#**"הללויה הללו**= עבדי ה' הללו את שם ה'" (תהלים קיג, א). ביאור זה מצד שהם עבדי ה', שהם להקב"ה, שהרי עושה נסים עמהם, והוציאם מצרה לרוחה, ובזה הם עבדי ה'. כי כל דבר הרוחה שהושיעם מצרה, הרי היו משועבדים לאחר, ובזה שגאלם הם עבדי ה', כי הוציאם מרשות אחר, ולפיכך יש להם להלל. ויש להלל את שם ה', כלומר הלול המיוחד לשמו יתברך. והיה די כשיאמר "הללו עבדי ה' את שם ה'", אלא שרצה לומר מצד שהם עבדי ה' ראוי להם להלל, כמו העבד אשר הוא מהלל לאדון שלו במה שמטיב עמו. ועוד יוסיף בהלל להלל את שם ה', לפי שהושיעם מצרה לרוחה, ובזה ראוי להם להלל את שם ה' העושה להם דבר זה. לפיכך חילק אותו לשנים; כי מצד שהם עבדי ה', ועושה עמהם טובות, ראוי להם להלל שלא יהיו כפויי טובה. אבל אין מצד הזה שיהיה מהלל הלול המיוחד אליו יתברך. אבל מצד שהוא עושה עמהם נסים, והושיעם מצרה לרוחה, שדבר זה מצד אמתת שמו, כי כל גאולה מצרה לרוחה הוא מצד שמו של השם יתברך בלבד, ובשביל זה ראוי להם להלל שמו.

#**"יהי שם**= ה' מבורך מעתה ועד עולם" (תהלים קיג, ב). התחיל אחר כך לספר שבח הקב"ה בכל שלש עולמות; "יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם" (שם) הוא עולם העליון, כי לכך כתב "מעתה ועד עולם", כלומר עד עולם, והוא עולם הבא. וראוי להבין לשון "יהי"\*, שהוא לשון עתיד, והוא רמז על עולם הבא. נמצא כי ברכה זאת היא מן עולם עליון, כמו שתקנו "יהא שמיה רבה מברך לעלם ולעלמי\* עלמיא", וזהו עולם עליון, כמו שמצאנו בסדר קדושה "קדיש לעלם עלמיא", ודבר זה ידוע.

#**ואחר כך**= נגד העולם השני, אמר (תהלים קיג, ג) "ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה'", וזהו נגד (תרגום יונתן ישעיה ו, ג) "קדיש בשמי מרומא". כי מה שאמר "ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה'", הוא כי מן השמים נמשך הלול אל השם יתברך, כדכתיב (תהלים יט, ב) "השמים מספרים כבוד אל", כי מצד התנועה הזאת, שהיא התנועה ממזרח עד מערב, מורה על המניע בכחו, והוא נותן התנועה למתנועע, לפיכך "ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה'", כי אחר שיש כאן מתנועע, אין מתנועע בלא מניע, ומצד זה הוא מהולל בעולם השני. ואמרו ז"ל (ילקו"ש ח"ב רמז כב) השמש הזה מעת זריחתה ועד שקיעתה הולכת ומקלסת להקב"ה, שנאמר "ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה'". הנה ביארו דבר זה כי מצד התנועה שמקבלת השמש מן השם יתברך, המניע הכל, הולכת ומקלסת. כי התנועה הזאת מורה על כח עליון המניע השמש, לכך הולכת ומקלסת להקב"ה. ודוקא השמש, ולא שאר הכוכבים, כי היא ראשונה יושבת במלכות, ולפיכך היא ביחוד מורה על כח השם יתברך, ומקלסת להקב"ה בעולם.

#**השלישי**= זכר הלול שלו במה שהוא (תהלים קיג, ד) "רם על כל גוים", שאף על גב שהם אומות מחולקות, הוא יתברך רם על כלם, ואת כל הוא עושה בהם כרצונו. והנה זכר באלו שלשה עולמות כל שבח ושבח לפי הראוי לו.

#**וכדי**= שלא תאמר כי הוא יתברך משותף לתחתונים, ואין הדבר כך, כי (תהלים קטו, טז) "השמים לה' והארץ נתן לבני אדם", אמר (תהלים קיג, ד) "ה' על השמים כבודו", שהוא נבדל מן התחתונים, כי "על השמים כבודו". או פירושו, שלא תאמר מאחר כי כבודו למטה, מצד השפלות שיש בתחתונים, הנה כבודו חס ושלום אינו שלם. לכך אמר אף על גב כי "רם על כל גוים ה'", "על השמים כבודו", ואין מצטרף הכבוד אל התחתונים. וזה עיקר הפירוש כאשר תבין.

#**ועוד יש**= לפרש שבא ליתן ההלל אל הקב"ה בשלשה דברים; האחד, מצד הנצחית, שאין הפסק אליו. השני, מצד שהלול שלו בכל מקום. השלישי, שהוא ברוממות על הכל. וכנגד הנצחית אמר (תהלים קיג, ב) "יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם", כלומר שהוא נצחי בכל זמן, שמו מבורך, ואין הפסק. ואחר כך אמר שהלול שלו בכל מקום בכל העולם, כי מה שאמר (שם פסוק ג) "ממזרח שמש עד מבואו" בא לומר כי בכל העולם "ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה'", והוא כולל כל העולם, שהוא ממזרח שמש עד מבואו. ואחר כך אמר (שם פסוק ד) "רם על כל גוים", כי אחר שאמרנו כי שבחו נצחי, ובכל העולם, אמר כי לשבח שלו עלוי ורוממות, שהוא מתרומם על הכל. לכך אמר "רם על כל גוים ה'", כי הגוים מחולקים לשבעים לשונות, והוא מתרומם על הכל, בזה תדע רוממות שלו. וזה כי אם לא היה רוממותו על הכל, לא היה רם על כל גוים חלופי האומות. ומצד שהוא רם על כל גוים אשר הם מחולקים, הוא גבוה מן כל המלאכים. כי המלאכים אינם רמים על כל גוים, אך לכל אחת ואחת מן האומות יש מלאך המושל עליהם, והוא יתברך מושל על כל גוים, בזה נדע שהוא רם על כל המלאכים הרמים, כמו שאמר (דברים י, יז) "כי הוא אלקי האלהים ואדוני האדונים". וכשם שהוא עליון, כך ישיבתו בשמים ממעל, וזה שאמר "על השמים כבודו". נמצא לפי זה ההלול הוא בשלשה פנים; אם מצד הנצחית בכל הזמנים, ואם בכל העולם, ואם בתכלית העלוי והרוממות, שהוא מתרומם על כל. ופירוש ראשון עיקר כאשר תבין האמת.

#**"מי כה' אלקינו**= המגביהי לשבת וכו'" (תהלים קיג, ה). הוסיף חמשה יודי"ן; "המגביהי", "המשפילי" (שם פסוק ו), "מקימי" (שם פסוק ז), "להושיבי" (שם פסוק ח), "מושיבי" (שם פסוק ט). ונראה כי מפני שהיו"ד\* בסוף הוא המשך המלה, שצריך להמשיך האות. וכדי לחלק בין אלו חמשה דברים אשר בין "מגביהי" ובין "משפילי", ובין "מקימי" ובין "להושיבי", ובין "מושיבי", באו חמשה יודי"ן, כי בהמשך התיבה נעשה חלוק ביניהם בלשון. ובא לומר כי אלו הפעולות הם מחולקים; כי "מגביהי לשבת" (שם פסוק ה) הפך "משפילי לראות" (שם פסוק ו), כי "מגביהי לשבת" רצה לומר שכל הנמצאים הגבוהים והרמים הם תחת רשותו, והוא מגביהי לשבת עליהם, ועם כל זה אינו עוזב את הפחותים, וזהו "משפילי לראות".

#**ואחר שאמר**= שהוא יתברך "מגביהי לשבת" ו"משפילי לראות בשמים ובארץ" לסדר מציאות שלהם, הן שהגבוהים הם ברשותו, הן שאינו עוזב את השפלים, על זה אמר כי הוא\* יתברך מסדר מציאות שלהם על ידי חלוקי הנהגות, שהם על ידי חסד ודין ורחמים, ובהם מנהיג עולמו על ידי שלשה דברים אלו. ולפיכך אמר (תהלים קיג, ז) "מקימי מעפר דל", שהקב"ה מקים מעפר דל, וזהו במשפט, כי למה יהיה הדל כל כך שפל עד הארץ, ולפיכך כאשר מקים אותו, הוא במשפט ובמדת הדין. אבל דבר זה מה שהוא (שם פסוקים ז-ח) "מאשפות ירים אביון להושיבי עם נדיבים עם נדיבי עמו" הוא על צד החסד, כי מצד הדין די לו שאינו אביון, והוא כמו שאר בני אדם, אבל מה שהוא מושיב אותו בין נדיבים זהו חסד גמור. ולפיכך המשך היו"ד מורה זה שיש חילוק ביניהם; זה מצד הדין, וזה מצד החסד, כמו שהתבאר למעלה. אמנם נגד השלישי\*, שהוא הרחמים, אמר (תהלים קיג, ט) "מושיבי עקרת הבית אם הבנים שמחה", וזה אינו חסד ואינו דין; כי אינו חסד, שהרי כל אשה נבראת להיות לה בנים בטבע. ואינו דין, כי הדין כמו "מקימי מעפר דל", שהגיע אליו שפלות עד שהוא פחות ושפל משאר בני אדם, וראוי להושיע אותו בדין. אבל זו שאין לה בנים, אין זה שפלות, רק שאין לה הברכה מה שהוא לשאר נשים\*. והנהגה הזאת כלולה קצת מדת הדין וקצת חסד, והוא הרחמים, שהקב"ה מנהיג בו עולמו. ובאלו שלש מדות הקב"ה מנהיג עולמו, דכתיב (ירמיה ט, כג) "אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ".

#**לכן עושה**= חילוק ביניהם בהמשך היודי"ן. שאחר שאמר "המגביהי לשבת" "המשפילי לראות", כי השגחתו בכל היא, ומנהיג עולמו בשלשה דברים, והם, החסד והדין והרחמים, הרי יש כאן חמשה דברים שבהם יושלם ההנהגה; האחד, שהוא יכול על הכל, אף על\* הגבוהים. ואם לא כן, לא היה חס ושלום כח בידו להנהיגם, וזה (תהלים קיג, ה) "המגביהי לשבת", שיושב בגבהי מרומים להנהיג כל הנמצאים. השני, כי אינו עוזב את הפחותים והשפלים, וזהו (שם פסוק ו) "המשפילי לראות". ו"בשמים ובארץ" שזכר (שם), אינו דבק אל "המשפילי לראות", כי אין השמים והארץ שפלים. רק פירוש "המשפילי לראות" ואת [ה]כל רואה, כל אשר בשמים ובארץ. ואחר כך זכר שלש מדות שבהם הקב"ה מנהיג עולמו, והוא החסד והדין והרחמים, כמו שהתבאר. ולכך מחלק ביו"ד המשך בין כל אחד ואחד.

#**וחותם**= (תהלים קיג, ט) "הללויה", כדי לסיים בהלל, הלל בתחלה והלל בסוף, מורה לך שאין בכל מעשיו רק הלל. וכן תמצא ב"הודו לה'" (תהלים פרק קיח), שמתחיל ב"הודו" (שם פסוק א), וסיים המזמור\* ב"הודו" (שם פסוק כט). וכן בהלל הגדול (תהלים פרק קלו) פתח ב"הודו" (שם פסוק א), וסיים ב"הודו" (שם פסוק כו).

#**"בצאת ישראל**= ממצרים בית יעקב מעם לועז" (תהלים קיד, א). כל השבח הזה כפול; "היתה יהודה לקדשו ישראל ממשלותיו" (שם פסוק ב), וכן (שם פסוק ג) "הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור", וכן (שם פסוק ד) "ההרים רקדו כאילים גבעות כבני צאן". וכן בסוף המזמור (שם פסוק ז) "מלפני אדון חולי ארץ מלפני אלוק יעקב", וכן (שם פסוק ח) "ההופכי הצור אגם מים חלמיש למעינו מים" כפל הלשון. וזה אחר שסדר הנהגת הקב"ה את העולם בדבר שהוא הנהגת העולם ואינו יוצא מן הטבע, התחיל אחר כך לספר בדברים שהם למעלה מן הטבע אשר השם יתברך מחדש בעולמו. וכל הדברים אשר זכר אחר כך כולם הם חדוש ונפלאות אשר יעשה הקב"ה בעולם.

#**והתחיל**= "בצאת ישראל ממצרים בית יעקב מעם לועז", פירוש זה כי יש לישראל שתי שמות; "ישראל", ו"בית יעקב". שם "יעקב" במה שהם אומה זאת בלבד, אמנם שם "ישראל" מצד מעלתם וחשיבותם שדבק בהם כח עליון. וכן אומת מצרים זכר להם ב' שמות; השם האחד במה שהם אומה בלבד. השם השני מה שדבק בה כח עליון, שכל אומה דבק בה כח עליון, רק כי ישראל דבק בכח קדוש, שהם חלק השם יתברך, והאומות בכח שר של מעלה. ואמר שהיה השעבוד לישראל במה שהם "ישראל" תחת יד מצרים, ושעבוד "בית יעקב" תחת עם לועז.

#**וכאשר יצאו**= ממצרים, אז נעשה ישראל להקב"ה לעם, להיות יהודה, שהוא ראש ונשיא לישראל, לקדשו. כי מאחר שהובחר שבט יהודה למלכים, הנה הוא "לקדשו", למשוח ממנו מלכים בשמן קודש (הוריות יא:), והקדושה הזאת מורה על קדושה אלקית.

#**ואמר לשון נקבה**= "היתה יהודה", כי רצה לומר שהיתה יהודה לשמו יתברך כאשה שהיא מקודשת לבעלה, כך היתה יהודה מקודשת לשמו. ועוד, שאם כתב "היה יהודה לקדשו", היה חס ושלום משמע שיהודה קדוש אצל הקב"ה, וכל קודש הוא יותר במעלה ממי שהוא קודש לו, שדבר שהוא קודש אל האדם יותר במעלה מן האדם. לכך כתב "היתה יהודה לקדשו", שקדושתו של יהודה שמקבל הקדושה מן השם יתברך, כמו הנקיבה שמקבלת הקדושה מן הבעל, כן יהודה מקבל הקדושה. "ישראל ממשלותיו", שממשלתו של הקב"ה על ישראל, כי נקרא (שמות ה, א) "אלקי ישראל" בפרט.

#**ומאחר שהיתה**= היציאה הזאת בדרך שינוי מן מנהגו של עולם, וכל הדברים הנעשים שלא במנהגו של עולם הם יותר במדריגה ובמעלה מן הדברים אשר נעשו במנהגו של עולם, מפני כך היו כל הדברים שנמשכו מן היציאה כפולים, להורות מדריגה על מדריגה; "היתה יהודה לקדשו ישראל ממשלותיו". וכן (תהלים קיד, ג) "הים ראה וינוס", כולם כפולים, להורות על דבר זה, כי היתה היציאה למעלה במדריגה מן מנהגו של עולם, והבן הדבר הזה.

#**ומה שאמר**= (תהלים קיד, ג) "הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור", אף על גב שלא היו ישראל אצל הירדן, פירשו רבותינו ז"ל כיון שלקה גבירתה, שהוא הים, שפחה לקה עמה. ודבר זה נתבאר למעלה (פמ"ב) אצל (שמות יד, כא) "ויבקעו המים", "ויבקע הים" לא נאמר, אלא "ויבקעו המים" (שמו"ר כא, ו). וזה שאמר "הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור".

#**ומה שזכר**= "ההרים רקדו כאילים גבעות כבני צאן" (תהלים קיד, ד) יותר ממה שזכר שאר הנמצאות\*, שבא לומר כאשר יצאו ישראל ממצרים היה זה על ידי השם יתברך אשר הוציאם. ולפיכך לא היתה היציאה בענין טבעי\*, רק הכל יוצא מן הטבע, שהיה פועל הקב"ה נסים ונפלאות. וכאשר ההוצאה על ידי הקב"ה, שהוא קדוש (ויקרא יא, מד-מה), לפיכך הנמצאים, כמו הים והירדן, בורחים מפני קדושתו יתברך, ואלו הנמצאים רחוקים מן קדושתו יתברך. וזה כי אלו הנמצאים, כמו הים והירדן, נוטים לענין החומר, והם רחוקים מן הצורה, כמו שכבר נתבאר. ולפיכך דבר שאין לו צורה כלל, ואין לו שלימות כלל של צורה, כמו המים, לא יוכלו לעמוד מפני הקדוש והנבדל. וכן ההרים, בעבור שהם בעלי חומר גס, אין עמידה להם בפני הקדוש והנבדל. ולפיכך אלו שני מציאות; "הים ראה וינוס", "ההרים רקדו כאלים", כלומר שאין עמידה לנמצאים בעלי חומר בפני קדוש נבדל.

#**ואלו שתי מציאות**= בפרט הם חומרים; אם הים מצד שהמים הם בלתי צורה, כי המים אין להם שלימות. וכן ההרים בעלי חומר גס. ולפיכך אמרו ז"ל בפרשת בא בשמות רבה (יג, א), הארץ ממה נבראת, מן העפר שתחת כסא הכבוד. נטל הקב"ה וזרקו על פני המים, ונעשה ארץ. וצרורות קטנים שבה נעשה הרים וגבעות, שנאמר (איוב לח, לח) "בצקת (-הרים-) [עפר] למוצק ורגבים ידבקו". הרי כי נחשבו ההרים והגבעות חומר גס כמו צרורות, ו(-הם-) אין להם יחוס אל השם יתברך בעבור קדושתו של הקב"ה, שהוא נבדל מן החמרי. וכאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, הוציא אותם בקדושתו, שהוא נבדל מן החומר הטבעי, לכך היה עושה עמהם נסים ונפלאות בשנוי טבע העולם. לכך מפני קדושתו "הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור". וכל ענין הזה כי היה עלוי ישראל ביציאת מצרים למעלה מדברים החמרים הטבעיים, עד שכל הדברים החמרים הבלתי נבדלים נחשבים לאין, וזהו "הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור וגו'".

#**"מה לך**= הים כי תנוס הירדן תסוב לאחור וגו' מלפני אדון חולי ארץ מלפני אלוק יעקב" (תהלים קיד, ה-ז). פירוש מלפני\* האדון המחולל הארץ, כי מאחר שהוא אדון, אין משותף יחד האדון עם מי שהוא אדון לו. ולפיכך הארץ אין עמידה לה עם מדריגת האדון שלה. וגם כן לא יעמדו הים והירדן ושאר הנמצאים במדריגת שמו יתברך. ודבר זה אינו גורם רק שנוי בלבד, אבל שנוי הים לגמרי עד שלא נמצא, וכן הירדן יסוב לאחור לגמרי, אין זה מצד שהוא יתברך פועל והנמצאים מקבלים הפעולה, רק דבר זה "מלפני אלוק יעקב", שהוא קדוש נבדל מן החומרי, כמו שאמר (ישעיה כט, כג) "והקדישו את קדוש יעקב". ולפיכך הזכיר "אלקי יעקב", לפי שנקרא "אלוק יעקב" על שם הקדושה, כמו שהתבאר בפרק ארבעים וארבע, עיין שם.

#**"ההופכי הצור**= אגם מים חלמיש למעינו מים" (תהלים קיד, ח). כלומר מפני קדושתו הופך הצור החזק אל אגם לעשות ממנו אגם מים, שהוא דבר נמס כמו המים. וכל זה מפני שלא יוכלו הנמצאים לעמוד מפניו, והצורים החזקים נהפכו מפניו למים. כי כאשר יאמר על דבר שיהפך\* חזקו ותקפו ללא דבר נאמר "ויהי למים", כדכתיב (יהושע ז, ה) "וימס לבב העם ויהי למים". ובשביל זה היה הים בורח, וההרים רקדו כאילים, שלא יוכלו לעמוד מפני קדושתו.

#**ושני היודי"ן**= נוספים; "חולי" "ההופכי", באו לחלק בין פעולה לפעולה. כי חילוק יש בין אשר מחולל את הארץ, ובין אשר ההופך הצור אגם מים. וכמו שהמזמור אשר לפני זה (תהלים פרק קיג) באו ה'\* יודי"ן לחלק בין הפעולות, כי המזמור הראשון מיוסד, כי הנהגת המציאות הוא בחמשה דברים; (שם פסוק ה) "המגביהי", (שם פסוק ו) "המשפילי", (שם פסוק ז) "מקימי מעפר דל מאשפות ירים אביון", (שם פסוק ח) "להושיבי עם נדיבים עם נדיבי עמו", (שם פסוק ט) "מושיבי עקרת הבית אם הבנים". ולומר כי באלו חמשה דברים יושלם הנהגה האלקית, כמו שהתבאר, 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 (מנחות כט:), וראוי שתהיה ההנהגה בחמשה דברים. ומזמור זה (תהלים פרק קיד) על שני דברים, כמו שהזכרנו למעלה שכל הדברים הנזכרים במזמור זה הם כפל, כי מזמור זה בא על שנוי הטבע ונסים שעשה בעולם. וכבר אמרנו כי כל נס נעשה למעלה מן הטבע, והוא במדריגה שניה. לכך מחלק בשני יודי"ן בלבד. והבן הדברים כי הם אמתיים בלי ספק.

#**ומה שהוסיף**= וי"ו על (תהלים קיד, ח) "למעינו מים", שהיה לו לומר "למעין מים", הוי"ו להמשיך הדבר להפסיק. וכך פירושו, כי הוא יתברך ההופך חלמיש המעין, ולא שיהיה הרצון בזה לעשות מעין להשקות האדמה, ובשביל כך פועל דבר זה להפך החלמיש למעין, רק מפני קדושתו ורוממותו הכל נמס ונעשה למים, שהמים הם דבר נמס, וכמו שאמרנו כי כל הנמצאים נעשים לפניו לאפס, לכך נס הים\*, והירדן נסב, והרים רקדו כאילים.

#**והלל זה**= נחלק לשנים; קודם הסעודה, ואחר הסעודה. והטעם כדי שיהיה נאמר ההלל על פסח והמצה, ויהיה ההלל כולל עליו לפניו ולאחריו, ובזה נאמר ההלל על פסח. ואילו היה לפניו או לאחריו הכל, לא היה נראה שההלל הוא על הפסח. ועכשיו לנו אכילת מצה במקום פסח, ולפיכך יש לחלק ההלל קודם הסעודה ואחר הסעודה. וכיון שכך ראוי לעשות, אין האכילה הפסק. ולפיכך יש לנו לברך בתחלה, ולא אחר הסעודה, כי הסעודה אינה הפסק, שכך הוא המצוה, וכל דבר שכך הוא המצוה\* אין כאן הפסק כלל, דלא גרע מן גביל לתורא דלא הוי הפסק (ברכות מ.), כיון דצריך להאכיל לבהמתו קודם שיאכל, ולכך לא הוי הפסק. הכי נמי הסעודה לא הוי הפסק, שכך תקנו שיהיה ההלל נאמר על פסח ומצה, ודי בברכה שברך בתחלה. וכך המנהג, והוא נכון, דכיון דתקנו רבנן להפסיק בסעודה, חזו רבנן דלא הוי הסעודה הפסק, ואם כן למה לא יברך עליו בתחלה. ועוד, כל מצוה שהתחיל בה אין השיחה הפסק, כמו שכתוב בטור אורח חיים (סימן תלב), והכי נמי לא שנא. והר"ן האריך בזה בפרק ערבי פסחים, עיין שם.

#**ורב האי גאון**= אמר שאין לברך על הלל בליל פסחים, שאינו מצוה, כמו שאמר "לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבח וכו'". ואשמועינן כי אנחנו חייבים מעצמנו להלל לשבח לפאר, שכיון שהוא כאילו אנחנו יצאנו ממצרים, וכמו שהם קראו הלל בשביל הנס בלבד, כך יש עלינו ליתן שבח והלול להקב"ה. ואין זה ראיה, דאף על גב שאנו חייבים מעצמנו, גם כן אנו מצווים על זה, ואם לא נצטווינו על זה, אף על גב שאנו מחויבים מכח סברת הלב, לא היה השכר כל כך גדול כמו עתה שאנו חייבים להלל. ועוד, ההלל ההוא אינו אלא בלב, שיהיה מחזיק טובה למי שעשה לו נסים ונפלאות. ואם לא יבין מה שאמר, אינו צריך לומר ההלל, שהרי אינו מבין ההלל. אבל רבנן קבעו שיקרא הלל בפה, כמו שאנו מברכין על מקרא ההלל, אף על גב שאינו מבין מה שאמר, כי קריאת הלל הוא המצוה. ועוד, אף על גב שאנו אומרים "לפיכך אנחנו חייבים" היינו שיהלל להקב"ה על הנס, ואינו מחויב בליל זה דוקא, רק כל זמן שירצה. אבל רבנן תקנו ההלל בליל היציאה. לכך יש לברך כאשר יאמר הלל שתקנו חכמים. וכן הוא דעת הרמב"ן ז"ל (פסחים קיז.), וכך הוא המנהג, וכדאי הוא לסמוך על דבריו, ומכל שכן שהסוגיא של הירושלמי דברכות (פ"א ה"ה) מסייעו, כמו שהביא הר"ן ז"ל. אף על גב שהר"ן ז"ל דחה הראיה של הירושלמי, אין הדברים ברורים, ואין כאן מקום להאריך.

#**ואם תאמר**=, למה אין מברכין על הגדה, שהרי מצוה לספר ביציאת מצרים, והיה לנו לברך על המצוה זאת. ויראה, כיון דעיקר הדבר הוא מחשבת הלב, דצריך להבין מה שאמר, ואם לא כן לא הוי מידי. וכיון שהעיקר הוא בלב, לא שייך ברכה אלא במצוה שעיקר שלה במעשה, ומברך "אשר קדשנו", כי המעשה הוא עיקר, ולפיכך אין מברכין על הגדה.

#**ובתלמוד תורה**= אנו מברכין (ברכות יא:) "לעסוק בדברי תורה", שכל עסק שיש בו בתלמוד תורה הוא המצוה, אף על גב שאינו מבין מה שאמר, רק שגורס כך ואינו מבין, הוי נמי מצוה, לכן הברכה "לעסוק בדברי תורה". וכן אנו מברכין "על מקרא מגילה" (מגילה כא:), ו"לקרוא את הלל", שהקריאה הוא עיקר, בין שיבין או שלא יבין, שכך תקנו חכמים לקרוא את הלל ולקרוא את המגילה, ואפילו אינו מבין, ולפיכך שם יש ברכה.

#**והרשב"א ז"ל**= תירץ דכיון שאין שעור לדבר, דאפילו אמר דבר אחד מספור יציאת מצרים סגי, לכך לא תקנו ברכה על זה. ואין זה דבר מספיק, דמה בכך שיוצא בספור אחד, וכי בשביל כך לא יברך. אלא כמו שאמרנו, דלא סגי אלא אם כן מבין הדברים אשר יספר.

#**וחותם בגאולה**= לומר "אשר גאלנו וגאל את אבותינו", ליתן ברכה והודאה על הגאולה. ומפני שהזכיר שהשם יתברך "גאלנו וגאל אבותינו", ורצה להזכיר שהשם יתברך יגאל אותנו לעתיד גם כן, אמר "הגיענו הלילה לאכול בו מצה ומרור", כלומר שזכינו אל הלילה שבו גאלנו ולעבוד עבודתו שצונו בשביל הגאולה, כן יזכנו לרגלים אחרים. ומפני שהרגלים זמני שמחה, אמר שיהיו בשמחה שלימה, שנהיה "שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך", כמו שאנו מקיימים עבודתו במצה ובמרור וכו', וחותם בגאולה.

<> חלקו הראשון של פרק זה מוקדש לבאר את שני הפרקים הראשונים של הלל [תהלים פרקים קיג-קיד], הנאמרים לפני הסעודה [משנה פסחים קטז:, ורמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"ה], וכמו שיציין בהמשך הפרק [מציון 161 ואילך].

<> פירוש - מפאת היות ישראל עבדי ה', בזה הם שייכים להקב"ה. וכן כתב למעלה פ"ס [לאחר ציון 8]: "כאשר הגיע למכת בכורות, שהיתה על ידי הקב"ה, שלא תוכל לומר שהיתה מדריגת ישראל חשוב כל כך שלא היה כח המכֶּה להיות מושלת בישראל, שהרי המכֶּה היה הקב"ה בעצמו, ולפי כבודו וגדלו היתה המכָּה בכל, ואם כן למה לא היתה המכָּה בבכורי ישראל. ולא היה זה כי אם בשביל זה כי ישראל הם לחלק הקב"ה בעצמו, וכיון שנחשבים אל הסבה הראשונה, לא היה בהם המכָּה... ומפני קנין המעלה הזאת, שהוא דבר חידוש שלא היה בכל המכות, צוה להקריב קרבן פסח [שמות יב, ו]. כי מאחר שלא היו ישראל אפשר להיות נצולים מן מכות בכורות כי אם על ידי שהם נחשבים של הקב"ה, והם לחלקו, צוה להם להקריב קרבן זה. כי באיזה ענין הם שלו, ומה הם צריכים לו, כי אם להקריב לפניו לעבוד לו, ובעבודה הם שלו", ושם הערה 21.

<> ביצ"מ, כי פרק זה נאמר על יצ"מ, וכמו שכתב הרד"ק שם [תהלים קיג, א] "כשרצה לדבר ביציאת מצרים, החל בגבורת האל יתברך שעשה בעולם, ברצונו להגביה השפלים ולהשפיל הגבוהים, כמו שעשה בישראל ובמצרים".

<> "כמו שאמרנו כי הנסים או התשועה מצרה לרוחה בזה הם עבדי ה'" [הוספה בכת"י (שצט)]. הרי שכתב כאן שתי סבות מדוע ישראל הם עבדי ה'; (א) "שהרי עושה נסים עמהם". (ב) "והוציאם מצרה לרוחה". ובהמשך דבריו יבאר רק את הסבה השניה, ולא את הסבה הראשונה. ונראה לבארו על פי דבריו בנצח ישראל פ"ב [כה:], וז"ל: "הם [ישראל] קנוים לו [לה'] בעצמם לעבדים, כי הוציאם מן העבדות באותות ובמופתים, עד שנעשו עבדים קנוים לו. ואמרו רז"ל [קידושין כב:] דלת ומזוזה היו עדים שפסחתי על בתי בני ישראל, ואמרתי להם [ויקרא כה, נה] 'כי לי בני ישראל עבדים וגו''". הרי שצירף לזה את מאמרם שהדלת והמזוזה שהיו עדים לנסי מצרים, הם גם מעידים שבני ישראל הם עבדים הקנויים אל ה'. ובדר"ח פ"ה מ"ד [קג:] כתב: "ויש להקשות, אחר שעשה הקב"ה עשרה נסים עם ישראל במצרים, למה הוצרך לעשות על הים. ויראה לומר, כי השם יתברך עשה נסים לישראל כדי שיהיו אל השם יתברך לגמרי, וכמו שאמר הכתוב [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי מפני שהוצאתי אתכם מארץ מצרים, ראוי שיהיה השם יתברך לכם לאלוק. ומפני כי ההצלה היא בשנים; האחד, הצלה מן המתנגד הוא האדם, שהוא בעל בחירה ובעל שכל. והמתנגד השני הוא הטבע. והמתנגד שהוא האדם, שהוא בעל בחירה ובעל שכל. והמתנגד השני הוא הטבע. והמתנגד שהוא האדם שהוא בעל שכל, מצד מה הוא יותר קשה מן המתנגד הטבעי, כי המתנגד הזה מחשב תמיד בחכמתו להתגבר על מתנגדו, ולפיכך מצד מה הוא קשה מן הדבר הטבעי, שהוא הולך לפי טבעו... ומצד מה אינו קשה כל כך, כי אפשר שישתנה דעתו, ויבטל מן מה שהיה מתנגד. אבל הטבעי אינו כך, כי לעולם הוא עומד. ולפיכך הוציא הקב"ה את ישראל מן מצרים על ידי נסים, והציל אותם מן המתנגד שהוא בעל שכל, הוא פרעה ומצריים, שהיו באים עליהם בכח ובגבורה, והיו עומדים בפניהם שלא יצאו מתוכם, והשם יתברך הוציא אותם. וגם עשה עמהם ניסים על הים, שהוא מתנגד הטבע... וקרע להם הים הטבעי שהיה עומד בפניהם. והרי הציל את ישראל ממתנגד הטבעי, וממתנגד בעל שכל, ועל ידי זה קנה השם יתברך את ישראל לגמרי שהם שלו. ולכך שקולים אלו שני דברים, ההוצאה ממצרים וההוצאה מן הים, וכל אחד ואחד היו בו עשרה נסים". הרי שישראל נקנו לה' על ידי הנסים שה' עשה בשבילם. @**ומעתה יש לבאר**^ איזה קנין הוא נסים, ומה דמות יש לקנין זה. ושמעתי ממו"ר זצ"ל לבאר, שהנסים מורים שישראל נמצאים במחיצתו יתברך, והוי מעין קנין חצר. וביאור דבריו הוא, שאם ישראל לא היו עומדים במחיצתו יתברך, לא היו נעשים להם נסים. לכך הנסים מורים על קנין, כי כשם שכל קנין הוא הכנסה לרשות הקונה, כך הנסים מורים שישראל עומדים במחיצתו יתברך, מתעלים מעבר מגבלות הטבע שבעוה"ז [ראה למעלה פל"ה הערה 23, פל"ט הערה 6, פמ"א הערה 97, פנ"ח הערה 9, פנ"ט הערה 30, פ"ס הערה 261, ופס"א הערה 140].

<> בפשטות כוונתו היא שביצ"מ ישראל יצאו מצרה לרווחה, ובזה גופא מונח שמעיקרא ישראל היו נתונים בצרת השעבוד למצריים. אך לשונו "כי &**כל דבר הרוחה**^ שהושיעם מצרה הרי היו משועבדים לאחר" מורה שלאו דוקא מדובר בהרווחה מצרת שעבוד מצרים, אלא שכל הוצאה מצרה לרווחה שבעולם מורה שמתחילה היו נתונים בצרה, וכל "צרה" באשר היא, היא השתעבדות לאחר. וכן למעלה בכת"י [שצח] כתב: "לפי שההלל הוא מתוקן על היציאת מצרים, שהיו בצרה והקב"ה הוציאם לרוחה. וכן כל צרה שלא תבוא על צבור והם נושעים הימנו... כדכתיב [תהלים קטז, ד] 'אנא ה' מלטה נפשי', שיהיה הקב"ה מוציאם לרוחה. וזה עיקר ההלל, שיש להלל לה' יתברך... כי ההלל זה מיוסד על כל יציאה מן צרה אל הרוחה, שנזכר בו ג"כ [תהלים קיח, ה] 'מן המצר קראתי'" [הובא למעלה פס"א הערה 152]. ודמות ראיה לזה, שבמדרש הגדול [שמות ב, כג] אמרו: "מתוך חמשה עשר דברים ישראל נגאלים באחרית הימים; מתוך תשובה... מתוך שעבוד קשה, דכתיב [ירמיה ל, ז] 'ועת צרה היא ליעקב וממנה יושע'". הרי שהמלים "עת צרה" מתפרשות כ"שעבוד קשה", וזה מורה שכל צרה היא בחינה מסויימת של שעבוד.

<> לשון הרמב"ן [שמות כ, ב] "וטעם מבית עבדים - שהיו עומדים במצרים בבית עבדים, שבויים לפרעה, ואמר להם זה שהם חייבין שיהיה השם הגדול והנכבד והנורא הזה להם לאלקים, שיעבדוהו, כי הוא פדה אותם מעבדות מצרים, כטעם [ויקרא כה, נה] 'עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים'" [הובא למעלה פכ"ג הערה 13]. ובדר"ח פ"ה מ"ד [קד.] כתב: "כמו שאמר הכתוב [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי מפני שהוצאתי אתכם מארץ מצרים, ראוי שיהיה השם יתברך לכם לאלוק". ושם פ"ו מ"י [שס.] כתב: "'עם זו קנית' [שמות טו, טז]... מפני כי גאלם ממצרים שייך בזה 'קנית'". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצו:] כתב: "הוציאם ממצרים, ועל ידי זה הוא להם לאלקים, וכדכתיב [במדבר טו, מא] 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים'". ובנתיב העבודה ס"פ ח [א, קב:] כתב: "כי מצד יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך עליהם, כדכתיב 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', שרוצה לומר כי לכך אני אלקיך ומולך עליך, ואתה קנוי לי לעבד, בעבור שהוצאתיך מבית עבדים, לכך אתם תהיו לי עבדים לקבל מלכות שמים". אמנם בגו"א שמות פי"ב אות יב [קצא:] ביאר להיפך, שמחמת שנעשינו לעבדי ה' במצרים [ע"י הקרבת קרבן פסח ומילת מצרים בטרם היציאה], לכך זכינו ליציאת מצרים, וכלשונו שם: "אבל אותו שהוא רשום לעבדות [מילה], והוא עובד [קרבן פסח], זהו עבודה גמורה, ואז נקרא 'כי לי בני ישראל עבדים' [ויקרא כה, נה] ולא עבדים לעבדים [קידושין כב:], וגאלם הקב"ה מן עבדות של פרעה", וראה שם הערה 76. וכן כתב למעלה פ"ס [לאחר ציון 91]. אך זה לא קשה, כי בגו"א ולמעלה פ"ס דן במעשים שישראל עשו כדי להיות עבדי ה', ואילו כאן הוא דן במעשים שהקב"ה עשה כדי לקנות את ישראל להיות עבדיו [ראה למעלה פנ"ג הערה 107, וש"נ].

<> יש בזה הטעמה מיוחדת; הנה אמרו חכמים [מגילה יד.] "'הללו עבדי ה'' ולא עבדי פרעה", ופירש רש"י [שם] "שהרי לחירות יצאו". ניתן להבין כוונת המאמר שרק מי שהם עבדי ה' יכולים להלל, ולא מי שהם עבדי פרעה, ו"עד כמה שכפות הוא האדם באתרא אחרא, אי אפשר לו להקרא בתאר 'עבד השם'" [לשון פחד יצחק פסח מאמר כא, והובא למעלה פנ"ט הערה 53, וש"נ]. בודאי שזה נכון. אך לפי דבריו כאן מתווספת כוונה נוספת למאמר זה; ההלל גופא נאמר על מה שהפסקנו מלהיות עבדי פרעה. והאופן לומר שאין אנו יותר עבדי פרעה הוא לומר שאנו "עבדי ה'", שמפאת שה' הוציאנו מעבדות פרעה לכך נעשינו "עבדי ה'".

<> ועל כך נאמר המשך הפסוק "הללו את שם ה'". ובכת"י [שצט] כתב: "ויהללו את שם ה', כלומר הלל המורה על שמו יתברך".

<> מבלי לומר פעמיים "&**הללו**^ עבדי ה' &**הללו**^ את שם ה'", אלא לומר "הללו" רק פעם אחת; "הללו עבדי ה' את שם ה'".

<> פירוש - אם היה נאמר רק פעם אחת "הללו" ["הללו עבדי ה' את שם ה'"], לא היה בזה הלול על היותם עבדי ה', אלא שעבדי ה' מהללים את שם ה', ו"עבדי ה'" היה מוזכר אז כשם תואר בלבד. אך עכשיו שנאמר פעמיים "הללו" ["&**הללו**^ עבדי ה' &**הללו**^ את שם ה'"], נאמר בזה גם הלול מיוחד בעבור היותם עבדי ה'. דוגמה לדבר; בגו"א בראשית פל"ב אות י [קלו.] כתב: "הא דלא דרשו 'לעבדך ליעקב' [בראשית לב, יח], דהוי למכתב 'לעבדך יעקב'... שאילו אמר 'לעבדך יעקב' לא היה משמע כל כך חשיבות, מפני שהיה בטל שם 'לעבדך' אצל 'יעקב', ולא היה עבד גמור אליו. אבל 'לעבדך' סתמא משמע עבדך גמור, עד שלא נקרא בשם אחר רק בשם 'עבדך'. ולכך אמר 'לעבדך' שהוא עבדו לגמרי, ואיזה שהוא עבדך, 'ליעקב'. וכן גבי 'לאדוני לעשו' [שם פסוק יט], אם היה אומר 'לאדוני עשו' היה בטל שם 'לאדוני' אצל 'עשו', ולא היה כאן אדון לגמרי. לכך אמר 'לאדוני' סתם, כלומר שהוא סתם אדונו, עד שנקרא בשם הזה סתמא 'לאדוני', ואחר כך איזה אדון, 'לעשו', ובזה היה לרשע חשיבות יותר". הרי כפילות אותיות למ"ד ["לעבדך ליעקב", "לאדוני לעשו"] מחלקת בין הדבקים, ומעמידה את רישא ["לעבדך", "לאדוני"] בפני עצמה. כך גם כפילות תיבת "הללו" מחלקת ביניהם, ומעמידה את הרישא ["הללו עבדי ה'"] כהלול בפני עצמו.

<> אמרו חכמים [ברכות לד.] "אחרונות [שלש ברכות ההודאה האחרונות בתפילת עמידה] דומה לעבד שקבל פרס מרבו, ונפטר והולך לו". ועוד אמרו [ב"ב כה.] "כעבד שנוטל פרס מרבו, וחוזר לאחוריו ומשתחוה", ובח"א שם [ג, פ.] כתב: "ומפני זה כי השתחויה הזאת היא מצד שהם מקבלים ממנו... כעבד שנוטל פרס מרבו וחוזר לאחוריו ומשתחוה... כי ראוי לנמצאים המקבלים ממנו שיהיו נכנעים מלפני השם יתברך מצד שהם מקבלים ממנו... שכל מקבל ראוי לו השתחויה למי שהוא מקבל ממנו".

<> "כי כל גאולה מצרה לרוחה הוא מצד שמו של השם יתברך בלבד, ובשביל זה ראוי להם להלל שמו" [לשונו בסמוך].

<> כמו שאמרו חכמים [פסחים קטז.] "אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה, עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא, מאי בעי למימר ליה. אמר ליה, בעי לאודויי ולשבוחי". וראה להלן הערה 179.

<> לשונו למעלה פ"א [קסח.]: "מה שאנו מצווין לספר בליל היציאה נפלאותיו, אין זה בשביל להגיד שבחו, רק שאנו מספרים שלא נהיה כפויי טובה, שעשה הקב"ה לנו נסים ונפלאות, ואין אנו מודים לו עליהם. וכי אין אנו מחויבים לספר מה שהטיב עמנו... לומר שאין אנו כפויי טובה". וראה להלן הערה 179. @**ויש בזה**^ הטעמה נפלאה; הרמב"ן [דברים לב, ו] ביאר שמי שהוא כפויי טובה אינו בגדר "אדם", וכלשונו: "ולפי דעתי, העושה טובת חנם יקרא 'נדיב', ומשלם רעה למי שהטיב עמו יקרא 'נבל'... הוא לא רצה לשלם לו גמול... ויתכן שיקרא כן בעבור שהוא נופל מבני אדם... ויקראו המתה 'נבלה' שנפלה לארץ ומתה". והואיל ובליל יצ"מ היתה הלידה של כנסת ישראל [כפי שהתבאר בספר זה הרבה פעמים, וראה למעלה פס"א הערה 60], וישראל הם הם הנקראים "אדם" [יבמות סא.]. לכך בכל מה שנוגע ליצ"מ ישנה הקפדה מיוחדת שלא נהיה כפויי טובה, כדי להורות שאנו "אדם" [ראה למעלה פ"א הערה 18].

<> פירוש - עשיית נסים היא בלתי לה' לבדו. וכן כתב למעלה פס"א [לאחר ציון 68]: "כי מצד שהוא... עשה עמנו טובות בשנוי הטבע ושנוי מנהגו של עולם, ואלו טובות אי אפשר לעשותם שום מלאך או שאר נברא, רק הוא יתברך, ולפיכך ההלול הזה הוא לשמו דוקא... לכך שינוי הטבע ומנהגו של עולם מיוחד אל שמו יתברך בעצמו, אשר הוא יחיד בעולם עושה מצד שהוא נבדל מן העולם... ולפיכך שֵׁם 'הללויה' נאמר על שֵׁם שהוא יתברך מתהלל בהלול הראוי לשמו, והיינו במה שהוא מחדש אותות ומופתים, שזה בודאי שייך לשמו דוקא... שהרי חדוש נסים ונפלאות הוא לשם יתברך בלבד, לא אל זולתו, כמו שאמרנו, לכך הנסים מיוחדים לו יתברך", ושם הערות 69, 72, 76.

<> כמו שכתב למעלה פס"א [לאחר ציון 83]: "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'". ובכת"י שם [שצו] כתב: "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" [הובא למעלה פס"א הערה 89].

<> לכך נאמר "הללו את שם ה'" בנוסף ל"הללו עבדי ה'". וכן נאמר שוב [אם כי בסדר שונה] "הללו את שם ה' הללו עבדי ה'" [תהלים קלה, א].

<> כאשר הפסוק שלפנינו ["יהי שם ה' מבורך מעתה ועוד עולם"] עוסק בעולם העליון, והפסוקים הבאים עוסקים בעולם האמצעי ובעולם התחתון, וכמו שמבאר והולך. והנה עניינם של שלשת העולמות הוא נפוץ בספרי המהר"ל, והם מוזכרים תדיר בספריו [כגון, בגו"א בראשית פ"ו אות לג (קמג.), שם שמות פי"ח הערות 27, 35, נתיב התורה פ"א (פה.), נתיב העבודה פי"ג (א, קיח:), נתיב האמת פ"ג (א, רב.), נצח ישראל פ"ג (נא.), שם פט"ו (שסד.), תפארת ישראל פ"נ (תשפח:), דר"ח פ"א מי"ח (תיז.), שם פ"ג מי"א (רסא.), שם פ"ה מט"ו (שסא.), שם משנה כב (תקנג.), שם פ"ו מ"ט (שיב.), אור חדש פ"א (רסח.), ח"א לסוטה מא: (ב, עח.), ועוד]. ותמצית הדברים היא, שהעולם התחתון הוא העוה"ז שבני אדם חיים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה, ויש בו הויה והפסד [ראה להלן הערה 37]. העולם האמצעי הוא עולם הגלגלים והמזלות [ראה להלן הערה 31], וגם בו יש חומר וצורה, אך אין בו הרכבה הויה והפסד. העולם השלישי הוא העולם העליון, שאין בו חומר כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ואין בו מיזוג והרכבה. ומקור הדברים הוא בזוה"ק [ח"ג קנט.]. ובהגהות מהרח"ו שם ביאר ששלשת העולמות הללו [מלמעלה למטה] הם כנגד עולם האצילות, עולם הבריאה, עולם היצירה, וביאר שם מדוע לא נכלל בזה עולם העשיה. וכן הוא ברבינו בחיי בראשית א, ב [עמוד יח בהוצאת הרב שעוועל], שמות כה, ט [עמוד רסח בהוצאה הנ"ל], ראב"ע שמות ג, טו, שם ו, ג, רד"ק ישעיה ו, ג, ועוד [ראה למעלה פנ"ח הערה 24, וש"נ].

<> אודות שעולם הבא הוא העולם העליון, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"ו מ"ט [שיז.] כתב: "מלוין את האדם תורה ומעשים טובים [אבות שם]. כי הקיום שמקבל האדם הוא מן עולם העליון, הוא עולם הבא, היא התורה, שהיא מעולם העליון... ועל ידם זוכה האדם אל השארות" [הובא למעלה פ"ח הערה 314]. ובנתיב העבודה פי"א [א, קיב:] כתב: "כי הברכה זאת מגיע עד עולם העליון, שהוא נקרא עולם הבא... והוא נאמר על עולם הבא, שהוא עולם העליון". ובגו"א שמות פי"ח סוף אות א [ו:] כתב: "כי התורה היא מהעולם הג', מעולם הבא". ובנצח ישראל פכ"ב [תסב.] כתב: "ישראל שהם מזומנים ומוכנים לעולם הבא, יכולין לברך כך 'אמן יהא שמיה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא', עד עולם העליון, הוא עולם הבא". ובדרוש לשבת תשובה [עד:] כתב: "הרי לך כי הנהנה מיגיע כפיו זוכה לעולם הבא, שהוא עולם העליון". ובח"א לשבת סג. [א, לט.] כתב: "כי מי שעוסק בתורה מתעלה, ולכך ראוי אליו אורך ימים, הוא עולם הבא... כי התורה יש לה התעלות עד עולם העליון... הוא עולם הבא".

<> כמו שנאמר [בראשית א, ג] "ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור".

<> לשון הרד"ק [תהלים קיג, ב]: "וטעם 'מעתה ועד עולם', כי 'מעתה' הוא זמן ההוה, 'ועד עולם' הוא זמן העתיד". ובנצח ישראל פכ"ב [תסא.] כתב: "לא מצינו בכל השבחים שמתחיל ביו"ד העתיד לומר 'אמן יהא שמיה רבה מברך' רק שבח זה, כי יו"ד העתיד מורה על עולם הבא. וכמו שאמרו ז"ל [סנהדרין צא.] 'אז ישיר משה' [שמות טו, א], 'שר' לא נאמר, אלא 'ישיר', מכאן לתחיית המתים מן התורה". ובנתיב העבודה פי"א [א, קיב:] כתב: "ובפרק כל כתבי [שבת קיט:], אמר רבי יהושע בן לוי, כל העונה 'אמן יהא שמיה רבה' בכל כחו, קורעין לו גזר דינו כו'. לא אמרו 'העונה ברוך ה' המבורך לעולם ועד', או האומר 'ברכו' או 'קדושה', רק 'העונה אמן יהא שמיה רבה'. וזה שכבר אמרנו כי ברכה זאת מגיע עד עולם העליון, שהוא נקרא עולם הבא... ולפיכך תקנו לשון 'יהא שמיה רבה מברך' ביו"ד, מפני שהוא נאמר על עוה"ב, שהוא לעתיד. גם היו"ד הוא יסוד עוה"ב, 'כי ביה ה' צור עולמים' [ישעיה כו, ד]. ולכך אמרו 'אז שר' לא נאמר, אלא 'ישיר', מכאן לתחיית המתים מן התורה". ואודות שעולם הבא מורה על העתיד, כמדומני ששמעתי ממו"ר זצ"ל שעמד על כך שלכאורה העומד כנגד "עולם הזה" היה צריך להיות "עולם ההוא", ולא "עולם הבא". אך לשון "עולם הבא" מורה על דבר שעתיד להיות, ורק שלא נמצא לפנינו בהווה, אך "עולם ההוא" אינו מחייב שכך יהיה לעתיד. וראה בסמוך הערה 24.

<> בכת"י [ת] כתב משפט זה כך: "לפיכך נאמר כאן ברכה, כי הברכה היא מעולם העליון". ויש בזה הד לדבריו שהברכה מגיעה רק מהעולם הנבדל, ולא נמצאת בעוה"ז, וכמו שכתב בנתיב התורה פי"א [תסט:]: "אין העולם הזה ראוי לברכה, כאשר הברכה היא מעולם העליון הנבדל" [הובא למעלה פט"ו הערה 13, ופ"כ הערה 58, ושם הובאו מקבילות נוספות].

<> המלים "אמן יהא שמיה רבא" הוזכרו בגמרא [ברכות נז., שבת קיט:, וסוכה לט.], ושלש המלים הבאות "לעלם ולעלמי עלמיא" לא נזכרו בגמרא, אך הובאו בראשונים. וכגון, האבודרהם [בסדר שחרית של חול ופירושה] כתב: "'לעלם ולעלמי עלמיא' על שם [דניאל ז, יח] 'ויחסנון מלכותא עד עלמא ועד עלם עלמיא'". ובפירוש התפלות והברכות [לרבי יהודה בן יקר, עמוד יז] כתב: "'מבורך לעלם ולעלמי עלמיא', כמו [תהלים קיג, ב] 'יהי שם השם מבורך מעתה ועד עולם'. ולקח לשון זה על שם [דניאל ז, יח] 'ויחסנון מלכותא עד עלמא ועד עלם עלמיא'... ואמרו בספרי [לא נמצא בספרי שלפנינו, אך גם הביאו הרוקח סימן שכ] מנין לאומר 'יהא שמיה הגדול מבורך' שעונין אחריו 'לעולם ולעלמי עולמים'. וכענין זה בדניאל [ב, כ] 'ליהוי שמיא דאלקא מברך מן עלמא ועד עלמא'. והכי אמרינן במדרש תהלים [סוף מזמור קו] 'ברוך ה' אלקי ישראל מן העולם ועד העולם' [תהלים קו, מח], מן עלמא דלא הוינא ביה ועד עלמא דהוינא ביה. וכן בישעיה [כו, ד] כתיב 'בטחו בה' עדי עד', ומתרגמינן [שם] 'לעלם ולעלמי עלמיא'". ועל הפסוק [שמות טו, יח] "ה' ימלוך לעולם ועד" תרגם אונקלוס [שם] "ה' מלכותיה קאם לעלם ולעלמי עלמיא".

<> לשונו בנצח ישראל פכ"ב [תס.]: "כי השבח הזה שהוא 'אמן יהא שמיה רבה'... בו נזכר מה שלא נזכר בשום שבח, שאומר שהוא מברך לעלם ולעלמי עלמיא, רוצה לומר בכל העולמות, אף לעולם הבא. לפיכך אמרו ז"ל [זוה"ק ח"ג כ.] כל העונה אמן יהא שמיה וכו' קורעין לו גזר דין של שבעים שנה. כי גזר דין של שבעים שנה הוא כל זמנו של אדם בעולם הזה. ובעולם הזה אין השתנות לו, מפני שנגזר על כל עולמו, שהוא שבעים שנה. לכך בעולם הזה אין בטול לו, כי אם מן העולם הבא העליון, שיש השתנות אל גזירת עולם הזה, כי עולם הבא יותר במעלה מן העולם הזה. וכאשר אמר 'אמן יהא שמיה רבה מברך לעלם ולעלמי עלמיא', וממנו יכול לבטל הגזירה של ע' שנה". וכן כתב בנתיב העבודה פי"א [א, קיג:]. ובח"א לשבת קיט: [א, סד:], בביאור מאמרם [שם] "כל העונה אמן יהא שמיה רבה מברך בכל כחו... אפילו יש בו שמץ של ע"ז, מוחלין לו", כתב: "כי הברכה הזאת של 'אמן יהא שמיה רבא' הוא למעלה מעולם הזה. וידוע כי הע"ז הוא השניות דוקא היה בעולם הזה, אבל הברכה הזאת היא מעולם העליון, ושם מסתלק השניות, שם רק אחדות. ולפיכך אף אם בו שמץ ע"ז מוחלין, כאשר מורה כי השם יתברך אחד מצד עולם העליון, ושם מסתלק השניות, עד שלא ימצא רק אחדות גמור מכל צד" [הובא למעלה פמ"ז הערה 196]. ותוספות [ברכות ג.] הביאו בשם מחזור ויטרי [סימן ט פ"ז] "'מבורך לעולם'... כלומר ומבורך לעולם הבא".

<> "הוא קדושת 'ובא לציון'" [מ"ב סימן קלב ס"ק ו], ונקרא "קדושא דסידרא" [שו"ע או"ח סימן קלב ס"ב], ולשיטתו הוזכר בגמרא [סוטה מט.], וכמבואר בהערה הבאה.

<> לשונו בנצח ישראל פי"ג [של.]: "צריך התעלות ג' עולמות. וכבר הם רמוזים ב'קדוש קדוש קדוש ה' צבאות' [ישעיה ו, ג], ותרגום יונתן [שם] 'קדיש בשמי מרומא, קדיש על ארעא, קדיש לעלם ולעלמי עלמיא'... אלו ג' מעלות עד עולם". ושם פכ"ב [תעז.] כתב: "כי העולם הזה מקבל מן העולם העליון. ולפיכך קאמר [סוטה מט.] דקאי [העולם] על סדרא דקדושא ו'אמן יהא שמיה רבא' דאגדתא, כי על ידי זה מביא הברכה מעולם העליון לעולם הזה... ובשניהם אנו אומרים 'קדיש לעלם ולעלמי עלמיא', וכן ב'יהא שמיה רבה' אנו אומרים 'מברך לעלם ולעלמי עלמיא'. ולא תמצא זה בשום שבח בעולם, רק בשני שבחים אלו, בעבור כי אלו ב' שבחים בפרט משבחים הקב"ה מצד עולם העליון, ועל דבר זה העולם עומד, מצד שהשם יתברך מברך העולם הזה מן עולם העליון". ובנתיב העבודה פי"א [א, קט.], וז"ל: "אמר הכתוב [ישעיה ו, ג] 'קדוש קדוש קדוש'. ולפי תרגום יונתן אלו קדושות כנגד ג' עולמות... תקנו 'ובא לציון' לתרגם הקדושה, כמו שאמרו בסוף סוטה [מט.], משחרב בית המקדש... עולם על מה קאי, אסידרא דקדושה... וביאור זה, כי העולם הזה הוא מקבל מן העולם העליון, ודבר זה אין לו ביטול ולא יפול תחת הבטול כלל. ואף כי חרב בית המקדש, אין בטול אל מדריגה זאת העליונה. ועל דבר זה קאי עלמא, כי כאשר בטל בית המקדש, שעל ידו היתה ברכה באה לעולם, אבל עדיין לא בטל דבר זה שעולם הזה מקבל מן עולם העליון. ולפיכך קאמר דקאי על סדרא דקדושה ו'אמן יהא שמיה רבא' דאגדתא, כי על ידי זה הברכה באה מעולם העליון לעולם הזה, ובזה לא שייך הפסק כלל" [הובא למעלה פכ"א הערה 9]. ובזוה"ק [ח"ג קצ:] אמרו "תלת עלמין אינון לקבלייהו תלת קדושות".

<> לשונו להלן פס"ד: "ואמר עוד [תהלים קיח, טז] 'ימין ה' רוממה'... כי מתעלה ימינו של הקב"ה עד ג' עולמות, ולפיכך 'ימין ה' רוממה' כנגד השמים שנקראים 'מרום', כמו שאמר 'קדיש בשמי מרומא'". ובנתיב העבודה פי"א [א, קט.] כתב: "לפי תרגום יונתן [ישעיה ו, ג] אלו ג' קדושות כנגד ג' עולמות; האחד עולם הזה התחתון, והשני עולם השמים, והשלישי עולם העליון. ותרגום אונקלוס 'קדיש בשמי מרומא קדיש לעלם ולעלמי עלמיא', וזהו עולם העליון. ומה שתרגם קדיש הראשון 'בשמי מרומא', דבר זה מפני כי יש לתת קדושה הראשונה אל עולם אשר הוא נראה לנו, כי השמים נראים לנו, אבל עולם העליון אין נראה לנו". וראה להלן הערה 31.

<> ופירש הרד"ק [שם] "ונוכל לפרש 'מספרים' על השמים ועל הרקיע עצמם, כי במהלכם ובסיבובם על סדר נכון יראה כבוד האל יתברך", וראה למעלה הקדמה שניה הערה 341, ופל"ד הערה 169.

<> של השמש.

<> "המניע בכחו" - הוא הקב"ה המתניע את תנועת השמש בכחו, כי "אין מתנועע בלא מניע" [לשונו בהמשך].

<> כי העולם השני [שהוא העולם האמצעי] הוא עולם הגלגלים והמזלות הנמצאים בשמים [ראה למעלה הערה 18]. ולמעלה פנ"ב [לאחר ציון 158] כתב: "מטר השמים מן עולם האמצעי, שהרי נקרא [דברים יא, יא] 'מטר השמים'", וראה שם הערה 159. ובתפארת ישראל פ"נ [תשפט.] כתב: "המאורות שהם בעולם האמצעי, ומצד עצמו של אדם אין המאורות ראויים לו, רק שהם תוספת מתנה מן החוץ, שלא מענין האדם". ובדרוש על המצות [נ:] כתב: "המאורות הם בעולם האמצעי ברקיע השמים". ובח"א לב"ב עג. [ג, פו:] כתב: "אין החמה והלבנה ברקיע העליון, כאשר ידוע". וכן כתב בנצח ישראל פ"ג [נא.], דר"ח פ"א מי"ח [תיט.], ונתיב האמת פ"ג [א, רב.]. וראה למעלה הקדמה שניה הערה 56, פט"ז הערה 17, פי"ז הערה 16, פל"ד הערות 67, 88. ועולם האמצעי נקרא "עולם השמים" [כמבואר למעלה הערה 27].

<> לשונו למעלה בהקדמה שניה [צז.]: "כי נחשב התחלת תנועתה [של השמש] אל השקיעה מן הזריחה, לא מן אמצע השמים, רק משעה שהשמש מתחלת לזרוח עד השקיעה, תמיד היא מתנועעת אל מבואה".

<> אודות שתנועת השמש מיוחסת להקב"ה, כן כתב בנתיב השלום פ"ב [א, רכב:], וז"ל: "מצד השמש והירח עצמו אין התנועה נמצאת. ולפיכך אמר [סנהדרין קי.] דלא נפקי עד דשדי ביה גירא. פירוש הגירא היא גזירת השם יתברך, הוא שמסבב אותם ומניע השמים וכל צבאיהם, והוא הפועל האמיתי אשר פועל בדין הגמור, מניע ומסבב במדת הדין, וזהו גירא דשדי. פירוש, כי החץ אינה רק כח של הזורק החץ, וכך התנועה הזאת מכח השם יתברך. והבן איך אמר 'זורק החץ', לומר כי התנועה הוא מצד השם יתברך, ולא מצד המישוש כמו שיניע בעל גשם, שהוא לא יניע רק במישוש בלבד. אבל השם יתברך מניע את השמים מצד כחו, היא גזירתו אשר הוא מסבב השמים, וזהו החץ אשר הוא זורק בהם. ואין התנועה להם בעצמם כמו שיאמרו אותם שבדו סברות מדומות מלבם, שאמרו כי התנועה היא להם מצד עצמם, הוא החשק והתשוקה מצד נפש הגלגל [ראה למעלה פל"ד הערה 170, ויובנו דבריו]. ודבר זה הכל הבל ושבוש, רק סברות מדומות ומחשבות בלבד. אבל האמת הברור כי התנועה היא מצד גזירת השם יתברך, ומאמרו אשר בראם, ומצד הגלגל עצמו אין התנועה הזאת נמצא". ושם מאריך בזה טובא לבאר מדוע אין לגלגלים תנועה מצד עצמם, אלא רק מצד הקב"ה. וכן הוא בח"א לסנהדרין קי. [ג, רסז.]. והמו"נ [ח"ב פ"א] גם כן האריך לבאר שמניע הגלגל הוא הקב"ה מפאת שתנועת הגלגל היא נצחית, ואינה נחה לרגע. ושם בנתיב השלום פ"ב [א, רכד.] הביא את דברי הרמב"ם האלו, אך חלק על טעמו.

<> על פי הפסוק [אסתר א, יד] "שבעת שרי פרס ומדי רואי פני המלך היושבים ראשונה במלכות". ולמעלה פמ"ו [שעא.] כתב: "השמש הוא המלך בצבא השמים". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כז:] ביאר שהשמש "הוא המושל בצבא השמים" [יובא בהערה הבאה]. ובנתיב האמונה פ"ב [א, רט:] כתב: "החמה הוא מלך בצבא השמים". וראה למעלה פמ"ו הערה 28, ופנ"ח הערה 23, וש"נ. ובכת"י [ת] כתב משפט זה כך: "כי היא ראשונה לקבלת השפע האלקי הזה מכל צבא השמים, כי הוא הגדול מכל כוכב אשר בשמים, והיא ראשונה במלכות".

<> דברים אלו מבוארים יותר בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כז:]: "עוד יש לך לדעת כי השמש בפרט מכל הנמצאים היא מקלסת אל הקב"ה, וכן אמרו במדרש 'ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה'', השמש מזריחתה עד שקיעתה הולכת ומקלסת, שנאמר 'ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה''. וראוי דבר זה אל השמש, כי הוא המושל בצבא השמים, ואם לא היה קלוס זה אל השמש אף רגע אחד, היה נראה חס ושלום כי יש בממשלתה יציאה מן רשות השם יתברך. ולכך תמיד הולכת ומקלסת להקב"ה, ומעתה אין יציאה כלל מן ממשלת הקב"ה... וכך אמרו במדרש [פרקי דר"א פ"ו] כי על השמש כתובים ג' אותיות משמו של הקב"ה. וכל זה מפני כי השמש מקלסת שמו תמיד, ולכך שם ה' עליה. גם מן הטעם אשר אמרנו, כי השמש הוא מלך בצבא עליונים, לכך שם ה' עליה, שלא יהיה נראה כאלו חס ושלום אין כאן מלך מלכי מלכים, לכך שם ה' עליה" [הובא בחלקו למעלה פל"ו הערה 48]. וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תעח:], ושם הערה 982. וצרף לכאן דבריו המסולאים של המשך חכמה [בראשית טו, יז], שכתב: "ויהי השמש באה - הנה דע כי עד אברהם לא נקרא [החמה] 'שמש', רק 'המאור הגדול' [בראשית א, טז], רק משבא אברהם בארץ ארם בחרן, ולימד כי השמש מוכרח מהיוצר, שתמיד עולה במזרח ושוקע במערב, והוא רק שָׁמַש לשרת פני קונו, קראהו בלשון ארמי 'שמש', מלשון 'ישמשוניה' [דניאל ז, י]... ואינו בלשון עברית רק 'שירות', 'משרת', לכן קרא להחמה 'שמש', ופשוט".

<> לשונו בכת"י [ת]: "'רם על כל גוים ה'' נגד עולם השלישי. לפיכך אמר בזה 'רם על כל גוים', והוא כנגד [תרגום יונתן ישעיה ו, ג] 'קדיש על ארעא עובד גבורתא'".

<> וזו הרבותא בפסוק "רם על &**כל**^ גוים ה'", שהיה ניתן להשמיט תיבת "כל", ולומר "רם על גוים ה'", וכמו שנאמר [תהלים י, טז] "ה' מלך עולם ועד אבדו גוים מארצו". ומה שהפסוק עצמו הדגיש את החילוק שיש בין הגוים, יוסבר לפי דבריו כאן שמגמת הפסוק היא להורות שה' הוא מהולל גם בעולם התחתון, שהוא העוה"ז הגשמי [כמבואר למעלה הערה 18]. והמאפיין המובהק של הגשמי הוא הפירוד והחילוק שיש בו, וכמו שכתב למעלה פמ"ג [ריט:]: "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 פס"א הערה 7, וש"נ]. לכך הפסוק מורה באצבע שכוונתו לעולם התחתון באומרו "רם על &**כל**^ גוים ה'", ולא "רם על גוים ה'".

<> פירוש - כאשר הקב"ה מרומם מעל הרבה אומות מחולקות, יש בזה שבח יותר גדול מאשר היותו מרומם מעל אומה אחת בלבד. וכן כתב בהמשך [לפי פירושו השני (לאחר ציון 54)], וז"ל: "לכך אמר 'רם על כל גוים ה'', כי הגוים מחולקים לשבעים לשונות, והוא מתרומם על הכל, בזה תדע רוממות שלו". וראה להלן הערה 55.

<> כמו שנאמר [תהלים קטו, ב-ג] "למה יאמרו הגוים איה נא אלקיהם, ואלקינו בשמים כל אשר חפץ עשה". ופירש הרד"ק [שם פסוק ג] "והם סכלים, לא יבינו ולא יכירו מה בין אלקינו לאלהיהם. כי אלקינו בשמים ומושל בעליונים ובתחתונים, וכל אשר יחפוץ לעשות בהם יעשה, ולא כן אלהיהם". וכן נאמר [תהלים קלה, ה-ו] "כי אני ידעתי כי גדול ה' ואדונינו מכל אלהים, כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ בימים וכל תהומות".

<> לשונו בכת"י [ת]: "בא לומר בזה כי הלל שלו נמצא בג' עולמות; נמצא בעולם עליון במה שנקרא 'עלמי עלמיא', שהוא מבורך מעתה ועד עולם, שהוא רמז על עולם העליון. כי מה שכתוב 'מעתה ועד עולם' הוא הזמן עד עולם, שהוא מסודר מעולם עליון, כי המשך הדורות והזמן הוא מסודר מעולם עליון. לכך בסדר קדושה... קרא עולם עליון 'לעלם עלמיא', כי 'לעלם עלמיא' [הוא] זמן שיהיה לעולם. ולכך גם כאן אמר 'יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם', וזה ההלל בעולם העליון, כי הזמן שהוא לעולם הוא מן עולם עליון כמו שהתבאר. ואחר כך הוסיף לומר השבח שיש להקב"ה בעולם הגלגלים, ואמר 'ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה''... ובעולם הג' זכר הלול שלו במה שהוא רם על כל גוים".

<> בא לבאר סיפא דקרא [תהלים קיג, ד] "על השמים כבודו", וכיצד היא מתקשרת לרישא דקרא "רם על כל גוים ה'".

<> פירוש - לאחר שנאמר ברישא דקרא שהלולו של ה' נמצא גם בעולם התחתון ["רם על כל גוים ה'"], היה מקום לומר שח"ו הקב"ה משותף עם התחתונים.

<> כמו שאמרו חכמים [ברכות לד.] "חברותא כלפי שמיא מי איכא", ופירש רש"י [מגילה כה.] "וכי מנהג חבירו נוהג בהקב"ה לדבר לפניו שלא במתכוין". ונאמר [ויקרא כו, יב] "והתהלכתי בתוככם והייתי לכם לאלקים וגו'", ופירש רש"י [שם] "והתהלכתי בתוככם - אטייל עמכם בגן עדן כאחד מכם, ולא תהיו מזדעזעים ממני. יכול לא תיראו ממני, תלמוד לומר 'והייתי לכם לאלקים'". ולמעלה בהקדמה ראשונה [כ:] כתב: "השם יתברך מציאותו מובדל מכל הנמצאים, ואין לו השתתפות עמהם... וזה שאמר [חגיגה יא:] 'לא במרכבה ליחיד'. כי המרכבה מורה שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, כי כל רוכב במה שהוא רוכב עליו, הוא נבדל מן אשר רוכב עליו. וכל ענין המרכבה, ההשגה המורה על שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, ואיך הוא רוכב עליהם ומנהיג, כי בזה שהוא נבדל מהם [הוא] מנהיג אותם, כמו הרוכב המנהיג אשר רוכב עליו... וכמו שזאת השגה מורה על שהוא יתברך נבדל מזולתו, ואין בו השתתפות עם זולתו, כענין זה תהיה השגה, שלא תהא בה השתתפות בזאת הידיעה רק לעצמו". ולמעלה בהקדמה שניה [סה.] כתב: "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 'נאדר בקודש' [שמות טו, יא], שהוא נבדל מן הנבראים, וזהו ענין הקדושה בכל מקום, שהוא אינו משתתף עם הנמצאים. שכולם הם משותפים או מצורפים אל החומר, זולת הקב"ה, שלכך נקרא 'הקדוש ברוך הוא', מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי חומר, או מצורפים אל החומר". וראה שם הערות 454, 456. ובנצח ישראל פכ"ז [תקס.] כתב: "מה שאמר כי [סנהדרין צז.] 'שית אלפא שני הוי עלמא וחד חריב', וזה כי הדעת מחייב שיהיה השם יתברך לבדו בעולמו, וזהו [ישעיה ב, יא] 'ונשגב ה' לבדו ביום ההוא'. כי אם העולם נוהג בהנהגתו לעולם, היה הוא יתברך מצטרף אל הנמצאים תמיד, והוא יתברך נבדל מכל נמצאים. ואף שהוא יתברך מצטרף אל הנמצאים במה שהוא סבה ועלת הנמצאים, מכל מקום הוא נבדל מהם גם כן. ולפיכך במה שהוא סבה להם, מנהיג אותם, ונותן להם הויה. ובמה שהוא יתברך נבדל מהם, הוא נשגב לבדו, ולא נמצאו הנבראים. ולפיכך 'וחד חרב', שנאמר 'ונשגב ה' לבדו ביום ההוא', שיהיה הוא יתברך בלבד, ואין נמצא אתו שום מציאות". ובבאר הגולה באר הרביעי [תנה:] כתב: "כי בודאי שאין השם יתברך מתאחד עם הנמצאים, והוא נבדל מהם". ושם בהמשך הבאר [תסח:] כתב: "אין האדם משותף עם השם יתברך". ובח"א לחולין נט: [ד, צו.] כתב: "כי אין להשם יתברך השתתפות לשום בריאה... כי הוא יתברך בלתי גשם, עד שאין ראיה שייך אצלו... שכתוב [שמות לג, כ] 'כי לא יראני אדם וחי'. ופירוש הכתוב שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים". ובדר"ח פ"א מ"א [קיח:] ביאר מדוע נאמר במשנה [אבות פ"א מ"א] "משה קבל תורה מסיני", ולא "משה קבל תורה מפי הקב"ה", וז"ל: "כי הרב שלימד תורה לתלמיד, יש לרב צירוף אל התלמיד, והתלמיד אל הרב, כי נקרא רב אליו, וזה נקרא תלמידו, עד כי יש להם צירוף ביחד... ולכך לא אמר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה', כי זה היה משמע שיש כאן צירוף הרב והתלמיד ביחד, ואין זה כבוד כלפי מעלה, ולכן לא אמר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה'" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 73, ופס"א הערה 70].

<> ומקרא זה מורה שהקב"ה נבדל מן התחתונים. ואמרו חכמים [סוכה ה.] "מעולם לא ירדה שכינה למטה, ולא עלו משה ואליהו למרום, שנאמר 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנד:] כתב: "כי הארץ אין לה צירוף אל השם יתברך במה שהיא מן התחתונים, שנאמר 'והארץ נתן לבני אדם', ובענין זה נבראה הארץ". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט.] בביאור מאמרם ז"ל [נדרים ז:] שכל מקום שהזכרת השם מצויה, עניות מצויה, כתב בזה"ל: "כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', ולא נתן לאדם שום קנין... כי הכל הוא אל השם יתברך. רק בשביל כי 'השמים שמים לה'' מצד הזה נתן הארץ ואשר בה לאדם. וזה שמזכיר שם שמים, כאילו אין השם יתברך נבדל מן האדם, והוא יתברך משותף עם התחתונים, ודבר זה גורם עניות, עד שאין לאדם שום קנין. לפי שאין ראוי שיהיה נמצא לאדם העושר והקניינים הגשמיים רק מפני שהוא יתברך לא ישתתף עם האדם, ו'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', ולפיכך כל מקום שהזכרת שם שמים מצויה, שם עניות מצויה". וראה להלן הערה 120.

<> ותיבת "שמים" גופא מורה על היות הקב"ה נבדל מהנמצאים, וכמו שנאמר [קהלת ה, א] "אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלקים כי האלקים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים". ובדר"ח פ"א מ"ג [רל:] כתב: "יהיה נחשב לך הקב"ה בשמים ואתה על הארץ, ובזה יהיה מורא שמים עליך, ולא תהיה האהבה מבטלת היראה. ולכך אמר [אבות פ"א מ"ג] 'ויהי מורא שמים עליכם', ולא אמר 'ויהי מורא המקום עליכם'. ובכל מקום אצל המורא נאמר 'יראת שמים', ולא נאמר 'אהבת שמים'. כי היראה צריך שיהיה נחשב אליו הקב"ה נבדל ממנו לגמרי, והוא יתברך יושב בשמים, והאדם על הארץ. אבל האהבה נחשב שהוא דבק בו יתברך". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:] כתב: "שהוא יתברך בשמים, ואתה על הארץ, ואי אפשר לומר בפה הרחוק שבין השם יתברך ובין האדם". ובח"א לחולין נט: [ד, צו:] כתב: "כתיב [קהלת ה, א] 'כי האלקים בשמים ואתה על הארץ', ואין לך שיתוף עמו כלל" [ראה למעלה פמ"ז הערה 325, וש"נ].

<> ושפלות התחתונים היא מפאת חומריותם, כפי שהחומר עצמו הוא שפל, וכמו שכתב להלן פס"ד: "'ואת רגלי מדחי' [תהלים קטז, ח] נאמר על החומר, והוא ידוע שנקרא החומר 'רגל' לפחיתותו, שהוא שפל כמו הרגל". ובנצח ישראל פי"ד [שמז.] כתב: "'ובזמן שאין עושים רצונו של מקום, אז נמסרו ביד אומה שפלה' [כתובות סו:]. כי מה שהם אומה שפלה מורה על שהיא יותר חומרית, כי אין ספק כי השפלות מורה על החומרית, שהחומר הוא שפל". ובתפארת ישראל פל"א [תע.] כתב: "כי כל ענין הנוטה אל הגשמי יש בו שפלות ופחיתות, ודבר שהוא נבדל יש לו מלכות". ובח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב: "דבר שהוא קדוש, עליון הוא, והחומרי הוא שפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים". ובנתיב התורה פי"א [תנד:] כתב: "איש קדוש ראוי שיהיה למעלה, ואשר אינו קדוש הוא למטה". ואמרו חכמים [שבת יא.] "כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת, לסוף חרבה", ובח"א שם [א, ב:] כתב: "פירוש, כי הדבר הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הדבר הגשמי, כי הגשמי פחות ושפל נגד הבלתי גשמי. וכאשר הוא מרומם הבית שהוא חול על הבלתי גשמי, דבר זה הפך הסדר, אשר ראוי שיהיה הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הגשמי. כי השפלות ראוי לגשמי, וההתעלות ראוי לבלתי גשמי. וכאשר דבר יוצא מן הסדר, דבר זה חורבנו ובטולו, כאשר יש כאן הפך הסדר" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 355, ופ"ג הערה 78, וש"נ].

<> שהרי לכך אין ה' מתחבר לדבר שאינו שלם, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [תנא.], וז"ל: "מפני 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". 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 פס"א הערה 129, וש"נ].

<> וכן נאמר [תהלים יט, ב] "השמים מספרים כבוד א-ל". ויש להעיר מהרבה פסוקים שיחסו כבוד ה' לארץ דוקא, וכמו שנאמר [במדבר יד, כא] "וימלא כבוד ה' את כל הארץ", וכן [ישעיה ו, ג] "מלא כל הארץ כבודו", וכן [יחזקאל מג, ב] "והארץ האירה מכבודו", וכן [חבקוק ב, יד] "כי תמלא הארץ לדעת את כבוד ה'", וכן [תהלים נז, ו] "על כל הארץ כבודך", ועוד. וצרף לכאן דבריו בתפארת ישראל פמ"ו [תשו:], שכתב שהקב"ה אומר על עצמו "אני בשמים, וכבודי בארץ". הרי שכבודו יתברך מתייחס לארץ יותר מאשר לשמים. וטעם גדול יש בדבר, כי "כבוד" מורה על התפשטות לזולתו, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [שפז:], וז"ל: "כי הכבוד הוא אצל הזולת, ואין שייך כבוד רק אצל אחרים, שרואים כבודו". ובגו"א שמות פל"ג אות יט [תסד:] כתב: "לפי שהכבוד, כל שהוא יתואר שהוא קשור בבעל הכבוד, אין הכבוד כל כך, כמו שהכבוד יתואר שאינה קשורה בו. [ש]לפי גודל הכבוד, מתפשט כבודו בזולתו, כמו שאמר [ישעיה ו, ג] 'מלא כל הארץ כבודו', שרוצה לומר התפשטות הכבוד בזולתו בכל הנמצאים". וזהו שאומרים במוסף של ר"ה "וישמעו רחוקים ויבואו ויתנו לך כתר מלוכה" [ראה למעלה פנ"ח הערה 91, וש"נ]. ולכך "כבוד" הוא מן התחתונים, ולא בעליונים, המקורבים לה'. ובעל כרחך לומר, שיש שתי בחינות שונות בכבוד; יש כבוד דוקא מחמת הריחוק, שעד לשם מגיע כבודו של המכובד. ויש כבוד דוקא מחמת הקירוב למכובד, בבחינת [תהלים כט, ט] "ובהיכלו כולו אומר כבוד". @**ודברים אלו**^ מפורשים בבאר הגולה באר הרביעי [תקנ.], שהביא מפרקי דר"א [פרק ג] שהשמים נבראו מאור לבושו של הקב"ה, והארץ נבראה משלג שתחת כסא הכבוד. וכתב לבאר זאת [תקנה:]: "הנבראים כולם נבראו לכבודו יתברך, כדכתיב [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו'. והכבוד הוא מצד שתי בחינות; משל המלך, יש לו הכבוד מצד שיש לו שרים גדולים וחשובים קרובים אליו, והם שלו, והם כבודו. השני, מצד אשר הוא מלך מולך ומושל על הכל, אף אשר הם רחוקים ממנו. והנה לפי זה 'אור לבושו' רוצה לומר מצד הכבוד שהכל מתחבר אליו, כמו הלבוש שמתחבר אל הלובש. ומזה הצד נבראו השמים, וכמו שאמר הכתוב [תהלים יט, ב] 'השמים מספרים כבוד אל'. והארץ נבראת משלג שתחת כסא הכבוד, רוצה לומר מצד הכבוד אשר הכל הוא תחת רשותו, והוא מושל על הכל. ולכך אמר 'משלג שהוא תחת כסא הכבוד'". ולכך ברי הוא ש"אין מצטרף הכבוד אל התחתונים", כי הכבוד העולה מהתחתונים ניזון דוקא מחמת ריחוקם מה', ולא מחמת הצטרפותם לה' [ראה דר"ח פ"ג מ"ז (קפז.), ושם הערה 837].

<> מהמשך דבריו מבואר שכוונתו להסבר שנתן למעלה לשלשת הפסוקים הנ"ל [תהלים קיג, ב-ד], שהם כנגד שלשת העולמות, ואין כוונתו להסברים שנתן כאן בביאור הפסוק "על השמים כבודו".

<> בא לבאר הסבר שני לשלשת הפסוקים הנ"ל [תהלים קיג, ב-ד]. ועד כה ביאר שהם כנגד ההילול של ה' בשלשת העולמות. ומעתה יבאר שהם כנגד נצחיות ה', הלול ה' בכל העולם, ורוממות ה'.

<> נמצא ש"יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם" עוסק בזמן, ו"ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה'" עוסק במקום. וכבר השריש בתפארת ישראל ר"פ מו [שצ.] ש"הזמן והמקום ענין אחד, כאשר ידוע למבינים" [הובא למעלה פמ"ו הערה 11, וש"נ].

<> כמו שנאמר [דהי"א כט, יא] "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד וגו'", וכמבואר למעלה הקדמה שלישית [קלו.]. וכן נאמר [ישעיה מג, י] "לפני לא נוצר קל ואחרי לא יהיה". ואומרים על הקב"ה שהוא "חי לעד וקיים לנצח" [מ"ברוך שאמר"]. "ומעולם ועד עולם אתה קל" [מ"ישתבח"]. ובדרוש לשבת תשובה [עט.] כתב: "והוא יתעלה מתואר בארבעה תארים... התאר השלישי שהוא יתעלה נצחי, באין התחלה ובאין סוף... וכנגד זה באו ארבע אותיות בשם המיוחד, אשר שם המיוחד מורה על הכרתו ואמתתו... האות השלישי הוא הוי"ו, שאין אות בכל האותיות שהוא הולך בשווי כמו הוי"ו, שהוא כמו מקל, ואם יש לו ראש מעט, הנה משיכתו בשווי. וזה, כי השווי והיושר הוא הנצחי, שהשווי אין לו קצה כלל, שכל אשר לו קצה יש לו סוף, הוא הקצה. והוא יתעלה יש בו היושר בעצמו, ולכך הוא נצחי" [הובא למעלה פל"ד הערה 8].

<> כי כל העולם הוא "תחת השמש", וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"ד [עב.]: "כמו שתמצא מבואר מן הכתוב שכאשר ירצה להזכיר כל העולם יאמר 'תחת השמש', וכדכתיב [קהלת א, ג] 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש'. 'וראיתי כל אשר נעשה תחת השמש' [קהלת א, יד], וכן תמיד. והשמש היא שמירת סדר עולם הטבע במהלכה ובתנועתה, במה שהוא מושלת בעולם הטבע. וכמו המלך שהוא השומר את הסדר לבלתי יצא אחד מן הסדר הראוי, כך השמש שהוא המושל על עולם הזה, וכדכתיב [תהלים קלו, ח] 'את השמש לממשלת ביום', והוא השומר סדר העולם לבלתי יחליף וימיר את סדר הראוי, ויעמוד על עמדו" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 74, ופמ"ו הערה 31].

<> פירוש - לפי מהלך זה מה שנאמר "ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה'" לא מדובר בשמש עצמה [כפי שביאר לפי מהלכו הראשון (מציון 27 ואילך)], אלא מדובר בעולם הזה הנתון תחת השמש. וכן כתב בנתיב העבודה פ"ה [א, פח.]: "כי בית הכנסת ראוי בכל מקום, כי 'ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה'', ומקום בית הכנסת בכל העולם".

<> פירוש - מספר שבעים מורה על החילוק הגדול שיש בקרב האומות, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 36] "שהם אומות מחולקות" [ראה למעלה הערה 38]. ואודות שמספר שבעים מורה על החילוק, כן כתב בנצח ישראל פי"ד [שנב:] אודות מספר שבע, וז"ל: "כי החילוק הגמור הוא כאשר נחלק לשבעה, כמו שאמר הכתוב [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו'. רוצה לומר, כי דרך אחד שיצאו יהיה נחלק לז'. וכן 'יהיה לשבעה נחלים' [ישעיה יא, טו], וכן הרבה מאד. ודבר זה התבאר בכמה מקומות". ובאור חדש פ"א [רעא:] כתב: "עולם התחתון הוא עולם הרבוי והפירוד, ולכך יש כנגד זה מספר שבע. ולא תמצא מספר מורה על פירוד וחלוק כמו מספר שבעה, שכל מקום שרוצה להזכיר רבוי חלקים מזכיר שבעה, כמו [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו', כלומר ברבוי דרכים ינוסו. וכן [משלי כד, טז] 'שבע יפול צדיק וקם', כלומר הרבה פעמים יפול, וקם. וכן [ישעיה יא, טו] 'הכה אותו והיה לשבעה נחלים', וכן הרבה מאוד" [ראה למעלה פ"ס הערה 291]. וכל דבריו אודות מספר שבע, כחם יפה ביתר שאת אודות מספר שבעים, וכמו שכתב בגו"א במדבר פכ"ג אות ג [שפז:]: "בלעם אמר כי הוא ראש לע' אומות, ומספר השבעים הם כמו שבע, שתוך מספר הכלל מספר הפרטי". ובתפארת ישראל פ"א [לו:] כתב: "ומפני כי עכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך הם שבעים אומות, כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית, וכנגד שבעה ימי עולם הטבע הם שבעים אומות, כנגד כל יום עשרה... ועכו"ם לפי מעלתם נתן להם ז' מצות [סנהדרין נו:], שהם שבע מצות בני נח". ובנצח ישראל פל"ב [תרטו:] כתב: "היו מקריבים בשבעת ימי סוכות... שבעים פרים כנגד האומות [סוכה נה:]... לכך בהם הקרבת ע' פרים בז' ימי סוכות, כי שבעה ושבעים דומים ושוים. ומזה תדע כי האומות יש להם עולם הזה, שנברא בז' ימי בראשית" [הובא למעלה פי"א הערה 75, ופכ"ו הערה 78, וש"נ].

<> פירוש - היות הקב"ה רם על כל הגוים מורה שהקב"ה רם על מדריגת המלאכים, שהם שרי האומות, וכמו שמבאר והולך.

<> לשונו למעלה פ"ס [לאחר ציון 94]: "כי האומות יש להם כל אחד ואחד שר או מלאך מיוחד, ואיך יתכן שיהיה זה תחת זה, שהרי כל אחד ואחד מן האומות יש לו שר ומלאך מיוחד... שאין אחד נוגע במוכן לחבירו... באומות שהם שבעים, וכל אחד יש לו חלק מחולק מחבירו, ובמה שהם מחולקים לא יתכן שיכנס זה ברשות זה, שיהיה משועבד זה לזה". ולהלן פס"ז כתב: "כל המלאכים, שהם כחות של מעלה, והם שבעים נגד שבעים אומות". ולהלן בסוף הספר ב"הלכות יין נסך ואיסורו" כתב: "אנו אומרים שיש לכל אומה ואומה שר מיוחד, כמו שנזכר בכתוב [דניאל י, כ] 'שר פרס' 'שר יון' [שם], ובדברי חכמים הרבה". ובתנחומא [האזינו אות ו] אמרו: "אמר הקב"ה למלאכים שרי כל האומות, בואו ונטיל גורלות למי יעלו האומות, אומה לכל אחד ממנו, ואיזה יעלו לחלקו. הטילו גורלות, ונפל ישראל לחלקו של הקב"ה". ובפרקי דר"א פכ"ד אמרו "קרא הקב"ה לשבעים מלאכים הסובבים את כסא מלכותו, ואמר להם הקב"ה, בואו ונרד ונבלל את שבעים גוים ואת שבעים לשונות". ועוד אמרו [דב"ר א, כב] "אין הקב"ה פורע מאומה עד שפורע משרו תחלה. כיצד, פרעה וכל המצריים לא שקעם הקב"ה בים עד ששקע לשרן תחלה". ורש"י [ישעיה לד, ה] כתב: "אין כל אומה לוקה עד שילקה שר שלה במרום". ורש"י [דברים ב, לא] כתב: "החילותי תת לפניך - כפה שר של אמוריים של מעלה תחת רגליו של משה והדריכו על צוארו". ובכלליות כתב למעלה פנ"ה [לאחר ציון 77]: "כי כל המלאכים, זה ממונה על זה, וזה ממונה על זה, אבל השם יתברך הוא כולל הכל... המלאכים הם ממונים על דברים פרטים... ולפיכך מיכאל מים, וגבריאל אש, ואין אחד כולל הכל, רק כל אחד חלק אחד פרטי". וראה למעלה פנ"ד הערה 133, פנ"ה הערות 36, 78, פ"ס הערות 47, 97, 105, ולהלן הערה 91.

<> לשונו למעלה פ"ח [תא:]: "השם יתברך הראה לו [לאברהם] שרי אומות העולם של מעלה יושבים כסאות בממשלתם, זה כנגד זה, שכל ממשלתם אינו באחדות, רק זה נגד זה, ולכך נתן איש בתרו נגד רעהו [בראשית טו, י]. והוא יתברך גבוה על הכל, עבר בין הגזרים, כי ממשלתו יתברך על הכל".

<> לשונו למעלה פנ"ה [לאחר ציון 31]: "כי ישראל היו תחת רשות מצרים לגמרי... ואין מלאך נוגע ברשות מלאך אחר, שיש למצרים מלאך גם כן. וכיון שנתנם ברשות מצרים תחת כח מצרים, אין מלאך נוגע ברשותו, כי אם הקב"ה בעצמו, שאין שום כח ומלאך נחשב אצלו, והוא אלקי האלהים, והוציא ישראל מתוך רשותם". ולמעלה פ"ס [לאחר ציון 91] כתב: "אחר שהפסח כמו שאמרנו למעלה מורה על שאנחנו להקב"ה, בשביל כך יש יציאה לישראל מן רשות האומות. כי הוא יתברך 'אלקי האלהים', המושל על כל הכחות ועל כל האומות, ובשביל זה אנו יכולים לצאת מרשות האומות. ואם לא כן, באיזה צד אנו יכולים לצאת מרשות מצרים, אם לא בזה שאנו לו יתברך, והוא מוציא אותנו מרשות אחרים". ורבינו בחיי [דברים י, יז] כתב: "כי ה' אלקיכם הוא אלקי האלהים - המלאכים". ולהלן פס"ה כתב: "כי הוא אלקי האלהים, וזהו הנהגה הראשונה, כי 'האלהים' בכאן [תהלים קלו, ב "הודו לאלקי האלהים כי לעולם חסדו"] הם המלאכים, שנקראים 'אלהים', והוא בראם, ולפיכך נקרא 'אלקי האלהים'. 'ואדוני האדונים' הם כת המלאכים מושלים על העולם, ונקראים 'אדונים', שהם אדונים לעולם". וכן האור החיים [דברים י, יז] כתב: "אלקי האלהים... פירוש אלקי המלאכים הנקראים 'אלהים', דכתיב [איוב א, ו] 'ויבואו בני האלהים'". וראה למעלה פ"ס הערה 92 שהובאו שם המקומות שהרמב"ן פירש את המלים "אלקי האלהים".

<> כמו שאומרים [בתפילת "עלינו"]: "ואנחנו כורעים ומשתחוים ומודים לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, שהוא נוטה שמים ויוסד ארץ, ומושב יקרו בשמים ממעל, ושכינת עזו בגבהי מרומים". הרי לאחר שאנו אומרים שהקב"ה מרומם מעל הכל ["מלך מלכי המלכים"], אנו אומרים ש"מושב יקרו בשמים ממעל, ושכינת עזו בגבהי מרומים". ואודות שהמקום של דבר מתייחס למעלת הדבר, כן כתב להלן ר"פ ע כתב: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם, שבשביל כך שם 'מקום' הונח אל המעלה, כמו שאמרו [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו'. כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו; שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו". וכן כתב בגו"א במדבר פ"י אות כח [קנב:], תפארת ישראל פכ"ד [שנו:], באר הגולה באר הרביעי [תלג:], ועוד [ראה למעלה פ"ז הערה 82, פי"ט הערה 91, פכ"ב הערה 65, ופכ"ט הערה 84].

<> שמעתי לבאר ששלשה דברים אלו [נצחיות ה', הלול ה' בכל העולם, ורוממות ה'] הם כנגד מלכות ["מעתה"], תפארת [שמש ושמים], וג' ראשונות ["על השמים כבודו"]. ובגו"א בראשית פל"ב אות יח [קמד:] ביאר ששלש ברכות הזרע שנתברך אברהם [עפר (בראשית יג, טז), חול (בראשית כב, יז), וכוכבים (שם ובראשית טו, ה)] הן כנגד נצחיות ישראל, רבוי ישראל, ורוממות ישראל. והן הן שלשה סוגי ההלל שהוזכרו כאן.

<> פירוש - הסברו הראשון שביאר למעלה [לאחר ציון 18] ששלשת הפסוקים הנמצאים בפרק הראשון שבהלל [תהלים קיג, ב-ד] הם כנגד ההילול של ה' בשלשת העולמות. ולא מצאתי שיבאר בשאר ספריו מדוע הפירוש הראשון הוא יותר עיקר מהפירוש השני. וסוד ה' ליראיו.

<> כן ציין רש"י [תהלים קיג, ה] מבלי לבארו, שכתב: "'מגביהי' 'משפילי' 'מקימי' 'להושיבי' 'מושיבי' כלם יו"ד יתירה בהם". והמלבי"ם [שם] כתב: "המגביהי - כל אלה היודי"ן נוספות. ולדעתי היו"ד הנוסף מורה כעין תואר על קביעות הפעולה; 'שוכני סנה' [דברים לג, טז], 'חוצבי מרום קברו' [ישעיה כב, טז], וכדומה". ורש"י [ישעיה כב, טז] כתב: "חצבי - יו"ד יתירה, כמו 'שוכני סנה', 'מקימי מעפר דל'". אך המהר"ל יבאר טעם משלו לדבר. וראה להלן הערה 144.

<> פירוש - הוספת אות יו"ד בסוף התיבה ממשיכה את הגיית האות האחרונה שבתיבה, דלולא הוספת אות יו"ד הגיית האות האחרונה היתה מסתיימת מוקדם יותר.

<> פירוש - על ידי המשכת הגיית האות האחרונה [שבחמש תיבות אלו] תהיה בולטת יותר ההבדל בין התיבות האלו. וכגון, תיבות "מגביה" ו"משפיל" [ללא הוספת אות יו"ד בסופן] מסתיימות ללא הגייה שמאריכה את ביטוי האות האחרונה שבהן, ולכך ההבדל שביניהן מצטמצם קמעא. אך כאשר מתווספת לתיבות אלו אות יו"ד, אזי הגיית אות ה"א האחרונה שבתיבת "מגביה" מתארכת יותר [ל"מגביהי"], וכן הגיית אות למ"ד האחרונה שבתיבת "משפיל" מתארכת יותר [ל"משפילי"], ובכך מודגש יותר ההבדל בין התיבות האלו, כי ההבדל ביניהן התארך יותר, ובולט הוא שהן מסתיימות בהגייה שונה זו מזו. וראה להלן ציון 146.

<> לשון הרד"ק [תהלים קיג, ה]: "כי הוא המגביהי לשבת על כל העליונים, ומשפיל לראות בתחתונים, בין בשמים ובין בארץ, כי כולם שפלים כנגדו, והוא רואה אותם כולם ואת מעשיהם" [ראה להלן הערה 79]. ובדרשת שבת הגדול [רו:] כתב: "מפני שהיו [הכופרים] אומרים, שאין הסברא והדעת הראשון נותן שיהיה השם יתברך יודע ומשגיח בתחתונים, ש'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' [תהלים קטו, טז], ודברים שהם מחולקים, נבדלים זה מזה. ולכך אומרים כי אין השם יתברך משגיח בתחתונים, ולא תרד השכינה למטה, לא בירידה ממש, ולא בירידת העין, ולא היו אומרים 'המגביהי לשבת המשפילי לראות'" [ראה למעלה פל"ד הערה 47]. וזהו כמאמר חכמים [מגילה לא.] "אמר רבי יחנן, כל מקום שאתה מוצא גבורתו של הקב"ה, אתה מוצא ענוותנותו... כתוב בתורה [דברים י, יז] 'כי ה' אלקיכם הוא אלקי האלהים ואדוני האדונים', וכתיב בתריה [שם פסוק יח] 'עושה משפט יתום ואלמנה'". ולהלן ר"פ סז הביא מאמר זה, וכתב: "הפירוש הנראה שבא לבאר רבי יוחנן שההפך הוא ממה שחשבו ברוממות השם יתברך, כאשר נמצא כבודו בין עליונים, וזה אינו, כי רוממות השם יתברך כאשר הוא מצורף אל השפלים, ולכך בכל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענותנותו. וביאור ענין זה שכאשר מזכיר שהשם יתברך הוא עליון וגדול מאוד על הכל, צריך אצל זה שהוא יתברך כמו שהוא גדול על הכל, כן יתברך כולל הכל, שזהו לו שבחו מיוחד שהוא כולל הכל, כמו שהוא גדול על הכל. ומה שהוא כולל הכל, רצה לומר שהכל אצלו גדול וקטן בשוה, ואל הכל הוא פונה. ולפיכך אמר כי הוא 'אלקי האלהים ואדוני האדונים וגו'', והיה משמע שהוא גדול על הכל, אבל אינו כולל הכל, שאדרבה מפני גדולתו אינו משגיח בכל הנמצאים. ועל זה אמר כי הוא יתברך 'עושה משפט יתום ואלמנה ואוהב גר וגו'', ובזה יכלול כל הנמצאים בשוה, פונה אל הכל ומשגיח בכל". ושם מאריך בזה עוד, וכן הוא בנתיב הענוה פ"א [ב, ב.], והובא למעלה פמ"ה הערה 35, וש"נ.

<> פירוש - מנהגם ומסדר עניניהם.

<> "ובאלו שלש מדות הקב"ה מנהיג עולמו, דכתיב [ירמיה ט, כג] 'אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ'" [לשונו בהמשך].

<> כי המשפט מחייב להשלים את חסרון הנבראים, ולא להשאירם בחסרונם. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ב"ב י.] "מאי דכתיב [משלי יט, יז] 'מלוה ה' חונן דל', אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, כביכול [משלי כב, ז] 'עבד לוה לאיש מלוה'", ופירש רש"י [שם] "מלוה ה' חונן דל - החונן דלים נעשה מלוה להקב"ה, וכתיב 'ועבד לוה לאיש מלוה'". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קס:] כתב: "נחשב הלוואה זאת אל השם יתברך... כי השם יתברך משלים חסרון כל הנבראים, ועל השם יתברך להשלים את החסר לאדם, ולכך הלוואה זאת אל השם יתברך, שעליו להשלים מה שחסר לאדם". וכן בנתיב הצדקה פ"ד [א, קעז.] כתב: "מה שהלוה הוא עבד לאיש מלוה, מפני כי הוא משועבד אליו לפרעון, ולפיכך נקרא הלוה 'עבד לאיש מלוה', בשביל השעבוד הזה. והכתוב אומר 'מלוה ה'' כאשר 'חונן דל', כי על השם יתברך להשלים את כל העולם שהוא בראו, והוא ברא את העני, וצריך לפרנסו. ולפיכך מי שחונן את הדל, הוא מלוה אל הקב"ה". ובגו"א בראשית פי"ח אות יד [רחצ.] כתב: "רפאל שריפא [את אברהם (רש"י בראשית יח, ב)], אין זה מקרי חסד, כיון שראוי להיות נרפא".

<> מבאר סיפא דקרא [תהלים קיג, ז] "מאשפות ירים אביון" כמחובר עם הקרא שלאחריו "להושיבי עם נדיבי עמו", ולכך "מאשפות ירים אביון להושיבי עם נדיבי עמו". וכן פירש המלבי"ם [שם]: "ומוסיף שגם את האביון, שהוא גרוע מדל, יקים מאשפות, שהוא שפל יותר מעפר. ולא לבד שיקים אותו, כי גם מאשפות ירים אביון, להושיבו ברום עולם". הרי שתיבת "ירים" מורה על מעלה עליונה יותר מתיבת "מקימי".

<> דוגמה לדבר; בפתיחה לאור חדש [קפא:] כתב: "רב דימי בר יצחק פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא [מגילה י:], 'כי עבדים אנחנו ובעבודתינו לא עזבנו אלקינו ויט עלינו חסד לפני מלכי פרס' [עזרא ט, י], אימתי 'ויט עלינו חסד', בימי מרדכי. ופירוש זה, כי במגילה הזאת נראה גודל החסד והטוב שעשה השם יתברך עם ישראל, כי עם שהיו תחת האומות, והיו שפלים וירודים, עשה השם יתברך עמהם חסד להגביה את מרדכי ואסתר מעלה מעלה על המן הרשע, שגדלו המלך מכל השרים [אסתר ג, א], ולא מצינו דבר כמו זה". וגם שם כוונתו שהיה מספיק להנצל מגזירת המן מבלי שמרדכי ואסתר יוגבהו מעלה מעלה על המן הרשע [כגון שגזירת המן היתה מתבטלת מעצמה], ולכך הגבהת מרדכי ואסתר מעל המן היא חסד גמור. ולמעלה פל"ה [תרלא.] כתב: "אין הרחמנות גורם רק שלא יהיו בשעבוד ובצרה, אבל אינו מביא גאולה". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צז.] כתב: "כי בגאולה [ממצרים] היו שניהם; האחד, שהיו ישראל בגלות, והיו אויביהם עומדין עליהן, והציל השם יתברך אותם. ולא זה בלבד, אלא שעשה עמהם גדולות וחסדים. כי לא די להם שהציל אותם משונאיהם, רק שעשה עמהם נפלאות גדולות". וראה למעלה פנ"ד הערה 300, פנ"ט הערה 27, ופ"ס הערה 233.

<> בין "מקימי" ל"הושיבי".

<> "אין אשה אלא לבנים" [כתובות נט:]. ועוד אמרו חכמים [ברכות לא:] "אמרה [חנה] לפניו, רבונו של עולם, כל מה שבראת באשה, לא בראת דבר אחד לבטלה; עינים לראות, ואזנים לשמוע, חוטם להריח, פה לדבר, ידים לעשות בהם מלאכה, רגלים להלך בהן, דדים להניק בהן. דדים הללו שנתת על לבי למה, לא להניק בהן, תן לי בן ואניק בהן". ויש להעיר, שנאמר [בראשית יח, ב] "וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו וגו'", ופירש רש"י [שם] "והנה שלשה אנשים - אחד לבשר את שרה, ואחד להפוך את סדום, ואחד לרפאות את אברהם, שאין מלאך אחד עושה שתי שליחות". ובגו"א בראשית פי"ח אות יד [רצז.] כתב: "נראה כי מיני השליחות הם ג', שלא יוכל האחד לעשות שליחות חבירו; האחד, הוא טובה גמורה לעשות חסד. והשני, לעשות דין ורעה גמורה לאבד ולהשמיד. והשלישי, כמו ממוצע בין שניהם, ולקיים כל דבר שיהיה מקוים כמו שהוא דרך הנהגת העולם. והשתא לבשר את שרה ליתן לה בן, שהוא חסד גמור ליתן לעקרה [בראשית יא, ל] בן, היה מלאך אחד. ולהפוך את סדום, היה מלאך אחר, שהוא אבוד וכליון לגמרי. ולרפאות את אברהם שיוכל לחיות, הוא מלאך אחר, שזה אין טובה ואין רעה, רק שיהיה עומד קיים כמו דרך העולם". הרי שם העמיד את פקידת שרה שהיא "חסד גמור ליתן לעקרה בן". ואילו כאן כתב ש"'מושיבי עקרת הבית אם הבנים שמחה', אינו חסד... שהרי כל אשה נבראת להיות לה בנים בטבע". ולכאורה זו סתירה גלויה בדבריו [כן הקשה ב"הגדה של פסח" הוצאת משנת מהר"ל, הערה שסג]. ויש לומר, שאין המהר"ל מפרש "עקרת הבית" מלשון עקרה [כפי שרש"י והרד"ק פירשו (תהלים קיג, ט)], אלא מלשון "עיקר הבית", וכמו שכתב כמה פעמים בספריו. וכגון, בדר"ח פ"א מ"ה [רנב.] כתב: "האשה היא עקרת הבית, וכמו שאמר רבי יוסי [שבת קיח:] מעולם לא קראתי לאשתי 'אשתי', רק לאשתי 'ביתי'". ובגו"א בראשית פל"א אות יד [קיח:] כתב: "אהל רחל היתה בודאי קודם אהל לאה, שהיא היתה עקרת הבית". ושם פמ"ח אות יא [ת:] כתב: "קרא כנסת ישראל 'רחל', לפי שרחל עקרת הבית של יעקב, והכל טפל אצלה". וכן כתב בנצח ישראל פ"א [יז:], ובנתיב הצניעות פ"א [ב, קה:]. וכך מוכח מיניה וביה; להלן [לפני ציון 85] כתב שפרק זה עוסק ב"הנהגת הקב"ה את העולם בדבר שהוא הנהגת העולם, ואינו יוצא מן הטבע". ואם היה מדובר כאן בעקרה שילדה, הרי אין לך יציאה מן הטבע גדול מזה. אלא על כרחך שדעת המהר"ל היא ש"עקרת הבית" שהוזכרה כאן אינה מוסבת על עקרה, אלא על עיקר הבית.

<> יש להעיר מלשון תפילת "נחם", שאומרים שם "והיא [ירושלים] יושבת וראשה חפוי כאשה עקרה שלא ילדה". וכאשר נולד יוסף, רחל אמרה [בראשית ל, כג] "אסף אלקים את חרפתי", ופירש רש"י [שם] "שהייתי לחרפה שאני עקרה". וההעמק דבר [שם] כתב: "לפי הפשט כל בריאה שלא הגיע לתכליתו, הרי חסר יביאנו, וחרפה היא. וביחוד אשה, חסרון הולדה הוא לחרפה". ומכך משמע שמי שאין לה בנים היא בשפלות וחרפה, ולא "שאין זה שפלות, רק שאין לה הברכה מה שהוא לשאר נשים". ויש ליישב שהעדר הברכה גופא נחשב לחרפה, אך מ"מ אין בזה פחיתות בעצם, אלא העדר ברכה. וזהו כמו ההבדל בין הפסד ממון למניעת רווח; "עפר דל" הוא כמו הפסד ממון, "עקרת הבית" היא כמו מניעת רווח.

<> אודות שמדת הרחמים "כלולה קצת מדת הדין וקצת חסד", כן כתב להלן פס"ט, וז"ל: "יעקב מפני שמדתו הרחמים, והרחמים הם למי שהוא בצרה, דבר זה אינו דין גמור, כי הדין אינו רק מה שהמשפט והדין מחייב, והרחמים שמרחם על מי שהוא בצרה, אף כשאין הדין נותן. מכל מקום אינו מרחם רק על מי שהוא בצרה, ודבר זה אינו חסד גמור". ואודות שחסד ומשפט עומדים בקצוות, ויש דבר שלישי ביניהם, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, למעלה פ"ו [ש:] הביא את המשנה [פאה פ"א מ"א] שאמרו שגמילות חסדים, כיבוד אב, והבאת שלום, הם שלשה דברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה. ובהמשך הפרק שם [שג:] כתב: "וטעם הדבר שהמשנה עשתה שלשה חלקים; האחד, כיבוד אב ואם, והוא הטוב והחסד למי שהוא מחויב לו, כמו הכיבוד לאביו ולאמו. וגמילות חסד, שהוא החסד והטוב אשר הוא עושה לאחרים, ואינו מחוייב בדבר, כמו כל גמילות חסדים. והחלק השלישי, הטוב אשר עושה לבריות, והוא אינו חיוב גמור, וגם אינו פטור ממנו, מצד כי שנאוי המחלוקת כלפי השמים, עד שהאדם יש לו להשתדל בענין השלום שלא יהיה מחלוקת בעולם, אבל חיוב גמור אינו. הנה כאן שלשה חלקים; האחד, הוא הטוב אשר יעשה מצד החיוב הגמור. והשני כנגדו, אשר יעשה מצד החסד הגמור, והוא גמילות חסדים. והשלישי, יש בו קצת מחלק הראשון וקצת מחלק השני, והוא הבאת שלום. וכל השלשה הם הטוב אשר הוא עושה לנמצאים". וכן כתב בתפארת ישראל פס"ב [תתקסא:], והוסיף: "הנה אלו כוללים כל החלקים; אם דבר שהוא עושה על צד החסד הגמור, או דבר שהוא עושה על צד הדין הגמור, או כמו דבר שהוא כמו אמצעי בין שני דברים שהם שני הקצוות". ועוד אמרו חכמים [מכות כד.] "בא מיכה והעמידן על שלש, דכתיב [מיכה ו, ח] 'הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלקיך'. 'עשות משפט' זה הדין, 'אהבת חסד' זה גמילות חסדים, 'והצנע לכת' זה הוצאת המת והכנסת כלה". ובתפארת ישראל פנ"ה [תתמט:] כתב לבאר: "פירוש, כי אלו שלשה דברים יש בהם שלמות הכל. וזה כי החסד והמשפט הם שני דברים; שהאחד הוא מה שעושה מצד החסד, ואין בו שום דין כלל. והשני הפך זה, שהוא חיוב לגמרי, כי המשפט אין בו חסד. והלוית המת והכנסת כלה הוא חסד מצד, ודין מצד. כי אין משפט גמור לעשות זה למת ולכלה. והוא מצד מה משפט, כי אם לא יעשה הרי יהיה מוטל המת בבזיון, ותתגנה הכלה על בעלה. ומכל מקום אין זה משפט, והוא דבר ראוי לעשות, אבל אין זה משפט, רק שהוא ראוי, והוא כמו ממוצע בין דבר שהוא חסד ובין דבר שהוא משפט לגמרי. כי החסד שהוא עושה לו טוב, אף על גב שאינו ראוי כלל לזה. והמשפט שהוא מחוייב בכח משפט. ולפיכך דבר שהוא ראוי הוא ממוצע בין החסד ובין המשפט. ומפני כי אלו שלשה הם כוללים כל החלקים, לפי שהם דבר והפכו, והדבר שהוא ממוצע בין שניהם, ולפיכך אלו שלשה הם משלימים גם כן האדם בכל, לפי שאלו שלשתם הם כוללים כל הדרכים". וכן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג.], נתיב הצניעות פ"א [ב, קג:], ח"א לקידושין מ. [ב, קמא:], ועוד. וראה למעלה פ"ו הערה 92, פ"ט הערה 254, ופנ"ה הערה 88, ובסמוך הערה 77.

<> לא ברור מדוע כותב פעמיים [זה אחר זה] שבמדות אלו הקב"ה מנהיג עולמו.

<> לשונו באור חדש פ"ה [תתעד:]: "ג' המלאכים שבאו אל אברהם [בראשית יח, ב]... שהם כנגד ג' מדות שבהם השם יתברך מנהיג את העולם; דין וחסד ורחמים". ואודות שהשם יתברך מנהיג את העולם בדין חסד ורחמים, כן כתב להלן פס"ט: "המדות שהשם יתברך מנהיג בו עולמו, שהם החסד והדין והרחמים". ובנתיב האמונה פ"ב [א, ריא:] כתב: "כי דרכי השם יתברך הם נכללים בג' אשר רמז הכתוב עליהן [ירמיה ט, כג] 'כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ'... וזה כי החסד אשר השם יתברך עושה הוא חסד גמור. השני, מה שעושה השם יתברך משפט גמור. הג', מה שהשם יתברך מנהיג עולמו במדה שאינו חסד גמור, ואינו משפט גמור, רק הוא כמו בין החסד והמשפט, שאמר 'כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה'. ולפיכך אלו שלשה דברים כוללים הנהגת השם יתברך בעולם, כמו שבארנו... ובאלו ג' המדות, שהם משפט וחסד ומה שהוא כמו אמצעי, נכללו ביניהם כל המדות הטובות. כי יש מהם שהם חסד, ויש מהם משפט ודין, ויש מהם כמו ממוצע בין החסד והדין". וכן הזכיר בקצרה בתפארת ישראל פ"ט [קמב:], ובנצח ישראל פ"ה [צט:, קיב.]. ושם פמ"ז [תשפו:] כתב: "ואמר עוד [הושע ב, כא] 'וארשתיך בצדק ובמשפט בחסד וברחמים', כי אלו דברים שהם הצדק והמשפט והחסד והרחמים כוללים מדות השם, כאשר תדע דברים אלו מאוד". ובדר"ח פ"ו מ"ב [מו.] כתב: "ואלו ג' מדות [צדיק חסיד וישר] נזכרים אצל השם יתברך בהנהגת עולמו; 'כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ'. הרי לך כי הוא יתברך מנהיג עולמו בג' מדות הללו, והם הם שנזכרים כאן גם כן". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ.] כתב: "והבן מה שתקנו חכמים בברכת הזן 'בחן בחסד וברחמים', כי אלו ג' דברים הם נגד מדת השם יתברך אשר בהם מנהיג עולמו". ובח"א למכות יב. [ד, ב:] כתב: "מידותיו אשר הוא יתברך מנהיג בו עולמו הם שלשה, והם; החסד והרחמים והדין. ודבר זה בארנו כמה פעמים, כי באלו שלשה מדות מנהיג עולמו. וכבר בארנו זה בחבור גבורות ה' בפירוש [תהלים קטו, א] 'לא לנו ה' לא לנו'". וכוונתו לדבריו להלן ר"פ סד [ד"ה ועוד יש לפרש]. וראה למעלה פס"א הערה 183.

<> כמו שביאר למעלה [לאחר ציון 65 ואילך].

<> מקשה על עצמו, שאם הפסוק [תהלים קיג, ו] "המשפילי לראות" מלמדנו שהקב"ה "אינו עוזב את הפחותים והשפלים" [לשונו כאן], כיצד נפרנס את המשך הפסוק "בשמים ובארץ", הרי השמים והארץ אינם נבראים שפלים. והרד"ק [שם פסוק ה] עמד על קושי זה, וכתב: "כי הוא המגביהי לשבת על כל העליונים, ומשפיל לראות בתחתונים, בין בשמים ובין בארץ, כי כולם שפלים כנגדו" [הובא למעלה הערה 66]. וכן כתב המלבי"ם [שם], והמצודות דוד [שם פסוק ו]. אך המהר"ל מיישב באופן אחר, וכמו שמבאר.

<> פירוש - לא מדובר על השמים והארץ עצמם, אלא על כל הנבראים אשר הם נמצאים בשמים ובארץ, וביניהם יש גם נבראים פחותים ושפלים.

<> להלן [לאחר ציון 145] חזר על דבריו כאן ביתר הטעמה, וז"ל: "וכמו שהמזמור אשר לפני זה [תהלים פרק קיג] באו יודי"ן לחלק בין הפעולות, כי המזמור הראשון מיוסד כי הנהגת המציאות הוא בחמשה דברים; 'המגביהי', 'המשפילי', 'מקימי מעפר דל מאשפות ירים אביון', 'להושיבי עם נדיבים עם נדיבי עמו', 'מושיבי עקרת הבית אם הבנים'. ולומר כי באלו חמשה דברים יושלם הנהגה האלקית, כמו שהתבאר. 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 [מנחות כט:], וראוי שתהיה ההנהגה בחמשה דברים".

<> פירוש - הפסוק הראשון שבפרק התחיל בתיבת "הללויה" ["הללויה הללו עבדי ה' הללו את שם ה'" (תהלים קיג, א)], והפסוק האחרון שבפרק מסתיים בתיבת "הללויה" ["מושיבי עקרת הבית אם הבנים שמחה הללויה" (שם פסוק ט)].

<> פירוש - כאשר בהתחלה ובסוף יש תיבת "הללויה", זה מורה שבכל מעשיו יש הלל, כי ההתחלה והסוף כוללים את הכל. ובנצח ישראל פי"א [רעח.] כתב: "דבר שהוא על ענין שתחילתו טוב, וסופו טוב, אע"ג שבאמצע אינו טוב, נחשב כאילו היה טוב מראשיתו עד הסוף. לכך אמרו ז"ל [ב"ב קכח.] לענין פקח ונתחרש וחזר ונתפקח, דהוי כאילו היה פקח מראש ועד סוף". ֹואמרו חכמים [סוטה יד.] "תורה תחילתה גמילות חסדים, וסופה גמילות חסדים", וכתב על כך בח"א שם [ב, נח:]: "מה שהתורה תחלתה חסד וסופה חסד, הוא מפני שעיקר התורה הטוב, רק מצד האדם צריך דין ומשפט, ויותר טוב היה שלא היה מחלוקת ביניהם, ולא היה צריך לדין ומשפט. ולא היה אדם חוטא, ולא היה צריך לארבע מיתות בית דין... הרי כל כונת התורה אינו רק הטוב והחסד, לכך התחלת התורה בחסד... והסוף גם כן גמילות חסדים" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 231]. וכן אומרים בימים נוראים "אדם יסודו מעפר וסופו לעפר".

<> צרף לכאן דברי הגמרא [ברכות י.] "כל פרשה שהיתה חביבה על דוד, פתח בה ב'אשרי' [תהלים א, א], וסיים בה ב'אשרי' [שם ב, יב]". ותוספות [שם] כתבו: "כל פרשה שהיתה חביבה על דוד כו' – ואם תאמר, מאי כל הפרשיות, והא לא אשכחן שום פרשה אחרת שמתחלת ב'אשרי' ומסיימת ב'אשרי' אלא היא. ויש לומר, דלאו דוקא פתח ב'אשרי' וסיים ב'אשרי', אלא חתימה מעין פתיחה, כמו... הרבה פרשיות שמתחילות ב'הללויה' ומסיימות ב'הללויה'". ולפי דבריו כאן חביבות זו היא מחמת "שאין בכל מעשיו רק הלל".

<> אודות לשון חידוש הנאמר בעשיית נסים ["השם יתברך מחדש בעולמו"], הנה למעלה הקדמה שניה הערה 59 הובאו שני טעמים לדבר. וראה למעלה פס"א ציונים 71, 103.

<> כן כתב האמרי שפר [פירוש הנצי"ב להגש"פ], וז"ל: "'בצאת ישראל וגו''. עתה החל רעיון אחר בהשגחת ה' על ישראל, דבשיר הראשון היתה הכוונה על השגחת ה' בהליכות הטבע... דעד כה דיבר בהשגחת ה' על ישראל בהליכות הטבע, ועתה מדבר על מה שהרים ה' את ישראל ביציאת מצרים ברוח הקודש ובנסים נגלים, שהוא למעלה מן הטבע" [ראה למעלה פס"א הערה 121, ולהלן הערה 147]. לכך כל הפרק הזה הוא כפול, כי הטבע הוא מדריגה ראשונה, והנסים הם מדריגה שניה וכפולה, וכמו שיבאר להלן [לאחר ציונים 104, 149]. @**ומדבריו משמע**^ שרק המזמור הזה הוא כפול [ולא שאר מזמורי הלל]. ויש להעיר, שאמרו במשנה [סוכה לח.] "מקום שנהגו לכפול, יכפול", ופירש רש"י [שם] "לכפול - כל פסוק ופסוק, ונהגו כן מפני שיש פרשה שכולה כפולה; 'הודו' תחלה וסוף [תהלים קיח, פסוקים א, כט], 'יאמר נא' שלשה פעמים [שם פסוקים ב-ד], 'קראתי יה' 'ענני במרחב יה' [שם פסוק ה], 'ה' לי' 'ה' לי' [שם פסוקים ו-ז], 'טוב לחסות' 'טוב לחסות' [שם פסוקים ח-ט], 'סבבוני' 'סבוני' [שם פסוקים יא-יב], 'דחה דחיתני' [שם פסוק יג], 'ויהי לי לישועה' 'קול רנה וישועה' [שם פסוקים יד, טו], 'ימין ה'' 'ימין ה'' [שם פסוק טז]. 'לא אמות' 'ולמות לא נתנני' [שם פסוקים יז-יח]. 'פתחו לי שערי', 'זה השער וגו'' [שם פסוקים יט, כ]. אבל מ'אודך' [שם פסוק כא] ולמטה אינו כפול, והיינו דאמרינן לקמן [שם לט.] מוסיף לכפול מ'אודך' ולמטה". ושם [לט.] כתב רש"י: "מאודך ולמטה - כדפירישית לעיל שכל המזמור כפול מראשו ועד כאן". ומכך משמע שאף שאר מזמורי הלל הם כפולים, ולא רק מזמור קיד. ויש לומר, ש"כפול" להלן אינו כ"כפול" שלפנינו; ה"כפול" להלן פירושו שאותם מלים עצמן חוזרות על עצמן ["טוב לחסות" "טוב לחסות"], מה שאין כן "כפול" שלפנינו פירושו דרישא דקרא וסיפא דקרא חוזרות על אותו רעיון ["בצאת ישאל ממצרים, בית יעקב מעם לועז"]. ועוד יש לומר, שדברי רש"י מוסבים רק על מזמור קיח, ולא על כל מזמורי הלל.

<> לשונו למעלה פ"ג [ריג.]: "אמר הכתוב 'בצאת ישראל ממצרים בית יעקב מעם לועז'. הזכיר כי יצאו ישראל בשני חלקיהם; בשם 'יעקב', ובשם 'ישראל', כי בשניהם היו משועבדים במצרים. כי שם 'יעקב' נאמר על הפחות והשפל, והוא ענין החמרי שעליו נקראו בשם 'יעקב', מלשון עקב [בראשית כה, כו]. ושם 'ישראל' נקרא על שם הצורה שהיא חשובה, מלשון [בראשית לב, כט] 'כי שרית', וזה מבואר". ובנצח ישראל פנ"ז [תתצ.] כתב: "שם 'ישראל' יותר במעלה מן שם 'יעקב'". ומקורו בזוה"ק [ח"ב קעה:]. ובעוד שכאן מבאר ששם "יעקב" אינו מורה על מעלה וחשיבות, הרי בתפארת ישראל פל"ז [תקנב.] ביאר שאף שם "יעקב" מורה על קדושה [אם כי פחותה ממה שמורה שם "ישראל"], וכלשונו: "הקדושה האחת הם המצות, כי המצות הם קדושה לישראל. וקדושה שניה היא התורה השכלית, שזהו קדושה לגמרי, במה שהיא שכלית... ושתי שמות שיש לישראל; 'יעקב' ו'ישראל', הם כנגד אלו ב' קדושות. כי יעקב הוא הקדוש, שנאמר [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב'... ושם 'ישראל' שהוא שם השני, כנגד הקדושה השנית, שהיה מנצח את המלאך, כי המלאך אין לו רק קדושה אחת. ולכך אמר [בראשית לב, כט] 'כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל'; 'עם אנשים' מכח שם יעקב, שהוא קדושה אחת. ודבר זה כי היה ליעקב קדושת המצות. ושם 'ישראל' בו היה מנצח המלאך". וכן להלן [לאחר ציון 139] הביא את הפסוק "והקדישו את קדוש יעקב" להורות על קדושת יעקב. וכיצד "יעקב הוא הקדוש שנאמר 'והקדישו את קדוש יעקב'" עולה בד בבד עם דבריו למעלה ש"שם 'יעקב' נאמר על הפחות והשפל, והוא ענין החמרי שעליו נקראו בשם 'יעקב'", ועם דבריו כאן "שם 'יעקב' במה שהם אומה זאת בלבד". ויל"ע בזה. וראה להלן הערה 141.

<> "ממצרים... מעם לועז".

<> "בית יעקב &**מעם לועז**^".

<> כי "מעם לועז" מתפרש "עם שפת לשון אחר שאינו לשון הקודש" [רש"י תהלים קיד, א]. לכך אין בזה שום תיאור לאומה המצרית, אלא שאינם מדברים לשון הקודש. לכך תיאור סתמי זה רק מורה "שהם אומה בלבד".

<> "בצאת ישראל &**ממצרים**^".

<> כמבואר למעלה הערה 57. ולהלן בסוף הספר [ב"הלכות יין נסך ואיסורו"] כתב: "הנה דבר ידוע אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים אברים וגידין ובשר ופרצוף לאחד כמו השני, ואין חילוק ביניהם, אבל שלא יהיה שום חילוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל. ואף חכמי האומות מודים בזה שיש לאומות מחולקות לכל אחת ואחת מזל בפני עצמו, כמו שידוע מדבריהם. ואנו אין תולים החילוק הזה במזל וגלגל, אבל אנו אומרים שיש לכל אומה ואומה שר מיוחד, כמו שנזכר בכתוב [דניאל י, כ] 'שר פרס', 'שר יון' [שם], ובדברי חכמים הרבה. הרי כי האומות דביקים בכח מיוחד, וישראל דביקים בכח קדוש, הוא השם יתברך, אשר הבדיל אותם מן העמים ולקחם אליו. ואין ספק כי יש לאומות הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה מוכנים להתדבק בכח שלהם, ויש לישראל הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה דביקים בו יתברך. ולכך אף אם כל בני אדם מתדמים בדברים המורגשים והחצונים, מובדלים הם בכח פנימי". וכן כתב להלן פס"ז שרק בישראל דבק ענין אלקי, ולא באומות. וראה למעלה פ"ס הערה 337, וש"נ.

<> עניינו של שעבוד כפול זה מבואר היטב למעלה פ"ג [רו:], וז"ל: "כי היו מצרים גוברים על ישראל מצד עיקר צורתם שעליה נקראו בשם 'ישראל', וגם גוברים עליהם בצד אשר הם 'עם', ודבר זה במדריגת החומר. כי לכל אומה יש שני בחינות; האחד, מצד שהם עם בלבד, וזה במדריגת החומר. והשני, מצד שהם עם מיוחד, והוא במדריגת הצורה... ומצד כל אחד משני דברים אלו, מצד הצורה ומצד החומר, היו גוברים עליהם בענין מיוחד. כי מה שמוכן לו הצורה אינו מוכן לו החומר, ומה שמוכן לו החלק החמרי, אינו מוכן לו הצורה; כי יגיע לחומר דבר מצד שפלתו, דהיינו שהיו תחת רשותם, משועבדים לעבודתם. ויגיע לצורה דבר מצד חשיבותה, כי מצד חשיבותה יגיע להם קנאה והתנגדות והתגברות. וכאשר היו ישראל במצרים, היו תחת רשותם והיו עבדים למצרים, זהו דבר אחד. והיו מוסיפין עליהם ענוי, זה ענין שני. הנה העבדות מה שהם תחת רשותם בא להם מצד החמרי שבהם, אשר החומר הוא עבד תמיד, והוא תחת רשות אחר. ומצד הצורה, רצה לומר מה שהיו עם מיוחד עם ישראל, עם אלקי אברהם בפרט, ומזה הצד יבא להם העינוי, אשר היו גוברים עליהם מצרים בענוי, כי הצורות גוברות זו על זו, מתנגדות זו אל זו. ולכך נאמר לאברהם בברית בין הבתרים [בראשית טו, יג] 'ידוע תדע כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם'. הזכיר שני דברים; עבודה וענוי. מצד ענין החומר שבהן, ראוים להיות עבדים, ויהיו תחת רשות אחר, והם עבדים להם. ומצד ענין הצורה, היו מצרים גוברים עליהם ומשעבדים אותם בענוי. נמצא כי ישראל היו במצרים משועבדים בחלק החמרי ובחלק הצורה" [ראה למעלה פ"ס הערה 191].

<> לשונו למעלה פמ"ג [רמג.]: "במצרים עדיין לא היו ישראל לעם, שהרי לא היו לעם עד שיצאו... ולא קודם". 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, והיו ישראל יוצאים ונחשבים עם נולד מתחדש עתה". ובגו"א דברים פ"ב אות ח [מג.] כתב: "לא נעשו ישראל לעם עד שיצאו ממצרים". ובסוף דרשת שבת הגדול [רלא:] כתב: "ישראל לא היו מקודם לעם, כי 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". ובנצח ישראל פ"י [רנ.] כתב: "אם היה דבר זה נמצא בישראל, שהיו נחשבים אומה כמו שאר אומות זמן מה, ולא היה שם ה' נקרא עליהם להיותם אל השם יתברך לעם סגולה, אז היה אפשר לומר, כשם שהיו מתחלה, ולא היו אל השם יתברך, כך אפשר לומר שיסולק מהם אחר כך דבר זה, ולא יהיה נקרא עליהם שם ה', ויהיו כמו שאר האומות. אבל כאשר תראה כי ישראל לא היו לעם כלל קודם שיצאו ממצרים... ואז השם יתברך הוציא אותם משם, והיו אל השם יתברך. ואם כן לא היו ישראל בלא זה כלל, רק כאשר היו לעם נקרא שם ה' עליהם. לכך אין לומר שיהיה זה מסולק מהם כלל לומר שיהיו כשאר האומות, מאחר כי מצד בריאה שלהם הם אל השם יתברך, כאשר נראה בהם דבר זה, כי כאשר היו לעם אז מיד היו אל השם יתברך" [ראה למעלה פנ"ב הערת 179, 180, ופ"ס הערה 108, וש"נ]. @**ויש לשאול**^, שמבאר כאן שישראל נולדו ונעשו לעם ביציאתם ממצרים. אך בגמרא [ברכות סג:] אמרו "פתח רבי יהודה בכבוד תורה ודרש, 'הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם' [דברים כז, ט], וכי אותו היום ניתנה תורה לישראל, והלא אותו יום סוף ארבעים שנה היה". הרי שמבואר שהמלים "היום הזה נהיית לעם" היו צריכות להאמר על "אותו היום [שבו] ניתנה תורה לישראל", ואילו לפי דבריו כאן תמיהת הגמרא היתה צריכה להיות "וכי אותו היום יצאו ממצרים", כי יום יצ"מ הוא היום שישראל נעשו לעם, ולא יום שניתנה בו תורה. אך שאלה זו מתיישבת לפי מה שכתב בתפארת ישראל פכ"ה [שפ:], וז"ל: "כאשר יצאו ממצרים היו ישראל כמו התינוק היוצא ממעי אמו, שנולד בגופו [מדריגת הגוף]... ואין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף. ולפיכך צריך הספירה עד חמשים [יום], כי אז בא למדרגת התורה, שהיא שכל נבדל". א"כ, אף על פי שישראל נולדו ביצ"מ, זה היה רק לידת הגוף, אך לידת השכל היתה רק במתן תורה [הובא למעלה פנ"ב הערה 180]. @**אך קשה**^, שכאן מבאר שישראל זכו למדרגת "ישראל" כבר ביציאתם ממצרים, ועל כך נאמר [תהלים קיד, א] "בצאת ישראל ממצרים", וכיצד זה תואם לדבריו בתפארת ישראל הנ"ל שביצ"מ זכו רק למדריגת הגוף. ועוד יש להעיר מדבריו מתפארת ישראל פנ"ו [תתסד:], שכתב: "לא נקרא להם שם 'ישראל' עד סיני, שקבלו התורה, ואז נקרא להם שם 'ישראל' [ומוכיח כן מפרק גיד הנשה (חולין קא:)]... כי לא נקראו 'בני ישראל' רק בשביל התורה. ומורה זה כי 'בני ישראל' בגימטריא תר"ג, נגד תר"ג מצות בלא עשרת הדברות". ותוספות [חולין שם ד"ה לאחר] כתבו: "לא נקרא 'ישראל' עד סיני, דהיינו לענין המצות" [ראה פמ"ו הערה 117, פמ"ז הערות 84, 283, פנ"ד הערה 253, ופס"א הערה 137]. ולפי דבריו כאן ששם "ישראל" שהוזכר כאן מורה על מעלת ישראל הנבדלת, נמצא שישראל זכו למעלה זו בעודם במצרים, ולא רק במתן תורה. ויל"ע בזה.

<> ועל כך נאמר [תהלים קיד, ב] "היתה יהודה לקדשו וגו'". ואודות שהמלך הוא "ראש" ["שהוא ראש ונשיא לישראל"], כן נאמר [במדבר יד, ד] "ויאמרו איש אל אחיו ניתנה ראש ונשובה מצרימה", ופירש רש"י [שם] "ניתנה ראש כתרגומו, נמני רישא, נשים עלינו מלך". ולמעלה פמ"ב [קפא:] כתב: "יהודה שהיה רוצה לרדת שם [לים סוף] תחלה [סוטה לז.], זכה למלכות, כי המלך ילך בראש לפני העם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקט.] כתב: "המלכות, שהוא הראש". ושם בבאר השביעי [שפד:] כתב: "כי הנשיא או המלך, אשר הם על העם, נקראים 'ראש', שהם כמו ראש האדם". ובדרשת שבת הגדול [רט:] כתב: "המלך נחשב כמו ראש". ואמרו חכמים [שבת סא.] "הרוצה לסוך כל גופו, סך ראש תחילה, מפני שהוא מלך על כל איבריו". ובנצח ישראל פל"ז [תרפה:] כתב כן במיוחד ובמסוים על מלכות יהודה, וכלשונו: "כי מלכות יהודה נגד הראש, וכדכתיב [שופטים א, ב] 'יהודה יעלה בראש'". ובנתיב התשובה פ"ד [עב:] כתב: "דוד... היה המלך הראשון שהיה משבט יהודה, והוא ראוי שיהיה ראש וראשון לישראל" [הובא למעלה פמ"ב הערה 44]. ואודות ההבדל בין מלך ונשיא, כן כתב למעלה הקדמה שלישית [קמא.]: "ההפרש שיש בין הנשיא ובין המלך, כי הנשיא, העם תחתיו מצד מעלתו והתנשאות אשר יש לו, שלכך נקרא 'נשיא' מצד המעלה שיש לו, והוא מתנשא עליהם. אבל המלך מושל בעם, נבדל מן העם. ולכך מעלתו יותר גדולה מן הנשיא, אשר מצד מעלתו והתנשאות שלו בלבד ראוי להיות העם תחתיו, ואינו נבדל מהם... כי מעלת הנשיא שמפני התנשאו על העם הוא מנהיג העם, ומעלת המלך מצד שהוא נבדל מהם הוא מנהיג אותם".

<> כמו שנאמר [בראשית מט, י] "לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו וגו'", ופירש הרמב"ן [שם] "ענינו שלא יסור שבט מיהודה אל אחד מאחיו, כי מלכות ישראל המושל עליהם ממנו יהיה, ולא ימשול אחד מאחיו עליו. וכן לא יסור מחוקק מבין רגליו, שכל מחוקק בישראל אשר בידו טבעת המלך ממנו יהיה, כי הוא ימשול ויצוה בכל ישראל, ולו חותם המלכות". ולשון "בחירה" נאמר על כך, וכמו [תהלים עח, סח] "ויבחר את שבט יהודה". וכן [שם פסוק ע] "ויבחר בדוד עבדו ויקחהו ממכלאות צאן", ופירש הרד"ק [שם] "ויבחר בדוד עבדו... שלא יהיה מלך אחר לירושלים, אלא הוא וזרעו אחריו". וכן דוד אמר [דהי"א כח, ד] "ויבחר ה' אלקי ישראל בי מכל בית אבי להיות למלך על ישראל לעולם כי ביהודה בחר לנגיד וגו'".

<> לשון הרמב"ם [הלכות מלכים פ"א הלכות ז, י]: "כשמעמידין המלך מושחין אותו בשמן המשחה... ומאחר שמושחין המלך, הרי זה זוכה לו ולבניו עד עולם... ואין מושחין אלא זרע דוד".

<> לשונו למעלה פמ"ז [תקיב:]: "יש למלכות של ישראל בפרט כח אלקי, ולכך היו נמשחים בשמן הקודש, כי כח מלכות ישראל יש לו מדריגה אלקית". ובדר"ח פ"ו מ"ו [קכז:] כתב: "יש אל המלך מעלה אלקית בודאי... ולכך המלכים נמשחים בשמן המשחה [הוריות יא:]. ואם לא היה במלכות צד קדושה אלקית, לא היה ראוי שיהיו נמשחים המלכים בשמן של קדושה". ובנתיב התורה פ"י [תיא:] כתב: "כי הנמשח בשמן מקבל הקדושה, הוא השמן". ובנצח ישראל פ"ה [קט.] כתב: "כי דבר זה ידוע כי המלך הוא נבדל מכל העם... ולפיכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה, שהוא קדוש". ושם פ"מ [תשיז.] כתב: "כל דבר שנמשח הוא קדוש לגמרי". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] כתב: "כי הכתר נבדל מבעל הכתר... ולכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך הוא נבדל מן הכלל ג"כ... ולכך יש למלך בשביל זה מעלה אלקית, ולכך מושחים המלכים בשמן הקודש. והמעלה האלקית הזאת כמו שאמרנו הוא מה שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי פרטי" [ראה למעלה פמ"ז הערה 354 שהובאו מקבילות נוספות, וש"נ]. ואודות שמלכות בית דוד היא מלכות אלקית [לעומת שאר מלכיות], כן כתב בנצח ישראל פל"ה [תרנז:]: "מלכות בית דוד הוא מלכות אלקי, לא כמו שאר מלכות שהוא חול". וראה למעלה פמ"ז הערה 499.

<> ולא אמר "היה יהודה". וכן העירו הראב"ע [תהלים קיד, ב], הרוקח [על הגש"פ], השל"ה [מובא בהערה הבאה], מעשה נסים, ברכת השיר, ועוד.

<> לשון השל"ה [מסכת פסחים, ביאור ההגדה, אות טז]: "ואמר 'היתה' לשון נקיבה, כי אז ישראל נעשו בת זוג להקב"ה". ונראה שהמכוון הוא למדת מלכות, וכמו שכתב בברכת השיר: "אפשר לשון 'היתה' נקבה נגד מדת מלכות שזכה בה יהודה... לכן לאה קראתו [בראשית כט, לה] 'יהודה', רגל רביעי של מרכבה". ומדת המלכות נקראת "רגל רביעי" [רבינו בחיי דברים יז, טו].

<> פירוש הו"א זו - הקב"ה מחשיב את יהודה לקדוש.

<> נראה ביאורו, כי כל קדושה פירושה הבדלה, וכמו שכתב למעלה הקדמה שניה [סו.]: "ענין 'קדוש' נאמר על מי שהוא נבדל" [ראה למעלה פמ"ה הערה 45, וש"נ], לאמור שהדבר הקדוש הוא נבדל ממי שמקדשו, כי הקדוש הוא מרומם יותר ממי שמקדשו, ולכך הוא נבדל ממנו. לכך "דבר שהוא קודש אל האדם יותר במעלה מן האדם", דאל"כ, לא היה הדבר הקדוש נבדל מהאדם המקדישו.

<> דברים אלו מבוארים יותר למעלה בכת"י פמ"ב [תקיג:], וז"ל: "וזה שאמר 'היתה יהודה לקדשו' בלשון נקיבה, כי במה שהיה יהודה מקדש שמו יתברך, וירד לים תחלה [ילקו"ש ח"א רמז רלד], היה דבק יהודה בו יתברך כאשה המתקדשת לבעלה. ונעשה יהודה כל כך קדוש, כי המחובר לקדוש קדוש כמוהו [ב"ק צב:]. ולכך אמר לשון נקיבה, לומר שהוא מקבל הקדושה ממנו יתברך. וכן תמצא בקדושה תמיד [שמות לא, יג] 'כי אני ה' מקדישכם'. ולכך נאמר 'היתה יהודה לקדשו' בלשון נקיבה" [הובא למעלה פמ"ב הערה 59]. זו מעלת הקדושה שהיא לעולם באה מהקב"ה, וכמו שאומרים בפיוט "חמול על מעשיך" [תפילת ימים נוראים] "כי מקדישיך בקדושתך קדשת", וכמבואר למעלה פמ"ד הערה 153, ופמ"ה הערה 44, קחנו משם.

<> כי "אלקות" היא הנהגה וממשלה, וכמו שכתב הרמב"ן [בראשית טו, יח], וז"ל: "והוסיף [בראשית יז, ח] 'והייתי להם לאלקים', שהוא בכבודו ינהיג אותם, ולא יהיו בממשלת כוכב ומזל או שר משרי מעלה". ולהלן ר"פ סו כתב: "כאשר ראינו ביציאת מצרים שפעל השם נוראות גדולות מאוד, והוא בעצמו ובכבודו הוציאם ממצרים, אם כן ראוי שיהיה לפועל הזה תכלית, ויהיה תכלית חשוב כפי ערך הפעל אשר פעל השם למען אותו התכלית. וכאשר מצאנו בכתוב שתכלית היציאה הוא שיהיה לישראל לאלקים, וכדכתיב בתחלת היציאה [שמות ו, ז] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'... מוכח כי תחלת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלקים. ולפיכך יבאו הפרשיות כסדרן; דמתחלה הוציאם ממצרים, ואחר כך נתן להם י' דברות, והתחלתם [שמות כ, ב-ג] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים לא יהיה לך אלהים אחרים'. ואחר כך שאר דברות, ופרשת 'אלה המשפטים' [שמות כא, א]. כי מאחר שהוא לאלקים להם, צריכים לקבל את משפטיו, כי כל אלהים יש לו משפט במה שהוא אלהים... שודאי 'אלהים' נקרא המנהיג את העם, וכדכתיב [שמות לב, א] 'עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו', ואין הנהגה בלא משפט, שהמשפט הוא הנהגת העם" [ראה למעלה פ"ס הערה 30, וש"נ]. ואודות שהקב"ה הוא אלקי ישראל בפרט, כן כתב למעלה ר"פ מד [רס:]: "פירוש הכתוב [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', ופירוש 'אלקיך' בפרט, אף על גב שהוא אלקי כל הנמצאים, הוא אלקי ישראל בראשונה וביחוד, ואחר כך אלקי כל הנמצאות". @**ויש להעיר**^, כי כאן מחבר ומשוה בין אלקותו יתברך לממשלתו יתברך, שהואיל והקב"ה הוא "אלקי ישראל" בפרט, מתחייב מכך ממשלת הקב"ה על ישראל בפרט ["ישראל לממשלותיו"]. אך בתפארת ישראל פל"ז [תקלח:] חילק ביניהם [ד"אלקי ישראל" בפרט על ישראל, אך ממשלת הקב"ה אינה בפרט על ישראל], שכתב: "אלו האנשים מבינים כי אין חילוק בין אלקותו יתברך על ישראל, ובין אלקותו על הכל, וכמו שהוא יתברך אלקי הכל, כך הוא אלקי ישראל. ודבר זה טעות. כי מה שאמר הכתוב 'אנכי ה' אלקיך', רצה לומר שאני אלקיך בפרט, שהוא יתברך שמו חל על האומה הנבחרת בפרט. אף כי הוא אלקי הכל, אין נקרא שמו רק על האומה הנבחרת, ואין מלכותו רק על האומה הנבחרת. וזהו 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'. &**כי לא דבר הכתוב לענין הממשלה, כי דבר זה בודאי שהוא יתברך מושל על כל**^. רק כי הכתוב אומר כי על ישראל נקרא שמו, ומלכותו עליהם". הרי ש"אלקיך בפרט" לחוד, וממשלת הקב"ה לחוד. ויל"ע בזה.

<> כי מזמור זה עוסק בניסי יצ"מ, וכמבואר למעלה ציון 85.

<> כי יחס הנס לטבע הוא כיחס הנבדל לגשמי, "כי הטבע כח גשמי" [לשונו למעלה הקדמה שניה (נ:)]. ולמעלה הקדמה שניה [נג:] כתב: "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 בהמשך ההקדמה שניה [קח:] כתב: "כי אין ספק כי מעלת הנס הבלתי טבעי הוא יותר במעלה ובמדרגה מן הטבע". 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 הקדמה שלישית [קנא.] כתב: "דבר זה [קרי"ס] יותר ראוי ליחס אל השם יתברך, במה שפעל זה מתייחס אל השם יתברך יותר, לפי שאינו טבעי". 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 ס"פ כז [תנג:] כתב: "הנפלאות באים ממקום נסתר". 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". 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".

<> בפשטות כוונתו גם להמשך הפסוק "הירדן יסוב לאחור".

<> וכן המשך הפסוקים שם [תהלים קיד, ד-ח]: "ההרים רקדו כאילים גבעות כבני צאן, מה לך הים כי תנוס, הירדן תסוב לאחור, ההרים תרקדו כאילים גבעות כבני צאן, מלפני אדון חולי ארץ מלפני אלוק יעקב, ההופכי הצור אגם מים חלמיש למעינו מים".

<> כי הטבע הוא מדריגה ראשונה, והנסים הם מדריגה שניה, לכך המדריגה השניה [הניסית] נרמזה בכפילות הפסוקים. וכן כתב בנצח ישראל פמ"ט [תתו:]: "כי הדבר שהוא לפי הטבע החמרי הוא ענין אחד, ושלא כטבע הוא כפל, לכך היו דוקא הנחמות כפולות". ובח"א לב"ב עה. [ג, קיב.] כתב: "כי הדבר שהוא נבדל הוא כפול, כי הטבעי מעלה אחת, והנבדלת מעלה שניה" [הובא למעלה פכ"ו הערה 4]. ולמעלה [פכ"ד הערה 27, פנ"ו הערה 87, ופנ"ז הערה 12] נתבאר שהחומר מדריגה ראשונה, והצורה מדריגה שניה. ולהלן [לאחר ציון 149] כתב: "כל הדברים הנזכרים במזמור זה בא על שנוי הטבע ונסים שעשה בעולם. וכבר אמרנו כי כל נס נעשה למעלה מן הטבע, והוא במדריגה שניה".

<> צרף לכאן דבריו בגו"א דברים פ"ה סוף אות ג [קח:] לגבי שבת, שכתב: "כי השבת כפול בעולם הזה ובעולם הבא, ולפיכך כל ענין שבת כפול. מפני זה באו אזהרות שלו ["זכור" (שמות כ, ח) ו"שמור" (דברים ה, יב)] כפול". ובנצח ישראל פי"ט [תכה:] כתב: "כל המזמור הזה כפול; 'טוב להודות לה' ולזמר לשמך עליון' [תהלים צב, ב]. וכן [שם פסוק ג] 'להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות'. כל המזמור הזה כפול מפני שהוא מיוסד על עולם שהוא עולם כפול".

<> כשיצאו ממצרים, אלא רק בימי יהושע [יהושע ג, טז-יז], וכמבואר ברד"ק שם [תהלים קיד, ג]. ולשונו שאוב מדברי מדרש תהלים [מזמור קיד], שאמרו שם: "וכי מה טיבו של ירדן, ומה איכפת לו, וכי בירדן היו עומדין". וראה הערה הבאה.

<> לשונו בגו"א שמות פי"ד אות כז [רפו.]: "ובמדרש 'בצאת ישראל ממצרים הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור', מה ענין הירדן לכאן שאמר 'הירדן יסוב לאחור'. אלא גבירתה לקה, שפחה לקה עמה. הרי שאמר הירדן לקה בשביל שלקה הים שהוא גבירתה". ובדפוסי הגבורות השונים ציינו שמאמר זה נמצא במדרש תהלים מזמור קיד. אך המשל לגבירה ושפחה אינו נמצא שם, שאמרו שם: "הירדן יסוב לאחור. וכי מה טיבו של ירדן... אלא מכאן את למד שאם ברח ראש האומניות, ברחה כל האומנות. כיון שראה הירדן שברח הים, אף הוא ברח". ובגמרא [תענית כא:] הזכירו משל זה ביחס שבין ארץ ישראל לחוצה לארץ, שאמרו שם "איכא מותנא [דֶּבֶר] בארעא דישראל, גזר תעניתא [בבבל]. אמר, אם גבירה לוקה, שפחה לא כל שכן".

<> לשונו למעלה ר"פ מב [קעב.]: "'ויבקעו המים' [שמות יד, כא]. דרשו רז"ל [שמו"ר כא, ו] 'ויבקע הים' לא נאמר, אלא 'ויבקעו המים', כל מימות שבעולם נבקעו. וזה תבין ממה שבארנו לך, כי כאשר נבקעו המים אז היו ישראל מושלים לגמרי על הטבע, ונעשו קדושים נבדלים, והיו קדושים לה', כמו שהתבאר למעלה. ומפני זה היה קריעת ים סוף מצד המים בלבד לא מצד הים, כי ראוי שיהיו המים נבקעים ביום שביעי של פסח, ואז יצאו ישראל לגמרי להיותם מושלים על מדת המים, שהם חומרים בכללם, לכך כל המים בעולם נבקעו. ואילו לא נבקע רק הים, לא היה הממשלה לישראל רק על הים, ולא על כל מדת המים. אבל ישראל היו מושלים על כל המים, לכך כל המים שבעולם נבקעו". וכן ציין לדבריו כאן למעלה פ"מ [קכו.]. ודע, שלמעלה פ"מ [קלא:] כתב הסבר אחר לכך מדוע בקרי"ס כל המים בעולם לקו. ובעוד שבפרק מב ביאר שחומריות המים לקתה, הרי בפ"מ ביאר זאת מצד שכאשר היסוד [הים] לוקה, הכל לוקה עמו, וכלשונו: "על דעת רבותינו ז"ל [מכילתא שמות יד, כא] שכל המים בעולם נבקעו, שהים הוא יסוד אחד מן היסודות". ובגו"א שמות פי"ח אות א [ג:] כתב: "קריעת ים סוף היה נחשב בכלל העולם, כי הים הוא יסוד המים, ובשביל זה כל המים נבקעו. והיינו כשהיסוד נלקה, דהיינו הים, נלקו עמו כל המים, דומה כשהלב נלקה נלקו עמו כל האיברים, לפי שהלב הוא יסוד לכל האיברים, שכלם מקבלים כח ממנו, כן הים הוא יסוד, ש'כל הנחלים הולכים אל הים וממנו שבים ללכת' [קהלת א, ז], וכשנלקה הים נלקו עמו כל המים" [הובא למעלה פל"ד הערה 87, ופ"מ הערה 279]. וכן כתב קודם לכן בגו"א שמות פי"ד אות כז [רפה:], והובא למעלה פ"מ הערה 279. והמשל לשפחה וגבירתה מורה יותר על דבריו בפ"מ. וראה למעלה פמ"ז הערה 191, פנ"ח הערה 18, ופנ"ט הערה 80.

<> מהמשך דבריו מבואר שאינו מקשה רק מהרים וגבעות שהוזכרו בפסוק שלפנינו, אלא גם מהים והירדן שהוזכרו בפסוק הקודם. ומבאר שהפסוק "ההרים רקדו כאילים" עוסק ביצ"מ, אך הרד"ק והמלבי"ם [תהלים קיד, ד] ביארו שהפסוק עוסק במתן תורה.

<> "'ויוצאנו ה' ממצרים' [דברים כו, ח], לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף ולא על ידי שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו" [הגש"פ]. ובספר זה נתבארו ששה טעמים לכך; למעלה פנ"ב הביא שלשה טעמים: (א) ההוצאה לפעל הגמור יכולה להעשות רק ע"י מי שהוא עצמו בפעל הגמור. (ב) הפעולה המתייחסת בעצם להקב"ה אינה יכולה להעשות על ידי זולתו. (ג) יצ"מ כוללת כל הדורות, ולכך יכולה להעשות רק על ידי הקב"ה, שהוא יתברך כולל הכל. ולמעלה פנ"ה הוסיף עוד שלשה טעמים: (ד) ה' רצה בישראל שיהיו לו לעם ולעבדים, וזה דבר מיוחד לה' ומגיע לו יתברך, ולכך ה' פעל זאת בעצמו. (ה) הפועל יכול לפעול דבר שהוא תחת מדריגתו, ולכך מן הנמנע שמלאך יפעל את מדריגת היציאה, שהיא כמו מדריגת המלאכים. (ו) ישראל היו תחת רשות מצרים, ותחת מלאך של מצרים, ואין מלאך אחד נוגע ברשות מלאך אחר [ראה למעלה פנ"ב הערות 204, 214]

<> אודות שרק הקב"ה יכול לעשות נסים, כן ביאר למעלה פס"א [לאחר ציון 67], וכלשונו: "טובות בשנוי הטבע ושנוי מנהגו של עולם, אלו טובות אי אפשר לעשותם שום מלאך או שאר נברא, רק הוא יתברך... 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", ושם הערות 72, 76. וראה בסמוך ציון 127.

<> "מצד שהמים הם בלתי צורה, כי המים אין להם שלימות" [לשונו בהמשך].

<> לשונו למעלה פ"ס [לפני ציון 56]: "כבר אמרנו פעמים רבות כי המים לא נקראו בכתוב רק בלשון רבים, ופירשנו הטעם [למעלה פי"ח] בפסוק [שמות ב, י] 'כי מן המים משיתהו' כי הם חומרים, ואין אחדות רק בצורה". ועוד אודות שהמים הם חומריים וחסרי צורה, כן כתב בהרבה מאוד מקומות, וכמלוקט למעלה פי"ד הערה 49, פי"ח הערה 71, פ"מ הערה 108, ופמ"ב הערה 63.

<> מכאן משמע שהמים הם נעדרי צורה לגמרי. אך למעלה פי"ד [יא] כתב: "מפני מיעוט צורתם לא נאמר במים בריאה ויצירה בפרשת בראשית". ושם בהמשך [יד:] כתב: "המים אשר הם פשוטים ואין בהם צורה... אף לפי מיעוט צורתן, מכל מקום יש בהם מציאות מה". ומכך משמע שיש במים צורה מסויימת, רק שהוא "מיעוט צורתם". ויל"ע בזה [כן הוקשה למעלה פי"ד הערה 51].

<> אמרו חכמים [נדרים ז:] "כל מקום שהזכרת השם מצויה עניות מצויה", ובח"א שם [ב, א.] כתב: "כי עם שמו יתברך לא יוכלו הנמצאים המורכבים לעמוד, שאינם פשוטים. שכן כאשר בקע משה הים, בקע הים בשמו הגדול. וכתיב 'הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור'... כי עם שמו אינם יכולים הנמצאים כמו אלו לעמוד, וכיון שאין הנמצאים יכולים לעמוד, לכך כאשר הזכרת שם שמים מצויה שם עניות מצויה" [הובא למעלה פ"מ הערה 161, וראה פרק זה הערה 44]. ולמעלה פמ"ב [קפה.] כתב: "'והמים להם חומה מימינם ומשמאלם" [שמות יד, כב]. בארו ז"ל [מכילתא שמות יד, כח] למה צריך למכתב 'מימינם ומשמאלם', הוי למכתב 'והמים להם חומה מזה ומזה', כדכתיב [במדבר כב, כד] 'גדר מזה וגדר מזה'. ולפיכך פרשו ז"ל 'מימינם' בזכות התורה שנתנה מימין, 'ומשמאלם' בזכות התפילין, שהם משמאל... כי המים, שהם טבע, לא היו נדחים אלא בכח קדוש נבדל. ובשביל שהיה בישראל מעלה קדושה נבדלת, היו נדחים המים ועומדים זקופים. ולפיכך כתב 'מימינם ומשמאלם', שאין ספק כי הצד הימין מתיחס אל צד הקדושה מצד התורה שנתנה מצד הימין, והשמאל מצד התפילין. ולפיכך היו פועלים מצד הימין והשמאל להיות מעמידים המים, ופועלים במים. שכבר אמרנו כי כח קדוש נבדל היה פועל במים בודאי. ולכך אומר בזכות התורה, שהיא מצד הימין, ומצד השמאל התפילין, וזה היה פועל בים". ולמעלה פ"מ [צב.] כתב: "הכל מודים שקריעת ים סוף לא היה רק בשביל שהמעלה האלקית היתה פועלת בים, שיש לים טבע החומר בלבד, ונדחה החומר מפני המעלה הקדושה האלקית", ושם בהערה 117 נלקטו מקומות רבים שיסוד זה הוזכר. וראה להלן ציון 135.

<> לשונו בתפארת ישראל פל"ז [תקמו:]: "תבור וכרמל [הרים גבוהים (מגילה כט.)] אשר הם בעלי גשם היותר גדולים... שהם הגשמיים היותר גדולים בעולם הגשמי". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנג.] כתב: "אין דבר שיש לו גודל כמו הר, שיש לו גבעה גבוהה, ולפיכך מתיחס אל הגשמי בעבור גדולתו". וצרף לכאן מאמרם [סוכה נב.] "לעתיד לבא מביאו הקב"ה ליצר הרע ושוחטו בפני הצדיקים ובפני הרשעים. צדיקים נדמה להם כהר גבוה". וראה להלן הערה 124.

<> אמרו חכמים [במדב"ר א, ב] "'ישאו מדבר ועריו חצרים תשב קדר ירונו יושבי סלע' [ישעיה מב, יא]. לנשיא שנכנס למדינה, וראו אותו בני המדינה וברחו. נכנס לשניה, וברחו מלפניו. נכנס לעיר חריבה, וקדמו אותו והיו מקלסין אותו... כשבא הקב"ה לים ברח מלפניו, שנאמר [תהלים קיד, ג] 'הים ראה וינוס', וכן [שם פסוק ד] 'ההרים רקדו כאילים'. בא במדבר חרבה, קדמה אותו". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, ל:] הביא מדרש זה, וכתב: "ביאור מדרש זה, כי הישוב מפני שהוא מיוחד אל הדברים הגשמיים, ולכך הם נדחים מן השם יתברך, שהוא נבדל מן הגשמי לגמרי. והמדבר שהוא מסולק מן הדברים הגשמיים, לכך המדבר הוא מיוחד אל השם יתברך. ולכך כאשר ראה הים וינוס, כי כולם היו נדחים מפני שמו הגדול, כי אלו כולם הם דברים גשמיים. ולפיכך 'הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור ההרים רקדו וגו''. אבל המדבר היה מקבל כבוד השכינה, מצד שאין בו דברים הטבעיים הגשמיים, לכן ראוי ומוכן המדבר לקבל כבוד השכינה". ומעין כן כתב בתפארת ישראל פכ"ו [שצ:]. ואודות שהדברים הגשמיים נחרבים מפני הדברים הנבדלים, כן כתב למעלה פכ"ב [רפט:]: "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 למעלה פס"א הערה 145]. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנד.] כתב: "כי הבלתי גשמי מחלק הגשמי ומפרידו, שהוא גובר עליו עד שמחלקו". ובדר"ח פ"א מי"ג [שנד:] כתב: "כמו שתמצא כי כאשר מתחבר האדם אל העליונים אשר אינם עם הגוף יבא לו המיתה, כמו שאמר 'אלקים ראינו נמות', כי אין לאדם גשמי מציאות עם הנבדלים. וכך כאשר האדם הוא מתחבר להיות נהנה מדבר שהוא חלק שמים, חייב מיתה". ובנתיב התורה פ"ז [רצב:] כתב: "כי אין מציאות לדבר החמרי עם הנבדל... שאין אלו דברים יש להם מציאות וחבור יחד, ונדחה הפחות והחול מן אשר הוא קדוש. וכמו שאמר הכתוב 'אלקים ראינו מות נמות', וכי אלקינו הוא המיתה לאדם. אלא שאמר שאין לאדם להתחבר עם הקודש, והאדם, שהוא חול, נדחה" [הובא למעלה פכ"ב הערה 111].

<> לשונו למעלה פי"ד [יא]: "ידוע לכל משכיל כי הצורה דבר מקוים, ובמים אין קיום באשר הם נגרים ארצה. ומפני מיעוט צורתם לא נאמר במים בריאה ויצירה בפרשת בראשית, וזה ראיה על מיעוט היצירה בהם". ואודות שהצורה היא שלימות הדבר [לכך המים שהם נטולי צורה "אין להם שלימות"], כן כתב למעלה פנ"ו [לאחר ציון 86]: "החומר אינו רק התחלה, כי הצורה היא שלימות הנמצא... הצורה נקרא תכלית ושלימות", ושם בהערה 87 הובאו מקבילות נוספות ליסוד זה.

<> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תקנח:]: "הרים וגבעות, שהם גשמיים חמרים, ואין בהם הדקות, וזה מתייחס אל החומר". הרי חומריות המים היא מפאת היותם נעדרי צורה, וחומריות ההרים היא מפאת היותם בעלי חומר גס. ומצינו בקרבן פסח שני הפכים לכך, וכמו שכתב למעלה פ"ס [לאחר ציון 41]: "ודוקא שה [שמות יב, ה], ולא עגל, כי שה לדקותו נחשב אחד לגמרי... כי השה לדקות טבעו, ואיו בעל חומר גס ועב... ויש לו מזג דק, אינו חומרי... ומצותו בזכר [שם], ולא בנקיבה, כי האחדות הוא מן הצורה, והחילוק מן החומר". הרי שמעלת השה עומדת כנגד חומריות ההרים [דק מול גס], ומעלת הזכר עומדת כנגד חומריות המים [צורה מול נעדרי צורה].

<> בבאר הגולה באר הרביעי [תקנ:] הביא מדרש זה וביארו, ובתוך דבריו כתב [תקנז:]: "אמנם מה שאמר במדרש שהארץ נבראת מן העפר אשר תחת כסא הכבוד. רוצה לומר, כי התחלת הארץ הוא מצד שהוא יתברך מלך עולם, ומורה כסא כבודו על שהוא מלך, ואין מלך בלא אשר מולך עליו, כי אין עילה בלא עלול. ומצד הזה נבראת הארץ, שהוא עלול גמור, ומקבל מלכותו יתברך. ולפיכך אמר 'מן עפר שהוא תחת כסא הכבוד'. וקורא התחלת הארץ 'עפר', כי העפר הוא דק מאוד, ומפני שכל התחלה הוא דק, לכך קרא ההתחלה 'עפר'. ואמר כי התחלת הארץ הוא מתחת כסא הכבוד, כי במה שהוא יתברך מלך, ואין מלך בלא אשר הוא תחת מלכותו, והארץ היא מסוגלת לקבל מלכותו ולהיות תחת רשות העילה, במה שהארץ הוא עלול גמור. ומה שאמר מן הרגבים נעשו הרים וגבעות, רוצה לומר כי מצד שיש כאן התחלה שאינה דקה כל כך, ודבר זה רמז על החומר, שגם כן התחלתו מתחת כסא הכבוד... ולכך אמר 'ומן הרגבים שבה נעשו הרים וגבעות', שהם גשמיים חמרים, ואין בהם הדקות, וזה מתייחס אל החומר, ודי בזה לבאר".

<> "צרור - חתיכת עפר גסה, כמו [עמוס ט, ט] 'ולא יפול צרור ארץ'" [מצודות ציון ש"ב יז, יג].

<> כמבואר למעלה הערה 116.

<> יש להבין, שעד כה תלה את ניסת הים ורקידת ההרים בקדושתו יתברך, אך כאן עבר לעסוק במדריגת ישראל בצאתם ממצרים. ובמשפט זה גופא מצינו הרכבה זו, שכתב: "לכך מפני קדושתו [של הקב"ה] 'הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור'. וכל ענין הזה כי היה עלוי ישראל ביציאת מצרים". הרי שפתח בקדושתו יתברך, וסיים במדריגת ישראל. ומה ראה לעבור מקדושתו יתברך לעלוי שהיה לישראל בצאתם ממצרים. ונראה, שהואיל ואיירי באמירת הלל והודאה שישראל אומרים, לכך צריך להיות שמדובר בטובה שנעשתה לישראל, וכמו שכתב בנר מצוה [פ:]: "כי מה שחייב להודות ולהלל זהו כאשר נעשה לו נס בשביל הצלתו". לכך ביאר שאכן יש בכך טובה לישראל, שהיה לישראל עלוי ביצ"מ. וראה למעלה פמ"ו הערה 90, ולהלן הערות 164, 214.

<> אודות שביצ"מ ישראל קנו את מעלתם האלקית, כן נתבאר בספר זה כמה פעמים. וכגון, למעלה פל"ט [נ:] כתב: "כי כאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים יצאו מענין החמרי, כי מצרים נקראו 'חמורים', והיו ישראל גוברים עליהם, כאשר התבאר למעלה... שכל יציאת מצרים לא היה רק דבר זה; שיצאו ממצרים, החומר הגרוע והפחות". ולמעלה ר"פ מד [רסב:]: "המעלה הזאת שיש בישראל ענין אלקי שאין בכל הנמצאים. ולפיכך אמר ['אנכי ה' אלוקך] אשר הוצאתיך מארץ מצרים' [שמות כ, ב]. כי היציאה מארץ מצרים מורה שיש לישראל מעלה אלקית נבדלת מן הגשמית, וזה מוכח מפני שהוציא אותם מבית עבדים. שכבר התבאר כי העבד הוא חמרי, וכמו שאמרו חכמים [יבמות סב.] 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], 'עם הדומה לחמור'... ומה שהשם יתברך הוציא את ישראל מבית עבדים, היו יוצאים מן העבדות לקנות מעלה האלקית... ולפיכך אמר 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', שכל זה מורה שישראל קנו המעלה האלקית. ומאחר שקנו המעלה האלקית, ראוי שיתיחד שמו יתברך על ישראל בפרט, כמו שאמר 'אנכי ה' אלקיך', כי הם ראוים לו יתברך". ולמעלה פמ"ה [שנא:] כתב: "בפרשת ציצית נאמר [במדבר טו, מ-מא] 'ועשיתם את כל מצותי והייתם קדושים וגו' אני ה' אשר הוצאתי אתכם וגו''. זכר יציאת מצרים, מפני שאמר [שם פסוק לט] 'וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם', אמר שראוי לכם לעשות כל המצות, שאתם ראוים לזה מצד ש'הוצאתי אתכם מארץ מצרים'. כי מאחר שיצאו מארץ מצרים, שזהו הוראה על מעלה עליונה, ומפני זה ראוי לכם לקיים מצות ה', שכל מצות ה' הם מצות אלקיות, אשר שאר אומות מצד הגשמי והחומרי שבהם אין ראוים למצות אלקיות, שהם דרכי ה', רק ישראל מצד מעלתם האלקית שקנו כשיצאו ממצרים... שאין ישראל כמו שאר אומות, שאין ראוי להם המצות האלקיות, שלא יתחברו דברים אלקיים אל דברים החמרים. אבל ישראל שהוציאם ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה, נראה כי ישראל נבדלים מענין החומר, שהרי הוציאנו ממצרים על ידי שנוי הטבע, ולפיכך ראוים אנחנו לעדות וחקים ומשפטים אלקיים, אשר אין ראוים לכל האומות". ולמעלה פ"ס [לאחר ציון 331] כתב: "כי בליל היציאה לקח הקב"ה את ישראל אליו, וקנו מדריגתם העליונה". וראה שם הערה 332 שהובאו מקבילות נוספות ליסוד זה.

<> לשונו למעלה פ"מ [צא:]: "וכן ישראל, מפני הענין האלקי שקנו ישראל ביציאת מצרים, נדחה הים ונעשה יבשה". ולמעלה פמ"ה [שמ.] כתב: "המעלה העליונה שזכו ישראל ביציאת מצרים שהיו נבדלים מן ענין החומר... וישראל זכו למעלה האלקית ביציאת מצרים, שהיו מתעלים על החומר". הרי שמעלת ישראל שקנו ביצ"מ היא סבה לקריעת ים סוף.

<> יבאר כי רישא דקרא "מלפני אדון חולי ארץ" מבארת את רקידת ההרים והגבעות, וסיפא דקרא "מלפני אלוק יעקב" מבארת את ניסת הים והסבת הירדן אחורנית. ובאוצרות ההגדה [תרפט:] הביא הרבה מפרשים המבארים באופנים שונים את שני חלקי הפסוק.

<> מבאר "חולי ארץ" מלשון עושה ארץ. וכן ביאר רש"י [תהלים קיד, ז]. וראה להלן הערה 138.

<> פירוש - העבד אינו משותף עם אדונו. וכן אמרו חכמים [שבת פט.] "כלום יש עבד שנותן שלום לרבו", ובבאר הגולה באר הרביעי [תסח:] כתב: "השלום מורה על השתוף, ואין עבד נותן שלום לרבו, מפני כי אין לעבד שתוף עם רבו". ובנצח ישראל פמ"ב [תשכט.] כתב: "כי העבד הוא נבדל מן האדון, ואין לו שתוף עמו". ובהקדמה לאור חדש [קטו:] כתב: "כי העבד נבדל מן אשר הוא עבד אליו". ובח"א לב"ב נח. [ג, פב:] כתב: "משפט עבד שהוא נבדל מן אדון שלו, במה שזה עבד וזה אדון לו. ואין מתקשר העבד עם האדון שלו... רק הם נבדלים בלתי משתתפים". @**ויש להעיר**^, שבהרבה מקומות כתב שיש צירוף בין האדון לעבד. וכגון, למעלה פל"ו [תרנו.] כתב: "המשועבד יש בו צירוף, שהוא מצטרף אל אשר הוא אדון לו, משעבד בו. ומי שהוא בן חורין עומד בעצמו, אין לו צירוף כלל, רק עומד בעצמו". ולמעלה פנ"א [לאחר ציון 36] כתב: "העבד אינו עומד בעצמו, ויש לו צירוף אל זולתו, הוא האדון". וכן כתב למעלה פכ"ו [תכח:], ולמעלה פמ"ו [תיא:]. ולהלן פס"ז כתב: "כי לשון 'אלקי אלהים' [דברים י, יז] משמע צירוף, אחר שהוא אדון לנמצא ההוא. ואלו שני דברים, האדון ומי שהוא אדון לו, הוא ענין צרופי". ובגו"א שמות פט"ו אות כב [שה.] כתב: "מקדש של מטה בשם א"ד הכין אותו, כי מקדש של מטה במה ששכינתו למטה עם הנמצאים מצטרף הוא יתברך אל הנמצאים, והוא אדון להם. לכך אמר 'מקדש א"ד כוננו ידיך' [שמות טו, יז], שם א"ד, והוא לשון אדנות, כי האדון מצטרף אל העבד... ומקדש של מטה פעל אותו שם א"ד, כי בו יש לו צירוף אל הבריות למטה". ובתפארת ישראל פי"ט [רפט:] כתב: "כי האדון מצטרף ומתחבר אל אשר הוא אדון לו, ואינו נבדל הימנו". ובנתיב התורה פט"ז [תרנו:] כתב: "השם יתברך אמר לאדם שיהיה עובד אל השם יתברך, והעבד יש לו צירוף אל האדון, והאדון יש לו צירוף וחבור גם כן אל אשר עבד אליו". ובאור חדש פ"ו [תתריח:] כתב: "כי האדון והעבד יש להם חיבור ביחד, שהוא אדון עליו, והעבד הוא עבד לו" [הובא למעלה פמ"ו הערה 194, ופנ"א הערה 37]. וכיצד שתי מגמות הפוכות אלו עולות בקנה אחד. @**ויש לומר**^, שבכמה מקומות הדגיש ששני הדברים אמת. וכגון, בנצח ישראל פכ"ג [תפג.] כתב: "כי כאשר האדם הוא עלול מן העלה יש לו ב' בחינות; הבחינה האחת, כי במה שהוא עלול, הנה הוא נבדל מן העלה, וראוי שיקבל יראתו ופחדו עליו. והבחינה השניה, כי אין ספק כי העבד יש לו צירוף אל אדון שלו". ושם פמ"ב [תשכט.] כתב: "כי כבר התבאר כי יש שתי בחינות שיש לעלול עם העלה; הבחינה האחת, כי במה שהעלול הוא מן העלה, יש כאן צירוף העלה אל העלול, כמו צירוף בן אל האב, ובבחינה זאת יש כאן צירוף גמור. הבחינה השניה, כי במה שזה עלה וזה עלול, העלול הוא נבדל מן העלה, כמו העבד שהוא נבדל מן האדון". הנך רואה שכאשר עסק בשתי בחינות אלו שבין העלול והעלה, פעם אחת [נצח ישראל פכ"ג] נקט בעבד כדוגמה לצירוף שביניהם, ופעם אחרת [שם פמ"ב] נקט בעבד כדוגמה להבדל שביניהם. והביאור הוא שמצד עצמם אין שיתוף בין האדון לעבד, אך מצד שהעבד הוא המקבל את אדנות רבו עליו, בודאי שיש השתתפות בין העבד לרבו, שהרי אין אדון ללא עבד. וכן כתב גם ביחס של עבד לאדונו בנצח ישראל פכ"ג [תפג:], בביאור הדעה [ברכות לא.] שאין עומדין להתפלל אלא מתוך שמחה של מצוה, וז"ל: "כי אין ספק כי העבד יש לו צירוף אל אדון שלו... צריך לעמוד מתוך שמחה של מצוה... שהעבד יש לו צירוף אל האדון, והוא עבד לאדון הכל, וזהו צירוף וחבור אל העלה יתברך. לכך יש לעמוד מתוך שמחה של מצוה, ששמח בשביל שהוא עבד &**מקבל גזירותיו ומצותיו עליו**^". וכן עולה מדבריו ביחס של רב ותלמיד; בח"א לכתובות צו. [א, קס.] כתב: "שתי בחינות יש לתלמיד אל הרב; הבחינה האחת שהתלמיד יש לו צירוף אל הרב, כמו האב והבן שגם להם יש צירוף ביחד. ובחינה שנית, וזה שזה הרב וזה תלמיד, לכך הוא נבדל ממנו". ובגו"א שמות פי"ז תחילת אות ב [שמג.] ביאר להדיא מצד מה התלמיד מצטרף לרבו, וכלשונו: "התלמיד מצטרף אל הרב, שהוא תלמידו, כי &**אין רב בלא תלמיד**^". הרי שהתלמיד נבדל מרבו בעצם, אך משותף עם רבו בקבלתו. וראה הערה הבאה.

<> דבריו יוטעמו במיוחד לפי מה שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקנא.], וז"ל: "כי העולם הזה שהוא עלול מן העילה הוא השם יתברך, יש לעלול הזה שתי בחינות; הבחינה האחת, מפני שהוא יתברך עילה, לכך יש לו לעלול חבור וקירוב אל העילה, כמו שיש לבן חבור וצירוף אל האב שבא ממנו, וכך השם יתברך שהוא עילה אל העולם, יש אל העולם קירוב אל העילה. הבחינה השנית, מצד שהשם יתברך עילה, והעולם הוא עלול, בודאי העילה הוא נבדל מן העלול, שזה עילה וזה עלול. ואלו שתי בחינות שהם מחולקות הם בעולם בכלל, והשמים שהם עלולים יש בהם הבחינה הראשונה, שיש להם קירוב וחבור יותר אל השם יתברך, מצד שהוא יתברך עילתם. והארץ יש לה הבחינה השנית, שהשם יתברך נבדל מהם מצד שהוא יתברך עילה, והעולם הוא עלול" [הובא למעלה פכ"ג הערה 75]. הרי ביחס הכפול הקיים בין אדון ועבד ועלה לעלול [הבדלה וצירוף (כמבואר בהערה הקודמת)], הארץ במיוחד ובמסוים מורה על ההבדלה הקיימת ביניהם.

<> כמבואר למעלה הערה 120.

<> כמו מה שנאמר על הרים וגבעות [תהלים קיד, ו] "ההרים תרקדו כאילים גבעות כבני צאן".

<> אודות שקרי"ס נחשבת ביטול לים [ולא רק שנוי מסוים], כן כתב למעלה פ"מ [קכד.]: "ועוד יש ענין גדול בקריעת ים סוף, שאף אם היו המכות במצרים ביאור ובארץ, אינה דומה לקריעת ים סוף, שהוא בטול אל הים... והוא יסוד אחד מן היסודות, שהוא יסוד המים". ובגו"א שמות פי"ד אות כז [רפו.] כתב: "וראיה לזה שהים נתבטל כחו כאשר נקרע, כדכתיב [שמות יד, כז] 'וישב הים לפנות בקר לאיתנו', משמע שבתחלה לא היה באיתנו". וכן מבואר למעלה פנ"ח הערה 18, ופנ"ט הערות 60, 78, 80.

<> כפי שנאמר ברישא דקרא "מלפני אדון חולי ארץ", ו"חולי" פירושו עושה, כמבואר למעלה הערה 132. וצרף לכאן דבריו באור חדש פ"ו [תתריד:], שכתב: "השם המיוחד בד' אותיות... ממנו הם ניסים ונפלאות בעולם. ושם א"ד בו מנהיג עולם הטבע, כמו האדון שהוא מושל ומנהג כסדר שלו. ולכך אצל שם א"ד כתיב תמיד 'אדון כל ארץ', שכך כתיב [תהלים קיד, ז] 'מלפני אדון חולי ארץ', [שם ח, י] 'ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ', כי השם הזה, הוא שם א"ד, בו מנהיג הטבע... ואברהם הוא שהיה מקבל אדנותו וקרא אותו 'אדון', כדאיתא בפרק קמא דברכות [ז:] עד שבא אברהם לא היה אדם שקראו 'אדון', עד שבא אברהם וקראו 'אדון', שנאמר [בראשית טו, ב] 'א"ד אלקים מה תתן לי'. והאדון הוא 'אדון הארץ', ולפיכך נתן הארץ לאברהם בשביל זה שהיה מקבל אדנותו יתברך" [הובא למעלה פמ"ו הערה 177]. לכך ברי הוא שרישא דקרא ["מלפני אדון חולי ארץ"] יכולה להסביר שנוי מסוים, אך לא "שנוי הים לגמרי עד שלא נמצא", כי זו חריגה גמורה מהנהגת הטבע.

<> יעקב.

<> לשונו למעלה פמ"ד [שטז:]: "אבל יעקב היה קדוש ונקרא 'קדוש', שנאמר 'והקדישו את קדוש יעקב ואת אלקי ישראל יעריצו'... וכן תקנו ג' ברכות ראשונות של שמונה עשרה ברכות; ברכה ראשונה 'מגן אברהם' נגד אברהם, שניה 'מחיה המתים' נגד יצחק, שחיה מן עקידתו... יעקב, שהיה קדוש, תקון 'האל הקדוש'". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פס"ז כתב: "שהיה אצל יעקב וכמעט שהיה בטל החומר אצל הצורה האלקית, וכמו שנתבאר למעלה... מעלת יעקב... ולפיכך אמרו בפרק השוכר את הפועלים [ב"מ פד.] שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון... שהיה יעקב נבדל במעלתו מענין החומר עד שקדוש יקרא לו, היה מקבל הצלם האלקי בשלימות, והיה שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון, שנברא בצלם אלקים". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ס.] כתב: "דע כי מעלת יעקב מעלה נפרדת ומיוחדת מאוד, ידוע לחכמים ולמשכילים בחכמה שהיה קדוש ונבדל מכל עניני העולם. ולפיכך נאמר אצלו [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב', נקרא השם יתברך 'קדוש יעקב' על שם שהיה יעקב הקדוש והנבדל, ודבר זה ידוע למשכילים בענין יעקב... כי יעקב קדוש נבדל במעלתו, והנבדל הוא אחד בודאי, לפי שהוא שכל בלבד". ושם פל"ג אות טז [קסג:] כתב: "תדע מעלת יעקב שהוא אלוה בתחתונים, כי מעלתו שהוא קדוש נבדל מעניני הגוף, ולכך נאמר 'והקדישו את קדוש יעקב', וכל קדוש יש לו מעלה נבדלת מן הגוף, ובשביל זה הוא אלוה בתחתונים". ושם פל"ז אות ט [רט:] כתב: "התולדות שהם מתייחסים ליעקב הם תולדות נבדלים מן העריות, שיעקב נקרא 'קדוש', דכתיב 'והקדישו קדוש יעקב'. וכל מקום שתמצא 'קדושה' הוא פרישה מן הערוה, כמו שפירש רש"י בפרשת קדושים [ויקרא יט, ב]". ושם במדבר פכ"א אות לג [שנב:] כתב: "השלשה יורה על מעלת ישראל, שהם מובדלים מן הגשם, וכחם בלתי גשמי. ולפיכך היה יעקב, שנקרא 'קדוש'... הוא היה שלישי לאבות... שהמספר הזה מורה על בלתי גשמי. וזה כי שני קצוות הוא התפשטות הגשם, אמנם האמצעי בין שני הקצוות הוא השלישי, אין לו התפשטות הגשם". ובח"א לשבת קיח. [א, נד:] כתב: "מדת יעקב הוא השבת, ורמזו ז"ל דבר זה במה שאמרו [ב"ר עט, ו] 'ויחן את פני העיר' [בראשית לג, יח], מלמד שנכנס עם דמדומי חמה וקבע תחומין לעיר. ובארנו כי הקדושה שהיא בעולם הוא יום השבת, שקידש אותו [בראשית ב, ג]. והקדושה הוא מדת יעקב כמו שנתבאר פעמים הרבה, כדכתיב [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב'". ובח"א לב"מ פד. [ג, לה.] כתב: "כי יעקב היה קדוש נבדל מן החומרי לגמרי, עד שהיה קדוש, ודברים אלו מבוארים במקומות הרבה מאוד". ובח"א לזבחים קיח. [ד, עב:] כתב: "ויעקב היה קדוש ונבדל ביותר מכל האבות". ובח"א לנדה יג. [ד, קנג:] כתב: "מזה תבין שלא ראה יעקב קרי מימיו [יבמות עו.]... ודבר זה מפני שיעקב היה כולו קדוש לה', ולא היה נוטה לכוחות החיצונות כלל, שהרי לא יצא ממנו דבר זר כמו שיצא מאברהם [ישמעאל] ומיצחק [עשו]". וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ו [רז:], תפארת ישראל פ"כ [ש:], שם פל"ז [תקנג. (הובא למעלה הערה 87)], נצח ישראל פמ"ד [תשנה:], נר מצוה [סה:], ח"א לסוטה לו: [ב, עג:], ח"א לסנהדרין קה: [ג, רמז.], ועוד [הובא למעלה פמ"ד הערה 221].

<> הובא בתחילת ההערה הקודמת. וראה למעלה הערה 87 מה שנתקשה שם מדבריו כאן.

<> לשונו למעלה פי"ד [יא]: "כי הצורה דבר מקוים, ובמים אין קיום באשר הם נגרים ארצה". ובח"א לחולין קלט: [ד, קטז.] כתב: "המים הם חמריים, ואין בהם צורה כלל, למי שיבין ענין המים ומדריגתן. כי הצורה הוא דבר מקוים, ואילו המים דבר נגר ונמס, ולכך הם חמריים לגמרי". וראה הערה הבאה.

<> לשונו בח"א לנדה לא. [ד, קס.]: "כי המים הם חמריים ביותר, עד שאין בהם צורה כלל. ואין דבר שהוא רחוק מן הצורה כמו המים. ויורה זה שם 'מים' שהוא לשון רבים בכל מקום, ולא תמצא בהם לשון יחיד בשום מקום. וזה מפני כי היחוד הוא בצורה, ואילו המים רחוקים מן הצורה, ולפיכך אין בהם אחדות, ולא יקראו רק בלשון רבים. וכמו שמורה על זה השם, כך מורה עליהם מהות שלהם, שהרי אין המים דבר מקוים, והם נגרים ונשפכים, כדכתיב [דברים טו, כג] 'על הארץ תשפכנו כמים', ואין לך דבר נשפך ונמס יותר מן המים, דכתיב [יהושע ז, ה] 'וימס לבב העם ויהי למים'". ובבאר הגולה באר הרביעי [תכג:] כתב: "המים הם בעצמם דבר של אפיסה, כדכתיב 'וימס לבבינו ויהי למים', 'על הארץ תשפכנו כמים', ואין המים דבר מקוים" [הובא למעלה פי"ד הערה 49]. ורבינו בחיי [שמות ז, יב] כתב: "'וימס לבב העם ויהי למים', שאין הכוונה מים ממש, אלא שנתרכך לבם כדבר הנתון במים".

<> לשון רש"י [תהלים קיד, ז]: "חולי ארץ - המחולל ארץ, יו"ד יתירה בו, כמו 'מגביהי' 'משפילי' ו'ההפכי'". אך המהר"ל יבאר טעם משלו לדבר. וראה למעלה הערה 63.

<> כי "חולי ארץ" הוא טבעי, ו"ההופכי הצור אגם מים" הוא נסי, וכמו מבאר והולך.

<> כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 63]: "ונראה כי מפני שהיו"ד בסוף הוא המשך המלה, שצריך להמשיך האות. וכדי לחלק בין אלו חמשה דברים אשר בין [תהלים קיג, ה] 'מגביהי' ובין [שם פסוק ו] 'משפילי', ובין [שם פסוק ז] 'מקימי' ובין [שם פסוק ח] 'להושיבי', ובין [שם פסוק ט] 'מושיבי', באו חמשה יודי"ן, כי בהמשך התיבה נעשה חלוק ביניהם בלשון".

<> נראה שחסרות כאן התיבות "על הנהגת המציאות".

<> למעלה לאחר ציון 66. ולמעלה לאחר ציון 77 כתב: "לכן עושה חילוק ביניהם בהמשך היודי"ן. שאחר שאמר 'המגביהי לשבת' 'המשפילי לראות', כי השגחתו בכל היא, ומנהיג עולמו בשלשה דברים, והם, החסד והדין והרחמים, הרי יש כאן חמשה דברים שבהם יושלם ההנהגה; האחד, שהוא יכול על הכל, אף על הגבוהים... וזה 'המגביהי לשבת', שיושב בגבהי מרומים להנהיג כל הנמצאים. השני, כי אינו עוזב את הפחותים והשפלים, וזהו 'המשפילי לראות'... ואחר כך זכר שלש מדות שבהם הקב"ה מנהיג עולמו, והוא החסד והדין והרחמים, כמו שהתבאר. ולכך מחלק ביו"ד המשך בין כל אחד ואחד".

<> מעין מה שכתב למעלה פס"א [לאחר ציון 115]: "ולמה אמרו הלל. ומתרץ, מפני שיש בו חמשה דברים. כלומר, הלל זה יש בו חמשה דברים כוללים אשר היו בעולם... ודבר זה מפני שהקב"ה ברא עולמו בה', שנאמר [בראשית ב, ד] 'בהבראם', בה"א בראם [מנחות כט:]... ובשביל זה היה מקבל העולם מעלה אלקית רוחנית, בשביל שנברא העולם בה"א... והם חמשה דברים אלו שהם בעולם". אמנם למעלה מדובר בחמשה דברים מעל לטבע [יצ"מ, קרי"ס, מ"ת, תחה"מ, וחבלי משיח], ואילו כאן מדובר על הנאמר בפרק ראשון של הלל [תהלים פרק קיג], העוסק בהנהגה טבעית [כמבואר למעלה לאחר ציון 84].

<> פירוש - במזמור זה כל הפסוקים נאמרו בכפל לשון ["בצאת ישראל ממצרים בית יעקב מעם לועז", "היתה יהודה לקדשו ישראל ממשלותיו" וכיו"ב].

<> לאחר ציונים 84, 104. וראה למעלה הערה 86.

<> למעלה [לאחר ציון 104].

<> כמבואר למעלה הערה 109.

<> פירוש - במזמור זה אין צורך בחמש אותיות יו"ד נוספות [לעומת המזמור הקודם], אלא מספיקות שתים בלבד, כי בפרק זה מדובר על מעלת ההנהגה הנסית, ומעלה זו היא מדריגה שניה. מה שאין כן בפרק הקודם, שהעוסק בהנהגת הקב"ה בעוה"ז שנברא באות ה"א, לכך היה צורך בחמש אותיות יו"ד נוספות.

<> מצוי שמדגיש שאין ספק בפירושיו, ובדרך כלל כותב כך כאשר רומז לחכמת הנסתר. וכגון, למעלה פ"ט [תנז:] כתב: "שהם [חז"ל] העמיקו בדברי חכמה... לא יסופק בדבריהם". ולמעלה פכ"ג [שלו.] כתב: "והבן הדברים הגדולים האלו, ואין ספק בפירוש זה כאשר תבין דברי חכמה. ומי שלא ידע בדברי חכמים מסתפק בפירוש זה, אבל למבין אין ספק בפירוש זה, וברור הוא מאוד". ולמעלה פכ"ה [תיב.] כתב: "ודברים אשר התבארו בזה הפרק, אם תבינם תדע כי הם דברים ברורים, ואין ספק באמיתתם". ולמעלה פל"ט [כד.] כתב: "והבן הדברים האלו מאוד מאוד, כי כאשר תבין אלו דברים לא יהיה ספק לך באמתות אלו דברים אשר נתבארו". ושם בסוף הפרק [נט:] כתב: "והבן זה מאוד כי הוא נכון, ואין בו ספק למבינים". ולמעלה פמ"א [קסא.] כתב: "ואין ספק באמתת אלו הדברים למי שיבין דברי אמת". ולמעלה ס"פ מה [שסא:] כתב: "ודברים אלו ברורים, ואין ספק בהן למי שיודע דרכי החכמה". ולמעלה פנ"ד [לאחר ציון 300] כתב: "כך פירשו חז"ל פסוקים אלו, והוא הנכון, וכל איש משכיל מודה לפירוש דברי חכמים, כי הם לפי החכמה". ולמעלה פנ"ח [לאחר ציון 53] כתב: "וזה אמתת פירוש זה, ואין ספק בו". @**ואודות שראוי**^ שהדברים יהיו ברורים בלא ספק, כן כתב בדר"ח פ"א מט"ז [שפה.], וז"ל: "בא לתת מוסר לאדם, שיהיו כל עניניו ברורים, עד שאין ספק בהם. כי כאשר יש במעשיו אשר עושה ספק, לא נקרא בעל שכל, כי השכל לכל ענינו ברור בלתי ספק. ועל הכסיל אומר [קהלת ב, יד] 'הכסיל בחושך הולך', אבל האדם שירצה להיות בעל שכל, יהיו דבריו בבירור. ואם יצא האדם חוץ ממדה זאת, כאילו הוא יוצא מגדר מה שהוא אדם בעל שכל". ושם פ"ו מ"ז [קצ:] כתב: "דבר זה ראוי אל השכל שלא יהיו דבריו בערבוב. וכזה אמרו בפרק כיצד מעברין [עירובין נג.], אמר רב יהודה אמר רב, בני יהודה שהקפידו על לשונם, נתקיימה תורתן בידם. בני גליל שלא הקפידו על לשונם, לא נתקיימה תורתן בידם, עד כאן. והטעם הזה מבואר, כי עירוב לשון מביא עירוב השכל". ובנתיב התורה פ"ח [שמב:] כתב: "כל שכל הוא מבורר לגמרי, שזה ענין השכל שהוא מבורר" [הובא למעלה פי"ח הערה 69]. וראה למעלה פל"ט הערה 70, ופמ"א הערה 112.

<> ורש"י [שם] כתב: "למעינו מים - וי"ו יתירה כמו וי"ו של [תהלים קד, כ] 'חיתו יער'".

<> פירוש - להמשיך את הגיית תיבת "למעיינו", ועל ידי כך "למעיינו" תעמוד לעצמה [כפי שכתב למעלה (לפני ציון 65) "כי בהמשך התיבה נעשה חילוק ביניהם בלשון"], ולא תמשך אחר תיבת "מים" שבעקבותיה, וכמו שמבאר.

<> לכאורה יש לומר "למעין".

<> פירוש - אין הפיכת החלמיש למעין אמצעי בכדי שיהיו מים להשקות את האדמה [וכפי שהיה אצל ישמעאל, שנאמר (בראשית כא, יט) "ויפקח אלקים את עיניה ותרא באר מים ותלך ותמלא את החמת מים ותשק את הנער"], אלא היא תכלית בפני עצמה. לכך הוספת אות וי"ו לתיבת "למעינו" מפרידה וחוצצת בינה לתיבת "מים" שבעקבותיה. ולולא ההוספת אות וי"ו, היתה תיבת "מעין" צמודה לתיבת "מים" [כיחס שם עצם לשם תואר], ואז היה משמע שהתכלית הנרצית של המעין היתה כדי שיהיו נמצאים מים.

<> למעלה לאחר ציונים 116, 127, 134.

<> משנה [פסחים קטז:] "עד היכן הוא אומר. בית שמאי אומרים עד [תהלים קיג, ט] 'אם הבנים שמחה'. ובית הלל אומרים עד [תהלים קיד, ח] 'חלמיש למעינו מים'". ובגמרא [שם קיז:] אמרו "רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר". והרמב"ם פסק [הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"ה] כבית הלל. וראה למעלה הערה 1.

<> בראשונים הובאו שני טעמים; (א) לפי שאין אומרים שירה אלא על היין [ברכות לה.]. לכך כוס ראשון מהדרו בקידוש, כוס שלישי בברכת המזון, כוס רביעי בהלל. כוס שני במה מהדרו, כי ההגדה אינה אלא סיפור דברים. על כן צריך לומר בכוס שני מקצת הלל [המנהיג סימן צ, מרדכי סוף פסחים הסדר בקצרה, ואבודרהם סדר הגדה סוד"ה לפיכך]. וראה להלן פס"ג הערה 191. (ב) לפי שהחלק הראשון של ההלל הוא מדבר ביציאת מצרים, לכך הוא שייך להגדה. אבל החלק השני מדבר בשאר הגאולות והגאולה העתידה, לפיכך קבעוהו אחרי הסעודה [לבוש או"ח סימן תפ, וכעין זה במנהגים דבי מהר"ם מרוטנבורג (עמוד 25)]. והזבח פסח הוסיף שלכך מברכים כאן "גאל ישראל", ולא אחרי כל ההלל, מכיון שעד כאן מדובר בגאולה שהיתה במצרים. וראה באוצרות ההגדה [תרסט:] שהרחיב בזה. והמהר"ל יאמר טעם חדש; חז"ל רצו שההלל יאמר על הפסח, והיינו בסעודה שהיא זמן אכילת הפסח, ובזמן הזה בזמן אכילת המצה. ואם ההלל היה נאמר כולו לפני הסעודה, או כולו לאחריה, לא היה ניכר שההלל הוא על הפסח. לכך חילקו את ההלל חציו קודם הסעודה, וחציו לאחריה, וכמו שמבאר והולך.

<> אודות שאמירת ההלל היא על הפסח, כן אמרו במשנה [פסחים צה.] "הראשון [פסח ראשון] טעון הלל באכילתו", ובגמרא [פסחים צה:] אמרו "מנא הני מילי, אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק, אמר קרא [ישעיה ל, כט] 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג', לילה המקודש לחג טעון הלל, לילה שאין מקודש לחג אין טעון הלל", ופירש רש"י [שם] "כליל התקדש חג - כמו שאתם נוהגים לשורר בליל התקדש חג, ואין לך לילי חג להטעין שירה חוץ מלילי פסחים על אכילתו". ובהמשך אמרו [שם] "אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן... ואין אומרים הלל", ופירש רש"י [שם] "דכיון דדבר מצוה הוא טעון הלל". והרמב"ן [פסחים קיח.] כתב: "הלל זה בלילי פסחים טעון הוא ברכה לגמור את הלל... ותמה על עצמך היאך לא יהא טעון ברכה, שאין לך הלל חובה כאכילת פסחים, שהוא שעת גאולה. וכן שנינו 'הראשון טעון הלל באכילתו', וסמכוהו על המקרא [פסחים צה:] דכתיב [ישעיה ל, כט] 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג', ולמה לא יברכו".

<> ואינו מזכיר מצה [כפי שהזכיר קודם לכן], וכן במשפט הבא יזכיר רק פסח. ואולי אפשר לבאר שההלל נאמר בעיקרו על המדריגה העליונה שזכו לה ישראל ביצ"מ [כמבואר למעלה הערה 128], והיא שישראל נעשו לחלקו של הקב"ה. ולמעלה פל"ט [נב.] כתב: "יצאו ישראל מענין החמרי לגמרי, עד שקנו ישראל אז מעלה נבדלת. שכל יציאת מצרים לא היה רק דבר זה; שיצאו ממצרים, החומר הגרוע והפחות". ועל דבר זה במיוחד ובמסוים מורה קרבן פסח, ורק שמכך משתלשלת מצוות אכילת מצה, וכלשונו למעלה פ"ס [לאחר ציון 85]: "כי הפסח הוא עצמו מה שישראל הם לה', כמו שנתבאר פעמים הרבה מאוד. ואחר המדריגה העליונה הזאת שישראל הם להקב"ה, נמשך אחר זה הגאולה, שהוא המצה... ולפיכך הפסח נאכל על מצות... כי הפסח מה שישראל הם לה', שנקרא 'פסח' על שם שפסח על בתי בני ישראל, ולא היה משחית בהם. וזה הוא בשביל שישראל הם אל השם יתברך, ואין דבר מכה במה שהוא שלו, וישראל הם של השם יתברך במה שהם עבדים עובדים לפניו, ועל ידי זה היו נצולים, כמו שהתבאר זה למעלה. ומן מדריגה העליונה שישראל הם של הקב"ה, דבר זה מביא גאולה". לכך עיקר ההלל נאמר על קרבן פסח, ואילו אכילת מצה היא תולדה מקרבן פסח, כפי שההלל עצמו הוא תולדה מקרבן פסח. נמצא שפסח הוא הסבה, ומצה היא המסובבת ממנו. וראה בסמוך הערה 166.

<> נראה לבאר סברה זו, שאם ההלל היה נאמר כולו לפני הפסח או לאחריו, לא היה ניכר שההלל נאמר על הפסח, אלא שכך דינו לאומרו אז [לפני או אחרי הפסח], ולא שהוא נאמר על הפסח. אך כאשר ההלל נחצה לשנים, והפסח הוא באמצעיתו של ההלל, אזי יחס ההלל לפסח הוא כיחס הצדדים לאמצע, שהאמצע מאחד ומחבר את הצדדים להדדי, ומייחסם אליו [כמבואר למעלה פכ"ג (שנ.), פנ"ז הערה 189, ופנ"ח הערות 41, 42, 47].

<> נראה שאין כוונתו לומר שאכילת מצה כיום באה במקום קרבן פסח, דזה אינו, שאכילת מצה בליל היציאה היא מצוה בפני עצמה מן התורה, שנאמר [שמות יב, יח] "בערב תאכלו מצות". ואף על פי שנאמר [שם פסוק ח] "ומצות על מרורים יאכלוהו", שמצוה לאכול מצה ומרור עם הפסח [פסחים קכ.], מכל מקום כיון שחזרה תורה וחייבה לאכול מצה בערב, אין חובה זו תלויה בקרבן פסח, ואפילו בזמן הזה שאין פסח, חייבים במצה מן התורה [פסחים קכ.]. והרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ו ה"א] כתב: "מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר, שנאמר 'בערב תאכלו מצות' בכל מקום ובכל זמן, ולא תלה אכילה זו בקרבן הפסח, אלא זו מצוה בפני עצמה". אלא נראה שכוונתו [במה שכתב "אכילת מצה במקום פסח"] היא שאכילת מצה מורה על עניינו של קרבן פסח, כי אכילת מצה היא תולדה מקרבן פסח [כמבואר למעלה הערה 164]. ובזמן שבית המקדש היה קיים, קרבן פסח היה מורה בעצמו על המעלה שזכו לה ישראל ביצ"מ. ועתה שבעו"ה חרב המקדש ואין קרבן פסח קרב, ניתן לעמוד על עניין קרבן פסח באמצעות מצוות מצה, כפי שניתן לעמוד על האב באמצעות התולדה.

<> מדובר כאן בהפסק לברכה שמברכים בתחילה על ההלל. ודעת המהר"ל היא שיש לברך לפני קריאת ההלל, ועם כל זה אין הסעודה הפסק לברכה, וכמו שמבאר. וראה הערה הבאה, ולהלן פס"ג הערה 215.

<> על קריאת ההלל. ויש בזה מחלוקת גדולה בין הראשונים, וכדלהלן; יש סוברים שמברכים עליו שתי פעמים; אחת על חלק ההלל שלפני הסעודה, ואחת על החלק שלאחר הסעודה, כשמתחיל "לא לנו" [סמ"ג עשין מא בשם רב צמח גאון, רוקח סימן רפג בשם רבנו מדנפירא, ארחות חיים סימן כא בשם ריב"א, טור או"ח סימן תעג בשם ריצב"א, מהר"ם רוטנבורק, רב האי, רב צמח, ורב עמרם]. ויש סוברים שאין מברכים אלא ברכה אחת לפני הסעודה [רמב"ן פסחים קיז. בנוסח "לגמור" (יובא להלן לאחר ציון 185), רשב"א ברכות יא., ר"ן פסחים פ"י (יובא בהערה הבאה), מהר"ם חלאווה פסחים קיח.]. ויש סוברים שאין מברכים כלל על הלל זה [תשובת הגאונים שערי תשובה סימן קב (בשם רב יהוסף ורב עמרם ורב צמח ורב האי), תוספות ברכות יד., ראבי"ה ח"א עמוד 177 בשם תשוה"ג, רי"ץ גיאת ח"ב עמוד ק]. וזה לשון הטור או"ח סימן תעג: "בענין ברכת ההלל, איכא פלוגתא דרבוותא; ריצב"א היה מברך עליו ב' פעמים, אחת קודם אכילה, ואחת אחר אכילה. וכן היה נוהג ה"ר מאיר מרוטנבורק, וכן כתב רב האי ורב צמח ורב עמרם. אבל הרי"ץ גיאת ואבי העזרי כתבו שאין לברך עליו כלל, לפי שחולקים אותו לשנים, לפני הסעודה ולאחריה, וא"כ האיך יברכו, כיון שפוסקים באמצע. וכן היה נוהג א"א הרא"ש ז"ל. וכן ראוי לעשות בכל דבר שיש ספק בברכתו שאין לברך, דברכות אינן מעכבות". וכן תוספות [ברכות יד. סד"ה ימים] כתבו: "אנו שמפסיקין לאכול, אין לנו לברך כלל, לא בתחלה ולא בסוף". ודעת המהר"ל היא כדעה השניה שיש לברך לפני ההלל, ואין הסעודה נחשבת הפסק, וכמו שמבאר והולך.

<> מעין כן כתב הר"ן [פסחים כו: בדפי הרי"ף], וז"ל: "מברכין בתחלתו 'לגמור'... וכי תימא והרי מפסיקין בו וקובעין סעודה בתוכו, ואם איתא דמברכין לפניו 'לגמור', וברכת 'יהללוך' היא ברכה שלאחר מצותה של קריאה, היאך קבעו הפסק זה בין שתי ברכות הללו. איכא למימר שאין הפסק הבא באמצע המצוה מבטל המצוה, ולא קובע ברכה... ותקיעות דמיושב ותקיעות דמעומד נמי ברכה אחת לכולן, ואסור להפסיק ביניהם, ואעפ"כ אומרים תפלה ואשרי, דסדרו של יום אינו הפסק. ואף כאן אינו הפסק, שכך התקינו למצוה וסדרו של יום". ובהגש"פ של הוצאת "מכון מהר"ל" העירו כאן בזה"ל [הערה 367]: "צ"ב בכוונתו, דמשמע דאי הוי הפסק מברך רק על החלק השני של ההלל. וקשה, דא"כ למה אין מברך על החלק הראשון של ההלל". ונראה שלשון המרדכי [בהלכות הסדר בקצרה] מיישבות הערה זו, שכתב: "על קריאת הלל שבלילי פסחים כתבו הגאונים שאין מברך עליו... לפי שמפסיקין בו לאכול סעודתן, ואינו אלא כקורא בעלמא, וכן פירש רב צמח ורב האי שאינו אלא כקורא בעלמא". לכך החלק הלל שקדם לסעודה נראה "כקורא בעלמא" כי הוא נקטע מחמת הסעודה, מה שאין כן לחלק הלל שלאחר הסעודה, שלא נקטע מחמת הסעודה, לכך אינו נידון "כקורא בעלמא".

<> פירוש - מי שבירך על הלחם וקודם שאכל מהלחם הורה לבני ביתו להכין אוכל לבהמות, אינו צריך לחזור ולברך. והובא למעלה פמ"ט ציון 265.

<> פירוש - כיון שאסור לאדם לאכול קודם שיתן לבהמתו [ברכות שם], לכך לא הוי הפסק. מבואר מכך שכאשר אדם מקיים את הדין המוטל עליו לעשותו, אין זה נחשב הפסק.

<> וכן כתב להלן [לאחר ציון 186]. אמנם הב"י או"ח סימן תעג כתב שמנהג העולם הוא לא לברך. וכן כתב בחק יעקב סימן תפ ס"ק א שכן מסקנת הפוסקים.

<> כן כתב הרמב"ן [פסחים קיז.], וז"ל: "ההפסקה שנתקשית על הגאונים, והלא הם אמרו שכל מצוה אחת אם הפסיק ושח בינתים אינו חוזר ומברך. כמו שהלל שמברכים קודם לקריאתו, ואעפ"כ בין פרק לפרק פוסק, ולא הוצרך לחזור ולברך [ברכות יד.]... ועוד שלדבריהם שם תקיעות דמיושב ותקיעות דמעומד ברכה אחת לכולן, ואסור להפסיק בהן [הגאונים שהובאו ברי"ף (ר"ה יא. בדפי הרי"ף)], ואעפ"כ אומר תפלה ואשרי, דסדרו של יום אינו הפסק. ואף כאן אינו הפסק, שכך התקינו למצוה, וסדרו של יום הוא... וכן קריאת הלל על אכילת פסחים ומצה חובה, ואין הפסקה של סעודה גורמת ברכה לא בתחלה ולא בסוף, שכך תקנו אותה מתחלה בהפסקה זו". ולהלן [לאחר ציון 185] יביא את דעת הרמב"ן. וכן כתב הר"ן [הובא למעלה הערה 169].

<> לשון הטור שם: "כתב עוד א"א הרא"ש ז"ל יש אומרים שאין לבודק [את החמץ] לדבר עד שיגמור כל הבדיקה. ויש מוסיפין עוד לומר שאם שח בדברים שלא מעין הבדיקה, שצריך לחזור ולברך. וכל זה איננו שוה לי, אלא שיש ליזהר שלא לדבר בין הברכה לתחלת הבדיקה, אבל משהתחיל לבדוק לא הוי שיחה הפסק, מידי דהוה אישיבת סוכה, והאדם המדבר בתוך סעודתו, דלא הוי שיחה הפסק להצריך לחזור ולברך על ישיבת סוכה וברכת המוציא". והב"י שם ציין לתשובת הרשב"א [ח"א סימן רמד] שכתב גם כן שאין שיחה נחשבת הפסק, וז"ל הרשב"א [שם]: "שאלת, שליח צבור שברך על מקרא המגלה, וקרא מקצתה. ושמעו קול קטטה בחוץ ויצאו מקצתן, ואחר כך חזרו. מהו שיחזור שליח צבור לברך ולחזור מראשה. תשובה, אפילו שהה כדי לגמור את כלה אינו חוזר לראש, בין בהלל בין במגלה בין בתקיעת שופר... ולא עוד, אפילו שח אין השיחה מפסקת. כי מן הדין אין שיחה הפסק אלא בשסח בין הברכה להתחלת המעשה... אבל אחר התחלת המעשה או המצוה שברך עליה אינו הפסק, ואינו חוזר". וראה למעלה פמ"ט הערה 90, ולהלן פס"ג הערה 135.

<> הובא מקצתו בהערה 169.

<> מובא בתשובות הגאונים שערי תשובה סימן קב, וכן הביאו הר"ן פסחים [כו: בדפי הרי"ף], ומהר"ם חלאוה [פסחים קיח.]. והובא בקיצור בהקדמת הריטב"א להגדה של פסח. וראה הערה הבאה.

<> לשון הר"ן [שם]: "אבל רבינו האי גאון ז"ל כתב בתשובה שאין מברכין על הלל שבלילי פסחים 'לגמור את ההלל', שאין אנו קוראין אותו בתורת קורין, אלא בתורת אומר שירה, שכך שנינו 'רבן גמליאל אומר וכו'', ובסיפא 'לפיכך אנו חייבין להודות להלל וכו'' [בתשובות הגאונים שערי תשובה סימן קב כתוב כאן: "כך היא שנויה במשנתנו (פסחים קטז:), וכן מנהג כל ישראל (בהגש"פ)"]. לפיכך אם בא אדם לברך, משתקין אותו, אלו דברי הגאון ז"ל". והמהר"ל מבין שכוונת הרב האי גאון היא שהמלים "לפיכך אנו חייבין וכו'" מורות שאנו מחוייבים מצד עצמנו, אך לא שחז"ל תיקנו וציוו לקרוא את ההלל, ולכך אין מקום לברכה [אמנם מלשון הר"ן משמע שגם רב האי גאון סובר שהוא חיוב, אלא שזו קריאה של שירה, ולא קריאה של הלל]. וכן בשו"ת הר"י מיגש [סימן מד] כתב: "בלילי פסחים אינה [קריאת הלל] מצוה, אלא כעין שמחת בעלים ושבח והודאה, ואין מקום לברכה". וצרף לשיטת רב האי את דברי הטורי אבן [מגילה יד. (ד"ה יצ"מ)] שכתב שהלל שבליל פסח אינו משום רגל, כהלל שאומרים ביו"ט, שמשום רגל אין הלל בלילה אלא ביום. אלא שהלל זה הוא משום הנס שנעשה באותו לילה.

<> פירוש - כמו שיוצאי מצרים עצמם אמרו הלל ללא שנצטוו על כך.

<> של חיוב הכרת הטוב, וכמו שאמרו [פסחים קטז:] "אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה, עבדא דמפיק ליה מריה לחירות, ויהיב ליה כספא ודהבא, מאי בעי למימר ליה. אמר ליה, בעי לאודויי ולשבוחי". ואודות שחיוב סיפור יצ"מ הוא משום הכרת הטוב, כן כתב למעלה פ"א [קסח.], וראה למעלה הערות 13, 14, ולהלן הערות 185, 194. ובדבריו הבאים בא ליישב שאלה מתבקשת; אם מוטל עלינו חיוב מצד עצמנו לומר הלל, לשם מה באו חכמים לחייב מצוה זו, הרי בלא"ה אנו כבר מצווים ועומדים מצד חיוב עצמנו, ומאי נפק"מ בחיוב נוסף מדרבנן. ויביא שלש נפק"מ שיש בדבר [השכר, כשאינו מבין, והזמן].

<> כי "גדול מצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה" [קידושין לא.]. ובגו"א ויקרא פכ"ג אות כד [קפד.] כתב: "אמרו חכמים 'גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה'. והטעם, כי המצווה ממלא רצון השם יתברך. למה הדבר דומה, שני בני אדם, האחד בונה למלך בית, והשני נטע לו גינה. אינו ספק, אותו שבונה לו בית, מפני שבנה לו דבר שצריך ומחוייב להיות לו, יותר קרוב לו, ויותר עושה לו רצון מן אותו שנטע לו גינה, שאין צריך לו רק לטיול. וכן זה שמחויב בדבר מפני שהשם יתברך חייבו, המצוה היא רצון השם יתברך ביותר, שחייב זה האדם במצוה מן השם יתברך בחיוב, וגוזר אותו עליו. ואשר הוא עושה גזירתו שהוא יתעלה רוצה על כל פנים, יותר קרוב ממי שאינו מצווה ועושה, שכיון שאינו מצווה, מוכח שאין כל כך חפץ בזה, שהמלך כאשר הוא חפץ מאד בדבר הוא גוזר לעשותו, ואם הוא אינו חפץ כל כך, אינו גוזר". ובח"א לקידושין לא. [ב, קלט.] כתב: "עיקר הטעם הוא, כי מי שמצווה ועושה הקב"ה חפץ ממנו לעשות המצווה. דמיון זה גוי שעושה מצוה, אין ספק שאינו חשוב כל כך כמו שהוא הישראל, כי המצוה לישראל שייכת יותר, שהרי מצווים עליו, כי הם מוכנים יותר למצוה. אבל מי שאינו מצווה ועושה, מפני שאינו מצווה ועושה אינו מוכן כל כך למצוה, ואינו כל כך כמו המצווה ועושה. ועוד כי המצווה ועושה, הוא מצד העלה שמחייב אותו לעשות, וכל מי שאינו מצווה ועושה הוא מצד האדם עושה המצוה, ולא מצד השם יתברך. והוא יותר מעלה ויותר מדריגה כאשר המצוה מצד השם יתברך, שהוא העלה. ואילו המצוה שאינו מצווה, והאדם עושה מעצמו, זה מצד האדם, דבר זה אינו כל כך במדריגה, וזה ידוע". ובח"א לע"ז ג. [ד, כ:] כתב: "דבר זה בארנו במקום אחר, כי המצוה שהיא מצד השם יתברך, שהוא יתברך רוצה שיעשה המצוה, דבר זה מדריגה עליונה מאוד, כאשר רוצה השם יתברך, וגוזר שיעשה אותה האדם, א"כ הוא דבר גדול נחשב, ויש עליה שכר יותר. אבל מי שאינו מצווה ועושה, רק אם ירצה יעשה ואם לא ירצה לא יעשה, א"כ אין המצוה נחשב כל כך. כי מלך בשר ודם כאשר גוזר על עמו שילכו למלחמה או שיעשה דבר זה, בודאי כיון שגוזר לעשות הוא נחשב למלך דבר גדול. ואם אמר אם אתם רוצים לעשות, עשו, אין זה נחשב אליו כל כך. ולפיכך בודאי גדול המצווה והעושה שהוא עושה מצד השם יתברך הגוזר עליו, ומדריגתו עליונה גדולה ממי שהוא עושה מצד עצמו. וזהו 'גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה', וברור הוא" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 60, פ"ו הערה 113, פ"ט הערה 167, ופל"ט הערה 37]. ובהקדמה לדרוש על התורה [ד.] ביאר לפי זה את הצורך שהקב"ה יכפה על ישראל הר כגיגית לקבל התורה [שבת פח.], אע"פ שכבר ישראל אמרו בנפש חפיצה "נעשה ונשמע" [שמות כד, ז], וכלשונו: "רצה הקב"ה לזכות את ישראל, לפיכך לא עלה לרצון לפניו יתברך שיאמרו מרצון נפשנו הטוב נעשה זאת, רק יהיו עבדים קנוים לו בהכרח, ולכך כפה עליהם ההר כגיגית... בזולת זה היו כמי שאינו מצווה ועושה, ואמרו גדול המצווה ועושה וכו'... ועדיין היו אם כן ישראל כאינם מצווים ועושים. לכן כפה עליהם ההר לעשותם מצווים ומוכרחים ועושים". ודע, שבהגש"פ מעשה נסים [לבעל הנתיבות] בהקדמתו כיוון לסברה זו של המהר"ל, שכתב: "הטיל עלינו יתברך בחיוב גמור להיות מצווה ועושה לספר נסיו ולהודות לו על כל פרט ופרט, כדי להגדיל שכרו אתנו. אף שהוא מחוייב בחיוב שכלי לכל מקבל טובה להודות למטיב לו, חשב עלינו יתברך ההודאה למצוה".

<> אין כוונתו לאפוקי מדיבור, שהרי בודאי מוטל על מקבל הטובה להביע בדיבורו את הכרת טובתו. אלא כוונתו שהדיבור צריך לבטא את רחשי הלב, ולאפוקי דיבור שאינו מבטא את רחשי הלב, וכמו שמבאר והולך.

<> נראה שאין כוונתו לומר שנוסח הברכה הוא "על מקרא הלל", כי זאת לא מצינו, אלא או "לקרוא את ההלל", או "לגמור את ההל" [כמבואר להלן הערה 208]. אלא כוונתו שנתקנתה הברכה על קריאת ההלל בפה.

<> גמרא ערוכה היא, שאמרו במשנה [מגילה יז.] "הלועז ששמע אשורית יצא", ובגמרא [שם יח.] "והא לא ידע מאי קאמרי... מתקיף לה רבינא, אטו אנן [אסתר ח, י] 'האחשתרנים בני הרמכים' מי ידעינן, אלא מצות קריאה ופרסומי ניסא, הכא נמי מצות קריאה ופרסומי ניסא", ופירש רש"י [שם]: "ופרסומי ניסא - אף על פי שאין יודעין מה ששומעין, שואלין את השומעין, ואומרין מה היא הקרייה הזו, ואיך היה הנס, ומודיעין להן". והוא הדין לקריאת הלל, כי בגמרא [ברכות יד.] משווים הלל ומקרא מגילה, דבשניהם הוי משום פרסומי ניסא. והמגן אברהם [סימן סב ס"ק א] כתב: "הלל יוצא אפילו אינו מבין הלשון", וציין שמקורו הוא בתוספות סוטה לב. [סד"ה קרית]. אמנם הביאור הלכה [שם] הביא שהאחרונים פסקו שאינו יוצא אם אינו מבין. אך שם מדגיש שכל זה בשאר לשונות, אך בלשון הקודש יוצא אף שאינו מבין, וכמו שכתב במשנ"ב שם [ס"ק ג]. ובמשנת יעב"ץ או"ח סימן יט [ד"ה ואשר] כתב שאכן לפי רב האי גאון [שההלל הוא מטעם שירה ולא קריאה] אם אינו מבין את מה שאומר אינו יוצא, וכלשונו: "ואשר על כן נראה דהא דיוצא בהלל אפילו אינו מבין הלשון, דזהו רק בהלל שאנו קורין אותו בתורת קורין, שהוא חיוב אמירת הלל כמו חיוב ברכה, א"כ גם כשאינו מבין הלשון הוא יוצא ידי אמירת הלל, שהרי מ"מ אמר את ההלל. אבל הלל שאומרים אותו בתורת אומר שירה, אינו יוצא ידי חובתו אלא כשהוא מבין את הלשון שאומר, דאם אינו מבין מה שהוא אומר אין על זה תורת אומר שירה, שהרי עיקר השירה הוא הודאה על הנס, ולא הוי תורת הודאה אלא במבין את הלשון שהוא מודה בו, אבל אם אינו מבין מה שאומר אין זה בכלל הודאה". והם הם הדברים שכתב כאן המהר"ל, שכאשר אמירת ההלל היא מצד הכרת הטוב, אין חיוב לאומרו למי שאינו מבין, אך כאשר רבנן חייבו את אמירת ההלל, חייב לאומרו אע"פ שאינו מבין, "כי קריאת הלל הוא המצוה" [ובמשנת יעב"ץ שם בהמשך הסימן הביא את דברי המהר"ל שבהמשך הפרק]. וראה להלן הערה 209.

<> אע"פ שליל טו הוא זמן היציאה והנס, מ"מ חיוב הלל של הכרת הטוב אינו מצומצם לשעת הנס, ויכול לאומרו מתי שיחפוץ. ובספר חידושי דוד [סימן ד (עמוד לב)] העיר על כך: "תימה, כיון דחשבינן לזמן זה דליל פסח כאילו יצאנו אנחנו &**עתה**^ [לשון הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ו "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים"], ועל ידי זה הוה כשעת הנס, וא"כ ודאי שהסברא מחייבת נמי להודות בשעת קבלת טובת הנס מיד. ותדע מדהפסיד חזקיה למשיחותיה משום שלא אמר שירה מיד בשעת הנסים דהצלה מסנחריב [סנהדרין צד.], ואם יש לו שהות גם אחר כך, למה הפסיד, ולמה קטרגה מדת הדין, הרי עדיין יש לו שהות, וצ"ע". אמנם לפי מה שביאר המהר"ל המאמר אודות חזקיהו [נצח ישראל פמ"ג (תשמ:)], לא קשה, כי חזקיהו לא נענש מפאת שלא היתה לו הכרת טובה [דזה באמת יכול להשלים לאחר זמן], אלא מפאת שלא היתה שלימותו בפועל [הובא למעלה פ"א הערה 17], יעו"ש.

<> בספר איילת השחר [לגאון רבי זאב הוברמן זצ"ל (עמוד תה)] סיכם את דברי המהר"ל הללו בזה"ל: "נמצינו למדים שפירוש דברי בעל ההגדה 'לפיכך אנו חייבים להודות להלל לשבח וכו'', אינו לפיכך חיוב מצוה עלינו, שנצטוינו להודות ולהלל. אלא ש'בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים', והואיל ובכל דור ודור רואים את עצמנו כאילו יצאנו ממצרים, כשם שיוצאי מצרים לא אמרו הלל בשביל שנצטוו לאמרו ומצוה היתה עליהם, רק משום דמי שנעשה לו נס בישועתו מהלל הוא מעצמו, כך אנחנו מעצמנו חייבים לומר הלל, שרואים את עצמנו בכל דור ודור כאילו לנו נעשה נס הישועה. וכיון שכן הוא פירוש 'לפיכך אנו חייבים להודות ולהלל וכו'', לא מטעם חיוב מצוה, כי אם מטעם סברת הלב וחובת עצמנו, דהכי עושה כל שנעשה לו נס וישועה, לכן סבירא ליה רב האי גאון דהלל בליל ט"ו לאו מצוה היא, ואין לברך עליו 'וצונו לקרוא את ההלל', דלא משום מצוה מהללים, רק מכה סברת הלב וחובת עצמנו. ואע"ג דמודה ליה המהר"ל לרב האי גאון בגוף הסברא, דמפני שחייב אדם לראות את עצמו בכל דור ודור כאילו הוא יצא ממצרים, לפיכך מעצמו ומכח סברת הלב חייב לומר את ההלל, מכל מקום נוסף לזה רמיא עליה חיוב מצוה מדברי סופרים לקרוא את ההלל. ונפקא מינה לתת לו תוספת שכר של מצווה ועושה, וגם לחייבו אפילו אינו מבין מה שאומר, ואף לחייבו אחר ליל ט"ו אם לא אמרו בליל ט"ו". @**והשפת אמת**^ [פסח תר"מ ד"ה כל המרבה] כתב בטעם מדוע אין מברכים על מצות סיפור יציאת מצרים בליל פסח [שאלה שתשאל להלן לפני ציון 191], וז"ל: "מה שאין מברכין ברכת המצות על סיפור יצ"מ, יש לומר שהוא דבר המוטל עלינו בעצמנו גם אם לא היינו מצווין על זאת, ולא שייך על זה ברכה. כדאיתא [פסחים קטז:] עבדא דמפיק ליה מאריה לחירות, ויהיב ליה כספא ודהבא, אית ליה לשבחא כו' [ראה למעלה הערה 179]". והמהר"ל שלפנינו חולק על סברה זו, שהרי בנוגע להלל כתב שאע"פ שאנו מצווים עליו מעצמנו, מ"מ יש מקום לרבנן להוסיף חיוב עלינו ולברך על כך.

<> כמובא למעלה הערות 168, 173.

<> כן כתב למעלה [לפני ציון 172] "וכך הוא המנהג, והוא נכון", ושם בהערה 172 הובאו דברי הב"י והחק יעקב החולקים בזה.

<> פירוש - כדאי הוא הרמב"ן לסמוך על דבריו. ולמעלה פ"ז [שלט:] כתב על הרמב"ן "הרב הגדול הזה". ובבאר הגולה באר השני [קצט.] כתב: "דבר זה ביאר הרב הגדול הרמב"ן ז"ל, המקובל האלקי, אשר אליו לבד נגלו תעלומות חכמה וסודי התורה" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 143, פ"ז הערה 106, ופי"ט הערה 246]. ובתפארת ישראל פ"ו [קד.] כתב על הרמב"ן בזה"ל: "ועם כי אין ראוי להשיג על הרב הגדול ז"ל, מכל מקום תורה היא וללמוד אנו צריכים".

<> בפסחים [כו. בדפי הרי"ף], שהביא שהרמב"ן עצמו הוכיח כן מהירושלמי, וכלשונו: "ועוד ראיה שמברכין על הלל שבלילי פסחים, מדגרסינן בירושלמי בפ"ק דברכות [ה"ה] כל הברכות פותחין ב'ברוך'. ואם היתה ברכה הסמוכה לחברתה, כגון ק"ש ותפלה, אין פותחין בהן ב'ברוך'. התיב רבי ירמיה, הרי גאולה של הלל, שניה היא, דאמר רבי יוחנן, הלל אם שמעו בבית הכנסת יצא. התיב רבי אליעזר קומי רבי יוסי, והא סופא. אמר ליה, שתים הנה, אחת להבא, אחת לשעבר. וכך פירושו; דלפי שאמרו שברכה אחרונה שבק"ש מפני שהיא סמוכה ל'אהבת עולם' שלפניה, אינה פותחת ב'ברוך'. הקשה רבי ירמיה הרי ברכת 'אשר גאלנו', שאנו מברכין בלילי פסחים, שהיא סמוכה לברכה ראשונה של קריית הלל, ולמה פותחין בה ב'ברוך'. שהיה רבי ירמיה סבור דברכה ראשונה, דהיינו 'לגמור את הלל' על שני פרקים הללו מברכינן אותה, וברכה אחרונה 'אשר גאלנו' כעין ששנינו בה [פסחים קטז:] 'וחותם בגאולה'. וכיון שכן, דמיא לברכה אחרונה שבק"ש, שאין פותחין בה. ומתרץ, שניא היא, דאמר רבי יוחנן הלל אם שמעו בבית הכנסת יצא, וכשהוא קורא בביתו אינו מברך עליו, שכבר בירך ברבים, כדאיתא במסכת סופרים [פ"כ ה"ט]. אבל מברך 'אשר גאלנו' על כוס שני, שלא בירך אותו בבית הכנסת. הילכך כיון שלפעמים אינם סמוכות, פתחו בה ב'ברוך', כמו שנהגו בברכת 'אשר ברא ששון ושמחה' [כתובות ח., ורש"י שם, ומאריך שם טובא בביאור המשך דברי הירושלמי (עיי"ש)]... זהו מה שכתב הרמב"ן ז"ל בפירוש זה הירושלמי". והרמב"ן עצמו [פסחים קיח.], לאחר שהביא את דברי הירושלמי, כתב: "עכשיו למדנו מכלל הדברים שהלל זה בלילי פסחים טעון הוא ברכה 'לגמור את הלל', שאין דרך בפירוש הירושלמי אלא כמו שפירשנו".

<> הר"ן [שם] התווכח עם הרמב"ן בפירוש המשך דברי הירושלמי [עיי"ש], אך עם כל זה כתב שמוכח מתחילת דברי הירושלמי שיש לברך על ההלל, וז"ל: "זהו דרך נכון בפירוש הירושלמי. ומכל מקום כיון שהקשו והרי גאולה של הלל, שמעינן מינה שמברכינן בתחלתו 'לגמור', שאם לא כן לא היה מקום לאותה קושיא כלל". ואילו מדבריו כאן משמע שהר"ן דחה את ראיית הרמב"ן מהירושלמי. ואולי כוונתו לסוף דברי הר"ן [שם], שכתב: "וזה מה שאמרו בירושלמי 'שניא היא', שאם שמעו בבית הכנסת יצא [ומשמע שאם לא שמעו בבית הכנסת מברך על ההלל, וקשה על הסוברים שאין לברך], תירץ הרשב"א ז"ל [ברכות יא.] לפי שיטה זו [דאין מברכין על הלל] דהכי קאמר, שעיקר תקנת קריאת ההלל בלילי פסחים בבית הכנסת היתה, ולא בביתו. ולפיכך בין שמעו בבית הכנסת בין לא שמעו, אינו מברך בביתו, שהשוו חכמים מדותיהם כדי שלא יהא מי שלא שמעו מברך, ומי ששמעו אינו מברך". נמצא שניתן לבאר את דברי הירושלמי גם לפי השיטה הסוברת שאין לברך כלל על ההלל שבליל טו.

<> מביא שאלה זו כאן, ולא בתחילת פירוש ההגדה [למעלה פנ"א], כי לאחר שדן כאן בהרחבה בחיוב ברכה לאמירת הלל, דן גם כאן מדוע אין אמירת ברכה על ההגדה.

<> כמו שפתח למעלה את פ"ב [קעד.] "מצות עשה מן התורה לספר ביציאת מצרים ליל הראשון של חג המצות". והמהר"ל שם [קפ.] ביאר שהמקור למצוה זו הוא הפסוק [דברים ו, כ] "כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה ה' אלקינו אתכם", שעל כך דרשו במכילתא [שמות יג, יד] "'מה העדות'. רבי אליעזר אומר, מנין אתה אומר שאם היתה חבורה של חכמים או של תלמידים, שצריכים לעסוק בהלכות פסח עד חצות, לכך נאמר 'מה העדות וגו''".

<> כמו כל ברכת המצוות, שמברכים על כל מצוה ומצוה שאדם עושה [פסחים ז:], וכן שנינו: "העושה כל המצוות צריך לברך" [תוספתא ברכות פ"ו מי"ד]. ושאלה זו שאלו הראשונים; הרשב"א [הובא באבודרהם סדר ההגדה ד"ה ומתחיל ההגדה, ויובא בהמשך (לאחר ציון 209)], רבינו פרץ [הובא ברבינו ירוחם תולדות אדם וחוה נתיב החמישי ח"ד], הרא"ש [שו"ת הרא"ש כלל כד ס"ב (יובא להלן הערה 201)], המאירי [ברכות יב: ד"ה והזכרת], הארחות חיים [סדר ליל הפסח סימן יח], שבלי לקט השלם סימן ריח, ועוד.

<> כפי שביאר למעלה פ"א [קסו.], וז"ל: "יש לשאול, איך אנו מצווים לספר נפלאותיו של הקב"ה בליל היציאה, ולמה לא נאמר בזה גם כן [תהלים קו, ב] 'מי ימלל גבורות ה' וגו'' [ראה שם סוף הערה 15 בביאור קושיתו]. אבל תירוץ קושיא זאת, שודאי כשבא לספר שבחו של מקום, בודאי בזה שייך לומר 'מי ימלל גבורות ה''. אבל מה שאנו מצווין לספר בליל היציאה נפלאותיו, אין זה בשביל להגיד שבחו, רק שאנו מספרים שבחו שלא נהיה כפויי טובה, שעשה הקב"ה לנו נסים ונפלאות, ואין אנו מודים לו עליהם. וכי אין אנו מחויבים לספר מה שהטיב עמנו, אף על פי שאי אפשר לספר כל הטוב שעשה עמנו, ואף מקצת נפלאותיו, מכל מקום בשביל זה אין לומר שלא לספר מקצת מהן, לומר שאין אנו כפויי טובה, ואפילו בשביל מקצת טובו שעשה עמנו יש לנו להודות לו".

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 180] שחיוב הכרת הטוב "אינו אלא בלב, שיהיה מחזיק טובה למי שעשה לו נסים ונפלאות. ואם לא יבין מה שאמר, אינו צריך לומר... שהרי אינו מבין".

<> פירוש - כאשר מדובר בחובת הלבבות [ולא בחובת האברים], לא שייך שקיום המצוה יעשה בלא הבנה וכוונה, שאם כן הלב אינו נוטל חלק בקיום המצוה, כי "לב" מורה על השתוקקות ורצון, וכמו שאמרו חכמים [סנהדרין קו:] "הקב"ה ליבא בעי", ולכך אם לא יבין "לא הוי מידי" [בסמוך יבאר מאי שנא מהלל ומקרא מגילה שבהם אינו צריך להבין]. וצרף לכאן דברי רבינו יונה [ברכות ו: בדפי הרי"ף], שכתב: "אפילו מי שסובר דמצות אינן צריכות כוונה [ר"ה כח.], הני מילי בדבר שיש בו מעשה, שהמעשה הוא במקום כוונה, כגון נטילת לולב, דאמרינן [סוכה מב.] מדאגבהו נפק ביה, וכן כל כיוצא בזה. אבל במצות שתלויה באמירה בלבד, ודאי צריכה כוונה, שהאמירה היא בלב, וכשאינו מכוין באמירה ואינו עושה מעשה, נמצא כמי שלא עשה שום דבר מהמצות". והמכתב מאליהו [ח"ב עמוד 77] כתב: "בהרבה דברים נאמר [סוטה כב:] 'לעולם יעסוק אדם שלא לשמה [שמתוך שלא לשמה בא לשמה]', אבל התשובה איננה נכללת בהם. פעולת השלא לשמה היא לשמש כסיוע לנקודה הפנימית בהסירה את המניעות ואת העיכובים בדרך התפתחותה אל ה'לשמה' הגמור. אבל התעוררות התשובה היא היא עצם הנקודה הפנימית ממש, ואם אין היא לשמה הרי אין זו תשובה אמיתית כלל. בלי פנימיות לא תתכן תשובה, הרי שתשובה היא מצוה שאין שייך לעשותה שלא לשמה כלל".

<> ועולה מדברים אלו להלכה שהאומר את ההגדה בלא הבנה, אינו מקיים בזה מצוות סיפור יצ"מ. והרמ"א [שו"ע או"ח סימן תעג ס"ו] כתב: "ויאמר [ההגדה] בלשון שמבינים הנשים והקטנים, או יפרש להם הענין. וכן עשה ר"י מלונדר"י כל ההגדה בלשון לע"ז כדי שיבינו הנשים והקטנים". והמשנ"ב [שם ס"ק סד] כתב: "שהרי גם הנשים חייבות במצות הלילה ובאמירת הגדה" [אמנם אפשר שיש לעשות כן לכתחילה, אך לא מוכח מכך שאי הבנה מעכבת]. והמנחת חינוך [סוף מצוה כא] הזכיר שאלה זו בקיצור, ומשמע שמסתפק בדבר. ובספר דרך פקודיך מצוה כא [חלק הדיבור אות ב] כתב: "נראה לי דבאמירת ההגדה, באם אינו מבין כלל מה שהוא אומר, אינו יוצא ידי חובתו, דאנן הגדה וסיפור בניסים בעינן, ובאם הוא אינו מבין, אין זה מיקרי סיפור. על כן מי שאינו מבין, יקרא ג"כ הפירוש בלשון אשכנז. ולא סגי לדעתי לעיין אח"כ בשעת האכילה בפירוש לשון אשכנז, דהרי בשעה שאמר לא הבין, ואח"כ מה שמעיין 'עיון' נקרא, ולא הגדה וסיפור, ואנן הגדה וסיפור בפה בעינן. על כן יקרא בפה גם בלשון אשכנז וכיוצא בזה בשאר לשונות". ובספר מועדים וזמנים ח"ז סוף סימן קפ כתב: "וביותר נלע"ד דהנה אף שבכל אמירה כמו ק"ש וברכת המזון מועיל בלשון הקודש אף שאינו מבין, אבל בסיפור יציאת מצרים, דיסוד המצוה הוא לספר לחבירו, והיינו שיבין, על כן אם חבירו אינו מבין, לא יצא המספר... והוא הדין כשמספר לעצמו, הגדר שנקרא 'מספר' הוא רק אם הוא מבין. ולכן גם במספר לעצמו צריך שיבין דוקא, ובלאו הכי לא יצא. נמצא לפי זה שאם יש בליל הסדר אחד שאינו מבין לשון הקודש כלל, דחייבין להסביר לו הדברים שיבין מה שאומר, שרק אז יוצא באמירתו. וכעין זה מבואר במ"א [סימן תפט ס"ק ב] שאם אינו מבין ענין ספירת העומר, אף שספר בלשון הקודש, לא יצא, שלא נקרא ספירה כלל. ואף כאן נראה שאם אינו מבין מה שקורא, לא נקרא זה סיפור, רק אמירה, ולא יצא" [הובא במשנת המהר"ל אות יז].

<> לשונו בהקדמה לתפארת ישראל [ג:]: "יש לפרש שלכך אנו מברכין 'לעסוק בדברי תורה' [ולא "ללמוד תורה"], מפני שהברכה הזאת היא ברכת המצות, שחייב לברך על כל מצות עשה. ואין מצות עשה רק בדבר שיש בו מעשה, שהרי נקרא 'מצות עשה', שחייב לעשות. ולכך יש לברך 'לעסוק', דהיינו למוד תורה במעשה, וזה כאשר הוא מוציא הדבור, זה נקרא עסק בתורה, שהדבור נחשב מעשה. אבל 'למוד' נקרא הבנת הדבר מה שלמד, ואין הברכה רק על מעשה המצוה. ואם למד תורה בעיון לבד, אין לו לברך 'לעסוק בדברי תורה', שזה נאמר על המעשה". ובתפארת ישראל פל"ח [תקסז:] כתב: "לא מצינו מצוה על המחשבה, שהרי המצות שבתורה הם 'מצות עשה' ומצות 'לא תעשה', ובמחשבה לא שייך 'לא תעשה' כלל, דלא נקרא זה 'מעשה'. ואע"ג דנענש על המחשבה, מ"מ מצות 'לא תעשה' לא שייך, דלא שייך מעשה במחשבה". ובנתיב התורה פ"ז [שי.] כתב: "כי 'למוד' שייך גם במחשבה, וברכה זאת שמברכין על התורה היא כמו ברכת המצות, שהוא על מעשה, ולכך מברך 'לעסוק בתורה'... עד כי נראה שאין צריך לברך כאשר למד תורה בעיון ובמחשבה בלבד, רק צריך שיעשה מעשה. והדבור הוא מעשה נחשב, כמו שאמרו [ב"מ צ:] עקימת שפתיו הוי מעשה, ולכך הברכה הוא 'לעסוק בתורה'". והב"י [אור"ח סימן תלב] כתב שאין מברכים על ביטול חמץ, כי עיקר הביטול הוא בלב, ואין מברכים על מצוה שהיא בלב. ובשו"ת רעק"א [סימן כט] כתב שלפיכך אין זבה מברכת על ספירת שבעה נקיים, שעיקר ספירתה הוא בלב. ובשו"ת ארץ צבי [ח"א סימן פו (ד"ה ונלע"ד)] הביא את דברי המהר"ל שמצות צריכות מעשה, וקישר אליהם את דברי האבני נזר [אור"ח ח"א סימן מ סק"ו] שהיורש ס"ת לא קיים מצות "כתבו" [דברים לא, יט, סנהדרין כא:], משום שחיסר את מעשה הרכישה. וראה עוד במבוא לדרשות המהר"ל [עמודים 10-11]. וכן המנ"ח [מצוה תל] כתב דאין מברכין על הרהור בדברי תורה כפי שאין מברכין על ביטול חמץ, שלא קבעו ברכה על דברים שבלב. וכן כתב הלבוש [או"ח סימן מז] שאין מברכין על הרהור בד"ת משום שאין מברכין על מחשבה בעלמא. וכן כתב בישועות יעקב [שם], והנצי"ב [שו"ת משיב דבר ח"א סימן מז].

<> יש להבין, כיצד מוכיח מהתיבות "אשר קדשנו" ש"המעשה הוא עיקר". ונראה, שכבר השריש שהמעשה מתייחס לגוף, והמחשבה מתייחסת לשכל; אודות שהמעשה מתייחס לגוף, כן כתב בהרבה מאוד מקומות. וכגון, בגו"א שמות פכ"ה אות ד [רנח:] כתב: "וידוע כי פעולת המעשה מתייחס אל הגוף הפועל". ובהקדמה לדר"ח [ט:] כתב: "המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף... כי המצוה שהיא מעשה האדם, ואין מעשה האדם רק על ידי הגוף... אבל התורה... שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תנא.] כתב: "כי המעשים מתיחסים לגוף האדם, אשר הוא נחשב עיקר. כי לא שייך מעשה המצות בשכל, רק המצות הם שייכים לגוף האדם; כי אכילת מצה, הרי המצה הוא דבר גוף. וכן לולב, וכן כל המצות, הכל הם בגוף. וכמו שכתבנו למעלה בהקדמה כי המצות הוא מעשה הגוף, שעל זה אמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'", ועוד ועוד. ואודות שהמחשבה מתייחסת לשכל, כן כתב להלן פס"ו [אודות חטא ע"ז]. ובדר"ח פ"ו מ"ז [קפא.] כתב: "מרבה שחוק אינו זוכה לתורה. וטעמא כי השחוק... הוא הפך המחשבה, שהוא השכל. לכך השחוק מבטל השכל". ובח"א לקידושין לט: [ב, קמ.] כתב: "חייב על המחשבה, כי השכל יש לו קישור בו יתברך". ובח"א לסנהדרין קא. [ג, רלב.] כתב: "כי התורה עיקר שלה המחשבה והשכל" [ראה למעלה פכ"ח הערה 46, ופנ"ב הערה 132, וש"נ]. וצרף לכאן דברי הנפש החיים הידועים [שער א, פרק ד], שכתב: "גם על זאת יחרד לב האדם, שהוא כולל בתבניתו כל הכחות והעולמות... שהן הקודש והמקדש העליון... א"כ בעת אשר יתור האדם לחשוב בלבבו מחשבה אשר לא טהורה בניאוף ר"ל, הרי הוא מכניס זונה סמל בקנאה בבית קודש הקדשים העליון". והתניא [ח"א פל"ז] כתב בענין הזה: "הנשמה עצמה אינה צריכה תיקון כלל". והואיל והגוף הוא חומרי, לכך מוטלת עלינו העבודה לקדשו על ידי מצוות מעשיות. אך השכל הוא כבר קדוש ועומד, לכך אין לנו עבודה לקדשו, אלא לשומרו [ראה למעלה פ"ט הערה 305 בדברי הפחד יצחק [חנוכה מאמר יא] שיש חינוך למצוות, אך אין חינוך לתורה]. לכך התיבות "אשר קדשנו" מורות באצבע שאיירי בקיום מצוות על ידי מעשים שנעשו על ידי הגוף, ובכך יתקדש הגוף החומרי.

<> אודות שהמעשה הוא העיקר, כן אמרו במשנה [אבות פ"א מי"ז] "לא המדרש עיקר, אלא המעשה". ובדר"ח שם [ת:] כתב: "ואמר 'לא המדרש עיקר אלא המעשה'... כי המעשה הוא לגוף, והמדרש לשכל. ועל זה אמר שאף שהמעלה בודאי גדולה מאד למדרש, ומכל מקום העיקר הוא המעשה, רק שהמדרש, שהוא השכל, הוא המעלה העליונה, ומכל מקום המעשה הוא היסוד, ואין קונה מעלת השכל רק שצריך שיהיה לו קודם יסוד מוכן, ואחר כך בונה מעלה מעלה" [הובא למעלה פי"ב הערה 25]. ובנתיב התורה פ"א [פ:] כתב: "כי המעשה הוא השלמת האדם, שיושלם האדם עצמו על ידי מעשה. ואף כי התורה בודאי יש לה מעלה עליונה מצד שהתורה היא שכלית, מכל מקום לענין זה שהמצוה משלמת האדם, שהאדם שלם, וזה הוא יותר גדול... דמיון זה; כי אף כי היין יותר נחשב מן הלחם, כי היין 'משמח אלקים ואנשים' [שופטים ט, יג], מכל מקום הלחם מפרנס ומשלים את האדם. ולפיכך מעלת הלחם, שבו יושלם האדם, יותר עליון מן היין, שהוא תוספת המדריגה, ולא יושלם האדם על ידו. וכך המעשה שהוא השלמת האדם כמו שהתבאר, הוא יותר מן התורה, שאינה השלמת האדם". ובח"א לקידושין מ: [ב, קמג:] כתב: "מעשה גדול, מפני כי המעשה הוא עיקר, אבל התלמוד שהוא למד לעשות אינו עיקר כמו המעשה, שהרי התכלית לעשות, כי אין האדם שכלי, כי אילו היה שכלי לגמרי, היה התורה שלו עיקר, אבל האדם אינו שכלי לגמרי, ולכך מעשה עיקר, שהמעשה על ידי האדם כפי אשר ראוי שיהיה צדיק ע"י מעשה. שכל מעשה הוא בגוף, ואילו התורה הוא בשכל. ודבר זה בארנו במסכת אבות אצל 'לא המדרש עיקר אלא המעשה עיקר', ובכמה מקומות".

<> מעין כן כתב הרא"ש [בתשובותיו כלל כד סימן ב], וז"ל: "וששאלת: למה אין מברכין על ספור ההגדה. הרבה דברים צוה הקב"ה לעשות זכר ליציאת מצרים ואין אנו מברכין עליהן; כגון: הפרשת בכורות וכל המועדים. שאין צריך להזכיר בהפרשת בכורות שאנו עושין אותו זכר ליציאת מצרים, אלא שצוה הקב"ה לעשות המעשה ומתוך כך אנו זוכרין יציאת מצרים. ולאו דוקא הגדה בפה, אלא אם ישאל מפרשין לו". וכן כתב הארחות חיים [סדר ליל הפסח סימן יח], והחתן סופר [הגדה, קודם סדר מגיד (עמוד מ, הוצאת תשנ"ה)] שלא תיקנו ברכה על מצווה שהיא ללא מעשה. והביא ראיה מקריאת שמע, שאין מברכים עליה "אשר קדשנו לקרוא שמע", וזאת משום שאין מברכים על מצוה שאינה אלא אמירה בלבד [ושם העיר מהא דמברכים על הלל וספירת העומר, אע"פ שהם אמירה בלבד].

<> מעיר ממצות תלמוד תורה שמברכים עליה, אף על פי ששם "תורה" מורה על הבנה, וכמו שכתב בתחילת דרוש על המצות [נ.]: "שם 'תורה' הונח על המצות שנתן השם יתברך על ידי משה. ולא נקראו בשם 'מצות', אף שהיה שם זה ראוי יותר, באשר הם מצות מאתו יתברך, מפני כי לשון 'מצוה' שייך בציווי הבא ממי שלא יבקש שידע המצטוה ענין הציווי ומהותו, רק כל תכליתו לשתהא ציוויו נעשית. והשם יתברך רחקו מחשבותיו מזה בתתו המצות לישראל, וחפץ שידעו ויבינו כל ענין המצוה. ולכך נקראו 'תורה', לשון הוראה, שמורה דברים השכליים שבהם והחכמה" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 13]. ואם לא מברכים על ההגדה מפני שקיומה בלב ולא בדיבור בעלמא, מדוע מברכים על תלמוד תורה.

<> ולא "ללמוד תורה".

<> נראה לבאר דברי קודש אלו, כי דוקא אצל תלמוד תורה מצינו שמעלתה מתפשטת על אלו ששייכים אליה, וכמו שכתב הפחד יצחק שבועות [מאמר כב]: "הנה בריש פאה [פ"א מ"א] תנן דתלמוד תורה הוא אחד הדברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה. ויעוין שבת [קכז.] דאמרינן התם דהשכמת בית המדרש היא בכלל תלמוד תורה לענין זה. ומדלא אמר כמו כן גם לענין כיבוד אב ואם, דהשכמת כיבוד היא בכלל הכיבוד, שמע מינה, דרק בתורה, דין ההשכמה הוא כדין הדבר שאליו הוא משכים, אבל בשאר מצוות לא אמרינן הכי. ובודאי דחילוק זה טעמא בעי. אלא שהם הם הדברים... דהלא תלמוד תורה קדושת השכל הוא, וההכרה השכלית המפשטה מחייבת היא באמת את המהלך של 'עקירה צורך הנחה' [כתובות לא.], ובטלה היא העקירה אל ההנחה. כמו כן, אנו אומרים שהשכמת בית המדרש צורך בית המדרש, והרי גם ההשכמה מאכילה את הפירות בעולם הזה, כדרך שבית המדרש מאכיל את פירותיו בעולם הזה... ובודאי שהשכמה היא לאו דוקא, אלא שכך הוא הדין גם בכל מכשירי תלמוד תורה... דסיוע לתורה דינה כזכות תורה, ולא כזכות מצוה... זה הוא כחה של תורה המיוחד אך ורק לתורה, כי שכרה וזכיותיה מתפשטים על כל מכשיריה ועל כל משמשיה. מפני שהתורה היא השכל דקדושה, ובתחום שלטונה של ההכרה השכלית, האמצעים בטלים הם להמטרה בהחלט גמור, עד כדי קליטת ההנהרה, השופעת מגופה של המטרה.‏ ואבוהון דכולהו בהך ענינא היא השותפות של יששכר וזבולון. ענינה של שותפות זו מיוחד הוא אך ורק לתורה. אם אחד קונה תפלין לחבירו, בודאי שדבר גדול עשה, ושכר הרבה יטול, אבל לא ייאמר עליו שהוא נעשה שותף למצות תפלין של חבירו. אבל בתורה, זה יוצא לסחורתו, וזה יוצא לתורתו, ובעל הסחורה נעשה שותף לבעל התורה. והיינו משום דבתורה, התבטלות האמצעי למטרה גדולה היא כל כך, עד שהאמצעי נעשה חלק של המטרה עצמה". וזהו לשונו כאן "שכל עסק שיש בו בתלמוד תורה הוא המצוה". ואמרו חכמים [ע"ז יט.] "לעולם ליגריס איניש ואף על גב דמשכח, ואף על גב דלא ידע מאי קאמר". ובח"א שם [ד, מח:] כתב: "לגרס אינש אע"ג דלא ידע וכו'. דסוף סוף הוא מתחבר לתורה, ויש לו דבוק לתורה ע"י הדבור, ושם בעל תורה עליו". הרי כל התחברות לתורה מזכה את בעליה בשם "בעל תורה", וכמו שנתבאר [ראה בסמוך הערה 206]. והשפת אמת בחוקתי שנת תרמ"ט כתב: "כי התורה 'נעלמה מעיני כל חי' [איוב כח, כא], והאדם צריך לעסוק בתורה אחר הידיעה שאי אפשר להשיג אחד מני אלף שבה, ואז יש לו חלק בשורש התורה. לכן כתב המהר"ל שמברכין 'לעסוק בדברי תורה' הגם שאינו יודע להשיג, מכל מקום עוסק הוא בתורה. וכן הוא תמיד בזוה"ק [הקדמה (ד:), ח"א יב:, קנב:, ועוד] 'לאשתדלא באורייתא'".

<> דע שהמג"א [סימן נ ס"ק ב] כתב לכאורה לא כך, וז"ל: "צריכים ללמוד להבין, דאם לא כן אינו נחשב ללימוד". וכן שו"ע הרב [יו"ד הלכות תלמוד תורה פ"ב הלכות יב-יג] כתב: "אם מוציא בשפתיו, אף על פי שאינו מבין אפילו פירוש המלות מפני שהוא עם הארץ, הרי זה מקיים מצות [דברים יא, יט] 'ולמדתם'. ולפיכך כל עם הארץ מברך ברכת התורה בשחר לפני הפסוקים, וכן כשעולה לספר תורה. במה דברים אמורים בתורה שבכתב, אבל בתורה שבע"פ אם אינו מבין הפירוש אינו נחשב לימוד כלל". והמהר"ל כאן איירי אף בתורה שבע"פ [שהרי עוסק בברכת התורה], ובכל זאת כתב שמברך ברכת התורה על לימוד שאינו מבין. ראה הקדמה לתפארת ישראל הערה 14, ושם פס"ד הערה 65.

<> יש להעיר מדבריו בדר"ח פ"ה מי"ד [שדמ:], שכתב: "פירוש [אבות שם] 'ארבע מדות בהולכי לבית המדרש', היינו שראויים לילך לבית המדרש, לאפוקי אם לאו בר הכי, שהוא עם הארץ, לא שייך לומר [שם] 'אינו הולך ואינו עושה, רשע', דמה יש לו לילך, כיון שאינו מבין דבר. רק מיירי במי שיש לו לילך לבית המדרש". מבואר מדבריו שאין חובת הליכה לבית המדרש מוטלת על מי שאינו מבין דבר. ואילו כאן כתב שאף הלומד ואינו מבין דבר מקיים מצות תלמוד תורה. ואם יש ברכה ומצוה כשגורס אף שאינו מבין, מדוע שלא יהיה חיוב על עם הארץ לילך לבית המדרש, אף שאינו מבין. ואולי יש לומר שכאשר לומד בעצמו וגורס בפיו, אז יש קיום מצות תלמוד תורה אף שאינו מבין. אך כאשר שומע מאחר [וזהו הציור במשנה שם, וכמבואר בדר"ח שם], אז מקיים מצות תלמוד תורה רק אם מבין, ולא כשאינו מבין. וכן כתב סברה זו בספר אשר לשלמה בהקדמה לחלק מועד, וז"ל: "דגם אי נימא דמקיימין מצות לימוד אף בלי הבנה, אבל אלו הבאים לשמוע דרשת החכם הרי אינם לומדים בפה, ורק ששומעים וחושבים בלימוד, ובזה אם מבינים את השמועה מקיימים מצות לימוד על ידי הרהור בלבד... אבל כיון שאינם מבינים אלא ששומעים דברים בעלמא, לא מקיימי בזה מצות לימוד". ולכך אין חיוב על ע"ה ללכת לשמוע דרשה כשאינו מבין כלום. ונראה שדברים אלו מפורשים בח"א לע"ז יט. [ד, מח:], שאמרו בגמרא [שם] "לעולם ליגריס איניש ואף על גב דמשכח, ואף על גב דלא ידע מאי קאמר", ובח"א שם כתב: "לגרס אינש אע"ג דלא ידע וכו'. דסוף סוף הוא מתחבר לתורה, ויש לו דבוק לתורה ע"י &**הדבור**^, ושם בעל תורה עליו" [הובא למעלה הערה 204]. הרי שתלה זאת בדבור דוקא. אך כאשר שומע בלבד, אין בזה התחברות לתורה אלא רק אם מבין הדברים, אך ללא הבנה אין בזה התחברות לתורה. ולכך אין חיוב על ע"ה לשמוע דברי תורה אם אינו מבין כלום.

<> ולא "ללמוד", כי לימוד מורה על ההבנה, וכמו שכתב בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלג:], וז"ל: "ורמז בתיבה זאת שכתוב [דברים ו, ה] 'בכל לבבך', דבר זה כי הלמ"ד מורה על הלב, כי לשון למ"ד שהוא לשון למוד, הוא הלב שבו החכמה. ובמדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכט], למ"ד, אל תקרי למ"ד, אלא 'לב', שהלב מבין דעת, שנאמר [משלי י, ח] 'חכם לב יקח מצות', עד כאן. המדרש הזה בא לבאר כי הלמ"ד מורה על הלב שבו החכמה". לכך ברי הוא שתיבת "למוד" יאמר גם על לימוד של מחשבה. וכן כתב רש"י [דברים יח, ט]: "לא תלמד לעשות - אבל אתה למד להבין ולהורות, כלומר להבין מעשיהם כמה הם מקולקלים". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רנה:] כתב: "כי התלמוד אינו כמו המשנה, לפי שהמשנה אין בה בירור הדברים לגמרי... והתלמוד הוא בורר הטעם להבין הדבר בשכל ובחכמה". ושם פ"ה מי"ד [שנא.] כתב: "דהוי משמע 'שלא למד' דהיינו שלא הבין". ושם פ"ה מכ"א [תקב:] כתב: "התלמוד הוא להבין טעם הדבר, שאינו במשנה כלל". ובהקדמה לתפארת ישראל [ד.] כתב: "אבל 'למוד' נקרא הבנת הדבר מה שלמד". @**ומצינו בספריו**^ חמישה טעמים לכך שברכת התורה נתקנתה בלשון "לעסוק" ולא בלשון "ללמוד"; (א) הברכה נתקנתה על המעשה, ולא על המחשבה, ו"ללמוד" משמעותו במחשבה. (ב) הברכה נתקנתה גם אם אינו מכוון להלכה [שני הטעמים נמצאים בהקדמה לתפארת ישראל (ג:-ה:), ונתיב התורה פ"ז (שט:-שיב.)]. (ג) הברכה נתקנתה ללומד יחידי, ויחיד הלומד הוא עוסק בתורה, אך לא לומדה [דר"ח פ"ג מ"ב (עג.)]. (ד) "כי כך משמע לשון 'למד' שהוא למד מאחר, אבל אם למד בעצמו לא הוה... ולכך אנו מברכין 'לעסוק בתורה' ולא 'ללמוד בתורה', דלשון 'ללמוד' משמע ללמוד מאחר, ואין מברכין על זה, רק שעוסק בתורה" [לשונו בדר"ח פ"ה מי"ד (שנא:)]. (ה) הברכה נתקנתה גם כשלומד ואינו מבין מה שלומד [דבריו כאן].

<> משמע מלשונו שנוסח הברכה הוא "לקרוא את ההלל". ונחלקו ראשונים בדבר: יש סוברים שבימים שגומרים בהם את ההלל מברכים "אשר קדשנו במצותיו וצונו לגמור את ההלל", ובימים שאין גומרים מברכים "לקרוא את ההלל" [סידור רבי סעדיה גאון עמוד קנג, ומחזור ויטרי עמוד 192 ועמוד 437. והמנהיג הלל סימנים כח וכט]. ויש סוברים שיש לברך תמיד "לקרוא את ההלל" אף בימים שגומרים, כי שמא תחסר ממנה אות אחת, ותהיה הברכה לבטלה [מרדכי שבת פ"ב סימן רפו בשם מהר"ם מרוטנבורג, טור או"ח סימנים תפח, ותרמד, בשמו. ורמ"א שו"ע או"ח סימן תפח ס"א]. ומה שנהגו לברך בראש חודש "לקרוא" וביו"ט "לגמור", אינו אלא לסימן, כדי לעשות היכר לצבור שידעו מתי לגמור ומתי לדלג [תוספות ברכות יד., סוכה מד:, ורא"ש ברכות פ"ב סימן ה].

<> כפי שכתב למעלה [לפני ציון 182]: "רבנן קבעו שיקרא הלל בפה כמו שאנו מברכין על מקרא ההלל, אף על גב שאינו מבין מה שאמר, כי קריאת הלל הוא המצוה". וראה למעלה הערה 183 במקורות שצויינו שם. אך עדיין יש להבין, מדוע בחיוב הגדה "עיקר הדבר הוא מחשבת הלב, דצריך להבין מה שאמר" [לשונו למעלה לאחר ציון 193], ואילו בחיוב הלל ומגילה רבנן תיקנו שהעיקר הוא הקריאה. ובספר זאב יטרף [דברים (עמוד שסב)] נגע בנקודה זו, וז"ל: "כוונתו [של המהר"ל] לומר כי מצות הלל שחייבוה חכמים אינה להביע מה שבלבו מחזיק טובה למי שעשה לו נסים ונפלאות, ואי לא מבין מה שאומר לא עשה מצוה כלום. אלא מצות חכמים לומר הלל היא מצוה של קריאה בפה לבד, לקרוא את פסוקי ההלל. ולפיכך מאחר שקרא הפסוקים בפיו, יוצא ידי חובת המצוה, אפילו לא מבין מה שאומר. זאת אומרת מצות הלל היא להודיע ולפרסם מה שהטיב הקב"ה לעשות ישועות בנסים ונפלאות, ולכן נתקיימה הודעה זאת ופרסומה בקריאת פסוקי ההלל, בין מבין הקורא מה שאומר, בין לא מבין מה שאומר". ביאור דבריו, שתקנת רבנן למקרא המגילה והלל הוא משום פרסומא דניסא, ופרסומא דניסא יש גם כשאינו מבין מה שאומר, וכמו שכתב רש"י [מגילה יח.] "ופרסומי ניסא - אף על פי שאין יודעין מה ששומעין, שואלין את השומעין, ואומרין מה היא הקרייה הזו, ואיך היה הנס, ומודיעין להן" [הובא למעלה הערה 183]. אך במצוות סיפור יצ"מ, אע"פ שגם בה יש ענין של פרסומא דניסא [מגיד משנה הלכות חנוכה פ"ד הי"ב, וראה פחד יצחק פסח מאמר ד], מ"מ עיקר ענינה הוא משום הבעת הכרת הטוב [ראה למעלה הערה 194], וזה לא שייך כשלא מבין. @**ובספר ליל שמורים**^ [לגאון ר"ש ברעוודה זצ"ל] עמוד קכ, שכתב: "הנה לשון הרמב"ם בספר המצות [מ"ע קנז] 'שצונו לספר ביציאת מצרים בליל ט"ו בניסן בתחלת הלילה כפי צחות לשון המספר'. ויש לעיין בזה מה בין יצי"מ לישועות חנוכה ופורים, שבסיפור יצ"מ המצוה לספר כפי צחות לשון המספר, ובחנוכה קבעו לנו נוסח מסויים של 'על הנסים' בתפלה וקריאת ההלל, וכן בפורים מקרא מגילה. והנראה לומר בזה, דהלא... מצות סיפור יצי"מ אינו רק להגיד לבן, אלא לכל אדם, ואפילו בינו לבין עצמו... ולפי"ז נראה דמכיון דמצות סיפור יצ"מ מיוסדת על מידת הכרת הטובה, כי בה מביע האדם את גודל הכרתו בטובות הגדולות והמרובות שעשה הקב"ה עמנו ועם אבותינו ביצ"מ, על כן לא נקבע מעיקרא נוסח קבוע לזה, כי דברי הכרת הטובה צריכים לנבוע מעומק לבבו של האדם ומטהרת נשמתו, ולכן צריך כל אחד ואחד להתאמץ ולהתייגע להביע הדברים כפי צחות לשונו. ואילו היה נוסד לזה נוסח קבוע, היה הדבר נעשה במשך הזמן כמצות אנשים מלומדה ח"ו. ונהי דאכתי היה יוצא מזה פרסום הנס, מ"מ הבעה אמיתית של הכרת הטוב לא היתה בזה. לכן נקבע שכל אחד ואחד יספר כפי צחות לשונו". ושם בהערה מביא את דברי המהר"ל שלפנינו, ולאחריהם הוסיף: "ולפי מה שהסברנו בס"ד שיסוד מצות סיפור יצי"מ הוא להביע דברי הכרת הטובה מעומק לבבו כפי צחות לשונו, יש לנו פתח להבין את החילוק שמחלק המהר"ל בין סיפור יצ"מ להלל ומגילה לענין ברכת המצוה".

<> מובא באבדורהם סדר ההגדה ופירושה [ד"ה ומתחיל ההגדה].

<> לשון האבודרהם [שם]: "והרשב"א כתב טעם אחר, שאין לברך על קריאתה מפני שהיא מצוה שאין לה קצבה ידועה, ואפילו בדבור בעלמא שידבר בענין יציאת מצרים יצא, אלא 'כל המרבה לספר הרי זה משובח'". וטעם זה כתב גם בארחות חיים הלכות ליל הפסח אות יח.

<> בספר מאור למועדים [עמוד תקס] הביא את קושית המהר"ל על הרשב"א, וכתב: "ובספר דברי אסף [עמוד קל] הביא לבאר את דברי הרשב"א, וז"ל: 'שמעתי בשם הרה"ג רבי לייב גורוויץ זצ"ל, דאם יברך על סיפור יציאת מצרים, הרי כבר יצא יד"ח בהזכרת יציאת מצרים שבתוך הברכה עצמה, וכהאי גוונא לא תיקנו ברכה'. והיינו, דלעולם הברכה היא קודם המצוה, אבל בנדון דידן הרי לשיטת הרשב"א בעצם מעשה הברכה עצמו מקיים המצוה, שהרי מזכיר בה הענין של יציאת מצרים, ובכגון זה לא תקנו ברכת המצוות".

<> משנה [פסחים קטז:] "וחותם בגאולה. רבי טרפון אומר, 'אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים', ולא היה חותם. רבי עקיבא אומר, 'כן ה' אלקינו ואלקי אבותינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים כו'', עד 'ברוך אתה ה' גאל ישראל'", והלכה כרבי עקיבא [רמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"ה].

<> מלים אינן מופיעות במשנה [פסחים קטז:], אך נאמרות בהגדה. ובא לבאר מהי ההודאה על שזכינו לאכול מצה ומרור, שאין לומר שההודאה היא על קיום מצוות, שעל כך אין חובת הודאה, וכפי שתמה בנר מצוה [פ:]: "ואם תאמר, וכי בשביל שנעשה להם נס בהדלקה, שלא תהיה בטילה ההדלקה, היו קובעין חנוכה. כי מה שחייב להודות ולהלל, זהו כאשר נעשה לו נס ובשביל הצלתו, ולא בשביל שנעשה לו נס לעשות המצוה, כי אין המצוה הנאה אל האדם". וראה למעלה הערה 128, והערה הבאה.

<> פירוש - אין ההודאה על קיום מצוות מצה ומרור לכשעצמן [דאין חיוב הודאה על כך, וכמבואר בהערה הקודמת], אלא ההודאה היא על הגאולה שמחמתה נצטוונו במצוות מצה ומרור. ויש להבין, דאם ההודאה אינה על המצוות, אלא על הגאולה המחייבת את המצוות, מדוע הזכיר כלל את המצוות של מצה ומרור, דהיה לו להזכיר רק את הגאולה עצמה, כי אותה אנו מבקשים. זאת ועוד, שהרי הגאולה עצמה כבר הוזכרה קודם לכן במלים "אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים", ומה מוסיף על כך המלים "והגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומרור", אם שוב הכוונה היא לגאולה עצמה. ויש לומר, שהבקשה לעתיד היא "שמחים בבנין עירך &**וששים בעבודתך**^", ובקשה זו נאמרת בהתבסס על "כמו שאנו מקיימים עבודתו במצה ובמרור" [לשונו בסמוך], כך לעתיד נקיים עבודתו בששון. ואם כן המלים "אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים" עוסקות בעבר, והמלים "והגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומרור" עוסקות בהוה, והמלים "כן ה' אלקינו ואלקי אבותינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום וכו'" עוסקות בעתיד.

<> ואם תאמר, שלמעלה כתב שבקשתנו היא "שהשם יתברך יגאל אותנו לעתיד גם כן", ומדוע בקשה זו מתמקדת ב"יגיענו למועדים ורגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום", דכיצד הבקשה לגאולה העתידה עוסקת ב"מועדים ורגלים אחרים" דייקא. ויש לומר, שהבקשה לעתיד היא שנזכה לשוב לבית המקדש ולחגוג את הרגלים כמשפטם, עד ש"נאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים". ובכל תפילת מוסף של שלש רגלים ישראל קדושים עומדים ומבקשים "בנה ביתך כבתחילה וכונן מקדשך על מכונו... ושם נעלה ונראה ונשתחוה לפניך בשלש פעמי רגלינו ככתוב בתורתך".

<> כמו שכתב למעלה פמ"ו [שצד:]: "ואלו שלשה מועדים נקראים זמני שמחה. כי כל הויה גורם שמחה... לכך השמחה הוא באלו הזמנים, שכלם הויית העולם, שבכל רגל ורגל יש דבר הויה בעולם; בפסח הוא הויית האביב, ובשבועות הוא הקציר, ובחג האסיף אסיפתה, הוא גם כן תקון התבואה, מביא אותה לבית שלא יהיה הפסד לה. לכן ראוי שיהיה בהם השמחה, כי הזמן שהוא להויה נקרא זמן של שמחה". ואודות ששלש הרגלים הם "זמני שמחה", הנה אכן נאמר לשון שמחה בשבועות [דברים טז, יא] ובסוכות [שם פסוקים יד, טו], אך לא מצינו לשון שמחה בפסח. וכבר עמד על כך בעל הטורים [דברים טז, יא], וז"ל: "ושמחת - לא נאמר שמחה בפסח, שהתבואה עדיין בשדה. ובעצרת שהתבואה כבר נקצרת, ועדיין היין בגפנים, נאמר שמחה אחת. ובסוכות שהכל בבית, נאמרו בו ב' שמחות". אך עם כל זה יש מצוה וחיוב לשמוח בפסח, וזה נלמד בהיקש מחג השבועות [כמבואר בתוספות חגיגה ח. ד"ה ושמחת]. וביראים [סימן רכז וסימן תכז] הצביע על מקורות נוספים לחיוב שמחה בפסח. וכן הרמב"ם [הלכות יום טוב פ"ו הי"ז] כתב "שבעת ימי הפסח, ושמונת ימי החג, עם שאר ימים טובים, כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו". ונאמר [דהי"ב ל, כא] "ויעשו בני ישראל הנמצאים בירושלים את חג המצות שבעת ימים בשמחה גדולה ומהללים לה' יום ביום הלוים והכהנים בכלי עוז לה'" [הובא למעלה פמ"ו הערה 127]. וראה הערה הבאה.

<> וכן בתפילת מוסף של שלש רגלים מבקשים "והראנו בבנינו ושמחנו בתיקונו". ואם תאמר, הרי השמחה של שלש רגלים היא מחמת הווית הרגל [כמבואר בהערה הקודמת], ולא משום בבנין העיר וששון העבודה, וכיצד חובת השמחה של הרגלים מתקשרת ומחייבת "שמחים בבנין עירך, וששים בעבודתך". ויש לומר, דשמחת הרגלים היא גופא שמחה בהקב"ה, ועל כך נאמר [שיה"ש א, ד] "נגילה ונשמחה בך", וכפי שביאר הגר"א [שם] שהכוונה לשמחת הרגלים. וזהו דיוק הלשון כאן "שמחים בבנין &**עירך**^, וששים &**בעבודתך**^, ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים אשר יגיע דמם על קיר &**מזבחך**^", דלא נאמר "שמחים בבנין העיר וששים בעבודה וכו' על קיר המזבח", אלא "עירך" "עבודתך" ו"מזבחך" דייקא, שהשמחה היא בהקב"ה.

<> פירוש - כשם שאנו מקיימים כיום עבודת ה' במצה ומרור, כך אנו מבקשים לקיים את עבודתו יתברך לעתיד. וזו הבקשה "ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים", שכיום אנו נאלצים לעבדו במצה ומרור ללא קרבן פסח וחגיגה של ארבעה עשר, אך בגאולה העתידה נצרף את המצה והמרור לקרבנות, וכפי שנאמר [במדבר ט, יא] "על מצות ומרורים יאכלוהו" [ו"זבחים" איירי בחגיגת ארבעה עשר (תוספות פסחים קטז:)]. וזהו שנאמר "&**ונאכל שם**^ מן הזבחים ומן הפסחים", ולא "ונזבח שם", כי יש כאן בקשה לקיום העבודה בשלימותה של "על מצות ומרורים יאכלוהו". ולמעלה פ"נ [תשיג:] כתב: "וצריך שני תבשילין, זכר לחגיגה ופסח [פסחים קיד:]. ואם תאמר, מאי שנא מצוה זאת, בשביל שאי אפשר לקיימה, שאנו עושין זכר לה, וכמה מצות שאין יכולים לעשות, ואין עושין זכר להם. והטעם הוא, כי יש כאן ג' מצות; פסח, מצה, ומרור. ואלו ג' מצות שייכים זו אל זו, דכתיב [במדבר ט, יא] 'על מצות ומרורים יאכלוהו'. ואנו מקיימים מצות מצה, יש לנו לעשות זכר לשאר מצות שהם שייכים לה. ולענין זה שהמצות הם מתיחסים ביחד, ויש לעשות אותם ביחד, הדבר הזה שהוא זכר בעלמא סגי, כך יראה". ונראה שלכך כוונתו במה שכתב כאן "שיהיו בשמחה שלימה", שכל עוד שאין העבודה שלימה [מצה ומרור בלי הקרבנות] גם השמחה אינה שלימה, אך כאשר "נאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים" העבודה תהיה שלימה, וממילא "יהיו בשמחה שלימה".

<> "ברוך אתה ה' גאל ישראל".

גבורות ה', פרק סב עמוד PAGE ל

PAGE קצט

PAGE ל GH65