי שיהיה האומה הישראלית תחת רשות השם יתברך, ולא תחת רשות אחרים. ואם הגלות תולה בחטא, גם כן אין החטא דבר בעצם, רק הוא ענין מקרה, ודבר שבמקרה אין קיום לו. ולפיכך אי אפשר שלא יעשו [ישראל] תשובה, אלא בודאי יעשו תשובה". ובח"א לב"ב עד. [ג, צט:] כתב: "כאשר תבין דברים אלו תדע ברור, שאי אפשר שיהיה הגלות תמידי, שאי אפשר בעולם רק שיהיה קץ ואחרית לגליותינו, מפני שהגלות הוא מקרה, שכך גזר השם יתברך, ואינו בעצם, ודבר זה שאינו בעצם אינו תמידי". ובסוף דרשת שבת הגדול [רלב.] כתב: "לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים, כי קודם שירדו למצרים לא היו אפילו שבעים נפש שראוים לעם. וכאשר היו עבדים במצרים, אין שם עם עליהם. וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם. ולא תוכל לומר עליהם כי קודם היו עם, וקבלו המלכות, רק כאשר יצאו ממצרים הגיע להם מעלתם העליונה. ואיך אפשר שיהיה דבר זה בטל מהם, כי לא היו ישראל בלא אותה המעלה, אבל השפלות והגלות הוא דבר מקרה להם, כי נולדו בחשיבות" [הובא למעלה פ"ס הערה 108, וש"נ]. @**ויש להעיר**^, כי גלות מצרים לא היתה במקרה, וכפי שהדגיש למעלה כמה פעמים. וכגון, למעלה ר"פ יא [תקלב.] כתב: "אחר שגזר הגזירה על זרעו של אברהם, ראינו ההשגחה הגדולה להוריד את זרעו של אברהם למצרים. שלא תאמר כי היה הגלות של ישראל במצרים במקרה, רק הכל בהשגחה נפלאה". ולמעלה פנ"ד [לאחר ציון 149] כתב: "כבר אמרנו זה שכל דבר מענין זה היה בעצם לא במקרה... ולפיכך אילו היה יורד יעקב מעצמו, ואם לא רצה לא היה יורד, היה בא הגלות במקרה, שקרה שירד, ואם לא רצה, לא היה יורד, ואין לומר כך כלל. אלא היה 'אנוס על פי הדבור', עד שהיה בא הגלות בהכרח. ולפיכך לא היה בא במקרה, אלא בעצם". אך אין בזה קושי כלל, כי בודאי גלות מצרים היא בעצם, שהרי לא היו ישראל לפני כן בני חורין, אלא נולדו במצרים בשעבוד ועבדות. אך לאחר שזכו לחירותם ביצ"מ, שוב אינם משתעבדים בעצם לאומות, והגלות היא מקרית להם. וכן כתב להדיא בכת"י [שצב], וז"ל: "כי השעבוד שהיה לישראל במצרים, שעבוד עצמי להם, שלא היו קודם בני חורין, ונולדו בעבדות ובשעבוד. שהרי קודם שנולד יצחק נגזרה הגזירה [בראשית טו, יג] 'כי גר יהיה זרעך', ונולדו בשם עבדות ושעבוד. אבל אחר שיצאו ממצרים, וחל עליהם שם בן חורין, אע"ג שחזרו ונשתעבדו בשאר מלכיות, אין זה שעבוד בעצם. כי מאחר שהם בני חורין בעצמם, שהרי הוציאם הקב"ה ונתנם להיות בני חורין, השעבוד שמשתעבדין הוא במקרה שאינו בעצם, שהרי בעצמם ראויים להם בני חורין". וראה למעלה פנ"ב הערה 186 בחילוק נוסף בין גלות ישראל במצרים, לשאר גליות. @**ועוד יש לומר**^, כי גלות מצרים היא תנאי בלידת ישראל, כי ישראל נתהוו לעם בגלות מצרים, וכמו שכתב למעלה פנ"ב [לאחר ציון 181], וז"ל: "וזה שאמר [בהגש"פ] 'אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים היו אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים לפרעה', כי לזאת ההוצאה צריך יציאה אל הפעל על ידי מי שהוא בפעל תמיד. אבל שאר גליות אין הדבר כך, כי אף אם לא עלו מבבל, לא היו ישראל קודם זה מציאות בכח, כי זה שייך כאשר היו במצרים, שאז לא היו עדיין עם, &**ושם נתגדלו ופרו ורבו כעובר המתהוה במעי אמו**^, ולא יצאו עדיין אל הפעל, ולכך נחשב יציאתם הויה לפעל לגמרי". וכן כתב להלן [לאחר ציון 63]: "ישראל במצרים... נתהוו לעם תחת רשות מצרים, ולכך נחשבו שאין להם מציאות בעצמם" [ראה להלן הערות 33, 64]. לכך גלות מצרים אינה חולקת מקום נפרד מגאולת מצרים, אלא שהיחס ביניהן הוא כיחס ההריון ללידה. לכך כשם שאין גאולת ישראל במצרים במקרה, כך אין גלות ישראל במצרים במקרה, כי שם "גאולה" חל גם על גלות מצרים, לעומת שאר גליות שהן נחשבות ל"מקרה". ולכך תמצא בספר זה שיאמר כמה פעמים שאין גאולת ישראל ממצרים במקרה [כמלוקט למעלה פנ"ב הערה 150], וכן יאמר כמה פעמים שאין גלות ישראל במצרים במקרה [כמלוקט בהערה זו], כי גלות מצרים וגאולת מצרים הן שני צדדים של מטבע אחת. ואכן למעלה פנ"ב [לאחר ציון 146] כרך את שתיהן בחדא מחתא, וכלשונו: "דע, כי ענין יעקב היה כל דבריו שלא במקרה. שאילו היו דבריו של יעקב במקרה, דהיינו הירידה למצרים, היה אם כן הגאולה במקרה, והיה עיקר סדר העולם במקרה. שהרי ידוע ומפורסם בודאי כי &**הגלות והגאולה**^ הוא עיקר מענין העולם וסדר שלו. וכבר אמרנו זה שכל דבר מענין זה היה בעצם לא במקרה". @**אך עדיין קשה**^, שלמעלה פ"ס [לאחר ציון 102] כתב: "אבל ישראל... 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... 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... 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... כלל הדבר, כי הגלות לישראל בסגולה, ואם ימצא בהם הטוב בעולם הזה הוא בסבה מיוחדת". וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן, שהגלות היא מקרית לישראל, ובעצם ישראל הם בני חורין. ולמעלה פ"ס הערה 120 הובאה שאלה זו, וראה מה שנתבאר שם.

<> דוגמה לדבר; שנינו במשנה [שבת סו:] לגבי לצאת בשבת ברה"ר ש"בני מלכים [יוצאין] בזוגין [פעמונים קטנים הארוגים במלבושיהם]. וכל אדם, אלא שדברו חכמים בהווה". ובגמרא [שבת סז.] אמרו "מאן תנא ["דקתני 'וכל אדם', ואפילו עני שבישראל" (רש"י שם)], אמר רבי אושעיא, רבי שמעון היא, דאמר כל ישראל בני מלכים הם". הרי נפסקה הלכה למעשה בהתבסס על כך שכל ישראל בני מלכים הם. וכן הוא גם שמותר בשבת לסוך את המכה בשמן ורד, כי כך נוהגים בני מלכים, וכל ישראל הם בני מלכים [שבת קיא.], וכמובן שהלכות אלו נוהגות גם בגלותן של ישראל. וגמרא [ע"ז יא.] אמרו "'ויאמר ה' לה שני גוים בבטנך' [בראשית כה, כג], אמר רב יהודה אמר רב, אל תקרי 'גוים', אלא 'גיים', זה אנטונינוס ורבי, שלא פסקו מעל שולחנם לא חזרת ולא קישות ולא צנון, לא בימות החמה ולא בימות הגשמים", ובח"א שם [ד, לו:] כתב: "פירוש, שהיה כל מאכל שלהם דרך חשיבות, ולא היו אוכלים מאכלם דרך פחיתות, רק דרך גדולה וגאוה. ולא שבא הכתוב לרמוז על אלו שני בני אדם, שאין הכתוב מדבר רק מן כלל האומה. אבל בודאי הכתוב מדבר שאלו שני אומות מסוגלות לדבר זה; הן ישראל, כי כל ישראל בני מלכים, ונוהגים עצמם בחשיבות יתירה. וכן אדום ידועים שהם מסוגלים בזה ביותר מכל האומות... ובודאי דבר זה מעלה גדולה מה שהיו חשובים".

<> דוגמה לדבר; בנצח ישראל פנ"ו [תתסד.] כתב: "הנחמה שיש לישראל בגלותם, כבר הארכנו בזה כי השכל מחייב הענין הזה. כי הדבר שהוא עיקר בבריאת עולם, כמו שהיה נראה בישראל שהם עיקר המציאות; שהוציא השם יתברך אותם הוא יתברך בעצמו פנים בפנים. ובנה להם משכן, ונגלה כבודו פנים בפנים. ובנה להם עוד בית הבחירה, ונגלה כבודו שם פנים בפנים. עד שחרב בעונינו ובעון אבותינו אתנו, והחזיר בניינו, עד שחרב שנית. דבר שלא עשה לכל גוי עד היום הזה. שנראה כי ישראל הם עיקר ויסוד העולם, עד כי נחשבים ישראל צורת העולם בכלל... ואף בהיותם בארץ אויביהם והן בהסתר פנים, דבר זה אינו מבטל מעלת ישראל כלל. ואף כי נתן אותנו ירודים ושפלים, הנה בעצם שפלותם נראה ונגלה מעלתם העליונה. כי עיקר שפלות ישראל שהם פזורים בין העמים, הנה הם פזורים מן קצה העולם אל קצה העולם. והאדם יחשוב כי דבר זה מורה על חסרון גדול מאוד. וכן הוא נראה בתחלת הדעת, שאי אפשר שיהיה חסרון באומה יותר מזה שהוא פזורה בכל העולם מקצה אל קצה. עד שיאמרו האומות כי אי אפשר לומר עם זה שיהיה נשאר אצל ישראל שום דביקות אלקי. והנה נבאר לך בראיות ברורות, כי מורה פיזור ישראל בכל העולם על מעלה אלקית שלהם", ושם מאריך בזה.

<> פירוש - עדיין יהיה ניתן להווכח בדברים מסויימים הנוהגים בישראל [אף בגלותם] מחמת מעלתם וחשיבותם, ואין הגלות מונעת ביטוים מסויימים למעלתם וחשיבותם. דוגמה לדבר; בנצח ישראל פ"ח [רי.] כתב: "כי היציאה של מצרים היא נצחית, כי עדיין מחמת אותה יציאה אנחנו אל השם יתברך, אשר הוציאנו ממצרים". ומכך נקבעה ההלכה [ב"מ י.] "פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום... דכתיב [ויקרא כה, נה] 'כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם', ולא עבדים לעבדים" [רמב"ם הלכות שכירות פ"ט ה"ד]. הרי אף בגלותינו אין אנו נחשבים "עבדים לעבדים", אלא עבדי ה' בלבד.

<> בכת"י [שצב] כתב: "והאנשים אשר מקשים כך לא יראו רק הענין אשר נגלה לעינים מטובות חצוניות, מן טובות אשר הם טובות גשמיות, כגון החירות מן השעבוד וכיוצא בזה מן הטובות. ואין הדבר כך, אבל הענין אשר ראוי להביט [הוא] הטוב בעצם". ובספר תורת חיים [חולין ז:] הביא בשם הזוהר חדש פרשת יתרו [לא.] שביצ"מ ישראל יצאו מכחות הטומאה שיש בעולם, וכתב: "נראה דהיינו מה שיסדו לומר 'ויוצא את עמו ישראל מתוכם לחירות עולם', וכי 'לחירות עולם' הוציאן, והלא נשתעבדו בתר הכי כמה זימנין. אלא לפי שהוציאן לחירות עולם מכחות הטומאה דהוו שלטי עלייהו". וכן בבני יששכר [חודש ניסן, מאמר ד] כתב: "והנה תתבונן מה שאומרים בנוסח ברכות קריאת שמע שהוציאנו השם יתברך ממצרים לחירות עולם. והנה בעוה"ר אכתי עבדי פרעה אנן, מפוזרים בארצות אויבינו בשעבודים וצרות לאין חקר, והאיך יקרא לזה 'חירות עולם'. אבל הוא חירות עולם, שלא יהיה עוד גלות שורשיי כזה שיהיה כלול מכל הד' קליפות" [הובא במשנת מהר"ל אותיות שלו, שלט]. וכן מבואר בנצח ישראל פ"ח הערה 77.

<> "סדרי אשכנז" הם סדרי הפסח של בני אשכנז. וכן ביטוי זה מוזכר בטור [או"ח סימנים מו, תרז]. וכדבריו בסמוך נמצא גם במחזור ויטרי על הגש"פ [בקצת שנוי לשון]. וכן הוא בהגדת פראג [רפ"ז].

<> יבאר שנאמרו כאן תשעה לשונות של שבח [כמו נוסח המשנה שלפנינו (פסחים קטז:): להודות, להלל, לשבח, לפאר, לרומם, להדר, לברך, לעלה, ולקלס]. ורבו בזה הנוסחאות; יש אומרים ארבעה [בסידור רס"ג הנוסח הוא: להודות, להלל, לשבח, לפאר]. ויש אומרים חמשה [רי"ף בפסחים (כה: בדפי הרי"ף) הנוסח הוא: להודות, להלל, לשבח, לפאר, ולברך]. ויש אומרים ששה [בפירוש ר"מ דיליאון הנוסח הוא: שיר, שבח, הלל, זמרה, הודיה, קדושה]. ויש אומרים שבעה [תוספות (פסחים קטז:) כתבו שהם כנגד שבעה רקיעים, אך לא כתבו איזה לשונות (עיין תויו"ט פסחים פ"י מ"ה שהשווה את דעת התוספות לסדרי אשכנז)]. ובסדר רב עמרם גאון הנוסח הוא: להודות, להלל, לשבח, לפאר, לרומם, להדר, ולקלס. ובמשנה בירושלמי [(פסחים פ"י מ"ה) הנוסח הוא: להודות, להלל, לשבח, לפאר, לרומם, לנצח, לגדל]. ויש אומרים שמונה [רמב"ם (בנוסח ההגדה) כתב שהנוסח הוא: להודות, להלל, לשבח, לפאר, לרומם, לגדל, להדר, ולנצח. וכן כתב בהלכות חמץ ומצה (פ"ח ה"ה) בסדר שונה מעט: להודות, להלל, לשבח, לפאר, להדר, לרומם, לגדל, ולנצח. והרשב"ץ אף הוא כתב שמונה, ואלו הם: להודות, להלל, לשבח, לפאר, לרומם, להדר, לעלה, ולקלס]. ויש אומרים עשרה [בסידור קול יעקב הנוסח הוא: להודות, להלל, לשבח, לפאר, לרומם, להדר, לברך, לעלה, לקלס, לזמר].

<> כן כתב הראב"ן, וז"ל: "תשעה לשונות של שבח יש כאן, ו'הללויה' דסיפא, 'ונאמר לפניו הללויה', הוא העשירי, כנגד עשר לשונות של שבח שאמרן דוד בספר תהלים", והמגיה שם [הערה 122] כתב: "כן כתב מדעתו המהר"ל בגבורות ה' פס"א". וכן הוא במחזור ויטרי.

<> בשנויי לשון, וראה הערה הבאה.

<> בגמרא ובעין יעקב שלפנינו אמרו "במשכיל" ו"בתהלה", ולא אמרו "בהלל" ו"בברכה" כפי שכתב כאן. ובנתיב העבודה פ"ו [א, צג:] הביא את לשון הגמרא שלפנינו.

<> זהו המשך דברי הגמרא [שם].

<> כך היא הגירסא במשנה [פסחים קטז:] "ונאמר לפניו הללויה", והכוונה לאמירת הלל, וכמו שכתב התשב"ץ: "נאמר לפניו הללויה, שהוא השבח היותר מעולה שבתהלים... כמו שאמרו באחרון מפסחים [פסחים קיז.], וזאת הפתיחה היא כעין ברכה לקריאת ההלל". וכן כתב בכת"י [שצג]: "כלומר, שאנו רוצים לשבח בהללויה, כי כל ההלל נאמר בלשון 'הלוליה', לפיכך ההלל הוא שבח גדול". אך יש אומרים "ונאמר לפניו שירה חדשה הללויה" [תוספות פסחים קטז:, ומג"א סימן תעג ס"ק כז]. והט"ז [או"ח סימן תעג ס"ק ט] כתב: "ובקצת ספרים לא כתב כלל הך 'שירה חדשה', וכן נכון". וכן הכריע הדרישה [שם ס"ק ח].

<> הנה כתב כאן שמספר לשונות של שבח בליל היציאה הוא עשרה, כמספר לשונות של שבח בספר תהלים, אך לא ביאר מהותה של השוואה זו. ואולי נבאר, שהנה הפחד יצחק שבועות [תחילת מאמר מב] כתב: "רבים מאוד הם השבחים והקילוסים להקב"ה שנאמרו בספר תהלים. ועצם השם 'תהלים' מעיד הוא על תוכנו של הספר, שהוא ספר השבחים והקילוסים". והקב"ה מעיד על עם ישראל ש"עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו" [ישעיה מג, כא]. לכך, הואיל ובליל היציאה נולד עם ישראל [כמבואר למעלה הערה 21], ומהותו של העם הזה היא לספר תהלותיו יתברך, דין הוא שמספר לשונות של שבח בליל היציאה יהיו כמנין לשונות של שבח של ספר תהלים, "תהלתי יספרו" כנגד "ספר תהלים".

<> פירוש - הוא השבח הגדול ביותר מתוך י' לשונות של שבח, כפי שבגמרא [פסחים קיז.] אמרו על שבחי ספר תהלים "גדול מכולן 'הללויה', שכולל שם ושבח בבת אחת".

<> בהגדה של פסח [הגדת פראג]. ולהלן יביא את הגירסא שבמשנה [פסחים קטז:]. וראה הערה הבאה.

<> לפי זה מוזכרים כאן ארבעה שבחים ["מעבדות לחירות, מיגון לשמחה, ומאבל ליום טוב, ומשעבוד לגאולה"], ואינו מזכיר "ומאפילה לאור גדול". וכן הוא בהגדת פראג [שיצא לאור בשנת רפ"ז], ולא מצאתי בהגדה אחרת השמטת "מאפילה לאור גדול" מלבדה. וכן במשנה [פסחים קטז:] הוסיפו "ומאפילה לאור גדול" כשבח חמישי [בין "ומאבל ליום טוב" לבין "משעבוד לגאולה"]. ולהלן [לאחר ציון 55] יעמוד על הוספה זו שבמשנה. וראה להלן הערה 66.

<> לשונו למעלה פנ"ט [לאחר ציון 23]: "ואלו ט"ו מעלות... חמשה הראשונים כלם מדברים במה שהגיע לישראל ביציאה, היא היציאה מן השפלות, שהיו עבדים למצרים. ואין כאן התעלות, רק שהוציאם ממצרים, שלא יהיו עבדים למצרים". ועוד אודות שפלות העבד, כן נאמר [תהלים קלו, כג-כד] "שבשפלנו זכר לנו כי לעולם חסדו, ויפרקנו מצרינו כי לעולם חסדו", ופירש רש"י [שם] "שבשפלנו זכר לנו - במצרים זכר לנו. ויפרקנו - מתוכם, והפליא לנו כל זה". ובדרשת שבת הגדול [ר:] כתב: "אמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', שהרי תראה כי אני מבקש להיות מלך, ולא שאני מואס בכם, שהרי הוצאתיך מארץ מצרים, במקום שהיית שפל ועבד, ועם כל זה היה השגחתי עליך, ולא מאסתי בך" [הובא למעלה פמ"ה הערה 90]. ואמרו חכמים [קידושין כח.] "הקורא לחבירו עבד יהא בנידוי", ופירש רש"י [שם] "היו מנדין אותו שמזלזל בישראל כל כך, אף הם יזלזלו בו". ובספר העיקרים מאמר רביעי פ"נ כתב: "אנחנו משוללים מכל טוב, כעבד הזה שהוא בתכלית השפלות והבזיון". 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". ובח"א לקידושין כב: [ב, קלב.] כתב: "כל עבדות בעולם הוא ענין חמרי, גם זה רמזו חכמים בחכמתם 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. ובארנו דבר זה במקומות הרבה בחבור גבורות ה'". ולמעלה פנ"ט [הערה 22] נתבאר שהחומרי גשמי הוא שפל ונמוך, לעומת הנבדל מהגשמי [ראה למעלה פנ"ט הערה 26, וש"נ].

<> אודות שעבודת פרך משברת רוחו של האדם, כן כתב למעלה פנ"ד [לאחר ציון 222]: "חשבו לתת עליהם עבודה קשה, שבזה הם יחלשו מה שיש עליהם עבודה קשה, המשבר כחם ואת רוחם" [ראה להלן הערה 43]. ואמרו חכמים [סוטה יא:]: 'את כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך' [שמות א, יד], אמר רבי שמואל בר נחמן אמר רבי יונתן, שהיו מחליפין מלאכת אנשים לנשים, ומלאכת נשים לאנשים", ופירש רש"י [שם] "וזו היא קשה, שלא היו רגילים בכך". ולמעלה פט"ו [מג:] הביא מאמר זה. ובכת"י שם [שס.] כתב: "היו מחליפים המלאכות. הנה אף על גב שאין המלאכה קשה יותר בצד עצמו, אלא כל שנוי לאדם שאינו מורגל בדבר, דעתו קשה הימנו ואינו נחה. כי הדבר המורגל כבר נחה דעתו בו... ואומר אני כי מפני שראו מצרים זכות ישראל, שהוא בשלשת האבות, היו רוצים לשעבדם בכל מדת אבותיהם... 'את כל אשר עבדו בהם בפרך' [שהחליפו מלאכת אנשים לנשים, ומלאכת נשים לאנשים], והוא מדתו של יעקב, כי בפרך המשבר את רוחו של אדם, וכל ימי יעקב היה רוחו נשברה מפני הצרות שהגיעו לו כל ימיו. ומי שיש לו צרות יש לו שברון רוח. וביעקב כתיב [בראשית מה, כז] 'ותחי רוח יעקב אביהם'. וכאשר היו משעבדים את ישראל בפרך המשבר את הרוח, היו משעבדים אותם במדת יעקב, שהוא הרוח" [הובא למעלה פט"ו הערות 75, 78]. אך יש להעיר מדברי רש"י [שמות א, יג], שכתב: "בפרך - בעבודה קשה המפרכת את הגוף ומשברתו", ולא הזכיר שמשברת את רוחם, אלא את גופם. וכן רש"י [סוטה יא:] כתב: "בפריכה - בשברון גוף ומתנים". וכן בגו"א בראשית פמ"ה אות טז [שמב:] כתב: "היה שעבוד מצרים בפרך, המשבר את הגוף".

<> "כי המלאכה שהיא יותר ממה שהאדם יכול לסבול היא עבודת פרך, המשבר רוחו של אדם, ומזה בא היגון" [לשונו להלן]. ובגו"א שמות פ"ו אות כא [קט:] כתב: "היו דואגים על המלאכה שהם צריכים לעשות, וכל מי שהוא מחשב על דבר קשה, הוא דואג ומיצר לו". ונאמר [אסתר ט, כב] "והחודש אשר נהפך להם מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב", ובאור חדש שם [תתתו.] כתב: "כי מה שנהפך מיגון לשמחה, דהיינו שהיו יראים מן המן, והגיעו אל השמחה, שהיא שלימות האדם... ועוד פירוש 'מיגון לשמחה' זה נאמר על כח הגופני שהוא בצער, ונהפך אל השמחה" [ראה למעלה פט"ז הערה 96, ופכ"א הערה 7].

<> לשון סוף הפסוק שם במילואו: "ושמתיה כאבל יחיד ואחריתה כיום מר", ופירש הרד"ק [שם]: "ואחריתה כיום מר - כפל הענין במלות שונות, כי אבל היחיד הוא יום מר". ואמרו חכמים [ב"מ קז:] "'והסיר ה' ממך כל חולי' [דברים ז, טו]... רבי אלעזר אמר, זו מרה". ובנתיב עין טוב פ"א [ב, ריד:] כתב: "מי שסובר זו מרה סובר כי שנוי האדם הוא על ידי אשר הוא דבק בנבראים ההעדר. וזה תבין מלשון 'מרה', שנאמר 'ואחריתה כיום מר', שנאמר על המיתה, והא ההעדר... ודבר זה אמרו ג"כ בפ"ק דע"ז [כ.] מלאך המות כולו מלא עינים, וחרבו שלופה בידו, וטפה של מרה תלויה בו. והטפה הזאת הוא ההעדר הגמור, אשר בשביל אותו העדר מקבל האדם המיתה. וזה שאמר 'והסיר ה' ממך כל חולי', זו מרה, הוא ההעדר שדבק בחומר". וכן כתב בקיצור בח"א לע"ז כ: [ד, נ:].

<> לשונו באור חדש פ"ט [תתתו:]: "'מאבל' שהוא ההעדר, אשר ההעדר הוא רע, ונהפך ל'יום טוב', שהוא טוב". הרי המעבר "מאבל ליום טוב" הוא מעבר מרע לטוב, כי האבילות היא העדר, וההעדר הוא רע". ובהמשך [שם] ביאר ש"יום טוב" מורה על שלימות אלקית. ודיוק לשונו כאן מורה על ההלכה שיום טוב מבטל אבילות של שבעה ושלשים [מו"ק יט.], מה שלא מצינו בשבת, וכמו שפסק המחבר [שו"ע יו"ד סימן ת ס"א] "שבת אינו מפסיק אבלות ועולה למנין שבעה, שהרי קצת דיני אבלות נוהגים בו, דהיינו דברים שבצינעא". מה שאין כן ביום טוב שההלכה היא ש"הקובר מתו קודם הרגל, בענין שחל עליו אבילות, ונהג בו אפילו שעה אחת קודם הרגל, מפסיק האבלות ומבטל ממנו גזרת שבעה" [שו"ע יו"ד סימן שצט ס"א].

<> בא לבאר מדוע "ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך" נקרא יגון, ואילו "וימררו את חייהם" נקרא אבילות.

<> לשונו למעלה פנ"ד [לאחר ציון 214]: "'ויתנו עלינו עבודה קשה' [דברים כו, ו], הוא דבר זולת זה, והוא שהגדילו המלאכה יותר מכשיעור. לפיכך מביא קרא אל 'ויתנו עלינו עבודה קשה' [בהגש"פ] - 'ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך', מלאכה יותר מכחו של אדם". ולמעלה פט"ו בכת"י [שנט.] כתב: "העינוי, שמענה כחו של אדם במלאכה, וזה נקרא עינוי בלבד, ואינו עבודה יותר מכחו. אבל 'בפרך'... העבודה הזאת יותר מכחו של אדם" [הובא למעלה פט"ו הערה 70]. אמנם למעלה פט"ו [מב.] ביאר ש"בפרך" הוא "מצד המעביד, שהוא מעבידו בחזקה, כי אף אם אין המלאכה מצד עצמה כל כך קשה, אם מעבידו בחזקה על ידי שאינו נותן לו מנוחה, היא קשה עליו". ואילו כאן מבאר ש"בפרך" מוסב על עבודה קשה. ויל"ע בזה [כן הוקשה גם שם הערה 64, ולמעלה פנ"ד הערה 215].

<> הוספתי תיבת "ורוחו" בסוגריים מרובעים על פי דבריו למעלה פנ"ד [לאחר ציון 222], שכתב: "חשבו לתת עליהם עבודה קשה, שבזה הם יחלשו מה שיש עליהם עבודה קשה, המשבר כחם ואת רוחם" [הובא למעלה הערה 38]. וכן כאן הזכיר כבר פעמיים שבירת רוח המביאה לידי יגון, ולא הזכיר שבירת כח.

<> בכת"י [שצג] הוסיף כאן: "ונקרא זה 'אבל', כי האבל בא בשביל המיתה גם כן, וכאילו חייו של אבל אינם על מנהגם בשביל המיתה שהגיע לאותו המתאבל עליו". ולמעלה פט"ו [מב:] כתב: "המלאכה היתה נגד חיי האדם, כמו מלאכת הטיט, כי מלאכה הזו במה שהיא עבודה שפלה ופחותה, היא נגד חיי האדם, עד שזה נקרא מרירות חיים, שאינה לפי החיים שלו, כמו שאמר [בראשית כז, מו] 'קצתי בחיי'. כך כאשר היו משעבדים אותם בדברים אשר אינם ראוים לחיי האדם, ואין חיי האדם נוחים בהם, כמו בחומר ובלבנים, כאילו חייו אינם חיים". 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 להלן פס"ג הערה 106.

<> תיבת "בטול החיים &**לגמרי**^" תובן היטב על פי מה שכתב למעלה פט"ו בכת"י [שנט.], וז"ל: "העבודה שהיא משברת כחו אינו מגיע רק לכח שהוא בגוף, אבל הניחו עדיין מקום לחיים, שהחיים הוא כח בלתי גוף לגמרי, ולפיכך נקרא 'חיים', והוא הרוח של אדם הנקרא 'חיים'. וכאשר אין מניח לו מקום נקרא זה מרירות חיים... כאשר חייו אינן נוחים לו... ואילו היו משעבדים אותם במלאכה לעשות זהב, אף כי היתה המלאכה קשה כל כך כמו בחומר ובלבינים [לא היה זה מרירות], כי המלאכה בזהב הוא עבודה שהיא ראוי לאדם. אבל השעבוד הקשה בדבר כמו טיט, נקרא מרירות חיים... מפני שהחיים של אדם רצונו ותשוקתו בדברים אשר נחה דעתו הימנו" [הובא בחלקו למעלה פט"ו הערות 67, 74]. לכך בעבודת פרך יש ביטול מסוים של החיים, אך בעבודת מרירות המגיעה לחיים עצמם יש בטול החיים לגמרי, שזהו "כאשר אין מניח לו מקום" לחיות.

<> עבדות, פרך, ומרירות.

<> פסוק זה מורה על העבדות ["מעבדות לחירות"]. ובכת"י [שצג] כתב: "וכנגד הראשון 'מעבדות לחירות', כי אשר שמו עליו שרי מסים הוא העבדות".

<> פסוק זה מורה על עבודת פרך ["מיגון לשמחה"]. ובכת"י [שצג] כתב: "ואשר עבדו בהם בפרך הוא היגון כמו שאמרנו, כי כאשר עובד בפרך יש לו יגון... 'ויעבידו בני ישראל בפרך' הוא מילתא אחריתא, והוא עבודה שהיו עובדים, היה משבר את גופם וכחם, ומזה בא האנחה והיגון בודאי".

<> פסוק זה מורה על המרירות ["מאבל ליום טוב"]. ובכת"י [שצג] כתב: "'וימררו את חייהם', וזה מפני שהיו עושים מלאכות קשות ובזויות בטיט ולבינים עד שקצו בחייהם, וזהו 'וימררו את חייהם', כי היה להם על ידי זה מרירות חייהם, שקצו בחייהם. וכנגד זה אמר 'ומאבל ליום טוב', כי מרירות בחיים הם האבל, ודבר זה ידוע מאוד... ואחר כך הוסיפו עליהם 'וימררו את חייהם בעבודה קשה', והוא שחייהם של אדם אינם מיושבים על אדם במרירות, והוא דבר זולת שברון הכח, כי שברון הכח אינו גורם למרירות, אבל חייהם עד שחיים שלו אינם נחשבים חיים זהו כאשר שעבדו אותם בחומר ובלבינים, עבודה במלאכות הקשות כאלו, ומלאכות בזויות, עד שחיות האדם מרורים עליו, וזהו מרירות חיים, ולפיכך כתוב 'וימררו חייהם'". ושם בכת"י מפנה את הלומד לעיין בדבריו למעלה פט"ו [מא:], וז"ל: "כאשר תקשר הקשר הפסוקים השלשה הנזכרים זה אחר זה; הראשון [שמות א, יא] 'וישימו עליו שרי מסים למען ענותו'. השני [שם פסוק יג] 'ויעבידו בני ישראל בפרך'. השלישי [שם פסוק יד] 'וימררו את חייהם'. הראשון נאמר אצלו 'למען ענותו בסבלותם', וזהו מצד העבודה בעצמה, שהיא קשה. והשני, מצד המעביד, שהוא מעבידו בחזקה. כי אף אם אין המלאכה מצד עצמה כל כך קשה, אם מעבידו בחזקה על ידי שאינו נותן לו מנוחה, היא קשה עליו. ולפיכך אמר אחריו 'ויעבידו בני ישראל בפרך' [ראה למעלה הערה 43 במה שהוקשה מזה על דבריו כאן]. והשלישי, הוא דבר בפני עצמו, שהמלאכה היתה נגד חיי האדם, כמו מלאכת הטיט... עד שזה נקרא מרירות חיים, שאינה לפי החיים שלו".

<> הוא הדבר הרביעי המוזכר כאן בהגדה "משעבוד לגאולה".

<> פירוש - מקשה על עצמו שהעמיד את הפסוק "וישימו עליו שרי מסים למען ענותו בסבלתם" כנגד העבדות ["מעבדות לחירות"], ולא כנגד השעבוד ["משעבוד לגאולה"]. אך הרי "שעבוד" פירושו שעבוד מסים, מדוע שלא יורה על כך הפסוק "וישימו עליו שרי מסים".

<> לכך בהכרח המלים "וישימו עליו שרי מסים" אינן מוסבות על גביית מסים רגילה [כי זו נעשתה מאז ומתמיד], אלא מוסבות על גביית אנשים "שיבנו ערי מסכנות לפרעה" [לשון רש"י שמות א, יא]. וכתב הרמב"ן [שם] "שם על העם מס לקחת מהם אנשים לעבודת המלך, ומינה על המס שרים מן המצריים שיקחו מהם כרצונם אנשים לפי העבודה", "כי כל חוק שיגזור המלך על העם הוא מס" [לשון הרא"ם שם]. ובכת"י [שצד] כתב: "לפיכך בכתוב זה 'וישימו עליו שרי מסים ויעבידו מצרים את ישראל בפרך, וימררו חייהם', שזכר שלשת הדברים אשר אמרנו, לא זכר השעבוד, כי השעבוד כבר היו משועבדים קודם גזירה זאת, כי כל אומה משועבדת תחת המלך" [ראה בסמוך הערה 55].

<> אודות שכל אדם משועבד למלך, כן אמרו חכמים [ברכות יז.] "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב, שאור שבעיסה ["יצר הרע שבלבבנו, המחמיצנו" (רש"י שם)] ושעבוד מלכיות". וכמו שכל אדם משועבד ליצר הרע, כך כל אדם משועבד למלכיות. ולמעלה פ"ל [תקי.] כתב: "בחיי יוסף היה פוטר את שבט לוי מן מס המלך [בראשית מז, כו], שכל אדם מוטל עליו עבודת המלך, זולתי הכהנים, שהם כהנים לכל אומה ואומה, אין מוטלת עליהם שעבוד המלך". ובגו"א בראשית פמ"ט אות יב [תיד:] כתב: "כי העיר [החמור] מיוחד לתשמיש ולכל צרכי האדם, והעם למלך כמו העיר לאדם, לפי שהאדם רוכב ומושל עליו. וזהו שאמרו [שבת קנב.] 'דעל סוס - מלך', כי דומה הרוכב למלך מפני שהוא רוכב על בהמה, כמו המלך שהוא רוכב על העם". ובדר"ח פ"ג מ"ה [קמד.] כתב: "האדם הוא משועבד... אל המלך... כפי מה שגוזר המלך". ובבאר הגולה באר הרביעי [תפ.] כתב: "כל בני אדם הם תחת המלך" [ראה למעלה פכ"ט הערה 44, פ"ל הערה 7, ופמ"ז הערה 493]. וכן כתב בקצרה למעלה פט"ו [לד:], ושם הערה 29.

<> קצת קשה לפי זה, ששלשת הדברים הראשונים [עבדות, פריכה, ומרירות] נזכרו כאשר הם עולים מקושי לקושי, ואילו הדבר הרביעי [שעבוד] הוזכר מצד קלותו, והרבותא היא ש"אף מזה הוציא אותם, שלא היו משועבדים כלל". ובאמת בכת"י [שצד] האריך בענין זה, וסלל לו דרך אחרת בביאור השעבוד, והוא ששלשת הדברים הראשונים הם מצד ישראל, והדבר הרביעי הוא מצד פרעה, וכלשונו: "'משעבוד לגאולה' הוא ענין רביעי, כי יש הפרש וחילוק בין 'עבדות' שזכר תחילה, ובין 'שעבוד' שזכר כאן. כי העבדות הוא מצד אדם העובד, והשעבוד הוא מצד המושל עליו. וזה כי תמצא לפעמים אדם אחד שאין לו כדי חייו, ובשביל עצמו נמכר לעבד, זהו עבדות שהוא מצד עצמו. ויש שיש לו כל, ואין צריך להיות עבד, אבל המושל מושל עליו ולוקחו לעבד. וזה יקרא 'שעבוד', לפי שהוא משעבד בו בכחו, ולא נקרא 'עבדות'. ובמצרים היו שתיהם; וזה כי ישראל כאשר היו גרים בארץ נכריה לא היה להם ארץ לדור מעצמם, נעשו עבדים למצרים, להיות בשם 'עבדים' נקראים. ומפני פרעה המושל עליהם בכח וביד חזקה היה משעבד בם... כי הקב"ה הוציא ישראל מעבדות לחירות, שלא יהיו עבדים לפרעה, והיינו העבדות מצד עצמו. ועדיין קיים פרעה המושל ביד חזקה, וזה נקרא 'שעבוד', וכנגד זה אמר 'משעבוד לגאולה'. כי הגאולה שייך במי שהוא יוצא מרשות אחר שמושל עליו, וחירות שייך במי שאינו עבד. ולפיכך בכתוב זה 'וישימו עליהם שרי מיסים ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך וימררו חייהם', שזכר שלשת דברים אשר אמרנו, לא זכר השעבוד [תשובתו הראשונה הובאה למעלה הערה 53]... ועוד, אע"ג שהוא ב' בחינות, הבחינה האחת מצד העבד עצמו, והבחינה האחרת מצד המושל... הרי הוא דבר אחד, והוא שהאדם עובד לאחר, יהיה מצד העובד עצמו, או מצד המושל. אבל לענין הוצאה שהקב"ה הוציאם לחירות, יש ב' פעולות; שאם הוציאם מעבדות ולא משעבוד, לא היה כלום. וכן אם הוציאם מן השעבוד ולא מעבדות, לא היו יוצאים, לכך הם ב' דברים מחולקים. כי לא בא להזכיר רק הענין אשר היה מוטל עליהם, ואשר תחת רשות אחר, והקב"ה הוציאם מכל דבר שהיו עומדים בו. כלל הדבר, אלו ד' דברים; שלשה מהם הם נגד ג' דברים אשר נזכרו בפסוקים זה אחר זה... והרביעי הוא לגאולה, הוא מפני המושל עליהם ביד חזקה, והוציא הקב"ה אותם. ודברים אלו ברורים כאשר תבין עיקר הדברים אשר אמרנו, כי אלו ג' דברים הם כוללים כל ענין אשר היה במצרים, ואין להוסיף ואין לגרוע מזה כלל, אם תבין עיקר הדברים אשר אמרנו לך".

<> לפנינו במשנה [ובעין יעקב] איתא "ומאפילה לאור גדול".

<> פירוש - במשנה [פסחים קטז:] הוסיפו "ומאפילה לאור גדול" כשבח חמישי [בין "ומאבל ליום טוב" לבין "משעבוד לגאולה"].

<> ואור השמש מסמל את המציאות, והמצריים חוצצים בין ישראל לבין אור המציאות. ואודות שאור השמש מורה על המציאות, הנה אמרו חכמים [ע"ז ג:] "אין גיהנם לעתיד לבא, אלא הקב"ה מוציא חמה מנרתיקה ומקדיר, רשעים נידונין בה, וצדיקים מתרפאין". ובביאור דין הרשעים הזה, כתב בח"א שם [ד, כו:] בזה"ל: "כי הרשעים מציאות תוהו ובוהו וחושך, וכאשר יבוא עליהם השמש, פירוש אור המציאות שיהיה לעתיד, הם נדונין בו. משל מי שלא יוכל לראות את אור השמש, נדון באור כאשר תעמיד אותו נגד האור. וכן לעתיד, הרשעים שאין להם מציאות של מה, כאשר יזרח בעולם אור המציאות, כי השמש הוא אור המציאות, נדונו בה הרשעים, שאי אפשר שיעמדו עמו" [הובא למעלה פל"ב הערה 15].

<> פירוש - עצם היות ישראל נבלעים בתוך המצריים, אף ללא שעבודם למצריים, עושה את ישראל ש"היו כאילו לא היו נמצאים בפעל", וכמו שמבאר והולך. והוכרח לבאר כן, כי השעבוד הוזכר אחר כך בפני עצמו ["משעבוד לגאולה"], לכך מה שנאמר לפניו ["מאפילה לאורה"] אינו מחמת השעבוד, אלא מחמת עצם היותם נבלעים בתוך המצריים.

<> כן כתב הרבה פעמים. וכגון, למעלה פ"ג [קצז.] כתב: "היו ישראל במצרים כמו שנבלע העובר בבטן אמו. כי כן היו ישראל במצרים כמו העובר שנתהוה בבטן אמו, ולבסוף יוצא כאשר נשלם הוייתו. וכך בני ישראל היו מתגדלים ומתהוים בתוך מצרים, עד שנעשו שלמים להיות שש מאות אלף, וזהו שלימות ישראל להיות שש מאות אלף, ואז יצאו". ולמעלה פל"ט [מב:] כתב: "ישראל הושלמו כאשר יצאו ממצרים, ואז היו לעם". ושם [מח.] כתב: "כאשר יצאו ישראל ממצרים היו כאילו נולדו באותה שעה". ולמעלה פמ"ג [רמג.] כתב: "במצרים שעדיין לא היו ישראל לעם, שהרי לא היו לעם עד שיצאו". ולמעלה פמ"ו [שפט.] כתב: "בחג המצות בו יצאו ישראל ממצרים, שאז היו ישראל כאילו נולדו ונתהוו לעם, כאשר התבאר בכמה מקומות בספר הזה". ולמעלה פנ"ב [לאחר ציון 177] כתב: "כאשר היו ישראל במצרים, והוציאם הקב"ה אל הפועל להיות יוצאים מרשותם, הרי היו דומים בודאי לעובר הנולד, וכמו שהארכנו מאוד מאוד בזה". ולמעלה ר"פ נה כתב: "היו ישראל במצרים תחת רשות מצרים כמו העובר שהוא בבטן אמו... כמו הרועה ששומט את העובר ממעי הבהמה, כך היה הקב"ה שומט את ישראל ממצרים". ולמעלה פנ"ט [לאחר ציון 39] כתב: "קודם שיצאו ישראל ממצרים לא היה להם מציאות כלל, וכבר התבאר הרבה, שהיו כמו העובר הנבלע בבטן אמו, כך היו נבלעים במצרים... וכאשר יצאו ממצרים כאילו יצאו למציאות". ולמעלה פ"ס [לאחר ציון 249] כתב: "כי כבר אמרנו למעלה כי ישראל הם דומים לולד היוצא לאויר העולם, וזה עצם היציאה [ממצרים], שהוא דומה אל לידת הולד". ובסוף דרשת שבת הגדול [רלב.] כתב: "לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים, כי קודם שירדו למצרים לא היו אפילו שבעים נפש שראוים לעם. וכאשר היו עבדים במצרים אין שם עם עליהם. וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם". ובגו"א דברים פ"ב אות ח [מג.] כתב: "לא נעשו ישראל לעם עד שיצאו ממצרים". וכן מבואר בהקדמה לנצח ישראל [ג.], ושם בהערה 14 הובאו עשרה מקומות שיסוד זה הוזכר בספר נצח ישראל. וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קצו.], שם פי"ז [רסה:], שם פכ"ה [שפ:], ועוד. ובח"א לב"ב קכג. [ג, קכו:] כתב: "כי לגמרי נחשבים ישראל במצרים כמו העובר שהוא במעי אמו, עד שהוציאם השם יתברך משם" [ראה למעלה פ"א הערה 18, פ"ג הערה 22, פי"ג הערה 47, פי"ט הערה 8, פ"ל הערות 16, 97, פל"ט הערות 142, 166, פמ"ג הערה 160, פמ"ה הערה 118, פמ"ו הערות 99, 100, פנ"ב הערות 179, 185, פנ"ד הערה 62, פנ"ה הערות 4, 33, פנ"ט הערה 41, פ"ס הערה 250, להלן הערה 131, פס"ב הערה 13, ועוד].

<> פירוש - האור מוציא את הדברים אל הראיה ואל המציאות, לעומת השרוי באפילה וחושך, שהוא חסר מציאות. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה פ"ח [תטז:] כתב: "כי המציאות נקרא 'אור', והעדר נקרא 'חושך'". ולמעלה ר"פ לד [תקפד:] כתב: "כמו שהאור מורה על המציאות, כן החושך מורה על ההעדר". ולהלן ס"פ סז כתב: "ענין החומר שאין לו מציאות בפועל, וענינו חושך וסתר, ולא אור". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:] כתב: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר, כי האור הוא המציאות הגמור. כי הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שכל דבר נמצא על ידי האור. וכבר ביארנו כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנב:] כתב: "הדבר שהוא אור הוא המציאות, כאשר תראה בבריאה כי האור נברא קודם הכל [בראשית א, ג]. ובחושך אין דבר נמצא כלל, לכך המציאות נקרא 'אור'". ושם בבאר הששי [קנג.] כתב: "אין דבר יותר ראוי להיות נקרא בשם 'מציאות' כמו האור. והפך זה החושך, הוא העדר בודאי. ולפיכך תחלת המציאות היה האור, לפי שהאור ראוי למציאות יותר מכל. ואם אין אור, הנמצאים הם עומדים בהעדר, שהוא החושך". ובאור חדש פ"ג [תרמח:] כתב: "ומה שלא בחר [המן הרשע] ביום י"ד [אדר, אלא ביום י"ג באדר (אסתר ג, יג)]... מפני שהוא חצי החודש, והחודש אז הוא כולה אור, אין ראוי שיהיה בו האבוד והכליון, והכליון נחשב חשיכה, ולא אור". ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "שם 'יום' נאמר על המציאות, והלילה על ההעדר... כי ביום נמצא ונראה הכל לאור, ובלילה נעדר הכל... שהרי נקרא 'חושך' מלשון העדר ומניעה, כמו [בראשית כ, ו] 'ואחשוך אותך מחטא לי', [שם כב, יב] 'ולא חשכת את בנך וגו''". וכן כתב בנתיב התורה פ"ג [קלה.], ושם ר"פ ד [קסג.]. ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "כי הדבר שהוא בחושך נחשב כאילו אינו נמצא, שכך אמרו [נדרים סד:] סומא חשוב כמת". וכן כתב בתפארת ישראל פט"ז [רמח:], שם פמ"ז [תשכט.], נתיב העבודה ר"פ ז [א, צה.], נצח ישראל פכ"ה [תקלד.], ח"א לב"מ פג: [ג, ל:], ח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.], שם קד: [ג, רמג:], ח"א לע"ז ה. [ד, ל:], ח"א לתמיד לא: [ד, קנ:], ח"א לנדה כד: [ד, קנו:], ועוד ועוד [ראה למעלה פ"ה הערה 67, פ"ח הערות 243, 315, פי"ד הערה 52, פי"ז הערה 26, פל"ג הערה 78, פל"ד הערות 3-5, פל"ו הערה 82, פמ"א הערות 28, 38, פמ"ג הערה 121, פמ"ד הערה 31, פמ"ט הערה 286, פנ"ז הערה 162, ועוד].

<> רומז כאן שהבליעה גופא מורה על העדרו של הבלוע. וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ב [צא.], וז"ל: "מי שהוא בלא תורה, כי אין נחשב האדם לכלום בלא תורה, ולכך היה [זולתו] בולע אותו עד שאינו נמצא". ובנצח ישראל פל"ד [תרמח.] הביא המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תסט] שעשרת השבטים נבלעו בין האומות. וכתב לבאר שם [תרנא:]: "עשרת השבטים... כאילו אינם כלל... שגלו בין האומות ונבלעו ביניהם, עד שלא נודע בהם שהם עשרת השבטים. וזה נקרא שנבלעו לשם... כי הבליעה היא בתוך אחד". וכן כתב בדר"ח פ"ה מט"ז [שצ:] לגבי בליעת קרח ועדתו [במדבר טז, לב], וז"ל: "מחלוקת זו לגמרי שלא לשם שמים, ולא היה קיום לאותה מחלוקת כלל... כמו שתראה שפצתה האדמה את פיה ובלעה אותם חיים. ודבר זה שהוא בליעה לגמרי ראוי למחלוקת שהיא שלא לשם שמים לגמרי" [הובא למעלה פט"ו הערה 26, פמ"ג הערה 36, פמ"ז הערה 473, ופנ"ט הערות 40, 87]

<> פירוש - ישראל היו "גוי מקרב גוי" [דברים ד, לד], אומה ישראלית בתוך האומה המצרית, נבלעת בתוכה. אך כאשר המלך משעבד את עמו, אין עמו נמצא בערבוביא עם שאר עמים, אלא העם עומד בפני עצמו, ואינו בלוע בעם אחר.

<> לכך ישראל היו "גוי מקרב גוי" [דברים ד, לד], מציאות אחת בלועה במציאות זולתה, כעובר הבלוע במעי אמו. ועוד אודות שישראל נתהוו לאומה במצרים, כן מבואר למעלה הערה 21.

<> נראה לבאר דברי קודש אלו על פי מה שכתב למעלה פנ"ו [לאחר ציון 112], שחמשת חלקי הפסוק הזה הם כנגד המדות של אברהם, יצחק, יעקב, משה, ויהושע, והן כנגד הספירות של חג"ת, יסוד, ומלכות [ראה שם הערה 114], וכפי שביאר שם בהרחבה, וסיים שם בזה"ל [לאחר ציון 133]: "וכאשר תבין תמצא כי נרמז לך בזה הדרש שהשם יתברך בה' מדות אלו אשר זכרנו היה פועל בהם נוראותיו, כי באלו המדות פועל בהם נוראות יתברך שמו. והבן מאוד דבר זה". ובהתאם לכך "מעבדות לחירות" היא היציאה משפלות העבדות [כמבואר למעלה הערה 37], ומדת אברהם היא התנשאות ["נשיא אלקים אתה בתוכנו" (בראשית כג, ו), וכמבואר למעלה פנ"ד הערה 185] המפקיעה משפלות. "מיגון לשמחה" וזו מדת יצחק, וכמו שכתב בפרדס רימונים שער כג פרק י, וז"ל: "נקרא 'יצחק', והוא מלשון שמחה ושחוק. וכבר נודע כי השמחה והשחוק בצד הגבורה, וראייה גדולה מן הלוים בשירה [תענית כט.]... וכן נתבאר בזוהר פרשת וירא [ח"א קג:], ופירש שם כי יצחק הוא חדוה". ו"שמחים ביסורין" [גיטין לו:] היא מדת יצחק [כמבואר בנתיב הענוה פ"א (ב, ד:)]. ו"מאבל ליום טוב" היא היציאה ממיתה, וזו מדת יעקב שלא מת [תענית ה:]. "מאפילה לאורה" זו יציאה מההעדר למציאות, וזו מדת משה [יסוד], שכאשר נולד נתמלא הבית אורה [סוטה יב.]. ו"משעבוד לגאולה" היא יציאה ממה ש"כל מלך משעבד בעמו" [לשונו למעלה לפני ציון 54], שמלכות מורה שישראל שייכים למלך אחר.

<> מבלי להזכיר "מאפילה לאורה", וזה הנוסח בהגדת פראג, וכמבואר למעלה הערות 35, 36.

<> כי ארבעה השבחים הללו [ללא "מאפילה לאורה"] הם כנגד חג"ת ומלכות [כמבואר בהערה 65], וזו חלוקה מצויה בספריו [ראה למעלה פי"ב הערה 125, פכ"א הערה 45, ופל"ט הערות 55-57].

<> כי אמירת הלל נתקנה על נסים, וכמו שהביאו בגמרא [פסחים קיז.] הרבה דעות מי הראשון שאמר הלל, ולכל הדעות היא נתקנה על נסים שאירעו לישראל. ולמעלה בהקדמה שניה [פח.] כתב: "כי ההלל תקנו על הנסים ועל הנפלאות שהשם יתברך עושה בעולמו". וראה להלן הערה 140.

<> כי הנסים נעשים על ידי שמו הגדול, וכמו שכתב להלן פס"ד: "כי הנסים עושה בשמו הגדול, כאשר ידוע", וראה שם בהערות. וראה בסמוך הערות 72, 76, ולהלן פס"ב הערה 15.

<> אודות שהקב"ה נבדל מהכל, כן כתב למעלה הקדמה שניה [סה.]: "הוא יתברך שקראו רז"ל בשם 'הקדוש ברוך הוא'... שהוא נבדל מכל גשם וגוף ומכל הנמצאים, ועל זה נאמר 'קדוש ברוך הוא', שענין 'קדוש' נאמר על מי שהוא נבדל". ולמעלה פמ"ז [תקלה:] כתב: "כי הוא יתברך [שמות טו, יא] 'נאדר בקודש', שהוא נבדל מן הנבראים, וזהו ענין הקדושה בכל מקום, שהוא אינו משתתף עם הנמצאים. שכולם הם משותפים או מצורפים אל החומר, זולת הקב"ה, שלכך נקרא 'הקדוש ברוך הוא', מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי חומר, או מצורפים אל החומר". וראה שם הערות 454, 456, כי הוא יסוד נפוץ מאוד בספריו. ובתפארת ישראל פי"א [קעח:] כתב: "כי מדרגה זאת, שהיא הפשיטות מן החומר לגמרי, אינה כי אם אל השם יתברך, שהוא קדוש נבדל מן החומר לגמרי. ולכך מקדישין את השם יתברך לומר 'קדוש' [ישעיה ו, ג], כלומר שהוא יתברך בלבד נבדל וקדוש מן החומר, וזהו ענין הקדושה בכל מקום... ואם היו המלאכים נבדלים לגמרי מן הגוף, חס ושלום לומר כך, שאם כן מה היה הבדל ביניהם ובין העלה יתברך" [הובא למעלה פנ"ב הערה 135. וראה להלן פס"ב הערה 43].

<> אודות לשון חדוש בנסים ["ומחדש בו אותות ונפלאות"], ראה למעלה הקדמה שניה הערה 59, שהובאו שם שני טעמים לדבר. וראה להלן ציון 103, ופס"ב ציון 85.

<> כן כתב למעלה פמ"ז [תקלז:], וז"ל: "אמר [שמות טו, יא] 'נורא תהלות', פירוש כי תהלות שלו הם נוראים על האדם, רצה לומר שיש לו תהלות נוראים [שם] 'עושה פלא', שהוא יתברך נבדל מן הנמצאים, ולכך הוא נורא עליהם, ולכך הוא עושה פלא. ואילו לא היה נבדל מן העולם, לא היה גובר עליו לעשות בו פלאות. אבל בשביל שהוא נבדל ממנו, הוא משנה אותו. ודבר זה יתבאר לקמן בפירוש הלל, והוא מבואר לכל משכיל... ואחר שאמרו [שמות טו, יא] 'מי כמוך באלים מי כמוך נאדר בקודש עושה פלא', על ידי שהוא יתברך נאדר בקודש, והוא נבדל מן העולם, ולכך הוא עושה פלאות בעולם, ואין כיוצא בו, כמו שהתבאר, כי כל הנמצאים אינם נבדלים מן העולם. ודבר זה יתבאר גם כן בפירוש ההלל". וצרף לכאן שהנסים באים מן העולם הנבדל, וכמו שכתב למעלה הקדמה שניה [נג:]: "דבר זה אנו מודים, כי מצד הטבע, הנפלאות אינם נמצאים. אבל מצד פעולת הנבדל, כל הנפלאות הם נמצאים. כי העולם התחתון הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הנסים באים. שהנסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים. ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל... וכל זה מפני שיש להם דביקות בנבדלים, ולפיכך היו נמצאים בישראל נסים ונפלאות". הרי מציאות הנסים תלויה בנבדלות מן עולם הטבע [הובא למעלה פמ"ז הערה 462]. זאת ועוד, כי למעלה בהקדמה ראשונה [כב] כתב: "כי השם המיוחד הוא שם העצם, מורה שהוא נבדל מכל הנמצאים". והשם המיוחד הוא שפועל את הנסים [כמבואר למעלה ר"פ לט, ובפרק זה הערה 69]. וזה מורה באצבע שבכדי לפעול נסים יש צורך להיות נבדל מכל הנמצאים. וראה להלן פס"ב הערה 116.

<> אודות שהמלאכים מתייחסים לעולם הזה, ואינם נבדלים ממנו, ניתן להוכיח כן ממה שנבראו ביום שני לבריאה [רש"י בראשית א, ה], ואילו הדברים הלא טבעיים נבראו בערב שבת בין השמשות, וכמו שכתב למעלה פכ"ט [תצב.]: "כי הנברא בששת ימי בראשית, לפי שהם חול, הנברא בהם הוא טבע לגמרי. אבל בין השמשות [של ערב שבת], מפני שבין השמשות קצת חול וקצת קודש, ברא בו דברים שהם אינם טבע לגמרי". ולמעלה בפמ"ז [תעו:] כתב: "כל אשר נברא בששת ימי בראשית הוא טבעי". ולמעלה פנ"ב [לאחר ציון 132] כתב: "הוא יתברך נבדל לגמרי מן החומר... ולא כך המלאכים, כי אף שאינם גשמיים, מכל מקום יש להם יחוס וקירוב אל הגשם... שאין מדריגתם בתכלית השלימות". ובגו"א בראשית פ"א אות טו [יא.] כתב: "כי כל הדברים הגשמים הם יוצאים מן הדין בצד שאינם בעלי צורה מופשטת, ואף המלאכים" [ראה למעלה פמ"ד הערה 70]. ובתפארת ישראל פי"א [קעט.] כתב: "אף ההשגה במלאכים אינו שכל גמור פשוט שלא יהיה צירוף אל החומר, כי אף אם אינם בגוף, יש להם בחינה מה מצורפת אל הגוף. ואם היו המלאכים נבדלים לגמרי מן הגוף, חס ושלום לומר כך, שאם כן מה היה הבדל ביניהם ובין העלה יתברך". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלה:] כתב: "כי המלאכים, אף שהם נבדלים מן הגשם, אין נבדלים לגמרי... שנאמר על המלאכים שיש להם כנפים [ישעיה ו, ב "שרפים עומדים ממעל לו שש כנפים"], אשר הכנפים יש לבעלי חיים, ודבר זה בצד עצמם. ורמז לך כי המלאכים מצד עצמם אינם נבדלים לגמרי, ויש להם נטיה אל בעלי חיים הגשמיים". וכן אין המלאכים זוכים לעולם הבא [נצח ישראל פכ"ב (תסב.), ותפארת ישראל פי"ג (רי:)], וחיים לאורך ימי העולם הזה [דרשת שבת תשובה (סז.)]. וכן נאמר [איוב ד, יח] "הן בעבדיו לא יאמין ובמלאכיו ישים תהלה". ובמו"נ ח"ג ס"פ יג כתב: "וענין 'תהלה' הוא ענין 'לא זכו בעיניו' [איוב טו, טו], רצוני לומר היותם בעלי חומר". אמנם למעלה פמ"ד [רפא:] כתב: "המלאכים הנבדלים לגמרי". וכן בתפארת ישראל פנ"ז [תתצב.] כתב: "כל דבר שיוצא זה מזה, הנה הם מצטרפים מתיחסים זה לזה. שאין המלאך, שהוא &**נבדל לגמרי**^, יוצא מן החומר, שאין לו הצטרפות והתיחסות אליו". ויש ליישב שזהו ביחס לשאר נמצאים [ראה למעלה פמ"ז הערה 464, 474, ופנ"ב הערה 138].

<> לשונו מורה שכל מי שהוא חלק של דבר, אינו יכול לפעול על הדבר. לכך הואיל והמלאכים "הם חלק העולם", לכך "אינם פועלים בעולם שנוי העולם כלל". דוגמה לדבר; השו"ע או"ח סימן צא סעיף ד פסק: "הנחת יד על הראש לא חשיבא כסוי, ואם אחר מניח ידו על ראשו של זה משמע דחשיבא כסוי". וכתב שם המשנה ברורה ס"ק י: "לא חשיב כסוי, דהראש והיד חד גוף אינון, ואין הגוף יכול לכסות עצמו". ומקור הדברים הוא בתרומת הדשן סימן י, שביאר שם שהכסוי נועד להורות על אימה וכבוד, וזה לא שייך בדבר שהוא גופו. והביאור הוא, שרק דבר שהוא מחוץ לאדם יכול לפעול עליו אימה וכבוד, אך לא דבר שהוא חלק מעצמו. @**דוגמה נוספת;**^ בדר"ח פ"ד מכ"ג [תקד.] כתב: "אין דין רק כאשר הדיין נבדל מן הבעל דין, שאז הוא דן עליו. אבל כאשר נעשה עמו אחד [על ידי לקיחת שוחד], הרי אין הדיין נבדל מאותו שהוא דן עליו, ולא היה זה דין כלל, כאשר אין הדיין פועל בדבר שהוא עמו אחד, כי אין דבר פועל בעצמו". ובדרשת שבת הגדול [רכו:] כתב: "הקשור והחבור מבטל הדין. כי כל דין אינו רק על אחר, שהרי פסול לדין על קרובו [נדה מט:]. כי הקרוב הוא כמו גופו, לכך... אין כאן דין כלל" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 82, פ"ד הערה 123, פי"ד הערה 14, פכ"ג הערה 185, ופל"ז הערה 12]. @**אך יש להעיר**^, שמצינו בתורה שמלאכים פעלו נסים, וכמו בהפיכת סדום [בראשית יט, יא-כה]. ולמעלה בהקדמה שניה [עו.] כתב: "וכן כל מה שחקר [הרלב"ג] אם השם יתברך פועל הנסים או המלאך או נביא, הנה בכל דבריו אין ממש, שהכל הוא לפי הענין ולפי הנס; יש מופת שהוא מתיחס לו יתברך בעצמו, כמו שהיה מכת בכורות... ולפעמים שהיה המופת על ידי מלאך, 'אלוה שלח מלאכא וסגר פום אריותא' [דניאל ו, כג], וכיוצא בזה במפלת סנחריב [מ"ב יט, לה] 'ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור', הכל לפי ענין הנס". הרי נסים יכולים להעשות על ידי מלאכים ונביאים. ולמעלה פנ"ה [לאחר ציון 54] כתב: "פועל נסיי נחלק לב' חלקים; האחד או שהוא פועל הויה... או הוא פעל ואינו הויה, רק הוא הפסד, ובזה נעשה הדבר, כמו המלאך שהכה במחנה אשור [מ"ב יט, לה], כי בזה שהרג מחנה אשור נצלו ישראל", ושם מאריך בזה. ויש ליישב זאת על פי דבריו להלן, שכתב: "כי המלאכים כאשר נבראו כך עומדים בלי שנוי, לא יוכלו להוסיף ולא לגרוע ולא לשנות דבר, כי אם על ידי רצון הקב"ה, שהוא עושה". הרי שודאי שהמלאכים יכולים להשלח לעשות נסים, אך זהו רק משום שהקב"ה ציוה עליהם לעשות הנס, ושלוחו כמותו. אך כאן שולל מן המלאכים האפשרות לפעול נסים מצד עצמם. ונאמר [תהלים קלו, ב-ג] "הודו לאלקי האלקים כי לעולם חסדו הודו לאדני האדנים כי לעולם חסדו", וכן כתב בספר בית אלקים למבי"ט [שער היסודות פכ"ב], וז"ל: "כי אמר קודם 'הודו לאלקי האלהים הודו לאדוני האדונים', כי אלהים ואדונים הם המלאכים... ועל ידיהם הוא יתברך עושה רוב הנסים. ואמר כי אעפ"כ אינו ראוי להודות כי אם לו יתברך, כי הוא אלקי האלקים ואדוני האדונים, ובמאמרו וצוויו הם נעשים... כי אפילו הנסים והנפלאות שהוא עושה אותם על יד האמצעי, אין ראוי להודות כי אם לו לבדו, כי הוא העושה אותם לבדו, כי אין כח לעליונים לעשות שום פלא ונס כי אם במאמרו ובצוויו יתברך. ואם כן הוא לבדו העושה אותם, ולא האמצעי שהוא המלאך או השרף" [הובא בחלקו למעלה הקדמה שניה הערה 167].

<> ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה נאמר [תהלים עב, יח] "ברוך ה' אלקים אלהי ישראל עושה נפלאות &**לבדו**^". וכן נאמר [תהלים קלו, ד] "לעושה נפלאות גדולות &**לבדו**^ כי לעולם חסדו", ומהי הדגשת "לבדו". אולם לפי דבריו כאן הענין מחוור היטב, דהפלא יכול להעשות אך רק על ידי ה' יתברך הנבדל לגמרי, ולא על ידי מלאכים שאינם נבדלים לגמרי. ורש"י [שם] גם כן ביאר שתיבת "לבדו" באה להפקיע ממלאכים, לומר שהם לא השתתפו בבריאת שמים וארץ שמש וירח ["בראשונה לא נברא מלאך כשעשאן לנפלאות הללו, השמים והארץ, השמש והירח"]. אך לפי המהר"ל איירי בכל הנסים והנפלאות שהיו בימי העולם, שנסים אלו הם בלתי לה' לבדו [הובא למעלה פמ"ז הערה 465].

<> לשונו בכת"י [שצה]: "כלומר, שיש לנו לשבח את הקב"ה שבח והלל, עד שההלל מורה על שמו בעצם... שאין שבח [רגיל] מורה על שמו בעצמו, אבל השבח [הרגיל] למטה ממדריגתו. אבל ראוי לשבח את הקב"ה בשבח המורה על שמו, לכך 'הללויה' כולל שם ושבח בתיבה אחת, כלומר שיש להלל אותו להיות בהלול המורה על שמו יתברך. וזה כאשר אנו מספרים הנפלאות והנסים שעשה הקב"ה עם ישראל לשנות הטבע והמנהג בעולם, שבח והלל זה מורה על שמו. כי הרבה והרבה פעולות ומעשים עשה הקב"ה, ואין הפעולות ההם מורים על אמיתת שמו יתברך. אבל חדוש מנהגו של עולם ושנוי הטבע מורה על אמיתות שמו יתברך". ואמרו חכמים [שבת קיח:] "יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום", ובח"א שם [א, נז:] כתב: "כי 'הללויה' כולל שם ושבח, שהרי בלשון 'הללויה' שם ושבח. ובארנו הטעם בספר גבורת השם מפני כי הוא הלול לאמתת שמו יתברך, ולפיכך דבק בהלול זה שם י"ה. ושאר הלולים, אף על גב שהם הלולים גדולים, אין ההלולים מגיעים לאמתת שמו יתברך. אבל בהלול הזה דבק בו שם י"ה על הפעולת והמעשים אשר הם מגיעים מאמתתו יתברך, ודבר זה לא תמצא בשאר הלולים". וראה להלן פס"ב הערה 116.

<> אין כוונתו שהפרק מתחיל ב"הללויה" ומסתיים ב"הללויה", כי אז היה אומר כסדר "שמתחיל ומסיים", ולא "שמסיים ומתחיל". אלא כוונתו לאותם פרקי תהלים שהפרק מסתיים ב"הללויה", והפרק שלאחריו פותח ב"הללויה" [כמו פרקים קה-קו, קמו-קנ]. ובגמרא [פסחים קיז.] הביאו מחלוקת בנוגע למקומות שמופיעה מלת "הללויה" בין שני מזמורים, האם היא סוף המזמור הראשון [דעת רב חסדא], או תחילת המזמור השני [דעת רבה בר רב הונא]. וכתב הרשב"ם [שם]: "אבל מקום שיש שני פעמים 'הללויה' בין פרק לפרק לא פליגי רב חסדא ורבה בר רב הונא, דחד מלעיל וחד מלרע". לכך נקט ב"מסיים ומתחיל ב"הללויה'", כדי לאפוקי נפשיה ממחלוקתם, ולומר שאיירי באותם פרקים שבודאי מלת "הללויה" מוסבת עליהם.

<> כגון בתהלים [קמו, ו-ט] פורטו מעשי ה', וכולם הם לפי טבע העולם, שנאמר [שם] "עושה שמים וארץ את הים ואת כל אשר בם השומר אמת לעולם, עושה משפט לעשוקים נותן לחם לרעבים ה' מתיר אסורים, ה' פוקח עורים ה' זוקף כפופים ה' אוהב צדיקים, ה' שומר את גרים יתום ואלמנה יעודד ודרך רשעים יעות".

<> בכת"י [שצה] כתב משפט זה כך: "מתיחסים דוקא להקב"ה ולא אל זולתו". ולא מצאתי מקורו לומר שכל המעשים שנזכרו בפרקים אלו [ראה הערה קודמת] יכולים להעשות רק על ידי הקב"ה. [מלבד הפסוק (תהלים קמז, ח) "המכסה שמים בעבים המכין לארץ מטר המצמיח הרים חציר", שמפתח של גשמים לא נמסר לידי שליח (תענית ב.)].

<> פירוש - המעשים הנוהגים כמנהגו של עולם לפעמים יכולים להעשות רק על ידי הקב"ה, ולפעמים יכולים להעשות על ידי המלאכים. אך הנסים והנפלאות יכולים להעשות רק על ידי הקב"ה, וכמו שנתבאר למעלה.

<> "פרישן" - נפלאות, וכמו שנאמר [שמות טו, יא] "נורא תהלות עושה פלא", ותרגם אונקלוס [שם] "דחל תשבחן עבד פרישן". וכן [שמות לד, י] "נגד כל עמך אעשה נפלאות", תרגם אונקלוס [שם] "קדם כל עמך אעביד פרישן". ורש"י [יהושע ג, ה] כתב "נפלאות - תרגם יונתן פרישן".

<> כמו שכתב רש"י [שמות לג, יב] שמשה אמר לה' "אמרת לי [שמות כג, כ] 'הנה אנכי שולח מלאך', אין זו הודעה, שאין אני חפץ בה". והמענה לבקשתו היה [שמות לג, יד] "ויאמר פני ילכו והניחותי לך", ותרגם אונקלוס [שם] "ואמר שכנתי תהך ואניח לך". ועל כך אמר משה [רש"י שם פסוק טו] "בזו אני חפץ, כי על ידי מלאך אל תעלנו מזה". וכן אמרו חכמים [ברכות ז.] "ביקש משה מלפני הקב"ה... שתשרה שכינה על ישראל, וניתן לו".

<> פירוש - מתוך שמשה המשיך ואמר להקב"ה [שמות לג, טז] "ובמה יודע אפוא כי מצאתי חן בעיניך אני ועמך הלוא בלכתך עמנו וגו'", שעל כך תרגם אונקלוס "הלא במהך שכנתך עמנא ויתעבדן לנא פרישן", מוכח שסירובו של משה מתחילה לקבל את המלאך היה משום שאז לא "יתעבדן לנא פרישן". וחידוש גדול יש בדבריו, שלומד מדברי האונקלוס שהטעם שמשה סירב לקבל מלאך הוא משום שמלאך אינו יכול לעשות נסים ונפלאות, ולא מצאתי חבר לחידוש זה. ובמדרש [תנחומא משפטים אות יח] אמרו טעם אחר, וכלשונם: "כי לא ישא לפשעכם, למה, שהוא שליח, וכל מה שהשליח משתלח לעשות הוא עושה. אבל אני [הקב"ה] נושא לכם פנים, שנאמר [במדבר ו, כו] 'ישא ה' פניו אליך'. אמר דוד, רבש"ע, למלאך אתה מוסרנו, שאינו נושא פנים, 'אם עונות תשמור יה ה' מי יעמוד' [תהלים קל, ג]". הרי עדיפות שהקב"ה ילך עמהם על פני מלאך היא שהקב"ה נושא לישראל פנים, והמלאך אינו נושא פנים. וכן כתב הרמ"ד וואלי בפירושו לקהלת [י, טז], וז"ל: "כשאמר הקב"ה למשה [שמות כג, כ] 'הנה אנכי שולח מלאך לפניך', לא נתקררה דעתו של משה על דבר זה, והמתין עד שעת רצון, ואז אמר בפירוש אליו יתברך [שמות לג, טו] 'אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה', כי ראוי אל האב עצמו להנהיג בניו המייחלים לחסדו, ולא למסור אותם בידו של משרת, שאינו יכול לנטות משורת הדין אפילו כמלוא נימא". אך כאמור המהר"ל לומד מדברי האונקלוס שהטעם הוא מחמת עשיית נסים, וכמשנ"ת. @**ולדעת המהר"ל**^ יש כאן הטעמה מיוחדת; במדרש [תנחומא משפטים אות יח] אמרו "ראה מה בין הראשונים לאחרונים, הקב"ה אמר למשה [שמות כג, כ] 'הנה אנכי שולח מלאך', השיבו, איני חפץ אלא לך. יהושע בן נון ראה את המלאך ונפל על פניו, שנאמר [יהושע ה, יד] 'ויפול יהושע על פניו ארצה וישתחו'... 'אני שר צבא ה' עתה באתי' [שם], הרי שני פעמים באתי להנחיל את ישראל, אני הוא שבאתי בימי משה רבך, ודחה אותי, ולא רצה שאלך עמו. ו'עתה באתי' [שם], מיד [שם] 'ויפול יהושע על פניו ארצה וישתחו ויאמר לו מה אדוני מדבר אל עבדו', אבל משה דחה אותו". ומהו ההבדל בין משה [שדחה את המלאך], לבין יהושע [שקבל את המלאך]. אמנם לפי דבריו כאן הדברים מחוורים היטב; משה סירב לקבל את המלאך, כי בימי משה במדבר היתה הנהגה נסית, וכפי שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [תפג:]: "כל זמן שהיו ישראל במדבר, היה העולם נוהג בהנהגה שאינה טבעית... היה העולם נוהג שלא על פי הטבע, רק על כל מוצא פי השם יתברך". והואיל ומלאכים אינם יכולים לעשות נסים, לכך משה סירב לקבל את המלאך. אך בימי יהושע, שהוא המכניס את ישראל לא"י [סנהדרין יז.], ובא"י ההנהגה היא טבעית ולא נסית [כמבואר למעלה פכ"ב (רצא:), וח"א לסוטה לד: (ב, סח:), והובא למעלה פכ"ב הערה 117], לכך אין ליהושע מניעה מלקבל את המלאך.

<> פסחים קיז. "תנו רבנן, הלל זה מי אמרו... חכמים אומרים, נביאים שביניהן תיקנו להם לישראל שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהם לישראל, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן", ופירש רש"י [שם] "ועל כל צרה שלא תבא עליהם - לישנא מעליא הוא דנקט, כלומר שאם חס ושלום תבוא צרה עליהן ויושעו ממנה, אומרים אותו על גאולתן, כגון חנוכה".

<> אודות שהמלאכים אינם משתנים מבריאתם, כן נאמר [זכריה ג, ז] "ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה", ופירש רש"י שם "העומדים - שרפים ומלאכי השרת". ובנצח ישראל פכ"ב [תסב.] כתב: "המלאכים אי אפשר להם שיקנו מעלת עולם הבא, שאין למלאכים קנין מעלה יותר, שהם נשארים כמו שהם נמצאים בפעל, ואין קונין מדריגה יותר גדולה. שכבר התבאר בראיות שכליות מופתיות, שאם אין הפסד, אין הויה, כי השלם לא יתהוה. לכך אצל המלאכים, שאין הפסד, לא שייך בם הויה אחרת". ובח"א לב"ב עד: [ג, קה.] כתב: "אין המלאכים מקבלים יותר ממה שבריאתם בעצמם, רק הם עומדים בהוייתם כמו שנבראו בעצמם". ובתפארת ישראל ר"פ ג [נו:] כתב: "כי [האדם] אין מעלת נפשו האחרונה בפעל, והוא מיוחד מבין כל הנמצאים עליונים ותחתונים שאין מעלתו האחרונה בפעל. וכי יעלה על דעת האדם שיהיה נמצא לאדם מעלתו האחרונה בפעל, כי זהו מדרגת העליונים שהם בפעל... כי אין לאדם מעלתו האחרונה עד שנחשב מדריגתו בין העליונים, ויהיה לו מהלכים בין העומדים האלה". ושם פט"ז [רמה:] כתב: "כי האדם מיוחד מכל הנמצאים שהוא בעל בחירה רצונית לעשות מה שירצה. ואינו כמו העליונים, שהם עושים רצון קוניהם בלא שינוי וחלוף כלל, רק עומדים על מתכונתם אשר נבראו". ובדר"ח פ"ג מט"ו [שעה.] כתב: "וכן מה שאמר [שם] 'הרשות נתונה'. דבר זה כי מצד שהאדם בצלם הקב"ה, לכך נתן לאדם רשות לעשות מה שירצה, ואין האדם מוכרח במעשיו... ואין הדבר הזה נמצא אל המלאכים, שאין הבחירה בהם, והם עושים כפי אשר הקב"ה מנה אותם לעשות, ולא ישנו את שליחותם" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 184]. וראה הערה הבאה.

<> דבריו טעונים ביאור, שכתב שהואיל והמלאכים אינם משתנים ממה שנבראו [כמבואר בהערה הקודמת], לכך גם "לא יוכלו להוסיף ולא לגרוע ולא לשנות דבר", ומהי הסברה לומר שהואיל והמלאכים עצמם אינם ברי שנוי, לכך אינם פועלים שנוי, ומדוע לא נאמר שמציאותם לחוד, ושליחותם לחוד. ויש לומר, כי שליחות המלאך היא היא מהותו, וכפי שכתב הפחד יצחק שבועות מאמר ד [אות ז]: "עצם מציאותם של מלאכי השרת אינו אלא קיום רצון קונם. והרי שמם מורה על מהותם, 'מלאך' פירשו שליח [ספר השרשים לרד"ק שורש לאך (ראה למעלה פמ"ד הערה 34)], והאישים העליונים נקראים מלאכים מפני שמלבד שליחותם אין להם כלום. אין מלאך אחד עושה שתי שליחויות [ב"ר נ, ב], מפני ששליחותו זוהי מציאותו, ואי אפשר לה לבריה אחת שתהיה יותר מבעלת מציאות אחת. ועל דרך זה היא ההבנה במאמר חז"ל [חגיגה יד.] שישנם מלאכים האומרים שירה רק פעם אחת וגוועים. כלום יש מיתה במלאכי מרום... אלא שאין להם למלאכים שום קיום אחר מלבד שליחותם, וברגע ששליחותם נגמרת הרי זה ממילא הפסק מציאותם" [הובא למעלה פנ"ב הערה 199, וש"נ]. לכך ישנה זיקה הדוקה בין מהות המלאך לשליחות המלאך, והואיל ואין שנוי במהות המלאך, לכך מתחייב מכך שאין שנוי נעשה על ידי המלאך.

<> לכאורה לפי זה המלאך לא יוכל לפעול שנוי גם אצל צרת היחיד, ולאו דוקא אצל צרת ישראל, ומה שנקט ב"צרה הבאה לישראל" זה משום שההלל שאנו עוסקים בו הוא על צרת ישראל, כי לדעת תלמידי רבינו יונה [ברכות ח. בדפי הרי"ף] אין אומרים הלל על צרה שנגאלו ממנה אלא בנס שנעשה לכל ישראל, וכלשונם: "שבשעה שהיה לכל ישראל צרה, והיה הקב"ה עושה עמהם נס, היו עושים יו"ט והיו אומרים הלל, והיו חייבין לברך על קריאתו... ועיקר התקנה לא היתה אלא בנס שנעשה לכל ישראל". וכן התוספות [סוכה מד:] כתבו שאין אומרים הלל על צרה שנגאלו ממנה אלא בנס שנעשה לכל ישראל, אבל בנס שנעשה ליחיד לא התקינו לומר הלל [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 218].

<> בכת"י [שצו] הוסיף כאן: "שנראה כי היה צרה לישראל".

<> לשונו בכת"י [שצו]: "לכך תקנו לומר בכל צרה שהיתה לישראל ונושעו הימנה, ראוי להלל בשם 'הללויה'. ומכל שכן כאשר היו שנוי במנהגו של עולם, כי זה השנוי היה על ידי הקב"ה. שכבר אמרנו בודאי כי שנוי מצרה לרוחה, מפני שאין כח במלאכים לשנות דבר ממה שהם נבראים עליו, אין הדבר תלוי בהם, רק בו יתברך, וכל שכן שנוי לגמרי במנהגו של עולם, שראוי להיות על ידי הקב"ה. לפיכך אמר 'ומשעבוד לגאולה ונאמר לפניו הללויה', פירוש מאחר שהיה משנה הדבר שהיינו בו, שהרי היינו בשעבוד והוציאנו לגאולה, יש עלינו להלל את הקב"ה. ושבח הזה הוא שם 'הללויה', כי ראוי ליתן לו שבח המורה על שמו יתברך בעצמו". וראה להלן פס"ב הערה 16.

<> לשון הגמרא [פסחים קיז.]: "אמר רבי יהושע בן לוי, מאי 'הללויה', הללוהו בהלולים הרבה". ובכת"י [שצו] כתב: "כלומר הללוהו בהללויות הרבה, כי לשון זה נאמר על רבוי הלל בלבד, לומר שהוא מתהלל בכל מיני שבחים. וגם לפי זה אתי שפיר דלא בא ההלול הזה בכל מקום, כי אם במקום הראוי להלל אותו ברבוי הלולים".

<> פירוש - הקב"ה יכול לעשות את כל המעשים, ואינו מוגבל למעשה זה או אחר.

<> לשונו בכת"י [שצו]: "נמצא שאינו כמו שאר המלאכים, שכל אחד ממונה על פעולה אחת [כמבואר למעלה פנ"ה הערה 78], אבל הוא יתברך פועל ברצונו, לכך יש בו הלולים הרבה יותר מאחת, שיכול לעשות ברצונו הכל, ולפיכך יש בו הלולים רבים". ולמעלה בהקדמה שניה [סז.] כתב: "הדבר שיש לו גדר ומיוחד בדבר מה, בשביל אותו גדר נבדל ממנו דבר שאינו בגדרו. אבל מפני כי הוא יתברך פשוט ואין לו גדר כלל... ואם כן הוא יודע הכל, והוא יכול הכל, וכל זה מפני שאין לו גדר יוגדר בדבר מיוחד, ובשביל זה הכל נמצא מאתו גם כן... ואם לא היה יודע הכל, או לא נמצא מאתו הכל, היה דבר זה בשביל שיוגדר בדבר מיוחד, וזה אינו, כי לא יוגדר, ודבר זה ברור".

<> "ברוך אתה ה' מלך מהולל בתשבחות" [תפילת שחרית]. ובדברי אליהו [המיוחס לגר"א (עמוד צ)] איתא: "לכאורה תיבת 'בתשבחות' היא מיותרת לגמרי, כיון דאמר 'מלך מהולל' ממילא ידעינן דודאי בתשבחות הוא, ולא במגרעות. ויש לומר, על פי משל למלך אחד שהיה שלם בכל, אבל מום אחד נמצא בו, שחוטמו היה עקום ועקש. והיה ביומא דפגרא שלו, שהנימוס הוא כי כל נושאי משרה הגבוהים וכל השרים הגדולים יבואו לעמוד לפני המלך, וכל אחד ואחד יסדר בשבחו ויברכהו בשלום. והנה כולם הקדימו לדבר בשבחו, זה הללו כמלך חכם, וזה כמלך גבור וכו'. והנה שר וגדול אחד הקדים בשבחו כי חוטמו עקום ועקש. ויתנוהו במאסר, ויצא משפטו להתלות כדין מזלזל במלך. וטרם תלוהו ציוה המלך לקרוא אותו לשאול אותו מה שחשב בזה, כי ידעוהו לשר חכם וחשוב. ויען השר ויאמר, אדוני המלך, תהלתי גדולה ועולה על כל מהללי השרים. כי השר פלוני הללך שאתה מלך גבור, משמע שרק מדת הגבורה יש בך, ולא יותר. וכן כולם. אבל אנכי אמרתי שרק מגרעת וחסרון אחד נמצא בך, שחוטמך הוא עקום ולא יותר, אבל כל המעלות ומדות טובות נמצאים בך. וייטב בעיני המלך, וינשא את משמרתו ביתר שאת. היוצא מדברינו, כי לפעמים יש אפשרות להלל ולשבח בדברי גנות וחסרון, שעל ידי גנות בא לידי שבח, כדוגמת השר עם המלך. אבל זה שייך דוקא בבשר ודם, אבל להבדיל הקב"ה שהוא שלם בתכלית השלימות בלא חסרון, אי אפשר להללו ולשבחו רק בדברי הלל ותשבחות. לכך אומרים 'מלך מהולל בתשבחות' דוקא, ולא על ידי חסרונות, כי אין בו ח"ו שום חסרון".

<> יש להבין, דבשלמא למ"ד הראשון [ש"הללויה" הוא שבח המגיע לשמו יתברך] מובן ששבח זה עדיף על שאר שבחים, כי כך אמרו להדיא בגמרא [פסחים קיז.] "גדול מכולן 'הללויה', שכולל שם ושבח בבת אחת". אך למ"ד השני [ש"הללויה" מתפרש "הללוהו בהלולים הרבה" (שם)], מנין לומר ששבח זה עדיף על שאר השבחים, הרי בגמרא לא נזכרה עדיפות זו. ויש לומר, מתוך שזהו שבח עשירי הנזכר כאן בהגדה [כמו שכתב למעלה לאחר ציון 67], לכך ידיענן שהוא השבח העולה על כלם. וכן כתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קמג:] שבברכה רביעית של ברכת המזון ["הטוב ומטיב"] ישנם עשרה שבחים, והשבח העשירי הוא עולה על כלם, וכלשונו: "בברכה זאת הזכיר עשרה שבחים; 'האל' א', 'אבינו' ב', 'מלכנו' ג'... 'המלך הטוב' הוא עשירי. כי כבר אמרנו כי הברכה שהוא הטוב והמטיב היא ברכה עליונה על הכל במה שהוא יתברך טוב ומטיב לכל, ולכך עולה עשרה מדריגות עד העשירי, שהוא קודש לגמרי, כי כל עשירי הוא קודש, ומצד מדריגה זאת, שהוא העשירי, הוא טוב ומטיב לכל, והבן הדברים האלו מאד".

<> "הרי זה מחרף ומגדף - שנביאים הראשונים תיקנו לומר בפרקים לשבח והודיה, כדאמרינן בערבי פסחים [פסחים קיז.], וזה הקוראה תמיד בלא עתה אינו אלא כמזמר שיר ומתלוצץ" [רש"י שם]. אמנם המהר"ל יבאר זאת בפנים אחרות. והמלים "כלפי מעלה" שכתב כאן אינן מופיעות בגמרא ובעין יעקב שלפנינו. ומביא מאמר זה כאן כדי להורות שהלל מורה על הנהגה נסית, וכפי שביאר למעלה ש"הללויה" הוא שבח המגיע לשמו יתברך מחמת שנקראת על הנהגה נסית.

<> כמו שנאמר [בראשית ח, כב] "עוד כל ימי הארץ זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף ויום ולילה לא ישבותו", ופירש רש"י [שם] "לא ישבתו - לא יפסקו כל אלה מלהתנהג כסדרן". ואמרו חכמים [סנהדרין מב.] "אשר במאמרו ברא שחקים וברוח פיו כל צבאם חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם". ורש"י [דברים ל, יט] כתב "אמר להם הקב"ה לישראל, הסתכלו בשמים... שמא שנו את מדתם, שמא לא עלה גלגל חמה מן המזרח והאיר לכל העולם... הסתכלו בארץ... שמא שנתה מדתה, שמא זרעתם אותה ולא צמחה, או שמא זרעתם חיטים והעלתה שעורים". ובגמרא [תענית כד.] טענו על מי שעשה נס "הטרחת את קונך". ולמעלה בהקדמה שניה [פד:] כתב: "כל הנמצאים נמצאים מסודרים מאתו יתברך, אין יתכן בהם שנוי, כי מעשיו וסדרו ראוי שיהיה קיים לעד, לא משתנה. ועוד, כי כולם נבראים בשמו יתברך, ומאחר שכלם נבראו בשמו יתברך, אשר הוא נצחי קיים לעד, כמו ששמו קיים נצחי, כך ראוים מעשה בראשית התלוים בשמו להיות נצחיים". ולמעלה פל"ט [מה.] כתב: "אין לבריאה שנוי ממה שנברא עליו... דבר שהוא בבריאה אין שנוי לו כלל, כי על מעשה אלקים אין להוסיף ואין לגרוע". ובדר"ח פ"ה מ"ו [קפט.] כתב: "מפני שהשם יתברך השלים העולם, 'ואין חדש תחת השמש' [קהלת א, ט] שיהיה השם יתברך עושה בריאה חדשה בעולם. כי דבר זה אין ראוי, שיהיה זה נחשב חורבן העולם עם קיומו, וכאילו היו שני הפכים ביחד, כי עם קיום העולם יהיה נמצא חורבנו". ובתפארת ישראל ר"פ מט [תשסח.] כתב: "מן הדברים אשר הם גלוים וידועים, ומעיד עליו השכל, אחר שנמצאו הדברים הטבעיים אשר ברא השם יתברך, 'חוק נתן ולא יעבור' [תהלים קמח, ו]... אינם משתנים... שסידר השם יתברך כל המציאות בכללו, ו'מעשה אלקים אין להוסיף ואין לגרוע' [קהלת ג, יד], וכאשר יש תוספת או גרעון בסדר מציאות העולם, הוא חורבן כל העולם". וכן חזר וכתב שם פס"ז [תתרנה.]. ובנצח ישראל פי"א [רצא.] כתב: "כי כך גזר השם יתברך, כמו שסידר הבריאה כל אחד ואחד בסדר הראוי לו, שלא ישנה אחד מהם סדרו שנתן לכל אחד, כמו שתקנו 'חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם', ואין ספק שחוק הזה נתן להם בגזירה, שכך גזר השם יתברך... כי כל מעשי השם יתברך אשר ברא בעולמו, אי אפשר לומר שיהיה בהם חילוף ותמורה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקמא.] כתב: "מעתה 'אין חדש תחת השמש' [קהלת א, ט], כי השם יתברך ברא כח הטבע שיהיה נוהג כמנהגו לעולם". ובח"א לשבת לא: [א, יט:] כתב: "הטבע הולך תמיד, ואין אל הטבע שנוי כלל". ובח"א לסנהדרין לח: [ג, קנד.] כתב: "כי העולם התחתון הוא נוהג על פי טבעו כאשר ברא השם יתברך שיהיה העולם נוהג". ובפחד יצחק פסח [קונטרס רשימות ה, אות ח] כתב: "כשם שבתורה אנו אומרים באמונה שלימה שזאת התורה לא תהא מוחלפת... ומ"מ יתכן בו עקירה לשעה לצורך מיוחד, כמו כן עקירתו של חוק הטבע לא תתכן כי אם בתוך הגבולים של זמן מסויים" [ראה למעלה הקדמה שניה הערות 203, 216, ופל"ה הערה 30].

<> כמו שאמרו חכמים [ברכות ז.] שמשה רבינו שאל את הקב"ה "מפני מה יש צדיק ורע לו, יש רשע וטוב לו". ובנצח ישראל פי"ט [תכד:] כתב: "כי יש שהם אומרים כי נמצא דברים שהם חסרון בעולם, ובפרט שיש צדיק ורע לו רשע וטוב לו, דבר זה יחשב חסרון". ובח"א לסנהדרין קיא. [ג, רסט:] ביאר שיש סברה לומר שהחסרון של "צדיק ורע לו" הוא יותר מ"רשע וטוב לו", ומאידך גיסא יש סברה לומר להיפך. ובפחד יצחק שבת מאמר ב, אות ו, כתב: "כל זמן שאין הנפש תופסת בבהירות ובפשטות כי שלות הרשעים ופריחתם אינה אלא להשמדם עדי עד, עדיין אין הנפש נקיה מתערומות כלפי סדר ההנהגה של 'רשע וטוב לו'" [ראה למעלה פמ"ז הערה 137].

<> לשון המשנה [שם]: "שאלו את הזקנים ברומי, אם אין רצונו בעבודת כוכבים, למה אינו מבטלה. אמרו להן, אילו לדבר שאין צורך לעולם בו היו עובדין, היה מבטלו. הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות, יאבד עולמו מפני השוטים". ובגמרא [שם]: "תנו רבנן, שאלו פלוסופין ["חכמי האומות" (רש"י שם)] את הזקנים ברומי, אם אלקיכם אין רצונו בעבודת כוכבים, מפני מה אינו מבטלה. אמרו להם, אילו לדבר שאין העולם צורך לו היו עובדין, הרי הוא מבטלה. הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות, יאבד עולם מפני השוטים, אלא עולם כמנהגו נוהג, ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין".

<> כן מובא בתלמידי רבינו יונה [ברכות כג. (בדפי הרי"ף)], ואינו נמצא בירושלמי שלפנינו. וראה הערה 101.

<> פירוש - אם יאמר הלל בכל יום, אז בכל יום יאמר את הפסוק הזה, הנזכר בפרקי הלל.

<> לשון תלמידי רבינו יונה [שם]: "ויש לשאול, מאי טעמא אמרו שמחרף ומגדף מפני שאומר הלל... בירושלמי נותן טעם אחר משום דכתיב ביה [תהלים קטו, ד] 'עצביהם כסף וזהב', וכשאומר אותו בכל יום, נראה כמתכוין לחרף ולגדף כלפי מעלה ולומר שאינו יכול לבטלם מן העולם". ובספר להודות ולשבח [להרה"ג רבי רפאל מן שליט"א, עמוד קי] כתב ששאל את הגר"ח קנייבסקי שליט"א היכן נמצא הירושלמי שהביאו תלמידי רבינו יונה, והשיב "לנו אין את דברי הירושלמי הנ"ל".

<> לשונו למעלה בהקדמה 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, ופ"ס הערה 107].

<> אודות לשון חידוש בנסים, ראה למעלה הערה 71, ולהלן פס"ב הערה 85.

<> דע, שלמעלה בהקדמה שניה [פח.] ביאר גם כן את המאמר "הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף", וציין שביאורו שם שונה מדבריו כאן, וכלשונו: "אמרו ז"ל [שבת קיח:] האומר הלל בכל יום כאילו מחרף ומגדף. פירוש, כי ההלל תקנו על הנסים ועל הנפלאות שהשם יתברך עושה בעולמו. ומי שאמר הלל בכל יום, כלומר שהוא יתברך עושה נסים בכל יום, מחרף ומגדף, שהרי אומר כאילו העולם אינו נוהג על הסדר, והכל שלא כטבע ושלא כסדר הראוי לפי מנהגו של עולם, ואין זה חכמה וסדר אל הנבראים שנבראו בשמו, ואין ספק שזהו חרוף. אלא אם שנוי הטבע והנס הוא בזמן מן הזמנים, ואין זה תמידי, דודאי אם הוא בזמן אחד, אין זה יציאה מן מנהגו של עולם. אבל אם אומר ההלל בכל יום, הרי לא היה לעולם סדר מסודר, ואין לנמצאות קיום. ואם בפירוש הלל לקמן יתבאר פירוש אחר, שניהם נכונים ואמתיים". והצד השוה לשני הטעמים הוא שהאומר הלל בכל יום סובר שהנהגת העולם היא הנהגה נסית, ולא טבעית, וכתוצאה מכך עולה שהנהגת הטבע בטלה ואינה קיימת. ובנקודה זו מתפצלים שני הטעמים; (א) לטעם שכתב למעלה בהקדמה החירוף והגידוף שיש בזה הוא משום שהנהגה נסית תמידית היא יציאה מן הסדר והחכמה, והואיל והעולם נברא בשמו יתברך, יש בכך ליחס כלפי מעלה הנהגה שאינה מסודרת וחכמה. (ב) לטעם שכתב כאן החירוף והגידוף שיש בזה הוא משום שהנהגה נסית תמידית מחייבת הנהגה של "צדיק וטוב לו, רשע ורע לו". והואיל ובעולם יש הנהגה של "צדיק ורע לו, רשע וטוב לו", יש בכך ליחס כלפי מעלה אי יכולת לסלק את הרע [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 225]. אך בח"א לשבת קיח: [א, נח.] חיבר והשווה את שני הטעמים האלו, עיי"ש. ובכת"י [שצט] הוסיף לבאר מדוע האומר הלל בכל יום הוא מחרף ומגדף. ודבריו שם סתומים, אך נראה שכוונתו לומר שיש לומר הלל רק כאשר ה' עושה רבוי טובה. אך כאשר יאמר הלל על הנהגה טבעית תמידית, שוב יחסר ההילול המתבקש כאשר ה' עושה נסים, וכאשר אין משבחים את הקב"ה כדבעי, זה גופא נחשב למחרף ולמגדף.

<> לשון הרשב"ם [שם]: "וכי מאחר דאיכא הלל הגדול שמשובח יותר, כמו שפירש רבי יוחנן למעלה משום דכתיב ביה [תהלים קלו, כה] 'נותן לחם לכל בשר', אנן מאי טעמא אמרינן האי הלילא על כל פרק ופרק ועל כל צרה שלא תבא על הציבור לכשנגאלין". ופירושו שהגמרא מקשה מדוע אנו אומרים במועדים ועל כל צרה שנגאלים ממנה את הלל הרגיל [ונקרא גם "הלל המצרי" מפני שמוזכרת בו יצ"מ (עיין רש"י ברכות נו. ד"ה הלל מצראה)], והרי ההלל הגדול [תהלים קלו, א-כו] משובח יותר, שיש בו שבח לה' [שם פסוק כה] "נותן לחם לכל בשר", וכפי שרבי יוחנן אמר קודם לכן [פסחים קיח.] "למה נקרא שמו 'הלל הגדול', מפני שהקב"ה יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה", ופירש הרשב"ם [שם] "דכתיב ביה 'נותן לחם לכל בשר', והיינו דבר גדול".

<> בגמרא שלפנינו לא מובאת תשובה זו משמו של רבי יוחנן, אלא הגמרא מעצמה השיבה "משום שיש בו ה' דברים וכו'", אך בעין יעקב איתא "אמר רבי יוחנן". ודרכו להביא כגירסת העין יעקב, וכמבואר למעלה הרבה פעמים [הקדמה שלישית הערה 10, פ"א הערה 9, פי"ד הערות 3, 24, 92, פט"ו הערה 142, פי"ז הערה 1, פל"ח הערה 18, פמ"ג הערה 2, פמ"ד הערה 81, ופמ"ז הערה 102]. וראה להלן הערות 109, 112, 160.

<> "דמיירי נמי בגאולה" [רשב"ם שם].

<> "בשעת מתן תורה, דכתיב [תהלים סח, יז] 'למה תרצדון הרים וגו''" [רשב"ם שם].

<> בגמרא שלפנינו לא הובאו המלים "בארצות החיים", אלא רק אמרו "תחיית המתים, דכתיב 'אתהלך לפני ה''". אך בעין יעקב אמרו "תחית המתים, דכתיב 'אתהלך לפני ה' בארצות החיים'", וכדרכו נוקט כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 106]. וראה להלן ציון 151 שלשונו שם מורה שכוונתו לגירסת העין יעקב כאן.

<> פירוש - עם ישראל מבקש להינצל משעבודם של המלכיות עליו.

<> חנניה מישאל ועזריה. וראה להלן הערה 165.

<> בגמרא שלפנינו איתא "לכבשן האש", אך בעין יעקב איתא "בכבשן האש", וכדרכו נוקט כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 106]. וענין זה של חנניה מישאל ועזריה נמצא בכתובים [דניאל ג, טו-כח].

<> כמו שנאמר [ישעיה סג, ז] "חסדי ה' אזכיר תהלות ה' כעל כל אשר גמלנו ה' ורב טוב לבית ישראל אשר גמלם כרחמיו וכרוב חסדיו", ופסוק זה הוא אחד מהמקורות שצריך אדם ליתן שבח והודייה על מעשה הנס [מדרש הגדול פרשת בא, ועיין מילואים לתורה שלמה כרך יא סימן כה, וכרך יב סימן יב]. וכן נאמר [תהלים קיז, א-ב] "הללו את ה' כל גוים וגו' כי גבר עלינו חסדו", ואמרו חכמים [פסחים קיח:] "אומות העולם מאי עבידתייהו, הכי קאמר, 'הללו את ה' כל גוים' אגבורות ונפלאות דעביד בהדייהו, כל שכן אנו ד'גבר עלינו חסדו'". ולהלן פס"ד כתב: "במזמור [תהלים קלה, א-כא] 'הללו עבדי ה'', זכר גם 'בית הלוי' [שם פסוק כ], אבל בכל ההלל לא זכר 'בית הלוי'. והטעם מפני כי כל ההלל על החסד והטוב שהקב"ה עושה עם ישראל, ומפני שהלוים דבקים במדת הדין, ולא יבא מזאת המדה החסד והטוב, לכך בכל ההלל לא נזכר כלל 'בית הלוי'".

<> "בודאי" [הוספה בכת"י (שצו)]. וכוונתו, כי בהלל הגדול נאמר עשרים ושש פעם "כי לעולם חסדו" [תהלים קלו, א-כו].

<> פס"ה [ד"ה ואמרו בגמרא].

<> "בשביל זה היה מקבל העולם מעלה אלקית רוחנית... והם חמשה דברים אלו שהם בעולם, וכולם הם דברים עליונים נפלאים ונבדלים מן הטבע" [לשונו בסמוך]. ובכת"י [שצו] כתב משפט זה כך: "כלומר הלל זה יש בו ה' דברים שהם כוללים כל הדברים אשר הקב"ה נוהג בהם עולמו לחדש נפלאות ונסים בעולם".

<> לשון המדרש [ב"ר יב, י] "רבי אבהו בשם רבי יוחנן אמר,'בהבראם' בה' בראם. ומה ה' זה, כל האותיות תופסין את הלשון, וזה אינו תופס את הלשון". ובאקדמות אומרים על אות ה"א "ובאתא קלילא דלית בה מששותא". ובדר"ח פ"ה מכ"ב [תקנז.] כתב: "אין אות רוחני יותר מן הה"א, והוא שנאמר 'בהבראם', בה"א בראם, רצה לומר באות שהוא אות נשימה בלבד, מה שאין בשאר אותיות... וכן כאשר כרת הקב"ה ברית עם אברהם, ואז נתוסף על אברהם ועל שרה כח קדוש רוחני, נתוסף בשמם הה"א בכל אחד ואחד [בראשית יז, פסוקים ה, טו]". ולמעלה בכת"י פכ"ג [תטו.] כתב: "כל האותיות הם בפעולה, כי מחתך האות בכח כלי גופני, ואות הה"א מפני שמוציא האדם בה"א בנשימה... לא גשמי שבו השעבוד, לכך במעלה הזאת הגאולה" [ראה למעלה פכ"ג הערה 224].

<> פירוש - ישנם חמשה מוצאות הפה, והם: אהח"ע [גרון], גיכ"ק [חיך], בומ"ף [שפתים], דטלנ"ת [לשון], זסשר"ץ [שינים]. וראה ראב"ע [שמות ג, טו], ויסוד מורא לראב"ע [ד"ה לא אוכל].

<> דוגמה ליחס שבין אות ה"א לשאר אותיות נמצאת היא ביחס של תורה למצות, וכמו שכתב בהקדמה לדרך חיים [ט.]: "פירוש 'נר מצוה ותורה אור' [משלי ו, כג], כי המצוה דומה לנר, אשר האור שלו אינו אור גמור בלא גוף, רק האור נתלה בגוף, הוא הפתילה והשמן וכלי המקבלים האור הזה, ואינו אור מופשט מן הגוף... וכך המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף... כי המצוה שהיא מעשה האדם, ואין מעשה האדם רק על ידי הגוף... אבל התורה נקראת 'אור', כי האור אינו נתלה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור בהיר". כך אות ה"א הנאמרת בנשימה ללא כלי הגוף, היא נבדלת משאר האותיות הנאמרות בעזרת כלי הגוף.

<> לשונו בכת"י [שצז]: "מפני זה הה"א הזאת אות רוחנית, לפי שאין לה שום קול והרגש במוצא ובמבטא שלה. ובזה תדע כי הה"א היא אות נבדל רוחני, ובה ברא העולם, ודבק בשביל זה בעולם מעלה נבדלת, בשביל שנברא העולם בה"א". ויש להעיר מדבריו בנתיב הנדיבות פ"א [ב, רמב:], שכתב: "כי כל האותיות הם גוף אחד, חוץ מן הה"א, שיש בה שני חלקים... עד שנעשה מזה ה"א". ובפתיחה לאור חדש [קנא.] כתב: "מפני כי בה"א ברא השם יתברך עולמו... ולא כמו עולם הבא שנברא בי', שהיא קטנה כמו נקודה, ולא יחלק. אבל אות הה"א, שאינו נקודה קטנה, רק שייך בה חילוק, ולפיכך נברא מזה הזמן, שהוא מתחלק" [הובא למעלה פמ"ו הערה 13, ופמ"ז הערה 229]. ו"זה כבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר כי החילוק הוא דבר גשמי" [לשונו למעלה פמ"ג (ריט:), וראה למעלה הערה 7]. אך מאידך גיסא כתב ש"ה"א אות נבדל, שנעשה על ידי נשימה בלבד... ומפני זה הה"א הזאת אות רוחני, שאין בו רק רוח הנשימה" [דבריו כאן]. הרי שבאות ה"א יש גשמיות מובהקת [בחלוקתה] שאינה נמצאת בשאר אותיות, ויש רוחניות מובהקת [בהגייתה] שאינה נמצאת בשאר אותיות. אמנם הדברים יתיישבו היטב על פי דבריו בדר"ח פ"ה מ"א [טו:], שכתב: "עולם הזה נברא בה"א, כי הה"א יש בה שני חלקים, לרמוז כי העולם הזה יש בו שני דברים; שהוא עולם גשמי, ומכל מקום דבק בו גם כן מדריגה עליונה קדושה. והה"א היא ד', ובתוך הד' יש בו יו"ד". ובנר מצוה [יז.] כתב: "דבר זה מורה הה"א, כי הה"א יש בה ד', אשר הד' מורה על ד' רוחות, ויו"ד הקטנה שבתוך הד' הוא אחד, כנגד האמצעי, והאחד מצטרף אל הכל והוא מקשר הכל. ולפיכך באות ה"א ברא השם יתברך העולם הזה, כי העולם הזה יש בו חלוק, ועם כל זה הוא עולם אחד, כי הריבוי הזה הוא לאחד". וכן כתב בנצח ישראל פ"א [טז:]. נמצא שאות ה"א מורה, איפוא, גם על הגשמי, וגם על הרוחני שנמצא בתוך הגשמי. לכך הגשמיות הנמצאת בכתיבתה לעומת הרוחניות הנמצאת בהגייתה, הן הן שני הצדדים שיש באות ה"א [הובא למעלה פכ"ג הערה 225].

<> יצ"מ, קרי"ס, מ"ת, חבלי משיח, ותחה"מ. ולהלן פס"ב [לאחר ציון 146] כתב: "ולכך מחלק את ההנהגות בחמשה יודי"ן, לתת הבדל ביניהם, ועל ידי מספר זה יושלם הכל, כי אין זה כזה. והם נגד הה"א שבה ברא הקב"ה את העולם, וראוי שתהיה ההנהגה בחמשה דברים". אמנם שם מדובר על הנאמר בפרק ראשון של הלל [תהלים פרק קיג], העוסק בהנהגה טבעית [כמבואר שם הערה 86], ואילו כאן מדובר בהנהגה על טבעית.

<> "כמו הה"א שבה ברא העולם" [הוספה בכת"י (שצז)]. ומיד יבאר את חמשת הדברים האלו. וראה להלן ציונים 139, 161. ובעוד שכאן תולה את רוחניות הה"א מחמת שאין בהגייתה אלא נשימה, הרי בדר"ח פ"ג מי"א [רנח.] תלה זאת בהיותה אות משמו הגדול, וכלשונו: "כי השם יתברך ברא עולמו בשם י"ה, כי עולם הבא נברא בי', ועולם הזה נברא בה"א משמו הגדול [מנחות כט:]. ולפיכך יש חמשה דברים אשר מדריגתם על כל העולם הזה, כנגד הה"א הזאת שבשם שהוא קדוש, וממנו חמשה דברים קדושים אלקיים". ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה טעמים וניצוצות.

<> "שהם ה' דברים נפלאים ונבדלים שיהיו בעולם" [הוספה בכת"י (שצז)].

<> פירוש - יצ"מ וקרי"ס הן שני דברים שהיו בשעת יצ"מ עצמה.

<> תחה"מ וחבלי משיח.

<> פירוש - הואיל ומדובר בדברים נבדלים ובלתי טבעיים, לכך יש לההתחלה ולסוף קירבה מיוחדת למעלה זו מפאת חשיבותם, וכמו שמבאר והולך. ובח"א לזבחים נג: [ד, סז.] כתב: "כי ההתחלה והתכלית יש להן המעלה כאשר ידוע, כי ההתחלה יש לו חשיבות בפני עצמו, והתכלית יש לו חשיבות בפני עצמו". ובדר"ח פ"א מי"ח [תנט.] כתב: "העולם מקושר בו [יתברך] מצד התחלת העולם... [ו]מצד השלמתו דבק העולם בו יתברך... וכמו שתראה כי בתחילת הבריאה כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', סמך הבריאה אל השם יתברך, כי מצד התחלת העולם, אשר הוא יתברך התחלת העולם שממנו נברא, יש לעולם קשור עם השם יתברך. וכן מצד השלמת העולם יש לו קשור בו יתברך, והוא שכתוב [בראשית ב, ג] 'אשר ברא אלקים לעשות'. הרי לך כי העולם יש לו קשור בו יתברך מצד ההשלמה" [הובא למעלה פמ"ו הערה 54]. וראה הערה הבאה, והערה 129.

<> בכת"י [שצז] כתב משפט זה כך: "כי ההתחלה במה שהוא התחלה הוא עליון במעלה מצד התחלתו, וקרוב אל המעלה העליונה הנבדלת, שהרי הוא התחלה". ואודות מעלת ההתחלה, הנה מצאנו בספריו שביאר מעלה זו מצד חמשה טעמים; ההתחלה שקולה לכל, הכל נמשך אחריה, היא העצם, מציאותה ללא תנאי, והיא הכי קרובה להקב"ה. ונתחיל ונאמר; (א) אודות שההתחלה שקולה לכל, כן כתב למעלה פנ"ז [לאחר ציון 73]: "כל דבר ראשית שקול נגד הכל מפני שהוא ראשית הכל". ובדר"ח פ"ג מ"ד [קלא:] כתב: "כי אדם הראשון הוא כמו מין האדם בכלל, שנקרא 'אדם' על שם שהוא כולל כל מין האדם. כי ההתחלה שהיא התחלה לדבר, עומדת במקום הכל, והוא דומה כמו שורש האילן". (ב) אודות שהכל נמשך אחר ההתחלה, כן כתב למעלה פ"ח [תט.]: "כלל הדבר, המראה הזה הוא שהראה לו הדברים העתידים, כי אברהם הוא שהיה ראש ועיקר ישראל. וידוע כי אחר התחלת הדבר ימשך הכל, שהענין נותן כך שימשך הכל אחר התחלה. ועכשיו הוא התחלת בחירת אברהם במה שכרת עמו ברית, והראה לו כל דבר אשר ימשך. וכאשר אמרו האצטגנינים, כי כאשר יִוָּלֵד האדם, באותה שעה יוכל לראות כל מקריו אשר הם עתידים לבא עליו כל ימיו, מצד אשר הכל נמשך אחר שעה ראשונה. ולפיכך גם כן כאשר הקב"ה כרת ברית עם אברהם, היא שעה ראשונה אשר לקח הקב"ה אותו אליו, והראה לו העתידות כלם אשר ראוי לבא על ישראל". ובגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.] כתב: "אמנם עיקר סוד זה מה שנברא בשביל התורה [רש"י בראשית א, א] הוא כי ראשית כל הבריאה היא התורה, שהיתה נבראת קודם שנברא העולם אלפיים [ב"ר ח, ב]... ומפני שהתורה היא ראשית הכל, ממנה נשתלשל הכל, ובשביל זה בשבילה נברא הכל. כמו האילן שהוא נטוע, אינו גדל רק בשביל העיקר שהוא ראשיתו, ובשבילו גדל... העולם נברא בשביל דבר שהוא ראשית והתחלה לכל הבריאה, כמו התורה שהיה התחלה, כי מן התחלה נמשך הכל". וראה למעלה פל"ט הערה 164 שהובאו שם עוד מקבילות ליסוד זה. (ג) אודות שההתחלה היא העצם, כן 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". (ד) אודות שמציאות ההתחלה היא בלתי מותנית, כן כתב בגו"א בראשית פי"ד אות כא [רמ.]: "מסגולת ההתחלה שהוא יותר ראוי למציאות מדבר שהוא קרוב אל הסוף, שהרי ההתחלה נמצא ראשון, וההתחלה תנאי במציאות הסוף, שלא ימצא הסוף אלא אם קודם נמצא ההתחלה, ואין להתחלה שום תנאי. ודבר שנמצא בלי תנאי, מציאותו יותר מדבר שיש למציאותו תנאי" [הובא פנ"ב הערה 184, וש"נ]. (ה) אודות שההתחלה היא הכי קרובה להקב"ה, כן כתב בנתיב העבודה פ"י [א, קז:], וז"ל: "כי יש לכהן גדול דביקות בו יתברך מצד כי יש לו קירוב אל השם יתברך מצד ההתחלה, כי הכהן גדול הוא קודם והתחלה אל שאר אדם. לכך כהן גדול נוטל חלק בראש [יומא יד.], ומברך בראש להקב"ה [ראה גיטין נט:], שמזה יש לך לדעת ולהבין כי הכהן גדול קרוב אל השם יתברך מצד שהוא תחלה וראש". ובח"א לב"ב נח. [ג, פג.] כתב: "ההתחלה ראוי שתהיה אחת בעבור שההתחלה הוא מפועל אחד, שהוא סבת התחלה, ולכך מתדמה במה אל הסבה שממנו ההתחלה. ואם היה מחולקת לגמרי היה מורה זה חס ושלום כי הסבה אינה ג"כ אחת רק שתים... וכן כאשר נברא אדם הראשון, מפני שהיה ראשון והתחלה, נאמר עליו [בראשית ב, כד] 'והיו לבשר אחד'". וראה למעלה פנ"ד הערה 27 ופנ"ז הערות 74, 184, שהובאו שם מקבילות נוספות למעלת ההתחלה.

<> לשונו למעלה פל"ט [כח:]: "שלימות הדבר בגמר שלו". ולמעלה פ"ס [לאחר ציון 247] כתב: "כי אין ספק כי שלימות הדבר בא בסוף הדבר ובגמר שלו, כאשר כולו נגמר ונשלם". 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". וראה למעלה פ"ס הערה 249, כי הוא יסוד נפוץ מאוד בספריו.

<> דוגמה לדבר; אמרו חכמים [סנהדרין צח:] "לא אברא עלמא אלא למשיח". ובח"א לסנהדרין שם [ג, רכד.] כתב: "לא נברא העולם אלא למשיח, מפני שאז יהיה העולם בשלימותו האחרון, שלא נמצא בעולם חסרון, רק הכל שלימות, והוא במעלתו העליונה". והביאור הוא שהקב"ה מתחבר רק לדבר שלם, וכמו שעולה מדבריו למעלה הקדמה ראשונה [לה.], שכתב: "אצל מלך מלכי המלכים, 'מלא כל הארץ כבודו' [ישעיה ו, ג], לא כאשר המציא אותם וסידר אותם, שזהו קודם שהם נמצאים בשלימות". הרי שכבוד ה' עולה רק מנמצא שלם, ולא מנמצא חסר. ובבאר הגולה באר הרביעי [תנא.] כתב: "ומפני שהוא יתברך מתחבר אל הנמצאים כפי שלימותם, שאין השם יתברך מתחבר אל דבר שהוא חסר. ודבר זה אמרו ז"ל במדרש [ב"ר יג, ג] 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים' [בראשית ב, ד], הזכיר שם מלא על עולם מלא. כי אין אל השם יתברך חבור אל דבר חסר". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנו.] כתב: "השם יתברך שהוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר". ובנתיב התורה פי"ח [תרצט.] כתב: "אין השם יתברך מתחבר רק אל השלם, כמו שהוא יתברך בתכלית השלימות". ובח"א לשבת ל: [א, יד:] כתב: "אין השכינה שורה על דבר חסר, רק על השלם. ולפיכך כאשר נפשו אינו בשמחה, והיא בחסרון, אין השכינה שורה". ואמרו חכמים [שבת צב.] "אין שכינה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה", וכתב בח"א שם [א, מו.]: "דבר זה מבואר, כי אין ראוי שתשרה שכינה על דבר חסר, ולפיכך צריך אל כל אלו, שיהיה האדם שלם, ואז אפשר שתשרה שכינה עליו". ומקורו בזוה"ק [ח"א רטז:] "שכינתא לא שריא אלא באתר שלים, ולא באתר חסר, ולא באתר פגים, ולא באתר עציב, אלא באתר דאתכוון, באתר חדו". ובתקו"ז [ג:] אמרו "איהו לא שריא באתר פגים, הדא הוא דכתיב [ויקרא כא, יז] 'כל אשר בו מום לא יקרב', אוף הכי בנשמתא פגימא לא שרייא" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 127, פ"ט הערה 131, פל"ט הערה 85, פ"מ הערה 11, פמ"ו הערות 53, 54, ולהלן פס"ב הערה 47].

<> "והחמישי, שהוא מתן תורה, נמשך עם שנים הראשונים אשר הם בתחלה" [לשונו למעלה לאחר ציון 125]. וההבדל בין מ"ת לבין יצ"מ וקרי"ס הוא שיצ"מ וקרי"ס הן הווית ישראל [כמבואר בהערה הבאה], ואילו מ"ת הוא קיום ישראל [כמבואר להלן הערה 137].

<> כי כאמור יצ"מ היא הלידה של כנסת ישראל [כמלוקט למעלה הערה 60], וקרי"ס היא גמר הלידה הזאת, וכפי שכתב למעלה פל"ז [תרצז.]: "כי התחלת היציאה היה ביום ראשון [טו ניסן], ותכלית היציאה היה ביום השביעי, שעברו הים ביום השביעי [כא ניסן], ואז נגאלו מן מצרים כאשר עברו ים". ולמעלה פל"ט [נ.] כתב: "כי נחשב קריעת ים סוף גמר היציאה. כי כאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, יצאו מענין החמרי, כי מצרים נקראו 'חמורים', והיו ישראל גוברים עליהם, כאשר התבאר למעלה. ורצה השם יתברך להשלים דבר זה לבקוע ים סוף, ונבקעו כל המים שבעולם, שהמים... הם חמרים, שאין בהם צורה. וכאשר בקע ים סוף ויצאו בחרבה, יצאו ישראל מענין החמרי לגמרי, עד שקנו ישראל אז מעלה נבדלת. שכל יציאת מצרים לא היה רק דבר זה, שיצאו ממצרים החומר הגרוע והפחות. ועדיין לא יצאו לגמרי עד יום השביעי, שהיה קריעת ים סוף. והיה קריעת ים סוף לישראל לא במקרה, אלא בעצם, שהמים, שהם נוטים אל החומר כמו שנתבאר, הם מתיחסים אל מצרים. ולפיכך היציאה נחשב עד קריעת ים סוף". ולמעלה פ"מ [פז.] כתב: "ישראל שיצאו ממצרים נעשו לעם על ידי העברת הים, שמפני כך נקראו [שמות ה, ג] 'עברים', 'עבר ים'... נמצא כי על ידי העברת ים סוף נעשו לעם לה'. לכך אם להווית אדם הראשון עשה הים יבשה, כל שכן להווית אומה הישראלית". ושם בסוף הפרק [קלג:] כתב: "לכן עד שקרע להם ים סוף, לא היה להם יציאה שלימה, שאז היו יוצאים מן רשות החומר, שהם המים, והיו צורה שלימה לגמרי, בלי מונע חמרי בעולם. וכל זמן שהיו תחת רשות המים החומרים, מונעים הצורה שלא היה להם מציאות בשלימות. ולפיכך אמרו במדרש [שמו"ר ג, ח] שלכך נקראו [שמות ה, ג] 'עברים', רצה לומר עבר ים. פירוש, שיש לקרות לישראל שם על עברת הים, שזהו עצם מעלתן, שיצאו מן המים המונעים לצורה, וקנו מדריגת הצורה השלימה". נמצא שישראל נעשו לעם ביציאת מצרים, ויציאת מצרים גופא נשלמה בקריעת ים סוף, וכמבואר למעלה פ"מ הערות 103, 104, ופנ"ט הערה 46.

<> פירוש - כל הויה היא התחדשות, וכל התחדשות היא התחלה, לכך "כל הויה הוא בהתחלה". דוגמה לדבר; הבכור הוא הויה חדשה, והוא התחלה לנולדים אחריו, וכמו שכתב למעלה פ"ס [לאחר ציון 15]: "הבכור הוא ראשית לכל אשר יצא לפועל אחריו". ובח"א למכות י. [ד, א:] כתב: "ראובן היה בכור, וכל בכור הוא ראשית המציאות, שהוא בא אל העולם תחלה. ודבר זה הוא קרוב אל ההויה ואל המציאות, במה שהוא היה בכור וראשון אל המציאות" [הובא למעלה פל"ח הערה 89]. ואמרו במדרש [ב"ר ל, ח] "רבי לוי אמר, כל מי שנאמר בו 'היה' ראה עולם חדש". ולמעלה פכ"ב [עדר.] כתב: "כי כל הויה חדשה בעולם, החדוש הוא סבת כל דבר שיהיה אחר כך בעולם. וכמו שיבא לשון קדימה על קודם בזמן, כך יאמר קדימה על קודם בסבה. וכל קודֵם הוא לשון עבר, ולפיכך לשון 'היה' מורה הויה חדשה בעולם". ולמעלה בכת"י פכ"ב [תו.] כתב: "לרבי לוי מלת 'היה' מורה הויה חדשה, וזה משמע בלשון 'היה'. וזה, כי כאשר העולם נוהג על פי מנהגו, לא שייך בו 'היה', רק הוה, שלשון זה מורה על הויה תמידית. כי כל הויה תמידית יבא בלשון בינוני, שהרי אין לדבר שהוא כך לשון עבר, שאחר שהוא כך תמיד, יפול עליו לשון בינוני. אבל מי שראה הויה חדשה שלא היתה הויה תמידית, שייך בו לשון עבר. ורצה לומר כי הויה חדשה היה, שלא היה נוהג כך תמיד, ויפול לשון עבר שפיר לומר 'היה', כי 'היה' משמעותו שהיה דבר חידוש. ומפני שראה עולם חדש נאמר בו 'היה', להורות לך על הויית החדוש שהיה בימיו. ובימי משה היה הויה חדשה, שהרי עם אשר היו נתונים ביד נוגשיהם, נתעלו על כל אומה ולשון, וזה בריאה חדשה. והיה דבר זה על ידי משה, [לכך] נאמר עליו [שמות ג, א] 'ומשה היה', על התחדשות הדבר, והוא חדוש העולם... כי יש לך לדעת כי כל התחדשות הוא קודם לדבר שבא אחריו, שכבר אין בו חדוש. דמיון הבכור הוא ראשון לנולדים אחריו, ואין השני נקרא 'ראשון' לשלישי, רק הבכור נקרא 'ראשון' לכולם. ובמה שהוא חדוש שלא היה כמוהו, הוא קודם לאחר שאין בו חדוש... לפיכך שייך בו 'היה', הויה קדומה, והבן היטב מאוד". ובנצח ישראל פל"ב [תריז:] כתב: "ומזה תבין הטעם שהמלך המשיח יהיה נולד מאומה אחרת, שהרי דוד ממואבית, ושלמה מעמונית [יבמות עז.]. שכאשר השם יתברך רוצה להוציא הויה חדשה, אל זה צריך הרכבה מן נטיעה אחרת שאינו מן הראשונה. שאם היה זה הנטיעה הראשונה, אין כאן דבר חדש. ולפיכך כאשר השם יתברך רצה להביא זרע המשיח לעולם, היה צריך לעשות הרכבה ונטיעה חדשה" [ראה למעלה פכ"ב הערות 55-58].

<> נקט במלחמת גוג ומגוג, אע"פ שהיא לא נמנתה בין חמשת הדברים שהוזכרו בגמרא [יצ"מ, קרי"ס, מ"ת, חבלי משיח, ותחה"מ], כי משייך את מלחמת גוג ומגוג לחבלי משיח. ובכת"י [שצז] כתב: "מלחמות גוג ומגוג בעצמו תהיה על ידי הפסד, שיפסיד הקב"ה שונאי ישראל, או חבלי משיח, שהקב"ה יציל אותם מן הקמים עליהם מן המלחמות שיהיו בזמן המשיח". ובנצח ישראל הקדיש שני פרקים [לו, לט] לבאר את ההפסד וההעדר שיהיה בחבלי משיח וגוג ומגוג. וכגון, שם ר"פ לו [תרע.] כתב: "התבאר למעלה שיהיה בעולם הפסד הויה ראשונה... והוא נקרא 'חבלי משיח'". ובהמשך שם [תרעו:] כתב: "כי ההתהוות המשיח הוא אבדון האומות... ודבר זה נחשב הפסד העולם". ושם ר"פ לט [תרחצ.] כתב: "קודם ביאת הגואל ימצא בעולם הפסד ושנוי המציאות".

<> כמו שאמרו חכמים [ברכות יז.] "סוף אדם למות, וסוף בהמה לשחיטה". ובהספד הביא מאמר זה, וכתב שאף שם "אדם" מורה על שסוף אדם למיתה, וכלשונו [קעט]: "כי נקרא בשם 'אדם' מפני כי האדם כאשר נולד ויצא לאויר העולם, תחילה כאשר נולד אין לו התפשטות כלל, כי הוא קטון מאוד. עד אחר כך מתפשט כחו יותר בעולם... כי מן הא' שאין לה התפשטות כלל מגיע אל הד', שהד' יש לה התפשטות בארבע רוחות העולם... עד המיתה, שנרמז במ"ם הזאת היא מ"ם סתומה, מורה על מיתה סתומה, כי המ"ם הוא מיתה... כי סוף שלו הוא למיתה... שהיא סתומה, שכך מורה המ"ם הסתומה שהיא בסוף השם". והמהרש"א [ב"מ פה.] כתב: "סוף בהמה לשחיטה, דהיינו בסופה, אבל בתחלתה לרדיא קיימי... גם סוף אדם למות בזמניה, ולא בתחילתו". ולמעלה פי"ח [קכח:] "יעקב נאחז ונדבק בהעדר עשו, שהוא נרמז בעקב שלו, שהוא הסוף של דבר". ובהמשך הפרק שם [קל:] כתב: "ההעדר כרוך בסוף". ולמעלה פמ"ז [תקעג.] כתב: "שלא תאמר כי יש סוף לשירה זאת, וכל דבר אשר יש לו סוף הוא חסר כאשר מגיע אל הסוף, ויהיה שבח השם יתברך חס ושלום חסר". ובח"א לב"ב טז. [ג, עב:] כתב: "אמר הכתוב על הנחש [בראשית ג, טו] 'הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב', כי סוף האדם שם הוא העדר האדם". ואמרו חכמים [סנהדרין קח:] שהמבול בא מבין עקבי רגליהם של דור המבול. ובח"א שם [ג, רנו:] כתב: "כי ההעדר דבק באדם בעקב, כמו שאמר הכתוב 'הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב', כי הוא סוף האדם, שבו כרוך הנחש, אשר הוא נושך וממית. ודבר זה בארנו במקומות הרבה כי ההעדר דבק בנמצאים בסוף הוויתם". ובנצח ישראל פכ"ח [תקע:] כתב: "אמר במדרש רבות בפרשת שמות [א, כו] משה נתגדל בפלטין של פרעה, ואף מלך המשיח, שעתיד להגלות במהרה בימינו, ישב ביניהם... וכבר בארנו כי ראוי שיהיה כך... והכל נרמז במה שיעקב היה אוחז בעקב עשו, שהעקב הוא סוף האדם, והוא כינוי להעדר האדם וסופו, ושם דבק יעקב" [הובא למעלה פי"ח הערות 28, 29]. ובדר"ח פ"ה מ"ז [רמג.] כתב: "כל אמצע רחוק מן ההעדר, והשקר דומה אל הקצה, קרוב אל ההעדר, כי הסוף הוא ההעדר... אותיות 'שקר' שהם נוטים אל הקצה לגמרי, כי הם בסוף אל"ף בית"א". ובאור חדש [תרסד.] כתב: "דעתו [של המן הרשע] היה כי החודש הזה [אדר] שהוא סוף ותכלית החדשים, ג"כ מורה ח"ו על תכלית וסוף ישראל, ולכך נפל הגורל בחודש הזה לומר כי בזה החודש הוא סוף ישראל, ולכך מת בו משה רבן שהוא נחשב צורת ישראל" [הובא למעלה פמ"ז הערה 601]. ובח"א לכתובות עז: [א, קנח.] כתב: "מצד האנושית מקבל האדם העדר, כאשר נראה לחוש שסוף האדם למות, כי זהו ראוי לאדם במה שהוא אדם... מצד האדם ראוי לו המיתה". ובח"א לב"ב עג: [ג, צב.] כתב: "התי"ו הוא סוף, וכל סוף דבק בו ההעדר". ובדר"ח פ"ג מ"א [מ.] ביאר את ההכרח שיהיה לאדם העדר בסופו, וכלשונו: "במה שיש לאדם עלה, והאדם הוא עלול, יש לאדם סוף של הפסד, שאם אין לאדם סוף ותכלית, אין האדם עלול לגמרי, שהרי מצד הסוף דומה אל העלה" [הובא למעלה פל"ו הערה 77].

<> כי תחה"מ היא השלב הקודם לעולם הבא [כמבואר בדר"ח פ"ד מי"ז (שנג.)], וכשם שהעוה"ב יהיה לבסוף [כמבואר בהמשך ההערה], כך תחיית המתים תהיה לבסוף. ובדר"ח שם [שסד:] כתב: "ובאולי יקשה, אם כן לא היה ראוי שיקבל המיתה, והיה מגיע לו מעלתו בסוף, ולא שימותו ויחזרו להיות חיים. אין זה קשיא כלל למבין דבר, כי דבר זה מורה על מעלה העליונה, לסלק הנהגה הראשונה לגמרי. כי האדם שנברא מבשר ודם מטפה סרוחה, איך אפשר שיהיה לו המעלה העליונה, כי סוף סוף בשר ודם הוא. ולפיכך צריך לסלק דבר זה על ידי מיתה, ואז יחיו". ובספר מגן אבות לרשב"ץ פ"ד [המיוחד לתחיית המתים] כתב: "סוף השכר הוא תחיית המתים". וכבר אמרו חכמים [ב"מ סה.] "שכירות אינה משתלמת אלא בסוף", ולכך מתן שכר לישראל הוא לעוה"ב, ואילו מתן שכר לאומות העולם הוא בעוה"ז [ילקו"ש ח"א רמז תתמז], וכלשונו בנצח ישראל פי"ט [תכג.]: "כי התשלומין הם בסוף ובהשלמה, ודבר זה אמרו ז"ל גם כן באמרם 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... כי כאשר מבקש שכרו מיד, מבקש שיהיה לו סוף, ואז יש לו העדר, אשר ההעדר הוא הרע הגמור, והמציאות הוא הטוב. אבל האומות סופם בעולם הזה, ואין ראויים לעולם הבא, ולכך השם יתברך נותן להם שכרם, שהוא בסוף, בעולם הזה, שהוא סופם של אומות. ולא כן ישראל, אשר מזומנים לעולם הבא, וכיון שכך הוא, אין ראוי שיקבלו השכר, שהוא שלימותם, בעולם הזה, אבל שכרם הוא בסוף, לכך שכרם אינו רק לעולם הבא... כי כך הוא ראוי שיהיה השכר בסוף" [הובא בחלקו למעלה פל"ט הערה 84]. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ס [תתקמ.], דר"ח פ"ב מט"ז [תתכה:], ועוד.

<> כמו שנאמר [ירמיה לג, כה] "כה אמר ה' אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי", ו"בריתי" היא תורה [שבת לג.]. ועוד אמרו [פסחים סח:, ונדרים לב.] "אילמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר 'אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי'". ועוד אמרו [ע"ז ג.] "אמר להם הקב"ה, שמים וארץ יעידו בהם שקיימו את התורה כולה. אומרים לפניו, רבונו של עולם, שמים וארץ נוגעין בעדותן, שנאמר 'אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי'. ואמר רבי שמעון בן לקיש, מאי דכתיב [בראשית א, לא] 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי', מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר, אם ישראל מקבלין את תורתי, מוטב. ואם לאו, אני אחזיר אתכם לתוהו ובוהו". ולמעלה פמ"ו [שצא.] כתב: "תכלית שלימות הויה הוא בתורה, כי התורה השלמת הנמצאים, שכן דרשו ז"ל במסכת עבודה זרה בפרק קמא [מביא המאמר הנ"ל]... כי תכלית שלימות העולם בתורה, ואם אין תורה אין כאן שלימות. ולפיכך אם לא יקבלו ישראל התורה, יחזור העולם לתוהו ובוהו", וראה שם הערה 115 שהובאו מקבילות רבות ליסוד זה.

<> פירוש - הואיל והתורה היא קיום הנמצאים, בהכרח שהתורה צריכה להנתן בתחילתם של ישראל, בכדי להעניק קיום לישראל מתחילתם. ומעין כן אמרו בגמרא [פסחים קיח.] "הני עשרים וששה 'הודו' [תהלים קלו, א-כו] כנגד מי. כנגד עשרים וששה דורות שברא הקב"ה בעולמו, ולא נתן להם תורה, וזן אותם בחסדו". הרי כדי שיהיה קיום לנמצאים שקדמו לתורה יש צורך בהנהגה מיוחדת של חסד. ומוכח מכך שסתם קיום הוא אפשרי רק על ידי תורה. ובפחד יצחק שבועות מאמר ח [אות ד] כתב: "הך שאמרו חכמים דעשרים וששה פעמים 'כי לעולם חסדו' הנאמרים בהלל הגדול [תהלים קלו, א-כו] הם כנגד עשרים וששה דורות שברא הקב"ה בעולמו ולא נתן להם תורה, וזן אותם בחסדו. ואין הכונה בזה כי במתן תורה נתקטן חסדו יתברך כביכול. כי בשום אופן לא ניתן להאמר שקודם מתן תורה ניזון העולם בחסדו יתברך, ואחר כך יש מיעוט במדת חסדו חלילה. אלא שהכונה היא דחסדו זה שלפני מתן תורה הוא חסד של ויתור. אפשר לו לראובן לפרנס את שמעון באחד משני אופנים; או בתתו לו הוצאותיו יום יום, או בסדרו לו עסק שיעשה בעצמו כדי פרנסתו. בשטחיות, האופן הראשון של נתינת כדי מחיתו הוא חסד יותר גדול, כי באופן השני מקבל הוא שמעון מה שהרויח בעצמו. אבל בפנימיות, הנותן לחברו מקום להרויח הוא מעמיק לו את חסדו. מובנו של החסד של העשרים וששה דורות לפני מתן תורה, הוא שעד מתן תורה לא היה לו כביכול עסקים הנותנים מקום להרויח את קיום העולמות בדרך שכירות. ועל כן החסד של העשרים וששה דורות הללו הוא חסד ויתור. ממתן תורה ואילך החסד מתעמק לאין ערוך. מכאן ואילך מרויחים קיום העולמות בדרך שכירות. אפשר לקבל משרה בעסקיו כביכול. עשרים וששה דורות ניזונים בחסד ויתור, ואחר כך מתגלה חסד משפט, דהיינו שמדת החסד ממציאה מקור של ריוח בדרך משפט. אי אפשר לו למתן תורה שיאמר בו מעוט בחסדו יתברך, אלא העמקת חסדו. מכיון שחסדם של העשרים וששה דורות הוא חסד ויתור, כל דור יש לו ויתור שלו, וכמספר הדורות כך הוא מספרם של 'כי לעולם חסדו'. ממתן תורה ואילך שהחסד הוא חסד משפט, הרי המשפט מצרף את כל הדורות לשלשלת אחת, ומכאן ואילך מכיון שנתעמק החסד במתן תורה, שוב לא מצינו לכל דור ודור 'כי לעולם חסדו'". והואיל וההנהגה הקיימת בעולם היא "חסד משפט", בהכרח שהתורה תנתן בתחילת ישראל, כדי שהדורות הראשונים של ישראל יוכלו גם כן לזכות בחסד משפט. לכך "החמישי, שהוא מתן תורה, נמשך עם שנים הראשונים [יצ"מ וקרי"ס], אשר הם בתחלה" [לשונו למעלה לאחר ציון 125]. לאמור, יצ"מ וקרי"ס שייכות ללידת כנס"י [כמבואר למעלה הערה 131], ואילו מ"ת שייך לקיומה של כנס"י. @**ויש להבין**^, דמדוע מתן תורה משתייך להתחלת ישראל מצד שהוא "קיום הנמצאים" בכלליות, ולא מצד שבמ"ת היתה גם כן הלידה הרוחנית של ישראל בפרטיות, כפי שביצ"מ היתה הלידה הגופנית של ישראל, וכמבואר למעלה פנ"ב הערה 180, עיי"ש. וכן כתב להדיא למעלה פמ"ו [שצג.], וז"ל: "מזה הטעם תולה חג השבועות בחג המצות, כי בחג המצות יצאו ישראל ממצרים, וזהו הויה חדשה של ישראל. ותכלית הויה הזאת לא נשלמה רק בקבלת התורה, שאז הויה שלימה, ולא קודם". ובהמשך הפרק שם [תא:] כתב: "חג השבועות הוא יותר במעלה ובעלוי, שקדושת יום זה שקנו ישראל מעלת השכל". ואילו כאן מחלק בנקודה זו בין יצ"מ וקרי"ס [שהן הויות ישראל] למתן תורה, שכתב [לאחר ציון 130]: "שלשה דברים אשר ביציאה, שהם יציאת מצרים, וקריעת ים סוף, ומתן תורה. יציאת מצרים וקריעת ים סוף שניהם הם התחלת הויה לישראל, וראוים שיהיו בהתחלה, שכל הויה הוא בהתחלה... ומתן תורה, לפי שהתורה קיום הנמצאים, ראוי שיהיה בהתחלה". ומדוע לא כתב גם שמתן תורה הוא "התחלת הויה לישראל" מפאת שהוא שלימות ההויה שהתחילה ביצ"מ. ויל"ע. ואולי יש לחלק בין קבלת התורה למתן תורה, שקבלת התורה היא הלידה הרוחנית של ישראל ["תכלית הויה הזאת לא נשלמה רק &**בקבלת**^ התורה, שאז הויה שלימה, ולא קודם" (לשונו למעלה פמ"ו)], אך מתן תורה מורה על הנהגת "חסד משפט" מצדו של הקב"ה. והואיל ובמאמר זה [פסחים קיח.] הוזכר מתן תורה דייקא ["ה' דברים הללו; יציאת מצרים, וקריעת ים סוף, ו&**מתן**^ תורה, ותחיית המתים וחבלו של משיח"], לכך לא ביאר זאת מצד תכלית הווית ישראל, אלא מצד קיום הנמצאים [ראה למעלה פמ"ו הערה 101 שסברה זו הוזכרה גם שם]. ואודות החילוק בין מתן תורה לקבלת התורה, ראה תפארת ישראל פכ"ז [תיד.], והובא למעלה פמ"ו הערה 101, ופמ"ז הערה 169.

<> יציאת מצרים, קריעת ים סוף, מתן תורה, תחיית המתים וחבלי משיח.

<> "הלל זה יש בו חמשה דברים כוללים אשר היו בעולם, דברים בלתי טבעיים. ודבר זה מפני שהקב"ה ברא עולמו בה'... וה"א אות נבדל, שנעשה על ידי נשימה בלבד... ומפני זה הה"א הזאת אות רוחני, שאין בו רק רוח הנשימה. ובשביל זה היה מקבל העולם מעלה אלקית רוחנית, בשביל שנברא העולם בה"א, אות רוחני. והם חמשה דברים אלו שהם בעולם, וכולם הם דברים עליונים נפלאים ונבדלים מן הטבע" [לשונו למעלה לאחר ציון 115]. וראה להלן הערה 161.

<> כי ההלל נאמר בעיקרו על נסים ונפלאות, וכמו שביאר למעלה [ראה למעלה הערה 68]. ומה שתולה את הנסים במעלה הבלתי טבעית שיש לעולם, כן כתב למעלה בהקדמה שניה [נג:], וז"ל: "דבר זה אנו מודים, כי מצד הטבע, הנפלאות אינם נמצאים, אבל מצד פעולת הנבדל, כל הנפלאות הם נמצאים. כי העולם התחתון, הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הנסים באים. שהנסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים. ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל כמו שיתבאר עוד, וכל זה מפני שיש להם דביקות בנבדלים, ולפיכך היו נמצאים בישראל נסים ונפלאות". ושם בסוף הקדמה שניה [קכ:] כתב: "ולפיכך כאשר החיה אליהו בן הצרפית [מ"א יז, כב], ואלישע בן השונמית [מ"ב ד, לה], בודאי דבר זה נמנע אל הטבע, ולא היה נמנע אל פעל ה'. כי הנביאים על ידי שהיו דבקים בעולם הנבדל, היו פותחים שער הננעל, הוא עולם הטבע אשר ננעל בעד בעלי הגשם, והם פתחו שערים הסגורים, ונכנסו אל עולם הנבדל, והביאו מן העולם הנבדל דבר שלא יתכן לפי הטבע". ולמעלה פכ"ג [שמו.] כתב: "וכן ישראל, בתחלה יש לישראל התחברות אל האומות, ובסוף הם נבדלים מהם. ויש אותות ומופתים בסוף, שישראל יש להם התחברות אל השם יתברך, ולכך הם יוצאים מרשות האומות להקב"ה בסוף על ידי אותות ומופתים. אבל כניסתם תחת רשות האומות אין כאן נסים, שבמה שיש להם חבור אל האומות אין דביקות ישראל עם השם יתברך". ולמעלה פנ"ח [לאחר ציון 22] כתב: "דע כי העולם הזה הוא עולם הטבע. וכאשר הביא השם יתברך הנסים על מצרים, הביא אותם מעולם העליון, הוא עולם הנבדל, אשר משם באים הנסים, כמו שהתבאר לך בהקדמה". ולמעלה פנ"ט [לאחר ציון 28] כתב: "וחמשה מעלות האמצעים הם התעלות שהיו ישראל מתעלים על עולם הזה, במה שנעשה להם נסים". ולהלן ר"פ עב כתב: "בישראל היו נסים הרבה מאוד שלא תמצא לשאר אומות. וכן היו נמשכים בהמשך הזמן, עד שאי אפשר לך לומר רק כי יש לישראל הכנה בעצמם לקבל המעלה העליונה, מה שאין בשאר אומות... וכיון שאנחנו ראינו הנסים נמשכים דוקא בישראל, ולא בשום אומה, והיו הנסים בכללות האומה, אין זה רק שישראל מוכנים לקבל המעלה האלקית הנבדלת, ולכך היו דביקים במעלה אלקית עליונה, שהיה הנהגתם שלא בטבע, רק על ידי נסים". ובדר"ח פ"ה מ"ו [קצ:] כתב: "העולם הטבעי הזה קשור עם עולם הנבדל, ומפני שקשור עוה"ז עם עולם הנבדל, ולא נעשה מחיצה ביניהם... שלכך נקשר העולם הזה עם עולם הנבדל, כי בעת הצורך מתדבק עוה"ז הטבעי בעולם הנבדל, ונעשה נס". לאמור, נס אינו אלא מין חדירה ארעית של העולם העליון לעוה"ז. ולמעלה [פנ"ח הערה 25, ופנ"ט הערה 30] הובאו מקבילות נוספות ליסוד זה. וראה להלן הערות 152, 159, ופס"ב הערה 4.

<> "שנאמר [תהלים קטז, ד] 'אנה ה' מלטה נפשי'" [המשך לשון הגמרא שם, והובא למעלה ציון 110]. וראה בסמוך הערה 144.

<> אודות המעלה הנבדלת של הצדיקים, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, למעלה בהקדמה שניה [קז:] כתב: "יש לאדם הצדיק מעלה יותר מן השמש, כי נשמתו נבדלת מן החומר". ולמעלה פט"ז [פד.] כתב: "הצדיקים בעבור שאינם נוטים אחר החומר... רק נוטים אל הצורה". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצב:] כתב: "הצדיק אשר כל ימיו היה צדיק ונבדל מן ענין עולם החמרי, אחר שהוא נבדל לגמרי מן העולם הזה, לכך עין לא ראתה בעולם הגשמי הזה מה שהוא אל הצדיק הנבדל". ובנצח ישראל פ"ח [רכ.] כתב: "ואמר [ר"ה יח:]... שקולה מיתת צדיקים כשריפת בית אלקינו. ודבר זה ידוע, מפני כי מעלת בית אלקינו שהוא קדוש, והצדיק נשמתו קדושה. הרי כי האדם הצדיק, שהוא קדוש נבדל מן הגוף, ובית המקדש שהוא קדוש במעלתו, ענין אחד. ושקולה סילוק [ו]מיתת הצדיקים כשריפת בית אלקינו, כי שניהם הם קדושים נבדלים מן הגוף". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:] כתב: "הצדיק מסולק מן החומר, [לכך] נקראו צדיקים 'אור' [יומא לח:], אשר האור מסולק מן החומר... והאור הוא מיוחד שהוא טוב שאינו גשם, ולכך הוא הראשון אצל המציאות [בראשית א, ג], וקודם אל הכל. והצדיק אשר נקרא 'אור', מפני כי הוא נבדל מן הגשמי... והוא הטוב הגמור, ולכך בשבילו נברא העולם הזה [יומא לח:]. והיינו הצדיק שהוא אור טוב לגמרי, כי יש לו מעלה הנבדלת שאינו נוטה אחר החמרי". ושם ס"פ א [ב, קלז:] כתב: "ראה הקב"ה שהצדיקים הם מועטים, עמד ושתלם בכל דור ודור [יומא לח:]... כי הצדיק שהוא נבדל מן החמרי כמו שאמרנו, וידוע כי העוה"ז הוא עולם גשמי, ולפיכך אי אפשר שיהיה הצדק הרבה. ואין קיום לעולם בלא צדיקים, ולפיכך שתלן בכל דור ודור". ושם פ"ג [ב, קמו:] כתב: "כי האדם עומד בגוף, ודבר זה הוא ענין הרשע, שהוא נמשך אחר הגוף. ולכך יהיה בעיניו כמו רשע, עד שהוא נבדל מן הגוף, ואז יש לומר עליו שהוא צדיק" [ראה למעלה פט"ז הערה 99, פכ"ו הערה 68, פמ"א הערה 130, ופנ"ט הערה 220].

<> כי הגיהנם חל על בעלי החומר [יבאר בהמשך], לכך מה שהצדיקים נמלטים מהגיהנם מורה שהם נבדלים מהחומר, וכמו שמבאר והולך.

<> הולך להוכיח מהגוים, שהם יורדי גיהנם, שהגיהנם חל על בעלי החומר, ומכך מוכח שמה שהצדיקים נמלטים מגיהנם הוא מפאת היותם בעלי מעלה נבדלת, וכדרכו שמוכיח מההפכים, שהרי "ההפכים יש להם ידיעה אחת" [לשונו למעלה פנ"ג (לאחר ציון 88)], וכמלוקט למעלה פנ"ג הערה 89. ומה שנקט כאן בגוים [ולא ברשעים, שהם ההפכים לצדיקים], הוא משום שהפסוק שהובא בגמרא הוא [תהלים קטז, ד] "אנה ה' מלטה נפשי" [כמובא למעלה הערה 141], והפסוק שקדם לו הוא [שם פסוק ג] "אפפוני חבלי מות ומצרי שאול מצאוני וגו'", ועל כך נאמר "אנה ה' מלטה נפשי". ולהלן פס"ד כתב: "'אפפוני חבלי מות ומצרי שאול', 'חבלי מות' אלו הם רשעי ישראל, נקראו 'חבלי מות' שחייבים מיתה בשביל רשעתם. 'ומצרי שאול' הם האומות שהם בעלי שאול, וכך הבנתי מדברי רבותינו ז"ל במדרש. 'אנה ה' מלטה נפשי' מן הקמים עלי. ומפני שהצדיקים נמלטים ונושעים מן הגיהנם, ומתנגדים האלו הם בעלי גיהנם, והקב"ה מעלה את הצדיקים מן הגיהנם עד שלא יוכלו המתנגדים, שהם אנשי שאול, אל הצדיקים, אשר הם נמלטים מן הגיהנם, כמו שהתבאר למעלה כי הצדיקים נבדלים מן הגיהנם. ולפיכך אמר 'אנה ה' מלטה נפשי' מן הגיהנם, ובזה לא יוכלו לי בעלי גיהנם, והוא מעלה גדולה לצדיקים, כמו שהתבאר למעלה". לכך אע"פ שבדרך כלל הרשעים עומדים לעומת הצדיקים, נקט כאן בגוים, כי הפסוק העוסק בהמלטת הצדיקים מהגיהנם נאמר לעומת האומות שהן יורדי גיהנם. וראה בסמוך הערה 146.

<> אודות שהגוים הם חמריים טבעיים, כן כתב בהרבה מאוד מקומות. וכגון, למעלה 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'" [ראה להלן פס"ב הערה 122]. ולמעלה פמ"ד [רעו.] כתב: "ובפרק הבא על יבמתו [יבמות סא.], אמר רבי שמעון בן יוחאי... אתם קרוים 'אדם', ואין האומות קרוים 'אדם', עד כאן. וביאור ענין זה, שעם שכל בני אדם משותפים בצורה זאת, מכל מקום יש חלוק. כי כמו שהאדם נבדל משאר בעלי חיים, במה שהאדם הוא שכלי, ושאר בעלי חיים הם בלתי שכלי, כך יש בין האומות גם כן הבדל, שיש אומה נוטה אל החומר יותר, ויעיד עליהם מעשיהם, שנמשכים אחר הזנות ודברים מתועבים, זה יורה על החומריות שבהם... 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... הרי כל ענין ישראל מורה שהם נבדלים מן החומר, וכל ענין האומות מורה שכלם חומרי... וכמו שתמצא בעלי חיים, והם כמו אמצעי בין האדם ובין שאר בעלי חיים, כמו הקוף, שהוא אמצעי בין בעלי חיים ובין האדם, כך יש אדם, ואינו אדם בשלימות. לכך אמר אשר הוא אדם בשלימות, אשר אינו נוטה לחמרי יותר מדאי, הם ישראל, בעבור שיש בהם הצורה השלימה, מבלי נטיה חמרית. והרי אצל האומות בטל הצורה אצל החומר, כאילו אינם אדם, שהחומר עיקר והצורה טפילה. וכל דבר שיש עיקר ועמו טפל, הטפל בטל אצל העיקר. ואצל ישראל הוא הפך זה, כי הצורה עיקר, והחומר טפל, ובטל הטפל אצל העיקר". וכן כתב בכת"י למעלה פ"ג [רצג:]. ובגו"א בראשית פט"ו אות טו [רס:] כתב: "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... וכן תמצא בישראל הנבואה, מה שלא תמצא בשום אומה". ובגו"א במדבר פל"א אות יח [תקטו:] כתב: "דע, כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבעלי חיים הם חומרים, והאדם, שיש בו נפש נבדלת, אינו חומרי כמו הבעלי חיים, ודבר זה מבואר. ועל זה אמרו [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. כי האומות, אף על גב שהם אדם, מכל מקום נפשם אינה נבדלת, רק מוטבע בחומר... ישראל הם גדורים בעריות, ועל האומות מעיד הכתוב [ויקרא יח, ג] כי הם פרוצים בעריות. שכל זה ראיה כי ישראל קדושים, נבדלים ביותר מן החומרי מכל האומות. וזה שאמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. שההבדל שיש בין הבעל חיים והאדם נמצא בכם ביותר. ואין האומות אדם, לפי שנפשם מוטבעת בחומר, משתתף לבעלי חיים החומריים. ודבר מבואר הוא זה". ובתפארת ישראל פ"א [לו:] כתב: "מפני כי עכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך הם שבעים אומות, כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית, וכנגד שבעת ימי עולם הטבע היו שבעים אומות, כנגד כל יום עשרה... ועכו"ם לפי מעלתם נתן להם ז' מצות [סנהדרין נו:], שהם שבע מצות בני נח". ובתפארת ישראל פי"ב [קצב:] כתב: "'טובים' אלו ישראל [מנחות נג:], שהם קדושים נבדלים מפחיתות החמרי שיש לאומות העולם. ודבר זה התבאר גם כן במקומות הרבה עד שהוא ידוע מאד, כי מדרגת ישראל שאין להם פחיתות החומר, כמו שיש לאומות העולם". וכן לפי זה ביאר מדוע האומות מתו כאשר שמעו את קול ה' בהר סיני [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכא], וכלשונו בתפארת ישראל פל"א [תסח.]: "כי איך יתחבר קול אלקים חיים אל אומות העולם מכחישי ה', שהם חומריים". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלג.] כתב: "המלכיות הם מתנגדים לישראל תמיד. וידוע כי ההתנגדות הוא מפני כי ישראל הם נבדלים, ומכחישי ה' הם חמריים, ודבר זה בארנו פעמים הרבה מאד". ובבאר הגולה באר השני [רכ.] כתב: "כי אין מעלת הצורה רק לישראל בלבד, שהם נקראים 'אדם', ואילו האומות, כאשר נתנה התורה לישראל, אין להם דבר זה, כי הם חמריים. וכמו שאמרו ז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרויים אדם, ואין אומות העולם קרויים אדם'". וכן כתב בנצח ישראל פי"ד [שדמ.]. ובח"א לע"ז ב: [ד, כב:] כתב: "האומות, כל הנהגתם טבעית, ותחת זה הם יושבים, וכאשר בא להם דבר שהוא כנגדם, שהוא בלתי טבעי, הם מבעטים מצד שיצאו ממחיצתם הטבעית... כי הם טבעיים לגמרי, ולכך אין רוצים בדבר שהוא חוץ לטבע" [ראה למעלה פ"ד הערה 75, פ"ח הערות 28, 144, 146, פט"ו הערות 43, 137, פכ"ב הערות 112, 120, פמ"ד הערה 63, פמ"ה הערה 119, פמ"ו הערה 90, ופ"ס הערות 99, 371].

<> אודות שהגוים הם יורדי גיהנם, כן כתבו התוספות [עירובין יט.]: "כתיב ביחזקאל [לא, יח] כשהראה הקב"ה שכל הגוים יורדים לגיהנם, כתיב שם 'אל ארץ תחתית'". ובמדרש תהלים [מזמור מט] אמרו "אלו העכו"ם, שיורדין לגיהנם". ובנצח ישראל פ"ס [תתקכה:] כתב: "הגוים הם יורדי גיהנם". ובדובר צדק פרשת כי תבוא אות א [ד"ה וכל שלש] כתב: "גיהנום עיקרו לאומות העולם עכו"ם, כמו שאמרו... [שבת סוף קד. שהקב"ה אמר לגיהנם] ט"ר י"ש כ"ת, טר יש לי כתות של אומות העולם עכו"ם". ולהלן פס"ד כתב: "'ומצרי שאול' [תהלים קטז, ג] הם האומות שהם בעלי שאול, וכך הבנתי מדברי רבותינו ז"ל במדרש".

<> לשונו למעלה פ"ד [רכג:]: "יש לך להבין כי החומר מציאות פחות, כי הוא דבר חסר במה שהוא חסר הצורה שעל ידה המציאות בפעל, כי החומר נחשב בכח, וכל כח, בשביל שאינו בפעל, הוא חסר". ולמעלה פמ"ה [שכז.] כתב: "אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכוחות הגשם. ואין הגשם בפועל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום, ולפיכך כל גשם בעל כח, וכל כח אינו בעל השלמה, לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה, וכל דבר שהוא נבדל מן הגשם הוא בעל השלמה". ולמעלה פנ"ב [לאחר ציון 133] כתב: "כל ענין החומר הוא בכח, וכל אשר יש בו צירוף גשמי אי אפשר שיהיה בפעל הגמור. לכן הוא יתברך נבדל לגמרי מן החומר, והוא בלבד בפעל הגמור". ולמעלה בכת"י פמ"א [תקלב:] כתב: "כי התבאר שכל ענין השכלי הוא בפעל ולא בכח, וכל עניני החמרים הם בכח ולא בפעל". וראה למעלה פנ"ב הערות 134, 140, כי הוא יסוד נפוץ מאוד בספריו.

<> אודות "צלמות", כן אמרו חכמים [עירובין יט.] "שבעה שמות יש לגיהנם, ואלו הן; שאול, ואבדון, ובאר שחת, ובור שאון, וטיט היון, וצלמות, וארץ התחתית". ואודות "ציה", כן איתא בזוה"ק [ח"א מ.] "מאן הוא 'ציה', דא הוא אתר דגיהנם, כמו דאת אמר [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות'". ו"ציה מציין מקום חרב ויבש... אינו ראוי לזריעה כלל" [מלב"ים ישעיה לה, א]. ואודות "תוהו", כן כתב בח"א לב"מ נח: [ג, כב:]: "כי כל חוטא הוא ראוי שיהיה יורד לגיהנם, לפי שהחוטא הוא יוצא מן המציאות לעשות מעשים שהם נוטים אחר ההעדר. ולפיכך נמשך אחר זה הגיהנם, שהוא מקום תוהו ובוהו". ובמדרש תנחומא וישב אות ח אמרו: "'ילפתו ארחות דרכם יעלו בתוהו ויאבדו' [איוב ו, יח], שמלפפתו ומוליכתו לגיהנם". וראה הערה הבאה.

<> יסוד נפוץ מאד בספריו. ולדוגמה, למעלה פ"ח [תלג:] כתב: "גיהנם אינם מציאות... שהוא ציה וחושך, ואין מציאות שם". ובתפארת ישראל פי"ח [רעט:] כתב: "ענין הגיהנם שהוא הפסד ואבוד לנמצאים". ובנצח ישראל פ"ל [תקצב.] כתב: "אין ענין בגיהנם רק ההעדר והרע". ושם פרק לו [תרפ.] כתב: "אין הגיהנום רק חסרון המציאות, וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות', שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבאו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון". ובדר"ח פ"א מ"ה [רנח.] כתב: "כי הגיהנם שם אבדון האדם והעדר מציאותו של אדם, שהרי נקרא 'אבדון'... כל השמות שיש לגיהנם מורים על מי שבא לשם הוא בעל העדר בודאי, ובדבר זה אין צריך להאריך... שאין ענין הגיהנם רק ההעדר הגמור, שכך מורים השמות של גיהנם; 'שאול', ו'אבדון'". ובנתיב התורה פט"ו [תקפא:] כתב: "המרפה עצמו מדברי תורה נופל בגיהנם [ב"ב עט.]. לפי שהתבאר לך פעמים הרבה כי התורה נותן המציאות לכל, שבשביל התורה הכל נברא. וכאשר מרפה עצמו מדברי תורה, אם כן הוא פירש עצמו מן עיקר המציאות, ולכך אין ראוי לו רק הגיהנם, שהוא הפך זה, שהגיהנם ציה וצלמות, ואינו בכלל מציאות, רק אבדון הוא". ובנתיב העבודה ר"פ ט [א, קג.] כתב: "כי כבר בארנו כי אין הגיהנום רק ציה וצלמות, ששם החסרון בכל, ואין על הגיהנום שם מציאות כלל. ולכך נקרא 'ציה' שהוא מלשון שממה, ונקרא 'צלמות' ששם המיתה, ור"ל ההעדר, שכל מיתה היא העדר, והוא לחוטאים שהם בעלי חסרון, ולכך משפטם בגיהנם". ובנתיב השלום ס"פ א [א, ריט.] כתב: "אין דבר שהוא ההעדר רק הגיהנם, שהוא ההעדר בעצמו, ולכך שמות גיהנם מורים על העדר, שנקרא 'אבדון', וכל שאר שמות אשר יש לו". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצ:] כתב: "אין גיהנם רק ההעדר, שהוא נעדר מן המציאות, שהרי נקרא 'ציה וצלמות', וכבר ביארנו זה במקומות הרבה מאד". ובבאר הגולה באר הששי [קצד:] כתב: "כי הגיהנם הוא... חסר, ולכך באים שם בני אדם החסרים במעשיהם". ובח"א לתמיד לא: [ד, קנ:] כתב: "כי הגיהנם הוא ענין חסר ואינו שלם. ומפני שנחשב מציאות חסר, כאילו הוא מקום אל הרשעים, שהם חסרים, והגיהנם הוא מקומם... ושם באים הרשעים". וכן הוא בח"א לסוטה מא: [ב, עט.], ח"א לב"מ [ג, כה.], ח"א לב"ב עט. [ג, קטז.], ועוד. ובמכתב מאליהו כרך א [עמוד 301] ביאר ההעדר שבגיהנם [הובא למעלה פ"ח הערות 319-321].

<> פירוש - אין דבר שימלט את הגוים מגיהנם "כי אין ראוי להם עולם הנבדל". לעומת הצדיקים, שנמלטים מהגיהנם מפאת שייכותם לעולם הנבדל. ובכת"י [שצט] כתב: "ולדעת מי שאומר שיש בו מלוט נפשם של צדיקים מגיהנם, הוא ענין גדול. לפי שהאדם הוא בעל חומר, ולא היה ראוי לו רק כפי מה שראוי לחומר כאשר ראוי לו ההעדר, וזה גיהנם... שהוא יתברך מעלה הצדיקים משפלות עולם הזה למעלת עולם הבא, בזה הוא ממלט נפש צדיקים להביאם לחיי עולם, ודבר זה ענין נפלא מאוד למי שהבין". ואודות שהעולם הנבדל אינו ראוי לבעלי החומר, כן כתב בח"א לב"ב י: [ג, סד:], וז"ל: "כי עולם הזה הוא כולו גוף, ועולם הבא 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 מעלות שהם גשמיים, בודאי הוא תחתון בעולם הנבדל. ולהפך ג"כ, אותו שהוא קטן ופחות בעוה"ז הגשמי, שהוא עני, זוכה אל עוה"ב, כי כאשר הוא מסולק מן הדברים הגשמיים, ראוי אל הנבדל". וכן כתב בח"א לערכין טז: [ד, קמב:]. ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קעט:] כתב: "כי עוה"ב הוא הפך העוה"ז הגשמי, ולפיכך מי שראוי ומוכן אל העוה"ז, אינו מוכן לעוה"ב. ולכך אין ראוי לצדיקים עוה"ז, כי עוה"ב הוא נבדל, וזה גשמי, והם הפכים. וכבר אמרו [פסחים נ.] 'עולם הפוך ראיתי'... שמזה תדע כי העוה"ב הוא הפך עוה"ז לגמרי, שזה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי". וכן הזכיר בקצרה בח"א לב"מ פו. [ג, מג:]. ובדרוש לשבת תשובה [עו:] כתב: "לא נברא העוה"ז אלא לאחאב וחבריו, ולא נברא עוה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא. הרי כי העוה"ז פונה מן העוה"ב, ואשר זוכה לעוה"ז אינו זוכה לעוה"ב, ואשר זוכה לעוה"ב אינו זוכה לעוה"ז... כי ברא השי"ת עוה"ז לרשעים, ועוה"ב לצדיקים" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 15].

<> שהוא עולם התחייה. ונראה שכוונתו להמשך הפרק, שלאחר שנאמר [תהלים קטז, ד] "אנא ה' מלטה נפשי", נאמר [שם פסוק ט] "אתהלך לפני ה' בארצות החיים", ועל כך אמרו בגמרא [פסחים קיח. (גירסת העין יעקב)] "תחיית המתים, דכתיב 'אתהלך לפני ה' בארצות החיים'", וכמובא למעלה [הערה 109].

<> כי כל השתייכות לעולם הנבדל מאפשרת עשיית נסים, וכמבואר למעלה הערה 140. ובעוד שכאן מבאר את מעלת הצדיקים הנבדלת המאפשרת להם המלטה מגיהנם, הרי בכת"י [שצח] ביאר כיצד המלטות זו דומה ושוה ליצ"מ, וכלשונו: "ומה שאמר רב נחמן מפני שיש בו מלוט נפשות של צדיקים, פירוש כי ראוי לומר ההלל, לפי שההלל הוא מתוקן על היציאת מצרים, שהיו בצרה והקב"ה הוציאם לרוחה. וכן כל צרה שלא תבוא על צבור והם נושעים הימנו. ואגב זה נזכר גם כן דבר שהוא דומה לזה, הוא מלוט נפש צדיקים מן גיהנם, כדכתיב [תהלים קטז, ד] 'אנא ה' מלטה נפשי', שיהיה הקב"ה מוציאם לרוחה. וזה עיקר ההלל, שיש להלל לה' יתברך... הוא ההמלטה מן הגיהנם, והוא תשועה אמיתית. ולכך ראוי לומר הלל, מפני כי בהלל הגדול אין דבר זה, כי ההלל זה מיוסד על כל יציאה מן צרה אל הרוחה, שנזכר בו ג"כ [תהלים קיח, ה] 'מן המצר קראתי'. ואגב זה נזכר מלוט נפשותם צדיקים מן הגיהנם מן המיצר הזה, ולהיות נושעים הימנו. ולפיכך יש לומר ההלל זה". וראה להלן פס"ב הערה 5.

<> זו דעת חזקיה, והובאה למעלה לפני ציון 111.

<> בגמרא שם ביארו שהכוונה היא לחנניה מישאל ועזריה.

<> פירוש - הצלת חנניה מישאל ועזריה מכבשן האש מורה שמעלתם יותר נבדלת מאשר המעלה הפועלת המלטות הצדיקים מגיהנם, כי בהמלטות מגיהנם יש מניעה מלכתחילה מלרדת לגיהנם, אך חנניה מישאל ועזריה כבר ירדו לכבשן האש, אך עלו ממנו, וזה מצריך מעלה יותר עליונה, וכמו שמבאר ["ואף על פי שהוא יורד לתוך הכבשן, אין הדברים הטבעיים פועלים בו" (לשונו בסמוך לאחר ציון 157)]. ואודות שיש קושי לצאת ממצב מסוים יותר מאשר לכתחילה להמנע ממנו, כן כתב רש"י [ויקרא כה, לה]: "והחזקת בו - אל תניחהו שירד ויפול, ויהיה קשה להקימו, אלא חזקהו משעת מוטת היד. למה זה דומה, למשאוי שעל החמור; עודהו על החמור, אחד תופס בו ומעמידו. נפל לארץ, חמשה אין מעמידין אותו". ואמרו חכמים [שבת לב.] "לעולם יבקש אדם רחמים שלא יחלה, שאם יחלה אומרים לו הבא זכות והפטר". ועוד אמרו חכמים [נדרים עו.] "ומה זרעים טמאים כיון שזרען בקרקע טהורין, זרועין ועומדים לא כל שכן... יכול ימכור אדם את בתו כשהיא נערה, אמרת קל וחומר; מכורה כבר יוצאה, אינה מכורה אינו דין שלא תימכר". וכן כתב כמה פעמים; וכגון, בגו"א שמות פט"ו אות לה [שיז:] כתב: "אם התורה מרפא החולה, כל שכן שגורמת שלא יחלה". ובתפארת ישראל פל"ז [תקמד:] כתב: "ואולי תאמר, כי מה היא המדרגה שהוציא [הקב"ה] אותם מן הפחיתות החמרי שהיו עבדים, הרי יותר יש מעלה מי שלא היה עבד כלל. זה אינו, כי בודאי הפרישה מן הפחיתות יש בזה מדרגה נבדלת, יותר ממי שלא היה לו כלל מדרגת הפחיתות, ולא הוציאו מזה כלל. שאם לא היה לישראל מדרגה נבדלת לגמרי, לא היו ישראל יוצאים מן העבדות. אבל הפרישה מזה מורה על שקנו ישראל מדרגה נבדלת לגמרי" [הובא למעלה פנ"ט הערה 28, וש"נ]. ובנצח ישראל פי"א [רצה.] כתב: "כי אם נתינת התורה וקבלתה מחויב, כל שכן שמחויב שלא תהא בטול לתורה". ובאור חדש פ"ה [תתקנו:] ביאר שאם שער החמשים פעל הצלה מהמבול, כל שכן שיכול למנוע את המבול מעיקרא, כי למנוע דבר הוא יותר קל לעשות מאשר להפקיע דבר. ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא:] כתב: "כאשר היה שנאת חנם הגורם להחריב הבית [יומא ט:], כל שכן שהוא הסבה להעמיד החורבן, כי הדבר שהיה גורם חולי לאדם, כל שכן אחר שכבר חלה שמונע ממנו רפואה, כל עוד שלא הסיר הדבר שגרם החולי אל האדם". ובנתיב התורה פ"ז [שכא:] כתב: "כי בזה שהוא יתברך נותן התורה להם, מחזיק גם כן התורה אצלם. וכל שכן הוא; אם נתן להם התורה מתחלה, כל שכן כאשר כבר היה להם התורה, שהוא יתברך מחזיק התורה אצלם שלא תוסר". ובח"א לנדרים פא. [ב, כה:] כתב: "כי אם היו דבקים בו יתברך במה שנתן תורה לישראל, כשם שנתן אותה לישראל, כך היה השם יתברך מקיים אותה, ומכל שכן הוא; אם היה הוא יתברך נותן אותה, כל שכן דהיה סבה לקיים התורה. ודבר זה ידוע בחכמה, כי הסבה למציאות הדבר, כל שכן שהוא סבה לקיים הדבר" [ראה למעלה פ"ו הערה 13]. והאתוון דאורייתא [כלל ט] כתב: "דדבר גדול הוא יותר להפקיע מה שחל מכבר, מלמנוע חלות חדש", ושם מאריך בזה טובא. וראה להלן הערה 167 שנראה שמבאר שם טעם אחר למעליותא שיש בהצלת חנניה מישאל ועזריה מכבשן האש.

<> והטבע אינו יכול להזיק לנבדל. ואודות שכבשן האש הוא פועל טבעי, הנה אמרו חכמים [סוטה י:] "נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש, ואל ילבין פני חבירו ברבים", ובח"א שם [ב, מג.] כתב: "אף כי כבשן האש הוא כליון גדול להפסיד האדם בכבשן האש... כל עצמותיו נפסדים, מ"מ אין ההפסד כל כך כמו הפסד של מי שמלבין צלם האדם, כי המלבין פני חבירו ברבים, הצלם של אדם שהוא דבר אלקי נבדל, שכן אמר [בראשית ט, ו] 'כי בצלם אלקים עשה את האדם', הוא מקבל הפסד, והפסד זה אינו טבעי. ולאפוקי כבשן האש, אם הוא מפסיד העצמות, אינו פועל בצלם אלקים, ואין זה רק מיתה לאדם, לגוף שהוא טבעי. אבל המלבין פני חבירו ברבים, הוא מפסיד ומבטל צלם האלקים, שאינו דבר טבעי" [הובא בחלקו למעלה פ"כ הערה 13].

<> כמו שאמרו 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".

<> לשונו למעלה פט"ז [פג]: "כי העליונים שלא בצער, והתחתונים הם בצער תמיד. ואי אפשר לך לומר אלא כי הדברים העליונים אשר אין הצורה מוטבעת בחומר, אינם מתפעלים ומקבלים צער. והצדיקים בעבור שאינם נוטים אחר החומר, אשר בו החטא והיצר הרע, רק נוטים אל הצורה, לכך אינם מקבלים צער, וימשך הנהגתם אחר הצורה, שאין בה צער כלל. ולפיכך כאשר הולידה יוכבד את משה, שבו שלימות הצורה יותר מכל אדם אשר על פני האדמה, לא היה לאמו צער לידה [סוטה יב.]. כי כל ענין משה שהיה נוטה אחר הצורה, ונבדל מן טבע החומר... הכונה בזה היסורים אשר הם באים מפאת החומר כמנהגו של עולם, והצדיקים הנוטים אחר הצורה, לא תמצא בהם הצער הזה, שהוא בשביל החומר". וצרף לכאן מה שכתב בתשובות מהר"ם מרוטנבורג [כרך ג, דפוס פראג, סימן תקיז], וז"ל: "אמר מהר"ם, מאחר שגמר אדם בדעתו למסור את נפשו על קידוש השם, מכאן ואילך כל מיתה שעושים לו אינו מרגיש כלל... ותדע שכך הוא, שאין לך אדם בעולם שאם היה נוגע באש באבר קטן שלא היה צועק, אפילו אם יעלה בדעתו לעכב עצמו מלצעוק, אינו יכול לעשות. ואנו רואים קדושים שאינם צועקים כלום". וכן בספר תשב"ץ קטן [דיני קידוש השם סימן תטו] כתב: "מהר"ם מרוטנבורג ז"ל אומר, כשהאדם גומר בדעתו לקדש השם, וימסור נפשו על קידוש השם, כל מה שעושין לו, הן סקילה, הן שריפה, הן קבורת חיים, הן תלייה, אינו כואב לו כלום" [הובא למעלה פט"ז הערה 101]. וכן הובא בספר גליוני הש"ס לגר"י אנגל [ברכות סא:]. ולפי דבריו כאן הענין מחוור, כי המוסר עצמו על קדושת ה' "הוא קדוש, ובשביל שהוא קדוש הוא נבדל מן העולם" [גו"א ויקרא פכ"ב אות לח (קע:)], והוא שייך לעליונים, ולא לתחתונים, ולכך הוא בדרגת הצדיקים המופלגים שאינם הדברים הטבעיים פועלים בהם. וכן להלן פס"ד כתב: "המיתה טבעית לבני אדם מצד החומר". ובדר"ח פ"ג מ"ה [קמו:] כתב: "מלאך המות שולט בבני אדם לפי הטבע". ומ"מ כתב בנתיב גמילות חסד פ"ד [א, קסא.] ש"ידוע כי הצדיקים מיתתן בידי הקב"ה, ולא בידי מלאך המות כלל" [הובא למעלה פנ"ה הערה 30]. והביאור הוא כדבריו כאן, שהצדיקים אינם נמסרים לטבע, ומלאך המות שולט בבני אדם לפי הטבע, לכך ברי הוא שאין מלאך המות שולט בצדיקים. אמנם להלן פס"ד ביאר לגבי מיתה ש"הצדיקים אינם דוחים הטבע", וראה שם בהערות.

<> כי לנבדל מן העולם עושים נסים, וכמבואר למעלה הערות 140, 152. ורש"י [ויקרא כב, לב] כתב: "כשהוא מוסר עצמו, ימסור עצמו על מנת למות, שכל המוסר עצמו על מנת הנס, אין עושין לו נס, שכן מצינו בחנניה מישאל ועזריה שלא מסרו עצמן על מנת הנס, שנא' [דניאל ג, יח] 'והן לא ידיע להוא לך מלכא וגו' מציל ולא מציל ידיע להוא לך וגו''". ובגו"א שם אות לח [קסט:] כתב: "טעם דבר זה ידוע, כי כאשר מוסר עצמו על מנת שאין עושין לו נס נקרא 'קדוש' בעצמו, כמו שיצחק נעקד על גבי המזבח [בראשית כב, ט] ונתקדש, גם כן זה מתקדש, שהרי כבר מסר עצמו על קדושת שמו. וכיון שהוא כבר נעשה קדוש, הקב"ה עושה לו נס, כי הנס הוא גם כן קדושה לשמו יתברך, והוא ידוע מסוד הניסים. כלל הדבר, שהאדם אשר אין שוקל חיות העולם נגד קדושת שמו יתברך, והוא מוסר עצמו למיתה להסתלק מן העולם על ידי קדושת שמו יתעלה, הוא קדוש, ובשביל שהוא קדוש הוא נבדל מן העולם, והוא דוחה גם כן מנהג העולם וטבעו והנהגתו, ועושה לו נס, שהוא למעלה מן העולם" [ראה למעלה פנ"ח הערה 30, ופנ"ט הערה 30, וש"נ].

<> יצ"מ, קרי"ס, מ"ת, תחה"מ, וחבלי משיח [הובא למעלה לאחר ציון 105].

<> "הלל זה יש בו חמשה דברים כוללים אשר היו בעולם, דברים בלתי טבעיים. ודבר זה מפני שהקב"ה ברא עולמו בה'... וה"א אות נבדל, שנעשה על ידי נשימה בלבד... ומפני זה הה"א הזאת אות רוחני, שאין בו רק רוח הנשימה. ובשביל זה היה מקבל העולם מעלה אלקית רוחנית, בשביל שנברא העולם בה"א, אות רוחני. והם חמשה דברים אלו שהם בעולם, וכולם הם דברים עליונים נפלאים ונבדלים מן הטבע" [לשונו למעלה לאחר ציון 115]. ו"ואלו חמשה דברים שיש בהלל, כלם הם דברים בלתי טבעיים. ובשביל שיש בעולם מעלה בלתי טבעית, מחדש הקב"ה בעולם גם כן מופתים בלתי טבעיים" [לשונו למעלה לאחר ציון 137]. ובכת"י [שצח] כתב: "הנה כל אלו אמוראים כל אחד ואחד אמר על ההלל על [מה] הוא מונח וסובב. לדעת רבי יוחנן הלל סובב על ה' דברים אשר יש בעולם, מצד שהעולם דבק במדריגה הנבדלת, ואלו ה' דברים הם בעולם לעלוי העולם שיקנה באלו דברים החמשה, וכל החמשה דברים הם ענין אחד וסדר אחד לגמרי".

<> המבאר שמעלת הלל המצרי היא [פסחים קיח.] "מפני שיש בו מלוט נפשותם של צדיקים מגיהנם" [הובא למעלה לאחר ציון 110].

<> אודות שה' יתברך נמצא עם הכללים יותר מאשר עם הפרטיים, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, למעלה 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... הפרש 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". בדר"ח פ"א מ"י [שיז.] כתב: "ודבר זה ידוע, כי היחיד והפרטי אין כחו כמו מי שהוא כלל, שאין ספק כי המים אשר הם תוך הנהר, יש להם קיום יותר מן המים המיוחדים". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקלב.] כתב: "יש להטיב עם הצבור מפני שהם כלל, וראוי להטיב עם הצבור שהם כלל... כי הוא השם יתברך עם הצבור. ולפיכך אמרו במסכת שבת [קנ.] מפקחים על עסקי צבור בשבת. והיינו מפני שנחשב מילי דצבור מילי דשמיא, והוא בכלל חפצי שמים שהם מותרים... טובת הצבור הוא מילי דשמיא". ובדר"ח פ"ג תחילת מ"י [רלג.] כתב: "כי רוח המקום הוא גם כן מקושר ומחובר עם רוח הבריות... כי רוחו של מקום ורצונו הוא דבק ברוח הבריות, וזה מפני כי הכללים יש להם דביקות גמור בו יתברך, עד שרוח המקום דבק ברוח הבריות... ודברים אלו ראוים להבין איך רוח המקום קשורה ברוח הבריות, והעד על זה מה שאמר [יחזקאל לו, כז] 'ואת רוחי אתן בקרבכם', ומזה תראה כי נאצל... רוח של מקום על רוח הבריות, כי יש כאן דביקות וחבור לגמרי". ובהמשך המשנה שם [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". ובנתיב התורה פ"ד [קעו.] כתב: "הצבור במה שהוא צבור והם הכלל, הם ביותר קרובים אל השם יתברך". ו"קול המון כקול שקי" [מגלה עמוקות פרשת שמות]. ובנר מצוה [קכו.] כתב: "כי הוא יתברך הוא עם הכלל, שהם הצבור". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצז.] כתב: "כי השם יתברך מייחד שמו על הכללי, לא על הפרטי. ודבר זה מפני כי השם הוא המהות השכלי, אשר אין השכל פרטי, רק כללי". וראה למעלה פל"ח הערות 61, 63, 78, פנ"ב הערה 212, ופ"ס הערה 201.

<> יש בדבריו הד לדברי חכמים [שבת קנב.] שאמרו "'כי הולך האדם אל בית עולמו' [קהלת יב, ה], אמר רבי יצחק, מלמד שכל צדיק וצדיק נותנין לו מדור לפי כבודו". ובח"א שם [א, פג.] כתב: "כי יש אל הצדיק מדריגה ודבוק בו יתברך כפי המדה שהיה נוהג בה בהיותו בעולם הזה. וזה שאמר ש'נותנין לכל צדיק וצדיק מדור לפי כבודו', המדור הזה הוא דבוק אצל השם יתברך, כי הוא יתברך נקרא 'מקום', שהוא מקומו של עולם ודירתו [ב"ר סח, ט]. ולפיכך אמר שנותנין לכל צדיק וצדיק מדור לפי כבודו. ובעולם הזה, שהוא עולם הגשמי החמרי, היה להם עולם אחד. כי החומר הוא משותף ואחד, ולכך יש משתתפים בעולם הזה. אבל אחר שמסתלק הגשמי, נותנין לכל צדיק וצדיק מדור לפי כבודו". ובח"א לב"מ פג: [ג, לא.] כתב: "מה שאמר שאין צדיק שאין לו מדור לפי כבודו, בא לומר כי העולם הזה נדון אחר רובו, אבל לעולם הבא, שהוא עולם האמיתי, שהוא עולם המתיחס ליום, וכמו שהיום בו ניכר כל אחד ואחד בפני עצמו, ובלילה אין היכר, כך לעתיד לעוה"ב יהיה היכר לכל צדיק וצדיק בפני עצמו".

<> "חזקיה אמר, מפני שיש בו ירידתן של צדיקים לכבשן האש, ועלייתן ממנו" [פסחים קיח.]. והכוונה להצלת חנניה מישאל ועזריה מכבשן האש [הובא למעלה לפני ציון 111].

<> שממלט נפשם מגיהנם.

<> לשונו בכת"י [שצח]: "שאף לצדיקים יחידים הקב"ה עושה ניסים, כמו שנרמז בהלל זה ירידת חנניה מישאל ועזריה בכבשן האש, ועליותן מן הכבשן, והם היו יחידים... ודבר זה מעלה יתירה להיות נושעים יחידים הצדיקים... שאף הצדיקים היחידים עושה הקב"ה עמהם נפלאות, וזהו ענין גדול שהקב"ה עושה נסים בשנוי טבע של עולם לצדיקים יחידים". ולמעלה פמ"א [קסח:] כתב לגבי הנס שנהר גינאי נחלק בעבור רבי פנחס בן יאיר [חולין ז.] ש"היה הנס ממש, כי אין רחוק שיקרה לצדיקים נסים, בפרט כאשר הוא ראוי לנס", ושם הערה 143. אך יש להעיר, שלמעלה [לאחר ציון 153] ביאר שהמעליותא המיוחדת שיש בהצלת חנניה מישאל ועזריה היא שאע"פ שהם נכנסו לתוך כבשן האש, מ"מ לא היתה האש הטבעית מזיקה להם [ראה למעלה הערה 155]. ואילו כאן לכאורה מבאר טעם אחר, שזו הצלת צדיקים יחידים. ויל"ע בזה.

<> כפי שכתב למעלה פי"א [תקמו:] "ואין להאריך כי הם דברים נסתרים". ולמעלה פ"ס [לאחר ציון 397] כתב: "וזהו עיקר הפירוש, ועיין בזה כי הוא דבר עמוק, ואין להאריך". 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, ופ"ס הערה 400.

<> לא מצאתי שביאר ענין זה בשאר ספריו, ולא זכינו לח"א על מסכת פסחים.

<> בא לבאר את המשך המאמר [פסחים קיח.] "ירידתן, 'לא לנו' [תהלים קטו, א] אמר חנניה, 'כי לשמך תן כבוד' [שם] אמר מישאל, 'על חסדך ועל אמתך' [שם] אמר עזריה, 'למה יאמרו הגוים' [שם פסוק ב] אמרו כולם. עלייתן, 'הללו את ה' כל גוים' [תהלים קיז, א] אמר חנניה, 'שבחוהו כל האומים' [שם] אמר מישאל, 'כי גבר עלינו חסדו' [שם פסוק ב] אמר עזריה, 'ואמת ה' לעולם' [שם] אמרו כולם" [הובא למעלה לאחר ציון 112]. ויבוא להסביר מדוע שלשת הצדיקים האלו אמרו פסוקים שונים זה מזה, אך שני פסוקים אמרו כאחד.

<> יבאר ששלשת הדברים האלו הם: חסד, דין, ותפארת, שהם כנגד הספירות של חג"ת.

<> כמו שאמרו חכמים [זוה"ק ח"ב קיד:] "איזהו החסיד, המתחסד עם קונו". ויש להעיר מכאן על דברי הפרי יצחק [ח"א סוף סימן נד] שכתב שהמושג "לפנים משורת הדין" שייך רק בבין אדם לחבירו, ולא בבין אדם למקום, וכלשונו: "לפנים משורת הדין הונח רק על הדברים שבין אדם לחבירו, דאפילו במקום שפטור מן הדין צריך ליכנס עם חבירו לפנים משורת הדין... אבל במצות שבין אדם למקום אינו נופל בגדר לפנים משורת הדין, רק לפעמים צריך להחמיר ממידת חסידות". ובמאמרי פחד יצחק [פסח מאמר קה אות ג] כתב על כך: "וכמדומני ששמעתי שקבל יסוד זה מהגר"י סלנטר, וראוים הדברים למי שאמרם", ושם מקדיש את כל המאמר לבאר דברים אלו. אך לשון המהר"ל מורה שאינו מחלק בזה, שכתב כאן "כי כאשר החסידים עושים עם הקב"ה לפנים משורת הדין". וכן בבאר הגולה באר הראשון [עד:] כתב: "כפי מה שישראל דבוקים בו יתברך במדה שהיא לפנים משורת הדין, וכך השם יתברך נוהג עם ישראל במדה זאת".

<> אודות שהחסידות היא הנהגה לפנים משורת הדין, כן כתב בהקדמה לדר"ח [מד.], וז"ל: "בודאי מדת החסידות לפנים משורת הדין". ושם פ"ב מ"ה [תקעד.] כתב: "יהיה חסיד לעשות לפנים משורת הדין". ושם מ"ט [תרצד:] כתב: "החסידות אשר הוא מתחסד עם הבריות לעשות הטוב לפנים משורת הדין". ושם פ"ו מ"ב [מג.] כתב: "החסיד הוא שהוא עושה לפנים משורת הדין, ודבר זה הוא עושה מצד החסידות והטוב כאשר עושה לפנים משורת הדין, וזהו מדת החסיד". ובנתיב גמילות חסדים ר"פ א [א, קמו.] כתב: "כי החסידות הוא שנכנס לפנים משורת הדין". ובנתיב התשובה פ"ז [קיד:] כתב: "בודאי חסיד הוא שעושה דבר לפנים משורת הדין, כמו כל חסיד שעושה לפנים משורת הדין, יותר ממה שראוי". ובח"א לשבת סג. [א, מא.] כתב: "כי החסיד הוא המוותר ועושה לפנים משורת הדין".

<> לשונו בבאר הגולה באר הראשון [עד.]: "ובפרק מי שמתו [ברכות כ:]... אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, כתיב בתורתך [דברים י, יז] 'אשר לא ישא פנים', והלא אתה נושא פנים לישראל, כדכתיב [במדבר ו, כו] 'ישא ה' פניו אליך'. אמר להם, וכי לא אשא להם פנים, שכתבתי בתורתי [דברים ח, י] 'ואכלת ושבעת וברכת', והם דקדקו על עצמן עד כזית ועד כביצה. ולכך אין ראוי שיהיה נוהג עמהם בדין, רק לפנים משורת הדין, כפי מה שישראל דביקים בו יתברך במדה שהיא לפנים משורת הדין, וכך השם יתברך נוהג עם ישראל במדה זאת". ובנתיב גמילות חסדים ס"פ ג [א, קנז:] הביא דברי הגמרא [ב"מ ל:] "לא חרבה ירושלים אלא שהעמידו דיניהם על דין תורה, ולא עבדו לפנים משורת הדין", וכתב לבאר: "פירוש, אע"ג שהיה להם חטאים אחרים, לא היה בא החורבן, אלא הקב"ה היה משלם להם עונש אחר. אבל כאשר העמידו דבריהם על דין תורה, ולא רצו רק בדין, בא מזה החורבן ע"י מדת הדין שהיה שולט בהם להחריב אותם. כי אם היו עושים לפנים משורת הדין, ג"כ הקב"ה היה נושא להם פנים. וכן דרשו רז"ל במסכת ברכות [כ:], כתיב 'אשר לא ישא פנים', וכתיב 'ישא ה' פניו אליך'. אמר הקב"ה, איך לא אשא להם פנים, כי אני כתבתי בתורתי 'ואכלת ושבעת וברכת', והם מדקדקים עד כזית ועד כביצה. לפיכך אם היו עושים לפנים משורת הדין, הרי הכתוב אומר [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה'. ומדבר זה עצמו יש ללמוד ג"כ כי הרחקת החסד הוא חורבן העולם". ובח"א לב"מ ל: [ג, יט:] כתב: "אם היו עושים לפנים משורת הדין, היה הקב"ה גם כן עושה להם לפנים משורת הדין. אבל השתא שהעמידו דבריהם על דין תורה, לא עשה הקב"ה לפנים משורת הדין". ואמרו חכמים [ר"ה יז.] "כל המעביר על מדותיו, מעבירין לו על כל פשעיו", ובנתיב התשובה פ"ז [קיא:] כתב: "גם נוכל לפרש מפני שהוא מדה כנגד מדה, מפני שהוא מעביר על מדותיו, מעבירין לו פשעיו". וכן הוא בח"א לר"ה יז. [א, קטו.]. ובנתיב הנדיבות פ"א [ב, רמב.] כתב: "וזה כאשר מוותר ומוחל לו, ולא היה מדקדק עם חבירו, גם השם יתברך היה מוותר לו, ולא היה מדקדק עמו... כי המעביר ומוחל, כפי מדתו אשר נוהג, נוהגין עמו גם כן, כמו שהוא מוחל ומוותר למי שעשה לו דבר".

<> פירוש - כאשר הצדיקים נושעים מצרתם [ע"י נס], בזה יש כבוד ותפארת להקב"ה, שהקרובים אליו זוכים לישועה. ומאידך גיסא, כאשר הצדיקים אינם נושעים רועמת הטענה "איה גבורותיו" ו"איה נוראתיו" [יומא סט:]. ונאמר [תהלים עט, ט-י] "עזרנו אלקי ישענו על דבר כבוד שמך והצילנו וכפר על חטאתינו למען שמך, למה יאמרו הגוים איה אלקיהם יודע בגוים לעינינו נקמת דם עבדיך השפוך", וכתב המלבי"ם [שם פסוק י] "למה - מפרש מה שאמר 'על דבר כבוד שמך', כי 'למה יאמרו הגוים איה נא אלקיהם', ויש בזה חילול ה', אחר שהיית תמיד אלקי ישענו... ראוי שיודע בגוים לעינינו נקמת דם עבדיך השפוך, שזה ג"כ נוגע לכבוד שמך".

<> כמו שנאמר [תהלים קכה, ג] "כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים וגו'", ופירש רש"י [שם] "כי לא יתן הקב"ה את ממשלת הרשעים לנוח על הצדיקים". ובאור חדש פ"ד [תתמב:] ביאר שאין הקב"ה מניח הצדיק בצרה יותר משלשה ימים [הובא למעלה פמ"ז הערה 29].

<> הנה מבאר שיש שלשה טעמים שהקב"ה יושיע את הצדיקים; (א) חסד לחסידיו. (ב) להראות כבודו ותפארתו. (ג) למנוע מהרשע להצליח ברשעותו. ונראה שיש לכך מקור מפורש מגמרא ערוכה; אמרו חכמים [סנהדרין כו:] "'כי השתות יהרסון צדיק מה פעל' [תהלים יא, ג]. רב יהודה ורב עינא; חד אמר, אילו חזקיה וסיעתו נהרסים, 'צדיק מה פעל' ["הקב"ה מה שכר הוא משלם, ולקמן מפרש מאי משמע 'שתות' לשון סיעת צדיקים" (רש"י שם)]. וחד אמר, אילו בית המקדש יהרס ["על ידי סנחריב בעצתו של שבנא" (רש"י שם)], 'צדיק מה פעל' ["איה נפלאותיו של הקב"ה" (רש"י שם)]. ועולא אמר, אילו מחשבותיו של אותו רשע אינן נהרסות ["אילו מחשבותיו של שבנא הרשע אין נהרסות... ראויות הן ליהרס" (רש"י שם)], 'צדיק מה פעל' ["מה פעלו של חזקיהו" (רש"י שם)]". הרי שנאמרו שם שלש דעות בביאור הבקשה; או לבקש הצלת הצדיק מפני צדקתו [חזקיהו], או לבקש הצלת בית המקדש מפני שלא יהיה חלול שמו יתברך בחורבן הבית ["איה נפלאותיו של הקב"ה"], או לבקש שמחשבת הרשע לא תצלח. והן הן ג' הדברים שהזכיר כאן.

<> לשונו להלן ר"פ סד: "נראה שהם מפרשים 'לא לנו ה' לא לנו', כלומר בשבילנו אל תעשה, רק בשביל 'כעס אויב שהוא אגור פן יאמרו ידינו רמה' [עפ"י דברים לב, כז], ובשביל זה תעשה. לכך אמר 'לא לנו ה' לא לנו' אמר חנניה".

<> לשונו להלן ר"פ סד: "והשני מצד כבוד שם קדשו יעשה, לכך אמרו 'לשמך תן כבוד' אמר מישאל, שיעשה בשביל כבוד שמו".

<> לשונו להלן ר"פ סד: "ועזריה אמר בשביל חסדו ואמתו יעשה". ומזכיר "חסדו ואמתו" [אע"פ שבהמשך יזכיר רק חסד] כנגד הפסוק שעזריה הזכיר [תהלים קטז, א] "על חסדך ועל אמתך" [פסחים קיח.].

<> בעוד שכאן מבאר שמדת הדין מחייבת את כשלונו של הרשע, הרי להלן ר"פ סד ביאר את מדת הדין של חנניה באופן אחר, וכלשונו: "כי 'לא לנו ה' לא לנו' נגד מדת הדין, שלא יהא מדת הדין מקטרג למה יעשה להם דבר זה. לכך אמר נגד זה 'לא לנו ה' לא לנו', שאין אנו מבקשין בשביל אנו כלל, כי יודעין אנו שאין אנו ראוין". הרי ש"לא לנו ה'" נאמר &**נגד**^ מדת הדין, בשביל למנוע הקטרוג של מדת הדין שאין ישראל ראויין. אך כאן מבאר ש"זה יעשה הקב"ה במדת הדין", שמדת הדין מחייבת את כשלונו של הרשע.

<> מה שכתב "הוא דבר &**מיוחד**^ שהקב"ה עושה בשביל כבוד שמו ותפארתו יתברך", בא להדגיש שזו מדה מיוחדת, ולא "ענין משותף" [לשונו בסמוך]. וביתר ביאור כתב בכת"י [שצח]: "כי אלו ג' דברים הם מיוחדים, כי חסד ודין מחולקים זה מזה. וכן אם יעשה בשביל כבודו יתברך, שזהו מידה מיוחדת בו יתברך, מחולק מן שאר המידות". ונראה כוונתו שחסד הוא ימין, ודין הוא שמאל, ותפארת היא אמצע, לכך כל אחד מהמדות האלו חולק מקום לעצמו.

<> כמו שנאמר [ירמיה ט, כג] "כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם ה'". ולהלן פס"ב [לאחר ציון 76] יביא פסוק זה להורות שאלו הן מדותיו של הקב"ה בהנהגת העולם. וכן הוא בנצח ישראל פמ"ז [תשפו:], ודר"ח פ"ו מ"ב [מו.]. וראה למעלה פ"ו הערה 92, ולהלן פס"ב הערה 77.

<> יעמיד את חנניה מישאל ועזריה כנגד חג"ת. ולהלן פס"ד העמידם כנגד חסד, דין, ורחמים, ויובא בהערות הבאות. והרמב"ן [בדרשה לר"ה] כתב: "'כי תפארת עוזמו אתה' [תהלים פט, יח], 'כי תפארת' מדת רחמים, ועוז מדת הדין". ובקהלת יעקב [ערך רחמים] כתב: "רחמים הוא בחינת תפארת, שהוא הבריח התיכון המבריח בתוך הקרשים". ובפרי צדיק [שבועות אות ז] כתב: "מדת תפארת עמודא דאמצעותא, שהוא רחמים". ובנתיב אהבת ה' פ"א [ב, מא.] כתב: "האבות היו דביקים בו יתברך כל אחד ואחד במידה מיוחדת, עד כי שלשה האבות היה להם הדביקות לגמרי, וכל אחד היה דביקות מיוחד". וכן כתב בנצח ישראל ר"פ מא, ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עז.]. ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ.] ביאר כי כל הצדיקים מתחלקים בהתאם למדות של ג' האבות, ו"יש להם מענין מדת יעקב, ויש להם ממדת אברהם, ויש להם ממדת יצחק". וקודם לכן בח"א לסנהדרין צב: [ג, קפז:] כתב: "כבר אמרנו שהיו צדיקים האלו [חנניה מישאל ועזריה] מחולקים במדות שלהם, וכמו שבארנו בחבור גבורת השם. והיה להם מעין מדת האבות, אשר הם אבות העולם ויסוד העולם... שכל אחד מן הצדיקים היה לו מדה מיוחדת, והם כנגד ג' שמות הקדושים 'אל אלקים ה' דיבר ויקרא ארץ' [תהלים נ, א]. וכנגד זה אמר שמעון הצדיק [אבות פ"א מ"ב] שהעולם עומד על שלשה דברים; תורה, עבודה, גמילות חסדים, כמו שבארנו במסכת אבות [דר"ח פ"א מ"ב (קצז:)]. וכאשר היה מסתכל בחנניה מישאל ועזריה, שהם כנגד ג' עמודים שהעולם נבנה עליהם, נתקררה דעתו". וראה להלן הערה 191.

<> לשונו להלן פס"ד: "יש צדיקים דבקים במדת הדין, ויש צדיקים דבקים במדת הרחמים, ויש צדיקים דבקים במדת החסד. ואלו שמות הצדיקים חנניה מישאל ועזריה; חנניה דביקותו במדת הדין, ומורה עליו שמו, שכן מדברים למדת הדין [תהלים נז, ב] 'חנני אלקים חנני'. וכן תקנו חכמים [נוסח ברכת המזון] 'הזן את העולם בחן בחסד וברחמים'".

<> לשונו להלן פס"ד: "מישאל הוא דבק במדת הרחמים, ונקרא 'מישאל' לשאלת הרחמים. ועזריה דביקותו במדת החסד, כי הוא יתברך העוזר ביד ימינו. ולפיכך היו מבקשים כל אחד ואחד נגד מדתו שהיה דבק בה, כלל הדבר אשר רמזו ז"ל שזכר שלשה דברים נגד שלש מדות".

<> לשונו להלן פס"ד: "ועוד אמר 'למה יאמרו הגוים איה נא אלקיהם' הוא ענין רביעי, שראוי לעשות בשביל שלא יאמרו הגוים 'איה נא אלקיהם', ובשביל הטעם הזה ראוי הקב"ה שיעשה. ובשביל שאינו מיוחד רק שלא יאמרו 'איה נא אלקיהם', לכך כולם אמרו זה. ודבר זה נפלא מאד להבין אשר רמזו חכמים ז"ל". ושמעתי לבאר שכוונתו שזה כנגד ספירת מלכות, המקבלת מכל הספירות שמעליה.

<> "יעשה זה" - הקב"ה ימנע מהרשע לבצע זממו.

<> הקב"ה.

<> "וה' אלקים אמת הוא" [ירמיה י, י].

<> מדגיש זאת ["הכל מעידים על אמיתתו"] בכדי לבאר מדוע שלשתם [חנינה מישאל ועזריה] אמרו יחד "ואמת ה' לעולם", כי זה דבר המשותף לכלם, שהרי "הכל מעידים על אמיתתו". ורש"י [תהלים קיז, ב] כתב: "ואמת ה' לעולם - ששמר הבטחתו שהבטיח את האבות". והרד"ק [שם] כתב: "ואמת ה' לעולם. מהו 'ואמת', אמת הברית שקימת לאבותינו, שנאמר [ויקרא כו, מב] 'וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור והארץ אזכור'". הרי שלשת האבות מורים על אמיתתו יתברך, וכבר נתבאר [למעלה הערה 184] שחנניה מישאל ועזריה הם כנגד שלשת האבות. ושמעתי לבאר שספירת תפארת כוללת את חסד וגבורה משום שתפארת היא האמצע, והאמצע כולל את הכל [כמבואר למעלה פנ"ז הערה 189, וש"נ]. לכך מה שנאמר [מיכה ז, כ] "תתן אמת ליעקב" [שמדתו תפארת] שייכת לכל האבות.

<> לכאורה כוונתו לדבריו להלן פס"ד. אך כבר כתב כן למעלה [לאחר ציון 187] "ועיין לקמן [פס"ד] אצל 'לא לנו', יתבאר עוד יותר", ומדוע שיחזור על כך שוב. ואם כוונתו למקום אחר, לא מצאתי מקומו. ובח"א לסנהדרין צב: [ג, קפז.] ביאר שוב שחנינה מישאל ועזריה מורים על ג' מדות, והפנה את המעיין לדבריו להלן פס"ד.

<> שהובאו בגמרא [פסחים קיח.] בביאור עדיפותו של הלל המצרי על פני הלל הגדול; (א) "אמר רבי יוחנן, משום שיש בו חמשה דברים הללו; יציאת מצרים, וקריעת ים סוף, ומתן תורה, ותחיית המתים, וחבלו של משיח". (ב) "רב נחמן בר יצחק אמר, מפני שיש בו מילוט נפשות של צדיקים מגיהנם". (ג) "חזקיה אמר, מפני שיש בו ירידתן של צדיקים לכבשן האש ועלייתן ממנו".

<> על פי הפסוק [איוב לח, ו] "על מה אדניה הטבעו".

גבורות ה', פרק סא עמוד PAGE י

PAGE קצט

PAGE י GH64