מחשבת ישראל · אחרונים · מהר״ל מפראג

דרשת שבת הגדול

רבי יהודה ליווא [המהר"ל]

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

דרשת שבת הגדול

רבי יהודה ליווא [המהר"ל]

מקור הטקסט: ספריא · רישיון: לפי המהדורה: נחלת הכלל או Creative Commons

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/דרשת-שבת-הגדול/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611161024 של הספרייה.

תוכן העניינים

פרק א 5
פרק ב 6
פרק ג 8
פרק ד 12
פרק ה 13
פרק ו 17
פרק ז 19
פרק ח 20
פרק ט 24
פרק י 27
פרק יא 33
פרק יב 36
פרק יג 41
פרק יד 44
פרק טו 47
פרק טז 50
פרק יז 54
פרק יח 58
פרק יט 60
פרק כ 63
פרק כא 65
פרק כב 69
פרק כג 75
פרק כד 78
פרק כה 80
פרק כו 81
פרק כז 83
פרק כח 86
פרק כט 88
פרק ל 90
פרק לא 93

פרק לב 95

פרק א

"**כל** פעל ה' למענהו" (משלי טז, ד). במדרש (שמו"ר יז, א), "ולקחתם אגודת אזוב" (שמות יב, כב). הדה הוא דכתיב "כל פעל ה' למענהו". אתה מוצא שכל מה שברא הקב"ה בששת ימי בראשית, לא ברא אלא לכבודו, ולעשות בהם רצונו; ביום הראשון ברא שמים וארץ (בראשית א, א), אף הם לכבודו בראם, שנאמר (ישעיה סו, א) "כה אמר ה' השמים כסאי", ואומר (תהלים יט, ב) "השמים מספרים כבוד אל". וכן האור שברא (בראשית א, ג), לכבודו הוא, הדה הוא דכתיב (תהלים קד, ב) "עוטה אור כשלמה". מה נברא ביום שני, רקיע (בראשית א, ז), לכבודו בראו, שיעמדו שם המלאכים ויהיו מקלסין אותו, שנאמר (תהלים קן, א) "הללוהו ברקיע עזו". מה ברא ביום שלישי, דשאים ואילנות (בראשית א, יב), ומצינו שהדשאין מקלסין להקב"ה, שנאמר (תהלים סה, יד) "יתרועעו אף ישירו". ומנין אף האילנות, שנאמר (דהי"א טז, לג) "אז ירננו עצי היער מלפני ה'". אתה מוצא שצוה הקב"ה מן האילנות לעשות מהן מצות; בפרה אדומה צוה להשליך בשריפתה עץ ארז ואזוב (במדבר יט, ו). והזאת מי נדה צוה לעשות באזוב* (במדבר יט, יח-יט), וטהרת המצורע צוה לעשות בעץ ארז ואזוב (ויקרא יד, ו-ז). וכן במצרים צוה להגיע הדם אל המשקוף ואל שתי המזוזות באזוב, שנאמר (שמות יב, כב) "ולקחתם אגודת אזוב וגו'". וכן ברא המים ביום שלישי, שכינסן מעל הארץ (בראשית א, ט), ומשם קלוסו עולה, שנאמר (תהלים צג, ד) "מקולות מים רבים אדירים משברי ים". מה נברא ביום רביעי, מאורות (בראשית א, טז), לכבודו בראם, שנאמר (תהלים קמח, ג) "הללוהו שמש וירח". ביום חמישי ברא עופות (בראשית א, כא), לכבודו, להקריב מהן קרבן, שנאמר (ויקרא א, יד) "אם מן העוף עולה קרבנו". מה נברא ביום ו', בהמות (בראשית א, כה), לכבודו בראם, וצוה להקריב מהם קרבן, שנאמר (ויקרא א, ב) "אדם כי יקריב מכם קרבן לה' מן הבהמה מן הבקר". וברא בו אדם (בראשית א, כז), לכבודו, שנאמר (תהלים קמח, ז) "הללו את ה' מן הארץ תנינים וגו'". הוי "כל פעל ה' למענהו".

ויש להקשות על מדרש זה, מה ענין השירה והקילוס שנותנים הדשאים, ואיך נותנים קילוס להקב"ה. אבל* המדרש הזה בא לומר כי אי אפשר שיהיה שום נמצא, שיהיה נברא לעצמו, שהדבר הזה לא יתן השכל שיהיה שום נברא בשביל עצמו, שאם כן היה נראה חס ושלום שיש דבר זולת השם יתברך. וכן אמר הכתוב (דברים ד, לט) "וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד". ואין פירוש "אין עוד" כי אין עוד אלהים, אבל פירושו כי אין עוד דבר בעולם, רק השם יתברך, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן, לא היה נברא אותו

נברא בעולם, רק הכל נברא בשביל לשבח ולפאר יוצרו ולעבדו. לפיכך אמר "אין עוד", כלומר כי אין בריאה עוד בנמצא, רק הכל הוא לשבח ולפאר השם יתברך. כי הכסא אשר ישב עליו בעל הכסא, אין לכסא שֵׁם בפני עצמו, רק כי הוא לישיבת בעל הכסא, אבל מצד עצמו אין מציאות לו. לפיכך הנבראים כולם אשר נבראו לשבח יוצרם ולפאר שם כבודו, אין להם שֵׁם בפני עצמם, והרי "אין עוד".

אבל אם היה חס ושלום דבר שעומד לעצמו, ולא היה נברא לקלס להקב"ה, היה נראה כאילו היה דבר חס ושלום זולת השם יתברך. ואף אם אותו הבריאה מקבל אלקותו ועבדותו*, זה הוא מצד אותה עבודה בלבד. ואם כן בשעה שאינו עובד, כשאוכל ושותה, אז יהיה דבר חס ושלום זולת השם יתברך. אבל אם נאמר שהאדם תחילת בריאתו וחיותו הוא לעבוד בוראו, אף אם אוכל ושותה להחיות נפשו, מאחר שתחילת בריאתו לכבודו, אף כאשר אוכל ושותה לקיים נפשו, הרי הוא עצמו נברא לכבוד השם יתברך, והכל הוא אל השם יתברך.

פרק ב

וזהו הקילוס הזה שנותנין הנבראים אל הקב"ה, מה שנראה בהם שבח יוצר הכל בבריאה, שיש בהן מן הפאר, שנבראו בתכלית השלימות. וכמו שתקנו חכמים ז"ל בברכות (מג:) כשהאדם יוצא בחודש ניסן ורואה אילנות מלבלבין, מברך "ברוך שככה לו בעולמו". והנה שבח הקב"ה מכל יצורי עולמים. ואל יחשוב אדם כי בקטנים, כמו השרצים, אין נראה בהם שבח יוצר הכל. אדרבה, כי בקטנים יותר נראה שבח יוצר הכל, אשר ברא בריאה כמו זאת, כמו שתמצא מינים שפלים פחותים, אשר בהם נראה שבח יוצר הכל.

וזה אמרם בפרק כיצד מברכין (ברכות לה.), תנו רבנן, אסור לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, וכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה, מעל. מאי תקנתיה, ילך אצל תלמיד* חכם. מאי עביד ליה, הא עביד לאיסוריה. אלא אמר רבא, ילך אצל חכם מעיקרא וילמדנו ברכות, כדי שלא יבא לידי מעילה. אמר רב יהודה אמר שמואל, כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה, כאילו נהנה מקדשי שמים, שנאמר (תהלים כד, א) "לה' הארץ ומלואה". רבי לוי רמי, כתיב "לה' הארץ ומלואה", וכתיב (תהלים קטו, טז) "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם". לא קשיא, כאן קודם ברכה, כאן לאחר ברכה.

ועתה, אם* קדשי שמים הם, אם כן למה יוצאים לחולין על ידי ברכה. אבל דבר זה, כי מה שחל עליהם שם קדושה, כמו שחל קדושה על הקרבן, שבו עובדין אל השם יתברך. וכן

הנמצאים כולם יש בהם שבח השם יתברך, לכך שם קדושה עליהם, שעומדים לשבחו ולפארו. ואם יאכל בלא ברכה, הרי נהנה מקדשי שמים. וכאשר האדם נותן שבח אל השם יתברך על הפרי שברא, ומקלס אותו, אז מותר ליהנות ממנו. וקלוס שנותן האדם על הפרי, שאומר "ברוך אתה ה' בורא פרי" (ברכות לה.), בזה הוא נותן שבח במקום הפרי, ואז מותר ליהנות מן העולם.

וקאמר בגמרא (ברכות לה.), מאי תקנתיה, אמר רבא, ילך אצל תלמיד חכם וילמדנו ברכות. וקשיא, מאי חדוש בא לאשמועינן, כל אדם יודע זה שאם ילך אצל תלמיד חכם ילמד אותו ברכות, ומאי אשמועינן בזה. אבל רצה לומר שלא יאמר האדם מתבייש אני לילך אצל תלמיד חכם ללמוד ברכות, כי חשוב אני, או עשיר אני, ואיך אלך אצל תלמיד חכם ללמוד ברכות. ועל זה אמר כי בודאי ילך, כי איך יקפיד על כבודו, והרי השם יתברך בראו לכבודו, ולדבר זה נברא. ואם יאכל בלא ברכה, ממעט כבוד המקום, שהנבראים הם לכבודו, והוא יקח אותם. ולפיכך אל יהיה חס על כבודו נגד כבוד המקום, רק ילך אצל תלמיד חכם וילמד* ברכות.

ובאולי יאמר, הנה צריך כאשר פודה הקדש להוסיף חומש, שלא יהיה נראה כאילו נהנה מן ההקדש. שכיון שפודה אותו, הוא רוצה וחפץ בו, ואם לא יפדה אלא בשוה, הרי הוא נהנה מן ההקדש. בודאי האדם מוסיף חומש, כי יותר נחשב שבח וקלוס האדם מן שאר נבראים התחתונים, מפני שהאדם בעל שכל מכיר את בוראו. והרי כי האדם יותר חומש, וזה כי הפשוטים, שהם ד' יסודות, הם אחד. המורכבים הדוממים, הם שנים. צמחים, הם שלשה. בעלי חיים בלתי מדברים, ארבעה. האדם, הוא חמשה. נמצא כי* האדם יש לו יותר מן החשוב אשר הוא תחתיו חלק חמישי, והרי האדם מוסיף חומש בקילוס שלו.

וכל בריאה נראה בה שבח מיוחד, מפני שאין זה כזה, ומכל אחד יש לו שבח מיוחד, כאשר יתבונן האדם בבריאה שברא אותם. ולפיכך במזמור (תהלים פרק קמח) "הללוהו כל מלאכיו", שבו מזכיר כי כל הנבראים נותנים שבח אל השם יתברך, ומזכיר הפסוק זה אחר זה כל מין בפני עצמו, מפני שכל אחד נותן קילוס מיוחד. כי הקילוס שיש להקב"ה מן המלכים (תהלים קמח, יא), כאשר עם מלכותו מכניע עצמו לפני השם יתברך ועושה רצונו, ובזה יתקלס שמו הגדול. וקלוס לאומים גם כן (שם), המלכות בכללה מקבלים מלכות השם יתברך. וכן השרים גם כן (שם), כאשר שררתם לשם שמים, אינו גוזל ואינו חומס, כמו שדרך השרים. וקלוס* השופטים (שם), כאשר יראים השם במשפט, זה קלוס

שמו הגדול. ולפיכך אמר (שם) "מלכי ארץ וכל לאומים שרים וכל שופטי ארץ". וקלוס בחורים כאשר אינם חוטאים, וגוברים על יצרם.

ובמסכת עירובין (כא:), דרש רבא, מאי דכתיב (שיה"ש ז, יד) "הדודאים נתנו ריח", אלו בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא. "ועל פתחינו כל מגדים" (שם), אלו בחורות ישראל שמגידות פתחיהן לבעליהן. וענין הריח שיתנו לעתיד, רצה לומר כי קנו אלו הבחורים שם טוב, כי השם טוב נקרא "ריח", מפני שהשם טוב הולך למרחקים, כדכתיב (קהלת ז, א) "טוב שם משמן טוב", כלומר כי השם טוב יותר הולך למרחקים מן שמן טוב. ומפני כי הגבור יש לו שם יותר מכל, כדכתיב אצל דוד המלך עליו השלום (דהי"א יד, יז) "ויצא שֵׁם דויד בכל הארצות". ועוד כתיב (דהי"א יא, כד) "ולו שם בשלשה הגבורים". ולפיכך אמר עתידין בחורי ישראל שיתנו ריח לפני הקב"ה, כי מפני שהם גבורים לכבוש יצרם, הם בעלי שם טוב, וזהו הריח שיתנו* לפני השם יתברך.

ואמר (תהלים קמח, יב) "זקנים עם נערים", רצה לומר שהקילוס שהוא מן הזקנים כאשר הם מלמדים ומורים את בני אדם. וקלוס הנערים כאשר הם מקבלים תוכחה מן הזקנים, כי שניהם הם שבח גדול אל השם יתברך.

והזכיר שבח של אדם באחרונה, ולפי הסברה היה לו להזכיר בראשונה. רק הזכיר אותו באחרונה, וזה מפני כי הזכיר בראשונה המלאכים, כמו שאמר (תהלים קמח, ב) "הללוהו כל מלאכיו הללוהו כל צבאיו", ואחר כך הזכיר התחתונים, כמו שאמר (שם פסוק י) "החיה וכל בהמה רמש וצפור כנף". ואחר כך הזכיר האדם, מפני שהאדם יש בו מן העליונים ומן התחתונים; מן העליונים, היא הנשמה. ויש בו מן התחתונים, הוא הגוף. ולפיכך שבחו יותר במה שהוא מן העליונים ומהתחתונים. והרי הוא נותן שבח בנשמתו, שנאמר (תהלים קנ, ו) "כל הנשמה תהלל יה". ועל הגוף נאמר (תהלים לה, י) "כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך". ובזה נותן שבח בכל חלקיו, הן בגוף והן בנשמה.

פרק ג

ומפני שנברא האדם לשבח הקב"ה ולפארו, אמרו במסכת סנהדרין (לח.), תנו רבנן, אדם נברא בערב שבת. ומפני מה, שלא יהו מינין אומרים שותף היה לו להקב"ה במעשה בראשית. דבר אחר, שאם תזוח דעתו עליו, אומרים לו יתוש קדמך במעשה בראשית. דבר אחר, כדי שיכנס למצוה מיד. דבר אחר, כדי שיכנס לסעודה מיד. משל למלך בשר ודם שבנה פלטרין, ושיכללן, והתקין סעודה, ואחר כך הכניס אורחים.

וביאור זה, כי מי שאמר שלא יאמרו שותף היה להקב"ה במעשה בראשית, ורש"י (סנהדרין לח.) פירש שלא יאמרו שלכך קדמו, שהיה לו האדם שותף בכל הנבראים. ודבר תימה, כי מה הוא האדם שיאמרו שהוא שותף במעשה בראשית. ועוד, כי עדיין יאמרו כי המלאכים היו לו שתוף*, והם נבראו ביום השני* (ב"ר א, ג, שם ג, ח). ואם יאמר כיון שלא נבראו המלאכים ביום ראשון, שוב אין לומר שותף היה לו, אם כן יהיה האדם נברא ביום ב', ולמה נברא אחרון.

אבל פירוש דבר זה, כי האדם נברא אחרון בשביל שהאדם הזה משלים מעשה בראשית, והאדם מקשר העולם עד שהוא אחד לגמרי. כי התחתונים בפני עצמם, והעליונים בפני עצמם*, והאדם הוא שנברא מן העליונים ומן* התחתונים, הרי האדם מחבר העליונים ותחתונים, עד שהעליונים ותחתונים נעשו לאחד, ואין עוד עליונים בפני עצמם, ותחתונים* בפני עצמם. ומפני כך נברא האדם אחרון, כי הדבר שהוא מחבר הכל ראוי שיהיה אחרון. כמו מי שהוא עושה חלק אחד, ואחר כך עושה עוד חלק אחד, ואחר כך מחברם*, עד שהכל נעשה אחד. ואם היה האדם נברא ראשון, הרי לא היה* זה בריאתו, שהיה נברא לחבר ולקשר הכל.

וידוע כי הפועל שהוא אחד יבא ממנו פעולה אחת, ודבר זה הסכימו עליו הכל, וכמו שאמרו לפני זה (סנהדרין לח.) למה נברא האדם יחידי, שלא יאמרו הרבה רשויות הם. כי אם לא היה נברא האדם יחידי, רק הרבה, וכל העולם נברא בשביל האדם, וכאשר יש יותר מאדם אחד, אם כן אין העולם אחד. ולפיכך היו אומרים כמו שהעולם אינו אחד, כך הפועלים הם יותר מאחד, כי לעולם מפועל אחד יבא פעולה אחת, וכאשר הפעולה אחת, גם כן הפועל אחד, כי הפעולה מתיחסת* ודומה אל הפועל. ודבר זה הסכימו עליו הכל, כמו שנמצא בדבריהם שהאריכו בזה טענות עצומות איך יבא הרבוי מן הפועל שהוא אחד. ורז"ל התירו הקושיא, ותעיד* על זה התורה, כי לכך נברא האדם יחיד, ונברא בסוף, להודיע דבר זה, כי עליונים ותחתונים הם אחד על ידי אדם אחד, ודבר זה מעיד כי הפועל אחד.

ומעתה מה שאמר (סנהדרין לח.) שנברא האדם בסוף, שלא יאמרו שותף היה לו במעשה בראשית. פירושו, כי אם לא נברא בסוף, לא היה העולם בקשר אחד על ידי האדם, והיו העליונים בפני עצמם, והתחתונים בפני עצמם. והפעל שהוא מחולק, הוא מפועלים מחולקים. עכשיו שהאדם הוא מקשר עליונים ותחתונים, ולכך נברא באחרונה לקשר הכל, הנה הפעולה אחת והפועל אחד, ואף כי יש ריבוי בעולם, הנה העולם הוא אחד, ואין להאריך.

וכן מוכח מדברי חכמים ז"ל (ב"ר יב, ח), והביאו* רש"י ז"ל (בראשית ב, ז), שאמרו, שלכך נברא האדם מן העליונים ותחתונים, שלא יהיה קנאה במעשה בראשית; כי ביום ראשון נבראו* שמים מעליונים, והארץ מתחתונים (בראשית א, א). ביום ב' נברא הרקיע לעליונים (בראשית א, ו), ביום ג' נבראת היבשה לתחתונים (בראשית א, יא), ביום ד' נבראו מאורות בעליונים (בראשית א, יד), ביום ה' נבראו העופות בתחתונים (בראשית א, כ), ביום ו' אמר הקב"ה, אם אברא האדם מהעליונים, יהיו יתירים העליונים יום אחד על התחתונים, ויש קנאה ביניהם. ואם מן התחתונים, יהיה הקנאה להפך בתחתונים. הריני בורא אותו מן עליונים ותחתונים. ולפיכך נברא האדם נשמתו מן העליונים, וגופו מן התחתונים (בראשית ב, ז). ומעתה יש להקשות, מה שייך קנאה בעליונים, הלא לא שייך קנאה בעליונים. רק הקנאה הזאת היא החילוק והפירוד שיהיה ביניהם, כי לא יהיו אחד עליונים ותחתונים, והשם יתברך רוצה בעולם אחד, ולכך נברא האדם מן העליונים ומן התחתונים, שאדם מקשר עליונים ותחתונים לאחד, כאשר הוא מעליונים ותחתונים. **וקאמר דבר אחר** וכו'. וקשה, איך אפשר לומר שהיתוש הוא יותר משובח מן האדם, ובשביל חשיבות היתוש נברא קודם לאדם, ואיך אפשר דבר זה בציור. אבל פירוש זה, כי קדימת היתוש אל האדם מפני כי אין היתוש בה דבר* רע שלא יהיה נברא היתוש. ולכך נברא ראשון, כי דבר שאין שייך בו שיהיה נמלך על בריאתו, נברא ראשון, שהרי בזה אין ספק, ודבר פשוט אין עכוב לו. אבל האדם שהוא בעל יצר הרע ובעל חטא, ויש בזה המלכה, כמו שאמר (בראשית א, כו) "נעשה אדם בצלמנו", היה נמלך בבריאתו (רש"י שם), מפני שהאדם בעל חטא יותר מכל מעשה בראשית. ולפיכך נברא האדם באחרונה, כי שני דברים שבאים לפני אחד שיעשה אותם, דבר שאין צריך המלכה הוא עושה מיד, ודבר שצריך המלכה ועצה עושה באחרונה. ולפיכך כל הנבראים שאין בהם המלכה, נבראו ראשונה. אבל האדם, מפני שבבריאת האדם יש המלכה, נברא אחרונה. **וקאמר** דבר אחר, שיכנס לסעודה מיד (סנהדרין לח.). כי האדם מצד עצמו הוא הבריאה השלימה מצד עצם הבריאה, שהרי נברא האדם בצלם אלקים, דבר כמו זה אין ראוי שיהיה חסר, ולפיכך נברא אחרונה. ולפיכך נברא הכל ראשונה, והאדם באחרון, כדי שימצא הכל מוכן, ולא יחסר דבר.

וקאמר עוד דבר אחר שיכנס למצוה מיד (סנהדרין לח.). פירוש, שהאדם לא נברא אלא לעבוד הקב"ה, לפיכך נברא אחרונה, שיכנס למצוה מיד.

ואלו ד' פירושים, מפני שכל מעשה וכל פעל יש לו ד' סבות. משל זה, הבית הוא נבנה על ידי ד' סיבות; האחת, הוא הפועל שבנה הבית, שבלא פועל אי אפשר שיהיה נעשה.

הסיבה השנית, הוא החומר, שאם אין העץ, שהוא חומר הבית, לא היה אפשר שיהיה נעשה. הסיבה* השלישית, היא הצורה, דהיינו ציור הבית וצורתו, אשר הוא בנפש האומן. שאם לא היה צורת הבית בנפש האומן, לא היה נעשה הבית. הסבה הרביעית, התכלית, שאם לא היה תכלית הבית לדור שם, לא היה נעשה. וכן כל מעשה יש לו ארבע סבות אלו, כאשר ידוע.

ולכך כנגד אלו ד' דברים נברא האדם אחרון*. הראשון שאמר שלא יאמרו שותף היה לו במעשה בראשית (סנהדרין לח.), סבר* כי מה שנברא האדם באחרונה דבר זה מצד הפועל, כי מפני השם יתברך, שהוא* סבה אל האדם, ומצד הפועל ראוי שיהיה נברא באחרונה, כי מן הפועל שהוא אחד, ראוי שתהיה פעולה אחת. ולכך נברא באחרונה* שתהיה הפעולה אחת, כמו שמבואר למעלה, שלא יאמרו חס ושלום שתי רשויות.

ומי שאמר שאם בא להתנאות יאמרו לו יתוש קדמך (שם), סובר כי נמשך דבר זה אל החומר, שהוא סיבה שניה. כי מצד החומר של אדם, שממנו נמשך החטא אל האדם, וזה לא נמצא בכל בעלי חיים. ולפיכך מצד החומר, שהוא סבה אל בריאת האדם, היה נברא האדם באחרונה, כי מצד החסרון יש כאן המלכה ועצה שאין ראוי לו הבריאה, ומצד זה נברא האדם באחרונה.

ולמאן דאמר שיכנס לסעודה מיד (סנהדרין לח.), כי האדם מצד צורתו הוא השלם בנבראים, כי הוא נברא בצלם אלקים, כדכתיב בקרא (בראשית א, כז) "ויברא אלקים את האדם בצלמו", (שם ט, ו) "בצלם אלקים עשה את האדם"*. וכיון שכך, ראוי שיהיה האדם שלם בכל ולא יהיה חסר, ומפני כך נברא באחרונה, שלא יהיה האדם חסר.

ומי שאמר שיכנס למצוה מיד (סנהדרין לח.), אמר כי מה שנברא האדם באחרונה בשביל שיהיה עובד השם יתברך, אל תכלית זה נברא. ולפיכך נברא האדם באחרונה, שלא יהיה אף רגע אחד בלא מצוה, ויכנס לשבת מיד (רש"י שם), כי השבת הוא שקול כנגד כל המצות, שכך פירש רש"י ז"ל בפרשת שלח לך (במדבר טו, מא), מיסודו של רבי משה הדרשן, כמו שמבואר שם. כי נראה בבריאת האדם שהוא נברא בשביל לעבוד השם יתברך, ולא יהיה שעה אחת בלא מצות, כי בריאת האדם הוא נמשך כל היום, כדאיתא בפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין לח:), י"ב שעות הוי היום; שעה ראשונה הוצבר עפרו, וכו', הרי כאשר נדון והלך לו, נכנס תכף לקדש השבת מיד.

פרק ד

ומפני כך אמרו בברכות (ה:), תניא אבא בנימין אומר, על שני דברים הייתי מצטער כל ימי; על תפלתי שתהא לפני מטתי, ועל מטתי שתהא נתונה בין צפון לדרום. מאי "לפני מטתי", אילימא לפני מטתי ממש, והאמר רב יהודה אמר רב, ואמרי לה רבי יהושע בן לוי, ואמרי לה במתניתא תנא, אבא בנימין אומר, מנין למתפלל שלא יהיה דבר חוצץ בינו לבין הכותל, שנאמר (ישעיה לח, ב) "ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל אל ה'". לא תימא "לפני מטתי", אלא אימא "סמוך למטתי". ועל מטתי שתהא נתונה וכו' [בין צפון לדרום], דאמר רבי חמא בר חנינא, ואמרי לה אמר רבי יצחק, כל הנותן מטתו בין צפון לדרום הויין לו בנים זכרים, שנאמר (תהלים יז, יד) "וצפונך תמלא בטנם ישבעו בנים". **וקשיא**, מאי ענין שני דברים אלו יחד. ועוד קשה, למה יתן מטתו בין צפון לדרום. ורש"י ז"ל פירש (ברכות ה:) משום שהשכינה במזרח או במערב, ולפיכך יסבב שכיבתו לצד אחר. והשתא תינח עם אשתו, אבל שלא עם אשתו אין זה טעם. אבל פירושו כי האדם תחילת בריאתו נברא לעבוד בוראו, ומפני כי האדם בלילה נחשב כמו מת, ובבוקר כשקם כאילו החזיר לו השם יתברך חיות שלו, וכמו שאנו אומרים (ברכות ס:) "המחזיר נשמות לפגרים מתים". וכאשר השם יתברך מחזיר נשמתו אליו, כאילו עתה נברא, ובריאתו לעבוד בוראו. ולפיכך תהיה תפלתו סמוך למטתו, שהתפלה היא עבודת בוראו יתברך, ולא יעשה דברים אחרים.

אמנם לא די בזה, רק כשילך לישון אז יחזיר האדם הנשמה למי שנתן אליו נשמתו, וממקום שבאו הנשמות לעולם, שם יהיה מפקיד האדם נשמתו גם כן אל הקב"ה, אשר נתן לו הנפש. והנשמות הם באוצר הנשמות, ואוצר הנשמות הוא בצפון. ולפיכך זמן החיבור הוא בחצי לילה, שאז רוח צפון מנשב, כדאיתא בברכות (ג:). ומביא ראיה שהנשמות מצפון, שנאמר (תהלים יז, יד) "וצפונך תמלא בטנם ישבעו בנים". והכתוב רצה לומר כי הנשמות הם באוצר, ולפיכך אמר "וצפונך תמלא בטנם", רצה לומר מן אוצר שלך, וכל דבר שהוא באוצר הוא בצפון, שנקרא "צפון" בשביל כך, שהדברים שבאים משם צפונים. ולפיכך בניו זכרים, כי נשמת הזכר יותר באוצר נחשב לפי חשיבות הזכר, שכל אשר הוא חשוב יותר, נחשב אוצר, ולפיכך בנים שלו זכרים, והדברים ידועים ליודעים בעמקי החכמה.

והראיה הזאת מביא כי הנשמות באוצר הקב"ה, ולפיכך כאשר הולך לישון יפקיד רוחו באוצר הקב"ה, שהנשמות באות משם, ושם גנוזות, ושם שבות, שנאמר (תהלים לא, ו) "בידך אפקיד רוחי", וכל מקום שנאמר "יד" הוא יד שמאל (מנחות לו:), וצפון הוא

שמאל, שהרי הדרום נקרא "ימין" בכל הכתוב, ואם כן צד צפון הוא שמאל. ובזה האדם כאשר קם ממטתו, תכף ומיד עובד את בוראו. ובלילה שהוא ישן, ואינו עובד את בוראו, מפקיד אל השם יתברך הפקדון, הוא הנשמה אשר נתן השם יתברך אליו. ובזה נראה כי האדם אינו דבר לעצמו, רק הכל אל השם יתברך.

פרק ה

ומפני כי תחילת בריאת האדם היא לעבוד השם יתברך, בחרה התורה* החודש שבו הפסח, שהוא עבודת השם יתברך בפרט, כי הפסח נקרא עבודת השם יתברך, שכך כתיב (שמות יג, ה) "ועבדת את העבודה הזאת וגו'". ועוד כתיב אצל הפסח (שמות יב, כו) "מה העבודה הזאת לכם", וכן כמה כתובים, כי הוא קרבן שחייב עליו כרת (במדבר ט, יג). כי הפסח בא בשביל שישראל ראוים לעבוד השם יתברך, שהרי כתיב (ויקרא כה, נה) "כי לי בני ישראל עבדים", "ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים*" (במדבר ח, יז). ולכך הפסח, שהוא בשביל דבר זה, הוא "עבודה" נקרא, כי בשביל זה הם עבדים להקב"ה, וחייבים לעבוד לו. וצוה על זה בחודש הראשון באחד לחודש (רש"י שמות יב, ג), כי האדם תחילת בריאתו שיעבוד השם יתברך, ולפיכך באחד בניסן, אשר קראו אותו "עיגול החיים", מפני שכאשר בא השמש לראש טלה, יתחילו הצמחים לצמוח ולחיות, וכן כל הנבראים חוזרים לחיות שלהם. ובימות הגשמים נחשבים כאילו הם מתים, וזהו תחלת הווייתם. ואפילו לרבי אליעזר (ר"ה י:) שאמר בתשרי נברא העולם, היינו תחילת הבריאה, אבל דבר זה מצד השנה עצמה. ומכל שכן לרבי יהושע (ר"ה יא.) דאמר בניסן נברא. ולכן צוה על מצות הפסח, שהיא העבודה, מיד באחד לחודש.

ומפני כי העבודה אל השם יתברך הוא בכל חלקי כחות שלו, ומחוייב שיעבוד בהם השם יתברך, ואם לא יעבוד בכל חלקיו, הרי אותו חלק יוצא מן הבריאה שנברא עליו. וחלקיו הם; השכל, והגוף, והנפש, אלו ג' דברים הם לאדם. ולפיכך תיכף ומיד בראש חודש ניסן נאמר (שמות יב, ב-ג) "החודש הזה לכם וגו' דברו אל כל עדת בני ישראל", שיהיה הדבור, שהוא הלימוד של פסח היאך לעשות הפסח, בראש חודש ניסן, ותיכף היו משעבדים השכל והדעת לעשות המצוה, ובזה משועבד האדם בשכלו.

וחייב האדם לשעבד נפשו לעבודת השם יתברך, ולכך היה הלקיחה בעשור לחודש, שיקחו שה לבית אבות (שמות יב, ג). ודבר זה בודאי מעשה הוא*, שיקח שה לבית, וכל מעשה הוא על ידי הנפש, כי על ידי הנפש פועל האדם. ובזה היו משעבדים הנפש אל השם יתברך, כי שעבוד השכל הוא בראשונה, ועל ידי זה יקבל הנפש גם כן.

ובי"ד היה ביעור חמץ והשאור, והיה שחיטת הפסח אחר ביעור חמץ ושאור. וזה היה שיעבוד הגוף אל השם יתברך. כי יצר הרע הוא בגופו של אדם, כי הנשמה היא בלא יצר הרע, ומצוה על האדם שיבער השאור והחמץ מביתו וישחט הפסח, להודיע כי לעבודת השם יתברך יסלק יצר הרע. ומפני כי סלוק יצר הרע של אדם מצד שקיעתו למיתה, ומצד הזה מסלק יצר הרע, ולפיכך התחלת ביעור השאור אחר חצות דוקא, שאז השמש נוטה לערוב, ויראה האדם כנגדו המיתה גם כן, שהוא גם כן סופו שישקע וימות מן העולם. כי כל הנבראים שוקעים ויש להם הפסד, ואז אפשר שיהיה כובש יצרו. אבל כל זמן שרואה היום בגבורתו, אין כאן סילוק יצר הרע. וכבר אמרנו כי הלילה נחשב כמו המיתה, כאשר אנו מברכין (ברכות ס:) "המחזיר נשמות לפגרים מתים". ולפיכך ביעור חמץ לאחר חצות היום, כשמתחיל השמש לערוב לאחר חצות, ואז יש לו סימן גם כן לאדם כי סופו למות. כמו שאמר עקביא (אבות פ"ג מ"א) "הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה; דע מאין באת, ולאן אתה הולך, ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון". כי יצר הרע גובר באדם כאשר יש לו רצונו כתאות* לבו, אבל כאשר האדם הפך זה, שיש לפניו יום המיתה, אז אין גובר עליו.

וזה שאמרו בברכות (ה.), אמר רבי יהושע בן לוי, לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע, שנאמר (תהלים ד, ה) "רגזו ואל תחטאו". אם נצחו, מוטב. [ואם לאו, יעסוק בתורה, שנאמר (שם) "אמרו בלבבכם". אם נצחו, מוטב]. ואם לאו, יקרא קריאת שמע, שנאמר (שם) "על משכבכם". אם נצחו, מוטב. ואם לאו, יזכור לו יום המיתה, שנאמר (שם) "ודומו סלה". וביאור זה*, כי יצר הרע אינו שולט רק מצד הבריאה, שהרי כתיב (בראשית ד, ז) "לפתח חטאת רובץ", משיצא מן הרחם אל העולם "חטאת רובץ". וממילא כשמזכיר לו יום המיתה, שאין יצר הרע, אז מסתלק יצר הרע.

ולפיכך כאשר מתחיל השמש לערוב, ויש לפניו סימן מיתה, כי הלילה הוא סימן הפסד לכל הנמצאים, אז אפשר לו לסלק יצרו מכל וכל, לעבוד הבורא יתברך. ולפיכך בעור חמץ אחר חצות דוקא, ואז ישחט הפסח. ואחר שכבש יצרו, יש לו שבעה ימים ב"לא יראה" וב"לא ימצא" חמץ, ואין צריך עוד זכרון יום המיתה, שהוא צד שקיעת החמה, רק נשאר כך לאדם שבעה ימים בלא חמץ. ומספר שבעה חוזרים חלילה, מורה על שהאדם נשאר בלא חטא תמיד, כי שבעה ימים הם חוזרים חלילה. וזה לומר לך כי בודאי קשה לסלק יצר הרע מתחילה, ולפיכך צריך סימן יום המיתה, ומבערו אחר חצות. אבל כאשר סלקו כבר, שוב אינו חוזר וניעור כלל, וכמו שאמרו ז"ל* (סוכה נב:) לענין התאוה, אבר יש באדם; משביעו והוא רעב, מרעיבו והוא שבע. כי כאשר כובש את יצרו, שוב אין

יצר הרע מתגרה* בו אחר שסלקו. והרי יש לו יום טוב, והם ימי שמחה, כי אין לו צער כבישת וביטול היצר. אבל בשעה שמסלקו אין לו יום טוב, אבל אחר כך כשכבשו, אז יש לו יום טוב, כי אז יש לו שביתה ומנוחה מיצרו.

והנה אלו ג' ימים שהיה נעשה בהם מצות הפסח; דהיינו יום א' בחודש, שבו היה המצוה לדבר אל בני ישראל. ובעשור לחודש, שהיה לקיחת הפסח. וביו"ד לחודש, שהוא שחיטת הפסח, היה כדי לשעבד אל השם יתברך מיד השכל והנפש והגוף*, כי כאשר ישעבד השכל, נמשך מזה שיעבוד נפשו, ונמשך מזה שיעבוד גופו, שהוא קשה מהכל, כאשר יש לו לשעבד יצרו אל השם יתברך.

אמנם מה שבחר דוקא שתהיה הלקיחה דוקא בעשור לחודש, כי העשירי מיוחד לקדושה, כדכתיב (ויקרא כז, לב) "והעשירי יהיה קודש". לפיכך צוה ליקח בעשור לחודש, ולהקריב הקרבן לשמים, ודבר זה ראוי שיהיה בעשור דוקא.

אבל יש עוד טעם* מה שהיה הדבור ביום אחד לחודש, והלקיחה בעשור לחודש, וההקרבה בי"ד לחודש. מפני כי כבר אמרנו כי הפסח הוא עבודת השם יתברך. והעבודה הזאת היא שאנו עובדין לו שהוא יתברך אחד ואין זולתו, ולפיכך ראוי לעבוד אליו*. ולפיכך כל ענין עבודת הפסח שהיה הקרבן אחד בכל צד, מפני שהוא לאל אחד יתברך. ולפיכך פירשנו בחבור גבורות השם שהיה הקרבן הזה כל ענין שלו שיהיה אחד. הראשון, שהרי נאמר בפירוש (שמות יב, מו) "בבית אחד יאכל", שאסור לחלקו ולאכול אותו בשתי חבורות (רש"י שם), שלא יהיה נחלק קרבנו של השם יתברך, שהוא עבודה לאל אחד. השני, (שמות יב, מו) "ועצם לא תשברו בו", שלא יהיה נחלק בעצמו, כי העצם הוא בנין בעל חי, ולא היה נחלק עיקר בנין בעל חי, שהם עצמות שעליהם נסמך הבעל חי. השלישי, (שמות יב, ט) "אל תאכלו ממנו נא ומבושל כי אם צלי אש", כי הבשר שהוא מבושל נעשה פרורים מחולקים עד שנחלק לגמרי, רק צלי אש, כי כל זמן שהוא צלי, נתקשה ונעשה חלקיו אחד, ולפיכך צלי אש דוקא. ועוד מצותו שיהיה בן שנה אחת ולא שתים, ושם מבואר באורך עוד יותר.

לפיכך המצוה באחד לחודש, כי אחד בחודש מורה על התחלה, ובפרט אחד לחודש ניסן, שהוא התחלת העולם. ובהתחלה השם יתברך אחד, וזה שכתיב בתורה (בראשית א, ה) "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד", ולא כתיב "יום ראשון" כמו שכתיב אחר כך, על שם שהיה הקב"ה אחד, ולא נבראו המלאכים עד יום השני (רש"י שם), אבל יום הראשון היה השם יתברך אחד ושמו אחד בלבד. ולפיכך (-מצות-) [מְצַוָּה] התורה על הקרבן באחד לחודש, כי האחד בחודש מורה על התחלת העולם, אשר בו היה השם יתברך

אחד. והתורה, שהיתה גם כן בתחילת הבריאה, כי נבראת קודם העולם. לכך (-מצות-) [מְצַוָּה] התורה ביום זה, שהוא התחלה, ליקח הפסח לעבוד לאל אחד. לכך ראוי ביום זה שתצוה התורה שיקח הפסח לעבוד השם יתברך, שהוא אחד.

אמנם בעשור לחודש היה לקיחתו. וזה, כי אחר ההתחלה אין אחדותו בעולם, שהרי נמצאו המלאכים, וחמה ולבנה, שעובדים* אליהם האומות. אמנם נמצא בעולם גם כן* אחדותו יתברך מצד שמעידים על אחדותו אחר שנברא העולם, הם ישראל, שהם מעידים על השם יתברך שהוא אחד, כמו שנאמר* (ש"ב ז, כג) "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ", ומאחר שישראל גוי אחד בארץ, הם מעידים על הקב"ה שהוא אחד.

ובאיזה צד מעידים על השם* יתברך שהוא אחד. כי ישראל הם עם אחד בארץ, והנה יש בהם רבוי, והרבוי הזה אחד, כאשר הם עם אחד. וכאשר יש כאן רבוי שהוא אחד, יש קודם מי שהוא אהד לגמרי ואין בו רבוי, וזהו השם יתברך, שהוא אחד לגמרי. כמו שאמרו במדרש כי ישראל מעידים על השם יתברך שהוא אחד, וכמו שנרמז בע' הגדולה במלת "שמע" (דברים ו, ד), ובד' הגדולה במלת "אחד" (שם), שהוא "עֵד", כי ישראל הם עדות על הקב"ה שהוא אחד.

והנה ישראל הם כמו היו"ד, שהיו"ד הוא רבוי, והוא אחד; שהיו"ד יש בו עשרה, שהוא רבוי. ואלו עשרה הם כמו אחד לגמרי, שהרי היו"ד כמו אחד, שאתה מונה אחד שנים שלשה ארבעה, כך אתה מונה עשרה עשרים, והם כמו שנים, רצה לומר שני עשרות*. וכן שלשים כמו שלשה, וארבעים כמו ארבעה, והרי דבר זה מבואר כי עשרה הם כמו אחד. והנה היו"ד שהיא עשרה, שהם כמו אחד, כי הוא רבוי שיש בו אחדות. וזה מורה על האל"ף, שהוא קוֹדֶם במספר האחדים, והוא אחד לגמרי, בלא שום רבוי. וכמו כן ישראל, והם בתחתונים, שיש בהם הרבוי, והם מעידים על השם יתברך שהוא קוֹדֶם, והוא אחד בעליונים ובתחתונים.

וכאשר תדע ותבין כי היו"ד לגמרי מורה על ישראל, כי היו"ד היא קטנה מכל האותיות, וכן ישראל (דברים ז, ז) "לא מרובכם מכל העמים", רק "כי אתם המעט", והם כמו היו"ד, שהיא מעט.

ולפיכך בעולם* הזה אחדותו יתברך מצד ישראל, שהם אומה אחת בתחתונים, מעידים על השם יתברך שהוא אחד.

פרק ו

ומפני כי אחדותו יתברך בעולם הזה אינו רק מצד העדות בלבד מה שמעידין ישראל על האחדות, לכך לקיחתו בעשור, כי היו"ד אינו אחד, רק שהיו"ד מעיד על האחדות, הוא האל"ף. ומפני שאין כאן רק עדות בלבד, ואין אחדותו בעצמו, ואין עדות עד אחד עדות, כי צריך שני עדים. וזה אמרם במדרש, והביא אותו הטור (או"ח סימן תל), כי פסח מצרים היה ביום ה', נמצא עשור לחודש היה ביום השבת, בו לקחו הפסח והיו קושרין אותו בכרעי המטה, והיו המצריים שואלים אותם למה לכם, והיו משיבין אותם, לשחטו לשם אלקינו, והיו שיניהם קהות* על שם ששוחטין את אלהיהם, ולא היו רשאים לומר להם דבר. ומה אשמועינן מדרש זה שהיה לקיחתו בשבת, ומאי שנא שבת או יום אחר. [ו]הטור מפרש כי לכך נקרא "שבת הגדול", על שנעשה בו נס גדול. ולמה יקרא "שבת הגדול", כי למה תולה הנס בשבת דוקא, שיקרא בשביל כך "שבת הגדול".

אבל הדבר הזה כי זה בשביל כי עשור לחודש לא היה רק עֵד אחד, ואין עד אחד נחשב עדות. ולפיכך היה צריך עוד עד המורה שהוא יתברך אחד, והוא השבת. וזהו כי השבת גם כן אחד, מורה על השם שהוא אחד, כמו שישראל מעידין, מפני שהם אחד, על השם יתברך שהוא אחד, כך השבת שהוא אחד, כי השבת הוא אחד שאין לו זיווג*. כמו שאמר במדרש (ב"ר יא, ח) יום א' יש לו זוג יום ב', יום ג' יש לו זוג יום ד', יום ה' יש לו זוג יום ו', השבת אין לו זוג. ואינו אחד גמור, שהרי השבת אף על גב* שהוא אחד, שאין לו זוג, מכל מקום ביום* עצמו יש חילוק שעות ורגעים עד בלתי שיעור. כמו שישראל הם עם אחד, מכל מקום יש בהם הרבוי מצד העם. ולפיכך השבת מעיד גם כן כי יש אחד גמור בלי שום שניות כלל, והוא השם יתברך, והוא קודם. ולכך השבת וישראל שניהם הם מעידים.

ובשביל כך יתורץ הקושיא מה ששואלים על הטור (או"ח סימן תל), שכתב: ולכן קורין אותו "שבת הגדול" מפני שנעשה בו נס גדול. ומה ענין לכאן שיקרא השבת על שם הנס הזה. אבל בודאי ראוי שיהיה הנס דוקא בשבת, כי עובדי עבודה זרה* אינם רוצים באחדותו יתברך, ועובדים עבודה זרה. והשבת מעידה על השם יתברך שהוא אחד, והשבת היה גורם שלא היו רשאים* לעשות דבר אל בני ישראל, שהיו רוצים לשחוט אלהיהם ולבטל עבודה זרה. כי השבת הוא זמן מוכן לזה לבטל* עבודה זרה יותר* משאר הימים, ולכן מוכן השבת אל הנס הזה. ואם חס ושלום היו עושים דבר לישראל, היה נראה כאילו היה חס ושלום ממש בעבודה זרה. ומעתה יש שני עדים בעשור לחודש המעידים על* שהוא יתברך אחד. וזה אמרם (שבת קיח:) השומר שבת אפילו עובד

עבודה זרה כאנוש מוחלין לו וכו'. וזה מפני כי המשמר* שבת יש כאן שני עדים שהשם יתברך אחד; דהיינו הוא, שהוא בעצמו ישראל, וגם השבת. וכאשר עובד עבודה זרה יש כאן עד אחד בלבד על עבודה זרה, ואין אחד נחשב במקום שנים.

אמנם שחיטת הפסח היה בי"ד, כי אימתי יהיה ה' אחד ושמו אחד, כשיסלק יצר הרע מן העולם. אשר היצר הרע מסית אחר עבודה זרה, והיצר הרע עצמו קראו חז"ל (שבת קה:) "אל אחר", כמו שכתוב (תהלים פא, י) "לא יהיה בך אל זר", איזהו אל זר שיש בגופו של אדם, הוי אומר זה יצר הרע, והוא נקרא "אל זר". וכך אומר במסכת ברכות (ה.), כמו שהתבאר למעלה, אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו יקרא קריאת שמע, ומה ענין קריאת שמע ליצרו. אבל פירוש זה, כי היצר הרע הוא עבודה זרה באדם, כי ראוי היה שיהיה היצר טוב בלבד, אשר הוא מביא לעבודת השם יתברך, אבל יצר הרע הוא שניות ליצר טוב, ומביא לידי שניות, ונקרא עבודה זרה. וכאשר יקרא קריאת שמע, ויהיה דבק באחדותו יתברך, יהיה מסלק השניות, הוא יצר הרע. ולפיכך לעתיד, בסלוק יצר הרע מן העולם, אז לא יהיה שום שניות, ואז יהיה ה' אחד לגמרי. ולפיכך אחר ביעור שאור וחמץ, שהוא מורה סילוק יצר הרע מן העולם, אז ישחטו הפסח, שהוא עבודה אל השם יתברך, שהוא אחד לגמרי.

לכך אמרו (פסחים ב.) "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ". אחר שעבר י"ג יום, כי "אחד" מספרו י"ג, אז מתחיל לבדוק חמץ. כי כאשר יגיע זמן שיהיה האחדות בעולם, אז בודקין החמץ בחורין ובסדקין לבער אותו ולסלקו מן העולם. כי אף על גב שאמרנו כי אחר שיסולק השאור מן העולם אז יהיה ה' אחד ושמו אחד, וסלוק השאור הוא גורם לאחדות השם יתברך שיהיה נגלה בעולם. מכל מקום סבת סלוק השאור, שהוא היצר הרע, כאשר הזמן ראוי שיהיה השם יתברך אחד, ואז יסולק יצר הרע מן העולם, ואז יהיה ה' אחד ושמו אחד, שלא יהיה נמצא ונגלה שום עבודה זרה. אבל על כל פנים (-יהיה-) [אף] קודם הזמן ראוי שיהיה ה' אחד, ולפיכך התחלת הביעור הוא אחר י"ג מיד, כאשר הגיע י"ג, כי מספר "אחד" הוא י"ג, ואז תיכף ומיד בודקין החמץ. ואין זה דומה אל אחד בחודש, כי האחד הוא התחלה ומורה על האחדות שהיה בתחלה, מצד שלא היו נמצאים* המלאכים (רש"י בראשית א, ה), ושאר דברים שהם עובדים. אבל לעתיד שיהיה השם יתברך אחד, לא מצד ההתחלה שהוא אחד, רק שהכל עובדים אל השם יתברך. ולפיכך כאשר הגיע הזמן של י"ג, שהוא "אחד", דהיינו תיכף בלילה אז בודקין החמץ, והוא התחלה לבער החמץ. וכאשר החמץ מסולק מן העולם אז שחיטת הפסח, כי אז "יהיה ה' אחד ושמו אחד", כי יעבדו הכל לאחד.

ומזה תראה כי האדם צריך לשעבד עצמו אל השם יתברך, השכל והנפש והגוף, כמו שאמרנו. ומפני זה אמרו (פסחים ו.) שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם לפסח* שלשים יום, וזה לשעבד השכל לעבודת השם יתברך, ואחר כך שיעבוד נפשו וגופו בפסח. כי פסח מצרים שהיה תחלה לעבודה, ועדיין לא נצטוו במצוות, וזהו מצוה ראשונה, לכך היה צריך שעבוד לכל אחד ואחד בפני עצמו. אבל עתה שכבר אנו עובדים אל הקב"ה, רק שלא יתפתה האדם אחר יצרו ולא יעבוד הקב"ה, ובזה שמשעבד השכל אל השם יתברך, בשביל כך אפשר לאדם להתגבר על יצרו. ולפיכך נהגו בכל ישראל לדרוש בשבת הגדול, כי אנו אין לנו קרבן פסח שצריך כמה וכמה הלכות. ולפיכך דורשין בשבת הגדול לשעבד שכלו אל השם יתברך, ואז יבא לעבוד עבודת השם יתברך.

פרק ז

"**וידבר ה**' אל משה לאמר זאת תורת העולה" (ויקרא ו, ב). בפרשיות אלו יש לשאול; האחד, מה שאמר (שם) "זאת תורת העולה היא העולה", כפל לשון, והוה ליה למכתב "זאת תורת העולה על מוקדה". הב', שכתב (שם) "היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה", והרי דין זה דליפינן (מגילה כא.) כי הקטרת אימורין כל הלילה אינו בעולה בלבד, רק בכל הקרבנות, ואם כן למה כתב בעולה. הג', כיון דכתיב (ויקרא ו, ב) "כל הלילה", למה* לכתוב (שם) "עד הבקר". הד', שאמר (שם) "ואש המזבח תוקד בו", גם דבר זה אינו שייך בעולה [בלבד], רק בכל הקרבנות, שהאש היה תמיד על המזבח, ואם כן למה הזכיר זה בעולה בלבד. הה', "ולבש הכהן מדו בד ומכנסי בד ילבש על בשרו" (ויקרא ו, ג), הרי ד' בגדי כהונה הם, ולמה זכר שנים בלבד. הו', למה כתיב "מדו בד", ולא "כתונת", כאשר כתוב בפרשת אחרי מות (ויקרא טז, ד). הז', "והרים את הדשן אשר תאכל האש את העולה" (ויקרא ו, ג), והיה לו לכתוב "והסיר את הדשן", שהרי היה מסיר אותו מן המזבח. הח', "ושמו אצל המזבח" (שם), מה ענין זה שקצת הדשן היה מניח אצל המזבח, וקצת הוציא אל מחוץ למחנה. הט', "ולבש בגדים אחרים" (ויקרא ו, ד), הרי כבר לבש בגדי כהונה, כדכתיב (שם פסוק ג) "ולבש הכהן מדו בד". ומה שפירש רש"י ז"ל (שם פסוק ד) בגדים שבשל בהן* קדירה לרבו* אל ימזוג בהן כוס לרבו, והרי שתי העבודות היה בדשן, האחת היא הרמת הדשן, והשנית הוצאה חוץ למחנה, אם כן ענין אחד הוא.

היו"ד, בפרשה שלאחריה (ויקרא ו, ז-יא) "וזאת תורת המנחה", למה סמך המנחה אחר העולה, היה לו לסמוך אחר העולה או חטאת או שלמים, והרי מנחה אינו דומה כלל

לעולה. הי"א, (שם פסוק ח) "והרים ממנו בקומצו", בכל הפרשה כתיב לשון נקבה, וכאן כתיב "והרים ממנו" לשון זכר. הי"ב, בפרשה שלאחריה בפרשת החטאת כתיב (ויקרא ו, יז) "וידבר" בתחלת הפרשה, וכאן כתיב "וזאת תורת המנחה", ולא כתיב "וידבר וגו'". הי"ג, בפרשה שלאחריה כתיב (ויקרא ו, יג) "זה קרבן אהרן ובניו", למה כתב לשון "זה" אצל קרבן אהרן, יותר מבשאר הקרבנות. הי"ד, מה שאמר בקרבן הזה מנחה (ויקרא ו, יג) "תמיד", איך הוא מנחה תמיד, הרי לא היתה רק (שם) "מחציתה בבקר ומחציתה בערב". **הט"ו**, בפרשת החטאת (ויקרא ו, יז-כג), הרי החטאת היא מכפרת על כריתות, שהם העבירות החמורות, ולא היה הקרבן כולו כליל. ואילו העולה, שהיא מכפרת או על הרהור הלב, כמו שאמרו במדרש (ויק"ר ז, ג) אין העולה באה אלא על הרהור הלב, או שהיא מכפרת על עשה ועל לאו שניתק לעשה, והוא יותר קל, והיה הקרבן כולו כליל (ויקרא א, ט). והרמב"ן ז"ל הקשה קושיא זאת בפרשת ויקרא (ויקרא א, ד), ונדחק בקושיא זאת מאד. הט"ז, (ויקרא ז, יא-יב) "וזאת תורת זבח השלמים וגו' אם על תודה יקריבנו וגו'". הנה בכל מקום בכתוב הרחיקה התורה החמץ, כמו שאמר (ויקרא ו, י) "לא תאפה חמץ חלקם", וצוה על המנחה שתהיה מצה. ואילו במקום הזה אמרה תורה (ויקרא ז, יג) "על חלות לחם חמץ יקריב קרבנו". וכן בעצרת שני לחמי תודה היו של חמץ (ויקרא כג, יז). הי"ז, שאמרה תורה כי מין החמץ יהיו הלחם האחד גדול כמו שלשה מינים של מצה. הי"ח, בפרשת שלמים (ויקרא ז, כח-לד) "את חזה התנופה ואת שוק התרומה" (שם פסוק לד), למה קרא החזה "תנופה", ואילו השוק קרא "הרמה", והרי הם שניהם בשוה בהרמה ובהנפה, ואין אחד מחולק מן האחר. הי"ט, אהרן ולבניו נתנו החזה והשוק, ואילו בסוף הפרשה גבי איל המלואים, שהיה גם כן שלמים, לא כתיב רק (ויקרא ח, כט) "ויקח משה את החזה ויניפהו [וגו'] למשה היה למנה", לא היה למשה רק החזה. אלו שאלות יש לשאול.

פרק ח

במדרש הנזכר שאמר כי כל פעולה ומעשה הקב"ה הוא למענו. וכן הוא בברייתא דשנו* (אבות פ"ו מי"א) "כל מה שברא הקב"ה* בעולמו, לא בראו אלא לכבודו". ומעתה יש לשאול שאלה גדולה, דבפרק* קמא דקידושין (לא.), דרש עולא אפתחא דבי נשיאה, מאי דכתיב (תהלים קלח, ד) "יודוך ה' כל מלכי ארץ כי שמעו אמרי פיך", "מאמר פיך" לא נאמר, אלא "אמרי פיך". בשעה שאמר הקב"ה "אנכי" (שמות כ, ב) ו"לא יהיה לך" (שם פסוק ג), אמרו אומות העולם לכבוד עצמו הוא דורש. כיון שאמר (שם פסוק

יב) "כבד את אביך ואת אמך", הודו למאמרות הראשונות. רבא אמר, מהכא (תהלים קיט, קס) "ראש דברך אמת", ראש דברך אמת, ולא סוף דברך. אלא מסוף דברך ניכר שראש דברך אמת.

ומעתה קשה, דלפי זה משמע כי הקב"ה הוא דורש כבוד אחר, ואם כן למה אמר כאן כל פעל ה' למענהו, ומאחר כי הכל נברא לקלסו ולשבחו ולפארו, ואם כן מה בכך שעשה לכבודו, הרי כך הוא האמת. ואם בשביל תרעומת האומות, שהם היו אומרים שאין ראוי לדרוש לכבוד עצמו, מה אכפת בסכלים, כיון שכל מה שעשה השם יתברך הוא לכבודו, וכמו שאמרה הברייתא* דשנו (אבות פ"ו מי"א) "כל מה* שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו", ואם כן צריך שיהיו כל הדברים אשר נעשו הכל בשביל השם יתברך. והאומות שהיו אומרים בשביל כבוד עצמו דורש, וכי יריב האדם עם* (-אל-) כי הכל הוא למענו יתברך.

אבל ביאור הדברים, כי בודאי ובאמת* הכל נברא בשביל כבוד השם יתברך, ואי אפשר בענין אחר. אך האומות היו אומרים כאשר שמעו (שמות כ, ב-ג) "אנכי" ו"לא יהיה לך" כי הקב"ה לכבוד עצמו דורש, כמו מלך בשר ודם שהוא רוצה שיכבדו אותו בני אדם, אף על גב שאין הכבוד הזה מחויב אליהם* מצד האמת הגמור, כי אפשר שיהיה אחר* מלך, ואין מחויב שיהיה הוא מלך, כי הכל ראוים למלכות. ואם כן מלך* בשר ודם שמצוה על כבודו, אין זה אמת מכל צד שרוצה שיכבדו אותו. וכך היו אומרים האומות כי לכבוד עצמו דורש, ולא שהוא מחויב כך מכל צד חס ושלום, כי אצל השם יתברך שאמר "אנכי ה' אלקיך" שיקבלו את מלכותו, דבר זה מחויב ומוכרח, כי הוא האלקים ואין זולתו, ומצד האמת אי אפשר שיהיה בענין אחר כלל, וזה לא היו סוברים האומות. אבל כשאמר (שמות כ, יב) "כבד את אביך ואת אמך", שאין זה כבוד עצמו יתברך, בזה ראו כי אין השם יתברך רוצה רק האמת, ומה שצוה "אנכי" ו"לא יהיה לך" הכל הוא בשביל האמת. ומה שאמר הכתוב (משלי טז, ד) "כל פעל ה' למענהו", שהשם יתברך עשה לכבודו, כך גוזר האמת, שיהיו כל הנבראים לכבודו, כי אי אפשר שיהיה זולת זה שיהיה הכל לכבודו, שאם לא כן יהיה חס ושלום דבר זולת השם יתברך.

ועוד דודאי האמת כי אין צריך כבוד אל השם יתברך* מן הנבראים, ולא היה תכלית כוונתו לקבל כבוד מן הנבראים, כי לא צריך אל הכבוד מן הנבראים. אבל פירוש (אבות פ"ו מי"א) "כל מה שברא* הקב"ה לא בראו אלא לכבודו", כלומר שראויים כל הנבראים להיות נבראים מפני שנותנים כבוד אל השם יתברך, ולא שיהיה כונת השם יתברך לתכלית זה, כי דבר זה אינו, רק שראוי אל הנבראים הבריאה בשביל זה. ומה שאמר "כל

מה שברא בעולמו לא בראו אלא לכבודו", כלומר בשביל שיש בנבראים שהם עובדים אל השם יתברך, ואם כן אין זולתו יתברך, ובשביל זה ברא הכל. ולא בא לומר רק שאם אינו חס על כבוד יוצרו אינו ראוי לו הבריאה, כמו שאמרו ז"ל (חגיגה יא:) כל מי שלא חס על כבוד יוצרו, מוטב לו שלא בא לעולם. כי לא ברא השם יתברך הכל אלא בשביל שיש בהם דבר זה, שהם נותנים לו כבוד, ומעתה אין זולתו. אבל שיהיה מכוין אל תכלית זה שיכבדו אותו, דבר זה אינו, וזה נכון.

ואני אומר כי אף שאמרו ז"ל כי האומות ידעו זה מסוף הדברים כאשר שמעו "כבד את אביך ואת אמך", היינו לאומות אשר אינם דורשים הכתוב, רק הפשט. אבל לחכמים ונבונים, הדבר [ה]זה אין צריך ללמוד מן סוף הדברים, רק נראה מראש הדברים עצמם, כי לא כתיב רק "ראש דברך אמת ולעולם כל משפט צדקך".

אבל מה שכתוב "אנכי ה' אלקיך וגו'", ובדבר זה נתחבטו מפרשי הפשט, כי לא נזכר בדבור ראשון שום מצוה כלל, רק אמר "אנכי ה' אלקיך וגו'", וכי כל מקום שכתוב "אנכי ה' אלקיך וגו'" הוא מצוה, רק שהכתוב אומר כי אני הוצאתיך מארץ מצרים, ולכך יש לך לקבל גזירותי. ולפיכך אמרו כי "לא יהיה לך" ו"לא תעשה" (שמות כ, ג-ד) שני דברות. וקצת אומרים "לא תחמוד" ו"לא תתאוה" שני דבורים, הכל כמו שהביא הראב"ע ז"ל בשמם בפרשת יתרו (שמות כ, א). אבל המצוה הזאת בודאי לאדם שיהיה מכניע עצמו לפני בוראו, שבזה מקבל אלקותו יתברך. ולא כתב המצוה הראשונה בלשון מעשה, שתעשה כך לקבל אלקותו, שאז היה האדם אומר לכבוד עצמו הוא מְצַוֶּה. ולפיכך אמר "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים", רצה לומר כי על כל פנים כך הוא האמת, כי הוא יתברך אלקי הכל, וכך הוא האמת. ולפיכך תעשה זה גם כן להכניע עצמך, שאם לא תעשה זה, תעשה נגד האמת, והאדם יש לו לעשות האמת. ולפיכך יקבל אדם לגמרי עליו אלקותו, אחר שעל כל פנים השם יתברך אלקי ישראל. ואין הדבר הזה דומה למלך בשר ודם, כי אינו מלך מצד עצמו, רק על ידי האדם שמקבל מלכותו. אבל הקב"ה, בין יקבלו* מלכותו או לא יקבלו עליהם*, הרי הוא מלך עליהם מצד עצמו, ולפיכך יש לך לקבל גם כן מלכותו עליך* לגמרי.

וזהו פירוש (תהלים קיט, קס) "ראש דברך אמת ולעולם כל משפט צדקך". פירוש, כי בדבור הראשון, שהוא "אנכי ה' אלקיך", אין בו רק אמת. שכך אמר הקב"ה שכך הוא האמת, כי "אנכי ה' אלקיך", ואין כאן משפט שהשם יתברך שהוא מלך גוזר, רק שאומר שיעשו מה שהוא כן באמת, ולא יעשו* נגד האמת. אבל שאר המצות* הוצרך להזהיר בלשון תעשה, דלא שייך לומר כן. ולפיכך אומר "ראש דברך אמת", שהשם יתברך הוא

מלך ישראל, לכך כל משפטיך שאתה נותן הוא צדק. כי אם חס ושלום ישראל היו מבקשים לפרוק עול, וכי לא היה השם יתברך מלכם, הלא הוא מלכם, וכמו שכתוב (יחזקאל כ, לב-לג) "והעולה על רוחכם היו לא תהיה וגו' אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם". ולפיכך אמר "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים", וכיון שכך הוא שאני אלקיך, שעל כל פנים אני מלכך ואלקיך, תעשה כמו שהוא האמת.

ומה שאמר (שמות כ, ב) "אשר הוצאתיך מארץ מצרים", והלא בלא זה השם יתברך אלקי הכל, ומאחר שהוא אלקי הכל יעשו האמת, ולמה תלה ביציאת מצרים. אבל אם* היה הפירוש כמשמעו, שהכתוב מדבר שיקבלו אלקותו, אז בודאי צריך לומר כי לכך יש לכם לקבל אלקותי* כי קניתי אתכם לעבדים, כדכתיב בכמה מקומות. אבל כיון שהכתוב מדבר מן האמת, והאמת שהוא יתברך אלקי הכל, ואין תולה ביציאת מצרים. אבל פירוש זה כי באותו זמן היו האומות כופרים בידיעת השם יתברך ובהשגחתו, כמו שנבאר דבר זה, שהיה השם יתברך מברר הידיעה וההשגחה בעולמו, ושלא יעלה על הדעת כמו שהיו אומרים אף על גב שהוא יתברך מלך העולם, עם כל זה עזב הארץ, ואינו משגיח בעולמו לגדולתו ולרוממותו. כי לפעמים לפי גדולת ורוממות המלך אינו רוצה למלוך על עם שהוא שפל בעיניו, אף כי בודאי מלך* הוא, ויש בידו הממשלה, אינו מלך עליהם. ועל זה אמר "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים", שהרי תראה כי אני מבקש להיות מלך, ולא שאני מואס בכם, שהרי הוצאתיך מארץ מצרים במקום שהיית שפל לעבד*, ועם כל זה היה השגחתי עליך, ולא מאסתי בך, ואם כן האמת שאני מלכך.

ועם כי זה בודאי תמוה* הוא, וכן דוד עליו השלום היה תמיה בעיניו, שאמר (תהלים קמד, ג) "ה' מה אדם ותדעהו בן אנוש* ותחשבהו". כי יקרא הפרט "בן אדם", כי "בן" לשון יחיד, אבל שם "אדם" נאמר על הכלל, לא על הפרט. ואמר כי הכלל "מה" הוא, ומכל שכן בן אדם הפרטי, שהוא אדם יחידי בלבד. והשם יתברך אפילו הפרטי נחשב בעיניו, שהוא יתברך משגיח אף על הפרט כמו על הכלל. ותחלה אמר כי אף הכלל אינו ראוי שתדעהו, רצה לומר אפילו ידיעה בלבד. ואחר כך אמר* כי אפילו הפרט אתה מחשבהו להיות משגיח עליו, כמו מי שמשגיח על דבר חשוב. ואמר כי הפרט הזה לא [רק] שהוא קטן, אלא אף עם זה הוא הבל, אין בו ממש. ואל תאמר שהוא הבל אין בו ממש בלבד, כי אף הבל זה לא נמצא בעולם רק זמן מה, כי ימיו כצל עובר. ואם כן אין האדם נחשב לכלום מכל צד, ועם כל זה השגחת השם יתברך עליו.

פרק ט

ומה שאמר (תהלים קמד, ד) "אדם להבל דמה", דבר זה ענין מופלג. וזה, כי אדם הראשון היה לו שלשה בנים; קין, הבל (בראשית ד, א-ב), שת (שם פסוק כה). וידוע כי מעשי* האדם הם תולדות נקראים גם כן, ולפיכך ראוי שיהיה הבנים שיש לאדם דומים אל התולדות שהם המעשים, כי דבר אחד הוא, כי המעשים והבנים נקראו "תולדות". וידוע שמעשי האדם נחלקים לשלשה חלקים; החלק האחד, מעשים רעים, שהם מצד יצר הרע שבאדם, כי תכף ומיד שנולד האדם יש בו יצר הרע. הב', מעשים שהם הבל אין ממש בהם כלל, כמו כמה מעשים של הבל שעושה האדם, אין בהם טוב, ואין בהם רע. החלק הג', הם המעשים הטובים. ולא נמצא שום חלק יותר מאלו ג' חלקים. וכנגד אלו שלשה היה לאדם שלשה בנים; האחד הוא קין, שיצר הרע היה בו, כדכתיב (בראשית ד, ז) "אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב לפתח חטאת רובץ ואליך תשוקתו".

ובמדרש (ב"ר כ, ז) ד' תשוקות הן; אין תשוקת יצר הרע אלא על קין וחביריו, שנאמר "ואליך תשוקתו". ואין תשוקת אשה אלא על בעלה, שנאמר (בראשית ג, טז) "ואל אישך תשוקתך". ואין תשוקת גשמים אלא על הארץ, דכתיב (תהלים סה, י) "פקדת הארץ ותשוקקיה". ואין תשוקת הקב"ה אלא על ישראל, שנאמר (שיה"ש ז, יא) "ועלי תשוקתו", עד כאן*.

וזה כי הדומה מתחבר* אל הדומה, כי לעולם הדומה יאהב את הדומה. ולפיכך אין תשוקת יצר הרע אלא לקין וחבריו, שהם רעים. ולפיכך היצר הרע שהוא רע, דבק בהם ומשתוקק להם, כי הרע משתוקק לרע, כי נפש רשע אִוְּתָה רע (משלי כא, י). ולפיכך גם כן כשם שהרע משתוקק אל הרע מפני כי הדומה מתחבר אל הדומה, וכן הטוב משתוקק אל הטוב, והשם יתברך שהוא הטוב בעצמו, שנאמר (תהלים קמה, ט) "טוב ה' לכל", משתוקק אל ישראל שהם טובים, דכתיב (תהלים קכה, ד) "היטיבה ה' לטובים". וכן אין תשוקת אשה אלא על בעלה, מפני כי המקבל משתוקק אל המשפיע, כי המקבל צריך אל המשפיע לקבל ממנו. ולפיכך אמר "תשוקת אשה לבעלה", כי האשה היא המקבלת, משתוקקת אל המשפיע. ואין תשוקת גשמים אלא על הארץ, כשם שתשוקת האשה, שהיא מקבלת, אל המשפיע, כך ההפך, ולכן אמר תשוקת הגשמים על הארץ המקבלת. הרי ד' דברים; כי הרע משתוקק אל הרע, והטוב משתוקק אל הטוב, והמקבל משתוקק אל המשפיע, והמשפיע אל המושפע, ודברים אלו מבוארים.

וסוף סוף כי קין בפרט דבק בו יצר הרע, ודבר זה כנגד חלק אחד. ונקרא "קין", כי יצר הרע אינו מן האדם, שהרי אפשר לסלק ולהבדיל* ממנו. ולכך נקרא "קין", שהוא נקנה

לאדם מן השם יתברך. וקרא אותו "איש", על שם הגבורה שיש אל יצר הרע, ו"כאיש גבורתו" (שופטים ח, כא), (-וכאשר-) [ובאשר] יצר הרע שולט באדם, כמו שאמרו חכמים (אבות פ"ד מ"א) "איזהו גבור הכובש את יצרו". ואם כן היצר הרע "איש" הוא. ומה שאמר* (בראשית ד, א) "קניתי איש את ה'", כלומר כי אמרה חוה, אל יתמה האדם שיצא ממנה* זרע כמו זה שיש בו יצר הרע, ויצר הרע "רע" נקרא, ואם כן היה לך לומר שהוא מעיד על האֵם שיצא ממנה זה לומר ארור הכרס שיצא ממנו. על זה אמרה "קניתי איש את ה'", כי יצר הרע ברא השם יתברך אותו, וזהו "קניתי איש את ה'". ומכיון שכך גזרה חכמתו יתברך, אין זה עדות כל כך. ותלה הכתוב קריאת שם זה באשה, כי האשה יותר יש בה הכנה שיצא ממנה* בן רע מן האיש. ואילו שת שהיה צדיק, כתיב (בראשית ה, ג) "ויקרא שמו שת", האב, מפני שיותר יש לתלות הטוב באיש מן האשה.

והבן השני נגד המעשים שהם הבל ואין בהם ממש. ולא קראה* חוה להבל שם כמו שקראה שם* לקין, כי האדם מעשיו הם הבל מצד עצמו של אדם, קודם היותו נקרא שמו כך, ואין צריך לקרות שם. ולא כן קין, שנקרא על שם קנין היצר הרע, והוא דבר חדש לאדם, וכאשר נולד אז נקרא בשמו, ולא קודם. ולפיכך כתיב (בראשית ד, ב) "ותוסף ללדת את אחיו את הבל", כאילו כבר היה שמו הבל. וזה כי מעשי* האדם מצד עצמם קודם היותם, ידוע שיהיו מעשיו מן הסתם הבל, ולכך לא קראה שם להבל, כי קריאת שם הוא לדבר שלא נודע קודם.

אבל בן השלישי נגד חלק המעשים שהם יסוד, ואינם הבל, והם המעשים הטובים. לכך נקרא שמו "שת" מלשון יסוד, ומלשון אבן שתיה, וכן הרבה מאד. והרי רש"י ז"ל פירש שקרא שמו "שת", שממנו הושתת העולם. ולכן קרא שם לבן השלישי גם כן, כי אין זה מן האדם, רק צריך קנין, שהוא קונה המעשים הטובים מה שלא היה.

וסדר לידת הבנים כסדר; שהרי מתחלה האדם הולך אחר יצרו, שנאמר (בראשית ד, ז) "לפתח חטאת רובץ", ותיכף ומיד נכנס באדם יצר הרע. ואחר כך מעשיו הם הבל, ואין בהם ממש. ואחר כך כשעומד על דעתו, נכנס בו יצר טוב לעשות מעשים הטובים. הנה תולדות הבנים הם כסדר, כמו שהם אצל האדם אלו שלשה המעשים באים זה אחר זה.

ויש לך להתבונן, כי הבל היה רועה צאן (בראשית ד, ב), כפי ענינו שהוא הבל, כי הבהמה בודאי היא הבל ואין בה ממש. אבל קין היה עובד אדמה (שם), והוא כפי מדתו גם כן. שהרי כתיב (בראשית ג, יח) "וקוץ ודרדר תצמיח לך", כלומר כשתזרע אותה עשב, ויש לעשות פרי טוב, אז היא משנה כחה הראוי לה אשר נבראת עליו, ומוציאה קוצים. וכן האדם שֶׂם הקב"ה בו הכח להוציא מעשים טובים אשר נקרא "פרי טוב",

והוא משנה ומוציא קוצים ודרדרים. ועוד, כי האדמה ממנה החטא מפני שהאדמה היא חומרית, והחטא מצד החומר. ולכך כתיב (קהלת ז, כ) "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא". רצה לומר כי אדם אין בארץ, שהיא חמרית, שיעשה טוב ולא יחטא, שהרי הוא בעל חומר, נברא מן האדמה (בראשית ב, ז), ולכך בא החטא. ולפיכך היה קין עובד אדמה, והבל רועה צאן*, כל אחד ואחד כפי מדתו.

ויש לך להתבונן, כי קין הרג את הבל (בראשית ד, ח). כי המעשים הרעים מבטלים מעשה הבל, כי אין יכולים לעמוד כנגד היצר הרע (-ומבטלים-) [ובטלים], עד כי כל מעשיו הם רעים, ואין לו מעשה הבל עוד. וזה כאשר יגבר יצר הרע על האדם, כאשר היה אצל קין, היה מנצח חלק המעשים שאין בהם טוב ואין בהם רע, ונעשה רע. אבל שת, שהיה נגד המעשים הטובים, היה יכול לעמוד נגד יצר הרע, עד שלא היה* יכול לו יצר הרע כלל. ומכל מקום לבסוף יצר הרע כלה, וזהו כאשר הוא בסוף ימיו, אז יצר הרע כלה ולא נמצא עוד מעצמו. ולפיכך קין נמחה במבול הוא וכל זרעו, ולא היה לו קיום.

ויש שואלים, אחר שהשם יתברך שעה אל הבל ואל מנחתו (בראשית ד, ד), אם כן למה לא היה נשמר מן קין, כי (קהלת ח, ה) "שומר מצוה לא ידע דבר רע", וכל שכן דבר כמו זה, שהרי הקב"ה שעה אל מנחתו. ולפי ענין זה לא קשיא ולא מידי, כי נגזר על הבל דבר זה, שיהיה דוגמא ודמיון שהיצר הרע מבטל מעשה הבל.

ועוד, כי לפי מה שאמרנו, לא היה שורש אל מעשה הבל. ואל יקשה לך, הרי הבל הביא קרבן לפני השם יתברך, ועשה מעשה טוב. כי מה שהיה מקריב קרבן לא היה זה מצד עצמו, רק כאשר ראה הבל שקין היה מקריב קרבן, ואז נתעורר גם כן הבל להקריב, ולא היה מתעורר ומתאמץ מעצמו. שלא היה הבל פונה אל המעשים הטובים* מצד עצמו, ובלא כוונה עשה זה. וזה דרך מי שאין מעשיו באמת ובכוונה, ואין ממש במעשה זה. וקין היה מתחיל להקריב, אף כי היה* בעל יצר הרע, מפני שכך דרך אנשים לא טובים, שסוברים שמחמת הקרבת קרבן יֵרָצֶה אל השם יתברך, ומפני כך הקריב קרבן. אבל "זבח רשעים" כמו אלו "תועבה" (עפ"י משלי כא, כז), ולא שעה אל מנחתו. אבל הבל, אף על גב שלא היה עושה בכוונה, מכל מקום ראוי לקבל הקרבן. אבל שיהיה נקרא בכלל "שומר מצוה לא ידע דבר רע" דבר זה אינו, כי אין יסוד למעשה זה, כי כל יסוד נבנה על עצמו, ולא נבנה על זולתו. ומה שעשה הבל לא נבנה על עצמו, רק כאשר ראה קין מקריב, היה הבל גם כן מקריב, לפיכך מעשה כזה אין לו יסוד, והוא הבל. והכל נרמז בכתוב שאמר (בראשית ד, ד) "והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו וגו'", ולמה צריך לכתוב "גם הוא". אלא לומר לך כי לא היה כוונתו של* הבל רק מה שראה שקין היה

מקריב, היה הוא מקריב גם כן. מעשה כזה הוא בא ממי שמעשים שלו אין בהם ממש, ואין להם יסוד בעצמם.

ועל זה אמר שלמה בחכמתו (קהלת ד, ד) "וראיתי אני את כל עמל ואת כל כשרון המעשה כי היא קנאת איש מרעהו גם זה הבל ורעות רוח"*. ופירוש זה, כי ראיתי מעשה האדם אשר האדם טורח בהם, "ואת כל כשרון המעשה כי היא קנאת איש מרעהו", ועושה גם כן מעשה טוב מצד הקנאה לעשות כמו שעשה האחר, ואינו* עושה זה מכח התעוררות מעצמו, ולכך הוא הבל, כי אין יסוד למעשה זה כמו שאמרנו, ולכך הוא הבל. ואפשר כי רמז "גם זה הבל" שגם הבל עשה כך* מכח קנאה, ונקרא "הבל".

והנה פירוש (תהלים קמד, ד) "אדם להבל דמה", כי עיקר האדם הוא דמה להבל, שהרי אצל כל אחד היה קריאת שם, ואצל הבל לא היה קריאה כלל, ומזה תראה כי "אדם להבל דמה", וזהו בנו* אשר ראוי לו, ולכך לא היה צריך לקרות לו שם. וזה שאמר (שם) "ימיו כצל עובר", כי הבל שהיה מיוחד שנקרא "הבל", לא היה רק בן יומו בלבד, והוא היה "כצל עובר".

פרק י

אמנם התשובה לדבר זה מה* שאמר (שם פסוקים ג-ד) "ה' מה אדם ותדעהו בן אנוש ותחשבהו", "אדם להבל דמה וגו'", ומה שאמר אחר כך (שם פסוק ה) "ה' הט שמיך ותרד". כי דבר זה עצמו שהשם יתברך משגיח על האדם הוא בשביל זה, כי האדם הוא "מה", ומספר "אדם" הוא "מה", ולכך השם יתברך משגיח עליו, כי הקב"ה השגחתו בפרט על השפלים, אשר הם נחשבים "מה". כמו שהוא ידוע במאמר שהוא מפורסם (מגילה לא.) "כל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענותנותו". ובמסכת סוטה (ה.) "ואת דכא ושפל רוח" (ישעיה נז, טו), רב הונא ורב חסדא; חד אמר "אִתֵּי דכא", וחד אמר "אני את דכא". ומסתברא כמאן דאמר "אני את דכא", שהרי השרה הקב"ה שכינתו על הר סיני, ולא גבה הר סיני למעלה. אמר רב יוסף, לעולם ילמד אדם מדעת קונו, שהרי הקב"ה הניח כל הרים וגבעות, והשרה שכינתו על הר סיני.

וזהו שהשם יתברך השגחתו על האדם, שהוא השפל. וזהו שאמר אחר כך (תהלים קמד, ה) "ה' הט שמיך ותרד", כי אתה בעליונים, והאדם בתחתונים, אשר הוא שפל, ומדת השם יתברך לשכון את דכא, ולכן "הט שמיך" לעזור אל האדם "ותרד". ודוד עצמו רמז זה שאמר (שם פסוק ד) "ה' מה אדם", כלומר כי שם המיוחד אשר מורה על עצמו, הוא במספר "מה", יו"ד ה"א וא"ו ה"א במספר "מה". וזה מפני כי אין לדעת עצמו יתברך,

לכך השם הזה מספרו "מה", כי לשון זה נאמר כאשר לא ידע מהותו, כמו שכתוב (שמות טז, טו) "ויאמרו בני ישראל מן הוא כי לא ידעו מה הוא". הנה הדבר נקרא "מה" כאשר מהותו לא נודע. והאדם נקרא "מה" מצד אחר, שאין בו דבר, ובזה הבחינה האדם דומה לו. ולפיכך השם יתברך שכינתו את דכא, כי מי יכיל את כבוד ה' ורוממותו, כי הוא יתברך הכל, שהרי אין לו תואר בשביל זה, עד שנאמר עליו שהוא "מה", ואצל מי ישכון, רק אצל דכא שהוא "מה", והוא אדם, ובזה לא יוגבל שכינתו יתברך על האדם*, כי לא יתואר האדם בדבר מיוחד.

והנה האדם הזה מצד עצמו הוא "מה", אבל מצד שהשם יתברך מגביה שפלים ורוצה בשפלים, וכמו שאמר (שמות כ, ב) "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים", ומצד הזה האדם הוא "מאד", כי אדם במספר "מאד", כי מצד שהשם יתברך שוכן שכינתו את דכא, ומגביה הדכא, האדם הוא "מאד", ומצד עצמו אינו דבר, רק השם יתברך נותן לו כח, והכל הוא מן השם יתברך. וזהו ענין האדם כאשר יֵדע האדם מדרגתו, כי הוא "מה" מצד עצמו, והוא "מאד" מצד השם יתברך, אשר לו כח גדולה וגבורה ורוממות. וזהו שאמר (תהלים קמד, ג) "ה' מה אדם ותדעהו", זכר השם, ואחריו מלת "מה", ואחר כך אמר "אדם". ורצה לומר כי השם יתברך הוא "מה" מצד כי לא נודע עצמו יתברך עד שהוא יתברך "מה", והאדם הוא בעצמו "מה", ולפיכך "ותדעהו", לכך (שם פסוק ה) "הט שמיך ותרד וגו'".

וזהו שאמר שלמה המלך עליו השלום בחכמתו (משלי ל, ד) "מי עלה שמים וירד מי אסף רוח בחפניו מי צרר מים בשמלה* מי הקים כל אפסי ארץ מה שמו ומה שם בנו כי תדע". והמקרא קשה להלמו, ואין במפרשים שמספיק פירוש בזה*. ועוד, שאמר "מה שמו ומה שם בנו כי תדע", כיון שאמר "מה שמו" אם כן שמו לא נודע, ומה "כי תדע" שאמר.

אבל שלמה בא להודיע על חשיבות האדם. ואמר "מי עלה שמים וירד"*, כי האדם עולה לשמים מצד הנשמה, שהיא מן העליונים, ויורד מצד הגוף, שהוא בתחתונים. ואחר כך אמר "מי אסף רוח בחפניו וגו'"*, כי האדם הוא* השלמת כל הנבראים. והבריות הם שלשה; יש בריות באויר, כמו העופות. יש בריות* במים, כמו דגים. יש בריות בארץ. וזה האדם* מקיים כלם, שאם אין האדם, לא היה קיום לכל הנבראים, וכמו שפירש רש"י ז"ל בפרשת בראשית (בראשית ו, ז) "אמחה את האדם וגו'", וכי אם האדם חטא, בהמה מה חטאה. אמר הקב"ה, כלום בראתי אותם רק בשביל האדם, אם אין האדם, אין כלום, ולפיכך (שם) "אמחה מאדם* עד בהמה". ואם כן האדם מקיים הכל.

וזה שאמר "מי אסף רוח בחפניו", כלומר שהוא מחזיק ומקיים הרוח, והרוח מקיים הנבראים שבו. וכן "מי צרר מים בשמלה", דהיינו הנבראים אשר הם במים, והאדם מקיים המים, וצוררם* כשמלה אשר בהם הנבראים שבמים, ולפיכך אמר "מי צרר מים בשמלה". ומפני כי האדם עומד ברוח, והרוח קרוב אל האדם, כאילו הוא בידו, אמר "מי אסף רוח בחפניו". אבל המים, האדם הוא ביבשה ואינו במים, ולפיכך אמר "מי צרר מים בשמלה", כי השמלה רחוק יותר מן היד. ואמר "מי הקים כל אפסי ארץ", נגד הנבראים שהם בארץ. ואמר כאן "אפסי ארץ", כי הנבראים בארץ בודאי חשובים ביותר. ואפשר כי זה נאמר על אדם הראשון בפרט, והוא הקים כל אפסי ארץ בודאי, כי ממנו הכל. ואמר "מה שמו ומה שם בנו", כי שמו הוא "מה", ובנו שמו "מה", רצה לומר האדם הפרטי, כמו שאמר (תהלים קמד, ג) "מה אדם ותדעהו בן אנוש* ותחשבהו", כי "בן אנוש" נאמר על האדם הפרטי. ואמר הכתוב בשביל ששמו* של אדם "מה", ושם בנו הפרטי "מה", לכך "עלה שמים וירד אסף רוח בחפניו צרר מים בשמלה הקים כל אפסי ארץ" כמו שאמרנו, כי הוא יתברך מגביה שפלים, והאדם הוא "מה" מצד עצמו, רק מצד השם יתברך, אשר מגביה שפלים אשר הם "מה", האדם הוא הכל.

וכן מוכח פירוש זה מדברי חז"ל במדרש*; (משלי ל, ד) "מי עלה שמים וירד", זה הקב"ה, (תהלים מז, ו) "עלה אלקים בתרועה", (שמות יט, כ) "וירד ה' על הר סיני". (משלי שם) "מי אסף רוח בחפניו", (איוב יב, י) "אשר בידו נפש כל חי וגו'". (משלי שם) "מי צרר מים בשמלה", (איוב כו, ח) "צורר מים בעביו". (משלי שם) "מי הקים כל אפסי ארץ", (ש"א ב, ו) "ה' ממית ומחיה". (משלי שם) "מה שמו", "צור" שמו, "ה' צבאות" שמו*, "שדי" שמו. (משלי שם) "ומה שם בנו", (שמות ד, כב) "בני בכורי ישראל". דבר אחר, (משלי שם) "מי עלה שמים וירד*", מי הוא זה שתפלתו עולה לשמים ומורידה* גשמים, זה שמחלק מעשרותיו בחפניו. (משלי שם) "מי צרר מים בשמלה", מי הוא זה שאין תפלתו עולה לשמים ומורידה את הגשמים, זה שאינו מחלק מעשרותיו בחפניו, שהוא עוצר את השמים. דבר אחר, (משלי שם) "מי עלה שמים" זה אליהו, שנאמר (מ"ב ב, א) "ויעל אליהו בסערה השמימה". (משלי שם) "וירד", (מ"ב א, טו) "רד אותו* אל תירא מפניו". (משלי שם) "מי אסף רוח בחפניו", (מ"א יז, א) "אם יהיה השנים האלה טל ומטר". (משלי שם) "מי צרר מים בשמלה", (מ"ב ב, ח) "ויקח אליהו את אדרתו ויגלום ויכה את המים". (משלי שם) "מי הקים כל אפסי ארץ", (מ"א יז, כג) "ראי מי בנך". דבר אחר, (משלי שם) "מי עלה שמים" זה משה, (שמות יט, ג) "ומשה עלה אל האלקים". (משלי שם) "וירד*", (שמות יט, יד) "וירד משה מן ההר אל העם". (משלי שם) "מי אסף

רוח בחפניו", (שמות ט, כט) "כצאתי את העיר אפרוש את כפי". (משלי שם) "מי צרר מים בשמלה", (שמות טו, ח) "נצבו כמו נד נוזלים". (משלי שם) "מי הקים כל אפסי ארץ", זה אהל מועד שנתבסס* בו כל העולם כולו. דבר אחר, (משלי שם) "מי אסף" זה אהרן, (משלי שם) "מי צרר" זה אליהו, (משלי שם) "מי הקים" זה אברהם, (משלי שם) "מה שמו" ה' שמו. (משלי שם) "ומה שם בנו", (שמות ד, כב) "בני בכורי ישראל", עד כאן.

הרי המדרש הזה גם כן תמוה מאד, ואין צריך להאריך בשאלות. אבל נראה כי המדרש הזה מפרש כפי אשר אמרנו גם כן, וזה כי הכתוב בא לומר כי השם יתברך מושל בעליונים ובתחתונים, ואין גבול לומר שהוא מושל במקום הזה בלבד. כי מה שאמר "עלה אלקים בתרועה", רצה לומר שהוא מתעלה על הכל בתרועה שתוקעין לפניו לשפוט עליונים ותחתונים. ומה שאמר "צור שמו", "בי-ה שמו", "שדי שמו", כלומר שיש בו הכל, ואין לו שם אחד בלבד, שהרי יש לו שמות הרבה, שנקרא* "צור", ונקרא "י-ה", ונקרא "שדי", ולכך כולל הכל. ולפיכך מושל בעליונים ותחתונים ובכחו הכל, ונקרא לפי פעולותיו, כמו שמבואר במקום אחר. ולפיכך שמו המיוחד הוא במספר "מה", אשר לשון זה בא שאין עצמו דבר אחד מיוחד. ושם בנו גם כן "מה", וזה כמו שאמרנו, כי ישראל נקראו* "אדם" כמו שאמרו (יבמות סא.) "אתם קרוים אדם, ואין אומות העולם קרוים אדם*". וזה כי משפט אדם עליהם, כי האדם הוא "מה" לשפלותו בעצמו, וכן ישראל הם שפלים וירודים בעצמם. והאדם, השם יתברך מגביה אותו על כל התחתונים, וכך השם יתברך מגביה ישראל, כדכתיב (דברים כח, א) "ונתנך ה' עליון", וזה מצד השם יתברך, כמו שהתבאר. ואם לא כן שהשם* יתברך מגביה אותם, הם שפלים בתכלית השפלות. וזה נראה בישראל, כי תיכף ומיד שאין ישראל עושים רצונו של מקום, הם שפלים בתכלית השפלות, כי מצד עצמם הם "מה", רק שהשם יתברך, שהוא מגביה שפלים, הם "מאד". ויש להבין (משלי ל, ד) "מה שמו ומה שם בנו", הוא התולדה שנמשך ממנו, והבן זה.

ולפי פירוש דבר אחר, הכתוב רצה לומר כי לפעמים האדם עולה בתפילתו למעלה כאשר מבקש על רוח, כלומר "משיב הרוח". וכן כאשר מתפלל על המטר, וכן כאשר מתפלל על הדבר שבארץ מה שהוא מתפלל, וזה ש"הקים כל אפסי ארץ" (משלי ל, ד) בתפלתו. וזהו (שם) "מי עלה שמים וירד מי אסף רוח בחפניו מי צרר מים בשמלה מי הקים כל אפסי ארץ" בתפלתו. ועל זה אמר (שם) "מה שמו ומה שם בנו כי תדע", כלומר השם יתברך נקרא שמו "מה", ובנו, הם ישראל, נקרא שמו "מה". ולפיכך ראוי

שתעלה תפלתם אל השמים כמו שאמרנו, כי הקב"ה מגביה שפלים, עד שהתפלה ראויה שתעלה השמים. וזה כאשר ישראל עושים מה שראוי לעשות, לחלק המעשר כראוי, דכתיב (מלאכי ג, י) "הביאו את כל המעשר אל בית האוצר וגו' ובחנוני נא בזאת וגו' אם לא אפתח לכם את ארובות השמים וגו' עד בלי די". ואם אין מחלק מעשרות כראוי, אז אין התפלה עולה לשמים כלל, ואז נשאר האדם "מה", שהלשון הזה משמע כי מה האדם נחשב, ואין תפלתו עולה לשמים כאשר השם יתברך מגביה שפלים, וכן פירוש הכתוב על פי המדרש. ומפני שלא נזכר מעשר בפסוק, רמזו דרך אסמכתא בלשון "מי אסף רוח בחפניו", שמחלק מעשרותיו בחפניו, ואותו שאינו מחלק מעשרותיו בחפניו*. אבל עיקר כוונת המדרש כי חלוק המעשר לא נרמז בכתוב, רק שכך הוא האמת, כי בנתינת המעשר תלוי שמביא הברכה, ומונע הברכה כאשר לא יתן.

וכן מה שאמר אחר כך "מי עלה שמים" זה אליהו וכו'. ואמר מי הוא הגורם על זה, אמר (משלי ל, ד) "ומה שם בנו כי תדע", כלומר כי השם יתברך שמו "מה" כדלעיל, וישראל שמו "מה" כדלעיל, ולפיכך נמצא בישראל אנשים שהם עולים לשמים בתפלתם. וכן מה שאמר "מי אסף רוח" זה אהרן, "מי צרר" זה אליהו וכו', כלומר מי הוא הגורם שיש בישראל בני אדם העולים לשמים. וכל זה שהזכיר, הכל הוא הסבה (-כאשר-) [באשר] שמו יתברך "מה", ושם ישראל "מה", כמו שאמרנו.

וענין זה רמזו ז"ל* במסכת חולין (פט.), אמר רבא, ואיתימא רבי יוחנן, גדול מה שנאמר במשה ואהרן* ממה שנאמר באברהם. דאילו באברהם כתיב (בראשית יח, כז) "ואנכי עפר ואפר", ואילו במשה ואהרן כתיב (שמות טז, ז) "ונחנו מה". ואמר רבא, ואיתימא רבי יוחנן, אין העולם מתקיים אלא בשביל משה ואהרן, כתיב הכא "ונחנו מה"*, וכתיב התם (איוב כו, ז) "תולה ארץ על בלימה". וביאור זה, כי הארץ בשביל כך הוא יסוד הכל, והוא נושא הכל, שהרי הבריות הולכין על הארץ, והכל הוא על הארץ, בשביל כי יסוד הארץ הוא התחתון והוא השפל שבכל היסודות, כמו שידוע מן הארץ, ולפיכך יש לארץ קיום ביותר מצד השם יתברך, אשר מחזיק השפלים יותר מכל מפני שפלותם. ואמנם בשביל כי הארץ אף כי היא שפלה מכל, היא נחשבת דבר מה, ואין לומר עליה שהיא אינה דבר כלל. ולפיכך אמר כי הארץ הזאת היא עומדת על מי שהוא "מה", כלומר שדומה בעצמו אל לא דבר, כמו שהיו משה ואהרן בעיניהם "מה", והיו משימים עצמם כאילו אינם דבר, ועל אלו הארץ עומדת. ומכל זה יש ללמוד מעלת מי שעושה עצמו מה.

ובפרק רבי עקיבא (שבת פט.), אמר רבי יהושע בן לוי, בשעה שירד משה מלפני* הקב"ה, בא שטן ואמר לפניו, רבש"ע, תורה היכן היא. אמר לו, נתתיה לארץ. הלך אצל

ארץ, אמר לה, תורה היכן היא. אמרה ליה, (איוב כח, כג) "אלקים הבין דרכה וגו'". הלך אצל ים, ואמר ליה אין עמדי. הלך אצל תהום ואמר לו, לא בי*, שנאמר (שם פסוקים יד, כב) "תהום אמר לא בי היא וים אמר אין עמדי*, אבדון ומות אמרו באזנינו שמענו שמעה". חזר ואמר לפני הקב"ה, רבש"ע, חפשתי בכל הארץ, ולא מצאתיה. אמר לו, לך אצל בן עמרם. הלך אצל משה ואמר לו, תורה שנתן לך הקב"ה, היכן היא. אמר לו, וכי מה אני שנתן לי הקב"ה התורה. אמר ליה הקב"ה למשה, משה בדאי אתה. אמר לפניו, רבש"ע, חמדה גנוזה יש לך שאתה משתעשע בה בכל יום, אני אחזיק טובה לעצמי. אמר לו הקב"ה למשה, הואיל ומיעטת עצמך תקרא על שמך, שנאמר (מלאכי ג, כב) "זכרו תורת משה עבדי", עד כאן.

ומעתה יש לדקדק, למה זה ועל מה זה נקרא התורה על שם משה בשביל שאמר "מה אני". אבל רצה לומר כי השטן היה מתמיה איך אפשר שתהיה התורה בארץ, כי כל מקבל יש לו יחוס עם מה שמקבל, ואם לא כן, לא היה מקבל אותו דבר. והתורה השכלית, אשר היא גדולה יותר מן העולם, כמו שאמרו* בעירובין (כא.), נמצאת אתה אומר כל העולם כולו* אחד משלשת אלפים ומאתים בתורה. ואם כן היה מתמיה השטן, איך אפשר דבר זה שיהיה עומד בעולם, דבר שהוא כמה אלפים יותר מן העולם. והקב"ה השיב "לך אצל בן עמרם". "אמר משה, מה אני שתנתן תורה על ידי", והיה מקטין עצמו עד שהוא כמו "מה". ו"אמר לו הקב"ה, הואיל ומיעטת עצמך תקרא תורה על שמך". ואף מתחילה לא נתנה על ידו רק בשביל כי משה היה עושה עצמו כמו מה, רק כי השטן היה מקטרג, וצריך שיהיה נגלה ענותנותו כאשר היה השטן מקטרג. ולפיכך כאשר אמר "מה אני", אמר הקב"ה בשביל זה נקראת על שמו, כי היא ראויה לו לפי שעושה עצמו מה, ואם כן לא יוגבל כלל, ויכול לקבל התורה, אף שהיא רחבה מן העולם. ושאר המאמר מבואר במקום אחר.

ולפיכך כאשר נברא העולם היה עיקר שכינתו בתחתונים, הפך מאשר* יחשבו כי האדם "מה" הוא, ואין ראוי שיהיה נחשב אל השם יתברך. רק עיקר שכינתו בתחתונים היה* (ב"ר יט, ז). וזה מפני כי אין דבר ראוי שיקבל שכינה כי אם התחתונים, שמפני* שפלותם נחשבים "מה", ודבר כמו זה ראוי לקבל כבוד השכינה, אשר השמים ושמי השמים לא יכלכלו כבודו, ועם זה כבודו הוא בתחתונים שהם נחשבים "מה", ומצד הזה אפשר להם לקבל כבודו.

ובמדרש (ב"ר יט, ז), "וישמעו את קול ה' אלקים מתהלך בגן לרוח היום" (בראשית ג, ח), 'מהלך' לא נאמר, אלא "מתהלך", מקפץ ועולה, עיקר שכינה בתחתונים היתה. כיון

שחטא אדם הראשון, נסתלקה לרקיע ראשון. קין, לרקיע שני. עמד דור אנוש, נסתלקה לרקיע שלישי. דור המבול, לרקיע רביעי. דור הפלגה, נסתלקה לרקיע חמישי. סדומיים*, לרקיע ששי. מצרים, נסתלקה לרקיע שביעי. עמדו שבעה צדיקים, והורידו אותה* לארץ; אברהם, יצחק, ויעקב, לוי, קהת, עמרם, ומשה, דכתיב (תהלים לז, כט) "צדיקים יירשו ארץ וגו'", ורשעים מה עושים פורחים באויר, אלא צדיקים ישכינו שכינה לארץ. וכבר התבאר מדרש זה במקום אחר מה שאלו שבעה חוטאים היו מסלקים השכינה, ושבעה צדיקים היו מורידים השכינה לארץ. מכל מקום נלמד כי ראוי שתהיה השכינה בארץ, מפני שהוא יתברך שכינתו את דכא, רק כי הרשעים הם מסלקים השכינה, עד כי המצריים בימי אברהם, שהיו* חוטאים האחרונים, והם היו מסלקים לגמרי השכינה מן העולם.

פרק יא

ולפיכך ביציאת מצרים, שהיה רוצה השם יתברך לברר ההשגחה בעולמו בכל המכות שהביא עליהם, לא היה ראוי שתתברר ההשגחה רק במצרים, כי הם היו מסלקים ההשגחה, ולכך ראוי שעל ידם תתברר ההשגחה במכות שהביא הוא יתברך עליהם, כמו שאמר (שמות כ, ב) "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים", כמו שהתבאר. **ומפני כי** המצריים היו מסלקים ההשגחה בימי אברהם, אמרו במדרש (ב"ר לט, א), רבי יצחק פתח, (תהלים מה, יא) "שמעי בת וראי והטי אזנך ושכחי עמך וביך אביך", אמר רבי יצחק, משל לאחד שהיה עובר ממקום למקום, וראה בירה דולקת. אמר, תאמר שהבירה הזאת בלא מנהיג. הציץ עליו בעל הבירה ואמר, אני הוא בעל הבירה. כך לפי שהיה אברהם אבינו אומר, שמא* תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג. הציץ עליו הקב"ה ואמר, אני הוא בעל העולם*. (שם פסוק יב) "ויתאו המלך יפיך", ליפותך בעולם. (שם) "והשתחוי לו", הוי* (בראשית יב, א) "ויאמר ה' אל אברם", עד כאן.

ויש לשאול במדרש זה, מי הוא שהכריע* את רבי יצחק לפרש שאברהם היה אומר "תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג", כי מה שאמר לו הקב"ה (בראשית יב, א) "לך לך מארצך", לא משתמע מזה דבר זה כלל. הב', שאמר ש"ראה בירה דולקת", אם פירוש שראה בירה דולקת, ובשביל כך סבור* שאין מנהיג לבירה זאת, שאם היה מנהיג לבירה לא היה מניחה* לשרוף את הבירה. מכל שכן כשאמר לו "אני הוא בעל הבירה", עדיין קשה ולמה הניח אותה* לשרוף, והוא רואה השריפה.

ונראה שהוקשה לרבי יצחק מה שאמר בפרשה זאת (בראשית יב, א) "ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וגו'", מבלי שיוקדם לפניו מעלת אברהם, שראוי לומר קודם שהיה צדיק, ובשביל כך נגלתה השכינה ואמרה* "לך לך מארצך". וכמו שתמצא אצל נח, שקודם זה מקדים מעשיו (בראשית ו, ח) "ונח מצא חן בעיני ה'", ואחר כך כתיב (שם פסוק יג-יד) "ויאמר ה' לנח וגו'". וכאן מיד כתיב "ויאמר ה' אל אברם", מבלי הקדמה ממעשה אברהם כלל. וקושיא זאת הקשה הרמב"ן ז"ל בפירושו לתורה (בראשית יב, ב), כמו שתמצא בדבריו.

וכבר* פירשנו קושיא זאת בכמה מקומות, כי דבר זה היה להודיע כי השם יתברך בחר באברהם ובזרעו מצד עצמו, ולא בחר השם יתברך באברהם וזרעו אחריו מצד המעשים שגרמו, כי אם המעשים היו גורמים, אם היה זרעו חס ושלום משנים מעשיהם מטוב לרע, כבר בטלה הבחירה הזאת, שהרי מתחילה לא בחר באברהם ובזרעו רק מצד המעשים, וכאשר אין מעשים, בטלה הבחירה גם כן. ודבר זה אינו, כי הבחירה באברהם ובזרעו היה מצד עצם אברהם ובזרעו, מבלי מעשה, ודבר הזה קיים לעולם מבלי שינוי כלל, כי דבר שבעצם אין לו שינוי. ובדבר זה שאמר "לך לך מארצך וממולדתך" הוא התחלת הבחירה שבחר באברהם ובזרעו, ולפיכך לא כתיב לפני זה צדקת אברהם, שהיה משמע כי בשביל המעשים בחר באברהם ובזרעו, והיה משמע כאשר אין המעשים, בטל הבחירה.

ואצל האומות* המעשים גורמים. ובמדרש, מעלה זו יש בין ישראל לגוים*, דאילו בישראל כתיב (ראה יחזקאל לז, כז) "והייתי לכם לאלקים והם יהיו לי לעם", ואילו בגוים כתיב (ירמיה ל, כא-כב) "מי הוא זה ערב את לבו לגשת אלי נאום ה' והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלקים", עד כאן. הרי לך כי זה הפרש הגדול* אשר יש בין ישראל לגוים; דאילו האומות הם צריכים לקרב עצמם, ואז השם יתברך מקרב אותם. אבל ישראל, השם יתברך* מקדים אותם לקרב, אף שלא קרבו ישראל עצמם. כלומר כי אין תולה אהבת השם יתברך לישראל מצד צדקתם, רק כי הוא יתברך בחר באומה זאת בעצם, שרוצה בהם, והם בניו בעצמם (דברים יד, א), ואין הבן צריך לקרב עצמו אל האב, רק האב מקרב הבן. לכן יש לפרש שלא הקדים בתורה צדקת אברהם, לפי שקרבו השם יתברך, ואמר לו "לך לך מארצך".

אמנם רבי יצחק סובר כי לכך לא הזכיר קודם צדקת אברהם, כי מה שנגלה עליו הקב"ה היה זה כמו תשובה לאברהם, שהיה מתמיה ואמר "תאמר שאין מנהיג לבירה זאת", כי ראה כי נסתלקה ההשגחה מן העולם. ודבר זה היה ביותר על ידי מצריים שהיו בימי

אברהם, עד שראה הבירה דולקת לגמרי, כלומר בלתי מושגח ובלתי מסודר, כי בימי אברהם השכינה היה ברקיע שביעי, ועזב העולם הזה ונתן* אותו כאילו חס ושלום אין כאן מנהיג לבירה להציל אותה*. ונגלה עליו השם יתברך ואמר לו (בראשית יב, א) "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך", כלומר כי אין ראוי להיות ההשגחה בך ובזרעך כל זמן שאתה עם הרשעים, ובפרט כאשר יש לך חבור אליהם, כגון שהם ארצו ומולדתו ובית אביו, ולכך אין השגחה בך בשביל הרשעים שהוא מתחבר אליהם. ועל זה אמר "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך", זכר כאן שלש פרישות; שיש לאדם חבור אל ארצו, ואל משפחתו, ואל בית אביו, וצריך אליו שלש פרישות, שבזה נפרד לגמרי. ואמר (בראשית יב, א) "אל הארץ אשר אראך", והיא ארץ ישראל, אשר שם ההשגחה בפרט, דכתיב (דברים יא, יב) "עיני ה' אלקיך בה מראשית השנה עד אחרית שנה". ולפיכך ארץ ישראל מיוחדת להשגחה, ואז תהיה ההשגחה בך ובזרעך.

ולפיכך אברהם כאשר ראה סלוק ההשגחה כאילו חס ושלום אין אלקים, היה מקריא שם אלקים בעולם, דכתיב (בראשית כא, לג) "ויקרא וגו'". ובגמרא במסכת סוטה (י:), מלמד שהקריא אברהם שמו בפי כל העולם. לאחר שאכלו ושתו עמדו לברכו. אמר להם, וכי משלי אכלתם, והלא ממי שאמר והיה העולם אכלתם. עמדו וברכו ושבחו למי שאמר והיה העולם, עד כאן. ומה היה התמיה של אברהם שאמר להם "וכי משלי אכלתם" על* אנשים שאינם מודים במי שאמר והיה העולם. אבל מפני כי הם היו רשעים, והיו אומרים אם השם יתברך משגיח בעולם, והרי הם עניים הולכים ממקום למקום, נודדין ללון, אין להם פרנסה, ולמה לא ישגיח בהם לפרנסם אם יש השגחה בעולם. ואפשר כי לא היו רשעים, כי אם ידע אברהם שהם רשעים, לא הכניס אברהם אותם לביתו. והשיב להם אברהם "וכי משלי אכלתם", כלומר כי השם יתברך הוא שנותן לעשיר, כמו שהיה אברהם, כדי שיפרנס העשיר העניים. ואם כן יש השגחה, רק שנותן לעשיר ולא לעני עצמו, שיהיה זוכה העשיר על ידו.

ותשובה זאת עצמה אמרו בבבא בתרא (י.), שאל טורנוסרופוס הרשע את רבי עקיבא, אם* אלקיכם אוהב עניים הוא, מפני מה אינו* מפרנסן. אמר לו כדי להנצל אנו בהם מדינה של גיהנם. אמר לו, משל למה הדבר דומה למלך בשר ודם שכעס על עבדו, וחבשו בבית האסורים, וגזר עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו. והלך אדם אחד והאכילהו והשקהו, וכששמע המלך, [לא] כועס עליו. ואתם קרויים "עבדים", דכתיב (ויקרא כה, נה) "כי לי בני ישראל עבדים". אמר לו רבי עקיבא, אמשול לך משל, למה הדבר דומה, למלך שכעס על בנו, וחבשו בבית האסורים, וצוה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו.

והלך אדם אחד והאכילהו והשקהו, וכששמע המלך משגר לו דורון. ואנו קרוים "בנים" למקום, שנאמר (דברים יד, א) "בנים אתם לה' אלקיכם". אמר לו, אתם קרוים "בנים", ואתם קרוים "עבדים"; בזמן שאתם עושים רצונו של מקום, קרוים* "בנים". ובזמן שאין אתם עושים רצונו של מקום, קרוים "עבדים", ועכשיו* אין אתם עושים רצונו של מקום. אמר לו, הרי הוא אומר (ישעיה נח, ז) "הלא פרוס לרעב לחמך ועניים מרודים תביא בית", אימתי "ועניים מרודים תביא בית" בזמן הזה, וקאמר "הלא פרוס לרעב לחמך", עד כאן.

הנה מתחילה השיב לו רבי עקיבא כי עיקר מה שמביא המלך על בנו יסורין בשביל שהיה מתגאה שהוא בנו של מלך, ולכן מביא עליו עניות שידע שאין המלך אוהבו, אבל אחר יפרנס אותו. ואמר לו כי אתם עבדים נחשבים. והשיב לו רבי עקיבא, כי על כל פנים רוצה השם יתברך שיפרנס אותו אחר, דכתיב "ועניים מרודים תביא בית", רק שאינו רוצה שיתפרנס העבד משלחן רבו להיות לו מעלה זאת, כי גדולה פרנסה מן הגאולה. אבל הוא רוצה שיפרנס אותו אחר, ובזה השם יתברך מטיב אל העולם ביותר; כי על ידי שניתן העושר אל העשיר הוא מפרנס העני ומזכה העשיר, וגם העני יש לו פרנסה. וזה שכתוב (רות ב, יט) "שם האיש אשר עשיתי עמו היום בועז", והיה לה לומר 'שם האיש אשר עשה עמי'. ובמדרש (ויק"ר לד, ח), יותר ממה שעושה בעל הבית עם העני, העני עושה עמו, וזה "שם האיש אשר עשיתי עמו היום בועז".

פרק יב

ומפני כי מצרים היו מסלקים השכינה לרקיע שביעי עד שלא נראה ההשגחה בעולמו כלל, ראוי שעל ידם תתברר ההשגחה בעולם. והיו הרשעים מביאים ראיות לכפירתם, שלש טענות שהרשעים טוענים בכפירה, וכנגד זה הביא הקב"ה עליהם מכות דצ"ך עד"ש באח"ב, ולפיכך נחלקו המכות לשלשה חלקים; דצ"ך, עד"ש, באח"ב. שלש טענות הראשונות אמרו*, שאין ראוי שתהיה ההשגחה בעולם הזה לפי הסברא הגוברת. שלש טענות שניות הם מן החוש, שנראה לחוש כי אין השגחה בתחתונים. ודבר זה יותר מן שלש טענות הראשונות, שהם לפי הסברא. ושלש טענות אחרונות* הם מן השכל, אשר היו רוצים להשכיל, וטעו לומר שאין ההשגחה בתחתונים. כי החוש לפעמים טועה, בפרט כמו ענין זה, כי אין לשפוט על [פי] החוש, כי לפעמים נראה האדם צדיק, ואינו צדיק. לכן הביאו עוד שלש ראיות שכליות. ובכולם טעו; הן בראיות הראשונות, שהם לפי הסברא הגוברת, והדעת הראשון. הן במה שאמרו שיש ראיה מן המוחש, וגם זה

אינו. הן מה שאמרו שהוא מחויב מן השכל. ובמכה אחרונה הוכיח להם, עד שידעו שכל הטענות שקר הם, ובה יצאו ממצרים. והיה מברר ידיעת השם יתברך והשגחתו בתחתונים ביציאת מצרים.

הנה המכה הראשונה, שמפני שהיו 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 (תהלים קיג, ה-ו) "המגביהי לשבת המשפילי לראות". ולפיכך הכה השם יתברך היאור, שהוא מיסוד המים. וזה כי המים הם תחתונים לגמרי, כי הבדיל השם יתברך בין מים עליונים לתחתונים. ואמרו, כיון שהבדיל השם יתברך בין עליונים לתחתונים, מסולקים התחתונים מן העליונים. ולא כן אש ואויר, נחשבים עליונים על* המים התחתונים. ולפיכך לקו ביאור, כי בו חטאו.

הראיה השנית שהיו אומרים שאין ראוי לפי הדעת והסברא שיהיה השם יתברך יודע ומשגיח בתחתונים, לשפלותם ופחיתותם, שהם במדרגה השפלה. ואין הדעת נותן שיהיה מלך רם ונשא שוכן עד מביט ומשגיח בשפלים, כמו שהם התחתונים. דרך משל, וכי מלך בשר ודם משגיח בשרץ, שהוא שפל מאד, ומתעסק עמו, והרי הוא מסלק ידיעתו והשגחתו ממנו. כי הידיעה וההשגחה בכל דבר לפי החשיבות, ומפני כך אמרו אין ראוי שתהיה השגחה בתחתונים, שיש בהם מינים שפלים, כמו הצפרדע. ובמה שחטאו, לקו. והטענה השניה יותר מן הראשונה; כי הטענה הראשונה שאין סברא שיהיה מלך רם* משגיח בתחתונים לפי מעלתו, שהבדיל ביניהם. והביאו עוד ראיה, כי אין ראוי שישגיח מלך רם ונישא בתחתונים, שהם פחותים ושפלים, כמו שרץ המים, שאף מלך בשר ודם אינו פונה אל דבר שפל.

ואחר כך הביא עוד יותר, מה שיש בתחתונים מן המאוס, שכל אדם בעולם מרחיק ממנו, כמו הכינה, שהוא דבר מאוס. הפוך מה שאמרו חכמים* (ע"ז ג:) שהשם יתברך יושב ומפרנס הכל, מן קרני ראמים עד ביצי כנים. ולפיכך במה שחטאו, לקו. הרי לך שלש טענות שהיו מסלקים הידיעה והשגחה, ואין אלו ראוית מוחשות או שכליות, רק שהם ראיה לפי הסברא והדעת הראשון, ובכולם לקו.

ואחר כך סדר עד"ש, מה שהיו מסלקים ההשגחה שכך גוזר החוש. וזה כי דבר שהוא מושגח הוא מסודר. והנה נראה בתחתונים שיש בהם העירוב*, לא כמו העליונים, כי תראה כי כלם הם* מסודרים כל אחד עומד במשמרתו כמו שבראו, לא יכנס האחד

בגבול חבירו, כמו שתקנו (תפילת ערבית) "ומסדר את הכוכבים במשמרותיהם". אבל התחתונים הם מעורבים יחד, ואין האחד במשמרתו, כי אין המינים מסודרים כל מין ומין בפני עצמו. ואם היה העולם התחתון מושגח, היה מסודר גם כן, והרי הוא מעורב, ולא נמצא כל מין ומין מסודר בפני עצמו, כי הכל מעורב; קטנים וגדולים, רעים וטובים. וזו היא הטענה שהביאו על שאין כאן השגחה וסדר מסודר מן השם יתברך, כי המשגיח מסדר כל מין ומין בפני עצמו, עד שהכל מסודר. כי כאשר תראה סדר במדינה, תדע כי יש מלך מסדר הכל. וכאשר אין סדר להם, תדע כי אין להם מלך. ומכל מקום אין המוחש כל כך חזק בְּדָבָר זה שמכריע הסתלקות ההשגחה, כמו שהוא כאשר נראה בְּדָבָר, כאשר הַדָּבָר, רע וטוב מכלה כאחד, ואין מבחין בין צדיק לרשע, ונאבד הטוב עם הרע, וזה מורה חס ושלום על בלתי השגחה. ולפיכך הביא השם יתברך עליהם הַדָּבָר.

ויותר הביאו ראיה מן היסורין, שהם באים על האדם אף שהוא צדיק ולא חטא, שמצד הזה היה איוב מסלק ההשגחה, שאמר (איוב ט, יז) "והִרְבָּה פְּצָעַי חנם" כאשר בא השחין עליו (שם ב, ז), כי באים יסורין על הצדיק, והרשע יושב בשלוה, ולכך היה איוב כופר בהשגחה, כמו שמבואר בספר איוב. והנה זהו הטענה החזקה מן היסורין, אשר יבא על אדם ואינו רשע גמור שראוי אליו* היסורין. ולכך הביא השם יתברך עליהם השחין, כי מצד הזה היו כופרין בהשגחה. והנה אלו הם שלש טענות שהביא מצד המוחש.

ועוד הביאו שלש ראיות שכליות כי אין השם יתברך יודע פרטי הדברים, עד שיהיה יודע כל חלקי הברד הקטנים, מצד שהם מחולקים כל אחד ואחד בפני עצמו. כי בזה טעו הרבה בני אדם, והיו רוצים להתחכם בזה, כי השם יתברך אינו יודע דברים הפרטיים. וטענות הראשונות, שהם דצ"ך, היו אומרים מצד שהם שפלים פחותים, אין ידיעה בהם. ואלו טענות שהיו אומרים, כי אין ידיעת השם יתברך בדבר פרטי כמו זה. ומפני שהברד נעשה מחילוק המים אשר בעבים, ודבר שהוא חלק כמו זה אמרו שאי אפשר שידע חלקי הדברים, כי דבר כמו זה לא יושג רק בחוש הגשמי, שהוא משיג הדבר הפרטי, לא השכל, שהשגתו בכללי.

ועוד הביאו ראיה מן הארבה, שכמו שהביאו ראיה מן הברד, שהם חלקי מים שנחלקו, והם פרטיים לגמרי, הביאו עוד ראיה מן הארבה, כי מצד רבויים אין לומר שידע הפרטים, כי לכך נקרא "ארבה" כי יש להם רבוי ביותר. ודוקא מן הארבה הביאו* ראיה, כי הכתוב אומר (משלי ל, כז) "מלך אין לארבה". ונראה הפירוש, כי שאר מינים יש להם כח קשור, עד שכל המין נחשב אחד. אבל הארבה אין להם דבר זה, רק יש להם הרבוי כמו שנקראו, כי יש בהם הרבוי, ואין להם הקשור הזה, וזהו "מלך אין לארבה".

כי המלך מקשר ומאחד כל העם, והם אחד על ידי המלך שהוא אחד, אבל הארבה אין לו דבר זה, רק נקרא* "ארבה" על שם הרבוי, שאין כח שהוא מקשר אותם, ולכך הם פרטיים. ואילו שאר מינים נחשבים כמו אחד, ואין בהם הרבוי. והראיה שהביאו מן הברד אינו כל כך כמו הארבה, כי הברד נחשב הכל מים, שהם דבר אחד ואין בהם הרבוי כמו הארבה. ומזה דוקא היו מביאים ראיה כי הפרטי לא יושג רק בחוש הגשמי, שהוא מרגיש בפרטי, והשכל משיג הכללי, לא הפרטי. ולפיכך היו אומרים כי איך אפשר שתהיה ידיעתו בתחתונים, שיש בהם חלקים פרטיים.

ועוד אמרו כי אין השם יתברך יודע התחתונים, מצד שהם מוטבעים בחומר החשוך*, והשם יתברך הוא נבדל מן הגשם. ומפני כי הוא יתברך נבדל מן הגשם נקרא השם יתברך "אור", כמו שנתבאר דבר זה בכמה מקומות, כי האור אינו גשמי. וכן להפך, כי הדבר אשר הוא עומד בחומר העכור נקרא שהוא בחושך. ואמרו כי השכל ראוי שיהיה יודע הדברים שהם בלא גשם, כי יש להם מציאות בפעל, אבל דבר שהוא מוטבע בגשם אין ידיעה לו בו, כי אינו נמצא בפעל הגמור, ודבר זה ידוע מענין החומר שאין לו מציאות בפעל, וזה נקרא שהוא בחושך כאשר הדבר עומד בחומר, כי הדבר שהוא בחושך נחשב כאילו אינו נמצא, שכך אמרו (נדרים סד:) סומא חשוב כמו מת*, כמו שנתבאר במקום אחר.

וזהו שאמרו בפרק קמא דפסחים (ב:), ואומר (תהלים קלט, יא) "אך חושך ישופני ולילה אור בעדני", אמר דוד, אמרתי "אך חושך ישופני" לעולם הבא, "ולילה אור בעדני" אף עולם הזה שדומה ללילה, "אור בעדני". ונקרא עולם הזה, שהוא עולם גשמי, "לילה", מפני החומר שהוא אינו נמצא בפעל הגמור, ואשר אינו נמצא נקרא "לילה" ו"חשך". ואמרו* כי השם יתברך שהוא אור, ומציאותו בפעל, אין יודע בדברים המוטבעים בחומר, והם יושבים בחושך, שהם נחשבים כאילו אינם נמצאים כלל, כמו שאמרנו*.

ובמדרש*, (דניאל ב, כב) "והוא גלי עמיקתא ומסתרתא ידע מה בחשוכא ונהורא עמיה שרא". אתה מוצא מי שהוא נתון* בחושך רואה מה שהוא באור, ומי שהוא באור אינו רואה מה שבחושך. אבל הקב"ה נתון באור, ורואה מה שהוא בחושך. וביאור דבר זה כמו שאמרנו, אף שאין הדעת נותן שיהיה מי שהוא באור המציאות רואה דברים המוטבעים בחומר, ונקראים שהם יושבים בחושך, עם* כל זה השם יתברך יודע אותם, אף דבר שאין לו מציאות בפעל. וזה לא היו אומרים המצריים, אבל אומרים כי השם יתברך שהוא נבדל ונקרא "אור", אינו יודע מה שהוא מוטבע בחומר, רק שידעו* אותם בעלי גשם כמותם.

ודבר זה הוא יותר מן הראיות הראשונות שאמרו*, כי אין השם יתברך יודע הפרטיים במה שהם פרטיים למעוט מציאות שבהם, ודבר זה מה שהם יושבים מוטבעים בחומר שהוא חשוך כאילו אין מציאות להם כלל. ולפיכך היו גוזרין כי אין ידיעה מצד אלו הטענות, ולכך לקו באלו שלשה. ועדיין לא היו מאמינים מנין שכך הוא, ולכך הביא השם יתברך המכה העשירית, והיא מכת בכורות, ובה היה מוכיח להם שהכל הוא הפך מה שהם אמרו, וכחשו ובגדו* בו יתברך.

ובגמרא בפרק איזהו נשך (ב"מ סא:), אמר רבא, למה לי דכתב רחמנא יציאת מצרים ברבית (ויקרא כה, לח), יציאת מצרים גבי ציצית (במדבר טו, מא), יציאת מצרים במשקלות (ויקרא יט, לו). אמר הקב"ה, אני הוא שהבחנתי בין טפה של בכור לטפה שאינה של בכור, אני [הוא] שעתיד לפרוע ממי שתולה מעותיו בגוי* ומלוה אותם ברבית. ו[מ]מי שטומן משקלותיו במלח, ו[מ]מי שתולה קלא אילן בבגדו* ואומר תכלת הוא.

והרי הוא מבואר כי היה השם יתברך מבחין בין טפה של בכור לטפה שאינה של בכור, ודבר זה השגחה גמורה, כי אין דבר שהוא מאוס כמו טפה של שכבת זרע, והשם יתברך היה מבחין אותה כשרוצה. ועל דבר זה נסמית עינו של בלעם, כמו שאמרו במדרש (נדה לא.) "ומספר את רובע ישראל" (במדבר כג, י), שהקב"ה מונה רביעותיהן של ישראל מתי תבא הטפה שנולד ממנה הצדיק. ואמר בלעם, מי שהוא טהור ומשרתיו טהורים יסתכל בדבר זה, ולכך נסמית עינו. והרי הטענה הראשונה שטענו מחמת שהעולם יש בו מן המיאוס, והרי הבחין בין טפה של בכור לטפה שאינה של בכור, ואם כן בטלה טענתם*, ואינה כלל. וכן מה שטענו ואמרו שהמוחש גוזר שאין השם יתברך משגיח בעולם הזה, גם כן נודע במוחש, כי הבכור מת, ושאינו בכור היה חי. גם כי השגחת השם יתברך בישראל לשמור אותם, והכה את מצרים להעניש אותם. וזה מכחיש* גם מה שטענו בטענה הג', כי הפרטים* אין ידיעה בהם. הרי שהשם יתברך היה מבחין בין טפה של בכור, כי אין לך דבר קטן יותר מזה, והבחין השם יתברך בין טפה לטפה. והרי במכה אחרונה, שהיא מכת בכורות, הוכיח כל דבר. ולכך אמר "אני שהבחנתי בין טפה של בכור לטפה שאינה של של בכור".

ומעתה יש לשאול, למה הזכיר הכתוב יציאת מצרים אצל אלו ארבע בלבד. אם בשביל טעם שאמר (ב"מ סא:) "אני שהבחנתי בין טפה לטפה וכו'", הרי בכמה מצות בתורה אפשר להטעות* בהם בני אדם, ויכתוב בכולם יציאת מצרים. אבל מה שרמז באלו המצות יציאת מצרים שהבחין השם יתברך בין טפה של בכור לטפה שאינה של בכור,

כנגד הטענות האלו. כי המצריים היו אומרים מצד שלש טענות [ש]השם יתברך אינו יודע חס ושלום, ואינו משגיח באדם.

פרק יג

ולכך כתיב יציאת מצרים גבי רבית (ויקרא כה, לח), כי דבר זה שלא יהיה נושך אחר ונוטל חיותו, מדכתיב (ויקרא כה, לו) "אל תקח מאתו נשך ותרבית וגו' וחי אחיך עמך". כמו שהשגיח השם יתברך על הנבראים ונתן להם פרנסתם, "כי הוא זן ומפרנס הכל" (ברכת המזון), כך השגיח שלא יטול האחד חיות האחר. כי הרבית מבטל השגחת השם יתברך, כי השגחת השם יתברך לפרנס את הכל, ואילו הרבית מבטל חיותו ופרנסתו של אדם. לכך כתיב לשון נשיכה, וזה הלשון כתיב אצל הנחש, כי הנחש נוטל החיות, גם הנוטל רבית נוטל החיות, והחיות הזה מחיותו* ופרנסתו, וזה נקרא חיות בכתוב. ואינו דומה אל גזל ואונאה, שדבר זה במשא ומתן, כי אין גזל ואונאה* משא ומתן, ולכך לא נקרא שנוטל חיות שלו, רק שגוזל ממון שלו בלבד. וכן אונאה, אף על גב שהוא במשא ומתן, כיון שאין יודע מן האונאה*, הרי דבר זה גזל וגניבה שלוקח ממונו. אבל רבית שנותן לו מדעתו, דבר זה הוא במשא ומתן של אדם, שהוא חיותו ופרנסתו, ונוטל חיותו ונושך, כמו הנחש שנושך החיות.

ובשביל כך אמרו חז"ל* (ב"מ עא.) המלוה ברבית נכסיו מתמוטטין, ולא כמו שאר* שהם מתמוטטין, כי שאר מתמוטטין חוזרין לעלות, אבל מלוי ברבית אינם חוזרים לעלות. וכל זה מפני שהוא דבק בכח נחש הנושך שהביא מיתה אל העולם. ולכך אמרו חז"ל (ב"ר כ, ה) הכל מתרפאים לעתיד, חוץ מן הנחש. וכל זה שהביא מכה לעולם שאין תרופה לה, ולכך אין רפואה למכתו. וכל זה ידוע לחכמים ונבונים*, ואין כאן מקום לזה. ומלוה ברבית אשר דבק גם כן בכח נחש הנושך, לכך נכסיו מתמוטטין ואינם עולים, כי אין רפואה לכח הנחש.

ושני שמות יש לו; (ויקרא כה, לז) "כספך לא תתן בנשך ובמרבית לא תתן אכלך וגו'". ואלו שמות מורים איך נכסיהן של אלו מתמוטטין. כי הנושך ראוי אל זה מצד הנשיכה כמו שאמרנו, כי דבק בכח הנחש שהוא נושך, וזהו כלפי הלוה שאותו הוא נושך. ו"מרבית" כלפי המלוה, שהוא מרבה הונו בתוספת, וכל תוספת שאינו ראוי כנטול דמי. ולא כנטול אותו דבר בלבד, שהרי אמרו (חולין נח:) יתרת כנטול דמי, והבהמה נטרפת. ואם יש לבהמה חמש* רגלים, כנטול דמי, רצה לומר כאילו חסירה רגלים, ואין לה רק ב' או ג' רגלים, והיא טריפה, כי כל תוספת חסרון הוא, ולכך נכסיו גם כן מתמוטטין.

וזה שאמר הכתוב (משלי כח, ח) "מרבה הונו בנשך ותרבית לחונן דלים יקבצנו", והלא נשך היינו תרבית כדאמרינן בריש איזהו נשך (ב"מ ס:), ובתורה לא כתיב "נשך ותרבית" רק לעבור בשני לאוין (שם), ואם כן למה כתב "מרבה הונו בנשך ותרבית". אבל אמר מצד הנשך שהוא אל הלוה, ותרבית שהוא אל המלוה, "לחונן דלים יקבצנו", היינו לדלים מן המצות, כדמפרש בפרק איזהו נשך (ע:), כי הנשך ותרבית מצד שניהם ראוי שיהיה ממונו נאבד. ומזה תראה מה שהקשו בתוספות כדמשני בגמרא (ב"מ ס:) כי לכך כתב "נשך ותרבית" לעבור בשני לאוין, והקשו בתוספות (שם ד"ה למה) אם כן למה לא כתב לשון אחד. דזה לא קשיא, שהכתוב בא לומר כי אל המלוה נקרא "רבית" ואל הלוה "נשך", וללמד לך כי נכסיו מתמוטטין מצד שני דברים, ומפני כך הפורעניות מוכן לבא ביותר. וגם כי כאשר הוא מצד שנים, מצד הנשיכה ומצד הרבית, לכך מתמוטט ואינו עולה לעולם (ב"מ עא.), כי זה גורם הכפל, כמו שני קשרים זה על זה, שלא יותר הקשר הזה.

ולא תמצא בכל התורה כולה דבר זה שיהיה הלוה עצמו עובר, רק אצל רבית. כי רבית ביטול החיות, וכתיב (בראשית ט, ה) "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש", זה* המאבד עצמו (רש"י שם), לכן הזהירה התורה הלוה בעצמו שלא יטול חיותו. וכן בערב ועדים, הכל לחומר הנשך כאשר ידוע למבינים. ולפיכך לא מצינו שהלוה עובר רק לאו דנשך, וכן הערב וכן העדים, ולאפוקי המלוה הוא עובר לאו "ובמרבית לא תתן אכלך", מפני שהוא מרבה הונו שלא כדין. ואפילו אם מוחל הלוה על הרבית אסור, והיינו כי ממון ניתן למחילה, ואילו דבר שהוא נשיכה לא ניתן למחילה, שהדבר מגיע לחיותו של אדם, ולא אל הממון, לא ניתן למחילה. כמו שאם אמר "תהרוג אותי", אסור להרוג אותו, וחייב מיתה אם היה הורג אותו, שלא ניתן למחילה. ולכך עובר גם כן הלוה, מפני כי חוטא בחיים עצמם, כי הפרנסה נקראת חיים.

ולפיכך אמרו במדרש על מתים שהחיה יחזקאל (יחזקאל לז, י), רבי יהושע בן קרחה אומר, ירד עליהם טל של תחיית המתים מן השמים כמעין שהוא נובע, כי היו המים נובעים עליהם גידים ועצמות. אמר "הנבא על הרוח* מארבע רוחות בואי הרוח" (שם פסוק ט), ופתחו אוצרות נשמות והחזירו להם כל רוח ורוח לגוף ובשר. כתיב במצרים (שמות א, ז) "וירבו ויעצמו במאד מאד", מה להלן ששים רבוא, אף מתים שהחיה יחזקאל ששים רבוא. וכולם עמדו על רגליהם חוץ מאיש אחד. אמר לו הנביא, רבון העולמים, מה טיבו של [זה] האיש. אמר לו, (יחזקאל יח, יג) "בנשך נתן ותרבית לקח

וחי לא יחיה". ודבר זה כי הנותן ברבית דבק בכח הנחש, שהוא נושך ונוטל החיים, ולפיכך אין ראוי לו החיים. כמו שאמר "בנשך נתן ותרבית לקח וחי לא יחיה".

ומפני זה כתיב יציאת מצרים אצל רבית (ויקרא כה, לח), כי דבר זה מורה על ההשגחה, כמו שהיה השגחת השם יתברך על הבריאה שתהא פרנסה לכל אחד ואחד, כמו שאמרו (ע"ז ג.) שלש שעות יושב הקב"ה ומחלק פרנסה לכל בריה מקרני ראמים עד ביצי כנים. כך היא השגחת השם יתברך על זה שלא יקח האחד פרנסה וחיות שסידר לו השם, ולכך (ויקרא כה, לו) "לא תקח מאתו נשך ותרבית וחי אחיך עמך".

ונראה מה שכתיב לשון "עמך", והוה ליה למכתב "וחי אחיך", מלמד* לך דבר מופלג, כי השם יתברך השגחתו על הנבראים, וברא את הבריאה* בחכמה נפלאה בענין זה שיהיה קיום אל הבעל חיים שיש לו אברים הרבה. וכמו שהשיב הקב"ה לאיוב, כדאיתא בפרק קמא דב"ב (טז.) כאשר היה כופר בידיעתו יתברך, והשיב לו השם יתברך כי ברא את האדם, וברא לו שערות בראשו שתהיה יניקה לכל שער ושער בפני עצמה, שאלמלי* יונקות שתים מגומא אחת, היו מחשיכות* מאור עיניו של אדם. ומכל שכן אל שאר אברים הגדולים נתן לכל אחד ואחד יניקה בפני עצמו, ודבר זה ידוע למי שעומד על חכמת היצירה. וממה שיודעים מעט היו עומדים על השגחת השם יתברך ביצירה, כמו שמבואר בדבריהם, כל שכן אם היו יודעים כל הדברים. וכלל ישראל נחשבים כמו אדם אחד, ולפיכך תמצא שקרא הסנהדרין (במדבר טו, כד) "עיני העדה", שנחשבים בדור כמו העינים. וכן המלך נחשב כמו ראש, כמו שמבואר דבר זה במקום אחר. ולפיכך היתה השגחתו שיהיה חיות לכל אבר ואבר, ויהיה יונק כל אחד משלו, ולא יהיו יונקים האחד ממה שהוא לאחר, כמו שהוא ביצירה שברא השם יתברך האברים באדם, שיהיה יונק כל אחד בפני עצמו. ואם יקח רבית ממנו, הרי נוטל פרנסתו אשר שייך לאחר. ואינו דומה כלל אל גזל ואונאה, כי כבר אמרנו כי הגזל ואונאה אינו בחיות, רק דבר זה הוא ברבית בפרט. וזה שאמר (ויקרא כה, לו) "וחי אחיך עמך", כי השם יתברך נתן לאדם פרנסה, ולא יכנס האחד תוך גבול חבירו, אחר שנתן לכל אחד ואחד חיות בפני עצמו. ולפיכך כתיב (דברים כג, כא) "לנכרי תשיך", כי דבר זה שייך בישראל, שהם כמו אדם אחד, ולא בגוי*, ולפיכך "לנכרי תשיך".

וזהו שאמרו זכרונם לברכה במסכת יומא (לח.) על ענין כמו זה, שאין אדם נוגע במוכן לחבירו, כדאיתא התם גבי מעשה קטורת ולחם הפנים שהיו עושים, ונותנים להם שכר. פעם אחת רצו חכמים ליקח אומנים אחרים, ורצו למצוא בזול יותר. ואותם אומנים אחרים אף שהיו חכמים גדולים והיו יכולים לעשות לחם הפנים, רק כי היה חסר להם

דבר אחד מן האומנות. וחזרו חכמים אחר הראשונים, ולא רצו לבא עד שהיו כופלין להם שכרם. ועל זה אמרו שם "מכאן אמר בן עזאי, בשמך יקראוך, ובמקומך יושיבוך, משלך יתנו לך, אין אדם נוגע במוכן לחבירו, ואין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא". ומאי ענין זה לזה שאמרו כאן ואין מלכות נוגעת בחברתה.

אבל הענין כמו שאמרנו, כי נקרא כל הדור כמו אדם אחד. ומביא ראיה שאין האחד נוגע במוכן לחבירו, כשם שאין אבר אחד נכנס בגבול חבירו. וידוע כי המלך דומה כמו הלב באדם, וממנו מתפשט החיות לכל האברים, והלב הוא אחד באדם. ומעתה כיון שאין האחד נוגע במוכן לחבירו מטעם כי נחשבים כמו איש אחד, ודבר* זה לא שייך במלכות, כי כמו שהלב הוא מיוחד, וכל האברים מקבלים ממנו החיות, כך המלך מיוחד, וכל העם מקבלים ממנו חיותם. ואם כן יש לומר כי המלכות נוגעת בחברתה. ועל זה אמר כי אין מלכות נוגעת בחברתה, כי המלכים והפרנסים והמנהיגים שיצאו מאדם הראשון נחשבים כמו אדם אחד, והמלכים והפרנסים וכל המנהיגים* נחשבים כמו אברים, כל אחד לפי חשיבותו יש לו אבר חשוב. וכן אמרו במדרש רבה בפרשת כי תשא (שמו"ר מ, ג) "ראו קרא ה' בשם בצלאל וכו'" (שמות לה, ל). ולפיכך כמו שאין אדם נוגע במה שמוכן לחבירו, כך אין המלכות נוגעת במוכן לחברתה. וכל הדברים למדנו מן השערות שבאדם, שכל אחת יש לה יניקה בפני עצמה, ואין שתי שערות יונקות מגומא אחת (ב"ב טז.). ולפיכך אמר ש"אין מלכות נוגעת בחברתה כמלא נימא", ודבר זה מבואר. ולפיכך מה שצוה בתורה על הרבית הוא מהשגחת השם יתברך על האדם, כמו שהשגיח על החִיוּת בבריאת האדם. ולפיכך מזכיר אצל רבית יציאת מצרים (ויקרא כה, לח), כי מן יציאת מצרים למדנו השגחת השם יתברך על הברואים, שלא עזב אותם.

פרק יד

אמנם בשלשה דברים, שהם שרצים ומשקלות וציצית, הם כנגד שלש ראיות שהביאו שאין השם יתברך יודע ומשגיח בתחתונים; מצד שהם מאוסים ומשוקצים, ולכך מסולקים הם מידיעתו. והרי אין הדבר כך כאשר מְצַוֶּה בשקצים, ואם כן אין לומר כי הם מסולקים מאתו יתברך, ולפיכך מזכיר יציאת מצרים אצל שרצים. וכן מה שהיו אומרים כי התחתונים מסולקים מידיעתו מאחר שהם חלקים קטנים, כי אין ראוי שתהיה הידיעה בדברים הקטנים, לכך כתב יציאת מצרים במשקלות (ויקרא יט, לו), כי אצל משקל אפילו כחוט השערה* הקפידה תורה, כי כאשר ישקול בחסור ויתור אפילו כחוט השערה עובר בלאו, ואינו כמו גזל ואונאה שצריך פרוטה, אבל משקל כל דבר

שבעולם אסור. והנה הוא יתברך משגיח על דבר קטן בתכלית הקטנות, ודבר זה סותר מה שהיו אומרים כי אין השם יתברך חשוב אצלו דברים הקטנים הפרטיים, ואין לך דבר קטן יותר מזה, אפילו כחוט השערה. ואחר כך מצות ציצית, כנגד הטענה שאמרו שהרי כצדיק כרשע, ואם היתה הידיעה בתחתונים היה משלם לרשע כרשעתו ולצדיק כצדקתו. ומפני זה כתב יציאת מצרים גבי ציצית (במדבר טו, מא), כי המצוה הזאת מורה על שכר ועונש.

וכדאיתא במנחות (מד.), מעשה באדם אחד שהיה זהיר במצות ציצית. שמע שיש זונה אחת בכרכי הים שנוטלת ד' מאות זהובים בשכרה. שיגר לה ארבע מאות זהובים וכו', עלה לישב ערום כנגדה באו ציציותיו וטפחו לו על פניו נשמט וישב על גבי קרקע. אמרה לו, גפה של רומי שאין אני מניחתך* עד שתאמר לי מה מום ראית בי*. אמר לה, העבודה שלא ראיתי אשה יפה כמותך, אלא מצוה אחת צוה לנו וציצית שמה, וכתיב בה (במדבר טו, מא) "אני ה' אלקיכם" שתי* פעמים; אני הוא שעתיד ליפרע, אני הוא שעתיד ליתן שכר. ועכשיו נדמו עלי כארבעה עדים וכו'.

ויש להקשות, כי מאי ענין מצות ציצית שכתוב בה שתי פעמים "אני ה' אלקיכם וגו'", אני הוא הנאמן להפרע, אני ה' נאמן ליתן שכר טוב לצדיקים. אבל פירוש דבר זה, כי עיקר מצות ציצית מורה על מתן שכר של הצדיקים ועונש הרשעים, ולפיכך יש בו תכלת ולבן; התכלת מורה על העונש, כמו שפירש רש"י ז"ל בפרשת שלח לך (במדבר טו, מא) כי תרגום "שכול" הוא תכלת, ולשון "שכול" הוא אבוד והפסד גמור. והלבן מורה על השכר, כשם שהתכלת מורה על האבוד. ומפני כך התכלת דומה לכסא הכבוד (סוטה יז.), כי הדין בא לרשעים מצד כסא מלכותו, שיושב בדין ונותן לרשע עונשו.

וצותה* התורה לתת על הטלית, שנקרא גלימא, ארבע ציציות בסוף הקרן, להודיע לאדם אף על גב שמצד האדם שהוא גשמי, והוא בעולם הגשמי, אין נראה הבדל בין צדיק ובין רשע, אבל כשיוצא מן הגשמי יהיה נראה ההבדל בין צדיק ובין רשע. ומה שאין עתה נראה הבדל, היינו מפני שהאדם הוא גשמי, והוא בעולם הזה גשמי, וכל גשם הוא גולם, אין בו הבדל, ולפיכך אין חילוק בין צדיק ובין רשע. אבל בסוף הגלימא יש ציצית, כי הגלימא מורה על הגוף, שהרי הבגד הוא לכסות הגוף, והוא מלבוש הגוף בלבד. ולפיכך הציצית שהם מורים על הבדל צדיק ורשע, הם* בסוף הגלימא, דהיינו כשלא יהיה עוד הכל גשמי, אז יהיה ההבדל בין צדיק ובין רשע.

וצוה השם יתברך שיעשה האדם בכל שפת בגדו ציצית, שבכל מקום שיפנה האדם, יהיה נגדו. שלא יהיה ניסת ליצר הרע לומר, כיון שבעולם הזה צדיק ורשע שוים, ואין

הבדל ביניהם, כן יהיה בסוף. אבל אין הדבר כך, כי בסוף לא יהיה כך, רק יהיה הבדל בין צדיק ובין רשע*, בין עובד אלקים לאשר לא עבדו*. וזה שאמר הכתוב (במדבר טו, לט) "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה'", כי כאשר יש לפני האדם דבר זה שיתן בסוף הדין, אז יעשה המצוה, וכמו שאמר עקביא (אבות פ"ג מ"א) "הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה וכו'". הרי כי כאשר יחשוב* שיתן דין וחשבון לעתיד, אינו בא לידי עבירה.

ואלו ארבע ציציות על שם ארבעה הבדלים, כדכתיב (מלאכי ג, יח) "ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע בין עובד אלקים לאשר לא עבדו", ובפרק קמא דחגיגה (ט:), אמר ליה בר הי הי* להלל, מאי דכתיב "ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע בין עובד אלקים לאשר לא עבדו", היינו צדיק היינו עובד אלקים, היינו רשע היינו לא עובד*. אלא עובד ולא עובד תרוייהו צדיקי גמורים* נינהו, אבל אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים, לשונה מאה ואחת. ומעתה ראוי שיהיו ארבעה חוטין, שהם כנגד הצדיק שהוא צדיק גמור, ואשר הוא צדיק פחות. וכנגד הרשע הגמור, וכנגד רשע שאינו גמור, כמו שכתיב בקרא "בין צדיק לרשע בין עובד אלקים לאשר לא עבדו". ואף על גב שההבדלים הם הרבה יותר, מכל מקום כיון שיש הבדל בין צדיק ובין צדיק, הוא הדין שאם אחד יש לו יותר מעט גם כן יש הבדל. ולפיכך אמרו אין פוחתין, אבל מוסיפין.

ונראה כי בית* שמאי דסברי כי די בשלשה* חוטין, הולכים לשיטתם בפרק קמא דר"ה (טז:), תניא, בית שמאי אומרים*, שלש כתות הן ליום הדין; אחת של צדיקים גמורים, ואחת של בינונים, ואחת של רשעים גמורים. של צדיקים גמורים נכתבים ונחתמין לאלתר לחיי העולם הבא. של רשעים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר לגיהנם, שנאמר (דניאל יב, ב) "ורבים מישני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם* ואלה לחרפות לדראון עולם". בינונים יורדים לגיהנם ומצפצפין ועולין, שנאמר (זכריה יג, ט) "והבאתי את השלישית באש", ועליהם אמרה חנה (ש"א ב, ו) "ה' ממית ומחיה וגו'". ובית* הלל אומרים, "ורב חסד" (שמות לד, ו), מטה כלפי חסד, ועליהם* אמר דוד (תהלים קטז, א) "אהבתי כי ישמע ה' את קולי". ומעתה לבית שמאי שאין הבינוני בכלל הצדיקים, שהרי יורד לגיהנם*, ואינו בכלל הרשעים, שהרי עולה, ולכך הבינוני הזה עושה הבדל בין צדיק לצדיק ובין* רשע לרשע, ולפיכך די בשלשה חוטין בלבד. אבל לבית הלל הבינוני הוא כמו צדיק, מפני כי רב חסד הוא, ולכך צריך ארבעה חוטין, שהרי צריך לעשות הבדל בין רשע לרשע, ובין צדיק לצדיק, וכל אחד הולך לשיטתו. ולדידן שאין

תכלת, מספר ארבעה חוטין באים לומר שיש ארבעה הבדלים, כי החוט מורה הבדל כמו שאמרנו, ולפיכך אף על גב שאין תכלת, יקח ארבעה חוטין.

ובמסכת שבת (קנג.), "בכל עת יהיו בגדיך לבנים" (קהלת ט, ח), זה* מצות ציצית, "ושמן על ראשך לא יחסר" (שם), זה מצות תפילין. ורצה לומר כי האדם צריך לטהר גופו ונשמתו, שאם אין גופו טהור אינו זכאי, ואם אין נשמתו טהורה אינו זכאי, כי יעמוד האדם לתחיית המתים בגוף ונשמה*. ומצות ציצית מורה כי ישלים גופו ויהדר אותו במצות, כי הטלית מלבוש הגוף, ומורה לך כי יש לקשט הגוף במצות. וזה שאמר "בכל עת יהיו בגדיך לבנים", כלומר שיהיה מטהר ומזכה גופו, שיהיה גופו טהור. וקרא זה "בגדיך לבנים", כי הגוף הוא כמו בגד לנשמה. ואמר שיהיה לבן, דהיינו זך ונקי. ואמר שזה מצות ציצית, כי מצות ציצית מורה לך לזכות גופו ולטהרו. "ושמן על ראשך לא יחסר" זה מצות תפלין, רצה לומר כי יש לאדם לטהר הנשמה, עד שהאדם טהור בגוף ובנשמה. ונקרא השלמת הנשמה "שמן", כי השמן בו מושחין ומקדשין את הדברים כולם עד שהם קודש, וזה שייך בנשמה שהיא קדושה, שכל דבר שאין בו גוף, קדוש הוא, כמו שהשם יתברך קדוש מפני שאינו גוף. ורצה לומר שתהיה הנשמה קדושה לגמרי, והתפלין מורים על זה, כי התפלין הם קדושים ומקדשים הנשמה* שבראש, ואילו הציצית אין בהם קדושה. והתפלין הם פאר הנשמה, כמו שהציצית פאר הגוף. הרי הציצית מורים על טהרת הגוף.

והם בסוף הבגד, לומר כי אף* מצד הגוף אין נראה בין צדיק ובין רשע, אבל בסוף יהיה נראה ההבדל הזה. אף שאינו נראה בעולם הזה, מצד שהאדם הזה הוא גשמי, והוא בעולם גשמי, אבל בסוף נראה ארבעה הבדלים. הרי כי הציצית מורים על שיש הפרש בין צדיק ורשע. והוא גם כן תשובה לרשעים שהיו אומרים כי נראה מן החוש דבר זה שאין השגחתו* בתחתונים, כיון שהצדיק והרשע שוים. כי דבר זה מצד הגשמי, אבל בסוף יבא הכל לידי חשבון, עד שיהיה נראה ההבדל בין צדיק ובין רשע. הרי כל זה לברר ההשגחה בעולם. והתבאר כי הפך ממה שחשבו, כי באמת השגחת השם יתברך יותר בשפלים.

פרק טו

וכן מצינו גם כן אצל משה רבינו עליו השלום, שהיה ירא שלא יאמינו חס ושלום כאשר יבא ויאמר להם בשם ה' שיהיו נגאלים, כי השם בעצמו לגדלותו נעלם מן האדם, ולכך אמר (שמות ג, יג) "ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם". וקשיא, שלא ידע משה רבינו

עליו השלום שם המיוחד ברוך שמו. ועוד קשה, כי למה לא השיב הקב"ה למשה והודיע לו שם המיוחד, רק אמר להם (שמות ג, יד) "אהיה אשר אהיה שלחני אליכם". אבל ביאור זה, כי משה עליו השלום רצה לומר כי יאמרו ישראל כי שמו המיוחד הוא במספר "מה", כי אין לתת אל עצמו שום שֵׁם שיאמרו עליו כי זה הוא, ואם כן מאיזה צד אפשר הגאולה. כי אם תבא הגאולה ממנו, אם כן יש לו מהות, שהוא גואל ישראל. וזה שאמר "מה אומר", כלומר אם אומר להם שום מהות, אז יאמרו אם כן יש אל השם יתברך מהות, ודבר זה אינו, כי אין מהות לעצמו. ודבר זה אי אפשר לומר שיגאל את* ישראל, אבל לא בשם המיוחד, רק בשם שהוא שם התואר, כי דבר זה אינו, כי ישראל בודאי נגאלים דוקא בשם המיוחד, כי זה השם נקרא על ישראל, כי זה השם אחד, וכן ישראל עם אחד, וכן כתיב (יהושע ז, ט) "והכריתו את שמנו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול", כלומר שמך נקרא על ישראל, דהיינו השם הגדול נקרא על ישראל, ואם כן אין ישראל נגאלים רק בשם המיוחד. ולפיכך "ואמרו לי מה שמו", הרי השם המיוחד אין לו מהות, ואם כן "מה אומר", שכל אשר אני אומר אליהם, הרי בזה אני נותן מהות אליו. ולכך השם הזה ביו"ד בראש התיבה, כי היו"ד המשמשת בראש התיבה כמו "יאמר" "ישמור", מורים על נסתר, כי הוא יתברך נבדל מכל.

ועל זה השיב הקב"ה (שמות ג, יד) "אהיה אשר אהיה", ופירשו ז"ל (ברכות ט:) אהיה עמהם בצרה זו, אהיה עמהם בצרה אחרת. כלומר מה שאמרת כי שמו הוא "מה", ואם יגאל השם הזה את* ישראל הרי אני נותן מהות אליו, הרי השם יתברך יגאל את ישראל מן הצרה כאשר הם גם כן "מה", והם בשפלות. ובשביל כך ראוי דוקא השם הזה שיגאל את ישראל, כי שמו יתברך הוא "מה", והוא גואל ישראל כאשר הם בצרה, ונחשבים "מה" גם כן, כמו שהתבאר למעלה. ולכך אין אתה נותן לו מהות כאשר* תאמר כי השם הזה יגאל את ישראל. ושלא תאמר סוף סוף אני נותן לו מהות כאשר יאמר שבא לגאול אותם משעבוד מצרים, ויש לגאולה זאת שם בפני עצמו. אין הדבר כך, כי שמו יתברך גואל אותם מכל צרה; הן בצרה זו, הן בצרה אחרת גואל אותם, ואם כן גם כן אין זה קשיא כלל.

ולפיכך שם הנכבד הזה בראש באל"ף, כי* כמו שהיו"ד בראש התיבה משמש לנסתר, כך האל"ף משמש אל מדבר בעדו, והמדבר בעדו נמצא אל אשר מדבר אליו. כי השם הקדוש הזה [הוא] על לשון פעל, והוא נגלה מצד פעולותיו כשם שהוא נסתר מצד עצמו, ולכן היו"ד בראש התיבה של שם המיוחד, והאל"ף מדבר בעדו בשם "אהיה", כי הוא יתברך נגלה מצד פעולותיו, ובפרט לאותו שהוא שפל ומדוכא אשר אינו נחשב

לכלום, כמו שאמר בלשון "אהיה אשר אהיה". ולפיכך אמר אחר כך (שמות ג, טו) "ה' אלקי אבותיכם אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב שלחני אליכם", כלומר כי זה השם שהוא מגביה שפלים, הוא גואל ישראל במה שהם בני אברהם יצחק ויעקב, ועל ידי האבות גואל אותם, והאבות הם כמו סולם להעלות ישראל אל השם יתברך, אשר מגביה שפלים.

וזה שהיתה* גם כן המצוה (שמות יב, כב) "ולקחתם אגודת אזוב וגו'". וקשה, למה היתה המצוה הזאת על ידי אגודת אזוב. ועוד קשה, בפרשה הקודמת שצוה השם יתברך את משה על מצות הפסח, ולא נאמר בפרשה הקודמת אגודת אזוב, ולא מן הדם אשר בסף. ועוד, בפרשה ראשונה כתיב (שם פסוק ז) "ונתנו על שתי המזוזות", ואילו בפרשה שניה כתיב (שם פסוק כב) "והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות". אבל מפני כי הכונה בזה שכל ענין ישראל שהם שפלים בין האומות, וראוים להתרומם על ידי אברהם יצחק ויעקב, שהשם יתברך אלקיהם. ולפיכך כתיב (שם פסוק כב) ולקחו מן הדם אשר בסף, ורש"י ז"ל פירש (שם) כי הסף הוא כלי, כמו (שמות כד, ו) "וישם באגנות". וכן תרגם אונקלוס. אבל במכילתא (שמות יב, כב) אמר רבי ישמעאל, אין סף אלא אסקופת הבית. ואמר במכילתא (שם) שהיה חופר גומא באסקופת הבית, ושם נתן הדם. וישראל הם דומים לאסקופת הבית, שהכל דורסין עליה, כך ישראל בגלות הם דומים לאסקופה. והאסקופה יש לה שני פנים; כאשר לא תצרף אותה אל המזוזות ואל המשקוף, הנה היא אסקופה נדרסת. ואם תצרף אותה אל המשקוף ואל המזוזות, היא מתחברת עם המשקוף ועם המזוזות, והיא עמהם צורת הפתח, אשר נכנסין שם בני אדם דרך הפתח. והפתח הוא עיקר הבית וצורת הבית, שאם אין פתח אין כלום. ואפילו לרבי עקיבא שאמר (מכילתא שמות יב, כב) כי הכלי נקרא "סף", מדמה ישראל לאגן, כי נקראו "כנסת ישראל", כי הכלי כונס הכל בתוכו. וגם הכלי עומד למטה, שהרי כתיב "והגעתם", משמע הגעה למעלה.

והמשקוף ושתי המזוזות רמז לזכות אברהם יצחק ויעקב. וכך אמרו במדרש כי המשקוף להזכיר זכות אברהם, ושתי המזוזות להזכיר זכות יצחק ויעקב. ופירוש זה כי המשקוף הוא לאברהם שנקרא "אברהם" על שם שהוא רם, כי המשקוף הוא מתרומם למעלה. וכמו שהמשקוף הכל נכנסין תחתיו, כך היה אברהם (בראשית יז, ה) "אב המון גוים" לכל העולם. וכמו שאמרו (ברכות יג.) מתחלה אתה אב לארם, ובסוף אל כל העולם כולו. ולפיכך היה אברהם אבינו בפרט דומה למשקוף, שהכל נכנסין תחתיו, והוא מתרומם על כל באי עולם, והכל נכנסין תחת אברהם, שהיה אב המון גוים.

ומפני שרצה השם יתברך להעלות את ישראל משפלותם, ולצרף אותם אל אבותיהם, אשר* השם יתברך "אלקי אברהם ואלקי יצחק ואלקי יעקב וגו'" (שמות ג, טו), ודבר זה מצד שהם שפלים. ולכך אמר (שמות יב, כב) "ולקחתם אגודת אזוב", כי אין דבר יותר קטן מן האזוב, כדכתיב בקרא (מ"א ה, יג) "מן הארז אשר בלבנון עד האזוב אשר בקיר", אם כן האזוב הוא הקטן. ומצד הקטנות שבישראל, שהם דומים כמו אזוב שהוא יותר קטן, ראוים להתרומם. ומפני זה מצות אזוב שלשה גבעולין, כי ישראל הם עם תליתאי, ומצד שפלותם מגביה הקב"ה אותם עד אבותיהם, שהם אברהם יצחק ויעקב, ועל ידיהם הם עִם הקב"ה, כי האבות הם עִם הקב"ה.

ולכך בפרשה הזאת כתיב (שמות יב, כב) "ולקחתם וגו' בדם אשר בסף והגעתם אל המשקוף", לחבר השפל עם הגבוה. ולכך מקדים המשקוף, כי ראוי שיתחבר השפל עם הגבוה. אבל בפרשה שלפניה (שמות יב, ז) לא הוזכר "סף" ולא "אזוב" לְדַבֵּר משפלות ישראל, כי דבר זה היה פחיתות כאילו ישראל הם קטנים בעיני הקב"ה, שהוא רם ונשא (ישעיה נז, טו). אבל בעיני הקב"ה הם חשובים, כי הוא יתברך מגביה אותם, ולכך לא הוזכר בפרשה הקודמת לא "סף" ולא "אזוב" המורה על קטנות ישראל. ומטעם זה כתיב (שמות יב, ז) "על שתי המזוזות ועל המשקוף", כי חשב מלמטה למעלה. וכאשר מזכיר שפלות ישראל, אצל זה כתב "משקוף" קודם, כי ראוי כי השפל יתרומם מעלה מעלה. וזה שכתוב בפרשה ראשונה "ונתנו", ובפרשה שניה כתיב "והגעתם", כי לשון הגעה שמגיע מן השפלות עד התרוממות, וזה לא נזכר בפרשה ראשונה, כי לא רצה להזכיר כי ישראל הם שפלים, כי בעיני השם יתברך הם חשובים.

פרק טז

ובמדרש בפרשה זאת* (ויק"ר ז, ו), אמר רבי לוי, נימוס* קילוסים הוא שכל המתגאה אינו נידון אלא באש. דור המבול על ידי שנתגאו ואמרו (איוב כא, טו) "מה שדי כי נעבדנו וגו'" לא נדונו אלא באש, (איוב ו, יז) "בעת יזורבו נצמתו". אמר רבי יהושע בן לוי, זריבתן לחלוטין היתה, כמה דאת אמר (שם) "בחומו נדעכו ממקומם". מהו "בחומו", ברותחין. אמר רבי יוחנן, כל טפה וטפה שהיה הקב"ה מביא על דור המבול היה מרתיחה בתוך גיהנם, הדה הוא דכתיב* "בחומו נדעכו ממקומם". סדומים על ידי שנתגאו ואמרו נשכח את הרגל מבינינו, כדכתיב (איוב כח, ד) "פרץ נחל וגו'", לא נדונו אלא באש, שנאמר (בראשית יט, כד) "וה' המטיר על סדום וגו'". פרעה הרשע על ידי שנתגאה ואמר (שמות ה, ב) "מי ה' אשר אשמע בקולו" לא נדון אלא באש, (שמות ט, כד)

"ויהי ברד ואש מתלקחת וגו'". סיסרא הרשע על ידי שנתגאה ולחץ את* ישראל, כמה דכתיב (שופטים ד, ג) "והוא לחץ את בני ישראל בחזקה". מהו בחזקה*, אמר רבי יצחק בחירופין ובגידופין, לא נדון אלא באש, שנאמר (שופטים ה, כ) "הכוכבים ממסילותם נלחמו וגו'". סנחריב שנתגאה ואמר (ישעיה לו, כ) "מי בכל אלהי הארצות וגו'", לא נדון אלא באש, (ישעיה י, טז) "ותחת כבודו יקד יקוד כיקיד אש". נבוכדנצר על ידי שנתגאה ואמר (דניאל ג, טו) "ומן הוא אלה די ישיזבינכון מן ידי", לא נדון אלא באש*, (שם פסוק כב) "קטיל הימון שביבא די נורא". מלכות ד' על ידי שהיא מחרפת ומגדפת ואומרת* (תהלים עג, כה) "מי לי בשמים", אינה נדונית אלא באש, (דניאל ז, יא) "חזית הוית עד די קטילת חיותא והובד גשמה ויהיבת ליקידת אשא". אבל ישראל שהם נבזים ושפלים בעולם הזה אינן מתנחמין אלא באש, שנאמר (זכריה ב, ט) "ואני אהיה לה נאם ה' חומת אש סביב".

ויש לשאול במדרש הזה, כי למה נדון המתגאה באש. ועוד קשה, מאי ענין עולה שמדבר הכתוב מן הקרבן, ללמוד מזה כי המתגאה נדון באש, הרי הכתוב מדבר מן הקרבן שנקרא "עולה" על שם שהיא עולה לגבוה. ויש לפרש כי העולה היא באה על הרהור הלב, כמו שאמרו במדרש* (ויק"ר ז, ג), אמר רבי שמעון בן יוחאי, לעולם אין העולה באה אלא על הרהור הלב. אמר רבי לוי, מקרא מלא הוא (יחזקאל כ, לב) "והעולה על רוחכם היו לא תהיה אשר אתם וגו'". ומאחר שהיא באה על הרהור הלב מה שהיה מהרהר בלבו, וכל מה שמהרהר בלבו הוא נקרא עליה, כמו "והעולה על רוחכם היו לא תהיה", ודבר זה עצמו רמות רוח כאשר עולה על רוחו דבר ומהרהר. ולפיכך אמרה תורה הקרבן הזה יהיה נדון באש, כפי אשר היה ראוי אל החוטא, כך יהיה נדון הקרבן, שהוא* כפרתו של חוטא, באש. וטעם דבר זה, כי השם יתברך כנגד בעל הגאוה, הוא מתגאה על גאים. ואין דבר בעולם שהוא עולה למעלה כמו האש, כאשר נראה. ולפיכך מי שיש בו רמות רוח להתגאות, נפרע ממנו באש, שהוא גאה על גאים. ולכך השם יתברך נקרא "אש אוכלה", כדכתיב (דברים ד, כד) "כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא אל קנא", שהוא נפרע מן הרשעים המתגאים, באש. שאין דבר יותר מתגאה כמו האש, והוא יתברך גאה על גאים, ולפיכך במדת האש נפרע מן הגאים, ומזה למדו כי המתגאה נדון באש.

אבל קשה, דאם כן אין אדם מביא קרבן עולה רק כאשר הוא חוטא בהרהור, ודבר זה אינו. ויש ליישב, דאמרינן בפרק גט* פשוט (ב"ב קסד:) שלשה דברים אין אדם ניצול ממנו בכל יום, ואחד מהם הרהור עבירה. ולפיכך יש להביא קרבן עולה כשירצה, אחר שאינו ניצול מהרהור עבירה.

ויש לדעת כי קרבן האדם מתיחס אל מי שמביא הקרבן, וכמו שתמצא בפרשת ויקרא קרבן מיוחד לכהן משיח (ויקרא ד, ג), וכן לנשיא (שם פסוק כב), וכן להדיוט (שם פסוק כז). ובפרשה הזאת קרבן מיוחד לאהרן ובניו (ויקרא ו, יג), הרי כל קרבן מיוחד לבעל הקרבן. והאדם הזה יש לו ב' בחינות מחולקות; הבחינה האחת היא מצד שהאדם נברא מלך בתחתונים, שהשם יתברך נתן הכל תחת האדם, כדכתיב (בראשית א, כו) "וירדו בדגת הים וגו'", וזהו בחינה א'. הבחינה ב', כי האדם נברא לעבוד את השם יתברך, ויהיה נכנע תחתיו. הנה מצד אחד הוא מלך, ומצד* השני הוא עבד. והקרבן הזה, הוא קרבן עולה שמביא אל השם יתברך, הוא מצד הבחינה הראשונה, מצד שהוא מלך בתחתונים. ולכך מביא בהמה לעולה, שהיא גם כן בריאה למטה הימנו בחשיבות. **ומפני כי** אין שום שררה וגדולה אצל השם יתברך, שהכל נחשב לכלום אצל השם יתברך, ולפיכך קרבן העולה כולו כליל (ויקרא א, ט), כי מה שהוא כליל מורה כי גדולתו אינו נחשב כלום אצל השם יתברך. ולפיכך כתיב (ויקרא ו, ב) "זאת תורת העולה היא העולה על מוקדה וגו'", כי ראוי שיהיה כליל באש אל השם יתברך, שהוא (דברים ד, כד) "אש אוכלה", כי קרבן זה הוא לאדם מצד כחו ותקפו של אדם, וראוי שיהיה קרבנו נשרף מכח כחו של הקב"ה, כי השם יתברך, שהוא "אש אוכלה", מתגאה על כל בעלי כח. ולפיכך כתיב (ויקרא ו, ב) "על מוקדה כל הלילה", כי הלילה היא חשיכה, וכל הנמצאים נחשבים נעדרים בלתי נמצאים, ולכך כתיב "על מוקדה כל הלילה". וכל מי שיש לו חשיבות אצל השם יתברך, בלתי נמצא כלל. וזהו אמרם במדרש הזה (ויק"ר ז, ו), ולמדו מן הכתוב הזה שאמר "היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה", שכל המתגאה נדון באש.

ואמר בעל המדרש (שם) אבל ישראל שהם שפלים מתעלים באש. וזה כמו שאמרנו למעלה כי השם יתברך עצמו, מכחו ורוממותו, מגביה שפלים. ולפיכך האש, שהוא מורה על כחו ורוממותו של הקב"ה, בו הם מתעלים, כמו שנאמר (ישעיה נז, טו) "מרום וקדוש אשכן ואת דכא". כמו שהמתגאה נדון באש, כך השפלים מתעלים באש, שהוא מורה על רוממות של הקב"ה. ואמר "זאת תורת העולה היא העולה", הראשון כמשמעו, והשני בא לומר כי העולה שהיא לאדם מצד שהוא מלך בתחתונים, והאדם עולה על הכל, ולפיכך תהיה על מוקדה על המזבח כל הלילה.

וזה שאמר במדרש בפרשה זאת (ויק"ר ז, ג), אמר רבי שמעון, אין העולה באה אלא על הרהור הלב, שנאמר (יחזקאל כ, לב) "והעולה על רוחכם וגו'". וזה כי גבהות רוח מביא הרהור הלב, שכאשר הוא מתגאה ורוחו גבוה עליו, אז מהרהר בהרהורים, הפך

הנכנע שאינו מהרהר בדבר. וזה שאמרו (ויק"ר ז, ג) ממי אתה למד* מבניו של איוב, בתחילה "והלכו בניו ועשו משתה" (איוב א, ד). רבי מאיר אומר, שכן דרך מלכים להיות קורין לאחיהן ולאחיותיהן עמהן בסעודה. רבי תנחום בר חייא אמר, להטפל בם הלכו, שקדשו להם נשים. הדא הוא דכתיב (איוב א, ה) "ויהי כי הקיפו ימי המשתה וישלח איוב ויקדשם". על דעתיה דרבי תנחום בר חייא דאמר שקידשו להם נשים, נטפלו בהם והלכו. על דעתיה דרבי מאיר שכך דרך מלכים להיות קורין לאחיהן ולאחיותיהן, זמנם לסעודה, כמה דאת אמר (במדבר יא, יח) "ואל העם תאמר התקדשו", (איוב א, ה) "והשכים בבקר והעלה עולות".

וביאור זה, כי לדעת רבי (-לוי-) [מאיר] היתה הסעודה סעודת מלכים, שהיו גדולים וחשובים, וסעודה של גבהות היא, ומפני כך היה ירא איוב שבאו אל הרהור חטא (איוב א, ה) מכח גבהות לב*. אבל על דעתיה דרב תנחום היתה הסעודה של נשואין, כי אין ראוי לאיוב שיהיה עושה סעודת מלכות, שאין זה סעודה של מצוה. וגם סעודה זאת של נשואין יש בה גבהות, שהחתן דומה למלך (פדר"א ס"פ טז), והיה ירא שמא מכח הגבהות בא להם הגאוה, והגאוה הוא מביא אל הרהור הלב. ואמר שהיו עושין סעודה, ומתוך שני דברים ביחד, המלכות והסעודה, בא להם הגבהות שממנו ההרהור, כמו שנפרש בסמוך כי אלו שני דברים מחדשים הגבהות. ומפני שקרבן העולה הוא בא מצד שהאדם מלך בתחתונים, והעולה הזאת היא על מוקדה, שהאדם מודה שאין חשיבות אצל השם יתברך, לכך מכפר לו השם יתברך חטא הרהור הלב, שבא מכח גבהות.

ויש לפרש עוד כי מה שאמר "זאת תורת העולה היא העולה" כפל לשון, כי הגבהות ו"היא העולה" בא על ידי שנים; האחד, כאשר יש לאדם אכילה ושתיה וכל תאוות הגוף. והשני, כאשר יש לאדם כל חמדת לבו. כי כאשר הגוף הוא בטוב, והיינו כאשר יש לו רצונו באכילה ושתיה וכל דבר שהוא הנאתו. השני הוא כאשר* נפשו יש לו כל חמדה מעושר, וכיוצא בו מהדברים* שהם חמדת לבבו. כי אלו שני דברים הם גבהות הגוף וגבהות הנפש. ושניהם נרמזים בכתוב אחד, שאמר (דברים ח, יב) "השמר לך פן תאכל ושבעת", וזה אמר כנגד שהגוף הוא בטוב. "ובתים טובים תבנה וישבת וצאנך ובקרך ירביון וכל אשר לך ירבה" (שם פסוקים יב-יג), דברים אלו הם חמדת לבבו. ואמר אחר כך (שם פסוק יד) "ורם לבבך ושכחת וגו'", הרי הגבהות הוא בשני דברים אלו. וכאשר האדם הוא בגבהות באלו שני דברים, מתחדש מזה לאדם הגאוה, והוא בא לידי הרהור. ולפיכך כאשר היו נמשכים בניו של איוב אל אלו שני דברים, דהיינו שהיה טוב לבם

במשתה היין, וגם היה להם המלכות, או שנשאו נשים, וזה הלב חומד, כי חמדת לב אשה, היה ירא פן רם לבבם והיו מהרהרים.

פרק יז

וזה שאמרו בפרק אלו טרפות (חולין ס.), שור שהקריב אדם הראשון קרן אחת היתה לו במצחו, שנאמר (תהלים סט, לב) "ותיטב לה' משור פר מקרין", "מקרן" כתיב, שלא היה לו רק קרן אחת. ועוד אמר שם, אמר רב יהודה אמר רב, שור שהקריב אדם הראשון קרניו קודמות לפרסותיו, שנאמר "ותיטב לה' משור פר מקרין מפריס", "מקרין" והדר "מפריס". ויש לשאול, מאי ענין חשיבות השור הזה שהיה לו קרן אחת במצחו. וכן מה שהיו קרניו קודמין לפרסותיו, שהיה מקריב אותו אדם הראשון.

וביאור זה, כי הקרן מורה על הגבהות ועל הרוממות, כדכתיב (ש"א ב, א) "רמה קרני", וכן (שם פסוק י) "וירם קרן". וכן בכל מקום לשון "קרן" משמש על הגבהות, מפני כי הקרן הוא בראש למעלה במקום הגבהות. ואלו שנים הם*, האחד הוא לגוף, והשני לנפש. אבל חלקי האדם הם שלשה, האחד הוא הגוף, והשני הוא הנפש, והג' הוא השכל. וכל אחד יש לו גבהות מיוחד אשר שייך אליו. וזה, כאשר הגוף בטוב באכילה ושתיה, אז הגוף הוא בגבהות, והוא קרנו. וכאשר יש לו כל חמדת ומשאלות לבו, אז הנפש בגבהות שלו, והוא קרנו, והשלישי, כאשר השכל בגבהות, דהיינו כאשר הוא חכם משכיל בתורה, השכל היא בשלימותו וקרנו.

ותדע כי אלו שני גבהות, דהיינו כאשר הגוף בשלימותו באכילה ושתיה, והשני כאשר יש לו חמדת לבבו, הם מגרשים את השלישי, הוא גבהות השכל. כי אם פונה אל אלו השנים, לא ימצא לו גבהות השכל כלל, כי אלו שניהם נוטים אל הגוף, ומי שרוצה בחכמה, צריך לסלק את אלו שני גבהות, וכמו שאמרו (ברכות סג:) "זאת התורה אדם כי ימות באהל" (במדבר יט, יד), אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, ודבר זה תמצא בכל מקום. אם כן אלו השנים מתנגדים לגבהות השכל, והשכל מתנגד אל אלו השנים גם כן. ואלו שנים* אינם עיקר. והשלישי, הוא שכל האדם ושלימותו וגבהותו כאשר מלא כל חכמה, ודבר זה הוא קרן אמיתי, במה שהאדם שלימותו שהוא משכיל ויודע התורה.

ושנים הראשונים שאינם מצד השכל, שייכים אף לבהמה, שאינם תלוים* כלל בשכל. ולפיכך יש לבהמה שני קרנות, כנגד שני גבהות שימצא גם כן לבהמה. ואדרבה, ראוי דוקא אלו שני קרנות לבהמה, אשר אלו לא ימצאו כלל עם הקרן השלישי, שהוא קרן

השכל. אבל האדם ימצא לו הקרן השלישי, הוא הרוממות האמיתי במה שהוא משכיל. והקרן הזה הוא השכל אשר הוא בראשו של אדם, עד שהזיו והחכמה שלו מבהיק. ולכך נקרא "קרן", כדכתיב (שמות לד, כט) "כי קרן עור פניו", על שם שהזיו מבהיק ונראה בולט, וכן החכמה והשכל באדם מבהיק ובולט.

וקרן זה אינו נוטה לא לימין ולא לשמאל. כי שני* קרנות הראשונים שימצאו בבהמה, הם* נוטים מן האמצע ומן היושר, כי אינם קרן אמיתי, אשר האמת* הוא עומד באמצע, אינו נוטה מן היושר. אבל אלו שני הקרנות, שאינם קרן אמיתי, נוטים מן האמצע. וכאשר ברא השם יתברך האדם, היה נוטה ונמשך אחר שני הקרנות, עד שהיה סר מן היושר ומן האמצעי, ובא לחטא. כי אלו שני הקרנות הם נוטים מן האמצעי, הוא היושר, ובא לידי חטא.

וזהו שכתיב (בראשית ג, ו) "ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל". ולפי הסברא יש קושיא מה שכתב בסוף "ונחמד העץ להשכיל", והיה לו* להקדים דבר זה. והרי הנחש עיקר דבריו היה (שם פסוק ה) "ונפקחו עיניהם והייתם כאלהים יודעי טוב ורע", ועל זה קאי "ותרא וגו'", והיה לו להקדים "ונחמד העץ להשכיל". אבל כי זכר שלשה דברים שהיו בעץ הדעת; האחד "כי טוב למאכל", והוא טוב לגוף. השני שהוא "תאוה לעינים", הוא חמדת הדבר, שהלב חומד ועינו שואל, ובודאי ענין אחד הוא חמדת העין וחמדת הלב, כי חמדת העין הוא חמדת הלב. ואמר "ונחמד להשכיל" כנגד השכל, שאין בזה שום תאוה וחמדה, והוא קרן האמיתי, שבזה מתרומם האדם כאשר* הוא אדם שיש בו חכמה ודעת. ואילו היה דעת האשה שהיתה רוצה להשכיל בלבד, בודאי לא היה עונשה כל כך גדול, אף על גב שעברה הצווי מן השם יתברך, מכל מקום עשתה לקנות חכמה ודעת, והיה זה עבירה לשמה, ולא היה העונש שלה כל כך גדול. אבל עשתה העיקר טפל, והטפל עיקר, כי כתיב "ותרא האשה וגו'", הקדימה "טוב למאכל", ואחר כך "כי תאוה הוא לעינים", ואחר כך באחרון כתיב "ונחמד העץ להשכיל". כי כבר אמרנו כי לא ימצאו אלו ג' דברים ביחד, רק היו שנים עיקר, ואילו השלישי לא היה עיקר כלל, וכאילו אינו כלל, כי לא נמצא עם שני דברים אלו השכל, אבל עיקר שלה "כי טוב למאכל וכי תאוה הוא לעינים", ודבר זה שהוא "נחמד להשכיל" הוא טפל, ולכך מקדים אלו שנים. גם אילו היה נמשך מקודם אחר השכל, אין ספק מי שנמשך אחר השכל לא יבא לידי חטא כלל, כי השכל לא יחטיא. אבל מפני שהיה נמשך אחר "טוב למאכל ותאוה לעינים", בא לידי טעות גם בשלישי,

שהיה השכל מבקש לקנות מה שאין ראוי לו. כי שני הגבהות מגרשים ומסלקים השכל, וטעה, לכך מקדים אלו השנים.

אבל הנחש שהיה מסית ומדיח (סנהדרין כט.), לא היה מסית אותו בזה, כי המסית אינו אומר 'עשה עבירה זאת כי יהיה לך הנאה מן העבירה', אבל היה אומר (בראשית ג, ה) "כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים יודעי טוב ורע", ובדבר זה היה מסית הנחש אותם*, כי תהיו חכמים ותדעו הטוב והרע. רק היא כאשר שמעה דברי הנחש לקחה לעצמה מה שטוב לה, "כי טוב למאכל ותאוה לעינים", ודבר זה ש"נחמד להשכיל" עשתה טפל.

והיו לאדם שני קרנות שראוים אל הבהמה, כאשר היה לו גבהות הגוף וגבהות הנפש כמו שיש לבהמה, ואז היה נאמר עליו (תהלים מט, יג) "ואדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו", כי הבהמה יש לה שתי קרנות כאשר* אמרנו, (-שהיה-) [והיה] האדם נוטה אליהם, ולכך אמר הכתוב כי היה האדם נמשל כבהמות. אבל כאשר חזר האדם בתשובה, הביא שור שאין לו אלא קרן אחד במצחו, שהוא באמצע, אחר שהיה האדם נמשך אחר שני קרנות של בהמה, אשר הם נוטים לימין ולשמאל, חוץ מן האמצע, ועזב הקרן שהוא באמצע, אשר הוא קרן האמיתי, הוא החכמה. ולכך הביא אל כפרתו שור שהיה לו קרן אחת במצחו, שהוא באמצע*, שרוצה להיות נמשך אחר הקרן האמיתי, לא כמו שעשה בראשונה.

וזה שאמר גם כן אחר זה (חולין ס.), אמר רב יהודה אמר רב, שור שהקריב אדם הראשון קרניו קודמות לפרסותיו. ורצה לומר כי אינו דומה שתי קרנות, שהם עומדים בצד ימין ושמאל, אל הקרן הזה, שהוא קרן האמת. כי הקרן הזה שהוא קרן אמיתי, ועם כי הוא גבהות ורוממות באמת, הוא מביא אל השפלות. מה שאינו כך בשני הקרנות, כי מן השפלות יבא אל הגבהות. כי תחלה האדם חסר, ואחר כך יושלם, וכך נשאר, כמו כל שלימות שהוא בא בסוף. ולפיכך הפרסות, שהוא דבר השפל בבהמה, קודֶם, ואחר כך יושלם. אבל האדם שיש בו קרן האמיתי, היא החכמה, כי אז כאשר יש בו החכמה הוא משפיל עצמו בתכלית השפלות, כי יאמר "מה אני", כמו שבארנו למעלה כי עם החכמה היא הענוה והשפלות, והקרן של חכמה הוא מביא אל השפלות. וכאשר ברא השם יתברך אדם הראשון, והיה גלוי וידוע לפניו שיחטא, ברא השם יתברך אליו פר שיהיה כפרה אליו, והוא שור שיש לו קרן אחת במצחו, המורה שיהיה נמשך אחר הקרן האחד שיש לו במצחו, ולא ימשך אחר השני קרנות שבהם חטא. ודוקא שור, מפני כי השור

הוא אחד מארבעה גאים, והיה מביא פר שאין לו שני קרנות, המורים על הגבהות, רק קרן אחד. והקרן הזה קודם לפרסותיו, וזהו סלוק הגבהות לגמרי, ודבר זה היה כפרתו. **אמנם נראה** כי קרבן אדם הראשון, רצה לומר שהיה מקריב כחותיו שלו אל השם יתברך, כמו שראוי שיהיה מקריב כל בעל תשובה כחות שלו אל הקב"ה. וכמו שאמר הכתוב (תהלים נא, יט-כא) "זבחי אלקים רוח נשברה לב נשבר ונדכה אלקים לא תבזה, היטיבה ברצונך את ציון תבנה חומות ירושלים, [אז תחפץ זבחי צדק עולה וכליל] אז יעלו על מזבחך פרים". ובמדרש (ילקו"ש ח"ב רמז תשסז) "לב נשבר ונדכה אלקים לא תבזה", אמר רבי אלכסנדרי, הדיוט זה אם משתמש בכלי שבור, גנאי הוא לו. אבל הקב"ה, כל כלי תשמישו נשברים* הם, שנאמר* (תהלים לד, יט) "קרוב ה' לנשברי לב", (תהלים קמז, ג) "הרופא לשבורי לב", (תהלים נא, יט) "לב נשבר ונדכה". אמר רבי אבא בר יודן, משל למלך שכבדו אוהבו בחבית של יין וכלכלה של תאנים. אמר לו המלך, זהו דורון. אמר לו, לפי שעה כבדתי אותך, אבל לכשתכנס לפלטרין שלך אתה יודע במה אכבדך. כך אמר הקב"ה למשה, (ויקרא ו, ב) "זאת תורת העולה היא העולה וגו'". אמר לפניו, רבונו של עולמים, לפי שעה כבדתיך, אבל כשתיטיב ברצונך את ציון וגו', עד כאן.

רצה לומר, כי הקרבן הוא הכנעה, ואינו עיקר העבודה. אבל לעתיד לבא כאשר תיטיב ברצונך את ציון ותבנה את חומות ירושלים, אז יסולק היצר הרע, ואז יעלו* על מזבחך פרים. שבכל כחו יעבוד האדם את בוראו, וזה שנאמר (תהלים נא, כא) "אז יעלו על מזבחך פרים", דהיינו שבכל כחם יהיו עובדים השם יתברך, ו"אז יעלו על מזבחך פרים", רצה לומר לא רוח נשברה בלבד, כי אין דבר יותר בעל כח כמו השור, דכתיב (משלי יד, ד) "ורב תבואות בכח שור", כלומר כל כחות שלו יהיה מקריב אל השם יתברך. וזה שאמר גם כן (חולין ס.) "שור שהקריב אדם הראשון", שרצה לומר שהקריב כחו אל השם יתברך, והוא השור שהקריב אדם הראשון. והיה לו קרן אחד במצחו (שם), כי כאשר עשה תשובה לא היה כמו שהיה בראשונה, שהיה נמשך בכל כחו אחר התאוה ואחר הדברים שהם חמדת הלב. וכאשר עשה תשובה היה נמשך בכל כחו אחר הקרן האחד, שהוא קרן השכלי, אשר הוא מבטל שתי הקרנות האחרים. וכן מה שאמר (שם) שהשור שהקריב אדם הראשון היו קרניו קודם לפרסותיו, כי מן הקרן הזה האדם בא אל השפלות יותר, כמו שאמרנו, וזהו שהיה מקריב אדם הראשון, כי ראוי היה להביא קרבן הנבחר, שהוא כח שלו. וזהו "העולה היא העולה" שתי פעמים, שמרמז לך על שני קרנות שמהם בא הרהור החטא.

פרק יח

ואמר (ויקרא ו, ג) "ולבש הכהן מדו בד", כי כאשר נשרף העולה ונשאר הדשן, אז האדם* אל השם יתברך, לא כמו שהיה בראשונה שהיה כולו כליל באש המזבח, וזהו כנגד גבהות האדם שהוא מלך בתחתונים. אבל כאשר נעשה אפר, אז יש חלק אל השם יתברך באדם. וזה כי האדם נברא לעבוד השם יתברך, לא מצד שהוא מלך בתחתונים, כי מצד הזה אינו אל השם יתברך, כי הוא מלך בתחתונים, ומצד הזה יחייב מצד השם יתברך שהאדם כליל לגמרי באש המזבח. אבל כאשר מסולק מן האדם הדבר הזה מה שהוא מלך בתחתונים, ולא נשאר רק הדשן, ואז האדם מתחבר ומתקרב אל השם יתברך, הפך מה שהיה קודם (ויקרא ו, ב) "העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה", שהוא כלה מן אש המזבח. אבל מצד הדשן כתיב (שם פסוק ג) "והרים הדשן* ושמו אצל המזבח", שהוא מתחבר עם המזבח, והחבור הזה הוא חבור גמור. ולכך אמרו ז"ל שהיה נבלע הדשן במקומו. שהרי לא תמצא שהיה מוציא הדשן כאשר היה הדשן הרבה אצל המזבח, אלא שנבלע שם במקומו. וכך אמרו ז"ל בזבחים (צו.), וזה מורה על החבור והדבוק הגמור כאשר נבלע שם.

ושלא תאמר כי כאשר מסלק הגבהות ונעשה דשן יהיה שפל ובזוי, ולכך כתיב (ויקרא ו, ג) "והרים את הדשן", כתב לשון הרמה, כי השם יתברך מרומם אותו, כמו שאמרנו* למעלה, כי השם יתברך את דכא (ישעיה נז, טו), ומרומם את השפלים, ולפיכך כתיב "והרים את הדשן". ובמלת "והרים" נרמזו ג' אותיות השם, דהיינו יו"ד ה"א וא"ו, כי הרמתו הוא מן השם יתברך, שהוא מרים את השפלים שהם כמו דשן, והוא יתברך מרים אותם למעלה למעלה. והכל נרמז באברהם, כי בשביל שאמר (בראשית יח, כז) "ואנכי עפר ואפר", לפיכך היה השם יתברך מרים אותו מעלה מעלה על כל באי עולם, כמו שהתבאר למעלה גם כן כי אברהם היה מתרומם על כל הבריות, ונתן לו ה"א (בראשית יז, ה) משמו הגדול, כי היה דבוק בשמו יתברך, אשר הוא מרים השפלים, וכמו שכתוב אצל העולה.

ואמר (ויקרא ו, ב) "היא העולה על מוקדה כל הלילה עד הבקר", שיהיה קאי על זה "ולבש הכהן וגו' והרים את הדשן". כי הלילה נחשב העדר כמו שאמרנו, ואילו מי שמסיר גבהותו ונעשה דשן, יש לו קיום ביותר, וכמו שאמרו* (סנהדרין יד.) הוי קבל וקיים. ואילו אצל מלכות* אמרו (פסחים פז.) אוי לרבנות שקוברת בעליה. ולכך כתיב אצלו "עד הבקר והרים את הדשן".

ומפני כי מי שהוא שפל כמו דשן הוא מסולק מן הגשמות*, כי משה לא זכה אל התורה השכלית רק בשביל שהיה משפיל עצמו, כמו שנתבאר למעלה. ולכך אמר (ויקרא ו, ג) "ולבש הכהן מדו בד ומכנסי בד ילבש על בשרו", כי אלו שני בגדים, דהיינו הכתונת וכן המכנסים, מכסים את הגוף ומסלקים אותו עד שאינו נראה. כי אל הדשן, שכבר נסתלק הגוף, ראוי ללבוש אלו שני בגדים. ואמר "מדו בד", כי כאשר מסולק מן ההרכבה ונעשה דשן, כי זהו סלוק ההרכבה, ואל עבודה זאת ראוי מלבוש בד, כי הבד הוא הפשתן, ונקרא "בד" שעולה בד בבד, ואין בו הרכבה כלל, רק הוא פשוט. לאפוקי הצמר, שהוא* מסובך תמיד, והוא הפך הפשתן. ולכך אל עבודה זאת, שהוא הדשן, שהוא מסולק מן ההרכבה ונעשה דשן פשוט, כתיב "מדו בד". ואמר "מדו" שתהא כמדתו, כי הדבר הפשוט אין בו תוספות, כי התוספות הוא הרכבה, אבל "מדו בד" הוא הפשיטות הגמור, והוא ראוי אל עבודת הדשן הפשוט הגמור, והבן זה. ובארנו זה במקום אחר באריכות.

ואמר (ויקרא ו, ד) "ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים", פחותים. כי האדם הזה יש בו חלק אל השם יתברך, ואינו כולו אל השם יתברך. שאם היה כולו עם השם יתברך, לא היה בתחתונים, רק בעליונים, והרי האדם הוא בתחתונים. ולפיכך "ולבש בגדים אחרים והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה" (שם), וגם שם יניח הדשן ב"מקום טהור" (שם). כי האדם יש לו לשמור עצמו בטהרה, ואם לא, אינו אל השם יתברך. ובודאי על זה אמר שילבש בגדים אחרים פחותים, כי אין זה במעלה ובמדרגה כמו הראשונה, שהאדם הוא עם השם יתברך.

אמנם הפרשה השניה שהיא מדברת מן המנחה (ויקרא ו, ז-יא), מדברת מצד שהאדם הוא עובד השם יתברך, ולפיכך מביא מנחה, כי העובד השם יתברך הוא נכנע, ולפיכך קרבנו מנחה, שהמנחה שפלה, שהרי היא מצה ולא חמץ (שם פסוקים ט-י), וזה כי הנכנע לא הוגבה כמו החמץ. השני, כי אין בו שאור, שהוא יצר הרע, כי הנכנע מסולק מן היצר הרע, וכמו שהתבאר למעלה איך הנכנע מסולק מן יצר הרע, ומצד הזה מביא קרבן מנחה אל השם יתברך. והמנחה הזאת נותן בה שמן, ועליה נותן עוד לבונה, כי השמן הוא החכמה והשכל, כמו שאמרו בהוריות (יג:) הרוצה שיחכים ירגיל עצמו בשמן זית, שממנו האור שהוא דומה לשכל. ומי שהוא משפיל עצמו ראוי אל החכמה, כמו שהתבאר למעלה כי משה לא זכה אל התורה רק בשביל הענוה. ולפיכך כתיב (ויקרא ו, ז) "הקרב אותה לפני ה' אל פני המזבח", כי פרשה זאת מדברת מצד כי האדם עבד מביא קרבן אל השם יתברך, לא כמו פרשה ראשונה, שהפרשה מדברת שמביא קרבן אל השם יתברך מצד שהוא מלך, ומצד הזה קרבנו הוא כולו כליל, אבל פרשה

זאת מצד שהאדם הוא עבד השם יתברך, ומביא קרבן מנחה, שהיא שפלה, ומצד הזה מתקרב אל השם יתברך. ולכך כתיב "הקרב אותה לפני ה'", כמו שאמר גם כן למעלה אצל הדשן (ויקרא ו, ג) "ושמו אצל המזבח".

ואין חילוק בין פרשה זאת לפרשה הקודמת, רק כי הקודמת מביא האדם הקרבן מצד שהוא מלך בתחתונים, ואצל השם יתברך אין חשיבות לשום נמצא, לכך הקרבן כולו כליל. ואילו פרשה זאת מדברת מצד בחינה אחרת, כי האדם הוא עבד השם יתברך, ונחשב מצד עצמו מנחה. ולכך אלו שתי פרשיות הם זו אחר זו. וכמו שנאמר למעלה (ויקרא ו, ג) "והרים את הדשן", כתיב כאן (שם פסוק ח) "והרים ממנו", כי האדם אינו כולו עם השם יתברך, כמו שהתבאר למעלה, ולפיכך "והרים ממנו בקמצו וגו'". וכתיב "ממנו" לשון זכר, כי מורה זה על הרמת מי שהוא שפל, והרמה זאת הרמת זכר, כי הרמת זכר הוא יותר מן הרמת נקבה, כי הרמת נקבה אינה הרמה גמורה, ולפיכך* כתיב בלשון זכר.

וסמך אחריו פרשת אהרן, כי אהרן בודאי היה עובד את בוראו, ומיוחד לזה מכל אדם על פני האדמה, שהרי נצטוה (ויקרא כא, יב) "ומן המקדש לא יצא". ולכך היה קרבן שלו מנחה דוקא, כי המנחה באה מצד כי האדם הוא עובד את בוראו ומכניע* עצמו לפני השם יתברך, והוא כמו מנחה. ולכך כתיב "זה קרבן אהרן", רצה לומר כי זה מיוחד לאהרן* שיהיה קרבן שלו מנחה דוקא. ומעתה יתורצו כל הקושיות באלו שתי פרשיות.

פרק יט

אמנם לפי פירוש ספרי שאמרו שם (ויקרא א, ד), והביאו* רש"י ז"ל (שם), "ונרצה לו לכפר עליו" (שם), על מה העולה מכפרת, על עשה ועל לא תעשה שניתק לעשה. ולפי הספרי אין לפרש כך. ולכך נראה לפי טעם הספרי לפרש קצת בענין אחר; כי מפני שהאדם יש לו נשמה מן העליונים, ומצד זה האדם הוא קרוב אל השם יתברך כאשר הנשמה מן העליונים, ויש לאדם התעלות מצד הנשמה, ומפני כך מביא קרבן אל השם יתברך, שהוא בעל נפש גם כן. והוא כולו כליל (ויקרא א, ט), ולא נשאר ממנו דבר. וזה מצד כי הנשמה מתקרב אל השם יתברך לגמרי, ומפני זה הקרבן הוא כליל, שכל אשר מתקרב ומתעלה אל השם יתברך יותר הוא כליל, וכמו שהתבאר למעלה, כי אין עם השם יתברך נמצא שום דבר. ולפיכך שחיטת העולה בצפון (ויקרא א, יא), כמו שהתבאר למעלה, כי הנשמה היא שבה אל השם יתברך להיות הנשמה צפונה בלתי נמצאת, רק צפונה ביד ה', בלתי נמצאת בפעל, והבן זה. והעולה מכפרת על החטא

שעשה במזיד, כי המזיד הוא מצד המחשבה שהיא* לנשמה, וזה לא שייך רק בעשה ולא תעשה שניתק לעשה, כי שאר חטאים חייב מלקות או כרת או מיתה, ואין כפרה שייך בזה רק באלו שני חטאים, שהם עשה ולא תעשה שניתק לעשה. וכן לרבי שמעון דאמר שמכפר על הרהור הלב (ויק"ר ז, ג), דבר זה גם כן תולה בדעת ובמחשבה. וקרבן זה הוא מצד הנשמה שממנה המחשבה, ומצד הזה האדם קרוב אל השם יתברך, ולכך קרבן זה יש לו התקרבות לגמרי אל השם יתברך, וקרבנו הוא כליל לגבוה, ככל* אשר יש לו התקרבות אל השם יתברך. ומפני כך נאמר גם כן (ויקרא ו, ב) "היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה", כי הנמצאים כאשר מתקרבים ומתעלים אל השם יתברך, הם נחשבים לאפס, כל שיש לו התעלות אל השם יתברך, ולפיכך נאמר "על מוקדה על המזבח כל הלילה". והלילה הוא העדר הנמצאים, כמו שהתבאר.

ומה שאמר במדרש (ויק"ר ז, ו) "היא העולה", שכל המתגאה נדון באש. זהו*, כי פירוש "היא העולה על מוקדה" רצה לומר כי האש ראוי שיאכל את העולה, מפני כי הוא יתברך קדוש ונבדל* מן הגוף לגמרי, ומתקרב ומתעלה אליו דבר שאינו נבדל מן הגוף*, ולכך ראוי שיאכל אותו אש, כי האש הוא אינו גוף. והפך זה, הדברים שהם בעלי גוף מתיחסים למים, כמו שבארנו בחבור גבורות השם. וזה שאמר במדרש (ויק"ר ז, ה) "ואש המזבח תוקד בו" (ויקרא ו, ב), שהיה האש נשרף במזבח, שהרי כתיב "ואש המזבח תוקד בו", רצה לומר תוקד על ידי המזבח. וזה כי המזבח שהוא אל השם יתברך, שהוא קדוש נבדל מן הגוף, והוא יותר אש מן אש המזבח, ולפיכך היה נאכל אש המזבח במזבח. וזה שאמר במדרש שכל המתגאה נדון באש. כי המתגאה הוא הפך האש לגמרי, כי המתגאה הוא נוטה אל הגוף, והוא הפך הענוה, כי בעל הענוה מסולק מן מדת הגוף, כמו שהתבאר. וזה אמרם (פסחים סו:), כל המתיהר, אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו. אם חכם הוא, חכמתו מסתלקת ממנו. וכל זה מפני כי הוא בעל גוף, אשר אין ראוי לבעל גוף החכמה והנבואה. וכן אמרו (קידושין מט:) סימן לגסות רוח, עניות, מאי עניות, עניות של תורה. ודבר זה מפורסם לכל, כי המתגאה הוא בעל גוף, ודבר הזה נרמז בלשון "גסות", כי לשון זה משמע על דבר שהוא גס ועב, הפך השכל אשר הוא דק, ולכך נדונין באש הדק.

אמנם כאשר נשרף העולה ונעשית דשן, ומצד שהאדם מסולק מן עבות החומר, כי הדשן הוא דבר דק, ומורה זה על דקות בלבד. ומצד הזה האדם* אל השם יתברך, כמו שבארנו זה בכמה מקומות, כאשר יסלק עבות החמרי, האדם הוא אל השם יתברך. ולפיכך העולה כאשר נעשית דשן לגמרי, כתיב (ויקרא ו, ג) "ולבש הכהן מדו בד ומכנסי בד

ילבש על בשרו וגו'". וזה כמו שאמרנו למעלה, כי אלו שני בגדים הם סלוק הגוף, שהם מכסים הגוף והבשר עד שאינו נמצא. ולכך כתיב גם כן "מדו בד", שיש לבעל המדה הזאת התפשטות מן עבות החמרי, ולכך ילבש "מדו בד", כמו שהתבאר למעלה. ואז (ויקרא ו, ג) "והרים הדשן", כי מתעלה כאשר מסלק האדם הגוף העב, והגוף מתעלה אל השם יתברך, ונשאר זך מן עבות הגוף.

ודבר זה עמוק כאשר תבין עיקר זה. ובארנו אותו במקום אחר אצל (ברכות ח.) העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור, כאילו פדה אותי ואת בני מן האומות. כי העוסק בגמילות חסדים מצד שהוא חסיד, הוא הפך עם הארץ, שהרי (אבות פ"ב מ"ה) "אין עם הארץ חסיד", ועם הארץ הוא בעל חומר עב, ואילו העוסק בגמילות חסדים הוא חסיד. ובשביל כך הוא מתרומם מן השפלות, עד שגואל ישראל מן האומות, כי הוא מתרומם מעלה מעלה, וזהו "והרים את הדשן". ושאר המאמר הוא מבואר במקום אחר, ואין כאן מקום להאריך. וזהו "והרים את הדשן אשר תאכל האש ושמו אצל המזבח", להיות עם מזבח השם יתברך, וזהו הרמה לאדם.

וכן הפרשה שניה (ויקרא ו, ז-יא), שהיא מדברת מן המנחה שהיא סולת (שם פסוק ח), כי ההקרבה הזאת מצד שאדם מסלק עצמו מן החומר העב אשר בו יצר הרע, עד שמפני כך הוא מצה גמורה שאין בה יצר הרע, כאשר מסלק האדם החומר העב. וכל זה ידוע למי שעמד בסוד קדושים. ולפיכך הקרבן גם כן כפי אשר ראוי אל האדם, וזהו (ויקרא ו, ח) "והרים ממנו בקומצו מסלת המנחה ומשמנה וגו'", כי אין כאן רק קדושה במה, ולא כולו, ולפיכך אצל הדשן ואצל המנחה כתיב "והרים ממנו".

ותמצא כי יש שלשה דברים במנחה; האחד הוא סולת, שהוא נקי וזך, והוא כנגד הגוף הנקי מכל פסולת*. ועליו השמן אשר הוא נקי וזך, הוא השכל הזך. ועליו לבונה זכה, הוא זכות המעשים*, כי הכל נמשך אחר הגוף, כמו שבארנו זה במקום אחר, [ד]כאשר יש לו גוף וחומר הזך, אז נמשך אל זה החכמה והשכל הזך, הנרמז ב"שמן זית זך". כי אם יש לו עבות החמרי הוא עם הארץ, כדלעיל. ולפיכך אחר הגוף והחומר הזך נמשך השכל הזך, שהוא השמן הזך. ואחר השכל הזך נמשכים* המעשים הזכים והטהורים, שהם לבנים. ושני דברים אלו, אשר החכמה נקרא "שמן", והמעשים הם לבנים, בארנו למעלה אצל (קהלת ט, ח) "בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמן על ראשך אל יחסר". ומי שהוא בעל מעשה טוב יש לו שם טוב, אשר הוא מריח למרחקים, וכמו שפירשנו למעלה אצל "הדודאים נתנו ריח". ולפיכך היה נותן על המנחה לבונה זכה, כי הוא זוכה למעשים

טובים, אשר הם השם טוב, הכל כאשר מזכה גופו. ובדבר הזה הארכנו במקום אחר, ואין להאריך כאן.

והנה תמצא במנחת סוטה, שהיתה נוטה אחר החמרי, שעשתה מעשה בהמה (סוטה יד.), אמרה תורה שתהיה של שעורים (במדבר ה, טו), לא סולת נקי, כפי מה שעשתה, שהיתה נמשכת אחר החמרי, ולכך כתיב (שם) "לא יצוק עליו שמן ולא יתן עליו לבונה", כי נמשכה אחר החמרי ואחר הבהמה, שאין לה אלו שנים. וזהו שדרשו ז"ל (במדב"ר ט, יג), והביאו רש"י ז"ל (במדבר ה, טו), "ולא יתן עליו לבונה", כי האמהות נקראו "לבונה", כדכתיב (שיה"ש ד, ו) "ואל גבעת הלבונה", והיא פרשה מדרכיהן, לכך לא יתן עליו לבונה, על שם המעשים הזכים כמו לבונה. והיו בשביל זה בעלי שם טוב מריחים כמו לבונה. ועוד יש בלבונה זכה דבר עמוק מאד מאד.

וסמך אחר זה מנחת אהרן, כי אהרן היה כולו קודש קדשים אל השם יתברך, מסולק מן החומר, עד שהיה מנחה טהורה. ולפיכך היה מנחתו כליל אל השם יתברך (ויקרא ו, טו), כמו העולה, כי היה מתעלה קרבנו אל השם יתברך. ולפיכך נאמר על אהרן (דברים לג, ח) "תומיך ואוריך לאיש חסידך", כי כבר אמרנו* כי החסיד יש בו הטוב וזכות החומר, כמו שאמרו* (אבות פ"ב מ"ה) "אין עם הארץ חסיד", כמו שאמרנו למעלה. והוא שנאמר (מלאכי ב, ז) "שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא", ורצה לומר כי הכהן מסולק מן החומר כמו המלאך, ולכך מקבל החכמה. כמו שהתבאר כי המנחה היא סולת, ועליה שמן זית, שהיא החכמה, ועליה לבונה, היא זכות המעשים, כמו שהתבאר. ולכך כתיב אצל קרבן אהרן "וזה קרבן אהרן", כי אהרן היה מיוחד במדות אלו, דהיינו שהיה סולת נקיה מפחיתות החמרי, שזהו עצם מעלת אהרן, ולכך היה קרבן שלו קודש קדשים, הכל כליל.

פרק כ

ובמדרש בפרשה זאת (ויק"ר ח, ב), "זה קרבן אהרן" (ויקרא ו, יג), זה שאמר הכתוב (שופטים יד, יד) "ויאמר להם מהאוכל יצא מאכל", אמר רבי שמואל בבר נחמן, כיון שהתחיל רוח הקודש לקשקש* בשמשון, בג' מקומות התחיל, שנאמר (שופטים יג, כה) "ותחל רוח ה' לפעמו במחנה דן בין צרעה ובין אשתאול". מהו "בין צרעה ובין אשתאול", אמר רבי שמואל בר נחמן, מלמד שנטל שני הרים והקישן זה לזה, כאדם שנוטל שני צרורות ומקישן זה לזה. רבי יהודה אומר, בשעה שהיתה רוח הקודש שורה עליו, היה פוסע פסיעה אחת כמצרעה ועד אשתאול. רב נחמן אמר, בשעה שהיתה רוח

הקודש שורה עליו, שערותיו עומדות, והיו מקישות זו לזו כזוג, וקולן הולך* כמצרעה ועד אשתאול. כשהוא יורד לתמנת, (שופטים יד, ה) "וירד שמשון ואביו ואמו תמנתה", (שם פסוק יט) "ותצלח עליו רוח ה' וירד אשקלון וגו'", (שופטים טו, יד) "בא עד לחי וגו'". כשהוא חוזר מתמנתה אמר אלך ואראה את מפלת האריה, שנאמר (שופטים יד, ח-ט) "וישב וגו'* וירדהו אל כפיו", והיה שמשון תמה בלבו ואמר, אריה אוכל כל החיות, ועכשיו יצא ממנו מאכל. כך אהרן אוכל כל הקרבנות, ועכשיו יצא ממנו קרבן. איזה, (ויקרא ו, יג) "זה קרבן אהרן ובניו", עד כאן.

ויש לשאול*, וכי בשביל שכתוב מהאוכל יצא מאכל על ענין שמשון דרש הכתוב זה על אהרן, דמה ענין הכתוב לאהרן. ועוד, מה ענין* בכאן מה שעשה שמשון כאשר היה רוח הקודש שורה על שמשון. אבל המדרש הזה בא לבאר שהיה קרבן אהרן קדוש לגמרי, ולכך לא היה נאכל להדיוט, רק לגבוה. ומביא הכתוב (שופטים יד, יד) "מהאוכל יצא מאכל", דודאי קשה מה שהכתוב מספר ענין החידה, ולא היה צריך לפרש ענין החידה ולהאריך בזה. רק כי הכל היה רמז לשמשון, וזה שאמר ש"היה מתמה שמשון אריה אוכל כל החיות וכו'", ומה תמיה הוא זה, ולא היה זה נס כלל, כי דרך דבורים להיות בכל מקום. אבל ענין זה, כי הקרה השם יתברך שיהיה סימן אליו שינצח אויביו, כי מה שהרג הארי (שופטים יד, ה-ו) אין זה ראיה ברורה כל כך, כי אולי מקרה קרה* הוא. אך כאשר (שופטים יד, יד) "מהאוכל יצא מאכל ומעז יצא מתוק", הראה לו הקב"ה סימן. וזה כי האדמה מוציאה כל אוכל, והאדמה היא נעבדת מכל שעובדין אותה. וכאשר מהאוכל* יצא מאכל*, הראה לו השם יתברך כי הארי, שהוא יותר בכח מכל חיות האדמה, ואין יותר חזק כמו הארי, והוא נחשב כמו אדמה נעבדת אל שמשון, ויצא מאכל מן הארי. וזה רמז כי שמשון יש בו כח אלקי, ולכך הארי, שהוא יותר חזק, נחשב אצלו אדמה חמרית. כי האדמה בשביל שהיא אדמה חמרית, מוציאה מאכל, כאשר ידוע. ולפיכך אמר "ומעז יצא מתוק", שהיה מהפך השם יתברך אל שמשון העז למתוק, וכל זה מפני שכחו* של שמשון כח שלו אלקי. והיינו שמפרש קודם כי היה רוח הקודש שורה עליו. **ואלו שלש** המחלוקות מורים על* דברים גדולים; כי מי שסובר כאשר היה רוח הקודש שורה עליו היה טוחן הרים זה בזה, מורה על גודל כח שהיה לו כששורה שכינה עליו. ומי שאמר שהיה פוסע פסיעות כמן* צרעה לאשתאול, מורה כי כאשר השכינה שורה עליו לא היה לו מנוחה מפני כח אלקי שעליו, שכך הוא ענין רוח הקודש, רק שהיה על שמשון רוח הקודש יותר, ולכך היה פוסע פסיעות גדולות. ולמאן דאמר שהיו שערות שלו עומדים ומקישים זה בזה*, מורה על גודל היראה והפחד שהיה לו כאשר שורה

עליו רוח הקודש. וכל אחד מוסיף על הראשון. ואלו שלשה דברים ידועים בחכמה בסוד שמשון, שנקרא על שם השמש, ונקרא על שמו של הקב"ה, וכדאיתא (-בחלק-) [בסוטה] (סוטה י.). והכל נרמז במה שהרג ארי ויצא ממנו מאכל, לפיכך היה לשמשון דבר זה. והיה לגמרי דומה לאהרן מצד זה, וזה ידוע לנבונים וחכמים.

וכאשר שמשון ראה* כי המעשה הזה הוא סימן שיהיה מנצח את פלשתים, אמר להם זאת החידה. ולא פירש להם החידה, מפני שהוא סימן שינצח את פלשתים, כי מה שהרג הארי ויצא מן האוכל מאכל הם שני עדים, ולא בחנם היה זה רק לסימן אליו, וזה היה תמיהת שמשון. כלומר כי בודאי אלו שני דברים, להרוג הארי ולצאת ממנו מאכל, אין זה אלא סימן. והשם יתברך היה מסבב שיאמרו הפלשתים הם בעצמם פירוש החידה (שופטים יד, יח). ודבר זה יותר מעלה כאשר הם בעצמם עושים, וכמו שביארנו אצל יוסף, שהיה רוצה יוסף* שיפתרו אחיו החלום אליו*.

וזהו שאמר (ויק"ר ח, ב) "מהאוכל יצא מאכל" זה אהרן, שהוא היה אוכל הקרבנות, ועתה מזבח אוכל קרבן אהרן. וזה רמז כמו אצל שמשון, שהיה מורה מה שמן האוכל יצא מאכל על כח עליון של שמשון גובר על הארי, שיש לו כח טבעי, וכך אהרן שהיה אוכל הקרבנות, יש עוד מעלה יותר עליונה מה שאהרן היה מקריב קרבן מיוחד, והוא קדושה על קדושה. ולפיכך כתיב (ויקרא ו, יג) "זה קרבן אהרן", מורה על יחוד קרבן אהרן מכל הקרבנות, כמו שמשמע לשון "זה".

פרק כא

ובמדרש (ויק"ר ח, ג), רבי יהודה ורב נחמן ורבנן; רבי יהודה אומר, חביב קרבנם של נשיאים לפני הקב"ה כשירה שאמרו ישראל בים. כתיב התם (שמות טו, ב) "זה אלי ואנוהו", וכאן* כתיב (במדבר ז, יז) "זה קרבן נחשון בן עמינדב". רב נחמן אמר, חביב קרבנם של נשיאים (במדבר ז, א-פח) לפני הקב"ה כשני לוחות הברית. כתיב אצל לוחות (שמות לב, טו) "מזה ומזה הם כתובים", וכאן כתיב "זה קרבן נחשון בן עמינדב". ורבנן אמרי, חביב קרבנו של אהרן לפני הקב"ה כקרבן של נשיאים. בקרבנם של נשיאים כתיב "זה קרבן נחשון בן עמינדב", וכאן כתיב (ויקרא ו, יג) "זה קרבן אהרן". אמר רבי ברכיה, חביב קרבן של אהרן לפני הקב"ה כי"ב שבטים, מה טעם, "זה" זיי"ן שבעה, ה"א חמשה, הא* תרי עשר, עד כאן.

פירוש זה, כי השירה שאמרו על הים, מפני שנס הים הוא האחרון בנסים שעשה להם השם יתברך, והשירה שאמרו על הים מורה על המדרגה העליונה שאפשר להכיר השם

יתברך, ולכך אמרו על הים "זה אלי ואנוהו", כלומר כי בזה יוכר אמתתו, כי לשון "זה" משמש על דבר ברור וניכר. ועל זה אמר כי קרבן נשיאים, שהיו עובדים השם יתברך בקרבנות מיוחדים לנשיאים במה שהם נשיאים, כי כבר ביארנו כי הקרבנות מיוחדים כפי מה שהוא המקריב, ובודאי אלו קרבנות היו ראויים ומיוחדים לנשיאים במה שהם נשיאים של ישראל. והרי ישראל כתיב בהם (דברים כח, א) "ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ", והנשיאים הם עוד על ישראל, ובפרט ישראל אשר יצאו ממצרים, שהם היו תחלה וראשונה, ונמצא כי קרבנות הנשיאים במה שהם התחלה, מורה קרבן עבודתם על השם יתברך, שהוא התחלת הכל, ובזה יוכר אמתתו. וזה שאמר הכתוב אצל קרבן נשיאים לשון "זה" אצל כל אחד ואחד מן הנשיאים, כי קרבן שלהם מיוחד יותר מכל במה שהיה קרבן שלהם מורה על אמתת השם יתברך.

וזה שאמרו במדרש (ויק"ר ח, ג) כי היה דוד מתאוה לקרבן נשיאים. כי היה דוד רואה בעצמו שהוא מלך הראשון שהיה במלכות יהודה, וחפץ היה כי יהיה לו גם כן דבר זה, שקרבן שלו יהיה מורה על אמתת השם יתברך שהוא התחלת הכל, שהוא מן המלך, שהוא ראש לישראל. אבל לא ניתן לו דבר זה. ודבר זה ידוע למי שמבין בחכמה ענין דוד ומעלתו של דוד, ולכך היה חפץ ומתאוה לקרבן נשיאים, אבל לא נתן לו לטעם ידוע בחכמה.

וכן מי שסבר כי חביב קרבנם של נשיאים כלוחות הברית (ויק"ר ח, ג). פירוש כי הלוחות הם ההתחלה לתורה, והם הם הברית שיש אל השם יתברך עם ישראל. וכבר אמרנו כי הקרבן הוא הקירוב והחבור שיש למקריב עם השם יתברך, כי בקרבן הוא מתקרב אל השם יתברך. וכאשר אלו הנשיאים הם ראשונה לכל, והם המקריבים הראשונים בחנוכת הבית, לכך נחשב קרבן שלהם ברית מיוחד לגמרי לישראל עם השם יתברך, כמו לוחות הברית, שהם ברית מיוחד בין ישראל ובין אביהם שבשמים. ודברים האלו עמוקים למי שיודע להבין קרבן הנשיאים.

ורבי ברכיה אומר, חביב קרבן של אהרן כמו קרבן של י"ב נשיאים. וזה, שכמו שהיו שנים עשר נשיאים לכל ישראל, כך אהרן שהיה כהן גדול* לישראל, נחשב כמו שנים עשר נשיאים, ואהרן בלבד כולל הכל במה שהוא כהן גדול מיוחד לי"ב שבטים, הרי בכחו שנים עשר שבטים. ולפיכך נחשב קרבן אהרן כמו קרבן הנשיאים של כל ישראל, שהם שנים עשר שבטים. ולכך היה קרבן אהרן מחציתו* בבוקר ומחציתו בערב (ויקרא ו, יג), כנגד שנים עשר שבטים, שנמשלו לשנים עשר מזלות ברקיע, שמשמשים חציים ביום, וחציים בלילה. על כן היה המנחה נקרב שש חלות בבוקר, ושש חלות בערב*,

ולפיכך כתיב במנחת אהרן (שם) "מנחת תמיד", למה היא מנחה תמיד, והרי אין המנחה הזאת תמיד. אלא כיון שקרב העשרון הזה מחצה בבוקר, על שם ששה מזלות שמשמשין ביום, וחצי עשרון בערב, על שם ששה מזלות שמשמשין בלילה, הרי זה מנחה תמיד, כי היום והלילה משמשים י"ב מזלות ברקיע, וקרבן אהרן מחצית בבוקר על שם ששה מזלות שהם משמשים ביום, ומחצית בלילה על שם ששה מזלות המשמשים* בערב.

וראוי לאהרן עשירית האיפה (ויקרא ו, יג), מפני כי הבדיל אותו* השם יתברך מישראל להיות קודש, וכל קודש הוא עשירי. ועוד אמרינן בבכורות על שבט לוי, שיצא ממנו אהרן, שהיה עשירי, ולכך היה שבט לוי קודש. כי כאשר תוציא מן השבטים שהם שנים עשר (בראשית לה, כב-כו), ועוד "אפרים ומנשה" גם כן "כראובן ושמעון יהיו לי" (בראשית מח, ה), והם י"ד, ותוציא ארבעה בכורות לד' אמהות נשארו עשרה, והפריש לוי שהוא אחד מן עשרה, ועל זה אמר (ויקרא כז, לב) "והעשירי יהיה קודש", ואהרן הוא ראש שבט לוי. וכפי מדתו שהיה אהרן קודש מפני שהיה עשירי, ולכך היה קרבנו עשירית חלק מן האיפה מפני קדושתו.

ומזה הטעם גם כן היה עשירית זה מחצה בבוקר ומחצה בערב, כי אהרן היה נחשב, בשביל שהיה עשירי והיה קודש, התחלת העולם הגשמי. וכאשר תמנה המאמרות שבהם נברא העולם מלמטה למעלה, הנה מאמר (בראשית א, א) "בראשית ברא אלקים", שהוא גם כן מאמר (ר"ה לב.), הוא עשירי, והוא התחלת העולם, והתחלה זאת נחשב בכחו הכל, שהרי במאמר הזה נבראו* שמים וארץ, ודבר זה הוא הכל, שכן כל התחלה בה הכל. ולפיכך קדושת אהרן, שהוא מגיע עד התחלת העולם בכח קדושתו, [הוא] הכל, ולכך יש להקריב מחצה בבקר ומחצה בערב. וזה שאמר במדרש בפרשה הזאת (ויק"ר ח, ד) שכל שמקריבה נחשב כאילו הקריב מסוף העולם עד סופו. שהרי לכך מקריב מחצית בבקר ומחצית בערב, בשביל שצריך שיהיה הקרבן הזה נגד ההתחלה של עולם, שהוא התחלה אל הכל. ולכך נחשב כאילו הקריב מנחה מן הבוקר עד הערב, כדכתיב (תהלים קיג, ג) "ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה'". ודבר זה הוא ידוע למביני מדע.

ובמדרש (ויק"ר ח, א), "כי אלקים שופט זה ישפיל וזה ירים" (תהלים עה, ח). רבי יונה פתר* קריא בישראל; בלשון "זה" הושפלו, ובלשון "זה" הוגבהו. בלשון "זה" הושפלו, (שמות לב, א) "כי זה משה האיש". ובלשון "זה" הוגבהו* (שמות ל, יג) "זה יתנו כל העובר". ורבנן פתרי קריא באהרן; בלשון "זה" הושפל*, (שמות לב, כד) "ואשליכהו באש ויצא העגל הזה". ובלשון "זה" הוגבה*, (ויקרא ו, יג) "זה קרבן אהרן ובניו וגו'".

וביאור זה, כי לא נמצא בעולם שהיה יותר עליון כמו אהרן, שהיה כהן גדול. וכן* ישראל, הם שהיו יותר עליון על הכל. וכאשר מי שהוא עליון בתכלית המעלה הושפל, דבר זה ניכר עד שיאמר כי זהו השפלה ניכרת. ולא כן כאשר קודם זה גם כן לא היה כל כך במדרגה עליונה, אף אם הושפל, אינו ניכר ומבורר כל כך. ולפיכך אמר הכתוב (תהלים עה, ח) "כי אלקים שופט זה ישפיל וזה ירים", כי אף אותו שהיה עליון בתכלית המעלה שאין עליו עוד, הוא משפיל אותו, עד שנראה השפלות. וכן להפך גם כן. ומפני כך חטא אהרן וחטא ישראל שהיו עליון, והיו בתכלית המעלה, כאשר חטאו, הושפלו עד שהיה ניכר ומבורר, ועל דבר שניכר יאמר לשון "זה". וכן כאשר חזרו בתשובה, היה מרוֹמֵם אותם לגמרי, עד שהיה ניכר רוממות שלהם על כל, וזה רוממות מיוחד. ולפיכך כתיב ברוממות שלהם לשון "זה", כי שאר רוממות שמרומם אותו יותר ממה שהיה, אין זה ניכר ומבורר. אבל רוממות של ישראל על הכל, שאי אפשר שיהיה זה יותר, וכן אצל אהרן, ולפיכך כתב אצל אלו לשון "זה".

ואחר סמך פרשת חטאת (ויקרא ו, יז-כג), וכבר פירשנו למעלה כי החטאת אינה כולה כליל, ואילו העולה כולה כליל. כי כאשר תעיין בדברים אשר התבארו למעלה לא יקשה עוד, כי העולה מכפרת על המזיד, ולכך היא כולה כליל. ואילו החטאת מכפר על השוגג. ואצל המזיד המחשבה עיקר לגמרי, שהרי במחשבה ובמזיד עשה, ולכך הקרבן הוא כולו כליל. ואילו החטאת מכפר על השוגג, ובשוגג אין החטא מתיחס אל המחשבה בלבד שיאמר על זה הגוף בטל אצל הנשמה, והכל הוא מצד הנשמה כמו שהוא כאשר חוטא בהרהור או במזיד, כי בזה המחשבה הוא עיקר. וכאשר חוטא בשוגג, כמו שהוא כל חטאת, אין כאן מחשבה, והחטא מתיחס אל שניהם. ולפיכך האימורים לגבוה (ויקרא ד, פסוקים לא, לה), ואילו הבשר נאכל לכהנים (ויקרא ו, פסוקים יט, כב). כי כבר אמרנו כי הכהן ראוי שיהיה כמו מלאך בלא חטא, כמו שאמר הכתוב (מלאכי ב, ז) "שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא". ומאחר שהכהן כמו מלאך ה' צבאות בלא חטא, ולפיכך ראוי אל הכהן שיאכל חטאת ובעלים מתכפרים (פסחים נט:), כי המקריב מתחבר אל מדרגת הכהונה שאין בה חטא, ובזה מתכפר העון.

ושני דברים הוא מקריב אל השם יתברך. האחד, האימורים, שהם קרובים אל הנפש, וראוי שיעלו לגבוה. אבל הרחוק מן הנפש, והוא גוף ממש, כמו הבשר, נאכל לכהנים. וגם החֵלב בהקרבה, מפני שהחֵלב הוא המובחר מן הגוף, וכמו שהדם הוא הנפש (דברים יב, כג), כך החֵלב הוא עיקר הגוף, והוא ראשית הגוף, וכדכתיב (במדבר יח, יב) "וכל חלב תירוש ודגן ראשיתם", וכל חלב נבדל מן השאר, וכדכתיב (במדבר יח, ל)

"בהרימכם את חלבו ממנו", ולשון הרמה הוא הפרשה. והתורה אמרה להפריש לגבוה דבר שהוא מובדל ומופרש בעצמו, כי הדם שהוא מובדל ומופרש במה שהוא הנפש, לכך הוא לגבוה. והחלב הוא גם כן מובדל מן שאר הגוף. ויש לתת אלו שנים אל השם יתברך, שהוא עיקר והתחלת הכל, כמו שהם אלו שנים. וזהו טעם איסור שניהם להדיוט, כי כאשר הדם הוא הנפש, וראוי שיעלה במזבח*, והוא דבר זר לאדם, ולפיכך אסור באכילה. וכן החלב הוא עיקר וראשית הגוף, וכל ראשית הוא נבדל מן השאר והוא חלק גבוה, וכאשר אינו עולה לגבוה הוא דבר זר, אינו ראוי להדיוט. ולפיכך סמך הכתוב כאן איסור דם וחלב, כי הקרבתם אל המזבח מורה שהם רחוקים מן האדם.

פרק כב

ואחר כך פרשת שלמים, ואמר הכתוב (ויקרא ז, יב) "אם על תודה יקריבנו וגו'", ורצה לומר שמביא אל השם יתברך שלמים, מפני שעשה לו השם יתברך שלום כאשר בא עליו צרה והצילו הקב"ה, שעשה לו שלום, ועל זה נותן אל השם יתברך הודאה על הנס. ואז המצוה שיקריב אל השם יתברך חמץ ומצה; מין אחד של חמץ, ושלשה מינים של מצה. ויש לשאול, כיון שאסרה תורה חמץ במנחה, אם כן למה צוה בתודה שיהיה מקריב התודה על לחם חמץ (ויקרא ז, יג). וכן בעצרת המצוה להביא שתי לחם מן החמץ (ויקרא כג, יז), והרי בכל מקום מרחיק החמץ, ועתה צותה על החמץ. אבל דבר זה כי כאשר מקריב שלמים על שם השלום, והשלום הוא הכל, ובמדרש (במדב"ר יא, ז) גדול השלום שהוא שקול כנגד הכל, שאנו אומרים* "עושה שלום ובורא את הכל". ומה שהשלום הוא כנגד הכל, כי הכל צריכים שלום, כמו שאמרו שם* במדרש, גדול השלום שאפילו עליונים צריכים שלום, שנאמר (איוב כה, ב) "עושה שלום במרומיו". [והרי דברים] קל וחומר; ומה אם במקום שאין איבה ושנאה צריכים שלום, קל וחומר במקום שיש כל המדות הללו. והנה כאשר עשה השם יתברך אליו שלום, מורה* כי הוא יתברך בורא הכל. ועוד אמרו חז"ל (תו"כ ויקרא כו, ו) אם אין שלום אין כלום, והשלום בו יושלם הכל, ובו הכל.

והנה במה שברא השם יתברך הכל, בזה יצר הרע הוא טוב, ואין להרחיק את החמץ, אף על גב שהרחיקה התורה החמץ והשאור מצד עצמו כי הוא רע, אבל בודאי השם יתברך אשר* ברא הכל, יצר הרע הוא טוב מצד הכל. כמו שאמרו במדרש (ב"ר ט, ז) "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד" (בראשית א, לא), מה "כל אשר עשה", אפילו יצר הרע. וכי יצר הרע "טוב", אלא שאם אין יצר הרע, לא נשא אשה ולא הוליד

בנים. ולפיכך מצד כלל הבריאה הוא טוב מאד, שממנו פריה ורביה, אבל מצד עצמו בודאי רע. רק כי משמש הרע לטוב, כמו שהשאור הוא רע בעצמו, רק הוא טוב כאשר הוא בעיסה. ולפיכך מצד כלל הבריאה יצר הרע הזה הוא טוב, ומפני כן כתיב "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד", רצה לומר בכלל העולם היצר הרע הוא טוב, אף כי מצד עצמו הוא רע. והשלמים הביא על שם שעשה השם יתברך אליו נס, ועשה לו שלום. ומפני כך נותן הודאה אל השם יתברך שהכל שלו, כאשר השלום שלו, שהוא הכל, ומצד שהכל שלו הובחר החמץ.

כן בחג השבועות שתי הלחם חמץ (ויקרא כג, יז), ולא ריחקה התורה את החמץ. כי יש ביצר הרע הטוב מצד זה, כי אם לא היה יצר הרע באדם, לא היה האדם מקבל שכר על המצות שבתורה. וראיה לזה, כי לעולם הבא שלא יהיה יצר הרע באדם, אז לא יהיו המצות. שכך דרשו ז"ל (עירובין כב.), "היום לעשותם" (דברים ז, יא), ולא למחר לעשותם. ולמה זה רק היום לעשותם. מפני שיש יצר הרע, ויש קבול שכר על עשייתם. ולא למחר לעשותם, מפני שלא יהיה יצר הרע, ואין כאן קבול שכר על עשייתם. ועוד, כי לא נתנה תורה למלאכי השרת (ברכות כה:), שהרי כן השיב משה למלאכים כאשר אמרו (תהלים ח, ב) "תנה הודך על השמים", כדאיתא בפרק רבי עקיבא (שבת פח:), שאמר להם משה, מה כתיב בתורה, "לא תגנוב לא תנאף" (שמות כ, יג), קנאה יש ביניכם, יצר הרע יש ביניכם, תורה למה לכם. והנה התורה היא מצד היצר הרע, ואם לא כן, לא היתה התורה נמצאת*. גם כי כנגד היצר הרע נתן התורה, כי הטוב לעומת הרע, כי יצר הרע שהוא רע, ברא כנגד זה הטוב הגמור, היא התורה, שהיא הטוב הגמור.

ולפיכך אמרו בפרק קמא דקידושין (ל:), תנו רבנן, "ושמתם" (דברים יא, יח), נמשלה התורה כסם חיים. משל לאדם שהכה את בנו מכה גדולה, והניח רטיה על מכתו. ואמר לו, בני, כל זמן שהרטיה זו על גבי מכתך, אכול מה שנאתך, ושתה מה שנאתך, ורחוץ בין בחמין בין בצונן, ואין אתה מתירא. ואם אתה מעבירה, הרי היא מעלה נומי. כך הקב"ה אמר להם לישראל, בני, בראתי יצר הרע, ובראתי לו תורה תבלין. ואם אתם עוסקים בתורה, אין אתם נמסרים בידו, שנאמר (בראשית ד, ז) "הלוא אם תיטיב שאת". ואם אין אתם עוסקים בתורה אתם נמסרים בידו, שנאמר (שם) "לפתח חטאת רובץ". ולא עוד, אלא שכל משאו ומתנו בך*, דכתיב (שם) "ואליך תשוקתו". ואם אתה רוצה אתה מושל בו, שנאמר (שם) "ואתה תמשול בו", עד כאן.

הרי כי התורה נבראת בשביל יצר הרע, ומאחר שברא השם יתברך יצר הרע, ברא כנגדו התורה, ומצד הזה יצר הרע הוא* טוב. ומה שאמר (קידושין ל:) "אם פגע בך מנוול זה,

משכהו לבית המדרש*, אם ברזל הוא, מתפוצץ". רצה לומר כי היצר הרע מסית אותו לקלקל ולעבור על* דברי תורה. ויצרו נחשב כמו ברזל, שהוא משבר, וזה הוא כנגד לא תעשה. ועל זה אמר כי בשביל התורה מתפוצץ היצר הרע, ואין יצר הרע שולט בו. ומה שאמר (שם) "אם אבן הוא נמוח", פירוש אם יש בו יצר הרע שאינו שומע לעשות המצוה, ואז יאמר עליו כי לבו קשה כמו אבן, שאינו שומע לעשות, וזה כנגד מצות עשה, ומן התורה נמוח. ומזה הטעם לא הרחיקה התורה בחג השבועות החמץ, כי אם נתן להם היצר הרע, קנו על ידו התורה, ולא זכו אל התורה רק על ידי החמץ, הוא היצר הרע, כי איך אפשר לקנות (שמות כ, יג) "לא תנאף" (ויקרא יט, יג) "לא תגזול" כאשר אין יצר הרע.

ולכך לא הרחיקה התורה החמץ בתודה. וכאשר היה מביא קרבן תודה היה בו ד' מינים, כנגד ד' צריכים להודות. דאמרינן בפרק הרואה (ברכות נד:), אמר רב* יהודה אמר רב, ארבעה צריכים להודות, ואלו הן; יורדי הים, והולכי מדברות, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורין ויצא. יורדי הים וכו'. ואלו דברים שצריכים להודות אל השם יתברך דוקא, מפני שהדברים שבאים על האדם הם ארבעה; וזה כי האדם כאשר הוא במדבר, ואינו מוצא* במדבר לאכול ולשתות, ואין לו צרכיו, ראוי שיגיע אליו מיתה מצד זה, כאשר הוא משולל מכל דבר שצריך אל האדם. אבל השני הוא הפך זה, כאשר הוא בים, וכאשר באים הגלים לשטוף אותו בכח, ואין דבר יותר גדול ויותר חזק כמו הגלים, שהם באים על האדם בכח לשטוף אותו. הרי הראשון מצד ההעדר, שאין לו כל, והוא מצד השלילה. ודבר זה שהוא הים אינו שלילה, רק בא עליו דבר בכח מבחוץ על האדם, והנה זהו הפך הראשון. אמנם החולי הוא מצד האדם עצמו, שאינו חסר דבר כמו מי שהוא במדבר, ואינו דבר בא מבחוץ על האדם כמו גלי ים, רק הוא באדם עצמו, שיש בו שנוי מזג, והוא אמצעי בין הים ובין המדבר.

ואמנם יש עוד דבר רביעי, כאשר הוא נמסר ביד האדם, והוא בבית האסורין. שכאשר נתון ברשות האדם, אז האדם פועל בו כל אשר ירצה, והוא פועל בחירי רצוני. ולכך היה שלשה מצה, כי אלו הפועלים, שהם ים, מדבר, חולי, הם פועלים כאשר השם יתברך סידר להם לפעול, והם פועלים פשוטים, ואין בהם דבר חטא ורע, כי כך סידר השם יתברך פעולתם. אבל האדם, שהוא הרביעי, כאשר הוא פועל באחר, אינו פועל כסדר אשר סדר השם יתברך, כמו שהם שלשה הראשונים שהם פועלים פשוטים מצד הטבע אשר סידר השם יתברך אליהם, אבל האדם אינו פועל כך, אבל פעולתו מצד בחירתו, אשר הבחירה היא מצד היצר הרע בלבד, ולפיכך מין רביעי הוא חמץ. והפועל הזה,

אשר הוא פועל מצד יצרו כמו שאמרנו, הוא שקול כנגד* שלשה הראשונים, אשר הם פועלים בטבע; כי לפעמים מחסר לו ואינו נותן לו לאכול ולשתות*. לפעמים מכה אותו בידו, עד שהוא מת*. ולפעמים נותן אותו במקום רע*, שהוא מקבל חולי. וכל זה הוא מצד הבחירה, אשר הבחירה היא מצד היצר הרע. ולפיכך מין החמץ שקול כנגד כולם.

וכך אמרו ז"ל בפרק קמא דבבא בתרא (ח:), אמר ליה רבא לרבה בר מרי, מנא הא מילתא דאמור רבנן פדיון שבוים מצוה רבה היא*. [אמר ליה], דכתיב (ירמיה טו, ב) "והיה כי יאמרו אליך אנה נצא ואמרת אליהם כה אמר ה' אשר לַמָּוֶת ואשר לחרב לחרב ואשר לרעב לרעב ואשר לשבי לשבי". ואמר רבי יוחנן, כל המאוחר בפסוק זה קשה מחבירו וכו', שבי קשה מכולם, דכולהו איתנהו ביה. והרי בפסוק הזה זכר כל אלו ארבעה דברים; כי החרב הוא בא בכח על האדם וביד חזקה לאבד אותו, והוא כמו ים. וכנגד המדבר זכר רעב, שאין לו לאכול. ויש להחליף פירוש זה, כאשר ידוע למבינים. וכנגד החולי זכר המיתה, שהיא מחמת חולי. וזכר שבי, שהוא בית האסורים. ואמר כי השבי כנגד כולם, דאיתנהו ביה כולהו, ויכול לעשות עמו כמו שירצה. והרי בשביל זה היה המין של חמץ שקול כנגד כל שלשה מינים.

אמנם מה שלא אמרו שיש לברך כשנצול מן החרב, דבר זה מפני כי אין להודות רק כאשר כבר היה בים במקום סכנה, או היה במדבר במקום שאין שם מים, או שכבר היה חולי* ונתרפא, שכבר התחיל דבר מה, או שהיה בבית האסורים, שכבר היה בבית האסורים. אבל החרב שבא על האדם וניצל*, אף שהיה בסכנה, לא התחיל דבר זה כלל שיאמר שיצא מתוכו. ואין זה נס בודאי רק כאשר התחיל הנס כבר, כמו שאמרנו. וכן אם נפל אבן מן החומה אצל ראשו, אין זה נס בודאי, כי אולי היה נופל כך כפי דרכו, ואפשר שיהיה נס, או שלא יהיה נס. ולפיכך אלו האנשים שמברכים על כל דבר, כמו שנוהגים, הוא דבר סכלות, וראוי למחות בידם, כי אין להודות רק על אלו שאמרו חכמים. ואף כי כל הדרכים בחזקת סכנה, לא אמרו שצריך הודאה רק באלו ארבעה, מטעם אשר אמרנו, וכל המוסיף גורע (סנהדרין כט.).

וכאשר השם יתברך הוציא את ישראל ממצרים, ועשה להם נסים כדי שידעו שמו וגבורתו, וידעו שיכול לגאול אותם מכל צרה, ולהושיע אותם מכל ארבעה דברים שצריכים להודות. ולכך כתיב (שמות יג, יח) "ויסב אלקים את העם דרך המדבר ים סוף". כי כאשר היו במצרים גאלם מן בית* האסורים, שהיו משועבדים לפרעה במצרים, והיה גואלם מן ענין זה.

וגם גאלם מן החולי, וזה כאשר הביא השם יתברך המכות על המצריים, וישראל היו נצולים מן החולי הזה, דבר זה נחשב כמו חולה* ונתרפא, שכן כתיב (שמות טו, כו) "כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך", ומדאמר "אני ה' רופאך" מזה נלמד כי היו ישראל נחשבים חולים. ורש"י ז"ל (שם) פירש מה שפירש. אבל אני אומר, וכך ראוי לומר, כי במצרים כאשר היה מכת שחין, וכן שאר מכות שהיו במצרים, והציל את ישראל מהם, הרי דבר זה נקרא רפואה לגמרי, כמו שנקרא רפואה כאשר החולי בא על האדם ונתרפא, נקרא דבר זה רפואה, כך נקרא רפואה גם כן דבר זה שהמכות היו בעולם, וישראל נצלו מן המכות שהיו בעולם. ואין דומה לְדָבָר שרגיל להיות בעולם, כי הרבה שנצולים, ואין הכל מתים בַּדֶּבֶר. אבל המכות באו על הכל, ולא נשאר אחד, וישראל ניצלו, דבר [זה]* נקרא לגמרי שנתרפאו. וזה "כי אני ה' רופאך", כמו שאר חולה השם יתברך נותן לו כח לדחות החולי, כך נתן השם יתברך אל ישראל כח לדחות החולי, שלא יקבלו החולי. ולפי זה "כי אני ה' רופאך" כמשמעו, שנתן להם כח לדחות מהם החולי, שלא יקבלו אותו, ודבר זה רפואה ממש. ולפיכך חולים היו ישראל, וניצלו.

ועוד, כי בודאי אצל האדם היחיד נקרא שהוא חולה כאשר כבר התחיל החולי בו, אז נקרא שהוא חולה. אבל אצל רבים, כאשר הוא מכה וחולי של רבים, כאשר כבר התחיל החולי ברבים, כמו שהיה אצל המצריים, שכבר באה המכה והחולי עליהם, אבל ישראל נצולו, וזהו חולה שנתרפא, כי כבר התחיל המכה של רבים, והוסרה המכה מהם. ועוד, כי בודאי תשושי כח היו במצרים, כאשר היו משעבדים בהם בפרך עבודה המשברת את כחם, ואין לך חולי יותר מזה. אבל אין צריך, כי על כל פנים כתיב "כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך". וכאשר גאלם משנים, רצה השם יתברך שיהיו נגאלין מכל ארבעה שצריכים להודות. וזה שכתוב (שמות יג, יח) "ויסב אלקים את העם דרך המדבר ים סוף", ולגאול אותם מן המדבר, ומן הים, עד שהיו נגאלים מכל ארבעה דברים שצריכים להודות.

וכנגד זה תקנו חכמים ארבעה כוסות, שנים לפני סעודה ושנים אחר הסעודה. והשנים שתקנו לפני הסעודה, היינו על שם שנים שהיו לפני הגאולה, דהיינו חולי* ובית אסורים. ושנים לאחר הסעודה, על שם שנים שהיו לאחר הגאולה, דהיינו ים ומדבר. והכי אמרינן בפרק ערבי פסחים (פסחים קח.), כי שנים שהם לפני סעודה הם קודם הגאולה, כי הגאולה הוא כאשר אומרים "ברוך אתה ה' גאל ישראל" (פסחים קטז:), ושנים שהם לאחר הסעודה הם אחר הגאולה. ואל יקשה, כי כאשר שותין בליל פסח ארבע כוסות,

הרי עדיין לא היו אלו שנים שהיו אחר הגאולה. כי זה לא יקשה לך, כי כאשר גאל אותם ממצרים, גאל אותם ולקחם לו לעם בענין זה שיהיו נגאלים מכל ארבעה דברים אשר אמרנו. ואם לא כן, לא היה צריך הכתוב לומר (שמות יג, יח) "ויסב אלקים את העם דרך המדבר וגו'", ולא היה צריך לומר רק (שם פסוק יז) "ולא נחם אלקים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא כי אמר אלקים פן ינחם [העם בראותם מלחמה ושבו מצרימה]". אבל הכתוב בא לומר כי עדיין לא היו קונים האמונה שיגאל השם יתברך אותם מכל צרה, ולפיכך אם יראו מלחמה ישובו מצרימה. ולפיכך "ויסב אלקים וגו'", ואז יקנו אמונה שלמה. ולפיכך בליל היציאה, שגאל את ישראל, שותין ארבע כוסות, כי הגאולה הזאת שיהיה אלקיהם, ולגאול אותם מכל צרה אשר נכללו בארבעה דברים מחולקים, אשר אין זה כמו זה, כמו שהתבאר למעלה, ולכך ראוי לתקן ארבע כוסות בלילה זה.

ותקנו ארבע כוסות כמו שאמר הכתוב (תהלים קטז, יג) "כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא וגו'". וזה שאמרו כי תקנו ארבעה כוסות כנגד ארבע לשונות של גאולה "והוצאתי" "והצלתי" "וגאלתי" "ולקחתי" (שמות ו, ו-ז), ואלו ארבע גאולות, כי כאשר גאל השם יתברך, גאל אותם ולקח אותם אליו בענין זה שיהיה גואלם בכל צרה שיבא עליהם; הן צרה שהיא מצד השלילה, כאשר הם חסרים דבר. הן מצד כאשר יבא עליהם מאבד מבחוץ. הן צרה מעצמם, הוא המיתה. הן מן האדם, מכולם יהיה גואל אותם ופודה אותם מכל צרה. ולכך כתיב אצל הגאולה ארבע לשונות. וכן היה שגאל ופדה אותם מכל אלו הד', כמו שאמרנו. ועתה התבאר לך ארבעה מינין שבתודה.

אמנם עוד יש להבין בדברי תורה להעמיק, כי התודה שמביא האדם אל השם יתברך בשביל שעשה השם יתברך אליו* נס, ועשה לו שלום. ולפיכך כתיב (ויקרא ז, יא-יב) "וזאת תורת זבח השלמים וגו' אם על תודה יקריבנו", כלומר שמביא קרבן תודה בשביל השלום שעשה לו, (שם פסוק יב) "והקריב על זבח התודה חלות מצות וגו'", רצה לומר ובשביל כך הוא מודה אל השם יתברך שעשה עמו נס, או כל טובה. ובזה שהאדם הוא מקבל טובה מן השם יתברך, הוא אל השם יתברך, כאשר עשה עמו טובה וחסד. ולפיכך מביא קרבן תודה להודות, כי מצד החסדים והטובות שעושה עם בני אדם הכל שלו, וכמו שמבואר ב"מזמור לתודה", שאמר (תהלים ק, פסוקים א, ג) "הריעו לה' וגו' כי ה' הוא אלקים הוא עשנו ולו אנחנו עמו וצאן מרעיתו". רצה לומר כי אנו מודים אליו יתברך כי הכל הוא אל השם יתברך, הן מצד שבראנו, כמו שאמר "הוא עשנו". הן מצד שאחר שבראנו אנחנו אליו, כלומר שאל תאמר כי הוא בראנו, ואחר שבראנו אין אנו צריכין חס ושלום אליו עוד, כמו האומן אשר עושה כלי, שאחר שעשאו אין צריך לאומן.

על זה אמר "ולו* אנחנו", כי אנו תלויים בו, ואם חס ושלום אינו* עושה חסדים עמנו אי אפשר שיכול האדם לעמוד, וזהו "ולו אנחנו", בשביל שאנו תלוים בו. ואמר "עמו וצאן מרעיתו", שהוא יתברך מנהיג אותנו* בצרכינו, כמו שהוא יתברך מנהיג העולם. הרי לך שלשה דברים שנזכרו בכתוב.

פרק כג

והנה התודה שיש בה החמץ, הרי החמץ כנגד מה שאמר "ולו אנחנו". כי החמץ מורה על יצר הרע, וצריך האדם שיזבח יצרו ולצאת מן יצר הרע, ולשוב אל השם יתברך, ומזה הצד הוא אל השם יתברך, שכל אשר הוא שב אל השם יתברך, נכנס ברשותו, והוא שלו. וקודם שהוא שב אליו, נראה כאילו לא היה ברשותו, אבל מפני השבתו הוא אליו לגמרי. וזהו כנגד בעלי תשובה, שזובח יצרו ומתודה עליו, ושב אל השם יתברך, כמו שיתבאר. ומין המצה הוא כנגד מה שאמר "הוא עשנו", כי מצד שהוא יתברך עשנו, בראנו מצה בלי שאור לגמרי, כי* ברא השם יתברך אותנו נקי מכל, כמו המצה. וכנגד מה שאמר "עמו וצאן מרעיתו" הוא קרבן עצמו, שהוא צאן או שאר בהמה. ומפני כך הכל שלו, וכאשר הכל שלו הנה הוא אחד לגמרי, כי הכל שלו. ולפיכך כתיב (תהלים ק, ג) "ולא" באל"ף, כי אנו אל השם יתברך שהוא אחד ומיוחד, כי הכל שלו.

וזה אמרם בפרק קמא דברכות (ו:), כל המשמח חתן וכלה כאילו הקריב תודה, שנאמר (ירמיה לג, יא) "קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול אומר הודו". ורצה לומר כי המשמח חתן וכלה, עד שהחתן שמח* בחבור זה עם אשתו, ודבר זה הוא שמאחד* חתן וכלה כאשר ישמח החתן עם הכלה, וזה מורה על השם יתברך שהוא אחד, כי הוא יתברך מאחד חתן וכלה.

ובמדרש (ויק"ר ח, א), רבי לוי פתח (תהלים עה, ח) "כי אלקים שופט וגו'". מטרוניתא שאלה את רבי יוסי בר חלפתא, אמרה לו, בכמה ימים ברא הקב"ה את עולמו. אמר לה, לששת ימים, דכתיב (שמות לא, יז) "כי ששת ימים עשה ה' את השמים וגו'". אמרה לו, ומאותה שעה עד עכשיו מה הוא עושה. אמר לה, מזווג זווגים, אשתו של פלוני לפלוני. אמר רבי ברכיה, בלשון זה השיב רבי יוסי בר חלפתא, הקב"ה יושב ועושה סולמות, מגביה לזה ומשפיל לזה, שנאמר (תהלים עה, ח) "כי אלקים שופט זה ישפיל וזה ירים", עד כאן.

ורצה לומר, כי אחר ששת ימי בראשית שהבריאה נגמרה, השם יתברך מחבר ומרכיב הפשוטים שיהיו אחד, וזה מצד שהשם יתברך הוא אחד בעצמו, ומזה נמשך ממנו

פעולה זאת, שהוא מחבר ומאחד הפשוטים המורכבים. ולא דוקא שמזווג זווגים, רק שהוא מרכיב ומחבר כל הפשוטים להיותם אחד. כי אחר הבריאה שברא השם יתברך הכל יש מאין, מחבר ומרכיב הפשוטים, וזה מצד שהשם יתברך אחד. רק שזכר החבור שהוא יותר עליון והוא יותר חשוב, שהוא* חבור זכר ונקבה, שהוא מן השם יתברך, וקרוב אליו. ולפיכך המשמח חתן וכלה, ובזה מחבר אותם לגמרי עד שהם אחד, ודבר זה מצד השם יתברך שהוא אחד, ומייחד* הזווג. ודבר זה נחשב כאילו הקריב תודה, שהתודה היא גם כן מורה שהוא יתברך אחד, כמו שבארנו למעלה, כי מצד* שהכל שלו השם יתברך הוא אחד, כי הכל שלו.

ומי שסובר שהוא משפיל ומרומם, רצה* לומר כי אחר הבריאה פועל הויה והפסד בנמצאים הפרטים מן השם יתברך, כמו שנאמר (תהלים עה, ח) "זה ישפיל וזה ירים". כי מתחלה היתה הבריאה הכללית, שברא הכל, ואחר שברא הכל, מגביה זה שהיה שפל, ודבר זה נקרא הויה, ומשפיל גבוה, ודבר זה נקרא הפסד, וכל הויה והפסד בכלל זה. וזה שאמר (שם) "כי אלקים שופט זה ישפיל וזה ירים". ולא אמר שהוא ממית ומחיה, כי זה יותר ראשון אל השם יתברך להשפיל את אחד, אבל מה* שהוא ממית ומחיה הוא השפלה לגמרי, וקודֶם הוא לפעול השפלות בלבד, או שמגביה אחד. ודבר זה יש ליחס אל השם יתברך בראשונה, כי הוא פועל ראשון. והדברים האלו דברים גדולים מאד.

ובפרק נגמר הדין (סנהדרין מג:) מוכח כך* גם כן כי החמץ שמקריב בתודה מורה כי השם יתברך אחד, וזה מפני* כי החמץ מורה על בעלי תשובה שזובחים יצרם, ויוצאים מן רשות היצר, ושבים אל השם יתברך, בזה השם יתברך אחד, באשר הכל שב אל השם יתברך. וזה אמרם שם, אמר ריש לקיש, כל הזובח יצרו ומתודה עליו, כאילו כבדו להקב"ה בעולם הזה ובעולם הבא, שנאמר (תהלים נ, כג) "זובח תודה יכבדנני", "יכבדני" לא נאמר, אלא "יכבדנני", בעולם הזה ובעולם הבא, עד כאן. ובאיזה מקום נרמז שזובח יצרו. אבל מפני שכתוב "זובח תודה", והתודה היה בה החמץ, וקרבן חמץ מפני כי האדם מסלק יצרו ושב אל השם יתברך ומתודה שחטא אל השם יתברך, ובזה שהוא מתודה שחטא הוא שב אל השם יתברך, כי היצר הרע מונע החוטא* שאין האדם ברשות השם יתברך. אבל כאשר הוא מסלק יצרו ומתודה שחטא, אז האדם אל השם יתברך לגמרי, ואז השם יתברך אחד, וכמו שבארנו למעלה כי כאשר הכל שב אל השם יתברך, בזה* השם יתברך אחד. ולפיכך הזובח יצרו מכבד השם יתברך בעולם הזה ובעולם הבא, כי בעולם הבא יהיה השם יתברך אחד לגמרי, כדכתיב (זכריה יד, ט) "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד". והכל נרמז בשני נוני"ן "יכבדנני", כי זביחת יצר הרע מגיע עד שער

החמשים, הוא עולם העליון. ולפיכך כתיב "יכבדנני", שמכבד השם יתברך בעולם הזה ובעולם הבא.

ומזה הטעם עצמו היו שתי הלחם חמץ בעצרת (ויקרא כג, יז), שהוא יום חמשים (שם פסוק טז), כי הקרבה זאת מגיע עד שער החמשים. ולפיכך בשאר ימים אסרה תורה חמץ, משום שאין הקרבת החמץ רק מצד שער החמשים. ולכך קרבן תודה, מפני שהקרבה הזאת מגיע אל שער החמשים, כי כך ענין התודה, כמו שהתבאר למעלה שהשם יתברך אחד, ואליו הכל, ועל זה באה התודה, שהוא* יתברך אחד* מצד שער החמשים, שהרי אמרו רז"ל (ר"ה כא:) חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולם נמסרו למשה חוץ מאחד, שנאמר (תהלים ח, ו) "ותחסרהו מעט מאלהים", אם כן שער החמשים הוא אל השם יתברך לבדו. ולפיכך כתיב (תהלים נ, כג) "זובח תודה יכבדנני", בנו"ן יתירה, שמגיע זביחה זאת עד שער החמשים, והוא מכבד השם יתברך בעולם הזה ובעולם הבא. לכן ביום חמשים, שהוא עצרת, אז יש להקריב חמץ, כי שתי הלחם היו של חמץ. כי מצד שער החמשים נמצא החמץ בעולם, כי אין העולם הזה יש לו מדריגה העליונה הזאת, והנה החסרון בעולם מצד יום החמשים. ולכך ביום החמשים, דהוא עצרת, קרבן שתי הלחם, שהם חמץ. כי מצד מעלת יום זה נמצא החמץ בעולם, שהוא החסרון. וזה שרמזו ז"ל בחכמתם העמוקה במסכת סוכה (נב.) כי היצר הרע מתגרה* בתלמידי חכמים יותר מכולם. כי השער העליון, הוא שער החכמה העליונה, אשר הוא בחסרון בעולם הזה. ולפיכך היו שתי הלחם של חטים, כמו שאמרו בהוריות (יג:) כי פת חטים יפה לתלמוד. ולפיכך היו של חטים והיו חמץ, ואילו העומר שהיו מביאים היה מן השעורים (מנחות פד.), והוא כנגד המדריגה ראשונה שהיו מביאים ביום ראשון לספירה, והוא כנגד שער הא', שנמצא* בלא חסרון כלל בעולם, ולכך היה מצה. ואלו דברים הם סתרי תורה, ואין לפרש יותר.

ובמדרש (ויק"ר ט, ז), רבי פנחס ורבי לוי ורבי יוחנן בשם רבי מנחם דגליא, לעתיד לבא כל הקרבנות בטלין, וקרבן תודה אינו בטל. כל התפלות בטלות, ההודאה* אינו בטלה. הדה הוא דכתיב (ירמיה לג, יא) "קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול אומר הודו את ה' צבאות וגו'", זה הודאה*. "מביאים תודה בית ה'" (שם), זה* קרבן תודה. וכן דוד אמר (תהלים נו, יג) "עלי אלקים נדריך אשלם תודות לך", "תודה" אין כתיב כאן, אלא "תודות", הודאה וקרבן תודה.

וביאור זה, כי התפלה שאדם מתפלל על צרכיו, וכל דבר שהוא תפלה בטלים לעתיד לבא, שאין צריך תפלה על צרכיו. אבל הודאה שנותן אל השם יתברך מה שעשה עמו,

כעבד הזה שמתודה שעשה עמו טוב, ובשביל הטוב שעשה עמו מודה הוא אל השם יתברך. ולפיכך כל ההודאה היא לשעבר, והתפלה היא להבא, כי נותן הודאה להשם יתברך לשעבר, ומתפלל להבא. ולפיכך כל התפלות בטלות, כי אין צריך שום דבר לעתיד, כי כבר יושלם הכל. רק נותן הודאה על מה שעשה עמו, ולפיכך ההודאה אינה בטילה. כמו שאמר דוד המלך ע"ה (תהלים נו, יג) "עלי אלקים נדריך אשלם תודות לך", כי חייב להודות על מה שעבר, ודבר זה תשלומין הוא. וכן כל הקרבנות הם תיקון אל האדם, ולעתיד אין צריך תיקון. ולפיכך כל הקרבנות בטלים, חוץ מן הודאה, שמודה כי הוא אל השם יתברך מצד הטוב שעשה עמו, ומביא קרבן הודאה על שעבר. לכך אמר במדרש (ויק"ר ט, ב) "זובח תודה יכבדנני" (תהלים נ, כג), רבי ברכיה בשם רבי אבא בר כהנא, "כבדני" אין כתיב כאן, אלא "יכבדנני", "כבדני" בעולם הזה, "יכבדני" בעולם הבא. וכל זה מפני כי ההודאה הוא מצד הטוב שעשה השם יתברך עמו, ודבר זה שייך אף לעתיד, כי יתנו הודאה על הטוב שעשה עמהם. ודבר זה מיוחד לעולם הבא, כי הדבר המיוחד לעולם הבא הוא הטוב שעשה. אבל בעולם הזה אינו הכל הודאה, כי צריך גם כן תפלה על הדבר שהוא צריך, אבל לעולם הבא הכל הודאה לשעבר. ולפיכך מי שמביא תודה מכבד השם יתברך בעולם הזה ובעולם הבא.

פרק כד

וכבר אמרנו כי התודה היא שאנו מודים כי הכל אל השם יתברך, כמו שאמר במזמור לתודה (תהלים ק, ג) "הוא עשנו ולו אנחנו". והנה המצה מורה על שהוא יתברך עשנו, והחמץ מורה כי אליו אנחנו, הכל כמו שביארנו למעלה. ולפיכך היו שלשה מיני מצה ואחד של חמץ, והיה של חמץ גדול כמו שלשה של מצה. וזה כי השם יתברך עשנו על ידי האבות, כי הם התחלה אל הכל, שהם שלשה. ולכך היו שלשה מיני מצה, דאמרינן במסכת בבא בתרא (יז.) שלשה לא שלט בהם יצר הרע; אברהם, יצחק, ויעקב. ולפיכך שלשה מיני מצה, כי המצה אין בה שאור, מורה על שאין יצר הרע בהם. ואלו שלשה מינים הם; האחד מנחת סולת, שהיה בוללה בעודה סולת, ונקמצת קודם אפיה, בעודה רכה. והמין השני רקיקין, ונקמצת אחר האפיה, והיא קשה, שהרי רקיקים לא היה בהם רק משיחת שמן. ואם כן דבר זה הפך הסולת, שהיא* נקמצת בעודה רכה, ואילו זו כאשר נקמצת כבר היתה קשה. והמין השלישי חלות, והם אפויות קודם קמיצה, ונתן בה שמן הרבה ובוללה, וכאשר היא נקמצת לא היתה רכה כמו מנחת סולת, שעדיין לא נאפית כלל, ואינה קשה כמו רקיקין, שהרי נותן בזאת שמן הרבה. לכן החלות הם כמו ממוצע

בין אלו השנים*, שאינה רכה כמו מנחת סולת, ואינה קשה כמו רקיקין. וידוע כי מדת יצחק קשה, והפך זה מדת אברהם, ומדת יעקב ממוצע בין שניהם.

אמנם החמץ הוא כנגד מי שהיה חמץ וזובח יצרו ועושה תשובה ושב אל השם יתברך, והוא כנגד אדם הראשון שחטא ועשה תשובה, והוא יסד (תהלים צב, א-טז) "מזמור שיר ליום השבת" על התשובה, והקריב שור פר לתשובתו (חולין ס.), כמו שנתבאר דבר זה למעלה, עיין שם. והיה שקול כמו שלשתן, כי ממנו היו אלו שלשה אבות. ולפיכך היה החמץ כמו כל שלשתן, ואלו דברים יש להבין.

ועוד יש לפרש כי החמץ היה נגד דוד שחטא, והוא היה פותח פתח תשובה בעולם, שאמר (ש"ב כג, א) "נאום הגבר הוקם על", שהקים עולה של תשובה, כדאיתא בפרק קמא דמועד קטן (טז:), וזבח את יצרו אל השם יתברך. והוא שקול גם כן עם אבות העולם, כדאיתא בפרק חלק (סנהדרין קז.) שהיה רוצה* שיאמרו "אלקי דוד", כמו שאומרים "אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב". ואף על גב דבפרק קמא דב"ב (יז.) קאמר "ויש אומרים אף דוד לא שלט בו יצר הרע", מכל מקום הלכה כתנא קמא, דלא חשיב שלא היה שולט בהם יצר הרע רק שלשה אבות. ואפילו ליש אומרים דחשיב גם דוד שלא שלט בו יצר הרע, היינו אם לא היה הקב"ה מנסה אותו, אז לא שלט בו יצר הרע. אבל מפני שהיה הקב"ה מנסה אותו, כדאיתא בחלק (סנהדרין קז.), שלט בו יצר הרע. וזבח יצרו ועשה תשובה, שהרי אמרו על דוד שהקים עולה של תשובה. ומה שהיה של חמץ שקול כמו שלשתן של מצה, מפני כי מדת דוד כלולה* משלשתן, ולפיכך היה מין חמץ כמו שלשה של מצה.

ועוד יש להבין דברים גדולים בענין זה. כי היו שלשה מינים של מצה נגד* הנשמה, שיש בה שלשה כחות; נפש, רוח, נשמה, הידועים. והם בלא שאור, רק טהורים לגמרי מן החמץ. אבל החמץ הוא נגד הגוף, שבו יצר הרע, עד שזובח יצרו אשר בגוף, ועושה תשובה. ולפיכך של חמץ כמו שלשה של מצה, כי האדם הוא משני חלקים גוף ונשמה, וזה כמו זה, רק כי הנפש יש בה שלשה כחות מחולקים הידועים אשר ביארנו אותם במקומות הרבה. ולפיכך החמץ שקול כמו אותם שלשה של מצה. ואנו נותנים הודאה אל השם יתברך כאשר עשה נס, כי הנשמה שלו והגוף פעלו.

ועוד ראוי שיהיו שלשה מינים מחולקים של מצה, ואילו החמץ לא היה בו מינים חלוקים. כי כבר התבאר לך כי עיקר החמץ שבא עם התודה היינו זביחת היצר הרע וסילוק היצר, וכמו שאמרו חז"ל (סנהדרין מג:) "זובח תודה יכבדנני" (תהלים נ, כג), דהיינו כשחטא* וחזר בתשובה ומודה שחטא, בזה זובח יצרו. ומצד הזביחה שהוא

הסילוק, לא שייך חילוק לומר שאין זה כזה, כי דבר זה העדר בלבד, ולא שייך לומר חלוק מינים רק מצד המציאות, לא מצד הסילוק, ולכך החמץ היה מין אחד. אבל המצה שלשה מינים מחולקים, כי המצה מורה על המציאות, ודבר זה מבואר למבין.

אמנם כאשר אנו נוהגין ליקח עשרון, ועושים ממנו שלש מצות מצוה לפסח, נראה כי מה שהיה מין של חמץ בתודה כמו שלשה של מצה, מפני כי ראוי שיהיה מחלק אותם של מצה, כדי שתהיה נאפה מהר, ולא תבא לידי חמוץ*. כי העיסה שהיא עבה, יש לחוש לחמוץ קודם שיאפה. וכאשר הוא קטן, האש שולט ונאפה מיד. ולכך נוהגין בארץ אשכנז שעושין שלש מצות מן עשרון, שהוא שעור חלה, ולמדו זה מן לחמי תודה, שהיו שלש חלות בעשרון אחד, כמו שכתוב באורח חיים (טור או"ח ס"ס תעה) בשם הרא"ש ז"ל. וכתב משום שהוא זכר ללחמי תודה.

פרק כה

אמנם מה שכתב שהיוצא* מבית האסורין צריך לתודה, ולכך אנו עושין שלש מצות מן עשרון אחד כמו שהיה בתודה, דבר* זה רחוק בעיני, שהרי ארבעה מינין שבתודה מעכבין זה את זה, והרי אין כאן מין חמץ, ובודאי אינו מביא מצה בלא חמץ. ובאולי תשאל הרי האמת הוא כי בעל הנס צריך להביא קרבן תודה אל השם יתברך, ואיך אנו פטורין מקרבן תודה בפסח. כי כבר התבאר כי תקנו ארבעה כוסות כנגד שלשה מיני מצה, ומין רביעי של חמץ. אבל לעשות זכר אל שלשה מינים של מצה קשה. מכל מקום יש ליישב פירוש הרא"ש ז"ל לפי* מה שאמרנו, כי מין החמץ והמצה באים להודות* על שני דברים הרמוזים במזמור לתודה (תהלים ק, ג) "כי הוא עשנו ולו אנחנו"; כי המצה* מורה שהוא בראנו, והחמץ מורה על זביחת היצר, ובזה הוא אל השם יתברך, כמו שהתבאר למעלה. וכאשר הוציא השם יתברך את ישראל כאילו נולדו ישראל, וכמו שהארכנו בחבור גבורות השם, והשם יתברך עשאנו על ידי שלשה אבות, ולפיכך יש לעשות זכר לשלש מצות שבתודה שנעשו מן עשרון אחד, רומזים על שלשה אבות כמו שהתבאר. אבל החמץ אשר אינו בא על שם שהוא עשנו, אין לעשות זכר* לזה כלל, כך יש לתרץ.

אבל אפשר לומר שהמנהג הוא בשביל כי לחמי תודה היו שלשה מן עשרון אחד, מה שאין זה בחמץ, כדי שימהר להיות נאפה ולא יחמץ. ומה שהיו מחולקים במעשיהם חלות רבוכה ורקיקין, כי כאשר ראוי לחלקן מין של מצה, יש לעשות כל אחד ואחד

מין בפני עצמו, וזהו דרך חשיבות וגדולה שעושה מינים מחולקים. אבל העיקר שהוא מחולק מפני כי המצה ראוי שיהיה נאפה מהר, שהרי לא היה כן בחמץ.

ומפני כי שלש מצות שהם מצות של מצוה צריכין שימור, וכדכתיב (שמות יב, יז) "ושמרתם את המצות", וכל אשר יעשה להם שימור יותר עדיף, וזה שימור הוא כאשר יעשה שלש מצות מן עשרון אחד, שיהיה ממהר להיות נאפה. ומפני כך אני אומר מה שהעולם נוהגין כי אופין המצות בתנור, אחר כך מוציאין אותם ונותנים אחרים במקומם, ולא יסיקו התנור, וכן הרבה פעמים. לפי הנראה אין נכון כך כלל, כי אינו נאפה מיד. וכמה חומרות החמירו באפיית המצה יותר מזה, ומנין לנו דבר זה. ועוד, מה שיעור יש לדבר, כי בודאי אם יאפה פעמים הרבה כך בלא הסק, שבודאי בסוף יש לחוש שאינו ראוי להיות נאפה בו המצה. ואילו היה שיעור לדבר, היה ראוי לומר שאין לחוש לזה. אבל כאשר אין לדבר זה שיעור, ומי שאינו בקי בודאי אפשר שיבא לידי איסור, אם כן אין לעשות כלל. ואפילו לכל ימי הפסח היה נראה שלא* יעשה דבר זה. וקצת יש ראיה מתוך הגמרא דפרק כיצד צולין* (פסחים עד:) אמר ליה מר בר אמימר לרב אשי, אבא* האי חלא דחליט ביה חדא זימנא, [תו] לא חליט ביה זמנא אחריתי, לפי שתשש כחו. ואם כן הכא נמי אחר שידוע כי התנור כאשר נאפה בו דבר מצטנן, וכבר נאפה בו פעם אחת, אמרינן שאין לאפות בו עוד. ועל כל פנים כיון דמחמירין בהרבה חומרות, היה לנו להחמיר בדבר זה גם כן. וזהו מנהג כשר מאד, והמחמיר תבא עליו ברכה.

פרק כו

ואחר כך אמר (ויקרא ז, כט) "המקריב את זבח השלמים וגו'", ופרשה זאת בשלמים. כי פרשת תודה היא על הודאה שעשה השם יתברך אליו שלום, ועל זה מקריב תודה, כמו שהתבאר. ופרשה זאת נאמרה על הקרבת שלמים, שיעשה השם יתברך אל האדם שלום לעתיד, ומפני כי השלום הוא כאשר ישראל יש להם שלום עם השם יתברך, כי זהו השלום היותר עליון על כל. ובמדרש (תנחומא צו אותיות ד-ה), למה נאמר "זבח השלמים", שהוא עושה שלום בין המזבח ובין הכהנים* ובין ישראל. בוא וראה, העולה היתה כולה לאשים (ויקרא א, ט). והחטאת היה דמה* ואימוריה למזבח (ויקרא ה, ל-לא), ועורה ובשרה לכהנים (ויקרא ו, כב), ולא היה ממנה הנאה לישראל, וכן האשם (במדבר יח, ט-י). אבל התודה היה דמה ואימוריה למזבח (ויקרא ג, ב-ה), והחזה והשוק לכהנים (ויקרא ז, לא-לב), ועורה ובשרה לישראל (זבחים נה.). נמצא עושה שלום בין המזבח ובין הכהנים ובין ישראל. לפיכך נקרא* "זבח השלמים", העושה שלום לכל.

וכשהיו מקריבים זבח השלמים היה הקב"ה נושא להם פנים, שנאמר (במדבר ו, כו) "ישא ה' פניו אליך".

ומפני כי השלמים הם שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, ואי אפשר שיהיה שלום, דהיינו החבור עם השם יתברך שהוא אחד (דברים ו, ד), רק כאשר ישראל הם עם אחד. וזה על ידי מי שמחבר אותם יחד, הוא הכהן. שכבר אמרנו למעלה דבר זה, כי על ידי אהרן כהן גדול שהוא כהן אחד, נחשבו ישראל עם אחד, שיש להם כהן אחד, ודבר זה ביארנו למעלה. ולכך ראוי לתת החזה לאהרן הכהן, כי החזה מחבר ומקשר הצלעות. כי כאשר תבין הם שנים עשר צלעות, כנגד שבטי תם. ונקרא (ויקרא ז, לד) "חזה התנופה", כי החבור הזה שהיה מחבר אותם אהרן, כמו החזה שהוא מחבר הצלעות, כך אהרן היה מחבר אותם. ודבר זה הוא התעלות והנפה לישראל. כי הדבר שהוא מפוזר הוא נקרא ירידה, ואילו התאספות והתקשרות כאחד הוא הנפה ועליה, כי הכלל יותר מתרומם מן הפרט, לכך החבור אל כלל אחד הוא עליה.

ועוד היה מעלה אותם ומקשר אותם עם השם יתברך, והוא עוד התרוממות יותר. ולפיכך שוק התרומה, כי השוק הוא דבק בחזה, והשוק עוד מרומם את הגוף מן השפלות, שעל ידי השוק עומד הגוף בהתרוממות, וזהו* חזה התנופה ושוק התרומה. ולפיכך דוקא חזה ושוק לכהן מן השלמים, כי הקרבן שלמים הוא הקשור אל השם, ואינו בא על חטא. וזה דכתיב בשלמים (ויקרא ז, יא) "ואשר יקריב לה'", כי קרבן זה בלבד הוא הקרבה אל ה' כמו שאמרנו, ולא בא על חטא. וכל שלום הוא על ידי אמצעי, אשר הוא רודף שלום בין שנים. וכאן השלום הזה שיש לישראל עם השם יתברך היה על ידי אהרן הכהן, שהוא כמו אמצעי בין השם יתברך ובין ישראל. ולפיכך היה מדתו של אהרן לרדוף שלום גם כן בין המתנגדים ולקרב את הבריות לשמים (אבות פ"א מי"ב), כמו שמצינו כי השלום בין הקב"ה ובין ישראל היה על ידי אהרן.

ולפיכך כולם היו משתתפים בקרבן שלמים, שעשה שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, שהיה הכל קשר אחד. לכן האימורים למזבח, והוא חלק גבוה, וחזה ושוק לכהנים, והבשר נאכל לבעלים, ובזה היה הקשור והחבור יחד לכל אחד מה שראוי. והיה חזה התנופה כנגד מה שהיה אהרן מקשר ומאחד שנים עשר שבטים, וזהו הרמה הראשונה. ואחר כך עוד מרים* אותם, עד שהם אל השם יתברך להיות דבוקים בו, ולפיכך שוק התרומה. ואלו שני אברים הם מחוברים יחד, החזה והשוק, ושניהם מרימים את הגוף, כי הגוף הוא כנגד ישראל, ובזה הוא שלום והתחברות בין ישראל ובין אביהם שבשמים. ולפיכך קרבן אהרן ובניו מחצית בבקר ומחצית בערב (ויקרא ו, יג), כי הוא מקשר

ישראל, שהם שנים עשר שבטים, נגד שנים עשר מזלות שמשמשים ששה ביום וששה בלילה, והבקר והערב הם נגד מדת יום ומדת לילה.
אבל על ידי משה לא היה להם מדרגה זאת, כי לא היה משה כמו אמצעי מחבר ומקשר אותם עם השם יתברך, רק כי משה כמו מלך ונשיא היה אל ישראל. ולפיכך לא היה למשה למנה רק החזה בלבד, כי החזה הוא שמחבר את הצלעות ביחד בלבד*, ולא היה על ידי משה* חבור ישראל עם השם יתברך, ולכך היה למשה החזה בלבד.

פרק כז

ואמר (תנחומא צו אות ה) וכשהיו מקריבין זבחי שלמים היה הקב"ה נושא להם פנים, שנאמר (במדבר ו, כו) "ישא ה' פניו אליך וישם לך שלום", עד כאן. ויש תימה, מאי ענין זה לזה, שכשהיו מקריבין זבחי שלמים, היה הקב"ה נושא להם פנים. אבל פירוש זה, ידוע איך הקשור והחבור מבטל הדין, כי כל דין אינו רק על אחר, שהרי פסול לדין על קרובו (נדה מט:), כי* הקרוב הוא כמו גופו. לכך יש כאן נשיאת פנים, ואין כאן דין כלל, כי כאשר יש קשור וחבור עם השם יתברך, אין קרוב יותר מזה, ואין כאן דין, רק נשיאת פנים, שהיא לפנים משורת הדין. לכך* כתיב "ישא ה' פניו אליך וישם לך שלום", כאשר יש שלום בין הקב"ה לישראל אז יש נשיאת פנים, והבן זה.
ונזכר פרשת שלמים באחרונה, ולפי הסברא כיון שלא בא על חטא, היה להקדים פרשת שלמים עם פרשת המנחה. ובמדרש (ויק"ר ט, ט), רבי מני דשאב ורבי יהודה דסכנין בשם רבי לוי, גדול השלום שכל הברכות וטובות ונחמות שהקב"ה מביא על ישראל חותמין בשלום; בקריאת שמע, "פורש סכת שלום עלינו". בתפלה, "עושה שלום". ברכת כהנים, (במדבר ו, כו) "וישם לך שלום". ואין* לי אלא בברכות, בקרבנות מנין, תלמוד לומר (ויקרא ז, לז) "זאת התורה לעולה ולמנחה ולחטאת ולאשם ולמלואים ולזבח השלמים". אין לי אלא בכלל, בפרט מנין, תלמוד לומר (ויקרא ו, ב) "זאת תורת העולה", (שם פסוק ז) "זאת תורת המנחה", (שם פסוק יח) "זאת תורת החטאת וגו'". ואין לי אלא בקרבנות יחיד, בקרבנות צבור מנין, תלמוד לומר (במדבר כט, לט) "אלה תעשו לה' במועדיכם" ומסיים בשלמים. ואין לי אלא בעולם הזה, בעולם הבא מנין, שנאמר (ישעיה סו, יב) "הנני נוטה אליה כנהר שלום". רבנן אמרי, גדול השלום שכשהמלך* המשיח בא אינו פותח אלא בשלום, שנאמר (ישעיה נב, ז) "מה נאוו על ההרים רגלי מבשר משמיע שלום", עד כאן.

וקשה, למה השלום באחרונה. וביאור זה, כי כל חותמי ברכות הם חותמים בשלום, כי השלום הוא סוף של דבר, כדכתיב (תהלים לז, לז) "כי אחרית לאיש שלום". כי על ידי השלום הדבר הוא בשלימות, והשלימות הוא בסוף, כי בהתחלה אין הדבר בשלימות. וכאשר הדבר הוא בשלום הוא בשלימות, כי לכך נקרא "שלום", כי כאשר הדבר בשלום הוא בשלימות לגמרי. וכבר אמרנו כי השלימות הוא בסוף, לכך השלום בכל הברכות הוא בסוף. ולכך כתיב "כי אחרית לאיש שלום", ורצה לומר כי השלום ראוי שיהיה לאדם באחריתו, כי אז יושלם הדבר, וינוח בשלום לגמרי. וכן כתיב (ישעיה נז, ב) "יבוא שלום ינוחו על משכבותם הולך נכוחו". הרי לצדיק גמור נתן השם יתברך אליו השלום, כי הצדיק, שהוא בעל שלימות, לכך ראוי לו השלום, שבו השלמת הכל. אבל הרשע, שאינו בעל שלימות, אמר הכתוב (ישעיה נז, כא) "אין שלום אמר אלקַי לרשעים", כי אין הרשע בעל שלימות, וכאשר אינו בעל שלימות אין ראוי אל השלום, שהוא השלמת הכל. לכך קבעו ברכה זאת בסוף כל הברכות, כי השלמת הדבר הוא השלום.

ולפי הראוי בברכת כהנים היה לו לומר "וישם שלום לך", כי בכל הראשונים נאמר (במדבר ו, כד) "יברכך ה' וישמרך", (שם פסוק כה) "יאר ה' פניו אליך ויחנך", (שם פסוק כו) "ישא ה' פניו אליך", שלשון נוכח בסוף הברכה, וכך ראוי לומר "וישם שלום לך". רק שהיה תיבת "לך" באחרונה, ודבר זה אין ראוי, כי השלום הוא באחרונה. ולפיכך כתיב "וישם לך שלום", כי השלמת הדבר הוא השלום, כמו שאמר רבי בשעת פטירתו (כתובות קד.) "יהי רצון שיהא שלום במנוחתי".

ומפני שהשלום הוא באחרונה, אמרו במדרש (ויק"ר ט, ט) גדול השלום, שבכל המצות כתיב בהו (שמות כג, ד-ה) "כי תראה", "כי תפגע", (דברים כב, ו) "כי יקרא", אם באה מצוה לידך, אתה זקוק לעשותה. ואם לאו, אי אתה זקוק לעשותה. ברם הכא* (תהלים לד, טו) "בקש שלום ורדפהו", בקשהו במקומך, ורדפהו למקום אחר, עד כאן. והטעם בזה, מפני כי האדם הליכתו הוא אל השלמתו, והשלום הוא השלמתו. ובעולם הזה אינו בעל שלום, כי אין האדם בשלימות בעולם הזה, רק הוא תמיד דורך אל השלימות, ובזה הוא דורך אל השלום.

ולפיכך אמר בפרק הרואה (ברכות סד.) הנפטר מן המת, אל יאמר "לך לשלום", אלא "לך בשלום". והנפטר מן החי, אל יאמר "לך בשלום", אלא "לך לשלום". ורצה לומר, כי המת כבר הוא בסוף, וקנה השלימות אשר ראוי לו, ואז ראוי אליו השלום, כמו שאמרנו, ולפיכך יאמר "לך בשלום". והנפטר מן החי אל יאמר "לך בשלום", אלא "לך לשלום", כלומר שיהיה הליכתו לשלום, כי הוא תמיד דורך עוד אל השלימות, אשר הוא השלום.

ולפיכך אומרים לו "לך לשלום", שהוא יגיע אל השלום כמו שאמרנו. וכאשר האדם הולך אל השלום, אין פוגע ונוגע בו דבר, מאחר שהוא דורך אל השלום.

ומזה הטעם צריך לרדוף אחר השלום, כי יש לאדם להיות נמשך אחר השלמתו, שכל דבר בעולם נמשך אחר השלמתו, כי כאשר הוא בלא השלמתו הוא חצי דבר, ומתנועע אל השלמתו, כמו הולד שהוא בבטן אמו מתנועע הויתו אל השלמתו. וכן כל הדברים בעולם כאשר אינם בהשלמה, מתנועע הויתו אל ההשלמה. כי הגרעין שהוא הזרע באדמה, תנועת הויתו אל ההשלמה. וכן כל הנבראים מתנועעים אל השלמתם. ולפיכך מחוייב האדם לרדוף השלום, אשר הוא ההשלמה של דבר, אף שאינו עמו. ודבר זה ביארנו במקום אחר גם כן. ואשר הוא בעל המחלוקת הוא הפך זה, שאינו נמשך אחר ההשלמה, ואין לו השלום.

ועיקר השלום היה בישראל על ידי הנשיאים, כי הנשיא עושה שלום בין שבטו, בין איש לאיש. וכאשר אלו שנים עשר נשיאים יש להם חבור וקשור ביחד, אז הוא שלום לגמרי, כאשר ראוי להיות שלום. וכבר שמעתי בקבלה מרבותי כי לכך נסמכה פרשת הנשיאים (במדבר ז, ב-פח) אל פרשת "יברכך ה' וישמרך" (במדבר ו, כב-כז), לומר כי השלום הזה שנותן השם יתברך יהיה על ידי הנשיאים, כאשר יהיו בחבור יחד. ולפיכך מזכיר פרשת נשיאים והקרבתם זה אחר זה. ואל יקשה לך מה בכך שיהיה להם שלום ביחד, באולי לא יהיה להם שלום מצד האויבים, שהם האומות*, או שאר אויבים. על זה אמרו במדרש (ספרי במדבר ו, כה) גדול השלום, אפילו עובדים ישראל עבודה זרה* ושלום ביניהם אין השטן יכול לשלוט בהם, שנאמר (הושע ד, יז) "חבור אפרים עצבים הנח לו", [אבל משנחלקו מה נאמר בהם] (שם י, ב) "חלק לבם עתה יאשמו". אם כן הכל תולה בשלום שיש להם זה עם זה על ידי הנשיאים. ואין להאריך כאן, כי הארכנו בזה במקום אחר. ולכך אחר שאמר "וישם לך שלום" סמך פרשת נשיאים, אשר על ידם הוא השלום, אל השלום שבברכת כהנים. רק כי מנין שיהיה שלום בין הנשיאים עצמם כאשר יאמר האחד אני ראש וראשון, ואני גדול ממך, ואין השלום רק כאשר אלו נשיאים הם בקשר אחד. ועל זה אמר כי ראוי שיהיו כל הנשיאים שוין*, שאין אחד לפני חבירו, רק כלם שוים ביחד, ואין אחד מוקדם. ולפיכך כתבה התורה אצל נחשון בן עמינדב (במדבר ז, יג) "וְקרבנו קערת כסף אחת", והרי הוא ראשון (שם פסוק יב), ואמר אצלו "וקרבנו" בוי"ו. אבל בא לומר כאילו היה אחד לפניו, עד שאין כאן התחלה. כי שנים עשר נשיאים הם נשיאי* שנים עשר שבטים, כנגד שנים עשר מזלות, והם כמו דבר שהוא עגול, שאין לדבר שהוא עגול* התחלה כלל, ולפיכך כתיב "וקרבנו". ושמעתי כי זה קשיא על הנוהגים כי

אחד מן הראשים שהוא הראש הראשון קורין אותו "פרימוס", כלומר שהוא יותר עיקר. והוא מנהג הגוים*, כי זה אינה רוצה התורה האמתית, שכל דרכיה דרכי שלום. ולכך קרבן שלמים באחרונה כי בשלום יושלם הכל וההשלמה הוא בסוף.

ובמדרש (תנחומא צו אות ד) "וזאת תורת זבח השלמים" (ויקרא ז, יא), זה שאמר הכתוב (תהלים פה, ט) "אשמעה מה ידבר האל ה' כי ידבר שלום אל עמו". אמרו אומות העולם לבלעם, למה אמר הקב"ה לישראל שיביאו לו קרבנות, ולנו לא אמר. אמר להם בלעם, הקרבנות אינם שלום אלא למי שקבל את התורה שהן כתובים בה, צריך שיקריב קרבן. אתם מתחלה* פסלתם אותה, ועכשיו אתם מבקשים להקריב קרבן. מי שקבלה הוא מקריב, שנאמר (תהלים כט, יא) "ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום". לכך נאמר "כי ידבר שלום אל עמו", ומה דיבר, "וזאת תורת זבח השלמים", עד כאן.

ונראה כי המדרש בא לתרץ לשון "שלמים", שהיה לכתוב "זבח שלום". ורצה לומר, כי כל ענין הקרבנות אינו אלא קירוב ושלום, שכאשר חוטא האדם, העונות הם מפרידים בין השם יתברך ובין האדם. והקרבנות הם מקרבים את האדם אל השם יתברך אחר שחטא. ולפיכך מי שקבל את התורה, שהתורה היא השלום, כי התורה היא מסדרת הכל עד שהכל הוא מסודר, והסדר הוא השלום הגמור. וכאשר ישראל קבלו התורה, שהיא השלום הגמור, אז ראוי שיהיה להם הקרבן גם כן, שהוא קירוב ושלום אחר שיש הפרד וחילוק. אבל האומות שלא רצו בשלום, היא התורה, וכאשר הם חסרים עיקר השלום, אז אין ראוי להם הקרבנות שהם שלום גם כן. ולפיכך נקרא "שלמים" לשון רבים, כי מאחר שיש להם התורה שהיא שלום, ראוי להם קרבן זה, שהוא השלום לגמרי גם כן.

פרק כח

ובמדרש (ויק"ר ז, ג), רבי אחא בשם רבי חנינא בר פפא, שלא יהיו ישראל אומרים לשעבר היינו מקריבים קרבנות ומתעסקים בהם, עכשיו שאין קרבנות, מהו להתעסק בהם. אמר הקב"ה, הואיל ואתם מתעסקים בהם מעלה אני עליכם כאילו אתם מקריבין אותם. רב הונא אמר תרתי; אין כל הגליות הללו מתכנסים אלא בזכות משניות, מאי טעמא, (הושע ח, י) "גם כי יתנו בגוים עתה אקבצם". רב הונא* אמר חורי, (מלאכי א, יא) "כי ממזרח שמש ועד מבואו גדול שמי בגוים ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי ומנחה טהורה*", וכי יש מנחה טהורה וקמיצה והקטרה בבבל, אלא אי זו, זו משנה. אמר הקב"ה, הואיל ואתם מתעסקים במשנה, כאילו אתם מקריבים קרבן. שמואל אמר, (יחזקאל מג, יא) "ואם נכלמו מכל אשר עשו צורת הבית* וגו'", וכי יש צורת הבית

עכשיו. אלא אמר הקב"ה, הואיל ואתם מתעסקים בו, כאילו אתם בונים אותו. אמר רבי אסי, מפני מה מתחילין לתינוקות בתורת כהנים, ואין מתחילין בבראשית. אלא שהתינוקות טהורין, והקרבנות טהורין, יבאו טהורין ויתעסקו בטהורים.

ויש להקשות, למה המתעסק בקרבנות כאילו הקריב אותם. ומכל שכן מה ענין המשנה אל דבר זה, שאין הגליות מתכנסות אלא בשביל המשנה דוקא. וכן מה שאמר כל העוסק במשנה כאילו הקריב קרבן, ולמה דוקא במשנה קאמר. וביאור זה, שהקרבן הוא ההתקרבות* אל השם יתברך, אשר זה האדם שהוא בעל גוף, הוא מתרחק מן השם יתברך על ידי חטא, ולכך צריך קרבן, שהוא התקרבות אל השם יתברך. והתורה מן הקרבן הוא עצם הסדר, כי השכל הוא הסדר. כמו שהתבאר זה במקום אחר במשל זה, כי הבית מתחבר כאשר הוא מקרב העצים והאבנים. וסדר הבית כאשר מסודר בשכל שלו, הוא הקירוב והחבור הגמור, שממנו בא צורת הבית. ולפיכך המתעסק בתורת קרבנות, שהוא סדר החבור והקירוב, ודבר זה הוא הקירוב הגמור, ונחשב כאילו מתעסק בקרבנות עצמם.

אבל רב הונא סובר (ויק"ר ז, ג) אף כי אינו עוסק בקרבנות, רק במשנה. מפני כי המשנה היא סדר הלמוד המסודר* יותר מן התלמוד, כי התלמוד אינו רק לפי הפלפול, כי מביא לפעמים להקשות ממקום זה על מקום אחר, והכל הוא לפי המשא והמתן, לא לפי הסדר. אבל המשנה הוא למוד מסודר, כל דבר יחד לפי הסדר, כמו שיתבאר עוד. ולפיכך דבר זה כאילו הקריב קרבן, שאין ענין הקרבן רק לקשר הכל ביחד בסדר מסודר. וכאשר יש לו התורה שהיא מסודרת, דהיינו המשנה, דבר זה גם כן קרבן אל השם יתברך.

וזה שאמרו גם כן (ויק"ר ז, ג) אין הגליות מתכנסות אלא בשביל משניות. כי הגליות הוא הפיזור, והוא יוצא מן הסדר. והמשניות שהאדם לומד מסודר זה אצל זה כאשר ראוי, והנה יש לו תורה מסודרת. דבר זה הוא הסבה לקבץ גליות ישראל, אשר הם מפוזרים ומפורדים בין כל האומות, ויהיו מקובצים ביחד בסדר* מסודר לגמרי. ואין מיוחד לדבר זה רק המשנה, כי גם במקרא אמרו (פסחים ו:) "אין מוקדם ומאוחר בתורה", אבל המשנה היא מסודר מקובץ יחד הכל. וכאשר התורה של ישראל הוא מקובץ ומחובר, כך ישראל מקובצים ומחוברים יחד, ולכך בשביל המשנה הגליות מתכנסין.

ועתה אין שמים לב על המשנה. ואני אומר כי דבר זה שהשטן יורד* ומתעה. וזה כאשר ארך* גלותנו עד מאד, ולפי הראוי קרוב יום התשועה והגאולה, ויש זכות והכרעה לגאולה, מתעה בני אדם לסלק מאתנו הדבר שהוא סיבה לקבץ הגליות, להעמיד הגלות בעינינו*, כי דבר זה לא היה מעולם לבטל דבר שהוא יסוד אל התורה. ובמדרש (ויק"ר

כא, ה) על פסוק (משלי כד, ו) "ובתחבולות תעשה מלחמה", רבי אליעזר בשם רבי יהושע בן לוי [אמר], עמוד ברזל הוא המשנה. ועתה בעונותינו הכל נבנה על יסוד נופל, כאשר עינינו רואות. וגם בארצות אשר מלמדים ספר הרמב"ם ז"ל במקום המשנה. ואני אומר כי יש ללכת בעקבות אבותינו, וללמדו על הסדר מקרא משנה תלמוד אשר ערכו אבותינו לנו. והכל הוא בשביל שרוצים שילבשו הנערים עטרת גאות קודם שיהיו בני עשר. ודבר זה הוא המכשול העצום והקלקול הגדול עם שאר מכשולים. וכבר הארכנו וספרנו דבר זה במקום אחר, והכל הוא כי הרועים לא ירעו ולא ינהלו הצאן כפי אשר ראוי, ועל זה אמרו (ב"ק נב.), כד רגיז רעיא על ענא, עביד לנגדא סמותא*.

וכן מה שאמר (ויק"ר ז, ג) כי העוסקים בתבנית הבית כאילו נבנה בית המקדש בימיהם. כי הבית יש לו סדר, דהיינו תבנית הבית כאשר הוא מסודר. וכאשר הם עוסקים בסדר הבית, דבר זה הוא בנין הבית. כי אין עיקר הבית העצים והאבנים בבית המקדש, אבל העיקר* הוא סדר הבית. ולפיכך כאשר עוסקים בבית המקדש, דהיינו בסדר שלו, כאילו נבנה בית המקדש בימיהם.

פרק כט

ובזה שקבעה התורה השלום באחרונה בכל הדברים; הן בקרבנות, הן בברכת כהנים, וכן בתפלה, כמו שנתבאר למעלה, דבר זה הוא ענין מופלא על קץ משיחנו שיבא במהרה. כי כבר התבאר מן מה* שקדם כי השלום ראוי שיהיה בסוף כל דבר, ואי אפשר זולת זה. וכמו שהיה אל העולם כאשר נברא, שהיה העולם יוצא אל הפעל כל ששה ימים, ובסוף באה המנוחה, הוא השבת, שהוא השלום, וכמו שתקנו לומר ב"אתה אחד" (מנחה של שבת) "מנוחת שלום ושלוה וכו'". כי העולם אי אפשר שלא יהיה לו שלום באחרית, כמו שהתבאר למעלה כי יושלם הדבר בשלום. והוא שנאמר (ישעיה מה, ז) "עושה שלום ובורא רע", ומאי ענין אלו שני דברים ביחד שאומר "עושה שלום ובורא רע". אבל כי השלום הוא השלימות כמו שאמרנו, והרע הוא הפך השלימות, ולפיכך אמר "עושה שלום ובורא רע". ומפני כך לא נאמר "כי טוב" ביום שני, מפני שבו נברא המחלוקת (ב"ר ד, ו), שהוא רע, וזה מבואר.

וכאשר אתה רואה בעיניך כי העולם הזה אין בו השלום, רק התנגדות, ואם כן אין לעולם השלום, שהוא שלימות העולם. ודבר זה אי אפשר לומר שיהיה חסר העולם מה שהוא שלימות לו, וכמו שלא היה חסר כשנברא, שבא השלום באחרונה. ולפיכך "כל מחלוקת שאינה לשם שמים, אין סופה להתקיים" (אבות פ"ה מט"ז), כי אי אפשר

שיהיה המחלוקת נשאר תמיד, כי הכל נמשך אל השלום, ולפיכך אי אפשר שיהיה מחלוקת תמיד בעולם, רק באחרונה יהיה השלום. ודבר זה יהיה בסוף, כשיבא המלך המשיח, יבא השלום לעולם. וזה שאמר (ויק"ר ט, ט) גדול השלום שכאשר המשיח בא אינו פותח אלא בשלום, שנאמר (ישעיה נב, ז) "מה נאוו על ההרים רגלי מבשר משמיע שלום". וזה שכתוב (ישעיה יא, ו-ז) "וגר זאב עם כבש וגו', ופרה ודוב תרעינה יחדיו וגו'", וזה נאמר על השלום שיהיה לזמן המשיח, וכדכתיב (שם פסוק ח) "ושעשע יונק על חור פתן ועל מאורת צפעוני גמול ידו הדה". זכר ארבעה דברים אשר יהיה בהם השלום; מן הזאב, ומן הדוב, שהם מזיקים משני צדדים. ועוד פתן וצפעוני גם כן מזיקין משני צדדים מבחוץ, ודבר זה ידוע למבינים.

וכל זה מפני כי המשיח נקרא "שילה" (סנהדרין צח:), על שם שהמלכות שלו (ב"ר צט, ח). ומפני שהמלכות שלו, ימלוך על הכל, והמלך מבטל כל המחלוקת. ופירוש "שילה" שי לו, כי שאר המלכים היו מושלים על בני אדם בכח וביד חזקה, אבל המלך המשיח אינו כך, שלא יהיה מלכותו ביד חזקה ובכח*, רק הכל שי אליו*, שהכל יהיו נמשכים אליו, כמו שמביאים מנחה אל אחד, כך כל העולם יכניעו* עצמם תחת מלך המשיח. ולפיכך נקרא "שילה" שי לו, ומפני כך יהיה השלום בעולם, כי הכל תחת רשותו. ולכך אל יתמה האדם אם ישראל הם בגלות זמן ארוך, דבר זה כי ראוי השלום שיהיה באחרונה, וכדכתיב (תהלים לז, לז) "כי אחרית לאיש שלום", לפיכך עולם הזה אין בו שלום עד בסוף, ובדבר זה הארכנו מאד במקום אחר.

ומכל מקום מה שישראל הם דורכים ומגיעים אל השלום שיהיה בעתיד, אי אפשר חס ושלום לכלות[ם]. והוא שעומד לנו בכל דור, וכבר הארכנו בזה בכמה מקומות. והוא שרמזו ז"ל בחכמתם בפרק הרואה (ברכות סד.) הנפטר מן החי אל יאמר לו "לך בשלום", שהרי דוד אמר לאבשלום (ש"ב טו, ט) "לך בשלום", והלך ונתלה (ש"ב יח, ט). אלא יאמר לו "לך לשלום". הנפטר מן המת יאמר לו "לך בשלום". ודבר זה כמו שאמרנו למעלה, כי אם יאמר אל החי "לך בשלום", אם כן כבר הגיע אל השלום, שהוא בסוף, ואין לאדם בעולם הזה השלום שהוא בסוף. אבל כשיאמר "לך לשלום", רצה לומר שידרוך אל השלום שהוא לעתיד, ואינו אצלו, ובזה הוא ניצול. ודוד שאמר "לך בשלום", חשב כאשר יאמר "לך בשלום" אז יהיה הטוב עמו לגמרי, כאשר השלום עמו. והנה כאשר יאמר "לך בשלום" טוב מצד אחד, שמברך אותו שיהיה בנחת לגמרי, ואם לא אליו יגיע היזק, הוא בשלוה* ובנחת לגמרי, אבל אפשר שיפגע בו היזק ומתנגד. ולכך אמר דוד "לך בשלום", כי לא חשב על מעשה אבשלום, ולכך אמר "לך בשלום".

ויעקב שאמר (בראשית כח, כא) "ושבתי בשלום", דבר זה אינו ברכה ואינו תפלה, רק שאמר כך. ומזה תראה כי מי שהוא דורך אל השלום אין מגיע לו הפסד, מפני שהוא דורך אל השלום. אבל שיהיה בשלום לגמרי, דבר זה אינו. ולכך הם בגלות מצד שאין השלום עמהם לגמרי, אבל הם דורכים אל השלום. ולכך הם בגלות, מצד שאין שלימות עמהם לגמרי.

פרק ל

אבל עשו וזרעו הוא הפך זה, שאצלו שייך כמו שהיה כונת דוד שאמר לאבשלום "לך בשלום", שהיה כונתו שיהיה השלום עמו, ויהיה בנחת ובשלוה* לגמרי. כי עשו השלום עמו לגמרי, שהרי מספר "עשו" הוא שלום. ויש לתמוה, כי למה מספר "עשו" שלום, והרי (ישעיה מח, כב) "אין שלום אמר ה' לרשעים", ולא היה אדם כמו עשו, שהרי נקרא (בראשית כה, כה) "אדמוני" על שם שהוא שופך דמים (רש"י שם). וכן אומתו שהיא אדום* (בראשית לו, ט), היא מלכות רביעית שראה דניאל (דניאל ב, מ), והמשיל אותה בברזל שהוא מהדק וחשל* הכל. וידוע כי הברזל והשלום שני הפכים, ולמה מספר של "עשו" שלום. אך אל יחשוב אדם כי דבר זה הוא לטוב לו, כמו שלא היה טוב לאבשלום שאמר לו דוד "לך בשלום", כי העולם הזה אין ראוי שיהיה בשלום עתה, רק לעתיד כשיבא המשיח, כמו שהתבאר למעלה. ועשו אשר שלומו עמו, אם כן אינו דורך אל השלום שהוא לעתיד, ואין לו חלק בו, כי שלומו עמו. ולא כן ישראל אשר השלום אינו עמהם, ולכך הם בגלות, אבל הם דורכים אל השלום שיהיה לעתיד בימות המשיח. ועשו אשר שלומו עמו, דבר זה מועיל אליו שיהיה בטוב הגמור כל זמן משך הווייתו בעולם. וכמו שהוא אל עשו שהוא בטוב הגמור, כמו שנאמר על עשו (ישעיה מז, ח) "זאת עדינה היושבת לבטח".

רק לזמן המשיח עשו נאבד לגמרי, וימחה שמו מן העולם, כי מפני כי שלום העולם הוא המשיח, וכל הנמצאים דורכים אל השלום הזה, ותלויין בזה עד שהמשיח ישלים הכל. אבל עשו שלימותו בעצמו, ומספר שלו "שלום", כי אין תולה שלומו במשיח. ולפיכך אין לו חלק במשיח, כי אין עשו נכנס תחת מלכות מלך* המשיח. וזה אמרם בפרק (קמא-) [בתרא] דפסחים (פסחים קיח:) עתידה מצרים שתביא דורון למשיח, כסבורה שאינו מקבל הימנה. אומר לו הקב"ה למשיח, קבל מהם, אכסניא נעשו לבניי במצרים. מיד (תהלים סח, לב) "יאתיו חשמנים מני מצרים". נשאה כוש קל וחומר בעצמה, ומה הללו שנשתעבדו בהן כך, אנו שלא נשתעבדו בהן, על אחת כמה וכמה. אמר לו

הקב"ה, קבל מהם. מיד (שם) "כוש תריץ ידיו לאלקים". נשאה מלכות אדום* קל וחומר בעצמה, אמרה, ומה הללו שאינן אחיהם כך, אנו שאחיהם על אחת כמה וכמה. אמר לו הקב"ה וכו'. הרי כי אין למלכות רביעית חלק במלך המשיח. וזה כי מלך המשיח הוא השלום שיהיה בעולם, ועשו מסולק מזה, כי אין עשו דורך אל השלום הזה, כאשר הוא בשלום. ומה שלא זכר בגמרא רק אלו שנים, כי כאשר מצרים מפני שנעשו אכסנאים* לישראל יהיה להם חלק במלך המשיח, בזה נכללו שאר האומות כולם שישראל פזורים הם ביניהם, וגם יהיה* להם בשביל זה חלק במלך המשיח. חוץ מכוש, כי בארץ כוש לא מצאנו שהיו ישראל גולים לשם, כי הוא רחוק מן הישוב. ולפיכך יש להשיב כיון שישראל לא ישבו בארצם, לא יהיה להם חלק במלך המשיח. אבל כוש נשאה קל וחומר, כי סוף סוף יצא שכרם בהפסדם, כי אם ישבו בארצם, הרי* גם נשתעבדו בהם, ואילו כוש לא ישבו בארצם, ולא נשתעבדו בהם, וזה יותר עדיף. אבל אדום אף על גב שהם אחיהם, אין להם חבור אל ישראל. ויש בדברים אלו, דהיינו שלשה דברים שזכר; מצרים כוש אדום, דבר עמוק בחכמה.

ועוד יש לך להבין מה שהיה מספר "עשו" שלום, מורה זה כי השלום הוא בעצמו, ואין לו שלום עם אחרים. וכל שלום כאשר השלום הוא עם האחרים. ועשו השלום בעצמו בלבד, מורה שהוא מסולק מן השלום עם אחרים, והוא להם חרב ומחבל ומהדק. וכל זה מורה מה ששמו עולה במספר "שלום". רק השם יתברך שמו "שלום" (שבת י:), מפני כי הוא יתברך שלום הכל, ודי בזה.

ובפרק קמא דפסחים (ה.), תנא דבי רבי ישמעאל, בשכר שלשה "ראשון" זכו לשלשה "ראשון"; להכרית זרעו של עשו, ולבנין בית המקדש, ולשמו של משיח. להכרית זרעו של עשו, שנאמר (בראשית כה, כה) "ויצא הראשון אדמוני". לבנין בית המקדש, דכתיב (ירמיה יז, יב) "כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו". ולשמו של משיח, דכתיב (ישעיה מא, כז) "ראשון לציון הנה הנם". ויש לשאול על דבר זה, דמה ענין אלו שלשה ראשון שיהיו זוכים אל אלו שלשה ראשון, וכי השם גורם. אבל דבר זה מורה גם כן כי עשו מסולק מן השלום, ואין לו שום שייכות אל מלך המשיח. ומפני כי ישראל בגלות יש להם שלשה דברים שהם חסרים; האחד, כי בעצמם אינם שלמים, שהם מפוזרים ומפורדים בין העמים. השני, אף אם הם שלמים בעצמם, הלא אפשר שיהיה להם מתנגד מן החוץ מן האויב, ודבר זה ממעט שלימותם גם כן מצד המתנגד מבחוץ. וכאשר יסולק החסרון שהוא מבחוץ, אזי צריך אל ישראל דביקות עם השכינה, וזהו השלום בין ישראל לאביהם שבשמים, דהיינו שתהיה השכינה בישראל בבית המקדש. ואלו שלשה דברים,

האחד שלום עצמם, דהיינו שיהיה להם מלך אחד עושה שלום ביניהם. ועל ידי המלך אפשר להם לעשות שלום מן האויב שבא מבחוץ, והוא עשו, שהוא כנגד מלכותו של מלך המשיח, כמו שהתבאר. והוא ממעט השכינה בארץ, עד שאין שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, שהרי אין כסא מלכותו יתברך שלם עד שימחה זרעו של עשו. הרי לך כי אלו שלשה דברים תלוים זה בזה.

ודבר זה גם כן אמרו בפרק שני* דסנהדרין (כ:), רבי יוסי אומר, שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ; להעמיד להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות להם בית הבחירה. ואיני יודע איזה מהן תחלה, כשהוא אומר (שמות יז, טז) "כי יד על כס י-ה מלחמה לה' בעמלק", הוי אומר להעמיד להם מלך תחלה, ואין כסא אלא מלך שנאמר (דהי"א כט, כג) "וישב שלמה על כסא ה' למלך". ועדיין איני יודע אם להכרית זרעו של עמלק תחלה, ואם לבנות בית הבחירה. כשהוא אומר (דברים יב, י) "והניח לכם מכל אויביכם וגו'", (שם פסוק יא) "והיה המקום אשר יבחר ה' וגו'", הוי אומר* להכרית זרעו של עמלק תחלה. וכן בדוד הוא אומר (ש"ב ז, א) "ויהי כי ישב המלך בביתו וה' הניח לו מסביב", וכתיב (שם פסוק ב) "ויאמר המלך אל נתן הנביא ראה נא אנכי יושב בבית ארזים וגו'".

הרי זכרם הברייתא כסדר שאמרנו. וזה, כי צריכים ישראל קודם השלמת עצמם, וזהו על ידי מלך שיהיה להם. וכאשר הם שלימים בעצמם, אז יש להם כח לדחות האויב אשר מתנגד להם, ולהיות להם שלום מן האויב. אבל כל עוד* אשר אינם שלמים בעצמם, איך אפשר לדחות המתנגד האויב, שהוא בפרט זרע עשו כאשר ידוע. ולכך צוה אחר שיהיה להם מלך, שיכריתו זרעו של עמלק, שהוא האויב המתנגד להם. ואחר שיכריתו המתנגד להם, אפשר שתהיה השכינה בבית המקדש שורה עמהם, ולהיות כסא מלכותו בארץ, כי זרע עשו הוא בטול כסא השכינה, כמו שבארנו. וגם זה נתבאר במקום אחר. ולפיכך כאשר יכריתו זרעו של עמלק, ואז יהיה שלום בין ישראל לאביהם שבשמים ותהיה השכינה בבית המקדש.

לכך אמר (פסחים ה.) כי בזכות שלשה "ראשון" יזכו אל אלו שלשה דברים. כי כל אלו שלשה דברים הם ראש וראשון לכל שאר מעלות; הן מלכות המשיח, כאשר אמרנו למעלה מן ענין מלכותו, שהוא על הכל. וכן להכרית זרעו של עשו, הכח הגדול שיש אל מלכותו, כמו שבארנו דבר זה במקום אחר ענין כח מלכות עשו. וכן בנין בית המקדש, שהוא מעלה עליונה על כל*. ולכך אמר בזכות שלשה "ראשון", כי מה שכתוב "ראשון" באלו שלש מצות מורה על שיש להם מצוה במדריגה שהוא עליון ראש וראשון. ולפיכך בזכות (שמות יב, טו) "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם", זוכים להכרית זרעו

של עשו שנקרא "ראשון". וזה כי "ראשון" זה מיוחד להשבתת שאור, והוא עשו, אשר נקרא שאור וחמץ, כי שר שלו הוא סמאל, שהוא יצר הרע, מסמא עיני הבריות, כמו שידוע בענין זה במקום אחר. והוא הפך ישראל, שהם מצה נקיה. ועוד, כי כל ענין עשו כמו שאור מבאיש, ואילו ישראל* הוא כמו מצה נקיה מבלי שום פסולת. ואמרו במדרש (ב"ר סג, ח) "ויצא הראשון אדמוני" (בראשית כה, כה), למה יצא עשו תחלה, כדי שיצא הוא ותצא סריותו עמו. אמר רבי אבהו כהדין פרביטא שהוא משטף את בית המרחץ, ואחר כך מרחיץ בנו של מלך. כך למה יצא עשו תחלה, כדי שיצא הוא וסריותו.

הרי כי עשו הוא שאור מבאיש. וראשון של פסח מעלת יום זה לבטל השאור. והיה דבר זה סבה שיקח יעקב הברכות ביום ראשון של פסח, ולהתגבר על כח עשו, כמו שמפורש במדרש (פדר"א פל"ב) כי יעקב נטל הברכות ביום ראשון של פסח. ולפיכך בזכות "אך ביום הראשון תשביתו" יזכו לבטל כח עשו, שהוא נקרא "ראשון" על שם הכח הגדול שלו, הוא כח גדול של טומאה. אך ישראל כחם גדול בכח טהרה, כמו שמורה זה שהם המצה, שהוא סולת נקיה, ובזה יתגברו על "ראשון" של עשו, שהוא "ראשון" לטומאה. ועוד כי בודאי ראוי שיהיה מלכות רביעית נקרא שאור וחמץ מפני שהיא נקראת "מלכות* הרשעה", ודבר זה לא מצאנו בשאר מלכיות שנקראו "הרשעה", כי אם מלכות אדום. ולכך מלכות זה הוא שאור וחמץ.

פרק לא

ונראה כי דבר זה גם כן נרמז בתודה מה שהיה בקרבן תודה שלשה מינים של מצה, ומין אחד של חמץ כמו השלשה מינים של מצה. כי כבר התבאר למעלה כי קרבן תודה שהוא מודה אל השם יתברך כאשר עשה אליו נס, כי הכל שלו. ומודה* כי כל העולם, שהם ישראל וגם ארבע מלכיות, הם אל הקב"ה, עד שהכל אליו יתברך. ודבר זה הוא הכל, כי ישראל וגם ארבע מלכיות הם הכל. והיה מביא קרבן תודה על שלשה מיני מצה ומין אחד של חמץ, כי קרבן התודה* שהיה קרב אל השם יתברך לגמרי, זהו כנגד ישראל שהם קרובים אל השם יתברך לגמרי. ושלשה מיני מצה* ומין אחד חמץ, כנגד ארבע מלכיות, שהכל להקב"ה. כי אלו שלש מלכויות, דהיינו מלכות בבל מלכות מדי מלכות יון, נקראים "מצה", כי הם מגדלות* צדיקים, שהם "מצה".

וכמו שאמרו במדרש (ויק"ר יג, ה) "את הגמל" (ויקרא יא, ד) זו בבל, "כי מעלה גרה היא" (שם), שמגדלת את דניאל, שנאמר (דניאל ב, מט) "ודניאל בתרע מלכא". "ואת השפן" (ויקרא יא, ה) זו מדי, "כי מעלה גרה הוא" (שם), שמגדלת את מרדכי, שנאמר

(אסתר ב, יט) "ומרדכי יושב בשער המלך". "ואת הארנבת" (ויקרא יא, ו), זו יון, "כי מעלה גרה היא" (שם), שמגדלת הצדיקים. אלכסנדרוס כד הוי חמי שמעון הצדיק, הוה קאים על רגליו. אמרו ליה מינאי, מן קדם יהודאי את קאים. אמר להם, בשעה שאני יוצא למלחמה, דמותו אני רואה ונוצח. "ואת החזיר" (ויקרא יא, ז), זו אדום, "והוא גרה לא יגר" (שם), שאינה מגדלת הצדיקים, ולא דיה שאינה מגדלת, אלא שהורגת אותם, הדה הוא דכתיב (ישעיה מז, ו) "קצפתי על עמי חללתי נחלתי", זה רבי עקיבא וחביריו, עד כאן.

ורצה לומר כי הכתוב זכר ד' בהמות טמאות נגד ד' מלכיות. ובשלש הראשונות זכר כי "מעלה גרה", שהוא סימן טהרה (ויקרא יא, ג), שמגדלת הצדיקים שהם טהורים. אבל מלכות רביעית שמגדלת רשעים, נאמר (שם פסוק ז) "והוא גרה לא יגר", שאין לו טהרה. ובארנו זה במקום אחר. ולכך החמץ נגד כל שלשה מיני מצה, כי מלכות רביעית, שהוא חמץ, שקול כנגד ג' מלכיות. וכמו שאמרו במדרש (ויק"ר יג, ה) "באתר דנה חזה בחזוי ליליא וארו חיוה רביעאה דחילה ואמתני ותקיפא יתירה" (דניאל ז, ז), זו אדום. דניאל ראה שלשתן בלילה אחד, ולזו בלילה אחד. למה, רבי יוחנן אמר, ששקולה כנגד שלשתן. הרי לך כי מלכות רביעית שקול כמו שלשתן. ואלו ד' מינים אינם עולים למזבח, רק הם לכהנים, כי אין מדרגת המלכיות כמו מדרגת ישראל, שהם לגמרי אל השם יתברך.

ומזה יש לך להבין אריכת גלותנו, ואשר ארכא נתן למלכות רביעית, הוא מלכות אדום, כמו שאמרו במדרש "ויחלום והנה סולם מוצב ארצה" (בראשית כח, יב), אמר רבי שמואל בר נחמן, אלו שרי אומות העולם. דאמר רבי שמואל בר נחמן, מלמד שהראה הקב"ה ליעקב אבינו שרה של בבל עולה ע' עקלים, ושל מדי נ"ב, ושל יון ק"פ, ושל אדום עולה ולא ראה אותו יורד. באותה שעה נתיירא יעקב אבינו, אמר, אפשר שאין לזה ירידה. אמר לו הקב"ה, (ירמיה ל, י) "ואתה אל תירא עבדי יעקב", אפילו הוא עולה ויושב אצלי משם אני מורידו, הדה הוא דכתיב (עובדיה א, ד) "אם תגביה כנשר ואם בין כוכבים שים קנך וגו'". וכל זה יש להבין מן הדברים אשר התבארו, כי החמץ בתודה הוא משער החמשים, אשר לא נגלה לשום אדם בעולם (ר"ה כא:) , ולפיכך יעקב לא ראה ירידת המלכות הרביעית, כי כחה נמצא מן השער החמשים. והכל דברים גדולים ועמוקים בכח מלכות רביעית. ולפיכך אל יתמה האדם על אריכת גלותנו במלכות הזה*, באשר כחו כח עליון משער החמשים.

פרק לב

אך אי אפשר לומר שיהיה זה לנצח, כמו שהתבאר כי המלכות הרביעית נמשלה כברזל, שהברזל כחו מחתך והוא הפך השלום, ואי אפשר שלא יהיה השלום באחרונה, כמו שביארנו בפרשה הזאת. ועוד, כי לפי אשר אמרנו כי כח עשו הוא כח שאור, שהוא יצר הרע, אי אפשר שלא יהיה בטול לזה.

כמו שאמר איוב (כח, א-ג) "כי יש לכסף מוצא ומקום לזהב יזוקו, ברזל מעפר יוקח ואבן יצוק נחושה, קץ שם לחשך וגו'". זכר ארבעה מיני מתכות שהם; זהב, וכסף, נחושת, וברזל, אשר נמשלים אליהם* ד' מלכיות, כמו שראה דניאל את ארבע מלכיות; מלכות בבל המשיל אל הזהב, מלכות מדי לכסף, מלכות יון לנחושת, מלכות רביעית לברזל. והכתוב הזה נסמך אל מה שזכר לפניו (איוב פרק כז), כי כל הדברים אף כי יש הצלחה לאדם רשע אינו דבר נחשב. כמו שאמר לפני זה (איוב כז, יג) "זה חלק אדם רשע עם אל ונחלת עריצים וגו'", עד (שם פסוק כג) "ישפוק עלימו כפימו וגו'". ואחר כך מתחיל איוב לספר אף אם רואה מושלן של ארבע מלכיות, אשר הם נמשלים בארבעה מיני מתכות, כמו כן הוא דבר בטל* ונפסד בסוף. ואל ישאל אדם למה לא נזכרו כסדר שהיו, כי סדר זה ידוע למבינים. ואמר כי חשיבותם אינו דבר נצחי, "כי יש לכסף מוצא", רצה לומר כי יש לכסף התחלה, כי מתחלה לא היה לו אותו חשיבות, וקבל החשיבות. כי כאשר מתיכין העפר ונעשה כסף, אין זה בריאה נחשב כלל, רק כי יש לו מוצא. וכן כל מיני מתכות, שאל כל אחד יש לו מוצא שממנו בא, כי לכך קורין אותו "מתכת", שנתך ונזדכך העפר עד שנעשה הן כסף, הן זהב, הן ברזל, הן נחושת. וכמו שאמר (איוב כח, א) "כי יש לכסף מוצא ומקום לזהב יזוקו", רצה לומר שהוא מתיך הדבר שממנו הזהב, עד שנעשה זהב. והזהב בפרט נחשב כמו עפר לענין כסוי הדם (חולין פח:), שנאמר (איוב כח, ו) "ועפרות זהב לו". וכן ה"ברזל מעפר יוקח" (איוב כח, ב), וכן הנחושת. הרי כל אלו הארבעה דברים אין ההויה שלהם בריאה חדשה. וכך ענין המלכיות*, שקודם היו עם אחד, רק שקבלו המלכיות והחשיבות. כמו מי שמתיך העפר ונעשה ברזל, וכן הכסף וכן הזהב, ודבר זה אינו נחשב בריאה חדשה*, רק שנעשה דבר חשוב יותר. כך הם המלכיות, מתחילה* היו עם אחד, וקבלו החשיבות.

וכשם שקבלו הגדולה* והחשיבות, כך יפסד מהם. אבל 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, ואיך אפשר שיהיה דבר זה בטל מהם, כי לא היו ישראל בלא אותה המעלה. אבל השפלות והגלות הוא דבר מקרה להם, כי נולדו בחשיבות.

וזה שאחר שזכר איוב הצלחת מלכות האומות* שאינו דבר, אמר (איוב כח, ג) "קץ שם לחושך", כלומר כמו שאלו ארבע מלכיות אל החשיבות אשר קבלו יש בטול, כי הוא דבר מקרה בלבד, לכך יש בטול אל חשיבות שלהם, וכך יש בטול אל גלות ישראל וחושך שלהם, כי הגלות הוא גם כן דבר מקרה להם; שכשם שהחשיבות הוא דבר מקרה לאומות, מפני שקודם היו שפלים, והוגבהו*. וכך* אצל ישראל, שנולדו בחשיבות, ועיקר עצמם החשיבות*, ובא להם הגלות, שהוא חושך, במקרה, אי אפשר* שיהיה דבר זה תמידי*.

ואמר כי* "ולכל תכלית הוא חוקר" (איוב כח, ג), רצה לומר כי השם יתברך חוקר לכל דבר שיש לו* תכלית וסוף, כמו כל הדברים אשר אמרנו שיש* להם קץ וסוף, ומביא* להם קץ וסוף שלהם, והם בטלים. ועוד* רצה לומר מה שאמר "קץ שם לחושך" (שם), כי הגלות לישראל* מצד היצר הרע, אשר יצר הרע אינו בריאה בעצם*, והוא רע בעצמו, כמו שהתבאר למעלה. רק מצד שהוא צורך* העולם, אבל אין לו בריאה בעצמו, ודבר שאין לו* בריאה בעצמו, רק מפני דבר אחר הוא, כמו מקרה* שנמשך אחר דבר שהוא בעצם. לכך יש לו בטול*, כמו כל דבר שאינו בעצם. אמרו במדרש (ב"ר פט, א), "קץ שם לחושך", זמן נתן לעולם כמה שנים יעשה באפילה. ומאי טעם "קץ שם לחושך" (איוב כח, ג), שכל זמן שיצר הרע בעולם, אופל וצלמות בעולם, דכתיב (שם) "אבן אופל וצלמות". נעקר יצר הרע מן העולם, אין אופל וצלמות בעולם. ולפיכך* בזכות (שמות יב, טו) "אך ביום הראשון [תשביתו]" יש לישראל כח להכרית זרע* עשו, הוא כח שאור, הוא יצר הרע, אשר דבר זה כמו שהתבאר, אי אפשר שלא יהיה בטול אליו. וכל אלו הדברים הם עמוקים מאד מאד, ואין כאן מקום להאריך עוד.

ואמר (פסחים ה.) ובזכות יום ראשון של סוכות, יזכו לבנין בית הבחירה, שהוא סוכתו של הקב"ה, שיש לו להקב"ה בישראל סוכה. וכאשר ישראל מקיימים מצות סוכה לישב בסוכה, גם כן הקב"ה משרה שכינתו במקדש, שנקרא סוכה. והרי כי עיקר מצות סוכה הוא כמו שנאמר (ויקרא כג, מג) "כי בסכות הושבתי את בני ישראל", וסוכות אלו היו ענני כבוד (סוכה יא:), שהשם יתברך היה שכינתו בסוכה זאת, כי בענן כבודו היה הולך עמהם. לפיכך בשביל ראשון של סוכות יזכו ישראל לבנות להם בית המקדש, שהוא

ראשון. ומפני זה היה המקדש נבנה בסוכות, כי היו מחנכין אותו שבעת ימים קודם סוכות, כדכתיב בקרא.

ואמר ובזכות* "ולקחתם לכם ביום הראשון" (ויקרא כג, מ) יזכו למשיח שנקרא "ראשון"* (פסחים ה.). וזה* כי ענין הלולב כי השם יתברך יעשה את ישראל אגוד* אחד, כמו שהוא הלולב עם מינים* שלו הוא אגוד אחד. וכמו שאמרו במדרש (ויק"ר ל, יב) "פרי עץ הדר" (ויקרא כג, מ), אלו ישראל; מה אתרוג זה יש בו טעם ויש בו ריח, כך ישראל יש בהם בני אדם שיש בהם תורה, ויש בהם מעשים טובים. "כפות תמרים" (שם), אלו ישראל; מה התמרה הזו יש בה טעם ואין בה ריח, כך הם ישראל, יש בהם שיש בהם תורה, ואין בהם מעשים טובים. "וענף עץ עבות" (שם), אלו ישראל; מה הדס יש בו ריח ואין בו טעם, כך ישראל יש בהם בני אדם שיש בהם מעשים טובים, ואין בהם תורה. "וערבי נחל" (שם), אלו ישראל; מה ערבה אין בה טעם ואין בה ריח, כך ישראל יש בהם בני אדם שאין בהם לא תורה, ולא מעשים טובים*. ומה הקב"ה עושה להם, לאבדם אי אפשר, אלא אמר הקב"ה יוקשרו כלם אגודה אחת והן מכפרין אלו על אלו. ואם עשיתם כן, אותה שעה אני מתעלה, הדה הוא דכתיב (עמוס ט, ו) "הבונה בשמים מעלותיו", עד כאן.

וענין זה שהשם יתברך מתעלה כאשר ישראל הם באגודה אחת בארנו למעלה אצל חזה ושוק, כי הפיזור והפירוד לישראל דבר זה ירידה להם. וכאשר מתאספים יחד, דבר זה עליה להם, כאשר יתאחדו ויתקבצו להיות כלל אחד, שהכלל הוא יותר מרומם מן הפרט. ולפיכך קבוצם אל כלל יותר הם מתרוממים, ופיזור שלהם הוא ירידה. וכאשר ישראל באגודה אחת*, שדבר זה התעלות להם, אז השם יתברך, אשר הוא מלכם, גם כן מתרומם עליהם. ודבר זה נרמז בלולב, כי האגודה מתרומם למעלה הוא הלולב שעולה למעלה. ולכך בזכות "ולקחתם לכם ביום הראשון" יזכו למשיח, כי דבר זה יהיה על ידי מלך המשיח, שיהיו ישראל נעשים לאגודה אחת על ידי מלך* אחד, שיהיה להם במהרה בימינו אמן, כן יהי רצון.