מחשבת ישראל · אחרונים · מהר״ל מפראג

פירושים והערות מהרב יהושע הרטמן על דרשת שבת הגדול

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

פירושים והערות מהרב יהושע הרטמן על דרשת שבת הגדול

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/פירושים-והערות-מהרב-יהושע-הרטמן-על-דרשת-שבת-הגדול/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611151759 של הספרייה.

תוכן העניינים

פרק א 5
פרק ב 14
פרק ג 33
פרק ד 56
פרק ה 69
פרק ו 118
פרק ז 140
פרק ח 151
פרק ט 177
פרק י 214
פרק יא 258
פרק יב 274
פרק יג 313
פרק יד 339
פרק טו 365
פרק טז 383
פרק יז 401
פרק יח 429
פרק יט 452
פרק כ 483
פרק כא 493
פרק כב 537
פרק כג 582
פרק כד 606
פרק כה 621
פרק כו 629
פרק כז 644
פרק כח 669
פרק כט 686
פרק ל 702
פרק לא 729

פרק לב 735

פרק א

(1) בדפוסים המאוחרים הפסוק "כל פעל ה' למענהו" חולק מקום לעצמו ככותרת, ולאחריו הדרשה מתחילה בתיבה "במדרש". אמנם בדפוס ראשון אין הפסוק "כל פעל ה' למענהו" חולק מקום לעצמו ככותרת, אלא הוא התחלת הדרשה, וכך הוא לפנינו. והמדרש יסיים במלים [להלן לאחר ציון 6] "הוי 'כל פעל ה' למענהו'". ולהלן [לאחר ציון 409] התייחס למדרש זה שהביא כאן, וכתב: "במדרש שנזכר שאמר כי כל פעולה ומעשה הקב"ה הוא למענו". ומתחיל במדרש זה, משום שהולך לבאר שהאדם נברא להיות עבד ה', ועבדות זו היא תוצאה מיצ"מ.

(2) "ולעשות בהם רצונו" יתבאר בהמשך המדרש שעם כמה מהנבראים מקיימים מצות ה'.

(3) המשך הפסוק הוא "והארץ הדום רגלי", הרי שאף הארץ נבראה לכבודו.

(4) יש להעיר, שבפסוק זה נזכרו רק השמים, ולא הארץ, ואיך המדרש מוכיח מפסוק זה שאף הארץ נבראה לכבוד ה'. ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנז.] כתב שאכן פסוק זה מציין רק את השמים, ולא את הארץ [ראה שם הערה 1406].

(5) "וכן ברא **הימים** ביום ג', כך צריך לומר" [לשון חדושי הרד"ל שם אות א], כי המים [לא הימים] כבר נזכרו ביום הראשון [בראשית א, ב "ורוח אלקים מרחפת על פני המים"]. ואמרו חכמים [חגיגה יב.] "עשרה דברים נבראו ביום ראשון, ואלו הן; שמים וארץ, תהו ובהו, אור וחושך, רוח ומים, מדת יום ומדת לילה... רוח ומים, דכתיב 'ורוח אלקים מרחפת על פני המים'". ובגבורות ה' פי"ד [יב.] כתב: "לא נאמר במים בריאה ויצירה בפרשת בראשית, וזה ראיה על מיעוט היצירה בהם". ושם פ"מ [קכד:] כתב: "הים בריאה מיוחדת בעולם, וכדכתיב [תהלים צה, ה] 'אשר לו הים והוא עשהו ויבשת ידיו יצרו', הרי נחשב כמו היבשה, והוא יסוד אחד מן היסודות, שהוא יסוד המים".

(6) ובהמשך הפרק שם [תהלים קמח, יא-יב] נאמר "מלכי ארץ וכל לאומים שרים וכל שופטי ארץ, בחורים וגם בתולות זקנים עם נערים". ולהלן [לאחר ציון 39] כתב: "כי איך יקפיד [האדם] על כבודו, והרי השם יתברך בראו לכבודו, ולדבר זה נברא".

(7) הרי אין לדשאים כח הדיבור, וכיצד ישירו ויקלסו. ולכאורה שאלה זו היא על המקרא עצמו [ולא על המדרש], שנאמר [דהי"א טז, לג] "אז ירננו עצי היער מלפני ה'" [כפי שהמדרש עצמו הביא פסוק זה]. וכן [תהלים קמח, פסוקים ז, ט] "הללו את ה' מן הארץ וגו' עץ פרי וכל ארזים", וכיו"ב הרבה פסוקים. ויש לומר, שעל המקראות האלו ניתן לומר שהם נאמרו דרך משל ומליצה, ולא כפשוטו. אך המדרש מבאר את הדבר

כפשוטו, שהרי המדרש פתח ואמר "כל מה שברא הקב"ה בששת ימי בראשית, לא ברא אלא לכבודו", ולכך בהכרח שהדשאין מקלסין את הקב"ה כפשוטו, דרק משום כך הם נחשבים שנבראו לכבודו יתברך. ולהלן [לאחר ציון 19] יישב שאלות אלו.

(8) "אם היה חס ושלום דבר שעומד לעצמו, ולא היה נברא לקלס להקב"ה, היה נראה כאילו היה דבר חס ושלום זולת השם יתברך" [לשונו להלן (לאחר ציון 14)]. ובדר"ח פ"א מ"ב [קצ:] כתב: "העולם לא נברא אלא בשביל הקב"ה, שנאמר [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו', כי אין ראוי לשום דבר שיהיה לו מציאות כי אם אשר הוא אל השם יתברך, עד שהכל צורך גבוה. ודבר זה בארו חכמים ז"ל [יומא לח.] באמרם; כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. ונאמר [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו'. כי אם נמצא לעצמו, הרי יש חס ושלום דבר זולת השם. ובמה שהוא לכבוד השם יתברך לעבדו, הרי בזה הוא למענהו". ואם תאמר, מהו ה"חס ושלום" לומר "שיש דבר זולת השם יתברך". דע, שבגבורות ה' ר"פ סט [שדמ.] ביאר ענין הקרבנות, ומתוך כך נקודה זו התבהרה היטב, וכלשונו: "כאשר אתה רוצה לעמוד על עיקר הקרבן, אין ענין הקרבן רק דבר זה; כי כאשר העלול נמצא מן העלה יתברך, כן שב אל עלתו. רצה לומר, כי הנמצאים אין להם קיום בלא העלה, והם תלוים בו, וזהו השבת העלול אל העלה. ולפיכך הקרבת הקרבן אליו יתברך, לפי שהוא יתברך עלת הכל, ואליו ישוב הכל. ונקרא הקרבן 'אשה לחמי' [ראה ויקרא ג, יא], אף כי חלילה לו מאלו הדברים, רק כי האדם אם לא יאכל, ושב אליו האוכל, היה חסר, והלחם השלמתו עד שאינו חסר דבר. וכן בזה שכל הנמצאים שבים אליו, רצה לומר שהכל אפס זולתו, כי במדריגת רוממתו הנה הוא יתברך הכל, ואינו חסר דבר. ואל יעלה על הדעת שהנמצאים הם דבר זולתו, **שאם היו נחשבים דבר זולתו, אם כן הוא יתברך חס ושלום יחסר דבר**, שהנמצאים זולתו. אבל אין הדבר כך, כי כל הנמצאים שבים אליו באמתת מציאותו, וכל הנמצאים אפס זולתו. ולפיכך נצטוה העלול בהקרבת הקרבן, כי כאשר מביא אליו קרבן מממון שלו, והממון קנינו והוא שייך אל האדם, ונחשב כאשר מביא אליו קרבן מממון שלו השבת העלול אל העלה. ומפני שבמה שהנמצאים שבים אליו הנה הוא יתברך בלתי חסר דבר, ולפיכך נקרא הקרבת הקרבן 'לחם אשה', כי הלחם גם כן גורם שאין הנמצא חסר". ולהלן בפרק שם [שנב.] כתב: "זהו שלימותו יתברך, שאין מציאות זולתו" [ראה להלן הערה 1771]. וכן בנתיב העבודה פ"א [א, עז:] כתב: "וזה [הקרבן] מורה גם כן כי הוא יתברך גם כן שלם בתכלית השלימות, ומסולק מכל חסרון. כי **כאשר יש חס ושלום זולתו, הרי חסר**

אותו שהוא זולתו, אם כן הוא חסר חס ושלום. וכאשר אנו עובדין לפניו, הרי הכל שלו, וכאשר הכל שלו אין כאן חסרון, כי הוא הכל, ואינו חסר. ולכך נאמר בקרבנות [במדבר כח, ב] 'את קרבני לחמי לאשי ריח ניחוחי', כי האדם כאשר אין לו לחם הוא חסר, והלחם הוא השלמתו עד שאינו בחסרון. לכך הקרבנות נקראים 'קרבני לחמי לאשי', על שם שהקרבן מורה על השלמתו, שאינו חסר". לאמר, שאם לנמצאים היתה מציאות נפרדת לעצמם [שאינה מתבטלת להקב"ה], יחוייב מכך שישנה מציאות חוץ למציאותו יתברך, ומציאות חיצונית זו תהיה חסרה להקב"ה, וחס ושלום שיהיה הקב"ה חסר דבר. וראה דר"ח פ"א מ"ב הערה 453, נר מצוה ח"א הערה 39, ולהלן ציונים 15, 423, 430, 1784, 2065.

(9) מעין מה שאומרים בתפילת שחרית [נוסח ספרד] "ואין לנו עוד אלהים זולתך". ומה שנאיד מלפרש כן, כי רצף הפסוק מורה כך, שנאמר "וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד", לאמר שכל היקום מלא מה', ואין מקום לשום מציאות אחרת, ולא שאין אלהים זולתו. וכן נאמר [ישעיה מה, ו] "למען ידעו ממזרח שמש וממערבה כי אפס בלעדי אני ה' ואין עוד". וכן נאמר [ירמיה כג, כד] "הלא את השמים ואת הארץ אני מלא". ואמרו חכמים [דב"ר ב, כז] "רחב שמתהו בשמים ובארץ, שנאמר [יהושע ב, יא] 'כי ה' אלקיכם הוא אלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת'. משה שמו אף בחללו של עולם, שנאמר 'כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד', מהו 'אין עוד', אפילו בחללו של עולם". והשל"ה מבאר שאין לפרש שאין עוד אלוה זולתו, כי זה כבר נאמר בפסוק [דברים ו, ד] "ה' אלקינו ה' אחד" [יובא בהערה הבאה].

(10) דע, שמצינו בביאור "אין עוד" שלשה הדגשים שונים; (א) כאן מבאר שאין לשום נמצא חשיבות עצמית ומטרה עצמית, אלא כל הנמצאים נבראו למען כבודו יתברך, וכמו שהכסא נמצא רק בשביל בעל הכסא [כמו שמבאר והולך]. (ב) בדר"ח פ"ו מ"ח [רנח.] ביאר שהואיל והקב"ה מחיה את כולם, לכך הקב"ה הוא אחד, וכלשונו: "כי הוא יתברך אחד בלבד ואין זולתו, ולפיכך המציאות והחיים שיש לאדם ולכל הנמצאים, מפני שהוא יתברך אלקים חיים, נותן חיים לדבקים בו, ואין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך, ובזה השם יתברך אחד ואין זולתו". וכן כתב השל"ה בכמה מקומות. וכגון, בתולדות אדם, בית הבחירה [ד] כתב: "האמונה האמיתית המוחלטת היא, כי בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד. ואין פירוש הפסוק 'אין עוד' שאין עוד אלהים אחר, רק הוא יתברך, כי זה כבר ידענו 'ה' אלקינו ה' אחד' [דברים

ו, ד]. אלא הפירוש הוא שאין עוד בעולם שום ענין רק אלקותו, רצוני לומר שאין דבר בעולם, יהיה מה שיהיה, שיהיה לו איזה חיות וכח ותנועה. וגם הדומם, שלא ישתלשל ממנו יתברך. כענין [נחמיה ט, ו] 'ואתה מחיה את כולם', הוא יתברך היוה את כולם, ומחיה הוא יתברך אותם... ומי שאינו מאמין כן, ומפריד ונותן לאיזה דבר כח לעצמו, חס ושלום עושה שתי רשויות". וכן כתב בעשרה מאמרות המאמר הראשון [ה]: "פירוש הפסוק 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד', אין הפירוש כי אין אלוה זולתו, כי זהו פשיטא, וכבר גילה זה בפסוק [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'. אלא רוצה לומר שאין עוד מציאות בעולם זולת מציאותו יתברך, כי בהסתרו יאבד הכל". וכן כתב במסכת שבועות, פרק תורה אור [מט], ופרק תורה אור מספר תו"כ [ד]. (ג) דעת הנפש החיים היא שאליבא דאמת כל הנבראים בטלים ואינם קיימים, ורק מציאותו יתברך היא קיימת, וכלשונו [שער השלישי ר"פ ג]: "הוא ענין הכתוב [ירמיה כג, כד] 'הלא את השמים ואת הארץ אני מלא'. ויותר מפרש במשנה תורה [דברים ד, לט] 'וידעת היום וגו', כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. וכן [שם פסוק לה] 'אתה הראית לדעת כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו'. והוא ממש כמשמעו, שאין עוד מלבדו יתברך כלל, בשום בחינה ונקודה פרטית שבכל העולמות, עליונים ותחתונים והבריות כלם, רק עצמות אחדותו הפשוט יתברך שמו לבד". ושם פ"ו כתב: "ענין יחוד... בתיבת 'אחד' [דברים ו, ד], ענינו לכוין שאדון יחיד ב"ה הוא אחד בכל העולמות, והבריות כולם אחדות פשוט כמשמעו, וכולם נחשבים לאין, ואין עוד מלבדו יתברך לגמרי". ושם פי"א [בהגהה בסוף הפרק] כתב: "אחר שיחדנוהו בפסוק 'שמע' שהוא רק אחד אחדות פשוט, ואין עוד מלבדו כלל, וכל העולמות הם כאילו אינם במציאות כלל". וכן כתב התניא [שער היחוד והאמונה פ"ג]: "כל נברא ויש הוא באמת נחשב לאין ואפס ממש לגבי כל הפועל ורוח פיו שבנפעל המהוה אותו תמיד, ומוציאו מאין ממש ליש. ומה שכל נברא ונפעל נראה לנו ליש וממשות, זהו מחמת שאין אנו משיגים ורואים בעיני בשר את כח ה' ורוח פיו שבנברא. אבל אילו ניתנה רשות לעין לראות ולהשיג את החיות ורוחניות שבכל נברא השופע בו ממוצא פי ה' ורוח פיו, לא היה גשמיות הנברא וחומרו וממשו נראה כלל לעינינו, כי הוא בטל במציאות ממש לגבי החיות והרוחניות שבו, מאחר שמבלעדי הרוחניות היה אין ואפס ממש, כמו קודם ששת ימי בראשית ממש. והרוחניות השופע עליו ממוצא פי ה' ורוח פיו הוא לבדו המוציאו תמיד מאפס ואין ליש, ומהוה אותו, א"כ אפס בלעדו באמת... כל הברואים אין נופל עליהם שם 'יש' כלל אלא לעיני בשר

שלנו, שאין אנו רואים ומשיגים כלל את המקור, שהוא רוח ה' המהוה אותם. ולכן נראה לעינינו גשמיות הנבראים וחומרם וממשם שהם יש גמור". וכן האדמו"ר מקוצק [אהל תורה עמוד 10] כתב: "'אין עוד'... שאין בכל מציאות העולם שום מציאות בלתי מציאותו יתברך לבדו. וכל מה שהאדם רואה בעיניו הגשמיים אינו מציאות כלל, רק מה שרואה בעיניו השכליים".

(11) כמו שאמרו בברייתא האחרונה באבות [אבות פ"ו מי"א] "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא בראו אלא לכבודו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'". ולהלן [לאחר ציון 409] כתב: "במדרש הנזכר שאמר כי כל פעולה ומעשה הקב"ה הוא למענו, וכן הוא בברייתא דשנו 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא בראו אלא לכבודו'". ולהלן בדרשה [לאחר ציון 429] כתב: "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... 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". ובבאר הגולה באר החמישי [קכו:] כתב: "פעולתו [של הקב"ה] את העולם היה לתכלית מכוון. כי הפועל אשר יפעל ללא תכלית מכוון, אין ראוי שיקרא 'פועל', כיון שהוא פועל ללא תכלית. והתכלית אשר כיון השם יתברך בבריאת עולם הוא כמו שאמר הכתוב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו'. וכמו שאמרו חכמים על זה; כל אשר ברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. נמצא כי התכלית בבריאת עולמו, לכבודו". וראה להלן הערות 14, 438.

(12) יש בזה הטעמה נפלאה; בספר יהושע נאמר [יהושע ב, יא] שרחב אמרה "כי ה' אלקיכם הוא אלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת", ולא אמרה "אין עוד" [כמצויין במדרש (דב"ר ב, כז) שהובא למעלה הערה 9]. מהו פשרה של השמטה זו. ושמעתי מבני הרה"ג רבי יחזקאל שליט"א שאמר משמו של מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל לבאר,

שרק לישראל יש את האפשרות לומר "אין עוד", כי נתבאר כאן ש"אין עוד" פירושו שאין עוד מציאות זולתו יתברך. והנה רק ישראל הם אומה יחידה המבטלת עצמה אל אחדותו יתברך, וכמו שכתב בנצח ישראל פי"ג [שיח.]: "כי אין לישראל בעצמם שום מציאות ושום הויה רק בו יתברך. ולא תאמר אף אם הם חלק ה', מכל מקום הם בריאה לעצמם, אל תאמר כך, אבל הם לגמרי אל השם יתברך, עד כי בטל מציאות עצמם אל השם יתברך. ודבר זה נראה באומה הזאת, שעל יחוד שמו וקידוש שמו בעולמו ולקיים תורתו היו מבטלים עצמם ונותנים עצמם לכל מיני הפסד... שזהו ענין קדימת 'נעשה' ל'נשמע' שאמרו ישראל [שמות כד, ז], כי אין ישראל נמשכים לרצונם כלל, רק לרצון העלה ברוך הוא, והם ונפשם אל השם יתברך, ולא שייך בזה להקדים 'נשמע' ל'נעשה' כאילו היה תלוים בדעתם וברצונם, אבל אינם תולים בדעתם וברצונם כלל". אך בני אומות העולם אינם מבטלים את עצמם אל אחדותו יתברך, לכך האפשרות לומר "אין עוד" נעולה בפניהם. וכן כתב להדיא בנר מצוה [י:], וז"ל: "ישראל, אשר האומה הזאת נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. ואלו ארבע מלכיות שנחלו המלכות מן ישראל הם מבטלים כבודו יתברך בעולם הזה התחתון. כי אף ימצא בהם דבר מה שנותנים כבוד לשמו יתברך... הלא לא מעוקצם ולא מדובשם השם יתברך חפץ, כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד" [ראה להלן הערות 18, 278, 428]. ולהלן בדרשה [לאחר ציון 666] כתב: "ישראל הם שפלים וירודים בעצמם... והשם יתברך מגביה ישראל". והבית הלוי [כרך ב, דרוש יז] ביאר לפי זה מדוע ישראל מצווים על קידוש ה' [ויקרא כב, לב], ובני נח אינם מצווים בקידוש ה' [רמב"ם הלכות מלכים פ"י ה"ב], יעו"ש [הובא בחלקו להלן הערה 19]. לכך רחב אינה יכולה לומר "אין עוד", ורק יכולה לומר "כי ה' אלקיכם הוא אלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת", ותו לא. והדברים נפלאים, וראויים למי שאמרם.

(13) המו"נ ח"א פ"ט ביאר שכאשר נאמר "כסא" ביחס להקב"ה "הוא דבר בלתי נפרד ממנו... שאינו דבר מחוץ לעצמותו". ולפי דבריו כאן הענין מחוור. ובדר"ח פ"א מ"ב [קצא:] כתב: "וזה שאמר [אבות פ"א מ"ב] 'ועל העבודה', כי מה שעובדין אל השם יתברך, בזה העולם הוא אל השם יתברך, ואינו העולם דבר לעצמו, שיאמר חס ושלום שיש מציאות זולת השם יתברך. כי אין אל העבד שום מציאות מצד עצמו, רק שהוא משמש לרבו. וכל אשר משמש לזולתו, אין עליו שם בפני עצמו. ולפיכך העבודה היא העמוד השני". וראה להלן הערה 16.

(14) צרף לכאן דבריו בנתיב התשובה ס"פ ג [נו:], שכתב: "אין ראוי שיהיה בעולם המחלל שם כבודו, כי כל אשר ברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו, ומי שמחלל השם אין ראוי אליו המציאות, שהרי כל הנמצאים הם לכבודו יתברך... המחלל שם שמים אין ראוי אליו המציאות". ובחו"א לב"ב עה: [ג, קטו.] כתב: "כל הנבראים הם כבודו... וכך אמרו ז"ל [חגיגה יא:] 'כל מי שלא חס על כבוד השם יתברך, טוב לו שלא נברא'. כי הוא יתברך ברא כל הנבראים לכבודו, שנאמר 'כל פעל ה' למענהו', ולכך ראוי למי שלא חס על כבוד השם יתברך שלא בא לעולם". וראה למעלה הערה 11, ולהלן הערה 437.

(15) כמבואר למעלה הערה 8.

(16) דוגמה לדבר; בליל היציאה ממצרים ישראל עשו שתי מצוות; מילה, וקרבן פסח [רש"י שמות יב, ו]. ובביאור שתי מצוות אלו, כתב בגו"א שמות פי"ב אות יב [קצ:] בזה"ל: "דם פסח ודם מילה. דוקא אלו שני דמים נתן הקב"ה לגאול את ישראל בהם, כי מתחלה היו ישראל עבדים לפרעה, ובשביל המילה היו עבדים להקב"ה. שהרי מפרשים טעם המילה מפני שהוא אות באדם שהוא רשום להיות עבד להקב"ה, שכל עבד צריך שיהיה לו חותם עבדות... ובמילה לחוד לא סגי, כי העבד צריך שיהא עובד, ואם אינו עובד אין כאן עבדות, לכך נתן להם הפסח שהיא עבודה, דבכל מקום נקרא 'עבודה' [ראה להלן הערה 188]... ובפסח לחוד לא סגי להיות עובדים להקב"ה, כי המילה היא שהאדם הוא נקרא עבד להקב"ה, ואילו פסח לא הוי רק עבודה אחת, ובשביל זה אינו ראוי לגאולה עולמית... אבל עבד עראי לא, שאין זה עבד גמור. אבל אותו שהוא רשום לעבדות, והוא עובד, זהו עבודה גמורה". הרי אין בידיה של עבודה אחת להחיל על בעליה שם "עבד גמור", אלא רק "עבד עראי" [ראה להלן הערה 574]. ונקודה זאת מבוארת היטב בפחד יצחק פסח [מאמר מד אות ב], שכתב: "חובת עשיית כל המעשים לשם שמים [אבות פ"ב מי"ב] באה היא מפני שבחיי האדם אין שטח כזה אשר יאמר עליו כי אין הוא נוגע לרצון השם, וכי כביכול לא איכפת ליה לרצון השם מה שנעשה בשטח זה... חובת עשיית כל המעשים לשם שמים יונקת היא משלילת השטח החלק בין תחום טומאה לתחום קדושה. מציאותו של שטח חלק כזה היתה מכרזת ואומרת, כי אם אמנם משועבד הוא הנברא לעבודת יוצרו, מ"מ אין זה אלא בגדר שיעבוד, אשר מחוץ למילוי דרישתו של שיעבוד זה הרי המשועבד נמצא הוא ברשות עצמו, וכי השטח החלק בין הטומאה והקדושה הוא המקום הראוי לעמידתו של הנברא ברשות עצמו. ולעומת זאת שלילת השטח הזה מכרזת היא ואומרת כי אין

הנברא משועבד לעבודת יוצרו, אלא שהוא עבד ליוצרו. וכיון שאין קנין לעבד בלא רבו [קידושין כג.], הרי הוא מופקע לגמרי מכל המציאות של רשות עצמו. שלילת השטח החלק בין תחום הטומאה לתחום הקדושה מחליפה היא את השיעבוד בעבדות, ומתוך כך היא סותרת את כל הציור של דברי הרשות כמו שנתבאר".

(17) לשונו להלן [לאחר ציון 124]: "האדם לא נברא אלא לעבוד הקב"ה". ולהלן [לאחר ציון 139] כתב: "כי מה שנברא האדם באחרונה בשביל שיהיה עובד השם יתברך, אל תכלית זה נברא". ולהלן [לאחר ציון 152] כתב: "כי האדם תחילת בריאתו נברא לעבוד בוראו", ושם הערה 153. ולהלן [לאחר ציון 1181] כתב: "כי האדם נברא לעבוד את השם יתברך, ויהיה נכנע תחתיו". ואמרו במשנה [קידושין פב.] "אני נבראתי לשמש את קוני". ובדר"ח פ"ב מי"ג [תשסא:] כתב: "האדם נברא לתכלית זה שיהיה האדם עובד בוראו. ולפיכך האדם מצד שהוא אדם צריך שיהיה נזהר בקריאת שמע ובתפלה, שעל ידי זה יקבל עליו מלכות שמים ועבודתו, כפי מה שנברא האדם עליו". ושם בהמשך [תתב.] כתב: "מצד האדם עצמו במה שהוא אדם, הוא ראוי לקבל עליו מלכות שמים, ולעבוד השם יתברך, כי בשביל זה נברא האדם. שהרי לא נברא האדם רק לעבוד את השם יתברך, כדכתיב [קהלת יב, יג] 'את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', ואמרו ז"ל [ברכות ו:] כל האדם נברא בשביל זה". וכן כתב בנתיב העבודה פ"ג [א, פה.], ויובא להלן הערה 158. ובנתיב אהבת השם פ"ב [ב, מח:] כתב "ובגמרא בפרק קמא דע"ז [יט.] 'במצותיו חפץ מאוד' [תהלים קיב, א], אמר רבי אליעזר, 'במצותיו', ולא בשכר מצותיו. כדתנן, הוא היה אומר אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס. כי אם הוא עובד על מנת לקבל פרס, אין זה עבודה בעצם אל האדון, רק לתכלית עצמו הוא עובד, לקבל שכר. ועבודה כזאת ראויה לעבד, שהוא עובד את רבו בשר ודם, מפני שלא נברא לאדון, ולפיכך העבד עובד את הרב לקבל פרס, ואין צריך שתהיה עבודה בעצם אליו, רק שעובד לתכלית עצמו. אבל האדם שנברא לעבוד ולשמש ליוצרו, ועל זה נברא, ראוי שתהיה אליו עבודה שהיא עבודה בעצם, לא שתהיה אליו עבודה לתכלית עצמו. והיינו שהוא עובד לו שלא לקבל פרס, שזה נקרא עבודה בעצם". ובתפארת ישראל פכ"ט [תמ.] כתב כן במיוחד ובמסוים על ישראל, וכלשונו: "עוררתי אותך עליו, כי תראה כי כל דברי חכמים מעידים זה על זה כי ישראל נבראים לעבוד את בוראם, ולכך הם מקדימים 'נעשה' ל'נשמע' [שמות כד, ז], שדבר שהוא עיקר אשר הם נבראים עליו, הוא קודם לדבר שאינו עיקר, הוא ההשכלה. שהעיקר הוא המעשה,

שחפץ השם יתברך במעשה, ועל זה נבראו". וראה להלן הערות 73, 125, 140, 153, 158, 328, 1182.

(18) פירוש - העבד שאוכל ושותה לקיים נפשו, נחשב שעושה כן בשביל אדונו, ולא בשביל עצמו, כי אין לו מעצמו כלום, וכל קיומו הוא בשביל אדונו. ובדר"ח פ"ג מ"ג [צו:] כתב: "דומה למלך בשר ודם, אשר מה שאוכלים עבדיו לא נקרא זה שהוא של עבדיו, דאינו ממון של עבדיו, רק נחשב ממון גבוה, והוא מפרנס עבדיו אשר עובדים אותו". והפחד יצחק פסח [מאמר מד אות ז] כתב: "מכיון שעל ידי הגאולה [של יצ"מ] נעשינו לעבדי השם, ועבדי השם מופקעים הם מעניני עצמם, ממילא כשיש להם בקשה אצל רבם, הרי גם מילוי בקשה זו מצרכי הרב הוא. ולעומת זאת אומות העולם, שלא... נכתרו באותו התואר של עבדי השם, הרי באמת המצוות שלהן אינן אלא בגדר שיעבוד... וממילא כשיש להן בקשה אצל יוצרם, הרי בקשה זו, לספק צרכי עצמן היא באה. וזו היא ההבדלה... בין תפלתם של ישראל לתפלתן של אומות העולם" [ראה הערה הבאה]. ודברים אלו נתבארו היטב בנר מצוה [י:], שכתב: "האומה הזאת [ישראל] נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. ואילו ארבע מלכיות שנחלו המלכות מן ישראל, הם מבטלים כבודו יתברך בעולם הזה התחתון. כי אף אם ימצא בהם דבר מה שנותנים כבוד לשמו יתברך... הלא לא מעוקצם ולא מדובשם השם יתברך חפץ, כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד" [ראה למעלה הערה 12, ולהלן הערה 178].

(19) והחילוק בין עבד שאוכל ושותה, למשועבד שאוכל ושותה נמצא בהבדל שבין יחס ישראל לה', ליחס האומות לה', וכפי שכתב הפחד יצחק [מאמר מד אות ז, והובא בהערה הקודמת]. וכן הבית הלוי [סוף כרך ב, דרשה יז] כתב: "הנה בני נח מחוייבים בשבע מצות, וישראל קבלו תרי"ג מצות. ומלבד זה ההבדל ביניהם, דגם בהני שבעה מצות של בני נח אינם דומים בהם לישראל, דאצל בן נח המצות שלהם הם בגדר חיוב עליהם, ולא דגופם קנוי להמצות, רק הם מחויבים לקיימם. אבל בישראל אמר הכתוב במתן תורה [שמות יט, ה] 'והייתם לי סגולה מכל העמים', ואיתא במכילתא [שם] על פסוק זה שתהיו קנוים לי ועוסקים בתורה. כוונת הפסוק שאמר להם שיהיה גופם

ועצמותם קנוי לעבודתו יתברך, ולקיום המצות והתורה. וזהו שאמר 'והייתם לי סגולה מכל העמים', דבזה יהיו הם שונים מכל העמים, שהם [ישראל] יהיו קנוים לו... וכמאמר הכתוב [ישעיה מד, כא] 'ישראל עבדי אתה' [ראה להלן הערה 201]... והנראה דבזה תלוי גם כן החילוק שמצינו בין ישראל לבן נח במצות קידוש השם. דבמסכת סנהדרין [עד:] מסקינן דבן נח אינו מצוה על קידוש השם [רמב"ם הלכות מלכים פ"י ה"ב, וראה למעלה הערה 12]. והוא משום דכיון דאצלו המצות הם רק בגדר חוב, אבל גופו בעצמו הוא דבר בפני עצמו, ואינו קנוי להמצוה, ומשום הכי אינם מחויבים למסור גופם עבור קיום המצוה. דוגמא לזה איתא בחושן משפט [סימן צז סט"ו] דבעל חוב שאין לו במה לשלם, אינו מחויב להשכיר עצמו ולעשות לו מלאכה. אבל ישראל דהקנו גופם לעבודתו יתברך, משום הכי מחויבים הם למסור גם גופם עבור קיום המצות".

פרק ב

(20) בא ליישב את שאלתו [למעלה לאחר ציון 6] "מה ענין השירה והקילוס שנותנים הדשאים, ואיך נותנים קילוס להקב"ה".

(21) בבריאה - בבריאתם. וראה להלן הערה 70.

(22) "שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג (קמו.)], "כל הנבראים נבראו שיהיו בשלימות, ולא יהיו חסרים" [לשונו בדר"ח פ"ב מ"ח (תרמט.)], "כי מצד אשר הוא יתברך עלה אל הנבראים, הם שלמים" [לשונו בדר"ח פ"ג מ"ו (קעט.)], "כי הדבר שבא מן השם יתברך הוא בשלימות" [לשונו בח"א לקידושין לט: (ב, קמג:)], "ואיך יהיה מעשה אלקים חסר" [לשונו בתפארת ישראל פל"ה (תקיד.)]. ויש להבין, כיצד נקודה זו [ששלימות הנבראים מקלסת את ה'] קשורה לדבריו עד כה [שהנבראים נבראו למענהו יתברך]. הרי בלא"ה היה יכול לומר שהדשאים מקלסים את ה' מפאת שלימותם הנפלאה, ד"כשם שהבית מודיע על הבנאי, והבגד על האורג, כך העולם מודיע על הקב"ה שהוא בראו" [בתי מדרשות ח"ב, מהדורת ורטיהמר, מדרש תמורה השלם (עמוד רא)]. ובתפארת ישראל פט"ז [רלז.] כתב שאף הפילוסופים מודים ש"כאשר נראה בכל הנמצאים כלם הסדר והחכמה, גזרו במופת חותך שאי אפשר שלא יהיה זה רק ממסדר ממציא הכל, הוא הא-ל אשר סדר הכל בחכמתו, וברא הכל בתבונתו". לכך גם הדשאים מורים על בוראם [אף אם ח"ו היו נבראים לעצמם]. ויש לומר, שבודאי כל נברא מורה על בוראו, אך אין זה מחייב לומר שכל נברא אומר שירה לבוראו. והביאור הוא, שהרי לא מדובר כאן בשירה הנאמרת בפועל ובפה, אלא בשירה

הנובעת מעצם מציאותו של הנברא. לכך אם הנברא אכן נמצא בעולם בשביל כבוד קונו, ממילא עולה ממנו שירתו אל קונו, כי לכך נוצר. אך אם הנברא היה נמצא בעולם בשביל עצמו, ולא בשביל קונו, שוב אי אתה יכול לומר שעצם מציאותו מספר כבוד א-ל, שהרי לעצמו נברא. וכן כתב בגבורות ה' פס"ד [לאחר ציון 150]: "ההלול הוא להקב"ה מצד המציאות שיש לנבראים, מורה על הממציא. וכל הנמצאים הם נמצאים לכבודו יתברך". ושם פס"ח [לאחר ציון 8] כתב: "כל בריאה שנברא מן השם יתברך לא נברא אלא לכבודו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. ולפיכך כל הנבראים בעולם אומרים שירה אל הקב"ה, כי השירה כבודו יתברך, ובכל נמצא יש בו מן כבודו יתברך, וזאת היא השירה מן הנמצאים". לכך, רק לאחר שנתבאר שהכל נברא למענהו יתברך, ניתן להחשיב את שלימות הנברא לשירת הנברא. ונקודה זו מתבארת יותר על פי דבריו בגבורות ה' פמ"ז [תצח.], ש"שירה" לה' באה רק ממי שנברא בשביל ה', וכלשונו: "לרבי מאיר מה שאמר [סוטה ל:] 'אף עוברים שבמעי אמם אמרו שירה'. כל זה הוא התדבקות העלול בעלה, וזהו השירה שאמרו ישראל. כי כבר אמרנו כי השירה היא השתוקקות אשר הוא עלול אל העלה מצד שהוא עלתו. ולפיכך אף העוברים, שהם עלולים, אף בבטן אמם יש אל הבריאה של ישראל השתוקקות מצד הבריאה עצמה אל השם יתברך... כי יש להם מצד עצם הבריאה חבור ודביקות אל השם יתברך, אף בבטן אמם... כי עצם הבריאה של ישראל יש להם דביקות בו יתברך". לכך ברי הוא שלא שייכת שירה לה' מנברא שנמצא בעולם בשביל עצמו, ולא בשביל קונו.

(23) בגמרא שלפנינו [ברכות מג:] מוזכרת ברכה אחרת, שאמרו "האי מאן דנפיק ביומי ניסן, וחזי אילני דקא מלבלבי, אומר 'ברוך שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות בהן בני אדם'". אמנם להלן בגמרא [ברכות נח:] אמרו "ראה בריות טובות ואילנות טובות אומר 'ברוך שככה לו בעולמו'", אך לא נזכר שם שאיירי בחודש ניסן ובלבלוב האילנות. ושתי הברכות הללו הובאו בסמיכות בשו"ע או"ח; בסימן רכה ס"י כתב: "הרואה אילנות טובות ובריות נאות... אומר בא"י אמ"ה שככה לו בעולמו". ומיד לאחר מכן [סימן רכו ס"א] כתב: "היוצא בימי ניסן וראה אילנות שמוציאין פרח, אומר בא"י אמ"ה שלא חיסר בעולמו וכו'". וכן הרמב"ם [הלכות ברכות פ"י הי"ג] הצמיד שתי הברכות הללו להדדי, שכתב: "הרואה בריות נאות ומתוקנות ביותר, ואילנות טובות, מברך 'שככה לו בעולמו'. היוצא לשדות או לגנות ביומי ניסן, וראה אילנות פורחות וניצנים עולים, מברך 'ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם שלא

חיסר בעולמו כלום וכו'"'. ולולא דמסתפינא היה נראה דכוונתו כאן לברכת "שלא חיסר בעולמו כלום" [ולא לברכת "שככה לו בעולמו"], כי בא להוכיח שהנבראים "נבראו בתכלית השלימות", וזה נזכר בברכת "שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות", ולא בברכת "שככה לו בעולמו". אך גם באור חדש פ"א [שלג.] כתב כדבריו כאן, וכלשונו: "אמרו היוצא בימי ניסן ורואה האילנות מלבלבין, אומר ברוך 'שככה יש לו בעולמו'".

(24) חוזר בזה לדברי המדרש שפתח בהם, שהראו בו כיצד כל הנבראים שנבראו בששת ימי בראשית עומדים לכבוד ה' ומקלסים אותו.

(25) כוונתו לבריות שפלות, וכמבואר בהמשך דבריו. והרד"ק [עובדיה א, ב] כתב: "הנה קטן - בזוי ושפל".

(26) לשונו להלן בהמשך הדרשה [לאחר ציון 812]: "וכי מלך בשר ודם משגיח בשרץ, שהוא שפל מאד, ומתעסק עמו... אין ראוי שתהיה השגחה בתחתונים, שיש בהם מינים שפלים, כמו הצפרדע... כי אין ראוי שישגיח מלך רם ונשא בתחתונים שהם פחותים ושפלים, כמו שרץ המים, שאף מלך בשר ודם אינו פונה אל דבר שפל". ובנתיב הזריזות ר"פ א [ב, קפב.] כתב: "הנמלה היא בריה קטנה שבקטנים, וכחה קטן ביותר... בריה קטנה ושפלה".

(27) יש להבין את השקלא וטריא כאן; בתחילה כתב "ואל יחשוב אדם כי בקטנים, כמו השרצים, אין נראה בהם שבח יוצר הכל", ומיד לאחר מכן הפך את הקערה על פיה וכתב "**אדרבה**, כי בקטנים **יותר** נראה שבח יוצר הכל", דמעיקרא מאי קא סבר, והשתא מאי קא סבר. ונראה, שבתחילה סבר ששבח ה' העולה מהנמצאים הוא מפאת היותו יתברך מרומם מהכל, לכך שפלות הנמצאים הקטנים מונעת שיעלה מהם שבח ה'. אך לבסוף סבר שאדרבה, דוקא שפלות הנמצאים הקטנים מעצימה את שבח ה', כי שבח ה' הוא שהוא כולל את הכל, ודוקא בריות שפלות מורות על התכללות זו, שעד אליהם מגיעה התכללות זו. ודברים אלו מבוארים בגבורות ה' ר"פ סז, שכתב: "בפרק בני העיר [מגילה לא.], אמר רבי יוחנן, כל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה, שם אתה מוצא ענותנותו. הפירוש הנראה שבא לבאר רבי יוחנן שההפך הוא ממה שחשבו ברוממות השם יתברך כאשר נמצא כבודו בין עליונים. וזה אינו, כי רוממות השם יתברך כאשר הוא מצורף אל השפלים, ולכך בכל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה, שם אתה מוצא ענותנותו. וביאור ענין זה, שכאשר מזכיר שהשם יתברך הוא עליון וגדול מאוד על הכל, צריך אצל זה שהוא יתברך כמו שהוא גדול על הכל, כן יתברך כולל הכל, שזהו

לו שבחו מיוחד שהוא כולל הכל, כמו שהוא גדול על הכל. ומה שהוא כולל הכל, רצה לומר שהכל אצלו, גדול וקטן, בשוה, ואל הכל הוא פונה".

(28) הולך להוכיח ששבח ה' עולה מכל הנמצאים, ומחמת כן חלה קדושה על כל הנמצאים.

(29) "כנהנה מן ההקדש, דכתיב [תהלים כד, א] 'לה' הארץ ומלואה', כדאמרינן לקמן" [רש"י שם].

(30) לפנינו בגמרא איתא "ילך אצל חכם", אך בעין יעקב איתא "ילך אצל תלמיד חכם", ודרכו להביא כגירסת העין יעקב [ראה להלן הערות 147, 692, 773, 1049, 1051, 1835, 2150, גבורות ה' פ"א הערה 9, שם פי"ד הערה 2, שם פמ"ג הערה 2, תפארת ישראל פ"ד הערה 10, שם פ"ע הערה 23, דר"ח פ"ב מ"ח הערה 880, שם פ"ה מ"ו הערה 918, אור חדש פ"א הערה 1, באר הגולה באר השני הערה 15, ועוד].

(31) לפנינו בגמרא איתא "ילך אצל חכם, מאי עביד ליה, הא עביד ליה איסורא". ובעין יעקב איתא "ילך אצל תלמיד חכם, מאי עביד ליה, הא עבד לאיסוריה". ופירושו, מה יועיל לו שילך אצל החכם לאחר שכבר נכשל באיסור.

(32) "הרי היא לבני אדם" [רש"י שם]. ודע, שמאמר זה הובא בארבעה מקומות נוספים בספריו; גו"א ויקרא פ"כ אות ו [צו.], דר"ח פ"ג מ"ז [קפה.], נתיב העבודה תחילת פי"ד [א, קכ.], וגבורות ה' פס"ד [עו.]. וכן נגע בענין זה בפירוש מהר"ל על הרי"ף [הובא במאסף "ישורון" כרך ב, עמוד קא], ויובאו בחלקם בהערות הבאות.

(33) לשונו בנתיב העבודה פי"ד [א, קכ.]: "אבל יש עיון בדבר, איך הברכה מוציא הפרי לחולין". ובפירוש מהר"ל על הרי"ף [ישורון כרך ב, עמוד קא] כתב: "הקשה הגאון, איך אפשר לאדם לפדות קדושה, מאחר שחל קדושה".

(34) פירוש - הקדושה שחלה על הנמצאים [לפני הברכה] היא כמו הקדושה שחלה על הקרבן, שקדושתו היא משום שהקרבן משמש לעבודת ה', וכמו שמבאר והולך. ובנתיב העבודה פי"ד [א, קכ:] כתב: "כל דבר שהוא להקב"ה הוא קדוש, כמו כל קדשים... שהם משמשים לעבודתו יתברך, ולכך הם קודש". וכן אמרו חכמים [מעילה ב.] "קדשים שמתו יצאו מידי מעילה דבר תורה... לא חזו כלל". הרי קרבנות שאינם עומדים עוד לצורך גבוה, לאו קדשי ה' הם, ומותרים בהנאה. והקובץ שעורים [ח"ב סימן כא אות ב] הוסיף בזה, שהטעם שקדשים שמתו פקעה קדושתם הוא דאיסור קדשים אינו איסור עולמי שחל מתחלת הקדשו, אלא האיסור מתחדש עליו בכל שעה ושעה כל זמן שהוא מיוחד לגבוה. וכיון שבטל ממנו צורך גבוה, ממילא פקע איסורו [אמנם יש לעיין לפי

זה, מדוע קדשים שנפלו בהם מום לא פקעה קדושתם]. ואמרו חכמים [סוכה ט.]: "מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה, תלמוד לומר [ויקרא כג, לד] 'חג הסכות שבעת ימים לה'', ותניא רבי יהודה בן בתירה אומר, כשם שחל שם שמים על החגיגה ["שלמי חגיגה שם שמים חל עליהם לאוסרן עד לאחר הקטרת אימורין, דזכו בהו בתר הכי משלחן גבוה, כעבד הנוטל פרס" (רש"י שם)], כך חל שם שמים על הסוכה, שנאמר 'חג הסכות שבעת ימים לה'', מה חג לה', אף סוכה לה'". והמלים "מה חג לה'" מורות שקדושת החגיגה היא משום שעומדת לה', וכדבריו כאן. ובגו"א ויקרא פ"כ אות ו [צו.] כתב: "במה שהארץ וכל אשר בה לה', שם קודש חל עליו, כמו כל דבר שהוא לה' הוא מקודש לשמו יתברך". ובדר"ח פ"ו מ"י [שמז:] כתב: "לכך אלו דברים נקראו 'קנין', שהם אל השם יתברך לעצמו אל אלקותו, כמו הקונה דבר, אם לא היה צריך אליו לגמרי, לא היה קונה אותו". ובדר"ח פ"א מי"ג [שנד.] כתב: "התורה יש לה קדושה אלקית, כמו כל דבר שהוא קדוש, ששם שמים חל עליו. והנהנה מדבר ששם שמים חל עליו, דינו כמו מי שנהנה מן הקדשים". הרי שתלה קדושת הקרבנות במה ששם שמים חל עליהם. ובצירוף לדבריו כאן עולה ששם שמים חל על הקרבן מחמת שהקרבן משמש לעבודתו יתברך. וראה תפארת ישראל פ"ע הערה 32.

(35) לשונו בדר"ח פ"ג מ"ז [קפו.]: "לפיכך אם לא מצד הברכה, היה אסור להנות מן העולם, כי חל שמו יתברך על כל הנמצאים, שכל הנבראים נבראו לכבודו, ובצד זה חל שמו יתברך על כל הנבראים". ובנתיב העבודה פי"ד [א, קכ:] כתב: "מפני שכל העולם אל השם יתברך, שהוא ברא את הכל. וכל דבר שהוא להקב"ה הוא קודש, כמו כל קדשים. ואין עליך לומר כי אף שבראם, הרי אל השם יתברך אין משמשים כלום, לא כמו שאר קדשים שהם משמשים לעבודתו יתברך, ולכך הם קודש, אבל אין שייך זה בכל הנבראים. דזה אינו, כי הכל נברא לשמש את השם יתברך, כי הכל ברא לכבודו יתברך, כי מן הנבראים כלם ומבריאתם נראה כבוד מעשיו, ולכך הכל קודש אל השם יתברך, כמו שאר קדשי שמים שהם משמשים אל השם יתברך". ומדבריו בנתיב העבודה מבואר שני טעמים מדוע הכל אל ה'; (א) ה' ברא את הכל ["כל העולם אל השם יתברך, שהוא ברא את הכל" (לשונו בנתיב העבודה הנ"ל)]. (ב) הכל נברא לכבוד ה' ["כי הכל ברא לכבודו יתברך" (לשונו בדר"ח הנ"ל)]. והביאור הוא, שהטעם שה' ברא את הנבראים מחייב שהכל שייך לה'. אך הטעם ש"הכל ברא לכבודו" מחייב שיש לנבראים קדושה, כמו קדושה של קרבן, ששניהם משמשים לעבודתו יתברך. נמצא שבעלות הקב"ה על

הנמצאים היא מחמת שבראם, וקדושת הנמצאים כקרבן היא מחמת שנבראו לכבודו ולשמשו [ראה גבורות ה' פס"ד הערה 147].

(36) לשונו בפירושו על הרי"ף [הובא במאסף "ישורון" כרך ב, עמוד קא]: "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, ולמה כאן ברא אותו. אלא ודאי ברא אותו משום כבודו, לספר שבחו. וכשאדם הולך ואוכל אותו פרי, ומבטל קילוס הקב"ה, צריך לשלם תחתיו... כמו כן אמרינן בתהלים [יט, ב] 'השמים מספרים כבוד א-ל', וכי אפשר לשמים לספר כבוד א-ל. אלא רצה לומר שהאדם שרואה את השמים מקצה אל קצה, אומר מי ברא אלו שיש ביכולתו כל כך, וכי אפשר להיות כדבר הזה, ומתוך כך בא לידי קילוס". וראה להלן הערה 41.

(37) לשונו בנתיב העבודה פי"ד [א, קכא.]: "כאשר ברא הכל לכבודו, והוא מכיר את השם יתברך מפועל ידיו, שהרי נותן הודאה על הפרי שבראו, הנה דבר זה הוא כבוד השם יתברך גם כן, דהיינו הברכה על הפרי שבראו. ולכך יוצא הפרי לחולין כאשר האדם נותן ברכה אל השם יתברך אשר ברא אותו, כי זה תמורת זה". ושם הביא טעם נוסף, ויובא בהערה הבאה.

(38) בעוד שכאן ובנתיב העבודה פי"ד [בטעמו הראשון (הובא בהערה הקודמת)] ביאר שהברכה מוציאה את הפרי לחולין משום שקילוס הברכה הוא תמורת קילוס הפרי, הרי בשאר ספריו ביאר שהברכה מורה שה' משפיע מטובו לבני אדם. כגון, בדר"ח פ"ג מ"ז [קפה:] כתב: "כי שמו יתברך חל על כל הדברים שהם בעולם, לפי שכל אשר ברא השם יתברך בעולמו, לכבודו בראו... ולפיכך הכל הוא קדשי שמים. רק מצד שהוא יתברך הוא ברוך, וכל אשר הוא ברוך משפיע הברכה לזולתו, וזהו ענין 'ברוך', שרוצה לומר 'ברוך' עד שהוא משפיע לזולתו. וכאשר האדם אומר 'ברוך אתה', רוצה לומר מצד שהוא 'ברוך' משפיע לאחר, ובורא כל דבר. ואז הוא יוצא לחולין, שיהיה נהנה אחר ממנו. ולפיכך אם לא מצד הברכה, היה אסור להנות מן העולם, כי חל שמו יתברך על כל הנמצאים... רק מצד הברכה, שהוא יתברך ברוך ומשפיע, מצד זה מקבלים הבריות השפעה הזאת, ויוצא הכל לחולין להיות האדם נהנה מהם. ובנתיבות עולם פירשנו עוד טעם" [ראה הערה קודמת]. ובנתיב העבודה פי"ד [א, קכא., בטעמו השני] כתב: "כל העולם הוא אל השם יתברך... והוא קודש, שכל דבר שהוא אל השם יתברך הוא קודש... אך כאשר הוא נותן ברכה על הפרי שאוכל, מצד הברכה שהוא יתברך ברוך, לכך הוא משפיע ברכתו לאחר, ויוצא לאחר. כי זה ענין 'ברוך' שהוא משפיע לאחר, ובזה יוצא הפרי לחולין מן השם יתברך במה שהוא משפיע לאחר". ובגו"א ויקרא פ"כ

אות ו [צו:] כתב: "כשנותן הברכה לה', אז נעשה חולין. וזה כי הברכה שהוא מברך מגיע עד המדריגה שהוא יתברך מברך ומשפיע, ומצד אשר הוא יתברך נותן ומשפיע לנמצאות, אז הוא חולין בודאי. כי בצד אשר הוא משפיע הוא זולת הצד אשר הכל שלו. כי מצד אשר הכל שלו, שם שמים חל עליהם. אבל מצד הברכה, שהוא נתינת הברכה, אין כאן שם שמים חל עליהם כלל, והוא חולין מזה הצד בעצמו. נמצא כי המברך על הפרי עולה למדריגה אשר שם השפע והברכה להשפיע, ומזה הצד אין שם שמים חל עליהם, כי הברכה היא להשפיע אל הזולת, ולפיכך אז הוא מותר לאדם, ואינו מועל. כי בברכה הוא יתברך נותן הארץ לבני אדם, על ידי ברכתו והשפעתו". ובגבורות ה' פס"ד [עו:] כתב: "כי בודאי הכל הוא להקב"ה, ואין לבריה דבר מצד הדין והמשפט, רק בשביל שהוא יתברך מבורך, ובשביל כך משפיע לנמצאים. לפיכך קודם שנתן הברכה אל הקב"ה, הכל הוא להקב"ה, כי אין לבריה שום דבר מצד הדין, והכל הוא של הקב"ה, רק מצד שהוא ברוך ומשפיע הטוב לנמצאים, מזה הצד יכולים הבריות להנות... כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' מצד טובו, שהוא ברוך נתן הארץ לבני אדם".

(39) לשון המרומי שדה [ברכות לה.]: "קשה לי, מאי קמ"ל בזה, והלא בכל האיסורין כן הוא, דמי שירא מעבירה, ילך לחכם וילמוד איך לעשות". והמהרש"א [ברכות לה.] ביאר שבברכות הנהנין יש צורך ללכת לחכם כמה פעמים עד שידע חילוקי הדינים על בורים.

(40) כמבואר בסוף המדרש שהביא למעלה, והערה 6.

(41) פירוש - כיצד האדם יאכל פירות [בלא ברכה] המקלסים את ה', ובזה מבטל קילוסם [ראה למעלה הערה 36].

(42) מעין מה שאמרו [נדרים לט:] שהקב"ה התרעם ואמר "בכבודי לא מחיתם, בכבוד בשר ודם מחיתם".

(43) לשון הפלא יועץ [ערך ברכות]: "'מאי תקנתיה, ילך אצל חכם וילמדנו'. וזה כלל גדול מי שרוצה להיות עובד אלקים, כאשר יאות לנו על היותנו יהודים מאמינים בני מאמינים בתורה ובכל דברי חכמים, ובשכר ועונש, ראוי שלא יבוש ולא יכלם מלילך אצל חכם וילמדנו, ויכתוב לו בכתב יושר מטבע ברכות, ושאר דברים הנצרכים". ויש להבין, דעדיין קשה "מאי חדוש בא לאשמועינן, כל אדם יודע זה שאם ילך אצל תלמיד חכם ילמד אותו ברכות, ומאי אשמועינן בזה" [לשונו למעלה]. וכן מדוע רק בהלכות ברכות אמרינן שילך לחכם שילמדנו, ולא בשאר הלכות [ראה הערה 39]. ויש לומר, דבודאי עצה זו שייכת בכל חלקי התורה [שילך לחכם, ולא יחוס על כבוד עצמו], אך זה שייך במיוחד ובמסוים להלכות ברכות; דהואיל והברכות הן תמורה לכבוד ה' העולה

מקילוס הפרי, נמצא שחיוב הברכה הוא משום כבוד ה'. לכך דוקא כאן עולה היא התמיה כיצד יחוס האדם על כבוד עצמו, בשעה שהנדון הוא כבוד קונו, שלמענו נברא. אך שאר הלכות אינן נוהגות באופן ישיר משום כבוד ה', לכך אין אצלן את התמיה המתבקשת כיצד יחוס האדם על כבוד עצמו, כאשר הנדון הוא כבוד קונו.

(44) משנה [ב"מ נה:] "הפודה את הקדשו מוסיף חומש". ובמשנה [ערכין כז.] אמרו "הבעלים קודמין מפני שהם מוסיפין חומש". והרמב"ם [הלכות ערכין פ"ז ה"ב] כתב: "כל הפודה קדשיו מוסיף חומש". ואם תאמר, הרי רק בעלים הפודים את הקדשם מוסיפים חומש, ולא שאר אדם [משנה ב"מ נה:, ורש"י ויקרא כז, יב-יג], וכאן ההקדש נעשה על ידי הקב"ה, ולא ע"י הבעלים. ויש לומר, דהאומר ברכה הוא נחשב לבעל הפרי, שהרי אף שחל שם שמים על הפרי [לפני הברכה], מ"מ הפרי נחשב ממון הבעלים, והגוזל את הפרי יצטרך להשיבו לבעליו, ולא להקדש. לכך, אע"פ שהבעלים לא יצרו את ההקדש של הפרי, מ"מ כאשר הם באים לפדותו [על ידי ברכה], הם נחשבים לבעלים הפודים את הקדשם. וראה הערה הבאה.

(45) עד כאן שאלתו. ופירושו, הואיל והפודה מעונין לפדות את ההקדש, זה מורה שיש לו תשוקה מיוחדת להקדש זה, ולדידו הקדש זה שוה יותר משווי הקרן, לכך מוטל עליו להוסיף חומש, שלא יהנה מההקדש, ואיך יש באמירת ברכה תשלום של חומש. ואם תאמר, מה ראה לדרוש טעמא דקרא ולבאר מדוע התורה חייבה את הפודה להוסיף חומש, הרי היה יכול לשאול בקיצור כפי ששאל בנתיב העבודה פי"ד [א, קכא.]: "ואל תאמר כי הפודה צריך להוסיף עליו חומש". ויש לומר, שדבריו כאן בנויים על דבריו בגו"א ויקרא פכ"ז אות ז [רעט.], שביאר את ההכרח בטעמא דקרא זה, וכלשונו: "הבעלים צריכים להוסיף חומש [ולא שאר אדם]. ויש תימה בדבר הזה, שנאמר כי מפני שהיה שלו קודם, יוסיף עליו חומש כשיגאל אותו. ויש לפרש, מפני כי דבר שהיה לו קודם ניחא טפי, כדאמרינן בכל מקום [ב"מ צג:] נפקא מיניה לכושרא דחיותא [שאמרו שם שיש על שומר שכר לשכור אנשים כדי להגן על הבהמות מארי וזאב, עד סכום שווי הבהמות, ולאחר מכן יקבל כסף זה בחזרה מבעל הבהמות. ושאלה על כך הגמרא "אי הכי מאי אהני ליה מינה", ותירצה הגמרא "נפקא מינה לכושרא דחיותא", ופירש רש"י (שם) "כושר הבהמות שמכיר בהן, ולמודות בביתו"]. פירוש דניחא ליה בהמתו הראשונה, אף על גב דצריך להוציא עליה עד כדי דמיה של בהמה, אפילו הכי ניחא ליה בהמתו. לכך צריך להוסיף עליו הבעל חומש, כיון דלדידיה שוויא טפי... לכך צריך להוסיף חומש כשהבעלים פודין אותו". ואלו דבריו כאן, שיש הכרח לבאר טעם זה,

בכדי ליישב את התמיה "כי מפני שהיה שלו קודם, יוסיף עליו חומש כשיגאל אותו". ואף על פי שעל סברתו כאן ["שכיון שפודה אותו, הוא רוצה וחפץ בו"] יש להעיר, דבשלמא כשפודה שאר הקדש, ניתן לומר "שכיון שפודה אותו, הוא רוצה וחפץ בו" במיוחד, שאל"כ, היה יכול לקנות כעין חפץ זה בשוק, והעובדה שבא לפדותו מהקדש מורה שמעונין במיוחד בהקדש זה. אך בנידון דידן שאיירי בברכת הנהנין הנאמרת על הפרי, הרי אין לאדם אפשרות אחרת [לאכול פרי במקום אחר בלא ברכה], כי כל פירות העולם הם הקדש, ויכול לאכלם רק בפדיון של ברכה. ואם כן מהיכי תיתי לומר "שכיון שפודה אותו, הוא רוצה וחפץ בו" [יותר משויו], הרי אין לו אפשרות אחרת לאכול את הפרי. וצריך לומר מעין סברת "לא פלוג", שכל עוד הבעלים הם פודים את הקדשם, יש להם להוסיף חומש, ולא נחלק בין בעלים לבעלים.

(46) כמו שרואים במזמור [תהלים קמח, ז-יב], ששבחו של אדם נזכר אחרון, וכמו שיבאר להלן [לאחר ציון 71].

(47) אודות שהשכל הוא המכיר את בוראו, כן כתב כמה פעמים ביחס לאברהם אבינו, שהיה הראשון שהכיר את בוראו [חגיגה ג.]. כגון, בגבורות ה' הקדמה שניה [קה.] כתב: "לא היה מי שהיה לו מעלת השכל כמו שהיה לאברהם... שהוא היה תחלה שהכיר האמת, שקודם לכן היו טועים אחר הדמיון, ומאז הכירו בוראם, ועמדו על השכל". ובתפארת ישראל ר"פ כ [רצד.] כתב: "מעלת אברהם דבקה בחכמה העליונה, לכך היה אברהם בפרט מיוחד אל התורה, שהוא השכל העליון, כאשר ידוע. כי בן ג' שנה הכיר אברהם את בוראו [נדרים לב.]. ומאחר שהיה אברהם מיוחד בזה, ולא כן יצחק ויעקב, רק כי קבלו מאברהם, לכך היה אברהם גם כן מקיים מה שנותן השכל העליון הזה. ולכך היה אברהם מיוחד לקיים את כל התורה". ובדרוש על התורה [מט.] כתב: "כי כאשר היה אברהם, היה כל העולם כולו חשוך בלא אור השכל כלל, שלא הכירו אף את בוראם. ואברהם הקריא שמו בפי הבריות [רש"י בראשית כד, ז], ולכך כתיב אצלו [בראשית כב, ג] 'ויחבוש את חמורו', כי העולם היה בימיו כחמור שאינו יודע רק אבוס בעליו". ואמרו חכמים [ב"מ פז.] "עד אברהם לא הוי זקנה", ובח"א שם [ג, נא.] כתב: "פירוש, כי הזקן יש בו השכל והחכמה, שהרי כן אמרו [קידושין לב:] אין זקן אלא שקנה חכמה. כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... כי בהתגבר השכלי מתיש כחו של אדם הגופני... ולפיכך עד אברהם, שהיה הדור חסר חכמה, שלא היו מכירים בוראם... והיה חסר השכל בעולם, ולכך לא היה זקנה, הוא הסתלקות כחות הגוף. אבל אברהם היה עושה שהיה מקבל העולם מעלת השכל, ועם זה הוא הזקנה.

אף כי לא היה כל העולם חכמים ונבונים, אין זה כלום, סוף סוף היה אל העולם מעלת השכל, אשר השכל מתנגד אל כחות הגוף. לכך מן אברהם ואילך, שהיה שכל בעולם, היה נוהג זקנה בעולם, והבן הדברים האלו מאוד". וראה להלן הערה 1240, וגבורות ה' פמ"ג הערה 67.

(48) ארבעה היסודות הם; ארץ [עפר], מים, רוח, ואש [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד ה"ב, כוזרי ב, מד, ורבינו בחיי בראשית יד, כג]. והם הפשוטים, והמורכבים הם מה שהורכבו מיסודות אלו. וראה להלן הערות 635, 805.

(49) תיבת "**המורכבים** הדוממים" מוסבת גם על הצמחים, בעלי חיים, ואדם [שיביא בהמשך], שכלם מורכבים מארבעה היסודות הפשוטים. והרמב"ם [הלכות יסודי התורה פ"ד הלכות א-ב] כתב: "ארבעה גופים הללו, שהם אש ורוח ומים וארץ, הם יסודות כל הנבראים למטה מן הרקיע. וכל שיהיה מאדם ומבהמה ועוף ורמש ודג וצמח ומתכת ואבנים טובות... מחובר מארבעה יסודות הללו". ובדר"ח פ"א מי"ח [תכו:] כתב: "דבר זה ידוע כי ההרכבה נעשה על ידי שהיסודות מתערבים, ונעשה ההרכבה". ובגו"א דברים פ"ד אות כא [צב:] כתב: "הפשוטים, והם ארבע יסודות שהם פשוטים, ואחר כך מדרגת המורכבים". ובח"א לשבת קד. [א, מז.] כתב: "דע כי האל"ף בית"א האותיות הם יסודות התורה, והוא דומה בעולם כמו ד' יסודות, שהם התחלה לכל ההויות המורכבים שהם בעולם, וכך האלפא ביתא הם היסודות הפשוטים לכל התורה כולה. והתורה היא מורכבת מן האותיות הפשוטים האלו, כמו המורכבים בעולם שהם מורכבים מן הפשוטים". וראה בבאר הגולה באר השני [רלב:], ושם הערה 613.

(50) דבריו הם על פי החלוקה של דומם, צומח, חי, מדבר [כוזרי ב, מד, ורבינו בחיי בראשית יד, כג], ולעומת ה"בעלי חיים בלתי מדברים" עומד האדם המדבר. ובפירוש המלות הזרות [בסוף ספר מורה נבוכים, אות הכ"ף] כתב: "המעתיקים והמחברים מבני עמנו אשר לפני כתבו בגדר האדם שהוא 'חי מדבר', והיה ראוי יותר לכתוב 'חי משכיל'. ואני נמשכתי אחריהם". ובגו"א שמות פ"כ אות ה [צב:] עמד על כך שהאדם נקרא "חי מדבר", ולא "חי אומר", עיי"ש. ועיין עוד בפירושי המהר"ל מהדורת כשר, בדברי מבוא לכרך ג. ובגו"א דברים פ"ד אות כא [צב:] כתב: "בנמצאים תמצא מדריגות הפשוטים, והם הארבע יסודות שהם פשוטים [עפר, מים, רוח, ואש], ואחר כך מדריגת מורכבים, ואחר כך מדריגת צומחים, ואחר כך מדריגת בעלי חיים, ואחר כך מדריגת בעלי חיים המדברים". ובתפארת ישראל ס"פ כא [שכג:] כתב: "כי הפשוטים מדרגה ראשונה, והמורכבים מדרגה שניה, והדוממים מדרגה שלישית, והבעלי חיים רביעית, והאדם

מדרגה חמישית". ובדרוש על התורה [כז:] כתב: "כי מדריגה האחת הם הפשוטים, ב' המורכבים, ג' הצמחים, ד' הבעלי חיים, ה' הוא האדם. זהו אות הה"א שבשם 'משה' באחרונה. הנה שכל ענין זה יורה עליו שם 'משה', כי מה שהוא בעצמו האמצעי בין ה' וישראל נרמז במ"ם, אמצע האותיות. ואשר עלה והשיג מ"ט שערים [ר"ה כא:] נרמז בשי"ן, שהוא אות האחרון זולת אחת. ואשר הוריד החכמה וההשגה למטה לבני אדם שהוא בתחתונים במדריגה החמישית, נרמז בה"א שמספרה חמשה" [ראה להלן הערות 631, 1968]. ובגבורות ה' פ"ע [תיג.] כתב: "כאשר הפליגו חכמים עוד בחכמתם על צורת העולם הזה מצאו, כי המורכב האחרון הוא האדם, וקודם לו מורכב הבעל חיים, וקודם לו מורכב הצמחים, וקודם לו מורכב הדומם, וקודם לו הגשם הפשוט".

(51) פירוש - האדם מוסיף על בעלי החיים שקדמו לו מימד חמישי, וזהו חומש מלבר [מבחוץ]. ובגמרא [ב"מ נה.] נחלקו אם החומש הוא מלגיו [מבפנים] או חומש מלבר, ופשטו שהוא מלבר. וכן נפסקה ההלכה [רמב"ם הלכות ערכין פ"ד ה"ה].

(52) לשונו בנתיב העבודה פי"ד [א, קכא.]: "ואל תאמר כי הפודה צריך להוסיף עליו חומש, בודאי הוא מוסיף חומש. כי הכבוד שהוא אליו מן האדם, הוא יותר ממה שהגיע אליו, כאשר הכל נברא לכבודו, עד חומש הוא. כי הנבראים התחתונים הם חמשה; פשוטים, מורכבים דוממים, צומחים, בעלי חיים, והאדם במדריגה החמישית. ולכך חשיבות האדם על הכל הוא כמו חמישית, והשבח והכבוד שהוא מן האדם על כל פנים הוא חמישית יותר מן השבח שהוא מן שאר הנבראים, שהאדם הוא משכיל, וזהו מדריגה חמישית, יותר מן בעלי החיים, ומכל שכן מן שאר נבראים שהם קודמים לבעלי חיים, ולכך על כל פנים הוא מוסיף חומש, ויוצא הפרי לחולין".

(53) בא לבאר עוד שקילוס האדם לה' עולה על קילוסם של שאר נבראים.

(54) לו - להקב"ה.

(55) פירוש - כאשר יתבונן אדם באופן הבריאה של כל נברא ונברא, יווכח שכתוצאה מכך עולה מכל נברא ונברא שבח מיוחד לו.

(56) אין כוונתו שכל מין נזכר בפני עצמו בפסוק, כי בכל פסוק ופסוק הוזכרו כמה מינים, וכמו [תהלים קמח, ז-ח] "הללו את ה' מן הארץ תנינים וכל תהומות, אש וברד שלג וקיטור רוח סערה עושה דברו". אלא כוונתו שכל מין ומין נזכר בשמו בפני עצמו, ולא שנזכרו בהכללה אחת.

(57) שנאמר [תהלים קמח, פסוקים יא, יג] "מלכי ארץ וכל לאומים שרים וכל שופטי ארץ... יהללו את שם ה' כי נשגב שמו לבדו". ו"שמו לבדו" הוא שמו הגדול [שם הויה],

וכמו שכתב בפחד יצחק ר"ה [מאמר לג, ה]: "שם הויה לא ניתן לתרגם, ואינו משותף לשום ענין אחר בעולם, בלתי לה' לבדו". ואודות הרבותא שיש במלך הנכנע לפני ה', כן נאמר על מלך [דברים יז, כ] "לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאול וגו'". וכתב הרמב"ן [שם] "'לבלתי רום לבבו מאחיו', נרמז בכאן בתורה איסור הגאות, כי הכתוב ימנע את המלך מגאות ורוממות הלב, וכל שכן האחרים שאינן ראויים לכך. כי בראוי להתרומם ולהתגדל יזהירנו להיות לבבו שפל ככל אחיו הקטנים ממנו, כי הגאוה מדה מגונה ונמאסת אצל האלקים, אפילו במלך, כי לה' לבדו הגדולה והרוממות, ולו לבדו התהלה ובו יתהלל האדם". ובנתיב הדין פ"א [ב, קפח:] כתב: "מפני שהוא מלך יש לחשוש כי ירום לבבו, ולא יהיה עובד השם יתברך בשביל רום לבבו. ולפיכך היה יוצא הכרוז שאם רוצה שלמה שיהיה יושב על כסא המלכות, יהיה... עובד השם יתברך, ולכך הוא ראוי למלך... כי מצד המלכות אין כאן הכנעה מלפני השם יתברך, לכך יש לחוש לזה יותר". ואמרו חכמים [תענית כה:] "כן מצינו באחאב מלך ישראל שהתענה מתשע שעות ולמעלה, שנאמר [מ"א כא, כט] 'הראית כי נכנע אחאב וגו'"'. ובשערי תשובה [שער ראשון אות כט] כתב: "'הראית כי נכנע אחאב'... בהפך מדרך המלכים שהם מהלכים ברב חיל וקול המולה".

(58) "לאומים - עמים" [מצודות ציון שם].

(59) דוקא כאן [אצל "לאומים"] כתב "המלכות בכללה מקבלים **מלכות השם יתברך**", ולא הזכיר "מלכות השם יתברך" אצל מלכים שרים ושופטים, אלא הזכיר הכנעת המלך לפני ה', שררת השרים לש"ש, ויראת ה' של השופטים. ונראה לבארו, כי מלכות חלה רק על עם, ולא על יחיד, וכמו שאמרו "אין מלך בלא עם" [לשונו בפתיחה לאור חדש (רא.)]. ובתפארת ישראל פכ"א [שיד:] כתב: והנה דבר זה, שהוא קבלת מלכותו עליהם, אינו לכל יחיד ויחיד, רק לכלל ישראל. שאין השם יתברך מיחד שמו יתברך על יחיד, לומר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', רק על כל האומה... שאין השם יתברך מלך על יחיד, שאין מלך בלא עם". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צח:] כתב: "מה שהיה קבלת מלכות שמים בלשון [דברים ו, ד] 'שמע ישראל', ולא בלשון זה 'ה' אלקינו ה' אחד', מפני כי נקרא 'קבלת מלכותו' [ברכות יג.], וכאשר ממליכין אותו על אומה, כי הוא יתברך מלך על עם, לא על יחיד בלבד, והנה הוא מלך ישראל, שהם אומה אחת, והם ממליכים השם יתברך" [ראה להלן הערה 464]. לכך רק אצל "לאומים" [שהם עמים] ביאר שקילוס ה' העולה מהם הוא במה ש"מקבלים מלכות השם יתברך".

(60) כמו שנאמר [תהלים פב, ז] "אכן כאדם תמותון וכאחד השרים תפולו", וכתב הראב"ע [שם] "וכאחד השרים המתגברים ועושים חמס, וככה דרך שרים". והרד"ק [שם] כתב "השרים... נוהגים בני אדם כפי גאותם וגדולתם, ומבזים השפלים בבני אדם, ועושקים אותם".

(61) כמו שנאמר [דהי"ב יט, ו-ז] "ויאמר אל השופטים ראו מה אתם עושים כי לא לאדם תשפטו כי לה' ועמכם בדבר משפט, ועתה יהי פחד ה' עליכם שימרו ועשו כי אין עם ה' אלקינו עולה ומשא פנים ומקח שוחד". וכן נאמר [תהלים פב, א-ב] "מזמור לאסף אלקים נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפוט, עד מתי תשפטו עול ופני רשעים תשאו סלה", ופירש רש"י [שם פסוק א] "אלקים נצב בעדת אל - לראות אם אמת ישפוטו, ואתם הדיינים עד מתי תשפטו עול". ואמרו חכמים [סנהדרין ו:] "ויהו הדיינין יודעין את מי הן דנין, ולפני מי הן דנין, ומי עתיד ליפרע מהן, שנאמר 'אלקים נצב בעדת אל', וכן ביהושפט הוא אומר 'ויאמר אל השופטים ראו מה אתם עושים כי לא לאדם תשפטו כי לה'". ועוד אמרו חכמים [סנהדרין ז.] "לעולם יראה דיין עצמו כאילו חרב מונחת לו בין ירכותיו, וגיהנם פתוחה לו מתחתיו", ובח"א שם [ג, קלב.] כתב: "כי יראה הדיין כאילו חרבו של הקב"ה מונחת בין ירכותיו, שאם אינו דן כראוי, וחוטא במשפט שהוא החרב, חרבו של הקב"ה הוא כנגדו".

(62) פירוש - נאמר בפרק זה [תהלים קמח, יב] "בחורים וגם בתולות וגו'", ומבאר שהשבח העולה מהבחורים הוא שאינם חוטאים והם גוברים על יצרם, וכמו שמבאר. ובספר החסידים [סימן מא] כתב: "אלמלא בושת שברא הקב"ה, לא היה אדם נקי מעבירה. תדע לך, שהרי להרוג אדם בגלוי מצוי יותר מאשר ישכב עם אשה בגלוי... כי הכעס מצוי לכל אדם, בין גדולים בין קטנים בין זקנים. ויצה"ר אינו מצוי אלא בבחורים, אבל לא בקטנים וזקנים או חלשים. ואותן הבחורים אשר יצרם תקיף עליהם, אינם מניחים אלא מפני הבושת".

(63) לפנינו בגמרא ובעין יעקב [שם] "בנות ישראל". גם בנתיב כח היצר פ"ג [ב, קכח:] הביא מאמר זה, והעתיק "בחורות ישראל".

(64) "כשרואה דם אומרת לבעלה, ויפרוש הימנה" [רש"י עירובין כא:].

(65) קה"ר ז, א "'טוב שם משמן טוב'... שמן טוב מהלך מקיטון לטרקלין, ושם טוב הולך מסוף עולם ועד סופו". ובנתיב שם טוב ר"פ א [ב, רמד.] כתב: "בספר קהלת [ז, א] 'טוב שם משמן טוב'. שלמה המלך אמר שיותר טוב שם טוב משמן טוב, ומה ענין שם לשמן טוב, ואין להם שייכות זה לזה כלל... רצה לומר כי השם טוב הוא המעלה אל

האדם עצמו, וזה כי השם מורה על עצמו של דבר, שכל אשר יש לו שם טוב, המעלה הזאת הוא עצמי אל האדם. לא כמו העושר, שזה קבל העושר. ואף החכמה, אם שנראה כי הדבר הזה הוא אל עצמו, אין החכמה דבר עצמי אל האדם. וכן שאר המעלות, אינם אל האדם עצמו. אבל השם טוב שבא על האדם עצמו... ודבר זה יותר נחשב משמן טוב. ואין רוצה לומר שמן טוב ממש, אבל נקרא 'שמן טוב' כל מעלה שמקבל האדם מה שהיא, כי אף אם הוא כהן, הכהונה אינה דבר עצמי לאדם... וקרא שלמה המעלה שיש לאדם מצד עצמו 'שם טוב', כי השם בא על המהות, שהוא מופשט מן הגשמי, סוף סוף השם בא על עצמו. וקרא המעלה שמקבל ואינו דבר עצמי אל המקבל 'שמן טוב', כי המעלה שמקבל אחר דומה לשמן טוב, שמושחין הכלי בו, והכלי קבל את השמן, וכך הוא המעלה שקבל... עוד אמר [קה"ר ז, א] שמן טוב מקיטון לטרקלין, שם טוב הולך מסוף העולם עד סופו. דבר זה כי השם מורה על מהותו המופשט... ולפיכך השם הולך מסוף העולם עד סופו, כי דבר כמו זה הוא בלתי מוגבל. אבל התואר יש לו מקבל, והמקבל אי אפשר שלא יהיה דבר גשמי, והתואר הזה מצטרף אל הגשמי. ולפיכך לא יאמר על התואר שהולך מסוף העולם עד סופו, כי הגשמי הוא מוגבל, וכל אשר מצטרף אליו מוגבל גם כן. ולפיכך אמר שמן טוב הולך מקיטון לטרקלין, ואילו שם טוב מסוף העולם ועד סופו". וכן הזכיר זאת בקצרה בנתיב התשובה פ"ז [קטז.]. ואמרו חכמים [יבמות טז.] "אתה הוא עקיבא בן יוסף ששמך הולך מסוף העולם ועד סופו".

(66) וקודם לפסוק זה [דהי"א יד, טז] נאמר "ויעש דויד כאשר צוהו האלקים ויכו את מחנה פלשתים מגבעון ועד גזרה", ואז מיד נאמר "ויצא שם דוד בכל הארצות וה' נתן פחדו על כל הגוים". והנה כאן תלה יציאת שם זו בגבורתו של דוד, אך במדרש [קה"ר ז, ג] תלו זאת זאת בשם טוב של דוד, שאמרו "שם טוב הולך מסוף העולם ועד סופו, מנלן, מדוד, שנאמר 'ויצא שם דוד בכל הארצות וה' נתן פחדו על כל הגוים'", והביאו בדר"ח פ"ד מי"ד [ער.]. ובהמשך שם [רעט.] כתב: "השם טוב הוא בכל העולם, מפני שהשם מופשט לגמרי, הוא שכלי... ואין לו התקשרות אל הגוף כלל". ובנתיב הענוה ס"פ ו [ב, טו.] תלה יציאת שם זו של דוד בהיותו מלך, שכתב: "כי בעל שם הוא ראוי למלך בפרט, וכדכתיב 'ויצא שם דוד בכל הארצות', ואין לך יותר שהוא בעל שם מן המלך". וי"ל בזה.

(67) לכאורה נראה שמביא עכשו מאמר חז"ל נוסף [ברכות מג:], שאמרו "עתידים בחורי ישראל שיתנו ריח טוב כלבנון". אך לא משמע מלשונו שעבר למאמר אחר. ועוד, ששם אמרו "ריח טוב כלבנון", ולא "ריח לפני הקב"ה". לכך נראה שכוונתו למאמר שכבר

הביא מעירובין [כא:], ורק שקודם למאמר זה אמרו [שם] "תלמוד לומר 'הדודאים נתנו ריח', אלו ואלו [צדיקים ורשעים] עתידין שיתנו ריח", ומיד אחר כך אמרו "דרש רבא, מאי דכתיב 'הדודאים נתנו ריח', אלו בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא וכו'", לכך נקט כאן בלשון "עתידין בחורי ישראל שיתנו ריח לפני הקב"ה". וראיה גדולה לזה [שכוונתו כאן למאמר בעירובין], כי בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלג:] כתב: "כי על ידי יצר הרע יקנה האדם המעלה העליונה, כמו שהתבאר למעלה אצל בחורי ישראל שעתידין ליתן ריח לפני הקב"ה". ושם ברור שכוונתו לדברים שכתב קודם לכן בפ"ג [יובאו בהערה הבאה], שהביא את המאמר הנ"ל בעירובין, ולא הביא כלל את המאמר בברכות, ועם כל זה כתב "בחורי ישראל שעתידין ליתן ריח לפני הקב"ה" כלשונו כאן.

(68) לשונו בנתיב כח היצר פ"ג [ב, קכח.]: "בא לבאר המעלה העליונה אותם אשר מתגברים על יצרם. ואמר שעתידים בחורי ישראל, אשר היצר הרע גובר בהם, והם גוברים על יצרם. וכן בחורות, שיתנו ריח לפני השם יתברך. ופירוש ענין הריח הזה, כי הריח מורה על שאלו הכובשים יצרם הם החשובים, והם בעלי שם של תפארת. כי הדבר שיש לו ריח נודע למרחקים, ובשביל כך מציאותו נודע בעולם, הפך מי שאין נחשב לכלום, לא נודע כלל בעולם. ואמר שיתנו ריח לפני הקב"ה, כי חשיבותם יהיה נגלה לפני הקב"ה בריח טוב שלהם, ולא יהיו מוסתרים ממנו יתברך. ולא שיהיה דבר זה ענין גשמי, רק כמו שאמרנו כי יהיו בעלי שם טוב לפני השם יתברך, כי כל בעל שם טוב נודע שמו למרחוק, לכך נקרא שהוא בעל ריח, כי הריח נודע למרחוק, וכדכתיב 'טוב שם משמן טוב'. ודבר זה ראוי אל מי שגובר על יצרו, כי אין גבור אלא מי שכובש יצרו [אבות פ"ד מ"א], וכל גבור הוא בעל שם, כי הגבור שמו נודע, כדכתיב 'ולו שם בגבורים'. כי השם לפי מה שהוא נחשב בריאה בעולם, ואינו נחשב שאין בו ממש. ולפיכך הגבור... הוא בעל שם, והשם הוא עצמו הריח כמו שאמרנו. ולפיכך אמר כי עתידים בחורי ישראל שיהיו נקראים גבורים ביצרם, ומצד הגבורה ראוי להם השם, שאין לומר עליהם שאין בהם ממש. וזהו ענין שיתנו ריח, שהריח מורה על התפשטות השם". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקו.] כתב: "וכן מה שאמר [בלעם] 'לא יהיה ריחן נודף' [סנהדרין קה:], רצה לומר שלא יהיה בעלי שם טוב". ובח"א לסנהדרין לז. [ג, קמה:] כתב: "כי הריח מרחוק הרבה".

(69) כמו שאמרו חכמים [ילקו"ש ח"א רמז רפו] "לפי כל עסק ועסק וכל דבר ודבר היה [הקב"ה] נראה להם; בים כגבור עושה מלחמה. ונראה להם בסיני כסופר מלמד תורה.

ונראה להם בימי שלמה לפי מעשיהן... ונראה להם בימי דניאל כזקן מלמד תורה, שכן נאה תורה להיות יוצאה מפי זקנים". הרי "זקן" הוא מלמד תורה. וראה הערה הבאה.

(70) לשון הרד"ק [תהלים שם]: "זקנים עם נערים - שהזקנים ילמדום היאך יהללו את ה'. זהו שאמר 'עם', כי אין בנערים לבדם דעת להלל. לפיכך אמר שהזקנים יהיו עם הנערים וילמדום". אך לפי זה היה צריך לומר שקילוס הזקנים הוא במה שנותנים תוכחה לנערים, וקילוס הנערים במה שמקבלים תוכחת הזקנים. אך כאן ביאר שקילוס הזקנים הוא "כאשר הם מלמדים ומורים את בני אדם", ולא הזכיר "נערים" ו"תוכחה". וצריך לומר, שהואיל ו"זקנים" ו"נערים" נתפרטו לעצמם, אע"פ שתיבת "עם" מחברתם, מ"מ משמע שיש קילוס מיוחד העולה מזקנים [ביחס לזולתם], ויש קילוס מיוחד העולה מנערים [ביחס לזולתם], דאל"כ, אלא היה מדובר רק במוסר ותוכחה העוברים מזקנים לנערים, היה יותר ראוי לומר "אבות עם בניהם" ["שמע בני מוסר אביך" (משלי א, ח)], ולא "זקנים עם נערים". לכך מבאר שהמיוחד לזקנים הוא הרבצת תורה [כמבואר בהערה הקודמת], והמיוחד לנערים הוא קבלת תוכחה. ואודות שהנערים מיוחדים לקבלת תוכחה, כן כתב בדר"ח פ"א מ"א [קיב.]: "ראוי שיקבל הבן מוסר אב שמייסר אותו, בעבור שנחשב ילד בדברי מוסר כנגד אביו, אף כי אינו ילד בעצמו... לכך נקראת מסכתא זאת 'מסכת אבות', כי במסכתא הזאת נשנה המוסר שלמדו אבות העולם". ובתחילת נתיב דרך ארץ [ב, רמז.] כתב: "בספר משלי [א, ח] 'שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך'. שלמה המלך ע"ה רצה לומר, כי האדם בעודו בנערותו יש לו ללמוד מן דברי מוסר המייסרים והמוכיחים את האדם שילך בדרך הישר... ולכך אמר 'שמע בני מוסר אביך', וכאשר ירגיל עצמו בעודו נער, יהיה רגיל בם, ובזקנתו לא יסור ממנו". ורבינו יונה [משלי א, ח] כתב: "אחת מן האזהרות הנזכרות תמיד מן הספר הזה, שיזהיר על הבן לשמוע מוסר האב, ועל האב להוכיחו. וטעם העיקר הזה מפני כי הנער לא שלמו כלי שכלו עד אשר יגדל, ו'יצר לב האדם רע מנעוריו' [בראשית ח, כא]. והנה הוא מתנהג כפי תאותו, כי אין לו עזר מאת שכלו להוכיח נפשו ולהניח דרכי תאותו. ואחרי שירגיל נפשו בימי הנערות ללכת אחרי תאותו, יתחזק הכח המתאוה אשר בו, וכאשר יגדל וישלם כח שכלו ויבקש להפר מדרך תאותו, יכבד עליו מפני הגדול וההרגל. על כן צריך שיעזרוהו יולידיו בשכלם, ויוכיחוהו וידריכוהו בדרך ישרה בימי הנערות, ו'גם כי יזקין לא יסור ממנה' [משלי כב, ו]".

(71) פירוש - כאשר הזקנים מתנהגים כפי המתחייב מהיותם נבראים זקנים, והנערים מתנהגים כפי המתחייב מהיותם נבראים נערים, יש בכך קילוס גדול אל ה' יתברך

שבראם. ויש חידוש בשבח כפול זה; דכל הנבראים שנתפרטו עד כה בפרק זה [תהלים פרק קמח], היו נבראים שונים זה מזה [הרים, גבעות, חיה, בהמה, מלכים, לאומים, וכיו"ב]. אך "בחורים זקנים ונערים" אינם נבראים שונים, אלא הם נברא אחד [אדם] שבצעירותו הוא נער ובחור, וכעבור זמן הוא זקן ["נער הייתי גם זקנתי" (תהלים לז, כה)]. והרי השבח העולה מהנבראים הוא מצד בריאתם, וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 19]: "זהו הקילוס הזה שנותנין הנבראים אל הקב"ה, מה שנראה בהם שבח יוצר הכל בבריאה, שיש בהן מן הפאר, שנבראו בתכלית השלימות". ולכאורה אין בנער - בחור - זקן שלשה נבראים ושלשה שבחים, אלא נברא אחד ושבח אחד. ועם כל זה כתב לגבי זקנים ונערים ש"שניהם הם שבח גדול אל השם יתברך". ודו"ק.

(72) שנאמר [תהלים קמח, ז-יב] "הללו את ה' מן הארץ תנינים וכל תהומות, אש וברד שלג וקיטור רוח סערה עושה דברו, ההרים וכל גבעות עץ פרי וכל ארזים, החיה וכל בהמה רמש וצפור כנף, מלכי ארץ וכל לאומים שרים וכל שופטי ארץ, בחורים וגם בתולות זקנים עם נערים". וכתב הרד"ק [שם פסוק יא] "מלכי ארץ - ואחר שהזכיר החי שאינו מדבר, הזכיר החי שהוא מדבר, שהוא סגולת העולם השפל. וכן ביצירה הזכירו באחרונה, כיון שנברא באחרונה, לומר שהוא מושל על הכל, והוא המורכב האחרון לפי הטבע". ורומז לדברי המדרש [ב"ר ח, א] "אמר רבי שמואל, אף בקילוס [האדם] אינו בא אלא באחרונה, הדא הוא דכתיב... 'הללו את ה' מן הארץ וגו'', ואומר כל הפרשה, ואחר כך אומר 'מלכי ארץ וכל לאומים בחורים וגם בתולות'. אמר רבי שמלאי, כשם שקילוסו אינה אלא אחר בהמה חיה ועוף, כך ברייתו אינה אלא אחר בהמה חיה ועוף".

(73) כי האדם הוא עיקר העולם, וכמו שכתב רש"י [בראשית ו, ז]: "הכל נברא בשביל אדם". ובגו"א ויקרא פי"א אות ג [רכח:] כתב: "כי האדם הוא עיקר מציאות העולם". ובגבורות ה' פל"ט [מב.] כתב: "ידוע כי בעולם הזה העיקר הוא האדם" [ראה להלן הערה 95]. ויש להתחיל עם העיקר, וכמו שהשריש כי "התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר" [לשונו בבאר הגולה באר השלישי (ער.)]. ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר" [ראה גבורות ה' פנ"ז הערה 184, שנלקטו שם מקבילות רבות ליסוד זה, ולהלן הערות 594, 1097, 1265, 1525, 1608, 2031]. וכן בגו"א ויקרא פי"ב אות א [רסד.] תמה: "למה מקדים פרשת בהמה חיה ועוף לפרשת תורת האדם". וראה להלן הערות 158, 179, 1257, 2261.

(74) אף על פי שקודם לכן [תהלים קמח, א] נאמר "הללו את ה' מן השמים הללוהו במרומים", ורק לאחר מכן נאמר "הללוהו כל מלאכיו הללוהו כל צבאיו", מ"מ כתב

"הזכיר בראשונה המלאכים", כי המלאכים הם הראשונים שהוזכרו בפרט ובשמם. אך הפסוק שקדם לזה הוא "מן השמים במרומים", שזו הזכרה כללית, ולא פרטית. וכן הרד"ק [שם פסוק א] כתב: "ואמר בתחילה בכלל 'מן השמים', כלומר כל הנהוים מן השמים... ואמר אחר כך 'הללוהו במרומים', אתם שאתם במרומים. ונכללו בו צורות אמת שאינם גופות, ולא כגופות".

(75) "מלכי ארץ וכל לאומים שרים וכל שופטי ארץ, בחורים וגם בתולות זקנים עם נערים" [תהלים קמח, יא-יב].

(76) רש"י בראשית ב, ז "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים ומן העליונים; גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים". וכן כתב רמב"ן בראשית [ב, א]: "'צבא הארץ' הם הנזכרים, חיה ורמש ודגים וכל הצומח, גם האדם. ו'צבא השמים' שני המאורות והכוכבים הנזכרים... וכן נפשות האדם 'צבא השמים' הנה". ובדר"ח פ"א מי"ד [שסא.] כתב: "חשיבות ומעלת הנפש שהיא מן למעלה, והאדם הוא מלמטה בעל גוף". ושם פ"ב מ"ז [תרט.] כתב: "כי האדם הוא מחובר מגוף ונשמה, והגוף הוא מן הארץ, והנשמה מן השמים". ושם פ"ה מכ"ב [תקסה:] כתב: "האדם הזה הוא מן העליונים והתחתונים; גופו מן התחתונים, ונפשו מן העליונים". ובנתיב התורה פט"ז [תרמט.] כתב: "אדם אשר הוא מן התחתונים, [ו]נשמה עליונה מן השמים". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם ב' בחינות; כי האדם הזה יש לו דבקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת, ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי". ובנצח ישראל פ"מ [תשיד:] כתב: "הצדיקים הם מן העליונים ומן התחתונים, כי גוף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים". וכן הזכיר בקצרה בדרוש על התורה [טז:]. וראה להלן הערות 89, 633, 706, 1023, 1385.

(77) פירוש - שבח האדם הוזכר לבסוף, כי מתחילה הוזכרו רק העליונים [המלאכים], ובהמשך הוזכרו רק התחתונים [חיה ובהמה], ולבסוף הוזכר האדם, המורכב מהעליונים והתחתונים. ועדיין יש להבין, שפתח קטע זה בשאלה "הזכיר שבח של אדם באחרונה, ולפי הסברה היה לו להזכיר בראשונה", ולאן נעלמה סברה זו המחייבת שאדם יוזכר ראשונה. ויש לומר, דכל עוד שלא הבחנו ששבח האדם הוא מן העליונים והתחתונים [מהנשמה והגוף], בודאי היה תמוה מדוע אדם, שהוא עיקר העולם, לא הוזכר ראשונה [כמבואר בהערה 73]. אך עכשיו שנתבאר ששבח האדם הוזכר במה שהוא מן העליונים והתחתונים דייקא, בודאי שעדיפות האדם תתבטא ביותר כשיוקדמו לפניו שבחי העליונים לחוד, ושבחי התחתונים לחוד, שאז האדם עולה עליהם בשבחו הכפול. וכבר

השריש שזהו ענינו של השלישי, שהוא שילוב וממוצע של השנים שקדמו לו. וכגון, בגבורות ה' פ"ט [תצג.] כתב: "לכך היו האבות שלשה, וזה מפני שהשנים נקראו 'שנים' מפני השניות, וכל שניות אין בו אחדות. אבל בג' אין בו שניות, בעבור השלישי הנוסף המקשר את השנים. ולכך נקראו ג' אבות, בעבור שהם מתאחדים להיות אבות ביחד לישראל, ובשנים אין האחדות, רק שניות" [ראה להלן הערה 1859]. ובדר"ח פ"ג מ"ג [קז.] כתב: "אי אפשר שיהיו ג' דברים הפכים. ושני דברים שהם הפכים, כמו השחור והלבן, ותניח עוד צבע שלישי, כמו האדום, הרי צבע זה הוא ממוצע, שאינו שחור ואינו לבן, והוא ממוצע ביניהם, ועל ידי זה מתחברים שני הפכים, כי הוא ביניהם. ולכך על ידי שלישי יש חבור להם". ולהלן [לאחר ציון 91] כתב: "כי הדבר שהוא מחבר הכל ראוי שיהיה אחרון, כמו מי שהוא עושה חלק אחד, ואחר כך עושה חלק אחד, ואחר כך מחברם עד שהכל נעשה אחד".

(78) והעצמות הם בנין הגוף, וכפי שכתב בתפארת ישראל פס"ב [תתקעב:]: "העצמות הם עיקר בנינו של אדם, שהגוף נסמך על העצמות, והם חוזק בנינו של אדם". ולהלן כתב: "כי העצם הוא בנין בעל חי... עיקר בנין בעל חי הם העצמות, שעליהם נסמך הבעל חי". ובנתיב האמונה פ"ב [א, רי.] כתב: "יושלם האדם בכל חלקיו. ואל תאמר מה שלימות היא לגוף... אין הדבר הזה קשיא כלל, שהרי דוד אמר 'כל עצמותי תאמרנה', וכל החלקים שהם לאדם נכנסים בגדר האדם, והם האדם, וצריכים שיושלמו". ואודות שני פסוקים אלו ["כל הנשמה" ו"כל עצמותי"], הנה אמרו בגמרא [ברכות כה.] "איתמר, צואה על בשרו, או ידו מונחת בבית הכסא ["מחיצה יש בינו לבין בית הכסא, ופשט ידיו לפנים מן המחיצה" (רש"י שם)]. רב הונא אמר, מותר לקרות קריאת שמע. רב חסדא אמר, אסור לקרות קריאת שמע. אמר רבא, מאי טעמא דרב הונא, דכתיב 'כל הנשמה תהלל קה' ["הפה והחוטם בכלל ההילול, ולא שאר איברים" (רש"י שם)]. ורב חסדא אמר, אסור לקרות קריאת שמע. מאי טעמא דרב חסדא, דכתיב 'כל עצמותי תאמרנה השם מי כמוך'". והפחד יצחק [שבועות מאמר מב] כתב על כך: "חזינן מסוגיא זו דהחידוש באמירת 'כל עצמותי' מכוון הוא בעיקרו כלפי ההילול הנאמר בנשמה, 'כל הנשמה תהלל'. 'כל העצמות' לעומת 'כל הנשמה'. כלומר לא רק כל הנשמה, הכוללת בעיקרה את הכלים העליונים של הגוף, כגון הפה והחוטם; אלא כלליות העצמות, דהיינו כל הגוף, עד העצם היותר תחתונה שבו... דבאמירת 'כל עצמותי' המכוון הוא לשתף גם את הכלים הנמוכים של הקומה".

(79) אודות שחלקי האדם הם נשמה וגוף, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בגבורות ה' פמ"ג [רמה.] כתב: "וזה כי חלקי האדם הם הגוף והנפש, שהם שני חלקי האדם". ושם פ"ס [תיז.] כתב: "חלקיו של אדם הוא הגוף והנפש". ושם פס"ו [רכד.] כתב: "כי האדם חלקיו הוא הגוף והנפש, הם חלקי האדם". ובגו"א בראשית פכ"ג אות ג [שפב.] כתב: "האדם הוא מחובר מב' חלקים, מגוף ונפש. והגיד לך הכתוב ששרה היתה שלימה בכל אלו הב' חלקים, ולא היה בה חסרון, אם שלימות הגוף, ואם שלימות הנפש... הנה היתה שלימה בכל". ושם שמות פכ"ה אות י [רנט.] כתב: "וידוע כי האדם הוא אדם על ידי נפש וגוף". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכ.] כתב: "האדם הוא כולל הגוף והנפש, וזהו האדם, שהוא מחובר מגוף ונפש". ושם מ"ט [תערב:] כתב: "ויש לך לדעת כי האדם הוא מתחלק לחלקים בבחינות הרבה... כי לפעמים חלקו חלקיו לשני חלקים; לגוף ולנפש", וראה להלן הערות 1888, 1891. אמנם בדרך כלל המהר"ל מחלק את חלקי האדם לשלשה; גוף, נפש, ושכל, וכמבואר להלן הערות 199, 1233, 1885.

פרק ג

(80) מסמיך המאמר שיביא מסנהדרין למלים אלו ["ומפני שנברא האדם לשבח הקב"ה ולפארו"], כי זהו הביאור להסבר הרביעי בסנהדרין ["אדם נברא בערב שבת... כדי שיכנס לסעודה מיד"], דמשום "שהאדם לא נברא אלא לעבוד הקב"ה, ולפיכך נברא אחרונה שיכנס למצוה מיד" [לשונו להלן (לאחר ציון 124)]. וזה תואם ליסודו כאן "שנברא האדם לשבח הקב"ה ולפארו".

(81) "שלא יאמרו הצדוקים שותף היה אדם במעשה בראשית, לפיכך קדמו לו כולם" [רש"י שם]. וראה בסמוך הערה 84. ובילקו"ש [ח"א רמז לד] אמרו "כשבקש הקב"ה לבראות העולם, תחלת ברייתו לא התחיל אלא אדם, ועשאו גולם. בא לזרוק בו נשמה, אמר אם אני מעמידו עכשיו יאמרו שותף נעשה עמי במעשה בראשית, אלא הריני מניחו גולם עד שאברא הכל".

(82) "למצוה - שבת" [רש"י שם].

(83) "שימצא הכל מוכן ויאכל מאשר יחפוץ" [רש"י שם].

(84) פירוש - אם בריאת האדם היתה קודמת לשאר הנבראים, היו המינין אומרים שהטעם שהקב"ה הקדים בריאת האדם לשאר נבראים הוא כדי שהאדם יהיה שותפו של הקב"ה בבריאת שאר הנבראים. ולפי זה אייר באם בריאת האדם היתה קודמת לבריאת שאר נבראים. אך רש"י שלפנינו ביאר לאידך גיסא; איחור בריאת האדם לבריאת שאר

הנבראים הוא כדי "שלא יאמרו הצדוקים שותף היה אדם במעשה בראשית, לפיכך קדמו לו כולם" [הובא למעלה הערה 81]. ופירושו, שבריאת שאר הנבראים קדמה לבריאת האדם כדי לחסום פי המינין שהאדם היה שותף להקב"ה במע"ב.

(85) "כי מה הוא האדם, ואפילו דבר קטון ממעשה בראשית אינו יכול לברוא" [לשונו בח"א לסנהדרין לח. (ג, קנ.)]. ובמדרש תהלים [מזמור יח] אמרו "בשר ודם אינו יכול להטיל בו רוח ונשמה קרבין ובני מעים". ובתנחומא [תזריע אות ה] אמרו "הרי השמים והארץ, יכול אדם לעשות כיוצא בהם [בתמיה]". אמנם חכמים אמרו [שבת י.] "כל דיין שדן דין אמת לאמיתו אפילו שעה אחת, מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". ושוב אמרו [שבת קיט:] "כל המתפלל בערב שבת ואומר 'ויכולו', מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". וצריך לומר שזה "כאילו נעשה שותף", אך לא ממש שותף.

(86) בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמח.] כתב כדבריו כאן כמעט אות באות, והוסיף כאן: "וכי אין כח למלאכים כמו אל האדם, אשר אמרו עליו [תהלים ח, ה] 'מה אנוש וכו'". וכוונתו לדברי חכמים [שבת פח:] "בשעה שעלה משה למרום, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם, מה לילוד אשה בינינו. אמר להן, לקבל תורה בא. אמרו לפניו, חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם, אתה מבקש ליתנה לבשר ודם. 'מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו'". הרי המלאכים מזלזלים בחשיבות האדם, ולכך מה שאדם יוכל לעשות, בודאי המלאכים גם כן יוכלו לעשות. ואודות שדבריו כאן הם כדבריו במקום אחר כמעט אות באות, כן הוא להלן בדרשה [לאחר ציון 1680] שדבריו שם הם כדבריו בנתיב העבודה פי"ג [א, קיח.] אות באות.

(87) כי אם היה צורך בשיתופם של המלאכים בבריאה, מן הסתם צורך זה היה קיים כבר בתחילת הבריאה, ולא רק בהמשכה. ומתוך שהמלאכים לא נבראו בתחילת הבריאה, מוכח שאין להקב"ה צורך בשיתופם במע"ב. זאת ועוד, שהואיל ובריאת יום הראשון נעשתה ללא השתתפותם של המלאכים, זה מורה שהקב"ה בורא לבדו, ושוב אין לומר בשאר הימים שהקב"ה נצרך לשותפים, דיום ראשון מוכיח שאין להקב"ה צורך בשותפים. ובמיוחד יש לומר כן, כי רש"י [בראשית א, כד] כתב: "הכל נברא מיום ראשון, ולא הוצרכו אלא להוציאם" [וכן כתב קודם לכן (שם פסוק יד)]. ואם לא היה צורך בשותפים ביום ראשון כשנבראו הכל, ק"ו שלא היה צורך בהם כשבא רק להוציאם אל הפעל.

(88) לכאורה כתב כאן שני טעמים מדוע אדם נברא אחרון; (א) "האדם הזה משלים מעשה בראשית". (ב) "האדם מקשר העולם עד שהוא אחד לגמרי". אך מכאן ואילך יאריך לבאר את טעמו השני, ולא יבאר כלל את טעמו הראשון. לכך נראה שכוונתו כאן היא שהאדם משלים את מעשה בראשית מחמת שהאדם מקשר העולם עד שהוא אחד לגמרי [אך לפי זה ק"ק וי"ו החיבור של "והאדם מקשר העולם", ולא אמר "כי האדם מקשר העולם"]. ובגו"א בראשית פ"א אות סב [מג:] כתב: "כל העולם צריך להיות מקושר עד שיהיו העליונים קשורים בתחתונים. וכבר ביאר זה הרמב"ם בספר מורה נבוכים [ח"א פע"ב], והאריך בענין הנפלא לבארו. והנה הקושר העולמות שעל ידו יתאחדו העליונים והתחתונים הוא האדם". ובבאר הגולה באר החמישי [טז:] כתב: "במה שדרך חכמים לעסוק בציור העולם ובסדור שלו... עד שהעולם מקושר ומסודר יחד, עד שהוא אחד. שכך ראוי שיהיה אחד, לפי שהוא מפועל אחד. וכבר האריך הרמב"ם ז"ל בספרו [מו"נ ח"א] פרק ע"ב בדבר זה מאוד", ושם מאריך בזה. וזה לשון הרמב"ם שם [מהדורת קאפח]: "דע, שהמציאות הזו בכללותה היא דבר אחד, לא יותר. כלומר כדור הגלגל הקיצוני בכל מה שיש בו הם דבר אחד בלי ספק... כשם שראובן דרך משל הוא דבר אחד, והוא מחובר מאברים שונים, כגון הבשר והעצמות, ומלחיות שונות, ומרוחות, כך הכדור הזה בכללותו מחובר מן הגלגלים ומארבעת היסודות, ומה שהורכב מהן", וכל הפרק שם דן בדמיון הקיים בין חלקי העולם לחלקי האדם. ובתפארת ישראל פי"ג [ריא:] שלל את האפשרות ש"האדם עומד בעולם התחתון, אין לו חלק בעולם העליון הנבדל". וראה להלן הערות 90, 111, 1290.

(89) כמבואר למעלה הערה 76.

(90) לשונו בדר"ח פ"א מי"ח [תכז:]: "כי כאשר ברא השם יתברך אלו שלשה עולמות [שעוסק בהם שם], היו צריכין לקשר ולחבר יחד... ועל ידי האדם היה קשור אלו ג' עולמות. כי האדם הזה אשר ברא השם יתברך, הוא נברא מלמטה ומלמעלה. ולפיכך ראוי שיהיו נמצאים בו כל ג' עולמות, שהאדם הזה כלול מהם. והדבר הזה ראוי ומחויב, כי מאחר שהאדם הזה מהעליונים ומהתחתונים [רש"י בראשית ב, ז], ראוי שיהיה נמצא בו מה שמיוחדים בו כל ג' עולמות. וכבר האריך הרמז"ל בחלק הראשון [מו"נ שם פע"ב] לפרש דבר זה". ושם פ"ה מט"ו [שסא.] כתב: "ג' עולמות שהם כוללים עולם העליון הנבדל, והעולם האמצע, שהוא עולם הגלגלים, ועולם התחתון... כי האדם הזה אשר ברא השם יתברך בעולם הזה, בו נכללים כל ג' עולמות, והוא מקשר את כל ג' עולמות,

עד שהעולם אחד מקושר לגמרי... והרי הדבר מבואר כי האדם הוא מלמעלה ומלמטה, כמו שהוא מבואר בכתוב... כי אלו ג' עולמות מתקשרים ומתאחדים על ידי האדם".

(91) אמרו חכמים [חולין ס:] "מלמד שיצאו דשאים ועמדו על פתח קרקע, עד שבא אדם הראשון ובקש עליהם רחמים, וירדו גשמים וצמחו". ובח"א שם [ד, צח.] כתב: "לפיכך היו הדשאים עומדים על פתח הארץ, עד שהתפלל האדם והיה מחבר העליונים לתחתונים. כי המטר הזה בא מלמעלה למטה, ודבר זה היה על ידי האדם, כי האדם הוא בין העליונים לתחתונים, והאדם הוא מחבר עליונים ותחתונים ביחד. ולפיכך הדשאים עמדו על פתח הקרקע, ולא היה כאן מטר מן עליונים לתחתונים, שלא היה כאן חבור עליונים ותחתונים, שיתנו העליונים הגשמים למטה, עד שהאדם, שהוא בין עליונים ותחתונים, הביא המטר מן עליונים לתחתונים על ידי התפלה, שהתפלל האדם, שהוא בתחתונים, אל עלתו יתברך. ואז עליונים ותחתונים מתחברים, ובאים הגשמים מעליונים לתחתונים, ולא קודם".

(92) דוגמה לדבר; נאמר [במדבר י, כה] "ונסע דגל מחנה בני דן מאסף לכל המחנות וגו'", ופירש הדעת זקנים [שם]: "מאסף לכל המחנות - לפי שהיה אחרון, וכל מי שהיה מתאחר בשביל שום דבר, היה מתעכב עמהן, לכך נקרא 'מאסף'". וכן ההעמק דבר [שם] כתב: "מאסף לכל המחנות לצבאותם. מי שנחשל ולא יכול ללכת עם מחנהו, והיה נשאר יחידי אחורי המחנה, נאסף למחנה בני דן, ומחנה בני דן היו הולכים לאט עם הנחשלים, עד שהביאום לצבאותם". הרי האחרון מחבר את הכל. וכן בדר"ח פ"ב מ"ט [תרפה:] כתב "הספר החמישי, משנה תורה, כלול מכל". וכן ספירת מלכות היא האחרונה, והיא מדת כל [זוה"ק ח"ב לז.]. ולהלן [הערה 1992] נתבאר שהשלימות היא בסוף, ולא בהתחלה.

(93) להלן [לאחר ציון 103] יבאר שמה שאמרו שאם אדם הראשון היה נברא בתחילת מע"ב המינין יאמרו שהיה שותף להקב"ה במע"ב, אין הכוונה שיאמרו שאדם הראשון בעצמו היה שותף [כפי שפירש רש"י], שזה אינו [מחמת הקושיות שהקשה למעלה]. אלא שיאמרו שהואיל ואז העולם לא היה מתאחד [אם אדה"ר היה נברא בתחילת מע"ב], בהכרח שהעולם נברא על ידי פועלים מחולקים, ופועלים מחולקים אלו הם השותפים של הקב"ה במע"ב.

(94) "דבר זה הסכימו עליו הכל, כמו שנמצא בדבריהם שהאריכו בזה טענות עצומות, איך יבא הרבוי מן הפועל שהוא אחד" [לשונו בסמוך]. וכוונתו לחוקרים ולפילוסופים, וכמבואר בסמוך.

(95) כמו שאמרו [קידושין פב.] "רבי שמעון בן אלעזר אומר, ראית מימיך חיה ועוף שיש להם אומנות, והן מתפרנסין שלא בצער, והלא לא נבראו אלא לשמשני". ועוד אמרו [ב"מ פה.] "ההוא עגלא דהוו קא ממטו ליה לשחיטה, אזל תליא לרישיה בכנפיה דרבי, וקא בכי. אמר ליה, זיל, לכך נוצרת". ובתנחומא [שמיני אות ב] אמרו "אמר [הקב"ה], לא בראתי את הכל אלא בשביל אדם, ועכשיו הוא מת מה הנאה יש לי". ובדר"ח פ"א מ"ב [קסז.] כתב: "יש לך לדעת כי הנבראים כולם תלוים באדם, שהם נבראים בשביל האדם, ואם אין האדם כמו שראוי להיות, היה הכל בטל. וכמו שכתוב בדור המבול [בראשית ו, ז] 'ויאמר ה' אמחה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה מאדם ועד בהמה עד עוף השמים וגו''. ובמדרש [ב"ר כח, ו], משל למלך שהיה משיא את בנו, ועשה לו חופה וסיידה וכיירה. כעס המלך על בנו, התחיל המלך לשבר בקנקנים. אמר המלך, כלום עשיתי אלא בשביל בני, בני אבד וזו קיימת, ולפיכך 'מאדם ועד בהמה ועד עוף השמים', עד כאן. הרי כי הנבראים כולם הם בשביל האדם... ודבר זה אמרו ז"ל בכל מקום כי הכל נברא בשביל האדם". ושם פ"ג מ"ב [נג:] כתב: "בשביל האדם נבראו כל התחתונים". ובספרי המהר"ל יסוד זה הוזכר במקומות רבים, וכגון; גו"א בראשית פ"א אות ס [מב.], נתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:], גבורות ה' פל"ט [מב.], תפארת ישראל פ"ד [עג.], שם פי"ז [רנט.], באר הגולה באר השני [ריד:], שם באר הרביעי [שעג.], שם באר החמישי [קלא.], שם באר השביעי [שסז:], דרוש לשבת תשובה [עז.], ח"א לשבת עז: [א, מא:], ח"א לנדרים לא: [ב, ו.], ועוד. וראה למעלה הערה 73.

(96) כי רק האחד יכול לאחד את הכל, ולא שנים ויותר. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן [לאחר ציון 850] כתב: "כי המלך מקשר ומאחד כל העם, והם אחד על ידי המלך שהוא אחד". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.] כתב: "כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים... כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד... ולכך [חולין ס:] 'אי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד'". ובגבורות ה' פל"ט [יז:] כתב: "כי במה שהוא יתברך אחד, הוא מאחד ומסדר ומקשר החלקים זה בזה עד שהם אחד, קשורים קצתם במקצתם". ובתפארת ישראל ר"פ לד [תצח.] כתב: "'וידבר אלקים את כל הדברים וגו'' [שמות כ, א]. במכילתא [שם] 'כל הדברים' בדבור אחד נאמרו, מה שאי אפשר לבשר ודם לומר כך, שנאמר 'וידבר אלקים וגו''... באור דבר זה, כי אלו עשרת הדברות ראוים היו שיהיו נאמרים בדבור אחד, וזה כי התורה היא סדר העולם, וכל סדר מקשר דבר עם דבר, עד

שהכל נעשה אחד... וזה כי כבר אמרנו כי התורה כמו סדר העולם, עד שהעולם אחד, ולפיכך התורה היא אחת". ושם פ"מ [תרלב:] כתב: "כיון שמצד עצמם הם מחולקים, אי אפשר בלא אחד שמחבר אותם. ואותו שהוא מחבר אותם הוא אחד, שאם אינו אחד, איך יחבר את שנים להיות אחד, והוא בעצמו אינו אחד, ואין מקבלים על ידו שיהיו נקראים אחד כי אם שהוא אחד בעצמו". ובדר"ח פ"א מי"ב [שלד.] כתב: "כי על ידי הכהן גדול, שהוא אחד, בזה נראה כי ישראל עם אחד. והיה אהרן מקשר ומאחד ישראל עד שהם אחד, כאשר היה כהן אחד". ושם פ"ה מ"א [כג.] כתב: "דמיון זה האילן, שיש לו ענפים הרבה מחולקים, והם חלקי האילן, ויש אל האילן עיקר אחד, הוא מקשר ומאחד כל החלקים". וכן כתב בנתיב התורה פ"א [כו.]. ולהלן הערה 853 הובאו מקבילות נוספות ליסוד זה.

(97) אם אדם לא היה נברא יחידי, אלא הרבה.

(98) לשונו בגבורות ה' פל"ו [תרמו.]: "לא ימשך מדבר שהוא אחד רבוי פעולות. כי האש שיש בו טבע אחד, אינו פועל רק פעולה אחת, לחמם. והמים שיש בהם טבע אחד, אין פעולתם רק לקרר". וזהו משל נפוץ בספריו. וכגון, בגבורות ה' פנ"ב [עה.]: "הפעולה דומה מתיחס אל הפעל, כי כאשר נמשך מן האש פעולה, נמשך היבש, לפי ענין האש שהוא יבש. וכן הליחות מן המים, תמיד מתיחס הפעולה אל הפועל, ודבר זה מוסכם מן המעיינים". ובתפארת ישראל פ"א [כט.] כתב: "כל פעולה היא מתייחסת אל הפועל; כי החמימות, אשר הוא פעולת האש, מתיחס אליו. וכן הקרירות מתייחס אל המים, אשר פועלים הקרירות. וכן בכל הדברים מתיחסות הפעולה אל הפועל". ובנצח ישראל פ"ג [מא:] כתב: "אי אפשר שיושפע מן האש דבר שהוא חלופו, רק האש פועל חמימות, והמים פועלים קרירות, ולא תמצא שיהיה דבר אחד פועל שני דברים מתחלפים, כך אי אפשר שיבואו דברים מתחלפים מן אשר הוא אחד". וכן הוא בנר מצוה [טז.], ויובא בהערה 100. ובביאור משנת "כל ישראל", בהקדמה לדר"ח [פז:], כתב: "ויש לדעת כי הפעולה אשר נמצא מן הפועל, מתדמה אל הפועל, כאשר אותה פעולה היא עיקר ועצם פעולת הפועל. הלא תראה כי האש יפעול חום, וזה הפעולה הבאה מן הפועל מתדמה אל הפועל, שהוא האש, שהוא חם. וכן המים פועלים ליחות, כי הפעולה מתדמה אל הפועל". וכן הוא בח"א לסנהדרין קב. [ג, רלז.]. וראה להלן הערה 1796.

(99) איך יבא - איך שייך שיבא.

(100) זהו נושא נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ד מי"ז [שנו.] כתב: "כי התבאר בראיות ברורות כי הפעולה יש לה התיחסות אל הפועל, כמו שתראה בדברים הטבעיים

שיש לפעולה התיחסות אל הפועל; כי הפועל שהוא חם, מוליד חמימות. ופועל שהוא קר, מוליד קרירות, וכל אחד מוליד בדומה לו וכיוצא בו". ומטבע הלשון "התבאר בראיות ברורות" מורה בפשטות על החוקרים. והמו"נ [ח"ב פכ"ב] הביא דעה זו בשם "אריסטו, ומכל מי שנתפלסף". ובגבורות ה' פל"ו [תרמו.] כתב: "לא נאמר כי אחר שהוא אחד, פעולותיו אחדים, שלא ימשך מדבר שהוא אחד רבוי פעולות... ואין הדבר הזה בעליון יתברך, כמו שהיו סוברים המינים שאמרו 'מפי עליון לא תצא הרעות והטוב' [איכה ג, לח], כלומר מן אחד לא יבא דברים מחולקים". וכן כתב שם פ"ס [שצא:], ויובא בהערה 102. ובתפארת ישראל פל"א [תסב:] כתב: "מן השם יתברך שהוא אחד מתחייב הרבוי, הפך מה שאומרים הפילוסופים כי מן האחד לא יבא הרבוי, ולכך היו באים לידי שבושים הרבה". ובנצח ישראל פ"ג [מא.] כתב: "היו הראשונים טועים אחר העבודה זרה, מחמת שהיו אומרים כי ההתחלה אי אפשר שתהיה אחת, שאם היה ההתחלה אחת, איך יבוא מזה רבוי בעולם. וכבר הסכימו על זה איזה חוקרים בחכמתם כי מן דבר שהוא אחד, לא יבוא רק אחד. כי הרבוי, אשר יש בו דברים מחולקים, איך יושפע זה מדבר שהוא אחד, דברים שהם מתחלפים. כמו שאי אפשר שיושפע מן האש דבר שהוא חלופו, רק האש פועל חמימות, והמים פועלים קרירות, ולא תמצא שיהיה דבר אחד פועל שני דברים מתחלפים, כך אי אפשר שיבואו דברים מתחלפים מן אשר הוא אחד. ולפיכך גזרו בדעתם שההתחלות הם רבות, וכפי רבוי ההתחלות יבואו רבוי הנמצאים בעולם... והאריכו בדברים אלו. והם בעצמם סתרו הנחה זאת ודמיון זה, וסוף סוף נשארו במבוכה עם קבלתם שהוא יתברך אחד, ואין זולתו, איך יושפע ממנו הרבוי. וכבר מצאתי לאיזה אנשים שקבלו דעתם במה שאמרו ברבוי ההשתלשלות, והמשיכו על זה דברי תורה". ובבאר הגולה באר החמישי [יז.] כתב: "כי הרבה מבני אדם, והמה המינים, הניחו ליסוד מוסד כי מפועל אחד לא יבא דברים מתחלפים. וכאשר ראו דברים מתחלפים בעולם... חשבו מחשבת און כאילו הוא בא מפועל אחר זולתו". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מב.] כתב: "היו אומרים המינים אחר שראינו כי מגיעים הטובות בעולם, ומגיעים הרעות בעולם, ומן הטוב לא יצא רע, ומן הרע לא יצא טוב, לכך היו טועים והיו אומרים כי יש כאן שתי התחלות. התחלה אחת טובה, והתחלה השניה הרע, שהיו אומרים 'מפי עליון לא תצא הרעות והטוב', רק הטוב יש לו התחלה אחת, והרע יש לו התחלה אחרת". ובנר מצוה [טז.] כתב: "היו אומרים [הפילוסופים] שאי אפשר שיהיה הוא יתברך אחד בעולמו, כי אם כן לא היה נברא ממנו רק אחד. כי תמיד מתחייב ונברא מן הפועל דבר שהוא מתיחס אל הפועל; כי מתחייב מן האש שהוא חם, וכן

הקרירות מתחייב מן הפועל שהוא קר, וכן כל הפעולות הבאות מן הפועלים כל אחת היא מתיחסת אל הפועל. ולכך גזרו ואמרו, מן הפועל שהוא אחד לא יבוא ממנו גם כן רק פעולה אחת. וכאשר נראה לפנינו רבוי פעולות מתחלפות בעולם, דבר זה מורה על התחלות מתחלפות".

(101) "כמו שכתבנו לפני זה" [הוספה בח"א לסנהדרין לח. (ג, קמח:)]. וכוונתו לביאורו מדוע אדם נברא לבסוף כל הנמצאים [למעלה לאחר ציון 87], וכן שאדם נברא יחידי [למעלה לאחר ציון 93], והוא כדי שהעולם יהיה אחד.

(102) בגבורות ה' פל"ו [תרמו.] ופ"ס [שצא.] הביא פסוק אחר להורות שהתורה אינה חוששת לקושי הזה [איך יבא הרבוי מאחד], וז"ל [בפ"ס]: "מה שאמרה תורה [שמות יב, ח] לאכול הפסח על מצות ומרורים, הוא גם כן דבר זה, כדי להוציא מלבן של אפיקורסים, שהם אומרים כי מן האחד לא יבא רבוי, רק מכח אחד יבא דבר אחד בלבד. ולפיכך כאשר יראו הרבוי בעולם, וכבר הוחלט להם כי מן האחד הגמור לא יבא הרבוי, אמרו שהתחלות הם יותר מאחד, כמו שמבואר בדבריהם מי שראה דבריהם. ודבר זה בא להוציא מלבם. ואמרה התורה כי הקרבן הזה שהוא לא-ל אחד יתברך ויתעלה, יהיה הקרבן נאכל על מצות ומרורים. כי המצה מורה על החירות, והמרור הוא שמורה על השעבוד, כי מאתו שהוא אחד יבא החירות והפכו הוא השעבוד, שהוא המוחץ והוא הרופא".

(103) בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמח:] כתב משפט זה כך: "כי לכך נברא האדם אחרון כדי שיהיה האדם מקשר העולם עד שהעולם הוא אחד, כמו שראוי שיבא פעולה אחת מפועל אחד". ואודות שמצד הסברה לא קשה כיצד יבא הרבוי מאחד, כן כתב בגבורות ה' פ"ס [שצג.]: "ויותר מזה, כי הפך הדבר מה שחשבו, כי הם אמרו כי מן האחד לא יבואו פעולות הפכים, הדבר הוא הפך זה; כי מפני שהוא אחד הוא הכל, שהרי אין בלתו, ולפיכך מאתו באו ההפכים... כי ההפכים הם גם כן הכל בעבור שלא ימצא עוד חלק, ועל ידי הפכים יש הכל. ולפיכך ראוי שיצאו ההפכים מן אותו שהוא מיוחד, כי ראוי שיהיה ממנו הכל, כי ההפכים הם הכל, ואין חוץ מהם... ולפיכך ראוי שיהיה נאכל הפסח על מצה ומרור". ובנצח ישראל פ"ג [מג.] יישב זאת באופן נוסף, וכלשונו: "הקושיא איך יבוא הרבוי מן האחד הפשוט, אנו אומרים כי מן השם יתברך אשר הוא אחד [נשפע ממנו דבר אחד], והוא ראשית הבריאה. ואחר כך הושפע עוד על הראשית. וחילוק גדול יש, כי כאשר הראשית כבר נמצא, אז יושפע על זה עוד. שאילו הושפע מאיתו שני דברים כל אחד בפני עצמו, היה קשה איך יושפע מן האחד שני דברים מחולקים.

אבל יושפע ממנו דבר אחד, והוא ראשית הבריאה, ואחר כך הושפע על הראשית. והרי חלוף ורבוי הנמצאים הם מצד המקבל. כי אף כי מן האחד לא יושפע רק אחד, מכל מקום כאשר נמצא האחד אשר הוא אחד, אז מצד המקבל אשר הוא נמצא עתה שייך תוספת, כאשר המקבל ראוי אל מה שיתוסף עליו, ולכך הכל הוא מצד המקבל". ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא.] כתב יישוב נוסף, וכלשונו: "ובמדרש [שמו"ר לא, טו], בא וראה כל בריותיו של הקב"ה לווין זה מזה; היום לוה מן הלילה, והלילה מן היום. הלבנה לוה מן הכוכבים, והכוכבים מן הלבנה... בא לומר במדרש הזה כי ההלואה זה מורה על שהם אחד, כאשר זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה. ולכך השם יתברך ברא עולמו, והעולם הוא אחד, שהעולם נמצא מן השם יתברך שהוא אחד, ולכך העולם הוא אחד. ולכך נברא העולם בענין זה, שזה לוה מזה וזה לוה מזה, שאם לא היה העולם על ענין זה, והיו הנבראים מחולקים זה מזה, היה פתחון פה למינים לומר שאין העולם אחד. וכאשר אין העולם אחד, רק מחולק, א"כ יש לעלות על הדעת כי האלהות שברא אותם ג"כ מחולקים ח"ו. אבל עתה שהבריות מתחברים, כי זה מקבל מזה וזה, מקבל מזה, א"כ העולם הוא אחד. וזה מורה אשר ברא אותם הוא ג"כ אחד יחיד ומיוחד". וראה להלן הערה 2153.

(104) בא ליישב את שתי השאלות ששאל למעלה [לאחר ציון 84] על פירוש רש"י, שביאר שהמינים יאמרו שאדה"ר עצמו היה שותף במע"ב. [(א) "מה הוא האדם שיאמרו שהוא שותף במעשה בראשית". (ב) "כי עדיין יאמרו כי המלאכים היו לו שותף, והם נבראו ביום השני"]. ויבאר שאין הכוונה שיאמרו שהאדם היה שותף במע"ב [כרש"י], אלא הפועלים המחולקים היו שותפים במע"ב, וכמו שמבאר והולך.

(105) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 88].

(106) ו"פועלים מחולקים" הם הם ביאור הטענה "שותף היה לו להקב"ה במעשה בראשית", ולא שהאדם הוא השותף, אלא החילוק שהיה בבריאה [אם האדם לא היה נברא לבסוף] מורה על פועלים מחולקים, ויאמרו עליהם שהם השותפים של הקב"ה במע"ב.

(107) בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט:] טרח ליישב את פירוש רש"י [שכתב שהמינים יאמרו שאדם הראשון עצמו היה השותף של הקב"ה במע"ב], וכלשונו: "ויש ליישב פירוש רש"י, דודאי אי אפשר לטעות לומר שיש שותף להקב"ה במעשה בראשית... [אך] האדם שהוא מלך בתחתונים, אם לא היה נברא בסוף בראשית, היו הבריות אומרים מאחר שהוא מלכם, ממנו נברא העולם. ואין הפירוש שנעשה לו שותף לפעול, כי מה

הוא האדם, ואפילו דבר קטון ממעשה בראשית אינו יכול לברוא. מכל מקום מה שהיה מצרף כחו ורצונו אל בורא עולם, הוא שהיה פועל עם כחו של הקב"ה חס ושלום, ולא היה פועל העולם, רק רצון האדם היה מצורף אל פעל השם יתברך, ולכך נברא האדם אחרון. ופירוש נכון הוא זה, אבל אין צריך כלל אליו".

(108) שבריאת אדה"ר לבסוף באה לאחד את העליונים והתחתונים.

(109) לשונו כאן שאוב מדברי רש"י [שהזכיר "קנאה", לעומת הב"ר שהזכיר "ואין שלום בעולם"], וזה לשון רש"י [בראשית ב, ז] "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים ומן העליונים, גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים. לפי שביום ראשון נבראו שמים וארץ... הוזקק בששי לבראות בו מעליונים ומתחתונים, ואם לאו יש קנאה במעשה בראשית, שיהיו אלו רבים על אלו בבריאת יום אחד".

(110) כמו שאמרו חכמים [חגיגה טו.] "אין למעלה לא ישיבה ולא עמידה ולא קנאה ולא תחרות". ובנתיב השלום פ"א [א, ריז.] כתב: "אין קנאה ושנאה בין עליונים". ובדר"ח פ"א מי"ח [תלב:] הקשה: "ומה מחלוקת שייך בין עליונים לתחתונים, שאמר שלא יהיה שלום ביניהם". ובגו"א בראשית פ"א אות ס [מב:] כתב: "אין דעת רש"י שהמלאכים מקנאים בו ממש, שלא שייך קנאה במלאכים". ואמרו חכמים [שבת פט.] שמשה רבינו טען כלפי המלאכים "כלום קנאה יש ביניכם". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפו.] כתב: "כי משה השיב למלאכים כי כי מפני הקנאה והשנאה שיש בתחתונים לכך ראוי להם התורה". ובנתיב העבודה פי"א [א, קיג.] כתב: "אין קנאה במלאכים". ונראה לבאר זאת, כי בדר"ח פ"ד מכ"ב [תסב:] כתב: "הקנאה כנגד הנפש מן האדם, שבו תלוי הקנאה". ובנצח ישראל פ"ד [סג:] כתב: "מחנה שניה הוא בלב, כח מיוחד, וממנו כמה דברים, דהיינו נקימה ונטירה ושנאה, וכמה דברים". ובדרוש לשבת תשובה [עב.] כתב: "הקנאה היא בלב בלבד, והנפש היא בלב". ובהמשך הדרשה שם [עח.] כתב: "כי לא ישפך דם האדם כי אם על ידי קנאה שנאה ואיבה, אשר הוא שייך לנפש". וברי הוא שלא שייך בעליונים נפש האדם. ובגו"א בראשית פ"א אות סב [מג.] הקשה מכיון אחר, וכלשונו: "ואם תאמר, והלא לא שייך קנאה אלא בבעלי שכל, ובבלתי בעלי שכל אין שייך קנאה".

(111) לשונו בגו"א בראשית פ"א אות סב [מג:]: "הקנאה הזאת הוא סוד מסתרי התורה, ורצה בזה שכל העולם צריך שיהיה מקושר עד שיהיו העליונים קשורים בתחתונים... והנה הקושר העולמות שעל ידו יתאחדו העליונים והתחתונים הוא האדם, ואם לא היה האדם היה קנאה במעשה בראשית. ופירוש הקנאה הזאת, החילוק וההתנגדות שהיו לנמצאות, שהרי העליונים הם בדמותו של הקב"ה, והתחתונים אינם בדמותו

של הקב"ה, ואין כאן אחדות וקשור. ולפיכך ראוי להיות האדם נברא, שבו יתקשרו הנמצאות, והוא עושה שלום וקשור בין עליונים והתחתונים, ומאחד הכל. וכאשר יש האדם בתחתונים, הנה מקושרים כל הנמצאות, לפי שכל הנמצאים בתחתונים כלם בשביל האדם, והאדם יש בו דמות וצלם של הקב"ה, ולפיכך הם כולם אחד". ובדר"ח פ"א מי"ח [תלב:] כתב: "ורמזו חכמים איך האדם מקשר כל העולמות, וזה שאמרו במדרש; בראשון ברא שמים וארץ מן העליונים ומן התחתונים... בששי בא לברא האדם, אמר אם אני בראו מן העליונים, עכשיו יהיו רבים העליונים על התחתונים בריה אחת, ואין שלום ביניהם, ואין שלום בעולמי. ואם אני בורא אותו מן התחתונים, עכשיו התחתונים רבו בריה אחת על העליונים, ואין שלום ביניהם, ואין שלום בעולמי. אלא הרי אני בורא אותו מהעליונים ומהתחתונים, הדא הוא דכתיב [בראשית ב, ז] 'וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת רוח חיים', עד כאן. ומה מחלוקת שייך בין עליונים לתחתונים, שאמר שלא יהיה שלום ביניהם. אבל הפירוש שלא יהיה קשור ואחדות בעולם... ולפיכך היה בורא השם יתברך האדם מלמעלה ומלמטה, והוא מקשר ומאחד את העולם, עד שהוא מקושר לגמרי, והוא עולם אחד". וראה למעלה הערה 88.

(112) "דבר אחר, שאם תזוח דעתו עליו, אומר לו יתוש קדמך במעשה בראשית" [סנהדרין לח.].

(113) פירוש - איך אפשר לצייר דבר זה בפועל, שבריאת היתוש תקדים את בריאת האדם מפאת חשיבות היתוש. ובהקדמה שניה לגבורות ה' [קח:] כתב: "ואם יאמר איך יתכן דבר זה בציור, כי תלך השמש ותעמוד בפעם אחת".

(114) יש להעיר, שהרי קודם החטא לא היה לאדה"ר יצה"ר, ורק לאחר שאכל מעץ הדעת נכנס בו היצה"ר, וכפי שכתב רש"י [בראשית ב, כה] "לא נתן בו יצר הרע עד אכלו מן העץ, ונכנס בו יצר הרע". וכן רש"י [ישעיה ה, ז] כתב: "ויסקלהו - מיצר הרע עד שאכל מן העץ, ונכנס בו יצר הרע". וכן כתב הרמב"ן [בראשית ב, ט, דברים ל, ו], וכן הוא בספר הליקוטים [פרשת בראשית פ"ג ד ע"ג, ד"ה והנחש היה ערום], ונפש החיים [שער א פ"ו בהגה"ה ד"ה והענין]. וראה במכתב מאליהו ח"ב עמוד 137 בביאור דברי הנפש החיים. והמשך חכמה [בראשית יב, ז] כתב: "אדם הראשון קודם החטא היה חומר זך ובהיר ודק, אשר לא חצץ מאומה בינו למראה כבוד ה'... כי לא היתה לו שום תאוה וענין רע. אך כאשר אכל מעץ הדעת, נתהפך לחומר גס מובדל מאמיתת השגתו והתקרבות אלקים, וחומרו חצץ בכוחות רעים מולידים התאוה והכעס נקימה ודמיונות כוזבים". ואם כן קשה, איך כתב שהקב"ה נמלך בבריאת האדם מחמת החשש שמא ילך אחר

יצרו, כאשר בשעת בריאתו לא היה לאדה"ר יצה"ר. ויש לומר, שנהי שקודם החטא לא היה בתוך אדה"ר יצה"ר פנימי, מ"מ היתה לו נטיה המאפשרת לו לחטוא, והוא יצה"ר חיצוני, ונטיה זו גרמה להמלך בבריאתו. וכן מדוייק מלשונו בבאר הגולה באר החמישי [מו.], שכתב: "לפיכך קודם שחטא ונטה אל תאותו ואל יצרו, אין בזה שום גנאי, רק כאשר נכנס בו היצר, והתלבש בתאוה חמרית, אז הוא גנאי מצד התאוה". הרי שאף קודם החטא היו לו תאוה ויצר, אך הם היו עומדים חוץ לעצמו. ולאחר שחטא "נכנס בו היצר". **והפחד יצחק** יוה"כ [מאמר יז אות ד] כתב: "מדבריהם של חז"ל נודע לנו, כי כשלון האדם בראשית הוויתו גרם לו לכח הרע להכנס לתוך חייו ממש, ולהתערב בשרשי נפשו. ולא כך היה מהותו של אדם סמוך ליצירתו. ועל זה אמרו חז"ל [שבת קמו.] כי בא נחש על חוה והטיל בה זוהמא. ופירשו לנו חכמי האמת כי הטלת זוהמא זו היא תחלת התערבותו של הרע בטוב. בודאי שעצם כחו של הרע קיים ועומד הוא לפני התערובות הזו. אלא שכח הרע היה מבורר ועומד בפני עצמו מחוץ למציאותו של האדם. ובאותו הציור שציירו לנו הקדמונים, שהיה כח הרע עומד מחוץ, ומשם היה פועל כמשל הכלב המנבח" [ראה גבורות ה' פס"ו הערה 73].

(115) אודות שהאדם הוא בעל חטא, הנה אמרו במשנה [אבות פ"ג מ"ט] "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו, חכמתו מתקיימת". ובדר"ח שם [רז.] כתב: "מה שאמר 'יראת חטאו', והלא אינו חוטא, ולמה אמר 'חטאו'. והוי ליה לומר 'כל שיראתו מן החטא קודמת למעשיו'. ואין זה קשיא, כי כל אדם מוכן לחטא, כדכתיב [קהלת ז, כ] 'אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא'. ואמר כל שיראת 'חטאו' שהוא מוכן לו, היראה מן החטא שהוא מוכן אליו... ובא לומר כי מפני שידע האדם כי אינו בלא חטא, ולכך הוא ירא שלא יחטא". ובגו"א בראשית פ"ו אות יא [קכב:] כתב: "'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', וחטא נמשך לאדם מצד עצם האדם". ובתפארת ישראל פט"ז [רנג:] כתב: "החטא של אדם גם כן נכנס בגדר האדם, שדבק ההעדר בעצם האדם. וכן הדין, שודאי כיון ש'אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', א"כ אי אפשר שיהיה בלא זה".

(116) כי האדם הוא היחיד שניחון בבחירה חופשית, לכך רק אצלו שייך חטא, לעומת שאר מעשה בראשית. והרמב"ם [הלכות תשובה פ"ה ה"א] כתב: "רשות לכל אדם נתונה, אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק, הרשות בידו. ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע, הרשות בידו. הוא שכתוב בתורה [בראשית ג, כב] 'הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע', כלומר הן מין זה של אדם היה יחיד בעולם, ואין מין

שני דומה לו בזה הענין, שיהא הוא מעצמו בדעתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע, ועושה כל מה שהוא חפץ, ואין מי שיעכב בידו מלעשות הטוב או הרע. וכיון שכן הוא [שם] 'פן ישלח ידו'". ובדר"ח פ"ג מט"ו [שעו.] כתב: "אין הדבר הזה [בחירה חופשית] נמצא אל המלאכים, שאין הבחירה בהם, והם עושים כפי אשר הקב"ה מנה אותם לעשות, ולא ישנו את שליחותם". ובתפארת ישראל פט"ז [רמה:] כתב: "האדם מיוחד מכל הנמצאים שהוא בעל בחירה רצונית לעשות מה שירצה. ואינו כמו העליונים, שהם עושים רצון קוניהם בלא שינוי וחלוף כלל, רק עומדים על מתכונתם אשר נבראו. זולת האדם, אשר הוא בעל בחירה רצונית לעשות". ובגו"א בראשית פ"א אות נד [לז:] כתב: "האדם הוא בר דעת ובעל בחירה יותר משאר הנבראים". וראה להלן הערה 328.

(117) דוגמה לדבר; דעת הנודע ביהודה [או"ח מהדו"ק סימן לט] שבסוכות ביו"ט שני של גלויות יש להקדים ברכת "לישב בסוכה" לברכת "שהחיינו" [אע"ג דברכת הזמן היא תדירה], "שסוכה ודאי, ושהחיינו ספק, ומקדמינן הודאי לספק". וכן הפתחי תשובה [ריש הלכות מזוזה סימן רפה ס"ק ב] כתב שאם יש לפניו ודאי מצות מזוזה וספק מצות תפילין, מצות מזוזה קודמת. וראה להלן הערה 136.

(118) ואם תאמר, מדוע לא היתה המלכה בבריאת הנחש הקדמוני, שהסית והדיח את אדה"ר לחטוא. ויל"ע בזה.

(119) מבאר שבריאת האדם הזקיקה המלכה "מפני שהאדם בעל חטא יותר מכל מעשה בראשית". וכן בסמוך כתב: "כי מצד החסרון שבאדם, שהוא בעל חטא, יש כאן המלכה ועצה שאין ראוי לו הבריאה... כי האדם הוא בעל חטא". ומפורש כן במדרש [ב"ר ח, ה], שאמרו "בשעה שבא הקב"ה לבראות את אדם הראשון, נעשו מלאכי השרת כיתים כיתים וחבורות חבורות, מהם אומרים אל יברא, ומהם אומרים יברא... חסד אומר יברא, שהוא גומל חסדים. ואמת אומר אל יברא, שכולו שקרים. צדק אומר יברא, שהוא עושה צדקות. שלום אומר אל יברא, דכוליה קטטה". ומעין כן מצינו בגמרא [עירובין יג:] "שתי שנים ומחצה נחלקו בית שמאי ובית הלל; הללו אומרים, נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא. והללו אומרים, נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא". וכתבו תוספות [שם] "הכא איירי בסתם בני אדם, אבל צדיק, אשריו ואשרי דורו". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרעח.] כתב: "דבר זה מבאר לך טעם מחלוקת שלהם, למה הללו אומרים 'נח לו שלא נברא', ומה שאלו אומרים 'נח לו שנברא'. וזה כי האדם יש בו חמשה כחות מחולקים... אשר אלו כחות הם כחות הגוף וכחות הנפש, אשר שנים ומחצה נוטים אל הנפש, ושנים ומחצה נוטים אל הגוף. ולכך שנים ומחצה קרובים אל הרע, ושנים ומחצה קרובים אל

הטוב". הרי האפשרות שהאדם יעשה רע היא הסבה להתדיינות אם נוח לו שנברא. אך רש"י [בראשית א, כו] ביאר את ההמלכה הזאת באופן אחר, וכלשונו: "לפי שהאדם הוא בדמות המלאכים ויתקנאו בו, לפיכך נמלך בהן". **ובכמה מקומות** כתב מהלך אחר. וכגון בבאר הגולה באר החמישי [קל.] כתב: "כי האדם נברא אחרון, מצד כי כל מורכב הוא אחרון לדבר שהוא יותר פשוט. ודבר זה ידוע לכל, כי כל אשר הוא פשוט, הוא ראשון יותר. ואין לך דבר שהוא יותר מורכב מן האדם, כי זה האדם הוא שכלי, והוא מורכב מגוף ושכל, וזהו הרכבה יותר מכל. והפשוט הוא בודאי יותר במעלה מצד שהוא פשוט. ולפיכך אם אין האדם קונה המעלה השכלית, דהיינו התורה, היתוש שאין לה השכל, קודם מצד הפשיטות". ובגבורות ה' פכ"ט [תצד:] כתב: "כי שאר הנבראים שיש בהם צורה חשובה, אין זה פשיטות, כי לקבל הצורה צריך הרכבה כדי שיקבל הצורה החשובה. ולפיכך נברא האדם אחרון יותר מכל הנבראים, כי לחשיבות צורתו צריך הרכבה יותר עד שיקבל הצורה". ובגבורות ה' פ"ע [לאחר ציון 77] כתב: "כי המורכב האחרון הוא האדם, וקודם לו מורכב הבעלי חיים, וקודם לו מורכב הצמחים, וקודם לו מורכב הדוממים, וקודם לו הגשם הפשוט". ובחי' לב"ב עג: [ג, צ:] כתב: "כי הפשוט הוא קודם וראשון לאשר הוא מורכב, כי יסודות הפשוטים קודמים למורכב". **וכן האריך** טובא בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.] לבאר שהפשוט קודם למורכב, ולכך היתוש קדם. ובתוך דבריו כתב שם: "ואין להקשות, הרי אדרבא זה נחשב מעלה, שהרי יש באדם השכל. אין זה קשיא, כי דברינו כאשר אין האדם קונה על ידי התורה ומצות מעלה עליונה נבדלת, והוא רוצה לסמוך על מה שיש בו השכל האנושי, ואין דבר זה נחשב לכלום. ואז יש לומר אליו כי אדרבא היתוש קודם וראשון לאדם מפני שהוא פשוט, והפשוט יותר ראשון למורכב. אבל אם הוא בעל תורה ומצות, אז קונה האדם מעלה נבדלת אלקית, והוא נבדל מן החמרי לגמרי, עד שהוא נבדל לגמרי... ועוד, כי המורכב אין לאחד מהם מציאות שהורכב מהם בשלימות, שכן ענין המורכב משני דברים, שכל אחד אשר מורכב מהם אין לו מציאות בשלימות, לכך אומרים יתוש קדמך. וגם זה מצד החומר, כי לשאר בעלי חיים יש להם הגוף והחומר כראוי בשלימות, אבל האדם אשר מורכב מגוף ושכל, מאחר שהוא מורכב משניהם, אין לו אחד מהם בשלימות. ולפיכך אם בא להתגאות מצד עצמו, אומרים לו יתוש קדמך, אבל כאשר יש לו תורה ומצוה, הוא קודם אף למלאכים, ויש לו פשיטות יותר, והבן הדברים האלו".

(120) להלן [ציון 137] כתב: "כי האדם מצד צורתו". וראה להלן הערה 137 בביאור שוני זה.

(121) פירוש - אף על פי שיש בבריאת האדם המלכה יותר משאר נבראים מצד שהוא עלול לחטוא [כמו שביאר עד כה], מ"מ מצד עצם בריאתו הוא הבריה השלימה ביותר מחמת שנברא בצלם אלקים, וכמו שמבאר והולך.

(122) "כדכתיב בקרא [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו', [שם ט, ו] 'בצלם אלקים עשה את האדם'" [לשונו להלן (לאחר ציון 137)]. ובנצח ישראל פי"א [שג:] כתב: "אמר [אבות פ"ג מי"ד] 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים', שזה מורה כי האדם הוא הבריאה השלימה שבכל הנמצאים, שהרי נברא בצלם אלקים, ואין שלימות יותר מזה כאשר נברא בצלם אלקים, ובשביל כך ראוי שתהיה חבה אליו מצד שלימות בריאתו בעצמו". ובדר"ח פ"ג מי"א [רנז.] כתב: "כי האדם נברא בצלם אלקים, ואין לך מעלה וקדושה זאת בכל הנבראים, אף במלאכי מרום". ובח"א למכות כג: [ד, ו:] כתב: "כי התורה היא לאדם מצד המעלה העליונה שיש לאדם על הכל, במה שנברא האדם בצלם אלקים, שלא תמצא דבר זה במלאכים".

(123) אין כוונתו כאן שמחמת הצלם אין ראוי לאדם שיברא חסר [אע"פ שזה נכון, וכמו שכתב בבאר הגולה באר השלישי (רנו:): "האדם הוא נברא בצלם אלקים, וצורתו בשלימות בלי חסרון. שאם לא כן, שהיה בצורתו חסרון, אין ראוי לומר עליו שנברא בצלם אלקים. ולפיכך אין ראוי שימצא חסרון בצורתו כלל, כמו שהעידו הכל על הבריאה השלימה הזאת"], אלא כוונתו שאין ראוי לאדם שיהיה שרוי בחסרון, אלא "שימצא הכל מוכן, ולא יחסר דבר" [לשונו בסמוך]. ולהלן [לאחר ציון 138] כתב: "וכיון שכך, ראוי שיהיה האדם שלם בכל, ולא יהיה חסר". וראה הערה הבאה.

(124) יש להבין, כיצד היות האדם נברא בשלימות [צלם אלקים] מחייבת שלא יחסר דבר לאחר שכבר נברא ונמצא בעולם. ויש לומר, דסיפוק צרכי הנברא הוא חלק מבריאתו, באופן שאם היה חסרון בסיפוק צרכי הנברא, היה זה חסרון מסוים בבריאתו. והואיל והאדם הוא בריאה שלימה [מחמת צלמו], לכך מתחייב מכך שלא יחסר דבר. **ויסוד זה** [דהשלמת צרכי הנברא היא חלק מבריאתו] הוא נפוץ בספריו. וכגון, אמרו חכמים [ב"ב י.] "מאי דכתיב [משלי יט, יז] 'מלוה ה' חונן דל', אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, כביכול [משלי כב, ז] 'עבד לוה לאיש מלוה'", ופירש רש"י [שם] "מלוה ה' חונן דל - החונן דלים נעשה מלוה להקב"ה, וכתיב 'ועבד לוה לאיש מלוה'". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קס:] כתב: "נחשב הלוואה זאת אל השם יתברך... כי השם יתברך משלים חסרון כל הנבראים, ועל השם יתברך להשלים את החסר לאדם, ולכך הלוואה זאת אל השם יתברך, שעליו להשלים מה שחסר לאדם". ובנתיב הצדקה פ"ד [א, קעז.] כתב: "מה

שהלוה הוא עבד לאיש מלוה, מפני כי הוא משועבד אליו לפרעון, ולפיכך נקרא הלוה 'עבד לאיש מלוה', בשביל השעבוד הזה. והכתוב אומר 'מלוה ה'' כאשר 'חונן דל', כי על השם יתברך להשלים את כל העולם, שהוא בראו, והוא ברא את העני, וצריך לפרנסו. ולפיכך מי שחונן את הדל, הוא מלוה אל הקב"ה". וכן הוא בח"א לב"ב י. [ג, סג:]. ובבאר הגולה באר השני [ריט.] כתב: "האדם הוא שלימות הבריאה בתחתונים, ראוי שיהיה שלם, ואין בריאת האדם שלימה כי אם על ידי האשה... כי חבורם ביחד הוא השלמת האדם". ובגבורות ה' פס"ד [לאחר ציון 166] כתב: "הנמצאים הם מושפעים מאתו. וכמו שהם מושפעים מאתו, מזה הצד ראוי שיקבל תפלתם להשלים חסרונם, שהרי המציא אותם, למה לא ישלים את חקם וחסרונם". ובדבר"ח פ"ה מ"ח [רנה.] כתב: "כי השם יתברך ברא העולם, והשפיע אל הבריות מה שצריך להם". ובגו"א דברים פי"א אות יד [קפ:] כתב: "הקב"ה יעשה את שלו, היינו ברכה שהיא צריכה אל הבריות, והיינו דבר שהוא מוטל עליו". ומעין כן כתב בגו"א במדבר פכ"ו אות טז [תמב:] לגבי א"י, וכלשונו: "ארץ ישראל, אין ספק בזה שהיו יכולים להתפרנס ממנה, דכיון דהקב"ה הנחיל אותם את הארץ, אין ספק שהיה מנחיל אותם ארץ שהיה די להם. שכן הבטיח הקב"ה ליתן להם ארץ טובה ורחבה [שמות ג, ח]... דאין לומר כלל כי הקב"ה נתן להם הארץ שלא היה מספיק ליושב בה". וראה בגבורות ה' פס"ד הערה 169, במה שנתעורר בזה.

(125) כמבואר למעלה הערה 17. וראה להלן הערות 140, 153, 328.

(126) להלן [לאחר ציון 141] יבאר מדוע מצות שבת היא זו שנבחרה להורות על כך.

(127) והם; (א) אדם נברא באחרונה שלא יאמרו שהיה לה' שותף במע"ב. (ב) שאם יתגאה יאמרו לו יתוש קדמו במע"ב. (ג) כדי שיכנס למצוה מיד. (ד) כדי שיבוא כשהכל כבר מוכן בשבילו. והולך לבאר שלכל פעל יש ארבע סבות, וארבעה פירושים אלו מקבילים להן.

(128) לשון המו"נ [ח"א פס"ט]: "הסיבות לכל מה שיש לו סיבה, ושהם ארבע; החומר, והצורה, והפועל, והתכלית". ושוב כתב הרמב"ם [בספר מלות ההגיון תחילת שער תשיעי]: "סבות הנמצאות ארבע; החומר, והצורה, והפועל, והתכלית. דמיון זה בענינים המלאכותיים; הכסא, דרך משל, חמרו העץ, ופועלו הנגר, וצורתו הריבוע, אם הוא מרובע... ותכליתו הישיבה עליו. וכן הסייף, דרך משל, חמרו הברזל, ופועלו הנפח, וצורתו האורך... ותכליתו שיהרוג בו. ואלו ארבע הסבות הן מבוארות ונראות בענינים המלאכותיים כולם. כי כל אומן, אמנם יצייר הצורה אשר צייר בחומר מה, עץ היה או ברזל, או נחושת, או שעוה, או זכוכית, בעבור כוונה יכוון אותה בכלי ההוא". ובפתיחת

רבי שמואל אבן תבון [למו"נ] כתב: "כל מעשה יש ארבע סבות למציאותו ולהעשותו, ולא ימלט מאחת מהם, והם: הפועל והחומר והצורה והתכלית... כבנין הבית, על דרך משל... וסבות מציאותו הם: הבנאי, אשר הוא הפועל. והאבנים והקורות והרעפים ויתר מה שצריך אל הבית בהבנתו, שהם החומר. ואז יעשה הבונה צורת הבית... לתקן בהם האבנים והעצים הצריך אליו לבנינו, עד שתיעשה הצורה כרצונו. ואז יגיע אל התכלית המכוונת בבנין הבית, שהיא לדור ולהתלונן בה. הנה אלו ארבע סבות למציאות בנין הבית". והרמ"א בתורת העולה [חלק ב פ"ב (נדפס בחיי המהר"ל בשנת ש"ל בפראג)] כתב: "להיות כי לכל נמצא ארבע סבות, שהם החומר והצורה והפועל והתכלית... כמו שמבואר בפרקי המרכבה בספר המורה, וכתבוהו שאר החכמים. על כן באו התפילין הלכה למשה מסיני להיות מרובעים, להורות על ארבע סבות אלו". ונאמר [משלי א, א-ב] "משלי שלמה בן דוד מלך ישראל, לדעת חכמה ומוסר להבין אמרי בינה". וכתב על כך הגר"א [שם פסוק א] "בכל דבר יש חומר ופועל וצורה ותכלית, כמו שכתבנו כמה פעמים. וכן הוא כאן; 'משלי' הוא החומר של הספר הזה. 'שלמה גו'' הוא הפועל. 'לדעת וגו'' הוא תבניתו וצורתו ועניינו. והתכלית הוא לקחת מוסר, כי לא הלימוד עיקר אלא המעשה". וכן חזר וכתב הגר"א במשלי [י, טז], חבקוק [ב, יט], פירושו לספר היצירה פ"א מ"ב, אמרי נועם ברכות סא. [ד"ה בתחלה], ליקוטים בסוף ספרא דצניעותא [ליקוט יא (ד"ה ידוע שסוד), בביאור ארבע אותיות הויה], ותחילת פירושו להגדה של פסח [יובא בהערה הבאה]. ובספר אור זרוע לצדיק [במאמר על לשון הקודש ד"ה כבר] כתב: "כבר זכרו החכמים ונזכר גם כן במורה נבוכים [ח"א פס"ט] כי לכל נמצא ארבע סיבות, יוגדר בם הנמצא ההוא. והם; החומר, וצורה, והפועל, והתכלית... והגר"א ז"ל נתן סימן [תהלים נא, ח] 'הן אמת חפצ"ת' [ר"ת חומר פועל צורה תכלית]". אמנם המהר"ל כאן מקדים את הפועל לחומר, וכן מבאר שהצורה אינה צורת הדבר, אלא ציור הדבר אשר הוא במחשבתו ונפשו של הפועל. וכנראה מדגיש שזו כוונת האומרים ב"צורה", שהרי צורה זו היא **סבת** הנברא, ואין צורת הנברא לבסוף סבת הנברא שהביאתו לעולם, אלא בהכרח שאירי בצורה ובציור שקוננו בנפשו של האומן שהם הוציאו את הדבר אל הפעל.

(129) יבאר כיצד ד' הדעות שהובאו בגמרא עומדות כנגד פועל, חומר, צורה, ותכלית. דוגמה לדבר; בגמרא [פסחים לו., קטו:] הובאו ארבע דעות בביאור "לחם עוני" [דברים טז, ג]; (א) פרט לעיסה שנילושה ביין ושמן ודבש [פסחים לו.]. (ב) מה עני דרכו בפרוסה, אף כאן בפרוסה [פסחים קטו:]. (ג) מה עני דרכו הוא מסיק ואשתו אופה, אף כאן הוא

מסיק ואשתו אופה [פסחים קטז.]. (ד) לחם שעונין עליו דברים הרבה [פסחים קטו:]. ובביאור הגר"א בתחילת הגש"פ כתב: "הענין שבכל דבר יש פועל וצורה וחומר ותכלית, ובכלן יש חילוק בין עני לעשיר. למשל, אם צריכין לעשות שולחן, העשיר יעשה החומר מכסף או מעץ טוב, אבל העני מעץ הדיוט. וכן בפועל, העשיר יבקש חרש טוב או צורף, והעני אינו כן, אלא עושה בעצמו, בשביל שלא להוציא מעט ממון שיש לו. וכן הצורה, שהעשיר מצייר שולחנו בסממנים, והעני אינו כן, אלא עשה אותו ונשאר כמו שהיה. והתכלית, שהעשיר אוכל עליו תענוגים ומעדנים, והעני אוכל מאכלים שיש לו, ועתים אין לו מה לאכול, ומספר צרותיו. וזה מה שאמרנו שהלחם הוא בכל הנ"ל; עני החומר, שאין רשאי לעשות משמן ודבש. והצורה, היא פרוסה, כמו דרך העני. והפועל, הוא אופה ואשתו לשה. והתכלית, שעונין עליו דברים, דהיינו צרותינו".

(130) לשונו בדר"ח פ"א מ"ב [קעז:]: "בודאי יש לאדם יחס אל בוראו במה שבראו השם יתברך, והאדם נברא ממנו". ושם מי"ח [תטו:] כתב: "השם יתברך, הוא הסבה ועלה לעולם". ושם פ"ג מ"א [מ.] כתב: "כי מצד שיש לאדם עלה, הוא השם יתברך שבראו, הנה האדם הוא עלול". ושם פ"ד מי"ג [רמו:] כתב: "השם יתברך עלה לאדם וסבתו". ובנתיב העבודה פי"ב [א, קיד.] כתב: "אמרו [ברכות לב.] לעולם יספר בשבחו של מקום ואחר כך יתפלל. כי עיקר התפלה מה שיש לעולם עלה, והאדם הוא העלול אל העלה. ובזה הוא מספר שבח השם יתברך, שהוא יתברך עלתו, והעלה הוא התחלתו... ולכך תקנו ג' ראשונות [של ברכות העמידה] שהם שבח המקום, בתחלה [ברכות לד.]... לומר כי הוא יתברך, שהוא העלה, הוא התחלתו... ולכך מה שהוא יתברך נותן לו צרכו, אין זה בשביל כי האדם נחשב לדבר מה, זה אינו, רק בשביל בוראו, שהוא יתברך התחלתו... והכל הוא למענו יתברך, ומצד הזה ראוי שיתן לו השם יתברך צרכו".

(131) לאחר ציון 87.

(132) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן בדרשה [לאחר ציון 558] כתב: "כי האדמה ממנו החטא, מפני שהאדמה היא חומרית מצד החומר, ולכך כתיב [קהלת ז, כ] 'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', שהרי הוא בעל חומר נברא מן האדמה, ולכך בא החטא". ובגבורות ה' פט"ז [פד.] כתב: "הצדיקים, בעבור שאינם נוטים אחר החומר, אשר בו החטא והיצר הרע". ושם פ"ע [תלא:] כתב: "הגשמי שייך בו החטא". ושם פע"א [תנא.] כתב: "כבר אמרנו לך בפרק שלפני זה כי החטא הוא בגשם, וכל דבר הבלתי גשמי הוא מסולק מן החטא". ובגו"א בראשית פ"א אות לג [כב:] כתב: "דבר החומרי הוא סבה לחטא". ובדר"ח פ"ד מ"ד [פד.] כתב: "דבר זה שייך בכל החטאים,

כי מצד שהאדם בעל גוף, אין החטא מצד המדריגה הנבדלת, רק מצד מדריגה גופנית". ושם מי"א [רכג:] כתב: "הגורם החטא הוא החומר, ואם לא היה החומר היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא כלל" [ראה להלן הערה 1475, 1598, 1693]. ובתפארת ישראל פ"ד [פ:] כתב: "וידוע כי החטא הוא מצד החומר, לא מצד הצורה". ושם פ"ע [תתשא:] כתב: "כשהוא עוסק בתורה, דבר זה הוא הסתלקות הגוף, ואז אין נמצא החטא שהוא מצד החומר... כי מצד הגוף הגשמי החטא נמצא". ובבאר הגולה הבאר הראשון [ק:] כתב: "החטא שהאדם חוטא הוא בא לאדם מצד החומר בלבד, כי מצד הצורה אין חטא כלל, ואלמלא לא היה החומר, היה האדם קדוש וטהור מן החטא, רק כי ההעדר דבק בחומר. ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה [בראשית ג, ו], שהיא חמרית בערך האיש, שהוא נחשב כמו צורה". ובנצח ישראל פ"ה [קד:] כתב: "על ידי הגוף בא החטא, שאם אין הגוף, היה האדם כמו מלאך". ובנתיב התשובה פ"א [כ.] כתב: "כל חטא בשביל שנמשך אחר הגשמי". ושם בפ"ד [סד:] כתב: "כי מצד הגוף החמרי הוא החטא... אבל מצד הנשמה, אין מצד הנשמה החטא". ובנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמז:] כתב: "כי החטא הוא מן החומר, כאשר התבאר פעמים הרבה". וכן כתב בח"א ליבמות קה. [א, קמו.], ובח"א לסנהדרין יד. [ג, קלו.]. ושם קו. [ג, רמז:] כתב: "כי האדם בעצמו מוכן הוא לחטוא, שהרי הוא אדם בעל גוף, אשר היה מוכן לחטא". אמנם בגו"א בראשית פ"ו אות יא [קכג.] ביאר שיש בזה מחלוקת בב"ר [כז, ד], וכי מאן דאמר אחד סובר "כי החטא בא גם כן מהנשמה... ויש שסובר... שלעולם אין חטא בא לאדם כי אם על ידי הגוף" [ראה להלן הערות 209, 560, 561, 1350, וגבורות ה' פ"ע הערה 133].

(133) פירוש - אין חומר בעלי חיים מביאם לידי חטא, לעומת חומר האדם. ומדגיש זאת כדי לבאר מדוע האדם נברא אחרונה מחמת חשש החטא, כי חשש זה קיים רק אצל אדם [מחמת חומרו], ולא אצל בעלי חיים. ואין כוונתו לומר שחומר האדם גשמי יותר מחומר הבהמה, כי בכמה מקומות כתב להיפך. כגון, בדר"ח פ"ב מ"ה [תקעב.] כתב: "כי אין ספק כי לא ישוה גוף האדם וגוף הבהמה; כי גוף הבהמה מפני שאין גוף שלה קרוב אל השכל, היא בעלת חומר עב וגס לגמרי. אבל גוף האדם, מפני שהאדם הוא בעל שכל, חומר שלו דק וזך". ובהמשך שם [תקעו:] כתב: "האדם... אין לו חומר הבהמה". ובגו"א בראשית פ"א אות סט [מז:] כתב: "אין ספק כי מעלת חומר האדם אינו כמו חומר הבעל חי". ושם פ"ב אות כא [סג.] כתב: "וכן הפליגו חכמי הטבע להבדיל חומר האדם מחומר שאר בעל חי, מפני שהוא יותר ממוצע". ובתפארת ישראל פט"ז [רמט.] ביאר שחומר האדם הוצרך להיות מוכן לקבל צורת האדם. ובח"א לנדה ל: [ד,

קנח.] כתב: "האדם גופו יותר יש בו השווי הגמור מכל בעלי חיים, ואינו יוצא בריאותו מן השווי כלל, רק הוא במצוע, וזהו מדריגת ומעלת האדם". וכן כתב הרד"ק [בראשית ב, ז]. גם אין לומר שכוונתו היא שלבהמה אין יצר הרע, כי בדר"ח פ"ב מי"ד [תשצא.] כתב: "יצר הרע דבק בגוף. וראיה לזה שאף בבהמה גם כן איכא יצרא". אלא כוונתו לומר שחומרו של אדם מביאו ליד חטא, ולכך יש צורך להמלך בבריאתו. אך חומר בעלי חיים אינו מזקיק המלכה, כי אין בעלי חיים חוטאים, שאינם ברי חיוב, לכך לא שייך אצלם חטא. וכן אמרו במשנה [קידושין פב.] "ראית מימיך חיה ועוף שיש להם אומנות, והן מתפרנסין שלא בצער. והלא לא נבראו אלא לשמשני, ואני נבראתי לשמש את קוני, אינו דין שאתפרנס שלא בצער. אלא שהורעתי מעשי, וקפחתי את פרנסתי". הרי שאין "הורעתי מעשי" אצל בעלי חיים. ורש"י [ויקרא כ, טו] כתב: "אם אדם חטא, בהמה מה חטאה". ובגו"א בראשית פ"ו אות כד [קלח.] כתב: "הבהמות לא נצטוו, ואין ראוים להיות נאבדים". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנד.] כתב שהמלאכים טענו ש"אין האדם מצד גופו, שהוא שפל ופחות, ראוי שיהיה נפקד לרעה, כמו שאר בעלי חי".

(134) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 127]: "הסיבה השניה הוא החומר, שאם אין העץ שהוא חומר הבית, לא היה אפשר שיהיה נעשה".

(135) כמבואר למעלה [לאחר ציון 113].

(136) בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.] הוסיף כאן: "כי כל הנבראים לא היה בהם המלכה, חוץ מן האדם, וכל זה מפני כי האדם הוא בעל חטא. וכל דבר שאין בו המלכה נברא ראשון, כלומר דבר זה בודאי ראוי לו, ולכך הקדימו. אבל האדם מפני שצריך המלכה... ואין פשוט כל כל בריאת האדם, ולכך נברא האדם אחרונה, וזהו מצד החומר, כי בו החטא". וראה למעלה הערה 117.

(137) למעלה [ציון 120] כתב משפט זה כך: "כי האדם מצד עצמו וכו'", ואילו כאן כתב "מצד צורתו". וברור מדוע כאן כתב "צורתו", כי בא להקביל דעה זו לסבה השלישית שהביא למעלה, שהיא "הצורה, דהיינו ציור הבית וצורתו אשר הוא בנפש האומן, שאם לא היה צורת הבית בנפש האומן, לא היה נעשה הבית" [לשונו למעלה לאחר ציון 127]. ודע, כי בגמרא הובאה דעה זו ["שיכנס לסעודה מיד"] לבסוף [דעה רביעית], ואילו הדעה "שיכנס למצוה מיד" הובאה לפניה [דעה שלישית], מ"מ מקדים לבאר הדעה הרביעית לפני השלישית, כדי להתאים את ארבע הדעות לסדר שנקט למעלה [לאחר ציון 127] "פועל, חומר, צורה, תכלית", וכניסה לסעודה שייכת לצורתו, ואילו כניסה למצוה שייכת לתכליתו, וכמו שמבאר והולך.

(138) כמבואר למעלה הערה 122.

(139) "כדי שימצא הכל מוכן, ולא יחסר דבר" [לשונו למעלה לאחר ציון 123]. וראה למעלה הערות 123, 124.

(140) בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט:] הוסיף כאן: "כדכתיב [קהלת יב, יג] 'את האלוקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', ואמרו [ברכות ו:] כי כל האדם לא נברא רק בשביל זה. ולפיכך נברא האדם באחרונה, שלא יהיה אף רגע אחד בלא מצוה, ויכנס לשבת מיד". וראה למעלה הערה 17, ציון 125, ולהלן ציון 153.

(141) אודות "שלא יהיה אף רגע אחד בלא מצוה", כן כתב בכמה מקומות, ומצינו בדבריו ארבעה טעמים לכך; **טעם ראשון** להכרח שאדה"ר יצווה מיד הוא מחמת יחס האדם לעילתו, וכמו שכתב בתפארת ישראל פט"ז [רנב.]: "שעה תשיעית [של יום בריאת אדה"ר] נצטווה [סנהדרין לח:]... כי תיכף ומיד בבריאת האדם אי אפשר שלא יצטווה האדם, כי הצווי מן השם יתברך נמשך לבריאה, כי אין ראוי שיהיה האדם סר מן העלה, רק יהיה עומד תחת רשות העלה" [ראה להלן הערה 146]. וכן כתב בגבורות פס"ו [לאחר ציון 54]: "מתחלה בבריאת עולמו נתן להם... ז' מצות, שהם חבור העלה בעלול על ידי גזירותיו ומצותיו, במה שהעלול מקבל גזירת ומצות העלה... ולפיכך מיד כשנברא האדם נתן לו שבע מצות". **טעם שני** להכרח שאדה"ר יצווה מיד הוא מצד תקון האדם, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מ"א [לז.]: "האדם אי אפשר לו בלא מצות, ואם אין לו המצות האדם בטל. ומצינו בתחלה כאשר נברא האדם נצטווה בשבע מצות, שתראה מזה כי שבע מצות שבן נח מוזהר עליהם המה שייכים לבריאה, כי ביום שנברא, בו ביום נצטוה על ז' מצות. וכבר בארנו במקומו שענין מצות האלו הם שייכים לבריאתו, כי המצות הם תקון האדם, שבזה נעשה אדם, ולכך תכף נצטוה האדם". **טעם שלישי** להכרח שאדה"ר יצווה מיד הוא מחמת שהמצות הן סדר האדם, ולא יתכן שיהיה האדם אף רגע אחד ללא סדר, וכמו שכתב בתפארת ישראל פט"ז [רלז:]: "מיד שברא השם יתברך את האדם, וביום ברא אלקים את האדם, סידר את מעשיו. וכמו שדרשו ז"ל [סנהדרין נו.] על הכתוב [בראשית ב, טז] 'ויצו ה' אלקים על האדם', שמיד נצטווה האדם בשבע מצות בני נח... ודבר זה מחייב השכל, כדי שיהיה סדר העולם הזה לא במקרה קרה". ושם פ"ז [קטז:] כתב: "ולהורות כי מצות לא תעשה נותנים לאדם סדר שלא יצא מן הראוי, נתן לאדם **מיד** ז' מצות, כולם מצות לא תעשה". **טעם רביעי** להכרח שאדה"ר יצווה מיד במצות הוא מחמת שאדם לעמל יולד, ואינו בן חורין, וכמו שכתב בדרוש על התורה [י:] בביאור מדוע ישראל נצטוו לספור חמשים יום ממחרת הפסח [ויקרא כג, טו]: "ומפני שנברא

האדם לעמל [איוב ה, ז], לכך נצטוו ישראל למנות ממחרת יום טוב של פסח, שבו יצאו ממצרים מהיות עוד שם עבדים עובדים לאדוניהם, אשר גאלם השם יתברך לבלתי יהיו עוד עובדים עבודת פרך. בכן צוה למחרת מיד על שיתחילו להכנה לתורה לספור מספר הימים אשר יעברו, עד כי יהיו מוכנים לקבל עול התורה ומצות. לבל יעלה על דעתן לומר הנה אנחנו בני חורין לגמרי כאשר הוציאנו ממצרים מבית עבדים. דכל עוד היות האדם על האדמה איננו בן חורין, אבל לעמל הוא יולד. ולא אמרה תורה להתחיל הספירה ביום טוב עצמו, כי הוראת התחלת הספירה היא על העמל... ויום טוב ראשון מורה על החירות, ואיך יהיו שני דברים הפכיים, דהיינו החירות והעמל בזמן אחד יחד, כי אין ההפכיים נמצאים יחד. ומכל מקום למחרת, מיד בלי עוד הפסק זמן, היה צורך שיהיו מכינים את עצמם לקבלת העמל הזה ועולו". וראה להלן הערות 197, 246, 248.

(142) לשון רש"י [במדבר טו, מא]: "מיסודו של רבי משה הדרשן העתקתי, למה נסמכה פרשת מקושש [במדבר טו, לב-לו] לפרשת עבודה זרה [שם פסוקים כב-לא], לומר שהמחלל את השבת כעובד ע"ז, שאף היא שקולה ככל המצות. וכן הוא אומר בעזרא [נחמיה ט, יג] 'ועל הר סיני ירדת ותתן לעמך תורה ומצות ואת שבת קדשך הודעת להם'".

(143) לשון הגמרא [שם]: "אמר רבי יוחנן בר חנינא, שתים עשרה שעות הוי היום; שעה ראשונה, הוצבר עפרו. שניה, נעשה גולם. שלישית, נמתחו אבריו. רביעית, נזרקה בו נשמה. חמישית, עמד על רגליו. ששית, קרא שמות. שביעית, נזדווגה לו חוה. שמינית, עלו למטה שנים וירדו ארבעה. תשיעית, נצטווה שלא לאכול מן האילן. עשירית, סרח. אחת עשרה, נידון. שתים עשרה, נטרד והלך לו" [ראה הערה הבאה]. ובתפארת ישראל פט"ז [רמח.] הביא מאמר זה, וכתב: "בא לבאר מציאות האדם ומהותו, לומר שהאדם הוא הכל. ולפיכך אילו לא היה בריאתו כל שנים עשר שעות, שהם כל היום, שהיום הוא המציאות, ולילה הוא העדר... לא היה האדם רק חלק ומקצת. ודבר זה אינו, כי האדם הוא הכל. ומפני זה היה נמשך בריאתו אל כל היום, שהוא כל המציאות. וההעדר שדבק באדם, שאי אפשר שלא יהיה העדר דבק בו, ודבר זה הוא נגד הלילה, שהוא העדר האור, שהוא עיקר המציאות". והולך ומבאר שעה אחר שעה בבריאת האדם.

(144) כנגד לשון הגמרא [סנהדרין לח:] "אחת עשרה, נידון. שתים עשרה, נטרד והלך לו" [הובא בהערה הקודמת].

(145) מה שנקט בקידוש ["נכנס תכף לקדש השבת מיד"], צריך ביאור, דלכאורה אדה"ר לא נצטוה על השבת, ומהיכי תיתי שהאדם יקדש את השבת מיד. דע, שהמהרש"א [סנהדרין לח.] עמד על כך, והביא את דרשת חכמים על הפסוק [בראשית ב, טו] "ויקח

ה' אלקים את האדם וינחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה", שדרשו [ב"ר טז, ה] "'וינחהו', נתן לו מצות שבת, כמו דאת אמר [שמות כ, יא] 'וינח ביום השביעי'. 'לעבדה' [שמות כ, ט] 'ששת ימים תעבוד'. 'ולשמרה' [דברים ה, יב] 'שמור את יום השבת לקדשו'". וכלשון המהרש"א [שם]: "ואמר 'דבר אחר, כדי שיכנס למצוה'. דאיכא בב"ר מאן דסבירא ליה אדם מצווה על השבת, מדכתיב 'ויניחהו'". אך עדיין קשה, שהמדרש מורה שאדה"ר נצטוה על "שמור" [איסור מלאכה (שבועות כ:)], אך כאן כתב שאדה"ר קיים "זכור" ["נכנס תכף לקדש השבת מיד"], כמו שאמרו [פסחים קו.] "'זכור את יום השבת לקדשו' [שמות כ, ח], זוכרהו על היין בכניסתו". ומנין לומר שאדה"ר נצטוה גם "לקדש השבת מיד". ויש לומר, שאיסור אכילה מעץ הדעת [בראשית ב, יז] היה נוהג רק עד שבת, וכפי שכתב בספר הליקוטים [פרשת עקב פ"ח נו סוף ע"ד, ד"ה עוד ויענך], ושערי אורה סוף שער עשירי [ד"ה ודע כי יש]. וראה בגבורות ה' פס"ו הערה 72, שנתבאר שם שזו גם דעת המהר"ל. והנה אמרו חכמים [ברכות מ.] "אילן שאכל ממנו אדם הראשון, רבי מאיר אומר, גפן היה". ועל כך כתב האור החיים [בראשית א, כט]: "ואת כל העץ אשר בו פרי עץ... יאמר דאפילו עץ הדעת בכלל, והגם שמצינו שנצטווה עליו, כבר אמרו ז"ל [מדרש תלפיות ענף אדם א'] שאם היה ממתין עד ערב שבת היה מקדש על היין". ושוב כתב האור החיים [ויקרא יט, כו]: "אמרו ז"ל כי אדם הראשון חטא באכילת עץ הדעת קודם זמן התירו, שהוא בחינת ערלה. שאם היה ממתין עד ליל שבת קודש, היה מקדש על היין". לכך ברי הוא שלולא חטאו, היה אדם הראשון מקדש את השבת ביין. זאת ועוד, שלשון הגמרא הוא "שיכנס למצוה מיד", והכניסה המיידית לשבת מורה על התחלת השבת, והתחלת השבת מחייבת קידוש, וכמו שאמרו [פסחים קו.] "'זכור את יום השבת לקדשו' [שמות כ, ח], זוכרהו על היין בכניסתו", ופירש רש"י [שם] "לקדשו - משמע משעה שמתקדש היום". ובגבורות ה' פ"ב [קעד:] כתב: "'זכור את יום השבת לקדשו', ושם פירושו זכור את היום לקדשו בשבת עצמו, כשהשבת נכנס". ובנתיב התורה פ"י [תלז.] כתב: "כי הקדושה שהוא מקדש השבת בכניסתו". ובנר מצוה [קיב:] כתב: "הקידוש הוא על הכנסת היום". והואיל והתחלת השבת מחייבת קידוש, ובריאת האדם נסמכה למצוה שיש בהתחלת השבת, לכך כתב "נכנס תכף לקדש השבת מיד". וראה הערה הבאה.

(146) יש להקשות, כי היות האדם מצווה בשעה התשיעית [ראה הערה 143] כבר מורה על שאין ראוי לאדם שיהיה אפילו רגע אחד ללא ציווי, וכפי שכתב בתפארת ישראל פט"ז [רנב.]: "שעה תשיעית [של יום בריאת אדה"ר] נצטווה [סנהדרין לח:]. אחר

שהושלם [אדה"ר] בכל, נצטוה מן השם יתברך בשבע מצות... כי תיכף ומיד בבריאת האדם אי אפשר שלא יצטווה האדם, כי הצווי מן השם יתברך נמשך לבריאה, כי אין ראוי שיהיה האדם סר מן העלה, רק יהיה עומד תחת רשות העלה" [הובא למעלה הערה 141]. ומדוע הוראה זו ["שלא יהיה אף רגע אחד בלא מצוה"] נלמדת רק מסמיכות בריאת האדם לשבת, בעוד שהיא כבר מבצבצת ועולה ממה שנצטוה קודם לכן בשעה תשיעית. ויש לומר, כי עד כמה ש"אין ראוי שיהיה האדם סר מן העלה, רק יהיה עומד תחת רשות העלה" [לשונו בתפארת ישראל הנ"ל] לכך סגי שבע מצות [שהן מצות לא תעשה (סנהדרין סוף נח:)], שהרי אינו סר מן העלה. אך עד כמה שנוגע "שלא יהיה אף רגע אחד בלא מצוה" לזה לא סגי מצות לא תעשה, שהרי אינו עושה דבר, אלא בעי דוקא מעשה, ורק בכך יווכח "כי מה שנברא האדם באחרונה בשביל שיהיה עובד השם יתברך, אל תכלית זה נברא" [לשונו למעלה]. ומעין סברה זו כתב בתפארת ישראל פמ"ד [תרפ:] לגבי שבת, וכלשונו: "מה שהאדם יושב בטל ואינו עושה מלאכה, אין זה מעלת השבת, שהרי אין זה דבר נראה, שכמה בטלים יש. רק עיקר מעלת השבת על ידי מצות עשה, להזכיר יום השבת, שזהו מעלת השבת בפעל". ואם כנים הדברים, מובן היטב מה שכתב כאן שאדם נברא אחרונה שאז "נכנס תכף לקדש השבת מיד", "לקדש" דייקא, כי בעי מעשה מצדו.

פרק ד

(147) המלים "ואמרי לה במתניתא תנא, אבא בנימין אומר" אינן מופיעות בגמרא שלפנינו, אלא בעין יעקב. וכן יש עוד שנויי לשון נוספים כגירסת העין יעקב. וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 30].

(148) "סמוך למטתי - כל ימי נזהרתי שלא לעשות מלאכה ושלא לעסוק בתורה כשעמדתי ממטתי, עד שאקרא קריאת שמע ואתפלל" [רש"י שם].

(149) "וצפונך - לשון צפון, וסיפיה דקרא 'ישבעו בנים'" [רש"י שם].

(150) (א) "על תפילתי שתהא סמוך למטתי". (ב) "ועל מטתי שתהא נתונה בין צפון לדרום". דהואיל ושני דברים אלו נמנו יחד ["על שני דברים הייתי מצטער כל ימי"], משמע שהם שייכים זה לזה, וכפי שהשריש בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:]: "כבר אמרנו שבכל מקום שזכר מספר כמו זה, הם ענין אחד ודבר אחד, ואין זה בלא זה". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ד אות כב [קה:], שם במדבר פל"א אות ב [תקה:], ועוד. ואף אם לא נזכר מספר ומנין, אלא נאמרו דברים אחדים ביחד, עדיין יש להבין מהו הקשר ביניהם.

וכגון, בדר"ח פ"א מ"ה [רנא.] כתב: "ויש לשאול בדברי יוסי בן יוחנן, שאמר [אבות שם] ש'יהא ביתך פתוח לרווחה, ויהיו עניים בני ביתך', מה הענין זה, לזה 'ואל תרבה שיחה עם אשה', שאין אלו דברים שייכים ביחד". ושם מ"ו [רעז.] "איך אלו ג' דברים נקשרים יחד". ושם מ"ז [רפב:] כתב: "ויש לשאול בדברי נתאי הארבלי [אבות שם], כי מה ענין אלו דברים יחד; 'הרחק משכן רע, ואל תתחבר לרשע, ואל תתייאש מן הפורענות'". ושם פ"ב מ"ה [תקפב.] כתב: "ויש לשאול, מה ענין אלו שני דברים יחד". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "ויש לשאול, מה ענין אלו שניהם זה לזה". ובדרוש על התורה [מה.] כתב: "מה ענין אלו שני דברים יחד". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פה.] גם הביא מאמר זה, וכתב: "מאד יש לתמוה למה על שני דברים אלו היה מצער עצמו".

(151) לשון רש"י [שם]: "צפון לדרום - ראש ומרגלותיה, זה לצפון וזה לדרום, ונראה בעיני שהשכינה במזרח או במערב [ברכות סא:], לפיכך נכון להסב דרך תשמיש לרוחות אחרות".

(152) ואכן כך כתבו תוספות [שם]: "כל הנותן מטתו בין צפון לדרום וכו' - ולא בין מזרח למערב, ודוקא כשישן עם אשתו, מפני שהשכינה מצויה בין מזרח למערב, והיה הדבר גנאי לשכב אצל אשתו מפני התשמיש". אך הרמב"ם [הלכות בית הבחירה פ"ז ה"ט] כתב: "אסור לאדם לעולם שיפנה או שיישן בין מזרח למערב". והב"י [או"ח סימן ג] הביא את דברי הרמב"ם הללו, וכתב שמשמע מהם שאף הישן יחידי לא ישן בין מזרח למערב, ודלא כתוספות. וכלשונו: "נראה מדברי הרמב"ם שאפילו האדם לבדו אסור לישן בין מזרח למערב. אבל התוספות כתבו... דוקא כשישן עם אשתו מפני שהשכינה שורה בין מזרח למערב... ואף על פי שהעולם נוהגים כדברי התוספות, נראה לי שהוא מפני שאינם מעיינים בדברי הרמב"ם בהלכות בית הבחירה, אלא חד או תרי בדרא. והנכון ליזהר כדברי הרמב"ם ז"ל, שהוא עמוד ההוראה". והמהר"ל סובר כרמב"ם והב"י [ראה להלן הערה 889]. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פה:] הקשה על רש"י מכיון אחר: "רש"י ז"ל פירש הטעם משום כבוד השכינה שבמזרח או במערב, יסוב שכיבתו לרוח אחרת. ולפי זה לא היה לו לומר 'הנותן מטתו בין צפון לדרום', רק הוה ליה לומר 'כל שאינו נותן מטתו בין מזרח למערב'".

(153) כמבואר למעלה הערה 17, 140. וראה למעלה ציון 125, ולהלן הערה 177.

(154) מלשונו משמע שאין זה מחמת השינה, אלא מחמת שהלילה גופא עושה שהאדם נחשב כמו מת. וכן נאמר [איכה ג, ו] "במחשכים הושיבני כמתי עולם". ובגבורות ה' פל"ג [תקעט:] כתב: "מכת חושך בודאי זה נחשב מיתה, דכתיב 'במחשכים הושיבני

כמתי עולם'". ושם פנ"ז [ש:] כתב: "היושב בחושך כאילו הוא מת, שנאמר 'במחשכים הושיבני כמתי עולם'". וכן אמרו חכמים [ע"ז ח.] "תנו רבנן, יום שנברא בו אדם הראשון, כיון ששקעה עליו חמה אמר אוי לי שבשביל שסרחתי עולם חשוך בעדי, ויחזור עולם לתוהו ובוהו, וזו היא מיתה שנקנסה עלי מן השמים. היה יושב בתענית ובוכה כל הלילה, וחוה בוכה כנגדו. כיון שעלה עמוד השחר אמר מנהגו של עולם הוא". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:] כתב: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר... וכבר ביארנו כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה". ובנתיב התורה פ"ג [קלה.] כתב: "כל אור מורה על המציאות, כמו שהשחור, שהוא הפך האור, מורה על ההעדר... כי הכל נמצא באור, ובלתי נמצא בחושך, לכך החושך מורה העדר". ושם ר"פ ד [קסג.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא היום, שבו האור. אבל הלילה שהוא חושך, הכל בטל". ולהלן [לאחר ציון 232] כתב: "לפיכך כאשר מתחיל השמש לערוב, ויש לפניו סימן מיתה, כי הלילה הוא סימן הפסד לכל הנמצאים". וכן להלן [לאחר ציון 866] כתב: "כי הדבר שהוא בחושך נחשב כאילו אינו נמצא, שכך אמרו [נדרים סד:] סומא חשוב כמת". ובבאר הגולה באר השני [רט.] כתב: "הלילה שהוא העדר האור, דומה למיתה". ובח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא:] כתב: "חושך ולילה הוא העדר האור, והוא דומה למיתה, שהיא העדר החיים". ובח"א לע"ז ג: [ד, כה:] כתב: "כי כשם שהיום הוא מיוחד שהוא יתברך פועל בנמצאים... והוא יתברך מוציא את הנמצאים אל הפעל, כך הלילה מיוחד שהנמצאים שבים אל השם יתברך, כי הלילה הוא כמו סלוק העולם הזה, והוא שב אל העלה. ולכך הלילה נחשב כמו מיתה וסלוק, כי הלילה הוא שהכל שב אל העלה יתברך". ובח"א למנחות קי. [ד, פט:] כתב: "כי הלילה האדם נחשב כאילו אינו מציאות, כי מציאות האדם ביום דוקא, ובלילה נחשב כאילו אינו נמצא". ובח"א לתמיד לב: [ד, קנ:] כתב: "החושך הוא העדר האור, אשר האור הוא המציאות, כמו שמבואר דבר זה בכמה מקומות, וכמו שהוא לשון 'חושך' מלשון העדר, כמו [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', פירושו שלא היית מעדיר בנך ממני... לשון 'חושך' בא על העדר, כי כאשר אין אור, בזה יש העדר הכל. כי באור הכל נמצא, ובחושך הכל נעדר, ולכך הסומא נחשב נעדר כמו מת". ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמג:] ביאר ש"לילה" הוא מלשון "יללה", וזאת משום ההעדר של הלילה [בגבורות ה'

פל"ג הערה 78, ושם פל"ו הערות 57, 82 הובאו מקבילות נוספות]. וראה הערה הבאה, ולהלן הערות 171, 867, 868.

(155) לשון המשנה ברורה סימן א ס"ק ח: "טוב לומר תיכף בקומו 'מודה אני לפניך מלך חי וקיים שהחזרת בי נשמתי בחמלה רבה אמונתך'... שהקב"ה מקיים אמונתו להחזיר נשמות המופקדים בבוקר". ומלשונו כאן ["בבוקר כשקם"] משמע שמיתת הלילה נובעת משינת הלילה [לעומת מה שנתבאר בהערה הקודמת]. וצריך לומר שגם שינת הלילה היא אחת מסימני ההעדר של הלילה, וכמו שכתב בגבורות ה' פל"ו [תרסב.]: "כי היום מתיחס אל המציאות, והלילה אל ההעדר, וזה ידוע... ומתחלת הערב השמש, שהחמה מתחלת בשקיעה, הוא התחלת הפסד והעדר האור... וכל הנמצאים בעולם עם התחלת השקיעה הם נוטים עם הערב היום אל השינה, והיא כמו מיתה". הרי שהשינה גופא מורה על ההעדר דוקא מפאת שזמנה בלילה, וכמו שאמרו חכמים [עירובין סה.] "לא איברי לילה אלא לשינתא". ובנתיב התורה פ"ט [שעג:] כתב: "כי הלילה הוא חושך, לכך לא נקרא מציאות כלל. ומטעם זה אמרו 'לא איברא לילה אלא לשינתא'. כלומר שאין נחשב הוויית העולם רק ביום, ולא אברא לילה אלא לשינתא, כי בשינה נחשב לגמרי האדם כאילו אינו". ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפד.] כתב: "הלילה גם כן אברא לשינתא, שהשינה אחד מששים במיתה [ברכות נז:], שכך הלילה הוא העדר האור". נמצא שהעדר של שינה הוא עצמו תולדה מההעדר של הלילה והחושך. וראה להלן הערה 176.

(156) לשון הגמרא [שם]: "כי מתער אומר 'אלקי נשמה שנתת בי טהורה... ברוך אתה ה' המחזיר נשמות לפגרים מתים'". ולהלן [לאחר ציון 218] כתב: "וכבר אמרנו כי הלילה נחשב כמו מיתה, כאשר אנו מברכין 'המחזיר נשמות לפגרים מתים'". ובירושלמי [ברכות פ"ד ה"ב] אמרו "הנוער משנתו צריך לומר 'ברוך אתה ה' מחיה המתים'". והפחד יצחק פסח מאמר סט [אות ט] כתב: "חכמים תקנו לנו בשחר ברכת 'מחזיר נשמות לפגרים מתים'. ונמצא דבבחינה זו כל ענין היקיצה מתוך שינה אינה אלא משל לתחיית המתים, וכמו שפירשו לנו חכמים בהדיא".

(157) לשונו בדר"ח פ"ב מי"ג [תשסא:]: "התפלה היא עבודה אל הקב"ה. והאדם מצד שהוא אדם, צריך שיהיה נזהר בזה, כי האדם נברא לתכלית זה שיהיה האדם עובד בוראו. ולפיכך האדם מצד שהוא אדם צריך שיהיה נזהר בקריאת שמע ובתפלה, שעל ידי זה יקבל עליו מלכות שמים ועבודתו, כפי מה שנברא האדם עליו". ובנתיב העבודה ר"פ ג [א, פב.] כתב: "העבודה אל השם יתברך אשר יש לישראל בגלותם, שהוא

בכל מקום, הוא התפלה... ובפרק קמא דתענית [ב.], תניא, 'לאהבה את ה' אלקיכם ולעבדו' [דברים יא, יג], זו תפלה. או אינו אלא עבודה, תלמוד לומר [שם] 'בכל לבבכם', איזה עבודה שהיא בלב, הוי אומר זו תפלה. הרי התפלה היא עבודה אל השם יתברך. ומה שנקרא התפלה 'עבודה'... כי התפלה שמתפלל האדם אל השם יתברך מורה שהאדם נתלה בו יתברך, וצריך אליו ואין לו קיום זולתו. והנה זהו אלקותו יתברך, שכל הנמצאים צריכים אליו ותלוים בו יתברך, עד שהכל אל השם יתברך. ולפיכך התפלה היא עבודה אל השם יתברך, ולא היראה מן השם יתברך, שאין זה נקרא 'עבודה', כי אין זה מורה שהאדם נתלה בו יתברך. אבל התפלה מורה שהאדם נתלה בו יתברך, והוא יתברך הכל, ברוך הוא וברוך שמו על הכל. שכל ענין התפלה שהוא מתפלל אל השם יתברך לפי שהוא צריך אל השם יתברך, נתלה בו יתברך, ואין קיום לו בעצמו כי אם בו יתברך, ולכך מתפלל אליו על כל צרכו. וכאשר האדם נתלה בו יתברך, כאילו הוא נקרב אליו, שכל אשר הוא תולה באחר - הוא נקרב נמסר אליו, ולפיכך התפלה היא עבודה גמורה אל השם יתברך". ובנצח ישראל פכ"ג [תפב:] כתב: "כי המתפלל אל השם יתברך מורה על שהאדם עלול מן העלה, שהרי צריך האדם אל השם יתברך. ומפני כך אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש [ברכות ל:], להראות שהוא עלול מן העלה, ושהוא צריך אל העלה בתפילתו". ובח"א לשבת קיח: [א, נח.] כתב: "וידוע כי התפילה היא מפני שהאדם הוא עלול, וכל עלול צריך אל עלתו, ולכך יש לו להתפלל לפניו להודיע כי הוא עלול ממנו, וצריך אל עלתו שיתקיים העלול מן העלה... כל עלול אין מציאותו מצד עצמו, רק מצד סבתו". ובח"א ליבמות סד. [א, קמא:] כתב: "כי השם יתברך עלת הכל, ומפני כי האבות הם התחלה וסבה אל האומה, ולכך צריך לעשות האבות שהם עלולים ונבראים מן העלה. ולכך הם עקורים, ובזה הם צריכים אל העלה, וזה על ידי שמתפללים אל העלה שיהיה להם בנים, וכל אשר מתפלל הוא עלול אל השם יתברך, כאשר הוא צריך אל העלה שהוא מתפלל אליו. לכך היו האבות עקורים, שיהיה נמצא בהם שהם עלולים".

(158) פירוש - תחילת האדם צריכה להיות מוקדשת לעיקר האדם, כי העיקר מתגלה בהתחלה [כמבואר למעלה הערות 17, 73, ולהלן הערה 179]. והואיל והאדם נברא לעבודת ה', לכך תחילתו [כשעומד ממטתו] צריכה להיות בתפילה. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פה.] כתב: "בשביל שהאדם נברא לעבוד השם יתברך, ראוי שתהיה התפלה תכף ומיד כשעומד ממטתו, ולא יפנה אל דברים אחרים בינתים. כי האדם כשעומד ממטתו כאילו החזיר השם יתברך רוחו בקרבו, כמו שתקנו בברכת 'המחזיר נשמות לפגרים

מתים', ולפיכך התפלה יותר ראוי שתהיה מיד. וזה אמרם בפרק קמא דברכות, תניא אבא בנימין אומר על שני דברים הייתי מצטער כל ימי, על תפלתי שתהא לפני מטתי... ופירוש דבר זה שהיה מצטער שיהיה הבריאה שלו כאשר האדם נברא עליו, ותכף בבוקר כשעומד ממטתו יתפלל, ויעבוד את בוראו כמו שנברא אדם לעבוד בוראו. ולפיכך אמר שהיה מצטער על תפלתו שתהיה סמוך למטתו מיד, שנראה שנברא האדם לשמש את קונו... כי האדם לא נברא רק על עבודת השם יתברך, ולכך היה מצטער על עבודת השם יתברך שתהיה מיד בקומו ממטתו... כי כאשר עומד ממטתו נחשב נולד מחדש, ולפיכך יש לו להתפלל מיד לפני בוראו, כדי שיתן אל לבו שאין לאדם קיום ועמידה בעצמו, רק הוא נתלה בהשם יתברך, ושהוא צריך להתפלל לפניו על צרכיו". ואמרו חכמים [ברכות יד.] "אסור לו לאדם לעשות חפציו קודם שיתפלל, שנאמר [תהלים פה, יד] 'צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו'", ופירש רש"י [שם] "צדק - תפלה, שמצדיקו לבוראו, והדר וישם פעמיו לדרכי חפציו". והמחבר [שו"ע או"ח סימן פט ס"ג] כתב: "אסור לו להתעסק בצרכיו, או לילך לדרך, עד שיתפלל תפלת שמונה עשרה".

(159) שתחילת היום תהיה בתפילה.

(160) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [שבת קנב:] "תניא רבי אליעזר אומר, נשמתן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד, שנאמר [ש"א כה, כט] 'והיתה נפש אדני צרורה בצרור החיים [את ה' אלקיך]'", ופירש רש"י [שם] "בצרור החיים וגו' - 'את ה' אלקיך', עמו בכסאו". ובדרוש על התורה [יג:] כתב: "נשמת האדם החצובה מתחת כסא הכבוד, כדאיתא [חגיגה יב:] ערבות, שבו נשמות ורוחות העתידין להבראות וכו', וכסא הכבוד ומלך אל רם ונשא שוכן עליהם. הרי כי הנשמות הם בערבות, תחת כסא הכבוד. גם כתיב על נפש הצדיק 'והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך', כדאיתא בשבת נשמותיהם של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד... ובודאי מפני שבאו ונבראו הנשמות מתחת כסא הכבוד, שמה הם שבים ללכת". והזכיר כאן "נפש" [אע"ג שאיירי כאן בנשמה], כדרכו ששמות "נשמה" ו"נפש" הם שמות מתחלפים. וכגון, בדר"ח פ"ב מ"ט [תשא.] כתב: "כאשר תבין סוד הנשמה, שנאמר [איוב לב, ח] 'ונשמת שדי תבינם', ומשם אצולה הנשמה. ולכך יש חמשה שמות לנשמה [ב"ר יד, ה]; נפש, רוח, נשמה, יחידה, חיה". ושם פ"ג מט"ז [תא.] כתב: "הנשמה שהיא בידו של הקב"ה, כדכתיב [איוב יב, י] 'כי בידך נפש כל חי'". ובנתיב התורה פט"ז [תרנד.] כתב: "הנפש שהיא באדם, השם יתברך מקבל נשמתו אשר בידו נפש כל חי... ולפיכך אמר השם יתברך; אם תשמור את מצותי, שבאו מן השם יתברך לתחתונים, כמו שאמרנו, גם אני אשמור

נשמתך, שהיא באה מן התחתונים, והיא עולה למעלה ליד הקב"ה". וכן הרבה פעמים קרא לנשמה נפש [גו"א בראשית פ"ו סוף אות יא (קכג:), נתיב התורה ס"פ י (תמב.), דרשת שבת תשובה (פא:), ועוד].

(161) אמרו חכמים [יבמות סב.] "אין בן דוד בא עד שיכלו כל נשמות שבגוף", ורש"י [ע"ז ה.] כתב: "אוצר יש ושמו 'גוף', ומבראשית נוצרו כל הנשמות העתידות להולד, ונתנם לשם". ובח"א ליבמות סב. [א, קלג.] כתב: "אין בן דוד בא עד שיכלו כל נשמות שבגוף. כי יש אוצר שמשם באות הנשמות לעולם, ונקרא האוצר שמשם באים 'גוף'... ואף נשמת משה רבינו ע"ה היה מן הגוף... נקרא האוצר 'גוף', כי בעולם הזה הנשמה היא עומדת בגוף, לכן האוצר שבאות ממנה הנשמות נקרא 'גוף'". וכן הוא בנצח ישראל פל"ב [תריז.].

(162) כמו שמבאר והולך. וראה הערה 164.

(163) לשון השו"ע [או"ח סימן רמ ס"ז] "לא ישמש בתחלת הלילה, ולא בסופה, כדי שלא ישמע קול בני אדם ויבא לחשוב באשה אחרת, אלא באמצע הלילה". וווהטור [שם] הביא מקור הדברים מהגמרא [נדרים כ.], שאמרו "שאלו את אימא שלום, מפני מה בניך יפיפין ביותר. אמרה להן, אינו מספר עמי לא בתחלת הלילה ולא בסוף הלילה, אלא בחצות הלילה".

(164) לשון הגמרא [שם]: "כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד, וכיון שהגיע חצות לילה בא רוח צפונית ונושבת בו, ומנגן מאליו", ופירש רש"י [שם] "כנור היה תלוי למעלה ממטתו - ונקביו לצד צפון, כיון שהגיע חצות הלילה רוח צפונית מנשבת בו, דאמר מר [ב"ב כה.] ארבע רוחות מנשבות בכל יום ויום; שש שעות ראשונות של יום מנשבת רוח מזרחית, מהלוך החמה, ושש אחרונות רוח דרומית, ובתחלת הלילה רוח מערבית, ובחצות הלילה רוח צפונית". ומורה מכך שאוצר הנשמות הוא בצפון, שהואיל וזמן החבור של איש ואשתו הוא בשעה שרוח צפונית מנשבת, והחבור ענינו להביא נשמה לעולם, מוכח מכך שאוצר הנשמות נמצא בצפון.

(165) פירוש - הגמרא מביאה ראיה שיש לתת מטתו בין צפון לדרום משום "דְּאמר רבי חמא... כל הנותן מטתו בין צפון לדרום הויין ליה בנים זכרים, שנאמר [תהלים יז, יד] 'וצפונך תמלא בטנם ישבעו בנים'" [ברכות ה:, והובא למעלה לפני ציון 149]. הרי שזכיה בבנים זכרים מורה שיש לתת מטתו בין צפון לדרום, וכמו שמבאר.

(166) לשון הרד"ק [ספר השרשים, שורש צפן]: "'צפונה ונגבה' [בראשית יג, יד]... ונקראת כן לפי שמהלך השמש אינו על פאתו, כי אם על הפאה הדרומית, וכאילו אותו

הרוח צפון מהשמש". והרמב"ן [שמות כו, יח] כתב: "הצפון יזכירנו בשמו, ונקרא כן כי הוא צפון, אין השמש נראה בו לעולם". ורבינו בחיי [במדבר ב, ב] כתב: "אבל רוח צפון אין השמש זורחת שם לעולם, כי לכך נקרא 'צפון', שהשמש צפון משם, וכולו חושך". ושם [דברים ג, כז] כתב: "כי כשם שרוח דרום חם ויבש לתוקף חמימות השמש המהלך שם תמיד, כן רוח צפון יתחייב להיות קר ולח, כי השמש צפון משם". הרד"ק בספר השרשים, שורש צפן: "'צפונה ונגבה' [בראשית יג, יד]... ונקראת כן לפי שמהלך השמש אינו על פאתו, כי אם על הפאה הדרומית, וכאילו אותו הרוח צפון מהשמש". והרמב"ן [שמות כו, יח] כתב: "הצפון יזכירנו בשמו, ונקרא כן כי הוא צפון, אין השמש נראה בו לעולם". ורבינו בחיי [במדבר ב, ב] כתב: "אבל רוח צפון אין השמש זורחת שם לעולם, כי לכך נקרא 'צפון', שהשמש צפון משם, וכולו חושך". ושם [דברים ג, כז] כתב: "כי כשם שרוח דרום חם ויבש לתוקף חמימות השמש המהלך שם תמיד, כן רוח צפון יתחייב להיות קר ולח, כי השמש צפון משם". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [קכח.] כתב: "צד צפון הפך זה, כמו שיקרא צד 'דרום' ששם השמש דר ברומו של עולם, כך יקרא צד צפון ששם השמש צפונה ואינה נראית כלל, ולשם מתיחסים הדברים הצפונים בלתי נגלים שהשם יתברך פועל בעולם, והם מעשה ה' הנסתרים והצפונים". ובנצח ישראל פ"ז [קצז.] כתב: "כי לשון 'צפון' הוא דבר הנסתר". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פה:] כתב: "כי נקרא 'צפון' משום שאין השמש נמצא שם... כי צפון כח נסתר שאין אור השמש נגלה לשם". **ואודות שבאוצר** נמצאים דברים נסתרים, הנה נאמר [דברים לב, לד] "הלא הוא כמוס עמדי חתום באוצרותי". וכן אמרו חכמים [ברכות לג:] "אין לו להקב"ה בבית גנזיו אלא אוצר של יראת שמים". ובמדרש [שיהש"ר ז, כ] "אמר הקב"ה לישראל... אני צופן לכם באוצרות מלאים יותר מכל הטובות שבעולם... הדה הוא דכתיב [תהלים לא, כ] 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך'". ובפרקי דר"א פ"ג אמרו: "ארבע רוחות בעולם; רוח פנת המזרח, רוח פנת המערב, רוח פנת הדרום, רוח פנת הצפון. רוח פנת המזרח, משם האור יוצא לעולם... רוח פנת הצפון, משם אוצרות השלג ואוצרות הברד וקור וחום וגשמים יוצאים לעולם". ורש"י [שמות יט, ה] כתב: "סגולה - אוצר חביב, כמו [קהלת ב, ח] 'וסגלת מלכים', כלי יקר ואבנים טובות שהמלכים גונזים אותם". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכז:] כתב: "כי ראוי שיהיה סמוי מן העין וראוי לו האוצר וכסוי, כי הוא ברכה לעולם, והדבר שהוא ברכה הוא באוצר, שאין ברכה אלא בסמוי מן העין". ובדר"ח פ"ה מי"ט [תנה:] כתב: "זה שאמר הכתוב [משלי ח, כא] 'להנחיל אוהבי יש', כי היש הוא הפך ההעדר והחסרון. ו'אוצרותיהם אמלא' [שם], דבר זה נאמר על האוצר

הסמוי מן העין, והוא לעולם הבא, ודבר זה ימלא להם". ובח"א לסנהדרין ק. [ג, רלא:] כתב "אמר הכתוב 'להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא', פירוש 'אוצרותיהם' היינו הנסתר, שאינו בגלוי 'אמלא'. כי הנגלה נקרא 'יש' אצל הנסתר". וצרף לכאן, שהנה נאמר [דברים כח, ח] "יצו ה' אתך את הברכה באסמיך וגו'", ו"אסמיך" הם אוצרותיך [ראב"ע שם, ורד"ק ספר השרשים שורש אסם]. ועל כך אמרו חכמים [ב"מ מב.] "אין הברכה מצויה אלא בדבר הסמוי מן העין, שנאמר 'יצו ה' אתך את הברכה באסמיך'", ופירש רש"י שם "באסמיך - דריש ליה לשון דבר הסמוי מן העין". הרי התיבה שפירושה אוצר ["באסמיך"] היא עצמה מורה על ה"סמוי מן העין". א"כ מוכח להדיא ש"אוצר" הוא מוסב על דבר נסתר וגנוז.

(167) אודות חשיבות הזכר [לעומת הנקבה], הנה אמרו חכמים [קידושין מט:] "עשרה קבים שיחה ירדו לעולם, תשעה נטלו נשים". ובח"א לקידושין שם [ב, קמז.] כתב: "הנשים לפי שפלות מדריגתם, אשר יש להם מדריגה שפלה נגלית, הם מרבים דברים... ולכך אמרו [ב"ר מה, ה] על הנשים שהם יצאניות, כי תמיד מבקשת הגילוי לחוץ, וכל זה נמשך למדריגת הנשים". ובתפארת ישראל פמ"ט [תשעו.] כתב: "הזכר יש לו מדרגה עליונה... ודבר זה שייך בזכר דוקא, כי אין שייך זה בנקבה שתהיה מתחברת הנקבה במדרגת... הנסתר, כי מדרגת הנקבה היא גלויה בלתי נסתרת". ובנתיב הצניעות ס"פ א [ב, קו:] כתב: "כי הזכר מעלת מדריגתו נסתר וצנוע ביותר... כי הזכר בא ממדריגה נסתרת עליונה. אבל האשה לפי שפלותה אינה באה ממקום נסתר עליון... ומפני כך אמרו עשרה קבין שיחה ירדו לעולם, ט' נטלו נשים. וכל זה מפני שהדיבור מוציא הכל אל הגלוי, וזה שייך באשה, שאין לה מעלה העליונה הנסתרת. ועוד אמרו על האשה שהיא יצאנית... וכל זה מפני שהאשה יש לה מדריגה פחותה קרובה אל הגלוי". וראה הערה הבאה.

(168) פירוש - כל אשר הוא חשוב יותר, הוא נסתר יותר. וכן כתב בכמה מקומות. וכגון, בגבורות ה' פ"כ [רל.] כתב: "כי הדברים הפחותים אין מדריגתם פנימי, ואינם ראוים לברכה. אבל דברים אשר הם עליונים במעלה הם פנימים, והם ראוים לברכה, מצד אשר הם פנימים נסתרים. וכבר התבאר זה כי הצניעות וההסתר מורה על עלוי מעלה... והפך זה הגלוי, מורה על שפלות וחסרון". ובגו"א שמות פ"ב אות כג [לו.] כתב: "ותדע ותשכיל כי באומות יש להם מדריגה גלויה וחיצונית, ולישראל מדריגה פנימית עליונה. ודבר זה רמזו ז"ל בפרק הזרוע והלחיים [חולין קלג:] שאמרו שם סתם גוי מרבה דברים... והטעם הוא שמדריגתו של גוי מדריגה חיצונה ואינה פנימית נעלמת, לכך תמיד מדבר,

ואין לו רוח פנימי. ומזה הטעם תבין מה שהנשים יש להם רבוי דברים [קידושין מט:], בשביל מדריגתם השפלה התחתונה והגלויה שלהם". ובנתיב התורה פט"ו [תריז.] כתב: "כי החמרי בגלוי, ואין לו מדריגה נסתרת... כי החמרי הוא במדריגה הנגלית, ומדריגה הנבדלת היא נסתרת... כי כל ענין החמרי הוא בנגלה, ואין לו חלק בנסתרות". ובנתיב העבודה פ"ב [א, פא:] כתב: "המשמיע קול בתפילתו אין מגיע אל המדריגה העליונה הנעלמת, כי המשמיע קול הוא נשמע ונגלה, וכל דבר שהוא נגלה אינו דבק במדריגה העליונה, כי העליון הוא נסתר ["יושב בסתר עליון" (תהלים צא, א)]... ולפיכך הוא מקטני אמונה [ברכות לא.]". וכן הוא בנתיב השתיקה פ"א [ב, ק:]. ובנתיב הצניעות פ"א [ב, קג:] כתב: "'ואת צנועים חכמה' [משלי יא, ב], דהיינו מי שכל מעשיו בצניעות ובנסתר, נמשך אחריו החכמה, שהיא צנועה ונסתר. אבל מי שכל מעשיו בבלתי צניעות, זה הוא גשמי, ואין ראוי אליו החכמה. שכמו שיש אל החכמה מעלה עליונה נסתרת, כך יש אל החמרי מדריגה שפלה נגלית, כמו שבארנו דבר זה בכמה מקומות". וכן הוא בדרוש על המצות [ס:]. וראה הערה הבאה.

(169) לשונו בנתיב העבודה פ"ג [א, פו.]: "ומה שמביא ראיה מן הנותן מטתו בין צפון לדרום הויין לו בנים זכרים, הא בהא תליא, כי בשביל שהאוצר הנשמות בצפון, הנותן מטתו בין צפון לדרום הויין לו בנים זכרים. כי נשמות הזכר יותר אוצר נחשב מן הנקבה, כידוע כי הזכר הוא נסתר, והנקבה היא נגלית... ודבר זה תבין ממה שהנשים הם יצאניות [ב"ר מה, ה]. ומפני כך היה מסבב מטתו לצפון להחזיר הנשמה אל האוצר שהוא בצפון. ופירוש זה ברור כאשר תבין דברי חכמה". ולהלן [לאחר ציון 1392] הזכיר דבריו כאן, שכתב: "כמו שהתבאר למעלה, כי הנשמה היא שבה אל השם יתברך להיות הנשמה צפונה בלתי נמצאת, רק צפונה ביד ה', בלתי נמצאת בפעל, והבן זה". ואמרו חכמים [שבועות יח:] "כל המקדש את עצמו בשעת תשמיש, הויין לו בנים זכרים". ובח"א שם [ד, טו:] כתב: "כאשר הוא צנוע ראוי שיהיה מוליד זכר, כי הזכר בא ממקום צנוע נסתר ביותר מן האשה. ו'זכר' במספר 'ברכה', כי הזכר הוא ברכה, שכל ברכה ממקום נסתר שאין העין שולט בו [תענית ח:]. ולכך כל אשר עושה מעשה התשמיש בצניעות ובהסתר, מוליד זכר שהוא ברכה".

(170) "הכתוב רצה לומר כי הנשמות הם באוצר, ולפיכך אמר '**וצפונך** תמלא בטנם', רצה לומר מן אוצר שלך" [לשונו למעלה לאחר ציון 165].

(171) פסוק זה לא הובא בגמרא [ברכות ה:], אך מוכיח ממנו שהנשמה חוזרת לצד צפון, כי סתם "יד" הוא שמאל, וצפון הוא שמאל [כמו שמבאר והולך]. ופסוק זה מוסב על

זמן הלילה, וכמו שדרשו חכמים [תנא דבי אליהו רבה פ"ב] "בכל יום אדם נפדה, בערב רוחו של אדם ניטלת הימנו וניתנת לבעל הפקדון, ולבקר מחזירים אותה אליו, שנאמר 'בידך אפקיד רוחי פדיתה אותי ה' אל אמת'". ובגמרא [ברכות ד:] אמרו "אף על פי שקרא אדם קריאת שמע בבית הכנסת, מצוה לקרותו על מטתו... אם תלמיד חכם הוא, אין צריך. אמר אביי, אף תלמיד חכם מיבעי ליה למימר חד פסוקא דרחמי, כגון 'בידך אפקיד רוחי פדיתה אותי ה' אל אמת'". הרי שהפסוק "בידך אפקיד רוחו" עוסק בזמן לילה. והמהרש"א שם [ברכות ה.] ביאר גמרא זו על פי המדרש הנ"ל. וכן ביאר בכמה מקומות. וכגון, אמרו במשנה [אבות פ"ג מ"ד] "הנעור בלילה... הרי זה מתחייב בנפשו". ובדר"ח שם [קכד.] כתב: "כי הלילה לא נברא אלא לשינתא... כדאמרינן בעירובין [סה.]. וכאשר הוא עושה כך, אז נפשו משומר מן השם יתברך, כי ביד השם יתברך יפקיד רוחו ונשמתו, דכתיב [תהלים לא, ו] 'כי בידך אפקיד רוחי פדית אותי אל אמת'. אם כן הנעור אין נשמתו פקודה ביד השם יתברך, ובלילה נתנה רשות למזיקין להיות שולטין בו. ולפיכך הנעור בלילה הרי הוא יוצא משמירת השם יתברך ומסדר העולם". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג.] כתב: "בלילה היא [הנפש] מבקשת המנוחה והמרגוע, ועל ידי השינה חוזרת לתקונה. וכמו שדרשו [ילקו"ש ח"ב רמז תשב] על פסוק [איכה ג, כג] 'חדשים לבקרים רבה אמונתך'; בשר ודם, אדם מפקיד בידו פקדון חדש, והוא מחזיר אותו אליו בלוי ומקולקל. והאדם מפקיד רוחו ונפשו ביד הקב"ה, והוא יגע ומקולקל, שנאמר 'כי בידך אפקיד רוחי', והוא מחזיר אותה אליו כאילו היא חדשה, וזהו 'חדשים לבקרים רבה אמונתך'". ובנתיב העבודה ר"פ ז [א, צה.] כתב: "מצות קריאת שמע, צונו השם יתברך ליחד שמו ערבית... כי כך מחויב בערבית להודיע כי בלילה, בהעדר האור, כל הנבראים כאילו יש בהם העדר, הוא החושך. ואז יש ליחד שמו, כי הוא יתברך אחד מצד הזה, שכלם יש בהם העדר, כמו שמורה הלילה, והוא קיים, לכך הוא אחד... בערב אליו נאסף הכל, והכל נמסר בידו, כדכתיב 'בידך אפקיד רוחי'" [ראה למעלה הערות 154, 155, ולהלן הערות 867, 868]. הרי שהלילה הוא הזמן שאדם מפקיד רוחו ונשמתו ביד ה'. וכן אומרים בתפילת עמידה "ועל נשמותינו הפקודות לך", וביאר על כך האבודרהם [שם]: "שנאמר 'בידך אפקיד רוחי', שנפשות האדם הם בידו פקדון בכל לילה עד שיקיץ".

(172) כמו [יהושע יז, ז] "והלך הגבול אל הימין", [ש"א כג, כד] "בערבה אל ימין הישימון", [ש"ב כד, ה] "ויחנו בערוער ימין העיר", [יחזקאל י, ג] "והכרוב עומד מימין לבית", [איוב כג, ט] "יעטוף ימין ולא אראה", ועוד. ובנצח ישראל פ"ה [פה:] כתב: "כי

הדרום נקרא 'ימין' בכתוב, וממילא צפון הוא השמאל". וכן הוא שם ר"פ ו [קמז:]. ושם פי"ז [שצז.] כתב: "הדרום נקרא ימין בכל מקום, כדכתיב [תהלים פט, יג] 'צפון וימין אתה בראתם'". וכן הוא שם פל"ד [תרמז:]. ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [קכז:] כתב: "הדרום, שזה הצד נקרא 'ימין' בכל מקום". ושם פמ"ז [תקג.] כתב: "צד צפון שנקרא 'שמאל', ודרום 'ימין'". ושם פ"ע [לאחר ציון 142] כתב: "כי דרום נקרא 'ימין' בכל מקום, וצפון נקרא 'שמאל', כדכתיב 'צפון וימין אתה בראתם', וכן הרבה בכתוב". וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [רפז.], ח"א לנדרים לט: [ב, טו.], ח"א לב"ב כה. [ג, פ:], ח"א לסנהדרין נט: [ג, קסד:], ועוד.

(173) לשונו בנתיב העבודה פ"ג [א, פה:]: "בלילה נתן מטתו בין צפון לדרום, כי יש לאדם להחזיר נשמתו אל השם יתברך. ומפני כך נותן מטתו בין צפון ובין דרום, כי צפון שם אוצר הנשמות, ולשם היה מפקיד נפשו. וזהו דכתיב [תהלים לא, ה] 'בידך אפקיד רוחי', וכל מקום שנאמר 'יד' הוא שמאל, שנאמר [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים' [מנחות לו:]. וצפון הוא שמאל, כדאיתא בפרק ב' דבתרא [כה:], ולכך נקרא 'צפון', ששם אוצר הצפון, כי הנשמות באוצר הם".

(174) בא ליישב את מה ששאל למעלה [לאחר ציון 149] "מאי ענין שני דברים אלו יחד" ["על תפלתי שתהא סמוך למטתי, ועל מטתי שתהא נתונה בין צפון לדרום"]. ויבאר שבבוקר האדם מקבל נשמתו [לכך יתפלל ויעבוד את ה' מיד בהתחלתו], ובלילה הוא מחזיר נשמתו למקום שהיא באה ממנו [אוצר הנשמות].

(175) "כאשר 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" [לשונו למעלה לאחר ציון 156].

(176) צרף לכאן מאמרם [ברכות נז:] "שינה אחד משישים למיתה". ובדר"ח פ"ג מ"י [רמא:] כתב: "כי כאשר האדם ישן, הוא בעל גוף לגמרי, שהרי כל כוחותיו הנפשיים בטלים, ולא נשאר אצל האדם רק הגוף... וכל כוחותיו בטלים לגמרי, נעשה האדם גופני לגמרי... כי אין ספק כי השינה הוא העדר האדם, כמו שאמרו [ברכות נז:] שינה אחד משישים במיתה. וכאשר הוא נוטה אל השינה... הוא כמו העדר ומיתה, ובזה נמשך האדם אחר ההעדר". ואמרו חכמים [שבת קנא:] "אסור לישן בבית יחידי", ובח"א שם [א, פא.] כתב: "פירוש, כאשר האדם ישן נחשב כמו מת, שהרי שינה אחת משישים במיתה, ובטל בזה מקצת הצלם, כי אין הצלם חשוב רק כאשר הוא בחיים חיותו". ובח"א לגיטין סח. [ב, קכו.] כתב: "כי השינה הוא בטול אל הישן, כמו שאמרו חכמים [ברכות

נז:] שינה אחד מן ששים מן המות... מגיע אליו בטול מה". ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפד.] כתב: "הלילה ג"כ אברא לשינתא, שהשינה אחד מששים במיתה, שכך הלילה הוא העדר האור". וראה למעלה הערה 155.

(177) חידוש נפלא יש בדבריו; שגרת המחשבה תופסת שמה שאדם ישן, ומה שבזמן השינה מפקיד נשמתו ביד ה', הם שני דברים שנזדמנו לפונדק אחד, אך אין קשר בעצם בין השינה להפקדת הנשמה. אך כאן מחדש שיחס השינה להפקדת הנשמה הוא יחס של סבה ומסובב; דהואיל והאדם בא לעולם בשביל לעבוד את ה' [כמבואר למעלה הערות 16-18, 125-126, 140, 153], לכך בזמן השינה, שאין האדם עוסק בעבודת ה', למה לו אז חיים, לכך זהו הזמן שאכן נשמתו חוזרת לבעליה, ולא נשארת אצל האדם. וזאת כדי לידע ולהודיע שאין לאדם חיים בעבור עצמו, אלא רק בעבור עבודת קונו.

(178) נמצא שמבאר שהשייכות בין שני הדברים שאבא בנימין היה מצטער עליהם ["על תפלתי שתהא סמוך למטתי, ועל מטתי שתהא נתונה בין צפון לדרום"] היא ששניהם עוסקים בנשמת האדם; בבוקר האדם מקבל את נשמתו [לכך מוטל עליו מיד לעבוד את ה' בתפילה]. ובלילה כשישן אין האדם עובד את ה' [לכך מחזיר נשמתו לאוצר הנשמות שנמצא בצפון]. ולידת בנים זכרים מורה שאוצר הנשמות נמצא בצפון [כי נשמת הזכר החשובה באה מאוצר הנשמות הנמצא בצפון], ולכך לשם יחזיר נשמתו. וכן בנתיב העבודה פ"ג [א, פה:] ביאר כדבריו כאן בהסברו השני [הובא למעלה הערות 169, 173], וכתב שהוא "עיקר פירוש זה". **אך בהסברו הראשון** שם ביאר את שייכות בין שני הדברים שאבא בנימין היה מצטער עליהם באופן אחר [העובד את ה' (המתפלל תכף כשעומד ממטתו) משתוקק להוליד עבדי ה' (בנים זכרים)], ולידת בנים זכרים מהצפון, כי הברכה באה ממקום נסתר, וכלשונו: "לפיכך אמר שהיה מצטער על תפלתו שתהיה סמוך למטתו מיד, שנראה שנברא האדם לשמש את קונו. ולכך אמר שגם היה מצטער על מטתו שתהיה בין צפון לדרום, כלומר שגם כן האדם נברא שיוליד בנים זכרים, כי יותר הם לעבודתו יתברך מן הנקבות, אשר רשות בעלה עליה [רש"י ויקרא יט, ג]. ולכך היה נותן מטתו בין צפון לדרום, שיעשה האדם מה שאפשר ומה שראוי אליו לעשות על שיוליד בנים הגונים לעבודתו יתברך... ויש לך לדעת כי מכח צפון כח הזכרים, כי נקרא 'צפון' משום שאין השמש נמצא שם, ולפיכך הברכה היא מכח צפון. וכמו שאמרו ז"ל [ב"ב כה:] הרוצה להעשיר יצפין. כי צפון כח נסתר, שאין אור השמש נגלה לשם, והעושר והברכה הוא מכח נסתר, שאין ברכה אלא בדבר הסמוי מן העין [תענית ח:]. ולכך אמר [תהלים יז, יד] 'וצפונך תמלא בטנם ישבעו בנים', כלומר כי

מצד צפון כח הברכה הנסתרת, ומשם הברכה. ומשם 'תמלא בטנם ישבעו בנים', והם זכרים, כי 'זכר' בגימטריא 'ברכה'. ואין ספק כי הזכר הוא הברכה, שהוא כנגד הצורה שהיא הברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל. ולכך אמר שנתן מטתו 'בין צפון לדרום', לא אמר 'בין דרום לצפון', אלא 'בין צפון לדרום', רצה לומר כי הראש יהיה לצד צפון, וכאשר הוא פונה לצפון, אשר משם הברכה הצפונה, לכך הוא מוליד זכר". ומה שהראש יהיה לצד צפון לפי הסברו כאן והסברו השני בנתיב העבודה, הוא פשוט, כי איירי שיחזיר הנשמה למקום שבאה ממנה, והנשמה נמצאת בראש ["וישתעבד להקב"ה הנשמה שהיא במוח" (לשון השו"ע או"ח סימן כה ס"ה)]. וראה גבורות ה' פל"ט הערה 73.

פרק ה

(179) לאחר שביאר עד כה שהאדם נברא לעבודת ה', מעתה עובר לבאר ענייני קרבן פסח.

(180) שלכך אבא בנימין היה מצטער "על תפלתי שתהא סמוך למטתי" [ברכות ה:], כי "כאשר 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" [לשונו למעלה לאחר ציון 156]. הרי עבודת ה' [התפילה] צריכה להיות סמוכה לתחילתו של האדם. וראה למעלה הערה 158.

(181) "צוה על זה בחודש הראשון באחד לחודש" [לשונו בסמוך]. וכבמאמר המסוגר יבאר עתה שקרבן פסח בפרט מורה על עבודת ה', וכמו שמבאר והולך.

(182) שמות יב, כה "ושמרתם את העבודה הזאת". וכן נאמר [דהי"ב לה, טז] "ותכון כל עבודת ה' ביום ההוא לעשות הפסח וגו'".

(183) מוכיח מחיוב כרת של קרבן פסח, שאין זה כשאר חייבי כרת, כי שאר חייבי כרת באים על מעשה המחייב את הכרת [כמו אכילת חלב, דם, וחמץ בפסח], אך חיוב כרת של קרבן פסח בא על אי קיום מצות עשה [כריתות ב.]. נמצא שהמחייב כרת בק"פ הוא שאין האדם עושה את המוטל עליו כדי לחיות. והביאור הוא שעל ידי קרבן פסח נעשה האדם עבד ה' [יבאר בסמוך], והאדם נברא לעבוד את ה', ו"אם לא יעבוד בכל חלקיו, הרי אותו חלק יוצא מן הבריאה שנברא עליו" [לשונו בסמוך]. וראה להלן הערה 189.

(184) פירוש - קרבן פסח הוטל על ישראל, כי בעקבות קרבן פסח נעשו ישראל לעבדי ה'. אמור מעתה, קודם הקרבת ק"פ היו ישראל ראויים להיות עבדי ה', ולאחר הקרבתו

נעשו ישראל עבדי ה'. נמצא שקרבן פסח הפך את ישראל מ"ראוים לעבוד ה' יתברך" לעובדי ה' יתברך בפועל.

(185) לשון הפסוק במילואו "כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים אני ה' אלקיכם".

(186) לשון הפסוק במילואו "כי לי כל בכור בבני ישראל באדם ובבהמה ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי אותם לי", ופירש רש"י [שם] "כי לי כל בכור - שלי היו הבכורות בקו הדין, שהגנתי עליהם בין בכורי מצרים, ולקחתי אותם לי". ומה שמחבר שני פסוקים אלו להדדי ["כי לי בני ישראל עבדים", "כי לי כל בכור ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים"] יוסבר היטב על פי דבריו בגבורות ה' ר"פ ס [שע.]: "יש לשאול, הנה ראינו שהשם יתברך צוה בפסח 'על שום שפסח וכו'' [פסחים קטז:], והרי ראינו שלא היתה שום מכה מן המכות בישראל, ולמה תהיה מכה זאת יותר בישראל... דע, כי לעולם היו המכות תמיד עולים ומתגברים, ומפני כך אין לתמוה אם לא היתה המכָּה בישראל בכל שאר המכות, שמדריגת ישראל יותר חשוב ויותר עליון במעלה, עד שלא היה כח במכָּה למשול בישראל. אבל כאשר הגיע למכת בכורות, שהיתה על ידי הקב"ה, שלא תוכל לומר שהיתה מדריגת ישראל חשוב כל כך שלא היה כח המכָּה להיות מושלת בישראל, שהרי המכָּה היה הקב"ה בעצמו, ולפי כבודו וגדלו היתה המכָּה בכל, ואם כן למה לא היתה המכָּה בבכורי ישראל. ולא היה זה כי אם בשביל זה כי ישראל הם לחלק הקב"ה בעצמו, וכיון שנחשבים אל הסבה הראשונה, לא היה בהם המכָּה... והקב"ה כאשר לקח ישראל אליו, קנו המעלה מצד העלה, שהוא הקב"ה, ולכן לא הגיע להם המכה... ומפני קנין המעלה הזאת, שהוא דבר חידוש שלא היה בכל המכות, צוה להקריב קרבן פסח [שמות יב, ו]. כי מאחר שלא היו ישראל אפשר להיות נצולים מן מכות בכורות כי אם על ידי שהם נחשבים של הקב"ה, והם לחלקו, צוה להם להקריב קרבן זה. כי באיזה ענין הם שלו... כי אם להקריב לפניו לעבוד לו, ובעבודה הם שלו. וכיון שבעבודה הם שלו, לכך לא הגיע להם מכת בכורות כלל. ומפני כך נקרא הקרבן הזה [שמות יב, כז] 'פסח', כתרגומו [שם] 'חייס', שהוא לשון רחמנות. וביאור ענין זה, שכיון שאתם חלקו של הקב"ה, הוא מרחם וחס על אשר לו שלא יאבד. וזהו ענין פסח כאשר תבין". וכן ב"הלכות פסח בקצרה" [סוף ספר גבורות ה' (לאחר ציון 5)] כתב: "והכתוב נתן טעם לפסח [שמות כב, כז] 'אשר פסח ה' על בתי בני ישראל במצרים', רצה לומר שהכה בכורי מצרים, 'ובתינו הציל' [שם]. וזה מורה כי ישראל הם להקב"ה, שאין אחד מכה ומפסיד דבר שהוא שלו. ובזה אנו עבדים לו, ועובדים אל השם יתברך בעבודתו, שהוא

הקרבת הפסח, כעבד שהוא עובד לרבו". הרי שקרבן פסח החיל עלינו שם "עבדי ה'", וכתוצאה מכך ניצלנו ממכת בכורות, "שאין אחד מכה ומפסיד דבר שהוא שלו". ואלו שני הפסוקים שצירפם להדדי; הפסוק "כי לי בני ישראל עבדים" מורה שישראל נעשו לעבדי ה' כשיצאו ממצרים. והפסוק "כי לי כל בכור בבני ישראל" מורה שישראל ניצלו ממכת בכורות, והצלה זו "מורה כי ישראל הם להקב"ה, שאין אחד מכה ומפסיד דבר שהוא שלו". וראה להלן הערות 188, 897, 1718.

(187) פירוש - בשביל לעשות את ישראל לעבדי ה'.

(188) אודות שקרבן פסח נקרא "עבודה" סתם, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בגבורות ה' פ"ס [שפט.] כתב: "דוקא בקרבן זה כתיב [שמות יג, ה] 'ועבדת את העבודה וגו'', נקרא קרבן זה 'עבודה' סתם". ובגבורות ה' פל"ח בכת"י [תצד:] כתב: "זה הקרבן הוא עבודת הקב"ה בפרט... שקרבן זה בא על שם שפסח על בתי ישראל והציל את ישראל, והרג בכורי מצרים, והוצאנו מתוכם, ובזה הוא אלקי ישראל... ובשביל זה קרבן זה כמי שנותן מס למלך, שמורה המס על שהמלך הוא מלכו, כך קרבן זה מורה שהקב"ה אלקיו והוא עבד לו, ובשביל שהיה אלקיו וקנה אותם לעבדים במצרים, הציל אותם וגאלם. וזה שהזכיר הקרבן הזה בשם 'עבודה'... וכל זה מפני שבא הקרבן הזה על שהוא אלקי ישראל וגואלם, שגאל אותם מבין מצרים, ועל זה מביאים לו הקרבן, ולכך נקרא הפסח עבודה בפרט". ובגו"א שמות פי"ב אות יב [קצ:] כתב: "כי העבד צריך שיהא עובד, ואם אינו עובד אין כאן עבדות. לכך נתן להם הפסח שהיא עבודה, דבכל מקום נקרא 'עבודה', דכתיב [שמות יב, כו] 'מה העבודה הזאת לכם'. ועוד נאמר [שמות יג, ה] 'ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה'" [הובא במילואו למעלה הערה 16]. הרי ש"עבודה" סתם מורה על עבדות אל ה'. וכן כתב בהקשר אחר בגו"א במדבר פ"ד אות כא [נו.]: "וכל הנך נקראים 'עבודה', מפני שהם כמו העבד המשרת לאדון, ולפיכך נקרא זה 'עבודה'", ושם הערה 80. **ובפחד יצחק פסח**, מאמר מב, כתב: "כל תנועה מתנועת הגוף והנפש אשר על ידה האדם מפנה את עצמו כלפי יוצרו נכנסת היא בכללה של עבודת השם. ובאמת לא מצינו בתורה שום מצוה פרטית אשר תקרא בשם 'עבודה' סתם. יוצא מן הכלל הוא מצות לילה ראשונה של חג הפסח. מפורש הוזהרנו על מצות הלילה הזה בציווי של סתם 'עבודה'... ישנה עבודת עבד הנעשית על דעת הרב מפני שהעבד נמצא כבר ברשות רבו. וישנה עבודת עבד הנעשית על דעת הרב בכדי שעל ידי עבודה זו יכנס העבד לרשות רבו, שכן שנינו [קידושין כג:] שהעבדים נקנים על ידי מעשה של עבודה לאדוניהם. והוא הדין והיא המידה בעבודת השם... והרי פשוט הוא כי אף על פי שהפעולה החיצונית

של שמוש שהעבד עושה לרבו אחת היא, בין שהשמוש הזה הוא במי שהיה עבד מכבר, ובין במי שמקנה עצמו בשמוש הזה לעבד, מכל מקום אין השיווי הזה אלא בחיצוניות הפעולה. אבל בפנימיות מהלך הנפש אין ענינם של שני השמושים הללו שווים כלל וכלל. ממש כמו כן חלוקה היא ההרגשה בקיום מצות הלילה הזה, מן ההרגשה בקיום המצות בכלל; מפני שמצות הלילה הזה בעיקרן הן שימוש של הכניסה לרשות האדון. המצות של הלילה הזה הן מעשה הקנין של העבדות שחלה עלינו בשעה זו. ומתוך כך הוכתרו מצות הלילה הזה בתואר מיוחד שלא מצינו דוגמתו בשאר מצות, ונקראו בשם 'עבודה' בסתם, 'ועבדת את העבודה הזאת'". וראה להלן הערות 234, 335. **וראיה גדולה** יש לכך [שקרבן פסח היא עבודה של תחילת הכניסה לרשות האדון]; אמרו חכמים [שבת פז.] "תניא, שלשה דברים עשה משה מדעתו, והסכים הקב"ה עמו; הוסיף יום אחד מדעתו, ופירש מן האשה, ושבר את הלוחות... שבר את הלוחות, מאי דריש, אמר, ומה פסח, שהוא אחד מתרי"ג מצות, אמרה תורה [שמות יב, מג] 'וכל בן נכר לא יאכל בו', התורה כולה כאן, וישראל מומרים, על אחת כמה וכמה". ובגו"א שמות פל"ב אות יח [תמ:] כתב: "יש להקשות על קל וחומר זה, דדיו לבא מן הדין להיות כנדון [ב"ק כד:], דמה פסח אינו אסור למשומד הלימוד, רק האכילה, ואם כן לימוד התורה למשומד גם כן מותר, ולמה שבר את הלוחות, שהרי אינם אסורים בלימוד התורה, אף על גב שהם אסורים בפסח... אין זה קשיא, כי יש לך לדעת דנתינת הלוחות להם הוא **מעשה מחדש** לקבל הלוחות, והם אסורים בו מכח קל וחומר דפסח, שהיא מצוה אחת, ואין למשומד זכות בלוחות שהם התורה... ולא דמי מה שהמשומד מותר בתורה, דשם אינו עושה דבר חדש, שהרי כבר היה לו התורה, אבל ליתן הלוחות מחדש להם, הנתינה אסורה להם מקל וחומר דפסח, שאסור המשומד לעשות המצוה". סְתַם הגו"א ולא ביאר מדוע בנקודה זו ["נתינת הלוחות להם הוא מעשה מחדש לקבל הלוחות"] שוה קרבן פסח לנתינת הלוחות, דמה "מעשה מחדש" יש בקרבן פסח. אך לפי מה שנתבאר כאן הדבר מחוור היטב; מצות קרבן פסח היא שבכל שנה ושנה ישראל חוזרים לנקודת התחלתם ["המצות של הלילה הזה הן מעשה הקנין של העבדות שחלה עלינו בשעה זו" (לשון הפחד יצחק הנ"ל)], ושפיר יש בקרבן פסח "מעשה מחדש" כמו שיש בנתינת הלוחות.

(189) לכך יש עונש כרת כאשר נמנעים מהבאת קרבן פסח, וכמבואר למעלה הערה 183.

(190) לשונו בח"א לר"ה י: [א, צה:]: "חודש ניסן הוא כנגד הלב ששם החיות, וכך חודש זה החזרת חיות העולם. וכן קראו מזל טלה, שהוא ניסן [רש"י ר"ה יא:], 'עגול החיים',

כי כאשר השמש בא אל נקודה זאת, יחזרו הנמצאים לחיותם". לאמר ש"עיגול החיים" פירושו כאשר החיים סובבים ומגיעים לנקודת התחלתם. וכן כתב הכלי יקר בספרו אורח לחיים, ויובא בסמוך הערה 193.

(191) שהם עד חודש ניסן, וכמו שכתב הר"ן [נדרים סב:] "עד ניסן רגילין גשמים לירד". והרמב"ם [הלכות דעות פ"ד הי"ח] כתב: "לא יקיז [דם] לא בימות החמה ולא בימות הגשמים, אלא מעט בימי ניסן ומעט בימי תשרי". אמנם רש"י [פסחים מב.] כתב: "בימי ניסן המעיינות חמין, שעדיין ימות הגשמים הן".

(192) לשונו בח"א לר"ה י: [א, צה:]: "חודש ניסן הוא כנגד הלב, ששם החיות... ועד השעה ההוא בחורף נחשבו מתים". ובגו"א במדבר פכ"ב אות מא [שעט.] כתב: "החורף אינו בכלל הזמן, כי הוא העדר והפסד הצמחים". ובח"א לנדרים מא. [ב, יט:] כתב: "האילן הזה שבא עליו הפסד בימות החורף, עד שהעלים נפסדים, והוא בעצמו גם כן מקולקל. כאשר נתרפא מחוליו בחודש ניסן, אז הוא חוזר לקבל כח מן השורש, ומתחדש כבראשונה". ואמרו חכמים [ברכות מג:] "האי מאן דנפיק ביומי ניסן וחזי אילני דקא מלבלבי, אומר 'ברוך שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות בהן בני אדם'". ובגבורות ה' פע"א [לאחר ציון 87] כתב: "כי אבר כמו הלב הוא האבר הנכבד, שבו החיות, וממנו מקבלים שאר האברים חיות. לכך כאשר האילן חוזר אל כח חיותו לגדל הפרי נקרא 'לבלוב', מלשון 'לב', כלומר שחוזר אליו חיותו, שהיא בלב". הרי המיוחד בחודש ניסן הוא שהחיות באה לאחר חודשי החורף, שבהם היה חסרון חיות.

(193) לשון ספר אורח לחיים [לבעל הכלי יקר, דרוש לפסח מאמר ח]: "באחד לחודש ניסן הוא זמן כניסת השמש למזל טלה, לפיכך נקרא אחד בניסן 'עיגול החיים' כנודע מתכונה... והוא סבת צמיחת כל הצמחים וחיות כל הנבראים, ומטעם זה הוא תחילת השנה, כאילו נתהוו ביום זה".

(194) שהעולם מתחיל מחדש בחודש ניסן.

(195) לכאורה כוונתו היא כפי מה שכתב בגו"א בראשית פ"ז אות יא [קנב.]: "אף על גב דרבי אליעזר סבירא ליה שבתשרי נברא העולם, מספר החדשים הוא מניסן". וכן כתבו תוספות [ר"ה יב.] "אע"ג דלרבי אליעזר בתשרי נברא העולם, דנהי דלענין השנים ראוי למנות ממנו, לענין מנין החדשים אין מונין ממנו לקרות מרחשון 'שני', דלחדשים ניסן 'ראשון'". אך אין נראה שלכך כוונתו, כי לא חילק בין שנים לחדשים, אלא חילק בין בריאה לבין שנים, שכתב שחודש תשרי "היינו תחילת הבריאה, אבל דבר זה מצד השנה

עצמה", ומה פירוש המלים "מצד השנה עצמה". לכך נראה שכוונתו מתפרשת לפי מה שכתב בגבורות ה' פמ"ו [שעד.]: "דע כי כל שנה ושנה בפני עצמו יש בה הויה מיוחדת, כאילו בכל שנה ושנה יש בה בריאה בפני עצמה. ולכך השנה מתיחסת ומתדמה אל העולם. וזה כמו שיש לעולם התחלה, שנמצא נברא, כך יש בשנה התחלה. וזאת ההתחלה היא בזמן האביב, שבו התחלת הוית הנבראים. וכמו שיש לעולם שלימות הויה... כך יש לשנה שלימות הויה, וזהו בזמן הקציר, שהתבואה היא בשלימות, ראויה אל הקציר. ויש לעולם חזרה ואסיפה... וכן יש בשנה בצאת השנה, הוא תקופת השנה". הרי השנה היא בריאה בפני עצמה, שיש לה התחלה, שלימות ואסיפה. לכך התחלת השנה "היא בזמן האביב, שבו התחלת הוית הנבראים". וראה להלן הערה 247.

(196) פירוש - בודאי לפי רבי יהושע שפיר הוא שההתחלה היא בחודש ניסן, כי לשיטתו העולם נברא בחודש ניסן, ואין צורך לחלק בין הבריאה לבין השנה. ובח"א לר"ה י: [א, צה.] האריך טובא בביאור מחלוקתם של רבי אליעזר ורבי יהושע.

(197) ראה להלן ציון 269. ואודות שהשעבוד הזה צריך להיות "מיד", כן מבואר למעלה הערה 141, ולהלן הערה 248. וראה בגבורות ה' פל"ה [תרכ.-תרכד.] בביאור מדוע החודש הראשון מיוחד לגאולה. ושם פל"ח [תשלא:] בביאור שהציווי על העשיה היה בראש חודש.

(198) ובזה כליונו והעדרו. ובח"א לשבת יא. [א, ב:] כתב: "כאשר דבר יוצא מן הסדר, דבר זה חורבנו ובטולו, כאשר יש כאן הפך הסדר".

(199) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן בדרשה [לאחר ציון 1232] כתב: "חלקי האדם הם שלשה; האחד הוא הגוף, והשני הוא הנפש, והג' הוא השכל". ובגבורות ה' פ"ח [תיט:] כתב: "יש באדם ג' דברים; גוף, ונפש, ושכל, שלש מעלות זו על גבי זו". וכן הוזכר בספר הגבורות הרבה פעמים [שם פ"ח הערות 257, 258, פ"כ הערה 22, פכ"ט הערות 97, 98, פ"מ הערה 3, פמ"א הערות 23, 24, פמ"ג הערה 167, פמ"ז הערה 363, ופ"ס הערה 198]. ובהקדמה לדר"ח [לה:] כתב: "כי האדם יש בו ג' חלקים; הגוף, והנפש, והשכל", ושם הערה 133 הובאו מקבילות רבות לכך. וכן כתב שם פ"ב מ"ה [תקצ:], שם מ"ט [תרעד.], שם פ"ה מכ"ב [תקסח:], נתיב התורה פ"ב [קיט:], ועוד. ובאבות פ"ד מי"ד אמרו "שלשה כתרים הם; כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות", ובדר"ח שם [רפב.] כתב: "מנינא למה לי, שאמר 'ג' כתרים הם', ולמה צריך למנין. ויש לך לדעת, כי אלו ג' כתרים שזכרו כאן שנתן השם יתברך לישראל, תורה ומלכות וכהונה, הם כנגד האדם. כי יש באדם ג' חלקים; החלק האחד הוא השכל שבאדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק

הג' הוא הגוף, אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם. וכנגד אלו הם ג' כתרים אלו; כי כתר תורה הוא כנגד השכל. וכתר כהונה כנגד הגוף... אמנם המלכות כנגד הנפש". ובנצח ישראל פ"ד [ס:] כתב: "כי האדם יש בו ג' כחות; כח השכלי אשר הוא ידוע, כח נפשי הוא גם כן, ויש בו כח הגוף". ושם פי"ח [תח:] כתב: "כי האדם יש בו שלשה חלקים; החלק האחד, גופו, וחלק השני הוא נפשו, וחלק השלישי הוא שכלו ודעתו". וכן כתב בתפארת ישראל פ"א [לא:], נתיב העבודה פ"א [א, עט:], נתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.], נתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:], נר מצוה [כג:, מז:], ח"א לשבת לא: [א, יט.], ח"א לגיטין ע. [ב, קכט:], ח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.], שם קז: [ג, רנד.], ח"א לזבחים פח: [ד, סח.], ועוד. וראה למעלה הערה 79, ולהלן הערות 1233, 1612, 1885. **ובחידושי ההלכות** שלו למסכת שבת לא: כתב: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף. גם בעלי הטבע הזכירו אלו ג' כחות, ואמרו שיש לאדם כח בגוף ונקרא כח טבעי, שממנו כח הזן וכח המגדל וכח המוליד, ולכך קראו אותו כח טבעי בלבד, ואמרו שמשכן כח זה הוא בכבד. ועוד יש לאדם כח בלתי טבעי, והוא כח החיוני, וממנו ג"כ כחות ידועים כמו הנקימה והנטירה, ומן כח הזה הוא כח התנועה, ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב [וזהו הנפש, וכמבואר בנצח ישראל פ"ד הערה 24]. ועוד יש כח נבדל לגמרי, ומשכן כח זה הוא במוח, ומן כח זה הדמיון והידיעה. ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, **ואצלי נתבארו** אלו ג' כוחות". **ודע**, כאשר המהר"ל אומר "גוף", אין כונתו לחומריות הגוף, אלא לכח רוחני הקרוב ודבוק בגוף, וכמבואר במכתב מאליהו ח"א עמוד 294, שצד תחתון שברוחניות נקרא "גוף". וכן כתב בח"א לשבת קנב: [א, פד:], וז"ל: "גוף... אין הכונה כלל על גוף של בשר... רק על כח הגוף... כי לגוף הזה של אדם יש לו כח שאינו בשר ודם". וראה להלן הערה 1885.

(200) לשון המכילתא [שמות יב, ג] "'דברו אל כל עדת ישראל', הדיבור הזה בר"ח, ולקיחה בעשור, ושחיטה בי"ד... או אינו אלא הדיבור והלקיחה בעשור, ושחיטה בי"ד, תלמוד לומר 'החודש הזה לכם דברו', אימתי היה הדיבור, בראש חודש". ובגו"א שם אות ה [קפח.] כתב: "נראה פירושו, דאי רוצה לומר שידברו איזה ימים בחודש או בעשר בחודש, הוה ליה למכתב 'תדברו' בתי"ו האיתן, שהוא לשון עתיד, אבל 'דברו' הוא ציווי מיד, כי הציווי משמע מיד [רש"י ויקרא ו, ב]". ושם באות א [קפד:] תלה דברי המכילתא הללו במחלוקת תנאים, עיי"ש. וראה להלן הערה 272.

(201) אודות שעל ידי לימוד תורה האדם משעבד את עצמו לה', כן אמרו חכמים [ילקו"ש דברים רמז תתפו, ומעין כן בספרי (דברים יג, ה)] "'ואותו תעבודו' [שם], עבדהו בתורתו, עבדהו במקדשו", והובא בספר המצות לרמב"ם מ"ע ה. והבית הלוי [סוף כרך ב, דרשה יז] כתב: "הנה בני נח מחוייבים בשבע מצות, וישראל קבלו תרי"ג מצות. ומלבד זה ההבדל ביניהם, דגם בהני שבעה מצות של בני נח אינם דומים בהם לישראל, דאצל בן נח המצות שלהם הם בגדר חיוב עליהם, ולא דגופם קנוי להמצות, רק הם מחויבים לקיימם. אבל בישראל אמר הכתוב במתן תורה [שמות יט, ה] 'והייתם לי סגולה מכל העמים', ואיתא במכילתא [שם] על פסוק זה שתהיו קנוים לי ועוסקים בתורה. כוונת הפסוק שאמר להם שיהיה גופם ועצמותם קנוי לעבודתו יתברך, ולקיום המצות והתורה. וזהו שאמר 'והייתם לי סגולה מכל העמים', דבזה יהיו הם שונים מכל העמים, שהם [ישראל] יהיו קנוים לו... וכמאמר הכתוב [ישעיה מד, כא] 'ישראל עבדי אתה'" [הובא למעלה הערה 19]. **ונראה להטעים זאת**, שאמרו במשנה [אבות פ"ג מ"ב] "מנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה, שהקב"ה קובע לו שכר, שנאמר [איכה ג, כח] 'ישב בדד וידום כי נטל עליו'". ובדר"ח שם [סט.] הקשה על זה, וז"ל: "מה שהביא ראיה... שנאמר 'ישב בדד וידום כי נטל עליו', שלא נזכר שם שעוסק בתורה". וליישב שאלה זו כתב שם [פג.]: "אף כי הכתוב הזה אינו מדבר במי שהוא עוסק בתורה, רק מדבר במי שהוא מקבל עליו עול מלכות שמים. מכל מקום הכתוב רוצה לומר שהוא מקבל עליו עול שמים, דכתיב [איכה ג, כז] 'טוב לגבר כי ישא עול מנעוריו', ואמר אחר כך לפרש העול הזה [שם פסוק כח] 'ישב בדד וידום כי נטל עליו'. ופירוש הכתוב כי טוב לגבר אשר מקבל עליו עול הקב"ה, והוא 'ישב בדד וידום כי נטל עליו', כלומר שנוטל ומקבל עליו גזירת השם יתברך. **ואין לך יותר שמקבל עליו גזירת השם יתברך כמו מי שיושב ועוסק בתורה**, כי התורה היא גזירת השם יתברך על האדם לעסוק בתורה ולהיות עמל בה, וזה שהוא יושב ועוסק בתורה, הרי הוא מקבל עליו גזירת השם יתברך אשר גזר על האדם". וממו"ר הגר"מ שפירא זצוק"ל שמעתי לבאר, שכוונת הדברים היא שהמיוחד במצות ת"ת הוא שקיומה העיקרי הוא כאשר יושב ומעיין להבין דבר ה', ואז האדם הוא שומע, והשם יתברך הוא המדבר. ואין לך קבלת עול גדולה מזו כאשר אדם עמל ויגע להבין דברי בוראו, ועושה עצמו כאפרכסת לשמוע דברי ה'. והעומק בזה הוא שאין עמילות בתורה עשיה מצדו של העמל, אלא היא התבטלות מוחלטת מצדו של העמל, החותר לבטל עצמו לדעתו של נותן התורה. מה שאין כן בשאר מצות תמידיות, אף שקיומן במחשבה ולא במעשה, מ"מ האדם הוא החושב והמכוון לבו, ולא שהוא

שומע ומקבל חכמה מזולתו. לכך "ישב בדד וידום" מוסב רק על מצות ת"ת, כי דממה זו היא יחודית למצות ת"ת, שבה האדם מבטל את עצמיותו כדי לשמוע כראוי דבר ה'. והדברים ראוים מאוד למי שאמרם. **ומוכח כן** ממה שאמרו חכמים [ע"ז יט.] "כל העוסק בתורה הקב"ה עושה לו חפציו", ובח"א שם [ד, מח:] ביאר בזה"ל: "כי כאשר עוסק בתורה עושה [האדם] רצונו של הקב"ה, ומי שעושה חפצו ורצונו של הקב"ה כרצונו, הקב"ה עושה רצונו של האדם כרצונו. ולפיכך הקב"ה עושה לו חפצו". והרי בכל מצוה האדם "עושה רצונו של הקב"ה", ומדוע לא אמרו ש"כל המניח תפילין הקב"ה עושה לו חפציו". אלא הם הם הדברים; נהי שבכל מצוה האדם עושה את רצונו יתברך, מ"מ לכלל ביטול עצמו לא הגיע. ורק העוסק בתורה, ומבטל עצמיותו להבין דבר ה', הוא "עושה רצונו של הקב"ה" בתכלית. וראה להלן הערה 354.

(202) מה שהשכל והדעת נבחרו להיות המשועבדים הראשונים והמיידים לה', יתבאר בסמוך הערה 205. וראה להלן ציון 249.

(203) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגבורות ה' פמ"ז [תקטז:] כתב: "המלכות בישראל נגד הנפש, שהוא כמו המלך שמנהיג העם, כמו שהנפש הוא מנהיג אברי האדם, וכך המלך מנהיג העם, שהם אברי האדם". ושם פע"ב [לאחר ציון 71] כתב: "כי הנפש היא פועלת, והחומר מתפעל בלתי פועל". ובתפארת ישראל פ"א [לב.] כתב: "התנועה היא מן הנפש". ושם פנ"ד [תתמא:] כתב: "יהיה שלם מצד נפשו, וזהו [תהלים טו, ב] 'פועל צדק', כי הפעל הוא מצד נפשו אשר יפעל". ושם פנ"ז [תתצח.] כתב: "כל משא ומתן אשר הוא על ידי מעשה האדם, הוא מן הנפש, אשר הוא בעל מעשה, כאשר ידוע... הפעולה מתייחס אל הנפש". ובדר"ח פ"א מי"ז [שצט:] כתב: "כל גוף אינו פועל כלל, כי הפעולה מתייחס אל הנפש, שהנפש פועלת, ולא הגוף". ושם פ"ב מ"ח [תרנא:] כתב: "כי המלאכה היא לנפש... שהרי המלאכה היא גם כן לבהמה". ושם פ"ב מי"ב [תת:] כתב: "הנפש הוא הפועל, ולכך הפעולות הם באים מן הנפש". ושם פ"ג מ"ט [רכב:] כתב: "המעשים שייכים לנפש האדם". ושם פ"ד מי"ד [רפז.] כתב: "המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא מנהיג את כל איברי האדם, והאדם מקבל ההנהגה מן הנפש. ולפיכך כנגד זה נתן השם יתברך המלך, שהוא המנהיג והמושל על כלל האומה. ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש שפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג.] כתב: "הנפש היא בעלת מלאכה ובעלת תנועה, כמו שהתבאר פעמים הרבה דבר זה". ושם פי"ח [א, קלט:] כתב: "כל פעולה אשר יפעול אדם מתייחס אל הנפש, שהוא כח פועל, כאשר ידוע". ובנתיב האמונה פ"ב [א, רי.]

כתב: "דבר זה ידוע כי הפעולה שפועל האדם הוא מצד הנפש החיוני, שאליו הפעולה, שהרי הבהמה שאין לה השכל, היא גם כן בעלת הפעולה". ובנר מצוה [כו:] כתב: "אף כי נראה ברור כי כח השכלי באדם הוא עליון במעלה, מכל מקום אינו כל כך בממשלה והכח... כי כח הנפשי הוא כח פועל יותר, כאשר ידוע... וכח השכלי, אף כי בודאי יותר במעלה, אבל כח הממשלה יש לייחס אל כח הנפש". וכן כתב שם בהמשך [מח:], ח"א לסוטה מב: [ב, פא.], ח"א לגיטין סח: [ב, קכח:], ח"א למכות כג: [ד, ז:], ועוד. וראה הערה הבאה, והערה 250.

(204) יש להעיר, שהרבה פעמים יחס את המעשה לגוף. וכגון, בגו"א שמות פכ"ה אות ד [רנח:] כתב: "וידוע כי פעולת המעשה מתייחס אל הגוף הפועל". ובהקדמה לדר"ח [ט:] כתב: "המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף... כי המצוה שהיא מעשה האדם, ואין מעשה האדם רק על ידי הגוף... המצוה היא על ידי גוף האדם". וכן כתב בדר"ח פ"א מי"ז [ת:]. ושם פ"ג מי"ז [תנא.] כתב: "כי המעשים מתייחסים לגוף האדם... כי לא שייך מעשה המצוה בשכל, רק המצות שייכים לגוף האדם. כי אכילת מצה, הרי המצה הוא דבר גוף, וכן לולב, וכן כל המצות הכל הם בגוף... שעל זה אמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". ובנתיב התורה פ"א [עד:] כתב: "כי המצוה היא על ידי מעשה האדם שנעשה על ידי גופו הגשמי, היא קרובה יותר אל האדם הגשמי". ושם פ"ז [שב:] כתב: "כי התורה שהיא השכל העליון, אין לה עמידה באדם, כי הוא אדם בעל גוף, לפיכך אין לאדם דביקות אל התורה מצד שהיא שכל, כי אם באמצעית המעשה, שהמעשה שייך לגוף, ועל ידי זה יש לו חבור וצרוף אל התורה". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכג.] כתב: "כי המצות הם על ידי מעשה הגוף, וכמו שהתבאר דבר זה אצל [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כי המצות הם ע"י מעשה הגוף". ובנתיב התשובה פ"ה [צ:] כתב: "כי המעשים הם לגוף האדם, כאשר צריך לעשות המעשים בגוף". וכן כתב בקצרה בתפארת ישראל פ"ב [נ.]. ושם פי"ד [ריז:] כתב: "המצוה נתלה במעשה האדם שעשה על ידי גופו, ואין המצוה דבר נבדל לגמרי בשביל זה". ושם פס"ב [תתקסה:] כתב: "המצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים, כמו שהארכנו למעלה [שם פי"ד] על פסוק [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". ובדרוש על המצות [נא:] כתב: "נברא בו האדם ברמ"ח אברים נגד מצות עשה [מכות כג:], והכל כדי שיהא האדם מוכן לשמרם, כי הם לאדם בעצמו, שצריך עשיה על ידי גופו". וכן הוא בח"א לב"ק ט. [ג, א.], ועוד. הרי שביאר בכל המקומות האלו שהמעשים מתייחסים לגוף, ואילו כאן מבאר שהם מתייחסים לנפש, ולא לגוף. אמנם זה לא קשה,

וכפי שכתב בגו"א שמות פי"ד אות כא [רפג:]: "יד אדם, הוא הבשר, מקבל הדבר, אע"ג שעיקר הפועל הוא הנשמה, לא הבשר, מ"מ המקבל הוא הבשר, ופועל הקבלה הוא הנשמה" [ראה להלן הערה 1594]. ובנצח ישראל פ"ה [קד:] כתב: "אם אין הנפש, הגוף הוא אבן דומם ואינו בעל מעשה", אך כשיש נפש אין הגוף יותר בגדר "אבן דומם". נמצא שהנפש מפעילה את הגוף, לכך המעשה מתייחס לנפש הפועלת, ולגוף הנפעל על פי הנפש [ראה גבורות ה' פע"ב הערה 73].

(205) לשונו בתפארת ישראל פכ"ט [תמא.]: "הנפש, מפני כי מושל עליו השכל, ומנהיגו כפי דעתו ושכלו, הרי אינו בן חורין". ונראה ביאורו, שעיקר האדם הוא שכלו ודעתו, לכך שאר חלקי האדם יהיו נמשכים אחר עיקר האדם, כפי שהטפל נמשך אחר העיקר [כמבואר בגבורות ה' פמ"ד הערה 27], בבחינת [עירובין מא.] "בתר רישא גופא אזיל". ובנתיב התורה פ"ג [קנא:] כתב: "וידוע כי השכל הוא אב לכל כחות הנפש, והוא מנהיג אותם, כמו האב שמגדל את הבנים. וכאשר מסולק מן האדם השכל, נעשו כל כחות הנפש כמו יתומים שאין להם אב" [ראה להלן הערות 249, 250, 1257]. ואודות שעיקר האדם הוא שכלו ודעתו, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, להלן בדרשה [לאחר ציון 1232] כתב: "חלקי האדם הם שלשה; האחד הוא הגוף, והשני הוא הנפש, והג' הוא השכל... ואלו שנים [הראשונים] אינם עיקר, והשלישי הוא שכל האדם ושלימותו". ובגבורות ה' פמ"ד [רצג.] כתב: "הראש ששם השכל, הוא מהות האדם, כי עיקר האדם הוא השכל". ובגו"א בראשית פ"ב אות לב [סז:] כתב: "עיקר האדם הוא דעתו ושכלו". וכן כתב שם שמות פי"ד אות י [רעג:]. ושם במדבר פט"ז אות ג [רמג:] כתב: "עיקר האדם הוא נפש המשכלת". ושם דברים פ"ד אות כא [צה.] כתב: "הענין האלקי שבאדם... זהו עיקר צורת האדם, אין אנו משגיחין עוד בשיעור הגוף, שהאדם עיקר שלו במה שיש בו ענין אלקי, ובטל אצלו הגוף, ואין בחינה בו, ולא היו בוחנין רק עיקר האדם". ובגבורות ה' פמ"ד [רעג] כתב: "אין החומר עצם מעצמו, ומעלת האדם מפני צורתו". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצט:] כתב: "כי השכל באדם... הוא האדם בעצמו, כי אין האדם רק שהוא בעל חי משכיל... שהרי הגוף מצטרף ומתחבר אל השכל". ובנצח ישראל פי"ט [תטו:] כתב: "והחטא בשוגג אין זה לעצם האדם, כי עצם האדם הוא דעתו, והשוגג עשה בלא דעת". ובאור חדש פ"ט [תתתסג:] כתב: "מה שאין האדם נחשב לדבר מה, דבר זה הוא מצד הגוף... מה האדם נחשב כאשר מסולק ממנו השכל... שאין נחשב לכלום". ובח"א לקידושין כב: [ב, קלב.] כתב: "אין הגוף של האדם עיקר האדם" [ראה להלן הערה 1246]. אמנם להלן בדרשה [לאחר ציון 1448] כתב: "כי הכל נמשך אחר הגוף", ושם

הערה 1449. ובדר"ח פ"ג מי"ז [תמט.] כתב: "שם ה'אדם' הוא בא על שם האדמה [ב"ר יז, ד], שתראה מזה כי שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו". ושם פ"ה מ"ב [סא.] כתב: "הכל נמשך אחר גוף האדם, שהוא נחשב יסוד ועיקר האדם". ובתפארת ישראל פנ"ב [תתכא:] כתב: "כי הגוף הוא עיקר האדם". וזה לכאורה סותר למקבילות שהובאו כאן שהשכל הוא עיקר האדם, ולא הגוף. וראה בדר"ח פ"ג הערה 2047, וגבורות ה' פמ"ד הערה 46 בביאור הדבר.

(206) יש להעיר, כי עד כה עסק בפסח מצרים, כי רק בפסח מצרים מצינו שלקיחתו היתה בעשרה בניסן, ולא בפסח דורות [רש"י שמות יב, ג]. ולפי זה יוצא שגם בפסח מצרים היתה מצוה של ביעור חמץ. ויש לדון בזה, שהנה אמרו חכמים [פסחים צו:] שבפסח מצרים איסור חמץ היה נוהג רק יום אחד, לעומת פסח דורות שאיסור חמץ נוהג שבעת ימים [ושיטת המהר"ל היא שבפסח מצרים היו אוכלים חמץ בבוקר טו ניסן, וכמבואר בגבורות ה' ס"פ לז (תשיז:), ושם הערה 130]. והר"ן [פסחים קטז: (כה: בדפי הרי"ף)] כתב שבפסח מצרים לא הוזהרו בבל יראה. וכן הרא"ם [שמות יב, לד] כתב: "פסח מצרים לא היה נוהג חימוצו אלא יום אחד... ומסתמא לא היו באותו יום באזהרת בל יראה ובל ימצא, אלא בזמן שמוזהרים בכל השבעה, כדכתיב [שמות יב, יט] 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם'". והרע"ב [שמות יב, לט] הוסיף שה"ה להשבתת חמץ, וכלשונו: "מצות השבתת שאור ואזהרת אכילת חמץ לא נצטוו בהן אלא לדורות, אבל לא בפסח מצרים. וכן נראה מלישנא דקרא בפרשת החודש הזה, דכתיב בה [שמות יב, יד] 'והיה היום הזה לכם לזכרון וחגותם אותו חג לה' לדורותיכם וכו'". ובתר כן כתיב [שם פסוק טו] 'שבעת ימים מצות תאכלו', וכל דיני השבתת שאור ואיסור חמץ. משמע שמקודם להן לא נצטוו עליהם כלל, אלא לדורות נאמר להם". וכן הריטב"א בפירושו להגדה [על "מצה זו על שום מה"] כתב: "במצרים חמץ ומצה עמו בבית". אמנם הרמב"ן [שמות יב, לט] כתב שאף בפסח מצרים היה נוהג איסור בל יראה ובל ימצא, וכן הכריע הצל"ח [פסחים קטז:]. ובעל כרחך שכך היא דעת המהר"ל, וכדמוכח כאן. או שלפי המהר"ל השבתת חמץ היתה נוהגת בי"ד ניסן, אף אם לא היה נוהג איסור ב"י וב"י [ראה נו"ב מהדו"ת חלק או"ח סימנים ס, סא, שאג"א סימנים עח, פב, וכלי חמדה פסח סימן מ]. וראה להלן הערה 2207.

(207) פסחים ה. "לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים", וראה להלן ציון 334. והולך לבאר שהשאור והחמץ מורים על היצה"ר, וחיוב ביעורם מורה על סילוק היצה"ר. ואודות שההשאור והחמץ מורים על יצה"ר, כן אמרו חכמים [ברכות יז.] "רבון העולמים,

גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב, שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות", ופירש רש"י [שם] "שאור שבעיסה - יצר הרע שבלבבנו, המחמיצנו". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תמה.] כתב: "הקמח אין בו שאור, שנמשל ליצר הרע". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפג.] כתב: "שתי הלחם היו של חמץ [ויקרא כג, יז], ודבר זה להורות על מעלת ומדרגת התורה, שהכל תחת מדרגתה ומסודר ממנה, אף החמץ, הוא היצר הרע... אשר היצר הרע הוא שאור שבעיסה". ובדרוש על התורה [כב.] כתב: "כי החמץ הוא היצר הרע, הוא השאור שבעיסה המעכב". וכן כתב בקצרה להלן שלהי הדרשה [לאחר ציון 2195]: "הוא עשו אשר נקרא שאור וחמץ, כי שר שלו הוא סמאל, שהוא יצר הרע". ובכד הקמח [ערך פסח] כתב: "ומן הידוע באיסור חמץ שיש בו רמז ליצר הרע". וראה להלן הערות 333, 1359, 1439, 1440, 1642, 1694, 1775, 2197, 2212.

(208) כמו שאמרו חכמים [שבת קה:] "'לא יהיה בך אל זר וגו'' [תהלים פא, י], איזהו אל זר שיש בגופו של אדם, הוי אומר זה יצר הרע". ולהלן [לאחר ציון 1438] כתב: "מצד שאדם מסלק עצמו מן החומר העב, אשר בו יצר הרע", וראה להלן הערות 1439, 1650, 1887. וכן כתב בגבורות ה' פט"ז [פד.]: "הצדיקים בעבור שאינם נוטים אחר החומר, אשר בו החטא והיצר הרע". ובתפארת ישראל פט"ז [רמו:] כתב: "וכבר אמרנו כי גופו, שבו יצרו". וכן כתב שם פנ"ז [תתצז.]. ובנצח ישראל פי"ט [תטז:] כתב: "כי הם נפתים ליצר הרע מצד החומר שבהם". ובגו"א בדברים פכ"ה אות ג [שפב:] כתב: "בגוף הוא החטא, שבו היצה"ר". ובהקדמה לדר"ח [לז:] כתב: "דבר זה הוא מחמת יצרו שבגופו... וכל זה מתיחס אל הגוף". ובדר"ח פ"ב מי"ד [תשצא.] כתב: "יצר הרע דבק בגוף. וראיה לזה, שאף בבהמה גם כן איכא יצרא, כדאיתא בפרק שני דבבא קמא [יט:] דגם לבהמה יש יצר הרע". וכן חזר וכתב שם פ"ג מ"א [כב., כח.]. ובנתיב התורה פ"ט [שצא:] כתב: "יצר הרע, אשר הוא בגוף, מסית אותו לסור מן השם יתברך". ובנתיב העבודה ר"פ ג [א, פב:] כתב: "וידוע כי יצר הרע הוא בגופו של אדם". וכן הוא שם ס"פ ח [א, קב:], נתיב אהבת השם פ"א [ב, מה:], וח"א לערכין טו: [ד, קלח:]. ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכא:] כתב שהיצה"ר הנמצא בגופו של אדם הוא יצה"ר דעריות, לעומת יצה"ר דע"ז הנמצא בנפשו של אדם. וכן הוא בח"א לערכין טו: [ד, קלח:]. וראה הערה הבאה, ולהלן הערות 322, 528.

(209) לשונו בגו"א בראשית פ"ו אות יא [קכג:]: "אין יצר הרע בנשמה". ובגו"א דברים פכ"ה אות ג [שפב:] כתב: "בגוף הוא החטא, שבו היצר הרע, והנשמה חטאה עמו, שכל המחובר לטמא הרי הוא כמוהו בעודה עם הגוף". וכן עולה מדברי חכמים [סנהדרין

צא:], שאמרו "אמר לו אנטונינוס לרבי, נשמה מאימתי ניתנה באדם, משעת פקידה, או משעת יצירה... ואמר לו אנטונינוס לרבי, מאימתי יצר הרע שולט באדם, משעת יצירה או משעת יציאה... אלא משעת יציאה". הרי הנשמה ניתנת לאדם הרבה לפני שהיצה"ר שולט בו. ומוכח מכך שאין יצר הרע בנשמה. וכן כתב בפרי צדיק [לר"ח סיון אות ד]: "זה שאומרים [נוסח פדיון הבן (הביאו הרא"ש קידושין פ"א סימן מא)] 'אשר קידש עובר במעי אמו', שעוד במעי אמו, שאין לו עדיין יצר הרע, שהנשמה משעת פקידה, ויצר הרע משעת יציאה". ושם פרשת דברים אות ח כתב: "במעי אמו, שאין לו עוד היצר הרע, שהיצר הרע שולט משעת יציאה, והנשמה נתנה משעת פקידה, כמו שאמרו, והוא גם כן בבחינת צדיק, לפיכך [נדה ל:] 'נר דלוק על ראשו וצופה ומביט בו מסוף העולם ועד סופו', כמו האור הראשון". וראה למעלה הערה 132, ולהלן הערות 560, 561.

(210) לשונו בתפארת ישראל פכ"ה [שפה.]: "שאר הקרבנות אסור להקריב חמץ אל המזבח, כי היצר הרע מרוחק מן עבודת השם יתברך". והקרבת הקרבנות היא עבודת ה', וכמו שכתב בדר"ח פ"א מ"ב [קעה.] "אמר [אבות פ"א מ"ב] 'על העבודה', והעבודה שהיא עבודה בעצם ובראשונה היא העבודה בקרבנות, ואין דבר יותר ראשון מזה". ויש להקשות, שנאמר [דברים ו, ה] "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך וגו'", ופירש רש"י [שם] "בכל לבבך - בשני יצריך". וכיצד כתב כאן שהיצה"ר מרוחק מעבודת השם יתברך. אמנם בנתיב אהבת ה' פ"א [ב, מ.] מבוארת התשובה על כך, שכתב שם: "כי האהבה אל השם יתברך, שיהיה נמשך אל השם יתברך בכל חלקיו, ולא יהיה לו הסרה מן השם יתברך. והאדם הזה דבק בו יצר הרע... וסוף סוף אם היה האדם סר מן השם יתברך על ידי יצר הרע שבו, נחשב כי יש לאדם הסרה מן השם יתברך. ולכך אמר הכתוב 'בכל לבבך', כי הלב יש בו יצר הרע, **ויסלק** יצרו הרע לאהוב את השם יתברך". וכן רבינו יונה על הרי"ף [ברכות מד:] כתב: "'בכל לבבך' בשני יצריך, ביצר טוב וביצר רע. עבודת יצר הטוב היא עשיית המצות, ועבודת יצר הרע הוא שיכבוש יצרו המתגבר עליו, וזו היא העבודה שלו מה שאדם יכול לעבוד לבורא ביצר הרע". לכך שחיטת הפסח נעשית לאחר ביעור החמץ, כדי להורות שיש לסלק היצה"ר בשביל עבודת ה'. וזהו שעבוד הגוף לעבודת ה', כי היצה"ר נמצא בגופו של אדם, וכמו שביאר. וראה להלן הערות 233, 328.

(211) בא לבאר כיצד זמן ביעור חמץ [משבע שעות ומעלה] מורה על אופן סילוק היצה"ר מן האדם.

(212) כמו שאמרו חכמים [ברכות ה.] "לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע... אם נצחו, מוטב. ואם לאו, יזכור לו יום המיתה, שנאמר [תהלים ד, ה] 'ודומו סלה'", ופירש רש"י [שם] "ודומו סלה - יום הדומיה הוא יום המות, שהוא דומיה עולמית". ובסמוך יביא מאמר זה, ויבארו.

(213) פירוש - מן התורה אדם חייב לבער את החמץ בחצות היום, שנאמר [שמות לד, כה] "לא תשחט על חמץ דם זבחי", לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים [פסחים ה.], וזמן שחיטת הפסח הוא מתחילת שבע, שהוא בין הערבים [רש"י פסחים ה.]. ולשון הגמרא [פסחים ד:] הוא "דכולי עלמא מיהא חמץ משש שעות ולמעלה אסור". ואף על פי שמתחילת שעה שביעית אסור להימצא חמץ ברשותו, וכל רגע ורגע שנמצא חמץ ברשותו ואינו מתעסק לבערו הוא עובר על מצות עשה של תורה, אף על פי כן אינו מחוייב לבערו בסוף שעה ששית, כדי שלא ימצא בתחילת שבע, אלא מתחילת שבע ואילך הוא שמחוייב לבערו [שו"ע הרב או"ח סימן תמה ס"א]. ומה שכתב כאן "אחר חצות דוקא", אע"פ שחצות גופא הוא זמן הביעור, מ"מ מהמשך דבריו עולה שכוונתו לומר שזמן ביעור חמץ הוא בתחילת זמן של בין הערבים, וכמו שמצינו בקרבן תמיד של בין הערבים שזמן שחיטתו מן התורה הוא משינטו צללי ערב [פסחים נח.], היינו מתחילת שעה שביעית ואילך, שהשמש מתחילה לנטות קצת לצד מערב, והכתלים הפונים למזרח משחירים, והוא חצות היום [רש"י פסחים ה. ד"ה לא תשחט], ומשעה זו נקרא "ערב" [רש"י יומא כח: ד"ה מכי משחרי]. וכך גם ביעור חמץ הוא כאשר השמש מתחילה לנטות קצת לצד מערב, וכמו שמבאר והולך.

(214) לשון רש"י [שמות יב, ו] "בין הערבים - משש שעות ולמעלה קרוי 'בין הערבים', שהשמש נוטה לבית מבואו לערוב... עריבת היום בתחלת שבע שעות, מכי ינטו צללי ערב". וראה בגו"א שם אות יד [קצד:] בביאורו לשם "בין הערבים".

(215) פירוש - הואיל ובעולם יש שקיעת חמה הדומה למיתה, כך לאדם יש שקיעה ומיתה, כי האדם הוא עולם קטן, וכל מה שמתרחש בעולם הגדול, נמצא בהקבלה אצל האדם. ואודות שהאדם הוא "עולם קטן", כן כתב כמה פעמים, וכגון בנתיב האמת פ"ג [א, רב.], וז"ל: "כי האדם הוא עולם קטן". וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ה [רסט:], ח"א לנדרים כב. [ב, ד:], ח"א לנדה יג. [ד, קנב:], ועוד. וראה במו"נ א, עב, וברבינו בחיי בראשית א, כז, ובהערת הרב שעוועל שם. והמקור לכך נמצא באבות דרבי נתן פל"א מ"ג "אף כך הקב"ה... ברא את כל העולם כולו... ויצר באדם כל מה שברא בעולמו". ושם מפרש בפרוטרוט כיצד דברים הקיימים בעולם נמצאים בהקבלה אצל האדם. ועוד

אפשר לבאר, כי הזמן משקף ומורה על המציאות הנמצאת באותו זמן, וכפי שכתב בגו"א בראשית פ"א אות כב [יד:] "כי הזמן, שהוא היום, מתיחס אל הדבר שנמצא בו". ובגבורות ה' פכ"ט [תק:] כתב: "כי הזמן מסודר להיות נבראים בו הבריות, כמו שהיה כל יום ויום מששת ימי בראשית נברא בו מה שראוי להיות נברא בו". ושם פנ"א [יא.] כתב: "כי הדבר שנתהוה מתיחס אל הזמן שנעשה בו אותה הויה". ובכת"י לגבורות ה' פל"ו [תמ.] כתב: "ודבר זה ידוע למבינים כי ימי בראשית סבה לכל הדברים ההוים, וששת ימי בראשית הם סבה לטבע בעבור שהם ימי חול, ובין השמשות [סבה] לדבר שהוא על הטבע" [הובא בגבורות ה' פ"ע הערה 116]. לכך סוף היום מורה על סוף הנבראים הנמצאים בעולם. וראה להלן הערה 342.

(216) דברים אלו מבוארים היטב בגבורות ה' פל"ו [תרסב.], שביאר כיצד זמן שחיטת קרבן פסח מורה על אחדות ה', וכלשונו: "מה שנשחט [קרבן פסח] בין הערבים, כי היום מתיחס אל המציאות, והלילה אל ההעדר, וזה ידוע. וכל הנמצאים נפסדים, והוא יתברך אחד בלבד קיים, ובשביל כך הוא יתברך אחד, מפני שכל הנמצאים נפסדים שבים אל מי שבראם. ומתחלת הערב השמש, שהחמה מתחלת בשקיעה, הוא התחלת הפסד והעדר האור, ואז ישחט הפסח לשמו, שהוא אחד, שזה הזמן מורה על אחדות, כאשר הנמצאים נפסדים, והוא קיים נצחי. וכל הנמצאים בעולם עם התחלת השקיעה הם נוטים עם הערב היום אל השינה, והיא כמו מיתה והעדר, והחושך כמו העדר הנמצאים, והוא יתברך נצחי, ולכך אז הוא ראוי להקריב קרבן הפסח. ובזה תבין מה שאנו אומרים בתפלת המנחה בשבת 'אתה אחד ושמך אחד', כי זה הזמן מורה על אחדות ביותר, שכל הנמצאים נפסדים, כמו שהתבאר".

(217) על פי הפסוק [שופטים ה, לא] "ואוהביו כצאת השמש בגבורתו", וכתב הרד"ק [שם] "כצאת השמש בגבורתו - כצאת השמש בבוקר, שהולך ואור עד שהוא בגבורתו, והוא חצי היום".

(218) כי יצר הרע מסולק בביטול האדם, ולא במעלת האדם. וכן אמרו חכמים [קידושין מ.] "אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו, ילך למקום שאין מכירין אותו, וילבש שחורים ויתכסה שחורים, ויעשה מה שלבו חפץ", וכתבו התוספות [מו"ק יז. ד"ה אם] "אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו - וכתב ר"ח חס ושלום לא הותר לו לעשות עבירה, אלא ע"י כך יכנע לבו". וכן רש"י במו"ק [שם] כתב "אמר לן רבי משום רב האי גאון, ויעשה מה שלבו חפץ, רוצה לומר דודאי כיון שלבוש שחורים וכו' אני ערב בדבר שאינו חפץ מכאן ואילך בעבירה". ועוד אמרו [תמורה טז.] "שלא ישגבני יצר הרע מלשנות", הרי

שנקט בלשון "ישגבני", שהוא לשון גבהות הלב. ועוד אמרו [קידושין פא:] "רבי חייא בר אשי הוה רגיל כל עידן דהוה נפל לאפיה הוה אמר 'הרחמן יצילנו מיצר הרע'", הרי דוקא התפלל כן כאשר "נפל לאפיה", והכניע עצמו. ובנוסח ספרד אומרים לאחר תפילת העמידה "ותצליני מיצר הרע, ותן בלבי הכנעה וענוה", הרי ההצלה מיצה"ר סמוכה להכנעה וענוה. **וזהו יסוד נפוץ** בספריו. וכגון, להלן בדרשה [לאחר ציון 1359] כתב: "כי הנכנע מסולק מן היצר הרע, וכמו שהתבאר למעלה איך הנכנע מסולק מן יצר הרע" [בפשטות כוונתו לדבריו כאן]. ובדר"ח פ"ג מ"א [י:] כתב: "יצר הרע מתגבר באדם מכח גבהות הלב... וזה מפני שיצר הרע מסית האדם עד שהוא מביא את האדם לידי אבוד. לכך אין גרוי והסתה רק כאשר יחשוב האדם עצמו במדריגה עליונה מאד, ואז יצר הרע מסית אותו עד שהוא מפיל אותו ומאבד אותו לגמרי. אבל כאשר רוחו ולבו נשברה בקרבו, אין כאן יצר הרע שיהיה מסית את האדם להפילו ולאבדו, כאשר אין לו מציאות חשוב בעצמו ובעיניו, והוא דבר שאין ממש. ודברים אלו ברורים, רמזו חכמים בכמה מקומות שאין היצר הרע באדם רק מכח מדה זאת" [ראה להלן הערה 1219]. ושם בהמשך מביא שלשה מאמרים להוכיח כן. ובאור חדש פ"ה [תתצא.] כתב: "ודבר זה גלו חכמים במה שאמרו [סנהדרין צא:], אימתי יצר הרע נתן באדם, משעה שיצא לאויר העולם, ולא קודם שיצא לאויר העולם. כי יצר הרע הוא ההעדר אשר דבק בנבראים. וזה נתן באדם כאשר כבר הושלם ויצא אל אויר העולם, שאז הוא שלם בגופו, דבק בו ההעדר. אבל קודם שיצא לאויר העולם, ולא נשלם, אין דבק בו ההעדר, שהרי מוכן להיות נשלם עוד. רק אחר שנשלם, אז דבק בו ההעדר, והוא דבר ברור... כלל הדבר; כי מתוך שהאדם הוא בשלימות גופו, אז דבק בו ההעדר. ולא כן כאשר האדם רואה עצמו בחסרון, שכל חסר מוכן שישלם, וכיון שהוא מוכן שישלם, הוא מרוחק מן ההעדר, שהוא הפך ההשלמה". ובנצח ישראל פכ"ה [תקכט:] כתב: "השטן הוא מגרה ביותר להרוס בית בנוי, ממה שיהרוס בית מהורס". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא.] כתב: "ובודאי יותר מגרה היצה"ר בישראל ותלמידי חכמים [סוכה נב.], שמבקש להפיל בית בנוי ולבטל אותו, כי ישראל הם עיקר המציאות, והם בית בנוי, ממה שמגרה וחפץ לבטל בית מהורס בעצמו... כי היצה"ר שהוא מגרה באדם לבטל המציאות... לפי מעלת הדבר מתגרה בו היצה"ר". וכן האריך בזה בנצח ישראל פ"ב [כז.], ותפארת ישראל פמ"ח [תשנב.]. וראה להלן הערות 1360, 1831.

(219) למעלה לאחר ציון 153.

(220) כמבואר למעלה הערה 154.

(221) והדבר השני שאמר ["ולאן אתה הולך"] מזכיר לאדם את מיתתו. וראה בסמוך הערה 223.

(222) פירוש - כל אשר לבו חפץ הוא משיג בלי מעכב ובלי טורח כלל.

(223) צרף לכאן מאמר חכמים [ירושלמי קידושין פ"ד הי"א] "אין יצר הרע מצוי בבית הקברות". ובדר"ח פ"ג מ"א [ט.] כתב: "הנה עקביא בן מהללאל בא ללמוד האדם שיסיר ממנו סבת החטא, שכל זמן שלא יסור הדבר שהוא סבה אל החטא, הוא בא לידי חטא. והסבה שבא האדם לידי חטא הוא יצר הרע שנתן השם יתברך באדם, והוא הגורם החטא אל האדם. ואף אם יחשוב וידע שעתיד לתת דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים, מכל מקום כאשר יצרו גובר עליו הוא חוטא, ואינו משגיח בעתיד להיות. ולכך צריך האדם שיסיר ממנו כח יצר הרע, אשר הוא סבה אל החטא. ויצר הרע מתגבר באדם מכח גבהות הלב... וכאשר אצל האדם ולנגד עיניו יום המיתה, מסתלק ממנו יצר הרע. כי כבר התבאר שאין היצר הרע רק השטן, והוא מלאך המות, והוא המסית את האדם להביא אותו אל העדר. ולפיכך אם מזכיר לו יום המיתה, כאילו כבר קבל העדר, והרי אין לו כח עוד, ובזה מסולק היצר הרע, הוא השטן הוא מלאך המות". וראה להלן הערה 232. ומה שכתב כאן "יום המיתה" ["שיש לפניו יום המיתה"], אע"פ שעד כה עסק במיתה עצמה ["יראה האדם כנגדו המיתה"], כי מיד מביא מאמר על יום המיתה, לכך בדבריו כאן יש את ההכנה למאמר שיביא בסמוך. ודרכו של המהר"ל לסיים קטע אחד בדברים שהם הקדמה לקטע שלאחריו [כמבואר בגבורות ה' פ"ח הערה 213, שם פמ"ד הערה 50, שם פע"ב הערה 69, ונתיב התורה פ"ד הערה 24].

(224) לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "אמר רבי לוי בר חמא אמר רבי שמעון בן לקיש", ולא "אמר רבי יהושע בן לוי". ובשאר מקומות בספריו הביא מאמר זה בשם "אמר רבי לוי בר נחמני אמר ריש לקיש" [דר"ח פ"ג מ"א (טז.), נתיב כח היצר פ"ג (ב, קכז:), שם פ"ד (ב, קלא.), וח"א לסנהדרין מג: (ג, קנט.)].

(225) "שיעשה מלחמה עם יצר הרע" [רש"י שם].

(226) "אמרו בלבבכם - אמרו מה שכתוב [דברים ו, ו] 'על לבבך'" [רש"י ברכות ד:].

(227) "על משכבכם - שנאמר [דברים ו, ז] 'בשכבך'" [רש"י ברכות ד:].

(228) "יום הדומיה היא יום המות, שהוא דומיה עולמית" [רש"י ברכות ה.]. וראה להלן ציון 325, שהזכיר שם את דבריו כאן.

(229) פירוש - מצד ה"יש" של האדם [לעומת העדר האדם].

(230) הנה רש"י [בראשית ד, ז] לא פירש שאיירי בלידת אדם, אלא בקבורת אדם, שכתב "לפתח חטאת רובץ - לפתח קברך חטאתך שמור" [וכן פירשו שאר מפרשי המקרא]. אך מקורו מהגמרא [סנהדרין צא:], שאמרו "אמר לו אנטונינוס לרבי, מאימתי יצר הרע שולט באדם, משעת יצירה ["שנקרם כולו בבשר וגידין ועצמות" (רש"י שם)], או משעת יציאה. אמר לו משעת יצירה. אמר לו, אם כן בועט במעי אמו ויוצא, אלא משעת יציאה. אמר רבי, דבר זה למדני אנטונינוס, ומקרא מסייעו, שנאמר 'לפתח חטאת רובץ'". ועוד אמרו חכמים [נדה ל:] "כיון שבא לאויר העולם, בא מלאך וסטרו על פיו, ומשכחו כל התורה כולה, שנאמר 'לפתח חטאת רובץ'". ורש"י [קהלת ד, יג] כתב גם כך, וכלשונו: "יצר הרע הוא שליט על כל האברים... משעה שנולד הוולד הוא נתון בו, שנאמר 'לפתח חטאת רובץ'". ובגו"א בראשית פכ"ה אות כה [ט:] כתב: "אין היצר הרע באדם אלא מעת שנולד, שנאמר 'לפתח חטאת רובץ'". וראה להלן הערות 492, 516, 551, 552.

(231) דיוק לשונו מצביע על חידוש מיוחד; שגרת המחשבה תופסת את יסודו שהואיל וסוף אדם למיתה, לכך כשיזכור זאת אף בעודו חי, יתגבר על יצרו. ולפי זה המיתה עצמה היא המביאה להתגברות האדם על יצרו. אך לשונו כאן מוציא מתפיסה זו, שכתב "כשמזכיר לו יום המיתה, שאין יצר הרע, אז מסתלק יצר הרע". ואם איירי בשעת מותו ממש, פשיטא שאין אז יצר הרע, שהרי אינו חי כלל, ואין זה "שאין יצר הרע", אלא "שאין אדם", שבשעה זו אין היצה"ר פוסק מן האדם, אלא האדם פוסק מן היצה"ר. אלא בעל כרחך שכוונתו שיש לאדם לצייר לעצמו כיצד יראה ביום מיתתו קודם למיתתו ["שאין יצר הרע"], וישוה את ימי חייו למצבו ביום מיתתו, שהוא שלב אחד לפני מיתתו. ולפי זה מדוייק מאוד לשון חכמים שאמרו "יזכור לו יום המיתה", ולא אמרו "יזכור לו המיתה" [כפי שהעירו ההפלאה (כתובות סז:), הצל"ח (ברכות י.), ועוד]. כי לא מדובר שיזכור את מיתתו כאשר הוא מוטל ללא רוח חיים, אלא את יום מיתתו, שהוא שלב אחד לפני מיתתו, וכמו שנתבאר. וראיה לדבר, שנאמר [קהלת ח, ח] "ואין שלטון ביום המות", וכתב רש"י [שם] "אין שלטון של שום מלך ניכר ביום מותו. בכל מקום אתה מוצא [ש"ב ג, לא, שם יג, כא, ושם יט, יב] 'והמלך דוד', וביום מותו [מ"א ב, א] 'ויקרבו ימי דוד למות', לא הוזכר מלכות כאן". הרי ש"יום המות" בלשון המקרא אינו עוסק במיתה עצמה, אלא בשלב הקודם לה, כך הוא ג"כ ל"יום המיתה" בלשון חכמים. ובמלוא עומר [קהלת ח, ח] ביאר ש"אין שלטון ביום המות" מוסב על שלטונו של היצה"ר, שאינו שולט באדם ביום מותו. ואמרו [אבות פ"ב מ"ד] "אל תאמין בעצמך עד יום מותך", והשפת אמת [אבות שם] כתב: "משמע שיום המיתה גופא אינו בכלל

זה, כי היצר הרע פוסק ממנו, כמו שכתוב 'אין שלטון ביום המות'. ואפשר זה שכתוב [משלי לא, כה] 'ותשחק ליום אחרון'... שאז הצדיק שמח, כי ביום זה אין לו להתיירא מיצר הרע".

(232) כן ביאר בדר"ח פ"ג מ"א [כב.], והובא למעלה הערה 223. ובכת"י [שם] כתב "כי כל ענין יצר הרע לאבד את האדם, וכאשר יש לפניו יום המיתה, שהוא אבוד מן העולם הזה, אז מסתלק ממנו יצר הרע" [הובא שם הערה 98]. ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא.] כתב "מה ענין יום המיתה לזה שיבטל בזה יצר הרע. אבל הפירוש הוא כי היצר הרע שהוא מגרה באדם לבטל את המציאות כאשר אמרנו, וכאשר יזכיר לו המיתה, שהוא בטול האדם, אין כאן עוד יצר הרע".

(233) "להודיע כי לעבודת השם יתברך יסלק יצר הרע" [לשונו למעלה לאחר ציון 209]. ואודות שהיצה"ר אינו מאפשר לאדם שיעבוד את ה', כן עולה מהתפילה הנאמרת לפני הנחת תפילין "ולא יתגרה בנו יצר הרע, וינחנו לעבוד את ה' כאשר עם לבבנו". ואמרו חכמים [ברכות סא.] "אוי לי מיוצרי, ואוי לי מיצרי", ופירש רש"י [שם] "אוי לי מיוצרי - אם אלך אחרי יצרי, ואם לא אלך אחריו, אוי לי מיצרי, המיגעני בהרהורים". הרי ש"יצרי" עומד כנגד "יוצרי". וראה להלן הערה 328.

(234) וקרבן פסח נקרא "עבודה" סתם, וכמבואר למעלה הערה 188, ולהלן הערה 335. ויש להעיר, כי כאן טורח לבאר בארוכה שביעור חמץ הוא רק מחצות ארבעה עשר, ולא לפני כן. אמנם להלן [לאחר ציון 336] ביאר שבדיקת חמץ היא אור לארבעה עשר [פסחים ב.], כי מיד שתם יום שלשה עשר יש לבדוק החמץ כדי לבערו, וכלשונו [לאחר ציון 343] "לפיכך התחלת הביעור הוא אחר י"ג מיד... כי מספר 'אחד' הוא י"ג, ואז תיכף ומיד בודקין החמץ... ולפיכך כאשר הגיע הזמן של י"ג, שהוא אחד, דהיינו תיכף בלילה, אז בודקין החמץ, והוא התחלה לבער החמץ". הרי שביעור החמץ מתחיל "אחר י"ג מיד", כי הבדיקה היא "התחלה לבער החמץ", ודלא כדבריו כאן שיש צורך להמתין להתחלת שקיעת החמה, הדומה למיתה. וראה להלן הערה 350 בישוב שאלה זו.

(235) כמו שנאמר [שמות יג, ז] "ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור חמץ בכל גבולך", ונאמר [שמות יב, יט] "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם". ואם עבר והניח, אף על פי שלא אכלו, עבר בשני לאוין אלו [רמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"א ה"ב]. שני הלאוין האלו נמנו במנין המצוות [רמב"ם סה"מ מל"ת ר, רא, והחינוך מצוות יא, כ]. יש סוברים שכשם שאכילת חמץ אסורה בערב פסח משש שעות ולמעלה [פסחים ה.], כך הלאוים של בל יראה ובל ימצא נוהגים מאותה שעה ולמעלה [רש"י פסחים ד., ורמב"ם הלכות

חמץ ומצה פ"ג ה"ח]. ויש סוברים שלא נאמרו בל יראה ובל ימצא אלא בשבעת הימים בלבד, כאמור בתורה "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם", ואין בערב פסח אלא איסור אכילה בלבד [ראב"ד הלכות חמץ ומצה פ"ג ה"ח, מאירי פסחים ו:, מג"א סימן תמג ס"ק א]. ולשון המהר"ל מורה שסובר כדעה השניה, שאיסורים אלו נוהגים לשבעת ימים, ולא מתחילים בערב פסח.

(236) פירוש - אין עוד צורך בביעור חמץ מחצות היום ואילך [המורה לאדם שימות ואז יוכל לכבוש יצרו], "כי כאשר כובש את יצרו, שוב אין יצר הרע מתגרה בו אחר שסלקו" [לשונו בסמוך].

(237) פירוש - מספר שבע הוא מספר שסופרים עד אליו, ומשם חוזרים ומונים שוב [כמו ימי השבוע, ושנות השמיטה], כי מספר זה הוא שלם, לכך הוא חוזר חלילה. ובתפארת ישראל פי"ח [רפא:] כתב: "כל דבר שהוא כל, יש לו השלמה, והשלמתו הוא כאשר הוא חוזר חלילה, כי אז נשלם וחוזר חלילה. ואם אינו חוזר חלילה, אין לו השלמה, ואם אין לו השלמה אינו הכל, ודבר זה מבואר מאד". וכן כתב לגבי מספר שבע בכמה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"ה מכ"א [תקכג.] כתב: "ואמר [אבות פ"ה מכ"א] 'בן שבעים לשיבה'. פירוש, שהוא שלם בימים, כי [תהלים צ, י] 'ימי שנותינו שבעים שנה'. ונראה כי אותיות אחה"ע מתחלפים, ופירוש 'שיבה' מלשון 'שביעה', שהוא שבע בימים. ומפני כי מספר שבעה הוא מספר שלם בימים ובשנים, שהוא חוזר חלילה תמיד. ולפיכך מספר זה נקרא 'שבעה', מלשון שביעה, שכל אשר הוא שבע הוא שלם. ולכך אמר 'בן שבעים לשיבה', כי עתה יש לו ימים בשלימות ובשביעה, כי שנות האדם שבעים שנה". ובנצח ישראל פ"ז [קסז.] כתב: "כי מספר שבעה הוא מספר שלם, שהרי מספר שבעה חוזר חלילה בימים ובשנים, ומזה נראה שהוא מספר שלם". והביאור בזה הוא על פי דבריו בגבורות ה' פס"ט [לאחר ציון 128], שכתב: "מספר שבעה הוא מספר שלם, שהוא כנגד שש קצוות והאמצעי ביניהם". לכך מספר שבע הוא יחידה שלימה בפני עצמה, הכוללת את כל הפרטים. ונאמר [בראשית ז, ב] "מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה איש ואשתו וגו'", ופירש רש"י [שם] "כדי שיקריב מהם קרבן בצאתו". וכתב שם בגו"א אות ב [קמז.]: "ואם תאמר, למה שבעה שבעה דוקא... יש לומר, אחר שצריך ליקח יותר משנים, ואפקי קרא מיניה, אוקמיה אשבעה, לפי שהוא גם כן סכום מספר... ותמצא השבעה שהוא סכום מספר, שהרי הוא חוזר חלילה תמיד. וכל הימים נכללים בז' ימים, וכל השנים בז' שנים, ולכך בחר במספר שבע". אמנם כאן לא בא להדגיש את שלימות מספר שבע, אלא שמספר שבע הוא חוזר חלילה. וראה הערה הבאה.

(238) פירוש - מה שהתרחש במשך שבעה ימים, הוא דבר שיחזור על עצמו שוב ושוב, כי מספר שבע הוא חוזר חלילה. ובבאר הגולה באר השני [קמו:] כתב: "בפרק קמא דמכות [ז.], תנן בית דין ההורגת אחד בשבוע נקראת 'חבלנית'... כי מאחר שהוא דן למיתה פעם אחת בשבוע, דבר שהוא לשבעה שנים, שהם חוזרים חלילה, לא נקרא שאינו רגיל, רק רגיל נקרא, ואינו דבר במקרה. ולפיכך נקרא 'בית דין של חבלנית'". ו"חלילה" הוא מלשון מחול וסבוב, וכמו שכתב רש"י [פסחים מח:] "חוזרות חלילה - 'חלילה' לשון מחול סביב סביב". **ואם תאמר**, הרי לאחר ימי הפסח האדם חוזר לאכילת חמץ, וכיצד אפשר לומר שהטהרה מהחמץ [שנהגה למשך ימי הפסח] תחזור חלילה, בעודו אוכל חמץ. דע, שבזוה"ק [ח"ב קפג:] עמדו על זה, וביארו שלאחר המנעות מאכילת חמץ בשבעת ימי הפסח, ניתן לשוב לאכילת חמץ, מבלי לחשוש לשום נזק, וכלשונו: "[משל] למלכא דהוה ליה בר יחידאי, וחלש. יומא חד הוה תאיב למיכל. אמרו, ייכול בריה דמלכא מיכל דאסוותא דא [מאכל רפואה זה], ועד דייכול ליה לא ישתכח מיכלא ומזונא אחרא בביתא. עבדו הכי. כיון דאכל ההוא אסוותא, אמר מכאן ולהלאה ייכול כל מה דאיהו תאיב, ולא יכיל לנזקא ליה. כך כד נפקו ישראל ממצרים, לא הוי ידעי עיקרא ורזא דמהימנותא. אמר קודשא בריך הוא, יטעמון ישראל אסוותא, ועד דייכלון אסוותא דא לא אתחזי להון מיכלא אחרא. כיון דאכלו מצה, דאיהי אסוותא למיעל ולמנדע ברזא דמהימנותא, אמר קוב"ה מכאן ולהלאה אתחזי לון חמץ, וייכלון ליה, דהא לא יכיל לנזקא לון".

(239) בבחינת "כל התחלות קשות" [רש"י שמות יט, ה]. ובח"א לשבת קמ: [א, עו:] כתב: "ענין חדש, כאשר לא הורגל ענינו למה שהוא עומד אליו, הוא נחשב שינוי... אמרו במכילתא בפרשת יתרו [שמות יט, ה] כל ההתחלות קשות. וזה מפני שההתחלה הוא שינוי".

(240) "אבר קטן - גוייה, גיד" [רש"י שם].

(241) "משביעו - בתשמיש. רעב - גופו חסר כח, ורעב לעת זקנה" [רש"י שם].

(242) "שבע - בכח שלם" [רש"י שם].

(243) יש להבין, כיצד הוכיח ממאמר זה ש"כאשר כובש את יצרו, שוב אין יצר הרע מתגרה בו אחר שסלקו". ויש לומר, כי זהו פירוש המלים "מרעיבו הוא שבע", שהוא יהיה ללא חסרון ["שבע"], ומי שהוא ללא חסרון, הוא משוחרר משליטת יצר הרע. וכן כתב בביאור מאמר זה בנתיב היצר פ"ב [ב, קכה.]: "ובפרק החליל [סוכה נב:], אמר רבי יוחנן, אבר קטן יש באדם; משביעו רעב, מרעיבו שבע, עד כאן. ודבר זה, כי

היצר שבאדם, אם האדם נמשך אחריו מורה על שיש לו רעבון, והוא חסרון התאוה, וכאשר רוצה להשביע את יצרו לעשות רצון יצרו, תמיד הוא מוסיף בחסרון. ואינו כך אם מרעיבו, בזה הוא נראה אדם שלם... ואינו חסר, ולכך בזה מסלק יצר הרע, שהוא מתקרב למדת האבות שנאמר בהם 'בכל מכל כל' [ב"ב יז.], אשר לא שלט בהם יצר הרע [שם]". וברי שההשוואה לאבות מורה שאיירי בסילוק מוחלט של היצה"ר.

(244) פירוש - בעקבות ביעור חמץ בי"ד ניסן, באים שבעת ימי החג, שהם ימי שמחה. ובגבורות ה' פמ"ו [שצד:] כתב: "ואלו שלשה מועדים [ג' רגלים] נקראים זמני שמחה". ושם ס"פ סב [תקנד:] כתב: "מפני שהרגלים זמני שמחה, אמר שיהיו בשמחה שלימה, שנהיה שמחים בבנין עירך, וששים בעבודתך". והנה נאמר לשון שמחה בשבועות [דברים טז, יא] ובסוכות [שם פסוקים יד, טו], אך לא מצינו לשון שמחה בפסח. וכבר עמד על כך בעל הטורים [דברים טז, יא], וכתב "ושמחת - לא נאמר שמחה בפסח, שהתבואה עדיין בשדה. ובעצרת שהתבואה כבר נקצרת, ועדיין היין בגפנים, נאמר שמחה אחת. ובסוכות שהכל בבית, נאמרו בו ב' שמחות". אך עם כל זה יש מצוה וחיוב לשמוח בפסח, וזה נלמד בהיקש מחג השבועות [תוספות חגיגה ח. ד"ה ושמחת]. וביראים [סימן רכז וסימן תכז] הצביע על מקורות נוספים לחיוב שמחה בפסח. וכן הרמב"ם [הלכות יום טוב פ"ו הי"ז] כתב "שבעת ימי הפסח, ושמונת ימי החג, עם שאר ימים טובים, כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו". ועל כל המועדים אנו אומרים [תפילת שלש רגלים] "ותתן לנו ה' אלקינו באהבה מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון". ונאמר [דהי"ב ל, כא] "ויעשו בני ישראל הנמצאים בירושלים את חג המצות שבעת ימים בשמחה גדולה ומהללים לה' יום ביום הלוים והכהנים בכלי עוז לה'".

(245) אודות הצער שיש בכיבוש היצר, כן אמרו חכמים [ברכות סא.] "אוי לי מיצרי", ופירש רש"י [שם] "אם לא אלך אחריו [היצר], אוי לי מיצרי, המיגעני בהרהורים". ועוד אמרו [סוכה נב.] "לעתיד לבא מביאו הקב"ה ליצר הרע, ושוחטו בפני הצדיקים... צדיקים נדמה להם כהר גבוה... צדיקים בוכין ואומרים, היאך יכולנו לכבוש הר גבוה כזה", ופירש רש"י [שם] "צדיקים בוכים - שנזכרים בצערם שהיה להם, לכבוש הרשע הזה בחייהם". והרמב"ם בשמונה פרקים פ"ו כתב: "המתאוה לעבירות ונכסף אליהן, הוא יותר חשוב ויותר שלם מאשר לא יתאוה אליהן, ולא יצטער בהנחתן. עד שאמרו... ששכר המושל בנפשו גדול לפי רוב צערו במשלו בנפשו, ואמרו [אבות פ"ה מכ"ב] 'לפום צערא אגרא'". וכן הרמב"ם [הלכות איסורי ביאה פכ"ב הי"ח] כתב "אין לך דבר בכל

התורה כולה שהוא קשה לרוב העם לפרוש, אלא מן העריות והביאות האסורות. אמרו חכמים [שבת קל.] בשעה שנצטוו ישראל על העריות בכו, וקבלו מצוה זו בתרעומות ובכיה, שנאמר [במדבר יא, י] 'בוכה למשפחותיו', על עסקי משפחות". והפרישה [אבן העזר סימן כה ס"ק ב] כתב "מצוה זו קשה עליהם, שיש להם צער גדול לקיים אותה ולכבוש היצר, שמתאוה תמיד לעבור מצוה זאת".

(246) כי אין יום טוב בשעת העמל והצער. ומעין כן כתב בדרוש על התורה [י:] לגבי ספירת העומר: "מפני שנברא האדם לעמל [איוב ה, ז], לכך נצטוו ישראל למנות ממחרת יום טוב של פסח [מנחות סה:], שבו יצאו ממצרים... למחרת מיד על שיתחילו להכנה לתורה, לספור מספר הימים אשר יעברו, עד כי יהיו מוכנים לקבל עול התורה ומצות. לבל יעלה על דעתן לומר הנה אנחנו בני חורין לגמרי כאשר הוציאנו ממצרים מבית עבדים, דכל עוד היות האדם על האדמה איננו בן חורין, אבל לעמל הוא יולד. ולא אמרה תורה להתחיל הספירה ביום טוב עצמו, כי הוראת התחלת הספירה היא על העמל... ויום טוב ראשון מורה על החירות, ואיך יהיו שני דברים הפכיים, דהיינו החירות והעמל בזמן אחד יחד, כי אין ההפכיים נמצאים יחד" [הובא למעלה סוף הערה 141]. הרי שחג החירות לחוד, ועמל העבודה לחוד, ואינם נופלים באותו הזמן.

(247) ואם תאמר, הואיל ובעקבות ביעור חמץ "האדם נשאר בלא חטא תמיד" [לשונו למעלה לאחר ציון 237], ו"כאשר סלקו כבר שוב אינו חוזר וניעור כלל" [לשונו למעלה לאחר ציון 239], מדוע שוב יש צורך לבער את החמץ בשנה שלאחריה. ויש לומר, שכל שנה ושנה היא הויה חדשה בפני עצמה, וכמו שכתב בגבורות ה' פמ"ו [שעד.]: "דע כי כל שנה ושנה בפני עצמו יש בה הויה מיוחדת, כאילו בכל שנה ושנה יש בה בריאה בפני עצמה" [הובא למעלה הערה 195]. **ומצינו בהלכה** יסוד זה [שכאשר התגבר על יצרו, שוב לא חיישינן לגרוי יצה"ר]; הנה בשו"ע [יו"ד סימן קצב ס"ד] איתא: "חתן שפירסה כלתו נדה קודם שבא עליה, לא יתייחד עמה, אלא הוא ישן בין האנשים, והיא ישנה בין הנשים". והרמ"א [שם] כתב: "יש אומרים, אם היתה טהורה כשנשאת, ולא בא עליה, ופירסה נדה אחר כך, אין צריך שימור עוד". והש"ך [שם ס"ק י] כתב "דהא חזינן דלא תקיף יצריה, כיון שלא בא עליה עד השתא". אמנם הט"ז [שם ס"ק ז] חלק על זה, וסובר כי אף שהתגבר על יצרו מספר ימים, אין זו הוכחה שיצרו לא יתגבר עליו בהמשך. והוכיח כן מהמשנה [יבמות קיא:], שאמרו לגבי יבם ויבמה, שעד שלשים יום מוקים איניש אנפשיה מלבעול, אך לאחר שלשים יום לא מוקי אנפשיה מלבעול. ולשון הט"ז הוא: "ביבמה עד שלשים יום מוקי אנפשיה, ותו לא. הרי דהוחזק שלשים יום בזה

שלא בא עליה, ואפילו הכי אמרינן דאחר כך תקיף ליה ולא מעמיד נפשיה". ואילו כאן מתבאר שהואיל וכבש את יצרו פעם אחת [בביעור חמץ], שוב לא יתגרה בו יצרו. ויל"ע בזה. **ועוד יש להעיר** מדברי הגמרא [יומא לח:], "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, כיון שיצאו רוב שנותיו של אדם ולא חטא, שוב אינו חוטא... דבי רבי שילא אמרי, כיון שבאה לידו דבר עבירה פעם ראשונה ושניה ואינו חוטא, שוב אינו חוטא" [ראה בנתיב הצדק פ"ב (ב, קלט:) בביאור מאמרים אלו]. ואילו כאן מבאר שכאשר מסלק את היצה"ר זה "מורה על שהאדם נשאר בלא חטא תמיד", ולא חילק בין אם יצאו רוב שנותיו של אדם או לא, או אם עמד שתי פעמים בלא חטא, או לא. ויל"ע. **ובספר פרי הארץ** [פרשת חיי שרה] כתב: "יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום [סוכה נב:], ואם אתמול הפילו והתגבר עליו, ורוח ה' נחה עליו להתקשר בו יתברך... אף על פי כן מתנקש עליו היצר למחר באופן אחר ויותר קשה. ואפילו אם ינצחהו בכל יום... אף על פי כן מתחזק עליו היצר להפילו ברשתו לעולם". ולכאורה דברים אלו אינם כדעת המהר"ל.

(248) לשונו למעלה [לאחר ציון 197]: "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 [של האדם] 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". ואודות שהשעבוד היה צריך להיות "תיכף ומיד", כן מבואר למעלה הערות 141, 197.

(249) כמבואר למעלה הערה 205.

(250) מה שכתב "ונמשך **מזה** שיעבוד גופו" ניתן לבאר בשני אופנים; (א) נמשך משעבוד הנפש שעבוד הגוף, כי הנפש מושלת על הגוף. וכן כתב בגבורות ה' פמ"ז

[תקטז:]: "המלכות בישראל נגד הנפש, שהוא כמו המלך שמנהיג העם, כמו שהנפש הוא מנהיג אברי האדם, וכך המלך מנהיג העם, שהם אברי האדם". ובדר"ח פ"א מ"ה [רסו.] כתב: "כי הנפש שבאדם יושב בגוף האדם, והוא בעל הבית". ושם פ"ד מי"ד [רפז.] כתב: "המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא מנהיג את כל איברי האדם, והאדם מקבל ההנהגה מן הנפש. ולפיכך כנגד זה נתן השם יתברך המלך, שהוא המנהיג והמושל על כלל האומה. ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש שפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל". (ב) נמשך משעבוד השכל שעבוד הגוף, כי השכל מושל על הגוף. וכן כתב בנתיב התורה פ"ג [קנ:]: "השכל נקרא 'איש' לגוף, ובסלוק השכל נעשה הגוף כמו אשה אלמנה שמת בעלה... וידוע כי השכל הוא אב לכל כחות הנפש, והוא מנהיג אותם, כמו האב שמגדל את הבנים. וכאשר מסולק מן האדם השכל, נעשו כל כחות הנפש כמו יתומים שאין להם אב... עד שישאר הגוף כמו אשה בלא מושל, הוא השכל שמושל על הגוף, וכחות הנפש בלא מנהיג" [הובא למעלה הערה 203]. ובנתיב התוכחה פ"ב [ב, קצג.] כתב: "השכל בגוף מושל על הגוף, ומורה להם את אשר יעשו. וא"א שיהיה אהבה וחיבור בין השכל והגוף, כי השכל פועל בגוף, ואין זה חיבור ואהבה כלל". ובסוף נתיב הכעס [ב, רלט:] כתב: "כי השכל ג"כ פרנס ומנהיג כל איברי האדם, והוא מנהיג בנחת... השכל באדם אשר מנהיג... איברים של האדם". ובח"א לשבת קיד. [א, נג.] כתב: "השם יתברך ברא לשכל האברים אשר עושים מלאכתו... שכן האברים בגוף עושים מלאכת השכל... כי הת"ח בעיר דומה אל השכל שהוא בגוף, אשר הוא מנהיג הגוף. וכך ראוי שיהיה מנהיג בעיר הת"ח דוקא, והוא יהיה פרנס, ולא אחר". וכן כתב בח"א לר"ה יז. [א, קיב.] בביאור דברי הגמרא שם בגנות פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים, וז"ל: "יש לך לדעת כי הכחות השכליות מנהיגים את הכחות הגופניות מבלתי שיטילו אימה עליהם, פירוש שאין מתפעל הכחות הנפעלים מן הכחות הפועלים בהם כלל. אבל הכחות הגופניות הפועלים, הם פועלים בכחות הנפעלים, ומטילים עליהם אימה יתירה. ולפיכך אמר כי מי שמטיל אימה יתירה על הצבור... אין הנהגתו מתיחס אל השכלי, רק לכח אחר מן כחות הגשמיות... כי הפרנס המנהיג, אם מנהיגם בנחת, הרי מורה כי כח הפועל הוא כמו כח נבדל מן הגשמיות". וראה להלן הערה 363.

(251) לא ברור מדוע מוסיף נקודה זו [ששעבוד הגוף והיצר הוא קשה מהכל]. ואולי בא לבאר מדוע שעבוד הגוף נשאר לבסוף, ועל כך מבאר שבעניני הדרגתיות קיימא לן "מן הקל אל הכבד" [כמבואר בגו"א שמות פי"ט אות ו (נט:), ואור חדש פ"ט (תתתב.)]. לכך

ראוי שהשעבוד האחרון יהיה שעבוד הגוף, כי הוא השעבוד הקשה ביותר. ובגבורות ה' פל"ח [תשלא.] חילק בין מצות עשה של קרבן פסח למצות לא תעשה שלו, ודבריו שם נתבארו על פי דבריו כאן, וכמבואר שם הערה 49.

(252) לשונו בגבורות ה' פל"ה [תרלד.]: "הלקיחה [של קרבן פסח מצרים] בעשור, ודוקא בעשור לחודש, כי תמיד העשירי נבדל לקדושה, לכך היתה הלקיחה בעשור". וכן הזכיר בקצרה להלן [לאחר ציון 1560]. והוא יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בגבורות ה' פמ"ו [תיט.] כתב: "לעולם תמצא העשירי מיוחד לקבל הקדושה, שהרי העשירי קודש בכל מקום". ושם פנ"ח [שכא.] כתב: "לעולם תמצא כי הדבר שהוא קדוש ונבדל לגמרי הוא העשירי, כי העשירי תמיד קודש לה'. והענין הזה אשר העשירי הוא קודש, אין כאן מקומו לבאר". ובנצח ישראל פ"ח [רטו:] כתב: "כי כל מקום תמצא כי העשירי הוא קדוש... כמו במעשר דכתיב 'העשירי יהיה קודש', וכמו ביום הכפורים שנקרא 'קדוש' [ישעיה נח, יג "ולקדוש ה' מכובד", ודרשו (שבת קיט.) "זה יום הכפורים"]... הרי העשירי הוא קדוש לה'". וכן כתב שם פי"ט [תכט.], שם פל"ב [תרטו.], ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנו:] כתב: "אין שכינתו עם הדבר החסר, ומפני כך אין השכינה שורה בפחות מעשרה, ואין דבר שבקדושה פחות מעשרה". ובהמשך המשנה שם [קעה:] כתב: "מספר עשרה הוא מיוחד בכל מקום למדריגת הקדושה, עד שהמספר הזה מגיע אל מדריגת עולם הנבדל והקדוש". ושם פ"ה מ"א [יג:] כתב: "ויש לך לדעת כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות [שם], ולא במאמר אחד, מורה שהעולם הזה יש לו מעלה עליונה, והשם יתברך שכינתו בעולם הזה. ומורה על זה מספר עשרה, כי השכינה עם עשרה תמיד, ולא פחות מעשרה, כמו שבארנו למעלה [אבות פ"ג מ"ו] אצל 'עשרה שיושבים ועוסקים בתורה', שהשכינה היא עם עשרה. שמזה תדע מה שמספר עשרה מקבל כבוד השכינה, כי עשרה יש בהם קדושה. ולפיכך אם נברא העולם במאמר אחד, לא היה אל העולם המדריגה העליונה הזאת. אבל עתה שהעולם נברא בעשרה מאמרות, יש אל העולם המדריגה העליונה הקדושה. כי כבר בארנו כי עשרה יש בהם קדושה, כי לכל דבר שבקדושה צריך עשרה. והכל נרמז במה שכתוב [ישעיה כו, ד] 'כי ביה ה' צור עולמים'. העולם הבא נברא ביו"ד [מנחות כט:], מפני כי היו"ד מספרה עשרה, שמספר עשרה שייך לכל דבר שיש לו מעלה קדושה. לכך השכינה עם מספר זה". ושם פ"ה מ"ו [רטו:] כתב: "כבר התבאר כי כל דבר שיש בו קדושה ראוי לו מספר עשרה, ואין קדושה בפחות מעשרה [ברכות כא:], כמו שהתבאר למעלה כמה פעמים, והוא דבר מבואר מאד". ובנר מצוה [פו:] כתב: "היו"ד מורה על מדרגה קדושה, כי העשירי הוא קודש בכל מקום". **ומצינו**

שלשה הסברים בביאור קדושת העשירי: (א) העשירי הוא כללי ולא פרטי, וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מי"ג [רחצ:]: "דוקא העשירי הוא קודש לה', מפני כי מספר הפרטיים הם עד תשעה, כי עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין מספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור אחד עשר, שנים עשר... כי אין תוספת על הכלל... ומפני כי העשירי הוא המשלים לעשרה שהם כלל, יש אל העשירי סגולה זאת שראוי לגבוה, שהוא יתברך כולל הכל, ראוי אליו העשירי, שהוא משלים המספר, עד שהוא הכל". (ב) העשירי כנגד הנקודה שבעיגול, ללא התפשטות, וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מי"ג [שו:]: "הנקודה שהיא בעיגול, שהיא אחת, שאין לה התפשטות, וממנה מתפשט הכל, והוא מקשר כל הט' שהם בעיגול, כי הנקודה היא אחת באמצע העיגול, מקשר כל העיגול, עד שהוא אחד... העשירי מקשר ומאחד כמו הנקודה בעיגול... והעיגול נחלק לט' חלקים, והם ט' חלקים שמתחלק כל ההתפשטות. וכנגד זה הם הפרטים שמתחלקים לתשעה, והעשירי נגד הנקודה שהיא תוך העיגול. ומפני זה העשירי קודש אל השם יתברך, כי הנקודה אין לה התפשטות גשמי כלל. וכן היו"ד אין לה התפשטות גשמי כלל, ומפני כך בכח העשירי, שהוא כנגד הנקודה, הוא הכל, כי ממנה מתפשט הכל ומתקשר הכל". (ג) העישירי הוא העצם והעיקר, וכמו שכתב בח"א לסוטה מט. [ב, פט:]: "רמזו חכמים דבר זה 'עשר בשביל שתתעשר' [תענית ט.]... כי העשירי אשר הוא מפריש [הוא] נגד העצם שהוא עיקר... כי העצם הוא אחד וט' מקריים. וציוה השם יתברך שהאדם יקח ט' חלקים, וחלק אחד יתן אל השם יתברך, לומר המקריים שאינו עיקר שייכים לאדם, אבל אל השם יתברך, שהוא עיקר, שייך העשירי, אשר הוא נגד העצם ועיקר" [ראה גבורות ה' פנ"ח הערות 26, 27, וש"נ].

(253) חידוש גדול יש בדבריו. דמבאר שהלקיחה היתה בעשור לחודש משום שהעשירי מיוחד לקדושה. ועולה מכך שבפסח מצרים קדושת הקרבן החלה בעשור לחודש [דאל"כ, אין לקיחתו שייכת ל"העשירי יהיה קודש"]. והטורי אבן [מגילה כט: (ד"ה כמאן)] האריך בזה לבאר שביקור מומים נעשה רק בבהמת הקדש, ולא בעודה חולין. אך רש"י [פסחים צו.] כתב "מקחו בעשור - אומר 'זה לשם פסח', דכתיב [שמות יב, ג] 'בעשור לחודש הזה וגו'". והחזון איש [או"ח סימן קכד] הוכיח מדברי רש"י אלו שלא היו צריכים להקדיש את השה בעשור לחודש, אלא די ביחודו והזמנתו. ובהגדה של פסח שירת הלוים [עמוד תקעו], ובספר מאורי המועדים ח"ב [עמוד כא] מובא בשם הגרי"ז דדין ביקור מומין הוא מהלכות הקרבן שיהיה מבוקר קודם הקרבתו, אך דין מקחו בעשור אינו הלכה בהלכות הקרבן, אלא מצוה המוטלת על הגברא שיקחנו בעשור, ואין

זה דין בקרבן כלל. ויל"ע בזה. ועיין במאסף מוריה חודש אדר תשל"ח [שנה ז יא-יב, עמודים לב-לו] שנשא ונתן בזה טובא.

(254) עד כה ביאר ששלשת זמנים אלו מורים על שעבוד השכל, הנפש, והגוף. ומעתה יבאר ששלשת זמנים אלו מורים על אחדות ה' בתחלת העולם, למשך ימי העולם הזה [ע"י ישראל], ולעתיד לבא.

(255) למעלה לאחר ציון 181.

(256) פירוש - המחייב את עבודתנו והתבטלותנו כלפי ה' הוא היותו יתברך אחד ואין זולתו. ונקודה זו מבוארת בגבורות ה' פס"ט [שנא.], שכתב: "כל ענין הקרבנות להורות כי השם יתברך יחיד בעולם ואפס זולתו, ולכך לא תמצא בכל הקרבנות לא 'אל' ולא 'אלקיך', רק שם המיוחד [מנחות קי.]. כי הקרבנות כמו שהם באים להורות על אחדותו, שכל הנמצאים במדריגת רוממותו ומעלתו נחשבים לאפס, והכל שב אליו, שאין דבר נמצא זולת מחסדי ה'. אבל באמתת מציאותו, הכל שב אליו, ואין כאן בריאה כלל. וזהו שלימותו יתברך, שאין מציאות זולתו". וקודם לכן בגבורות ה' פ"מ [צז.] כתב: "כי החמרים נקרבים אל השם יתברך, שהוא נבדל מן החומר, וראוי שיהיו נקרבים אליו יתברך החומרים. כי כל ענין הקרבן הוא להודיע כי בהתבונן מציאות השם יתברך, אין אצל מדריגתו מציאות לשום נמצא. כי הוא יתברך נבדל מכל חומר בעולם, ואם כן במעלתו ובמציאותו אין דבר חמרי נמצא. ולכך היו מקריבים אליו הקרבנות, לדעת כי הדברים החומרים אין להם מציאות אצל השם יתברך". ובנתיב הענוה פ"א [ב, ג:] כתב: "אין ענין הקרבנות רק להודיע כי הוא יתברך הכל, ואפס זולתו. ולפיכך שוחטין ומקריבין אליו הקרבן, ודבר זה מבואר במקומות הרבה כי זה ענין הקרבן... שכל הקרבנות ביחד מורים כי הנמצאים כלם אינם נחשבים, אפס זולתו יתברך, ועל זה באים כל הקרבנות על פי הוראה הזאת". ובח"א למנחות קי. [ד, צ:] כתב: "כי הקרבן מורה על כי הוא יתברך אחד, שכל הנמצאים שבים אליו, והוא אחד, שזהו ענין הקרבן הוא השבת הנמצאים אל השם יתברך, וכאשר הכל שב אליו בזה הוא אחד. וזה השם בפרט הוא שם המיוחד, ולכך לא נזכר אצל קרבנות רק שם המיוחד". וכשם שהקרבן מחייב את אחדות ה', כך אחדות ה' מחייבת את הקרבן. וכן מדויק מלשון הרמב"ן [במדבר טו, כב], שכתב: "כי המודה באלוה זולתו כבר הוא בטל אצלו כל מה שצוה השם הנכבד בין במצות עשה בין במצות לא תעשה, שאם יש אלוה זולתו, **יראתו** ומצותיו וכל החיוב בהם אינו כלום". ומדוע הזכיר "יראתו" יותר מאהבתו. אך הואיל ובא להצביע על מה שמתחייב מאחדות ה', לכך הדגיש שיראתו אינה כלום, כי היראה מורה על התבטלות

האדם כלפי עילתו [כמבואר בדר"ח פ"א מ"ה (רסד:), ושם הערה 792], והתבטלות זו יכולה להעשות רק בפני אחדות ה'. וראה להלן הערה 311.

(257) פירוש - קרבן פסח נקרא בפרט "עבודה", ועבודת ה' מתחייבת מאחדות ה', לכך דוקא בקרבן פסח נמצא שכל דיניו פסח יורו על אחדות זו, וכמו שמבאר והולך. ובגבורות ה' פל"ה [תרלז.] כתב: "קרבן הפסח מורה על מי שאנו עובדים לו עבודה זאת, שהוא אל אחד, לכך ראויה זאת העבודה שיהיה הכל מיוחד".

(258) ס"פ לה [תרלה:-תרמ.], שם ר"פ לו [תרמד.-תרמט.], שם פ"ס [שפ.-שצא.], ושם בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" [תקיד.-תקכז:].

(259) הולך להורות כיצד הלכות פסח מורות על אחדותו יתברך. וכבר השריש בגו"א במדבר פי"ט אות כ [שה:] ש"כאשר נדע הלכות דבר אחד, נוכל לעמוד על מהותו. ואין ספק שהלכותיו נמשכים אחר עצמו, לכך מתוך זה אנו עומדין על מהותו. ולפיכך אמרו רז"ל [עירובין טו:] שאין עושין גולל ודופק מבעלי חיים, כדי ללמוד הטעם, וממנו תבין ענין גולל ודופק". ולכאורה יסוד זה [שק"פ מורה על אחדות ה'] עומד בסתירה ליסוד אחר שהשריש שהקרבן מורה על עניינו של המקריב [ולא על הקב"ה], וכלשונו להלן [לאחר ציון 1178]: "יש לדעת כי קרבן האדם מתיחס אל מי שמביא הקרבן. וכמו שתמצא בפרשת ויקרא קרבן מיוחד לכהן משיח [ויקרא ד, ג], וכן לנשיא [שם פסוק כב], וכן להדיוט [שם פסוק ב]... הרי כל קרבן מיוחד לבעל הקרבן". ובהמשך הדרשה [להלן לאחר ציון 1521] כתב: "כי קרבן נשיאים [במדבר ז, א-פח] שהיו עובדים השם יתברך בקרבנות מיוחדים לנשיאים במה שהם נשיאים. כי כבר ביארנו כי הקרבנות מיוחדים כפי מה שהוא המקריב". וכיצד שני יסודות אלו [ק"פ מורה על אחדות ה', והקרבן מורה על מעלת המקריב] עולים בקנה אחד. **אך סתירה זו בנין היא**; באומרנו "ה' אחד" אין כוונתנו לומר אלא שה' הוא המציאות הבלעדית בבריאה, וזולתו אפס [כמבואר למעלה בתחילת הדרשה (לאחר ציון 9)]. והמורים על כך הם ישראל, שלשם כך נבראו להורות בעליל שה' הוא אחד [כמבואר להלן לאחר ציון 275], ודבר זה בא לידי הדגשה בקרבן פסח [כמבואר שם]. נמצא שמתוך הרבוי שיש בעוה"ז [הנקרא "עולם הרבוי" (כמבואר בגבורות ה' פכ"א הערה 16)], נצבת כנסת ישראל ומעידה לכל שה' הוא אחד. והואיל ואחדותו יתברך מורה ש"אין עוד מלבדו" [דברים ד, לה], וישראל הם אלו שנבחרו להורות על אחדות זו, בהכרח שמתחייב מכך ש"אין עוד מלבדו" יחול ביתר שאת וביתר עוז על ישראל עצמם, לאמור שאין לישראל שום מציאות מצד עצמם, והם לגמרי בטלים לה'. וכן כתב בנצח ישראל ר"פ יג [שיח.]: "כאשר תתבונן

במעלת ישראל תדע כי לא דבר זה בלבד מה שישראל חלק השם יתברך... [אלא] כי אין לישראל בעצמם שום מציאות ושום הויה רק בו יתברך. ולא תאמר אף אם הם חלק ה', מכל מקום הם בריאה לעצמם, אל תאמר כך, אבל הם לגמרי אל השם יתברך, עד כי בטל מציאות עצמם אל השם יתברך. ודבר זה נראה באומה הזאת, שעל יחוד שמו וקידוש שמו בעולמו ולקיים תורתו היו מבטלים עצמם ונותנים עצמם לכל מיני הפסד... שזהו ענין קדימת 'נעשה' ל'נשמע' שאמרו ישראל [שמות כד, ז]. כי אין ישראל נמשכים לרצונם כלל, רק לרצון העלה ברוך הוא, והם ונפשם אל השם יתברך, ולא שייך בזה להקדים 'נשמע' ל'נעשה', כאילו היה תלוים בדעתם וברצונם, אבל אינם תולים בדעתם וברצונם כלל". ובפחד יצחק, אגרות וכתבים, אגרת נח, כתב: "עלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל קרויה היא 'יחידה ליחדך' [בפיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכוונה בזה הוא דאלה שני היחודים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה, 'יחידה ליחדך'". **ומעתה מתברר** שאין כל סתירה בין היות קרבן פסח מורה על אחדות ה', ובין היות כל קרבן מורה על מעלת המקריב, כי אחדותו יתברך היא היא זהותם של ישראל, שהיא התבטלות מוחלטת לה' [והרי מחמת התבטלות זו שיש בק"פ ניצלו ממכת בכורות, וכמבואר בגבורות ה' ר"פ ס].

(260) לשונו בגבורות ה' ר"פ לו [תרמד.]: "כבר נתבאר לך כי הפסח מורה על שהוא יתברך אחד. ולכך נצטוו שאסור לאכול הפסח בשני חבורות, שאם כן היה זה חלוק ופרוד, וכל עבודת הפסח מורה שהוא יתברך יחיד. וזה נודע ביציאת מצרים, שהרי עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות במצרים כרצונו, ואין מי יאמר לו מה תעשה, וכל הנסים ונפלאות במצרים להודיע שהוא יתברך יחיד בעליונים ובתחתונים... ומפני זה היה קרבן פסח מורה על אחדותו יתברך". ושם פ"ס [שפ:] כתב: "וכן 'בבית אחד יאכל', כל הענין הזה שאסור לחלק הקרבן לשתי חבורות, או שאסור לאכול אותו בשתי מקומות, דפלוגתא דתנאי הוא במסכת פסחים [פו.]. כל הדבר הזה שיהא מעשה הקרבן ואכילתו בענין האחדות, ולא בענין החלוק". ובסוף הספר שם ב"הלכות פסח בקצרה" [תקכו.] כתב: "ואינו נאכל רק בבית אחד, כל זה שתהיה העבודה מיוחדת, ולא תהיה מחולקת". עמוד והבט בלשונו הזהב של רש"י [שמות יב, מו], שכתב: "בבית אחד יאכל - בחבורה אחת, שלא יעשו הנמנין עליו שתי חבורות **ויחלקוהו**". וכן אמרו חכמים [פסחים לז:] "'אחד מכל קרבן' [ויקרא ז, יד], אחד - שלא יטול פרוס", ופירש רש"י [שם] "ארבעת מינין היו בה של עשר עשר חלות, ומכל מין ומין נותן אחד לכהן, והשאר לבעלים, וכתיב 'אחד', שלא יתן לו פרוסה", הרי ה"אחד" אינו חלק.

(261) מבאר תיבת "עצם" לא רק מלשון עצמות של הגוף, אלא מלשון עצם ועיקר, שהעצמות נקראו "עצמות" משום שהם עצם האדם. וכן כתב בגבורות ה' פי"ט [קצז.]: "כי כבר ידענו שהזיווג הוא עצם מעצמיו, כמו שאמר [בראשית ב, כג] 'זאת הפעם עצם מעצמי'". ובנצח ישראל פ"ה [קט:] כתב: "היינו דכתיב [משלי טו, ל] 'שמועה טובה תדשן עצם', רצה לומר עצמו של אדם". והרד"ק בספר השרשים, שורש עצם, כתב: "נקרא כן לפי שהעצם חזק ותקיף מהבשר, ולפי שהעצם חוזק הגוף ומעמידו נקרא הגוף 'עצם'... 'אך עצמי ובשרי אתה' [בראשית כט, יד]... ובדברי רבותינו ז"ל הרבה נזכר העצם במקום הגוף, באמרם [שבת לא.] 'הלך הוא בעצמו'". והראב"ע [קהלת יא, ה] כתב: "קראו 'עצמים' בעבור כי הם מוסדי הגוף". ובספר ביאור שמות הנרדפים [עמוד רנד], כתב: "עוצם הוא על הגבורה החומרית שבגוף האדם... וכן השם 'עצם' להעצמות על שהם העצומים והחזקים שבגוף, ובהם מתקיים הגוף של כל בעל חי, ובריה שאין בה עצם אינה מתקיים י"ב חודש [חולין נח.], מפני חולשתה בטבע... ועל חלושי כח נאמר [משלי ל, כו] 'עם לא עצום'". ואודות שבנין אדם ובהמה הוא על ידי העצמות, כן כתב בנתיב התורה פ"א [מז.]: "העצמות הם... בנין האדם, שעליו נבנה האדם". ושם פט"ו [תרג.] כתב: "כי העצם הוא עיקר קיום האדם, שהאדם נסמך עליו כל בנינו". ובגו"א במדבר פכ"ד אות ח [תה:] כתב: "כי העצם העיקר שעומד עליו האדם". ובנתיב לב טוב ספ"א [ב, ריב:] כתב: "כי העצמות הם עיקר בנין האדם, שנותנים לאדם מציאות, והם חוזק האדם". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקעב:] כתב: "העצמות הם עיקר בנינו של אדם, שהגוף נסמך על העצמות, והם חוזק בנינו של אדם".

(262) לשונו בגבורות ה' פ"ס [שפו:]: "וכן 'ועצם לא תשברו בו' גם כן דבר זה, שאם היה שובר העצם בפסח, היה זה חילוק ופירוד דבר שאין צריך לאכילה. כי אף על גב שהוא אוכל הבשר שהוא ראוי לאכילה, אין זה חילוק ופירוד, מפני שהוא עומד לאכילה. אבל שבירת עצמות אין זה לאכילה, ונקרא שבירה ופירוד, ודבר זה לא יתכן לפסח. ועוד, כי שבירת העצם, במה שהוא עצם, שבירתו יותר נקרא פירוד וחילוק". ובסוף הספר שם ב"הלכות פסח בקצרה" [תקכו.] כתב: "ואסור לשבור עצם בפסח, שלא יהיה נחלק העצם, שהוא יסוד בנינו שעליו נסמך, לא יהיה מחולק, כי דבר זה הוא חלוק גמור, אשר אין ראוי בקרבן זה".

(263) לשונו בגבורות ה' פל"ו [תרס:]: "כי בשר מבושל הוא נפרד לחלקים על ידי בשול, אבל צלי הוא מתקשה ונעשה אחד. וכן צוה שלא יאכל ממנו נא, שלא נצלה כל צרכו [רש"י שמות יב, ט], לפי שזה אינו אחד, כי אם על ידי צלי". ושם פ"ס [שפה.] כתב:

"כי הבשול במים או בשאר משקין, חלקיו מתפרדין על ידי הבשול ומתחלקין, אבל צלי אש, מכח האש, אדרבה, נעשה הבשר אחד, כי האש מוציא הרוטב, ונעשה הבשר קשה ואחד, לא כן כאשר מתבשל במים, שנעשה פירורים". ובסוף הגבורות ב"הלכות פסח בקצרה" [תקכ.] כתב: "ואסור לאכול הפסח נא ומבושל, שהמבושל, וכן נא, הפך זה, שאינו אחד, שאדרבה על ידי הרוטב מפרר ומתחלק הבשר".

(264) לשונו בגבורות ה' פל"ו [תרנט:]: "וצוה לאכול אותו 'צלי אש'... שכבר אמרנו שקרבן זה צוה הקב"ה להורות על שהוא יתברך יחיד בעולמו, ולפיכך כל המעשים מן קרבן זה נמשכים אחר ענין זה, להורות על האחדות... וצוה הקב"ה גם כן שיאכל צלי אש, כי בשר מבושל הוא נפרד לחלקים על ידי בשול, אבל צלי הוא מתקשה ונעשה אחד". ובסוף הגבורות ב"הלכות פסח בקצרה" [תקיט:] כתב: "ואינו נאכל כי אם צלי אש, כי כאשר נצלה נעשה הבשר אחד, שיצא הרוטב ונתקשה הבשר ונעשה אחד". ובאוצרות יוסף [לגר"י ענגיל, דרוש ד אות כג] כתב: "הנה מצות פסח צלי אש ולא בישול, דבישול מרכך, שניות. מה שאין כן צלי אש מקשה, ונעשה גוף אחד, אחדות, כמו שכתב מהר"ל בגבורות".

(265) שנאמר [שמות יב, ה] "שה תמים זכר בן שנה יהיה לכם וגו'". ובגבורות ה' פ"ס [שפא.] כתב: "וכן 'שה תמים בן שנה', מפני כי בן שנה הוא אחד בשנים, ואם היה ב' שנים, היה יוצא מן האחדות, וכל הדברים האלו נמשך לענין האחדות". ובסוף ספר גבורות ה' ב"הלכות פסח בקצרה" [תקכ.] כתב: "ודוקא שה תמים בן שנה... אם הוא בן שתים, שניו הם מחולקים". ואודות שמספר שתים נחשב היפך לאחדות, כן כתב בגבורת ה' פ"ט [תצג.]: "השנים נקראו 'שנים' מפני השניות, וכל שניות אין בו אחדות". ושם פס"ט [שעח.] כתב: "מספר שנים אין זה אחדות". ובנצח ישראל פמ"ה [תשסג:] כתב: "כי השנים הם כנגד שני הפכים, שהם שנים, והם מחולקים, ואין להם אחדות כלל. ולכך שנים יש בו רבוי, ואין בו אחדות, אחר שהם נגד שני הפכים אשר לא יתאחדו". ובדר"ח פ"ג מ"ג [קה:] כתב: "כי שנים הם מחלוקים, ואין למספר זה מאחד כלל. ולפיכך לא תמצא מספר שנקרא לגמרי על שם רבוי כמו 'שנים', במ"ם הרבוי, כי שנים תחלת הרבוי". ואמרו חכמים [גיטין נו:] שהיתוש שניקר במוחו של טיטוס היה כמשקל גוזל בן שנה, ועיין בנצח ישראל פ"ה [קכח:] בביאור הדבר. ובגו"א שמות פי"ב אות י [קפט:] כתב: "יותר מבן שנה איך הוא כשר לפסח, דלא הוי שה כלל, דהרי בן י"ג חודש הוי פלגס [פרה פ"א מ"ג], ואינו כלל שה". **והנה ביאר** כאן הטעם שהתורה קבעה שיהיה קרבן פסח [שמות יב, ה] "שה תמים זכר בן שנה". אך בגבורות ה' פ"ב [קפא.] כתב: "יש

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

(266) פירוש - בספר גבורות ה' [פרקים לה, לו, ס, ובסוף הספר "הלכות פסח בקצרה"] ביאר עוד אחת עשרה הלכות של קרבן פסח [בנוסף לשש הלכות שהביא כאן: (א) בבית אחד. (ב) לא לשבור בו עצם. (ג) לא לאכלו נא. (ד) לא לאכלו מבושל. (ה) לאכלו צלי אש. (ו) שה בן שנה, ולא בן שנתיים]. ואלו הן: (א) לאכול הפסח על מצות ומרורים [פל"ו (תרמו.), ופ"ס (שצא.)]. (ב) לאכלו בלילה [שם פל"ו (תרנז.)]. (ג) לצלותו על ראשו וכרעיו [פל"ו (תרס.), ופ"ס (שפ.)]. (ד) לשוחטו בין הערביים [פל"ו (תרסא.), ופ"ס (שצ.)]. (ה) שה ולא עגל [פ"ס (שפא:)]. (ו) שה זכר ולא נקבה [פ"ס (שפג:)]. (ז) תמים [פ"ס (שפג.)]. (ח) שה לבית אבות, כי ההתאחדות היא על ידי המשפחות [פל"ה (תרלו.)]. (ט) להמנות על הקרבן קודם שחיטה [פל"ה (תרלו:)]. (י) נשחט שלא לשמו פסול [פל"ה (תרלח.)]. (יא) אסור לערל ולעובד ע"ז לאכולו [הלכות פסח בקצרה (תקכא.)].

(267) פירוש - הציווי על קרבן פסח נאמר למשה בר"ח ניסן [רש"י שמות יב, ג].

(268) כי הוא הראשון לחודש. וכן הוא נקרא "ראש חודש" [במדבר י, י], ו"הראש התחלה, מלשון ראש וראשון" [לשונו באור חדש פ"ט (תתכ:)]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תג:] כתב: "כי הראש, מפני שהוא ראש, הוא התחלה". ובגבורות ה' פמ"ד [רצא.] כתב: "כי הראש הוא התחלה", ושם הערה 120.

(269) כמו שכתב למעלה [מציון 189 ואילך].

(270) בשאר הימים; "יום שני" [בראשית א, ח], "יום שלישי" [שם פסוק יג], "יום רביעי" [שם פסוק יט], וכיו"ב. ורש"י [בראשית א, ה] כתב "לפי סדר לשון הפרשה היה לו לכתוב 'יום ראשון', כמו שכתוב בשאר הימים; 'שני', 'שלישי', 'רביעי', למה כתב אחד".

(271) לשונו בגו"א בראשית פ"א אות כב [יד:]: "נראה שמה שפירשו רז"ל [ב"ר ג, ח] שלכך נכתב 'יום אחד', שהקב"ה היה יחיד בעולמו ביום הראשון, אין הפירוש 'יום אחד' יום שהיה הקב"ה בו אחד, שזה היה דרש רחוק מאד. אלא פירושו כמשמעו, שהיום אחד. רק מפני שהוקשה להם דהוי למכתב 'יום ראשון'... וכתב 'יום אחד', להודיעך כי זה היום היה אחד, שלא היה ביום הזה שום שניות לגמרי, רק אחדות גמור. כי הזמן, שהוא היום, מתיחס אל הדבר שנמצא בו. ומפני שלא היה נמצא בו רק אחדות, נקרא 'יום אחד', כי הזמן שהוא מתיחס אל הנמצא בו הוא ברור" [ראה להלן הערה 346]. ומה שהוסיף כאן "ושמו אחד", אע"פ שבמשפט הקודם כתב "ובהתחלה השם יתברך אחד... על שם שהיה הקב"ה אחד", ולא הזכיר "שמו אחד". מ"מ מקורו מפרקי דר"א פ"ג, שאמרו "עד שלא נברא העולם, היה הקב"ה ושמו הגדול בלבד". וראה במו"נ ח"א פס"א במה שכתב בביאור דברי פרקי דר"א. ובספר דרך מצותיך [בהוספה למצות טומאת מצורע (קעח.)] כתב: "הנה אמרו רז"ל עד שלא נברא העולם היה הוא ושמו בלבד. ולכאורה אינו מובן ענין מציאת שמו קודם שנברא העולם, שהרי בפני עצמו אין שייך ענין שם, שהשם אינו רק שזולתו קוראו בו, אבל בפני עצמו אין צריכים לשם. ואם כן קודם שנברא העולם, שלא היה עדיין שום מציאות זולתו יתברך, שיהיה קוראו בשמו, אם כן מהו ענין שם זה. ויובן על פי מה שנאמר [ישעיה נה, ח] 'כי לא מחשבותי מחשבותיכם', ופירש הרמ"ק [פרדס רימונים שער יא ר"פ ג] דהכוונה כי הנה מחשבת בשר ודם הבל המה, ואין בם מועיל להתהוות ממחשבתו שום דבר, גם כשיחשוב על דבר מה כמה שעות, לא יוכל להוסיף אור וחיות בדבר ההוא... מה שאין כן במחשבתו יתברך, כי במחשבה אחת נבראו כל העולמות... ובזהר [ח"א פו:, וח"ג קכח.] 'כד סליק ברעותיה למיברי עלמא', הנה על ידי רצון זה נתהוו העולמות ממש, וכמו שנאמר [תהלים לג, ט] 'כי הוא אמר ויהי', [בראשית א, ג] 'ויאמר אלקים', שהוא אמירה בלב, וזה סוד מאמר רז"ל [ר"ה לב.] 'בראשית' [בראשית א, א] נמי מאמר הוא". וכן בספר אור התורה, במדבר, כרך רביעי בסוף הספר [הוספות לפרשת פנחס, עמוד 14] כתב: "יש להבין, הלא השם אין שייך ואין צריך רק לזולתו, שאחרים יקראוהו בשמו, אבל לעצמו אין השם שייך, ועד שלא נברא העולם מי קראו בשמו" [עיי"ש בהסברו].

(272) בא לבאר שנהי שאמירת הציווי מפיו יתברך על ק"פ היה צריך להיות בר"ח ניסן, אך עדיין צריך לבאר מהו הצורך שהתורה תציין שציווי זה היה בר"ח ניסן [שמות יב, ג "דברו אל כל עדת ישראל", ולא נאמר "תדברו", וכמבואר למעלה הערה 200].

(273) כמו שאמרו חכמים [שבת פח:] על התורה שהיא "חמדה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם". ועוד אמרו [פסחים נד.] "שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, ואלו הן: תורה, ותשובה, וגן עדן, וגיהנם, וכסא הכבוד, ובית המקדש, ושמו של משיח". ובמדרש [ב"ר ח, ב] אמרו "שני אלפים שנה קדמה התורה לברייתו של עולם". ורש"י [דברים ב, כו] כתב: "מן התורה שקדמה לעולם". ובגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.] כתב: "כי ראשית כל הבריאה היא התורה, שהיתה נבראת קודם שנברא העולם אלפיים".

(274) נמצא שמבאר שהציווי של ק"פ ניתן בהתחלת הזמן, ובהתחלת העולם ["האחד בחודש מורה על התחלת העולם"], ונכתבה בתורה שקדמה לעולם. ויש בזה הטעמה מיוחדת: הנה בדרוש על התורה [טו.] כתב: "במדרש [קה"ר ו, ז] 'גם הנפש לא תמלא' [קהלת ו, ז], לפי שהנפש יודעת שכל אשר יגעה לעצמה יגעה, לפיכך אינה שביעה ממצות ומעשים טובים. אמר רבי לוי, משל לבת מלך שנשאת לעירני, אעפ"י שהאכילה כל מעדני מלך, לא יצא ידי חובתו, למה, לפי שהיא מלמעלה, עד כאן. המדרש הזה בא לבאר כי לכך נתנה תורה לישראל, מפני שהנשמה היא מן השמים ועומדת בגוף, לכך היא חסרה בערך מעלתה, שהיא מן השמים, ומפני זה צריכה השלמה בתורה ומצות... לכך התורה גם כן ראויה ומיוחדת אף בפנימיותיה אל האדם, לא למלאכים, אף שהיא עליונה על הכל, והיא חמדה גנוזה אשר הוא יתברך משתעשע בה, מכל מקום מאחר שהנפש חסירה בעצמה, כמו שאמר 'גם הנפש לא תמלא', ראוי לה הכל, ואינה מקבלת השלמה גמורה לעולם, ואינה שביעה בשהיא עומדת בגוף האדם החסר. ולכך לא מקרי בזה נתינה לנפש האדם יותר מהראוי לה, דהיינו התורה שנבראת קודם העולם, כי לעולם מבקשת הנפש השלמה, אף כי הושלמה בתורה ובמצות הרבה, תמיד מבקשת יותר, ולא תשבע, באשר היא חסירה בעצמה". ועולה מזה שהתורה נמצאת בעולם בכדי להשלים נפש האדם. ומאיליו מתבאר ששלשת הדברים שהזכיר כאן [עולם, זמן, ותורה] הם כנגד "עולם שנה נפש" [ספה"י פ"ו מ"א].

(275) לא ברור מה מוסיף משפט זה ["לכך ראוי ביום זה שתצוה התורה שיקח הפסח לעבוד השם יתברך, שהוא אחד"] על המשפט שקדם לו ["לכך מְצַוָּה התורה ביום זה, שהוא התחלה, ליקח הפסח לעבוד לאל אחד"].

(276) מה שמציין ביחוד את המלאכים, שהרי נתבאר כאן שהמלאכים שנבראו ביום שני מפקיעים מאחדות ה' שהיתה קיימת ביום ראשון בעולם [כמבואר ברש"י בראשית א, ה], ומוכח מכך שהם עלולים לשמש שורש לע"ז [כמו חמה ולבנה שיזכיר בהמשך].

והרמב"ם [הלכות ע"ז פ"א ה"ב] כתב: "התחילו כוזבים אחרים לעמוד ולומר שהכוכב עצמו או הגלגל או המלאך דבר עמהם, ואמר להם עבדוני בכך וכך". ובגו"א בראשית פי"ח אות יט [שא.] כתב: "כסבור שהם ערביים [שמשתחוים לאבק רגליהם (רש"י בראשית יח, ד)]. יש מקשים, איך היו עושים אלהות אבק שברגליהם. ואין זה קשיא, דאם כן יקשה לך 'זבוב אלהי עקרון' [מ"ב א, ג], שהיו משתחוים לזבוב, ומאי ממש יש בזבוב שיהיה מתירא מן הזבוב. אבל בעלי עבודה זרה היה סכלות דעתם כי השם יתברך ברוך הוא, אלקים קדושים הוא, אי אפשר לעבוד לו. ובחרו בכוחות שהם אינם קדושים, והם ממונים על דברים פחותים. ובעבור שאינם קדושים, הם קרובים אל האדם הפחות. ולפיכך בחר זה בזבוב, וזה באבק, כי היו עובדים לכוחות של אלו דברים אשר הם בחלקם". ובגו"א ויקרא פכ"ה אות נח [רלז:] ביאר שהדר בחוצה לארץ כאילו עובד ע"ז [כתובות קי:] "כי מאחר שהוא בארץ אשר היא נתונה תחת יד השרים העליונים... 'ברוב עם הדרת מלך' [משלי יד, כח], והדר בחוצה לארץ הוא מהדר ומפאר לאלהי נכר הארץ". וראה להלן הערה 347.

(277) דברים ד, יט "ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים ונדחת והשתחוית להם ועבדתם אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים תחת כל השמים", ופירש רש"י [שם] "אשר חלק ה' - לאלהות, לא מנען מלטעות אחריהם, אלא החליקם בדברי הבליהם לטרדם מן העולם". ואמרו חכמים [ר"ה לא.] "ברביעי היו אומרים [תהלים צד, א-כג] 'א-ל נקמות ה'', על שם שברא חמה ולבנה ["ברביעי" (רש"י שם)], ועתיד ליפרע מעובדיהן". ואומות העולם נקראות עכו"ם, שהוא נוטריקון "עובדי כוכבים ומזלות", וכמבואר בפחד יצחק ר"ה מאמר כז אות ו. ובגבורות ה' פס"ד [נא.] כתב: "כי העושים הצלמים, רוצים להוריד רוחניות הכוכבים מה שהם מכוונים אליו לעשות אל איזה כוכב". וראה להלן הערה 347.

(278) פירוש - האחדות של ישראל מעידה על אחדות ה', כי אחדות ישראל נובעת מאחדות ה', וכמו שאומרים במנחה של שבת "אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ". ובנצח ישראל פל"ח [תרצג:] כתב: "דע כי אשר הוא מאחד ישראל הוא השם יתברך, אשר הוא אחד [דברים ו, ד], והוא אלקיהם, ולכך השם יתברך מאחד ישראל עד שהם עם אחד. וכמו שאנו אומרים בתפלה 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. הרי כי השם יתברך אשר הוא אחד, והוא אלקי ישראל, על ידי זה ישראל הם עם אחד... ישראל אומה יחידה, ויחידיות ישראל הוא מצד השם יתברך... כי הוא יתברך אחדות ישראל". ובנתיב הצדקה פ"ב [א, קעב.] כתב: "כל המעלים עיניו

מן הצדקה כאילו עובד ע"ז [כתובות סח.]... הכתוב אומר אצל נתינת הצדקה [דברים טו, ט] 'פן יהיה דבר עם לבבך בליעל ורעה עינך באחיך האביון וגו''. כלומר מאחר שהוא אחיך, איך אפשר שלא תרחם עליו, שהאדם מרחם על אשר הוא אחיו. ואם מעלים עיניו כאילו אינו אחיו, הרי הוא פורש מישראל שהם עם אחד, ובשביל שישראל הם עם אחד יש להם אל אחד, וכמו שאנו אומרים 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. ולפיכך אם מעלים עיניו מן הצדקה, ואינו מרחם על ישראל, הרי הוא יוצא מן מה שישראל הם עם אחד והם לאל אחד, והיציאה מן האחדות נחשב כאילו דבק בעבודה זרה לגמרי, שהוא יוצא מן האחדות" [ראה להלן הערה 311]. **ואודות שאחדות ישראל** מורה על אחדות ה', הנה זהו יסוד עתיק בספריו. ונביא כאן כמה מקומות; נאמר [שמות א, י] "הבה נתחכמה לו פן ירבה וגו''", ופירש רש"י [שם] "רבותינו דרשו, נתחכם למושיען של ישראל, נדונם במים, שכבר נשבע שלא יביא מבול לעולם". ובגו"א שם אות ז [יב:] כתב: "אמנם לי נראה לומר דרז"ל [סוטה יא.] דרשו הכתוב קרוב לפשוטו, שכתוב 'נתחכמה לו' בלשון יחיד, מפני שכוונתם היה שנתחכמו לאחדות העם, והוא יתברך המאחד את העם שעושה אותם תמיד גוי אחד. והיינו דקאמר 'נתחכמה למושיען', ולא אמרו 'נתחכם להקב"ה', מפני שלשון 'נתחכמה לו' דהוא מורה על אחדותם אשר הוא אתם תמיד ומאחד העם, הוא השם יתברך. וכאילו אמר נתחכמה לאחדותו של עם בצד אשר הם בו אחד, וזהו השם יתברך המאחד אותם". ובבאר הגולה באר השביעי [שצה.] כתב: "והנה אותם שהם עובדים אל השם יתברך, יש להם שיתוף וחבור יחד במה שיש להם אל אחד, הוא הסבה הראשונה, המקשר אותם ומאחד אותם". ורש"י [בראשית מו, כו] כתב "עשו, שש נפשות היו לו והכתוב קורא אותן 'נפשות ביתו' [בראשית לו, ו], לשון רבים, לפי שהיו עובדין לאלהות הרבה. יעקב שבעים [נפש] היו לו, והכתוב קורא אותן 'נפש', לפי שהיו עובדים לאל אחד". ובגבורות ה' פ"ס [שעח.] כתב: "ומפני שהשם יתברך לקח ובחר בישראל בפרט מכל האומות להיות שלו, מורה בזה שהוא יחיד, שכיון שהוא יחיד בוחר באומה יחידית, לא בכלל האומות, שזה נותן ענין האחדות להיות לו עם מיוחד. שאם אין כאן אחדות, לא היה בוחר באומה יחידית. אלא שהוא יחיד, בוחר ביחיד. וזאת העבודה [של ק"פ] היא עבודה מאומה יחידה למי שהוא אחד". ובהמשך הפרק שם [שפז:] כתב: "כלל הדבר, כי ראוי שיהיה הפסח קרבן אחד, מפני שהוא מורה על השם יתברך שהוא אחד, כי העבודה הזאת שיש לישראל היא מצד האחדות שהוא יתברך אחד, ולכך בחר באומה יחידי גם כן, כיון שהוא יחיד". ובסוף ספר הגבורות ב"הלכות פסח בקצרה" [תקטז.] כתב: "הלקיחה שלקח השם יתברך [את]

ישראל היא מפני שהוא יתברך אחד, בוחר בעם מיוחד, ולא ברבוי האומות. שכשם שהוא אחד, בוחר בעם אחד. ולכך הקרבת הקרבן הזה [ק"פ] מעם אחד, אל השם יתברך, שהוא אחד". ובנצח ישראל פ"י [רמח:] כתב: "ואיך לא יהיה דבר זה, כי השם יתברך שהוא יחיד בעולם, איך לא יהיה לו בעולם אומה השייכת לו, ויש לה התיחסות אליו, שהיא גם כן אומה יחידה בעולם הזה, כמו שהוא יתברך יחיד. והם ישראל, שעליהם נאמר [ש"ב ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד'... אומה כמו זאת, היא שייכת אל השם יתברך, שהוא יתברך אחד". ושם ר"פ יא [רעג.] כתב: "ומזה תבין כי אי אפשר שתהיה עוד אומה שנקראו 'בנים', כי השם יתברך הוא אחד בעצמו [דברים ו, ד], ומאחר כי הבן הוא מן אמתת עצמו, אשר אמתת עצמו הוא אחד, ולכך בנו גם כן הוא אחד. וזה מבואר ממה שאמרו במדרש [מובא בתוספות חגיגה ג:] כי השם יתברך מעיד על ישראל שהם אחד. ופירוש זה, כי מאחר כי ישראל הם מן אמתת עצמו יתברך, והוא יתברך אחד, וכך אשר מושפע מאתו יתברך הוא אחד". ובנר מצוה [י:] כתב: "האומה הזאת [ישראל] נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'... כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד". ובהקדמה שניה לדר"ח [פז:] כתב: "ויש לדעת, כי הפעולה אשר נמצא מן הפועל מתדמה אל הפועל, כאשר אותה פעולה היא עיקר ועצם פעולת הפועל. הלא תראה כי האש יפעול חום, וזה הפעולה הבאה מן הפועל מתדמה אל הפועל, שהוא האש שהוא חם. וכן המים פועלים ליחות, כי הפעולה מתדמה אל הפועל. ומפני כי ישראל הם עיקר פעולת השם יתברך, ובשבילם נברא הכל, ראוי שתהיה מתדמה הפעולה אל הפועל. וכמו שהוא יתברך אחד, כך הפעולה, שהם ישראל, הם גם כן אחד... כי הפעולה שהיא אחת מעידה על הפועל שהוא אחד, כמו שהתבאר". ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:] כתב: "מפני שישראל הם אחד לגמרי, דבר זה מורה על שיש להם אל אחד". ובפחד יצחק, אגרות וכתבים, אגרת נה, כתב: "אחדותו יתברך ואחדותם של ישראל הם בבחינת הא בהא תליא... ועלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל קרויה היא 'יחידה ליחדך' [פיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכוונה בזה הוא דאלה שני הייחודים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה. יחידה ליחדך". וראה למעלה הערות 12, 18, ולהלן הערה 1095.

(279) מה שכתב כאן שישראל **מעידים** על אחדות ה', כן יתבאר בסמוך שבתיבות "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד" נעוצות אותיות "עֵד".

(280) פירוש - יש בישראל רבוי אישים, ואינם איש אחד בלבד.

(281) פירוש - אם לא היתה בתחילה אחדות גמורה, לא היה מקום לרבוי שיתאחד, כי הרבוי מצד עצמו עומד כנגד האחדות, ומהיכן תגיע האחדות שתאחד את הרבוי. ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ס:] כתב: "כי הדבר שהוא נבדל הוא אחד מכל צד, ולא יצטרף אליו רבוי כלל, רק אחדות". ובח"א לחולין צא: [ד, קז.] כתב: "איך יתקשר רבוי באחדות". ובעל כרחך לומר שקדמה לרבוי אחדות גמורה, וממנה השתלשלה האחדות לתוך הרבוי, כי רק האחד יכול לאחד, "כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים" [לשונו בגו"א במדבר פכ"ח אות יא (תסו.), וראה גבורות ה' פל"ט הערה 52, שרק האחד יכול לאחד]. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [פסחים נו.] "ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין, ונסתלקה ממנו שכינה. אמר, שמא חס ושלום יש במטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו. אמרו לו בניו [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד', אמרו כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד". ובנצח ישראל פמ"ד [תשנב:] כתב: "ביאור ענין זה, שלכך תלו עצמם ביעקב, כי בודאי יעקב הוא דבק באחדות השם יתברך לגמרי, כי מדריגת יעקב בין אברהם ובין יצחק, והוא פנימי נסתר, לכך יעקב דבק באחדותו לגמרי. ולפיכך אמרו 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד', 'כשם שאין בלבבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד'. שאין ספק שיעקב הוא דבק לגמרי בו יתברך במה שהוא אחד, כמו שאמרנו, ולפיכך אין בלבו אלא אחד. וכך 'אין בלבנו אלא אחד', שגם השבטים דבקים באחדות השם יתברך על ידי יעקב. כי האחדות הוא בשני פנים; האחד, הוא הדבר שהוא בעצמו אחד. והשני, אם כי אינו אחד מצד עצמו, ויש לו חלקים, והחלקים נעשים אחד על ידי דבר המאחד אותו. כמו שהוא הענין באדם, שיש לאדם איברים מחולקים, וכולם הם מתאחדים על ידי הנשמה הנבדלת... וכנגד זה הם י"ב שבטים גם כן, והם מתאחדים על ידי יעקב אביהם, שהוא אביהם, ועל ידו הם אחד. ולכך על ידי יעקב השבטים דביקים באחדות השם יתברך. ואם לא כן, מאחר שהם י"ב, לא היה להם דביקות בו יתברך, במה שהוא יתברך אחד". הרי השבטים המרובים מתאחדים על ידי יעקב שהוא אביהם. וכך ישראל המרובים מתאחדים על ידי הקב"ה שהוא אביהם. וראה להלן ציונים 289, 307.

(282) הובא בתוספות חגיגה ג:, ובטור או"ח סימן רצב. וראה הערה הבאה.

(283) לשון תוספות חגיגה ג: [ד"ה ומי]: "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ - אמרינן במדרש שלשה מעידין זה על זה, ישראל ושבת והקב"ה; ישראל והקב"ה מעידים על השבת שהוא יום מנוחה. ישראל ושבת על הקב"ה שהוא אחד. הקב"ה ושבת על ישראל שהם יחידים באומות". וכן הביא מדרש זה בהקדמה שניה לדר"ח [פו.], תפארת ישראל ס"פ מ [תרלב.], נצח ישראל פי"א [רעג.], נתיב העבודה ס"פ ז [א, ק:], ח"א לשבת קיח: [א, נו.], ונר מצוה [יג.]. וראה בתורה שלמה שמות לא, יז אות צט, שהביא עוד ראשונים שהביאו מדרש זה, וכתב: "ונראה שהיה כן לפניהם במדרש חז"ל". ויש מי שציין שהמדרש הזה נמצא באותיות דרבי עקיבא נוסח ב עמוד סו [וממנו העתקתי כן בכמה מקומות], אך עתה ראיתי שאין שם זכר למאמר זה.

(284) פירוש - במסורה אות עי"ן [של "שמע"] ואות דל"ת [של "אחד"] נכתבו ברבתי [אות גדולה], וצירופם להדדי יוצר תיבת "עֵד". והאבודרהם [בדיני קריאת שמע (עמוד פ)] כתב: "נהגו לאומרו בקול רם... הוא דרך עדות, כאילו כל אחד אומר לחבירו שמע שאני מאמין כי ה' אלקינו הוא יחיד בעולמו. ולכן תמצא עי"ן של 'שמע' גדולה, ודל"ת של 'אחד' גם כן גדול, שהוא סימן עֵד, רמז לעדות". ואמרו חכמים [ברכות יד:] "כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין, כאילו מעיד עדות שקר בעצמו". ובנתיב העבודה ס"פ ז [א, ק:] כתב: "ויש לך להבין עוד העי"ן מן 'שמע' גדולה, וכן הד' מן 'אחד', וזהו 'עֵד', כי ישראל הם עדות על השם יתברך שהוא אחד, וכמו שאמרו במדרש ג' מעידין זה על זה, ישראל ושבת מעידין על הקב"ה שהוא אחד". ושם פ"ט [א, קד.] כתב: "כי קריאת שמע הוא עדות שישראל מעידים כי ה' יתברך אחד... וכאשר אין תפילין עליו הוא עדות שקר, כי אם היה מלכות שמים עליו היה עליו תפילין, שבהם שם ה', והוא מלכות שמים שלימה". ובתחנון של שני וחמישי [בקטע הפותח במלים "הפותח יד בתשובה"] אומרים "עדותינו בכל יום ה' אחד". **וכך נאה וכך יאה**; הנה כאמור בתחנון של שני וחמישי אומרים "אם אין בנו צדקה ומעשים טובים, זכור לנו את ברית אבותינו, ועדותינו בכל יום ה' אחד". וכי אין עדותינו בכל יום בגדר "צדקה ומעשים טובים", ומה שייך לומר "אם אין בנו צדקה ומעשים טובים" עדיין יזכור קריאת שמע של ישראל [הערה ששמעתי ממו"ר מרן הגר"י דיוויד שליט"א]. אלא שאין קריאת שמע בגדר מעשה מצוה, אלא היא קשורה למהותם של ישראל, שמהותם [ולא מעשיהם] מורה על אחדותו יתברך. אך לא במעשה תליא, אלא שכך היא מהותם של ישראל, ו"מהות" אינה "מעשים טובים". ודוקא בהקשר זה קריאת שמע נקראת "עדותינו" ["ועדותינו בכל יום ה' אחד"], כי אין הגדת העדות הבאת המעשה לידיעת הדיינים גרידא, אלא הצגת האירוע בפועל, כביכול, על

ידי העדים עצמם [כמבואר בהערה הבאה]. **אך יש להעיר** מאמירת "ויכולו" בליל שבת, שיש לאומרה בקול רם ומעומד [כהלכות עדות, וכמובא להלן הערה 304]. ומדוע לא מצינו גם באמירת קריאת שמע שיש לאומרה מעומד, כפי שיש לאומרה בקול רם [כמו שכתב האבודרהם הנ"ל]. ואדרבה, ההלכה היא [שו"ע או"ח סימן סג ס"ב] "מי שרוצה להחמיר לעמוד כשהוא יושב ולקרותה מעומד, נקרא עבריין", וביאר המשנ"ב [שם ס"ק ה] ד"דהלכה כבית הלל דסבירא להו דהא דכתיב [דברים ו, ז] 'ובקומך', אין הכונה בעמידה כדעת בית שמאי [ברכות י:], אלא בזמן שדרך בני אדם לקום ממטתם [שם], ואסור לו להחמיר לעשות כבית שמאי. ואפילו אם אין הכוונה בעמידתו לעשות כב"ש, אלא לעורר הכוונה וכדומה, אפילו הכי אסור". ואולי יש לומר, שאין לעמוד בק"ש מצד הלכות עדות, כי זה עלול להתפרש כדעת בית שמאי שמבארים ש"בקומך" פירושה בעמידה, ולא גרע ממי שרוצה לעמוד כדי לעורר הכוונה, שגם אסור. אך עדיין יש להעיר מהדעה המחייבת אמירת "ויכולו" בשנים או בעדה [כמובא להלן הערה 304], ומדוע לא מצינו חיוב מקביל באמירת שמע. וכן העיר בעיון תפלה [ביאור הנדפס בסידור אוצר התפלות ב"ויכלו" דליל שבת], וז"ל: "ויכולו. כתב אבודרהם [בסדר מעריב של שבת (עמוד קמז)] תקנו לאומרו בקול רם ומעומד לפי שהוא עדות להקב"ה שברא שמים וארץ בששה ימים, וביום השביעי שבת ממלאכתו, ועדות מעומד שנאמר [דברים יט, יז] 'ועמדו שני האנשים', ודרשינן [שבועות ל.] אלו העדים, שצריך שיעידו ביחד ומעומד, ולכך צריך שיאמר אותו ביחד ומעומד... וצריך לי עיון, הרי קריאת שמע ג"כ עדות היא, שאנו מעידים על הקב"ה שהוא אחד, ומכל מקום קיימא לן [ברכות יא.] עומדין וקורין יושבין וקורין. ואין לומר דשאני התם דגלי קרא [דברים ו, ז] 'ובלכתך בדרך' [זו סברת ב"ה שם (ברכות י:)], א"כ נילוף מהתם דעדות כהאי גוונא לא בעינן עמידה, אלא דוקא עדות גמורה בפני בית דין. וכדאמרינן בויק"ר [כז, ו (הובא בטור או"ח ריש סימן סא)] 'לא הטרחתי עליכם, ולא אמרתי אליכם שתהיו קורין ק"ש לא עומדין על רגליכם, ולא וכו' אלא 'בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך''. וכתב שם הרד"ל [אות יט] 'אף על פי שהיא כמו עדות, ועדות צריכה עמידה... אבל לא הטרחתי, דקיי"ל כל אדם קורא כדרכו''. ויש לעיין בזה. ואולי יש לתרץ, שהואיל וק"ש היא מדאורייתא, על כך ניתן לומר שהקב"ה אומר "לא הטרחתי עליכם, ולא אמרתי אליכם שתהיו קורין ק"ש לא עומדין על רגליכם", שהקב"ה חס על טורח ישראל ["שחס הקב"ה על טורחן של ישראל" (פסיקתא זוטרתא ראה כז.)]. ובסדר רב עמרם גאון השלם [הוצאת מוסד הרב קוק עמוד יט] הביא מדרש זה, והוסיף: "הקב"ה משתבח שאינו בא בטרחות,

ומאן דעביד איפכא, לא יאות קא עביד... הלכך מצותו של ק"ש בישיבה". אך אמירת "ויכולו" היא מדרבנן, לאמר שישראל קבלו כן על עצמם ומעצמם, שוב אין מקום לומר "לא הטרחתי עליכם", דאדרבה, ישראל רוצים לטרוח בשביל הקב"ה. לכך ק"ש אינה בעמידה ובעדה, לעומת "ויכולו".

(285) אודות העדות שיש בדבר זה, דבר זה מבואר היטב בדר"ח פ"ד מכ"ג [תפח:], וז"ל: "יש לך לדעת ענין העדות, שאל תאמר כי ענין העדות שצריך שידע הדיין המעשה, ואם אין עד לא ידע המעשה. שאם כן, למה אין עד נעשה דיין [ר"ה כו.], הרי הדיין יודע... ואם ראו בשעה שפסולין לדין, כגון שראו בלילה, דאין נעשים דיינים [ר"ה כה:], ומאי שנא, שהרי אף אם ראו בלילה, הדיינים יודעים הדבר כמו שראו ביום. אלא אין הדין חל רק כאשר הדבר הוא נגלה בפועל לפני הדיין, ואז אפשר לו לדון, והעד הוא שמוציא הדבר לפועל לפני הדיין, עד שיוכל לדון הדיין. ולפיכך אין עד נעשה דיין, שהרי צריך שיוציא הדבר אל הפועל לפני הדיין, ואם העד נעשה דיין, לא הוציא אחר העדות לפועל לפני הדיין שיהיה הדין חל. ולכך אף אם ידע הדבר, כיון שלא הוציא העד העדות לפועל לפני הדיין, אין כאן דין. ואם ראו ביום, אז הדבר יוצא לפועל לפני הדיין, ויכול לדון על המעשה עצמו שיצא אל הפועל. ודבר זה ענין מופלג, אין כאן מקום זה". וכן כתב בנצח ישראל פנ"ז [תתעו.], ח"א לקידושין מ: [ב, קמד:], ח"א לע"ז ד: [ד, כח:], וח"א למנחות פו: [ד, פה:]. **ובמבוא** לדרשות מהר"ל [עמודים 59-56], הקדיש עיון מיוחד לענין זה, וכתב: "אין הגדת עדות הבאת המעשה לידיעת הדיינים, אלא הצגת האירוע בפועל, כביכול, מציאות המעשה משתקפת בעדים, שבראייתם חדר המעשה אל תודעתם, ועל ידי הגדתם מתגלה התרחשות המעשה כלפי חוץ. נמצא אין בית הדין דן על פי הידיעה, אלא על פי ראייה". ושם הביא את דברי האבני נזר [אבן העזר ח"א סימן קא (אותיות ד-ה)], שכתב: "וצריך לומר שהבית דין אינם יכולים לדון על פי ידיעתם, רק על פי ראייתם, ומה ששמעו מעדים שראו, חשוב כאילו אז ראו הבית דין בשעה ששמעו העדות, וכעין זה כתב הגאון מהר"ל ז"ל מפראג בספר דרך חיים פ"ד משנה כג... והרי המעיד ראיתי עדות שנחקרה בבית דין, לא חשוב עד מפי עד, דחשוב כאילו ראה המעשה בעצמו". ובשם משמואל [הגדה של פסח עמוד מא] כתב: "כי בעדות כתיב לשון הגדה [ויקרא ה, א "אם לא יגיד ונשא עונו"], ובתרגום [שם] 'יחוי', שהעדים כמו מראים לבית דין המעשה, עד שהבית דין כמו רואה המעשה". ולכך הואיל ואחדות ה' חלה על ישראל, וישראל משקפים את אחדותו לכל, בזה ישראל מעידים על אחדותו יתברך. **וראוי להדגיש** שעם כל זה אין עדותם של ישראל על אחדות

ה' דומה לגמרי לשאר עדויות; בשאר עדויות העדים ראו דבר מסוים, ומביאים ראיה זו לבי"ד, והגדתם מבוססת על ראיתם. אך ישראל לא ראו בעיניהם את אחדות ה', אלא שאחדות ישראל היא בבואה דבבואה לאחדות ה', דישראל בעצמם משקפים את אחדות ה' לכל באי עולם. וכן מצינו לגבי שבת, ששמירת השבת של ישראל היא עדות שהקב"ה שבת במע"ב [רש"י חולין ה.]. ואין הכוונה שישראל ראו את הקב"ה שובת בשבת בראשית, אלא ששביתת ישראל היא בבואה דבבואה לשביתת הקב"ה במע"ב, וכפי שיתבאר [ראה להלן הערה 304]. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; אמרו חכמים [יומא סט:] "למה נקרא שמן 'אנשי כנסת הגדולה', שהחזירו עטרה ליושנה. אתא משה אמר 'האל הגדול הגבור והנורא' [דברים י, יז]. אתא ירמיה ואמר, נכרים מקרקרין בהיכלו, איה נוראותיו, לא אמר נורא. אתא דניאל אמר, נכרים משתעבדים בבניו, איה גבורותיו, לא אמר גבור. אתו אינהו ואמרו, אדרבה, זו היא גבורת גבורתו, שכובש את יצרו, שנותן ארך אפים לרשעים. ואלו הן נוראותיו, שאלמלא מוראו של הקב"ה, היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות. ורבנן ["ירמיה ודניאל" (רש"י שם)] היכי עבדי הכי, ועקרי תקנתא דתקין משה. אמר רבי אלעזר, מתוך שיודעין בהקב"ה שאמתי הוא ["מסכים על האמת ושונא את השקר" (רש"י שם)], לפיכך לא כיזבו בו". וכתב על כך הפחד יצחק פסח, מאמר ס אותיות כ-כא, בזה"ל: "הלא ידענו דנביאים שלפני אנשי כנסת הגדולה לא אמרו 'הגבור והנורא', כי מתוך שידעו בו בהקב"ה שאמיתי הוא, לא כיזבו בו. ועל כן, כל זמן שהיה בדעתם כי הנהגת ההשגחה אינה בבחינת תארים הללו של 'גבור' ו'נורא', היה להם בלתי אפשרי באמירת תארים הללו. אם כן יפול לב האדם עליו כיצד אפשר לנו לקבוע בתפלה את שבח האחדות ["אתה אחד ושמך אחד" בתפלת מנחה דשבת], הלא מפורש שנינו [פסחים נ.] כי הנהגת ההשגחה לפי התאר של 'אתה אחד' היא הנהגת ה'יום ההוא' [זכריה יד, ט], והנהגת ה'יום הזה' אינה לפי בחינת תאר האחדות... אמנם לאמיתו של דבר בנוגע לתואר האחדות לא היה גם בתחלה מקום לשאלה מעין 'איה גבורותיו'. כי אחדותה של כנסת ישראל בעצם הנהגת ה'יום הזה' הוא שורש לגילוי שלמות תואר האחדות בהנהגה של ה'יום ההוא'. ואם בנוגע לתוארים של 'גבור' ו'נורא' הוצרכנו לחידושם של אנשי כנסת הגדולה כי 'הם הם גבורותיו', הנה בנוגע לתאר האחדות, ברור הוא כי אחדותה של כנסת ישראל **הנראית לעינינו**, היא היא הדוגמא לשלמות הנהגת האחדות של העתיד בעצם הנהגת ה'יום הזה'". **ועל פי זה** ביאר הפחד יצחק באופן נפלא הערה לשונית, שבמאמר הנ"ל אות ד כתב: "'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ' [תפילת מנחה דשבת]. בודאי ראוי לנו להתעורר

על השינוי בביטוי אחדותם של ישראל, מביטויי האחדות הקודמים. כי בעוד שביטויי האחדות הקודמים נתנסחו בצורת משפט של הנחה פשוטה, הרי ביטוי אחדותם של ישראל נתנסח בתמיהה קיימת, שהיא כרוז בלשון שאלה ["ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" (ש"ב ז, כג)]". ובאות כב יישב שאלה זו בזה"ל: "מכיון שהיתר אמירת 'אתה אחד ושמך אחד' נעוץ הוא באחדותה של כנסת ישראל הנראית לעינינו בעצם ה'יום הזה', לכן בא הוא שבח האחדות של כנסת ישראל בנוסח כרוז של שאלה, המורה על ענין הוה ונוכח, ולא על ענין עתיד ונסתר. כי רק מפאת היות שבח אחדותם של ישראל ענין הוה ונוכח, יתכן לקבוע בתפלה שבח אחדות של שמו של מקום, שגילויו הוא בעצם ענין של עתיד ונסתר". הרי שאחדותה של כנסת ישראל היא המאפשרת את ראיית אחדותו יתברך לעינינו, וכמו שהתבאר.

(286) הולך להשוות את אחדות ה' העולה מישראל למספר עשרה [אות יו"ד], כדי לבאר מדוע הלקיחה של קרבן פסח היתה בעשרה בניסן.

(287) לשונו בגו"א שמות פ"א אות ה [ח.]: "כי מספר עשרה הוא מספר של רבוי", וראה שם הערה 73 בביאור ההבדל בין הרבוי של עשרה, לרבוי של שבעה. ובגבורות ה' פי"ב [תקע:] כתב: "כי היו נגד כל יום ויום... רבוי, וזהו עשרה, שנקראים רבוי, אבל הפרטים לא נקראים רבוי", וראה שם הערה 63.

(288) לשונו בגו"א בראשית פי"ז אות ג [ערה.]: "כי היו"ד יש לה חבור... אל מספר עשרות, שהרי תמנה 'עשר' 'עשרים' 'שלשים'". ובדר"ח פ"ג מי"ג [שז.] כתב: "כאשר מגיע לעשרה, העשרה הם כמו אחד, שהרי אתה מונה שלשים ארבעים חמשים, כמו שאתה מונה שלש ארבע חמשה". ובנצח ישראל פ"ו [קנ:] כתב: "העשרה נחשבים כמו אחד, שהרי אתה מונה עשרה עשרים שלשים ארבעים וחמשים, כמו שאתה מונה אחד שנים שלשה ארבעה". **אך יש** להעיר, שבשני מקומות אחרים בספריו כתב שאין מספר עשרה דומה לאחד; בגבורות ה' פנ"ד [קצא:] כתב: "כי המאה נחשב כמו אחד, שהרי כשתגיע למאות ימנה האדם מאה אחת, שתי מאות, כמו שימנה א' ב' ג'. ואין חלוק בין המספרים, רק שאב"ג הוא פרטי, ומספר מאות הוא כללי... ולא תוכל לומר שיקח שלשים או ארבעים, שאין נחשב עשרה כמו אחד. שאם היה עשרה כמו אחד, היה מונה האדם אחד עשרה, ב' עשרה, ג' עשרה, כמו שימנה האדם אב"ג, אבל כשיאמר ב' עשרה יאמר 'עשרים', ומן שלשה עשרה יאמר 'שלשים', וכן כולם, לכך אין זה דומה לאחד. אבל המאות ימנה כך; מאה אחת, שתי מאות, וכן כולם, וכמו שתאמר 'שנים' כך יאמר 'מאתים'". ובאור חדש פ"ה [תתפא:] כתב: "כי מספר עשרה אינו דומה כמו

אחד לגמרי, רק מספר מאה דומה לאחד, לפי שמונין בו מספר אחד מאה, ב' מאות, ג' מאות. אבל מספר של עשרה המנין עשרים, שלשים, ואין מונין ב' עשרה, ג' עשרה, כמו שמונין א' מאה, ב' מאות, ג' מאות. לכך ב' מאות הוא כמו שנים". ויש לעיין בזה. וראה בתפארת ישראל פל"ד הערה 39. **ובשאר מקומות** בספריו הראה מאפיין אחר בספירה שבאה לאחר מספר עשרה, שבעוד כאן הספירה שלאחר עשרה הוא עשרים, שלשים, וארבעים, הרי בשאר מקומות ביאר שלאחר עשרה חוזרים לספור אחת עשרה, שתים עשרה, ושלש עשרה. וכגון, בגבורות ה' פ"ח [שפ:] כתב: "כי המספר עולה עד עשרה, שהרי אחר עשרה יחזור למנות אחד, דהיינו אחד עשר, אם כן אין מספר יותר מעשרה". ובאור חדש פ"ג [תשד:] כתב: "כי עשרה מספר כללי והוא שלם, כמו שידוע. וראיה לזה, כי אחר עשרה חוזר למנות אחד עשר, כמו בראשונה שמונה אחד שנים, ומזה תראה כי כאשר הם עשרה נשלם המספר". ובדר"ח פ"ג מי"ג [רחצ.] כתב: "עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין מספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור 'אחד עשר' 'שנים עשר', הרי כי לא יתוסף רק עד עשרה. וזה כי אין תוספת על הכלל, ועשרה ואלף נחשבים כאחד". וכן כתב שם קודם לכן בתחילת משנה ו [קנה:, קנז.], שם פ"ה מ"ב [מח., נ.], נצח ישראל פ"ח [רו.], גו"א בראשית פי"ז אות ג [ערה.], שם במדבר פכ"א אות לג [שנז:], נתיב הצניעות פ"ג [ב, קח.], ועוד. ויש להבין, מה מורה הספירה של "אחד עשר", "שנים עשר", "שלשה עשר" על מספר עשרה, ומה מורה הספירה של "עשרה", "עשרים" "שלשים" על מספר עשרה. ונראה שהספירה הראשונה ["אחד עשר" "שנים עשר"] מורה שמספר עשר הוא כלל ושלם, לכך אין להוסיף עליו. אך הספירה השניה ["עשרים" "שלשים"] מורה שמספר עשרה הוא אחד, ולכך מונים לאחריו "עשרים" "שלשים", כדרך שמונה "אחת" "שתים". ודייק בלשונו ותראה שנקודה זו מבוארת בדבריו.

(289) אודות שרבוי המתאחד מורה על האחד המוחלט הקודם לו, כן נתבאר למעלה הערה 281, ולהלן ציון 307. ואודות שאין רבוי באחד, כן כתב בגבורות ה' ר"פ לא [תקלד.]: "כי האחד אין בו רבוי". ובתפארת ישראל פל"ד [תצט:] כתב: "האל"ף אין בו רבוי, ואילו הבי"ת הוא התחלת הרבוי". ותוספות קידושין ב. [ד"ה היבמה] כתבו: "בחדא מילתא אין לשנות מנינא".

(290) מבאר שהרבוי של ישראל נובע מחמת היותם בתחתונים בעולם הזה. ואודות שהעולם הזה הוא עולם הרבוי, כן כתב באור חדש פ"א [רעא.]: "כי עולם הזה הוא עולם הרבוי, והוא הפך העולם העליון, שהוא אחד לגמרי... אין בו פירוד כלל, רק הוא כלל

אחד לגמרי... אבל עולם התחתון הוא עולם הרבוי והפירוד". ובגו"א בראשית פמ"ח אות יב [שצח:] כתב: "במדרש איכה רבתי [פתיחתא סוף אות כד] אמר שם לפי שרחל אמנו אומרת להקב"ה, מה עשו בני שכך הבאת עליהם פורענות. אם בשביל עבודה זרה שנקראת 'צרה', הלא אהבתי אישי יעקב ועבד בי ז' שנים [בראשית כט, כ], ולבסוף נתן אבי לו את אחותי לאשה [שם פסוק כג], וקבלתי אהבתי לבעלי ומסרתי הסימנים לאחותי. אני בשר ודם, ואתה מלך רחמן, על אחת כמה וכמה שתרחם עליהם. והקב"ה משיב 'יש שכר לפעולתך ושבו בנים מארץ אויב' [ירמיה לא, טו]. וביאור ענין זה, כי בשביל שידעה רחל שיעקב ראוי שישא שתי נשים, כי אין העולם הזה, שהוא עולם החלוק והפירוד, ראוי שיהיה הכל באחדות. ואם לא היה ליעקב רק אשה אחת, היו ישראל אחד, ולא היה יהודה מלאה, ואפרים מרחל, כמו שלא יחצו לעתיד לימות המשיח. ומפני שראתה רחל דבר זה, קבלה באהבה. ולפיכך גם כן ראוי שימחול השם יתברך לישראל, כי מפני שאין האחדות בעולם הזה, ועדיין העבודה זרה בעולם, זהו שגורם לישראל לחטוא, שזהו מחסרון שהוא בעולם וממנהגו. ולכך רחל היא מבקשת רחמים, שהרי בה נראה שעולם הזה מסוגל שיהיה בו שניות וצרה בעולם הפירוד, שאינו מסוגל לאחדות". וכן הוא בנצח ישראל פל"ד [תרמה.]. וראה להלן הערה 296.

(291) "אחד מי יודע, אחד אני יודע, אחד אלקינו שבשמים ובארץ" [הגש"פ]. ומדבריו עולה שמספר עשרה [אות יו"ד] מורה על אחדות ישראל בתחתונים, ומספר אחד [אות אל"ף] מורה על אחדות הקב"ה בעליונים. אמנם בגו"א דברים פכ"ז אות ט [תכו:] לכאורה כתב להיפך, בביאור דברי רש"י [דברים כז, כד] שכתב: "אחד עשר ארורים יש כאן, כנגד יא שבטים", וכלשונו: "לי נראה מספר י"א יש בו ארור, לפי שהקללה במעוט, והברכה ברבוי. ולפיכך א' הוא ארור, שאין בו רבוי. וכן ב' הוא ברכה, לפי שהוא התחלת הרבוי. ולפיכך אות ראשון מן 'ארור' א', ואות ראשון מן 'ברוך' ב'. ובמדרש [ב"ר א, י] ברא העולם בב', ולא בא' אות ראשון, מפני שהאל"ף היא 'ארור', וביי"ת 'ברוך', כדי שיהיה קיום לעולם. וי"א יותר ארור, כי מורה זה על הקללה מאת ה', כי עד מספר עשרה הוא שייך לתחתונים, כמו שאמרו [סוכה ה.] לא עלה משה ואליהו למעלה מעשרה. ולכך מספר י"א הוא התחלת המספר המתיחס אל עליונים, כמו אחד בתחתונים. וכאן בא לומר שיהיו ארורים מן השם יתברך, ולפיכך הארורים י"א. ו'ארור' במספר קטון י"א. וכן הברכה מלמעלה הוא י"ב, שהוא התחלת הרבוי בעליונים, ולכך 'ברוך' במספר קטן י"ב". הרי אותיות אל"ף וביי"ת מורות על התחתונים, ואילו מספרי אחת עשרה ושתים עשרה מורים על העליונים, ההיפך מדבריו כאן. ויל"ע בזה.

(292) אודות שישראל הם משמשים אמצעי בין אחדות ה' הגמורה לרבוי שבעוה"ז, כן כתב בנצח ישראל פ"י [רמו:]: "וזה כי מן הדברים אשר נתבארו לך בפרקים הקודמים מסדר השתלשלות הרבוי מן האחד, ובארנו לך במופת ברור כי אי אפשר רק שיש בבריאה דבר שהוא ראשית, שהוא קודם וראשית אל הרבוי אשר הוא אחריו... ואם לא כן, היה קשה איך יבוא הרבוי מן השם יתברך, אשר הוא אחד... לכך אי אפשר רק שתהיה אומה אחת יחידה, והיא ראשית הרבוי מן האומות בעולם. ואם לא כן, היה הספק הזה עומד במקומו, מאיזה צד יבוא הרבוי מן הסבה הראשונה, שהסבה הראשונה היא אחת. אבל האומה הזאת היחידה הם ישראל, שהם אומה אחת יחידה נקראת 'ראשית', וכדכתיב [ירמיה ב, ג] 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתו'. ואמר הכתוב כי האומה הזאת קודש, שהיא אל השם יתברך מפני שהיא ראשית לכל האומות, והדבר שהוא ראשית הוא אל השם יתברך. והראשית הזה הוא אחד... ולפיכך הם קודש לה', והם ראשית תבואתו. ושאר האומות הם תוספת, ומזה הצד הוא הרבוי". וכן חזר וכתב שם פי"א [רעד., רחצ.]. ובדר"ח פ"ה מ"א [כ:] ביאר לפי זה מדוע העולם הזה נברא בעשרה מאמרות [אבות פ"ה מ"א], וכלשונו: "כי העולם הזה ראוי שיהיה נברא בעשרה מאמרות, כי העולם הזה אשר נברא מן השם יתברך, אשר הוא אחד, ולכך אי אפשר שלא יהיה פעולתו גם כן אחת, כי כל פעולה מתדמה אל הפועל, כמו שבארנו בכמה מקומות ענין זה. ולכך צריך שתהיה הפעולה, שהוא העולם, אחד. הבחינה השנית, הרבוי, שראוי שימצא בעולם מצד עצמו של עולם, שהוא הפעולה עצמה, כי אי אפשר שלא יהיה לעולם בחינה מצד עצמו גם כן, והבחינה הזאת הוא הרבוי, כי אין אחד רק השם יתברך. והרבוי הם החלקים אשר בעולם, והם נקראים 'חלקים פרטיים'... דמיון זה האילן; שיש לו ענפים הרבה מחולקים, והם חלקי האילן. ויש אל האילן עיקר אחד, הוא מקשר ומאחד כל החלקים... ולפיכך נברא העולם בעשרה מאמרות, כמו שראוי אל הפעולה שיהיה בה בחינה מצד הפעולה עצמה, ובחינה מצד הפועל. והבחינה מצד עצמה הוא הריבוי, והם ט', והבחינה מצד הפועל הוא העשירי, שהוא כנגד הפועל". וכשם שהעולם נברא בעשרה מאמרות, כך ישראל נצטוו על לקחית ק"פ בעשרה בניסן.

(293) פירוש - לא רק הגימטריה של אות יו"ד [10] מורה על ישראל [כפי שביאר עד כה שעשרה הוא רבוי מתאחד], אלא אף צורת אות יו"ד מורה על ישראל, וכמו שמבאר והולך. באופן שאות "יו"ד **לגמרי** מורה על ישראל"; הן מצד הגימטריה שלה, והן מצד צורת האות שלה.

(294) לשונו בנתיב התורה פ"א [ל:]: "היו"ד היא קטנה, עד שאין לחלוק היו"ד לשנים לקטנותה, שהיא כמו נקודה אחת". ובנתיב האמת פ"א [א, קצט.] כתב: "היו"ד שהיא ראשונה בשמו הגדול יתברך, מורה על שהוא אחד. כי היו"ד אין חלוק בעצמה, כי האותיות אפשר לחלקם, כי הוי"ו אפשר לחלק ולעשות ממנה שני יודי"ן, חוץ מן היו"ד שהיא אות קטן, א"א לחלקה לשנים". ובתפארת ישראל פמ"ט [תשעה:] כתב: "כי היו"ד מורה על התיחדות. וזה בשביל קטנות היו"ד, שהדבר שהוא קטן אין בו רבוי, וכולל רק המיוחד". ובדרשת שבת תשובה [עט.] כתב: "כי אות היו"ד [של שם הויה] מורה על שהוא אינו גוף, כי גדר הגוף הם הרחקים המתחלקים כאשר ידוע, והיו"ד אין אות קטן מאות זה, ואין לו שעור ברוחב ואורך שיתחלק, ולכך האות יו"ד מורה על בלתי גוף וגשם. לכך האות הזה הוא עשירי, שהעשירי הוא קודש לה' מן הגשם". וכן כתב בגו"א בראשית פי"ז אות ג [רעג:], פתיחה לאור חדש [קנא:], נר מצוה [טו:], דר"ח פ"ג מי"ג [שח:], שם מי"ח [תסט:], ח"א לר"ה יא. [א, צח.], ועוד. ואודות שאות יו"ד היא הקטנה שבאותיות, כן אמרו בירושלמי סנהדרין פ"ב ה"ו, ב"ר מז, א, ועוד. ואמרו חכמים [קדושין טז:] "יו"ד קרת כו'", ורש"י [שם] כתב "יו"ד שהיא קטנה כו'". וראה במדרש אותיות דר"ע בבתי מדרשות ח"ב עמ' תו מה שדרשו על זה. ואודות שצורתה היא כמו נקודה אחת, כן מבואר באלפא ביתא לרי"ט ליפמן [קובץ ספרי סת"ם הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם עמ' רנג]. וורש"י [סנהדרין צה: ד"ה עשרה] כתב "עשרה - שהנער יכול להטיף טיפה של דיו, והיינו יו"ד". וכן תוספות מנחות כט. [ד"ה קוצו] כתבו: "'ונער יכתבם' [ישעיה י, יט], דהיינו יו"ד, שאם השליך נער אבן בקיר, ועושה רושם, עושה יו"ד".

(295) וקטנות אות יו"ד וישראל מורה על מעלתם הנבדלת, וכמו שכתב בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שמט.]: "כי עוג כל כחו היה גשמי, וכן כח אשר הוא דבק בו. וכח ישראל הוא נבדל מן הגשמית, כי הם דבקים בו יתברך. ולכך נתיחד עוג בסגולה שהוא לגשם, שהוא התפשטות שמסוגל בו הגשם, שיש לו רחקים, וזה לעוג. כמו שסיפר הכתוב [דברים ג, יא] על שעור גדלו. ובא לומר לך כי כח עוג כח גשמי, לכך הוא מתואר בסגולת הגשם, שהוא הרוחק והגודל. אבל ישראל הם היפך זה לגמרי, כי סגולתם בלתי גשמי. ולכך יבוא התואר על ישראל בקטנותם, דכתיב [עמוס ז, ב] 'מי יקום יעקב כי קטן הוא'. וכן יעקב, שהוא היה קדוש, דבק בכח בלתי גשמי... נקרא 'קטן', דכתיב [בראשית כז, טו] 'ותלבש את יעקב את בנה הקטן'. וכל זה כי הדבר הבלתי גשמי אין לו רוחק, והקטנות אין לו רוחק גם כן, לכך הבלתי גשמי יתואר בקטנות. ולפיכך נקראו ישראל 'תולעת',

'אל תיראי תולעת יעקב' [ישעיה מא, יד], נתן להם תואר התולעת, שהוא קטן מבלי שיעור התפשטות הגשמיות". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפו.] כתב: "יש לישראל התייחסות אל העפר, מצד כי העפר היא קטנה מכל היסודות... ויש לישראל... מצד הקטנות שלהם יש להם מעלה אלקית עליונה, כי ראוי אל המעלה האלקית הקטנות, יותר מן הגדלות, שהיא סגולת הגשם. ולכך הקטון, שאין לו רוחק גדול, הוא קרוב אל הבלתי גשמי. ולכך הקטנות שיש להם, כדכתיב [דברים ז, ז] 'לא מרובכם מכל העמים חשק ה' בכם כי אתם המעט'. ודבר זה ראוי להם, כי ישראל קרובים אל הבלתי גשמי". הרי ישראל דומים לעפר ולאות יו"ד מצד קטנותם.

(296) פירוש - מתוך הרבוי שיש בעולם הזה [הנקרא "עולם הרבוי" (כמבואר למעלה הערה 290)], נצבת כנסת ישראל ומעידה לכל שה' הוא אחד. וזהו שכתב בגבורות ה' ר"פ כט [תעח.]: "'כה אמר ה' בני בכורי ישראל וגו'' [שמות ד, כב]. קרא ישראל בנו בכורו, רצה לומר כמו שהבכור נקרא 'ראשית' כי הוא ראשית אונו, שהוא התחלת הראות כחו של אדם, שנגלה בו כחו, כי הבן הוא כחו של אב, כך ישראל הם התחלת גלוי כחו של הקב"ה **בעולם הזה**". והתיבות "בעולם הזה" מאוד מובנות לפי דבריו כאן [כמבואר שם הערה 6].

פרק ו

(297) כמו שכתב רש"י [דברים ו, ד] "ה' אלקינו ה' אחד - ה' שהוא אלקינו עתה, ולא אלקי האומות, הוא עתיד להיות ה' אחד". וראה להלן הערה 351.

(298) מצביע על דמיון נוסף בין ישראל לאות יו"ד; בשניהם אין אחדות מצד עצמם [דאדרבה, יש בהם רבוי אישים ומספרים], אך שניהם מעידים על אחדות קדומה להם [ישראל מורים על אחדות ה', ואות יו"ד מורה על אחדות אות אל"ף].

(299) שנאמר [דברים יט, טו] "לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת בכל חטא אשר יחטא על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר", ופירש רש"י [שם] "לכל עון ולכל חטאת - להיות חבירו נענש על עדותו, לא עונש גוף ולא עונש ממון". וראה להלן הערה 304.

(300) לכך בפסח מצרים עשרה בניסן נפל בשבת, והשבת היא העד השני, כמו שמבאר והולך. וראה להלן הערה 304.

(301) הטור ציין שהמדרש נמצא בסדר עולם. אך הפרישה שם [אות א] העיר שלפי מדרש סדר עולם שלפנינו [פרק ה] יצ"מ היתה בעש"ק [ולא ביום חמישי], ולפי זה נמצא

שי' בניסן היה ביום ראשון, ולא בשבת שלפניו [והטור בא לבאר שי' בניסן היה בשבת, ומחמת כן נקראת "שבת הגדול"]. לכך הסיק הפרישה שזו טעות סופר, ובמקום זאת יש לציין לדברי הגמרא [שבת פז:], שאמרו שיצאו ממצרים ביום חמישי, וכתבו תוספות שם [ד"ה ואותו] שלפי זה נמצא שי' ניסן היה בשבת.

(302) אין דברי הטור מיישבים את שאלתו "ומה אשמועינן מדרש זה שהיה לקיחתו בשבת, ומאי שנא שבת או יום אחר", דשאלה זו עדיין במקומה עומדת. אך מביא כאן את דברי הטור כדי להורות שגם מדבריו עולה שלקיחת ק"פ קשורה בעצם ליום השבת, עד שמחמתה יש לשבת זו שם מיוחד "שבת הגדול". ולשון הטור [או"ח סימן תל] הוא: "שבת שלפני הפסח קורין אותו 'שבת הגדול'. והטעם, לפי שנעשה בו נס גדול. שפסח מצרים מקחו בעשור, כדכתיב [שמות יב, ג] 'בעשור לחודש הזה ויקחו להם שה לבית אבות שה לבית'. ופסח שיצאו ישראל ממצרים היה ביום ה', כדאיתא בסדר עולם. ונמצא שי' בחודש היה שבת, ולקחו להם כל אחד שה לפסחו, וקשר אותו בכרעי מטתו. ושאלום המצריים, למה זה לכם. והשיבו, לשחטו לשם פסח במצות השם עלינו. והיו שיניהם קהות על ששוחטין את אלהיהן, ולא היו רשאין לומר להם דבר. ועל שם אותו הנס קורין אותו 'שבת הגדול'".

(303) לשונו להלן [לאחר ציון 307]: "הקושיא מה ששואלים על הטור, שכתב 'ולכן קורין אותו שבת הגדול מפני שנעשה בו נס גדול', ומה ענין לכאן שיקרא השבת על שם הנס הזה". והב"ח [או"ח סימן תל] כתב: "תמהים העולם, דאמאי יחסוהו לנס אל השבת, ולא ליום העשירי בחודש". וראה להלן הערה 310.

(304) יש להבין דבריו הקדושים, שנהי דקיי"ל בהלכות עדות דבעי שני עדים, ואין עדות עד אחד מספיקה [כמבואר למעלה הערות 299, 300], אך הרי בכמה מקומות מצינו שעד אחד נאמן [כמו באיסורין (גיטין ב:) ובשבועה (כתובות פז:)], ומהיכי תיתי שכאן זה דומה לעונשי גוף וממון דבעי שני עדים. אמנם לשונו הזהב מיישב תמיה זו, שכתב "אין עד אחד נחשב עדות". וזה מורה שאין "תורת עדות" לעד אחד, דאע"פ שעד אחד נאמן לכמה דברים, מ"מ אין זה משום לתא דעדות, אלא משום לתא דנאמנות [יעויין רש"י יבמות קיז: (ד"ה כל מקום), ש"ש ו פכ"א, חידושי רבי חיים הלוי הלכות גירושין פי"ב הכ"א, חידושי הגר"ח יבמות קיז:, קונטרסי שיעורים מסכת גיטין עמוד 62, שיעורי רבי שמואל מכות ב. אות י, וגיטין י. אות קסו, וקובץ הערות סימן סה אות ה, והדברים עתיקים]. והואיל ואיירי כאן ב"תורת עדות", לכך בהכרח דבעי שני עדים, דעדות של עד אחד אינה בגדר "תורת עדות". **אך עדיין קשה**, דסוף סוף לא איירי כאן בהלכות

עדות ממש [דהא לא בעי כאן דרישה וחקירה, ובפני בי"ד], אלא בעדות העולה מישראל שה' אחד, ומנלן שגם לכך בעי שני עדים. וכן המהרש"א [ברכות יד:] כתב: "ג' מצות נתן לנו הקב"ה שהן אות ועדות לנו שאנחנו עמו, והן; שבת, ומילה, ותפילין... ועל פי שנים עדים יקום דבר. ועל כן בשבת לא בעי תפילין, דאיכא שני עדים, שבת ומילה. אבל בחול בעי שני עדים, דהיינו מילה ותפילין. והרי אם אינו מניח בחול, הוה ליה עד השני, שהם התפילין, עדות שקר בעצמו". ועל כרחך לומר ששם "עדות" פירושו שני עדים, ומן הנמנע שתהיה תורת עדות מתקיימת בפחות משני עדים, אע"פ שאפשרי ששאר הלכות עדות לא יתקיימו. דוגמה לדבר; הט"ז [או"ח סימן רסח ס"ק ה לגבי אמירת "ויכולו" בעמידה (שם סעיף ז)] כתב: "ומעומד. לפי שבזה אנו מעידים להקב"ה במעשה בראשית, ודין העדים בעמידה... ועל כן נראה לי דיחיד המתפלל אין חוזר לומר 'ויכולו', דאין עדות ליחיד... ואם ירצה יחיד לאומרה לא יתכוין לשם עדות, אלא כקורא בתורה". ובמשנ"ב שם [ס"ק יט] כתב: "ועל כל פנים יהיה בשנים". ולא מצינו ששני אחים פסולים לומר "ויכולו" ביחד, וכן אומרים "ויכולו" בלילה, אע"פ שאין עדות מתקבלת בלילה [ר"ה כה:, ותוספות שם ד"ה כגון]. וכן לא מצינו שאר דיני עדות. ועיין בספר פתח הדביר [או"ח סימן רסח אות ז] שעמד בזה, והעלה שאין אמירת "ויכולו" עדות רגילה [ומחמת כן הכריע שאף אין צורך בשנים]. אך הט"ז והמשנ"ב פסקו שאין יחיד יכול לאומרו, אע"פ ששאר הלכות עדות לא נוהגות. ובספר שעשועי אפרים [על ערבי פסחים קו. אות ו (עמוד תח)] כתב לחלק בין דיני עדות לדיני עדים, דבאמירת "ויכולו" יש עדות, אך לא עדים [יוסבר על פי מה שנתבאר למעלה הערה 285 בחילוק בין עדות זו לשאר עדויות]. לכך הדינים הנוהגים בקשר לעדים אינם נוהגים באמירת "ויכולו", אך הדינים הנוהגים בקשר לעדות כן נוהגים. ולפי זה עולה שההלכה המצריכה שני עדים קשורה ל"עדות", כי רק ע"י שנים העדות נחשבת שיצאה לפועל בפני הדיינים [דבר זה יוטעם מאוד לפי דבריו בדר"ח פ"ג מ"ו (קסז:-קעד.) בביאור דברי חכמים (ברכות ו.) "תרי מכתבן מלייהו בספר הזכרונות, חד לא מכתבן מליה בספר הזכרונות", עיי"ש ותרווה צמאונך]. באופן שמן הנמנע שתהיה "עדות" שאינה עולה משני עדים. ולמעלה הערה 284 הוקשה מדוע לא מצינו גם באמירת שמע חיוב לאומרו בשנים.

(305) לשון המדרש: "אמרה שבת לפני הקב"ה, רבש"ע לכולן יש בן זוג, ולי אין בן זוג. אמר לה הקב"ה, כנסת ישראל היא בן זוגך". ורש"י [במדרש שם] כתב: "ולי אין בן זוג כשאר ימי החול; חד בשבת - שני זוגו, תלתא - רביעי זוגו, חמשתא - ערב שבת זוגו, שבת לית ליה בת זוג". וכן מבואר בב"ר [שם] במאמר שהובא לפני מאמר זה. אולם

בפירוש "אבני אליהו" שבסדור הגר"א לתפילת "לכה דודי" כתב כי הזוגות הם א-ד, ב-ה, ג-ו, עיי"ש. ובהקדמה שניה לדר"ח [צב:] כתב: "כי הנמצאים שהם בעולם, אי אפשר בלא הזדווגות והתחברות, כי השם יתברך הוא אחד ואין זולתו, ואילו הדברים שהם בעולם הם זוגות. וכן אמרו בפרק הספינה [ב"ב עד:] כל אשר ברא הקב"ה, זכר ונקיבה בראם. כלומר כל מה שנברא בעולם יש לו זוג, ואינו יחיד בעולם, כי אם השם יתברך, שהוא יחיד מיוחד בעולם. ותמצא כי הימים הם מתחברים זוגות זוגות; א"ב, ג"ד, ה"ו, ואילו השבת אין לו זוג, והרי בעולם אי אפשר להיות כי אם זוגות". ובתפארת ישראל פ"מ [תרכט.] כתב: "אי אפשר שיהיה אחד לגמרי מבלי הזדווגות בשום חבור אליו כלל, שאם כן היה חסר. שאי אפשר שיהיה נמצא דבר שהוא אחד לגמרי, רק השם יתברך שהוא אחד שלם. אבל שאר הנמצאים, אם הוא אחד לגמרי, הוא חסר. שאם היה אחד והוא שלם, היה הוא אלוה. כי הוא יתברך הוא אחד ואין זולתו, ולכך אם לא היה נמצא שום זיווג לשבת, היה חסר. שאין ראוי שיהיה נמצא במציאות דבר שהוא אחד. וזה אמרם במדרש [פדר"א פרק יב] 'לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו' [בראשית ב, יח], שלא יאמרו כשם שהשם יתברך אלוה בעליונים, כך האדם אלוה בתחתונים, לכך 'אעשה לו עזר כנגדו', והוא זיווג שלו, שלא יהיה אלוה בתחתונים. ורצו בזה, כי אם היה האדם אחד, היה הוא אלוה, שאי אפשר שיהיה דבר אחד זולת השם יתברך". וכן הזכיר שוב בקצרה שם פמ"ד [תרפה.].

(306) בעוד שכאן מבאר שהשויון בין שבת לישראל הוא ששניהם "אחד" בעלי רבוי פרטים, הרי בשאר מקומות ביאר זאת באופנים אחרים. וכגון, בתפארת ישראל פ"מ [תרכט:] ביאר זאת מצד הקדושה, וכלשונו: "לכך אמר הקב"ה 'כנסת ישראל יהיה בן זוגך'. כי כל דבר יש לו חבור אל זמן שלו, כמו שאמרו [אבות פ"ד מ"ג] אין לך אדם שאין לו שעה. והזמן המיוחד לישראל הוא יום השבת, כי ראוי שיהיה ישראל מתחברים לשבת; כמו שהשבת נבדל משאר הימים שהם ימי החול, כך ישראל נבדלים מעכו"ם שהם חול. ולכך השבת ראוי דוקא לישראל, וגוי ששמר את השבת חייב מיתה [סנהדרין נח:], כי הוא מיוחד דוקא לישראל. והרי מזדווג לאחר, לכך חייב מיתה. ומעתה אין כאן יחידות. ולא נתנה שבת לשאר האומות עכו"ם, כי אם לישראל. שהיום הזה ראוי לישראל, שהם עם קדוש, כמו שהשבת הוא זמן קדוש. וכל דבר יש לו חבור אל זמן המיוחד לו, וזמן הזה שהוא יום השבת, שהוא זמן קדוש, מיוחד לעם הקודש דוקא. ובודאי מזדווגים ומתחברים ישראל אל השבת, כמו כל דבר שיש לו חבור אל זמנו המיוחד אליו. וזה שאמר 'כנסת ישראל יהיה בן זוגך'. ולפיכך אמר [שמות כ, ח] 'זכור את

יום השבת לקדשו'. פירוש, כי ראוי משמת ימי בראשית שיהיו ישראל מקדשין השבת, כי לשון 'זכור' משמע על דבר שהיה כבר. ומשמת ימי בראשית, שקידש השם יתברך השבת, והיה מיחד אותו מבין שאר הימים בקדושה, אי אפשר שלא יהיה זוג אליו, כי דבר זה אי אפשר, כמו שאמרנו למעלה, שאין דבר אחד זולת השם יתברך, שהוא אחד לגמרי". ובהקדמה שניה לדר"ח [צג.] ביאר את השויון בין שבת וישראל מצד ששניהם משלימים את העולם, וכלשונו: "וזה שהשיב הקב"ה לשבת 'כנסת ישראל יהיה בן זוגך', כמו שאמרנו כי יש לכל דבר עת וזמן מיוחד, והשבת זמן מיוחד לישראל, והם מתחברים ביחד, השבת וישראל, במה שהזמן שלהם הוא יום השבת, כי ראוי ושייך זה לזה... השבת בפרט שייך לשראל. כי בשבת בו הושלם העולם, וכן ישראל השלמת העולם, כי לא הושלם העולם עד שהיו ישראל בעולם, ואז הושלם העולם לגמרי... ישראל הם האומה האחרונה מכל שבעים אומות, וישמעאל ועשו עמון ומואב, ולא תמצא אומה שהיתה אחר כך. ולפיכך עם ישראל נשלם העולם, כי בבריאת עולם לא היו נמצאים האומות עד אחר כך. וישראל הם השלמת העולם, כמו השבת שבו היה השלמת העולם. ולכך ישראל נעשו לעם ישראל ביום השבת, כי ביום של השלמה היה הוויות ישראל, שהם השלמה לעולם. לכך בשבת נתנה תורה לישראל [שבת פו:], כי זהו הזמן הראוי להם. ומפני כך כנסת ישראל בן זוג לשבת לגמרי". ובהמשך שם [צח.] הוסיף שויון נוסף בין השבת וישראל, ששניהם העיקר, והכל משמשים אותם, וכלשונו: "ותראה כי השבת אחד, כמו שישראל הם אחד. כי כל האומות לא נבראו אלא בשביל לשמש את ישראל כשעושים רצונו, וכך כל ימי המעשה הם נבראים לתכלית השבת, כי כל הימים הם לשמש השבת. וזה אמרם [ביצה טז.] מחד בשבתך לשבת. וכמו שאמר [שמות כ, ח] 'זכור את יום השבת לקדשו', ובמכילתא ובפירוש רש"י ז"ל [שם] 'אם נזדמן לך חפץ וכו'', שתראה כי ימי המעשה הם הכנה לשבת... ובזה השבת הוא אחד. ולכן נתן השבת לישראל, שהם עם אחד". ומעין כן ביאר בגבורות ה' פל"ט [לח:-מה.] בשויון שבין שבת ויצ"מ.

(307) כי הרבו המתאחד מעיר על האחד הגמור שקדם לו, וכמבואר למעלה [הערות 281, 289].

(308) כמו שכתבו תוספות [חגיגה ריש ג:]: "אמרינן במדרש שלשה מעידין זה על זה, ישראל ושבת והקב"ה; ישראל והקב"ה מעידים על השבת שהוא יום מנוחה. ישראל ושבת על הקב"ה שהוא אחד. הקב"ה ושבת על ישראל שהם יחידים באומות" [יובא בהמשך].

(309) הובא למעלה [לאחר ציון 300].

(310) ולא על שם עשרה בניסן. וקצת פלא, שנראה מלשונו שמעורר קושיא חדשה, בעוד שכבר הקשה כן למעלה [לאחר ציון 302], שכתב: "ולמה יקרא 'שבת הגדול', כי למה תולה הנס בשבת דוקא, שיקרא בשביל כך 'שבת הגדול'". ועד כה לא יישב שאלה זו, ועתה בא ליישבה. וראה למעלה הערה 303. וראה בגבורות ה' פל"ט [נג.], תפארת ישראל פמ"ד [תרפג.], וח"א לר"ה י: [א, צז.] בביאורים נוספים לשם "שבת הגדול".

(311) כי אחדות הקב"ה עומדת לגמרי כנגד שניות של ע"ז, עד שכתב בנתיב הצדקה פ"ב [א, קעב.] ש"היציאה מן האחדות נחשב כאילו דבק בע"ז לגמרי, שהוא יוצא מן האחדות" [הובא למעלה הערה 278]. ואמרו חכמים [שבת קיט:] "כל העונה אמן יהא שמיה רבא מברך בכל כחו... אפילו יש בו שמץ של עבודה זרה מוחלין לו". ובח"א שם [א, סד:] כתב: "כי הברכה הזאת של 'אמן יהא שמיה רבא' הוא למעלה מעולם הזה. וידוע כי הע"ז הוא השניות דוקא היה בעולם הזה, אבל הברכה הזאת היא מעולם העליון, ושם מסתלק השניות, שם רק אחדות. ולפיכך אף אם בו שמץ ע"ז מוחלין, כאשר מורה כי הש"י אחד מצד עולם העליון, ושם מסתלק השניות, עד שלא ימצא רק אחדות גמור מכל צד". **וכן כתב** בהרבה מקומות. כגון, בגבורות ה' ס"פ יט [ריב.] כתב: "יתרו מצד עצמו, אף על גב שהיה עובד עבודה זרה, יש ליתרו שייכות למשה. ותדע זה במה שאמרו חכמים [מכילתא שמות יח, יא] שלא הניח עבודה זרה שלא עבדה, מזה תדע כי לא היה יתרו כמו שאר עובד עבודה זרה, שעובד עבודה זרה פרטית, שדבק בה לגמרי. אבל יתרו היה מוכן לעבוד כח קדוש, הוא אלקי האלקים כולל הכל. ומפני זה לא היה יתרו עומד על עבודה זרה אחת, שיש לה כח פרטי אחד. כי העובדי עבודה זרה, זה עובד לכח זה, וזה עובד לכח אחר, והוא יתברך כולל כל הכחות. ויתרו לא נחה דעתו בכח אחד פרטי, אבל היה עובד את כולם, היה חושב כי זה ראוי לו. וזה ממעלת יתרו, שלא היה מוכן להיות דבק בכח פרטי, עד שנתגייר, ובא לעבוד הקב"ה, שהוא כולל כל הכחות, כמו שאמר [שמות יח, יא] 'כי גדול ה' מכל אלקים'". ושם פמ"ז [תע:] כתב: "מפני שהם [דור אנוש] היו מחללים אחדותו יתברך, שהיו עובדים עבודה זרה, כי דורו של אנוש התחילו בעבודה זרה, ולפיכך [הקב"ה] עשה להם מן היבשה ים, להודיע אחדותו, שכל אשר מושל על דבר והפכו בזה נראה שהוא אחד, ואין כאן זולתו". ובגו"א בראשית פמ"ח אות יב [שצט.] כתב: "כי מפני שאין האחדות בעולם הזה, עדיין העבודה זרה בעולם". ושם שמות פי"ח אות א [ג.] כתב: "כי ידוע כי העובדים עבודה זרה גם מייחסים אל העבודה זרה כוחות פרטיות, שזה ממונה על האש, וזה על המים, וזה על דבר זה, וזה על דבר

אחר, ואין אחת שאומרים עליה שהיא כללית. לכך במכות פרטיות שהיו במצרים לא גרם שיבוא יתרו להכיר כי הוא יתברך גדול מכל האלהים, עד שראה מלחמת עמלק וקריעת ים סוף... וראיה לזה שאלו שני נסים לא היו פרטים, שהרי לא תמצא יותר משמש אחת בעולם, ולא תמצא יותר מים אחד בעולם, שאף על גב שהרבה ימים הם, הכל הוא ים אחד. ולפיכך לא היו הם פרטים". ושם דברים פי"ד אות א [רלה.] כתב: "השם יתברך הוא אחד, ומפני שהוא אחד אין מדותיו דין גמור, שהרי יש בו רחמים ודין. ואם היה מדותיו דין גמור, היה חס ושלום השם יתברך נוטה לגמרי למדה אחת, ואינו כלול מרחמים ודין, ואם כן יש כאן שניות. וזה שמשחית נפשו על מת מפני שהשם עושה בו דין ועושה השחתה לגמרי, וכאילו כל מדותיו הוא דין גמור, ואין כאן רחמים, ולפיכך הוא משחית נפשו לגמרי על זה. לכך היה דרכם של בעלי עובדי עבודה זרה שהיו מתגודדים בחרבות, שהיו סבורים להוציא מחשבתם, שהיו אומרים שהעבודה זרה אין בו אחדות, והיא נוטה לדין גמור. וכאשר יתגודדו בחרבות לעשות בהם דין גמור, אז יוציאו מחשבתם לפועל". ובנצח ישראל פ"ח [רח.] כתב: "הצלמים הם כוחות מחולקות, כי זה היה עובד לאש, וזה למים, כל אחד מחולק משני, ואי אפשר שיכלול הכל רק השם יתברך, שהוא אחד, כולל הכל". ובנתיב הדין פ"א [א, קפח:] כתב: "כי השם יתברך הוא כולל הכל, ולפיכך אמרה תורה [שמות כ, כב] 'מזבח אבנים תעשה לי', כי מזבח אבנים יש בו רבוי אבנים, ומזבח זה ראוי אל השם יתברך, אשר הוא כולל הכל. אבל הע"ז, שזה עובד לאש, וזה למים, וכולם כחות פרטים אינם כוללים, היה להם מצבה אחת". ובאור חדש פ"ט [תתשעב.] כתב: "בשביל שעשה [המן] עצמו עבודה זרה [מגילה י:], היה פוגע במה שהוא יתברך אחד". ובח"א לקידושין ל: [ב, קלו:] כתב: "נקרא יצרא דע"ז 'ברזל', שהיצר הזה מן הנפש שממנו מחשבות רעות וזרות של ע"ז לקצץ בנטיעות מה שהוא יתברך אחד, ואין שניות. ויצר הרע של ע"ז מקצץ האחדות, ולעשות לו שניות, ולכך נקרא 'ברזל'". הרי שאחדות ה' עומדת כנגד השניות של ע"ז. **וכן מדוייק** מלשון הרמב"ן [במדבר טו, כב], שכתב: "כי המודה באלוה זולתו כבר הוא בטל אצלו כל מה שצוה השם הנכבד בין במצות עשה בין במצות לא תעשה, שאם יש אלוה זולתו, **יראתו** ומצותיו וכל החיוב בהם אינו כלום". ומדוע הזכיר "יראתו" יותר מאהבתו. אך הואיל ובא להורות שעבודה זרה עומדת כנגד אחדות ה', לכך הדגיש שיראתו אינה כלום, כי היראה מורה על התבטלות הכל כלפי העילה, ואם מודה באלוה זולתו, הרי הוא מופקע מיראת ה', כי יראת ה' שוללת שום שיתוף לאלקות. וכן כתב בנתיב התורה

פ"ט [שסז.]: "עם יראת השם יתברך אין לשתף שום דבר כלל [לאלקות]". וראה למעלה הערה 256.

(312) המצריים.

(313) ישראל.

(314) צרף לכאן מה שנתבאר למעלה [לאחר ציון 256] שקרבן פסח מורה על אחדותו יתברך. וכל ענינו של קרבן פסח הוא הפרשה מע"ז, וכמו שנאמר [שמות יב, כא] "ויקרא משה לכל זקני ישראל ויאמר אליהם משכו וקחו לכם צאן למשפחותיכם ושחטו הפסח", ופירש רש"י [שם פסוק ו] "משכו ידיכם מע"ז וקחו לכם צאן של מצוה". והריב"א [שמות יב, ו] כתב: "שהיו שטופין בע"ז, אמר להם משה, משכו ידיכם מע"ז, וקחו לכם צאן של מצוה... הרי שהיה פסח מצרים בא על ע"ז, ודינו כקרבן ע"ז שטעון בקור ד' ימים. לכך הקדים לקיחתו לשחיטתו ד' ימים לביקור, כך פירש הר"ר אליקים". ומה שכתב שקרבן ע"ז טעון בקור ד' ימים צריך ביאור כוונתו, אך על כל פנים מבואר מדבריו שק"פ הוא ההפך הגמור לע"ז, לכך יש לשניהם מספר ימים זהה לביקור מומין, כי לדבר והיפוכו יש מספר זהה [ראה הקדמה שלישית לגבורות ה' הערה 44, שם פכ"ג הערה 211, ושם פל"ה הערה 46]. וזהו שכתב כאן שישראל בפסח מצרים "היו רוצים לשחוט אלהיהם ולבטל עבודה זרה". ובגבורות ה' פל"ה [תרלב.] האריך לבאר כיצד השלבים השונים בפסח מצרים הם התנתקות הדרגתית מע"ז.

(315) והם; ישראל והשבת, ששניהם רבוי מתאחד המעיד על האחדות הגמורה של הקב"ה שקדמה להם, וכמו שנתבאר.

(316) "דור אנוש - התחילו לעבוד עבודה זרה, דכתיב [בראשית ד, כו] 'אז הוחל לקרוא וגו'" [רש"י שם].

(317) המשך המאמר הוא "שנאמר [ישעיה נו, ב] 'אשרי אנוש יעשה זאת וגו' שומר שבת מחללו', אל תקרי 'מחללו', אלא מחול לו".

(318) חידוש גדול יש בדברים אלו, והוא שהעדות העולה מכלליות ישראל שה' אחד, עולה גם כן מכל יחיד ויחיד בישראל, כיון "שהוא בעצמו ישראל". והיה נראה לבארו, דהואיל וקיי"ל [פסחים ו:] "אין בכלל אלא מה שבפרט", לכך כל מה שהנך מוצא בכלליות ישראל, בהכרח שימצא בזעיר אנפין גם בכל יחיד ויחיד מישראל. ובגבורות ה' פי"ב [תקעט:] ביאר לפי זה את הדעה הסוברת שבמצרים היו נשי ישראל יולדות ששה בכרס אחת [רש"י שמות א, ז]: "היינו כי ישראל שהם עם אחד, יש בו מספר שש מאות אלף... וכמו שתמצא בכללות שלהם מספר שש מאות אלף, כך ראוי שיהיה

כל אחד ואחד מישראל, במה שהוא פרטי, ראוי שיוליד ששה פרטיים, כי חלק הדבר יש לו סגולת הכל. כמו שתראה שטיפת מים, שהוא חלק יסוד מים, כאשר הוא תלוי באצבע נעשה כדורי, כמו שהיסוד המים בכללו הוא כדורי. וזה מפני כי חלק הדבר יש לו סגולת הכל". ובתחילת ההקדמה לדר"ח [ד.] כתב שהבחירה בכלל ישראל חלה על כל יחיד ויחיד מישראל, שכל יחיד ויחיד הוא נבחר, וכמבואר שם הערה 11. וראה עוד בגו"א במדבר פ"ח אות ג [קטז:] שכתב שהוא הדין לאידך גיסא, ששבעת ימי בראשית הם "כלל אחד, ולפיכך דבר שהיה במקצת הימים, יאמר שהיה בכולם, כי כל הימים דבר אחד". אך לכאורה כאן אין זה מספיק, שהרי העדות העולה מישראל שה' אחד היא דוקא מחמת שישראל הם רבוי שמתאחד, וכמו מספר עשר ואות יו"ד [כמבואר למעלה מציון 279 ואילך]. וזה לכאורה רק שייך ברבוי שהוא מתאחד, אך כל יחיד בפני עצמו אינו רבוי, וממילא אין בו רבוי מתאחד. לכך קשה, נהי שמכלליות ישראל עולה העדות שה' אחד, דזהו משום שכלליות ישראל היא רבוי מתאחד, אך כיצד ניתן לומר כן על כל יחיד ויחיד מישראל, כאשר אין ביחיד ענין של רבוי, וממילא אין בו רבוי מתאחד. וניתן ליישב זאת על פי מה שנכתב בספר רעה אמונה למו"ר הגאון רבי משה שפירא זצ"ל [עמוד שב]: "האדם מטבעו הוא חלק מצבור המתקבץ יחד, ואין לאדם קיום כפרט בודד. אנשים רבים מסוג אחד נעשים לאומה, ושלמותם היא רק כשהם יחד". ובהמשך שם [עמוד שיז] נכתב: "כל אדם ואדם מוצא את עצמו כחלק מכלל. לא יתכן שאדם ימצא בעולם לבד לגמרי. מי שיתבונן ימצא שתמיד הוא רואה את עצמו כאחד מן המרכיבים של גוף יותר גדול, קומה שלמה, שהוא חלק ממנה". לכך כל אחד ואחד מישראל הוא חלק מצבור, ולא פרט בודד בפני עצמו, וממילא גם הפרט הוא רבוי מתאחד.

(319) כמו שאמרו כמה פעמים בגמרא לגבי עדים [יבמות פח:, שם קיז:, כתובות יט:, שם כב:, ועוד] "אין דבריו של אחד במקום שנים", ופירש רש"י [סוטה לא:] "כי מכחיש ליה מאי הוי, הא הימניה רחמנא להאי דאמר 'נטמאת' כבי תרי, והוי ליה האי דמכחיש ליה חד, ואין דבריו של אחד במקום שנים". ובח"א לשבת קיח: [א, נו.] כתב: "כי השבת מורה על אחדותו, מה שאין לו זוג. וכאשר משמר השבת כהלכתו, מסולק הוא מן חטא ע"ז, כי אין חטא ע"ז רק שנותן יד לכחות חצונות, והשבת מסלק כל הכחות החצונות, עד שהכל מסולק, והכל שב אל השם יתברך, והוא אחד. וזה מבואר מאוד כי מאחר שהוא מעיד על שהשם יתברך ברא הכל, אם כן מסולק הוא מן כל ע"ז, והכל שב אל מי שברא הכל, ולפיכך אמר אפילו עובד ע"ז כאנוש מוחלין לו. ואל יקשה לך, א"כ למה עובד ע"ז כאנוש, מאחר שהשם יתברך אחד. אין זה קשיא כלל, כי דבר זה מחמת

יצרו, כמו מי שיודע שאסור לבא על אשת איש, והוא עובר מפני יצר הרע, וכך דבר זה. כי במה שהוא שומר שבת מודה באחדותו יתברך, ובזה מסולק ממנו החטא, יותר ממה שחוטא בעבודה זרה. וזה כי כאשר מקיים השבת הוא דבק במדריגה של האחדות לגמרי, עד שבאותה מדריגה אין כאן ע"ז ושניות לגמרי. ונחשב ע"ז שעבר מפני יצרו, שהיה כופה אותו לזה. ודבר זה דוקא כאשר שומר שבת כהלכתה לגמרי מכל וכל, שאז יש לו דביקת באחדותו מכל וכל, עד שהוא מסולק מן ע"ז מכל וכל", ושם מאריך בזה עוד. וזהו שישראל קדושים אומרים בשחרית של שבת "ולא הנחלתו מלכנו לעובדי פסילים", לאמר ש"מלכנו" מורה על האחדות, שאין שני מלכים משמשים בכתר אחד [חולין ס:], "כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד" [לשונו בגו"א במדבר פכ"ח אות יא (תסו.)]. לכך אחדות ה' מפקיעה את השבת מעובדי פסילים, וכמבואר כאן. וצרף לכאן דברי רש"י [במדבר טו, מא] שכתב "למה נסמכה פרשת מקושש לפרשת עבודה זרה, לומר שהמחלל את השבת כעובד עבודה זרה" [ומעין כן הוא ברש"י חולין סוף ה.]. ולפי דברי המהר"ל כאן דברי רש"י מחוורים היטב, שהואיל וששמירת שבת היא הפקעה מע"ז, לכך ברי הוא שחילול שבת דומה לע"ז [ראה גו"א במדבר פט"ו אות כח (רלג:), שהדגיש שעם כל זה אין זה מורה שישנו היקש של שבת לע"ז, רק ששניהם שקולים ככל המצות].

(320) פירוש - לאחר שביאר את שני השלבים הראשונים של ק"פ [הציווי בר"ח ניסן, והלקיחה בעשור בו], שהם מורים על אחדות ה' בראשית העולם, ואחדות ה' למשך ימי העולם הזה [ע"י ישראל], מעתה בא לבאר את השלב השלישי והאחרון של ק"פ [שחיטתו בי"ד], שהוא מורה על אחדות ה' שתהיה לעתיד לבא. וראה למעלה הערה 254.

(321) פירוש - נאמר [זכריה יד, ט] "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", והפסוק לא ביאר מה יתרחש "ביום ההוא". והנה הגמרא [פסחים נ.] ביארה שזה יהיה לעולם הבא, וכאן מבאר שזהו משום שאז יסולק היצר הרע מן העולם [ראה להלן הערה 1650]. ובדר"ח פ"ג מ"א [יז.] כתב: "מצד השם יתברך אשר הוא אחד, אין ראוי להיות נמצא היצר הרע, שזה נחשב שניות. ולכך לעתיד שיהיה 'ה' אחד ושמו אחד' לגמרי, אז יסתלק יצר הרע לגמרי... ולפיכך עתה בעולם הזה אין כאן הסתלקות יצר הרע, כי הסתלקות יצר הרע בודאי מחמת אחדות השם יתברך". ובנתיב כח היצר פ"ג [ב, קכח.] כתב: "בודאי השם יתברך בעולם הזה הוא אחד, רק מפני שיצר הרע בעולם, ויצר הרע על ידו הפורעניות בא אל העולם, ולפיכך לא נראה אחדותו כאשר יש

רע בעולם". ובח"א לסנהדרין מג: [ג, קנט:] הוסיף: "מה שאין כך לעולם הבא, שאין כאן רק טוב, וזה יורה לגמרי אחדותו יתברך". ויש להעיר, הרי כבר בימות המשיח יתבטל יצר הרע, וכמבואר להלן הערות 331, 1303. ואם "ה' אחד ושמו אחד" מתקיים מחמת סילוק היצר הרע, מדוע הגמרא [פסחים נ.] ביארה שהפסוק יתקיים רק לעוה"ב, ולא לימות המשיח. ויל"ע בזה. וראה להלן הערה 1821.

(322) פירוש - ידוע שיש שני סוגי יצר הרע; יצה"ר לעריות, ויצה"ר לע"ז [יומא סט:]. ובגו"א בראשית פ"ו אות כב [קלו:] כתב: "יצר הרע המסית האדם לרע אינו אלא בשביל אלו, דיש יצר הרע לעריות ויש יצר הרע לעבודה זרה כדאיתא במסכת יומא... ובכמה דוכתיה אמרו [זוה"ק ח"ג קיא.] תרי יצרא הוי; יצרא דעבודה זרה, ויצרא דעריות". ובנצח ישראל ס"פ ג [נה.] כתב: "כי ענין היצר הרע שמגרה יותר בישראל מפני המעלה העליונה שיש לישראל, שהם אל השם יתברך, והם קרובים אליו, ובו דביקים. וזהו עצמו הסבה שהיצר הרע מתגרה בהם לבטל זה... שיהיו דביקים בעבודה זרה, שהוא הפך זה. ושני יצרים הם; האחד הוא יצר דערוה, והשני הוא יצר דעבודה זרה, כמו שמבואר דבר זה בכמה מקומות. יצרא דעבודה זרה הוא שמגרה להיות נמשך אחר העבודה זרה. ויצר הרע הזה במחשבת האדם, שהוא כח שכלי, מטעם אשר התבאר, מפני כי יש לישראל חבור אל השם יתברך, ויצרא דעבודה זרה הוא כח מוכן לאבד מישראל מעלה זאת, ולהטעותם אחר העבודה זרה. וכפי המעלה אשר יש לאדם מצד כח השכלי, כך יש לאדם כח גופני בערך. ומעלה הזאת שיש לאדם גוף קדוש, אשר ראוי שיהיה לו חבור אל כח השכלי שיש לאדם. ומפני זה עצמו גם כן יצר הרע יש לו לבטל מעלה זאת, והוא מסית אותו ללכת אחר תאותו בערוה, ודבר הוא בטול קדושת האדם. כלל הדבר, כי אלו שתי יצרים, יצרא דערוה ויצרא דעבודה זרה, הוא לשני חלקי האדם, הגוף וכח השכלי". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכד:] ביאר שהיצה"ר הנמצא בגופו של אדם הוא יצה"ר דעריות, לעומת יצה"ר דע"ז הנמצא בנפשו של אדם. ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עה:] כתב: "במסכת יומא [סט:] ובמסכת סנהדרין [סד.] אמרו שם כי יש שני יצרים; דהיינו יצרא דערוה, ויצרא דעבודה זרה. ואלו שני יצר הרע הם כנגד הגוף והנפש, כמו שבארנו דבר זה במקומות הרבה, כי מצד הגוף נוטה האדם אל הערוה, שהוא מתאוה לו, ומצד הנפש נוטה האדם לעבודה זרה. כי בודאי הגוף אין נוטה לעבודה זרה, שהעבודה זרה הם כחות רוחניות, ושייך זה אל הנפש בפרט, לא אל הגוף... ולפיכך גלוי עריות ראש החטאים שהוא נמשך אל יצר הרע של ג"ע, וע"ז הוא החטא השני, והוא ראש החטאים מצד אחד, והוא נטית הנפש אל הרע, כמו שיש לגוף האדם נטיה אל הרע, הוא היצר

הרע שהוא מצד הגוף, וכך יש לנפש נטיה אל הרע, והוא יצרא דעבודה זרה". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכא:] כתב: "היצר הרע של עבירה, דהיינו זנות, והוא בגוף האדם. השני, יצר הרע של ע"ז, והוא בנפש האדם". ובח"א לקידושין ל: [ב, קלו:] כתב: "יצרא דע"ז, שזה היצר אינו דבק בגוף, רק בנפש... שממנו מחשבות רעות וזרות של עבודה זרה". ובח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו.] כתב: "אצל אברהם כתיב [בראשית כב, ג] 'ושני נעריו עמו', כי אלו שני נערים שני יצרים, אשר האחד הוא יצרא דערוה, והשני יצרא דע"ז, והם נקראו 'נעריו', כדכתיב [בראשית ח, כא] 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו'". וכן כתב בח"א לערכין טו: [ד, קלח.]. וראה למעלה הערה 208, ולהלן הערה 528.

(323) פירוש - יצר הרע נחשב כעבודה זרה לא רק מחמת שהוא מסית לע"ז, אלא הוא בעצם נחשב כמו ע"ז [אף שמסית לעריות ושאר דברים], כמו שמבאר והולך. וכאן נוקט במלים "אל אחר", ומיד יביא את מאמרם שקראו ליצה"ר "אל זר". ובתיקוני זהר [נב:] אמרו "דהיינו אל אחר, אל זר".

(324) לשונו בנתיב העבודה פ"ח [א, קב.]: "כי יש לדעת כי יצר הרע, הן יצרא דעבודה זרה, והן יצרא דערוה, מוציאין את האדם מן רשות הקב"ה. שכן אמרו ז"ל 'לא יהיה בך אל זר', איזהו אל זר שהוא בתוך לבו של אדם, הוי אומר זה יצר הרע, הרי כי היצר הרע הוא אלהים אחרים. ולפיכך הן שנוטה אחר יצרא דערוה, והן שנוטה אחר יצרא דעבודה זרה, דבר זה היא יציאה מרשות הקב"ה, ודבק באלהי נכר". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלב.] כתב: "כי כמו שהעבודה זרה מסלק את האדם מן השם יתברך כאשר נמשך אחר העבודה זרה, כך יצר הרע מסלק את האדם מן השם יתברך כאשר נמשך אחר היצר הרע, וכאילו יש לו אלוה אחר לגמרי אשר בו נבדל מן השם יתברך". וראה להלן הערות 516, 1778.

(325) לאחר ציון 223.

(326) לשון המאמר [ברכות ה.] "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'" [ראה למעלה הערות 225-228].

(327) "ומה ענין קריאת שמע לסלק יצר הרע" [לשונו בנתיב כח היצר פ"ג (ב, קכז:)].

(328) והאדם נברא לעבודת ה' [כמו שהתבאר למעלה הערות 17, 125], לכך ראוי שיהיה לו יצר הטוב המביאו לתכליתו. ולמעלה [לאחר ציון 113] כתב: "האדם שהוא

בעל יצר הרע ובעל חטא, ויש בזה המלכה [אם יברא], כמו שאמר [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו', היה נמלך בבריאתו". ולמעלה [לאחר ציון 209] כתב: "מצוה על האדם שיבער השאור והחמץ מביתו וישחט הפסח, להודיע כי לעבודת השם יתברך יסלק יצר הרע". ולמעלה [לאחר ציון 232] כתב: "כי הלילה הוא סימן הפסד לכל הנמצאים, אז אפשר לו לסלק יצרו מכל וכל, לעבוד הבורא יתברך". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפה.] כתב: "אסור להקריב חמץ אל המזבח, כי היצר הרע מרוחק מן עבודת השם יתברך". ובספר מצות הקטן [מצוה נג] כתב: "אמרו חכמים, כשברא הקב"ה את עולמו, ברא המלאכים ביום שני, וברא בהם יצר טוב, בלא יצר רע. ואחר כך ברא בהמות, יצר רע בלא יצר טוב. ואמר הקב"ה, מה קורת רוח יש באלו הבריות; אם המלאכים עובדים אותי, זהו לפי שאין להם יצר הרע. ואם אין הבהמות עובדות אותי, זהו לפי שאין להם יצר טוב. אברא בריה שיש לה שני יצרים הללו. לפיכך כשיצר הרע אומר לו לאדם למלאות תאות לבו, יש לו ליצר טוב לומר לא נבראת לכך, כי הבהמה כבר נבראת. ואם היצר טוב כופה היצר הרע, זהו טוב, מפני שהוא חשוב מן המלאכים. ואם חס ושלום יצר טוב נָצוח, הוי גרוע מן הבהמה". וזהו הביאור לתפילה הנאמרת לפני הנחת תפילין "ולא יתגרה בנו יצר הרע, וינחנו לעבוד את ה' כאשר עם לבבנו". ד"כאשר עם לבבנו" פירושו יצר הטוב הנמצא בלבבנו. וראה למעלה הערות 210, 233.

(329) מדבריו משמע שהשניות שיש ביצה"ר היא כלפי יצר הטוב, שהיצה"ר נאבק ביצר הטוב. אך בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלב.] כתב שהשניות היא כלפי הקב"ה, וכלשונו: "יצר הרע מסלק את האדם מן השם יתברך כאשר נמשך אחר היצר הרע, וכאילו יש לו אלוה אחר לגמרי אשר בו נבדל מן השם יתברך... כי היצר הרע הוא השניות, כמו שהתבאר אצל אם רואה אדם שיצרו גובר עליו יקרא קריאת שמע". הרי שביאר שהשניות שיש ביצה"ר היא כלפי הקב"ה, וצירף לזה את המאמר שלפנינו. והנראה, שהיה מקום לשאול, דנהי שיצה"ר ויצה"ט הם הפוכים זה לזה, אך מדוע יצר הרע הוא הנדון כשניות, ולא יצר הטוב. ועל כך חייבים לומר שהואיל והיצה"ר מסית את האדם כנגד הקב"ה, בעל כרחך שבו נמצאת השניות, ולא ביצר הטוב, וכמו שביאר להדיא כאן ["כי ראוי היה שיהיה היצר טוב בלבד, אשר הוא מביא לעבודת השם יתברך"]. לכך השניות של יצה"ר היא אכן כלפי היצה"ט, משום שהיצה"ט מביא את האדם לעבודת הקב"ה, בעוד שהיצה"ר מסיתו כנגד הקב"ה.

(330) אודות שבאמצעות קריאת שמע האדם דבק באחדות ה', הנה אמרו חכמים [סוטה מב.] "אמר להם הקב"ה לישראל, אפילו לא קיימתם אלא ק"ש שחרית וערבית, אין אתם

נמסרים בידם". ובח"א [ב, עט:] שם כתב: "וטעם הדבר כי זכות קריאת שמע מועיל להם לנצח, כי האחדות שהם מאמינים בו יתברך, בזה ישראל מנצחים את האומות, לפי שהם דביקים בכח אחד, שהאחד מורה על שאין מבלעדו והכל אפס, ומאחר שאין מבלעדו נמצא כי הוא גובר, כדכתיב [דברים לב, לט] 'ראו עתה כי אני אני הוא ואין אלקים עמדי'". וכן הוא בגו"א דברים פ"כ אות ו [שיד:]. ובבאר הגולה באר השני [קס:] כתב: "כאשר האדם מתדבק באחדותו יתברך, האחדות שלו מבטל כח המזיקים, שאין בהם רק השניות", וביאר לפי זה מאמר חכמים [ברכות ה.] שהקורא קריאת שמע על מטתו כאילו אוחז חרב של שתי פיות להרוג את המזיקין. וכן הוא בבאר הגולה באר הרביעי [שפ:]. ובאור חדש פ"ט [תתטו.] כתב: "ישראל הם מייחדים שמו ערב ובוקר, ודביקים בו יתברך שהוא אחד". ועוד אמרו חכמים [ברכות טו:] "כל הקורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה מצננין לו גיהנום". וכתב על כך בנתיב העבודה פ"ט [א, קג.]: "כי דוקא ראוי זה לקריאת שמע כאשר מקבל עליו מלכותו מלכותו ואחדותו יתברך [ברכות יג.]. וידוע כי הגיהנום נברא ביום שני, והשני הוא הפך האחד. וכאשר קורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה... דבר זה מבטל כח הגיהנום שנברא ביום ב'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט.] כתב: "האדם מצד עצמו אינו דבר, רק מן השם יתברך בא האדם, ואליו האדם שב. כי הכל שב אליו יתברך, ואין דבר זולתו, רק השם יתברך, והוא אחד ואין זולתו. ולפיכך אמרו ז"ל [ברכות ד:] אף על גב שקרא ק"ש בבית הכנסת, צריך שיקרא ק"ש ג"כ על מטתו. ואם ת"ח הוא, אינו צריך. מכל מקום צריך שיאמר פסוק אחד דרחמי, 'כי בידך אפקיד רוחי' [תהלים לא, ו]. ומשמע אם יאמר קריאת שמע, דהיינו [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד', אין צריך שיאמר 'כי בידך אפקיד רוחי'. והיכן אמר 'כי בידך אפקיד רוחי'. אבל דבר זה שאמר 'ה' אחד', שהוא יתברך אחד ואין זולתו, ומצד שהוא יתברך אחד ואין זולתו הכל שב אליו, ובזה נשמתו הוא שב אל הש"י, ומפקיד נשמתו ביד הש"י... כי מצד שהוא יתברך אחד, אין לשום נמצא בעולם הנפרד מאתו, כי הכל תלוים ודבקים בו יתברך, כי הוא יתברך עיקר הכל".

(331) אודות שהיצה"ר יסתלק לגמרי לימות המשיח, כן כתב כמה פעמים בנצח ישראל, וכגון בתחילת פ"נ [תתי.] כתב: "כבר בארנו, כי אף למאן דאמר אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות [ברכות לד:], שאין דעתו לומר שלא יהיה דבר יותר רק שלא נהיה אנחנו ובנינו ובני בנינו משועבדים ולא יותר, כי דבר זה אין לומר כלל. אבל לא יהיה העולם מוטבע בחומרים כאשר הוא עתה, ויסתלק היצר הרע מן האדם, ויטו הבריות לב אחד לעבוד את יוצר הכל". וכן הוא שם פל"ז [תרצ:], ושם הערות 49,

62. ושם פמ"ו [תשעה.] כתב: "בימי המשיח יסולק יצר הרע, וכדכתיב [דברים ל, ו] 'ומל ה' אלקיך את לבבך וגו'", ושם הערות 48, 67. ובסוף דרשת שבת תשובה [פה.] כתב: "עשו וזרעו הן הן יצה"ר של ישראל, ובבטול האומה הזאת מן העולם אז יתבטל יצה"ר מישראל". וכן כתב גם בדר"ח פ"ג מ"א [יח.], ויובא בהערה הבאה. וראה להלן הערות 1303, 1650.

(332) לשונו בדר"ח פ"ג מ"א [טז:]: "ביאור ענין זה, שיש לאדם להגביר יצרו הטוב על יצרו הרע. ואם כל כך גובר יצרו הרע שלא יוכל לו, אז יקרא קריאת שמע. וזה כי מצד השם יתברך שהוא אחד, ראוי להיות מסתלק היצר הרע, שהיצר הרע הוא כנגד היצר טוב, עד שיש באדם כחות הפכיים מחולקים; היצר טוב והיצר הרע. ומצד השם יתברך אשר הוא אחד, אין ראוי להיות נמצא היצר הרע, שזה נחשב שניות. ולכך לעתיד שיהיה [זכריה יד, ט] 'ה' אחד ושמו אחד' לגמרי, אז יסתלק יצר הרע לגמרי. ומכל מקום אחדות השם יתברך הוא סבה להסתלקות היצר הרע, שהיצר הוא השניות". וכן כתב בקיצור בנתיב כח היצר פ"ג [ב, קכז:]. ובח"א לסנהדרין מג: [ג, קנט.] כתב: "קריאת שמע [מורה] כי השם יתברך הוא אחד, ומפני שהוא אחד מסלק היצר הרע, עד שאין שניות, הוא הרע, שהיו אומרים המינים שיש כאן עוד התחלה לרע, ולא נשאר רק היצר טוב, וזה מורה על שהשם יתברך אחד שהוא טוב הגמור". וראה בסמוך הערה 336.

(333) כמבואר למעלה הערות 207, 210. וראה להלן הערות 341, 1359, 1439, 1642.

(334) לשונו למעלה [לאחר ציון 206]: "היה שחיטת הפסח אחר ביעור חמץ ושאור", ושם הערה 207.

(335) אודות שק"פ בפרט נקרא "עבודה", כן מבואר למעלה מציון 181 ואילך. וראה למעלה הערות 188, 234.

(336) הנה מדבריו כאן מבואר שבטול היצה"ר הוא הסבה, ואחדות הקב"ה היא המסובב, שכתב [לאחר ציון 320] "אמתי יהיה ה' אחד ושמו אחד, כשיסלק יצר הרע מן העולם". וכן כתב שוב [לפני ציון 331] "ולפיכך לעתיד בסילוק יצר הרע מן העולם, אז לא יהיה שום שניות, ואז יהיה ה' אחד לגמרי". אך מאידך גיסא למעלה [לאחר ציון 329] כתב: "כאשר יקרא קריאת שמע ויהיה דבק באחדותו יתברך, יהיה מסלק השניות, הוא יצר הרע". וכן בדר"ח פ"ג מ"א [הובא למעלה הערה 332] ביאר שלעת"ל תתגלה אחדות הקב"ה לגמרי, ואז יבטול היצה"ר. נמצא שאחדות הקב"ה היא הסבה, ובטול יצה"ר הוא המסובב. אמנם בסמוך יישב שאלה זו [ראה בסמוך הערה 340].

(337) לשון השו"ע [אור"ח סימן תלא סעיף א] "בתחלת ליל י"ד בניסן בודקים את החמץ לאור הנר, בחורין ובסדקין", ומקור הדין במשנה ריש פסחים [ב.] ובגמרא שם [ח.]. ובדר"ח פ"ו מ"ז [רלט.] זעק כנגד דרך הלימוד של בני דורו, ובתוך דבריו כתב: "אנו יושבים בבתינו כל אחד שאנן והשקט. וכשבא דין אחד לפנינו, או הוראה אחת, אנו מחפשין בחורין ובסדקין, ויותר מביעור חמץ, למצוא דבר".

(338) כי מטרת הבדיקה היא למצוא חמץ ולבערו מן העולם, ולכך הברכה לפני בדיקת חמץ היא "על ביעור חמץ" [פסחים ז., טושו"ע או"ח סימן תלב ס"א]. והמשנ"ב [שם ס"ק ג] כתב: "על ביעור חמץ - דאע"ג דאינו מבער עד למחר, מ"מ כיון דבדיקה זו לצורך ביעור, הוי מעין הביעור". וראה להלן הערה 350.

(339) למעלה לאחר ציון 320.

(340) פירוש - מקשה שהמשנה [פסחים ב.] אומרת שבודקין את החמץ אור לארבעה עשר, וביאור המשנה הוא שלאחר שעברו י"ג יום [גימטריה "אחד"] מגיע זמן האחדות, וזמן האחדות מחייב סילוק החמץ ["כי כאשר יגיע זמן שיהיה האחדות בעולם, אז בודקין החמץ בחורין ובסדקין לבער אותו ולסלקו מן העולם"], והחמץ והשאור מורים על היצה"ר. ולפי זה אחדות ה' היא הסבה, וסילוק החמץ מסובב ממנה. אך למעלה [לאחר ציון 320] ביאר להיפך; מחמת שהיצה"ר [חמץ] תסולק מהעולם, לכך אז תתגלה אחדות ה', ולפי זה סילוק החמץ הוא הסבה, ואחדות ה' מסובבת ממנו [ראה למעלה הערה 336]. ועד כאן שאלתו, ומכאן ואילך תשובתו.

(341) ראה למעלה הערה 333.

(342) פירוש - יש כאן שלשה שלבים; (א) מגיע הזמן הראוי לאחדות של ה'. (ב) כתוצאה מכך יסולק יצה"ר מהעולם. (ג) אז יתגלה בעולם ש"ה' אחד ושמו אחד". ואי אפשר להתחיל מהשלב השני [סילוק היצה"ר], כי צריכה להיות סבה לסילוק היצה"ר, לכך בהכרח שהתהליך מתחיל בהגעת זמן האחדות. ואודות שהזמן הוא הסבה לכל התהליכים המתחדשים, כן כתב באור חדש פ"א [תמב.]: "פירוש 'יודעי העיתים' [אסתר א, יג], פירוש שיודעין כל הדברים באמתתן כפי מה שהם, שכל הדברים הם תחת הזמן, וחילופי הדברים כפי חליפי הזמן. ולכך אמר 'יודעי העתים', כלומר שידעו כל הדברים בסבתן, שהם העתים. ודבר זה הוא ידוע כי הזמן מחדש כל הדברים, וכדכתיב [קהלת ג, א] 'לכל זמן ועת לכל חפץ'. וזהו 'יודעי העיתים', כאילו אמר שהם יודעים לעמוד על הדברים שמחדש הזמן, והם הדברים שמתהוים בעולם... וכיון שהם יודעים ענין הזמן, גם כן הם יודעים הדברים שהם תחת הזמן באמיתת שלהם". ובגבורות ה' פכ"ט [תק:]

כתב: "כי הזמן מסודר להיות נבראים בו הבריות, כמו שהיה כל יום ויום מששת ימי בראשית נברא בו מה שראוי להיות נברא בו". ושם פנ"א [יא.] כתב: "כי הדבר שנתהוה מתיחס אל הזמן שנעשה בו אותה הויה". ושם פס"ח [שכו:] כתב: "לכל הדברים תמצא שעה וזמן בפני עצמו, מחולק מן השני, כי יש זמן מיוחד לכח המים, ויש זמן מיוחד לכח האש, וכן כל דבר ודבר יש זמן מיוחד". ובכת"י לגבורות ה' פל"ו [תמ.] כתב: "ודבר זה ידוע למבינים כי ימי בראשית סבה לכל הדברים ההוים, וששת ימי בראשית הם סבה לטבע בעבור שהם ימי חול, ובין השמשות [סבה] לדבר שהוא על הטבע" [ראה גבורות ה' פ"ע הערות 116, 155]. ובתפארת ישראל פ"מ [תרכג.] כתב: "כל הויה היא בזמן". ובדר"ח פ"ה מ"ו [ריב:] כתב: "מה שהוצרכו חכמים לומר כי יש דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, דבר זה הזמן של ערב שבת בין השמשות הוא הגורם". ובבאר הגולה סוף באר החמישי [קלה.] כתב: "כל דבר נברא בזמן המיוחד אליו הראוי לו". ובח"א לב"ב טז: [ג, עו:] כתב: "כי הגלגל מחדש השנוי... אשר כל שנוי הוא בזמן, והזמן תלוי בגלגל". ובפרקי מבוא לדרשות המהר"ל [עמוד 21] נכתב שם: "הזמן מתייחס אחר האירוע המתארע בו, והוא זמנו" [ראה למעלה הערה 215].

(343) פירוש - אע"פ שנתבאר שאחדות ה' מסלקת את היצה"ר, מ"מ גם ההיפך הוא הנכון; סילוק יצה"ר מביא לאחדות ה', וכמו שביאר למעלה [לאחר ציון 320]. לכך "על כל פנים" סילוק יצה"ר יעשה לפני הגלוי המלא של אחדות ה', וכמו שמבאר שבתום יום י"ג מיד מתחיל סילוק היצה"ר [בדיקת חמץ בליל י"ד], ולא ממתינים ליום י"ד.

(344) פירוש - כאשר נשלם יום י"ג.

(345) בא לבאר את ההבדל בין אחדות ה' שהיתה בתחילת הבריאה, ושעליה מורה הציווי של ק"פ שניתן באחד לניסן [כמבואר למעלה מציון 266 ואילך], לבין אחדות ה' שתהיה לעת"ל, ושעליה מורה השחיטה של ק"פ בארבעה עשר לניסן [כמבואר כאן מציון 319 ואילך].

(346) לשונו למעלה [לאחר ציון 270]: "על שם שהיה הקב"ה אחד, ולא נבראו המלאכים עד יום השני, אבל ביום הראשון היה השם יתברך אחד ושמו אחד בלבד".

(347) פירוש - שאר דברים שעובדי ע"ז עובדים להם. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 275]: "כי אחר ההתחלה אין אחדותו בעולם, שהרי נמצאו המלאכים, וחמה ולבנה, שעובדים אליהם האומות". ושם הערות 276, 277.

(348) פירוש - כל הנמצאים יעבדו את ה', ש"כאשר הזמן ראוי שיהיה השם יתברך אחד, אז יסולק יצר הרע מן העולם, ואז יהיה ה' אחד ושמו אחד, שלא יהיה נמצא ונגלה שום עבודה זרה" [לשונו למעלה לאחר ציון 341].

(349) לשון השו"ע [או"ח סימן תלא סעיף א] "בתחלת ליל י"ד בניסן בודקים את החמץ". והמשנ"ב [שם] ס"ק א כתב: "בתחילת ליל וכו'. פירוש, תיכף אחר יציאת הכוכבים". ושם בס"ק יא כתב: "עיקר מצוה לכתחילה קבעו חכמים בתחילת הלילה". ובביאור הלכה [שם ס"ב ד"ה ולא יאכל] כתב: "קבעו חכמים הזמן לכתחילה תכף בתחילת הלילה". וכן כתבו הב"ח [שם ד"ה ומה שכתב לכן], הט"ז [ס"ק א, וס"ק ד], פרי חדש [ס"ק ב], וביאור הגר"א [שם ס"ב ד"ה וי"א].

(350) כמו שכתב המג"א [או"ח סימן תלב ס"ק א] שהטעם שמברך על בדיקת חמץ "אשר קדשנו במצותיו וציונו על ביעור חמץ" הוא "משום דבדיקה תחלת ביעור הוא". וראה למעלה הערה 338. ויש להעיר מדבריו למעלה [לאחר ציון 209], שכתב: "מצוה 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... ולפיכך ביעור חמץ לאחר חצות היום, כשמתחיל השמש לערוב לאחר חצות, ואז יש לו סימן גם כן לאדם כי סופו למות... כי יצר הרע גובר באדם כאשר יש לו רצונו כתאות לבו, אבל כאשר האדם הפך זה, שיש לפניו יום המיתה, אז אין גובר עליו... 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". הרי שביאר למעלה שביעור חמץ הוא אחר חצות דוקא [שאז מתחילה שקיעת החמה], ואילו כאן מבאר שבתחילת ליל י"ד מגיע הזמן לביעור חמץ וסילוק היצה"ר [עיין למעלה הערה 234 שקושיא זו הובאה שם]. ובעל כרחך לומר שדבריו למעלה הם לפי הסברו הראשון [ששלשת הזמנים של ק"פ הם כנגד שעבוד השכל הנפש והגוף], ודבריו כאן הם לפי הסברו השני [ששלשת הזמנים של ק"פ הם כנגד אחדות ה' בתחילת הבריאה, למשך ימי עוה"ז, ולעת"ל]. אך עדיין יש להבין, מדוע בנקודה זו יהיה הבדל בין שני הסבריו, דבמאי פליגי. ויש לומר, כי לפי הסברו הראשון **האדם** הוא המסלק מעצמו

את יצה"ר, ועל כך ביאר שרק כאשר מתחילה שקיעת האדם, ורואה לפניו את מיתתו, אז יש בידו להתגבר על יצרו ולסלקו. אך לפי הסברו השני נתבאר **שאחדות ה'** היא זו המסלקת את השניות של היצה"ר, ולא האדם. לכך ברגע שזמן אחדות ה' מתחיל לבצבץ ולעלות [וזהו לאחר י"ג יום, כי "אחד" בגימטריה י"ג], מסתלק היצה"ר. ודייק בלשונו למעלה וכאן ותראה שלשונותיו אכן מורים על חילוק זה.

(351) כמו שכתב רש"י [דברים ו, ד] "ה' אלקינו ה' אחד - ה' שהוא אלקינו עתה, ולא אלקי האומות, הוא עתיד להיות ה' אחד, שנאמר [צפניה ג, ט] 'כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה'', ונאמר [זכריה יד, ט] 'ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'". ומה שהאומות יקראו כולם בשם ה' הוא מורה על סילוק הע"ז והיצה"ר שיהיה לעת"ל, וכמו שנתבאר כאן. אך יש להקשות מדברי הגמרא [פסחים נ.] שאמרו '"והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד', אטו האידנא לאו אחד הוא. אמר רבי אחא בר חנינא, לא כעולם הזה העולם הבא; העולם הזה על בשורות טובות אומר 'ברוך הטוב והמטיב', ועל בשורות רעות אומר 'ברוך דיין האמת', לעולם הבא כולו 'הטוב והמטיב'". ומדוע הגמרא לא השיבה שהאידנא עדיין יצה"ר וע"ז מרקדים בינינו, אך לעת"ל יסולקו מן העולם. עיין בפחד יצחק אגרות וכתבים, אגרת נה, שעמד על קושי זה, ויישבו.

(352) חוזר להסברו הראשון למעלה [לאחר ציון 197] ששלשת הזמנים של פסח מצרים [ציוויו באחד בניסן, לקיחתו בעשרה בניסן, ושחיטתו בארבעה עשר בניסן] הם כנגד שעבוד השכל, הנפש, והגוף, וזה מורה שיש לאדם לשעבד את כל חלקיו לה' [קצת תמוה שלאחר שהביא הסבר שני וביארו בארוכה (מציון 253 עד כאן), לפתע מתעלם מהסברו השני, וללא אומר חוזר להסברו הראשון במלים "ומזה תראה"].

(353) לשונו למעלה [לאחר ציון 197]: "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".

(354) לשונו למעלה [לאחר ציון 199]: "לפיכך 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". הרי שלימוד תורה הוא שעבוד השכל לה', וכמבואר למעלה הערה 201.

(355) על ידי לקיחת ק"פ [שעבוד הנפש] ושחיטתו [שעבוד הגוף], דשתיהן נעשות בערב פסח, וכמבואר בגמרא [פסחים צו.], והובא בגו"א שמות פי"ב אות יא [קצ.], וגבורות ה' פל"ה [תרכד.]. ומדברים אלו משמע ששני השעבודים האלו [הנפש והגוף] אכן נעשים בפסח דורות. אך מיד בהמשך מבאר שכיום סגי בשעבוד השכל, ואין צורך בשעבוד הנפש והגוף. ויל"ע בזה.

(356) בא לבאר מדוע בפסח מצרים היה צורך בשלשה זמנים שונים [א בניסן (ציוויו), עשרה בניסן (לקיחתו), וארבעה עשר בניסן (שחיטתו)] כדי לשעבד שלשת חלקי האדם [שכל, נפש, וגוף], ואילו בפסח דורות סגי בשעבוד השכל בלבד.

(357) של ישראל. ואע"פ שמצות קידוש החודש [שמות יב, ב] נחשבת למצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל [רש"י בראשית א, א], שהיא קודמת לקרבן פסח [הנזכר בתורה אחרי מצות קידוש החודש (שמות יב, ג)], מ"מ קידוש החודש נעשה ע"י בית דין, ואינו מסור לכל אחד ואחד מישראל [רמב"ם הלכות קידוש החודש פ"א ה"ה]. לכך קרבן פסח הוא המצוה הראשונה שניתנה לכל ישראל.

(358) פירוש - בפסח מצרים היה צורך בשלשה מעשים מחולקים [ציווי, לקיחה, ושחיטה] כדי לשעבד שלשת חלקי האדם [שכל, נפש, וגוף].

(359) בפסח דורות.

(360) פירוש - יותר קל למנוע דבר, מאשר להתחיל דבר חדש שלא היה קיים עד כה. לכך כדי ליצור שעבוד של חלקי אדם לה', יש צורך בשלשה מעשים שונים. אך כדי למנוע מאדם שכבר משועבד לה' שלא יתפתה אחר יצרו, לזה סגי מעשה אחד. וכן אמרו חכמים [שבת לב.] "לעולם יבקש אדם רחמים שלא יחלה, שאם יחלה אומרים

לו הבא זכות והפטר". ועוד אמרו חכמים [נדרים עו.] "ומה זרעים טמאים כיון שזרען בקרקע טהורין, זרועין ועומדים לא כל שכן... יכול ימכור אדם את בתו כשהיא נערה, אמרת קל וחומר; מכורה כבר יוצאה, אינה מכורה אינו דין שלא תימכר". ורש"י [ויקרא כה, לה] כתב: "והחזקת בו - אל תניחהו שירד ויפול, ויהיה קשה להקימו, אלא חזקהו משעת מוטת היד. למה זה דומה, למשאוי שעל החמור; עודהו על החמור, אחד תופס בו ומעמידו. נפל לארץ, חמשה אין מעמידין אותו". וכן כתב כמה פעמים; וכגון, בגו"א שמות פט"ו אות לה [שיז:] כתב: "אם התורה מרפא החולה, כל שכן שגורמת שלא יחלה". ושם פל"ב אות יח [תמא:] כתב: "אין למשומד זכות בלוחות שהם התורה... ולא דמי מה שהמשומד מותר בתורה, דשם אינו עושה דבר חדש, שהרי כבר היה לו התורה. אבל ליתן הלוחות מחדש להם, הנתינה אסור להם". ובגבורות ה' פמ"ג [רלח.] הביא את המדרש [שיהש"ר ד, יב] שבזכות שלא שינו שמם ולשונם זכו לגאולת מצרים. ובהמשך שם [רמב.] ביאר שרק במצרים היו זקוקים שלא ישנו את עצמם, אך "לא כמו הגליות שהם עתה, שישראל כבר נעשו לעם כאשר לקחם השם יתברך אליו... בודאי הם ראוים לגאולה. אבל במצרים, שעדיין לא היו ישראל לעם, שהרי לא היו עם עד שיצאו... אם לא היו ישראל שומרים עצמם שלא יגיע להם שינוי בעצמם... נשתנו לגמרי, ואין להם גאולה". ושם פס"א [תקג:] ביאר שהצלת חנניה מישאל ועזריה מכבשן האש מורה שמעלתם יותר נבדלת מאשר המעלה הפועלת המלטות הצדיקים מגיהנם, כי בהמלטות מגיהנם יש מניעה מלרדת לגיהנם, אך חנניה מישאל ועזריה כבר ירדו לכבשן האש, אך עלו ממנו, וזה מצריך מעלה יותר עליונה. ובתפארת ישראל פל"ז [תקמד:] כתב: "ואולי תאמר, כי מה היא המדרגה שהוציא [הקב"ה] אותם מן הפחיתות החמרי שהיו עבדים, הרי יותר יש מעלה מי שלא היה עבד כלל. זה אינו, כי בודאי הפרישה מן הפחיתות יש בזה מדרגה נבדלת, יותר ממי שלא היה לו כלל מדרגת הפחיתות, ולא הוציאו מזה כלל. שאם לא היה לישראל מדרגה נבדלת לגמרי, לא היו ישראל יוצאים מן העבדות. אבל הפרישה מזה מורה על שקנו ישראל מדרגה נבדלת לגמרי". וכן חזר וכתב שם פנ"ז [תתצה.]. ובנצח ישראל פי"א [רצה.] כתב: "כי אם נתינת התורה וקבלתה מחויב, כל שכן שמחויב שלא תהא בטול לתורה". ובאור חדש פ"ה [תתקנו:] ביאר שאם שער החמשים פעל הצלה מהמבול, כל שכן שיכול למנוע את המבול מעיקרא, כי למנוע דבר הוא יותר קל לעשות מאשר להפקיע דבר. ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא:] כתב: "כאשר היה שנאת חנם הגורם להחריב הבית [יומא ט:], כל שכן שהוא הסבה להעמיד החורבן, כי הדבר שהיה גורם חולי לאדם, כל שכן אחר שכבר חלה שמונע ממנו רפואה, כל

עוד שלא הסיר הדבר שגרם החולי אל האדם". ובנתיב התורה פ"ז [שכא:] כתב: "כי בזה שהוא יתברך נותן התורה להם, מחזיק גם כן התורה אצלם. וכל שכן הוא; אם נתן להם התורה מתחלה, כל שכן כאשר כבר היה להם התורה, שהוא יתברך מחזיק התורה אצלם שלא תוסר". ובח"א לנדרים פא. [ב, כה:] כתב: "כי אם היו דבקים בו יתברך במה שנתן תורה לישראל, כשם שנתן אותה לישראל, כך היה השם יתברך מקיים אותה, ומכל שכן הוא; אם היה הוא יתברך נותן אותה, כל שכן דהיה סבה לקיים התורה. ודבר זה ידוע בחכמה, כי הסבה למציאות הדבר, כל שכן שהוא סבה לקיים הדבר". והאתוון דאורייתא [כלל ט] כתב: "דדבר גדול הוא יותר להפקיע מה שחל מכבר, מלמנוע חלות חדש", ושם מאריך בזה טובא.[ראה גבורות ה' פס"א הערה 155, ושם פס"ד הערה 386].

אך יש להעיר על יסוד זה ממאמר חכמים הנודע [ירושלמי יומא פ"א ה"א (ה.)] "כל דור שאינו נבנה [ביהמ"ק] בימיו, מעלין עליו כאילו הוא החריבו". ואם "דבר גדול הוא יותר להפקיע מה שחל מכבר, מלמנוע חלות חדש" [לשון האתוון דאורייתא הנ"ל], מנין להשוות בין דור שחרב בו הבית לדור שלא נבנה בו הבית, הרי להחריב בית הוא מעשה יותר גדול וחמור מלמנוע בניית בית חדש. ויל"ע בזה.

(361) לשון המשנ"ב סימן תכט ס"ק ב: "עכשיו נוהגין לדרוש בשבת הגדול... והעיקר להורות לעם דרכי ה' ללמד המעשה אשר יעשון, דהיינו דיני הגעלה וביעור חמץ ואפיית המצה, ושאר הלכות פסח. וכן בשבת שובה לדרוש לפניהם הלכות יוה"כ וחג הסוכות... אבל אם יהיה הדרשה רק בפלפול או דרוש בעלמא, אין יוצאין בזה ידי חובתן". ומקורו במג"א שם ס"ק א. וראה הערה הבאה.

(362) דבריו טעונים ביאור, שמשמע שבא לבאר שכיום אין שואלין בהלכות פסח קודם לפסח שלשים יום, כי אין לנו קרבן פסח. אך הרי הלכות פסח אף ללא ק"פ הן הלכות מרובות, ויש צורך ללומדן לפני החג, וכמבואר בהערה הקודמת. ועוד, הרי דין זה [שדורשין קודם החג שלשים יום] נוהג אף בשאר ימים טובים, ולא רק בפסח [רש"י סוכה ט. ד"ה בית שמאי], וכמבואר בהערה הקודמת. דע, שיש בדבר מחלוקת ראשונים. שהנה בע"ז [ה:] אמרו "ולהקרבה סגי בתלתא [בתמיה], והתניא שואלין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום". וכתבו התוספות [שם ד"ה והתנן] "אף על פי שגם עתה שאין קרבן שואלין בהלכות הפסח קודם ל' יום, מכל מקום עיקר התקנה על הקרבן נתקנה". וכן כתבו תוספות בכורות נז: [ד"ה בפרוס], והב"י או"ח סימן תכט בתירוצו השלישי. וכך כתב המהר"ל עצמו בחידושי ההלכה שלו לפסחים [ו.], וז"ל: "שואלים ודורשים בהלכות פסח. ומשמע דוקא בהלכות פסח. וקשיא, מאי שנא פסח משאר מועדים.

ובפ"ק דע"א [ע"ז ה:] משמע משום דביום טוב זה יש קרבן... ולפיכך שלשים יום שואלין בהלכות פסח". לכך כתב כאן לשיטתו ש"שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח ל' יום" איירי בהלכות קרבן פסח. לכך כיום שאין לנו ק"פ, אין חיוב לדרוש בהלכות הפסח ל' יום קודם הפסח.

(363) אודות ששעבוד השכל מביא לשעבוד שאר חלקי האדם, כן כתב למעלה [לאחר ציון 248]: "כי כאשר ישעבד השכל נמשך מזה שעבוד נפשו, ונמשך מזה שעבוד גופו", ושם הערה 250.

פרק ז

(364) עוסק מכאן ואילך בארוכה בנאמר בפרשת צו, כי דרשה זו נאמרה בפרשת צו, וכפי שצוין להדיא בשער דפוס ראשון "דרוש נאה ומשובח של רבי יהודה בן בצלאל זלה"ה, בפרשת צו בשבת הגדול, שנת שמ"ט לפ"ק". והשו"ע [או"ח סימן תכח ס"ד] כתב: "לעולם קורין 'צו את אהרן' קודם פסח בפשוטה", ושנת שמ"ט היתה שנה פשוטה. וראה להלן הערות 1153, 1179, 1481, 2238.

(365) ישאל תשע עשרה שאלות, ויישב אותן בהמשך עד סוף הדרשה, וכפי שיצויין בהערות על אתר. ותשע השאלות הראשונות עוסקות בפסוקים הבאים [ויקרא ו, ב-ו]: "(ב) צו את אהרן ואת בניו לאמר זאת תורת העולה היא העלה על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבקר ואש המזבח תוקד בו (ג) ולבש הכהן מדו בד ומכנסי בד ילבש על בשרו והרים את הדשן אשר תאכל האש את העולה על המזבח ושמו אצל המזבח (ד) ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה אל מקום טהור (ה) והאש על המזבח תוקד בו לא תכבה וביער עליה הכהן עצים בבקר בבקר וערך עליה העולה והקטיר עליה חלבי השלמים (ו) אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה". וראה להלן הערות 381, 397 בפסוקים הנוגעים לשאלות אשר משם ואילך.

(366) רש"י [ויקרא ו, ב] יישב שאלה זו, שכתב: "היא העולה - למעט את הרובע ואת הנרבע וכיוצא בהן, שלא היה פסולן בקודש, שנפסלו קודם שבאו לעזרה". הרי ש"היא העולה" בא למעט. וכן רש"י [נדה מ.] כתב: "זאת תורת העולה היא העולה - ומהאי קרא נפקא לן בזבחים [כז:] פסולין שאם עלו לא ירדו, דכתיב 'על מוקדה', משתעלה תוקד. וכתב רחמנא 'זאת', דמשמע מיעוטא, כלומר זאת אם עלתה לא תרד, אבל אחרת אע"פ שעלתה תרד. וכתיב 'היא' דמשמע מיעוטא, וכתיב 'העולה' דמשמע העולה עולה כשרה, ולא פסולה והני תלתא מיעוטי ממעטי הני תלתא פסולי". וכן רבינו בחיי [ויקרא

ו, ב] עמד על זה, וכתב: "קרבן זה של עולה הוא הנכבד שבכל הקרבנות כולן, וכן מוכיח הלשון שאמר 'היא העולה', הוסיף לומר 'היא העולה' למעלת הקרבן וחשיבותו. וכן [יחזקאל י, כ] 'היא החיה אשר ראיתי'". והכלי יקר [ויקרא ו, ב] כתב: "'היא העולה' מיותר לגמרי, והסכימו המפרשים לומר שבא להודיע שכל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה, ועל זה אמר 'זאת תורת העולה', העוסק בתורת העולה, 'היא העולה', זהו טוב כמו הקרבת העולה עצמה". ולהלן [לאחר ציונים 1195, 1214, 1307] יישב שאלה זו.

(367) כמו שאמרו במשנה [מגילה כ:] "כל הלילה כשר... להקטר חלבים ואברים". ורש"י [ויקרא ו, ב] כתב: "זאת תורת העולה וגו' - הרי הענין הזה בא ללמד על הקטר חלבים ואיברים שיהא כשר כל הלילה". וכתב הגו"א שם אות ג [קטז.]: "פירוש, דהא תורת העולה כבר נאמר בפרשת ויקרא [א, ג-יז], אלא בא ללמד על הקטר חלבים ואברים שהוא כל הלילה, כדכתיב בסיפא דקרא 'היא העולה על מוקדה כל הלילה'".

(368) במיוחד יש להעיר כן לפי דבריו בגו"א שם אות ה [קיז:] שמה שכתב שם רש"י "תורה אחת לכל העולים" שאין כוונת רש"י שהפסוק עוסק בכל העולים [ולא רק בקרבן עולה], אלא שגם לרש"י הפסוק עוסק רק בקרבן עולה, ורק למדים מקרבן עולה לשאר קרבנות העולים למזבח. אמנם הרא"ם שם למד שלפי רש"י "העולה" לא איירי בקרבן עולה, אלא זו לשון עליה, שעולין לראש המזבח. וראה להלן הערה 1160. ולהלן [לאחר ציון 1328] יישב שאלה זו.

(369) שאלת הגמרא [יומא כ:] "ממשמע שנאמר 'כל הלילה' איני יודע שהוא עד הבקר, ומה תלמוד לומר 'עד הבקר'", ופירש רש"י [שם] "ממשמע שנאמר בהקטרה 'כל הלילה על מוקדה' איני יודע שעד הבקר קרוי לילה", והגמרא מתרצת שבא ללמדנו שאם פקעו האברים אחר חצות, שוב אין חיוב להחזירם למזבח, עיי"ש. ודע, שגם האברבנאל [ויקרא ו, ב] שאל על פסוקים אלו שאלות רבות [עשרים וארבע], ובשאלתו החמישית כתב: באמרו 'מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבקר', כי אחרי שאמר 'כל הלילה', למה הוצרך לומר עוד 'עד הבקר'. כי הנה מצאנו בכתובים 'כל היום ההוא וכל הלילה' [שמות י, יג], 'ולא קרב זה אל זה כל הלילה' [שם יד, כ], 'ברוח קדים עזה כל הלילה' [שם פסוק כא], ולא נאמר באחד מהם 'עד הבקר'". ולהלן [לאחר ציון 1328] יישב שאלה זו.

(370) "גם דבר זה" - בנוסף להקטר חלבים ואברים שהזכיר בשאלתו השניה.

(371) לשון הרמב"ן [ויקרא ו, ב] "ואש המזבח תוקד בו - יאמר שתוקד במזבח כל הלילה, כי מצוה שישימו ביום עצים הרבה כדי שלא יתאכלו לגמרי ויכבה האש ממנו". ולהלן [לאחר ציון 1158] יישב שאלה זו.

(372) "מדו בד - היא הכתונת" [רש"י שם].

(373) משנה יומא [עא:] "כהן גדול משמש בשמונה בגדים, וההדיוט בארבעה; בכתונת, ומכנסים, ומצנפת ואבנט", ופירש רש"י [שם] "בכתונת ומכנסים וכו'. אהדיוט קאי". ואמרו חכמים [יומא כג:] "'על בשרו' מה תלמוד לומר 'ילבש', להביא מצנפת ואבנט להרמה", ופירש רש"י [שם] " על בשרו מה תלמוד לומר - גבי הרמת הדשן כתיב 'ולבש הכהן וגו'', והוה ליה למכתב 'ומכנסי בד על בשרו', ומהדר נמי א'ולבש' דרישה דקרא, מה תלמוד לומר שוב 'ילבש' במכנסים, לרבות עוד לבישה כיוצא בה, ומרבה שני בגדים החסרים כאן מכהונת הדיוט".

(374) כתונת ומכנסים, ולא הזכיר מצנפת ואבנט. וכן שאל הרמב"ן [ויקרא ו, ג] "הנה תרומת הדשן צריכה בגדי כהונה, ואין עבודה בשני הבגדים מהם". וכן שאל האברבנאל [שם]: "השאלה הרביעית, באמרו 'ולבש הכהן מדו בד ומכנסי בד ילבש על בשרו'. כי למה זכר הבגדים האלה לחייב אותם בעבודה, והלא ארבעה בגדים היה צריך הכהן הדיוט בעת עבודתו, ואם עבד בלתם עבודתו פסולה. וכמו שנאמר בפרשת תצוה [שמות כח, מ-מג] 'ולבני אהרן תעשה כתונות ועשית להם אבנטים ומגבעות תעשה להם לכבוד ולתפארת... והיו על אהרן ועל בניו בבואם אל אהל מועד או בגשתם אל המזבח לשרת בקודש ולא ישאו עון ומתו'". ובגמרא [יומא כג:] ריש לקיש תמה על פסוקנו "אי סלקא דעתך עבודה היא, יש לך עבודה שכשירה בשני כלים", ופירש רש"י [שם] "שכשירה בשני כלים - והכא 'מדו בד ומכנסי בד' הוא דכתיב". ולהלן [לאחר ציון 1335] יישב שאלה זו.

(375) שנאמר [שם] "כתונת בד קודש ילבש ומכנסי בד יהיו על בשרו וגו'". ודברי רש"י [ויקרא ו, ב] לא יועילו ליישב שאלה זו, שכתב: "מדו בד - היא הכתונת, ומה תלמוד לומר 'מדו', שתהא כמדתו". הרי רש"י מבאר רק תיבת "מדו", ולא תיבת "בד", והיה עדיין יכול לומר "מדו כתונת". ויש להעיר, מדוע שואל מפסוק הנאמר בפרשת אחרי מות [המאוחר לפרשת צו], ועוסק רק בכהן גדול [לעומת פסוקנו שעוסק בכל הכהנים], והוא הפעם האחרונה שהתורה הזכירה הכתונת של הכהן, ולא מכמה פעמים קודם לפרשת צו שהוזכרה תיבת "כתונת". וכגון, בפרשת תצוה [שמות כח, מ] נאמר "ולבני אהרן תעשה כתנות ועשית להם אבנטים וגו'", ושם איירי בכהנים הדיוטים, ולא רק

בכה"ג. וכן בהמשך פרשת תצוה [שמות כט, ה] נאמר "ולקחת את הבגדים והלבשת את אהרן את הכתונת ואת מעיל וגו'". ואע"פ ששם מדובר רק באהרן הכהן, אך גם הפסוק מפרשת אחרי מות מדבר רק בכה"ג. וכן בסוף ספר שמות נאמר [שמות מ, יד] "ואת בניו תקריב והלבשת אותם כתנות". ובספר ויקרא גופא, קודם לפרשת אחרי מות, נאמר בפרשת שמיני [ויקרא ח, יג] "ויקרב משה את בני אהרן וילבשם כתנות ויחגור אותם אבנט וגו'". ומה ראה להביא פסוק מאוחר יותר הנמצא בפרשת אחרי מות. ויל"ע בזה. ולולא דמסתפינא היה נראה לגרוס "כאשר כתוב בפרשת תצוה", במקום "אחרי מות". וכן הכלי יקר [ויקרא ו, ג] כתב: "קשה על זה, למה פרט חידושין אלו כאן, והיה לו לכותבם בפרשת תצוה, כי שם מקומו, שמדבר בתיקון הבגדים". ולהלן [לאחר ציון 1339] יישב שאלה זו.

(376) כמו שכתב הרמב"ם [ספר המצות מ"ע ל]: "שנצטוו הכהנים להסיר הדשן בכל יום מעל גבי המזבח, והיא הנקראת 'תרומת הדשן'. והוא אמרו יתברך 'ולבש הכהן מדו בד וגו' והרים את הדשן'". וכן כתב בפיהמ"ש [יומא פ"א מ"ח]: "בכל יום תורמין את המזבח בקריאת הגבר כו' - תרומת המזבח היא הסרת הדשן מן המזבח, ונקרא דישון המזבח". והגמרא [יומא כד.] קראה לתרומת הדשן "עבודת סילוק", ופירש רש"י [שם] "עבודת סילוק שאתה מסלק וסר מעל המזבח, כגון תרומת הדשן". ודע שבגו"א יישב שאלה זו, שרש"י כתב שם: "והרים את הדשן - היה חותה מלא המחתה מן המאוכלות הפנימיות ונותנן במזרחו של כבש", ובגו"א שם אות ו [קיח.] כתב: "פירוש, מדכתיב 'והרים', ולא כתיב 'והסיר את הדשן', כי הרמה משמע מקצת, כמו [במדבר לא, כח] 'והרמות ממנו מכס', לכך קאמר שהיה חותה מלא המחתה, כלומר מקצתה. ולא היה צריך מלא המחתה, דהרי ביומא בפרק בראשונה [כד.] מסיק שם נאמר כאן 'והרים', ונאמר להלן [שם פסוק ח] 'והרים ממנו בקומצו', מה להלן בקומץ, אף כאן קומץ, וסגי בקומץ". ולהלן [לאחר ציון 1319] יישב שאלה זו באופן אחר.

(377) פירוש - בפסוק ג נאמר "והרים את הדשן אשר תאכל האש את העולה על המזבח ושמו אצל המזבח". ובפסוק ד נאמר "ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה אל מקום טהור". ורש"י [פסוק ד] כתב: "והוציא את הדשן - הצבור בתפוח כשהוא רבה, ואין מקום למערכה, מוציאו משם". הרי שמלבד מצוה מיוחדת של תרומת הדשן [פסוק ג], יש על הכהנים להסיר שאר הדשן של אברי הקרבנות שנתאכלו ולהוציאו מחוץ לעיר למקום שפך הדשן, כמו שנאמר [פסוק ד] "והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה אל מקום טהור", והוא הדשן הנשאר במזבח אחר

ההרמה. דאין לומר שפסוק ד איירי באותו הדשן שהוזכר בפסוק ג [המונח אצל המזבח], דזה אינו, וכמו שכתב הגו"א שם אות יא [קכב:]: "הצבור בתפוח. לא אותה ששם אצל המזבח, דאותה היה נבלע במקומה, כמו שכתב רש"י בפרשת ויקרא [א, טז]". וראה להלן הערות 380, 1316. **ועולה מדבריו** היסוד שאין ראוי לדברים אלקיים שיהיו מקצת כך ומקצת אחרת. וכן כתב בהרבה מקומות, ונביא כאן מעט מזעיר; בתפארת ישראל ר"פ לה [תקי:] כתב: "יש לבאר, למה נתנה התורה בסיני בשני פנים; עשרת הדברות מפי השם יתברך לישראל, ושאר תורה נאמרה על ידי משה... כי ראוי שתהיה תורת ה' תמימה, ואיך יהיה על הלוחות דבר חסר, שהם עשרה דברות בלבד". וקודם לכן, שם פי"ז [רס:] תמה: "אחר שנתנה לאברהם מצות מילה, וגיד הנשה ליעקב, למה לא נתן להם התורה בשלימות". ובגו"א שמות פכ"א אות א [קכב.] כתב: "כי 'תורת ה' תמימה' [תהלים יט, ח], אין מצותיה מחולקות, ולפיכך נאמרו כולם מהר סיני... לפי שהתורה היא אחת, אין לומר שיהיו קצת מצות נאמרו במקום זה ומקצתן במקום אחר, ולפיכך נאמרו כולן שם". ובדר"ח פ"ד מ"ב [לט:] כתב: "וזה שאמר [אבות שם] 'שמצוה גוררת מצוה', כלומר שעשיית המצוה האחת היא התחלה לאחרת גם כן, מאחר שכל המצות הם דבר אחד, ולפיכך מצוה אחת גוררת מצוה אחרת. כי כל דבר שהוא אחד אינו נחלק כלל. וכאשר הוא עושה מצוה שהוא חצי דבר, המצוה הזאת גוררת האחרת, עד שיעשה כל המצות, שהם דבר אחד". ובנתיב התורה פי"ח [תש:] כתב: "כי המצוה היא אלקית בלתי גשמי, והדבר שהוא בלתי גשמי לא יתחלק. כי הדבר שהוא גשמי, הוא מתחלק, אבל הדבר שהוא בלתי גשמי, אינו מתחלק כלל. ולפיכך כאשר התחיל המצוה, אומרין לו גמור המצוה [ירושלמי פסחים פ"י ה"ה]". ובגבורות ה' פמ"ג [ריט:] כתב: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". וכן כתב בח"א לחולין צא: [ד, קו:], וז"ל: "כי הנבדל לא יתכן בו חילוק, והחילוק הוא לגשם" [ראה להלן הערות 849, 973, 1941]. **ומקור מפורש** לכך הוא בגמרא [יומא סט:], שכאשר רצו לבטלו יצה"ר דעריות, אמרו "היכי נעביד, נקטליה [נהרוג את יצה"ר דעריות לגמרי], כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו, ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי". הרי שאין חצי בשמים, אלא רק דבר שלם. וראה להלן הערה 849 שהובאו שם מקבילות נוספות. ולהלן [הערה 1352] יישב שאלה זו.

(378) והבגדים השניים הם גם כן בגדי כהונה הראויים לעבודה [יומא כג:], ו"מה הפרש יש בין בגדים שפשט לבגדים שלבש, דתרוויהו משל קודש ובגדי לבן הן" [לשון הרא"ם ויקרא ו, ד].

(379) לשון רש"י [שם]: "ופשט את בגדיו - אין זו חובה, אלא דרך ארץ, שלא ילכלך בהוצאת הדשן בגדים שהוא משמש בהן תמיד. בגדים שבשל בהן קדרה לרבו, אל ימזוג בהן כוס לרבו. לכך 'ולבש בגדים אחרים', פחותין מהן".

(380) פירוש - מקשה שאין המשל דומה לנמשל, כי במשל אמרו "בגדים שבשל בהן קדרה לרבו, אל ימזוג בהן כוס לרבו", הרי איירי בשני דברים שונים; (א) בישול קדרה לרבו. (ב) מזיגת כוס לרבו. אך בנמשל שתי העבודות [הרמת הדשן והוצאת הדשן מהתפוח] הן נעשות בדשן, ושתיהן ענין אחד, ומדוע לחלק ביניהן. ואע"פ שלא מדובר באותו הדשן [כמבואר בהערה 377], מ"מ שם "דשן" חד הוא. ודברים אלו יוטעמו בהגדרת הוצאת הדשן, האם היא דין בדשן, שאמרה תורה שצריך להוציאו חוץ למחנה. או שהיא דין במזבח, שצריך לדשנו ולהרחיק הדשן שנקלט מהמזבח עד חוץ למחנה. רב שאמר שלאחר תרומת הדשן אין מועלים בו שנעשית מצותו [מעילה ט.], סובר שדין הוא במזבח, ולכן דין הדשן כבר נגמר בתרומתו. ורבי יוחנן שאמר עדיין בקדושתו עומד כיון שצריך בגדי כהונה [שם], סובר שדין הוא בדשן עצמו, שאם הוצאתו בבגדי כהונה היא לצורך פינוי המזבח, אין לנו שהדשן עצמו בקדושתו עומד. ומכיון שהלכה כרבי יוחנן [רמב"ם הלכות מעילה פ"ב הי"ד], הרי שדין ההוצאה הוא בדשן עצמו [לבוש מרדכי זבחים סימן י אות ו]. וכן מבואר להדיא בדברי המהר"ל כאן. ולהלן [לאחר ציון 1348] יישב שאלה זו.

(381) הפסוקים של פרשת המנחה הם: "(ז) וזאת תורת המנחה הקרב אותה בני אהרן לפני ה' אל פני המזבח (ח) והרים ממנו בקומצו מסולת המנחה ומשמנה ואת כל הלבנה אשר על המנחה והקטיר המזבח ריח ניחוח אזכרתה לה' (ט) והנותרת ממנה יאכלו אהרן ובניו מצות תאכל במקום קדש בחצר אוהל מועד יאכלוה (י) לא תאפה חמץ חלקם נתתי אותה מאשי קודש קדשים הוא כחטאת וכאשם (יא) כל זכר בבני אהרן יאכלנה חק עולם לדרתיכם מאשי ה' כל אשר יגע בהם יקדש".

(382) שנזכרו בהמשך פרשת צו; החטאת נזכרת בויקרא ו, יז-כג, והשלמים נזכרים בויקרא ז, יא-כא.

(383) כי קרבן עולה הוא בבעלי חיים, והמנחה היא בסולת. וכן חטאת ושלמים הם גם בבעלי חיים, ולכך דומים יותר לעולה מאשר המנחה. ולהלן לאחר ציון 1353 יישב

שאלה זו. והאברבנאל בתחילת ויקרא [ויקרא א, א-ה] שאל כן על הנאמר שם בשאלתו התשיעית: "למה זה זכרה התורה דיני המנחה ומיניה [פרק ב] קודם השלמים [פרק ג]. כי בהיות השלמים מן הבקר ומן הצאן, היה ראוי שיהיו בצוואה קודמים למנחה". ומה שכתב כאן "או חטאת או שלמים" [כמסתפק בדבר], יוסבר היטב על פי דברי הרמב"ן [ויקרא ו, יח], שעמד על כך שבפרשת ויקרא זבח שלמים [פרק ג] קדם לחטאת [שם פרק ד], ואילו בפרשת צו החטאת [ויקרא ו, יז-כג] קדמה לזבח שלמים [ויקרא ז, יא-כא], וז"ל: "היה הצווי בסדר ויקרא עולה ומנחה וזבח השלמים והחטאת... כי בתחילה דיבר בקרבנות הנדבה, ואחרי כן בקרבנות החובה על חטא. אבל בכאן היה הביאור לעולה ולמנחה ואחר כך בחטאת... כי רצה לבאר דיני קדשי קדשים, כי המשפט אחד להם... ואחרי כן יבאר דין קדשים קלים" [ראה להלן הערה 1982]. אם כן חטאת דומה יותר לעולה [מאשר שלמים לעולה] מצד ששניהם [עולה וחטאת] קדשי קדשים, ושלמים קדשים קלים. ומאידך גיסא, שלמים דומים יותר לעולה [מאשר חטאת לעולה] מצד ששניהם [עולה ושלמים] נדבה. לכך כתב כאן "או חטאת או שלמים", כי יש בזה מה שאין בזה. אמנם לפי זה לשונו כאן "והרי מנחה אינו דומה **כלל** לעולה" קצ"ב, שיש ביניהם דמיון מסוים מפאת היות שתיהן קדשי קדשים. **ויש להעיר** על שאלתו כאן, כי זו לא פעם ראשונה שהמנחה הוסמכה לעולה לפני שאר קרבנות, כי כך נאמר גם בפרשת ויקרא, שבתחילה [ויקרא פרק א] נזכר קרבן עולה, ולאחר מכן מנחה [ויקרא פרק ב], ולאחר מכן שלמים [ויקרא פרק ג], ולאחר מכן חטאת [ויקרא פרק ד]. א"כ מהו הקושי שבפרשת צו חזר והסמיך המנחה לעולה לפני שאר קרבנות. והאברבנאל [ויקרא ו, א-ח] בשאלתו האחת עשרה כתב בתוך דבריו: "ראוי היה שיזכור כאן הקרבנות כלם שנזכרו בסדר ויקרא זו אחר זו, העולה המנחה וכו'". ואם בסדר צו חוזר על מה שנקבע בסדר ויקרא, מה הוא סדר צו כי תלינו עליו.

(384) פירוש - המנחה נזכרת בלשון נקבה, וכמו [ויקרא ו, ז] "זאת תורת המנחה הקרב אותה וגו'", [שם פסוק ט] "והנותרת ממנה יאכלו וגו'", [שם פסוק י] "לא תאפה חמץ חלקם נתתי אותה וגו'", ואף בפסוק זה גופא [פסוק ח] פתח בלשון זכר אך המשיך בלשון נקבה, שנאמר "והרים ממנו בקומצו מסולת המנחה ומשמנה וגו'", ולא נאמר "ומשמנו".

(385) שלא נאמר "והרים ממנה". וכן העיר החזקוני בכמה מקומות [שמות יא, ו, שם לה, יז, כאן, ולהלן כז, ט]. וכן העירו השל"ה [מסכת פסחים, מצה עשירה, דרוש שני (א)], ומשך חכמה [כאן]. ולהלן [לאחר ציון 1372] יישב שאלה זו.

(386) יש להבין, שבין פרשת המנחה לפרשת החטאת נמצאת פרשת מנחת חביתין של הכהנים [ויקרא ו, יב-טז], וגם היא פותחת ב"וידבר ה' אל משה לאמר". ומה ראה לדלג על פרשה זו ולשאול רק מפרשת חטאת שלאחריה [ויקרא ו, יז] הפותחת ב"וידבר ה' אל משה לאמר", כאשר תופעה זו קיימת כבר קודם לכן. ואולי רוצה להשוות בין שתי הקרבות השייכות לכל ישראל [מנחה וחטאת], ולא מהקרבה השייכת רק לאהרן ובניו. והאברבנאל [בשאלתו האחת עשרה] אכן העיר שמחמת הבחנה זו יש לתמוה מה בכלל פרשת מנחת חביתין עושה כאן, וכלשונו: "למה זה נכנסה פרשת 'זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לה' וגו'' בתוך הקרבנות ובאמצעותם. כי למעלה ממנה זכר תורת העולה [ויקרא ו, א-ו] ותורת המנחה [שם פסוקים ז-יא], ואחריה זכר תורת החטאת [שם פסוקים יז-כג] ותורת האשם [שם ז, א-י] ותורת זבח השלמים [שם פסוקים יא-לח], ואחר זה באה פרשת [שם ח, א-לו] 'קח את אהרן ואת בניו אתו וגו'', וצוה על קרבנותיהם. ויותר ראוי היה שיזכור כאן הקרבנות כלם שנזכרו בסדר 'ויקרא' זו אחר זו, העולה המנחה החטאת האשם והשלמים, ואחר כך יזכיר קרבן אהרן ובניו". ולהלן [הערה 1370] יישב שאלה זו.

(387) פירוש - עומד על תיבת "זה", שתיבה זו לא נזכרת בשאר קרבנות, אף לא בשאר קרבנות שהקריב אהרן. ולהלן [לאחר ציונים 1379, 1477] יישב שאלה זו.

(388) מהמשך דבריו בדרשה מבואר ששאלתו היא שבפשטות תיבת "תמיד" פירושה כל הזמן ללא הפסק, וכמו [שמות כה, ל] "ונתת על השלחן לחם פנים לפני תמיד". ועל כך שואל הרי אין מנחה זו קריבה תמיד, אלא מחציתה בבוקר ומחציתה בערב. אמנם רש"י [שמות כז, כ] כבר יישב זאת, שכתב: "להעלות נר תמיד - כל לילה ולילה קרוי 'תמיד'. כמו שאתה אומר [שמות כט, מב] 'עולת תמיד', ואינה אלא מיום ליום. וכן במנחת חביתין נאמר [ויקרא ו, יג] 'תמיד', ואינה אלא מחציתה בבקר ומחציתה בערב. אבל 'תמיד' האמור בלחם הפנים משבת לשבת הוא". ובגו"א שם אות יב [שלא.] כתב: "וכן במנחות חביתין אין 'תמיד' הנאמר בה שהיה תמיד מקריב אותה, רק היו מקריבים אותה מחציתה בוקר ומחציתה בערב". וצריך לומר שכאן שואל לפי ההבנה הפשוטה של תיבת "תמיד", שהיא כל הזמן ללא הפסק. ולהלן [לאחר ציון 1551] יישב שאלה זו. וראה להלן הערות 1552, 1553.

(389) פירוש - החטאת מכפרת על מי ששגג בדבר שזדונו כרת. ורש"י [שבת סט.] כתב: "אף כל התורה - אין מביאין חטאת אלא על דבר שזדונו כרת". ושוב כתב רש"י [זבחים מח.] "מה חטאת - באה על שגגת זדון כרת". והרמב"ם [הלכות שגגות פ"א ה"א] כתב:

"כל העובר בשגגה על אחת ממצות לא תעשה שיש בה מעשה שחייבין עליה כרת, הרי זה חייב להקריב קרבן חטאת, ומצות עשה שיקריב חטאתו על שגגתו".

(390) כמו שאמרו [שבועות לט.] "אלו הן קלות; עשה ולא תעשה... חמורות; זו כריתות ומיתות בית דין". ובגמרא [שבועות יב:] שאלו "היינו קלות, היינו עשה ולא תעשה, חמורות, היינו כריתות ומיתות בית דין".

(391) אלא נאכל לכהנים [ויקרא ו, יט], ו"כהנים אוכלים ובעלים מתכפרין" [פסחים נט:].

(392) כן הביא מדרש זה להלן [לאחר ציון 1160], גו"א ויקרא פ"א אות לג [כט.], שם פ"ט אות ה [קפח:], ושם במדבר פט"ו אות כא [רכט.]. וראה להלן הערה 1161.

(393) יומא לו. "אין עולה באה אלא על עשה ועל לא תעשה שניתק לעשה", ופירש רש"י [שם]: "טעמא מפרש בתוספתא על מה עולה באה, אם על כריתות ומיתות בית דין, הרי עונשן אמור. אם על לא תעשה, הרי עונשן אמור, מלקות. הא אין עולה באה אלא על עשה, ועל לא תעשה שניתק לעשה, שאין לוקין עליו". וכן כתב רש"י בחומש [ויקרא א, ד]. וראה להלן הערות 1383, 1540, 1955.

(394) פירוש - הרהור הלב וביטול עשה ולאו הניתק לעשה הם קלים יותר, שהרי אף אין עונש מלקות בהרהור הלב וביטול מצות עשה, כי אין בהם מעשה [מכות ד:], וכן אין מלקות בלאו הניתק לעשה [חולין קמא.].

(395) וכולו כליל נחשב לחומרא, וכמו שאמרו בגמרא [זבחים ה.] "מה לעולה שכן כליל", ולכך עולה היא חמורה ואי אפשר ללמוד ממנה דינים מסויימים. ובגו"א ויקרא פ"א אות לג [כז:] כתב: "עולה חמורה, שהיא כולה כליל". ושם פי"ב אות יב [רעג:] כתב: "הכתוב מקדים עולה [לחטאת], מפני שהיא כולה כליל, וחשובה יותר". ובגבורות ה' פ"ח [שפד.] כתב: "עולה לחשיבות הקרבן... כי העולה היא כולה כליל", ושם הערה 96. וראה להלן הערה 1389. ומקשה, כיצד יתכן שקרבן חטאת המכפר על החמורות, אינו כולו כליל, ואילו קרבן עולה שמכפר על הקלות, כולו כליל. ובגו"א ויקרא פ"א אות לג [כח.] כתב: "הלא מסתבר על חטא שהוא יותר חמור יביא קרבן חמור, ולמה יביא קרבן שהוא כליל על קל". ולהלן [לאחר ציון 1586] יישב שאלה זו.

(396) ברמב"ן שלפנינו [ויקרא א, ד] לא נמצא ששאל שאלה זו להדיא, אלא משמע שנתחבט בשאלה זו, שכתב: "ראיתי באגדה בויקרא רבא [ז, ג]... אין העולה באה אלא על הרהורי הלב. והטעם, שלפי שהוא חטא שאין מכיר בו אלא ה', לפיכך כולה כליל לה'". והמהר"ל מבין מכך שהוקשה לרמב"ן מדוע קרבן שהוא כולו כליל בא לכפר על

עבירה קלה [הרהור הלב], ועל כך משיב שהרהור הלב ניכר רק לה', לכך כפרתו בקרבן שהוא כולו כליל לה'. ועיין בגו"א ויקרא פ"א אות לג [כו:] שנשא ונתן טובא בתחילת דברי הרמב"ן [ויקרא א, ד] שהקשה מנין שקרבן עולה לא בא לכפר על חייבי מלקות שוגגין וחייבי מיתות בידי שמים שוגגין. וראה להלן הערה 1397.

(397) לשון הפסוקים במילואם [ויקרא ז, יא-יג]; "(יא) וזאת תורת זבח השלמים אשר יקריב לה' (יב) אם על תודה יקריבנו והקריב על זבח התודה חלות מצות בלולות בשמן ורקיקי מצות משוחים בשמן וסולת מורבכת חלות בלולות בשמן (יג) על חלת לחם חמץ יקריב קרבנו על זבח תודת שלמיו".

(398) ועוד נאמר [ויקרא ב, יא] "כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ וגו'".

(399) שנאמר [ויקרא ב, ה] "ואם מנחה על המחבת קרבנך וגו' מצה תהיה". וכן נאמר [ויקרא ו, ט] "והנותרת ממנה יאכלו אהרן ובניו מצות תאכל וגו'".

(400) שנאמר [שם] "ממושבותיכם תביאו לחם תנופה שתים שני עשרונים סולת תהיינה חמץ תאפינה". וכן אמרו במשנה [מנחות נב:] "כל המנחות באות מצה, חוץ מחמץ שבתודה ושתי הלחם, שהן באות חמץ". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפג:] ביאר ארבעה טעמים מדוע בעצרת מביאים חמץ [שתי הלחם]. וכן עמד על כך בדרוש על התורה [כא:]. ולהלן [לאחר ציון 1632] יישב שאלה זו.

(401) פירוש - אמרו במשנה [מנחות סוף עו:] "התודה היתה באה... עשרים עשרון; עשרה לחמץ, ועשרה למצה. עשרה לחמץ, עשרון לחלה. ועשרה למצה, ובמצה היו שלש מינין; חלות, רקיקין, ורבוכה. נמצא... שלש חלות לעשרון". הרי חלת חמץ היא עשרון [כי היו עשרה עשרון לעשר חלות חמץ], לעומת שלש חלות מצה שהיו עשרון [כי היו שלשים חלות מצה]. הרי חלת חמץ אחת שקולה לשלש חלות מצה. וראה בגו"א ויקרא פ"ז אות ז [קמח:] שהאריך בזה. ומקשה כאן מהו הטעם שחלת חמץ אחת היתה שקולה לשלש חלות מצה. ומעין כן הקשה האברבנאל [ויקרא ו, א] בשאלתו הששה עשרה: "כי למה יצוה יתעלה שיהיו לחמי שלמי תודה ארבעה מינים, ושיהיו שלשה מהם מצה והאחד חמץ, ולא צוה כזה בשום מנחה מהמנחות". ולהלן [לאחר ציון 1694] יישב שאלה זו. וכן להלן [לאחר ציונים 1856, 1875, 1884, 2212] יבוא ליישב שאלה זו בעוד אופנים, ומכלל זה גם שאלת האברבנאל תתיישב ברווחה.

(402) "'תנופה' הוא לשון הנפה, שהוא מניף לצדדין" [לשונו בגו"א ויקרא פ"ז אות לא (קסג:)]. ורש"י [שמות כט, טז] כתב: "תנופה - לשון הולכה והבאה". וראה הערה הבאה.

(403) "כי לשון 'תרומה' מלשון הרמה" [לשונו בגו"א ויקרא פ"ז אות לא (קסג:)]. ורש"י [סוכה לז:] כתב: "הורם - מעלה, ואין עליה בלא הורדה". נמצא שהרמה היא למעלה ומטה, ותנופה היא לצדדים. וכן רש"י [שמות כט, כז] כתב: "תנופה - לשון הולכה והבאה. הורם - לשון מעלה ומוריד". ושוב כתב רש"י [ויקרא ז, לד] כתב: "התנופה התרומה - מוליך ומביא, מעלה ומוריד". והרד"ק בספר השרשים, שורש נוף, כתב: "לשון הנפה, התנועה אילך ואילך. אבל התרומה היתה הגבהה למעלה, שהיה מעלה ומוריד. וזהו שאמר [שמות כט, כז] 'אשר הונף ואשר הורם'; התנופה מוליך ומביא, התרומה מעלה ומוריד". אמנם להלן [לאחר ציון 1948] כתב: "כי הדבר שהוא מפוזר הוא נקרא ירידה, ואילו התאספות והתקשרות כאחד הוא הנפה ועליה". הרי שמבאר שגם "תנופה" היא עליה. וראה להלן הערות 1948, 1953.

(404) לשון הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות פ"ט הלכות ו-ז: "מפריש החזה ושוק הימין... ומניף הכל לפני ה'... וכיצד הוא מניף, מוליך ומביא מעלה ומוריד". ו"מעלה ומוריד" הוא הרמה [כמבואר בהערה הקודמת], נמצא שהחזה ושוק הימין הם בהנפה והרמה. וראה הערה הבאה.

(405) כן הקשו הרבה ראשונים; רש"י [ויקרא י, טו (בהרבה דפוסים, והביאו הרמב"ן שם)] כתב: "למה חלקן הכתוב תרומה בשוק ותנופה בחזה לא ידענו, ששניהם בהרמה והנפה". והרמב"ן [שם] הביא את דברי רש"י האלו, וכתב ליישבם. ובשו"ת הרמב"ם [פאר הדור, סימן נב (עמוד קכח)] נשאל בלשון זה; "בדבר מה שאמרה התורה שוק התרומה וחזה התנופה, למה יחדה את השוק בתרומה ואת החזה בתנופה" [עיי"ש בתשובת הרמב"ם]. וכן הראב"ד [תו"כ פרשת צו סוף פרשתא יא], והרשב"ם [שמות כט, כז], והאברבנאל [ויקרא ו, א-ח, בשאלתו העשרים ושלש] עמדו על זה. וראה מלבי"ם [ויקרא ז, לד, אות קנו]. ולהלן [לאחר ציון 1947] יישב שאלה זו.

(406) שנאמר [ויקרא ז, לא-לב] "והקטיר הכהן את החלב המזבחה והיה החזה לאהרן ולבניו, ואת שוק הימין תתנו תרומה לכהן מזבחי שלמיכם".

(407) רש"י [ויקרא ח, כב] "איל המלואים - איל השלמים, ש'מלואים' לשון שלמים, שממלאים ומשלימים את הכהנים בכהונתם".

(408) כמו שנאמר [שמות כט, כב] "ולקחת מן האיל החלב וגו' ואת שוק הימין כי איל מלואים הוא", וכתב רש"י [שם] "ואת שוק הימין - לא מצינו הקטרה בשוק הימין עם האמורים אלא זו בלבד. כי איל מלואים הוא - שלמים לשון שלמות, שהושלם בכל, מגיד הכתוב שהמלואים שלמים... לכך אני מצריכו החזה להיות לו לעובד העבודה

למנה, וזהו משה ששימש במלואים". ובפסוק הבא [שם פסוק כג] כתב רש"י: "לא מצינו תרומת לחם הבא עם זבח נקטרת אלא זו בלבד, שתרומת לחמי תודה ואיל נזיר נתונה לכהנים עם חזה ושוק, ומזה לא היה למשה למנה אלא חזה בלבד". ומקשה מדוע לאהרן ולבניו היה מן השלמים חזה ושוק, ואילו משה קבל מאיל המילואים רק חזה, ולא שוק. ולהלן [לאחר ציון 1966] מיישב שאלה זו.

(409) מכאן ועד סוף הדרשה ירחיב בעניינים שונים, ומפעם לפעם יישב אחת מהשאלות שנשאלו כאן, עד שלבסוף יישב את כולן, וכפי שצויין בהערות למעלה.

פרק ח

(410) למעלה בתחילת דרשה זו [שמו"ר יז, א].

(411) מכנה פרק ששי דאבות בשם "ברייתא דשנו", כי פרק זה הוא פרק של ברייתות ולא של משניות [כפי שביאר בדר"ח תחילת פ"ו (ג.)], והפרק מתחיל במלים "שנו חכמים בלשון המשנה". וכן כתב בהרבה מקומות [גבורות ה' פ"ט (תע:), דר"ח בהקדמה (נ:), שם פ"ג מ"ב (עט:), שם מ"ה (קמז.), תפארת ישראל פל"ז (תקמג.), נצח ישראל פ"י (רסח:), אור חדש פ"ד (תתלג.), נתיב גמילות חסדים פ"א (א, קמז:), ועוד].

(412) ראה למעלה הערה 11.

(413) פירוש - לא נאמר לשון יחיד ["מאמר פיך"], אלא לשון רבים ["אמרי פיך"], וזה מורה ששמעו יותר מדיבור אחד, וכמו שמבאר והולך.

(414) "חזרו והודו למאמרות הראשונות - כל שכן שחייב אדם בכבודו, שאף הוא שותף בבריאתו כאביו ואמו, וחייו ומותו מסורין בידו" [רש"י שם].

(415) בתמיה.

(416) "ראש דברך אמת - לא הוזקק הכתוב לומר 'ראש דברך אמת', אלא לפי שהיו מרננים אחר דבריו הראשונים לומר לכבודו הזהיר, ולאחר זמן חזרו והודו כששמעו סוף דבריו, למדו שראש דבריו אמת" [רש"י שם].

(417) כי מעיקרא אומות העולם חשדו שהקב"ה דורש כבוד עצמו, ולבסוף חזרו בהן, ומוכח מחזרתן שאין הקב"ה דורש כבוד עצמו, אלא דורש כבוד אחרים.

(418) אף על פי שהמלים "כל פעל ה' למענהו" הם מהמקרא [משלי טז, ד], ואילו כאן כתב "למה אמר **כאן** 'כל פעל ה' למענהו'", ואין אומרים תיבת "כאן" על מקרא. אלא כוונתו למדרש חכמים [שמו"ר יז, א] שהביא בתחילת דרשה זו, המסיים במלים "הוי 'כל

פעל ה' למענהו'" [ראה למעלה הערה 1]. וכן ימשיך כאן להביא דברי המדרש, וכמבואר בהערה הבאה.

(419) כמבואר במדרש [שמו"ר יז, א] שהובא למעלה בתחילת דרשה זו. ולמעלה [לאחר ציון 6] כתב: "ויש להקשות על מדרש זה, מה ענין השירה והקילוס שנותנים הדשאים, ואיך נותנים קלוס להקב"ה... 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... הנבראים כולם אשר נברא לשבח יוצרם ולפאר שם כבודו... וזהו הקילוס הזה שנותנין הנבראים אל הקב"ה, מה שנראה בהם שבח יוצר הכל בבריאה שיש בהן מן הפאר, שנבראו בתכלית השלימות".

(420) יש להבין, כי הרבה פעמים מצאנו במקרא שיש להתחשב עם תרעומת האומות, וכגון לאחר חטא העגל משה אמר להקב"ה [שמות לב, יב] "למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאם להרוג אותם בהרים וגו'". וכן לאחר חטא המרגלים חזר משה ואמר [במדבר יד, טו-טז] "והמתה את העם הזה כאיש אחד ואמרו הגוים אשר שמעו את שמעך לאמר, מבלתי יכולת ה' להביא את העם הזה אל הארץ אשר נשבע להם וישחטם במדבר". וכן [תהלים עט, י] "למה יאמרו הגוים איה אלקיהם יודע בגוים לעינינו נקמת דם עבדיך השפוך", וכיו"ב. ומדוע כתב כאן "ואם בשביל תרעומת האומות, שהם היו אומרים שאין ראוי לדרוש לכבוד עצמו, מה אכפת בסכלים". דע, שהרמב"ן [דברים לב, כו] ישב על מדוכה זו, וכתב: "הזכיר משה בתפלתו 'ואמרו הגוים אשר שמעו את שמעך לאמר וגו'', והשם יתברך הודה לו בזה [במדבר יד, כ] 'ויאמר ה' סלחתי כדברך'. והטעם בטענה הזאת איננו כרוצה להראות כחו בין שונאיו, 'כי כל הגוים כאין נגדו מאפס ותוהו נחשבו לו' [ישעיה מ, יז]. אבל השם ברא את האדם בתחתונים שיכיר את בוראו ויודה לשמו, ושם הרשות בידו להרע או להטיב. וכאשר חטאו ברצונם וכפרו בו כולם, לא נשאר רק העם הזה לשמו, ופרסם בהם באותות ובמופתים כי הוא אלקי האלהים ואדוני האדונים, ונודע בזה לכל העמים. והנה אם ישוב ויאבד זכרם, ישכחו העמים את אותותיו ואת מעשיו ולא יסופר עוד בהם... והנה תהיה כוונת הבריאה באדם בטלה לגמרי, שלא ישאר בהם יודע את בוראו, רק מכעיס לפניו. ועל כן ראוי מדין הרצון שהיה בבריאת העולם, שיהיה רצון מלפניו להקים לו לעם כל הימים, כי הם הקרובים אליו והיודעים אותו מכל העמים... וכבר רמזתי בבריאת האדם סוד נשגב ונעלם צריך ממנו שנהיה לו לעם והוא יהיה לנו לאלקים, כענין שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו וגו'" הרי רק כשיש לאומות ערעור העלול לבטל את כוונת הבריאה

[להכיר בה'], בזה הקב"ה יתחשב. אך כאשר מדובר בפטפוטי דברים של האומות, הרי על כך נאמר [ישעיה מ, יז] "כי כל הגוים כאין נגדו מאפס ותוהו נחשבו לו", וכמו שכתב הרמב"ן. ועיין בפחד יצחק ר"ה מאמר יב אות ט בביאור דברי הרמב"ן האלו. **ואודות שאין לנו** עסק עם שוטים, מעין כן הגמרא תמהה כמה פעמים [ב"ק פה., ב"מ מ., ב"ב ז., שבועות מח:, ועוד] "וכי בשופטני עסקינן", וכתב רש"י [ב"מ מ.] "בשופטני - שוטים". ובלשון תמיה אמרו [ע"ז נד:] "יאבד עולמו מפני השוטים". והמסילת ישרים פ"ה כתב: "כי הנה אנחנו רואים פעמים רבות אפילו אחר שנתאמת אצל האדם חובת העבודה והזהירות בה, יתרפה ממנה, או יעבור על איזה דברים ממנה, כדי שלא ילעגו עליו חבריו, או כדי להתערב עמהם. והוא מה ששלמה מזהיר ואומר [משלי כד, כא] 'ועם שונים אל תתערב'. כי אם יאמר לך אדם [כתובות יז.] לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות, אף אתה אמור לו, במה דברים אמורים בבני אדם שעושים מעשי אדם, אך לא בבני אדם שעושים מעשי בהמה... ואם יארע לו שימצא בחברת מי שילעג עליו, לא ישית לבו אל הלעג ההוא, אדרבא, ילעג על מלעיגיו ויבזם".

(421) ובזה לכאורה שוללים שהכל אכן נברא בשביל כבוד ה'.

(422) הלשון קצת מגומגם, אך נראה שכוונתו לשאול שאלה חדשה. שעד כה ביאר שאין לנו להתחשב עם תרעומת האומות, כי "מה אכפת בסכלים". אך עתה שואל על האומות עצמן, כיצד יתכן שהן יחלוקו על כך ש"כל פעל ה' למענהו". וראה בסמוך הערה 428.

(423) "שאם לא כן יהיה חס ושלום דבר זולת השם יתברך" [לשונו להלן לפני ציון 430]. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 7]: "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", ושם הערה 8.

(424) ו"אמת" היא מחוייבת בעצם מכל צד. וכן כתב בתפארת ישראל פי"ח [ערב.]: "כי התורה היא 'תורת אמת' [מלאכי ב, ו], לא כמו שאר דברים, כי עם שהם אמת, כמו אם יאמר אחד 'ראובן הוא בבית זה', והאמת שהוא בבית. מכל מקום לא נקרא דבר זה שהוא אמת, מצד כי אפשר שלא יהיה בבית. ועם שהוא אמת, דבר זה הוא במקרה... אבל האמת שהיא אמת בעצם היא תורת משה, שהיא אמת בעצם, שכל דבריה הם מוכרחים,

ואי אפשר בענין אחר". ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תפב.] כתב: "כי הידיעה האחת היא הידיעה באפשר, וכמו שתאמר 'ראובן בבית פלוני', והאמת שהוא בבית פלוני, אבל במקרה נמצא שם, כי אין ראוי שיהיה דוקא שם".

(425) כמו שאמרו [הוריות יג.] בדיני קדימה של פדיון שבויים "חכם קודם למלך ישראל; חכם שמת אין לנו כיוצא בו, מלך ישראל שמת, כל ישראל ראוים למלכות". וכן מוכח מהמכילתא [הקדמה לפרשת בא], שאמרו "עד שלא נבחר דוד היו כל ישראל ראוין למלכות. משנבחר דוד, יצאו כל ישראל". הרי קודם לבחירת דוד היו כל ישראל ראוין למלכות. ואף לאחר שנבחר דוד שייך ששאר ישראל יהיו מלכים, וכמו שכתב הרמב"ם [הלכות מלכים פ"א ה"ח]: "נביא שהעמיד מלך משאר שבטי ישראל, והיה אותו המלך הולך בדרך התורה והמצוה, ונלחם מלחמות ה', הרי זה מלך, וכל מצות המלכות נוהגות בו, אף על פי שעיקר המלכות לדוד". וכאן שמדבר בסתם מלך בשר ודם של האומות, בודאי שניתן לומר על כך "הכל ראוים למלכות".

(426) אודות ש"אנכי ה' אלקיך" עניינו קבלת מלכות ה', כן כתב רש"י [ויקרא יח, ב] "אני הוא שאמרתי בסיני 'אנכי ה' אלקיך' וקבלתם עליכם מלכותי, מעתה קבלו גזרותי". ובתפארת ישראל פל"ז [תקלו.] כתב: "כי בדבור 'אנכי ה' אלקיך' הוא קבלת אלקותו ומלכותו עליהם". והרמב"ן [שמות כ, ב] כתב: "'אנכי ה' אלקיך' הדבור הזה מצות עשה... וזו המצוה תקרא בדברי רבותינו [ברכות יג.] קבלת מלכות שמים, כי המלות האלה אשר הזכרתי הם במלך כנגד העם. וכך אמרו במכילתא [שם פסוק ג]... אמר המקום לישראל 'אנכי ה' אלקיך', 'לא יהיה לך', אני הוא שקבלתם מלכותי עליכם במצרים, אמרו לו הן, כשם שקבלתם מלכותי קבלו גזרותי". ובהשגותיו לספר המצות לרמב"ם [מל"ת ה] כתב הרמב"ן: "קבלת המלכות הזה שקבלו בסיני הוא באמת מדבור 'אנכי'". וראה הערה הבאה, ולהלן הערה 451.

(427) כמו שנאמר [דברים ד, לט] "וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד", וכמבואר למעלה הערה 423. ויש להבין, שהתחיל במלכות וסיים באלקות, שכתב: "כי אצל השם יתברך שאמר 'אנכי ה' אלקיך' שיקבלו את **מלכותו**, דבר זה מחויב ומוכרח, כי הוא **האלקים** ואין זולתו". ובאמת יש להעיר כן מיניה וביה בדיבור "אנכי" [שהוא מורה על קבלת מלכות ה' (כמבואר בהערה הקודמת)], שלא נאמר "אנכי ה' מלכך", אלא "אנכי ה' אלקיך", וכיצד "אלקיך" מורה על קבלת המלכות. וכן להלן [לאחר ציון 462] כתב: "ולפיכך אמר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'... שעל כל פנים אני מלכך ואלקיך". אמנם בלשונו הזהב יישב

הערה זו, שכתב: "כי הוא האלקים **ואין זולתו**", לאמר שלא מדובר כאן רק באלקות, אלא גם באחדות ["ואין זולתו"], ובזה יש לנו מבוי מפולש לשייך זאת למלכות, וכמו שכתב בגו"א שמות פי"ז סוף אות יג [שנ.]: "קיימא לן במסכת ראש השנה בפרק בתרא [לב:] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' [דברים ו, ד] הוא מלכות שמים, כי מאחר שהוא אחד הוא מלך, כי המלכות בעצמו הוא האחדות, ואין אתו אחר. ולפיכך אחר שאנו אומרים 'שמע ישראל ה' אלקינו וגו'' אומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו' [פסחים נו.], כי אחדותו הוא מלכותו, ונקרא קבלת מלכות שמים [ברכות יג.]... כי מלכותו יתברך נמשך אחר אחדותו". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.] כתב: "קראו רז"ל 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' קבלת מלכותו. ומה ענין 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' אל מלכותו. רק כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד. וכן הכתוב קראו אותו שהוא שני למלך 'משנה' [בראשית מא, מג], וזה כי המלך הוא כמו האחד במספר, ואותו שהוא אחריו שני. לכך קיימא לן במסכת ראש השנה 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' הוא מלכות שלימה. וזה כי האחדות הוא המלכות, שמאחר שהוא אחד, ראוי למלכות". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [קמה.] כתב: "האחדות והמלכות הוא דבר אחד, כי האחד בעם הוא המלך. לכך אמרו ז"ל 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' זה מלכות שלימה". ובגבורות ה' פי"ב [תקעה.] כתב: "לפיכך יבא מלכות שמים בשש תיבות; 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'. וזה מפני שאנו מודים שהוא יחיד בכל הצדדין. והצדדין הם מחולקים זה מזה, עד שיש לחשוב שיש כאן שניות מצד הצדדין. וכאשר הוא יחיד מושל בכל הצדדין הששה, שהם חלוק המציאות, בזה תדע שהוא יתברך אחד, שאין כאן צד אחר כלל". ובנתיב העבודה פרקים ז, ח, האריך לבאר כיצד מתקיימת באמירת "שמע ישראל" קבלת מלכות שמים. וראה להלן הערות 451, 461, וגבורות ה' פי"ד הערה 40. ועוד אפשר לומר, כי "אלקות" היא הנהגה, וכמו שכתב הרמב"ן [בראשית טו, יח]: "והוסיף [בראשית יז, ח] 'והייתי להם לאלקים', שהוא בכבודו ינהיג אותם, ולא יהיו בממשלת כוכב ומזל או שר משרי מעלה". ובגבורות ה' פס"ו [רה.] כתב: "ודאי 'אלהים' נקרא המנהיג את העם, וכדכתיב [שמות לב, א] 'עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו', ואין הנהגה בלא משפט, שהמשפט הוא הנהגת העם".

(428) נראה להטעים נקודה זאת [שהאומות אינן סוברות "כי הוא האלקים ואין זולתו"], על פי מה שכתב בנר מצוה [י:], וז"ל: "ישראל, אשר האומה הזאת נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. ואילו ארבע מלכיות שנחלו המלכות מן ישראל הם מבטלים כבודו יתברך בעולם הזה התחתון. כי אף

ימצא בהם דבר מה שנותנים כבוד לשמו יתברך... הלא לא מעוקצם ולא מדובשם השם יתברך חפץ, כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד". לכך אין האומות סוברות שה' "הוא האלקים ואין זולתו", כי מהותן עומדת כנגד אחדות ה' [ראה למעלה הערה 12 שנקודה זו התבארה בהרחבה]. ובזה מיישב את מה ששאל למעלה [לאחר ציון 421] "וכי יריב האדם עם כי הכל הוא למענו יתברך", שאכן האומות אינן סוברות כן.

(429) יש להעיר ממה שכתב בח"א לע"ז ה. [ד, ל.] שגם מצות כיבוד אב חוזרת לכבוד הקב"ה, וז"ל: "למה ציוה בתורה 'כבד את אביך ואת אמך', והכבוד הזה בשביל שאביו ואמו הביאו אותו לעולם [ב"מ לג.]... והא טוב לו שלא נברא משנברא [עירובין יג:], ואם כן מה טובה עשה לו. לכך פירשנו במקום אחר כי אף על גב שמצד האדם עצמו טוב לו שלא נברא, מכל מקום כאשר רצה השם יתברך בבריאת האדם, צריך שיהיה מבטל דעתו אצל רצון הבורא כמו שהוא [השם יתברך] רוצה, ואם לא ירצה במה שרוצה השם יתברך, אז הוא נאבד לגמרי. ולפיכך אף על גב שבעל כרחו של אדם הוא נברא [אבות פ"ד מכ"ב], צריך שיבטל רצונו אצל רצון השם יתברך, ויעשה רצון המקום כאילו היה רצונו, ויכבד אביו ואמו שהביאו לעולם. כי [האדם צריך להיות] חפץ הוא שנברא כיון שכך רצון המקום... ואמרו ז"ל [אבות פ"ב מ"ד] 'עשה רצונו כרצונך'. ולכך כיון שהשם יתברך רוצה וחפץ בבריאה, דבר זה הוא רצונך גם כן, וזה מבואר". ואם כן מדוע האומות חזרו להודות ל"אנכי" ו"לא יהיה לך" משום ש"כבד את אביך" מורה ש"אין זה כבוד עצמו יתברך", הרי גם כיבוד אב הוא משום התבטלות לרצון ה'. **ויש לומר**, שהאומות אינן סוברות ש"נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא", כי סברה זו היא מחמת שאדם עלול להכשל בעבירות [תוספות עירובין יג:], אך אין האומות חוששות לדבר זה. ואדרבה, אצל האומות מצות כיבוד אב נוהגת ביתר שאת וביתר עוז, וכפי שכתב בח"א לקידושין לא. [ב, קלז:]: "כי הגוי מוכן ביותר לכבוד אב ואם מן ישראל, ודבר זה קשיא ואי אפשר בלא טעם. לכן יש לפרש, כי דבר זה מה שהביאו ראייה מן הגוי שהיה מכבד את אביו ואמו מאוד, וכן אמר במדרש [דב"ר א, טו] על עשו שהיה מכבד את אביו ביותר ממה שמכבד הישראל את אביו. דבר זה הטעם, כי השם יתברך ציוה שיכבד אדם את אביו מפני שהביא אותו אל עולם הזה... ומפני כי מיוחד האב שמביאו לחיי עולם הזה, ודבר זה מיוחד בו הגוים שאליהם ניתן העולם הזה, ובפרט כי עולם הזה הוא מיוחד לעשו... לכך היה עשו מכבד את אביו ביותר, מפני כי עולם הזה הוא לחלקו, והאב מביא אותו לעולם הזה, שהוא לחלקו. לכך כל האומות אשר

חלקם הוא עולם הזה, ואביו בשר ודם הוא שמביא אותו לעולם הזה, לכך אצלו נמצא הכבוד לאביו בשר ודם. אבל ישראל שיש לו עולם הבא ולא עולם הזה, לא נמצא בהם כל כך הזריזות למצוה זאת כמו שנמצא באומות, שיש בהם הזריזות למצוה זאת ביותר מאוד". נמצא שהאומות הסוברות שמצות כיבוד אב נובעת מחמת שהאב מביאו לעולם הזה, ולא קשור ליחס האדם לה', לכך מבחינתן כששמעו את הדיבור "כבד את אביך" חזרו להודות גם ל"אנכי" ו"לא יהיה לך" כי "כבד את אביך" אכן מורה ש"אין זה כבוד עצמו יתברך", לכך "בזה ראו כי אין השם יתברך רוצה רק האמת". נמצא לפי זה שאצל האומות ה"כבד" מחייב את ה"אנכי". אך אצל ישראל קדושים המהלך הוא להפך; ה"אנכי" [שהוא קבלת עול מלכות שמים] מחייב את ה"כבד", כי לולא ה"אנכי" היה ה"כבד" נוגד את הסברה ש"נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא" [ראה להלן הערה 442 שכן מתבאר מדבריו שם]. ולפי דבריו בח"א לע"ז הנ"ל יש לנו טעם נוסף לחקיקת הדיבור החמישי בלוח הראשון העוסק במצות שבין אדם למקום; כל התוקף של מצות "כבד" נובע מיחס האדם לאלקיו כפי שנקבע ב"אנכי", לכך בהכרח ש"כבד" יופיע בלוח של "אנכי", כי הא בלא הא לא סגי. והדברים נפלאים.

(430) וזה לא יתכן, וכמבואר למעלה הערה 8. וכן כתב בח"א לקידושין לא. [ב, קלז:]: "לכבוד עצמו הוא דורש. היו [האומות] סבורים האמת שאין התורה שהוא יתברך נותן לישראל ידיעת האמיתות בצד עצמו, רק הקב"ה רוצה בעבודתו. ואף על גב שהיו מודים שראוי לעובדו, היו אומרים שהדברים אשר נותן לישראל אינו ידיעת האמת, רק הדברים בשביל שראוי לעובדו. עד ששמעו דבור 'כבד את אביך', ואמרו אם כן דברי השם יתברך בשביל האמת, ולא בשביל שיהיו עובדים השם יתברך בלבד, וזהו כבוד השם יתברך. וזהו שאמר שהודו למאמרים הראשונים, שהכל אמר השם יתברך בשביל האמת, לא לכבוד עצמו".

(431) מבאר הסבר שני מדוע אין בשני הדברות הראשונות ["אנכי" ו"לא יהיה לך"] משום "לכבוד עצמו הוא דורש". ועד עתה ביאר שכך מחייבת האמת הגמורה, ואין זה דומה כלל למלך הרוצה שיכבדוהו, שאין האמת הגמורה מחייבת זאת. ומעתה יבאר שאע"פ שהכל ברא לכבודו, וכל פעל ה' למענהו, מ"מ אין הפירוש שהקב"ה מכוין אל התכלית שיכבדו אותו, רק שעל ידי כך יתאפשר לנבראים להבראות, לכך לא שייך לומר "לכבוד עצמו הוא דורש".

(432) דע, כי בדר"ח פ"ו מי"א [תד.] הביא את דברי הרמב"ם [מו"נ ח"ג פי"ג], שהוקשה לו מה שאמרו חכמים [שם] "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא בראו אלא לכבודו", הרי

הקב"ה אינו מקבל כלום מהנבראים, וכלשונו: "ויש לך לדעת כי הרמב"ם ז"ל בספרו בחלק הג' בפרק י"ג האריך מאד בדבר זה, מה שאמרו חכמים שהאדם נברא לכבוד בוראו, וכמו שאמרו בסוף קדושין [פב.] כי כל הנבראים נבראו לשמש את האדם, והאדם נברא לשמש את בוראו. שנראה מדברי חכמים כי מה שאמרו כאן 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו' שהוא כמשמעו, שיש אל השם יתברך כבוד מן הנבראים. והוא השיב עליהם [פירוש - הרמב"ם הקשה על כך] שהרי הכתוב אומר [איוב לה, ו-ז] 'כי אם תצדק מה תתן לו ואם יחטא האדם מה יפעל לו', וכמו שתקנו חכמים בנעילה של יום הכפורים... שאין השם יתברך מקבל כבוד מזולתו כלל". ולשון המו"נ [שם] הוא: "הרבה נבוכו דעות השלמים בבקשת תכלית זה המציאות, מה הוא... אם היה הכל מפני האדם ותכלית האדם, לעבוד האלוק... השאלה קיימת, והיא, מה התכלית בהיותו עובד, והוא יתברך לא יוסיף שלמות אם יעבדוהו כל מה שברא וישיגוהו תכלית ההשגה, ולא ישיגהו חסרון אם לא יהיה זולתו נמצא כלל... וכן תמצא חכמי ישראל סדרו בתפילותיהם באמרם [נעילה דיוה"כ] 'אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו לעמוד לפניך, כי מי יאמר לך מה תעשה ואם יצדק מה יתן לך'". **ובדר"ח שם** [תו.] ביאר מדוע אין זה נחשב שהקב"ה מקבל כבוד מהנבראים, וכלשונו: "הן אמת שאין יתברך מקבל כבוד מזולתו, ובודאי אם יצדק האדם מה יתן לו ואם יחטא מה יפעל לו [עפ"י איוב לה, ו-ז], רק שהאדם נברא שהשם יתברך מלך עליו, ואין המלך מקבל הכבוד מה שיתן לו העם, כי הכבוד הוא מצד הממשלה, שהוא מושל עליהם שלא בטובתו ומנהיגו. ואם האדם צדיק, הוא מלכו כשנותן לו שכרו. ואם אינו צדיק, הוא מלכו כאשר נפרע ממנו, שכאשר הקב"ה עושה נקמה בעוברי רצונו גם כן שמו מתגדל ומתקדש, רק שהוא יתברך הטוב, רוצה שיעשה האדם הטוב, ומכל מקום כבודו שיש להשם יתברך מן הנבראים אינו תולה כלל באדם, רק שברא השם יתברך את הנבראים, והוא מולך עליהם, וזהו כבוד מלכותו... ובשביל זה עצמו מה שהוקשה אל הרמב"ם ז"ל, וכי השם יתברך מקבל כבוד מן האדם, אמרו חכמים [אבות פ"ד מכ"ג] 'על כרחך אתה נולד, ועל כרחך אתה חי, ועל כרחך אתה מת, ועל כרחך אתה עתיד לתת דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים', הכל הוא להודיע שאין דבר מצד עצמו של אדם, רק הכל הוא מן השם יתברך, ואם כן אין השם יתברך מקבל דבר מן האדם. ואם לא שהיה הכל בעל כרחו של אדם, היה השם יתברך מקבל כבוד מן האדם. אבל אין הדבר כך, רק הכל אצל האדם בעל כרחו, ולכך אין שייך לומר שיהיה מקבל השם יתברך מן האדם, אבל האדם מקבל מן השם יתברך. וזה שאמר [קידושין פב.] שהאדם נברא לשמש את בוראו, היינו שמלכותו על האדם.

ובאולי יאמר סוף סוף מקבל השם יתברך כבוד מן הנבראים. אין הדבר הזה כך כלל, כי מאחר שהכל מצד השם יתברך, ולא מצד האדם, לא נחשב שהוא מקבל דבר".

(433) פירוש - אם הנבראים היו נבראים לעצמם, הם לא היו ראוים להברא. אך הואיל והכל נברא בשביל כבוד ה', ולא לעצמם, לכך מעתה בריאת הנבראים היא אפשרית, וכמו שמבאר והולך. ולמעלה [לאחר ציון 9] כתב: "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".

(434) פירוש - הואיל ונמצא שהנבראים עובדים את הקב"ה, שהרי כל הנבראים מקלסים ומפארים את ה' [כמבואר בתחילת הדרשה].

(435) פירוש - הואיל והנבראים עובדים את ה', ואינם חולקים מקום לעצמם, לכך ה"אין עוד" ממשיך להתקיים אף לאחר שנבראו ונמצאו. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 12]: "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'... 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".

(436) פירוש - לאחר שביאר שהמאמר "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו" לא בא לומר מדוע הקב"ה ברא את העולם [בשביל כבודו], אלא בא לבאר מה איפשר את בריאת הנבראים [שנבראו לכבוד הקב"ה], לכך הנפקא מינה העולה מהמאמר היא לא כלפי הקב"ה, אלא כלפי הנבראים, שאם הנברא לא יחוס על כבוד בוראו, אזי הוא מאבד את זכות בריאתו, וכמו שמבאר והולך.

(437) לשונו בח"א לב"ב עה: [ג, קטו.]: "כל הנבראים הם כבודו... וכך אמרו ז"ל [חגיגה יא:] 'כל מי שלא חס על כבוד השם יתברך, טוב לו שלא נברא'. כי הוא יתברך ברא כל הנבראים לכבודו, שנאמר [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו', ולכך ראוי למי שלא חס על כבוד השם יתברך שלא בא לעולם". ובנתיב התשובה ס"פ ג [נו:] כתב: "אין ראוי שיהיה בעולם המחלל שם כבודו, כי כל אשר ברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו, ומי שמחלל השם אין ראוי אליו המציאות, שהרי כל הנמצאים הם לכבודו יתברך... המחלל שם שמים אין ראוי אליו המציאות" [הובא למעלה הערה 14].

(438) הנה כאן מבאר שאין תכלית הבריאה כבוד ה', אלא שכבוד ה' מאפשר את הבריאה. אך בבאר הגולה באר החמישי [קכו:] כתב לכאורה שכבוד ה' היא תכלית הבריאה, וז"ל: "פעולתו [של הקב"ה] את העולם היה לתכלית מכוון. כי הפועל אשר יפעל ללא תכלית מכוון, אין ראוי שיקרא 'פועל', כיון שהוא פועל ללא תכלית. והתכלית אשר כיון השם יתברך בבריאת עולם הוא כמו שאמר הכתוב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו'. וכמו שאמרו חכמים על זה, כל אשר ברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. נמצא כי התכלית בבריאת עולמו לכבודו" [הובא למעלה הערה 11]. ויל"ע בזה.

(439) שמלכות ה' מחויבת מצד האמת.

(440) בהשקפה ראשונה נראה שכוונתו היא שהאומות מודות בתורה שבכתב, ולא בתורה שבע"פ, וכמו שכתב בתפארת ישראל ס"פ סח [תתרעד.]: "אף אם לאומות העולם מכחישי ה' היתה להם תורה שבכתב... אין להם תורה שבעל פה, שהרי היא מיוחדת לישראל בלבד". ושם פס"ט [תתרעז.] כתב: "האומות מודים במקרא". ובהמשך שם [תתרפג:] כתב: "והרי נראה לעינים שהאומות לקחו תורה שבכתב, ומשתמשים בה כרצונם... ועל ידי תורה שבעל פה נשארה מאורסה לישראל". וראה בתפארת ישראל פס"ט הערה 10, ובאר הגולה באר הראשון הערה 13. אך נראה יותר שכוונתו לומר שהאומות לומדות את המקרא באופן חיצוני ושטחי, ואינן מעמיקות בהבנתו [כפי שמיד יתעמק בביאור המקרא "אנכי"]. ואודות שהאומות רואות רק את הגלוי, כן כתב רש"י [ויקרא כו, יז] "בשעה שאומות העולם עומדים על ישראל אינם מבקשים אלא מה שבגלוי... אבל בשעה שאעמיד עליכם מכם ובכם, הם מחפשים אחר המטמוניות שלכם". ובגו"א שמות פ"ב אות כג [לו.] כתב: "ותדע ותשכיל כי באומות יש להם מדריגה גלויה וחיצונית, ולישראל מדריגה פנימית עליונה. ודבר זה רמזו ז"ל בפרק הזרוע והלחיים [חולין קלג:] שאמרו שם סתם גוי מרבה דברים... והטעם הוא שמדריגתו של גוי מדריגה חיצונה ואינה פנימית נעלמת, לכך תמיד מדבר, ואין לו רוח פנימי". ובדרוש על המצות [ס:] כתב: "כי האומות, הגילוי בהם בשביל שאינם דביקים בכח קדוש כח עליון נסתר... אבל ישראל שהם דבוקים בכח עליון יש להם כח קדוש נסתר, וכל זאת בשביל החכמה העליונה היא התורה שיש בישראל... הפך האומות, ולכך אמרו חכמים... סתם עכו"ם מפעא פעי... הפך ישראל שהם בעלי סוד". ובנר מצוה [פה.] ביאר שלכך היוונים לא שלטו על קודש הקדשים.

(441) פירוש - מ"אנכי ה' אלקיך" מוכח מיניה וביה שהאמת מחייבת את מלכות ה', ללא הסיוע מ"כבד את אביך", וכמו שמפרש והולך.

(442) פירוש - המקרא [תהלים קיט, קס] "ראש דברך אמת ולעולם כל משפט צדקך" מורה שהראש ["אנכי"] מצד עצמו הוא אמת, ללא הסיוע מההמשך ["כבד"]. וכן המהרש"א [קידושין לא.] העיר על דברי הגמרא [שם], שאמרו "'ראש דברך אמת', ראש דברך ולא סוף דברך [בתמיה], אלא מסוף דברך ניכר שראש דברך אמת". ועל כך העיר המהרש"א "יש לדקדק, דהיכן הוזכר סוף דברך במקרא", וטרח ליישב זאת [שסיפא דקרא "ולעולם כל משפט צדקך" מוסב על כיבוד אב, הנקרא "משפט". ודבריו לכאורה נדחים מדברי רש"י (תהלים קיט, קס) שביאר שלא אייירי רק בכיבוד אב, אלא גם בשאר הדברות, שכתב: "כיון ששמעו 'כבד', 'לא תרצח' (שמות כ, יג), 'לא תנאף' (שם), הודו על ראש דברך שהוא אמת"]. והמהר"ל מבאר שאכן "ראש דברך אמת" עומד לעצמו, ואינו זקוק לשום סיוע מזולתו, וכמו שמבאר והולך. וכבר נתבאר למעלה [הערה 429] שבהכרח יש לומר שכלפי ישראל "ראש דברך אמת" אינו מסתייע מכבוד אב, כי כבוד אב גופא הוא מחמת "אנכי" [כי לולא ה"אנכי" היה ה"כבד" נוגד את הסברה ש"נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא"]. וזו ראיה לדבריו כאן שאליבא דאמת אין "אנכי" זקוק לשום סיוע מזולתו, אלא מיניה וביה הוא מורה שמלכות ה' היא אמת, וכמו שמבאר והולך.

(443) הולך להורות שעומק הפסוק "אנכי ה' אלקיך" לכשעצמו מורה שמלכות ה' מחוייבת מצד האמת. ותיבת "אבל" ["**אבל** מה שכתוב אלקיך וגו'"] מתפרשת כמו "אלא", לאמר שאין צורך להגיע ל"כבד" כדי להורות האמת ב"אנכי", אלא אמת זו מוכחת ב"אנכי" מיניה וביה.

(444) "כמו שהביא הראב"ע ז"ל בשמם בפרשת יתרו" [לשונו בסמוך]. ומכנה את הראב"ע "מפרשי הפשט". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז [סב:] כתב עליו "שרדף אחר פשט הכתוב". וכן שם פל"ג אות יד [קסא:] כתב עליו: "כאשר אמרו רודפי הפשט". ושם ויקרא פ"ח אות א [קסה.] כתב: "ויש מבעלי הפשט מקשים", וכוונתו שם לראב"ע [כמבואר שם הערה 9].

(445) לשונו בתפארת ישראל ר"פ לז [תקלד.]: "הדבור הקדוש הראשון 'אנכי ה' אלקיך וגו''. הרבה מבני אדם היה קשה להם עם הדבור הראשון 'אנכי ה' אלקיך', הרי אין זה מצוה כלל, שאם היה מצוה היה לכתוב בלשון צווי 'אנכי אשר הוצאתיך מארץ מצרים אהיה לך לאלקים', כי מה שאמר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים' אין

כאן מצוה כלל". ובבאר הגולה באר השלישי [רעז.] כתב: "ואתה הבן וראה, כי בדבור הראשון כתוב 'אנכי ה' אלקיך', לא אמר 'תקבלו אותי לאלקים'". ובנר מצוה [מב:] כתב: "אמר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', וכבר הקשו כמה חכמים כי לא נזכר כאן שום מצוה, רק היה לו לומר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים לכך אהיה לך לאלקים', וכאן לא אמר ציווי כלל". וכן רמז לקושי זה בדר"ח פ"ב מ"ז [תרלב.], ושם הערה 787. ובלב שמח מ"ע א [ד"ה ומ"מ] כתב: "יש לנו לדעת, שאם 'אנכי' היא מצוה, היתה ראויה לבוא בדרך ציווי, דע או שמע שאנכי ה', וכיוצא מלשון שיהיה בו הוראה למצוה, כשאר כל מצות עשה 'זכור את יום השבת' [שמות כ, ח], 'כבד את אביך כו'' [שם פסוק יב], וזולתן אחרות רבות בתורה. אבל לשון זה ד'אנכי כו'' אינו לשון צווי, אלא לשון הודעה וספור".

(446) לא מצאתי שיאמר עוד בתורה [זולת בעשרת הדברות] "אנכי ה' אלקיך", אך כמה פעמים נאמר "אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים" [ויקרא יט, לו, שם כה, פסוקים לח, נה, שם כו, יג, ובמדבר טו, מא].

(447) אך לא שזו מצוה בפני עצמה. וכן כתב רש"י [ויקרא יט, לו] "אשר הוצאתי אתכם - על מנת כן". ושוב כתב [שם כה, לח] "אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים על מנת שתקבלו עליכם מצותי, אפילו הן כבדות עליכם". ושוב כתב [במדבר טו, מא] "אשר הוצאתי אתכם - על מנת כן פדיתי אתכם שתקבלו עליכם גזרותי".

(448) "לא תתאוה" לא נכתב בפרשת יתרו, אלא בפרשת ואתחנן [דברים ה, יח], ולפי זה אייריי בעשרת הדברות שם. אך בתפארת ישראל פל"ז [תקלד:] לא הזכיר "לא תתאוה", אלא "לא תחמוד אשת רעך" [המוזכר בפרשת יתרו (שמות כ, יד)], וכלשונו: "ויש שהיו אומרים כי 'לא תחמוד בית רעך' ו'לא תחמוד אשת רעך' הוא לשנים". וכן הובא בראב"ע [ראה הערה הבאה].

(449) לפנינו נמצא שהראב"ע שם [בפירושו הארוך] הזכיר סברות אלו בשם אחרים, אך לא נקב בשמם, וז"ל: "ויש לשאול, איך יספר דבור 'אנכי' בעשרת הדברים... והנה איננו מצות עשה, ולא מצות לא תעשה... והאומרים כי דבור 'אנכי' אינו מעשרת הדברים בזה נחלקו; יש אומרים 'לא יהיה לך' הוא הדבור הראשון, והשני 'לא תעשה לך פסל'... ואחרים אמרו כי 'לא תחמוד בית רעך' דבור תשיעי, והדבור עשירי 'לא תחמוד אשת רעך'". והרמב"ן [בהשגותיו לספר המצות לרמב"ם, מ"ע א], הביא שבעל הלכות גדולות לא מנה "אנכי" כמצות עשה, וכתב: "יש בדיבור 'לא יהיה לך' שתי מצות ישלימו לתרי"ג. והם המניעה בעשיית הצלמים [שמות כ, ג-ד] 'לא יהיה לך' ו'לא תעשה לך' ענין אחד.

והמניעה בעבודתם [שם פסוק ה] 'לא תשתחוה להם ולא תעבדם' מצוה אחרת... וזה דעת בעל הלכות גדולות". והראב"ע [דברים ה, טז] כתב: "דע כי דעת כל הקדמונים כי הדבור הראשון הוא 'אנכי'... רק הישר בעיני שמלת 'אנכי' איננה מהעשרה... והנה 'לא תחמוד בית רעך' הדבור התשיעי, ו'לא תחמוד אשת רעך' הדבור העשירי". ובתפארת ישראל ר"פ לז [תקלד.] הביא מעין דעות אלו, ודחאם, וכלשונו: "לפיכך הרבה בני אדם אשר לא ראו אור החכמה, והיו הולכים אחר סברת לבם, נשענים על דעתם מה שהיה נראה להם, ולא חפשו החכמה במטמוניות חכמים. והיו אומרים כי התחלת עשרת הדברים הוא מן 'לא יהיה לך אלהים אחרים', והיו נותנים סברות בדויות למצא עשרת הדברים; זה אמר כי 'לא יהיה לך' ו'לא תשתחוה להם' הם שנים. והנה שחו עד עפר ולא קמו לטעות טעות כזה. ויש שהיו אומרים כי 'לא תחמוד בית רעך' ו'לא תחמוד אשת רעך' הוא לשנים. ובודאי אין חמדה לפירוש הזה, ואין להזכיר דברים כאלו". ובנר מצוה [מג.] כתב: "עד שהרבה נבוכו בזה, ונתנו מספר אחר לעשרת הדברות, והוציאו 'אנכי' מכלל עשרת הדברות, כמו שבארנו בחבור תפארת ישראל". וראה הערה הבאה.

(450) פירוש - אכן יש בדיבור "אנכי" מצוה, וכמו שמפרש והולך. ובתפארת ישראל ר"פ לז [תקלד:] כתב: "אבל בודאי הדבר ברור כי 'אנכי ה' אלקיך' הוא הראשון". וזה כשיטת הרמב"ם בספר המצות מ"ע א, שכתב: "מצוה א היא הציווי אשר ציונו בהאמנת האלקות, והוא שנאמין שיש שם עלה וסבה הוא פועל לכל הנמצאים, והוא אמרו 'אנכי ה' אלקיך'... והוא ציווי באמונת האלקות". והרמב"ן בהשגותיו לספר המצות [מל"ת ה] הסיק לבסוף: "והטוב בעיני בזה שנמנה 'אנכי ה' אלקיך' כדעת הרב, והיא המצוה להאמין בעיקר". וכן כתב בפירושו לתורה [שמות כ, ב]: "הדבור הזה מצות עשה. אמר 'אנכי ה'', יורה ויצוה אותם שידעו ויאמינו כי יש ה', והוא אלקים להם, כלומר הווה קדמון, מאתו היה הכל בחפץ ויכולת, והוא אלקים להם שחייבים לעבוד אותו". ובתורה שלימה כרך טז במילואים בסוף הספר [עמודים 225-229] אסף כעמיר גרונה הראשונים הרבים הסוברים ש"אנכי" הוא מצות עשה. והנה כאן וגם בתפארת ישראל ר"פ לז כתב ש"בודאי" שהדיבור "אנכי" הוא מצוה, ואלו שאינם סוברים כן הם "בני אדם אשר לא ראו אור החכמה, והיו הולכים אחר סברת לבם, נשענים על דעתם מה שהיה נראה להם, ולא חפשו החכמה במטמוניות חכמים... שחו עד עפר ולא קמו לטעות טעות כזה... ובודאי אין חמדה לפירוש הזה, ואין להזכיר דברים כאלו" [לשונו בתפארת ישראל פל"ז, והובא בהערה הקודמת]. אך לא מצאתי שביאר מנין הוודאות הזו. ואולי משום שכך איתא להדיא בזוה"ק [ח"ב כה:] שהדיבור "אנכי" הוא "פקודא קדמאה".

(451) לשונו בתפארת ישראל ר"פ לו [תקכד.]: "כי המצוה הראשונה להאמין כי יש סבה והתחלה ראשונה נמצא במציאות, וזה שנאמר 'אנכי ה' אלקיך וגו''. ומי שאינו מאמין בדבר זה, הרי הוא כופר בעיקר". ושם ר"פ לז [תקלד.] כתב: "ופירושו 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולכך לא תכפור בי לומר שאיני אלקיך חס ושלום... ופירוש 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', כלומר שאני אלקיך, וכן תקבל עליך אלקותו". ושם ר"פ לח [תקסו.] כתב: "דבור 'אנכי' הוא במציאות השם יתברך, שלא חס ושלום לומר אין אלקים". אך כאן הזכיר לשון כניעה ["שיהיה מכניע עצמו לפני בוראו, שבזה מקבל אלקותו יתברך"], לשון שלא כתב בשאר מקומות. ואולי משום שכאן הדגשתו היא שאיירי בקבלת מלכותו ואלקותו [כמבואר למעלה הערות 426, 427], ו"קבלה" ענינה הכנעה והתבטלות. ראיה לדבר, שאמרו חכמים [ברכות י:] "כל האוכל ושותה ואחר כך מתפלל עליו הכתוב אומר [מ"א יד, ט] 'ואותי השלכת אחרי גויך', אל תקרי 'גויך', אלא 'גאיך'. אמר הקב"ה, לאחר שנתגאה זה קבל עליו מלכות שמים". ואם גאוה היא הפך לקבלת עמ"ש, בהכרח שהכנעה היא תנאי בקבלה זו, כי גאוה והכנעה הן הפוכות זו לזו, וכמבואר בנתיב הצניעות פ"ג [ב, קח:]. ובספר אור יחזקאל [כרך ו, יראה ומוסר, עמוד נו] כתב: "מדת הגאוה מונעת מאתו קבלת עול. וכבר היה הסבא מקעלם ז"ל מעורר בהא דבשילהי פרשת התוכחה מפורש [ויקרא כו, מא] 'או אז יכנע לבבם הערל'. הסיבה המרכזית לכל חטאי בני אדם נובעת מחסרון הכניעה למלכות שמים. ולאחר התוכחה, יכנע לבבו ושוב לא יחטא". וראה להלן הערות 741, 1183.

(452) מכנה כאן "אנכי" בשם "המצוה **הראשונה**" [אע"פ שבמשפט הקודם כתב "אבל המצוה הזאת בודאי לאדם"], כי הולך לבאר [לאחר ציון 457] שזהו הביאור לפסוק "ראש דברך אמת", וכנגד "ראש דברך" כתב כאן "המצוה הראשונה".

(453) פירוש - האדם יאמר שהקב"ה מצוה לו שיקבלו לאלקים מחמת שהקב"ה דורש כבוד עצמו, ולא שכך מחוייב מצד האמת, וכפי שהאומות טענו כן כששמעו "אנכי ה' אלקיך" [קידושין לא.], וכמובא למעלה [לאחר ציון 413].

(454) אודות שהאמת מצד עצמה מחייבת, כן כתב בתפארת ישראל פי"ח [רפ:]: "היו חולקים על האמת, שהוא מחוייב מוכרח להיות נמצא, עד שהתורה היא מחוייב המציאות". והרמב"ם הלכות תשובה פ"י ה"ב כתב: "עושה האמת מפני שהוא אמת". ורבינו יונה [שערי תשובה שער השלישי אות קפד] כתב: "אמרו רבותינו זכרונם לברכה [חולין צד.] אסור לגנוב דעת הבריות, ואפילו דעת נכרי. והנה החטא הזה חמור אצל

חכמי ישראל יותר מגזל הנכרי, יען וביען כי שפת שקר אשמה רבה, ונתחייבנו על גדרי האמת, כי הוא מיסודי הנפש". והפחד יצחק ר"ה מאמרים טו-טז האריך לבאר דברי הרבינו יונה. וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 920.

(455) יש להבין, וכי היות הקב"ה על כל פנים מלך האדם אינה נוהגת גם כלפי האומות, הרי זה עתה כתב [לאחר ציון 453] "כי על כל פנים כך הוא האמת, כי הוא יתברך אלקי הכל", ומדוע כתב כאן "שעל כל פנים השם יתברך אלקי ישראל", ועבר מ"אלקי הכל" ל"אלקי ישראל". ויש לומר, כי בדיבור "אנכי" גופא נאמר "אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים", ויצ"מ שייכת רק לישראל, ולא לאומות. וראה בסמוך ציון 460.

(456) "מלך בשר ודם יכולים העם לפרוק עולו מאתו עד שאינו מלך עליהם" [לשונו בתפארת ישראל פל"ז (תקלה.), ויובא בהערה הבאה].

(457) לשונו בתפארת ישראל פל"ז [תקלה.]: "מה שלא אמר 'אנכי אהיה לך לאלקים', כי היה זה משמע כי מצוה זאת כמו שאר מצות, כמו שאמר [שמות כ, ג] 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני', ואפשר שיעשה לו אלהים אחרים, וכן כל המצות. אבל 'אנכי ה' אלקיך', אף אם לא יקבל אותו האדם לאלוק, הוא אלקים שלו, והוא מלכו מצד עצמו... וכדי שלא יטעה האדם בטעותו לומר כי אפשר שיפרקו עולו מהם, וכמו מלך בשר ודם יכולים העם לפרוק עולו מאתו עד שאינו מלך עליהם, אמר בלשון הזה 'אנכי ה' אלקיך וגו'', כלומר שעל כל פנים אני ה' אלקיך מצד עצמי. ואילו אמר 'אנכי ה' אשר הוצאתיך מארץ מצרים אהיה לך לאלקים', היה משמע שאפשר להם לעבור ולפרוק עולו מאתם, כי הוא אלקיהם מצד הפועל כאשר מקבל אותו לאלקים, אבל לא מצד עצמו. לכך אמר 'אנכי ה' אלקיך', כי הוא אלקיהם מצד עצמו, לא מצד הפועל". ובבאר הגולה באר השלישי [רעז.] כתב: "ואתה הבן וראה, כי בדבור הראשון כתוב 'אנכי ה' אלקיך', לא אמר 'תקבל אותי לאלקים', שאז היה דבר זה תולה בישראל. אבל אמר 'אנכי ה' אלקיך' על כרחך ועל אפך. אבל הדבור השני, שהוא מצד ישראל, אמר 'לא יהיה לך'. וכבר בארנו זה בחבור תפארת ישראל". ובנר מצוה [מג:] כתב: "אבל עיקר פירוש זה, שאם אמר 'אנכי ה' אלקיך לכך אהיה לך לאלקים', אם כן היה זה משמע שהוא יתברך אלוק להם תולה בישראל, והיה זה מצד העלול, שהם מקבלים השם יתברך לאלקים... ולכך אמרו ישראל [שמות כד, ז] 'נעשה ונשמע'. ואילו אמרו 'נשמע ונעשה' היה להם דעת עצמם, כמו כל בריה שיש לו דעת עצמו. ולא היה להם דבר זה, רק כי הם היו נמשכים אחר השם יתברך, הוא העילה, והכל הוא מצד העילה, ולא מצד עצמם, וכאילו אינם דבר בעצמם. ולפיכך הקדימו 'נעשה' ל'נשמע', ולא היו תולים בדעת עצמם, רק

כל אשר יגזור עליהם השם יתברך יעשו, מבלי שיבחנו הדבר בדעתם, אם כן אין להם דעת עצמם". ושם בתפארת ישראל פל"ז [תקלו:] כתב הסבר נוסף לכך שנאמר "אנכי" כעובדה ולא כציווי, עיי"ש.

(458) פירוש - אין "אנכי" בגדר משפט שהמלך גוזר על עמו [ואז קיום המשפט תלוי בעם], אלא יש כאן ציון עובדה; "אנכי ה' אלקיך", ללא שום התייחסות למעשה האדם. לכך "אין בו רק אמת", כי לא מצורפת ל"אנכי" תלות במעשה האדם, אלא אמת צרופה בלבד. זאת ועוד, כי ככל שהדבר ודאיי ואינו מוטל בספק, כך הוא אמת מובהקת יותר, כי האמת היא מחוייבת המציאות. וככל שהדבר אפשרי ולא מחוייב, כך הוא פחות אמת. וכן בנתיב האמת פ"א [א, קצו.] הביא את מאמרם [שבת נה.] "חותמו של הקב"ה אמת", וכתב: "יש לפרש מה שחותמו אמת, כי כל הנמצאים אף על גב שכולם ברא השם יתברך באמת, מכל מקום יש בהם בחינה שהם נוטים חוץ מן האמת, שהרי כל הנמצאים אפשרים מצד עצמם, ואינם מחויבים. אבל השם יתברך מחויב המציאות... כי ההפרש שהוא בין האמת והשקר שהאמת הוא נמצא לגמרי, והשקר אין לו מציאות כלל, כי זהו ענין השקר. ושאר הנמצאים אף על גב שהם נמצאים, כיון שהם אפשרים מצד עצמם, ומצד עצמם אפשר שלא יהיו נמצאים, הנה אין אתם האמת הגמור. כלל הדבר; כי השם יתברך הוא האמת הגמור, שהוא מחויב המציאות בעצמו, והוא עצם האמת ואין זולתו... לכך חותמו יתברך אמת, כי הוא יתברך האמת הגמור, שהוא מחויב המציאות". לכך הדיבור "אנכי" "אין בו רק אמת", משום שהוא אינו מותנה בשום גורם זולתו, שבין אם בני אדם יעשו כך או אחרת, לעולם הקב"ה מלכם, ובהכרח ש"אנכי" יתקיים. מה שאין כן בשאר מצות, הרי קיומן תלוי ועומד בבני אדם שישמרו אותן, ואם לא ישמרו אותן הן לא תתקיימנה. וראה בסמוך הערות 461, 465.

(459) "כמו שאמר [שמות כ, ג] 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני', ואפשר שיעשה לו אלהים אחרים, וכן כל המצות" [לשונו בתפארת ישראל פל"ז (תקלה.), והובא בהערה 457]. לכך מיושבת תמיהת הגמרא [קידושין לא.] "'ראש דברך' ולא סוף דברך", כי אכן ישנה אמת גמורה ומוחלטת בדיבור הראשון שאינה קיימת בשאר מצות, וכמו שביאר.

(460) כי בדיבור "אנכי" נתפרטה מלכות ה' כלפי ישראל דייקא, שנאמר בו "אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים", ורק ישראל יצאו ממצרים, וכמבואר למעלה הערה 455. והרד"ק [תהלים קיט, קס] כתב: "תחילה מה שצויתני הוא האמת, והוא יחודך שאמרת 'אנכי ה' אלקיך', וכן צויתנו על כל משפטי צדקך שנשמרם לעולם". וכן כתב הראב"ע [שם].

(461) כי הואיל והקב"ה הוא המלך מצד האמת, לכך כל משפטיו הם צודקים, כי [משלי כט, ד] "המלך במשפט יעמיד ארץ", וכן נאמר [תהלים קכב, ה] "כי שמה ישבו כסאות למשפט כסאות לבית דוד". ורש"י [ברכות יב:] כתב: "המלך הקדוש - לפי שבימים הללו הוא מראה מלכותו לשפוט את העולם". ובגבורות ה' פכ"ט [תקו:] כתב: "כח השופט הוא למלך המשיח, שיהיה מלך, ושייך לו המשפט". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיג:] כתב: "המשפט הוא שייך למלכות". ובנצח ישראל פ"מ [תשח:] כתב: "כי המלך הוא מיוחד... שהוא מנהיג את העם, ועושה להם משפט". ובנתיב הדין פ"א [א, קפח:] כתב: "ויש לפרש כי הכסא שייך בו משפט, ודבר זה ידוע כי אין דבר מתיחס למשפט כמו הכסא. ולפיכך כאשר עלה שלמה בכסא היה מכריז [דברים טז, יט] 'לא תטה משפט' [דב"ר ה, ו], אם ירצה לשבת על הכסא, ויהיה כסא שלו כסא קיים... כי אין כסא מלכות רק המשפט, דכתיב [משלי כט, ד] 'מלך במשפט יעמיד ארץ'... מפני שהוא מלך יש לעשות משפט לבריות, כי זהו מלכותו". ובח"א לסנהדרין ז: [ג, קלג:] כתב: "אי אפשר שיבא המשפט רק ממי שהוא כמו מלך שאינו חסר, כי אם הוא חסר אין ספק שהמשפט הבא ממנו ג"כ חסר, ואין זה משפט גמור. ולפיכך מחויב שיהיה הדיין כמו מלך שאינו חסר, והמשפט שלם ולא חסר". ובדרשה לשבת תשובה [עב:] כתב: "המשפט ראוי למלך במה שהוא מלך, כדכתיב 'מלך במשפט יעמיד ארץ'".

(462) לשון רש"י [במדבר טו, מא] "שלא יאמרו ישראל מפני מה אמר המקום, לא שנעשה ונטול שכר, אנו לא עושים ולא נוטלים שכר, על כרחכם אני מלככם. וכן הוא אומר [יחזקאל כ, לג] 'אם לא ביד חזקה וגו' אמלוך עליכם'". ובתפארת ישראל פל"ז [תקלה.] כתב: "והוא מלכו מצד עצמו, וכמו שאמר הכתוב על אותם שרצו לפרוק עול של הקב"ה שלא יהיה הוא יתברך מלך עליהם, על זה אמר 'חי ה' אם לא בחמה שפוכה וגו'". וקודם לכן שם פל"ב [תעט.] כתב: "ובמדרש [ילקו"ש ח"ב רמז שנט], אתה מוצא כשבקשו לפרוק עול בימי יחזקאל, באו מזקני יהודה לדרוש [יחזקאל כ, א]. אמרו לו, בן אדם, כהן הקונה עבד, מהו שיאכל בתרומה. אמר להם, יאכל. אמרו לו, אם חזר ומכרו לישראל, אם יצא מרשותו. אמר להם, הן. אמרו לו, אף אנו יצאנו מרשותו של הקב"ה, נהיה כאומות העולם מכחישי ה'. אמר להם יחזקאל [יחזקאל כ, לב-לג] 'העולה על רוחכם היה לא תהיה חי אני נאום ה' אם לא ביד חזקה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם', עד כאן. הרי במדרש הזה בארו כי היו רוצים הרשעים לפרוק עול, שהיו חושבים כי חבור זה אינו מוכרח, רק אפשרי שיהיה, ואפשר שלא יהיה. והשיב להם יחזקאל כי חבור זה מוכרח, כי הוא יתברך מכריח אותם על זה. ולפיכך כפה עליהם הר כגיגית

[שבת פח.], במה שהחבור הזה הכרחי, ואינו דבר שאפשר שיהיה, ואפשר שלא יהיה". ובנצח ישראל פי"א [ש.] הביא ג"כ מדרש זה, וכתב: "כי הוא יתברך עלה הכרחית אל ישראל, ואין עלה בלא עלול, ולפיכך בהכרח ימלוך השם יתברך עליהם אף אם לא ירצו, כי דבר זה הוא מצד העלה, ולא מצד העלול. כי דבר שהוא מצד העלול אפשר שישתנה, כי העלול הוא בעל שנוי, לכך הוא אפשרי מצד עצמו ומחוייב מצד עלתו. ולפיכך אמר מאחר שהדבר הזה הוא מצד העלה, הוא מחויב, ולפיכך 'בחימה שפוכה אמלוך עליכם'". ובבאר הגולה באר השלישי [רעג:] כתב: "כי הוא יתברך ויתעלה אלקים של ישראל מצד החיוב, כמו שאמר 'כי בחמתי ובאפי אמלוך עליכם', כי השם יתברך הוא אלקים לישראל על כרחם. ולפיכך כשבא ליתן תורה לישראל, ובא לגזור עליהם גזירות כמו מלך שבא לגזור גזירות על עמו, כמו שהתחיל לומר 'אנכי ה' אלקיך', כי אני מלככם ואלוק שלכם, כפה עליהם הר כגיגית [שבת פח.], כי הראה להם כי הוא יתברך מלכם על אפם ועל חמתם, וכמו שפרשנו, ודבר זה אינו כלל מצד ישראל. כי דבר שהוא מצד המקבל, כל מקבל אפשרי מצד עצמו. וכיון שהוא אפשרי מצד עצמו, אפשר שיהיה הסרה וסלוק. אבל דבר זה הוא מצד העלה, הוא השם יתברך. לכן אין לומר שיהיה בדבר זה שום צד אפשרות הסרה, כי לא היה זה מצד רצון ישראל, רק שכפה עליהם הר כגיגית".

(463) אודות ש"אנכי" עוסק באלקות ומלכות, ראה למעלה הערה 427. ואם תאמר, כיצד דבריו כאן ["אבל הקב"ה, בין יקבלו מלכותו או לא יקבלו עליהם, הרי הוא מלך עליהם מצד עצמו", "שעל כל פנים אני מלכך ואלקיך"] עולים בקנה אחד עם היסוד הידוע ש"מלך" הוא רק ברצון הנשלטים, לעומת "מושל" שהוא בעל כרחם של הנשלטים [ראב"ע בראשית לז, ח, גו"א בראשית פי"ז אות א (ערב:), וגר"א משלי כז, כז]. וראה פחד יצחק ר"ה [מאמר לא אות יא] שהקשה מעין כן, אך דבריו שם [שישראל קבלו על עצמם שהקב"ה יוכל לכוף אותם] אינם מיישבים שאלה זו, כי כאן איירי בדיבור "אנכי", ולא בקבלת ישראל. וכן יש להעיר, כי כמה פעמים השריש שאין מלך בלא עם [ראה גבורות ה' פמ"ז (תקע:), ושם הערה 590], ואילו כאן כתב [לאחר ציון 461] ש"אם חס ושלום ישראל היו מבקשים לפרוק עול, וכי לא היה השם יתברך מלכם, הלא הוא מלכם". ויש לומר, שכאן לא הזכיר "מלך" לעומת "מושל", אלא שהקב"ה שולט על ישראל, ואין הכי נמי, שלפעמים שליטה זו תהיה בעל כרחם של ישראל, בבחינת "מושל".

(464) דע, שבגבורות ה' פל"ח [תשלג.] ביאר שהנהגה זו ["בעל כרחכם אני מלככם"] היא רק ברבים, ולא ביחיד, וכלשונו: "ובמדרש רבות פרשת שמות [ג, ו] 'אהיה אשר

אהיה' [שמות ג, יד], אמר רבי יוחנן 'אהיה אשר אהיה' ביחידים, אבל במרובים על כרחם שלא בטובתם כשהם משוברים שיניהם אמלוך עליהם, שנאמר [יחזקאל כ, לג] 'חי אני נאום ה' אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחימה שפוכה אמלוך עליכם', עד כאן. הרי ההפרש שיש בין המרובים ובין מועטים, כי המרובים הקב"ה מלך עליהם, והוא אלקיהם על כל פנים. וביחיד הוא אלקיו כאשר הוא מקבל אלקותו... כי רבים אין צריכים הכנה, שאף בטומאתם השם יתברך אלקיהם והם עבדים לו, שאף על גב שאין ראוים מצד עצמם. אבל היחיד הוא צריך טהרה וקדושה, שאם היחיד יש לו הכנת עצמו, אז השם יתברך לו לאלקים, ואם לא, אין השם יתברך לו לאלקים". ולפי זה "אנכי ה' אלקיך" מוסב כלפי הרבים, ולא כלפי היחיד. וכן כתב להדיא בגו"א שמות פ"כ אות ח [צה:]: "המצוה הוא לישראל מצד הכלל שהם עם ישראל, ולפיכך נאמר בלשון יחיד '[אנכי ה'] אלקיך אשר הוצאתיך'". אמנם הרמב"ן [שמות כ, א] כתב: "נאמרו כל הדברות כולן בלשון יחיד, 'ה' אלקיך אשר הוצאתיך'... כי עם כל אחד ידבר, ולכל אחד יצוה, שלא יחשבו כי אחר הרוב ילך, והיחיד ינצל עמהם". ויש לעיין האם דברי הרמב"ן הם כנגד דברי המהר"ל. **אך יש** לדון בזה, שהואיל והקב"ה הוא מלך לפי האמת, לאן נעלמה אמיתות זו אצל היחיד. והואיל ואצל הרבים אמרינן "אם חס ושלום ישראל היו מבקשים לפרוק עול, וכי לא היה השם יתברך מלכם, הלא הוא מלכם" [לשונו כאן], מאי שנא בנקודה זו היחיד מהרבים. ויש לומר, כי המלכות מעצם מהותה אינה חלה על היחיד, אלא רק על הרבים, וכמו שנאמר [משלי יד, כח] "ברוב עם הדרת מלך". ובתפארת ישראל פכ"א [שיד.] כתב: "בדבור 'אנכי' הוא שקבלו השם יתברך לאלוק... והנה דבר זה שהוא קבלת מלכותו עליהם אינו לכל יחיד ויחיד, רק לכלל ישראל. שאין השם יתברך מיחד שמו יתברך על היחיד לומר 'אנכי ה' אלקיך', רק על כל האומה... שאין השם יתברך מלך על יחיד, שאין מלך בלא עם". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צח:] כתב: "מה שהיה קבלת מלכות שמים בלשון [דברים ו, ד] 'שמע ישראל', ולא בלשון זה 'ה' אלקינו ה' אחד', מפני כי נקרא 'קבלת מלכותו' [ברכות יג.], וכאשר ממליכין אותו על אומה, כי הוא יתברך מלך על עם, לא על יחיד בלבד, והנה הוא מלך ישראל, שהם אומה אחת, והם ממליכים השם יתברך" [הובא למעלה הערה 59]. לכך לא ימצא אצל היחיד "בעל כרחך אני מלכך". וכן כתב להדיא הפחד יצחק סוכות מאמר יד: "[מלכות ה' חלה ע"י] שהקב"ה כביכול מכריח את ישראל ומולך עליהם בחזקה... [הנהגה זו] נוהגת רק בכלליות הציבור של כנסת ישראל. כי על היחיד, בתורת יחיד, לא נאמרה הבטחה זו של 'ביד חזקה אמלוך עליכם'".

(465) לכאורה שאלה זו היא כפי ששאל בתפארת ישראל פל"ז [תקלז:]: "הקושיא שנשאל אל הראב"ע, כמו שכתב בפרשת יתרו [שמות כ, ב], למה אמר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולמה לא אמר 'אנכי ה' אלקיך אשר בראתי שמים וארץ'". וכן בגבורות ה' ר"פ מד [רנט:] כתב: "במצוה הראשונה 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך וגו'". והרבה הקשו למה תלה הכתוב ביציאת מצרים, ולא אמר 'אנכי ה' אלקי השמים והארץ'". וכן נגע בשאלה זו בגו"א בראשית פ"א סוף אות ב [ד:], שם שמות פ"כ אות ו [צג:], נצח ישראל ר"פ ל [תקפו:], והקדמה לדרוש על התורה [ד.]. אך נראה ששואל כאן שאלה אחרת; דהנה בשאר ספריו הקשה מדוע נזכרה יצ"מ יותר מבריאת שמים וארץ, ועל כך תירץ [בכל המקומות הנ"ל] ששמו יתברך חל במיוחד ובמסויים על ישראל בפרט, יותר מאשר על שאר האומות. אך כאן מקשה שלא היה צריך להזכיר שום דבר בנוסף ל"אנכי" [לא יצ"מ, והוא הדין למעשה בראשית], כי עד כה טרח לבאר שהדיבור "אנכי" נאמר כעובדה ולא כציווי משום שהוא אמת צרופה, שהקב"ה הוא אלוק ומלך לבני אדם. לכך מעתה הוקשה לו, הרי האמת אינה תלויה או מותנת בשום דבר, אלא היא עומדת מצד עצמה [כמבואר למעלה הערה 458], ומה הצורך להוסיף דיבורים על האמת המובהקת של "אנכי ה' אלקיך". וכן מבואר בהמשך דבריו.

(466) כמו [ויקרא כה, נה] "כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים וגו'", ופירש רש"י [שם] "כי לי בני ישראל עבדים - שטרי קודם". ונאמר [ויקרא יט, לו] "מאזני צדק אבני צדק וגו' אני ה' אלוקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים", ופירש רש"י [שם] "אשר הוצאתי אתכם - על מנת כן". ונאמר [במדבר טו, מא] "אני ה' אלוקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים וגו'", ופירש רש"י [שם] "אשר הוצאתי אתכם - על מנת כן פדיתי אתכם שתקבלו עליכם גזרותי". ונאמר [דברים כד, יח] "וזכרת כי עבד היית במצרים ויפדך ה' אלוקיך משם על כן אנכי מצוך לעשות את הדבר הזה", ופירש רש"י [שם] "וזכרת - על מנת כן פדיתיך לשמור חוקותי, אפילו יש חסרון כיס בדבר". ובנצח ישראל פ"ב [כה:] כתב: "הם [ישראל] קנוים לו [לה'] בעצמם לעבדים, כי הוציאם מן העבדות באותות ובמופתים, עד שנעשו עבדים קנוים לו". וראה הערה הבאה, ולהלן הערה 1715.

(467) כאן שולל את הפירוש "שהכתוב ["אנכי"] מדבר שיקבלו אלקותו... כי לכך יש לכם לקבל אלקותי כי קניתי אתכם לעבדים", משום ש"כיון שהכתוב מדבר מן האמת, והאמת שהוא יתברך אלקי הכל, ואין תולה ביציאת מצרים". אך מצינו בהרבה מקומות בספריו שאכן כך ביאר את הדיבור "אנכי ה' אלקיך". וכגון, בדר"ח פ"ה מ"ד [קג:] כתב:

"כי השם יתברך עשה נסים לישראל כדי שיהיו אל השם יתברך לגמרי, וכמו שאמר הכתוב 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי מפני שהוצאתי אתכם מארץ מצרים, ראוי שיהיה השם יתברך לכם לאלוק". ובנתיב העבודה פ"ח [א, קב.] כתב: "כי על ידי יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך על האדם, שנאמר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'... דהיינו שהשם יתברך הוציא אותם ממצרים, והוא יתברך לאלוק על האדם, וגופו קנוי לו לעבד בשביל שהוציא אותם ממצרים... כי מצד יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך עליהם, כדכתיב 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', שרוצה לומר כי לכך אני אלקיך ומולך עליך, ואתה קנוי לי לעבד, בעבור שהוצאתיך מבית עבדים, לכך אתם תהיו לי עבדים לקבל מלכות שמים". ומעין כן כתב בגבורות ה' פמ"ד [רסה:]. ושם פ"ס [תמ:] כתב: "כי לכך גאל השם יתברך את ישראל להיות להם לאלקים, והם יהיו עמו. ודבר זה מבואר בכתוב בכל מקום אשר מזכיר יציאת מצרים יאמר 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים', הרי יאמר בפירוש כי עצם ההוצאה להיות ישראל לו לעם, והוא יהיה להם לאלקים. וכן בכל מקום מזכיר כך, ודבר זה יסוד האמונה. ואף בתחלת הדברות אמר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי יציאת מצרים שיהיה השם יתברך לאלקים לישראל". ובתפארת ישראל פל"ז [תקלח.] כתב: "כי הכתוב רוצה לומר למה הוא אלקיהם, ועל זה אמר 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ועל ידי זה שהוצאתי אתכם מארץ מצרים, קבלתם אותי למלך, ותהיו עבדים לי" [ובהמשך הפרק שם (תקמב:) כתב הסבר נוסף מדוע יצ"מ מחילה את מלכות ה' על ישראל בפרט]. ושם ר"פ מב [תרנו.] כתב: "לכל דברות הראשונות יש טעם. בדבור הראשון כתיב 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולכך ראוי שתקבל אותי לאלקים". ובנצח ישראל פ"ל [תקפז:] כתב: "כמו שאמר גם כן 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', שבשביל שהוציא אותם מרשות מצרים, הרי הם אל השם יתברך לגמרי, ולכך הוא אלקיהם בפרט... כי בחר השם יתברך בישראל כשיצאו ממצרים". ובהקדמה לדרוש על התורה [ד.] כתב: "'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', תלה הדבר בהוציאו אותם ממצרים... שרצה לומר אחר שהוצאתי אתכם ממצרים מבית עבדים, היא היא סבה מכרחת אתכם לעבדים לי, ושמוכרחים אתם לקבל גזירתי ותורתי בעל כרחכם". וכיצד שולל כאן פירוש שכתבו הרבה פעמים בשאר ספריו. וי"ל בזה.

(468) להלן בדרשה [מציון 786 ואילך], שביאר כיצד חלוקת המכות לדצ"ך עד"ש באח"ב היא כנגד שלשת סוגי הכפירה השונים שהיו אז במצרים.

(469) פירוש - מכות מצרים ויציאת מצרים נועדו לברר הידיעה וההשגחה בעולמו. ולהלן [לאחר ציון 728] כתב: "ולפיכך ביציאת מצרים, שהיה רוצה השם יתברך לברר ההשגחה בעולמו בכל המכות שהביא עליהם".

(470) לשונו בגבורות ה' פמ"ז [תמד:]: "הוא משגיח בתחתונים, ולא כמו שאומרים המינים [יחזקאל ח, יב] 'עזב ה' את הארץ'". ובגו"א ויקרא פי"ט אות נה [צב:] כתב: "גם אומרים [הרשעים] כי מפני השפלות והפחיתות... הוא יתברך לא ישגיח באותם שכל כך נמאסו". ושם במדבר פט"ו אות לה [רלז.] כתב: "הרשעים אומרים שאין הקב"ה רואה בתחתונים, מפני שהם שפלים ומגונים בעיניו, ולפיכך יאמרו שאין הקב"ה משגיח בהם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תמו:] כתב: "דע כי יש דעות פלוסופים שאמרו 'עזב ה' את הארץ', והוא מסולק מן התחתונים... המתפלספים אשר אמרו כי 'עזב ה' את הארץ', לשפלות ולפחיתות העולם השפל". וראה הערה הבאה, ולהלן הערה 845.

(471) לשון הרמב"ן [שמות יג, טז]: "ועתה אומר לך כלל בטעם מצות רבות. הנה מעת היות ע"ז בעולם מימי אנוש החלו הדעות להשתבש באמונה. מהם כופרים בעיקר, ואומרים כי העולם קדמון, כחשו בה' ויאמרו לא הוא. ומהם מכחישים בידיעתו הפרטית, ואמרו 'איכה ידע אל ויש דעה בעליון' [תהלים עג, יא]. ומהם שיודו בידיעה ומכחישים בהשגחה, ויעשו אדם כדגי הים, שלא ישגיח האל בהם, ואין עמהם עונש או שכר, יאמרו 'עזב ה' את הארץ' [יחזקאל ח, יב]. וכאשר ירצה האלקים בעדה או ביחיד, ויעשה עמהם מופת בשנוי מנהגו של עולם וטבעו, יתברר לכל בטול הדעות האלה כלם. כי המופת הנפלא מורה שיש לעולם אלוק מחדשו, ויודע ומשגיח ויכול". וראה להלן ציון 729. וכן יבאר להלן בדרשה, וכמובא בהערה הבאה.

(472) לשונו להלן [לאחר ציון 811]: "אין הדעת נותן שיהיה מלך רם ונשא שוכן עד מביט ומשגיח בשפלים כמו שהם התחתונים. דרך משל, וכי מלך בשר ודם משגיח בשרץ שהוא שפל מאוד 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". ובדר"ח פ"ב מ"א [תק.] כתב: "אמנם שיהיה השם יתברך משגיח להיות נכנס באזנו הדברים התחתונים להשגיח על התחתונים, [סוברים הרשעים ש]זה אינו. כי דומה אל מלך גדול מאוד, ולגדולתו אם אחד מן השפלים או מן הפחותים יעבור דבריו, או צווי שלו, אין נכנס דבר זה באזנו לשפלתו. וכך יחשוב האדם, לשפלות האדם אשר הוא בארץ, אף שיודע מעשיו בתחתונים, אין השגחה במעשיו לשפלות האדם, ואין נכנסין באזנו. גם האדם לפעמים רואה דבר, ואינו

משים לבו על זה, מפני שאינו נחשב המעשה אליו". ובאור חדש פ"א [תנח:] כתב: "כי מלך גדול... אין נחשב שעשה לו אחד בזיון, כי אם אחד רקק לפני המלך, אין משגיח המלך על זה". והרמב"ן בהקדמתו לספר איוב [סוף עמוד יט] כתב: "מהם מי שיראה בדעתו לשלול ההשגחה מן הבורא יתברך... יאמר כי מפחיתות האדם אצל מעלתו ורוממתו יתברך, לא ישגיח עליו כלל". ובספר העיקרים [מאמר ג, יח] כתב: "הדעת הנפסד ההוא שהיו חושבים הפילוסופים, שהשם יתברך להיותו מרומם במעלה ויושבי בשמים... שהוא בלתי משגיח במין האדם להיותו פחות ונבזה בעיניו ונמאס". וראה להלן הערה 813.

(473) פירוש - במקום שהושפלת להיות עבד. ואודות שפלות העבד, נאמר [תהלים קלו, כג-כד] "שבשפלנו זכר לנו כי לעולם חסדו, ויפרקנו מצרינו כי לעולם חסדו", ופירש רש"י [שם] "שבשפלנו זכר לנו - במצרים זכר לנו. ויפרקנו - מתוכם, והפליא לנו כל זה". ובגבורות ה' פנ"ט [שמו.] כתב: "במה שהגיע לישראל ביציאה, היא היציאה מן השפלות, שהיו עבדים למצרים. ואין כאן התעלות, רק שהוציאם ממצרים, שלא יהיו עבדים למצרים". ושם פס"א [תעו:] כתב: "ביאור דבר זה 'מעבדות לחירות', פירוש שהיו עבדים משועבדים למצרים, מורה על שפלות שלהם, שהיו עבדים, והיה הקב"ה מוציא אותם לחירות". ואמרו חכמים [קידושין כח.] "הקורא לחבירו עבד יהא בנידוי", ופירש רש"י [שם] "היו מנדין אותו שמזלזל בישראל כל כך, אף הם יזלזלו בו". ובספר העיקרים מאמר רביעי פ"נ כתב: "אנחנו משוללים מכל טוב, כעבד הזה שהוא בתכלית השפלות והבזיון". וראה להלן הערה 1099.

(474) פירוש - מה שנזכרה יצ"מ בדיבור "אנכי" אינו להורות שה' הוא מלך של ישראל, שהרי ה' הוא אלקי הכל מצד האמת ללא תלות ביצ"מ, אלא להורות שמלכות ה' חלה אף על השפלים, ולא יאמרו שה' מואס בשפלים. וראה להלן הערות 620, 1006, 1099.

(475) פירוש - האמת המחייבת את מלכות ה' בעולם חוזרת למקומה, ואינה נדחית מפאת שפלות התחתונים.

(476) שהקב"ה משגיח בתחתונים השפלים.

(477) ק"ק שהרבה קודם לכן נאמר בספר תהלים [ח, ה] "מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו", ומדוע העדיף את הפסוק המאוחר יותר ["ה' מה אדם ותדעהו בן אנוש ותחשבהו"]. ובגמרא [שבת פח., סנהדרין לח:] אמרו שהמלאכים טענו נגד בריאת אדם ונגד נתינת התורה למשה משום "מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו". אמנם בזוה"ק [ח"א כג.] איתא "עזא ועזאל הוו מקטרגי עליה דבזמנא דאמר שכינתא לקב"ה

[בראשית א, כו] 'נעשה אדם', אמרו 'מה אדם ותדעהו', מה את בעי למברי אדם, 'ותדעהו', דעתיד למחטי קמך באתתא דיליה". ואולי העדיף פסוק זה משום שבסמוך [לפני ציון 487] יאריך בביאור הפסוק שלאחריו [תהלים קמד, ד] "אדם להבל דמה ימיו כצל עובר". וראה להלן הערות 591, 814.

(478) כמו [בראשית ו, א] "ויהי כי החל האדם לרוב על פני האדמה ובנות יולדו להם". וכן [שמות יג, יג] "וכל פטר חמר תפדה בשה וגו' וכל בכור אדם בבניך תפדה". וכן [ויקרא כד, כא] "ומכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת". וכן [במדבר יט, יד] "זאת התורה אדם כי ימות באוהל וגו'". ורבינו יונה [משלי טו, כ] כתב: "'אדם' שם הכלל... 'אדם לעמל יולד' [איוב ה, ז], 'ועל גוי ועל אדם יחד' [שם לד, כט], ועל כל אומות". וצרף לכאן דבריו בדר"ח פ"ג מ"ד [קלא:] שכתב: "כי אדם הראשון הוא כמו מין האדם בכלל, שנקרא 'אדם' על שם שהוא כולל כל מין האדם". ובנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסג.] כתב: "כי אדם הראשון ממנו יצאו כלל בני אדם, והוא נחשב כמו כלל בני אדם, שהרי שמו היה 'אדם'". ובח"א לב"מ פה: [ג, מב:] כתב: "במה שהיה נקרא 'אדם' סתם, היה אדם הראשון כולל כל בני אדם". וראה להלן הערה 646.

(479) מחלק בין שם "אדם" לשם "בן אדם", וכאילו נאמר "ה' מה אדם ותדעהו בן אדם ותחשבהו". אמנם בפסוק נאמר "ה' מה אדם ותדעהו בן **אנוש** ותחשבהו", ואינו מזכיר כאן כלל תיבת "אנוש". ואכן בדפוס ראשון הובא הפסוק בשנוי לשון "ה' מה אדם ותדעהו בן אדם ותחשבהו" [וכן הוא להלן לאחר ציון 647]. ואודות ההבדל בין "אדם" ל"אנוש", כן כתב בדר"ח פ"ד מ"ד [סט.]: "ג' שמות שיש לאדם; אדם, אנוש, איש. שם 'איש' יאמר על הכח בלבד, ושם 'אדם' על שם האדמה בלבד, ושם 'אנוש' על שם שניהם; הכח והאדמה מתחברים יחד, וכח שלו מוטבע בחומר. ודבר זה תדע, כי שם 'אנוש' כמספר 'אדם' 'איש'. כי 'אדם' נקרא על שם האדמה, ו'איש' על שם הכח, ו'אנוש' בא על חבור הכח והאדמה יחד, ולכך מספר 'אנוש' כמספר 'אדם' 'איש'". וראה להלן הערה 649.

(480) והיחיד הוא פחות וחלוש לעומת הכלל. וכן כתב בדר"ח פ"א מ"י [שיז.]: "דבר זה ידוע כי היחידי והפרטי אין כחו כמו מי שהוא הכלל, שאין ספק כי המים אשר הם תוך הנהר יש להם קיום יותר מן המים המיוחדים. ובעל השררה הוא מיוחד בעצמו שאינו תוך הכלל של שאר הבריות, ולפיכך אמרו [פסחים פז:] 'אוי לרבנות שקוברת את בעליה'. והוא דבר מבואר, כי כח הכללי בודאי יותר מקוים, כמו שתראה שהכללים הם מקוימים, וכל אשר הוא יש לו כח הכללי יש לו קיום". ושם פ"ב מ"ג [תקלד.] כתב: "אין

הכלל, שהוא הצבור, נחשב כמו הפרט, שהפרטים הם חולפים ומשתנים, אבל הכלל עומד לעד", ושם הערה 332. ובח"א לסוטה יג: [ב, נד:] כתב: "דבר זה ידוע כי הפרטי אין כחו כמי שהוא בכלל, כי המים שעומדים בעצמם ממהרים לקבל הפסד, ואילו המים שהם בנהר הם מקוימים. ולכך מי שמנהיג ברבנות, ובזה הוא נבדל מן הכלל, אין לו אריכות ימים".

(481) "בן אנוש ותחשבהו".

(482) הוצרך לומר כן ["משגיח אף על הפרט כמו על הכלל"], כי סיפא דקרא ["בן אנוש ותחשבהו"] מוסיפה תמיה על רישא דקרא ["מה אדם ותדעהו"], כמו שמבאר והולך. ואם היחס המוזכר בסיפא דקרא [לפרט] הוא פחות ממה שנזכר ברישא דקרא [לכלל], אין בזה תמיה המוסיפה והולכת, אלא תמיה שוה בשתיהן [על היחס המיוחד לכלל, ועל היחס הפחות מיוחד לפרט]. אך אם היחס לפרט הוא כמו היחס לכלל, ועל היחס לכלל היתה תמיה ["מה אדם ותדעהו"], ק"ו שתהיה תמיה כאשר אותו יחס קיים אף כלפי הפרט, בזה יש תמיה המוסיפה והולכת, שלא רק שהיחס זה תמוה כלפי הכלל, אלא הוא עוד יותר תמוה שיחס זה גופא קיים אף כלפי הפרט. **ופשטות לשונו** מורה שההשגחה על הפרט שוה להשגחה על הכלל, ואין הבדל ביניהם. וכן כתב החינוך [מצוה קסט]: "אנחנו בעלי הדת האמתית, לפי מה ששמעתי, נשים השגחתו ברוך הוא על כל מיני בעלי החיים בכלל... ובמין האדם נאמין כי השגחתו ברוך הוא על כל אחד ואחד בפרט, והוא המבין אל כל מעשיהם. וכן קבלנו מגדולינו, וגם נמצא על זה הרבה כתובים יורו כי הענין כן". אך קשה על כך מדבריו בגבורות ה' פע"ב [תצז.], שכתב: "כי הדבר שהוא בפרטי המין, נוכל לומר שהוא במקרה. אבל דבר שהוא מגיע לכלל האומה, אין דבר זה במקרה". הרי שמחלק בין כלל האומה לבין הפרטים, ודלא כדבריו כאן. זאת ועוד, כי יש ראשונים הסוברים כדבריו בגבורות ה', שהפרטי נתון למקרים. וכגון, המו"נ [ח"ג פנ"א] כתב: "לפיכך נראה לי כי כל מי שפגעה בו רעה מרעות העולם מן הנביאים או החסידים השלמים, שלא פגעה בו אותה הרעה אלא בעת ההעלם, ולפי ערך אורך אותו ההעלם או פחיתות הדבר אשר היתה... יהיה עוצם הפגע... והנה נתבאר לך כי סבת היות כל אחד מבני אדם מופקר למקרים... הוא היותו מוסתר מה'. אבל אם היה אלוקיו בקרבו, לא יגע בו רע כלל". והרמב"ן [בראשית יח, יט] כתב: "כי ידיעת השם שהיא השגחתו בעולם השפל, היא לשמור הכללים, וגם בני האדם מונחים בו למקרים, עד בא עת פקודתם. אבל בחסידיו ישום אליו לבו לדעת אותו בפרט, להיות שמירתו דבקה בו תמיד, לא תפרד הידיעה והזכירה ממנו כלל, כטעם [איוב לו, ז] 'לא

יגרע מצדיק עיניו'. ובאו מזה פסוקים רבים, כדכתיב [תהלים לג, יח] 'הנה עין ה' אל יראיו'" [ראה להלן הערות 814, 844]. הרי יש השגחה מיוחדת בבעלי מעלה, אך שאר בני אדם "מונחים בו למקרים". וכן רש"י [סנהדרין לט:] כתב: "הקב"ה זן טובים ורעים הכל בדבור אחד ממלא את כל העולם כולו טובה, שהכל שלו, אבל כשבא להגין מן הפורעניות ולשלם שכר אינו אלא לקוויו". וכן כתב הספורנו [ויקרא יג, מז]. ויל"ע בזה.

(483) לשומרו מכל פגע. ולהלן [לאחר ציון 813] כתב: "כי הידיעה וההשגחה בכל דבר לפי החשיבות". ומבאר "ותדעהו" שזו דרגה נמוכה יותר מ"ותחשבהו", כי "ותדעהו" מורה על הידיעה בלבד, ואילו "ותחשבהו" מורה על ההשגחה בפועל. ודבריו מתבארים היטב על פי דברי רבינו בחיי [בראשית יח, יט], שביאר שישנם שני סוגי השגחה, וכלשונו: "ההשגחה הפרטית שבמין האדם נחלקה לשני חלקים; השגחה בו לידע כל פרטי מעשיו ומחשבותיו, והשגחה בו להגין עליו ולהצילו מן המקרים. ההשגחה בו לידע כל פרטי מעשיו היא בכל אדם מישראל או מן האומות, כענין שכתוב [תהלים לג, טו] 'יוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם'. ההשגחה בו להצילו מן המקרים אין זה בכל אדם, ואפילו בישראל, כי אם בצדיקים שבהם, שהקב"ה מציל את הצדיקים מן המקרים ששאר בני אדם נמסרים בידם, ולא יעזוב את חסידיו ולא יגרע מהם עינו, אלא השגחתו בצדיק תמיד לא תפרד ממנו כלל. וזה לשון כי ידעתיו שההשגחה בו ובשאר הצדיקים להצילם ממקרי בני האדם, וזה דעת הרמב"ן בפסוק זה כשתסתכל בו". לכך "ותדעהו" מורה על ההשגחה הראשונה ["לידע כל פרטי מעשיו ומחשבותיו"], ואילו "ותחשבהו" מורה על השגחה של שמירה ["כמו מי שמשגיח על דבר חשוב"]. אך הרמב"ן [בראשית יח, יט] כתב שגם הידיעה היא השגחה של שמירה, שכתב: "כי ידיעת השם היא השגחתו בעולם השפל... בחסידיו ישום אליו לבו לדעת אותו בפרט, להיות שמירתו דבקה בו תמיד".

(484) בא לבאר את הפסוק הבא [תהלים קמד, ד] "אדם להבל דמה ימיו כצל עובר".

(485) קטן - יחיד.

(486) מכל צד - מפאת היותו יחיד [קטן], הבל, וימיו כצל עובר. וכן נאמר [איוב יד, א] "אדם ילוד אשה קצר ימים ושבע רוגז"; "ילוד אשה" שהוא ללא חשיבות, כנגד היותו יחיד וקטן. "קצר ימים" כנגד "ימיו כצל עובר". "ושבע רוגז" כנגד שימיו הם הבל ללא ממש. וראה להלן הערה 714.

פרק ט

(487) בא לבאר עניינם של אדם הראשון ושלשת בניו, ופסוקנו רומז להבל, בנו של אדה"ר. וראה להלן ציון 591. ולאחר מכן [מציון 594 ואילך] יחזור לבאר כיצד תמיהתו של דוד [מדוע הקב"ה משגיח על האדם השפל] מתיישבת.

(488) פירוש - מעשי האדם שוים לבנים, כי מעשי האדם נקראים גם כן "תולדות", כפי שבנים נקראים "תולדות". לכך כמו שיש לאדם שלשה סוגי מעשים, כך לאדה"ר היו שלשה סוגי בנים, וכמו שמבאר והולך. ורמז לדבר הפתגם הידוע "מעשי אבות סימן לבנים" [עיין רמב"ן בראשית יב, ו], שהואיל והמעשים הם כבנים, לכך מעשי אבות משמשים סימן לבנים [מפי ידידי עוז רבי קלמן וסינג שליט"א]. וכן אמרו [סוטה מו.] "אמר רבי יוחנן בן שאול, מפני מה אמרה תורה הביא עגלה בנחל [דברים כא, ד]. אמר הקב"ה, יבוא דבר שלא עשה פירות ["עגלה בת שנתה לא ילדה" (רש"י שם)], ויערף במקום שאין עושה פירות ["נחל איתן קשה" (רש"י שם)], ויכפר על מי שלא הניחו לעשות פירות ["שהרגוהו" (רש"י שם)]. מאי 'פירות', אילימא פריה וריביה, אלא מעתה אזקן ואסריס הכי נמי דלא ערפינן, אלא מצות". הרי המצות נקראות פירות, ובדומה לפריה וריביה. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, נאמר [בראשית ו, ט-י] "אלה תולדות נח נח איש צדיק תמים היה בדורותיו את האלקים התהלך נח, ויולד נח שלשה בנים וגו'", ופירש רש"י [שם] "עיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים". ובגו"א שם אות טז [קלב:] כתב: "מה שהמעשים טובים נקראו 'תולדות' דכתיב [ישעיה ג, י] 'אמרו לצדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', שהמעשים הם פרי שמוליד האדם. ומה שאמר ש'עיקר תולדותיהם' היינו מפני שהקדים תולדות המעשים לפני תולדות הבנים, שמע מינה שאלו עיקר. ויראה לי הטעם מפני שבתולדות משותף האדם עם הקב"ה יתברך שמו, והקב"ה הוא העיקר, והמעשים טובים הם מצד האדם בלבד, לכך אמרו שעיקר תולדות שלהם הם המעשים טובים. ועוד, כי עיקר תולדות האדם מעשים טובים, כי התולדות לאו בגופו, ואילו מעשים טובים הם בגופו, ואין לך תולדות יותר מזה, שהרי הוא כאילו מוליד עצמו, וזהו יותר תולדה". ובדר"ח פ"א מי"ח [תסה:] כתב: "כי ראוי שיהיה האדם מוציא מעשים אל הפועל, והמעשים נקראים תולדות האדם, כמו שביארו חכמים [קידושין מ.] כי מעשה הצדיק נקראים פירות אצל הצדיקים, וכדכתיב 'אמרו לצדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', הרי לך כי המעשים פרי האדם ותולדות שלו. ודבר זה מופלג בפי החכמים, וכמו שפירש רש"י [בראשית ו, ט] שעיקר תולדות של אדם מעשים טובים". ובתפארת ישראל פ"ג [נח.] כתב: "האדם יוצא כחו אל הפעל.

ולכך שלימות האדם נקרא גם כן בשם 'פרי', וכדכתיב בקרא [ישעיה ג, י] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', הרי שהזכות והשלימות יקרא 'פרי'... [ומי] שלא הוציא שלימות שלו אל הפעל, הוא כמו האדמה שלא עשתה פירות, ולא הוציאה דבר אל הפעל, ונשאר בכחו". ובתחילת דרוש על התורה [ט:] כתב: "נקרא 'אדם' על שם שנברא מן האדמה [ב"ר יז, ד]. אשר יש להסתפק בזה, למה נתייסד הוא בפרטית להקרא 'אדם' על שם האדמה, יותר מכל הנבראים שכלם מן האדמה נבראו... אבל לכך נקרא הוא על שם האדמה יותר מכל נבראים זולתו, מפני התייחסו ודמיונו אליה לגמרי, מה שאין כן בבהמה וכל שאר הנבראים. כי האדמה היא מגדלת ומוציאה אל הפעל צמחים ואילנות ופירות וכל הדברים. הנה היא בכח ויוצא ממנה הכל לפעל. כמו כן האדם בסגולתו הוא בכח, ומוציא שלימותו אל הפעל. ולכך נקראים מעשי האדם הטובות 'פרי', כדכתיב [ישעיה ג, ו] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו'. וכן המעשים הרעים נקראים 'פרי', [משלי א, לא] 'ויאכלו מפרי דרכם וממועצותיהם ישבעו', כדאיתא בקדושין [מ.]. כל זה מפני שהאדם נקרא על שם האדמה, ופירות האדמה הזאת הם המעשים; אם טובים, הרי הוציאה פירות טובות. אם רעים, הרי קוץ ודרדר הצמיחה. ודבר זה מבואר בכמה מקומות, עד שאמרו [ב"ר ל, ו] שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים. לא כן מסודרים בבריאתם של ענין זה כל שאר נבראים, שאינם בכח ויוצאים לפעל. כי כל מה שראוי שיהיה בהם, נמצא בהם מיד כשנבראו. ולכך נקראת היותר עצמות שבהם 'בהמה'. כלומר 'בה מה'. כי מה שראוי שימצא בה, הרי הוא מתחלה בה. שאם נברא השור לחרוש, והחמור לישא משא, הרי נמצא בהם בהבראם, ואין דבר בה בכח שיצא אחר כך אל הפעל ["שור בן יומו קרוי שור, איל בן יומו קרוי איל" (ב"ק סה:)]. אבל האדם לא נקרא רק שיהיה הוא מוציא שלימותו אל הפעל, בבחינת האדמה הזאת, אשר ממנה נוצר, וכל זמן שלא הוציא שלימותו אל הפעל נחשב אדמה בכח בלבד. והעברי"ם הביטו, כי דמיון גמור יש לאדם אל האדמה. כי כמו אשר האדמה נזרע בתוכה חטים וכל מיני זרע נקי וטוב, ונשרשים בה תוך העפר, ומוציאה צמחיהם, כן נתן השם יתברך הנשמה הטהורה והזכה, חלק אלקי ממעל בגוף האדם, ונשרשת שם ומוטבעת בגוף כאשר מוטבע החטה באדמה. ואם אין האדם מוציא צמחיו ופירותיו הטובות, אזי ידמה אל אדמה בורה ושדה בלתי נזרעת. ולכך החליטו חכמים לאשר איננו בעל תורה כנוי 'בּוּר' [אבות פ"ב מ"ה], כשהוא כמו אדמה בורה שהובירה, ואינה מוציאה דבר". וכן חזר וכתב שם בהמשך [סוף יא:], הקדמה שניה לדר"ח [עז:], דר"ח פ"ד מכ"ב [תנח.], נתיב

התורה פט"ו [תקפז.], ח"א לסוטה מו. [ב, פג.], ח"א לב"ב עט. [ג, קטז.], ח"א לסנהדרין צז. [ג, רה:], ועוד. וראה הערה הבאה, ולהלן הערות 558, 1186, 1652.

(489) הנה בעוד שכאן ובשאר מקומות [שהובאו בהערה הקודמת] ביאר שהמעשים נקראים תולדות ו"פרי", והשוה את המעשים לתולדות, הרי מצינו גם להיפך; שהתולדות נקראים "מעשים", וכמו שנאמר [קהלת ה, ה] "למה יקצוף האלקים על קולך וחיבל את מעשה ידיך", ודרשו חכמים [שבת לב:] "איזה הן מעשה ידיו של אדם, הוי אומר בניו ובנותיו של אדם", הרי שתולדות האדם נקראים "מעשים". ובח"א לב"ק נ. [ג, ט.] כתב: "מעשה האדם וזרעו הם שוים, כי גם בניו יקראו מעשה ידיו, כדכתיב 'למה יקצוף ה' על קולך וחיבל מעשה ידיך', והם הבנים". אך כאמור כאן מבאר שהמעשים נקראים "תולדות" [ולא שהתולדות נקראים "מעשים"], וכשם שמעשי האדם מתחלקים לשלשה, כך תולדות האדם מתחלקים לאותם שלשה, וכפי שמבאר והולך.

(490) מעשים רעים, מעשים של הבל, ומעשים טובים, וכמו שמבאר. וכתב כאן שחילוק זה הוא "ידוע". ונראה שכוונתו לחלוקה של מצוה, איסור, ודברי רשות, המצויה בהרבה מקומות. וכגון, אכילת מצה בפסח היא טוב, אכילת חמץ בפסח היא רע, אכילת שניהם בשאר ימות השנה היא לא טוב ולא רע. ואמרו בגמרא [סנהדרין ז.] לחד מ"ד שהזכרת פשרה בדין תורה היא אינה מצוה ואינה איסור, אלא רשות. והחיי אדם [סוף הקדמתו לספר] הוכיח ממאמרי חז"ל שבתלמוד תורה יש שלשה דברים; מצוה [כשלומד לשמה], איסור [כשלומד לקנטר], ורשות [שלומד שלא לשמה]. **דוגמה לדבר**; אמרו חכמים [אבות פ"א מי"ז] "לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה", והרמב"ם בפיהמ"ש [שם] כתב: "הדיבור במה שמיוחד לבני אדם מסחורתו ופרנסתו ומאכליו ומשתיו ולבושו, ושאר מה שצריך לו, והוא מותר. אין אהבה בו, ולא מיאוס, אבל אם ירצה, ידבר בו מה שירצה. ואם ירצה, לא ידבר. ובזה החלק ישובח האדם כשימעט הדברים בו, והזהירו אנשי המוסר מהרבות בו דברים. אבל האסור והנמאס אין צריך לאזהרה ולא למצוה, שראוי לשתוק ממנה לגמרי". ופירוש דבריו, שהדיבור בדברים טובים ודאי ראוי ורצוי, והדיבור בדברים רעים ודאי מגונה ומאוס. אם כן בהכרח שכוונת המשנה ב"לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה" היא לדיבור של הבל, שהוא דיבור סתמי, שאינו רע ואינו טוב. ובנתיב השתיקה פ"א [ב, צח:] העתיק בארוכה דברי הרמב"ם האלו. ועוד אמרו [אבות פ"ג מי"ג] "סייג לחכמה שתיקה", וראה בדברי הרע"ב [שם] שכתב דברים דומים לזה. **דוגמה נוספת**; אמרו חכמים [שבת קנו.] "האי מאן דבמאדים, יהי גבר אשיד דמא. אמר רבי אשי, אי אומנא ["מקיז דם" (רש"י שם)], אי גנבא... אי מוהלא". וכתב המהרש"א

[שם]: "יש לפרש דלא נגזר אלא שיהא אשיד דמא, ולפי בחירתו של אדם; אי אומנא, שהוא רשות. אי גנבא, שהוא איסור. ואי מוהלא, שהוא מצוה". וכן כתב הגר"א [משלי כב, ו]: "כי האדם אי אפשר לו לשבור דרכו, כלומר מזלו שנולד בו... וכשנולד במזל רע אז על זה ניתנה הבחירה ביד האדם שיוכל לאחוז במזלו לאיזה דבר שירצה להיות, או צדיק או רשע או בינוני. וכמו שאמרו במסכת שבת האי מאן דבמאדים יהיה שופך דמים... או מהולא, או טבחה, או ליסטים. וזכר אלו הג', והוא לפי שמזלו מורה שיהיה שופך דמים, אך בבחירתו יוכל לבחור באלו הג'; או מהולא, והוא צדיק, שעושה מצות עשה. או טבחא, הוא בינוני. או ליסטים, והוא רשע שופך דמים כמשמעו". ואף להלכה מצינו ג' חילוקים אלו; הפמ"ג [פתיחה להלכות שחיטה שורש ב] כתב שלא אמרו אין אכילה פחותה מכזית [רש"י חולין קב.] אלא באכילה של עבירה, או של מצוה, אבל לא באכילה של רשות. לכן לשיטת הסוברים שבאכילת נבילה עוברים מלבד הלאו, אף על איסור עשה של אינה זבוחה, שנאמר [דברים יב, כא] "וזבחת ואכלת", הזבוחה אכול, שאינה זבוחה לא תאכל [תוספות ביצה כה.], איסור עשה זה הוא אפילו על כל שהוא, שהרי "ואכלת" האמור שם אינו ציווי, אלא רשות. **אך יש להעיר** ממה שנאמר [קהלת יב, יד] "כי את כל מעשה האלקים יביא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע", ופירש רש"י [שם] "כי את כל מעשה אשר אדם עושה יביא האלקים במשפט", ומכך לכאורה משמע שישנם רק שני חלקים למעשי האדם; טוב ורע. וכן החובות הלבבות [שער ג פ"ד] הקדיש פרק שלם לבאר שכל מעשי בני אדם יתחלקו לטוב ורע, ואין משהו ביניהם. ובתוך דבריו כתב: "הנה נחלקו מעשי בני אדם אל טוב ואל רע... והראיה על ברור מה שזכרנו מהמעשים הטובים והרעים, מה שאמר החכם 'כי את כל מעשה האלקים יביא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע'. והנה הכניס המעשים כולם תחת טוב ורע, והוא מה שזכרנו מענין המשובח והמגונה". ובני החבורה שיחיו השיבו, שודאי מצד המעשים עצמם ישנם שלשה סוגים; טוב, רע, ורשות. אך מצד הגברא העושה, מוטלת עליו חובה ש"כל מעשיך יהיו לשם שמים" [אבות פ"ב מי"ב], וזה כולל אף דברי רשות [כמבואר ברמב"ם שמונה פרקים, ס"פ ה]. אך אין המעשים של דברי רשות הופכים את עורם להיות חובה, אלא שמוטל על האדם שאף מעשי רשות שלו יהיו לשם שמים. וזהו דיוק לשון רש"י הנ"ל "כי את כל מעשה **אשר אדם עושה** יביא האלקים במשפט", לאמר שרש"י הוסיף על הפסוק שלש תיבות אלו ["אשר אדם עושה"] כדי לבאר שהמשפט אינו על עצם המעשה [כפי ההבנה הפשוטה של "כי את כל מעשה האלקים יביא במשפט"],

אלא על האופן שהגברא עושה את המעשה [דיוק זה שמעתי מדי"נ הרה"ג רבי יהודה וויטנברג שליט"א].

(491) אודות שמעשים רעים נובעים מן היצה"ר, כן כתב בנצח ישראל פי"א [שב:]: "כי ישראל מעשיהם שעושים בידיהם, מצד היצר הרע... אבל עצמם הם טהורים, רק שהיצר הרע מתגרה בהם". ובהקדמה לנתיבות עולם [ט:] כתב: "כי החומר הרע מסיתו אל מעשה זר ורע... ובעל חומר רע יצר לבבו מפתה אותו שילך אחר תאותו... כי היצר הרע מפתה אותו שלום יהיה לך, אף כי תעשה דבר זה". ורש"י [ישעיה ה, ו] כתב: "שלט בו יצר הרע ובדורותיו אחריו לעשות מעשים מקולקלים". והמהרש"א [סנהדרין סד.] כתב: "כונת הפסוק [ישעיה כו, יב] 'ה' תשפות שלום לנו כי כל מעשינו פעלת לנו', דהיינו שכל מעשים הרעים ופעולותינו על ידי שבראת היצר הרע". ובדובר צדק קונטרס מצות עשה א [ד"ה וכן סדר] כתב: "פועל המעשה על ידי האיברים שמשכן חיותם נמשך מן הלב, כמו שנאמר [משלי ד, כג] 'כי ממנו תוצאות חיים'. ועל ידי רצון הלב כלי המעשים גומרים... ולכן איתא [ברכות סא.] דמשכן יצר הרע על מפתחות הלב, שהוא מקור למעשה". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב:] כתב שללא יצה"ר היה האדם כמלאך [ופשיטא שאז לא יעשה מעשים רעים], וכלשונו: "כאשר מסולק מן האדם הפחיתות הזה, שהוא היצר הרע, אז נשאר האדם במדריגת המלאך לגמרי, כאשר מסולק מאתו יצר הרע, וכאילו היה האדם כולו שכלי" [ראה להלן הערה 513]. אך יש להעיר מדבריו בגו"א בראשית פ"ח אות כד [קעג.], שכתב: "אמרו במסכת יומא [פג.] 'זורו רשעים מרחם' [תהלים נח, ד], שאפילו בבטן אמו נעשר זר... בבטן אמו אפשר לו לעשות מעשה רע, ואין לו יצר הרע, רק שהוא פועל כך בטבעו, לפי שהוא רשע מבטן". הרי שניתן לעשות מעשים רעים לא מפאת היצה"ר, אלא מפאת "שהוא פועל כך בטבעו". ויש ליישב.

(492) כמו שנאמר [בראשית ח, כא] "כי יצר לב האדם רע מנעוריו", ופירש רש"י [שם] "משננער לצאת ממעי אמו נתן בו יצר הרע". וראה למעלה הערה 230, שהובאו שם מקבילות נוספות. וראה להלן הערה 516 במה שהוקשה שם מדבריו כאן. ומה שמוסיף כאן נקודה זו ["כי תכף ומיד שנולד האדם יש בו יצר הרע"], כי בהמשך יבאר שכך הוא סדר חיי האדם, וכלשונו [להלן לאחר ציון 550]: "מתחלה האדם הולך אחר יצרו... 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". וראה להלן הערה 552.

(493) הם דברי רשות [כמבואר למעלה הערה 491]. וראה להלן הערות 535, 576.

(494) הנובעים מיצר הטוב, כמו שיבאר בהמשך דבריו.

(495) פירש רש"י [שם]: "ואליך תשוקתו - של חטאת, הוא יצר הרע, תמיד שוקק ומתאוה להכשילך". והגו"א שם אות ט [צז:] כתב: "פירוש 'ואליך תשוקתו' כי היצר משתוקק תמיד אל האדם כדי להכשיל אותו, ויהיה הקב"ה נפרע ממנו [מהאדם], לפיכך תרגם על 'ואליך תשוקתו', 'דעתיד להתפרע מינך'".

(496) לשונו בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא.]: "כי הדומה יאהב ויתחבר אל הדומה אליו לגמרי וכמו שבארנו דבר זה בנתיב האהבה, עיין שם". ואכן בנתיב אהבת ה' ר"פ א [ב, לח.] כתב: "משמע מן הכתוב הזה כי עיקר האהבה הוא לריע שלו מפני שהם שוים ודומים ולכך שייך בהם אהבה... כי בני אדם שהם מתדמים באומה אחת, אוהבים זה את זה. ואמרו חכמים [ב"ק צב:] לא לחנם הלך הזרזיר אצל העורב, אלא מפני שהוא מינו... האהבה מצד שהם דבר אחד, ומצד הזה היא האהבה, לא זולת זה... וראיה לזה מן התורה, כי אף שצוה השם יתברך מורא אב ואם [ויקרא יט, ג], וכן צוה על מורא רבו [דברים ו, יג (פסחים כב:, ורשב"ם שם סוף קח:)], ולא מצינו שצוה על אהבת אביו ועל אהבת אמו ועל אהבת רבו. דבר זה מפני שאין אלו שוים, ומכיון שאינם שוים ודומים לא יפול ביניהם אהבה כלל, רק יראה בלבד". ובדר"ח פ"ג מ"ז [קצד.] כתב: "כל הפורש מדבר אחד, הוא מתנגד והפך אל אותו דבר שהוא פורש ממנו. ואם לא היה מתנגד אל אותו דבר, לא היה פורש ממנו, כי הדברים אשר הם שייכים זה אל זה, אין האחד פורש מן השני, ואדרבה, הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו". ושם להלן משנה יד [שנט:] כתב: "הדומה יאהב את הדומה בטבע". ושם פ"ו מ"ז [רד.] כתב: "כי לעולם הדומה יבא אל הדומה". ובנצח ישראל פי"א [שז.] כתב: "כי מצד שהאדם נברא בצלם אלקים... ראוי שיהיה דביקות האדם אל השם יתברך... שהרי נברא בדמותו, והדומה אוהב ומצורף לדומה לו". ושם פי"ב [שיב:] כתב: "השלם יש לו חבור אל השלם, כי הם דברים דומים ושוים, והדומה יש לו חבור אל הדומה... וכך ישראל, מצד השלימות שיש בהם יש להם חבור אל השם יתברך, שהוא השלם האמיתי". ובנתיב הכעס פ"א [ב, רלז.] כתב: "ובפרק ערבי פסחים [פסחים קיג:], ג' הקב"ה אוהבן; מי שאינו כועס, ומי שאינו עומד על מדותיו, ומי שאינו משתכר, עד כאן. רמזו בזה דברים מופלגים בחכמה מאוד, כי מי

שיש בו אלו ג' ראוי אל האהבה, כי באלו המדות מתדמה אל בורא הכל, והדומה יאהב את הדומה".

(497) אודות שקין היה רשע, כן אמרו במדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תשל] "'חרב פתחו רשעים' [תהלים לז, יד]. זה קין שפתח הריגה בעולם, שנאמר [בראשית ד, ח] 'ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו'. אמר לו הקב"ה, רשע, אתה פתחת בחרב בעולמי". ובתרגום יונתן [בראשית ד, ח] איתא "עני קין ואמר להבל, לית דין ולית דיין, ולית עלם אחרן, ולית למיתן אגר טב לצדיקיא, ולית למפרעא מן רשיעיא".

(498) אמרו חכמים [סוכה נב.] על היצה"ר ש"הקב"ה קראו 'רע', שנאמר [בראשית ח, כא] 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו'". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג:] כתב: "כי היצר הזה השם יתברך קרא אותו 'רע'. ואין ספק שאין דבר הפך דבר רק כמו הרע לטוב, וראוי שיהיה הקב"ה קורא אותו 'רע', במה שהוא יתברך הוא הטוב האמתי, וקרא היצר הרע 'רע', שהוא הפך הטוב. וראוי שיקרא הקב"ה את יצר הרע 'רע', כי הוא יתברך נמצא מחויב המציאות, והמציאות הוא הטוב, כמו שכתוב בכל נמצא [בראשית א, ד] 'וירא אותו כי טוב'. והיצר הרע הוא הפך זה, שהוא העדר, לכך נקרא 'רע' אל מי שהוא מחויב המציאות, ולכך קראו 'רע'". וקודם לכן שם [ב, קכב:] כתב: "עיקר שמו של היצר הרע 'רע', כמו שאמר שהקב"ה קראו ליצר הרע 'רע'". ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [רו:] כתב: "הנה מצאנו כי ג' דברים נקראים באדם 'רע' במקרא בפירוש; יצר רע של אדם, דכתיב 'כי יצר לב האדם רע מנעריו'". ובדר"ח פ"ב מי"א [תשמט.] כתב: "יצר הרע נקרא 'רע' בשביל גודל הרע שנמצא בו". ובנצח ישראל פל"ז [תרפה.] הביא את דברי הגמרא [סוכה נב.] שהיצה"ר היה נראה בעיני הצדיקים כהר גבוה, וכתב לבאר [תרפט.]: "הצדיק אשר הוא טוב הגמור, נדמה לו היצר הרע כמו הר שהוא גדול. כי הצדיק הוא הטוב הגמור, והיצר הרע הוא הרע הגמור, ולפי גודל הריחוק אשר ביניהם נדמה לצדיק היצר הרע כמו הר גדול". וראה להלן ציון 523, והערה 1659.

(499) לשונו בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא.]: "דביקות היצר הרע הוא ברשעים, כי הרע הוא דבק במי שמוכן לזה, והם הרשעים. ולכך אין תשוקתו של יצר הרע אלא לקין וחביריו, שהם רשעים, ודביקותו תמיד עמו לא יסור ממנו... דביקות תמידי בו זה אינו רק אצל הרשעים". ושם מקשה ממאמרם [סוכה נב.] שהיצה"ר מגרה בישראל ובתלמידי חכמים יותר מכולם. וכתב שם לבאר: "דביקות היצר הרע הוא ברשעים... אבל מה שמתגרה יצר הרע הגרוי שהוא בחשובים ובעלי מעלה ביותר, הוא לפי שעה, כאשר השעה מוכנת לזה, אבל שיהיה לו דביקות תמידי בו זה אינו, רק אצל הרשעים יש לו

דביקות תמידית עמו". ובנצח ישראל פל"ז [תרפט:] כתב: "הרשע הוא רע, והוא דומה ליצר הרע".

(500) בגו"א בראשית פ"ד אות ד [צג:] הביא פסוק זה על קין, שכתב: "ואם תאמר, מפני מה לא היה קין רועה צאן בשביל קללת האדמה, והרי הוא היה הבכור, ולמה לא בחר ברועה צאן... דנפש רע מתאוה לרע, וקין נפש רע היה לו, שהרי הביא מן הגרוע לקרבן [רש"י בראשית ד, ג], ולפיכך היה מתאוה לדבר המקולל, כמו האדמה. שכן תמצא לעולם כי הטוב מתאוה לטוב, והרע לדבר שאינו טוב" [ראה להלן הערה 562]. ובהקדמה לדר"ח [לו.] כתב: "הנזיקין שהם נזק, אין לאדם שום טובה והנאה בהם. ואם אינו נזהר בנזיקין כלל, ועושה היזק בידים לחבירו, זהו נפש רע, כדכתיב 'נפש רשע אותה רע'. ורוצה לומר, כי מי שהוא רע בעצמו, נפשו מתאווה לדבר שהוא רע בעצמו, אף כי אין לו שום הנאה בזה, רק בשביל שהוא רע הוא נמשך אל הרע בטבע". ובאור חדש פ"ז [תתרסז:] כתב: "מאחר שהוא רע עושה רעה לאחרים מחמת רעתו. ועל אדם רע אין שאלה למה עשה זה, כי האדם הרע עושה רע אף בלא טעם כלל". ואמרו חכמים [תענית ח.] "לעתיד לבוא מתקבצות ובאות כל החיות אצל הנחש, ואומרים לו; ארי דורס ואוכל, זאב טורף ואוכל, אתה מה הנאה יש לך. אמר להם [קהלת י, יא] 'ואין יתרון לבעל הלשון'". וכתב על כך בנתיב הלשון ס"פ ג [ב, ע:]: "הנחש נושך מבלי הנאה בעולם, ודבר זה נחשב יציאה מן הסדר. והשיב על זה 'מה יתרון לבעל הלשון', שהוא פועל רע מבלי הנאה. ובודאי דבר זה מפני שהדבר שהוא בעצם רע, כמו שנקרא 'לשון הרע', שהוא יפעול רע כפי מה שהוא בעצמו רע, כי 'נפש רשע אותה רע'. וכן הנחש הוא עצמו רע, ומפני שהנחש עצמו רע, יפעול את הרע, אף כי אין לו הנאה בזה". ובבאר הגולה באר הרביעי [שלה.] כתב: "כל אשר הוא טוב מבקש לפעול הטוב, והפך זה, 'נפש רשע איותה רע', וחפץ ומשתוקק לרע לעשות". ובנתיב התשובה פ"א [ה:] כתב: "'וכסלים ישנאו דעת' [משלי א, כב], וזה כנגד בני אדם שהם רעים ורשעים, לא מצד שהם מתאוים אל התאות, רק שהם רעים, ונפש רשע מתאוה לרע, מפני שהוא רע", ושם הערה 24.

(501) שהדומה משתוקק לדומה [בא לבאר את המשך המדרש שהטוב משתוקק לטוב].

(502) הטוב בעצמו - הטוב בעצם. ואודות שהקב"ה הוא "הטוב בעצמו", ראה בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.] שביאר זאת.

(503) לשונו בנתיב התשובה פ"א [ט:]: "הוא יתברך טוב, והטוב רוצה בטוב, ולא ברע שיהיה לרשע... כי השם יתברך הוא טוב מפני שהוא מטיב אל הכל". אמנם בשאר מקומות ביאר שהקב"ה הוא טוב משום שהוא קדוש ונבדל מהחומר [יובא בהערה

הבאה]. ולכאורה כתב שני טעמים שונים; (א) שהוא מטיב לכל. (ב) שהוא קדוש ונבדל מן החומר. אמנם חד הם, כי בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמו.] הגדיר את בעל החסד כך: "כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב הגמור, שהוא מטיב לאחרים. ולאדם כמו זה יש לו זכות ודקות החמרי, ואינו אדם חמרי גמור, כי החומר אינו משפיע, רק הוא מקבל תמיד. ודבר זה רמזו רז"ל במה שאמרו [אבות פ"ב מ"ה] 'אין עם הארץ חסיד'. כי עם הארץ שהוא אדם חמרי אין לו מדת חסידות לעשות הטוב אל אחר, כי החומרי הוא מקבל, ואינו משפיע לאחר. ולכך בעלי גומלי חסדים, שעושים הטוב ומשפיעים לאחרים, אינו חמרי, רק יש לו זכות החומר". הרי רק מי שנבדל מהחומרי הוא המשפיע טובה לכל, ובזה שני הטעמים מתאחדים. וראה הערה הבאה.

(504) כמו שאמרו חכמים [מנחות נג:] "יבא טוב ויקבל טוב מטוב לטובים. 'יבא טוב' זה משה... 'ויקבל טוב' זו תורה... 'מטוב' זה הקב"ה, דכתיב 'טוב ה' לכל'. 'לטובים' אלו ישראל, דכתיב 'הטיבה ה' לטובים'". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא.] כתב: "לכך השם יתברך שהוא הטוב הגמור, ומפני כך תשוקתו אל אשר הוא טוב, ודבק בו. ולכך אמר 'אין תשוקת הקב"ה אלא על ישראל', שישראל הם הטובים, וכדאיתא במסכת מנחות [נג:] מה שאמרו 'יבא טוב ויקבל טוב מטוב לטובים'. ובזה שייך התשוקה, כאשר הטוב יאהב ומשתוקק לטובים. וכן ההפך, יצר הרע שהוא רע בעצמו, אין תשוקתו אלא לדומה לו, שהם הרשעים". ובתפארת ישראל פי"ב [קצ.] הביא המאמר ממנחות, ובהמשך שם [קצא:] כתב: "לשון 'טוב' מורה על הדבר שהוא נבדל מן החמרי, וזה ידוע, לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון, שהוא רע. ואין ספק בדבר זה כלל... 'מטוב הוא הקב"ה', שהוא קדוש ונבדל מן החומר בלי תכלית, כאשר מקדישין אותו מלאכי השרת [ישעיה ו, ג] 'קדוש קדוש קדוש'. 'טובים אלו ישראל', שהם קדושים נבדלים מפחיתות החמרי שיש לאומות העולם. ודבר זה התבאר גם כן במקומות הרבה עד שהוא ידוע מאד, כי מדרגת ישראל שאין להם פחיתות החומר כמו שיש לאומות העולם. ולפיכך נקראו 'טובים', שכל אשר נבדל מפחיתות החומר הוא טוב, שהרע הוא בחומר". וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"ה [תקעה:]. ושם פ"ו מ"ז [רו.] הביא מאמר זה, וכתב: "הרי לך כי הטוב ראוי אל הטוב. ולפיכך משה שהוא טוב, ראוי לקבל התורה, ולתת אותה לישראל, שהם טובים". וראה בגבורות ה' פמ"ב הערה 100.

(505) כהקדמה לדבריו הבאים, נביא את לשונו בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא.]: "כי הדביקות והחבור ביחד משני פנים; האחד, כי הדומה יאהב ויתחבר אל הדומה אליו לגמרי... והשני הוא מצד שיושלם האחד בשני, וזה מפני שכל אחד צריך לשני, ויושלם

האחד עם השני. ודבר זה הפך הראשון, כי הראשון הוא מצד שהם דבר אחד לגמרי, ולכך הדומה יאהב את הדומה. אבל דבר זה מצד שהם מחולקים, ומפני שהם מחולקים יושלם זה בזה".

(506) לשונו בנתיב העבודה פ"ו [א, צב.]: "כי התפלה מה שהאדם הוא העלול וצריך אל עלתו... כי העלול נתלה בעלה, לכך העלול נושא לבו אל עלתו, שכל אחד נושא לבו אל מי שהוא צריך אליו, שהאדם צריך אל השם יתברך בתפלתו".

(507) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בתפארת ישראל ס"פ נא [תתט.] כתב: "האשה היא המקבל". ובדר"ח פ"ה מ"ה [קסח:] כתב: "כי האשה היא... מקבלת מאחר". ובנתיב האמונה פ"א [א, רז.] כתב: "השמים והארץ הם כמו זכר ונקבה, שהזכר משפיע והנקבה מקבלת. וכך השמים משפיעים, והארץ מקבלת". ובנתיב הבושה פ"ב [ב, רא.] כתב: "כתיב [ירמיה ג, ג] 'ומצח אשה זונה היה לך'... הדבר הזה כאשר רוצה לומר שאינו מקבל התפעלות מאחר, רק הוא עומד בקושי ערפו שלו, יאמר 'עזות מצח', שהמצח הוא קשה, אינו מקבל התפעלות, וכדכתיב [ישעיה מח, ד] 'ומצחך נחושה'. וזהו 'ומצח אשה זונה', כלומר כי האשה ראויה שתהיה מקבל התפעלות, כמו שראוי לאשה, אבל היה לך מצח אשה זונה, שאינה מקבלת התפעלות". ובאור חדש פ"ב [תקכג:] כתב: "האשה דומה לירח, לא לשמש, כי האשה היא מקבלת מן הזכר, כמו שמקבל הירח האור מן השמש". ובדרוש על התורה [יב:] הביא את מאמרם [שבת פח:] שהמלאכים טענו כנגד בואו של משה לקבל התורה "מה לילוד אשה בינינו", וכתב לבאר: "ואמרו המלאכים 'מה לילוד אשה בינינו'. רצו בזה כי מה שייך ילוד אשה בין העליונים, אשר באין ספק מצד הוולדו מן האשה נמשך אחרי גדרה וענינה, במה שהיא מושפעת ומקבלת. והעליונים למעלתם ומדריגתם המה משפיעים, ואינם מקבלים. ולפיכך אין יחס ושייכות לילוד אשה בין המלאכים. כי כל ילוד אשה, בבחינתו זאת ודאי רוצה לקבל, כאשה הזאת המיוחדת לקבלה, אשר הוא ילוד מאתה, ואין קבלה בעליונים". ובח"א ליבמות סב: [א, קלד.] כתב: "כאשר אין לו אשה, והוא חסר, אין לו... חומה, כי האשה היא מקבלת הזכר, וכל מקבל הוא כמו חומה כאשר מקבל הדבר שהוא בתוכו". ובח"א לקידושין ע. [ב, קמח.] כתב: "נשא אשה שלו לשם ממון אין כאן ברכה שראויה להיות... כי נשא אשה לקבל הזכר ברכה ממנה, הפך הסדר אשר ראוי, כי האשה מקבלת מן האיש". ובח"א לב"מ נט. [הוצאת כשר] ביאר שלכך העשירות תלויה באשה, וכלשונו: "הטעם שהעושר תלוי באשה, כי העושר הוא ברכה, וכל ברכה צריך שיהיה כאן מקבל, והאשה היא המקבל... שהאשה היא חומרית מקבלת, והאיש הוא צורה משפיע. רק שהאשה מוכנת לקבלה

על ידי האיש, באשר האשה כלי מוכן לקבל, כי היא ביתו של אדם". ובח"א לב"ב נח. [ג, פג.] כתב: "דע כי האשה נקראת 'בית'... אמרו ז"ל בכל מקום [שבת קיח:] לא קראתי לאשתי רק ביתי. וזה כי האיש נמשל ונדמה צורה, והאשה חומר. וידוע כי החומר מקבל אל הצורה, וכל מקבל הוא בית לאשר הוא מקבל, כי הבית מקבל הדבר בתוכו". וראה להלן הערה 1375.

(508) לשונו בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא.]: "ואמר עוד כי אין תשוקת אשה אלא לאישה. דבר זה מצד כי משתוקק המקבל שהוא חסר אל המשפיע, והוא השתוקקת החומר אל הצורה, כי נעשו דבר אחד האיש והאשה ביחד, והם בעצמם מחולקים. והאשה מושלמת באיש כמו שישלם החומר בצורה". וראה להלן הערה 1375. ובנצח ישראל פנ"ד [תתמז.] כתב: "על ידי מרים היה הבאר [תענית ט.]. כי היה בישראל שהיו משתוקקים אל העלה, והשתוקקות הזה הוא השתוקקות התחתונים אל העליונים, כמו השתוקקות הנקיבה אל הזכר. לכך נתן להם הבאר, כי הבאר נובע ועולה מלמטה למעלה, וכדכתיב [במדבר כא, ז] 'עלי באר ענו לה'. כי הבאר הוא התעלות התחתונים, שהם המים אשר למטה מן הארץ נובעים למעלה... ולכך בזכות מרים, שעל ידה היה השתוקקות והתעלות אל העלה, היה הבאר, שהוא מקור מתעלה ומשתוקק למעלה".

(509) שהמשפיע משתוקק למקבל. וזהו יסוד נפוץ בספריו. כגון, בדר"ח פ"ג מ"ו [קעח.] כתב: "דע כי הוא יתברך רוצה להיות עם הנבראים מצד כי אין עלה בלא העלול, לכך השם יתברך חפץ להיות עם אשר הוא עלה להם". ובגבורות ה' פמ"ז [תקמז:] כתב: "העולם יש לו דביקות בו יתברך... באשר הוא יתברך משפיע אל העולם הטוב והחסד, והרי יש כאן דביקות השם יתברך לעולם, והוא דביקות העלה אל העלול". ושם פס"ו [רח.] כתב: "כי הוא יתברך מצטרף לנמצאים במה שהם עלולים, כי הוא יתברך שהוא עלת הכל, רצונו בעלול, וכאשר יש עלה יש כאן עלול. נמצא כי התקשרות הסבה הראשונה בנמצאים מצד שהוא יתברך עלה להם, והנמצאים הם עלולים ממנו". ובנצח ישראל פל"א [תקצו:] כתב: "במדת הטוב והחסד שנוהג הוא יתברך עם עולמו, מצפה לחונן את ישראל". ושם פנ"ד [תתמד:] כתב: "אהרן שהיה עושה שלום וחבור בין ישראל לאביהם שבשמים, דבר זה הוא מצד השם יתברך, אשר הוא חפץ בחבור ובדביקות להיות עם ישראל... ענני כבוד היו על ידי אהרן [תענית ט.]... כי על ידי אהרן היה החבור של הקב"ה עם ישראל, כמו שתמצא בכל מקום כאשר היה נגלה השכינה בתחתונים, היה על ידי ענני כבוד... לכך ראוי שיהיה זה על ידי אהרן, שעל ידי אהרן חבור השם יתברך אל ישראל... כי הענן מתייחס אל השמים, שהרי הוא נקרא 'ענן השמים' [דניאל

ז, יג], וזה היה מורה על השתוקקות העלה אל התחתונים". והענן מורה על השפעת מים [תפארת ישראל פ"ל (תמט.)], ועל חסד [גו"א בראשית פכ"ד אות מג (תטו:)]. נמצא שהענן מורה על ההשפעה, ומורה על חבור השם יתברך לישראל. ולפי דבריו כאן אלו הם שני צדדים של מטבע אחת, כי ההשפעה מהעלה לעלול מורה על דביקות העלה עם העלול. וכן הוא בבאר הגולה באר הרביעי [תס.]. **ואמרו חכמים** [סוטה לח:] "מנין שהקב"ה מתאוה לברכת כהנים, שנאמר [במדבר ו, כז] 'ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם'", ופירש רש"י [שם] "ושמו את שמי - תלה הכתוב הדבר בהן להיות ברכה זו שימת שמו על עמו, ולא עשאה צורך ישראל, אלא צורך מקום". ובח"א שם [ב, עו.] כתב: "פירוש דבר זה, שהוא יתברך עלת הכל, ואי אפשר לעלה שלא ישפיע, וכאילו הוא דבר מחויב, כי כך ראוי לעלה להשפיע אל אשר הוא עלול לו. והנה ברכת כהנים הוא הברכה והשפע בכל צד, ולכך אמר שהקב"ה מתאוה לברכת כהנים, כי מתאוה העלה במה שהוא עלה להשפיע, ויותר מזה ממה שהתינוק רוצה לינק, האשה רוצה להניק [ראה פסחים קיב.], כי כח המשפיע יותר גדול מן המקבל, כי זהו פועל וזה מקבל. לכך הקב"ה מתאוה לברכת כהנים. וכמו שאמרו גם כן [יבמות סד.] הקב"ה מתאוה לתפילת צדיקים, כי הכל הוא ענין אחד. והבן הראיה מה שאמר הכתוב 'ושמו את שמי', כמו שפירש רש"י ז"ל שהוא צורך גבוה שימת שמו על בני ישראל. וזה מפני שהוא יתברך עלה משפיע לעולם, ולפיכך נקרא דבר זה צורך גבוה, ויש לך להבין דבר זה מאוד".

(510) לשונו בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא:]: "השני הוא השתוקקת המשפיע אל המושפע, כי המשפיע גם כן אי אפשר לו בלא מקבל שהוא משפיע אליו, וצריך לו מקבל. וזה שאמר 'אין תשוקת גשמים אלא ארץ', כי הגשמים הם משפיעים, ואי אפשר בלא מקבל, לכך צריכים אל המקבל, הוא הארץ". ואודות שהארץ היא מקבלת, כך אמרו חכמים [תענית ו:] "מיטרא בעלה דארעא". וכן כתב בכמה מקומות. וכגון, בגו"א בראשית פ"א אות לג [כא.] כתב: "הארץ בעצמה היתה מקבלת השפעה מן העליונים, ואצל העליונים נחשבת הארץ כמו פרי המקבל מן העץ, ודבר זה מבואר מאוד בדברים עמוקים איך הארץ שהיא יסוד התחתון מקבלת מן אשר במעלה עליונה ממנה". ובנתיב האמונה פ"א [א, רז.]: "כי השמים נותנים מטר והארץ מקבלת המטר והם מתחברים... השמים והארץ הם כמו זכר ונקבה, שהזכר משפיע והנקבה מקבלת. וכך השמים משפיעים, והארץ מקבלת".

(511) לשונו בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא:]: "הרי לך ד' תשוקות אלה, אשר אין להוסיף ואין לגרוע מהם. והדברים האלו עוד עמוקים בחכמה, ואין להאריך בזה".**ויש להעיר**

על דבריו, שכשם שיחס המקבל למשפיע נזכר במדרש בציור של אשה לבעלה ["אין תשוקת אשה אלא על בעלה"], כך היה צריך להיות גם ביחס המשפיע למקבל, ולומר "אין תשוקת איש אלא על אשתו", ומה הצורך להרחיק נדוד ליחס של גשמים לארץ ["אין תשוקתן של גשמים אלא על הארץ"]. ואם תבאר שמאיזה טעם שיהיה אין תשוקת האיש אלא על אשתו, אם כן מכך תהיה פירכא על היסוד שהמשפיע משתוקק למקבל, שהרי יחס האיש לאשה הוא יחס של משפיע למקבל [כמבואר למעלה הערה 507]. ועוד יש להעיר כיצד המאמר [פסחים קיב.] "יותר ממה שהעגל רוצה לינק, פרה רוצה להניק" עולה בד בבד עם המאמר [יבמות קיג.] "יותר משהאיש רוצה לישא, האשה רוצה להנשא". והרי יחס האיש לאשה הוא יחס של משפיע למקבל [כמבואר בהערה 507], ולפי זה האיש היה צריך לרצות לשאת יותר משהאשה רוצה להנשא, כפי שהפרה רוצה להניק יותר משהעגל רוצה לינק. ויש לעיין בזה.

(512) כי המדרש [ב"ר כ, ז] ציין להדיא ש"אין תשוקתו של יצר הרע אלא על קין וחבריו". ובתיקוני זהר תיקון סט [קיז:] איתא "קין איהו יצר הרע".

(513) משלשת החלקים של מעשי האדם שהוזכרו למעלה [לאחר ציון 489]; ולשונו שם: "ידוע שמעשי האדם נחלקים לשלשה חלקים; החלק האחד, מעשים רעים, שהם מצד יצר הרע שבאדם וכו'".

(514) "קין - על שם קניתי" [רש"י בראשית ד, א].

(515) פירוש - היצה"ר הוא דבר חיצוני לאדם, ואינו חלק מעצם האדם, "שהרי אפשר לסלק ולהבדיל ממנו" [לשונו כאן]. וכמו אברהם אבינו שעשה יצה"ר לטוב [ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה], ודוד שחט את היצה"ר שלו [שם]. ואודות שדבר שניתן לסלקו ולהבדל ממנו מורה שהוא דבר ש"אינו מן האדם", כן כתב בדרוש לשבת תשובה [פג.] לאידך גיסא [שדבר שאינו האדם עצמו ניתן לסלקו]: "'ושלח את השעיר' [ויקרא טז, כב], הוא ששלח אותו החוצה. כי החטאים בישראל אינם מצד עצמם, רק מצד החוץ באו, דהיינו מצד יצר הרע. ודבר שבא מצד החוץ, אפשר שישלח אותם גם כן מעליו. ולכך צריך שיתן עליו גורלות [שם פסוק ח], כי הגורל מתחייב זה מזה. וכאן מפני שהם מקריבים קרבן [העם] לפני ולפנים [שם פסוק טו], מורה על מעלת נפשם מצד עצמם, מזה בעצמו מתחייב שישלחו שעיר לעזאזל. כי יש ליצר הרע, הוא השטן, חלק בישראל, וישלחו אותו מעליו. ואם לא היו הגורלות [שם פסוק ח], רק היה מקריב השעיר בפנים בעצמו, והיה משלח השעיר בעצמו, מפני דבר זה אי אפשר, כי באולי חטא ישראל הוא מצד נפשם ומצד עצמם, ולא שייך לשלח החוצה. אבל דבר זה שישלח השעיר הוא מצד

השעיר שנכנס דמו לפני ולפנים, בזה נראה טהרת וקדושת ישראל מצד עצמם, מפני הקרבן שהוא לפני ולפנים... שישראל הם קדושים וטהורים מצד עצמם מפני שיש להם נפש טהורה וקדושה, וחטאים של ישראל הם חטאים מבחוץ, דהיינו מצד יצר הרע". ובגבורות ה' פ"ח [שסה.] כתב: "כי ישראל מעלתם שהם נבדלים מן הפחיתות לגמרי, והחטא שמקבלים אין זה רק מקרה, ודבר שהוא מקרה בלבד אפשר הסתלקות... שאם היה החטא לישראל בעצם, לא היה כפרה להם על ידי קרבן. אך בשביל שהחטא בישראל ענין מקרה כמו שהתבאר, לכך יש להם קרבנות". ובנצח ישראל פכ"ג [תצב.] כתב: "צריך להיות שלא ישכח ירושלים כלל, כמו שאמר [תהלים קלז, ה] 'אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני'. כי ירושלים הוא עצם ועיקר מעלת העולם, ודבר שאינו עיקר ועצם יש בו הסרה והסתלקות, אבל דבר שהוא עיקר, אין שכחה בדבר שהוא עיקר. ולכך אמר 'תשכח ימיני', שאי אפשר לשכוח באדם דבר שהוא עיקר, כמו הימין". ובהקדמה לדר"ח [יח.] כתב: "האדם מקבל החיות, ואפשר שיסולק החיות שקבל. אבל 'עץ החיים' [בראשית ג, כד], שהעץ הוא החיים עצמו, אין לו הפסק". וכן יבאר בסוף הדרשה [לאחר ציון 2251] שמעלת ארבע המלכיות תנטל מהן, שאין מעלתן בעצם. וראה להלן הערה 538.

(516) פירוש - הקנין של יצה"ר ניתן לאדם מן השם יתברך, שהקב"ה הוא המוכר, ומקנה את היצה"ר לאדם. וכן אמרו חכמים [ברכות לב.] שאליהו טען כלפי הקב"ה שחטאי ישראל נובעים מהיצה"ר שברא, והקב"ה הודה לו ואמר "אני גרמתי להם, שבראתי יצר הרע" [לשון רש"י שם]. ויש להעיר מדבריו בדר"ח פ"ג מי"ג [רפו:], שכתב: "האדם נברא חסר... ואחר כך יקנה האדם השלמתו ויושלם. ושלשה דברים הם אשר האדם קונה; האחד, השכל והחכמה. כי נברא האדם בלי דעת, ויקנה הדעת. ודבר השני, המעשים הטובים והישרים, שהם קנין לאדם, כי לא נולדו אלו המעשים עם האדם, לכך הם נחשבים קנין לאדם [ראה להלן הערה 549]. השלישי, עושרו וממונו, אשר האדם ערום מבטן אמו יצא; ערום מן השכל, ערום מן המעשים, ערום מן העושר. הרי אלו שלשה דברים שהם קנינים לאדם. ודבר שנקנה לאדם, **ולא נולד עמו**, כשם שהוא נקנה לאדם, כך אפשר ההסרה ממנו, כי כל קנין אפשר ההסרה". והואיל ו"תכף ומיד שנולד האדם יש בו יצר הרע" [לשונו למעלה לאחר ציון 491, וראה הערה 492], לכאורה לפי זה אין היצה"ר דבר הנקנה לאדם, אלא קשור לעצם האדם, שהרי האדם נולד עם יצה"ר. ואולי יש לומר, כי יצר הרע נקרא "אל זר" [שבת קה:], וכמבואר למעלה [הערות 323, 324]. לכך אף שהיצה"ר נולד עם האדם, אך הוא "זר", ואינו מן האדם עצמו, אלא קנין חיצוני

לאדם. והראיה לכך שניתן לסלקו ולהתנתק ממנו, וכמו שכתב. וראה בנתיב התורה פ"ד [קצד:], ושם הערה 165.

(517) שנאמר [בראשית ד, א] "והאדם ידע את חוה אשתו ותהר ותלד את קין ותאמר קניתי **איש** את ה'".

(518) פסוק זה לא נאמר על היצה"ר, אך מ"מ רואים ממנו ש"איש" מורה על גבורה וחוזק. ואודות ש"איש" מורה על גבורה, כן כתב בדר"ח פ"ד מ"ד [סח.]: "כי שם 'איש' נאמר בכל מקום על הכח... כי תמצא שם 'איש' בכל מקום נופל על זה; כמו 'איש מלחמה' [שמות טו, ג], 'והלא איש אתה' [ש"א כו, טו]". ובאור חדש פ"ב [תתשמ.] כתב: "נקרא 'איש' מפני שהוא גבור חיל". וזהו יסוד נפוץ בספר גור אריה. וכגון בבראשית פל"ז אות כח [ריח.] כתב: "גבריאל נקרא 'איש', שנאמר [דניאל ט, כא] 'והאיש גבריאל', כי נקרא גבריאל 'איש' שהרי נקרא 'גבריאל' מלשון 'גבר', וגבר הוא איש". ושם שמות פי"ז אות ד [שדמ:] כתב: "לשון 'איש' בא על הגבורה, כדכתיב [מ"א ב, ב] 'וחזקת והיית לאיש'... ומי שהוא ירא אלקים אינו מתפתה לשום אדם, ולא ליצרו, לכך נקרא 'איש' [רש"י שמות יז, ט]. וזהו שאמרו [אבות פ"ד מ"א] 'איזה גבור הכובש יצרו', רוצה לומר שראוי להיות נקרא 'איש גבור' מפני שהוא עומד נגד יצרו, ואינו מתפתה אחריו". ושם דברים פ"א אות כט [יז:] כתב: "לשון 'אנשים' משמש על גבורים וירא חטא, כי לשון 'איש' בא על גבור, וזה ידוע. וכך איתא במכילתא [שמות יז, ט], והביאו רש"י בפרשת בשלח אצל 'בחר לנו אנשים' [שם]. ומפני שהיו דתן ואבירם בעלי מחלוקת הגדולים, שחלקו על ה' ועל משה, ובשביל זה נקראו 'אנשים' [שמות ב, יג], שרצו להתגבר על משה במחלוקתם... וכן מה ש'אנשים' סתם בכל מקום כשרים [רש"י במדבר יג, ג], והיינו יראי אלקים, מפני שבהם גבורה, שאין דעתן קלות, והם מתגברים על יצרם. היפך הנשים, כי הנשים דעתן קלות [שבת לג:], ואילו יראי אלקים אין דעתן קלות. לכך אמרו במכילתא [שמות יז, ט] אין 'אנשים' אלא גבורים ויראי אלקים, רצה לומר גבורת הגוף והנפש".

(519) פירוש - גבורת יצר הרע נראית בזה שהיצה"ר שולט באדם. וכן אמרו [ברכות ס:] "ואל ישלוט בי יצר הרע". ועוד אמרו [סוכה נב.] "יצר הרע שולט בהם". ועוד אמרו [סנהדרין קה.] "אמר להן נביא לישראל, חזרו בתשובה. אמרו לו, אין אנו יכולין, יצר הרע שולט בנו".

(520) מוכיח ממשנה זו שיש ליצה"ר גבורה, שהרי מי שכובש היצה"ר נחשב לגבור, ואם לא היה ליצה"ר חוזק וכח, לא היה נקרא כובשו "גבור". דוגמה לדבר; נאמר [דברים

יא, כג] "והוריש ה' את כל הגוים האלה מלפניכם וירשתם גוים גדולים ועצומים מכם", ופירש רש"י [שם] "ועצומים מכם - אתם גבורים, והם גבורים מכם, שאם לא שישראל גבורים, מה השבח ההוא שמשבח את האמוריים לומר 'ועצומים מכם'. אלא אתם גבורים משאר האומות, והם גבורים מכם". ובבאר הגולה באר השביעי [תכז.] כתב: "כי כל גבור שרוצה להתנגד על אחד להראות גבורתו, הוא חפץ מאוד שאותו שבא כנגדו יתגבר ככל אשר יוכל, ואז אם ינצח אותו הגבור שבא להתגבר כנגדו, נראה שהמנצח גבור ביותר. אבל מה גבורה מראה כאשר אותו שבא כנגדו אין רשאי לעמוד על נפשו וללחום כנגדו. דודאי האדון שגובר על עבדו, אין האדון מראה שום גבורה, כי אין יכול ואין רשאי העבד ללחום נגד אדון שלו".

(521) יש להעיר מדברי חכמים [סוכה נב:] שאמרו על היצה"ר ש"בתחלה קראו 'הלך' ["עובר דרך עליו, ואינו מתאכסן עמו" (רש"י שם)], ולבסוף קראו 'אורח' ["אכסנאי" (רש"י שם)], ולבסוף קראו 'איש' ["בעל הבית" (רש"י שם)]". הרי שרק בשלב האחרון נקרא היצה"ר "איש", ואילו כאן מבאר שכל יצה"ר נקרא "איש". זאת ועוד, שבנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכה:] ביאר מאמר זה בזה"ל: "כי בבריאת האדם דבק בו החסרון, ואין החסרון דבק בו לגמרי שלא יהיה שלם, שאם היה החסרון דבק לגמרי באדם, לא היה לאדם קיום כלל. ולפיכך נקרא כמו ההלך שעובר על האדם, ואין לו דביקות לגמרי עמו, רק שהוא מצורף אליו הרע, כמו ההלך שהוא עובר עליו מצורף אליו, ואין לו צירוף רק במה, כי אינו מתאכסן אצלו. אמנם אם נמשך האדם אחריו... אז נקרא היצר הרע 'אורח', ורצה לומר שיש ליצר הרע דביקות וצירוף לאדם יותר, ודומה לאורח שיש לו לינה אצלו. ואם יותר הוא נמשך אחר יצר הרע אז נקרא יצר הרע 'איש', כלומר בעל הבית. לא נקרא שיש לו צירוף אליו, רק נחשב האדם חסר בעצמו, ולא שהוא מצורף אל הרע, רק הוא רע בעצמו". הרי שכאשר היצה"ר נקרא "איש" אז "לא נקרא [האדם] שיש לו צירוף אליו, רק נחשב האדם חסר בעצמו". ואיך כאן מבאר שהיצה"ר "אינו מן האדם... ולכך נקרא 'קין' שהוא נקנה לאדם מן השם יתברך" [לשונו למעלה לאחר ציון 514], כאשר בו זמנית הוא נקרא "איש", שאז האדם "הוא רע בעצמו". ובקיצור, לפי דבריו בנתיב כח היצר התיבות "קניתי איש" הן סתירה מיניה וביה; תיבת "קניתי" מורה שמדובר ביצה"ר שאינו מן האדם, אלא נקנה לו. ואילו תיבת "איש" מורה ש"לא נקרא שיש לו צירוף אליו, רק נחשב האדם חסר בעצמו". ויל"ע בזה.

(522) ואיך קנין יצר הרע ["קניתי איש"] מתחבר עם "את ה'".

(523) כמבואר למעלה הערה 498.

(524) כמו שכתב רש"י [בראשית לה, ח] שהעלימו את את יום מותה של רבקה "שלא יקללו הבריות כרס שיצא ממנו עשו". וכתב על כך הגו"א שם אות ו [קעז.]: "אף על גב דיצחק יצא ממנו עשו, ולא העלימו את מיתתו [בראשית לה, כט]. לא קשה מידי, שכן אמרו רז"ל בפרק המפלת [נידה לא.] כי האם נותנת דם ובשר, כל הדברים החומרים שממנו יבא הפחיתות. אבל מן האב יבאו דברים שאינם חומרים כל כך. ולפיכך הפחיתות והרשעות תלוי באם, מה שנתנה לו דברים פחותים רעים". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרצג.] כתב: "ובמסכת נדה בפרק המפלת [לא.] אמרינן, אשה מזרעת אודם, שממנו עור, ובשר, ושערות, ושחור שבעין וכו'. הרי כל הדברים הבאים מן האשה הם חמריים, כמו הבשר והעור". ובח"א לנדה לא. [ד, קסא.] כתב: "ג' שותפין באדם, האב נותן בו ה' דברים, והאם ה' דברים, והקב"ה י' דברים... כי יש בו באדם ג' דברים; האחד הוא החומר, והשני הצורה, והג' הוא הנשמה העליונה. והנה האשה שהיא חמרית, נותנת כל הדברים שממנו החומר של אדם, והם; עור, בשר, ודם, ושערות, ושחור שבעין, וכל אלו דברים חמרים ביותר. והאב נותן; עצמות, וגידין, וצפרנים, ומוח שבראש, ולובן שבעין, ובאלו דברים יושלם צורת האדם. והקב"ה נותן באדם עשרה דברים רוחנים, אשר שייכים לנשמה". וראה להלן הערות 528, 530, 533, 1604.

(525) "הקב"ה אמר להם לישראל, בני, בראתי יצר הרע, ובראתי לו תורה תבלין" [קידושין ל:].

(526) ופירש רש"י [שם] "את ה' - כמו עם ה'".

(527) דע, שזהו המקום היחידי שמצאתי בספריו שכתב את הבטוי "כך גזרה חכמתו יתברך". ומקור הבטוי הוא במו"נ [ח"א פס"ט]. וראה גבורות ה' פ"ע הערה 167.

(528) פירוש - היצה"ר שנולד עם קין אינו מעיד כל כך על פחיתות אמו, כי כך גזרה חכמתו יתברך שיהיה יצה"ר בעולם. ומה שכתב "אין זה עדות **כל כך**", כי מקצת עדות מיהא יש בזה, כי היצה"ר נתלה בחומר האדם [כמבואר בגבורות ה' פנ"ד (קס:), וראה למעלה הערות 208, 322], וחומר האדם בא לו מאמו [כמבואר למעלה הערה 524]. וראה להלן הערה 1644.

(529) שנאמר [בראשית ד, א] "והאדם ידע את חוה אשתו ותהר ותלד את קין **ותאמר** קניתי איש את ה'".

(530) מן האיש - יותר מהאיש, ופירושו שיש לאשה יותר הכנה שיצא ממנה בן רע, יותר משיצא מן האיש, וכמבואר למעלה הערה 524.

(531) לשון רש"י [סוכה נב:] "אדם שת ומתושלח - מן הצדיקים שהיו קודם המבול". והאור החיים [בראשית ב, ג] כתב: "אחריו קם שת בנו כי הוא היה צדיק גמור".

(532) מקורו בזוה"ק [ח"ב קסח.] "'ויקרא את שמו שת' [בראשית ה, ג], ולא כתיב 'ותקרא', 'ויקרא' איהו ולא איהי, איהו קרא שמיה שת". ויש להעיר, שקודם לכן [בראשית ד, כה] נאמר "וידע האדם עוד את אשתו ותלד בן ותקרא את שמו שת וגו'", ורק לאחר מכן [שם ה, ג] נאמר "ויחי אדם שלשים ומאת שנה ויולד בדמותו כצלמו ויקרא את שמו שת", וכיצד יתקיימו שני המקראות האלו. ובדר"ח פ"ד מכ"ב [תסא:] כתב: "הדבר הזה רמזה חוה כשקראה שמו שת", הרי שכתב שחוה היא זו שקראה לו שת. והחזקוני והמושב זקנים [בראשית ד, כה] עמדו על זה. והמלבי"ם [שם] כתב: "ותקרא את שמו שת. גם אדם קרא שמו שת... והיא קראה גם כן שמו שת".

(533) כי הרוחניות נתלית באב, והחומריות נתלית באם, וכמבואר למעלה הערה 524.

(534) הבל, כמו שנאמר [בראשית ד, ב] "ותוסף ללדת את אחיו את הבל וגו'".

(535) זהו החלק השני של מעשי אדם, וכלשונו למעלה [לאחר ציון 489]: "וידוע שמעשי האדם נחלקים לשלשה חלקים; החלק האחד, מעשים רעים שהם מצד יצר הרע שבאדם... הב', מעשים שהם הבל אין ממש בהם כלל, כמו כמה מעשים של הבל שעושה האדם, אין בהם טוב, ואין בהם רע". וראה למעלה הערה 493, ולהלן הערה 576.

(536) שנאמר [בראשית ד, א-ב] "והאדם ידע את חוה אשתו ותהר ותלד את קין ותאמר קניתי איש את ה', ותוסף ללדת את אחיו את הבל ויהי הבל רועה צאן וקין היה עובד אדמה". הרי שאצל קין נאמר "ותאמר קניתי איש את ה'", ולא נאמר כן אצל הבל. והרמב"ן [שם פסוק א] עמד על כך, וכתב: "קראה האחד בשם קנין והשני הבל, כי קנין האדם להבל דמה. ולא רצתה לפרש זה, על כן לא נכתב טעם בשם השני". וכן הרד"ק [שם פסוק ב] כתב: "לא זכר למה קראה אותו הבל". וראה להלן ציונים 592, 593.

(537) "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" [לשונו בסמוך]. וראה להלן הערה 593.

(538) פירוש - קנין היצר הרע הוא דבר נוסף על עצם האדם, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 514] "כי יצר הרע אינו מן האדם, שהרי אפשר לסלק ולהבדיל ממנו".

(539) פירוש - מהות חדשה שאינה מכלל עצם האדם [כמו קנין היצה"ר] אין היא ידועה מראש, אלא היא ידועה רק לאחר שהאדם נולד ונקרא על שם מהות זו, ולא קודם לכן. ואודות שהשם מורה על מהות, הנה זהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגבורות ה' פכ"ה

[תו:] כתב: "כל שם מורה על המהות, כמו שם 'אש' נקרא דבר שהוא חם ויבש". ובבאר הגולה באר החמישי [קב:] כתב: "כל שם שנקרא אל כל מין, בודאי ובאין ספק שמו מורה מהותו, שהרי כתיב [בראשית ב, יט] 'ויבא אותם אל האדם לראות מה יקרא לו'. ואם השמות כאשר ירצה הקורא, מה חכמה יש בזה, שהכתוב אומר על האדם שקרא שמות לכל, הרי כל אחד יכול לקרוא שמות. ודבר זה תמצא בדברי חכמים, שכל שם מורה על מהות הדבר". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלח.] כתב: "השם בא בכל מקום על אמתת הדבר מה שהוא בעצמו". ובפתיחה לאור חדש [קנח:] כתב: "כי כבר התבאר בכמה מקומות כי השם מורה על המהות של הדבר, כאשר ידוע מעניין השם". ובאור חדש פ"ב [תק.] כתב: "השם מורה בכל מקום על המהות; נקרא 'אדם', וזה מורה על מהותו, שהוא נברא מן האדמה [ב"ר יז, ד]. וכן כל שם ושם מורה על המהות". ובח"א לר"ה טז: [א, קז:] כתב: "השם הוא מורה על עצמות הדבר, ושנוי שם פירוש שנוי עצמותו... דרבי מאיר בדיק בשמיה [יומא פג:], כי השם יורה על עצמותו. וכאשר יש לו שנוי בעצמותו... הגזירה תתבטל, כי יש לו שם אחר. ודבר ידוע כי השם הוא עיקר גדול, כדקיימא לן בברכות [ז:] 'ומנא לן דשמא קגרים'... וכן נוהגים לשנות שם החולים". ובגבורות ה' פכ"ד הערה 24 הובאו מקבילות רבות ליסוד זה. וראה להלן הערה 2137.

(540) לכאורה יש להעיר כן גם לגבי קין, שנאמר [בראשית ד, א] "והאדם ידע את חוה אשתו ותהר ותלד את קין ותאמר קניתי איש את ה'", והמלים "ותלד את קין" לכאורה מורות "כאילו כבר היה שמו קין". ודוחק לומר שסיפא דקרא ["ותאמר קניתי איש את ה'"] מבאר רישא דקרא ["ותלד את קין"], כי לא נאמרה תיבת "כי" ["**כי** אמרה קניתי את ה'"], כמו שנאמר אצל ראובן [בראשית כט, לב] "ותהר לאה ותלד בן ותקרא שמו ראובן כי אמרה כי ראה ה' בעניי וגו'". ואכן ההעמק דבר [בראשית ד, א] כתב: "את קין. אין לשון מקרא מדויק, והכי מיבעי 'ותקרא שמו קין', כמו דכתיב בשת [שם פסוק כה "ותקרא את שמו שת"], ובכל מקום. אלא משמע דבלא קריאת שם היה נודע וניכר שכן ראוי להקרא על פי מעשיו". אמנם הרמב"ן [בראשית ד, א] כתב לבאר: "ותהר ותלד את קין - ענינו ותלד בן ותקרא את שמו קין, כי אמרה קניתי איש את ה'. וכן 'ותלד את חנוך' [בראשית ד, יז], ורבים בפרשה ובמקומות אחרים". ואם "ותהר ותלד את קין" מתפרש "ותלד בן ותקרא את שמו קין", הוא הדין ש"ותוסף ללדת את אחיו את הבל" יתפרש "ותוסף ללדת בן ותקרא את שמו הבל", וכמו שנאמר לגבי חנוך, ואז לא קשה מהבל יותר מקין. ויל"ע בזה.

(541) כמו שכתב בחידושי ההלכה שלו למסכת שבת [ל.]: "השם בא בסוף כאשר נגמר הדבר, ויודעים מהותו". הרי השם ניתן כשמתגלית ונודעת מהות בעל השם. אך אם מהות זו כבר היתה גלויה וידועה מזמן, אין אז קריאת שם.

(542) שת, כמו שנאמר [בראשית ד, כה] "וידע אדם עוד את אשתו ותלד בן ותקרא את שמו שת וגו". וכן נאמר [בראשית ה, ג] "ויחי אדם שלשים ומאת שנה ויולד בדמותו כצלמו ויקרא את שמו שת".

(543) זהו החלק השלישי של מעשי אדם, וכלשונו למעלה [לאחר ציון 489]: "וידוע שמעשי האדם נחלקים לשלשה חלקים; החלק האחד, מעשים רעים... הב', מעשים שהם הבל... החלק הג' הם המעשים הטובים". ומה שכתב כאן "שהם יסוד", כי בסמוך יבאר שהשם "שת" מורה על היסוד שעליו הושתת העולם.

(544) כמו שנאמר [תהלים יא, ג] "כי השתות יהרסון", ופירש המלבי"ם [שם] "השתות - היסודות". וראה בסמוך הערה 546.

(545) אמרו במשנה [יומא נג:] "אבן היתה שם מימות נביאים ראשונים, ו'שתייה' היתה נקראת", ובגמרא שם אמרו [יומא נד:] "ו'שתייה' היתה נקראת, תנא, שממנה הושתת העולם".

(546) לשון הרד"ק בספר השרשים [שורש שות]: "'והיו שתתיה מדכאים' [ישעיה יט, י], 'כי השתות יהרסון' [תהלים יא, ג]... יסודות... ועוד אמרו [מעילה יא.] 'ירדו לשיתין אין מועלין בהן', [סוכה מט.] 'שיתין מחוללין יורדין עד תהום', כלם ענינם יסודות". ובאור חדש פ"א [שצ:] כתב: "שם 'ושתי' הוא מלשון יסוד בכל מקום, כמו 'כי השתות יהרסון'". ורבינו בחיי [בראשית ה, ב] כתב: "שת... עיקר ויסוד הכל, מלשון 'אבן שתיה', שהיה שת בנו עיקר כל התולדות, וראש לכל הצדיקים". וראה הערה הבאה.

(547) אינו נמצא ברש"י שלפנינו, אך כך אמרו במדרש [במדב"ר יד, יב] "'ויקרא את שמו שת' [בראשית ה, ג], שממנו הושתת העולם, לפי שהבל וקין נטרדו מן העולם". וכן הוא בתיקוני זהר [תיקון כא]. ובגו"א בראשית פ"ד אות ו [צו.] כתב: "נולד שת, והוא יסוד הכל, שממנו הושתת העולם, והוא יסוד ושורש כל הפכים". ושם פ"ט אות יז [קפו:] כתב: "שת הוא יסוד ועיקר, ולכך נקרא 'שת', שממנו הושתת העולם".

(548) פירוש - לשת היתה קריאת שם [כפי שהיתה לקין, לעומת הבל], שנאמר [בראשית ד, כה] "ותקרא את שמו שת", וכן נאמר [בראשית ה, ג] "ויקרא את שמו שת". וראה להלן ציון 592.

(549) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ג [רפו:]: "האדם נברא חסר... ואחר כך יקנה האדם השלמתו ויושלם... המעשים הטובים והישרים, שהם קנין לאדם, כי לא נולדו אלו המעשים עם האדם, לכך הם נחשבים קנין לאדם" [הובא למעלה הערה 516]. וכבר התבאר [למעלה הערה 488, ובסמוך הערה 558] שהאדם לא נולד עם מעשים טובים, אלא אדרבה, מעשים טובים הם המולידים את האדם. לכך ברי הוא שמעשים טובים הם קנין של אדם, ולא נולד עמהם. וכן כתב המסילת ישרים בהקדמתו: "ראה כי אין דברי החסידות ועניני היראה והאהבה וטהרת הלב דברים מוטבעים באדם עד שלא יצטרכו אמצעים לקנותם, אלא ימצאו אותם בני האדם בעצמם כמו שימצאו כל תנועותיהם הטבעיות, כשינה והקיצה, הרעב והשבע, וכל שאר התנועות החקוקות בטבענו. אלא ודאי שצריכים הם לאמצעים ולתחבולות לקנות אותם".

(550) קין, הבל, ושת.

(551) לשונו למעלה [לאחר ציון 229]: "כתיב 'לפתח חטאת רובץ', משיצא מן הרחם אל העולם חטאת רובץ". וראה למעלה הערה 230.

(552) כמו שנאמר [בראשית ח, כא] "כי יצר לב האדם רע מנעוריו", ופירש רש"י [שם] "משננער לצאת ממעי אמו נתן בו יצר הרע". ורש"י [קהלת ד, יג] כתב: "יצר הרע הוא שליט על כל האברים... משעה שנולד הוולד הוא נתון בו, שנאמר 'לפתח חטאת רובץ'". ובגו"א בראשית פכ"ה אות כה [ט:] כתב: "אין היצר הרע באדם אלא מעת שנולד, שנאמר 'לפתח חטאת רובץ'". ולמעלה [לאחר ציון 491] כתב: "כי תכף ומיד שנולד האדם יש בו יצר הרע". וראה למעלה הערות 230, 492, 516.

(553) לשון פתוחי חותם [בראשית יד, ד]: "יצר הרע בא מיום לידת האדם... ויצר הטוב אינו בא לאדם עד שלש עשרה שנה [ראה הערה הבאה]. והנה האדם משנולד עד היותו בן שלש עשרה שנה אין בו דעת כל כך להבחין בין טוב ובין רע, רק עסוק במעשה נערות של געגועין ודברים בטלים, כידוע".

(554) כמו שאמרו חכמים [אבות דרבי נתן פט"ז מ"ב] "שלש עשרה שנה גדול יצר הרע מיצר טוב; ממעי אמו של אדם היה גדל ובא עמו... לאחר י"ג שנה נולד יצר טוב". ובזוה"ק [ח"א קסה:] "יצר טוב אתי לבר נש מיומא דאתי לאתדכאה, ואימתי אתי בר נש לאתדכאה, כד איהו בר תליסר שנין". ובהיותו בן שלש עשרה שנה הוא נחשב בר דעת [רש"י גיטין כג. ד"ה דלאו]. ובתשובות הרא"ש [כלל א סימן ח] כתב: "שהוא בר י"ג שנים ולמעלה ובר דעת הוא". ובחתם סופר [חלק אבן העזר ח"א תשובה ל] כתב: "עד שיהיה בן י"ג שנים ויעמוד על דעת עצמו".

(555) בא לבאר כיצד היות הבל רועה צאן וקין עובד אדמה תואמת למהותם ומדותם.
(556) כמו שנאמר [קהלת ג, ט] "ומותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל", הרי כאשר הכל הוא הבל בזה האדם דומה לבהמה, כי הבהמה היא הבל. ובגו"א ויקרא פי"ט אות ג [נד:] כתב: "ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [קפו.] כתב: "הנה יפת כנגד הבל, כי 'שקר החן והבל היופי' [משלי לא, ל], ושניהם ענין גוף, ולכך הם הבל" [ראה להלן הערה 579]. ובח"א לנדרים נא. [ב, כא.] כתב: "שהרי ידוע הוא כי הדברים הגופנים הם הבל... ואין בהם ממש".
(557) לשון רש"י [בראשית ג, יח]: "וקוץ ודרדר תצמיח לך - הארץ כשתזרענה מיני זרעים, תצמיח קוץ ודרדר קונדס ועכביות". ובגו"א שם אות ל [פז.] כתב: "תצמיח לך קוצים כשתזרענה. דאם לא כן, אלא שתהיה מעלה קוצים בלא זריעה, אין זה קללה, דמאי תעלה כשלא זרעה זרעים". ולשון הפסוק במילואו הוא "קוץ ודרדר תצמיח לך ואכלת את עשב השדה". וכתב על כך במושב זקנים [שם]: "וקוץ ודרדר וגו' ואכלת את עשב השדה. ומה קללה זו, והלא בברכה נאמר לו [ראה בראשית א, כט] 'הנה נתתי לכם את כל עשב השדה לאכלה'. אלא... כשתזרענה קטניות או ירקות בגינה, תצמיח לך קוץ ודרדר ושאר עשבי השדה, ועל כרחך תאכלם".
(558) לשונו בתחילת דרוש על התורה [ט:]: "נקרא 'אדם' על שם שנברא מן האדמה [ב"ר יז, ד]. אשר יש להסתפק בזה, למה נתייסד הוא בפרטית להקרא 'אדם' על שם האדמה, יותר מכל הנבראים שכלם מן האדמה נבראו... אבל לכך נקרא הוא על שם האדמה יותר מכל נבראים זולתו, מפני התייחסו ודמיונו אליה לגמרי, מה שאין כן בבהמה וכל שאר הנבראים. כי האדמה היא מגדלת ומוציאה אל הפעל צמחים ואילנות ופירות וכל הדברים. הנה היא בכח ויוצא ממנה הכל לפעל. כמו כן האדם בסגולתו הוא בכח, ומוציא שלימותו אל הפעל. ולכך נקראים מעשי האדם הטובות 'פרי', כדכתיב [ישעיה ג, ו] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו'. וכן המעשים הרעים נקראים 'פרי', [משלי א, לא] 'ויאכלו מפרי דרכם וממועצותיהם ישבעו', כדאיתא בקדושין [מ.]. כל זה מפני שהאדם נקרא על שם האדמה, ופירות האדמה הזאת הם המעשים; אם טובים, הרי הוציאה פירות טובות. אם רעים, הרי קוץ ודרדר הצמיחה. ודבר זה מבואר בכמה מקומות, עד שאמרו [ב"ר ל, ו] שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים. לא כן מסודרים בבריאתם של ענין זה כל שאר נבראים, שאינם בכח ויוצאים לפעל. כי כל מה שראוי שיהיה בהם, נמצא בהם מיד כשנבראו. ולכך נקראת היותר עצמות שבהם 'בהמה'. כלומר 'בה מה'. כי מה שראוי שימצא בה, הרי הוא מתחלה בה. שאם נברא

השור לחרוש, והחמור לישא משא, הרי נמצא בהם בהבראם, ואין דבר בה בכח שיצא אחר כך אל הפעל. אבל האדם לא נקרא רק שיהיה הוא מוציא שלימותו אל הפעל, בבחינת האדמה הזאת, אשר ממנה נוצר, וכל זמן שלא הוציא שלימותו אל הפעל נחשב אדמה בכח בלבד. והעברי"ם הביטו, כי דמיון גמור יש לאדם אל האדמה. כי כמו אשר האדמה נזרע בתוכה חטים וכל מיני זרע נקי וטוב, ונשרשים בה תוך העפר, ומוציאה צמחיהם, כן נתן השם יתברך הנשמה הטהורה והזכה, חלק אלקי ממעל בגוף האדם, ונשרשת שם ומוטבעת בגוף כאשר מוטבע החטה באדמה. ואם אין האדם מוציא צמחיו ופירותיו הטובות, אזי ידמה אל אדמה בורה ושדה בלתי נזרעת. ולכך החליטו חכמים לאשר איננו בעל תורה כנוי 'בור' [אבות פ"ב מ"ה], כשהוא כמו אדמה בורה שהובירה, ואינה מוציאה דבר" [הובא למעלה הערה 488, ושם הובאו מקבילות נוספות ליסוד זה. וראה להלן הערה 1186].

(559) אודות שהאדמה היא חומרית, כן כתב בכמה מקומות. כגון, בהקדמה לדר"ח [כב.] כתב: "מיסרים את האדם החמרי שלא ילך אחר תאותו, במה שהוא בעל אדמה חמרית". ובדר"ח פ"א מי"ג [שמח:] כתב: "כי האדם נקרא שמו 'אדם' על שם שהוא מן האדמה [ב"ר יז, ד], שהיא בעלת חומר". ושם פ"ה מ"ב [סו.] כתב: "לכך נקרא נח [בראשית ט, כ] 'איש האדמה'... שהאדמה היא חמרית, והוא איש האדמה". ומוכח כן ממה שהארץ היא חשוכה לגמרי, וכמו שכתב בכמה מקומות. כגון, בנצח ישראל פ"ז [קצ:] כתב: "ותדע שכל אשר הוא יותר חמרי, הוא עכור. שתמצא הארץ שהיא יותר גשמית, היא עבה ועכורה לגמרי. והמים יש להם גשם דק, יש בהם יותר בהירות. והרוח יש לו דקות הגשמי יותר, והוא עוד יותר בהיר, וכן תמיד, כאשר ידוע". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:] כתב: "כל אשר הוא גשמי יותר הוא עכור וחשוך יותר... הגלגלים, אין ספק שחומר שלהם זך ודק ביותר... ויסוד האש שאין חומר שלו דק כל כך אינו מזהיר כל כך. ויסוד הרוח אין חומרו דק כל כך, ויסוד המים חומרו יותר עב, והוא גשמי יותר... והארץ חומר שלה יותר עב ויותר גס, הוא חושך לגמרי". ובנר מצוה [צג.] כתב: "כאשר תבחין בנמצאים הגשמיים, שכל שהוא גשמי יותר, הוא עכור וחושך. וזה, כי הארץ היא גשמית, ולכך הארץ היא חשוכה לגמרי. והמים אינם כל כך גשמיים כמו הארץ, שיש לארץ גסות ועבות החמרי יותר, לכך המים הם זכים יותר". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו.] כתב: "כל דבר שהוא יותר גשמי הוא יותר חשוך, כמו הארץ שיש לה חומר עב היא חשוכה, והמים אינם כ"כ גשמיים אינו כ"כ חשוך". וכן כתב בגו"א דברים פ"ד אות כ [פט.], וח"א לב"מ פד. [ג, לה.]. ובנתיב האמת פ"א [א, סוף קצו:] כתב: "האור

מורה על מעלה נבדלת מן הגשמי, ותראה כי הדברים שאינם מאירים הם גשמיים, וכמו שבארנו פעמים הרבה, ולפיכך הזכות והבהירות מורה על שהוא מסולק מן הגשמי". וראה להלן הערות 862, 864.

(560) לשונו למעלה [לאחר ציון 131]: "כי מצד החומר של אדם, שממנו נמשך החטא אל האדם". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגבורות ה' פט"ז [פד.] כתב: "הצדיקים, בעבור שאינם נוטים אחר החומר, אשר בו החטא והיצר הרע". ושם פ"ע [תלא:] כתב: "הגשמי שייך בו החטא". ושם פע"א [תנא.] כתב: "כבר אמרנו לך בפרק שלפני זה כי החטא הוא בגשם, וכל דבר הבלתי גשמי הוא מסולק מן החטא". ובגו"א בראשית פ"א אות לג [כב:] כתב: "דבר החומרי הוא סבה לחטא". ובדר"ח פ"ד מ"ד [פד.] כתב: "דבר זה שייך בכל החטאים, כי מצד שהאדם בעל גוף, אין החטא מצד המדריגה הנבדלת, רק מצד מדריגה גופנית". ושם מי"א [רכג:] כתב: "הגורם החטא הוא החומר, ואם לא היה החומר היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא כלל". ובתפארת ישראל פ"ד [פ:] כתב: "וידוע כי החטא הוא מצד החומר, לא מצד הצורה". ושם פ"ע [תתשא:] כתב: "כשהוא עוסק בתורה, דבר זה הוא הסתלקות הגוף, ואז אין נמצא החטא שהוא מצד החומר... כי מצד הגוף הגשמי החטא נמצא". ובבאר הגולה הבאר הראשון [ק:] כתב: "החטא שהאדם חוטא הוא בא לאדם מצד החומר בלבד, כי מצד הצורה אין חטא כלל, ואלמלא לא היה החומר, היה האדם קדוש וטהור מן החטא, רק כי ההעדר דבק בחומר. ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה [בראשית ג, ו], שהיא חמרית בערך האיש, שהוא נחשב כמו צורה". ובנצח ישראל פ"ה [קד:] כתב: "על ידי הגוף בא החטא, שאם אין הגוף, היה האדם כמו מלאך". ובנתיב התשובה פ"א [כ.] כתב: "כל חטא בשביל שנמשך אחר הגשמי". ושם בפ"ד [סד:] כתב: "כי מצד הגוף החמרי הוא החטא... אבל מצד הנשמה, אין מצד הנשמה החטא". ובנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמז:] כתב: "כי החטא הוא מן החומר, כאשר התבאר פעמים הרבה". וכן כתב בח"א ליבמות קה. [א, קמו.], ובח"א לסנהדרין יד. [ג, קלו.]. ושם קו. [ג, רמז:] כתב: "כי האדם בעצמו מוכן הוא לחטוא, שהרי הוא אדם בעל גוף, אשר היה מוכן לחטא". אמנם בגו"א בראשית פ"ו אות יא [קכג.] ביאר שיש בזה מחלוקת בב"ר [כז, ד], וכי מאן דאמר אחד סובר "כי החטא בא גם כן מהנשמה... ויש שסובר... שלעולם אין חטא בא לאדם כי אם על ידי הגוף" [הובא למעלה הערה 132. וראה למעלה הערה 209].

(561) לשונו בגו"א בראשית פ"א אות לג [כ:]: "וזהו שאמר [קהלת ז, כ] 'אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', פירוש כי אי אפשר להיות האדם צדיק בארץ, אשר

יעשה תמיד הטוב והשלימות בארץ, שהיא מוכנת תמיד אל החסרון, בעבור חסרון שלה... כי מפני שהאדם נברא מן האדמה, והיא שגרמה לאדם לחטא, לפי שהאדמה היא חומרית, כמו שאמר [בראשית ג, יט] 'כי עפר אתה ואל עפר תשוב', ודבר החומרי סבה לחטא. כמו שהאם שממנה נולד הבן סבה לחטא הבן, שהיא נותנת גם כן החומר שממנה נוצר". והנה כאן ובגו"א הנ"ל הדגיש את תיבת "בארץ" שבפסוק כסבת החטא ["כי אדם אין צדיק **בארץ** אשר יעשה טוב ולא יחטא"]. אמנם בכמה מקומות הדגיש את תיבת "אדם" שבפסוק כסבת החטא ["כי **אדם** אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא"]. כגון, בדר"ח פ"ג מ"ט [רח.] כתב: "כי כל אדם מוכן לחטא, כדכתיב 'אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא'". ובתפארת ישראל פט"ז [רנג:] כתב: "החטא של אדם גם כן נכנס בגדר האדם, שדבק ההעדר בעצם האדם. וכן הדין, שודאי כיון ש'אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', אם כן אי אפשר שיהיה בלא זה". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות יא [קכב:] לחד מאן דאמר, ויובא בסמוך. **ויש נפקא מינה** בזה; הנה רש"י [בראשית ו, ו] כתב על הפסוק "וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ וגו'", "נחמה היתה לפניו שבראו בתחתונים, שאילו היה מן העליונים היה ממרידן". ובגו"א שם אות יא [קכב:] כתב: "פירוש 'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', וחטא נמשך לאדם מצד עצם האדם. ולפיכך אם היה האדם מן העליונים, בעבור שהחטא נמשך אל עצם האדם, אם היה בין עליונים היו בגדר אחד עם האדם, והיה נכנס בגדר העליונים החטא, והיה נמצא בהם גם כן יציאה מן הסדר אשר ראוי להם... ויש שסובר בב"ר [כז, ד] שאילו עשאו מן העליונים לא היה חוטא, וסבירא ליה שלעולם אין חטא בא לאדם כי אם על ידי הגוף" [הובא למעלה הערות 132, 209]. ובזה פליגי שתי הדעות בב"ר; הדעה הראשונה סוברת שאף אם האדם היה נברא רק מהעליונים, היה בו החטא, משום שהחטא קשור לעצם האדם. ואילו הדעה השניה סוברת שהדגשת הפסוק היא בתיבת "בארץ", אך אם האדם היה נברא בעליונים לא היה בו החטא.

(562) הנה רש"י [בראשית ד, ב] כתב הטעם שהבל היה רועה צאן בזה"ל: "לפי שנתקללה האדמה פרש לו מעבודתה". ובגו"א שם אות ד [צג:] כתב: "ואם תאמר, מפני מה לא היה קין רועה צאן בשביל קללת האדמה, והרי הוא היה הבכור, ולמה לא בחר ברועה צאן. ויש לתרץ מפני שהוא היה הראשון, הוצרך ליקח לחלקו עבודת האדמה, שהיא ראשונה לחיי אדם, שצריך לעבודת האדמה ללחם ושאר פרי האדמה, שאי אפשר להתפרנס בחלב ובגיזה, ומפני זה הוצרך ליקח דבר שהוא ראשית לחיי אדם, והוא הכרחי. וזהו שאמר הכתוב [בראשית ד, ב] 'וקין היה עובד אדמה', פירוש כבר היה עובד

אדמה קודם שלקח הבל לעצמו רועה צאן, מפני שהוא העבודה הראשונה. אי נמי, דנפש רע מתאוה לרע, וקין נפש רע היה לו, שהרי הביא מן הגרוע לקרבן [שם רש"י פסוק ג], ולפיכך היה מתאוה לדבר המקולל, כמו האדמה. שכן תמצא לעולם, כי הטוב מתאוה לטוב, והרע לדבר שאינו טוב" [הובא למעלה הערה 500]. ודבריו כאן הם כתירוצו השני בגו"א, שקין היה עובד אדמה משום שזה תואם למדתו הרעה.

(563) חזינן מדבריו שישנה זיקה בין מעשי האדם למהותו, והואיל ומהות הבל היא כנגד מעשי הבל, לכך היה רועה צאן, כי הבהמה היא הבל. ואילו קין היה עובד אדמה, כי מהותו היא כנגד מעשים רעים, והאדמה היא חומרית מביאה למעשי חטא. וכן אמרו חכמים [שבת קנו.] שמי שנולד במזל מסויים יהיה עושה מעשים התואמים למזלו. וכגון, "האי מאן דבמאדים, יהי גבר אשיד דמא... אי אומנא, אי גנבא, אי טבחא, אי מוהלא" [שם]. הרי שמעשי האדם נובעים ממהתו ותואמים לה.

(564) כמו שכתב הגרי"ס באור ישראל [אגרת יז]: "כי אדם לעמל יולד ללחום מלחמת מצוה, והחובה עליו להתיגע בעבודת ה', לא רק לשמור מה שטבעו מניחו מעצמו, ומה שהוא קצת כבידות להזניח, כי בזה האופן אין האדם עובד ה', רק הטבע עושה שלה, ויוכל להקרא חלילה פורק עול כאשר לא יתן שום יגיעה לעבודת ה' יתברך שמו, רק לשמור מה שאין עליו עול. וזאת הוא היסוד מעבודת האדם לבוראו יתברך שמו, לשמור ולעשות גם מה שאין לבו חפץ, כי אם לא ישים האדם לבו ונפשו לעשות נגד רצון לבבו, הרי הוא עלול לכל עבירות שבתורה רחמנא ליצלן, גם אותן שאינו עובר עליהן מצד הרגילו וטבעו". והגר"א [משלי טו, כד] כתב: "האדם נקרא 'הולך', שצריך לילך תמיד מדרגא לדרגא, ואם לא יעלה למעלה, ירד מטה מטה חס ושלום, כי בלתי אפשר שיעמוד בדרגא חדא" [ראה להלן הערה 1502]. הרי האופן היחידי להתגבר על היצה"ר הוא רק בעשיה מאומצת של טוב, אך בלא זה היצר הרע כובשו ומנצחו לגמרי. וכן אמרו [כתובות נט:] "הבטלה מביאה לידי זימה". והרמב"ם [הלכות איסורי ביאה פכ"ב הכ"א] כתב: "אין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכ:] כתב: "כי החטא והעון נמצא כאשר יש כאן ישיבה, ואין כאן עמל". ושם פ"ג מ"א [טו.] כתב: "כי יצר הרע דרכו שיבוא מחמת בטלה". וראה הערה הבאה.

(565) יש בזה הטעמה מיוחדת; בספר באר יוסף [לרבי יוסף סלנט, בראשית ד, ז] הביא את דברי הגר"א [שהובאו בהערה הקודמת] שמי שלא עולה, הוא בודאי נופל. וביאר לפי זה את מה שהקב"ה אמר לקין [שם] "הלא אם תטיב שאת ואם לא תטיב לפתח חטאת רובץ וגו'", וז"ל: '"אם תטיב', היינו שתוסיף שלימות במעשים טובים, 'שאת', תתנשא

ותתעלה. אבל אם לא תטיב, היינו שלא תוסיף בהטבה ותיקון נפשך, 'לפתח חטאת רובץ', שתיכף תפול בחטאת, אע"פ שאינך מרגיש שום נפילה בנפשך, כי כן בריאת האדם שנקרא 'הולך', ואינו עומד בשום פעם במצב אחד, אלא או לעלות או לירד" [ותמך יתדותיו בדברי הזוה"ק (ח"א נד:) '"שאת' תסתלק לעילא, ולא תיחות לתתא"]. ולפי דברי המהר"ל מבואר היטב שהקב"ה יאמר מלים אלו לקין לאחר שרצח את הבל, כי רציחת הבל מורה בדיוק נקודה זו, והיא שאי אפשר להאדם להשאר במצב "שאין בהם טוב ואין בהם רע". וראה הערה הבאה.

(566) כמבואר בהערה 564, שהאופן היחידי להתגבר על היצר הרע הוא שהאדם ימשיך לעלות ולהתעלות במעשים טובים. ואמרו חכמים [קידושין ל:] "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] 'הלא אם תטיב שאת'. ואם אין אתם עוסקין בתורה, אתם נמסרים בידו, שנאמר [שם] 'לפתח חטאת רובץ'". הרי שוב חזינן שהפסוק שנאמר לקין לאחר שרצח את הבל הוא המורה שהאופן היחידי להתגבר על היצה"ר הוא בעשיית מעשים טובים [לעסוק בתורה].

(567) פירוש - עד כה ביאר שעל ידי המעשים הטובים יתאפשר לאדם לעמוד נגד יצר הרע, וללא הכרעה לטובת שום צד. אך "מכל למקום לבסוף" תהיה הכרעה שהיצה"ר יתכלה, וכמו שמבאר והולך.

(568) יש להבין מהי כוונתו בתיבת "מעצמו", ומה היה חסר ללא תיבה זו. ונראה לבאר, שהנה מחד גיסא מצינו שהיצה"ר נחלש ובטל אצל זקן, ומאידך גיסא מצינו שיצה"ר שולט גם אצל זקן. ואודות שיצה"ר נחלש ובטל אצל הזקן, כן כתב המורה נבוכים [ח"ג ס"פ נא]: "כבר בארו הפילוסופים כי הכוחות הגופניות בימי הבחרות ימנעו רוב מעלות המדות, וכל שכן זאת המחשבה הזכה העולה ביד האדם משלמות המושכלות המביאות לחשקו יתברך... כי כל אשר יחלשו כוחות הגוף ותכבה אש התאוות, יחזק השכל וירבה אורו ותזך השגתו, וישמח במה שהשיג". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. כגון, בגבורות ה' פנ"ב [פה:] כתב: "כאשר יגיע האדם לעת הזקנה, שאז הכחות הגשמיות הם כלים ונפסדים, אז יתחדש בשכל להשיג דברים בשכלים הנפרדים ובעלה הראשונה, דברים אשר אינם נסמכים אל החומר כלל. ודבר זה מיוחד דוקא בימי זקנה, בעבור שכחות הגשמים כלים ונפסדים, אז יתחדש לו שכל להשיג דברים השכלים לגמרי". ובדר"ח פ"ג מי"ג [שיא:] כתב: "לעת הזקנה נחלשים הכחות הגופניים, אז יתגבר כח השכלי, שתראה כי השכל וכחות הגוף מחולקים הפכים". ושם פ"ד מכ"א [תכג.] כתב: "כי לעת

זקנה כח הגוף תש, וכח השכל גובר ביותר, עד שהשכל נבדל לגמרי". וכן כתב שם פ"ה מכ"א [תקכא:]. ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמד:] כתב: "בזמן הזקנה השכלי גובר... שכבר נסתלק גשמות האדם לגמרי". ובנר מצוה [סד:] כתב: "כאשר יש בטול לגשמי, אז אין מעכב ומבטל אל השכלי הנבדל, והשכל נשאר בלבד, כאשר פסו תמו כח הגוף. כמו לעת זקנה, אז כלה כח הגוף, ויתחזק אז כח השכלי, והוא בגבורתו. כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי, ובעת זקנותו אז מסתלק הגשמי, ונשאר השכל בלבד, וכאילו היה האדם כולו שכלי". ובח"א לשבת קנב. [א, פב:] כתב: "כאשר החומר נחלש לעת הזקנה, שאז כחות החמרים נחלשים, ומפני חולשם, כח השכלי מתגבר. שכן כאשר זה נופל, זה קם. שכח החמרי בחזקו ובתקפו, אין השכלי בכחו. ולעת זקנתו, שבטל ונחלש החמרי, מתגבר השכלי מעלה מעלה". וכן כתב בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכד:], נצח ישראל פט"ו [שסד:], אור חדש פ"ב [תקמג.], באר הגולה באר הרביעי [תקי:], דר"ח פ"ו מ"ט [רצ:], נתיב התורה פי"א [תמה:], נתיב הזריזות פ"א [ב, קפה:], ח"א לב"מ פז. [ג, נא.], ח"א לנדה לא. [ד, קס:], ח"א לקינים פ"ג מ"ו [ד, קנא.], דרוש לשבת תשובה [פב:], ועוד. וראה להלן הערות 1031, 1426. **אך מאידך גיסא** מצינו שאמרו חכמים [אבות פ"ב מ"ד] "ואל תאמן בעצמך עד יום מותך". ואמרו בירושלמי שבת פ"א ה"ג "תמן תנינן 'אל תאמן בעצמך עד יום מותך'. מעשה בחסיד אחד שהיה יושב ושונה 'אל תאמן בעצמך עד יום זקנותך', כגון אני [היה סבור לשנות לשון המשנה ולשנות "עד יום זקנותך", שמאחר שכבר הזקין בטל ממנו יצר הרע]. אתא חדא רוחא ונסיתיה [באה רוח אחת בדמות אשה וניסתו, ונתפתה לעבירה]". וכן רבינו יונה [אבות שם] כתב: "אע"פ שנתכנה לך רוח נכונה, לא תהיה צדיק בעיניך ולאמר כמה ימים לא פעלתי און, גזרתי את יצרי ויכולתי, ואני מתגבר עליו ונוצח אותו. כבר נשבר ואנחנו נמלטנו, אין לו יכולת עוד להטות אותי מן הדרך הישר. והנה הוא אויב ואורב לך כל הימים... השמר לך ושמור נפשך, ופחדו מעליך לא ירחק". ובדר"ח שם [תקנה:] כתב: "'אל תאמן בעצמך עד יום מותך', כלומר אל תאמן בעצמך שאין אתה בעל עבירה עד יום מותך, כי האדם הפרטי בעל שינוי, ונופל תחת השנוי, ואפשר לו להשתנות כל שעה וכל רגע, כאשר הוא נופל תחת הזמן אשר הוא משתנה". ובדר"ח פ"ב מי"ג [תתב:] כתב: "כי האדם מצד גופו אינו עם השם יתברך". ובנתיב התורה פ"א [סו:] כתב: "כי בעודו בגוף, כמו שהוא בחיים, אין האדם בדרך הישר אשר הוא נוכח ה', כי יש לגוף מצד עצמו נטיה והסרה מן היושר". ובתפארת ישראל פי"ד [רכב.] כתב: "כי כאשר האדם בגופו החמרי, אינו עומד במדרגה המיוחדת האחרונה, והוא נוטה מן השם יתברך, כיון שהוא עם גופו החמרי". וכיצד

יתקיימו שני המקראות הללו; כאן כתב שבימי זקנותו של אדם היצר הרע כלה ממנו ולא נמצא עוד. ואילו בשאר מקומות מתבאר שיש יצר הרע לזקן. **ונראה ליישב** זאת על פי דברי חכמים במדרש [ב"ר כב, ו], שאמרו: "כל מי שמפנק את יצרו בנערותו ["משביעו ומפנקו מתאותו" (רש"י שם)], סופו להיות מנון עליו בזקנותו ["אדון ומושל" (מתנו"כ שם)], מאי טעמא, [משלי כט, כא] 'מפנק מנוער עבדו ואחריתו יהיה מנון'". לאמר, שמצד טבע הזקן, לא היה צריך שיהיה לו יצר הרע. אך אם האדם בנעוריו נכנע ליצרו, הרי שכתוצאה מכך גם כשיזקין לא יסור ממנו, שניתן ליצה"ר שלטון ללא עוררין על האדם גם בימי זקנותו [ראה בגבורות ה' פמ"ו הערה 209 שמעין נקודה זו נתבארה שם]. וזהו מתק לשונו שכתב כאן "כאשר הוא בסוף ימיו אז יצר הרע כלה, ולא נמצא עוד **מעצמו**". לאמר שליצה"ר מצד עצמו אין לו שלטון בימי הזקנה של האדם, אך אם האדם העניק לו את השלטון בימי נערותו ["מפנק את יצרו בנערותו"], אז היצה"ר שולט אף בימי הזקנה של האדם.

(569) כמו שנאמר [בראשית ו, ד] "הנפילים היו בארץ בימים ההם וגו'", ופירש רש"י [שם] "בימים ההם - בימי דור אנוש ובני קין". וכתב על כך הגו"א שם אות ז [קכא:]: "'בימי קין' - שבא המבול לשטוף זרע קין, שאמר הקב"ה [בראשית ד, טו] 'שבעתיים יוקם'". ורש"י [בראשית ד, כד] כתב: "נגזרה גזירה לכלות זרעו של קין לאחר שבעה דורות... המבול בא ושוטף את הכל". וכתב הגו"א שם אות כח [קי.]: "אין פירושו המבול שבא בימי נח, דהא באותו מבול נשטפו הכל [בראשית ז, כג], אף שלא היו תולדות של קין. אלא המבול בא על תולדות קין לשטוף אותו". הרי שלא מדובר במבול שהיה בימי נח, אלא במבול קודם שהיה בפרט על תולדות קין.

(570) בדר"ח פ"ד מכ"ב [תנח.] סלל לו דרך נוספת בענינם של קין הבל ושת, ומדוע לא היה לקין והבל קיום, וכלשונו: "הנה אדם הראשון נולדו לו שני בנים; האחד קין, והשני הבל. וראוי לאדם שהוא הראשון, שיהיה מוציא כחות שלו כפי הכחות שהם באדם, כי כפי העיקר יוצאים הענפים. ולפיכך היו לו שני בנים, האחד קין והשני הבל, נגד שני כחות אלו, שהן כח התאוה וכח הקנאה. ותדע כי לא היה הקנאה רק בקין, שהרי היה מקנא בהבל כאשר שעה השם יתברך אל מנחתו, 'ואל קין ואל מנחתו לא שעה ויחר לקין' [בראשית ד, ה], ודבר זה היה בשביל הקנאה... שלכך נקרא 'קין' מלשון 'קנא', כי היו"ד מתחלף באל"ף, שהם אותיות אהו"י המתחלפים. והבל נגד התאוה, שלכך נקרא 'הבל' שכח התאוה זה הוא הבל ואין בו ממש, וכדכתיב [משלי לא, ל] 'שקר החן והבל היופי'. ולכך הקריב הבל [בראשית ד, ד] 'מבכורות צאנו ומחלביהן', שדבר זה

טוב למאכל, והוא לתאוה. והיה לאדם הראשון שני בנים יוצאים מן השווי, כי אלו שתי כחות, כי אף באדם עצמו כבר היה יוצא בהם חוץ לגבול וחוץ לשעור באלו שתי כחות, כל שכן התולדות שהם נמשכים ממנו. ולפיכך כשם שהתאוה והקנאה אין להם קיום ואין להם עמידה בעולם [ש"מוציאין את האדם מן העולם" (אבות פ"ד מכ"ב)], כך קין והבל לא היה להם קיום ועמידה בעולם. אבל כנגד הכח השלישי, שהוא כח השכלי, לא נולד לו בן. כי כח השכלי אינו שייך לאדם, במה שהאדם הוא גשמי, ונקרא 'אדם' על שם האדמה [ב"ר יז, ד]. ולפיכך לא היה לו בן כנגד כח השלישי הזה מתחלה, כי אין כח זה לאדם כמו ב' כחות האחרים, כי כח הזה הוא כח השכלי עליון במעלה, עד שהיה עזר אלקים גם כן, והיה לו בן ג' שהוא שת. ומפני זה לא היה דומה בן זה לשנים הראשונים, שלא היו כהוגן, כי לבן הזה היה מצורף אליו ביותר השם יתברך, ומפני כך היה הזרע הזה כהוגן... ובארנו לך דברים גדולים ועמוקים". ובגו"א בראשית פ"ד אות ו [צה:] סלל לו עוד דרך בענין זה, וכלשונו: "כי הבל וקין היו הפכים זה לזה, כי זה רועה צאן שמהם הצמר, וזה עובד אדמה שממנה הפשתן ["שזה הדבר הוא כלאים והפכו לו" (לשונו קודם לכן)], ומפני שהיו הפכים, לא היה אפשר להתקיים יחד. וגם קין לא היה אפשר לו להתקיים, שהוא חלק אחד מן ההפכים, עד שנולד שת, והוא יסוד הכל... והוא יסוד ושורש כל הפכים". וראה להלן הערה 1344.

(571) רבי מאיר אבן גבאי [עבודת הקודש ח"ד פי"ד]. והמהר"ל מזכירו בגבורות ה' פס"ח [שלו.], וז"ל: "מצאתי פירוש להרב המופלא ר' מאיר גבאי זכרונו לברכה". וכן בדר"ח פ"ה מ"ו [קצט:] מביאו, ומכנהו "הרב המופלא". ולא נמצא בספריו שכינה מחבר אחר בשם "הרב המופלא". וראה הערה הבאה.

(572) לשון רבי מאיר אבן גבאי [עבודת הקודש ח"ד פי"ד (ד"ה ויהי הבל)]: "ויש לתמוה, אחר שנתקבל קרבנו, איך נתן רשות לקץ הימים לבלעו".

(573) לשון הרמב"ן [במדבר יג, ב] "כי מצות ה' לא תבא בה תקלה לעושיה, ושומר מצוה לא ידע דבר רע". ובנתיב התורה פט"ז [תרסב.] הביא מאמר חכמים המביאים פסוק זה, וצירף לזה גם את ההנהגה [פסחים ח:] ש"שלוחי מצוה אינם ניזוקין", וכלשונו: "ובמסכת שבת [סג.], העושה מצוה כמאמרה ["עושה מצוה כתקנה" (המשך לשונו שם)], אין מבשרין אותו בשורות רעות, שנאמר 'שומר מצוה לא ידע דבר רע'... הדבר הזה בא לומר על שמירת מצות השם יתברך, שאין שום בשורות רעות בעולם נודע לו כאשר שומר מצוה, ועושה מצוה כתקנה. ודבר זה, כי בשורות רעות הם באים בשביל פגעים שבאים על האדם, והשם יתברך שומר את האדם מפגעים פתאום כאשר שומר מצוה,

ומקבל גזירת השם יתברך ומצותיו אשר צוה השם יתברך עליו, אז מדת הדין והשכל מחייב דבר זה שישמור האדון את עבדו, שאם אין האדון שומר עבדו, הרי היה אחר שהוא מושל על עבדו נכנס ברשות ובממשלת האדון... ומן הטעם שהתבאר כי האדם כאשר עושה מצות בוראו אין הפגעים יכולין לשלוט בו, לכך אמרו [פסחים ח:] 'שלוחי מצוה אינם נזוקין, לא בהליכתן ולא בחזרתן'. וזה מפני כי כאשר הולך בשליחותו [של הקב"ה] לעשות מצוה, בזה נקרא עבד אל השם יתברך, כאשר הולך בעבודתו, ולכך ראוי שישמור אותו האדון שלו מן אחרים, כי העבד הוא נכנס תחת רשות אדון שלו, ותחת כנפיו הוא". וראה הערה הבאה.

(574) ויש בזה גלוי דעת בפועל מצד הקב"ה שקרבן הבל ערב עליו, ואין גלוי דעת כזה בשאר "שומר מצוה", לכך "כל שכן" שהבל ראוי בפרט לשמירת המצוה. ויש להבין, שהרי בנתיב התורה פט"ז [הובא בהערה הקודמת] ביאר שהמצוה שומרת את האדם מפאת יחס האדון לעבדו, וכלשונו: "כאשר שומר מצוה, ומקבל גזירת השם יתברך ומצותיו אשר צוה השם יתברך עליו, אז מדת הדין והשכל מחייב דבר זה שישמור האדון את עבדו". אך הבל לא נצטוה להביא קרבן [שאינה אחת משבע מצות בני נח (סנהדרין נו:)], ואין בהבאת קרבנו משום עבודת עבד לרבו, שהרי הבל היה "אינו מצווה ועושה", ואיך יש בקרבן זה "כל שכן" לשמירת המצוה. זאת ועוד, שאף ישראל קדושים כאשר הקריבו במצרים קרבן פסח מחמת ציווי הקב"ה, עדיין לא היו בזה עבדים גמורים מבלי שתצורף להקרבה זו מילת ערלתם [כמבואר למעלה הערה 16], ואיך הבל הערל יהיה עבד גמור בהקרבה אחת שאף לא נצטוה עליה. וצריך לומר שדבריו כאן אינם לפי דבריו בנתיב התורה שם, אלא לפי דבריו בח"א לשבת סג. [א, לט:], שביאר באופן אחר שמירה זו, וכלשונו: "העושה מצוה כמאמרה, פירוש כתקנה בלא שום החסרון כלל, רק כאשר היא המצוה בעצמה. לכך אין מבשרין אותו בשורות רעות, מפני שהוא מסולק מן הרע כאשר עושה המצוה כתקנה. שהמצוה היא הטוב, ואם היה עושה המצוה ויש בעשייתה חסרון, החסרון הוא רע. אבל כאשר עושה המצוה כתקנה, בלא שום חסרון בעולם, אין בזה שום רע... ולפיכך אמר אין מבשרין אותו בשורת רעות כלל, מפני שהוא מסולק מן הרע". ולפי הסבר זה יתכן שאף להבל תהיה שמירת המצוה. **אך עדיין קשה,** דמנלן דשמירת המצוה תגן אף מן קין, שהוא אדם בעל בחירה. והרי בגמרא [שבת סג.] נתבאר שהעושה מצוה כמאמרה נשמר מבשרות רעות, ובנתיב התורה פט"ז [הובא בהערה הקודמת] ביאר שהכוונה לשמירה מפגעים ומזיקים. וידועים דברי האור החיים [בראשית לז, כא], שהצעת ראובן להשליך את יוסף לבור [שם פסוק כב] נחשבת להצלת

יוסף, אע"פ שהבור היה מלא נחשים ועקרבים [רש"י שם פסוק כד], משום "שהאדם בעל בחירה ורצון, ויכול להרוג מי שלא נתחייב מיתה. מה שאין כן חיות רעות לא יפגעו באדם אם לא יתחייב מיתה לשמים, והוא אומרו 'ויצילהו מידם', פירוש מיד הבחירי" [לשונו של האור חיים שם], ומקור דבריו הוא בזוה"ק [ח"א קפה.]. ובגבורות ה' פ"ו הערה 28 נלקטו המקומות שמהם עולה בבירור שהמהר"ל מסכים לדעה זו. ואם כן יש להבין, מה מקום יש לתמוה מדוע המצוה לא שמרה על הבל, הרי הבל נרצח על ידי אדם בעל בחירה. ובפרט יש להעיר כן על לשון המהר"ל כאן "למה לא היה נשמר **מן קין**", בעוד שקין הוא בעל בחירה. ואולי כי במדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתקעח] ביארו ש"שומר מצוה לא ידע דבר רע" נאמר גם כנגד בעל בחירה, שאמרו '"שומר מצוה' זו אסתר, שהיתה עסוקה במצות בעור חמץ, ולא היתה יודעת ברעתו של המן". ואולי עוד אפשר לומר, כי הבל נהרג מחמת המצוה שעשה, שקין הרגו מחמת שקרבן הבל נתקבל [רמב"ן בראשית ד, ח]. ולא יתכן שהמצוה עצמה תגרום למיתתו של עושה המצוה, בבחינת [דב"ר ד, ה] "אמר הקב"ה, שמעו לי, שאין אדם שומע לי ומפסיד" [שמעתי מידי"נ הרה"ג רבי יוסי הלברשטט שליט"א].

(575) פירוש - למעלה [לאחר ציון 563] נתבאר שקין הרג את הבל כדי להורות שהמעשים הרעים הנובעים מהיצר הרע [קין] יבטלו מעשים שהם הבל, שאין בהם לא טובה ולא רעה [הבל]. הרי שאע"פ שהיה הבל ראוי לשמירת המצוה, מ"מ שמירה זו נוטלה ממנו כדי להורות לכל שהיצה"ר מבטל מעשים של הבל. דוגמה לכך; אמרו חכמים [ע"ז ד:] "לא עשו ישראל את העגל אלא ליתן פתחון פה לבעלי תשובה... לא ישראל ראוין לאותו מעשה... אלא למה עשו, לומר לך שאם... חטאו צבור, אומרים להו לכו אצל צבור". ופירש רש"י [שם] "כלומר גבורים ושליטים ביצרם היו ולא היה ראוי להתגבר יצרם עליהן, אלא גזירת מלך היתה לשלוט בם כדי ליתן פתחון פה לבעלי תשובה, שאם יאמר החוטא לא אשוב שלא יקבלני, אומרים לו, צא ולמד ממעשה העגל, שכפרו ונתקבלו בתשובה". וכן אמרו שם לגבי דוד, שלא היה ראוי למעשה דבת שבע, אלא לומר לך שאם חטא יחיד, אומרים לו כלך אצל יחיד. ובנתיב התשובה פ"ד [סז:] כתב: "תמיה על דבר זה, איך אפשר לומר שהשם יתברך גרם לדוד שיעשה חטא כדי שילמדו ממנו הדורות הבאות לעשות תשובה, ואם כן למה נענש, הרי הקב"ה גרם החטא. וקושיא זאת אינה קושיא, כי מה שאמרו כי 'לא היה דוד ראוי לאותו חטא', היינו שמפני שהיה צדיק גמור, הרי הקב"ה 'רגלי חסידיו ישמור' [ש"א ב, ט] מן החטא. וכן ישראל היו צדיקים, וראוי שיהיה השם יתברך שומר אותם מן החטא. ומפני שיש בזה

שהדורות ילמדו לעשות תשובה, כי דבר זה ענין גדול, ולגודל התועלת שיהיה פתחון פה לבעלי תשובה, לא היה השם יתברך שומר אותם מן החטא". וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ח [תשמו.]. הרי כדי להורות דבר גדול [שתשובה מהני] השמירה שהיתה אמורה להיות, מתבטלת. וכך גם בנידון דידן, כדי להורות דבר גדול [שיצה"ר מבטל מעשי הבל] השמירה של המצוה שהיתה אמורה להיות, מתבטלת.

(576) כמבואר למעלה הערות 493, 535, 541, שמעשי הבל "אין ממש בהם כלל", והם נטולי שורש ויסוד, ולכך אף לא היה צורך שתהיה קריאת שם אצל הבל. לכך המצוה שעשה הבל לא היתה יכולה להעניק שמירה להבל, כי אין בה שורש ויסוד.

(577) ומדוע "לא היה שורש אל מעשה הבל", הרי עשה מעשה טוב.

(578) שנאמר [בראשית ד, ג-ד] "ויהי מקץ ימים ויבא קין מפרי האדמה מנחה לה', והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו וגו'". הרי בפשטות שקין הביא ראשון, והבל לאחריו. אמנם הרד"ק [שם פסוק ד] כתב: "והבל הביא גם הוא - לפני קין או לאחריו".

(579) דוגמה לדבר; נאמר [בראשית ט, כג] "ויקח שם ויפת את השמלה וישימו על שכם שניהם וילכו אחורנית ויכסו את ערות אביהם וגו'", ופירש רש"י [שם] "ויקח שם ויפת - אין כתיב 'ויקחו', אלא 'ויקח', לימד על שם שנתאמץ במצוה יותר מיפת. לכך זכו בניו לטלית של ציצית, ויפת זכה לקבורה לבניו". ובגו"א שם אות יז [קפד.] כתב: "הפרש גדול יש בין שם ובין יפת, כי שם היה מכובד במצות ציצית, מפני שנתאמץ במצוה יותר זכה גופו ונפשו לכבוד. אבל יפת שלא נתאמץ ולא עשה בכוונת נפשו, זכה גופו לבד לכבוד... כי יפת דומה לגוף אשר אין פעולתו בזריזות, ולפיכך לא זכה רק הגוף לקבורה... וכל ענין הגוף בעצלות... ותמצא כי אלו ג' בנים הם כנגד ג' בני אדם [הראשון]; שכמו שאותם השלשה כוללים כל העולם, כן אלו ג' כוללים כל העולם. והנה יפת כנגד הבל, כי 'שקר החן והבל היופי' [משלי לא, ל], ושניהם ענין גוף, ולכך הם הבל" [ראה למעלה הערה 556]. וכמו שמצינו אצל יפת "שלא נתאמץ ולא עשה בכוונת נפשו" [לשונו בגו"א], כך מצינו אצל הבל ש"לא היה מתעורר ומתאמץ מעצמו" [לשונו כאן].

(580) וזה מורה שהתעורר והתאמץ מעצמו לעשות כן, שהרי הוא היה הראשון. ויש כאן הד ליסודו שכל התחלה אינה יכולה להעשות בכפיה, אלא חייבת להעשות ברצון [גו"א בראשית פמ"ו אות ה (שנא.), ושם במדבר פ"ג אות א (כא.)], וכמו שאמרו חכמים [יבמות נג:] "אין קישוי אלא לדעת". והביאור הוא כי מאחר שההעדר קדם להתחלה, כי "קודם התחלה הוא העדר" [לשונו בגבורות ה' פ"ה (רנד:)], וההתחלה סותרת להעדר שקדם לה, נמצא שכל התחלה היא התנתקות גמורה ממה שקדם לה. ועל כך אמרו

חכמים [מכילתא שמות יט, ה] "כל ההתחלות קשות", כי ההתחלה היא שנוי מהדבר שקדם לה, וכפי שביאר בח"א לשבת קמ: [א, עז.]. לכך ברי הוא שהתנתקות כזו אינה יכולה להעשות בכפיה, כי כל כפיה מעצם מהותה ניזונת ממה שקדם לה [כגון על חטא שעשה אתמול, כופין אותו להביא קרבן היום (ערכין כא.)]. לכך "כפיה להתחיל" היא סתירה מיניה וביה, כי א"א להיות ניזון מהעבר ולהתנתק ממנו בו זמנית [ראה פחד יצחק שבועות מאמר כ]. וכן על אברהם אבינו עצמו דרשו חכמים [סוכה מט:] "'מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב' [שיה"ש ז, ב], בתו של אברהם אבינו שנקרא 'נדיב' ["שנדבו לבו להכיר את בוראו" (רש"י שם)]... שהיה תחילה לגרים ["בנדבת לבו להתגייר" (רש"י שם)]". הרי התחלת אברהם אבינו נתלית בנדבת לבו, כי אין התחלה אלא ברצון [ראה גבורות ה' פ"ה הערה 26].

(581) לשונו בגו"א בראשית פ"ד אות ה [צד:]: "ואם תאמר, וקין אחר שהיה רוצה להקריב קרבן, למה נטל מן הגרוע [רש"י בראשית ד, ג "ויבא קין מפרי האדמה - מן הגרוע"], ו'מן הגרוע' משמע מה שהוא גרוע יותר היה מכוין להביאם. שאין לומר שהיה קין מקפיד על דבר קטון כזה, שהרי כל פרי האדמה היה שלו. ויראה שכל אדם הוא מצליח בכח שיש לו, וכאשר ידע קין שכחו הוא מה שעינו רע, כי ידע מדתו בודאי, ולכך הביא קרבן הזה לחזק על ידי זה מדתו וכחו, שהוא עין רע, ובזה יתגבר על הבל אחיו". ונראה ביאורו על פי דבריו להלן [לאחר ציון 1521], שכתב: "כי הקרבנות מיוחדים כפי מה שהוא מקריב... וכבר אמרנו כי הקרבן הוא הקירוב והחבור שיש למקריב עם השם יתברך, כי בקרבן הוא מתקרב אל השם יתברך". לכך כאשר אדם מביא קרבן לה', הרי יש בקרבן הזה שני דברים; (א) הקרבן תואם למקריב, וכפי מה שהוא המקריב כך הוא קרבנו. (ב) הקרבן מקרב את המקריב אל ה' [כמבואר להלן לאחר ציון 1538]. ומצירופם של שני דברים אלו להדדי עולה שהקרבן מקרב את האדם - כפי מה שהוא - אל הקב"ה. זהו ההסבר לדבריו כאן ש"דרך אנשים לא טובים, שסוברים שמחמת הקרבת קרבן יֵרָצֶה אל השם יתברך, ומפני כך הקריב קרבן". וראה למעלה הערה 259, ולהלן הערות 1180, 1522, 1540.

(582) לשונו בגו"א בראשית פ"ד סוף אות ה [צה.]: "כאשר ידע קין שכחו הוא מה שעינו רע... ולכך הביא קרבן הזה... ובזה יתגבר על הבל אחיו, והשם הוא הטוב, פנה אל הטוב ולא אל הרע". ואודות שעל קרבן הרשע נאמר "זבח רשעים תועבה", ראה להלן הערה 1400.

(583) כי הבל "היה מהדר על המיטב, בודאי הביא המיטב ביותר" [לשונו בגו"א בראשית פ"ד אות ה (צד:)].

(584) חידוש גדול מניח כאן. והוא, שאע"פ שקרבן הבל נתקבל, וה' שעה אליו, מ"מ היה חסר בזה את עצמיותו של הבל, ואין יסוד יכול להתקיים אלא מעצמו, ולא מזולתו [עיין בספר חכמה ומוסר לסבא מקלם, כרך ב עמוד 7, ובמאמרי המשגיח רבינו ירוחם הלוי ממיר, אלול תשרי, כרך ב, עמוד נט, שעמדו על החידוש הנפלא הזה]. ונראה ביארו, שכבר השריש כמה פעמים שהגדרה של חיים היא שהאדם חי מעצמו, ולא חי מזולתו. דוגמה לזה היא מאמרם [נדרים סד:] שעני חשוב כמת, "לפי שאין לו חיות מצד עצמו, שכל החיים יש להם קיום מצד עצמם בלבד, ואינם צריכים לזולתם, והעני אין לו חיות מצד עצמו, רק מצד אחרים, לכך מצד עצמו הוא חשוב כמת" [לשונו בגו"א בראשית פכ"ט אות ז (עט:)]. ובגו"א שמות פ"ד אות יג [עד.] כתב: "דבר זה ידוע כי העני שאין לו חיות מעצמו, רק שהוא מקבל מזולתו, ובעצמו אין עומד בו החיות, הרי הוא כמת. כי החי הוא שצריך שיהיה חי מעצמו, ולא נתלה מזולתו, ולפיכך 'העני חשוב כמת'. וזהו שאמר שלמה [משלי טו, כז] 'ושונא מתנות יחיה', פירוש כי ההסתפקות בעצמו הוא החיות... והעני אשר בעצמו חסר וצריך לזולתו, הוא כמת בעבור חסרונו". ו"המקבל דבר מזולתו אין ראוי לו החיים, כי החי עומד בעצמו" [לשונו בנתיב התורה פ"ד (רב:)]. ובנתיב העושר פ"א [ב, רכג:] כתב: "כי מי שהוא שונא מתנות, לא זה שאינו מקבל, אלא שונא הוא הקבלה, ולפיכך הוא ראוי אל החיים. כי המעין שנקרא 'מים חיים', מפני שהוא נובע מעצמו נקרא [בראשית כו, יט] 'מים חיים', ואין מקבל מזולתו. והבור אשר הוא מקבל, לא נקרא 'מים חיים' כלל. ולפיכך העני נחשב כמו מת, לפי שהוא מקבל מאחר, ואינו חי כלל מעצמו, ודבר זה לא נקרא 'חי', רק מי שהוא חי מעצמו זה נקרא שהוא 'חי'". **ואף מאכל** האדם, אשר לכאורה מורה שהאדם חי מדבר שהוא חוץ לעצמו, מ"מ אף הוא נבלע בדמו, ואז האדם שוב חי מעצמו, וכמו שכתב בגבורות ה' פנ"ז [רצא:]: "נתן השם יתברך לבעלי חיים [כוונתו גם לבני אדם] פרנסתם ומזונם על ידי שהמזונות באכילתם שבים לדם, וכאשר הם דם מהם יתפרנס הבעל חי, שישוב הדם חלק בשר, ומן הדם יתפרנס הבעל חי, והוא חיותו". ושם פ"ס [תלג:] כתב: "האכילה מתפרנס ממנה הגוף, וישוב בשר הלחם מה שהוא אוכל". וכאמור, הכרחו לומר כך [שהמאכל יעשה לדם], כי הגדרת "חיים" היא שאדם חי מעצמו מיניה וביה, ולא מזולתו. לכך בכדי שהמאכל יהיה חיותו של אדם, שומה על המאכל להעשות "עצמו" של האדם האוכלו. לכך המאכל מוכרח להעשות לדמו של האוכֵל, כי רק אז חיות האדם תבוא

אליו מעצמו ממש, ולא מזולתו. **וכל מה** שנמצא בהגדרת "חיים", נמצא בהגדרת "קיום", שהחיים הם הם הקיום. ודבר זה מתבאר ממאמר חכמים [סוטה מז:] "משרבו מקבלי מתנות, נתמעטו הימים ונתקצרו השנים, דכתיב [משלי טו, כז] 'ושונא מתנות יחיה'". ובח"א שם [ב, פו:] כתב: "כי המקבל דבר מזולתו אינו עומד בעצמו, שהרי הוא מקבל מזולתו, ודבר זה מורה על חולשת מציאתו, כאשר אינו עומד בעצמו. אבל מי שאינו מקבל מתנות, והוא מקוים בעצמו, וזה מורה על המציאות החזק אשר יש לו, ולכך ראוי לו החיים, אשר **החיים הוא הקיום**. וזה שאמר 'ושונא מתנות יחיה', כלומר כאשר שונא לקבל מתנות מאחר, בזה נראה כי קיומו בעצמו, וזה מפני כי יש לו קיום בעצמו... מציאתו בעצמו, וזהו עצם החיים. והוא הפך העני שמקבל פרנסה מאחרים ונחשב כמת, בעבור כי חיותו אינו בו, והוא תלוי בזולתו". לכך בכדי שמעשי האדם יעניקו לו קיום ["שומר מצוה לא ידע דבר רע"], הם חייבים לנבוע מחיות עצמו, ולא מחיות זולתו.

(585) לשון הכתב והקבלה [בראשית ד, ד]: "והבל הביא גם הוא. מה היה מקרא חסר אם היה משמיט מלות 'גם הוא', ולא היה אומר רק 'והבל הביא מבכורות'".

(586) לפי דברים אלו מיושבת היטב הערת החת"ס [בראשית ד, ד], שכתב: "'והבל הביא גם הוא'. לשון 'גם הוא' אינו מדוקדק, והוי ליה למימר 'ויביא גם הבל'". ולפי דברי המהר"ל ניחא, שאין "גם הוא" מוסב על הגברא [שגם הבל הביא קרבן], אלא על ההקרבה [שהבל גם הקריב קרבן].

(587) הביטוי "אמר שלמה בחכמתו" מופיע כמה פעמים בש"ס [ברכות ד., שבת קנא:, סוטה מד., ועוד], וכמה פעמים בספריו [כמו נתיב העבודה פט"ו (א, קכג.), נתיב התשובה פ"ב (כז:), דרוש על התורה (ל:)]. אך על פי רוב אינו מזכיר זאת, אלא אומר סתם "שלמה אמר" [כמו בגו"א שמות פט"ו אות כ (שג:), תפארת ישראל פס"ז (תתרנה.), נתיב התשובה פ"ב (כט.), נתיב יראת השם פ"א (ב, כ:), ועוד]. וראה להלן ציון 629.

(588) כך מבאר את רישא דקרא "וראיתי אני את כל עמל", כי "עמל" פירושו טרחה, וכפי שכתב הרד"ק [ספר השרשים שורש עמל]: "ענין הכל יגיעה וטורח". ובמדרש לקח טוב [קהלת ד, ד] כתב: "וראיתי אני את כל עמל - זה עמל ויגיעה האדם שעומל בעולם הזה".

(589) מבאר ש"כשרון המעשה" פירושו מעשה טוב. וכן רבינו בחיי [במדבר טז, א] כתב: "'כל כשרון המעשה' תורה ותשובה ומעשים טובים". ובמדרש לקח טוב [קהלת ד, ד] כתב: "ואת כל כשרון המעשה - תקון מעשה האדם".

(590) כיון לדברי רבינו בחיי [במדבר טז, א], שכתב: "אמר שלמה ע"ה [קהלת ד, ד] 'וראיתי אני את כל עמל ואת כל כשרון המעשה כי היא קנאת איש מרעהו גם זה הבל ורעות רוח'. הזכיר כל עמל... 'כי היא קנאת איש מרעהו'... הלא הקנאה מצויה בין איש לחבירו, 'גם זה הבל', גם בחטא זה נכשל הבל, שנתקנא בקין אחיו כשהביא מנחה לה'". וכן כתב הכלי יקר [בראשית ד, ג]: "והבל הביא גם הוא. מהו 'גם'. וראיתי בספר צרור המור [שם (נדפס בשנת רפג)] שמאשים קצת את הבל שלא נתעורר מעצמו על הקרבן, כי לא הביאו עד אחר שראה את קין הולך ומקריב. ועל כן נאמר 'והבל הביא גם הוא', במלת 'גם' רמז שאיחר קרבנו, והביא מצד הקנאה באחיו. ויכול להיות שעל העושה מצד הקנאה אמר שלמה [קהלת ד, ד] 'וראיתי אני את כל עמל ואת כל כשרון המעשה כי הוא קנאת איש מרעהו גם זה הבל', רצה לומר זהו ה'גם' שהבל נכשל בו, כמו שנאמר 'והבל הביא גם הוא'", ומביא ראיה לזה, יעו"ש.

(591) חוזר לפסוק שהביאו למעלה [לאחר ציון 486]. וראה למעלה הערה 477.

(592) פירוש - אצל קין ושת היתה קריאת שם [בראשית ד, פסוקים א, כה], וכמו שכתב למעלה [לאחר ציונים 536, 548], לעומת הבל, שלא היתה אצלו קריאת שם [בראשית ד, ב. וראה למעלה הערה 540].

(593) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 535], ויובא בהמשך ההערה. ומעין כן כתב הרמב"ן [בראשית ד, א]: "קראה האחד בשם קנין והשני הבל, כי קנין האדם להבל דמה. ולא רצתה לפרש זה, על כן לא נכתב טעם בשם השני" [הובא למעלה הערה 536]. אך יש להבין, כי כאן מבאר שזו תכונתו של אדם הראשון, ולא רק תכונתו של הבל, שכתב: "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". ומנין להקיש מהבל לאדם הראשון, ולא עוד אלא להקישו ל"עיקר האדם". ויש לומר, שלמעלה [לאחר ציון 535] כתב: "לא 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... [ו]נקרא שמו 'שת' מלשון יסוד ומלשון אבן שתיה... אין זה מן האדם, רק צריך קנין שהוא קונה המעשים הטובים מה שלא היה". הרי שהבל מורה על האדם עצמו, ולא על מה שקונה דברים חדשים בהמשך דרכו, לכך "אדם להבל דמה", פירוש האדם עצמו ללא כחל ושרק "להבל דמה".

(594) משמע שמבאר שהבל מת בן יומו. וכן בדר"ח פ"א מי"ב [שלא:] כתב: "המחלוקת רגיל בעולם, ודבר זה תוכל להבין כי באותו יום שנברא העולם בא המחלוקת לעולם מן קין והבל, שמזה תראה כי המחלוקת מסוגל לעולם הזה". וזה ק"ק, שנאמר [בראשית ד, ג] "ויהי מקץ ימים ויבא קין מפרי האדמה מנחה לה'", ורק לאחר מכן [שם פסוק ח] נאמר "ויהי בהיותם בשדה ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו". ובמדרש [ב"ר כב, ד] אמרו "הכל מודים שלא עשה הבל בעולם יותר מחמישים יום". והרד"ק [בראשית ד, ג] והחזקוני [שם] כתבו שזה היה לאחר שנה. וי"ל בזה. ואולי "בן יומו" לאו דוקא, אלא קצר ימים. וראה להלן הערות 1525, 2105.

פרק י

(595) פירוש - שאלת דוד [תהלים קמד ג] "ה' מה אדם ותדעהו בן אנוש ותחשבהו" היא עצמה התשובה, שהואיל והאדם הוא "מה", לכך ראוי שהקב"ה ישגיח עליו. וכן הפסוקים הבאים [שם פסוק ד] "אדם להבל דמה", [שם פסוק ה] "ה' הט שמיך ותרד", הם המשך תשובה זו, וכמו שמבאר והולך. ולמעלה [לאחר ציון 475] בשאלתו ביאר שפסוקים אלו הם שאלת דוד, וכלשונו: "ועם כי זה בודאי תמוה הוא, וכן דוד עליו השלום היה תמיה בעיניו, שאמר [תהלים קמד, ג] 'ה' מה אדם ותדעהו בן אנוש ותחשבהו'... שהוא יתברך משגיח אף על הפרט כמו על הכלל... 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".

(596) אודות השפלות שבתיבת "מה", הנה אמרו חכמים [חולין פט.] "גדול שנאמר במשה ואהרן יותר ממה שנאמר באברהם, דאילו באברהם כתיב [בראשית יח, כז] 'ואנכי עפר ואפר', ואילו במשה ואהרן כתיב [שמות טז, ז] 'ונחנו מה'" [ראה להלן הערה 618]. ובח"א לחולין שם [ד, ק:] כתב: "ביאור זה כי אברהם אמר שאין לו גדולה כלל, רק הוא שפל, ולכך אמר 'ואנכי עפר ואפר'. ומשה ואהרן אמרו 'ואנחנו מה', כלומר שאין אנו מה כלל. וזה יותר מורה על מדת הפשיטות, והוא הפשיטות הגמור. ולא כן מה שאמר אברהם 'ואנכי עפר ואפר', שאין העפר דבר פשוט לגמרי, רק שהוא קרוב לפשיטות" [ראה להלן הערה 1325]. ובהמשך הדרשה [לאחר ציון 690] יביא מאמר זה. והמקור ש"אדם" במספר הוא "מה" נמצא בזוה"ק [ח"א קיח:].

(597) הגמרא מביאה ג' מקראות להורות כן, שאמרו: "דבר זה כתוב בתורה, ושנוי בנביאים, ומשולש בכתובים; כתוב בתורה [דברים י, יז] 'כי ה' אלקיכם הוא אלקי האלהים ואדוני האדונים', וכתיב בתריה [שם פסוק יח] 'עושה משפט יתום ואלמנה'. שנוי בנביאים [ישעיה נז, טו] 'כה אמר רם ונשא שוכן עד וקדוש וגו'', וכתיב בתריה [שם] 'ואת דכא ושפל רוח'. משולש בכתובים, דכתיב [תהלים סח, ה] 'סולו לרוכב בערבות בי-ה שמו', וכתיב בתריה [שם פסוק ו] 'אבי יתומים ודיין אלמנות'". והנה לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "כל מקום שאתה מוצא **גבורתו** של הקב"ה", ולא "גדולתו". אך בגבורות ה' ר"פ סז [רסג.], נתיב הענוה פ"א [ב, ב.], שם פ"ב [ב, ה:], וח"א לסנהדרין ז: [ג, קלג:] כתב "גדולתו", כפי שכתב כאן. וכן הוא בילקו"ש [ח"ב רמז תשצד]. וכן הוא בסידורים בתפילת "ויתן לך" למוצ"ש, מחזור ויטרי סדר מוצ"ש, פיהמ"ש לרמב"ם [אבות פ"ד מ"ד], רבינו בחיי [דברים י, יח], בית אלקים [שער היסודות פי"ד ופי"ז], עבודת הקודש [ח"ג פי"ב (ד"ה ובפרק בני העיר)], ועוד. ובנודע ביהודה [מהדורא תנינא או"ח סימן כ (ד"ה ומה שמדקדק)] עמד על חילופי גירסאות אלו, וביאר מדוע בגמרא אמרו "גבורתו" ואילו בשאר מקומות "גדולתו". ובספר איי הים [מגילה לא. (אות לח)] הכריע שיש לגרוס "גדולתו", וז"ל: "'כל מקום שאתה מוצא גדולתו', זה הנוסח יותר נכון לפי המקראות המובאים ראיה על זה, דאילו לנוסח 'גבורתו' יקשה דבמקראי דמייתי ליתא לשון גבורה, רק ענין רוממות [כן העיר המהרש"א שם], והיינו גדולה". ובדקדוקי סופרים למגילה לא. [עח:] מביא בנוסח הכ"י "גדולתו", והוסיף [בהערה א]: "ולא מצאתי לזה חבר רק בסדר 'ויתן לך' למוצאי שבת הנדפס בסידורים". אך כאמור כן הוא בילקו"ש.

(598) לשונו בנתיב הענוה פ"א [ב, ב.]: "ועתה יש לשאול למה זה ועל מה זה ש'כל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענותנותו'. אם בשביל שהכתוב בא להגיד שלא כמדת בשר ודם, שגדולתו היא מבטלת הענוה, אבל אצל הקב"ה אינו כך, רק עם גדולתו נמצא הענוה, אם כן קשיא, למה צריך לומר [מגילה לא.] 'דבר זה כתוב בתורה וכו' [ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים]', די כשנמצא פעם אחד, ולמה צריך להיות בכל מקום. אבל רבי יוחנן בא לומר כי הענוה היא עצם הגדולה, והיא הגדולה על כל הגדולות, עד שאין גדולה למעלה. ואם לא כן, לא היה נמצא בכל מקום שאתה מוצא גדולתו שם נמצאת הענוה, אבל מפני שכל מקום שאתה מוצא גדולתו שם אתה מוצא הענוה, מזה תדע כי הענוה היא הגדולה על כל הגדולות. וזה כי בעל הענוה לא יוגדר ולא יוגבל כלל, ודבר זה מורה על הפשיטות הגמור... ודבר זה היא המעלה העליונה על הכל... כי הפשוט לא יוגדר, ולכך אין לו קץ ותכלית, כי לא יוגבל.

ומפני כך כל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא הענוה, שהענוה הוא יותר מעלה עוד על הכל". וגם בגבורות ה' ר"פ סז [רסג.] הביא מאמר זה, וביארו בשלשה הסברים; (א) הפניה לשפלים מורה שהקב"ה כולל הכל. (ב) הפניה לשפלים מורה שהקב"ה הוא בתכלית הפשיטות. (ג) הפניה לשפלים היא מעלה שאינה ביחס למעלה אחרת, אלא היא מעלה המורה שהקב"ה נבדל לגמרי מכל הנמצאים [ראה שם הערות 30, 44]. וראה להלן הערה 1193.

(599) "איתי דכא - אני מגביהו עד ששוכן אצלי, והיינו 'אשכון את דכא'" [רש"י שם].

(600) "אני את דכא - אני מרכין שכינתי אצלו" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 622.

(601) זהו המשך דברי הגמרא.

(602) לשונו בנתיב הענוה פ"א [ב, ג.]: "מה שסבר מר 'אתי דכא', ומר סבר 'אני את דכא', כי השם יתברך שהוא עלה פונה אל העלול, והעלול הוא מקבל כבודו יתברך להיות השם יתברך עמו, ולכך 'אני את דכא'. ולמאן דאמר 'אתי דכא'... שכיון שעל כל פנים יש חבור ביחד העלול עם העלה, הנה ראוי שיהיה הדכא עמו יתברך, מצד שמעלין בקודש [ברכות כח.], שהעלול הזה יש לו דביקות וחבור עם העלה, לכך אתו יתברך דכא. ולדברי שניהם העלול והעלה יש להם חבור ביחד; רק למ"ד 'אני את דכא', כי העלה עם העלול, והוא מוכן לקבל. ולמ"ד 'אתי דכא' העלול נמצא עם העלה. ומכל מקום מסתברא כי הוא 'את דכא', שהשם יתברך השרה שכינתו עם הדכא. כי אף אם השם יתברך מרום וקדוש שוכן עד, מכל מקום יש להיות הוא יתברך, שהוא העלה, עם הדכא, שהעלול הוא מוכן לקבל ביותר שיהיה עמו כבוד השכינה. כי דבר זה הוא חבור ביותר כאשר הוא יתברך את דכא, ממה שיהיה החבור כאשר היה עם השם יתברך הדכא. כי מי שבא אל אחד הוא לגמרי אתו, כי האחד מקבל אותו אצלו לגמרי. ולא כן אחד שהוא בא אצל הגדול, שאי אפשר שיהיה החבור עמו כל כך, והבן זה. ולפיכך קאמר 'מסתברא דאני את דכא', שהדכא, שהוא העלול, השכינה עמו" [ראה גבורות ה' פס"ט הערה 4 במה שנתעורר שם]. וראה להלן הערות 1194, 1322, 1324.

(603) "לאהוב את הנמיכות" [רש"י שם].

(604) "כל הרים וגבעות - כגון תבור וכרמל, שבאו שם, כדכתיב [תהלים סח, יז] 'למה תרצדון הרים גבנונים'" [רש"י שם].

(605) כמו שנאמר [תהלים קטו, טז] "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם". וכן נאמר [קהלת ה, א] "כי האלקים בשמים ואתה על הארץ וגו'".

(606) משמע מדבריו שעצם היות האדם בתחתונים מורה על שפלותו. וכן בדר"ח פ"ב מ"א [תק:] כתב: "לשפלות האדם אשר הוא בארץ". והביאור הוא שהתחתונים הם חומריים ושפלים, והם מקומו של האדם, והמקום מורה על המעלת העומד בו, וכמו שכתב בגבורות ה' ר"פ ע [שצב.]: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם בעצמם יש מקום להם, שבשביל כך שם 'מקום' הונח אל המעלה, כמו שאמרו [שבת נא:] 'ממלא מקום אבותיו', כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו; שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו. והענין הזה מבואר נגלה מאוד". וכן כתב להדיא בח"א לבכורות ח: [ד, קכד:]: "מה שהאדם הוא בארץ, מורה כי האדם מדריגתו חמרית... כי מקומו של כל דבר מורה על מדריגתו וענינו, שכל הדברים יש להם מקום לפי מדריגתם". ובדר"ח פ"ד מי"ח [שעד.] כתב: "ויש לך לדעת עוד, כי במה שבעולם הזה האדם בו חמרי", ושם בהערה 1589 נתבאר שחומריות עוה"ז מגדירה את האדם הנמצא בו שהוא חומרי. וראה להלן הערה 1024.

(607) אמנם מפרשי המקרא שם [רד"ק, מצדות ומלבי"ם] ביארו שה' ירד לתחתונים להאביד את הרשעים. אך המהר"ל מבאר שמדובר שה' יצטרף לאדם מחמת שפלותו, וזה כמובן כדי לעזרו. ויש להעיר, שאם מקרא מלא הוא שהקב"ה יורד ומצטרף לדכא, כיצד נחלקו על כך בגמרא [סוטה ה. (הובא למעלה)], דתיקשי למאן דאמר "איתי דכא" [שהקב"ה מרים את דכא להיות אצלו] כיצד יפרנס את המקרא "ה' הט שמיך ותרד". ויל"ע בזה. וראה להלן ציון 628.

(608) הוא שם הויה. ואודות ששם הויה הוא "השם המיוחד", כן הוא בזהר חדש [מדרש הנעלם ג:]: "אמר רבי אבהו, שם זה [אלקים] הוא משותף, שהמלאכים נקראו 'אלהים', בני אדם נקראו 'אלהים', הדיינים נקראו 'אלהים', ואין אנו יודעים למי מהם זובח, לכך צריך להזכיר השם המיוחד לבדו". ובשערי אורה שער ה [עמוד תה בהוצאת בית שער] כתב: "וקודם שנכנס בביאורם, צריכים אנו להודיעך כי השם הגדול שם יהו"ה יתברך הוא השם המיוחד. ולמה נקרא שמו 'מיוחד', שהוא מיוחד לישראל לבד, ואין לשאר האומות חלק בו. אבל השרים של שאר האומות דבקים בשאר שמות הקודש ובכינויים, שהן כדמיון כנפים וכדמיון מלבוש לשם יהו"ה יתברך, ובאותן הכינויין והמלבושים מתאחזות שרי האומות, ומהם נזונים ע' שרים. אבל אין אחד מכל שרי האומות נוגע בשם יהו"ה יתברך, כי אם בשאר השמות ובכינויים ובמלבושים שלו. אבל שם יהו"ה יתברך לבדו מיוחד לישראל. וזהו סוד 'ובך בחר יהו"ה להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה' [דברים יד, ב]. וזהו סוד 'כי חלק יהו"ה עמו' [שם לב, ט], וזהו

יהו"ה נקרא על שם ישראל לבד, ואין לעובדי גילולים חלק בו. וזהו שאמר [מיכה ד, ה] 'כל העמים ילכו איש בשם אלוהיו ואנחנו נלך בשם יהו"ה אלקינו לעולם ועד"'. ובגו"א שמות פ"ג אות ט [נב.] כתב ששם זה מורה שהקב"ה נבדל מהכל, ולכך הוא שם המיוחד, וכלשונו: "שם הויה מורה שהוא נבדל מכל הנמצאות, ולא נתלה בשום נמצא... שם בן ארבע אותיות נאמר על שהוא ההויה שאין לו התלות בזולתו, וזולתו אפס. ולפיכך נקרא בשם הויה, שהוא ההוה בלבד בעצמו... כי מפני זה הוא אומר בשם הזה 'זה שמי' [שמות ג, טו], רוצה לומר המיוחד לי, שהרי שם הזה [מורה] על שהוא נבדל מן הנמצאות, ואין הצטרפות בו אל הנמצאות, לכך הוא שמו המיוחד" [ראה להלן הערה 1107]. ובגו"א שמות פט"ו סוף אות כב [שה.] כתב: "השם המיוחד, שבו נבדל מן הנמצאים, כי בשם המיוחד אין לו צירוף אל הנמצאים כלל". ושם פי"ז אות יג [שמח:] כתב: "השם הזה נקרא 'שם המיוחד', שלא תמצא שם זה לשום נמצא בעולם". נמצא ש"שם המיוחד" פירושו שם שנמצא רק לה' יתברך, ואין לשאר נמצאים שום שייכות אליו. אך להלן [לאחר ציון 659] סלל לו דרך אחרת, וז"ל: "ומה שאמר [במדב"ר יב, יא] 'צור שמו, ביה שמו, שדי שמו', כלומר שיש בו הכל, ואין לו שם אחד בלבד, שהרי יש לו שמות הרבה, שנקרא 'צור' ונקרא 'יה' ונקרא 'שדי', ולכך כולל הכל... ובכחו הכל, ונקרא לפי פעולותיו [שמו"ר ג, ו]... ולפיכך שמו המיוחד הוא במספר 'מה', אשר לשון זה בא שאין עצמו דבר אחד מיוחד".

(609) אודות ששם הויה הוא שם העצם, כן כתב רש"י בראשית [ב, ה]: "ה' - הוא שמו. אלקים - שהוא שליט ושופט על כל העולם. וכן פירושו זה בכל מקום לפי פשוטו, ה' שהוא אלקים". ובאור חדש פ"ג [תשמח.] כתב: "כי השם המיוחד הוא מורה על אמיתתו יתברך". ובגו"א בראשית פ"א אות טז [יא:] כתב "שם בן ד' אותיות הוא שם העצם, המורה על אמתתו". ורש"י [שמות ו, ב] כתב: "ויאמר אליו אני ה' - נאמן לשלם שכר טוב למתהלכים לפני, ולא לחנם שלחתיך כי אם לקיים דברי שדברתי לאבות הראשונים. ובלשון הזה מצינו שהוא נדרש בכמה מקומות 'אני ה'' נאמן ליפרע כשהוא אומר אצל עונש... וכשהוא אומר אצל קיום מצות כגון [ויקרא כב, לא] 'ושמרתם מצותי ועשיתם אותם אני ה'', נאמן ליתן שכר". ובגו"א שם אות ט [קד:] כתב: "ויש בזה עוד דבר נפלא לחכמים, כי זה השם מורה על תשלום השכר עד שלא ישאר לבריה אצל בוראה דבר שלא ישולם, כי זה השם הגדול הוא ה' אמת, כדכתיב [ירמיה י, י] 'וה' אלקים אמת'. כי זה השם מורה על אמתת עצמו יתברך שמו, שהרי הוא שמו המיוחד, ובשביל כך מורה על אמתתו, ולפיכך ממנו ההתאמתות, ולכך אמר בכל מקום 'אני ה'' נאמן לשלם".

וכן כתב רש"י [שמות ו, ג] "ושמי ה' לא נודעתי להם - לא נכרתי להם במדת אמתית שלי שעליה נקרא שמי ה', נאמן לאמת דברי, שהרי הבטחתים ולא קיימתי". **ובגנת אגוז** [לר"י גיקטיליא] בשער ההויה, כתב: "דע לך אחי כי כל שמותיו שהוא יתעלה נקרא בהם, אין בכולם שם שמעיד תכלית העדות הברורה בסוד ייחודו ומציאותו, כי אם השם המעיד על ההויה... זה השם המעיד על ההויה הוא בלבד הנקרא 'שם המפורש' ו'שם המיוחד', השם שנתייחד להורות על אמיתתו... שם המיוחד שהוא שם יהו"ה קודם לכל שאר שמותיו, והוא הגורם על היות כל השמות נמצאים מכח ייחודו. ולפיכך זה השם המיוחד לו יתברך להעיד על אמיתת מציאותו, ושאר כל השמות בלתי השם המיוחד, כולם הם מורים על פעולותיו יתברך... ואני כופל ושונה מיראתי שלא יטעו המעיינים, כי העניינים דקין הן עד מאד, ונחזור לכוונתינו ונאמר; דע כי לכך נקרא יתברך בשם זה לעולם בקריאה מיוחדת לאמיתתו על צד היותו מורה הויה. אמנם כל שאר השמות כולם לא תמצאהו שהוא יתברך נקרא בהם כי אם על צד סמך פעולה... ובאמת כי השם המיוחד מורה סוד אמיתת מציאותו, כאומרו יתברך על יד נביאו [ישעיה מב, ח] 'אני ה' הוא שמי'. והתבונן הענין המופלג הזה ותראה כי מה שאמר 'אני ה'', כלומר אני הנמצא בסוד שם יהו"ה, כי שמי הוא סוד אמיתתי, והוא מורה סוד הויה בלבד. וכאילו אמר אני הוא ההויה האמיתית אשר מאמיתתו נמצאו כל הנמצאים, ושמי ואמיתתי אחד הוא, כי שמי הוא סוד הויתי, והויתי הוא סוד אמיתתי, והרי שמי ואמיתת מציאותי דבר אחד".

(610) פירוש - אותיות שם הויה כשנכתבות במילואן [יו"ד (20) ה"א (6) וא"ו (13) ה"א (6)] עולות למספר ארבעים וחמש. ובאור חדש פ"ג [תשמח.] כתב: "השם המיוחד הוא מורה על אמיתתו יתברך, ומספרו 'מה'". וספירה זו ידועה היא, וכגון בפרדס רימונים [שער ח פרק כ] כתב: "שם בן ד' במילואו עולה מ"ה, כזה; יו"ד ה"א וא"ו ה"א". אמנם בדרך כלל כתב שהגימטריה של שם הויה היא עשרים ושש [גבורות ה' פס"ה (קסג:), דר"ח פ"ה מ"ו (רז.), נתיב העבודה פי"ח (א, קלח:), נתיב הבושה פ"ב (ב, רא.), ח"א לע"ז ח: (ד, לד:), ועוד]. וצריך להבין מדוע כאן הגימטריה היא "מה". ואולי משום שכאן ההדגשה היא ש"אין לדעת עצמו יתברך" [לשונו בסמוך, וראה הערה הבאה]. לכך כאן הגימטריה בנויה על האותיות המוסתרות ואינן נראות. וראה להלן ציון 662, והערה 1091.

(611) פירוש - הואיל ושם הויה מורה על עצמו יתברך, ואי אפשר לדעת עצמו יתברך, לכך הגימטריה המלאה של שם הויה מורה על אי ידיעה זו ["מה"]. ומפורסמים דברי הרשב"א בתשובותיו [ח"ה סימן נב], שכתב: "עוד שאלת, למה נתקן נוסח הברכה,

מחצה נמצא ["ברוך אתה"], ומחצה נסתר ["אשר קדשנו"]. תשובה... כבר ידעת דשני יסודות יש שעליהם נבנה הכל; האחד, לדעת שהוא יתברך מחויב המציאות, ושאין ספק בזה כלל, כמו שנתבאר ונתפרסם המופת עליו ביאור רב. והב', שאין אמתתו יתברך מושגת כי אם לעצמו יתברך לבד. והוא במציאותו נגלה לכל, ובאמתת מהותו נסתר ונעלם מהכל. וכדי לקבוע שתי הפנות האלה בנפשותינו קבעו הנוסח בנגלה ונסתר; 'ברוך אתה', כמדבר עם מי שהוא נמצא מפורסם, עם שהוא מדבר עמו פנים אל פנים. וכדי שלא תשבש המחשבה שהוא יתברך נמצא כמציאות שאר הנמצאים, ושיש יחס בין מציאותו למציאותם קבעו 'אשר קדשנו', לקבוע בנפשותינו שאע"פ שהוא מפורסם, מהות מציאותו נעלם ונסתר, שאי אפשר לדבר בו רק בנסתר, ברוך הוא". הרי שהקב"ה נגלה מצד פעולותיו, אך נסתר מצד עצמותו ["דימו אותך ולא כפי ישך, וישווך לפי מעשיך" (שיר הכבוד)]. וכן יבאר להלן בדרשה [ראה להלן הערה 1106]. ובדר"ח פ"ה מ"ו [קצה:] כתב: "הרי הם [חז"ל] אמרו שלא נוכל לדעת מהותו [של הקב"ה], ואמרו 'אילו ידעתיו הייתיו'". ובספר העקרים [מאמר שני פרק ל] כתב: "אי אפשר שישיג עצמותו שום נמצא זולתו, כמו שאמר החכם כששאלו אותו אם היה יודע מהות האל, והשיב 'אילו ידעתיו הייתיו'. כלומר, אין מי שישיג עצמותו, אלא הוא יתברך, עם היות מציאותו נגלית מצד מעשיו תכלית ההגלות". וכן הוא בדרשות הר"ן הדרוש הרביעי. ובספר עקידת יצחק שער נד כתב: "כי איך יתכן שישאל משה מאתו יתעלה ידיעת מהותו, הנה מלא לבו אותו להיותו הוא האלוה, וכמו שאמר החכם 'אילו ידעתיו הייתיו'". ובספר "מכלול המאמרים והפתגמים" צירף לכאן דברי הכוזרי [ה, כא] "אילו היינו משיגים אמיתתו, היה זה חסרון בו". וראה להלן הערות 661, 1092.

(612) ופירש רש"י [שם] "כי לא ידעו מה הוא - שיקראוהו בשמו".

(613) לשונו להלן בדרשה [לאחר ציון 1090]: "כי שמו המיוחד הוא במספר 'מה', כי אין לתת אל עצמו שום שם שיאמרו עליו כי זה הוא... השם המיוחד אין לו מהות".

(614) פירוש - הקב"ה הוא "מה" משום שאי אפשר לדעת מהותו, והאדם הוא "מה" משום שפלותו ושאין בו דבר. מ"מ יש בבחינה זו דמיון מסוים בין האדם להקב"ה, ששניהם "מה" [אע"פ שזהו משום טעמים שנים לגמרי], וכפי שמבאר והולך.

(615) אודות שהקב"ה כולל הכל, כן כתב הרבה פעמים. וכגון, בגבורות ה' פי"ט [ריב:] כתב: "לא היה יתרו כמו שאר עובד עבודה זרה, שעובד עבודה זרה פרטית, שדבק בה לגמרי. אבל יתרו היה מוכן לעבוד כח קדוש, הוא אלקי האלקים כולל הכל. ומפני זה לא היה יתרו עומד על עבודה זרה אחת, שיש לה כח פרטי אחד. כי העובדי עבודה זרה,

זה עובד לכח זה, וזה עובד לכח אחר, והוא יתברך כולל כל הכחות. ויתרו לא נחה דעתו בכח אחד פרטי... עד שנתגייר, ובא לעבוד הקב"ה, שהוא כולל כל הכחות, כמו שאמר [שמות יח, יא] 'כי גדול ה' מכל אלקים'". ושם פנ"ב [עח:] כתב: "הקב"ה לא שם עינו אל אותו דור, אלא שם עינו לכלל ישראל, ראשונים ואחרונים, ואותם הוציא [ממצרים]. ודבר זה ראוי דוקא אל הקב"ה, כי הוא יתברך כולל הכל, וכלל ישראל הוא שהוציא כפי מדריגתו של השם יתברך, שהוא יכלול כל הדורות. ואילו היתה ההוצאה על ידי מלאך, אף כי היו יוצאים, מצד כי המלאך אינו כולל הכל, לא היתה היציאה רק לאבות... כי מפני שהוא יתברך כולל כל הדורות, פועל בדברים התמידים והכוללים, לא אל הדברים אשר הם לפי שעה בלבד, ואינם רק פרטים". ושם פנ"ה [רכב.] כתב: "לא תמצא כח הכולל הכל זולת השם יתברך, כי כל המלאכים זה ממונה על זה, וזה ממונה על זה, אבל השם יתברך הוא כולל הכל... וזה כי הוא העלה הראשונה יתברך שמו וזכרו לעד, שכולל הכל, ואין פעולותיו בחלק בלבד, רק בכל. והמלאכים הם ממונים על דברים פרטים... ולפיכך מיכאל מים, וגבריאל אש, ואין אחד כולל הכל, רק כל אחד חלק אחד פרטי" [ראה להלן הערה 663]. ושם ר"פ סז [רסד.] כתב: "שהוא יתברך, כמו שהוא גדול על הכל, כן יתברך כולל הכל, שזהו לו שבחו מיוחד, שהוא כולל הכל... ומה שהוא כולל הכל רצה לומר שהכל אצלו גדול וקטן בשוה, ואל הכל הוא פונה". ובנתיב השלום פ"א [א, ריז.] כתב: "לפיכך אף העליונים צריכים שלום, שלא יהיו נמצאים ההפכים ביחד בעולם אחד. כי מיכאל ממונה על המים, וגבריאל על האש, ואם לא היה השלום היה האחד בטול השני. אבל על ידי השם יתברך, שהוא כולל הכל, יש שלום, כי מצד השם יתברך שהוא משלים הכל הם אחד, וזה שאמר [איוב כה, ב] 'עושה שלום במרומיו'". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, ריט:] כתב: "ודבר זה רמזו חכמים על השם יתברך, שאמר [שמות כ, א] 'אנכי ה' אלקיך', מלמד שעם כל אחד היה מדבר כפי מה שהוא; לזקינים ככחם, ולבחורים כפי כחם, ולנערים כפי כחם [שמו"ר ה, ט]. וזה מפני כי הוא יתברך כולל הכל, ולכך הוא נדמה לכל אחד כפי המשיג בו".

(616) לשונו בגבורות ה' פכ"ה [תח:]: "כי הַשֵּׁם מורה על ענין מיוחד, כי השם באין ספק בא על דבר מה. והוא יתברך לא יבא עליו דבר מיוחד, כי אין חוץ ממנו, לכך אי אפשר שיבא עליו שם מיוחד, כיון שכל שם מורה על דבר מיוחד, והוא יתברך לא יבא עליו דבר מיוחד... ולכך אי אפשר שיהיה נקרא בשם מיוחד". ואודות שכלליות הקב"ה עומדת כנגד גדר וגבול, כן כתב בהקדמה שניה לגבורות ה' [סז.]: "כי הוא יתברך פשוט ואין לו גדר כלל... הוא יודע הכל, והוא יכול הכל, וכל זה מפני שאין לו גדר יוגדר בדבר

מיוחד". ובדר"ח פ"ה מ"ו [רה.] כתב: "הוא יתברך לא יוגדר כלל, ולפיכך אמרנו שהוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, עד שלא יוגדר בדבר מה... ומפני כך כולל הכל, כי זהו ענין הפשוט שלא יוגדר בדבר מיוחד, ומפני כך כולל כל הידיעות, ואין חוץ ממנו, ויודע הכל... וכל עוד שאנו נותנין לו הפשיטות, מתחייב מזה הידיעה שהוא יודע הכל, ואין נעלם ממנו". וראה להלן הערות 661, 1092.

(617) מוסיף כאן נקודה שלא אמר עד כה, והיא שהקב"ה נקרא "מה" משום ש"הוא יתברך הכל, שהרי אין לו תואר בשביל זה, עד שנאמר עליו שהוא 'מה'". הרי שכלליות הקב"ה מחייבת שיקרא "מה". ואילו למעלה כתב שהקב"ה נקרא "מה" משום ש"אין לדעת עצמו יתברך, לכך השם הזה מספרו 'מה', כי לשון זה נאמר כאשר לא ידע מהותו". וכן בסמוך [לאחר ציון 626] כתב "כי השם יתברך הוא 'מה' מצד כי לא נודע עצמו יתברך, עד שהוא יתברך 'מה'". הרי שאי ידיעת מהות ה' היא המחייבת שיקרא "מה", ולכאורה אלו שני טעמים שונים. ואולי משום שכאן בא לבאר מדוע הקב"ה ישכון על דכא, ולא ישכון על שאר נמצאים. ובזה לא שייך לבאר שזהו משום שמהותו לא נודעת, כי גם אצל הדכא מהותו לא נודעת. לכך ביאר שזהו משום שכלליות הקב"ה מונעת משאר הנמצאים להכילו, לעומת דכא שאינו מוגדר כלל. ודו"ק. וראה להלן הערה 657, ששם חזר לבאר שהקב"ה נקרא "מה" משום שהוא כולל הכל.

(618) בעוד שכאן מבאר שכלליות הקב"ה מחייבת שישכון אצל דכא שהוא "מה", הרי בגבורות ה' פי"ח [קנ.] ביאר שלכך הקב"ה ידבר עם אדם שהוא כללי, וכלשונו: "'ויצא אל אחיו וירא בסבלותם' [שמות ב, יא]... ומפני שהניח [משה] עסקיו והלך לראות בצערן של ישראל, שנראה בזה כי משה לא היה משמש לעצמו, שאילו היה משמש לעצמו, לא היה מבטל את עסקיו לראות בצערן של ישראל, בשביל זה היה משה רבינו עליו השלום מציאות כולל. ולפיכך אמר הקב"ה, גם אני אניח עליונים ותחתונים, ואדבר עמך [שמו"ר א, כז]. כי השם יתברך מדבר עם אחד שהוא כולל, בעבור שהוא יתברך כלל המציאות. ולפיכך מניח עליונים ותחתונים, שהם נחשבים פרטים כלפי משה". ולכאורה חזינן מכך שכלליות הקב"ה מחייבת אחת משתי אפשריות; או מקבל דכא, או מקבל כללי. **אך בגבורות ה'** פכ"ג [שלז.] חיבר ביניהם, שכתב: "ובשמות רבה [ב, ה], שאל גוי אחד את רבי יהושע בן קרחה, מה ראה הקב"ה לדבר עם משה מתוך הסנה [שמות ג, ד, ולא מתוך עץ חשוב יותר. ובח"א לגיטין ז. (ב, צד:) כתב "שכינת כבודו בסנה, שהוא דבר שפל כסנה"]. אמר ליה... ללמדך שאין מקום פנוי בלא שכינה, אפילו סנה. ורצה לומר, כי אדרבא יותר מיוחד הסנה לגלוי השכינה, שהיא [השכינה] בכל

מקום. וכאשר נגלה השכינה בסנה, מוכח שאין מקום מיוחד אל השכינה. אבל אם נגלה באילן חשוב, יש לחשוב שמציאות כבודו דוקא באילן חשוב זה. נמצא כי הסנה הוא דבר כולל ביותר, ואינו פרטי, ולכך ראוי שם גלוי שכינה. והבן זה ממה שאמר הכתוב [ישעיה נז, טו] 'את דכא ואת שפל רוח אשכון'". הרי שביאר ש"הסנה הוא דבר כולל ביותר, ואינו פרטי, ולכך ראוי שם גלוי שכינה", וצירף לזה את הפסוק "את דכא אשכון". ומוכח מכך ששפלות הסנה היא היא המביאה לכלליות הסנה. והרי אף אצל משה מצינו בפרט שהוא נקרא "מה", כמו שנאמר [שמות טז, ז] "ונחנו מה" [כמובא למעלה הערה 596]. לכך נוכל לבאר שאצל משה כלליותו היא תולדה משפלותו. אך המדרש הנ"ל [שמו"ר א, כז] ביאר שכלליות משה רבינו התבטאה במה שהניח עסקיו והלך לראות בצערן של ישראל, ולא במה שמשה רבינו הוא ענו ו"מה". ויל"ע בזה.

(619) אודות שכלליות ה' מחייבת מקבל שפל שלא יוגדר, הנה אמרו חכמים [סוטה ה.] "בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם; מדת בשר ודם, גבוה רואה את הגבוה, ואין גבוה רואה את השפל. אבל מדת הקב"ה אינו כן, הוא גבוה, ורואה את השפל". ובח"א שם [ב, לד.] בהסברו השני כתב: "כי השם יתברך אשר הוא פשוט, והוא יתברך כולל הכל, ולא תוכל לומר שיש לו מעלה מיוחדת, רק כולל הכל, ולכך קודם רואה השפל, כי השפלות הוא פשוט ואינו מיוחד, ובדבר זה הוא ראשון וקודם שיראה אותו השם יתברך, אשר הוא פשוט וכולל הכל". ובנתיב הענוה פ"א [ב, ב.] כתב: "יש לבעל ענוה התדמות למדת יוצרו, כמו שהתבאר בפרק קמא דסוטה [ה.] 'אני את דכא'. כלומר, כי השם יתברך משרה שכינתו עם בעל ענוה, ובא אצלו להיות עמו, שהרי הניח השם יתברך כל ההרים הגבוהים והשרה שכינתו על הר סיני, ולא הגביה הר סיני [שם]. ודבר זה כי יש לו לבעל ענוה ממדת קונו, והדומים נמצאו יחד" [ראה להלן הערה 627]. ובנצח ישראל ר"פ יב [שיב] כתב: "אי אפשר לומר שהדביקות הזאת לנמצאים עליונים, וכמו שאמרו הפילוסופים כי הדביקות הזה לשכלים, הנה כבר השבנו במקום אחר כי מצד מדתו יתברך, שהוא יתברך נאמר עליו [ישעיה נז, טו] 'מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח'. וכל זה מפני כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ולפיכך בחר בשפלים שהם פשוטים ואין להם הגבהות... ולכך אי אפשר שיהיה החבור הזה רק לאדם, שהוא בשר ודם. ובפרט לישראל שהכתוב קראם [עפ"י עמוס ז, ב] 'כי קטן יעקב ודל'. ועוד אמרו [חולין פט.] על הפסוק הזה [דברים ז, ז] 'לא מרובכם מכל העמים חשק ה' בכם כי אתם המעט', כי בשביל שאתם ממעטים עצמכם לכך 'חשק ה' בכם'".

(620) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 464]: "ומה שאמר 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים', והלא בלא זה השם יתברך אלקי הכל, ומאחר שהוא אלקי הכל יעשו האמת, ולמה תלה ביציאת מצרים... אבל פירוש זה... שלא 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". וראה להלן הערות 1100, 1322.

(621) הנה לא רק שהגימטריה של "אדם" היא כגימטריה של "מאד", אלא שאותיות "אדם" הן אותיות "מאד". וכן אמרו במדרש [ב"ר ט, יב] "הוא 'מאד' הוא 'אדם', הינון אותיות דדין, הינון אותיות דדין. הדה הוא דכתיב [בראשית א, לא] 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד', זה אדם". וכן הביא מדרש זה בדר"ח פ"א מ"ב [קסח:]: "לא נמצא בפירוש בכתוב אצל האדם 'טוב', רק ברמז 'והנה טוב מאד'. ואמרו במדרש [ב"ר ט, יב] 'מאד' זה אותיות 'אדם'". וראה להלן הערה 625.

(622) כשתי הדעות בגמרא [סוטה ה.] "אני את דכא", "איתי דכא" [הובא למעלה לאחר ציון 598]. ובתפילת שחרית [לפני שמו"ע] אמרינן "משפיל גאים ומגביה שפלים". ובאור חדש פ"ב [תקל.] כתב: "לא הגיע אל המדריגה הזאת לנצח כח המן רק על ידי יתומה, כי כתיב [ישעיה נז, טו] 'אני מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח', והשם יתברך מגביה שפלים. ומפני כך הגביה את אסתר, שהיתה יתומה מבלי אב ואם [אסתר ב, ז], והיה מגביה אותה על מדריגת המן". וראה להלן הערות 1193, 1322.

(623) כמו שנאמר [דברים ח, יח] "וזכרת את ה' אלקיך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל וגו'".

(624) בעוד שכאן מחלק בין "אדם" מצד עצמו ["מה"], ל"אדם" מצד ה' ["מאד"], הרי בנתיב יראת השם ס"פ ו [ב, לז:] חילק בין "אדם" ללא יראת שמים ["מה"], ל"האדם" עם יראת שמים ["כל"], וכלשונו: "בשביל יראת שמים האדם נברא, וזהו התכלית מן בריאת האדם... ולכך אמר [קהלת יב, יג] 'סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא וגו' [כי זה כל האדם]'. וכאשר הדבר חסר התכלית שבשבילו נברא, אין הדבר נחשב לכלום, כי הוא חסר התכלית שבשבילו נברא. ולכך שם 'אדם' שנקרא על שם בריאתו שנברא מן האדמה [ב"ר יז, ד], קודם שבא ליראת השם, שמו עולה במספר 'מה', כי מה האדם נחשב

כאשר עדיין חסר התכלית שבשבילו נברא. אבל כאשר יש לאדם התכלית שבשבילו נברא האדם, והיא יראת שמים, ואז נקרא 'האדם', שפירוש 'האדם' הוא אדם הידוע, וכיון שהוא ידוע הוא אדם מיוחד מבין שאר אדם, ואינו אדם דעלמא, רק אדם מיוחד... כי יראת שמים עושה את האדם מיוחד עד שנקרא 'האדם'. ואז האדם הוא 'כל', כי 'האדם' במספר 'כל'. וכאשר חסר לו הה"א שמורה על שהוא מיוחד, אז מספרו 'מה', כי מה הוא. וכאשר יש בו יראת שמים והוא 'האדם', אז הוא 'כל'... וזה שאמר 'כל האדם', כלומר כי יראת שמים עושה שהאדם הוא 'כל', כמו שמורה מספר של 'האדם'... כאשר יש בו יראת שמים הוא 'כל'". ובאור חדש פ"ה [תתקנז:] כתב ששתי האותיות הראשונות של שם "המן" [ה"א מ"ם] מורות על היותו "אדם" [גימטריה "מה"], והנו"ן הסופית מורה שעם כל זה רצה לעשות עצמו אלוה [מגילה י:], ורצה להגיע עד שער החמישים.

(625) יש להבין מהי כוונתו במשפט הקודם ["וזהו ענין האדם כאשר יֵדע האדם מדרגתו"], ומה בא להדגיש בזה. ואולי בא לומר שהאדם הוא "מאד" מצד הקב"ה רק אם מבין שהוא "מה" מצד עצמו. באופן שהתנאי בקבלת "כח גדולה וגבורה ורוממות" מהקב"ה [לשונו בסמוך] הוא רק אם מבין שאין לו מעצמו כלום. וכן כתב בכמה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"א מי"ג [שמה:] כתב: "מה שהרבנות קוברת בעליה [פסחים פז:], כי האדם הוא מקבל החיות והקיום מן השם יתברך, שהוא 'אלקים חיים' [ירמיה י, י], ומשפיע החיים והקיום לנמצאים כלם. והנה כל אשר הוא עושה עצמו מקבל, שהוא משפיל עצמו, ראוי הוא לקבל החיים מן השם יתברך. אבל הבעל השררה שהוא המושל על אחר, ואינו עושה עצמו מקבל, רק פועל ומושל באחר, אינו מקבל הקיום והחיים". ושם פ"ו מ"ז [קנז.] כתב: "כי צריך שיהיה האדם מוכן לקבל, וזה כאשר הוא נחשב עלול, [ו]על ידי אימה ויראה נחשב עלול. אבל מי שהוא בעיניו חשוב ובעל מעלה, אין לו הכנה לקבל כלל". ובנתיב התורה פ"ח [שנו:] כתב: "ודאי אין לגדול צירוף אל הרב, ואין עליו משפט תלמיד כל כך שיהיה לו צירוף אל הרב. רק הקטן נחשב תלמיד אליו, והוא מצורף אליו ביותר". ובנתיב הענוה פ"א [ב, ג.] כתב: "כי העלה עם העלול והוא מוכן לקבל". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפד.] כתב: "כי העפר מיוחד לקבל דבר מלמעלה... ומיוחד לזה הדבר הקטן ביותר, כי הדבר הגדול, משום גדולתו אינו בעל קבלה". ובח"א לסוטה ה. [הוצאת כשר, ח"א עמוד כז] כתב: "ראוי העפר לקבל הויה יותר מכל היסודות, ודבר זה כי הקטון והשפל מוכן לקבלה יותר מכל. כמו שהגדול מוכן להשפיע, כך הקטון מוכן לקבל". ואמרו חכמים [סנהדרין צב.] "לעולם הוי קבל וקיים", ופירש רש"י שם "הוי קבל - הוי עניו ותחיה. 'קבל' לשון אפל, עשה עצמך אפל ושפל". הרי שמידת

הענוה גופא נקראת בשם "קבל". והם הם הדברים, שהקטן הוא המקבל. לכך ה' חפץ במקבל חסר, שעליו ניתן להשפיע. ועל בעל גאוה, שאינו תופס עצמו כמקבל וחסר, הקב"ה אומר עליו [סוטה ה.] "אין אני והוא יכולין לדור בעולם". **נמצא שזה** שהאדם הוא "מה" ו"מאד" אינו סתם מורה על שתי הקצוות ההפוכות שנמצאות אצל אדם, אלא יש ביניהם יחס של אמצעי ותכלית; הואיל והאדם מצד עצמו הוא "מה", לכך הקב"ה ישכון עליו ויגביהו עד שיהיה "מאד", כי הקב"ה שוכן את דכא, ואיתו דכא. וזהו ההפרש בין "מה" ל"מאד"; תיבת "מה" היא הגימטריה של "אדם", אך תיבת "מאד" היא לא רק הגימטריה של "אדם", אלא היא אותיות "אדם", ואותיות זהות מורות על שייכות גדולה יותר מגימטריה של אותיות שונות. והטעם לפער זה הוא שתכלית האדם מורה על מהותו יותר מאשר האמצעי, לכך תכליתו היא אותיות "אדם" ["מאד"], אך האמצעי לכך הוא גימטריה "אדם" ["מה"], אך לא אותיות "אדם".

(626) כמו שנאמר [דהי"א כט, יא] "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת וגו'". וב"ישתבח" אמרינן "כי לך נאה ה' אלקינו ואלקי אבותינו וכו' גדולה וגבורה תהלה ותפארת".

(627) פירוש - הידיעה היא חבור, והדומים [הקב"ה ואדם ששניהם "מה"] מתחברים ונמצאים יחד [כמבואר למעלה הערה 619]. ובדרוש על התשובה [עט.] כתב: "צוה הקב"ה שיהיה האדם הולך אחר מדות הקב"ה [סוטה יד.], מפני כי הדברים המתדמים יחד יש להם חבור ביחד, ואשר הם הפכים אין להם חבור ודבוק יחד. וכאשר יתדמה אל בוראו, אף שבודאי אי אפשר להתדמות אל בוראו ויוצרו, רק מה שאפשר להתדמות מן המדות הטובות והמשובחות, בזה יהיה לו דביקות וחבור בו יתעלה. ואשר הוא עושה הפכו, הוא מתרחק ממנו בתכלית הריחוק". ובתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "ראוי ההתדמות באין ספק להביא החבור, כאשר תמצא דברים הדומים יש להם חבור יחד. והדברים אשר הם הפכים זה לזה, אי אפשר שימצאו יחד, ודבר זה אין צריך ראיה". **ואודות שהידיעה** היא חבור, כן כתב בנתיב התורה פט"ו [תרו:]: "'והאדם ידע את חוה אשתו' [בראשית ד, א], נקרא החבור ידיעה, כי הידיעה הוא חבור היודע בידוע". ובגבורות ה' פכ"א [רנה.] כתב: "כי אין דבר חבור יותר מן הידיעה". ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג:] כתב: "כי הדיעה הוא החבור בין שני דברים, ולכך אמרו [שם] 'מי שאין לו דיעה אסור לרחם עליו', כי חסר הוא החבור אליו כאשר אין בו ידיעה... והוא רמז ג"כ במה שכתיב [בראשית ב, ט] 'עץ הדעת', כי העץ הוא בדבר שיש לו חבור ונטיעה, ודבר זה שייך אל הידיעה בפרט, ולכך כתיב 'עץ הדעת'". ובפחד יצחק ר"ה, קונטרס הרשימות, א, אות ה, כתב: "'דעת' פירושו כשרונו של האדם להזדהות עם ענין חוץ

ממנו. כשאני אומר שמישהו תופס את המאמרים בשכל, כונתי שהוא מבין אותם. ואם אני אומר שהוא תופס את המאמרים בהרגשה, כונתי שהוא נהנה מהם. אבל כשאני אומר שהוא תופס את המאמרים כבן דעת, כונתי שהוא מזדהה אתם. כשהדין הוא שמוסרים שמירה לקטן אין זו שמירה מפני שהוא אינו בר דעת, הכונה היא שאע"פ שהקטן מבין היטב את ענין השמירה ואת ההפסד של העדר השמירה, מכל מקום אין כח בהכרתו להזדהות עם תפקיד השמירה. ולכן בעינן דוקא מסירה לבן דעת [ב"ק יא:]. ובשעה שהענין הוא ליצור יחס של אשתו כגופו [ברכות כד.], שהיא ההזדהות היותר חזקה, כתוב בחומש 'והאדם ידע'".

(628) "ולכן 'הט שמיך' לעזור אל האדם 'ותרד'" [לשונו למעלה לפני ציון 607].

(629) אודות הביטוי "אמר שלמה בחכמתו", ראה למעלה הערה 587.

(630) "קשה להלמו" - קשה להתאימו [רש"י ע"ז מד. "הולמתו - ויושבת בראשו יפה, ומכוונת למדת ראשו"].

(631) רש"י פירש [שם] בשם הפסיקתא שהפסוק איירי במשה רבינו, וכלשונו: "מי עלה שמים - כמשה. מי אסף רוח - פיח הכבשן [שמות ט, י]. מי צרר מים - 'קפאו תהומות', 'נצבו כמו נד' [שמות טו, ח] בתפלתו של משה. מי הקים - את המשכן [שמות מ, יח], שבהקמתו נתבססו כל אפסי ארץ". וכן ביאר המהר"ל עצמו בתפארת ישראל ס"פ כא [שכב:], שכתב: "כי 'זה משה האיש' [שמות לב, א] הוא מהתחתונים, והיה מתעלה מעלה מעלה, עד שנאמר עליו [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלהים' [ר"ה כא:]. ועליו נאמר [משלי ל, ד] 'מי עלה שמים וירד'. ומפני כי משה היה מן התחתונים ומן העליונים, כמו שאמרו [דב"ר יא, ד] שנקרא משה 'איש האלהים' [דברים לג, א], מחציו ולמטה היה 'איש', ומחציו ולמעלה היה 'אלהים'. ולכך אי אפשר לומר רק שהיה כמו אמצעי בין העליונים ובין התחתונים, והאמצעי מצורף לשניהם, ולפיכך 'עלה שמים וירד'. והיה למשה משפט האמצעי, שנאמר [דברים ה, ה] 'אנכי עומד בין ה' וביניכם להגיד לכם דבר ה' וגו'" [ראה למעלה הערה 50, ולהלן הערה 1968]. והרלב"ג [משלי ל, ד] ביאר שאיירי בשאלה עמוקה אודות יחס המשפיע למקבל.

(632) פירוש - יש סתירה בין "מה שמו" ל"כי תדע"; "מה שמו" מורה ששמו לא נודע, ואילו "כי תדע" מורה ששמו ידוע. וראה להלן הערה 651 בישוב שאלה זו.

(633) רש"י [בראשית ב, ז] "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים ומן העליונים; גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים". והרמב"ן בראשית [ב, א] כתב: "'צבא הארץ' הם הנזכרים, חיה ורמש ודגים וכל הצומח, גם האדם. ו'צבא השמים' שני המאורות

והכוכבים הנזכרים... וכן נפשות האדם 'צבא השמים' הנה". וכן כתב הרבה פעמים. וכגון, בגו"א בראשית פ"ו אות יא [קכג.] כתב: "האדם יש בו נשמה מן העליונים, וגוף מן התחתונים". ובדר"ח פ"ב מ"ז [תרט.] כתב: "כי האדם הוא מחובר מגוף ונשמה, והגוף הוא מן הארץ, והנשמה מן השמים". ושם פ"ה מכ"ב [תקסה:] כתב: "האדם הזה הוא מן העליונים והתחתונים; גופו מן התחתונים, ונפשו מן העליונים". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם ב' בחינות; כי האדם יש לו דבקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי". ובנצח ישראל פ"מ [תשיד:] כתב: "הצדיקים הם מן העליונים ומן התחתונים, כי גוף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים". ושם פמ"ד [תשנז:] כתב: "הנשמה היא נאצלת מן השם יתברך בלבד, והגוף הוא מן האדמה". וראה למעלה הערה 76, ולהלן הערות 706, 1023, 1349, 1385, 1886.

(634) פירוש - האדם הוא תכלית כל הנבראים, ובזה הוא צורת כל הנבראים, ומביא שלימות לכל הנבראים. ובדר"ח פ"ג מ"ב [נג:] כתב: "האדם הוא צורת העולם ומשלים אותו, ובשביל האדם נבראו כל התחתונים". ובתפארת ישראל פ"ד [עג:] כתב: "האדם הוא מלך, שהרי הכל נתון תחתיו, ומלכות האדם היא שהוא מוליך שלימות אל כל התחתונים, כי הכל נברא לעבוד האדם ולשמשו, ובזה הוא צורה אל כל התחתונים, ומוליך שלימות אל הכל, כמו המלך שהוא המשלים את הכל".

(635) נראה שכוונתו היא שישנם ארבעה יסודות; אש, אויר [רוח], מים, וארץ [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד ה"א, וכוזרי ב, מד (ראה למעלה הערה 48, ולהלן הערה 805)]. והבריות נמצאות רק בשלשה מהם, כי אין בריות שנמצאות באש. והשלשה הם; אויר, מים, וארץ. לכך בסמוך יכנה את האויר "רוח", כי הם אותו יסוד.

(636) לשון רש"י שלפנינו [בראשית ו, ז] "מאדם ועד בהמה. הכל נברא בשביל אדם, וכיון שהוא כלה, מה צורך באלו". ולשונו כאן הוא מהגמרא [סנהדרין קח.] "'וימח את כל היקום אשר על פני האדמה' [בראשית ז, כג]. אם אדם חטא, בהמה מה חטאה. תנא משום רבי יהושע בן קרחה, משל לאדם שעשה חופה לבנו, והתקין מכל מיני סעודה. לימים מת בנו, עמד ופזר את חופתו. אמר, כלום עשיתי אלא בשביל בני, עכשיו שמת, חופה למה לי. אף הקב"ה אמר, כלום בראתי בהמה וחיה אלא בשביל אדם, עכשיו שאדם חוטא, בהמה וחיה למה לי".

(637) וכן אמרו [קידושין פב.] "רבי שמעון בן אלעזר אומר, ראית מימיך חיה ועוף שיש להם אומנות, והן מתפרנסין שלא בצער, והלא לא נבראו אלא לשמשני". ועוד אמרו [ב"מ

פה.] "ההוא עגלא דהוו קא ממטו ליה לשחיטה, אזל תליא לרישיה בכנפיה דרבי, וקא בכי. אמר ליה, זיל, לכך נוצרת". ורש"י [דברים ל, יט] כתב: "אמר להם הקב"ה לישראל, הסתכלו בשמים שבראתי לשמש אתכם... הסתכלו בארץ שבראתי לשמש אתכם". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדר"ח פ"א מ"ב [קסז:] כתב: "וכאשר אין ראוי לאדם הבריאה, הכל בטל, ואין ראוי הקיום לעולם. ודבר זה אמרו ז"ל בכל מקום, כי הכל נברא בשביל האדם". ושם פ"ג מ"ב [נג:] כתב: "בשביל האדם נבראו כל התחתונים". וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות ס [מב.], נתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:], תפארת ישראל פ"ד [עג.], שם פי"ז [רנט.], באר הגולה באר השני [ריד:], שם באר הרביעי [שעג.], שם באר החמישי [קלא.], שם באר השביעי [שסז:], דרוש לשבת תשובה [עז.], ח"א לשבת עז: [א, מא:], ח"א לנדרים לא: [ב, ו.], ועוד. ובגבורות הק הוזכר הרבה פעמים, וכמלוקט שם פל"ט הערה 140. וראה להלן הערה 1197.

(638) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 634]: "יש בריות באויר, כמו העופות", ומכנה כאן את האויר "רוח" [כמבואר למעלה הערה 635]. ומה שהרוח מקיימת את הנבראים הנמצאים בה, כי הרוח היא המקום של הנבראים הנמצאים בה, והמקום נותן קיום לנמצאים בו. וכן כתב בכמה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"ג מ"ד [קלה.] כתב: "יש לאדם שמירה ביותר כאשר הוא במקומו... ולכך נקרא 'מקום', שהוא מקיים ושומר את אשר הוא מקום לו". ובנתיב העבודה פ"ד [א, פז.] כתב: "כי כל דבר שיש לו מקום, הוא חזק מאוד, שהוא כמו האילן שיש לו שורש נטוע במקום אחד, שאף כל הרוחות באות אין מזיזין אותו ממקומו... כי המקום הוא תוקף הדבר, מגין על הדבר שהוא מקום לו, כאשר ידוע מענין המקום. ויורה על זה שם 'מקום', שהוא מקיים את אשר הוא מקום לו". וכן הוא בנתיב העבודה פ"ה [א, פח.], ושם פי"ז [א, קכח:]. ובנצח ישראל ס"פ ט [רמב.] כתב: "כי המקום נותן קיום ליושביו, שלכך נקרא 'מקום'... ודבר זה מבואר בכתוב במה שאמר [ויקרא כו, לח] 'ואכלה אתכם ארץ אויביכם'. ואין דבר שהוא סבה למעוט ישראל כמו הגלות". ושם פכ"ד [תקח:] כתב: "כל הדברים בעולם שאינם עומדים במקום הטבעי להם, והם יוצאים מן המקום המיוחד לכל אחד, הוא שינוי, ודבר זה הוא הפסד נחשב. כי המקום הוא קיום אל אשר הוא מקום אליו, כאשר מעיד עליו מלת 'מקום', שהוא לשון קיום. והיציאה מן המקום, שהוא קיומו, הוא אבוד אל אשר הוא מקום אליו". ובאור חדש פ"ד [תתיז.] כתב: "הקב"ה נקרא 'מקום' [ב"ר סח, ט], מפני שהוא יתברך מקיים הכל. ומפני כך נקרא גם כן המקום שהוא מקום אל העומד בו בשם 'מקום', כי הוא מקיים את העומד בו". ובח"א לסנהדרין לז: [ג, קמז.] כתב: "כל הדברים

יש להם קיום במקומם... והמקום נותן קיום לדבר שהוא במקום... ולכך נקרא 'מקום', שהוא מקיים הדבר שעומד בו. וכאשר גולה ממקומו כאילו בטל קיומו". וראה להלן הערה 696.

(639) בא לבאר מדוע גבי קיום הרוח נאמר "מי אסף רוח **בחפניו**", ואילו גבי קיום המים נאמר "מי צרר מים **בשמלה**", "חפניו" לעומת "שמלה".

(640) פירוש - האדם נמצא במקום שיש רוח, ואינו רחוק מהרוח.

(641) ו"חפניו" הם כפות ידיו [מצודות ציון משלי ל, ד]. ורש"י [שמות ב, ה] כתב: "על יד היאור - אצל היאור... והוא לשון יד ממש, שיד האדם סמוכה לו". ושוב כתב רש"י [במדבר ב, יז] "על ידו - על מקומו, ואין לשון 'יד' זז ממשמעו, רוח של צדו קרוי 'על ידו', הסמוכה לו לכל הושטת ידו".

(642) לשונו בבאר הגולה באר הששי [שדמ:]: "אין כח ממשלת האדם במים, כי האדם נברא שיהיה בישוב, ושם כח האדם... כי כח האדם הוא בישוב". ובתפארת ישראל פ"נ [תשצג.] כתב: "כי הארץ ראוי לישוב, ולא הים, שהוא [הים] נבדל ומופרש מן האדם". ובנר מצוה [כא.] כתב: "כי כל האומות נחשבים אצל ישראל כמו הים, שאינו מן הישוב, וישראל נמשלו ליבשה... לכך הדגים שהם בים אין להם שחיטה [חולין כז:], וזה מפני שאין להם המציאות, כי המציאות הוא בישוב". ובח"א ליבמות קכא. [א, קמז:] כתב: "כי הים מחולק מן היבשה, כי היבשה היא ישוב העולם, והים אין בו ישוב כלל. ונחשב הים אצל היבשה כמו הרשע אצל הצדיק, כי הצדיק בודאי הוא מן הישוב, ואילו הרשע מחריב הישוב... ולפיכך אמר הכתוב [ישעיה נז, כ] 'והרשעים כים נגרש'" [ראה להלן הערה 1682]. ובח"א לסנהדרין צח. [ג, ריד:] כתב: "אין דבר יותר רחוק מן המציאות כמו הדגים, שהרי שאר בעלי חיים הם ביבשה, ואילו הדגים בים הם רחוקים ונבדלים מן המציאות מאד".

(643) מהמשך דבריו עולה שמבאר שהמלים "כל אפסי ארץ" פירושן כל הנבראים הנמצאים בקצוות הארץ. וכמו שנאמר [ישעיה נב, י] "וראו כל אפסי ארץ את ישועת אלקינו", ופירש המצודות דוד [שם] "כל אפסי ארץ - כל היושבים בקצות הארץ". וכן נאמר [ישעיה מה, כב] "פנו אלי והושעו כל אפסי ארץ". וכן [תהלים כב, כח] "יזכרו וישובו אל ה' כל אפסי ארץ". ומעיר, מדוע בשני השלבים הקודמים של הפסוק לא נתייחד הדיבור על הנבראים הנמצאים ברוח ומים, אלא דובר על הרוח והמים עצמם ["מי אסף רוח בחפניו מי צרר מים בשמלה"], ואילו לגבי הארץ נאמר "מי הקים כל אפסי ארץ", ולא נאמר "מי הקים ארץ".

(644) יותר מהעופות הנמצאים ברוח, והדגים הנמצאים במים. לכך מפאת חשיבותם של הנבראים שהם בארץ נתייחד הדיבור עליהם. ונקודה זו מבוארת היטב בגבורות ה' פל"ד [תרז.] מדוע שלש מכות במצרים [ערוב, דבר, ומכת בכורות] נעשו על ידי הקב"ה, ולא כשאר מכות שנעשו על ידי אהרן או משה, וכלשונו: "שלש מכות על ידי הקב"ה, מפני שהם הנבראים שהם בארץ, כמו אדם ובהמה. והיה הערוב על ידי חיות, וכן דֶבר בבהמות, מכת בכורות באדם. כי הבהמות והאדם הם בישוב הארץ, אבל צפרדעים במים, וכן הארבה באויר, אינם בארץ. והקב"ה היה פועל בדבר שהוא עיקר העולם, דהיינו באדם ובבהמה, שהם בישוב העולם... כלל הדבר, כי המכות היו נחלקים על ענין סדר הזה; המטה, והמעלה, ומה שהוא עיקר העולם. ונלקה המטה על ידי אהרן, והמעלה על ידי משה, ומה שהוא באמצע, שהוא עיקר, על ידי הקב"ה".

(645) "מי הקים כל אפסי ארץ".

(646) לשונו בגו"א בראשית פמ"ו אות ה [שנב.]: "כי אדם הוליד כלל בני אדם... וכל העולם נקראים 'בני אדם'". ובדר"ח פ"ג מ"ד [קלא:] כתב: "כי אדם הראשון הוא כמו מין האדם בכלל, שנקרא 'אדם' על שם שהוא כולל כל מין האדם". ובנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסג.] כתב: "כי אדם הראשון ממנו יצאו כלל בני אדם, והוא נחשב כמו כלל בני אדם, שהרי שמו היה 'אדם', ועליו נאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ובח"א לב"מ פה: [ג, מב:] כתב: "במה שהיה נקרא 'אדם' סתם, היה אדם הראשון כולל כל בני אדם". ובח"א לב"ב נח. [ג, פד.] כתב: "כל הבריות נקראו 'אדם' כמו אדם עצמו, וכאשר מעיין במין האדם שיצאו מן אדם הראשון הרי הוא עומד על מהות אדם הראשון" [ראה למעלה הערה 478].

(647) של כלל בני אדם.

(648) פירוש - "בן אנוש" מתייחס לאדם הפרטי. וראה הערה הבאה.

(649) לשונו למעלה [לאחר ציון 476]: "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". וראה למעלה הערה 479.

(650) יש להבין מהי הגבהת שפלים יש ב"עלה לשמים **וירד**", דכיצד ירידה נחשבת להגבהת שפלים. ועוד, הרי למעלה [לאחר ציון 632] ביאר עליה וירידה זו "כי האדם עולה לשמים מצד הנשמה שהיא מן העליונים, ויורד מצד הגוף שהוא בתחתונים", ואיזו הגבהת שפלים יש בכך. ויל"ע בזה.

(651) כפי שביאר למעלה [מציון 619 ואילך]. ובזה מיישב את שאלתו למעלה [לאחר ציון 630] "שאמר 'מה שמו ומה שם בנו כי תדע', כיון שאמר 'מה שמו' אם כן שמו לא נודע, ומה 'כי תדע' שאמר". כי אין "מה שמו ומה שם בנו" בלשון שאלה, אלא בניחותא, שאכן "מה שמו", ששמו "מה", וכן "מה שם בנו", ששם הבן הוא "מה".

(652) שהפסוק במשלי [ל, ד] מורה שהקב"ה מגביה שפלים.

(653) ילקו"ש ח"ב רמז תתקסב, ובשנויי לשון וסדר בבמדב"ר יב, יא.

(654) לשון הבמדב"ר יב, יא "'מי הקים כל אפסי ארץ', וכי משה הקים כל אפסי ארץ, אלא שהקים אוהל מועד, שהעולם הוקם עמו".

(655) "גם כן תמוה מאוד" בנוסף לפסוק עצמו, וכפי שכתב למעלה [לפני ציון 630] "המקרא הזה קשה להלמו, ואין במפרשים שמספיק פירוש בזה".

(656) כמו שכתב בח"א לגיטין סח. [ב, קכד:]: "זה המאמר יש בו שאלות רבות עצומות, ומפני שהם נגלים נראים, אין להאריך בשאלות".

(657) ש"הוא יתברך הכל, שהרי אין לו תואר בשביל זה עד שנאמר עליו שהוא 'מה'" [לשונו למעלה לאחר ציון 614]. וראה למעלה הערה 617.

(658) אשר לכאורה מורה שהקב"ה נמצא רק בעליונים, ולא בתחתונים.

(659) לשון הרד"ק [תהלים מז, ו] "'עלה אלקים בתרועה', כלומר עתה נתעלה על הכל, כמו שאמר [תהלים מו, יא] 'ארום בגוים', ואמר [תהלים מז, ג] 'כי ה' עליון נורא'". ואודות שהתרועה מורה על משפט, כן כתב בנצח ישראל פנ"ח [תתצו.]: "השם יתברך נלחם להם בכח דין ומשפט, שהוא על ידי תרועה זאת". ובח"א לר"ה טז. [א, קה:] כתב: "כי כאשר הקב"ה יושב על כסאו עולה בדין, שנאמר 'עלה אלקים בתרועה'... כי התרועה הוא הדין".

(660) שם זה [י-ה] לא נזכר במדרש שהביא, אלא נזכר במקומו "ה' צבאות". אמנם הרד"ל שם [במדב"ר יב, יא, אות לו] הביא פסיקתא שהגירסא בה היא "י-ה שמו, כמו דאת אמר [תהלים סח, ה] 'בי-ה שמו'".

(661) שמו"ר ג, ו "אמר ליה הקב"ה למשה, שמי אתה מבקש לידע, לפי מעשי אני נקרא; פעמים שאני נקרא ב'אל שדי', ב'צבאות', ב'אלקים', ב'ה''. כשאני דן את הבריות, אני נקרא 'אלקים'. וכשאני עושה מלחמה ברשעים, אני נקרא 'צבאות'. וכשאני תולה על חטאיו של אדם, אני נקרא 'אל שדי'. וכשאני מרחם על עולמי, אני נקרא 'ה'', שאין 'ה'' אלא מדת רחמים... אני נקרא לפי מעשי". ובגו"א שמות פ"ג אות ט [נא.] כתב: "כי הוא יתברך נקרא לפי פעולותיו, והיה רוצים לדעת באיזה שם תהיה הגאולה". ובגבורות

ה' פכ"ה [שפט:] כתב: "כי שמותיו יתברך מורים על פעולותיו". ובהמשך הפרק שם [תו.] הביא את המדרש הנ"ל, והובא בחלקו למעלה הערה 616. ובספר העקרים [מאמר שלישי פרק כה] כתב: "ביארה [התורה] שהשם יתברך נמנע מהשגה. אמר הכתוב [שמות לג, כ] 'כי לא יראני האדם וחי', וכתבה שמה שיושג ממנו יתברך הוא מצד המידות, שהוא מנהיג בהן בריותיו. כמו שביאר זה למשה כשאמר 'הודיעני נא את דרכך ואדעך למען אמצא חן בעיניך' [שמות לג, יג], שהודיעו יתברך כי הי"ג מידות שבהן הוא מנהיג את בריותיו הן דרכיו [רש"י שם פסוק יט], שאפשר לאדם הידיעה בהן, בין רב למעט, כפי התחלפות מדרגות המשיגים. אבל תוארי עצמו אי אפשר שיושגו". ועל כך ישראל משוררים "דימו אותך ולא כפי ישך, וישווך לפי מעשיך" [שיר הכבוד]. וראה למעלה הערה 611, ולהלן הערה 1092.

(662) "כי שם המיוחד אשר מורה על עצמו, הוא במספר 'מה', יו"ד ה"א וא"ו ה"א במספר 'מה'" [לשונו למעלה לאחר ציון 607].

(663) מחמת שהקב"ה "כולל הכל". ויש להעיר, שגם למלאכים אין שם קבוע, אלא נקראים לפי המעשה, שנאמר [בראשית לב, ל] "וישאל יעקב ויאמר הגידה נא שמך ויאמר למה זה תשאל לשמי וגו'", ופירש רש"י [שם] "למה זה תשאל - אין לנו שם קבוע, משתנין שמותינו לפי מצות עבודת השליחות שאנו משתלחים", ואין המלאכים כוללים הכל, וכפי שכתב בגבורות ה' פנ"ה [רכב.]: "כי כל המלאכים, זה ממונה על זה, וזה ממונה על זה, אבל השם יתברך הוא כולל הכל... כי הוא העלה הראשונה יתברך שמו וזכרו לעד, שכולל הכל, ואין פעולותיו בחלק בלבד, רק בכל. והמלאכים הם ממונים על דברים פרטים כמו שאמרנו למעלה, ולפיכך מיכאל מים, וגבריאל אש, ואין אחד כולל הכל, רק כל אחד חלק אחד פרטי" [הובא למעלה הערה 615]. אך ברי הוא שאין לזה שום שייכות ודמיון למה שאין לה' שם קבוע; אצל ה' העדר שמו נובע מפאת היותו הויה פשוטה נטולת גדר ויחוד. אך אצל המלאכים, שהם בעלי צורה מסויימת, העדר שמם נובע מפאת ששמם תמיד משתנה לפי שליחותם. נמצא שאצל ה' "לפי מעשי אני נקרא" הוא מחמת שבעצם הוא יתברך מופקע משם. מה שאין כן אצל המלאכים, שהם ברי שם בעצם, אך "משתנין שמותינו לפי מצות עבודת השליחות", ומחמת כן אין להם שם קבוע.

(664) שהם ישראל, שעליהם נאמר [שמות ד, כב] "בני בכורי ישראל", וכמו שביארו במדרש שהביא.

(665) ששפלות האדם עושה שהגימטריה של "אדם" היא "מה" [למעלה לאחר ציון 595]. ומעתה יבאר שישראל נקראים "אדם", וממילא גם על ישראל יחול שם "מה".

(666) מאמר זה הובא כמה פעמים בגבורות ה'; שם פ"ד [רל.], שם פל"ט [מד.], שם פמ"ג [רמח:], שם פמ"ד [רעו.], ושם פס"ז [רצב.]. וכן הובא הרבה מאוד פעמים בשאר ספריו; גו"א בראשית פ"א אות ז [ט.], שם פמ"ו אות ה [שנב.], שם במדבר פל"א אות יח [תקטו:], תפארת ישראל פ"א [מב:], שם פי"ב [קפט:, קצה.], שם ר"פ יז [רנט.], שם פכ"ד [שנז:], נצח ישראל פ"י [רנב:], שם פי"א [דש.], שם פי"ד [שדמ.], שם פ"ס [תתקכג.], דר"ח פ"א מי"ח [תכט.], שם פ"ב מ"ה [תקעו:], שם פ"ג מי"ד [שנג.], באר הגולה באר השני [רכ:], נר מצוה [כד.], אור חדש פ"ו [תתרמה:], ח"א לכתובות סו: [א, קנג:], ח"א לסנהדרין לז. [ג, קמה:], ח"א לע"ז ב: [ד, כ:], ח"א למנחות נג: [ד, פב:], ח"א לחולין צ: [ד, קג.], וכאן בדרשת שבת הגדול. **ועולה מדבריו** ארבעה הסברים לכך שישראל נקראים "אדם", ולא כן אומות העולם; (א) לישראל יש מדריגה רוחנית גדולה יותר [גבורות ה' פמ"ד (רעו:), שם פס"ז (רצב.), תפארת ישראל פ"א (מב:), גו"א במדבר פל"א אות יח (תקטו:), נצח ישראל פי"ד (שדמ.), ונר מצוה (כד.)]. (ב) ישראל נבראו לאחר כל האומות, כפי שאדה"ר נברא לאחר כל הנבראים [גבורות ה' פל"ט (מד.), תפארת ישראל ס"פ יב (קצה.), שם ר"פ יז (רנט.), וגו"א פרשת בראשית פ"א אות ז (ט.)]. (ג) לישראל יש את התורה [תפארת ישראל פי"ב (קפט:)]. (ד) אין לישראל שום חוזק מצד עצמם [דבריו כאן].

(667) לשון הפסוק במילואו הוא "והיה אם שמוע תשמע בקול ה' אלקיך לשמור לעשות את כל מצותיו אשר אנכי מצוך היום ונתנך ה' אלקיך עליון על כל גויי הארץ". ובנצח ישראל פ"א [יא:] כתב: "כי השם יתברך ברא כל אומה ואומה לעצמה, רק מה שראוי שיהיו ישראל 'עליון על גויי הארץ' כאשר עושים רצון המקום, דבר זה ענין אחר, כי כך ראוי לפי סדר המציאות בשביל מעלתן ומדריגתן". ושם פי"ד [שמו.] כתב: "כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת, ולאומות משפט החומר. וידוע כי הצורה שהוא פועל ומושל בחומר. ולכך כאשר ישראל עושים רצונו של מקום, הם באמת מושלים על כל האומות, ואז מקוים 'ונתנך ה' על כל גוים'". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [קסב:] כתב: "כי העולם התחתון נתן הקב"ה לבני האדם, כדכתיב [בראשית א, כו] 'וירדו בדגת הים ובעוף השמים'. וכל האומות נתן הקב"ה תחת ישראל, כדכתיב [דברים כח, א] 'ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ', ואין ספק כי הם עליונים על כל האומות, וכל האומות תחת רשותם וממשלתם". ובגבורות ה' פמ"ד [שח:] כתב: "אמר [דברים כו, יט] 'ולתתך עליון

על כל גויי הארץ', כי במה שהם עליונים הם אדונים להנהיג כל האומות כרצונם, שהכל כפופים תחתיהם". וראה להלן הערות 1523, 1577.

(668) פירוש - כמו שהתבאר למעלה [לאחר ציון 619] שהאדם מצד עצמו הוא "מה", אך מצד הקב"ה הוא "מאד", כך הוא ביחס לישראל. ונאמר [ש"ב כב, א-ג]: "וידבר דוד לה' את דברי השירה הזאת ביום הציל ה' אתו מכף כל איוביו ומכף שאול, ויאמר ה' סלעי ומצודתי ומפלטי לי, אלקי צורי אחסה בו מגני וקרן ישעי משגבי ומנוסי משעי מחמס תשעני". ותרגם יונתן שם [פסוק ג] "אמר דוד אלקא דישראל עלי מליל תקיפא דישראל". וכן ה' נקרא [ישעיה א, כד] "אביר ישראל", ופירש רש"י [שם] "תקפו של ישראל". וכן נאמר [ישעיה ל, כט] "צור ישראל", ותרגם יונתן [שם] "תקיפא דישראל". ופשוטו של מקרא מורה כן, שנאמר [תהלים כט, יא] "ה' עוז לעמו יתן". והרלב"ג [ש"א טו, כט] כתב: "נצח ישראל - הוא השם יתברך, שהוא חוזק ישראל וכחם ותוחלתם... והנה הרצון בנצח ישראל חיי ישראל שהוא השם יתברך, כמו הדם שהוא חיי הגוף, כי הדם יקרא 'נצח', כטעם [ישעיה סג, ג] 'ויז נצחם על בגדי'". ובגו"א דברים פ"ט אות א [קנא:] כתב: "ישראל, לא בכח ובגבורת מלחמה נצחו האומות, אלא עם גבורת השם יתברך". ובגבורות ה' פמ"ז [תקטו.] כתב: "יש חוזק לישראל מצד השם יתברך, שהוא חזקם ותקפם". וראה להלן הערה 671.

(669) כמו שנאמר [דברים ח, יז-יח] "ואמרת בלבבך כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה, וזכרת את ה' אלקיך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל למען הקים את בריתו אשר נשבע לאבתיך כיום הזה". והרמב"ן [שם פסוק יח] כתב: "החיל הזה אשר עשית בכחך, השם הוא שנתן לך הכח כאשר עשית אותו. ואם תשכח את השם, יכלה כחך ושארך ותאבד, כאשר אבדו הם".

(670) אודות ש"**תיכף ומיד** שאין ישראל עושים רצונו של מקום, הם שפלים", כן עולה בבירור מדבריו באור חדש פ"ו [תתרמג.], שכתב: "ומה שאמרו בגמרא [מגילה טז.] כי אומה זה משולה לעפר ולכוכבים ["כשהן יורדין, יורדין עד עפר. וכשהן עולין, עולין עד לרקיע"]... דבר זה מפני כי אין אומה כמו זאת ישראל, כי השם יתברך צורה אחרונה להם... ואם אין ישראל עושין רצונו של מקום, השם יתברך מסתלק מאתם, אשר הוא צורה נבדלת להם, ואז הם נופלים לגמרי. וכבר אמרנו כי מורה על זה שם 'ישראל', כי 'אל' הוא אמתת צורתם. וכאשר השם יתברך מסלק כבודו מהם, כאילו יש בטול לשמם, ובטל עצם צורתם, ואז הם נופלים לגמרי. וכאשר הם עולים, עולים עד לרקיע, כי הם דביקים בו יתברך, כאשר מורה שם 'אל' שהוא בשמם... ואז יורדים עד עפר, כמו דבר

שאין נחשב מציאות כלל". הרי שאין לישראל שום מציאות כאשר ה' מסלק את כבודו מהם, כי אז "כאילו יש בטול לשמם, ובטל עצם צורתם, ואז הם נופלים לגמרי... כמו דבר שאין נחשב מציאות כלל". זאת ועוד, בהקדמה לנצח ישראל [ב.] ביאר שהמסובב אינו יכול להתקיים כלל ללא שסיבתו צמודה וקשורה אליו, וכלשונו: "כאשר אתה רואה שהבונה, הוא הנגר, והוא סבה אל הבית, והוא מת והבית נשאר... אין עליך לומר שהבנאי הוא סבה גמורה לבית... אל תאמר כך, שהסבה הוא שצריך שיהיה נשאר עם המסובב, שאם הוא סבה אליו להיות נמצא, גם הוא צריך לקיומו. וכאשר נשאר הבית עומד אחר שמת הבנאי, זהו בשביל שלא היה הבנאי סבה לעמידת הבית ולקיום שלו. כי לא היה הבנאי סבה רק אל התקרבות העצים זה לזה, ולהניח זה על זה, וכאשר אין הסבה, לא ימצא התקרבות העצים. אבל קיום הבית הוא לעצמו, כי הארץ הוא נושא אליו. אם כן הסובב לעמידת הבית הוא הארץ. ובודאי זאת הסבה היא נשארת עם המסובב, ולא יתכן הסרת הסבה הזאת וישאר המסובב". וכמו ביחס הבית לארץ, ברי הוא שהבית לא יוכל להתקיים כלל ללא הארץ, כך כל מסובב לא יוכל להתקיים כלל ללא סבתו. והואיל והקב"ה הוא סבת ישראל, ברי הוא "כי תיכף ומיד שאין ישראל עושים רצונו של מקום, הם שפלים בתכלית השפלות".

(671) דוגמה לדבר; נאמר [ויקרא כו, ח] "ורדפו מכם חמשה מאה ומאה מכם רבבה ירדפו וגו'", ופירש רש"י [שם] "חמשה מאה ומאה רבבה - וכי כך הוא החשבון, והלא לא היה צריך לומר אלא 'מאה מכם שני אלפים ירדופו', אלא אינו דומה מועטין העושין את התורה, למרובים העושין את התורה". ובגו"א שם אות יב [רנב.] כתב: "והקשה הרא"ם, אם כן 'איכה ירדוף אחד אלף ושנים יניסו רבבה' [דברים לב, ל] יקשה לך גם כן שהיה לו לומר 'ושנים יניסו שני אלפים'... נראה דלא קשיא, דודאי לקמן כתב 'אחד ירדוף אלף ושנים יניסו רבבה', מפני כי הנרדפים כיון שהשם יתברך הסגירם, אינם מבקשים הם כלל לעמוד נגד הרודפים, שהרי אין השם יתברך עם האומות, רק שהסגיר ישראל והחליש אותם. ובודאי אין הנרדפים נעזרים זה מזה לעמוד נגד הרודפים, כי אין עזר זה מזה רק כשהם מתעוררים בגבורה, אז נעזרים זה מזה, אבל אלו הנרדפים אין מבקשים ללחום, כיון שהשם יתברך הסגירם, איך יבקשו לעשות גבורה ולהיות נעזרים זה מזה. ולכך אמר 'אחד ירדוף אלף', שאין לאחד עוזר, רודף אלף, אבל יותר מזה לא יוכל לרדוף, אף על גב שאין הנרדפים מבקשים לעמוד נגד הרודף. אבל אם הם שנים הרודפים, שהם נעזרים זה מזה, רודפים רבבה, כי הנרדפים אין מבקשים לעמוד נגד האויב, שהשם יתברך הסגיר אותם, ולפיכך אין נעזרים זה מזה... אבל במקום הזה,

שישראל רודפים האומות, שגבורת ישראל שהשם יתברך עמהם, ואין הקב"ה מסגיר האומות, וכל אדם בעולם עומד נגד אויביו, ואם כן גם האומות נעזרים זה מזה, שלא הסגיר אותם השם. וכיון שגם הנרדפים נעזרים זה מזה, היה לו לומר 'ומאה שני אלפים ירדפו', שהנרדפים נעזרים זה מזה, והרודפים גם כן נעזרים זה מזה. וזה פשוט ונכון באין ספק". הרי שגבורת ישראל תלויה בהקב"ה, וכאשר הקב"ה הסגירם, שוב אין גבורת ישראל נמצאת בעולם. מה שאין כן אצל האומות, שגבורתן נובעת מהטבע, אין אצלן הענין שה' הסגירם, ולעולם הן עומדות בגבורתן. וראה להלן הערה 1116.

(672) משוה כאן בין אדם וישראל; כשם שאדם הוא מצד עצמו "מה", ומצד ה' הוא "מאד", כך ישראל מצד עצמם הם "מה", ומצד ה' הם "מאד". וכן באור חדש פ"ו [תתרמה:] השוה בין אדם וישראל, וכלשונו: "אמרו ז"ל [ב"ר ח, יב] אצל האדם 'וירדו בדגת הים ובעוף השמים' [בראשית א, כו], זכה כתיב 'וירדו בדגת הים', לא זכה הוא ירד בפניהם. וכך משפט ישראל, כי הם נקראים 'אדם', ואין האומות נקראים 'אדם'. כל זה כי הצורה השלימה אם אינה היא בשלימותה כאשר ראוי לה, אז כאילו בטילה היא לגמרי, והכל מושלים בה, אף בהמה חיה ועוף. אבל כאשר היא בשלימותה כאשר ראוי, בודאי מושלת על הכל. רק כאשר לא נמצאת בשלימותה, אז היא כאילו אין לה מציאות כלל". ובגבורות ה' פ"ד [רל.] כתב: "ומפני כי ישראל הם האדם באמת, כאשר אמרו ז"ל [יבמות סא.] אתם קרוים 'אדם'... ואין אומות העולם קרויים 'אדם'. ולפיכך יכנסו בגדר האדם אשר אמרנו למעלה; כמו שהאדם הוא צורת בעלי חיים שאינם מדברים, וכאשר אין האדם על השלימות הוא ירוד לפני בעלי חיים שאינם מדברים, ודבר זה ראוי לצורה מצד עצמה". ובח"א לכתובות סו: [א, קנג:] כתב עד כן אות באות, והוסיף: "וכך הם ישראל כאשר אינם עושים רצונו של מקום". ובבכת"י שם [רצג:] כתב: "וכן ישראל אשר נקראים 'אדם', והאומות בגדר בעלי חיים שאינם מדברים. שכן כאשר ראה דניאל ממשל האומות, אמר [דניאל ז, ב-ז] 'וארו ארבע חויין רברבן'... זכר ממשלתם של אומות בשם חיות. וכאשר זכר האומה היחידה, אמר 'וארו עם ענא שמיא כבר אנש', המשיל אותם לאדם, כמו שאמרו ז"ל 'אתם קרוים אדם'. לכן יש להם ענין האדם; כאשר זוכים הם מושלים על האומות. וכאשר אינם זוכים, הם ירודים לפניהם. והכל הוא כסדר המציאות אשר יש לצורה".

(673) נראה כוונתו לומר שהפסוק מדגיש שמציאות ישראל ["ומה שם בנו"] נמשכת מהקב"ה ["מה שמו"], כי תיבת "בנו" מורה שאיירי בתולדה הנמשכת מהאב, כפי שהפרי נמשך מהשורש. לכך כשם שהקב"ה הוא "מה", כך ישראל הם "מה", וכמו

שביאר למעלה [לאחר ציון 612]. ואודות שהאב הוא שורש הבן, כן כתב הרמב"ן [דברים כט, יז]: "כי האב שורש הבן... כי משורש מתוק לא יצא מר. וכל אשר לבבו שלם עם השם הנכבד, ולא הרהר כלל בעו"ג, לא יוליד מודה בה". ובגבורות ה' פ"ט [תפה.] כתב: "ודע כי ראוי שיהיה העונש נמשך אל זרעו של אברהם בשביל אברהם, כי חסרון השורש יתגלה ויראה בענפים ביותר, כי זה ענין הענף שבו יתגלה כח השורש. ולפיכך חטא השורש יתגלה בענפים ביותר ממה שנראה בשורש עצמו". ובגו"א במדבר פט"ז אות ד [רמד:] כתב: "דודאי צדיק שמוליד רשע, יש דבר פסולת בצדיק שממנו נולד הרשע, כי אין צדיק שלא יהיה בו דבר פסולת ויוצא הרשע ממנו". ובתפארת ישראל פל"ח [תקפז:] כתב: "הבן הוא ענף ותולדות האב", ושם הערה 145. ובח"א לגיטין נז: [ב, קיז.] כתב: "אם באביו היה בטל כח הקדושה הזאת אצל הרשע, אבל בבניו נתגלה כח זה". וכן הוא בתקנת השבין סימן ו אות סה, וז"ל: "כי הבנים מבררים האבות, וכמו ששמעתי כי בבנים נגלה מעמקי לב האבות, והנעלמות שבהם". וכן הוא בח"א לשבת לב. [א, כב:], ח"א לר"ה טז. [א, קו:], גו"א בראשית פל"ח הערה 71, שמות פ"ג הערה 62, שם פי"ט הערה 152, ועוד.

(674) זה הפירוש השני במדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתקסב, והובא למעלה לאחר ציון 653]: "דבר אחר, [משלי ל, ד] '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".

(675) ועל כך נאמר בפסוק [משלי ל, ד] "מי אסף רוח בחפניו". ואף על פי שהמדרש [הובא בהערה הקודמת] ביאר שרישא דקרא "מי עלה שמים וירד" עוסקת בהורדת גשמים, ומ"מ מכלל בקשת גשמים יש גם בקשת רוחות, וכמבואר בהערה הבאה.

(676) פירוש - הצורך ברוחות הוא שהן יבואו וינשבו בעשבים, וכמו שכתב רש"י [דברים לב, ב] "הרוחות הללו מחזיקין את העשבים ומגדלין אותם". וכן מדרש זה מובא בשינויי לשון בבמדב"ר יב, יא, ושם אמרו "'מי עלה שמים וירד', מי הוא זה שתפלתו עולה לשמים והיא מורידה את הגשמים, ובזכותו רוחות טובות מנשבות לגדל את העשבים, שנאמר 'מי אסף רוח'... ומנין שהרוחות צורך התבואה, שכך כתיב [דברים לב, ב] 'יערוף כמטר לקחי תזל וגו'" [זהו הפסוק שעליו רש"י כתב שהרוחות צורך העשבים].

(677) ועל כך נאמר בפסוק [משלי ל, ד] "מי עלה שמים וירד".

(678) מבאר שהגבהת שפלים כוללת בתוכה גם שתפילת השפל תעלה אל השמים. ונראה ביאורו, שכבר השריש שקבלת תפילה תלויה בקרבת המתפלל לה' [יובא בסמוך], והגבהת שפלים פירושה העמדת השפל בקרבתו של ה'. והואיל וה' נקרא [תהלים ב, ד] "יושב בשמים", ונאמר [תהלים קכג, א] "שיר המעלות אליך נשאתי את עיני היושבי בשמים", לכך הגבהת השפל ענינה הגבהתו לשמים בסמיכות אל ה', וכמו שאומרים בתפילת שחרית [נוסח ספרד] "ומגביה שפלים עדי מרום". הרי שתפילת השפל באה ממקום הסמוך לה', וזהו שכתב כאן "הקב"ה מגביה שפלים, עד שהתפלה ראויה שתעלה השמים". **ואודות שקבלת התפילה** היא תולדה מקרבת המתפלל לה', כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בגבורות ה' פס"ד [פז.] כתב: "כי שמיעת התפלה בשביל שישראל קרובים אל השם יתברך מכל הנמצאים, וכמו שאמר הכתוב [דברים ד, ז] 'אשר לו אלהים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו'. הנה זכר אצל קבלת התפלה קורבה, כי קבלת התפלה בשביל שישראל קרובים אל השם יתברך". ואמרו חכמים [סוטה מט.] "כל תלמיד חכם העוסק בתורה מתוך הדחק, תפלתו נשמעת". ובנתיב התורה פ"ד [קסז.] כתב לבאר: "כבר התבאר ענין התפלה כאשר היא נשמעת, כאשר השם יתברך קרוב אל האדם, אז בקשתו נעשה, וכדכתיב [דברים ד, ז] 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו בכל קראנו אליו'. ואין לך קרוב אל השם יתברך כמו מי שלמד תורה מתוך הדוחק, שגובר בכח על הגשמי ודבק בשכלי. כי אין לך דבר שמקרב את האדם אל השם יתברך יותר רק כאשר האדם פורש מן הגשמי. ולכך מי שהוא עוסק בתורה מתוך הדוחק, שדבר זה מורה שאין מונע לו מן צרכיו הגשמיים, ואם כן האדם הזה שכלי גמור. ולכך תפלתו נשמעת, כי השם יתברך קרוב אליו לגמרי". ובבאר הגולה באר השני [רמה:] כתב: "מפני שכתוב גם כן 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו בכל קראינו אליו'. ודבר זה מפני שישראל נקראו קרובים אל השם יתברך, שהרי ישראל 'בניו' נקראים [דברים יד, א]. ומפני שהם קרובים אליו, לכך קרוב השם יתברך גם כן אליהם לשמוע קול שלהם בתפלתם לפניו". ובח"א לסוטה מט. [ב, פח:] כתב: "כאשר העלול הוא גשמי לגמרי, אז הוא רחוק מן העלה. ואם הוא נבדל מן הגשמי לגמרי, אז השם יתברך קרוב אליו, ומשלים בקשתו". ובח"א ליבמות סב: [א, קלד:] כתב: "אין הקב"ה עונה אותו רק בשביל שהוא קרובו של השם יתברך, והוא יתברך מקרב אותם שהם נחשבים קרובים אליו, ועונה אותם, כדכתיב בקרא 'כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראינו אליו'... כי את אשר הוא קרוב אליו השם יתברך

שומע תפלתו". וצרף לכאן את דברי הגר"א [על תיקוני זוהר דף 105] שתפילה שהיא בשביל צער השכינה הרי היא נענית יותר משאר תפילות.

(679) ועל כך נאמר [משלי ל, ד] "מי צרר מים בשמלה". ומקור דבריו הוא מהגמרא ערוכה [שבת לב:], שאמרו שם "בעון ביטול תרומות ומעשרות שמים נעצרין מלהוריד טל ומטר... ואם נותנין מתברכין, שנאמר [מלאכי ג, י] 'הביאו את כל המעשר אל בית האוצר ויהי טרף בביתי ובחנוני נא בזאת אמר ה' צבאות אם לא אפתח לכם את ארובות השמים והריקותי לכם ברכה עד בלי די'" [ראה להלן הערה 684]. וכן אמרו בבמדב"ר יב, יא "'מי עלה שמים וירד', מי הוא זה שתפלתו עולה לשמים והיא מורידה את הגשמים... זה שמחלק מעשרותיו בחפניו, הוי בחפניו. וכן הוא אומר 'הביאו את המעשר אל בית האוצר ויהי טרף בביתי ובחנוני נא בזאת אמר ה' צבאות אם לא אפתח להם את ארובות השמים והריקותי לכם ברכה עד בלי די', עד שיבלו שפתותיכם לומר די". **והנה בגמרא** לא תלו ענין זה בתפילה, רק אמרו "בעון ביטול תרומות ומעשרות שמים נעצרין מלהוריד טל ומטר", אך במדרש תלו את זאת בתפילה, שאמרו [ילקו"ש ח"ב רמז תתקסב] "'מי צרר מים בשמלה', מי הוא זה שאין תפלתו עולה לשמים ומורידה את הגשמים, זה שאינו מחלק מעשרותיו בחפניו, שהוא עוצר את השמים". ובעל כרחך מוכח שהמדרש מבאר את השורש לדברי הגמרא; השמים נעצרין מחמת שהתפילה שאמורה להוריד את הגשמים לא נתקבלה. ונקודה זו מתבארת היטב בקונטרס סוכות [למו"ר הגר"י יונתן דיוויד שליט"א, מאמר לה אות ז], שכתב: "נאמר [בראשית ב, ה] 'וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וגו' כי לא המטיר וגו' ואדם אין לעבוד את האדמה", ופירש רש"י [שם] 'ומה טעם לא המטיר, לפי שאדם אין לעבוד את האדמה וכו' וכשבא אדם וידע שהם צורך לעולם, התפלל עליהם וירדו וצמחו האילנות והדשאים'. הנה לפנינו יסוד גדול שיש בריאה אחת, הגשם, שהיא תלויה דוקא במציאות אדם שיבקש ויתפלל עליו... בלי תפילתו אין גשם... בזה קבלנו היסוד שגשם הוא מציאות מסויימת שניתנה מתחילתה לייצג ענין התפילה בכלל, וירידת הגשם היא המענה לתפילה. נבראה מציאות זו לשמש משל ודוגמה לכלל עבודת התפילה... לפי זה נבין הנאמר [דברים יא, יז] 'ועצר את השמים ולא יהיה מטר ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה', שאין הכונה שהבפועל של חסרון גשמים יביא לאבדון מן הארץ, שהרי לא שמענו בשום מקום שכן היה המעשה שהביא לגלות. אלא שיש כאן תיאור על כלליות צורת העניינים; 'ועצר את השמים' היינו עיכוב וסילוק כח התפילה והמענה לה. טיפות גשם הן השפע המתייחס לתחנוני המקבלים, וממילא 'ואבדתם מהרה'". ושם במאמר נח אות ב חזר והביא דברים אלו בשם

מרן בעל הפחד יצחק זצ"ל, שהעיר ש"לא שמענו שהגלות מן הארץ היתה על ידי חסרון גשם". לכך מה שהגמרא אמרה בסתמא "בעון ביטול תרומות ומעשרות שמים נעצרין מלהוריד טל ומטר", בא המדרש להורות ששורש הענין הוא מחמת "שאין תפלתו עולה לשמים ומורידה את הגשמים". **והנה לפני** הרבה שנים שמעתי מהגה"צ רבי ישראל מאיר המניק זצ"ל הוספה נפלאה בענין שייכות של גשם לתפילה; אמרו חכמים [ע"ז ח.] "אם יש לו חולה בתוך ביתו, אומר בברכת חולים. ואם צריך לפרנסה, אומר בברכת השנים". וכן פסק המחבר [שו"ע או"ח סימן קיט ס"א]. ולכאורה לפי זה היה צריך להיות שאם ח"ו תהיה עצירת גשמים, שוב היה מן הראוי להוסיף תפילה על כך בברכת השנים, שבה אנו מבקשים "ותן טל ומטר לברכה". אך אין אנו עושין כן, אלא מוסיפים תפילה קצרה בברכת "שמע קולנו", ולא בברכת השנים [משנה ברורה סימן קיז ס"ק ט]. ודבר זה אומר דרשני. אלא הם הם הדברים; כאשר ח"ו יש עצירת גשמים, אין סוף הצרה מניעת הגשמים, אלא שסוף הצרה הוא שתפילתנו אינן מתקבלות. לכך המקום המתאים ביותר להתחנן שהתפילות תתקבלנה הוא בברכת "שומע תפילה". ודפח"ח.

(680) כי בפסוק [משלי ל, ד] נאמר "מי צרר מים בשמלה וגו' מה שמו ומה שם בנו כי תדע", הרי על מניעת גשמים זו ["מי צרר מים בשמלה"] ביאר המשך הפסוק "ומה שם בנו".

(681) מלים אלו ["ואין תפלתו עולה לשמים **כאשר** השם יתברך מגביה שפלים"] אינן מובנות. ואולי תיבת "כאשר" מתפרשת כאן כמו "למרות", שכאשר האדם אינו מחלק מעשרותיו כראוי, הוא נשאר בשפלותו ["מה"], ואין תפילתו עולה לשמים, למרות שהקב"ה מגביה שפלים.

(682) פירוש - הפסוק עצמו עוסק בתפילה לגשמים ["מי עלה שמים וירד"], תפילה לרוחות ["מי אסף רוח בחפניו"], ותפילה לדברים שבארץ ["מי הקים כל אפסי ארץ"], אך מרומזת בו [בתיבת "בחפניו"] נתינת מעשרות, כי בדרך כלל נותנים מעשרות בידים, אך לא שהפסוק עוסק להדיא בנתינת מעשרות.

(683) מדבריו קצת משמע ש"אסמכתא" היא הוספה על הנאמר בפסוק, אך הפסוק עצמו לא כיון לזה. וזה סותר לשיטתו שגם האסמכתא רמוזה בפסוק, וכפי שכתב בגו"א שמות פי"ט אות כ [עג.]: "ואל תטעה לומר כי בכל מקום שאמרו ז"ל 'אסמכתא הוא', שמשה רבינו כאשר כתב התורה לא כתב אותו בשביל אותה אסמכתא, רק הם ז"ל אסמכוה אותה מדעתם. אומר אני האומר כן טועה בדברי חכמים, שאם כן יהיה דברי חכמים רק עמל ויגיעה ואין בו ממש, שלפעמים מוציאים דבר מן המקרא על ידי

למוד דרשות, ולא יהיה זה רק ליפות הדברים, או לגנוב דעת הבריות כאילו הוא דרשה מן התורה, ולא נאה זהו לחכם, שהרי אין להם שום חלק ונחלה בתורה, אלא הם ז"ל אסמכוה אותם מדעתם אקרא. אבל כך פירושו, שיש לדבריהם אסמכתא, שדבריהם נסמכים אקרא, ונקרא זה 'אסמכתא', כלומר שאין זה גוף המקרא, אלא שנסמך דבריהם עליהם על דברי תורה, ומחובר אל דברי התורה, ולעולם בתורה יש להם חלק, והיינו אסמכתא גופיה". וכן כתב בבאר הגולה באר הראשון [לג.]. ובעל כרחך לומר שאף על פי שהזכיר כאן "אסמכתא" ["מפני שלא נזכר מעשר בפסוק, רמזו דרך אסמכתא... עיקר כוונת המדרש כי חלוק המעשר לא נרמז בכתוב, רק שכך הוא האמת"], אין כוונתו ל"אסמכתא" שהזכירו בגמרא [ברכות מא:, פסחים פא:, ועוד], שזה אמרו בקשר להלכות, וכאן לא איירי בהלכות, אלא כוונתו כאן לסמך רחוק.

(684) דברים אלו מבוארים בח"א לשבת לב: [א, כג:], שכתב: "בעון בטול תרומות ומעשרות וכו'. פירוש, שהאדם מונע מלתת מתנותיו מן אשר נתן לו השם יתברך, וזה אינו כמו חלה, שהיא מצוה שבאה על ידי גלגול העיסה, שדבר זה הוא מעשה ידיו של אדם. אבל תרומה ומעשרות אינם רק שהשם יתברך נתן זה, ולכך מה שהשם יתברך נותן, לוקח מהם, שהשמים נעצרים מלהוריד טל ומטר... כי בשביל חטא תרומות ומעשרות הברכה מסתלקת מן העולם, ואין השכר ואין הפרנסה נמצאת כלל. כי השכר והפרנסה הוא בא מן השם יתברך, וכל אשר השם יתברך נותן, הוא לוקח מהם, שהרי טל ומטר השם יתברך נותן".

(685) זה הפירוש השלישי במדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתקסב, והובא למעלה לאחר ציון 653]: "דבר אחר, 'מי עלה שמים' זה אליהו, שנאמר [מ"ב ב, א] 'ויעל אליהו בסערה השמים'. 'וירד', [מ"ב א, טו] 'רד אותו אל תירא מפניו'. 'מי אסף רוח בחפניו', [מ"א יז, א] 'אם יהיה השנים האלה טל ומטר'. 'מי צרר מים בשמלה', [מ"א ב, ח] 'ויקח אליהו את אדרתו ויכה במים'. 'מי הקים כל אפסי ארץ', [מ"א יז, כג] 'ראה חי בנך'".

(686) "כי שם המיוחד אשר מורה על עצמו, הוא במספר 'מה', יו"ד ה"א וא"ו ה"א במספר 'מה'" [לשונו למעלה לאחר ציון 607]. וראה למעלה הערה 662.

(687) לאחר ציון 665.

(688) לכאורה תיבת "בתפלתם" אגב גרירא נקט, כי הפסוקים שהוזכרו אצל אליהו [הובאו בהערה 685] אינם עוסקים בתפילה, כמו [מ"ב ב, א] "ויעל אליהו בסערה השמים". וכן בסמוך כתב "שיש בישראל בני אדם העולים לשמים", ולא הזכיר "בתפלתם".

(689) זה הפירוש החמישי במדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתקסב, והובא למעלה לאחר ציון 653]: "דבר אחר, 'מי אסף' זה אהרן, 'מי צרר' זה אליהו, 'מי הקים' זה אברהם אבינו, 'מה שמו', ה' שמו, 'ומה שם בנו', [שמות ד, כב] 'בני בכורי ישראל'". וראה הערה הבאה.

(690) הנה דילג על הפירוש הרביעי במדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתקסב, והובא למעלה לפני ציון 654]: "דבר אחר, 'מי עלה שמים' זה משה, [שמות יט, ג] 'ומשה עלה אל האלקים'. 'וירד', [שמות יט, יד] 'וירד משה מן ההר אל העם'. 'מי אסף רוח בחפניו', [שמות ט, כט] 'כצאתי את העיר אפרוש את כפי'. 'מי צרר מים בשמלה', [שמות טו, ח] 'נצבו כמו נד נוזלים'. 'מי הקים כל אפסי ארץ', זה אהל מועד, שנתבסס בו כל העולם". ואולי משום שכל מה שביאר על אליהו [הפירוש השלישי במדרש (מובא בהערה 685)] כחו יפה גם לגבי משה, ואין צורך לשוב ולומר זאת. אך בפירוש החמישי במדרש הוזכרו שלשה אנשים נוספים [אהרן, אליהו, ואברהם] ללא הבאת ראיה מהמקרא ש"מי אסף" זה אהרן, ו"מי צרר" זה אליהו, ו"מי הקים" זה אברהם, לכך יש לבאר שכוונת המדרש לבאר "מי הוא הגורם שיש בישראל בני אדם העולים לשמים" בכלליות, ולאו דוקא שאיירי באנשים מסויימים בלבד.

(691) "מעלת מי שעושה עצמו 'מה'" [לשונו להלן].

(692) בדפוס ראשון מביא את המאמר כפי גירסת העין יעקב, וכדרכו [ראה למעלה הערה 30]. וראה הערה הבאה.

(693) "תולה ארץ - על זכות אותן שנחשבו לבלימה" [רש"י שם]. כן הוא בגמרא שלפנינו, אך בעין יעקב ליתא למאמר השני של רבא [ורק הוסיפוהו בסוגריים מרובעים], שאיתא שם "אמר רבא, ואיתימא רבי יוחנן, גדול שנאמר במשה ואהרן יותר ממה שנאמר באברהם, דאילו באברהם כתיב 'ואנכי עפר ואפר', ואילו במשה ואהרן כתיב 'ונחנו מה', וכתיב התם 'תולה ארץ על בלימה'". הרי הפסוק "תולה ארץ על בלימה" מצורף למאמר "גדול שנאמר במשה ואהרן יותר ממה שנאמר באברהם". וכן בנתיב הענוה ר"פ ב [ב, ה.] הביא את המאמר כגירסת העין יעקב, אך בהמשך דבריו שם [סוף ה:] כתב: "ולכך אמר שאין העולם מתקיים אלא בשביל משה ואהרן, שנאמר 'תולה ארץ על בלימה'", משמע שגורס כפי הגמרא שלפנינו. וכן מצינו קושי זה בדבריו בח"א לחולין פט. [ד, קא:]; בתחילה כתב "ומי שאמר אין העולם מתקיים אלא בשביל זכות משה ואהרן, שנאמר בהם 'ונחנו מה', וכתיב 'תולה ארץ על בלימה'" [כגירסת הגמרא]. אך בהמשך שם [קב.] כתב: "מה שאמר שם רבי יוחנן, גדול מה שנאמר במשה ואהרן ממה שנאמר באברהם, דאילו באברהם כתיב 'ואנכי עפר ואפר', ואילו במשה ואהרן

כתיב 'ונחנו מה', וכתיב 'תולה ארץ על בלימה'" [כגירסת העין יעקב]. ובנתיב השלום פ"ג [א, רכו.] כתב "לכך אמרו אין העולם מתקיים אלא בשביל משה ואהרן" [כגירסת הגמרא]. ויל"ע בזה. אך נראה שגם העין יעקב מתבאר רק כגירסת הגמרא, שבעין יעקב איתא "וכתיב **התם** 'תולה ארץ על בלימה'", ותיבת "התם" משוללת ביאור לפי המאמר הראשון. לכך העמדנו כאן כגירסת הגמרא. וראה הערה הבאה.

(694) בא לבאר את המאמר השני שהביא, שהארץ עומדת בזכות משה ואהרן, שאמרו "ונחנו מה". ויבאר כאן רק את המאמר השני, ולא יבאר כלל את המאמר הראשון ["גדול מה שנאמר במשה ואהרן יותר ממה שנאמר באברהם", וראה להלן הערה 700]. ויבוא לבאר שהארץ היא היסוד שעליו נבנה הכל מחמת שהארץ היא היסוד השפל ביותר.

(695) פירוש - בשביל שהארץ היא התחתונה והשפלה מכל היסודות, לכך הארץ היא יסוד הכל. ואודות שהארץ היא יסוד הכל, כן ביאר בח"א לסוטה ה. [ב, לג:]: "כי העפר בפרט ראויה שתהיה יסוד להוציא כל דבר, כמו שהיה בבריאת העולם, שנאמר [בראשית א, יב] 'תוצא הארץ דשא וגו'', כי הארץ ראוי שממנו יצא הכל. ויותר מזה אמרו במדרש [ב"ר יב, יא], 'הכל היה מן העפר' [קהלת ג, כ]. רב נחמן אמר, אפילו גלגל חמה נברא מן הארץ, שנאמר [איוב ט, ז] 'האומר לחרס ולא יזרח'. וכל זה כי הכל ראוי שיהיה נברא מן היסוד, והוא השורש שממנו יצמח הכל. והארץ היא יסוד אל הכל בעבור שיש לארץ סגולת היסוד, שהוא יסוד קיים, לא כמו שאר יסודות שהם מתנועעים ואינם קיימים. ולפיכך הכל נברא מן הארץ". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז.] כתב: "יש לך לדעת כי העפר הוא מיוחד... להוציא הצמחים הגדלים מן הארץ. ובבריאת העולם הכל היה מן הארץ... כי הארץ משותפת לכל העולם מצד שהארץ היא באמצע, והאמצע היא רשות אל הכל, ומשותף לכל. כי כל הנבראים ראוים שיהיו משותפים ביחד שיהיה להם התחלה אחת... שהכל היה מן העפר, עד שכל הנמצאים משותפים ביחד. ואין הפירוש כי השמים הם עפר כמו שהאדם הוא בעל עפר... כי העפר הוא המקור והיסוד אל כל המתחדשות, כאשר העפר הוא מוכן לקבל הויה בעבור הפשיטות שיש בעפר". ובתפארת ישראל פכ"ג [שמא.] כתב: "שהארץ ממנה הויית כל הדברים המורכבים". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפו:] כתב: "הנה תמצא בעפר מה שלא תמצא בכל היסודות, שהעפר הוא בפרט תוך ופנימי לכל היסודות, והוא בתוך שלהם".

(696) לשונו בנתיב העבודה פי"ז [א, קכח:]: "כי הארץ קיום הכל, שהרי הארץ נושא הכל, והיא מקום לכל הנבראים התחתונים. וכבר בארנו כי המקום נותן קיום אל הכל... כי המקום נותן קיום אל הדבר שעומד בו [ו"מקום" הוא מלשון "קיום", כמבואר למעלה

הערה 638]. ולכך מן הארץ יוצא הדבר שהוא קיום וסועד הלב גם כן, רק שהאדם הוא מכין על ידי אפיה עד שיצא אל הפעל הסעד הזה, ולכך יש לברך 'המוציא לחם מן הארץ'".

(697) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בגבורות ה' פמ"ד [רפו.] כתב: "'כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ' [ירמיה ט, כג], בתחתון התחתונים, והוא הארץ, והשם יתברך, שהוא בעליון עליונים, משפיע לתחתון תחתונים". ושם פ"ע [תג.] כתב: "הנה תמצא כמו כן שהארץ, הוא יסוד התחתון והשפל מכל הנמצאים". ובבאר הגולה באר הששי [רלג.] כתב: "הארץ שהיא בתכלית המטה". וכן הוא בהמשך שם [ער.]. ובגו"א בראשית פ"א אות לג [כא.] כתב: "הארץ היא יסוד התחתון". ושם שמות פי"ב אות סז [רלח:] כתב: "נקרא מקומו [של הארץ] תכלית המטה, שהוא מקום הארץ". ובנתיב הענוה פ"ב [ב, ו.] כתב: "כי הארץ היא בתכלית המטה". ובהקדמה לאור חדש [נה:] כתב: "בודאי האדמה הוא בתחתונים לגמרי". וכן כתב בגו"א דברים פ"ד אות כ [פו.], נתיב השלום פ"ג [א, רכה.], ח"א ליבמות סג. [א, קלז:], ועוד. ויש להעיר מדבריו בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמט.], שכתב: "כי הארץ יש לה כנפים, אף על פי שהארץ היא למטה, הרי התהום הוא מתחת לארץ, ולכך הארץ יש לה התרוממות ראשון, ומפני כך אמר שיש לה כנפים". ואילו כאן כתב על הארץ "הוא התחתון והוא השפל שבכל היסודות, כמו שידוע מן הארץ". ויל"ע בזה.

(698) פירוש - לארץ יש קיום ביותר מחמת שפלותה, כי הקב"ה מחזק שפלים. ובאור חדש פ"ב [תקד.] כתב: "הקטון יש לו קיום ביותר, ודבר זה תדע להבין כי אין לך קטון ביסודות העולם כמו הארץ, שהוא יסוד הקטון, ונאמר [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת', ודבר זה נתבאר בכמה מקומות". ומעין כן ביאר בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפד:]: "הוי קבל וקיים. דבר זה בארנו בכמה מקומות ענין זה המעוט, שממעט עצמו גורם לו הקיום. והבאנו ראיה ברורה מן הארץ, שהיא יסוד הכל והפחות, ועל הארץ נאמר [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת', מה שלא נאמר בכל היסודות. שתראה מזה כי הקטנות מביא הקיום והנצחיות. טעמו של דבר כי מי שהוא קטון אין מתנגד לו, כי ההתנגדות הוא מצד השווי ודומה לו במעלה, אבל כאשר הוא שפל אין מתנגד לו. ודבר זה הוא קיום של דבר, שכל אשר יש לו מתנגד לו, אין קיומו כל כך, בעבור המתנגד אשר יש לו, ומביא לו הפסד ואבוד... והפך זה אמרו [ברכות נה.] המנהיג עצמו ברבנות שגורם לו המיתה" [ראה להלן הערה 1333]. וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [רנז.], נתיב השלום פ"ג [א, רכו.], ונתיב הענוה פ"ב [ב, ו.]. **ויש למהר"ל** שני הסברים נוספים

בביאור עמידת הארץ, וכפי שכתב בתחילת נתיב התמימות [ב, רה.]: "כי הארץ יש לה הקיום ביותר מכל היסודות, כדכתיב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'. והדבר הזה נראה בארץ, כי כל היסודות נעים, כי יסוד האש מתנועע, וכן יסוד הרוח, וכן יסוד המים. ואין הארץ מתנועעת, רק נחה, ומפני כך יש קיום יותר לארץ מכל היסודות... וזה כי הכתוב אומר 'והארץ לעולם עומדת'. ועוד יש דבר בארץ שמורה על נצחית הארץ, מפני שהארץ עומדת באמצע, כמו הנקודה בעגול, אינו יוצא לשום קצה מצד המקום. ומי שאין לו קצה מצד המקום, אין לו קצה ותכלית גם כן אל הוייתו. ולכך הארץ שהיא עומדת באמצע, ואין לה קצה מצד המקום, אין לה קצה גם כן מצד הוייתה". וכאחד משני טעמים אלו כתב בהקדמה שניה לדר"ח [סו.], נתיב השלום פ"ג [א, רכה:], נתיב הענוה פ"ב [ב, ו.], נתיב הצדק ר"פ א [ב, קלה.], ח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו.], וח"א לחולין פט. [ד, קב:]. וראה תפארת ישראל פנ"ב הערה 63, ונצח ישראל פי"ד הערה 96.

(699) לשונו בנתיב השלום פ"ג [א, רכו.]: "מי שאמר שאין העולם עומד אלא בשביל מי שמשים עצמו כאלו אינו... כי העולם עומד בשביל שהארץ מקומה המטה, וזה כי מי ששם עצמו כאילו אינו, הוא משפיל עצמו למטה לגמרי, ולכך בזכותו העולם עומד... לכך אמרו 'אין העולם מתקיים אלא בשביל משה ואהרן', כלומר שלא היו דורשים החשיבות והמעלה, והיו משפילים עצמם ביותר, שהרי אמרו 'ונחנו מה', כלומר שאין אנו מבקשים החשיבות, כי אנחנו 'מה', והיו דורשים השפלות והמטה. ודבר זה עמידת הארץ, שהיא עומדת בשביל שאינה דורשת המעלה". ובח"א לחולין פט. [ד, ק:] כתב: "כי אברהם אמר שאין לו גדולה כלל, רק הוא שפל, ולכך אמר [בראשית יח, כז] 'ואנכי עפר ואפר'. ומשה ואהרן אמרו [שמות טז, ז] 'ואנחנו מה', כלומר שאין אנו מה כלל. וזה יותר מורה על מדת הפשיטות, והוא הפשיטות הגמור. ולא כן מה שאמר אברהם 'ואנכי עפר ואפר', שאין העפר דבר פשוט לגמרי, רק שהוא קרוב לפשיטות" [הובא למעלה הערה 596].

(700) הנה לא ביאר כלל את המאמר הראשון שהביא ממסכת חולין ["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'"]. ואין דרכו להביא מאמר ולא לבארו. וביאור המאמר נמצא בנתיב הענוה פ"ב [ב, ה:], וח"א לחולין פט. [ד, ק:].

(701) מביא מאמר זה להורות על מעלת השפלים הנחשבים "מה".

(702) "בדאי אתה - בתמיה" [רש"י שם].

(703) דע, שבדרוש על התורה [יז:] הביא מאמר זה, והקשה עליו עשר קושיות, וקושיתו העשירית היא "שאמר לו הקב"ה 'הואיל ומעטת עצמך תקרא על שמך', למה תהא בשביל זה התורה נקראת על שמו", וזו שאלתו כאן.

(704) לשונו בנצח ישראל פ"ז [קפט.]: "אין ספק שהמקבל יש לו יחוס עם הדבר שהוא מקבל". ושם פכ"ג [תפח:] כתב: "כי התפילין הם מורים על שיש באדם גם כן מדריגת השכל, שהוא נבדל, ולכך ראוי אל האדם התפילין, דבר שיש בו קדושה אלקית. שהרי התפילין הם קדושים, ואם לא כן שיש באדם מדריגת השכל הנבדל, לא היה ראוי אל התפילין". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "אין ספק כי השכל אינו נבדל לגמרי מכל וכל, שאם היה השכל נבדל לגמרי, לא היה נמצא עם האדם שהוא בעל גוף, אבל במה שהשכל עומד באדם, מזה נראה שאין השכל נבדל מכל וכל". וכן כתב הרבה פעמים בפרט בנוגע ליחס מקבל התורה אל התורה [כפי דבריו כאן]. וכגון, בתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "כי לא היה מוכן לקבל התורה השכלית, שאין לה בחינה חמרית כלל, רק מי שיש לו מדרגה זאת גם כן, שהוא נבדל בלתי חמרי. כי לקבל התורה צריך הכנה. ולפיכך אמר [מנחות נג:] 'יבא טוב, זה משה', כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי" [ראה להלן הערה 1334]. ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפ:] כתב: "מפני שהוא ביישן אין מקבל התורה, כי צריך שיהיה מתיחס המקבל אל מה שהוא מקבל. ובשביל שהתורה היא מתייחסת אל אש, אם האדם אינו מתייחס לזה, אין מקבל התורה". ובנתיב התורה ר"פ ב [קב.] כתב: "מפני כי התורה הוא השכל העליון, וקשה לקנות התורה שהיא שכל העליון, לכך צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואם לא כן, לא יקבל אותה. וההכנה שצריך לתורה הם דברים הרבה מאוד, עד שהוא ראוי אל התורה. כי האדם הוא בעל גוף, והתורה היא שכל אלקי. לכך צריך האדם שיהיה רחוק מן המדות שהם גשמיים, וצריך לדבק במדה שהיא שכלית". ושם פ"ג [קל.] כתב: "התבאר כי צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואם לא כן, אי אפשר לקבל התורה השכלית. רק צריך שיהיה גובר על גופו הגשמי, אשר הוא סבת הרחקה מן השכל הנבדל, ואז יש לתורתו קיום, שעומד בו השכל האלקי, הוא התורה". ושם פ"ד [רט.] כתב: "כבר אמרנו, כי האדם אשר הוא רוצה לקבל התורה ראוי שיהיה לו הכנה אל התורה השכלית, וזולת זה אינו זוכה אל התורה השכלית, לפי שהתורה היא נבדלת מן האדם אשר הוא גשמי, ולכך צריך האדם הכנה לזה ביותר. ועיקר הכנה הזאת שיהיה דומה ומתיחס לשכל לגמרי, עד שהוא ראוי לקבל אותו, כי אשר הוא דומה ומתיחס אל דבר, ראוי שיהיו ביחד". ובהמשך הפרק שם [ריב.] כתב: "כי כאשר יש לו יחוס ודמיון אל השכל, מקבל

התורה השכלית". ובהמשך הפרק שם [רטז.] כתב: "כי האדם אשר רוצה לקנות השכל האלקי העליון, צריך שיהא לו התייחסות אל השכל, שאז יש לו הכנה אל השכל... כי השכל הוא נבדל מן האדם, ומפני כך האדם צריך אליו יגיעה ועמל לקנות השכל האלקי". ובתחילת דרוש על המצות [נ:] כתב: "התורה מצד עצמה אין לה חבור אל האדם כלל, כאשר היא שכל אלקי נבדל, לכך צריך להתעצם ולהתחבר אליה במעשה ובידיעה". וראה הערה הבאה.

(705) צירוף המלים "התורה השכלית" הוא נפוץ מאוד בספריו, ופירושו שהתורה היא נבדלת לגמרי מן החומר. והנה זה יסוד מוסד בספריו, וכמעט שאין יסוד אחר נפוץ כמוהו. ונביא כאן מעט מזעיר; בגבורות ה' הקדמה שלישית [קנג.] כתב: "ו'התפארת' [דהי"א כט, יא] זו מתן תורה [ברכות נח.]... כי התפארת הוא עניין נבדל ואינו גשמי, ואין דבר בלתי גשמי רק התורה". ושם פנ"ב [פח.] כתב: "ועל אלו ג' דברים [חכמים, נבונים, וזקנים] יש מדריגה יותר חשובה, והיא ידיעת התורה, שהיא מפי השם יתברך על ידי נביאו, והיא יותר נבדלת מכל השגות שבעולם... התורה, שהיא מה', אמרות ה' אמרות טהורות מזוקקות שבעתים מכל חומר". ושם פ"ע [תיט.] כתב: "אין לך דבר בלתי גשמי רק התורה, שהיא שכלית... אין דבר שכלי רק התורה". ובאור חדש פ"ד [תשעה:] כתב: "ובגמרא [מגילה טו.] אמר רבי יצחק נפחא, שלחה ליה שמא עברו ישראל על חמשה חומשי תורה, דכתיב ביה [שמות לב, טו] 'מזה ומזה הם כתובים'... כי התורה הם גזירות מן השם יתברך, מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו. לכך כתיב בה 'כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים'. והיה זה לטעם מופלג מאוד, כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם, והיה הכתב חרוץ רק למעט, ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי. אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור, רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא, הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור. לכן אם לא היה חקוק משני עבריהם, היה אותו חלק שאינו חקוק כמו הנושא לחלק החקוק, ודבר זה מורה על דבר שאינו נבדל לגמרי, רק שכל מה, ואינו נבדל. אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי". ובנר מצוה [פט.] כתב: "בקודש הקדשים היו הארון והתורה [שמות מ, כ-כא], שהיא שכלית בלתי גשמי". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "התורה

השכלית, שאין לה בחינה חמרית כלל". ושם פי"ד [ריז:] כתב: "התורה אינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור' [משלי ו, כג], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם". ושם פמ"ז [תשכז.] כתב: "כאשר נתן השם יתברך להם התורה השכלית, אשר השכל נבדל מן החומר, אשר דבק בחומר ההעדר. ואין התורה השכלית כמו שכל האדם, שהוא מצורף אל החומר. ובשביל שהשכל מצורף אל החומר, לכך מצורף שכל האדם גם כן אל ההעדר, ואינו נמלט מן המות... וכאשר נתנה תורה לישראל, אשר התורה אין לה צירוף וחבור כלל אל החומר, ולכך נקראה בשם 'אור', דכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'... אינו כמו שכל האדם שהוא עומד בחומר. ומפני זה מסולקת התורה מן החמרי, אשר בו דבק ההעדר, והוא חירות מן ההעדר, שהוא מלאך המות, שההעדר הוא דבק וכרוך בחומר". ובהקדמה לדר"ח [יא.] כתב: "התורה נקראת 'אור', כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור... התורה היא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה". ובהמשך שם [כז.] כתב: "התורה היא חכמת אלקים, אין בה דבר גופני". ובדר"ח פ"ד מ"ה [קכב:] כתב: "כי התורה היא שכלית נבדלת מן ענייני עולם הזה הגשמי, שהיא חכמה אלקית". ושם פ"ו מ"ב [יח:] כתב: "כי התורה היא נבדלת מן העולם הזה, כי התורה היא שכלית, וכל העולם הוא גשמי. ולפיכך כל העולם אין שוה לדבר אחד מן התורה. כי העולם, אף על גב שיש בו חכמה, אין בהם החכמה העליונה, שהיא שכל גמור, רק 'שכל האדם' נקרא. אבל התורה היא חכמה עליונה, חכמה גמורה". ובנתיב התורה פ"א [צו:] כתב: "כי התורה היא על כל מצות. ואף כי בית המקדש הוא קדוש, אין דומה לקדושת התורה, שהיא קדושה לגמרי, שהיא שכלית, ואילו בית המקדש הקדושה חלה על הבית, שהוא גוף וגשם, מה שאין כן בתורה שהיא אלקית בעצמה, ואין מצורף אליה דבר גשמי... ובזה בארו כמה גדול תלמוד תורה, כי מפני שהתורה היא שכלית אלקית, היא על הכל. שהכל יש לו צירוף וחבור אל הגשמי, זולת התורה האלקית, שהיא נבדלת לגמרי". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:] כתב: "אף על גב שתמצא אצל המלאך קדושה, כדכתיב [דניאל ד, יד] 'ובמאמר קדישין שאלתא', אבל שיהיה קודש קדשים דבר זה לא נמצא בהם. אבל האדם נמצא אצלו שהוא קודש קדשים, והיינו שיש באדם סלוק הגשמי על ידי התורה, ובזה האדם קודש קדשים, כי התורה היא קודש קדשים... שהאדם דבק בקודש הקדשים, היא התורה השכלית העליונה, שאין המלאכים מגיעים שם... ומפני שהוא בעל גשם יש כנגד זה לאדם התורה האלקית, ובזה האדם הוא קודש הקדשים, כלומר המדריגה העליונה, שהיא קדושה על קדושה. ואל תתמה איך אפשר שתהיה

לאדם הגשמי קדושה עליונה יותר קדושה מן המלאכים. כי דבר זה בודאי ובבירור, כי על ידי התורה נכנס האדם לקודש הקדשים, למקום שאין נכנסים מלאכי השרת". ובח"א לנדרים לט: [ב, יד:] כתב: "אין דבר שכלי נבדל לגמרי, רק התורה". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי", ועוד. וראה להלן הערה 1334. **ואם תאמר**, הרי התורה עוסקת בדברים גשמיים, כמו דיני השור והבור, וכיצד אפשר לומר שהתורה נבדלת לגמרי מן החומרי. דע, שבתפארת ישראל פי"א [קעו.] הרחיב בזה, וז"ל: "יותר ראוי שתהיה ההצלחה על ידי התורה ממה שתהיה בזולת זה. כאשר נודע כי מעלת ההשגה לפי מעלת הנושא. שאם היה מרבה חכמה וכונה במלאכת הרצענות, והיה מוסיף דברי חכמה מאד, אין זה נחשב לכלום, כי אין הנושא של כלום. וכן אם הוא למוד חכמה ובינה בענין היסודות והגלגלים, אין הנושא מצד עצמו נחשב, שכל הנבראים בעולם אין בהם השלמות הגמור. ולפיכך כאשר קונה הידיעה באלו דברים שאין מעלתם בעצמם כל כך, אי אפשר שיהיה זה הצלחתו של אדם האחרונה. אבל התורה, היא דרכי השם יתברך וגזירותיו אשר גזר השם יתברך. ואל יחשוב כאשר קונה הידיעה בארבעה אבות נזיקין, שהוא קונה הידיעה בשור ובור, או שקנה ידיעה בענין האדם ובהנהגתו בלבד, ויקשה לך כי היה יותר במדרגה כאשר יקנה ידיעת הגלגל, וכיוצא בזה מן הנמצאים. דבר זה היה קשיא אם היה קונה ידיעה באדם עצמו, והמגיע אל האדם, אז היה אפשר לשאול קשיא זאת. אבל התורה היא גזרה מן השם יתברך ויתעלה שמו, והיא לעול על האדם, כמו שהיא כל התורה כולה, שהיא גזרה ועול על האדם. לכך כאשר יקנה האדם הידיעה בהיזק ד' אבות נזיקין, וכיוצא בו ממשפטי התורה, נחשב זה שקנה הידיעה בגזרת השם יתברך ויתעלה שמו, אשר גזר על האדם הנהגתו. וזהו ההפרש הגדול שיש בין ידיעת התורה, והידיעה בענין הגלגלים והיסודות עצמן; כי עצמן של דברים אלו אינם כל כך במדרגה, כי 'אף שמים לא זכו בעיניו' [איוב טו, טו], וגם 'במלאכים ישים תהלה' [איוב ד, יח], ואם כן לא קנה דבר מעלה כלל. אבל הידיעה בתורה, אף אם הידיעה בשור ובחמור, ובשאר דבריה אשר אינם חשובים בצד עצמם, אין המדרגה של השגה הזאת מצד עצמם, רק מצד שדברים אלו הם גזרת השם יתברך ויתעלה שמו על הברואים, זהו מדרגת הידיעה הזאת... ומצד הזה העוסק בתורה הוא העוסק בסדר אשר סדר השם יתברך, ואין זה דבר מצד האדם. ואדרבה, הגזרה היא עול על האדם. אם כן אין הידיעה הזאת מתיחסת שיקנה ידיעה באדם, רק הידיעה בגזרת השם יתברך וסדר שלו. ודבר זה הפוך כאשר יקנה הידיעה בגלגלים, שהוא בידיעת עצמן, ואין זה מדרגת מעלה כלל".

(706) לשונו בדרוש על התורה [יז:]: "ביאור הענין, כי השטן הוא המקטרג, והוא המסטין שבא לקטרג על נתינת התורה למשה, אשר ידע בודאי הדבר. ואמר 'תורה היכן היא', רצה לומר כי התורה בהיותה [איוב יא, ט] 'ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים', עד שאמרו בעירובין [כא.] שכל העולם כולו אינו אלא אחד משלשת אלפים ומאתים בתורה, היכן היא, כלומר איזה בית אשר יבנו לה, ואיזה מקום שיכיל אותה בתחתונים, עד שיקבלוה הם". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "בארו בזה, כי השטן שהוא מקטרג על כל מעשה, היה מקטרג על קבלת התורה, שאין המקבלים, שהם בתחתונים, ראוים לתורה. ויש לאדם ב' בחינות; כי האדם הזה יש לו דבקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת, ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי [כמבואר למעלה הערות 76, 633]. ומצד הדבקות שיש לו אל העליונים, אין לו מקטרג על התורה, כי האדם נחשב מן העליונים. ולפיכך כל זמן שהיה למשה חבור עם הקב"ה, לא היה כאן קטרוג על תורה, שמזה הצד אין התורה בתחתונים, רק בעליונים. אבל כאשר הפריד החבור הזה, וירד לתחתונים, אז יש כאן קטרוג, כי אין התחתונים ראוים אל התורה. ולפיכך אמר אחר שירד משה בא השטן, כלומר אחר שירד משה, ושוב יש לו חבור לתחתונים, בא השטן וכו'. ופירוש זה, כי השטן הוא המקטרג, והיה מקטרג 'תורה היכן היא'. כלומר מה ענין יש לתחתונים אל התורה, שהיא שכל פשוט. ומה שאמר 'תורה היכן היא', כלומר איזה מקום שלה לפי מדרגתה בעצמה שהיא שכל פשוט, ואיזה מקבל מוכן יש לה". ובדר"ח פ"ב מט"ו [תתיג:] כתב: "התורה שהיא שכלית, אין להגביל אותה האדם הגשמי, שהוא בעל גבול... מה שהעולם הזה הוא בעל תכלה, המלאכה הזאת, שהיא התורה, מרובה אליו. ולפיכך [אבות פ"ב מט"ו] 'היום קצר והמלאכה מרובה'". ובדר"ח פ"ד מ"ה [קכד:], לאחר שביאר מדריגת התורה השכלית הנבדלת מהגשם, כתב: "ואל יקשה לך, אם כן איך נמצאת התורה עם האדם, ואיך יתחבר הדבר הנבדל עם האדם הגשמי. דבר זה אין קשיא, בודאי כי אין כאן עירוב כלל, ואין כאן רק הקשר מציאות בלבד, לא הקשר עירוב כלל".

(707) לשונו בדרוש על התורה [יט.]: "ואמר לו השם יתברך 'לך אצל בן עמרם'. ולא זכרו בשמו 'משה', כי כל שם מורה על הדבר מה שהוא, כי זהו כל ענין השם, שיורה על הדבר אשר הוא בא עליו, עד שעל ידי השם יש בו מהות מה. והתורה איננה מתקיימת במי שיחשוב את עצמו בעיניו לדבר מה. כי כל דבר, יהיה מה שיהיה, יש לו גדר וגבול שהוא מוגבל בו, ואז אין ערך לו אל התורה, מצד שהוא מוגבל ברחקיו. ולכך אמר 'לך

אצל בן עמרם', כלומר שאיננו נחשב בעיני עצמו כאילו היה לו שם בפני עצמו כלל, ומצד זה באין ספק ראויה אליו התורה בעצם". וראה להלן הערה 709.

(708) לשונו בדרוש על התורה [יט.]: "וכשהלך אצל משה אמר 'מה אני שתנתן התורה על ידי', הרי שלא נדמה בעיני עצמו למהות כלל. ובשביל שאמר 'מה אני' אמר הקב"ה אליו שתקרא התורה על שמו, כי ראויה להקרא על שמו בעבור הענוה הזאת... משה שלא היה מגביל עצמו בשום שיעור וגבול לגמרי, עד שאמר 'מה אני', אשר אילו היה מחזיק עצמו במה שהוא, היה מגביל את עצמו בגדר הרחקים, לא היה ראוי שתקרא התורה על שמו, בשהיא שכלית, ואין השכל בעל הגבלה ושעור, כי אם הגשם שיש לו רחקים. לכן בשביל שלא הגביל עצמו כלל, והוחזק בעיני עצמו לפשוט גמור, עד שאמר 'מה אני', היה ראוי לקבל התורה השכלית שאין לה גבול... בעל ענוה הוא שזוכה אליה לגמרי, עד שתקרא על שמו". וראה להלן הערה 711.

(709) לכך הקב"ה הקדים וקרא למשה "בן עמרם", וכמבואר למעלה הערה 707. ואם כן מקשה, מדוע הוצרך משה לומר עוד "וכי מה אני שיתן הקב"ה תורה על ידי", הרי כבר מעיקרא נקבע שהתורה ניתנה למשה מחמת ענוותנותו.

(710) נקודה זו מבוארת היטב בפחד יצחק יוה"כ מאמר כד אות ג: "הנה במהלך קטרוגו של השטן יש לנו פרק שלם באיוב [פרק א], שהקטרוג הזה בא הוא דוקא לאחר עדותו של יודע התעלומות. הלא כן נאמר שם באיוב [איוב א, ח] 'ויאמר ה' אל השטן השמת לבך על עבדי איוב כי אין כמוהו בארץ איש תם וישר ירא אלקים וסר מרע'. הנה היא לפנינו עדותו של יודע התעלומות על כל המעלות הרוממות של 'עבדי איוב'. ומכל מקום לאחר הגדת עדות כזו של הבוחן לבות ויוצר נפשו של איוב, רועם הוא קטרוגו של השטן [שם פסוק יא] 'ואולם שלח נא ידך וגע בכל אשר לו אם לא על פניך יברכך'. פירושו של הקטרוג לאחר עדותו השלמה של יודע התעלומות, כך הוא; בין כל המדות שהקב"ה מנהיג בהן את עולמו, עומדת היא מדת המשפט במרכז. כך עלה ברצונו של יוצר בראשית, שסדר כל ההנהגה יתקיים במשפט. ומהלך המשפט תובע בירורים, ועניני של בירור הוא לגלות את האמת הנעלמת והמסתתרת. מציאותו של השטן הוא חלק מהנהגת המשפט, ואשר על כן כחו של השטן הוא לתבוע בירורים. וממילא יש בידו של השטן ללחוץ ולתבוע גילוי התעלומות, דהיינו בירורים. וכל זה הוא חלק מהנהגת המשפט שעלה ברצונו של יוצר בראשית להנהיג בה את עולמו. ועל כן, אף לאחר עדותו של יודע התעלומות המעידה על תעלומות, מופיע הוא השטן ותובע הוא את הגילוי של אותן התעלומות, על ידי בירורים של נסיונות. הנסיון הוא הגילוי והבירור בבת אחת".

עמוד וראה כיצד דברי הפחד יצחק האלו מבארים להפליא את דברי המהר"ל כאן "כי השטן היה מקטרג, וצריך שיהיה נגלה ענותנותו כאשר היה השטן מקטרג".

(711) לשונו בתפארת ישראל פכ"ג [שמה.]: "ולכך אמר הקב"ה, שהוא נותן התורה, 'לך אצל בן עמרם'. וכאשר אתה מעיין מה ענינו של משה אל התורה, תמצא כי מדרגת משה שהוא אומר 'מה אני שתנתן התורה', שהיא השכל הפשוט, 'על ידי'. ובשביל שהיה ממעט עצמו הוא ראוי אל התורה, שהיא שכל פשוט. וכמו שאמר 'הואיל ומעטת עצמך תקרא על שמך', כי מצד הזה יש למשה יחוס אל התורה. וזה כי לא היה הקטרוג רק מה התיחסות יש בתחתונים אל התורה, שהיא השכל הפשוט, אבל התחתונים אין בהם פשיטות גמור. אבל משה, מפני הענוה עד שאמר 'מה אני', הרי אינו מייחד עצמו כלל, וזה ענין הענוה... שאינו מחשיב עצמו לדבר כלל, הרי הוא פשוט לגמרי, שאינו מיוחד בדבר מה. וזה שהוא ראוי ומיוחד אל התורה, שהיא שכל פשוט". וראה להלן הערות 1293, 1365, שהזכיר בשני מקומות אלו את דבריו כאן.

(712) פירוש - שאר חלקי המאמר [שהקב"ה בתחילה אמר שהתורה ניתנה לארץ, והשטן הלך גם לים ולתהום, ואבדון ומות אמרו מעצמם ששמעו על התורה] מבוארים אחד לאחד בתפארת ישראל פכ"ג [שלט.-שמו.], ודרוש על התורה [יז.-יט:].

(713) כמבואר במדרש [ב"ר יט, ז] שיביא בסמוך, שלפני חטא אדם הראשון היה עיקר שכינת הקב"ה בתחתונים, וכיון שחטא אדה"ר נסתלקה השכינה לרקיע ראשון. ועובר לעסוק בשכינה בתחתונים, כי דבריו כאן הם הקדמה למדרש שיביא מיד, העוסק בכך. ודרכו של המהר"ל לסיים נושא אחד בדברים שהם כעין הקדמה לנושא שיבוא, וכמצויין בגבורות ה' פ"ח הערה 213, פמ"ד הערה 50, פמ"ח הערה 331, ופע"ב הערה 69.

(714) לשונו בגבורות ה' פס"ו [רז.]: "ויש לשאול, הנה השמים כסאו והארץ הדום רגלו [עפ"י ישעיה סו, א], ויהא שכינתו בעליונים, ולמה בחר לשכון בתחתונים. ובדבר זה מעלין ולא מורידין, יהיה אלקותו בעליונים, למה צריך בתחתונים, שהם עפר רימה ותולעה". ושם ר"פ סז [רסב.] כתב: "התבאר לך בפרקים שעברו כי אל תפן אל מנחתם, היא מנחת שוא אשר הביאו אל השם יתברך, כי הוא יתברך קרוב אל המלאכים מצד שהם נמצאים עליונים... שההפך הוא ממה שחשבו ברוממות השם יתברך כאשר נמצא כבודו בין עליונים, וזה אינו, כי רוממות השם יתברך כאשר הוא מצורף אל השפלים". ושם פ"ע [תא.] כתב: "הנה יש לשאול, איזה מקום כבוד מנוחתו, שיהיה מקום כבודו בתחתונים, אשר נראה שהכבוד מרוחק מהם, והם בעלי חומר גס מאוד ועכור, ואיך בהם נמצא מקום ראוי לחבור הקדוש הזה". ולמעלה [לאחר ציון 469] כתב: "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 [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', שהרי תראה כי אני מבקש להיות מלך, ולא שאני מואס בכם, שהרי הוצאתיך מארץ מצרים במקום שהיית שפל 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'... ואם כן אין האדם נחשב לכלום מכל צד, ועם כל זה השגחת השם יתברך עליו".

(715) לשונו בגבורות ה' ר"פ סז: "אמתתו יתברך מה שהוא פשוט בתכלית הפשיטות, והוא תכלית רוממותו וגדולתו... לכך הוא פונה אל יתום ואלמנה וכיוצא בו מן השפלים, שכל אלו הנמצאים הם פשוטים, שהפשוט נקרא שאין בו דבר מיוחד, והם יותר ראשונים, שהשם יתברך משגיח עליהם ופונה אליהם בעבור שהם פשוטים, ממה שיפנה אל הגדולים שאינם פשוטים... שהוא פשוט בתכלית הפשיטות מצד עצמו, ולפיכך הוא פונה אל הנמצאים שלא נמצא בהם שום גדולה ורוממות, כמו אלמנה יתום וגר". ובנצח ישראל פ"י [רסה.] כתב: "כי עיקר שכינתו בתחתונים, כי כן מדתו של השם יתברך להיות שכינתו את דכא, וישראל בגלות מדוכאים הם, ראוים שיהיה שכינתו עמהם". ושם ר"פ יב [שי:] כתב: "אי אפשר לומר שהדביקות הזאת [אל הקב"ה] לנמצאים עליונים, וכמו שאמרו הפילוסופים כי הדביקות הזה לשכלים, הנה כבר השבנו במקום אחר כי מצד מדתו יתברך, שהוא יתברך נאמר עליו [ישעיה נז, טו] 'מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח'. וכל זה מפני כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ולפיכך בחר בשפלים שהם פשוטים ואין להם הגבהות... ולכך אי אפשר שיהיה החבור הזה רק לאדם, שהוא בשר ודם. ובפרט לישראל שהכתוב קראם 'כי קטן יעקב' [עמוס ז, ב] ודל. ועוד אמרו [חולין פט.] על הפסוק הזה [דברים ז, ז] 'לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם כי אתם המעט', כי בשביל שאתם ממעטים עצמכם לכך חשק ה' בכם". ובח"א לסוטה ה. [ב, לג:] כתב: "כי השם יתברך שכינתו על אשר הוא דכא ושפל. וזה רמזו חכמים במדרש [ב"ר יט, ז] במה שאמרו עיקר שכינתו בתחתונים היתה. וכך השם יתברך משרה שכינתו על אשר הם נמוכים מפני שהם פשוטים. ובדבר זה הארכנו מאוד בחבור גבורות ה' בסופו [פרקים סו, סז] עיין שם, ולפיכך משרה שכינתו בתחתונים".

(716) דהי"ב ב, ה "כי השמים ושמי השמים לא יכלכלהו". ועוד נאמר [מ"א ח, כז] "כי האמנם ישב אלקים על הארץ הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך אף כי הבית הזה אשר בניתי", ופירש רש"י [שם] "לא יכלכלוך - לא יכילוך".

(717) הנה פתח ב"שכינה", עבר ל"כבוד השכינה", וסיים ב"כבוד", שכתב: "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**". ונראה לומר כי השראת שכינה היא גלוי כבוד ה', וכמו שנאמר [שמות מ, לד] "ויכס הענן את אוהל מועד וכבוד ה' מלא את המשכן", והכוונה היא להשראת שכינה, וכמבואר ברש"י [ויקרא ט, סוף פסוק כג]. ובנצח ישראל ס"פ סא [תתקלג:] כתב: "כנגד שני דברים אשר היו בחורבן בית קדשינו ותפארתינו; האחד, החורבן בעצמו. והשני, סלוק השכינה משם. וכנגד הראשון אמר שהוא יתברך יבנה אותו בחוזק, ויהיה לה חומה סביב [זכריה ב, ט]. וכנגד שנסתלק שכינה משם אמר [שם] 'ולכבוד אהיה בתוכה'". וצירוף המלים "כבוד השכינה" הוא נפוץ מאוד בספריו [גור אריה בראשית פ"ג אות טז (פא.), שם במדבר פי"ז אות יא (ערב.), גבורות ה' פכ"ד (שסח.), שם פמ"ו (תד:), תפארת ישראל פל"ז (תקמו:), דר"ח פ"ג מ"ו (קעה:), שם פ"ה מ"א (יד.), נתיב התורה ס"פ ו (רפו:), נר מצוה (צח:), ועוד]. ובפרדס רימונים שער כג, ערכי הכינויים, ערך "כבוד", כתב: "כי הכבוד נקרא השכינה... ונקרא המלכות 'כבוד'". והנה "שכינה" מורה על החבור לנבראים, וכמו שכתב בתפארת ישראל פמ"א [תרלט.]. ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.] כתב: "כי השכינה יש לה חבור אל האדם... וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ו.] כל מקום שיש עשרה, שכינה עמהם". ואמרו חכמים [שבת נו.] "כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה, שנאמר [ש"א יח, יד] 'ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו וגו'". אפשר חטא בא לידו ושכינה עמו". והנה לשון הפסוק הוא "וה' עמו", ואילו תמיהת הגמרא מנוסחת בלשון "ושכינה עמו". אמנם לפי דבריו בביאור גמרא זו בבאר הגולה באר החמישי [קח:], מיושבת שאלה זו, שכך כתב שם: "כי השם יתברך היה רוצה שיהיה עם דוד, מדכתיב [ש"א יח, יד] 'וה' עמו'. ולפיכך מי שהשם יתברך עמו, בודאי ובאין ספק השם יתברך נותן שלא יהיה נפרד ממנו, ולא יבוא לידי חטא... כל שהוא יתברך חפץ להיות עמו איך יבוא לידי חטא. כי הוא יתברך אינו מניח לו שיסור מאיתו, כי השם יתברך הוא שהיה רוצה בדוד, כי על ידו יהיה בנין בית המקדש ומלכות בית דוד, וכמה דברים שהם יסודי העולם, ואין הדעת נותן שיהיה חוטא בחטא הגדול כמו זה... שהוא יתברך היה גורם

שלא יחטא" [ראה להלן הערה 814]. הרי שדביקות ה' בנבראים נקראת "שכינה". וכן מוכח מלשונו בגו"א בראשית פ"ו אות יט [קלה.], עיי"ש. ובנפש החיים שער ב, סוף פרק יז בהגה"ה כתב: "ענין 'שכינה' הנזכר בכל מקום פירושו הפשוט של שכינה היינו קביעות דירה, כמאמרם ז"ל [פסיקתא רבתי ז, ד] מיום שברא הקב"ה עולמו, נתאוה שיהא לו דירה בתחתונים". והרי "אין הכבוד רק אצל אחרים, ולא אצל עצמו" [לשונו באור חדש פ"א (שח:), ושם הערה 375]. לכך גלוי הקב"ה בתחתונים הוא הוא גלוי כבודו.

(718) לשון המתנות כהונה [שם]: "דרש מדכתיב 'מתהלך' לשון מתפעל, משמע שאינו הליכה ממש, כמו דאת אמר 'מתרוששׁ', 'מתעשר', שאינו רש ועשיר באמת [משלי ג, ז "יש מתעשר ואין כל מתרוששׁ והון רב"], אך מדמה עצמו כן".

(719) לפנינו במדרש [ב"ר יט, ז] איתא "חטא קין, נסתלקה לרקיע השני". וחטא קין היה בשפיכות דמים, שהרג את הבל [בראשית ד, ח].

(720) וחטא בעבודה זרה [שבת קיח:]. ובגבורות ה' פס"ו [רמא:] כתב: "ודורו היה הראשון שעבד עבודה זרה, דכתיב [בראשית ד, כו] 'אז הוחל לקרא בשם ה'"'.

(721) לפנינו במדרש [ב"ר יט, ז] איתא "ומצרים בימי אברהם, לשביעי". ובגבורות ה' פס"ו [רמב:] כתב: "עמדו מצרים בימי אברהם וחטאו בעריות... ובשביל כך לא אמר פרעה 'הנה ארצי לפניך' כמו שאמר אבימלך [בראשית כ, טו], מפני שאמר המצריים שטופי זימה הם". וראה להלן ציון 752.

(722) לשון הפסוק במילואו "צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עליה".

(723) לשון היפה תואר [ב"ר יט, ז]: "קשה ליה בקרא, דכתיב 'וישכנו לעד עליה', ולא כתיב 'וישכינו לעד בה', ולכן מקשה אטו רשעים פורחים באויר, הלא גם המה במעט ימיהם ישכנו עליה. ולכן דריש 'וישכנו' כמו 'וישכינו'".

(724) בגבורות ה' פס"ו [רמא.- רנח:].

(725) ושם [רמד.-רנח:] הקביל את שבעת חטאי הרשעים האלו לשבע מצות שניתנו לאדה"ר, וכן הקביל את אברהם לחטא המצריים, יצחק כנגד הסדומיים, יעקב כנגד דור הפלגה, לוי כנגד דור המבול, קהת כנגד דור אנוש, עמרם כנגד קין, ומשה כנגד אדם הראשון.

(726) לשונו בגבורות ה' פס"ו [רנט.]: "ומכל מקום נדע מזה שהשכינה מקומה בארץ". כי מהמדרש הנ"ל עולה שלפני שהיו החטאים היתה השכינה בארץ. וכן לאחר ששבעת

הצדיקים תיקנו את החטאים, היה מקום השכינה בארץ, "שהיתה השכינה שבה אל מקומה הראשון" [לשונו שם (רנח:)].

(727) כמו שהובא מאמר זה במדרש [במדב"ר יג, ב] בשנויי לשון, ושם אמרו "הרשעים סלקו השכינה מן הארץ, אבל הצדיקים השכינו שכינה בארץ". ובגו"א בראשית פ"ו אות טו [קלב:] כתב: "הרשעים מסלקין השכינה, ומסתיר [הקב"ה] פניו מן העולם" [ראה להלן הערה 753]. ובגבורות ה' פס"ו [ריג:] כתב: "כי מתחלה כאשר נברא העולם... היה השם יתברך מתחבר כאשר ראוי חבור העלה בעלול, ואין התחברות רק בתחתונים, במה שהם עלולים באמת. עד שנמצא חטא בנמצאים העלולים, אז מפרידים הדבוק ההוא, עד שאין כאן חבור העלה אל העלול". ושם ר"פ סז [רסב.] כתב: "התבאר לך בפרקים שעברו כי אל תפן אל מנחתם, היא מנחת שוא אשר הביאו אל ה', כי הוא יתברך קרוב אל המלאכים מצד שהם נמצאים עליונים. שאין הדבר כן, כי אם לא שהיה החטא מבדיל בין השם יתברך ובינינו, היה שכינתו בתחתונים, וזהו רוממות וגדולה אל השם יתברך".

(728) "כי בימי אברהם השכינה היה ברקיע שביעי, ועזב העולם הזה ונתן אותו כאילו חס ושלום אין כאן מנהיג לבירה להציל אותה" [לשונו להלן לפני ציון 753]. הרי שהרקיע השביעי הוא המרוחק ביותר מן העולם הזה. ונראה ביאורו, שכבר השריש שמספר שבע מורה על תכלית ההבדל בין המדריגה העליונה ביותר לבין המדריגה התחתונה ביותר, כי מספר זה מורה על הפריסה הרחבה ביותר. וכגון, בנצח ישראל פי"ד [שנב:] כתב: "החילוק הגמור הוא כאשר נחלק לשבעה, כמו שאמר הכתוב [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו'". ובבאר הגולה באר הששי [רב:] כתב: "כי שבעה הבדלים יש מן התחתונים לעליונים, כל כך מובדלים העליונים מן התחתונים". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח:] כתב: "ויש כאן שבעה מחיצות שנבדלים התחתונים מן העליונים, כי כל מקום שהם רוצים להזכיר שנבדל דבר מדבר, יאמר שיש כאן שבעה מחיצות מפסיקות, כי זה מורה על הבדל גמור. דבר זה תמצא בכל מקום כאשר רוצים להזכיר שדבר זה נבדל מזה". ובנתיב התשובה פ"ח [קלא.] כתב: "בכל מקום בא מספר שבעה כאשר בא לומר שהיה הפסק גמור בין אחד לשני, ודבר זה תמצא בכל מקום, עיין ותמצא". ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפד:] כתב: "הדבר שהוא רחוק מן דבר אחר נחלק לז' חלקים. כי זה תמצא תמיד ובכל מקום, כאשר הדבר הוא נבדל מדבר, אז נחלק לז' מחיצות. ומפני כי הגוף והשכל נבדלים זה מזה, לכך יש להם שבעה הבדלים, כלומר ז' מדריגות... כאשר החומר והשכל נבדלים זה מזה, ויש להם ז' הבדלים". ובאור חדש פ"ב [תקע.] כתב: "כי בכל מקום ההפסק הוא בשבעה, כמו שנתבאר דבר זה במקום אחר,

כי שבעה מפסיקין הם". ובח"א לגיטין פח. [ב, קל.] כתב: "כי שבעה הם חוצצים לגמרי, וזה מבואר בכמה מקומות". ואמרו חכמים [פסחים קד.] "שבע הבדלות הן". וצרף לכאן מאמרם [נדה לא:] "מפני מה אמרה תורה נדה לשבעה, מפני שרגיל בה וקץ בה. אמרה תורה תהא טמאה שבעה ימים, כדי שתהא חביבה על בעלה כשעת כניסתה לחופה". הרי שהרחקה של שבעה ימים מבדילה וחוצצת בין הבעל לאשתו, ומונעת את ה"רגיל וקץ בה", ומביאה להתחדשות של שעה ראשונה.

פרק יא

(729) כמבואר למעלה הערות 469, 471. וכן יבאר להלן [לאחר ציון 786].
(730) בכך שסילקו את השכינה לרקיע השביעי, וסילוק שכינה הוא סילוק השגחה [ראה להלן הערה 754]. ולהלן [לאחר ציון 784] כתב: "ומפני כי מצרים היו מסלקים השכינה לרקיע שביעי, עד שלא נראה ההשגחה בעולמו כלל, ראוי שעל ידם תתברר ההשגחה בעולם... ולכך אומרים כי אין השם יתברך משגיח בתחתונים, ולא תרד השכינה למטה". ומבאר שבמקום שהיתה הכפירה בהשגחת ה' [ארץ מצרים], שם יהיה הבירור בהשגחת ה' [המכות בארץ מצרים]. דוגמה לדבר; נאמר [בראשית ג, ז] "ויתפרו עלה תאנה ויעשו להם חגורות", ופירש רש"י [שם] "עלה תאנה - הוא העץ שאכלו ממנו, בדבר שנתקלקלו, בו נתקנו". דוגמה נוספת; רבינו יונה בשערי תשובה [שער ראשון אות טו] כתב: "במדת תשובתם כנגד מדת משובתם... עון העינים יכופר בדמעות, כמו שנאמר [תהלים קיט, קלו] 'פלגי מים ירדו עיני על לא שמרו תורתך'. לא אמר 'על לא שמרתי תורתך', אבל אמר 'לא שמרו', כי המה סבבו החטא, על כן הורדתי פלגי מים". הרי התיקון נעשה במקום שהיה בו הקלקול. והפחד יצחק שבועות מאמר מג [אות ב] כתב: "מהלך זה של תיקון באותם איברים שבהם נמצא הקלקול... אנו מוצאים את המהלך הזה בכל עניני התשובה. וכבר עמד רבנו יונה על סגנון הכתוב האומר 'פלגי מים ירדו עיני על לא שמרו תורתך'. שהכתוב מדקדק ואומר שהעינים הן הן שלא שמרו את התורה, ואינו אומר 'לא שמרתי תורתך', מפני שמדת התשובה כנגד מדת המשובה. ומכיון שעינים הן הן המורידות את פלגי המים, הרי התיקון הזה של הורדת פלגי מים מיוחד הוא על הקלקול הנמצא בעינים. ולזה הוא אומר 'פלגי מים ירדו עיני על לא שמרו תורתך', 'לא שמרו' דוקא". ובספר בית עולמים [לרבי אייזיק חבר] באדרא רבא [יז:] כתב: "אין תיקון אלא במקום קלקול". וראה להלן הערות 810, 882.

(731) למעלה [לאחר ציון 469], שכתב: "שלא 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".

(732) "ויתאו המלך יפיך - יתאו מלך מלכי המלכים הקב"ה ליפותך בעולם" [רש"י במדרש שם].

(733) "לך לך מארצך, ושם תעבוד אותי בארץ ישראל, שכל זמן שאתה בחוץ לארץ כאילו אין לך אלוה" [רש"י במדרש שם].

(734) פירוש הכל שכן הזה - לאחר שהתברר שבעל הבירה עומד סמוך לבירתו ורואה את שריפת בירתו, כל שכן שיקשה כיצד בעל הבירה מניח לאש לשרוף את בירתו.

(735) לשון הפסוקים במילואם "ויאמר אלקים לנח קץ כל בשר בא לפני כי מלאה הארץ חמס מפניהם והנני משחיתם את הארץ, עשה לך תבת עצי גופר קנים תעשה את התבה וכפרת אותה מבית ומחוץ בכופר". וכן נאמר [בראשית ז, א] "ויאמר ה' לנח בא אתה וכל ביתך אל התבה כי אותך ראיתי צדיק לפני בדור הזה". וק"ק, מדוע מזכיר [כאן ובדר"ח פ"ה מי"ז (תכ:)] את הפסוק [בראשית ו, ח] "ונח מצא חן בעיני ה'", כאשר לכאורה נראה שהפסוק שנאמר אחריו [שם פסוק ט] מבליט יותר את צדקת נח, שנאמר שם "אלה תולדות נח נח איש צדיק תמים היה בדורותיו את האלקים התהלך נח", ומיד לאחר מכן [פסוק יג] נגלה הדבור לנח. זאת ועוד, כי הפסוק "נח מצא חן" נזכר שתי פרשיות לפני הדיבור לנח [פרשה אחת פתוחה והשניה סתומה], ואילו הפסוק "נח איש צדיק וגו'" מוזכר בפרשה הקודמת לדיבור אל נח, ויותר נראה שפסוק זה ["נח איש צדיק"] נאמר כדי לבאר מדוע ה' נגלה על נח, מאשר הפסוק שנזכר רחוק יותר. ובנצח ישראל פי"א [רפד.], ובכת"י לגבורות ה' הקשה גם מהפסוק "אלה תולדות נח וגו'" [יובא בהערה הבאה]. וי"ל בזה.

(736) הרמב"ן [שם] לא הקשה מצדקת נח, אלא מאברהם מיניה וביה, וכלשונו: "והנה זאת הפרשה לא בארה כל הענין, כי מה טעם שיאמר לו הקב"ה עזוב ארצך ואיטיבה עמך, טובה שלא היתה כמוהו בעולם, מבלי שיקדים שהיה אברהם עובד אלקים, או צדיק תמים... ומנהג הכתוב לאמר התהלך לפני ותשמע בקולי ואיטיבה עמך... אבל

להבטיחו בעבור יציאת הארץ, אין בו טעם", ועיי"ש בישוב הרמב"ן. ובנצח ישראל פי"א [רפד.] כתב: "כאשר בחר השם יתברך מתחלה באברהם, והוציאו מאור כשדים לתת לו הארץ, כתיב [בראשית יב, א] 'ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וממולדתך אל הארץ אשר אראך'. והקשה הר"ם ז"ל [כוונתו לרמב"ן הנ"ל], שתימה הוא שלא זכר הכתוב קודם זה שהיה אברהם צדיק, ולכך נגלה עליו השכינה ואמר לו 'לך מארצך וממולדתך וגו'', כי בלא זה לא נגלה עליו השכינה ואמר לו 'לך מארצך', לכך ראוי היה לכתוב קודם צדקת אברהם. וכמו שתמצא בנח [בראשית ו, ח] 'ונח מצא חן בעיני ה'', ואחר כך כתיב [שם פסוק ט] 'אלה תולדות נח וגו'', הזכיר קודם צדקת נח קודם שהזכיר שדבר השם יתברך עמו". ובדר"ח פ"ה מי"ז [תכ.] כתב: "הכתוב אומר [בראשית יב, א] 'ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וגו'', והקשה הרמב"ן ז"ל בפירוש החומש כי לא ספר הכתוב מעלת אברהם וצדקתו, שבשביל אותו צדקות הגיע אליו הדבור ואמר 'לך לך מארצך וגו'', וראוי היה שיקדים תחלה מעלת אברהם וצדקתו. אבל שיאמר 'לך לך וגו'', ולא הזכיר עדיין מעלת אברהם וצדקתו, הוא דבר חסר, כי למה נגלה אליו הדבור ועדיין לא ידענו מעלתו. והנה תראה כי נגלה הדבור לנח [בראשית ו, יג-כא], וכתב לפני זה [שם פסוק ח] 'ונח מצא חן בעיני ה'', ואחר כך כתב שנגלה עליו הדבור. ואצל אברהם שהיה אפשר לספר עליו צדקות הרבה, למה לא כתב לפני זה צדקתו". **ובגבורות ה' כת"י** פ"ד [שא:] האריך קצת יותר, וז"ל: "הנה הרמב"ן הקשה בתחילת פרשת לך לך... מה טעם בא לאברהם הדבור הזה מבלתי שיקדם שהיה אברהם עובד אלקים וצדיק... שהרי בכל מקום מזכיר תחלה צדקת הצדיק, ואמר אחר כך שנגלה אליו הדבור אחר שהיה צדיק, כדכתיב [בראשית ו, ט] 'נח איש צדיק', [שם פסוק יב] 'ויאמר ה' לנח וגו''. וכן בשאול [שמתחילה נאמר עליו (ש"א ט, ב) "בחור וטוב ואין איש מבני ישראל טוב ממנו משכמו ומעלה גבה מכל העם", ולאחר מכן ה' דיבר עליו לשמואל (שם פסוק טז) "כעת מחר אשלח אליך איש מארץ בנימין ומשחתו לנגיד על עמי ישראל והושיע את עמי מיד פלשתים כי ראיתי את עמי כי באה צעקתו אלי"]".

(737) גבורות ה' פכ"ד [שעא.], נצח ישראל פי"א [רפד.], דר"ח פ"ה מי"ז [תכ.], ובכת"י לגבורות ה' פ"ד [שא:]. ובנצח ישראל [שם] האריך הזה במיוחד, בעוד שבשאר המקומות הזכיר ענין זה יותר בקצרה. וכן בגבורות ה' פכ"ד [שעא.] ציין לדבריו בספר הנצח.

(738) "ובדבר זה שאמר 'לך לך מארצך וממולדתך' הוא התחלת הבחירה שבחר באברהם ובזרעו" [לשונו בסמוך].

(739) לשונו בדר"ח פ"ה מי"ז [תכא.]: "ופירשנו הטעם, כי אברהם הוא ראש יחוסינו, ובו היה הבחירה אשר בחר השם יתברך בישראל, כדכתיב [נחמיה ט, ז] 'אתה האלקים אשר בחרת באברם וגו'. ואם כתב תחילה צדקות אברהם, היה עולה על דעת אדם בשביל צדקות אברהם בחר בו ובזרעו אחריו, והיה אהבה תלויה בדבר, הוא הצדקות. ועכשיו שבניו אינם צדיקים, בטלה האהבה". ובנצח ישראל פי"א [רפו.] כתב: "לכך יתורץ השאלה, שלא הזכיר הכתוב צדקת אברהם קודם שנגלה עליו השכינה ואמר לו 'לך לך מארצך וממולדתך וגו'', שאם כך היה משמע שלכך נגלה עליו הקב"ה ואמר לו 'לך לך מארצך' בשביל זכותו שהזכיר, ואם כן היה זאת האהבה תלויה בדבר, וכל אהבה התלויה בדבר, בטל דבר בטל האהבה... וכיון שלא נזכר צדקת אברהם קודם שאמר לו 'לך לך מארצך', לא היה זה בשביל צדקת אברהם, עד שתאמר אם בטל דבר בטל האהבה, כי זכות אבות אפשר שיהיה תמה [שבת נה.], ואם כן תהיה הבחירה הזאת שבחר באברהם בטל".

(740) לשונו בדר"ח פ"ה מי"ז [תכא:]: "אבל עתה שלא הקדים לומר צדקות אברהם, ורוצה לומר לא בשביל שום צדקות בחר באברהם ובזרעו, רק שבחר באברהם ובזרעו מצד עצמם, ולא בשביל דבר, שהיה אפשר לומר שכאשר בטל אותו דבר בטלה האהבה". ובגבורות ה' כת"י פ"ד [שא:] כתב: "הנה אין זה קשיא... כי אם היה מפרש כך, היה משמע שלא היה קדושתו של אברהם ומעלתו רק בשביל שהיה צדיק תמים. ואין זה כך, שהוקדש אברהם מבטן להיות קדוש ונבדל... שהקב"ה בחר באברהם מצד עצמו שיהיה אברהם לחלקו. ולפיכך אמר [נחמיה ט, ז] 'אתה האלקים אשר בחרת באברם והוצאתו מאור כשדים' ואחר כך [שם פסוק ח] 'ומצאת את לבבו נאמן לפניך'. ומצד שעצמו הוא דבר טוב, היה הבחירה בו, לא מפני המעשים, רק מצד הטפה הכשירה והקדושה, וזהו הענין זולת הצדקות שבו. **ובתשובה הזאת יש לשבר שיני האומה** האומרים על ישראל כי מפני שעזבו ה' אלקי אבותם, רחק ועזב אותם, ולקח אומה אחרת. ואילו היה נזכר בתחילה הבחירה שבחר באבותם ובזרעם מפני צדקותם וחסידותם, אז יש להשיב שהאהבה התלויה בדבר, בטלו דבר בטל האהבה. והנה לא נזכר דבר כאשר בחר באברהם ובזרעו אחריו, שום דבר, שיאמר כי בטל דבר בטל האהבה. אבל אמר [בראשית יב, א] 'לך לך מארצך וממולדתך', רצה לומר כי הקב"ה בחר באברהם מצד עצמו, הטיפה הכשרה והקדושה. וכי יש לדבר זה בטול, כי דבר זה אין לו בטול אחר שמצד עצם אברהם בחר ובזרעו אחריו, כדכתיב [דברים ד, לז] 'ותחת כי אהב את אבותיך

ויבחר בזרעו אחריו', ולדבר שהוא בעצם אין לו השתנות". וראה הערה הבאה, ולהלן הערה 2200.

(741) לשונו בגבורות ה' פמ"ב [ר.]: "כל דבר המתנגד מצד העצם, רחוק וקרוב שוה". ושם ס"פ עב: "מה שגאל ישראל ונתן להם המעלות האלקיות מצד שהם מוכנים לקבל המעלה, הוא דבר עצמי, ואינו דבר מקרי, ואין בטול לדבר העצמי". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנז:] כתב: "דבר זה מקהה שיני האומות מכחישי ה', אם נביט שמלת 'אנכי' בכל מקום אשר הוא בא על עצם המדבר. ומורה לך כי מלכותו יתברך מצד עצמו על ישראל, הוא מורה נצחית דבר זה, אשר לא תוסר לנצח נצחים... שלא נאמר דבור 'אנכי' [שמות כ, ב] בלשון פעל, לומר כי השם יתברך אלקיהם לא מצד הפועל, רק מצד עצמו שכך הוא, שהוא אלקים לישראל מצד עצמו. והפועל יש לו שנוי ותמורה, אבל הדבר שהוא כך מצד עצמו אין לו שנוי ותמורה כלל. ודבר זה גם כן מורה הנצחית" [ראה למעלה הערה 451]. ובנצח ישראל פ"ה [קמ.] כתב: "פושעי אומות העולם על פתחי גיהנם אינם חוזרים [עירובין יט.]. וזהו מטעם שעצמם רע, לכך נשארים רע אף אחר מותם, כי אין שינוי לדבר שבעצם". ושם פ"י [רנב.] כתב: "ועוד תבין זה מן עצם בריאתם של ישראל, שמצד עצמן יש להם המעלה האלקית, ואין ביטול אל דבר זה". ושם פמ"ז [תשצא.] כתב: "חבור שלהם מצד עצמם, לכך אין בטול לזה". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:] כתב: "כי אין ענין האהבה רק הדביקות בו יתברך מצד עצמו, כאילו דבר זה ענין עצמי לאדם. ואם באים יסורים עליו, אי אפשר אל היסורין לבטל דבר שהוא ענין עצמי. משל זה, שאם כל המעכבים באים על האש, שהוא משתוקק תמיד אל מעלה, ואף אם כל המתנגדים ומעכבים יבאו עליו, אין מסירים אותו מדבר זה, ותמיד הוא משתוקק אל דבר זה. כי מה שמשתוקק האש לעלות למעלה הוא דבר עצמי אליו, ואין בטול לדבר עצמי". ובעקידת יצחק [שער צז], כתב: "שח לי חכם אחד, כי אחד מחכמי הגוים בראותו היהודים שואלין ודורשין גט מיד איש יהודי מומר, והוא היה מסרב לגרש האשה היהודית, ששאל לו למה יבקשוהו ממנו, כי אחר שיצא מדתו ראוי להם להחשיבו כאילו אינו, והרי אשתו ראויה להחשב כאלמנה לכל דבר. ואמר שהיתה תשובתו אליו, כי לא באה עליו המרה עצמית אלא מקרית, כלומר שנוי השם או שנוי השכונה, ושאין בידו להמיר עצמותו באשר הוא יהודי. אמרתי לו התשובה הזאת היא אמתית לפי דתנו, והוא מאמרם ז"ל [סנהדרין מד.] אף על פי שחטא ישראל הוא, אבל אינה יכולה להכנס באזני הגוי החכם".

(742) מבאר שהבחירה היתה באברהם, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מי"ז [תכא.], וז"ל: "כי אברהם הוא ראש יחוסינו, ובו היה הבחירה אשר בחר השם יתברך בישראל, כדכתיב

[נחמיה ט, ז] 'אתה האלקים אשר בחרת באברם וגו'". ובתפארת ישראל פי"ט [רפז:] כתב: "בא אברהם ובחר השם יתברך בו, כדכתיב 'אתה הוא ה' האלקים אשר בחרת באברם'". וכאן מבאר שהבחירה באברהם היא במה שנאמר לו "לך לך מארצך וגו'". וכן משמע מדבריו בגבורות ה' פכ"ד [שעא:]. וכן כתב בנצח ישראל פי"א [רפה.]: "באברהם לא היה בחירה פרטית, רק באומה הישראלית, שהם זרעו. שהרי כתיב באותה בחירה [בראשית יב, ב] 'ואעשה אותך לגוי גדול'". אך בגבורות ה' פ"ח [תט:] כתב שהבחירה נעשתה במה שכרת עמו ברית בברית בין הבתרים, שלפי דעת חז"ל [סדר עולם פ"א] ברית בין הבתרים היתה חמש שנים לפני שנאמר לו "לך לך מארצך". וצ"ע [ראה גבורות ה' פ"ז הערה 119, ושם פ"ח הערה 216].

(743) בעוד שכאן מחלק בין בחירה בעצם לבחירה מחמת מעשים, הרי בנצח ישראל פי"א [רפה.] חילק בין בחירה מצד הכלל לבחירה מצד הפרט, וכלשונו: "כי אצל נח לא היה רק בחירה פרטי, והבחירה הפרטית הוא לפי מה שהוא, והכל הוא לפי מעשה צדקות שלו. אבל באברהם לא היה בחירה פרטית, רק באומה הישראלית, שהם זרעו. שהרי כתיב באותה בחירה [בראשית יב, ב] 'ואעשה אותך לגוי גדול', וזה בחירה כללית, ובחירה כמו זאת אין תולה במעשה כלל, ולא בחטא, כי המעשה הוא לפרט. אף כי בודאי זכות אבות מועיל, מכל מקום עיקר הבחירה, בחירה כללית בו ובזרעו... עיקר הבחירה שבחר השם יתברך באברהם לא היה בחירה פרטית, רק שבחר בו ובזרעו אחריו בחירה כללית, ולא היה בחירה פרטית, שהבחירה הפרטית הוא לפי המקבל, ואם נשתנה המקבל, ישתנה הדבר". הרי שחילק בין בחירה כללית לבחירה פרטית, ואילו כאן חילק בין בחירה בעצם לבחירה במעשים. ועל כרחך שחד הם, כי בגבורות ה' פכ"ד [שעא.] כתב כדבריו כאן [לחלק בין בחירה בעצם לבחירה במעשים], וצרפם לדבריו בנצח ישראל, שכתב: "כבר נתבאר בספר הנצח כי לכך לא זכר זכות אברהם וצדקתו קודם שבא אליו הדבור מן השם יתברך 'לך לך מארצך', לומר כי לא בחר הקב"ה באברהם בשביל צדקתו, אלא הבחירה שבחר באברהם אינו תולה בשום דבר, רק בעצם אברהם בחר, כמו שנתבאר במקומו בספר הנצח". ועולה מכך שבחירה כללית היא בחירה בעצם, ובחירה פרטית היא בחירה במעשים, ותן לחכם ויחכם עוד. וראה במאמרי פחד יצחק סוכות, מאמר עה, שעמד על דברי המהר"ל האלו.

(744) עובר לעסוק באומות, כדי ליישב את שאלתו מנח, שצדקתו נזכרת בתורה לפני שה' דיבר עמו.

(745) ילקו"ש ח"ב סוף רמז שיב. ומעין כן אמרו בגמרא [קידושין סוף ע:] ביחס של ישראל לגרים, וראה להלן הערה 749.

(746) לשון הפסוק ביחזקאל הוא "והייתי להם לאלקים והמה יהיו לי לעם". ובתורה נאמר [ויקרא כו, יב] "והייתי לכם לאלקים ואתם תהיו לי לעם". ובדרשת שבת הגדול הוצאת כשר ציינו לפסוק בויקרא, כי לשונו כאן אינו תואם לגמרי לפסוק ביחזקאל [כתב כאן "לכם" ולא "להם", ו"והם" במקום "והמה"]. אמנם לשונו כאן גם אינו תואם לגמרי לפסוק בויקרא [כתב כאן "והם" ולא "ואתם"]. ציינתי שהפסוק הוא ביחזקאל, כי כך הוא מופיע בילקו"ש ח"ב סוף רמז יב, ובגמרא [קידושין סוף ע:].

(747) לשון רש"י [קידושין ע:] "בישראל כתיב 'והייתי להם לאלקים', אע"פ שאינם לי לעם, ומתוך שאני מקרבן הם יהיו לי לעם. אבל גרים [ולא גוים (כך אמרו שם בגמרא)] אין מקרבין אותן מן השמים, אלא אם כן הן מקרבין עצמם תחילה להיות טובים". וראה להלן הערה 749.

(748) עוד אודות שהבחירה בישראל היא בעצם, ולא במעשיהם, כן כתב בהקדמה שניה לדר"ח [סא:]: "אבל פירוש הכתוב ["ועמך כולם צדיקים" (ישעיה ס, כא)], שרוצה לומר כי ישראל כולם צדיקים. ואין הפירוש שהם צדיקים על ידי מעשה, דהוי ליה לומר 'ועמך צדיקים ירשו ארץ', כי אי אפשר שיהיו כולם צדיקים. ומאחר שאמר 'ועמך כולם', רוצה לומר שהם צדיקים בעצמם, בלא צד מצות ומעשים טובים, יש להם חלק לעולם הבא. והיינו מפני שהשם יתברך ברא את ישראל כסולת נקיה בלא פסולת. ומאחר שברא השם יתברך העולם הזה והעולם הבא, אם לא נברא העולם הבא לישראל, למי נברא" [ראה להלן הערה 2200]. אך בחירה בעצם שאינה תלויה במעשים טעונה ביאור, שכיצד תתכן בחירה שאינה תלויה במעשים. ובבאר הגולה באר השלישי [רעד:] כתב: "כי הוא יתברך מלכם על אפם ועל חמתם, וכמו שפירשנו, ודבר זה אינו כלל מצד ישראל... הוא מצד העלה, הוא השם יתברך". וכן כתב בנצח ישראל פי"א [רצט.]. ונראה ביאור הענין, דהנה ידוע מאמרם ז"ל ש"קודשא בריך הוא אורייתא וישראל - חד" [זוה"ק ח"ג עג.]. אחד מהגילוים של ה"חד הוא" נמצא בענינינו, והוא שהצד השוה בין "קוב"ה אורייתא וישראל" שיש בכל אחד ואחד מהם את אותן שתי בחינות; בחינת הנותן, ובחינת המקבל. ונתחיל באורייתא; בתפארת ישראל פמ"ג [תרסב:] כתב: "ראוי לך לדעת ההפרש שיש בין משנה תורה... ובין שאר התורה... כי התורה שנתן השם יתברך לישראל יש בה שתי בחינות; הבחינה האחת מצד השם יתברך, אשר הוא נותן התורה. הבחינה השנית מצד ישראל המקבלים את התורה... ולפיכך התורה כולה חוץ

ממשנה תורה שהוא חומש אחרון, ראוי שימצא בה הבחינה מצד הנותן, כי המקבל מקבל בסוף כאשר גמר הנותן את גזרת דבריו, ואז המקבל מקבל, ולפיכך נקרא משנה תורה כאילו היה דבר מיוחד שהוא מצד המקבל". **וכן מצאנו** לגבי קוב"ה, שיש בו בחינה כיצד שמתקבל אצל המקבלים, ויש בו בחינה לכשעצמו, וכפי שכתב בגו"א שמות פ"ג אות ב [מה.]: "כאשר ישראל בצרה אין מלכותו בשלימות... וזהו פירוש 'עמו אנכי בצרה' [תהלים צא, טו], רוצה לומר שהוא עם ישראל בצרה, ומאחר שהוא עמהם בצרה אין מלכותו בשלימות... אכן ראוי לך לדעת כי כל ענין זה מצד העוה"ז, כי ישראל הם בעוה"ז... אבל עצם כבודו - 'ברוך כבוד ה' ממקומו' [יחזקאל ג, יב]". **וכאן מגיע** חידושו של המהר"ל הקובע שאף בצלע השלישית [ישראל] יש בה את אותן שתי בחינות; יש "ישראל" מצד המקבלים, ויש "ישראל" מצד הנותן. וכאשר הקב"ה בחר בישראל, הרי בחירתו חלה על חלקו של הנותן הנמצא בישראל. חלק זה אינו תלוי במעשיהם של ישראל, אלא הוא חלק אלוק ממעל הנתון בישראל. ואע"פ שהחלק של המקבל בישראל קשור ואדוק במעשיהם של ישראל, מ"מ החלק הנותן בישראל מופקע ממעשיהם של ישראל. לפיכך, אין בחירת ישראל באה כתוצאה מזכויותיהם, אלא היא פועל יוצא של רצונו יתברך, בהתאם לחוקים שביקש להשליט בעולמו. מעתה מחשבתו והנהגתו של הקב"ה בבריאה, יתבטאו על ידי האומה שבחר לו שתשמש כנושא כליו בעולם, ושבאמצעותה תתבצע מטרת הבריאה. ועל אופן בחירה זה ביאר המהר"ל שהוא אינו בר הסרה, מחמת שבחירה זו שייכת לקוב"ה בינו לבין עצמו.

(749) כאמור [למעלה הערה 745] מאמר זה מופיע בגמרא [קידושין ע:] ביחס שבין ישראל לגרים, שאמרו שם "אמר רבה בר רב הונא, זו מעלה יתירה יש בין ישראל לגרים; דאילו בישראל כתיב בהו [יחזקאל לז, כז] 'והייתי להם לאלקים והמה יהיו לי לעם', ואילו בגרים כתיב [ירמיה ל, כא-כב] 'מי הוא זה ערב את לבו לגשת אלי נאם ה' והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלקים'". ובח"א שם [ב, קמט:] כתב: "דאילו בישראל כתיב וכו'. פירוש, כאשר מקדושה באו, השם יתברך מחזיר אחריהם, כדכתיב 'והייתי להם לאלקים', כי מן הסבה הראשונה משתלשלים ישראל, וכמו שהם משתלשלים מן הסבה הראשונה, כך הסבה הראשונה להם לאלקים, ומחזיר אחריהם, כי אין עילה בלא עלול, וכמו האב מחזיר על הבן, כך ישראל שנקראים 'בנים'... הוא יתברך מחזיר אחריהם. אבל הגר, שאין בו דבר זה, צריך להתדבק מעצמו בו יתברך, וזה מבואר". ואודות שהיות ישראל נקראים "בנים" מורה שהם נבראו לעצמם, ולא למעשיהם, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בתפארת ישראל פי"ז [רסב:] כתב: "כי ישראל נקראו 'בנים' למקום,

כדכתיב [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם', כי הבן אינו נברא לשמש את אחר. ולכך על ישראל משפט העלול, שהוא מחויב מצד העלה. ולא כן המלאכים, אשר שמם יורה עליהם שהם מלאכים שלוחים, משמשים לזולתם". ובבאר הגולה באר השלישי [רסה:] כתב: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר נמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך לא נקראו בשם 'בנים', המורה על התולדה והבריאה, רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם". ושם בבאר הרביעי [תטז.] כתב: "כי עיקר בעולם הם ישראל, והם עלולים ראשונים מן השם יתברך, כי לכך נקראו האומה הזאת שהם 'בנים', כמו שבארנו הרבה מזה, כי הבן אינו משמש לאחר, אבל הוא לעצמו. ולא כן הדבר בעבד שאינו לעצמו, רק משמש לאחר. ומפני כך ישראל הם עיקר וראשון". ובהקדמה שניה לדר"ח [ע:] כתב: "כי ישראל נקראים 'בנים' אל השם יתברך... ואף על גב כי כל הנבראים נאמר גם כן עליהם 'מעשה ידיו'... הפרש יש, כי אינם נקראים 'בנים' למקום. ואם הם מעשה ידיו של הקב"ה, אינם מעשה ידיו בעצם, רק שנבראו בשביל לשמש את ישראל... אבל ישראל נבראו לעצמם, והם נקראו בשביל זה 'בנים'". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שסז:] כתב: "ואמר [אבות פ"ג מי"ד] 'חביבין ישראל שנקראים בנים למקום'. כי ישראל נקראו 'בנים' בשביל שהם נבראים בשביל עצמם שיהיו אל השם יתברך, כמו הבן שהוא בשביל עצמו, והוא אל אביו. וכן ישראל נבראו בשביל עצמם, לא כמו האומות שהם נבראים לשמש את ישראל... אבל ישראל, כל העולם נברא בשבילם, ולכך נקראו ישראל 'בנים', שהם אינם רק בשביל עצמם". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:] כתב: "ישראל הן מן השם יתברך נבראים, כי אע"ג שכל הנבראים הם מן השם יתברך, מכל מקום אין דבר שבא ממנו בעצם ובראשונה כמו ישראל. כי שאר האומות הם טפילים בבריאה, וכמו שברא השם יתברך שאר הנבראים בשביל האדם, ולא נבראו לעצמם, כך כל האומות הם בשביל ישראל, ואם כן ישראל הם בריאה שבאה מן השם יתברך". וכן כתב בח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו:], ח"א לחולין קט: [ד, קיד:], ועוד. (750) בנצח ישראל פי"א [רפו:] גם הביא מדרש זה, וכתב לבאר: "בארו בזה דברינו אשר אמרנו לך, כי ההפרש אשר יש בין ישראל לאומות; כי השם יתברך בחר בישראל בעצם, ולא בשביל מעשיהם הטובים. שלא לומר דוקא כאשר הם עושים רצונו של השם יתברך אז בחר בהם, ולא כאשר אין עושים רצונו של השם יתברך, ולפיכך כתיב 'והייתי לכם לאלקים' קודם, ואחר כך 'והמה יהיו לי לעם', כלומר מה שהשם יתברך בחר בישראל הוא קודם, ואף כי ישראל אינם מקבלים אלקותו. לכך לא כתב גם כן קודם בחירת אברהם מעשיו הטובים, שלא תאמר כי הוא יתברך בחר באברהם ובזרעו אחריו בשביל

מעשיהם, ואז היה לך לומר כאשר אין מעשיהם טובים ימאס בהם, שדבר זה אינו, רק כי הבחירה בהם מצד עצמם, וזוהי בחירה כללית. אבל באומות כתיב קודם 'להיות לי לעם', שכאשר מעשיהם טובים וצדיקים אז השם יתברך מקרב אותם, ואין הקירוב אליהם רק מצד הפרטים, לא בחירה כללית. ולכך אצל נח, שהשם יתברך קרבו, זה היה בשביל מעשיו בלבד, ולכך לא היה הבחירה בזרעו כלל. ואילו יבינו זה בני אדם לא עלה על מחשבתם, מחשבת הבל, לומר כי השם יתברך מאס בישראל חס ושלום".

(751) ואם כן אין באמירת "לך לך" בחירת אברהם [כפי שלמד עד כה, שהיתה מחייבת הזכרת צדקת אברהם], אלא תשובה לתמיהת אברהם "שאין מנהיג לבירה". לכך אין מקום להקדים לכאן צדקת אברהם, כי אין צדקתו נוגעת לתשובה על תמיהתו. ובפחד יצחק פסח [מאמר יז, אות ה] ביאר שאמירת "לך לך מארצך" צריכה להאמר בדרך שאלה ותשובה, עיי"ש. ולפי זה מאוד מחוור המהלך של המהר"ל כאן. אך עדיין ק"ק מדוע תמיהת אברהם לא הוזכרה כלל, דכיצד ניתן להתחיל בתשובה, מבלי להקדים לה את השאלה.

(752) כמבואר במדרש [ב"ר יט, ז], וכמובא למעלה הערה 721.

(753) "כי המצריים בימי אברהם, שהיו חוטאים אחרונים, והם היו מסלקים לגמרי השכינה מן העולם" [לשונו למעלה לאחר ציון 727]. והרקיע השביעי הוא מרוחק לגמרי מהעולם הזה, וכמבואר למעלה הערה 728.

(754) כמו שנאמר [בראשית יג, יד] "וה' אמר אל אברם אחרי הפרד לוט מעמו וגו'", ופירש רש"י [שם] "אחרי הפרד לוט - כל זמן שהרשע עמו היה הדבור פורש ממנו". ובמדרש [במדב"ר יג, ב] אמרו "הרשעים סלקו השכינה מן הארץ, אבל הצדיקים השכינו שכינה בארץ". ובגו"א בראשית פ"ו אות טו [קלב:] כתב: "הרשעים מסלקין השכינה, ומסתיר [הקב"ה] פניו מן העולם" [הובא למעלה הערה 727]. וכבר נתבאר למעלה [הערה 730] שסילוק שכינה הוא סילוק השגחה. וראה הערה הבאה.

(755) כמו שנאמר [במדבר כ, כג-כד] "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בהור ההר על גבול ארץ אדום לאמר, יאסף אהרן אל עמיו וגו'", ופירש רש"י שם [פסוק כג] "על גבול ארץ אדום - מגיד שמפני שנתחברו כאן להתקרב לעשו הרשע נפרצו מעשיהם, וחסרו הצדיק הזה. וכן הנביא אומר ליהושפט (דהי"ב כ, לז] 'בהתחברך עם אחזיהו פרץ ה' את מעשיך'". ובדר"ח פ"א מ"ז [רפב:] כתב: "נתאי הארבלי בא לתקן הנהגת האדם עם הבריות שהם חוץ לביתו, ואמר שיהיה מרחיק עצמו משכן רע, שלא יהיה נכוה בגחלת שכן רע, וכמו שאמרו [נגעים פי"ב מ"ו] 'אוי לרשע אוי לשכינו', ולפיכך יהיה מרחיק

עצמו משכן רע. 'ואל תתחבר לרשע' [אבות פ"א מ"ז], כדכתיב 'בהתחברך לרשע פרץ ה' מעשיך'". והאור החיים [בראשית יב, א] כתב: "וממולדתך - על דרך אומרם ז"ל [לא נמצא מקורו] לעולם ידור אדם בשכונת אריה ולא בעיר עם רשעים". וראה להלן הערה 770.

(756) מבאר "מולדתך" - משפחתך. וכן כתב רש"י [בראשית מג, ז] "לנו ולמולדתנו - למשפחותינו". והרמב"ן [בראשית כד, ז] "יתכן שיהיה טעם 'אל ארצי ואל מולדתי', ארצי ומשפחתי".

(757) הנה גם אצל רבקה מצינו פירוט של שלשה דברים; נאמר עליה [בראשית כה, כ] "בת בתואל הארמי מפדן ארם אחות לבן הארמי", ופירש רש"י [שם] "להגיד שבחה, שהיתה בת רשע, ואחות רשע, ומקומה אנשי רשע, ולא למדה ממעשיהם". ובגו"א בראשית פכ"ה אות יט [ו.] הקשה "ואם תאמר, אחר שהכתוב אומר שהיתה 'בת רשע', מה הוסיף בזה שהיתה 'אחות רשע', וכי יותר תלמוד מן האח ממה שתלמוד מן האב". ובתירוצו השני שם [ז.] כתב: "לא למדה מאביה, ומאחיה, ומאנשי המקום, כי לשלשה אלו יש לאדם ייחוס והצטרפות; כי האב הוא סבה לתולדה, שממנו יצא. והאח הוא חצי בשרו, שהרי הם כאילו הם דבר אחד, כמו שפירשו רבותינו ז"ל [ספרי במדבר יב, יב] בפרשת בהעלותך [במדבר יב, יב] אצל 'ויאכל חצי בשרו', והביאו רש"י לשם. והמקום המקבל את האדם, יקרא האדם גם כן על שמו. והיא פירשה מכולם; רוצה לומר מן הפועל אשר יש לכל דבר התיחסות, וגם מן אשר היא חלק ממנו פרשה, וגם מן המקבל שהוא המקום. ולכל אחד יש התיחסות מיוחד וצירוף בפני עצמה, והיא פרשה מכולם". ושלשת הדברים האלו מקבילים בדיוק לשלשת הדברים שהוזכרו ב"לך לך"; "לך לך מארצך" היא פרישה ממקום ["מפדן ארם"], "וממולדתך" היא פרישה ממשפחה ["אחות לבן"], "ומבית אביך" היא פרישה מאב ["בת בתואל"].

(758) לשון הרמב"ן [בראשית יב, א] "וטעם להזכיר 'ארצך ומולדתך ובית אביך', כי יקשה על האדם לעזוב ארצו אשר הוא יושב בה, ושם אוהביו ורעיו. וכל שכן כשהוא ארץ מולדתו, ששם נולד. וכל שכן כשיש שם כל בית אביו. ולכך הוצרך לומר לו שיעזוב הכל, לאהבתו של הקב"ה".

(759) לשון הרמב"ן [בראשית יב, א] "אל הארץ אשר אראך - היה נודד והולך מגוי אל גוי וממלכה אל עם אחר, עד שבא אל ארץ כנען, ואמר לו [שם פסוק ז] 'לזרעך אתן את הארץ הזאת', אז נתקיים 'אל הארץ אשר אראך'".

(760) אמרו חכמים [תענית י.] "ארץ ישראל משקה אותה הקב"ה בעצמו, וכל העולם על ידי שליח". וכן אמרו [ר"ה יז:] "'עיני ה' אלקיך בה', עתים לטובה עתים לרעה. עתים

לטובה כיצד, הרי שהיו ישראל רשעים גמורין בראש השנה, ופסקו להם גשמים מועטים, לסוף חזרו בהן. להוסיף עליהן אי אפשר, שכבר נגזרה גזרה. אלא הקב"ה מורידן בזמנן על הארץ הצריכה להן, הכל לפי הארץ. עתים לרעה כיצד, הרי שהיו ישראל צדיקים גמורין בראש השנה, ופסקו עליהן גשמים מרובין, לסוף חזרו בהן. לפחות מהן אי אפשר, שכבר נגזרה גזרה. אלא הקב"ה מורידן שלא בזמנן על הארץ שאינה צריכה להן". ומשמע שזו הנהגה מיוחדת לא"י, אך בחו"ל לא ישנו כלל את מה שנקבע בתחילת השנה. וזה מורה באצבע על ההשגחה המיוחדת שיש רק בארץ ישראל. והרמב"ן [ויקרא יח, כה] כתב: "הנה השם הנכבד הוא אלקי האלהים ואדוני האדונים לכל העולם, אבל ארץ ישראל אמצעות הישוב היא נחלת ה' מיוחדת לשמו, לא נתן עליה מן המלאכים קצין שוטר ומושל, בהנחילו אותה לעמו המיחד שמו זרע אוהביו". ושם מאריך לבאר שבכל העולם ההשגחה היא על פי מערכת הכוכבים והמזלות, אך בא"י ישנה השגחה מיוחדת של הקב"ה בעצמו. ובשו"ת אבני נזר [יו"ד סימן תנד אות יד] כתב: "הנה ישיבת ישראל בא"י הוא כי ישראל הם חלק ה', ולא נמסרו ביד שום שר... וכן א"י לא נמסר לשליח, כדכתיב 'עיני ה' אלקיך בה'. ובתענית [י.] א"י משקה אותה הקב"ה בעצמו. וצוה הקב"ה שישבו ישראל בא"י, שאם יהיו בחו"ל על כרחך יהיה פרנסתם באמצעות שר הארץ. ועל כן אמרו חז"ל [כתובות קי:] הדר בחו"ל כאילו עובד ע"ז, וזה ידוע". ובח"א למנחות פז. [ד, פה:] כתב: "אי אפשר שלא יהיו שומרים לירושלים... מפני גודל מעלתה. ולכך ירושלים מושגחת מן השם יתברך... נכנסת תחת השמירה העליונה מן המלאכים". ובח"א לר"ה כג. [א, קכה:] כתב: "ירושלים הוא עיקר ולב ארץ ישראל, שהכל תלוי בו". וראה הערה הבאה, ולהלן הערה 814.

(761) דוגמה לדבר; בנוגע לנגע הצרעת, נאמר [ויקרא יד, לד] "ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם", ומהי התליה הזאת של נגעי צרעת בארץ ישראל. וביאר על כך הרמב"ן [ויקרא יג, מז] בזה"ל: "והבנד כי יהיה בו נגע צרעת. זה איננו בטבע כלל, ולא הווה בעולם. וכן נגעי הבתים. אבל בהיות ישראל שלמים לה', יהיה רוח השם עליהם תמיד להעמיד גופם ובגדיהם ובתיהם במראה טוב. וכאשר יקרה באחד מהם חטא ועון, יתהוה כיעור בבשרו או בבגדו או בביתו, להראות כי השם סר מעליו. ולכך אמר הכתוב [ויקרא יד, לד] 'ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם', כי היא מכת השם בבית ההוא. והנה איננו נוהג אלא בארץ, שהיא נחלת ה', כמו שאמר [שם] 'כי תבאו אל ארץ כנען אשר אני נותן לכם לאחוזה'. ואין הדבר מפני היותו חובת קרקע, אבל מפני שלא יבא הענין ההוא אלא בארץ הנבחרת אשר השם הנכבד שוכן בתוכה. ובתורת כהנים [שם] דרשו

עוד, שאין הבית מטמא אלא אחר כבוש וחלוק, ושיהא כל אחד ואחד מכיר את שלו. והטעם, כי אז נתישבה דעתם עליהם לדעת את ה', ותשרה שכינה בתוכם. וכן אני חושב בנגעי הבגדים שלא ינהגו אלא בארץ, ולא הוצרך למעט מהן חוצה לארץ, כי לא יארעו שם לעולם".

(762) לשון הפסוק במילואו הוא "ויטע אשל בבאר שבע ויקרא שם בשם ה' אל עולם".

(763) "לימד לבריות לקרות שם בשם ה' אל עולם" [רש"י שם].

(764) "לאחר שאכלו ושתו משלו, היו עומדין לברכו לאברהם" [רש"י שם].

(765) לפנינו בגמרא [סוטה י:] ובעין יעקב [שם] איתא "משל אלקי עולם אכלתם". אך רש"י [בראשית כא, לג] כתב: "משל מי שאמר והיה העולם אכלתם", ונטה אחר לשון רש"י. ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנח.] הביא את המאמר כלשון הגמרא.

(766) בפירושי מהר"ל לסוטה י. [הוצאת כשר, כרך ראשון, עמוד לז] כתב: "דבר זה מבואר, כי ראוי לאברהם להכיר את שמו בכל העולם, כי אברהם היה הראשון שהכיר את שמו [חגיגה ג.], והוא נקרא [בראשית יז, ה] 'אב המון גוים', כאילו היה הוא אב וסבה לכל האומות. והאב נותן ממה שיש בו לבנו, ולכך מוכרח היה שהיה מקריא את שמו בפי הכל, ולא היה אדם שקרא להקב"ה 'אדון' עד שבא אברהם [ברכות ז:], ובשבילו נברא כל העולם [ב"ר יב, ט], ולכך מחויב היה שיהיה מקריא שמו בפי כל הבריות, שיצא העולם מן תוהו שלו. ואברהם מקשר העולם בו יתברך, ולכך הקריא שמו בפי הכל".

(767) פירוש - מתוך שאברהם תמה על אורחיו ואמר "וכי משלי אכלתם", משמע שהיה תמוה בעיניו דעת אורחיו, כי היה עליהם לדעת שאכלו ממי שאמר והיה העולם. ועל כך מקשה, שמה יש לתמוה על אנשים שאינם מכירים במי שאמר והיה העולם, והיה לאברהם לומר להם בניחותא "משל מי שאמר והיה העולם אכלתם". ועל כך ישיב שאברהם בא לערער על הבנת אורחיו, וכמו שהולך ומבאר.

(768) כנראה למד כן לפי מהמאן דאמר שפירש שה"אשל" [בראשית כא, לג] שנתן אברהם לאורחיו הוא פונדק [סוטה י.]. ופירש רש"י [שם] "פונדק - ללון שם אורחים, ולשון אש"ל נוטריקון הוא; אכילה, שתיה, לויה, שהיה מאכילן ומשקן ואחר כך מלווה אותן". לכך אורחיו של אברהם אבינו היו "עניים הולכים ממקום למקום, נודדין ללון, אין להם פרנסה".

(769) כפי שתמה טורנוסרופוס הרשע [ב"ב י.] "אם אלקיכם אוהב עניים הוא, מפני מה אינו מפרנסם", וכפי שמיד יביא.

(770) כמו שאמרו חכמים [סנהדרין צב.] "כל אדם שאין דעה אסור לרחם עליו... כל הנותן פיתו למי שאין בו דעה יסורין באין עליו", והרשע בודאי הוא "אדם שאין בו דעה". והחזו"א [או"ח סימן נו ס"ק ד] כתב: "אין בין איש בליעל למטורף הדעת ולא כלום". ובח"א לסנהדרין שם [ג, קפג.] כתב: "כי הרחמנות הוא בשביל שיש לו חבור ודביקות אל מי שמרחם עליו, ומצד זה בא הרחמנות, כמו שמרחם האב על הבן, והאם על פרי בטנה, מפני שהבן כרעיה דאבוה. ומפני זה ישראל יש להם לרחם האחד על האחר, כי ישראל יש להם חבור אחד, שהם נקראים 'אחים' ביחד, ומצד הזה בא הרחמנות. ולפיכך אסור לרחם על מי שאין בו דעת, כי מי שאין בו דעת אין לו חבור וקשור כלל, כי הוא גשמי, ומצד הגשם הנבראים מחולקים. ובמה הם מתחברים ומתאחדים, במה שיש להם דעת אחד ומושכל אחד, ובדבר זה הם מתאחדים, ובדבר זה הרחמנות. וכאשר אין בו דעת, אין לו חבור וקשור עמו כלל, והוא מרחם על מי שאין ראוי למדה זאת, ודבר זה אסור. וכן מה שאמר 'כל מי שנותן פתו למי שאין בו דעת יסורין באים עליו', דבר זה גם כן ענין הראשון, כי הרחמים שאינם ראוים מביא עליו יסורין. ודבר זה ידוע למבינים, כי היסורין הם הפך הרחמים, כי היסורין הם דין, ולא רחמים. וכאשר אין הרחמים ראוי, אז גובר הדין, דהיינו היסורין, ולפיכך יסורים באים עליו, והבן זה". ובנתיב התורה פי"ד [תקמט.] כתב: "כי הרחמנות הוא מצד החבור והאחדות שיש לשני דברים ביחד, וזהו ענין הרחמנות. ולפיכך כתיב [תהלים קג, יג] 'כרחם אב על בנים', לפי שנפשו קשורה בנפש הבן, ולכך הוא מרחם על הבן ביותר. וכאשר אין לאדם דעת, אין לו קשור וחבור עם הבריות. וזה כי כל הנבראים יש להם דעת אחת בכמה דברים, וכיון שיש להם דעה אחת, הם מתקשרים כאחד. וכאשר יש להם קשור וחבור אחד, מצד הזה הוא הרחמנות, כמו שהתבאר... ומי שאין לו דעת, ואי אפשר לומר בו שיש לו דעת אחת עם הבריות, וכאשר אין לו חבור עם הבריות אסור לרחם עליו, כי אין כאן חבור וקשור, וזה מבואר". ובח"א לגיטין נו: [ב, קה.] כתב: "כי מפני שמרחם על אחד הוא דבק בו לגמרי, והוא אחד עמו, וזה שאמרו 'כל שאין בו דעת אסור לרחם עליו'... כי כאשר אין בו דעת אין להתחבר דעתו עמו". **אך דיוק לשונו** מורה שההדגשה היא על הכנסת הרשע לביתו, שכתב "כי אם ידע אברהם שהם רשעים, לא הכניס אברהם אותם לביתו", ולא כתב "לא היה אברהם מרחם עליהם", או "לא היה אברהם מאכילם". ונראה ביאורו, שאמרו חכמים [אבות פ"א מ"ז] "ואל תתחבר לרשע" [ראה למעלה הערה 755], והבית הוא מקום שמאחד ומחבר את הדרים בו, וכמו שכתב בנצח ישראל פ"א [יז:]: "הבית כולל הכל ומאחד כל אשר בתוכו". ושם פנ"ב [תתל:] כתב: "הבית ששם הדירה, הוא החבור

בעצם". לכך אברהם היה נמנע מהכנסת רשעים לתוך ביתו. וזהו מתק לשון חכמים [גיטין צ:] "כדאי הוא במיתה, שזה הוציא רשעה מביתו, וזה הכניס רשעה לתוך ביתו". **אך קשה**, ממה שאברהם אמר לאורחיו [בראשית יח, ד] "יוקח נא מעט מים ורחצו רגליכם והשענו תחת העץ", ופירש רש"י [שם] "ורחצו רגליכם - כסבור שהם ערביים שמשתחוים לאבק רגליהם, והקפיד שלא להכניס עבודה זרה לביתו". אך לאחר שרחצו רגליהם הכניסם לביתו אף שהם היו עובדי עבודה זרה, ועוברים על אחת משבע מצות בני נח. וי"ל בזה.

(771) כמו שנאמר [בראשית יג, ב] "ואברם כבד מאד במקנה בכסף ובזהב". וכן [בראשית יד, כג] אברהם אמר למלך סדום "אם מחוט ועד שרוך נעל ואם אקח מכל אשר לך ולא תאמר אני העשרתי את אברם". והרמב"ן [בראשית כה, לד] כתב: "[האבות] נתברכו מפי הקב"ה, 'כי ברכת ה' היא תעשיר ולא יוסיף עצב עמה' [משלי י, כב]... היו האבות כלם כמלכים".

(772) כמו שאמרו חכמים [ב"ב י.], ומיד יביא מאמר זה.

(773) כדרכו יביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 30].

(774) "שהצדקה מצלת מגיהנם, כדאמרינן לקמן בשמעתין" [רש"י שם].

(775) לפנינו בגמרא ובעין יעקב הוסיפו כאן "אמר לו [הרשע לרבי עקיבא], אדרבה, זו שמחייבתן לגיהנם. אמשול לך משל למה הדבר וכו'".

(776) שישראל קרויים "בנים". ולבסוף רבי עקיבא הביא ראיה מהפסוק "הלא פרוס לרעב לחמך", וזה לא קשור כלל לתואר "בנים".

(777) פירוש - כעס המלך על בנו הוא מחמת שהבן נתגאה ביחוסו אל המלך, והנמשל הוא שה' כעס על ישראל מחמת שישראל נתגאו בקרבתם אל ה'. וכן נאמר [במדבר יא, כ] "יען כי מאסתם את ה' אשר בקרבכם", ופירש רש"י [שם] "אם לא שנטעתי שכינתי ביניכם, לא גבה לבבכם ליכנס לכל הדברים הללו".

(778) פירוש - המלך מרחיק את בנו ממנו על ידי שאינו נותן לו כדי סיפוקו ["ענויות"], ושוב לא יוכל הבן להתגאות ביחוסו אל אביו המלך. וכן מצינו ביחס של אברהם וישמעאל, שנאמר [בראשית כא, יד] "וישכם אברהם בבקר ויקח לחם וחמת מים ויתן אל הגר וגו'", ופירש רש"י [שם] "לחם וחמת מים - ולא כסף וזהב, לפי שהיה שונאו על שיצא לתרבות רעה".

(779) פירוש - אין רצון המלך בהענשת בנו, אלא בהרחקת בנו [ממנו], והרחקה זו אינה מתבטלת אם אחר [ולא המלך] יפרנס הבן, לכך לא רק שאין המלך מתנגד לכך, אלא אף רוצה בכך.

(780) פירוש - הרשע השיב לרבי עקיבא שאנו נחשבים לעבדים, ולא לבנים. לכך רצון המלך הוא בהענשת עבדו, ולא רק בריחוקו.

(781) כמו שאמרו חכמים [פסחים קיח.] "קשין מזונותיו של אדם יותר מן הגאולה", ובגבורות ה' פס"ה [קסה.] האריך לבאר מאמר זה, ותמצית דבריו היא שהמזונות ניתנים ע"י הקב"ה בעצמו, ומן הנמנע שמלאך יעשה זאת. אך הגאולה תתכן שתיעשה גם על ידי מלאך, לכך נתינת מזונות היא גדולה מהגאולה. ובנתיב העבודה ר"פ יח [א, קלב.] כתב: "כי הגאולה היא כאשר אחד הוא תחת רשותו של אחר, והוא יוצא מרשות אחר לחירות. ולכך המלאך יכול להוציא אותו ולגאול אותו, כי המלאך אין נמצא דבר זה בו, שיהיה המלאך תחת רשותו של אדם, רק הוא תחת רשות הקב"ה. וזה לא נקרא שהוא תחת אחר, כי הוא יתברך הכל תחתיו, וכך מחייב שיהיה, ואין זה חסרון רק כך הוא בריאתו. לכך כאשר אחד הוא תחת רשותו של אחר, הוא צריך לגאולה. ולא שייך שעבוד במלאך שיהיה צריך לגאולה, ולכך אפשר שיהיה המלאך גואל אותו, מאחר שלא נמצא בו החסרון הזה, הוא השעבוד במלאך. אבל הפרנסה, שהוא קיום של אדם, כי אחר שנברא האדם צריך לקיום, הפרנסה מקיימת האדם. והנה העליונים גם כן צריכים אל הקיום מן השם יתברך, שהוא יתברך מקיים אותם, ואיך יהיה דבר זה על ידי מלאך, מאחר כי גם המלאך צריך לקיום. כי מאחר שגם המלאך צריך לזה, אינו יכול להשלים אחר. ולפיכך הפרנסה היא על ידי השם יתברך בעצמו. וזהו [בראשית מח, טו] 'האלקים הרועה אותי מעודי', ואילו בגאולה כתיב [שם פסוק טז] 'המלאך הגואל אותי'". וכן בח"א לכתובות סז: [א, קנד.] וח"א לסוטה ד: [ב, ל.] הזכיר מאמר זה בקצרה.

(782) פירוש - גם ביחס המלך לעבדו, אין רצון המלך בהענשת העבד, אלא בהרחקת העבד מאוכלי שולחנו, כי יש בכך מעלה מיוחדת. לכך המלך רוצה שאחר יפרנס העבד.

(783) "שנותן לעשיר ולא לעני עצמו, שיהיה זוכה העשיר על ידו" [לשונו למעלה לפני ציון 772]. וזהו שאמרו בגמרא [ב"ב י.] "כדי להנצל אנו בהם מדינה של גיהנם".

(784) לשון המדרש [שם]: "תני רבי יהושע, יותר ממה שבעל הבית עושה עם העני, העני עושה עם בעל הבית. שכן רות אומרת לנעמי 'שם האיש אשר עשיתי עמו היום בועז', 'אשר עשה עמי' אין כתיב כאן, אלא 'אשר עשיתי עמו', אמרה לה, הרבה פעולות וטובות עשיתי עמו היום בשביל פרוסה שנתן לי". ובנתיב הצדקה ר"פ ה [א, קעט.]

כתב: "נתינת הצדקה לעני, אל יחשוב כאשר עשה עם העני טובה, אם הלוה הוא עבד למלוה, כל שכן וקל וחומר כאשר נותן צדקה לעני, שהעני נחשב לו כמו עבדו כאשר מקבל ממנו, שדבר זה אינו, כמו שאמרו במדרש [מביא המדרש שמביא כאן... וביאור דבר זה כי כאשר נותן צדקה אל העני, הוא מקבל מן אשר נותן לו, והנותן מקבל מן השם יתברך. וכבר אמרנו כי המעין כאשר נפתח ומימיו יוצאים ומתפשטים לחוץ, אז במעין הזה נכנסים בו המים הזכים מן המקור. ולפיכך אמר שיותר עושה העני עם בעל הבית יותר ממה שעושה בעל הבית עם העני, כי דבר זה עצמו שעושה הבעל הבית עם העני, שהוא משפיע ונותן אל העני, דבר זה עצמו עושה העני עם בעל הבית, שגורם לו שהשם יתברך משפיע ונותן לו. כי מי שפותח המעין והוציא מימיו לכרמו ולשדהו, הרי הפותח הזה עושה יותר עם בעל המעין יותר ממה שעושה בעל המעין עמו, שנותן לו המים לכרמו, כי בשביל שהוציא המים לכך באים המים הזכים והבריאים למעין מן המקור עצמו. ובשביל פרוסה שנתן בועז לרות קבל בועז כמה ברכות".

פרק יב

(785) חוזר בזה לדבריו למעלה [לאחר ציון 717], שהביא את המדרש שהמצריים שהיו בימי אברהם סילקו את השכינה לרקיע השביעי, ובזה סילקו את ההשגחה מן העולם, ומחמת כן בירור ההשגחה [מכות מצרים] יעשה במצרים [כמבואר למעלה הערה 730]. ורק ביני לביני עבר לעסוק באברהם אבינו, שראה בירה דולקת משום שבימיו לא היתה השגחה בעולם, ולכך נצטוה לעזוב את מקומו ומשפחתו וללכת לארץ ישראל המושגחת ביותר, ומשם החל להקריא שמו יתברך בפי הבריות על ידי שפרנס את אורחיו, ואמר להם לברך את מי שאמר והיה העולם. וביאר לאורחיו העניים שהשגחת ה' עליהם מתבטאת בכך שה' העשיר אותו, כדי שיפרנס העשיר את העניים.

(786) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 728]: "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".

(787) פירוש - המצריים שהיו בימי אברהם ואילך, היו מביאים ראיות לכפירתם, וכפירתם היתה שאין השגחה בעולם, וכמו שמבאר והולך.

(788) פירוש - הרשעים טענו כנגד ההשגחה מצד הסברא, החוש, והשכל, וכפי שמבאר והולך.

(789) "רבי יהודה היה נותן בהם סימנים; דצ"ך, עד"ש, באח"ב" [הגדה של פסח, וסיפרי דברים כו, ז]. ופירושו, שרבי יהודה היה מחלק את עשר המכות לשלש קבוצות; (א) דצ"ך [דם, צפרדע, כינים]. (ב) עד"ש [ערוב, דבר, שחין]. (ג) באח"ב [ברד, ארבה, חושך, (מכת) בכורות].

(790) פירוש - כנגד שלשה סוגי הכפירה שהיו בהשגחת ה', עומדות שלש הקבוצות של דצ"ך, עד"ש, באח"ב, וכמו שמבאר והולך. ודע שבגבורות ה' פנ"ז [עדר.-רצ.] ביאר בכמה אנפי את חלוקת עשר המכות לשלש הקבוצות של דצ"ך עד"ש באח"ב, ולא הביא שם את דבריו כאן. ומעין דבריו כאן [שהחלוקה היא כנגד סוגי הכפירה] כתב בגו"א שמות פ"ט אות ד [קמח:]. וכן כתבו הרמב"ן [שמות יג, טז], והאברבנאל [שמות ז, יז-כה, ובזבח פסח על הגש"פ]. והכלי יקר [שמות ז, יז] הביא את דברי האברבנאל, ובארם.

(791) "הסברא הגוברת" - סברא חזקה ומכריחה, והוא בטוי נפוץ בספרי האברבנאל [כגון, דברים יח, יד-כב, הקדמתו לש"א, ש"ב פרק ו, ועוד]. ופירושו, שהכופרים הביאו שלש טענות שונות המבוססות על הסברא שאין ראוי שתהיה השגחה בעולם, וכמו שיביאן בסמוך.

(792) כי החוש הוא חזק יותר מהסברא, וכפי שכתב הכוזרי [מאמר א אות ה]: "ההגיון מרחיק רוב הדברים שאמרת. אולם לאחר שנתאמת דבר לאדם על פי מראה עינים, ובנסיון עד אשר יאמין בו כל הלב, ולא ימצא מוצא כי אם להאמין בדבר אשר נתאמת אצלו, ימציא תחבולה דקה נגד ההקש ההגיוני, למען יקרב את הרחוק ההוא... ולא ידחו את אשר ראו בעיניהם". ובמגן אבות לרשב"ץ [פרק ד, אודות שהתורה לא תשתנה לעולם] כתב על דברי הכוזרי: "הודיעו בזה כי הסברא היא נכנעת אל החוש והנסיון, ומה שאינו מושג בחוש ולא בנסיון, והסברא מרחקתו, אין ראוי להאמינו".

(793) לעומת השכל. וכן כתב בדרשות רבי יהושע אבן שועיב [פרשת תזריע מצורע, מז:]: "לפעמים טועה החוש וגם ההרגש, והשכל מתקנן. ואתן לך משל בזה; השמש ישיג אותו חוש הראות בצורת רחב עגול... ויש לו גבול אמה או אמתים. ואם תאמר לו שהוא כהר אחד, לא יאמין, אבל יכזיב. והשכל יתקן כל זה, כי הכל טעות גמור... וכן מה שסובר ההרגש כי השמש הוא קטן השיעור, אינו כן, שהוא גדול מהארץ קרוב למאה שבעים פעמים". ובספר הברית [ח"א מאמר יט פ"א] כתב: "יכול להיות שטעה החוש, כי לפעמים החוש טועה, כמו העין שוגה ברואה אשר יראה ממרחק מגדל מרובע בתמונת עגול. ובקרוב יראה הקנה אשר מקצתו במים שבור ועקום, והוא באמת שלם וישר. וכן שאר כל החושים, לפעמים תועים מדרך אמת במוחשיהם... והשכל

חקר ודרש היטב אם החוש ההוא אמת במוחשו, או בטעות". והמלבי"ם [איוב לא, לח] כתב: "הלא מופתי התבונה יכריעו את מופתי החוש והדמיון, כי החוש יכזב לפעמים במשפטיו, כמו... אשר התברר במופתי הלמודיות שהשמש גדלה ק"ע פעמים מן כדור הארץ, יכריע במופתיו אלה את החוש, שיראה את השמש כקערה אחת קטנה, וישתדל לברר שהחוש טועה בזה, ויברר סבת טעותו". וכן האריך בזה הכוזרי [מאמר ד אות ג]. ומקרא מלא הוא [ש"א טז, ז] "ויאמר ה' אל שמואל אל תבט אל מראהו ואל גבה קומתו כי מאסתיהו כי לא אשר יראה האדם כי האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב", הרי שחוש הראיה עלול לטעות. **ומשמע מדבריו** שהחוש טועה יותר מהשכל. אמנם בנצח ישראל ס"פ ב [לו.] כתב להיפך: "שכל האדם, ימצא בו הטעאה ושבוש יותר ממה שימצא לחוש העין. ודבר זה מפני שהשכל אינו טבעי, ודבק בו החסרון יותר, כי הוא עומד באדם הטבעי. אבל לכח הראות שהוא טבעי, והוא אינו בעל חסרון כל כך". ואולי יש ליישב שישנם שני סוגי חושים, וכפי שכתב האברבנאל [בראשית כז, כב] "'הקול קול יעקב' [שם], אינו אלא שיהיה מדבר בלשון רכה כמו שחשב רש"י [שם]. או שחשב כמו שכתב הפילוסוף בספר הנפש, שיש לחושים מוחשים ראשונים, כמו השחור והלבן... והחום והקור, או השעירות והחלקלקות למישוש, וכן לאחרים. ובאלה המוחשים הראשונים לא יפול הטעות בשום פנים. ויש בהם מוחשים שניים, כאילו תאמר שזה הנראה או המדבר הוא פלוני... ובהם כבר יפול הטעות, כמו שההולך בספינה יראה את הארץ מתנועעת. ולכן לא היה הקול אצלו אות עצמי, אלא המישוש, לפי שהיה מוחש ראשון, והכרת האדם בקולו הוא מוחש שני". ושם [שמות ג, ב-ג] כתב: "פעמים רבות יגזור החוש דבר אחד, ויכחישהו השכל. כי האדם ההולך באניה בים, יראה בעיניו כאלו תתנועע הארץ, והבתים יתנועעו ממקומם סביב סביב. והשכל יכחישהו, ויאמר לו שהארץ לעולם עומדת, ושהחוש טועה במוחשו זה, ולא אשר יראה האדם הוא האמת, כי השכל יגזור שאי אפשר שתתנועע הארץ. וכבר ביאר הפילוסוף, שהחוש, עם היות שלא יכזב במוחשים הראשונים, הנה במוחשים השניים כבר יטעה ויכזב. כי פעמים רבות... בשומעו איש מדבר, שהוא פלוני, ואינו כן. לפי שהדברים האלה כולם הם מוחשים שניים, שיפול הכזב והטעות בהם".

(794) פירוש - בפרט בענין ההשגחה, שבזה אין לסמוך על החוש.

(795) פירוש - אי אפשר לשפוט על ההשגחה לפי החוש. כגון, אם יהיה רע לאדם שנראה צדיק, אין להסיק מכך שההשגחה לקתה, כי שמא אינו צדיק, אע"פ שנראה צדיק. ואודות שיש הנראה צדיק אך עלול להיות שאינו צדיק, כן כתב בגבורות ה' ס"פ

נז [שט:]: "עשרה נסיונות נתנסה אברהם [אבות פ"ה מ"ג], כדי לבחון אמתת עצמו. כי לפעמים מראה האדם עצמו צדיק, ואינו באמת צדיק, רק שנראה כן. והיה השם יתברך בוחן את אברהם בעשרה נסיונות, כדי לעמוד על אמתת עצמו". ובדר"ח פ"ב מ"א [תעה.] כתב: "לפעמים בני אדם יפארו אחד על מעשה שעושה, ובעל המעשה לא היה מכוין לשם שמים. ולפעמים מכוין להערים שיהיה נראה צדיק לעיני הבריות". ובגו"א בראשית פי"ח אות סא [שיז.] כתב: "ודאי ידע אברהם שאין שם [בסדום] צדיקים, אלא יש שם אנשים שנראים צדיקים, ואינם צדיקים". ולהלן [לאחר ציון 1022] כתב: "מצד האדם שהוא גשמי והוא בעולם הגשמי, אין נראה הבדל בין צדיק ובין רשע... והוא בעולם הזה גשמי, וכל גשם הוא גולם, אין בו הבדל. ולפיכך אין חילוק בין צדיק ובין רשע". ובמדרש שמואל [אבות פ"ד מט"ו] כתב: "'כי האדם יראה לעינים' [ש"א טז, ז], ואולי זה שנראה לנו צדיק, תוהה על הראשונות". והתוספות יו"ט [אבות פ"ד מט"ו] כתב: "יסורי הצדיקים, שאפשר שנראה צדיק, ואינו כן".

(796) כפי שיבאר בסמוך טעותן.

(797) כפי שיבאר להלן שמכת בכורות היא המכה היחידה המפריכה כל שלשת סוגי הכפירה כאחת, ולא רק כפירה אחת מתוך השלש [כפי שהוא בתשע המכות הראשונות], וכלשונו [לאחר ציון 882]: "לכך הביא השם יתברך המכה העשירית, והיא מכת בכורות, ובה היה מוכיח להם שהכל הוא הפך מה שהם אמרו, וכחשו ובדו בו יתברך... הרי במכה אחרונה, שהיא מכת בכורות, הוכיח כל דבר". וראה להלן הערה 901.

(798) כמו שנאמר כמה פעמים במכות [שמות ז, יז] "כה אמר ה' בזאת תדע כי אני ה' וגו'". וכן [שמות ח, ו] "למען תדע כי אין כה' אלקינו". וכן [שם פסוק יח] "למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ". וכן [שם ט, יד] "בעבור תדע כי אין כמני בכל הארץ". ובגבורות ה' פ"ט [תנח.] כתב: "דעת רבותינו ז"ל [נדרים לב.] כי השם יתברך הביא את זרע אברהם בגלות, מפני שלא היה אברהם מתחזק כל כך באמונה, לכך הביא השם יתברך זרעו בגלות כדי שיקנו האמונה, וידעו כח מעשיו שהוא עושה לאוהביו, וגבורותיו אשר עושה לאויביו, כמו שעשה למצרים מן מכות הגדולות והנוראות, והטובה שעשה לאוהביו, וכמו שמשמע מן הכתוב שכל אשר היה עושה הוא יתברך שיֵדעו שמו וגבורתו תמיד". ושם פל"א [תקלח:] כתב: "כי מפני שאמר פרעה [שמות ה, ב] 'מי ה' אשר אשמע בקולו', הרשע הזה ועמו היו גורמים שלא יהיה נודע שמו ה', כי הכל ידעו הכפירה, וגרם חלול שמו יתברך. לכך ראוי שיהיה נודע שמו ה' על ידם, כיון שהיו כופרים בשמו יתברך.

ולכך אמר [ראה שמות ז, פסוקים ג, ה] 'ואני אקשה את לב פרעה למען רבות מופתי בארץ מצרים וידעו כי שמי ה'', תחת אמרו 'מי ה' אשר אשמע בקולו'. ולפיכך חייב פרעה לתקן מה שקלקל כבר, עד שעל ידו יהיה נודע שמו יתברך. לכך הקשה לבו שלא ישמע, למען יביא עליו ה' מכות הכתובות, ואז יהיה נודע שמו יתברך". ושם פל"ד [תקצב:] כתב: "כי כאשר פרעה לא היה מאמין בו יתברך, וכמו שאמר [שמות ה, ב] 'מי ה' אשר אשמע בקולו לא ידעתי את ה' וגו'', כל המכות באו עליו כדי להודיע שמו למצרים, כדכתיב [שמות ז, ה] 'וידעו מצרים כי אני ה' וגו'', לכך באו המכות בענין זה". וראה להלן הערות 901, 1000, 1714, גבורות ה' פנ"ו [רמח:], ושם הערה 73.

(799) היא מכת דם.

(800) פירוש - דברים שהם מחלוקים זה מזה [כמו שמים וארץ], הם מנותקים זה מזה. ובגבורות ה' פמ"ד [שח.] כתב כפירה זו בזה"ל: "שלא תאמר כי הנהגה שהוא בתחתונים הוא לאחֵר חס ושלום, מפני שלא ישתתף העליון לתחתונים". ובדר"ח פ"ו מ"ב [כו.] כתב: "כי העליונים אין ספק שהם מחולקים מן התחתונים, במה שאלו הם עליונים, ואלו הם תחתונים". ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכח:] כתב: "כי התחתונים והעליונים מחולקים, שאלו הם עליונים ואלו הם תחתונים, ואין להם שתוף ביחד". וכן כתב בדרוש על התורה [לג.], והספד [קצ]. ובנצח ישראל פל"א [תרג:] כתב: "ובמדרש רבות פרשת האזינו [דב"ר י, ב], ברא הקב"ה את העליונים לעליונים, ואת התחתונים לתחתונים. שכן כתיב [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". וצרף לכאן מאמרם [סוכה ה.] "מעולם לא ירדה שכינה למטה [מעשרה טפחים], ולא עלו משה ואליהו למרום [למעלה מעשרה טפחים], שנאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ובנצח ישראל פי"ז [שפח.] כתב: "ואמרו [סוכה ה.] כי התחתונים הם עד עשרה, וכמו שאמרו מעולם לא עלה משה ואליהו למעלה מעשרה, לקיים מה שנאמר 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ובדר"ח פ"ג מ"ג [צה:] כתב: "נתן אל האדם הארץ ומה שבארץ, דכתיב 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', כי האדם אין ראוי שיהיה לו יותר, רק מה שהוא בארץ".

(801) רומז לדברי הגמרא [סוכה ה.] "מעולם לא ירדה שכינה למטה, ולא עלו משה ואליהו למרום, שנאמר 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'".

(802) פירוש - גם לא בראיית העין מרחוק, שהיא היא ההשגחה. ובבאר הגולה באר הששי [שנז:] כתב: "יהא הספר הזה בבל יראה ובל ימצא, ולא יביט אליו ולא יסתכל בו, לא ראיה שכלית, ולא ראיה חושית".

(803) לשון הרד"ק [תהלים קיג, ה]: "כי הוא המגביהי לשבת על כל העליונים, ומשפיל לראות בתחתונים, בין בשמים ובין בארץ, כי כולם שפלים כנגדו, והוא רואה אותם כולם ואת מעשיהם". ובגבורות ה' פס"ב [תקכד:] כתב: "בא לומר כי אלו הפעולות הם מחולקים; כי 'מגביהי לשבת' [תהלים קיג, ה] הפך 'משפילי לראות' [שם פסוק ו], כי 'מגביהי לשבת' רצה לומר שכל הנמצאים הגבוהים והרמים הם תחת רשותו, והוא מגביהי לשבת עליהם, ועם כל זה אינו עוזב את הפחותים, וזהו 'משפילי לראות'... ו'בשמים ובארץ' שזכר, אינו דבק אל 'המשפילי לראות', כי אין השמים והארץ שפלים. רק פירוש 'המשפילי לראות', ואת הכל רואה, כל אשר בשמים ובארץ".

(804) כי מכת דם חלה על היאור, כמו שנאמר [שמות ז, יז] "כה אמר ה' בזאת תדע כי אני ה' הנה אנכי מכה במטה אשר בידי על המים אשר ביאור ונהפכו לדם".

(805) לשונו בגבורות ה' פ"מ [קכד:]: "הים בריאה מיוחדת בעולם, וכדכתיב [תהלים צה, ה] 'אשר לו הים והוא עשהו ויבשת ידיו יצרו', הרי נחשב כמו היבשה, והוא יסוד אחד מן היסודות, שהוא יסוד המים". וארבעה היסודות הם; ארץ [עפר], מים, רוח, ואש [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד ה"ב, כוזרי ב, מד, ורבינו בחיי בראשית יד, כג]. וראה למעלה הערות 48, 635, ולהלן הערה 808.

(806) בראשית א, ז "ויעש אלקים את הרקיע ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע ויהי כן". ובגבורות ה' פל"ד [תקצג.] ביאר באופן אחר מדוע "המים הם תחתונים לגמרי", וכלשונו: "תחלה הודיע לו [הקב"ה לפרעה] כי הוא יתברך המושל בעולם, והתחיל במים שהוא היאור, לפי שרצה להתחיל בדבר שהוא תחת הארץ לגמרי, שהמים הם יותר תחתונים מן הארץ, דכתיב [שמות כ, ד] 'ואשר במים מתחת לארץ', וכתיב [תהלים כד, ב] 'כי הוא על ימים יסדה ועל נהרות יכוננה'. והראה לפרעה שהוא יתברך מושל על זה, ולכך נלקה היאור". והראב"ע [בראשית א, ו] כתב: "יסוד ארץ והוא גבוה על המים, וכן כתוב 'כי הוא על ימים יסדה'". ובגו"א שמות פי"ח אות א [ה.] כתב: "'ועל הארץ מתחת' [דברים ד, לט], זה על ידי קריעת ים סוף, שהוא ביסוד המים, שהוא מתחת לארץ, כדכתיב 'לא תעשה כל פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ', הנה המים הם עוד יותר מתחת לארץ". ובנצח ישראל פנ"ד [תתמז.] כתב: "כי הבאר הוא התעלות התחתונים, שהם המים אשר למטה מן הארץ נובעים למעלה... הבאר מורה על השתוקקות התחתונים למעלה". וראה הערה הבאה.

(807) פירוש - מחמת שהקב"ה הבדיל בין מים עליונים למים תחתונים, לכך חשבו הכופרים שזה מורה שכל התחתונים [ולאו דוקא מים תחתונים] מסולקים מן העליונים. ואמרו חכמים [ב"ר ה, ד] על המים התחתונים "לא פירשו המים התחתונים מן העליונים אלא בבכיה". ורבינו בחיי [ויקרא ב, יג] כתב: "אמרו במדרש, מים התחתונים נקראו 'מים בוכים'. ולמה נקראו 'מים בוכים', כי בשעה שחלק הקב"ה את המים, נתן אלו למעלה ואלו למטה, התחילו מים התחתונים בוכים... בבכי נתפרשו המים התחתונים מן העליונים. אמרו, אוי לנו שלא זכינו לעלות למעלה להיות קרובים ליוצרנו". וכן אמרו [תיקוני זוהר תיקון ה (יט:)] "מים תתאין אינון בוכין ואמרין, אנן בעיין למהוי קדם מלכא עלת העלות, ובען לסלקא לעילא, רקיע אפריש בינייהו". הרי המים התחתונים היו מסולקים מן העליונים.

(808) שהם שני היסודות האחרים [ראה הערה 805], מ"מ אין הם נחשבים ש"הם תחתונים לגמרי", ושהם עליונים יותר מהמים התחתונים, כמו שמבאר והולך. וק"ק מדוע לא הקשה גם מיסוד הארץ, וישיב ג"כ שיסוד הארץ הוא עליון יותר מהמים, וכמבואר למעלה הערה 806.

(809) לשונו בגבורות ה' פל"ד [תקצד.]: "הביא הדֵבר, שהוא עפוש האויר, שהוא יותר למעלה, באויר על הארץ. ואחר כך הביא עליהם השחין, שהוא מכת האש אשר למעלה מן האויר". והרמב"ם [הלכות יסודי התורה פ"ד הלכות א-ב] כתב: "ארבעה גופים הללו, שהם אש ורוח [אויר] ומים וארץ, הם יסודות כל הנבראים למטה מן הרקיע... טבע האש חם ויבש, והוא קל מכולם. והרוח חם ולח, והמים קרים ולחים, והארץ יבשה וקרה, והיא כבידה מכולם, והמים קלים ממנה, לפיכך נמצאים למעלה על הארץ. והרוח קל מן המים, לפיכך הוא מרחף על פני המים. והאש קל מן הרוח". הרי הקל יותר הוא למעלה יותר, והואיל והאש קלה מן הרוח [האויר], לכך היא למעלה הימנו. והרי אף יסוד הארץ עליון יותר ממים התחתונים [כמבואר למעלה הערות 806, 808], ק"ו שאש ואויר עליונים יותר.

(810) פירוש - המצריים כפרו בהשגחת הקב"ה בתחתונים מחמת המים התחתונים שהובדלו מן העליונים, וכמו שביאר. לכך לקו בדבר שהוא סבת כפירתם, כי הדבר שחטאו, בו נענשו, וכמבואר למעלה הערה 730. וראה להלן הערה 882.

(811) פירוש - לעומת הראיה הראשונה הסוברת שאין השגחה על התחתונים מפאת חילוקם מהעליונים ["השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם"], הראיה השניה סוברת שאין השגחה מפאת שפלותם וחוסר חשיבותם של התחתונים, וכמו שמבאר והולך.

(812) שהתחתונים הם חומריים ["התחתונים מצד שהם מוטבעים בחומר החשוך" (לשונו להלן לפני ציון 859)], והחומרי הוא שפל. ואודות שהחומרי שפל, הנה זהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגבורות ה' פנ"ט [שמה.] כתב: "אבותינו היו הולכים אחר הדברים השפלים, והיו משתחוים לחמה, וכיוצא בזה מן הדברים הגשמים". ושם פס"ד [צד:] כתב: "'ואת רגלי מדחי' [תהלים קטז, ח] נאמר על החומר, והוא ידוע שנקרא החומר 'רגל' לפחיתותו, שהוא שפל כמו הרגל". ובתפארת ישראל פל"א [תע.] כתב: "כי כל ענין הנוטה אל הגשמי יש בו שפלות ופחיתות, ודבר שהוא נבדל יש לו מלכות". ובנצח ישראל פי"ד [שמז.] כתב: "'ובזמן שאין עושים רצונו של מקום, אז נמסרו ביד אומה שפלה' [כתובות סו:]. כי מה שהם אומה שפלה מורה על שהיא יותר חומרית, כי אין ספק כי השפלות מורה על החומרית, שהחומר הוא שפל". ובנתיב התורה פי"א [תנד:] כתב: "איש קדוש ראוי שיהיה למעלה, ואשר אינו קדוש הוא למטה". ובח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב: "דבר שהוא קדוש, עליון הוא, והחומרי הוא שפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים". ואמרו חכמים [שבת יא.] "כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת, לסוף חרבה", ובח"א שם [א, ב:] כתב: "פירוש, כי הדבר הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הדבר הגשמי, כי הגשמי פחות ושפל נגד הבלתי גשמי. וכאשר הוא מרומם הבית שהוא חול על הבלתי גשמי, דבר זה הפך הסדר, אשר ראוי שיהיה הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הגשמי. כי השפלות ראוי לגשמי, וההתעלות ראוי לבלתי גשמי. וכאשר דבר יוצא מן הסדר, דבר זה חורבנו ובטולו, כאשר יש כאן הפך הסדר". וראה להלן הערות 1195, 1291, 1375, 1434, 1576.

(813) לשונו למעלה [לאחר ציון 469]: "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". ובדר"ח פ"ב מ"א [תק.] כתב: "אמנם שיהיה השם יתברך משגיח להיות נכנס באזנו הדברים התחתונים להשגיח על התחתונים, [סוברים הרשעים ש]זה אינו. כי דומה אל מלך גדול מאוד, ולגדולתו אם אחד מן השפלים או מן הפחותים יעבור דבריו, או צווי שלו, אין נכנס דבר זה באזנו לשפלתו. וכך יחשוב האדם, לשפלות האדם אשר הוא בארץ, אף שיודע מעשיו בתחתונים, אין השגחה במעשיו לשפלות האדם, ואין נכנסין באזנו. גם האדם לפעמים רואה דבר, ואינו משים לבו על זה, מפני שאינו נחשב המעשה אליו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תסב:]

כתב: "להוציא מלב המתפלספים, אשר אמרו כי 'עזב ה' את הארץ' [יחזקאל ח, יב], לשפלות ולפחיתות העולם השפל". ובאור חדש פ"א [תנח:] כתב: "כי מלך גדול... אין נחשב שעשה לו אחד בזיון, כי אם אחד רקק לפני המלך, אין משגיח המלך על זה". והרמב"ן בהקדמתו לספר איוב [סוף עמוד יט] כתב: "מהם מי שיראה בדעתו לשלול ההשגחה מן הבורא יתברך... יאמר כי מפחיתות האדם אצל מעלתו ורוממתו יתברך, לא ישגיח עליו כלל". ובספר העיקרים [מאמר ג, יח] כתב: "הדעת הנפסד ההוא שהיו חושבים הפילוסופים, שהשם יתברך להיותו מרומם במעלה ויושבי בשמים... שהוא בלתי משגיח במין האדם להיותו פחות ונבזה בעיניו ונמאס" [הובא למעלה הערה 472]. וראה להלן הערות 1000, 1147.

(814) לשונו למעלה [לאחר ציון 482]: "כי אפילו הפרט אתה מחשבהו להיות משגיח עליו, כמו מי שמשגיח על דבר חשוב". ועל כך תמה דוד [תהלים קמד, ג] "ה' מה אדם ותדעהו בן אנוש ותחשבהו". וכן אמר [תהלים ח, ה] "מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו", וראה למעלה הערה 477. ונאמר [בראשית יח, יט] "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו וגו'", וכתב הרמב"ן [שם]: "והנכון בעיני שהיא ידיעה בו ממש. ירמוז כי ידיעת השם, שהיא השגחתו בעולם השפל, היא לשמור הכללים, וגם בני האדם מונחים בו למקרים, עד בא עת פקודתם. אבל בחסידיו ישום אליו לבו לדעת אותו בפרט, להיות שמירתו דבקה בו תמיד, לא תפרד הידיעה והזכירה ממנו כלל. כטעם [איוב לו, ז] 'לא יגרע מצדיק עיניו'. ובאו מזה פסוקים רבים, כדכתיב [תהלים לג, יח] 'הנה עין ה' אל יראיו', וזולת זה" [ראה למעלה הערות 482, 483]. והמורה נבוכים [ח"ג פי"ח] הקדיש את כל הפרק להורות שישנה שמירה מיוחדת לבעלי מעלה. ובתוך דבריו כתב: "הקרובים אליו [להקב"ה], בתכלית השמירה; [ש"א ב, ט] 'רגלי חסידיו ישמור'. והרחוקים ממנו מוכנים למה שיקרה שימצאם, ואין שם מה שישמרם ממה שיתחדש, כהולך בחושך, שאין ספק שיכשל. ונאמר בהשגחה על החסידים גם כן [תהלים לד, כא] 'שומר כל עצמותיו וגו'', [שם פסוק טז] 'עיני ה' אל צדיקים וגו''... והפסוקים אשר באו בזה הענין רבו מלספור, רצוני לומר בהשגחה על בני אדם כפי שיעור שלמותם וחסידותם". והרד"ק [יונה א, ב] כתב: "[הגוים] אינם חשובים לפניו שישגיח עליהם, אלא בישראל לבדם, כמו שאמר [עמוס ג, ב] 'רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה'". ובבאר הגולה באר החמישי [קח:] כתב: "כי השם יתברך היה רוצה שיהיה עם דוד, מדכתיב [ש"א יח, יד] 'וה' עמו'... כי הוא יתברך אינו מניח לו שיסור מאיתו, כי השם יתברך הוא שהיה רוצה בדוד, כי על ידו יהיה בנין בית המקדש ומלכות בית דוד, וכמה

דברים שהם יסודי העולם, ואין הדעת נותן שיהיה חוטא בחטא הגדול כמו זה... שהוא יתברך היה גורם שלא יחטא" [הובא למעלה הערה 717]. הרי שככל שהאדם חשוב יותר, כך הידיעה וההשגחה עליו גדולות יותר. ולמעלה [לאחר ציון 758] ביאר שבארץ ישראל יש ההשגחה בפרט. וראה למעלה הערה 760.

(815) כוונתו לשפלות של שרצי המים [כפי שכתב בסמוך]. ובספר תורת העולה [לרמ"א, ח"ג פכ"א] כתב: "נבראו הדברים הפחותים והשפלים שהם שרצי המים, כמו שנאמר [בראשית א, כ] 'ישרצו המים שרץ נפש חיה'. וידוע שאין דבר שפל בבריאת בעלי חיים כשרצי המים, ובזה דרשו ז"ל [ר"ה כד:] 'ואשר במים מתחת לארץ' [שמות כ, ד], לרבות שלשול קטון שבים. וידוע כי אילו היה בריאה פחותה מזו, היו חכמינו ז"ל מרבים אותה שלא לעבדה". ואודות שפלות הצפרדע בפרט, אולי ניתן ללמוד זאת ממה שאמרו חכמים [ילקו"ש ח"ב רמז תתפט] "אמרו על דוד המלך, בשעה שסיים ספר תהלים זחה דעתו עליו. אמר לפניו, רבש"ע, כלום יש דבר בעולם שאמר שירה כמותי. נזדמנה לו צפרדע אחת, אמרה לו, אל תזוח דעתך עליך, שאני אומרת שירה יותר ממך". הרי שהצפרדע באה למנוע מדוד זחיחות דעת, ובידה לעשות כן משום שאין לצפרדע שום חשיבות, אלא היא שפלה וקטנה. ומעין כן אמרו [סנהדרין לח.] "אדם נברא בערב שבת, ומפני מה... שאם תזוח דעתו עליו אומר לו יתוש קדמך במעשה בראשית". הרי סילוק זחיחות דעת נעשה דוקא על ידי בריה שפלה וקטנה.

(816) ועדיפות הטענה השניה על הראשונה היא, שהטענה השניה שייכת אף במלך בשר ודם, שאף הוא לא יפנה לשפלים [כמבואר בהערה 813], בעוד שהטענה הראשונה אינה שייכת אלא להקב"ה [שהבדיל בין עליונים לתחתונים], ואינה שייכת במלך בשר ודם.

(817) כמו שאמרו [חגיגה ה.] שה' יעמיד במשפט מי ש"ההורג כינה בפני חבירו, ונמאס בה", ופירש רש"י [שם] "ונמאס - קצה דעת חבירו בדבר".

(818) הרי שהקב"ה משגיח גם על הכינים, הפך לדעת הפילוסופים. ובבאר הגולה באר הרביעי [תמו.] הביא מאמר זה, וכתב: "דע כי יש דעות פלוסופים שאמרו 'עזב ה' את הארץ' [יחזקאל ח, יב], והוא מסולק מן התחתונים. ובמאמר הזה באו לבאר הפך דעתם וכוונתם, כי הוא יתברך אינו מסולק מן העולם, ורצונו מתאחד עם הנמצאים... שהוא פונה אליהם לפרנס אותם. ודבר זה תוספת חבור... ודבר זה שהוא זן ומפרנס את הנמצאים, דבר זה שהוא פונה אל הנמצאים לתת להם קיום, הוא יותר חבור". וראה להלן ציונים 957, 1003.

(819) והן; (א) התחתונים רחוקים מה' מחמת שהבדילם ממנו [על כך באה מכת דם על מי היאור]. (ב) התחתונים רחוקים מה' מחמת שפלותם [על כך באה מכת צפרדעים]. (ג) התחתונים רחוקים מה' מחמת מיאוסם [על כך באה מכת כינים]. ולהלן [לאחר ציון 1002] ביאר שאיסור שרצים מורה שה' משגיח בתחתונים המאוסים.

(820) לעומת שש הטענות הבאות שיביא בסמוך.

(821) פירוש - "ממקום שבאת" של שלש טענות כפירה אלו לקו; (א) מכת דם חלה על המים התחתונים, שמהם היה ניתן לטעות שהתחתונים הורחקו מה'. (ב) מכת צפרדע חלה על שרצי המים, שמהם היה ניתן לטעות שהתחתונים שפלים מדי שה' ישגיח בהם. (ג) מכת כינים חלה על התחתונים המאוסים, שמהם היה ניתן לטעות שהתחתונים מאוסים מדי שה' ישגיח בהם.

(822) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 791]: "שלש טענות שניות הם מן החוש, שנראה לחוש כי אין השגחה בתחתונים. ודבר זה יותר מן שלש טענות הראשונות, שהם לפי הסברא". ויבאר שמכות ערוב דבר ושחין הן כנגד שלש טענות אלו.

(823) ולא נמצא בערבוביא ובלבול [כפי שיבאר בסמוך]. ואמרו חכמים [סוטה ה:] "כל השם אורחותיו ["מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה" (רש"י שם)] בעולם הזה, זוכה ורואה בישועתו של הקב"ה". ובח"א שם [ב, לה:] כתב: "השם אורחותיו, ואין כל הדרכים שוים, רק שם אורחותיו והמעשה אשר יעשה, ולא ילך כסומא בכל מעשיו, זוכה ורואה בישועת אלקינו. ודבר זה ראוי, מי ששם ארחותיו ואין מעשיו מעורבין, רק בהשגחה על מעשיו, ושם דרכיו ומעשיו, ובזה זוכה לראות בישועת אלקינו, שלא יהיה כאן סדר מבולבל, רק מושגח". ובגמרא [בכורות ח:] מובא שסבי דבי אתונא אמרו לרבי יהושע בן חנניה "אית לן בירא בדברא, עיילא למתא", ופירושו שיש לנו באר במדבר, תביא את הבאר לעיר. ובח"א שם [ד, קכה.] כתב: "ביאור זה, כי כל כוונתן להוכיח שפלות האדם, ואמרו כי אם האדם חשוב כאשר אתם אומרים, שנפשו אצולה מן העליונים, אם כן ראוי לפי מעלתו שיהיה האדם מושגח בתכלית ההשגחה, ועניניו מסודרים בתחתונים בתכלית הסדור, כאשר ראוי לפי מעלת נפשו. אם כן הביא לנו באר הזה למתא, ואז יהיו עניני האדם מסודרים כאשר ראוי. כי בשביל ההשגחה של אדם ראוי שיהיה האדם מושך אותו אל העיר, במקום שיש בני אדם שהם צריכים אליו. שאין ראוי שיהיה הבאר בדברא, במקום שאין בני אדם, והוא צריך לבני אדם, ודבר זה הוא שנוי הסדר, כאשר הם במקום אחר שלא לצורך. לכך היה ראוי שיהיה נמשך אל מקום שהיה צריך אל בני אדם".

(824) לשונו בגבורות ה' פנ"ה [רכא.]: "אלו שני המלאכים, מיכאל של מים, וגבריאל של אש... ועליהם נאמר [איוב כה, ב] 'עושה שלום במרומיו', שהעמיד מיכאל מים, וגבריאל אש, ואין האחד מזיק את חבירו". ובדר"ח פ"א מי"ח [תכא:] כתב: "כי העולם האמצעי הוא עולם השלום, כי השלום הוא כאשר כל אחד ואחד עומד מבלי שיכנס האחד לגבול האחר, כמו שהוא בעולם האמצעי שכל אחד ואחד עומד במשמרתו, וכאשר כל אחד במשמרתו, הוא השלום". ובנתיב השלום פ"א [א, ריז.] כתב: "לפיכך אף העליונים צריכים שלום, שלא יהיו נמצאים ההפכים ביחד בעולם אחד. כי מיכאל ממונה על המים, וגבריאל על האש, ואם לא היה השלום היה האחד בטול השני... וזה שאמר [איוב כה, ב] 'עושה שלום במרומיו'". ובגו"א בראשית פ"ד אות י [צח:] כתב: "כי קין והבל היו שני הפכים, ואילו היו מובדלים לגמרי בלא השתתפות כלל, אז היה שלום ביניהם, כי זה היה כמו השלום שעושה הקב"ה בין גבריאל שהוא אש ומיכאל שהוא מים, ואין האחד מכבה את חבירו". וראה בסמוך הערה 827.

(825) לשונו באור חדש פ"א [תיג:]: "מלכותא דרקיע... שבעה משרתים מלמעלה, שהם; שבתי, צדק, מאדים, חמה, נוגה, כוכב, לבנה, ז' משרתים. ואלו ז' משרתים כל אחד מושל ביומו, כמו שהוא ידוע". והמשך שם [תמז:] כתב: "ז' משרתים, שהם שצ"ם חנכ"ל. ואלו שבעה משרתים שמוש שלהם כצנ"ש חל"ם; כוכב משמש ליל ראשון בשבוע, צדק ליל שני, נוגה ליל ג', שבתי ליל ארבע, חמה ליל חמשה, לבנה ליל ששי, מאדים ליל שבעה". ומקורו מפרקי דרבי אליעזר פרק ה, שאמרו שם: "ואלה שמותן: חמה נוגה ככב לבנה שבתאי צדק מאדים. וסימן שימושן: כצנ"ש חל"ם בלילות, חל"ם כצנ"ש בימים, כל"ש צמח"ן בשעות של לילות, חנכ"ל שצ"ם בשעות של ימים". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [קלח:] כתב: "ובמדרש [ילקו"ש שם רמז מג] בן שלשים שנה היה [סיסרא], וכבש כל העולם בכחו, ולא היה כרך שלא היה מפיל בכחו. ואפילו חיה שבשדה, כיון שנתן עליה קולו, לא היתה זזה ממקומו, עד כאן. ולכך 'מן השמים נלחמו הכוכבים עם סיסרא' [שופטים ה, כ], כי זה האיש היה יוצא ממנהג של עולם ומסדרו, כמו שזכרו, ולכך היה כובש כל העולם, ולפיכך סדר העולם שהוא מן השם יתברך, היה נלחם עמו, שלא יהיה מחריב סדר המציאות. וזה שאמר 'מן השמים נלחמו הכוכבים', שהכוכבים שסדר השם יתברך במשמרותיהם, הם ביותר היו נלחמים עם סיסרא". וזהו דיוק לשון הפסוק [שופטים ה, כ] "מן שמים נלחמו הכוכבים **ממסלותם** נלחמו עם סיסרא", שהמסילה מורה על סדר ודרך.

(826) רומז בזה לשלשת העולמות; עולם העליון, עולם האמצעי, ועולם התחתון. והנה עניינם של שלשת העולמות הוא נפוץ בספרי המהר"ל, והם מוזכרים תדיר בספריו [כגון, בגו"א בראשית פ"ו אות לג (קמג.), שם שמות פי"ח הערות 27, 35, גבורות ה' פס"ב (תקטו.), נתיב התורה פ"א (פה.), נתיב העבודה פי"ג (א, קיח:), נתיב האמת פ"ג (א, רב.), נצח ישראל פ"ג (נא.), שם פט"ו (שסד.), תפארת ישראל פ"נ (תשפח:), דר"ח פ"א מי"ח (תיז.), שם פ"ג מי"א (רסא.), שם פ"ה מט"ו (שסא.), שם משנה כב (תקנג.), שם פ"ו מ"ט (שיב.), אור חדש פ"א (רסח.), ח"א לסוטה מא: (ב, עח.), ועוד]. ותמצית הדברים היא, שהעולם התחתון הוא העוה"ז שבני אדם נמצאים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה, ויש בו הויה והפסד [ראה להלן הערה 859]. העולם האמצעי הוא עולם הגלגלים והמזלות, וגם בו יש חומר וצורה, אך אין בו הרכבה הויה והפסד. העולם השלישי הוא העולם העליון, שאין בו חומר כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ואין בו מיזוג והרכבה. ומקור הדברים הוא בזוה"ק [ח"ג קנט.]. ובהגהות מהרח"ו שם ביאר ששלשת העולמות הללו [מלמעלה למטה] הם כנגד עולם האצילות, עולם הבריאה, עולם היצירה, וביאר שם מדוע לא נכלל בזה עולם העשיה. וכן הוא ברבינו בחיי בראשית א, ב, שם שמות כה, ט, ראב"ע שמות ג, טו, שם ו, ג, רד"ק ישעיה ו, ג, ועוד [ראה גבורות ה' פנ"ח הערה 24].

(827) לשונו בדר"ח פ"א מי"ח [תכו.] כתב: "כי עולם אמצעי, מפני שהם עומדים כל אחד בשלום, אין אחד נכנס לגבול הב', לכך נקרא 'עולם השלום'. כי עולם התחתון עולם הדין, כי יכנסו חלקי העולם זה בזה, וצריך כאן לדין". ובנתיב האמת פ"ג [א, רב.] כתב: "עולם הגלגלים... בשלום הם, שלא יכנסו זה בזה, ולא יתנגדו זה את זה כמו שהוא בעולם השפל, שהם מעיקים זה את זה, ויכנסו זה בזה. ועל זה אמר הכתוב [איוב כה, ב] 'עושה שלום במרומיו', כי צבא השמים מרוחקים מכל זה. אך אמנם העולם השלישי [עולמנו התחתון], יש בהם כל זה, שהם מתנגדים זה לזה, ויכנסו זה בזה לדחות האחד השני". ובתפארת ישראל פ"נ [תשצ:] כתב: "כי השלום אינו מענין העולם הזה, רק הכל במחלוקת, וזהו ענין העולם התחתון, במה שהאחד נכנס בגדר השני, כמו שהוא ענין העולם הזה". ובח"א לב"ב טז. [ג, עג.] כתב: "כי איוב היה חושב כי אין משפט תחתונים כמו העליונים; כי העליונים יש בהם הבירור... אבל תמצא בתחתונים... שאין עניניהם מבורר ומוגבל... אין התחתונים מבוררים מפני עירוב שלהם... כי העירוב שהוא בתחתונים ואין ברור בהם חס ושלום גורם שאין הידיעה בתחתונים כמו שיש בעליונים". וראה להלן הערה 2105.

(828) המצריים.

(829) לשונו בתפארת ישראל פט"ז [רלו:]: "הנה אלו האנשים בעצמם, כאשר היו חוקרים על מציאות הסבה הראשונה, היו מביאים מופת חותך על מציאות הסבה הראשונה מסודר ממנו הכל, במה שנראה בנמצאים טוב סדרם ויושר פעלם. וכל הדברים אשר נראו לעין, הכל בחכמה נפלאה. ודבר זה אי אפשר שיהיה במקרה, כי המקרה לא יתמיד ואינו הרבה. אבל כאשר נראה בכל הנמצאים כלם הסדר והחכמה, גזרו במופת חותך שאי אפשר שלא יהיה זה רק ממסדר ממציא הכל, הוא הא-ל אשר סדר הכל בחכמתו, וברא הכל בתבונתו... שהם מודים בשני דברים; האחד, שכל המציאות מסודר. והשני, שאין ראוי לומר שיהיה המציאות העולם וטוב סדרו במקרה קרה, כי המקרה אינו תמיד ואינו רב מאד. וכל הנמצאים עם רבוים הם מסודרים ועומדים תמיד כסדרם, ולפיכך סדר הנמצאים אינו במקרה קרה", וראה להלן הערה 963.

(830) אודות שהמלך מסדר הכל, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בגבורות ה' פמ"ו [שעא.] כתב: "ראוי למנות למלך, כמו שמונין כל מנין למלך, מפני שהמלך מסדר ומקיים המשך המציאות". ובאור חדש פ"א [רמט:] כתב: "קשה, שהיה לו לכתוב 'ויהי בימי המלך אחשורש', ולא זכר אותו בשם 'מלך [אלא נאמר (אסתר א, א) "ויהי בימי אחשורוש"]... כי המעשה עצמו שעליו באה המגילה, מה שאירע לישראל, היה דבר שנוי, שאין ראוי למלך שיתן אומה שלימה להשמיד ולהרוג, והוא דבר שאינו לפי השכל... על זה אמר 'ויהי בימי אחשורש', כלומר מעשה המגילה שהיה הכל יוצא מסדר הראוי, דבר זה היה ראוי אל 'אחשורש'... ולא שייך להזכיר 'מלך', אשר המלך הוא הסדר, ומסדר את הכל". ובתפארת ישראל פ"ד [עב.] כתב: "המלך הוא שומר את הסדר לבלתי יצא אחד מן הסדר הראוי". ובהמשך הפרק [פב.] כתב: "מלך שומר הסדר שלא ישתנה, כמו שהוא ענין המלך". ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפב.] כתב: "בעלי חיים... יש להם סדר במין שלהם בטבע, וכמו שיש למין האדם מלך מסדר ענייניהם, כך יש לכל המינים שנמשכים אחר הסדר בעצמם, והטבע הוא מלך שלהם, עד שענייניהם מסודר... כי אין המלך רק סדר המין". ובח"א לגיטין ו: [ב, צא.] כתב: "ואל יהא מעשה פילגש בגבעה קל בעיניך, כי היה... כאשר היו ישראל בלי מלך, ולא היה להם סדר. ולכך מעשה פלגש בגבעה כתיב בסוף ספר שופטים [פרק יט], אשר כל ספר שופטים מדבר במעשי ישראל כאשר היו בלי מלך". ובח"א לב"ב טז: [ג, ע:] כתב: "כי המלכות הוא הסדר אשר מקבלים מן המלך, וקודם שבא המלכות אל העולם, היה ההעדר אל זאת המדריגה, ולא היה שום סדר". ובח"א לסנהדרין צה. [ג, קצה.] כתב: "ענין המלך... מסדר את העם בסדר

הראוי". ובח"א לחולין נז: [ד, צה.] כתב: "כי השם יתברך ברא המינים ונוהגים עניניהם אחר המושכל הראוי. ולא שידעו ויבינו ויש בהם דעת, רק כי הטבע שהוטבע בהם נמשך אחר המושכל. וכמו שאמרו ז"ל [עירובין ק:] למדנו גזל מנמלה, צניעות מחתול, דרך ארץ מתרנגול... וכמו שיש לאדם מלך שהוא מסדר עניניהם במוחש, כך יש לכל מין ומין מלכות. ואין הפירוש שיש להם מלך ממש מולך עליהם, רק שהטבע שבהם נמשך אחר מלכות, שכמו שהמלך מסדר בני אדם, כך המין בטבע... נמשך אחר זה. וזהו המלך שיש להם, ונמצא שיש להם מלך מצד הטבע, שהוא מנהיג אותם כמו שראוי". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכז.] כתב: "המלך הוא מסדר הכל... המלך הוא עצם הסדר".

(831) עובר לעסוק במכת דֶּבֶר, ולא הזכיר עדיין מכת ערוב. וצריך להוסיפה כאן ולומר שהואיל וכפירת המצריים הזאת באה מחמת הערבוביא שיש בנמצאים, לכך הקב"ה הביא עליהם מכת ערוב, המורה על הערבוביא ["את הערוב - כל מיני חיות רעות ונחשים ועקרבים בערבוביא, והיו משחיתים בהם" (רש"י שמות ח, יז)], ושוב נתקיים "במה שחטאו, לקו" [לשונו למעלה לאחר ציון 815]. וכן יבאר בסמוך גבי מכת דֶּבֶר.

(832) פירוש - כאשר העולם לוקה בְּדֶבֶר, יש בהלקאה זו פתחון פה יותר גדול לסלק השגחה מן העולם מאשר הערבוביא שיש בעולם. ויבאר שמכת דֶּבֶר חלילה מורה על שלקתה מדת הדין [שאינה מבחנת בין טובים לרעים], וכמו שיתבאר בסמוך הערה 834.

(833) כמו שכתב רש"י [בראשית ו, יג] "קץ כל בשר - כל מקום שאתה מוצא זנות אנדרלמוסיא באה לעולם, והורגת טובים ורעים". והגו"א שם אות כו [קלח:] כתב: "אנדרלמוסיה. פירש בערוך [ערך אנדרולימוס] דֶּבֶר. אף על גב דהכא לא היה דֶּבֶר, יש במדרש [ב"ר לב, ח] שהמלאך המות היה הולך במי המבול, ולפיכך ציוה הקב"ה לנח לעשות תיבה להיות נסתר בתיבה, על דרך [שמות יב, כב] 'לא תצא מן הפתח'". ורש"י [שמות יב, כב] כתב: "ואתם לא תצאו וגו' - מגיד שמאחר שנתנה רשות למשחית לחבל, אינו מבחין בין צדיק לרשע". ובגבורות ה' פנ"ו [רלה:] כתב [על מכת דֶּבֶר]: "כי הַדֶּבֶר הוא העדר הנמצא, כי המיתה הוא העדר". ובהמשך הפרק שם [רנח.] כתב: "'ביד חזקה' [דברים כו, ח], זו הַדֶּבֶר [הגש"פ], שהוא מן מלאך המות". הרי ש"דֶּבֶר" הוא מלאך המות, וכמו שאמרו [ב"ק ס:] "דֶּבֶר בעיר, אל יהלך אדם באמצע הדרך מפני שמלאך המות מהלך באמצע הדרכים... דֶּבֶר בעיר, אל יכנס אדם יחיד לבית הכנסת, שמלאך המות מפקיד שם כליו". ובמשנה [תענית יט.] אמרו "איזהו דֶּבֶר, עיר המוציאה חמש מאות רגלי, ויצאו ממנה שלשה מתים בשלשה ימים זה אחר זה, הרי זה דֶּבֶר. פחות מכאן אין זה דֶּבֶר". וכן אמרו [אבות פ"ה מ"ח] "דֶּבֶר בא לעולם על מיתות האמורות

בתורה שלא נמסרו לבית דין". ובדר"ח שם [רסח:] כתב: "כי הַדָּבָר שייך אל המיתות האמורות בתורה, כי כאשר לא נמסר בידם אותם הראוים למות, יבא דָּבָר לעולם וימותו מעצמם... נעשה האדם הפקר לגמרי למשחית, עד שאינו מבחין בין טוב לרע". ומו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל הוכיח כן מהא שתרגום של דָּבָר הוא "מותא" [שמות ט, ג]. וראה להלן הערה 1722.

(834) כמו שטען אברהם אבינו להקב"ה [בראשית יח, כה] "חלילה לך מעשות כדבר הזה להמית צדיק עם רשע והיה כצדיק כרשע חלילה לך השופט כל הארץ לא יעשה משפט". והרמב"ן [שם פסוק כג] כתב "לא יתכן גם במדת הדין להמית צדיק עם רשע, שאם כן יהיה כצדיק כרשע, ויאמרו [מלאכי ג, יד] 'שוא עבוד אלקים'".

(835) פירוש - המצריים הביאו ראיה מוחשית חזקה ביותר מהיסורין שישנם בעולם.

(836) משמע שסובר שיש יסורין בלא חטא. וכן היא מסקנת הגמרא [שבת נה.], שאמרו "אמר רב אמי, אין מיתה בלא חטא, ואין יסורין בלא עון", ושם בעמוד ב הביאו תיובתא על רבי אמי, ואמרו על כך "אלא שמע מינה יש מיתה בלא חטא, ויש יסורין בלא עון, ותיובתא דרב אמי תיובתא". הרי מסקנת הגמרא היא דיש מיתה בלא חטא, ויש יסורין בלא עון. וכן כתב בגו"א דברים פ"כ אות ט [שיח., לגבי החוזר מהמלחמה מחמת חטאיו]: "הרא"ם פירש טעמיה דרבי יוסי משום דכיון דאין מיתה בלא חטא... ואין דבר זה טעם, דלא קיימא לן הכי כלל, אלא 'יש מיתה בלא חטא' במסכת שבת". ובדר"ח פ"ד מכ"ב [תע.] כתב: "בא ללמוד כי יש מיתה בלא חטא, כדקיימא לן במסכת שבת [נה:] יש מיתה בלא חטא, ויש יסורין בלא עון". וכן בח"א לר"ה טז. [א, קד:] כתב שלמסקנה קיי"ל שיש מיתה בלא חטא ויש יסורין בלא עון. **אך קשה**, שבשני מקומות אחרים כתב שאין יסורין בלא חטא; (א) בגבורות ה' פ"ט [תסו:] כתב: "דסוף סוף היה שיעבוד וצרה [של גלות מצרים], ואין זה בלא חטא". (ב) בהקדמה לאור חדש [קכב:] כתב על צרת המן: "ויש לתמוה, שכיון שכל כך היה הצרה, איזה חטא היה גורם הצרות הזאת, כי אי אפשר שיהיה זה בלא חטא". ודבריו בגבורות ובאור חדש צריכים ביאור, שהרי הם כנגד מסקנת הגמרא שיש מיתה בלא חטא, ויש יסורין בלא עון. זאת ועוד, שדברים אלו הם גם כנגד ארבעה מקומות אחרים [כאן, גו"א, דר"ח, וח"א לר"ה שהובאו כאן] שכתב בהם כמסקנת הגמרא ש"יש מיתה בלא חטא, ויש יסורין בלא עון". **ואולי אפשר** ליישב על פי מה שכתב בח"א לשבת נה. [א, לב:], וז"ל: "כי אף אם מתו משה ואהרן ולא היה חטא בצד עצמם, אבל המיתה היא באה מצד הכלל, אף על גב כי מצד הפרט אין ראוי המיתה אליו... כי אדם הראשון גרם מיתה לכל העולם... וא"כ יש צדיקים שאין מתים

בעונש עצמם". ומבואר מדבריו שהיחיד יכול להענש מחמת הכלל, אע"פ שאין ליחיד חטא מצד עצמו. ורש"י [שמות טז, כח] כתב: "עד אנה מאנתם - משל הדיוט הוא, בהדי הוצא לקי כרבא, על ידי הרשעים מתגנין הכשרין". ומקורו בב"ק צב., ושם בח"א [ג, יג:] ביאר שהפרט מצטרף אל הכלל. לכך על הפרט ניתן לומר שנענש מחמת הכלל, אף שאין בידו חטא. וכל זה בנוגע לפרט, אך על הכלל אין לומר שנענש ללא חטא, אלא תמיד יש לחתור ולברר מהו החטא שהביא את צרת הכלל. ולפי זה מיושב, דדוק ותמצא שבארבעה המקומות הנ"ל שכתב שיש יסורין בלא חטא איירי ביחיד. אך בשני המקומות [גבורות, ואור חדש] שכתב שאין יסורין בלא חטא איירי בצרת כלל ישראל [גלות מצרים, וגזירת המן], ובזה אין יסורין ללא חטא. אמנם עדיין יש להעיר ממקום נוסף [שלא הובא עד כה], והוא דבדר"ח פ"ד מי"א [רכז:] כתב: "קיימא לן דיש יסורין בלא עון, כדאיתא בפרק במה בהמה, ואפילו אם אין יסורין בלא עון וכו'", הרי פתח כמסקנת הגמרא ש"יש יסורין בלא עון", אך בהמשך מסתפק בדבר ואומר "ואפילו אם אין יסורין בלא עון" [ראה בתויו"ט שם (אבות פ"ד מי"א) שעמד על זה]. ויל"ע בזה [עיין הקדמה לאור חדש הערה 525, וגבורות ה' פ"ט הערה 3].

(837) לא מצאתי מקורו לומר שמה שאמר איוב "הרבה פצעי חנם" מוסב על מה שהוכה בשחין. וכנראה אומר כן מסברתו.

(838) כפי ששאל משה [ברכות ז.] "אמר לפניו, רבונו של עולם, מפני מה יש צדיק... ורע לו, יש רשע וטוב לו". ובנצח ישראל פי"ט [תכד:] כתב: "כי יש שהם אומרים כי נמצא דברים שהם חסרון בעולם, ובפרט שיש צדיק ורע לו, רשע וטוב לו, דבר זה יחשב חסרון".

(839) בהרבה מאוד מקומות. וננקוט כאן בכמה פסוקים הקשורים לטענה של "רשע וטוב לו, צדיק ורע לו"; (א) נאמר [איוב ט, כב-כד] "אחת היא על כן אמרתי תם ורשע הוא מכלה, אם שוט ימית פתאום למסת נקים ילעג, ארץ ניתנה ביד רשע פני שפטיה יכסה אם לא אפוא מי הוא". וכתב בעל העיקרים [מאמר ד, פ"ז]: "מה שהביא האנשים לסלק ההשגחה, עם היותם מודים בידיעת השם יתברך, הוא רוע הסדר הנמצא לפי דעתם בטובות העולם ורעותיו. שנמצא צדיקים שמגיע אליהם כמעשה הרשעים, וההפך. וזה הספק הביא את איוב לחשוב שהשם יתברך בלתי משגיח בפרטי בני אדם, ושאין הבדל בין צדיק לרשע... כמו שבאר זה במאמרו [איוב ט, כב-כד] 'אחת היא על כן אמרתי וגו' אם שוט ימית פתאום למסת נקיים ילעג ארץ נתנה ביד רשע פני שופטיה יכסה אם לא איפוא מי הוא'. יאמר כי אחת היא הטענה המניעה אותו לומר שאין ההשגחה דבקה

באישי מין האדם, ותם ורשע הוא מכלה, ואינו מבחין בין צדיק לרשע, לפי שהוא רואה השוט והמקרה הרע מגיע אל הנקיים מחטא וממית אותם פתאום... ושהרשעים בהפך זה, שהם מצליחין מאד, עד שארץ ניתנה ביד רשע עד שהוא כאילו מכסה פני השופטים ועושה אותם בלתי רואים, אחר שאינן רשאין לעשות בו משפט. וזה ממה שיורה שאין בעולם משגיח בפרטים. וזה שסיים דבריו 'אם לא אפוא מי הוא', כלומר ואם איננו כן, מי הוא המנהיג שיעשה העול הזה, או שיסבול עשייתו". (ב) נאמר [איוב כא, ז] "מדוע רשעים יחיו עתקו גם גברו חיל", והאריך לצייר טובת הרשעים, ולבסוף אמר [שם פסוק טו] "מה שקי כי נעבדנו ומה נועיל כי נפגע בו". וכן נאמר [שם טו, יב] "מה יקחך לבך ומה ירזמון עיניך", וכתב על כך הרמב"ן [במדבר טז, א]: "מה מחשבה יקח לך לבך שתחשוב בסתר לית דין ולית דיין, ולא תגלה אותה. או 'מה ירמזון עיניך', שמתוך רמיזותיך ניכר שאתה כופר במשפט האלקים, ולא תפרש זה, אבל תקרא תגר כמסתיר עצמו. ואליפז אמר זה לאיוב קודם שגילה איוב מחשבתו במאמר ברור שאין לבורא השגחה בפרטי הנבראים השפלים". (ג) אליפז אמר לאיוב [איוב כב, יג-יד] "אמרת מה ידע א-ל הבעד ערפל ישפוט, עבים סתר לו ולא יראה וחוג שמים יתהלך". ופירש רש"י [שם פסוק יד] "עבים סתר - לפניו, ולא יוכל לראות. וחוג שמים יתהלך - ולא ידע את אשר בארץ".

(840) פירוש - זו הטענה החזקה שיש נגד ההשגחה, הבנויה על היסורין הבאים על אדם שאינו רשע גמור.

(841) פירוש - היסורין באים על אדם שאינו רשע גמור, ואם היה רשע גמור היה ראוי שיבואו עליו יסורין.

(842) פירוש - השחין מורה על יסורי אדם, ואשר מכך עולה הטענה נגד ההשגחה, כפי שאיוב לקה בשחין, ומחמת כן טען נגד ההשגחה, וכמו שנתבאר.

(843) והן; (א) העירבוביא שיש בתחתונים [על כך באה מכת ערוב]. (ב) הדֶּבֶר שיש בעולם אינו מבחין בין טובים לרעים [על כך באה מכת דבר]. (ג) יסורין הבאים על צדיקים [על כך באה מכת שחין].

(844) פירוש - הברד שיש בעולם מורה לכופרים שאין השגחת הקב"ה מגיעה עד פרטי הדברים, כי לדעתם מן הנמנע לומר שה' יודע כל חלקי הברד, וכמו שמבאר והולך. ובתורת הבעל שם טוב הדוגמה המצויה להשגחה על הפרטים היא ההשגחה על עלה נדף [ספר פרי הארץ פרשת בא].

(845) המורה נבוכים [ח"ג פי"ז] הביא דעה זו בשם אריסטו, וכלשונו: "מי שסובר כי מקצת הדברים יש בהם השגחה, והם בהנהגת מנהיג ועריכת עורך, ומקצתם מוזנח

למקרים, וזו היא השקפת אריסטו... הוא סבור כי ה' יתעלה משגיח על הגלגלים ומה שיש בהם, ולפיכך אישיהם תמידיים כפי שהם וכבר באר אלאסכנדר ואמר כי השקפת ארסטו שהשגחת ה' נסתיימה עם גלגל הירח... אבל שאר התנועות הנעשות בשאר אישי המין הרי הם נעשים במקרה, ואין זה לדעת אריסטו בהנהגת מנהיג ולא בעריכת עורך. למשל, אם נשבה רוח סוערת, או בלתי סוערת, אין ספק שהיא משירה מקצת עלי אילן זה, ושוברת ענף מאילן אחר, ומפילה אבן מקירות מסויימים, ומעלה עפר על עשב מסויים... אומר שזה במקרה לא בהנהגת מנהיג, כלומר שאין ההשגחה האלקית מתלווה עמו". והכוזרי [מאמר ראשון אות א] כתב: "הוא [הקב"ה] נעלה אצל הפילוסופים מידיעת חלקי הדברים, מפני שהם משתנים עם העתים, ואין בידיעת הבורא שנוי". ובספר מלחמות השם לרלב"ג [מאמר ג פ"ב] כתב: "יאמרו שהיות השם יתברך בלתי יודע אלו הדברים הפרטיים אינו חסרון, אבל שלמות, לפי שידיעתו בנכבד שבידועים, לא באלו הידועים הפחותים. ולזה אמר הפלוסוף... כי מי שלא יראה הרבה מהדברים הוא יותר טוב ממי שיראה". ורש"י [ויקרא יט, לו] כתב "אני הבחנתי במצרים בין טפה של בכור לטפה שאינה של בכור". ובגו"א שם אות נה [צב.] כתב: "ואם תאמר, למה נקט הבחנה הזאת יותר משאר הבחנות שהבחין הקב"ה, ותמיד תולה בהבחנה הזאת. ויש לומר, כי המכחישין מכחישין בהשגחת השם יתברך ובידיעתו, שאין לו ידיעה בפרטים כלל. וזה מפני כי רבוי הפרטים הם במקרה, אינם בעצם, ואין בידיעת השם דבר במקרה, רק יודע דבר שהוא בעצם, כי המקרים משתנים, ואין ידיעתו משתנה... ולפיכך אמר 'אני שהבחנתי בין טיפה של בכור לטיפה שאינה של בכור', ורמז בזה כי אין דבר פרטית יותר מטפה אחת. והרי כמה אנשים באו על אשה אחת, וצריך הבחנה בין טפה פרטית לטפה פרטית, והקב"ה הבחין בזה... להודיע כי השגחתו בכל דבר, ולא יאמרו כי הוא יתעלה אינו משגיח בשביל שהם פרטים". ושם במדבר פט"ו אות לה [רלז:] כתב: "עוד אמרו קצת, כי הפרטים מפני שהם מתחדשים במקרה, ולא כמו הכללים שהם בעצם... לכך אין הקב"ה מביט במקרה. ואין דבר פרטי יותר כמו טפה אחת, אשר אינה חשובה... והרי הוא מבחין בין טפה לטפה, לומר שאין נעלם מנגד עיניו" [ראה למעלה הערה 470, ולהלן הערות 848, 894, 900].

(846) כפי שכתב למעלה [מציון 799 ואילך].

(847) פירוש - הברד בא מהעבים כפי שהמטר בא מהעבים, וכמו שכתב בגבורות ה' פנ"ו [רסה:]: "המטר מן המים העליונים, וכן הברד בודאי מן המים העליונים הם, שאין חילוק בין מטר ובין ברד, שאין ברד רק מטר שנקפא". ושם פנ"ז [רצו.] כתב שבמכת

ברד "נתחדש פעל נוסף ברקיע, ובא ממנו הברד". ו"פעל נוסף" זה הוא חילוק המים [שהוקפאו] בעבים לרסיסים קטנים. ונאמר [תהלים יח, יג] "מנוגה נגדו עביו עברו ברד וגחלי אש", וכתב המלבי"ם [שם] "העבים התמלאו ברד מן הקרירות על ידי שהאש עלעקטרי יתפשט מן האדים, וגחלי אש על ידי התעוררות החום, והאש והקרירות יתפוצצון זה בזה, ועל ידי כן יתהוו רעמים עצומים וברקים נוראים". וראה להלן הערה 855.

(848) להלן [לאחר ציון 1006] מבאר שאיסור משקלות בא להורות שהקב"ה משגיח אף בחלקים הקטנים, "כי אצל משקל, אפילו כחוט השערה הקפידה תורה", ודלא ככופרים האומרים "כי התחתונים מסולקים מידיעתו מאחר שהם חלקים קטנים" [לשונו שם]. ובעוד שכאן מבאר שהשוללים את ההשגחה בפרטים הוא משום שהפרטי יושג רק בחוש הגשמי שהשגתו הפרטי [ראה הערה הבאה], הרי בגו"א בשני מקומות [הובאו בהערה 845] תלה זאת במקרה ["הפרטים מפני שהם מתחדשים במקרה, ולא כמו הכללים שהם בעצם... לכך אין הקב"ה מביט במקרה"]. ולכאורה אלו שני טעמים שונים. דע, שהמו"נ [ח"א פע"ג] האריך לבאר שהמקרים הם רק בגשם. ובספר אוצרות המוסר [ח"א עמוד 199] ביאר דבריו כדלהלן; יש לחלק בין דבר חומרי וגשמי לדבר שאיננו כזה. הגשמי הוא בעל תכונות בסיסיות, כמו מדות שטח, כובד, צבע וכיו"ב, ואלו נקראו "מקרים", כי אין הם בעצם, אלא חולפות ומשתנות כל הזמן. נוסף על כך אותו הדבר הגשמי הוא מורכב, זאת אומרת בעל חלקים שונים המתחברים ומתפרקים לעתים שונות. אבל הדבר הבלתי גשמי איננו בעל מקרים; אין בו שטח, כובד, צבע וכו', וגם איננו מורכב מחלקים, עכת"ד. לכך מה שכתב כאן שהפרטי יושג רק בחוש הגשמי, ובגו"א כתב שהפרטי הוא מקרי, הם שני צדדים של מטבע אחת.

(849) אודות שהגשמי הוא פרטי, והשכלי הוא כללי, הנה זהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בגו"א בראשית פל"ג אות טו [קסה.] כתב: "כי אין ראוי אל הנבדל... שיצטרף אליו חלק אחד פרטי, במה שאין פרטי וחלק שייך בנבדל". ובגו"א שמות פי"ח אות ז [יב.] ביאר את דברי רש"י [שמות יח, א] שכתב "שקול משה כנגד כל ישראל" בזה"ל: "אמנם נראה לי כי יש בזה דבר גדול מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל, כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל, ודבר זה שהיה משה נבדל מישראל הוא ידוע. ומאחר שהוא נבדל מהם, צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי. ומפני כי משה היה נחשב אצל ישראל נבדל אלקי, לא ישתתף משה עם ישראל, [ולכן] היה משה נגד כל

ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור". וכן כתב בגו"א דברים פל"ד אות א [תקיט:], בביאור דברי רש"י [דברים לד, א] שמשה רבינו ביום מותו פסע את המעלות מערבות מואב אל הר נבו בפסיעה אחת, וז"ל: "ואם תאמר, ולמה פסען בפסיעה אחת. אבל יש לדעת, כי דבר זה מורה על המדריגה הגדולה שהיה למשה לאחר מיתתו, שהיה בא למדריגה אשר אין שם חלוק כלל, לכך פסע כל המעלות בפסיעה אחת, לא זו אחר זו, שאז היה דבק במעלה שיש חלוק, וכל דבר שיש חלוק, גשם או כח בגשם. אבל משה היה דבק במעלה שאין שם גשם, ולא מצטרף ומתיחס אל גשם, ולפיכך אין שם חלוק מעלות, ולכך פסען בפסיעה אחת". ובגבורות ה' הזכיר יסוד זה הרבה פעמים, עד שכתב שם פמ"ג [ריט:]: "כבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי" [ראה להלן הערה 973]. ובתפארת ישראל פל"ט [תקצז.] כתב: "כי השם יתברך מייחד שמו על הכללי, לא על הפרטי. ודבר זה מפני כי השם הוא המהות השכלי, אשר אין השכל פרטי, רק כללי". ובנצח ישראל פ"ו [קנט:] כתב: "לא תמצא במספר הזה מספר פרטי, שלא היה המספר רק 'ששים', או 'ששים רבוא', וכל המספרים האלו הם מספר כללי, ולא תמצא מספר פרטי. כי הכל נאמר מצד הענין האלקי שיש בטור המלכה, והפרטי הוא מצד החומרי הגשמי". ושם פכ"ט [תקפא:] הביא את מאמרם [שבת לא.] שאמרו "בשעה שמכניסין אדם לדין, אומרים לו... עסקת בפריה ורביה", וכתב: "ראוי שיהיה נוטה אחר הנבדל מן החמרי, ולכך יש לו לעסוק בפריה ורביה. לפי שהנבדל אינו נחשב פרטי רק כללי... כי הפרטי הוא מצד הגשמי בלבד. אבל הנבדל הוא כללי, כמו שמבואר זה מעצמו. ומי שעוסק בפריה ורביה, הרי הוא כמו כללי, ואינו נחשב עוד פרטי, ולפיכך הוא מתדמה לנבדל, שאין נחשב הנבדל פרטי". ובבאר הגולה באר הרביעי [שסד:] כתב: "הכלל קרוב אל השכל, והפרטי קרוב אל הגשמי, ודבר זה ידוע". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכח.] כתב: "כי התורה אינה כמו המצוה, שהמצוה כאשר הוא עושה המצוה, אינו מתעסק בדבר שהוא הכל כאשר הוא עושה המצוה, ולא שייך בזה הכל. וכאשר הוא עוסק בתורה, הוא קונה ענין כללי. וכל ענין השכלי הוא כללי, ואינו דבר פרטי, כמו שמבואר דבר זה". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שסט:] כתב: "וידוע כי אין החילוק רק מצד הגשם בלבד, שבו החילוק, והאחדות הוא מצד הצורה, שאין בה חילוק כלל". ואמרו חכמים [עירובין נד.] "בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם. אדם נותן לחבירו סם, יפה לזה וקשה לזה ["יפה לחולי זה, וקשה לחולי זה. יפה ללב ורע לעינים" (רש"י שם)]. והקב"ה נותן תורה לישראל סם חיים לכל גופו, שנאמר [משלי

ד, כב] 'ולכל בשרו מרפא'". ובנתיב התורה פ"א [מח.] כתב: "ואמר כי 'בשר ודם נותן סם לחבירו', כי מפני שאי אפשר שלא יהיה לאותו סם איכות; או שהוא קר, או שהוא חם, וכיוצא בזה מן האיכות. ואם הסם ההוא קר, אז מזיק לאברים הקרים. ואם הוא חם, מזיק לאברים החמים, כי לא ימלט הסם ההוא מן איכות. אבל התורה היא רפואה כללית, כי אין בתורה איכות, רק כי היא שכל אלקי העליון, ובשביל כך התורה היא סם חיים ורפואה אל הכל". וכן הוא בגו"א דברים פל"ד אות א [תקיט:], נתיב התורה פ"י [תו:], אור חדש פ"א [רסט.], ח"א לשבת לב. [א, כא.], שם קנא: [א, פ:], וח"א לב"ב יז. [ג, עז:]. ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] כתב: "יש למלך בשביל זה מעלה אלקית, ולכך מושחים המלכים בשמן הקודש [הוריות יא:]. והמעלה האלקית הזאת כמו שאמרנו הוא מה שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי פרטי". ובח"א לע"ז ד: [ד, כט:] ביאר שהכלל מסוגל לחטא ע"ז השכלי, והפרט מסוגל לחטא עריות הגשמי. ובח"א לחולין צא: [ד, קז.] כתב: "כי הנבדל לא יתכן בו חילוק, והחילוק הוא לגשם". **ומקור מפורש** לכך הוא מאמר חכמים [יומא סט:] "אמרו [אנכה"ג, לאחר שבטלו יצרא דע"ז], הואיל ועת רצון, הוא נבעי רחמי איצרא דעבירה. בעו רחמי, ואמסר בידייהו. אמר להו, חזו דאי קטליתו ליה לההוא, כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]. חבשוהו תלתא יומי, ובעו ביעתא בת יומא בכל ארץ ישראל, ולא אשתכח ["ביצה הנולדה בו ביום, לפי שפסק החימום מן המעים" (רש"י שם)]. אמרי, היכי נעביד; נקטליה, כליא עלמא. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו, ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי". הרי שאין חילוק ומחצה בעליונים. וראה למעלה הערה 377.

(850) כן כתב בספר השרשים לרד"ק, שורש רבה [בסופו]: "ויתכן להיות מן השורש הזה 'את הארבה למינו' [ויקרא יא, כב], ונקרא כן לפי שהוא מין רב". והראב"ע [ויקרא יא, כב] כתב: "נקרא 'ארבה' מלשון רבוי". וכן בחזקוני [שם] כתב: "הארבה - לשון רבוי". ובנצח ישראל פ"ה [פא:] כתב: "מפני כי יש בהם [בארבה] רבוי גדול, ולכך נקרא 'ארבה' על שם הרבוי".

(851) רש"י בראשית לב, ו "שור וחמור - דרך ארץ לומר על שורים הרבה 'שור'". ונאמר [שמות יד, כג] "וירדפו מצרים ויבואו אחריהם כל סוס פרעה וגו'", ובגו"א שם אות כח [רפו:] כתב: "איכא למימר דהוא שם המין, כמו 'ויהי לי שור וחמור', וכיוצא בזה הרבה. אף כאן שם המין 'ויבאו אחריהם כל סוס פרעה וגו'". וראה נצח ישראל פ"א הערה 21.

(852) כי המלך מאחד את העם שתחתיו, וכמו שכתב הרמב"ם [ספר המצות מ"ע קעג] "צונו למנות עלינו מלך מישראל יקבץ כל אומתנו וינהיגנו". ובגבורות ה' פי"ד [כג:] כתב: "כי המלך המולך עושה העם כאיש אחד, כי כולם תלוים במלך". וכן כתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.], ויובא בהערה הבאה. ובדר"ח פ"ג מ"ב [סא.] כתב: "כי המלך הוא מקשר ומאחד הכלל, כי זהו ענין המלך שהוא מקשר ומאחד הכלל... שהוא מקשר האנשים הפרטים עד שהם מתחברים". ורש"י [דברים לג, ה] כתב "בהתאסף - בהתאספתם יחד באגודה אחת, ושלום ביניהם, הוא מלכם, ולא כשיש מחלוקת ביניהם", ובגו"א שם אות ה [תקט.] כתב: "זהו מפני כי המלכות הוא האחדות, ולפיכך נקרא קריאת שמע קבלת מלכות שמים [ברכות יג.], אמרו בראש השנה [לב:] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' זהו מלכות שלימה. לפיכך כאשר ישראל באגודה אחת, מלכותו עליהם. וכאשר נחלקים, ואין כאן אחדות, מלכותו, דהוא אחדות, אינו עליהן". והמהרש"א [ר"ה לב:] כתב: "מלך מורה על האחדות בכל מקום". וראה להלן הערות 1972, 2017, 2116, 2173, 2287

(853) מוסיף בזה שהמלך מאחד את העם משום שהוא עצמו אחד, ורק האחד יכול לאחד. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה [לאחר ציון 94] כתב: "כי אם לא היה נברא האדם יחידי, רק הרבה, וכל העולם נברא בשביל האדם, וכאשר יש יותר מאדם אחד, אם כן אין העולם אחד". ובגבורות ה' פל"ט [יז.] כתב: "הוא יתברך מסדר ומאחד הכל... כי במה שהוא יתברך אחד, הוא מאחד ומסדר ומקשר החלקים זה בזה עד שהם אחד, קשורים קצתם במקצתם". ובתפארת ישראל ר"פ לד [תצח.] כתב: "'וידבר אלקים את כל הדברים וגו'' [שמות כ, א]. במכילתא [שם] 'כל הדברים' בדבור אחד נאמרו, מה שאי אפשר לבשר ודם לומר כך, שנאמר 'וידבר אלקים וגו''... באור דבר זה, כי אלו עשרת הדברות ראוים היו שיהיו נאמרים בדבור אחד, וזה כי התורה היא סדר העולם, וכל סדר מקשר דבר עם דבר, עד שהכל נעשה אחד... וזה כי כבר אמרנו כי התורה כמו סדר העולם, עד שהעולם אחד, ולפיכך התורה היא אחת... התורה היא סדר העולם, וקשור העולם, עד שהיא אחד, מורה על מסדר שהוא אחד, לכך בא מאתו סדר אחד... ומפני זה עשרת הדברות נאמרו בדבור אחד, להורות על התורה שהיא אחת, וסדר אחד מקושר. כי מן עשרת הדברות יוצאים כל המצות, כי תרי"ג מצות נכללים בעשרת הדברות [רש"י שמות כד, יב], ועשרת הדברות הם נאמרו בדבור אחד, מורה כי התורה היא אחת לגמרי, כאשר ראוי לדבר שהוא סדר אחד... התורה היא סדר המציאות, והיא ממסדר אחד... וסדר בריאה היא התורה". ושם פ"מ [תרלב:] כתב: "כיון שמצד עצמם הם מחולקים, אי

אפשר בלא אחד שמחבר אותם. ואותו שהוא מחבר אותם הוא אחד, שאם אינו אחד, איך יחבר את שנים להיות אחד, והוא בעצמו אינו אחד, ואין מקבלים על ידו שיהיו נקראים אחד כי אם שהוא אחד בעצמו". ובדר"ח פ"א מי"ב [שלד.] כתב: "כי על ידי הכהן גדול, שהוא אחד, בזה נראה כי ישראל עם אחד. והיה אהרן מקשר ומאחד ישראל עד שהם אחד, כאשר היה כהן אחד". ושם פ"ה מ"א [כג.] כתב: "דמיון זה האילן, שיש לו ענפים הרבה מחולקים, והם חלקי האילן, ויש אל האילן עיקר אחד, הוא מקשר ומאחד כל החלקים". ובנתיב התורה פ"א [כו.] כתב: "וזה שאמרו במדרש [ב"ר א, א] שהיה מביט בתורה וברא את עולמו. רצה לומר שהתורה בעצמה היא סדר הכל, ולכך כאשר רצה השם יתברך לברא את עולמו ולסדר אותו, היה מביט בתורה, שהיא סדר הכל, וברא את עולמו. ומפני שהתורה היא סדר כל העולם, כל דבר שהוא מסודר הוא דבר אחד מקושר, כמו שהיא התורה היא סדר אחד, כי התורה אחת היא". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.] כתב: "כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים... כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד... ולכך [חולין ס:] 'אי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד'". ובח"א לסנהדרין לז. [ג, קמו.] כתב: "כל העולם נברא בשביל האדם, והאדם אחד. ואם יש הרבה נמצאים, כלם משמשים אל הצורה היחידה, שהוא האדם, שוב אין קשיא איך ימצא הרבוי. כי הצורה היא אחת, והיא מאחדת הכל, כמו המלך בעם שעל ידו מתקשר העם, עד שנעשה עם אחד בשביל המלך, שהוא מולך עליהם, והם עבדיו. כך כל בריאות העולם הם מצטרפים אל האדם שהוא אחד, ועכשיו שהאדם אחד, העולם אחד". וראה למעלה הערה 96, ולהלן הערות 1972, 2173. ואודות שהמלך הוא אחד, ראה להלן הערה 988.

(854) לשונו בנצח ישראל פ"ה [פא:]: "יש בהם רבוי גדול, ולכך נקרא 'ארבה' על שם הרבוי. והרבוי הוא מכח חילוק ופירוד, כי הדבר אשר הוא מתאחד אין שייך בו רבוי, כי לא יתרבה רק המחולק והנפרד. לכך נקרא המין אשר הוא מתרבה, כמו הארבה, 'קמצא' שמו [אונקלוס במדבר יג, לג], שהוא מחולק. ועל זה אמר 'מלך אין לארבה', פירוש כי המלך מאחד הכלל עד שהם אחד, ואלו, לגודל רבוי שלהם הם מחולקים, ואין בהם אחדות, הוא המלך, אשר הוא מאחד את הכל". ובדר"ח פ"ג מי"ג [שב.] כתב: "כי כל רבוי שיש בדבר הוא מצד ההתחלקות". ובאור חדש פ"א [רעא:] כתב: "לא תמצא מספר מורה על פירוד וחלוק כמו מספר שבעה, שכל מקום שרוצה להזכיר רבוי חלקים

מזכיר שבעה, כמו [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו', כלומר ברבוי דרכים ינוסו. וכן [משלי כד, טז] 'שבע יפול צדיק וקם', כלומר הרבה פעמים יפול, וקם. וכן [ישעיה יא, טו] 'והכה אותו והיה לשבעה נחלים', וכן הרבה מאוד". הרי מספר שבע מורה על הרבו ומורה על הפירוד, כי הא בהא תליא. וראה גבורות ה' פ"ס [תלו:], ושם הערה 290.

(855) לשונו בגבורות ה' פנ"ו [רסה:]: "המטר מן המים העליונים, וכן הברד בודאי מן המים העליונים הם, שאין חילוק בין מטר ובין ברד, שאין ברד רק מטר שנקפא". וראה למעלה הערה 847. ורש"י [שמות ט, ד] כתב: "מתלקחת בתוך הברד - נס בתוך נס; האש והברד מעורבין, והברד מים הוא, ולעשות רצון קונם עשו שלום ביניהם".

(856) לא כתב שאין במים רבוי, אלא שאין במים רבוי "כמו הארבה". ובדוקא כתב כן, כי בכמה מקומות ביאר שמים מורים על הרבוי, עד כדי כך שאי אפשר לומר "מים" בלשון יחיד, אלא בלשון רבים. וכגון, בגבורות ה' פי"ח [קמא.] כתב: "המים אין להם צורה גמורה, ולכך נקראים תמיד בלשון רבים, ולא תמצא לשון יחיד במים. לפי שכל אחדות מכח הצורה המאחד את הדבר, והמים הם בלי צורה גמורה, ולפיכך המים, שהם בלי צורה מקוימת, בלשון רבים". ושם פ"ס [שפה:] כתב: "כי המים לא נקראו בכתוב רק בלשון רבים... כי הם חומרים, ואין אחדות רק בצורה". ובדר"ח פ"ב מ"ו [תרה:] כתב: "המים הם נקראים בלשון רבים בכל מקום, ולא תמצא לשון יחיד במים". וכן הוא בח"א לנדה לא. [ד, קס.]. והשם משמואל פרשת ויחי, שנת תרע"ז, כתב: "הדברים הנוזלים, כגון יין שמן ודבש, נמי יש בהן התאחדות בצד מה, ואינם ממהרים להריק כמו מים... ורש"י [בראשית מט, ד] כתב שהמים ממהרים לצאת... ועל כן לא תמצא לעולם מים בלשון יחיד, אלא שם 'מים' הוא לשון רבים. והטעם מפני שאינם מתאחדים כלל, אלא לעולם הם מפורדים קצתם מקצתם. וזה עצמו הוא טבעם שבמקום מדרון ביותר הם ממהרים במרוצתם מכל המשקים, כי הם מפורדים... ובכן הנמשל למים הוא מי שבו היפוך ענין התאחדות". לכך כתב כאן שעם כל זה "כי הברד נחשב הכל מים, שהם דבר אחד, ואין בהם הרבוי כמו הארבה". וראה להלן הערה 1409.

(857) מארבה.

(858) מעין מה שכתב כאן לגבי הארבה, כן כתב לגבי הכלבים בנתיב התורה תחילת פי"ג [תקו.], וכלשונו: "בפרק בתרא דפסחים [קיג:], שלשה שונאים זה את זה; הכלבים... הכלבים, לפחיתות שלהם הם מחולקים מן שאר הנמצאים, ואין להם חבור אל שאר נמצאים. לכך הם מחולקים גם כן בעצמם, כי הם רחוקים מן העולם הזה, אשר העולם

כולו הוא אחד. ומפני שהם רחוקים מן העולם הזה, אשר העולם כולו הוא אחד, ומפני שהם רחוקים מן העולם שהוא אחד, ולכך אין אחדות בכלבים, והם שונאים זה את זה". ויש להעיר, מדוע העדר האחדות אצל הכלבים מחייבת ששונאים זה את זה, וארבה יוכיח, שאע"פ שהעדר אחדות נמצא גם אצל הארבה, מ"מ לא מצינו שהארבה שונאים זה את זה, ומדוע אצל הכלבים העדר אחדות מתורגמת לשנאה. ויש לומר, דיש שני טעמים להעדר אחדות; (א) חסר כח המאחד. (ב) התנגדות אל כח המאחד. לארבה חסר כח המאחד ["מלך אין לארבה"], וממילא הארבה נשאר כאוסף של פרטיים, אך לא שיש אצל הארבה התנגדות לאחדות. מה שאין כן אצל כלבים, הרי מפאת ריחוקם ופחיתותם מהעולם יש אצלם התנגדות לאחדות, והתנגדות לאחדות מתורגמת לשנאה הדדית בין המתנגדים.

(859) בסמוך יבאר שחשכת החומר נובעת מחמת שהחומר "אינו נמצא בפעל הגמור, ודבר זה ידוע מענין החומר, שאין לו מציאות בפעל". וכבר נתבאר למעלה [הערה 826] שהעולם התחתון הוא העוה"ז שבני אדם נמצאים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה. לכך התחתונים הם "מוטבעים בחומר החשוך", לאמר שצורתם מוטבעת בחומר. ובנצח ישראל פט"ו [שסד.] כתב: "מדריגה של עולם אמצעי שאין הצורה הטבעית מוטבע בחומר, כמו שיש בעולם השפל שהצורה שעומדת בחומר מוטבע בו, ואין זה בעולם האמצעי, כי יש לה צורה בלתי מוטבעת בחומר. ועל כל פנים אין הצורה מוטבעת כמו שהוא בעולם הזה השפל התחתון".

(860) כמו שנאמר [תהלים כז, א] "ה' אורי וישעי". וכן נאמר [מיכה ז, ח] "כי אשב בחשך ה' אור לי". וראה הערה הבאה.

(861) לשונו בגבורות ה' פי"ז [צד:]: "האור מורה על דבר נבדל מן הגשם, וזה ידוע, כי אין באור דבר גשמי מורגש. לפיכך נקרא השם יתברך בשם 'אור', כדכתיב [תהלים כז, א] 'ה' אורי וישעי'". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלג.] כתב: "השם יתברך נקרא 'אור', כי האור בכל מקום בא על דבר נבדל בלתי גשמי, שהרי האור אינו גשמי כלל". **ומצינו בספריו** שלשה טעמים מדוע הקב"ה נקרא "אור"; (א) כי הקב"ה נבדל בתכלית ההבדלה מן הגשמי, וכדבריו כאן, בגבורות ה' ודר"ח הנ"ל. (ב) בדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:] ביאר זאת מחמת שהאור מורה על המציאות, וכלשונו: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר, כי האור הוא המציאות הגמור. כי הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שכל דבר נמצא על ידי אור. וכבר ביארנו כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא

בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה... ומפני כי האור מורה על המציאות, יאמר כי צלם האדם, שהוא אור המציאות של אדם, בצלם אלקים... כלל הדבר, כי האדם מצד שאין עליו בתחתונים, נקרא אור וזיו הצלם של אדם שהוא בצלם אלקים. ורצה לומר כי האור והזיו, שהוא מורה על המציאות, הוא כמו אור המציאות של השם יתברך במה, כמו שהתבאר. ועל זה נאמר [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו', כי יש לאדם זיו ואור הצלם שיש להשם יתברך. כי השם יתברך מחוייב המציאות, ועל זה אמר שברא אותו בצלם אלקים מצד מעלת המציאות שיש לאדם". (ג) בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמ:] ביאר זאת מצד שה' משים הכל בפעל, וכלשונו: "כי השם יתברך מוציא כל הדברים אל הפעל. ודבר זה מיוחד אל השם יתברך, שהוא יתברך הוא בפעל ואינו בכח כלל, רק הוא בפעל, ואילו כל הנמצאים אינם בפעל, והוא משים הכל בפעל... והוא יתברך נקרא בשביל זה 'אור', שהאור משים הנמצא בפעל... ולכך אמר כי השם יתברך נקרא 'אור' בשביל שהוא מוציא הכל אל הפעל" [ראה להלן הערה 875].

(862) לשונו בהקדמה שלישית לגבורות ה' [קלד:]: "כל נבדל הוא מפואר, לפי שמסולק ממנו עכירות הגשמי, שהנבדל נקרא 'אור'". וכן חזר וכתב שם בהמשך ההקדמה [קנג:, קנד:]. ושם פי"ז [צג:] כתב: "מדריגת משה שהיה נבדל מן הגשמית, עד שהיה לו מעלה נבדלת לגמרי, שהרי כשנולד נתמלא הבית אורה [סוטה יב.], והאור מורה על דבר הנבדל מן הגשם, וזה ידוע, כי אין באור דבר גשמי מורגש... ולפיכך נתמלא כל הבית אורה". ושם פמ"ו [שצח:] כתב: "ובחג השבועות קנו המעלה הנבדלת השכלית בחודש זיו, שהוא מוכן לקבל אור התורה". ובתפארת ישראל פי"א [קפא.] כתב: "התורה היא שכל גמור, ובשביל טעם זה תקרא התורה 'אור', שנאמר [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". ושם פי"ד [ריז:] כתב: "לכך תקרא התורה 'אור', כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם... אין האור גשמי, שאין בו דבר ממש". ובדר"ח פ"ג מט"ז [תיח.] כתב: "כי הנבדל מתיחס לאור". ובנר מצוה [צג:] כתב: "מפני כי מקום בית המקדש הוא נבדל מן הגשמי, כאשר ידוע מענין בית המקדש שהוא נבדל ומסולק מן הגשמי. ובשביל זה אמרו בפרק קמא דבתרא [ב"ב ד.] על הורדוס, כבה אורו של עולם, שהרג את החכמים שהם אורו של עולם, לכך יעסוק בבית המקדש שהוא אורו של עולם. ולכך אמרו שהאור שאינו גשמי, רק מסולק מן הגשמי, נברא ממקום בית המקדש [ב"ר ג, ד]. והדברים ידועים למשכילים ולנבונים". ובנתיב האמת פ"א [א, קצו:] כתב: "כי האור

יש לו מדריגה נבדלת מן החומר... כי האור מורה על מעלה נבדלת מן הגשמי. ותראה כי הדברים שאינם מאירים הם גשמיים, וכמו שבארנו פעמים הרבה, ולפיכך הזכות והבהירות מורה על שהוא מסולק מן הגשמי" [ראה למעלה הערה 559]. ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי".

(863) כדרכו מוכיח את דבריו מההפך, כי "ידיעת ההפכים אחת", לכך הנך יכול לעמוד על האור של הנבדל מתוך החושך של החומרי. ובהקדמה לאור חדש [ס.] כתב: "ידוע כי ידיעת ההפכים אחד". ואמרו "אם אין דעה הבדלה מנין" [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב]. ובנצח ישראל ר"פ א [ח.] כתב: "כאשר הדבר הטוב נודע מהפכו ידיעה אמיתית, וכן כל הדברים נקנה הידיעה בהם מן ההפך. כי מן מראה השחור יכול לדעת מראה הלבן שהוא הפכו, וכן כל ההפכים, מן האחד נקנה הידיעה בהפך שלו. ומוסכם הוא כי 'ידיעת ההפכים הוא אחד'. ובשביל זה אמרו בערבי פסחים [פסחים קטז.] בהגדה 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח'. ולמה מתחיל בגנות, רק שמפני שאין לשבח הכרה אמיתית רק מן ההפך". ובבאר הגולה באר החמישי [פח:] כתב: "כי הרגשת הפכים אחד, ומי שמרגיש בחום מרגיש בקור". ובח"א לע"ז ב. [ד, יז.] כתב: "מצד כי ידיעת ההפכים אחד, וכאשר הם מעידים בעצמם [אומות העולם] שהם בעלי ע"ז, וידוע כי האומות הם הפכים לישראל, א"כ בזה מעידים על ישראל כי הם צדיקים". וכן נקט לגבי בעל שם טוב ובעל שם רע [נתיב שם טוב פ"א (ב, רמו.)], חיה טהורה וחיה טמאה [גו"א ויקרא פי"א אות ג (רכז.)], בן חכם לעומת בן רשע [להלן פנ"ג], חיים ומיתה [נתיב התורה פ"א (סב.,. ושם הערה 168)], אדם לעומת נחש [ח"א לסוטה ט. (ב, לח.)], ועוד. והובא הרבה פעמים בהערות לגבורות ה' [כגון שם פ"ו הערה 33, פכ"ה הערה 45, פמ"ה הערה 36, ועוד]. וראה להלן הערות 2014, 2101.

(864) לשונו בתחילת ההקדמה לדר"ח [ב.]: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך, אשר מכסה עליו" [ראה להלן הערה 1272]. ובגבורות ה' פמ"א [קסו:] כתב: "החמור, שהוא חמרי, ואין מצדו רק חושך, ולא אור". ובנתיב התורה פ"א [סג:] כתב: "האדם שהוא בעולם הגשמי החשוך". ובכלליות קבע שלא רק שהחומרי עכור, אלא הסימן ההיכר לחומריות הוא עכירותו, וכפי שכתב בנצח ישראל פ"ז [קצ:]: "ותדע שכל אשר הוא יותר חמרי, הוא עכור. שתמצא הארץ שהיא יותר גשמית, היא עבה ועכורה לגמרי. והמים

יש להם גשם דק, יש בהם בהירות יותר. והרוח יש לו דקות הגשמי יותר, והוא עוד יותר בהיר. וכן תמיד כאשר ידוע". וכן כתב בנר מצוה [צג.], והובא למעלה הערה 559.

(865) המצריים הכופרים בהשגחה.

(866) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בגבורות ה' פ"ד [רכג:] כתב: "יש לך להבין כי החומר מציאות פחות, כי הוא דבר חסר במה שהוא חסר הצורה שעל ידה המציאות בפעל, כי החומר נחשב בכח, וכל כח, בשביל שאינו בפעל, הוא חסר". ושם פמ"ה [שכז.] כתב: "אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכוחות הגשם. ואין הגשם בפועל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום, ולפיכך כל גשם בעל כח, וכל כח אינו בעל השלמה, לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה, וכל דבר שהוא נבדל מן הגשם הוא בעל השלמה". ושם פנ"ב [נח:] כתב: "כל ענין החומר הוא בכח, וכל אשר יש בו צירוף גשמי אי אפשר שיהיה בפעל הגמור. לכן הוא יתברך נבדל לגמרי מן החומר, והוא בלבד בפעל הגמור". ושם פס"א [תקא.] כתב: "בעלי החומר אין להם מציאות בפועל, כי החומר אין מציאותו בפועל, כמו שידוע מענין החומר". ובדר"ח פ"ד מי"ח [שעד:] כתב: "החומר הוא בכח תמיד ואינו בפעל... שהאדם בעל חומר, אשר החומר הוא בכח ולא בפעל, והוא מקבל תמיד הצורה והשלימות". ובתפארת ישראל ר"פ ג [נו:] כתב: "וכי יעלה על דעת האדם שיהיה נמצא מעלתו האחרונה בפעל, כי זהו מדרגת העליונים שהם בפעל, אבל התחתונים שהם בעלי חומר, אינם בפעל". ובנצח ישראל פכ"ט [תקפב.] כתב: "הנבדל הוא בפעל, והאדם הגשמי אינו בפעל, רק הוא בכח, כי זהו ענין החומר שהוא בכח". ושם ס"פ ל [תקצב.] כתב: "החומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד... כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל". ובאור חדש פ"ב [תקלד.] כתב: "כי החומר אין מציאותו בפעל, ומפני כי האשה נחשב כמו החומר, ועל ידי האיש, שנחשב כמו צורה לאשה, נמצאת האשה בפעל". ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:] כתב: "כי כל גשם הוא בכח ולא בפעל, רק הנבדל הוא בפעל, ולפי מה שהוא נבדל, אם הוא נבדל לגמרי הוא בפעל הגמור". ובנתיב השלום פ"ב [א, רכד.] כתב: "כל גשם אינו בפעל הגמור, ועל דבר זה הסכימו הכל". וכן הוא בדר"ח פ"ג מ"ו [קסח.], שם פ"ו מ"ז [רלז:], נתיב התורה פט"ו [תרטז.], נתיב יראת השם פ"ב [ב, כה:], ח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא.], ח"א לחולין פט. [ד, קג.], ועוד. וראה להלן ציון 872.

(867) פירוש - מחמת שהחומרי הוא בכח ולא בפעל, זה גופא מחייב שהעומד בחומר הוא עומד בחושך, כי החושך מורה על מציאות חסרה. ובגבורות ה' פס"ז [שט:] כתב: "זהו ענין החומר שאין לו מציאות בפועל, וענינו חושך וסתר, ולא אור". ואודות שדבר

שהוא בחושך נחשב כאילו אינו נמצא, פירושו כי דבר שנסתר מחמת החושך אין עניינו שהוא קיים ורק שאינו נראה, אלא שמבחינה מסויימת הוא אינו קיים, וכמו שכתב תפארת ישראל פמ"ז [תשכט:]: "כי בחושך, אף על גב שהדבר נמצא, אינו נחשב נמצא". וכן כתב בהרבה מקומות. כגון, בדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:] כתב: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר, כי האור הוא המציאות הגמור. כי הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שכל דבר נמצא על ידי אור. וכבר ביארנו כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "כי האור מתייחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר. כמו שאמר במדרש [תנחומא וישב אות ד] 'חושך' [בראשית א, ב] זה מלאך המות. פירוש כי מלאך המות הוא ההעדר, ראוי שיקרא 'חושך', מפני שהוא מבטל המציאות, אשר נקרא בשם 'אור'. שאין לך דבר יותר נמצא מן האור, כי הוא נותן מציאות לכל שאר דבר". ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "כי שם 'יום' נאמר על המציאות, והלילה על ההעדר, כמו שמבואר בכמה מקומות. כי ביום נמצא ונראה הכל לאור, ובלילה נעדר הכל... שהרי נקרא 'חושך' מלשון העדר ומניעה, כמו [בראשית כ, ו] 'ואחשוך אותך מחטא לי', [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך וגו'". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנב:] כתב: "הדבר שהוא אור הוא המציאות, כאשר תראה בבריאה כי האור נברא קודם הכל [בראשית א, ג]. ובחושך אין דבר נמצא כלל". ושם בבאר הששי [קנג.] כתב: "אין דבר יותר ראוי להיות נקרא בשם 'מציאות' כמו האור. והפך זה החושך, הוא העדר בודאי. ולפיכך תחלת המציאות היה האור, לפי שהאור ראוי למציאות יותר מכל. ואם אין אור, הנמצאים הם עומדים בהעדר, שהוא החושך". ובנתיב התורה ר"פ ד [קסג.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא היום, שבו האור. אבל הלילה שהוא חושך, הכל בטל". ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמג:] ביאר ש"לילה" הוא מלשון "יללה", והוא משום שבלילה העדר האור. וכן כתב בגבורות ה' ר"פ לד [תקפד:], תפארת ישראל פט"ז [רמח:], שם פמ"ז [תשכט.], נתיב העבודה ר"פ ז [א, צה.], נצח ישראל פכ"ה [תקלד.]. שם פל"ו [תרעח:], ח"א לב"מ פג: [ג, ל:], ח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.], ח"א לע"ז ה. [ד, ל:], ח"א לתמיד לא: [ד, קנ:], ח"א לנדה כד: [ד, קנו:], ועוד. וראה הערה הבאה, ציון 873, והערות 1191, 1331, 1337.

(868) כמבואר בהערה הקודמת. ובח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.] כתב: "מי שיושב בחושך יש לו העדר מציאות, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים סד:] סומא נחשב כאילו מת. וכל זה מפני כי האור משים האדם בפועל, וכאשר הוא סומא, כאילו נעדר ואינו נמצא בפועל". ובח"א לתמיד לב: [ד, קנ:] כתב: "החושך הוא העדר האור, אשר האור הוא המציאות... כמו שהוא לשון חושך מלשון העדר, כמו [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', פירושו שלא היית מעדיר בנך ממני... חושך בא על העדר, כי כאשר אין אור בזה יש העדר הכל. כי באור הכל נמצא, ובחושך הכל נעדר, ולכך הסומא נחשב נעדר כמו מת". ואודות שהחושך נחשב כמיתה, כן כתב בגבורות ה' פל"ג [תקעט:]: "מכת חושך בודאי זה נחשב מיתה, דכתיב [איכה ג, ו] 'במחשכים הושיבני כמתי עולם'". ושם פנ"ז [ש:] כתב: "היושב בחושך כאילו הוא מת, שנאמר 'במחשכים הושיבני כמתי עולם'". ובבאר הגולה באר השני [רט.] כתב: "הלילה שהוא העדר האור, דומה למיתה". ובח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא:] כתב: "חושך ולילה הוא העדר האור, והוא דומה למיתה, שהיא העדר החיים". ובח"א לע"ז ג: [ד, כה:] כתב: "כי כשם שהיום הוא מיוחד שהוא יתברך פועל בנמצאים... והוא יתברך מוציא את הנמצאים אל הפעל, כך הלילה מיוחד שהנמצאים שבים אל השם יתברך, כי הלילה הוא כמו סלוק העולם הזה, והוא שב אל העלה. ולכך הלילה נחשב כמו מיתה וסלוק, כי הלילה הוא שהכל שב אל העלה יתברך". וראה למעלה הערות 154, 171, ולהלן הערות 1191, 1331, 1337.

(869) "שהוא דומה ליום" [המשך לשון הגמרא].

(870) לשון רש"י [פסחים ב:]: "אני אמרתי - מפני חטאי, שאף מן העולם הבא אטרד, ועכשיו שמחל לי על אותו עון, אף מן העולם הזה, שהייתי שרוי בו בחשך ובחרפה, האיר בעדני, שהודיע הקב"ה לשונאי דוד בימי שלמה שמחל לדוד".

(871) אודות שהעוה"ז הוא חומרי גשמי, כן כתב בהרבה מאוד מקומות. וכגון, בגבורות ה' פכ"ו [תל:] כתב: "באותיות האלפ"א בית"א חקק העולם הזה הגשמי". ושם פמ"א [קנא] כתב: "כי כי אין ספק מה שהעולם הזה הוא חמרי, הוא מונע שלא יקנה האדם המדריגה העליונה. וכמו כן מה שהעולם הוא חמרי, הוא מונע שלא יגיע אל המדריגה האלקית". ובגו"א ויקרא פ"ב אות ל [סב.] כתב: "העולם הזה הוא עולם הגשמי, ואשר יותר מושל בו ומצליח בו, הוא מצד שהוא מתייחס אל עולם הזה". ובתפארת ישראל פ"ה [צ.] כתב: "העולם הזה, שהוא כולו גשמי". ושם פנ"ו [תתעח:] כתב: "העולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי". ושם פ"ס [תתקלו.]: "כי ראוי שיהיה התשלומין לאדם כפי אשר הוא צדיק או רשע, וזה שייך בעולם הבא,

אשר הוא עולם האמתי, לא בעולם הזה, שמצד עולם הזה, שהוא עולם גשמי, אין העולם הזה עולם האמת לשלם אל האדם בו כפי מה שהוא צדיק או רשע באמת, בלא תוספות וגרעון". ובבאר הגולה באר הששי [קפו:] כתב: "כי העולם הזה גשמי, ושלימות הגשמי הוא ששה... והרי העולם נברא בששה ימים". וכן כתב הרבה פעמים בספר דרך חיים. וכגון, שם פ"א מ"ה [רס.] כתב: "כי העולם הזה שהוא גשמי, מדריגתו מדריגת האשה, שהיא בעלת חומר", ושם משנה י [שיב:]. וכן כתב שם פ"ב מ"י [תשפה:], שם פ"ג תחילת מי"א [רנא.]. ושם פ"ד מ"ה [קיג.] כתב: "כי מצד העולם הזה הגשמי, רחוק העולם הזה מן השכלי, לכך לא נמצאת התורה השכלית בעולם הזה הגשמי". ושם פ"ה מט"ו [שסז:] כתב: "כי העולם הזה הוא גשמי". ובנתיב התורה פי"ד [תקסד.] כתב: "חכמת הטבע, שהם מעיינים במציאות עולם הזה הגשמי". ובנתיב הצדק ס"פ א [ב, קלז:] כתב: "ראה הקב"ה שהצדיקים הם מועטים, עמד ושתלם בכל דור ודור [יומא לח:]... כי הצדיק שהוא נבדל מן החמרי כמו שאמרנו, וידוע כי העוה"ז הוא עולם גשמי, ולפיכך אי אפשר שיהיה הצדק הרבה. ואין קיום לעולם בלא צדיקים, ולפיכך שתלן בכל דור ודור". ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קעט.] כתב: "כי עוה"ב הוא הפך העוה"ז הגשמי, ולפיכך מי שראוי ומוכן אל העוה"ז אינו מוכן לעוה"ב. ולכך אין ראוי לצדיקים עוה"ז, כי עוה"ב הוא נבדל, וזה גשמי, והם הפכים". ובנצח ישראל פי"ג [שכז:] כתב: "כי עולם הבא שם החיים הגמורים, שאין להם מיתה כלל, ולא חיים גשמים, רק חיים נבדלים בלתי גשמי. כי אין החיים בעולם הזה רק להעמיד הגוף הגשמי". ושם פט"ו [שנח.] כתב: "ענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי... אין ראוי עוה"ז אל ישראל עם קדוש, כי עוה"ז שאינו קדוש, שהוא גשמי ואין בו קדושה האלקית, אין ראוי להם". ושם ר"פ כא [תמד.] כתב: "העולם הזה... הוא עולם גשמי, כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עולם הזה כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי, אין להם עולם הנבדל... כי הם הפכים, זה נבדל, וזה גשמי". וכן כתב בח"א לערכין טז: [ד, קמב:]. וראה להלן הערה 1024.

(872) כמבואר למעלה הערה 866.

(873) כמבואר למעלה הערה 867. ואמרו חכמים [ע"ז ג.] "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת, מהיכן יאכל בשבת". ופירש רש"י [שם] "בערב שבת - בעולם הזה". ובח"א שם [ד, כא.] כתב: "כי העולם הזה הוא עולם הגשמי, אשר הוא בכח תמיד. ולפיכך בעולם הזה שייך מצות ומעש"ט... לפי שהעולם יוצא אל הפעל, כאשר הגשמי הוא בכח ויוצא אל הפועל. אבל בעולם הבא האדם שם הוא בפועל, ולא שייך

שם יציאה אל הפועל כאשר אינו גשמי, ולפיכך העולם הבא הוא שביתה מנוחה, ואין שם יציאה אל הפעל... ולפיכך אמר, מי שטרח בערב שבת, הוא יום המעשה, ואז יאכל בשבת, כי השבת הוא יום המנוחה, ובלתי יציאה אל הפעל, רק הכל במנוחה, ולפיכך המצות אינם שייכים רק לעולם הזה בלבד".

(874) כמבואר למעלה הערות 860, 861.

(875) אודות שמציאות הקב"ה היא בפועל, כן כתב בגבורות ה' פנ"ב [נז:]: "אמרו רז"ל בפרק קמא דתענית [ב.], שלשה מפתחות לא נמסרו לשליח; מפתח של חיה, ושל גשמים, ושל תחיית המתים. ומייתי התם קרא לכל אחד ואחד שהקב"ה הוא הפותח. והטעם באלו שלשה דברים, כי כל דבר שהוא בכח ויוצא לפעל, אין יציאתו לפעל כי אם על ידי הקב"ה, שהוא בלבד בפעל הגמור. וזהו מפני שהוא יתברך נבדל מן החומר, שכל ענין החומר הוא בכח, וכל אשר יש בו צירוף גשמי אי אפשר שיהיה בפעל הגמור. לכן הוא יתברך נבדל לגמרי מן החומר, והוא בלבד בפעל הגמור. ולא כך המלאכים, כי אף שאינם גשמיים, מכל מקום יש להם יחוס וקירוב אל הגשם, ולכך אינם בפעל הגמור, רצה לומר שאין מדריגתם בתכלית השלימות, כי הנמצא שהוא חסר ואינו שלם בתכלית, אינו בפעל, כי המציאות בפעל כאשר הוא שלם כבר, ואינו חסר. ולפיכך הדברים שכלם הם יציאה לפעל הגמור, אי אפשר שיהיה רק על ידי השם יתברך, שהוא בפעל הגמור". ובח"א לב"מ פה: [ג, מא:] כתב: "כי הוא יתברך נבדל, אינו מצורף אל הנושא, ודבר כמו זה אין צריך להוציא אל הפעל, אבל הוא בפעל". ובח"א לסנהדרין קג: [ג, רמ:] כתב: "כי השם יתברך מוציא כל הדברים אל הפעל, ודבר זה מיוחד אל השם יתברך, שהוא יתברך הוא בפעל, ואינו בכח כלל, רק הוא בפעל, ואלו כל הנמצאים אינם בפעל, והוא משים הכל בפעל... והוא יתברך נקרא בשביל זה 'אור' [תהלים כז, א], שהאור משים הנמצא בפעל... כי השם יתברך נקרא 'אור' בשביל שהוא מוציא הכל אל הפעל" [הובא למעלה הערה 861].

(876) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [שבת קד.] "בא ליטהר מסייעים אותו". ובח"א שם [א, מז:] כתב: "דע כאשר האדם הוא בא לטהר ולהיות טוב בפעל לגמרי, מסייעין לו מן השמים שיהיה טוב בפעל לגמרי, שכבר בא לטהר ולהיות בפעל, והשם יתברך הוא בפעל, מסייע למי שרוצה להיות בפעל. אבל אם אינו בא לטהר, והוא בכח, אין מסייעין לו מן השמים להיות נמצא צדיק בפעל, שהרי נברא האדם בכח בלבד. רק אם רוצה ומחשבתו להיות בפעל, אז התחיל לצאת אל הפעל, מסייעין לו, שהרי אינו על בריאתו אשר הוא בכח, והוא יתברך בפעל, משלים הכל להיות בפעל. לכך הבא לטהר מסייעין

לו ומשלימין אותו עד שהוא שלם בפעל לגמרי, כאשר התחיל להיות בפעל, כי הוא יתברך השלם בפעל, מוציא הכל אל השלימות להיות בפעל". הרי שהקב"ה מתעסק רק עם מי שהחל לצאת אל הפעל ["הבא ליטהר"], ולא עם מי שהוא רק בכח.

(877) ילקו"ש ח"א רמז שעח. ומביא את המדרש להורות שהמושכל ראשון הוא שמי שהוא נמצא באור אינו רואה מי שנמצא בחושך.

(878) "הוא גילה עמוקות ונסתרות, יודע מה בחושך ועמו שוכן האור" [מלבי"ם שם].

(879) פירוש - המצריים טענו שרק מי שהוא בעל גשם [כמו שהמצריים היו] יכול לדעת דברים המוטבעים בגשם, אך מי שנבדל מהגשם אינו יכול לדעת דברים המוטבעים בגשם.

(880) שתי הראיות השכליות הראשונות היו; (א) חלקי הברד הקטנים מופקעים מידיעת ה', כי דבר זה יושג רק בחוש הגשמי המרגיש בפרטי. (ב) הארבה נקרא על שם הרבוי, ומעולם לא היה בו אלא פרטיים ללא מלך, ורק יושג בחוש הגשמי המרגיש בפרטי.

(881) הראיה השלישית.

(882) ברד, ארבה, וחושך. כי המצריים כפרו בהשגחת הקב"ה בתחתונים מחמת ברד ארבה וחושך שיש בעולם, ולכך לקו בדבר שהוא סבת כפירתם, כי בדבר שחטאו, בו נענשו, וכמבואר למעלה הערות 730, 810.

(883) לא ברור מדוע לאחר מכות דצ"ך עד"ש בא"ח "עדיין לא היו מאמינים מנין שכך הוא". ואם תרצה לומר שעדיין ניתן לפקפק במכות אלו, מאי אהני מכת בכורות יותר מתשע המכות שקדמו לה. וראה הערה הבאה.

(884) לשונו מורה שעדיפותה של מכת בכורות על פני שלשת הסדרים של דצ"ך עד"ש בא"ח היא שמכת בכורות מפריכה כל שלש הטענות כאחת, שכתב "ובה היה מוכיח להם **שהכל** הוא הפך מה שאמרו". וכן בהמשך כתב "הרי במכה אחרונה, שהיא מכת בכורות, הוכיח **כל** דבר". לעומת זאת, כל אחד ואחד משלשת הסדרים של דצ"ך עד"ש בא"ח הפריך חלק מסויים של כפירת המצריים, אך לא את כולה. ויש להבין מהי העדיפות הזאת. ונראה, שאמרו חכמים [שבת קד.] "מאי טעמא שקר מקרבן מיליה ["אותיות קרובות, שלשתן קרובות כסדרן של אלפא ביתא" (רש"י שם)], אמת מרחקא מיליה ["זו בתחילת אל"ף בי"ת, וזו באמצע, וזו בסוף" (רש"י שם)]. שיקרא שכיח, קושטא לא שכיח". הרי שריחוק אותיות "אמת" מורה שהאמת צריכה להיות בבחינת "מבריח מן הקצה אל הקצה" [שמות כו, כח]. לכך האמת אינה יכולה להיות חלקית

או מוגבלת, אלא היא חייבת להתפרס על כל החלקים בסקירה אחת. לכך מכת בכורות מורה על נצחון המוחלט של האמת, כי היא מפריכה ושוללת את כל סוגי הכפירה הקיימים מן הקצה אל הקצה. וראה בנתיב האמת פ"א [א, קצה.] מה שביאר על אותיות אמת ושקר.

(885) "הרי שבאו עשרה רווקים על מצרית אחת, ונתעברה מהן בעשר עבורין, עשר בכורות שהן בכורות של אביהן כולן מתו" [רש"י שם].

(886) "מלוה מעותיו לישראל ברבית, ואומר של נכרי הם" [רש"י שם].

(887) "קלא אילן - צבע הדומה לתכלת, ורחמנא אמר [במדבר טו, לח] 'פתיל תכלת', ותכלת דמיו יקרים, שצבוע בדם חלזון שאינו עולה מן הים אלא אחת לשבעים שנה" [רש"י שם]. ומאמר זה הביא בגו"א ויקרא פי"ט אות נה [צב.], שם במדבר פט"ו אות לה [רלז:], גבורות ה' פמ"ה [שלא:-שסב.], וח"א לב"מ סא: [ג, כט.]. וחלק מהדברים יובאו בהערות הבאות. וראה למעלה הערה 845.

(888) רומז לקושי שיש בדבר זה, וכפי שכתב בגו"א ויקרא פי"ט אות לה [צב.]: "ואם תאמר, למה נקט הבחנה הזאת יותר משאר הבחנות שהבחין הקב"ה, ותמיד תולה בהבחנה הזאת".

(889) אודות המיאוס של הזרע, כן עולה מהמשנה [אבות פ"ג מ"א] "מאין באת, מטפה סרוחה". ובגו"א ויקרא פי"ט אות נה [צג.] כתב: "אין דבר רחוק ומאוס כגון טפת זרע". ושם במדבר פט"ו אות לה [רלח.] כתב: "אין דבר מאוס ושפל מן הזרע". ובנר מצוה [קיח:] כתב: "[האדם] אינו כולו כבוד. כי יש בו הגוף, שיש בו כמה דברים של גנות. גם בא לעולם שלא בכבוד, כאשר הוא ערום... גם נמצא בו הגנאי בצואה ובשתן ושאר דבר... היינו מפני שהגוף נבראה מטפה סרוחה, ולכך נמצא בו הגנות ונולד ערום". והדרישה [או"ח סימן ג ד"ה כתב עוד ב"י] כתב שהאיסור לישן בין מזרח למערב [ברכות ה:] הוא רק עם אשתו [ולא לבד], "דדוקא תשמיש אסור... שהוא דבר מאוס ומגונה טפה סרוחה" [ראה למעלה הערה 152].

(890) מכנה את הגמרא בשם "מדרש", וכן כתב כמה פעמים בספריו [הקדמה שלישית לגבורות ה' (קכד:), ושם הערה 11, שם פ"י (תקכט.), גו"א בראשית פ"ט אות ה, שם שמות פ"א סוף אות יג, שם ויקרא פכ"ד ריש אות ג, שם במדבר פל"א ריש אות ט, שם דברים פי"ד אות י, תפארת ישראל פ"ל הערה 5, נר מצוה ח"ב הערות 153, 321, אור חדש פ"א הערה 1153, שם פ"ה הערה 62, שם פ"ז הערות 42, 198, ח"א לסנהדרין צט: (ג, רכט.), ח"א לחולין צב. (ד, קיא:), ועוד].

(891) "עונת תשמישן" [רש"י נדה לא.].

(892) בנצח ישראל פנ"ז הביא מאמר זה, וכתב לבאר [תתצ.]: "אמר [במדבר כג, י] 'מי מנה עפר יעקב ומספר רובע ישראל'. כי שם 'ישראל' יותר במעלה מן שם 'יעקב'. ולכך אמר 'ומספר את רובע ישראל', הוא התחלתן עוד יותר, שהתחלה זאת לגמרי עם השם יתברך. וזה שכתוב 'ומספר את רובע ישראל', מצד שהתחלה זאת עצמה היא עם השם יתברך. ודבר זה מה שאמר 'ומספר את רובע ישראל', מורה כי הזרע של ישראל יש לו ספירה לפני השם יתברך, כי הזרע יש לו כח פנימי מאוד, ובפרט זרע הקודש, אשר הוא קדוש וטהור. ולפיכך אמר שהקב"ה יושב וסופר מתי תבא הטיפה שנולד ממנו הצדיק. ואמר שבלעם אמר 'מי שהוא קדוש ומשרתיו קדושים כו''. ביאור ענין זה, כי דבר מה שהקב"ה סופר את רביעותיהן של ישראל, מורה כי זרע ישראל נמשך מכח פנימי, כמו שאמרנו. ואין זה גנאי, כי אין דבר כזה נקרא ערוה. רק כאשר יש כאן גלוי, שלכך נקרא ערוה, כמו [בראשית מב, יב] 'ערות הארץ באתם לראות', מקום תורפה אשר יש לו גלוי. ולא כאשר הוא פנימי, אין כאן ערוה כלל, ודבר זה ידוע למבינים. רק מפני שהיה בלעם דבק בזנות וערוה, ולא היה לו כח קדוש פנימי, נחשב אליו ערוה דבר זה. אבל מי שהוא קדוש וטהור אין נחשב דבר זה אליו ערוה. וכמו שלא היה נחשב גלוי ערוה גנאי לאדם קודם שחטא האדם, ולא נחשב לו לגנאי וחרפה, מפני שהיה דבק לגמרי בכח קדוש פנימי. עד שחטא, ולא היה עוד דבק לגמרי בכח קדוש פנימי, ואז נחשב לו גלוי ערוה גנאי... ואמר בשביל כך נסמת עינו של בלעם. רוצה לומר מפני כי אין ראוי לבלעם לראות אותה המעלה הפנימית העליונה, ולכך נסמת עינו כאשר היה רואה המעלה העליונה הפנימית, אשר אין ראוי לבלעם, כי אצלו הוא דבר גנות וערוה".

(893) פירוש - למעלה [לאחר ציון 816] ביאר שמכת כנים נועדה להראות שה' משגיח גם בדברים מאוסים "כמו הכינה שהוא דבר מאוס", ולא כמו שהכופרים סבורים "שיש בתחתונים מן המאוס שכל אדם בעולם מרחיק ממנו". ומכת כנים שייכת לסדר הראשון של המכות [דצ"ך], שהוא כנגד הכפירה שאין הסברא נותנת שה' משגיח בתחתונים מפאת פחיתותם [כמבואר למעלה מציון 790 ואילך]. לכך כתב כאן "והרי הטענה **הראשונה** שטענו מחמת שהעולם יש בו מן המיאוס", כי איירי בסדר הראשון של המכות.

(894) לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות נה [צב:]: "אומרים [הכופרים] כי מפני השפלות והפחיתות הדברים ההם, הוא יתברך לא ישגיח באותם שכל כך נמאסו... ולפיכך אמר 'אני שהבחנתי בין טיפה של בכור לטיפה שאינה של בכור'... אין דבר רחוק ומאוס

כגון טפת זרע, והוא יתברך מבחין, להודיע כי השגחתו בכל דבר, ולא יאמרו כי הוא יתעלה אינו משגיח בשביל... שהם מאוסים ונעזבים מהם". ושם במדבר פט"ו אות לה [רלז:] כתב: "בין טפה של בכור וכו'. דווקא נקט זה לסימן, לפי שהרשעים אומרים שאין הקב"ה רואה בתחתונים מפני שהם שפלים ומגונים בעיניו, ולפיכך יאמרו שאין הקב"ה משגיח בהם... ואין דבר מאוס ושפל מן הזרע, והרי הוא מבחין בין טפה לטפה, לומר שאין נעלם מנגד עיניו". וראה למעלה הערה 845.

(895) זו הטענה השניה שכנגדה מכוון הסדר של עד"ש. ולמעלה [לאחר ציון 791] כתב: "שלש טענות שניות הם מן החוש, שנראה לחוש כי אין השגחה בתחתונים". ובהמשך [לאחר ציון 821] ביאר שהכופרים מביאים ראיה מהערבוביא והיסורין שיש בעולם שאין בתחתונים סדר והשגחה.

(896) פירוש - אצל המצריים עצמם היה חילוק בין מי שבכור [שמת] למי שאינו בכור [שחי], וזו ראיה מוחשית שישנה השגחה והבדלה בתחתונים.

(897) דבר זה נתקיים בכל המכות, ולא רק במכת בכורות. ובגבורות ה' ר"פ ס [שע.] כתב: "ראינו שלא היתה שום מכה מן המכות בישראל" [ומקשה שם מדוע במ"ב היה צורך בשמירה מיוחדת שישראל לא יוכו (הובא למעלה הערה 186)]. ובדר"ח פ"ה מ"ד [קא.] כתב: "עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים [אבות שם]. אלו עשרה נסים שנעשו לאבותינו במצרים הם עשר מכות... ולפיכך המכות עצמם שהביא הקב"ה על המצריים הם הנסים שנעשו לאבותינו וגו'. והרמב"ם ז"ל [בפיהמ"ש שם, ויובא בסמוך] פירש כי מה שהיו ישראל נצולים מן העשרה מכות שבאו על המצריים, דבר זה הם הנסים שעשה הקב"ה לאבותינו במצרים. כי הקב"ה הביא הצפרדעים על ארץ מצרים, לא על המצריים בלבד. ולפיכך היה הנס לישראל גם כן כאשר היו נצולים מזה. וראיה לזה, דהא חושך לא שייך לומר שהיה על מצריים בלבד, שהרי ישראל ומצרי היו יושבים ביחד, והיה אור לישראל וחושך למצרי [רש"י שמות י, כב]. ומזה נראה כי השם יתברך עשה נס לישראל שהצילם מן החושך. וכך הם כל הנסים, הציל הקב"ה את ישראל מן המכות... שהרי כתיב בתורה בפירוש שלא היתה אותה מכה בישראל". והרמב"ם בפיהמ"ש [אבות פ"ה מ"ד] כתב: "העשרה נסים שנעשו לאבותינו במצרים, הוא הנצלם מן העשר מכות, והיות כל מכה ומכה מיוחדת במצרים, ולא בישראל, ואלו הם נסים בלא ספק. ולשון התורה בכל מכה ומכה מהם שהביא הקב"ה על המצרים, מלבד מכת הכנים, שלא ביאר זה, אלא שהוא ידוע שלא ענש ישראל... אבל בשאר המכות התבאר בהם הענין; אמר בדם [שמות ז, כא] 'ולא יכלו מצרים לשתות מים מן היאור', ראיה

שהנזק היה משיג אותם לבדם. ואמר בצפרדעים [שמות ז, כח-כט] 'ובאו בביתך ובחדר משכבך וגו''. ואמר בערוב [שמות ח, יח] 'והפליתי ביום ההוא את ארץ גושן וגו''. ואמר בדבר [שמות ט, ו] 'וממקנה בני ישראל לא מת אחד'. ואמר בשחין [שמות ט, יא] 'כי היה השחין בחרטומים ובכל מצרים'. ואמר בברד [שמות ט, כו] 'רק בארץ גושן אשר שם בני ישראל לא היה ברד'. ואמר בארבה [שמות י, ו] 'ויעל הארבה על כל ארץ מצרים'. ואמר בחושך [שמות י, כג] 'ולכל בני ישראל היה אור במושבותם''. ורבינו יונה [אבות פ"ה מ"ד] כתב: "כל עשר מכות שהביא הקב"ה על המצריים במצרים לא נוכו אבותינו מהם, ובכולן הוא מפורש בהם, לבד במכת הכנים שכתוב [שמות ח, יד] 'ותהי הכנם באדם ובבהמה', ולא הפרישה התורה בין מצרים ובין ישראל, אלא קבלה היא ביד חכמים שאף גם בזאת לא לקו ישראל". וכן הריטב"א [בהגש"פ, ד"ה דבר אחר ביד חזקה שתים] פירש שכל עשר המכות פסחו על ישראל. וכן הגר"א [אבות פ"ה מ"ד] מוכיח מהפסוקים [לבד מכנים] שכל המכות פסחו על ישראל, ובנוגע למכת בכורות כתב: "ובבכורות [שמות יא, ז] 'ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו וגו' למען תדעון אשר יפלה ה' בין מצרים ובין ישראל', [שמות יב, יג] 'וראיתי את הדם ופסחתי עליכם''. וראה להלן הערה 1718.

(898) מה שכתב שהמכות באו על המצריים כדי להענישם [ולא כדי שישחררו את ישראל], כן כתב בגבורות ה' כמה פעמים. וכגון, שם פנ"ו [רמח:] כתב: "המכות שבאו במצרים היו... להכות אותם על חטאם, כדכתיב [בראשית טו, יד] 'וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי", ושם בהערה 72 הובאו שאר המקומות שהזכיר יסוד זה בספר הגבורות. ובחידושי הגרי"ז על התורה [שמות ז, א] כתב: '"ראה נתתיך אלהים לפרעה' [שם]. פירש רש"י [שם] שופט ורודה לרדותו במכות ויסורין. פירוש הדבר, כי המכות לא היו למטרה שישלח את העם, רק כי כך נאמר בברית בין הבתרים [בראשית טו, יד] 'וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו וגו''. והיה צריך להיות תחילה הדין על פרעה ועל מצרים, ואחרי כן היציאה. ולכן מינה הקב"ה את משה רבינו ע"ה לדיין ושופט לרדותו במכות ויסורין הראויין לו, שיקויים 'וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי'. והיתה זאת הכנה ליציאתם, כמו שנאמר 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול'. וכן הוא מבואר להדיא מהא דתנן בעדיות [פ"ב מ"י] דמשפט המצריים היה י"ב חודש. הרי דהמכות היו בגדר משפט ודין, ולא למטרת שילוח".

(899) היא הטענה מצד השכל שאין הקב"ה יודע בפרטים, "כי דבר כמו זה לא יושג רק בחוש הגשמי, שהוא משיג הדבר הפרטי, לא השכל, שהשגתו בכללי" [לשונו למעלה לאחר ציון 847].

(900) לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות נה [צג.]: "כי אין דבר פרטי יותר מטפה אחת". ושם במדבר פט"ו אות לה [רלח.] כתב: "אין דבר יותר פרטי כמו הטפה האחת, אשר אינה חשובה" [ראה למעלה הערה 845].

(901) יש להבין מדוע מציין שמכת בכורות היתה "מכה אחרונה" ["והרי **במכה אחרונה** שהיא מכת בכורות, הוכיח כל דבר"], ומה היה חסר בלי הוספה זו. אך הערה זו מתיישבת ברווחה על פי מה שכתב למעלה [לאחר ציון 796]: "במכה אחרונה הוכיח להם, עד שידעו שכל הטענות שקר הם, ובה יצאו ממצרים. והיה מברר ידיעת השם יתברך והשגחתו בתחתונים ביציאת מצרים", הרי מבאר שיצאנו ממצרים בעקבות מכת בכורות, משום שמכת בכורות הוכיחה את יסודות הדת, ושוב אין טעם להתעכב במצרים, כי מטרת השהייה בארץ מצרים כבר הושגה.

(902) פירוש - חז"ל נקטו בהבחנה זו [שהיתה במכת בכורות] כי היא מוכיחה את השגחת ה' בתחתונים כנגד שלשת סוגי טענות הכפירה הקיימים.

(903) השלשה שהוזכרו במאמר שהביא כאן [ב"מ סא:]; רבית, ציצית, ומשקלות. והרביעי הוא שרצים, וכמו שאמרו בהמשך הגמרא [שם] "יציאת מצרים דכתב רחמנא גבי שרצים למה לי", ופירש רש"י [שם] "גבי שרצים - בויהי ביום השמיני [ויקרא יא, מה] 'כי אני ה' המעלה אתכם מארץ מצרים'".

(904) לשונו בח"א לב"מ סא: [ג, כח:]: "פירוש באלו ארבע מצות נאמר יציאת מצרים, ולפי מה שמפרש בגמרא אצל כל חד 'אני הוא שהבחנתי וכו'. ולפי זה היה גם כן ראוי לכתוב אצל חֵלב; אני הוא שהבחנתי בין טפה של בכור לטפה שאינה של בכור, אני שעתיד להבחין מי שמוכר חֵלב ואומר שהוא שומן, וכיוצא בזה, וכמעט בכל מצוה ומצוה היה יכול לכתוב כך". ובגבורות ה' פמ"ה [שמט.] כתב: "קשה, שיכתוב יציאת מצרים בכל המצות דשייך לומר בהם שיכול האדם לעשות שלא יכירו בו הבריות... דיותר הוי למכתב אצל חֵלב, המוכר חֵלב בחזקת שומן, ונבילה בחזקת שחוטה, וטריפה בחזקת כשירה".

(905) פירוש - כנגד הטענות של המצריים כנגד ההשגחה בתחתונים.

(906) פירוש - המצריים כפרו בהשגחת ה' בתחתונים מפאת שלש טענות; הסברא הגוברת, הנראה לחוש, והשכל [כמבואר למעלה לאחר ציון 790]. לכל אחת משלש הטענות האלו הביאו שלש ראיות [סך הכל תשע ראיות], כמבואר למעלה [וכנגדן יש שלשה סדרים; דצ"ך, עד"ש, בא"ח]. וכנגד כפירה זו של המצריים הוזכרה יצ"מ בארבע מצוות; רבית מוכיחה על ההשגחה בתחתונים בכלליות, ושלש המצות האחרות

[שרצים, משקלות, וציצית] הן כנגד שלש הראיות שהביאו לצד השכלי [חלקי הברד, רבוי הארבה, וחשכת החומרי, וכפי שביאר למעלה לאחר ציון 843]. וכלשונו להלן [לאחר ציון 998]: "ולפיכך מזכיר אצל רבית יציאת מצרים, כי מן יציאת מצרים למדנו השגחת השם יתברך על הברואים, שלא עזב אותם. 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 מצוה בשקצים... וכן מה שהיו אומרים כי התחתונים מסולקים מידיעתו מאחר שהם חלקים קטנים, כי אין ראוי שתהיה הידיעה בדברים הקטנים, לכך כתב יציאת מצרים במשקלות, כי אצל משקל אפילו כחוט השערה הקפידה תורה... 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, כי המצוה הזאת מורה על שכר ועונש". אמנם עד שיגיע לשם, יאריך במצות רבית, ורק לאחר מכן ישוב לבאר מדוע בארבע מצות אלו נזכרה יצ"מ.

פרק יג

(907) פירוש - מפסוק זה מוכח שנטילת רבית היא נטילת חיותו של הלוה, שהרי כשאינו עושה כן נאמר "וחי אחיך עמך". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ה [שלט.], ויובא בהערה 913. ובח"א לבכורות ח: [ד, קכד.] כתב: "כי המלוה לאחר הוא מחיה אותו, כדכתיב [ויקרא כה, לה-לו] 'כי ימוך אחיך וגו' אל תקח מאתו נשך ותרבית וגומר וחי אחיך עמך'". והרבית היא הפך ההלואה; ההלואה היא הענקת פרנסה וחיים ללוה, והרבית היא העדרו של הלוה [כמו שיבאר בסמוך]. ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:] כתב: "הלוקח רבית מהפך המתוק למר, שמורה לקיחת הרבית הפך זה שמורה ההלואה... כי שני דברים שהם אחד, משלים זה את זה, והרבית הוא הפך זה, שנושך אותו... ולכך הלוקח רבית מאחיו ישראל, לא די שאין אחד השלמה לשני, רק האחד הוא העדר השני".
(908) וכן אמרו חכמים [ע"ז ג:] "יושב הקב"ה וזן מקרני ראמים ועד ביצי כינים", ובהמשך [לאחר ציון 956] יביא מאמר זה.
(909) כמו שנאמר [במדבר ו, כד] "יברכך ה' וישמרך", ופירש רש"י [שם] "יברכך - שיתברכו נכסיך. וישמרך - שלא יבואו עליך שודדים ליטול ממונך. שהנותן מתנה לעבדו, אינו יכול לשומרו מכל אדם, וכיון שבאים לסטים עליו ונוטלין אותה ממנו, מה הנאה יש לו במתנה זו. אבל הקב"ה, הוא הנותן הוא השומר". אמנם כאן מתכוון לחיות

דוקא, ולא לשאר קניניי האדם, וכמו שכתב בסמוך לגבי גזילה ש"לא נקרא שנוטל חיות שלו, רק שגוזל ממון שלו בלבד". ואודות שאין ליטול חיות האדם אפילו בעקיפין, כן אמרו חכמים [ב"ב כא:] "האי בר מבואה דאוקי ריחיא ["לטחון ולשכור" (רש"י שם)], ואתא בר מבואה חבריה וקמוקי גביה, דינא הוא דמעכב עילויה, דאמר ליה קא פסקת ליה לחיותי". ומאידך גיסא, מי שאין לו חיות הראויה, מותר לרדת לחייו, וכמו שאמרו חכמים [קידושין כח.] "הקורא לחבירו... 'רשע', יורד עמו לחייו", ופירש רש"י [שם] "כלומר לזו אין בית דין נזקקים, אבל הוא מותר לשנאתו, ואף למעט פרנסתו, ולירד לאומנתו". ובח"א שם [ב, קלב:] כתב: "רשע יורד עמו לחייו. כי הרשע הוא יורד לחייו של אדם, כדאמרינן [קידושין נט.] עני המהפך בחררה, ובא אחר ונוטלו, נקרא 'רשע' וכו'. מפני שהרשע רע לבריות, ובזה נקרא רשע כדאיתא לקמן [קידושין מ.]. ולפיכך כאשר קראו 'רשע', כאילו אומר שהוא רשע יורד לחייו של אדם, ובוודאי מותר לרדת לחייו של רשע אחר שהוא יורד לחיי אדם גם כן. ולפיכך מותר לרדת עמו לחייו. ועוד נראה, כי הרשעים אפילו בחייהם נקראים מתים [ברכות יח:], נמצא אשר קורא לחבירו 'רשע' כאילו אומר שאין חיות לו, ולכך מותר לרדת עמו לחייו, עד שיהא נחשב כמת". ולהלן [לאחר ציון 955] יחזור על דברים אלו.

(910) שנאמר [שמות כב, כד] "אם כסף תלוה את עמי את העני עמך לא תהיה לו כנושה לא תשימון עליו נשך". וכן [ויקרא כה, לו-לז] "אל תקח מאתו נשך ותרבית וגו' את כספך לא תתן לו בנשך וגו'". וכן [דברים כג, כ-כא] "לא תשיך לאחיך נשך כסף נשך אוכל נשך כל דבר אשר ישך, לנכרי תשיך ולאחיך לא תשיך וגו'". וכן [יחזקאל יח, ח] "בנשך לא יתן ותרבית לא יקח וגו'" [וכן שם פסוקים יג, יז]. וכן [יחזקאל כב, יב] "שוחד לקחו בך למען שפך דם נשך ותרבית לקחת". וכן [תהלים טו, ה] "כספו לא נתן בנשך". וכן [משלי כח, ח] "מרבה הונו בנשך". והרמב"ם הלכות מלוה ולוה פ"ד ה"א כתב: "למה נקרא שמו 'נשך', מפני שהוא נושך, שמצער את חבירו ואוכל את בשרו".

(911) שנאמר [בראשית מט, יז] "יהי דן נחש וגו' הנושך עקבי סוס וגו'". וכן [במדבר כא, ו] "וישלח ה' בעם את הנחשים השרפים וינשכו את העם וגו'". וכן [ירמיה ח, יז] "כי הנני משלח בכם נחשים צפענים אשר אין להם לחש ונשכו אתכם נאם ה'". וכן [עמוס ה, יט] "כאשר ינוס איש מפני הארי ופגעו הדב ובא הבית וסמך ידו על הקיר ונשכו הנחש". וכן [קהלת י, ח] "ופורץ גדר ישכנו נחש".

(912) לשון רש"י [במדבר כא, ח]: "נשיכת הנחש ממהרת להמית". ובבאר הגולה באר הראשון [סו.] כתב: "'ישכנו נחש' [קהלת י, ח], שהוא ההעדר, שהביא הנחש ההעדר

והמיתה לעולם". ובנר מצוה [קכח.] כתב: "לכך כתיב 'ישכנו נחש', כי הנחש הביא מיתה לעולם, והנחש מוכן אל זה ביותר, כמו שהביא מיתה אל העולם". וראה להלן הערה 923.

(913) לשונו בנתיב הצדקה ר"פ ו [א, קפ.]: "הרבית [היא] נשיכה והעדר, כמו שקרא הכתוב הרבית 'נשך' בכל מקום, שהוא כמו נשיכת הנחש, שהיא נשיכה והעדר חיים... וכל נשיכה הוא העדר לאותו שנושך, והוא כמו נשיכת נחש". ושם בהמשך הפרק [א, קפב:] כתב: "זה מפני שהרבית הוא נקרא נשיכה אל חיותו, כמו שהוא נשיכת הנחש, אשר הנחש נושך לעצם החיות, וכך דבר זה הוא נשיכה והעדר... מאחר שאדם כמו זה שהוא נושך לחבירו, הרי הוא דבק בהעדר, שהוא נשיכת הממון... כי הכל נרמז במה שהתורה קרא זה נשיכה. כי האדם המלוה ברבית הוא דבק בהעדר, כי הרבית הוא העדר ונשיכה". ובגבורות ה' פמ"ה [שלט.] כתב: "אמנם עיקר הפירוש שנזכר יציאת מצרים אצל רבית יש להבין ממה שכתוב [ויקרא כה, לו] 'אל תקח מאתו נשך ותרבית וחי אחיך עמך', כי מי שמלוה בלא רבית נותן חיים לאחר. וכיון שדבר זה נקרא חיות, כאשר מלוה לו ברבית הוא לוקח חיותו. ולפיכך נקרא הרבית 'נשך', כמו הנחש הנושך וממית, כך הרבית נושך חיות של אדם" [ראה להלן הערה 1000]. ולכאורה רש"י [שמות כב, כד] ביאר את השויון בין רבית לנשיכת נחש באופן אחר, וכלשונו: "נשך - רבית שהוא כנשיכת נחש, שנושך חבורה קטנה ברגלו ואינו מרגיש, ופתאום הוא מבצבץ ונופח עד קדקדו. כך רבית אינו מרגיש ואינו ניכר, עד שהרבית עולה ומחסרו ממון הרבה".

(914) פירוש - הפרנסה נקראת בכתוב חיות האדם. וכן כתב בכמה מקומות, וכגון, בנצח ישראל פי"ג [שכו:] כתב: "כי הפרנסה נקראת 'חיים', שהרי הפרנסה חיים של הבריות, ואין חילוק בין החיים ובין הפרנסה כלל, שהרי נקרא הפרנסה בכל מקום 'חיים', כדכתיב [ויקרא כה, לו] 'וחי אחיך עמך', והפרנסה היא באה ממקור החיים". ובגבורות ה' פנ"ב [סד.] כתב: "המטר פרנסת העולם, שבו תלוי חיות האדם". ושם פס"ה [קפא.] כתב: "המזונות גם כן חיותו של אדם, לכך מקבלים כל הנמצאים המזון, שהוא חיות האדם, ממנו יתברך". ובנתיב העבודה פ"ו [א, צד:] כתב: "כי הפרנסה נקרא חיים, שהרי הפרנסה חיי הבריות, ואין חילוק בין חיים ובין פרנסה כלל". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט:] כתב: "כי הפרנסה הוא חיותו של אדם, כמו שנמצא בכתוב 'וחי אחיך עמך'. ובדברי חכמים [ב"מ פח:] 'אתה מצווה להחיותו', וכן בכל מקום, לפי שהפרנסה מחיה את האדם. וכל מי שהוא חסר חיות, והוא הפרנסה, אז אין לו החיות שראוי אל האדם, ונחשב כמו מיתה". ובנתיב הדין פ"ב [א, קצא:] כתב: "כי הממון של אדם הוא

חיותו והוא נפשו, והכתוב קרא ממונו של אדם 'חיות', כדכתיב 'וחי אחיך עמך', ודבר זה בכל מקום". ובגו"א בראשית פכ"ט אות ז [עט:] כתב: "העני אין לו חיות מצד עצמו, רק מצד אחרים... ולפיכך כתיב 'וחי אחיך עמך', שאחרים מחיים אותו". ובגו"א שמות פכ"ב אות כב [ריג:] כתב: "יתנו לה מזון להחיות אותה, כמו 'וחי אחיך עמך'". וכן הוא בדר"ח פ"ה מ"ט [שט:], ח"א לנדרים ז: [ב, א:], ושם סד: [ב, כג.]. וראה להלן ציון 951.

(915) פירוש - רבית נוהגת בהלואה, והלואה היא משא ומתן. ויש להעיר, שבגמרא [ב"מ סא.] אמרו שאי אפשר ללמוד איסור אונאה מאיסור רבית וגזילה ד"מה להנך שכן אין דרך מקח וממכר בכך", ופירש רש"י [שם] "שכן אין דרך מקח וממכר - תאמר באונאה שהיא דרך מקח וממכר, ויש בני אדם שצריכין לחפץ וקונין ביותר משוויו". הרי שאמרו שרבית אינה דרך מקח וממכר, ודלא כדבריו כאן. ויל"ע בזה.

(916) אודות שגזל עומד כנגד משא ומתן, כן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות כח [קמ.]: "מפני גזל נתחתם גזר דין [של דור המבול (רש"י בראשית ו, יג)] להביא הדין בעולם. ומפני כך חתימת הגזירה על הגזל, שהגזל הוא השחתת העולם הזה, דהיינו הגזלנין מחריבין את העולם, שאין משא ומתן בעולם, והשם יתברך כאשר גוזר גזירה אינו ממהר להביא אותה, שהוא חס על העולם, ואין הגזירה נחתמת להביא הדין, וכאשר הגזלן אינו חס על העולם ומחריב את העולם, אין השם יתברך חס גם כן, והגזירה באה".

(917) פירוש - איסור אונאה הוא שאסור למוכר או לקונה להונות את חברו, שנאמר [ויקרא כה, יד] "וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך אל תונו איש את אחיו", ובאונאת ממון הכתוב מדבר [ב"מ נח:]. ולשון המשנה [שם] הוא "כשם שאונאה במקח וממכר, כך אונאת דברים". ובגמרא [ב"מ סא.] אמרו שאי אפשר ללמוד איסור אונאה מרבית וגזל ד"מה להנך שכן אין דרך מקח וממכר בכך" [הובא בהערה 915].

(918) כמו שאמרו בגמרא [ב"מ סא.] שגזל אונאה הם "שלא מדעת" [לעומת רבית "דמדעתיה"], ופירש רש"י [שם] "מה להנך דלא מדעתיה - אונאה לא ידעי ביה, גזל על כרחיה שקל".

(919) כי הואיל ורבית נעשית מדעתו, היא חלק מהמערכת של משא ומתן. ומבאר שמה שרבית היא מדעתו היא חומרא שיש ברבית לעומת גזל ואונאה, שדוקא מפני שרבית נעשית מדעת, לכך היא שייכת למשא ומתן, ומשא ומתן הוא חיות האדם. אך יש להעיר מהגמרא [ב"מ סא.], שעשתה צריכותא בין איסורי רבית אונאה וגזל, ואמרו "לא לכתוב רחמנא לאו ברבית ותיתי מהנך. מה להנך שכן שלא מדעת, תאמר ברבית דמדעתיה",

הרי שמה שרבית היא מדעת זו היא קולא, ולא חומרא. ויש ליישב שמ"מ בודאי יש קולא במה שזה מדעת, והפירכא נעשית מצד זה.

(920) הבעל הטורים [ויקרא כה, לו] כתב: "'נשך' בגימטריא 'זה נחש'". ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפג.] חילק באופן אחר בין רבית לגזל, דבעוד שכאן מחלק שרבית נעשית מדעתו [ולכך היא שייכת למשא ומתן לעומת גזל], הרי שם חילק שגזל היא לפי שעה, וכלשונו: "מאחר שאדם כמו זה שהוא נושך לחבירו, הרי הוא דבק בהעדר, שהוא נשיכת הממון. ואין זה דומה לחטא הגזל, שהוא לפי שעה, ואין לומר עליו בשביל כך שהוא דבק בהעדר גמור, כמו אדם זה, שהוא נושא ונותן בענין זה, שהוא העדר לחבירו, הרי הוא דבק בהעדר... ולכך החטא הזה שהאדם לוקח רבית, הוא דבק בהעדר, שהרי הרבית הוא נשיכה והעדר... והכל רמז על זה שהרבית נקרא נשך". ושם המשיך להביא את הדברים הבאים: "וכן הוא במדרש [שמו"ר לא, יג] 'לא תשימון עליו נשך' [שמות כב, כד], לא תשוך את העני, כשם שנושך הנחש את האדם ועוקרו לו ולתולדותיו... לא תנשכנו כנחש שהוא ערום ורע עד כאן. ואתה הבן הדברים האלו שאמרו במדרש הזה, כי הכל נרמז במה שהתורה קרא זה נשיכה. כי האדם המלוה ברבית הוא דבק בהעדר, כי הרבית הוא העדר ונשיכה, ואין כך כאשר גוזל שהוא לפי שעה בלבד, ואין לומר שהוא דבק בהעדר רק הרבית, שהוא נחשב משא ומתן, והוא נושך, נחשב שדבק בהעדר. והבן מה שאמר 'כי אתה עוקרו לו ולתולדותיו', כי הדבר הזה שהוא משא ומתן של העדר נחשב העדר גמור, עד שהוא עקירה לו ולתולדותיו. ולכך כמו שהנחש היה דבק בהעדר הגמור, שהיה מסית האדם לחטא, והגיע אותו אל המיתה, ולא היה לנחש הנאה בזה, רק שהיה רוצה שיחטא האדם ויגיע לו המיתה, הוא ההעדר. וכל זה שהנחש המסית הוא דבק בהעדר הגמור. ולכך לא היה השם יתברך מהפך בזכותו של נחש לשאול לנחש למה עשית זאת, וממנו למדנו [סנהדרין כט.] שאין מהפכין בזכותו של מסית. וכל זה מפני כי הדבק בהעדר, כמו הנחש שהיה מסית האדם שיגיע לו ההעדר, אין לו זכות כלל של מה. וכן אמרו גם כן [שמו"ר לא, יד] שאין שום מלאך אחד מלמד זכות על מי שנושך ברבית, כאשר החוטא הזה דבק בהעדר". וראה להלן הערות 955, 972.

(921) פירוש - לא כמו שאר בני אדם שמאבדים נכסיהם.

(922) כל זה מבואר בגמרא [ב"מ עא.] שם, שאמרו "תניא רבי שמעון בן אלעזר אומר, כל מי שיש לו מעות ומלוה אותם שלא ברבית, עליו הכתוב אומר [תהלים טו, ה] 'כספו לא נתן בנשך ושוחד על נקי לא לקח עושה אלה לא ימוט לעולם'. הא למדת שכל המלוה ברבית, נכסיו מתמוטטין ["דוק הכי 'עושה אלה לא ימוט', הא אם נתן בנשך,

ימוט" (רש"י שם)]. והא קא חזינן דלא מוזפי ברבית וקא מתמוטטין. אמר רבי אלעזר, הללו מתמוטטין ועולין, והללו מתמוטטין ואינן עולין ["והכי משמע קרא 'כל עושה אלה לא ימוט לעולם', כלומר ואם ימוט, אין מוטתו מוטת עולם. אבל הנותן בנשך, ימוט לעולם" (רש"י שם)]".

(923) כמו שאמרו חכמים [ב"ב יז.] "תנו רבנן, ארבעה מתו בעטיו של נחש". ורש"י [שבת נה:] כתב "בעטיו של נחש - בעצתו של נחש שהשיא לחוה, ולא בחטא אחר, שלא חטאו". ועוד רש"י [ב"ב יז.] כתב: "בעטיו של נחש - בעצתו של נחש, כלומר לא היו ראוין למות, אלא שנגזרה גזירת מיתה על כל תולדותיו של אדם הראשון בעצתו של נחש". ובח"א לב"ב יז. [ג, עח.] כתב: "ד' מתו בעטיו של נחש, כלומר שלא הגיעה להם המיתה מצד עצמו, כי מצדו לא מת. רק מצד העולם הכללי נגזר עליו המיתה בשביל חטא עצת הנחש, ומצד פרטית עצמו לא הגיע לו המיתה". ובנר מצוה [קכח.] כתב: "כי הנחש הביא מיתה לעולם, והנחש מוכן אל זה ביותר, כמו שהביא מיתה אל העולם". ובהקדמה לאור חדש [סד:] כתב: "המן [הרשע] הפך זה, שנרמז במה שכתוב [בראשית ג, יא] 'המן העץ וגו'' [חולין קלט:]. כי אכילה הזאת הביא המיתה לעולם, ועץ הדעת מוכן למיתה מיום שנברא. וכך המן היה מוכן לאבד ולהרוג מיום שנברא, והאכילה הזאת שהביא המיתה היה על ידי נחש הקדמוני, וכן המן שהוא מזרע עמלק המעוקל, והוא נחש עקלתון, וממנו המיתה בא לעולם". ובח"א לחולין קלט: [ד, קטז.] כתב: "כי המן הוא מזרע עמלק שכחו סמאל הרשע, שהיה רוכב על הנחש ומסית את האשה לאכול מן עץ הדעת, והביא המיתה לעולם. וכך היה המן רוצה להביא העדר ומיתה לישראל, שהם בפרט נקראו אדם". וכן כתב בבאר הגולה באר הראשון [סו.]. וכן שפיכות הדמים שהביא קין לעולם [על ידי שרצח את הבל] באה מאומנות נחש הקדמוני, וכמו שאמרו בזוה"ק [ח"א רנג: בהשמטות], שאמרו: "בדיל זוהמא דנחש דאשתאיב בחוה, מההוא זוהמא ממש אתיליד קין, ובגין דא אשתכח קטולא בגין דנחש אומנותא דיליה קטולא הוא" [וכן הוא בזוה"ק ח"א כח:, פרקי דר"א ר"פ כב, וילקו"ש ח"א רמז לה]. וראה למעלה הערה 912. **ובעוד שכאן** תולה את המיתה בנחש, בכמה מקומות תלה זאת באשה. וכגון, בהקדמה לנתיבות עולם [יב:] כתב: "לא היה מות בעולם, רק בשביל החומר שהמיתה דבק בו. וזה תבין כי חוה הביאה המות לעולם, כי האשה היא חמרית, ובה דבק ההעדר והמיתה". ובבאר הגולה באר הראשון [קא.] כתב: "כי ההעדר דבק בחומרי, ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהוא [אדם הראשון] נחשב כמו צורה". ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפג:] כתב: "קודם שחטא האדם

לא היה נמנע מצד עצמו שיהיו כל הנבראים אינם מתים, וחוה גרמה מיתה לכל". וכן כתב באור חדש פ"א [שצג.]. ובהקדמה לאור חדש [נא.] כתב שהנחש, האכילה, והעץ הביאו המיתה לעולם. וכן בדר"ח פ"ד מכ"ב [תמד.] כתב שהעץ הביא המיתה לעולם. וצריך לומר דכולהו איתני בהו.

(924) פירוש - אין תרופה למכה שהנחש הביא לעולם [מיתה]. ויש להעיר, שנאמר [דברים לב, לט] "ראו עתה וגו' אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא וגו'", ודרשו חכמים [פסחים סח.] "'אני אמית ואחיה', יכול מיתה באחד וחיים באחד ["אני ממית את המתים, ואני מחיה וזן את החיים" (רש"י שם)], כדרך שהעולם נוהג. תלמוד לומר 'מחצתי ואני ארפא', מה מכה ורפואה באחד, אף מיתה וחיים באחד. מכאן תשובה לאומרים אין תחיית המתים מן התורה". ועוד נאמר [ישעיה ל, כו] "ביום חבש ה' את שבר עמו ומחץ מכתו ירפא", ודרשו חכמים [ב"ר י, ד] "'ומחץ מכתו ירפא', מחץ מכתו של עולם ירפא". והפחד יצחק שבועות [מאמר כא אות ד] כתב: "סוף סוף גזרת המיתה היא גזירה דעבידא ובטלא, 'ומחצתי ואני ארפא' כתיב, ועתיד הקב"ה לרפא מחץ מכתו של עולם, ואדרבה, המות היא הופעה זמנית, וחק החיים הוא חק הנצח". ומדוע כתב כאן שהנחש "הביא מכה לעולם שאין תרופה לה". ויש לומר, שבתוך גבולות העוה"ז מכת מיתה היא ללא תרופה, ורק כשנצא מגבולות העוה"ז תהיה תרופה למיתה ו"מחץ מכתו של עולם ירפא". וראיה לדבר, דאמרו חכמים [ברכות ה.] "לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע, שנאמר [תהלים ד, ה] 'רגזו ואל תחטאו'. אם נצחו, מוטב. ואם לאו... יזכור לו יום המיתה, שנאמר [שם] 'ודומו סלה'". ופירש רש"י [ברכות שם] "ודומו סלה - יום הדומיה הוא יום המות, שהוא דומיה עולמית". ויסתער הלב שרש"י מכנה את יום המיתה "דומיה עולמית", בעוד שכולנו מאמינים בתחיית המתים, ו"המות היא הופעה זמנית, וחק החיים הוא חק הנצח" [לשון הפחד יצחק הנ"ל]. אלא הם הם הדברים; בתוך גבולות העולם הזה אין תרופה למחץ מכתו של עולם. אך כשנצא ממגבלות אלו, ונגיע לארץ חדשה ושמים חדשים, שם תמצא התרופה למיתה, ויתקיים המקרא "ומחץ מכתו ירפא".

(925) פירוש - הואיל והנחש הביא לעולם מכה [מיתה] שאין לה תרופה, לכך הנחש עצמו ישאר ללא רפואה לקללות שקיללו ה'.

(926) לא מצאתי בשאר ספריו אופן לבאר כוונתו כאן, אך אע"פ שלא בפירוש אתמר, אך מכללא איתמר; אמרו חכמים [שבת קיט:] "כל המבזה תלמידי חכמים אין לו רפואה למכתו", ובנתיב התורה פי"ב [תפג:] כתב: "ויש לך להבין כי המבזה את התלמיד חכם

אין לו רפואה ממה שנתבאר אצל [אבות פ"ב מ"י] 'עקיצתן עקיצת עקרב'... כי השכל יש לו המציאות הגמור... והחומר אין לו מציאות... והמבזה את התלמיד חכם כאילו אינו דבר ממש, הרי הוא מתנגד אל המציאות הגמור, והמתנגד אל המציאות הוא בעצמו בעל העדר הגמור. ולכך אמר 'ועקיצתן עקיצת עקרב ולחישתן לחישת שרף', כי אלו דברים מביאים המיתה". ובח"א לשבת קיט: [א, סו.] כתב: "לפיכך אמר שאין רפואה למכתו. כי המתנגד אל המציאות הגמור הוא ההעדר הגמור, ואין ספק כי אין רפואה לדבר זה שהוא העדר גמור, רק לדבר שאינו העדר גמור. ולכך אמר 'עקיצת [חכמים] עקיצת עקרב ולחישתן לחישת שרף', כי אלו דברים מביאים המיתה והעדר". הרי שאין רפואה לבעל העדר הגמור. וכן מצינו גבי עמלק, וכפי שכתב הפחד יצחק פורים [ענין א]: "'ראשית גויים עמלק ואחריתו עדי אובד' [במדבר כד, כ]. סיפא דהך קרא כך הוא מתפרש; אף על פי שתקופת אחרית הימים היא תקופה כזו שיש בה צד תיקון לאומות העולם, מכל מקום לעמלק אין שום תיקון גם בתקופת אחרית הימים. ומכיון שבתקופה זו של אחרית הימים לא ימצא שום דבר שאינו מתוקן, הרי מוכרח הוא שתקופת אחרית הימים היא תקופת האבדון לעמלק. וזה הוא שנאמר 'ואחריתו עדי אובד'. שה'אחרית' היא האבדון דעמלק" [ראה להלן הערה 2148]. וברי שהצד השוה בין הנחש עמלק והמבזה תלמידי חכמים, ששלשתם מורים על ההעדר הגמור.

(927) לשונו בנתיב הצדקה ס"פ ו [א, קפד.]: "לא מצינו חטא ועון שהפליגו בו חכמים כמו שהפליגו בחטא הזה [רבית]... ולא יחשוב מכל מקום יש לו ריוח בעולם הזה לשעה, דבר זה לא יחשוב, כי השכל נותן והדעת מחייב שאין לממון הזה קיום, כמו שאמרו רז"ל כי נכסיהם מתמוטטין, ולא עולין אחר כך. כי כאשר החטא הזה שהוא דבק בהעדר, מביא עליו העדר גמור בממון שלו. ודבר זה רמזה התורה שאמרה [ויקרא כה, לז] 'את כספך לא תתן בנשך ובמרבית לא תתן אכלך'. ולמה כתיב אצל נשך 'כספך', ואצל תרבית כתיב 'אכלך'. וזה כי 'אכלך' שייך בו רבית דוקא, שהוא מלוה לו עשרה סאה באחד עשר, ותכף ומיד הוא אוכל אותם, ואין עשוי זה להניח באוצר שלו. אבל הכסף שהוא מונח באוצרו לזמן מרובה לא שייך בו 'מרבית', כי לא יתרבה, כי נכסיו מתמוטטין, ולא ימצא תרבית שהוא הרבוי רק באכילה". ובח"א לב"מ עא. [ג, כט:] כתב: "כי המלוה ברבית דבק בהעדר, כי משיך את אחר ומעדיר ממונו, שהוא חיותו. והדבק בהעדר נכסיו מתמוטטין גם כן, שיהיו נעדרים. ודבר זה אינו דומה לגזל, שאותו ממון שגזל בלבד בא לידו בגזל, ובשביל זה אין ממון אחר מתמוטט. אבל המלוה מעותיו ברבית... עושה משא ומתן שלו שעשוי להרויח ממון להיות נושך את אחר ומעדיר ממונו... כי הגזל

הוא באותו ממון, אבל רבית הוא מצד שמעדיר חיותו, ולכך נקרא 'נשך', כי הנשיכה הוא לחיות, כמו נשיכת נחש. ולכך רבית בפרט הוא דבק בההעדר, ולכך נכסיו, שהוא חיותו נחשב, מתמוטטין, כאשר דבק בהעדר. ופריך [ב"מ עא.] 'והא קחזינן דלא מוזפי ברבית ומתמוטטין'. ומתרץ 'שחוזרין לעלות', כי כן דרך הממון שאינו דבר מקויים, ולפיכך מתמוטטין ועולים, כמו שדרך הממון שיורד ועולה. אבל המלוה מעותיו ברבית, מפני שהוא דבק בהעדר, הוא הנשיכה, לכך מתמוטטין ואינם עולים לעולם, כי הוא העדר גמור".

(928) לרבית.

(929) שני השמות הם: נשך, ומרבית.

(930) יבאר ש"נשך" מורה על הנשיכה שנעשה ללוה, ו"תרבית" מורה על רבוי הממון שנעשה למלוה.

(931) פירוש - שם "נשך" נאמר על הנזק שנעשה ללוה.

(932) כמו שאמרו חכמים [חולין נח:] "כל יתר כנטול דמי", ופירש רש"י [שם] "כנטול דמי - יתר אחד כחסר אחד, והויא כבעלת רגל אחד, וטרפה". ומאמר זה הובא פעמים רבות בספרי המהר"ל. וכגון, בגבורות ה' פ"ל [תקכב.] כתב: "כל תוספת גם כן חסר". ושם פנ"ז [רצב:] כתב: "כל תוספת וכל גרעון שוה הוא... כי התוספת והמגרעת שניהם כאחד שוים". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנד:] כתב: "כי כל תוספת חסרון הוא, כמו שמוסכם מפי הכל כי כל יתר כנטול דמי". ובדר"ח פ"ב מ"ז [תריד:] כתב: "כי התוספת חוץ מן השעור הוא לחסרון בודאי". ושם פ"ה מי"ט [תנב:] כתב: "כי הגבהות הגדול הוא מום וחסרון. וטעם דבר זה, שכשם שהחסרון הוא מום, כך כל יתור ותוספות כנטול דמי. ולכך התוספות מום וחסרון, כמו מי שהוא בעל חסרון ממש". וכן על פי זה ביאר את חסרונו של בעל הגאוה בנתיב הענוה פ"ז [ב, יח.], ח"א לסוטה ט: [ב, לח:], וח"א לע"ז יח: [ד, מז.]. והצדקה משמרת את ריבוי הממון שלא יהיה בבחינת "כל היתר כנטול דמי" [נתיב הצדקה ס"פ ב (א, קעג.), שם פ"ג (א, קעה.), ונתיב העושר פ"ב (ב, רכו.)]. ובסוף דרשת שבת תשובה [פג:] כתב: "עשו היה בעל שער [בראשית כז, יא], מפני שהשער יש בו תוספת, וחסרון השערות שהם גדלים תמיד למה שהם גדלים, ולא שייך בהם השלמה". וכן הוא בדר"ח פ"ג מ"י [רמה.], שם פ"ד מכ"ב [תמ:], שם פ"ו מ"ז [קמו:], נתיב העבודה פי"ז [א, קלא:], ח"א לשבת קל. [א, ע:], ועוד.

(933) לשון רש"י [חולין נח:] "כנטול דמי - יתר אחד כחסר אחד, והויא כבעלת רגל אחד, וטרפה".

(934) הרי אי אפשר לומר על פסוק שנאמר בכתובים [משלי] שמלמדנו לעבור עליו בשני לאוין.

(935) לשון הגמרא [שם] "'מרבה הונו בנשך ותרבית לחונן דלים יקבצנו', מאי 'לחונן דלים', אמר רב, כגון שבור מלכא", ופירש רש"י [שם] "שבור מלכא - מלך פרס היה, ונוטל ממון מישראל וחונן בהם דלים נכרים, שהם דלים מן המצות". ובח"א שם [ג, ל.] כתב: "לחונן דלים וגו' וכו'. פירוש, מי שמלוה מעות ברבית, המלך בא ונוטל ממנו ממונו, ונותן לדלי גוים. וכן מצאתי במדרש [ראה שמו"ר לא, יא], ומפרש שם 'לחונן דלים יקבצנו' שהיה בונה מהם מרחצאות ושאר דברים שהם צרכי רבים. ומאי 'לחונן דלים יקבצנו', לחונן גוים, שהם דלים מן המצות, כך מפרש שם. וכן פירושו כאן 'זה שבור מלכא', שהיה לוקח ממונם של עשירים שהיו מלוים בריבית לצרכי רבים".

(936) לשון תוספות [שם]: "למה חלקם הכתוב לעבור עליו בשני לאוין - וא"ת, ולמה שינה בלשון, לכתוב 'כספך לא תתן בנשך ובנשך לא תתן אכלך'. ויש לומר, כיון שהוצרך שני לאוין, אורחא דקרא לכתוב לשון משונה, שהוא נאה יותר", וראה הערה הבאה.

(937) לשונו בגו"א ויקרא פכ"ה אות נו [רלז.]: "נשך ותרבית חד שוייהו רבנן, ולעבור עליו בשני לאוין [ב"מ ס:]... ואם תאמר, אחר שנשך ותבית חד הוא, למה שינה הכתוב לכתוב 'את כספך לא תתן לו בנשך ובתרבית לא תתן אכלך', הא 'נשך' ו'תרבית' חד הוא. ותירצו בתוספות בפרק איזהו נשך [ב"מ ס:] כיון דבעי לכתוב תרתי קראי לשני לאוין, דרך הכתוב לכתוב לשון משונה, שהוא נאה ביותר. ולי נראה, דאף על גב דשני לאוין, ואי אפשר למצוא תרבית בלא נשך ונשך בלא תרבית [שם], השני לאוין משני צדדין; לאו אחד הוא מצד אשר הוא נושך את חבירו, ואסרה תורה לישך חבירו, וזהו לאו אחד. והלאו השני מצד אשר מרבה ממונו שלא כדין, וזהו טעם איסור השני. והמלוה בריבית עובר בשני לאוין; שמרבה הונו שלא כדין, ונושך חבירו. והתורה כתבה טעם הלאוין, הלאו האחד מפני שהוא נושך, והלאו השני מפני שהוא מרבה ממונו שלא כדין".

(938) פירוש - הואיל וחטאו של המלוה הוא מחמת שתי סבות, לכך הפורענות על איסורו מוכנה לבא ביותר, כי יש כאן שתי סבות להענישו. ובבחינת מה שיוסף אמר לפרעה [בראשית מא, לב] "ועל השנות החלום אל פרעה פַּעֲמָיִם כי נכון הדבר מעם האלקים וממהר האלקים לעשתו".

(939) בשבת. וכן פסק הרמ"א [או"ח סימן שיז ס"א] "יש אומרים דיש ליזהר שלא להתיר שום קשר שהוא שני קשרים זה על זה, דאין אנו בקיאים איזה מקרי קשר של אומן, דאפילו בשאינו של קיימא אסור לקשרו, והוא הדין להתירו, וכן נוהגין". ואמרו

חכמים [פסחים סא.] "שנה עליו הכתוב לעכב". ובנצח ישראל פמ"ח [תשצח.] כתב: "כי הכפל הוא לחזק, שמוכרח שכך יהיה. וזה מורה הכפל, כמו שאמרו בכל מקום 'שנה עליו הכתוב לעכב'. הרי כי הכפל הוא לחזק שכך מוכרח שיהיה". ובח"א לב"ק צב. [ג, יג:] כתב "כל כפל הוא לחוזק ולקיים, כמו שאמרו ז"ל 'שנה עליו הכתוב לעכב', הרי כי הכפל הוא לחוזק הדבר". ובאור חדש פ"ד [תשעה.] כתב: "לשון הכפל הוא לחזק הענין בכל מקום". ובגו"א בראשית פ"ח אות כה [קעג.] ביאר שלכך לשון כפל הוא לשון שבועה [שבועות לו.].

(940) לשונו בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:]: "ועוד תדע חומר של רבית, כי אף על גב שנותן הלוה מדעתו עובר בלאו, וזה לא מצינו בשום מקום". והרמב"ם [הלכות מלוה ולוה פ"ד ה"ב] כתב: "כדרך שאסור להלוות, כך אסור ללוות ברבית... הא למדת שהמלוה בריבית עובר על ששה לאוין... והלוה עובר בשנים". והרמב"ן [דברים כג, כ] כתב: "יוסיף בכאן אזהרה גם ללוה, מה שאין כן בכל דיני ממונות, שאם רצה הוא ליזוק בנכסיו, רשאי" [הובא בטור יו"ד ר"ס קס]. וראה בסמוך הערה 942.

(941) ואמרו חכמים [ב"ק צא:] "מאן תנא דשמעת ליה דאמר אין אדם רשאי לחבל בעצמו, אילימא האי תנא הוא, דתניא [בראשית ט, ה] 'ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש', רבי אלעזר אומר, מיד נפשותיכם אדרוש את דמכם. ודלמא קטלא שאני", הרי שמוכח מפסוק זה שאסור לאדם להרוג את עצמו. והרמב"ם [הלכות רוצח פ"ב ה"ג] כתב: "הרי הוא אומר... 'את דמכם לנפשותיכם אדרוש', זה ההורג עצמו".

(942) כאן מבאר שאיסור רבית חל גם על הלוה, כי רבית היא ביטול החיות, וזה מעין מאבד עצמו לדעת. ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא.] סלל לו דרך אחרת בחיוב הלוה, וכלשונו: "ועוד תדע חומר של רבית, כי אף על גב שנותן הלוה מדעתו עובר בלאו... אבל דבר זה כמו שאמרנו כי ישראל הם עם אחד, ובשביל כך יש להם א-ל אחד, ולכך ציוה שיהיה מלוה זה לזה, וזה לוקח רבית ונושך חבירו. לכך הלוקח רבית מהפך המתוק למר, שמורה לקיחת הרבית הפך זה שמורה ההלואה. ולכך אף הנותן עובר, דסוף סוף הרבית והנשך מורה שאין האחדות בישראל, שאין אחדות בהם, כי שני דברים שהם אחד, משלים זה את זה, והרבית הוא הפך זה, שנושך אותו, והוא העדר אל האחדות. ולכך הלוקח רבית מאחיו ישראל, לא די שאין אחד השלמה לשני, רק האחד הוא העדר השני". וראה להלן הערה 973.

(943) שאף הם עוברים באיסור רבית, וכמו שאמרו במשנה [ב"מ עה:] "ואלו עוברין בלא תעשה; המלוה, והלוה, והערב, והעדים. וחכמים אומרים, אף הסופר". והרמב"ם

[הלכות מלוה ולוה פ"ד ה"ב] כתב: "אסור להתעסק בין לוה ומלוה ברבית, וכל מי שהיה ערב או סופר או עד ביניהן הרי זה עובר בלא תעשה".

(944) לשון שו"ע הרב [הלכות רבית ס"א]: "כמה לאוין ואזהרות הזהיר הכתוב אפילו על הלוה, מה שאין כן בשאר דיני ממונות, שאם אדם רוצה להניח גוזלו, רשאי. וברבית, מפני חומר העון הזהיר גם הלוה".

(945) לשון הרמב"ם [הלכות מלוה ולוה פ"ד ה"ב] "המלוה בריבית עובר על ששה לאוין; [שמות כב, כד] 'לא תהיה לו כנושה', [ויקרא כה, לז] 'את כספך לא תתן לו בנשך', [שם] 'ובמרבית לא תתן אכלך', [שם פסוק לו] 'אל תקח מאתו נשך ותרבית', [שמות כב, כד] 'לא תשימון עליו נשך', [ויקרא יט, יד] 'ולפני עור לא תתן מכשול'. והלוה עובר בשנים; [דברים כג, כ] 'לא תשיך לאחיך', 'ולפני עור לא תתן מכשול'. ערב ועדים וכיוצא בהן אין עוברין אלא משום 'לא תשימון עליו נשך', וכל מי שהיה סרסור בין שניהם, או שסייע אחד מהן, או הורהו, עובר משום 'לפני עור לא תתן מכשול'". ועיקר נקודתו כאן הוא שהמלוה עובר על "ובמרבית לא תתן אכלך" [ובעוד חמשה לאוין], ואילו הלוה אינו עובר על "ובמרבית לא תתן אכלך".

(946) דע, שמצינו במחילת רבית מחלוקת ראשונים, וכמו שכתב הרמב"ם [הלכות מלוה ולוה פ"ד הי"ג] "הורו מקצת הגאונים שהלוה שמחל למלוה ברבית שלקח ממנו, או שעתיד ליקח, אע"פ שקנו מידו שמחל או נתן מתנה, אינו מועיל כלום, שכל רבית שבעולם מחילה היא, אבל התורה לא מחלה, ואסרה מחילה זו. ולפיכך אין המחילה מועלת ברבית, אפילו ברבית של דבריהם. יראה לי שאין הוראה זו נכונה, אלא מאחר שאומרים למלוה להחזיר לו, וידע המלוה שדבר איסור עשה, ויש לו ליטול ממנו, אם רצה למחול מוחל, כדרך שמוחל הגזל. ובפירוש אמרו חכמים [ב"ק צד:] שהגזלנין ומלוי ברבית שהחזירו אין מקבלין מהן, מכלל שהמחילה מועלת". והראב"ד [שם] כתב "אמר אברהם, חיי ראשי הוראת הגאונים נכונה היא, אם כן מלוי ברבית יעשו כן להתיר להם הרבית". ולפי זה דברי המהר"ל הם כדעת הראב"ד, ולא כדעת הרמב"ם. אמנם המגיד משנה [שם] כתב: "יראה לי שאין הוראה זו נכונה וכו'. זה הלשון מורה שלא נחלק רבינו על הגאונים ז"ל אלא ברבית שכבר עמד המלוה וגבאו, שכבר עברו על הלאוין, ואע"פ שניתן להשבון, המחילה מועלת בו, וכמו שהוכיח רבינו ממה שאמרו אין מקבלין מהן, והוא מוכרח. אבל ברבית העתיד ליקח אף הוא ז"ל מודה שאין שום מחילה מועלת בו, וזה פשוט, ונסתלקו מכאן דברי ההשגות". ומעתה דברי המהר"ל הם לכולי עלמא.

(947) כמו שאמרו [גיטין סד.] "שאני ממון דאיתיהיב למחילה". וכן רבי יהודה סובר [קידושין יט:] שמתנה על מה שכתוב בתורה "בדבר שבממון תנאו קיים", ופירש רש"י [שם] "בדבר שבממון - דניתן למחילה, הוי תנאי קיים". ובגו"א בראשית פכ"ה אות ו [תיח:] כתב: "באמת אין הדעת נותן שתהא נקראת 'פילגש' בשביל שאין לה כתובה, דהוא ממון שניתן למחילה, וכי בשביל שקדשה על מנת שאין עליו כתובה תהא נקראת פילגשו". וראה הערה הבאה.

(948) מעין דברי רש"י [ב"מ נא.]: "רבי יהודה אומר בדבר שבממון - כגון שאר וכסות, ניתן למחילה, והרי מחלה, אבל עונה שהיא צער הגוף לא ניתן למחילה". ושוב כתב רש"י [קידושין יט:] "עונה צערא דגופא הוא, לא איתיהיב למחילה".

(949) כמו שאמרו במשנה [ב"ק צב.] "האומר סמא את עיני, קטע את ידי, שבור את רגלי, חייב. על מנת לפטור, חייב". ובגמרא [שם צג.] אמרו על כך "לפי שאין אדם מוחל על ראשי אברים". ובספר חבצלת השרון [שמות כא, כד (בדין מחילה על ראשי אברים)] הוכיח "דאין אדם מוחל על ראשי אברים היינו דכמו שאין אדם יכול להרוג את עצמו, משום שאינו בעלים על עצמו... כמו כן אינו בעלים על ראשי אברים שלו, והוא חידוש דין מיוחד לענין ראשי אברים... חבלת ראשי אברים הוי נטילת חיות, שהרי זה כמיתה שאין אדם בעלים על אבריו". והרדב"ז [הלכות סנהדרין פי"ח ה"ו] כתב: "מי שבא לב"ד ואמר הלקוני, אין מלקין אותו. והכי אמרינן בכל דוכתא [יבמות כה:] אין אדם משים עצמו רשע... ואפשר לתת קצת טעם לפי שאין נפשו של אדם קניינו, אלא קנין הקב"ה, שנאמר [יחזקאל יח, ד] 'הנפשות לי הנה', הילכך לא תועיל הודאתו בדבר שאינו שלו... אבל ממונו הוא שלו. ומשום הכי אמרינן [ב"מ ג:] הודאת בעל דין כמאה עדים דמי. וכי היכי דאין אדם רשאי להרוג את עצמו, כן אין אדם רשאי להודות על עצמו שעשה עבירה שחייב עליה מיתה, לפי שאין נפשו קניינו".

(950) בספר יד מלך הלכות דעות פ"ז ה"ג כתב: "ואנו רואין דאם אחד נתרצה לחבירו שיהרגנו, דלא יצא ההורג עדיין בזה מכלל שפיכות דמים".

(951) כמבואר למעלה הערה 914.

(952) פרקי דרבי אליעזר ס"פ לב, וילקו"ש ח"ב רמז שעה.

(953) לשון פרקי דרבי אליעזר ס"פ לב "באותה שעה יצאו ארבע רוחות השמים ופתחו אוצרות הנשמות, והחזיר כל רוח ורוח לגוף כאשר היה".

(954) וביחזקאל [לז, י] נאמר "והנבאתי כאשר צוני ותבוא בהם הרוח ויחיו ויעמדו על רגליהם חיל גדול מאד מאד".

(955) לשונו בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפג:]: "לכך כמו שהנחש היה דבק בהעדר הגמור, שהיה מסית האדם לחטא, והגיע אותו אל המיתה. ולא היה לנחש הנאה בזה, רק שהיה רוצה שיחטא האדם ויגיע לו המיתה, הוא ההעדר. וכל זה שהנחש המסית הוא דבק בהעדר הגמור... ומפני כך אמרו במדרש גם כן מתים שהחיה יחזקאל כלם עמדו על רגליהם, חוץ מאיש אחד. אמר לו הנביא, רבון העולמים, מה טיבו של זה האיש. אמר ליה 'בנשך נתן ובתרבית לקח וחי לא יחיה'. וכל זה כי הרבית הוא ההעדר הגמור, ולפיכך אף כאשר תהיה התחיה שהיא לעתיד שהמתים יחיו, דהיינו שנשאר לאדם צד מה לתחיה שתהיה לעתיד, אבל מי שלקח רבית שהוא דבק בהעדר, וכאשר דבק בהעדר גמור אין לו תחיה כלל אף לזמן התחיה. וכל זה מורה השם שנקרא 'נשך', שהנשיכה הוא העדר, ומורה כי הוא נותן העדר גמור במדריגת ישראל, ולכך ראוי לו ההעדר הגמור בממון שלו. והדברים האלו עמוקים מאוד מאוד בחטא הרבית, עד שאי אפשר לפרש בפירוש ולרדת על עומק החטא הזה". וראה למעלה הערה 920.

(956) איסור רבית.

(957) בבאר הגולה באר הרביעי [תמו.] ביאר מאמר זה, והובא למעלה [הערה 818].

(958) ויצ"מ נעשתה כדי להורות השגחת הקב"ה בעולם, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 904 ואילך].

(959) בהקדמה לאוצר מפרשי התלמוד, ב"מ כרך ד, מובאים דברים שכתב מו"ר הגר"י דייוויד שליט"א, וז"ל: "עלינו לחזור על דברי המהר"ל [וציין שם לדבריו כאן] על חומר איסור רבית שעונשו שלא קם בתחיית המתים. ונראה בעומק דבריו הקדושים שיש כאן מדה כנגד מדה מיוחדת על שנכנס לגבול ושפע החיים של חברו לקחתו, ואינו כגזל שלוקח ממון זה של חברו, אלא שהלוקח רבית אשר הוא דרך משא ומתן, לוקח ממנו עצם שפעת חייו, שהשם יתברך משפיע לכל אחד פרנסתו וחיים. וכמו שנאמר אצל אזהרת רבית [ויקרא כה, לו] 'וחי אחיך עמך'. ולכן נקרא 'נשך' על שם נשיכת הנחש, שהביא מיתה בעצם לעולם. וכן הוא סם הנחש שאין קלקולו מקומי, אלא נכנס מיד לזרמת החיים של כל הקומה. והרי הוא היפך ברכה שמרבה על הקרן, וזה בנשיכתו מכניס העדר החיים, עד שמלפף את כל הקומה, ולא נשאר מקום חיות".

(960) מבלי להוסיף תיבת "עמך". ויבאר שתיבת "עמך" מדגישה שחיי אחיך עומדים לעצמם חוץ לחיי עצמך, ולכל אחד יש חיים מצד עצמו. וכן דרשו חכמים [ב"מ סב.] "'וחי אחיך עמך', חייך קודמים לחיי חבירך", ופירש רש"י [שם] "עמך - חייך קודמין".

(961) פירוש - הקב"ה ברא את הבריאה בחכמה ובמחשבה תחילה שיהיה קיום וחיות לבעלי אברים הרבה, וכמו שמפרש והולך. ולהלן [לאחר ציון 997] כתב: "מה שצוה בתורה על הרבית הוא מהשגחת השם יתברך על האדם, כמו שהשגיח על החִיוּת בבריאת האדם". ובדר"ח פ"ג מ"ד [קלג:] כתב: "האדם יש לו אברים מיוחדים, שכאן אבר זה ולא במקום אחר, והכל הוא בחכמת השם יתברך". ואודות החכמה שבבריאה, ראה בסמוך הערה 964.

(962) בח"א לב"ב טז. [ג, עג:] ביאר את המאמר, עיי"ש.

(963) לשונו בדר"ח פ"ד מ"ג [נג.]: "אי אפשר שיהיה לשני בני אדם מזל אחד לגמרי, שאף שתי שערות אינם יונקים מגומא אחת, כל שכן שאין שני בני אדם יש להם מזל אחד". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמב.] כתב: "כי השם יתברך ברא את האדם, וחילק פרנסה לכל אחד ואחד, ולא ברא השם יתברך שיהיו שנים מתפרנסים מדבר אחד, רק שיהיה לכל אחד פרנסה מיוחדת. ואפילו שתי שערות אינם מתפרנסים ממקום אחד, כדאיתא בפרק קמא דבבא בתרא, אמר הקב"ה לאיוב הרבה נימין בראתי, וכל אחד בראתי לו גומא בפני עצמה שלא יינקו שתים מגומא אחת... ואם השם יתברך נותן לכל שיער ושיער יניקה בפני עצמה, כל שכן וקל וחומר שהשם יתברך נותן לכל אדם יניקה בפני עצמו... ... ומצד אחד יותר קשה כאשר הוא נכנס בגבול אחר מן הגזל, כי זה משנה סדר השם יתברך מה שחלק אל כל בריה".

(964) איני יודע למי כוונתו, ונראה שכוונתו לחכמי האומות. ומעין כן כתב בתפארת ישראל פט"ז [רלו:]: "הנה אלו האנשים בעצמם כאשר היו חוקרים על מציאות הסבה הראשונה, היו מביאים מופת חותך על מציאות הסבה הראשונה, מסודר ממנו הכל במה שנראה בנמצאים טוב סדרם ויושר פעלם. וכל הדברים אשר נראו לעין, הכל בחכמה נפלאה. ודבר זה אי אפשר שיהיה במקרה, כי המקרה לא יתמיד ואינו הרבה. אבל כאשר נראה בכל הנמצאים כלם הסדר והחכמה, גזרו במופת חותך שאי אפשר שלא יהיה זה רק ממסדר ממציא הכל, הוא הא-ל אשר סדר הכל בחכמתו, וברא הכל בתבונתו... וכל הנמצאים, עם רבוים הם מסודרים ועומדים תמיד כסדרם, ולפיכך סדר הנמצאים אינו במקרה קרה" [הובא למעלה הערה 829].

(965) כאן רומז שחכמי האומות יודעים מעט מחכמת היצירה, אך לא הכל. אמנם בבאר הגולה באר השלישי [רנז:] שלל מהם אף ידיעה כלשהי, שכתב: "מה שלא היה כסוי לאוזן בעצמו, כמו שהוא לעינים ולפה, אם יאמרו לך הרופאים או בעלי טבע דברים

טבעים לזה, אל תאבה להם ואל תשמע להם, כי רופאי אליל המה, לא ידעו בחכמת היצירה והבריאה כלום".

(966) פירוש - ישראל נחשבים כגוף אחד, והיחס ביניהם הוא כיחס אברי האדם זה לזה. ובגבורות ה' פמ"ז [תקטז.] כתב: "כלל ישראל הם דומים לאיש אחד פרטי, כמו שהתבאר כמה פעמים". ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "כי ישראל נמשלו כאילו היה איש אחד".

(967) כן כתב בבאר הגולה באר השביעי [שפד:], וח"א לקידושין ע: [ב, קמט.], ויובאו בהערה 969. ובזוה"ק ח"ג כ. גם נתבאר ש"עיני העדה" הם הסנהדרין. ובתנחומא תצוה אות ה אמרו: "מה העינים הללו, כל הגוף מהלך אחר העינים, אף ישראל כולם מהלכין אחר סנהדרין על כל מה שאומרין להם; על הטמא טמא, ועל הטהור טהור". ובגו"א דברים פי"ז אות ז [רפ:] כתב: "בית דין הגדול שבירושלים... הם 'עיני העדה', אשר בם תולים כל העולם וכל הישוב". ובאור חדש פ"י [תתעז.] כתב: "הסנהדרין שהם החשובים, והם 'עיני העדה'". ובח"א לסנהדרין קז. [ג, רנג:] כתב: "סנהדרין הם 'עיני העדה', וכאלו [הם] כלל ישראל". ובנתיב הדין פ"ב [א, קצא:] כתב טעם אחר לכך שסנהדרין הם "עיני העדה", וכלשונו: "כי העין הוא דין, כמו שאמרו [נדרים ז:] 'כל מקום שנתנו חכמים עיניהם, או מיתה או עוני'. ומזה תלמוד כי העי"ן עושה דין, ולכך סנהדרין נקראים 'עיני העדה'". וכן אמרו [ב"ב קלא.] "אין לדיין אלא מה שעיניו רואות". ומה שכתב "שנחשבים **בדור** כמו העינים", ראה להלן הערה 984.

(968) כמו שנאמר [במדבר יד, ד] "נתנה ראש ונשובה מצרימה", ופירש רש"י [שם] "נתנה ראש - כתרגומו, נמני רישא, נשים עלינו מלך". והרד"ק [ישעיה ז, כ] כתב: "ויונתן תרגם 'את הראש' ית מלכא". ואמרו [שבת סא.] "הרוצה לסוך כל גופו, סך ראשו תחילה, מפני שהוא מלך על כל איבריו", הרי שהראש הוא מלך, ומן הסתם גם שהמלך הוא ראש. ובבאר הגולה באר הרביעי [תקט.] כתב: "המלכות, שהוא הראש". ושם בבאר השביעי [שפד:] כתב: "כי הנשיא או המלך אשר על העם הם נקראים 'ראש', שהם כמו ראש האדם". ובנצח ישראל פל"ז [תרפה:] כתב: "כי מלכות יהודה נגד הראש, וכדכתיב [שופטים א, ב] 'יהודה יעלה בראש'". אמנם להלן [לאחר ציון 985] כתב: "וידוע כי המלך דומה כמו הלב באדם". וראה להלן הערות 986, 1531, 1970, ונצח ישראל פל"ז הערה 25.

(969) לשונו בבאר הגולה באר השביעי [שפד.]: "הנה כל בני אדם נחשב כמו אדם אחד פרטי. ויש אנשים שהם מתיחסים ביחוס האבר הראשיי אל האדם, וכן שאר האברים,

לפי מדריגת ומעלת כל אחד ואחד, מתיחס כפי מה שראוי. וזה כי הנשיא או המלך, אשר הם על העם, נקראים 'ראש', שהם כמו ראש האדם. והחכמים שבהם מנהיגים העם בחכמתם ובתורתם, כמו הסנהדרין והדיינים, נקראים 'עיני העם', וכדכתיב [במדבר טו, כד] 'אם מעיני העדה נעשתה לשגגה', ודרשו ז"ל [שיהש"ר א, טו] 'עיני העדה' אלו סנהדרין, שהם עיני העדה. שהם כמו העינים מנהיגים את האדם, ואחרי העינים האדם הולך. וכן הסנהדרין הם מנהיגים את העם, והעם הולכים אחריהם... ודבר זה הוסכם הוא מהחכמים, כי בני אדם בכלל דומה לאדם פרטי, ודברו מזה הרבה, והאריכו בדברים אלו. והוא באמת דעת חכמים ז"ל במדרשיהם, ואין כאן מקומו. מכל מקום נלמד כי מדריגת האנשים מתיחסים אל האברים... כי בני אדם נחשבים כמו אדם אחד פרטי". ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "כי ישראל נמשלו כאילו היה איש אחד, וכמו שיש לאדם אברים מתחלפים... כך יש באומה ישראל מדריגות מתחלפות; המלך שבהם דומה ללב, שהוא מלך האיברים [ראה הערה קודמת]. העינים הם סנהדרין... והכהנים הם כנגד המוח עם המצח, אשר שם הנשמה הטהורה". ובח"א לסנהדרין לח: [ג, קנג:] כתב: "כל הפרנסים והמנהיגים מסודרים מן אדם [הראשון]... כי זה דומה לעין, וזה לפה, וזה ללב מן אדם הראשון". ובתיקוני זהר, תיקון כא [נ:] איתא "כגוונא דאית בישראל, דאינון רישין, רישי עמא. ומנהון עיינין, הדא הוא דכתיב [במדבר טו, כד] 'והיה אם מעיני העדה'. ואית מנהון לבא, דאינון לקבל שבעין סנהדרין, ומשה ואהרן על גבייהו... אבל אחרנין דאינון כשאר אברין".

(970) כוונתו כאן לכל אדם ואדם [ואולי יש להגיה "לכל אדם ואדם"].

(971) פירוש - כשם שיש לכל אבר ואבר מקור חיות של עצמו ולא מזולתו [וזה נלמד בק"ו מכל שיער ושיער], כן יש לכל ואחד ואחד מישראל מקור חיות של עצמו ולא מזולתו, כי כל ישראל הם גוף אחד, וממילא היחס הנמצא בין איש לאיש הוא כיחס הנמצא בין אבר לאבר. ועוד דרשו חכמים [נדרים לב:] את הפסוק [קהלת ט, יד] "ואנשים בה מעט" - "אלו אברים".

(972) לשונו למעלה [לאחר ציון 913]: "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".

(973) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [סנהדרין פא.] "'ואת אשת רעהו לא טימא' [יחזקאל יח, ו], שלא ירד לאומנות חבירו". הרי כשם שכל אשה מיוחדת לבעלה ["מקודשת לי - מיוחדת לי" (תוספות קידושין ב:)], ואסורה לאחרים, כך כל אומנות מיוחדת לבעליה ["אחר שנתן לכל אחד ואחד חיות בפני עצמו"], ואסורה לאחרים.

(974) פשטות כוונתו היא שכל ישראל הם אדם אחד, אך אין ישראל והאומות אדם אחד, לכך "לנכרי תשיך", כי אין הנכרים משתייכים ל"אדם אחד" של ישראל. והרי אמרו חכמים [יבמות סא.] "אתם קרויים אדם, ואין אומות העולם קרויים אדם", ובודאי שמי שאינו אדם אינו יכול להתאחד עם מי שנקרא "אדם". ובנצח ישראל פל"ב [תריט:] כתב כן אף ביחס לגרים, וכלשונו: "הגר הוא תוספות על ישראל, כי ישראל הם בעצמם עם אחד, בני אברהם יצחק ויעקב, כמו אדם אחד. ו]כאשר נתחבר הגר עליהם, הרי יש כאן תוספות... והוא חסרון באדם". ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:] ביאר שרבית סותרת לאחדות ישראל [הובא למעלה הערה 942], ובודאי שהנכרי לא שייך לאחדות ישראל. **אמנם לשונו** מורה שאין הגוים ברי אחדות כלל, אף לא בינם לבין עצמם [שכתב "ולא בגוי", ולא כתב "ולא עם גוי"]. ואודות שאין אחדות אצל הגוים, הנה נאמר [דברים לג, יט] "עמים הר יקראו", ואמרו שם בסיפרי "מנין אתה אומר שהיו אומות ומלכים מתכנסות ובאות לפרגמטיא של ארץ ישראל, והם אומרים הואיל ונצטערנו ובאנו לכאן, נלך ונראה פרגמטיא של יהודים מה טיבה. ועולים לירושלים ורואים את ישראל שעובדים לאל אחד, ואוכלים מאכל אחד. לפי שהגוים לא אלוהו של זה אלוהו של זה, ולא מאכלו של זה כמאכלו של זה, והם אומרים אין יפה להדבק אלא באומה זו". ורש"י [בראשית מו, כו] כתב: "מצאתי בויקרא רבה [ד, ו]; עשו שש נפשות היו לו, והכתוב קורא אותן [בראשית לו, ו] 'נפשות ביתו', לשון רבים, לפי שהיו עובדין לאלהות הרבה. יעקב שבעים היו לו, והכתוב קורא אותן [בראשית מו, כו] 'נפש', לפי שהיו עובדים לאל אחד". והרמח"ל במאמר החכמה כתב: "צריך שתדע שהנה האדון ב"ה הוא אחד, ואין הארתו מתחזקת אלא במה שמתאחד. והנה ישראל אע"פ שבאישיהם הם רבים, נקראים 'גוי אחד', והם ראוים לשתתחזק בם הארתו יתברך. אמנם האומות הם רבים ונפרדים לגמרי, ואינם נתקנים ביחוד, ונמצאים רחוקים מהתיקון לגמרי". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנתיב התוכחה פ"ב [ב, קצד.] כתב: "פירוש כל ישראל ערבים זה בזה [שבועות לט.] בשביל שהם עם אחד. מה שלא תמצא בשום אומה, שאינם עם אחד כמו שהם ישראל. ודומים לאדם אחד, שאם יש מכה באחד מאבריו, שכולם מרגישים, בעבור שהם גוף אחד". ובנצח ישראל פ"א [יא.] כתב: "האומה הישראלית אומה אחת בלתי מחולקת ומופרדת

יותר מכל האומות" [ראה להלן הערה 2068]. ושם ר"פ י [רמז.] כתב: "האומה הזאת היחידה הם ישראל, שהם אומה אחת יחידה... ושאר האומות הם תוספת, ומזה הצד הוא הרבוי... כי השם יתברך שהוא יחיד בעולם, איך לא יהיה לו בעולם אומה השייכת לו, ויש לה התיחסות אליו, שהיא גם כן אומה יחידה בעולם הזה, כמו שהוא יתברך יחיד. והם ישראל, שעליהם נאמר [ש"ב, ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה גם כן ישראל עם אחד". ושם פכ"ה [תקלד:] ביאר שהאומות נקראות "מים רבים", לעומת ישראל שנמשלו לאש. ושם פל"ב [תרטז.] כתב: "כי אין באומות אחדות, רק רבוי". ושם פל"ח [תרצג.] כתב: "ההבדל אשר ישראל הם מחולקים מן האומות, במה שישראל הם אומה יחידה לגמרי, והאומות הם רבים... ודע כי אשר הוא מאחד ישראל הוא השם יתברך, אשר הוא אחד, והוא אלקיהם, ולכך השם יתברך מאחד ישראל עד שהם עם אחד. וכמו שאנו אומרים בתפלה [מנחת שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. הרי כי השם יתברך אשר הוא אחד, והוא אלקי ישראל, על ידי זה ישראל הם עם אחד... כי הוא יתברך אחדות ישראל". ובבאר הגולה באר השביעי [שצה.] כתב: "הנה אותם שהם עובדים אל השם יתברך, יש להם שיתוף וחבור יחד במה שיש להם אל אחד, הוא הסבה הראשונה, המקשר אותם ומאחד אותם. אך אותם שהם עובדים זולתו יתברך, הם נבראים נבדלים מן כל הנבראים אשר נבראו לעבודתו". ובדרוש על המצות [נט:] כתב: "הנה יש לך לדעת ולהבין כי ישראל ושבעים אומות הקדמונים הם מחולקים, ויורה על חלוק שלהם מספרם; כי האומות הם שבעים, וישראל הם אומה אחת. ולפי מה שהם האומות מורה עליהם האות שבא על מספר שבעים, הוא העי"ן. וכפי מה שהם ישראל, שהם אומה אחת, מורה עליהם האות שבא על אחד, שהוא האל"ף". ובספר לב שמחה [פרשת בשלח תשמ"ג], מובאים דברי החידושי הרי"ם על דברי רש"י [שמות יד, י] "והנה מצרים נוסע אחריהם - בלב אחד כאיש אחד", וז"ל: "מהיכן באה למצרים מדה זו של אחדות. אלא דבאמת אצל אומות העולם אין שייך אחדות כלל, אלא כל מה שהיו 'בלב אחד' לא היה רק משום שרצונם של המצרים היה לדבר אחד, לרדוף אחר בני ישראל, והמטרה שבלבם גרמה להם להיות 'כאיש אחד'". והפחד יצחק [פסח מאמר מא] כתב "מצרים הם עומדים בסוד הפירוד, [תהלים צב, י] 'יתפרדו כל פעלי און', [משלי יח, א] 'לתאוה יבקש נפרד'". **ודברים אלו** קשורים ליסוד עתיק בספרי המהר"ל, שדברים

רוחניים הם מאוחדים, ואילו דברים גשמיים הם מחולקים. וכגון, בגבורות ה' פמ"ג [ריט:] כתב: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי" [ראה למעלה הערות 377, 849]. לכך, הואיל והאומות הם אנשי טבע וגשם [כמבואר בתפארת ישראל פ"א (לו:)], מן הנמנע שתימצא אצלן אחדות.

(975) לשונו בח"א לב"מ עא. [ג, כט:]: "דע כי השם יתברך צוה על הרבית, וכתיב [ויקרא כה, לה-לו] 'וכי ימוך אחיך אל תקח מאתו נשך ותרבית'. וכתיב [דברים כג, כא] 'לנכרי תשיך ולאחיך לא תשיך'. תלה המצוה הזאת במה שהוא אחיך, כי ישראל מצד שהם אחים יש להם אב המפרנס אותם ונותן להם חיות, וכאשר לוקח ממנו רבית הוא לוקח חיותו, ובזה כופרים במה שהוא יתברך אביהם ונותן להם חיות... כי ישראל הם אחים מקבלים חיות שלהם מן אביהם, כמו שכל אב מחיה את בניו... כי העול הוא מן השם יתברך שלא יקח מאחיו ריבית הוא מצד שהוא אלקי ישראל, מפרנס כל אחד ואחד".

(976) בגמרא לא אמרו שחכמים מינו אומנין אחרים משום ש"רצו למצוא בזול יותר", אלא אמרו סתם "תנו רבנן, בית גרמו היו בקיאין במעשה לחם הפנים, ולא רצו ללמד. שלחו חכמים והביאו אומנין מאלכסנדריא של מצרים". וכן בהמשך הגמרא [שם] "תנו רבנן, בית אבטינס היו בקיאין במעשה הקטורת, ולא רצו ללמד. שלחו חכמים והביאו אומנין מאלכסנדריא של מצרים". ומשמע שעשו כן משום הקפדת חכמים עליהם על שרצו ללמד לאחרים אומנותם [ולא משום זולא ויוקרא]. וכן כתב המאירי [יומא לח.] "כל שהצבור רואין באחד שנמנע מללמד לראוים לכך דבר שיש קידוש השם בידיעתו, יכולים לסלקו מאותה אומנות המסורה להם מאצלם, ולמנות אחר תחתיו, בלא שום סיבה אחרת". ויל"ע. ואולי הוקשה למהר"ל כיצד חכמים הורידו אנשי בית גרמו ממשרתם, והרי קיי"ל [רמב"ם הלכות כלי מקדש פ"ד הכ"א] "אין מורידין לעולם משררה שבקרב ישראל אלא אם סרח". וכן אין מורידין מחזקת מצוות [שו"ע או"ח סימן קנג סכ"ב]. וכאמור המאירי יישב זאת שהנמנע מללמד לאחרים הוי כמו מי שסרח. אך כנראה למהר"ל לא ניחא להו בזה, לכך ביאר שהאומנין האחרים היו יותר זולים, לכך היה מותר למנותם במקומם של אנשי בית גרמו, ששולמו מתרומת הלשכה [רש"י יומא לח.]. ובספר שער משפט [חו"מ סימן קמט ס"ק ו] כתב בשם ספר חסידים [סימנים תשסד, תשסה] שמי שהחזיק במצוה, ובא אחר ורוצה לשלם יותר בעד המצוה, השני זוכה בה משום ריוח צדקה. והביא שכך פסק בתשובות מהר"י הלוי [אחיו של הט"ז] סימן כא [הובא בפתחי תשובה שו"ע חו"מ סימן קמט סל"א. וראה בביאור הלכה סימן

קנג סכ"ב ד"ה שהוא רגיל, ומגן אברהם סימן שסו ס"ק ח]. ובשו"ת שרידי אש [ח"ב סימן טו] האריך בזה טובא, והביא הרבה דעות בענין. וכאמור, מדברי המהר"ל שלפנינו נראה שדעתו היא שאין חזקה במצות במקום פסידא, וכדעת ספר חסידים. לכך, אם לא היתה לחכמים שום קפידא על בית גרמו ובית אבטינס, הם לא היו הולכים לחפש אומנין זולים יותר, כי לא מצינו שיש חיוב לטרוח ולחפש אומן זול יותר. אך עתה שיש קפידא עליהם, רצו חכמים למצוא אומנין אחרים, שיהיו זולים יותר.

(977) לגבי לחם הפנים אמרו "היו יודעין לאפות כמותן, ולא היו יודעין לרדות כמותן". ולגבי מעשה הקטורת אמרו "היו יודעים לפטם כמותם, ולא היו יודעין להעלות עשן כמותן".

(978) "ממעשה בית גרמו ובית אבטינס, שבקשו חכמים לדחותם ממקומם, ולא יכלו" [רש"י שם].

(979) "בשמך יקראוך - לא ידאג אדם לומר פלוני יקפח פרנסתי, כי על כרחך בשם יקראוך לבא ולשוב במקומך" [רש"י שם].

(980) "כלומר לא משלהם הוא מתנה, אלא מזונות קצובים לך מן השמים" [רש"י שם].

(981) "משהגיע זמן המלכות ליפול ותעמוד אחרת לא יאחר זמן כמלא נימא, אלא מי שזמנה ליפול בלילה, נופלת בלילה" [רש"י שם].

(982) הרי לא דובר שם על מלכיות, אלא על בית גרמו ובית אבטינס.

(983) יבאר שדוקא משום שבני אדם הם דומים לאברים [ולכך אין אדם נוגע במוכן לחבירו], לכך היה מקום לטעות ולחשוב שמלכות אחת תיגע בחברתה, כי אברים לחוד והלב [מלכות] לחוד, כמו שמבאר והולך.

(984) מה שכתב "כי נקרא **כל הדור** כמו אדם אחד", כן כתב גם למעלה [לאחר ציון 966]: "ולפיכך תמצא שקרא הסנהדרין [במדבר טו, כד] 'עיני העדה', שנחשבים **בדור** כמו העינים". והביאור הוא שכל דור ודור הוא יחידה בפני עצמה, ולכך לכל דור ודור יש צורת אדם משלו. ובדר"ח פ"א מ"א [קמח.] כתב: "משה ויהושע... מדריגתם יוצאת מכלל סתם בני אדם... וממילא גם דור שלהם היה מדריגתם על סתם בני אדם". ובנצח ישראל פמ"ו [תשפג.] הביא את המדרש [שמו"ר טו, כו] ש"החודש שלשים יום, ומלכות שלכם שלשים דור", וכתב: "מפני כי הלבנה יש לה כל יום אור בפני עצמו, ולכך היה הגאולה שלשים דורות כנגד הלבנה, לא שלשים שנה, כי כל דור ודור הוא בפני עצמו". וכן אמרו [סנהדרין ח.] "דבר אחד ["מנהיג אחד" (רש"י שם)] לדור, ואין שני דברין לדור".

ועוד אמרו [סוטה מט:] "פני הדור כפני הכלב". ועוד אמרו [ערכין יז.] "חד אמר דור לפי פרנס, וחד אמר פרנס לפי דורו".

(985) ואברים למדנו משערות [שלכל שיער יש גומא משלו], ו"כמלוא הנימא" מורות על הראיה משערות, כי נימא היא שערה, וכמו שיבאר בסמוך.

(986) למעלה [לאחר ציון 967] כתב "המלך נחשב כמו ראש", ואילו כאן כתב שכמו הלב. ובאמת שתרוויהו איתנהו, וכמו שכתב בנצח ישראל פל"ז [תרפה:]: "יש באדם שני אברים, והם מלכים על כל האברים, והם הראש והלב. כי מלכות יהודה נגד הראש... ויוסף תמיד הוא באמצע, כנגד הלב". וכדבריו כאן כתב בדר"ח פ"ד מי"ד [רפח.]: "המלך דומה אל הלב, ששם הנפש החיוני". ושם הביא על כך את הפסוק [משלי כא, א] "לב מלך ביד ה'". ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "המלך דומה ללב, מלך האברים".

(987) כמו שנאמר [משלי ד, כג] "מכל משמר נצור לבך כי ממנו תוצאות חיים". ובזוה"ק [ח"ג רכא:] איתא "שייפין לא יכליל מיקם בעלמא אפילו רגעא חדא בלא לבא". ובגבורות ה' פ"ח [תל:] כתב: "הלב הוא באמצע האדם, וממנו מקבלים חיות ושפע כל האברים". ושם פס"ה [לאחר ציון 168] כתב: "דע שכל האברים מקבלים החיות מן הלב, ולא תוכל לומר כי זה האבר מקבל חיות מאבר אחר, ואותו האבר מקבל החיות מן הלב, רק כל האברים מקבלים החיות מן הלב". ושם פע"א [לאחר ציון 86] כתב: "כבר ידענו שאין באדם כל האברים בשוה במעלה; כי אבר כמו הלב הוא האבר הנכבד, שבו החיות, וממנו מקבלים שאר האברים חיות. לכך כאשר האילן חוזר אל כח חיותו לגדל הפרי נקרא 'לבלוב', מלשון 'לב', כלומר שחוזר אליו חיותו, שהיא בלב". ובתפארת ישראל פכ"א [שיג.] כתב: "הלב מקבל החיות למעלתו ולחשיבותו, והוא שולח החיות לכל האברים, ואין בכל אבר ואבר החיות בפני עצמו". ובדר"ח פ"ה מ"ח [רנג.] כתב: "בודאי חיותו של אדם בלב הוא". ושם מ"כ [תפט.] כתב: "כל האיברים מקבלים החיות מן הלב, אשר הוא באמצע גוף האדם, והלב מקבל פרנסה תחילה, ואחר כך ממנו מקבלים שאר אברים, שהלב שולח פרנסה לכל האברים". ובנתיב התורה ר"פ א [כב:] כתב: "כי לב האדם שם החיים". ושם פ"ד [קפה.] כתב: "כי הלב בו תלוי חיותו ומציאותו". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלב:] כתב: "הנה תראה ותבין כי הלב מפרנס כל האיברים בעצמו, וכולם מקבלים חיות ממנו". ובבאר הגולה באר השביעי [שפג:] כתב: "דע כי האדם הוא מאברים רבים; מידים ורגלים, ושאר אברים, עד רמ"ח אברים. וכולם אין בהם חיות מצד עצמם, כי אם באבר אחד [הלב], אשר הוא יושב ראשונה במלכות, מקבל החיות תחלה... אין החיות אל הרגל מצד עצמו, רק שמתפשט אליו החיות, ומקבל אותו מן

הלב... שעל ידו מקבלים החיות. ולפיכך צריך שיהיו כל האברים דביקים אל הלב... אשר הלב מביא החיות אל שאר האברים. וכאשר נסתם השביל המביא החיות אל האבר, אותו האבר הוא מת ובטל, בעבור שנפסק ונכרת מן אשר מביא לו החיות". ובח"א להוריות י. [ד, נח:] כתב: "הלב הוא מלך על כל האברים, משלח הפרנסה והחיות לכל האברים, ובשביל כך הלב משרת אל כל האברים ביחד".

(988) לשונו בח"א לשבת קיח: [א, נה:]: "השבת בימים נחשב כמו הלב באדם, וזה כי השבת היא קדושה לכל הימים, כמו הלב באדם. וכל האברים הם זוגות, והלב הוא אחד. וכן הימים הם זוגות, והשבת יום אחד". ובזה הלב דומה למלך, שגם המלך הוא אחד, כי אין שני מלכים משמשים בכתר אחד [חולין ס:]. ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.] כתב: "כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים... כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד... ולכך [חולין ס:] 'אי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד'". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [קמה.] כתב: "כי האחד בעם הוא המלך". ולמעלה [לאחר ציון 851] כתב: "כי המלך מקשר ומאחד כל העם, והם אחד על ידי המלך, שהוא אחד". ובנצח ישראל פנ"ד [תתמד:] כתב: "על ידי משה רבינו עליו השלום היו אומה שלימה יחידה, שהרי המלך הוא אחד". ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה:] כתב: "כי המלך הוא אחד בעמו, ולכך הוא דומה אל הנקודה שהיא אחת בלתי מתחלקת". ושם צז. [ג, רט:] כתב: "כי המלך המשיח יהיה מאחד את כל העולם כאשר יהיה לכל העולם מלך אחד, כי המלך שהוא אחד הוא מאחד את הכל". וראה למעלה הערה 853.

(989) ואין אבר אחד נוטל חיותו מאבר אחר, וכמבואר למעלה [מציון 960 ואילך].

(990) כמו שנאמר [בראשית כו, י] "כמעט שכב אחד העם", ופירש רש"י [שם] "אחד העם - המיוחד בעם, זה המלך".

(991) כי המלך מפרנס את עמו, והפרנסה נקראת חיים [ראה למעלה הערה 914]. ואודות שהמלך מפרנס את עמו, כן כתב בדר"ח פ"ג מ"ג [ק.]: "כי השם יתברך הוא המלך, אשר כל מלך מפרנס עמו. והמלך אשר הוא בשר ודם, מפרנס עמו בצרכי הגוף, כי הוא בשר ודם. אבל מלך העליון, אשר ברא הגוף והנפש, הוא מפרנס שניהם, הגוף והנפש. וכמו שנתן השם יתברך פרנסת הגוף, כך נתן התורה שהיא פרנסת הנפש... ולכך מיד שבא השם יתברך למלוך על ישראל, אמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', ונתן להם התורה, שדבר זה פרנסת הנפש, אחר שנתן להם פרנסת הגוף, הוא המן". ובנתיב

העבודה פי"ח [א, קמב.] כתב: "המלך נותן קיום לעם... כי המלך ראוי להשלים ולקיים העם". ובנצח ישראל פנ"ד [תתמו.] כתב: "ויש לשאול, למה... המן על ידי משה [תענית ט.]... כי ראוי היה משה שעל ידו היה המן, שהוא פרנסת ישראל, בשביל שהיה פרנס הדור ומנהיג הדור. כי נקרא המנהיג והמלך בפרט 'פרנס' [ערכין יז.], לפי שהוא משלים את חסרון הדור, כמו שהפרנסה משלמת חסרון האדם. ולכך משה שהיה פרנס ומלך ישראל בפרט, כמו שהתבאר למעלה, ראוי שיהיה מפרנס וזן את ישראל, עד שיהיה פרנסת ישראל על ידו. ולכך המן, שהוא פרנסת ישראל, היה על ידי משה". ובח"א לסנהדרין כ: [ג, קלח:] כתב: "כי המלך הוא שלימות האומה... ויתקן כל צרכם ופרנסתם אשר הם צריכים. וזהו ענין המלך להשלים את העם במה שהם צריכים". ובגו"א שמות פכ"ב אות כב [ריד:] כתב: "לכך יקרא המנהיג 'פרנס', כי הפרנס מחיה את העם". ובנתיב הענוה ס"פ ה, וכן בח"א להוריות י. [ד, נח:] כתב: "הלב הוא מלך על כל האברים, משלח הפרנסה והחיות לכל האברים".

(992) כי הטעם שאין האדם נוגע במה שמוכן לחבירו אינו שייך במלכות, כי בני אדם דומים לאברים, בעוד המלך דומה ללב. ובאברים אכן מצינו "שאין אבר אחד נכנס בגבול חבירו" [לשונו למעלה לפני ציון 985], אך הלב נכנס בגבול האברים במה שנותן להם חיות, וכן המלך נותן חיות לעמו, ופורץ גדרות אחרים לעשות לו דרך לשדהו וכרמו [סנהדרין כ:]. לכך היה מקום לומר שמלכות אחת יכולה לגעת במה שמוכן למלכות אחרת.

(993) מציין את אדם הראשון, כי במדרש שיביא בסמוך מבואר שהקב"ה הראה לאדם הראשון דור ודור ומלכיו.

(994) כמו שאמרו במדרש [שמו"ר מ, ג] "יש שהוא תלוי בראשו של אדם [הראשון], ויש שהוא תלוי בשערו, ויש שהוא תלוי במצחו, ויש בעיניו, ויש בחוטמו". ובח"א לב"מ פה: [ג, מב:] כתב: "כי לפי ענין אדם הראשון היו נבראים, כי מה שהיה בו אבר חשוב זה, נעשה ממנו פרנס הדור, או דורשיו מעין אותו האבר, עד שהיה כל העולם מתיחס לאדם הראשון".

(995) לשון המדרש [שמו"ר מ, ג] "אמר הקב"ה, מי שהתקנתיו מראש שיעשה המשכן, כבר קראתי לו שם... עד שאדה"ר מוטל גולם הראה לו הקב"ה כל צדיק וצדיק שעתיד לעמוד ממנו; יש שהוא תלוי בראשו של אדם, ויש שהוא תלוי בשערו, ויש שהוא תלוי במצחו, ויש בעיניו, ויש בחוטמו... ותדע לך, בשעה שהיה איוב מבקש להתווכח עם הקב"ה, ואמר [איוב כג, ג] 'מי יתן ידעתי ואמצאהו אערכה לפניו משפט', הקב"ה משיבו

אתה מבקש להתוכח עמי, [שם לח, ד] 'איפה היית ביסדי ארץ'. מהו 'איפה', אמר רבי שמעון בן לקיש, אמר לו הקב"ה, איוב אמור לי האיפה שלך, באיזה מקום היתה תלוי, בראשו או במצחו או באיזה אבר שלו. אם יודע אתה באיזה מקום היתה איפתך, אתה מתוכח עמי". ובגמרא [סנהדרין לח:] אמרו "מאי דכתיב [בראשית ה, א] 'זה ספר תולדות אדם וגו'' [וכי ספר היה לו לאדם הראשון (הוספה בע"ז ה.)]. מלמד שהראה לו הקב"ה לאדם הראשון דור דור ודורשיו, דור דור וחכמיו, דור דור ופרנסיו". ובח"א שם [ג, קנג:] כתב: "מלמד שהראה הקב"ה לאדם וכו'. פירוש כי מנהיגי הדור ודורשי הדור יש להם סדר מן האדם הראשון. ובמדרש בפרשת כי תשא [מביא המדרש שמציין כאן]... כי אדם הראשון שהיה אדם ראשון, ממנו היה סדר כל אותם שהם ראשון לדור. כי הפרנסים והדורשים הם הראשונים, ולפי מעלת האיברים שהיו ראשונים ועיקר באדם, כך היה בעולם; יש חשובים ועיקר, ומזה מתחייב פרנס או דורש שהוא יותר עיקר. עד שכל הפרנסים והמנהיגים מסודרים מן אדם, שהוא בריאה ראשונה אל כל העולם, וממנו היה סדר אותם שהם ראשונים ועיקר בכל דור ודור. עד כי זה דומה לעין, וזה לפה, וזה ללב מן אדם הראשון, עד כי כלם הם כמו אדם אחד. וזה סדר העולם, כי ראוי שיהיה כל העולם אשר יצאו מן אדם הראשון מתיחסים אליו, עד שכלם הם כמו אדם אחד שבאו ממנו. כי מפני שהאדם הזה היה ראשון, ראוי שיתחייב ממנו אותם שהם ראשונים. וזה שאמר שהראה הקב"ה לאדם הראשון דור דור ודורשיו דור דור ומנהיגו". וכן כתב בח"א לע"ז ה. [ד, לא.].

(996) לשונו בנתיב הצדק פ"ב [ב, קמב:]: "אין אדם נוגע במוכן לחבירו, ואין מלכות נוגעת בחברתה. פירוש ענין זה כי השם יתברך סידר לכל אחד ואחד את שהוא ראוי לו, ואין אדם נוגע במוכן לחבירו אשר סידר השם יתברך אליו. ואם הוא נוגע במוכן לחברו, הרי נחשב זה כמו גזילה... ואמר אחריו 'ואין מלכות נוגעת בחברתה', כי כשם שהשם יתברך סידר פרטי המין, דהיינו כל אחד ואחד מה שראוי לו, ואין אחד נוגע במוכן לחבירו, כך סידר כלל הדור, שנתן להם מלך, והוא סידר כלל הדור גם כן בפני עצמו, ואין מלכות נוגעת בחברתה. ושני דברים אלו הם שוים; האחד סדר הפרטי, והשני סדר הדור בכללו".

(997) ו"נימא" היא שערה [רש"י חולין קיט:]. והרמב"ם בפיהמ"ש [כלים פכ"ט מ"א] כתב "יקראו השער האחד 'נימא', ויקראו הרבות 'נימי'".

(998) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 960] "כי השם יתברך השגחתו על הנבראים, וברא את הבריאה בחכמה נפלאה בענין זה שיהיה קיום אל הבעל חיים שיש לו אברים הרבה".

(999) חוזר בזה לשאלתו למעלה [לאחר ציון 902]: "ומעתה יש לשאול, למה הזכיר הכתוב יציאת מצרים אצל אלו ארבע בלבד [רבית, ציצית, משקלות, ושרצים]". וכאן ביאר את רבית [ומעתה יבאר שלש המצות הנוספות]. ודע, שזו הפעם השלישית שמבאר נקודה זו [השייכות של יצ"מ לרבית]; (א) למעלה [לאחר ציון 906] כתב: "ולכך כתיב יציאת מצרים גבי רבית, 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', 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". (ב) למעלה [לאחר ציון 955] כתב: "ומפני זה כתיב יציאת מצרים אצל רבית, 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'". (ג) דבריו כאן "ולפיכך מזכיר אצל רבית יציאת מצרים, כי מן יציאת מצרים למדנו השגחת השם יתברך על הברואים, שלא עזב אותם". וילי"ע בזה.

(1000) כפי שביאר למעלה [מציון 786 ואילך] את שלשת סוגי הכפירה בהשגחת ה' בתחתונים, וכיצד מכות מצרים משיבות עליהם. ולמעלה [לאחר ציון 797] כתב "היה מברר ידיעת השם יתברך והשגחתו בתחתונים ביציאת מצרים". ודבריו כאן רומזים לכפירה של "עזב ה' את הארץ" [יחזקאל ח, יב]. ואודות טענה זו, ראה למעלה הערות 813, 818, 906. **ובעוד שכאן** מבאר את השייכות של איסור רבית ליצ"מ מצד ההשגחה [יצ"מ מורה על ההשגחה של הקב"ה בתחתונים, והשגחה זו עומדת כנגד המלוה ברבית], הרי בשני מקומות אחרים הוסיף ארבעה הסברים אחרים; בגבורות ה' פמ"ה [שלא:-שמג:] כתב שלשה הסברים להורות שמעלתה העליונה של יצ"מ עומדת כנגד פחיתותה של רבית; (א) יצ"מ מורה על המעלה הקדושה שזכו לה ישראל ביצ"מ, ואילו רבית נובעת מחמדת הממון הגשמית הסותרת לקדושה. (ב) יצ"מ מורה על המדריגה שהקב"ה מבחין בכל דבר, והמלוה ברבית כופר באותה מדריגה. (ג) יצ"מ מורה על

החיים, והרבית מורה על המיתה. ועל פירוש זה כתב שהוא "עיקר", וכלשונו: [שלט.] כתב: "אמנם עיקר הפירוש שנזכר יציאת מצרים אצל רבית יש להבין ממה שכתוב [ויקרא כה, לו] 'אל תקח מאתו נשך ותרבית וחי אחיך עמך', כי מי שמלוה בלא רבית נותן חיים לאחר. וכיון שדבר זה נקרא חיות, כאשר מלוה לו ברבית הוא לוקח חיותו. ולפיכך נקרא הרבית 'נשך', כמו הנחש הנושך וממית, כך הרבית נושך חיות של אדם. ולכך הרבית הוא הפך המעלה העליונה שזכו ישראל ביציאת מצרים, שהיו נבדלים מן ענין החומר, שאחר החומר נמשך המיתה וההעדר, וישראל זכו למעלה האלקית ביציאת מצרים, שהיו מתעלים על החומר, אשר אחריו נמשך המיתה וההעדר. ולפיכך כתיב [ויקרא כה, לז-לח] 'את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים'" [הובא בחלקו למעלה הערה 913]. (ד) בח"א לב"מ סא: [ג, כט.] כתב שיצ"מ היתה על ידי הבחנה והבדלה, ומצות רבית [לא איסור רבית] גם כן באה להבחין בין ישראל לעמים, וכלשונו: "אבל אני אומר כי מיוחדים אלו המצוות להבחנה... הרבית הוא להבחין ישראל, דכתיב [דברים כג, כא] 'לנכרי תשיך ולאחיך לא תשיך', והנה יש כאן הבדל... וכאשר יצאו ישראל ממצרים, יצאו במדריגה העליונה ששם הבחנת הכל, כי הוציא השם יתברך את ישראל ממצרים, ולקחם לו לעם, ובזה הבדיל השם יתברך בין ישראל לאומות. ולפיכך היה יציאת מצרים על ידי הבחנה, עד כי היה מבחין הקב"ה בין טפה לטפה, שהכל היה בהבחנה". **נמצא שביאר** בספריו חמשה הסברים להזכרת יצ"מ ברבית; (א) יצ"מ מורה על ההשגחה, והמלוה ברבית כופר בהשגחה [הסברו כאן]. (ב) מעלת יצ"מ הקדושה הפוכה לחמדת הממון הגשמית של רבית [הסברו הראשון בגבורות ה' פמ"ה]. (ג) יצ"מ מורה על המדריגה שהקב"ה מבחין בכל דבר, והמלוה ברבית כופר בהבחנה זו [הסברו השני בגבורות ה' שם]. (ד) יצ"מ מורה על החיים, והרבית מורה על המיתה וההעדר [הסברו השלישי בגבורות ה' שם]. (ה) יצ"מ מורה על ההבדלה, והנמנע מלקחת רבית מבחין בין ישראל לעמים [הסברו בח"א לב"מ סא:].

פרק יד

(1001) שבמצוות אלו נזכרה יציאת מצרים, בנוסף לרבית.

(1002) כוונתו לשלש ראיות שונות שהכופרים הביאו להוכיח שאין השגחה בתחתונים, והן; מיאוס התחתונים [כמו שכתב למעלה לאחר ציון 816 (שכנגדה היתה מכת כנים)], קטנות חלקי הברד [כמו שכתב למעלה לאחר ציון 843 (שכנגדה היתה מכת ברד)],

והערבוביא בתחתונים, שאינה מאפשרת הבחנה בין צדיק לרשע [כמו שכתב למעלה לאחר ציון 821 (שכנגדה היתה מכת ערוב)].

(1003) לשונו למעלה [לאחר ציון 816]: "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".

(1004) והם מאוסים. ואודות מיאוס השקצים והשרצים, הנה אמרו בגמרא [ע"ז סח:] "חידוש הוא ["איסור שרץ חידוש הוא" (רש"י שם)], דהא מימאס מאיס ובדילי איניש מיניה, ואפילו הכי אסריה רחמנא ["ובלאו אזהרה בדילין אינשי מיניה, ולמה ליה דאזהר רחמנא עליה" (רש"י שם)], הלכך נותן טעם לפגם נמי אסור ["שמע מינה אפילו נותן טעם לפגם אסור" (רש"י שם)]". וכן אמרו [ב"מ סא:] "מאיסי למכלינהו". ורש"י [שם] כתב: "שהן [ישראל] מעולים ונאים, ואינן נמאסים בשקצים הללו, להכי כתב לשון עילוי, שמעלה גדולה היא אצלם". והרשב"ם [ויקרא יא, ג] כתב: "כל הבהמות והחיות והעופות הדגים ומיני ארבה ושרצים שאמר הקב"ה לישראל [לאוסרם], מאוסים הם, ומקלקלים ומחממים את הגוף, ולפיכך נקראו 'טמאים'. ואף בתלמוד [שבת פו:] 'גוים שאוכלים שקצים ורמשים חבול גופייהו'". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ה [שנ.], ויובא בהערה 1006.

(1005) פירוש - אף על פי שהשקצים נאסרו באכילה מחמת ריחוקם וטומאתם [כמבואר בהערה הקודמת], מכל מקום מצוה זו מורה שאין השקצים מסולקים מה', כי אם כן ה' לא היה מתייחס אליהם כלל, ומתעלם מהם לחלוטין.

(1006) פירוש - יצ"מ מורה על ההשגחה שבה כפרו המצריים [כמבואר למעלה תחילת הערה 1000], לכך היא נזכרת בפרשת שרצים, כי שתיהן [יצ"מ ופרשת שרצים] מורות על ההשגחה בתחתונים למרות מיאוסם. ולמעלה [לאחר ציון 816] ביאר שמכת כנים מורה שה' משגיח בתחתונים המאוסים. וקודם לכן [למעלה לאחר ציון 464] ביאר שעצם יצ"מ מורה על ההשגחה בתחתונים השפלים והמאוסים, וכלשונו: "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 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".

ובעוד שכאן מבאר שיצ"מ שייכת לשרצים מצד ההשגחה בתחתונים, הרי בגבורות ה' פמ"ה [שנ.] ביאר זאת מצד שמעלת יצ"מ מורה על קדושת ישראל המפקיעתם מפחיתות השרצים, וכלשונו: "בשרצים נאמר [ויקרא יא, פסוקים מג, מה] 'ולא תטמאו נפשותיכם בכל השרץ הרומש על הארץ, כי אני ה' אלקיכם המעלה אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים והייתם קדושים כי קדוש אני'. והרי מבואר בכל מקום שנאמר בהן יציאת מצרים, שבא להורות על שהוציאם ממצרים ונתן להם מעלה קדושה. ולכך ראוי שלא יטמאו בדברים המאוסים, אשר הם רחוקים מן המעלה העליונה, ולפיכך 'ולא תטמאו בכל אלה כי אני ה' וגו'', ודבר זה מבואר. וענין השרצים הם דברים רחוקים מאוד מן המעלה האלקית, שהם דברים טמאים. ויותר מזה, שהם דברים פחותים ומאוסים, ולכך נאמר בשרצים 'המעלה אתכם מארץ מצרים'". **ובח"א לב"מ** סא: [ג, כט.] כתב מהלך אחר בביאור הזכרת מצרים אצל שרצים, וז"ל: "אבל אני אומר כי מיוחדים אלו המצוות להבחנה. כי אצל שקצים כתיב [ויקרא יא, מז] 'להבדיל בין הטמא ובין הטהור', נמצא כי מצוה זאת מיוחדת להבדלה... וכאשר יצאו ישראל ממצרים, יצאו במדריגה העליונה ששם הבחנת הכל, כי הוציא השם יתברך את ישראל ממצרים, ולקחם לו לעם, ובזה הבדיל השם יתברך בין ישראל לאומות. ולפיכך היה יציאת מצרים על ידי הבחנה, עד כי היה מבחין הקב"ה בין טפה לטפה, שהכל היה בהבחנה". **ובעוד שהסברים אלו** מבארים כיצד איסור שרצים מסובבת מיצ"מ, הרי בתפארת ישראל פל"ז [תקמה.] ביאר לאידך גיסא; איסור שרצים הוא הסבה המחייבת את יצ"מ, וכלשונו: "כי לכך כתב לשון 'המעלה' אצל שרצים ["כי אני ה' אלקיכם המעלה אתכם מארץ מצרים" (ויקרא יא, מה)], כי ראוי להעלות ישראל בעבור המדרגה הנבדלת שיש לישראל, שהרי אין מטמאין בשרצים. וכיון שאין מטמאים בשרצים האסורים והמתועבים, מורה זה כי יש להם מדרגה נבדלת, ולכך אין מטמאים בשרצים המתועבים. ובשביל מעלה זאת הנבדלת ראוי להעלות אותם מפחיתות החמרי, הוא העבדות שהיה להם במצרים. ואל יקשה לך, שאם כן לא היה ראוי שיהיו משועבדים ישראל כלל. שאין זה קשיא, כי מדרגה זאת קנו ישראל בעת יציאת מצרים".

(1007) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 843] שהכופרים טוענים ש"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... כי דבר כמו זה לא יושג רק בחוש הגשמי, שהוא משיג הדבר הפרטי, לא השכל, שהשגתו בכללי".

(1008) לשון הרמב"ם [הלכות גניבה פ"ח ה"ז] "אין טומנין את המשקלות במלח כדי שיפחתו, ולא ירתיח במדת הלח בעת שמודד, ואפילו היתה המדה קטנה ביותר, שהרי התורה הקפידה על המדות בכל שהוא, שנאמר [ויקרא יט, לה] 'ובמשורה', והיא מדה קטנה אחד משלשה ושלשים בלוג". והחינוך [מצוה רנח] כתב: "התורה הקפידה על המדות בכל שהוא, כלומר שאף על פי שבשאר גזלות לא תקפיד התורה אלא בפרוטה, בענין המדות תקפיד בכל שהוא". והטושו"ע [חו"מ סימן רלא ס"ו] כתבו: "כשמודד דבר לח, לא יעשה בענין שתעלה הרתיחה ויראה המדה כאילו היא מלאה, אפילו היא קטנה מאד שאין ברתיחה שוה פרוטה". אמנם לאו דעת כולי עלמא היא; דעת התוספות רא"ש [ב"מ סא:], סמ"ג [מל"ת קנב], ורבינו בחיי [ויקרא יט, לו] שרק בשוה פרוטה עובר באיסור משקלות. ולשון רבינו בחיי [שם] הוא "אם אין שם שוה פרוטה אינו עובר בלאו, שהרי אין גופו ממון". ועיין מנחת חינוך מצוה רנח אות ב.

(1009) לשון הרמב"ם [הלכות גזלה ואבידה פ"א ה"א] "כל גוזל את חבירו שוה פרוטה עובר בלא תעשה". ובמשנה [ב"מ נה.] אמרו "חמש פרוטות הן... והגוזל את חבירו שוה פרוטה". אמנם באונאה כתב השו"ע [חו"מ סימן רכז ס"ו] "יש להסתפק אם מותר להונות את חבירו בפחות משתות, אם יש באונאה שוה פרוטה". ומקור הספק הוא ברא"ש [ב"מ פ"ד סימן כ], וז"ל: "יראה... אפילו פחות משתות אסור לאנות את חבירו אם יש בו שוה פרוטה, כיון שיודע שאין מקחו שוה כל כך. דרחמנא אמר [ויקרא כה, יד] 'אל תונו', בכל דבר שיש בו שיווי ממון הזהירה תורה שלא יאנה את חבירו. אלא שאמרו חכמים דעד שתות הוי מחילה, לפי שכך דרך מקח וממכר, לפי שהלוקח והמוכר אינם יכולין לכוין דמי המקח בצמצום... או שמא כיון דדרך מקח וממכר בכך, דלפעמים הלוקח חפץ במקח זה ומוסיף עליו דמים יותר מכדי שויו, ופעמים שהמוכר מזלזל בשומתו בממכרו לפי שאין חפץ זה ערב עליו, או שהוא דחוק למעות, הלכך עד שתות הוי בכלל דמי מקח, ואין כאן שם אונאה כלל, וצ"ע. וירא שמים יצא ידי כולם". והחינוך [מצוה שלז] הכריע שבפחות משתות שרי, שכתב: "ועובר על זה ועשה אונאה לחבירו לדעת בשתות או יותר עבר על לאו זה. אבל בפחות משתות, התירו זכרונם לברכה להשתכר לתגר מפני תיקון הישוב, שימצאו בני אדם צרכיהם מוכנים בכל מקום". ולכאורה המהר"ל סובר שעובר בפרוטה, ולא מסתפק בדבר, וכנגד הרא"ש שמסתפק, והחינוך שמתיר

לגמרי. אך נראה שאין צורך לומר שהכריע כנגד הראשונים, כי הראשונים הללו סוברים שלא סגי בפרוטה, אלא בעי שתות, ובפחות משתות אינו עובר [אף ששוה פרוטה]. אך לכו"ע לא יעבור בפחות משוה פרוטה, ורק דנים אם סגי בשוה פרוטה, או דבעי יותר [שתות]. ועד כמה שנוגע לדבריו כאן זה מספיק, דאיסור משקלות הוא אפילו בפחות משו"פ, לעומת אונאה שבעי לכל הפחות שוה פרוטה [או יותר]. אמנם הרמב"ן [ויקרא כה, טו] סובר שעובר באיסור אונאה אף בפחות משוה פרוטה.

(1010) נראה להטעים חילוק זה בין משקלות לגזילה, על פי דבריו בגו"א דברים פכ"ה אות כד [שצג.]: "ראוי לומר שהמשקר במדות דבר קשה, שהרי המדה מדה משוערת, והוא משקר בדבר שהוא נעשה לשעור מצומצם, והוא מוסיף או פוחת עליו, דבר כזה הוא דבר קשה". ובגבורות ה' פמ"ה [שדמ.] כתב: "אין לך דבר שקר כמו המשקר במדות ובמשקלות. והטעם הוא כי דבר שהוא עשוי למדה להשוות את הדבר, והוא יוצא בהם מן השווי, דבר קשה הוא זה... שהחטא הזה של משקלות ומדות דבר קשה, שהחטא הזה הוא דבר יוצא מן ההקש והדעת... כי בודאי דבר מתועב דבר העשוי לאמת ולהשוות, והוא משקר בדבר כזה". ולפי דברים אלו הדבר מחוור היטב; המדה במשקל נועדה להודיע את השעור המדויק של הדבר הנשקל, שזו ענינה ומהותה. וסטיה כלשהיא מהאמת עושה שאין כאן שעור מדויק, "ומה לי אם ישקר הרבה, או ישקר מעט, סוף סוף לא ידע אמתת הדבר" [לשונו בבאר הגולה באר הששי (רכו:) בהקשר לעיבור החודש]. לכך "כאשר ישקול בחסור ויתור אפילו כחוט השערה עובר בלאו". וצרף לכאן דבריו המסולאים של האבן האזל [הלכות גניבה פ"ז הלכות א-ב], שכתב: "והנראה בזה דכיון דעיקר איסור דמשקלות הוא בשעה שמודד או ששוקל, כדכתיב [ויקרא יט, לה] 'לא תעשו עול במשפט', ודרשו חז"ל בספרא [שם] שהמודד נקרא דיין. ואם כן לא דמי כאן לדין גזל דאינו חייב בתשלומין בפחות משוה פרוטה, דהכא בשעה שמודד או שוקל במדה ומשקל חסר, עוד לא עשה שום מעשה גזלה... דבין ששקל קודם שלקח מעות, בין שלקח מעות מקודם, או דאפילו בבת אחת, עכ"פ עוד לא עשה שום מעשה גזלה. וכשמכר יכול להוסיף, וכשלקח יכול שלא ליקח כולו, או להוסיף מעות". הרי האיסור במשקלות הוא במעשה המדידה, ולא בלקיחת ממון שלא כדין, לכך אין זה תלוי כלל בשוה פרוטה. מה שאין כן בגזילה ואונאה, שם האיסור הוא מפאת חסרון ממון לעושה לזולתו, ואין חסרון ממון בפחות משוה פרוטה. והם הם הדברים שנתבארו כאן.

(1011) לשונו למעלה [לאחר ציון 821]: "מה שהיו מסלקים ההשגחה שכך גוזר החוש. וזה כי דבר שהוא מושגח הוא מסודר. והנה נראה בתחתונים שיש בהם העירוב... 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... 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". וראה להלן הערה 1085.

(1012) כמו שיבאר בסמוך שחוט הלבן מורה על השכר, וחוט התכלת מורה על העונש.

(1013) "נשבעה בחיי המלך, שהוא שרה של רומי. לישנא אחרינא, עבודה זרה" [לשון רש"י שם].

(1014) לשון הפסוק הוא "אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים אני ה' אלקיכם". ורש"י [מנחות מד.] כתב "בפסוק אחרון של פרשה כתיב ב' פעמים 'אני ה' אלקיכם', אחד בראשו, ואחד בסופו".

(1015) לשונו בח"א למנחות מד. [ד, פ.]: "מעשה באדם וכו'. פירוש, כי האדם הזה היה רודף אחר יצרו, עד שהיה מוציא על זה ממון הרבה, כמו שאמר ששגר לה ארבע מאות זהובים בשכרה. וידוע כי מספר תי"ו אין מספר יותר על זה באלפא ביתא. וכן מה שאמר שהיתה בכרכי הים, מורה כי היה מטריח עצמו ללכת דרך רב, והכל הוא בשביל זנות... ובאו ד' ציצית וכו'. כבר נתבאר למעלה כי המצוה הזאת מצות ציצית ראיה ברורה שתהיה עדות, כי אין עֵד רק שהוא מוציא הדבר לפעל הנגלה הדבר שהוא מעיד עליו, והציצית על ידם האדם יוצא לפעל. ואם האדם חטא שעבר עבירה, המצוה הזאת מעידה עליו, שהרי המצוה מורה שראוי לעשות המצות, אם כן כאשר חוטא בעבירה, מעידה שהוא עשה הפך מה שראוי לעשות. ועוד, כי על הזנות שהוא דבר ערוה, בפרט הציצית הם לעדות, כמו שהתבאר, כי הציצית מורה שהאדם דבק במצות אלקיות, והזנות הפך זה, והדברים עמוקים".

(1016) לשון רש"י [במדבר טו, מא] "פתיל תכלת - על שם שכול בכורות, תרגום של 'שכול' תכלא". ונאמר [בראשית כז, מה] "למה אשכל גם שניכם ביום אחד", ותרגם אונקלוס [שם] "למה אתכל אף תרויכון יומא חד". וכן נאמר [בראשית מג, יד] "ואני כאשר שכולתי שכלתי", ותרגם אונקלוס [שם] "ואנא כמא דאתכלית תכלית". וכן נאמר [ויקרא כו, כב] "והשלחתי בכם את חית השדה ושכלה אתכם וגו'", ותרגם אונקלוס [שם] "ואגרי בכון ית חות ברא ותתכל יתכון".

(1017) רש"י [בראשית כז, מה] "למה אשכל - אהיה שכולה משניכם. לימד על הקובר את בניו קרוי 'שכול'". וכן כתב רש"י [בראשית מב, לו] "שכלתם - כל מי שבניו אבודים

קרוי 'שכול'". ורש"י [שמות כג, כו] כתב "משכלה - מפלת נפלים או קוברת בניה קרויה 'משכלה'". ורש"י [ש"א טו, לג] כתב "כאשר שכלה נשים חרבך - להושיבם אלמנות מבעליהם". ורש"י [ישעיה מז, ט] כתב "כל קבורת בנים וגלות בני הארץ קרוי 'שכול'". ושוב כתב רש"י [יחזקאל לו, יב] "לשכלם - לגרש יושביך מקרבך הוא קרוי 'שכול'". הרי כמה סוגי העדר [של בנים, בעלים, וגלות] נקראים "שכול".

(1018) לא ביאר מדוע הלבן מורה על השכר. אמנם בח"א לסוטה יז. [ב, נט:] ביאר הדבר, וכלשונו: "לבן ותכלת מורים על עשה ולא תעשה, כי הלבן הוא זך, ומצות עשה מזכין ומצחצחין את האדם על ידי שמקיים מצוות עשה במעשה, ודבר זה הוא זכות לאדם". וראה הערות 1020, 1071, 1072.

(1019) לשונו בתפארת ישראל פכ"ב [שכו:]: "טעם התכלת בארו ז"ל מפני שהתכלת דומה לכסא כבוד, ועל ידי שיראה את התכלת יזכור ויעשה את כל מצות ה'. כי ראיית התכלת, שהוא דומה לכסא כבוד, מביא לידי מעשה, שעל ידי המעשה מקבל עליו גזירת המלך שגזר עליו. לכן התכלת הוא דומה לכסא, כי הכסא הוא עצם המלכות, כמו שאמר [בראשית מא, מ] 'רק הכסא אגדל ממך', ודבר זה מסודי התורה", ושם הערה 11. ואודות שהכסא הוא עצם המלכות, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בהקדמה שלישית לגבורות ה' [קמז.] כתב: "וכן 'אין הכסא שלם [עד שימחה זרעו של עשו]' [ילקו"ש ח"ב רמז תקמט]. ורצה לומר 'הכסא' היינו המלכות, שנקרא כסא, שנאמר 'רק הכסא אגדל ממך', ורצה לומר רק המלכות אגדל. ורצה לומר שאין מלכותו נגלה בעולם בשלימות". ושם פ"ע [תלט:] כתב: "כי אין פירוש 'כסא' רק המלכות, כמו 'רק הכסא אגדל ממך', וכן בכל מקום". ובגו"א שמות פ"ו אות כ [קט.] כתב: "כי כסא כבודו מורה על מלכותו... וכן יורה לשון 'כסא' על המלכות, כדכתיב 'רק הכסא אגדל', שפירושו רק כסא המלכות". ושם פי"ז אות יג [שנ.] כתב: "וכן 'אין הכסא שלם', כי 'הכסא' רוצה לומר בכל מקום המלכות, כדכתיב 'רק הכסא אגדל', ורוצה לומר המלכות אגדל. וכן [תהלים פט, לז] 'כסאו כשמש נגדי', ורוצה לומר אין מלכותו יתברך שמו בשלימות בעולם הזה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנז:] כתב: "מורה כסא כבודו על שהוא מלך". וכן כתב בנצח ישראל פ"ס [תתקכד.], דרוש על התורה [יג:], ח"א לסוטה יז. [ב, ס.], ח"א לסנהדרין צה. [ג, קצה:], ועוד. וראה הערה הבאה.

(1020) לשונו בנתיב העבודה פט"ו [א, קכג:]: "מצות תכלת ולבן כנגד מצות עשה ולא תעשה, שעל ידם יוצא האדם לפעל השלימות הגמור. וידוע כי מצות עשה על ידם קונה האדם הזכות והטוב, וזה שאמרו [שבת קנג.] 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים' [קהלת ט,

ח], זה מצות ציצית, כי הזכות הוא לבן. תכלת כנגד לא תעשה, ועל ידי לא תעשה אין קונה האדם על ידם זכות כלל, שאם לא אכל חֵלב או לא בא על הערוה לא קנה בזה זכות, רק אין עבירה בידו שיש על זה עונש. ותכלת מורה על העונש, כמו שפירש רש"י ז"ל בפרשת שלח לך שהוא מלשון 'שכול' תרגום 'תכלא'. וזה שאמר 'תכלת דומה לכסא הכבוד', אשר כסא הכבוד מורה על דין, שהקב"ה יושב על כסא דין לשפוט את העוברים". ובח"א לסוטה יז. [ב, ס.] כתב: "תכלת בשביל לא תעשה, כי תכלת דומה לים, והים לכסא הכבוד [סוטה יז.], אשר הכסא מורה על מלכותו יתברך, שהוא מלך נורא, משלם גמול לעוברי עבירה, כי לא תעשה יש עליהם עונש... ולפיכך נקרא 'תכלת', כי תרגום של 'שכול' 'תכלא', כמו שפירש רש"י בפרשת שלח לך, וזה נאמר על העונש העובר על המצות... וזה שאמרו כי מצות ציצית נאמר בה שני פעמים 'אני ה' אלוקיכם'; האחד, שהוא יתברך נאמן לשלם שכר טוב למי שעושה מצותיו. השני, שהוא נאמן להפרע מן הרשעים, שהם עוברים מצותיו. כלל הדבר, כי מצות ציצית תכלת ולבן לזכור כל מצותיו, עשה ולא תעשה. הלבן הוא זך, והוא לעשות מצות עשה, שיש לעושה זכות. ותכלת לעשות מצות לא תעשה, שהעובר על מצות לא תעשה יש על זה עונש. ולכך תכלת הוא דומה לכסא הכבוד, אשר יושב עליו מלך המשפט לשלם לחוטאים". ובח"א למנחות מג: [ד, עט:] כתב: "לכך נאמר בפרשת ציצית גם כן שני פעמים 'אני ה'; האחד, כי הציצית מורים על השכר שראוי אליו האדם מצד המצות. ומורים על העונש שראוי אליו האדם אם יעשה חטאים. ולפיכך כתיב דוקא במצוה זאת 'אני ה'' שני פעמים. ונראה כי נאמר שני פעמים 'אני ה'' כנגד לבן וכנגד תכלת, כי הלבן מורה על השכר, כי הזכות הוא לבן. ו'אני ה'' השני כנגד תכלת, שמורה על העונש. כי תרגום 'שכול' 'תכלא', וכן הוא הרבה. שמצוה זאת מורה שהאדם ראוי אל השכר ואל העונש, כי יש לו יציאה אל הפעל מן ענין החמרי... כאשר מורה על זה הציצית היוצאים מן הבגד, שהוא כבוד האדם, עד שהוא ראוי אל השכר ואל העונש". וראה להלן הערות 1060, 1071, 1072.

(1021) כמו שאמרו [תענית כג:] "מאי טעמא דרא מר ציבי אחד כתפיה, וגלימא אחד כתפיה ["מדוע נשאת הטלית על כתף אחת, ולא נתת בכתף תחת המשאוי" (רש"י שם)]. אמר להו, טלית שאולה היתה, להכי שאלי ["להתעטף בה" (רש"י שם)], ולהכי לא שאלי ["להטיל עליה קוצין, לקרעה" (רש"י שם)]". וכן אמרו [מנחות לז:] "האי מאן דבצריה לגלימיה לא עביד ולא כלום, שוייה טלית בעלת חמש". ורש"י [מנחות מב.] כתב "ומעייל להו בגלימא - מכניס הכפל בנקב הטלית". וכן רש"י [כתובות עט:] כתב: "עיילא ליה גלימא - טלית בנכסי מלוג". ובח"א למנחות מג: [ד, עט:] כתב: "כי הטלית

עצמו הוא גלימא, שהוא מלשון גולם". ואמרו חכמים [שבת עז:] "'גלימא', שנעשה בו כגולם", ופירש רש"י [שם] "כגולם - שאין לו חיתוך אברים".

(1022) לשון הרמב"ם [הלכות ציצית פ"א ה"ו] "כיצד עושין את הציצית, מתחיל מזוית של טלית, שהיא סוף הארוג, ומרחיק ממנה לא יותר על שלש אצבעות למעלה, ולא פחות מקשר גודל, ומכניס שם ארבעה חוטין, וכופלן באמצע, נמצאו שמונה חוטים משולשין תלויין מן הקרן". וכן הוא בשו"ע או"ח סימן יא ס"ט. וראה להלן הערה 1083.

(1023) לשונו בתפארת ישראל פ"י [קס.]: "כבר ידוע דבר זה כי האדם הוא גשמי מצד גופו, ובלתי גשמי מצד הנשמה האלקית". ושם פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם ב' בחינות; כי האדם הזה יש לו דבקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי". ובנצח ישראל פמ"ב [תשכח:] כתב: "בעולם הזה אשר האדם הוא גשמי חמרי, ויש מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם". וראה למעלה הערה 633, ולהלן הערה 1385.

(1024) אודות שהעולם הזה הוא גשמי, כן כתב בהרבה מקומות, וכמלוקט למעלה הערה 871. ומשמע מדבריו שעצם היות האדם בעולם הגשמי שייך לגשמיות האדם. וכן בדר"ח פ"ב מ"א [תק:] כתב: "לשפלות האדם אשר הוא בארץ". והביאור הוא שהתחתונים הם חומריים ושפלים, והם מקומו של האדם, והמקום מורה על המעלת העומד בו, וכמו שכתב בגבורות ה' ר"פ ע [שצב.]: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם בעצמם יש מקום להם, שבשביל כך שם 'מקום' הונח אל המעלה, כמו שאמרו [שבת נא:] 'ממלא מקום אבותיו', כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו; שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו. והענין הזה מבואר נגלה מאוד". וכן כתב להדיא בח"א לבכורות ח: [ד, קכד:]: "מה שהאדם הוא בארץ, מורה כי האדם מדריגתו חמרית... כי מקומו של כל דבר מורה על מדריגתו וענינו, שכל הדברים יש להם מקום לפי מדריגתם". ובדר"ח פ"ד מי"ח [שעד.] כתב: "ויש לך לדעת עוד, כי במה שבעולם הזה האדם בו חמרי", ושם בהערה 1589 נתבאר שחומריות עוה"ז מגדירה את האדם הנמצא בו שהוא חומרי. וראה למעלה הערה 606.

(1025) כמו שנאמר [קהלת ט, ב] "מקרה אחד לצדיק ולרשע", ופירש רש"י שם "מקרה אחד - ויודעים שסוף הכל אשר צדיק ואשר רשע למות, ומקרה אחד יש בעולם הזה לכולם, כל זה הם יודעים, ואף על פי כן בוחרים להם דרך הטוב, לפי שיודעים שיש הפרש ביניהם לעולם הבא". הרי מצד הגופים [שהוא הטבע] אין הבדל בין צדיק לרשע. ועל כך נאמר [ש"א טז, ז] "ויאמר ה' אל שמואל אל תבט אל מראהו ואל גבוה קומתו

כי מאסתיהו כי לא אשר יראה האדם כי האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב", וכתב הרד"ק [שם]: "אל תבט אל מראהו - בוחן לבות וכליות בני אדם ידע לבב אליאב, כי איננו ישר, לפיכך אמר לשמואל אל תבט אל מראהו, כי אעפ"י שהוא יפה מראה והגון למלכות לפי מראהו, אני יודע לבבו ומאסתיהו למלכות, כי איננו הגון לפי לבבו". ועל כך אמרו חכמים [שבת יג:] "אין שוטה נפגע", ופירש רש"י [שם] "כלומר אינו מכיר בפגעיו". והפתגם אומר "שוטה אינו מרגיש" [מילי דאבות עמוד י].

(1026) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ז [רלה:]: "כי הגולם הוא חמרי וחסר השכל". והרע"ב [אבות פ"ה מ"ז] כתב: "גולם - לשון גולמי כלים, שלא נגמרה מלאכתן. כך אדם שאינו נגמר בדעתו לא במדות ולא בחכמה, קרוי 'גולם'". ובאור חדש פ"ב [תקלג.] כתב: "אמר במסכת סנהדרין [כב:] האשה גולם כלי עץ, ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי. כלומר שאין האשה רק במדריגת החומר... לכך מדמה האשה כמו גולם, שהוא חומר בלבד, ואין בו הצורה של כלי. ואמר שאין האשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי, כלומר שאין לאשה חבור וברית רק לאיש, שהוא נחשב צורה לאשה, ואין לך חבור כמו חבור צורה לחומר, שהם דבר אחד לגמרי, והוא ידוע".

(1027) אודות שאין הבחנה והבדלה בגשמי חומרי, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בגבורות ה' פמ"ג [רז.] כתב: "היה לישראל התנגדות מן מצרים, ולא היה התנגדות הזה רק דבר בלתי טבעי, כי בטבעם אין התנגדות, והכל בשוה ביחד לפי הטבע. ולפיכך לא היה התנגדות הזה רק בלתי טבעי". ושם פמ"ה [שלו:] כתב: "יצאו ישראל [ממצרים] במעלה העליונה, בה הבחנת כל דבר, כי אין עיני בשר לו [לה']], ומבחין הכל". וכן ביאר שישראל והאומות שוים להדדי בחצוניותם, אך נחלקים בפנימיותם, וכלשונו בגבורות ה' פס"ז [רפא.]: "אם אתה אומר הלא כל האומות בטבעיהן נבראים בשוה, אין זה קשיא, כי אנחנו אין מדברים מן הטבע, רק במה שמוכן האדם לקבל ענין אלקי, כי זה לא נמצא ואי אפשר להיות נמצא בכל האומות בשוה". ובסוף ספר הגבורות, ב"הלכות יין נסך ואיסורו" כתב [תקנד:]: "הנה דבר ידוע אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים אברים וגידין ובשר ופרצוף, לאחד כמו השני, ואין חילוק ביניהם. אבל שלא יהיה שום חילוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל". ובגו"א בראשית פ"ו אות כז [קלט:] כתב: "כי מצד הגוף אין חילוק בין טוב ובין רע, רק מצד הנפש יבא הבדל בין צדיק ובין רשע, שהגוף בשניהם אחד, רק שנשמת הצדיק יותר חשובה וזכה מן הרשע". ובדר"ח פ"ד מכ"א [תל:] כתב: "כי השכל בו מחולקים בני אדם, שאין דעת של זה כמו זה... כי מצד הגופות שוים

בהם בני אדם, והחילוק שיש לאדם זה מזה הוא מצד השכל והדעת, שהם מחולקים בדעתם". ובדרוש לשבת תשובה [עו:] כתב: "וידוע כי הפנים בו זיו והדר... וזה מרמז לך על אור עולם הבא... אבל הגב אין בו ענין זה כלל, והוא שייך לעולם הזה. וזהו דכתיב [תהלים קלט, ה] 'אחור וקדם צרתני'... האחור בעולם הזה, והפנים לעולם הבא. כי אי אפשר להכיר האדם מאחוריו, ולא ניכר זה מזה מאחוריו, אבל בפנים של אדם יש היכר בין אדם לאדם. וכך יש היכר בין אדם לאדם בעולם הבא, ואין היכר בין אדם לאדם בעולם הזה". וראה בנתיב התורה פ"א הערה 137. **דוגמה לדבר**; אמרו חכמים [ברכות סא.] על בריאת אדם וחוה "בתחלה עלה במחשבה לבראות שנים, ולבסוף לא נברא אלא אחד". ובביאור הדבר כתב בגו"א בראשית פ"א אות סט [מז.]: "רצו בזה כי הזכר והנקבה מחולקים בצורתן, ולכך כאשר עלה במחשבה לבראתם, היו שנים. כי כאשר הם מושכלים, הם שנים, שצורת הזכר בלבד, וצורת הנקבה בלבד. אבל כאשר נברא בפעל בגופו, היה החומר מקבל צורת שניהם... שהחומר אינו מוכן לקבל צורת הזכר בפני עצמו, וצורת הנקבה בפני עצמו, רק שהחומר מוכן לקבל צורת האדם. כי החומר שהוא אינו מיוחד, אינו כל כך במעלה... ולפיכך לא היה חומר האדם כל כך במעלה שיקבל צורת האדם הזכר בפני עצמו, והנקבה בפני עצמה, רק היה מוכן לקבל צורת האדם הזכר והנקבה בכלל". והביאור לשויון החיצוני לעומת החילוק הפנימי נמצא בנתיב הפרישות ס"פ א [ב, קיג:], שכתב: "אין הבדל בין דבר לדבר מצד החומר, כי החומר משותף לכל הדברים, רק ההבדל הוא מצד הצורה בלבד, שמצד הצורה יוכר הדבר מה שהוא. ולפיכך שני אנשים אסורים לישא אשה אחת [קידושין ז.], מפני שכל אחד נמשל בצורה, ויהיו משותפים ביחד כאשר יהיה להם ביחד אשה אחת, ודבר זה אי אפשר, כי כל צורה נבדל לעצמה. אבל שתי נשים מותר שיהיה להם איש אחד, אע"ג ששתי נשים אלו הם משתתפים ביחד, שיש להם איש אחד ביחד, הרי אין ההבדל רק מצד הצורה, ואין הבדל מצד החומר".

(1028) כי "גלימא" היא טלית ובגד, וכמו שכתב הרשב"ם [ב"ב קכח.] "גלימא - טלית או בגד". והבגד ענייננו לכסות הגוף, שהרי לכך הבגד נקרא "כסות", שמכסה הגוף [כתב וקבלה דברים כב, יב]. ומקרא מלא הוא [דברים כב, יב] "גדלים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה". ובאור חדש פ"א [שיד:] כתב: "הבגדים שהם על האדם הם צניעות וכבוד, שהאדם מתכסה בהם". ובנתיב התורה פט"ו [תרכח.] כתב: "כי הציצית הם מלבוש לגוף". ובנתיב העבודה פ"ח [א, קא:] כתב: "ציצית שהם בגדו שמכסה את גופו, עד שהמצות שייכים גם כן לגוף". ושם פט"ו [א, קכד.] כתב: "כי

מצוה זאת [ציצית] מכסה בה כל גופו, ואינו דומה למצות תפילין שהם על הראש דוקא, וכן מצות מילה שהוא באבר אחד, אבל מצוה זאת היא אל כל האדם, שהאדם מכסה במצוה זאת כל גופו. וזהו השיעור שנתנו למצוה זאת, כי שיעור טלית שחייב במצות ציצית שמכסה בו ראשו ורובו [מנחות מ:]... כלל הדבר כי הציצית שיהיה האדם יוצא אל הפעל במצות שעושה האדם על ידי גופו, ולכך הציצית הם בבגד שבו מכסה גופו... שיש במלבוש שלו ציצית שיוצאים מן הגלימא, שהגלימא יש לו דמיון לגולם הגוף". ובנר מצוה [קיט.] כתב: "הבגדים מכסים גנות הגוף". ובח"א למנחות מג: [ד, עח:] כתב: "הבגד הוא מכסה את הגוף והוא מלבוש כבוד אל הגוף... מצות ציצית הם לגוף של אדם, שהרי הטלית הוא לגופו של אדם... כי הטלית עצמו הוא גלימא, שהוא מלשון 'גולם', ויוצאין מן הקרן שהוא סוף ותכלית הבגד חוטין דקין". וראה להלן הערות 1068, 1337.

(1029) תיבת "בלבד" אינה כ"כ מובנת כאן. ואולי כוונתו שאין בטלית דבר מעבר להיותה כסוי לגוף, לכך אי אפשר להעמיס עליה השגות וכוונות שהן מעבר למעלת הגוף, שהוא חומרי ואינו מבחין בין צדיק לרשע. ולהלן [לאחר ציון 1067] כתב: "כי הטלית מלבוש הגוף".

(1030) כי יש בציצית חוטי לבן [השכר לצדיקים] וחוטי תכלת [העונש לרשעים].

(1031) פירוש - הגלימא מורה על הגוף שבעוה"ז, ובסוף ימי הגוף והעוה"ז אין "הכל גשמי", וכמו שכתב בנצח ישראל פמ"ב [תשכו.]: "יהיה תכלית הזמן מן ימי עולם מסוגל לשלימות, וזהו ימי המשיח, שהוא באחרית הזמן... ואף כי בארנו למעלה כי עולם הזה אין מוכן לישראל, ואיך יהיה המשיח בעולם הזה, שהוא עולם גשמי, שכל ענין המשיח הוא אלקי לא גשמי. ואין דבר זה קשיא, כי... סוף העולם הוא מוכן שיהיה אלקי. וכמו האדם הזה, כאשר הוא בעיקר ימיו אינו אלקי. אבל כאשר הוא בסוף ימיו, נסתלק ממנו כוחות הגשמי עד שהוא אלקי. ודבר זה גם כן אצל העולם, כי בסוף ימי עולם, שאז יהיה ימות המשיח, יהיה העולם הזה אלקי, ולא יהיה האדם רודף אחר הדברים הגשמיים, רק דברים אלקיים". ושם פמ"ז [תשפט:] כתב: "כי בעולם הזה הגשמי אין כאן החבור הגמור, כי העולם הזה הגשמי נפרד ונבדל מן השם יתברך, שהוא העלה. לכך ישראל לא היו חוזרין אחר השם יתברך להיות דבקים בו, מצד כי ישראל הם בעולם הגשמי הזה, שהוא נבדל. עד כי לעתיד, שיהיה העולם הזה בלתי גשמי חמרי, ואז ישראל אי אפשר להם בלא זה. ובעולם הזה השם יתברך היה מחזיר אחר ישראל. וכשיגיע הסוף, שיהיה סלוק הגשמי, יהיה החבור לגמרי. רק ישראל, מפני שהם בעולם הזה הגשמי, שהוא נפרד מן השם יתברך, אינם מחזירים אחר השם יתברך. עד לבסוף, שאז יסולק

ההבדל הזה". ולמעלה [לאחר ציון 566] כתב: "מכל מקום לבסוף יצר הרע כלה, וזהו כאשר הוא בסוף ימיו, אז יצר הרע כלה ולא נמצא עוד מעצמו", ושם הערה 568. וראה להלן הערות 1290, 1426, 1992, 2109.

(1032) לשונו להלן [לאחר ציון 1081]: "הציצית מורים על טהרת הגוף, והם בסוף הבגד, לומר כי אך 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".

(1033) פירוש - יש חיוב לעשות בכל שפה [כנף] של הבגד ענף ציצית, סך הכל ארבע ענפי ציציות על ארבע כנפות הבגד. וכן נאמר [דברים כב, יב] "גדלים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה". ודרשו חכמים [מנחות מג:] "'על ארבע כנפות כסותך', ארבע ולא שלש. אתה אומר ארבע ולא שלש, או אינו אלא ארבע ולא חמש. כשהוא אומר 'אשר תכסה בה' הרי בעלת חמש אמור, ומה אני מקיים 'על ארבע', ארבע ולא שלש. ומה ראית לרבות בעלת חמש, ולהוציא בעלת שלש. מרבה אני בעלת חמש, שיש בכלל חמש ארבע. ומוציא אני בעלת שלש, שאין בכלל שלש ארבע". ובא לבאר הטעם לכך, ומדוע לא סגי בשתים או שלש כנפות.

(1034) פירוש - ישנם ארבע רוחות; מזרח, מערב, צפון, ודרום. והאדם הלובש טלית עם ארבעה ענפים של ציצית, יהיה לפניו ענף ציצית לכל רוח שיפנה. וכן כתב בעל הטורים [במדבר טו, לט] "זכרתם אותו - כתיב זכירה בציצית, לכן צוה לעשות ד' ציציות בארבע כנפות בגדיו, שכל מקום שיפנה יזכור". ומקורו ממדרש שוחר טוב [מזמור ו] "וד' ציציות מקיפות אותו מד' רוחותיו". ובתשובות הרשב"א [חלק ז סימן תקלח] כתב: "ארבע כנפות כנגד ארבע רוחות, רצה לומר שלא יוכל להסתתר מיום הדין באחד מארבע פנות".

(1035) פירוש - שלא יהיה מוסת על ידי היצר הרע.

(1036) רומז לפסוק [מלאכי ג, יח] "ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע בין עובד אלקים לאשר לא עבדו", וכתב המצודות דוד [שם] "שבתם - רצה לומר עם כי עתה רואים הזדים בשלום, ולא כן עובדי אלקים, הנה אז תשובו ותראו ההפרש בין צדיק לרשע".

(1037) מעין כן כתב בתפארת ישראל פכ"ב [שלג.]: "אהרן כהן גדול מביא לידי מעשה, כי היו עובדין הקב"ה על ידי אהרן בעבודת הקרבן. לכך היה [קרח] מדמה אהרן אל

חוט של תכלת, כי חוט של תכלת מביא לידי מעשה, דכתיב [במדבר טו, לט] 'וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם אותם'. וכן אהרן, על ידו היו עובדים במעשה אל השם יתברך, וזהו עבודת הקרבנות. ולכך אהרן דומה לחוט של תכלת לגמרי, המביא לידי מעשה".

(1038) לשון המשנה שם "עקביא בן מהללאל אומר, הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עברה; דע מאין באת, ולאן אתה הולך, ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון. מאין באת, מטפה סרוחה. ולאן אתה הולך, למקום עפר רמה ותולעה. ולפני מי אתה עתיד לתן דין וחשבון, לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה".

(1039) אף על פי שעקביא בן מהללאל הזכיר שלשה דברים, מ"מ המרתיע העיקרי מהחטא הוא הדבר השלישי ["ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון"], וכמו שכתב בדר"ח שם [ג.]: "יש לשאול, מה הוצרך לומר כל שלשה דברים, כי בזה שיחשוב שעתיד ליתן דין וחשבון לא יבא לידי עבירה, ומה צריך 'מאין באת, ולאן אתה הולך'. ועוד קשה, וכי אם יחשוב שבא מטפה סרוחה לא יעשה עבירה, דאין זה טעם כלל שלא יעשה עבירה. וכן 'לאן אתה הולך' אין סבה שלא יעשה חטא, רק מה שעתיד ליתן דין וחשבון הוא סבה בודאי שלא יבא לידי חטא". וכן נאמר [קהלת יא, ט] "ודע כי על כל אלה יביאך האלקים במשפט", וכן [קהלת יב, יד] "כי את כל מעשה האלקים יביא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע". וכן אמרו [אבות פ"ד מכ"ב] "ודע שהכל לפי החשבון, ואל יבטיחך יצרך שהשאול בית מנוס לך... ועל כרחך אתה עתיד ליתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים, הקב"ה". וכן והאברבנאל בנחלת אבות [פ"ד מ"א] כתב: "למה הזהיר עקביא בשלשה הדברים האלה, בהיות די בשלישי מהם, כי בהיות האדם עתיד ליתן דין וחשבון לפני הקב"ה לא יבא לידי עבירה, לא בחטא הגאוה ולא בחטא התאוה ושאר העבירות. כי הזוכר את החשבון, יפחד ויחרד לבבו ליום דינו, ויסור מהעבירות מאי זה מין שיהיה".

(1040) יש להעיר, כי עקביא בן מהללאל אמר שאם יזכור את יום הדין אז "אין אתה בא לידי עבירה", אך לא שזה יביאו לעשות מצוות, אלא להמנע מעבירות, וכמו שכתב להדיא בדר"ח שם [ז., וראה שם הערות 25, 112]. ואילו כאן כתב "כי כאשר יש לפני האדם דבר זה שיתן בסוף הדין, אז יעשה המצוה", ולא רק ימנע מעבירה. והוכרח לפרש כן, כי בא לבאר את הפסוק "וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם אותם", אך עם כל זה הביא סיוע מדברי עקביא בן מהללאל. והרי "אין אתה בא לידי עבירה" לחוד, ו"יעשה המצוה" לחוד. ויל"ע בזה.

(1041) "היינו צדיק היינו עובד אלקים - מי הוא צדיק ומי הוא עובד אלקים, הלא אחד הוא" [רש"י שם].

(1042) "אינו דומה שונה פרקו כו' - אף על פי ששניהן צדיקים, לא עבדוהו בשוה, שזה עבדו יותר" [רש"י שם].

(1043) כמו שפסק המחבר [שו"ע או"ח סימן יא סי"ב] "מנין חוטי הציציות בכל כנף, ארבעה כפולים, שהם שמונה... יחתוך ראשי החוטין הארבעה ויתחבם בכנף ויכפלם, ואז יהיו ח'".

(1044) מהמשך לשונו משמע שכוונתו לומר שארבעה הבדלים אלו הם הבדלים גדולים [צדיק גמור וצדיק פחות, רשע גמור ורשע שאינו גמור], אך ישנם הבדלים קטנים יותר בין צדיק וצדיק, או בן רשע לרשע.

(1045) פירוש - גם אם הפער הוא קטן יותר בין שני הצדיקים, מ"מ זה נחשב להבדל.

(1046) פירוש - הואיל וארבעה חוטים מורים על הבדלים גדולים, אך אין זה שולל שיש גם הבדלים קטנים יותר, לכך אין לפחות מארבעה חוטים, אך ניתן להוסיף עליהם. ודע, שדבר זה שנוי במחלוקת ראשונים; המחבר [שו"ע או"ח סימן יא סי"ב] פסק "מנין חוטי הציציות בכל כנף, ארבעה כפולים, שהם שמונה, ואם הוסיף, פסול" [מקורו מתשובות הרשב"א ח"א סימנים תסח, תשכח]. והב"י [שם] הוכיח שכן דעת הרמב"ם. וכתב המשנה ברורה שם [ס"ק ס] "פסול - משום דקעבר בבל תוסיף. והגר"א בביאוריו [שם ס"ק לט] הסכים להלכה לשיטת העיטור [הלכות ציצית שער ראשון חלק ב (סח.)] המובא בב"י שסובר דאין בזה משום בל תוסיף... [ו]מכשרינן אפילו לכתחלה להוסיף כמה שרוצה. ועיין בארצות החיים שהביא עוד כמה גדולי הראשונים שסוברין כן... ובגורע מהחוטין לכולי עלמא פסול, כדאיתא בבית יוסף". ומהר"ל סובר כבעל העיטור.

(1047) בדפוס ראשון איתא "ונראה כי לבית שמאי דסבר כי די בארבעה חוטין". ובגמרא שלפנינו [מנחות מא:] אמרו "תנו רבנן, כמה חוטין הוא נותן. בית שמאי אומרים ד', ובית הלל אומרים ג'", ופירש רש"י [שם] "ארבעה - חוטין נתן בחור הטלית, וכופלן לשמונה". ולפי זה אי אפשר לומר שלבית שמאי "די בארבעה חוטין", כי ב"ש הם המחמירים להצריך ארבעה חוטין, בעוד שלב"ה סגי בשלשה חוטין, וכיצד ניתן לומר תיבת "די" אצל השיטה המחמירה יותר. אמנם בדפוס לונדון הגיהו וכתבו "בשלשה חוטין" [כמו שהוא לפנינו], וכך גם עולה מהמשך דברי המהר"ל כאן. אך על כך יקשה שאין זה כגירסת הגמרא שלפנינו, שאמרו "בית שמאי אומרים ד'". אך כגירסא מחודשת זו כתב להדיא בח"א למנחות מג: [ד, עט:]: "בגמרא פליגי ב"ה וב"ש כמה חוטין נותן; ב"ש אומר

שלש, וב"ה אומר ארבע". ולפי גירסא זו דברי המהר"ל מיושבים. אך בגו"א במדבר פט"ו אות לב [רלו.] גרס ב"ה אומרים שלשה חוטין, וב"ש אומרים ארבעה חוטין, ודלא כדבריו כאן. ויל"ע בזה.

(1048) "כשיחיו המתים" [רש"י שם].

(1049) "מחצה על מחצה" [רש"י שם]. בגמרא שלפנינו הבינונים הוזכרו לבסוף [לאחר צדיקים ורשעים], אך בעין יעקב הבינונים הוזכרו באמצע [בין צדיקים ורשעים]. ודרכו של המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב [כמלוקט למעלה הערה 30]. וראה בסמוך הערה 1051.

(1050) "רובם עונות" [רש"י שם].

(1051) בגמרא שלפנינו אמרו "לאלתר לחיי עולם". אך בעין יעקב איתא "לאלתר לחיי העולם הבא", וכדרכו הולך בעבקות גירסת העין יעקב.

(1052) "ומצפצפים - צועקים ובוכים מתוך יסורין שעה אחת, ועולין" [רש"י ר"ה יז.].

(1053) לשון הגמרא שלפנינו "ועליהם אמרה חנה 'ה' ממית ומחיה מוריד שאול ויעל'".

(1054) "הואיל ומחצה על מחצה הם מטה את ההכרע לצד זכות, ואין יורדין לגיהנם" [רש"י שם].

(1055) בגמרא שלפנינו המשיכו לומר "ועליהם אמר דוד כל הפרשה כולה [תהלים קטז, ו] 'דלותי ולי יהושיע'".

(1056) פירוש - הואיל ויש הבדל בין דין הבינוני לדין הצדיק ודין הרשע, זה מורה שאף בתוך הצדיקים והרשעים גופא יש הבדלי דין ביניהם, דאם לא כן, מה נשתנה דינו של הבינוני להיות נידון בדין חדש, לעומת דינו של צדיק שאינו גמור, או רשע שאינו גמור.

(1057) פירוש - הואיל ומקופיא נראה שדין הבינוני הוא כמו דין הצדיק, זה לכאורה מורה שאין הבדל בין צדיק גמור לצדיק שאינו גמור, שהרי הבינוני [שאינו צדיק גמור] גם כן נידון כצדיק לחיי העולם הבא, לכך אין הבינוני מורה שיש הבדלי דינים בין הצדיקים עצמם, ואי אפשר ששלשה חוטים יספיקו להורות זאת.

(1058) בח"א למנחות מג: [ד, עט:] סלל לו דרך אחרת בביאור מחלוקת ב"ה וב"ש, וכלשונו: "בגמרא פליגי ב"ה וב"ש כמה חוטין נותן, ב"ש אומר שלש, וב"ה אומר ארבע. נראה כי טעם המחלוקת... סברי ב"ש שיתן ג' חוטין, כי ג' נקראים חוטין נבדלים, שהרי הם נקראים בכל מקום 'רבים', וכמו שאמרו [תו"כ ויקרא טו, כה] 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה, ולפיכך ג' הם רבים, והם חוטין נפרדים. ועוד, כי הם נפרדין לימין ולשמאל

ולאמצע, וזה נקרא חוטין נפרדין דוקא. וב"ה סברי כי צריכין החוטין שיהיה ארבע, כנגד הקרנות שמתפצלים לארבע".

(1059) פירוש - שאין לנו כיום תכלת. ובמדרש [במדב"ר יז, ה] אמרו "מצוה להביא לבן ותכלת ויעשה. אימתי, כשהוא תכלת, ועכשיו אין לנו אלא לבן, שהתכלת נגנז". ובפירוש המשניות לרמב"ם [מנחות פ"ד מ"א] כתב: "ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת, ואינו נמצא בידינו היום, לפי שאין אנו יודעים לצובעו, שאין כל מין תכלת בצמר נקרא 'תכלת', אלא תכלת ידועה שאי אפשר לעשותה היום, ועל כן אנו עושים בלבן לבדו".

(1060) החידוש בדבריו הוא שהיה מקום לומר שכל ההבחנה וההבדלה שעליה מורים חוטי ציצית היא מצד התכלת, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1015]: "כי עיקר מצות ציצית מורה על מתן שכר של הצדיקים ועונש הרשעים, ולפיכך יש בו תכלת ולבן; התכלת מורה על העונש... 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". וכיום שאין לנו תכלת לכאורה שוב אין חוטי ציצית מורים על הדין שיהיה לבסוף על הרשעים, ועל ההבדל בין צדיקים ורשעים. קא משמע לן, שהואיל וחוטי ציצית מעיקרא ניתנו להורות על ארבעה הבדלים אלו [צדיק גמור ושאינו גמור, ורשע גמור ושאינו גמור], לכך אע"פ שאין לנו כיום תכלת, מ"מ הבדלה זו לא זזה ממקומה.

(1061) "שמלובן הבגד" [רש"י שם].

(1062) "שהם שם משמן טוב, דכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם וגו'', ותנא רבי אליעזר הגדול אומר, אלו תפילין שבראש [ברכות ו.]" [רש"י שם].

(1063) בנתיב העבודה פט"ו [א, קכג.] גם הביא מאמר זה, וכתב עליו: "מה ענין אלו שתי מצות שזכר הכתוב יותר משאר המצות".

(1064) פירוש - אין גופו זכאי וראוי לעמוד לתחיית המתים. ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכד:] כתב: "כי הציצית בבגדו כנגד כח הגוף שהוא באדם, שיהיה לו הזכות, ולא יהיה עב חמרי. ובזה שיש במלבוש שלו ציצית שיוצאים מן הגלימא, שהגלימא יש לו דמיון לגולם הגוף כמו שאמרנו, ועל ידי מצות ציצית, גופו שהוא גולמו דבק בדקות וזכות, כמו שהם החוטין הדקין שדביקים בבגד. שכל זה שהאדם שהוא גשמי חמרי, תכלית שלו בדבקות בזכות מן חמרי. ולכך אמר 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים' זה מצות ציצית, שרצה לומר שהאדם יהיה מזכך גופו כמו שהוא הלובן, שהוא זך". ולהלן [לאחר ציון

1351] כתב: "כי האדם יש לו לשמור עצמו בטהרה, ואם לא, אינו אל השם יתברך", וגם שם מדובר בטהרת הגוף. וראה להלן הערה 1352.

(1065) פירוש - אין נשמתו זכאית וראויה לעמוד לתחיית המתים.

(1066) פירוש - יש לאדם לוודא שגופו ונשמתו יהיו זכאים וראויים לעמוד בתחיית המתים. ואודות שתחיית המתים היא לגוף ונשמה, כן נאמר [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים וגו'", ופירש רש"י [שם] "וייצר - שתי יצירות, יצירה לעולם הזה ויצירה לתחיית המתים, אבל בבהמה שאינה עומדת לדין לא נכתב ביצירתה שני יודי"ן". הרי גוף האדם ונשמתו יעמדו לדין אם הם ראויים לתחיית המתים. ובדר"ח פ"ו מ"ט [שיח.] כתב: "כי עולם הבא הוא לגוף ולנשמה", ובלשון המהר"ל "עולם הבא" הוא העולם שאחר תחיית המתים [כמבואר שם הערות 1673, 1674].

(1067) כי המצות שייכות לגוף, לכך הן השלמת הגוף והידרו. ואודות שהמצות שייכות לגוף, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בנתיב העבודה פט"ו [קכג.] כתב: "במצות ציצית נתן השם יתברך לאדם שיהיה מזכך ומטהר גופו מן הפחיתות... כי המצות הם על ידי מעשה הגוף, וכמו שהתבאר דבר זה אצל [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כי המצות הם על ידי מעשה הגוף". ועניין זה נתבאר הרבה פעמים בספר דרך חיים. וכגון, בהקדמה לדר"ח [ט:] כתב: "המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף... כי המצוה שהיא מעשה האדם, ואין מעשה האדם רק על ידי הגוף... המצוה היא על ידי גוף האדם". ושם פ"ג מי"ז [תנא.] כתב: "כי המעשים מתיחסים לגוף האדם... כי לא שייך מעשה המצות בשכל, רק המצות הם שייכים לגוף האדם. כי אכילת מצה [שמות יב, יח], הרי המצה הוא דבר גוף. וכן לולב [ויקרא כג, מ], וכן כל המצות, הכל הם בגוף, וכמו שכתבנו למעלה בהקדמה, כי המצוה הוא מעשה הגוף, שעל זה אמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". וכן שם פ"ה מי"ד [שמח.] כתב: "כי ההליכה לענין תורה, הוא עושה דבר בגופו, אבל הלומד אינו בגופו. והרי כאשר הולך ללמוד תורה עוסק במצוה בגופו ובשכלו; כי ההליכה הוא בגופו, והלמוד הוא בשכלו, וכל אחד ואחד דבר בפני עצמו. ולא כן ההולך לעשות מצוה, אין זה דבר בפני עצמו, כי הכל על ידי גופו, רק אצל הליכה לתורה שיש בזה שכר הליכה ושכר למוד, כל אחד ואחד בפני עצמו. ולפיכך בברייתא [שבת קכז.] 'אלו דברים שהאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה', קאמר 'והשכמת בית המדרש ותלמוד תורה', כלומר ההליכה דבר בפני עצמו, והלמוד גם כן דבר בפני עצמו. כי אלו שני דברים ההליכה והלמוד הוא לשני

דברים מחולקים, כמו שבארנו, ולכך יש שכר לכל אחד, ודבר זה לא שייך במצוה". וכן כתב שם פ"ו מ"ט [שיז:], ובקצרה בתפארת ישראל פ"ב [נ.]. ושם פי"ד [ריז:] כתב: "וכן המצוה נתלה במעשה האדם שעשה על ידי גופו, ואין המצוה דבר נבדל לגמרי בשביל זה". ושם פס"ב [תתקסה:] כתב: "המצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים, כמו שהארכנו למעלה [שם פי"ד] על פסוק [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". ובדרוש על המצות [נא:] כתב: "נברא בו האדם ברמ"ח אברים נגד מצות עשה [מכות כג:], והכל כדי שיהא האדם מוכן לשמרם, כי הם לאדם בעצמו, שצריך עשיה על ידי גופו". וכן הוא בנתיב התשובה פ"ה הערות 83, 105, ח"א לב"ק ט. [ג, א.], ועוד. וראה להלן הערה 1452.

(1068) לשונו למעלה [לאחר ציון 1027]: "כי הגלימא מורה על הגוף, שהרי הבגד הוא לכסות הגוף, והוא מלבוש הגוף בלבד", ושם הערה 1028.

(1069) אודות שהמצות הן קישוט הגוף, כן כתב בעבודת הקודש ח"א פכ"ו: "[האדם] משתדל בזריזות נמרץ לקיים המצות, והוא רודף אחריהם לקשט גופו ולהשלים איבריו בהם, כדי שלא ימצא שום אבר מאיבריו פנוי וחסר מן המצות והעבודה. כי הוא יודע כי השלם יחול וישרה על השלם, לא על הפגום והחסר. ולזה משתדל תמיד להשלים נפשו וגופו כדי שיעשה כסא כבוד שישרה עליו השם השלם". והרי אדם ללא מצות נחשב שהוא ללא בגדים, וכמו שכתב רש"י [בראשית ג, ז] "וידעו כי עירומים הם - אף הסומא יודע כשהוא ערום, אלא מהו 'וידעו כי עירומים הם', מצוה אחת היתה בידם ונתערטלו הימנה". ושוב כתב רש"י [שמות יב, ו] "הרי הוא אומר [יחזקאל טז, ח] 'ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים', הגיעה שבועה שנשבעתי לאברהם שאגאל את בניו, ולא היו בידם מצות להתעסק בהם כדי שיגאלו, שנאמר [שם פסוק ז] 'ואת ערום ועריה', ונתן להם שתי מצות, דם פסח ודם מילה". לכך פשיטא שהמצות הן קישוט הגוף, כי המצות הן בגדי הגוף, ו"הבגד מכסה כל גופו של אדם, והבגד הוא קשוט לכל האדם" [לשונו בנתיב העבודה פט"ו (א, קכג:)].

(1070) לשונו בנתיב העבודה פט"ו [א, קכג.]: "קרא הגוף 'בגד', שהוא מלבוש הנשמה. וכן מוכח בפרק שואל [שבת קנג.] תני התם, רבי אליעזר אומר, שוב יום אחד לפני מיתתך. שאלו תלמידיו את רבי אליעזר, וכי אדם יודע איזה יום ימות. אמר להם, וכל שכן ישוב היום שמא ימות למחר, ונמצא כל ימיו בתשובה. ואף שלמה בחכמתו אמר [קהלת ט, ח] 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמן על ראשך אל יחסר'. אמר רבי יוחנן בן זכאי, משל לאדם שזימן את עבדיו לסעודה, ולא קבע להם זמן. פקחים שבהם קשטו את עצמן, וישבו על פתח בית המלך. אמרו, כלום חסר לבית המלך. טיפשין שבהם הלכו

למלאכה, אמרו כלום יש סעודה בלא טורח. פתאום בקש המלך את עבדיו; הפקחים נכנסו לפניו כשהן מקושטין וכו', שמח המלך לקראת פקחין, וכעס לקראת טפשין. אמר, הללו שקשטו את עצמן לסעודה, ישבו ויאכלו וישתו. הללו שלא קשטו את עצמן לסעודה, יעמדו ויראו. [שבת קנב: "משל למלך בשר ודם שחלק בגדי מלכות לעבדיו. פקחין שבהן קיפלום, והניחום בקופסא. טפשים שבהן הלכו ועשו בהן מלאכה. לימים ביקש המלך את כליו; פקחין שבהן החזירום לו כשהן מגוהצין, טפשין שבהן החזירום לו כשהן מלוכלכין. שמח המלך לקראת פקחין, וכעס לקראת טפשין. על פקחין אמר ינתנו כלי לאוצר, והם ילכו לבתיהם לשלום. ועל טפשין אמר כלי ינתנו לכובס, והן יתחבשו בבית האסורים"] ונראה לומר כי מה שאמר שחלק בגדי מלכות לעבדיו, זהו הגוף שהוא בגד הנשמה. ולכך מסיים 'ינתנו כלי לאוצר', דהיינו אל הקבר, שהוא כמו אוצר".

(1071) לשונו בנתיב הצדק פ"ב [ב, קלח]: "נקרא הזכות לובן, כמו שאמר [ישעיה א, יח] 'אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו'". ובגבורות ה' פכ"ח [תע.] כתב: "היה לו [למשה] חלוק לבן, המורה על השכל, שהוא לבן וצח". ושם פע"א [תמח:] כתב: "מעלה אלקית נבדלת ראוי שיהיה נקרא בשם 'לבנון', שהוא לשון לבון. כי דבר שהוא חמרי, בעבור עכירות החומר אין מתיחס אל הלבון, כי הלבון יש בו זוהר. אבל דבר שיש בו עכירות, אין בו זוהר. ולכך דבר שהוא נבדל מן הגשם ראוי שיהיה נקרא על שם לבון, שהוא מורה על הבהירות, ואל דבר זה מתיחסים אותם שאין להם חומר עכור". ואמרו חכמים [סנהדרין צח:] שאחד משמותיו של המשיח הוא "חיורא דבי רבי". ובח"א שם [ג, רכא.] כתב: "ויש לך להבין מאוד לשון 'חיורא דבי רבי', כי הלבנות הוא זוהר". ומצינו שלצבע לבן יש זוהר, שתיבת "צחצ" פירשה רש"י [שיה"ש ה, י]: "דודי צח - לבן, כמו [איכה ד, ז] 'צחו מחלב'". ואילו הרד"ק [ספר השרשים שורש צחח] כתב: "'צחו מחלב'... ענין כולם הזכות והבהירות". הרי ש"צח" הוא לבן, וגם "הזכות והבהירות", כי הלבן הוא זך ובהיר. וראה להלן הערה 1453.

(1072) לשונו בנתיב העבודה פט"ו [א, קכג.]: "פירוש זה הכתוב שאמר 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים', רצה לומר שיהיה אל האדם זכוך הגוף עד שיהיה מסולק מן הפחיתות לגמרי, וזהו 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים'... ולכך אמר 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים' זה מצות ציצית, שרצה לומר שהאדם יהיה מזכך גופו כמו שהוא הלובן שהוא זך". ובח"א לסוטה יז. [ב, נט:] כתב: "לבן ותכלת מורים על עשה ולא תעשה, כי הלבן הוא זך, ומצות עשה מזכין ומצחצחין את האדם על ידי שמקיים מצוות עשה במעשה, ודבר זה הוא זכות לאדם" [ראה למעלה הערות 1018, 1020].

(1073) לשונו בח"א לשבת קנג. [א, פח.]: "תפילין של ראש שיהיה נשמתו תחת עבודת השם יתברך... התפילין מונחין על המוח, ששם הנשמה". ובגבורות ה' פל"ט [כה:] כתב: "כי תפילין של ראש על הנשמה". ובנצח ישראל פכ"ג [תפח:] כתב: "התפילין הם על הראש, ששם הנשמה הנבדלת והשכל". ובדר"ח פ"ו מ"ו [קכח.] כתב: "הראש הוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אל הראש ראוי תכשיט של כבוד". והשו"ע [או"ח סימן כה ס"ה] כתב: "וישתעבד להקב"ה הנשמה שהיא במוח".

(1074) כמו שנאמר [שמות ל, כה-ל] "ועשית אותו שמן משחת קודש רקח מרקחת מעשה רקח שמן משחת קודש יהיה ומשחת בו את אוהל מועד ואת ארון העדות וגו' וקדשת אותם והיו קודש קדשים כל הנגע בהם יקדש", ופירש רש"י [שם פסוק כט] "וקדשת אותם - משיחה זו מקדשתם להיות קדש קדשים... כל משיחת משכן וכהנים ומלכים מתורגם לשון רבוי, לפי שאין צורך משיחתן אלא לגדולה, כי כן יסד המלך שזה חנוך גדולתן". ובגו"א שם אות כ [תע:] כתב: "שמן המשחה לגודל מעלתו, שבו מקדשים אחרים". וכן כתב בנתיב העבודה פט"ו [א, קכד:], ויובא בהערה 1078. ובנר מצוה [פג:] כתב: "כי השמן הוא מיוחד לקדושה, וראיה לזה שבשמן מקדשין ומושחין הכל, והוא עיקר הקדושה". ובנצח ישראל פ"מ [תשיז.] כתב: "כל דבר שנמשח הוא קדוש לגמרי". ובנתיב התורה פ"י [תיא:] כתב: "כי הנמשח בשמן מקבל הקדושה, הוא השמן". ובנתיב התשובה פ"ב [ל.] כתב: "כי השמן בו מקדשים את האדם, עד שהוא קדוש". הרי ששמן המשחה הוא קדוש מצד עצמו, וכן הנמשח על ידו נעשה גם כן לקדוש. ובגבורות ה' פמ"ז [תקיב:]: "יש למלכות של ישראל בפרט כח אלקי, ולכך היו נמשחים בשמן הקודש, כי כח מלכות ישראל יש לו מדריגה אלקית". ובדר"ח פ"ו מ"ו [קכז:] כתב: "יש אל המלך מעלה אלקית בודאי... ולכך המלכים נמשחים בשמן המשחה [הוריות יא:]. ואם לא היה במלכות צד קדושה אלקית, לא היה ראוי שיהיו נמשחים המלכים בשמן של קדושה". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] כתב: "כי הכתר נבדל מבעל הכתר... ולכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך הוא נבדל מן הכלל ג"כ... ולכך יש למלך בשביל זה מעלה אלקית, ולכך מושחים המלכים בשמן הקודש". וראה להלן הערות 1080, 1970.

(1075) לשונו בתפארת ישראל פ"ט [קמו:]: "כי הנשמה היא מלמעלה, והיא אלקית נבדלת". ושם פי"ג [רא.] כתב: "עם שהאדם הוא בעל גוף וחומר, 'אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו' [אבות פ"ד מכ"א]. כי יש בו רוח אלקים נשמה קדושה, אשר הנשמה הזאת חצובה מתחת כסא הכבוד. ובשביל הנשמה הזאת זוכה האדם אל חיים הנצחיים". ובנתיב העבודה פ"ז [א, ק.] כתב: "כי מצד הנשמה הקדושה הנבדלת שיש באדם יש

לומר 'ברוך שם כבוד מלכותו', כי מצד הנשמה דומה האדם למלאך, וכמו שהמלאכים אומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו' מצד קדושתם, כך מצד הנשמה יש לאדם לומר גם 'ברוך שם כבוד מלכותו', רק הגוף הוא מעכב". ובנתיב התורה פ"ה [רמ:] כתב: "ואמר [מנחות צט:] כי התורה נתנה בארבעים יום, והנשמה נוצרה לארבעים יום, וזה מורה כי אלו שני דברים דומים ביחד. ודמיון שלהם, כי התורה שכל נבדל מן הגשמי, וכן הנשמה היא נבדלת לגמרי מן הגשמי, ולפיכך שניהם הם נבראים בארבעים יום". ובח"א לשבת לא: [א, יט:] כתב: "הנשמה היא נבדלת לגמרי מכל וכל, וכדכתיב [משלי כ, כז] 'נר ה' נשמת אדם'". ובח"א לנדה ל: [ד, קנט:]: "צריך האדם לשמור הנשמה בטהרה, ואם לא ישמור הנשמה בטהרה, ראוי שתהיה נשרפת, כי דבר זה ראוי לדבר קדוש, כמו הנשמה שהיא קדושה וטהורה, שאם מקבלת טומאה, משפטה השריפה". ובברכות שחרית אמרינן "אלקי, נשמה שנתת בי טהורה היא. אתה בראתה, אתה יצרתה, אתה נפחתה בי". ובנצח ישראל פי"ד [שנג:] כתב: "אין לגוים מצד עצמם נשמה קדושה, עד שיהיה להם דביקות אל השם יתברך".

(1076) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בהקדמה שניה לגבורות ה' [סו.] כתב: "ענין 'קדוש' נאמר על מי שהוא נבדל". ושם פט"ז [עו.] כתב: "מי שהוא קדוש הוא נבדל ממעשה החומר". ובגו"א ויקרא פי"ט אות ג [נד:] כתב: "נקרא 'קדוש', רוצה לומר פרוש מעניני עולם הזה, שהוא גוף". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [קסד.] כתב: "כל קדוש יש לו מעלה נבדלת מן הגוף". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנד.] כתב: "כבר זה התבאר פעמים הרבה שאין ענין הקדושה רק שהוא נבדל מן החומר, כי זהו ענין הקדושה". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפד:] כתב: "כל קדושה הוא נבדל מן החמרי, שלכך מקדישין השם יתברך שהוא נבדל מן הגופנית. ודבר זה בארנו הרבה מאד שאין ענין קדושה רק שהוא נבדל מן החמרי". ובבאר הגולה באר הרביעי [תק.] כתב: "כי כאשר יאמר שהוא 'קדוש', רוצה לומר שהוא נבדל מן הגוף, שזהו ענין הקדושה שהוא נבדל מן הגוף, ומבואר הוא למבינים". ובנתיב הפרישות ר"פ א [ב, קיא:] כתב: "אין קדושה רק שהוא נבדל מדברים הגופניים, ויהיה לו מדריגת העליונים שהם קדושים מן הגוף... וכל אשר מרחיק יותר, הוא יותר קדוש ויותר נבדל". ובנר מצוה [פח.] כתב: "כל דבר שהוא קדוש הוא נבדל מן הטבע, שהיא גשמית חמרית".

(1077) לשונו בהקדמה שניה לגבורות ה' [סה.]: "הוא יתברך שקראו רז"ל בשם 'הקדוש ברוך הוא'... שהוא נבדל מכל גשם וגוף ומכל הנמצאים, ועל זה נאמר 'קדוש ברוך הוא'". ושם פמ"ז [תקלה:] כתב: "כי הוא יתברך נאדר בקודש, שהוא נבדל מן הנבראים. וזהו

ענין הקדושה בכל מקום, שהוא אינו משתתף עם הנמצאים. שכולם הם משותפים או מצורפים אל החומר, זולת הקב"ה, שלכך נקרא 'הקדוש ברוך הוא' מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי חומר או מצורפים אל החומר, ודבר זה נתבאר בספר הזה פעמים הרבה מאוד". ובתפארת ישראל פי"א [קעט.] כתב: "כי מדרגה זאת, שהיא הפשיטות מן החומר לגמרי, אינה כי אם אל השם יתברך, שהוא קדוש נבדל מן החומר לגמרי. ולכך מקדישין את השם יתברך לומר 'קדוש' [ישעיה ו, ג], כלומר שהוא יתברך בלבד נבדל וקדוש מן החומר, וזה ענין הקדושה בכל מקום". ובבאר הגולה באר הרביעי [תק.] כתב: "כאשר הוא רוצה להקדיש לו יתברך ולומר שהוא יתברך קדוש נבדל מן הגוף, יש לו להתעלות מן כבידות הגוף. כי איך יהיו מקדישים לו יתברך, והאדם עם הגוף. ולכך הוא מרקד ומגביה עצמו, והוא הסתלקות מן הגוף, ואז יאמר קדושה אליו יתברך". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפד:] כתב: "כל קדושה הוא נבדל מן החמרי, שלכך מקדישין השם יתברך שהוא נבדל מן הגופנית. ודבר זה בארנו הרבה מאד שאין ענין קדושה רק שהוא נבדל מן החמרי". ובנתיב העבודה ר"פ יא [א, קט.] כתב: "מה שנושא אדם עצמו למעלה בשעה שאומרים 'קדוש קדוש קדוש' [שו"ע או"ח סימן קכה סעיף ב, בהגהה], דבר זה מפני כי כל קדושה שהוא יתברך נבדל בקדושתו מן התחתונים, ואין לו יתברך חבור וצרוף אליהם. לכן האדם גם כן כאשר יאמר 'קדוש קדוש קדוש' נבדל קצת מן הארץ, ומתנשא כלפי מעלה". ובתפארת ישראל פי"א [קעט.] כתב: "מקדישין את השם יתברך לומר 'קדוש' [ישעיה ו, ג], כלומר שהוא יתברך בלבד נבדל וקדוש מן החומר, וזהו ענין הקדושה בכל מקום". וכן הוא בח"א לחולין צא: [ד, קט.], בביאור דברי הגמרא שם שישנן שלש כתות של מלאכי השרת; אחת אומרת "קדוש", והשניה אומרת "קדוש קדוש", והשלישית אומרת "קדוש קדוש קדוש", וכתב שם: "ביאור ענין זה, כי המלאכים לפי מדריגתם מקדישים. כי האחת אינו יכול להקדיש רק כי הוא יתברך קדוש מן הגוף. והשנית יכולה להקדיש יותר, שהוא יותר קדוש מן הגוף, שאף אינו כח בגוף, וזהו 'קדוש קדוש'. כי תמצא באדם הגוף חמרי, והשני שהוא כח בגוף. ולפיכך הכת השני מקדישים שהוא קדוש מן הגוף ומן כח הגוף. וכת הג' מקדישים שהוא קדוש גם מן הצירוף אל הגוף. כי האדם יש בו ג' דברים האלו; שהרי יש באדם גוף, ועוד יש בו נפש שהוא כח בגוף, ועוד יש בו השכל, שהוא אינו גוף, אבל הוא מצורף ומקושר עם הגוף, ודבר זה נקרא שיש לו התיחסות אל הגוף. והוא יתברך נבדל מכלם, שהוא בתכלית הקדושה. וזה ג' פעמים 'קדוש קדוש קדוש'". וראה להלן ציון 1406.

(1078) לשונו בנתיב העבודה פט"ו [א, קכד:]: "כי השמן הוא קודש, וכל קודש מושחין אותו בשמן. וזה אמר 'אלו תפילין' של ראש, כי התפילין הם קדושים והם מונחים על הראש. ולכך קראם 'שמן', כי כל דבר קדוש מקדשין אותו בשמן שהוא קדוש, ודבר זה מורה שיקדש האדם עצמו בקדושה. ואלו שניהם רמז הכתוב במה שאמר הכתוב 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמן על ראשך אל יחסר', שהם שני דברים מחולקים; האחד לגוף, הם הציצית. והתפילין שעל הראש, הוא אל כח השכלי, שיש לו דביקות בקדושה אלקית. והתפילין שעל היד [פירוש - אין הפסוק עוסק בתש"י, אך מ"מ מצות תפילין כוללת גם תש"י], שהם כנגד הלב, ששם הנפש, שיש אל הנפש דביקות בקדושה גם כן. הרי לך כי אלו שלש מצות הם אל הגוף ואל הנפש ואל השכל; שיהיה מזכך החומר, ומקדש את נפשו, וכח שכלו, עד שיהיה הכל בשלימות. והבן הדברים האלו, כי הם דברים ברורים כאשר תבין את הדברים על אמתתם". ומה שכתב שהתפילין מקדשים את הנשמה, זה יוסבר על פי דבריו בנצח ישראל פ"ז [קפח.], שכתב: "על ידי התפילין יש לנשמה דביקות בו יתברך".

(1079) כמו שאמרו [מגילה כו:] "תשמישי מצוה ["דברים ששימשו בהן מצוה" (רש"י שם)] נזרקין, תשמישי קדושה נגנזין. ואלו הן תשמישי מצוה; סוכה, לולב, שופר, ציצית. ואלו הן תשמישי קדושה; דלוסקמי ספרים, תפילין, ומזוזות, ותיק של ספר תורה, ונרתיק של תפילין, ורצועותיהן". והטור [או"ח ריש סימן כא] כתב: "ציצית אין בהם משום קדושה, דתשמישי מצוה הן, ויכול לזורקן וליכנס בהן לבית הכסא". ושם [סימן קנד] כתב: "תשמישי מצוה, כגון סוכה ולולב שופר וציצית, אין בהן שום קדושה, ויכולין להשתמש בהן".

(1080) כי התפילין נקראים "פאר", כמו שאמרו חכמים [ברכות יא.] "אבל חייב בכל המצות האמורות בתורה, חוץ מן התפילין, שהרי נאמר בהם 'פאר', שנאמר [יחזקאל כד, יז] 'פארך חבוש עליך'", ופירש רש"י [שם] "כיון דבעו פאר, ואבל מתגולל בצערו בעפר, אין זה פאר". ומה שכתב "פאר הנשמה", מעין כן כתב בנתיב הבושה ס"פ ב [ב, רד:]: "לכך היו מושחין המלכים בשמן הקודש כאשר ניתן להם המלכות, שדבר זה מורה על מעלה נבדלת. והיו נותנין כתר בראשו דהוא מורה על המעלה והפאר שמקבל הנשמה שהיא בראש" [ראה למעלה הערה 1074]. ובגבורות ה' פמ"ד [רפט:] כתב אודות תפילין של ראש: "כי כל פאר ראוי לראש, שהוא הדבר הנכבד באדם. ולפיכך קרא הכתוב המלבוש שהוא לראש [שמות לט, כח] 'פארי המגבעות'. ולפיכך בתפארת שיוצא אל

זולתו, והוא בודאי פאר, ראוי שיהיה פאר זה על הראש". ובח"א לשבת סא. [א, לז.] כתב: "התפילין הם על האדם כמו כתר ופאר... שהתפילין הם פאר וכתר".

(1081) "מצות ציצית מורה כי ישלים גופו ויהדר אותו במצות, כי הטלית מלבוש הגוף, ומורה לך כי יש לקשט הגוף במצות" [לשונו למעלה לאחר ציון 1066]. וראה להלן הערה 1455, שמביא שם את דבריו כאן.

(1082) בעוד שכאן מבאר שרק הציצית שייכות לטהרת הגוף, ולא התפילין [השייכים לטהרת הנשמה], הרי בשני מקומות אחרים כתב שהתפילין שייכים לגוף; (א) בנצח ישראל פ"ז [קצא.] כתב: "מדריגת התפילין אשר הם פאר על גוף האדם, אשר הוא נקי וטהור ובהיר מן החומרי, כי התפילין מצוה דגופא. ואמרו חכמים [שבת מט.] תפילין צריכין גוף נקי. וכל זה מפני שהתפילין הם דבר קדוש נבדל, ולכן צריך שיהיה מתייחס אל זה גוף האדם... ומזה הטעם עצמו נקראו התפילין 'פאר', כי כל אשר הוא קדוש אל השם יתברך הוא מסולק מן הגשמי". (ב) אמרו חכמים [ר"ה יז.] "פושעי ישראל בגופן מאי נינהו, אמר רב, קרקפתא דלא מנח תפילין". ובח"א שם [א, קיג:] כתב: "כי המצוה של תפילין היא חובת הגוף כדי לקדש הגוף לדבקו בשם יתברך, כדכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך'. ומי שאינו מדבק הגוף אשר הוא מחויב לדבקו בשם יתברך, הנה הוא חוטא בגוף, ולא קבל הגוף השלימות מן השם יתברך אשר ראוי לו לקבל, לכך הוא פושע בגוף שלו... כי גוף ישראל לו המדריגה הקדושה, ויש לו להניח תפילין לדבק הגוף שיקבל השלימות, והוא לא עשה כן". וזה דלא כדבריו כאן שהתפילין הם לנשמה. ויל"ע בזה [ראה נתיב התורה פט"ו הערה 229, שגם שם נשאלה שאלה זו]. **ועוד קשה**, דלפי זה גם סיפא דקרא ["ושמן על ראשך אל יחסר"] עוסקת בקדושת הגוף, ולא רק בקדושת הנשמה. ואם כן במה שונה רישא דקרא ["בכל עת יהיו בגדיך לבנים"] מסיפא דקרא, אם שתיהן עוסקות בזיכוך הגוף. ויש לומר, שבנתיב התשובה פ"ב [כט.] כתב מהלך אחר בביאור פסוקנו, דלא כדבריו כאן, וכלשונו: "'בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמן על ראשך אל יחסר', נראה שאמר זה שלמה כנגד בני אדם שחטאו בעשה ולא תעשה. כי האדם החוטא בלא תעשה הוא מתעב עצמו בעבירות, ונקרא שבגדים שלו מלוכלכים בצואה הרבה. ומי שלא קיים מצות עשה, לא נקרא שבגדים שלו מלוכלכים בחטא וצואה, שהרי לא עשה דבר, רק שנקרא שחיסר עצמו מן הקדושה העליונה, הם המצות. וזה נקרא 'שמן על ראשך אל יחסר', וזה כי השמן בו מקדשים את האדם עד שהוא קדוש, ועל ידי שמקיים המצות עשה נקרא שהאדם מקבל תוספות קדושה. ולפיכך אמר הכתוב שהאדם ירחץ את בגדיו שלא יהיה בהם

לכלוך חטא, ואל יהא חסר מן הקדושה העליונה, היא קדושת המצות. ואין זה בלא זה, כי צריכים שניהם; ללבן בגדיו שלא יהיה בהם לכלוך חטא, ויהיה לו קדושת המצות. ודבר זה מבואר. ומפני כך אמר הכתוב בזה הלשון 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמן על ראשך אל יחסר'". הרי רישא דקרא עוסק ב"סור מרע" [תהלים לד, טו], וסיפא דקרא עוסק ב"עשה טוב" [שם], אך גם ה"עשה טוב" הוא קדושת הגוף, ולאו דוקא קדושת הנשמה. וראה בנתיב התורה פט"ו הערה 229.

(1083) פירוש - חוטי הציצית מושמים בסוף הבגד, כאשר הבגד נגמר [רמב"ם הלכות ציצית פ"א ה"ו, ושו"ע או"ח סימן יא ס"ט, ומשנה ברורה שם ס"ק מא]. וראה למעלה הערה 1022.

(1084) לשונו למעלה [לאחר ציון 1040]: "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 תרווייהו 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'".

(1085) לשונו למעלה [לאחר ציון 821]: "מה שהיו מסלקים ההשגחה שכך גוזר החוש. וזה כי דבר שהוא מושגח הוא מסודר. והנה נראה בתחתונים שיש בהם העירוב... 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... כמו שהוא כאשר נראה בְּדֶבֶר, כאשר הַדֶּבֶר, 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 הַדֶּבֶר". ולמעלה [לאחר ציון 1010] כתב: "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".

(1086) לשונו למעלה [לאחר ציון 1020]: "וצותה התורה 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".

(1087) זהו משפט מסכם לדבריו למעלה [מציון 786 ואילך] שהמצריים כפרו בהשגחת ה' בתחתונים [משום שהם מובדלים מה', שפלים, ומאוסים], וכנגדם באו מכות מצרים. וכן למעלה [לאחר ציון 904] כתב ש"מצד שלש טענות השם יתברך אינו יודע חס ושלום ואינו משגיח באדם", וכנגדם נזכרה יצ"מ בארבע מצות [רבית, שרצים, משקלות וציצית], וכמבואר למעלה מציון 998 ואילך.

פרק טו

(1088) בא להורות שגאולת מצרים נעשתה מחמת שפלות ישראל.

(1089) פירוש - השם המיוחד נעלם מן האדם, וכמו שמבאר והולך.

(1090) לשונו בגבורות ה' ר"פ כה [שפח.]: "'ויאמר משה הנה אנכי בא וגו' מה שמו מה אומר אליהם' [שמות ג, יג]. מאוד יש לתמוה מה שאלה היא זאת שישאלו ישראל 'מה שמו' של הקב"ה, שאין ספק כי ידעו שמו. והרי אברהם קראו בשם הזה, ואמר [בראשית יד, כב] 'הרימותי ידי אל ה'', וכן יעקב אומר [בראשית לב, י] 'ה' האומר אלי', ואיך לא ידעו ישראל השם אשר היה מורגל בפי האבות". וכאן מכוון את שאלתו לא על ישראל, אלא על משה רבינו עצמו, כי ק"ו הוא שאם ישראל אמורים לדעת את שמו המיוחד, בודאי שמשה רבינו אמור לדעת את השם המיוחד.

(1091) לשונו למעלה [לאחר ציון 607]: "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". ובאור חדש פ"ג [תשמח.] כתב: "השם המיוחד הוא מורה על אמיתתו יתברך, ומספרו 'מה'". ופירושו הואיל ושם הויה מורה על עצמו יתברך, ואי אפשר לדעת עצמו יתברך, לכך הגימטריה המלאה של שם הויה מורה על אי ידיעה זו. וספירה זו ידועה היא, וכגון בפרדס רימונים [שער ח פרק כ] כתב: "שם בן ד' במילואו עולה מ"ה,

כזה; יו"ד ה"א וא"ו ה"א". אמנם בדרך כלל כתב שהגימטריה של שם הויה היא עשרים ושש [גבורות ה' פס"ה (קסג:), דר"ח פ"ה מ"ו (רז.), נתיב העבודה פי"ח (א, קלח:), נתיב הבושה פ"ב (ב, רא.), ח"א לע"ז ח: (ד, לד:), ועוד]. וצריך להבין מדוע כאן הגימטריה היא "מה". ואולי משום שכאן ההדגשה היא ש"אין לדעת עצמו יתברך". לכך כאן הגימטריה בנויה על האותיות המוסתרות ואינן נראות [ראה למעלה הערות 610, 611].

(1092) לשונו בגבורות ה' פכ"ה [תח:]: "כי הַשֵּׁם מורה על ענין מיוחד, כי השם באין ספק בא על דבר מה. והוא יתברך לא יבא עליו דבר מיוחד, כי אין חוץ ממנו, לכך אי אפשר שיבא עליו שם מיוחד, כיון שכל שם מורה על דבר מיוחד, והוא יתברך לא יבא עליו דבר מיוחד... ולכך אי אפשר שיהיה נקרא בשם מיוחד". ואודות שכלליות הקב"ה עומדת כנגד גדר וגבול, כן כתב בהקדמה שניה לגבורות ה' [סז.]: "כי הוא יתברך פשוט ואין לו גדר כלל... הוא יודע הכל, והוא יכול הכל, וכל זה מפני שאין לו גדר יוגדר בדבר מיוחד". ובדר"ח פ"ה מ"ו [קצה:] כתב: "הרי הם [חז"ל] אמרו שלא נוכל לדעת מהותו [של הקב"ה], ואמרו 'אילו ידעתיו הייתיו'". ובהמשך שם [רה.] כתב: "הוא יתברך לא יוגדר כלל, ולפיכך אמרנו שהוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, עד שלא יוגדר בדבר מה... ומפני כך כולל הכל, כי זהו ענין הפשוט שלא יוגדר בדבר מיוחד, ומפני כך כולל כל הידיעות, ואין חוץ ממנו, ויודע הכל... וכל עוד שאנו נותנין לו הפשיטות, מתחייב מזה הידיעה שהוא יודע הכל, ואין נעלם ממנו" [ראה למעלה הערה 616]. ובספר העקרים [מאמר שני פרק ל] כתב: "אי אפשר שישיג עצמותו שום נמצא זולתו, כמו שאמר החכם כששאלו אותו אם היה יודע מהות האל, והשיב 'אילו ידעתיו הייתיו'. כלומר, אין מי שישיג עצמותו, אלא הוא יתברך, עם היות מציאותו נגלית מצד מעשיו תכלית ההגלות". וכן הוא בדרשות הר"ן הדרוש הרביעי. ובספר עקידת יצחק שער נד כתב: "כי איך יתכן שישאל משה מאתו יתעלה ידיעת מהותו, הנה מלא לבו אותו להיותו הוא האלוה, וכמו שאמר החכם 'אילו ידעתיו הייתיו'". ובספר "מכלול המאמרים והפתגמים" צירף לכאן דברי הכוזרי [ה, כא] "אילו היינו משיגים אמיתתו, היה זה חסרון בו" [הובא למעלה הערה 611].

(1093) לשונו בגו"א בראשית פ"ב אות טו [נח.]: "'ה'' הוא שם העצם שלו, ו'אלקים' הוא שם התואר".

(1094) בזהר חדש [מדרש הנעלם ג:] איתא "אמר רבי אבהו, שם זה [אלקים] הוא משותף, שהמלאכים נקראו 'אלהים', בני אדם נקראו 'אלהים', הדיינים נקראו 'אלהים', ואין אנו יודעים למי מהם זובח, לכך צריך להזכיר השם המיוחד לבדו". ובנתיב העבודה

פ"א [א, עז.] כתב: "בהקרבה שמקריבין אליו מורה שהוא הכל ואין זולתו, ובזה השם יתברך אחד. ולכך אצל כל הקרבנות לא נזכר רק שם המיוחד בלבד, ולא שם אחר, רק שם המיוחד [מנחות קי.]. וכל זה מפני שעל ידי העבודה נראה כי הוא יתברך אחד ואין זולתו, כמו שאמרנו". ובח"א למנחות קי. [ד, צ:] כתב: "כי הקרבן מורה על כי הוא יתברך אחד, שכל הנמצאים שבים אליו, והוא אחד, שזהו ענין הקרבן הוא השבת הנמצאים אל השם יתברך, וכאשר הכל שב אליו בזה הוא אחד. וזה השם בפרט הוא שם המיוחד, ולכך לא נזכר אצל קרבנות רק שם המיוחד". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [קמד:] כתב: "השם של הקב"ה הוא 'אחד', דכתיב [זכריה יד, ט] 'ושמו אחד'". ובאור חדש פ"ט [תתשע:] כתב: "זרע עמלק מתנגד לשם המיוחד, המורה שהוא יתברך אחד". ובנתיב האמת פ"א [א, קצט.] כתב: "היו"ד שהיא ראשונה בשמו הגדול יתברך מורה על שהוא אחד, כי היו"ד אין חלוק בעצמה, כי האותיות אפשר לחלקם; כי הוי"ו אפשר לחלק ולעשות ממנה שני יודי"ן, חוץ מן היו"ד שהיא אות קטן, אי אפשר לחלקה לשנים. ואחדותו יתברך היתה קודם שנברא העולם, וכן אמרו [פרקי דר"א פ"ג] קודם שנברא העולם היה הוא יתברך אחד ושמו אחד. ולכך היו"ד שמורה על אחדותו יתברך הוא קודם". ובפחד יצחק ר"ה מאמר לג, ה, כתב: "שם הויה לא ניתן לתרגם, ואינו משותף לשום ענין אחר בעולם, בלתי לה' לבדו". **והביאור הוא** שהשם המיוחד מורה על היות הקב"ה נבדל מכל הנמצאים וזולתו אפס, ולכך ה' הוא אחד. ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' [כב] כתב: "כי השם המיוחד הוא שם העצם, מורה שהוא נבדל מכל הנמצאים". ובהקדמה שניה לגבורות ה' [עה.] כתב: "מאחר שמן הוייתו נתהוה הכל, אין בזה שתוף כלל, שהם נמצאים מאתו יתברך הוא, ומהוייתו הפשוטה נמצא הכל, והכל אפס זולתו, והוייתו יתברך נקרא הוייה, וזולתו אפס". ובגבורות ה' פ"ל [תקכו:] כתב: "במה ששם המיוחד מורה על אחדותו יתברך, שהוא נבדל מכל הנמצאים". ובגו"א שמות פ"ג אות ט [נב.] כתב: "שם הויה מורה שהוא נבדל מכל הנמצאות ולא נתלה בשום נמצא... שם בן ארבע אותיות נאמר על שהוא ההויה שאין לו התלות בזולתו, וזולתו אפס. ולפיכך נקרא בשם הויה שהוא ההוה בלבד בעצמו. ושם הזה הוא באות היו"ד, מפני כי מורה על נסתר, שהוא נסתר ונבדל מן הנמצאות... שם הזה [מורה] על שהוא נבדל מן הנמצאות, ואין הצטרפות בו אל הנמצאות, לכך הוא שמו המיוחד". ושם פט"ו סוף אות כב [שה.] כתב: "השם המיוחד, שבו נבדל מן הנמצאים, כי בשם המיוחד אין לו צירוף אל הנמצאים כלל". ושם פי"ז אות יג [שמח:]: "השם של הקב"ה הוא 'אחד', כדכתיב [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אחד', השם הזה נקרא שם המיוחד, שלא תמצא שם זה לשום נמצא

בעולם". וא"כ "שם המיוחד" הוא שם הויה שנמצא רק לה' יתברך, ואין לשאר נמצאים שום שייכות אליו, ובזה הוא "אחד".

(1095) לשונו למעלה [לאחר ציון 277]: "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". ובגבורות ה' פ"ס [שעח.] כתב: "ומפני שהשם יתברך לקח ובחר בישראל בפרט מכל האומות להיות שלו, מורה בזה שהוא יחיד, שכיון שהוא יחיד בוחר באומה יחידית, לא בכלל האומות, שזה נותן ענין האחדות להיות לו עם מיוחד. שאם אין כאן אחדות, לא היה בוחר באומה יחידית. אלא שהוא יחיד, בוחר ביחיד. וזאת העבודה [של ק"פ] היא עבודה מאומה יחידה למי שהוא אחד". ובנצח ישראל פ"י [רמח:] כתב: "ואיך לא יהיה דבר זה, כי השם יתברך שהוא יחיד בעולם, איך לא יהיה לו בעולם אומה השייכת לו, ויש לה התיחסות אליו, שהיא גם כן אומה יחידה בעולם הזה, כמו שהוא יתברך יחיד. והם ישראל, שעליהם נאמר [ש"ב ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד'... אומה כמו זאת, היא שייכת אל השם יתברך, שהוא יתברך אחד". ובנר מצוה [י:] כתב: "האומה הזאת [ישראל] נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'... כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד". ובהקדמה שניה לדר"ח [פז:] כתב: "ויש לדעת, כי הפעולה אשר נמצא מן הפועל מתדמה אל הפועל, כאשר אותה פעולה היא עיקר ועצם פעולת הפועל. הלא תראה כי האש יפעול חום, וזה הפעולה הבאה מן הפועל מתדמה אל הפועל, שהוא האש שהוא חם. וכן המים פועלים ליחות, כי הפעולה מתדמה אל הפועל. ומפני כי ישראל הם עיקר פעולת השם יתברך, ובשבילם נברא הכל, ראוי שתהיה מתדמה הפעולה אל הפועל. וכמו שהוא יתברך אחד, כך הפעולה, שהם ישראל, הם גם כן אחד... כי הפעולה שהיא אחת מעידה על הפועל שהוא אחד, כמו שהתבאר". ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:] כתב: "מפני שישראל הם אחד לגמרי, דבר זה מורה על שיש להם אל אחד". ובפחד יצחק, אגרות וכתבים, אגרת נה, כתב: "אחדותו יתברך ואחדותם של ישראל הם בבחינת הא בהא תליא... ועלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל

קרויה היא 'יחידה ליחדך' [פיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכוונה בזה הוא דאלה שני הייחודים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה. יחידה ליחדך" [הובא למעלה הערה 278].

(1096) פסוק זה הביא בכמה מקומות בספריו, וכגון, בגו"א במדבר פל"א אות ה [תקו:] כתב בביאור דברי רש"י שם [במדבר לא, ג] "שהעומד כנגד ישראל כאילו עומד כנגד הקב"ה", וז"ל: "היינו מפני שכתיב 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול', כי שם ה' נקרא על ישראל, ולפיכך העומד עליהם כאילו עומד על הקב"ה". ובדר"ח פ"ו מ"י [שמח.] כתב: "ישראל הם נבראים לעצמו יתברך, דהיינו שבישראל תולה אלקותו, כיון שנקרא שמו יתברך על ישראל. וזה שאמר הכתוב 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול'". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלח:] כתב: "שאם ח"ו יעשה כליה בישראל 'ומה תעשה לשמך הגדול', וכי יהא נקרא שמו הגדול על עצים ואבנים". וכן הוא בנצח ישראל פ"י [רס:], ושם פס"ב [תתקלו:]. וכן כתב הרמב"ן [שמות כט, מו]: "רבי אברהם אמר כי לא הוצאתי אותם מארץ מצרים רק בעבור כי אשכון בתוכם, וזהו 'תעבדון את האלקים על ההר הזה' [שמות ג, יב], ויפה פירש. ואם כן יש בענין סוד גדול, כי כפי פשט הדבר השכינה בישראל צורך הדיוט ולא צורך גבוה, אבל הוא כענין שאמר הכתוב [ישעיה מט, ג] 'ישראל אשר בך אתפאר'. ואמר יהושע [יהושע ז, ט] 'ומה תעשה לשמך הגדול', ופסוקים רבים באו כן". **וכן דרשו חכמים** [ספרי דברים לג, ה] את הפסוק [ישעיה מג, יב] "ואתם עדי נאם ה' ואני אל", שאמרו "כשאתם עדי אני אל, וכשאין אתם עדי אין אני אל. כיוצא בדבר אתה אומר [תהלים קכג, א] 'אליך נשאתי את עיני היושבי בשמים', אלמלא אני לא היית יושב בשמים". וצרף לכאן דברי המדרש הנפלאים [אסת"ר ז, י], שאמרו שם "אמר לו הקב"ה להמן הרשע, אי שוטה שבעולם, אני אמרתי להשמידם כביכול ולא יכלתי, שנאמר [תהלים קו, כג] 'ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית', ואתה אמרת להשמיד להרוג ולאבד. חייך רישך מתורם חלף רישיהון, דאינון לשיזבא ואת לצליבא". וביאור המדרש הוא ששמו הגדול חל על ישראל, לכך ה' כביכול אינו יכול ח"ו לאבד את ישראל, כי בזה הוא יפעל כנגד עצמו, וזה מן הנמנע.

(1097) פירוש - הואיל והשם המיוחד נקרא על ישראל, לכך בהכרח שהגאולה תיעשה רק בשם הזה, ולא בשם אחר. ונראה ביאורו, שגאולת ישראל ממצרים היא לידת ישראל [כמו שכתב להלן (לאחר ציון 1910) "כאשר הוציא השם יתברך את ישראל כאילו נולדו ישראל". ובסוף הדרשה כתב "כאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו

קודם נחשבים לשום עם"], ו"כמו האדם שנולד, הלידה היא אמתת הווייתו. ולא כך כאשר כבר נמצא והוא מוסיף עליו, כגון האדם שהוא מוסיף בגידול, אין זה אמיתת הווייתו" [לשונו בח"א לב"ב עד. (ג, ק:)]. לכך לידת ישראל אינה יכולה להעשות אלא על ידי השם המיוחד, כי בלידה זו באה לעולם האומה שעניינה הוא היותה נושאת את השם המיוחד. אמנם בגבורות ה' פכ"ה [שצו:] ביאר שהגאולה נעשתה בשם המיוחד משום שהשם המיוחד מחייב את הגאולה, וכלשונו: "לפיכך אמר כי הגאולה תהיה להם בזה השם העצם [שם הויה], והוא השם המיוחד הנבדל מכל, ובשם הזה יהיו נגאלים. כי זה השם על ישראל נקרא, כי הוא 'אלקי אברהם אלקי יצחק וגו'' [שמות ג, טו], שהם אבות ישראל, ו'זה שמי לעולם וזכרי לדור דור' [שם]. לכך בשם הזה תהא הגאולה, כי מאחר ששם הזה נקרא עליהם, הם לחלקו יתברך שהוא נבדל מכל, וכך יהיו נבדלים מכל האומות, כדכתיב [ויקרא כ, כו] 'ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי', שבשם הזה הוא יתברך נבדל מיוחד, וכך יהיו ישראל נבדלים מיוחדים". וכן בכת"י שם [תכג:] כתב: "כי מאחר ששם הזה נקרא עליהם מצד שהוא אלקי אבותם, ראוי שיהיו נגאלים, ולא יהיו עומדים ברשות אחרים, כי שם העצם עומד בעצמו. ומאחר ששם הזה נקרא עליהם, יהיו עומדים בעצמם, ולא יהיו נסמכים לאחרים" [הובא בגבורות ה' פכ"ה הערה 51]. וראה להלן הערה 1525.

(1098) והנבדל מהכל הוא נסתר מהכל. ובגבורות ה' פכ"ה [שצט:] כתב: "השם של ארבע אותיות שם הויה נבדל מן הנמצאים, ולכך התחלתו ביו"ד, והוא משמש לנסתר, כמו כל יו"ד בראש, כי בזה השם נסתר ונבדל מן הנמצאים". וכן כתב בגו"א שמות פ"ג אות ט [נב.], ויובא להלן הערה 1107. ובנתיב התורה פט"ו [תריז:] כתב "מדריגה הנבדלת היא נסתרת". ונאמר [תהלים צא, א] "יושב בסתר עליון", הרי העליון והנבדל הוא נסתר.

(1099) לשונו למעלה [לאחר ציון 464]: "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... 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". ובגבורות ה' פנ"ט [שמו.] כתב: "במה שהגיע לישראל ביציאה, היא היציאה מן השפלות, שהיו עבדים למצרים. ואין כאן התעלות, רק שהוציאם ממצרים, שלא יהיו עבדים למצרים". ושם פס"א [תעו:] כתב: "ביאור דבר זה 'מעבדות לחירות', פירוש שהיו

עבדים משועבדים למצרים, מורה על שפלות שלהם, שהיו עבדים, והיה הקב"ה מוציא אותם לחירות". ואמרו חכמים [קידושין כח.] "הקורא לחבירו עבד יהא בנידוי", ופירש רש"י [שם] "היו מנדין אותו שמזלזל בישראל כל כך, אף הם יזלזלו בו" [הובא למעלה הערה 473].

(1100) לאחר ציון 619, שכתב: "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". ולמעלה לאחר ציון 661 כתב: "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'". וראה הערה הבאה, ולהלן הערות 1193, 1322, 1324.

(1101) דוגמה לדבר; בגבורות ה' פכ"ג [שלז.] כתב: "בשמות רבה [ב, ה], שאל גוי אחד את רבי יהושע בן קרחה, מה ראה הקב"ה לדבר עם משה מתוך הסנה [שמות ג, ד, ולא מתוך עץ חשוב יותר. ובח"א לגיטין ז. (ב, צד:) כתב "שכינת כבודו בסנה, שהוא דבר שפל כסנה"]. אמר ליה... ללמדך שאין מקום פנוי בלא שכינה, אפילו סנה. ורצה לומר, כי אדרבא יותר מיוחד הסנה לגלוי השכינה, שהיא [השכינה] בכל מקום. וכאשר נגלה השכינה בסנה, מוכח שאין מקום מיוחד אל השכינה. אבל אם נגלה באילן חשוב, יש לחשוב שמציאות כבודו דוקא באילן חשוב זה. נמצא כי הסנה הוא דבר כולל ביותר, ואינו פרטי, ולכך ראוי שם גלוי שכינה. והבן זה ממה שאמר הכתוב [ישעיה נז, טו] 'את דכא ואת שפל רוח אשכון'" [הובא למעלה הערה 618].

(1102) פירוש - אין לגאולת מצרים נתינת מהות לשם המיוחד, הן מצד הנגאלים, והן מצד הגאולה עצמה; מצד הנגאלים אין נתינת מהות כזו, דהואיל וישראל היו בשפלות ו"מה", אין בגאולתם שום יחוד וגדר מסוים עד שתאמר שה' הוא "גואל ישראל". וכן

מצד הגאולה עצמה אין נתינת מהות, דהואיל וה' יחזור ויגאל את ישראל משעבודים עתידיים, אם כן אין לגאולת מצרים יחוד בפני עצמו. ויש להבין, כי פתח בשם המיוחד, וסיים בשם "אהיה". כי מצד הנגאלים איירי בשם המיוחד ["בשביל כך ראוי דוקא השם הזה שיגאל את ישראל, כי שמו יתברך הוא 'מה', והוא גואל ישראל כאשר הם בצרה, ונחשבים 'מה' גם כן"], ומצד הגאולה עצמה איירי בשם "אהיה" ["כי שמו יתברך גואל אותם מכל צרה; הן בצרה זו, הן בצרה אחרת גואל אותם"]. ובעל כרחך כוונתו לומר שכאשר השם המיוחד פועל בעולם אז הגלוי הוא באמצעות שם "אהיה", וכמו שכתב בסמוך "הוא נגלה מצד פעולותיו, כשם שהוא נסתר מצד עצמו". נמצא שאין שם "אהיה" עומד בפני עצמו ומנותק משם המיוחד, אלא הוא האופן שבו מתגלה שם המיוחד בעולם. וראה בסמוך הערה 1106. ודע שבגו"א שמות פ"ג אות ט [מח:-נד.] ובגבורות ה' פכ"ה [שפח.-תיג:] האריך טובא בביאור ענין זה, ודבריו כאן הם מהלך חדש, שלא הובא בדבריו שם, יעו"ש.

(1103) פירוש - שם "אהיה" פותח באות אל"ף.

(1104) לשונו בגבורות ה' פכ"ה [שצ:]: "כי שם 'אהיה' מורה על שהוא יתברך הויה שמאתו מתקיים הכל, כמו שנמשך מן העיקר קיום הכל. וזה השם מורה על שהוא יתברך עיקר הכל, וממנו הכל. ולפיכך הוא בלשון מדבר בעדו, כי המדבר בעדו אל זולתו נגלה אליו, לכך זהו השם שהוא באל"ף המדבר בעדו, מורה על שהוא נמצא ונגלה אל הנמצאים, ובמה שהוא נותן מציאות וקיום לנמצאים, הרי הוא נמצא להם. לכך ענין זה השם הקדוש שהויותו הוא נמצאת לזולתו, במה שהוא נותן הקיום להם... שכל מדבר בעדו מורה על שהוא נגלה לזולתו". ובגו"א שמות פ"ג אות ט [נא.] כתב: "ואז השיב לו הקב"ה 'אהיה אשר אהיה', כי זה השם הגדול נקרא 'אהיה', שהוויתו שהוא נמצא אל כל הנמצאים אשר הם צריכים לו יתברך, כי כן מורה השם שהוא באל"ף המדבר בעדו. כי כל מדבר הוא מדבר אל זולתו ונגלה אליו. ומפני כך השם הזה מורה על שהוא נמצא לכל הנמצאים, ובזה השם ידעו שהוא נמצא אל הנמצאות, ויהיה נמצא להם בכל אשר צריכין אליו".

(1105) פירוש - השם "אהיה" מורה על הפעולה, ולא על ההויה עצמה. ונאמר [שמות ג, יב] "ויאמר כי אהיה עמך וגו'", וכתב ההעמק דבר [שם] "אהיה מתנהג בפעולתי". ובספר פרדס רמונים שער ד פ"ב כתב: "כאשר תבחן עצם האלקות מצד שיורה על הרחמים גמורים, רצה לומר שהוא פועל פעולת הרחמנות, תקראהו בשם 'אהיה'".

(1106) מפורסמים דברי הרשב"א בתשובותיו [ח"ה סימן נב], שכתב: "עוד שאלת, למה נתקן נוסח הברכה, מחצה נמצא ["ברוך אתה"], ומחצה נסתר ["אשר קדשנו"]. תשובה... כבר ידעת דשני יסודות יש שעליהם נבנה הכל; האחד, לדעת שהוא יתברך מחויב המציאות, ושאין ספק בזה כלל, כמו שנתבאר ונתפרסם המופת עליו ביאור רב. והב', שאין אמתתו יתברך מושגת כי אם לעצמו יתברך לבד. והוא במציאותו נגלה לכל, ובאמתת מהותו נסתר ונעלם מהכל. וכדי לקבוע שתי הפנות האלה בנפשותינו קבעו הנוסח בנגלה ונסתר; 'ברוך אתה', כמדבר עם מי שהוא נמצא מפורסם, עם שהוא מדבר עמו פנים אל פנים. וכדי שלא תשבש המחשבה שהוא יתברך נמצא כמציאות שאר הנמצאים, ושיש יחס בין מציאותו למציאותם קבעו 'אשר קדשנו', לקבוע בנפשותינו שאע"פ שהוא מפורסם, מהות מציאותו נעלם ונסתר, שאי אפשר לדבר בו רק בנסתר, ברוך הוא". הרי שהקב"ה נגלה מצד פעולותיו, אך נסתר מצד עצמותו ["דימו אותך ולא כפי ישך, וישווך לפי מעשיך" (שיר הכבוד)]. וראה למעלה הערה 611. אמנם דיוק לשונו מורה כאן על הדגשה נוספת, שכתב "והוא נגלה מצד פעולותיו **כשם** שהוא נסתר מצד עצמו". ותיבת "כשם" מורה על מה שנתבאר למעלה [הערה 1102], שאין שם "אהיה" שם בפני עצמו ללא קשר לשם המיוחד, אלא שם "אהיה" הוא האופן ששם המיוחד מתגלה בעולם, ושני שמות אלו הם שני צדדים של מטבע אחת; שם המטבע הוא שם המיוחד, וכאשר הוא נסתר מצד עצמו הוא נשאר בשם המיוחד, וכאשר הוא נגלה מצד פעולותיו אזי שם המיוחד נקרא "אהיה".

(1107) לשונו בגו"א שמות פ"ג אות ט [נב.]: "כי כמו שהשם הראשון שם 'אהיה' המורה על שהוא הנמצא ומצוי לכל הנמצאים, כן שם הויה מורה שהוא נבדל מכל הנמצאות, ולא נתלה בשום נמצא. ובשביל כך שם הראשון יש בו הצטרפות אל הנמצאות, כי נקרא בשביל זה 'אהיה' באל"ף המדבר, כי המדבר לזולתו נגלה אליו. ורוצה לומר כי אני שהווייתי המצוי לכל. ושם בן ארבע אותיות נאמר על שהוא ההויה שאין לו התלות בזולתו, וזולתו אפס. ולפיכך נקרא בשם הויה, שהוא ההוה בלבד בעצמו. ושם הזה הוא באות היו"ד, מפני כי מורה על נסתר, שהוא נסתר ונבדל מן הנמצאות, והראשון בשם אל"ף שהוא מורה על המדבר, שהוא נגלה לנמצאות. ודברים גדולים יש לך להבין בזה, כי מפני זה הוא אומר בשם הזה 'זה שמי', רוצה לומר המיוחד לי, שהרי בשם הזה על שהוא נבדל מן הנמצאות, ואין הצטרפות בו אל הנמצאות, לכך הוא שמו המיוחד. ושם 'אהיה' מפני כי הוא מצטרף אל המציאות, אין זה שמו המיוחד. ודברים אלו גדולים ונפלאים" [הובא למעלה הערה 608].

(1108) אין כוונתו שהמלים "אהיה אשר אהיה" מוסבות על מה שכתב לפניהן ["ובפרט לאותו שהוא שפל ומדוכא אשר אינו נחשב לכלום"], אלא על מה שכתב לפני פניהן ["כי הוא יתברך נגלה מצד פעולותיו"], שהרי כך שדרשו חכמים [ברכות ט:] "אהיה עמהם בצרה זו, אהיה עמהם בצרה אחרת".

(1109) פירוש - שם הויה הוא "מה", והוא מתחבר לישראל שהם גם כן "מה", וכמו שביאר למעלה [ראה הערה 1100].

(1110) פירוש - כשם שהאבות הן הן המרכבה [ב"ר מז, ו], והקב"ה יורד לעולם באמצעותם, כך האבות משמשים כסולם לכיון ההפוך, שישראל עולים אל הקב"ה באמצעותם. וצרף לכאן דברי הנועם אלימלך [פרשת ויחי ד"ה שמעון] שכל התפילות עולות דרך מערת המכפלה על ידי האבות, וכלשונו: "איתא בספרים דהתפילות עולות למעלה דרך מערת המכפלה, והוא מעורר את האבות. והיינו עם הפנימיות של אדם כפי מדרגתו, דהיינו אם יש לו מדרגת נפש, והוא מתפלל עם פנימיות נפשו, הוא מעורר הנפש של אבות. ואם יש לו מדריגת רוח, הוא מעורר הרוח שבאבות. ואם יש לו מדריגת נשמה, הוא מעורר נשמה שבאבות". וכן מצינו שכל אב ואב פרטי משמש גשר לבניו להגיע אל הקב"ה, וכמו שאמרו במדרש [שמו"ר ג, א] "בשעה שנגלה הקב"ה על משה, טירון היה משה לנבואה. אמר הקב"ה, אם נגלה אני עליו בקול גדול, אני מבעתו. בקול נמוך, בוסר הוא על הנבואה. מה עשה, נגלה עליו בקולו של אביו. אמר משה, הנני, מה אבא מבקש. אמר הקב"ה, איני אביך, אלא אלקי אביך, בפתוי באתי אליך כדי שלא תתירא". הרי האופן שמשה הכיר והגיע אל הקב"ה היה באמצעות קולו של עמרם אביו. ואכמ"ל. וראה להלן ציון 1137.

(1111) לשון הפסוק במילואו "ולקחתם אגודת אזוב וטבלתם בדם אשר בסף והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות מן הדם אשר בסף ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר", ופירש רש"י [שם] "אזוב - מין ירק שיש לו גבעולין. אגודת אזוב - ג' קלחין קרויין אגודה. אשר בסף - בכלי, כמו [מ"ב יב, יד] 'ספות כסף'".

(1112) לכאורה רוצה לעמוד על טעמא דקרא, ואם כן תיבת "וקשה" אינה מובנת כל כך, ורק היה צריך לומר "למה היתה המצוה הזאת על ידי אגודת אזוב". ואולי כוונתו דבפשטות עיקר המצוה הוא שהדם יהיה על המשקוף והמזוזות, וכמו שנאמר [שמות יב, יג] "והיה הדם לכם לאות על הבתים אשר אתם שם וראיתי את הדם ופסחתי עליכם ולא יהיה בכם נגף למשחית בהכותי בארץ מצרים", ולכך קשה מאי נפקא מינה כיצד הדם הגיע ליעודו, הרי האזוב הוא רק אמצעי לתכלית המצוה. וראה להלן הערה 1142.

(1113) מכנה דברי הקב"ה למשה "בפרשה הקודמת", כי דרכו לכנות "פרשה" על פי סתומות ופתוחות [כמבואר בגבורות ה' פ"י הערה 13]. ודברי הקב"ה למשה [שמות יב, א-כ] הם פרשה אחת [פרשה פתוחה], ודברי משה לישראל [שם פסוקים כא-כח] הם פרשה שניה [פרשה סתומה].

(1114) לשונו בגבורות ה' פל"ז [תשב.]: "'ולקחתם אגודת אזוב'. ובמצוה שצוה הקב"ה לא הזכיר זה כלל. וכן מה שאמר כאן 'וטבלתם מן הדם אשר בסף', לא נכתב זה בפרשה שלמעלה". ופירושו, שבציווי שהקב"ה אמר למשה ואהרן שיודיעו לעדת ישראל את הלכות פסח [שמות יב, א-כ] לא נזכר שיקחו אגודת אזוב, אלא נאמר סתם [שם פסוק ז] "ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף על הבתים אשר יאכלו אתו בהם". אך כאשר משה קרא לזקני ישראל והודיע להם את הלכות פסח [שם פסוקים כא-כז] אמר להם [שם פסוק כב] "ולקחתם אגודת אזוב וטבלתם בדם אשר בסף והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות מן הדם אשר בסף וגו'", ודברים אלו [אגודת אזוב וסף] לא נזכרו בפעם הראשונה שהקב"ה ציוה את משה להודיע לישראל. וכן העיר הרמב"ן [שמות יב, כא]: "והוסיף בזאת הפרשה ביאור בנתינת הדם שתהיה באגודת אזוב וטבילה בסף, שלא נאמר למעלה בפירוש, אבל שם [שם פסוק ז] נאמר סתם 'ולקחו מן הדם'". והמלבי"ם [שם פסוק כב] כתב "כל אלה דברים לא נאמרו בפרשה הקודמת בפירוש, רק שנמסרו למשה בעל פה, והזכירם פה".

(1115) עומד על כך שבפרשה הראשונה נאמרה לשון נתינה ["ונתנו על שתי המזוזות"], ואילו בפרשה שניה נאמרה לשון הגעה ["והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות"]. וכן הקשה האלשיך [שמות יב, כא] בשאלתו החמישית. וראה להלן הערה 1151.

(1116) פירוש - ישראל מצד עצמם הם שפלים מכל האומות, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 665]: "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'". אמנם כאן כוונתו במיוחד כשישראל בגלותם ושרויים בין האומות, וכמבואר בהמשך דבריו. וראה הערה 1123.

(1117) של האבות. וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1109] "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".

(1118) רש"י [שמות יב, כב] לא הביא פסוק זה, אלא פסוק אחר, שכתב: "אשר בסף - בכלי, כמו [מ"ב יב, יד] 'ספות כסף'". ודברי רש"י ברורים, שבא להורות פירושה של תיבת "בסף", ועל כך הביא ראיה מהפסוק "ספות כסף", אך אין ראיה מ"וישם באגנות". וכוונת המהר"ל היא להורות שהיו נותנים את הדם בתוך כלי, ש"אגנות" הם כלים, וכמו שכתב הרמב"ן [שמות כד, ו] "וישם באגנות - הם כלים". ובגמרא [זבחים צז:] למדו מ"וישם באגנות" שכל קבלת דם טעונה כלי. וראה להלן הערה 1127.

(1119) לשון אונקלוס [שמות יב, כב] "ותטבלון בדמא דבמנא".

(1120) היא המפתן שלפני הבית. וכמו שכתב רש"י [ש"א ה, ד] "המפתן - אסקופה". ובספר השרשים לרד"ק [שורש פתן], כתב: "מפתן... היא האסקופה התחתונה אשר ידרכו בה".

(1121) לשון המכילתא [שם]: "'אשר בסף', מגיד הכתוב שעוקר וחוקק בצד האסקופה, ושוחט בתוכה".

(1122) כמו שאמרו בגמרא [עירובין צח.] "הכא באיסקופה הנדרסת עסקינן". ורש"י [משלי ו, ג] "לך התרפס - הכנע לפניו כאסקופה הנרפסת ונדרסת".

(1123) אודות שפלותן של ישראל בגלותן, כן אמרו חכמים [יבמות מז.] "גר שבא להתגייר בזמן הזה אומרים לו, מה ראית שבאת להתגייר, אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דווים דחופים סחופים ומטורפין, ויסורין באין עליהם", ופירש רש"י [שם] "וסחופין - שפלים וכפויין". ועוד אמרו [כתובות סו:] "אשריכם ישראל, בזמן שעושין רצונו של מקום, אין כל אומה ולשון שולטת בהם. ובזמן שאין עושין רצונו של מקום, מוסרן ביד אומה שפלה, ולא ביד אומה שפלה, אלא ביד בהמתן של אומה שפלה", ובנצח ישראל פ"י [רנז.] כתב: "כי כאשר נגלה ונראה לפניך שפלות ישראל וירידתם בין האומות, עד שאי אפשר שיהיה שפלות יותר מזה". ובהמשך הפרק שם [רסה.] כתב: "ישראל בגלות מדוכאים הם". ובדר"ח פ"ד מט"ו [שכג.] כתב: "הגלות הוא בזיון, כי אין אדם מכובד אלא במקומו". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלה.] כתב: "עתה כאשר אנו בגלות אין לנו [בראשית כז, כט] 'יעבדוך', וכן [שם] 'וישתחוו לך לאומים הוי גביר לאחיך וישתחוו לך בני אמך אורריך ארור ומברכיך ברוך', כי כל אלו הברכות אינם לישראל כאשר הם ירודים ושפלים בגלות". ובהקדמה לאור חדש [פא:] כתב: "השם יתברך בעצמו גואל

אותם, ודבר זה אי אפשר שיהיה בפעם אחת, לגודל השפלות שיש לישראל בגלותן, ומעלתן העליונה אשר יש להם בגאולתן, ולכך אינו בפעם אחת". ובתחנון של שני וחמישי אמרינן "אל הביטה דל כבודנו בגויים, ושקצונו כטומאת הנדה". וראה להלן הערה 1434.

(1124) רש"י [סוכה ז.] "בצורת הפתח - בעירובין [יא:] אמר היכי דמי צורת הפתח, קנה מכאן וקנה מכאן, וקנה על גביהן".

(1125) כוונתו מתבארת היטב על פי דבריו בנתיב השתיקה פ"א [ב, קא:], שכתב: "כי האוזן שהוא כמו פתח לבית, הוא נחשב צורת האדם. ולכך החרש, שהוא חסר שמיעה, אינו נחשב אדם, ופטור מכל המצות. וזה מפני כי הוא נחשב כמו כלי שאין לו בית קבול, שאינו נחשב כלי כלל, ולכך האוזן עושה אותו אדם לגמרי... ואף כי בארנו במקום אחר כי השכל הוא צורה לאדם, בודאי כן הוא, אבל האדם הוא כמו כלי קבול שהוא מקבל השכל, וכאשר אינו כלי קבול, כאשר הוא חרש שאינו מקבל, בטל ממנו צורתו. כמו הכלי כאשר הוא גולם, שאין לו בית קבול, אין לו צורת הכלי, ואינו נחשב כלי. לכך נחשב השמיעה צורת האדם מצד זה. ולכך החרש והשוטה שניהם אינם אדם; השוטה מצד השכל בעצמו, והחרש כאשר אינו מקבל, כמו דמיון הבית כאשר אין לו פתח ואינו מקבל האדם, אין לו צורת הבית כלל, שהרי חסר הוא שאינו מקבל דבר. וכאשר יש לו פתח, רק שהוא חרב מבלי שיושב שם אדם, גם כן בטל הימנו צורתו, כי הבית הוא לקבל האדם".

(1126) לשון המכילתא [שם]: "אשר בסף... רבי עקיבא אומר, אין 'סף' אלא כלי, שנאמר [מ"א ז, נ] 'והספות והמזמרות'".

(1127) מזכיר "אגן", כי למעלה השוה את הכלי לנאמר "וישם באגנות" [ראה למעלה הערה 1118].

(1128) בגו"א ויקרא פ"כ אות ו [צז.] בביאור המושג "כנסת ישראל", כתב: "כח הכללי שבישראל, שנקרא 'כנסת ישראל', מלשון קבוץ, ותחת מעלה ומדריגה זאת הכל... נמצא שהכל הוא לכנסת ישראל, שהשם יתברך נתן להם כל תחת רשותם". ובגו"א בראשית פמ"ח אות יב [ת.] ביאר שלכך כנסת ישראל נקראת רחל, על שם כח הקבוץ שיש לרחל. ומעין כן כתב בנתיב העבודה פי"ד [א, קכא:].

(1129) צרף לכאן את דברי הפחד יצחק שבועות [מאמר מא אות יא] שכתב: "אמרו חכמים [סנהדרין כב:] אין האשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי, שנאמר [ישעיה

נד, ה] 'כי בועליך עושיך השם צבקות שמו'. והכונה בזה היא כי על ידי עשרת הדברות ומתן לוחות נעשית היא כנסת ישראל לכלי".

(1130) לשונו להלן [לאחר ציון 1151]: "כי לשון הגעה שמגיע מן השפלות עד התרוממות". ויש להבין, מנין לומר ש'"והגעתם' משמע הגעה למעלה", הרי כמה פעמים נאמרה הגעה והכוונה הגעה למטה, וכגון [ישעיה כה, יב] "הגיע לארץ עד עפר", וכן [ישעיה כו, ה] "ישפילה עד ארץ יגיענה עד עפר", וכן [יחזקאל יג, יד] "והרסתי את הקיר אשר טחתם תפל והגעתיהו אל הארץ", וכתב המלבי"ם [שם] "והגעתיהו אל הארץ - שהיא הנפילה לגמרי". וכן [איכה ב, ב] "מבצרי בת יהודה הגיע לארץ". ואולי אפשר לומר שהגעה מורה על יציאה מהמקום הראשון והגעה למקום אחר. וכן כתב האלשיך [אסתר ח, טז]: "איך יאמר [אסתר ח, יז] 'מקום אשר דבר המלך ודתו מגיע' [על שושן], כי אין הגעה צודקת בשושן, כי ממנה יצא דבר המלך ודתו מאת המלך, כי שם ביתו". לכך ניתן לומר "הגעה" כשהשפל מגיע לעליון, או כשהעליון מגיע לשפל, דהעיקר הוא הגעה למקום מרוחק ממקומו הראשון. וצרף לכאן מה ששמעתי ממו"ר הגאון רבי משה שפירא זצ"ל ש"הגעה" שייכת ל"יגיעה", המורה על הטורח והמאמץ לצאת מהמקום הראשון ולהגיע למקום אחר. לכך כאן שאיירי במעבר בין מקום נמוך למקום גבוה [משקוף], נאמרה לשון "הגעה".

(1131) לשון המדרש [שמו"ר א, לו] '"והגעתם אל המשקוף' [שמות יב, כב], שאברהם גדול בגרים, וכשם שהמשקוף גבוה, כך היה גדול שבאבות. 'ואל שתי המזוזות' [שם], בזכות יצחק ויעקב. ללמדך שבזכות כל אלו יצאו". ושוב אמרו במדרש [שמו"ר יז, ג] '"והגעתם אל המשקוף' בזכות אברהם, 'ואל שתי המזוזות' בזכות יצחק ויעקב, ובזכותם ראה את הדם ולא יתן המשחית".

(1132) המקור ששם "אברם" מתפרש "אב ורם" הוא בזוה"ק [ח"א עט:]. ובמדרש בראשית זוטא [עמוד נז] איתא "ולמה נקרא שמו 'אברם', לפי שהיה אב ורם באומות". ומה שאחר כך נקרא "אברהם" [בראשית יז, ה] אינו מפקיע מהמעלה של "אברם", אלא רק מוסיף עליו [רש"י שם, ויובא בהערה 1134]. ובאור חדש פ"ד [תתלא:] כתב: "גמילות חסדים מדת אברהם, שנקרא [בראשית יז, ה] 'אב המון גוים נתתיך', והיה אב ורם בשביל מדה זאת". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמז:] כתב: "על ידי גמילות חסדים האדם מתרומם ומתעלה. ועל דבר זה יש ראיות ברורות דכתיב [משלי יד, לד] 'צדקה תרומם גוי וגו'". ועוד כתיב [ישעיה לג, טו-טז] 'הולך צדקות דובר מישרים וגו' הוא מרומים ישכן מצדות סלעים משגבו'. וכל הדברים האלו כי גמילות חסד מדת אברהם שנקרא

'אב רם', שהיה מתעלה ומתרומם בשביל מדה זאת. ועוד, כי בעל גמילות חסדים משפיע לאחר, וכל משפיע לאחר הוא מתרומם". ובח"א לסנהדרין סט: [ג, קסח.] כתב: "כי שם 'שרה' היה לה שהיא לשרה לאומתה [ראה ברכות יג.], וזה השם זכתה מצד שהיא היתה אשת אברהם, שנקרא 'אברם' על שהוא אב ורם לאומות, ומפני כך גם שרה אשתו שרה של אומתה". ובנצח ישראל פ"י [רסז.] כתב: "כי גמילות חסד מדת אברהם, שנקרא אברהם 'אברם', שהיה מתעלה על כל אדם בשביל מדה זאת". וראה להלן הערות 1135, 1325, 1434.

(1133) פירוש - אם בני אדם לא היו נכנסין תחת המשקוף, לא היתה התרוממות המשקוף בעלת חשיבות, דמאי נפקא מינה בזה אם לא היו נכנסין תחתיו. אך עתה שביאר שהמשקוף מתרומם, ובני אדם נכנסים תחתיו, בזה יש משנה חשיבות לרוממות המשקוף.

(1134) רש"י בראשית יז, ה "כי אב המון גוים - לשון נוטריקון של שמו, ורי"ש שהיתה בו בתחלה שלא היה אב אלא לארם, שהוא מקומו, ועכשיו אב לכל העולם. ואפילו רי"ש שהיתה בו מתחלה לא זזה ממקומה".

(1135) והתרוממות זו באה ממדת החסד של אברהם, וכמבואר למעלה הערה 1132. ויש להעיר, כי רש"י [בראשית יח, טז] כתב "כל השקפה שבמקרא לרעה", ובגו"א שם אות מג [שיא.] כתב: "הטעם כי השקפה היא לרעה, מפני שהוא לשון מכה, וכן המשקוף נקרא 'משקוף' [שמות יב, כב], מפני שהדלת שוקף עליו. ולפיכך כל לשון השקפה הוא לרעה, מפני שהוא מכה בכח על הדבר, וזהו לרעה... מדת הדין". והרד"ק בספר השרשים [שורש שקף], כתב: "'המשקוף' נקרא כן לפי שהדלת מכה עליו תמיד. ותרגום 'ושדופות קדים' [בראשית מא, ו], 'ושקיפין קדום', כלומר מוכות רוח קדים". וכיצד נזדמנו לפונדק אחד של "משקוף" הוראה על מדת החסד של אברהם, והוראה על מדת הדין. ויל"ע בזה. וראה הערה הבאה.

(1136) הנה לא ביאר כאן כיצד יצחק ויעקב מקבילים למזוזות. אמנם בגבורות ה' פל"ו [תרפח:] נגע בזה, וכלשונו: "'ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף' [שמות יב, ז]. בארו במדרש מצוה זאת להזכיר זכות שלשה אבות; המשקוף לאברהם, ושתי מזוזות ליצחק וליעקב. פירוש זה, כי המשקוף הוא מתנשא על כל בני אדם, והכל נכנסים תחתיו. כך היה אברהם ראש ומתנשא על כל בני אדם, נקרא מתחלה 'אברם' על שם שהוא אב ורם, לכך המשקוף זכר אליו. **ושני המזוזות ליצחק וליעקב, ואברהם ראש להם**". ונראה להטעים זאת עוד, כי אברהם כולל בתוכו את יצחק ויעקב, ולכך ברכת

"מגן אברהם" היא חתימה לשלשת האבות, וכמו שכתב בגו"א בראשית פי"ב אות ו [ריד.]: "ואם תאמר, מאי שנא אברהם. נראה, מפני שהבן בכח האב, ואין האב בכח הבן, ולכך בחתימת אברהם יש חתימה יצחק ויעקב. ואלו דברים הם אמת למבינים, והוא דבר נעלם". והכלל הוא "ראש" לפרטים הנכללים בו, וכמו שכתב בגו"א שמות פ"ל אות ז [שצב.]: "מפני שכתב '[כי תשא את] ראש בני ישראל' [שמות ל, יב]... פירוש 'ראש' סכום מנין [רש"י שמות ל, יב]. כי החשבון הפרטי יכנס תחת חשבון הכללי, שהוא סכום חשבון, כמו שיכנסו כל החלקים תחת השורש, שהוא ראש להם". ובגו"א במדבר פל"א אות כד [תקכ.] כתב: "נקרא החשבון 'ראש', מפני כי הכלל הוא עיקר וראש לפרטים, שהפרטים יכנסו תחת הכלל, ולפיכך החשבון בכלל נקרא 'ראש'". לכך המשקוף כולל בתוכו את המזוזות, כי ראש להם ונשען עליהם. **ואולי לפי זה** אפשר ליישב מה שהוקשה בהערה הקודמת [כיצד "משקוף" מורה גם על חסד וגם על דין]. כי מצינו שלשון זה כולל גם מדת הרחמים, וכמו שכתב רש"י [בראשית יח, טז] "כל השקפה שבמקרא לרעה, חוץ מ'השקיפה ממעון קדשך' [דברים כו, טו], שגדול כח מתנות עניים שהופך מדת הרוגז לרחמים". ורחמים היא מדתו של יעקב [ראה גבורות ה' פכ"א הערה 65]. נמצא כשם שאברהם כולל את יצחק ויעקב, כך תיבת "משקוף" כוללת את שלש המדות של חסד, דין, ורחמים.

(1137) לשונו למעלה [לאחר ציון 1108] "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".

(1138) וזה מורה שהאזוב הוא קטן, כי הפסוק מתחיל בגבוה שבגבוהים ["מן הארז אשר בלבנון"], ומסיים בנמוך שבנמוכים ["ועד האזוב אשר יוצא בקיר"]. והמצודות דוד [שם] כתב: "רצה לומר בכל מיני העצים והעשבים, מגדול ועד קטן". ובגבורות ה' פל"ז [תשג.] כתב: "דוקא על ידי אגודת אזוב, כי אזוב הוא עשב קטן מאוד, דכתיב [מ"א ה, יג] 'מן הארז אשר בלבנון עד האזוב אשר בקיר'". ורש"י [במדבר יט, כב] כתב "ארז הוא הגבוה מכל האילנות, ואזוב נמוך מכולם". ושיעורו טפח [נדה כו.]. וכן נאמר [ויקרא יד, ד] "וצוה הכהן ולקח למטהר וגו' ועץ ארז ושני תולעת ואזוב", ופירש רש"י [שם] "ושני תולעת ואזוב - מה תקנתו ויתרפא, ישפיל עצמו מגאותו כתולעת וכאזוב". ובגו"א שם

אות ד [שז.] כתב: "אמנם בפסיקתא שמשם דרשה זאת, לא הזכירו 'שני תולעת', רק 'עץ אזוב', והוא נכון בודאי".

(1139) אודות קטנות ישראל, כן כתב בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שמט:]: "לכך יבוא התואר על ישראל בקטנותם, דכתיב [עמוס ז, ב] 'מי יקום יעקב כי קטן הוא'. וכן יעקב, שהוא היה קדוש, דבק בכח בלתי גשמי... נקרא 'קטן', דכתיב [בראשית כז, טו] 'ותלבש את יעקב את בנה הקטן', וכל זה כי הדבר הבלתי גשמי אין לו רוחק, והקטנות אין לו רוחק גם כן, לכך הבלתי גשמי יתואר בקטנות. ולפיכך נקראו ישראל 'תולעת', 'אל תיראי תולעת יעקב' [ישעיה מא, יד], נתן להם תואר התולעת, שהוא קטן מבלי שיעור התפשטות הגשמיות". ואודות יחס האזוב לתולעת, ראה גו"א ויקרא פי"ד אות ד [שו.].

(1140) "אזוב - מין ירק שיש לו גבעולין. אגודת אזוב - שלשה קלחין קרויין אגודה" [רש"י שמות יב, כב]. ומקורו מהגמרא [סוכה יג.], ובכל קלח גבעול אחד [פרה פי"א מ"ט, וכמבואר בתוספות סוכה יג. ד"ה ובהן].

(1141) שבת פח: "דרש ההוא גלילאה עליה דרב חסדא, בריך רחמנא דיהב אוריאן תליתאי, לעם תליתאי", ופירש רש"י [שם] "לעם תליתאי - כהנים לוים וישראלים". לכך שלשה גבעולין שבאגודת אזוב מורים על ישראל, שהם "עם תליתאי". ובביאור מעלה זו, ראה גו"א במדבר פכ"א אות לג [שנב:], תפארת ישראל פי"א [קעב:], שם פ"נ [תשצד:], נצח ישראל פ"ה [צג:], ודרוש על התורה [כד:].

(1142) בזה מיישב את שאלתו הראשונה ששאל למעלה [לאחר ציון 1111]: "וקשה, למה היתה המצוה הזאת על ידי אגודת אזוב". ומבאר שהאזוב מורה על שפלות ישראל, ומחמת שפלות זו הקב"ה מגביהם למעלת האבות. ולכאורה היה יכול לבאר ששלשת הגבעולין שבאזוב מורים על שלשת האבות, ולא על ישראל, שהם עם תליתאי. וכן להלן [לאחר ציון 1912] כתב: "השם יתברך עשאנו על ידי שלשה אבות, ולפיכך יש לעשות זכר לשלש מצות שבתודה שנעשו מעשרון אחד, רומזים על שלשה אבות". והאלשיך [שמות יב, כב-כג] אכן כתב "וזהו 'ולקחתם אגודת אזוב', שהוא שלשה בדים, כנגד שלשת אבות".

(1143) בא ליישב את שאלתו השניה למעלה [לאחר ציון 1112]: "ועוד קשה, בפרשה הקודמת שצוה השם יתברך את משה על מצות הפסח, ולא נאמר בפרשה הקודמת אגודת אזוב, ולא מן הדם אשר בסף".

(1144) לשונו למעלה [לאחר ציון 1122]: "ישראל 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".

(1145) רומז לשאלה שלא הקשה עד כה, והיא, שבפרשה הראשונה הקב"ה ציוה למשה [שמות יב, ז] "ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף וגו'", הקדים מזוזות למשקוף. ואילו בפרשה שניה כאשר משה מצוה את ישראל [שם פסוק כב] נאמר "ולקחתם אגודת אזוב וגו' והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות וגו'", הקדים משקוף למזוזות. ושאלה זו שאלו כמה ממפרשי המקרא. וכגון, החזקוני [שם] כתב: "והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזת - ולמעלה הוא אומר למפרע, 'על שתי המזוזות ועל המשקוף'". והמושב זקנים [שם] כתב: "והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות. הטעם ששינה משה ממאמר הקב"ה, שהוא אמר לו 'ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף', ומשה רבינו ע"ה הפך ואמר 'והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות'". והמהר"י איסרלין [שם] כתב: "מקשים, למה שינה משה מאשר ציוהו ה' יתברך [שם פסוק ז] 'ונתנו על שני המזוזות ועל המשקוף', שתי מזוזות תחילה, ואחר כך משקוף". וכן הקשה האלשיך [שמות יב, כא] בשאלתו הרביעית.

(1146) כי פרשה ראשונה עוסקת בדיבורי הקב"ה למשה, לעומת פרשה שניה שעוסקת בדיבורי משה לישראל.

(1147) מוסיף זאת [שהקב"ה הוא רם ונשא] כדי להורות על ההווה אמינא שישראל שפלים בעיני הקב"ה. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 810] "הראיה השנית שהיו אומרים [הכופרים בהשגחת הקב"ה בתחתונים], 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".

(1148) הקדים מזוזות למשקוף, לעומת פרשה שניה שהקדים משקוף למזוזות.

(1149) כי קודם האדם נפגש עם המטה, ורק לאחר מכן עם המעלה.

(1150) כי המטרה הסופית היא להגיע לעליון ביותר, ויש להזכיר את המטרה בתחילה, בבחינת "סוף מעשה במחשבה תחילה" [פזמון "לכה דודי"].

(1151) כפי ששאל למעלה בשאלתו השלישית [לאחר ציון 1114]: "ועוד, בפרשה ראשונה כתיב [שמות יב, ז] 'ונתנו על שתי המזוזות', ואילו בפרשה שניה כתיב [שם פסוק כב] 'והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות'".

(1152) צרף לכאן שבעוד אצל ישראל קדושים אמרינן שלמרות היותם שפלים, מ"מ "בעיני השם יתברך הם חשובים", הרי אצל בלעם הרשע מצינו להיפך, שהוא אמר להקב"ה [רש"י במדבר כב, י] "אף על פי שאיני חשוב בעיניך, חשוב אני בעיני המלכים".

פרק טז

(1153) דרשה זו נאמרה בפרשת צו שנת שמ"ט, וכמצויין בשער דפוס ראשון. לכך בד"ר נכתב "בפרשה זו", ובדפוסים המאוחרים שינו זאת ל"בפרשת צו", וכמצויין בשנויי נוסחאות. וראה למעלה הערה 364, ולהלן הערות 1179, 1481.

(1154) "פירוש 'נימוס' חוק שראוי לקלסו" [מתנו"כ שם].

(1155) "שנאמר [ויקרא ו, ב] 'היא העולה על מוקדה'" [המשך לשון המדרש]. וראה בסמוך הערה 1158.

(1156) "זריבה - לשון שריפת אש. לחלוטין - כלומר לשריפה גמורה" [מתנו"כ שם].

(1157) "משמע בחומו של הקב"ה, וזהו הגיהנם" [מתנו"כ שם].

(1158) כי פתיחת דברי המדרש היא "אמר רבי לוי, נימוס וקלוסים הוא שכל המתגאה אינו נידון אלא באש, שנאמר [ויקרא ו, ב] 'היא העולה על מוקדה'", וכמצויין למעלה הערה 1155.

(1159) כי פשטות לשון המדרש מורה שתיבת "עולה" נדרשת מלשון גאוה. וכן כתב המתנו"כ [שם]: "דריש 'העולה' לשון גאות, שעולה בדעתו להתגאות". וראה בסמוך הערה 1163. ובדבריו אלו בא ליישב את שאלתו הרביעית למעלה [לאחר ציון 369]: "הד", שאמר [ויקרא ו, ב] '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". ויבאר שהפסוק מלמדנו שהמתגאה נדון באש.

(1160) לשון רש"י [שמות יח, יב] "עולה - כמשמעה, שהיא כולה כליל". ונאמר [דברים לג, י] "יורו משפטיך וגו' וכליל על מזבחך", ופירש רש"י [שם] "וכליל - עולה". וכתב הרא"ם [שם]: "וכליל - עולה. ונקרא כן, מפני שהוא עולה כולה לגבוה". והרד"ק בספר השרשים, שורש עלה, כתב: "נקרא הקרבן הזה כן ["עולה"], לפי שהיה עולה כליל על המזבח". והראב"ע [ויקרא ו, ב] כתב "היא העולה - נקראת כן בעבור שהיא עולה כולה על המזבח". ובגו"א ויקרא פ"ו אות ה [קיז:] כתב: "נקראת 'עולה' על שהיא עולה לגבוה והיא כולה כליל" [ראה למעלה הערה 368].

(1161) וכן חזר והביא מדרש זה להלן [לאחר ציון 1198] בקיצור לשון. ונאמר בשמיני למילואים שאהרן הביא איל לעולה, וישראל הביאו עגל לעולה [ויקרא ט, ב-ג]. ובגו"א שם אות ה [קפח:] כתב: "ואם תאמר... למה היה עולת ישראל עגל, ועולת אהרן איל. ויש לומר, לפי שאהרן חטא במעשה שעשה העגל [שמות לב, ד], לכך הקריב חטאת שבא על המעשה. אבל ישראל שחטאו בהרהור, שטעו אחריו, הביאו עגל לעולה, שעולה באה על הרהור הלב, דכתיב [יחזקאל כ, לב] 'העולה על רוחכם', כי אותם שחטאו במעשה דנם משה בדין שלהם, אבל החוטאים במחשבה הביאו עגל לעולה". ושם מבאר מדוע העולה של אהרן היה דוקא איל. וראה למעלה הערה 392.

(1162) כמו שמצינו את הביטוי "עלה במחשבה" [ברכות סא., מנחות כט:, ורש"י בראשית א, א]. וכן הביטוי השגור בכל הש"ס "סלקא דעתך", שזה מורה ש"כל מה שמהרהר בלבו הוא נקרא עליה". וראה להלן הערה 1402. ומצינו במקרא את הביטוי "נשאו לבו", וכמו [שמות לה, כא] "ויבואו כל איש אשר נשאו לבו וגו'". וכן [שם פסוק כו] "וכל הנשים אשר נשא לבן אותנה בחכמה". וכן [שם לו, ב] "כל אשר נשאו לבו לקרבה אל המלאכה לעשות אותה". ורש"י [שמות טו, א] כתב: "אז ישיר משה - אז כשראה הנס, עלה בלבו שישיר שירה". וראה הערה הבאה.

(1163) הביטוי "רמות רוח" מופיע כמה פעמים בש"ס. וכגון, [שבת צד.] "ברמות רוחא הוא דנקיט להו", ופירש רש"י [שם] "רמות רוחא - גסות". וכן [שבת קיג.] "והא מיתחזי כרמות רוחא". וכן [קידושין ע:] "ברמות רוחיא לא שקיל גיטא דחירותא". וכן [ע"ז עא.] "והאי דלא הדרי בהו דרמות רוחא הוא דנקיטא להו". ועל כך כתב הרשב"א [שו"ת הרשב"א חלק ח סימן רכה]: "דאמרינן התם 'רמות רוחא הוא דנקיטא להו'. כלומר אילו היו רוצין, היו חוזרין מן הדין. אלא מגודל לבב וגסות הרוח אינן חוזרים".

(1164) פירוש - כל מחשבה היא עליה בלבו ודעתו של החושב, והיא מתייחסת לגאוה. ולהלן [לאחר ציון 1199] כתב: "כי גבהות רוח מביא הרהור הלב, שכאשר הוא מתגאה ורוחו גבוה עליו, אז מהרהר בהרהורים, הפך הנכנע, שאינו מהרהר בדבר". ואף מחשבה טובה מתייחס לגאוה, כמו שנאמר [דהי"א יז, ו] "ויגבה לבו בדרכי ה'", ופירש הגר"א [שם]: "ויגבה לבו בדרכי ה'. כי המתגאה בדרכי ה' מתאמץ להוסיף כל פעם". והרמב"ן [שמות לה, כא] כתב: "טעם אשר נשאו לבו לקרבה אל המלאכה, כי לא היה בהם שלמד את המלאכות האלה ממלמד, או מי שאימן בהן ידיו כלל, אבל מצא בטבעו שידע לעשות כן, ויגבה לבו בדרכי ה' לבא לפני משה לאמר לו אני אעשה כל אשר אדני דובר". וזו גאוה כשרה. אך כאשר איירי במחשבה לא טובה, תתייחס מחשבה זו לגאוה פסולה. לכך

תיבת "עולה", המוסבת על הקרבן, כוללת בתוכה גם סבת הקרבן, שהיא גאות ורמות רוח. **ובספר זאב יטרף** [ויקרא פרק ט (עמוד מו)] הביא דברי המהר"ל האלו, וכתב: "כל עצמה של מחשבה והרהור אינו רק מעשה הגבהה והרמה, שכל חושב וכל מהרהר בעל ראש ובעל עליה הוא, כי אין משכן הרהור ומחשבה אלא במוח שבראש, ואין עצם מהות שכל ומחשבה אך רוממה, ולא שפלה. מי שאינו בעל עליה לעלות ולהתרומם לפסגת הגוף, היא הראש, הרהור ומחשבה מנין לו. ולפיכך מאחר שבעל מחשבה והרהור בהכרח רגיל ומלומד הוא בעליה והתרוממות, עליו ליזהר מאד מגבהות רוח ורמות לב, שכפרתן ב'היא העולה על מוקדה' [ויקרא ו, ב]. כל אומנות הרהור ומחשבה אומנות עליה והתרוממות היא, ואין סוף לזהירות הנצרכת לבעלי אומנות זאת כדי להשמר מגבהות רוח ורמות לב. רבינו המהר"ל מלמדנו שהנכנע אינו מהרהר בדבר... כי החושב והמהרהר אין כיוונו הטבעי לצד הכנעה, רק לצד עליה והתרוממות. וכל המתגלה בו טפח הרהור ומחשבה, זהו טפח עליה והתרוממות, ועליו לכסותו טפחיים הכנעה וענוה". וראה להלן הערות 1198, 1200.

(1165) כמו שנאמר [ויקרא ו, ב] "צו את אהרן ואת בניו לאמר זאת תורת העולה היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבקר ואש המזבח תוקד בו".

(1166) פירוש - כפי אשר נהג ועשה החוטא בחטאו, כך תהיה כפרתו. וכן מצינו כמה פעמים. כגון, נאמר [בראשית יא, ד] "ויאמרו הבה נבנה לנו עיר ומגדל וראשו בשמים וגו'". ואחר כך [שם פסוק ז] נאמר "הבה נרדה ונבלה שם שפתם אשר לא ישמעו איש שפת רעהו", ופירש רש"י [שם] "הבה - מדה כנגד מדה; הם אמרו 'הבה נבנה', והוא כנגדם מדד ואמר 'הבה נרדה'". ושוב כתב רש"י [במדבר יד, לז] "באותה מיתה ההגונה להם, מדה כנגד מדה; הם [המרגלים] חטאו בלשון, ונשתרבב לשונם עד טבורם ותולעים יוצאים מלשונם, ובאין לתוך טבורם". ורבינו יונה בשערי תשובה [שער ראשון אות מז] כתב: "נסלח לו מעון החלול עם התשובה בשומו האמת לעומת אשמת החלול, מדת תשובתו נגד מדת משובתו". והפחד יצחק [ר"ה מאמר כא אות ה] כתב: "כמה האריך רבינו יונה בדבריו להשריש כי מדת תשובתו היא לפי מדת משובתו. ו'פלגי מים ירדו עיני על לא שמרו תורתך' [תהלים קיט, קלו], ומדגיש רבינו יונה [שערי תשובה שער ראשון אות טו] כי הכתוב אומר על לא שמרו, דהיינו העינים לא שמרו. ומכיון שהקלקול היה בעינים, הן הן העינים עצמן המורידות את פלגי המים להתרחץ בהם".

(1167) אמרו חכמים [חגיגה יג:] "מאי דכתיב [שמות טו, א] 'שירו לה' כי גאה גאה', שירו למי שמתגאה על גאים. דאמר מר, מלך שבחיות ארי, מלך שבבהמות שור, מלך

שבעופות נשר, ואדם מתגאה עליהן, והקב"ה מתגאה על כולן ועל כל העולם כולו". ועוד אמרו [ילקו"ש ח"א רמז רמג] "מאי דכתיב [שמות טו, א] 'שירו לה' כי גאה גאה', שירו למי שמתגאה על גאים. ארבעה גאים הם בעולם; אריה בחיות, שור בבהמות, ונשר בעופות, ואדם גאה על כולם. נטלן הקב"ה וקבען בכסא הכבוד, שמתגאה על הגאים". ובגבורות ה' פמ"ז [תקז.] כתב: "הוא יתברך מתגדל על כל, וזהו 'כי גאה גאה'. ורצה בזה שאין דבר יוצא מן השם יתברך עד שלא יהיה תחת רשותו. ואם שיש נבראים שיש להם הגאוה בדבר מה, הרי הכל תחת הקב"ה, כי הוא מתגאה על הכל". וראה להלן הערה 1296.

(1168) לשונו בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:]: "משל זה שאם כל המעכבים באים על האש, שהוא משתוקק תמיד אל מעלה, ואף אם כל המתנגדים ומעכבים יבאו עליו, אין מסירים אותו מדבר זה, ותמיד הוא משתוקק אל דבר זה. כי מה שמשתוקק האש לעלות למעלה הוא דבר עצמי אליו, ואין בטול לדבר עצמי" [ראה להלן הערה 2263]. ובנתיב התשובה פ"ב [מב.] כתב: "כי כמו שתראה ביסוד האש, כאשר הוא למטה ומתנועע למעלה, ובוודאי דבר זה בשביל גודל הדבוק שיש לאש אל המעלה, אף שהוא רחוק ממקומו, הוא שב אל מקומו, אשר יש לאש דביקות לשם לגמרי. ואם לא היה כל כך הדבוק שלו למעלה, לא היה מתנועע כל כך מרחוק". ובפירוש המיוחס לרבינו סעדיה גאון לספר היצירה פ"א כתב: "האש עולה למעלה, וראיה לדבר שהרי כשתשים הקדרה על האש תהיה מבושלת יותר בקל מבזמן שהאש אצל הקדרה [פירוש - בצד של הקדרה], אם כן כח האש עולה תמיד".

(1169) פירוש - האש של הקב"ה נפרעת מבעל הגאוה, כדי להורות שהקב"ה הוא גאה על גאים.

(1170) והאש מורה על כחו של הקב"ה, וכמבואר להלן הערה 1195.

(1171) פירוש - כאשר הקב"ה נפרע מרשעים, אז הוא נקרא "אש אוכלה". ובנצח ישראל פס"א [תתקל:] כתב: "אין לך דבר שיש לו תוקף יותר מן אש, וזה תמצא בכל מקום. ולכן כאשר בא הכתוב לומר כי השם יתברך פועל חזק לאבד הרשעים, אמר [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא אל קנא'" [ראה להלן הערה 1195]. ומה שכתב כאן "הרשעים המתגאים", כוונתו היא שכל רשע הוא מתגאה, וכמו שנאמר [תהלים י, ב] "בגאות רשע ידלק עני". ושם [פסוק ד] נאמר "רשע כגובה אפו בל ידרוש אין אלקים כל מזימותיו". וכן נאמר [איוב מ, יב] "ראה כל גאה הכניעהו והדוך רשעים תחתם". ורבינו בחיי [ויקרא ד, ג] כתב: "לשון 'רשע' הוא המתגאה והכופר בעיקר וחושב שאין אלקים

בשמים ואין השגחה בארץ, וכענין שכתוב 'רשע כגובה אפו בל ידרוש אין אלקים כל מזימותיו'". וכן מוכח מהפסוק [תהלים קמז, ו] "מעודד ענוים ה' משפיל רשעים עדי ארץ", הרי ש"רשעים" עומדים לעומת "ענוים".

(1172) כמו שאמרו חכמים [שמו"ר כג, יג] "הכל מתגאין זה על זה; חושך מתגאה על התהום, שהוא למעלה הימנו. והרוח מתגאה על המים, שהוא למעלה הימנו. והאש מתגאה על הרוח, שהוא למעלה הימנו. והשמים מתגאים על האש, שהם למעלה ממנו". הרי שאצל הנמצאים שהם בארץ "אין דבר יותר מתגאה כמו האש". והטעם הוא שהאש עולה מעלה מעלה, וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 1167] "אין דבר בעולם שהוא עולה למעלה כמו האש". ומהות הגאוה היא שמחשיב את עצמו כבעל מעלה, וכמו שכתב בנצח ישראל ס"פ לט [תשד.]: "גסי רוח, שבדעתם הם גבוהים וחשובים". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפד:] כתב: "גס הרוח, שהוא מתדמה שיש לו הגובה על הכל". ובנתיב הענוה ר"פ ח [ב, יח.] כתב: "מי שיש בו גאוה, בדעתו ובמחשבתו שהוא נבדל מן שאר בני אדם" [ראה להלן הערות 2025, 2161]. ולשון חכמים [זבחים פח:] הוא "מצנפת מכפרת על גסי הרוח... יבא דבר שבגבוה [המצנפת היא על המצח (שמות כח, לח)] ויכפר על גובה". לכך מובן היטב "שאין דבר יותר מתגאה כמו האש". ובעוד שכאן מבאר שאש היא גאוה, מצינו גם לאידך גיסא, שגאוה היא אש. ואבוהון דכולהו הם דברי רח"ו בשערי קדושה [ח"א שער ב], שכתב: "יסוד האש, ממנו נמשכת הגאוה הנקראת 'גסות הרוח', להיותו היסוד הקל וגבוה מכולם". והבן יהוידע [שבת קלט.] כתב: "ידוע מה שכתב מהרח"ו ז"ל שהגאוה נמשכת מיסוד האש, ולכן על ידי הגאוה מגבירים כח הגבורה בעולם". והפרי צדיק [פרשת ויקהל אות ט] כתב: "הפסולת, שהם חמדות ואהבות זרות, נקראו 'אש'. והגאוה, ידוע שטבע האש עולה למעלה". הרי אש היא גאוה, וגאוה היא האש. וראה להלן הערה 1422.

(1173) פירוש - מתוך שנאמר בקרבן עולה "היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבקר ואש המזבח תוקד בו", והעולה באה על הרהור הלב, והרהור הלב הוא עליה המורה על רמות רוח, נמצא שבקרבן עולה יש לנו מקור שהמתגאה נדון באש.

(1174) שענין קרבן עולה הוא שהוא בא על הרהור הלב, ולכך קרבן עולה מורה שהמתגאה נדון באש.

(1175) שהרי קרבן עולה בא בנדבה, ויכול להביאו מתי שיחפוץ, אף כשלא חטא בהרהור.

(1176) לשון הגמרא [שם] "שלש עבירות אין אדם ניצול מהן בכל יום; הרהור עבירה, ועיון תפלה, ולשון הרע. לשון הרע סלקא דעתך, אלא אבק לשון הרע". ובח"א שם [ג, קל.] כתב: "אלו שלשה חטאים; האחד הוא אל השם יתברך, היינו עיון תפלה. הב' לאדם, דהיינו לשון הרע. השלישי הוא באדם עצמו, שמחשב מחשבת זנות, שהוא פחיתות. ואלו שלשה דברים בארנו בכמה מקומות, ורצה לומר כי בקלות יכול לבא לידי כל החטאים; אם שיהיה חוטא אל השם יתברך, ולבריות, ולעצמו" [ראה בגבורות ה' פס"ו הערה 74]. ובנתיב הלשון פ"ז [ב, עח.] כתב: "האדם יש בו ג' חלקים, וכל חלק מאלו שלשה מביא את האדם לחטא בדבר שהוא קל. האחד, הוא גופו. השני, נפשו. השלישי, שכלו. ואלו שלשה הם כל חלקי האדם, כמו שהתבאר כמה פעמים. ומצד גופו של אדם מתחדש עליו הרהור עבירה, כי אי אפשר להנצל מן הרהור התאוה. ומצד המחשבה מתחדש עליו הרהור בתפלתו בקלות, עד שאי אפשר להיות נצול מן החטא הזה. ומן נפשו, הוא שפועל הדבור, ואי אפשר שיהיה האדם נצול מחטא הזה, לקלות הפעולה הזאת. ולפיכך אמר ג' עבירות אין אדם נצול מהן בכל יום, לפי שכל אחד ואחד בחלק האדם, ובכל אחד נמשך ממנו החטא כאשר הוא בקל בא לחטא".

(1177) פירוש - הואיל ואין אדם ניצול מהרהורי עבירה, לכך גם כשנודב קרבן עולה ללא הרהור עבירה, מ"מ מידי הרהור עבירה לא ניצל, ולעולם קרבן עולה יכול להתייחס להרהור הלב. ומעין כן אמרו חכמים [זבחים ו:] "ראויין היו ישראל להקריב קרבנותיהן בכל עת ובכל שעה ["דכל שעה בספק חוטאין קיימי" (רש"י שם)], אלא שחיסך הכתוב".

(1178) מכאן ואילך יבוא ליישב את השאלות ששאל למעלה [מציון 365 ואילך]. ובתחילה יישב את ארבע עשרה השאלות הראשונות שהן על שתי הפרשיות של עולה ומנחות. ולהלן [לאחר ציון 1380] כתב: "ומעתה יתורצו כל הקושיות באלו שתי פרשיות".

(1179) כאמור למעלה [הערה 1153] דרשה זו נאמרה בשבת פרשת צו [שמ"ט], לכך מכנה פרשת צו "ובפרשה הזאת". וראה למעלה הערות 364, 1153, ולהלן הערה 1481.

(1180) לשונו להלן [לאחר ציון 1521]: "כי קרבן נשיאים [במדבר ז, א-פח] שהיו עובדים השם יתברך בקרבנות מיוחדים לנשיאים במה שהם נשיאים. כי כבר ביארנו כי הקרבנות מיוחדים כפי מה שהוא המקריב". וכן כתב בכמה מקומות. וכגון, בדרוש על התורה [יא.] כתב: "כפי מה שהוא האדם ייחד לו השם יתברך ציווי ההקרבה שיהיה מקריב אליו. וכאמרם ז"ל [סוטה יד.] על הסוטה 'מפני מה אמרה תורה שיהא קרבנה מן השעורים. היא עשתה מעשה בהמה, ולכך קרבנה מאכל בהמה'". וכן ביאר בגו"א

בראשית פ"ד אות ו [צה.] שקרבנות של הבל וקין תאמו למהותם. ושם בשמות פכ"ט אות ב [שנט:] כתב: "כל שבעת ימי מלואים היה משה המקריב את הקרבן, ולפי מעלתו היו הקרבנות שהקריב משה... ולפיכך היו הקרבנות מתייחסים לו". ובח"א לע"ז ח. [ד, לג:] האריך לבאר כיצד קרבנו של אדה"ר תאם את מעלת אדה"ר. וראה למעלה הערה 259 מה שהוקשה שם מדבריו כאן. וראה להלן הערות 1228, 1442, 1522.

(1181) וכן נאמר [תהלים ח, ו-ט] "ותחסרהו מעט מאלהים וכבוד והדר תעטרהו תמשילהו במעשי ידיך כל שתה תחת רגליו צנה ואלפים כלם וגם בהמות שדי צפור שמים ודגי הים עבר ארחות ימים". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [קסב:] כתב: "העולם התחתון נתן הקב"ה לבני האדם, כדכתיב 'וירדו בדגת הים ובעוף השמים'". ובדר"ח פ"ג מ"ב [נב.] כתב: "כי האדם הוא מלך בתחתונים, כמו שאמר הכתוב ביצירת האדם [בראשית א, כו]". ושם מי"ד [שכג:] כתב: "בריאתו של אדם בזקיפה, ולא כמו שאר בעלי חיים הולכי שחוח. כי מי שהולך שחוח, הוא מורה על שיש עליו אדון, ולפיכך הולך שחוח, כמו עבד שהולך שחוח לפני אדון שלו... וכל הבעלי חיים הולכים שחוח, מפני שהם תחת האדם, שהוא המלך על הכל, ובתחתונים אין עליו, והאדם הולך זקוף כפי מדריגתו שיש לו, כי אין עליו בתחתונים... כי בריאת האדם בעולם הגשמי שיהיה האדם מלך בתחתונים, כמו השם יתברך על הכל". ובהמשך שם [שמב.] כתב: "וזהו שאמר הכתוב [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמינו כדמותינו וירדו בדגת הים וגו'', מה ענין זה לזה שאמר כי 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים וגו''. אבל פירוש זה כי הכל הוא אחד, כי מצד שהאדם נברא בצלם אלקים, שהוא מורה על שיש לו בעולמו המציאות שאין עליו כמוהו לבד השם יתברך. ואם לא היו אחרים תחת רשותו, מה כחו יותר מכל שאר הנבראים אשר בארץ. אבל אמר שיהיה רודה בהכל, והכל יהיה תחת רשותו". ובדר"ח פ"ה סוף מכ"א [תקכה:] כתב: "כי תמצא האדם שהוא בלבד הולך בקומה זקופה, יותר מן כל שאר בעלי חיים... וכבר פירשנו טעם זה כי האדם מפני שהוא מלך בתחתונים, ולכך הוא הולך בקומה זקופה, דמיון המלך. ושאר הנבראים הולכים שחוח לפניו". ובתפארת ישראל פ"ד [עז:] כתב: "נברא [האדם] בצלם האלקים, ומצד הזה הוא מלך בתחתונים, שנאמר [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו וגו' וירדו בדגת הים ובעוף השמים'". ובבאר הגולה באר הששי [רלז:] כתב: "כי נקרא 'צלם אלקים' הזקיפה שיש לאדם... וראוי שיהיה האדם בצלם אלקים, כי האדם בתחתונים הוא מושל, כדכתיב בקרא 'וירדו בדגת הים וגו'''. ובפתיחה לאור חדש [רד:] כתב: "כי האדם הוא מלך בתחתונים, כי תחתיו כל הנבראים התחתונים".

(1182) כן כתב כמה פעמים בדרשה זו. וכגון, למעלה [לאחר ציון 16] כתב: "האדם תחילת בריאתו וחיותו הוא לעבוד בוראו". ולמעלה [לאחר ציון 124] כתב: "האדם לא נברא אלא לעבוד הקב"ה". ולמעלה [לאחר ציון 139] כתב: "כי מה שנברא האדם באחרונה בשביל שיהיה עובד השם יתברך, אל תכלית זה נברא". ולמעלה [לאחר ציון 152] כתב: "כי האדם תחילת בריאתו נברא לעבוד בוראו". ואמרו במשנה [קידושין פב.] "אני נבראתי לשמש את קוני". ובדר"ח פ"ב מי"ג [תשסא:] כתב: "האדם נברא לתכלית זה שיהיה האדם עובד בוראו. ולפיכך האדם מצד שהוא אדם צריך שיהיה נזהר בקריאת שמע ובתפלה, שעל ידי זה יקבל עליו מלכות שמים ועבודתו, כפי מה שנברא האדם עליו". ושם בהמשך [תתב.] כתב: "מצד האדם עצמו במה שהוא אדם, הוא ראוי לקבל עליו מלכות שמים, ולעבוד השם יתברך, כי בשביל זה נברא האדם. שהרי לא נברא האדם רק לעבוד את השם יתברך, כדכתיב [קהלת יב, יג] 'את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', ואמרו ז"ל [ברכות ו:] כל האדם נברא בשביל זה". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פה.] כתב: "בשביל שהאדם נברא לעבוד השם יתברך, ראוי שתהיה התפלה תכף ומיד כשעומד ממטתו, ולא יפנה אל דברים אחרים בינתים. כי האדם כשעומד ממטתו כאילו החזיר השם יתברך רוחו בקרבו, כמו שתקנו בברכת 'המחזיר נשמות לפגרים מתים', ולפיכך התפלה יותר ראוי שתהיה מיד". ובתפארת ישראל פכ"ט [תמ.] כתב כן במיוחד ובמסוים על ישראל, וכלשונו: "עוררתי אותך עליו, כי תראה כי כל דברי חכמים מעידים זה על זה כי ישראל נבראים לעבוד את בוראם, ולכך הם מקדימים 'נעשה' ל'נשמע' [שמות כד, ז], שדבר שהוא עיקר אשר הם נבראים עליו, הוא קודם לדבר שאינו עיקר, הוא ההשכלה. שהעיקר הוא המעשה, שחפץ השם יתברך במעשה, ועל זה נבראו". וראה למעלה הערות 17, 73, 125, 140, 153, 158, 328, ולהלן הערה 1313.

(1183) כמו כל עבד שהוא נכנע לאדונו. ולמעלה [לאחר ציון 449] כתב: "המצוה הזאת ["אנכי"] שיהיה מכניע עצמו לפני בוראו, שבזה מקבל אלקותו יתברך... ולפיכך אמר [שמות כ, ב] '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". ולהלן [לאחר ציון 1355] כתב: "כי העובד השם יתברך הוא נכנע, ולפיכך קרבנו מנחה [ויקרא ו, ז], שהמנחה שפלה, שהרי היא מצה ולא חמץ [שם פסוקים ט-י], וזה כי הנכנע לא הוגבה, כמו החמץ". ובהקדמת החובות הלבבות כתב: "העבודה הצפונה היא

חובות הלבבות, והוא שנייחד הא-ל בלבותינו, ושנאמין בו ובתורתו, ושנקבל עבודתו, ונירא אותו, ונכנע מפניו".

(1184) פירוש - קרבן עולה מורה שחשיבות האדם בטלה אצל הקב"ה, וכמו שמבאר והולך. וראה להלן הערות 1197, 1312.

(1185) כמו שנאמר בתורה [ויקרא א, ג] שהעולה באה מן הבקר, ומן הכבשים והעזים [שם פסוק י]. אמנם העולה גם באה מן העוף [שם פסוק יד]. והרמב"ם [הלכות מעשה הקרבנות פ"א ה"א] כתב "כל הקרבנות של מיני נפש חיה באין מחמשה מינין בלבד; מן הבקר ומן הכבשים ומן העזים ומן התורים ומן בני יונה". לכך צריך להבין מהו הביאור במה שכתב "מביא בהמה לעולה". ואולי כוונתו שבתחילת פרשת צו מדובר בבהמה, שמדובר באברי העולה, וכמו שכתב הרמב"ן [ויקרא ו, ב] "הנה הכתוב הזה מלמד שלא נקריב העולה בלילה, אבל אם נשחטה וזרק דמה ביום, נקטיר אבריה כל הלילה". ומדגיש זאת כדי להעמיד קרבן עולה לעומת המנחה [המוזכרת מיד לאחר העולה]; העולה באה מבהמה, והמנחה באה מהסולת. ולהלן [לאחר ציון 1353] יבאר ששפלות המנחה היא כנגד הבחינה השניה של האדם [היותו עבד ה']. וראה להלן הערה 1388.

(1186) פירוש - הבהמה היא בריה חשובה, והיא נמצאת למטה מחשיבות האדם, אך חשובה יותר מן העוף, וכפי שכתב בגבורות ה' פ"ח [שפד.]. דוגמה לדבר; למעלה [הערות 488, 558] הובאו דבריו בתחילת דרוש על התורה [ט:] שכתב: "לכך נקרא הוא [האדם] על שם האדמה, יותר מכל נבראים זולתו, מפני התייחסו ודמיונו אליה לגמרי, מה שאין כן בבהמה וכל שאר הנבראים. כי האדמה היא מגדלת ומוציאה אל הפעל צמחים ואילנות ופירות וכל הדברים. הנה היא בכח ויוצא ממנה הכל לפעל. כמו כן האדם בסגולתו הוא בכח, ומוציא שלימותו אל הפעל... לא כן מסודרים בבריאתם של ענין זה כל שאר נבראים, שאינם בכח ויוצאים לפעל. כי כל מה שראוי שיהיה בהם, נמצא בהם מיד כשנבראו. ולכך נקראת היותר עצמות שבהם 'בהמה'. כלומר 'בה מה'. כי מה שראוי שימצא בה, הרי הוא מתחלה בה. שאם נברא השור לחרוש, והחמור לישא משא, הרי נמצא בהם בהבראם, ואין דבר בה בכח שיצא אחר כך אל הפעל". ויש לשאול, מדוע רק בהמה נקראת על שם "בה מה", ואילו שאר חיות עופות דגים ושקצים אינם נקראים כך, הרי רק האדם הוא המוציא עצמו מהכח אל הפעל, ולא שום נמצא אחר, ומדוע רק הבהמה תיקרא על שם אי יציאה זו. ויש לומר, ששם "בה מה" בא למעט את הבהמה ממעלת האדם; האדם מוציא עצמו מן הכח אל הפועל, לעומת הבהמה שאינה עושה כן, אלא "בה מה", ו"שור בן יומו קרוי שור" [ב"ק סה:]. והנה מכל הנבראים

שישנם, הבהמה היא הכי קרובה לאדם, שנבראה כמוהו ביום ששי [בראשית א, כה], והיא נמצאת בישוב עם בני אדם [שנות אליהו להגר"א כלאים פ"ח מ"ו, ראב"ע בראשית א, כד]. והואיל והכלל הוא ש"דומיא דכוותיה קא ממעט" [כתובות מו:, קידושין ד.], לכך יש צורך לומר רק על דבר שהוא קרוב ביותר לאדם שאין הוא כאדם, לפי שאינו מוציא עצמו מהכח אל הפעל. אך שאר נבראים המרוחקים מהאדם ואינם שייכים אליו כלל, פשיטא שאין הם דומים לאדם, ואין צורך למעטם על ידי שיקראו "בה מה". ונקודה זו מורה בעליל את דבריו כאן שעולת בהמה היא בעלת חשיבות הקרובה לאדם, לעומת שאר בעלי חיים.

(1187) לשונו בהמשך הדרשה [לאחר ציון 1368] כתב: "אצל השם יתברך אין חשיבות לשום נמצא". ובירושלמי [שבת פ"י ה"ג] אמרו "כתיב [במדבר ד, טז] 'ופקודת אלעזר בן אהרן הכהן שמן המאור וקטרת הסמים ומנחת התמיד ושמן המשחה'. שמן המאור בימינו, וקטרת הסמים בשמאלו, ומנחת התמיד של יום תלויה בזרועו, שמן המשחה... כמין צלוחית קטנה היה לו באפונדתו. אין תאמר שהיה קטן [ולא היתה לו השררה למנות מי שיעזור לו]... אלא שאין גדולה בפלטין של מלך. אמר רבי לוי כתיב [ויקרא ו, ג] 'ולבש הכהן מדו בד והרים את הדשן', אלא שאין גדולה בפלטין של מלך". וכן בבמדב"ר [ד, כ] אמרו "אתה מוצא באלעזר הכהן שהיה נוהג בשפלות לפני המקום... ראה שררה שהיתה בידו, ואת סבור מפני שהיה אדם גדול היה נותן לאחרים שיטענו את הכלים שהיה עשוי לטעון אותם, לאו, אלא הוא עצמו היה טוען... כעבד לפני קונו, להודיעך שאין גאוה לפני האלקים". וכן אומרים [בתפילת השחר] "מה כחנו מה גבורתנו, מה נאמר לפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו, הלא כל הגבורים כאין **לפניך** ואנשי השם כלא היו, וחכמים כבלי מדע, ונבונים כבלי השכל, כי רוב מעשיהם תהו וימי חייהם הבל **לפניך**" [מקור הדברים בתנא דבי אליהו רבה פכ"א]. הרי שאין שום חשיבות לתחתונים כלפי מעלה. ובגבורות ה' פמ"ז [תקלא:] כתב: "כי אל השם יתברך אין חלוק בין רב למעט, ובין גבור לחלש. כי 'פרעה וחילו ירה בים' [שמות טו, ד], שהיה לו רבוי החיל מאוד. 'ומבחר שלישיו' [שם], והם היו גבורי החיל, 'טבעו בים סוף' [שם]". ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תקה.] כתב: "אין חשיבות כלפי מעלה". וכן נאמר על המלך הראשון [נמרוד] "הוא היה גבור ציד לפני ה' וגו'" [בראשית י, ט], ופירש רש"י [שם] "צד דעתן של הבריות בפיו, ומטען למרוד במקום". והגו"א שם אות ב [קפט.] כתב: "פשוטו של מקרא הוא שהיה מלך תקיף, מ"מ בזה שמזכיר הכתוב תקפו וכחו לפני ה' תלמוד שהיה ממריד בהקב"ה, שאין שייך גבורה לפני ה', והוא החל להיות גבור לפני ה' במקום שראוי ההכנעה". וראה

להלן הערות 1213, 1314. ולהלן [לאחר ציון 1389] כתב: "מפני 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".

(1188) של האדם.

(1189) מה שכתב "מכח כחו" נראה שכוונתו היא שהאש של המזבח נעשה על ידי האדם מחמת ציוויו של הקב"ה, לכך אין זה כחו של הקב"ה, אלא כח כחו.

(1190) "כי השם יתברך כנגד בעל הגאוה, הוא מתגאה על גאים... והוא יתברך גאה על גאים, ולפיכך בדת האש נפרע מן הגאים" [לשונו למעלה לאחר ציון 1166].

(1191) לשונו למעלה [לאחר ציון 866]: "כי הדבר שהוא בחושך נחשב כאילו אינו נמצא, שכך אמרו [נדרים סד:] סומא חשוב כמו מת". וראה שם הערות 867, 868, שהובאו מקבילות רבות ליסוד נפוץ זה. וראה להלן הערה 1331, 1404.

(1192) לשון המדרש [שם]: "אבל ישראל שהם נבזין ושפלים בעולם הזה, אינן מתנחמין אלא באש, שנאמר [זכריה ב, ט] 'ואני אהיה לה נאום ה' חומת אש סביב'", והובא למעלה [לפני ציון 1158].

(1193) לשונו למעלה [לאחר ציון 595]: "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 ענונותו... וזהו ענין האדם כאשר יֵדע האדם מדרגתו, כי הוא 'מה' מצד עצמו, והוא 'מאד' מצד השם יתברך, אשר לו כח גדולה וגבורה ורוממות". ושם מאריך טובא בביאור יסוד זה [ראה שם הערות 598, 622]. נמצא שה' "משפיל גאים ומגביה שפלים" [תפילת שחרית לפני שמו"ע]. וראה להלן הערה 1324.

(1194) ולמעלה [לאחר ציון 598] הביא פסוק זה, וראה למעלה הערות 602, 618, 715, ולהלן הערה 1323.

(1195) מוסיף כאן שהאש מורה גם על רוממות הקב"ה [בנוסף לכחו של הקב"ה]. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 1193] "לפיכך האש, שהוא מורה על כחו ורוממותו של הקב"ה, בו הם מתעלים". ולגבי כח וחוזק האש, כן כתב בכמה מקומות. כגון, בדר"ח פ"ה מ"כ [תפד.] כתב: "כל דבר שהוא בעל כח וגבורה יאמר עליו שהוא 'אש'". ובתפארת ישראל פכ"ו [שצז.] כתב: "נתנה [התורה] באש [במדב"ר א, ז], שכל דברי תורה הם מחויבים מוכרחים בחוזק ותוקף. לכך נמשך אחר זה האש שיש בו כח חזק, וכדכתיב [ירמיה כג, כט] 'הלא כה דברי כאש נאום ה' וכפטיש יפוצץ סלע', מדמה התורה לאש לחוזק שיש בדברי תורה". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נה.] כתב: "כי אין לך פועל חזק בעולם הזה

יותר מן כבשן האש". ובנצח ישראל פס"א [תתקל:] כתב: "אין לך דבר שיש לו תוקף יותר מן אש, וזה תמצא בכל מקום. ולכן כאשר בא הכתוב לומר כי השם יתברך פועל חזק לאבד הרשעים, אמר [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא אל קנא'" [הובא למעלה הערה 1171]. ובח"א לשבת קיט: [א, סה.] כתב: "כל דבר קדוש שמתחלל, כמו תרומה שנטמאת, משפטה שריפה [שבת כה.], וכן בשר קודש שנפסל דינו בשריפה [פסחים פב:], וכן בת כהן שזנתה 'את אביה היא מחללת באש תשרף' [ויקרא כא, ט]... כי הדבר שהוא קדוש... כאשר הם מתחללים ראוי להם שיהיו נדונים באש, לגודל הכח והחוזק שיש באש... שהוא מדת הדין הקשה, כי אין דבר קשה יותר מן האש". **ואודות שהאש** מורה על רוממות הקב"ה, נראה ביארו שכמה פעמים ביאר שהאש אינה גשמית, אלא נבדלת מהגשם. וכגון, להלן [לאחר ציון 1404] כתב: "כל המתגאה נדון באש... כי האש הוא אינו גוף, והפך זה הדברים שהם בעלי גוף, מתיחסים למים... וזה שאמר במדרש שכל המתגאה נדון באש, כי המתגאה הוא הפך האש לגמרי. כי המתגאה הוא נוטה אל הגוף... כי המתגאה הוא בעל גוף... ולכך נדונין באש הדק". ובגבורות ה' פל"ו [תרעט:] כתב: "כל דבר שהוא אלקי מתיחס לאש". ושם פע"ב [תקו:] כתב: "התורה היא מתיחסת לאש, בעבור שהאש דק וזך החומר". ובתפארת ישראל פ"כ [רצו.] כתב: "כי האש דבר שאינו גשמי, כי אין באש גוף גשמי, ולפיכך כל דבר שאינו גשמי נקרא 'אש'". ושם פנ"ט [תתקכג:] כתב: "כי התורה כל דבריה הם אלקיים, ואין התורה כמו דת טבעית או דת נמוסית, לכך התורה היא מתיחסת לאש. כמו שיאמר על השם יתברך 'כי ה' אש אוכלה', רצה לומר שהוא נבדל לגמרי מן העולם". ובהמשך הפרק שם [תתקלא:] כתב: "כי התורה עצמה נקראת 'אש' לפשיטות ודקות השכל שבה". ובח"א לשבת קיט: [א, סה.] כתב: "כי הקדושה נמשלה כאש. ולפיכך התחתונים שהם חומריים, אפשר להם להתחבר לכל היסודות, שהם; אויר, מים, עפר. חוץ מן האש. וכמו שאמרו ז"ל [סוטה יד.] 'אחרי ה' אלקים תלכו וגו' ובו תדבקון' [דברים יג, ה], וכי אפשר לאדם להתדבק עם השכינה, והלא כתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אכלה הוא', ובשביל שהוא יתברך אש אכלה, הוא קדוש ונבדל מן כל התחתונים, אשר לא יתחברו אל האש". ובח"א לע"ז יז: [ד, מג.] כתב: "עונש מי שחוטא בדבר שהוא קדוש [הוא שריפה]. וכך תמצא בכל הדברים הקדושים, כמו קדשים שנפסלו, שדין שלהם בשריפה, ואין דין זה בחולין. והטעם כי האש מורה על הקדושה; מה אש אין ראוי להתקרב אליו, כך אין ראוי להתחבר עם דבר הקדוש, כי קדוש הוא, ואין חבור אליו". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "כי אין ספק שהשכל דומה לאש, וכדכתיב [ירמיה כג, כט] 'הלא כה דברי

כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע'. כלל הדבר, אין שם יותר ראוי אל השכל מן האש, כי שם זה הונח אף להשם יתברך, כדכתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא'. שתראה מזה כי הדבר הנבדל מן הגוף נקרא בשם 'אש'". וכבר השריש שהדבר הנבדל הוא עליון, והחומרי הוא שפל. וכגון, בגבורות ה' פמ"ג [רלו.] כתב: "מאחר שהיו בעלי מעלה נבדלת, היו מתעלים אל יסודם על ידי נס, כי הגשמים אינם מתעלים". ובח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב: "דבר שהוא קדוש, עליון הוא, והחומרי הוא שפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים". ובנתיב התורה פי"א [תנד:] כתב: "איש קדוש ראוי שיהיה למעלה, ואשר אינו קדוש הוא למטה". ואמרו חכמים [שבת יא.] "כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת, לסוף חרבה", ובח"א שם [א, ב:] כתב: "פירוש, כי הדבר הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הדבר הגשמי, כי הגשמי פחות ושפל נגד הבלתי גשמי. וכאשר הוא מרומם הבית שהוא חול על הבלתי גשמי, דבר זה הפך הסדר, אשר ראוי שיהיה הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הגשמי. כי השפלות ראוי לגשמי, וההתעלות ראוי לבלתי גשמי. וכאשר דבר יוצא מן הסדר, דבר זה חורבנו ובטולו, כאשר יש כאן הפך הסדר". וראה למעלה הערה 812, ולהלן הערות 1375, 1408, 1422.

(1196) בא לענות על שאלתו הראשונה [מתוך תשעה עשרה שאלות] ששאל למעלה [לאחר ציון 365]: "האחד, מה שאמר [ויקרא ו, ב] 'זאת תורת העולה היא העולה', כפל לשון, והוה ליה למכתב 'זאת תורת העולה על מוקדה'". ולהלן [לאחר ציונים 1214, 1307] יביא תשובה נוספת לשאלה זו.

(1197) נוקט בלשון זו ["והאדם עולה על הכל"] כדי להתאים את הדגשת הפסוק ["היא העולה"] על האדם, שהואיל והאדם הוא נזר הבריאה, לכך תיבות "היא העולה" מוסבות עליו היטב, כי "האדם עולה על הכל". ולמעלה [לאחר ציון 635] כתב: "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". וראה שם הערה 636.

(1198) בספר זאב יטרף ויקרא [עמוד מז] הביא את דברי המהר"ל הללו [כמצויין למעלה הערה 1164], ובנקודה זו הוסיף "עוד נתעוררנו ממה שהורנו המהר"ל לטעמו ונמוקו של מ"ם זעירא בתיבת 'מוקדה' [מנחת שי ויקרא ו, ב]... נראה דמ"ם זעירא של 'מוקדה' היא מ"ם מ'מלכות' אדם, שנתקטנה ונעשית לא חשובה וכבלתי נמצאת כלל, שנשרף

כחה ותקפה במוקד על המזבח, ולא נשאר ממנה רק דשן להרמה". והנה לכאורה לא נתבאר בדבריו מדוע דוקא קרבן עולה הוא המורה על ענין האדם, יותר משאר קרבנות. ובמיוחד שלמעלה [לאחר ציון 1180] ביאר שיש לאדם שתי בחינות; בחינה אחת שהוא מלך בתחתונים, ובחינה שניה שהוא עבד ה', "והקרבן הזה הוא קרבן עולה שמביא אל השם יתברך, הוא מצד הבחינה הראשונה, מצד שהוא מלך בתחתונים" [לשונו למעלה לאחר ציון 1183]. נמצא שאין בידי קרבן עולה להורות על כל האדם, אלא רק על בחינה אחת שבאדם. ומדוע קרבן המורה רק על חלק האדם יהיה הקרבן המובהק של האדם. ויש לעיין בזה.

(1199) כפי שהביא מדרש זה במילואו למעלה [לאחר ציון 1160].

(1200) לשונו למעלה [לאחר ציון 1161]: "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". ולמעלה [הערה 1164] הובאו דברי הזאב יטרף בביאור דברים אלו. ואודות שהנכנע עומד כנגד גבהות הלב, ראה להלן הערה 1209.

(1201) "פירוש בתחילה תדרוש פשטי המקראות, ואחר כך תבוא לדרשה דעולה על הרהור הלב" [רד"ל שם אות י].

(1202) ובפסוק שלאחריו [איוב א, ה] נאמר "ויהי כי הקיפו ימי המשתה וישלח איוב ויקדשם והשכים בבקר והעלה עולות מספר כלם כי אמר איוב אולי חטאו בני וברכו אלקים בלבבם ככה יעשה איוב כל הימים". הרי שאיוב חשש שכתוצאה מימי המשתה עלול להיות שבניו חטאו בהרהור הלב.

(1203) לשון המהרז"ו [שם] "שלכך באו כולם לבית אחד ביום שאירס לו אשה, לעזור לו בצרכי הקידושין לכלה ובצרכי הסעודה כמנהג".

(1204) לשון המתנו"כ [שם] "'ויקדשם' משמע לשון קידושין, ולשון הזמנה לסעודה".

(1205) לשון המהרז"ו [שם] "לדעת רבי מאיר מה שנאמר 'וישלח איוב ויקדשם' פירוש שהזמינם לסעודה, כמו שנאמר אצל השליו [במדבר יא, יח] 'ואל העם תאמר התקדשו למחר ואכלתם בשר', הרי שלענין אכילה שייך קידוש, שהוא ענין הזמנה".

(1206) באור חדש פ"א [שצה.] הביא כהווא אמינא ש"המרידה של ושתי היה בשביל שהיתה גם כן בטוב לב בסעודה, ודרך להיות לאדם כאשר הוא בטוב לב גבהות הלב, ולכך מרדה בבעלה".

(1207) לעומת סעודת נשואין, שהיא סעודת מצוה. והרמב"ם [הלכות דעות פ"ה ה"ב] כתב לגבי תלמיד חכם "לא ירבה סעודותיו בכל מקום, ואפילו עם החכמים, ולא יאכל בסעודות שיש בהן קיבוץ הרבה. ואין ראוי לו לאכול אלא בסעודה של מצוה בלבד, כגון סעודת אירוסין ונישואין". ואמרו חכמים [פסחים מט.] "כל סעודה שאינה של מצוה אין תלמיד חכם רשאי להנות ממנה". וראה בנתיב התורה פ"ג [קמה.-קנט:] שהאריך בביאור הגנות של תלמיד חכם האוכל סעודות רשות. ואמרו חכמים [אבות דרבי נתן פ"ב מ"ה] "הרחיק איוב את עצמו מדבר המביא לעבירה, ומן הכיעור ומן הדומה לכיעור", ובודאי נכללת בזה הרחקה מסעודות רשות.

(1208) ובח"א לב"ק לב. [ג, ו.] חידש שכשם שחתן דומה למלך, כך כלה דומה למלכה. וראה להלן הערה 1224 מה שנתקשה משם על דבריו כאן.

(1209) כי גבהות הלב עומדת לעומת הכנעה, וכמו שכתב בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלב:]: "תכלית הטוב אל האדם שיהיה האדם נכנע כמו העני, שכאשר האדם נכנע מקבל האדם יראת השם. אבל כאשר האדם יש לו גבהות לב, אין עליו יראת שמים, ובא לכלל כל החטאים". ובדר"ח פ"א מ"ה [רסד:] כתב: "כי מי שהוא ירא שמים הוא נכנע, ואין לו גבהות רוח". לכך גבהות הלב וגאוה בנות חדא בקתא אינון. וראה למעלה הערה 1200.

(1210) כי או שמדובר בסעודת מלכים [לדעת רבי מאיר], או שמדובר בסעודת נשואין [לדעת רבי תנחום בר חייא], וחתן דומה למלך. וראה להלן הערה 1224.

(1211) כן יבאר בסמוך [לאחר ציון 1215] ששלימות הגוף [סעודה] ושלמות הנפש [מלכות] מביאות לידי הרהור הלב. ואודות לשונו "**מחדשים** הגבהות", ראה להלן הערה 1219.

(1212) כמו שכתב למעלה [לפני ציון 1184].

(1213) פירוש - קרבן עולה מורה שאין חשיבות האדם קיימת אצל הקב"ה, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1186], לכך המביא קרבן עולה מודה בענינו, ומבטל חשיבותו. וראה למעלה הערה 1187. ואודות שהמקריב צריך לכוון לענין הקרבן, כן כתב הרמב"ן [ויקרא א, ט] בטעם הקרבנות, וכלשונו: "כי בעבור שמעשי בני אדם נגמרים במחשבה ובדבור ובמעשה, צוה השם כי כאשר יחטא יביא קרבן, יסמוך ידיו עליו כנגד המעשה, ויתודה בפיו כנגד הדבור, וישרוף באש הקרב והכליות, שהם כלי המחשבה והתאוה... כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלקיו בגופו ובנפשו, וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו, לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה". וכן בתורת העולה [חלק שני פי"ז ד"ה ולכן המקריב] ביאר שהמקריב מכוון לעניני הקרבן.

(1214) כי כפרת האדם נעשית כאשר מסלק את סבת החטא. והואיל וסבת החטא של הרהור הלב היא גבהות הרוח, לכך כאשר האדם מודה שאין לו שום חשיבות, בזה הוא מסלק את גבהות הרוח ממנו, ובכך כפרתו. ואודות שכפרת אדם נעשית בסילוק סבת החטא, כן כתב בגו"א במדבר פ"כ אות ב [שיז:]: "כי סלוק החטא הוא כאשר יסולק ענין הראשון אשר היה בו החטא, שהיה בעל גוף, אשר הוא מסוגל לחטא... לכך כל מיתה היא מכפרת על האדם [סנהדרין מג:], בעבור שהיא הסתלקות הגוף, שבו תלוי החטא... ויום הכפורים מכפר... כי יום הכפורים גם כן בשביל סלוק עניני הגוף, שאסור באכילה ובשתיה וכל תענוג הגוף, והם חמשה עינויים. ובשביל כך ראוי שיהיה כפרה במקום מעוט הגוף, שבו תלוי עיקר החטא". ובגבורות ה' פמ"ו הערה 206 יסוד זה נתבאר יותר. וראה להלן הערה 1298.

(1215) בא לבאר תשובה שניה לשאלה זו. ותשובתו הראשונה היתה [למעלה לאחר ציון 1195] ש"העולה" הראשונה היא כמשמעותה, ו"העולה" השניה היא כנגד היות האדם מלך בתחתונים, ועולה על הכל. ומעתה יבאר ששתי העולות הן כנגד שני הגורמים לגבהות הלב; גבהות הגוף, וגבהות הנפש. ולהלן [לאחר ציון 1307] חזר שם על תשובתו השניה.

(1216) תלה את התאוה בגוף, אך לא תלה את החמדה בגוף. ובתפארת ישראל פמ"ה [תרצה:] כתב: "כתב בשאר הקנינים לשון [דברים ה, יח] 'לא תתאוה', ואצל האשה כתב [שם] 'לא תחמוד'. כי לשון 'תאוה' בא על תאוה חמרית לגמרי, כמו [במדבר יא, ד] 'והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאוה', [דברים יב, כ] 'כי תאוה נפשך לאכול בשר', [בראשית ג, ו] 'כי תאוה הוא לעינים'. ולעולם תמצא התאוה רק בענין זה... כי לשון 'חמדה' שייך על דבר שאינו כל כך תאוה חמרית. ומפני כי האשה השלמתו של אדם, לכן שייך בזה לשון 'חמדה'. ואצל שאר הקנינים יאמר לשון 'תתאוה', כי תאות הדבר שהוא רבוי הקנינים הוא תאוה חמרית" [ראה להלן הערות 1223, 1234]. ובביאור הגר"א [משלי ב, טז] כתב: "תאוה וחמדה; תאוה היא שהגוף נהנה, שהוא יושב בביתו ואינו רואה רק למלאות תאותו והנאתו. ואף שיושב בביתו ולומד, כשהוא רודף אחר התאוה, גם מה שהוא לומד אינו אלא לפניות. וחמדה היא לדבר שאין בו הנאת הגוף, וכמו בגדים נאים ובתים נאים, או שיהיה לו ממון רב, שאין בהם הנאת הגוף, אלא נפשו של אדם חומדת להם. וזה שאמרו [חגיגה יא:] 'גזל ועריות נפשו של אדם מחמדתן ומתאוה להם'. שבגזל שייך חימוד, שאין בהם הנאת הגוף. ובעריות שייך לשון תאוה, שהיא הנאת הגוף. ולכך אמרו 'מחמדתן ומתאוה'... ושני הדברים האלו כתיבי בעשרת הדברות. אך

בלוחות האחרונות כתיב אצל אשת רעך 'לא תחמוד', ואצל בית רעך 'לא תתאוה'... ונמצא שתאוה היא הנאת הגוף ממש, וחמדה היא לדבר שאין בו הנאת הגוף". וראה הערה הבאה.

(1217) תלה את החמדה בלב ובנפש. וכן נאמר [משלי ו, כה] "אל תחמוד יפיה בלבבך". ורש"י [במדבר טו, לט] כתב: "הלב והעינים הם מרגלים לגוף, ומסרסרים לו את העבירות; העין רואה, והלב חומד, והגוף עושה את העבירות". ולהלן בדרשה [לאחר ציון 1259] כתב: "כי 'טוב למאכל' [בראשית ג, ו], והוא טוב לגוף. השני שהוא 'תאוה לעינים' [שם], הוא חמדת הדבר, שהלב חומד ועינו שואל. ובודאי ענין אחד הוא חמדת העין וחמדת הלב, כי חמדת העין הוא חמדת הלב". ובדרוש על התורה [כט.] כתב: "לאלו שלשה החלקים יתחלקו כל חטאי האדם; יש הולך אחר היצר הרע שבגופו, באכילה ושתיה וזנות, וכל דבר תאוה. ויש שחוטא בנפשו בנקימה ונטירה ושנאה שבלב והחמדה, וכל הדברים שהם לנפש. ויש במחשבה בעבודה זרה, שהוא עיקר חטא של מחשבה, וכיוצא בזה". והנפש היא בלב, וכמו שכתב בנצח ישראל פ"ה [סג:]: "מחנה שניה הוא בלב... וממנו כמה דברים, דהיינו נקימה ונטירה ושנאה, וכמה דברים". ושם פכ"ג [תפח:] כתב: "וכן התפילין של יד הם נגד הלב, ששם הנפש". ובח"א לשבת לא: [א, יט.] כתב: "יש לאדם כח בלתי טבעי, והוא כח החיוני, וממנו ג"כ כוחות ידועים, כמו הנקימה והנטירה... ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב". ובח"א לר"ה טז. [א, קא.] כתב: "כי נפש בפרט הוא החום... ונפש כל אדם הוא בלב, שהוא חום טבעי, אשר הוא בלב, אשר מזה החום בא התנועה וכל שאר הכחות, והוא ידוע". ובדרוש לשבת תשובה [עב.] כתב: "הקנאה היא בלב בלבד, והנפש היא בלב". וראה להלן הערות 1235, 1260.

(1218) יש להעיר ממאמר חכמים [ברכות לב.] "היינו דאמרי אינשי 'מלי כריסיה זני בישי' ["מילוי הכרס הוא ממיני חטאים הרעים" (רש"י שם)], שנאמר... 'ורם לבבך ושכחת את ה'"'. וכן כתב רש"י [דברים יא, טז] "השמרו לכם - כיון שתהיו אוכלים ושבעים השמרו לכם שלא תבעטו, שאין אדם מורד בהקב"ה אלא מתוך שביעה, שנאמר 'פן תאכל ושבעת ובקרך וצאנך ירביון', מה הוא אומר אחריו 'ורם לבבך ושכחת'". ולפי דבריו כאן לכאורה אין ראיה מהפסוק "ורם לבבך" לומר שמילוי הכרס בלבד מביא לחטאים, כי פסוק זה מוסב על גבהות הנובעת משני גורמים [הגוף והנפש], ולא רק מגורם אחד [הגוף]. ומאידך גיסא, יש להעיר לכיון ההפוך על דבריו בנתיב הענוה ר"פ ה [ב, יא.], שכתב: "כי העושר מביא גסות רוח, כדכתיב [דברים ח, יב-יד] 'השמר לך וגו' בתים טובים תבנה וכסף וזהב ירבה לך וכל אשר לך ירבה ורם לבבך וגו'', כי הגאוה

והגסות רוח העושר הוא הגורם". ומנין לומר שעושר לבד מביא ל"רם לבבך", ללא צירוף רישא דקרא "השמר לך פן תאכל ושבעת". וי"ל בזה.

(1219) לשונו כאן ["**מתחדש** מזה לאדם הגאוה"] צריך התבוננות, דמהי ההתחדשות הזאת, ומה היה חסר אם היה כותב "בא מזה לאדם הגאוה". וכן למעלה [לאחר ציון 1210] כתב: "כי אלו שני דברים **מחדשים** הגבהות". ונראה, שאמרו חכמים [קידושין לב:] "יצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום", וכתב בנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכו.]: "מה שאמר שיצר הרע מתחדש בכל יום... בעבור כח היצר הרע שהוא כח שטן כח מלאך המות [ב"ב טז.], שזה הכח אינו דבר טבעי אשר הוא תחת השמש [שעל כך נאמר (קהלת א, ט) "ואין כל חדש תחת השמש"], אבל כחו בא מן הכח אשר הוא על השמש. ומפני זה נאמר על היצר הרע שהוא מתחדש בכל יום על האדם, שכל דבר שכח שלו הוא בא ממדריגה עליונה שהוא על הטבע, נקרא כי הוא מתחדש בכל יום ויום". ובדר"ח פ"ג מ"ה [קמג:, הערה 645] נתבאר על פי זה מה שכתב שם "יש הנהגה בלתי טבעית... אשר מתחדש מן הבחירה". וכך נבאר גם בנידון דידן, שגאוה וגבהות אלו אינן דבר טבעי, אלא הן קשורות במהותן במלחמת יצר הרע נגד האדם, שאורב לו ומבקש להמיתו [סוכה נב:]. וכן כתב להדיא בדר"ח פ"ג מ"א [י:]: "יצר הרע מתגבר באדם מכח גבהות הלב. וכל תאוה וכל קנאה וכיוצא בו מן הדברים אשר הם גורמים שיבא לידי חטא, מתחדשים מכח גבהות הלב. וזה מפני שיצר הרע מסית האדם עד שהוא מביא את האדם לידי אבוד. לכך אין גרוי והסתה רק כאשר יחשוב האדם עצמו במדריגה עליונה מאד, ואז יצר הרע מסית אותו עד שהוא מפיל אותו ומאבד אותו לגמרי. אבל כאשר רוחו ולבו נשברה בקרבו, אין כאן יצר הרע שיהיה מסית את האדם להפילו ולאבדו, כאשר אין לו מציאות חשוב בעצמו ובעיניו, והוא דבר שאין ממש. ודברים אלו ברורים, רמזו חכמים בכמה מקומות שאין היצר הרע באדם רק מכח מדה זאת" [ראה למעלה הערה 218]. ושם בהמשך [כד:] כתב: "שאין יצר הרע רק מכח גבהות, מפני שיצר הרע מבקש האדם לטורדו מן העולם להביא אליו העדר". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלב:] כתב: "נקרא יצר הרע 'מלך' [נדרים לב:], כי יצר הרע מסיתו לגבהות הלב, שדבר זה סלוק יראת השם, כדכתיב [דברים ח, יד] 'ורם לבבך ושכחת את ה' אלקיך'". ונתבאר לשונו הזהב שכתב כאן "כי אלו שני דברים **מחדשים** הגבהות", ו"**מתחדש** מזה לאדם הגאוה".

(1220) כמו שנאמר [משלי טו, טו] "כל ימי עני רעים וטוב לב משתה תמיד". והרמ"א [שו"ע או"ח ס"ס תרצז] כתב: "יש אומרים שחייב להרבות במשתה ושמחה בי"ד שבאדר

ראשון. ואין נוהגין כן, מכל מקום ירבה קצת בסעודה כדי לצאת ידי המחמירים, 'וטוב לב משתה תמיד'".

(1221) לדעת רבי מאיר [הובא למעלה לאחר ציון 1202]. ויש במלכות גבהות מצד הנפש והלב, כי המלכות מורה על העושר, וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"ו [קכד:]: "כי עיקר המלכות הוא העושר, ולכן אמרו 'שלחן של מלכים' [רש"י שמות כה, כד], וכמו שאמרו ז"ל במסכת בבא בתרא [כה:] הרוצה להעשיר יצפין, וסימנך שלחן בצפון. הנה השלחן הוא סימן עושר, שהמלך יש לו ערים ומדינות וכסף וזהב".

(1222) כדעת רבי תנחום בר חייא [הובא למעלה לאחר ציון 1202].

(1223) כמבואר למעלה הערה 1216, שלכך נאמר [דברים ה, יח] "ולא תחמוד אשת רעך".

(1224) הנה כאן מבאר שמה שגבהות הלב העלולה להתרחש בנשואין היא מחמת שהלב חומד אשה. אך למעלה [לאחר ציון 1207] כתב "וגם סעודה זאת של נשואין יש בה גבהות, שהחתן דומה למלך, והיה [איוב] ירא מכח הגבהות בא להם הגאוה". ולכאורה אל שני טעמים שונים לגמרי. אמנם למעלה עסק בסעודת הנשואין, ואילו כאן עוסק בנושא אשה עצמו. אך זה גופא צריך ביאור, מדוע עבר מסעודת נשואין לנושא אשה. ויל"ע בזה.

פרק יז

(1225) "שור שהקריב אדם הראשון - כדאמרינן בלפני אידיהן במסכת ע"ז [ח.]" [רש"י שם]. ובגמרא בע"ז [שם] אמרו "תנו רבנן, יום שנברא בו אדם הראשון, כיון ששקעה עליו חמה, אמר, אוי לי שבשביל שסרחתי עולם חשוך בעדי, ויחזור עולם לתוהו ובוהו, וזו היא מיתה שנקנסה עלי מן השמים. היה יושב בתענית ובוכה כל הלילה, וחוה בוכה כנגדו. כיון שעלה עמוד השחר, אמר, מנהגו של עולם הוא, עמד והקריב שור". וראה להלן הערה 1284.

(1226) לשון הגמרא במילואו "ואמר רב יהודה, שור שהקריב אדם הראשון קרן אחת היתה לו במצחו, שנאמר [תהלים סט, לב] 'ותיטב לה' משור פר מקרין מפריס'. 'מקרין' תרתי משמע ["מקרין תרתי משמע - דסתם מקרין כל קרניו" (רש"י שבת כח:)]. אמר רב נחמן, 'מקרן' כתיב".

(1227) "שכל שוורים פרסותיהם נולדות עמם, וקרנותיהם גדלים לאחר זמן. אבל של מעשה בראשית בקומתם נבראו ובקרניהן, וכשיצא מן הארץ ראשו תחלה, נמצאו שקדמו קרנותיו לפרסותיו" [רש"י חולין ס.]. וראה להלן הערה 1288.

(1228) פירוש - מהי החשיבות שקרניו קדמו לפרסותיו, שזהו השור שהקריב אדם הראשון. וכן כיצד ענין זה תואם לאדם הראשון, ש"הרי כל קרבן מיוחד לבעל הקרבן" [לשונו למעלה לפני ציון 1180].

(1229) כמו [ירמיה מח, כה] "נגדעה קרן מואב וזרעו נשברה נאום ה'". וכן [יחזקאל כט, כא] "ביום ההוא אצמיח קרן לבית ישראל". וכן [תהלים עה, ה] "אמרתי להוללים אל תהולו ולרשעים אל תרימו קרן", ופירש הרד"ק [שם] "אל תרימו קרן - אל תרימו ראש כלפי מעלה". ושם [קמח, יד] "וירם קרן לעמו תהלה לכל חסידיו".

(1230) כמו שנאמר [ירמיה מח, כה] "נגדעה קרן מואב וזרעו נשברה נאום ה'", ופירש הרד"ק [שם] "נגדעה קרן מואב - מלכות מואב, ולפי שהקרן היא גבוה על כל אברי הבהמה נקראת המלכות 'קרן', שהיא גבוהה במעלה על כל העם". ואודות שהראש הוא עליון וגבוה, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תב.]: "אמנם מה שהתפילין הם על הראש, דבר זה כי הכבוד הזה הוא תוספת כבוד, לפי שהוא מצד השם יתברך, לא מצד האדם עצמו. וראוי שיהיה כבוד זה, שהוא תוספת, על הראש... שהראש הוא בתכלית הגובה". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנג:] כתב: "אין דבר עליון באדם רק הראש". ובדר"ח פ"ה מי"ט [תמא.] כתב: "כי הראש יש לו התעלות ביותר, שהראש הוא מתעלה על הכל". ושם פ"ו מ"ו [קכח.] כתב: "המעלה הנבדלת ראויה אל הראש, שהוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אל הראש ראוי תכשיט של כבוד". ובגבורות ה' פ"ח [תכד:] כתב: "הראש הוא בעליון ובגבוה". ובאור חדש פ"ב [תקג:] כתב: "הראש הוא עליון". וראה להלן ציון 1247.

(1231) פירוש - בדרך כלל יש לבהמה שתי קרנות.

(1232) לשונו להלן [לאחר ציון 1243]: "ולפיכך יש לבהמה שני קרנות, כנגד שני גבהות שימצא גם כן לבהמה... שני קרנות שראוים אל הבהמה, כאשר היה לו גבהות הגוף וגבהות הנפש, כמו שיש לבהמה". וראה להלן ציון 1282.

(1233) לשונו למעלה [לאחר ציון 198]: "וחלקיו [של האדם] הם; השכל, והגוף, והנפש, אלו ג' דברים הם לאדם". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו, וכמלוקט למעלה הערה 199, קחנו משם. וראה להלן הערות 1612, 1885.

(1234) כמבואר למעלה [לאחר ציון 1215].

(1235) כמבואר למעלה [לאחר ציון 1215]. וראה למעלה הערות 1216, 1217.
(1236) לשונו בגבורות ה' פ"ח [תכ:]: "מלכות יון [רצתה] לבטל אותם מתורתן, שהיא שלימות השכל". ושם ס"פ מב [רא:] כתב: "כאשר גברו ישראל על האויב, אז זכו לתורה, שהיא מעלה עוד יותר לתת להם התורה, שהיא מעלה שכלית, שנתן להם הקב"ה השכל והחכמה". ושם פמ"ו [ת.] כתב: "הנה יום החמשים הוא שבת לשבתות, והוא קודש קדשים... ואז קנו ישראל מעלת התורה, [שהיא] מעלת השכל שקנו ביום זה". ובגו"א בראשית פכ"ד אות טז [תג.] כתב: "תורה היא שלימות השכל". ובהקדמה לתפארת ישראל [יט.] כתב: "כי מה נחשב האדם שאין בו רק שכל האנושי. אבל [תהלים יט, ח] 'עדות ה' נאמנה מחכימת פתי', שעל ידי התורה נעשה חכם". ושם פי"ב [קפז.] כתב: "לפיכך התורה, שהיא תורת האדם אשר יש לו צלם אלקים... הוא השלמת האדם, לא בזולת זה, כי אין ראוי שיושלם הגדול בפחות. ואם יושלם האדם בידיעת המלאכים ומכל שכן בידיעת הגלגלים, ואף בידיעת היסודות, ומה שהוא עוד יותר פחות מזה, היה זה השלמת הגדול בפחות. ולפיכך הידיעה בתורה, שהוא השלמת האדם, שהוא [האדם] היותר חשוב, והוא עיקר המציאות מצד צלמו, שהוא צלם אלקים, בדבר זה אפשר שיקנה ההצלחה, לא בדבר שאין עיקר המציאות. ולכך הגדילו חכמים על כל ידיעת התורה, לא הידיעה בנבראים זולת התורה, מאחר שאין עצם הבריאה רק האדם, וכאילו האדם הוא צורה אל הנבראים בעבור חשיבות צורתו שנברא בצלם אלקים". ובהמשך שם [קצ.] כתב: "ומזה יתבאר לך כי אין השלמת האדם רק כאשר הוא מושלם בתורה השכלית, לא בהשגת שאר הנבראים, רק השגת התורה השכלית, שהיא כמו צורה והשלמה לאדם, אשר האדם הוא כל הבריאה. וכאשר משיג בהשגתו התורה, שהיא השלמת האדם, הוא משיג בהשגת הכל, וזהו מדרגה היותר עליונה. והנה כאשר יתבאר לך זה לא יהיה לך ספק שאין ראוי בשום ידיעה לקנות ההצלחה, רק בהשגת דבר שעל ידו יושלם הכל, ודבר זה הוא הצלחתו, ואין זה רק בידיעת התורה". ושם פט"ז [רמא:] כתב: "כאשר נתן השם יתברך לעולם התורה, דבר זה השלמת השכל לגמרי. ואף כי האדם אין משיג כל התורה, מכל מקום יש לאדם השלמה בצד הזה שנתן לו התורה שבה הכל, ויש לו השלמה, כמו שאמרו [אבות פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה דכולה בה'". ואמרו במשנה [אבות פ"ד מי"ד] "שלשה כתרים הם; כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות", ובדר"ח שם [רפב.] כתב: "מנינא למה לי, שאמר 'ג' כתרים הם', ולמה צריך למנין. ויש לך לדעת, כי אלו ג' כתרים שזכרו כאן שנתן השם יתברך לישראל, תורה ומלכות וכהונה, הם כנגד האדם. כי יש באדם ג' חלקים; החלק האחד הוא השכל שבאדם, החלק הב'

הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף, אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם. וכנגד אלו הם ג' כתרים אלו; כי כתר תורה הוא כנגד השכל". ושם פ"ה מכ"ב [תקלז:] כתב: "התורה היא על הכל, שהיא הדבר המביאה אל השם יתברך להתדבק בו יתברך ביחוד, יותר מהכל, ולא כן שאר החכמות. ואילו ידעו בני אדם יושבי חושך להבין... לא היו מבלים ימיהם בדברי חכמי האומות, ועוזבין התורה, תורת אמת, אשר בצלה אנו חיים". ובאור חדש פ"א [תה.] כתב: "כלל הדבר, כי תכלית ישראל הוא המעלה אלקית. לכך כאשר אוכלים ושותים, והמה בשלימות שלהם, ואז מבקשים לדבר דברי תורה, שהוא שלימות שכל האלקי". ושם פ"ח [תתשל:] כתב: "כי התורה מדריגתה ומעלה על כל... שייך אל השכל, והשכל הוא עליון... שהתורה היא שכלי, ומקבל אותה השכל". ובח"א לנדרים לב. [ב, ז.] כתב: "יש ברית בין השם יתברך ובין האדם מצד התורה, שהיא השלמת האדם מצד השכל... כי התורה היא השלמה שכלית". וראה להלן ציון 1243.

(1237) אודות שהגוף מתנגד לשכל, כן השריש הרבה פעמים. וכגון, בנתיב התורה פ"ג [קכו:] כתב: "הוא דוחה הגוף החמרי בשביל השכלי. ואם כך עושה, שמבטל הגוף בשביל השכלי, יש אל השכל קיום, כאשר אין לו מבטל. אבל אם אינו עושה כך, הרי תאות הגוף מבטל השכל, כי אין מתנגד יותר אל השכל רק הגוף". ושם בסמוך [קל:] כתב: "רק צריך שיהיה גובר על גופו הגשמי, אשר הוא סבת הרחקה מן השכל הנבדל, ואז יש לתורתו קיום". וכן שם בסמוך [קלא:] כתב: "וזה כמו שאמרנו כי הגוף מתנגד אל השכל". ושוב כתב שם [קמא.] "כי הגוף הוא מונע אל השכלי, וכמו שהתבאר כמה פעמים". ושם פט"ו [תרב:] כתב: "כי החמרי מתנגד לשכל, עד שאצל החמרי אין מציאות אל השכל, שהחומר והשכל שני הפכים". ובח"א לשבת קנב. [א, פב:], בביאור מאמרם [שם] שתלמידי חכמים כל זמן שמזקינים חכמה נתוספת בהם, כתב: "כאשר החומר נחלש לעת הזקנה... כח השכלי מתגבר, שכן כאשר זה היה נופל זה קם. שכח החומרי בחזקו ובתקפו, אין השכלי בכוחו. ולעת זקנתו, שבטל ונחלש החמרי, מתגבר השכלי מעלה מעלה". ובדרוש על התורה [טז:] כתב: "אמנם כאשר מסלק את גופו לגמרי, אז בודאי התורה השכלית מתקיימת בו. ואם לאו, אין התורה מתקיימת בו... כי אי אפשר להתקיים באדם התורה השכלית כשהוא בעל גוף ובעל תאוה... לכן כתיב [שמות יט, א] 'באו מדבר סיני', רצה לומר כי האדם אם רוצה לקבל התורה צריך שיעשה את עצמו כחיה במדבר, אשר אין לה מכל תאוות הגוף... רק ההכרחי... ובהתלבש האדם במדה זו, היא לו לסולם לעלות בו מעלה מעלה עד לשמים. וזהו גם כן הרמוז בכאן באמרו 'באו מדבר סיני', כי 'סיני' הוא במספר 'סלם'... כי האדם בהסתלקו מהגוף ותאוותיו

הרי יש לו סולם שעולה בו מן הגוף השמימה להיות עם השם יתברך, וקרוב אליו", ושם מוסיף עוד להאריך בזה. ואודות שגם השכל מתנגד לחומר, ראה בסמוך הערה 1240. **וכאן מוסיף** שאף הנפש מתנגדת לשכל, "כי אלו שניהם [הגוף והנפש] נוטים אל הגוף", לכך "מי שרוצה בחכמה, צריך לסלק את אלו שני גבהות". וכן כתב בנתיב התורה פ"ב [קכא.]: "כאשר מדת הנפש... גובר באדם, דבר זה מבטל... כח השכלי, עד שאין נמצא באדם בשלימות". וכן בתפארת ישראל פל"ז [תקנה.] כתב: "הגוף הוא גשמי, והנפש הוא כח בגשמי, והשכל אינו כח בגשם". אך יש להעיר מדבריו בדר"ח פ"ד מ"א [כה:], שכתב: "נאמר [ירמיה ט, כב] 'אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו אל יתהלל עשיר בעשרו וגו''... כי אלו ג' דברים שייכים אל האדם, כי האדם יש בו השכל, ויש בו הנפש, ויש לו העושר, ואי אפשר לאדם זולת אלו שלשה. ואמר אל יתהלל החכם במעלות השכלי שבו, שהוא חלק אחד מחלקי האדם. ואל יתהלל בגבורה, שהוא מעלת הנפש, כי הגבורה מצד כח הנפש. ויש עוד דבר שלישי שגם כן הוא שייך לאדם, והוא עושרו... אבל אינו מן האדם עצמו כמו השכל והנפש, שהם לאדם... ומפני זה אצל הגבורה כתיב 'ואל יתהלל' בוי"ו, כי הנפש והשכל מחוברים יחד. אבל העושר הוא נבדל מן האדם לגמרי, ולפיכך כתיב 'אל [בלא וי"ו] יתהלל עשיר בעשרו'". ובתפארת ישראל פכ"ח [תכט.] כתב: "וידוע שהנפש יש לו חבור אל הגוף ואל השכל". ובדרוש על התורה [כח:] כתב: "כי הנפש מתחבר לשניהם; אם לגוף, שהרי הוא עומד בגוף. אם לשכל, שהנפש מקבל השכל". ובח"א בכורות ח: [ד, קכא:] כתב: "ידוע כי נפש האדם אינו כמו נפש בעל חי, שאין נוסף על נפש בעל חי מדריגה יותר עליונה. אבל הנפש של אדם אין ספק שנוסף עליו השכל, שהוא מדריגה יותר עליונה, ודבר זה ברור אין ספק בו... כי השכל נוסף על הנפש... ודבר זה מתייחס אל נפש האדם שהוא נושא משא, שהוא נושא ההכנה לקבל השכל, ובזה מגיע עד השכל ע"י ההכנה שבנפש לקבל השכל, ושם ינוח כי אין מגיע יותר". ואילו כאן העמיד את הנפש ביחד עם הגוף, נגד השכל. ויל"ע בזה.

(1238) בשאר ספריו ביאר שמאמר זה עוסק בסילוק הגוף. וכגון, בדר"ח פ"ו מ"ה [קיא:] כתב: "פירוש דבר זה, כי התורה היא שכלית, והאדם בעל גוף חמרי, ואין ספק כי השכל והגוף הפכים מתנגדים זה את זה, ולפיכך אין אל התורה קיום בגוף החמרי, שאיך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החמרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד. ולכך אמר שאין התורה מתקיימת רק אם ממית עצמו על התורה, שכאשר ממית עצמו על התורה, עד שמסלק הגוף לגמרי בשביל התורה, ונמצא כי עיקר שלו הוא השכל, לא הגוף, ואז יש קיום אל התורה, שאין הגוף החמרי מונע אל התורה כלל

כאשר האדם מסלק את הגוף החמרי כאילו אינו. וזה שכתוב 'וזאת התורה אדם כי ימות באוהל', שהאדם שהוא בעל אדמה, צריך לסלק הגוף עד שראוי לשוב אל האדמה, אז יש קיום אל התורה, ואין כאן מתנגד אל התורה, שהרי הגוף בענין שמסלקו בשביל התורה, והרי אינו מתנגד אל התורה כלל כאשר מסולק הגוף בשביל התורה... כי כך ראוי זה אל התורה במה שהיא תורה שכלית, שלא יהיה נמשך כלל אחר התענוגים, שהם תאות הגוף, ואז יש קיום אל התורה". ובנתיב התורה פ"ג [קלא:] כתב: "אין התורה השכלית מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה. וזה כמו שאמרנו, כי הגוף מתנגד אל השכל, ולפיכך צריך שימות על דברי תורה, כלומר לסלק הגוף לגמרי כאילו אינו, ואז יש לתורתו קיום, כאשר האדם גובר על הגוף לגמרי, ובזה הוא שכלי. ודבר זה בארנו במקום אחר גם כן, כי זה עיקר הכנה שצריך אל האדם". ובנצח ישראל פ"ז [קפב:] כתב: "אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליהם. דבר זה ענין מופלא, כי התורה והגוף שהם שני הפכים, ואם כן איך תתקיים התורה, שהיא שכלית, בגוף הגשמי, שהגשמי הפך הנבדל. ולפיכך אין קיום התורה באדם הגשמי, שהם כמו שני דברים שאינם מתדמים ומתיחסים ביחד, שאין להם עמידה ביחד. ולפיכך אין התורה מתקיימת רק במי שממית עצמו על התורה. ואדם כמו זה גופו אינו נחשב כלל, וכאילו אינו גופני כלל, שהרי הוא ממית ומסלק עצמו על התורה, ובזה התורה מתקיים, שהרי אינו בעל גוף. אבל מי שאינו ממית עצמו על התורה, והוא גופני גשמי, אי אפשר שתהיה מקוים בו התורה השכלית, שהיא אינה גשמית". ובח"א לשבת פג: [א, מג:] כתב: "אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו על התורה. וזה כי אדרבה, התורה שהיא שכלית, איך אפשר שתעמוד באדם חומרי, כי אלו שני דברים הם הפכים. ואין ראוי שיהיה השכל מתקיים אלא במי שממית עצמו על התורה, שמסלק גופו וגשמו בשביל התורה. ובשביל שהוא מסלק גופו בשביל התורה, הרי אין נחשב לו גופו בשביל התורה, ובאדם זה התורה השכלית מתקיימת. שלא תוכל לומר איך אפשר שתהיה התורה עומדת באדם שהוא בעל גוף, כי זה ממית עצמו על התורה, כלומר שלא נחשב לו גופו לדבר בשביל התורה, והרי אצל התורה אינו בעל גוף, ומסלק הגוף ממנו, ואצל זה התורה עומדת, לא מי שמחשיב גופו אצל התורה, אין ראוי שתעמוד התורה בו, והוא מבואר". ובדרוש על התורה [טז:] כתב: "אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה שנאמר 'זאת התורה אדם כי ימות באהל'. ורצה לומר בהיות שהתורה היא שכל גמור, והשכל הוא נבדל מן הגוף לגמרי, איך אפשר שיהיו שני הפכים בנושא אחד, דהיינו התורה שהיא שכל גמור, והאדם בעל גוף". ובח"א לסנהדרין קיא. [ג, רסט.] כתב: "כי האדם הוא בעל

גוף, וכאשר מחיה עצמו, שהוא גופו, הוא בטול לתורה שהיא שכלית, כאשר מחיה גופו, שמעדן בתענוגים שהם גופנים, לא תמצא בו התורה השכלית. כי השכל והגוף הפכים".

(1239) אם כוונתו שמאמר זה נתפרש בהרבה מקומות בספריו, אכן כך הוא, והם; דר"ח פ"ד מ"י [קצט.], שם פ"ו מ"ה [קיא.], נתיב התורה פ"ג [קלא.], נצח ישראל פ"ז [קפב:], דרוש על התורה [טז:], ח"א לשבת פג: [א, מג:], ח"א לגיטין נז: [ב, קיח:], וח"א לסנהדרין קיא. [ג, רסט.], וחלקם הובאו בהערה הקודמת. ובנתיב התורה פ"ג [קמא.] כתב: "אם לא יסלק את גופו בשביל התורה, אינו קונה התורה השכלית, כי הגוף הוא מונע אל השכלי, וכמו שהתבאר כמה פעמים". אך יותר נראה שכוונתו לדברי חכמים, שתמצא בכל מקום שביארו שמי שרוצה בחכמה מוטל עליו לסלק את הגוף והנוטה אל הגוף. וכגון, בגמרא [עירובין נד.] אמרו "אם אדם משים עצמו כחיה זו שדורסת ואוכלת, ואיכא דאמרי שמסרחת ואוכלת, תלמודו מתקיים בידו. ואם לאו, אין תלמודו מתקיים בידו". ובנתיב התורה פ"ג [קכה.] הביא מאמר זה, וביארו על פי היסוד הנ"ל. ושם הביא ארבעה מאמרים נוספים להורות כן. ועוד אמרו [שבת קמז:] "חמרא דפרוגייתא, ומיא דדיומסת, קיפחו עשרת השבטים מישראל. רבי אלעזר בן ערך איקלע להתם, אימשיך בתרייהו, איעקר תלמודיה". ובדר"ח פ"ד מט"ו [שטז.] הביא מאמר זה, וביארו על פי היסוד הנ"ל. ובאבות פ"ו מ"ה אמרו "כך היא דרכה של תורה; פת במלח תאכל, ומים במשורה תשתה, ועל הארץ תישן, וחיי צער תחיה, ובתורה אתה עמל", ושם בדר"ח [קיא:] ביאר זאת על פי היסוד הנ"ל [הובא בתחילת ההערה הקודמת]. ובתנחומא נח אות ג אמרו "שלא תמצא תורה שבע"פ אצל מי שיבקש עונג העולם תאוה וכבוד וגדולה בעולם הזה, אלא במי שממית עצמו עליה", ועוד.

(1240) אודות שהשכל מתנגד לחומר [בנוסף לחומר שמתנגד לשכל (כמבואר למעלה הערות 1237, 1238)], כן כתב בגבורות ה' פכ"ב [רפ:]: "כי הם הפכים ביחד, הדברים הטבעים והדברים אשר אינם טבעים, וכמו שמתנגד השכל לחומר, בעבור שזה שכלי וזה כולו חמרי, כך יתנגד הרוחני לגשמי". ובדר"ח פ"ו מ"ה [קיא:] כתב: "התורה היא שכלית, והאדם בעל גוף חמרי, ואין ספק כי השכל והגוף הפכים מתנגדים זה את זה". ובהקדמה לאור חדש [מז.] כתב: "כי הגוף והשכל שני הפכים; שאם האחד קם, השני נופל, וכל אשר הוא נוטה אחר השכל, הוא נגד הנאת גופו". וכן נאמר במלחמת מדין [במדבר לא, ו] "וישלח אותם משה אלף למטה לצבא אותם ואת פינחס בן אלעזר הכהן וגו'", ופירש רש"י [שם] "ומפני מה הלך פינחס, ולא הלך אלעזר... שהלך לנקום נקמת יוסף אבי אמו, שנאמר [בראשית לז, לו] 'והמדינים מכרו אותו'". ובגו"א שם אות

ט [תקח:] כתב: "שהלך לנקום נקמת יוסף. נראה לי שאין כוונת המדרש הזה [סוטה מג.] שפנחס זכר להם מה שעשו מדין ליוסף. כי גם אהבתם גם שנאתם כבר אבדה [קהלת ט, ו], ואין זכר להם. אלא כך פירושו, כי אחר שראה משה שמכירת יוסף על ידי מדינים, ראה שמדינים מתנגדים היו ליוסף, שאילו לא כן, לא היה מתגלגל על ידי מדינים מכירתו של יוסף. כי אין מגלגלין חובה לאדם אלא על ידי מי שהוא מתנגד לו, ועל ידו בא לו חובה. והיה יוסף היפך למדין; זה היה גדור מאוד בערוה, ומדינים הפקירו נשותיהן ובנותיהן בשביל ערוה כדי לזנות [במדבר כה, יח]... ומאחר שהוא... היפך למדין, יקבלו הם חובה שלהם על ידי פנחס, שהוא מזרעו של יוסף, שהיה גדור בערוה, היפך למדינים". הרי שקדושת פנחס מתנגדת לזנות מדין. **ואמרו חכמים** [ב"מ פז.] "עד אברהם לא הוי זקנה", ובח"א שם [ג, נא.] כתב: "פירוש, כי הזקן יש בו השכל והחכמה, שהרי כן אמרו [קידושין לב:] 'אין זקן אלא שקנה חכמה', כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... כי בהתגבר השכלי מתיש כחו של אדם הגופני... ולפיכך עד אברהם, שהיה הדור חסר חכמה, שלא היו מכירים בוראם... והיה חסר השכל בעולם, ולכך לא היה זקנה, הוא הסתלקות כחות הגוף. אבל אברהם היה עושה שהיה מקבל העולם מעלת השכל, ועם זה הוא הזקנה. אף כי לא היה כל העולם חכמים ונבונים, אין זה כלום, סוף סוף היה אל העולם מעלת השכל, אשר השכל מתנגד אל כחות הגוף. לכך מן אברהם ואילך, שהיה שכל בעולם, היה נוהג זקנה בעולם, והבן הדברים האלו מאוד" [הובא למעלה הערה 47].

(1241) שהרי גבהות הגוף וגבהות הנפש נמצאות גם אצל הבהמה, לכך בהכרח שאין הן עיקר אצל האדם [מבאר בסמוך]. אך אם יש לאדם גבהות הגוף וגבהות הנפש, אז השכל נהיה טפל, ולא עיקר, וכמבואר להלן הערה 1269.

(1242) הלשון "מלא **כל** חכמה", מורה שכוונתו לכל החכמות, ולא רק לחכמת התורה. אמנם למעלה [לפני ציון 1236] כתב: "כאשר הוא חכם משכיל בתורה". וכן מיד בהמשך כתב "ודבר זה קרן אמיתי במה שהאדם שלימותו שהוא משכיל ויודע התורה". ויל"ע בזה.

(1243) כמבואר למעלה הערה 1236. וראה להלן ציון 1286.

(1244) פירוש - לא רק ששני הקרנות האלו שייכים גם לבהמה, אלא שהם ראוים דוקא לבהמה, וכמו שמבאר.

(1245) כי ישנה התנגדות הדדית בין קרן השכל לשני הקרנות של הגוף והנפש, לכך אין הם נמצאים יחד. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 1236] "ותדע כי אלו שני גבהות, דהיינו

כאשר הגוף בשלימותו באכילה ושתיה, והשני כאשר יש לו חמדת לבבו, הם מגרשים את השלישי, הוא גבהות השכל... ומי שרוצה בחכמה, צריך לסלק את אלו שני גבהות".

(1246) לשונו בגבורות ה' פמ"ד [רצג.]: "הראש ששם השכל, הוא מהות האדם, כי עיקר האדם הוא השכל". ובגו"א בראשית פ"ב אות לב [סז:] כתב: "עיקר האדם הוא דעתו ושכלו". וכן כתב שם שמות פי"ד אות י [רעג:]. ושם במדבר פט"ז אות ג [רמג:] כתב: "עיקר האדם הוא נפש המשכלת". ושם דברים פ"ד אות כא [צה.] כתב: "הענין האלקי שבאדם... זהו עיקר צורת האדם, אין אנו משגיחין עוד בשיעור הגוף, שהאדם עיקר שלו במה שיש בו ענין אלקי, ובטל אצלו הגוף, ואין בחינה בו, ולא היו בוחנין רק עיקר האדם". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצט:] כתב: "כי השכל באדם... הוא האדם בעצמו, כי אין האדם רק שהוא בעל חי משכיל... שהרי הגוף מצטרף ומתחבר אל השכל". ובנצח ישראל פי"ט [תטו:] כתב: "והחטא בשוגג אין זה לעצם האדם, כי עצם האדם הוא דעתו, והשוגג עשה בלא דעת". ובאור חדש פ"ט [תתתסג:] כתב: "מה שאין האדם נחשב לדבר מה, דבר זה הוא מצד הגוף... מה האדם נחשב כאשר מסולק ממנו השכל... שאין נחשב לכלום". ובח"א לקידושין כב: [ב, קלב.] כתב: "אין הגוף של האדם עיקר האדם" [הובא למעלה הערה 205]. ומה שחוזר וכותב כאן שקרן זו מורה על הרוממות, צרף לכאן מאמר חכמים [פסחים סח:] שרב יוסף אמר על יום מתן תורה [שם] "אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא", ופירש רש"י [שם] "אי לאו האי יומא - שלמדתי תורה **ונתרוממתי**, הרי אנשים הרבה בשוק ששמן יוסף, ומה ביני לבינם".

(1247) והראש מורה על הרוממות, וכמבואר למעלה הערה 1230. וכאן הדגשתו שהקרן הזו בולטת, כי היא על ראשו של האדם.

(1248) אודות שהשכל והחכמה שייכים לאור, כן נאמר [קהלת ב, יג] "וראיתי אני שיש יתרון לחכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החושך". וכן [קהלת ח, א] "חכמת אדם תאיר פניו". ולהלן בדרשה [לאחר ציון 1362] כתב: "כי השמן הוא החכמה והשכל, כמו שאמרו בהוריות [יג:] הרוצה שיחכים ירגיל עצמו בשמן זית, שממנו האור, שהוא דומה לשכל". ובגבורות ה' פמ"א [קלט.] כתב: "וידוע כי השכל הוא המוציא דברים הנעלמים הסגורים לאור המציאות, ולפיכך נקרא השכל 'אור' בכמה מקומות; [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', שכשם שהאור מוציא הדברים הבלתי נראים שיהיו נראים, כך השכל מוציא דברים הנעלמים לאור המציאות". ובדר"ח פ"ו מ"ג [פג:] כתב: "האור דומה לחכמה בכל מקום, שהחכמה היא אור וזיו, שנאמר 'חכמת אדם תאיר פניו', וכדאיתא במסכת בבא בתרא [ד.] אצל הורדוס, 'הוא כבה אורו של עולם, ילך ויעסוק באורו של

עולם'". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשכ.] כתב: "התורה היא נקראת 'אור' [משלי ו, כג], כי החכמה היא אור, הפך הכסיל אשר בחושך ילך, והחכם עיניו בראשו, הולך לאור השכל. ולפיכך נקראת התורה 'אור' כמו שהתבאר, שהשכל והאור מתיחסים ביחד. וכאשר זכה משה להתחבר אל התורה, שהיא השכל האלקי, אז קבל מן הזיו והאור [שמות לד, כט, שמו"ר לג, א]. כי אין ספק שהגוף, ובפרט הפנים, יש לו יחוס אל האור, דכתיב [קהלת ח, א] 'חכמת אדם תאיר פניו'. ולפיכך פני משה היו מקבלים האור והזוהר". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כו:] כתב: "והחכמה מאירה, דכתיב 'חכמת אדם תאיר פניו', ואין צריך ראיה על זה". ובח"א לנדרים נ: [ב, כ:] כתב: "מה שאמר [קהלת ח, א] 'חכמת אדם תאיר פניו', דבר זה כמו שהיה אצל משה, שנאמר בו [שמות לד, כט] 'כי קרן עור פניו', ואין היופי ההוא יופי גשמי, רק אור נבדל שראוי לבעל שכל, כי החכמה היא אור בודאי". וראה להלן הערות 1364, 1447.

(1249) פירוש - האור שהיה למשה בפניו נקרא "קרן", כי האור מבהיק ובולט כמו קרן. והרד"ק בספר השרשים, שורש קרן [בסופו] כתב: "'כי קרן עור פני משה' [שמות לד, לה]... ענין זהר. וקרוב לענין הראשון, כי בהסתכל האדם בשמש היטב, או בכל אורה, ידמה לו שיעשה הזוהר קרנים". אך המהר"ל אינו מבאר שיש לאור קרנים, אלא שיש לאדם קרן של אור.

(1250) פירוש - כמו שהזיו מבהיק ובולט, כך החכמה והשכל מבהיקים ובולטים, לכך שלשתם נקראים "קרן".

(1251) המורה על השכל.

(1252) שהן כנגד הגוף והנפש.

(1253) כי הגוף הוא לימין, והנפש היא לשמאל. ובגבורות ה' פמ"ה [שנו:] כתב: "כי הגוף הוא בצד ימינו של הקב"ה, ואם לא כן, לא היה קיום לגוף לשפלותו, אבל יש לו קיום על ידי חסד, שנאמר [תהלים מח, יא] 'צדק מלאה ימינך'. והפך זה הנפש, הוא בשמאלו של הקב"ה. וכן אמרו בויקרא רבה [ד, א] בפסוק [ויקרא ד, ב] 'נפש כי תחטא', הנפש ביד שמאלו של הקב"ה, שנאמר [איוב יב, י] 'אשר בידו נפש כל חי'". ובח"א לנדרים סד: [ב, כב:] כתב: "הגוף הוא מצד הימין... הנפש הוא מצד שמאל, דכתיב [איוב יב, י] 'אשר בידו נפש כל חי'". **ומה שמזכיר** כאן האמצע והיושר ["הם נוטים מן האמצע ומן היושר"], דע שבספריו תיבות "יושר" "אמצע" ו"שיווי" הן תיבות מתחלפות. וכגון, בגו"א בראשית פ"ב אות כא [סב:] כתב: "דע כי המזבח הוא באמצע מקום ישוב הארץ, ואותה האדמה היא בין הקצוות לגמרי, וכל דבר שהוא באמצע הוא בשיווי, ואינו נוטה

אל אחד הקצוות". ובתפארת ישראל פי"א [קעב:] כתב: "כל דבר המשולש הוא שיש בו היושר בעבור השלישי, שהוא באמצע, אין נוטה מן היושר לא לימין ולא לשמאל. וכאשר יש ב' בלא ג', אין כאן יושר, שאין כאן האמצעי, שהוא היושר. וקאמר [שבת פח.] 'בריך רחמנא דיהיב לן אוריין תליתאי', שדברי התורה אינם יוצאים מן היושר. ונתן אותם לעם תליתאי [שם], לאשר יש בהם היושר. ומפני כי יעקב היה השלישי לאבות, נקרא יעקב 'ישורון' [ישעיה מד, ב], מלשון ישר, שהוא אמצעי בין אברהם ובין יצחק". ושם פס"ו [תתרלז:] כתב: "משפט האמצעי אשר אינו יוצא מן השווי והיושר... אינה נוטה לא לימין ולא לשמאל, רק עומדת באמצע וביושר כמשפט האמצעי". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקב:] כתב: "כי הקצה במה שהוא קצה, הוא יוצא מן השווי, לכך נקרא 'קצה'. אבל האמצעי אין לו יציאה, רק הוא בשווי". ובבאר הגולה באר הששי [רנו:] כתב: "כי הצדיק הוא כמו האמצע, שאינו יוצא מן היושר כלל, ואינו נוטה לשום קצה". ובדר"ח פ"ה מי"א [שכח:] כתב: "בעל פשע הוא יוצא מן היושר ומן השווי". ובנתיב השלום פ"ג [א, רכה:] כתב: "מי שבולם עצמו בשעת מריבה, שאינו יוצא מן השווי, והוא האמצע". ובאור חדש פ"ד [תתמה:] כתב: "בשלשה יש בו היושר, כי כל שלשה יש בו אמצע, שהאמצע הוא היושר, והשנים הם הקצוות". וכן כתב בח"א לחולין פט: [ד, קא:]. וראה גבורות ה' פ"ע הערה 102, תפארת ישראל פ"א הערה 82, באר הגולה באר הראשון הערה 262, ודר"ח פ"ה הערות 677, 1027.

(1254) מבאר שהאמת היא האמצע והיושר, לעומת השקר. וכן כתב בגבורות ה' פ"ט [תצט.]: "יעקב נגד אמצעי... לכך מדת יעקב מדת אמת ["תתן אמת ליעקב" (מיכה ז, כ)], כי האמת אין לו נטיה לא לימין ולא לשמאל, לכך יעקב הוא נגד האמצעי שאין לו ימין ושמאל, וכל זרע יעקב זרע אמת, שלא היה פסולת בזרעו, אבל אברהם ויצחק היה פסולת בזרעם". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנז:] כתב: "אמת הוא היושר השכלי, כי האמת אינו יוצא מן היושר ומן המצוע". ובדר"ח פ"ה מ"ז [רמ:] כתב: "מה שהאמת הוא דומה אל האמצעי... כי האמת אין לו נטיה מן היושר כלל, וזהו ענין האמצעי, שאין לו נטיה מן היושר, שהרי הוא האמת בעצמו, ולא שייך אצלו נטיה. אבל השקר הוא נוטה מן היושר, ולפיכך אותיות 'שקר' הם בסוף אלפ"א בית"א, כל זה מפני כי השקר יש לו נטיה מן היושר". ובח"א לשבת קד. [א, מח.] כתב: "השקר... [אותיותיו] הם זה אצל זה [שבת קד.]... לפיכך אותיות 'שקר' בסוף, ואינו מתפשט כלל, והוא רחוק מן האמצע, כי האמצע הוא ראוי אל היושר. ולפיכך אותיות 'שקר' בסוף אלפא ביתא".

(1255) כמו שיבאר בסמוך, שחטא אדה"ר בא מחמת שנטה אחר הגוף והנפש. וראה להלן ציון 1285.

(1256) אודות שהחטא הוא מחמת יציאה מן האמצע והיושר, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בגו"א בראשית פ"ב אות כא [סג.] כתב: "כי החטא הוא בעבור שהוא נוטה אל אחד הקצוות. ואחר שהאדם נברא מן המצוע, נקל הוא לשוב אל האמצעי, למקום שנברא, והוסר ממנו החטא". ובנתיב העבודה ר"פ יג [א, קיז.] כתב: "החטא הוא יציאה מן השיווי, כי כאשר האדם עומד בשיווי, אין כאן חטא. וכאשר הוא יוצא מן השיווי, הן מצד גופו, הן מצד נפשו, הוא חוטא". ובנתיב גמילות חסדים ר"פ א [א, קמו.] כתב: "בספר משלי [טז, ו] 'בחסד ואמת יכופר עון'. שלמה המלך רצה לומר כי מי שעושה גמילות חסדים לבני אדם, ראוי שיהיה השם יתברך עושה אתו גם כן חסד לכפר עונותיו, ואין מדקדק עמו במה שעשה מן החטאים... ועוד כי החסידות הוא שנכנס לפנים משורת הדין, ויש לו דביקות במדה זאת. והחטא הוא שיוצא לגמרי מן היושר. הרי לך כי הם שני הפכים; כי הדבק בחסד לא זה שהוא עושה כשורה וכדין, רק שנכנס לפנים משורת הדין. והחוטא, לא זה שאינו נכנס לעשות לפנים משורת הדין, רק שיוצא חוץ מן היושר והדין. ולכך כאשר חטא ויצא מן היושר, אם יעשה חסידות ויכנס לפנים משורת הדין, דבר זה הפך אשר חטא, והוא כפרה לו". ובנתיב הבושה פ"א [ב, קצט:] כתב: "ואחרים הוסיפו לומר [נדרים כ.] שיותר מזה שמי שיש לו בושת פנים, לא במהרה הוא חוטא. ודבר זה תוכל להבין מפני כי החוטא הוא יוצא מן היושר, כמו שכתוב [משלי כא, כט] 'העז איש רשע בפניו וישר יבין דרכו'. ולכך מי שהוא הפך העז פנים, לא במהרה הוא חוטא". ובתפארת ישראל פל"ח [תקפב:] כתב: "הרשע הוא בעל חטא, הוא יוצא מן הראוי והיושר, לסור מהיושר ולהיות חוצה". ובאור חדש פ"ט [תתנו:] כתב: "כי החוטא הוא שיוצא מן היושר לגמרי, שזה ענין החטא שיוצא מן היושר". ובח"א לשבת נה: [א, לב:] כתב: "בנימין בן יעקב הוא מסולק מן החטא, כי החטא שהוא נוטה חוץ ליושר, וזהו ענין חטא. אבל בנימין בן יעקב לא היה נוטה חוץ ליושר, והיה כולו צדיק. וזה תדע כי היה בחלקו בית המקדש, שהוא באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י], אינו נוטה מן היושר, כדכתיב [דברים לג, יב] 'ובין כתפיו שכן' [יומא יב.]. ומפני שאינו נוטה חוץ ליושר, הרי הוא מסולק מן החטא. גם במה שאמר 'בנימין בן יעקב', תבין זה שהיה נפשו קשורה בנפשו של יעקב, שהוא נקרא [ישעיה מד, ב] 'ישורון'. ולכך יחס כאן אותו אחר האב לומר 'בנימין בן יעקב', כי מה שהיה בן יעקב הוא שגרם לו להיות צדיק".

(1257) כי ההשכלה היא יותר חשובה ממאכל ותאוה לעינים. ובבאר הגולה באר החמישי [מ:] כתב: "התורה מזכיר העיקר, הוא המדריגה העליונה, קודם". והעיקר הוא בהתחלה, וכמבואר למעלה הערה 73, ולהלן הערות 1265, 1525. וכן למעלה [לאחר ציון 204] כתב: "כי שעבוד השכל הוא בראשונה, ועל ידי זה יקבל הנפש גם כן".

(1258) כמו שכתב רש"י [בראשית ג, ו] "ותרא האשה - ראתה דבריו של נחש והנאו לה והאמינתו".

(1259) דע שרש"י [בראשית ג, ו] פירש ששלשת הדברים שנאמרו אצל האשה [שם] הם כנגד שלשת הדברים שאמר הנחש [שם פסוק ה], אך בשנויי סדר מסוים; (א) הנחש אמר בתחילה "ונפקחו עיניכם", וכנגד זה נאמר אצל האשה בדבר שני "וכי תאוה הוא לעינים", ופירש רש"י "כמו שאמר לה 'ונפקחו עיניכם'". (ב) הדבר השני שאמר הנחש היה "והייתם כאלהים", וכנגד זה נאמר אצל האשה בתחילה "כי טוב העץ למאכל", ופירש רש"י "להיות כאלהים". (ג) הדבר השלישי שאמר הנחש היה "יודעי טוב ורע", וכנגד זה נאמר אצל האשה בדבר השלישי "ונחמד העץ להשכיל", ופירש רש"י "כמו שאמר לה 'יודעי טוב ורע'". הרי הדבר השלישי של הנחש ["יודעי טוב ורע"] ושל האשה ["ונחמד העץ להשכיל"] מקבילים לגמרי. אך הדבר הראשון שאמר הנחש ["ונפקחו עיניכם"], הוא הדבר השני שנאמר אצל האשה ["וכי תאוה הוא לעינים"], והדבר השני שאמר הנחש ["והייתם כאלהים"] הוא הדבר הראשון שנאמר אצל האשה ["כי טוב העץ למאכל"]. ועל אי הקבלה זו כתב בגו"א שם אות ט [עז:]: "ואם תאמר, למה הפך סדר הדבורים, שהנחש אמר 'ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים יודעי טוב ורע', והיא הקדימה תחלה לומר 'כי טוב העץ למאכל'. ויש לומר, דהנחש אמר כסדר הענין, דמתחלה 'ונפקחו עיניכם', ואחר כך 'והייתם כאלהים יודעי טוב ורע'. אבל האשה היתה רואה כדברי הנחש, ומתבונן בהם אם על ידי אכילת העץ יהיו כאלהים, והוא העיקר, לכך בזה היתה מתבונן תחילה". כל זה לשיטת רש"י. ולשיטה זו אין מקום להקשות ולכך מקשה ש"היה לו להקדים 'ונחמד העץ להשכיל'", כי כפי שאצל הנחש הוא דבר שלישי, כך אצל האשה הוא דבר שלישי, וזה מקומו המתאים. אך המהר"ל אינו מבאר ששני הדברים הראשונים שנאמרו אצל האשה ["כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים"] מקבילים לדברי הנחש, ולכך מקשה שפיר ש"היה לו להקדים 'ונחמד העץ להשכיל'".

(1260) ונאמר [קהלת ב, י] "וכל אשר שאלו עיני לא אצלתי מהם לא מנעתי את לבי מכל שמחה". ואמרו חכמים [סנהדרין קח.] "רבי יוסי אמר, דור המבול לא נתגאו אלא בשביל גלגל העין שדומה למים, שנאמר [בראשית ו, ב] 'ויקחו להם נשים מכל אשר

בחרו'. לפיכך דן אותן במים, שדומה לגלגל העין". ובח"א שם [ג, רנה.] כתב: "בא לבאר למה נדונו במים, כי לפי הסברא לא היה ראוי שיהיו נדונים במים, רק באש שהוא יותר קשה... רבי יוסי סבר בשביל שהלכו אחר עיניהם, כדכתיב 'ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו', וכל אשר שאלו עיניהם הלכו אחריו. ולפיכך לקו בדבר שהעין דומה לו, כי העין דומה למים שיש בו לחלוחית, כמו מים. ומה שהעין הוא חפץ בכל אשר רואה, זאת הוא מכח המים והלחלוחית שיש בעין. לכך דור המבול שהלכו אחר עיניהם, ראוי שיהיו נלקים במים".

(1261) לשונו בגבורות ה' ס"פ כד [שפד.]: "כי החמדה אינו רק חמדת העין". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שסב:] כתב: "כי הדבר שהוא נחמד, הוא נחמד למראה, כמו שאמר [בראשית ב, ט] 'נחמד למראה'". וראה למעלה הערה 1217.

(1262) לשונו בדר"ח פ"ד מכ"ב [תמג:]: "תבין איך אלו שלשה דברים [הקנאה התאוה והכבוד] מוציאין את האדם מן העולם, תראה כי אלו שלשה דברים מסוגלים לזה, והם הוציאו את האדם מן העולם, הוא אדם הראשון. ותמצא כי העץ שאכל ממנו אדם הראשון, שהביא לו המיתה, היה בו אלו שלשה דברים. רוצה לומר שהאדם היה יוצא מן השעור המוגבל באלו שלשה כחות, שכאשר האדם יצא בהן חוץ לגבול, הביא לו המיתה. וזה שאמר הכתוב [בראשית ג, ו] 'ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל'. הנה זכר הכתוב אלו כחות כסדר מאד; 'כי טוב העץ למאכל' נגד התאוה, כי האכילה שהיא לאדם הוא מן התאוה... שהוא מן כח הטבעי שמתאוה אל האכילה. 'וכי תאוה הוא לעינים' הוא כנגד כח הנפשי... כי העין היא כח נפשי, וכמו שאמרו [ע"ז כח:] שוריינא דעינא בלבא תליא. 'ונחמד העץ להשכיל' הוא נגד כח השכלי. והנה אלו שלשה דברים היו בעץ הדעת, ומפני זה היה האדם נמשך אחר עץ הדעת. ואם לא כן, רק היו אחד או שני דברים בעץ הדעת, לא היה האדם נמשך אחריו בכל חלקיו, כי החלק אשר אין לו שייכות לעץ הדעת היה מונע. אבל עתה היו כל שלשה כחות האדם נמשכים אחר עץ זה, שאלו ג' דברים היו מוציאין את האדם מן החיים". וראה להלן הערה 1276 במה שהוקשה משם על דברים אלו.

(1263) והעונש הוא [בראשית ג, טז] "אל האשה אמר הרבה ארבה עצבונך והרונך בעצב תלדי בנים ואל אישך תשוקתך והוא ימשול בך".

(1264) נזיר כג: "אמר רב נחמן בר יצחק, גדולה עבירה לשמה ["גדולה עבירה לשמה - כלומר לשם מצוה" (רש"י שם)] ממצוה שלא לשמה... דכתיב [שופטים ה, כד] 'תבורך מנשים יעל אשת חבר הקני מנשים באהל תבורך' ["על שעשתה עבירה לשמה כדי

להתיש כחו של אותו רשע, כדי שתהא יכולה להורגו" (רש"י שם)]". ויש להקשות, שאם זו היתה "עבירה לשמה" אזי לא היה צריך להיות על האשה שום עונש כלל [כפי שיעל לא נענשה כלל], ואילו כאן כתב "ואילו היה דעת האשה שהיתה רוצה להשכיל בלבד, בודאי לא היה עונשה כל כך גדול... והיה זה עבירה לשמה, ולא היה העונש שלה כל כך גדול", אך עונש קטן עדיין ינתן לה, אף שעבירה לשמה היא כמצוה שלא לשמה. ושמעתי מבני הגאון רבי חנוך דוב שליט"א להשיב, שבגמרא [שם] הקשו על מעשה יעל "והא קא מתהניא מבעילה דיליה. אמר רבי יוחנן, כל טובתן של רשעים אינה אלא רעה אצל צדיקים". וגם אצל האשה שאכלה מעץ הדעת יש מקום להעיר "והא קא מתהניא מאכילה דידה", ועל כך אינך יכול להשיב "כל טובתן של רשעים אינה אלא רעה אצל צדיקים", כי רש"י פירש [שם] "גבי יעל אשת חבר מאי רעה איכא גבה, דהטיל בה אותו רשע זוהמא", וזה לא שייך באכילה מעץ הדעת. לכך אף אם האשה היתה מתכוונת רק להחכים ולהשכיל, מ"מ לא יצאנו לגמרי מידי עבירה, כיון שהטענה "והא קא מתהניא" היתה רועמת וקיימת. ודפח"ח. **וצרף לכאן** דברי הפחד יצחק [פסח מאמר נ אות ב], שכתב: "הצעת דבריהם של חכמי עבודת השם דהך דיליף בגמרא דגדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה מיעל שנבעלה לסיסרא. ופריך על זה בגמרא והא מתהניא מעבירה, ומשני טובתם של רשעים רעה היא אצל צדיקים. והנה בכל המצוות והמעשים שהאדם מחוייב בעשייתם, אין חובה זו נפחתת על ידי ההנאה שהאדם נהנה בשעת מילוי חובתו. ואפילו אם הוא עושה אותם בהדיא ובמפורש לשם הנאתו, אין כאן אלא טענה בטהרת המצוה, אבל אין זה נוגע כלל לגוף הקיום של המצוה. ואם כן מאחר דיליף מיעל דעבירה לשמה יש קיום מצוה בעשייתה, מה איכפת לן אם גם הנאה צדדית יש כאן. ואם בכל זאת חזינן שיש כאן פירכא מהנאתה של יעל, שמע מינה כי אכן יש חידוש בגדר קיום המצוה של עבירה לשמה, כי מכיון שגוף המעשה כשהוא לעצמו תורת עבירה עליו, ורק מצד הצירוף להכוונה אתה מכניסו לתורת מצוה, שוב בעינן כי גם המעשה יהא נעשה מתוך סילוק נגיעה. ומצוה זו של עבירה לשמה, היא המצוה היחידה אשר אם אין היא נעשית מתוך סילוק נגיעה, הרי היא מופקעת מתורת מצוה". לכך שפיר אף אם האשה היתה מתכוונת רק להשכיל, מ"מ היתה נענשת במדה מסויימת, כי ההנאה מהעבירה מפקיעה ממנה תורת מצוה, ולכך שם עבירה עליה. **ועוד הוסיף** בני שליט"א, שבהכרח שאין כאן דמיון גמור לעבירה לשמה, כי עבירה לשמה פירושה לעשות עבירה לשם מצוה, וכמו שיעל נבעלה לסיסרא כדי להציל את ישראל. אך מה שייך לומר שאם האשה היתה אוכלת מעץ הדעת כדי "לקנות חכמה ודעת"

היתה זו עבירה לשמה, הרי הקב"ה אסר עליה לקנות חכמה ודעת [ראה להלן הערה 1274 בטעם הדבר], ואיזו "לשמה" יש בזה. ובעל כרחך שאין כוונת המהר"ל ל"עבירה לשמה" עם כל הדינים שלה, אלא לעבירה קלה יותר מעבירה רגילה.

(1265) כי ההקדמה של הדבר מורה על היותו עיקר, ולכך "מעיקרא" הוא מלשון עיקר, וכמבואר למעלה הערה 73, ולהלן הערות 1525, 1608, 2030.

(1266) כפי הטענה שהיתה על בני גד וראובן, שאמרו [במדבר לב, טז] "ויגשו אליו ויאמרו גדרות צאן נבנה למקננו פה וערים לטפנו", ופירש רש"י [שם] "חסים היו על ממונם יותר מבניהם ובנותיהם, שהקדימו מקניהם לטפם. אמר להם משה, לא כן, עשו העיקר עיקר והטפל טפל, בנו לכם תחלה ערים לטפכם, ואחר כך גדרות לצאנכם [שם פסוק כד]".

(1267) למעלה [לאחר ציון 1236].

(1268) פירוש - כאשר מזכירים שלש קרנות אלו ביחד [גוף נפש ושכל], אזי השנים הראשונים הם עיקר, והשכל הוא טפל.

(1269) "כי שני הגבהות מגרשים ומסלקים השכל" [לשונו להלן לאחר ציון 1274]. וראה להלן הערה 1275.

(1270) רומז בדבריו שהטפל בטל אצל העיקר, ולכך "כאילו אינו כלל". ובגבורות ה' פמ"ד [רפ:] כתב: "אצל האומות בטל הצורה אצל החומר... שהחומר עיקר והצורה טפילה, וכל דבר שיש עיקר ועמו טפל, הטפל בטל אצל העיקר". ובגו"א דברים פ"ד סוף אות כא [צז:] כתב: "כי בטל הטפל אצל העיקר... ואין בחינה בטפל, רק בעיקר". ושם פל"ב אות ז [תפב:] כתב: "העבירה שעשה [הצדיק] הוא מיעוט, ואינו עיקר, ודבר בטל הוא אצל זכות הצדיק". ובדר"ח פ"ד מט"ז [שדמ.] כתב: "הדבר הטפל בטל אצל העיקר". ובח"א לר"ה יז. [א, קיג:] כתב: "כלל הדבר, כי כאשר רוב האדם הוא צדיק, אז אע"ג דמעוטו פושע בגופו, הרי אזלינן בתר רובו, ורובו הוא צדיק. ומכיוון דרובו הוא צדיק, נחשב צדיק בכלל. ואם רובו רשע, הרי הוא רשע ברובו, והוי ככולו רשע". וראה להלן הערה 1594, באר הגולה באר הששי הערה 334, ותפארת ישראל פס"ו הערה 194.

(1271) בא לבאר הסבר שני מדוע אם היה נאמר "ונחמד העץ להשכיל" ראשונה לא היה החטא כל כך חמור. ועד כה ביאר שזה היה מורה שהשכל עיקר, ועשתה את החטא כדי לקנות חכמה ודעת, ואז זו היתה עבירה לשמה. אך מעתה יבאר שאז החטא לא היה נעשה כלל, כי הנמשך אחר השכל אינו בא לידי חטא.

(1272) "שאין בזה [השכל] שום תאוה וחמדה, והוא קרן האמיתי שבזה מתרומם האדם כאשר הוא אדם שיש בו חכמה ודעת" [לשונו למעלה לאחר ציון 1262]. לכך השכל מצד עצמו הוא מורה לאדם את הדרך, ולא יבוא לידי חטא וטעות. ובהקדמה לדר"ח [ב.] כתב: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך, אשר מכסה עליו... נתן לו השם יתברך השכל, אשר הוא נר מאיר, ובהלו נר השכל על ראשו, ידע מה שיעשה מצד שהוא אדם" [ראה למעלה הערה 864]. ושם פ"ד מי"ד [רנז:] כתב: "ולפעמים השכל, שהוא מאיר אל האדם החמרי, אינו אתו, והוא טועה. אבל בשכל אין שייך טעות... למה הדבר דומה; לאדם אשר הולך בחושך, ומשבר את הכלים שהם לפניו, בודאי שייך בזה שיהיה שוגג, שלא ראה. אבל האדם שיש בידו נר מאיר, והולך ומשבר את הכלים, שלא שם לבו על זה, בודאי דבר זה עולה זדון, אחר שיש בידו נר מאיר, ולא שם לבו על זה... כי התלמיד חכם, אשר בראשם הנר המאיר... אין לו לטעות בשום דבר, ותמיד ישכיל בשכלו ולא יטעה, אפילו במעשה הגוף היה לו להיות נזהר, ולא יכשל כלל". ובבאר הגולה באר השני [קפו:] כתב: "יש ללכת אחר השכל, שהוא נר מאיר לאדם, ולא ילך בחושך. ובכל מעשיו יהיה נמשך אחר השכל והדעת, וכמו שאמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". ובנתיב התשובה פ"א [ד.] כתב: "כי יש חוטא שהוא חומד אל התאוה מן זנות ושאר תאות, וזהו שאמר [משלי א, כב] 'תאהבו פתי', שאין נמשך אחר השכל, רק אחר הגוף. ולכך יקרא 'פתי', שאין לו השכל ודעת. וכמו שאמרו [תנחומא נשא אות ה] 'כי תשטה' [במדבר ה, יב], אין האשה מנאפת עד שתכנס בה רוח שטות. כי הזנות מעשה חמרי, וכאשר מנאפת נכנס בה רוח שטות, והלך השכל אשר מרחיק התאוות הגופנים". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג.] כתב: "נר הוא כנגד השכל, שנקרא נר, שהוא מאיר לאדם. ובכל מקום נקרא השכל נר, וכמו שאמרו במסכת שבת בפרק במה מדליקין [כג:] הזהיר בנר הויין לו בנים תלמידי חכמים, שנאמר 'כי נר מצוה ותורה אור'. ודבר פשוט שהשכל הוא הנר המאיר לאדם, ואין צריך דבר זה ביאור". וכן חזר וכתב בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.].

(1273) פירוש - הגוף והנפש מביאים את השכל לידי טעות.

(1274) לשונו בבאר הגולה באר הראשון [צה.]: "השכל נמשך אחר המדה שיש בו". לכך השכל שנמשך אחר הגוף והנפש, הוא שכל הבא לידי טעות. ואודות שלא היה ראוי לאדם הראשון לקנות הידיעה בעץ הדעת, כן כתב בדר"ח פ"ד מכ"ב [תמח.]: "כי תוספת השכל שהיה לאדם הראשון הוא חסרון לו, כי כאשר האדם תמים הוא נמשך

אחר השם יתברך, כמו שדרך התמים להיות נמשך אחר השם יתברך... וכאשר הוא עם השם יתברך, אז הוא חי לעולם... שעל ידי הדביקות בו יתברך, שהוא חי וקים, האדם גם כן חי וקים לעולם. והתמים מי שאין לו תוספת חכמה, כי זהו גדר התמים שאינו מתחכם ביותר בערמה ותחבולה, רק הוא מאמין ותמים. ולפיכך כאשר הגיע לו ההתחכמות וההתבוננות שהוא מצד האדם עצמו, כאשר הוא יותר מדאי, בזה היה נפרד מן התמימות, והגיע לו המיתה. ויותר מזה, כי הידיעה של טוב ורע הוא ידיעה יתירה, וכדכתיב [בראשית ג, ה] 'והייתם כאלהים יודעי טוב ורע'. ודבר זה כי האדם קודם שחטא היה דבק בו יתברך, וסבתו היה השם יתברך, אשר הוא הטוב הגמור. לכך לא ידע רק הטוב בלבד, כי הוא יתברך אינו רק הטוב. והוא יתברך שאין לו סבה כלל, הוא יודע טוב ורע. ולפיכך קודם שחטא, לא היה נבדל מסבתו יתברך, ולא היה יודע רק הטוב בלבד. ואמר לה הנחש כי כאשר תאכל מעץ הדעת יקנו ידיעה יתירה, שידעו טוב ורע, ודבר זה ידיעה יתירה, ודבר זה בעצמו המיתה. שקודם היה האדם דבק בו יתברך לגמרי, ולכך לא ידע טוב ורע, רק הטוב בלבד. ואחר שחטא, וידע טוב ורע, לא היה עוד דבק בו יתברך לגמרי, והגיע לו המיתה... ולפיכך דבר זה היה מפריד אותו מן השם יתברך, עד שיהיה האדם בפני עצמו, ודבר זה גורם לו המיתה".

(1275) לשונו למעלה [לאחר ציון 1236]: "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".

(1276) מכאן משמע שהואיל ואדם הראשון היה נמשך לאחר הגוף והנפש, לכך לא היה בידי השכל לבדו לעצרו מלעשות החטא. אמנם בדר"ח פ"ד מכ"ב [תמה.] כתב שהשכל לבדו היה יכול למנוע את החטא [אלא שלא עשה כן כי הוא עצמו נמשך אחר החטא], וכלשונו: "הנה אלו שלשה דברים [גוף נפש ושכל] היו בעץ הדעת, ומפני זה היה האדם נמשך אחר עץ הדעת. ואם לא כן, רק היו אחד או שני דברים בעץ הדעת, לא היה האדם נמשך אחריו בכל חלקיו, כי החלק אשר אין לו שייכות לעץ הדעת היה מונע. אבל עתה היו כל שלשה כחות האדם נמשכים אחר עץ זה, שאלו ג' דברים היו מוציאין את האדם מן החיים" [הובא למעלה הערה 1262]. ומכך משמע שאף אם אדה"ר היה נמשך אחר הגוף והנפש, אך כל עוד שהשכל לא היה מצטרף עמהם בחטא, היה בידי השכל למנוע את החטא, ודלא כדבריו כאן. וכן שם בדר"ח הערה 1889 נשאלה שאלה זו, ונשארה בצ"ע.

(1277) פירוש - הנחש לא הזכיר בדבריו שהעץ הוא טוב למאכל ותאוה לעינים, אלא אמר [בראשית ג, ה] "כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים ידעי טוב ורע".

(1278) דבריו מתבארים היטב על פי מה שכתב הכתב והקבלה [דברים יג, ז]: "בהבדל בין פתה, השיא, הסית, אמר רשד"ל [בית האוצר ח"ב עמודים 121-122] שהמפתה מראה לאדם ההנאה אשר תבא לו בעשותו הדבר, והנפתה עושה הדבר בעבור הטוב אשר יקוה ממעשהו. המשיא מסיר היראה ממי שהיה נמנע מעשות הדבר מפני היראה. והמסית אומר כי טוב הדבר לעשותו לא להנאה הנמשכת ממנו, רק למען האמת והצדק". וזהו שכתב כאן "כי המסית אינו אומר עשה עבירה זאת כי יהיה לך הנאה מן העבירה", כי אז היה נחשב למפתה, ולא למסית.

(1279) חוה.

(1280) כשחטא באכילה מעץ הדעת.

(1281) ופסוק זה נאמר על האדם לאחר שחטא, וכמו שאמרו חכמים [סנהדרין לח:] "שעה ראשונה הוצבר עפרו, שניה, נעשה גולם... תשיעית, נצטווה שלא לאכול מן האילן. עשירית, סרח. אחת עשרה, נידון. שתים עשרה, נטרד והלך לו, שנאמר 'אדם ביקר בל ילין'". ובמדרש תהלים [מזמור צב] אמרו "עשירית, חטא. אחת עשרה, נידון. שתים עשרה, נתגרש. בא ליתן לו איפופסין, נכנס השבת פינהו משם, והיו מלאכי השרת קוראין לו 'אדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו'".

(1282) למעלה [לאחר ציון 1243], שכתב: "ולפיכך יש לבהמה שני קרנות, כנגד שני גבהות שימצא גם כן לבהמה... שני קרנות שראוים אל הבהמה, כאשר היה לו גבהות הגוף וגבהות הנפש, כמו שיש לבהמה".

(1283) לשונו בגו"א דברים פ"ד אות כא [צא:]: "האדם קודם שחטא היה מתפשט בכל, שהאדם הוא הכל. אמנם אחר אשר חטא, ונטה אחר החומר, וכמו שאמר הכתוב 'אדם ביקר ולא ילין נמשל כבהמות נדמו'... שנטה בעצמו אל החומרי, שהוא הבהמית... הרי הוא בהמי חומרי שנטה אחריו".

(1284) אודות שאדה"ר הביא קרבן עם קרן אחת לאחר שחזר בתשובה, כן מבואר מדברי חכמים [ע"ז ח.], שאמרו "תנו רבנן, יום שנברא בו אדם הראשון, כיון ששקעה עליו חמה אמר אוי לי שבשביל שסרחתי עולם חשוך בעדי, ויחזור עולם לתוהו ובוהו, וזו היא מיתה שנקנסה עלי מן השמים. היה יושב בתענית ובוכה כל הלילה, וחוה בוכה כנגדו. כיון שעלה עמוד השחר, אמר, מנהגו של עולם הוא. עמד והקריב שור שקרניו קודמין

לפרסותיו... שור שהקריב אדם הראשון קרן אחת היתה לו במצחו" [הובא למעלה הערה 1225]. וראה בסמוך הערה 1287 שהיות השור בעל קרן אחת קשורה בעצם לתשובת אדם הראשון. וראה להלן ציון 1874, שהזכיר שם את דבריו כאן.

(1285) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1250].

(1286) לשונו למעלה [לאחר ציון 1240]: "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".

(1287) ראה להלן הערה 1306. ובח"א לע"ז ח. [ד, לג:] כתב שלשה טעמים אחרים מדוע היה לשור קרן אחת באמצע; (א) האמצע הוא טהור. (ב) האחד הוא התחלה [וכתב שטעם זה הוא עיקר]. (ג) האחד הוא האחדות. וכלשונו: "מה שהיה לו קרן אחת במצחו, מורה דבר על העלוי שהוא מסולק מכל טומאה, עד שקרבן זה היה טהור לגמרי, מבלי שום צד בחינות טומאה כלל... שאין מיוחד אל הטהרה רק הדבר שאינו יוצא מן האמצע. כי הטומאה הוא יוצא חוץ לימין ולשמאל, כאשר ידוע דבר זה לנבונים, והדבר שהוא באמצע, כמו שהיה לו לשור הזה קרן אחת במצחו, הוא טהור לגמרי. כאילו היה לקרבן הזה טהרה על טהרה... אמנם יש לך להבין כי אדם הראשון כמו שנקרא שמו 'אדם הראשון', קרבן שלו הוא גם כן ראשון לגמרי... כן זה עצמו שהיה לו קרן אחת בעצמו מורה על שהוא התחלה, כי שנים אין אחד התחלה, כי ההתחלה היא אחת, וכאשר יש שנים אין התחלת הכל... ולפיכך אדם הראשון שהוא ראשון והתחלה, הקריב שור שהוא נקרא ראשון... שהיה לו קרן אחת במצחו [ראה להלן הערה 1308]... ויש לפרש גם כן כי אדם הראשון היה אחד, שהרי נברא אחד, ובשביל זה ראוי לו להקריב קרבן שהוא אחד לגמרי. ואם לא היה לשור שהקריב קרן אחת במצחו, אין זה אחד, כי כל האיברים הם זוגות, והראש הוא אחד. ואם היה לו שתי קרניים, הנה שתי קרניים שהם על הראש מבטלין אחדות שלו. אבל כאשר יש לו קרן אחת, הנה הכל עולה אל אחדות... והיה מתיחס קרבן זה לאדם הראשון שהיה אחד, כי האדם יחידי נברא, והיה התחלת הכל. ועיקר הפירוש כמו שאמרנו למעלה לפני זה... שהיה לו קרן אחת במצחו... מורה שהוא ראשון והתחלה. וכאשר חטא האדם ושב אל השם יתברך אחר שנתרחק, הקריב שור שהיה לו קרן אחת במצחו... כי כל התחלה ראויה אל התשובה לשוב אל השם יתברך... כי ראובן בכור יעקב היה ראשון בתשובה [ב"ר פד, יט], ובארנו זה במקום אחר [נתיב התשובה ס"פ ד (עה.)]". ובח"א לשבת כח: [א, י.] גם הזכיר שלשה טעמים, כששנים מהם [הראשון והשני] הם כטעמו הראשון והשלישי בח"א לע"ז. וטעמו השלישי שם

[הוראה על המצוע] אינו נזכר בשאר מקומות, וז"ל: "ויש לך להבין עוד מה שאמר שור שהקריב אדם הראשון קרן אחת היה לו במצחו, ובזה היה דומה לאדם הראשון. כי אדם הראשון זה נברא מן האמצעי גם כן, כי זהו מדריגת האדם שהוא אמצעי לכל הנבראים, וכמו שהארכנו בזה כמו שאמרו ז"ל [ב"ר יד, ח] אדם הראשון מן המזבח נברא, ובספר גור אריה [בראשית פ"ב אות כא (סב:)] הארכנו בזה מאוד איך האדם נברא מן האמצעי... ובזה היה קרבן אדם הראשון מתיחס אליו דומה לו, שהיה לו קרן אחת במצחו, כי מה שהיה לו קרן אחת במצחו מורה על המצוע, מה שהיה לו קרן אחת באמצע מצחו". וראה להלן הערה 1298.

(1288) "שכל שוורים פרסותיהם נולדות עמם, וקרנותיהם גדלים לאחר זמן. אבל של מעשה בראשית בקומתם נבראו ובקרניהן, וכשיצא מן הארץ ראשו תחלה, נמצאו שקדמו קרנותיו לפרסותיו" [רש"י חולין ס.], והובא למעלה הערה 1227.

(1289) פירוש - האדם נולד קטן וחסר, ואחר כך יושלם. ובדר"ח פ"ד מי"ז [שסא:] כתב: "ואל יקשה לך, למה צריך אל עולם הזה, יברא העולם הבא בלבד. כי דבר זה אינו קשיא, כי חסרון העלול הוא נראה בעולם הזה, שהוא התחלה, ואחר כך יושלם. כי אף שראוי מצד הפועל שתהיה הפעולה מתיחסת בשלימותה אל הפועל, דבר זה מצד הפועל, שכל פעולה ראויה שתהיה מתיחסת אל הפועל. אבל מצד הפעולה עצמה, שהוא עלול, הרי מצד עצמה ראוי לה ההעדר, שהרי היא נמצאת אחר שלא היתה. ולפיכך תחילת יציאתה אל הפועל הוא בחסרון, והוא עולם הזה. עד שיש לפעולה התקרבות אל ההעדר, שהוא ראוי אל הפעולה מצד עצמה... דומה בזה אל האדם הנולד, שבא לעולם אחר שלא היה נמצא כלל. ומפני שבא לעולם אחר שהיה נעדר, די בזה [ש]הוא קטן ופחות. ואחר שהתחיל לגדל, עד אחר כך יתרומם. וכן הוא העולם, אין ראוי שיהיה העולם הבא בתחילה. וכי אפשר שיהיה בריאת האדם בתחלתו בשלימות, או שיהיה האילן גדל בתחילתו בשלימות גדולו. אבל בתחלה הוא קטן, ואין לו המעלה שמגיע אליו בסוף". וראה להלן הערה 1993.

(1290) לשונו למעלה [לאחר ציון 87]: "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", ושם הערה 88. ולהלן [לאחר ציון 1990] כתב: "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... כי השלום ראוי שיהיה לאדם באחריתו, כי אז יושלם הדבר וינוח בשלום לגמרי". **וזהו יסוד נפוץ** בספריו. כגון, בגבורות ה' פל"ג [תקעג:] כתב: "מכת בכורות... היא באחרונה, ובה נשלמו המכות, יש לה משפט השלמה שמתחבר אל שלפניו". ושם פל"ט [כח:] כתב: "שלימות הדבר בגמר שלו". ושם פ"ס [תכח.] כתב: "כי אין ספק כי שלימות הדבר בא בסוף הדבר ובגמר שלו, כאשר כולו נגמר ונשלם". ושם פס"א [תצד.] כתב: "כי בסוף כבר נשלם הדבר, ושלימות הדבר יותר עליון". ובתפארת ישראל ס"פ מט [תשעח.] כתב: "כי מדרגת הזכר שהוא התחלה, והאשה משלמת את הזכר, וההשלמה הוא בסוף". וכן כתב שם פ"ס [תתקמ.]. ובנצח ישראל פי"ט [תכג.] כתב: "התשלומין הם בסוף ובהשלמה, ודבר זה אמרו ז"ל גם כן באמרם [ב"מ סה.] אין שכירות משתלמת אלא בסוף. וכמו שהוא מורה הלשון שנקרא 'תשלומין' מלשון שלם, כאשר נשלם הדבר אז כאן השכר. ואין השכר רק בשביל שלימות הדבר, והשלימות הוא בסוף הדבר, כי אין השלימות בחצי דבר. ולפיכך אם האדם מבקש שכרו בעולם הזה, כאילו הוא מבקש שיהיה סופו בעולם הזה". ושם ר"פ כ [תלד.] כתב: "מעלת ושלימות הגשם בתכלית שלו, כי בתכלית הדבר שם נשלם הדבר, ולכך שם שלימותו... ודבר זה מה שאמר [משלי טז, יח] 'לפני שבר גאון'... לפני שבר, שהוא תכליתו שלו, שם הוא גאון שלו, שהוא שלימותו. ומזה תדע כי הדבר שהוא בשלימותו ובמעלתו בעולם הזה, תדע כי זהו תכלית, ואינו מוכן לשלימות אחר יותר גדול מזה. ואינו כך הדבר שאינו בשלימותו, מורה על שאינו בתכליתו וסופו... ומזה תדע ותבין, כי כאשר אתה רואה שלימות האומות בעולם הזה, תדע שזהו תכליתם וסופם, אין עומדים לשלימות אחר יותר גדול מזה. אבל ישראל אינם כך, אחר שתראה שהם אינם בשלימותם בעולם הזה, תראה מזה כי לא הגיעו לתכלית וסוף שלהם... כי הם עומדים לקבל שלימות יותר. וכאשר תבין דברים אלו בענין האומות, אז אין לך לקנאות על גדולתם בעולם הזה". ושם ר"פ מב [תשכו.] כתב: "כבר התבאר לך פעמים הרבה, כי התכלית והסוף מסוגל לשלימות יותר מהכל. וזה כי ההתחלה במה שהיא ההתחלה, אין בה שלימות, שהרי לא נשלם עדיין. רק הסוף יש בו השלמה, ולכך הסוף ראוי אל השלימות. והנה

המתחייב מזה שיהיה תכלית הזמן מן ימי עולם מסוגל לשלימות, וזהו ימי המשיח, שהוא באחרית הזמן" [הובא למעלה הערה 1031, ולהלן הערה 2109]. ובח"א לשבת לב. [א, כ:] כתב: "השבת תכלית הבריאה, ובו נשלמה הבריאה בשלימות" [ראה להלן הערה 2109]. ובח"א לע"ז ג: [ד, כב.] כתב: "השלימות הוא כאשר הוא תכלית של הדבר, וזה נתבאר בכמה מקומות, כי לכך נקרא 'שלימות' לפי שהוא כאשר הוא שלם, וזה הוא סופו ותכליתו". ולהלן הערה 1992 הובאו מקבילות נוספות ליסוד זה. וראה להלן הערה 2142.

(1291) לשונו בח"א לע"ז ח. [ד, לג.]: "הפרסה הוא החלק הפחות והשפל", כי הרגל היא החלק השפל בנברא. וכן כתב בכמה מקומות. כגון, בגבורות ה' פס"ד [צד:] כתב: '"ואת רגלי מדחי' [תהלים קטז, ח] נאמר על החומר, והוא ידוע שנקרא החומר 'רגל' לפחיתותו, שהוא שפל כמו הרגל" [הובא למעלה הערה 812, ולהלן הערה 1375]. ובנצח ישראל פ"ה [קד.] כתב על הרגל ש"הוא מקום שפלת הגוף, שם פחיתות חומרי". ושם פט"ז [שעט:] כתב: "הרגל הוא מיוחד, שיש בו פחיתות". ושם פכ"ב [תסז.] כתב: "הרגל הוא הדבר הפחות והשפל". וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ד [רמב:]. ובהקדמה לנתיבות עולם [יא:] כתב: "ואחר כך אמר [משלי ה, ה] 'רגליה יורדות מות', כי ידבק באשה זאת המיתה, בשביל החומר שדבק בו ההעדר והמיתה. ולכך אמר 'רגליה יורדות מות', כי רגלים הם כנוי אל הפחיתות, שזה ענין הרגל, ובפחיתות החומר דבק בו המיתה". ובנתיב העבודה פ"ו [א, צא:] כתב: "כי הרגלים הם מורים על פחיתות, כאשר ידוע מן הרגלים, שהם בשפלות האדם". ובנתיב השתיקה פ"א [ב, קא.] כתב: "כי הרגל הוא מתיחס אל השפלות ואל פחיתות החמרי... ואין דבר פחות ושפל כמו הרגל". ובח"א לב"ב עג: [ג, צו:] כתב: "וידוע כי האדם התחלתו הוא... ארכבותיו [הברכיים (תויו"ט חולין פ"ד מ"ו)], כי למטה מזה אינו נחשב מן האדם כלל... הרגל הוא פחיתות האדם בכל מקום". ובח"א לגיטין סח: [ב, קכט.] כתב: "ברגל, הוא מקום שיש חסרון ופחיתות". וכן הוא בנתיב העבודה פט"ז [א, קכו.], נתיב כח היצר פ"א [ב, קכג.], אור חדש פ"א [שנח:], ועוד. וראה למעלה הערה 812, ולהלן הערה 1434.

(1292) כי אותיות "חכמה" הן "כח מה" [זוה"ק ח"ג רלה:]. וראה להלן הערה 1506.

(1293) לשונו להלן [לאחר ציון 1364]: "מי שהוא משפיל עצמו ראוי אל החכמה, כמו שהתבאר למעלה כי משה לא זכה אלא התורה רק בשביל הענוה". ולמעלה [לאחר ציון 700] הביא את דברי הגמרא [שבת פט.] שלאחר שמשה אמר על עצמו "מה אני", הקב"ה אמר למשה "הואיל ומעטת עצמך תקרא על שמך". וביאר זאת משום שהתורה

"ראויה לו [למשה] לפי שעושה עצמו 'מה', ואם כן לא יוגבל כלל, ויכול לקבל התורה אף שהיא רחבה מן העולם" [לשונו למעלה לאחר ציון 710]. אך יש להעיר, כי בשני המקומות האלו [להלן ולמעלה] ביאר שהשפל זוכה לחכמה. אך כאן מבאר להיפך; הזוכה לחכמה משפיל את עצמו, ואומר על עצמו "מה אני", כי "הקרן של חכמה הוא מביא אל השפלות", ולכאורה נקודה זו לא נתבארה למעלה [ראה להלן הערה 1365]. ויל"ע. ובנתיב הענוה ר"פ א [ב, א.] ביאר שהחכמה מביאה לידי יראת שמים, וכלשונו: "כי על ידי החכמה האדם מגיע ליראת שמים, כמו שאמרו חכמינו ז"ל [אבות פ"ב מ"ה] 'אין עם הארץ חסיד, ואין בור ירא חטא', שמזה תראה כי החכמה היא מדרגה ומעלה עליונה שעל ידה מגיע האדם ליראת שמים. כי על ידי החכמה מכיר האדם את עלתו, וירא מפניו, ודבר זה אין צריך ראיה. ופירוש [תהלים קיא, י] 'ראשית חכמה יראת ה'', רצה לומר כי יראת השם ראש לחכמה, שמן החכמה מגיע אל המדריגה שהיא יותר עליונה מן החכמה, דהיינו יראת השם יתברך, שהוא ראשית וראש על החכמה".

(1294) כמו שאמרו חכמים [תנחומא וישב אות ד] '"לכו חזו מפעלות אלקים נורא עלילה על בני אדם' [תהלים סו, ה]. אמר רבי יהושע בן קרחה, אף הנוראות שאתה מביא עלינו, בעלילה את מביאן. בא וראה, כשברא הקב"ה את העולם מיום הראשון ברא מלאך המות... ואדם נברא בששי, ועלילה נתלה בו שהוא הביא את המיתה לעולם... משל למה הדבר דומה, למי שמבקש לגרש את אשתו, כשבקש לילך לביתו כתב גט, נכנס לביתו והגט בידו, מבקש עלילה ליתנו לה. אמר לה, מזגי לי את הכוס שאשתה, מזגה לו. כיון שנטל הכוס מידה אמר לה הרי זה גיטך. אמרה לו, מה פשעי. אמר לה צאי מביתי, שמזגת לי כוס פשור. אמרה לו, כבר היית יודע שאני עתידה למזוג לך כוס פשור שכתבת הגט והביאתו בידך. אף כך אמר אדם לפני הקב"ה, רבש"ע, עד שלא בראת עולמך קודם שני אלפים שנה היתה תורה אצלך אמון... וכתיב בה [במדבר יט, יד] 'זאת התורה אדם כי ימות באהל'. אלולי שהתקנת מות לבריות היית כותב בה כך. אלא באת לתלות בי את העלילה, הוי 'נורא עלילה על בני אדם'".

(1295) נוקט בלשון "פר" ו"שור", כי כך הוא לשון הפסוק [תהלים סט, לב] 'ותיטב לה' משור פר מקרין'".

(1296) כמו שאמרו חכמים [ילקו"ש ח"א רמז רמג] "מאי דכתיב [שמות טו, א] 'שירו לה' כי גאה גאה', שירו למי שמתגאה על גאים. ארבעה גאים הם בעולם; אריה בחיות, שור בבהמות, ונשר בעופות, ואדם גאה על כולם. נטלן הקב"ה וקבען בכסא הכבוד, שמתגאה על הגאים". וראה למעלה הערה 1167. ומבאר בזה שהשור הוא בעל חי גאה,

ועם קרנו האחת הוא עוד יותר מתרומם, וכל זה מוליך לפרסותיו, המורות על שפלותו. אם כן יש בזה סילוק הגבהות לגמרי, וכמו שמבאר.

(1297) כי הקרן הזו מביאה אל השפלות, וכמו שביאר.

(1298) כי כפרת האדם נעשית כאשר מסלק את סבת החטא. והואיל וסבת החטא של הרהור הלב היא גבהות הרוח, לכך כאשר האדם מודה שאין לו שום חשיבות, בזה הוא מסלק את גבהות הרוח ממנו, ובכך כפרתו [ראה למעלה הערה 1214]. **ודע כי** בח"א לע"ז ח. [ד, לג.] הביא שני טעמים אחרים בביאור המעלה "קרניו קודמות לפרסותיו"; (א) כשהקרנות קודמות אז התחלת השור היא בחשיבות, ואז גם ההמשל ימשך אחר זה. (ב) אדם הראשון צריך להביא קרבן ראשון, וזה נעשה כשהקרן ראשונה, וכלשונו: "כי לא היה אותה הבריאה כמו שאר בהמות, כי כל שאר בהמות בעלי קרנים פרסותיהן קודמות לקרניהן. וזה כי הקרן, שהוא על הראש, והוא החשוב... והפך זה הפרסה, הוא החלק הפחות והשפל. וכשהפרסה קודמת, שהוא חלק השפל, כאשר מקבל אחר כך החלק החשוב, אז הקרן נמשך אחר הפרסות, כאשר הפרסות קודמות. אבל אם קרניו קודמות לפרסותיו, שהקרן הוא החלק החשוב, ומאחר שהוא קודם אם כן הקרן עיקר, ונמשכו אחריו הפרסות, שהוא חלק השפל, ובזה חלק המובחר יותר... כי השור שהקריב אדם הראשון קרניו קודמות לפרסותיו, שהפחות והשפל נמשך אחר החלק החשוב, ולא שהיה נמשך החשוב אחר הפחות... אמנם יש לך להבין כי אדם הראשון כמו שנקרא שמו 'אדם הראשון', קרבן שלו הוא גם כן ראשון לגמרי, כמו שהוא בעצמו ראשון. כי שאר בהמות אין ראוי שיקראו 'ראשון' כי אם זה, כי הראש ראוי שיהיה נקרא 'ראשון', כשמו שנקרא 'ראש'. והקרן שהוא על הראש נקרא עוד יותר 'ראשון', שהוא על הראש. ואם פרסותיו קודמות לקרניו, הנה אין קרניו הם ראשית, שהרי פרסותיו קודמות. אבל קרניו היו קודמים לפרסותיו, ובזה שהיו קרניו קודמות, היה התחלה וראשית". וראה למעלה הערה 1287.

(1299) יבאר הסבר שני במה שמורה השור שהקריב אדה"ר. ועד כה ביאר שהשור מורה כיצד ינהג אדה"ר מכאן ואילך [הקרן האחת במצחו מורה שמעתה יהיה נמשך אחר החכמה, ומה שהקרן קדמה לפרסות מורה שמעתה יגיע לשפלות]. אך עכשיו יבאר שהשור מורה על שמעתה אדה"ר יעבוד את ה' בכל כחותיו. וראה להלן הערה 1306.

(1300) "וכי זה כבוד גדול הראוי למלך" [לשון הרד"ל ויק"ר ז, ב, אות ט].

(1301) לשון המדרש [ויק"ר ז, ב] "אבל לכשתיטיב ברצונך את ציון תבנה חומות ירושלים, אז תחפוץ זבחי צדק עולה וכליל".

(1302) מהמשך דבריו מבואר שכוונתו היא שרוח נשברה מורה על ההכנעה, אך לעת"ל יעבדו את ה' בכל כחם, ולא רק בהכנעה ובחלישות כח. ואודות שהקרבן הוא הכנעה, אמרו חכמים [סוטה ה:] "בא וראה כמה גדולים נמוכי הרוח לפני הקב"ה; שבשעה שבית המקדש קיים, אדם מקריב עולה, שכר עולה בידו. מנחה, שכר מנחה בידו. אבל מי שדעתו שפלה מעליו הכתוב כאילו הקריב כל הקרבנות כולם, שנאמר [תהלים נא, יט] 'זבחי אלקים רוח נשברה'". ובח"א שם [ב, לה:] כתב: "כי הקרבן הוא שמקריב אל השם יתברך, ומי שדעתו שפלה ונשברה בקרבו, כאילו הקריב עצמו, כי דבר זה מה שנשבר רוחו בקרבו הוא השבתו אל העלה לגמרי". ובנתיב הענוה פ"א [ב, ג:] כתב: "מי שרוחו נשברה, כאילו הוא מבטל עצמו מן המציאות לגמרי, ודבר זה עצמו כמו כל הקרבנות, שאין ענין הקרבנות רק להודיע כי הוא יתברך הכל, ואפס זולתו. ולפיכך שוחטין ומקריבין אליו הקרבן, ודבר זה מבואר במקומות הרבה כי זה ענין הקרבן. וכאשר רוחו נשברה בקרבו, הרי כאילו הקריב כל הקרבנות, שכל הקרבנות ביחד מורים כי הנמצאים כולם אינם חשובים... עד שבכל הקרבנות נשלמה הוראה זאת. והאדם כאשר בעצמו רוחו נשברה בקרבו, עד שהאדם בכללו אינו נחשב לכלום, דבר זה מורה בי הכל אפס זולתו יתברך. כי האדם הוא הכל, והוא מלך של כל הנמצאים, וכאשר האדם אינו כלום, כל הנמצאים אינם כלום, ובזה נחשב כשאדם רוחו נמוכה כמו כל הקרבנות". וראה עוד בנתיב התשובה פ"א [יב.-יג:].

(1303) כי הפסוק הזה ["היטיבה ברצונך את ציון תבנה חומות ירושלים" (תהלים נא, כ)] עוסק בימות המשיח, וכמו שכתב הרד"ק [שם] "בימי המשיח יהיו הקרבנות רצויים, שיהיו כל ישראל בלב אחד לעבוד את ה', לפיכך אמר 'היטיבה ברצונך את ציון'". ובימי המשיח יסולק היצר הרע, וכמו שכתב כמה פעמים בנצח ישראל. וכגון, בתחילת פ"נ [תתי.] כתב: "כבר בארנו, כי אף למאן דאמר אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות [ברכות לד:], שאין דעתו לומר שלא יהיה דבר יותר רק שלא נהיה אנחנו ובנינו ובני בנינו משועבדים ולא יותר, כי דבר זה אין לומר כלל. אבל לא יהיה העולם מוטבע בחומרים כאשר הוא עתה, ויסתלק היצר הרע מן האדם, ויטו הבריות לב אחד לעבוד את יוצר הכל". וכן הוא שם פל"ז [תרצ:]. ושם פמ"ו [תשעה.] כתב: "בימי המשיח יסולק יצר הרע, וכדכתיב [דברים ל, ו] 'ומל ה' אלקיך את לבבך וגו'". ובסוף דרשת שבת תשובה [פה.] כתב: "עשו וזרעו הן הן יצה"ר של ישראל, ובבטול האומה הזאת מן העולם אז יתבטל יצה"ר מישראל". וכן כתב הרמב"ן [דברים ל, ו]: "לימות המשיח תהיה הבחירה בטוב להם טבע, לא יתאוה להם הלב למה שאינו ראוי, ולא יחפוץ בו כלל,

והיא המילה הנזכרת כאן. כי החמדה והתאוה ערלה ללב, ומול הלב הוא שלא יחמוד ולא יתאוה, וישוב האדם בזמן ההוא לאשר היה קודם חטאו של אדה"ר, שהיה עושה בטבעו מה שראוי לעשות... שיתבטל יצרם בזמן ההוא לגמרי... וזהו שאמרו רבותינו [שבת קנא:] 'והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ', אלו ימות המשיח, שאין בהם לא זכות ולא חובה, כי בימי המשיח לא יהיה באדם חפץ, אבל יעשה בטבעו המעשה הראוי". והערוך השולחן [או"ח סימן לד ס"ט] כתב: "כתיב 'ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד' [זכריה יד, ט], מפני שאז יהיה ביטול היצר הרע, כדכתיב [ישעיה יא, ט] 'לא ירעו ולא ישחיתו', וממילא שגם הצרות יכלו כידוע". והפסוק "לא ירעו" עוסק בימות המשיח, וכמבואר בפרק ההוא להדיא. וראה למעלה הערה 331, ולהלן הערה 1650.

(1304) לשונו בגבורות ה' פמ"ג [ריא:]: "השור הוא בעל כח ביותר, כאשר ידוע כי כח השור גדול". ובהמשך הפרק שם [רלג:] כתב: "היינו דקאמר מביאין שוורים, שאין דבר יותר בעל כח מן השור, דכתיב [משלי יד, ד] 'ורב תבואות בכח שור'". ושם פמ"ז [תקב.] כתב: "כי השור יש לו חוזק ביותר ממה שיש לכל שאר בעל חי. ואם שיש לארי כח וטורף הכל, אין זה מדת החוזק והקיום, כי הקיום היא מדה אחרת לגמרי. ולפיכך השור בעל עבודה רבה, וזה מורה על החוזק, ויש לו קיום, שיכול לעמוד במלאכה קשה" [ראה להלן (לאחר ציון 1494) שכתב "אין יותר חזק כמו הארי", ויתיישב על פי דבריו בגבורות ה', וכמבואר להלן הערה 1495]. ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג.] כתב: "תנא דבי אליהו דרש, שישים האדם עצמו על דברי תורה כשור לעול וכחמור למשאוי [ע"ז ה:]. פירוש זה כי האדם ילמד תורה, הן אם יש לו מונע כחות נפשו, ונפש קורא 'שור', וזה שנאמר 'ורב תבואות בכח שור', והנפש בעל כח בודאי, ולפיכך הנפש נקראת שור". וכן כתב בח"א למכות כג. [ד, ד:]. ובדרוש על התורה [יא.] כתב: "ובע"ז [ה:], 'אשריכם זורעי על כל מים משלחי רגל השור והחמור' [ישעיה לב, כ], תנא דבי אליהו, לעולם ישים עצמו כשור לעול וכחמור למשאוי על דברי תורה, עד כאן. הרי כי האדם צריך שידמה לשור וחמור המיוחדים לפרך העבודה, ויט שכמו לסבול עול דברי תורה. וזכר שני המינים, המה השור והחמור, להוראת שני סוגי עול עבודתו בתורה. כי צריך שיעשה עצמו כחמור למשא, שהוא בעל גוף חזק... כן יהיה האדם מצד גופו שישתעבד גופו למשאוי התורה בלי מנוח... ועוד נוסף על זה ישעבד כח הנפשיי אשר לו אל התורה, כבחינת השור שכחו גדול... אם בנפש אשר בו יעמול בתורה, לעיין בהלכה בעיון קשה ועמוק, עד כי יעשה עצמו בזה כשור הזה המשוה בכחו כל תל גבוה, ולעקור קרקע קשה לחרוש ולפרר בכח שלו את הכל, באשר כח נפשו גדול, כנאמר 'ורב תבואות בכח שור'. וכן

הדבר ממש, אם יש לאדם לפניו עיון קשה ביותר, הוא משוה כל עקום ודבר קשה בעיונו וכח נפשו".

(1305) פירוש - הפסוק [תהלים נא, כ] "אז תחפוץ זבחי צדק עולה וכליל אז יעלו על מזבחך פרים" מתפרש שהואיל ובימי המשיח יסולק היצה"ר, לכך כל כחות האדם יוקדשו לעבודת ה', לא רוח נשברה בלבד, אלא בכח גדול כמו שיש לפרים [שוורים].

(1306) לכאורה כל זה כבר כתב למעלה [לאחר ציון 1280], וכלשונו: "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 יליין נמשל כבהמות נדמו', כי הבהמה יש לה שתי קרנות כאשר אמרנו, 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". ומה נתחדש כאן יותר. ויש לומר, שלמעלה ביאר שלאחר שאדה"ר עשה תשובה, היה נמשך אחר החכמה, שעליה מורה הקרן הבודדה. אך כאן מבאר שלאחר שאדה"ר עשה תשובה, היה עובד את ה' בכל כוחו, "כלומר כל כחות שלו יהיה מקריב אל השם יתברך" [לשונו כאן]. וראה להלן ציון 1874, שהזכיר שם את דבריו כאן.

(1307) למעלה [לאחר ציון 1291].

(1308) תיבת "הנבחר" כאן אינה מובנת כל כך. ואולי כוונתו ב"נבחר" היא שזה קרבן התואם לאדם ביותר, וכפי שכתב בח"א לע"ז ח. [ד, לג:]: "אמנם יש לך להבין כי אדם הראשון כמו שנקרא שמו 'אדם הראשון', קרבן שלו הוא גם כן ראשון לגמרי, כמו שהוא בעצמו ראשון. כי שאר בהמות אין ראוי שיקראו ראשון כי אם זה, כי הראש ראוי שיהיה נקרא ראשון, כשמו שנקרא 'ראש'. והקרן שהוא על הראש נקרא עוד יותר ראשון, שהוא על הראש... כן זה עצמו שהיה לו קרן אחת בעצמו מורה על שהוא התחלה, כי שנים אין אחד התחלה, כי ההתחלה היא אחת, וכאשר יש שנים אין התחלת הכל... שאין שם התחלה רק על דבר שהוא אחד... וכאשר יש לו קרן אחת, והיה קודם לפרסותיו, מורה כי שור זה הוא התחלה... ולפיכך אדם הראשון שהוא ראשון והתחלה, הקריב שור שהוא נקרא ראשון... שהיה לו קרן אחת במצחו" [ראה למעלה הערה 1287].

(1309) חוזר בזה לענות על שאלתו הראשונה [מתוך תשעה עשרה שאלות] ששאל למעלה [לאחר ציון 365]: "האחד, מה שאמר [ויקרא ו, ב] 'זאת תורת העולה היא העולה', כפל לשון, והוה ליה למכתב 'זאת תורת העולה על מוקדה'". תשובתו הראשונה היתה [למעלה לאחר ציון 1195] ש"העולה" הראשונה היא כמשמעותה, ו"העולה" השניה היא כנגד היות האדם מלך בתחתונים, ועולה על הכל. ותשובתו השניה [למעלה לאחר ציון 1214] היתה ששתי העולות הן כנגד שני הגורמים לגבהות הלב; גבהות הגוף, וגבהות הנפש. ואלו דבריו כאן, שמרמז לשתי הקרנות המביאות לגבהות הלב. וזה לשונו למעלה [לאחר ציון 1214]: "ויש לפרש עוד כי מה שאמר [ויקרא ו, ב] '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... וכאשר האדם הוא בגבהות באלו שני דברים, מתחדש מזה לאדם הגאוה, והוא בא לידי הרהור".

פרק יח

(1310) בא לבאר את המשך הפסוק "ולבש הכהן מדו בד וגו' והרים את הדשן אשר תאכל האש את העולה על המזבח ושמו אצל המזבח".

(1311) כי על כך נאמר "והרים את הדשן אשר תאכל האש את העולה על המזבח ושמו אצל המזבח".

(1312) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1180]: "והאדם הזה יש לו ב' בחינות מחולקות; הבחינה האחת היא מצד שהאדם נברא מלך בתחתונים... הבחינה ב', כי האדם נברא לעבוד את השם יתברך, ויהיה נכנע תחתיו... והקרבן הזה, הוא קרבן עולה שמביא אל השם יתברך, הוא מצד הבחינה הראשונה, מצד שהוא מלך בתחתונים... 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". וראה להלן הערה 1355.

(1313) כן כתב כמה פעמים בדרשה זו. וכגון, למעלה [לאחר ציון 16] כתב: "האדם תחילת בריאתו וחיותו הוא לעבוד בוראו". ולמעלה [לאחר ציון 124] כתב: "האדם לא נברא אלא לעבוד הקב"ה". ולמעלה [לאחר ציון 139] כתב: "כי מה שנברא האדם באחרונה בשביל שיהיה עובד השם יתברך, אל תכלית זה נברא". ולמעלה [לאחר ציון 152] כתב: "כי האדם תחילת בריאתו נברא לעבוד בוראו". ולמעלה [לאחר ציון 1181] כתב: "כי האדם נברא לעבוד את השם יתברך, ויהיה נכנע תחתיו". וראה למעלה הערה 1182. ואודות שכאשר האדם הוא עבד ה' יש לו אז קירוב אל ה', ראה להלן הערה 1367.

(1314) כמו שנאמר [בראשית י, ח] "וכוש ילד את נמרוד הוא החל להיות גבור בארץ", פירש רש"י שם "להיות גבור - להמריד כל העולם על הקב"ה בעצת דור הפלגה". וכתב הגו"א שם אות ב [קפט.]: "פשוטו של מקרא הוא שהיה מלך תקיף... והוא היה מלך הראשון, וסתם מלכות הארץ מתנגד למלכות שמים, ולכך לא היה חפץ הוא יתברך שימליכו עליהם מלך [סנהדרין כ:], וזה היה מלך הראשון, אין ספק שהיה ממריד העולם עליו" [הובא בחלקו למעלה הערה 1187]. ובמדרש [דב"ר ה, ה] אמרו "אמר הקב"ה, לא עזבתם אותי ובקשתם לכם מלכים" [בתמיה]. הרי שמלכות סתם חותרת לבטל מלכות ה', ולהמריד העולם נגד ה'. ולשון חכמים [עירובין נג.] הוא "נמרוד שהמריד את כל העולם כולו עליו **במלכותו**", לאמור שעצם מלכות נמרוד גורם להמרדה בה'. ובתפארת ישראל פט"ז [רמה.] כתב: "צריך שיהיה האדם, שהוא ראש בתחתונים, מסודר תחת השם יתברך, שהוא עלת הכל. שאם לא כן, יהיה האדם בפני עצמו מסולק מן השם יתברך; הוא ראש בתחתונים, כמו השם יתברך שהוא אלוק בעליונים". וראה עוד בבאר הגולה באר השביעי [תיג:]. הרי שמלכותא דארעא בעצם סותרת למלכותא דרקיע. ובפתיחה לאור חדש [רה.] כתב: "כי מצד השם יתברך, שהוא מלך מלכים, אין ראוי שיהיה האדם מלך". ובחי"א לב"ק טז. [ג, ב.] כתב: "כי האדם אשר נברא לעבוד השם יתברך, אף כי הוא נברא להיות זקוף ולהיות מלך, יש לו לבטל זקיפתו אצל השם יתברך".

(1315) דע, שבגמרא [יומא כא.] אמרו "מוראה ונוצה ודישון מזבח הפנימי ודישון מנורה נבלעין במקומן". ורש"י [יומא כ.] כתב שגם דישון מזבח החיצון היה נבלע במקומו,

וכלשונו: "תורמין את המזבח - הדשן שהוא חותה מן הדשן במחתה פעם אחת, בין רב למעט... ונותנו במזרחו של כבש ונבלע במקומו, שנאמר 'והרים את הדשן וגו' ושמו אצל המזבח'... והיא היתה תחילת עבודת שחרית בהשכמה". ושוב כתב רש"י [זבחים כ.] "תרומת הדשן - דכתיב [ויקרא ו, ג] 'והרים את הדשן', בכל בקר היה נוטל מחתה מן הגחלים המאוכלות הפנימיות ויורד ונותנה במזרחו של כבש בדרומו של מזבח, כדכתיב [שם] 'ושמו אצל המזבח', ושם היה נבלע במקומו, והיא היתה בכל יום ראשונה לכל העבודות". וכן שוב כתב רש"י [מעילה יא:] "בשלמא תרומת מזבח החיצון כתיב בהדיא דמועלין בו - דכתיב 'ושמו', לפיכך טעון גניזה, שהיה נבלע במקומו כדי שלא ימעלו בו". ובעל הטורים [ויקרא ו, ג] כתב: "ושמו - בגימטריא 'ונבלע במקומו'". אמנם תוספות [יומא כא. ד"ה נבלעין] הביאו מחלוקת האם גם דישון מזבח החיצון היה נבלע במקומו, וכלשונם: "נבלעין במקומן. פירש הרב פורת דהוא הדין דישון מזבח החיצון. ואין נראה לרבינו תם, דמנא ליה האי סברא, כיון דלא חשיב ליה בהדי הנך". וכן תוספות זבחים סד. [ד"ה דישון] הביאו מחלוקת זו בין הריב"א [הסובר כרב פורת] לרבינו תם. ודעת המהר"ל כאן היא כדעת רש"י, הרב פורת, והריב"א, ולא כדעת הר"ת.

(1316) ואף על פי שנאמר בפסוק שלאחריו [ויקרא ו, ד] "ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה אל מקום טהור", הרי שהיה מוציא הדשן אל מחוץ המחנה. כבר פירש רש"י [שם] "והוציא את הדשן - הצבור בתפוח כשהוא רבה, ואין מקום למערכה, מוציאו משם". והגו"א שם אות יא [קכב:] כתב: "הצבור בתפוח. לא אותה ששם אצל המזבח, דאותה היה נבלע במקומה, כמו שכתב רש"י בפרשת ויקרא [א, טז]". וראה למעלה הערה 377, ולהלן הערה 1351.

(1317) הנה הגמרא בזבחים צו. לא עסקה בדישון המזבח, אלא בשברי כלי חרס ["שמבשלים בהן קדשי קדשים ובליעתן נאסרת משום נותר, וטעונין שבירה" (רש"י יומא כא.)], ואמרו שם שהטעם לבליעה זו הוא ש"אם אין נבלעין, נמצאו אשפתות של שברים בעזרה" [רש"י יומא כא.]. אמנם סברה זו כחה יפה גם לגבי דישון המזבח, וכמו שכתב בגו"א ויקרא פ"א אות סה [מז.]: "וכולם נבלעים במקומן... ואם לא היו נבלעים במקומם יהיה אשפתות הרבה בעזרה", וראה שם הערה 447.

(1318) לשונו להלן [לאחר ציון 1423]: "כי הדשן הוא דבר דק, ומורה זה על דקות בלבד. ומצד הזה האדם מתקרב אל השם יתברך, כמו שבארנו זה בכמה מקומות, כאשר יסלק עבות החמרי האדם הוא אל השם יתברך". והשפת אמת [פרשת צו, תרמ"ב] כתב: "הרמז תרומת הדשן שנבלעת במקומה 'ושמו אצל המזבח', להראות כי נמצא למחשבה זרה

גם כן מקום אחר השריפה שנעשית אפר". ובהוצאת בני בינה [עמוד סח אות קיא] ציינו את דברי המהר"ל שלפנינו. וראה להלן הערה 1426.

(1319) בדבריו הבאים בא ליישב את שאלתו השביעית למעלה [לאחר ציון 375]: "הז', [ויקרא ו, ג] 'והרים את הדשן אשר תאכל האש את העולה', והיה לו לכתוב 'והסיר את הדשן', שהרי היה מסיר אותו מן המזבח".

(1320) ולא לשון הסרה. והגמרא [יומא כד.] קראה לתרומת הדשן "עבודת סילוק", ופירש רש"י [שם] "עבודת סילוק שאתה מסלק וסר מעל המזבח, כגון תרומת הדשן". וראה למעלה הערה 376.

(1321) לאחר ציונים 619, 661. וראה הערה הבאה.

(1322) לשונו למעלה [לאחר ציון 619]: "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", ושם הערה 622. ולמעלה [לאחר ציון 661] כתב: "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'". וראה למעלה הערות 602, 618, 715, 1100, 1193.

(1323) לא מצאתי מקורו לומר שבתיבת "והרים" יש ג' אותיות השם, ואולי מחדש כן מדעתו.

(1324) לשונו בהקדמה לנצח ישראל [ד:]: "שם 'יעקב' גם כן הוא סבה לשם 'ישראל', כי שם 'יעקב' נקרא מלשון שהיה יעקב מקטין עצמו כמו עקב, ואין דבר יותר שפל מן

העקב. ודבר זה הסבה שיהיה השם יתברך מגביה אותו עד שיקרא 'ישראל', על שם 'שרית עם אלהים ועם אנשים' [בראשית לב, כח], שכל המשפיל עצמו הקב"ה מגביה אותו. ומפני כך ישראל גם כן נקראו בשתי שמות אלו, כי בשביל שהם מקטינים עצמם הקב"ה מגביה אותם". ואמרו חכמים [עירובין יג:] "כל המשפיל עצמו, הקב"ה מגביהו". ובנתיב הענוה פ"ו [ב, יג:] כתב: "אם האדם משפיל עצמו ומחזיק עצמו שהוא עלול גמור, השם יתברך מגביה אותו, כי ראוי שיהיה העלול עם העלה... כי העלול יש לו חבור אל העלה". וראה להלן הערות 1367, 1370.

(1325) לא מצאתי מקור מפורש לומר שבשכר שאברהם אמר על עצמו "ואנכי עפר ואפר" לכך הקב"ה "מרים אותו מעלה מעלה על כל באי עולם", ולא כתב כן בשאר ספריו [כמבואר בהמשך ההערה]. ואולי ניתן לבאר זאת על פי דבריו בדר"ח פ"ה מי"ט [תמט:], שכתב: "אמר [אבות פ"ה מי"ט] 'עין טובה ורוח נמוכה ונפש שפלה מתלמידיו של אברהם אבינו'... שהרי תמצא עין טובה באברהם במה שהיה מכניס אורחים וגומל חסד... ותמצא בו מדת הענוה שהיא רוח נמוכה, שאמר 'ואנכי עפר ואפר'". ובח"א לסוטה יז. [ב, נט:] כתב: "כי מפני שאמר אברהם 'ואנכי עפר ואפר', זהו מורה על ההפלגה של הענוה". ובח"א לחולין פט. [ד, צט:] כתב: "משום שאמר אברהם 'ואנכי עפר ואפר'... כל כך הדבור הזה הוא דבור גדול, כי הוא מורה על הענוה הגדולה והיתירה. ואין לך מדה יותר עליונה כמו הענוה". ובהמשך הח"א שם [ד, ק:] כתב: "אברהם אמר שאין לו גדולה כלל, רק הוא שפל, ולכך אמר 'ואנכי עפר ואפר'" [הובא למעלה הערה 596]. נמצא שהמלים "ואנכי עפר ואפר" מורות על שפלותו המופלגת של אברהם. והרי אמרו חכמים [עירובין יג:] "ללמדך שכל המשפיל עצמו הקב"ה מגביהו". **ובעוד שכאן** מבאר שאברהם נתרומם על כל באי עולם בזכות שאמר על עצמו שהוא עפר ואפר, הרי באור חדש פ"ד [תתלא:] תלה זאת במדת החסד שלו, וכלשונו: "גמילות חסדים מדת אברהם, שנקרא [בראשית יז, ה] 'אב המון גוים נתתיך', והיה אב ורם בשביל מדה זאת". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמז:] כתב: "על ידי גמילות חסדים האדם מתרומם ומתעלה. ועל דבר זה יש ראיות ברורות דכתיב [משלי יד, לד] 'צדקה תרומם גוי וגו'". ועוד כתיב [ישעיה לג, טו-טז] 'הולך צדקות דובר מישרים וגו' הוא מרומים ישכן מצדות סלעים משגבו'. וכל הדברים האלו כי גמילות חסד מדת אברהם שנקרא 'אב רם', שהיה מתעלה ומתרומם בשביל מדה זאת. ועוד, כי בעל גמילות חסדים משפיע לאחר, וכל משפיע לאחר הוא מתרומם". ובנצח ישראל פ"י [רסז.] כתב: "כי גמילות חסד מדת אברהם, שנקרא אברהם 'אברם', שהיה מתעלה על כל אדם בשביל מדה

זאת" [הובא למעלה הערה 1132, ולהלן הערה 1434]. ובדר"ח פ"ה מי"ט [תמ.] ייחס רוממות אברהם להיותו ראש לאומה, וכלשונו: "אברהם היה ראש לאומה הישראלית... ומפני כי הראש והעליון יש לו התעלות ביותר, שהראש הוא מתעלה על הכל, ולפיכך... אצל אברהם כתיב [בראשית כב, ג] 'ויחבוש את חמורו'... כי מחמת שאברהם ראוי לו ההתעלות מצד שהוא ראש ואב המון גוים, כתיב אצלו והוא רוכב על החמור, כלומר שהוא מתעלה על המדריגה החומרית". ושם השוה זאת לבלעם, שאף הוא היה ראש לאומות מפאת היותו נביא לאומות, ולכך אף בלעם רכב על אתונו [במדבר כב, כב]. נמצינו למדים שכאן מיחס את רוממות אברהם לזה שאמר "ואנכי עפר ואפר", ובדר"ח יחס התרוממותו להיותו ראש האומה, ואילו בשאר מקומות יחס זאת למדת החסד שלו. וצריך ביאור כיצד משתלבים דברים אלו עם אלו. **ונראה**, שבנתיב גמילות חסדים ר"פ א [א, קמו.] כתב: "בעל גמילות חסדים ראוי לכפרת החטא, כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב הגמור, שהוא מטיב לאחרים, ולאדם כמו זה יש לו זכות ודקות החומרי, ואינו אדם חומרי גמור, כי החומר אינו משפיע רק הוא מקבל תמיד... כי החומרי הוא מקבל ואינו משפיע לאחר. ולכך בעלי גומלי חסדים, שעושים הטוב ומשפיעים לאחרים, אינו חומרי, רק יש לו זכות החומר... יש בגמילות חסדים זכוך החומרי". ולכך נראה כי מה שאמר אברהם "ואנכי עפר ואפר" הוא פועל יוצא ממה שיש לו זכות החומר, כי הגאוה היא מדה גשמית [כמבואר להלן בדרשה (הערה 1415), ונתיב הענוה ר"פ ב (ב, ה.)], ובעל חסד מופקע ממידה גשמית. ובנתיב הענוה פ"א [ב, ד.] כתב: "ושני המדות האלו, שהם החסידות והענוה, שווים, שהם מדות עליונות... ואברהם היה בו החסידות, וזה ידוע כי מדתו היה כך. גם היה מדתו הענוה, שאמר 'ואנכי עפר ואפר'... כי אלו שתי מדות הם עם השם יתברך, זה מצד הטוב שבו, וזה מצד הפשיטות שבו". הרי שמידת הענוה של אברהם אבינו מיישך שייכי להיותו גומל חסדים. וכן מה שהיה ראש לאומה קשורה למידת החסד, שהיא ראש לשאר המדות, וכפי שביאר בדר"ח פ"א מ"ב [רג:] שגמילות חסדים של אברהם כוללת בתוכה את מידותיהם של יצחק ויעקב [ראה שם הערה 515]. וכן הוא בגו"א בראשית פי"ב אות ו [ריד.]. נמצא שהכל משתלשל ממדת החסד של אברהם.

(1326) לשונו למעלה [לאחר ציון 1130]: "והמשקוף ושתי המזוזות רמז לזכות אברהם 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". וראה למעלה הערות 1132, 1135.

(1327) מקורו מהזוה"ק [ח"א צג.], שאמרו שם "ותנא מאי קא חמא קרא דלא אקרי 'אברהם' עד השתא. אלא הכי אוקימנא, דעד השתא לא אתגזר, וכד אתגזר אתחבר בהאי ה' ושכינתא שריא ביה, וכדין אקרי 'אברהם'. והיינו דכתיב [בראשית ב, ד] 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם', ותנא בה' בראם, ותנא באברהם. מאי קאמרי, אלא דא חסד, ודא שכינתא. וכלא נחית כחדא, ולא קשיא מלה, והאי והאי הוי". כן אמרו חכמים [סוטה י:] לגבי יוסף, שאמרו "יוסף שקידש שם שמים בסתר, זכה והוסיפו לו אות אחת משמו של הקב"ה, דכתיב [תהלים פא, ו] 'עדות ביהוסף שמו'". הרי הוספת אות ה"א לשם היא הוספה משמו של הקב"ה.

(1328) פירוש - כמו שנאמר בעולה, שלאחר שנעשה דשן נאמר [ויקרא ו, ג] "והרים את הדשן וגו' ושמו אצל המזבח".

(1329) בא לענות של שאלתו השניה והשלישית למעלה [לאחר ציון 368], שכתב: "הב', שכתב [ויקרא ו, ב] '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'", ושם הערה 369.

(1330) פירוש - התורה רוצה להסמיך תיבות "עד הבקר" לתיבות "והרים את הדשן", לומר שכאשר נגמר הלילה ומתחיל הבקר אז הקב"ה מרים את מי שנעשה דשן, וכמו שמבאר. לכך הקטרת אימורין נזכרה במיוחד בעולה [שאלתו השניה למעלה (ראה הערה קודמת)], כדי להורות שחשיבות האדם אינה כלום ביחס לה'.

(1331) לשונו למעלה [לאחר ציון 866]: "כי הדבר שהוא בחושך נחשב כאילו אינו נמצא, שכך אמרו [נדרים סד:] סומא חשוב כמו מת". וראה שם הערות 867, 868, שהובאו מקבילות רבות ליסוד נפוץ זה. ולמעלה [לאחר ציון 1191] כתב: "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 המתנאה נדון באש". וראה להלן הערות 1337, 1404.

(1332) לשון רש"י [שם] "הוי קבל - אפל. וקיים - ותחיה, כלומר הרחק מן הרבנות שמקברת את בעליה, 'אפילה' [שמות י, כב] מתרגם [שם] קבלה". ורש"י [סנהדרין צב.] כתב: "הוי קבל - הוי עניו ותחיה, 'קבל' לשון אפל, עשה עצמך אפל ושפל".

(1333) לשונו בדר"ח פ"א מי"ג [שמה:]: "ויש לך לדעת עוד מה שהרבנות קוברת בעליה, כי האדם הוא מקבל החיות והקיום מן השם יתברך, שהוא 'אלקים חיים' [ירמיה י, י], ומשפיע החיים והקיום לנמצאים כלם. והנה כל אשר הוא עושה עצמו מקבל, שהוא משפיל עצמו, ראוי הוא לקבל החיים מן השם יתברך. אבל הבעל השררה שהוא המושל על האחר, ואינו עושה עצמו מקבל, רק פועל ומושל באחר, אינו מקבל הקיום והחיים. כי אל החיים ראוי הקבלה, שצריך שיהיה מקבל החיות אשר השם יתברך משפיע תמיד לאדם, ואין האדם מקוים רק בו יתברך, ועצם החיות בעצמו הוא הקבלה שמקבל חיות. ולפיכך השם יתברך נקרא [תהלים לו, י] 'מקור חיים', כי המקור משפיע תמיד, כן השם יתברך משפיע החיים תמיד לבני אדם, כמו המקור הזה. ולפיכך כל אשר הוא משפיל עצמו, הוא מקבל הקיום מן השם יתברך, אשר בו נתלה הכל. אבל הרבנות והשררה אין עושים עצמם מקבל, רק עושה עצמו מושל באחר, ולפיכך אין ראוי אל החיות". **ויש למהר"ל** שלשה הסברים נוספים מדוע הרבנות מקברת בעליה; (א) בדר"ח פ"א מ"י [שטז:] ביאר שבעל שררה מתנתק מהכלל, ובזה העדרו, וכלשונו: "כי בעל השררה הוא מיוחד לעצמו כאשר מנהיג עצמו ברבנות ובשררה, ובזה נבדל מן הכלל, עד שהוא נחשב יחידי ופרטי בעצמו, וכמו שהתבאר, כי בעל השררה מיוחד לעצמו... ודבר זה ידוע כי היחידי והפרטי אין כחו כמו מי שהוא הכלל, שאין ספק כי המים אשר הם תוך הנהר יש להם קיום יותר מן המים המיוחדים. ובעל השררה הוא מיוחד בעצמו שאינו תוך הכלל של שאר הבריות, ולפיכך אמרו 'אוי לרבנות שקוברת את בעליה'". (ב) בדרשת שבת תשובה [עב.] ביאר שבעל שררה נופל לגאוה, ובזה העדרו, וכלשונו: "'אוי לרבנות שקוברת את בעליה'... כי השררה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם. ולפיכך אמר הכתוב [דברים יז, כ] 'לבלתי רום לבבו מאחיו למען יאריך ימים על ממלכתו וגו'', שאם יתגאה במלכותו, הרי הרבנות קוברת אותו". (ג) בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפד:] ביאר שלבעל שררה יש מתנגדים [לעומת המשפיל עצמו], ובזה העדרו, וכלשונו: "הוי קבל וקיים. דבר זה בארנו בכמה מקומות ענין זה המעוט, שממעט עצמו גורם לו הקיום. והבאנו ראיה ברורה מן הארץ, שהיא יסוד הכל והפחות, ועל הארץ נאמר [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת', מה שלא נאמר בכל היסודות. שתראה מזה כי הקטנות מביא הקיום והנצחיות. טעמו של דבר כי מי שהוא קטון אין מתנגד לו, כי ההתנגדות הוא

מצד השווי ודומה לו במעלה, אבל כאשר הוא שפל אין מתנגד לו. ודבר זה הוא קיום של דבר, שכל אשר יש לו מתנגד לו, אין קיומו כל כך, בעבור המתנגד אשר יש לו, ומביא לו הפסד ואבוד. כי המשפיל עצמו הוא הפשיטות, וכל דבר לפי פשיטתו הוא קיום שלו יותר, מפני כי אל דבר שהוא פשוט יותר אין מתנגד לו כלל, וכאשר אין מתנגד לו כלל אז יש לו קיום. והפך זה אמרו [ברכות נה.] המנהיג עצמו ברבנות שגורם לו המיתה" [הובא למעלה הערה 698]. וכן חזר וכתב בח"א לסנהדרין קח: [ג, רנט:].

(1334) אודות שהשפלות מסולקת מהגשמיות, כן כתב כמה פעמים לגבי ענוה. וכגון, בדר"ח פ"ד מ"י [ר:] כתב: "'והוי שפל רוח בפני כל אדם' [אבות שם] כי על ידי המדה הזאת גם כן מסלק המדה הגשמית. כמו שאמרנו פעמים הרבה שגסות רוח מדה גשמית... ואין מדה נבדלת מן הגשמית רק הענוה". ובנתיב הענוה פ"א [ב, ב:] כתב: "הענוה היא הגדולה על כל הגדלות. וזה כי בעל ענוה לא יוגדר ולא יוגבל כלל. ודבר זה מורה על הפשיטות הגמור, שהוא פשוט, והפשוט הגמור לא מוגבל... ודבר זה היא המעלה העליונה על הכל". וכן האריך בזה שם בכל הפרק. ובגמרא [סנהדרין פח:] אמרו "שלחו מתם, איזהו בן עולם הבא, ענוותן ושפל ברך וכו'", וכתב שם בח"א [ג, קעד.]: "דבר זה מבואר, כי ראוי לעוה"ב, שהוא נבדל מן הגשמי, והוא עולם פשוט שאינו עולם הרכבה, רק מי שהוא בעל ענוה... כי בעל ענוה הוא פשוט... לכך עולם הבא, שהוא עולם נבדל פשוט, צריך שיהיה בעל ענוה... ואז ראוי לו עולם הבא, שהוא פשוט ונבדל". וראה הערה הבאה.

(1335) לאחר ציון 700, שהביא את המאמר [שבת פט.] שהקב"ה אמר למשה "הואיל ומעטת את עצמך תקרא על שמך", וביאר ששפלותו של משה הכשירתו לקבל התורה. ולהלן [לאחר ציון 1364] כתב: "כי משה לא זכה אל התורה רק בשביל הענוה". וכאן מוסיף שהואיל ושפלות משה הכשירתו לקבל התורה, מוכח מכך שהשפל הוא מסולק מהגשמות, כי התורה מסולקת לגמרי מהגשמיות [כמבואר למעלה הערה 705], ומתחייב מכך שגם מקבל התורה יהיה מסולק מהגשמיות. וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קצא:]: "כי לא היה מוכן לקבל התורה השכלית, שאין לה בחינה חמרית כלל, רק מי שיש לו מדרגה זאת גם כן, שהוא נבדל בלתי חמרי. כי לקבל התורה צריך הכנה. ולפיכך אמר [מנחות נג:] 'יבא טוב, זה משה', כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי. ודבר זה ידוע מאד, שזהו מעלת משה, ולכך היה מתנבא באספקלריא המאירה [יבמות מט:]... שזה עיקר עצם משה שהיה נבדל מן החומר. ולכך הוא בלבד היה פורש מן האשה [שבת פז.], ונקרא [דברים לג, א] 'איש אלקים'" [הובא למעלה הערה 704,

ושם הובאו מקבילות נוספות המורות שלמקבל התורה צריכה להיות התאמה לתורה עצמה]. ובדר"ח פ"ד מ"י [רא:] כתב: "אין מדה נבדלת מן הגשמית רק הענוה, ולפיכך משה רבינו ע"ה שזכה לתורה, לא הגיע לה רק על ידי ענוה שהיה בו מכל אדם על פני האדמה". ובנתיב הענוה ר"פ ח [ב, יח.] כתב: "מדת הענוה היא שגורם לו [למשה] שזוכה אל התורה... כי הענוה יש בה הפשיטות ביותר, ולפיכך ראויה מדה זאת אל התורה, שהוא השכל הפשוט... ורמזו חכמים עליו בכמה מקומות, במסכת שבת בפרק רבי עקיבא [פט.] באגדה שאמרו שם 'הואיל ומעטת עצמך תקרא תורה על שמך'. והרי בארו כי הענוה הוא דבר עצמי לתורה, שאמרו שבשביל זה תקרא התורה על שמך, בשביל הענוה היתירה שהיתה במשה, כמו שהעיד הכתוב עליו [במדבר יב, ג] 'והאיש משה ענו מאד', מפני שהיה מיוחד בענוה היה מיוחד לתורה, וזה שהמדה הזאת היא הענוה היא פשיטות, והשכל הוא פשוט". ובח"א לסנהדרין כד. [ג, קמד.] כתב: "הענוה היא שכלית... כי משה לא זכה לתורה השכלית רק בשביל הענוה, כמו שבארנו במסכת שבת פרק רבי עקיבא". וראה להלן הערה 1416.

(1336) בא ליישב את שאלתו החמישית למעלה [לאחר ציון 371], שכתב: "הה', 'ולבש הכהן מדו בד ומכנסי בד ילבש על בשרו', הרי ד' בגדי כהונה הם [כתונת, מכנסים, מצנפת, ואבנט (יומא עא:)], ולמה זכר שנים בלבד". וראה שם הערה 374.

(1337) חידוש גדול יש בדבריו, והוא שלא רק שהבגדים מכסים את הגוף ו"הגלימא מורה על הגוף, שהרי הבגד הוא לכסות הגוף" [לשונו למעלה לאחר ציון 1027], וכן "הבגדים מכסים גנות הגוף" [לשונו בנר מצוה (קיט.)] ומשום כך הבגדים נקראים "כסות" [כמבואר למעלה הערה 1028], אלא הם גם "מסלקים אותו [את הגוף] עד שאינו נראה", לאמר שיש בלבישת הבגדים סילוק הגוף, וכמדומה שזהו חידוש שכתב רק כאן. אמנם בלשונו הזהב הבליע טעמו של דבר, והוא שהבגדים עושים שהגוף **אינו נראה**. ובסמוך [לאחר ציון 1427] כתב עוד יותר, וכלשונו: "כי אלו שני בגדים הם סלוק הגוף, שהם מכסים הגוף והבשר עד **שאינו נמצא**". הרי מחמת שהבגדים מעלמים ומסתירים את הגוף, לכך הם גם מסלקים אותו מהמציאות. וכבר כתב למעלה [לאחר ציון 866] "כי הדבר שהוא בחושך נחשב כאילו אינו נמצא, שכך אמרו [נדרים סד:] סומא חשוב כמו מת". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכט:] כתב: "כי בחושך, אף על גב שהדבר נמצא, אינו נחשב נמצא". וראה למעלה הערות 867, 868, 1191, 1331, שהוא יסוד נפוץ בספריו.

(1338) פירוש - הואיל ועל ידי לבישת שני בגדים אלו יש סילוק הגוף, וכאשר הקרבן נעשה דשן יש בזה סילוק גוף הקרבן, לכך מן הראוי שהתורה תתדגיש שהכהן ילבש

שני הבגדים המסלקים את הגוף בשעה שעוסק בדשן. וברי שלהדגשה זו לא שייכים המצפנת והאבנט, כיון שהם אינם מכסים ומסלקים את הגוף. אך בודאי שהכהן לבש גם המצנפת והאבנט [יומא כג:], אך התורה הדגישה רק את הכתונת ומכנסים מהטעם שנתבאר.

(1339) בא ליישב את שאלתו הששית למעלה [לאחר ציון 374], שכתב: "הו', למה כתיב 'מדו בד', ולא 'כתונת'".

(1340) פירוש - כאשר הקרבן נשרף ונעשה דשן ואפר, יש בזה סילוק ההרכבה של הבהמה, וחזרה ליסוד הפשוט. וכן כתב בגו"א במדבר פי"ט אות כז [שיג.], בביאור כיצד שריפת פרה האדומה מכפרת על חטא העגל ["תבוא אמו ותקנח הצואה" (רש"י במדבר יט, ב)], וכלשונו: "כי כאשר חטאו בעגל ועשו להם התחלה, והיא אינה התחלה, היה כפרתם להורות כי דבר זה שעשו אינו התחלה, אבל יש לו דבר שנתהווה ממנו, ולאותו דבר שנתהווה ממנו יש לו דבר גם כן שנתהווה, עד שחוזר אל יסוד הפשוט. וכאשר חוזר אל יסוד הפשוט, הנה אינו נמצא לגמרי. ולפיכך כפרת חטא העגל כאשר לקחו פרה, שממנו נתהוה הדבר ששמו הם התחלה, ושרפו אותה עד ששב לאפר, שהוא עפר, יסוד פשוט. בזה נראה שמה ששמו הם התחלה אינו התחלה, רק סופו חוזר אל הדבר שממנו נתהוה, וחוזר אל יסוד פשוט, ואין לשום אותו התחלה". וראה להלן הערות 1424, 1425.

(1341) לשון הרמב"ם [הלכות כלי מקדש פ"ח הי"ג]: "כל מקום שנאמר בתורה... 'בד', הוא הפשתים", וראה הערה הבאה.

(1342) כמו שאמרו [זבחים יח:] "ממאי דהאי 'בד' כתנא הוא. אמר רבי יוסף ברבי חנינא, דבר העולה מן הקרקע בד בבד", ופירש רש"י [שם] "העולה מן הקרקע בד בבד - קנה יחידי מכל גרעין, ואין ב' קנים עולים מגזע אחד". וביומא עא: כתב רש"י "דבר העולה מן הקרקע בד בבד - הפשתן והקנבוס אין להן בדים וענפים כעצים, אלא עלין, ואין הפשתן בא אלא מקנה האמצעי".

(1343) המשך הגמרא [זבחים יח:] "אימא עמרא, עמרא מיפצל", ופירש רש"י [שם] "ואימא עמרא - שאף הצמר עולה מן הבהמה בד בבד, נימא נימא לבדה. מיפציל - הנימא מתפצלת ומתחלקת לשנים על גבי בהמה מאיליה".

(1344) שהרי צמר ופשתים הם כלאים [דברים כב, יא], וזה מורה שהם הפכים. וכן כתב בגו"א בראשית פ"ד אות ו [צה.], בביאור דברי רש"י [בראשית ד, ג], שכתב "ויבא קין מפרי האדמה - ויש אגדה שאומרת זרע פשתן היה", וכלשונו: "ענין קין והבל... כי

כאשר היה זה [הבל] רועה צאן, וזה [קין] עובד אדמה [בראשית ד, ב], מסתמא היה קין מביא קרבן מה שהוא שייך לו, להגדיל כחו שהוא מיוחד בו ורחוק מחבירו. ואין בכל עבודתו, שהיה עובד אדמה, מה שהוא מיוחד לו דווקא ושהוא מובדל ומפורש מהבל רק הפשתן, שזה הדבר הוא כלאים והפכו לו. והוא היה מכוין בודאי דבר שהוא מיוחד לו דווקא, כדכתיב [בראשית ד, ג] 'ויבא קין מפרי האדמה', דהיה דעתו להביא מה שהוא מיוחד לו. וכן הבל היה מביא מבכורות צאנו [שם פסוק ד], כדי להביא מדבר שהוא מיוחד לו. ואין דבר מיוחד לקין רק הפשתן זרע, שהוא כלאים והפכו לצאן, שמזה יבא מפשתן, ומזה הצמר. ומזה תבין כי הבל וקין היו הפכים זה לזה, כי זה רועה צאן שמהם הצמר, וזה עובד אדמה שממנה הפשתן, ומפני שהיו הפכים, לא היה אפשר להתקיים יחד... אלו דברי חכמים [תנחומא בראשית ט] שאמרו כי הביא [קין] זרע פשתן, וברוך שבחר בהם ובחכמתם" [הובא בחלקו למעלה הערה 570].

(1345) לשון רש"י [ויקרא ו, ג] "מדו בד - היא הכתונת, ומה תלמוד לומר 'מדו', שתהא כמדתו", ומקורו מהגמרא [יומא כג:], ושם פירש רש"י "מדו כמדתו - כאן לימדך שיהא כתונת כהנים למדת קומתו, לא נגררות ולא מסולקות". וראה להלן [לאחר ציון 1428] שחזר בקצרה על דבריו כאן.

(1346) כמו שכתב בח"א לנדרים ז: [ב, א.] לגבי העושר: "כי העושר הוא הרכבה, לפי שהוא מצורף אל האדם, כי הממון הוא לאדם תוספת שנתן לו השם יתברך ברכת עושר... העושר שנתן לו השם יתברך הוא הרכבה אל האדם... העושר הוא תוספת לאדם". ובח"א לסוטה מט. [ב, פז:] כתב: "ישראל אין ראוי להם העושר, כי העושר אין ראוי רק לאומות, ודבר זה כי ישראל שהם קדושים, והקדוש הוא פשוט, והפשיטות אין דבר מצורף אליו, ודבר זה בארנו בחבור גבורות ה'" [ראה הערה הבאה]. הרי העושר עומד כנגד הפשיטות, "כי התוספות הוא הרכבה".

(1347) נראה שכוונתו לדבריו בגבורות ה' פנ"א [יב:] בביאור כיצד מצה שהיא "לחם עוני" [דברים טז, ג] מורה על גאולת מצרים, וכלשונו: "ועוד תדע איך המצה שהיא לחם עוני שייך אל הגאולה, וזה כי העני שאין לו דבר, וזה ענין פשיטות כאשר הוא עומד בעצמו. ודבר זה, עם שהוא חסרון נחשב בעולם הזה, שהוא עולם ההרכבה, ומעלתו בהרכבה, מכל מקום הפשיטות מעלה הוא מצד עולם הפשוט, ואין בו הרכבה. ובלילה הזה היו צריכים אל הגאולה, ולא היתה הגאולה מצד העולם הזה, שהוא עולם המורכב, רק מצד עולם העליון הפשוט. ולפיכך צוה לאכול מצה לחם עוני, שהוא לחם הפשוט, שהרי אין בו דבר, רק עצם פשוט. כי לשון 'מצה' בא על דבר שהוא פשוט, כמו שנקרא

העור שהוא פשוט דלא מליח ולא קמיח ולא עפיץ [שבת עט.], והוא עור פשוט בשם 'מצה'. ומפני שבלילה הזה היו נגאלים במדריגה העליונה, למעלה מן עולם המורכב, צוה שיהיה אכילתן מצה, שהיא פשוטה. דמיון זה כהן גדול משמש בכל ימי השנה בבגדי זהב [יומא עא:], וביום הכפורים בבגדי לבן לפני ולפנים [ר"ה כו.]. וזהו בשביל שהוא קונה מדריגה עליונה, שהרי היה נכנס לפני ולפנים, יש לו לסלק מדריגת עולם הזה, שמדריגתו אינו פשוט. ולכך יש לו לשמש בכל השנה בבגדי זהב בחוץ, אבל כשנכנס לפני ולפנים יש לו לשמש בבגדי לבן, לפי מעלת המדריגה שנכנס לשם, כי בגדי לבן הם פשוטים. ולכך צוה בליל זה לאכול מצה, שהוא לחם עוני פשוט מכל, כי בליל זה נגאלו במדריגה עליונה, וכל מדריגה העליונה יש בה פשיטות". וכן בח"א לסוטה מט. [ב, פז:, והובא בהערה הקודמת] כתב יסוד זה, וציין ש"דבר זה בארנו בחבור גבורות ה'". וראה להלן הערה 1690.

(1348) רש"י [ויקרא ו, ד] "ופשט את בגדיו - אין זו חובה, אלא דרך ארץ, שלא ילכלך בהוצאת הדשן בגדים שהוא משמש בהן תמיד. בגדים שבשל בהן קדרה לרבו, אל ימזוג בהן כוס לרבו. לכך 'ולבש בגדים אחרים' פחותין מהן". ובא ליישב את שאלתו התשיעית למעלה [לאחר ציון 377]: "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". ופירושו, שמקשה שאין המשל דומה לנמשל, כי במשל אמרו "בגדים שבשל בהן קדרה לרבו, אל ימזוג בהן כוס לרבו", הרי איירי בשני דברים שונים; (א) בישול קדרה לרבו. (ב) מזיגת כוס לרבו. אך בנמשל שתי העבודות [הרמת הדשן והוצאת הדשן מהתפוח] הן נעשות בדשן, ושתיהן ענין אחד, ומדוע לחלק ביניהן. ואע"פ שלא מדובר באותו הדשן [כמבואר למעלה הערה 377], מ"מ שם "דשן" חד הוא.

(1349) בפשטות כוונתו היא שלאדם יש נשמה וגוף; הנשמה היא מן העליונים, והגוף הוא מן התחתונים, וכמו שכתב רש"י [בראשית ב, ז] "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים ומן העליונים; גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים" [ראה להלן הערה 1385]. לכך חלק מן האדם [הנשמה] הוא עם הקב"ה, וחלק אחר [הגוף] אינו כל כך עם הקב"ה. וראה להלן הערות 1372, 1443.

(1350) פירוש - אם האדם היה כולו נשמה, הוא היה נמצא רק בעליונים, ולא בתחתונים, אבל עכשיו שהוא גם עם הגוף, הוא נמצא בתחתונים. וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות

יא [קכג.]: "האדם יש בו נשמה מן העליונים וגוף מן התחתונים... ואם היה בעליונים [היה] בלא גוף". וראה למעלה הערה 132, וש"נ.

(1351) פירוש - הרמת הדשן מהמזבח היא כנגד החלק העליון של האדם [כי כאשר האדם נעשה דשן הוא מסולק מן הרוחניות (כמבואר למעלה לאחר ציון 1333 ואילך)], והוצאת הדשן מהתפוח אל מקום קדוש היא כנגד החלק התחתון יותר של האדם. וכבר נתבאר למעלה [הערה 1316] שהרמת הדשן מהמזבח אינה הדשן שהוציא מחוץ למחנה, אלא דשן המזבח היה נבלע במקומו, ודשן התפוח היה מוציא מחוץ למחנה.

(1352) לשונו למעלה [לאחר ציון 1063]: "כי האדם צריך לטהר גופו ונשמתו, שאם אין גופו טהור, אינו זכאי" [ושם מבאר שמצות ציצית מורה על טהרת הגוף]. וביאורו, כי הקב"ה אינו משרה שכינתו בטומאה, וכמו שכתב בנצח ישראל פ"ד [נט.]: "אין השם יתברך שורה בתוך טומאתם. אם לא כאשר היה החטא בשוגג, ואז כתיב [ויקרא טז, טז] 'וכן יעשה לאהל מועד השוכן אתם בתוך טומאתם". ושם פ"ה [קלו:] כתב: "כל טומאה רחוק מן השם יתברך, אשר הוא טהור וקדוש, שהרי כל טמא אסור ליכנס למחנה שכינה [פסחים סז.]". ובתפארת ישראל פ"י [קסג.] כתב: "הטהרה הוא דבר נבדל, ואינו ענין גשמי, והטהרה היא דבוק בו יתברך לגמרי". וראה למעלה הערה 1070. ובזה מיישב את שאלתו השמינית למעלה [לאחר ציון 376]: "הח', 'ושמו אצל המזבח' [ויקרא ו, ג], מה ענין זה שקצת הדשן היה מניח אצל המזבח, וקצת הוציא אל מחוץ למחנה". ומבאר ששתי פעולות אלו הן כנגד שני חלקי האדם.

(1353) פירוש - אף על פי ש"בגדים אחרים" הם גם כן בגדי כהונה [יומא כג:], מ"מ הם פחותים מהבגדים הראשונים, כי עבודת הוצאת הדשן היא כנגד החלק המרוחק יותר של האדם [לכך נעשית בבגדים פחותים יותר], לעומת הרמת הדשן, שהיא כנגד החלק המרומם יותר של האדם [לכך נעשית בבגדים חשובים יותר]. ואודות שבגדי אדם תואמים למדריגת האדם, כן כתב בגבורות פכ"ח [תסט:] שמשה רבינו בימי המילואים שימש בחלוק לבן שאין לו אמרא [תענית יא:], כי "ראוי היה לשמש בזה, ודבר זה הוא מדתו... המורה על השכל, שהוא לבן וצח". ובגו"א שמות פי"ט אות יח [ע.] כתב: "אזור מתניו של אליהו זכור לטוב [מ"ב א, ח], שאין ספק שהאזור שהיה במתניו היה מורה על ענינו ועל תארו, כי המלבושים הם שמורים על תאר שלו". ובבאר הגולה באר הששי [שנה:] כתב: "הכהן הגדול משמש בשמונה בגדים כידוע [יומא עא:], ומזה תדע כי מעלת הכהנים הגדולים מספר זה". ובח"א לשבת י: [א, א:] כתב: "המלבוש שייך לאדם הלובש אותו". ובגדי שבת יוכיחו, שכבוד השבת חל על האדם באמצעות בגדיו [שבת קיג.].

ובגו"א שמות פי"ט אות יח [ע:] כתב: "המלבושים הם מורים על תאר שלו". ועוד אודות יסוד זה, ראה גבורות ה' פ"ח הערה 161, שם פנ"א הערה 67, גו"א ויקרא פ"ח הערה 86, ואור חדש פ"ה הערה 4.

(1354) בא ליישב את שאלתו העשירית למעלה [לאחר ציון 380]: "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", ושם הערה 383. וראה להלן ציון 1369.

(1355) פירוש - למעלה [לאחר ציון 1180] ביאר שיש שתי בחינות באדם; היותו מלך בתחתונים, והיותו עבד ה', וכלשונו: "האדם 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". ולאחר שביאר שקרבן עולה הוא כנגד היות האדם מלך בתחתונים, מעתה מבאר שהמנחה היא כנגד היות האדם עבד ה'. וראה למעלה הערה 1312, ולהלן הערה 1365.

(1356) כמבואר למעלה הערה 1183. וראה הערה קודמת.

(1357) לשונו בגבורות ה' פנ"א [ד.]: "הא לחמא עניא וכו'. יש לשאול, למה נקרא המצה 'לחם עוני', והרי אפשר שהיא נאה כמצת שלמה, ועל שם מה נקראת המצה 'לחם עוני'. וראיתי לקצת אשר רצו לפרש דברי הגדה הזאת, דלכך נקרא 'עוני' מפני שהיא נמוכה ואינה גבוה. שהחמץ כאשר נתחמץ הוא נעשה גבוה, ומצה היא נמוכה כמו העני הזה, לכך הוא 'לחם עוני'".

(1358) כמו שנאמר [ויקרא ב, יא] "כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה'".

(1359) אמרו חכמים [ברכות יז.] "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב, שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות", ופירש רש"י [שם] "שאור שבעיסה - יצר הרע שבלבבנו, המחמיצנו". ולהלן בדרשה [לאחר ציון 2195] כתב: "כי ראשון זה

מיוחד להשבתת שאור, והוא עשו, אשר נקרא 'שאור' ו'חמץ'... שהוא יצר הרע". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תמה.] כתב: "כי הקמח אין בו שאור, שנמשל ליצר הרע". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפג.] כתב: "שתי הלחם היו של חמץ [ויקרא כג, יז], ודבר זה להורות על מעלת ומדרגת התורה, שהכל תחת מדרגתה ומסודר ממנה, אף החמץ, הוא היצר הרע... אשר היצר הרע הוא שאור שבעיסה". ובדרוש על התורה [כב.] כתב: "כי החמץ הוא היצר הרע, הוא השאור שבעיסה המעכב". ובכד הקמח ערך פסח, כתב: "ומן הידוע באיסור חמץ שיש בו רמז ליצר הרע" . וראה למעלה הערות 207, 210, 333, 341, ולהלן הערות 1440, 1441, 1642, 1775, 2197.

(1360) לשונו למעלה [לאחר ציון 210]: "סלוק יצר הרע של אדם מצד שקיעתו למיתה, ומצד הזה מסלק יצר הרע... כי כל הנבראים שוקעים ויש להם הפסד, ואז אפשר שיהיה כובש יצרו. אבל כל זמן שרואה היום בגבורתו, אין כאן סילוק יצר הרע... 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". וראה שם הערה 218, כי הוא יסוד נפוץ בספריו.

(1361) פירוש - המקריב המנחה מורה על מי שהוא נכנע לפני ה', כי למנחה אין חמץ ושאור, וזה מורה על מקריב שסילק מעצמו את יצה"ר. וסילוק יצה"ר אפשרי רק מצד ההכנעה, לכך המנחה מורה על מקריב שנכנע לפני ה', כי רק מי שנכנע יכול להגיע לסילוק יצרו.

(1362) כך עולה מהנאמר כאן [ויקרא ו, ח] "והרים ממנו בקומצו מסולת המנחה ומשמנה ואת כל הלבונה אשר על המנחה והקטיר המזבח וגו'". וכבר נאמר להדיא [ויקרא ב, א] "ונפש כי תקריב קרבן מנחה לה' סולת יהיה קרבנו ויצק עליה שמן ונתן עליה לבונה".

(1363) לשונו בגבורות ה' פמ"ג [רל:]: "השמן לנפש, שהשמן מחכים כדאיתא בהוריות". ולשון הגמרא [שם] הוא "כשם שהזית משכח לימוד של שבעים שנה, כך שמן זית משיב לימוד של שבעים שנה". ובכת"י בגבורות שם [תקכב.] כתב: "והשמן [מועיל] לשכל, כדאיתא בהוריות ששמן זית הוא מחכים יותר מהכל". ובח"א להוריות יג: [ד, סא:] כתב: "והרגיל בזתים. פירוש, כי השמן זית מיוחד לחכמה ושכל, מפני שממנו האור, אשר השכל דומה לו. והזתים אשר הוא נושא אל השמן, שבתוך הזית הוא שמן, מוכן לשכחה. כי השמן הוא נבדל מן הזית, ומפני שהשמן נבדל מן הזית הוא נבדל לגמרי,

שזהו מיוחד לאור ולשכל. והנושא אשר השמן יוצא ממנו, כי הנושא אשר השכל עומד בו הוא חמרי, והוא משכח השכל כאשר הוא מוטבע בו. לכך כאשר אוכל הזתים הוא משכח תלמודו, כאילו השמן מוטבע בגוף הזית. וכאשר אוכל השמן שהוא בפני עצמו, והוא נבדל מן הזית, הוא יפה לחכמה. כי הוא אור לגמרי, והזית אשר השמן יוצא ממנו, הוא הפך זה, שהוא מסוגל אל הפך החכמה, לכך הוא מסוגל לשכחה". ולהלן [לאחר ציון 1445] כתב: "ועליו השמן אשר הוא נקי וזך, הוא השכל הזך". וצרף לכאן דברי רש"י [במדבר ה, טו] "לא יצוק עליו שמן - שלא יהא קרבנה מהודר, שהשמן קרוי אור, והיא עשתה בחושך". וראה להלן הערה 1468.

(1364) כמבואר למעלה הערה 1248, קחנו משם. ויש להעיר, שביאר כאן את מעלת השמן, אך לא את מעלה הלבונה, אע"פ שפתח ב"המנחה הזאת נותן בה שמן, ועליה נותן עוד לבונה". וי"ל בזה.

(1365) פירוש - למעלה [לאחר ציון 700] הביא את דברי הגמרא [שבת פט.] שלאחר שמשה אמר על עצמו "מה אני", הקב"ה אמר למשה "הואיל ומעטת עצמך [התורה] תקרא על שמך". וביאר זאת משום שהתורה "ראויה לו [למשה] לפי שעושה עצמו 'מה', ואם כן לא יוגבל כלל, ויכול לקבל התורה אף שהיא רחבה מן העולם" [לשונו למעלה לאחר ציון 710]. הרי שהשפל זוכה לחכמה. ובדר"ח פ"ד מ"י [רב.] כתב: "משה רבינו עליו השלום שזכה לתורה, לא הגיע לה רק על ידי ענוה שהיה בו מכל אדם על פני האדמה [במדבר יב, ג], ודבר זה התבאר פעמים הרבה" [ראה למעלה הערה 1335, ולהלן הערה 1416]. ולמעלה [לאחר ציון 1291] כתב כן לאידך גיסא [שהזוכה לחכמה משפיל את עצמו], וכלשונו: "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". וראה שם הערה 1293 במה שהוקשה שם.

(1366) כמבואר למעלה [לאחר ציון 1180], והובא בחלקו למעלה הערה 1355.

(1367) כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 1312]. ובנתיב הענוה פ"ו [ב, יג:] כתב: "אם האדם משפיל עצמו ומחזיק עצמו שהוא עלול גמור, השם יתברך מגביה אותו, כי ראוי שיהיה העלול עם העלה... כי העלול יש לו חבור אל העלה" [הובא למעלה הערה 1324]. ואודות הקירוב שיש בין עבד לאדונו, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בגבורות ה' פל"ו [תרנו.] כתב: "המשועבד יש בו צירוף, שהוא מצטרף אל אשר הוא אדון לו, משעבד בו. ומי שהוא בן חורין עומד בעצמו, אין לו צירוף כלל, רק עומד בעצמו". ושם פנ"א [ז:] כתב: "העבד אינו עומד בעצמו, ויש לו צירוף אל זולתו, הוא האדון". וכן כתב שם

פכ"ו [תכח:], ופמ"ו [תיא:]. ושם פס"ז [רעא.] כתב: "כי לשון 'אלקי אלהים' [דברים י, יז] משמע צירוף, אחר שהוא אדון לנמצא ההוא. ואלו שני דברים, האדון ומי שהוא אדון לו, הוא ענין צרופי". ובגו"א שמות פט"ו אות כב [שה.] כתב: "מקדש של מטה בשם א"ד הכין אותו, כי מקדש של מטה במה ששכינתו למטה עם הנמצאים מצטרף הוא יתברך אל הנמצאים, והוא אדון להם. לכך אמר 'מקדש א"ד כוננו ידיך' [שמות טו, יז], שם א"ד, והוא לשון אדנות, כי האדון מצטרף אל העבד... ומקדש של מטה פעל אותו שם א"ד, כי בו יש לו צירוף אל הבריות למטה". ובתפארת ישראל פי"ט [רפט:] כתב: "כי האדון מצטרף ומתחבר אל אשר הוא אדון לו, ואינו נבדל הימנו". ובנתיב התורה פט"ז [תרנו:] כתב: "השם יתברך אמר לאדם שיהיה עובד אל השם יתברך, והעבד יש לו צירוף אל האדון, והאדון יש לו צירוף וחבור גם כן אל אשר עבד אליו". ובאור חדש פ"ו [תתריח:] כתב: "כי האדון והעבד יש להם חיבור ביחד, שהוא אדון עליו, והעבד הוא עבד לו". **אך בכמה מקומות** כתב שאין האדון והעבד מצטרפים. וכגון, בגבורות ה' פס"ב [תקלח:] כתב: "כי מאחר שהוא אדון, אין משותף יחד האדון עם מי שהוא אדון לו". וכן אמרו חכמים [שבת פט.] "כלום יש עבד שנותן שלום לרבו", ובבאר הגולה באר הרביעי [תסח:] כתב: "השלום מורה על השתוף, ואין עבד נותן שלום לרבו, מפני כי אין לעבד שתוף עם רבו". ובנצח ישראל פמ"ב [תשכט.] כתב: "כי העבד הוא נבדל מן האדון, ואין לו שתוף עמו". ובהקדמה לאור חדש [קטו:] כתב: "כי העבד נבדל מן אשר הוא עבד אליו". ובח"א לב"ב נח. [ג, פב:] כתב: "משפט עבד שהוא נבדל מן אדון שלו, במה שזה עבד וזה אדון לו. ואין מתקשר העבד עם האדון שלו... רק הם נבדלים בלתי משתתפים". וכיצד שתי מגמות הפוכות אלו עולות בקנה אחד. **ויש לומר**, שבכמה מקומות הדגיש ששני הדברים אמת. וכגון, בנצח ישראל פכ"ג [תפג.] כתב: "כי כאשר האדם הוא עלול מן העלה יש לו ב' בחינות; הבחינה האחת, כי במה שהוא עלול, הנה הוא נבדל מן העלה, וראוי שיקבל יראתו ופחדו עליו. והבחינה השניה, כי אין ספק כי העבד יש לו צירוף אל אדון שלו". ושם פמ"ב [תשכט.] כתב: "כי כבר התבאר כי יש שתי בחינות שיש לעלול עם העלה; הבחינה האחת, כי במה שהעלול הוא מן העלה, יש כאן צירוף העלה אל העלול, כמו צירוף בן אל האב, ובבחינה זאת יש כאן צירוף גמור. הבחינה השניה, כי במה שזה עלה וזה עלול, העלול הוא נבדל מן העלה, כמו העבד שהוא נבדל מן האדון". הנך רואה שכאשר עסק בשתי בחינות אלו שבין העלול והעלה, פעם אחת [נצח ישראל פכ"ג] נקט בעבד כדוגמה לצירוף שביניהם, ופעם אחרת [שם פמ"ב] נקט בעבד כדוגמה להבדל שביניהם. והביאור הוא שמצד עצמם אין שיתוף בין האדון לעבד,

אך מצד שהעבד הוא המקבל את אדנות רבו עליו, בודאי שיש השתתפות בין העבד לרבו, שהרי אין אדון ללא עבד. וכן כתב גם ביחס של עבד לאדונו בנצח ישראל פכ"ג [תפג:], בביאור הדעה [ברכות לא.] שאין עומדין להתפלל אלא מתוך שמחה של מצוה, וז"ל: "כי אין ספק כי העבד יש לו צירוף אל אדון שלו... צריך לעמוד מתוך שמחה של מצוה... שהעבד יש לו צירוף אל האדון, והוא עבד לאדון הכל, וזהו צירוף וחבור אל העלה יתברך. לכך יש לעמוד מתוך שמחה של מצוה, ששמח בשביל שהוא עבד **מקבל גזירותיו ומצותיו עליו**". הרי שקבלת גזירות האדון היא פועלת צירוף וחבור אל העלה הקב"ה. וממו"ר זצ"ל שמעתי עוד, כי ישנם שני סוגי התקרבות אל האדון; יש התקרבות פסולה, והיא כדי להתחבר ולהשתוות אליו, וכגון שבא לשוחח ולאכול עמו, ומתנהג עמו כשוה לשוה. אך ישנה התקרבות ראויה, והיא כדי לקבל עולו של האדון, וזאת כאשר המתקרב יודע שאין הוא שוה לאדונו, אלא הוא עבדו. **אזן מלים תבחן**; בתפילת שלש רגלים אמרינן "אתה בחרתנו מכל העמים, אהבת אותנו, ורצית בנו, ורוממתנו מכל הלשונות, וקדשתנו במצותיך, וקרבתנו מלכנו לעבודתך, ושמך הגדול והקדוש עלינו קראת". הנה הוזכרו כאן שבעה אופני חיבה שהראה הקב"ה לישראל. ובאף אחד מהם לא ניתווסף כנוי אל ה', מלבד האופן הששי שנאמר בו "וקרבתנו **מלכנו** לעבודתך", ולא "וקרבתנו לעבודתך" גרידא, כפי שנאמר בשאר אופני החיבה ["אהבת אותנו" ולא "אהבת אבינו אותנו", וכיו"ב]. והלא דבר הוא. אך הואיל ונתבאר כאן שיש שני סוגי התקרבות; התקרבות שהיא חלק מגינוני מלכות, והתקרבות הסותרת למלכות, לכך ההדגשה היא שאיירי בהתקרבות הראויה למלכות, ולא בהתקרבות הסותרת למלכות, וזהו "וקרבתנו מלכנו לעבודתך", "מלכנו" דוקא.

(1368) כמבואר למעלה [לאחר ציון 1314].

(1369) כמבואר למעלה הערות 1187, 1213, 1314.

(1370) בזה מיישב שאלתו העשירית למעלה [לאחר ציון 380]: "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". וכן מיישב שאלה י"ב [לאחר ציון 385]: "הי"ב, בפרשה שלאחריה בפרשת החטאת כתיב [ויקרא ו, יז] 'וידבר' בתחלת הפרשה, וכאן כתיב 'וזאת תורת המנחה', ולא כתיב 'וידבר וגו'". ומיישב שאין חילוק בעצם בין שתי פרשיות אלו, ולכך הן נידונות כפרשה אחת, לכך לא יבא "וידבר" ביניהם.

(1371) רומז לדבריו למעלה [לאחר ציון 1322] שבתיבת "והרים" נמצאות שלש אותיות משם הויה [וי"ו, ה"א, יו"ד], "כי הרמתו הוא מן השם יתברך, שהוא מרים את השפלים... והוא יתברך מרים אותם למעלה למעלה" [לשונו שם]. וכן חכמים [יומא כד.] הקישו בין שני הפסוקים האלו שנאמר בהם "והרים".

(1372) לאחר ציון 1348. וראה להלן לאחר ציון 1443.

(1373) בא לבאר הלשון "והרים **ממנו** בקמצו", ומדוע אינו מרים את כולו. וכן אמרו [חולין סט:] "'כל אשר יתן ממנו לה' יהיה קודש' [ויקרא כז, ט], 'ממנו' קודש, ולא כולו קודש".

(1374) בא ליישב שאלה אחת עשרה ששאל למעלה [לאחר ציון 383]: "הי"א, 'והרים ממנו בקומצו', בכל הפרשה כתיב לשון נקבה, וכאן כתיב 'והרים ממנו' לשון זכר".

(1375) נראה להטעים קמעא דברים אלו בצירוף שני יסודות מספריו; (א) האשה היא חומרית ביחס לאיש. (ב) החומרי הוא שפל. לכך "הרמת נקבה אינה הרמה גמורה", כי החומריות של הנקבה מונעת ממנה להתרומם לגמרי. ואודות היסוד הראשון, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בתפארת ישראל פ"י [קס:] כתב: "וידוע כי האשה יותר חמרית מן הזכר". וכן הוא שם בפנ"א [תתח:]. וראה בתפארת ישראל פ"ד הערה 82, שצויינו שם הפעמים הרבות שיסוד זה הובא בספר התפארת. ובנצח ישראל פמ"ח [תשצו.] כתב: "נקיבה היא חומרית... [ו]הזכר הוא מתייחס אל הצורה הבלתי גשמית". ובדר"ח פ"א מ"ה [רנד.] כתב: "כי האשה היא יותר חמרית מן האיש, כי האיש נחשב במדריגת הצורה לאשה". ושם פ"ד מי"א [רכא.] כתב: "כי האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר". ובהקדמה לנתיבות עולם [ט:] כתב: "האשה... הוא החומר נקרא... כמו שבארנו בכל מקום". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פה:] כתב: "'זכר' בגמטריה 'ברכה'... שהוא כנגד הצורה שהיא ברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל". ובנתיב הצניעות פ"א [ב, קו.] כתב: "כי הנקבה היא חמרית, כמו שנתבאר פעמים הרבה, ואילו הזכר הוא כמו צורה נבדל מן החמרי". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא.] כתב: "ואמר עוד כי אין תשוקת אשה אלא לאישה. דבר זה מצד כי משתוקק המקבל שהוא חסר אל המשפיע, והוא השתוקקת החומר אל הצורה, כי נעשו דבר אחד האיש והאשה ביחד, והם בעצמם מחולקים. והאשה מושלמת באיש כמו שישלם החומר בצורה". ובח"א לב"ב נח. [ג, פג.] כתב: "דע כי האשה נקראת 'בית'... אמרו ז"ל בכל מקום [שבת קיח:] לא קראתי לאשתי רק ביתי. וזה כי האיש נמשל ונדמה צורה, והאשה חומר. וידוע כי החומר מקבל אל הצורה, וכל מקבל הוא בית לאשר הוא

מקבל, כי הבית מקבל הדבר בתוכו" [הובא למעלה הערות 507, 508]. **ואודות היסוד השני** [שהחומרי שפל], כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בגבורות ה' פמ"ג [רלו.] כתב: "מאחר שהיו בעלי מעלה נבדלת, היו מתעלים אל יסודם על ידי נס, כי הגשמים אינם מתעלים". ושם פנ"ט [שמה.] כתב: "אבותינו היו הולכים אחר הדברים השפלים, והיו משתחוים לחמה, וכיוצא בזה מן הדברים הגשמים". ושם פס"ד [צד:] כתב: "'ואת רגלי מדחי' [תהלים קטז, ח] נאמר על החומר, והוא ידוע שנקרא החומר 'רגל' לפחיתותו, שהוא שפל כמו הרגל". ובתפארת ישראל פל"א [תע.] כתב: "כי כל ענין הנוטה אל הגשמי יש בו שפלות ופחיתות, ודבר שהוא נבדל יש לו מלכות". ובנצח ישראל פי"ד [שמז.] כתב: "'ובזמן שאין עושים רצונו של מקום, אז נמסרו ביד אומה שפלה' [כתובות סו:]. כי מה שהם אומה שפלה מורה על שהיא יותר חומרית, כי אין ספק כי השפלות מורה על החומרית, שהחומר הוא שפל". ובנתיב התורה פי"א [תנד:] כתב: "איש קדוש ראוי שיהיה למעלה, ואשר אינו קדוש הוא למטה". ובח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב: "דבר שהוא קדוש, עליון הוא, והחומרי הוא שפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים". ואמרו חכמים [שבת יא.] "כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת, לסוף חרבה", ובח"א שם [א, ב:] כתב: "פירוש, כי הדבר הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הדבר הגשמי, כי הגשמי פחות ושפל נגד הבלתי גשמי. וכאשר הוא מרומם הבית שהוא חול על הבלתי גשמי, דבר זה הפך הסדר, אשר ראוי שיהיה הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הגשמי. כי השפלות ראוי לגשמי, וההתעלות ראוי לבלתי גשמי. וכאשר דבר יוצא מן הסדר, דבר זה חורבנו ובטולו, כאשר יש כאן הפך הסדר" [ראה למעלה הערות 812, 1195, ולהלן הערה 1949]. ובצירוף שני יסודות אלו להדדי עולה, ש"הרמת זכר הוא יותר מן הרמת נקבה, כי הרמת נקבה אינה הרמה גמורה" מפאת חומריותה.

(1376) ויקרא ו, יב-טז "וידבר ה' אל משה לאמר, זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לה' ביום המשח אותו עשירית האיפה סולת מנחה תמיד מחציתה בבקר ומחציתה בערב, על מחבת בשמן תעשה מורבכת תביאנה תפיני מנחת פתים תקריב ריח ניחח לה', והכהן המשיח תחתיו מבניו יעשה אותה חק עולם לה' כליל תקטר, וכל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל". ולמעלה [לאחר ציון 365] כששאל תשע עשרה שאלות על פסוקים אלו, לא שאל שאלה זו [אודות סמיכות פרשת אהרן לפרשת מנחה]. וכן חוזר להעיר להלן [לאחר ציון 1468].

(1377) כפי שכתב רש"י [ויקרא ט, ז] "קרב אל המזבח - שהיה אהרן בוש וירא לגשת, אמר לו משה, למה אתה בוש, לכך נבחרת". ובתפארת ישראל פכ"ב [שלא.] ביאר כיצד אותיות שם "אהרן" מורות על בחירתו, וכלשונו: "מפני שהאמצעי לעולם נבחר, שהרי ארץ ישראל, שהיא באמצע הישוב, נבחרה לקדושה... ולפיכך האמצעי מורה על הבחירה. ולכך בשם 'אהרן' הרי"ש, כי אות הרי"ש הוא אמצעי במאות... וזהו נגד הבחירה הראשונה שהובחרו ישראל מן האומות. ואחר כך הנו"ן, אות אמצעי באותיות העשרות, והוא נגד בחירה שניה שהובחרו הלוים מן ישראל. והה"א בשם 'אהרן', והוא אות אמצעי באותיות היחידים, נגד מה שהובחרו הכהנים מן הלוים שנבחרו. והאל"ף שיש בשם 'אהרן', שהוא כהן גדול כהן הראש על הכהנים, ולפיכך יש בו אל"ף... הרי לך כי שם 'אהרן' הוא שנבחר ונתיחד לגמרי". וראה להלן הערה 1554. **והולך לבאר** שאהרן הוא מיוחד מכל אדם אשר על פני האדמה להיות עבד ה', ולכך קרבנו הוא מנחה. והנה הלשון "מכל אדם על פני האדמה" לקוח מהנאמר על משה רבינו [במדבר יב, ג] "והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה". וזה מעורר להקשות, שרק על משה נאמר בתורה [דברים לד, ה] "וימת שם משה עבד ה' וגו'". ואם "אהרן בודאי היה עובד את בוראו, ומיוחד לזה מכל אדם על פני האדמה", מדוע לא נאמר על אהרן "עבד ה'", אלא נאמר כן רק על משה [קושית בני הגאון רבי חנוך דוב שליט"א]. אמנם עיין בפחד יצחק פסח [מאמר עח אות ג] שכתב "כי התואר הזה של 'עבד השם' הנאמר במשה עוסק הוא לא בחסידותו ולא בקדושתו, אלא בתורת הנבואה שלו". וכן מוכח מדבריו בגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלא:], ושם הערה 45, ובבאר הגולה באר השביעי [שצ:], ושם הערה 140. ולפי זה לא קשה מדוע לא מצינו ביטוי זה אצל אהרן, שהרי רק על משה נאמר [דברים לד, י] "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה וגו'". וראה להלן הערה 1576.

(1378) יש להעיר, שפסוק זה נאמר רק על שעת העבודה, ולא שלא יצא מהמקדש תמיד. וכן כתב הרמב"ם [הלכות ביאת המקדש פ"ב ה"ה]: "כהן שיצא מן המקדש בשעת העבודה בלבד חייב מיתה, בין כהן גדול בין כהן הדיוט... וכן זה שנאמר בכהן גדול 'ומן המקדש לא יצא' אינו אלא בשעת העבודה בלבד, שלא יניח עבודתו ויצא". וכן בהלכות סנהדרין פי"ט ה"ב כתב ש"כהן שיצא מן המקדש בשעת עבודה" לוקה. ועוד, בנוגע לאיסור זה אין חילוק בין כהן גדול לשאר כהנים, וכמבואר ברמב"ם הנ"ל [מלבד שיטת הראב"ד (הלכות ביאת המקדש שם) הסובר ש"מה שאמרו בתורת כהנים (ויקרא י, ז) 'מנין לכהנים שבכל הדורות', לכהנים הגדולים שבכל הדורות קאמר"]. **אמנם מצינו** שיש זיקה מיוחדת של כהן גדול לבית המקדש, שהרמב"ם [הלכות כלי המקדש פ"ה

ה"ז] כתב: "בית יהיה לו [לכה"ג] מוכן במקדש, והוא הנקרא 'לשכת כהן גדול', ותפארתו וכבודו שיהיה יושב במקדש כל היום, ולא יצא אלא לביתו בלבד בלילה, או שעה או שתים ביום, ויהיה ביתו בירושלים, ואינו זז משם". ובקרית ספר [שם] כתב: "ויהיה דר בירושלים כדי שיהא לעולם במקדש, כדכתיב 'ומן המקדש לא יצא'". ובספר יריעות שלמה על הרמב"ם [שם] הביא את דברי הקרית ספר האלו, וכתב: "דאף על גב דדרשינן 'מן המקדש לא יצא' מקדושתו לא יצא [סנהדרין יט.], אף על פי כן הדבר כפשוטו, שכל זמן שיכול להיות בבית המקדש יהיה במקדש". וכן כתב בגליוני הש"ס לגר"י ענגל [ר"ה ה.]. ובמדרש [שמו"ר לז, ג] אמרו "משל לאוהבו של מלך שתיגרו ["שזכה בו דרך קנין" (מתנו"כ שם)] ועשאו פרוטיקאטור ["מגן ופטרון" (פירוש מהרז"ו שם)] שלא יהא זז מפלטין, ואוכל מותריו ["מה שמותיר ממאכלו" (מתנו"כ שם)] של מלך. כך אהרן היה שוה לכל ישראל, ועשאו הקב"ה כהן גדול, ואמר לו 'ומן המקדש לא יצא', ואכל מותריו של הקב"ה, שנאמר [ויקרא ב, ג] 'והנותרת מן המנחה'". הרי שהפסוק "ומן המקדש לא יצא" אינו יוצא מידי פשוטו, ושפיר למדים ממנו שיש לכה"ג להמצא בבית המקדש כל הזמן. ובשו"ת בית הלוי [ח"א סימן ג אות ה] ביאר שהכה"ג היה צריך להיות כל יום במקדש למ"ד שאין הציץ מרצה על טומאה אלא כשהוא על מצח הכהן הגדול [פסחים עז.], ונמצא שלשם ריצוי ציץ צריך הכהן הגדול להיות במקדש וללבוש כל הבגדים, וממילא בודאי הכהן הגדול עבד בכל יום [ראה ירושלמי חגיגה פ"ב סה"ד, והובא בתוספות חגיגה יז. ד"ה אין]. וכן משמע במו"נ [ח"ג פמ"ז], שכתב "ולרוב הצורך להיות כהן גדול במקדש תמיד, לאמרו [שמות כח, לח] 'והיה על מצחו תמיד'". **וביאור דבריו** איפוא הוא, שבית המקדש הוא מקום עבודת ה', וכמו שכתב באור חדש פ"ז [תתרעו:]: "כי בית המקדש הוא לעבודתו יתברך". וכן מתפללים "שיבנה בית המקדש במהרה בימינו... ושם נעבדך ביראה". ואמרו חכמים [ילקו"ש דברים תתפו] "עבדהו בתורתו עבדהו במקדשו". ורש"י [דברים יג, ה] כתב: "ואותו תעבודו - במקדשו". והגו"א שם אות ה [רכו] כתב: "איירי בעבודת בית המקדש, שהיא עבודה להקב"ה ביותר". והואיל והכה"ג אינו יוצא מבית המקדש שהוא מקום עבודה, שפיר מוכח מכך ש"אהרן בודאי היה עובד את בוראו, ומיוחד לזה מכל אדם על פני האדמה".

(1379) מיישב בזה שאלה שלש עשרה ששאל למעלה [לאחר ציון 386]: "הי"ג, בפרשה שלאחריה כתיב [ויקרא ו, יג] 'זה קרבן אהרן ובניו', למה כתב לשון 'זה' אצל קרבן אהרן, יותר מבשאר הקרבנות". ולהלן [לאחר ציון 1477] יישב שאלה זו באופן נוסף.

(1380) לשונו להלן [לאחר ציון 1476] "ולכך כתיב אצל קרבן אהרן 'וזה קרבן אהרן', כי אהרן מיוחד במדות אלו... שזהו עצם מעלת אהרן". ולהלן [לאחר ציון 1515] כתב: "ולפיכך כתיב 'זה קרבן אהרן', מורה על יחוד קרבן אהרן מכל הקרבנות, כמו שמשמע לשון 'זה'".

(1381) דיוק לשונו מורה שאינו מתייחס לכל תשע עשרה השאלות ששאל למעלה [לאחר ציון 365], אלא לשאלות הנוגעות ל"אלו שתי פרשיות" [פרשת עולה ופרשת מנחות]. והנה תשע עשרה השאלות ששאל התחלקו לשלש קבוצות; (א) תשע שאלות על פרשת עולה [ויקרא ו, א-ו]. (ב) חמש שאלות על פרשת המנחות [שם פסוקים ז-טז]. (ג) חמש שאלות על פרשיות חטאת ושלמים [שם פסוקים יז-כג, ופרק ז יא-לד]. ואם כן דבריו כאן אינם כוללים את הקבוצה השלישית [פרשיות חטאת ושלמים], אלא את שתי הקבוצות הראשונות [עולה ומנחות]. ואכן חמש שאלות האחרונות יישב בהמשך, וכפי שיצויין במקומותיהן. ודע, שגם בקבוצה השניה של חמש השאלות, השאלה האחרונה בקבוצה זו [שאלה ארבע עשרה] עדיין לא נתיישבה, שהשאלה היתה "הי"ד, מה שאמר בקרבן הזה מנחה [ויקרא ו, יג] 'תמיד' ["זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לה' ביום המשח אתו עשירית האיפה סולת מנחה תמיד מחציתה בבקר ומחציתה בערב"], איך הוא מנחה תמיד, הרי לא היתה רק [שם] 'מחציתה בבקר ומחציתה בערב'". ולהלן [לאחר ציון 1551] יישב שאלה זו. אך שלש עשרה השאלות הראשונות אכן נתיישבו, וכפי שצויין בהערות על אתר.

פרק יט

(1382) כוונתו לתורת כהנים [ויקרא א, ד (דיבורא דנדבה פ"ד אות ח)]. ומצוי שמכנה כל מדרשי ההלכה בשם "ספרי", אע"פ שדבריו שמביא נמצאים במכילתא או בתורת כהנים, וכמו בדר"ח פ"ב מ"י [תשפד.] ונתיב אהבת ריע פ"ג [ב, סב.] כינה את המכילתא בשם "ספרי". ובגבורות ה' ר"פ ד [רטז.], נתיב הפרישות פ"א [ב, קיא:], נתיב הזריזות [ב, קפז:], וח"א לב"ב פח: [ג, קיח:] כינה את התו"כ בשם "ספרי", כפי שעשה כאן.

(1383) לשון רש"י [ויקרא א, ד] "ונרצה לו - על מה הוא מרצה לו, אם תאמר על כריתות ומיתות ב"ד, או מיתה בידי שמים, או מלקות, הרי עונשן אמור. הא אינו מרצה אלא על עשה ועל לאו שנתק לעשה". וכן אמרו בגמרא [יומא לו.] "אין עולה באה אלא על עשה ועל לא תעשה שניתק לעשה", ופירש רש"י [שם]: "טעמא מפרש בתוספתא על מה עולה באה, אם על כריתות ומיתות בית דין, הרי עונשן אמור. אם על לא תעשה, הרי

עונשן אמור, מלקות. הא אין עולה באה אלא על עשה, ועל לא תעשה שניתק לעשה, שאין לוקין עליו". וראה למעלה הערה 393, ולהלן הערות 1400, 1540.

(1384) פירוש - כל מה שביאר עד כה היה לפי דברי המדרש [ויק"ר ז, ו] שהעולה באה לכפר על הרהור הלב, והרהור הלב הוא "רמות רוח" [ראה למעלה מציון 1160 ואילך], ולכך העולה נשרפת כי המתגאה נדון באש. אך בתו"כ מבואר שאין העולה באה על הרהור הלב, אלא על עבירות אחרות [ביטול מצות עשה, ולאו הניתק לעשה], ולפי זה יש צורך לבאר באופן אחר מדוע העולה נשרפת. וראה להלן הערה 1405.

(1385) לשונו למעלה [לאחר ציון 632]: "כי האדם עולה לשמים מצד הנשמה, שהיא מן העליונים, ויורד מצד הגוף, שהוא בתחתונים". רש"י [בראשית ב, ז] "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים ומן העליונים; גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים". והרמב"ן בראשית [ב, א] כתב: "'צבא הארץ' הם הנזכרים, חיה ורמש ודגים וכל הצומח, גם האדם. ו'צבא השמים' שני המאורות והכוכבים הנזכרים... וכן נפשות האדם 'צבא השמים' הנה". וראה למעלה הערות 76, 633, 706, 1023, 1349.

(1386) לשונו בתפארת ישראל פכ"ג [שלט.]: "יש לאדם ב' בחינות; כי האדם יש לו דבקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת... ומצד הדבקות שיש לו אל העליונים, אין לו מקטרג על התורה, כי האדם נחשב מן העליונים" [הובא למעלה הערה 706]. וכן כתב בכמה מקומות. וכגון, בנתיב התורה פ"ג [קמו:] כתב: "כי האדם דבק בעליונים... וחבור זה הוא על ידי השכל, כי בלא השכל אין לאדם חבור לעליונים כלל... והדביקות אשר לאדם בעליונים כאשר הוא שכלי". ובדרשה לשבת תשובה [פא.] כתב: "אין השכינה שורה על הגוף, כי אם על הנשמה שנתן השם יתעלה באדם, שהיא מן העליונים". ובדר"ח פ"ו מ"ח [ער.] כתב: "התורה תתן... לנשמה שהיא בראש מדריגה נבדלת... כי על ידי זה יש לאדם חבור אל השם יתברך". ובבאר הגולה באר הרביעי [שעב.] כתב: "האדם יש בו דבר מן העליונים, הוא הנשמה והחכמה והשכל. וכאשר זוכה האדם, יש לו מעלה ומדריגה מן העליונים. ולפיכך ראוי לבריאה זאת שיהיה לה קשור עם העליונים". ובח"א לסוטה ג. [הוצאת כשר, כרך א, עמוד יח] כתב: "השטות הוא מבדיל אותו מן השם יתברך, כי הדיבוק [בהשי"ת] על ידי השכל, אשר מקשר אותו בבוראו עד שלא יפרד ממנו. ולכך כאשר נכנס רוח שטות, אז נבדל ממנו". והפחד יצחק פסח, מאמר טו אות ד, כתב: "בלשונו של המהר"ל 'שכלי' הוא כינוי לנפש האלקית". ולעומת זאת, בדר"ח פ"ב מי"ג [תתב:] כתב: "כי האדם מצד גופו אינו עם השם יתברך". ושם פ"ג מט"ז [תב.] כתב שהנפש היא בפרט ביד הקב"ה, לעומת הגוף. ובסליחות אומרים

"הנשמה לך והגוף פעלך... הנשמה לך והגוף שלך", שמכך רואים שהנשמה מקורבת לה' יותר מהגוף. **ורבינו יונה** בשערי תשובה שער ראשון אות יג כתב: "'כי לא לעולם אריב ולא לנצח אקצוף כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי' [ישעיה נז, טז]. ביאורו, כאשר יעטוף ויצטער הרוח שהוא מלפני, כי הוא מן העליונים, ויעטפו נשמות אשר אני עשיתי, לא אריב עוד ולא אקצוף, כי איך לא אחון וארחם על נפש יקרה אשר הוא מלפני, ונשמות אני עשיתי... כי היגון יבא מאת טוהר הנשמה העליונה, ונרצתה בזה יותר מאשר תרצה ברוב יסורי הגוף ומכאוביו. והמשל בזה, כי המלך יחמול על חניכיו ילידי ביתו הקרובים אליו, והם מאצילי ארץ הנכבדים, ויתן להם חנינה, יותר מחמלתו על הרחוקים והפחותים. ואמר 'ונשמות אני עשיתי' לקרבתן אל העליונים, אף על פי שהגוף והכל מעשי ידיו".

(1387) פירוש - לנשמה מצד עצמה אין כבידות הגוף, לכך היא מתעלה ועולה אל יוצרה. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [גיטין ז.] "כל הגוזז מנכסיו ועושה מהן צדקה, ניצל מדינה של גיהנם. משל לשתי רחילות שהיו עוברות במים; אחת גזוזה, ואחת אינה גזוזה. גזוזה עברה, ושאינה גזוזה לא עברה". ובח"א שם [ב, צה:] כתב: "פירוש דבר זה הוא ענין נפלא. כי הגוזז נכסיו ועושה מהם צדקה לזולתו, דבק הוא במדריגה העליונה במה שהוא משפיע, ולכך ניצל מדינה של גיהנם לירד מטה מטה. ולפיכך אמר שהוא משל לשתי רחילות וכו'. ביאור זה, כי הרחל גזוזה מפני שאין עליה צמר המכביד אותה לירד מטה, יכולה להתעלות למעלה. וכך הנשמה שנתן באדם הוא מן העליונים, וראויה שתשוב אל השם יתברך שנתנה, כאשר יש לה הדבר השייך אל הנשמה. כי הנשמה שהוא נבדלת ראויה להשפיע, הפך החומר שהוא מקבל. והגוזז נכסיו ועושה מהם צדקה, מה שהוא משפיע אל אחרים מסלק האדם החמרות שבו, ומקרב הנשמה אל המעלה הנבדלת. ובזה דומה אל רחל גזוזה, שסלקה הצמר שהוא דבר מת חמרי מכביד עליה לירד מטה, לכך עולה מעלה, מפני שהחי נושא עצמו למעלה".

(1388) כמו שנאמר [ויקרא א, ג] שהעולה באה מן הבקר, ומן הכבשים והעזים [שם פסוק י], ומן העוף [שם פסוק יד]. וראה למעלה הערה 1185.

(1389) רש"י [שמות יח, יב] "עולה - כמשמעה, שהיא כולה כליל". וכן כתב הרד"ק בספר השרשים שורש עלה, וז"ל: "ונקרא הקרבן הזה כן ["עולה"], לפי שהיה העולה כולו כליל על המזבח". ובתנחומא [צו אות א], אמרו: "למה נקרא שמה 'עולה', שהיא עליונה על כל הקרבנות, וכולה עולה להקב"ה". ובגבורות ה' פ"ח [שפד.] כתב: "עולה לחשיבות הקרבן... כי העולה היא כולה כליל", ושם הערה 96. וראה למעלה הערה 395.

(1390) לאחר ציון 1186, ויובא בהערה הבאה.

(1391) לשונו למעלה [לאחר ציון 1186]: "אין שום שררה וגדולה אצל השם יתברך, שהכל נחשב לכלום אצל השם יתברך, ולפיכך קרבן העולה כולו כליל, כי מה שהוא כליל מורה כי גדולתו [של האדם] 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". אמנם יש הבדל בין דבריו כאן לדבריו למעלה; למעלה ביאר שבמחיצת הקב"ה אין שום שררה וגדולה של הנמצאים. אך כאן מבאר שבמחיצת הקב"ה אין שום נמצא קיים, כי אין גוף או דמות הגוף במחיצת הקב"ה. ובבאר הגולה באר השלישי [רסח:] כתב: "כי העולה שהוא כולה כליל אל השם יתברך, מורה זה הקירוב הגמור אל השם יתברך". וראה להלן הערות 1407, 1472.

(1392) לשון הגמרא [זבחים מח.] "צפונה בעולה היכא כתיבא, [ויקרא א, יא] 'ושחט אותו על ירך המזבח צפונה'. אשכחן בן צאן, בן בקר [שם פסוקים ג-ט] מנא לן, אמר קרא 'ואם מן הצאן', וי"ו מוסיף על ענין ראשון וילמד עליון מתחתון", ופירש רש"י [שם] "פרשת בן בקר למעלה מפרשת בן צאן". ובדר"ח פ"א מ"ב [קצט:] כתב: "הרי כי בשביל העקידה היה העבודה אל השם יתברך, מפני כי יצחק הקריב עצמו אל השם יתברך, ולפיכך עיקר העבודה היה ליצחק שהקריב עצמו. והוא הסוד שלא נאמר 'צפונה' אלא בפרשת 'ואם מן הצאן קרבנו' בפרשת ויקרא [ויקרא א, י], ואף כי העולה מן הבקר שפרשה ראשונה מדברת ממנו [ויקרא א, ג-ט] גם כן צריכה צפון, וכמו שדרשו מן וי"ו של 'ואם מן הצאן', מכל מקום לא נזכר 'צפון' אלא אצל הצאן. מפני כי קרבן של יצחק היה איל [בראשית כב, יג, ואיל הוא ממין צאן (ויקרא ה, טו "איל תמים מן הצאן")], וראוי אליו צפון, והוא ידוע למבינים, כי משם היה העקידה". וראה להלן הערה 1869.

(1393) לאחר ציון 159, ויובא בהערה הבאה.

(1394) לשונו למעלה [לאחר ציון 159]: "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... ומביא ראיה [ברכות ה:] 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... 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".

(1395) רומז בזה ליסוד שהנסתר הוא בכח, והנגלה הוא בפועל. וכן כתב בכמה מקומות. וכגון, בגבורות ה' פס"ז [שז:] כתב: "הירך הוא הפך הפנים, כי הפנים הוא בגלוי, וזה מפני שהפנים יש בו הכרתו של אדם מה שהוא, וזהו ענין הצורה, שהצורה בה הכרתו של הנמצא מה שהוא, ולפיכך הפנים הוא בגלוי ביותר מכל, מפני כי הצורה משימה הנמצא נגלה בפועל מה שהוא לגמרי. והירך שהוא בסתר... הפך הפנים, שהפנים הוא בגלוי, לפי שהפנים עיקר הצורה שהיא משימה הנמצא בפועל מה שהוא, והירך הוא בסתר מקום חושך". ובדר"ח פ"ג מי"ג [רצג.] כתב: "התורה אין לה מציאות גמור אצל האדם, וצריך לעשות סייג אל התורה שלא תסור התורה מן האדם. וזהו על ידי מסורת וסימנים, כי הדבר שיש לו סימן נותן הכרה אל האדם, עד שנמצא אצלו בפועל, ונגלה לגמרי אליו. ולא שיהיה בכח אל החכמה, רק בפועל לגמרי. ואם צריך אל האדם התבוננות גדול עד שיזכור התורה, לא נמצא אצלו התורה בפועל. ולכך צריך שיהיה לו סימנים, שעל ידי זה גלוי לפניו התורה, והתורה אצלו בפועל". ושם פ"ג מי"ד [שנו.] כתב: "ועוד תדע ההפרש שיש בין החבה שהיא אהבה מוסתרת, שהיא אהבה שלא יצאה לפעל כלל, רק היא אהבה מוסתרת. אבל האהבה הנודעת הנגלית אל הנאהב, כבר יצאה לפעל עד שהיתה בגלוי". ובגו"א בראשית פ"ב אות יט [נט:] כתב: "כי הקבורה שהוא הטמנה, מורה שהוא בכח לדבר העתיד כשיחיו המתים, כי הדבר הנגלה הוא בפעל, והדבר הנטמן הוא בכח". ובח"א לשבת יב: [א, ג.] כתב: "המלאכים נזקקין ללשון דוקא, שהוא נגלה והוא נמצא בפעל. לאפוקי המחשבה, לא נמצא בפעל כלל, ולדבר שאין נמצא בפעל, כמו שהוא הדבור שהוא נגלה בפעל, אין נזקקין. ולפיכך עיקר התפלה הוא בדבור שהוא בפעל". ובח"א לנדרים לב. [ב, ו:] כתב: "דבר שאינו בפעל הנגלה הוא בכח נחשב". ובח"א לסוטה יג. [ב, נה.] כתב: "נקרא משה בשם 'זה', 'כי זה משה האיש' [שמות לב, א], כי מלת 'זה' מורה על כי היה למשה מעלת הצורה. כי מלת 'זה' מורה על דבר הרמוז הנגלה שיש לו מציאות בפעל לגמרי. וזהו ענין הצורה, שיש לה מציאות בפעל לגמרי". ובח"א לסנהדרין ק. [ג, רלא:] כתב: "כל נסתר אין לו מציאות גמור בפעל, שהוא נסתר".

(1396) פירוש - הואיל ונתבאר כאן שהעולה באה מצד נשמתו של אדם, שהיא מתקרבת ומתעלה לה', לכך קרבן עולה נשחט בצפון, כי זהו הצד של הנשמה, שאוצר הנשמות נמצא בצפון, ולשם היא שבה.

(1397) בגו"א ויקרא פ"א אות לג [כז.-כט:] ביאר בשלשה אופנים כיצד מוכח שעולה מכפרת על מזיד, ולא על שוגג, והסברו השלישי נוגע יותר לדבריו כאן, וכלשונו [כט.]: "ועוד נראה, כי ברור לרז"ל [תו"כ ויקרא א, ב] כי העולה תכפר דוקא על המזיד. כי אשר חטא במזיד הוא חוטא כשהוא בדעתו ושכלו, שהוא כולו קודש לה', לכך תהא העולה כליל לה'. וכך מוכח במדרש רז"ל [ויק"ר ז, ג], שאמרו כי העולה באה על המחשבה, והביאו ראיה מדכתיב [יחזקאל כ, לב] 'והעולה על רוחכם וגומר', וכל זה מפני שהעולה כליל לה'. ומזה הטעם סבירו להו גם כן דהעולה באה על המזיד, שהוא עושה בדעתו ובמחשבתו. וכל זה נכון וברור, ואין להאריך", וראה שם את שני הסבריו הראשונים. אמנם כאן יבאר הסבר אחר. וראה הערה הבאה, ולהלן הערות 1590, 1593.

(1398) כמבואר בהערה הקודמת. ובדר"ח פ"ד מ"ד [פד.] כתב: "כי חטא השוגג מתיחס אל גוף, שאצל הגוף שייך שוגג כאשר הוסר מאתו השכל, ואילו היה אצלו השכל לא שייך שוגג וטעות כלל, שאין השוגג רק כאשר הוסר מאתו השכל ונעשה בעל גוף. ולכך חטא השוגג אינו במדריגת המזיד, שהוא החטא כאשר האדם הוא בדעתו ושכלו". ובגו"א שמות פט"ו אות ג [רצג:] כתב: "שהיו במזיד מחשבים לעשות העגל ובדעת... כי המעשה היה מסודר על המחשבה שלהם מתחלה, לא היו שוגגין בזה". ובנצח ישראל פי"ט [תטו:] כתב: "והחטא בשוגג אין זה לעצם האדם, כי עצם האדם הוא דעתו, והשוגג עשה בלא דעת". ובח"א לקידושין מ. [ב, קמב:] כתב: "כי חטא השוגג מתיחס אל גוף, שאצל הגוף שייך שוגג כאשר הוסר מאתו השכל, ונעשה בעל גוף. לכך חטא השוגג אינו במדריגת המזיד, כאשר האדם הוא חוטא בדעתו ושכלו". ובח"א למכות יב. [ד, ג:] כתב: "וקאמר שאינו קולט [עיר מקלט] רק השוגג... כי הקליטה כאשר יש לו מקום לקלוט, והמזיד הוא מצד השכל, אשר אין אל השכל מקום, ולכך אין קליטה אל מזיד, שחוטא מצד שכלו". וראה הערה הבאה, והערה 1592.

(1399) אודות שהמחשבה היא לנשמה, כן אמרו במדרש [ב"ר יד, ט]: "חמשה שמות נקראו לה; נפש, רוח, נשמה, יחידה, חיה. נפש זה הדם... רוח שהיא עולה ויורדת... נשמה זו האופיה. דברייתא אמרין האופיתא טבא", ובמתנו"כ [שם] כתב "האופיה - פירש רש"י וערוך עיקרו ודעתו". ובתיקוני זהר [סוף תיקון כב] אמרו: "ארבעה יסודין דגופא בהון שריא ידו"ד, ודא איהו [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו

יצרתיו אף עשיתיו'. 'בראתיו' דא נשמתא קדישא, דאיהי עולם המחשבה. 'יצרתיו' דא רוח ממללא, דמניה חיוון ממללין. 'עשיתיו' דא נפש, דתמן עשייה דשריא ברמ"ח פקודים". ובתפארת ישראל פ"ג [ס.] כתב: "אל תטעה בדברים אלו [ששלימות האדם היא רק כשמוציא עצמו מהכח אל הפעל] לשלול השלמות ממי שאי אפשר לו שיוציא שלימותו אל הפעל, אשר הלך לעולמו קודם שהוציא שלמות שלו אל הפעל. אין אנו שוללים העולם הבא ממנו כלל אם יש בו הכנה אל השלמות ומת, שאנוס היה שלא הוציא שלמות שלו לפעל, כאמרם ז"ל [ברכות ו.] חשב לעשות מצוה ונאנס, יש לו על זה שכר כאילו עשה המצוה. וזה מצד כי השכר לעתיד הוא לנשמה, וכאשר הוא אנוס, לא היה עכוב זה מצד הנשמה, רק לגוף, ולכך נותנין לנשמה שכר כאילו עשה המצוה. רק אם עשה במזיד בדעתו ובשכלו, וזה היה מצד הנשמה". וכן רבינו יונה [משלי כ, כז] כתב: "כי נשמת אדם מן העליונים, על כן יש לאדם למשול במעשיו גם במחשבותיו, וראוי להענש כי יחטא ואשם יותר משארי בעלי חיים... כי נשמת אדם הוא נר השם בתוך הגוף, והוא בתוכו כמאור העליון בעולם. ועל כן 'חופש השם כל חדרי בטן' [משלי כ, כז], כי יפקד האדם על מחשבותיו, אחרי אשר ניתנה שם הנשמה הנכבדת להאיר ולהשכיל". והאדרת אליהו [בראשית ב, ז] כתב: "מחשבה דבור מעשה. המחשבה באה מפאת הנשמה הפנימית, והמעשה מגוף והנפש, והדיבור מרוח החיוני המוליך את הקול". וכן כתב הרוח חיים פ"א סוף מ"א. ובנפש החיים שער ראשון ס"פ יד כתב: "מחשבה היא בחינת הנשמה, שהיא המלמדת לאדם דיעה ובינה בתוה"ק. לכן עיקר משכנה הוא במוח, כלי המחשבה, והוא הבחינה העליונה שבהם". והפלא יועץ, ערך כלילת יופי, אות כא, כתב: "מחשבה רעה מטמאה את הנשמה". ובצדקת צדיק אות קמה כתב: "בכל פעולת האדם המעשה הוא כמו גוף, והמחשבה נשמה, וגוף בלא נשמה אינו כלום, לכך מתעסק פטור... וידוע 'נשמה שנתת בי טהורה' [ברכות ס:], ולכך מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה [קידושין מ.], כי באמת כל מחשבות רעות הוא מרוח שטות, שהוא דמיון המתדמה לחכמה כקוף בפני אדם, כידוע. רק כשיוצא לפועל במעשה ובעשייה, שם הוא מקום שליטת הרע וכח הדמיון".

(1400) לשון רש"י [ויקרא א, ד] "ונרצה לו - על מה הוא מרצה לו, אם תאמר על כריתות ומיתות ב"ד, או מיתה בידי שמים, או מלקות, הרי עונשן אמור". והתיבות "הרי עונשן אמור" מסלקות את האפשרות שכפרת העולה ["ונרצה לו לכפר עליו"] תאמר על אלו שעונשן אמור. ואם תאמר, הרי תשובה מועילה לחייבי כריתות [מכות יג:], ומדוע לא נאמר שכך קרבן עולה יועיל לחייבי כריתות. ועוד קשה, דכיצד עולה מועילה לכפרה

על מצות עשה, דממה נפשך יקשה; אם עשה תשובה, הרי שאין צורך בקרבן עולה, כי תשובה לחוד מהני [יומא פו.]. ואם לא עשה תשובה, אי אפשר להביא אז קרבן עולה, שעל כך נאמר [משלי כא, כז] "זבח רשעים תועבה" [ראה למעלה הערה 582]. וכך אמרו להדיא בגמרא [זבחים ז:] "אמר רבא, עולה דורון היא ["אינה באה לכפר על עשה כפרה ממש, אלא אחר שכיפרה התשובה על העשה היא באה להקבלת פנים" (רש"י שם)]. היכי דמי ["כלומר היכי דמי שתהא באה לכפרה" (רש"י שם)], אי דליכא תשובה ["אעבירות עשה שבידו" (רש"י שם)], 'זבח רשעים תועבה'. ואי דאיכא תשובה, התניא עבר על מצות עשה ושב, לא זז משם עד שמוחלים לו. אלא שמע מינה דורון הוא". והואיל והעולה היא דורון ["אינה באה לכפר על עשה כפרה ממש, אלא אחר שכיפרה התשובה על העשה היא באה להקבלת פנים" (רש"י שם)], מדוע היא דורון רק בעבר על מצות עשה, ולא תהיה דורון גם בחייבי מיתה כרת ומלקות. וראה תוספות זבחים ריש ז:, ושם ב"ב מח. [ד"ה יקריב], שנגעו בשאלה זו. וכן במושב זקנים [ויקרא א, ד] האריך בעניין זה טובא.

(1401) הובא למעלה [לאחר ציון 1160].

(1402) כמבואר למעלה [לאחר ציון 1161] אודות הרהור הלב, ובהערה שם [1162] נתבאר שהרהור הלב דומה ל"עלה במחשבה".

(1403) בא לבאר את שתי ההדגשות שבפסוק; (א) העולה נשרפת באש. (ב) שריפת העולה היא כל הלילה. וכבר ביאר זאת למעלה [לאחר ציון 1186] לפי מהלכו הקודם.

(1404) למעלה [לאחר ציון 1191], וכלשונו: "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". וראה למעלה הערות 1331, 1337, ולהלן הערה 1540.

(1405) מדרש זה כבר הביא למעלה [לאחר ציון 1153] וביארו [לאחר ציון 1160]. אך כאן חוזר לבארו, כי למעלה עיקר ביארו היה שהרהור הלב בא מרמות רוח וגאוה, ולכך מתאים לומר על כך שכל המתגאה נדון באש. אך כאן ביאר שהאש של העולה נובעת מצד שהנשמה מתעלה אל ה', וכלשונו [לאחר ציון 1402]: "קרבן 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'". לכך צריך לבאר כיצד נכנס לכאן הענין שכל המתגאה נדון באש. וראה למעלה הערה 1384.

(1406) לשונו למעלה [לאחר ציון 1075]: "כל דבר שאין בו גוף, קדוש הוא, כמו שהשם יתברך קדוש מפני שאינו גוף", ושם [הערה 1077] הובאו מקבילות רבות ליסוד זה, קחנו משם.

(1407) פירוש - הואיל והקב"ה נבדל מהגוף, לכך במחיצת הקב"ה אין מקום לדברים שהם בעלי גוף, ומתחייב מכך כליון בעל הגוף [קרבן עולה]. ואודות שאין קיום לדברים חומריים במחיצת הקב"ה, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בתפארת ישראל פכ"ו [שצ:] כתב: "כי הים והירדן הם חמריים... ולפיכך אין להם קיום ועמידה עם השם יתברך, שהוא קדוש, נבדל מן החמרי. ולפיכך בים נאמר [תהלים קיד, ג] 'הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור', שלא היו יכולים אלו דברים לעמוד עם השם יתברך". ובנתיב התורה פ"ז [רצב:] כתב: "כי אין מציאות לדבר החמרי עם הנבדל... שאין אלו דברים יש להם מציאות וחבור יחד, ונדחה הפחות והחול מן אשר הוא קדוש. וכמו שאמר הכתוב [שופטים יג, כב] 'אלקים ראינו מות נמות', וכי אלקינו הוא המיתה לאדם. אלא שאמר שאין לאדם להתחבר עם הקודש, והאדם, שהוא חול, נדחה". וכן כתב בדר"ח פ"א מי"ג [שנד:]. ואמרו חכמים [נדרים ז:] "כל מקום שהזכרת השם מצויה עניות מצויה", ובח"א שם [ב, א.] כתב: "כי עם שמו יתברך לא יוכלו הנמצאים המורכבים לעמוד, שאינם פשוטים. שכן כאשר בקע משה הים, בקע הים בשמו הגדול. וכתיב 'הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור'... כי עם שמו אינם יכולים הנמצאים כמו אלו לעמוד, וכיון שאין הנמצאים יכולים לעמוד, לכך כאשר הזכרת שם שמים מצויה שם עניות מצויה". דוגמה נוספת לדבר; בנצח ישראל פ"ה [קכג.] כתב: "מה שתמצא אצל בני אהרן שמתו מיד [ויקרא י, א-ב], זהו מפני שהקב"ה מדקדק עם צדיקים כחוט השערה [יבמות קכא:], ואותם שהם סביביו לא יסבול הקב"ה שיש בהם חטא, כי לא יגור אצלו דבר חטא, לכך נענשו מיד". וראה להלן הערה 2055.

(1408) פירוש - הואיל וכליון העולה בעלת הגוף הוא מחמת שבמחיצת הקב"ה אין קיום לבעלי הגוף, לכך כליון זה יעשה באופן המורה על סבת הכליון, והוא על ידי דבר שהוא עצמו אינו גוף. ואודות שהאש אינו בעל גוף, כן כתב בתפארת ישראל פ"כ [רצו.]: "כי האש דבר שאינו גשמי, כי אין באש גוף גשמי, ולפיכך כל דבר שאינו גשמי נקרא 'אש'". ושם פנ"ט [תתקכג:] כתב: "כי התורה כל דבריה הם אלקיים, ואין התורה כמו

דת טבעית או דת נמוסית, לכך התורה היא מתיחסת לאש. כמו שיאמר על השם יתברך [דברים ד, כד] 'כי ה' אש אוכלה', רצה לומר שהוא נבדל לגמרי מן העולם". ובנצח ישראל פי"ד [שמה.] כתב: "ועוד האריכו עליהם [על ישראל] במסכת ביצה [כה:] שהם עזים כמו אש. וכל זה מפני שהם נבדלים מן החומרי, כי האש, שהוא להב, אין בו גוף". ובח"א לשבת קיט: [א, סה.] כתב: "כי הקדושה נמשלה כאש. ולפיכך התחתונים שהם חומריים, אפשר להם להתחבר לכל היסודות, שהם; אויר, מים, עפר. חוץ מן האש. וכמו שאמרו ז"ל [סוטה יד.] 'אחרי ה' אלקים תלכו וגו' ובו תדבקון' [דברים יג, ה], וכי אפשר לאדם להתדבק עם השכינה, והלא כתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אכלה הוא', ובשביל שהוא יתברך אש אכלה, הוא קדוש ונבדל מן כל התחתונים, אשר לא יתחברו אל האש". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "כי אין ספק שהשכל דומה לאש, וכדכתיב [ירמיה כג, כט] 'הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע'. כלל הדבר, אין שם יותר ראוי אל השכל מן האש, כי שם זה הונח אף להשם יתברך, כדכתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא'. שתראה מזה כי הדבר הנבדל מן הגוף נקרא בשם 'אש'. לכך השכל הנבדל נקרא 'אש'. ודבר זה מבואר מאוד, והכתוב מוכיח כך, כדכתיב [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו', הרי התורה נקראת 'אש'". וראה למעלה הערה 1195, ולהלן הערה 1422.

(1409) הנה הרבה פעמים כתב בגבורות ה' לאידך גיסא, שהמים הם חומריים [ולא שהחומרי מתייחס למים]. וכגון, שם פי"ח [קלח:] כתב: "אלא שיש לדקדק במה שאמרה [שמות ב, י] 'כי מן המים משיתהו', והוי לה לומר 'כי מן היאור משיתהו', להורות מאיזה מים הוציאה אותו. ואומר אני כי שם 'משה' הוא הוראה על עיקר ענין משה ומעלתו, אשר הוא מסולק ומוסר מן המים. וזה כי המים אין להם צורה עומדת קיימת... וכאשר תדע זה, תדע לך כי מעלת משה רבינו עליו השלום מעלת הצורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר... והמים הם הפך, כי המים אין להם צורה גמורה, ולכך נקראים תמיד בלשון רבים, ולא תמצא לשון יחיד במים. לפי שכל אחדות מכח הצורה המאחד את הדבר, והמים הם בלי צורה גמורה, ולפיכך המים, שהם בלי צורה מקוימת, בלשון רבים. והיה משה הפך להם, שהוא צורה נבדלת, והיה מיוחד, שלא נמצא נביא כמוהו, כדכתיב [דברים לד, י] 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה', וזה הפך המים, שאין במים יחוד צורה. ומפני זה נקרא 'משה', שהיה משוי ממים, כלומר שמשה מסולק מן המים, כי בעבור שיש למשה צורה נבדלת, היה משוי ונבדל מן המים. ומזה תדע כי המים הפך משה רבינו עליו השלום; שאלו הם בלא צורה, ומשה רבינו עליו השלום מעלתו הצורה

המקויימת". וכן כתב שם פי"ד [יא], ס"פ כג [שנה.], פל"ט [נב:], פ"מ [צב:, קל.], פ"ס [שפה:], פס"ב [תקלה:], ועוד. וראה למעלה הערה 856. אך כאן כתב לאידך גיסא; לא שהמים הם חומריים, אלא שבעלי הגוף והחומר מתייחסים למים. אמנם במקום אחד בגבורות ה' פמ"א [קנג.] כתב שהחומרי נקרא "מים", אך עם כל זה חיבר זאת לפסוק [שמות ב, י] "כי מן המים משיתהו", וכלשונו: "נקרא החומר שבעולם 'גנאי'. ונקרא 'גנאי נהרא' [חולין ז.], ולא 'גנאי' בלבד, זהו שאמרנו לך כי החמרי נקרא 'מים' בכל מקום, וכמו שפירשנו למעלה [פי"ח] אצל 'כי מן המים משתיהו', ובכמה מקומות". ובח"א לחולין ז. [ד, צג.] כתב: "דע כי החומר הראשון נקרא 'מים', מפני שהוא נעדר כל צורה, והדבר שהוא נעדר צורה נקרא 'מים'".

(1410) פירוש - האש של המזבח עצמה היתה נאכלת במזבח.

(1411) לשון המדרש [ויק"ר ז, ה] "'ואש המזבח תוקד בו'. אמר רבי פנחס, 'ואש המזבח תוקד עליו' אין כתיב כאן, אלא 'תוקד בו', האש היה מתוקד בו". ופירושו שהאש של המזבח עצמה היתה נאכלת משום שהיא מחמת המזבח ["על ידי המזבח"], והמזבח אינו נבדל מן הגוף לגמרי, כפי שהקב"ה נבדל מן הגוף לגמרי [כמו שמבאר והולך].

(1412) פירוש - המזבח עומד בשביל השם יתברך, כי עליו עובדים את השם יתברך. ואמרו חכמים [סנהדרין ז:] "דרש בר קפרא, מנא הא מילתא דאמרו רבנן 'הוו מתונין בדין'. דכתיב [שמות כ, כג] 'לא תעלה במעלות', וסמיך ליה [שם כא, א] 'ואלה המשפטים'". ובנתיב הדין פ"א [א, קפז:] כתב: "מה שלמדו מן 'לא תעלה במעלות על מזבחי' שיהיה מתון בדין, הוא דרש נכבד מאוד לפי זה, ואל יהי קל עליך מדרש זה, אף כי נראה מאוד רחוק. כי כבר התבאר כי הדין הוא שוה למזבח; כמו שהמזבח הוא אל השם יתברך, כך הדין הוא אל השם יתברך. לכך אמרו [מכילתא ס"פ יתרו] שתשים סנהדרין אצל מזבח לגמרי. וכמו שהזהירה התורה שלא תעלה במעלות על מזבחי, שדבר זה יציאה מן הסדר, ואינו ראוי אל העבודה שיהא בה שום דבר זה, וכמו כן אין ראוי שימצא בדין דבר שהוא יוצא מן הסדר הראוי. והראוי לדין הוא המתנה, וזהו בסדר הראוי לאדם, והמהירות בדין הוא יוצא מן הסדר". וראה להלן ציון 1436.

(1413) השם יתברך.

(1414) עיקר מטרתו בהבאת המדרש הנ"ל הוא להורות שבמחיצתו של הקב"ה אין מקום לשום מציאות שאינה נבדלת לגמרי מהחומר. לכך אף האש של המזבח היתה נאכלת ומתבטלת, כי המזבח נמצא במחיצת הקב"ה ["כי המזבח שהוא אל השם

יתברך"], והקב"ה נבדל לגמרי מהחומר, לכך הקב"ה ש"הוא יותר אש מן אש המזבח", מביא לכליונה של אש המזבח.

(1415) "דבר 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" [לשונו בסמוך]. ואמרו חכמים [סוטה ה.] "כל אדם שיש בו גסות הרוח, אמר הקב"ה אין אני והוא יכולין לדור בעולם". ובנתיב הענוה פ"ב [ב, ה.] כתב: "כי הגאוה מידה גשמית". ובנתיב הלשון פ"ה [ב, עד.] כתב: "השם יתברך נבדל לגמרי מן הגשמי... ובעל גאוה הוא נוטה אל הגשמי לגמרי. ולפיכך אין כאן חבור כלל, ואי אפשר שיהיו ביחד שני דברים שהם הפכים... כי בעל הגאוה הוא נוטה אל הגשמי, והשם יתברך הוא נבדל מן הגשמי". ובח"א לחולין פט. [ד, ק:] כתב: "כי כאשר האדם מתגאה הוא מורה על שהוא בעל גשם, וכאשר מקטין עצמו מורה על מעלה בלתי גשמית, ודבר זה מבואר בכמה מקומות". ובח"א לערכין טו: [ד, קלו.] כתב: "דבר זה מבואר במקומות הרבה מאוד, שכל מי שהוא מגדיל עצמו הוא גשמי, וסימן זה שרוחק והגודל גדר הגשם... וכאשר יראה עצמו גדול הוא בעל גשמי. ולפיכך האומות שמגדילין עצמם כאשר נתן להם מעלה יתירה, אין הקב"ה חפץ בהם, כי שנאוי ענין הגשמות אצל השם יתברך, שהוא יתברך נבדל מכל גשמות... בעל הגאוה הוא נוטה אל הגוף, ומפני כך הוא מרוחק מן השם יתברך". וראה למעלה הערה 1325.

(1416) לשונו למעלה [לאחר ציון 1333]: "מי שהוא שפל כמו דשן הוא מסולק מן הגשמות, כי משה לא זכה אל התורה השכלית רק בשביל שהיה משפיל עצמו, כמו שנתבאר למעלה". ולמעלה [לאחר ציון 1364] כתב: "כי משה לא זכה אל התורה רק בשביל הענוה", וראה למעלה הערות 1334, 1335, 1365.

(1417) לפנינו בגמרא ובעין יעקב אמרו קודם "אם חכם הוא", ולאחר מכן "אם נביא הוא".

(1418) בנתיב הענוה פ"ז [ב, יז.] הביא מאמר זה, וכתב: "בארנו בחבור זה כי כמו שמדת הענוה היא מדה נבדלת מן הגשמי... כך מדת הגאוה גשמית, והארכנו בזה בכמה מקומות. גם בארנו זה לפני זה, כי כאשר מיחד עצמו שהוא בעל מעלה ואינו אדם פשוט, שבעל מדה זאת נוטה אל הגשמי במה שהוא יוצא מן הפשיטות... ומזה תדע כי הגאוה היא מדה נוטה בה אל הגשמיות, וכל זה במה שהוא יוצא מן הפשיטות שנמצא בבעל הענוה. וזה שאמר כאן 'כל המתיהר אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו, אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו'... כי לא יתחבר המדריגה הנבדלת הבלתי גשמי, היא הנבואה

והחכמה, שאלו בפרט הם מעלות נבדלות מן הגשמי, שיהיו עם בעל יהיר, שבדעתו הוא גדול, שהיא מדה גשמית, ודבר זה מבואר".

(1419) בנתיב הענוה פ"ז [ב, יז:] הביא מאמר זה, וכתב: "דבר זה מבואר, כי גס רוח הוא בעל גשמי, לכך סימן לגסות הרוח עניות של תורה". ובח"א לשבת סג. [א, לח:] כתב: "אם מתגאה הרי הוא יוצא ממדריגה השכלית. שדבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד שאין השכל ראוי לגסי רוח, עד שאמרו [קידושין מט:] סימן לגסות רוח עניות, מאי עניות, עניות דתורה... כי בארנו בראיות ברורות כי המתגאה הוא בעל גוף, ואין לו המדריגה השכלית". ובח"א לסנהדרין כד. [ג, קמד.] כתב: "גסות רוח... היא מדה חמרית, והענוה היא שכלית, כמו שבארנו זה בכמה מקומות. כי משה לא זכה לתורה השכלית רק בשביל הענוה... כי המדה הזאת [גסות רוח] היא רחוקה מן השכלי... לכך אמרו [פסחים סו:] כל המתיהר, אם חכם הוא חכמתו מסתלקת הימנו. וכבר נתבאר במקום אחר ענין זה. ולכך סימן לגסות רוח עניות של תורה, שהתורה לא תמצא רק בשפלי רוח". וראה בסמוך הערה 1421.

(1420) כי גאוה נקראת "גסות הרוח" [שבת לג., סוכה כט:, סוטה ה., ב"ב עח:, ועוד]. ורש"י [סוכה כט:] כתב "ועל גסות הרוח - שמתגאים ומשתררין על אחיהם בשביל עושרן".

(1421) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ה [תקפד:]: "התורה היא הפך גס הרוח, שהוא מתדמה שיש לו הגובה על הכל, ומפני זה הגס רוח נוטה אל הגשמי, כי הגובה הוא רוחק גשמי. ודבר זה ידוע כי מדת גס רוח מדה גשמית... ויורה זה השם בעצמו שנקרא 'גס רוח', כי לשון גסות שייך אל הגשמי, לא אל השכל, כי אין גסות בשכל, והוא שכל דק. ודבר זה בארנו במקומות הרבה, וביארו אותו חכמים כי מדת גס הרוח מדה זאת נוטה אל הגשמי". ובנתיב התורה פ"ב [קה.] כתב: "לשון 'גסות' מורה על עבות, וגסות ועבות הוא לגשם". ושם בהמשך הפרק [קכא:] כתב: "הגאוה מדה גשמית, וכמו שהוא לשון 'גס רוח', שהגסות והעבות הוא לגשמי". ובנתיב הענוה פ"ז [ב, יז:] כתב: "הלשונות שבאו על מדה זאת כולם מורים גשמית, שהרי נקרא 'גס רוח', וכל גסות ועבות הוא גשמי, שלא תמצא לשון גסות רק על דבר הגשמי, שהוא גס ואינו דק". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו.] כתב: "גסות רוח ודבר זה הפך החכמה, כי נקרא 'גסות' כשמו כן הוא, כי על הגשמי שייך גודל וגסות. והוא הפך החכמה, כי החכמה יש בה דקות, והיא שייכת למי שיש בו דקות החומר... כי הגסות אין בו תורה, כי הם שני הפכים; הגסות הוא מענין גשמי, שהוא מחשב עצמו גדול... כי הגסות מלשון עבות, והוא נאמר על החומר

העב והגס, וזה עניות של תורה". ובח"א לסנהדרין כד. [ג, קמד.] כתב: "גסות רוח... היא מדה חמרית... לכך נקרא 'גס רוח' מלשון גסות, שהגסות מתיחס אל החמרי". ובח"א לסנהדרין צח. [ג, רטו.] כתב: "דע כי גסי הרוח הם נוטים אל הגשמית ביותר, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, מורה על זה שם 'גסות', כמו שיבא לשון 'דק' על השכל, כך יבא לשון 'גס' על הגשמי. ולכך אמרו ז"ל סימן לגסות רוח עניות של תורה במסכת קדושין [מט:]. ודבר זה בארנו במקומות הרבה, כי גסי הרוח מדה גשמית".

(1422) לשונו בגבורות ה' פי"ח [קלד:] "הקדושה נמשלת באש לדקות האש". ושם פע"ב [תקו:] כתב: "התורה היא מתייחסת לאש בעבור שהאש דק וזך החומר". ובתפארת ישראל פנ"ט [תתקלא:] כתב: "כי התורה עצמה נקראת 'אש' לפשיטות ודקות השכל שבה", וראה למעלה הערות 1195, 1408. אמנם למעלה [לאחר ציון 1171] כתב "אין דבר יותר מתגאה כמו האש", ואילו כאן שהאש הוא אינו גוף ודק. אך אין זו התחלת קושיא, כי כוונתו למעלה שהאש מתרוממת מעל לכל, כמבואר שם. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה עיקר נקודתו בדברים אלו הוא להראות שהגאוה היא מדה חומרית [ולכך היא מפקיעה את בעליה מקנין התורה]. ויש ראיה מוכחת לכך שהגאוה היא מדה חומרית, שאמרו חכמים [ירושלמי קידושין פ"ד הי"א (מח.)] "רוב עבדים גאים" [כגירסת הפני משה שם, וכן הוא במסכת סופרים ס"פ טו, ובגר"א שם]. והרי העבדים הם חומריים, ועליהם נאמר "עם הדומה לחמור" [יבמות סב.], וכמפורסם מאוד בספרי המהר"ל. וכגון, בגבורות ה' פמ"ד [רסד.] כתב: "כי העבד הוא חמרי, וכמו שאמרו חכמים [יבמות סב.] 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], עם הדומה לחמור. והרבה פעמים התבאר זה, כי העבד שהוא משועבד, דומה לחומר, שהוא משועבד מתפעל, כמו העבד הזה", ושם הערות 16, 18. ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרפח:] כתב: "על העבד נאמר [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור, רצה לומר כי הוא נוטה אל החומר", ושם בהערה 1049 נלקטו הרבה מקומות שיסוד זה מופיע בספריו. ובנתיב היסורין ס"פ א [ב, קעה:] כתב: "העבד הוא בעל חומר, וכמו שאמרו ז"ל על העבדים 'שבו לכם פה עם החמור', 'עם הדומה לחמור'. כי כל עבד הוא כמו בהמה נחשב, שהיא חמרית... ובארנו אותם בכמה מקומות שהעבד נחשב חמרי". והואיל והגאוה היא מדה חמרית, לכך ברי הוא ש"רוב עבדים גאים".

(1423) פירוש - קרבן עולה מורה על האדם, וכמו שנתבאר. והואיל ושייך אצל האדם שיהיה מסולק מעבות החומר, לכך כנגד זה עומד קרבן עולה כשנשרף ונעשה דשן, וכמו שמבאר.

(1424) לשונו בח"א לחולין פח: [ד, ק.] כתב: "כאשר מחבר האפר במים חיים, בזה מסלק הטומאה מן האדם, שקבל טומאה מן המת. ופשיטות האפר שהוא פשוט מכל צורה, עם מים חיים, מסלק הטומאה". הרי האפר [הדשן] הוא דבר פשוט, ופשוט ודק הם שני צדדים של מטבע אחת, וכמבואר בהערה הבאה.

(1425) פירוש - דבר דק הוא דבר פשוט ואינו מורכב, והדשן מורה על כך. ולמעלה [לאחר ציון 1339] כתב: "כי כאשר מסולק מן ההרכבה ונעשה דשן, כי זהו סלוק ההרכבה". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשכד.] כתב: "כי על ידי השכל הדק, שהוא שכל פשוט, רואה את הנולד, ששכלו הוא בהיר". ובח"א לחולין פח: [ד, צט:] כתב: "כל עוד שהמצוה דבר דק, מורה על הפשיטות". וראה למעלה הערה 1340.

(1426) לשונו למעלה [לאחר ציון 1309]: "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... 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... וזה מורה על החבור והדבוק הגמור כאשר נבלע שם". ושם מאריך בזה עוד. **וכפי שמציין** כאן, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"ה מי"ט [תמד:] כתב: "כי האדם הזה השכל שיש לו הוא רוכב על החומר הגופני. ויש שתי כחות המשמשות אל השכל, והם כחות גופניות... כי אברהם דומה אל השכל, לפי שהיה אברהם מקיים כל התורה כולה משכלו [ב"ר סא, א]. וזה שאמר [בראשית כב, ה] 'ושני נעריו עמו', ואמר לשני נעריו [שם] 'שבו עם החמור', עם הדומה לחמור [יבמות סב.]. כי כחות האלו, שהם כחות גופניות, הם 'עם הדומה לחמור'. וכאשר היה אברהם הולך לעבוד השם יתברך, להקריב את בנו להתגבר על יצרו שהוא בגוף, ואז הוא מסלק מאתו החומר וכחות הגוף. ואמר להם 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור, [בראשית כב, ה] 'ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה ונשובה'. כי כל זמן שהכחות הגופניות הם עם השכל, מעכבים ההשתחויה אל השם יתברך, להיות נכנע לפני השם יתברך. וכאשר מסלק מאתו החומר עם הכחות, אז הולך לעבוד את השם יתברך". ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קפ.] כתב: "כי כאשר היסורים באים

על ישראל, הם נכנעים, והם קוראים אל השם יתברך, כדכתיב [תהלים קטז, ג-ד] 'צרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא'. כלומר כל עוד שהיסורין באים עליהם, הם מסלקים את פחיתות שלהם המרחיק אותם מן השם יתברך, עד שהם קרובים אל השם יתברך כאשר מסולק הגוף החמרי, ונעשה נבדל, דבקים בו יתברך... כי ישראל מסולקים בעצמם מן הפחיתות, רק שמצד החטא הם נוטים אל הפחיתות. היסורים שבאים עליהם למרק הפחיתות שנמצא בהם, ונעשו טהורים... הם קונים יותר דביקות בו יתברך". ובאור חדש פ"ט [תתסב:] כתב: "כאשר מסלק האדם ממנו הגוף על ידי התענית, שהוא ממעט הגוף, יש לאדם דביקות אל השם יתברך". והביאור הוא, כי הגוף הוא מסך מבדיל בין ה' לבין האדם, ובהסלק הגוף הוסר המסך, וממילא יש לאדם דביקות אל ה'. ובנתיב התורה פ"ד [קסח:] כתב: "כי החומר הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, וכאשר גובר על הגשמי ודבק בשכלי, וזה כאשר לומד תורה מתוך הדוחק, אז אין כאן מסך מבדיל כלל. כי כבר התבאר כי הגשמי הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כאשר התבאר זה בכמה מקומות". ובנתיב יראת השם פ"ד [ב, לא:] כתב: "על ידי התורה יש לו פתח ושער לכנוס אל בית דירה, ואם לא כן המקום סגור. כי האדם הגשמי יש לו מסך מבדיל ומחיצה בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, ועל ידי התורה יש לו פתח". ולמעלה [הערות 568, 1031] נתבאר שבימי זקנותו של האדם נחלשים כחות הגוף, ואז מתגברים כחות השכל. וראה להלן הערות 1992, 2055.

(1427) לאחר ציון 1336, ויובא בהערה הבאה.

(1428) לשונו למעלה [לאחר ציון 1336]: "כי אלו שני בגדים, דהיינו הכתונת וכן המכנסים, מכסים את הגוף ומסלקים אותו עד שאין נראה. כי אל הדשן, שכבר נסתלק הגוף, ראוי ללבוש אלו שני בגדים", ושם הערה 1337.

(1429) לשונו למעלה [לאחר ציון 1338]: "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".

(1430) פירוש - לאחר שמסולק עבות החמורי של הגוף, נשאר הגוף זך, ואז הגוף מתעלה אל הקב"ה. ואע"פ שכתב למעלה [לאחר ציון 1427] "כי אלו שני בגדים הם סלוק

הגוף, שהם מכסים הגוף והבשר עד שאינו נמצא", אין כוונתו שהגוף נסתלק לגמרי, אלא שעבות החומרי של הגוף נסתלק.

(1431) העיקר המבאר שכאשר האדם מסלק מעצמו את עבות החומרי אז הוא מתעלה אל הקב"ה.

(1432) מאמר זה נתבאר בנצח ישראל פ"י [רסה:], נתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמז.], ובאור חדש פ"ד [תתכח:]. והוזכר בקצרה בדר"ח פ"א מי"ח [תמד:], נצח ישראל פכ"ה [תקכה:], וח"א ליבמות קה. [א, קמו.]. אמנם לשונו כאן "ובארנו אותו במקום אחר **אצל** העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור" מורה יותר שכוונתו לחידושי אגדות על אתר במסכת ברכות, שזהו "**אצל** העוסק בתורה וכו'". וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ה [קע:]: "ובארנו זה בברכות אצל 'איש קדוש עובר עלינו'". ובח"א לב"ב ח. [ג, נט.] כתב "ודבר זה בארנו במסכת ברכות בפרק הרואה אצל [ברכות סג:] כשנכנסו לכרם שביבנה". ובח"א לסנהדרין קי: [ג, רסח.] כתב: "וכמו שבארנו במסכת ברכות [כח:] אצל למדנו אורחות חיים". ובח"א לנדה טז: [ד, קנד:] כתב: "ודבר זה תבין ממה שבארנו במסכת ברכות [י:] אצל איש קדוש עובר עלינו". וכמה פעמים ציין לדבריו בחידושי אגדות [ראה גבורות ה' פ"ח הערה 106, תפארת ישראל הערה 81, הקדמה לבאר הגולה (יז.), נתיב התורה פ"ז הערה 50, הקדמה לאור חדש הערה 430, אור חדש פ"ב הערה 312, נר מצוה (סו:), ושם הערה 169, ועוד]. ובאור חדש פ"ב [תקמ.] כתב: "וכדאמרינן בפרק קמא דברכות... וכמו שפרשנו שם". ולא זכינו לאורו בחידושי אגדות למסכת ברכות. וכאן בא לבאר את הבבא של גמילות חסדים, שיש בגמילות חסדים חומר זך המביא להתעלות.

(1433) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ה [תקעא:]: "'ולא עם הארץ חסיד'. כי האדם שיש בו החכמה, מצד כי גופו מחובר לשכל, הנה יש בו זכות החומר. כי אין ספק כי לא ישוה גוף האדם וגוף הבהמה; כי גוף הבהמה מפני שאין גוף שלה קרוב אל השכל, היא בעלת חומר עב וגס לגמרי. אבל גוף האדם, מפני שהאדם הוא בעל שכל, חומר שלו דק וזך. וכאשר הוא בעל חכמה לגמרי, אז הוא מסולק מן עבות החמרי לגמרי. ומפני זה אפשר שימצא בו החסידות, שהוא איש טוב עושה חסידות עם הכל. והיפך זה 'אין עם הארץ חסיד', שהוא רחוק מן הטוב, כי הוא בעל חומר גס, ואיך יהיה בו החסידות. כי החסידות מצד אשר הוא אדם טוב, והטוב ימצא כאשר הוא מסולק [מן] עבות החמרי, עד שהוא קרוב אל השכלי, ואז נמצא בו הטוב. וזה שהוא עם הארץ והוא בעל חומר, איך יהיה חסיד לעשות לפנים משורת הדין. כי זה הוא מצד הטוב בלבד, אשר הטוב אינו נמצא

בחומר... ומצד שאין אל האדם מעלת השכל הוא בעל חומר גס, לכך אינו חסיד לעשות הטוב שהוא לפנים משורת הדין, רק מצד הפשיטות מן החומר, וכל אשר הוא נוטה אל החמרי יותר, אין בו טוב" [ראה להלן הערה 1461]. ושם פ"ב מ"ט [תרצו:] כתב: "'אין עם הארץ חסיד'... כי כאשר יש לו גסות החומר, ומפני כך נקרא 'עם הארץ' שהוא בעל חומר עב וגס כמו הארץ, אי אפשר שיהיה אדם כמו זה חסיד, כי החסידות כאשר יש לו זכות וטוב החומר". ושם פ"ד מי"ד [רנט:] כתב: "עמי הארץ... מפני שהוא חסר השכל, והוא כולו גופני, והוא דומה למי שהולך בלא נר". ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] כתב: "עם הארץ אינו שכלי, רק טבעי חמרי". ובח"א לסנהדרין נט: [ג, קסד.] כתב: "עם הארץ אסור לאכול בשר [פסחים מט:], והטעם הוא כי עם הארץ שהוא חמרי לגמרי, אין ראוי שיהיה על הבהמה החמרית, כי גם עם הארץ הוא בהמי, ואין האחד ראוי שיהיו גובר על השני לאכול אותו". וכן כתב בבאר הגולה באר השביעי [שעו.]. וראה להלן ציון 1474.

(1434) לשונו באור חדש פ"ד [תתלא.]: "ועוד יש להם התרוממות והתעלות מן האומות על ידי גמילות חסדים, כי על ידי גמילות חסדים האדם מתרומם אל השם יתברך, כי המדה הזאת כאשר גומל חסד והוא טוב לבריות, בזה מתעלה ומתרומם האדם. ודבר זה מבואר במסכת בבא בתרא [י:], שאלו לשלמה, עד היכן כחה של צדקה, אמר להם כו' עד [תהלים קיב, ט] 'פיזר נתן לאביונים וגו' קרנו תרום בכבוד'. וכל הדברים האלו כי גמילות חסדים מדת אברהם, שנקרא 'אב המון גוים נתתיך' [בראשית יז, ה], והיה אב ורם בשביל מדה זאת". וכן כתב כמעט אות באות בנצח ישראל פ"י [רסו:]. ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמז:] כתב: "על ידי גמילות חסדים האדם מתרומם ומתעלה. ועל דבר זה יש ראיות ברורות דכתיב [משלי יד, לד] 'צדקה תרומם גוי וגו''. ועוד כתיב [ישעיה לג, טו-טז] 'הולך צדקות דובר מישרים וגו' הוא מרומים ישכן מצדות סלעים משגבו'. וכל הדברים האלו כי גמילות חסד מדת אברהם שנקרא 'אב רם', שהיה מתעלה ומתרומם בשביל מדה זאת. ועוד, כי בעל גמילות חסדים משפיע לאחר, וכל משפיע לאחר הוא מתרומם" [ראה למעלה הערות 1132, 1325]. ורומז בדבריו כאן שהיות ישראל בגלות היא שפלות, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1115]: "ישראל שהם שפלים בין האומות... דומים לאסקופת הבית שהכל דורסין עליה, כך ישראל בגלות הם דומים לאסקופה", ושם הערה 1123. וכן רומז שהגומל חסדים מתרומם מן השפלות של החומרי, כי החומרי הוא שפל, וכמבואר למעלה הערות 812, 1195, 1291, 1375.

(1435) פירוש - שאר המאמר [העוסק בלימוד תורה ובתפילה בצבור] נתבארו במקומות שצויינו בהערה 1432.

(1436) "כי המזבח שהוא אל השם יתברך" [לשונו למעלה לאחר ציון 1411], וראה למעלה הערה 1412.

(1437) לשונו בדרוש על התורה [יז.]: "כי האדם בהסתלקו מהגוף ותאוותיו, הרי יש לו סולם שעולה בו מן הגוף השמימה, להיות עם השם יתברך וקרוב אליו".

(1438) "סולת, שהוא נקי וזך" [לשונו בסמוך (לפני ציון 1444)], לכך הסולת מורה על הסילוק מעבות החומרי. ולשונו מורה שסתם מנחה היא סולת ["שהיא מדברת מן המנחה, שהיא סולת"]. וכן כתב רש"י [ויקרא ב, א]: "האומר 'הרי עלי מנחה' סתם, מביא מנחת סולת [מנחות קד:], שהיא הראשונה שבמנחות, ונקמצת כשהיא סלת". ובגו"א שם אות א [מט.] כתב: "סולת יהיה קרבנו כו' שהיא הראשונה שבמנחות. אין פירושו שיביא מנחת סולת מפני שהיא הראשונה שבמנחות, דאם כן האומר 'הרי עלי עולה' יביא בקר, שהיא ראשונה שבעולות. אלא הכי פירושו, 'שהיא ראשונה' שאינה צריכה כל כך מעשה להיות נעשית מנחה, כמו שמפרש שהיא נקמצת בעודה סולת, ומפני כך נקרא 'מנחה' סתם. והאומר 'הרי עלי מנחה' יביא מנחת סולת, לאפוקי מנחת חלות ורקיקין [שם פסוק ד], מחבת [שם פסוק ה] ומרחשת [שם פסוק ז], שאינם נקמצים עד אחר אפייה. וכל מי שאומר 'הרי עלי מנחה' יביא היותר קרוב וראשון להיות נקרא מנחה, ומפני שהיא נקמצת בעודה סולת, היא ראשונה שבמנחות, רוצה לומר להיות מנחה שאין צריך לה תקון הרבה. לאפוקי אחרים שאינם נקמצים בעודן סולת, צריכין תקון יותר". וכן הזכיר בקצרה שם ויקרא פ"ז אות ד [קמג:]. וזו הטעמה נוספת לכך שמנחת סולת מורה על הפשיטות. וראה להלן הערה 1863.

(1439) לשונו למעלה [לאחר ציון 207]: "כי יצר הרע הוא בגופו של אדם, כי הנשמה היא בלא יצר הרע". וראה להלן הערה 1650. אמנם כאן מוסיף שהיצר הרע נמצא בגוף שהוא "חומר העב". והביאור הוא שהיצה"ר נקרא "שאור שבעיסה" [ברכות יז.], וכמבואר למעלה [הערה 1359]. נמצא שיצה"ר בגוף הוא כמו שאור שבעיסה. ועיסה שיש בה שאור היא "חומר עב", כי "חומר דק" הוא מצה ללא שאור, וכמו שמבאר והולך. ובגבורות ה' פנ"א [ו:] כתב: "אם יש בו שאור או חמץ, טעם השאור והחמץ הוא נוסף על עצם העיסה... עיסה שיש בה שאור או חמץ, יצאה יותר מעניות, ממה שיש בגוף העיסה חמץ". וראה הערה הבאה.

(1440) כהמשך להערה הקודמת [שיצה"ר בגוף העב דומה לשאור שבעיסה], הרי למצה אין שאור, לכך אדם ללא חומר עב הוא כמצה ללא שאור. ואודות שהמצה נקיה ללא שאור, כן כתב להלן בדרשה [לאחר ציון 1860]: "כי המצה אין בה שאור, מורה על שאין

יצר הרע בהם". ובגבורות ה' פל"ו [תרנו.] כתב: "כי המצה היא פשוטה, שהרי אין בה שאור". ובהמשך הפרק שם [תרסט.] כתב: "כי אברהם ראוי להיות נקרא בשם 'מצה', כי המצה משוללת מן שאור, כי כל עיסה יש בה שאור, ומצה עיסה שאין בה שאור. וכך אברהם גר היה נבדל מן הגוים, וכל האומות יש בהם שאור בעיסה שלהם, רצה לומר בגוף שלהם, ואברהם היה לו גוף טהור נבדל משאור הגוים". ושם פנ"א [כד.] כתב: "פשט הכתוב שתקרא מצה 'לחם עוני' [דברים טז, ג], שהיא משוללת מכל שאור, ואין לה דבר, רק עומדת בעצמה". ושם פ"ס [תו:] כתב: "ענין המצה שהיא פשוטה, שאין בה שאור". ובחי' לר"ה יא: [א, ק.] כתב: "כי זאת הלילה [ליל טו ניסן] אין המזיקים שולטין בה, מפני כי זאת הלילה היא מיוחדת לאכילת המצה, אשר המצה היא משומרת מן השאור והחמוץ. והמזיקים הם כלם נמשכים מן החמץ והשאור בעבור שהם נמשכים מן צד שמאל". ושאור "היא המחמצת שמחמיצין בה העיסה" [לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש שאר (השני)], ופשיטא שלא יהיה שאור במצה. ובדר"ח פ"ג מי"ז [תמה.] כתב: "הקמח אין בו שאור, שנמשל ליצר הרע". וראה למעלה הערה 207.

(1441) לא נתבררה לי כוונתו. ובכד הקמח, ערך פסח, כתב: "ומן הידוע באיסור חמץ שיש בו רמז ליצר הרע" [הובא למעלה הערה 207]. ואודות הביטוי "סוד קדושים", כן נאמר [תהלים פט, ח] "אל נערץ בסוד קדושים רבה וגו'". ובנצח ישראל פ"ה [ק:] כתב: "וכל אלו דברים ברורים, אין ספק למי שעמד בסוד קדושים". ושם ס"פ ז [קצט.] כתב: "ואתה האדם, הבן דברי חכמים וסודותיהם, אשר אם תדע ותבין את אשר לפניך לא יהיה לך ספק בכל אלו הדברים, שכולם בנוים על יסוד אחד, וסדר האמת והחכמה... כי איך אפשר לחמורים כמונו לעמוד בסוד קדושים... ואם תתבונן מאוד מאוד, תמצא שכל הדברים האלו אמת, והם יוצאים מחכמה פנימית". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשכז:] כתב: "והחכם יוסיף חכמה ותבונה... וימצא סוד קדושים". ושם פ"ה מ"ט [ש:] כתב: "כאשר ידוע למי שעמד בסוד קדושים".

(1442) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 1177]: "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". ולהלן [להלן לאחר ציון 1521] כתב: "כי קרבן נשיאים [במדבר ז, א-פח] שהיו עובדים השם יתברך בקרבנות מיוחדים לנשיאים במה שהם נשיאים. כי כבר ביארנו כי הקרבנות מיוחדים כפי מה שהוא המקריב". וראה למעלה הערות 581, 1180, ולהלן הערה 1522.

(1443) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 1348]: "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". ולמעלה [לאחר ציון 1370] כתב: "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'".

(1444) כמבואר למעלה הערה 1438.

(1445) כי הסולת היא גוף המנחה, ומורה על גוף המקריב.

(1446) יש להבין, הרי השמן של המנחות אינו חייב להיות זך, וכמו שאמרו במשנה [מנחות פו.] "אף כל המנחות היו בדין שיטענו שמן זית זך; מה מנורה שאינה לאכילה, טעונה שמן זית זך, מנחות שהן לאכילה, אינו דין שיטענו שמן זית זך. תלמוד לומר [שמות כז, כ] 'זך כתית למאור', ואין זך כתית למנחות". ובהמשך שם [פו:] אמרו "'זך', אין 'זך' אלא נקי". הרי השמן של המנחות אינו חייב להיות נקי וזך. ויל"ע בזה. וראה בסמוך הערה 1450.

(1447) לשונו למעלה [לאחר ציון 1361]: "המנחה הזאת נותן בה שמן... כי השמן הוא החכמה והשכל, כמו שאמרו בהוריות [יג:] הרוצה שיחכים ירגיל עצמו בשמן זית, שממנו האור שהוא דומה לשכל". וראה למעלה הערות 1248, 1364.

(1448) כמו שיבאר בסמוך שהלבונה מורה על מעשים זכים. והנה לא נזכר בפרשת צו "לבונה זכה", אך נזכר כן לגבי הקטורת ולחם הפנים, שנאמר [שמות ל, לד] "ויאמר ה' אל משה קח לך סמים נטף ושחלת וחלבנה סמים ולבונה זכה בד בבד יהיה", ושוב נאמר [ויקרא כד, ז] "ונתת על המערכת לבונה זכה והיתה ללחם לאזכרה אשה לה'", שהיא לבונה ברורה [תו"כ שם], ולבנה ביותר, וכמו שכתב הב"ח [או"ח סימן קלג]: "והיא לבנה ביותר, דכתיב 'לבונה זכה'". ורש"י [ע"ז יד.] כתב "לבונה זכה - מין לבונה היא", ומשמע מכך ש"לבונה" ו"לבונה זכה" הן שני מיני לבונה [ריח השדה, ואוהל משה (הורוויץ), שם]. מ"מ כתבו הראשונים שלבונה הבאה עם המנחות צריכה להיות זכה [תוספות השלם עה"ת (ויקרא ב, א), ורבינו אפרים (שם)], וכדברי המהר"ל כאן.

(1449) בדר"ח פ"ה מ"ב [ס:], וז"ל: "ויש לשאול, למה היו הדורות שמתחילת הבריאה דוקא כל כך חוטאים, כי אלו עשרה דורות מאדם עד נח היו מתחילת הבריאה דוקא. ויש לך לדעת... שהכל נמשך אחר גוף האדם, שהוא נחשב יסוד ועיקר האדם. וכאשר היסוד הזה הוא לפי מה שראוי להיות, מסולק מן הפחיתות, אחר כך הוא מוסיף

ומתעלה מעלה מעלה, עד שקונה מדריגה העליונה. ודומה דבר זה אל השורש מן האילן שהוא חזק, שהוא גדל ומתעלה מעלה מעלה. אבל כאשר אין מעלתו מצד השורש, רק עיקר המעלה מצד שהיה מקבל מדריגה עליונה, ואין לו המעלה מן השורש, דבר זה אינו נחשב מעלה, וברוב הוא מגיע אל החסרון לגמרי... ואחר כך היה אברהם, והיה לו מדריגת הגוף בשלימות. ולפיכך היה מספר 'אברהם' רמ"ח, כנגד רמ"ח איברים שבאדם, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים לב:] שהמליך אותו הקב"ה על רמ"ח אברים. ולכך נתנה לאברהם ברית מילה [בראשית יז, י] בגופו של אדם. ודבר זה הוא המעלה היותר עליונה, כי כאשר האדם בשלימות מצד גופו הגשמי, אשר דבר זה נחשב יסוד ועיקר, אז מקבל בשלימות מדריגת הצורה, שהוא כמו ענף לפי שלימות גופו. ומקבל הוד הצלם האלקי, כפי המדריגה העליונה שראוי אליו, ואז מדריגת השכל רוכב על החמרי... והיה אברהם הפך כל דורות הראשונים; כי אברהם היה דומה לאילן ששרשיו מרובים מן הענפים שלו, ושאר דורות היו דומים לאילן שענפים מרובים מן שרשיו. ולפיכך אברהם היה יסוד כל העולם, הכל לפי שהיו שרשיו מרובים", ושם הערה 260. הרי שרק לאחר שהושלמה המדריגה הראשונה ניתן להוסיף עליה את המדריגה השניה, אך כל עוד שיש חסרון במדריגה הראשונה, אזי אי אפשר למדריגה השניה לחול. וכן בדר"ח פ"א מי"ז [ת:] כתב: "ואמר [שם] 'לא המדרש עיקר אלא המעשה'... כי המעשה הוא לגוף, והמדרש לשכל. ועל זה אמר שאף שהמעלה בודאי גדולה מאד למדרש, ומכל מקום העיקר הוא המעשה, רק שהמדרש, שהוא השכל, הוא המעלה העליונה, ומכל מקום המעשה הוא היסוד, ואין קונה מעלת השכל רק שצריך שיהיה לו קודם יסוד מוכן, ואחר כך בונה מעלה מעלה". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תמח:] כתב: "כי האדם אשר הוא בעל אדמה, ועם כל זה הוא בעל שכל, ומכל מקום שם ה'אדם' הוא בא על שם האדמה [ב"ר יז, ד], שתראה מזה כי שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו". ובתפארת ישראל פנ"ב [תתכא:] כתב: "הגוף הוא עיקר האדם". ושם פס"ט [תתרפד.] כתב: "אין חבור וקבלה לזאת המעלה העליונה לתורה, כי אם על ידי שלמות קודם לו, והוא הכנה לקבל שלימות התורה... תמצא כך אצל האדם, שהכח השכלי אינו מקבל אותו האדם, כי אם על ידי השלמת כח אחד [הקודם לשכל], והוא מקבל השכל הנבדל". ובח"א לב"ב עג: [ג, צז.] כתב: "כי הגוף כאשר הוא בשלימות, אז הנפש... רוכב עליו". וכן הנשמה ניתנת לעובר רק ביום הארבעים, לאחר שנשלמה יצירת הגוף בשלשים ותשעה יום הראשונים [גו"א דברים פכ"ה אות ג (שפב:)]. וראה למעלה הערה 205 במה שהוקשה שם על יסוד זה.

(1450) שוב יקשה, דהמלים האלו ["שמן זית זך"] נאמרו פעמיים בתורה [שמות כז, כ, ויקרא כד, ב] אצל הדלקת המנורה, אך לא אצל שמן המנחה, דבשמן מנחה אכן לא בעינן שהשמן יהיה זך [מנחות פו.], וכפי שהוקשה למעלה [הערה 1446].

(1451) לאחר ציון 1432. ומוכיח מעם הארץ שמי שיש לו עבות החמרי, אזי הדרך להתעלות אל החכמה והשכל הזך נעולה בפניו, ורק ניתן לעשות כן מתוך גוף זך.

(1452) כוונתו היא שאדם שיש לו שכל זך, הרי מעשיו נמשכים אחר ברירות זו, ובנוים עליו. וכן כתב בדר"ח פ"א מט"ז [שפח.]: "אין ראוי לאדם רק שיהיו כל מעשיו ברורים מסולקים מן הספק, שכך ראוי לבעל שכל שלא יהיה הולך בחושך... כי מדה זאת היא ראויה אל בעל שכל, שיהיו מעשיו נמשכים אחר השכל הברור". ובתחילת דרוש על המצות [נ.] ביאר שזה ענינה של "תורה", וכלשונו: "שם 'תורה' הונח על המצות שנתן השם יתברך על ידי משה. ולא נקראו בשם 'מצות', אף שהיה שם זה ראוי יותר, באשר הם מצות מאתו יתברך, מפני כי לשון 'מצוה' שייך בציווי הבא ממי שלא יבקש שידע המצטוה ענין הציווי ומהותו, רק כל תכליתו לשתהא ציוויו נעשית. והשם יתברך רחקו מחשבותיו מזה בתתו המצות לישראל, וחפץ שידעו ויבינו כל ענין המצוה. ולכך נקראו 'תורה', לשון הוראה, שמורה דברים השכליים שבהם והחכמה. ובאולי תאמר אם כן היה ראוי לקרותם 'חכמה', שאין לך חכמה יותר מזה... אין הכוונה בתורה שנתן השם יתברך החכמה לבדה, רק שהיא מורה לאדם המעשה אשר יעשה... התורה צריכה לשניהם; להבין החכמה שבמצוותיה, ולעשותם על פי הידיעה ההיא". **ובנתיב הזריזות** פ"א [ב, קפה:] הביא את המדרש [דב"ר ה, ב] שיש ללמוד מנמלה ממה שהיא כונסת את מאכלה לביתה האמצעי, ולא לביתה העליון והתחתון. וכתב לבאר: "בזה גם כן בא ללמד על למוד החכמה, והוא מבאר דבר גדול מאוד. כי אין הלמוד והחכמה ראוי לאדם רק התורה, שיש בה מעשים. וזה כי יש שחפצים ורוצים בחכמה בלבד, שהיא עליונה, כמו שידוע, ואין בחכמה שום מעשה. וכן יש שרוצים לקנות המעשים, אף שאין בהם חכמה כלל, רק שכך וכך יעשה, כמו שידוע. ואלו שני דברים אין להם קיום כלל, כי החכמה שאין בה מעשה אין שייך לאדם, לפי שהאדם אינו שכל לגמרי, רק כי מעשיו יהיו נמשכים אחר השכל. וכן אין ראוי לאדם המעשה בלבד, שאין זה שייך לאדם השכלי, כי האדם יש בו השכל, ויש בו הגוף, והמעשה הוא אל הגוף שהוא עושה המעשה [ראה למעלה 1068], ועל ידי השכל הוא עושה המעשה. לכך אמר שילמד מן הנמלה, והנמלה מכניס פרנסה שלה בבית האמצעי... ורצה לומר כי יש ללמוד מן הנמלה שכונס באמצעי, לא בתחתון ולא בעליון, כי האדם גם כן לא יהיה עסק שלו בחכמה, אף שהחכמה היא

עליונה מאוד, כאשר היא חכמה ועיון בלבד, מבלי שיצטרף אל זה שום מעשה כלל. וכן לא יהיה למודו לדעת המעשה בלבד בלי שום חכמה, לא יהיה למודו כך. אבל יהיה למודו בחכמה שמצורף אליה המעשה, וזהו תלמוד תורה, שהיא חכמה מביא האדם לידי מעשה. ולא שיהיה למודו בחכמות בלבד, שבזה לא מצטרף אליהם שום מעשה. וכן לא יהיה למודו בספרים אשר הם אינם מורים רק המעשה בלבד, כי שנים אלו אין קיום להם מטעם אשר אמרנו, כי אין האדם בלא שכל, וגם אין האדם כולו שכלי, רק הוא האדם בעל גוף שהשכל בו. ומצד הזה ראוי לאדם לקנות החכמה לעשות מעשה שכלי, כי המעשים השכליים, בזה משתתף הגוף והשכל; המעשה לגוף, והשכלי הוא לשכל, והדבר הזה יש לו קיום, כאשר חכמתו כפי מה שהוא האדם".

(1453) מבאר תיבת "לבונה" מלשון גוון לבן, וכמו שאמרו בזוה"ק [ח"ב כ:] "הלבונה שהוא לבן". ולמעלה [לאחר ציון 1070] כתב: "ואמר שיהיה לבן, דהיינו זך ונקי". ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קלח:] כתב: "נקרא הזכות לובן, כמו שאמר [ישעיה א, יח] 'אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו'". ובגבורות ה' פכ"ח [תע.] כתב: "היה לו [למשה] חלוק לבן, המורה על השכל, שהוא לבן וצח". ושם פע"א [תמח:] כתב: "מעלה אלקית נבדלת ראוי שיהיה נקרא בשם 'לבנון', שהוא לשון לבון. כי דבר שהוא חמרי, בעבור עכירות החומר אין מתיחס אל הלבון, כי הלבון יש בו זוהר. אבל דבר שיש בו עכירות, אין בו זוהר. ולכך דבר שהוא נבדל מן הגשם ראוי שיהיה נקרא על שם לבון, שהוא מורה על הבהירות, ואל דבר זה מתיחסים אותם שאין להם חומר עכור". ומצינו שלצבע לבן יש זוהר, שתיבת "צח" פירשה רש"י [שיה"ש ה, י]: "דודי צח - לבן, כמו [איכה ד, ז] 'צחו מחלב'". ואילו הרד"ק [ספר השרשים שורש צחח] כתב: "'צחו מחלב'... ענין כולם הזכות והבהירות". הרי ש"צח" הוא לבן, וגם "הזכות והבהירות", כי הלבן הוא זך ובהיר [הובא למעלה הערה 1071].

(1454) לאחר ציון 1060.

(1455) לשונו למעלה [לאחר ציון 1060]: "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... 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... 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".

(1456) בא לבאר כיצד הלבונה מורה על מעשים טובים. ועד כה ביאר ש"לבונה" מורה על גוון לבן. אך בודאי שיש עוד דברים הקשורים לצבע לבן, ולא רק הלבונה. לכך מוסיף שהלבונה מריחה למרחקים, וזה מורה על מעשים טובים. ובגמרא [כריתות ו:] אמרו שהלבונה ריחה נודף. והלבונה היא אחד ממיני הבשמים, וכמו שכתב רש"י [שבת יח.] "מוגמר - לבונה ומיני בשמים נותנין על האש ומעשנין הבגדים, שיהא ריחן נודף". ושוב כתב רש"י [ביצה כב:] "מוגמר - לבונה על גבי גחלים". והמצודות ציון [ישעיה מג, כג] כתב: "לבונה - מין בושם הנתון על המנחה".

(1457) כמו שאמרו במדרש [במדב"ר יד, י] "שם טוב הוא המעשה". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רסו.] כתב: "ובמדרש רבות אמרו בפרשת נשא [במדב"ר יד, י] כי המנורה מרמז על כתר שם טוב, כי שם טוב הוא אל מי שהוא בעל מצוה".

(1458) כמו שאמרו חכמים [יבמות טז.] "אתה הוא עקיבא בן יוסף ששמך הולך מסוף העולם ועד סופו". ועוד אמרו חכמים [קה"ר ז, א]: "'טוב שם משמן טוב' [קהלת ז, א]; שמן טוב יורד, ושם טוב עולה. שמן טוב לשעתו, ושם טוב לעולם. שמן טוב כלה, ושם טוב אינו כלה. שמן טוב בדמים, ושם טוב בחנם. שמן טוב נוהג בחיים, ושם טוב נוהג בחיים ובמתים. שמן טוב בעשירים, ושם טוב בעניים ובעשירים. שמן טוב מהלך מקיטון לטרקלין, ושם טוב הולך מסוף עולם ועד סופו". ובדר"ח פ"ד מי"ד [ערב:] כתב: "כתר שם טוב... הוא מסוף העולם עד סופו". ובהמשך שם [רפ:] כתב: "כתר שם טוב הוא מיוחד בעבור שאין גבול לכתר הזאת, מפני שהוא מסוף העולם ועד סופו". ומה שכתב כאן "מריח למרחקים", כן אמרו חכמים [ב"ר לט, ב] לגבי תחילת יציאתו של אברהם אבינו: "למה היה אברהם אבינו דומה [לפני שיצא ממקומו], לצלוחית של אפופילסימון ["שמן מור" (מתנו"כ שם)] מוקפת צמיד פתיל, ומונחת בזוית, ולא היה ריחו נודף. כך אמר הקב"ה לאברהם אבינו, טלטל עצמך ממקום למקום, ושמך מתגדל בעולם". וראה בסמוך ציון 1467.

(1459) למעלה לאחר ציון 62.

(1460) כמבואר למעלה הערה 1449.

(1461) הנה עיקר יסודו כאן הוא ש"הכל נמשך אחר הגוף" [לשונו למעלה לאחר ציון 1448], ולכך השכל והמעשים טובים נמשכים אחר טהרת הגוף. אמנם בכמה מקומות כתב להיפך, שהגוף נקבע על פי השכל. וכגון, בדר"ח פ"ב מ"ה [תקעב.] ביאר ג' דרגות בזכות הגוף, שנקבעת על פי קרבתה אל השכל; גוף הבהמה מגושמת לגמרי, כי אין בה השכל כלל. גוף האדם דק יותר, כי האדם הוא בעל שכל. גוף בעל בעל חכמה מסולק מן עבות החמרי לגמרי, כי יש שכל נבדל [הובא למעלה הערה 1433]. הרי שהגוף נקבע ונמשך אחר השכל, ולא כדבריו כאן. ועוד יותר תמוה על דבריו כאן, כי בגו"א בראשית פי"ד אות כא [רלט:] העמיד שאלה זו [אם גוף נמשך אחר השכל, או השכל נמשך אחר הגוף], כמחלוקת עקרונית בינו לבין החוקרים, וכלשונו: "כי זה המחלוקת אשר יש לי עם אותם האנשים, כי הם יביטו אל הטבע בלבד, מעיינים במורכב, וכל מה אשר יגזורו על המורכב יגזרו על נשואו, והוא הצורה והנפש, שהצורה נתלה בנושא. וכאשר נגזר על המורכב מיתה והפסד, יגזרו על הצורה גם כן. ואני אומר ההפך, כי כל אשר נגזר על נשואו, והוא הנפש לפי עניינו, נגזר על החומר שהוא טפל אצלו, ולפי ענין הצורה בערך זה ויחוס זה מתחבר חומר אליו בטבע. שאם הצורה ראויה מצד עצמה להמשך המציאות, יתחבר לה דומה, הוא החומר שראוי לזה גם כן. כלל הדבר, כפי אשר ראוי לצורה יש לה חבור חומר". ולכאורה דבריו כאן [שהשכל נקבע על פי הגוף] סותרים לדבריו בדר"ח ובגו"א. ויל"ע בזה.

(1462) כמו שאמרו חכמים [סוטה יד.] "כל המנחות באות מן החטין, וזו [מנחת סוטה] באה מן השעורין... כשם שמעשיה מעשה בהמה, כך קרבנה מאכל בהמה". ופירש רש"י [סוטה טו:] "היא עשתה מעשה בהמה - שהפקירה עצמו לתשמיש למי שאינה בן זוגה".

(1463) הנה מה שאין סולת במנחת סוטה אינו נלמד מתיבת "שעורים", אלא מתיבת "**קמח** שעורים", וכמו שכתב רש"י [במדבר ה, טו] "קמח - שלא יהא מסולת. שעורים - ולא חטים, היא עשתה מעשה בהמה וקרבנה מאכל בהמה". ומצינו שיש סולת משעורים, וכמו שכתב הרמב"ם [הלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"ב] כתב: "ולוקחין זה העשרון של סולת השעורים, ובוללין אותו בלוג שמן". לכך מיעוט סולת אינו נעשה מתיבת "שעורים" אלא מתיבת "קמח". וכן רש"י [זבחים נ.] כתב לגבי תודה "באה סולת ולא קמח".

(1464) דע שהמהר"ל הוכיח בהרבה מקומות ממנחת סוטה שמעשה זנות הוא מעשה חומרי. וכגון, בגבורות ה' פ"ד [רכ.] כתב: "וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה, ולפיכך אמרה תורה במנחת סוטה שיהא קרבנה שעורין [במדבר ה, טו], לפי שהיא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה, כי ענין הזנות הוא מתאות הגוף". ושם פס"ו [רכו.] כתב: "גלוי עריות הוא... מחמת יצרו שבגוף המתאוה לעריות, ודבר זה מבואר בכמה מקומות שחטא עריות הוא לגוף, וכמו שאמרה תורה בסוטה שיהא קרבנה שעורים, שהיא עשתה מעשה חמור, כך קרבנה יהא מאכל חמור. הרי כי חטא הערוה הוא ענין חומרי גופני, ובכמה מקומות נתבאר דבר זה". ובדר"ח פ"א מ"ב [קפ:] כתב: "גלוי עריות הוא הפך התורה... כי מעלת התורה שהיא השכל נבדל מן החמרי לגמרי, ואין דבר שעל ידו האדם נבדל מן החמרי רק על ידי התורה השכלית, ואין צריך לזה ראיה. והפך זה גלוי עריות, שהולך אחר זנות הגוף, שהיא גלוי עריות. ובזה הולך אחר החמרי, עד שהוא נחשב לגמרי כמו בהמה וחמור. וכן אמרו ז"ל כי מעשה הזנות הוא מעשה בהמה. ובמסכת סוטה [יד.] מפני מה קרבנה של סוטה מאכל בהמה, שהוא מן השעורים, אמרה תורה היא עשתה מעשה בהמה, ולפיכך קרבנה מאכל בהמה. ולדבר זה אין צריך ראיה כי הזנות מעשה בהמה חמרית. ועוד אמרו ז"ל [תנחומא נשא אות ה] 'כי תשטה' [במדבר ה, יב], למה נאמר, ללמד שאין המנאפים מנאפים עד שיכנס בהם רוח שטות, עד כאן. למדנו מזה כי אין הולך האדם אחר זנות רק כאשר יכנס בו רוח שטות, שהוא כמו בהמה בעלת חומר, ואז יש ניאוף. ולפיכך הזנות של גלוי עריות הוא הפך מדריגת התורה, שהיא תורה שכלית, והזנות מעשה חמרי". ובנצח ישראל פ"ה [קלד:] כתב: "גילוי עריות, הוא רע לעצמו, מה שדבק בו הפחיתות המגונה, והוא פחיתות חומרי, שהוא כמו בהמה כאשר הולך אחר זנות, שהוא תועבה חומרית, והוא כמו בהמה חומרית. כמו שאמרו חכמים ז"ל אצל מנחת סוטה, היא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה, מן השעורים. וכבר התבאר דבר זה במקום אחר". וכן הוא בנצח ישראל פ"ז [קצה:]. ובבאר הגולה באר הששי [קסה.] כתב: "כל זנות הוא מצד הגוף, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, ורמזו ז"ל בענין הסוטה, היא עשתה מעשה בהמה, אף קרבנה שעורים, שהוא מאכל בהמה, ודבר זה ידוע כי כל זנות הוא חומרי, שנמשך אחר תאותו החומרית, ואין צריך ראיה". ובח"א לזבחים פח: [ד, סח.] כתב: "עריות וזנות חטא הזה הוא בגופו, כאשר אדם עושה מעשה זנות, מעשה הזה הוא מעשה בהמה, ולכך קרבנה של סוטה שזנתה, שעשתה

מעשה בהמה, קרבנה שעורים, שהוא מאכל בהמה ממש". וראה בדרוש לשבת תשובה [עח.], דרוש עה"ת [יא.], ח"א לע"ז ה: [ד, לב.], ועוד.

(1465) שמן ולבונה. ומוכיח את יסודו שהעיקר הוא החומר הזך, שאחריו נמשכים השמן [השכל] והלבונה [מעשים טובים]. אך בהעדר החומר הזך [כבמנחת שעורין של סוטה], אין נמשכים אחריו השמן והלבונה.

(1466) לשון המדרש שלפנינו: "'ולא יתן עליו לבונה' [במדבר ה, טו], שהלבונה זכרון לאמהות, שנאמר [שיה"ש ד, ו] 'אלך לי אל הר המור', אלו אבות העולם. 'ואל גבעת הלבונה' [שם], אלו האמהות. וזו פירשה מדרכיהן, לא יהא זכרונן בקרבנה". ובגבורות ה' ס"פ ס [תסד.] כתב: "ובמדרש, 'לא ישים עליה לבונה', לפי שהאמהות נקראות 'לבונה', שנאמר 'ואל גבעת הלבונה', וזו שפירשה מדרכיהן, לכך לא ישים עליה לבונה. הרי שנשתבחו האמהות בפרט בצניעות, כי עיקר שבח האשה ומדריגתה העליונה היא הצניעות".

(1467) חוזר לדבריו למעלה [לאחר ציון 1451] שהלבונה מורה על מעשים טובים, ו"מי שהוא בעל מעשה טוב יש לו שם טוב, אשר הוא מריח למרחקים" [לשונו למעלה לאחר ציון 1455]. וראה למעלה הערה 1458.

(1468) לא מצאתי שביאר סודו בשאר ספריו. והנה כאן ביאר היטב מדוע אין לבונה במנחת סוטה, אך לא ביאר בפרטות מדוע אין שמן במנחת סוטה, ורק כתב בכלליות "כי נמשכה אחר החמרי ואחר הבהמה, שאין לה אלו שנים". אמנם רש"י [במדבר ה, טו] ביאר גם זאת, שכתב: "לא יצוק עליו שמן - שלא יהא קרבנה מהודר, שהשמן קרוי 'אור', והיא עשתה בחושך". והרע"ב [שם] כתב: "שהשמן קרוי 'אור'. קשה, מנא אמינא ליה. ויש לומר, מדכתיב [שמות כה, ו] 'שמן למאור'. אי נמי, שלפי שגורם לאור שיבא קרוי 'אור' בלשון בני אדם". ויל"ע בזה. וראה למעלה הערה 1363.

(1469) ויקרא ו, יב-טז "וידבר ה' אל משה לאמר, זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לה' ביום המשח אותו עשירית האיפה סולת מנחה תמיד מחציתה בבקר ומחציתה בערב, על מחבת בשמן תעשה מורבכת תביאנה תפיני מנחת פתים תקריב ריח ניחח לה', והכהן המשיח תחתיו מבניו יעשה אותה חק עולם לה' כליל תקטר, וכל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל". ולמעלה [לאחר ציון 1375] כתב: "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

[ויקרא ו, יג] 'זה קרבן אהרן', רצה לומר כי זה מיוחד לאהרן שיהיה קרבן שלו מנחה דוקא". וזהו לפי מהלכו הראשון, שפרשיות אלו [עולה ומנחה] סובבות הציר של נאוה [עולה] ושפלות [מנחה], אך לפי מהלכו השני שפרשיות אלו עוסקות בסילוק החומר העב, יש צורך לחזור ולפרש סמיכות זו.

(1470) כמו שנאמר [דהי"א כג, יג] "בני עמרם אהרן ומשה ויבדל אהרן להקדישו קודש קדשים הוא ובניו עד עולם להקטיר לפני ה' לשרתו ולברך בשמו עד עולם". ובספר ישראל קדושים אות ה [ד"ה ועל כן] כתב: "כי אהרן ע"ה הוא היה הנבדל מישראל להקדישו קודש קדשים, שבו היה תוקף התגלות תכלית הקדושה וההבדלה שאפשר להתגלות בעולם הזה. דעל כן הוא היה הנכנס לבית קודש הקדשים, מקום שנאמר [ויקרא טז, יז] 'וכל אדם לא יהיה וגו'', שדרשו חז"ל בירושלמי דיומא [פ"ה ה"ב] אפילו אותן שדמות פניהם פני אדם. כי יש קדושה שלמעלה מקדושת המלאכים, שהם אין יכולים להגיע שם. רק הצדיקים שמחיצתן לפנים ממלאכי השרת... יש חלוקות בנפשות, ובכל דור ודור יש נפש אחת דוגמת הלב, שהוא נגד בית קודש הקדשים, כמו שמובא בזוהר [ח"ג קסא:], והוא הכהן גדול שבדור, הנבדל לקודש קדשים. ואחריו שאר נפשות המקודשות, דוגמת הכהנים. ואחריו שאר ישראל". וראה הערה הבאה, ולהלן הערה 1554.

(1471) לשון ספר ישראל קדושים אות י [ד"ה וקדושת]: "הכהן גדול הוא הנפש היותר מקודש שבישראל, כמו שנאמר [דהי"א כג, יג] 'ויבדל אהרן להקדישו קודש קדשים'. וכן אמר [ויקרא טז, יז] 'וכל אדם לא יהיה וגו'', ואמרו ז"ל [ירושלמי יומא פ"ה ה"ב] אפילו אותם שדמות פניהם פני אדם, דגם מלאכים אין נכנסין לשם, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו, כי שם הוא היחוד והדביקות הגמור של ישראל לאביהם שבשמים, והוא דרגא דיעקב אבינו ע"ה, שהוא ליבא וגופא כידוע, כי לבבו היה זך לגמרי, שלא היה בו... שום נטייה לתאוות עולם הזה". וצרף לכאן דברי הרמב"ם הידועים [הלכות שמיטה ויובל פי"ג הי"ג] "כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו, לדעה את ה', והלך ישר כמו שעשהו האלקים, ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם, הרי זה נתקדש קדש קדשים, ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים". וראה להלן הערה 1554.

(1472) לכך דינו כמו קרבן עולה, וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 1384] לגבי קרבן עולה: "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".

(1473) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ט [תרצה:]: "ולכך אמר [אבות פ"ב מ"ח] 'יוסי הכהן חסיד'. וראוי שיהיה בעל המדה הזאת כהן, כמו שנאמר [דברים לג, ח] 'תומיך ואוריך לאיש חסידך', והדברים האלו ידועים לבעלי מדע ולבעלי בינה". ואע"פ שפסוק זה נאמר ללוי ["וללוי אמר תומיך ואוריך לאיש חסידך וגו'"], מ"מ המכוון הוא לאהרן הכהן, וכמבואר בגו"א שם אות ח [תקיא.]. ואמרו חכמים "כהנים מסטרא דחסד אתו" [זוה"ק ח"א רנו:], ו"כהני אקרון חסידים" [שם ח"ג קמה:]. וכן אמרו [שם רסו:] "אהרן דרגא דיליה בהוד, אתקשר בחסד".

(1474) לאחר ציון 1432. וראה למעלה הערה 1433.

(1475) לשונו להלן בדרשה [לאחר ציון 1596]: "כי כבר אמרנו כי הכהן ראוי שיהיה כמו מלאך בלא חטא, שאמר הכתוב 'שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא'... שהכהן כמו מלאך ה' בלא חטא". ובדר"ח פ"ד מי"א [רכד.] כתב: "אם לא היה החומר, היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא כלל". ובנצח ישראל פ"ה [קד:] כתב: "על ידי הגוף בא החטא, שאם אין גוף היה האדם כמו מלאך" [הובא למעלה הערה 132, ולהלן הערות 1598, 1693].

(1476) למעלה לאחר ציון 1443, ויובא בהערה הבאה.

(1477) לשונו למעלה [לאחר ציון 1443]: "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".

(1478) מיישב בזה שאלה שלש עשרה ששאל למעלה [לאחר ציון 386]: "הי"ג, בפרשה שלאחריה כתיב [ויקרא ו, יג] 'זה קרבן אהרן ובניו', למה כתב לשון 'זה' אצל קרבן אהרן, יותר מבשאר הקרבנות". ולמעלה [לאחר ציון 1379] יישב שאלה זו לפי מהלכו הראשון. וראה להלן ציון 1517.

(1479) "היה קרבן אהרן קדוש לגמרי, ולכך לא היה נאכל להדיוט, רק לגבוה" [לשונו להלן (לאחר ציון 1487)]. ואודות שמעלת הכהונה היא קדושת הגוף, כן כתב בדר"ח פ"ד מי"ד [רפג.]: "הכהונה היא מעלת וקדושת הגוף. שהרי הכהן הוא נולד בקדושה, והכהונה תולה בטפה שנולד מן הכהן. וזה ההפרש שיש בין הכהונה ובין כתר מלכות... כי כתר כהונה היא קדושת הגוף, ולפיכך הנולד מן הגוף הוא גם כן קדוש, רק אם חלל זרעו. ולא כן המלך, כי אפשר שאין בנו מלך... הגוף הוא מן האב, היא הטפה... ולפיכך הבן יורש את הכהונה. והנה כתר כהונה שנתן השם יתברך לישראל, הוא כנגד מה שבאדם קדושה בגוף. ולפיכך המומים פוסלין בכהנים [ויקרא כא, יז-כג], ולמה המומים פוסלים בכהנים. וזה מפני כי הכהן יש לו קדושת הגוף, וכאשר יש מום בגוף, פסול לעבודה. ומזה תבין מה שאמרו בכתובות [עב:] שכל המומין שפוסלין בכהנים פוסלין בנשים, ומה ענינם יחד. אבל פירוש כי היא האשה גם כן גופנית יותר מן האיש, כי האיש דומה לנפש שהוא מושל, כדכתיב [בראשית ג, טז] 'והוא ימשול בך', והאשה דומה לגוף. ולכך כל המומין הפוסלים בכהנים פוסלין בנשים". ובפתיחה לאור חדש [רכה.] כתב: "גזרו היונים שכל בתולה קודם שתכנס לחופה תהיה נבעלת לו. וכל זה לקבל עונשם מה שחטאו בערוה בימי בית ראשון, ונצולו על ידי חשמונאי ובניו, שהיו כהנים גדולים, קדושים מן הערוה, שכל מקום שתמצא קדושה הוא גדר ופרישה מן הערוה... ולכך הכהנים שיש בהם קדושה, הם נגד הערוה, והם היו מבטלים דבר זה". ו"כהן גדול, שאין לך גוף קדוש כמו... כהן גדול" [לשונו בח"א לסנהדרין נח: (ג, קסד.)]. **וצרף לכאן** כי אברהם אבינו היה הכהן הראשון [נדרים לב:]. ובפרי צדיק פרשת וארא, אות ט, כתב: "אהרן מסטרא דחסד כהן, ואברהם אבינו ע"ה שהיה מדתו חסד, כתיב ביה [תהלים קי, ד] 'אתה כהן לעולם', דקאי על אברהם [נדרים לב:]". ושם פרשת כי תצא, אות ז, כתב: "קדושת הג' אבות, נחשב אברהם מסטרא דכהן, דכתיב 'ואתה כהן לעולם', שהיה מרכבה למדת החסד". והנה אברהם היה פרוש לגמרי מן הערוה, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מ"ט [רצז.], וז"ל: "כי זהירות מן גלוי עריות תמצא באברהם, שהיה נבדל בתכלית הקדושה שלא היה כמוהו, וכמו שאמרו במסכת בבא בתרא בפרק קמא [טז.] 'ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה' [איוב לא, א], עפרא בפומיה דאיוב, באחריני לא מסתכל, בדידיה מסתכל. ואילו אברהם אף בדידיה לא מסתכל, שנאמר [בראשית יב, יא] 'הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את', שעד עתה לא הכיר ביופיה, ועל ידי מעשה הכיר בה עתה, כמו שפירש רש"י ז"ל [שם]. ולפיכך כאשר ישראל אין

נזהרין בגלוי עריות, הם יוצאים ממדת אברהם, והפך הם לאברהם". ובגבורות ה' פס"ו [רמד.] כתב: "לא היה גדור בערוה כמו שהיה אברהם".

(1480) יש בזה הטעמה מיוחדת; הנה על הפסוק שנאמר כאן [ויקרא ו, טז] "וכל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל", דרשו חכמים [סוטה כג.] "מנחת כהנת נאכלת, ומנחת כהן אינה נאכלת... מאי טעמא, דאמר קרא 'וכל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל', כהן, ולא כהנת". ולפי דבריו כאן הענין מחוור היטב, שהואיל ומה שמנחת כהן כולה כליל הוא מחמת שהכהן מסולק מן הגוף והחומר, לכך אין זה נוגע למנחת כהנת, שהרי "האשה גם כן גופנית יותר מן האיש, כי האיש דומה לנפש שהוא מושל, כדכתיב [בראשית ג, טז] 'והוא ימשול בך', והאשה דומה לגוף" [לשונו בדר"ח פ"ד מי"ד (רפד:), והובא בהערה הקודמת]. ובתפארת ישראל פ"י [קס:] כתב: "ידוע כי האשה היא יותר חמרית מן הזכר". ובאור חדש פ"ב [תקלג:] כתב: "אין האשה רק במדריגת החומר, והאיש נחשב שהוא כמו צורה לה, ודבר זה בארנו בכמה מקומות". לכך דין הוא שמנחת כהנת לא תהיה כולה כליל. ונפלא הוא.

פרק כ

(1481) פרשת צו, שכאמור דרשה זו נאמרה בפרשת צו שנת שמ"ט, וכמצויין בשער דפוס ראשון. וראה למעלה הערות 364, 1153, 1179. ומביא מדרש זה בארוכה, כי בסופו מדובר על קרבן אהרן.

(1482) "דרש 'לפעמו' מלשון [תהלים עז, ה] 'נפעמתי ולא אדבר'" [חדושי הרש"ש שם אות ב]. והראב"ע [תהלים שם] כתב: "נפעמתי - כל כך הוכיתי, עד שלא יכלתי לדבר". לכך "לפעמו" הוא לשון הכאה והקשה, ולכך "מלמד שנטל שני הרים והקישן זה לזה".

(1483) "פוסע פסיעה אחת, דרש 'לפעמו' לשון פעמי רגל" [רד"ל שם אות ה].

(1484) "ומאן דאמר שערותיו כזוג, 'לפעמו' הוא מלשון פעמון" [חדושי הרש"ש שם אות ב].

(1485) אלו שלש הפעמים שרוח הקודש פיעמה בשמשון. ובחידושי רש"ש [שם אות ג] הגיה את לשון המדרש בהתאם.

(1486) לשון הפסוקים במילואם "וישב מימים לקחתה ויסר לראות את מפלת האריה והנה עדת דבורים בגוית האריה ודבש, וירדהו אל כפיו וילך הלוך ואכל וילך אל אביו ואל אמו ויתן להם ויאכלו ולא הגיד להם כי מגוית האריה רדה הדבש".

(1487) פירוש - מדוע המדרש הביא שלש דעות מה עשה שמשון כששרתה עליו רוח הקודש, הרי לכאורה אין זה נוגע לענין שפתח בו ["ויאמר להם מהאוכל יצא מאכל"], ולענין שסיים בו [תמיהת שמשון על דבש האריה, וקרבן אהרן].

(1488) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 1479] "ולכך היה קרבן שלו קודש קדשים, הכל כליל".

(1489) כמו שנאמר [שופטים יד, יב-יד] "ויאמר להם שמשון אחודה נא לכם חידה אם הגד תגידו אותה לי שבעת ימי המשתה ומצאתם ונתתי לכם שלושים סדינים ושלושים חליפות בגדים, ואם לא תוכלו להגיד לי ונתתם אתם לי שלושים סדינים ושלושים חליפות בגדים ויאמרו לו חודה חידתך ונשמענה, ויאמר להם מהאוכל יצא מאכל ומעז יצא מתוק ולא יכלו להגיד החידה שלשת ימים".

(1490) פירוש - מהו הפלא שהיו עדת דבורים ודבש בנבלת האריה [כמובא בהערה 1486], הרי דרך הדבורים להיות בכל מקום.

(1491) אך המלבי"ם [שופטים יד, ו] ביאר שהריגת הארי היתה סימן שינצח את אויביו, שכתב: "שמשון הבין שהקרה ה' זאת לקראתו למען יכיר כחו, וידע שהוא מוכן להצליח נגד אויבי ה', כמו שאמר דוד [ש"א יז, לו] 'גם את הארי גם הדוב הכה עבדך'".

(1492) כמו שכתב בגו"א בראשית פי"ד אות טו [רלו.]: "הוה אמינא שארבעה מלכים במקרה נצחו את החמשה מלכים... [ו]אין חדוש לדבר מקרה". וכן כתב בנצח ישראל פ"ה [קג:]: "לא היו הדברים במקרה, שאם היו במקרה מה חדוש היה". ובגבורות ה' פי"ט [קסב:] כתב: "דבר שהוא בפעם אחת הוא במקרה, ואין בחינה בדבר שהוא במקרה". ובנתיב התורה פי"ח [תרצה.] כתב: "כי כאשר עושה המצוה פעם אחד, דבר זה הוא אקראי, והמקרה אינו נחשב". ובנתיב העבודה ר"פ ד [א, פו.] כתב: "כי קביעות המקום מורה שאין התפלה שלו במקרה, כי המקרה אין לו קביעות". ובח"א לתמיד לא: [ד, קמח:] כתב: "כי לא דברו חכמים ולא נזכר דבר בדבריהם ענין שהוא מקרה, ואין בו חכמה כלל".

(1493) פירוש - אין המצאות הדבש בגוית האריה מעשה נס גדול המורה ששמשון יתגבר על אויביו [כי כאמור אין בזה נס כלל], אלא שהמצאות הדבש היא סימן ששמשון יתגבר על אויביו, וסימן אין צורך שיהיה זה מעשה נס, כי לסימן מהני כל דבר [כן ביאר להלן (לאחר ציון 1511), וראה להלן הערה 1513]. ומעין כן ביאר בבאר הגולה באר השני [קצז:-ר:] את הסימנים של ר"ה [הוריות יב.], שאין בהם ניחוש, אלא הם סימן שהדבר

נגמר לטובה, עיי"ש. ולהלן [לאחר ציון 1511] כתב "כי מה שהרג הארי ויצא מן האוכל מאכל, הם שני עדים". וראה להלן הערה 1512.

(1494) פירוש - האדמה נעבדת על ידי הזרעים שנזרעו בה, כי האדמה מוציאה כל אוכל מהזרעים שנזרעו בה. ורש"י [דברים ל, יט] כתב: "הסתכלו בארץ שבראתי לשמש אתכם, שמא שינתה מדתה, שמא זרעתם אותה ולא צמחה, או שמא זרעתם חטים והעלתה שעורים".

(1495) לשונו בגבורות ה' פמ"ז [תקא:]: "חלק מדת הגבורה לארי... שיש לארי כח וטורף הכל". ונאמר [ש"ב א, כג] "מאריות גברו". ועוד אמרו [אבות פ"ה מ"כ] "גבור כארי". ורש"י [בראשית מט, כח] כתב "נתן ליהודה גבורת ארי". ובתפארת ישראל פ"א [לא:] כתב: "כי הארי יש לו גוף חזק, כאשר נודע מענין הארי". ובנתיב התורה פט"ו [תרה.] כתב: "כי הארי יש לו כח גופני מאוד, ולגודל כח גופני ועזותו אשר יש לו, יוצא לקצה בעזותו לדרוס הבעל חי". ויש להעיר, כי למעלה [לפני ציון 1304] כתב: "אין דבר יותר בעל כח כמו השור, דכתיב [משלי יד, ד] 'ורב תבואות בכח שור". אמנם לא קשה, וכפי שכתב בגבורות ה' פמ"ז [תקב.]: "כי השור יש לו חוזק ביותר ממה שיש לכל שאר בעל חי. ואם שיש לארי כח וטורף הכל, אין זה מדת החוזק והקיום, כי הקיום היא מדה אחרת לגמרי. ולפיכך השור בעל עבודה רבה, וזה מורה על החוזק, ויש לו קיום, שיכול לעמוד במלאכה קשה" [הובא למעלה הערה 1304]. הרי שיש לארי יותר כח לטרוף, אך יש לשור יותר סבולת וקיום. ומה שכתב כאן שהארי "הוא יותר בכח מכל **חיות האדמה**" [ביטוי לא מקובל לומר על החיות], כי בא להדגיש שהארי הוא יותר עליון מכל חיות האדמה, ועם כל זה הוא עצמו נעשה לאדמה ביחס לשמשון, וכמו שמבאר והולך.

(1496) והחומר הוא חלוש, וכפי שכתב בגבורות ה' פ"ז [שמו:]: "כי הדברים החומרים חלושי המציאות, מקבלים שנוי תמיד, ואין חוזק להן". ושם פמ"ז [תקי:] כתב: "ישראל יש להם התוקף מצד התורה, שהיא שכל, שהשכל יש לו חוזק, כי הדבר שהוא גשמי הוא חלש, שהוא מתפעל, אבל החוזק הוא לשכלי, שאינו מתפעל". ובדר"ח פ"ו מ"ב [נו.] כתב: "כי אין דבר יותר חזק בגבורה כמו השכל, והחומר הוא חלש". ואמרו חכמים [ב"ב ז:] "רבי יהודה נשיאה רמא דשורא אדרבנן ["הטיל יציאת חומת העיר על החכמים, כמו על שאר בני אדם" (רש"י שם)]. אמר ריש לקיש, רבנן לא צריכי נטירותא ["תורתו משמרתו, כדכתיב (משלי ו, כב) 'בשכבך תשמור עליך'" (רש"י ב"מ קח.)]". ובח"א שם [ג, נח:] כתב: "כי הדבר השכלי הוא חזק, ואינו כמו הגשמי שהוא דבר פחות וחלש... הת"ח שיש לו התורה השכלית יש לו חוזק, לא כמו שיש אל הדבר הגשמי, שאין לו

החוזק. ולפיכך אין צריכים שמירה, ואין להטיל מס עליהם". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רח.] כתב: "כי התלמידי חכמים הם יסוד ישראל, שעליהם קיים ישראל. כי עם הארץ הוא חמרי, והחומר הוא חלש מאוד... אבל התלמידי חכמים, מפני התורה שלהם, הם חזקי המציאות, והם יסוד חזק". ובח"א לערכין ל: [ד, קמג:] כתב: "אין מדריגת החומר מדריגה חזקה, רק מדריגה חלושה. ומדריגת הצורה מדריגה שניה, שהיא חזקה". וראה הערה הבאה.

(1497) כפי שביאר שלכך האשה יולדת, ולא האיש, וכלשונו בנצח ישראל פמ"ח [תשצה:]: "הנקיבה שהיא יולדת הוא מפני חולשתה, שאינה כמו הזכר שיש לו חוזק יותר מן הנקיבה. וראיה לזה, כי אותה שאינה יולדת נקראת 'איילונית', מלשון איל. ו'איל' לשון קושי, מלשון [יחזקאל יז, יג] 'ואת אילי הארץ לקח'. וכל דבר שהוא חלש, יש לו השתנות. ולכך הנקיבה יולדת, מפני שהלידה היא השתנות אל האשה. והאיילונית אין השתנות לה, נקראת 'איילנות' שהיא קשה כמו דוכרנית. ואין לה לידה, שהקשה לא יקבל השתנות". ובח"א ליבמות סד. [א, קמב:] כתב: "כי האשה שהיא יולדת... מקבלת התפעלות... כי האיש והאשה הם כנגד הצורה והחומר... והחומר הוא מתפעל". וכל דבריו לגבי האשה שיולדת, כחם יפה לבאר את דבריו כאן "כי האדמה בשביל שהיא אדמה חמרית, מוציאה מאכל, כאשר ידוע".

(1498) ו"עז" הוא דבר חזק, וכמו שתרגם יונתן [שופטים יד, יד] "ומתקיפא נפק חוליא". וכן המצודות דוד [שם] כתב "מדבר חזק יצא דבר מתוק".

(1499) בא ליישב את שאלתו השניה למעלה [לפני ציון 1487]: "ועוד, מאי ענין בכאן מה שעשה שמשון כאשר היה רוח הקודש שורה על שמשון".

(1500) וכן אמרו בגמרא [סוטה ט:] "צרעה ואשתאול שני הרים גדולים היו, ועקרן שמשון וטחנן זה בזה". ובח"א שם [ב, לח:] כתב: "עניין טחינת ההרים מצד כח מדת הדין, אשר בכח הדין טוחן ההרים ויהיו למשור. וזה שנאמר [שופטים יג, כה] 'ותחל רוח ה' לפעמו במחנה דן בין צרעה ובין אשתאול', כי יד ה' היה עליו, ובכח זה שהיה יד ה' עליו היה טוחן ההרים זה בזה". ובנתיב התשובה פ"א [יח:] כתב: "הנבואה היא במדת הדין".

(1501) יש להעיר, כי מצינו שמנוחה ונבואה הולכות בד בבד. וכגון, אמרו חכמים [סנהדרין יז.] "הטל עליהם צרכי צבור והם כלים מאליהם", ובח"א שם [ג, קלו:] כתב: "מפני הטורח שיש לו הוא פונה אל ענין הצבור, מחמת טרדה אין השכינה שורה עליו, כי לכך עיקר הנבואה הוא בחלום בעת השינה, בשעה שאין הנפש פונה לעסקים של

העולם. וזה שהוא עוסק בצרכי צבור אינו פנוי כלל, אף בלילה בא החלום ברוב הענין מה שרגיל להתעסק בו, ולכך זה ממעט מן הנבואה". ונאמר [ירמיה מה, ג] "יגעתי באנחתי ומנוחה לא מצאתי", ופירש רש"י [שם] "ומנוחה לא מצאתי - לא שרתה עלי שכינה להנבא". ואילו כאן כתב "כי כאשר השכינה שורה עליו לא היה לו מנוחה מפני כח אלקי שעליו". ואפשר לומר, שבכדי שהשכינה מעיקרא תשרה על האדם, על האדם להיות במנוחה. אך לאחר שהשכינה שורה עליו, שוב "לא היה לו מנוחה מפני כח אלקי שעליו" [לשונו כאן]. דוגמה לדבר; נאמר [דברים יח, טו] "נביא מקרבך מאחיך כמוני יקים לך ה' אלקיך וגו'", ובגו"א שם אות יג [רצד.] כתב: "בספרי [שם] דרשו 'כמוני', כמו שאני מדבר דבר ואיני מתירא, וכן הוא אומר [שמות ח, כה] 'רק אל יוסף פרעה התל', כך כל הנביאים לא יהיו מתיראים. שכן אמר יהושע [יהושע כד, יט] 'לא תוכלו לעבוד את ה''... זה המדרש יש בו ענין נפלא, אפרשהו לך למען תבין. כי הכתוב אמר 'כי נביא אקים', לא כמו האומות שהם דורשים אל מעוננים ואל קוסמים, שכל המעשים האלו הם מעשים מן רוחות הטומאה, ואינם מן האלקים, אבל הנביא יהיה דברו מן האלקים. וזה נראה כי ענין אלקי עמו, דכאשר לא ירא הנביא, ענין זה הוא מפני כי דבר רוח אלקים עליו, שהם דברי קדוש, ומכח דברי קדוש, שהוא נורא על כל בשר ודם, לא היה הנביא מתייירא מבשר ודם, כי זהו הוראה על שנבואתו נבדלת אלקית, שהרי אינו מתייירא מבשר ודם, וזהו שנבואתו למעלה מבשר ודם... הנביא הבא אחרי שוה הוא לי בענין זה, כי דברי אלקים חיים בו... ומזה היה והוא אינו יראה שהיו יראים מפניו". הרי שדברי הקב"ה חלים ומתלבשים על הנביא, ולא רק שהם עוברים דרך הנביא. והואיל ו"דברי קדוש הוא נורא על כל בשר ודם", לכך נוראות זו חלה גם על הנביא עצמו, ומן הנמנע שיהיה במנוחה כשהוא נושא בחובו דברי אלקים נוראים על כל בשר ודם.

(1502) פירוש - הרוח קיימת רק כאשר היא בתנועה, אך אין רוח עומדת במנוחה. ובספר דעת אמונה [חלק שלישי, עמוד רסד] כתב: "באמת שמציאות זו של עמידה במקום אחד לא תיתכן; אם האדם לא יעלה עצמו בסולם הבחירה, על כורחו ירד. 'אורח חיים למעלה למשכיל למען סור משאול מטה' [משלי טו, כד]. והגר"א [שם] כתב: האדם נקרא 'הולך', שצריך לילך תמיד מדרגא לדרגא. ואם לא יעלה למעלה, ירד מטה מטה חס ושלום, כי בלתי אפשר שיעמוד בדרגה אחת, עכ"ל [הובא למעלה הערה 564]. האדם נקרא 'רוח ממללא' [אונקלוס בראשית ב, ז], זו מערכת הרוח שבה נמצא האדם שבאדם; חיותו וכח הבחירה שלו... רוח, כל מציאותה הוא ההילוך, אין מציאות של רוח עומדת". ובמגלה עמוקות פרשת ואתחנן אופן רלו כתב: "לפי שיצחק הוא תיקן רוח של אדם הראשון,

לכן זכר בדור המבול [בראשית ח, א] 'ויעבר אלקים רוח וישכו המים', כי 'רוח אלקים' הוא רוח של יצחק, 'מרחפת על פני המים' [בראשית א ב] הגין עליהם בדור המבול, לפי שהוא תיקון דור המבול".

(1503) העמיד כאן פסיעות גדולות לעומת מנוחה. וכן אמרו חכמים [שבת קיג:] שאין לפסוע פסיעה גסה בשבת. ובח"א שם [א, נא.] כתב: "מה שאמר שאין לפסוע פסיעה גסה בשבת, כי הוא תנועה יותר מן השעור, שכל תנועה היא גשמית. ואינו דומה כאשר הוא הולך דרך הליכה, מאחר שכך דרך האדם שילך. וכיון שכך דרכו, אין זה נקרא תנועה אליו. אבל הליכה יתירה אסורה משום דהוי תנועה ושנוי, אשר הוא אסור בשבת... ראוי שיהיה בו המנוחה, לא התנועה הגשמית". ומעין כן כתב בנתיב התורה פי"ז [תרפט:].

(1504) כמו שנאמר [איוב ד, טו] "ורוח על פני יחלוף תסמר שערת בשרי", ופירש המלבי"ם [שם] "תסמר - שערותי עמדו כמסמרות מרוב הפחד". והרד"ק [תהלים קיט, קכ] כתב: "'תסמר שערת בשרי', כי האדם המפחד מאד יעמדו שערותיו כמו מסמרים". והרמב"ם [הלכות יסודי התורה פ"ז ה"ב] כתב: "וכולן כשמתנבאים, אבריהן מזדעזעין, וכח הגוף כשל, ועשתנותיהם מתטרפות... כמו שנאמר באברהם [בראשית טו, יב] 'והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו'. וכמו שנאמר בדניאל [דניאל י, ח] 'והודי נהפך עלי למשחית ולא עצרתי כח'". וראה בפירוש המשניות לרמב"ם סנהדרין פ"י ביסוד השביעי, ובמו"נ ח"ב פמ"א.

(1505) פירוש - שתי הדעות הנוספות אינן חולקות על הדעה הראשונה, אלא שמוסיפות עליו. וכן כתב כמה פעמים שאין כאן מחלוקת, אלא כל אחד מוסיף על מה שקדם לו. וכגון, בגבורות ה' פ"ט [תקז.] כתב: "אפשר שכל האמוראים כל אחד ואחד מוסיף, ואינו חולק, שודאי כל אלו ג' דברים היו באברהם". ובגו"א בראשית פכ"א אות ח [שנ:] כתב: "כל אחד הוסיף להעמיק, ואין כאן מחלוקת, רק שכל אחד הוסיף על הראשון". ובהקדמה לדר"ח [לד:] כתב: "ואפשר כי אין כאן מחלוקת כלל, ומר אמר חדא, ומר אמר חדא, ולא פליגי". ובאור חדש פ"א [רפא:] כתב: "ואלו שלשה דברים הם דברי חכמה מאוד. ויש לפרש כי אין כאן מחלוקת, רק שכל אחד בא להוסיף, ואין בזה מחלוקת". ובנתיב התורה פ"ט [שפב:] כתב: "ואין בין החכמים האלו מחלוקת, רק כל אחד מוסיף". ובח"א לסוטה כב. [ב, סד:] כתב: "ואין כאן מחלוקת, רק כל אחד מוסיף על הראשון". ובכת"י לגבורות ה' פ"ט [שלח.] כתב: "אפשר לומר כי אינם חולקים כלל, וכל אחד מוסיף על חבירו". וראה שתי הערות הבאות.

(1506) שמעתי לבאר שכוונתו לחסד דין ורחמים; הכח גדול [הדעה הראשונה] מורה על חסד, שזו השפעת גדלות [גו"א בראשית פי"ב אות ה (ריג:)]. הרוח [הדעה השניה] היא בתנועה, והיא דין [ראה למעלה הערה 1502]. שערות הראש [הדעה השלישית] מורים על רחמים, וכמבואר בהערה הבאה.

(1507) פירוש - בגמרא בסוטה [י.] מבואר ששמשון נקרא על שם השמש ועל שם הקב"ה, שאמרו [שם] "ואמר רבי יוחנן, שמשון דן את ישראל כאביהם שבשמים, שנאמר [בראשית מט, טז] 'דן ידין עמו כאחד וגו'" ["כאחד כיחידו של עולם במשפט צדק" (רש"י שם)]. ואמר רבי יוחנן, שמשון על שמו של הקב"ה נקרא ["משמע שכינהו בשמו של הקב"ה ממש" (רש"י שם)], שנאמר [תהלים פד, יב] 'כי שמש ומגן ה' אלקים וגו'' ["שמש - לשון חומה, כמו (ישעיה נד, יב) 'ושמתי כדכוד שמשותיך'" (רש"י שם)]. אלא מעתה לא ימחה [שם "שמש" (רש"ש שם)]. אלא מעין שמו של הקב"ה ["שאין שמש שם ממש, אלא מגין ומציל" (רש"י שם)], מה הקב"ה מגין על כל העולם כולו, אף שמשון מגין בדורו על ישראל". הרי ששמשון נקרא ע"ש השמש ומחמת כן נקרא ע"ש הקב"ה. **ובח"א שם** [ב, מ:] כתב: "כאביהם שבשמים כו'. כי ראוי היה שמשון שיהיה דן ישראל כאביהם שבשמים. והבן זה מה שאמר כאן 'כאחד שבטי ישראל', כי כל דבר שבעולם אפשר שיהיה בו שנים, חוץ מן הדין, שאי אפשר שיהיה שנוי ושניות בדין כלל, רק הדין הוא אחד. ולכך נאמר 'דן ידין עמו כאחד', כי שמשון היה דן ישראל, והיה לו מדת המשפט והדין לגמרי, ולכך היה דן ישראל כאביהם שבשמים, שהוא אחד. וזה עצמו מה שאמר אחר כך שהיה שמשון נקרא על שמו של הקב"ה, מצד שעליו נאמר 'דן ידין עמו כאחד שבטי ישראל', ו'המשפט לאלוקים' בפרט [דברים א, יז]. ולכך היה נקרא שמשון על שמו של הקב"ה, מפני שהיה בו המשפט. וכן מה שאמר כאן שהיה שמשון מגין על כל העולם. ודבר זה תוכל להבין מה שהיה שמשון מיוחד כמו שאמר 'כאחד שבטי ישראל', וכל דבר שהוא מיוחד לגמרי אין לו שתוף עמו. ולפיכך נקרא שמשון בשם השמש, שהשמש הזה מיוחד בעולם. ולא כך הירח, שמשמשים עם הירח הכוכבים. ולכך היה שמשון מגין על כל העולם, כמו כל דבר שהוא אחד, ויש להבין זה". ובח"א לנדרים ח: [ב, ב:] כתב: "שמש הוא שמו של הקב"ה, כדאיתא בפרק קמא דסוטה [י.], דאמר שם 'שמשון' על שמו של הקב"ה נקרא. ולכך כתיב [מלאכי ג, כ] 'וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה', לאותם שהם יראי שמי תזרח להם השמש, כי גם שמו הוא 'שמש'. ונקרא שמו 'שמש', כי השמש מגינה על הנבראים, וכן שמו יתברך מגין על הנבראים. וזהו דכתיב [תהלים פד, יב] 'כי שמש ומגן ה' אלקים'". הרי מה ששמשון

נקרא ע"ש הקב"ה מורה על דין, ומה שנקרא ע"ש השמש מורה על רחמים, כי הגנה היא שמירה על הקיים, וזו מדת הרחמים [גו"א בראשית פי"ח אות יד (רצז.)]. ושערות הראש הם רחמים, כי "שערות הראש שמירה לראש" [לשונו בבאר הגולה באר הראשון (מד.)]. ובמדרש [ב"ר סח, י] "בשעה שאמר יוסף [בראשית לז, ט] 'והנה השמש והירח', אמר יעקב, מי גלה לו ששמי שמש", ומדת יעקב היא רחמים [גבורות ה' פס"ט (שסז:), ושם הערה 98]. ושני השמות האלו של שמשון [ע"ש הקב"ה וע"ש השמש] הם כנגד שתי הדעות האחרונות שהוזכרו במדרש [דין ורחמים]. והדעה הראשונה [כחו הגדול] היא הבסיס שגם שתי הדעות האחרונות מודות לו, כי הכל בנוי על מדת החסד של אברהם [גו"א בראשית פי"ב אות ו (ריד.)]. **וצרף לכאן** דברי חכמים [זוה"ק ח"ב עח:] "'האל הגדול הגבור והנורא' [דברים י, יז], מאי 'והנורא' דא יעקב". ובשערי אורה [שער החמישי] כתב: "לפעמים נקראת הספירה הזאת, שהוא הקו האמצעי, 'נורא'. והסוד, לפי שהוא כלול מן החסד ומן הדין, לפיכך הוא נקרא 'נורא'. ויעקב כמו שהוא מכוון כנגד הקו האמצעי, הוא גילה הסוד, וזהו שאמר [בראשית כח, יז] 'ויירא יעקב ויאמר מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית אלקים'... חלק אברהם נקרא 'גדול', חלק יצחק נקרא 'גבור', חלק יעקב נקרא 'נורא'... הלא תראה היאך תקנו בתפילה 'אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב, האל הגדול הגבור והנורא', אחר שהזכיר האבות, הזכיר מידותיהם". וזהו שכתב כאן "ולמאן דאמר שהיו שערות שלו עומדים ומקישים זה בזה, מורה על גודל היראה והפחד שהיה לו כאשר שורה עליו רוח הקודש", כי זו מדת נורא.

(1508) פירוש - מה ששמשון הרג ארי והארי נעשה אליו כאדמה חומרית המוציאה מאכל מורה את הכח האלקי הרב שהיה לשמשון, וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 1492]: "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... 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".

(1509) פירוש - כשם שהארי החזק והאוכל מכל חיות האדמה, נתבטל לשמשון ונעשה אליו אדמה חומרית, כך אהרן הקדוש שאוכל מכל הקרבנות, נתבטל להקב"ה, ונעשה

קרבנו קדוש לגמרי, שנאכל כולו לגבוה, שמתוך שאהרן אוכל מכל הקרבנות, זה מורה על קדושתו הרמה, שכל הקרבנות נאכלים על ידו. לכך כאשר הוא מביא קרבן לה', יש בזה התעלות על גבי התעלות, עד שכולו נאכל לגבוה. וכן מבאר בסמוך [לאחר ציון 1514]. וראה בסמוך הערה 1516.

(1510) נראה להטעים קמעא רמז זה על פי מה שכתב בספר בים דרך [במדבר עמוד קצ (אות ח)], וז"ל: "בגמרא סנהדרין [ו:], רבי אלעזר בנו של רבי יוסי הגלילי היה אומר, אסור לבצוע [לעשות פשרה], וכל הבוצע הרי זה חוטא... אלא יקוב הדין את ההר, שנאמר [דברים א, יז] 'כי המשפט לאלקים הוא'. וכן משה היה אומר 'יקוב הדין את ההר'. אבל אהרן אוהב שלום ורודף שלום ומשים שלום בין אדם לחבירו, שנאמר [מלאכי ב, ו] 'תורת אמת היתה בפיהו ועולה לא נמצא בשפתיו בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעוון'. ומבואר דיש ב' בחינות של אמת; חדא הוא מדריגת אמת של משה, שהוא יקוב הדין את ההר. ועוד מדריגה ובחינה של אמת שיש לאהרן הכהן, שהוא עושה פשרה, ועליו נאמר 'תורת אמת היתה בפיהו'. ואף דלכאורה היה נראה דפשרה יש בה מעלה גדולה של שלום, אבל אינה אמת, שהרי הוא מפשר בין שניהם, מקצת כדברי זה, ומקצת כדברי השני. ונראה בס"ד על פי דברי הגר"א [תיקו"ז תיקון ע, (עמוד קמה טור א' ד"ה דרקים)], שכתב: ואמר למטה שגבוה הוא מסטרא דיעקב, זרע אמת, שמכריע בין הקצוות והוא אורך ורוחב, וזהו אמת שמסכים [הגבורה עם חסד] האורך עם הרוחב. וכן בענין התפארת שמסכים החסד עם הגבורה, שחסד שכולו חסד אף לרשעים, וזהו אינו אמת. וכן בגבורה מדקדק מאד, אבל כאן אמת, שה' אוהב משפט ובעל הרחמים, עכ"ל. המבואר מדבריו שמדת האמת של יעקב הוא הממוצע בין חסד ודין, והוא אותה בחינת אמת של אהרן הכהן, שהוא אוהב שלום ורודף שלום ועושה פשרה... אמת במדריגה של יעקב היא שיתוף החסד עם הדין, שהיא מדת הרחמים". הרי שאצל אהרן הכהן נמצא גם כן חג"ת, כפי שנמצא אצל שמשון.

(1511) כמו שנאמר [שופטים יב-יד] "ויאמר להם שמשון אחודה נא לכם חידה אם הגד תגידו אותה לי שבעת ימי המשתה ומצאתם ונתתי לכם שלשים סדינים ושלשים חליפות בגדים, ואם לא תוכלו להגיד לי ונתתם אתם לי שלשים סדינים ושלשים חליפות בגדים ויאמרו לו חודה חידתך ונשמענה, ויאמר להם מהאוכֵל יצא מאכל ומעז יצא מתוק ולא יכלו להגיד החידה שלשת ימים".

(1512) למעלה [לאחר ציון 1490] כתב: "כי מה שהרג הארי אין זה ראיה ברורה כל כך, כי אולי מקרה קרה הוא, אך כאשר מן האוכל יצא מאכל ומן העז יצא מתוק, הראה

לו הקב"ה סימן". ומכך משמע שהריגת הארי אינה סימן מספיק, אך כאשר מן האוכל יצא מאכל הוא סימן חזק בפני עצמו. אך כאן מבאר שכל אחד בפני עצמו הוא עד אחד, ובצירופם יחד יש שני עדים [ראה רש"י כתובות כא. ד"ה ונפקא מינה]. ומשמע מכך שעד אחד יוצר ספק [רעק"א בדרוש וחדוש, כרך ב, ליקוטים בסוף הספר, אות ז (ד"ה ובדברי)].

(1513) מדגיש בזה שאיירי בסימנים, ולא בראיה מוכחת, כי כאמור אין בהמצאות הדבורים בגוית הארי ראיה מוכחת ["כי דרך הדבורים להיות בכל מקום" (לשונו למעלה לפני ציון 1490)], וכמבואר למעלה הערה 1493.

(1514) נאמר [בראשית לז, ט-י] "ויחלום עוד חלום אחר ויספר אותו לאחיו ויאמר הנה חלמתי חלום עוד והנה השמש והירח ואחד עשר כוכבים משתחוים לי, ויספר אל אביו ואל אחיו ויגער בו אביו ויאמר לו וגו' הבוא נבוא אני ואמך ואחיך להשתחוות לך ארצה". ופירש רש"י [שם פסוק י] "ויספר אל אביו ואל אחיו - לאחר שספר אותו לאחיו חזר וספרו לאביו בפניהם". ובגו"א שם אות יט [ריד.] כתב: "לאחר שספר וכו'. שהרי כבר נאמר [שם פסוק ט] 'ויספר אותו לאחיו', אלא שני פעמים סיפר לאחיו. ואם תאמר, למה הוצרך לספר לאחיו, אחר שכבר סיפר להם תחילה. ויש לומר, שכל כוונת יוסף שיהיו האחים פותרים לו החלום דרך תימה, כמו שעשו בראשונה [שם פסוק ח] 'המלוך תמלוך עלינו אם משול תמשול בנו וכו'' [פירוש, יוסף היה מעונין שאחיו יפתרו את החלום באופן שמשמעות החלום תתבטל, ויהיה החלום חסר חשיבות]. ובפעם הראשון היו חושבים כי אין ממש בחלום, והוא כדרך כל חלומות שקר, והיו פותרים אותו 'המלוך תמלוך וגו''. וכאשר חלם שנית היו חושבים כי זה החלום אמת, אחר שנראה ב' פעמים. לכך לא היו רוצים לפתור אותו, והיו שותקים ולא ענו לו דבר... וכאשר ראה יוסף שלא רצו לפתור אותו, אז סיפר אותו לאביו בפני אחיו, והכוונה בזה שיהיה יעקב פותר אותו החלום ויכלול האחים עמו, שיאמר 'הבא נבא' דרך גערה, וכן עשה יעקב שאמר 'הבוא נבוא אני ואמך וגו'', והיה דעת יעקב לפתור החלום שיקויים בעד כולם, וכאילו היה יעקב שליח לדבר בעד כולם, כי אין הבנים מדברים בפני אביהם". **אך קשה**, דבשלמא לגבי חלומות אמרו חכמים [ברכות נה:] "כל החלומות הולכין אחר הפה", ולמדו כן מהפסוק [בראשית מא, יג] "ויהי כאשר פתר לנו כן היה", אך מה זה נוגע לחידות, שגם אצלן תהיה "יותר מעלה כאשר הם בעצמם עושים". ועוד קשה, שאמרו חכמים [ברכות נה:] "האי מאן דחזא חלמא, ולא ידע מאי חזא, ליקום קמי כהנא בעידנא דפרסי ידייהו ולימא וכו'', ובחידושי המהר"ל על הרי"ף למסכת ברכות [עמוד 340 בביאורי

מהר"ל עמ"ס ברכות (לופיאנסקי)], נכתב: "הקשה הגאון [הוא המהר"ל], מהו הטעם כשהן עולין לדוכנן דוקא לומר. ותירץ... כי ברכת כהנים ידוע שכהנים מחייבין ליזהר במילי ומילי ובאות ואות... לפי שברכות הכהנים הם דברים מבוררים. לכן בא דבר הבירור והדיבור ליבטל דבר שאין בו בירור, רצה לומר החלום שאין בו ממש, על דרך שאמרינן 'כל החלומות הולכין אחר הפה', ודו"ק". הרי שדוקא אצל חלומות נמצא ענין זה, שברירות הדיבור תבטל טשטוש החלום, אך מה זה שייך לחידה שעשה שמשון לפלשתים. ועוד קשה, כי בתחלת דבריו הלך לכיוון אחר, שכתב: "ולא פירש להם החידה, מפני שהוא סימן שינצח את פלשתים", הרי תלה סתימת החידה במה שהוא סימן למפלת הפלשתים [וכנראה הפלשתים לא יאבו לשמוע על מפלתם]. ולבסוף תלה זאת במה שיוסף רצה שאחיו יפתרו את החלום, ובגו"א הנ"ל ביאר זאת כדי שאחיו יבטלו את משמעות החלום, ואיך זה שייך ל"מפני שהוא סימן שינצח את פלשתים". ויל"ע בזה.

(1515) פירוש - לארי יש כח טבעי, והגובר עליו יש לו כח אלקי, וכמבואר למעלה [לאחר ציון 1494].

(1516) וזה מורה על מעלתו העליונה. ואודות שהאוכֵל הוא נעלה ומרומם מהנאכל [ולכך יש בידו לאוכלו ולכלותו], כן כתב בבאר הגולה באר השביעי [שעד.] בביאור האיסור של עם הארץ לאכול בשר [פסחים מט:], עיי"ש.

(1517) כמבואר למעלה הערות 1380, 1478.

פרק כא

(1518) מביא מדרש זה כדי להורות על מעלת קרבן אהרן.

(1519) נראה שכוונתו לדברי הירושלמי המפורסמים [פסחים פ"י ה"ו] שתחילת גאולת ישראל ממצרים היתה ביצ"מ [וגמר גאולתם היה בקריעת ים סוף (קרבן העדה שם)], לכך אמרו שירה על הים, ולא קודם לכן, כי רק בים היה גמר גאולתם. ובגבורות ה' פל"ז [תרצז.] כתב: "אף על גב שיום היציאה הוא יום אחד, צוה לעשות שבעה ימים ימי פסח [שמות יב, טו], כי התחלת היציאה היה ביום ראשון, ותכלית היציאה היה ביום שביעי, שעברו הים ביום שביעי [רש"י שמות יד, ה], ואז נגאלו מן מצרים כאשר עברו ים". ושם פל"ט [נ.] כתב: "כי נחשב קריעת ים סוף גמר היציאה". וראה הערה הבאה, ולהלן הערה 1757.

(1520) קישור דבריו צריך ביאור, דכיצד היות קריעת ים סוף גמר גאולתם מחייב ש"השירה שאמרו על הים מורה על המדרגה העליונה שאפשר להכיר השם יתברך, ולכך אמרו על הים 'זה אלי ואנוהו', כלומר כי בזה יוכר אמתתו". ונראה שהואיל וזהו הנס האחרון שנעשה ביצ"מ, לכך הוא מורה על המדריגה העליונה ביותר שישראל הגיעו אליה ביצ"מ. כי מכות מצרים נעשו במהלך של "בקטון החל ובגדול כלה" [כמבואר בגבורות ה' פנ"ז הערות 18, 145], לאמר שהנסים נעשו באופן של מוסיף והולך ממדריגה למדריגה, עד שהגיעו למדריגה העליונה ביותר. לכך מתוך מדריגה עליונה זו ניתן להכיר באמיתתו יתברך. **ודברים אלו** מתבארים היטב בפחד יצחק פסח, קונטרס רשימות, מאמר ג אות ג, שכתב: "הנה התחלתה של שירת הים היא ההקבלה בין 'קלי' ל'אלקי אבי', [שמות טו, ב] 'קלי ואנוהו', 'אלקי אבי וכו''. ופירש רש"י [שם] 'לא אני תחלת הקדושה, אלא מוחזקת ועומדת לי הקדושה מימי אבותי'. הקבלה זו בפתיחתה של השירה באה היא ללמדנו על יחוד האופי של שירה זו. כי התחלתה של שליחות משה ביציאת מצרים היתה בהקדם ההודעה שלאבות לא היה גילוי בשם הויה, ועכשיו ביציאת מצרים, השם הזה של הויה עומד להתגלות [שמות ו, ג]. ופירש רש"י [שם] מה שהיה חסר באבות, היינו דלא נגלה עליהם במדת האמיתות שלו. ומכיון שקריעת ים סוף הוא גמר ענינה של יציאת מצרים, ממילא נמצא כי קריעת ים סוף הוא גמר הפרשה של גילוי שם הויה. כלומר שאז נגלה במדת אמיתות שלו". לאמר שבקרי"ס נגמרה הפרשה של גילוי שם הויה, שהוא השם המורה על אמיתתו יתברך. ובגבורות ה' פמ"ז [תקל:] כתב: "כי שמו, שהוא שם הויה, המורה על אמתתו". ובגו"א בראשית פ"א אות טז [יא:] כתב "שם בן ד' אותיות הוא שם העצם, המורה על אמתתו". ובאור חדש [תשמח.] כתב: "כי השם המיוחד הוא מורה על אמיתתו יתברך". עמוד והבט כיצד דברי הפחד יצחק מאירים את דברי המהר"ל כאן. וראה להלן הערה 1528.

(1521) לשונו להלן [לאחר ציון 1581]: "על דבר שניכר יאמר לשון 'זה'". ובאור חדש פ"ד [תשפא.] כתב: "כי מלת 'זה אלי' מורה על שהוא יתברך נמצא, כי כך משמע מלת 'זה', כי זהו שנמצא לפניך". ושם פ"ז [תתרסב.] כתב: "אין הפירוש מה שכתיב [אסתר ז, ו] 'המן הרע הזה', שהוציאה אסתר מלת 'הזה' מפיה. רק מה שמחוי ידה כלפי המן הוא כמו מלת 'זה'. כי חרש שאינו יכול לדבר והוא מרמז, דבר זה נחשב דבור לכל דבר. לכך כתיב 'המן הרע הזה'". ובגו"א שמות פי"ב אות א [קפג:] כתב: "מלשון 'זה' הוא דמפיק, דמילת 'זה' מוכח על דבר הרמוז". ו"רמוז" פירושו הוראה באצבע, וכמו [ישעיה נח, ט] "וישלח אצבע", ותרגם אונקלוס "מרמז באצבע". ובגו"א במדבר פ"ח אות ו [קיז:] כתב:

"מפני שלא יתכן לומר 'וזה' על הדבר שאינו בעין באותה שעה". ובגו"א במדבר פ"ל אות ו [תפט:] כתב: "כי 'זה הדבר' משמע על דבר הרמוז לגמרי, זה הוא הדבר". ובגבורות ה' פכ"ג [שנד:] כתב: "'זה' הוא שם משה, כמו שנאמר [שמות לב, א] 'כי זה משה האיש', ושם 'זה' יבוא על הרמוז, שיש לו צורה מיוחדת נבדלת, והוא מעלת משה". ובתפארת ישראל פי"ב [קצג:] כתב: "לשון 'זה' נאמר על הצורה, כי הצורה הוא הכרת הדבר עד שיאמר על הדבר 'כי הוא זה'... משה נקרא 'זה' בשביל שהיה צורת ישראל". ובח"א לסוטה יג. [ב, נה.] כתב: "נקרא משה בשם 'זה', 'כי זה משה האיש' [שמות לב, א], כי מלת 'זה' מורה על כי היה למשה מעלת הצורה. כי מלת 'זה' מורה על דבר הרמוז הנגלה שיש לו מציאות בפעל לגמרי. וזהו ענין הצורה, שיש לה מציאות בפעל לגמרי". ובח"א לחולין קלט: [ד, קטז.] כתב: "כי 'זה' נקרא בשביל הצורה השלימה שנקראת 'זה', שמלת 'זה' בא על דבר הניכר, ובצורה הדבר ניכר ונודע". וראה להלן הערה 1802.

(1522) לשונו למעלה [לאחר ציון 1178]: "יש לדעת כי קרבן האדם מתיחס אל מי שמביא הקרבן. וכמו שתמצא בפרשת ויקרא קרבן מיוחד לכהן משיח [ויקרא ד, ג], וכן לנשיא [שם פסוק כב], וכן להדיוט [שם פסוק ב]... הרי כל קרבן מיוחד לבעל הקרבן". ולמעלה [לאחר ציון 1441] כתב: "לפיכך הקרבן גם כן כפי אשר ראוי אל האדם". וראה למעלה הערות 259, 581, 1180, 1442, ולהלן הערה 1563.

(1523) פסוק זה מורה שישראל הם עליונים ורמים על כל גויי הארץ. ובנצח ישראל פ"א [יא:] כתב: "כי השם יתברך ברא כל אומה ואומה לעצמה, רק מה שראוי שיהיו ישראל 'עליון על גויי הארץ' כאשר עושים רצון המקום, דבר זה ענין אחר, כי כך ראוי לפי סדר המציאות בשביל מעלתן ומדריגתן". ושם פי"ד [שמו.] כתב: "כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת, ולאומות משפט החומר. וידוע כי הצורה שהוא פועל ומושל בחומר. ולכך כאשר ישראל עושים רצונו של מקום, הם באמת מושלים על כל האומות, ואז מקוים 'ונתנך ה' על כל גוים'". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [קסב:] כתב: "ויש לך להבין למה קראו הקב"ה ליעקב 'אל' [מגילה יח.], שהוא אלוה בתחתונים, כי העולם התחתון נתן הקב"ה לבני האדם, כדכתיב [בראשית א, כו] 'וירדו בדגת הים ובעוף השמים'. וכל האומות נתן הקב"ה תחת ישראל, כדכתיב [דברים כח, א] 'ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ', ואין ספק כי הם עליונים על כל האומות, וכל האומות תחת רשותם וממשלתם בעשותם רצון בוראם, ומקודשים ומובדלים מכלל כל הנמצאים. ויעקב יצא ממנו האומה הישראלית שנקרא 'ישראל' על שמו, והוא סבה להם. ולפיכך אמר... שהקב"ה קראו 'אל' בתחתונים, שכל התחתונים תחת רשותו". ובגבורות ה' פמ"ד [שח:] כתב:

"אמר [דברים כו, יט] 'ולתתך עליון על כל גויי הארץ', כי במה שהם עליונים הם אדונים להנהיג כל האומות כרצונם, שהכל כפופים תחתיהם". ובנצח ישראל פ"ה [קלח:] כתב: "דבר זה ענין נפלא מאוד למבינים למה המיצר לישראל נעשה ראש [גיטין נו:]. וזה מפני כי ישראל הם עליון במעלה ובמדריגה, שנאמר 'ונתנך ה' עליון על כל הארץ'. וכשהוא מיצר לישראל, אז הוא נעשה ראש לאותם שנקראו 'ראש'". וראה למעלה הערה 667, ולהלן הערה 1577.

(1524) לשונו בהקדמה שלישית לגבורות ה' [קמא:]: "כי הנשיא העם תחתיו מצד מעלתו והתנשאות אשר יש לו, שלכך נקרא 'נשיא' מצד המעלה שיש לו, והוא מתנשא עליהם... אשר מצד מעלתו והתנשאות שלו בלבד ראוי להיות העם תחתיו, ואינו נבדל מהם. והוא יתברך... מצד שהוא עליון על כל, הוא מתנשא עליהם. והתבאר לך כי מעלת הנשיא שמפני התנשאו על העם". ובבאר הגולה באר השביעי [שפד.] כתב: "הנה כל בני אדם נחשב כמו אדם אחד פרטי. ויש אנשים שהם מתיחסים ביחוס האבר הראשיי אל האדם, וכן שאר האברים, לפי מדריגת ומעלת כל אחד ואחד, מתיחס כפי מה שראוי. וזה כי הנשיא או המלך, אשר הם על העם, נקראים 'ראש', שהם כמו ראש האדם". והרד"ק בספר השרשים, שורש נשא, כתב: "תואר לגדול [שמות כב, כז] 'ונשיא בעמך לא תאור', [יחזקאל מו, יב] 'וכי יעשה הנשיא נדבה'... והעננים להתרוממם יקראו 'נשיאים', [תהלים קלה, ז] 'מעלה נשיאים', [משלי כה, יד] 'נשיאים ורוח וגשם אין'". אם כן ישראל הם עליונים על כל גויי הארץ, והנשיאים הם עליונים על ישראל, לכך הנשיאים הם עליונים שבעליונים. וראה בסמוך הערה 1526.

(1525) פירוש - ישראל שיצאו ממצרים הם התחלת ישראל, "כי לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים... וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם" [לשונו להלן בסוף הדרשה (לאחר ציון 2252), וראה להלן הערה 1911]. ולכאורה יש שני מהלכים להבין את דבריו כאן; (א) הואיל ויצ"מ היא התחלת ישראל, והתחלת הדבר מורה על עיקר ועצם הווית הדבר [כמו שיבואר], לכך ביצ"מ נתגלה עצם ועיקר ישראל ומעלתם, והוא היותם עליונים על כל גויי הארץ. ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר". וכן כתב בקצרה באור חדש פ"ג [תערב.]: "יציאת מצרים הוא התחלת ישראל, וזהו עצם ישראל", ו"עצם ישראל" הוא מעלתם העליונה על כל גויי הארץ. (ב) להתחלה יש מעלה מיוחדת בפני עצמה, ולא רק שההתחלה היא היכי תמצא להבחין במעלות הדבר, אלא ההתחלה גופא היא מעלה מובהקת בפני עצמה. **וכמהלך הראשון** [שעיקר ועצם הדבר מתגלה בהתחלה]

כתב בכמה מקומות. כגון, בתפארת ישראל פי"ח [רפא:] כתב: "כי כל דבר המתחדש, כמו הירח שמתחדש אחר שלשים יום, חידוש שלו הוא אמתת עצם הויתו. כמו האדם שנולד, הלידה היא אמתת הווייתו. ולא כך כאשר כבר נמצא והוא מוסיף עליו, כגון האדם שהוא מוסיף בגידול, אין זה אמיתת הויתו". ובבאר הגולה באר השלישי [רע.] כתב: "כי התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.] כתב: "אמרו ז"ל [שבת קכז.] 'שקולה קבלת אורחים כקבלת פני השכינה'. כי האדם נברא בצלם אלקים, וכאשר הוא מקבל פני האורח שלא היה אצלו כלל, ובא עתה אליו, מצד קבלתו עתה הפנים מחדש, נחשב כאילו קבל פני השכינה, כי אותו שלא היה אצלו, עתה מקבל עיקר צלמו כשנראה לו מחדש". ובח"א ליבמות סג: [א, קלט.] בביאור דברי הגמרא [שם] ש"כיון שנשא אדם אשה עוונותיו מתפקקין", כתב: "כי האיש בלא אשה הוא אדם חסר... וכאשר אדם נושא אשה, שהיא השלמתו, עוונותיו מתפקקין... כי אין החטאים דביקים כל כך אצל האדם לגמרי, כי האדם החסר דבק בו החטא... אבל כאשר יושלם האדם יוצא מן החסרון ומסלק החטא... ואין להקשות א"כ כל אדם אשר יש לו אשה יהיה בלא חטא. דבר זה אינו רק כאשר נושא אשה, אז עוונותיו מסולקים, כי על ידי השלמה הזאת יוצא מן החטא, כאשר מקבל האדם השלמה, דבר זה מסלק החטא". וראה למעלה הערות 73, 594, 1097, 1257, 1265, ולהלן הערות 1608, 2031. **אך נראה יותר** שכוונתו כאן למהלך השני [שההתחלה גופא היא מעלה מובהקת בפני עצמה], שהרי בסמוך יחזור על תיבת "התחלה" הרבה פעמים. ואודות מעלת ההתחלה מצד עצמה, כן כתב בגבורות ה' פס"א [תצג:]: "כי ההתחלה במה שהוא התחלה הוא יותר במעלה, שהרי הוא התחלה". ובכת"י שם [שצז] כתב משפט זה כך: "כי ההתחלה במה שהוא התחלה הוא עליון במעלה מצד התחלתו, וקרוב אל המעלה העליונה הנבדלת, שהרי הוא התחלה". ומצאנו בספריו חמשה טעמים בביאור מעלת ההתחלה; ההתחלה שקולה לכל [ראה להלן הערה 1570], הכל נמשך אחריה, היא העצם, מציאותה ללא תנאי, והיא הכי קרובה להקב"ה [ראה בגבורות ה' פס"א הערה 127, ושם פ"ע הערה 37]. ומהמשך דבריו כאן מוכח שכוונתו לטעם החמישי, שההתחלה היא הכי קרובה להקב"ה. וכן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בגבורות ה' פל"ח [תשלח:] כתב: "לענין קדושה לא נתקדש רק פטר רחם, לפי שאין ראוי לקדש רק דבר שהוא ראשית המציאות, ומצד שהוא ראשית המציאות הוא קדוש מן אשר נמצא אחריו, כי ראשית המציאות יש בו קדושה תמיד, שהרי השם יתברך הוא ראשית מציאות הכל גם כן, ולפיכך ראוי ליתן אליו ראשית המציאות. וכן בכורי אדמה שנקראים גם כן 'בכורים' [בכורים פ"א

מ"א] מלשון 'בכור', שהם 'ראשית פרי האדמה' [דברים כו, י], ויש בהם קדושה, כי האדמה מוציאה הכל זה אחר זה, וראשית הפרי שהוציאה האדמה קדוש. וראשית המציאות בפטר רחם תלה, שעכשיו הוא יוצא למציאות... שנראה כי הראשית יש בו קדושה, וכדכתיב [ירמיה ב, ג] 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתו'... ואין שייך קדושה רק לראשית המציאות". ושם פל"ט [טו.] כתב: "לפיכך אמרה תורה [שמות יג, ב] 'קדש לי כל בכור פטר רחם' כמו שאמרנו למעלה, כי קדושת הבכור, וכן כל הדברים שהם ראשית, הם קדושים, בשביל שהוא יתברך גם כן ראשית הכל, ולכך ראוי כל ראשית לקדושה". ובדר"ח פ"ו מ"י [שעא.] כתב: "הדבר הזה השכל מחייב, כי הראשית במה שהוא ראשית אל אחר, שהוא נבדל, לא ישתתף עמו, במה שעליו שם 'ראשית', ואין שם 'ראשית' על האחר... בית המקדש נקרא 'ראשון', דכתיב [ירמיה יז, יב] 'כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשינו', שבית המקדש הוא ראשון וראשית לכל מקומות וישוב הארץ. ובשביל שהוא ראשון, הוא נבדל מן השאר, ונכנס לרשות הקב"ה". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג:] כתב: "למה האבות תיקנו התפלה [ברכות כו:]... כבר בארנו כי התפלה היא אל השם יתברך, שצריך האדם שהוא העלול, פונה אל העלה ונתלה בו, ולכך מתפלל אל העלה... תפלה אבות תקנום מפני כי האבות היו התחלה לכל העולם, שלכך נקראו 'אבות', ולא 'הצדיקים הראשונים', כי העולם כולו נברא בשביל ישראל, והאבות היו אבות והתחלה אל ישראל. וכאילו האבות הם העלול הראשון מן השם יתברך... ומפני כך האבות שהם התחלה תקנו התפלות, כי התפלה היא מה שמתחבר העלול אל העלה יתברך, והאבות הם העלול הראשון אשר יש לו צירוף אל השם יתברך". ושם פ"י [א, קז:] כתב: "כי יש לכהן גדול דביקות בו יתברך מצד כי יש לו קירוב אל השם יתברך מצד ההתחלה, כי הכהן גדול הוא קודם והתחלה אל שאר אדם. לכך כהן גדול נוטל חלק בראש [יומא יד.], ומברך בראש להקב"ה [ראה גיטין נט:], שמזה יש לך לדעת ולהבין כי הכהן גדול קרוב אל השם יתברך מצד שהוא תחלה וראש". ובח"א לב"ק פג. [ג, יג.] כתב: "וידוע כי השם יתברך מצטרף ביותר אל ההתחלה". ובח"א לב"ב נח. [ג, פג.] כתב: "ההתחלה ראוי שתהיה אחת בעבור שההתחלה הוא מפועל אחד, שהוא סבת התחלה, ולכך מתדמה במה אל הסבה שממנו ההתחלה. ואם היה מחולקת לגמרי היה מורה זה חס ושלום כי הסבה אינה ג"כ אחת רק שתים... וכן כאשר נברא אדם הראשון, מפני שהיה ראשון והתחלה, נאמר עליו [בראשית ב, כד] 'והיו לבשר אחד'". ובח"א לע"ז ג: [ד, כד:] כתב: "ותדע כי הלויתן נקרא 'ראשית', וכן כתיב באיוב [מ, יט] 'כי הוא ראשית דרכי אל', כי לעולם החבור הוא אל דבר שהוא ראשון. ולכך נקרא 'לויתן', כי

הוא מלשון חבור, כי דבר שהוא ראשית והתחלה הוא ראשון אל החבור אליו יתברך. ושאר נבראים לפי מדריגתם... והבריאה הזאת היא ראשית החבור". וראה הערה הבאה, ולהלן הערה 1618.

(1526) לכאורה נראה שמלים אלו ["ונמצא כי קרבנות הנשיאים במה שהם התחלה"] מוסבות על הסברו השני שאמר בקשר לנשיאים; הסברו הראשון הוא שמעלת ישראל היא שהם עליונים על כל גויי הארץ, והנשיאים הם עליונים על ישראל, ולכך הנשיאים הם עליונים שבעליונים [כמבואר למעלה הערה 1524]. והסברו השני הוא שמעלת ישראל של יוצאי מצרים היא מעלת ההתחלה [כמבואר בהערה הקודמת], והנשיאים הם התחלת ישראל [כמו מלך (ראה להלן הערה 1531)], נמצא שמעלת הנשיאים היא ההתחלה שבהתחלה. ולפי זה מה שכתב כאן "נמצא כי קרבנות הנשיאים במה שהם התחלה", הוא לפי הסברו השני, ולא לפי הסברו הראשון. אך זה קצת דחוק לומר שנטש את הסברו הראשון, ומעתה מבאר רק לפי הסברו השני. ועוד יש להבין, שלפי זה יוצא שעד כה ביאר שמעלת ישראל היא שהם עליונים על כל גויי הארץ ["ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ"], ומעתה מבאר מעלה אחרת של ישראל [יוצאי מצרים], והיא מעלת ההתחלה, ולא משמע מדבריו שמבאר כאן טעם שני. ואדרבה, משמע שדבריו כאן הם המשך לדבריו עד כה, שכתב: "הרי 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". לכך נראה לומר שגם מעלת העליונות של ישראל מיישך שייכי למעלת ההתחלה, כי מעלת העליון היא היא מעלת ההתחלה. והביאור הוא שמעלת ההתחלה היא סמיכותה להקב"ה [כמבואר בהערה הקודמת], ומעלת העליון היא גם כן סמיכותה להקב"ה, שככל שהדבר עליון יותר, כך הוא סמוך ונראה להקב"ה. ובנצח ישראל פ"ס [תתקכב:] כתב: "יש להם כח עליון... קרובים אל הקדושה".

(1527) פירוש - קרבן הנשיאים תואם לנשיאים במה שהנשיאים הם התחלה, ובכך קרבנם מורה על הקב"ה שהוא התחלת הכל, כי מתוך שהנשיאים [שהם התחלה] עובדים את הקב"ה, זה עצמו מורה שהקב"ה התחלה לכל, כי העבודה נעשית רק למי שהוא התחלה לעובד, וכמו שכתב כמה פעמים. וכגון, בגו"א שמות פי"א אות ז [קפא] כתב: "כי כאשר נלקו תחלה הוא מתחיל באלהיהם, כי אלוה הוא התחלה שלהם". ושם פי"ב אות כז [ר:] כתב: "העבודה זרה... היא התחלתם של הטועים אחריה... מפני שהעובדים עושים אותה התחלה". ונאמר [במדבר יד, ד] "ויאמרו איש אל אחיו נתנה

ראש ונשובה מצרימה", ופירש רש"י [שם] "נתנה ראש - רבותינו פירשו לשון עבודה זרה". ובגו"א שם אות ב [רג.] כתב: "לפי שרצו לעשות ראש וסיבה ועיקר מה שאינו ראש, אלא שהוא תחת הקב"ה, והם רצו לעשות אותו לראש, והוא עבודה זרה". ושם במדבר פי"ט אות כז [שיב.] כתב: "כי כאשר חטאו ועשו העגל סבה והתחלה, מה שאינו התחלה, הוצרכו כפרה להורות כי אין העגל סבה והתחלה... ואין התחלה לאדם רק השם יתברך". ובבאר הגולה באר הרביעי [תפב.] כתב: "הם [העובדים לחמה] עושים את העולם הזה התחתון התחלה לעצמו על ידי השמש". ובסוף ספר גבורות ה', בהלכות יין נסך ואיסורו [תקס:], כתב: "כי ישראל והאומות אף כי הם משתתפים בדברים החצונים המורגשים, הם נבדלים בכח פנימי, אשר אותו כח פנימי הוא התחלתן; כי התחלת ישראל כח קדוש, והאומות התחלתן כח שלהם. וכאשר ישראל הם נבדלים מן האומות בהתחלה הפנימית, שלזה התחלה מיוחדת, ולזה התחלה מיוחדת, הרי הם נבדלים מכל, ואין להם שתוף כלל, כיון שהתחלתן מחולקת". **ואודות שהקב"ה** הוא התחלת הכל, כן כתב בגבורות ה' פכ"ה [תב.]: "שם הראשון [אהיה] מורה שהוא יתברך התחלת הכל, נותן קיום הכל... הרי האל"ף בראש... דמיון זה שורש האילן, נותן קיום האילן, והוא צורת האילן, שבלא העיקר אין עליו שם 'אילן'. והוא יתברך מאתו קיום לנמצאים כלם, וזה מורה עליו שם 'אהיה'". ובתפארת ישראל ר"פ לו [תקכד.] כתב: "המצוה הראשונה [בעשרת הדברות] להאמין כי יש סבה והתחלה ראשונה נמצא במציאות, וזה שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך וגו'. ומי שאינו מאמין בדבר זה, הרי הוא כופר בעיקר... במציאות הסבה הראשונה, שהוא התחלת הכל". ובנצח ישראל פי"ג [שלה.] כתב: "מצד שהוא יתברך התחלת הכל, ולכך הוא מפרנס ומחיה הכל". ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תפה.]: "אמר [אבות שם] 'שהוא אל', כלומר שהוא קדמון, ולכך נקרא 'אל', על שהוא קדמון. ולכך כתיב [ישעיה מג, י] 'לפני לא נוצר אל', ומורה שם הזה שהוא קדמון, כי האות הראשון הוא אל"ף, שהוא התחלת האל"ף בית"א. ואות השני הוא הלמ"ד, שהוא התחלה לחצי השני מן האל"ף בית"א. רצה לומר שהוא יתברך ההתחלה לעליונים ולתחתונים... ולפיכך שם 'אל' מורה שהוא התחלה. לא שבא לומר דבר זה כי הוא יתברך התחלה, כי מי לא ידע דבר זה. אבל רוצה לומר כל הדברים הם נמשכים אחר ההתחלה". ובנתיב העבודה פי"א [א, קיא:] כתב: "האל"ף בשם 'אל' מורה על שהוא יתברך התחלה, ולכך כתיב [ישעיה מג, י] 'אני ראשון ואני אחרון ולפני לא נוצר אל'. כי 'אל' שם הקדוש הזה מורה שהוא יתברך ראשון והתחלת המציאות... האל"ף מורה התחלה, שהוא יתברך ראשון והתחלת הכל, וממנו נתהוו ונמצאו כל הנבראים". ובנתיב התשובה פ"ד [עג:]

כתב: "כי בעל תשובה הוא חוזר אל התחלתו הראשונה, הוא השם יתברך, כי הוא יתברך התחלת הכל" [ראה להלן הערה 2042]. ובעשרות מקומות כתב שהקב"ה הוא "הסבה הראשונה". וראה להלן הערה 1614.

(1528) פירוש - המדריגה העליונה של קרבן הנשיאים נותנת להם כביכול את האפשרות להצביע משם על הקב"ה בצורה מוחשית וניכרת. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 1519] לגבי השירה: "השירה שאמרו על הים מורה על המדרגה העליונה שאפשר להכיר השם יתברך, ולכך אמרו על הים [שמות טו, ב] 'זה אלי ואנוהו', כלומר כי בזה יוכר אמתתו". וראה למעלה הערה 1520.

(1529) כמו [במדבר ז, יז] "זה קרבן נחשון בן עמינדב", וכן [שם פסוק כג] "זה קרבן נתנאל בן צוער", וכן [שם פסוק כט] "זה קרבן אליאב בן חלון", וכיו"ב.

(1530) כי אמנם שאול קדמו, אך שאול היה משבט בנימין [ש"א ט, א-ב]. ורש"י [בראשית מט, י] כתב "לא יסור שבט מיהודה - מדוד ואילך". והראב"ע [שם] כתב "לא יסור שבט מיהודה - לא יסור שבט גדולה מיהודה עד שבא דוד, שהוא תחלת מלכות יהודה". ובנתיב התשובה פ"ד [עב:] השוה בין תחילת ישראל ביצ"מ לתחילת דוד במלכות, וכלשונו: "ישראל שיצאו ממצרים שהם ראשונים שהיו צבור הראשון. ודוד, המלך הראשון גם כן, כי היה המלך הראשון שהיה משבט יהודה, והוא ראוי שיהיה ראש וראשון לישראל" [ראה להלן הערה 1877]. ואודות שדוד בא משבט יהודה, כן מבואר בסוף ספר רות [ד, יח-כב]. ואמרו חכמים [נט, ו] "יהושע ראש למלכות משבט אפרים... דוד ראש למלכות משבט יהודה".

(1531) כמו שהנשיאים הם ראש לכל ישראל [ראה למעלה הערה 1526]. ואודות שהמלך הוא "ראש", כן נאמר [במדבר יד, ד] "ויאמרו איש אל אחיו ניתנה ראש ונשובה מצרימה", ופירש רש"י [שם] "ניתנה ראש כתרגומו, נמני רישא, נשים עלינו מלך". והרד"ק [ישעיה ז, כ] כתב: "ויונתן תרגם 'את הראש' ית מלכא". ואמרו [שבת סא.] "הרוצה לסוך כל גופו, סך ראשו תחילה, מפני שהוא מלך על כל איבריו", הרי שהראש הוא מלך, ומן הסתם גם שהמלך הוא ראש וראשון. ולמעלה [לאחר ציון 967] כתב: "המלך נחשב כמו ראש". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקט.] כתב: "המלכות, שהוא הראש". ושם בבאר השביעי [שפד:] כתב: "כי הנשיא או המלך, אשר הם על העם, נקראים 'ראש', שהם כמו ראש האדם". ובנצח ישראל פל"ז [תרפה:] כתב כן במיוחד ובמסוים על מלכות יהודה, וכלשונו: "כי מלכות יהודה נגד הראש, וכדכתיב [שופטים

א, ב] 'יהודה יעלה בראש'". ובנתיב התשובה פ"ד [עב:] כתב: "דוד... היה המלך הראשון שהיה משבט יהודה, והוא ראוי שיהיה ראש וראשון לישראל" [ראה למעלה הערה 968].

(1532) כך עולה יותר בבירור מהמדרש [שיהש"ר ה, א], שאמרו שם "בקש דוד להקריב קרבנו כקרבנן של נשיאים, הדא הוא דכתיב [תהלים סו, טו] 'עולות מחים אעלה לך וגו'', איזהו קרבן שיש בו פרים ואילים ועתודים, הוי אומר זה קרבן של נשיאים". הרי דוד בקש שכך יוכל להקריב, ולא מצינו שבקשתו נענתה.

(1533) שדוד התאוה לקרבן הנשיאים.

(1534) כמו שמצינו [סנהדרין קז.] שדוד רצה שיאמרו "אלקי דוד" כמו שאומרים "אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב", והביא מאמר זה להלן בדרשה [לאחר ציון 1878].

(1535) בביאור דברים סתומים אלו, כתב לי גאון מובהק שליט"א בזה"ל: "לשון המהר"ל למעלה הוא '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'. המדריגה העליונה הזאת היא בלי ספק 'כתר'. [כמו שאמר זאת בנתיב עבודה פ"ב (א, פא:) שהיא המדריגה העליונה הנעלמת]. כל הנסים במצרים, החל בדם, הם מול מלכות, והולכים ועולים בספירות, עד קריעת ים סוף, שהיא מול כתר. הנשיאים הם עליונים, וכן ישראל, וכלשון המהר"ל למעלה 'ישראל כתיב בהם ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ'. אבל יודעי פנימיות התורה יודעים בחכמה כי דוד הוא מול מלכות בלבד, כלומר שדוד הוא העשירית למטה. ולשון הזוה"ק [ח"ג רסב:] הוא "זכה דוד לאתתקנא בסמכא רביעאה דרתיכא". לכן אין מקומו בכתר, אע"פ שהוא ראשון למלכי יהודה באורות החוזרים, החל במלכות. אבל הנשיאים הם באורות יורדים, והם מסמלים הכתר של כל עולם ועולם. לכן אין לדוד להתיימר להיות שם". וסוד ה' ליראיו. וראה להלן הערה 1883.

(1536) היא דעת רב נחמן במדרש שם, והובא למעלה [לאחר ציון 1518].

(1537) כפי שביאר כמה פעמים שהתחלת התורה היא באות אל"ף, כי בכך מתחיל הדיבור של [שמות כ, ב] "אנכי". וכגון, בדר"ח פ"ג מ"ב [עט:] כתב: "ואמרו במדרש [ילקו"ש ח"א סוף רמז א] כי לכך התורה התחלתה באל"ף 'אנכי ה' אלקיך', לומר שהתורה היא אחת". ושם פ"ו מ"ב [טז.] כתב: "התחלת בריאת העולם היא בבי"ת ["בראשית ברא אלקים וגו'" (בראשית א, א)], ואילו התחלת התורה היא באל"ף, שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', להודיע כי מעלת התורה היא קודמת". ושם במ"י [שמט:] כתב: "התורה היא אחת לגמרי, שלכך פתח עשרת הדברות באל"ף והעולם נברא בב',

לומר כי אין דבר יותר אחד כמו התורה. כמו שאמרו במדרש אני אחד והתורה היא אחת, והאל"ף היא אחד, לכך פתח התורה באל"ף". ובתפארת ישראל פל"ד [תקג:] כתב: "ראוי שתבא התורה, שהיא אחת, מן השם יתברך אשר הוא אחד, ולכך התחלת התורה באל"ף, 'אנכי ה' אלקיך וגו'". וכן הביא מדרש זה בנצח ישראל פמ"ה [תשסג.], דרוש על התורה [כו.], באר הגולה באר הרביעי [תקכד.], וח"א לסנהדרין צז: [ג, רי:].

(1538) כמו שנאמר [דברים ד, יג] "ויגד לכם את בריתו אשר צוה אתכם לעשות עשרת הדברים ויכתבם על שני לוחות אבנים". והלוחות נקראים "לוחות הברית" [דברים ט, פסוקים ט, יא, טו]. ובתפארת ישראל פמ"ג [תרסו.] כתב: "מפני כך היו שני לוחות הברית גם כן, ולא היה לוח אחד, מפני שהם 'לוחות הברית', וכל ברית הוא בין שנים; האחד הכורת, והשני המקבל הברית. ולכך היו חמשה כתובים על לוח אחד, וכל החמשה מה שלא יעשה אל השם יתברך, אשר כרת ברית עמהם. ולוח השני נגד מקבל הברית, הוא האדם. ולכך על לוח השני כתובים מה שלא יעשה אל מקבל הברית". ובדר"ח פ"א מ"ב [רה.] כתב: "ב' לוחות הם נגד ב' ידים, וכדכתיב [דברים ט, טו] 'ושני לוחות הברית על שתי ידי', כי מידו של הקב"ה לידו של משה נתנו, וכנגד זה ב' לוחות". אך יש להעיר, הרי כל התורה [ולא רק הלוחות] נקראת "ברית" [שמות כד, ז, ודברים כט, ח]. ואמרו חכמים [שבת לג.] "אין 'ברית' אלא תורה, שנאמר [ירמיה לג, כה] 'אם לא בריתי יומם ולילה וגו'". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ז [תקנ.]: "התורה היא כמו אמצעי שהוא מקשר שני דברים יחד, כך התורה היא הקשור בין השם יתברך ובין האדם. ודבר זה ידוע איך התורה היא כמו אמצעי בין השם יתברך ובין האדם. ולפיכך נקראת התורה 'ברית' בכל מקום בכתוב, כי הברית הוא החבור, והתורה היא עצם החבור בין השם יתברך ובין האדם". לכך יש להבין, במה שונה שם "ברית" של התורה משם "ברית" של הלוחות. **ובביאור הדבר**, כתב הפחד יצחק שבועות [מאמר מא, אותיות ה, ו, יא] בזה"ל: "הנה מתחלקים הם הדיבורים [של עשרת הדברות] לחצאין: חמש דברות בין אדם למקום, וחמש דברות בין אדם לחבירו. חצי לגבוה, וחצי לאומה, פלגא עלי, ופלגא עלך. חלוקת חצי חצי היא היא מעשה של כריתות ברית... ובודאי שגם גופם של הלוחות מוכרח הוא להיות עולה בד בבד, עם התוכן של הלוחות. ממילא, גם מתן לחות צריך הוא לעמוד בסוד של כריתות ברית. מפני כך, שויון הלוחות מוכרח הוא. חמש דברות של בין אדם למקום בלוח אחד, וחמש דברות של בין אדם לחבירו בלוח שני. חלוקת חצאין של כריתות ברית בגוף הלוחות, בהתאם לחלוקת חצאין של כריתות ברית בגופן של הדברות... וזה הוא מה שאנו מוצאים בתורה, שהלוחות חולקים הם שם ברית לעצמם,

אף על פי שכל התורה כולה היא [שמות כד, ז] 'ספר הברית'. מפני שבאמרנו שהתורה היא ספר הברית, הכונה היא שהדברים של הספר הזה הם הם הדברים שעליהם ועל קיומם נכרתה הברית. כלומר, הדברים האלה מהוים את תוכן הברית. אבל אורו של מעשה כריתות הברית גנוז הוא אך ורק בשני לוחות הברית. באופן, שהמושג 'ברית' כשהוא בא במאמר 'ספר הברית', ומושג 'ברית' כשהוא בא במאמר 'לוחות הברית', הרי הם מתפרשים באופן שונה... מושג 'ברית' כשהוא בא במאמר 'ספר הברית', הרי הוא מתפרש במובן 'דברי הברית', ד'ספר הברית' ענינו הוא הספר הכולל בתוכו את דברי הברית. מה שאין כן באופן שמושג 'ברית' בא הוא במאמר 'לוחות הברית', דמושג 'ברית' בלוחות מתפרש הוא דהלוחות יש בהם המעשה של כריתות הברית". וראה תפארת ישראל פמ"ג הערה 47 מה שנתבאר על פי דברים אלו של הפחד יצחק. **ועולה מדברי** המהר"ל כאן שהואיל והלוחות הם התחלת התורה, לכך הם הברית שיש בין הקב"ה לישראל, כי ההתחלה וברית הן שני צדדים של מטבע אחת. ונקודה זו מבוארת היטב בתפארת ישראל פט"ז [רנד.], שכתב: "אלו המופתים הנאמנים שחייב להיות תורה מן השמים; האחד, כי ראוי שיהיה האדם העלול מסודר תחת רשות העלה. והשני, כי ראוי שיושלם האדם על ידי תורה מן השם יתברך... ולפיכך שני דברים בתורה; עשרת הדברות בפני עצמם, והשני, כל התורה בפני עצמה. וזהו כי עשרת הדברות הם קבלת מלכותו יתברך, על ידי אלו המצות האדם עומד תחת רשות העלה. ולפיכך היו כתובים עשרת הדברות על שני לוחות בפני עצמם, ונקראו 'לוחות הברית', שהם קבלת מלכותו. והתחלתו [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', לומר כי הוא יתברך מלכם, ואחר כך גזר גזרותיו על ישראל... ובאלו עשרת הדברים יש קבלת גזרות העלה על העלול, ושאר התורה הוא להשלמת האדם". והפחד יצחק שבועות [מאמר כה אות ה] כתב: "היינו שאמרו חכמים על דברה ד'אנכי', קבלו מלכותי, ואחר כך קבלו גזירותי [מכילתא שמות כ, ג]. כלומר, מתחלה תכרתו אתי ברית, ואחר כך תקיימו את דברי הברית". הרי ההתחלה היא קביעת היחס בין בעלי הברית, ולאחר מכן ההמשך נובע מיחס זה. לכך ההתחלה היא הברית, וכמו שנתבאר.

(1539) למעלה [לאחר ציונים 580, 1402] נגע ביסוד זה. וכן ביאר יותר להלן בדרשה [לפני ציון 2036, ולפני ציון 2219], ובשאר ספריו, וכמובא בהערה הבאה.

(1540) לשונו למעלה [לאחר ציון 580]: "שכך דרך אנשים לא טובים, שסוברים שמחמת הקרבת קרבן יֵרָצֶה אל השם יתברך, ומפני כך הקריב קרבן". וטעותם היא לא בעיקר יסוד הקרבן, אלא שטועים לחשוב שהקרבן יקרבם לה' גם בהיותם רשעים.

ולמעלה [לאחר ציון 1402] כתב: "מצד 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". ולהלן [לפני ציון 2036] כתב: "כל ענין הקרבנות אינו אלא קירוב ושלום. שכאשר חוטא האדם, העוונות הם מפרידים בין השם יתברך ובין האדם. והקרבנות הם מקריבים את האדם אל השם יתברך אחר שחטא... הקרבן גם כן הוא קירוב ושלום אחר שיש הפרד וחילוק". ולהלן [לאחר ציון 2217] כתב: "כי קרבן התודה שהיה קרב אל השם יתברך לגמרי, זהו כנגד ישראל שהם קרובים אל השם יתברך לגמרי". ובגו"א בראשית פמ"ו אות א [שמז.] כתב: "קרבן, על ידו הוא מתקרב ומתקשר בו יתברך". ושם שמות פכ"א אות ג [קכד.] כתב: "המזבח הוא משים שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, כי עליו מקריבים קרבנות, שנקרא 'קרבן' על שהוא מקרב את האדם לבורא יתעלה. והמזבח שעליו ההקרבה, הוא שמשים שלום בין ישראל לאביהם שבשמים". ושם במדבר פכ"ח אות יא [תעב:] כתב: "יש לו קורבה אל ה' על ידי הקרבן". ובגבורות ה' פ"ח [שסח:] כתב: "כי אין קרבן זולת הקירוב והדבוק בו יתברך, לצאת מן החטא לשוב אליו יתברך, וזהו לשון 'קרבן', התקרבות אל השם יתברך על ידי הקרבן". ובהמשך הפרק שם [שפה.] כתב: "הקרבן הוא מדבק ישראל אל השם יתברך, ואז נאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום', שהם גם כן יהיו נצחים כמו שהוא יתברך נצחי". ובתפארת ישראל פ"ע [תתשא.] כתב: "הקרבן הוא הקירוב והחבור בו יתברך, ומפני כך האדם יוצא מן החטא, אשר החטא הוא התרחקות מן השם יתברך. וכאשר הוא מביא קרבן אל השם יתברך, יש לו קירוב אל השם יתברך, ולכך הוא יוצא מן החטא... וזה כי אין ענין הקרבן רק ההתדבקות בו וההתקרבות אליו יתברך, כמו שאמרנו". ובבאר הגולה באר השלישי [רסז:] כתב: "על ידי הקרבן יש כאן קירוב הגמור אל השם יתברך, שלכך נקרא 'קרבן', שעל ידי זה הוא הקירוב הגמור". ושם בבאר הרביעי [שמח.] כתב: "כי הקרבן שנקרא בשם הזה, מורה על הקירוב שיש... אל השם יתברך". ובנתיב התשובה פ"א [יט:] כתב: "כי הקרבן הוא השבה אל השם יתברך... שהרי נקרא 'קרבן'... וכאשר הוא שב אל השם יתברך, אחר שהיה מתרחק ממנו יתברך על ידי החטא, יש כאן כפרה וסלוק עון". ובח"א לשבועות ט. [ד, יב:] כתב: "הקרבן הוא הקרבתם אל השם יתברך, אשר הוא מביא אליו הקרבן, כמו שמורה לך שם 'קרבן'". ובנתיב העבודה פ"א [א, עז:] כתב: "האדם מוסר עצמו אל השם יתברך, ואף אם אין מוסר עצמו אליו, רק ממון שלו שמקריב אליו קרבן, מ"מ גם זה נקרא שמוסר עצמו אל ה' יתברך כאשר מקריב אליו ממון שלו". וראה באור חדש פ"א [תלט:].

והרמב"ן [ויקרא א, סוף פסוק ט] כתב: "כל קרבן לשון קריבה ואחדות". ובגו"א ויקרא פ"א הערה 264 נתבאר שאין חיוב קרבן על ביטול מצות עשה [מכות יג:, ורש"י שם ד"ה התם, וראה למעלה הערות 393, 1383], כי אין בביטול זה משום התרחקות מהשם יתברך, אלא שלא התקרב דיו להשם יתברך [כמבואר בבנתיב התשובה פ"ב הערה 31, ושם ס"פ ג], ובהעדר ריחוקו של החטא, אין קירובו של הקרבן מחוייב [הרציתי דברים אלו למו"ר זצ"ל, וקלסם]. וראה למעלה הערה 581, ולהלן הערה 2038. ובעוד שכאן נתבאר שהקרבן מכפר על ידי יצירת קרבת אלקים המבטלת את הריחוק שנעשה מחמת העבירה, הרי בח"א לשבועות ט. [ד, יב:] ביאר זאת שהקרבן מדביק את האדם למקום שאין שם חטא, ויובא להלן הערה 1601.

(1541) פירוש - הנשיאים הם ראשי היוצאים ממצרים, ולכך הם ראשונים לכל, וכמבואר למעלה הערה 1531.

(1542) כוונתו לחנוכת המשכן. ורש"י [במדבר ז, ג] כתב: "אמר רבי נתן, מה ראו הנשיאים להתנדב כאן בתחלה, ובמלאכת המשכן לא התנדבו תחלה. אלא כך אמרו הנשיאים, יתנדבו צבור מה שיתנדבו, ומה שמחסרין אנו משלימין. כיון שראו שהשלימו צבור את הכל... לכך התנדבו כאן תחלה". וכן כתב קודם לכן [שמות לה, כז].

(1543) מצוי שמכנה את הקב"ה "אביהם שבשמים" כשעוסק בענייני תורה ובקרבנות. וכגון, להלן בדרשה [לאחר ציון 1936] כתב: "כי השלום הוא כאשר ישראל יש להם שלום עם השם יתברך... כי השלמים הם שלום בין ישראל לאביהם שבשמים... כי הקרבן שלמים הוא הקישור אל השם, ואינו בא על חטא". ובגו"א שמות פכ"א אות ג [קכד.] כתב: "המזבח הוא משים שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, כי עליו מקריבים קרבנות, שנקרא 'קרבן' על שהוא מקרב את האדם לבורא יתעלה. והמזבח שעליו ההקרבה, הוא שמשים שלום בין ישראל לאביהם שבשמים". ושם במדבר פ"ה אות י [סה:] כתב: "הכהן הוא האמצעי בין הקב"ה ובין ישראל לעשות שלום ביניהם על ידי הקרבנות... שהכהן עושה שלום בין ישראל לאביהם שבשמים". ובנצח ישראל פנ"ד [תתמד:] כתב: "אהרן היה עושה שלום וחבור בין ישראל לאביהם שבשמים". ובח"א לגיטין נו: [ב, קו.] כתב: "ספר התורה, שהיא ספר הברית של ישראל עם אביהם שבשמים, ושם היה החבור לגמרי עם ישראל". ובח"א לב"ב י: [ג, סז:] כתב: "כי כמו שלוחות שלמים נקראים 'לוחות הברית', ולכך ראוים שיהיו בארון הברית [דברים לא, טז], כך לוחות ראשונות הם הברית עצמו שבין ישראל לאביהם שבשמים". ואמרו חכמים [ב"ב יד:] "מאי דכתיב [ש"ב ו, ב] 'אשר נקרא שם שם ה' צבאות יושב הכרובים עליו'...

מלמד שהשם וכל כינויו מונחין בארון". ובח"א שם [ג, סז:] כתב: "פירוש, כי הארון הוא [יהושע ג, ו] 'ארון הברית', אשר על ידו היה חבור הקב"ה עם ישראל, ולפיכך ראוי שיהיה השם וכל כנויו בארון שזה היה הברית שלם מצד כל שמותיו יתברך, וכמו שהיה שם הלוחות. וגם ספר תורה, בשביל שהתורה היא הברית והחבור בין ישראל לאביהם שבשמים, וכן הלוחות. וכל שמותיו הקדושים על ידם הברית וחבור. כי התורה היא לישראל מן השם יתברך, ולפיכך הוא עושה ברית וחבור בין ישראל לאביהם שבשמים. וכן שמותיו יתברך, שמו יתברך נקרא על עמו ישראל, כדכתיב [דניאל ט, יט] 'כי שמך נקרא על עמך'. ומפני כך שמותיו הם הברית והחבור בין ישראל לאביהם שבשמים, והיו מונחים גם כן בארון הברית". ובח"א לסנהדרין כב. [ג, קמב.] כתב: "כאשר מגרש אשתו ראשונה, מפריד דבר שהוא עצם החבור, דבר זה נחשב כאלו מגיע הפסד זה אל המזבח, שהוא ג"כ חבור בין ישראל ובין אביהם שבשמים".

(1544) נראה לבאר קמעא את דבריו הקדושים, שכוונתו לברית של תורה שבעל פה, שהיא ברית מיוחדת בין ישראל והקב"ה, וכמו שאמרו [גיטין ס:] "לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה, שנאמר [שמות לד, כז] 'כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל'", וכדלהלן; כל המשכן בא לעולם מחמת מסירת התורה לישראל, וכמו שאמרו במדרש [שמו"ר לג, א] "אמר הקב"ה לישראל, מכרתי לכם תורתי, כביכול נמכרתי עמה, שנאמר [שמות כה, ב] 'ויקחו לי תרומה'. משל למלך שהיה לו בת יחידה, בא אחד מן המלכים ונטלה. ביקש לילך לו לארצו וליטול לאשתו. אמר לו, בתי שנתתי לך יחידית היא; לפרוש ממנה איני יכול. לומר לך אל תטלה, איני יכול, לפי שהיא אשתך. אלא זו טובה עשה לי, שכל מקום שאתה הולך קיטון אחד עשה לי שאדור אצלכם, שאיני יכול להניח את בתי. כך אמר הקב"ה לישראל, נתתי לכם את התורה, לפרוש הימנה איני יכול. לומר לכם אל תטלוה, איני יכול. אלא בכל מקום שאתם הולכים בית אחד עשו לי שאדור בתוכו, שנאמר [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש'". ובדר"ח פ"ג מ"ב [עו.] כתב: "השכינה עם התורה, ודבר זה מבואר בתורה, כי תיכף ומיד שניתנה תורה לישראל צוה לעשות המשכן", ומביא את המדרש הנ"ל להוכיח כן. וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתנו:]. ובנתיב התורה פ"ו [רעו:] כתב: "כי אין השכינה עם ישראל רק בשביל כי נתן להם התורה... ודבר זה תמצא במדרש בפרשת תרומה". **והנה הבת** הזאת שעברה מרשות אביה לרשות בעלה בודאי מורה על התורה שבעל פה, ולא על התורה שבכתב, כי רק בתורה שבעל פה אכן מצינו העברת רשויות; מעיקרא היא היתה ברשות הקב"ה, ומעתה היא ברשות ישראל [ב"מ נט:], כי התורה ניתנה על דעת

החכמים, ואפילו יטעו [רמב"ן דברים יז, יא], "כי התורה נתנה הכל ביד החכמים" [לשונו בבאר הגולה באר השני (קסז.)], "אשר התורה היא מסורה להם" [לשונו שם בבאר הששי (שנב:)]. אך אין בעלות לישראל על תורה שבכתב, וכידוע. וחנוכת הנשיאים היא ההקרבה הראשונה במשכן הנבנה על מסירת התורה שבעל פה לבעלותם של ישראל. לכך בהכרח שבחנוכת הנשיאים גופא תמצא ביטוי למסירת התורה שבעל פה לבעלותם של ישראל. ואכן מצינו כן להדיא במדרש תנחומא [פרשת נשא, אות כט], שאמרו: "לא יאמר אדם איני מקיים מצות זקנים, הואיל ואינן מן התורה. אמר להם הקב"ה, בני, אין אתם רשאין לומר כך, אלא כל מה שגוזרים עליכם תהיו מקיימין... למה, שאף על דבריהם אני מסכים... תדע לך, שהרי יעקב בשעה שברך מנשה ואפרים מה כתיב שם [בראשית מח, כ] 'וישם את אפרים לפני מנשה', עשה הקטן קודם לגדול. וקיים הקב"ה גזרתו, אימתי, בקרבנות הנשיאים, שהקריב שבט אפרים תחלה, שנאמר [במדבר ז, מח] 'ביום השביעי נשיא לבני אפרים', ואחר כך מנשה, מנין ממה שקראו בענין [שם פסוק נד] 'ביום השמיני נשיא לבני מנשה'". הרי סדר הקרבת הנשיאים גופא הוא המקור והגלוי לכח חכמי התורה. זאת ועוד, הרמב"ן [במדבר ז, יג] כתב: "והנה השם הנכבד הסכים על דעת הנשיאים, וצוה [שם פסוק יא] 'נשיא אחד ליום יקריבו'. ולפיכך יתכן שהיא מצוה לדורות שיחנכו לעולם בית המקדש והמזבח. ולכך עשה שלמה חנוכת הבית... וכן אנשי כנסת הגדולה עשו חנוכה... וכן לימות המשיח... והנה תהיה ענין זו המצוה כענין פרשת טמאים בפסח [במדבר ט, ו] ופרשת בני יוסף [שם פרק לו], שהסכימה דעתם לדעת העליונה, ונצטוינו בהם לדורות". לכך כשם שהלוחות הם התחלת התורה שבכתב, ומורים על כריתת ברית בין הקב"ה לישראל, כך קרבן הנשיאים הוא התחלת התורה שבעל פה, ומורה על כריתת הברית בין הקב"ה לישראל.

(1545) יש כאן תמיה, כי במדרש [ויק"ר ח, ג, והביאו למעלה לאחר ציון 1518] שתי דעות האחרונות הן; "רבנן אמרי, חביב קרבנו של אהרן לפני הקב"ה כקרבן של נשיאים... אמר רבי ברכיה, חביב קרבן של אהרן לפני הקב"ה כי"ב שבטים". הרי רבנן משווים את קרבן אהרן לקרבן הנשיאים, ורבי ברכיה משוה אותו לי"ב שבטים. ואילו כאן פתח באיזכור שמו של רבי ברכיה, אך תוכן המאמר הוא של רבנן [המשווים קרבן אהרן לקרבן הנשיאים], ולא של רבי ברכיה [המשוה אותו לשבטים עצמם]. ועל כרחך צריך להגיה ולומר "ורבנן אמרי" במקום "ורבי ברכיה אומר".

(1546) אודות שאהרן הוא "כהן לישראל", כן כתב להלן בדרשה [לאחר ציון 1940]: "ישראל הם עם אחד, וזה על ידי מי שמחבר אותם יחד, הוא הכהן... כי על ידי אהרן כהן

גדול, שהוא כהן אחד, נחשבו ישראל עם אחד, שיש להם כהן אחד", ושם מאריך בזה. ובדר"ח פ"א מי"ב [שלג:] כתב: "כי אהרן היה כהן גדול, והכהן הגדול הוא מיוחד להיות מקשר ישראל עד שיהיו ישראל עם אחד, וזה כאשר היה להם משכן אחד, ומזבח אחד, הפך האומות. כמו שאמרו במדרש [במדב"ר יח, ח] כאשר היה קרח חולק על כהונת אהרן, אמר להם משה רבינו עליו השלום, בדרכי גוים כהנים הרבה, כולם מתקבצים בבית אחד. ואנו אין לנו אלא ה' אחד, ותורה אחת, ומשפט אחד, וכהן גדול אחד וכו', וכמו שהוא בפירוש רש"י ז"ל [במדבר טז, ו]. ומזה תראה כי על ידי הכהן גדול, שהוא אחד, בזה נראה כי ישראל עם אחד. והיה אהרן מקשר ומאחד ישראל עד שהם אחד, כאשר היה כהן אחד. ולכך היה אהרן רודף שלום בין איש ובין חבירו שלא יהיו מחולקים במחלוקת, רק יהיו עם אחד. וכן היה אהרן מקרב את ישראל למקום על ידי הקרבנות שהיו עובדים אל השם יתברך, ובזה היה מקרב אותם אל השם יתברך. וכך היה מסוגל אהרן לקרב את הבריות לתורה, שאם היה רואה אדם חוטא שחטא, היה מקרב אותו לתורה, שדבר זה הוא ראוי אל מדתו... כי דבר זה עיקר עצם מדריגת אהרן במה שהוא היה כהן גדול, היה עושה שלום לגמרי בעולם. שצריך שיהיה שלום בין איש ובין חבירו, וכן שיהיה שלום בין ישראל ובין אביהם שבשמים, ובזה הכל שלום. והיה דבר זה על ידי אהרן בפרט יותר מכל באי עולם... כי דבר זה היה לאהרן במה שהיה כהן גדול, והוא עיקר מדריגתו של אהרן". נמצא שאהרן מקשר את ישראל בינם לבין עצמם, וכן מקשר את ישראל להקב"ה. וכנגד שני דברים אלו אמרו במשנה [אבות פ"א מי"ב] "הוי מתלמידיו של אהרן, אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה". ובנצח ישראל ר"פ נג [תתלו.] כתב: "ראוים שיהיו [ישראל] מתאחדים ומתקשרים חלקי העם זה בזה, עד שלא יהיו נפרדים... וכנגד זה היה אהרן, שהיה אוהב שלום ורודף שלום בין איש לחבירו, עד שהיו ישראל מקושרים מחוברים, בלתי מחולקים זה מזה... הרי לך כי אהרן הכהן היה הקישור בין החלקים, עד שהיו מתחברים ומתקשרים יחד". וכן חזר וכתב שם ר"פ נד, ובח"א לזבחים קא: [ד, סט:]. וראה להלן הערות 1566, 1575, 1943, 1960.

(1547) יש להעיר שבכמה מקומות משמע שאהרן היה נשיא שבט לוי, ולא של כל שבטי ישראל. כגון, נאמר [במדבר יז, יז-יח] "דבר אל בני ישראל וקח מאתם מטה מטה לבית אב מאת כל נשיאהם לבית אבותם שנים עשר מטות איש את שמו תכתב על מטהו, ואת שם אהרן תכתוב על מטה לוי וגו'", וכתב הרמב"ן [שם פסוק יז] "עשה אהרן נשיא לשבט לוי". ובתנחומא [בהעלותך אות ה] אמרו "'בהעלותך' [במדבר ח, ב]. מה

כתיב למעלה מן הענין, [במדבר ז, א] 'ויהי ביום כלות משה ויקריבו הנשיאים', ואחר כך [במדבר ח, ב] 'דבר אל אהרן בהעלותך'... את מוצא למעלה י"א שבטים הקריבו, ושבט לוי לא הקריב, ושבט אפרים וכל הנשיאים הקריבו, חוץ מנשיאו של לוי. ומי היה נשיא לוי, זה אהרן, שנאמר [במדבר יז, יח] 'ואת שם אהרן תכתב על מטה לוי', ואהרן לא הקריב עם הנשיאים. והיה אומר, אוי לי, שמא בשבילי אינו מקובל שבט לוי". וכן בתנחומא [בהעלותך אות ג] אמרו: "את מוצא י"ב שבטים הקריבו לחנוכת המזבח וקבלן הקב"ה... ושבטו של לוי לא הקריבו. כיון שעברה חנוכת המזבח, אמר לו הקב"ה לאהרן ולבניו, כל השבטים עשו לעצמם חנוכה, ואתם לעצמכם עשו חנוכה. לכך נאמר [במדבר ח, ב] 'דבר אל אהרן ואל בניו בהעלותך', ואחר כך [שם פסוק ו] 'קח את הלוים'". ובהקדמה לאסת"ר [פסקא י] אמרו "אברהם ראש למולים, יצחק ראש לנעקדים, יעקב ראש לתמימים, יהודה ראש לשבטים, יוסף ראש לחסידים, אהרן ראש לכהנים". הרי יהודה מתייחס לשבטים, ואילו אהרן מתייחס לכהנים בלבד. וראה להלן ציון 1562.

(1548) קצת צ"ב, שאהרן הוא כהן לכל ישראל, אלא שישראל מתחלקים לי"ב שבטים, אך לכאורה אין קשר ישיר בין אהרן לי"ב שבטים, אך רבנן במדרש לא אמרו שחביב קרבן אהרן כקרבנות ישראל, אלא כקרבן הנשיאים דייקא. וזה צ"ב, דמהי הזיקה הישירה שבין אהרן לשבטים, הרי בכל מקום שאמרינן כלל ישראל אין כוונתנו לי"ב שבטים דייקא. לדוגמה, כשאנו אומרים שמשה רבינו שקול כנגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א], אין הכוונה שהוא שקול לי"ב שבטים, אלא לכל ישראל, לעילא מחילוקי שבטים. וכן כשאנו אומרים שמשה הוא רבן של כל ישראל, אין הכוונה לי"ב שבטים, אלא לכל ישראל, לעילא מחילוקי שבטים. אך כהונת אהרן מתייחסת לי"ב שבטים דייקא, וזה צ"ע. ומצינו זיקה כזו בדברי חכמים [שמו"ר לח, ח] '"וזה הדבר [אשר תעשה להם לקדש אותם לכהן לי לקח פר אחד בן בקר ואילים שנים תמימים]', באיזה זכות היה אהרן נכנס לבית קדשי הקדשים... רבי יצחק אומר, זכות השבטים היתה נכנסת עמו, שנאמר 'וזה הדבר אשר תעשה להם', מנין 'זה' י"ב, ואלו הן י"ב אבנים שהיו נתונות על לבו של אהרן, ועליהם שמות השבטים [שמות כח, ט-יב]". ונאמר [שמות כח, יב] "ושמת את שתי האבנים על כתפות האפד אבני זכרון לבני ישראל ונשא אהרן את שמותם לפני ה' על שתי כתפיו לזכרון", ופירש רש"י [שם] "לזכרון - שיהא רואה הקב"ה השבטים כתובים לפניו ויזכור צדקתם". ולהלן [לאחר ציון 1961] כתב: "היה אהרן מקשר ומאחד שנים עשר שבטים".

(1549) כמו שאמרו במדרש [שמו"ר טו, ו] "אתה מוצא י"ב מזלות יש ברקיע. כשם שאין השמים יכולין לעמוד חוץ מי"ב מזלות, כך אין העולם יכול לעמוד חוץ מי"ב שבטים". ועוד אמרו [במדב"ר יב, יז] "'ושני עשר בקר' [במדבר ז, ג], כנגד שנים עשר שבטים וכנגד שנים עשר מזלות". וכן בגו"א בראשית פ"נ אות ז [תלז:] כתב: "קורא כל השבטים בשם 'נרות', לפי שהם דומים למזלות המאירים". ושם שמות פ"א אות ב [ג.] כתב: "השבטים הם דוגמת הכוכבים, י"ב שבטים כנגד י"ב מזלות. וכל מזל ומזל כולל כוכבים הרבה, כמו שיכלול כל שבט ושבט הרבה מאוד". ובדר"ח פ"א מי"ח [תכט:] כתב: "כי הם [ישראל] בפרט עם אחד מתאחדים ומתקשרים יחד... ונתן בהם י"ב שבטים, אשר הם מתקשרים זה עם זה, כמו שהוא בי"ב מזלות העולם האמצעי, שהם מתחברים יחד ויש שלום ביניהם, כך י"ב שבטים הם מתחברים יחד, עד שאי אפשר שיהיה הא' בלא הב'". ובנצח ישראל פל"ז [תרפה:] כתב: "כי אומה ישראלית הם דומים לאדם אחד, שיש בו שנים עשר אברים... והם כנגד י"ב מזלות". וראה להלן ציונים 1965, 2026.

(1550) לשון רש"י [ר"ה יא:] "שנים עשר מזלות קבועין בו, וזה סדרן; טלה, שור, תאומים, סרטן, אריה, בתולה, מאזנים, עקרב, קשת, גדי, דלי, דגים. וסימניך טש"ת, סא"ב, מע"ק, גד"ד. ששה מהן שקועין למטה, וששה מהם למעלה, וכשהגלגל מגלגל, זה עולה מצד זה, והראשון שבצד האחר שוקע, וכן לעולם. ושתי שעות שוהה המזל בעלייתו, וכן שכנגדו בשיקועו, שיהו כולן משמשין בעשרים וארבע שעות של יום". ורש"י [ב"מ קו:] כתב "בגלגל קבועין בו שנים עשר מזלות, וזהו סידרן; טש"ת, סא"ב, מע"ק, גד"ד. ולעולם ששה עולין, וששה שוקעין... נמצא הששה עולים בשתים עשרה שעות ביום, וששה בלילה".

(1551) כמו שאמרו במשנה [מנחות עו.] "כל המנחות באות עשר עשר, חוץ מלחם הפנים וחביתי כהן גדול, שהם באות שתים עשרה". והרמב"ם [הלכות מעשה הקרבנות פי"ג ה"ב] כתב "כיצד עשיית חביתי כהן גדול. מביא עשרון שלם ומקדישו, וחוצהו בחצי עשרון שבמקדש... ומביא עמה שלשת לוגין שמן... ובולל הסולת בשמן וחולטה ברותחין, ולש מכל חצי עשרון שש חלות, נמצאו שתים עשרה חלות".

(1552) כפי ששאל למעלה [לאחר ציון 387] בשאלה ארבע עשרה: "הי"ד, מה שאמר בקרבן הזה מנחה [ויקרא ו, יג] 'תמיד', איך הוא מנחה תמיד, הרי לא היתה רק [שם] 'מחציתה בבקר ומחציתה בערב'". וראה למעלה הערה 1381. ומדבריו כאן מבואר ששאלתו היא שבפשטות תיבת "תמיד" פירושה כל הזמן ללא הפסק, וכמו [שמות כה, ל] "ונתת על השלחן לחם פנים לפני תמיד". ועל כך שואל הרי אין מנחה זו קריבה תמיד, אלא מחציתה בבוקר ומחציתה בערב. ולכאורה ניתן ליישב שאלה זו שהכהן הגדול

מביא מנחה זו בכל יום ויום, וכמו שכתב רש"י [ויקרא ו, יג] "זה קרבן אהרן ובניו - אף בהדיוטות מקריבין עשירית האיפה ביום שהן מתחנכין לעבודה, אבל כהן גדול בכל יום, שנאמר 'מנחה תמיד וגו'"', הרי שעל הקרבה יומית זו נאמר "מנחת תמיד". וכן כתב רש"י להדיא [שמות כז, כ] "להעלות נר תמיד - כל לילה ולילה קרוי 'תמיד', כמו שאתה אומר [במדבר כח, ו] 'עולת תמיד', ואינה אלא מיום ליום. וכן במנחת חביתין נאמר 'תמיד', ואינה אלא מחציתה בבקר ומחציתה בערב. אבל 'תמיד' האמור בלחם הפנים משבת לשבת הוא". ובגו"א שם אות יב [שלא.] כתב "במנחות חביתין אין 'תמיד' הנאמר בה שהיה תמיד מקריב אותה, רק היו מקריבים אותה מחציתה בוקר ומחציתה בערב. ומה שלא אמר כי 'תמיד' הנאמר בה הוא מיום ליום כמו 'עולת תמיד', שגם עולת תמיד היה אחד בבוקר ואחד בערב [במדבר כח, ד], ד'עולת תמיד' קאי על תמיד של שחר, או של בין הערבים, וכל אחד נקרא 'עולת תמיד', ולא היה אלא פעם אחת ביום. אבל אצל מנחת חביתין נאמר 'תמיד' על המחצית של בוקר ועל של בין הערבים ביחד, ולפיכך זה הוי תמיד יותר". וצריך לומר ששואל לפי ההבנה הפשוטה של תיבת "תמיד", שהיא כל הזמן ללא הפסק, ודלא כפירוש רש"י. וראה למעלה הערה 388, והערה הבאה.

(1553) פירוש - אכן "תמיד" הנאמר במנחת אהרן איירי בתמידיות ללא הפסק [ולא רק מחציתה בבוקר ומחציתה בערב], כי המכוון הוא לשנים עשר מזלות הנוהגים בתמידיות ביום ובלילה. וצרף לכאן את הנאמר [בראשית ח, כב] "עוד כל ימי הארץ וגו' ויום ולילה לא ישבותו", ופירש רש"י [שם] "ויום ולילה לא ישבתו - מכלל ששבתו כל ימות המבול, שלא שמשו המזלות, ולא ניכר בין יום ובין לילה". וכשם שעל שימוש המזלות ניתן לומר "לא ישבותו", כך ניתן לומר על קרבן אהרן "מנחת תמיד", פשוטו כמשמעו. והנה בפסוק זה גופא הוסיף רש"י "לא ישבתו - לא יפסקו כל אלה מלהתנהג כסדרן". וכתב הגו"א שם אות כט [קעד:]: "מלהתנהג כסדרן. פירוש, שהרי היום אינו תמיד, אלא פירושו שלא יפסקו מלהתנהג כסדרן; היום ואחר כך הלילה, וחוזר היום ואחר כך הלילה". אמנם לפי דבריו כאן אין צורך לומר כך, אלא שהיום והלילה הם תמידיים ממש, ללא הפסק. ואולי כתב בגו"א כך לפי שיטת רש"י, שמבאר ש"תמיד" אינו מחייב שיהיה ללא הפסק, אלא שיהיה במחזוריות קבועה. ולהלן [לאחר ציון 1563] יבאר טעם נוסף מדוע עשירית האיפה נחלקת למחצה בבוקר ומחצה בערב. וראה להלן הערה 1572. ולהלן [לפני ציון 1965] חזר בקצרה על דבריו כאן.

(1554) כמו שנאמר [דהי"א כג, יג] "בני עמרם אהרן ומשה ויבדל אהרן להקדישו קודש קדשים הוא ובניו עד עולם להקטיר לפני ה' לשרתו ולברך בשמו עד עולם".

ונאמר [במדבר טז, ה] "וידבר אל קרח ואל כל עדתו לאמר בקר וידע ה' את אשר לו ואת הקדוש והקריב אליו ואת אשר יבחר בו יקריב אליו", ופירש רש"י [שם] "ומדרשו 'בקר', אמר להם משה, גבולות חלק הקב"ה בעולמו, יכולים אתם להפוך בקר לערב, כן תוכלו לבטל את זו, שנאמר [בראשית א, ה] 'ויהי ערב ויהי בוקר ויבדל', כך 'ויבדל אהרן להקדישו וגו'". והרמב"ם [הלכות כלי מקדש פ"ד ה"א] כתב: "הכהנים הובדלו מכלל הלוים לעבודת הקרבנות, שנאמר [דה"י א כג, יג] 'ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים'". ובגמרא [פסחים קד.] אמרו "המבדיל בין... כהנים ללוים וישראלים... תרי מילי נינהו; בין לוים לישראלים, דכתיב [דברים י, ח] 'בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי', בין הכהנים ללוים, דכתיב [דה"י א כג, יג] 'בני עמרם אהרן ומשה ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים'". וראה למעלה הערות 1470, 1471, ולהלן הערה 1576. ובתפארת ישראל פכ"ב [שלא.] ביאר כיצד אותיות "אהרן" מורות על בחירתו המובהקת, והובא למעלה הערה 1377.

(1555) כמו שנאמר [ויקרא כז, לב] "והעשירי יהיה קודש", וכמו יביא פסוק זה בסמוך.

(1556) לפנינו אינו נמצא בבכורות. וכן בגו"א שמות פ"ה אות ג [פח.] כתב שהוא נמצא בבכורות, וכמובא בסמוך הערה 1558.

(1557) כמו שנאמר [שמות ד, יד] "ויחר אף ה' במשה ויאמר הלא אהרן אחיך הלוי ידעתי כי דבר ידבר הוא וגו'". וכן נאמר [שמות ו, טז-כ] "ואלה שמות בני לוי לתולדותם גרשון וקהת ומררי וגו', ובני קהת עמרם ויצהר וחברון ועוזיאל וגו', ויקח עמרם את יוכבד דודתו לו לאשה ותלד לו את אהרן ואת משה וגו'". וכן נאמר [במדבר יז, כג] "ויהי ממחרת ויבא משה אל אהל העדות והנה פרח מטה אהרן לבית לוי וגו'".

(1558) לשונו בגו"א שמות פ"ה אות ג [פח.] "שבטו של לוי לא נשתעבדו [שמו"ר ה, טז]. ואם תאמר, ומאי שנא שבטו של לוי שלא נשתעבד, מכל שאר השבטים, וגזירת 'כי גר יהיה זרעך' [בראשית טו, יג] על הכל. יש לומר, דכתיב 'כי גר יהיה זרעך', ואילו שבטו של לוי היה חלק גבוה, כי יעקב נתן אותו למעשר כדאיתא במסכת בכורות, והיה הוא כולו לגבוה, ולכך לא היה בכלל השעבוד". וכאמור, מאמר זה אינו נמצא לפנינו בבכורות, אלא בתנחומא קרח אות יב, שם ראה אות יד, ב"ר ע, ז, והובא בתרגום יונתן בן עוזיאל [בראשית לב, כה]. וכן הוא בזוה"ק ח"ב נג:, ושם ח"ג רנ.

(1559) אודות קדושת שבט לוי, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בנצח ישראל פמ"ד [תשנד.] כתב: "כי בני יעקב שהיה בהם שבט לוי, שהוא קדוש לה', והוא נבדל מכל שאר שבטים, והוא כנגד האל"ף שבשם 'אחד', כי האחד נבדל מהכל". ובח"א לב"ב

קט: [ג, קכג.] כתב: "שבט לוי היה קודש אל השם יתברך, ולא מצאנו שהיו עובדים רק אל השם יתברך, כמו שהיה זה בעגל אשר לא סרו מאחרי ה', וכדכתיב [דברים לג, ח] 'וללוי אמר תומיך ואוריך לאיש חסידך אשר ניסתו במסה וגו''... עד כי שבט לוי תמיד היו קדושים אל השם יתברך". ובגו"א במדבר פ"י סוף אות לד [קנז:] כינה את שבט לוי "מחנה שכינה". וקודם לכן [במדבר פ"ח אות טז (קכד.)] כתב: "הלוים [הם] יותר שלו [של הקב"ה] מכל הנבראים". ובבאר הגולה בבאר השני [קצו.] כתב: "כי הדבר ששייך לאלקות הוא מקצת, שהוא נבחר מהכל. כמו שהיה שבט לוי נבחר מהכל, שהם י"ב שבטים, ובחר בשבט לוי מן השאר". ובעוד שכאן תולה את קדושת שבט לוי בהיותו העשירי קודש, הרי כמה פעמים בגבורות ה' תלה זאת בהיותו השבט השלישי. וכגון, שם פט"ז [עד.] כתב: "ויש לך לעיין, למה הוצרך למכתב [שמות ב, א] 'וילך איש מבית לוי', להזכיר שם השבט, ולא הוי למכתב רק 'וילך איש ויקח את בת לוי', ולמה הזכיר אותו על שם השבט. כי זהו להודיע לך כי לא היה ראוי לצאת הגואל רק משבט לוי, ושיהיה בין האב ובין האם משבט לוי, והוא שבט שלישי אשר נתקדש. והדבר הוא ידוע במה שאמרו רז"ל [שמו"ר ה, טז] כי שבט לוי לא נשתעבד במצרים. ולפיכך היה ראוי לצאת מהשבט הזה הגואל אותם מן השיעבוד, וכל זה מפני קדושת השבט הזה". וכן שם פ"ל [תקי.] הזכיר זאת בקצרה. ושם פל"א [תקלד.] ביאר שוב שמעלת שבט לוי היא מצד היותו שלישי לשבטים.

(1560) כן אמרו במדרש [ב"ר ע, ז] "כותי אחד שאל את רבי מאיר, אמר לו אין אתם אומרים יעקב אמתי, דכתיב [מיכה ז, כ] 'תתן אמת ליעקב'. אמר לו, הין. אמר לו, ולא כך אמר [בראשית כח, כב] 'וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך'. אמר לו, הין. אמר לו, הפריש שבטו של לוי, אחד מעשרה, למה לא הפריש אחד מעשרה לשנים שבטים אחרים. אמר לו, וכי י"ב הן, והלא י"ד הן, [בראשית מח, ה] 'אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי'... אין את מודה לי שהם ארבע אמהות. אמר לו [הכותי לר"מ], הין. אמר לו, צא מהם ד' בכורות לד' אמהות, הבכור קודש, ואין קודש מוציא קודש. אמר לו, אשריך ואשרי אומתך שאת שרוי בתוכה".

(1561) לשונו למעלה [לאחר ציון 251]: "אמנם מה שבחר דוקא שתהיה הלקיחה [של פסח מצרים] דוקא בעשור לחודש [שמות יב, ג], 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", וראה למעלה הערה 252, כי הוא יסוד נפוץ בספריו.

(1562) כמו שנאמר [במדבר יז, יז-יח] "דבר אל בני ישראל וקח מאתם מטה מטה לבית אב מאת כל נשיאהם לבית אבותם שנים עשר מטות איש את שמו תכתב על מטהו, ואת שם אהרן תכתוב על מטה לוי וגו'", וכתב הרמב"ן [שם פסוק יז] "עשה אהרן נשיא לשבט לוי", וראה למעלה הערה 1547.

(1563) כפי שכבר השריש שהקרבן תואם למעלת המקריב [כמלוקט למעלה הערה 1522]. ומה ששינה כאן בלשונו לכתוב "עשירית **חלק מן** האיפה", ולא כתב בקיצור כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1553] "עשירית האיפה", כי "עשירית האיפה" יכולה להשמע כמדה בפני עצמה, וכמו שנאמר [שמות טז, לו] לגבי המן "והעומר עשירית האיפה הוא", ופירש רש"י [שם] "עשירית האיפה - האיפה שלש סאין, והסאה ו' קבין, והקב ד' לוגין, והלוג ששה ביצים. נמצא עשירית האיפה מ"ג ביצים וחומש ביצה, והוא שיעור לחלה ולמנחות". ואם זו מדה לעצמה, אין כאן התחלה של עשירי, אלא שיעור של "מ"ג ביצים וחומש ביצה". אך כאשר עשירית האיפה נחלקה מתוך איפה שלימה, אז יש בזה "עשירי" לעומת תשעת החלקים הנותרים.

(1564) זהו טעם שני, בנוסף לטעם שכתב למעלה [לאחר ציון 1552] שמחצית בבקר כנגד ששה מזלות שהם משמשמים ביום, ומחצית בלילה כנגד ששה מזלות המשמשים בערב.

(1565) פירוש - אהרן דומה לגמרי להתחלת העולם הגשמי [המאמר הראשון] מפאת היותו עשירי וקדוש, וכמו שמבאר והולך. ושלש המלים האחרונות שבמשפט זה ["התחלת העולם הגשמי"] מוסבות על ארבע המלים הראשונות שבמשפט זה ["כי אהרן היה נחשב"], וכאילו כתב "כי אהרן היה נחשב התחלת העולם הגשמי בשביל שהיה עשירי והיה קודש". וראה להלן הערה 1571.

(1566) פירוש - כאשר תמנה עשרה מאמרות מסופם [מאמר עשירי] להתחלתם [מאמר ראשון], יהיה המאמר "בראשית" המאמר העשירי. ודע ששיטת המהר"ל היא שהמאמר האחרון הוא [בראשית א, כט] "הנה נתתי לכם את כל עשב וגו'", וכפי שכתב בגבורות ה' פנ"ז [רצא:, ושם הערה 98]. אך יש להבין, מדוע כאן נמנה את המאמרות מלמטה למעלה [ואז "בראשית" הוא המאמר העשירי], ולא נמנה אותם כסדרם מלמעלה למטה [ואז "בראשית" הוא המאמר הראשון], ו"למה נמנו אחורנית" [רש"י ויקרא כו, מב]. ונראה, כי קדושת אהרן מחייבת שנמנה את המאמרות מלמטה למעלה, כי עניינו לאחד את התחתונים עד שיהיו ראוים להשראת שכינתו יתברך בתוכם [כמבואר למעלה הערה 1546]. ורש"י [במדבר לה, כה] כתב: "עד מות הכהן הגדול - שהוא בא להשרות שכינה

בישראל, ולהאריך ימיהם". ובגו"א במדבר פ"ה אות י [סה:] כתב: "הכהן עושה שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, ומשרה שכינה בארץ, כמו שפירש רש"י בפרשת מסעי [במדבר לה, כה], שהשם יתברך ... הוא אצלם". ובתפארת ישראל פ"ע [תתשד.] כתב: "וכל זה סתרי החכמה בענין הקרבן, שהוא השבת העלול אל העלה על ידי הכהן, שהוא המקריב אל השם יתברך, כאשר ידוע ממדרגת הכהן שעל ידו השבת העלול אל העלה". וצרף לכאן שבנר מצוה [פז.] כתב שהגימטריה של "כהן" הוא שבעים וחמש, ובאור חדש פ"ב [תקמח:] כתב שמספר זה מורה על דביקות ברוח הקודש, "שהם נחשבים אלו ע"ה כמו שבעה ומחצה, כי כל עשרה נחשב כמו אחד". הרי שהמספרים שבע ומחצה ושבעים וחמש עומדים על נקודת החבור שבין העלול לעלה, וזו גם השבת העלול לעלתו. וראה להלן הערות 1571, 1959, 2172.

(1567) בגבורות ה' פנ"ז [רחצ.] ביאר שמכת בכורות היא כנגד המאמר "בראשית", וכלשונו: "מכת בכורות... הוא נגד מאמר 'בראשית', שהבכור ראשית לבאים אחריו, והוא נגד מאמר 'בראשית', שהוא ראשית הבריאה גם כן, ושניהם 'ראשית' הם".

(1568) כי בגמרא [מגילה כא:] אמרו "'בראשית' נמי מאמר הוא, דכתיב [תהלים לג, ו] 'בדבר ה' שמים נעשו'", ופירש רש"י [שם] "בראשית נמי - דמשתעי בשמים ובארץ, דכתיב 'בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם'". הרי שהפסוק "בדבר ה' שמים נעשו" מלמדנו ששמים וארץ נבראו במאמר של "בראשית". וכן הרמב"ם בפיהמ"ש אבות פ"ה מ"א] כתב: "בעשרה מאמרות. כשתסתכל בכל מה שבא במעשה בראשית 'ויאמר' תמצאם תשעה, ו'בראשית' עשירי, ואף על פי שלא התבאר בו מלת 'ויאמר', הענין מורה עליו, וכאילו אמר 'ויאמר אלקים יהיו השמים והארץ', כי לא נהיו מבלתי מאמר". וכן בדר"ח פ"ה מ"א [ג.] העיר שאם "בראשית" נמי מאמר הוא, מדוע לא נאמר "ויאמר אלקים יהי שמים וארץ". וביאר שתי תשובות, וכלשונו: "ויראה מפני שאסור לספר מדבר שהיה קודם שנברא העולם [חגיגה יא:], והאמירה היה קודם שנברא העולם, ולפיכך כתיב 'בראשית ברא אלקים', שמתחיל בבריאה. ועוד יש לתרץ, שאף על גב ד'בראשית' נמי מאמר הוא, אינו דומה מאמר 'בראשית' לשאר מאמרים. כי לשון אמירה בא על דבור פרטי, שהיה אומר דבר זה. אבל כשברא השמים וארץ, נכלל בזה כל העולם, ואינו דבר פרטי, שהרי הכל נברא ביום הראשון. ולפיכך לא שייך אמירה"... ולכך לא שייך לשון 'ויאמר', כי השמים והארץ הם הכל, כי [בראשית א, א] 'את השמים ואת הארץ' לרבות צבאיהם". ובדר"ח פ"ו מ"י [שעב.] כתב: "השמים והארץ הם 'ראשית', דכתיב 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ', והם ראשית העולם הזה הגשמי".

ובעוד שכאן מחבר ומשוה את הארץ לשמים, ושניהם נקראים "התחלה", הרי בגבורות ה' פ"ע [תג.] חילק ביניהם, וייחס לשמים את ההתחלה, ולארץ את ההשלמה, שכתב: "הארץ, שהוא יסוד התחתון והשפל מכל הנמצאים, יש בה מעלה מצד השלמת הכל, שמפני שהוא אחרון מכל היסודות, על ידה יושלם הכל, כי לעולם הדבר יושלם על ידי האחרון, שהוא השלמה. ולפיכך בכל מעשה בראשית שקולה הארץ כמו השמים... והיינו מפני שהשמים שהם עליונים, ונחשבים התחלת הכל. והארץ שהיא תחתונה במוחלט, שלימות הכל, שעל ידה יושלם, כמו שיש לכל אחרון משפט השלמה. וראוי שיהיו שניהם שקולים, כי התחלת הכל והשלמת הכל שניהם כח כללי יש בהם; זה מצד ההתחלה, שהוא התחלה אל הכל. וזה מצד ההשלמה, שהוא משלים הכל. ולפיכך כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ', שקולה הארץ כמו שמים, ושניהם נקראו 'ראשית'; שכמו שיפול שם 'ראשית' על ההתחלה, כך יפול שם 'ראשית' על התכלית, שהוא ראשית מצד ההשלמה". ויש לעיין אם דבריו כאן תואמים לדבריו בגבורות ה'.

(1569) "כי השמים והארץ הם הכל" [לשונו בדר"ח פ"ה מ"א (ה.), והובא בהערה הקודמת]. ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [קכט.] כתב: "המעלה והמטה, השמים והארץ, אלה הם עיקרי מציאות העולם, שהמציאות כולל השמים והארץ וכל אשר בהם, וכל המציאות אשר כוללם השמים והארץ, הכל הוא אל השם יתברך". ובהמשך ההקדמה שם [קלח.] כתב: "המעלה והמטה כולל הנמצאים עצמם, שאין הנמצאים רק במטה ובמעלה, והם תולדות השמים והארץ". ובגבורות ה' פמ"ז [תקסה:] כתב: "כל המציאות ביחד הם שמים וארץ". ושם פס"ה [קעא.] כתב: "כי השמים וארץ הם העולם". ובגו"א שמות פט"ו אות כג [שו:] כתב: "השמים והארץ שניהם הם מציאות העולם ושלמותו... כי השמים והארץ ביחד הם כוללים כל העולם ביחד". ושם פי"ח אות א [ו.] כתב: "השמים והארץ הם כל המציאות". ובדר"ח פ"ה מ"א [ה:] כתב: "כי השמים והארץ הם הכל, כי 'את השמים ואת הארץ' [בראשית א, א], לרבות צבאיהם [רש"י שם פסוק ד]". ושם פ"ו מ"י [שמה.] כתב: "שמים וארץ הם העולם". ובנצח ישראל פנ"ו [תתעב:] כתב: "כי השמים והארץ הם המציאות". וכן כתב שם בפס"ג [תתקמו.].

(1570) פירוש - המאמר הראשון כולל את הכל, והראיה שעל ידו נבראו שמים וארץ, שהם הכל [כמבואר בהערה הקודמת], והטעם לזה [בנוסף לראיה לכך משמים וארץ] הוא שההתחלה כוללת את הכל. ואודות שההתחלה היא הכל, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, ובדר"ח פ"א מי"ח [תסד.] כתב: "תמצא כי ראשית המאמר [המאמר הראשון]

מתחיל בכלל העולם; 'בראשית ברא אלקים שמים וארץ' [בראשית א, א], שדבר זה כלל העולם, כי הכל נברא ביום הראשון [רש"י בראשית א, יד]... ובתחילת הבריאה נזכר בריאת כלל העולם, כי ההתחלה הוא התחלה אל הכל". ובגבורות ה' פל"ז [תשיב.] כתב: "זאת המכה [בכורות] שקולה כנגד הכל [רש"י שמות ט, יד], כי הבכור נקרא 'ראשית' [בראשית מט, ג], והראשית במה שהוא ראשית הדבר הוא שקול נגד הכל, כי הראשית הוא התחלה אל הכל, ומאחר שהוא התחלה אל הכל נחשב כמו הכל". ובכת"י שם [שסא] כתב: "המכה העשירית מכת בכורות עומדת בפני עצמה, שקולה נגד כל המכות, מפני שהיא מכה לבכורות, שנקראים [תהלים עח, נא] 'ראשית אונם'. שכל דבר ראשית שקול נגד כל המכות. וידוע הוא דבר זה כי הראשית שקול נגד הכל, כמו הראש בבעל חי שקול נגד כל אברי האדם. וזה ידוע מדברי רז"ל שאמרו בעובר הנולד [חולין סח., נדה כט.] 'יצא ראשו הרי הוא כילוד דמי'. וזה מפני כי הראש... שקול נגד כל איברים. ובשאר איברים לא נחשב ילוד עד שיצא רובו [שם], ובראש בלבד נחשב כילוד דמי, שמזה תבין כי הראש הוא שקול נגד כל החי. וענין דבר זה הוא מבואר לחכמים, כי הראשית הוא שקול נגד הכל. ולפיכך המכה שהיתה בבכורות, שהם ראשית, והיתה המכה בראשית שלהם, שקול נגד כל המכות. וזה שאמרו כי שקול מכת בכורות נגד כל המכות". ובגבורות ה' פנ"ז [רפז.] כתב: "אמנם המכה העשירית מכת בכורות, עומדת בפני עצמה, שקולה נגד כל המכות. מפני שהיא מכה לבכורות, שנקראים [תהלים עח, נא] 'ראשית אונם'. שכל דבר ראשית שקול נגד הכל מפני שהוא ראשית הכל". וכן חזר וכתב שם פ"ע [תד:]. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנט:] כתב: "כי ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא התחלה אל הכל. ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל. רק כי אינו בענין קרוב, רק בענין רחוק, כי הכל הוא בכח התחלה, ואינו בפועל הנגלה". ובנצח ישראל פמ"ג [תשמו:] כתב: "כי התחלת הדבר יש לו צד בחינה שהוא עיקר הדבר, במה שהוא התחלה, ואחר התחלה נמשך הכל". ובדר"ח פ"ג מ"ד [קלא:] כתב: "כי אדם הראשון הוא כמו מין האדם בכלל, שנקרא 'אדם' על שם שהוא כולל כל מין האדם. כי ההתחלה שהיא התחלה לדבר, עומדת במקום הכל, והוא דומה כמו שורש האילן". **דוגמה לדבר**; הפסוק הראשון שבתורה ["בראשית ברא וגו'" (בראשית א, א)] כולל בתוכו את כל התורה, וכמו שביאר הגר"א [בפירושו לספרא דצניעותא, ר"פ ה]. ולא עוד, אלא שכל התורה נכללת בשש אותיותיה של תיבת "בראשית" והדגש של הבי"ת [הגהתו של ר' שמואל לוריא שם, והוא על פי דברי הגר"א לתיקוני זוהר סוף תיקון יח]. ובקהלת יעקב, ערך עמלק [א], כתב:

"הנה עמלק כולל כל האומות, וזה שאמר [במדבר כד, כ] 'ראשית גוים עמלק', כי ראשית היא כולל האחרים, כמו ראש השנה כולל כל השנה... כי הראשית כולל הכל, כענין הבכור ואח הגדול שכולל כל האחין". וראה למעלה הערה 1525 אודות מעלת ההתחלה.

(1571) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1564] "כי אהרן היה נחשב, בשביל שהיה עשירי והיה קודש, התחלת העולם הגשמי". והטעם הוא, שנתבאר כאן שקדושת אהרן היא כנגד המאמר הראשון ["בראשית"], והמאמר הראשון הוא בודאי "התחלת העולם הגשמי". לכך גם קדושת אהרן, המקבילה למאמר הראשון, היא "התחלת העולם הגשמי". זאת ועוד, כי נתבאר כאן שבמאמר הראשון נבראו שמים וארץ, ובדר"ח פ"ו מ"י [שעב.] כתב: "השמים והארץ הם ראשית, דכתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ', והם ראשית העולם הזה הגשמי" [הובא למעלה סוף הערה 1568]. לכך כל מה שנמצא במאמר הראשון של הבריאה, נמצא גם בקדושתו של אהרן. ולמעלה [הערה 1566] נתבאר שהכהן עומד בנקודת החבור של שבע לשמונה, ושמעתי לבאר שהכוונה בזה היא שזהו המעבר משבע ספירות תחתונות לבינה, כי הבינה היא שמינית מלמטה. לכך ברי הוא שהכהן נמצא ב"התחלת העולם הגשמי", כי שם המעבר מבינה לשבע תחתונות.

(1572) "לכך מקריב מחצית בבוקר ומחצית בערב, בשביל שצריך שיהיה הקרבן הזה נגד ההתחלה של העולם, שהוא התחלה אל הכל. ולכך נחשב כאילו הקריב מנחה מן הבוקר עד הערב" [לשונו בסמוך].

(1573) יש בדברים אלו שני חידושים; (א) "מסוף העולם עד סופו" שוה ומקביל ל"מן הבוקר עד הערב". כי כבר השריש [תפארת ישראל ר"פ כו (שצ.)] "כי הזמן והמקום ענין אחד, כאשר ידוע למבינים". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ו [שסה:]: "דע כי הזמן יש לו יחוס אל הגשם, ודבר זה מבורר למי שעיין בחכמה". ובהמשך הפרק שם [שצז.] כתב: "כי כבר אמרנו לך פעמים הרבה כי הזמן והגשם משתתפים בכל דבר". ובבאר הגולה באר הששי [קפז.] כתב: "כי הזמן והגשם דומים ומתיחסים ושוים". (ב) יום ולילה [בוקר וערב] אינם חלק ממציאות הזמן, אלא נחשבים כל מציאות הזמן. וכמו ש"מסוף העולם עד סופו" הוא כל המקום, כך יום ולילה הם כל הזמן. וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קצז:]: "אמר הכתוב [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'. וביאור ענין זה, אחר שהתורה היא צורת כל המציאות, ראוי שיהיה עמל בתורה יומם ולילה, ויום ולילה הם כל המציאות... כי מאחר שהתורה היא השלמת הכל, יתן לתורה הכל, הוא כל זמן, שהוא יום ולילה".

(1574) כוונתו לדברי המדרש [ויק"ר ח, ד] הנ"ל שהביא, שאמרו [שם] "כל מי שהוא מקריב אותה מעלה עליו הכתוב כאילו הוא מקריב מסוף העולם ועד סופו, שנאמר [מלאכי א, יא] 'כי ממזרח שמש עד מבואו וגו'". ולפי זה הפסוק המובא הוא ממלאכי, ולא מתהלים [קיג, ג] כפי שהביא כאן. ולשון הפסוק במלאכי במילואו הוא "כי ממזרח שמש ועד מבואו גדול שמי בגוים ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי ומנחה טהורה כי גדול שמי בגוים אמר ה' צבאות". והרד"ל [שם אות ט] כתב: "שנאמר 'כי ממזרח שמש עד מבואו וגו' ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי מנחה טהורה' כך צריך לומר, ודריש ליה על עשירית האיפה שקרבה מחציתה בבוקר 'ממזרח שמש', ומחציתה בערב במבוא השמש. וזהו 'מנחה טהורה', שמעלה עליו הכתוב כאילו היא מוקטרת בכל מקום מסוף העולם עד סופו".

(1575) לא מצאתי היכן שביאר כוונתו הקדושה. אך אם לאו בפירוש איתמר, אולי מכללא איתמר, שרומז למדת יום ומדת לילה, וכמו שכתב להלן בדרשה [לאחר ציון 1964]: "קרבן אהרן ובניו מחצית בבקר ומחצית בערב, 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". ובגו"א שמות פי"ח אות לב [לה:] כתב: "הרמז הוא במה שכתוב [שמות יח, יג] 'מן הבוקר עד הערב', כי המדה הזאת כוללת הערב והבוקר שניהם ביחד, והבן הדברים האלו מאוד". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צה:] כתב: "קאמר בגמרא [ברכות יא:] שצריך להזכיר מדת לילה ביום ["יוצר אור ובורא חושך" (שם)], ומדת יום בלילה ["גולל אור מפני חושך וחושך מפני אור" (שם)]. ונראה הטעם שצריך להזכיר מדת לילה ביום, ומדת יום בלילה... כי הלילה והיום הוא אחד, וזה מורה כי השם יתברך אשר ברא אותם הוא אחד. כי אם לא היה מזכיר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום, רק היה מזכיר היום בפני עצמו והלילה בפני עצמו, והרי הלילה והיום הם מחולקים, והם כמו הפכים, ואם כן היה חס ושלום דבר זה כמו שהיו אומרים קצת מינים כי יש כאן שתי רשויות... [ו]אם היה מזכיר מדת יום ביום, ולא היה מזכיר מדת לילה, כאילו היה כאן פעולה מחולקת, ואם כן חס ושלום היה זה מורה על חילוק פועלים. ולכך צריך להזכיר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום, כלומר שהיום מתחבר עם הלילה עד שהם יום אחד, ואם כן אין כאן פעולות מחולקות, והפועל הזה אחד. ואדרבא כאשר הם שני דברים מחולקים, והם דבר אחד, מורה על אשר ברא אותם הוא אחד, כי הוא יתברך שהוא אחד, מקשר ומאחד הדברים אשר הם מחולקים". ובנתיב הדין פ"א [א, קפו:] כתב "כי הוא יתברך ברא העולם במדה שהיא כוללת ערב ובוקר, וממנה נבראו ערב

ובוקר". והואיל ואהרן מורה על האחדות [כמבואר למעלה הערה 1546], לכך בקרבן אהרן יש מדה הכוללת מדת יום ומדת לילה. וראה להלן הערה 1966.

(1576) לשונו למעלה [לאחר ציון 1376]: "כי אהרן בודאי הוא היה עובד את בוראו ומיוחד לזה מכל אדם על פני האדמה". וכן למעלה [לאחר ציון 1469] כתב "אהרן היה כולו קודש קדשים אל השם יתברך, מסולק מן החומר", ושם מאריך בזה. וכן למעלה [לאחר ציון 1515] כתב: "אהרן היה אוכל הקרבנות, יש עוד מעלה יותר עליונה מה שאהרן היה מקריב קרבן מיוחד, והוא קדושה על קדושה". והקדוש הוא עליון, וכמו שכתב בנתיב התורה פי"א [תנד:]: "איש קדוש ראוי שיהיה למעלה, ואשר אינו קדוש הוא למטה". ובח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב: "דבר שהוא קדוש, עליון הוא, והחומרי הוא שפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים" [הובא למעלה הערות 812, 1195, 1291, 1375]. ומקרא מלא הוא [דהי"א כג, יג] "בני עמרם אהרן ומשה ויבדל אהרן להקדישו קודש קדשים הוא ובניו עד עולם להקטיר לפני ה' לשרתו ולברך בשמו עד עולם", וכמבואר למעלה הערה 1554. ובזוה"ק [ח"א פ.] אמרו "מיכאל כהנא רבא עלאה מכלהו". והכהן הגדול למטה הוא המקביל למיכאל למעלה [גו"א במדבר פל"ה אות ח (תקנו:)]. ועוד אמרו בזוה"ק [ח"ב קמח.] על אהרן בפרט "אהרן בכהני, ואיהו כהנא עילאה על כל שאר כהני עלמא. דלא הוה כהנא רבא דסליק בדרגא עילאה כאהרן. זכה אהרן לכהונה ונבואה, נביא וכהן, מה דלא זכה כהנא אחרא". והאלשיך [במדבר טז, יז-יט] כתב: "העובד למטה כעובד למעלה. והנה הכהן גדול של מטה הוא כנגד של מעלה, נמצא אהרן לעומת מיכאל השר הגדול. ועל כן לא יבצר מהיות תיקון העליון, בהיות הכהן גדול של מטה נבחר והגון".

(1577) כמו שנאמר [דברים כח, א] "והיה אם שמוע תשמע בקול ה' אלקיך לשמור לעשות את כל מצותיו אשר אנכי מצוך היום ונתנך ה' אלקיך עליון על כל גויי הארץ". וראה למעלה הערות 667, 1523.

(1578) מעין מה שאמרו בגמרא [חגיגה ה:] "רבי הוה נקיט ספר קינות, וקא קרי בגויה. כי מטא להאי פסוקא [איכה ב, א] 'השליך משמים ארץ' נפל מן ידיה. אמר, מאיגרא רם לבירא עמיקתא", ופירש רש"י [שם] "מאיגרא רם לבירא עמיקתא - כמה גדולה נפילה זו, אין לך גבוה ובור עמוק כמשמים לארץ". ורש"י [איכה ב, א] כתב "משמים ארץ - לאחר שהגביהם עד לשמים השליכם לארץ בבת אחת... מאיגרא רמא לבירא עמיקתא". ובנצח ישראל פל"ה [תרסג:] כתב: "כאשר זה שהוא יקר ונכבד, יעוות, דבר זה שנוי,

יוצא מן הסדר לגמרי". והכלי יקר [שמות טו, ט] כתב: "נאמר [איוב יב, כג] 'משגיא לגוים ויאבדם', וכן [תהלים צב, ז] 'איש בער לא ידע וכסיל לא יבין את זאת בפרוח רשעים כמו עשב ויציצו כל פועלי און להשמדם עדי עד'. כי בנוהג שבעולם שהרוצה להפיל את חבירו לארץ, כל עוד שמגביהו ביותר תגדל נפילתו. כי אינו דומה הנופל ממקום גבוה, לנופל ממקום נמוך, כמו שנאמר [איכה ב, א] 'השליך משמים ארץ תפארת ישראל', מאיגרא רמא לבירא עמיקתא. כמשל במלך אחד שמרד בו איש מן הכפר דל ונבזה. מה עשה המלך, העשירו והגדילו עד כי גדל מאד, ותמהו עבדיו על זה. ואחר שעמד במעלתו כמה שנים, עשה בו נקמה והרגו עם כל בני ביתו, ולקח את כל אשר לו, ולא השאיר לו שריד ופליט, כי אז היתה הנקמה גלויה ומפורסמת יותר מאילו היה הורגו בעוד שהיה שפל אנשים ואין לו מכיר". והנה כמה דוגמאות; (א) נאמר [במדבר כה, יד] "ושם איש ישראל המוכה אשר הוכה את המדינית זמרי בן סלוא נשיא בית אב לשמעוני". ופירש רש"י שם "ושם איש ישראל וגו' - כשם שייחס את הצדיק [פנחס] לשבח, ייחס את הרשע לגנאי". וכתב שם בגו"א אות יח [תכ.]: "אף על גב דלא הזכיר כאן גנותו אלא שבחו [שהוא נשיא בית אב לשמעוני], יחוס שלו הוא גנותו, דגנאי הוא לאדם חשוב להיות חוטא, ומכל שכן חטא מגונה לבעול ארמית לפני כל, ומוכיח זה על גודל פחיתתו של רשע". (ב) בגו"א במדבר פט"ז תחילת אות ד [רמד:] כתב אודות קרח בזה"ל: "אף על גב דבלאו הכי ידענו שקרח מן החשובים ומיוחסים, אפילו הכי הכתוב בא לספר בגנותו, לומר מאחר שהוא כל כך חשוב, לא היה לו להיות נמשך במחלוקת, ובא הכתוב לספר בגנותו, שעם כל החשיבות הזה, נמשך במחלוקת. ולפיכך קרא דהכא פירושו [במדבר טז, א] 'ויקח קרח', אותו קרח שהיה מגדולים ומחשובים, נמשך במחלוקת". (ג) בנתיב התורה פט"ו [תריא.] כתב: "כי עם הארץ הוא חמרי יותר מן הגוי. וזה כי אף אם הגוי הוא גם כן חמרי בערך ישראל שיש להם התורה, מכל מקום לא נחשב זה חמרי כמו עם הארץ, שהיה ראוי לו לקנות השכל, ואינו רוצה בו, שזה מורה יותר על הרחוק ופירש מן השכלי, כיון שהוא סר ממנו. ועם הארץ דומה קצת לשונה ופירש [פסחים מט:], כי עם הארץ קבל גם כן תורת משה, ואינו לומד אותה, ולפיכך הוא גרוע מן הגוי שלא קבל כלל... עמי הארץ, שהם אינם חפצים בשכלי, הוא יותר רחוק ויותר מתנגד אל השכלי". (ד) הנזיר מביא חטאת במלאות ימי נזרו [במדבר ו, יד]. וכתב על כך הרמב"ן [שם]: "וטעם החטאת שיקריב הנזיר ביום מלאות ימי נזרו, לא נתפרש. ועל דרך הפשט כי האיש הזה חוטא נפשו במלאות הנזירות, כי הוא עתה נזור מקדושתו ועבודת השם, וראוי היה לו שיזיר לעולם, ויעמוד כל ימיו נזיר, וקדוש

לאלקיו. כענין שאמר [עמוס ב, יא] 'ואקים מבניכם לנביאים ומבחוריכם לנזירים', השוה אותו הכתוב לנביא, וכדכתיב [שם פסוק ח] 'כל ימי נזרו קדוש הוא לה''. והנה הוא צריך כפרה בשובו להטמא בתאוות העולם". הרי אם לא היה מעיקרא נזיר, לא היה מוטל עליו להביא קרבן חטאת מפאת היותו שקוע בתאוות העולם, אך דוקא משום שהיה נזיר ופרש ממדריגה זו, לכך הוא מחוייב בקרבן חטאת. **כדאי לצרף** לכאן את המובא בספר "חפץ חיים חייו ופעלו" [כרך ג, פרק פח, עמוד תשצב]: "שאל פעם רבי אלחנן וסרמן את החפץ חיים, תינח בזמן התלמוד ידעו את חלוקתן של התקופות, שכן היה בידם ספרו של אדם הראשון שבו כתוב רבי ורבי נתן סוף משנה, רב אשי ורבינא סוף הוראה [ב"מ פו.]. אבל לאחר חתימת התלמוד, מהיכן ידעו גבולות מתי מסתיימת תקופה אחת ומתחילה תקופה אחרת. השיב לו החפץ חיים, כפי שאנו רואים, צועדים הדורות כסדר בכוון של ירידה מבחינה רוחנית. ככל שמתרחקים מקבלת התורה, הולכים הדורות הלוך וירוד. 'אם הראשונים כמלאכים, אנו בני אנשים וכו'' [שבת קיב:]. תדיר הם יורדים שליבה אחרי שליבה, ממדרגה למדרגה, כיורדים מן הסולם. לעומת זאת, משתקופה מתחלפת, הרי אז הירידה היא מהירה כנפילה מאיגרא רמא לבירא עמיקתא. לפיכך משאנו מבחינים בחוסר אפשרות ההשוואה שבין הדור ההולך לדור הבא, באי הדמיון שבין הנוכחים לבין קודמיהם, עד שהמאוחרים אינם כלל מסוגם של הקודמים, אזי מבינים אנו שהנה התחלפה תקופה".

(1579) פירוש - הקב"ה מרים את מי שהיה שפל, כי גבהות הבאה בעקבות שפלות היא יותר גבהות מאם לא היתה מתחילה השפלות. והנה כמה דוגמאות; (א) הר"ן [נדרים מא.] כתב "אחר שחלה ונתרפא, מתחזק טבעו להיות יותר בריא ממה שהיה קודם חליו". הרי הפרישה מהחולי מורה על הריחוק מהחולי, יותר ממי שלא חלה מעיקרא. (ב) הרמב"ם [הלכות תשובה פ"ז ה"ד] כתב: "אל ידמה אדם בעל תשובה שהוא מרוחק ממעלת הצדיקים מפני העונות והחטאות שעשה. אין הדבר כן... אמרו חכמים [ברכות לד:] 'מקום שבעלי תשובה עומדין, אין צדיקים גמורין יכולין לעמוד בו', כלומר מעלתן גדולה ממעלת אלו שלא חטאו מעולם, מפני שהן כובשים יצרם יותר מהם". (ג) הרמב"ם [פירוש המשניות פרה פ"ג מ"ג] כתב: "הנה אין הבדל בין איש שלא נטמא לעולם במת, ובין איש אשר נטמא כל ימיו ואחר כך טבל והזה עליו ג' וז'. אלא שזה אשר הוזה עליו יותר גדול המדריגה בטהרה, לפי שהפסוק כבר שפט עליו שהוא טהור" [הראני לזה הגר"ח קרייסוויטה זצ"ל]. (ד) בגבורות ה' פי"ט [רב:] כתב: "כי הפורש מדבר שחטא בו, כאשר הוא מואס בדרכיו הראשונים ופורש מהם, הוא יותר נקי וטהור מהם מאילו לא

עשה. וזהו על דרך שאמרו חכמים [ברכות לד:] במקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד". (ה) בנתיב התורה פי"ז [תרפד.] כתב: "כאשר האדם גובר על המונע אותו, בזה הוא גדול מן העליונים שאין להם שום מונע. והאדם אשר יש לו מונע, והוא גובר על המונע ועושה המצוה, בזה מעלתו יותר גדול מן העליונים". וראה להלן הערה 1817.

(1580) במעשה העגל, וכמובא במדרש הנ"ל.

(1581) דבריו הם מקרא מפורש [תהלים פב, ו-ז] "אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כלכם, אכן כאדם תמותון וכאחד השרים תפולו", ואמרו על כך בגמרא [ע"ז ה.] "בואו ונחזיק טובה לאבותינו ["עושי העגל" (רש"י שם)], שאלמלא הן לא חטאו אנו לא באנו לעולם ["שהיו כמלאכים ולא הולידו בנים" (רש"י שם)], שנאמר 'אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כלכם', חבלתם מעשיכם 'אכן כאדם תמותון וגו'". הרי שלפני החטא היינו "בני עליון", ולאחר החטא ירדנו ונפלנו ל"אכן כאדם תמותון". ואין לך השפלה ניכרת ומבוררת מהמעבר מחיים של בני עליון לחיים של בני תמותה.

(1582) כמבואר למעלה הערה 1521. והם הפסוקים שנאמרו בחטא העגל והובאו במדרש ["כי זה משה האיש" (שמות לב, א), "ואשלכהו באש ויצא העגל הזה" (שם פסוק כד)].

(1583) אודות שישראל חזרו בתשובה על חטא העגל, כן אמרו חכמים [ע"ז ד:] "לא עשו ישראל את העגל אלא ליתן פתחון פה לבעלי תשובה, שנאמר [דברים ה, כו] 'מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי כל הימים וגו'' ["כלומר גבורים ושליטים ביצרם היו, ולא היה ראוי להתגבר יצרם עליהן, אלא גזירת מלך היתה לשלוט בם כדי ליתן פתחון פה לבעלי תשובה, שאם יאמר החוטא לא אשוב, שלא יקבלוני, אומרים לו צא ולמד ממעשה העגל, שכפרו ונתקבלו בתשובה" (רש"י שם)]. והפחד יצחק יוה"כ מאמר א אות י כתב: "אירע חטא העגל ותשובה של ישראל, וביום גמר פעולתה של תשובה זו קבלו לוחות שניות". ורש"י [דברים ט, יח] כתב "[משה] עשה עוד ארבעים יום [בהר סיני], נמצאו כלים ביום הכפורים. בו ביום נתרצה הקב"ה לישראל בשמחה, ואמר לו למשה 'סלחתי כדברך', לכך הוקבע למחילה ולסליחה".

(1584) אודות שלאחר שישראל שבו מחטא העגל "היה מרומם אותם לגמרי, עד שהיה ניכר רוממות שלהם על כל", כן הוא מקרא מפורש, שנאמר [שמות לג, טז-יז] "ובמה יודע אפוא כי מצאתי חן בעיניך אני ועמך הלוא בלכתך עמנו ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה, ויאמר ה' אל משה גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה וגו'",

ופירש רש"י [שם] "אני שואל ממך שלא תשרה שכינתך עוד על אומות העולם. ונפלינו אני ועמך - ונהיה מובדלים בדבר הזה מכל העם... גם את הדבר הזה - שלא תשרה שכינתי עוד על אומות העולם אעשה". וכן נאמר [שמות לד, י] "ויאמר הנה אנכי כורת ברית נגד כל עמך אעשה נפלאות אשר לא נבראו בכל הארץ ובכל הגוים וגו'", וכתב על כך הרמב"ן [שם פסוק ט] "לא יתכן לפרש שיבטיח לעשות עם ישראל עתה נפלאות אשר לא נבראו מקודם בכל הארץ ובכל הגוים, כי לא נעשו להם נפלאות גדולות אחרי זה יותר ממה שנעשה עמהם מתחלה במצרים ועל הים... אלא שהענין ירמוז אל שכון השכינה בהם". והמשכן הוא גלוי מוחשי ש"היה מרומם אותם לגמרי עד שהיה ניכר רוממות שלהם על כל", ובפרט לאחר שהושפלו בעקבות החטא, שנשתברו הלוחות [שמות לב, יט], ונסתלקו ענני הכבוד [גר"א שיה"ש א, ד]. וכן אהרן שנבחר להיות הכהן גדול במשכן [רש"י ויקרא ט, ז], ו"שעל פי הדיבור אהרן נכנס ומשמש בכהונה גדולה, ולא יאמרו מאיליו נכנס" [שם פסוק א], נכלל גם כן ברוממות זו. **ובתפארת ישראל** פמ"ח [תשמז.] הביא את דברי הגמרא [ע"ז ד:] שישראל עשו את חטא העגל כדי להורות על התשובה [הובא בהערה הקודמת], וכתב: "אין הפירוש כדי להראות לאדם שאלו היו חוטאים ועשו תשובה, שגם הוא יעשה תשובה. שבודאי לדבר זה לא היה צריך להראות, כי מבואר הוא בכתוב [דברים ל, ב]. אבל הפירוש בזה כי התשובה שישוב האדם מן החטא, ויקבל אותו השם יתברך בתשובה הוא דבר גדול מאד המדרגה העליונה שיש לעולם. כי אחר שחטא האדם ישוב אל התחלתו כאשר היה בראשונה". הרי זהו דבר בולט וניכר שבעקבות הנפילה של החטא ישראל חזרו ל"כאשר היה בראשונה".

(1585) והם הפסוקים שהובאו במדרש ["זה יתנו כל העובר" (שמות ל, יג), "זה קרבן אהרן ובניו" (ויקרא ו, יג)].

(1586) הנה מבאר שהשפלות של ישראל ואהרן שהוזכרה במדרש היתה מחמת חטא העגל, והגבהות היתה מחמת התשובה על חטא העגל. ויש להבין, דבשלמא הפסוק המורה על גבהות ישראל ["זה יתנו כל העובר" (שמות ל, יג)] שייך לתשובת ישראל על חטא העגל, כי התרומות למשכן באו לכפר על חטא העגל, וכמבואר היטב בגו"א שמות פכ"ה אות ד [רנז:-רס:]. אך הפסוק המורה על גבהות אהרן ["זה קרבן אהרן ובניו" (ויקרא ו, יג)] איירי במנחת חביתין של אהרן [בכל יום] ובניו [כשמתחנכים לעבודה (רש"י שם)], ולכאורה אין לזה שייכות לתשובה על חטא העגל. ואולי עצם העובדה שהכהונה נשארה בידי אהרן ובניו הוא המורה רוממות מיוחדת. ויל"ע בזה.

(1587) בא ליישב את שאלתו הט"ו למעלה [לאחר ציון 388], ותובא בהערה הבאה. אך לשונו "ואחר **סמך** פרשת חטאת" משמע שבא לבאר סמיכות חטאת למנחת אהרן, [כמו ששאל למעלה בשאלתו העשירית (לאחר ציון 380) "למה סמך המנחה אחר העולה"], אך בהמשך אינו מבאר סמיכות זאת כלל, ואם כן למה כתב כאן תיבת "סמך". ויל"ע בזה. ולולא דמסתפינא היה נראה לגרוס "ואחר כך" [ולא "ואחר סמך"], וכפי שכתב להלן [לאחר ציון 1622]. ומיניה וביה מוכח כך, כי צמד המלים "ואחר סמך" נראה זר, והיה לו לומר "ואחר כך סמך".

(1588) מתכוון לשאלה ט"ו ששאל למעלה [לאחר ציון 388]: "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]". ובגו"א ויקרא פ"א אות לג [כח.] כתב: "הלא מסתבר על חטא שהוא יותר חמור יביא קרבן חמור, ולמה יביא קרבן שהוא כליל על קל".

(1589) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1396] "העולה מכפרת על החטא שעשה במזיד", וראה שם הערה 1397.

(1590) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1397]: "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".

(1591) לשון הרמב"ם [הלכות שגגות פ"א ה"א]: "כל העובר בשגגה על אחת ממצות לא תעשה שיש בה מעשה שחייבין עליה כרת, הרי זה חייב להקריב קרבן חטאת, ומצות עשה שיקריב חטאתו על שגגתו", ומקורו מהגמרא [שבת סט.].

(1592) כמבואר בהערה 1590. ובדר"ח פ"ד מ"ד [פד.] כתב: "כי חטא השוגג מתיחס אל גוף, שאצל הגוף שייך שוגג כאשר הוסר מאתו השכל, ואילו היה אצלו השכל לא

שייך שוגג וטעות כלל, שאין השוגג רק כאשר הוסר מאתו השכל ונעשה בעל גוף. ולכך חטא השוגג אינו במדריגת המזיד, שהוא החטא כאשר האדם הוא בדעתו ושכלו". ובגו"א שמות פט"ו אות ג [רצג:] כתב: "שהיו במזיד מחשבים לעשות העגל ובדעת... כי המעשה היה מסודר על המחשבה שלהם מתחלה, לא היו שוגגין בזה". ובנצח ישראל פי"ט [תטו:] כתב: "והחטא בשוגג אין זה לעצם האדם, כי עצם האדם הוא דעתו, והשוגג עשה בלא דעת". ובח"א לקידושין מ. [ב, קמב:] כתב: "כי חטא השוגג מתיחס אל גוף, שאצל הגוף שייך שוגג כאשר הוסר מאתו השכל, ונעשה בעל גוף. לכך חטא השוגג אינו במדריגת המזיד, כאשר האדם הוא חוטא בדעתו ושכלו". ובח"א למכות יב. [ד, ג:] כתב: "וקאמר שאינו קולט [עיר מקלט] רק השוגג... כי הקליטה כאשר יש לו מקום לקלוט, והמזיד הוא מצד השכל, אשר אין אל השכל מקום, ולכך אין קליטה אל מזיד, שחוטא מצד שכלו" [הובא למעלה הערה 1398]. ובהמשך מתברר שכוונתו היא שאע"פ שהמזיד פעל גם עם הגוף, ולא רק במחשבה ובדעת, מ"מ הגוף בטל אצל הנשמה, ונחשב שעשה רק על ידי המחשבה והדעת. וראה בסמוך הערה 1594.

(1593) כמבואר למעלה [לאחר ציון 1397], והובא בהערה 1590. ובגו"א ויקרא פ"א אות לג [כט.] ביאר לפי זה כיצד מוכח שעולה מכפרת על מזיד, ולא על שוגג, וכלשונו]: "ועוד נראה, כי ברור לרז"ל [תו"כ שם] כי העולה תכפר דוקא על המזיד. כי אשר חטא במזיד הוא חוטא כשהוא בדעתו ושכלו, שהוא כולו קודש לה', לכך תהא העולה כליל לה'. וכך מוכח במדרש רז"ל [ויק"ר ז, ג], שאמרו כי העולה באה על המחשבה, והביאו ראיה מדכתיב [יחזקאל כ, לב] 'והעולה על רוחכם וגומר', וכל זה מפני שהעולה כליל לה'. ומזה הטעם סבירו להו גם כן דהעולה באה על המזיד, שהוא עושה בדעתו ובמחשבתו. וכל זה נכון וברור, ואין להאריך" [הובא למעלה הערה 1397].

(1594) פירוש - הנשמה היא עיקר, והגוף טפל לה, וכמו שכתב בגבורות ה' ר"פ עא [תנ.]: "בית המקדש העיקר שלו אינו העצים והאבנים, שהם טפלים אצל עיקר המקדש, שהוא המדריגה הנבדלת שיש במקדש, כמו שטפל הגוף של אדם אצל הנשמה". ובגו"א שמות פי"ד סוף אות כא [רפג:] כתב: "עיקר הפעולה הוא הנשמה, לא הבשר" [הובא למעלה הערה 204]. לכך גם הגוף בטל לנשמה, כי הטפל בטל לעיקר. וכן כתב בגבורות ה' פמ"ד [רפא.]: "הרי אצל האומות בטל הצורה אצל החומר, כאילו אינם אדם, שהחומר עיקר והצורה טפילה. וכל דבר שיש עיקר ועמו טפל, הטפל בטל אצל העיקר. ואצל ישראל הוא הפך זה, כי הצורה עיקר, והחומר טפל, ובטל הטפל אצל העיקר". ובגו"א דברים פ"ד סוף אות כא [צז:] כתב: "כי בטל הטפל אצל העיקר... ואין בחינה בטפל,

רק בעיקר". ושם פל"ב אות ז [תפב:] כתב: "העבירה שעשה [הצדיק] הוא מיעוט, ואינו עיקר, ודבר בטל הוא אצל זכות הצדיק". ובדר"ח פ"ד מט"ז [שדמ.] כתב: "הדבר הטפל בטל אצל העיקר". ותוספות [ב"ק כז:] כתבו "גבי דיינים... חשיב מיעוט דידהו כמי שאינו" [ראה למעלה הערה 1270].

(1595) פירוש - החוטא בשוגג חוטא בלי מחשבה ודעת [כמבואר בהערה 1592], לכך אין כאן עיקר מחשבה ונשמה, ומשום כך החטא מתייחס באופן שוה לנשמה ולגוף. ואם תאמר, הואיל ואין כאן מחשבה, מדוע המעשה מתייחס לנשמה כלל, ולא רק לגוף. ויש לומר, כי גוף בלא נשמה אינו יכול לפעול כלום, וכמו שאמרו על כך חכמים [סנהדרין צא.] "אמר ליה אנטונינוס לרבי, גוף ונשמה יכולין לפטור עצמן מן הדין. כיצד, גוף אומר, נשמה חטאת, שמיום שפירשה ממני הריני מוטל כאבן דומם בקבר. ונשמה אומרת, גוף חטא, שמיום שפירשתי ממנו הריני פורחת באויר כצפור. אמר ליה, אמשול לך משל, למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שהיה לו פרדס נאה, והיה בו בכורות נאות, והושיב בו שני שומרים. אחד חיגר, ואחד סומא. אמר לו חיגר לסומא, בכורות נאות אני רואה בפרדס, בא והרכיבני ונביאם לאכלם. רכב חיגר על גבי סומא, והביאום, ואכלום. לימים בא בעל פרדס, אמר להן, בכורות נאות היכן הן. אמר לו חיגר, כלום יש לי רגלים להלך בהן. אמר לו סומא, כלום יש לי עינים לראות. מה עשה, הרכיב חיגר על גבי סומא, ודן אותם כאחד. אף הקב"ה מביא נשמה וזורקה בגוף, ודן אותם כאחד". ובדר"ח פ"ג מ"ג [קב.] כתב: "כאשר אין מדברים עליו [על השולחן שאכלו בו] דברי תורה... נחשב זה כאילו אכלו מזבחי מתים [אבות שם], שהרי אין כאן פרנסת הנשמה, רק הגוף, שהוא מת, ולכך מתיחס השלחן הזה שאכלו מזבחי מתים". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל.] כתב: "אין חיות לגוף... שהוא מת בעצמו". ובגבורות ה' פל"ד [תריג:] כתב: "כי אין הגוף חיים". ובנצח ישראל פ"ה [קד:] כתב: "הגוף הוא אבן דומם, ואינו בעל מעשה... אם לא היה הנפש". הרי שאין הגוף חי מצד עצמו, אלא מצד החלק הרוחני שנופח בו.

(1596) וחטאות אלו אף נקראות [זבחים צב.] חטאות "הנאכלות". ואמרו [זבחים נג.] "ונאכלין לפנים מן הקלעים לזכרי כהונה". נמצא שהחטאת מוקטרת לגבוה [האימורין], וחלק זה נקרא "לחם ה'" [ויקרא ג, יא, ותו"כ שם], ונאכלת לכהנים. וזה מקביל לנשמה ולגוף שעשו את החטא, וכמו שהולך ומבאר. והרמב"ם [הלכות מעשה הקרבנות פ"ז ה"א] כתב: "מצות עשה לעשות החטאות כמצותן האמורה בתורה. וכיצד מעשה חטאת הנאכלת, שוחט ונותן הדם כמו שביארנו, ומפשיטה ומפריש האימורים ומולחן וזורקן על גבי האשים... ושאר בשרה נאכל לזכרי כהונה בעזרה".

(1597) למעלה [לאחר ציון 1469].

(1598) לשונו בדר"ח פ"ד מי"א [רכד.]: "אם לא היה החומר, היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא כלל". ובנצח ישראל פ"ה [קד:] כתב: "על ידי הגוף בא החטא, שאם אין גוף היה האדם כמו מלאך" [ראה למעלה הערות 132, 1475, ולהלן הערה 1693].

(1599) לשונו למעלה [לאחר ציון 1469]: "כי אהרן היה כולו קודש קדשים אל השם יתברך, מסולק מן החומר, עד שהיה מנחה טהורה... 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'... והוא שנאמר 'שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא', ורצה לומר כי הכהן מסולק מן החומר כמו המלאך".

(1600) נראה להטעים סברה זו, שכאשר הכהנים אוכלים מקרבן הישראל, נמצא שישראל מהנים את הכהנים מממונם, ועל כגון דא אמרו חכמים [כתובות קיא:] '"ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום' [דברים ד, ד], וכי אפשר לדבוקי בשכינה, והכתיב [שם פסוק כד] 'כי ה' אלהיך אש אוכלה'. אלא כל המשיא בתו לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה". ובנתיב התורה פ"ט [שצד.] כתב: '"ומהנה תלמיד חכם מנכסיו', דבר זה מבואר, שהוא דבק בו מצד הממון". ובהמשך שם [שצז:] כתב: "ומהנה תלמיד חכם מנכסיו הרי הוא מתחבר אל התלמיד חכם בממון שלו". ואמרו חכמים [סנהדרין קב:] "אחאב שקול היה ["מחצה עונות ומחצה זכויות" (רש"י שם)]... אחאב וותרן בממונו היה, ומתוך שההנה תלמידי חכמים מנכסיו כיפרו לו מחצה". ובח"א שם [ג, רלח.] כתב: "מתוך שהיה מהנה תלמידי חכמים מנכסיו, ובשביל כך היה מצטרף אל תלמידי חכמים, וכמו שאמרו ז"ל [ברכות לד:] 'כל הנביאים לא נתנבאו אלא למהנה תלמידי חכמים מנכסיו'... והרי המהנה תלמידי חכמים מנכסיו נעשה עם התלמיד חכם אדם אחד, כי האדם גם כן גופו מחובר ומקושר אל השכל. ובשביל כך נחשב אחאב שקול, כי מה שהיה מצטרף אל תלמידי חכמים נחשב מחצה זכאי מצד התלמיד חכם שהוא מצטרף אליו, ומחצה חייב מצד עצמו. אע"ג שלא היה כוונתו לשם שמים, רק בשביל שהיה וותרן בממונו, מכל מקום היה מהנה תלמידי חכמים מנכסיו, ובשביל זה היה שקול". לכך כאשר המקריב מהנה את הכהנים מקרבנו, הוא נחשב "אדם אחד" עם הכהנים, ובזה כפרתו. ואף על פי "דכהנים כי קא זכו משלחן גבוה קא זכו" [ביצה כא.], מ"מ הקרבן בא לעולם מממון של ישראל. **ולפי זה** יוצא שחיוב הבאת הקרבן הוא דוקא

מממונו של המתכפר. ובני הרה"ג רבי חנוך דוב שליט"א הביא שתי ראיות לכך; (א) אמרו חכמים [שבת ע.] שיש חיוב קרבן על כל מלאכה ומלאכה שעבר המחלל שבת, דכתיב [שמות לה, ב] "כל העושה בו מלאכה יומת", ודרשינן "מאי 'יומת', יומת בממון". (ב) עוד אמרו [כריתות כו.] "חייבי מלקיות שעבר עליהן יום הכפורים, חייב. פשיטא, מאי שנא מחייבי חטאות ואשמות ודאין. סלקא דעתך אמינא התם ממונא הוא, אבל הכא דגופא הוא, אימא לא, קא משמע לן". ופירש רש"י [שם] "ממונא - דמיחייב לגבוה, וכיון דאפשר לשלם לא פטר ליה יום הכיפורים, דבתשלומי ממון לא שייכא כפרה". אך בני שליט"א העיר על כך, שהרי מקריב אדם קרבן ע"מ שיתכפר בו חבירו [ערכין כא:, רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פי"ד ה"י], ואיזו ממון מתכפר יש כאשר הוי ממון חבירו, ולא ממונו. ובאמת הערוך לנר [כריתות כו.] הקשה כן, וז"ל: "קצת קשה, איך אפשר לומר דכפרת קרבן היא ע"י ממון שמשלם לגבוה, שהרי בערכין [כא:] אמרינן דאחר יכול להפריש ולהקריב קרבן בעדו, ובמה יתכפר, כיון שלא הפריש מממונו... ואין לומר כיון דאחר נותן לו במתנה נחשב כשלו, הא על כרחך לא מתנה ממש היא, דבמאי קנה, הא לא משך להיות נחשב כממונו, וצריך עיון". אמנם החזו"א [או"ח סימן קכו ס"ק לג-לד], כתב דזהו מדין עבד כנעני, שאמרו בגמרא [קידושין ז.] "הילך מנה והתקדשי לפלוני, מקודשת ["ואף על גב דממונא לאו של משלח הוא" (רש"י שם)] מדין עבד כנעני. עבד כנעני, לאו אף על גב דלא קא חסר ולא מידי קא קני נפשיה ["דתנן במתניתין לקמן (קידושין כב:) קונה את עצמו בכסף ע"י אחרים, שאחרים פודין אותו בממונן, והוא קונה עצמו ויוצא לחירות, ואע"ג דלא חסר איהו בהאי ממונא מידי" (רש"י שם)], האי גברא נמי אף על גב דלא קא חסר ולא מידי, קא קני לה להאי איתתא". ולפי זה הממון של המפריש נחשב לממון של המתכפר, ולא קשה מידי. ויעויין בספר בית ישי סימן קכז [ד"ה ודאתאן] שהאריך בזה. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; מצינו שבזמן האכילה מותר לכהן להיות לבוש בבגדי כהונה, אף על פי שבגדי כהונה לא ניתנו ליהנות בהם, לפי שאכילה צורך עבודה היא [יומא סח:], הואיל ועל ידה מתכפרים הבעלים [רבינו חננאל שם]. ולפי מה שכתב כאן המהר"ל הדברים מחוורים מאוד, שהואיל וכפרת המקריב באה לו מחמת ש"המקריב מתחבר אל מדריגת הכהונה" [לשונו כאן], ומדריגת הכהונה מתבטאת על ידי בגדי הכהונה ["בזמן שבגדיהם עליהם, כהונתם עליהם. אין בגדיהם עליהם, אין כהונתם עליהם, והוו להו זרים" (סנהדרין פג:)], לכך דין הוא שאכילת הכהנים תיעשה בבגדי כהונה. והדברים נפלאים.

(1601) כן מצינו בעוד שני מקומות שביאר שהכפרה נעשית על ידי שהאדם מתחבר למעלה שאין בה חטא. וכגון, בח"א לשבועות ט. [ד, יב:] כתב: "הקרבן הוא הקרבתם אל השם יתברך... וכאשר יש קירוב והשבה אל השם יתברך, אשר הוא בעל המעלה בלי חסרון, מסולק מאתו כל חסרון והעדר המצורף אליו, שהוא החטא. וזהו סוד הקרבן... שהוא השבת העלול אל עילתו יתברך על ידי הקרבן, שמתקרב אליו העלול, וזה מסלק כל חטא המצורף אליו... ולכך בכל יום שיש בו קדושה ומעלה, כמו החגים הקדושים וראש חודש, יש בו קרבן חטאת, כי הימים האלו יש בהם קדושה, לכך הם מיוחדים לסלק החסרון ולהתקרב ולשוב אל השם יתברך" [ולמעלה הערה 1540 ולהלן הערה 2038 נתבאר שהקרבן מכפר מחמת שמבטל את הפער שנוצר מחמת החטא]. ובדרוש לשבת תשובה [פד:] כתב: "בשביל שישראל הם דבקים לגמרי בו יתעלה, דבר זה עצמו הוא הסרת והסתלקות החטא מישראל. כי מאחר שהוא יתעלה לא שייך אצלו חטא, מסלק החטא מן הדבקים בו".

(1602) האימורים [ומכללם החֵלב] והדם, וכמו שמפרש והולך.

(1603) לשון הרמב"ם [הלכות מעשה הקרבנות פ"א הי"ח]: "האיברים ששורפין אותן על גבי המזבח מן החטאות הנאכלות ומן האשמות ומן השלמים הן הנקראין 'אימורין'. ואלו הן האימורין; של שור או של עז, החלב אשר על הקרב, ובכללו חלב שעל גבי הקבה, ושתי הכליות וחלב שעליהן עם החלב אשר על הכסלים, ויותרת הכבד, ונוטל מן הכבד מעט עם היותרת. ואם היה הקרבן ממין הכבשים, מוסיף על אלו האליה תמימה עם החוליות מן השדרה עד מקום הכליות, שנאמר [ויקרא ג, ט] 'לעומת העצה יסירנה'". וראה בסמוך הערה 1605.

(1604) אודות שהבשר הוא יותר חומרי וגופני, הנה אמרו חכמים [נדה לא.] "תנו רבנן, שלשה שותפין יש באדם; הקב"ה, ואביו, ואמו. אביו מזריע הלובן שממנו עצמות, וגידים, וצפרנים, ומוח שבראשו, ולובן שבעין. אמו מזרעת אודם שממנו עור, ובשר, ושערות, ושחור שבעין. והקב"ה נותן בו רוח, ונשמה, וקלסתר פנים, וראיית העין, ושמיעת האוזן, ודבור פה, והלוך רגלים, ובינה, והשכל". ובח"א שם [ד, קסא.] כתב: "ג' שותפין באדם, האב נותן בו ה' דברים, והאם ה' דברים, והקב"ה י' דברים... כי יש בו באדם ג' דברים; האחד הוא החומר, והשני הצורה, והג' הוא הנשמה העליונה. והנה האשה שהיא חמרית, נותנת כל הדברים שממנו החומר של אדם, והם; עור, בשר, ודם, ושערות, ושחור שבעין, וכל אלו דברים חמרים ביותר. והאב נותן; עצמות, וגידין, וצפרנים, ומוח שבראש, ולובן שבעין, ובאלו דברים יושלם צורת האדם. והקב"ה נותן

באדם עשרה דברים רוחנים, אשר שייכים לנשמה". ורש"י [בראשית לה, ח] כתב אודות מיתת רבקה ש"העלימו את יום מותה שלא יקללו הבריות כרס שיצא ממנו עשו". ובגו"א שם אות ו [קעז.] כתב: "אף על גב דיצחק יצא ממנו עשו ולא העלימו את מיתתו [בראשית לה, כט], לא קשה מידי, שכן אמרו רז"ל בפרק המפלת [נידה לא.] כי האם נותנת דם ובשר, כל הדברים החומרים שממנו יבא הפחיתות. אבל מן האב יבאו דברים שאינם חומרים כל כך. ולפיכך הפחיתות והרשעות תלוי באם, מה שנתנה לו דברים פחותים רעים". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרצג.] כתב: "ובמסכת נדה בפרק המפלת [לא.] אמרינן, אשה מזרעת אודם, שממנו עור, ובשר, ושערות, ושחור שבעין וכו'. הרי כל הדברים הבאים מן האשה הם חמריים, כמו הבשר והעור". הרי שהחומריות האדם באה לו מאמו, והבשר הוא אחד מהדברים שהאם נותנת. וראה למעלה הערה 524. לכך הכהנים אוכלים את הבשר, אך שאר חלקי הבהמה הקרובים יותר לנפש הבהמה, הם עולים לגבוה.

(1605) פירוש - גם החלב נכלל באימורים הנקרבים לגבוה [כמבואר למעלה הערה 1603].

(1606) כמו שנאמר [בראשית מה, יח] "וקחו את אביכם ואת בתיכם וגו' ואֲכלו את חלב הארץ", ופירש רש"י [שם] "חלב הארץ - כל חֵלב לשון מיטב הוא". וראה להלן הערה 1613.

(1607) לשונו בנצח ישראל פ"ז [קסח:]: "כי הדם הוא הפך המים, כי המים הם חמריים, ואילו 'הדם הוא הנפש'. ולכך הדם, שהוא הנפש, נחשב צורה". ונאמר [ויקרא יט, כו] "לא תאכלו על הדם וגו'", ופירש רש"י [שם] "אזהרה לאוכל מבהמת חולין עד שתצא נפשה". ובגו"א שם [פד.] כתב: "כי האוכל מן הבהמה קודם שתצא נפשה הוא אוכל על הדם, לפי שהאברים יש להם חבור אל הבהמה, ועדיין לא יצא הנפש, והנפש הוא הדם, ולפיכך אסור לאכול מבהמה קודם שתצא נפשה, שהוא כאילו אוכל על הדם".

(1608) לשונו בגו"א ויקרא פ"ד אות כג [פט.]: "החלב הוא עיקר האימורים... מה שאמר הכתוב [ויקרא ד, כו] 'ואת כל חלבו יקטיר המזבחה', רצה לומר כל האימורים, רק שנקט העיקר". וכבר נתבאר כמה פעמים למעלה [הערות 73, 1265, 1525] שהעיקר הוא ההתחלה, ולכך בארמית ההתחלה נקראת "מעיקרא", לשון עיקר. וראה בסמוך הערה 1613.

(1609) מוכיח מפסוק זה שהחֵלב נקרא "ראשית". וזה צ"ב, שרש"י שם [במדבר יח, יב] כתב "ראשיתם - היא תרומה גדולה", הרי ה"ראשית" מוסבת על תרומה גדולה, ולא על החֵלב. אמנם דבריו מתבארים על פי מה שכתב המלבי"ם שם [אות כז]: "'כל חלב יצהר

ראשיתם'... 'חלב' היינו הראשית והמיטב, ומציין תרומה ותרומת מעשר, כמו שנאמר לקמן [במדבר יח, ל] 'בהרימכם את חלבו ממנו'". וכן הבכור שור [במדבר יח, יב] כתב: "כל חלב יצהר וגו'. תרומה גדולה, שהיא ראשית לכל המתנות". אם כן אין הפירוש שהתרומה נקראת "ראשית", אלא ש"ראשית" ו"חלב" מתפרשות כהתחלה, והתחלה במתנות כהונה היא תרומה גדולה.

(1610) כפי שתרגם אונקלוס [במדבר יח, ל] את המלים "בהרימכם את חלבו ממנו", "באפרשותכון ית שופריה מניה". וכן נאמר [שמות כה, ב] "דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה וגו'", ופירש רש"י [שם] "תרומה - הפרשה, יפרישו לי מממונם נדבה". ובגו"א דברים פכ"ו אות ב [תא:] כתב: "חלה, וכן תרומה, צריך שיהיה פוטר את השיריים, לפי ששניהם נקראים הפרשה והרמה בלשון 'תרומה', שמרים מן השאר, ואם אין שם שאר, אין כאן חלה ואין כאן תרומה".

(1611) נקודה זו צריכה ביאור, דמנין לומר שהתורה אמרה להפריש דבר שמעיקרא היה מובדל בעצם, ולא שרק לאחר ההפרשה נעשה הדבר מובדל. והפחד יצחק פסח [מאמר מט אות ו] כתב: "יש הבדלה הנולדת מרוממות הערך, ויש הבדלה המולידה את רוממות הערך. יש אדם אשר רוממות ערכו מחייבת אותו להבדל מסביבתו. ויש אדם אשר נתעלה ונעשה למרומם על ידי שהבדיל והזיר עצמו מסביבתו... [יש] הבדלה המתחייבת מן ההתרוממות... [ויש] הבדלה היוצרת, שמשמשת כגורם בהתהוותה של ההתרוממות". וכאן המהר"ל מבאר שהפרשת הדם והחלב היא כציור הראשון [הפרשת הדם והחלב נולדה מהבדלת הדם והחלב שהיתה קיימת זה מכבר], ולא כציור השני [הפרשת הדם והחלב הולידה את הבדלתם]. וזו מנין. ואולי יש לומר, כי אם הכל מתחיל רק לאחר שההפרשה נעשתה, תיקשי לך מדוע נשתנו דם וחלב משאר חלקי הקרבן, הרי גם בשאר חלקי הקרבן תהיה הפרשתם - הבדלתם. אך אם מעיקרא היו דם וחלב מובדלים ועומדים, שפיר יובן מדוע נשתנו דם וחלב משאר חלקי הקרבן.

(1612) והנפש מובדלת ומופרשת מהגוף, וכמו שכתב **בחידושי ההלכות** שלו למסכת שבת [לא:]: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף. גם בעלי הטבע הזכירו אלו ג' כחות, ואמרו שיש לאדם כח בגוף ונקרא כח טבעי, שממנו כח הזן וכח המגדל וכח המוליד, ולכך קראו אותו כח טבעי בלבד, ואמרו שמשכן כח זה הוא בכבד. ועוד יש לאדם כח בלתי טבעי, והוא כח החיוני, וממנו ג"כ כחות ידועים כמו הנקימה והנטירה, ומן כח הזה

הוא כח התנועה, ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב [וזהו הנפש, וכמבואר בנצח ישראל פ"ד הערה 24]. ועוד יש כח נבדל לגמרי, ומשכן כח זה הוא במוח, ומן כח זה הדמיון והידיעה. ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, **ואצלי נתבארו** אלו ג' כוחות". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכו:] כתב: "כמו שבא הנפש בגוף החמרי וכך אפשר שיצא מאתו. ורצה לומר כי הנפש אף בגופו [של] האדם היא נבדלת, ולפיכך הנפש שהיא נבדלת נכנסת לשם ויוצא משם". וראה למעלה הערות 79, 199, 1233, ולהלן הערה 1885.

(1613) "החלב הוא עיקר וראשית הגוף, וכל ראשית הוא נבדל מן השאר, והוא חלק גבוה" [לשונו בסמוך].

(1614) אודות שהקב"ה הוא עיקר והתחלה לכל, הנה בגבורות ה' פכ"ה [שצא:] ביאר שעל שני דברים אלו מורה שם "אהיה", וכלשונו: "שם 'אהיה' מורה על שהוייתו סבה והתחלה לנמצאים... שהוא סבה וקיום לכל הנמצאים בכל הזמנים, ובזה הוא התחלה וסבה בשלימות". ושם [שצט.] כתב: "שם 'אהיה' מורה לך על שהוא יתברך עיקר הכל, ונותן קיום לכל הנמצאים, כי העיקר נותן קיום אל הכל. ובשביל כך התחלת השם הזה באל"ף, כי האל"ף הוא התחלה". ושם [תג.] כתב: "דמיון זה שורש האילן, נותן קיום האילן, והוא צורת האילן, שבלא העיקר אין עליו שם 'אילן'. והוא יתברך מאתו קיום לנמצאים כלם, וזה מורה עליו שם 'אהיה'". ושם [תי:] כתב: "כי שם 'אהיה' רצה לומר כמו שאמרנו, שהוא התחלת וסבת הנמצאים, שמן מציאותו יתברך מתקיימים". ובתפארת ישראל ר"פ לו [תקכד.] כתב: "המצוה הראשונה [בעשרת הדברות] להאמין כי יש סבה והתחלה ראשונה נמצא במציאות, וזה שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך וגו''. ומי שאינו מאמין בדבר זה, הרי הוא כופר בעיקר... במציאות הסבה הראשונה, שהוא התחלת הכל". וראה למעלה הערה 1527.

(1615) הדם הוא עיקר, והחלב הוא התחלה. ואודות שהדם הוא העיקר, כן כתב באור חדש פ"ג [תשמו:] "כלומר אם החתימה היא מצד מדת אמתת השם יתברך, אז מפני שהיא מצד מדת אמתת שלו היא קיימת, ואין לה שנוי, וזה נקרא 'דם', 'כי הדם הוא הנפש' [דברים יב, כג], והוא אמתת האדם". ובדרשה לשבת תשובה [פב.] כתב: "נקראת 'נפש' במה שהיא עומדת בעצמה, כי כן יבא לשון 'נפש' על עצם הדבר". ושם בהמשך [פג.] כתב: "כי יש לישראל נפש אדם, לא נפש בהמה, לכך יהיה כפרתם שעיר עזים [ויקרא טז, ה], שדמו כדם האדם [רש"י בראשית לז, לא], וזהו מעלת ישראל מצד עצם ישראל, שהוא הנפש". והכתב והקבלה [דברים כט, ה] כתב: "כי עצם האדם הוא הנפש,

והגוף איננו רק המקרה הדבוק בעצם". ובקומץ המנחה [ח"א אות ח], כתב: "עצם האדם הנפש, והגוף קנין לו, וקנין פחות ממנו ממונו ונכסיו, ויותר פחות חבריו וריעיו".

(1616) אודות שדם נאסר להדיוט, כן נאמר [ויקרא ג, יז, שם ז, כו] "וכל דם לא תאכלו". וכן נאמר בעוד מקומות [ויקרא יז, יב, שם פסוק יד, דברים יב, טז, שם פסוקים כג-כד]. ואודות שחלב נאסר להדיוט, כן נאמר [ויקרא ז, כג-כד] "כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו, וחלב נבלה וחלב טרפה יעשה לכל מלאכה ואכול לא תאכלוהו". וכן נאמר [ויקרא ג, יז] "חוקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם כל חלב וכל דם לא תאכלו".

(1617) נראה שמקרא מפורש הוא, שנאמר [ויקרא יז, יא-יב] "כי נפש הבשר בדם היא ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר וגו' על כן אמרתי לבני ישראל כל נפש מכם לא תאכל דם", וכתב שם הגו"א אות ח [לה.]: "לומר לך שלפיכך אסרתי אותו לאדם, כי נתתי אותו על המזבח לכפר, שלא יהיה לאדם חלק בדם". וכן כתב הרמב"ן שם [פסוק יא]: "משמעות הכתוב הזה שיאמר שיאסר לנו הדם מפני שנתנו לנו להיות על המזבח לכפר על נפשותינו, והוא חלק השם". וראה בסמוך הערה 1620.

(1618) לשונו בגבורות ה' פכ"ט [תפא.]: "הראשית מובדל מדבר שהוא ראשית לו, שהרי מה שהוא ראשית הוא ענין שאינו נמצא באחר, ומפני זה הבכור קדוש, כי הוא נבדל מן השאר במה שהוא ראשית, שלא נמצא זה בשאר. וכך ישראל שהם ראשית, נבדלים מכל האומות, והם גם כן קדושים מצד שהם ראשית". ובדר"ח פ"ו מ"י [שע.] כתב: "כי תמצא שכל דבר שהוא ראשית לאחר, הוא נבדל מאותו דבר שהוא ראשית לו... והדבר הזה השכל מחייב, כי הראשית במה שהוא ראשית אל אחר, שהוא נבדל, לא ישתתף עמו, במה שעליו שם 'ראשית', ואין שם 'ראשית' על האחר... בית המקדש נקרא 'ראשון', דכתיב [ירמיה יז, יב] 'כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשינו', שבית המקדש הוא ראשון וראשית לכל מקומות וישוב הארץ. ובשביל שהוא ראשון, הוא נבדל מן השאר, ונכנס לרשות הקב"ה". ובגו"א ויקרא פי"א סוף אות ג [רל:] כתב: "דבר שהוא התחלה, שמפני שהוא התחלה אינו דומה לשאר המציאות, ואינו עצם המציאות בעצמו". ובגו"א דברים פכ"ט אות ה [תנא.] כתב: "אבל 'ראשיכם' לא הוה בכלל 'שבטיכם' [דברים כט, ט], כי הראש הוא ראש עליהם, והוא מיוחד, ואינו נכלל בכלל 'שבטיכם'". וכן כתב בנצח ישראל פכ"ז [תקס.]. ובחי"א לב"ב עד. [ג, קב:] כתב: "כל ראשית הוא נבדל מן הדבר אשר הוא ראשית לו. ודבר זה ידוע ממה שמפריש הראשית מן שאר". וראה למעלה הערה 1525.

(1619) יש לדייק, שלגבי דם כתב "כי כאשר הדם הוא הנפש, וראוי שיעלה במזבח, והוא דבר זר לאדם", הרי הזרות היא ביחס לאדם. אך לגבי חלב כתב "הוא חלק גבוה, וכאשר אינו עולה לגבוה הוא דבר זר", הרי הזרות היא ביחס לכך שאינו עולה לגבוה, ומשתלשל מכך ש"אינו ראוי להדיוט".

(1620) נראה שגם זה מקרא מפורש הוא, שנאמר [ויקרא ז, כה] "כי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריב ממנה אשה לה' ונכרתה הנפש האוכלת מעמיה", וכתב הרמב"ן [שם] "ולפי שאסר כל חלב מן הבהמה אשר יביא הקרבן ממינה, לא מן המין שלא יתקרב, ושמא יעלה על הדעת לומר כי הנבלה והטרפה יחשבו כמין שלא יתקרב ממנו, הוצרך להזכיר שיהא אסור, וזהו שנאמר [שם פסוק כד] 'ואכול לא תאכלוהו', שיהיו בכרת כשאר כל חלב, כי כל המין הקרב יאסור, ואפילו הנבלות והטרפות ממנו". ושוב כתב הרמב"ן [ויקרא יז, יא]: "משמעות הכתוב הזה שיאמר שיאסר לנו הדם מפני שנתנו לנו להיות על המזבח לכפר על נפשותינו, והוא חלק השם, **כטעם החלב**". וראה למעלה ציון 1613. ואודות שהמאכלים שנאסרו על האדם זהו מחמת השינוי והריחוק מן האדם, כן כתב בתפארת ישראל פ"ח [קלא.]: "ואם כי האמת הוא שכל הדברים האסורים [באכילה] מולידים מזג רע, אין זה טעם האסור. רק כי מה שאסרה התורה אותם בזה נראה כי הם דברים [ש]יש בהם שנוי, ויוצאים מכלל שאר המאכלים שהם טהורים, ובשביל השנוי שבהם ימשך אחריהם טבע זר משונה גם כן... אבל אין זה טעם באיסור והיתר".

(1621) פירוש - לאחר פרשיות חטאת [ויקרא ו, יז-כג], אשם [ויקרא ז, א-ז], ותודה [ויקרא ז, יא-כא], נאמר [ויקרא ז, כב-כז] איסור אכילת חלב ודם. וראה להלן הערה 1934.

(1622) דע, דבגדר החלב שאסרה תורה, נחלקו ראשונים; יש שכתבו שכל החלב הקרב למזבח בקרבנות הוא הנקרא חלב לאיסור אכילה, שאיסור אכילה החלב נאמר באותו ענין של הקרבת הקרבנות. ואם אינו קרב למזבח, אפילו יש בו סימני החלב, אינו אסור מן התורה [בה"ג הלכות חלב, שאילתות ויקרא ריש שאילתא סח, מאירי חולין צג., ומגיד משנה הלכות מאכלות אסורות פ"ז ה"ה]. אך יש מהראשונים שחולקים בגדר חלב, וכתבו שכל ששמו וטבעו חלב אסרה תורה, ואפילו אינו קרב על גבי המזבח [רמב"ן ויקרא ג, ט, וראה יראים השלם סימן מז]. ובפשטות דעת המהר"ל היא כדעה הראשונה, שאם אינו קרב למזבח אז אין בזה איסור חלב מהתורה. אמנם חֵלב חיה אינו

אסור מהתורה [חולין קיז.] כיון שחיה אינה בקדשים [כריתות ד.], אך מ"מ דם חיה אסור מהתורה [רמב"ם הלכות מאכלות אסורות פ"ו ה"א].

פרק כב

(1623) פירוש - אחרי פרשת חטאת [ויקרא ו, יז-כג] באה פרשת שלמים [ויקרא ז, יא-כא]. ואין כוונתו שמיד לאחר פרשת חטאת באה פרשת שלמים, דזה אינו, כי בין פרשת חטאת לפרשת שלמים נמצאת פרשת אשם [ויקרא ז, א-ז], ודיני עור העולה ומנחות [שם פסוקים ח-י].

(1624) בא לבאר מדוע קרבן תודה נקרא "שלמים", שנאמר [ויקרא ז, יא-יב] "וזאת תורת זבח השלמים אשר יקריב לה', אם על תודה יקריבנו וגו'". והמלבי"ם [ויקרא ז, יא] כתב: "מבואר ששלמים הם שם הסוג, ותודה שם המין. כי שלמים כוללים שלמי נדבה, שנקראים 'שלמים' סתם, ושלמי נזיר, שלמי פסח, שלמי חגיגה, שלמי תודה. ולכן אמרו [זבחים ד., ז.] תודה קרויה שלמים ["כדכתיב (ויקרא ז, יג) 'תודת שלמיו'" (רש"י שם)], ואין שלמים קרוים תודה. כמו שעץ תפוח... יקרא בשם הסוג 'עץ פרי', ולא יקראו כל עץ פרי בשם 'עץ תפוח'. ולכן תודה נשחטת לשם שלמים, כי זה שמה, ולא בהפך [זבחים שם]. וזה נדע ממה שפתח ב'זאת תורת השלמים', ומפרש דיני תודה, מכלל שהיא תחת סוג שלמים". וראה להלן הערות 1763, 1938.

(1625) כי שם "שלמים" בא מתיבת "שלום" [רש"י ויקרא ג, א, ושם ד, י]. ובגו"א שמות פכ"ט אות כב [שעה.] כתב: "נקראו 'שלמים' על שיש בהם שלום... אף על גב דלשון 'שלמים' פירש מלשון שלימות, כל שלום יש בו שלימות, שהרי אין כאן חילוק ומחלוקת, ובשביל זה הוא שלם. ולפיכך פירש רש"י בפרשת וישלח [בראשית לד, כא] 'האנשים האלה שלימים הם אתנו', 'בשלום ובלב שלם', ופשוט הוא". וראה להלן הערה 1991.

(1626) כי תודה באה על הצלה מצרה, וכמו שכתב רש"י [ויקרא ז, יב] "אם על תודה יקריבנו - אם על דבר הודאה על נס שנעשה לו, כגון יורדי הים, והולכי מדבריות, וחבושי בית האסורים, וחולה שנתרפא, שהם צריכין להודות, שכתוב בהן [תהלים קז, כא-כב] 'יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם ויזבחו זבחי תודה'".

(1627) מבאר שהצלה מצרה נחשבת לעשיית שלום. ונראה ביאורו, שבנתיב השלום פ"א [א, ריד.] כתב: "הדברים אשר אין שלום בהם מצד כי נכנסו זה בזה, ונדחה זה מזה, ולכך אין בהם שלום כאשר האחד נכנס בגבול השני. והשם יתברך... עושה הפרש ביניהם, ובזה יש שלום ביניהם, עד שאין אחד נכנס בגבול האחר, וכל אחד עומד

בעצמו". נמצא שהצרה מורה על מקום צר, שהצרה נכנסה לתוך גבול האדם, וההצלה מהצרה היא נתינת ריוח ויציאה מהמקום הצר. וכן כתב באור חדש פ"ד [תתי.]: "ומה שאמר [אסתר ד, יד] 'רוח והצלה [יעמוד ליהודים ממקום אחר]', והוי ליה לומר 'הצלה יעמוד לנו ממקום אחר'. רק כי רצה לומר כי הצרה הזאת מן המן שהוא צורר ישראל, ולכך רוצה הוא לאבד אותנו, כי נקרא 'צורר היהודים' [אסתר ג, י], כי הם כמו שני דברים שהם עומדים ביחד במקום צר, ואין המקום הוא ריוח לשניהם, כך הם זרע עשיו. ולכך היו מתרוצצים יעקב ועשיו בבטן אחד [בראשית כה, כב], שלא היה המקום ראוי לשניהם. ובשביל כך המן, שהוא מזרע עשיו, מציר אותם, וזה שקראו הכתוב 'צורר היהודים', מלשון 'צר', שאם יש ריוח לאחד, צר לשני, כמו שאמרו [מגילה ו.] שאם זה קם זה נופל". והרד"ק [ספר השרשים, שורש צרר] כתב: "'צר ואויב' [אסתר ז, ו], 'צרה כמבכירה' [ירמיה ד, לא], 'בשש צרות' [איוב ה, יט], 'צר לי מאד' [ש"ב כד, יד], והדומים להם, ויתכן היות שורש כולם 'צרר'". לכן הצלה מצרה היא יציאה ממיצר לרווחה, ואין לך עשיית שלום גדולה מזו. וצרף לכאן דברי הגמרא [יבמות קכא:] "תנו רבנן, מעשה בבתו של נחוניא חופר שיחין שנפלה לבור הגדול, ובאו והודיעו לרבי חנינא בן דוסא. שעה ראשונה, אמר להם שלום". ופירש רש"י [שם] "שלום - שעדיין יכולה לחיות". הרי כאשר אין הצרה מכריעה את האדם, אלא הוא ממשיך לחיות, זה נקרא "שלום", לאמר שנשאר לו המקום והגבול להמשיך לחיות [שמעתי מידי"נ הרה"ג רבי שאול מאיר שליט"א]. וראה להלן הערות 1762, 1935, 2041.

(1628) כי "תודה" מלשון הודאה [רד"ק ספר השרשים שורש ידה]. ולהלן בדרשה [לאחר ציון 1761] כתב: "כי התודה שמביא האדם אל השם יתברך בשביל שעשה השם יתברך לו נס, ועשה לו שלום. ולפיכך כתיב 'וזאת תורת זבח השלמים וגו' אם על תודה יקריבנו', כלומר שמביא קרבן תודה בשביל השלום שעשה לו". ולהלן בדרשה [לאחר ציון 1934] כתב: "כי פרשת תודה היא על הודאה שעשה השם יתברך אליו שלום, ועל זה מקריב תודה, כמו שהתבאר". ומה שכתב "הודאה על הנס", בפשטות אין כוונתו שבעי נס שהוא לגמרי שלא כדרך הטבע, אלא לכל הצלה. וראה להלן הערות 1762, 1765, 1767, 1935.

(1629) לשון רש"י [ויקרא ז, יב] "ד' מיני לחם; חלות, ורקיקין, ורבוכה, ג' מיני מצה. וכתיב [שם פסוק יג] 'על חלת לחם חמץ וגו'. וכל מין ומין י' חלות". וראה להלן ציון 1678.

(1630) ויקרא ב, יא "ואם מנחה על המחבת קרבנך וגו' מצה תהיה", ושם ו, י "לא תאפה חמץ וגו'".

(1631) שנאמר [שם] "ממושבותיכם תביאו לחם תנופה שתים שני עשרונים סולת תהיינה חמץ תאפינה". וכן אמרו במשנה [מנחות נב:] "כל המנחות באות מצה, חוץ מחמץ שבתודה ושתי הלחם, שהן באות חמץ". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפג:] ביאר ארבעה טעמים מדוע בעצרת מביאים חמץ [שתי הלחם]. וכן עמד על כך בדרוש על התורה [כא:]. וראה להלן מציון 1649 ואילך.

(1632) כך שאל למעלה בשאלה ט"ז [לאחר ציון 396]: "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]". וראה להלן הערה 1649.

(1633) לשון מתנו"כ [שם]: "אנו אומרים עושה שלום וכו'. בתפילת 'יוצר אור', ומביא ראיה מתיקוני התפלה... וזהו כוונת רש"י ז"ל ריש פרשת בחוקותי שפירש [ויקרא כו, ו] אם אין שלום אין כלום, וכן הוא אומר 'עושה שלום ובורא את הכל'. ורצה לומר וכן הוא אומר בתיקוני התפלה. ובזה שקטה קושית החזקוני ז"ל [שם] שהקשה על רש"י מן הכתוב דכתיב [ישעיה מה, ז] 'עושה שלום ובורא רע'".

(1634) אם כן השלום הוא מקיים את הכל, כי הכל צריכים לשלום, ואין להם קיום בלעדיו, לכך השלום הוא כנגד הכל.

(1635) לשונו בנתיב השלום פ"א [א, רטו:]: "הטעם שהשלום נגד הכל, כי הכל צריכין אל השלום, ולפיכך השלום הוא כנגד הכל. וגם מן הטעם אשר התבאר כי השלום הוא מן השם יתברך, אשר הוא צורה אחרונה אל הכל, ולכך השלום הוא הכל... אף העליונים צריכים שלום, שלא יהיו נמצאים ההפכים ביחד בעולם אחד. כי מיכאל ממונה על המים, וגבריאל על האש, ואם לא היה השלום היה האחד בטול השני... וזה שאמר 'עושה שלום במרומיו'. כלל הדבר, שהכל צריך שלום, והוא יתברך מעמיד הכל בשלום, כמו שהתבאר. ואם צריך השלום במקום שאין איבה ושנאה, מכל שכן במקום שיש איבה ושנאה, כמו בעולם הזה. והנה הארכנו במדת השלום... להראות כי השלום כולל הכל, כמו שאמר שהשלום שקול נגד הכל, ולכך באו לבאר איך בו הכל. וכל זה ידוע על פי החכמה העליונה בסוד השלום, אשר הוא הכל, ודבר זה באו לפרש החכמים האלו".

(1636) זהו המשך דברי המדרש.

(1637) פירוש - כאשר הקב"ה הציל את האדם מצרתו, ובכך ה' עשה לו שלום [כמבואר למעלה הערה 1627].

(1638) פירוש - הואיל והשלום הוא כנגד הכל, לכך ה' שעושה שלום הוא גם בורא את הכל, וכמו שאומרים "עושה שלום ובורא את הכל". והקב"ה נקרא "אדון השלום מלך שהשלום שלו" [פיוט "רבון כל העולמים" לליל שבת].

(1639) לשון רש"י [ויקרא כו, ו] "ונתתי שלום - שמא תאמרו הרי מאכל הרי משתה, אם אין שלום אין כלום. תלמוד לומר אחר כל זאת [ויקרא כו, ו] 'ונתתי שלום בארץ', מכאן שהשלום שקול כנגד הכל". ומקור דברי רש"י הוא התו"כ [שם], אות באות.

(1640) אודות שללא שלום העולם היה מתמוטט, כן אמרו במשנה [אבות פ"א מי"ח] "על שלשה דברים העולם עומד; על הדין, ועל האמת, ועל השלום". הרי שללא השלום אין העולם מתקיים. ואודות שהשלום הוא השלמת הכל [ולכך נקרא "שלום"], כן כתב להלן בדרשה [לאחר ציון 1992]: "כאשר הדבר הוא בשלום הוא בשלימות, כי לכך נקרא 'שלום'... וכן כתיב [ישעיה נז, ב] 'יבא שלום ינוחו על משכבותם הולך נכחו', 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". ובדר"ח פ"א מי"ח [תכ:] כתב: "מצד השלום הוא החבור אשר ביניהם, אז אין נקרא כל אחד ואחד חלק, שהרי כאילו הכל אחד, ולפיכך השלום משלים הכל. ומפני כך נקרא 'שלום' מלשון השלמה, כי כאשר אין שלום אז כל אחד חלק וחסר השלמה, ובשלום יושלם עד שאינו חלק, שהרי יש לו שלום האחד עם האחד, ואז הדבר שלם". וראה להלן הערה 1991.

(1641) כי אין רע יורד מן ה', וכמו שאמרו חכמים [ב"ר נא, ג] "אין דבר רע יורד מלמעלה". ובגמרא [סנהדרין נט:] אמרו "אין דבר טמא יורד מן השמים". ובספרא [ויקרא כו, טז] אמרו "לכם מידיכם היתה זאת, אין הרעה יוצאת מלפני לעולם, וכן הוא אומר [עפ"י איכה ג, לח] 'מפי עליון לא תצא הרעות אלא הטוב'". וכן כתב הרמב"ם במו"נ [ח"ג פ"י], הרמב"ן [במדבר יא, יט], והחינוך מצוה קעא. ובגו"א בראשית פי"ט אות לג [שלא:] כתב: "אין דבר רע יורד מלמעלה". ושם דברים פכ"ח אות ז [תלד:] כתב: "כי אין רע יוצא מאתו... אין הקב"ה מביא רע אליהם בעצם". ובגבורות ה' פ"ז [שכה.] כתב: "אין רע יורד לעולם מצד עצמו, שמאתו יתברך יבא טוב... שהרי הרע לא יבא רק על ידי המקבל". וכן כתב שם פכ"ג [שז.], ושם פ"ס [תיא:]. ובתפארת ישראל פ"ו [קי.] כתב:

"כי לא תבוא מאתו יתברך רק הטוב הגמור, כי כל מעשיו הם הטוב הגמור". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מב.] כתב: "כי כל רע שבא על האדם הוא מצד המקבל, לא מצד הפועל. ומפני כך חייב לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה [ברכות נד.], להודיע כי אין כאן רק התחלה אחת טובה... והרע הוא מגיע מצד המקבל". ובנתיב התשובה פ"א [יא.] כתב: "הנבואה היא מן השם יתברך, ואין דבר רע יורד מלמעלה". ובח"א לסנהדרין צ. [ג, קעז.] ביאר לפי זה את ההנהגה של "מדה כנגד מדה", וכלשונו: "כי כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, בזה נודע שלא יבא רע מן השם יתברך, רק הטוב. והאדם מצד מדתו שהיה מודד מביא עליו הרע מצד עצמו. כמו מי שהלוה לאחר, כאשר משלם מה שהלוה לגמרי, לא נקרא שבא זה מן המשלם, רק יאמר שבא מן אותו שהלוה. אבל אם לא היה משלם אותו שהלוה דבר עצמו שהלוה, יאמר שבא מן המשלם, שהרי לא דבר זה הלוה. ולפיכך כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, יאמר שהוא מן האדם עצמו, ולא מן השם יתברך". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכו.] כתב: "אין מתהוה בעולם רע, רק טוב, אבל הרע מן האדם, שהוא משנה מעשיו, והוא רע בחטא שלו... אבל שיהיו מתהוים בעולם מצד עצמם גזירות רעות, דבר זה אינו בודאי, כי מצד השם יתברך אין רע". **ויש בדבריו** רמז ליסוד נוסף; הנמצאים נבראו רק משום הטוב שיש בהם, ולולא שהיה בהם הטוב הם לא היו נבראים מעיקרא. וכן כתב בהרבה מקומות. כגון, בגו"א בראשית פל"ז אות ט [רח:] כתב: "כי השם יתברך שברא את העולם, בראו בטוב, דאצל כל אחד נאמר [בראשית פרק א] 'כי טוב'. וכאשר נוטה אל הרע יוצא מן מציאות העולם... שהמציאות הוא טוב, וההעדר הוא רע. לכך הנוטה אל ההעדר, הוא רע". ובגבורות ה' פט"ז [פ:] כתב: "כי אם היה לפי סדר המציאות שיהיה לאדם רע, לא היה האדם נמצא, כי המציאות אשר היה לאדם ולכל הנמצאים בודאי הוא מפני שכן ראוי שיהיה נמצא, ולרע אין ראוי מציאות כלל. לכך בכל הנמצאים כתיב 'וירא כי טוב', אלא שהרע הוא מן האדם העושה הרע". ובדר"ח פ"א מ"ב [קסב:] כתב: "הנבראים נבראו בשביל שיש בהם הטוב, ואם לא היה בנמצאים הטוב, לא היו נבראים... אבל מציאותו בשביל הטוב שיש בו... ואם לא היה נמצא בנבראים הטוב, לא היה ראוי להם הקיום, רק מצד הטוב שנמצא בכל אחד יש לו קיום. ומפני זה חתם בכל בריאה ובריאה במעשה בראשית [בראשית פרק א] 'וירא אלקים כי טוב'. וזהו בפרט כל בריאה ובריאה בפני עצמה. וכן בכלל כל הבריאה [בראשית א, לא] 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד'. ודבר זה, כי כאשר הדבר הוא טוב, אז ראוי לו הבריאה, שיהיה נברא ונמצא הדבר שהוא טוב, וכן אין לדבר קיום רק מצד הטוב". ושם פ"ב מי"א [תשמז.] כתב: "כי

הטוב שיש בנמצאים נותן לנבראים מציאות וקיום, וזולת זה לא היה קיום כלל. וראיה לזה מה שכתוב במעשה בראשית כאשר ברא השם יתברך 'וירא אלקים כי טוב', כלומר שראוים הנבראים אל הקיום במציאות מצד הטוב שבהם. ולוחות ראשונים, מפני שלא נאמר בהם 'טוב' לא היה להם קיום ונשתברו [ב"ק נה.]... ודבר שהוא רע דבק בו העדר מצד החסרון והרע שבו, לפיכך יבוא לידי העדר לגמרי. וכאשר הבריאה טובה ראויה אל המציאות, כי היא מסולקת מן ההעדר". וכן כתב שם פ"ד מ"ה [קיא.], נתיב האמת פ"א [א, קצז.], נתיב הלשון ר"פ ח [ב, עט.], נתיב הצדק פ"א [ב, קלז.], וח"א לשבת ל. [א, יב:]. ובח"א לקידושין פב: [ב, קנד:] כתב: "אין ראוי שיהיה נברא דבר זה בחסרון, כי החסרון הוא ההעדר אשר דבק בו, ואם היה בעל ההעדר, אין ראוי לו המציאות, ולכך בכל הנבראים נאמר 'כי טוב', שהם טובים ואין העדר בהם, ולכך ראוי להם הבריאה". ובח"א לערכין טו: [ד, קלה:] כתב: "ויש לך לדעת כי המציאות הוא טוב, וההעדר הוא רע, ולפיכך בכל הנמצאים כתיב במעשה בראשית 'וירא כי טוב', לומר כי ראוי להם המציאות מצד הטוב שבהם, ואם לא היה בהם הטוב לא היה ראוי להם הבריאה, כי אין הרע מפעולת פועל כלל, רק הטוב הוא מפעולת פועל". ואמרו חכמים [סוכה נב.] על היצה"ר ש"הקב"ה קראו 'רע', שנאמר [בראשית ח, כא] 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו'". ואין זה סותר לדבריו כאן, דבודאי יש ביצר הרע ענין שהוא רע, אך אינו כולו רע, וכמו שמבאר והולך. וראה להלן הערה 1659.

(1642) המורה על היצר הרע, וכמו שאמרו חכמים [ברכות יז.] "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב, שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות", ופירש רש"י [שם] "שאור שבעיסה - יצר הרע שבלבבנו, המחמיצנו". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תמה.] כתב: "הקמח אין בו שאור, שנמשל ליצר הרע". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפג.] כתב: "שתי הלחם היו של חמץ [ויקרא כג, יז], ודבר זה להורות על מעלת ומדרגת התורה, שהכל תחת מדרגתה ומסודר ממנה, אף החמץ, הוא היצר הרע... אשר היצר הרע הוא שאור שבעיסה". ובדרוש על התורה [כב.] כתב: "כי החמץ הוא היצר הרע, הוא השאור שבעיסה המעכב". וכן כתב בקצרה להלן שלהי הדרשה [לאחר ציון 2195]: "הוא עשו אשר נקרא שאור וחמץ, כי שר שלו הוא סמאל, שהוא יצר הרע". ובכד הקמח, ערך פסח, כתב: "ומן הידוע באיסור חמץ שיש בו רמז ליצר הרע". וראה למעלה הערות 207, 333, 1359, 1439, 1440, ולהלן הערות 1694, 1775, 2197.

(1643) מהמנחה, וכמו שנאמר [ויקרא ב, יא] "כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה'".

(1644) זהו המשך דברי המדרש.

(1645) פירוש - היצר הרע נברא להיות אמצעי לתכלית אחרת [כמו פריה ורביה ושאר מילי], אך אינו תכלית בפני עצמו. לכך כל עוד היצה"ר אינו תכלית לעצמו, הוא טוב, כי כך בריאתו. אך אם היצה"ר נעשה לתכלית בפני עצמו, הוא בודאי רע. ודברים אלו מבוארים היטב בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלג.]: "היצר הרע שברא השם יתברך, אף שהוא בודאי רע, וכמו שכתוב [בראשית ח, כא] 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו', עם כל זה בריאתו ותכליתו הוא לטוב. ובגמרא [סוכה נב:], אמר רבין בר רב אחא אמרי בי רב, ד' הקב"ה מתחרט עליהן שבראם; כשדים, ויצר הרע, ישמעאל, וגלות וכו'. ומעתה יש לשאול, אם כן למה בראם, אחר שמתחרט עליהן שבראם. ופירוש זה, כי אלו דברים אין בריאתם מצד עצמם, כי מצד עצמם אין ראוי להם הבריאה... ולא היה בריאתו רק בשביל זה, כי אף על גב שהיצר הרע הוא רע, מכל מקום הוא טוב לאדם מצד אחד. וזה אמרם במדרש [ב"ר ט, ז] 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד' [בראשית א, לא]. רב נחמן בר שמואל בשם רב הונא, 'טוב' זה יצר טוב. 'והנה טוב מאוד' זה יצר הרע. וכי יצר הרע טוב מאוד, אתמהה. אלא שאלולי יצר הרע לא בנה האדם בית, ולא הוליד בנים, ולא נשא ונתן. וכן שלמה אמר [קהלת ד, ד] 'וראיתי את הכל כי הוא קנאת איש מרעהו', עד כאן. הרי כי יצר הרע מצד מה הוא טוב, שעל ידו נושא אשה ומוליד בנים. ולכך כאשר עדיין לא נברא, נותן הבריאה שיהיה נברא, כי הוא נברא לטוב העולם. אבל מצד עצמו בודאי הוא רע, כי יצר הרע בעצמו רע. ולכך אחר בריאתו יצר הרע נמצא בפני עצמו, ולא כמו שהוא קודם שנברא מצד סדר הבריאה שהוא אצל השם יתברך, בודאי ראוי לו [הבריאה] בשביל האדם. אבל אחר שנברא, ונמצא יצר הרע בעצמו, מצד זה מתחרט השם יתברך עליו. ולכך אמרו במסכת שמחות [פ"ב ה"ו] יצר תינוק ואשה שמאל דוחה וימין מקרבת. כי אם הוא דוחה יצר הרע לגמרי, מבטל סדר העולם, שהרי השם יתברך ברא אותו, שכך ראוי לסדר העולם". ובגבורות ה' פנ"ד [קס.] כתב: "יצר הרע אין בריאה לעצמו כלל, רק נמשך אחר החומר בודאי, שאין יצר הרע נחשב דבר עצמי". וראה למעלה הערה 528, ולהלן הערות 1780, 2215, 2269, 2270.

(1646) שהרי השאור מצד עצמו אינו ראוי לאכילה [ביצה ז:, ורש"י שמות יב, יט]. ובנצח ישראל פס"ב [תתקלח:] כתב: "כי השאור ראוי לבטל ביום ראשון של פסח, כי השאור אינו ראוי לאכילה, והוא כולו פסולת, כמו שהוא השאור באמת" [ראה להלן הערות 2207, 2275]. ולהלן בדרשה [לאחר ציון 2201] כתב: "כל ענין עשו כמו שאור מבאיש, ואילו ישראל כמו מצה נקיה מבלי שום פסולת".

(1647) כמו שאמרו [ברכות לד.] "שלשה רובן קשה ומיעוטן יפה, ואלו הן; שאור, ומלח, וסרבנות". ובספר דובר צדק אות ח [סד"ה ואמר להם] כתב: "ושמעתי דחז"ל המשילו היצר לשאור שבעיסה [ברכות יז.], והשאור הוא תיקון העיסה, ואיתא בשאור דמיעוטו יפה".

(1648) דוגמה מובהקת לכך היא החלבנה שבקטורת, שמצד עצמה ריחה רע [כריתות ו:], ומורה על הרשעים [שם], אך כשהיא מצטרפת לשאר סממנים, היא מוסיפה ריח טוב. ובח"א שם [ד, קמה.] כתב: "קטורת שאין ריח זה כזה, וכל אחד ריח בפני עצמו. וכאשר מתחבר לסמים אחרים, נעשה הכל ביחד הקטורת. וכאשר החלבנה בפני עצמו הוא רע, רק כאשר הוא עם אחרים הוא טוב... נחשב זה טוב מאוד". וכמו שהחלבנה כאשר היא עם הסממנים האחרים היא טוב, כך היצר הרע כאשר הוא משתלב עם שאר הבריאה הוא טוב. וכן הצרה המשתלבת עם הנס וההצלה [המחייבים קרבן תודה] נחשבת אף היא לטוב, וכמבואר בבית הלוי [שמות טו, א] ששירת ישראל על הים היתה על השעבוד והגאולה כאחת [שמעתי מידידי הרה"ג רבי משה שפיצר שליט"א].

(1649) שנאמר [ויקרא כג, יז] "ממושבותיכם תביאו לחם תנופה שתים שני עשרונים סולת תהיינה חמץ תאפינה". ואמרו במשנה [מנחות נב:] "כל המנחות באות מצה, חוץ מחמץ שבתודה ושתי הלחם, שהן באות חמץ" [ראה למעלה הערות 1631, 1632, ולהלן הערה 1826].

(1650) אודות שלא יהיה יצה"ר לעת"ל, כן אמרו חכמים [ברכות יז.] "מרגלא בפומיה דרב, לא כעולם הזה העולם הבא; העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורביה ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות, אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם, ונהנים מזיו השכינה". והרמב"ם [הלכות תשובה פ"ח ה"ב] כתב: "העולם הבא אין בו גוף וגויה, אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף כמלאכי השרת, הואיל ואין בו גויות אין בו לא אכילה ולא שתייה ולא דבר מכל הדברים שגופות בני אדם צריכין להן בעולם הזה... כך אמרו חכמים הראשונים העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא תשמיש, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהן ונהנין מזיו השכינה, הרי נתברר לך שאין שם גוף". וכבר נתבאר למעלה כמה פעמים [ראה למעלה הערות 208, 1439, ולהלן הערה 1887] שהיצה"ר הוא רק מצד הגוף. ובנתיב התשובה פ"ה [עט:] כתב: "כי לכך זוכה האדם לחיי עולם הבא כאשר מסלק יצרו, לכך ראוי לעולם הבא, שאין שם יצר הרע, כי היצר אשר יש לאדם הוא מצד עולם הזה הגשמי", וראה למעלה הערה 321. ולמעלה הערה 1303 נתבאר שגם בימות המשיח לא יהיה יצר הרע.

ואם תאמר, אם לעת"ל לא יהיו מצות, פשיטא שאז לא יהיה שכר, כי אם אין מצות, שכר מנין, ומדוע כתב בהתחלה שבהעדר יצה"ר אין שכר ["כי אם לא היה יצר הרע באדם, לא היה האדם מקבל שכר"], ולא כתב ישר שבהעדר מצות לא יהיו מצות מעיקרא ["כי לעולם הבא שלא יהיה יצר הרע באדם, אז לא יהיו המצות"]. ויש לומר, שנוקט בסבה שלא יהיו מצות לעת"ל, שהסבה שלא יהיו מצות לעת"ל היא משום שלא יהיה שכר לעת"ל, ומהעדר השכר מסובב מכך העדר המצות, וכמבואר בסמוך הערה 1653.

(1651) "היום לעשותם, למחר לקבל שכרם" [המשך לשון הגמרא]. וכן רש"י [דברים ז, יא] כתב "היום לעשותם - ולמחר לעולם הבא ליטול שכרם".

(1652) יש להבין, מדוע המצות ינתנו רק כשיש שכר על קיומן, ולא כאשר אין שכר על קיומן. הרי נצטוונו לעשות מצות ללא כוונת שכר, וכמו שאמרו [אבות פ"א מ"ג] "אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, אלא הוו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס", ומהי הסברה שאין מצות ללא שכר. ויש לומר, שאין כוונתו שהשכר הוא סבה למצות, אלא שהוא סימן למצות, שהשכר ניתן על קניית המעלה שהאדם קונה בעשותו מצות. וכן כתב בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקמז:]: "קבול שכר גם כן אין שייך למלאכים, כי השכר הוא שייך דוקא לאדם שקונה מעלה יותר ממה שהיה לו קודם, והוא קונה עולם הבא. אבל מדריגה זאת אין למלאכים". לכך כאשר אמרינן שבעוה"ב אין קבלת שכר, המכוון הוא שבעוה"ב אין קניית מעלה נוספת שעליה ינתן השכר [ובכי הוא שבהעדר קניית מעלה אין מצות, כי המצות ניתנו רק כדי להתעלות על ידן, ולהוליד את עצמנו על ידן, וכמבואר למעלה הערה 488. וכשאין התעלות, מצות למה לי]. **ודברים אלו** [שהשכר ניתן על קניית מעלה] מתבארים משיטתו שאין מתן שכר על קיום מצות לא תעשה, אלא רק על קיום מצות עשה [דר"ח פ"ב מ"א (תפח:), ושם הערה 109]. והטעם הוא שבקיום מצות לא תעשה אינו קונה מעלה חדשה, וכמו שכתב בח"א לקידושין לט: [ב, קמ:], וז"ל: "כי בשב ואל תעשה עומד על ענין הראשון, ולא קנה שום דבר, [אך] כשבא לידו עבירה ונצול... כאשר גובר על יצרו כאילו קנה מדריגה, שהרי היה גובר על יצרו, ולא הלך אחריו, ונצח אותו, וזהו קנין מעלה". ובתפארת ישראל פ"כ [שג.] כתב: "אמנם כל זה הוא במצות עשה, לפי שמצות עשה היא לקנין מעלה והשלמה... אבל מצות לא תעשה, שאין בהם קנין מעלה כלל, רק שהוא מחויב שלא יעשה דבר זה, אין בזה קנין מעלה, רק אם באה עבירה לידו ונצול מקבל על זה שכר, כדאיתא בפרק קמא דקדושין. מכל מקום בעצם מצות לא תעשה אין בהם שכר... שאין מקבלין על לא תעשה שכר כעושה מצוה, רק אם באה עבירה לידו. ובשום מקום לא

מצינו שיש שכר כאשר מקיים מצות לא תעשה". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכד.] כתב: "על ידי לא תעשה אין קונה האדם על ידם זכות כלל, שאם לא אכל חלב, או לא בא על הערוה, לא קנה בזה זכות, רק אין עבירה בידו שיש על זה עונש" [ראה להלן הערה 1676]. הרי השכר ניתן רק על קנית מעלה, ולא כאשר נשאר בדרגתו. ובתפארת ישראל פ"ס [תתקלח.] כתב: "עצם השכר הוא מיוחד דוקא בעולם הבא, שהוא עולם המיוחד לשכר. וזה שאמר... 'היום לעשותם וכו''. וביאור זה, כי העולם הזה הוא עולם ההויה, ומפני שהעולם הזה הוא עולם ההויה, ראוי שיהיה עשיות המצות, והוא קנין שלמות ויציאתו אל הפעל בעולם הזה. ודבר זה ראוי שיהיה בעולם הזה, שהוא עולם הויה גם כן. אבל בעולם הבא אין שם הויה ויציאה אל הפעל, שכל ענין זה שייך אל העולם הגשמי, אבל בעולם הנבדל הוא בפעל, ולפיכך אין שם קנין שלמות ויציאה אל הפעל, שדבר זה הוא הויה", ושם מאריך בזה עוד. ואמרו חכמים [אבות פ"ה מי"ח] "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה, מכל חיי העולם הבא", ובדר"ח שם [שעו:] כתב: "המעשים הטובים שייכים דוקא בעולם הזה, כי העולם הזה שהאדם בעל חומר, אשר החומר הוא בכח ולא בפעל, והוא מקבל תמיד הצורה והשלימות. לכן אפשר שיקבל האדם השלמה על ידי המעשים טובים, כי על ידי המעשים הטובים יושלם האדם, והם צורת האדם. ובעולם שאין האדם חמרי, ואינו עוד בכח שיאמר שיקבל שלימות, ולפיכך 'יפה שעה אחת בעולם הזה בתשובה ומעשים טובים', אשר הם אפשרים בעולם הזה בפרט, 'מכל חיי העולם הבא'". וכן כתב בנתיב התורה פי"ז [תרעד:, ושם הערה 24], וח"א לע"ז ג. [ד, כא.]. **ועולה מכך** חידוש מיוחד; כי בפשטות מבינים שהשכר ניתן על הבחירה שיש לאדם, שכאשר בוחר בטוב מקבל שכר, וכאשר בוחר ברע מקבל עונש. ולכך כאשר אינו בעל בחירה, אלא עושה הטוב בטבע, אינו מקבל שכר מחמת העדר הבחירה. וכן כתב הרמב"ן [דברים ל, ו] בנוגע לימות המשיח, וז"ל: "כי מזמן הבריאה היתה רשות ביד האדם לעשות כרצונו, צדיק או רשע... כדי שיהיה להם זכות בבחירתם בטוב, ועונש ברצותם ברע. אבל לימות המשיח, תהיה הבחירה בטוב להם טבע, לא יתאוה להם הלב למה שאינו ראוי, ולא יחפוץ בו כלל... וזהו שאמרו רבותינו [שבת קנא:] 'והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ' [קהלת יב, א], אלו ימות המשיח, שאין בהם לא זכות ולא חובה. כי בימי המשיח לא יהיה באדם חפץ, אבל יעשה בטבעו המעשה הראוי, ולפיכך אין בהם לא זכות ולא חובה, כי הזכות והחובה תלויים בחפץ". אך המהר"ל סובר שהמיוחד בימות המשיח וחיי העוה"ב אינו העדר הבחירה, אלא העדר קנית מעלה חדשה, וכלשונו בנצח ישראל ר"פ מו [תשע.]: "ענין המשיח

וההנהגה שתהיה בעולם, שיהיה העולם בשלימות, לא כמו שהיה העולם הזה, רק הויה אחרת. ובפרק השואל [שבת קנא:] 'זכור בוראך בימי בחורותך עד אשר לא יבואו ימי הרעה' [קהלת יב, א], אלו ימי הזקנה. 'והגיעו שנים אשר תאמר אין לי חפץ בהם' [שם], אלו ימי המשיח, שאין בהם לא זכות ולא חובה, עד כאן. ופירוש ענין זה, שהדבר אשר הוא בפעל אינו יוצא עוד לפעל, אחר שכבר הוא בפעל. ולכך העולם הזה אשר אנחנו בו, אשר אינו בשלימות, וכיון שאינו בשלימות, אפשר בו החטא, שישנה האדם דרכו לחטא. אבל ימי המשיח, כבר העולם בפעל השלימות, לכך לא יהיה קנין זכות, הוא היציאה אל הפעל, ולא חטא לשנות האדם את מעשיו ממה שנברא עליו האדם, כיון שכבר הוא בשלימות הגמור, אין כאן שנוי, רק יהיה הכל כאשר הוא, כי הכל יהיה בפעל". וראה הערה הבאה, ולהלן הערה 1676.

(1653) כמו שאמרו בגמרא [יומא סט:, וסנהדרין סד.] על היצה"ר "כלום יהבתיה לן אלא לקבולי ביה אגרא", ופירש רש"י [יומא שם] "שנכוף אותו ונקבל שכר". ובסנהדרין [שם] כתב רש"י "לכוף את יצרנו ולקבל שכר על כך". ובנצח ישראל פמ"ו [תשעה.] כתב: "כאשר בימי המשיח יסולק יצר הרע... ממילא כאשר אין יצר הרע אין כאן זכות, כמו שאמרו במסכת יומא [סט:] כלום בראת יצר הרע רק כדי לקבל אגרא וכו'". ומשמע מדברים אלו שלא יהיה שום קבול שכר לעת"ל, כי בהעדר יצה"ר אין **שום** קבלת שכר. אך בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקלט:], בביאור המשנה "לפום צערא אגרא", כתב: "ומפני כי יש לאומר שיאמר כי השם יתברך צוה לעשות המצוה, וקבע שכר על המצוה, יעשה המצוה בצער או שלא בצער, הכל שוה, ועל זה אמרו כי כאשר מקיים המצוה על ידי צער, שהשכר גדול ביותר. כדאיתא במסכת יומא בפרק בא לו [סט:] ובסנהדרין [סד.] 'כלום נתת לנו יצר הרע לקבל שכר, לא איהו בעינן ולא שכריה בעינן', שתראה מזה בשביל שהוא מקיים את המצוה על ידי צער של יצר הרע, **שכרו יותר גדול**". ומשמע מכך שגם לולא יצה"ר יש קבלת שכר, אך עם היצה"ר "שכרו יותר גדול". ולכאורה זו סתירה לדבריו כאן, שכתב שלולא יצה"ר לא יהיה מתן שכר כלל. ונראה ליישב, כי יש לחלק בין מצות עשה למצות לא תעשה; במצות עשה הצער של כפית היצה"ר מרבה את השכר, אך גם בלעדיה עדיין יהיה שכר, אם כי שכר מופחת. מה שאין במצות לא תעשה, הרי שיטת המהר"ל היא שאין שום שכר על מצות לא תעשה, והשכר היחידי הניתן במצות לא תעשה הוא רק מפאת כפיית היצר הרע [כמבואר בהערה הקודמת]. לכך רק בנוגע לשכר מצות לא תעשה אמרינן שלולא היצה"ר לא יהיה שום קבלת שכר, כי בהעדר היצה"ר אין כאן קבלת שכר אלא על עצם המצוה, וזה אינו נמצא במצות

לא תעשה. ומה שהוכיח מהגמרא ביומא וסנהדרין שהשכר הוא בעבור היצה"ר, הענין משתנה לפי הנושאים; בנוגע למצות עשה השכר מתרבה על ידי צער של יצר הרע. ובנוגע למצות לא תעשה השכר בא לעולם על ידי צער של יצר הרע, אך לולא היצה"ר לא היתה קבלת שכר כלל ועיקר. **אך אין** זה מספיק, שהרי כאן הוכיח שקבלת שכר הוא רק מחמת היצה"ר מהא דאמרינן שאין מצות לעוה"ב ["ולא מחר לעשותם"], וזאת משום שאין בעוה"ב יצר הרע. אך אם מתן שכר על מצות עשה אינו תלוי במציאות היצר הרע, דאף בלעדיו יהיה מיהת מתן שכר, תיקשי לך מדוע לא יהיו לעולם הבא מצות עשה. דהא תינח שהעדר יצר הרע בעוה"ב הוא גורם שלא יהיו בו מצות לא תעשה, אך מדוע שלא יהיו בו מצות עשה, אשר שכרם אינו מותנה במציאותו של יצה"ר. ובמיוחד יש להקשות כן, שהלשון שאמרו הוא "'היום לעשותם' ולא מחר לעשותם", ותיבת "לעשותם" מורה בפשטות שאיירי במצות עשה דייקא, ומדוע לא ישאר לעוה"ב השכר הניתן על מצות עשה על כנו. וצ"ע [הובא בדר"ח פ"ה הערה 2319]. אמנם לפי המתבאר בהערה הקודמת לא קשה, כי השכר ניתן על קניית מעלה, ובעולם הבא אין יותר קניית מעלה [מפי ידידי הרה"ג רבי יואל אדלר שליט"א].

(1654) מבאר טעם שני מדוע התורה נמצאת רק מחמת יצר הרע. ועד כה ביאר שזהו משום קבול שכר, שרק כשיש קבול שכר יש תורה ומצות, ואין קבול שכר בלא יצר הרע. ומעתה יבאר שדל מהכא ענין השכר, שאף ללא קבול השכר התורה ניתנה לבני אדם [ולא למלאכים] רק משום שיש לבני אדם יצר הרע, וזקוקים לתורה כדי לעמוד כנגדו, אך אם לא היה לבני אדם יצר הרע, התורה היתה נשארת בעליונים.

(1655) המלים "תורה למה לכם" לא נזכרו בגמרא ובעין יעקב שלפנינו. וכן בתפארת ישראל פכ"ד [שנ:] ודרוש על התורה [יב.] הביא מאמר זה ללא שלש מלים אלו.

(1656) בעוד שכאן מבאר שלולא היצה"ר, לא היתה התורה ניתנת לבני אדם, הרי בתפארת ישראל פכ"ה [שפד.] ביאר לאידך גיסא; לולא התורה, לא היה היצה"ר נברא, וכלשונו: "התורה היא תבלין ליצר הרע [קידושין ל:], שאינו יכול למשול על האדם ולהוציא את האדם עד שיצא האדם חוץ מן הסדר אשר ראוי, שזה אינו יכול. ומפני זה מעלת התורה, שאין יצר הרע שולט עם התורה. ואם לא היתה התורה, שהיא רטייה ליצר הרע שלא יוכל להוציא את האדם חוץ מן הסדר, לא היה נברא היצר הרע, שלא היה יכול האדם לעמוד נגדו, אבל התורה היא שמירה מן יצר הרע. ולכך ביום מתן תורה היו מביאים ב' הלחם, שהיו של חמץ, כי היצר הרע הוא שאור שבעיסה, ומצד התורה

נמצא יצר הרע. ואם לא כן, לא היה נמצא, מפני שאין יכול לעמוד נגדו", ושם הערה 83. וראה להלן הערה 1822.

(1657) מבאר טעם שלישי מדוע התורה נמצאת רק מחמת יצר הרע; הטעם הראשון היה שזהו משום קבול שכר, שרק כשיש קבול שכר יש תורה ומצות, ואין קבול שכר בלא יצר הרע. הטעם השני היה שהתורה ניתנה לבני אדם [ולא למלאכים] רק משום שיש לבני אדם יצר הרע, אך לולא כן התורה היתה נשארת בעליונים. והטעם השלישי הוא כי הקב"ה ברא טוב לעומת הרע, ולאחר שיש יצה"ר בעולם, חייב להיות כנגדו טוב גמור בעולם בדמות התורה.

(1658) כמו שנאמר [קהלת ז, יד] "גם את זה לעומת זה עשה האלקים". ובגבורות ה' פי"ט [קסה.] כתב: "כי דתן ואבירם הם מתנגדים תמיד למשה ולאהרן. כי כאשר זכו ישראל לשני אנשים נבדלים מכלל ישראל במעלה, והם משה ואהרן. גם זה לעומת זה, כי הרע הוא לעומת הטוב תמיד, לכך היה מישראל ב' אנשים רשעים נבדלים לרע, מתנגדים תמיד אל משה ואל תורתו, ולפיכך היו תמיד אלו השנים מתנגדים להם בעצמם". ואמרו חכמים [חגיגה טו.] "שאל אחֵר את רבי מאיר לאחר שיצא לתרבות רעה, אמר ליה, מאי דכתיב 'גם את זה לעומת זה עשה האלקים'... ברא צדיקים ברא רשעים, ברא גן עדן ברא גיהנם. כל אחד ואחד יש לו שני חלקים, אחד בגן עדן, ואחד בגיהנם. זכה צדיק, נטל חלקו וחלק חברו בגן עדן. נתחייב רשע, נטל חלקו וחלק חברו בגיהנם". ובדר"ח פ"ה מי"ט [תעא.] כתב: "לפיכך השלים התנא את סדר העולם במדריגת אברהם, שהיא המדריגה העליונה שהיא בעולם, ושעם מדריגת אברהם נקשר גן עדן, כל כך המדריגה העליונה הזאת אליו. וזכר גם כן ההפך, כי יש בעולם מדריגה הפך זה, הוא ענין בלעם שהוא הפך אברהם, כי הרע לעומת הטוב. ולהודיע כי מדריגת אברהם היא המדריגה העליונה והוא הטוב הגמור, עד שיש כנגד זה החסרון והרע הגמור, שהוא נקשר עם הגיהנם לגמרי". והאור החיים [שמות יא, ה] כתב: "כבר הודיענו רז"ל [זוה"ק ח"ג רפב.] כי כל מה שברא ה' במדת הטוב, 'גם זה לעומת זה עשה האלקים' בבחינת הרע. וכל בחינה ובחינה שיש בקדושה, יש כנגדה בקליפה, והקליפה מתאמצת ומתחזקת לאחוז בה". וכן חזר וכתב בדברים לב, ח. ובכל המקורות הנ"ל מתבאר שכנגד הטוב יש את הרע. אך כאן כתב גם לאידך גיסא; כנגד הרע [היצה"ר] יש את הטוב [התורה].

(1659) אמרו חכמים [סוכה נב.] על היצה"ר ש"הקב"ה קראו 'רע', שנאמר [בראשית ח, כא] 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו'". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג:] כתב: "כי היצר הזה השם יתברך קרא אותו 'רע'. ואין ספק שאין דבר הפך דבר רק כמו הרע לטוב, וראוי

שיהיה הקב"ה קורא אותו 'רע', במה שהוא יתברך הוא הטוב האמתי, וקרא היצר הרע 'רע', שהוא הפך הטוב. וראוי שיקרא הקב"ה את יצר הרע 'רע', כי הוא יתברך נמצא מחויב המציאות, והמציאות הוא הטוב, כמו שכתוב בכל נמצא [בראשית פרק א] 'וירא אותו כי טוב'. והיצר הרע הוא הפך זה, שהוא העדר, לכך נקרא 'רע' אל מי שהוא מחויב המציאות, ולכך קראו 'רע'". וקודם לכן שם [ב, קכב:] כתב: "עיקר שמו של היצר הרע 'רע', כמו שאמר שהקב"ה קראו ליצר הרע 'רע'". ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [רו:] כתב: "הנה מצאנו כי ג' דברים נקראים באדם 'רע' במקרא בפירוש; יצר רע של אדם, דכתיב 'כי יצר לב האדם רע מנעריו'". ובדר"ח פ"ב מי"א [תשמט.] כתב: "יצר הרע נקרא 'רע' בשביל גודל הרע שנמצא בו". ובנצח ישראל פל"ז [תרפה.] הביא את דברי הגמרא [סוכה נב.] שהיצה"ר היה נראה בעיני הצדיקים כהר גבוה, וכתב לבאר [תרפט.]: "הצדיק אשר הוא טוב הגמור, נדמה לו היצר הרע כמו הר שהוא גדול. כי הצדיק הוא הטוב הגמור, והיצר הרע הוא הרע הגמור, ולפי גודל הריחוק אשר ביניהם נדמה לצדיק היצר הרע כמו הר גדול" [הובא למעלה הערה 498]. ובחו"א לקידושין ל: [ב, קלו.] כתב: "שאפילו יוצר שלו קורא אותו 'רע'. פירוש, שהוא עצם הרע... כי כל עצם הוא קשה, שכן מורה לשון 'עצם'. לכך יוצר שלו קורא אותו 'רע', שהיוצר שנתן לכל אחד עצם יצירתו, קורא אותו 'רע', אם כן רע הוא בעצם".

(1660) לשונו בדר"ח פ"א מ"ב [קעג.]: "כי התורה נקראת 'טוב', שנאמר [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו', וכדאיתא במנחות [נג:] 'יבא טוב' זה משה, שנאמר [שמות ב, ב] 'ותרא אותו כי טוב'. 'ויקבל טוב' זו התורה, דכתיב 'כי לקח טוב נתתי לכם'. הרי התורה נקראת 'טוב'. וכל מה שנקראת התורה 'טוב', מפני שהיא שכלית לגמרי, לא שכל האנושי כמו שאר חכמות... כי הדבר שהוא שכלי נבדל מן החומר לגמרי, הוא טוב גמור, ולכך התורה היא טוב הגמור בפרט. והפך זה, הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור... כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה, שהיא השכל האלקי הברור, הוא טוב לגמרי". וכן כתב שם פ"ב מ"ה [תקעה:]. ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "לשון 'טוב' מורה על הדבר שהוא נבדל מן החמרי, וזה ידוע, לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון, שהוא רע. ואין ספק בדבר זה כלל... ולכך אמר כי לא היה מוכן לקבל התורה השכלית שאין לה בחינה חמרית כלל, רק מי שיש לו מדרגה זאת גם כן, שהוא נבדל בלתי חמרי... 'ויקבל טוב', כבר התבאר כי התורה בפרט יותר מכל אין לה התיחסות אל החמרי, במה שהיא גזרת השם יתברך בלבד, כמו שהתבאר, וכל הנמצאים בצד עצמם הם מתיחסים אל החומר.

ולפיכך תקרא התורה 'לקח טוב'". ושם פ"כ [רצה:] כתב: "כל ענין התורה כדי להעמיד הטוב שיהיה בעולם... ותכלית התורה הטוב הגמור". ולשון חכמים הוא [ברכות ה.] "אין טוב **אלא** תורה".

(1661) הולך להביא ראיה שהתורה ניתנה מחמת רוע היצר הרע, והאופן היחידי לעמוד נגדו הוא על ידי התורה.

(1662) "סם תם" [המשך לשון הגמרא שם]. ופירש רש"י [שם] "ושמתם את דברי אלה סם תם - שלם, שאינו חסר שום הצלה".

(1663) "מה שהנאתך - כל מה שדעתך נוחה הימנו, ואפילו דבש וכל מיני מתיקה, שקשים למכה" [רש"י שם].

(1664) "נומי - צמחים" [רש"י שם].

(1665) "אם תטיב - לקח טוב. שאת - תתנשא על יצרך" [רש"י שם].

(1666) "משאו ומתנו - של יצר הרע באדם להחטיאו" [רש"י שם]. ובח"א לקידושין ל: [ב, קלו.] כתב: "כל משא ומתן שלו בך. רצה לומר כי היצר הרע אין לו מציאות בעצמו כלל, ומציאות היצר הרע אינו רק שהוא העדר דבק בחומר. ואילו היה לו מציאות בעצמו, לא היה כל משא ומתן שלו בך. עכשיו מפני שהיצר הרע הוא אינו רק שהוא העדר המציאות, לכך כל משא ומתן שלו באדם, כדכתיב [בראשית ד, ז] 'ואליך תשוקתו', כי כל תשוקתו אינו רק להכשיל את האדם, מצד שזהו מהותו ועצמו. והבן זה היטב, כי דבר זה רמזו בכמה מקומות כי אין אל היצר הרע מציאות בעצמו, רק שהוא העדר המציאות, ולכך כל משא ומתן שלו בך".

(1667) "ואם אתה רוצה - עסוק בתורה ואתה מושל בו" [רש"י שם].

(1668) "מנוול זה - יצר הרע מתגרה בך" [רש"י שם]. ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב.] כתב: "זה שאמר 'אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש'. קרא היצר הרע 'מנוול', מפני שיצר הרע הזה הוא הפחיתות הדבק באדם, ולפיכך נקרא 'מנוול'. ואם פגע בך מנוול זה, משכהו לבית המדרש, כי אין היצר הרע רק מצד החסרון הדבק באדם, ואילו התורה היא תמימה בלי חסרון, ואין חסרון מצד התורה כלל. ולפיכך מה שהאדם יש לו חבור אל התורה, מצד הזה אין היצר הרע שולט באדם".

(1669) "מתפוצץ - שהתורה כאש נמשלה, המפעפע את הברזל" [רש"י שם]. ובסוכה [נב:] כתב רש"י: "האש מפעפע את הברזל, והיינו מתפוצץ, שהנצוצות ניתזין ממנו".

(1670) בא לבאר את שני הדברים שהוזכרו במאמר "אם אבן הוא נימוח, ואם ברזל הוא מתפוצץ". וכאן הביא בינתיים רק המשל לברזל, ובסמוך יביא גם את המשל לאבן.

(1671) רש"י [שמות כ, כב] "המזבח נברא להאריך ימיו של אדם, והברזל נברא לקצר ימיו של אדם, אין זה בדין שיונף המקצר על המאריך". ובבאר הגולה באר הששי [רטו.] כתב: "כח מלכות רביעית פועלת בגבורה, שלכך ראה דניאל [דניאל ב, מ] 'די תיהוי תקיפה כפרזלא', מפני שהיא פועלת בכח כמו הברזל". ובנצח ישראל פי"ז [שצז:] כתב: "ברזל, כנגד צפון, ששם תוקף וכח הברזל. כח 'מצפון תפתח הרעה' [ירמיה א, יד], כי משם ההשחתה, ומשם נולד כח ברזל שהוא משחית. ודבר זה ידוע מן אבן המגניטו [מצפן], ששואבת הברזל, והוא בצפון, כאשר נראה לחוש העין". ושם פ"ס [תתקכז.] כתב: "מפני שהאומה הזאת [רומי] כל כחה להרוג ולשבר, וכמו שאמר דניאל על החיה הזאת, שאמר עליה 'ומלכי רביעאה תהוי תקיפאה כפרזלא'... כי כח המלכות הזאת אינו רק להשחית ולהפריד העולם, שיש לו כח ברזל המקצץ" [ראה להלן הערות 2139, 2238]. ובנר מצוה [נב.] כתב: "[מלכות] הרביעי, כוחו היה על ההשחתה, ולפיכך נמשל לברזל, אשר הוא מחתך ומשחית הכל". ובחי"א לגיטין נו: [ב, קה:] כתב: "מלכות הרשעה הרביעית, ראה אותה ברזל, שהוא מקצץ ומשחית ומחבל, כי אין כוונת הרשעה רק להשחית, כמו המשחית שהוא מקלקל בלא טעם כלל". וכן הוא בחי"א לסנהדרין צו. [ג, רב:]. ובחי"א למכות יב. [ד, ג:] כתב: "כאשר ראה דניאל החיה הרביעית, אמר עליה [דניאל ז, ז] 'ושנין די פרזלא אכלה ומדקה וגו'', ובמראה הראשון אמר [דניאל ב, מ] 'ומלכה רביעא תהוי תקיפא כפרזלא'... שהיה מיחס אותה אל ברזל, שהוא מקצץ ומשחית הכל, וזהו ענין כח אדום, שכחו על השחתה ופירוד". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב.] כתב: "הברזל הוא... פועל שממנו חרב וקורדם וכל כלי המשחיתים, והוא כנגד יצר הרע בנפש, שהנפש הוא כח פועל, כמו שידוע מענין הנפש. ולכך יצר הרע שבנפש הוא ברזל, שהוא כח פועל רע". וראה להלן הערה 2139.

(1672) לשונו בתפארת ישראל פמ"ח [תשנד:]: "הדברים בזה מבוארים, כי ההעדר הזה, שהוא השטן, דבק בחומר, כאשר ידוע כי ההעדר דבק בחומר... בחינה אחרת שהוא כברזל, שהוא מחתך ומשבר. כך על ידי ההעדר הזה האדם משבר ומחתך המצות אשר אין ראוי לשבר ולעבור עליהם. וכאשר יתחבר אל זה התורה השכלית, כי התורה היא שכל ברור, היא מבטלת ההעדר הזה, שהוא נמשך אחר החומר".

(1673) לשונו בתפארת ישראל פמ"ח [תשנד:]: "הוא דומה לאבן קשה כי מה שראוי לקבל ולעשות אינו עושה, כמו שהוא האבן שהוא קשה לקבל". ובחי"א ליבמות עט. [א, קמה.] כתב: "[ישראל] הם עזים, היינו שאין להם גסות ועבות החומר, ואינו פועל, רק

הוא כמו אבן דומם, כמו שיש לביישן, שהוא חמרי". ונאמר [יחזקאל יא, יט, שם לו, כו] "והסירותי לב האבן מבשרם ונתתי להם לב בשר".

(1674) לשונו בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכא: (בהסברו השני)]: "בני אם פגע בך מנוול זה, משכהו לבית המדרש. אם אבן הוא נימוח, ואם ברזל הוא מתפוצץ... כי האדם מחויב במצות עשה ובמצות לא תעשה. ומצות עשה צריך האדם לזרז עצמו ולפעול המצוה, ויצר הרע מגרה את האדם שלא ישמע ולא יקבל המצוה. ועל זה אמר 'אם אבן הוא', שהאבן לקושי שלו אין נכנס בו דבר לעשות, רק מונח כאבן דומם שאינו עושה. ולפיכך אמר אם יצר הרע מגרה בו שלא ישמע לעשות המצוה, עד שיהיה כמו אבן, ועל זה אמר 'אם אבן הוא נימוח', עד שמקבל לעשות מה שמחויב לעשות מצד מצות עשה. וצריך האדם גם כן שיהיה נזהר ונשמר ממצות לא תעשה, ודבר זה הוא הפך מצות עשה. כי האדם מוציא לפעל מעשים רעים מה שלא יעשה, ובזה הוא דומה לברזל שהוא מחתך ומשחית. ועל זה אמר 'אם ברזל הוא', שאם היצר הרע בקרבו ומסית אותו שיהיה פועל רע ולעבור מצות לא תעשה על ידי מעשה, ונמשל כברזל שהוא מקצץ ומשחית. וכך העובר עבירה משחית ומקצץ. וכל זה התורה מבטלת, כי כח היצר הרע אינו שולט רק במה שהאדם בעל חסרון, וכאשר מתחבר האדם אל התורה, מסלק מאתו החסרון". וכן כתב בח"א לקידושין ל: [ב, קלו: (בהסברו השני)]. ובנתיב היצר ובח"א שם ביאר בהסברו הראשון [ובח"א כתב "והוא עיקר"], ש"אבן" מורה על היצה"ר של עריות, ואילו "ברזל" מורה על היצה"ר של עבודה זרה.

(1675) בעוד שכאן מבאר שבשבועות יש שתי הלחם כי מחמת היצה"ר זכינו לתורה, הרי בדרוש על התורה [כא:] ביאר זאת מחמת שכאשר יש תורה לא צריך כל כך לחשוש מהיצה"ר, וכלשונו: "גם מצד יצר לב האדם רע אין התנצלות לומר כי בשבילו לא היה יכול לעסוק בתורה, שהרי התורה היא מושלת על היצר הרע, שכאשר יעסוק בה אין היצר הרע שולט בו, כדאיתא בקידושין 'בני אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש'.... הרי כי האש של תורה גובר על יצר הרע, עד שאיננו יכול לשלוט בלומדיה. ולכך ניתנה באש [שמות יט, יח, וראה במדב"ר א, ז], להורות כי הוא אש השולט וגובר ביצר הרע, עד שאין זה טענה כלל. וזהו ענין שתי הלחם שבאו עם כבשי עצרת של חמץ, מה שהרחיקה התורה בכל ההקרבות את החמץ חוץ מבשתי הלחם בחג השבועות. ואף על גב שלא היו נקטרים ונקרבים לגבי מזבח, מכל מקום שם 'קרבן' עליהם כשאר מנחות, ולמה אם כן באו של חמץ דוקא. אבל טעם הדבר הוא מפני כי החמץ הוא היצר הרע, הוא השאור שבעסה המעכב, אשר ראוי לאדם להרחיקו באמת כל עוד שיש בית

מיחוש בעולם, אף בחשש רחוק מאוד שיבא על ידו לידי חטא, אמנם כאשר אין לחוש כלל אין להרחיקו. לכך ציוה השם להקריב חמץ, שהוא היצר הרע, בעצרת, הוא יום מתן תורה, ולא זולתו. כי התורה איננה מניחתו לשלוט באדם, כדאמרינן בקידושין... נמשלה התורה כסם החיים... הרי כי גם אל בעל יצר הרע התורה הפקר. ואם כחו של יצר הרע גדול, כחה של תורה יותר גדול, כאמור [ירמיה כג, כט] 'הלא כה דברי כאש', שהתורה מבטלת כחו. ואם כן גם זה איננו טענה ואמתלא כלל".

(1676) דברים אלו מבוארים היטב לשיטתו שאין שום שכר על מצות לא תעשה לכשעצמן, והשכר שניתן על קיום מצות לא תעשה הוא רק מפאת כפיית יצר הרע [כמובא למעלה הערה 1652]. וכן שיטתו היא שהשכר מורה על קנין המעלה שיש לאדם כתוצאה מקיום המצוה [כמבואר למעלה הערה 1653]. לכך ברי הוא ש"איך אפשר לקנות 'לא תנאף' 'לא תגזול' כאשר אין יצר הרע". **אך דברים** אלו טעונים ביאור, דמנין לומר שמצות לא תעשה ניתנו בעבור קניית מעלה, שמא לא ניתנו אלא כדי להתרחק מהרע בבחינת "סור מרע", ללא שום "עשה טוב" [תהלים לד, טו]. ובתפארת ישראל פ"כ [שג.] כתב: "מצות עשה היא לקנין מעלה והשלמה... אבל מצות לא תעשה אין בהם קנין מעלה כלל, רק שהוא מחויב שלא יעשה דבר זה, אין בזה קנין מעלה". ושם פמ"ו [תשיד:] כתב: "כי מצות עשה התדבקות בטוב, ומצות לא תעשה התרחקות מן הרע, שלא יאבד הטוב". ובגו"א בראשית פמ"ו אות ה [שנז.] כתב: "החילוק שיש בין עשה ובין לא תעשה ידוע לכל משכיל, כי מצות עשה הוא קנין מעשה... אבל מצות לא תעשה, אין המצוה קנין המעשה, רק שישב ולא יעשה, ואינו קונה שום דבר". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכד.] כתב: "על ידי לא תעשה אין קונה האדם על ידם זכות כלל. שאם לא אכל חֵלב, או לא בא על הערוה, לא קנה בזה זכות, רק אין עבירה בידו" [הובא למעלה הערה 1652]. ואם כן מה מקום יש לתמוה "איך אפשר לקנות 'לא תנאף' 'לא תגזול' כאשר אין יצר הרע", דאפשר שבמצות אלו אכן אין שום קנין. וצ"ע [שמעתי להקשות מידי"נ רבי יואל אדלר שליט"א].

(1677) חוזר לדבריו למעלה [לאחר ציון 1632] שהתורה לא הרחיקה את החמץ מקרבן תודה, כי קרבן תודה הוא קרבן שלמים, וקרבן שלמים מורה על השלום, והשלום כנגד כל הבריאה, לכך נכלל בזה גם בריאת יצר הרע, ומבחינה זו גם היצר הרע הוא טוב, וכמו שנתבאר.

(1678) לשון רש"י [ויקרא ז, יב] "ד' מיני לחם; חלות, ורקיקין, ורבוכה, ג' מיני מצה. וכתיב [שם פסוק יג] 'על חלת לחם חמץ וגו'. וכל מין ומין י' חלות" [הובא למעלה הערה 1629]. וראה להלן ציונים 1689, 1908.

(1679) "כשיוצאין מן הסכנה" [רש"י שם]. וארבעה אלו חייבים להביא תודה [רש"י ויקרא ז, יב].

(1680) הגמרא שם הולכת ומבררת את המקור במקראות שארבעה אלו צריכין להודות. ותחילת לשון הגמרא היא "יורדי הים מנלן, דכתיב [תהלים קז, כג-כד] 'יורדי הים באניות וגו' המה ראו מעשי ה'" ושם מביאים עוד מקראות ליורדי הים, וכן לשלשה האחרים הצריכים להודות.

(1681) תיבת "דוקא" אינה מוסבת על לפניה ["אל השם יתברך דוקא"], אלא על לפני פניה ["אלו דברים שצריכים להודות"], ופירושה שדוקא על אלו ארבעה דברים צריך להודות. ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיח.] הביא גמרא זו, ודבריו כאן הם כמעט אות באות כדבריו שם. וראה למעלה הערה 86, שגם שם דבריו הם כמעט אות באות כדבריו במקום אחר.

(1682) יבאר שיש ארבעה דברים של סכנה הבאים על האדם; העדר [מְדֻבָּר], דבר הבא בכח מבחוץ [ים], דבר שנמצא באדם עצמו [חולי], והנתון בידי אדם אחר [בית האסורין].

(1683) כמו שנאמר [במדבר כ, ה] "ולמה העליתונו ממצרים להביא אותנו אל המקום הרע הזה לא מקום זרע ותאנה וגפן ורמון ומים אין לשתות". וכן נאמר [דברים ח, טו-יח] "המוליכך במדבר הגדול והנורא נחש שרף ועקרב וצמאון אשר אין מים וגו', המאכילך מן במדבר וגו' וזכרת את ה' אלקיך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל וגו'", וכתב הרמב"ן [שם פסוק יח] "אם תחשוב כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה... תזכור עוד כי במדבר אשר לאל ידך לחיות שם עשה לך כל צרכך". ונאמר [ירמיה ב, ב] "כה אמר ה' זכרתי לך חסד נעוריך אהבת כלולתיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה". ורש"י [שמות יב, לט] כתב: "וגם צדה לא עשו להם - לדרך. מגיד שבחן של ישראל, שלא אמרו היאך נצא למדבר בלא צדה, אלא האמינו והלכו. הוא שמפורש בקבלה [ירמיה ב, ב] 'זכרתי לך חסד נעוריך אהבת כלולותיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה'". ובתוספתא [ב"ק פ"י מי"ג] אמרו "שנים שהיו באין במדבר, ביד זה חבית של מים, וביד זה חבית של דבש. נסדקה חבית של מים, תנאי בית דין הוא שיהיה זה שופך את דבשו ומציל מימיו של חבירו, וכשיגיע ליישוב נותן לו דמי דבשו, שהמים מחיה במדבר, ואין

הדבש מחיה במדבר". ובמנחת יצחק [שם] כתב: "מחיה במדבר - דאי אפשר לחיות בלי מים... ויכולים לחיות בלי דבש".

(1684) אודות שאיירי בסכנת הגלים, כן מוכח מהמקרא [תהלים קז, כה] "ויאמר ויעמד רוח סערה ותרומם גליו", וזה אחד מהמקראות שהובאו לגבי יורדי הים [ברכות נד:, וראה למעלה הערה 1680]. ואודות גלי הים, הנה אמרו בגמרא [יבמות קכא.] "תניא אמר רבן גמליאל, פעם אחת הייתי מהלך בספינה, וראיתי ספינה אחת שנשברה, והייתי מצטער על תלמיד חכם שבה, ומנו רבי עקיבא. וכשעליתי ביבשה, בא וישב ודן לפני בהלכה. אמרתי לו, בני, מי העלך. אמר לי, דף של ספינה נזדמן לי, וכל גל וגל שבא עלי, נענעתי לו ראשי. מכאן אמרו חכמים, אם יבואו רשעים על אדם, ינענע לו ראשו". ובח"א שם [א, קמז:] כתב: "ינענע לו בראשו. כי מי שמכניע עצמו, אין מתנגד לו הרשע, כי הרשע הוא מתנגד ועומד כנגד האדם... ולמד זה מן גלי ים, כי גם כן הם מתנגדים אל בני אדם, כמו שאמרו במדרש [ילקו"ש ח"א רמז תשסח] כי כל גל וגל חפץ לשטוף העולם... ונחשב הים אצל היבשה כמו הרשע אצל הצדיק, כי הצדיק בודאי הוא מן הישוב, ואילו הרשע מחריב הישוב אל האדם שהוא הישוב. ולפיכך אמר הכתוב [ישעיה נז, כ] 'והרשעים כים נגרש'" [הובא בחלקו למעלה הערה 642]. וכן בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלב:] הביא מדרש זה.

(1685) בסמוך יביא דוגמה לדבריו כאן, והוא היחס שבין רעב לחרב; הרעב הוא פורענות מצד חסרון [כמו מדבר], והחרב היא פורענות מצד דבר הבא בכח גדול מחוץ האדם [כמו גלי הים].

(1686) אודות שהחולי הוא מחמת שנוי המזג, כן אמרו חכמים [כתובות קי:] "שינוי וסת תחלת חולי מעים". והרמב"ם בפיהמ"ש [שמונה פרקים, פ"ד], כתב: "האדם היודע במלאכת הרפואות, כשיראה מזגו שישתנה מעט שנוי, לא ישבות ולא יניח החולי להתחזק, עד שיצטרך אל רפואה חזקה בתכליתו". ובנו, בספר המספיק לעובדי ה' [שער הפרישות (סד"ה ואשר לצום)], כתב: "הדבר טעון זהירות מרובה, כפי שאמר שלמה [קהלת ד, יז] 'שמור רגליך כאשר תלך אל בית האלקים'. ובמלה 'זהירות' כוונתי להישמרות מפני תקלות טבעיות, כגון שינוי המזג העלול להביא לידי חולי". ובגו"א בראשית פכ"א אות טז [שנה.] הביא את מאמרם [ב"מ פז.] "עד יעקב לא הוה חולשא", וכתב: "קודם יעקב לא הוי חולשה, פירוש שיהא נחלש האדם כמו שהוא דרך החולי חלש, אבל קודם יעקב לא הוי חולשה, רק צער החולי היה כואב לו, עד שלא היה יכול לילך מחמת חמימות בראשו ובגופו הפועל בו, והיו המזגים בו מתנגדים, עד שהיה

כואב לו... אבל שיהיה חולשה, דהיינו חלש מחמת החולי, זה לא היה. למה היה דומה, לשני גבורים המנצחים זה את זה, ואין אחד מנוצח, ומכל מקום יש לו צער מן השני, ואין לו מנוחה ושלום. וכך מתחלה היה המזג המתנגדו מתנגד לו, ולא היה שלום בעצמיו. ומשבא יעקב היה דומה למי שמנוצח מן המתנגד, כך היה נחלש מן מזג המתנגד עד שהיה חלוש". ובח"א לסנהדרין לז: [ג, קמז.] כתב: "כאשר הוא גולה מקבל שנוי מזג בגופו מחמת שנוי הגלות שאינו במקומו" [יובא במילואו להלן הערה 1704].

(1687) רומז בדבריו שהדבר השלישי [כמו חולה ונתרפא, שהוזכר שלישי במאמר זה ("יורדי הים, הולכי מדברות, ומי שהיה חולה ונתרפא")] הוא אמצעי בין שני ההפכים שקדמו לו. וכן כתב בכמה מקומות. כגון, בגבורות ה' פ"ט [תצו.] כתב: "כי שלשה יש בו ראש וסוף ואמצע... כי הראש מעלה בפני עצמו, והשני מעלה בפני עצמו, והג' מעלה בעצמו... השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני קצוות. ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, זה הפך לזה... ויעקב נגד אמצעי כמו שאמרנו למעלה. לכך מדת יעקב מדת אמת, כי האמת אין לו נטיה לא לימין ולא לשמאל, לכך יעקב הוא נגד האמצעי שאין לו ימין ושמאל, וכל זרע יעקב זרע אמת, שלא היה פסולת בזרעו, אבל אברהם ויצחק היה פסולת בזרעם". וכן כתב שם פנ"ד [קצה:]. ובדר"ח פ"ג מ"ג [קז.] כתב: "השנים הם כנגד שתי הקצוות, שהם הפכים, כי השחור והלבן הם שני הפכים לגמרי, ואין בהם אחדות כלל, שתראה מזה כי השנים אין בהם אחדות. ולא כן שלשה, כי על ידי השלשי יש חבור, שאי אפשר שיהיו ג' דברים הפכים. ושני דברים שהם הפכים, כמו השחור והלבן, ותניח עוד צבע שלישי, כמו האדום, הרי צבע זה הוא ממוצע, שאינו שחור ואינו לבן, והוא ממוצע ביניהם, ועל ידי זה מתחברים שני הפכים כי הוא ביניהם. ולכך על ידי שלישי יש חבור להם". ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רנ.] כתב: "כי שלשה יש בהם האמצעי, שאין לו נטיה אנה ואנה, כמו שהוא כל אמצעי". והרי תיבת "שָׁלִישׁ" פירושה האדם שנמצא בין שני הצדדים, וכמו שאמרו [ב"מ כא.] "ויוצא מתחת ידי שָׁלִישׁ", ופירש רש"י [שם] "שאין הלוה מוציאו, ולא המלוה, אלא שליש שביניהם". ועוד אמרו [ב"ב קסח.] "והשליש את שטרו", ופירש הרשב"ם [שם] "המלוה והלוה מסרוהו ביד שליש, שהרי טורח היה להם לכתוב שובר, וסמכו על השליש". וזה מורה באצבע שהשלישי הוא אמצעי בין שני ההפכים שקדמו לו.

(1688) אודות ההבדל והיחס בין מתנגד בעל בחירה לזה שאינו בעל בחירה, כן כתב בדר"ח פ"ד מ"ד [קד.]: "כי ההצלה היא בשנים; האחד, הצלה מן המתנגד הוא האדם, שהוא בעל בחירה ובעל שכל. והמתנגד השני הוא הטבע. והמתנגד שהוא האדם שהוא

בעל שכל, מצד מה הוא יותר קשה מן המתנגד הטבעי, כי המתנגד הזה מחשב תמיד בחכמתו להתגבר על מתנגדו, ולפיכך מצד מה הוא קשה מן הדבר הטבעי, שהוא הולך לפי טבעו... ומצד מה אינו קשה כל כך, כי אפשר שישתנה דעתו, ויבטל מן מה שהיה מתנגד. אבל הטבעי אינו כך, כי לעולם הוא עומד". וראה להלן הערה 1715. ולהלן [לאחר ציון 1755] שב וכתב: "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".

(1689) "חלות, ורקיקין, ורבוכה, ג' מיני מצה" [לשון רש"י ויקרא ז, יב].

(1690) "פשוטים" - כוונתו כאן שכך הם פועלים בטבע, שהקב"ה בראם כך. וראה בסמוך הערה 1692. וכן המצה היא פשוטה, וכמו שכתב בגבורות ה' פנ"א [יב:], והובא למעלה הערה 1347.

(1691) מעין מה שאומרים על המאורות [סנהדרין מב.] "אשר במאמרו ברא שחקים וברוח פיו כל צבאם חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם ששים ושמחים לעשות רצון קונם פועלי אמת שפעולתן אמת", ופירש רש"י [שם] "פועלי אמת הן, שאינם משנים את סדרם".

(1692) לשונו בבאר הגולה באר השני [רלב.]: "במסכת פסחים [נד.], אמר רבי יוסי... במוצאי שבת נתן הקב"ה בינה באדם מעין דוגמא של מעלה... והביא ב' בהמות, והרכיב זו על זו, ויצא מהן פרד... דע, כי חכמינו באו להגיד על ענין הטבע ועל מעשה האדם, כי מעשה האדם הם יותר מן הטבע. וכאשר השם יתברך ברא בששת ימי בראשית כל ענין סדר הטבע הפשוטים והמורכבים, והשלים את העולם, נשאר עוד בכח לעשות עוד הרכבה יותר. כמו דבר זה שנבראו הבהמות, והרכבתם להתחבר בהמה אל בהמה, וזהו הרכבה. ומכל מקום יש עוד הרכבה, הם הרכבת שני מינין יחד, וזהו הרכבה עוד יותר. ומפני שאין הרכבה זאת היא לפי הטבע לגמרי, שהרי הם מינים מחולקים, לא יצאת הרכבה זאת אל הפעל בששת ימי בראשית, שנבראו הדברים הטבעיים... והאדם שהוא מוציא אל הפעל הדברים אף שאינם לפי הטבע, הוציא דבר זה לפעל". וראה להלן הערה 1792.

(1693) לשונו בתפארת ישראל פט"ז [רמו:]: "הבחירה היא באדם לעשות רצונו כאשר ירצה... דבר זה מצד היצר שבו... כי גופו שבו יצרו". והפחד יצחק ר"ה [מאמר יג אות א] כתב: "סוד הבחירה של האדם גנוז הוא בכפילות היצירה שלו, שנוצר גם מן העליונים

וגם מן התחתונים". ובלי היצר הרע היה האדם עושה רצון קונו, כפי שהמלאכים עושים רצון קונם. ובדר"ח פ"ד מי"א [רכד.] כתב: "אם לא היה החומר, היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא כלל". ובנצח ישראל פ"ה [קד:] כתב: "על ידי הגוף הוא בא החטא, שאם אין הגוף היה האדם כמו מלאך". וראה למעלה הערות 132, 1475, 1598.

(1694) פירוש - המין הרביעי של לחמי תודה הוא חמץ [ויקרא ז, יג], כי החמץ מורה על היצר הרע, וכמלוקט למעלה הערה 1642. ויש לשאול, שאם ארבעה לחמי תודה הם כנגד ארבעה חייבי הודאה, מדוע מוטל על כל אחד מארבעת חייבי הודאה להביא את כל ארבעת לחמי תודה, ולא להביא רק את הלחם המתייחס להודאתו שלו. וכגון, חולה שנתרפא, מדוע מוטל עליו להביא לחמי תודה של חמץ ושני לחמי מצה נוספים, הרי החמץ הוא כנגד היוצא מבית האסורין, ושני לחמי מצה הנוספים הם כנגד הולכי מדברות ועוברי ים, ומה לו לחולה שנתרפא עם היוצא מבית האסורין, עוברי ים, והולכי מדברות. ואולי אפשר ליישב זאת על פי דבריו בגו"א במדבר פ"ח אות ג [קטז:], שכתב: "תמצא במדרש בראשית רבה [ג, ו] פרשת 'וירא האור' [בראשית א, ד], שאמר שם כי האור הראשון לא היה משמש רק שלשה ימים, וברביעי נתלו המאורות. ומקשה, והא כתיב [ישעיה ל, כו] 'ואור החמה יהיה כאור שבעת הימים', דמשמע שהיה משמש כל שבעה ימים. ומתרץ דלא היה משמש רק שלשה ימים, ואמר עליהם 'כאור שבעת הימים', כאדם האומר דבר זה אני מצניע לשבעת ימי המשתה, ואף על גב שאינו לכל ז' ימי משתה, אלא ליום אחד, עד כאן. וכל ענין זה מפני כי שבעת ימי בראשית כלל אחד, ולפיכך דבר שהיה במקצת הימים, יאמר שהיה בכולם, כי כל הימים דבר אחד. כמו שיאמר האדם 'הסכין חותך', אף על גב שאין חותך רק חוד הסכין, ולא כל הסכין. ולא יאמר 'חוד הסכין חותך', אלא כיון שכל הסכין אחד, יאמר שפיר 'הסכין חותך'". כמו כן בנידון דידן; הואיל וארבעה חייבי הודאה אלו מורים על חיוב הודאה אחד המתפרס על פני כל ארבע אפשריות של הודאה, לכך בכל אחד מארבעת חיובי הודאה יש בחינה של כל ההודאות.

(1695) שאדם נמסר לבית האסורין [ונתון בידי בני אדם אחרים].

(1696) פירוש - אדם החבוש בבית האסורין נמצא בסכנה משולשת, המקבילה לשלש הסכנות שעליהן מורים ג' לחמי מצה, וכמו שמבאר והולך.

(1697) וזה מקביל להולכי מדברות.

(1698) וזה מקביל ליורדי הים, העומדים מול גלי הים.

(1699) מעין מה שכתב רש"י [ויקרא טז, א] "משל לחולה שנכנס אצלו רופא... ואמר לו אל תאכל צונן, ואל תשכב בטחב, שלא תמות כדרך שמת פלוני". והריב"א [שם] כתב: "כל מקום שהוא מיקר ומלחלח, כגון מלחלוחית שתחת הקרקע וכיוצא בו, קרוי 'תחב'". הרי שכיבה במקום של תחב מביאה חולי. ויש מקומות שמועילים לסלק החולי, וכמו שכתב רש"י [שבת קי:]: "בין תנור לגודא - בין תנור וכותל, במקום חם, שיזיע ויצא החולי".

(1700) פירוש - אמרו במשנה [מנחות סוף עו:] "התודה היתה באה... עשרים עשרון; עשרה לחמץ, ועשרה למצה. עשרה לחמץ, עשרון לחלה. ועשרה למצה, ובמצה היו שלש מינין; חלות, רקיקין, ורבוכה. נמצא... שלש חלות לעשרון". הרי חלת חמץ היא עשרון [כי היו עשרה עשרון לעשר חלות חמץ], לעומת שלש חלות מצה שהיו עשרון [כי היו שלשים חלות מצה]. נמצא שחלת חמץ אחת שקולה לשלש חלות מצה. וראה בגו"א ויקרא פ"ז אות ז [קמח:] שהאריך בזה. ובזה מיישב שאלה י"ז ששאל למעלה [לאחר ציון 400], שכתב: "הי"ז, שאמרה תורה כי מין החמץ יהיו הלחם האחד גדול כמו שלשה מינים של מצה". ולהלן [לאחר ציונים 1856, 1875, 2212] יישב שאלה זו באופנים נוספים. **ומצוי הוא** שמבאר שהדבר הרביעי כולל את שלשת הדברים שקדמו לו. כגון, להלן בדרשה [לאחר ציון 1882] מבאר שמדת דוד כלולה משלשת האבות, עיי"ש. ובנר מצוה [כג:] כתב: "וזה כי יש באדם ד' דברים; האחד, כח שכלי. ומלרע ממנו [נמוך ממנו] כח נפשי. ומלרע ממנו כח גופני, אשר הוא מוטבע בגוף לגמרי, ואלו הם ג' חלקים. ויש עוד כח משותף אשר הוא כולל כל אלו ג' ביחד". ובהמשך שם [מז:] כתב: "האדם כלול מן אלו ג' דברים, שהם; כח גופני שיש באדם, ויש כח נפשי, ויש לאדם כח שכלי... ואמרנו כי הדבור מן האדם, מה שנקרא האדם 'חי מדבר', הוא הכח הרביעי, אשר הוא כולל האדם בכל שלש כוחות שלו, שנקרא כל האדם 'חי מדבר'. וזה מפני שהדבור כולל כל הג' חלקים; כי הדבור על ידי הלשון, שהלשון הוא גופני. והוא צריך לפעול הדבור על ידי הנפש, שהיא נפש פועלת. וכל דבור הוא צריך גם כן אל השכל, שהרי הבהמה, שאינה שכלית, אין לה הדבור". ובנצח ישראל פי"ח [תח.] כתב: "כי האדם יש בו שלשה חלקים; החלק האחד, גופו. וחלק השני הוא נפשו. וחלק השלישי הוא שכלו ודעתו. ואלו החלקים אין זה כזה, אלו הם שלשה חלקים שיש באדם, והאדם כלול משלשה חלקים אלו. הנה יש באדם ד' בחינות; מצד חלקי האדם, שהם שלשה, כמו שאמרנו. ובחינה רביעית, מצד כלל האדם". ובנתיב התשובה פ"ה [צ.] כתב: "הרביעי הוא אשר כולל כולם. כי אלו שלשה דברים הם החלקים, והאדם כולל שלשתן... דמיון זה הבית,

שהוא כולל את החלקים שלו; את אבניו, ואת עציו, ואת עפרו, אלו הם חלקי הבית. ושם 'בית' כולל את שלשתן ביחד. וכך נקרא על החלקים ביחד שם 'אדם'". וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ד [תתמב.], נתיב הלשון פ"ו [ב, עו.], דרוש לשבת תשובה [עח:], ועוד. וראה תפארת ישראל פנ"ט הערה 52.

(1701) המשך לשון הגמרא [שם] "חרב קשה ממות... רעב קשה מחרב".

(1702) "שבי כולהו איתנהו ביה - שהוא ביד העכומ"ז לעשות בו כל חפצו, אם למות, אם לחרב, אם לרעב" [רש"י שם].

(1703) שעליהם מביאים קרבן תודה; יורדי הים, הולכי מדברות, חולה שנתרפא, וחבוש בבית האסורין ויצא.

(1704) נראה שכוונתו שבפירושו הראשון ביאר שהחרב מתייחסת ליתר [גלי הים], שזהו כח יתר שבא מבחוץ [וכן הוא להדיא בגבורות ה' פנ"ו (רלז.), ושם הערה 17]. ואילו המדבר מתייחס לחסר [רעב], שזהו העדר ושלילה. ועתה מבאר שיש לפרש להיפך; החרב מתייחסת לחסר [רעב], והמדבר מתייחס ליתר [גלי ים]. וממו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל שמעתי שלעולם החסר מתייחס לשמאל, והיתר לימין [הובא בתפארת ישראל פט"ו הערה 35]. לכך לפי פירושו הראשון החרב מתייחסת לימין, ולפירושו השני החרב מתייחסת לשמאל. ואכן כפירושו השני כתב להדיא בתפארת ישראל פמ"ו [תשיא:]: "'כי חרבך הנפת וגו'' [שמות כ, כב], והוא נוטה לצד שמאל, אשר שם כח החרב... כי כאשר מניף עליו החרב, הרי המזבח נוטה אל צד החיצון לשמאל. כי דבר זה ידוע, כי החרב הוא מן השמאל, והערוה הוא מן הימין". ולפי פירושו השני המדבר יורה על כח יתר שבא מבחוץ, ומתייחס לימין. וכן ישמעאל מורה על ימין, וכמו שכתב בגו"א בראשית פכ"ד אות ל [תט:]: "יקרא ישמעאל 'על ימין' [בראשית כד, מט], ולוט 'על שמאל' [שם]". ובתפארת ישראל פ"א [מא:] כתב: "ישמעאל 'ידו בכל' [בראשית טז, יב], בכח ובחזקה על הבריות". וישמעאל שוכן במדבר, כמו שנאמר [בראשית כא, כ-כא] "ויהי אלקים את הנער ויגדל וישב במדבר וגו' וישב במדבר פארן". **ודע**, שבח"א לסנהדרין לז: [ג, קמז.] כתב: "רב יהודה אמר [גלות] מכפרת שלשה דברים; דֶּבר, חרב, ורעב. כי אלו שלשה פורעניות הם עקרי פורענות, והם רמוזים בכתוב '[אשר למות למות] אשר לחרב לחרב ואשר לרעב לרעב', ועיין בפרק השותפין [ב"ב ח:]. ומי שגולה ממקומו מכפר על אלו ג' דברים. כי אלו דברים הם לאדם; האחד, הדֶּבר הוא נטילת הנפש, ובשביל שהוא נוטל נפשו יבא הפסד לגוף גם כן. והחרב שהוא הפסד ובטול לגוף, שהורגו וחולק הגוף לחצאין, ובזה מגיע בטול לנפש. **ויש לפרש בהפך, והוא**

הנכון וידוע למבינים. והרעב, הפרנסה הוא קיום גוף ונפש, ומחמת הרעב מגיע בטול לשניהם. וגלות מכפרת שלשתן, כי כאשר הוא גולה אין הנפש יש לו מנוח, ובזה מכפר אם נגזר דֶּבר על האדם. ועוד כאשר הוא גולה מקבל שנוי מזג בגופו מחמת שנוי הגלות שאינו במקומו [ראה למעלה הערה 1686], ולכך מכפר אם נגזר עליו חרב, שמשנה גופו לגמרי. ומכפר על הרעב כאשר הוא בגלות, [ד]אין לו פרנסתו כאשר ראוי. ולפיכך גלות מכפר שלשה דברים אלו". הרי גם שם בתחילה כתב שהדֶּבר נגד הנפש, והחרב נגד הגוף. והנה הנפש מתייחסת לשמאל, והגוף מתייחס לימין [גבורות ה' פמ"ה (שנו:-שנז.)]. ועל זה כתב שיש לפרש להיפך, לאמר שהדֶּבר נגד הגוף [ימין], והחרב נגד הנפש [שמאל]. ודבריו שם אודות חרב [דמתחילה פירש שהיא מימין, ולבסוף פירש שהיא משמאל] הם כדבריו כאן.

(1705) מקשה על עצמו, שאם יורדי ים או הולכי מדברות מקבילים לחרב, מדוע לא מצינו שהניצול מחרב חייב לברך ברכת הגומל. וכוונתו לדברי הגמרא [ברכות נד:], שאמרו [על ארבעה אלו הצריכים להודות] "מאי מברך, אמר רב יהודה, 'ברוך גומל חסדים טובים'". וכן השו"ע [או"ח סימן ריט סעיפים א-ב] כתב: "ארבעה צריכים להודות; יורדי הים כשעלו ממנה, והולכי מדברות כשיגיעו לישוב, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא. וסימנך 'וכל **החיים** יודוך סלה', "חולה, "יסורים, "ים, "מדבר. מה מברך; 'בא"י הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב', והשומעים אומרים 'מי שגמלך כל טוב הוא יגמלך כל טוב סלה'". ויש להבין, מדוע מקשה מאמירת ברכת הגומל, ולא מחיוב הודאה, שלא אמרו שהניצול מחרב חייב להודות ולהביא קרבן תודה. והרא"ש [ברכות פ"ט סימן ג] כתב שברכת הגומל ניתקנה במקום קרבן תודה [ראה להלן הערה 1765]. ובהמשך דבריו יזכיר רק הודאה, ולא חיוב ברכה. ויל"ע בזה.

(1706) פירוש - אין זה נס ודאיי מה שהחרב לא פגעה בו, שאולי גם בדרך הטבע החרב לא היתה אמורה לפגוע בו. ורק כאשר היה נתון בסכנה ודאית, ויצא ממנה, בזה אמרינן שהיתה כאן סכנה גדולה וניצל ממנה על ידי נס. ובתפארת ישראל פ"ל [תנז.] כתב: "כאשר נעשה לו נס והציל [הקב"ה] אותו מן המיתה, ובזה מודה לו... שהרי הציל אותו, שעל זה מביא קרבן תודה", ושם הערה 65.

(1707) מה שהאבן לא פגעה בו.

(1708) הנה מצינו שתי דעות בשו"ע [או"ח סימן ריט ס"ט], שכתב: "הני ארבעה לאו דווקא, דהוא הדין למי שנעשה לו נס, כגון שנפל עליו כותל, או ניצול מדריסת שור ונגיחותיו, או שעמד עליו בעיר אריה לטורפו, או אם גנבים באו לו אם שודדי לילה

וניצול מהם וכל כיוצא בזה, כולם צריכים לברך הגומל. ויש אומרים שאין מברכין הגומל אלא הני ארבעה דוקא". ולכאורה דעת המהר"ל היא כדעה השניה. והיה מקום לומר שאף לפי המהר"ל אם היה נמצא בסכנה ויצא ממנה, יברך ברכת הגומל, ורק בא לאפוקי מצרה שלא היה בה, אלא נמנעה מלבא עליו. אמנם מלשונו בנתיב העבודה פי"ג [א, קיח.] משמע שאין להוסיף כלל על הארבעה שהזכירו חז"ל, שכתב: "עתה יש בני אדם שכאשר זרקו אבן עליו, ולא הגיעו האבן, מברכין 'גומל חסדים טובים'. וכל זה מנהג של עמי הארץ. כי אף אם רדפו אחריו בחרב ונמלט, אין זה מן הארבעה אשר צריכים להודות. **ולכך אמר מנינא, לומר שלא יברך כי אם על ד' דברים**. וזה כי אלו ד' דברים כבר היה בים, וכן כבר היה במדבר, וכן כבר היה חולה, וכן כבר היה בבית האסורין ויצא ממנו. אבל דבר אחר שלא היה בצרה, רק שלא בא עליו צרה, אינו בכלל הארבעה שצריכים להודות". וכן פסק האבודרהם [שער ח בשם ה"ר גרשום וה"ר שם טוב]. זאת ועוד, כי הדעה הראשונה בשו"ע היא דעת הריב"ש סימן שלז, שכתב: "עוד שאלת הא דאמרינן בפרק הרואה ארבעה צריכין להודות... מי נימא אלו דוקא... ואם כן אפילו נפל עליו כותל או ניצול מדריסת שור ונגיחותיו וכיוצא בנסים כאלו, אינו חייב לברך. או נימא דכל שכן הוא. תשובה, נראה שצריך לברך. שהרי הולכי מדברות שצריכין להודות זהו מפני סכנת אריה וגנבי המצוים בדרכים. וא"כ כשעמד עליו אריה לטורפו אפילו בעיר, אם גנבים באו לו, אם שודדי לילה וניצל מהם וכיוצא בנסים אלו, כל שכן שצריך להודות. ולא הוזכרו הארבעה בכתוב אלא מפני שהם מצויים תמיד, בדרך מנהגו של עולם ברוב האנשים". אך המהר"ל אינו מבאר שהולכי מדברות צריכים לברך מחמת סכנת אריה ושודדים, אלא מחמת העדר מאכל ומשתה. ואם כן מן הנמנע שיאמר כדעה זו, כי הוא חולק על הראיה שממנה נלמד דין זה. והנה המשנה ברורה [סימן ריח ס"ק לב] נקט בציור המהר"ל [לגבי ברכת "שעשה לי נס"], שכתב: "אם נפל אבן סמוך לראשו, או נתקע ברזל סמוך לעינו, ונעשה לו נס, ולא נפל האבן על ראשו, ולא נתקע הברזל בעין ממש... **אפשר** שמברכים, כי כל אדם שקרוב לדבר שיש בו סכנה וניצול, מברך". ובשער הציון [שם אות כט] כתב: "כתבתי בלשון 'אפשר', משום דלא ברירא כולי האי, דאפשר... אין מברכין". וזו להדיא דעת המהר"ל שאין לברך. ואין לחלק בין ברכת הגומל [שיש לברך] לברכת "שעשה לי נס" [שאין לברך], דבביאור הלכה [סימן ריט ס"ד ד"ה אין זה ברכה לבטלה] כתב: "אין סברא להעדיף ברכת הגומל מברכת שעשה נסים, דנתקן על נס". וראה להלן הערה 1765.

(1709) כן אמרו בירושלמי [ברכות פ"ד ה"ד]. ובנתיב התורה פ"א [מ:] כתב: "הדרכים הם בחזקת סכנה... טעם הדבר שהדרכים הם בחזקת סכנה, כי הדרכים אין שם ישוב האדם, ודבר כמו זה הוא נבדל מן עיקר העולם, כי עיקר העולם הוא הישוב, ודבר זה יוצא מן הישוב. ולפיכך שולטים שם הפגעים, אשר הם מתנגדים אל העולם, ולכך יש לחוש שישלטו בו פגעים, אשר אינם מסדר העולם".

(1710) פירוש - לא אמרו שהולכי דרכים צריכים לברך ברכת הגומל, אף שכל הדרכים בחזקת סכנה. והמחבר [שו"ע או"ח סימן ריט ס"ז] כתב: "באשכנז וצרפת אין מברכין כשהולכין מעיר לעיר, שלא חייבו אלא בהולכי מדברות, דשכיחי ביה חיות רעות ולסטים. ובספרד נוהגים לברך, מפני שכל הדרכים בחזקת סכנה". ודעת המהר"ל היא כפי הנהוג באשכנז וצרפת.

(1711) שיש להודות רק כאשר האדם היתה נתון בסכנה, וניצל ממנה, ולא כאשר הסכנה נמנעה מעיקרא. אך מה שהדרכים בחזקת סכנה, אין הכוונה שהיתה סכנה מוחשית וניצל ממנה, אלא שהסכנה לא התממשה.

(1712) הנה כמה פעמים הזהיר שלא להוסיף על דברי חכמים. וכגון, בגו"א שמות פט"ו אות ל [שיג.] כתב: "רש"י נטה מדברי חכמים ז"ל, והוסיף עליהם, וגרע הרבה", ושם הערה 170. ובגו"א ויקרא פי"ד אות ד [שז.] כתב: "אמנם בפסיקתא שמשם דרשה זאת, לא הזכירו 'שני תולעת', רק 'עץ אזוב', והוא נכון בודאי, ואין להוסיף על דברי חכמים".

(1713) בא לבאר שהואיל ואין להוסיף על ארבעה אלו החייבים בהודאה [כפי שנתבאר], בהכרח שארבעה אלו מורים על ארבעה אבות של פורעניות שהקב"ה יציל את ישראל מהם. לכך בהכרח שלא יפקד מקומם ביצ"מ, כי הרי באמצעות יציאת מצרים הקב"ה הראה לישראל שיצלם מכל סוגי הפורעניות האפשריים.

(1714) לשונו למעלה [לאחר ציון 797]: "יצאו ממצרים, והיה מברר ידיעת השם יתברך והשגחתו בתחתונים ביציאת מצרים". ובגבורות ה' פ"ט [תנח.] כתב: "דעת רבותינו ז"ל [נדרים לב.] כי השם יתברך הביא את זרע אברהם בגלות, מפני שלא היה אברהם מתחזק כל כך באמונה, לכך הביא השם יתברך זרעו בגלות כדי שיקנו האמונה, וידעו כח מעשיו שהוא עושה לאוהביו, וגבורותיו אשר עושה לאויביו, כמו שעשה למצרים מן מכות הגדולות והנוראות, והטובה שעשה לאוהביו, וכמו שמשמע מן הכתוב שכל אשר היה עושה הוא יתברך שידעו שמו וגבורתו תמיד... נשתעבדו בניו [של אברהם] ארבע מאות שנה, שיראו גבורותיו אשר עשה, ובזה יקנו אמונה שלימה". ושם ר"פ לו [תרמד.] כתב: "כל עבודת הפסח מורה שהוא יתברך יחיד. וזה נודע ביציאת מצרים,

שהרי עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות במצרים כרצונו, ואין מי יאמר לו מה תעשה, וכל הנסים ונפלאות במצרים להודיע שהוא יתברך יחיד בעליונים ובתחתונים, כמו שאמר יתרו [שמות יח, יא] 'עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים וגו'''. ושם ר"פ לט [ב:] כתב: "ביציאת מצרים עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות המורים לך כי שם ה', הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות, השם הזה נקרא עליהם, שמפני שהשם הקדוש נקרא עליהם, לכך עשה עמהם נפלאות. לכך יש לכתוב דבר זה בתפילין, ויהיו התפילין מקושרין על האדם, להורות כי שם הגדול והקדוש נקרא עליהם, שהרי עשה עמהם נפלאות. והיינו דכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך', ואמר רבי אליעזר [ברכות ו.] אלה תפילין שבראש. פירוש, כי תפילין מורים לך כי הם מיוחדים לשם המיוחד, שהרי בתפילין נזכר יציאת מצרים, שהוציא אותם על ידי נסים, והשם המיוחד דוקא פועל נוראות, ולפיכך ויראו ממך מפני גבורותיו ונוראותיו". ושם ר"פ מד [רנח] כתב: "כבר ידעת כי יציאת מצרים הוא שורש אמונת האמת והדת". ושם פמ"ז [תמז:] כתב: "ביציאת מצרים רצה השם יתברך להקנות להם כל אמונות אמיתיות, שזהו עיקר המופתים שעשה הקב"ה במצרים כדי שיאמינו כל אמונות אמיתיות". ובהמשך הפרק שם [תסג.] כתב: "כי חג הפסח בו נודע שהוא יתברך כל יכול על ידי אותות ומופתים... ובו נודע בבירור שהכל ביכלתו, ואין חוץ ממנו". ושם פנ"ו [רמח:] כתב: "המכות שבאו במצרים היו... להראות נפלאותיו, כדכתיב [שמות י, א-ב] 'כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שיתי אותתי אלה בקרבו ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים וגו'''. ובבאר הגולה באר הרביעי [ת.] כתב: "הוא כל יכול, כדכתיב יציאת מצרים בתפילין, המורה על יכולתו". וראה למעלה הערה 798. **וצרף לכאן** דברי הרמב"ן הידועים [שמות יג, טז], שכתב: "המופת הנפלא מורה שיש לעולם אלוק מחדשו, ויודע ומשגיח ויכול. וכאשר יהיה המופת ההוא נגזר תחלה מפי נביא, יתברר ממנו עוד אמתת הנבואה, כי ידבר האלקים את האדם, ויגלה סודו אל עבדיו הנביאים, ותתקיים עם זה התורה כלה... **אם כן האותות והמופתים הגדולים עדים נאמנים באמונת הבורא ובתורה כולה**". ובספר החינוך מצוה כא כתב: "מצות סיפור יציאת מצרים... ואין מן התימה אם באו לנו מצוות רבות על זה, מצוות עשה ומצוות לא תעשה, כי הוא יסוד גדול ועמוד חזק בתורתנו ובאמונתנו. ועל כן אנו אומרים לעולם בברכותינו ובתפלותינו 'זכר ליציאת מצרים', לפי שהוא לנו אות ומופת גמור בחידוש העולם, וכי יש אלוק קדמון חפץ ויכול, פועל כל הנמצאות... ובידו לשנותם... כמו שעשה במצרים, ששינה טבעי העולם בשבילנו, ועשה לנו אותות

מחודשים גדולים ועצומים, הלא זה משתק כל כופר בחידוש העולם, ומקיים האמונה בידיעת השם יתברך, וכי השגחתו ויכולתו בכללים ובפרטים כולם". והטור או"ח סימן תרכה כתב: "תלה הכתוב מצות סוכה ביציאת מצרים, וכן הרבה מצות, לפי שהוא דבר שראינו בעינינו ובאזנינו שמענו, ואין אדם יכול להכחישנו. והיא המורה על אמיתת מציאות הבורא יתעלה, שהוא ברא הכל לרצונו, והוא אשר לו הכח והממשלה והיכולת בעליונים ובתחתונים לעשות בהן כרצונו, ואין מי שיאמר לו מה תעשה, כאשר עשה עמנו בהוציאו אותנו מארץ מצרים באותות ובמופתים".

(1715) דברים אלו מבוארים היטב בדר"ח פ"ה מ"ד [קג:], בביאור המשנה [שם] "עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים, ועשרה על הים", וכלשונו: "ויש להקשות, אחר שעשה הקב"ה עשרה נסים עם ישראל במצרים, למה הוצרך לעשות על הים. ויראה לומר, כי השם יתברך עשה נסים לישראל כדי שיהיו אל השם יתברך לגמרי, וכמו שאמר הכתוב [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי מפני שהוצאתי אתכם מארץ מצרים, ראוי שיהיה השם יתברך לכם לאלוק. ומפני כי ההצלה היא בשנים; האחד, הצלה מן המתנגד הוא האדם, שהוא בעל בחירה ובעל שכל. והמתנגד השני הוא הטבע. והמתנגד שהוא האדם, שהוא בעל בחירה ובעל שכל. והמתנגד השני הוא הטבע. והמתנגד שהוא האדם שהוא בעל שכל, מצד מה הוא יותר קשה מן המתנגד הטבעי, כי המתנגד הזה מחשב תמיד בחכמתו להתגבר על מתנגדו, ולפיכך מצד מה הוא קשה מן הדבר הטבעי, שהוא הולך לפי טבעו... ומצד מה אינו קשה כל כך, כי אפשר שישתנה דעתו, ויבטל מן מה שהיה מתנגד. אבל הטבעי אינו כך, כי לעולם הוא עומד. ולפיכך הוציא הקב"ה את ישראל מן מצרים על ידי נסים, והציל אותם מן המתנגד שהוא בעל שכל, הוא פרעה ומצריים, שהיו באים עליהם בכח ובגבורה, והיו עומדים בפניהם שלא יצאו מתוכם, והשם יתברך הוציא אותם. וגם עשה עמהם ניסים על הים, שהוא מתנגד הטבע... וקרע להם הים הטבעי שהיה עומד בפניהם. והרי הציל את ישראל ממתנגד הטבעי, וממתנגד בעל שכל, ועל ידי זה קנה השם יתברך את ישראל לגמרי שהם שלו. ולכך שקולים אלו שני דברים, ההוצאה ממצרים וההוצאה מן הים, וכל אחד ואחד היו בו עשרה נסים" [הובא בחלקו למעלה הערה 1688]. ובגבורות ה' ר"פ סב [תקיב.] כתב: "[ישראל] הם עבדי ה', שהם להקב"ה, שהרי עושה נסים עמהם, והוציאם מצרה לרוחה, ובזה הם עבדי ה'". הרי שישראל נקנו לה' על ידי שה' הצילם מכל סוגי ההתנגדיות האפשריים. וראה למעלה הערה 466.

(1716) מביא פסוק זה להורות שישראל היו הולכי מדברות ["דרך המדבר"] ועוברי ים ["ים סוף"]. ולהלן [לפני ציון 1734] כתב: "כאשר גאלם משנים [מבית האסורין ומהחולי], רצה השם יתברך שיהיו נגאלין מכל ארבעה שצריכים להודות. וזה שכתוב 'ויסב אלקים את העם דרך המדבר ים סוף', ולגאול אותם מן המדבר ומן הים, עד שהיו נגאלים מכל ארבעה דברים שצריכים להודות".

(1717) כמו שנאמר [שמות יח, ט] "ויחד יתרו על כל הטובה אשר עשה ה' לישראל אשר הצילו מיד מצרים", ופירש רש"י [שם] "אשר הצילו מיד מצרים - עד עכשיו לא היה עבד יכול לברוח ממצרים, שהיתה הארץ מסוגרת, ואלו יצאו ששים רבוא". ובתנחומא [במדבר אות טז] כתב: "'אלקים מושיב יחידים ביתה מוציא אסירים בכושרות' [תהלים סח, ז]. מי הם אלו, זה עמרם ויוכבד אשתו, שבזכותן הוציא הקב"ה את האסורים ממצרים, שהיו משועבדים בטיט ולבנים". ובגבורות ה' פ"ג [קצג:] כתב: "המצריים היו מחזיקין וגוברין עליהן בחזקת היד שלהם שלא יצאו ישראל מרשותם". והטור [או"ח סוף סימן תעה] כתב: "נוהגין באשכנז וצרפת לעשותן [ג' המצות של ליל הסדר] מעשרון, זכר ללחמי תודה. שהיוצא מבית האסורים מביא תודה, ותודה היה בה ג' מינין של מצה; חלות, רקיקין, ורבוכה. וכל מין היה בה ג' עשרונים ושליש, מכל מין היו עושין י' חלות, הרי שהגיע לכל ג' חלות עשרון אחד. ועל כן עושין שלשתן מעשרון". והב"י [שם] כתב: "ומה שכתב שהיוצא מבית האסורין מביא תודה, טעמו דכיון דבפסח יצאו ישראל ממצרים, שהיו אסורים שם, והיוצא מבית האסורין מביא תודה, נהגו לעשות מצות אלו כעין לחמי תודה".

(1718) כמו שאמרו במשנה [אבות פ"ה מ"ד] "עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים", ופירש הרמב"ם [שם] "היו נסים שנעשו לאבותינו במצרים, הוא הנצלם מן הי' מכות, והיות כל מכה ומכה מיוחדת במצרים, ולא בישראל, ואלו הם נסים בלא ספק". ובדר"ח שם [קא:] הביא את דברי הרמב"ם האלו, והסכים עמם [ראה להלן הערה 1723]. ובגבורות ה' ר"פ ס [שע.] כתב: "לא היתה שום מכה מן המכות בישראל". ורבינו יונה [אבות פ"ה מ"ד] כתב: "כל עשר מכות שהביא הקב"ה על המצריים במצרים לא נוכו אבותינו מהם, ובכולן הוא מפורש בהם, לבד במכת הכנים שכתוב [שמות ח, יד] 'ותהי הכנם באדם ובבהמה', ולא הפרישה התורה בין מצרים ובין ישראל, אלא קבלה היא ביד חכמים שאף גם בזאת לא לקו ישראל". וכן הריטב"א [בהגש"פ, ד"ה דבר אחר ביד חזקה שתים] פירש שכל עשר המכות פסחו על ישראל [ראה למעלה הערה 186, 897].

(1719) לשון רש"י [שם]: "לא אשים עליך - לפי פשוטו 'כי אני ה' רופאך' ומלמדך תורה ומצות למען תנצל מהם, כרופא הזה האומר לאדם אל תאכל דבר זה פן יביאך לידי חולי". ובגו"א שם אות לה [שיז.] כתב: "משמע מדברי רש"י 'כי אני ה' רופאך', כלומר אני רופא שלך ומלמד אותך שלא יבא עליך חולי, כך משמע מדבריו. ויהיה 'רופאך' תואר כמו רופא, ונקרא 'רופאך' אף בשעה שאינו מרפא, אך שהוא מלמד לו שלא יחלה". ושם הקשה על דברי רש"י אלו מהמכילתא שם, שמוכח משם שאיירי ברפואה בפועל, ולא רק במניעת חולי [עיי"ש שמאריך בדבר]. וזהו הטעם שגם כאן אינו מפרש כרש"י, אלא שאיירי ברפואה בפועל.

(1720) כן כותב בכמה מקומות. וכגון, בגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכו:] כתב: "כי אני אומר, וכן האמת". ושם פמ"ו אות ה [שנד:] כתב: "ואני אומר, וכן ראוי לומר". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שנא:] כתב: "ואני אומר, וכך הוא". ושם פ"ה מכ"ב [תקמו.] "ואומר אני, וכן הוא". ובח"א לסנהדרין פב: [ג, קעג:] כתב: "אמנם אני אומר, וכן הוא האמת". ובח"א לחולין ז. [ד, צב:] כתב: "ואני אומר, וכך מוכיחים דברי חכמה".

(1721) מה שמציין בפרט את מכת שחין, כי זו המכה חלה על גופו של אדם לגמרי [שמות ט, י], והכי דומה למחלה, ועם כל ישראל ניצלו ממנה, שנאמר [שם] "ויקחו את פיח הכבשן ויעמדו לפני פרעה ויזרוק אותו משה השמימה ויהי שחין אבעבועת פורח באדם ובבהמה". וכן כתב הספורנו [שמות יד, כד] "פרטי המכות שהזכירה התורה לא היה בהם שום חולי, זולתי השחין". וחזקיה חלה בשחין ונתרפא [מ"ב כ, ז-ח].

(1722) פירוש - אין זה דומה לְדָבָר הרגיל בעולם, והוא מלאך המות, וכמבואר למעלה הערה 833.

(1723) פירוש - לא היה מצרי אחד שלא נפגע מהמכה. וכן נאמר [תהלים קו, יא] "ויכסו מים צריהם אחד מהם לא נותר".

(1724) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ד [קא:]: "והרמב"ם ז"ל [פיהמ"ש שם] פירש כי מה שהיו ישראל נצולים מן העשרה מכות שבאו על המצריים, דבר זה הם הנסים שעשה הקב"ה לאבותינו במצרים. כי הקב"ה הביא הצפרדעים על ארץ מצרים, לא על המצריים בלבד. ולפיכך היה הנס לישראל גם כן כאשר היו נצולים מזה. וראיה לזה, דהא חושך לא שייך לומר שהיה על מצריים בלבד, שהרי ישראל ומצרי היו יושבים ביחד, והיה אור לישראל וחושך למצרי [שמות י, כג]. ומזה נראה כי השם יתברך עשה נס לישראל שהצילם מן החושך. וכך הם כל הנסים, הציל הקב"ה את ישראל מן המכות". ומבואר מדבריו שלומד שהמלים "כי אני ה' רופאך" פירושן שה' ריפא את ישראל במצרים. אך בפשטות כוונת

הפסוק היא שמכאן ולהבא ה' ירפא את ישראל, כי הפסוק איירי לאחר שישראל כבר יצאו ממצרים ועברו את הים, וה' מבטיחם שמכאן ולהבא ירפא אותם. אך המהר"ל מבאר שאיירי ברפואה שהיתה בעבר במכות מצרים. ויל"ע בזה.

(1725) אודות האופן שבו "השם יתברך נותן לו כח לדחות החולי", כן כתב בגבורות ה' פמ"ג [רמא.]: "כמו שהחולה שהוא חולה, אם היה משתנה טבעו לגמרי בחליו, לא היה אפשר שיהיה חוזר אל בריאותו, שאין לו התחלה שבו ישוב אל בריאותו. אבל בודאי יש בחולה כח טבע שנשאר שלא נשתנה, ואותו הטבע מחזיר אותו לבריאותו, ודבר זה ענין ארוך מאוד". ובנתיב התשובה פ"ב [לג:] כתב: "כי הרפואה גם כן שהוא שב להיות כבתחלה". ובח"א לנדרים מא. [ב, יט:] כתב: "כי החולה חוזר לבריאתו על ידי שהוא חוזר להיות כבראשונה, ואם לא כן לא היה חוזר לבריאתו אחר שנפסד טבעו... שהוא חוזר לימי עלומיו, שרצה לומר כאילו נברא מחדש, ובזה חוזר להיות כבראשונה... ואביא לך משל; האילן הזה שבא עליו הפסד בימות החורף, עד שהעלים נפסדים, והוא בעצמו ג"כ מקולקל, כאשר נתרפא מחוליו בחודש ניסן, אז חוזר לקבל כח מן השורש, ומתחדש כבראשונה. וכך הוא החולה אשר נשתנה מחמת החולי, אין חוזר לבריאותו רק מכח שהוא חוזר להוייתו הראשונה... כי אי אפשר שיוסר ממנו החולי אשר שנתקלקל טבעו, אלא אם כן חוזר להתחלה שלו, ואז יוסר ממנו הפסד וקלקול טבעו". ובח"א לב"מ פז. [ג, נב.] כתב: "כאשר חוזר החולי לבריאותו, הוא חוזר אל התחלתו הראשונה... שאי אפשר לו לעמוד מחליו רק מצד המדריגה שבה חוזר הכל לענינו הראשון להיות כבראשונה, ומדריגה זאת היא עוד יותר עליונה כאשר חוזר האדם לקדמותו להסתלק מן החולי". ובח"א לב"ב טז: [ג, עו.] כתב: "כי החולה אשר נחלש יצא מברייתו ונשתנה. ואילו היה האדם החולה משתנה לגמרי, לא היה כאן דבר שהיה מחזיר אותו להיות כבראשונה, מפני שכבר נשתנה לגמרי, ומי מחזיר אותו. אבל יש באדם כח התחלה טובה חזקה, אשר החולי אין משנה אותו, ובכח אותו התחלה, אשר לא קבלה שנוי, הוא מחזיר אותו כאשר היה בראשונה, והוא כח הטבע אשר נתן השם יתברך באדם, והוא התחלת האדם הטבעי... כלל הדבר, כי יש בכל אדם כח התחלה טובה אשר אינה מקבלת שנוי, ובכח אותה התחלה הוא חוזר לברייתו... כי זה ענין התחלה, שמחזיר הכל כאשר היה בתחילה".

(1726) מבאר טעם שני מדוע הצלת ישראל מהמכות נחשבת כמו חולה שנתרפא. ועד כה ביאר שההתנגדות לקבלת החולי היא כהתנגדות לחולי שכבר נמצא אצל חולה

שהבריא. ומעתה יבאר שאצל רבים, כאשר החולי החל אצל חלקם [המצריים], נחשב שהחולי החל אצל כלם [אף אצל ישראל].

(1727) וגם אז נקרא "חולה" רק כשנפל למשכב, וכמו שכתב בתפארת ישראל פס"ב [תתקעג:]: "לא אמר רק 'חש', והיינו קודם שחלה, אבל נפל למשכב וכו'". ובגו"א בראשית פי"ח אות ב [רצא.] כתב: "נראה הא דקאמר [רש"י (בראשית יח, א) 'וירא אליו - לבקר את החולה]... יום שלישי למילתו היה, ולא ביום הראשון, מפני שיום ראשון אין כאן רק חולשת אבר אחד, והוא המילה, ולא נקרא 'חולה', דסתם חולה שכל הגוף חולה, ואותו מצוה לבקרו, אבל באבר אחד לא נקרא 'חולה', ולפיכך פירש שביום ג' למילתו היה, וביום ג' חולה כל הגוף". והמחבר [או"ח סימן שכח ס"א] כתב: "מי שיש לו מיחוש בעלמא... אסור לעשות לו שום רפואה [בשבת]".

(1728) פירוש - אצל הרבים, כאשר חלקם חלו, זה נחשב שהחולי התחיל אצל הכל, אף באלו שעדיין לא חלו בפועל. לכך כאשר המכה והחולי היו אצל המצריים, הרי אף אצל ישראל השוהים בתוכם נחשב שהחולי התחיל. ועם כל זה בפועל החולי פסח על ישראל, לכך פסיחה זו נחשבת כהסרת החולי, ולא כמניעתו מעיקרא. דוגמה לדבר; אמרו במשנה [תענית יט.] "עיר שיש בה דֶּבֶר או מפולת, אותה העיר מתענה ומתרעת... איזהו דֶּבֶר, עיר המוציאה חמש מאות רגלי, ויצאו ממנה שלשה מתים בשלשה ימים זה אחר זה, הרי זה דֶּבֶר, פחות מכאן אין זה דֶּבֶר". הרי כאשר שיעור הַדֶּבֶר התחיל בעיר, כל העיר נחשבת למקום מוכה ומסוכן.

(1729) מבאר טעם שלישי מדוע הצלת ישראל מהמכות נחשבת כמו חולה שנתרפא [שני הטעמים הראשונים נכתבו בקיצור בהערה 1726], והוא שאף ללא המכות היו ישראל נחשבים כמו חולים מחמת קושי השעבוד.

(1730) ישראל.

(1731) רש"י [שמות א, יג] "בפרך - בעבודה קשה המפרכת את הגוף ומשברתו". ובגבורות ה' פנ"ד [קפא:] כתב: "'ויתנו עלינו עבודה קשה' [דברים כו, ו]... הוא שהגדילו המלאכה יותר מכשיעור, לפיכך מביא [בעל ההגדה] קרא אל 'ויתנו עלינו עבודה קשה' - 'ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך' [שמות א, יג], מלאכה יותר מכחו של אדם... חשבו לתת עליהם עבודה קשה, שבזה הם יחלשו מה שיש עליהם עבודה קשה, המשבר כחם ואת רוחם". ושם בהערה 215 הובאו דבריו בכת"י, שכתב: "העינוי, שמענה כחו של אדם במלאכה, וזה נקרא עינוי בלבד, ואינו עבודה יותר מכחו. אבל 'בפרך' הוא עבודה המשברת את כחו, כי העבודה הזאת יותר מכחו של אדם". ושם פס"א [תעח.]

כתב: "כי המלאכה שהיא יותר ממה שהאדם יכול לסבול היא עבודת פרך, המשבר כחו של אדם".

(1732) מקורו מדברי הגמרא [נזיר סו.] "חולשא הוא דחזי... אין לך חולי גדול מזה", ד"כיון דמקבל עליו עול מצות, אין לך חולי גדול מזה" [רש"י שם]. והרא"ש [שם] כתב: "ואין לך חולי גדול מזה... טפי חולשא איכא בגר, שהכניס עצמו לדאגת המצות". לכך יציאת מצרים נחשבת כמו חולה שנתרפא, כי יצאנו מעבודת הפרך המשברת רוחו וכחו של אדם.

(1733) לשני הטעמים האחרונים [מדוע ישראל ביצ"מ היו כמו חולה שנתרפא].

(1734) פירוש - כאשר ביצ"מ היו שנים מהארבעה החייבים להודות [יציאה מבית האסורים, ורפואה מהחולי].

(1735) נראה מלשונו שכאשר אמרינן שביצ"מ היו ארבעה חיובי הודאה, אין כוונתו שהקב"ה סידר את יצ"מ באופן שתכלול בתוכה הארבעה שצריכין להודות, אלא להיפך; הואיל והקב"ה סידר את יצ"מ באופן שיהיו בה ארבעה חיובי הודאה, לכך מיצ"מ נשתלשל החיוב שארבעה אלו צריכין להודות. נמצא שדברי הגמרא [אודות הארבעה שצריכין להודות (ברכות נד:)] הם תולדה מיצ"מ, ולא שיצ"מ היא תולדה מדברי הגמרא.

(1736) פסחים קיז: "ארבע כסי תיקנו רבנן וכו'". ובמדרש [ב"ר פח, ה] אמרו "מכאן קבעו חכמים ד' כוסות של לילי פסח". ובגבורות ה' פ"ס [תיג:] האריך טובא בביאור תקנה זו. וקודם לכן בפרק הנ"ל [תל:] שאל מדוע ארבע כוסות אינם מהתורה. ושם פנ"ב [לד:] ביאר מדוע לא תיקנו לשאול ב"מה נשתנה" שאלה על מצות ארבע כוסות, וכתב: "כי לא זכר דבר שהוא תקנת חכמים כמו ארבע כוסות, שהוא תקנת חכמים לגמרי". וראה להלן הערה 1908.

(1737) כמבואר במשנה [פסחים קיז:] "מזגו לו כוס שלישי מברך על מזונו, רביעי גומר עליו את ההלל". ושתי הכוסות הראשונות הן לפני הסעודה, כי כוס ראשונה היא של קידוש [פסחים קיד.], וכוס שניה היא בשביל ההגדה [פסחים קטז.], שהיא לפני הסעודה [שם].

(1738) פירוש - החולי היה כשהיו עשר המכות [כמו שביאר למעלה לאחר ציון 1717], והבית אסורים היה כשהיו משועבדים לפרעה [כמו שביאר למעלה לאחר ציון 1716], ושני הדברים האלו היו לפני שיצאו ממצרים. ואם תאמר, הרי שתיית שתי הכוסות הראשונות אינה על החולי ועל היותם בבית האסורים, אלא על הגאולה מהחולי ועל הגאולה מבית האסורים, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1716] "כי כאשר היו במצרים

גאלם מן בית האסורים... וגם גאלם מן החולי". ובשלמא הגאולה מהחולי אכן כבר נתקיימה לפני יצ"מ למשך כל עשר המכות, וכמו שנתבאר. אך הגאולה מבית האסורים היתה רק לאחר שיצאו ממצרים, וכיצד כתב כאן "שנים שהיו לפני הגאולה, דהיינו חולי ובית אסורים". והרי "גאולה" פירושה "הוצאה מן הרשות" [לשונו בגו"א שמות פ"ג אות ט (נא:), וכיצד היתה גאולה מבית האסורים לפני שיצאו מבית האסורים. ויש לומר, שאף לפני היציאה בפועל ממצרים פרעה נתן לישראל רשות לצאת, וכמו שנאמר [שמות יב, לא] "ויקרא למשה ולאהרן לילה ויאמר קומו צאו מתוך עמי גם אתם גם בני ישראל ולכו עבדו את ה' כדברכם". ונתינת רשות זו היא הסרת כח המצריים מישראל, ושוב אין ישראל נתונים תחת ידם. וכן כתב להדיא בגבורות ה' פל"ו [תרנז.]: "צוה הקב"ה הוא לאכול הפסח בלילה [שמות יב, ח], מפני שמכת בכורות בלילה [שם פסוק כט]... ונסתלק כח מצרים מעל ישראל בלילה על ידי מכת בכורות. אף על גב שהיציאה ממצרים, שהיא הגאולה, לא היתה רק ביום [ברכות ט.], מכל מקום הסרת כח מצרים והפסד שלהם בלילה". ושם פנ"ג [קג:] כתב: "הלילה שבו הכה הקב"ה בכורי מצרים [שמות יב, כט], ואמר להם פרעה לצאת [שם פסוק לא], והנה כאן התחלת היציאה". ושם פס"ה [קעז.] כתב על מכת בכורות ש"בזאת המכה התחלת הגאולה". ואמרו חכמים [מדרש תהלים מזמור קיג] "בשעה שבאת מכת בכורות, עמד לו פרעה והלך לו אצל משה ואהרן בלילה, שנאמר [שמות יב, לא] 'ויקרא פרעה למשה ולאהרן לילה'. והיה דופק פרעה על פתחו של משה ואהרן בלילה... אמרו לו [משה ואהרן לפרעה], ומבקש אתה לכלות את המכה הזאת ממך, אֱמוֹר 'הרי אתם בני חורין, הרי אתם ברשותכם, הרי אתם עבדים של הקב"ה'. התחיל פרעה צוח; לשעבר הייתם עבדי, אבל עכשיו הרי אתם בני חורין, הרי אתם ברשותכם, והרי אתם עבדיו של הקב"ה". הרי מבואר להדיא שבמכת בכורות נסתלק כח המצרים מעל ישראל, ופרעה הושפל לקיים את כל דברי משה ואהרן.

(1739) והסעודה עצמה מורה על הגאולה, שבסעודה אוכלים מַצוֹת וקרבן פסח, המורים על הגאולה [כמבואר בגבורות ה' פ"ס (תמז.)].

(1740) נראה שכוונתו לדברי חכמים [פסחים קח.], שדנו שם האם בעי הסבה לשתיית הכוסות, שאמרו: "יין, איתמר משמיה דרב נחמן, צריך הסיבה. ואיתמר משמיה דרב נחמן, אין צריך הסיבה. ולא פליגי, הא בתרתי כסי קמאי, הא בתרתי כסי בתראי... תרי כסי בתראי בעו הסיבה, ההיא שעתא דקא הויא חירות. תרי כסי קמאי לא בעו הסיבה, דאכתי 'עבדים היינו' קאמר". הרי ששתי הכוסות שלפני הסעודה מקבילות לזמן

שלפני הגאולה, ואילו שתי הכוסות שאחר הסעודה מקבילות לזמן שלאחר הגאולה. **ועיקר חידושו** הוא שארבע הכוסות נתקנו כנגד הארבעה שצריכין להודות, ומחמת כן נגזר ששתי כוסות יהיו לפני הסעודה, ושתים לאחריה. וזהו טעם חדש שלא כתבו בשאר ספריו. אמנם בעל הכלי יקר [בספרו אורח לחיים דרוש לפסח, מאמר לד-לה, ד"ה ובחיבורי] גם הביא את הטעם כנגד ארבעה שצריכים להודות. וכן כתב המהרש"א [ברכות נד: (אך הוא ביאר שכוס ראשונה כנגד קרי"ס, ושניה כנגד הולכי מדברות)], והגדת הגר"א [בפירוש "הא לחמא עניא"]. וראה להלן הערה 1907.

(1741) והיו צריכים, איפוא, לשתות רק שתי כוסות [ראשונות], ולא ארבע כוסות.

(1742) פירוש - הקב"ה הוציא אותנו ממצרים ובזה בחר בנו מכל העמים, ולקחנו להיות לו לעם, והוא יהיה לנו לאלקים. וראה הערה הבאה, והערה 1747.

(1743) פירוש - בגאולת מצרים נקבע טיב הקשר שיהיה בין הקב"ה לישראל, כי גאולה זו היא לקיחת ישראל להיות עם ה' ["ולקחתי אתכם לי לעם" (שמות ו, ז)], וכל מה שיהיה בהמשך ימי ישראל הוא תולדה מהרגע הראשון הזה. וכן כתב בהקדמה לאור חדש [נב.]: "אנו אומרים גם ביום הכיפורים [תפילות היום] 'זכר ליציאת מצרים'... פירוש זה שהשם יתברך בחר בישראל שהוציא אותם ממצרים, ובשביל שהוציאנו ממצרים ולקח אותנו לעם, נתן לנו יום זה, שהוא יום סליחה וכפרה להציל את נפשינו". ובגבורות ה' פל"ט [נד:] כתב: "כאשר זכו ישראל למדריגת יציאת מצרים שעשה גדולות עמהם, יזכו למדריגה יותר עליונה שיעשה עמהם גדולות לעולם הבא". ובהקדמה לדרוש על התורה [ו.] כתב: "כי באין ספק כל הטוב שזוכים ישראל אליו הם זוכים מצד שהם... אשר בחר בם א-ל". ובחירה זו נעשתה ביציאת מצרים. הרי שיצ"מ היא הסבה, וכל מה שיהיה לישראל בהמשך הוא מסובב מיצ"מ. וכן כתב להדיא בהקדמה לנצח ישראל [ג.]: "סבירי להו לחכמים [ברכות יב:] שיש זכר ליציאת מצרים אף לימות המשיח, כי איך לא יהיה זכר לסבה עם המסובב, כי מן המדריגה שקנו ישראל כשיצאו ממצרים [י]קנו עוד מדריגה יותר עליונה. ואם לא שהוציאנו ממצרים, ולקח ישראל לו לעם, לא זכו לאותה מעלה עליונה שיקנו לעתיד, כי יציאת מצרים הוא סבה בעצם אל הגאולה העתידה... וכל זה מפני שאי אפשר שיהיה המסובב בלא הסבה. ולכך ראוי שיהיה עם שעבוד מלכיות זכר אל דבר שהוא סבה אליו, והוא יציאת מצרים". וראה להלן הערה 2258. **ודע**, שבתפארת ישראל פס"ט [תתרפד.] ביאר שמחמת המעלה שקנו ישראל ביצ"מ זכו ישראל לתורה. וכאמור בהקדמה לנצח ישראל [ג.] ביאר שמחמת מעלה זו יזכו ישראל לגאולה האחרונה. וכן מחמת מעלה זו זכו ישראל לארץ ישראל, וכמו שכתב

בגו"א שמות פי"ג אות ח [רנד:]: "כי עם יציאת מצרים זכו בארץ, כדכתיב [שמות ו, ו-ח] 'והוצאתי אתכם והבאתי אתכם אל הארץ וגו'". נמצא שיצ"מ היא הסבה לכל הטובות המושפעות על ישראל, ומכלל זה היא הטובה לשמור את ישראל מארבע הסכנות שיש להודות על ההצלה מהן.

(1744) "ואם לא כן" - שאין ההצלה מארבעה דברים אלו חלק מהותי מיציאת מצרים.

(1745) פירוש - רק היה צורך לבאר את הטעם מדוע ה' לא הוליך את העם ישירות דרך ארץ פלשתים הקרובה, וממילא מובן שהוליכם דרך רחוקה יותר ["הסיבם מן הדרך הפשוטה לדרך העקומה" (רש"י שמות יג, יח)], ומה הצורך לפרט שהדרך העקומה היא "דרך המדבר ים סוף".

(1746) פירוש - הפסוק "ויסב אלקים את העם דרך המדבר ים סוף" אינו בא להראות מהי הדרך החילופית שהוליכם ה' [כי זה אין צורך לכתוב, וכמו שביאר]. אלא הפסוק בא ללמדנו שההולכה "דרך המדבר ים סוף" נתן לישראל את האמונה השלימה, שלא היו קונים אם ה' היה מוליכם דרך ארץ פלשתים. והביטוי לאי קניה זו הוא שאם ה' היה מוליכם דרך ארץ פלשתים היו ישראל בראותם מלחמה שבים למצרים, כי לא קנו עדיין אמונה שלימה. אך עתה שהוליכם "דרך המדבר ים סוף", שוב אין לחשוש "פן ינחם העם בראותם מלחמה ושבו מצרימה", כי יקנו אמונה שלימה בדרך חילופית זו. ולפי זה תתיישב הערת רבינו בחיי [שמות יג, יז], שהעיר: "בראותם מלחמה. ואף על פי שראו מלחמה בדרך המדבר, והיא מלחמת עמלק [שמות יז, ח]", ועם כל זה לא מצינו שבעקבות מלחמת עמלק העם רצה לשוב מצרימה. אך לפי דבריו כאן לא קשה, כי לאחר שראו את קרי"ס ותחילת ההליכה במדבר, בזה ישראל קנו אמונה שלימה, ושוב אין לחשוש שאם יראו מלחמה ירצו לשוב מצרימה. אמנם בגבורות ה' פ"ט [תסב.] כתב: "וקנו [ישראל] האמונה שלימה, כדכתיב [שמות יד, לא] 'ויאמינו בה'". ומכך משמע שהגיעו לאמונה שלימה מיד אחר קרי"ס [כי הפסוק "ויאמינו בה'" נאמר לאחר קרי"ס]. וכן כתב שם פמ"ז [תמג.]. ואילו מדבריו כאן משמע שקרי"ס אינה מספיקה לקניית אמונה שלימה בה', אלא צריך בנוסף לכך הליכה במדבר. וכן הוקשה שם פ"ח סוף הערה 104, וצ"ע. **וכן כתב** מדיליה הכתב סופר [שמות יג, יז]: "הנה לא היו ישראל בצרה יותר אשר התיאשו בה מן הרחמים כמו במעמד הים, שהיו מצרים נוסע אחריהם, והים לפניהם, ומצד אחד המדבר... ואמרו [שמות יג, יב] 'המבלי אין קברים במצרים', כי לא עלה על דעתם כי יושעו עוד. והראם ה' כי לעולם לא יתיאש אדם מן הרחמים, ואפילו חרב חדה מונחת לו על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים [ברכות י.]. ואם

יהיו ישראל במלחמה [לאחר שינצלו על ידי קרי"ס], לא יעזבו בטחונם בה', 'הנה לא ינום ולא ישן וכו'' [תהלים קכא, ד], ולא אפשר שיהיו בצרה יותר מאז שעמדו על הים, ויזכרו תמיד איך עמדו אז והצילם ה', כן יעזרם תמיד. והיינו 'ולא נחם אלקים דרך ארץ פלשתים פן ינחם העם בראותם מלחמה', דהיינו שיהיו העם במלחמה, ושבו מצרימה, כי יתיאשו מרחמי השם. 'ויסב אלקים את העם דרך המדבר ים סוף', ויראו שם ישועת ה' במעט רגע [קרי"ס], וזה יהיה על לוח לבם תמיד, כן נראה לי".

(1747) לשונו בגבורות ה' ר"פ סו: "אמר יהודה בן בצלאל זלה"ה, כאשר לכל דבר יבוקש תכלית, ולפי ענין שלו יש לו תכלית. שאם היה הפעל פעל חשוב וגדול, ראוי שיהיה לו גם כן תכלית חשוב. שאין ראוי שיהיה תכלית פחות ושפל לפעל חשוב. ומכל שכן פעל האל, שכל פעולותיו בחכמה והשכל, שכל פעולותיו ומעשיו הם הולכים לתכלית ראוי לפי הפועל. וכאשר ראינו ביציאת מצרים שפעל השם נוראות גדולות מאוד, והוא בעצמו ובכבודו הוציאם ממצרים, אם כן ראוי שיהיה לפועל הזה תכלית, ויהיה תכלית חשוב כפי ערך הפעל אשר פעל השם למען אותו התכלית. וכאשר מצאנו בכתוב שתכלית היציאה הוא שיהיה לישראל לאלקים, וכדכתיב בתחלת היציאה [שמות ו, ו-ז] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'. ובסוף פרשת תצוה כתיב [שמות כט, מו] 'המוציא אתכם מארץ מצרים לשכני בתוכם', מוכח כי תחלת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלקים".

(1748) כמו שכתב רש"י [בראשית יז, א]: "אני א-ל שדי - אני הוא שיש די באלקותי לכל בריה. לפיכך התהלך לפני ואהיה לך לאלוק ולפטרון". ובגו"א בראשית פי"ז אות ו [רעז.] כתב: "'אלוק' לעזרו ולסייעו, שזה מעשה אלוק". ושם פל"ה אות ד [קעה:] כתב: "הוא אלקי ישראל, שעשה עמו נסים, והוא אלקיו להצילו". ורש"י [ע"ז יז:] כתב "כמי שאין לו אלוה - להגן עליו".

(1749) לאחר ציון 1681, שביאר שם שסכנת המדבר היא העדר ושלילה, סכנת גלי הים היא להיפך, שבא בחוזק ובכח מבחוץ, סכנת חולי היא מעצמו, וסכנת בית האסורים היא להיות נתון בידי אדם אחר. וראה בסמוך הערה 1756.

(1750) ולא רק שתי כוסות [ראשונות].

(1751) בא לבאר כיצד המקורות השונים לארבע כוסות עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שהן כנגד הארבעה שחייבים להודות.

(1752) הנה בב"ר [פח, ה] ובירושלמי [פסחים פ"י ה"א] הביאו ארבעה טעמים לתקנת ארבע כוסות, והם: א) כנגד ארבע לשונות של גאולה: והוצאתי, והצלתי, וגאלתי,

ולקחתי [שמות ו, ו-ז], שנאמרו בגאולת מצרים. ב) כנגד ארבע פעמים כוס שנזכרו אצל פרעה בפרשת שר המשקים [בראשית מ, פסוקים יא, יג], לפי שהן היו סיבה לגאולת מצרים. ג) כנגד ארבע מלכויות שנשתעבדו ישראל להן: כשדים, מדי, יון ואדום. ד) כנגד ארבע כוסות של פורענות שעתיד הקב"ה להשקות לאומות העולם, שכנגדם עתיד הקב"ה להשקות לישראל ארבע כוסות לעתיד לבא [והביאם בגבורות ה' פ"ס, וביארם (תמב:-תנו.)]. ומה שכתב כאן "כמו שאמר הכתוב [תהלים קטז, יג] 'כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא וגו'" הוא כטעם הרביעי הנ"ל. ובגבורות ה' פ"ס [תמג:] הביא את הטעם הרביעי בזה"ל: "רבי יהושע בן לוי אומר, כנגד ארבע כוסות של תרעלה שעתיד הקב"ה להשקות את אומות העולם, שנאמר [ירמיה כה, טו] 'כי כה אמר ה' אלקי ישראל אלי קח את כוס היין החמה הזאת', [ירמיה נא, ז] 'כוס זהב בבל ביד ה'', [תהלים יא, ו] 'ימטר על רשעים פחים אש וגפרית ורוח זלעפות מנת כוסם'. וכנגדן הקב"ה משקה את ישראל ארבע כוסות של ישועה לעתיד לבא, שנאמר [תהלים טז, ה] 'ה' מנת חלקי וכוסי', [תהלים כג, ה] 'דשנת בשמן ראשי כוסי רויה', [תהלים קטז, יג] 'כוס ישועות אשא'. 'כוס ישועה' לא נאמר, אלא 'כוס ישועות', אחד לימות המשיח, ואחד לימות גוג ומגוג". וכוונתו להורות את השייכות בין ארבע כוסות לגאולתן של ישראל מכל צרה שלא תבוא עליהם. לכך פותח עם הטעם הרביעי, כי לפי זה השייכות הזו אינה צריכה לפנים, דמפורש להדיא שאיירי ב"כוס ישועות".

(1753) "וזה שאמרו" - פירוש ולפי זה שאמר [הולך לבאר מעתה את הדעה האחרת שאמרה].

(1754) הוא הטעם הראשון שהוזכר בב"ר [הובא בהערה 1752]. וטעם זה הביאו הרשב"ם [פסחים צט:] בשם הב"ר.

(1755) פירוש - לשונות של גאולה.

(1756) הן הן ארבע הצרות המחייבות את הניצול מהן בהודאה, וכמו שביאר למעלה [לאחר ציון 1681], והובאו בקצרה למעלה הערה 1749.

(1757) מדבריו משמע שארבע לשונות של גאולה מתייחסות לארבע הצרות שהוזכרו כאן. ולא ביאר את כוונתו. ואולי ניתן לומר כך; הלשון הראשון "והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים" [שמות ו, ו] עוסק להדיא ביציאה משעבוד מצרים, שהיא כיציאה מבית האסורים. (ב) הלשון השני "והצלתי אתכם מעבודתם" [שם] עוסק בעבודה שנשתעבדו למצריים, ושעתה אותנו תשושי כח, ואין לך מחלה גדולה מזו, והקב"ה הציל אותנו מעבודה זו. וכן הוא בגבורות ה' פ"ס [תכא.]. (ג) הלשון השלישי "וגאלתי אתכם בזרוע

נטויה ובשפטים גדולים" [שם] מורה על קרי"ס, כי אז נגמרה גאולתם [ירושלמי פסחים פ"י ה"ו], והיו עומדים ברשות עצמם [כמבואר למעלה הערה 1519]. (ד) הלשון הרביעי "ולקחתי אתכם לי לעם" [שמות ו, ז] נתקיים במתן תורה במדבר [ברכות סג: "'היום הזה נהיית לעם' (דברים כז, ט), וכי אותו היום ניתנה תורה לישראל"]. וכן כתב בהקדמה לדר"ח [צ.].

(1758) פירוש - כך אכן היה ביצ"מ, שהיו בה הצלה מארבע הסכנות המחייבת הודאה.

(1759) למעלה [לאחר ציון 1716].

(1760) כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 1677] שארבעת מיני לחם שהיו בתודה הם כנגד הארבעה שחייבים להודות.

(1761) הולך לבאר טעם עמוק יותר בלחמי תודה. ומה שכתב ש"יש להבין בדברי תורה להעמיק", כן כתב בגו"א ויקרא פכ"ו אות ב [רמח.] בביאור דברי רש"י [ויקרא כו, ג] "אם בחקותי תלכו - שתהיו עמלים בתורה", וכלשונו: "שההליכה שאדם הולך ממקום למקום, כן יהיה עמל בתורה ולהעמיק בה תמיד יותר ממה שהעמיק בה קודם, וזה נקרא הליכה בתורה. וכן הא דשני למכתב 'בחקותי תלכו'... מפני שהחקות הם דברים שאין טעמם ידוע על אמתתם, ואפשר לאדם להשיג מעט מהם, והוא הולך ומעמיק תמיד יותר ממה שהשיג בראשונה".

(1762) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1624]: "מביא 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". ולהלן בדרשה [לאחר ציון 1934] כתב: "כי פרשת תודה היא על הודאה שעשה השם יתברך אליו שלום, ועל זה מקריב תודה, כמו שהתבאר".

(1763) הרי שפתח בשלמים והמשיך לתודה, וזה מורה שקרבן תודה הוא אחד מקרבנות השלמים, וכמבואר למעלה הערה 1624. וראה להלן הערה 1938.

(1764) לא ברור מדוע מביא כאן את חלק הפסוק העוסק בחלות תודה ["והקריב על זבח התודה חלות מצות וגו'"], ומה היה חסר אם לא היה מזכיר זאת.

(1765) שהרי מברכים "ברוך גומל חסדים טובים" [ברכות נד:], או "ברוך הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב" [שו"ע או"ח סימן ריט ס"ב], הרי שלא איירי דוקא בנסים, אלא ב"חסדים טובים", ו"טובות כל טוב". ורק לגבי ברכת "שעשה נסים" [ברכות נד.] מצינו "שאינו מברך על נס אלא בנס שהוא יוצא ממנהג העולם, אבל נס שהוא מנהג העולם ותולדתו, כגון שבאו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצול, וכיוצא בזה, אינו חייב

לברך" [שו"ע או"ח סימן ריח ס"ט]. והמשנה ברורה [שם ס"ק לא] כתב: "מכל מקום בשעה שאירע לו הצלה צריך לברך ברכת הגומל, דבברכת הגומל לא קפדינן כולי האי שיהיה נס גמור". וברכת הגומל נתקנה במקום קרבן תודה [רא"ש ברכות פ"ט סימן ג]. וראה למעלה הערות 1628, 1705. וכמובן איירי רק בארבעה שחייבו חכמים [כמבואר למעלה הערה 1708], ומ"מ לא צריך נס דוקא, אלא בכל טובה שהצלתו מארבעה אלו.

(1766) כי המקבל מחבירו הוא נמסר לידי הנותן. וכן כתב בהקדמה לאור חדש [לה.]: "כמו שאמרו ז"ל במסכת מגילה [טו:] שלכך זימנה אסתר את המן, שנאמר [משלי כה, כא-כב] 'אם רעב שונאך האכילהו לחם כי גחלים אתה חותה על ראשו וגו''. ופירוש זה, שכאשר שונא שלך הוא מקבל ממך, וזה כאשר אתה נותן לו לחם, והוא חפץ לקבל ממך, ובדבר זה הוא נמסר לידך, שהוא מקבל. שכל אשר מקבל מאחר, בזה הוא נמסר בידו, והוא תחת רשותו". ובאור חדש פ"ה [תתצב:] כתב: "'אם רעב שונאך וגו'' [משלי כה, כא], דבר זה חכמה גדולה כאשר היה מקבל המן אכילה מאסתר, מאחר שהוא מקבל מן אסתר הנותנת להמן, והנותן הוא יותר עליון מן אשר מקבל, עד שנחשב המקבל שהוא תחתיו ברשותו, ובזה היתה מנצחת את המן לעלות עליו... כיון שהוא מקבל ממך, ובזה הוא נמסר בידך לגמרי, כאשר התחיל לקבל ממך". ובנתיב כח היצר ר"פ א [ב, קכא.] כתב: "כי כבר התבאר כי המקבל מן אחר נכנס תחת אשר הוא מקבל ממנו". **דוגמה לדבר**; בדר"ח פ"א מ"י [שג.] כתב: "הדבר שהוא כבוד התורה... כאשר אין תלמיד חכם צריך לבני אדם... ודבר זה [שת"ח מקבלים פרנסתם מבני אדם] גורם בעונותינו בטול כבוד התורה, שאם לא היו הלומדים מתפרנסים מהם, היתה התורה מתעלה מעלה מעלה. גם היו מוכיחים את הצבור, כי אשמת הצבור בראשם, ולא היו נושאים פנים. אך עתה כיון שצריכים להם, כל רב קנה אדון לעצמו". הרי הנותן הוא אדון למקבל ממנו.

(1767) יש בדברים אלו הד ליסודו שבכל הודאה והודאה המודה מוסר עצמו לידי מי שהוא מודה לו. וכן כתב בהרבה מקומות. כגון, בגבורות ה' פס"ד [קי:] כתב: "פירוש ענין הודאה, רצה לומר שהוא מודה לו ומשלים עצמו אליו, כי כל מי שמודה לאחר משלים עצמו אליו שהוא תחת רשותו". ובנתיב העבודה פ"י [א, קז.] כתב: "כל ברכת מודים שאנו נותנים הודאה אל השם יתברך שאנו שלו, ואין אנו מצד עצמנו שום דבר, רק הכל להשם יתברך. ולפיכך אומר [ברכת הודאה בשמו"ע] 'על חיינו המסורים בידך ועל נשמותינו הפקודות לך', וכל ענין הברכה הזאת היא הודאה". ושם פי"ח [א, קמא:] כתב: "כי כאשר מזכיר בכל מקום הודאה הוא מוסר עצמו אל השם יתברך בשביל הטובה שעשה אתו, כי זהו ענין ההודאה... שכל הודאה מוסר עצמו אל השם יתברך...

ובהודאה זאת מוסר עצמו ונפשו אל השם יתברך שעשה אתו הטובה הזאת". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מא.] כתב: "כל מי שמודה על הטוב שעשה השם יתברך אליו, הנה מוסר עצמו בהודאתו אל השם יתברך. וכך הוא כל הודאה, שהוא מודה אל השם יתברך על הטוב שנעשה לו, הוא מוסר נפשו אל השם יתברך". ובנצח ישראל פי"ט [תכו.] כתב: "כי האדם מודה אל השם יתברך שהכל הוא שלו... וזהו ענין ההודאה, כמו שהתבאר בכמה מקומות דבר זה". וכן הוא בנתיב התשובה פ"ה [פ:, ויובא להלן הערה 1815]. ובח"א לב"ק טז. [ג, ב:] וכתב: "אם כרע במודים, בזה שכרע במודים מוסר עצמו אל השם יתברך... כי בזה שב העלול, הוא האדם, אל העלה. שמי שהוא כורע לפני אחר, מוסר נפשו אליו בכריעתו לפניו. וזהו ענין הכריעה במודים, כי ההודאה מה שהוא מודה עד שמוסר נפשו אל מי שנותן לו ההודאה... לכך צריך שיכרע במודים למסור נפשו אל השם יתברך, כמו שבארנו זה בכמה מקומות". והרמב"ן [שמות יג, טז] כתב: "כוונת כל המצות שנאמין באלקינו ונודה אליו שהוא בראנו, והיא כוונת היצירה, שאין לנו טעם אחר ביצירה הראשונה, ואין אל עליון חפץ בתחתונים מלבד שידע האדם ויודה לאלקיו שבראו. וכוונת רוממות הקול בתפלות וכוונת בתי הכנסיות וזכות תפלת הרבים, זהו, שיהיה לבני אדם מקום יתקבצו ויודו לאל שבראם והמציאם ויפרסמו זה ויאמרו לפניו בריותיך אנחנו". ואין כוונתו [בשלש פעמים שהזכיר הודאה] לומר שהאדם נברא בשביל הכרת טובו של הקב"ה, אלא שימסור את עצמו להקב"ה. ובפחד יצחק חנוכה [מאמר ב, פרק ב] ביאר שכל "הודאה" כוללת בתוכה הודאת בעל דין שלית ליה מגרמיה כלום. הרי שבכל הודאה ישנם שני שלבים; (א) הודאת בעל דין שאין לו מעצמו כלום, ולכך לא מגיע לו כלום. (ב) מסירת עצמו אל נותן הטובה, ובכך יש תשלומין מסויימים על הטובה שקבל. וראה להלן הערה 1843.

(1768) מה שמקדים שדברים אלו נאמרו "במזמור לתודה", כי בא לבאר ששלשת הדברים שנאמרו כאן ["הוא עשנו, ולו אנחנו, עמו וצאן מרעיתו"] שייכים לקרבן תודה, כי נאמרו ב"מזמור לתודה".

(1769) רש"י [בראשית יד, יט] "קונה שמים וארץ - כמו [תהלים קטו, טו] 'עושה שמים וארץ', על ידי עשייתן קנאן להיות שלו". ונאמר [תהלים כד, א-ב] "לה' הארץ ומלואה וגו' כי הוא על ימים יסדה ועל נהרות יכוננה". ואמרו חכמים [ר"ה לא.] "בראשון מה היו אומרים, 'לה' הארץ ומלואה', על שם שקנה והקנה ושליט בעולמו". ובנצח ישראל פי"ט [תכו.] כתב: "ואמר [תהלים צב, ב] 'טוב להודות לה' ולזמר לשמך עליון'. כי ההודאה שהכל הוא אל השם יתברך... כי האדם הוא מודה אל השם יתברך שהכל הוא שלו,

שהרי השם יתברך ברא את הכל, ומפני שהוא יתברך ברא אותם, הכל הוא שלו... ואמר 'לזמר לשמך עליון', כלומר שיש להודות אל השם יתברך כי הכל הוא שלו, שהרי הוא ברא הכל, ובריאת העולם הזה שהוא שלם, והוא במעלה עליונה, ולכך יש לזמר לשמו, שהוא עליון על הכל עוד". ובתפילת שחרית של שבת אומרים "ויום השביעי משבח ואומר מזמור שיר ליום השבת וגו', ולפיכך יפארו ויברכו לקל **כל יצוריו** שבח יקר וגדולה וכבוד יתנו לקל מלך **יוצר הכל**". הרי הם "יצוריו" של ה' כי הוא "יוצר הכל".

(1770) רומז לפסוק [תהלים לג, ט] "כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד". ובגבורות ה' פמ"ו [שפ.] כתב: "יש לעולם דביקות בו יתברך, שהוא נמצא מאתו יתברך, ומציאותו הוא בחסד, שהוא יתברך השפיע העולם מטובו ומחסדו, כמו שאמר 'אמרתי עולם חסד יבנה'... ואל תאמר, כי חסד זה לא היה כי אם בעת הבריאה, שהשפיע את הנבראים. כי השם יתברך בכל יום מחדש מעשה בראשית, משפיע לעולם מציאותו". ושם פמ"ז [תקמא:] כתב: "אמנם אבוד האויבים אין בזה פעל השם יתברך, רק אשר הוא נוטה ימינו, אשר בו הם תלוים הנבראים, כמו שאמר הכתוב [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה'. וכאשר הוא מטה ידו הימנית, תבלעמו ארץ". ובדר"ח פ"א מ"ב [קפז.] כתב: "יש לך לדעת, כי העולם הזה שברא הקב"ה, אי אפשר שיהיה עומד בעצמו, רק על ידי השם יתברך אשר מאתו הכל... וזה כי העולם הזה הוא צריך לטובו ולחסדו, דהיינו אל השפעתו יתברך. כי אחר שנברא, צריך העולם שישפע ממנו פרנסת העולם וקיומו". ובהמשך שם [קצד.] כתב: "אם אין חסדי השם יתברך, לא היה העולם קיים כלל, כי צריכים אל חסדו, ומכל שכן לפרנסה שלהם, ובחסדו מפרנס הכל ומשפיע אל הכל... כי אם לא היה חסדי השם יתברך, לא היה קיום לעולם. ומכל מקום התבאר לך כי העולם הזה עומד בחסדו, בפרט מה שהוא יתברך משפיע אל העולם המזונות, זה יותר מכל החסדים. וכל הנבראים הם עומדים בחסדו, כמו שאמר [תהלים פט, ג] 'עולם חסד יבנה'... הרי לך כי החסד הוא עמוד העולם, שאם אין חסדי השם יתברך, אין העולם עומד". ובנתיב העבודה פ"ט [א, קד:] כתב: "התפלה היא שהאדם נתלה בו יתברך כאשר מתפלל אליו... ואם לא מצד השם יתברך שהוא נותן לו, אין האדם כלום".

(1771) ותלות זו מורה שאין לנמצאים קיום מצד עצמם, אלא ממי שתלוים בו. ובגבורות ה' ר"פ סט [שמז.] כתב: "אל יעלה על הדעת שהנמצאים הם דבר זולתו, שאם היו נחשבים דבר זולתו, אם כן הוא יתברך חס ושלום יחסר דבר, שהנמצאים זולתו. אבל אין הדבר כך, כי כל הנמצאים שבים אליו באמתת מציאותו, וכל הנמצאים אפס זולתו... כי לא יתן לו האדם דבר, זהו בודאי מפני שהנמצאים כלם בעצמם הם תלוים בו, וכולם

אפס זולתו יתברך... שאין דבר נמצא זולת מחסדי ה', אבל באמתת מציאותו הכל שב אליו, ואין כאן בריאה כלל, וזהו שלימותו יתברך, שאין מציאות זולתו". ובנתיב האמת פ"ב [א, ר.] כתב: "כי כל הנמצאים אפס זולתו יתברך, כמו שאמרו [בתפילת "עלינו"] 'הוא אלקינו אין עוד, אמת מלכנו אפס זולתו, ככתוב בתורתו [דברים ד, לט] 'וידעת וגו''. וכל הנמצאים תלוים בו, ולפיכך אין לנמצא שום מציאות זולתו יתברך" [ראה למעלה הערה 8].

(1772) פירוש - ה' מנהיג את ישראל במה שהם צריכים, כמו מלך המתקן צרכי עמו. ובדר"ח פ"ג מ"ג [ק.] כתב: "כי השם יתברך הוא המלך, אשר כל מלך מפרנס עמו. והמלך אשר הוא בשר ודם, מפרנס עמו בצרכי הגוף, כי הוא בשר ודם. אבל מלך העליון, אשר ברא הגוף והנפש, הוא מפרנס שניהם, הגוף והנפש. וכמו שנתן השם יתברך פרנסת הגוף, כך נתן התורה שהיא פרנסת הנפש... ולכך מיד שבא השם יתברך למלוך על ישראל, אמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', ונתן להם התורה, שדבר זה פרנסת הנפש, אחר שנתן להם פרנסת הגוף, הוא המן". **ומעין דוגמה** לדבריו כאן הם דבריו בגבורות ה' פס"ט [שנג.] בהגדרת החומשים בראשית, ויקרא, ובמדבר, וכלשונו: "ספר הראשון כנגד [דברים י, יז] 'האל הגדול', שהוא יתברך ברא הכל. וזה נזכר בספר בראשית גדולתו של הקב"ה, איך ברא הוא יתברך העולם... והספר השלישי נגד 'והנורא' [דברים י, יז], שהוא יתברך אחד בעולמו, לכך ממנו היראה, כי הוא אחד, ומי מוחה בידו אשר הוא עושה, והכל אפס זולתו. ולפיכך מקריבין אליו הקרבנות שהוא הוראה שהוא יתברך אחד כמו שהתבאר, וזהו ספר ויקרא. ספר הרביעי שהשם יתברך מנהיג את הנמצאים בחכמתו ובהנהגה ראויה, כמו שהיה מנהיג את ישראל במדבר בכל מסעיהם שהיו הולכים. וזה נגד [דברים י, יח] 'עושה משפט וגו'', שכל זה הנהגת השם יתברך הנמצאים בהנהגה ראויה. ולפיכך מתחיל הספר במדבר בסדר הדגלים [במדבר ב, א-לד], ואיך היו נוסעים [במדבר י, יב-כח], ומנהיג אותם על פי הענן [במדבר ט, טו-כג], עד סוף הספר".

(1773) כמו שאומרים בעיקר הראשון "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו הוא בורא ומנהיג לכל הברואים, והוא לבדו עשה ועושה ויעשה לכל המעשים". ולא נתברר לי מהי הדגשתו בהשוואה זו "שהוא יתברך מנהיג אותנו בצרכינו, כמו שהוא יתברך מנהיג העולם".

(1774) (א) הקב"ה ברא אותנו ["הוא עשנו"]. (ב) אנו תלויים בו ["ולו אנחנו"]. (ג) הקב"ה מנהיג אותנו ["עמו וצאן מרעיתו"].

פרק כג

(1775) כפי שכתב עד כה כמה פעמים, וכמלוקט למעלה הערה 207.
(1776) כוונתו למאמר חכמים [סנהדרין מג:], שאמרו "כל הזובח את יצרו ומתודה עליו, מעלה עליו הכתוב כאילו כיבדו להקב"ה בשני עולמים; העולם הזה, והעולם הבא, דכתיב [תהלים נ, כג] 'זובח תודה יכבדנני'". ולהלן [לאחר ציון 1807] כתב: "כי החמץ מורה על בעלי תשובה שזובחים יצרם ויוצאים מן רשות היצר ושבים אל השם יתברך".
(1777) פירוש - מי שזובח יצרו הוא אל השם יתברך בפרט ["ולו אנחנו"], וכמו שמבאר והולך.
(1778) פירוש - האדם החוטא נראה שאינו ברשות הקב"ה מחמת היצה"ר ששולט עליו, שהרי יצה"ר נקרא "אל זר" [תהלים פא, י, עפ"י שבת קה:], וזה מורה שהוא עומד ברשות עצמו, ואינו כפוף לה'. ובנתיב העבודה פ"ח [א, קב.] כתב: "כי יש לדעת כי יצר הרע, הן יצרא דעבודה זרה והן יצרא דערוה, מוציאין את האדם מן רשות הקב"ה, שכן אמרו ז"ל 'לא יהיה בך אל זר', איזהו אל זר שהוא בתוך לבו של אדם, הוי אומר זה יצר הרע. הרי כי היצר הרע הוא אלהים אחרים. ולפיכך הן שנוטה אחר יצרא דערוה, והן שנוטה אחר יצרא דעבודה זרה, דבר זה היא יציאה מרשות הקב"ה, ודבק באלהי נכר" [הובא למעלה הערה 324]. ובגבורות ה' פמ"ו [תיג.] כתב: "יום הכפורים מצד בחינה אחרת, מצד שהעולם הוא אל המלך, הוא השם יתברך, כמו העבד שהוא לאדון, והוא שלו. ובזה הקב"ה מכפר להם החטאים, מאחר שהם שלו... כי במה שהם עמו והוא מלכם, אינם ראוים להיות ברשות אחר, ולא יתן להיות מושל עליהם מלך נכרי. וכאשר בני אדם חוטאים לפניו, והם נכנסים ברשות אחר, הוא היצר הרע, שנקרא 'מלך גדול', כדכתיב בספר קהלת [ט, יד] 'עיר קטנה ואנשים בה מעט ובא אליה מלך גדול וגו'', שהענין הזה נאמר על היצר הרע שמושל על גוף. ומצד שהוא יתברך מלך העולם, וכל הנמצאים הם שלו תחת רשותו, ואינם לאחר, יֵצְאוּ ביום הכפורים מרשות המלך היצר הרע, שכבר נסתבכו בו כל השנה, ונכנסים אל רשות הקב"ה, כי שֵׁם מלך ה' צבאות נקרא עליהם". ובנתיב כח היצר ר"פ ד [ב, קכט.] כתב: "יתפלל האדם אל השם יתברך תמיד שיסיר את היצר הרע ממנו, אבל מעצמו קשה הוא. כי האדם נחשב שהוא שבוי ואסור ביד מלך זקן וכסיל, הוא יצר הרע, שנקרא בכל מקום בשם הזה. והרי 'אין חבוש מתיר עצמו מבית אסורים' [ברכות ה:], וצריך לאחר להתירו, הוא השם יתברך, אשר מוציא אותו מבית אסורים". ובהמשך הפרק שם [ב, קלב:] כתב: "נקרא היצר הרע 'מלך' בעבור כי כל ענין שלו למלוך, ואף מלכות השם יתברך אינו מקבל עליו. ואינו כמו העליונים,

שהם משרתי עליון... שאילו היה מקבל עליו מלכות שמים, לא היה מוציא את האדם מרשות השם יתברך... נקרא יצר הרע 'מלך', כי יצר הרע מסיתו לגבהות הלב, שדבר זה סלוק יראת השם... ונקרא 'זקן וכסיל', שהזקן אף שאינו חכם להיות רואה את הנולד, מכל מקום מפני שראה לפניו מעשים הרבה, בשביל כך יודע שאם הוא עושה גם כן כמו שעשו אותם רשעים שלפניו, יקרה לו גם כן כמו שקרה לאותו שראה... ולפיכך קרא אותו 'זקן', שראה מעשים הרבה שמגיע לרשעים וחוטאים, והיה אחרית שלהם לרע, ואין חכם כבעל נסיון. כל זה גורם יצר הרע לאדם, כי אף אם האדם זקן וראה מעשים הרבה, והיה ראוי לו שלא יהיה האדם רשע, שלא יקרה גם כן לו כמו שקרה לרשעים, שהיה אחריתם לאבדון. עם כל זה הוא כסיל, ואינו למד מוסר. לכך נקרא יצר הרע 'זקן וכסיל'". ובנתיב התשובה פ"ב [לט:] כתב: "כי בעל החטא הוא משועבד למלך זקן וכסיל, זה יצר הרע, למה נקרא שמו 'מלך', שהכל שומעין לו". ושם פ"ג [מט:] כתב: "ואמר [על השב מחטאו (יומא פו:)] כאילו הקריב נדבה. ודבר זה כי החוטא שיצא מרשותו ועולו של הקב"ה, לא שייך שיש עליו חובה מוטלת, שהרי כבר יצא מן הגזירה אשר עליו. אבל נחשב [כשהוא שב] כאילו הוא עושה נדבה". וראה להלן הערות 1808, 1816.

(1779) להלן בדרשה [לאחר ציון 1809], וכלשונו: "וזה אמרם... 'כל הזובח יצרו ומתודה עליו, כאילו כבדו להקב"ה בעולם הזה ובעוה"ב, שנאמר [תהלים נ, כג] 'זובח תודה יכבדנני'... 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 על ידי החטא שאין האדם ברשות השם יתברך, אבל כאשר הוא מסלק יצרו ומתודה שחטא, אז האדם אל השם יתברך לגמרי". וראה להלן [לאחר ציון 1871].

(1780) כמו שנאמר [קהלת ז, כט] "אשר עשה האלקים את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים". והרמב"ן [בראשית ו, ג] כתב: "כי האלקים עשה את האדם ישר להיותו כמלאכי השרת בנפש שנתן בו". ונראה שכוונתו לבריאת אדה"ר, שנברא ללא יצה"ר, וכמו שכתב הרמב"ן [בראשית ב, ט]: "והיפה בעיני כי האדם היה עושה בטבעו מה שראוי לעשות... אין להם במעשיהם אהבה או שנאה. ופרי האילן הזה היה מוליד הרצון והחפץ שיבחרו אוכליו בדבר או בהפכו לטוב או לרע... ואפשר שנתכוון הכתוב לענין הזה כשאמר 'אשר עשה האלקים את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים', ה'יושר' שיאחוז דרך אחת ישרה, וה'בקשה בחשבונות רבים' שיבקש לו מעשים משתנים בבחירה ממנו". או שנבאר שכוונתו לכל אדם, ואע"פ שכל אדם נולד עם יצר הרע, וכמו

שנאמר [בראשית ח, כא] "כי יצר לב האדם רע מנעוריו", ופירש רש"י [שם] "משננער לצאת ממעי אמו נתן בו יצר הרע". מ"מ מצדו של הקב"ה היצה"ר הוא טוב, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1643]: "בודאי השם יתברך אשר ברא הכל, יצר הרע הוא טוב מצד הכל... 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", ושם הערה 1645, ולהלן הערה 2269. אמנם לשונו כאן "בראנו מצה בלי שאור לגמרי, כי ברא השם יתברך אותנו נקי מכל" נוטה יותר לבריאת אדם הראשון. וראה הערה הבאה. ולהלן [לאחר ציון 1909] חזר והביא דברים אלו.

(1781) לשון העקידת יצחק פרשת צו [ד"ה והענין הוא]: "והענין הוא על פי מה דאיתא שעיקר מצות אכילת מצה פסח הוא לתקן חטא אדם הראשון, אכילת עץ הדעת, שגרם מיתה לעולם, כמו שנאמר [בראשית ב, יח] 'כי ביום אכלך ממנו מות תמות'. ועל ידי אכילת מצה זוכים להעביר זוהמת הנחש הקדמוני, ובלע המות לנצח, כי מצה היא מיכלא דאסוותא [זוה"ק ח"ב קפג:], ומרפא לכל תחלואי הנפש". ובספר פרי צדיק [ויקרא בסופו, קונטרס עמלה של תורה תחילת אות ג] כתב: "מצה שנקרא בזהר [ח"ב קפג:] מיכלא דאסוותא, ולא נזכר למה הוא רפואה. מסתמא הוא רפואה למחץ מכתו של עולם [ישעיה ל, כו, עפ"י ב"ר י, ד], וכמאן דאמר [ברכות מ.] חטה היה. וכשאוכלים זה המאכל מחטה לקיים מצות ה', נתקן אותה אכילה דאיסור. ועל כן יהיה תחית המתים בפסח כמו שאמרו ז"ל [טור או"ח סימן תצ], כי על ידי אכילת מצה בכל פסח נתקן". ובאהבת שלום פרשת בא [ד"ה והנה שני] כתב: "בחינת מצה היא בחינת מה שהיה קודם חטא אדם הראשון, שלא היה אז בחינת רע כלל". וראה למעלה הערה 1440, ולהלן הערה 1861.

(1782) כמו שנאמר שאפשר להביא שלמים מן הבקר [ויקרא ג, א], או מן הצאן [שם פסוק ו], כבשים [שם פסוק ז] או עזים [שם פסוק יב]. והרמב"ם [הלכות מעשה קרבנות פ"א הי"א] כתב "השלמים באים מן הכבשים ומן העזים ומן הבקר, מזכרים ומנקבות מן הגדולים ומן הקטנים".

(1783) לשונו למעלה [לאחר ציון 1768]: "כי אנו מודים אליו יתברך כי הכל הוא אל השם יתברך, הן מצד שבראנו, כמו שאמר 'הוא עשנו'. הן מצד שאחר שבראנו אנחנו אליו... על זה אמר 'ולו אנחנו', כי אנו תלויים בו... ואמר 'עמו וצאן מרעיתו', שהוא יתברך מנהיג אותנו בצרכינו".

(1784) נקודה זו נתבארה בנתיב העבודה פ"א [א, עז.], בביאור ענין הקרבנות, וכלשונו: "האדם מוסר עצמו אל השם יתברך, ואף אם אין מוסר נפשו אליו רק ממון שלו, שמקריב אליו קרבן, מכל מקום גם זה נקרא שמוסר עצמו אל השם יתברך כאשר מקריב אליו ממון שלו. ונקרא זה 'עבודה', כי העבד קנוי לרבו, והוא וממון שלו הכל לאדון שלו... וזה מורה גם כן על שהוא יתברך אחד ואין זולתו יתברך, כי כאשר מקריבין אליו קרבן, מורה זה כי הכל שלו, וכאשר הכל הוא שלו אם כן אין זולתו, והוא יתברך אחד. ואם לא היה זה, היה אפשר לומר כי יש זולתו. אבל בהקרבה שמקריבין אליו מורה שהוא הכל, ואין זולתו, ובזה השם יתברך אחד" [ראה למעלה הערה 8, ולהלן הערה 1808].

(1785) פירוש - הכתיב הוא "הוא עשנו **ולא** אנחנו", והקרי הוא "הוא עשנו **ולו** אנחנו", כי הכתיב הוא הסבה לקרי, שהואיל והקב"ה עשנו, ולא אנחנו עשינו את עצמנו, לכך הכל שלו, ואין שום בריה חולקת מקום לעצמה, לכך "לו אנחנו". ואודות שהכתיב קודם לקרי, הנה נאמר [בראשית יב, ח] "ויעתק משם ההרה מקדם לבית אל ויט אהלה וגו'", ופירש רש"י [שם] "'אהלה' כתיב, בתחלה נטה את אהל אשתו, ואחר כך את שלו". וכתב בגו"א שם אות יז [ריח:]: "הכתיב קודם לקרי, וכיון דכתיב 'אהלה' וקרינן 'אהלו', אם כן אהלה נטע תחילה". ובתפארת ישראל פס"ד [תתקצט.] כתב: "כי קודם הוא הכתב ללשון, שמתחלה האות, ואחר כך מתחבר ממנו הלשון". וכן הוא באור חדש פ"ח [תתשכג:]. לכך כאן קודם נאמר "ולא אנחנו", ומשתלשל מכך "ולו אנחנו". אמנם תוספות חגיגה ב. [ד"ה יראה] כתבו שהמקרא קודם למסורת.

(1786) מביא מאמר זה כדי להורות שקרבן תודה מורה על אחדות ה', ולכך המשמח חתן וכלה כאילו הקריב קרבן תודה.

(1787) לפנינו בגמרא ובעין יעקב רבי אבהו הביא את המשך הפסוק, כי לשון הפסוק במילואו הוא [ירמיה לג, יא] "קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול אמרים הודו את ה' צבאות כי טוב ה' כי לעולם חסדו מבאים תודה בית ה' כי אשיב את שבות הארץ כבראשנה אמר ה'". וכך אמרו בגמרא [ברכות ו:] "ואמר רבי חלבו אמר רב הונא, כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בחמשה קולות, שנאמר [ירמיה לג, יא] 'קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול אומרים הודו את ה' צבאות'... רבי אבהו אמר, כאילו הקריב תודה, שנאמר [שם פסוק יא] 'מביאים תודה בית ה'", ופירש רש"י [שם] "'מביאים תודה בית ה' כי אשיב את שבות וגו'', סיפיה דקרא דחמשה קולות דלעיל הוא". וכן בתפארת ישראל פ"ל [תנב.] ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסא.] הביא המאמר כפי שהוא לפנינו בגמרא ובעין יעקב.

(1788) מה שהשמחה של חתן עם כלה מביאה לאחדותם, נראה לבארו על פי שני היסודות הבאים; (א) השמחה מורה על השלימות, לכך המשמח חתן וכלה מורה להם שהתחברותם זה לזו היא שלימותם. (ב) שלימות היא התאחדות. ואודות היסוד הראשון [שהשמחה מורה על השלימות], הנה זהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בהקדמה לאור חדש [כה:] כתב: "כמו שיש אבילות על המת, שהוא חסרון שמגיע אל האדם בשביל מתו, כך הששון והשמחה נאמר כאשר הדבר הוא בשלימות הגמור". ובאור חדש פ"ו [תתרכט:] כתב: "כאשר אמרנו בכמה מקומות כי השמחה היא מצד השלימות שיש לאדם". ושם פ"ט [תתתב:] כתב: "כי כאשר האדם שמח הוא בשלימות, הפך כאשר יש לו צער, שהוא בחסרון". ובתפארת ישראל פ"ל [תנד.] כתב: "ראויה השמחה לחתן, כי כשם שהאבל הוא בהפסד ובהעדר, כך ראויה השמחה כאשר יש מציאות שלם". ובנצח ישראל פס"ב [תתקלט:] כתב: "ידוע כי השמחה היא בשביל השלמה העליונה, כשם שהבכי והאבל בשביל הפסד, כך השמחה בשביל ההשלמה". ובנתיב התורה פ"ד [רכא.] כתב: "כי כל שמחה כאשר הוא שלם ואין לו חסרון, ומפני השלימות נמצא השמחה. והפך זה ההפסד גורם אבל ותוגה, שהרי יש אבל על מת, שהוא הפסד". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תי:], דר"ח פ"ו מ"ב [לד:], ועוד. וזהו שאומרים "והראינו בבנינו ושמחנו בתיקונו" [מוסף לשלשה רגלים], וכן "שמחם בבנין שלם" [זמירות ליל שבת]. **ואודות היסוד השני** [שלימות היא התאחדות], כן אמרו חכמים [פסחים לז:] "'אחד מכל קרבן' [ויקרא ז, יד], אחד - שלא יטול פרוס", ופירש רש"י [שם] "ארבעת מינין היו בה של עשר עשר חלות, ומכל מין ומין נותן אחד לכהן, והשאר לבעלים, וכתיב 'אחד', שלא יתן לו פרוסה". הרי "אחד" הוא שלם, ואינו חלק. ובגבורות ה' בהקדמה שלישית [קמח:] כתב: "כי כאשר דבר אינו שלם אז הוא חלק, ואין כאן אחדות". ושם פ"ג [רד.]: "ידוע שכל שאינו שלם, והוא חלק בלבד, אינו אחד, שיש עוד חלק, ויש בו רבוי. אבל השלם מצד השלימות אשר בו, הוא אחד, שאין עוד חלק, ודבר מוסכם הוא זה בודאי". ושם פי"ח [קכ:] כתב: "כי החלק במה שהוא חלק אינו בעצמו דבר שלם". ושם פ"ס [שפג.] כתב: "זה שצוה שיהיה הקרבן הזה [שמות יב, ה] 'שה תמים', כי התמימות והשלימות הוא אחדות, כדכתיב [שמות כו, ו] 'והיה המשכן אחד'. ופירושו כאשר היה שלם, אז היה נחשב אחד, שהרי החלק אינו שלם ואינו אחד, ודבר זה מבואר". ובנצח ישראל פמ"ב [תשכז.] כתב: "כי עיקר סגולת השלימות הוא האחדות, כי על דבר שהוא שלם נאמר שהוא אחד, כמו שכתוב [שמות לו, יג] 'ויהי המשכן אחד', רוצה לומר ויהי המשכן שלם. שתראה מזה שכל שלם הוא אחד, והאחד הוא שלם. כי הדבר שאינו

אחד, רק מחולק, לא יפול עליו שלימות. והפך זה גם כן, הדבר שאינו שלם אינו אחד, שהרי הוא חלק בלבד. ואם דבר זה הוא חלק, יש עוד חלק, ואין כאן אחדות". ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רט:] כתב: "וראיה לזה כי כאשר הדבר הוא שלם הוא אחד, שכך כתיב [שמות לו, יג] 'ויהי המשכן אחד', שהכתוב בא לומר שכבר נשלם המשכן, אמר שהיה המשכן אחד. אם כן השלמת הדבר הוא אחדותו. שאין ספק, כי כאשר הדבר מחולק לשני חלקים מחולקים, אינו שלם, שהרי כל אחד ואחד הוא חלק בלבד, ואין זה שלם. וכאשר הוא אחד הוא שלם, שאינו חלק. ולכך השלם הוא אחד, והאחד הוא שלם". וראה להלן הערה 1947.

(1789) לשונו בהמשך: "לפיכך המשמח חתן וכלה, ובזה מחבר אותם לגמרי עד שהם אחד, ודבר זה מצד השם יתברך שהוא אחד ומיחד 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". הרי ביאר את הצד השוה בין שמחת חתן וכלה לקרבן תודה ששניהם מורים שהקב"ה הוא אחד [מטעמים שונים; מצד שמזווג זווגים, ומצד שהכל שלו]. אך לא ביאר זאת מצד שיש בהם איחוד הפכים [חתן וכלה, חמץ ומצה]. אך בתפארת ישראל פ"ל [תנו.] ביאר זאת מצד איחוד הפכים, וכלשונו: "רבי אבהו אומר שהוא כאילו הקריב תודה וכו'. ביאור זה, כי התודה הוא שיש בו חמץ ומצה [ויקרא ז, יב-יג], ואין לך קרבן שיש בו חמץ ומצה כמו קרבן זה... שהם שני דברים חלוקים, שאין זה כזה. להודיע כי כל הכחות אשר הם מחולקים הכל הוא אליו יתברך... ולכך אמרו המשמח חתן וכלה כאילו הקריב קרבן תודה. כי החתן והכלה ב' מציאות מחולקים, שזה איש, וזאת אשה, ולכך הם מחולקים לגמרי... ודבר זה כאילו הקריב תודה, שכבר אמרנו כי אין הקרבן של תודה רק להורות שכל חלופי המציאות הם אל השם יתברך" [ראה להלן הערה 1849]. וכן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסב.]: "חתן וכלה, זכר ונקבה, גם כן הם הפכים, והשם יתברך מאחד אותם, שהרי היו"ד הוא באיש, והה"א באשה [סוטה יז.], לומר כי השם מחבר אותם אשר הם הפכים... ודבר זה דומה לגמרי להקרבת תודה מחמץ ומצה אל השם יתברך".

(1790) הולך לבאר שהרכבת שני דברים לדבר אחד [כמו חתן וכלה] הוא מצד השם יתברך בלבד. ובבאר הגולה באר הרביעי [תקמ.] הביא מדרש זה מהב"ר [סח, ד]. אך לשונו כאן נוטה יותר ללשון הויק"ר.

(1791) "בתו של פלוני לפלוני, ממונו של פלוני לפלוני" [המשך לשון המדרש שם]. וראה בסמוך הערה 1794.

(1792) "הפשוטים" - כך נקראים הדברים ההולכים להתחבר בטרם חבורם, שביחס לחבורם והרכבתם שתבא, הם נקראים "פשוטים".

(1793) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תקמג.]: "ועתה דע עוד והבן את הדברים האלו, שרמזו בזה [במה שאמרו שהקב"ה מזווג זיווגים] דבר עמוק מאוד. דע, כי הוא יתברך הוציא את הנמצאים כולם לפעל המציאות בששת ימי בראשית בעצמו ובכבודו, לא על ידי שליח, הוא הטבע, כמו שהיה אחר ששת ימי בראשית, שהשם יתברך מנהיג את עולמו על ידי השליח, והוא הטבע. וכאשר ברא את העולם [פירוש - לאחר שהקב"ה השלים לברוא את העולם בששת ימי המעשה], הוא יתברך מאחד את הנמצאים כולם. וכמו שהוציא אותם אל הפעל בששת ימי הטבע, כך אחר ששת ימי המעשה מאחד הוא יתברך את הנמצאים, עד שהם אחד, ואינם מחולקים. וזהו מה שאמר שהוא יתברך מזווג זיווגים, כי הזיווג הוא האחדות והתקשרות הנפרדים, שכך ראוי שיהיה העולם מתאחד. ופעל הזה מתיחס אל השם יתברך דוקא, ולא אל שום פעל טבעי, ולא אל זולת זה מן הפועלים. כי במה שהוא יתברך אחד ואין זולתו, לכך מאחד הוא יתברך הכל".

(1794) כמו שאמרו במדרש הנ"ל "ממונו של פלוני לפלוני" [הובא בהערה 1791].

(1795) לשון הרמב"ן [בראשית א, א]: "הקב"ה ברא כל הנבראים מאפיסה מוחלטת. ואין אצלנו בלשון הקודש בהוצאת היש מאין אלא לשון 'ברא'... הוציא מן האפס הגמור המוחלט יסוד דק מאד, אין בו ממש, אבל הוא כח ממציא, מוכן לקבל הצורה, ולצאת מן הכח אל הפועל, והוא החומר הראשון". ושוב כתב [בראשית ב, ג]: "ששבת מכל מלאכתו אשר ברא יש מאין, לעשות ממנו כל המעשים הנזכרים בששת הימים. והנה אמר כי שבת מבריאה וממעשה, מן הבריאה שברא ביום הראשון, ומן המעשה שעשה בשאר הימים". ושוב כתב [שמות כה, כד] "כי ברכת השם מעת היות העולם לא נברא יש מאין, אבל עולם כמנהגו נוהג, דכתיב [בראשית א, לא] 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד'".

(1796) לשונו בבאר הגולה באר החמישי [טז:]: "במה שדרך חכמים לעסוק בציור העולם ובסדור שלו, איך הוא סדורו וקשורו זה עם זה, עד שהעולם מקושר ומסודר יחד, עד שהוא אחד. שכך ראוי שיהיה אחד, לפי שהוא מפועל אחד. וכבר האריך הרמב"ם ז"ל בספרו [מו"נ ח"א] פרק ע"ב בדבר זה מאוד... ומפני יחוד שמו יתברך, באו חכמים לבאר... כי העולם הוא אחד, ובא מפועל אחד, הוא השם יתברך". ובדר"ח פ"ה מט"ז [שצה.] כתב: "כי אין העולם מחולק, כי הוא מן השם יתברך שהוא אחד, ולכך העולם אחד. ולכך אי אפשר שיהיו הפכים בעולם, שהוא אחד". וראה למעלה הערה 98.

(1797) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תקמו.]: "כי הוא יתברך מזווג זיווגין. ורוצה לומר, שאף על גב שברא העולם בששת ימי בראשית, הרי קשור וחבור העולם על ידי האדם, כמו שהתבאר. וחבור וקשור האדם, על ידי השם יתברך, ובזה השם יתברך מאחד הכל, כמו שהתבאר. ובששת ימי המעשה לא שייך זה, שכל זמן אשר לא נברא הכל, לא שייך אחדות, כי צריך שיהיה הכל אחד. לכך השיב כי מששת ימי בראשית עד עתה מזווג זיווגין, כאילו אמר אחר ששת ימי בראשית צריך העולם לקשור ולאחד אותו, ואחדותו הוא זולת הבריאה, שהבריאה היא בריאת עצמם בלבד, והם מתאחדים על ידי זולתם, כי בעצמם אינם אחד. לכך כל הנמצאים מתאחדים על ידי האדם, שהוא אחד בתחתונים, והאדם מתאחד על ידי השם יתברך, שהוא אחד גמור. ומה שאמר שהוא יתברך מזווג זיווגין, אין הכוונה דוקא על זיווג האדם בלבד, רק על כל דבר חבור, מזווג זה לזה, רק שאמר שמזווג איש ואשה, מפני כי דבר זה הוא אחדות העולם לגמרי". לכך חבור זכר ונקבה "הוא יותר עליון והוא יותר חשוב", שכל הנמצאים מתאחדים על ידו.

(1798) לא נתבאר בדבריו מדוע חבור זכר ונקבה הוא יותר "קרוב אליו" משאר חבורים. ואולי כי נאמר [בראשית א, כז] "ויברא אלקים את האדם וגו'", ופירש רש"י [שם] "שהכל נברא במאמר, והוא נברא בידים". ובגו"א שם אות סו [מד:] כתב: "ויש לתת טעם למה נברא האדם בידים, יותר מכל הנבראים בעולם. דודאי אותו שנברא בידו הוא קרוב אל הקב"ה יותר, שבעצמו בראו, אבל המאמר אינו עצמו". ובתפארת ישראל ר"פ ב [מח.] כתב: "האדם יציר כפו של הקב"ה, מבחר התחתונים".

(1799) כמבואר למעלה הערה 1788.

(1800) לאחר ציון 1782.

(1801) הוא דעת רבי ברכיה [ויק"ר ח, א], וכמו שהביאו למעלה [לאחר ציון 1791] "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'".

(1802) ותיבות "זה" "וזה" מורות שאיירי בפרטיים, ולא בכללים, כי "מילת 'זה' מוכח על דבר הרמוז" [לשונו בגו"א שמות פי"ב אות א (קפג:)], שהוא דבר שמורה עליו באצבע. וראה למעלה הערה 1521.

(1803) יש לדייק, שלמעלה [לאחר ציון 1802] הביא רק סיפא דקרא ["זה ישפיל וזה ירים"], ואילו כאן שחוזר ומביא את הקרא שוב, מביא גם את שלש המלים הראשונות "כי אלקים שופט זה ישפיל וזה ירים". ועוד צריך להבין מדוע מביא את הקרא פעמיים בתוך כדי דיבור. ואולי אפשר לומר, שבפעם הראשונה רצה להראות שאיירי בהויה

והפסד פרטיים, ולשם כך סגי להביא סיפא דקרא "זה ישפיל וזה ירים", שתיבת "זה" מורה על כך [כמבואר בהערה הקודמת]. אך אחר כך בא להורות שלאחר הבריאה הכללית באה ההויה וההפסד פרטיים, ולשם כך חזר להביא את הקרא במילואו "כי אלקים שופט זה ישפיל וזה ירים", כי תיבות "כי אלקים שופט" מורות על הבריאה בכללותה, שנבראה במדת הדין [רש"י בראשית א, א], וכמו שכתב בדר"ח פ"א מי"ח [תכד:]: "כתוב בכל מעשה בראשית [בראשית פרק א] 'אלקים', שהוא לשון דיין, מפני כי השם יתברך גזר ההויה בכח דין על העולם, כמו הדיין שגוזר משפטו על הנדונין בכח דין, שהרי שם הדיין גם כן 'אלקים', שמזה תראה כי ההויה הוא דין בעצמו". ובהמשך שם [תמז.] כתב: "השם יתברך מעמיד העולם בגזירתו... וגזירתו יתברך הוא הדין, שלכך נאמר בכל הבריאה 'אלקים'".

(1804) כמו שנאמר [ש"א ב, ו] "ה' ממית ומחיה מוריד שאול ויעל". ומקשה, שאם מגמת המאמר להורות שלאחר שנגמרה הבריאה הכללית בששת ימי בראשית, מאז יש הנהגה פרטית של הויה והפסד, לכאורה זה בולט יותר במה שה' ממית ומחיה, יותר ממה שה' משפיל ומרומם.

(1805) כי הקב"ה מעניש בהדרגתיות, ואינו מעניש בתחילה בכל החומרה. וכמו שכתב רש"י [ויקרא כו, א]: "אם חמד ממון ונחשד על השביעית, סופו למכור מטלטליו... לא חזר בו, סוף מוכר אחוזתו. לא חזר בו, סוף מוכר את ביתו. לא חזר בו, סוף לוה ברבית, כל אלו האחרונות קשות מן הראשונות". ובגו"א שם אות א [רמד:] כתב: "זה אין הקב"ה עושה, רק מביא עליו מעט מעט". ואף בעונש המבול מצינו שבתחילה "הורידן [את הגשמים] ברחמים... וכשלא חזרו היו למבול" [רש"י בראשית ז, יב]. ובפתיחה לאור חדש [ריט:] כתב: "באחרונה היה הדבר שהוא יותר קשה".

(1806) פירוש - הדבר הראשון יוזכר ראשונה, לכך הפעולה הראשונה של ההפסד [השפלה בלבד] תוזכר ראשונה ["זה ישפיל"], ולא יוזכרו בתחילה הדברים המאוחרים יותר [כמו "זה ימית"]. דוגמה לדבר; בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.] כתב: "מפני מעלת החסד שהיה באברהם אמרו במדרש [ב"ר יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], בזכות אברהם נברא העולם, עד כאן. ולמה בשביל אברהם נברא העולם יותר. אבל דבר זה כי אברהם היה בו מדת החסד, ודבר זה הוא ראשון וקרוב אל השם יתברך יותר מהכל... וכאשר נברא העולם היה נברא בשביל דבר שהוא ראשון וקרוב אליו, ושאר דברים נבראים בשבילו. ולכך הכל נברא בשביל אברהם, שהיה מדתו החסד, והוא ראשון אל הכל".

(1807) לא מצאתי שיבאר מאמר זה במקום אחר. ואודות היחס בין בריאת הכל להויות הנמצאים והפסדם, כן כתב בהקדמה שניה לגבורות ה' [מא:]: "האותות והמופתים שבאו בתורה ובנביאים, לא יתחכמו [המאמינים] עליהם, ואצלם נודע כי ה' עושה גבורות ונפלאות, וכל אשר חפץ בעולמו יעשה, הן להרוס הן לבנות, כחומר ביד היוצר, ברצותו מרחיב וברצותו מקצר. כי הוא בראו מאין, ועד אין יכול להשיבהו, כך הוא דעת המאמינים". ושם פל"ט [טז:] כתב: "הוא יתברך ראשית, אם כן בזה שהוא יתברך ראשית הכל, נמצא הכל מאתו. וכמו שמאתו הכל נמצא, כך היכולת בידו להפסיד אשר ירצה". ובנצח ישראל פי"ט [תכז.] כתב: "עוד יש לפרש גם כן [תהלים צב, ב] 'טוב להודות לה'', שהוא ברא הכל. ואחר שבראם, יש לו הכח להפסיד אותם. וזה שאמר [שם] 'ולזמר לשמך עליון', שהוא יתברך עליון ומושל עליהם".

(1808) כי היצר הרע נקרא "מלך" [קהלת ט, יד], ויש לו ממשלה ושלטון על החוטאים, וכמבואר למעלה הערה 1778. לכך השתחררות מהיצר הרע נחשבת ליציאה מרשות היצר הרע.

(1809) אודות שכאשר הכל שב אל ה' בזה נראית אחדותו, כן כתב בגבורות ה' פס"ט [שנא.]: "כל ענין הקרבנות להורות כי השם יתברך יחיד בעולם ואפס זולתו, ולכך לא תמצא בכל הקרבנות לא 'אל' ולא 'אלקיך', רק שם המיוחד [מנחות קי.]. כי הקרבנות... באים להורות על אחדותו, שכל הנמצאים במדריגת רוממותו ומעלתו נחשבים לאפס, והכל שב אליו, שאין דבר נמצא זולת מחסדי ה'. אבל באמתת מציאותו, הכל שב אליו, ואין כאן בריאה כלל. וזהו שלימותו יתברך, שאין מציאות זולתו". ובח"א למנחות קי. [ד, צ:]: "כי הקרבן מורה על כי הוא יתברך אחד, שכל הנמצאים שבים אליו והוא אחד, שזהו ענין הקרבן, הוא השבת הנמצאים אל השם יתברך, וכאשר הכל שב אליו בזה הוא אחד" [ראה למעלה הערה 1784]. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט.] כתב: "האדם מצד עצמו אינו דבר, רק מן השם יתברך בא האדם, ואליו האדם שב. כי הכל שב אליו יתברך, ואין דבר זולתו, רק השם יתברך, והוא אחד ואין זולתו. ולפיכך אמרו ז"ל [ברכות ד:] אף על גב שקרא קריאת שמע בבית הכנסת, צריך שיקרא קריאת שמע גם כן על מטתו. ואם תלמיד חכם הוא, אינו צריך. מכל מקום צריך שיאמר פסוק אחד דרחמי, 'כי בידך אפקיד רוחי' [תהלים לא, ו]. ומשמע אם יאמר קריאת שמע, דהיינו [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד', אין צריך שיאמר 'כי בידך אפקיד רוחי'. והיכן אמר 'כי בידך אפקיד רוחי'. אבל דבר זה שאמר 'ה' אחד', שהוא יתברך אחד ואין זולתו, ומצד שהוא יתברך אחד ואין זולתו הכל שב אליו, ובזה נשמתו הוא שב אל השם יתברך, ומפקיד

נשמתו ביד השם יתברך... כי מצד שהוא יתברך אחד, אין לשום נמצא בעולם הנפרד מאתו, כי הכל תלוים ודבקים בו יתברך, כי הוא יתברך עיקר הכל".

(1810) לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "אמר רבי יהושע בן לוי". וגם בח"א לסוטה ז: [ב, לו.] ונתיב התשובה פ"ה [עט:] הביא מאמר זה בשם ריש לקיש, וכמו שכתב כאן. ובנתיב כח היצר ר"פ ג [ב, קכז.] וח"א לסנהדרין מג: [ג, קנט.] הביא מאמר זה ללא ציון שם אומרו.

(1811) "לאחר שהסיתו לחטוא הוא זובחו והורגו ושב בתשובה ומתוודה עליו" [רש"י שם].

(1812) מלים אלו ["'יכבדני' לא נאמר, אלא 'יכבדנני'"] לא נאמרו בגמרא ובעין יעקב שלפנינו. וכן הוסיף מלים אלו בח"א לסוטה ז: [ב, לו.], ובנתיב כח היצר ר"פ ג [ב, קכז.]. אך בנתיב התשובה פ"ה [עט:] לא הוסיף מלים אלו. והמקור להוסיף מלים אלו הוא בילקו"ש ח"ב רמז תתרע. ורש"י [שם] כתב "שני נוני"ן דריש לשני כבודים". ולהלן [ציון 1893] חזר והביא מאמר זה.

(1813) פירוש - איפוה נרמז במלים "זובח תודה יכבדנני" שזובח יצרו.

(1814) אין כוונתו שקרבן תודה בא על החטא, דזה אינו, אלא שהחמץ שיש בקרבן תודה מורה שיש לאדם יצר הרע, וכאשר נכשל בו וזובחו, יש בכך קיום ל"ולו אנחנו", וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1774].

(1815) לשונו בנתיב התשובה פ"ה [פ:]: "ודוקא ההודאה על החטא בזה זובח היצר לגמרי, מפני שכאשר מודה על חטאו הוא מוסר עצמו אל השם יתברך אשר חטא, כמו שהוא כל הודאה שמוסר עצמו אל מי שחטא לו [כמבואר למעלה הערה 1767]. ועל ידי זה סלוק יצר הרע לגמרי, כי אין ליצר הרע שום צירוף אל השם יתברך, ולפיכך דבר זה הוא סלוק יצר הרע לגמרי. ואם לא כן [אלא יזבח יצרו ללא שיתודה], אפשר שישוב אל החטא שעשה, כי כך הם מעשה האדם; פעם יעשה, ופעם לא יעשה, כמו שהוא האדם. אבל כאשר מתודה על החטא לומר 'חטאתי לה'', על ידי הודאה זאת מוסר עצמו אל השם יתברך לגמרי, ומסלק בזה מאתו היצר הרע לגמרי, ומתדבק בו יתברך בהודאה זאת". וראה להלן הערה 1843.

(1816) הלשון ק"ק, אך כוונתו היא שהיצה"ר מונע מהאדם לשוב אל ה' ולהסתופף תחת צילו. וראה למעלה הערה 1778, קחנו משם.

(1817) משמע מלשונו שהמסלק יצרו ומודה עליו הוא ברשות ה' לגמרי, אף יותר ממי שלא חטא כלל. וכן הרמב"ם [הלכות תשובה פ"ז ה"ד] כתב: "אל ידמה אדם בעל תשובה

שהוא מרוחק ממעלת הצדיקים מפני העונות והחטאות שעשה. אין הדבר כן... אמרו חכמים [ברכות לד:] 'מקום שבעלי תשובה עומדין, אין צדיקים גמורין יכולין לעמוד בו', כלומר מעלתן גדולה ממעלת אלו שלא חטאו מעולם, מפני שהן כובשים יצרם יותר מהם". ובגבורות ה' פי"ט [רב:] כתב: "כי הפורש מדבר שחטא בו, כאשר הוא מואס בדרכיו הראשונים ופורש מהם, הוא יותר נקי וטהור מהם מאילו לא עשה. וזהו על דרך שאמרו חכמים [ברכות לד:] במקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד". וראה למעלה הערה 1579, שהובאו מקבילות נוספות ליסוד זה.

(1818) ציון 1809.

(1819) אינו מבאר כאן כיצד מכבדו בעולם הזה. ובפשטות הביאור הוא שזביחת היצר נעשתה בעולם הזה, ולכך פשיטא שמכבד הקב"ה בעולם הזה. ובח"א לסוטה ז: [ב, לו.] ביאר יותר, שכתב: "פירוש זה, כאשר כובש יצרו ומתודה, הרי הוא מסלק יצרו הרע אשר הוא מצד עולם הזה, והרי מכבד הקב"ה בעולם הזה".

(1820) לשונו בדר"ח פ"ג מ"א [יז.]: "מצד השם יתברך אשר הוא אחד, אין ראוי להיות נמצא היצר הרע, שזה נחשב שניות. ולכך לעתיד שיהיה [זכריה יד, ט] 'ה' אחד ושמו אחד' לגמרי, אז יסתלק יצר הרע לגמרי. ומכל מקום אחדות השם יתברך הוא סבה להסתלקות היצר הרע, שהיצר הוא השניות" [הובא למעלה הערה 321]. והנה כאן ובדר"ח כתב שה' יהיה "אחד לגמרי". וכוונתו שגם כיום ה' הוא אחד ["אטו האידנא לאו אחד הוא" (פסחים נ.)], אך לעת"ל אחדות זו תראה להדיא [ראה הערה הבאה], לכך אז ה' יהיה "אחד לגמרי".

(1821) לשונו בח"א לסנהדרין מג: [ג, קנט.]: "במאמר הזה בא לבאר המעלה העליונה לאדם כאשר כופה וגובר על יצרו הרע, ולא יעשה עוד מה שנעשה. וזה שאמר 'כל הזובח יצרו ומתודה עליו', היינו שמתודה על חטאו שהלך אחר יצרו. ואמר 'כאילו כבד את הקב"ה בעולם הזה ובעולם הבא'... ומה שאמר כאילו כבדו אל השם יתברך בעולם הזה ובעולם הבא... מפני כי מה שהשם יתברך אחד הוא דוקא מצד עולם הבא, שאז נאמר [זכריה יד, ט] 'ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'. ופרק אלו עוברין [פסחים נ.], 'והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד', אטו האידנא לאו אחד הוא. אמר רבא אחא בר חנינא אמר רבי אמי, לא כעולם הזה עולם הבא; עולם הזה על שמועה טובה אומר 'הטוב והמטיב', ועל שמועות רעות אומר 'דיין אמת', ועולם הבא הכל 'טוב והמטיב'. ביארו בזה בודאי השם יתברך בעולם הזה הוא אחד, רק מפני שיצר הרע בעולם, ויצר הרע הוא השטן [ב"ב טז.] שעל ידו הוא הפורעניות בא אל העולם,

ולפיכך לא נראה אחדותו בעולמו. מה שאין כך לעולם הבא, שאין כאן רק טוב, וזה יורה לגמרי אחדותו יתברך. וזה שאמר מי שהוא זובח יצרו כאילו כבדו להקב"ה בעולם הזה ובעולם הבא, כלומר שהכבוד הזה מגיע עד עולם הבא, שמצד עולם הבא השם יתברך אחד לגמרי, ואין כאן רק הכל טוב. ומצד עולם הזה אין כאן זביחת יצר הרע, רק מצד עולם הבא מחויב זביחת יצר הרע לכך מכבדו גם כן בעולם הבא. ומזה התבאר כמה גדול המדריגה העליונה מי שזובח יצרו וגובר עליו, שהוא כאילו מכבד להקב"ה בעולם הזה ובעולם הבא". וכן כתב יותר בקיצור בנתיב כח היצר פ"ג [ב, קכז.]. ולמעלה [לאחר ציון 320] כתב "אימתי יהיה ה' אחד ושמו אחד, כשיסלק יצר הרע מן העולם", וראה מה הוקשה על כך בהערה 321.

(1822) נראה להטעים דברי קודש אלו קמעא, כי האופן היחידי להתגבר על היצר הרע הוא רק על ידי התורה, וכמו שכתב בתפארת ישראל פכ"ה [שפד.]: "התורה היא תבלין ליצר הרע [קידושין ל:], שאינו יכול למשול על האדם ולהוציא את האדם עד שיצא האדם חוץ מן הסדר אשר ראוי, שזה אינו יכול. ומפני זה מעלת התורה, שאין יצר הרע שולט עם התורה. ואם לא היתה התורה, שהיא רטייה ליצר הרע שלא יוכל להוציא את האדם חוץ מן הסדר, לא היה נברא היצר הרע, שלא היה יכול האדם לעמוד נגדו, אבל התורה היא שמירה מן יצר הרע. ולכך ביום מתן תורה היו מביאים ב' הלחם, שהיו של חמץ, כי היצר הרע הוא שאור שבעיסה, ומצד התורה נמצא יצר הרע. ואם לא כן, לא היה נמצא, מפני שאין יכול לעמוד נגדו" [הובא למעלה הערה 1656], והתורה מגיעה עד שער החמשים [ראה להלן הערה 1832]. לכך בהכרח שזביחת יצה"ר מגיעה עד שער החמשים, כי זביחה זו יכולה להעשות רק מכח התורה.

(1823) אודות ששער החמישים הוא עולם העליון, כן כתב בנתיב התורה פ"א [פח.]: "המדריגה השלישית מעלה נבדלת בלתי גשמי, שאינו תחת הזמן כלל, וכנגד זה היובל, שהוא שנת חמשים [ויקרא כה, י-יא], שאין בו ספירה. כי מ"ט יש בהם ספירה, שהוא הזמן. אבל שנת חמשים אין בו ספירה כלל, כמו שאין ספירה ביום חמשים של עצרת, כי עולם הנבדל העליון אינו תחת הזמן כלל". ובנתיב העבודה תחילת פי"ב [א, קיד.] כתב: "במגילה בפרק הקורא [יח.], אמר רבי אליעזר מאי דכתיב [תהלים קו, ב] 'מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו' [למי נאה למלל גבורות ה', למי שיכול להשמיע כל תהלתו]. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, המספר בשבחו של הקב"ה יותר מדאי נעקר מן העולם... מאי דכתיב [תהלים סה, ב] 'לך דומיה תהלה'... ופירוש זה כי מי שמספר בשבחו של מקום, הוא עולה אל מדריגה שאינה בעולם, והוא ממדריגה שאינו

שייך לאדם, לכך הוא נעקר מן העולם. כי יש לאדם להיות נשאר במקומו ובמדריגתו, וכאשר יוצא מן מעלתו שיש לאדם בעוה"ז, נעקר מן העולם הזה, שמקומו בעוה"ז. ודבר זה רמז בכתוב 'לך דומיה תהלה', ו'לך' במספרו חמשים. וכן 'דומיה' שהוא דום, ו'דום' הוא במספרו חמשים. ויש לו לדום מלשבח יה, כי השבחים היתרים שהאדם משבח להקב"ה הם משער החמשים, אשר אין השער הזה נמסר לעולם הזה, ולכך 'לך דומיה תהלה'. וכן אמר הכתוב 'מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו', כלומר מי זה הוא שהוא יכול להתדבק במדריגת החמשים, שהוא מסולק מן העולם הזה, ו'מי' במספר חמשים. כלומר מי שעולה עד המדריגה הזאת. וזה שאמר 'ישמיע כל תהלתו', 'כל' במספרו חמשים, כי שבחו הוא משער החמשים, שאין לו תכלית וקץ. וכך 'מי' במספר חמשים, כלומר מי הוא זה אשר יש לו דביקות אל שער החמשים. ולכך המספר בשבחו של מקום יותר מדאי, נעקר מן העולם".

(1824) דע, ששער החמישים נקרא עולם הבא [זוה"ק ח"ג רצ:]. ועיין בדעת שבת [עמוד תכו].

(1825) שהקרבת חמץ מגיעה עד השער החמשים.

(1826) זהו טעם שני. ולמעלה [מציון 1629 ואילך] בטעמו הראשון ביאר בכמה אופנים שללא היצה"ר התורה לא היתה ניתנת, לכך ביום מתן תורה יש הקרבת חמץ, שהחמץ מורה על היצה"ר. אך מעתה יבאר שרק ביום מ"ת יש לנו שייכות לשער החמשים, שממנו בא החמץ.

(1827) "כי אז בא הוא למדרגת התורה... כי התורה היא משער החמשים, שהוא נבדל מן האדם" [לשונו בתפארת ישראל פכ"ה (שפ:)].

(1828) "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" [לשונו בסמוך]. ופירושו, החמץ [היצה"ר] מורה על מעלת היום [יבאר יותר בסמוך], לכך ביום העצרת עצמו מקריבים חמץ, כדי להורות על מעלת היום. אך בשאר ימות השנה מעלה זאת גופא מביאה לחסרון בדמות של היצה"ר, לכך אין מקריבים חמץ בשאר ימות השנה. נמצא שבעצרת החמץ מורה על מעלה [לכך מקריבים חמץ], אך בשאר ימות השנה החמץ מורה על חסרון הנמשך מחמת מעלה זו [לכך אין מקריבים חמץ].

(1829) לשון הרמב"ן בהקדמתו לתורה: "כבר אמרו רבותינו חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכלן נמסרו למשה חוץ מאחד... ואפשר שיהיה השער הזה בידיעת הבורא

יתעלה, שלא נמסר לנברא... והמספר הזה רמוז בתורה בספירת העומר, ובספירת היובל, כאשר אגיד בו סוד בהגיעי שם ברצון הקב"ה". ובויקרא [כה, ב] כתב הרמב"ן: '"וקראתם דרור בארץ' [שם פסוק י]... ושמא רמזו לזה רבותינו באמרם חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולם נמסרו למשה, חוץ מאחד... חוץ מן היובל קדש". והר"ן [נדרים לח.] כתב: "חוץ מאחת - ידיעת השם יתברך על אמיתתו, כדכתיב [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים'". ובח"א לר"ה כא: [א, קכב:], וז"ל: "תדע שעולם הזה נברא בשבעת ימי בראשית, שמזה תבין כי העולם מדריגתו שבעה. ואלו שבעה, כל אחד כלול מן כל השבעה, עד שיש בו מ"ט, שהוא שבעה פעמים. ולכך מ"ט שערי בינה הם שייכים לאדם שהוא בעולם. אבל שער החמשים הוא אל השם יתברך בעצמו, כי השער הזה הוא ההשגה באמיתת עצמו, ואמיתת עצמו לא נודע אל זולתו, ורק לעצמו יתברך. ולכך אמר כי שער החמשים לא נמסר למשה, רק מ"ט שערים". ושם האריך בזה טובא.

(1830) פירוש - דוקא מפאת המעלה העליונה של שער החמשים, לכך יש בעולם הזה היא מתקבלת בחסרון בדמות יצר הרע וחמץ. "כי בשאר אדם ובשאר אומות אין לומר עליהם כל כך שהם חסרים, כי אין להם רק המעלה הקטנה" [לשונו בנתיב כח היצר פ"ב, ויובא בהערה הבאה]. אך דוקא ביום המגיע לשער החמשים [עצרת], נמצאת מדרגה זו בשאר ימות השנה בחסרון, לכך חמץ נאסר בשאר קרבנות.

(1831) לשונו בנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכד:]: "מה שאמרו כי בתלמידי חכמים הוא מגרה ביותר מהכל, דבר זה ידוע למבינים, כי אף כי התלמיד חכם הוא שלם, שהרי הוא שכלי, אל יקשה לך דבר זה, כי אדרבה, התלמיד חכם במה שנכנס למעלה השכלית, ועם כי השכל במה שהוא שכל הוא דבר שלם, אבל לא ימצא שלימותו בכל. וזה כי אין העולם הוא הכל שכלי, ומציאות שלו מציאות חסר מאוד, במה שהוא אינו הכל... כלל הדבר, התלמידי חכמים וישראל אין להם השלימות אשר ראוי להיות להם, כי התלמיד חכם הוא שכלי, והשכל שיש לאדם אינו בשלימות כלל, אבל יש לו השכל הזה בחסרון. וכן ישראל יש להם המעלה העליונה האלקית, ומעלה זאת אין להם בשלימות, כי אי אפשר שתהיה להם המעלה העליונה בשלימות בעולם הזה, ולפיכך דבק בהם בעולם הזה החסרון גם כן, כפי עילוי מעלתם וגודל מדריגתם. ולפיכך היצר הרע מתגרה בהם יותר ויותר, כי בשאר אדם ובשאר אומות אין לומר עליהם כל כך שהם חסרים, כי אין להם רק המעלה הקטנה. אבל התלמידי חכמים מה שיש להם המעלה העליונה, שיש לו השכל, ואי אפשר שיהיה לו המעלה הזאת בשלימות... כי המעלה העליונה בעולם הזה היא חסירה, ואין העולם הזה כדאי שיהיה בשלימות, ולכך היה מגרה בהם יצר

הרע... כי עיקר יצר הדבק באדם מצד החסרון, ותלמיד חכם שיש לו המעלה העליונה ביותר, וכן ישראל שיש להם המעלה העליונה, אין להם אותו מעלה בשלימות. ולפיכך יצר הרע מגרה בהם ביותר. וכל אשר יש לו מעלה יותר עליונה, יש לו להשמר מן יצר הרע". וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ח [תשנב.], ונצח ישראל פ"ב [כז:]. וראה למעלה הערה 218.

(1832) פירוש - שער החמשים הוא השער העליון ביותר, שממנו באה התורה. ואמרו חכמים [זוה"ק ח"ב פה.] "אורייתא מחכמה דלעילא נפקת". ואודות שהתורה באה משער החמשים, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, באור חדש פ"ו [תתרכ.] כתב: "כאשר ישראל מביאין העומר לפני הקב"ה, הם מתעלים עד חמישים, שממנה נתנה התורה משער החמשים, כמו שבארנו זה במקומות הרבה". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפ.] כתב: "אמנם ממצות הספירה נראה שלא היה אפשר להנתן התורה עד אותו היום. וזה שכאשר יצאו ממצרים, היו ישראל כמו התינוק היוצא ממעי אמו, שנולד בגופו... ואין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף. ולפיכך צריך הספירה עד חמשים, כי אז בא הוא למדרגת התורה, שהיא שכל נבדל. כי התורה היא משער החמשים, שהוא נבדל מן האדם. ולפיכך מספר החמשים ראוי אל המעלה הנבדלת השכלית. כי מספר זה, שהוא חמשים, נבדל מן המספר הקודם, וראוי לקבל אז התורה השכלית, שהוא נבדל מן הגוף. ודבר זה ברור אין ספק למי שמבין דברים אלו. ולפיכך צריך לספור עד החמשים, ואין החמשים בכלל הספירה. כי אם היה גם כן בכלל הספירה, היה משותף עם התשע והארבעים, ודבר זה אינו, כי לא היה בכלל התשע וארבעים, רק הוא נבדל לעצמו, כמו השכל שהוא נבדל". ובנתיב התורה פי"ב [תצז.] כתב: "כי התורה היא מתעלה עד שער החמשים. ולפיכך הספירה ז' שבועות, מדריגה אחר מדריגה, עד שער החמישים... שמורה עליו ימי הספירה שיש לתורה התעלות עד שער החמישים". וראה רמב"ן בהקדמתו לתורה, ח"א ליבמות סב: [א, קלג:], ח"א לעדיות ה: [ד, סב:], ודרוש על התורה [טו:].

(1833) דוגמה לדבר; הלוחות הראשונות נשתברו דוקא מפאת מעלתם העליונה, שאינה ראויה לעולם הזה, שאמרו חכמים [ב"ק נד:] שבלוחות הראשונות לא נאמר בהם "טוב" [לעומת הלוחות השניות שנאמר גבי כבוד אב ואם (דברים ה, טז) "למען ייטב לך"], משום שסופן להשתבר. ובתפארת ישראל פל"ה [תקיח:] כתב: "כי הלוחות הראשונות לא היו ראויים לפי העולם הזה, ולכך לא נאמר בהן 'טוב'. כי מלת 'טוב' נאמר על המציאות, שהוא מציאות ראוי וטוב. ולכך תמצא בכל מעשה בראשית בכל

יום ויום 'וירא כי טוב', לומר כי המציאות הוא ראוי וטוב. ולוחות הראשונים, מפני מעלתם לא היו ראויים לפי המציאות העולם הזה, ולכך אין ראוי שיהיה נכתב בהן 'טוב'. ומורה זה כי הלוחות אינם לפי עצם מציאות העולם הזה, רק היה הלוחות במה שהיו ישראל [באותה שעה] במדרגת המלאכים כשקבלו התורה, אשר אותה המדרגה אינה ראויה לפי מציאות עולם הזה... למה ישראל דומים, לאדם הראשון. כי באמת קודם שחטא האדם והיה בגן עדן [בראשית ב, ח], לא היה אותה מדרגה שיהיה בגן עדן ראויה לעולם הזה, ואינה בכלל המציאות עולם הזה. עד שחטא וגרשו מגן עדן [בראשית ג, כג], והוסרה מדרגתו העליונה שאינה ראויה לעולם הזה... כך ישראל קודם שחטאו היו ישראל במדרגה שאינה ראויה לעולם הזה, ומצד הזה נתן השם יתברך אל ישראל לוחות כאשר היו במדרגת המלאכים. עד אחר שחטאו, והיה מדרגת ישראל כאשר ראוי לפי המציאות אשר ראוי לעולם הזה. ולכך דוקא בלוחות השניות, שהיו מעשה משה [שמות לד, א], והוא ראוי לפי מדרגת עולם הזה. ודבר שהוא ראוי לפי המציאות, נאמר בהן 'כי טוב'". כמו כן בנדון דידן, דוקא משום המעלה העליונה של עצרת [המגיעה עד שער החמשים], לכך אין חמץ באותו יום נחשב לחסרון. מה שאין כן בשאר ימות השנה, שאין מעלה עליונה זו תואמת לעולם הזה, לכך חוסר התאמה זו מתבטא בחסרון של יצר הרע, וכמו שמבאר והולך.

(1834) כמו שנאמר [שמות לד, כב] "וחג שבועות תעשה לך בכורי קציר חטים וגו'", ופירש רש"י [שם] "בכורי קציר חטים - שאתה מביא בו שתי הלחם מן החטים. בכורי - שהיא מנחה ראשונה הבאה מן החדש של חטים למקדש, כי מנחת העומר הבאה בפסח מן השעורים היא".

(1835) בגמרא שלפנינו [הוריות יג:] לא הזכירו פת חטין, אלא אמרו "חמשה דברים משיבים את הלימוד; פת פחמין, וכל שכן פחמין עצמן וכו'", הרי לא הזכירו פת חטין. אמנם בעין יעקב [שם] אמרו "חמשה דברים יפים לתלמוד, האוכל פת חטים, ואין צריך לומר חטים עצמן", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [כמלוקט למעלה הערה 30]. ובח"א לר"ה טז. [א, קה.] כתב: "החטים מחכימים... ומזה הטעם מקריבים שתי הלחם בעצרת, שבו ניתנה תורה, והיא החכמה". וראה הערה הבאה.

(1836) הנה בתפארת ישראל פכ"ה [שפב.], לאחר שביאר שבפסח היתה לידת הגוף של ישראל, ובשבועות לידת השכל של ישראל, כתב: "לכך היה הקרבת עומר בט"ז ניסן מן השעורין, שהשעורין הם גופניים, כי הם מאכל בהמה [רש"י במדבר ה, טו]. וקרבן זה ביום ראשון של ספירה, כי הגוף הוא מוכן לקבל מדרגת השכל... כי אי אפשר לתורה

רק שיהיה לה מקבל גשמי. ומעלת השכל אי אפשר שלא יהיה בלא מקבל כלל, רק צריך לו מקבל גשמי. ולכך היום הראשון מן חמשים יש כאן הקרבת העומר מן השעורים, שהוא מאכל חמרי, כנגד נושא התורה, שהוא התחלה לתורה. וביום חמשים שהוא עצרת, ואז הקרבת שתי הלחם מן החטים. ומאכל חטים הוא ראוי לאדם השכלי בפרט, כמו שאמרו במסכת הוריות [יג:] חמשה דברים יפים לתלמוד, האוכל פת חטין, ואין צריך לומר חטים עצמם". והרד"ק [הושע ג, ב] כתב: "שעורים הוא מאכל הבהמות [לכך העומר הוא מהשעורים], לפי שרוב העם שיצאו ממצרים עד שקבלו את התורה היו כבהמות, כסוס כפרד אין הבין, עובדים בחומר ובלבנים ובכל עבודה בשדה. ומשקבלו את התורה, נפקחו עיניהם ושרתה עליהם רוח השכל, והבינו וידעו".

(1837) מבאר שחמשים הימים מהקרבת העומר עד לעצרת הם כנגד חמשים שערי בינה, ולכך יום הספירה הראשון הוא כנגד שער הבינה הראשון. ומקורו בזוה"ק [ח"א רס:], שאמרו: "'וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה וגו'' [במדבר כח, כו], אנן מנינן שבע שבועין בגין לחברא כלא ביובלא עלאה [מדת בינה]... ונפקא מחכמה עלאה באינן חמשין שערי בינה". ובתיקוני זהר [תיקון יט (לח:)] אמרו: "שבע שבתות הא מ"ט, דאינון מ"ט אנפין טהור". ובזוה"ח פרשת יתרו [לא.] אמרו "ישראל כד הוו במצרים אסתאבו, ואתטנפו גרמיהון בכל זיני מסאבו, עד דהוו שראן תחות ארבעים ותשע חילי דמסאבותא. וקב"ה אפיק יתהון מתחות פולחן כל שאר חילין, ועוד, דאעיל יתהון במ"ט תרעי דסוכלתנו לקבליהון". והרמב"ן [ויקרא כג, טו] כתב: "והנה מספר הימים מיום התנופה עד יום מקרא קדש כמספר השנים משנות השמיטה עד היובל. והטעם בהם אחד, על כן [שם פסוק טז] 'תספרו חמשים יום', שיספור שבע שבתות תשע וארבעים יום, ויקדש יום החמשים הנספר בידו, כמו שאמר ביובל".

(1838) אודות שמנחת העומר היתה מצה, כך שנו במשנה [מנחות נב:] "כל המנחות באות מצה, חוץ מחמץ שבתודה ושתי הלחם, שהן באות חמץ". ותוספות שם [ד"ה מנין] כתבו "אבל מ'כל המנחה' איתרבו אפילו מנחת העומר".

(1839) לשונו בתפארת ישראל פכ"ה [שפה.]: "ועוד רמז בזה [מה שמקריבים שתי הלחם מחמץ], מה שאמרו 'כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו', כדאיתא במסכת סוכה [נב.]. ולכך ראוי שיהיו שני לחמי תודה בעצרת חמץ, וזהו עיקר הטעם. אך צריך אל הבנתה חכמה ועומק מאד בענין זה". ולא מצאתי שביאר ענין זה בספריו, וסוד ה' ליראיו. ואודות שאין להאריך בביאור סתרי תורה, כן כתב הרבה פעמים. וכגון, בגבורות ה' ס"פ ט [תקיא:] כתב: "כי רבותינו זכרונם לברכה העמיקו מאוד מאוד, מה שאי אפשר

לכתוב ולפרש. והארכנו בדברים אשר לא היו ראוים לכתוב ולפרש, רק כדי שתדע דרך חכמים. והאיש החכם יוסף חכמה ודעת, כי הם פתחו פתח חכמה ושערי תבונה לברי לבב, ברוך שבחר בהם ובחכמתם". ושם פי"א [תקמו:] כתב: "ואין להאריך כי הם דברים נסתרים". ובגו"א דברים פ"ד אות כא [צז:] כתב: "אף כי יש בו עומק יותר שלא נוכל לפרש בפירוש, אלא אם כן הוא חכם מבין מדעתו". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רפו:] כתב: "וכל אלו דברים מופלגים בחכמה ואין להאריך". ובח"א לע"ז כד. [ד, נג.] כתב: "ואין להאריך יותר באלו דברים כי הם סתרי חכמה". ובח"א למנחות מג: [ד, פ.] כתב: "ואין להאריך יותר באלו דברים כי הם סתרי חכמה". ובדר"ח פ"א מי"ח [תמט.] כתב: "והבן הדברים האלו, שהם מופלגים מאוד, ועמוקים בחכמה עליונה מאד, כי עוד דברים גדולים ועמוקים, ואי אפשר לפרש יותר". ושם פ"ה מ"ב [עד:] כתב: "דברים אלו דברים ברורים מאד, והם סתרי חכמה, רק שאי אפשר להאריך בזה, רק פתחנו פתח חכמה". ובבאר הגולה בבאר הרביעי [שנד.] כתב: "והנה התבאר לך אמיתת דברי חכמים, ואין בדבריהם רק החכמה אלקית עליונה מאוד. רק שמרנו דרך עץ החיים [ראה בראשית ג, כד], שלא לגלות יותר מדאי... והוא יתברך יכפר בעדנו". ובהמשך שם [תצא.] כתב: "ואין עוד להאריך, אף כי הדברים צריכים יותר ביאור, מכל מקום מה שאפשר לבאר נתבאר לך, והמבין יוסיף חכמה ודעת, ואז יבין דברי חכמה ודברי אמת". ושם בהמשך [תקד.] כתב: "ואם כי אי אפשר לכתוב דברים נוראים כאלו, רק כי הדברים האלו מועטים בכתב, ורובם חכם יוסיף חכמה ודעת". ושם בהמשך [תקכו.] כתב: "ואין לכתוב מזה יותר כלל, ואל יחשוב האדם ספק באלו דברים... והוא יתברך יכפר בעדנו, אך שמרנו דרך חכמים להסתיר ולהעלים מה שאפשר באלו דברים". ושם בבאר החמישי [יד.] כתב: "ונכנס עוד לפני ולפנים שלא כדת ושלא כמשפט, לבאר דברים אשר הם כמסו, ואנחנו נגלה. אך בשתים יכפר לנו; האחד, שאין הכוונה פה רק לכבוד השם יתברך, ולכבוד התורה, ולכבוד חכמים, להסיר מהם התלונה. השני, כי נגלה טפח ונכסה עשר טפחים". ושם בהמשך הבאר [נח:] כתב: "ואם לא שלא יתעללו בהם אנשים שאין ראוי להם לפרש סתרי החכמה, היה ראוי להוסיף פירוש בדברים אלו, למען דעת כל עמי הארץ כי אין חכמה זולת חכמתם, והוא יתברך יכפר בעדנו, אמן". ובאור חדש פ"ב [תקמט:] כתב: "ואין להאריך בדברים כמו אלו, שהם דברי חכמה, והם דברים עמוקים, כי חולקים הם במדריגת אסתר".

(1840) "דגליא - שם מקום" [מתנו"כ שם].

(1841) לשונו בנתיב העבודה פ"ב [א, פ:]: "כי ראוי שיתפלל האדם שיתן לו השם יתברך צורכו, כדי שיעבוד השם יתברך וילמוד תורה". ושם פ"ט [א, קד:] כתב: "מלשון שנקרא 'תפילין' היה נראה שראוי שיהיו התפילין עליו בשעת תפלה אף במנחה, כי נקרא 'תפילין' מלשון תפלה, כי התפלה הוא על צרכו וחיותו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקיט:] כתב: "התפלה הוא בקשת צרכו במה שחסר לו, ויותר הוא נקרא צרכו מה שחסר אליו בעצמו, ממה שמתפללים אחרים אליו". ובח"א לסוטה מט. [ב, צ:] כתב: "כאשר באים להתפלל, אין אסיפה זאת לכבוד השם יתברך, רק להתפלל על צרכו". ואמרו חכמים [שבת י.] "רבא חזייה לרב המנונא דקא מאריך בצלותיה. אמר, מניחין חיי עולם ["תורה" (רש"י שם)], ועוסקים בחיי שעה". ופירש רש"י [שם] "תפלה צורך חיי שעה היא, לרפואה לשלום ומזונות". והקשה על רש"י הפחד יצחק ראש השנה [מאמר ה אות ב]: "הרי מתפללים גם כן על חיי עולם, כגון דעת, תשובה, והצלחה בלימוד התורה". ושם [באות ה] כתב ליישב: "תוכנה של תפילה הוא בקשת צרכיו, אע"ג דכוללת היא גם את השבח וגם את ההודאה, מכל מקום הרי באמצעיתה עומדת הבקשה למילוי צרכיו של אדם. נמצא דאע"ג דבכל הענינים יכולתו של אדם נמנית על צד שלימותו, ואילו צרכיו של אדם נמנים על צד חסרונו, מ"מ בענין התפילה יכולת העמידה לפני המלך ניזונת דוקא מחסרונו. ולו יצוייר אדם שאינו חסר לו כלום, הרי שלימות זו של העמידה לפני המלך נעולה היא לפניו. ויש לנו בכאן שלימות הסמוכה על שלחנו של החסרון ומתפרנסת ממנו. והם הם הדברים שכתב רש"י דתפילה הרי היא חיי שעה משום דהוא מתפלל על מזונות. והיינו כנ"ל, דצורך שעה של מזונות בידו ליצור את החיים של קרבת אלקים דתפילה".

(1842) "כל התפלות בטלות כי אין צריך שום דבר לעתיד, כי כבר יושלם הכל" [לשונו בסמוך]. והרד"ק [תהלים ק, ד] הביא מדרש זה, וכתב: "כי התפלות בטלות, שלא יצטרכו לשאול צורכי העולם הזה, כי בטובה גדולה יהיו כל הימים, ואין להם אלא שבח והודאה לאל". והאבודרהם בסוף השער השני הביא את דברי הרד"ק האלו. ואפשר לצרף לכאן את הפסוק [ישעיה סה, כד] על העתיד לבא "והיה טרם יקראו ואני אענה עוד הם מדברים ואני אשמע", וכתב המלבי"ם [שם] "והיה טרם יקראו ואני אענה - ולא יצטרכו לזעוק כלל, ולא זאת, כי גם 'עוד הם מדברים' את צרכיהם בינם לבין עצמם, 'ואני אשמע', ואמלא חפץ לבבם, עד שלא אמתין על הקריאה כלל... כי לא ישמע קול צעקה, יען שלא יהיה מזיק בעולם כלל, כי אף חיות הטורפות לא יזיקו, וכל שכן בני אדם".

(1843) יש להבין, מה בא להדגיש שההודאה אל ה' צריכה להיות כהודאה של עבד לאדונו. ונראה, שבנתיב העבודה פי"ח [א, קמ:] כתב: "כי ההודאה היא על דבר שאם לא היה השם יתברך נותן לו, לא היה לו קיום". ופירושו, שבכל הודאה גנוזה היא ההכרה שאין לו מעצמו כלום, וכל מה שיש לו, בא מה' [ראה פחד יצחק חנוכה מאמר ב, פרק ב, בביאור ש"הודאה" כוללת בתוכה הבעת תודה, וכן הודאת בעל דין שליח ליה מגרמיה כלום]. לכך ההודאה המורה שאין למקבל דבר מעצמו, וכל קיומו בא לו מנותן הטובה נמצאת בפרט אצל עבד, שליח ליה מגרמיה כלום [ראה למעלה הערות 1767, 1815]. ומה שמדגיש זאת כאן, כי בא לבאר מדוע ההודאה אף לעת"ל לא תהיה בטלה, כי ההודאה קשורה לקיומו של המודה, ואף שלעת"ל לא יחסר דבר, מ"מ עדיין חייב להודות על הטובה שהעניקה למודה את קיומו, וחוב זה אינו מתבטל לעת"ל. דוגמה לדבר; דעת חכמים היא שיש זכר ליצ"מ אף לימות המשיח [ברכות יב:]. ובביאור דעתם כתב בהקדמה לנצח ישראל [ג.]: "סבירי להו לחכמים שיש זכר ליציאת מצרים אף לימות המשיח, כי איך לא יהיה זכר לסבה עם המסובב, כי מן המדריגה שקנו ישראל כשיצאו ממצרים [י]קנו עוד מדריגה יותר עליונה. ואם לא שהוציאנו ממצרים, ולקח ישראל לו לעם, לא זכו לאותה מעלה עליונה שיקנו לעתיד, כי יציאת מצרים הוא סבה בעצם אל הגאולה העתידה... אי אפשר שיהיה המסובב בלא הסבה. ולכך ראוי שיהיה עם שעבוד מלכיות זכר אל דבר שהוא סבה אליו, והוא יציאת מצרים". ובדיוק כשם שיש להודות על יצ"מ גם בימות המשיח, כך יש להודות על הטובה גם לעת"ל, כי קיומנו בעבורה.

(1844) כמו שאמרו במשנה [ברכות נד.] "נותן הודאה על שעבר, וצועק על העתיד". והרמב"ם בפיהמ"ש [ברכות פ"ט מ"ד] כתב: "שיתן שבח למקום על הטובה שגמלהו במה שעבר, ויבקש מלפניו לגמול אותו כמו כן בעתיד". ובפי העם שגור הפתגם "מודה על העבר ומתפלל על העתיד".

(1845) אודות שלעת"ל הכל יהיה בהשלמה, כן כתב בנצח ישראל פ"ב [לד.] "לעתיד... יהיה העולם בשלימות, ולא יהיה כאן חסרון... והעולם הזה יקבל מדריגה עליונה יותר, עד שיהיה הכל בשלימות". וכן כתב שם פי"ט [תכה.], ויובא בהערה 1852. ובדר"ח פ"ג מט"ז [תי:] כתב: "כי האדם בעולם הבא אין צריך להשלמה, לא כמו שהוא בעולם הזה, שהאדם צריך לקבל השלמה... ולכך לא יהיה צריך לאכילה ושתיה להשלים עצמו, ולא יהיה צריך לפריה ורביה להשלים עצמו בתולדות, כי התולדות הם השלמה לאדם".

(1846) כי כך נאמר בפסוק הזה [תהלים נו, יג] "עלי אלקים נדריך **אשלם** תודות לך". ונקודה זו [שההודאה לה' היא תשלומין] מבוארת היטב בגבורות ה' פס"ד [קי.], שכתב:

'"הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו' [תהלים קיח, א]. אמרו במדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתעה] אין להם לישראל שישלמו אלא הודאה על כל טובה שעושה להם. וכן הוא אומר [תהלים קיח, כא] 'אודך כי עניתני ותהי לי לישועה', וכן אומר [שם פסוק כח] 'אלי אתה ואודך וגו'". פירוש ענין הודאה, רצה לומר שהוא מודה לו ומשלים עצמו אליו, כי כל מי שמודה לאחר משלים עצמו אליו שהוא תחת רשותו. ומה שהוא משלים עצמו אל השם יתברך זהו תשלומים נקרא, שהוא משלים עצמו ונפשו אל השם יתברך. לכך ההודאה היא תשלומים על הטובות. ולפיכך אומר 'הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו', שרצה לומר שכל הנבראים יתנו הודאה להקב"ה, שעם כלם עושה חסדים". והפחד יצחק [ר"ה מאמר ג] כתב: "כשאנו באים למצוא שרשים לענין זה של הכרת טובה, התפיסה הראשונה בזה היא שמדת הכרת טובה היא פרט של המדה הכללית של שונא מתנות. 'שונא מתנות יחיה' [משלי טו, כז], ועל ידי תשלומין של טובה תחת טובה נפחתה תכונת המתנה של הטובה הראשונה, והאדם הכפוי טובה מראה שנוח לו בנהמא דכיסופא", ושם העמיק בזה יותר. ובסוף המאמר [שם] הביא את דברי הרשב"א [גיטין לח:] דהמשחרר עבדו בשביל טובה שעשה לו העבד אינו עובר על עשה ד"לעולם בהם תעבודו" [ויקרא כה, מו], משום דהוי כמוכרו לעבד עצמו, ולא שנותנו במתנת חינם. וחזינן מזה שיש שעבוד וחובת תשלומין על טובה שנעשית לו.

(1847) שהרי הקרבנות באים לכפר על חטא שעשה. ובבאר הגולה באר הרביעי [שנ:] כתב: "כל קרבן שבא לתקן החסרון נקרא 'חטאת', לפי שהוא מתקן החסרון שבמעשה האדם". ואמרו חכמים [מגילה לא:] הוא "אמר אברהם, רבונו של עולם, שמא ישראל חוטאין לפניך, אתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה. אמר לו, לאו... ["כלומר הקרבנות יכפרו עליהן" (רש"י שם)]... אמר לפניו, רבונו של עולם, תינח בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם. אמר לו כבר תקנתי להם סדר קרבנות, בזמן שקוראין בהן לפני מעלה אני עליהם כאילו הקריבום לפני ואני מוחל להם על כל עונותיהם". והלשון "תקנתי להם סדר קרבנות" מורה שהקרבנות עצמם הם תיקון.

(1848) צרף לכאן דבריו בח"א לשבועות ט. [ד, יג.], שביאר שאין קרבן חטאת בשבת [לעומת המועדים], וז"ל: "כי זהו מפני שהוא יום מנוחה, יום שהכל מתוקן, בפרט מעשה האדם. ואין ראוי לתקן החסרון ביום המתוקן, וכמו שאסור כל תקון ביום הזה, ולכך אין חטאת ביום השבת". והרי שבת היא מעין עולם הבא [ברכות נז:], ולכך ברי הוא שלעת"ל הקרבנות יהיו בטלים.

(1849) בעוד שכאן מבאר שקרבן תודה לא יתבטל לעתיד כי ההודאה מוסבת על העבר, וחייב להודות על מה שעבר, וחוב זה קיים גם לעת"ל, הרי בתפארת ישראל פ"ל [תנו.] ביאר להיפך, שקרבן תודה שייך לעתיד, ולכך לא יתבטל בעתיד, כי שם מקומו וזמנו, וכלשונו: "כי התודה הוא שיש בו חמץ ומצה, ואין לך קרבן שיש בו חמץ ומצה כמו קרבן זה. אף על גב שלא היה קרב על המזבח, מכל מקום 'קרבן' נקרא. ולכן אמרו [ויק"ר ט, ז] כל הקרבנות יהיו בטלים לעתיד, חוץ מקרבן תודה. מפני שיש בו חמץ ומצה, שהם שני דברים חלוקים שאין זה כזה, להודיע כי כל הכחות אשר הם מחולקים, הכל הוא אליו יתברך... כל הנמצאים וכל חלופי המציאות הכל הוא אליו יתברך, עד שהוא יתברך הוא אחד ואין זולתו. ודבר זה יהיה לעתיד, כי יהיה השם יתברך אחד ואין זולתו. ולכך קרבן תודה לא יהיה בטל, כי קרבן תודה מורה כי כל חלופי וחלוקי המציאות אל השם יתברך, וכאשר הכל אל השם יתברך, אז הוא אחד ואין זולתו. ולכך קרבן זה לא יהיה בטל לעתיד", וראה למעלה הערה 1789.

(1850) אין זו הדרשה שדרשו בגמרא [סנהדרין מג:], שהובאה למעלה [לאחר ציון 1810], ששם הדרשה התמקדה על כפילות הנוני"ן ["'יכבדני' לא נאמר אלא 'יכבדנני'" (ראה למעלה הערה 1812)]. אך כאן הדרשה מתמקדת גם על לשון עבר ועתיד ["'כבדני' אין כתיב כאן, אלא 'יכבדנני'"].

(1851) בא לבאר מדוע חילקו את תיבת "יכבדנני" לשתים ["'כבדני' בעולם הזה, 'יכבדני' בעולם הבא"], ולא אמרו ביחד "כאילו כיבדו להקב"ה בשני עולמים" כמו שאמרו בגמרא [סנהדרין מג:]. ועל כך יבאר שישנו הבדל בין הודאה בעולם הזה להודאה בעולם הבא, ולכך הודאה בעולם הבא חולקת מקום לעצמה. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ברכות ח.] "גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים, דאילו גבי ירא שמים כתיב [תהלים קיב, א] 'אשרי איש ירא את ה'', ואילו גבי נהנה מיגיעו כתיב [תהלים קכח, ב] 'יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך', 'אשריך' בעולם הזה, 'וטוב לך' לעולם הבא". ובנתיב העושר פ"א [ב, רכג.] כתב: "אף כי יש לירא שמים גם כן שכר בעוה"ז ובעוה"ב, מכל מקום שכרו של עוה"ז והעוה"ב נכללו שניהם בלשון 'אשרי'. ואינו דומה למי שנהנה מיגיע כפו, כי מעלתו מיוחד בעוה"ז בפני עצמו, ובעוה"ב בפני עצמו, כפי מה שהוא עוה"ז, וכפי מה שהוא עוה"ב. ובזה יש לו עיקר ועצם עוה"ז בשלימות, ועיקר עצם עוה"ב בשלימות... אבל ירא שמים נכללים באחד לומר 'אשרי' בלבד".

(1852) סברה זו צריכה ביאור, דנהי שבעולם הזה יש גם תפילה [בנוסף להודאה], מ"מ מדוע זה מגרע מהודאתו בעולם הזה ["בעולם הזה אינו הכל הודאה"], לעומת עולם הבא

["הכל הודאה לשעבר"], הרי עד כמה שנוגע להודאה היה צריך להיות שעוה"ז ועוה"ב הם שוים, ומה שיש הבדל ביניהם בנוגע לתפילה, לכאורה אינו שייך להודאה. ובעל כרחך לומר שההזדקקות בעוה"ז לתפילה מורה שאין העוה"ז שלם, והעדר שלימות זו מפחית מעוצמת ההודאה שהיתה יכולה להיות בעולם. ודברים אלו מבוארים בנצח ישראל פי"ט [תכד:], שכתב: "'מזמור שיר ליום השבת וכו'' [תהלים צב, א-טז]. ולא מצאנו בכל המזמור הזה שנזכר יום השבת שאמר 'מזמור שיר ליום השבת'. אבל מפני כי השבת בו השלים השם יתברך העולם, ומפני כי יש שהם אומרים כי נמצא דברים שהם חסרון בעולם, ובפרט שיש צדיק ורע רשע וטוב לו, ודבר זה יחשב חסרון. ועל זה אמר [שם פסוקים א-ב] 'מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לה''. כי יש להודות השם יתברך על שלימות הבריאה, ושלא ימצא חסרון בבריאה, רק הכל בהשלמה. ומפני כי השלמה הזאת אינה רק מצד עולם הבא, ועל ידו יושלם הכל... לכך אומר 'מזמור שיר ליום השבת', ופירשו ז"ל [סוף תמיד] ליום שכולו שבת, והוא מנוחה לחי עולמים. כי אף אם נראה בעולם הזה דבר מה שהוא חסרון, אבל מצד עולם הבא יושלם הכל... ואמר 'טוב להודות לה''... כי ההודאה שהכל הוא אל השם יתברך... ובשבת, שהכל ברא בששת ימי בראשית, והשלים הבריאה ביום השבת, לכך אמר 'מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לה'"" [ראה להלן הערה 2109]. והפחד יצחק שבת [מאמר ב אות ה] כתב: "אף על פי שמצות עונג שבת לא נתפרשה לנו אלא בדברי נביאים [ישעיה נח, יג "וקראת לשבת עונג"], מכל מקום שורש הענין של עונג שבת נעוץ הוא בתורה בפרשה של גמר מעשה בראשית. שהרי כך כתוב בתורה [בראשית א, לא] 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד', [שם ב, א-ג] 'ויכולו וגו' וישבות וגו' ויקדש וגו''. הנה נתפרש לנו בכאן כי השביתה והקידוש של שבת באים הם מתוך ראיה של 'טוב מאד' בכל הבריאה כולה... עד כמה שהאדם איננו נקי מהרגשה של תרעומות כלפי סדר הנהגת העולמות, בה במדה נעדרת היא ממנו הרגשת קדושת שבת (אויף וויפיעל איינער האט א טענה אויף די וועלט האט ער נישט קיין שבת)".

(1853) כמו שאמרו בגמרא [סנהדרין מג:] "כל הזובח את יצרו ומתודה עליו, מעלה עליו הכתוב כאילו כיבדו להקב"ה בשני עולמים, העולם הזה והעולם הבא, דכתיב [תהלים נ, כג] 'זובח תודה יכבדנני'". ולמעלה [לאחר ציון 1812] כתב: "ובאיזה מקום נרמז שזובח יצרו. אבל מפני שכתיב 'זובח תודה', והתודה היה בה החמץ וכו'". הרי ש"מי שמביא תודה מכבד השם יתברך בעולם הזה ובעולם הבא" [לשונו כאן].

פרק כד

(1854) למעלה לאחר ציון 1761.

(1855) לאחר ציון 1774.

(1856) פירוש - אמרו במשנה [מנחות סוף עו:] "התודה היתה באה... עשרים עשרון; עשרה לחמץ, ועשרה למצה. עשרה לחמץ, עשרון לחלה. ועשרה למצה, ובמצה היו שלש מינין; חלות, רקיקין, ורבוכה. נמצא... שלש חלות לעשרון". הרי חלת חמץ היא עשרון [כי היו עשרה עשרון לעשר חלות חמץ], לעומת שלש חלות מצה שהיו עשרון [כי היו שלשים חלות מצה]. הרי חלת חמץ אחת שקולה לשלש חלות מצה. ולמעלה [לאחר ציון 400] בשאלתו השבע עשרה שאל: "הי"ז, שאמרה תורה כי מין החמץ יהיו הלחם האחד גדול כמו שלשה מינים של מצה". ולמעלה [לאחר ציון 1694] יישב שאלה זו. ועתה בא ליישבה באופן נוסף. גם בדבריו הבאים יישב את שאלת האברבנאל [ויקרא ו, א], שבשאלתו השש עשרה כתב: "כי למה יצוה יתעלה שיהיו לחמי שלמי תודה ארבעה מינים, ושיהיו שלשה מהם מצה והאחד חמץ, ולא צוה כזה בשום מנחה מהמנחות" [הובא למעלה הערה 401]. ושאלת האברבנאל לא יישב עד כה, אך מעתה שאלה זו גם כן תתיישב ברווחה [ראה להלן הערה 1892]. וראה להלן [לאחר ציונים 1875, 1889], שמבאר שויון החמץ לשלשת מיני מצה באופנים נוספים.

(1857) נוקט בלשון זו ["**עשנו** על ידי האבות"], כי בא להקביל את שלשת האבות לשלשת מיני מצה שבתודה, ושעל מיני המצה האלו נאמר [תהלים ק, ג] "כי הוא עשנו". ובגבורות ה' פס"ט [שנג:] כתב: "ספר הראשון [חומש בראשית] כנגד [דברים י, יז] 'האל הגדול', שהוא יתברך ברא הכל. וזה נזכר בספר בראשית גדולתו של הקב"ה, איך ברא הוא יתברך העולם. וכן בו בריאת האבות, שמהם הושתת העולם". הרי על האבות כתב לשון "בריאה", כי דרכם נעשתה בריאת ישראל. וראה להלן הערה 1912.

(1858) "התחלה אל הכל" לכל העולם, ולא רק לישראל. וכן כתב כמה פעמים. כגון, בנתיב העבודה פ"ג [א, פג:] כתב: "כי האבות היו התחלה לכל העולם, שלכך נקראו 'אבות', ולא 'הצדיקים הראשונים', כי העולם כולו נברא בשביל ישראל, והאבות היו אבות והתחלה אל ישראל. וכאילו האבות הם העלול הראשון מן השם יתברך... והאבות הם העלול הראשון אשר יש לו צירוף אל השם יתברך". ובהמשך שם [פה.] כתב: "תפלות אבות תקנום [ברכות כו:], כי התפלה היא הקירוב אל השם יתברך מצד שהשם יתברך הוא עלה לעולם, והאבות הם התחלה לעולם, לכך הם הראשונים שהשם יתברך עלה להם, ולכך האבות תפלות תקנום". ושם פ"י [א, קו:] כתב: "כי ברכה ראשונה [של

שמו"ע], שהיא נקראת 'ברכת אבות' [ברכות לד.], אשר האבות הם השתלשלות העולם... כי בכח הברכה הזאת הוא כל התפלה, כי ברכה זאת נזכר שהוא יתברך 'אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', והאבות הם השתלשלות העולם, כי הם התחלה לעולם, ובכח ההתחלה הוא הכל. ובפרט ישראל אשר הם זרע האבות". ובגבורות ה' פט"ז [סח.] כתב: "אבות העולם, שהם אבות ושורש אל אומה הישראלית, שהם עיקר העולם. נמצא כי האבות הם יסוד העולם". ושם פ"ל [תקכב:] כתב: "האבות, שהשפיע מהם העולם". ובגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלב:] כתב: "כי האבות הם יסוד העולם, בעבור שהם עיקר לכל ישראל... אבל משה רבינו עליו השלום... אינו מן האבות בעבור שאינו התחלה, שאין אבות העולם רק אותם שהם התחלה, ומהם נתייסד העולם. לזה תמצא במדרש רבות בפרשת בראשית [ב"ר א, ד] שקודם שנברא העולם האבות היו במחשבה להיות נבראים, והיינו הטעם כי האבות הם עיקר העולם שממנו נתייסדו ישראל". ובנצח ישראל פכ"א [תמט:] הוסיף שלא רק שישראל הם סבה שהאבות הם "אבות העולם", אלא שישראל הם מסובבים מכך שהאבות הם "אבות העולם", וכלשונו: "ויש להבין עוד, כי מה שישראל הם זרע האבות... אשר הם אבות העולם, אין ראוי שיהא הפסק לאומה הזאת הבנויה על יסודי עולם, אשר הם האבות, ויסוד שלהם משתלשל מן האבות". וכן מצינו בחז"ל שקראו לאבות "אבות העולם" [שמו"ר כה, ח, שם לב, ב, דב"ר יא, א, ועוד]. (1859) ברכות טז: "אין קורין אבות אלא לשלשה". ובגבורות ה' פ"ט [תצג.] כתב: "לכך היו האבות שלשה, וזה מפני שהשנים נקראו 'שנים' מפני השניות, וכל שניות אין בו אחדות. אבל בג' אין בו שניות, בעבור השלישי הנוסף המקשר את השנים. ולכך נקראו ג' אבות, בעבור שהם מתאחדים להיות אבות ביחד לישראל, ובשנים אין האחדות, רק שניות, ודבר שהוא סבה אחת אין ראוי שיהיה מחולק בשניות" [הובא למעלה הערה 77]. ובנתיב העבודה פ"א [א, עח.] כתב: "כי האבות אין בהם הרבוי בפעל, שדבר זה אין ראוי לאותם שהם אחד, ויש להם קשר אחד, שיש בהם הרבוי בכח, אבל לא בפעל. לכך היו האבות שלשה, כי שלשה הם רבים... ואלו שלשה יש להם הקשור ביחד. ודבר זה גם כן מבואר במקום אחר ממה שאמר הכתוב [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'... ואמרו במדרש [ב"ר סח, יב] מה החבל הזה משולש, כך יעקב שלישי לאבות. פירוש כי יעקב הוא השלישי המחבר והמקשר האבות, עד שהם קשר אחד, כמו החבל הזה שהוא משלשה חוטים, והוא מקושר ביחד כמו שהוא החבל. הרי כי האבות הם רבוי מקושר, ובכח שלהם הוא רבוי, אבל לא שיהיה בהם הרבוי בפעל".

(1860) לשונו בח"א לב"ב יז. [ג, עז:]: "לא שלט בהם היצר הרע, פירוש שלא היה בהם העדר, הוא היצר הרע... ויש לך להבין דבר זה שנרמז זה במה שאמר אצל האבות [ב"ב יז.] 'בכל' 'מכל' 'כל'. ורצה לומר כי לא היה האבות כמו שאר בני אדם פרטים, שהרי אין האב נכנס בגדר הבן, ואינו משתתף עמו. ולפיכך האבות אינם פרטים, כי הפרטי הוא חלק, ואין האבות חלק, ומפני כך לא שלט בהם היצר הרע, כי יצר הרע הוא חסרון ורע שנמצא באדם, ואין חסרון בדבר שהוא כללי, כי היו האבות במדריגה הכללית... ולא נחשב פרטי רק הדבר שהוא גשמי". וראה להלן הערה 1880.

(1861) כמבואר למעלה הערות 1440, 1781.

(1862) כמו שנאמר [ויקרא ז, יב] "אם על תודה יקריבנו והקריב על זבח התודה חלות מצות בלולות בשמן ורקיקי מצות משוחים בשמן וסולת מורבכת חלות בלולות בשמן", ופירש רש"י [שם] "מורבכת - לחם חלוט ברותחין כל צרכו". ובמשנה [מנחות עז.] אמרו "ובמצה היו שלש מינין; חלות, רקיקין, ורבוכה".

(1863) הלשון "מנחת סולת" קצת קשה, שאין התודה קרויה מנחה [מנחות מו:]. והרמב"ם [הלכות מעשה הקרבנות פ"ט הי"ד] כתב: "היה בעל התודה כהן, הרי שאר הלחם נאכל לבעלים כתודת ישראל [ולא נחשב כמנחת כהן שכולה כליל (ויקרא ו, טז)], שאין הלחם הבא עם התודה... קרוי 'מנחה'". וראה בפיהמ"ש לרמב"ם בהקדמה למנחות, וחזון איש קדשים ליקוטים סימן ו ס"ק ב. והשפת אמת [מנחות נט. ד"ה במשנה ישן] כתב שאע"פ שכל דבר הבא מן הסולת נקרא "מנחה" [רש"י ויקרא כד, ט], כאן עיקר הקרבן הוא התודה, ונקרא אף הלחם בכלל קרבן תודה, ולא בכלל קרבן מנחה. ובצפנת פענח קונטרס השלמה לח"ד עמוד 28, ומכתבי תורה סימן יב, כתב שמה שאמרו [מנחות נח.] "שאור הותר מכללו בשתי הלחם", ולא אמרו שהותר מכללו בלחמי תודה, הוא משום שאין עליהם שם מנחה. אמנם יש מי שהוכיח מדברי הראשונים שלחמי תודה בכלל המנחות הם, ולא אמרו שלחמי תודה אינם קרויים מנחה, אלא שלא מצינו בכתוב שנקראו "מנחה" [רי"פ פרלא לרס"ג עשה קי (עמוד 716)]. וכן משמע מרש"י כת"י מנחות פט. ד"ה אלא אימא, שכתב על לחמי תודה "דלא גרע משאר מנחות". וראה הערה 1865.

(1864) בלילה היא עם השמן, וכמו שנאמר [ויקרא ב, ה] "סולת בלולה בשמן". וחלות התודה והמצות [לא הרקיקין] היה בוללן בשמן בעודן סולת [מנחות עה.].

(1865) דבריו אינם מובנים, כי אכן במנחת סולת יש קמיצה בעודה סולת [רש"י ויקרא ב, א, וגו"א שם אות א (מט.), והובא למעלה הערה 1438], אך אין קמיצה בלחמי

תודה, אלא הפרשה של אחת מן עשר החלות [מנחות עז:], והבעלים יכולים להפריש אותה [מקדש דוד קדשים סימן כט סוף אות א]. והראיה לכך, שמצינו שאפשר להפריש תרומת לחמי תודה קודם אפיה [כפי שיבואר בהמשך], וקודם אפיה ודאי אין שייכות לכהן, שעדיין לא הוקרב הקרבן, ואיזה כהן יוכל לתרום [מקדש דוד שם]. לכך תמוה איזו קמיצה יש כאן, כאשר ההפרשה נעשית על ידי הבעלים [וברש"י הנדפס בחומש העמק דבר (ויקרא ו, ז) איתא "וזאת תורת המנחה - תורה אחת לכולם להטעינן שמן ולבונה האמורין בענין. שיכול אין לי טעונות שמן ולבונה אלא מנחת תודה שהיא נקמצת, מנחת כהנים שהיא כליל מנין". אך בכל החומשים אינו מופיע "מנחת תודה שהיא נקמצת", אלא "מנחת ישראל שהיא נקמצת". ובספרא (שם) אמרו "אלא מנחות ששיריהם נאכלים"]. וכן להלן [לאחר ציון 2217] הדגיש שרק הבהמה של התודה נקרבת, ולא הלחמים. והיה אולי אפשר להדחק ולומר שכוונתו להפרשת החלה [ונקט "קמיצה" אגב שטפיה], שהפרשת לחמי תודה יכולה להעשות מהעיסה לפני אפיתה [נדרים יב:, מנחות עו., ונדה ו:]. אך זה לא יועיל, שהפרשה זו ניתן לעשות בכל לחמי תודה, ולאו דוקא ברבוכה [שם]. והתוספות [נדה ו: ד"ה דאפרשינהו] כתבו שאף על פי שאין הלחם קדוש אלא משקרמו פניו בתנור ונשחט עליו הזבח [מנחות עח:], מכל מקום כשהפריש מן העיסה קרויה תרומה לפי שיחדו אותה לקרות לה שם תרומה אחרי האפיה ושחיטת הזבח. ועשו כן משום שבעודה עיסה אפשר לעשותה עבה ונאה. אך בסמוך יבאר שאין עושין הפרשה זו ברקיקין וחלות. וצע"ג.

(1866) פירוש - נאמר [ויקרא ז, יב] "אם על תודה יקריבנו והקריב על זבח התודה חלות מצות בלולות בשמן ורקיקי מצות משוחים בשמן וסולת מורבכת חלות בלולות בשמן". הרי אצל חלות מצות ומורבכת נאמר "בלולות בשמן", אך אצל הרקיקין נאמר "משוחים בשמן", והמשיחה נעשית אחר אפייתם. ורש"י [שמות כט, ב] כתב: "בלולות בשמן - כשהן קמח יוצק בהן שמן ובוללן. משוחים בשמן - אחר אפייתן מושחן כמין כ"ף יונית, שהיא עשויה כנו"ן שלנו". והרמב"ם [הלכות מעשה הקרבנות פ"ט הכ"א] כתב: "החלות לותת הסולת שלהן בשמינית של שמן, ואחר כך לש ואופה אותן. והרקיקין מושחן בשמינית שלהן אחר אפייתן". והגו"א ויקרא פי"ב אות ה [קמז:] כתב: "פירוש 'חלות' שבוללם בעודם סולת עם שמן, ואופה אותם בתנור. ו'רקיקין' שמשוח אותן כמין כף יוונית אחר אפייתן".

(1867) דבריו טעונים ביאור, כי אמרו בגמרא [מנחות עה.] שהחלות בולל את הסולת שלהן בשמן, קודם לישה ואפיה. ואף על פי שנאמר בהן [ויקרא ז, יב] "חלות מצות

בלולת בשמן", מכל מקום אינו בולל את השמן כשהן מצות, כיון שאין נותן בחלות וברקיקים אלא רביעית שמן, ומתחלק לחלות ולרקיקים, ונמצא שהחלות אינן נבללות אלא בשמינית הלוג, ולכך אי אפשר לבללן אלא בעודן סולת, ולא אחר אפיה, שאחר אפיה איך יתחלק השמן לכמה חלות, שלאחר אפיה יבשות הן, ובולעות שמן, ולא מספיק להם מעט שמן. וכן הרמב"ם [הלכות מעשה הקרבנות פ"ט הכ"א] כתב "החלות לותת הסולת שלהן בשמינית של שמן, ואחר כך לש ואופה אותן". ואילו כאן כתב שה"חלות הם אפויות קודם קמיצה". וצע"ג.

(1868) דבריו טעונים ביאור, שאמרו להדיא [מנחות עה., פט.] שבחלות היה נותן שמינית הלוג, [וברבוכה היה נותן רבע לוג]. והרמב"ם [הלכות מעשה הקרבנות פ"ט ה"כ] כתב: "ובכמה שמן הוא עושה השלשים חלות, בחצי לוג שמן, ושיעור זה הלכה למשה מסיני. רביעית ממנו לרבוכה, ושמינית לחלות, ושמינית לרקיקין". ואילו כאן כתב לגבי החלות "ונתן בה שמן הרבה ובוללה", והרי היה נותן בה שמן כשיעור הרקיקין [שמינית הלוג], וזה פחות ממה שנתן ברבוכה. וצע"ג.

(1869) כי מדתו מדת הדין [גבורות ה' פ"ט (תצח.), שם פכ"ז (תמג.), שם פנ"ו (רסא.), שם פס"ו (רמז), ושם פס"ט (שסז.)]. וכן כתב תפארת ישראל פ"כ [ש.], שם פמ"א [תרמט:], נצח ישראל פי"ג [שכ:, שכד:], שם פל"ג [תרלד:], שם פנ"ב [תתכט.], נתיב העבודה פי"ח [א, קמ.], ח"א לשבת קיט: [א, סו:], ח"א לר"ה י: [א, צו.], ח"א למנחות כט: [ד, עז:], ועוד. ומקור הדבר הוא בזוה"ק [ח"ב כא:], שאמרו שם "יצחק תקן תפלת המנחה שהוא כנגד מדת הדין". ומדת הדין היא קשה, וכמו שכתב בגבורות ה' פמ"ז [תלא.]: "בא התשועה במדת הדין, שהוא קשה". וצירוף המלים "מדת הדין הקשה" הוא מצוי בספרי המהר"ל [נצח ישראל פכ"ג (תצז:), נתיב גמילות חסדים פ"ד (א, קסא.), נתיב הליצנות פ"א (ב, ריח:), ועוד]. לכך האיל [שהוא בהמה קשה] מורה על מדת הדין, וכמו שכתב הקהלת יעקב, ערך איל [ב], וז"ל: "איל בחינת דין". ובזוה"ק ח"ג לח: אמרו "רבי יוסי אמר, שור ואיל מסטרא דשמאלא קא אתיין; שור מסטרא דשמאלא, דכתיב [יחזקאל א, י] 'ופני שור מהשמאל'. איל, בגין אילו דיצחק". ובדר"ח פ"א מ"ב [קצט:] כתב: "הרי כי בשביל העקידה היה העבודה אל השם יתברך, מפני כי יצחק הקריב עצמו אל השם יתברך, ולפיכך עיקר העבודה היה ליצחק שהקריב עצמו. והוא הסוד שלא נאמר 'צפונה' אלא בפרשת 'ואם מן הצאן קרבנו' בפרשת ויקרא [ויקרא א, י], ואף כי העולה מן הבקר שפרשה ראשונה מדברת ממנו [ויקרא א, ג-ט] גם כן צריכה צפון, וכמו שדרשו מן וי"ו של 'ואם מן הצאן', מכל מקום לא נזכר 'צפון' אלא אצל הצאן. מפני כי

קרבן של יצחק היה איל [בראשית כב, יג, ואיל הוא ממין צאן (ויקרא ה, טו "איל תמים מן הצאן")], וראוי אליו צפון, והוא ידוע למבינים, כי משם היה העקידה" [הובא למעלה הערה 1392].

(1870) לשונו בגבורות ה' פ"ט [תצח.]: "מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, זה הפך לזה, כי הדין צריך לרדת לעומק הדין עד הסוף, והחסד, כאשר אין יורד לסוף הדבר נקרא מדת חסד". ובתפארת ישראל פנ"ה [תתמט:] כתב: "החסד והמשפט הם שני דברים; שהאחד הוא מה שעושה מצד החסד, ואין בו שום דין כלל. והשני הפך זה, שהוא חיוב לגמרי, כי המשפט אין בו חסד". ושם פס"ב [תתקסא.] כתב: "כי אין הטובות, שהוא טוב לבריות, הם שוים, אבל הם מחולקים; כי גמילות חסד הוא שעושה על צד החסד, אבל כבוד אב ואם הוא הפך זה, שהדין מחייב דבר זה שיהיה האדם מכבד את הוריו". ובנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג.] כתב: "כבוד אב ואם, שהטוב אשר הוא עושה לאב ואם וכיוצא בזה הוא חיוב גמור מאד, והוא במדת הדין. והפך זה גמילות חסד, כי גמילות חסד הוא אף לעשירים [סוכה מט:], ודבר זה אינו חיוב עליו כלל, שהרי נקרא 'חסד', והוא חסד גמור". ובח"א למכות יב. [ד, ג.] כתב: "כי לפי המשפט הישר אין ראוי לעשות חסד כלל".

(1871) מקורו בזוה"ק [ח"א קמו.], שאמרו "'ויעקב איש תם יושב אהלים' [בראשית כה, כז]... דאחיד לתרין סטרין, לאברהם וליצחק". ובשערי אורה השער השני כתב: "יעקב קו האמצעי בתווך... ובה נאחזות מידות אברהם ויצחק, אברהם לימין, ויצחק לשמאל, ויעקב קו האמצעי, וסימן 'ויעקב איש תם יושב אהלים'. וסוד 'איש תם', בסוד תיומת של לולב, שהוא סוד קו האמצעי של לולב, 'יושב אוהלים' הם שתי אוהלים, אוהל אברהם ואוהל יצחק, כי הם שני צדי הלולב". ושם בשער החמישי כתב: "קו האמצעי והוא עומד באמצע, זו היא מידת יעקב אבינו עליו השלום, ולפיכך נאמר בו 'ויעקב איש תם יושב אהלים'. כלומר, יעקב הוא סוד המידה האמצעית... שני האוהלים, שהם אוהל אברהם שהוא חסד ואוהל יצחק שהוא דין. וזהו סוד 'ויעקב איש תם יושב אהלים', כי מה צורך לומר 'יושב אוהלים', היה לו לומר 'יושב אוהל'. אלא מידת יעקב עומדת בין שני אוהלים, ומתיימת ומאחזת ימין ושמאל במידה האמצעית, עד שנמצאו אברהם ויצחק נאחזים ביעקב; אברהם ימין יעקב, יצחק שמאל יעקב. וזהו סוד 'הכתוב השלישי מכריע ביניהם', בין מידת 'אל' שהיא חסד, ובין מידת 'אלקים' שהיא דין". ובגבורות ה' פ"ט [תצט.] כתב: "יעקב נגד אמצעי... לכך מדת יעקב מדת אמת, כי האמת אין לו נטיה לא לימין ולא לשמאל, לכך יעקב הוא נגד האמצעי שאין לו ימין ושמאל, וכל זרע

יעקב זרע אמת, שלא היה פסולת בזרעו, אבל אברהם ויצחק היה פסולת בזרעם". ושם פכ"ז [תמג.] כתב: "כח אש... נמשך ממדת יצחק, שמדתו אש... אברהם מדתו המים והשלג... הדם הוא טבע ממוצע שיש בו חמימות אש וקצת לחות המים... וזהו נגד מדת יעקב אשר מדתו ממוצע בין אש ומים, כולל שניהם". ובתפארת ישראל פי"א [קעג.] כתב: "מפני כי יעקב היה השלישי לאבות נקרא יעקב [ישעיה מד, ב] 'ישורון', מלשון ישר, שהוא אמצעי בין אברהם ובין יצחק". ובגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכט.] כתב: "כי כאשר תניח ג' נקודות זו אצל זו, אין לנקודה האמצעית קצה כלל. ומפני שיעקב הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק, והוא השלישי המכריע ביניהם, הוא כנגד הנקודה האמצעית שאין מתייחס לה קצה וגבול, ולפיכך יעקב אבינו לא מת [תענית ה:]... ועל פי סוד הזה נקרא יעקב 'ישורון', על שם היושר, כי כל דבר יושר אין לו קצה, שהקצה למי שנוטה מן היושר, אבל היושר אין לו קצה... כי אין לדבר הישר אחרית במה שאינו נוטה לקצה, והוא נשאר באמצעי שאין לו קצה". וקודם לכן בגו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז [סג:] כתב: "והנה הוא דומה יעקב לבריח התיכון המבריח מן הקצה אל הקצה". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מא.] כתב: "מדת יעקב... נכלל משניהם, מן אברהם ויצחק". ובנצח ישראל פמ"ד [תשנב:] כתב: "מדריגת יעקב בין אברהם ובין יצחק, והוא פנימי נסתר". ובח"א לב"מ פד. [ג, לה.] כתב: "וידוע כי יעקב היה לו מדת האמצעי בין אברהם ובין יצחק". ובח"א לחולין צא: [ד, קו:] כתב: "מצד כי יעקב בפרט מיוחד לאחד ולקשר הכל. כי אברהם הוא האב הראשון, ויצחק הוא האב השני, ויעקב השלישי. ואין הראשון גם השני מיוחד לאחד ולקשר הכל, רק השלישי, כי הוא מכריע בין השנים המחולקים, והוא מכריע ביניהם ומאחד את המחולקים". ולכך המצות הרכות [רבוכה] כנגד אברהם, המצות הקשות [רקיקים] כנגד יצחק, והמצות הממוצעות [חלות] כנגד יעקב.

(1872) כמו שכתב למעלה [לאחר ציונים 1775, 1807].

(1873) כמו שאמרו במדרש [ב"ר כב, יג] "פגע בו [בקין] אדם הראשון. אמר לו, מה נעשה בדינך. אמר לו, עשיתי תשובה ונתפשרתי. התחיל אדם הראשון מטפח על פניו, אמר, כך היא כחה של תשובה, ואני לא הייתי יודע. מיד עמד אדם הראשון ואמר 'מזמור שיר ליום השבת וגו'". ובפירוש המהרז"ו [שם] כתב: "מפרש מה שנאמר [תהלים צב, ב] 'טוב להודות' מלשון וידוי, על כן שייך מאמר זה לתשובה".

(1874) לאחר ציון 1224, שהביא את מאמרם [חולין ס.] "שור שהקריב אדם הראשון קרן אחת היתה לו במצחו", וביארו בכמה אופנים. ושם [לאחר ציון 1280] כתב: "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, 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". ושם [לאחר ציון 1305] כתב: "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". (1875) טעם זה צריך ביאור, שלפי זה יהיו כל הדורות שקדמו לאבות [כמו נח, שם, ותרח] שקולים לאבות "כי מהם היו אלו שלשה אבות", ולמה זה נאמר דוקא כלפי אדם הראשון. ונראה שכוונתו היא שהאבות הגיעו למדריגת אדה"ר קודם החטא [כמבואר בספורנו בראשית ל, טז]. והנפש החיים [שער א פ"ו בהגה"ה] כתב שאדה"ר קודם החטא היה "אדם ישר לגמרי", והאבות נקראים "ישרים" [ע"ז כה.]. והאבות הגיעו למדריגה עליונה זו מחמת שבאו מאדם הראשון, ולכך יכולים לטפס בחזרה אל מדריגתו העליונה. (1876) פירוש - שיעור החמץ היה שקול לשיעור שלשת מיני מצה ביחד [מנחות עו:], וכמו שהביא למעלה [ציונים 401, 1700, 1856].

(1877) כמו כן מאמר זה נמצא בע"ז ד:, והובא בתפארת ישראל פמ"ח [תשמד.], נתיב התשובה פ"ד [סז.], וח"א לע"ז ד: [ד, כט.]. ובנתיב התשובה שם [עב.] כתב: "ויש לך להבין איך דוד היה מוכן אל התשובה, לכך אמר 'שהקים עולה של תשובה', שלא היה התשובה נמצאת בדוד במקרה... כי היה המלך הראשון שהיה משבט יהודה, והוא ראוי שיהיה ראש וראשון לישראל [ראה למעלה הערה 1530]. ועוד יש לך להבין, כי דוד ראוי שיהיה ראשון, ולכך אמרו במדרש [שוח"ט מזמור צב] כי אדם הראשון נתן ע' שנים משנותיו לדוד המלך. ודבר זה כי אז העולם עמד על עמדו, שהיה חיי האדם ע' שנה, והיו הכל שוים... והיה דוד התחלת העולם, כמו שהיה אדם הראשון, ולכך נתן לו אדם הראשון ע' שנה משנותיו. ומפני כך ראוי דוד... לפתוח פתח התשובה. וזה כי בעל התשובה הוא חוזר אל התחלתו הראשונה, הוא השם יתברך. כי הוא יתברך התחלת

הכל. ולכך השם יתברך מקבל שבים מצד כי הכל ראוי לשוב אל דבר שהוא התחלה לו. ומפני כך יש כאן סלוק חטא, כי כאשר שב הדבר אל התחלתו, האדם בעצמו שב אל התחלתו כמו שהיה בלא חטא ועון, כמו שהיה האדם בתחלת בריאתו, ולכך יש כאן סלוק עון. ולפיכך ראוי אותם שהיו ראשונים והתחלה, כמו שהיו ישראל שיצאו ממצרים, ודוד המלך, שהם התחלה בעצמם, הם ראשונים לשוב אל התחלתם, כמו שהם התחלה. כי ההתחלה של דבר, ראשון לשוב אל הדבר שהוא התחלה שלו. ולכך ראוי לישראל ודוד, שהם ראשונים והתחלה, לשוב אל השם יתברך, שהוא התחלה אל הכל, והוא מקבל הכל. ובזה היה... דוד פותח פתח תשובה, שהיתה התשובה בעולם במציאות. כי כאשר ההתחלה הוא שב אל השם יתברך, שהוא התחלת הכל, ואז הכל נמשך אל התחלה".

(1878) כמו שדוד אמר על עצמו [תהלים קט, כב] "ולבי חלל בקרבי", ופירש רש"י [ברכות סא:] "ולבי חלל בקרבי - יצר הרע הרי הוא כמת בקרבי, שיש בידי לכופו". והאור החיים [ויקרא ז, לז] כתב "מעלה גדולה אשר יתעצם לזבוח יצרו, כמעשה דוד שאמר 'ולבי חלל בקרבי'".

(1879) שאמרו שם חכמים [סנהדרין קז.] "אמר [דוד] לפניו, רבונו של עולם, מפני מה אומרים 'אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', ואין אומרים 'אלקי דוד'. אמר, אינהו מינסו לי, ואת לא מינסית לי. אמר לפניו, רבונו של עולם, בחנני ונסני... אמר מינסנא לך... דמנסינא לך בדבר ערוה", ושם מסופר על הנסיון של בת שבע, ושלא עמד בו. ובח"א שם [ג, רנא:] כתב: "מה שאמר דוד שיש לומר גם כן 'אלקי דוד', ובקש זאת יותר מכל שאר צדיקים, מפני כי בשביל כך אומרים 'אלקי אברהם אלקי יצחק אלקי יעקב', מפני שאין הקב"ה מיחד שמו על אדם יחיד, כי אם על אומה שלימה. והאבות היו אבות לכלל אומה ישראלית. ולכך כמו שאומרין 'אלקי ישראל' [שמות ה, א], אומרים 'אלקי אברהם', וכן יצחק ויעקב. לכך אמר דוד שכמו שהשם יתברך מיחד שמו על האבות מפני שהם אבות אל הכלל, כך דוד אב אל מלכות בית דוד, שגם המלכות נחשב כמו הכלל, שהמלך הוא כמו הכלל נחשב. וכן אמרו ז"ל [במדב"ר יט, כח] שהמלך הוא העם, והעם הוא המלך. ומאחר שממנו מלכות, דוד נחשב הוא כלל, ויש לומר גם כן 'אלקי דוד' כמו שאומרים 'אלקי אברהם'". וכן הזכיר ענין זה בקצרה בתפארת ישראל פל"ט [תקצז.]. ובדר"ח פ"ה מ"ג [צ:] כתב: "אמנם לפי דעת חז"ל, כל האבות נתנסו וכדאיתא בפרק חלק [סנהדרין קז., קיא.]... ודבר זה ענין מופלג, כי האבות במה שהם אבות אינם אנשים כמו שאר אנשים טבעיים, רק הם אנשים אלקיים, ולפיכך נתנסו. כי כל לשון

'נסיון' מלשון 'נס', שכשם שהנס הוא בלתי טבעי, כך הנסיון הוא בלתי טבעי. כי אם אין המנוסה נוהג שלא בטבע, אינו יכול לעמוד בנסיון, כי אין הטבע נותן שישחוט האדם בנו, וכן כל שאר נסיונות. ולפיכך אי אפשר שלא יהיו האבות מנוסים, לפי שאינם אנשים טבעיים כמו שאר אנשים, ואם היו נוהגים בדרך הטבע לא היו ראוים לאותה מדריגה עליונה... ודוד היה בו בחינה מה גם כן להיות לו מדריגה זאת שיהיה הנהגתו על הטבע, כאשר ידוע ממדריגת דוד, ולכך רצה שיהיה מנוסה כמו האבות. ולא עמד בנסיון, כי מדתו קרובה אל הנהגת העולם הטבעי, כמו שידוע ממדריגת דוד למי שיש בו חכמה ותבונה, ולפיכך לא עמד בנסיון. מכל מקום בשביל שהיה בו דבר מה, שלא היה טבעי לגמרי, היה מנוסה. ודברים אלו מופלגים מאד בחכמה. ומכל מקום הנה הנסיון שייך לאבות בפרט, שהם אנשים אלקיים לגמרי, בלתי טבעיים, ואצלם שייך נסיון. ודבר זה מבואר".

(1880) לשון הגמרא שם "שלשה לא שלט בהן יצר הרע, אלו הן; אברהם, יצחק, ויעקב... ויש אומרים, אף דוד, דכתיב [תהלים קט, כב] 'ולבי חלל בקרבי' ["יצרי הרע מת בקרבי" (רש"י שם)]. ואידך, צעריה הוא דקא מדכר ["על לבו ממש הוא מתרעם, ואומר שמת בקרבו מרוב צרות" (רש"י שם)]". ובח"א שם [ג, עז:] כתב: "אף דוד היה בו דבר זה לחד לישנא, ודבר זה הוא ענין מופלג. כי דוד גם כן נחשב עם האבות, כאשר הוא אב למלכות בית דוד, לכך לא שלט בו יצר הרע... ואף על גב שלא היה לדוד מעלת האבות ושלימותם... מכל מקום לא שלט בו חסרון גם כן עד שנאמר שהיה שולט בו יצר הרע, הוא החסרון, ולפיכך נאמר עליו שלא שלט בו יצר הרע. וללישנא קמא היה שולט יצר הרע בדוד, כי לא היה במעלת האבות, לכך שלט בו יצר הרע". ומקשה על עצמו שכאן מבאר שהחמץ של התודה הוא כנגד דוד שזבח את יצרו [לעומת שלשת מיני המצה שהם כנגד האבות, שלא שלט בהם יצה"ר], והרי בב"ב יש דעה הסוברת שגם בדוד לא שלט היצה"ר, ובזה היה דומה לאבות. וראה הערה 1882.

(1881) ק"ק מה שייך במחלוקת באגדתא לומר "הלכה כתנא קמא". והרמב"ם [פיהמ"ש סוטה פ"ג מ"ה] כתב: "כבר אמרתי פעמים רבות כשיש מחלוקת בין החכמים בסברת אמונה, אין תכליתו מעשה מן המעשים, שאין אומרים שם הלכה כפלוני". ובפיהמ"ש לסנהדרין פ"י מ"ג כתב: "כבר זכרתי לך פעמים רבות שכל מחלוקת שיהיה בין החכמים שאינו בא לידי מעשה, אלא שהוא אמונת דבר בלבד, אין צד לפסוק הלכה כאחד מהם". ובפיהמ"ש לשבועות פ"א מ"ד כתב: "מחלוקת זה לא נאמר בו הלכה כדברי פלוני, לפי שהוא דבר חוזר אל השם יתברך... וכבר ביארנו שכל סברא מן הסברות שאינה באה

לידי מעשה מן המעשיות שיפול בו מחלוקת בין החכמים, לא נאמר בו הלכה כפלוני". ובספר המצות שלו [לא תעשה קלג] כתב: "וכבר בארנו בחבורנו בפירוש המשנה שכל מחלוקת שלא תחייב מחלוקת במעשה אלא בסברא לבד, לא אפסוק בו הלכה, ולא אומר הלכה כפלוני". ומובא ביד מלאכי סימן רכ. ובסוף מבוא התלמוד לרבי שמואל הנגיד כתב: "כל מחלוקת שלא חייב המחלוקת במעשה, אלא בדעת, לא נגדור בו הלכה כפלוני". ובספר מכתב מאליהו [ח"ג עמוד 353] כתב בשם תקוני הזהר דבענייני אגדה וקבלה לא שייך מחלוקת, אלא רק בדבר הלכה. אמנם בשדי חמד [ח"ב מערכה ה כלל לב] כתב שיש בזה מחלוקת אחרונים האם כללי הפסק נאמרו גם במילי דאגדתא.

(1882) סברה זו מבוארת היטב בח"א לסנהדרין קז. [ג, רנב.]: "כי מצד עצמו של דוד אינו ראוי לחטא, כי מדריגת דוד היה כל כך שהיה מנצח את יצרו. אלא בשביל שדוד היה מביא עצמו לידי נסיון שאמר [תהלים כו, ב] 'בחנני ונסני', והיה סובר שהוא במדריגת האבות, והיה מחזיק עצמו שיכול לנצח יצר הרע, כמו האבות. ודבר זה אינו כך אצל השם יתברך, שאינו במדריגות האבות. ולכך לא רצה השם יתברך לנסותו. ומי שנכנס בדבר הזה שהוא כנגד השם יתברך, יש לו מתנגדים הרבה, וזה היה הסבה שלא היה מנצח... אין השם יתברך היה רוצה לעשות רצונו בזה, שיהיה שוה ודומה לאבות העולם. וכאשר האדם מבקש דבר שאינו רצון השם יתברך, יש לו מתנגדים, וזה היה סבה שלא היה יכול לעמוד נגד יצר הרע. מכל מקום אם לא היה זה שהשם יתברך חפץ שלא יהיה דוד שוה לאבות, עד שהיה לדוד מתנגדים שלא ינצח לרבו, היה דוד כופה את יצרו". ובעוד שכאן מבאר שגם לפי היש אומרים בסופו של דבר היצה"ר שלט בדוד לאחר שהקב"ה ניסהו בבת שבע, הרי בח"א לב"ב יז. [ג, עז:] לא למד כן, שכתב שלפי היש אומרים אכן היצה"ר לא שלט בדוד, וכלשונו: "אל יקשה לך כי דוד חטא בבת שבע [ש"ב יב, ט]. אין זה קשיא, כי דבר זה היה נסיון מן השם יתברך, ולא נקרא יצר הרע שולט בו רק כאשר יצר הרע שולט מעצמו, כך סובר הך לישנא". הרי גם לאחר הנסיון עם בת שבע עדיין היה דוד נחשב כמי שאין היצה"ר שולט בו.

(1883) נראה לבאר קמעא דברי קודש אלו, שהנה דוד המלך הוא הפנה הרביעית של המרכבה [זוה"ק ח"ג רסב:], וכמרומז בגו"א בראשית פכ"ד אות מג [תטז.]. ובח"א לסנהדרין קז. [ג, רנב.] כתב: "היה דוד שוה לאבות מצד המקבל". ובקהלת יעקב, ערך נפש, כתב: "מלכות כלולה מכל המדות שלמעלה ממנה". וצרף לכאן דבריו בגבורות ה' פ"ס [תמא:], שאין להפריד בשתיה בין כוס שלישית לכוס רביעית [פסחים קיז:], ושם הערה 316, שאין להפריד בין המשפיעים למקבל, והרביעי כלול משלש המדות שקדמו

לו. וכן ביאר בדר"ח פ"ה מ"ט [רצד:] שישראל גולים מן הארץ מחמת ג' עבירות חמורות המכוונות כנגד ג' האבות, ועבירה רביעית היא שמיטת הארץ, שהיא כנגד הארץ עצמה, ושם הערה 1326. **וצרף לכאן** דבריו בדר"ח פ"א מ"ב [רו.], שכתב: "כבר ידעת כי יסודות העולם הם ג', אשר נקראו בספר יצירה [ר"פ ג] אמ"ש, והם מים אויר אש. הנה היסודות לעולם שלשה הם, ולא נזכר הרביעי, היא הארץ, לטעם ידוע לנבונים". ושם בהערות 528, 571 נתבאר ששלשת היסודות של אמ"ש מקבילים לשלשת האבות [אברהם כנגד מים, יצחק כנגד אש, ויעקב כנגד אויר], ודוד המלך מקביל לעפר ["מקימי מעפר" (ש"א ב, ח)]. לכך אין יסוד העפר נמנה עם שלשת היסודות העליונים, כי דוד אינו שוה לשלשת האבות, אלא מקבל מהם. וראה למעלה הערה 1535, נתיב התורה פי"ח הערה 84, באר הגולה באר החמישי [כא:], ותפארת ישראל פ"ל הערה 34.

(1884) בהיות לחמי תודה שלשה סוגי מצות, ומין רביעי מחמץ, השקול לשלשת מיני מצות. ועד כה ביאר שלשה הסברים; (א) החמץ הוא כנגד השבוי ביד אחרים, שזה כנגד רעב, חרב, חולי [למעלה לאחר ציון 1694]. (ב) כנגד אדה"ר, ששקול לג' אבות [למעלה לאחר ציון 1872]. (ג) כנגד דוד, שמדתו כלולה משלשת האבות [למעלה לאחר ציון 1876]. (ד) מעתה יבאר הסבר רביעי, שהחמץ נגד הגוף, לעומת נפש רוח ונשמה. (ה) להלן [לאחר ציון 1898] יבאר הסבר חמישי, שמיני המצה יחמצו אם ישתהו לאפות עשרון אחד גדול]. (ו) להלן [לאחר ציון 2225] יבאר הסבר ששי, ששלשת מיני המצה הם כנגד ג' מלכיות ראשונות, ומין החמץ כנגד מלכות רביעית, והיא שקולה לשלש המלכיות שקדמו לה.

(1885) לשונו בדר"ח פ"ד מכ"ב [תלט.]: "ורז"ל חלקו אלו הכחות, כמו שהתבאר לך כמה פעמים מאוד; כי החלק האחד הם כוחות הגופניים, החלק הב' הם כחות הנפשיים, החלק הג' הם כחות השכליים... וחכמינו ז"ל יקראו אותם [ב"ר יד, ט] רוח נפש ונשמה, וכך ראוי לקרות אותם". וקודם לכן שם פ"ב מ"ט [תרעז.] כתב: "ותדע כי נזכרו גם כן אלו הכחות בדברי חכמים [ב"ר יד, ט], וקראו אותם רוח נפש נשמה, כי הם שלשה כחות". ובחידושי **ההלכות** שלו למסכת שבת [לא:] כתב: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף... ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, **ואצלי נתבארו** אלו ג' כוחות". וכן הזכיר זאת בסוף דרשת שבת

תשובה [פא:]. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו, וכמלוקט למעלה הערות 79, 199, 1233, 1612, ובסמוך הערה 1890.

(1886) כמו שאמרו חכמים [ברכות י.] "מה הקב"ה טהור, אף נשמה טהורה". ובנצח ישראל פמ"ד [תשנז:] כתב: "כי הנשמה היא נאצלת מן השם יתברך בלבד, והגוף הוא מן האדמה... הנשמה היא קדושה וטהורה". וראה למעלה הערה 633.

(1887) כמו שאמרו [שבת קה:] "'לא יהיה בך אל זר'... איזהו אל זר שיש בגופו של אדם, הוי אומר זה יצר הרע". ולמעלה [לאחר ציון 207] כתב: "כי יצר הרע הוא בגופו של אדם, כי הנשמה היא בלא יצר הרע". ולמעלה [לאחר ציון 1438] כתב: "מצד שאדם מסלק עצמו מן החומר העב, אשר בו יצר הרע". וראה למעלה הערות 208, 1439, 1650.

(1888) אודות שחלקי האדם הם נשמה וגוף, כן כתב בהרבה מקומות, וכמלוקט למעלה הערה 79, קחנו משם.

(1889) לשונו בגו"א שמות פכ"ה אות י [רנט.]: "ידוע כי כל בני אדם שוים בגוף ובנפש, אין לאחד יותר מן השני, כי כמו שיש לזה כן יש לזה, אם דל אם עשיר. לכך אמר בשני תרומות שיהיו שוים מחצית השקל [שמות ל, יג, שם לח, כו]. וידוע כי האדם הוא אדם על ידי נפש וגוף, וזהו השקל השלם. והנפש הוא חצי השקל, והגוף הוא חצי השקל. לכך צריך ליתן בעד כל אחד חצי שקל".

(1890) כמבואר למעלה הערה 1885. ומדייק לומר שיש לנשמה ג' כחות, ולא שיש ג' נפשות נפרדות. וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"ט [תרפד:, תש.]: "כי דבר זה הסכמת הכל כי יש באדם כוחות מחולקות, וכן כתבו והאריכו בזה, כמו שתמצא בדברי הרב רבינו משה בר מיימון זכרונו לברכה בהקדמת המסכתא הזאת [בשמונה פרקים, תחילת פ"א]. גם הוא מחלק כוחות הנפש לשלשה חלקים, כמו שכתב והאריך, כי הם שלשה זה על זה; כח הטבעי שהוא כח גופני, וכח חיוני, וכח שכלי על הכל". ושם פ"ד מכ"ב [תלז:] כתב: "כי האדם שהוא בעל חי, יש לו נפש. והנפש הזאת יש לה כחות מחולקות, שפועלת באלו כוחות פעולות מחולקות, כמו שבארנו למעלה כמה פעמים. וכתב הרמב"ם ז"ל בהקדמת מסכתא הזאת שֶׁשָּׂם ראש הרופאים התחלת ספרו שהנפשות שלש; טבעית, חיונית, נפשית... והוא ז"ל כתב שאין הדבר כך שיהיה לאדם ג' נפשות, אבל הנפש היא אחת, רק שיש לה כחות מחולקות, שפעולתה בכחות ההם פעולות מחולקות, אבל הנפש היא אחת, והכחות מחולקות". ובח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.] כתב: "כי האדם יש בו ג' כחות, והרופאים קוראים אותם שיש לאדם ג' נפשות".

(1891) על פי מה שאומרים בסליחות "הנשמה לך והגוף פעלך חוסה על עמלך". ולמעלה [לאחר ציון 77] כתב: "הרי [האדם] 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".

(1892) מעין כן הקשה האברבנאל [ויקרא ו, א] בשאלתו השש עשרה: "כי למה יצוה יתעלה שיהיו לחמי שלמי תודה ארבעה מינים, ושיהיו שלשה מהם מצה והאחד חמץ, ולא צוה כזה בשום מנחה מהמנחות" [הובא למעלה הערות 401, 1856, ולהלן הערה 1899].

(1893) שאמרו "כל הזובח את יצרו ומתודה עליו, מעלה עליו הכתוב כאילו כיבדו להקב"ה בשני עולמים, העולם הזה והעולם הבא, דכתיב 'זובח תודה יכבדנני'", וכפי שהביא למעלה [לאחר ציון 1807].

(1894) כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 1812].

(1895) פירוש - לא שייך שיהיה בהעדר חילוקי סוגים, עד שנבוא לומר שסוג העדר זה אינו כסוג העדר זה.

(1896) כמו שנאמר [קהלת ג, יט] "כי מקרה בני האדם ומקרה הבהמה ומקרה אחד להם כמות זה כן מות זה ורוח אחד לכל ומותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל". הרי כאשר מדובר בהעדר [מיתה והבל] אין הבדל בין אדם ובהמה, משום שבהעדר אין חילוקי סוגים. וכן נאמר [איוב כא, כו] "יחד על עפר ישכבו ורמה תכסה עליהם", ופירש רש"י [שם] "יחד על עפר ישכבו - ולאחר מותן אין ניכר לבריות מי הרע מי הטוב, כי כזה כן זה יחד על עפר ישכבו". והאברבנאל [חבקוק ב, ז] כתב: "כי המות הטבעית אחת היא לכל, כצדיק כרשע, ורמה תכסה עליהם". **דוגמה לדבר**; נאמר [שמות כח, מ] "ולבני אהרן תעשה כותנות ועשית להם אבנטים ומגבעות תעשה להם לכבוד ולתפארת", ופירש רש"י [שם] "ולבני אהרן תעשה כותנות - ארבעה בגדים הללו, ולא יותר; כתונת, ואבנט, ומגבעות, היא מצנפת, ומכנסים הכתובים למטה בפרשה [שם פסוק מב]". ובגו"א שם אות טז [שנב:] כתב: "ומכנסים כתובים למטה בפרשה. נראה לי מה שלא כלל את המכנסים עם שאר הבגדים, מפני שאין דומה מכנסים לשאר בגדים. כי מכנסים אינו מלבוש לכבוד, רק הוא לכסות הערוה [שם פסוק מב], ושאר מלבושים כלם כבוד הגוף הם. והרי המכנסים אינם רק להסיר הגנאי, והערוה לכסות, ושאר בגדים הם 'לכבוד ולתפארת' [שם פסוק ב], לכך נאמר אצל הבגדים 'לכבוד ולתפארת'... ובכל מקום לא יחבר המכנסים עם שאר מלבושי כבוד, שאינו דומה ואינו שוה להם". ובהמשך שם

באות יט [שנה:] כתב: "המכנסים שאינם לכבוד, רק לכסות הערוה, בשניהם שוה באהרן ובבניו". והמשך חכמה [שמות כח, מ] כתב: "הנה כל דבר שיש בו כבוד בהיותו, לא יהיה בחסרונו פחיתות. אבל דבר שבהעדרו יהיה פחיתות, לא יהיה בהיותו שלימות וכבוד. והנה בגדים אלו יהיו בהיותם כבוד, אבל על המכנסים בלבשו אותם אינם בגדי כבוד, אולם בהעדרם הוא פחיתות". **דוגמה נוספת**; בגו"א דברים פ"ח אות ד [קמז.] כתב: "יש חלוק בין [דברים ח, ד] 'שמלתך' ובין [דברים כט, ד] 'נעלך'. כי המלבושים הם לכבוד האדם, כמו רבי יוחנן קרי למאניה 'מכבדותיה' [שבת קיג.], ובשביל זה הם צריכים לאדם, כדי להתכבד ולהתקשט האדם בהם... ומנעלים אינם מלבושי כבוד... כי המנעלים אינם אלא להכרח האדם, שלא יקבל נזק ברגליו, ואינם לעצמם. וזהו שתקנו חכמים [ברכות ס:] כשלובש סודר שלו או טליתו לברך 'מלביש ערומים', בלשון לבישה. וכשהוא מסיים מסאני [שם] 'שעשית לי כל צרכי', כלומר בשביל הכרח וצורך נבראו, לא בשביל עצמם כלל, שאין זה מלבוש לכבוד". וצרף לכאן דברי הירושלמי [שבת פ"ו ה"ב], שאמרו "לאו אורחיה דבר נשא מיהוי ליה תרין סנדלין, חד לחולא ולד לשבתא". הרי שאין מקום לנעלי שבת, כי הם באו רק לסלק ההיזק שעלול להיות באם ילך יחף, ואינם נכללים בכבוד שבת. וראה עוד בגבורות ה' פמ"ח [תקפז:], ושם הערה 47, והערה הבאה.

(1897) פירוש - שלשה סוגי המצה מורים על נפש, רוח, ונשמה, ווהן מציאות, לעומת זביחת היצה"ר, שהיא מעשה העדר וסילוק. ויחס הנר"ן לזביחת היצה"ר הוא כיחס בגדי כהונה שהם "לכבוד ולתפארת" [שמות כח, ב], למכנסים שהם "לכסות בשר ערוה" [שם פסוק מב], וכמבואר בהערה הקודמת.

(1898) "כאשר" - כפי. ובא לומר שניתן ללמוד מהאופן שבו אנו נוהגים כיום לאפות מצות מדוע התורה חילקה את לחמי תודה מצה לשלשה חלקים. ודבריו מכוונים לדברי הטור [או"ח סוף סימן תעה], שיובאו להלן הערה 1902.

(1899) זהו הסבר חמישי לשויון הקיים בין חלות חמץ לשלשת חלות מצה. וארבעה ההסברים הראשונים מובאים למעלה הערה 1884. והמשך דבריו מורה שאינו בא לבאר את השויון הקיים בין שיעור חמץ לשיעור מצה, אלא מדוע החמץ הוא אחד, והמצות הן שלשה, וכפי שהקשה האברבנאל [הובא למעלה הערה 1892].

(1900) פירוש - היה צריך להיות כמות שוה של חלות חמץ וחלות מצה, ושתיהן היו צריכות להיות עשר חלות כל אחת, אך יש הכרח מיוחד לחלק את עיסת המצה לשלשה חלקים קטנים יותר, וכמו שמבאר והולך.

(1901) אודות שפת עבה נוטה יותר לבא לידי חימוץ, כן מבואר בגמרא [פסחים לו:, מח., וביצה כב:]. והמחבר [או"ח סימן תנו ס"א] פסק "אין לשין לפסח עיסה גדולה משיעור חלה", וכתב המשנ"ב שם [ס"ק א]: "אין לשין וכו' - לפי ששיערו חכמים שהעסק שאדם אחד מתעסק בידו בעיסה בלישה ועריכה אינו מצילה מחימוץ כשהיא גדולה ביותר מהשיעור המוזכר כאן, לפי שאין הידים מספיקות להתעסק בה מכל צדדיה מתוך גדלה".

(1902) לשון הטור [או"ח סוף סימן תעה]: "וכתב [הרא"ש פסחים פ"י סימן ל], ונוהגין באשכנז וצרפת לעשותן מעשרון, זכר ללחמי תודה, שהיוצא מבית האסורים מביא תודה. ותודה היה בה ג' מינין של מצה; חלות, רקיקין, ורבוכה. וכל מין היה בה ג' עשרונים, ושליש מכל מין היו עושין י' חלות. הרי שהגיע לכל ג' חלות עשרון אחד. ועל כן עושין שלשתן מעשרון". וכן הביא גם הרמ"א [או"ח סוף סימן תעה], וכלשונו: "ונהגו לעשות שלש מצות של סדר מעשרון, זכר ללחמי תודה".

פרק כה

(1903) פירוש - עד כה ביאר ששלש מצות מצוה נלמדות מלחמי תודה, לא משום שיש בליל הסדר חיוב תודה, אלא שילפינן מאופן אפיית לחמי תודה שהדרך להמנע מחימוץ העיסה היא לחלקם למנות קטנות, משום שעיסה עבה קרובה לבא לידי חימוץ. אך הרא"ש ביאר שיש בליל הסדר חיוב תודה של היוצא מבית האסורין, לכך על ידי אפיית שלש מצות מצה מקיימים בזה את חיובנו להקריב תודה, ועל כך יש לתמוה, וכמו שמפרש. וראה להלן הערה 1916 שהדגיש נקודה זו [שניתן ללמוד מלחמי תודה דלא כרא"ש].

(1904) לשון הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות פ"ט הכ"ד "ארבעה מיני לחם שבתודה מעכבין זה את זה", ומקורו מהמשנה [מנחות כז.].

(1905) פירוש - בודאי שאינו רשאי להביא שלשת מיני לחמי מצות ללא לחם חמץ, כי ארבעת המינים מעכבים זה את זה. ולכאורה שאלה זו צריכה ביאור, שהרי גם שלשה מיני מצה [רבוכה, רקיקין, וחלות מצות] אין כאן, אלא שלש מצות זהות. ואם ניתן לעשות שלש מצות זהות כזכרון ללחמי תודה, מדוע שלא יהיה ניתן לעשות כן גם ללא לחמי חמץ. ונראה, כי בודאי אין עושים כאן דמיון גמור ללחמי תודה [עיין בבית מאיר או"ח ס"ס תעה שתמה מדוע לא חיישינן שנראה כאוכל קדשים בחוץ, כפי שחיישנין לענין הזרוע שבקערה (שו"ע או"ח סימן תעו ס"א), והובא בקצרה במשנה ברורה שם

ס"ק מו]. אך כשאוכל שלש מצות מצוה לזכרון לתודה, הרי הדבר היחידי שנעשה כאן לזכרון הוא המספר שלש [כנגד שלשה סוגי מצה], ועל כך מקשה כיצד ניתן לעשות זכרון לדבר שהוא לא כהלכה. וראה להלן הערה 1918.

(1906) שהרי למעלה [לאחר ציון 1714] ביאר שכל ארבעה חייבי ההודאה [ברכות נד:] נתקיימו ביצ"מ [יורדי ים, הולכי מדברות, חולה ונתרפא, והיוצא מבית האסורין], ומדוע לא יהיה חיוב תודה בליל הסדר.

(1907) למעלה [לאחר ציון 1735]. וראה למעלה הערה 1740.

(1908) דבר זה נתבאר בצירוף שני מקומות למעלה; (א) ארבע כוסות נתקנו כנגד ארבעה חייבי הודאה [למעלה לאחר ציון 1735]. (ב) ארבעה לחמי תודה הם כנגד ארבעה חייבי הודאה [למעלה לאחר ציון 1677]. ומצירופם להדדי עולה שארבע כוסות הם כנגד ארבעה לחמי תודה. ויש להעיר, שחיוב קרבן תודה הוא מהתורה, ואילו ארבע כוסות הם מדרבנן [כמבואר למעלה הערה 1736], ועד שבאו חכמים ותיקנו ארבע כוסות, כיצד קיימו ישראל את חיובם להקריב תודה.

(1909) למעלה [לאחר ציון 1774], ויובא בהערה הבאה.

(1910) לשונו למעלה [לאחר ציון 1774]: "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".

(1911) בהרבה מאוד מקומות, ונביא כאן כמה מהם; שם פ"ג [קצז.] כתב: "היו ישראל במצרים כמו שנבלע העובר בבטן אמו. כי כן היו ישראל במצרים כמו העובר שנתהוה בבטן אמו, ולבסוף יוצא כאשר נשלם הוייתו. וכך בני ישראל היו מתגדלים ומתהוים בתוך מצרים, עד שנעשו שלמים להיות שש מאות אלף, וזהו שלימות ישראל להיות שש מאות אלף, ואז יצאו". ושם פל"ט [מב:] כתב: "ישראל הושלמו כאשר יצאו ממצרים, ואז היו לעם". ושם [מח.] כתב: "כאשר יצאו ישראל ממצרים היו כאילו נולדו באותה שעה". ושם פמ"ג [רמג.] כתב: "במצרים שעדיין לא היו ישראל לעם, שהרי לא היו לעם עד שיצאו". ושם פמ"ו [שפט.] כתב: "בחג המצות בו יצאו ישראל ממצרים, שאז

היו ישראל כאילו נולדו ונתהוו לעם, כאשר התבאר בכמה מקומות בספר הזה". ושם פנ"ב [עא:] כתב: "כאשר היו ישראל במצרים, והוציאם הקב"ה אל הפועל להיות יוצאים מרשותם, הרי היו דומים בודאי לעובר הנולד, וכמו שהארכנו מאוד מאוד בזה, והיו ישראל יוצאים ונחשבים עם נולד מתחדש עתה". ושם ר"פ נה [רו.] כתב: "היו ישראל במצרים תחת רשות מצרים כמו העובר שהוא בבטן אמו... כמו הרועה ששומט את העובר ממעי הבהמה, כך היה הקב"ה שומט את ישראל ממצרים". ושם פנ"ט [שנב.] כתב: "קודם שיצאו ישראל ממצרים לא היה להם מציאות כלל, וכבר התבאר הרבה, שהיו כמו העובר הנבלע בבטן אמו, כך היו נבלעים במצרים... וכאשר יצאו ממצרים כאילו יצאו למציאות". ושם פ"ס [תכח:] כתב: "כי כבר אמרנו למעלה כי ישראל הם דומים לולד היוצא לאויר העולם, וזה עצם היציאה [ממצרים], שהוא דומה אל לידת הולד". ושם פס"א [תפ:] כתב: "וכבר אמרנו לך כאשר היו ישראל במצרים היו נחשבים כעובר במעי בהמה, וכאשר יצאו נחשבו כעובר הנולד". ושם פס"ב [תקל:] כתב: "כאשר יצאו ממצרים אז נעשה ישראל להקב"ה לעם". וכן כתב שם פס"ה [קעד:], ועוד. וכן הוא להלן בסוף הדרשה [לאחר ציון 2252] כתב: "ישראל לא היו מקודם לעם, כי לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים, כי קודם שירדו למצרים לא היו אפילו שבעים נפש שראוים לעם, וכאשר היו עבדים במצרים אין שם עם עליהם, וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו". וראה למעלה הערות 1097, 1525, ולהלן הערות 2253, 2256.

(1912) "כי השם יתברך עשנו על ידי האבות, כי הם התחלה אל הכל" [לשונו למעלה לאחר ציון 1856]. וראה למעלה הערות 1857, 1858.

(1913) מוסיף "שנעשו מן עשרון אחד" כי זהו הזכרון שעושים בימינו "כאשר אנו נוהגין ליקח עשרון, ועושים ממנו שלשה מצות מצות לפסח" [לשונו למעלה לפני ציון 1898], ו"נוהגין בארץ אשכנז שעושין שלשה מצות מן עשרון שהוא שעור חלה" [לשונו למעלה לאחר ציון 1901]. ואם לא כן, במה תהיה אפיית שלש מצות זכרון ללחמי תודה.

(1914) למעלה [לאחר ציון 1856].

(1915) פירוש - בפסח יש להזכיר את לחמי התודה שהם כנגד "הוא עשנו", כי ביצ"מ עם ישראל נולד ונעשה, לכך זהו הזמן המתאים לעמוד על שרשי עשיה זו, והם שלשת האבות. אך לחמי תודה של חמץ אינם שייכים ל"הוא עשנו", אלא ל"ולו אנחנו", לכך אין ענין מיוחד להזכיר בעת הזאת לחמי תודה אלו.

(1916) בא לבאר ששלש מצות מצוה מכוונות כנגד שלשה סוגי מצה בלחמי תודה לא משום שיש בלילה הזה חיוב תודה, אלא משום שזהו האופן להמנע מחימוצם, וכמבואר למעלה הערה 1903.

(1917) כמבואר למעלה [לאחר ציון 1898].

(1918) מקשה על עצמו, שאם חלוקת חלות המצה של לחמי תודה לשלשה שיעורים באה ללמדנו מהו האופן שיש לאפות את העיסה כדי שלא תבוא לידי חימוץ, הרי לזה היה די שיהיו חלות זהות המתחלקות לשלשה שיעורים קטנים, ומהו הצורך שבנוסף לכך הן יעשו בדרכים שונות של אפיה [חלות, רבוכה, ורקיקין]. וראה למעלה הערה 1905.

(1919) פירוש - יש יותר חשיבות וכבוד כלפי הקב"ה כאשר המקריב טורח ומביא לקרבנו מינים מחולקים, ממה שיביא מין אחד בלבד. ואודות שפירוט הדבר מדגיש יותר את חשיבות הדבר, הנה מצינו בברכות הנהנין שברכה המפרטת את שבחו של ה' היא שבח יותר גדול מברכה שאינה מפרטת את השבח, שדבר שברכתו "בורא פרי העץ" ודבר שברכתו "שהכל", ברכת "בורא פרי העץ" קודמת [ברכות לט.], שהיא ברכה חשובה יותר שמיוחדת ומפורטת לפרי העץ בלבד, מה שאין כן ברכת "שהכל" שהיא ברכה כללית. וכן ברכת "בורא פרי האדמה" חשובה יותר מברכת "שהכל" מטעם זה עצמו [טוש"ע או"ח סימן ריא סעיף ג, ומ"ב ס"ק טו]. ורש"י [שמות כה, ה] כתב: "תחשים - מין חיה, ולא היתה אלא לשעה, והרבה גוונים היו לה, לכך מתרגם [שם] 'ססגונא', ששש ומתפאר בגוונין שלו". והערוך [ערך ססגון] כתב: "שמח משה רבינו שהיו לו גוונים הרבה". ובודאי שמחת משה רבינו היתה ברבוי כבוד שיש בזה.

(1920) פירוש - עיקר הטעם שהתורה חילקה את לחמי תודה של מצה לשלשה הוא כדי להרחיקן מהחימוץ, ולא בשביל שחילוקי מינים הוא יותר כבוד וגדולה, שאם זה היה הטעם, אזי גם חלות החמץ היו צריכות להתחלק למיני חמץ שונים. אלא כאמור עיקר הטעם הוא ההרחקה מחימוץ, וזה כמובן לא שייך בחלות שהן כבר חמץ.

(1921) לשון הרמב"ן [פסחים מ.] "כיון דכתב רחמנא 'ושמרתם' מותר להביא אותן לידי צורך שימור, וכל זמן שהוא מביאן לידי כך מקיים בהן יותר מצות 'ושמרתם'". וכתב על כך המשנת יעב"ץ [או"ח הלכות פסח סימן ז אות ב] "הרי מבואר מדברי הרמב"ן יסוד חדש במצות 'ושמרתם את המצות', שאם הוא מקיים בהן יותר שימור, אין זה רק מצוה מן המובחר והידור מצוה מקרא ד'אנוהו' [שמות טו, ב], התנאה לפניו במצוות, כמבואר שבת קלג:, שהוא דין בכל המצוות התורה, שהרי כתב הרמב"ן שמקיים בהן 'יותר מצות

ושמרתם', והיינו שאין זה רק דין הידור מצוה מקרא ד'אנוהו', אלא הרי זה קיום בגוף המצוה של 'ושמרתם את המצות', שמקיים בהן 'יותר מצות 'ושמרתם'". ובספר מועדים וזמנים [ח"ב סימן סט, וח"ג סימן רסג] כתב בשם מרן הגרי"ז זצ"ל שבמצות "ושמרתם את המצות" כלול כל מיני שמירה במצות, שכל מה ששומר טפי משעת קצירה והלאה, וכל פעולה ופעולה שאדם מחמיר ומדקדק שלא יבואו המצות לידי חימוץ, אינו רק הידור מצוה בעלמא כמו אתרוג נאה וכדומה, אלא יש בו משום קיום מצות עשה. כי הואיל והתורה סתמה ואמרה "ושמרתם", כל מה שאדם עוסק ומדקדק בשימור מקיים בזה מצות עשה "ושמרתם" [הובא בבאר הגולה באר הראשון הערה 172, ובנתיב התורה פ"ד הערה 146]. ובהגדת "מבית לוי" [קובץ הוספות עמוד קצא] כתב: "'וכי אין זו זהירות ויראה יתירות על המדה שנוהג הרב באפיית המצות', כך נשאל פעם מרן הגרי"ז אחר אפיית מצותיו בירושלים, על ידי אחד הרבנים שנזדמן לשם. ומרן נענה לו; במצות התורה 'ושמרתם את המצות' נכללת השמירה היתירה ביותר שאדם יכול לשמור, כמו שאדם שומר על עיניו שלו, שלא יוזקו או על תינוקו שלא יפגע. וכי יש גבול לשמירה שהתורה מתכוונת לה". ובספר "תורת העבודה והתשובה" על חג הפסח ח"ב [ענייני ערב פסח עמוד כב] איתא "מרגלא דפומיה דמרן הגרי"ז זצ"ל מבריסק שבכל הידור שעושים באפיית המצות מקיימים המצוה של 'ושמרתם את המצות', ואין גבול לשמירה מעולה שאפשר לקיים". ובספר טעם ודעת [כרך א, פרשת בא, עמוד ע] כתב: "זהו יסוד ועיקר שצריך לפחד ממש שלא ייכשל ח"ו באסור חמץ. ולכן נהגו כל ישראל לעטר אסור חמץ בחומרות הרבה שאין דוגמתם בשאר אסורים, שכאן צריך שמירה יתירה ופחד מאלקינו ית"ש שלא יבוא לידי איסור. ונראה להביא עוד בזה ששמעתי שבעת שמרן הגריז"ס זצ"ל הגאב"ד דבריסק היה בווילנא, שמע הגאון רבי חיים עוזר זצ"ל על החומרות של מרן זצ"ל באפיית מצות, והגיב 'יש חובת שמירה, אבל אין צריך לכך עצבים'. ומרן זצ"ל כשמסרו לו דבריו השיב ואני לומד 'ושמרתם' אף בעצבים [מיט נערוון] כשהוא סבור שיכול להוסיף בשמירה. וכן פעם כשהיה בעיה"ק ירושלים דרשו ממנו סכום רב עבור דקדוקיו במצה, ולדבריהם יכול לוותר בכמה דקדוקים, ולא ימעיט כלל בכך כשרות המצות. אבל הוא סירב ואמר שאין אצלו חומרות, אלא הכל מכלל מצות 'ושמרתם', שאין לזה שיעור, וכל אחד כפי יכלתו מקיים בזה לעצמו 'ושמרתם', ואף שאין כאן חיוב, מצוה לאפות באופן שנראה לו ששמר כפי יכלתו, עד כאן שמעתי".

(1922) פירוש - אינם מסיקים את התנור מחדש באפיה השניה, אלא שסומכים על ההסקה הראשונה. ואכן כך היו נוהגים הבריות, וכמבואר להלן הערה 1933.

(1923) ולמדנו מחלות מצות של תודה שיש לוודא שהעיסה תיאפה מיד, שלכך התורה חילקה את העשרון של מצה לשלשה שיעורים קטנים, דאז בודאי תיאפה מיד. וכאשר אין העיסה נאפת מיד יש חשש שהיא תחמיץ, וכמו שמבאר.

(1924) פירוש - מצאנו חומרות רחוקות יותר באפיית מצה, ומנין שלא נחמיר בדבר זה. וכגון, בשו"ע או"ח סימן תנט ס"א וס"ב איתא "לא יתקרב ללוש אצל התנור, מפני חום התנור. לא יניחו העיסה בלא עסק ואפילו רגע אחד", ועוד הרבה הלכות מעין אלו. ושם סימן תסא ס"ו בהגהה איתא "מצה נפוחה באמציעתה, אסורה". והמהר"ל מתחילה סירב לקבל חומרה זו, אך לבסוף קבלה [כמבואר להלן הערה 1932].

(1925) מחמת שאז בודאי התנור נתקרר, ואין בו מספיק חום לאפות את המצה.

(1926) לשון המהרי"ק [שורש קע]: "הבו ליה דלא לוסיף עלה, ואין לנו להחמיר יותר ממה שמצינו שהחמיר התלמוד". והרמ"א [שו"ת הרמ"א שאלה קכד] כתב: "אין לנו להחמיר בו יותר ממה שמצינו שאסרה תורה או חז"ל, והבו דלא לוסיף עלה [שבועות מח:], וכמו שאמרו בכל מקום".

(1927) בצואת המהר"ש אבוהב [המודפסת בתחילת ספרו שו"ת דבר שמואל], כתב בסעיף השני: "להזהר בחומרת מצות פסח שלא יבא לידי איסור חמץ בשהייתו, מפני שיש בו איסור כרת באכילתו... לבו יחיל בקרבו לבל יניח מצוה כזאת ביד עבדיו ובני ביתו, אלא הוא בעצמו יד חרוצים תמשול, יזהר לשמור לעשות עיסה קטנה דווקא כשיעור חלה". הרי ששציוה להמנע מאפיית עיסה שאינה נאפת מיד, מחשש האיסורים שיש בזה, וכדברי המהר"ל כאן.

(1928) פירוש - לא רק שיש שאין זה נקרא "מצה שמורה" [הנדרשת לליל הסדר], אלא יש כאן חשש חמץ גמור, וממילא גם לכל ימי הפסח לא יעשה כן. והמחבר [שו"ע או"ח סימן תנג ס"ד] כתב: "החטים שעושים בהם מצת מצוה, טוב לשמרן שלא יפלו עליהם מים משעת קצירה, ולפחות משעת טחינה". והמשנה ברורה שם ס"ק כא כתב: "שעושין בהם מצת מצוה - רצה לומר המצות שאוכלין בשתי הלילות הראשונות לקיים בהן מצות [שמות יב, יח] 'בערב תאכלו מצות', הם צריכין שמירה יתירה, ולא די לנו במה שאין לנו ריעותא של חשש חימוץ, אלא שצריך שימור יתירה לשם מצות מצה, דכתיב [שמות יב, יז] 'ושמרתם את המצות', והיינו שצריך שישמור לשם מצה". ושם בס"ק כד כתב: "עכשיו שהמנהג לכבס את החטים ולהשהות אותם במים, אסור ליקח קמח חטים מן השוק אפילו בשעת הדחק... ואפילו לכל ימי הפסח אסור, וכל שכן ליקח מהם למצת מצוה". וכן כתב החיי אדם [כלל קכח ס"ל]: "כל אזהרות ושמירות

הנזכרים, בין בקצירה ובלישה ובאפייה, אין חילוק בין המצות שאוכלין כל ימי הפסח, או אלו שיוצאין בהם בלילה, שהרי הכל הוא מחשש חימוץ. ואמנם המצות שאוכלין בב' הלילות לצאת בו מצות 'בערב תאכלו מצות', הם צריכים שימור יתירה, לא משום חימוץ בלבד, אלא שצריך שימור יתירה לשם מצות מצוה, ולא סגי כשיודע בו שלא בא לידי שום חימוץ, דכתיב 'ושמרתם את המצות'... וזהו שקורין 'מצה שמורה'. ואף שמצד הדין אין צריך שמירה זו אלא לכזית של חובה, מכל מקום נוהגין החרדים וכן ראוי שיהיו כל המצות משומרים משעת קצירה, שיש כמה חששות מביאת מים על החטים... ואדונינו הגר"א החמיר מאוד בזה שלא לאכול רק מה שמשומר משעת קצירה כל ימי הפסח, והיינו מטעם הזה". וכן הביאור הלכה סימן תנג [ד"ה טוב לשמרן] כתב: "ובשם הגר"א הביאו [מעשה רב אות קפו] גם כן שהחמיר מאוד שלא לאכול רק מה ששמור משעת קצירה, והוא היה נזהר בזה כל ימי הפסח, ומטעם שמא ירד עליהם מים במחובר לאחר שנתייבש התבואה". הרי שבליל הסדר יש ליקח מצה שמורה, ובשאר ימים לא בעי שמורה, אך כשיש חשש חימוץ זה נאסר לכל ימי הפסח. וזהו שכתב כאן שכאשר לוקח זמן עד שהעיסה נאפת יש בזה חשש חמץ, לכך "אפילו לכל ימי הפסח היה נראה שלא יעשה דבר זה".

(1929) כן הוגה בדפוס לונדון, וכמצויין בשולי העמוד. ומה שנקט ב"דפרק גיד הנשה" זהו משום שהרי"ף הביא גמרא זו בחולין בפרק גיד הנשה [לד: בדפי הרי"ף].

(1930) תרגום: אבא [אמימר] היה נוהג שהחומץ ששרה בו את הבשר פעם אחת, שוב לא היה חולט בו שנית, מפני שאין בחומץ כח עוד [שריית הבשר בחומץ נקראת חליטה]. ולשון המהר"ל כאן "לפי שתת שכחו" [לשון שאינה נזכרת להדיא בגמרא] לקוח מלשון הטור יו"ד סוף סימן סז, שכתב: "החומץ שנתנו בו בשר פעם אחת להצמיתו, לא יצמיתו בו בשר פעם אחרת, לפי שכבר תשש כחו, ואין בו עוד כח להצמית". ומה שכתב ש"קצת יש ראיה", כי הגמרא לא עסקה בתנור, אלא בחומץ.

(1931) דע, שדין זה של המהר"ל הובא בכמה פוסקים, אך לא ממה שכתב כאן, אלא ממה שכתב בהגהותיו על טור [יורה דעה סוף סימן סז, ולא מצאתי מי שיביא את דבריו כאן בדרשה]. שכאמור בהערה הקודמת הטור הביא את דברי הגמרא בפסחים [עד:]. ועל כך כתב המהר"ל [שם]: "מכאן ראיה מצה הנאפת בפסח בתנור, ומסירה ממקומה, אסור ליתן במקומה מצה אחרת חיה, לפי שכבר תשש כוחו בחום האש על ידי מצה ראשונה שנאפת". וכן הביא האליה רבה או"ח ריש סימן תסא בשם "מצאתי כתב בגליון", והובא במחצית השקל [שם ס"ק ד]. ובעטרת זקנים [או"ח ר"ס רסא] כתב: "אין לאפות מצה

בתנור על מקום שכבר נאפה חברתה, אם לא שיסיק פעם שנית, שכבר נצטנן חום התנור במקום מושב מצה ראשונה, וא"כ השניה אינה נאפת. וכן שמעתי שהורה כן מהר"ל". וכן הובא בפרי מגדים [אשל אברהם סימן תסא ס"ק ג]. ובקובץ אור ישראל [מאנסי] כרך נט [שנה טו, ג] עמוד קמט, נכתב: "מסתבר שעל יסוד דברי המהר"ל נתפשט המנהג אצל חסידים ואנשי מעשה להדר ליקח מצות מה'תנור ראשון', כלומר ממה שנאפה בח"י דקות הראשונות שלאחרי ההיסק. שאם כי אין זה ממש כהוראת המהר"ל, שלדידו גם המצה השניה בח"י דקות הראשונות נאפה באופן שכבר נצטנן חום התנור במקום מושב מצה ראשונה. אבל מסתבר שבכל ח"י דקות הראשונות שומר התנור על חומו יותר מאשר בח"י דקות השניות, ומה שבא לאחרי זה". וראה בסמוך הערה 1933.

(1932) ש"ב הגאון רבי שמעון דולינגר שליט"א, מחבר הספר הנפלא "מצה שמורה על הלכות אפיית מצות", כתב לי: "בנוגע לשאלתך האם ישנה עוד חומרות בהלכות אפיית מצות שהמהר"ל החמיר בהן. הנה ההלכה של בלעזליך, והוא אותן אבעבועות שעולות בחלק העליון של המצה. וידוע שבנידון זה הורו הפוסקים דאם אבעבועות הללו קטנות משיעור אגוז, אין לחוש להם. אמנם אם גדולות, יש לחשוש [ראה מג"א סימן תסא ס"ק יג, ואליה רבה שם ס"ק יז]. אמנם הבאתי בספרי [כלל יא סעיף לז (עמוד רה)] שיש מהפוסקים שהורו בזה לראות תוך הנקב [ע"י שיסיר את גגו של השרוף], ואם יראה שלא קרם פניו כראוי, יש לאוסרו. וציינתי בהערה שם שהוראה זו הובאה בשערי תשובה [או"ח סימן תסא ס"ק יז]. ובאליה רבה שם [ס"ק יז] הביא בשם המלבושי יו"ט שראה את רבו המהר"ל בודק את המצות שמא לא נאפו תוכם כברם. הרי שהמהר"ל החמיר בזה. וכן ראה בספרי [כלל יא סעיף לא] באיסור מצה שהתנפחה, שהבית יעקב [לרבינו יעקב ב"ר שמואל אב"ד צוזימר, תשובה סח] הביא בשם רבי שמואל בן הגאון רבי משולם מקראקא שיש לאסור, והוכיח כן מדברי הערוך [ערך לטש]. ובבית יעקב [שם] הביא שדנו בזה לפני המהר"ל על מצות אלו, ומתחילה המהר"ל נתווכח על זה עם הגאון רבי שמואל, וטען שלא חושש לחומרה זו, לפי שאין לה מקור מן התלמוד. אך רבי שמואל הציג לפני המהר"ל את דברי הערוך שיש ללמוד מדבריו שראוי לחוש לזה, ולא השיבו המהר"ל, ורבי שמואל לא ידע אם המהר"ל הסכים עמו או לא [הובא גם בספר הזכרון למרן בעל הפחד יצחק, תשובות וחידושים מרבי משולם פייבש, עמוד תנד]. ובאליה רבה סימן תסא סס"ק יז הביא בשם המלבושי יו"ט שם ס"ק ז שראה את המהר"ל בודק בחללים קטנים אם יפה נאפה. ומשמע מדבריו שלבסוף המהר"ל קיבל את דברי רבי שמואל להחמיר, ואסר מצה נפוחה". ודפח"ח.

(1933) בספר מחוקק יהודא [או"ח סימן תס"א ס"ק א] הביא את מה שכתב העטרת זקנים בשם המהר"ל להחמיר בדבר זה [הובא למעלה הערה 1931], וכתב: "באמת לא ראינו ולא שמענו מעולם אפילו חסיד שבחסידים ליזהר בזה. ואולי קאי [המהר"ל] אמצה עבה, אבל לא על מצות שלנו, שעושין רקיקין". והפרי מגדים [אשל אברהם סימן תסא ס"ק ג] כתב: "והעולם אין נזהרין, ואופין בהיסק אחד הרבה פעמים". והמהרש"ם [דעת תורה או"ח סימן תסא ס"ב, ד"ה אבל] הביא דברים אלו של המחוקק יהודא, וכתב: "ונראה דכיון שהאש בוער בתנור בצד אחד תמיד, אינו מצטנן כלל. ומהר"ל ואליה רבה ומחצית השקל מיירי כשגרפו כל האש מן התנור בשעת אפייה". ובמשנה שכיר [או"ח סימן קה אות ה, ושם סימן קז] נשא ונתן בדברי המהר"ל האלו. והביטוי "והמחמיר תבא עליו ברכה" מוזכר בתוספות כמה פעמים [גיטין עח:, ע"ז לא:, שם נז:, חולין קיג., ועוד].

פרק כו

(1934) אין כוונתו שלאחר פרשת תודה מיד באה אחריה פרשת שלמים, דזה אינו, כי פרשת תודה הסתיימה קודם [ויקרא ז, כא], ואילו פרשת שלמים מתחילה בפסוק כח, ובין לבין [פסוקים כב-כז] נאמרה פרשת חלב ודם. וראה למעלה [לאחר ציון 1620] בביאור אמירת איסור דם וחלב כאן.

(1935) לשונו למעלה [לאחר ציון 1624]: "מביא 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". ולמעלה [לאחר ציון 1761] כתב: "כי התודה שמביא האדם אל השם יתברך בשביל שעשה השם יתברך אליו נס, ועשה לו שלום".

(1936) פירוש - השלמים באים כדי להשרות שלום בין המזבח הכהנים וישראל [כפי שיבאר בסמוך], לכך זהו לעתיד, כי כל מעשה הבא להשרות שלום מכאן ואילך, הוא שלום לעתיד.

(1937) כי כל שלום הוא חבור, וכמו שיבאר בסמוך [ציון 1940], וברי שחבור עם השם יתברך הוא הדבר העליון ביותר. ובנתיב השלום פ"א [א, ריז:] כתב: "ואחר כך אות הלמ"ד [בתיבת "שלום"], כי הלמ"ד הוא עולה למעלה, כי השלום יש לו מעלה עליונה, עד שעולה השלום למעלה למעלה, ואין דבר שיש לו יותר מעלה עליונה כמו השלום, שהוא תכלית הכל. וכאשר ישראל שלום ביניהם, הם דבקים במי שהוא עושה השלום, הוא השם יתברך, ולכך שהשלום שביניהם עולה מעלה מעלה". אך לא ברור מה בא לבאר כאן שהשלום הזה הוא העליון ביותר. ואולי בא ליישב את השאלה הבאה; אם

התודה והשלמים באים מחמת השלום [זה בעבר וזה בעתיד], מדוע קרבן שלמים נקרא יותר על שם השלום, מאשר קרבן תודה, שאינו נקרא על שם השלום. ועל כך מיישב שקרבן שלמים מחיל את השלום העליון ביותר, לכך הוא נקרא על שם כך. וראה להלן הערה 1979.

(1938) אף על פי שמדובר כאן בקרבן שלמים, ולא בקרבן תודה, כבר עמד על כך העץ יוסף שם, וכתב: "אף על גב דהמדרש פתח בוזאת תורת זבח השלמים', נכללו בזה שני מינים, תודה ושלמים. קרבן תודה היה מביא עמו לחם מצה וחמץ... וקרבן שלמים אינו בא על ההודאה, והוא נדר או נדבה, ואין המביאו חייב להביא לחם". וראה למעלה הערות 1624, 1763.

(1939) רש"י ויקרא ג, א "שלמים - שמטילים שלום בעולם, שיש בהם שלום למזבח ולכהנים ולבעלים".

(1940) אודות ששלום הוא חבור, כן עולה ממה שאמרו חכמים [שבת פט.] "אמר לפניו כלום יש עבד שנותן שלום לרבו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תסח:] כתב: "השלום מורה על השתוף, ואין העבד נותן שלום לרבו, מפני כי אין לעבד שתוף עם רבו... שאין שיתוף וחבור בין האדון ובין העבד". ובח"א לגיטין סב. [ב, קכג:] כתב: "אין שני דברים שהם מחולקים, האחד נותן שלום לאחר". ואמרו חכמים [ברכות כז:] "הנותן שלום לרבו והמחזיר שלום לרבו... גורם לשכינה שתסתלק מישראל". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ.] כתב: "דבר זה תבין ממה שמקדים רחוק קודם קרוב, שנאמר [ישעיה נז, יט] 'שלום לרחוק ולקרוב'... מפני שהיה מרחוק ונתקרב והחבור שלו יותר, ולכך מקדים לו שלום, שהשלום הוא החבור, וחבור הרחוק קודם". ובנתיב התשובה פ"ב [מב:] כתב: "השלום הוא הדבוק שנותן לאחר, והוא יותר אל אותו שבא מרחוק". ובגמרא [סנהדרין צח.] מסופר שהמשיח אמר לרבי יהושע בן לוי "שלום עליך בר לוואי", ואליהו אמר על כך לרבי יהושע בן לוי "אבטח לך ולאביך לעלמא דאתי". ובנצח ישראל ס"פ כח [תקעד.] כתב: "מה שאמר שבשביל שאמר 'שלום עליך בר לוואי' אבטח לך ולאביך לעלמא דאתי... מכיון שרבי יהושע בן לוי היה לו מצד מעלתו חבור אל המשיח, שאמר 'שלום עליך בר לוואי', מורה כי יש לו שלום וחבור עם מדריגת המשיח, לכך בזה הבטיח אותו לעולם הבא, כי עולם המשיח על ידו קונה עולם הבא... וכן אביו גם כן הוא בן עולם הבא אחר שהזכיר את שמו, לכך היה למשיח חבור אל אביו גם כן. ולפיכך שניהם, גם הוא גם אביו, יש לו צירוף וחבור אל עולם המשיח לגמרי, במה שאמר אליו 'שלום עליך בר

לוואי'". וראה להלן הערה 1979. [ואודות הלשון של "אביהם שבשמים", ראה למעלה הערה 1543].

(1941) כי האחד מתחבר רק לאחד, וכפי שכתב בתפארת ישראל ס"פ מ [תרלד:]: "מאחר שהשבת הוא אחד, אם היה מתחבר לדבר שאינו אחד, היה יוצא מן אחדותו, כאשר מתחבר לדבר שאינו אחד. ולכך השם יתברך שהוא אחד, יש לו חבור אל ישראל, שהם אחד". ובגבורות ה' פ"ס [שעח.] כתב: "ומפני שהשם יתברך לקח ובחר בישראל בפרט מכל האומות להיות שלו, מורה בזה שהוא יחיד, שכיון שהוא יחיד בוחר באומה יחידית, לא בכלל האומות, שזה נותן ענין האחדות להיות לו עם מיוחד. שאם אין כאן אחדות, לא היה בוחר באומה יחידית. אלא שהוא יחיד, בוחר ביחיד". וכן חזר וכתב שם בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" [תקטז.]. ובנצח ישראל פ"י [רמח:] כתב: "ואיך לא יהיה דבר זה, כי השם יתברך שהוא יחיד בעולם, איך לא יהיה לו בעולם אומה השייכת לו, ויש לה התיחסות אליו, שהיא גם כן אומה יחידה בעולם הזה, כמו שהוא יתברך יחיד. והם ישראל, שעליהם נאמר [ש"ב ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות... אומה כמו זאת, היא שייכת אל השם יתברך, שהוא יתברך אחד". ובודאי שיש לצרף לכאן דבריו בגבורות ה' פמ"ג [ריט:], שכתב: "זה כבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי" [הובא למעלה הערה 377, וש"נ. וראה בסמוך הערה 1949]. וכל רבוי הוא מורה על חילוק ופירוד, וכמו שכתב בנצח ישראל פ"ה [פא:]: "הרבוי הוא מכח חילוק ופירוד, כי הדבר אשר הוא מתאחד אין שייך בו רבוי, כי לא יתרבה רק המחולק והנפרד". וצרף לכאן דבריו בנתיב האמת פ"א [א, קצט:], שכתב: "אמר [סוטה מב.] כת חנפים אינו רואה פני שכינה. כי המחניף מדבר אחד בפה ואחד בלב, והרי המחניף הוא מחולק לשנים, ואין רואה פני שכינה, אשר היו"ד בשמו מורה על שהוא יתברך אחד בכל צד מבלי שום חילוק בעולם. והמחניף הוא מחולק, שהוא אחד בפה ואחד בלב". לכך אי אפשר שיהיה שלום בין הקב"ה לישראל כשאין ישראל עם אחד, כי מן הנמנע שיהיה חבור בין הנבדל לבין החילוק והפירוד. **ואמרו חכמים** [פסחים קיח.] "בשעה שהפיל נמרוד הרשע את אברהם אבינו לתוך כבשן האש, אמר גבריאל לפני הקב"ה, רבונו של עולם, ארד ואצנן ואציל את הצדיק מכבשן האש. אמר לו הקב"ה, אני יחיד בעולמי, והוא יחיד בעולמו. נאה ליחיד להציל את היחיד". נמצא שכשם שיחידותו של אברהם נוגעת ליחידותו יתברך עד שמחמת כן הקב"ה אמר עליו "נאה ליחיד להציל

את היחיד"; כך כאשר יחידיות זו מופיעה במהדורה תנינא אצל הבנים, חוזרת ונשנית ההנהגה של "נאה ליחיד להציל את היחיד". ובפחד יצחק, אגרות וכתבים, אגרת נה, כתב: "עלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל קרויה היא 'יחידה ליחדך' [בפיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכוונה בזה הוא דאלה שני היחודים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה, 'יחידה ליחדך'". **ועוד אודות** שהרבוי לא מצטרף אל האחד, כן כתב בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ס:], בביאור דברי רש"י [בראשית כח, יא] שהאבנים שהיו תחת לראשו של יעקב "התחילו מריבות זו עם זו, זאת אומרת 'עלי יניח צדיק את ראשו', וזאת אומרת 'עלי יניח', מיד עשאן הקב"ה אבן אחת" [לשון רש"י שם], וז"ל: "כי יעקב עיקר האחדות... ומפני זה היה המחלוקת של האבנים, כי דבר שהוא נבדל הוא אחד מכל צד, ולא יצטרף אליו רבוי כלל, רק אחדות, לכך היה המריבה 'עלי יניח צדיק את ראשו'. והבן למה היה רוצים שיניח הצדיק את הראש, כי שם הנשמה של יעקב קדושה ונבדלת, ואין ראוי לה רק דבר אחד, כמו שראוי לדבר שהוא שכלי... ובשביל כך היה מריבה, כי היה כאן רבוי גשמיים, הם האבנים, אשר הניח תחת מראשותיו, שזה אמר 'עלי יניח צדיק את ראשו', כי הדבר השכלי יש בו אחדות ואין בו רבוי, וכאן מפני רבוי האבנים היה מחלוקת. אבל בדבר שהוא גשמי שייך שפיר רבוי, כי הגשם מתרבה". ושם פל"ג אות טז [קסד:] כתב: "כי כאשר קנה יעקב באותו לילה מעלתו שיהיה קדוש נבדל, ובדבר שהוא נבדל מן הגוף אין רבוי וחלוק. ולפיכך אילו היה אדם אחר, אפשר היה לרבוי אבנים שיהיו תחת ראשו, כי כל גוף וגשם יש בו רבוי גם כן. אבל יעקב מעלתו נבדלת מן הגשמיות, ולפיכך אי אפשר לו להתחבר לו אבנים ביחד... כי אין ראוי אל הנבדל רבוי החלקים, שאין רבוי בנבדל, ולא יצטרף אליו רבוי". וראה להלן הערות 1951, 1961.

(1942) לאחר ציון 1544, ויובא בהערה הבאה.

(1943) לשונו למעלה [לאחר ציון 1544]: "חביב קרבן של אהרן כמו קרבן של י"ב נשיאים [ויק"ר ח, ג]. 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", ושם מאריך בזה עוד. ובנצח ישראל ר"פ נג [תתלו.] כתב: "ראוים שיהיו [ישראל] מתאחדים ומתקשרים חלקי העם זה בזה, עד שלא יהיו נפרדים... וכנגד זה היה אהרן, שהיה אוהב שלום ורודף שלום בין איש לחבירו, עד שהיו ישראל מקושרים מחוברים, בלתי מחולקים זה מזה... הרי לך

כי אהרן הכהן היה הקישור בין החלקים, עד שהיו מתחברים ומתקשרים יחד" [הובא למעלה הערה 1546]. וראה להלן הערות 1951, 1960.

(1944) מציין כאן בפרט את אהרן הכהן, אע"פ שבמדרש הנ"ל אמרו "והחזה והשוק לכהנים", כי לשון הפסוק הוא [ויקרא ז, לא] "היה החזה לאהרן ולבניו", הרי שאהרן נתפרט לעצמו.

(1945) פירוש - הצלעות מרכיבים את בית החזה, לכך החזה הוא מחבר ומקשר ביניהם.

(1946) יש להבין, כי בגמרא [חולין נב.] אמרו שיש לבהמה אחד עשר צלעות בכל צד. וכן כתב הטושו"ע [יו"ד סימן נד ס"א] "הבהמה יש לה כ"ב צלעות גדולות שיש בהן מוח, י"א מכאן וי"א מכאן". ובמשנה [אהלות פ"א מ"ח] אמרו שגם לאדם יש "אחת עשרה צלעות". זאת ועוד, דבתרומת הדשן [סימן קעז] הביא לשאול אם נמצאו בבהמה י"ב צלעות בכל צד האם זו טריפה, וכלשונו: "שאלה; בהמה שנשחטה ונמצאו לה שתים עשרה צלעות גדולות שיש בהן מוח מצד אחד, ובמנין זה נמצאו גם כן מצד השני חשיבא הוא טריפה בכך או לאו. תשובה; יראה דהא בהמה כשירה היא, ואע"ג דסתם בהמות אין להם רק י"א צלעות גדולים שיש בהן מוח מצד אחד... מ"מ טבחים בקיאים הגידו לי שלפעמים נמצאו להם בהמות מקצתם היה להם צלע אחת יתירה בכל צד, ולא שמעו פוצה פה ומצפצף לאסור הבהמה כולה". הרי שבדרך כלל יש לבהמה אחד עשר צלעות בכל צד, ולא שנים עשר. וכן הוא בים של שלמה חולין פ"ג אות סח. אמנם עיין בספר התלמוד וחכמת הרפואה [לרבי יהודה ליב קצנלסון] שהראה שאכן יש שנים עשר צלעות בכל צד, ושם [עמוד 279] כתב: "מדוע מנו חז"ל רק אחד עשר זוגות של צלעות, ולא שנים עשר. יען כי הזוג הראשון נמנה עם החזה". ובספר תפלת חיים [לרבי חיים ראובן רובינשטיין] כתב [עמוד 11]: "גם הרופאים מונים שנים עשר צלעות, והתנא חשיב יא. הרופא המפואר קצנלסון מתרץ לדעתו שצלעות הראשונות שהמה העליונות חשבו חז"ל למפתח הלב, כמו בכלים פי"ד מ"ח מפתח של ארכובה". וכן נמצא באוצרות המוסר לגאון רבי משה צוריאל שליט"א [עמודים 183-182]. ונתבארה כוונת המהר"ל כאן.

(1947) לשונו בנתיב התמימות פ"ב [ב, רח.]: "כי יעקב איש תם היה לו י"ב שבטים, שהם נקראים 'שבטי תם' בכל מקום. ודוקא זכרו 'שבטי תם', שתראה מזה כי תולדות השבטים של יעקב הוא בזכות התמימות שבו". וכן נמצא בסליחות ליום ג' של עשרת ימי תשובה]. ויש להבין, מדוע כאן דוקא מכנה את השבטים בתואר "שבטי תם". ובשלמא בנתיב התמימות עשה כן, כי נושא הנתיב הוא תמימות, אך מדוע כתב כן כאן. ואולי כי בא להורות על אחדות השבטים [הנעשת על ידי אהרן הכהן], ואחדות היא שלימות,

ושלימות היא תמימות, וכמו שכתב בגבורות ה' פ"ס [שפג.]: "התמימות והשלימות הוא אחדות, כדכתיב [שמות כו, ו] 'והיה המשכן אחד'. ופירושו כאשר היה שלם, אז היה נחשב אחד, שהרי החלק אינו שלם ואינו אחד, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה הערה 1788]. וכן כתב בח"א לב"ב טו. [ג, ע.]: "היה ליעקב שנים עשר שבטי תם, שהיו שלימים... בימי יעקב שהיה לו י"ב שבטי תם, שלימים ותמימים".

(1948) מבאר כאן "תנופה" מלשון התעלות. אמנם רש"י [ויקרא ז, לד] כתב: "התנופה התרומה - מוליך ומביא, מעלה ומוריד". ובגו"א שם אות לא [קסג:] כתב: "כי לשון 'תרומה' מלשון הרמה, ו'תנופה' הוא לשון הנפה לצדדין, כמו [ישעיה י, טו] 'אם יתגדל המשור על מניפו', כי המשור מוליך אותו אילך ואילך, וזה נקרא 'מניף'". נמצא שהרמה היא למעלה ומטה, ותנופה היא לצדדים. וכן רש"י [שמות כט, כז] כתב: "תנופה - לשון הולכה והבאה. הורם - לשון מעלה ומוריד". והרד"ק בספר השרשים, שורש נוף, כתב: "לשון הנפה, התנועה אילך ואילך. אבל התרומה היתה הגבהה למעלה, שהיה מעלה ומוריד. וזהו שאמר [שמות כט, כז] 'אשר הונף ואשר הורם'; התנופה מוליך ומביא, התרומה מעלה ומוריד" [הובא למעלה הערה 403]. ויל"ע בזה. וראה להלן הערה 1953.

(1949) אין לבאר כוונתו כי מצד שהכלל מתעלה אל ה', כי זו ההתעלות הבאה שיזכיר בסמוך, ומכך משמע שכאן אינו עוסק בהתעלות אל ה'. אלא כוונתו היא שיש לכלל התעלות והתרוממות מצד עצמו, שהכלל הוא מרומם יותר מן הפרט. ונראה ביאורו לפי מה שכתב בגבורות ה' פמ"ג [ריט:]: "זה כבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי" [הובא למעלה הערה 1941, וש"נ]. ו"ענין אלקי" הוא עליון יותר מהחומרי, וכמו שכתב בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:]: "דבר שהוא קדוש, עליון הוא, והחומרי הוא שפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים" [הובא למעלה הערה 1375, וש"נ]. ולהלן בסוף הדרשה [לאחר ציון 2283] חזר בקיצור על דבריו כאן.

(1950) פירוש - אהרן הכהן היה מעלה את ישראל לעליה נוספת, והיא התחברות אל ה', וכמו שמבאר. נמצא שעליה ראשונה היא חבור ישראל בינם לבין עצמם [ועל כך מורה חזה התנופה], ועליה שניה היא חבור ישראל אל ה' [ועל כך מורה שוק התרומה].

(1951) אודות שאחדות ישראל היא מדריגה ראשונה, וממנה עולים למדריגה שניה, היא התחברות אל ה', כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בגבורות ה' פס"ד [קיד:] כתב: "כי כלל

ישראל יש להם דביקות בו יתברך כשהם מתחברים ומתיחדים בעצמם ביחד". ובאור חדש פ"ח [תתשכד.] כתב: "דבר זה הוא עיקר במה שיכינו עצמם מי שילך לפניהם, ובשביל זה יהיו יחד כאשר יבאו הם על שונאיהם, ולא יהיה כל אחד בפני עצמו ויעשה כל אחד מה שירצה, כי דבר זה שיהיה להם חבור יחד, ובפרט לישראל שיהיו כאחד, ואז השכינה עמהם". ובדר"ח פ"ד מי"ב [רלד.] כתב: "במדרש [ספרי דברים לג, ה] 'ויהי בישורון מלך' [שם], כשישראל שוים בעצה אחת שמו הגדול משתבח מלמעלה, שנאמר 'ויהי בישורון מלך', אימתי 'בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל' [שם]. ועוד אמרו שם; וכן הוא אומר [עמוס ט, ו] 'הבונה בשמים מעלותיו ואגודתו על ארץ יסדה'. רבי שמעון בן יוחאי אמר, משל לאדם שהביא שתי ספינות וקשרם בהגנום ובעששית, והעמיד אותם, ובנה על גביהן פלטרין. כל זמן שהספינות קשורות, הפלטרין קיימת. פרשו הספינות, אין הפלטרין קיימת, עד כאן. והנה ביאורו כי הוא יתברך במה שהוא מקשר ומאחד הכלל עד שהם כלל אחד, אם ישראל שוים בעצה אחת, אז שמו משתבח, שהוא מלך מולך על הכלל, כי המלך מולך על הכלל ביחד. וזהו שכתיב 'ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל'. והביא משל לספינות כאשר הם קשורות, אז פלטרין של מלכות קיימת. ואם נפרדו, אז הפלטרין נופלת. וכך ישראל, כאשר הם מקושרים, אז מלכות השם יתברך עליהם, ומתעלה עליהם, כי המלך הוא מלך על הכלל, ולפיכך פלטרין מלכותו מתקיימת. אבל אם נפרדים ישראל זה מזה, כביכול אין מלכותו יתברך מתקיימת, שהרי אין כאן עם שיהיה מתעלה מלכותו עליהם. ודבר זה רמז בשם 'ישראל', שדבק שם 'אל' בישראל. שתראה בכל מקום שיש כנסיה שהם אסיפה אחת, שהשם יתברך עם זה". וכן רש"י [דברים לג, ה] כתב: "בהתאספם יחד באגודה אחת, ושלום ביניהם, הוא מלכם, ולא כשיש מחלוקת ביניהם". ובגו"א שם אות ה [תקט.] כתב: "באגודה אחת הוא מלכם. וזהו מפני כי המלכות הוא האחדות, ולפיכך נקרא קריאת שמע קבלת מלכות שמים [ברכות יג.], אמרו בראש השנה [לב:] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' [דברים ו, ד] זהו מלכות שלימה. לפיכך כאשר ישראל באגודה אחת, מלכותו עליהם. וכאשר נחלקים, ואין כאן אחדות, מלכותו, דהוא אחדות, אינו עליהן". ובנתיב התשובה ס"פ ז [קיז:] כתב: "כאשר הם באגודה אחת אז השם יתברך עמהם, כמו שבארנו במקום אחר". וכן הוא בדרוש על התורה [כז.]. והרמח"ל בתחילת מאמר החכמה כתב: "וצריך שתדע שהנה האדון ב"ה הוא אחד, ואין הארתו מתחזקת אלא במה שמתאחד. והנה ישראל אע"פ שבאישיהם הם רבים נקראים 'גוי אחד' [ש"ב ז, כג], והם ראוים לשתתחזק בם הארתו יתברך". ובספר שיח יצחק להגריא"ח בדרוש לשבת

פרשת שקלים כתב: "כי באמת אין שייך השראת שכינתו יתברך באדם פרטי שאינו דבר שלם, כמו שאמרנו שכל ישראל הם כגוף אחד. וכמו שאין שייך השראת הנשמה על אבר אחד, רק בהתחבר כולם ביחד, כן הוא יתברך לא נקרא 'אלוקי ישראל' כי אם בהתחברות כל האומה ביחד". וראה למעלה הערה 1941, ולהלן הערות 1953, 2285.

(1952) מדגיש שהשוק דבק בחזה כדי להורות שחזה התנופה מורה על מדריגה ראשונה [חבור ישראל בינם לבין עצמם], וממנה עולים לשוק התרומה, שהיא מורה על מדריגה שניה [חבור ישראל עם הקב"ה]. וכן יבאר יותר בסמוך. ולא מצאתי מקור מפורש לומר שהשוק הימין של הרגל האחורית [תפארת ישראל חולין פ"י מ"ד (אות מא)] מחוברת לחזה. וראה להלן ציון 1964.

(1953) מבאר שתיבות "תנופה" ו"תרומה" מורות על התעלות, אך מ"מ "תרומה" מורה על התעלות יותר גדולה מ"תנופה" [ראה למעלה הערה 1948]. לכך החזה נקרא בשם "תנופה", שזו מדריגה ראשונה [חבור ישראל בעצמם], והשוק נקרא בשם "תרומה", שזו מדריגה שניה [חבור ישראל אל ה']. וכן יבאר יותר בסמוך. ובזה מיישב שאלה י"ח ששאל למעלה [לאחר ציון 401], שכתב: "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". ומבאר שהואיל והחזה מורה על מדריגה ראשונה, לכך נקרא בשם "תנופה", שהיא התעלות נמוכה יותר מההתעלות שעליה מורה שוק הימין, לכך הוא נקרא בשם "תרומה". ומאוד ראוי להביא לכאן את יסוד הצל"ח בדרשותיו [דרוש כב לעשי"ת אות לב], שייסד שתואר "בנים" של ישראל תלוי באחדותם של ישראל, שכתב: "הנה זה ידוע בנים אי אפשר שלא יהיו אחים זה לזה, שכיון שהם בני אב אחד. אבל עבדים, אף שהם יחד עבדים לאדון אחד, אין להם קורבה זה עם זה. ולכן אמר הפסוק [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם לא תתגודדו', שכיון שאתם בנים לה', ואב אחד לכולנו, אם כן ממילא אנחנו אחים זה לזה, וראוי להיות אהבה ואחוה בינינו, לכן 'לא תתגודדו', לא תעשו אגודות אגודות [יבמות יד.]. ונמצא כאשר שלום בינינו, זה מראה שאנחנו בנים למקום. אבל אם שנאה בינינו, מראה על מדרגת עבדים". וצרף לזה שהמגלה עמוקות פרשת ואתחנן [אופן רכד] כתב שרק כשישראל הם בא"י הם נקראים "בנים", אך כשהם בחו"ל הם נקראים "עבדים". ולפי דבריו בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפב.] שרק בא"י נעשו ישראל לעם אחד לגמרי, הרי הדברים מחוורים היטב [מפי בני הרה"ג רבי חנוך דוב שליט"א].

(1954) ולא מצינו כן בשאר קרבנות. ומיישב בזה את שאלת האברבנאל [ויקרא ו, א-ח, בשאלתו העשרים ושלש], שהקשה: "השאלה העשרים ושלש, אם היו מתנות הכהונה החזה והשוק בלבד, כמו שצוה כאן [ז, כח-לח]... למה נתיחדו שני דברים אלו, רוצה לומר החזה והשוק, לכהן, יותר מכל האיברים שבגוף".

(1955) פירוש - המטרה היחידה שלמענה בא קרבן שלמים היא התקשרות אל ה', לעומת שאר קרבנות שבאים גם לכפר על החטא. ובגבורות ה' פ"ח [שסח:] כתב: "אין קרבן זולת הקירוב והדבוק בו יתברך, לצאת מן החטא לשוב אליו יתברך, וזהו לשון 'קרבן', התקרבות אל השם יתברך על ידי הקרבן" [ראה להלן הערה 2037]. ואצל קרבן שלמים יש דבוק והתקרבות אל ה' בלי לצאת מן החטא. וראה הערה הבאה.

(1956) כן כתב השפתי כהן [ויקרא ז, יא]: "'וזאת תורת זבח השלמים אשר יקריב לה''. אמר 'אשר יקריב לה''... ודאי כל הקרבנות הם לה'. אלא זה הוא יותר נבחר מכולם, לפי שלא בא לו על חטא, ולא על עוון, אלא בא על תודה". ונאמר [תהלים נא, יח] "כי לא תחפוץ זבח ואתנה עולה לא תרצה", והמלבי"ם [שם] כתב: "כבר התבאר אצלי שיש הבדל בין חפץ ובין רצון; החפץ הוא ענין נפשי, שתאותו ונטיית נפש חפץ בדבר מצד הערב או המועיל. והרצון הוא ענין מחשביי, שהדבר נרצה אצלו מצד הטוב. והנה הזבח של שלמים שלא בא על חטא, הם נרצים לפניו, הגם שאינו חפץ בהם, כי אין צורך לו בעבור עצמם, כי לא יאכל בשר, ועל כן אינו חפץ בהם, ומכל מקום הם נרצים לו, שעל ידו יכיר האדם את בוראו, והם עושים שלום בין ישראל לאביהם שבשמים כמו שאמרו חז"ל. ועל כן אמר 'כי לא תחפץ זבח'. אמנם העולה שהיא באה לכפר על עשה ולא תעשה הניתק לעשה [יומא לו.], לא לבד שאינו חפץ, גם לא ירצה אותה, כי היה רוצה יותר שלא יחטא ולא יצטרך לכפרה". וראה להלן ציונים 1981, 2044.

(1957) לשונו בנתיב השלום פ"א [א, ריז:]: "תמיה הוא, כי בדברי חכמים השלום נקרא כמו שנמצא בכתוב, שנקרא 'שלום'. ואילו המחלוקת לא נקרא בשם 'ריב' כמו שתמצא בכל הכתוב שנקרא 'ריב' [דברים כה, א], ובדברי חכמים לא נקרא 'ריב', רק 'מחלוקת'. לכך נראה כי שם 'שלום' מורה על מעלת השלום, כי בשם שלום השי"ן בתחלה, והשי"ן יש לה שלשה ראשים; אחד בקצה זה, ואחד בקצה השני, והשלישי מחבר בין שניהם, והוא עצם השלום, כי צריך שלישי שיהיה מכריע בין החלוקים, אשר האחד הוא לקצה האחד, והשני הוא לקצה השני, וצריך מכריע בין שניהם... אי אפשר שיהיה השלום רק על ידי האמצעי, שהוא מכריע ונעשה אחד. ותראה כי הראש האמצעי נוטה לצד שמאל, כי העושה שלום יהיה יותר נוטה לצד השמאל, כי אשר הוא על הימין הוא יותר חשוב,

ואם יהיה נוטה אחריו, יהיה זה עוד מחלוקת יותר, כי הגדול אומר הנה הקטן הזה חלק עלי, ויהיה זה גורם מחלוקת. ולכך יהיה נוטה לצד שמאל וללמד עליו זכות, ובזה יהיה כאן שלום גמור". וראה הערה הבאה.

(1958) כמו שאמרו במשנה [אבות פ"א מי"ב] "הוי מתלמידיו של אהרן, אוהב שלום ורודף שלום". ובדר"ח שם [שלז:] כתב: "פירוש 'אוהב' שלא יבא מחלוקת בין האנשים, 'ורודף שלום' שאם בא מחלוקת, ירדוף לעשות שלום. ושם צריך רדיפה עד שיהא מחזיר אותם לשלום. כי דרך בני אדם כאשר נכנסו במחלוקת, אז כל אחד מתרחק מן חבירו בתכלית הרחקה, ודבר שהוא מרוחק צריך רדיפה אחריו". ושם מאריך לבאר בפנים יותר עמוקות הצורך ברדיפת שלום. ומוסיף זאת כאן [שהאמצעי יהיה רודף שלום], כי רדיפה זו מורה את ההכרח שיהיה אמצעי בין שני הצדדים, כי הצדדים מצד עצמם "כל אחד מתרחק מן חבירו בתכלית הרחקה", ולכך הצורך ברדיפת שלום הוא גם הצורך באמצעי להשגת השלום, כי הצדדים מצד עצמם הם בתכלית ההרחקה. ובנתיב השלום פ"ב [א, רכה:] כתב: "כי המחלוקת... אחד הוא ביטול השני... וכל מחלוקת הוא העדר... כי במציאות האחד לא נמצא השני". לכך יש לאמצעי לרדוף אחר השלום. ובספר שמירת הלשון [ח"א שער הזכירה פי"א] כתב: "ואיזהו רדיפת שלום, כך אמרו חז"ל, זה המדבר שלום בשעת המחלוקת".

(1959) לשונו בגו"א במדבר פ"ה אות י [סה:]: "הכהן הוא אמצעי בין הקב"ה ובין ישראל לעשות שלום ביניהם על ידי הקרבנות". ובגבורות ה' פכ"ח [תעד:] כתב: "כי הכהן הוא שליח ישראל להקריב קרבנותיהם, ומשמש לפני הקב"ה". ובתפארת ישראל פ"ע [תתשד.] כתב: "וכל זה סתרי החכמה בענין הקרבן, שהוא השבת העלול אל העלה על ידי הכהן, שהוא המקריב אל השם יתברך, כאשר ידוע ממדרגת הכהן שעל ידו השבת העלול אל העלה". וצרף לכאן שבנר מצוה [פז.] כתב שהגימטריה של "כהן" הוא שבעים וחמש, ובאור חדש פ"ב [תקמח:] כתב שמספר זה מורה על דביקות ברוח הקודש, "שהם נחשבים אלו ע"ה כמו שבעה ומחצה, כי כל עשרה נחשב כמו אחד". הרי שהמספרים שבע ומחצה ושבעים וחמש עומדים על נקודת החבור שבין העלול לעלה, וזו גם השבת העלול לעלתו [ראה למעלה הערה 1566, ולהלן הערה 2172].

(1960) כך השלום בתוך ישראל היה על ידי אהרן הכהן. ובדר"ח פ"א מי"ב [שלג:] כתב: "כי אהרן היה כהן גדול, והכהן הגדול הוא מיוחד להיות מקשר ישראל עד שיהיו ישראל עם אחד, וזה כאשר היה להם משכן אחד, ומזבח אחד, הפך האומות. כמו שאמרו במדרש [במדב"ר יח, ח] כאשר היה קרח חולק על כהונת אהרן, אמר להם משה רבינו

עליו השלום, בדרכי גוים כהנים הרבה, כולם מתקבצים בבית אחד. ואנו אין לנו אלא ה' אחד, ותורה אחת, ומשפט אחד, וכהן גדול אחד וכו', וכמו שהוא בפירוש רש"י ז"ל [במדבר טז, ו]. ומזה תראה כי על ידי הכהן גדול, שהוא אחד, בזה נראה כי ישראל עם אחד. והיה אהרן מקשר ומאחד ישראל עד שהם אחד, כאשר היה כהן אחד. ולכך היה אהרן רודף שלום בין איש ובין חבירו שלא יהיו מחולקים במחלוקת, רק יהיו עם אחד. וכן היה אהרן מקרב את ישראל למקום על ידי הקרבנות שהיו עובדים אל השם יתברך, ובזה היה מקרב אותם אל השם יתברך. וכך היה מסוגל אהרן לקרב את הבריות לתורה, שאם היה רואה אדם חוטא שחטא, היה מקרב אותו לתורה, שדבר זה הוא ראוי אל מדתו... כי דבר זה עיקר עצם מדריגת אהרן במה שהוא היה כהן גדול, היה עושה שלום לגמרי בעולם. שצריך שיהיה שלום בין איש ובין חבירו, וכן שיהיה שלום בין ישראל ובין אביהם שבשמים, ובזה הכל שלום. והיה דבר זה על ידי אהרן בפרט יותר מכל באי עולם... כי דבר זה היה לאהרן במה שהיה כהן גדול, והוא עיקר מדריגתו של אהרן". נמצא שאהרן מקשר את ישראל בינם לבין עצמם, וכן מקשר את ישראל להקב"ה. וכנגד שני דברים אלו אמרו במשנה [אבות פ"א מי"ב] "הוי מתלמידיו של אהרן, אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה" [הובא למעלה הערה 1546]. וראה למעלה הערה 1943, ולהלן הערה 1973.

(1961) פירוש - הואיל ו"השלמים הם שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, ואי אפשר שיהיה שלום, דהיינו החבור עם השם יתברך שהוא אחד, רק כאשר ישראל הם עם אחד" [לשונו למעלה לאחר ציון 1939], לכך קרבן שלמים מחייב שיהיה שלום בין ישראל עצמם, וזה נעשה על ידי שהכהנים והבעלים נוטלים בו חלק, וכמו שמבאר.

(1962) כמבואר למעלה [לאחר ציון 1942 ואילך].

(1963) כמבואר למעלה [לאחר ציון 1949 ואילך].

(1964) כמבואר למעלה [ציון 1952].

(1965) לשונו למעלה [לאחר ציון 1547]: "לפיכך נחשב קרבן אהרן כמו קרבן הנשיאים של כל ישראל, שהם שנים עשר שבטים. ולכך היה קרבן אהרן מחציתו בבוקר ומחציתו בערב, 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 [ויקרא ו, יג] '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". וראה להלן ציון 2026.

(1966) נראה לבאר דבריו, דהנה בגו"א שמות פי"ח אות לב [לה:] כתב: "הרמז הוא במה שכתוב [שמות יח, יג] 'מן הבוקר עד הערב', כי המדה הזאת כוללת הערב והבוקר שניהם ביחד, והבן הדברים האלו מאוד". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צה:] כתב: "קאמר בגמרא [ברכות יא:] שצריך להזכיר מדת לילה ביום ["יוצר אור ובורא חושך" (שם)], ומדת יום בלילה ["גולל אור מפני חושך וחושך מפני אור" (שם)]. ונראה הטעם שצריך להזכיר מדת לילה ביום, ומדת יום בלילה... כי הלילה והיום הוא אחד, וזה מורה כי השם יתברך אשר ברא אותם הוא אחד. כי אם לא היה מזכיר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום, רק היה מזכיר היום בפני עצמו והלילה בפני עצמו, והרי הלילה והיום הם מחולקים, והם כמו הפכים, ואם כן היה חס ושלום דבר זה כמו שהיו אומרים קצת מינים כי יש כאן שתי רשויות... [ו]אם היה מזכיר מדת יום ביום, ולא היה מזכיר מדת לילה, כאילו היה כאן פעולה מחולקת, ואם כן חס ושלום היה זה מורה על חילוק פועלים. ולכך צריך להזכיר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום, כלומר שהיום מתחבר עם הלילה עד שהם יום אחד, ואם כן אין כאן פעולות מחולקות, והפועל הזה אחד. ואדרבא כאשר הם שני דברים מחולקים, והם דבר אחד, מורה על אשר ברא אותם הוא אחד, כי הוא יתברך שהוא אחד, מקשר ומאחד הדברים אשר הם מחולקים". ובנתיב הדין פ"א [א, קפו:] כתב "כי הוא יתברך ברא העולם במדה שהיא כוללת ערב ובוקר, וממנה נבראו ערב ובוקר". והואיל ואהרן מורה על האחדות [כמבואר כאן], לכך בקרבן אהרן יש מדה הכוללת מדת יום ומדת לילה [הובא למעלה הערה 1575].

(1967) לחבר את ישראל אל ה'. ובא ליישב את שאלתו האחרונה למעלה [לאחר ציון 405], שכתב: "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".

(1968) לכאורה בתפארת ישראל פכ"א [שכב:] כתב שמשה היה אמצעי בין הקב"ה לישראל, וכלשונו: "כי זה משה האיש הוא מהתחתונים, והיה מתעלה מעלה מעלה, עד שנאמר עליו [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים', ועליו נאמר [משלי ל, ד] 'מי עלה שמים וירד'. ומפני כי משה היה מן התחתונים ומן העליונים, כמו שאמרו [דב"ר יא, ד] שנקרא משה 'איש האלהים' [דברים לג, א], מחציו ולמטה היה 'איש', ומחציו

ולמעלה היה 'אלהים'. ולכך אי אפשר לומר רק שהיה כמו אמצעי בין העליונים ובין התחתונים, והאמצעי מצורף לשניהם... והיה למשה משפט האמצעי, שנאמר [דברים ה, ה] 'אנכי עומד בין ה' וביניכם להגיד לכם דבר ה' וגו''. ולפיכך בשם 'משה', אות המ"ם שהיא אמצעית בסדר אלפ"א בית"א. ואחר כך השי"ן, שהיא מדרגה האחרונה חוץ מן האחת, שנאמר 'ותחסרהו מעט מאלקים', וזה נאמר על משה, כדאיתא במסכת ראש השנה [כא:]. ואות ה"א מורה שיורד לתחתונים. וידוע כי האדם מדרגה חמישית, כי הפשוטים מדרגה ראשונה, והמורכבים מדרגה שניה, והדוממים מדרגה שלישית, והבעלי חיים רביעית, והאדם מדרגה חמישית. והרי משה עולה עד המדרגה האחרונה חוץ מאחת, ויורד לתחתונים עד המדרגה החמישית, ודבר זה מבואר". וכן כתב בדרוש על התורה [כז.]. וראה למעלה הערות 50, 631. ויש לומר, שאע"פ שאידי ואידי בשם "אמצעי" יכונו, מ"מ איירי בשני אמצעיים שונים; כאן כוונתו לאמצעי המחבר ומקשר את ישראל עם ה', ואילו בתפארת כוונתו לאמצעי המעביר דבר ה' אל ישראל. משה רבינו לא היה האמצעי הראשון [ראה הערה הבאה], אך היה גם היה האמצעי השני.

(1969) ההבדל בין מלך ונשיא נתבאר בהקדמה שלישית לגבורות ה' [קמא.]: "כי הוא יתברך מלך ונשיא של הנמצאים. וההפרש שיש בין הנשיא ובין המלך, כי הנשיא, העם תחתיו מצד מעלתו והתנשאות אשר יש לו, שלכך נקרא 'נשיא' מצד המעלה שיש לו, והוא מתנשא עליהם. אבל המלך מושל בעם, נבדל מן העם. ולכך מעלתו יותר גדולה מן הנשיא, אשר מצד מעלתו והתנשאות שלו בלבד ראוי להיות העם תחתיו, ואינו נבדל מהם. והוא יתברך מלך הנמצאים מצד שהנמצאים צריכים למלכות שמים, והוא יתברך נבדל מהם. ומצד שהוא עליון על כל, הוא מתנשא עליהם". ואודות שמשה היה מלך, כן מבואר בגמרא [זבחים קב.]. ואודות שמשה היה נשיא, הרי עליו דרשו [רש"י במדבר כא, כא] "נשיא הדור הוא ככל הדור, כי הנשיא הוא הכל".

(1970) פירוש - משה רבינו היה נבדל מישראל, כמלך ונשיא שהוא נבדל מן העם, לכך אין הוא מחבר ומקשר את ישראל אל ה'. אך אהרן היה בבחינת [מ"ב ד, יג] "בתוך עמי אנכי יושבת", ומחבר את ישראל לאביהם שבשמים. ובבאר הגולה באר השביעי [שפד:] כתב: "כי הנשיא או המלך, אשר הם על העם, נקראים 'ראש', נקראים 'ראש', שהם כמו ראש האדם" [ראה למעלה הערה 968]. ועוד אודות שהמלך נבדל מן העם, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בנצח ישראל פ"ה [קט.] כתב: "המלך הוא נבדל משאר העם, כי דבר זה ידוע כי המלך הוא נבדל מכל העם, ואין צריך לזה ביאור. ולפיכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה [הוריות יא:], שהוא קדוש". ובדר"ח פ"ו מ"ו [קכז:]

כתב: "יש אל המלך מעלה אלקית בודאי... ולכך המלכים נמשחים בשמן המשחה. ואם לא היתה במלכות צד קדושה אלקית, לא היה ראוי שיהיו נמשחים המלכים בשמן של קדושה. ודבר זה מורה עליו הכתר, כי הכתר הוא תכשיט של כבוד על הראש, כי המעלה הנבדלת ראויה על הראש, שהוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אליו ראוי תכשיט של כבוד. ולכך היו מושחין גם כן את הראש של מלך בשמן של קדושה". ובח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו:] כתב: "המלכות הוא נבדל גם כן, ולכך היו נמשחים המלכים בשמן המשחה, כמו שהיו נמשחים כלי בית המקדש. ואיך לא יהיה המלכות נבדל, שהרי המלך נבדל מכל העולם". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] כתב: "כי הכתר נבדל מבעל הכתר... ולכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך הוא נבדל מן הכלל ג"כ... ולכך יש למלך בשביל זה מעלה אלקית, ולכך מושחים המלכים בשמן הקודש" [ראה למעלה הערה 1074]. ובגבורות ה' בהקדמה שלישית [קמא:] כתב: "המלך מושל בעם, נבדל מן העם". ובגו"א שמות פי"ז סוף אות יג [שנ.] כתב: "המלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם". ובגו"א בראשית פמ"ט אות יב [תיד.] ביאר שיחס המלך לעמו הוא כיחס הרוכב לסוסו. ובדר"ח פ"א מ"א [קלה:] כתב: "אין למלך צירוף וקשור אל אחת מן אלו המעלות, רק מדריגת המלך בפני עצמו, שהרי המלך מיוחד בעצמו, אין לו צירוף וחבור לשום אדם". ושם משנה יג [שנה:] כתב: "כי על ידי כתר מלכות שהוא בראש המלך, הוא נבדל מן העם, כמו שידוע מענין המלך". ושם פ"ד מ"ה [קכב:] כתב: "המלך נבדל מן העם, ואין לו שתוף עם שאר אדם". ובתפארת ישראל פ"מ [תריט:] כתב: "ענין המלך, שהוא נבדל משאר בני אדם, ואינו נכלל עמהם". ובנצח ישראל פי"ב [שטו.] כתב: "כי המלך נבדל מן הכלל, ואם בא אחד לעשות שיתוף עם המלך, דבר זה הוא בטול אל מלכותו, אשר הראוי שיהיה מיוחד ונבדל מן העם". ובבאר הגולה באר החמישי [עא:] כתב: "המלך בודאי אין לו שתוף וחבור עם הכלל, כמו שהוא ענין כל מלך, שהוא נבדל מן העם", ושם העמיד זאת לעומת נביא "שאין לו ענין זה, כי הוא משותף להם, והוא שלימותם". ובאור חדש פ"ו [תתקצד:] כתב: "המלך הוא נבדל מן הכלל לגמרי". ובח"א ב"ק לב: [ג, ו.] כתב: "ונקראת עוד [השבת] 'מלכתא' [שם]... שיש לעולם הזה מצד השבת מעלה נבדלת, כי יום השבת נבדל משאר ימים, כמו המלך שהוא נבדל מן העם... כי יום זה מקבל קדושה אלקית, ואינו כמו ימי החול". ובח"א לסנהדרין קא: [ג, רלה.] כתב: "כי המלך דומה לגמרי אל המצורע, כי המצורע נבדל מן העם, דכתיב אצלו [ויקרא יג, מו] 'מחוץ למחנה מושבו', והוא מסולק מן הכלל, ואינו נכלל בכלל. וכך המלך גם כן הוא מסולק מן הכלל, ואינו בכלל, כמו שבארנו בכמה מקומות כי המלך

הוא נבדל מן הכלל. ולפיכך יש לו דמיון אל המצורע, שהוא נבדל מן הכלל. רק שהמלך הוא נבדל מן הכלל למעלה, ואילו המצורע מורה לפחיתות ולגריעותא, סוף סוף שניהם דומים שנבדלים מן הכלל". וראה בסמוך הערה 1972.

(1971) ולא שוק התרומה.

(1972) פירוש - למרות שהמלך הוא נבדל מן העם [ומחמת כן אינו מחברם אל ה'], מ"מ הוא מאחד את העם להיות אחד. והרמב"ם [ספר המצות מ"ע קעג] כתב: "שצונו למנות עלינו מלך מישראל, יקבץ כל אומתנו וינהיגנו". ולמעלה [לאחר ציון 851] כתב: "כי המלך מקשר ומאחד כל העם, והם אחד על ידי המלך שהוא אחד". ובגבורות ה' פי"ד [כג:] כתב: "כי המלך המולך עושה העם כאיש אחד, כי כולם תלוים במלך". ובדר"ח פ"ג מ"ב [סא.] כתב: "כי המלך הוא מקשר ומאחד הכלל, כי זהו ענין המלך שהוא מקשר ומאחד הכלל... שהוא מקשר האנשים הפרטים עד שהם מתחברים". והמהרש"א [ר"ה לב:] כתב: "מלך מורה על האחדות בכל מקום". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.] כתב: "כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים... כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד... ולכך [חולין ס:] 'אי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד'". ובח"א לסנהדרין לז. [ג, קמו.] כתב: "כל העולם נברא בשביל האדם, והאדם אחד. ואם יש הרבה נמצאים, כלם משמשים אל הצורה היחידה, שהוא האדם, שוב אין קשיא איך ימצא הרבוי. כי הצורה היא אחת, והיא מאחדת הכל, כמו המלך בעם שעל ידו מתקשר העם, עד שנעשה עם אחד בשביל המלך, שהוא מולך עליהם, והם עבדי" [ראה למעלה הערות 852, 853, ולהלן הערות 2017, 2116, 2173, 2287].

(1973) הנה לאורך כל הענין הזה ביאר שהמדריגה הראשונה היא חבור בין ישראל עצמם, והמדריגה השניה היא חבור בין ישראל והקב"ה [ראה למעלה הערה 1960]. אמנם בגו"א שמות פכ"א אות ג [קכד.] כתב "כי צריך שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, **ואחר כך** צריך שלום בין איש לחברו, נמצא הכל מקושר", ודבר זה נלמד ממה שקודם נאמרה בתורה פרשת מזבח [שמות כ, כא], ולאחריה פרשת משפטים [שמות כא, א]. ואולי יש לומר, שבודאי הצורך לשלום בין ישראל לאביהם שבשמים קודם לצורך לשלום בין איש לחברו [ואלו דבריו בגו"א], אך ה"בפועל" לכך הוא להקדים השלום בין איש לחברו, כי רק משם ניתן לטפס ולעלות לשלום בין ישראל לאביהם שבשמים [אלו דבריו בשאר מקומות].

פרק כז

(1974) מדרש זה הובא למעלה [לאחר ציון 1939], ועכשיו מבארו.
(1975) לשונו בדר"ח פ"ד מ"ח [קסז.]: "כי אין דן את אחר רק אם הוא נבדל ממנו... כי לכך פסלה התורה קרובים לדון [נדה מט:], לפי שאין אדם נבדל מקרוביו". ובתפארת ישראל פי"ח [רעא.] כתב: "אם היה [הקב"ה] מצורף אליהם [לצדיקים], לא היה עושה דין בהם. כי הדין אשר עושה בצדיק מורה זה כי הוא יתברך נבדל לגמרי, אף מאוהביו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תמט.] כתב: "מה שהוא [הקב"ה] דן את הנמצאים... אין זה חבור גמור אליהם, שהרי הדיין הוא פועל במקבל הדין, ואין זה חבור גמור... כי הדיין שהוא דן, הוא נבדל מבעל הדין, ופועל בו". ובנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנה:] כתב: "העולם דבק בו יתברך לגמרי מצד החסד, אבל לא מצד המשפט. כי מצד המשפט השם יתברך נבדל מן העולם כאשר עושה בו משפט, כמו המלך שעושה משפט בעם, אשר המלך נבדל מן העם, ועושה בו משפט". וראה בסמוך הערה 1977. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; בתפארת ישראל פנ"ט [תתקכג:] כתב: "יאמר על השם יתברך 'כי ה' אש אוכלה' [דברים ד, כד], רוצה לומר שהוא נבדל לגמרי מן העולם, ובמה שהוא נבדל מן העולם הוא פועל בעולם, כי הדברים אשר יתחברו ושוים ביחד, אינם פועלים זה בזה. אבל השם יתברך הוא אש, ואין לו שתוף עם הטבעי הגשמי, כמו שאין לאחד שתוף עם האש". וכן כתב בח"א לשבת קיט: [א, סה.]: "בשביל שהוא יתברך אש אוכלה, הוא קדוש ונבדל מן כל התחתונים, אשר לא יתחברו אל האש". ובדר"ח פ"א מ"ב [רי.] כתב: "שם 'אלקים' בו מתקשר יסוד האש... מדת הדין, שהוא שם 'אלקים'". אם כן מוכח שהדין מחייב הפרשה והבדלה, כי שם "אלקים" המורה על הדין, הוא מתקשר ליסוד האש, והמיוחד באש הוא שאי אפשר להתחבר אליה. ובתפארת ישראל פכ"ג [שמ:] כתב: "'אלקים', שהוא נבדל לגמרי", ושם הערה 23.
(1976) לשונו באור חדש פ"א [תנד.]: "אשתו הוא כגופו, ובניו גם כן כגופו". והרד"ק [ספר השרשים שורש עצם] כתב: "נאמר [ישעיה נח, ז] 'ומבשרך לא תתעלם', שהוא הקרוב, שהוא כגופו של אדם". אמנם הר"ן [גיטין ב: בדפי הרי"ף] כתב: "היינו משום דאשתו כגופו [ברכות כד.], אבל גבי קרוב אחר לא". וכן תוספות גיטין מה. [ד"ה דלא] כתבו: "שאני אשתו דהויא כגופו, יותר מבתו".
(1977) אמרו חכמים [אבות פ"ד מכ"ג] "שאין לפניו... משוא פנים ולא מקח שוחד, שהכל שלו". ובדר"ח שם [תקג:] כתב: "קשה, דקאמר 'הכל שלו', כלומר שאינו נותן דבר אל השם יתברך, והכל שלו. ומשמע שאם היה אפשר לתת דבר אליו, היה מקבל

שוחד, ואיך אפשר לומר שהשם יתברך לא יעשה דין, שאף אם היה נותן דבר, הוא עושה משפט. ותירוץ קושיא זאת יש לך לדעת, כי השוחד שמקבל מאחר, נעשה עמו דבר אחד, כי הוא מקבל מאתו. ולכך נקרא 'שוחד', שהוא חד, כלומר שנעשה הוא והדיין חד. ואז לא נמצא הדין מן הדיין, כי אין דין רק כאשר הדיין נבדל מן הבעל דין, שאז הוא דן עליו. אבל כאשר נעשה עמו אחד, הרי אין הדיין נבדל מאותו שהוא דן עליו, ולא היה זה דין כלל, כאשר אין הדיין פועל בדבר שהוא עמו אחד, כי אין דבר פועל בעצמו".

ובגבורות ה' פל"ז [תרצה.] "ופירוש 'ופסחתי' [שמות יב, יג]... לשון דילוג וקפיצה, כמו 'ופסעתי עליכם', שהיה דולג מבית מצרי לבית מצרי אחר... כי מפני שאתם עובדים עבודתי, אני אדלג על בתי ישראל, לפי שאלו הם דביקים בו יתברך, ולפיכך לא הכה אותם. כי כל הכאה שיפעל באחר, אבל ישראל הם דבקים בו יתברך, ולפיכך לא היתה מכת בכורות בהם כלל". וראה הערה 1979.

(1978) אמרו בגמרא [ר"ה יז:] "שאלה בלוריא הגיורת את רבן גמליאל,כתיב בתורתכם [דברים י, יז] 'אשר לא ישא פנים', וכתיב [במדבר ו, כו] 'ישא ה' פניו אליך'". ובח"א שם [א, קיח.] כתב: "אף על גב דלא דמיא, דהתם כי קאמר 'אשר לא ישא פנים', רצה לומר שאינו נושא פנים לאדם. ואילו 'ישא ה' פניו אליך' רצה לומר שהוא ישא פנים לך, ופני הקב"ה אמר. מכל מקום מלתא חדא, כי מאחר שכתיב 'ישא ה' פניו אליך', רצה לומר שהוא נושא פניו אליך, ונכנס עם האדם לפנים משורת הדין, והרי 'לא ישא פנים' כתיב, ורצה לומר שאינו נושא שום פנים לאדם, שאינו עושה לפנים משורת הדין, כי 'ישא ה' פניו אליך' הוא יותר מן הדין".

(1979) פירוש - השלום הוא דביקות עם ה' [כמבואר למעלה הערות 1937, 1940], לכך כשיש כזו דביקות שוב אין דין, אלא נשיאת פנים, שהיא לפנים משורת הדין. ובדר"ח פ"ד מכ"ב [תקה:] כתב: "אמרו במדרש תהלים [שוחר טוב מזמור יז] 'מלפניך משפטי יצא' [תהלים יז, ב], אמר הקב"ה לדוד, בחנם בראתי סנהדרין, לך ודון בפניהם. אמר לפניו, רבונו של עולם, כתבת בתורתך [דברים טז, יט] 'לא תקח שוחד', והם מתיראים ליקח שוחד. אבל אתה נוטל שוחד מן הרשעים, שנאמר [משלי יז, כג] 'ושוחד מחק רשעים יוקח'. אמר הקב"ה לישראל, בני, עד ששערי תשובה פתוחין עשו תשובה, שאני נוטל שוחד בעולם הזה. אבל משאני יושב בדין בעולם הבא, איני נוטל שוחד, שנאמר [משלי ו, לה] 'לא ישא פני כל כופר ולא יאבה כי ירבה שוחד', עד כאן. ומעתה קשיא, שהרי השם יתברך לוקח שוחד תשובה ומעשים טובים. ויש לך לדעת, כי התשובה ומעשים טובים שנקראים 'שוחד', רצה לומר כי הוא יתברך רוצה בתשובה ומעשים

טובים מן האדם, ולפיכך דבר זה נקרא 'שוחד' אל השם יתברך... כי מה שאמר 'לא יקח שוחד', היינו שאינו לוקח שוחד שיפטור הבעל דין מן הדין בשביל שמקבל מזולתו. אבל התשובה הוא תקון הדין בעצמו, וכן המעשים טובים גם כן תקון הדין בעצמו. וזה כי קודם שעשה מעשים טובים היה רובו חייב, והיה עליו דין גדול, כי הכל לפי רוב המעשה. וכאשר עשה מעשים טובים, אז נעשה רובו זכאי, ואין כאן הדין הראשון שהיה נדון להיות רשע לגמרי. ובתשובה נפטר מן החטא לגמרי, אבל על ידי מעשים טובים לא נפטר מן הדין, דהיינו החטא שעשה. ומה שנקרא התשובה ומעשים טובים 'שוחד', מפני שהוא שוחד בערך בית דין שלמטה, שאם עבר עבירה, ואפילו אם עשה כמה וכמה מצות, אין בית דין של מטה משנים הדין. אבל אצל השם יתברך אינו כך כאשר מתקן מעשיו בעצמם. ושוחד גמור נקראו תשובה ומעשים טובים, כי על ידי תשובה ומעשים טובים נעשה האדם עם השם יתברך אחד לגמרי, ואין הדין על מי שהוא דבק בו יתברך ונעשה עמו אחד לגמרי. אבל דבר זה, שהוא תשובה ומעשים טובים, הם תקון האדם עצמו, עד שיצא מן הדין בעצמו, שנעשה זכאי אחר שהיה חייב. והנה אין לוקח שוחד מן החייב שלא יבא עליו הדין, אבל השוחד הזה שהוא באמת זכאי, בודאי הקב"ה נוטל, ועל ידי תשובה ומעשים טובים הוא מסולק מן החטא".

(1980) פירוש - סדר הקרבנות בפרשת צו הוא; עולה [ויקרא ו, א-ו], מנחה [שם פסוקים ז-יא], מנחת חביתין של כהן [שם פסוקים יב-טז], חטאת [שם פסוקים יז-כג], אשם [שם ז, א-ז], ושלמים [שם פסוקים יא-לד]. נמצא שקרבן שלמים הוזכר לבסוף. וראה להלן [לאחר ציונים 2033, 2089].

(1981) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 1954]. וראה להלן הערה 2044.

(1982) דבריו יוטעמו על פי דברי הרמב"ן [ויקרא ו, יח], שביאר את הסדר שיש בפרשת ויקרא [עולה (ויקרא פרק א), מנחה (שם פרק ב), שלמים (שם פרק ג), וחטאת (שם פרק ד)], וז"ל: "היה הצווי בסדר ויקרא עולה ומנחה וזבח השלמים והחטאת... כי בתחילה דיבר בקרבנות הנדבה, ואחרי כן בקרבנות החובה על חטא". לכך מקשה, מדוע גם בפרשת צו לא היה הסדר כן, והיה צריך להביא את השלמים לאחר עולה ומנחה. והרמב"ן עצמו עמד על כך וביאר זאת [הובא למעלה הערה 383].

(1983) יביא את המדרש המבאר מדוע שלמים הוזכרו לבסוף.

(1984) "שם מקום, וכן דסכנין" [מתנו"כ שם].

(1985) לפנינו במדרש איתא "רבי יהושע דסכנין".

(1986) לשון הריטב"א [מגילה יח.]: "זהו שאמרו במדרש כל חותמי ברכות שלום. וזהו שתיקנו לסוף ברכות של ק"ש של ערבית 'הפורש סוכת שלום'. והנוסח אחד הוא בחול ובשבת, אלא כשתקנו אותם פסוקים של אחר כך, שינו את החתימה ל'שומר את עמו ישראל לעד'. אבל מורי נ"ר נוהג כרבו רבינו הגדול ז"ל לחתום תמיד בשלום כמו בשבת. ובברכת המזון ג"כ משלים 'ה' יברך את עמו בשלום"'.

(1987) "לעולם מסיים בשלמים" [מתנו"כ שם].

(1988) "שפסוק 'זאת התורה' הוא כלל, שהזכיר כל הקרבנות בפסוק אחד, אך לפני פסוק זה חושב כל הקרבנות בפרשיות מיוחדות" [פירוש מהרז"ו שם].

(1989) המשך המדרש "[ויקרא ז, א] 'זאת תורת האשם', [שם פסוק יא] 'זאת תורת זבח השלמים'".

(1990) לשון הפסוק במילואו [במדבר כט, לט] "אלה תעשו לה' במועדיכם לבד מנדריכם ונדבותיכם לעולתיכם ולמנחותיכם ולנסכיכם ולשלמיכם".

(1991) לשונו למעלה [לאחר ציון 1638]: "ועוד אמרו חז"ל [תו"כ ויקרא כו, ו] אם אין שלום אין כלום, והשלום בו יושלם הכל, ובו הכל". ובדר"ח פ"א מי"ח [תכ.] כתב: "אם לא היה קשור השלום ביניהם, לא היו שלימים בעצמם, כי מאחר שכל אחד חלק בפני עצמו, וידוע כי החלק חסר, שהרי הוא חלק בלבד. ולפיכך אם לא היה... השלום, שיש להם קשור וחבור זה עם זה עד שהכל מקושר, לא היה שם שלימות, כי היה כל אחד בפני עצמו, והחלק אינו שלם... אבל מצד השלום הוא החבור אשר ביניהם, אז אין נקרא כל אחד ואחד חלק, שהרי כאילו הכל אחד, ולפיכך השלום משלים הכל" [הובא למעלה הערה 1640]. ובנתיב השלום פ"א [א, רטו:] כתב: "ואמר עוד [ספרי במדבר ו, כו] גדול השלום אפילו ישראל עובדים ע"ז, ושלום ביניהם, אין שטן נוגע בהם. הנה נתן מעלה אל השלום במה שמורה עליו שם 'שלום', כי שם שלום מורה על שלימות הדבר, וכל אשר אין לו שלום, אינו שלם רק חסר... וכאשר הדבר הוא שלם בעצמו, אז השטן אשר כחו על ההעדר והחסרון, אינו יכול לו, כי הכח הזה מצד ההעדר הדבק בנבראים, ואליו נמשך כח זה, הוא השטן. ומטעם זה השטן נברא עם האשה [ב"ר יז, ו], כי אינה בריאה שלימה רק בריאה חסירה, נמשך אחריה השטן, שהוא הכח על ההעדר והחסרון. ולפיכך כאשר יש שלום באומה, ויש כאן שלימות, אין כח בשטן, שהוא מצד החסרון, יכול לו... ולפיכך אמר כאשר ישראל אומה שלימה, מצד שהם אומה שלימה אין כח השטן, שהוא מצד ההעדר, מושל בהם, בעבור שלימות שלהם". ורש"י [שמות כט, כב] כתב: "'שלמים' לשון שלמות... שמשימים שלום למזבח, ולעובד העבודה, ולבעלים". ובגו"א שם סוף

אות כב [שעה.] כתב: "אף על גב דלשון 'שלמים' פירש מלשון שלימות, כל שלום יש בו שלימות, שהרי אין כאן חילוק ומחלוקת, ובשביל זה הוא שלם. ולפיכך פירש רש"י בפרשת וישלח [בראשית לד, כא] 'האנשים האלה שלימים הם אתנו', 'בשלום ובלב שלם', ופשוט הוא" [הובא למעלה הערה 1625]. וראה בסמוך הערה 1994.

(1992) לשונו בדר"ח פ"ד מי"ח [שעב:]: "העולם הזה אינו רק התחלה, כמו שהפרוזדור הוא התחלה. ובהתחלה הוא שייך תקון, כמו שהוא בעולם הזה, לא בדבר שהוא סוף ותכלית, כמו שהוא עולם הבא. וכל מנוחה היא בסוף, כי התקון הוא שיבא אל המנוחה בסוף. ולפיכך התקון הוא בעולם הזה, שהוא התחלה, והמנוחה והשלימות הוא בעולם הבא, שהוא בסוף". ובגבורות ה' פ"ס [תכח.] כתב: "כי אין ספק כי שלימות הדבר בא בסוף הדבר ובגמר שלו, כאשר כולו נגמר ונשלם". ושם פ"ע [תג.] כתב: "הנה תמצא כמו כן שהארץ, שהוא יסוד התחתון והשפל מכל הנמצאים, יש בה מעלה מצד השלמת הכל, שמפני שהוא אחרון מכל היסודות, על ידה יושלם הכל, כי לעולם הדבר יושלם על ידי האחרון, שהוא השלמה... כי השכינה בתחתונים מצד שהתחתונים הם השלמה, וכל השלמה הוא באחרונה, ולכך כל אחרון שם השכינה". ובתפארת ישראל פי"ז [רנט:] ביאר שאדם נברא לאחרונה, וישראל היו האומה האחרונה להבראות, מחמת ששניהם הם שלימות הבריאה. ושם ס"פ מט [תשעח.] כתב: "כי מדרגת הזכר שהוא התחלה, והאשה משלמת את הזכר, וההשלמה הוא בסוף". ובנצח ישראל פ"י [רנג.] כתב: "נברא האדם אחרון לכל הנבראים... שהוא כמו צורה, והצורה על ידה יושלם הכל, לכך ראוי שיהיה אחרון, כי הכל יושלם באחרונה... ולכך נברא האדם באחרונה, כאשר הושלם הכל. ותמצא דבר זה בישראל, שגם הם נבראו באחרונה". ושם ר"פ מב [תשכו.] כתב: "כבר התבאר לך פעמים הרבה כי התכלית והסוף מסוגל לשלימות יותר מהכל. וזה כי ההתחלה במה שהיא ההתחלה, אין בה שלימות, שהרי לא נשלם עדיין. רק הסוף יש בו השלמה, ולכך הסוף ראוי אל השלימות. והנה המתחייב מזה שיהיה תכלית הזמן מן ימי עולם מסוגל לשלימות, וזהו ימי המשיח, שהוא באחרית הזמן... וסוף העולם מוכן שיהיה אלקי. וכמו האדם הזה, כאשר הוא בעיקר ימיו אינו אלקי, אבל כאשר הוא בסוף ימיו נסתלק ממנו כוחות הגשמי עד שהוא אלקי, ודבר זה גם כן אצל העולם". ובגו"א בראשית פל"ה אות יב [קפ.] ביאר שבנימין הוא ההשלמה לכל השבטים, כי הוא סוף השבטים, ולכך נולדו עמו שתי תאומות [רש"י בראשית לה, יז]. וכן כתב בנתיב השלום פ"א [א, רטו:], ובאר הגולה באר הרביעי [תנב.]. ובח"א לשבת נה. [א, לא:] ביאר שאות תי"ו מורה על השלימות, כי היא האות האחרונה. ובח"א לע"ז ג: [ד, כב.] כתב:

"השלימות הוא כאשר הוא תכלית של הדבר, וזה נתבאר בכמה מקומות, כי לכך נקרא 'שלימות' לפי שהוא כאשר הוא שלם, וזה הוא סופו ותכליתו". ולמעלה הערה 1290 הובאו מקבילות נוספות ליסוד זה. וראה למעלה הערות 1031, 1426, ולהלן הערות 1994, 2120.

(1993) לשונו בדר"ח פ"ד מי"ז [שסא:]: "ואל יקשה לך, למה צריך אל עולם הזה, יברא העולם הבא בלבד. כי דבר זה אינו קשיא, כי חסרון העלול הוא נראה בעולם הזה, שהוא התחלה, ואחר כך יושלם. כי אף שראוי מצד הפועל שתהיה הפעולה מתיחסת בשלימותה אל הפועל, דבר זה מצד הפועל, שכל פעולה ראויה שתהיה מתיחסת אל הפועל. אבל מצד הפעולה עצמה, שהוא עלול, הרי מצד עצמה ראוי לה ההעדר, שהרי היא נמצאת אחר שלא היתה. ולפיכך תחילת יציאתה אל הפועל הוא בחסרון, והוא עולם הזה. עד שיש לפעולה התקרבות אל ההעדר, שהוא ראוי אל הפעולה מצד עצמה... דומה בזה אל האדם הנולד, שבא לעולם אחר שלא היה נמצא כלל. ומפני שבא לעולם אחר שהיה נעדר, די בזה [ש]הוא קטן ופחות. ואחר שהתחיל לגדל, עד אחר כך יתרומם. וכן הוא העולם, אין ראוי שיהיה העולם הבא בתחילה. וכי אפשר שיהיה בריאת האדם בתחלתו בשלימות, או שיהיה האילן גדל בתחילתו בשלימות גדולו. אבל בתחלה הוא קטן, ואין לו המעלה שמגיע אליו בסוף" [הובא למעלה הערה 1289]. ובנצח ישראל ר"פ לז [תרפד.] כתב: "כל דבר בעולם בתחילת מציאותו אינו במעלתו העליונה".

(1994) לשונו בנתיב האמת פ"ג [א, רג:]: "לכך השלום ושלם הוא לשון אחד, כי השלום תלוי בשלימות, שכאשר הדבר שלם, אין כאן מחלוקת. אבל כאשר האדם חסר, ולכך רוצה לבלעות את רעהו... וכל זה מפני שהאדם הוא חסר. ואם היה בשלימות, ולא היה חסר, לא היה מחלוקת, רק הכל בשלום". ובנתיב השלום פ"א [א, ריג.] כתב: "השלום הוא שלימות הכל, והוא נותן המציאות אל הכל... וזה בעצמו מה שנקרא 'שלום' שהוא מלשון שלימות, כי השלום משלים המציאות עד שנמצא הדבר בשלימות בלי חסרון". ואמרו חכמים [נדה לא:] "בא זכר בעולם, בא שלום בעולם", וכתב על כך בח"א שם [ד, קסג:]: "כיון שהזכר השלם בבריאה, והוא משלים את האשה, בא גם כן עמו השלום. כי השלימות והשלום תלוים זה בזה, לכך נקראו שניהם בשם אחד. וכבר בארנו זה בכמה מקומות, שהמחלוקת הוא חסרון, ואינו שלם רק מחולק, ולפיכך אמר 'בא זכר לעולם בא שלום לעולם'". וכן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [תכ:], ויובא בהערה 1996. וראה להלן הערה 2018.

(1995) אפשר לומר שכוונתו [במה שכתב "**וכבר אמרנו** כי השלימות הוא בסוף"] לדברים שכתב כאן. אך אפשר לומר שכוונתו לדבריו למעלה [לאחר ציון 1288], שכתב: "כי תחלה האדם חסר, ואחר כך יושלם, וכך נשאר, כמו כל שלימות שהוא בא בסוף".

(1996) לשונו בדר"ח פ"א מי"ח [תכ:]: "ומפני כך נקרא 'שלום' מלשון השלמה, כי כאשר אין שלום אז כל אחד חלק וחסר השלמה, ובשלום יושלם עד שאינו חלק, שהרי יש לו שלום האחד עם האחד, ואז הדבר שלם. ומפני זה תבין כי כל חותמי ברכות חותמים בשלום; בברכת כהנים חותמים בשלום, בתפילה חותמים בשלום [ויק"ר ט, ט], כי על ידי השלום הדבר נשלם, והדבר נשלם בסוף הכל, ולכך השלום השלמת הברכה".

(1997) מדבר על הצדיק, כי כך נאמר שם בפסוק שלפניו [ישעיה נז, א] "הצדיק אבד ואין איש שם על לב ואנשי חסד נאספים באין מבין כי מפני הרעה נאסף הצדיק", ואז נאמר "יבוא שלום ינוחו על משכבותם הולך נכוחו". וכן פירש רש"י שם [ישעיה נז, ב] "יבוא שלום - כי כן אמר הקב"ה, יבוא הצדיק הזה אל אבותיו בשלום, ואל יראה ברעה". ואמרו חכמים [שבת קנב:] "אף הקב"ה על גופן של צדיקים אומר 'יבא שלום ינוחו על משכבותם'". ועוד אמרו חכמים [כתובות קד.] "בשעה שהצדיק נפטר מן העולם, שלש כיתות של מלאכי השרת יוצאות לקראתו. אחת אומרת לו 'בא בשלום', ואחת אומרת 'הולך נכחו', ואחת אומרת לו 'יבא שלום ינוחו על משכבותם'. בשעה שהרשע נאבד מן העולם, שלש כיתות של מלאכי חבלה יוצאות לקראתו, אחת אומרת [ישעיה מח, כב] 'אין שלום אמר ה' לרשעים'. ואחת אומרת לו [ישעיה נ, יא] 'למעצבה ישכב'. ואחת אומרת לו [יחזקאל לב, יט] 'רדה והשכבה את ערלים'". ובח"א לכתובות שם [א, קסא:] כתב: "עיקר הפירוש, שבא לומר כי הצדיק הוא עם השם יתברך מצד ג' פנים: האחד, במה שכל צדיק משתוקק אל השם יתברך, ורוצה להתדבק בשכינה בחייו, וכך הוא אחר מותו. ולכך שייך לומר בזה 'יבוא שלום', כלומר כמו שהוא היה משתוקק להתדבק בעלתו, ועל זה אמר 'יבוא שלום' אל מקום שהוא משתוקק להתדבק. ועוד מצד אחר, כי השם יתברך הוא חפץ גם כן שיהיה הצדיק עמו, וכנגד זה אמר 'ינוחו על משכבותם'. ועוד מצד עצמו ראוי שיהיה הצדיק עם השם יתברך, כי הצדיק שהולך כל ימיו בדרך הישר, לכך ראוי שיהיה עם השם יתברך, שהוא הישר בעצמו. והפך זה הרשע, שכל אלו הצדדין אין בו. ואלו דברים הם עמוקים מאד ענין אלו ג' כתות מלאכים שיוצאים לקראתו, והבן אלו דברים מאד". אמנם לא ברור מדוע כתב כאן "צדיק גמור", ובמיוחד שבתוך כדי דיבור כתב "כי הצדיק", והשמיט תיבת "גמור".

(1998) אמרו חכמים [ר"ה יא.] "הקב"ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום ומחודש לחודש, שנאמר [שמות כג, כו] 'את מספר ימיך אמלא'", ובח"א שם [א, צח.] כתב: "כי חיי הצדיקים הוא מחיי עולם הבא, שהיא נקודה אחת סתומה. ולפיכך כמו שהיו"ד אינו מתחלק, כך הקב"ה ממלא שנותיהן שהם שלימות אחת, כי כאשר שנותיהן מלא, אז שנותיהן אחת. ובמדרש בראשית רבה [נח, א] כתב טעם זה, כי כתיב [תהלים לז, יח] 'יודע ה' ימי תמימים', אמר כשם שהם תמימים, כך ימיהם תמימים. ופירוש הדבר הזה, כי הצדיק הוא תמים, ומאחר שהוא תמים כך ימשך ממנו שיהיו שנותיהן תמימים. לכך הקב"ה יושב וממלא שנותיהן של צדיקים מיום ליום משנה לשנה, כדי שיהיה תמים, ודבר זה מבואר". וכן הוא בגו"א בראשית פכ"ג סוף אות ב [שפא:]. ואמרו חכמים [יומא לח:] "כיון שיצאו רוב שנותיו של אדם ולא חטא, שוב אינו חוטא". ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קלט:] כתב: "כי הצדיק מצד מדריגה זאת הנבדלת שהיא אחת... אשר הצדיק דבק בה, ולכך אם יצאו רוב שנותיו של אדם ולא חטא, שוב אינו חוטא, מפני כי ראוי להיות שנותיו אחד, ולא יהיו מחולקים עד שהיו מקצת שנותיו בחטא, ומקצת שנותיו בלא חטא, רק יהיו הכל אחד. ודוקא רוב שנותיו, אבל מיעוט שנותיו אינו נחשב צדיק במעוט שנותיו, רק נחשב צדיק טוב ברוב שנותיו. ולפיכך כאשר עברו רוב שנותיו בלא חטא, במה שהצדיק יש לו מדריגה נבדלת אשר אין חלוק לזאת המדריגה כמו שהתבאר, כי אין חלוק בענין הצדיק, שהוא מדריגה נבדלת, ולכך אם יצאו רוב שנותיו, שוב אינו חוטא".

(1999) לשונו בתפארת ישראל פי"ח [רעו:]: "כי הגיהנם אין בו שלימות, שאילו היה בו שלימות לא באו שם הרשעים שאינם שלמים בעצמם". ובגבורות ה' פל"א [תקמג:] כתב: "הקב"ה צופה לרשע שישנה את מעשיו, שהוא מוכן אל השנוי ותמורה, וישנה אותם אל הטובה". וצרף לכאן את הפתגם "רשעים מלאים חרטה" [מכלול המאמרים והפתגמים, עמוד 1725]. ובדר"ח פ"ג מ"א [יג:] כתב: "כי שאר נזירים שנודרים מחמת שבאו לידי חטא, ובשביל כך הם נודרים, ולבסוף אפשר שיהיו מתחרטים כאשר ימי הנזירות ירבו עליהן... שהרי מתחלתו היה גם כן בעל חרטה ושנוי, שהיה משנה עצמו מעבירה לפרישות, כך אפשר שיהיה אצלו שנוי כשירבה עליו ימי הנזירות". ובגו"א שמות פי"ג אות יב [רסג:] כתב: "אם ישראל צדיקים לא יתחרטו". ובח"א לשבת קנב: [א, פד:] כתב: "ענין הרשע אשר הוא יוצא מן האמצעי אל הקצה, והקצוות הם שנים... והרשע יש לו קשור בצד מה אל כל קצה וקצה".

(2000) ראה להלן הערה 2137. וצרף לכאן דבריו בנצח ישראל פנ"ט [תתקטז:], שכתב: "מה שהקדים בלעם הברכה לקללה [במדבר כד, ט "מברכיך ברוך ואורריך ארור"], הפך יצחק שאמר [בראשית כז, כט] 'אורריך אאור ומברכיך ברוך'. אמרו זכרונם לברכה [ב"ר סו, ד], מפני שהרשעים, מברכיהן קודמין למצעריהן. אבל הצדיקים, אורריהן קודמין. פירוש זה, כי הצדיק שלימות מעלתו הוא באחרונה, כאשר יושלם. והפך זה הרשע, כי חסרון שלו ימצא כאשר הוא באמתת עצמו. ובסוף שלו הוא אמתת עצמו... אבל יצחק שהוא צדיק, ואצלו המקללין קודמין, זכר סדר שלהן, והבן זה".

(2001) פירוש - לכך כל חותמי הברכות היו חותמים בשלום, וכמו שאמרו במדרש הנ"ל.

(2002) לא מצאתי לו חבר שיעיר הערה זו.

(2003) מעין כן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [תלג:], שהמשנה [שם] אמרה "על שלשה דברים העולם עומד; על הדין, ועל האמת, ועל השלום". וביאר שם שהדין הוא כנגד העולם התחתון, והאמת היא כנגד העולם העליון, והשלום הוא כנגד העולם האמצעי, וכלשנו: "והתחיל בעולם אשר אנחנו בו, ואחר כך הזכיר בעליון, ואחר כך האמצעי, כי רצה התנא לזכור השלום באחרון, כי השלום נזכר תמיד בסוף, והוא חותם הכל, כמו שבארנו". וראה להלן הערה 2091.

(2004) לשונו בדר"ח פ"א מי"ח [תלח.]: "כי העולם בבריאתו ובקיומו יש בו ג' דברים; כי העולם נברא בדין מן השם יתברך, שהוא גוזר בגזירת דין שיהיה נברא. וסדרו באמת וביושר, ואין דבר יוצא מן האמת מכל אשר ברא. והשלישי, אשר נתן השם יתברך בתכלית בריאת העולם כאשר היה נברא, העמידה, והוא המנוחה והשלום. כי בששת ימי המעשה לא היה מנוחה, רק היה התנועה לצאת לפעל. וככלות ימי המעשה היה העמידה, והוא המנוחה, וזהו השלום. וכמו שאמר רבי בשעת פטירתו יהי רצון שיהא שלום במנוחתי. יצאה בת קול ואמרה 'יבא שלום ינוח על משכבותיו'. ולפיכך העולם עומד על הדין ועל האמת ועל השלום". ובנתיב השלום פ"א [א, ריד:] הביא את המדרש [ספרי במדבר ו, כו] שאמרו "גדול הוא השלום שלא ברא הקב"ה מדה יפה מן השלום, שניתנה לצדיקים בשעה שנפטר מן העולם". וכתב לבאר [א, רטז.]: "ניתן השלום לצדיקים כאשר נפטרין מן העולם, כי כאשר נפטרין מן העולם הרי זה נחשב שהגיעו אל ההשלמה". וראה להלן הערות 2008, 2009, 2095, 2096.

(2005) לשונו להלן [לאחר ציון 2010]: "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"

(2006) עובר לעסוק בהבדל בנקודה זו בין עולם הזה לעולם הבא, כי מיד יביא מאמר חכמים המחלק בכך. ולהלן [לאחר ציון 2104] כתב: "וכאשר אתה רואה בעיניך כי העולם הזה אין בו השלום, רק התנגדות". וראה להלן הערה 2105.

(2007) "דורך אל השלימות" - מתנועע אל השלימות [ראה להלן ציון 2122]. ואודות שבעוה"ז אין האדם מגיע אל שלימותו הגמורה, כן כתב בתפארת ישראל פ"ג [סג:]: "אמנם אל תאמר כי עם יציאת שלמות האדם אל הפעל, אפשר שיהיה יוצא שלמותו לגמרי אל הפעל. שזה אינו כלל, כי זהו בריאתו, שעם שהוציא שלמותו אל הפעל, נשאר עוד בכח, כמו שהתבאר לפני זה. כמו שאמר [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד', כי האדם נברא לעמל, שאין לו שביתה והשלמה כלל. ועם שהוא יוצא אל הפעל, נשאר עוד תמיד בכח. שאם היה נמצא שלמותו בפעל, לא היה נקרא זה 'עמל'. כי לשון 'עמל' בא על דבר שאין לו הנחה, ולא יבא אל תכלית הנחה. וכן האדם כל זמן היותו מחובר עם החומר, אינו בשלימות בפעל, עד אשר הוא נפרד מן החומר, ואז נמצא בפעל". וכן כתב שם פט"ז [רמא.]. ובדר"ח פ"ב מ"ח [תרמו:] כתב: "אי אפשר שיהיה בריאת האדם שיהיה בעל הנחה, שהדבר שהוא שלם הוא בעל הנחה, שכבר הוא נשלם, ואז הוא נח. אבל האדם אינו כך, שאינו נשלם, ומאחר שאינו נשלם אינו בעל הנחה, אבל הוא מתנועע תמיד אל השלמתו. ואף אם אי אפשר שיצא לגמרי אל הפועל, מכל מקום אי אפשר שיהיה בעל הנחה, שזה שייך אל הדברים אשר הם בעלי השלמה, ולא כן האדם". ושם פ"ג מט"ז [תיב:] כתב: "העולם הבא יש שם ישיבה והנחה. ודבר זה מורה על כי האדם בשלימות בפועל, ואינו מתנועע אל ההשלמה, רק כבר הוא שלם, וכל אשר הוא שלם הוא נוח ויושב". ושם פ"ד מי"ח [שפד.] כתב: "ההנחה הפך עולם הזה, שאין בו המנוחה. ודבר זה ימשך למדריגת עולם הזה. כי כבר אמרנו כי מדריגת עולם הזה שהוא בעל שנוי, ואינו עומד על ענין אחד, והוא בכח יוצא אל הפעל. ומצד הזה אין בעולם הזה הנחה, כי השנוי אינו הנחה כלל. וכל אשר הוא בעולם הזה הוא בעל שנוי, ומפני זה אינו בעל הנחה". ושם פ"ה מ"ט [רפו:] כתב: "הדבר שהוא שלם ראוי אליו השביתה והמנוחה... והנה תראה המנוחה שייך אל דבר שהושלם והוא בפועל, ואז הוא בעל מנוחה. אבל כאשר לא הושלם ואינו בפועל, אז שייך אליו התנועה". ושם פ"ו מ"ז [רלא.] הוסיף שמחמת כן יש קולא היוצאת מהיות האדם עמל בתמידיות, וכלשונו: "האדם נברא לעמל, דהיינו

שיוציא דבור התורה אל הפעל... ואף כי אינו מחדש דבר, והוא חוזר על הדברים ששנה אתמול, הלא אין מדריגת האדם רק שיהיה האדם בעמל, ולא שיבא אל התכלית, שיהיה שלימתו בפעל. שאילו היה האדם שלימתו בפעל, היה ראוי לומר שאם לא ילמד כל יום חדוש, לא יבא אל התכלית שיהיה שלימתו בפעל. אבל אין הדבר כך, שאין מגיע אל זה שיהיה שלימתו בפעל, רק שיהיה בכאן עמל מבלי שיגיע שלימתו אל הפעל לגמרי... כי האדם נשאר בכח תמיד, ולא יבא אל תכלית השלימות שיהיה בפעל, רק שישאר תמיד בעמל שלו". ובנתיב התורה פט"ו [תקצא.] כתב: "אי אפשר שיהיה נברא האדם בלא עמל, כי המנוחה לדבר כאשר דבר אחד נשלם, וכאשר הוא שלם יש לו מנוחה. והאדם בעולם הזה אינו שלם, כי זה האדם תמיד יכול להוציא את עצמו יותר אל הפעל, כי הוא נברא בכח כמו שאמרנו. ולפיכך אמר כי האדם נברא לעמל, והוא יוצא אל הפעל תמיד במה שאפשר". ובנתיב השלום פ"א [א, רטז:] כתב: "כי החי אי אפשר שיבא אל ההשלמה גמורה, כי תמיד אפשר שיקבל השלמה על השלמה". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמו.] כתב: "כי אי אפשר שיהיה האדם בעולם הזה בפעל לגמרי, לומר שאי אפשר שיקנה שלימות יותר". ובדרוש על התורה [י.] כתב: "כי האדם הוא כמו האדמה, שהיא בכח ולא בפעל, וכאשר האדמה נעבדת תמיד, כן צריך האדם שיוציא הוא תמיד שלימותו אל הפעל לגמרי". ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז.] כתב: "אדם לעמל יולד וכו'. פירוש, האדם הזה מצד שהוא בעל גוף, וכל בעל גוף אי אפשר לו שיהיה נח, כי ההנחה ראויה אל הדבר שהוא נבדל. ודמיון זה, כי השבת הוא יום המנוחה, מפני שהוא קודש... ולפיכך האדם שהוא בעל גוף, הוא בעל עמל. ועוד, כי האדם הוא בכח ולא בפעל, כי כל גשם הוא בכח ולא בפעל, רק הנבדל הוא בפעל, ולפי מה שהוא נבדל, אם הוא נבדל לגמרי הוא בפעל הגמור... וכל שהוא בכח, ראוי אליו העמל, שהוא יציאה אל הפעל, ולפיכך 'אדם לעמל יולד'". וכן הוא בבאר הגולה באר הרביעי [תנו:]. וראה להלן הערות 2107, 2128.

(2008) לשונו בח"א לשבת ל. [א, יא.]: "התורה והמצות משלימים את האדם שיהיה שלם לגמרי, ולא שייך במת השלמה, כי הוא חסר חיים, ואין אליו השלמה, וכמו שבארנו זה בסוף ברכות הנפטר מן המת יאמר 'לך בשלום'".

(2009) לשונו בנתיב השלום פ"א [א, רטז:]: "ניתן השלום לצדיקים כאשר נפטרין מן העולם, כי כאשר נפטרין מן העולם הרי זה נחשב שהגיעו אל ההשלמה, כי החי אי אפשר שיבא אל ההשלמה גמורה, כי תמיד אפשר שיקבל השלמה על השלמה. ולפיכך אמרו בסוף ברכות הנפטר מן החי אל יאמר 'לך בשלום', כי היה משמע שילך בהשלמה,

שכבר קנה השלמתו, והחי אפשר תמיד שיקבל השלמה. רק יאמר 'לך לשלום', כלומר שיהיה מתחבר אל השלום, ותמיד יוסיף השלום. אבל הנפטר מן המת יאמר 'לך בשלום', כי כבר הגיע אל שלימותו האחרון, ושייך לומר בזה 'לך בשלום', כאשר כבר הושלם, וזה אינו קונה השלמה עוד". וכן כתב ב"הכותב" בעין יעקב ברכות [שם], וקודם לדבריו שם נכתב "הוספה מהכותב אשר נמצא בדפוס ווינציא שנת שכ"ו לפ"ק", ושייך שהמהר"ל ראה זאת.

(2010) כוונתו לדברי הגמרא [ברכות סד.], שאמרו [שם] "הנפטר מחברו אל יאמר לו 'לך בשלום', אלא 'לך לשלום', שהרי יתרו שאמר לו למשה [שמות ד, יח] 'לך לשלום', עלה והצליח. דוד שאמר לו לאבשלום [ש"ב טו, ט] 'לך בשלום', הלך ונתלה [ש"ב יח, ט]". ולהלן [לאחר ציון 2125] יביא דברי הגמרא האלו, ויבארם. ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכא:] כתב: "מי שאינו בשלימות בפעל, הנה עומד אל ההשלמה, ולא ימשוך אחר זה חסרון".

(2011) דוגמה מובהקת לכך היא האיש המחזר אחר האשה לשאתה [קידושין ב:], כי השלמתו באה לו על ידי אשתו [כמבואר בהערה הבאה], ואיש בלא אשה נחשב "פלגא גופא" [זוה"ק ח"ג פג:].

(2012) לשונו בנתיב השלום פ"א [א, רטז:]: "כל פעולה ותנועה הוא בשביל ההשלמה שיושלם בסוף... וזהו ענין כל המתנועע. כי הזרע בבטן האשה, תנועת הויה שלו אל השלמה, שיושלם הולד. וכן כל מתנועע הוא מתנועע אל השלמה... ולפיכך כאשר האדם עושה מצות התורה, אין ספק כי התנועה הזאת והמעשה הזה הוא מגיע אותו אל ההשלמה, שזהו תכלית המצות שיגיע אל השלמה... וזה עצמו השלום, שהשלום הוא השלמה בודאי". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגבורות ה' פי"ב [תקנז:] כתב: "כי הדבר שאינו שלם ואינו בפעל, הולך ומשתוקק לצאת אל הפעל. וכאשר היו ישראל שבעים נפש, שזה מספר מוגדר שלם, והיו נמנים, לא היו פרים ורבים. רק כאשר מתו שבעים נפש, ואז לא היו מן אותם שהיו מוגדרים, ולא היה להם שלימות, היו מתנועעין מאוד לצאת אל הפעל. שכבר התבאר כי שלימות ישראל הוא ששים רבוא. וכל דבר מתנועע אל שלימותו, והיו פרים ורבים מאוד" [ראה להלן הערה 2142]. ושם פל"ח [תשכד:] כתב: "מי שאינו בביתו, הוא מתנועע תמיד אל ביתו". ובגו"א דברים פ"ה אות ז [קיג.] כתב: "האחד חומד דבר מפני שהוא חסר דבר מה, וחומד אותו להשלים חסרונו. כמו מי שאין לו בית ואשה, וחומד אותם... כי בבית ואשה שלימות האדם, ובכל דבר שיש בו שלימות שייך חמדה, שהאדם חומד לדברים המשלימים האדם, שדרך לחמוד כל דבר שעל ידו שלימות דבר". ובתפארת ישראל פ"ג [סד:] כתב: "כל דבר שהוא חסר, משתוקק

אל השלמה. והתורה והמצוה הם השלמה אל הנפש, ובשביל כך משתוקקת הנפש אל התורה ואל המצות לצאת אל הפעל, ולהיות מושלם". ובאור חדש פ"א [תסו:] כתב: "כי האיש מחזיר על אשתו, ואין האשה מחזיר על בעלה, וכך אמרו חכמים [קידושין ב:]. וזה מפני כי האשה נלקחה מצלעותיו [בראשית ב, כא], ובזה נעשה האיש חסר כאשר הוא בלא אשה. וכל מי שחסר דבר, הוא מחזיר אחר דבר שהוא השלמתו. אבל אין האשה היא חסירה". ובדר"ח פ"א מ"ד [רמה.] כתב: "ואמר [שם] 'הוי שותה בצמא את כל דבריהם'. פירוש, כמו שהשכל הוא משלים את האדם, וכאשר אין השכל באדם אז האדם חסר, ובשכל יושלם האדם. ולפיכך ישתה האדם בצמאה דבריהם, כי האדם שלא ישתה הוא חסר, ובשתיה יושלם. ולפיכך הוא שותה בצמאה, והוא להוט מאד אחר השלמת חסרון שלו, שכל זמן שהוא חסר אינו בטוב. ולכך ישתה בצמאה דבריהם גם כן". ובנתיב התורה פי"ז [תרפט.] כתב: "'לעולם ירוץ אדם לדבר מצוה' [ברכות ו:]. וזה מפני כי המצוה היא השלמת האדם, ובה יושלם האדם, וכאשר הוא בלא מצוה הוא חסר. וכל דבר הוא רץ אל דבר שהוא משלים אותו, וקודם זה הוא חסר מן השלמתו, ולכך הוא רץ להשלים חסרונו. ואמר [שם] 'אפילו בשבת'. ביאור זה, כי אין לרוץ בשבת [שו"ע או"ח סימן שא ס"א], כיון שאסרה התורה המלאכה בשבת [שמות כ, י], ודבר זה שהוא רץ, הוא גם כן דומה למלאכה, שכל מלאכה יוצא מן המנוחה, ודבר זה שהוא רץ בשבת, הרי הוא גם כן יוצא מן המנוחה, ובשבת אסור לצאת מן המנוחה. אבל כאשר הוא רץ לדבר מצוה, דבר זה עצמו הוא השלמתו שיושלם, ודבר זה אדרבא, מנוחה היא לו, שכל השלמה היא מנוחה לאשר יושלם, כי כאשר יושלם הוא נח". ובנתיב העבודה פ"א [א, עט:] כתב: "ומפני כך כתיב [ישעיה סה, כד] 'טרם יקראו ואני אשמע', ואיך אפשר לומר שהוא שומע טרם יקראו. אבל פירושו אני חפץ לשמוע, וזהו 'ואני אשמע', כלומר מבקש אני לשמוע תפלתם... כי הוא יתברך רוצה בעבודה, אשר העבודה מורה כי הוא יתברך אחד והכל שלו, וזה מורה על השלמתו. ולפיכך מתאוה לתפלתן של צדיקים [יבמות סד.], כמו מי שמתאוה אל השלמתו". ובח"א לב"ק צב: [ג, יד:] כתב: "כל אדם מבקש להיות שלם בפעל". וכן הוא בח"א לזבחים קטז: [ד, עב.], ועוד. **אמנם** אמרו חכמים [נדה לא:] "שאלו תלמידיו את רבי דוסתאי ברבי ינאי, מפני מה איש מחזר על אשה ["אדם פנוי מבקש ומחזר עד שנושא" (רש"י שם)], ואין אשה מחזרת על איש. משל לאדם שאבד לו אבידה, מי מחזר על מי, בעל אבידה מחזיר על אבידתו". ובח"א שם [ד, קסג:] כתב בזה"ל: "פירוש, אף שאמרנו כי הנקיבה מקבלת השלמה מן האיש, הרבה דברים הם חסרים, ואינם מקבלים השלמה, ולפיכך אין הנקיבה מחזרת אחר האיש.

אבל הזכר מחזיר אחר הנקיבה, כי הזכר חסר מן הנקיבה, ונחשב הנקיבה אבידה אל הזכר כאשר נאבד הימנו מה שצריך לו. ולפיכך מחזיר הזכר על הנקיבה, אבל הנקיבה אם אין לה הזכר, לא נחשב רק שאין לה השלמה. וכמה דברים שאין להם השלמה, כי ההשלמה הוא מעלה נוספת על מה שהיה קודם. לכך לא נקרא זה 'אבידה'. רק אל הזכר נקרא 'אבידה', שחסר משלו, כמו מי שנאבד ממון שלו שהוא תחת רשותו, אבל האיש אינו תחת רשות האשה, לכך לא נחשב אבידה". אך מדוע הנקבה אינה רצה להשלים את חסרונה, הרי "כל הנבראים מתנועעים אל השלמתם" [לשונו כאן], ומאי האי ש"הרבה דברים הם חסרים, ואינם מקבלים השלמה". ויל"ע בזה.

(2013) בנתיב השלום פ"ב [א, ריט.], שכתב: "ובמדרש [ויק"ר ט, ט] גדול השלום שבכל המצות כתיב בהו 'כי תראה', 'כי תפגע', 'כי יקרא', אם בא מצוה לידך אתה זקוק לעשותה, ואם לאו, אי אתה זקוק לעשותה. ברם הכא 'בקש שלום ורדפהו', בקשהו במקומך, ורדפהו במקום אחר, עד כאן. וכבר אמרנו זה כי כל דבר יושלם בשלום, ומאחר שהשלום משלים הכל, ותמצא כי כל דבר הוא רודף אחר השלמתו, והוא מתנועע אחר השלמתו. והרי הזרע כאשר נזרע באדמה, הוא מתנועע וצומח עד שיגיע אל השלמתו, וכאשר יושלם אז הוא נח. וכן הולד במעי אמו, תנועת הוייתו אל שיושלם. ולפיכך השלום, שהוא השלמת הכל, חייב האדם לרדוף אחריו, ולא יהיה לו מנוח עד שיבא אל השלום, שהוא השלמת הכל".

(2014) כדרכו מוכיח את דבריו מההפך, כי "ידיעת ההפכים אחת" [נצח ישראל ר"פ א (ח.)], לכך הנך יכול לעמוד על אור השלום מתוך חושך המחלוקת, וכמלוקט למעלה הערה 863. וראה להלן הערה 2101. ואולי כתב משפט זה ["ואשר הוא בעל המחלוקת הוא הפך זה, שאינו נמשך אחר ההשלמה, ואין לו השלום"] כדי להגדיל את התמיה שהגימטריה של "עשו" היא "שלום", וכפי שיעורר בהמשך [לאחר ציון 2136]. **ויש בדבריו** כאן [שכל דבר נמשך אחר השלמתו] הד ליסוד נוסף שכתב, והוא שהמתחיל סופו לגמור. דהנה אמרו חכמים [ע"ז יח:] "מאי דכתיב [תהלים א, א] 'אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים וגו'', לומר לך שאם הלך סופו לישב, ואם ישב סופו ללוץ", ובנתיב הליצנת פ"ב [ב, ריט.] כתב: "ביאור זה, כל דבר נמשך לתכלית שלו. ולפיכך אמר שאם הלך, וההליכה אינה השלמה, שכל הליכה היא להגיע אל תכלית, הוא הישיבה או אל המעשה שירצה לעשות. ולפיכך אמר שאם הלך סופו שיהיה נמשך עד העמידה, שהעמידה יותר קרוב אל גמר ותכלית, שהרי אינו הולך עוד. רק שאינו גמר, אבל הישיבה יותר גמר כאשר כבר יושב. והישיבה גם כן הוא מבקש לעשות המעשה.

ועל זה אמר 'ישב סופו להתלוצץ', הוא המעשה שהוא מבקש לעשות". וכן אמרו [נדרים כ.] "אל תרבה שיחה עם האשה שסופך לבוא לידי ניאוף... כל הצופה בנשים סופו בא לידי עבירה", ובח"א שם [ב, ג.] כתב: "כי השיחה היא חיבור לאשה במה, ולכך יבוא לידי ניאוף, כי כל התחלה באה לידי גמר... וכן מה שאמר הצופה בנשים, שגם הראיה התחלת הזנות, כי הראיה היא חבור אל האשה, ולכך הראיה היא התחלת זנות, ויבוא לידי גמר". וכן אמרו חכמים [נזיר כג:] "מתוך שלא לשמה בא לשמה", ובח"א שם [ב, כו:] כתב: "כי כאשר עושה המצוה שלא לשמה, הוא התחלת עבודת השם יתברך, וכל התחלה באה לידי גמר, לכך אומר שמתוך שלא לשמה בא לשמה". וראה במבוא לדרשות המהר"ל, עמודים 63-62.

(2015) עובר לעסוק בנשיאים, כי קרבנות הנשיאים [במדבר ז, ב-פח] נסמכו לברכת כהנים [שם ו, כב-כז] המסתיימת בתיבת "שלום", וכפי שיביא בסמוך.

(2016) בתוך שבטו.

(2017) כן כתב כמה פעמים לגבי מלך. כגון, להלן בדרשה [לאחר ציון 2172] כתב: "שיהיה להם מלך אחד, עושה שלום ביניהם". ואמרו חכמים [אבות פ"ג מ"ב] "הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו". ובדר"ח שם [סא.] כתב: "כי המלך הוא מקשר ומאחד הכלל, כי זהו ענין המלך שהוא מקשר ומאחד הכלל... שהוא מקשר האנשים הפרטים עד שהם מתחברים". ובנתיב השלום פ"ג [א, רכז:] כתב: "ושלא יבוא לידי מחלוקת שהוא בין איש לרעהו, אמר [ב"ב קמז.] 'אל תמרדו במלכות בית דוד', שהוא שלום מלכות... שהוא סבה לבטל המחלוקת ולהעמיד השלום... שעל ידו השלום, שאין איש את רעהו חיים בלעו. ובספרי [במדבר ו, כו] 'וישם לך שלום', זה שלום מלכות בית דוד. שתראה מזה כי מלכות בית דוד הוא שלום ישראל, שהרי עליו הכתוב אומר 'וישם לך שלום', והוא עד על פירוש זה". ואמרו חכמים [גיטין סב.] "כופלין שלום למלך", ובח"א שם [ב, קכג:] כתב: "פירוש זה, כי צריך שלום אחד לעצמו של מלך, ושלום השני מצד המלכות, כי בשלום המלך שלום הכל, ולפיכך כופלין שלום למלך; האחד מצד עצמו, והשני כנגד המלכות, כי שלום המלכות תלוי בו הכל... ואלמלא מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו". ובגבורות ה' פ"ו [שב:] כתב: "המלך מעמיד השלום". ובכת"י שם [שז:] כתב: "וידוע כי המלך עושה שלום בין הבריות, לפי שהוא מחבר את הבריות" [הובא בגבורות ה' פ"ו הערה 80]. וכל דבריו לגבי מלך, כחם יפה לגבי נשיא. וראה למעלה הערות 852, 853, 1972, ולהלן הערות 2116, 2173.

(2018) כי "שלום" מלשון "שלימות" [כמבואר למעלה הערות 1994, 1996], לכך רק שלום גמור, ולא חלקי ובלתי שלם, "ראוי להיות שלום". וראה בסמוך הערה 2022.

(2019) דע, שזו הפעם היחידה בכל ספריו שמביא דברים שקבל מרבותיו. ובבאר הגולה באר השביעי [תיח.] כתב: "כך קבלנו פירוש הברכה מפי סופרים ומפי ספרים". ובכמה מקומות כתב שיש לקבל מרב. וכגון, בדר"ח פ"ג מי"ג [רצה.] כתב: "כי הקבלה מן הרב הוא גוף התורה שבעל פה, שאין התורה שבעל פה זולת הקבלה מפי רב". ובהקדמה לבאר הגולה [י.] כתב: "המושכלות והחכמות אשר הם עמוקות, אי אפשר שישיג אותם האדם בעצמו, כי אם מרבו, אשר רבו גם כן קבלם". ובדרוש על התורה [לו:] כתב: "חכמת התורה, אמרו בה שלא ילמדנה האדם מעצמו, כי אם בקבלה". ולאידך גיסא כתב בתפארת ישראל פס"ו [תתרלב.]: "הנה שאין ללמוד מפירושו [של מפרש אחד], כמו שכתב כי לא באו לו דבריו בקבלה".

(2020) לא מצאתי מי שמבאר סמיכות הפרשיות באופן זה. וראה בספר "יברכך ה'" [כרך ד פרק יח], שאסף כעמיר גורנה הרבה ביאורים לסמיכות זו.

(2021) פירוש - בפרשת הנשיאים לא נזכרו קרבנותיהם סתם, אלא שהם הוקרבו זה אחר זה, יום אחר יום, וזה מורה שהנשיאים היו בחבור יחד.

(2022) פירוש - מקשה מה התועלת שתהיה כאשר יש שלום בתוך ישראל, אם עדיין אויבי ישראל מבחוץ לא יהיו בשלום עם ישראל. וכבר נתבאר [הערה 2018] ששלום שאינו מקיף וכולל, אינו שלום ראוי. והמשך דבריו מבואר ש"שאר אויבים" הוא השטן, וזהו בנוסף ל"האומות".

(2023) אף על גב שהמדרש התייחס רק לשטן, ואילו שאלתו היתה גם מהאומות, מ"מ כאשר אין השטן יכול לגעת בישראל, גם האומות אינן יכולות לגעת בישראל, כי השטן הוא כח האומות, כי הוא שר של אדום, וכמו שכתב בגו"א דברים פל"ב אות יג [תצא:]: "אדום, כי שר שלהם סמאל". וכן הוא ברש"י סוכה סוף כט. ובזוה"ק [ח"ג קצט:] אמרו "סמאל אפטרופסא דעשו". ו"כח סמאל אשר הוא שטן" [לשונו בח"א למכות יב. (ד, ב:)]. ו"עשו היה ראש האומות" [לשונו בח"א לקידושין לא. (ב, קלח:)]. ובח"א לסנהדרין כא: [ג, קמ.] כתב: "האומות הם ענין אחד, וכולם הם הפך ישראל, ואדום ראש לכולם". וכן באור חדש פ"ד [תתמא:] ביאר שהשטן הוא כח האומות.

(2024) בשני מקומות; (א) בנצח ישראל פכ"ה [תקכג:] כתב: "אמרו בספרי [במדבר ו, כה], רבי אלעזר הקפר אומר, גדול השלום שאפילו עובדין עבודה זרה אמר הקב"ה אין השטן נוגע בהם, שנאמר 'חבור אפרים עצבים הנח לו'. אבל משנחלקו מה נאמר

'חלק לבם עתה יאשמו הוא יערוף מזבחותם ישדד מצבותם'. הא לך גדול השלום ושנאוי המחלוקת, עד כאן בספרי. ואתה בן אדם, פקח עיניך והבן הדברים האלו מאוד, על הלשון הזה אשר אמרו 'אין השטן נוגע בהם'. כי השטן, אשר יש לו כח על ההעדר וההפסד, אין נוגע בהם. וזה מפני כי השלום הוא מסולק מן ההעדר, מצד השלימות אשר בו. לכך כאשר יש כאן אומה שלימה בלתי מחולקת, אין השטן נוגע בהם ושולט עליהם, לסבת השלימות אשר בהם. אבל כאשר חלק לבם, ונחשבו חלק בלבד, וכל חלק הוא חסר, 'עתה יאשמו' על ידי השטן. ודבר זה בפרט בישראל, כי הם בעצמם עם אחד אומה שלימה, שאין זה בשאר אומות. ומאחר שהם אומה יחידה שלימה... אין ספק כאשר יש שלום ביניהם, ראוי שאין השטן, שהוא הכח על ההעדר, שולט בהם. ועתה עם ממושך וממורט, אשר הכל מושלים עליו, איך לא יעלה על דעתם דברים אלו". (ב) בנתיב השלום פ"א [א, רטו:] כתב: "ואמר עוד [ספרי במדבר ו, כה] גדול השלום אפילו ישראל עובדים ע"ז, ושלום ביניהם, אין שטן נוגע בהם. הנה נתן מעלה אל השלום במה שמורה עליו שם 'שלום', כי שם שלום מורה על שלימות הדבר, וכל אשר אין לו שלום, אינו שלם רק חסר... וכאשר הדבר הוא שלם בעצמו, אז השטן אשר כחו על ההעדר והחסרון, אינו יכול לו, כי הכח הזה מצד ההעדר הדבק בנבראים, ואליו נמשך כח זה, הוא השטן. ומטעם זה השטן נברא עם האשה [ב"ר יז, ו], כי אינה בריאה שלימה רק בריאה חסירה, נמשך אחריה השטן, שהוא הכח על ההעדר והחסרון. ולפיכך כאשר יש שלום באומה, ויש כאן שלימות, אין כח בשטן, שהוא מצד החסרון, יכול לו... ולפיכך אמר כאשר ישראל אומה שלימה, מצד שהם אומה שלימה אין כח השטן, שהוא מצד ההעדר, מושל בהם, בעבור שלימות שלהם" [הובא למעלה הערה 1991].

(2025) רומז בזה שבעל גאוה אינו מתחבר עם שאר הבריות, אלא נבדל לעצמו. לכך נשיא המתגאה ואומר על עצמו "אני ראש וראשון, ואני גדול ממך" אינו "בקשר אחד" עם שאר הנשיאים. וכן כתב בנתיב הענוה פ"ד [ט:]: "בעל המדה הזאת בגאותו אינו משותף לאחר, והוא נבדל מאחר, ולכך אף על אנשי ביתו לא מתקבל [סוטה מז:]... כי ענין גס רוח הוא נבדל מן הבריות". ושם ר"פ ח [ב, יח:] כתב: "מי שיש בו גאוה, בדעתו ובמחשבתו שהוא נבדל מן שאר בני אדם" [הובא למעלה הערה 1172, ולהלן הערה 2161].

(2026) מקורו בחזקוני [במדבר ז, יג], שכתב: "לכך נכתב בויי"ו, שלא יתגאה לומר אני ראשון למקריבים, שהרי וי"ו מוסיף על ענין ראשון, כאילו לא היה ראשון".

(2027) כמו שאמרו במדרש [שמו"ר טו, ו] "אתה מוצא י"ב מזלות יש ברקיע. כשם שאין השמים יכולין לעמוד חוץ מי"ב מזלות, כך אין העולם יכול לעמוד חוץ מי"ב שבטים". וראה למעלה הערות 1549, 1965.

(2028) רש"י [פסחים צד:]: "גלגל - כמין אופן ברקיע, שהמזלות נתונים בו". והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ג ה"ד כתב: "כל הגלגלים האלה המקיפין את העולם הן עגולין ככדור". וראה הערה הבאה.

(2029) לשונו בהקדמה שניה לגבורות ה' [צט.]: "הגלגל הוא כדורי, ולא שייך בעצם הגלגל התחלה וסוף, כמו שהוא בכל דבר שהוא כדור". ובבאר הגולה באר הששי [קעג.] כתב: "הגלגל הוא כדורי, וכל כדור אין לו התחלה, כי הוא שוה הצדדין, שהצד אחד אליו כמו השני... ואין לו התחלה כלל". ובאור חדש פ"א [רפה.] כתב: "כל הארץ כדורית... ולא שייך בדבר שהוא כדורי לא התחלה ולא סוף". ובח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב: "כי כל הארץ הוא ככדור, והכדור הוא שוה בכל צד".

(2030) לשון הכלי יקר [במדבר ז, יב]: "אחר שהזכיר חותם כל הברכות, והוא השלום, מיד התחיל בפרשה אשר בה רמוז גם כן השלום. כי מטעם זה נאמר בראשון 'וקרבנו' בויו"ו העיטוף, כאילו קדמו אחר, שלא יהיה תפארתו לאמר אני הקרבתי ראשון. גם לא הזכיר בו שם 'נשיא', שלא יתנשא לאמר אני אמלוך, והגאוה סבה לכל ריב ולכל נגע [ראה בסמוך הערה 2033]. ואמרו עוד [שמו"ר טו, ו] שכל י"ב שבטים אלו נמשלו לי"ב מזלות, שהולכים כהולך בסולם לאחוריו. וכן יסד הפייט של נישואין [ביוצר לחתן ד"ה איחד שם] 'שור לפניהם ולא לאחריהם עלות בשלום', שכל אחד סובר אני ראשון. ומטעם זה האריכה התורה בזכרון כל הקרבנות בכל י"ב נשיאים, כדי שלא לעשות שום אחד טפל לחבירו, וכל זה סבת השלום".

(2031) פירוש - "פרימוס" פירושו ראשון, והראשון הוא יותר עיקר, שהרי תיבת "מעיקרא" המורה על ראשון והתחלה, היא מלשון "עיקר", וכמבואר למעלה הערות 73, 1265, 1525, 1608.

(2032) בספר "חייו ותקופתו ותורתו של המהר"ל מפראג" [עמוד מב] הביא דברים אלו, ובהערה 28 כתב: "כידוע נקרא הכומר הראשון במדינה 'פרימס'".

(2033) לשון הרמב"ם [הלכות חנוכה פ"ד הי"ד] "גדול השלום, שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם, שנאמר [משלי ג, יז] 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום'". והאור שמח [שם] הראה שמקורו מהגמרא [גיטין נט:] "כל התורה כולה נמי מפני דרכי שלום היא, דכתיב 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום'". ואילו הגאוה היא הפך

השלום, כי "הנאוה סבה לכל ריב ולכל נגע" [לשון הכלי יקר, והובא למעלה הערה 2030]. וראה בסמוך הערה 2039.

(2034) משפט זה הוא סיכום לדבריו למעלה [מציון 1979 ואילך] שקרבן שלמים נזכר לאחר כל הקרבנות [כמבואר למעלה הערה 1980] כי הוא מורה על השלום, והשלום הוא השלמה לכל, וההשלמה היא בסוף. וראה להלן הערה 1990.

(2035) לפנינו במדרש אמרו "אמר להם בלעם, הקרבנות אינן אלא שלום, ומי שקבל את התורה שכתובין בה צריך שיקריב קרבנות".

(2036) בלשון יחיד. ובגמרא [זבחים מג:] אמרו "הואיל ונאמרו קדשים בלשון רבים, ונאמרה טומאה בלשון יחיד", ופירש רש"י [שם] "הואיל ונאמרו קדשים בלשון רבים - 'שלמים' לשון רבים הן, ו'טומאה' בלשון יחיד, דכתיב [ויקרא ז, כ] 'וטומאתו עליו', ולא כתיב 'וטומאתם עליהם'". אך בגמרא לא נתבאר טעם הדבר.

(2037) כמו שנאמר [ישעיה נט, ב] "כי אם עונתיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם וחטאותיכם הסתירו פנים מכם משמוע". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנצח ישראל פי"א [רעז.] כתב: "כל חטא הוא הסרה מן השם יתברך". ושם פי"ג [שכא:] כתב: "כי אחר שחטאו אל השם יתברך, נפרדו מן השם יתברך". ושם פנ"ו [תתעב.] כתב: "איך אפשר שיהיה הדיבוק אל הקב"ה בשלימות מבלי שום מונע כלל, והרי חטאו ישראל, ודבר זה מעכב הדביקות בו יתברך". ובגבורות ה' פס"ו [ריג:] כתב: "אין התחברות רק בתחתונים, במה שהם עלולים באמת. עד שנמצא חטא בנמצאים העלולים, אז מפרידים הדבוק ההוא". ובהמשך הפרק שם [רנט.] כתב: "השכינה מקומה בארץ... אם לא היה החטא המבדיל בין הנמצאים ובין העלה". ושם ר"פ סז [רסב.] כתב: "התבאר לך בפרקים שעברו כי אל תפן אל מנחתם, היא מנחת שוא אשר הביאו אל ה', כי הוא יתברך קרוב אל המלאכים מצד שהם נמצאים עליונים. שאין הדבר כן, כי אם לא שהיה החטא מבדיל בין השם יתברך ובינינו, היה שכינתו בתחתונים, וזהו רוממות וגדולה אל השם יתברך". ושם פס"ט [שפג.] כתב: "היה ירא אברהם כי יתרחקו בניו מן השם יתברך בסבת חטאם". ובדר"ח פ"ג מ"א [לו:] כתב: "ולפיכך אמר [שם] 'הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי חטא', שהוא הסרה מן השם יתברך". ושם פ"ו מ"ח [רנט.] כתב: "וזה שאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים באורך נראה אור', כי המקור אין לו הפסק כלל, והמקור הזה משפיע לכל הנמצאים, ודבר זה מצד הדביקות שהם דבוקים בו יתברך. ואם מסלקים הדביקות הזה על ידי חטא ועון, הוא הכרת אשר כתוב בתורה [ויקרא יח, כט]... על ידי חטא נכרת מן הדביקות הזה". ובתפארת ישראל פ"ע [תתשא.] כתב:

"החטא הוא התרחקות מן השם יתברך". ובנתיב העבודה ר"פ יג [א, קיז:] כתב: "החטא היא היציאה מן השווי, ודבר זה הסרה מן השם יתברך". ומזוית אחרת כתב בנצח ישראל פנ"ו [תתע:]: "יש בחינה בישראל שהם נבדלים מן השם יתברך, ובמה שהם נבדלים מן השם יתברך ימצא בהם החטא". הרי שהחטא יוצר הבדלה, וכן ההבדלה מאפשרת את החטא. וכן השרישׁ לאידך גיסא; הדבק בה' אינו בא לידי חטא, וכמבואר בבאר הגולה באר החמישי [קח:]. וראה הערה הבאה, ולהלן הערה 2055.

(2038) לשונו להלן [לאחר ציון 2054]: "הקרבן הוא התקרבות אל השם יתברך, אשר זה האדם שהוא בעל גוף, הוא מתרחק מן השם יתברך על ידי החטא, ולכך צריך קרבן, שהוא התקרבות אל השם יתברך". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תעב:] כתב: "דע, כי אין הקרבן שמביא האדם לחטאת, הוא כמו אדם שחוטא למלך בשר ודם ומביא דורון לפייס אותו, שאין הדבר כך. אבל החטאת נקרא 'קרבן', כי החוטא נתרחק מה' בשביל חטאו, והקרבן שמקריבין אל ה', כאשר יש לו קורבה אל ה' על ידי הקרבן, הוסר חטאו שנתרחק בשביל חטא, והקרבן בשביל זה הוא סלוק חטאו". ובגבורות ה' פ"ח [שסח:] כתב: "כי אין קרבן זולת הקירוב והדבוק בו יתברך, לצאת מן החטא לשוב אליו יתברך, וזהו לשון 'קרבן', התקרבות אל השם יתברך על ידי הקרבן". ובתפארת ישראל פ"ע [תתשא.] כתב: "הקרבן הוא הקירוב והחבור בו יתברך, ומפני כך האדם יוצא מן החטא, אשר החטא הוא התרחקות מן השם יתברך. וכאשר הוא מביא קרבן אל השם יתברך, יש לו קירוב אל השם יתברך, ולכך הוא יוצא מן החטא. ודבר זה גם כן בארנו... בכמה מקומות". ובנתיב התשובה פ"א [יט:] כתב: "כי הקרבן הוא השבה אל השם יתברך... שהרי נקרא 'קרבן'... וכאשר הוא שב אל השם יתברך, אחר שהיה מתרחק ממנו יתברך על ידי החטא, יש כאן כפרה וסלוק עון". ובח"א למנחות קי. [ד, צ.] כתב: "כל ענין הקרבן אינו רק לקרב האדם אל השם יתברך, אחר שהיה רחוק". ובגו"א ויקרא פ"א הערה 264 נתבאר שאין חיוב קרבן על ביטול מצות עשה [מכות יג:, ורש"י שם ד"ה התם, וראה למעלה הערות 393, 1383], כי אין בביטול זה משום התרחקות מהשם יתברך, אלא שלא התקרב דיו להשם יתברך [כמבואר בבנתיב התשובה פ"ב הערה 31, ושם ס"פ ג], ובהעדר ריחוקו של החטא, אין קירובו של הקרבן מחוייב [הרציתי דברים אלו למו"ר זצ"ל, וקלסם. וראה למעלה הערות 1540, 1955]. ובעוד שכאן מבאר שהקרבן מכפר על ידי יצירת קרבת אלקים המבטלת את הריחוק שנעשה מחמת העבירה, הרי בח"א לשבועות ט. [ד, יב:] ביאר זאת שהקרבן מדביק את האדם למקום שאין שם חטא, והובא למעלה הערה 1601. וראה להלן הערת 2055, 2056.

(2039) כמבואר למעלה הערה 2033. ובנתיב האמת פ"ג [א, רג.] כתב: "מעתה לא היה השלום גם כן מקטרג על האדם, כי מה שאמר השלום שלא יברא מפני שהאדם מלא קטטות [ב"ר ח, ה], דבר זה כאשר אין בהם התורה. אבל על ידי התורה, כל דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום [משלי ג, יז]. גם אמרו [ברכות סד.] תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם. ולפיכך כאשר התורה ניתנה לעולם, שוב אין קטרוג מן השלום". ובנתיב השלום פ"א [א, רטז:] כתב: "ואמר [ספרי במדבר ו, כו] גדול השלום שניתן לאוהבי התורה, וכן ללומדי תורה. דבר זה מבואר, כי התורה בעצמה 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום'. ולפיכך ראוי השלום לאוהבי התורה וללומדי התורה, מפני שהם לומדים התורה, אשר התורה משלמת הכל, ולכך ראוי להם השלום, שהשלום הוא משלים הכל". ורש"י [ברכות ח.] כתב "פדה בשלום - זה שעסק בדברי שלום, דהיינו תורה, דכתיב 'וכל נתיבותיה שלום'".

(2040) לשונו בגבורות ה' פט"ז [סז:]: "הוא ענין נפלא, כי התורה היא סדר העולם, בה ברא הקב"ה את העולם". ובנתיב התשובה פ"ב [מה.] כתב: "כי זה ענין כל התורה, שהיא סדר העולם שסידר השם יתברך את העולם". וזהו יסוד נפוץ בספריו, ואבוהון דכולהו הוא המדרש [ב"ר א, א], שאמרו "היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם". ומדרש זה הביא בהרבה מקומות. כגון, בנתיב התורה פ"א [כג.] כתב: "ומה שדברי תורה תומכין כל העולם, דבר זה מדברי חכמים, שאמרו [שבת פח.] כי לכך הוסיף ה"א ב'ששי' [בראשית א, לא], לומר כי כל מעשה בראשית היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון; אם יקבלו ישראל התורה, מוטב. ואם לאו, יחזור העולם לתוהו ובוהו. ואם כן דברי תורה מחזקים ותומכים הכל, עד שיש לעולם קיום. וכל זה מפני כי התורה היא סדר האדם באיזה מעשה יהיה נוהג, ואיך יהיה מסודר במעשיו, וזהו ענין התורה. וכמו שהתורה היא סדר האדם, כך התורה היא סדר של העולם, עד שהתורה היא סדר הכל. רק כי סדר האדם הוא נגלה ומפורש בתורה, כי אי אפשר זולת זה, כי על האדם מוטל לשמור את הסדר הראוי לו, ולכך הדבר הזה נגלה במפורש לאדם. אבל סדר כל העולם כולו גם כן הוא בתורה, שאין התורה רק סדר מציאות העולם בכללו. וזה שאמרו במדרש [ב"ר א, א] שהיה מביט בתורה וברא את עולמו. רוצה לומר שהתורה בעצמה היא סדר הכל, ולכך כאשר רצה השם יתברך לברוא את עולמו ולסדר אותו, היה מביט בתורה, שהיא סדר הכל, וברא את עולמו". ובגבורות ה' פ"ע [תכג.] כתב: "כי גזר השם יתברך קודם לכל שיהיה לעולם ציור וסדר שיהיה נוהג בו, וזהו שהתורה נבראת תחלה, שהרי התורה היא ציור וסדר העולם אשר נוהג בו. ולפיכך אמרו כשברא העולם, היה מביט בתורה וברא העולם. כי

היה מביט בציור וסדר אשר גזר שיהיה לעולם, ובו ברא העולם". ובנצח ישראל פ"ג [מו:] כתב: "כי התורה שהיא שכלית, היא במעלה קודם הכל, והיא נבראת קודם לכל, ולכך כתיב [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז', כי כל פועל דבר מה, תחלה נמצא ממנו סדר הדבר אשר הוא רוצה לפעול. לכך השם יתברך אשר רצה לפעול העולם, בתחלה היה נמצא סדר העולם, כמו שבארנו במקום אחר, כי התורה הוא סדר הנמצא והנהגתו, ודבר זה ראשון והתחלה". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שס.] כתב: "אמר 'חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם' [אבות שם]. אמר 'כלי חמדה', מפני שהעולם נברא בתורה, כי התורה היא סדר מסודר מן השם יתברך, אשר גזר השם יתברך הסדר כפי חכמתו, כמו שבארנו במקום אחר. והסדר הזה היה מחייב את העולם. הנה התורה היא כלי שבו נברא העולם, כי הסדר המושכל, שהוא התורה, הוא היה כלי שבו היה פועל העולם... הסדר המושכל העליון, היא התורה אשר מתחייב מן השם יתברך, שהיה פועל כפי סדר המושכל הזה. וזה שאמר כי התורה היא כלי חמדה שבו נברא העולם". וכן כתב שם פ"ה מכ"ב [תקלא.], ושם פ"ו מ"ב [כד.]. ובבאר גולה באר הרביעי [תמו:] כתב: "כי התורה היא סדר הנמצאים, איך יתנהגו הנמצאים, וכל סדר המציאות בכלל נכלל בתורה. ודבר זה ידוע מאוד מדברי חכמים, במדרש אמרו, הקב"ה היה מביט בתורה וברא את העולם. והתורה אומרת [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', ואין 'ראשית' אלא תורה, שנאמר [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו', עד כאן. הרי כי התורה היא סדר ונמוס הנמצאים. ואין בזה ספק, כי התורה בה מבואר איך ינהג האדם במעשיו בכל הנהגתו, וכך בתורה סדר כל הנבראים, ועל זה אמרו [אבות פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה דכולה בה'". ושם בהמשך הבאר [תנג.] כתב: "כי כאשר ברא הוא יתברך עולמו, אמרו שהיה מביט בתורה וברא עולמו. ופירוש 'מביט בתורה' כמו שאמרנו, כי העולם ברא כפי החכמה אשר ראוי להיות סדר המציאות, והוא התורה". ובדרוש על המצות [נא:] כתב: "כי כאשר ברא השם יתברך עולמו, בראו כפי הראוי אל התכלית שנברא עליו. כמו האדם כשבונה בית הוא בונאו עד שראוי לדירה ולעשות בו כל הראוי לו, כך ברא השם יתברך עולמו בשביל האדם, והאדם לעבוד את בוראו כמבואר, ועבודתו היא בתורה. הנה בנאו עד שהוא ראוי לאדם שבו ולתכליתו, דהיינו עבודת השם יתברך שעל ידי התורה. זהו שהיה מביט בתורה וברא העולם, שרצה לומר שהיה מביט בתורה שהיא עבודתו, והיה בורא העולם בענין הראוי ומתיחס לבא בו האדם אל תכלית זה". וכן הוא בתפארת ישראל פכ"ד [שסד:], שם פס"ב [תתקסח:], נתיב יראת השם פ"ו [ב, לז.], ח"א לגיטין ו: [ב, צא:], ועוד. וראה להלן הערה 2066. **וממו"ר זצוק"ל שמעתי**

הערה נפלאה; הנה לשון חכמים הוא "היה מביט בתורה ובורא את העולם", ולמה לא אמרו בקיצור "היה בורא את העולם לפי התורה", ומה ההדגשה שהבריאה נעשתה על פי **הבטה** בתורה דוקא. אמנם בהלכות כתיבת ספר תורה שנינו "צריך שיהיה לפניו ספר אחר שיעתיק ממנו, שאסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב" [שו"ע יו"ד סימן רעד סעיף ב]. ואף הקב"ה נהג כן בבריאת העולם, ולכך "היה מביט בתורה ובורא את העולם". ולמדנו ממאמר זה של חכמים, שלא רק שהעולם נברא על פי התורה, אלא שיש לעולם גופא גדר של תורה, עד כדי כך שבריאתו מחייבת הבטה בתורה קדומה יותר. באופן, שאין בריאת העולם אלא מהדורא תנינא של תורה. ודפח"ח.

(2041) נראה ביאורו על פי מה שכתב בנתיב השלום פ"א [א, ריד.]: "הדברים אשר אין שלום בהם מצד כי נכנסו זה בזה, ונדחה זה מזה, ולכך אין בהם שלום כאשר האחד נכנס בגבול השני. והשם יתברך... עושה הפרש ביניהם, ובזה יש שלום ביניהם, עד שאין אחד נכנס בגבול האחר, וכל אחד עומד בעצמו" [הובא למעלה הערה 1627]. ובדר"ח פ"א מי"ח [תכא:] כתב: "השלום הוא כאשר כל אחד ואחד עומד מבלי שיכנס האחד לגבול האחר... וכאשר כל אחד במשמרתו, הוא השלום". ובנר מצוה [קג.] כתב: "דבר זה עושה שלום אל הכל, שכל אחד עומד בשלו, ואינו נכנס בגבולו של אחר". ובח"א לשבת כה: [א, ח.] כתב אודות שנר שבת עושה שלום, וז"ל: "וזהו השלום כאשר יש הבדל בין הדברים. כי כאשר נקרא החושך 'ערב' מפני שבחושך הדברים הם מעורבים, ואין ניכר זה בפני זה, והם מעורבים יחד. והאור נקרא 'בוקר', שעל ידי האור יש ביקור בין הדברים בין זה לזה. וכאשר יש ביקור בין דבר לדבר הוא השלום אשר הוא בין הדברים, ואין האחד נכנס ומתערב בחבירו, רק כל אחד בפני עצמו". ולשון המקרא הוא [תהלים קמז, יד] "השם גבולך שלום וגו'", הרי שהגבול שייך לשלום. והסדר הוא זה שמעמיד כל דבר בגבולו, ומונע מאחד להכנס לגבול שאינו שלו. ובתפארת ישראל פ"ז [קכה.] כתב: "כל דברי תורה 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום' [משלי ג, יז]. כלומר כי כל דרכיה של תורה הם טוב בעצמם, וזה כנגד מצות עשה. ו'כל נתיבותיה שלום', וזה כנגד לא תעשה. שכאשר ישאר האדם בחוק שנתן לו השם יתברך, שלא יעבור שס"ה מצות לא תעשה, ולא יצא האדם מן החוק המוגבל, ואז יש לו שלום. וכאשר יעבור החוק, ונכנס בגבול אחר שאינו ראוי לו, אין שלום לו. רק השלום כאשר ישאר כל אחד בגבול שלו". ובנתיב האמונה פ"ב [א, רט:] כתב: "נתן לאדם שס"ה מצות לא תעשה, כמספר ימות החמה שהולכת השמש [מכות כג:], ואינה משנה ואינה עוברת החוק והגבול שסדרם השם יתברך אל השמש, כאשר השמש מסוגלת שאינה משנה ואינה עוברת החוק. ולכך

גם כן השם יתברך נתן לאדם חוקים שס"ה, שבהם אינו עובר החוק, ובמספר הזה האדם הוא תחת השם יתברך לגמרי, כמו שסדר השמש בשס"ה ימים שלא תעבור החוק שסדר לה השם יתברך". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמב:] כתב: "מי שהיה מהפך לקנות, ואחר יורד לקנות, נקרא רשע [קידושין נט.], לפי שהוא נכנס בגבול חבירו... ויותר קשה כאשר הוא נכנס בגבול אחר מן הגזל, כי זה משנה סדר השם יתברך שחילק אל כל בריה". והמלים "סדר" ו"גבול" הן צמד מצוי בספריו [כגון בהקדמה שניה לגבורות ה' (סב.), שם פמ"ג (רמו:), גו"א דברים פ"ו אות ז (קכד.), ועוד].

(2042) פירוש - לאחר שהיה לישראל השלום הגמור והעליון [בדמות התורה], ראוי שיוכלו על ידי הקרבן [שאינו השלום הגמור כתורה] לחזור לחזקתם הקודמת. כי לאחר שהיתה בידם מעלה גדולה, בקל יוכלו לחזור לדבר שכבר היה להם. ובגבורות ה' פ"ח [שעה:] כתב: "דומה למי שבעצמו יפה וטהור, שאם נתלכלך בטיט חוזר מיד לטהרתו, לפי שבעצמו הוא טהור. ומי שהוא מזוהם ומאוס, אין הלכלוך יוצא ממנו לעולם, לפי שנוסף הלכלוך על הלכלוך. לכך הכפרות שיש לישראל הוא מורה על עצם מעלה הנבדלת שיש לישראל, שבאותו מעלה יש להם כפרת החטא". ובהקשר אחר כתב כן בנצח ישראל פ"נ [תתיא.] לבאר שבימי המשיח האדמה תחזור להתברך כפי שהיתה קודם החטא, וכלשונו: "כי דבר זה לא נקרא נס, שהרי היה בתחלת בריאת העולם אם לא היה החטא... ואין דבר כמו זה נקרא שנוהג העולם שלא בטבע... כאשר יחזור העולם כמו שהיה בראשונה". ובדרשת שבת תשובה [פג:] כתב: "בני יעקב, יש להם נפש שלימה מבלי תוספת ומבלי חסרון בעצמם, אם מתחבר בנפש חטא וזוהמא, במה שעצם נפשם יש להם השלימות, במהרה יוסר. ולכך מדמה [ב"ר סה, טו] חטא זה לאיש חלק, שאם עלה עליו המוץ מבחוץ, מאחר שהוא בעצמו חלק ושלם, אינו מקבל דבר עליו, ובקל הוא מעבירו. וכך בעצמו שבקלות יוסר החטא מן אשר הוא שלם בנפשו, כי אין החטא שהוא תוספת עליו מתחבר עמו... והיה עשו איש שעיר [בראשית כז, יא], כי השער אין בו שלימות בעצמו. ולכך החטא, שהוא תוספת עליהם מבחוץ, מתחבר עמו לגמרי, ולא יובדל מאתו. ולכך מדמה אותו לקווץ, שהוא בעל שער שעלה בו המוץ בשערו, שלא יוכל להבדל ממנו, שיש חבור למוץ בשערותיו לגמרי". **ויש כאן** הד ליסוד נוסף, והוא שכל דבר חוזר אל התחלתו. ובנתיב התשובה פ"ד [עד.] כתב: "הכל ראוי לשוב אל דבר שהוא התחלה לו" [ראה למעלה הערה 1527]. ונאמר [בראשית כא, כא] "וישב במדבר פארן ותקח לו אמו אשה מארץ מצרים", ופירש רש"י [שם] "מארץ מצרים - ממקום גדוליה, שנאמר [בראשית טז, א] 'ולה שפחה מצרית וגו''. היינו דאמרי אינשי,

זרוק חוטרא לאוירא, אעיקריה קאי". ובגו"א שם אות כג [שסא.] כתב: "ממקום גידוליה. דאם לא כן למה הוצרך לומר מ'מצרים', דמאי נפקא מיניה. אלא לומר לך דכל דבר הולך אחר עיקרו ויסודו". ובתפארת ישראל פ"ט [קמא:] כתב: "דבר זה ברור בלי ספק לכל אדם בעל דעת, כי הנפש הזאת שהיא מן השם יתברך, צריך להשיבה אל השם יתברך אשר נתנה, וכמו שאמר הכתוב [קהלת יב, ז] 'וישוב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלקים'". ובדר"ח פ"ג מ"ט [ריז:] כתב: "החכמה היא שבה אל השם יתברך... וכמו שחוזרים כל הדברים אל מקומם אל יסוד שלהם". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז:] כתב: "כל דבר הוא חוזר אל היסוד שלו". וראה הערה הבאה.

(2043) פירוש - לאומות חסר עיקר השלום [התורה], לכך אין בידי הקרבנות, שאינם כמדריגת התורה, להעניק להם את השלום, כי העיקר חסר מן הספר. ובגבורות ה' פס"ט [שפא.] כתב: "אין השם יתברך מקבל קרבן כי אם מישראל... במה שכל עלול מצד עצמו שב אל עילתו, כמו שבא ממנו, הוא שב אליו. ולכך מקבל הקרבן מישראל דוקא, במה שהם עלולים ממנו יתברך בעצם ובראשונה, ולכך יש השבה להם אל העלה יתברך. אבל אין השבה לנמצא שאינו עלול. ודברים אלו הם סתרי חכמה וסודי התורה, אם תבין אלו הדברים". גם בנתיב העבודה פ"א [א, עח:] ציין שהדבר מופלג בחכמה, וכלשונו: "לא בחר השם יתברך בעבודה כי אם בישראל, שהם עם אחד. וכבר בארנו הטעם כי העבודה הזאת מורה על אחדותו יתברך, ומפני כי הקרבן מורה על שהוא יתברך אחד ואין זולתו, אין מתיחס לדבר כי אם ישראל, שהם עם אחד, ומצד הזה היא העבודה אל השם יתברך. והדבר הזה מופלג מאוד בחכמה עמוקה". ובתפארת ישראל פ"ע [תתשו:] כתב "והדבר הזה מבואר למי שיודע סודי התורה איך הקרבנות אינם רק מישראל".

(2044) יש להבין, הרי קרבן שלמים אינו בא על חטא [כמבואר למעלה הערה 1955, וציון 1981], ואיך מבאר כאן שהקרבן מחזיר את בעליו לשלום משום "שהוא קירוב ושלום אחר שיש הפרד וחילוק", הרי בשלמים לא היה חטא מעיקרא, וממילא לא היו "הפרד וחילוק". ובשלמא ללא דברי המהר"ל היה ניתן לומר ששכל הקרבנות מורים על שלום, ומכללם גם קרבן שלמים. אך לפי המהר"ל שאיירי בשלום הבא לאחר הפרד וחילוק של העבירה, כיצד קרבן שלמים מורה על כך, הרי לא היה שם חטא. וצ"ע.

(2045) פירוש - קרבן שלמים פועל שלום משום שקדם לו השלום הגמור שיש מחמת התורה, ולכך הוא נאמר בלשון רבים, להורות שיש כאן שני "שלום". אמנם מה שכתב שקרבן שלמים "הוא השלום לגמרי גם כן" אינו כ"כ מובן, כי עד כה חילק בין השלום של תורה ["שהיא השלום הגמור", "עיקר השלום"] לבין השלום של קרבנות ["שהם שלום

גם כן"], אך עתה משוה ביניהם לגמרי, שאומר שאף השלמים "הוא השלום לגמרי גם כן". ואולי כוונתו שבידי קרבן שלמים להביא את ישראל אל השלום הגמור מחמת שהוא בנוי על השלום הגמור של תורה. ויל"ע בזה. וצרף לכאן את ההלכה שבשבועות מביאים שלמי צבור, וכמו שכתב הרמב"ם [הלכות מעשה הקרבנות פ"א ה"ד]: "כל קרבנות הצבור הן עולה או חטאת, ואין בקרבנות הצבור שלמים חוץ משני כבשים הבאים עם לחם התנופה בעצרת, והם הנקראים זבחי שלמי צבור". ולפי דבריו שקרבן שלמים מורה על התורה, הרי הלכה זו היא מחוורת למדי. ובתפארת ישראל פכ"ה [שפו:] עמד על נקודה זו, וחיבר שלמים לעצרת מטעם אחר, וכלשונו: "ולא נמצא בכל הקרבנות שלמי צבור כי אם בעצרת. וזה מפני כי יום הזה יש שלום וחבור לעליונים עם התחתונים. ויש אכילה למזבח, וזהו לגבוה, ואכילה לאדם, כי ביום הזה בעינן [במדבר כט, לה] 'לכם'". ועוד צרף לכאן דברי המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תשב] ש"שאלו לתורה, חוטא מה עונשו. אמרה, יביא אשם ויתכפר". הרי התורה מכוונת את החוטא לעבר קרבנות. וזהו כדבריו כאן שכח הקרבן לכפר נובע מהיות ישראל מקבלי התורה. וראה בנתיב התשובה פ"א [כא:].

פרק כח

(2046) לשון הרד"ל [שם אות יג]: "עכשיו שאין קרבנות, מהו להתעסק בהם... רצה לומר אם יש בהם חיוב להתעסק [ללומדם], או הן רק כהלכתא למשיחא".

(2047) לשון המתנו"כ [שם]: "חורי - אחר. פירוש, דרש אחר שממנו נלמד שהמשנה עומד במקום ההקרבה". נמצא שרב הונא "דורש משני פסוקים שתורת הקרבנות כהקרבת הקרבנות" [לשון המהרז"ו (שם)].

(2048) לשון המהרז"ו [שם]: "כי מלאכי הנביא שאמר פסוק זה היה בימי כורש מלך בבל".

(2049) לשון המהרז"ו [שם]: "זו משנה - הלכות של מנחה והקטרה והגשה". אמנם המהר"ל יבאר שאיירי בלימוד כל המשניות, ולאו דוקא באלו העוסקות בקדשים [ראה למעלה הערה 2062].

(2050) לשון המהרז"ו [שם]: "בבראשית - בהתחלת התורה, ולמה דלגו עד 'ויקרא'".

(2051) לשון המהרז"ו [שם]: "שהבל פיהם של תנוקות טהור בלא חטא, והקרבנות צריכים לעסוק בהם בטהרה, וכשלומדים 'ויקרא' שהוא תורת הקרבנות, דומה כאילו הקריבום בטהרה". וקצת פלא, שמאמר זה של רבי אסי לא נתפרש להלן בדרשה זו, ואין

זה מדרכו להביא מאמר חכמים ולא לבאר את כולו. ובתפארת ישראל פנ"ז [תתקא.] כתב: "ואין כאן מקום זה, ולא היה צריך לדברים אלו בכאן, רק מפני שבאנו לגמור". וראה גבורות ה' פמ"ז הערה 373, אור חדש פ"ב הערה 84, ונר מצוה ח"ב הערה 17.

(2052) לשונו בתפארת ישראל פ"ע [תתש.]: "בפרק בתרא דמנחות [קי.]... מאי דכתיב [ויקרא ו, יח] 'זאת תורת החטאת', [ויקרא ז, א] 'זאת תורת האשם'. כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת. וכל העוסק בתורת אשם, כאילו הקריב אשם, עד כאן. ואין טעם הדבר מה שאמר 'כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת', שהתורה עומדת במקום אותה מצוה עצמה. שאם כן הוה ליה לומר 'העוסק בתורת סוכה' גם כן דהוא 'כאילו עשה סוכה'. ו'העוסק בתורת לולב כאילו עשה לולב', ולמה אמרו 'העוסק בתורת חטאת ועולה'".

(2053) פירוש - מכל שכן שיש לבאר כיצד לימוד משניות קשור במיוחד ובמסוים לכינוס הגליות. וזהו "כל שכן", כי לעומת קושיתו הראשונה [הקשר בין תורת הקרבנות לקרבנות] נראה בהשקפה ראשונה קשר מסוים [אך טעמא בעי], אך אין כזו השקפה ראשונה ביחס בין משניות לכינוס הגליות.

(2054) הרי אף במדרש זה גופא אמרו בתחילתו בכלליות "הואיל ואתם מתעסקים בהם מעלה אני עליכם כאילו אתם מקריבין אותם", ולא הזכירו משניות בפרט. וכן אמרו [מגילה לא:] "אמר [אברהם] לפניו, רבונו של עולם, תינח בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם. אמר לו כבר תקנתי להם סדר קרבנות, כל זמן שקוראין בהן מעלה אני עליהן כאילו מקריבין לפני קרבן, ומוחל אני על כל עונותיהם". ועוד אמרו [מנחות קי.] "מאי דכתיב [ויקרא ו, יח] 'זאת תורת החטאת', [ויקרא ז, א] 'וזאת תורת האשם', כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם". ולא הזכירו במקומות אלו משניות בפרט.

(2055) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 2036], וראה למעלה הערות 2037, 2038. אך כאן מוסיף נקודה שלא אמר למעלה, והיא "שהקרבן הוא התקרבות אל השם יתברך, אשר זה האדם **שהוא בעל גוף**, הוא מתרחק מן השם יתברך על ידי חטא". וכוונתו להורות הטעם שהחטא מרחיק את האדם מן ה', וזאת משום שהחוטא נמשך אחר גופו, והגוף הוא מרוחק מה'. ואודות שהחוטא נמשך אחר הגוף, כן כתב בנתיב היסורין פ"א [ב, קעה:]: "כאשר חטא נטה אחר הגוף, שממנו החטא". ואודות שהגוף מרוחק מה', כן כתב למעלה [לאחר ציון 1426]: "כמו שבארנו זה בכמה מקומות, כאשר יסלק עבות החמרי, האדם הוא אל השם יתברך". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקע.] כתב: "האיש אשר הוא

חסר התורה השכלית, נקרא רחוק מן השם יתברך, כי הקירוב אל השם יתברך הוא על ידי התורה, עד שעל ידי התורה בני אדם דבוקים בו יתברך... כי זולת זה האדם הוא בעל גוף, ואין לבעל הגוף הגשמי התקרבות אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מן הגוף. רק על ידי התורה שהיא שכלית, על ידי זה יש לאדם קירוב אל השם יתברך. ולפיכך נחשב מי שאין בו חכמה ותורה שהוא רחוק מן השם יתברך". ובנתיב התורה פ"ה [רנו.] כתב: "אין אדם מתקרב אל השם יתברך כי אם על ידי התורה. כי האדם הוא בשר ודם, ומצד שהוא בשר ודם אין קירוב, כי אם על ידי התורה השכלית, ובזה יש קירוב לאדם אל בוראו". ובנתיב העבודה ס"פ א [א, עט:] כתב: "מצד גופו יש לאדם קיום מצד גמילות חסדים, כי הגוף של אדם אין לו קירוב ודבוק אל השם יתברך". וכן נתבאר למעלה [הערות 1407, 1426], קחנו משם. ומה שמוסיף נקודה זו כאן, אולי זהו משום שבא לבאר שסדר הקרבנות הוא שכלי [כמבואר בהערה 2058], וממילא הוא עומד כנגד הגוף.

(2056) שעל שם כך נקרא "קרבן", שמתקרב על ידו אל ה', וכמבואר למעלה הערה 2038.

(2057) פירוש - דברי התורה של הקרבן.

(2058) פירוש - השכל מחייב כיצד הדברים יֵעשו באופן מדויק והחלטי על פי החכמה, וזהו סדרם. ובנתיב התורה פי"ג [תקכב.] כתב: "וידוע כי השכל לא ימצא אצלו דבר היוצא מן הסדר, שאם הוא יוצא מן הסדר, דבר זה הוא כנגד השכל". הרי השכל הוא הסדר, והסדר הוא השכל. ובדר"ח פ"ה תחילת מ"ז [רלג.] כתב: "השכל משער כל הדברים ומגביל אותם, והיוצא מן הסדר הראוי אין ספק שהוא יוצא מן השכל, כי הסדר הוא עצם השכל". ובבאר הגולה באר השני [קפג:] כתב: "כל דברי תורה משוערים בשכל, וכאשר כראוי לפי השכל כך ראוי לעשות. וכמו שאמרה תורה [דברים ד, ו] 'ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם וגו'', ואינו דת נימוסית, כי דת הנימוסית מניח הדברים לפי הסברא ולפי המחשבה, והתורה היא שכלית לגמרי, ואין התורה פונה אל הסברא". ובגו"א דברים פכ"ה אות כד [שצב.] כתב: "דע, כי כאשר ברא והעמיד הקב"ה יתברך העולם, מדד ושקל ופלס לכל אחד ואחד קיומו בפני עצמו, שלא יהיה כל אחד נוגע בחבירו כלל אפילו כחוט השערה. וכן כל הנמצאים בעולם משוערים, והוא השיעור האלקי אשר שיער את הכל". והביטוים "סדר שכלי" ו"סדר מושכל" מצויים תדיר בספריו.

(2059) גבורות ה' פמ"ג [רמו.], שם פ"ס [תיז.], שם פס"ו [רכד:], ונתיב התשובה פ"ה [צ.], ויובאו בהערה הבאה.

(2060) פירוש - כשם שהבית מתחבר בפועל מקירוב העצים והאבנים להדדי, כך חבור זה נעשה קודם לכן אצל האדם כאשר מסודר בשכלו הקירוב והחבור הזה, אשר מסדר מושכל זה משתלשלת צורת הבית. באופן שיחס צורת הבית לסדר המושכל שקדם לה הוא כיחס הענפים העולים מן השורש. ואודות שהבית מכיל את חלקיו, ובנוסף לכך יש את צורת הבית, כן כתב בגבורות ה' פמ"ג [רמה:]: "כי אין ענין האדם זולת זה שיש בו חלקיו, שהם שני חלקים הגוף והנפש, ועצם האנושית דבר שלישי, המתהוה מן שני החלקים, שהם הגוף והנפש. כמו הבית שהחלקים שבו העצים והאבנים, והם שני חלקים. וצורת הבית שנעשה משניהם על ידי חבורים, הוא ענין שלישי". ושם פ"ס [תיז.] כתב: "כל דבר הוא מורכב מן חלקיו, וחלקיו של אדם הוא הגוף והנפש, והשלישי הוא הדבר הנעשה מחבור שתיהן. כמו הבית שהוא מורכב מחלקיו, והם העצים והאבנים שהם חלקיו, ועצם צורת הבית הוא שלישי". ושם פס"ו [רכד.] כתב: "כי האדם חלקיו הוא הגוף והנפש, הם חלקי האדם. והאדם בכללו הוא כולל חלקיו, כאשר מקבל על ידי החלקים צורת האדם, וזה דבר ג'. כמו הבית שחלקיו הם העצים והאבנים, ואחר כך נעשה ממנו הבית המורכב משניהם, והוא ענין זולת חלקיו. ודבר זה נתבאר למעלה פעמים הרבה מאוד", ושם הערה 77. ובנתיב התשובה פ"ה [צ.] כתב: "דמיון זה הבית, שהוא כולל את החלקים שלו; את אבניו, ואת עציו, ואת עפרו, אלו הם חלקי הבית. ושם 'בית' כולל את שלשתן ביחד". וראה להלן הערה 2087.

(2061) פירוש - הקרבן הוא התקרבות לה', והתורה של הקרבן היא הסדר השכלי שקדם להתקרבות זו, שממנו משתלשלת ההתקרבות של הקרבן בפועל. לכך גם בתורת הקרבן יש את ההתקרבות שיש בקרבן עצמו. ובגבורות ה' פ"ח [שסח:] כתב: "ובזמן שאין בית המקדש קיים, סדר הקרבנות הוא הסרת החטא. והוא דבר נפלא איך סדר הקרבנות עומד במקום הקרבן. כי אין קרבן זולת הקירוב והדבוק בו יתברך, לצאת מן החטא לשוב אליו יתברך, וזהו לשון 'קרבן', התקרבות אל השם יתברך על ידי הקרבן. והנה סדר הקרבנות, שהוא דברי תורה, שמסדר בדברי תורה ענין הקרבנות, הוא הדבוק בעצמו, כי אין דבר חבור ודבוק יותר כמו התורה, שהוא דבוק וחבור האדם אל בוראו. ודוקא סדר הקרבנות, במה שהקרבן בעצמו הוא התדבקות אל השם יתברך, והנה עומד סדר הקרבנות במקום הקרבן עצמו, כאשר תדע ותבין". ושם פס"ט [שפד:] כתב: "כל זמן שעוסקים בקרבנות [בפועל], הקב"ה מכפר להם חטאם, שאין מגיע להם הרחקה מן

השם יתברך על ידי חטא, כי במה שיש להם השבה אל העלה, הוא סלוק וכפרת הריחוק שגורם החטא. וכן אם אין בית המקדש קיים, והם מתעסקין בהלכות קרבנות וסדר הקרבנות, שהקרבן הוא השבת העלול אל עלתו במעשה... וכך התורה של הקרבנות הוא סדר השבת העלול אל העלה. וכמו שמכפר להם על ידי הקרבת הקרבן במעשה, כך מכפר להם על ידי סדר הקרבנות. שיש בישראל, שהם עלולים מן השם יתברך, הכנה וסדר השבת העלול אל העלה, וזהו כפרת חטא". ובתפארת ישראל פ"ע [תתשב.] כתב: "כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת עצמו, והעוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם עצמו... [כ]שעוסק בתורת חטאת לבד כאילו הקריב חטאת. וזה כי אין ענין הקרבן רק ההתדבקות בו וההתקרבות אליו יתברך... וכאשר עוסק בתורת חטאת יש לו אותו התקרבות עצמו אשר קונה על ידי החטאת. ולכך העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת". ובנתיב התורה פ"ט [שפב.] כתב: "כי העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה, וכל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכן כולם. ופירוש זה, כי העולה הוא קרבן מיוחד, ובודאי הקרבן שהוא מיוחד מורה על קירוב מיוחד. ועל זה אמר כאשר עוסק בהלכות קרבן מיוחד, יש לו אותו קירוב שהוא מיוחד גם כן... התורה שנתן השם יתברך לאדם על ידה הקירוב והדביקות הגמור אל השם יתברך, כי התורה היא שכלית, ועל ידי התורה סלוק הגופני, ויש לו דביקות עם השם יתברך". ובח"א למנחות קי. [ד, צ.] כתב: "העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה, וכל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכן כולם. ופירוש זה כי כאשר הוא עוסק בתורת עולה, יש לו עוד דביקות יותר [מעוסק בשאר התורה] במה שהוא עוסק בדבר שעל ידו הדביקות, דהיינו קרבן עולה או חטאת או אשם... כי העולה על ידה דביקות מיוחד, והחטאת גם כן על ידי החטאת דביקות מיוחד, שהוא דביקות של כפרה. ועל ידי שלמים יש לו דביקות של שלום, עד שכל קרבן וקרבן יש לו דביקות מיוחד... וכן העוסק בתורת חטאת, יש לו אותו דביקות שיש לאדם על ידי קרבן חטאת. ודמיון גמור יש לתורה אל קרבן, שהקרבן נאמר עליו [ויקרא א, ט] 'אשה ריח ניחוח', וכן התורה היא אש [ביצה כה:], והיא נחת לה' ברוך הוא". וראה להלן הערה 2089.

(2062) פירוש - אף שלומד משניות שאינן קשורות לתורת הקרבנות. וראה למעלה הערה 2049.

(2063) כן כתב בדרוש על התורה [מד.], ויובא בהערה 2069. ואודות שהמשנה מסודרת והגמרא מפולפלת, כן כתב בכמה אופנים. כגון, נאמר [ויקרא כב, לא] "ושמרתם מצותי ועשיתם אותם וגו'", ופירש רש"י [שם] "ושמרתם - זו המשנה". ובגו"א שם אות לז [קסט.]

כתב: "טעם הדבר שהמשנה נקרא 'שמירה', מפני שהמשנה היא העיקרים, כללי דברי התורה באיזה ענין הם. לא כמו התלמוד שהוא משא ומתן של הלכה, ולא נקרא זה שמירה, רק המשנה, שהוא גדר המצוה וציורה, זה נקרא שמירה, לפי שציור הדברים הוא שומר אצלו, ויש לו נושא בשכלו. אבל בתלמוד, מפני שהוא התחכמות השכל מה שמוסיף בחכמה, אין לו נושא, רק ציור הדבר יש לו נושא". ושם דברים פ"ד אות ב [עג:]: "ושמרתם זו משנה וכו'. ונראה, מפני כי לשון שמירה על הדבר השמור במוח של אדם, וזהו במשנה, לפי שהמשנה צורת כל מצוה ומצוה, ושייך בזה שמירה, שהם שמורים אצלו. אבל התלמוד, שהוא קושיות ופרוק, אין שייך בו שמירה, לפי שאינו עומד בחדר ששם הצורות שמורות, כי יש לו חדר אחר במוח, לא החדר ששם הצורות שמורות". ושם פי"ב אות לד [ריט:] כתב: "משנה נקרא עיקר המצוה איך שיעשה אותם... הם ההלכות הפסוקות, והם אצורות אצלו בשכלו, ובהם שייך שמירה. אבל בתלמוד לא שייך שמירה, לפי שהתלמוד הוא תירוץ קושיות וסברות, לא שייך בזה שמירה, כי אינו אוצר בדעתו אלא צורת הדברים, וזהו המשנה". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתסח:] כתב: "כי תחילה צריך שיקנה האדם המקרא, שהוא השורש והוא ההתחלה, ואחר כך המשנה. כי התורה שבכתב הוא כמו שורש האילן, ועדיין לא יצא אל הפעל שיקנה על ידי זה איכות המצוה ומהותה. ולכן סדרו אחר כך המשנה, ובזה יוכל לעמוד על איכות המצוה ומהותה, לעמוד על טעמי הדברים הנזכרים במשנה... ודבר זה דומה לאילן, שהוא נטוע על פלגי מים, אשר שורש יסודו עומד בארץ. ואחר כך מתחיל האילן לצאת אל הפעל, ומוציא ענפים... וכך התורה היא שורש שממנה מסתעף הכל. אבל התורה אין יכול להבנות ממנה ללמוד איכות ומהות המצוה איך יעשה אותה, עד שיבא אל המשנה, אשר המשנה היא ללמוד ממנה איכות המצוה ומהותה. אבל ללמוד מן המשנה כל החלוקים אשר שייכים למצוה, שהם חלוקים דקים, זה אינו, כי אם על ידי הלמוד, שמכח הטעמים יש ללמוד חלוקים הרבה... המשנה לא פרשה הדברים כלם בביאור ובפירוש גמור". ובדר"ח פ"ד פי"ד [רנה:] כתב: "התלמוד אינו כמו המשנה, לפי שהמשנה אין בה בירור הדברים לגמרי, רק ששונה הדין לפי מה שהוא. והתלמוד הוא בורר הטעם להבין הדבר בשכל ובחכמה". ושם פ"ה מכ"א [תקב.] כתב: "מקרא, משנה, תלמוד. אלו שלשה דברים הם השגות חלוקות; מקרא הוא השגה מה, ואין ההשגה בשלימות ובבירור, אבל המשנה היא הידיעה בבירור, והתלמוד הוא להבין טעם הדבר, שאינו במשנה כלל. ולפיכך אלו שלשה דברים הם מחולקים. וכבר אמרנו כי מקרא משנה תלמוד הם כנגד חכמה דעת בינה; כי המקרא יש בו חכמה, אבל המשנה היא

הידיעה הגמורה, להבין כל דבר כפי מה שהוא בהבדל של כל אחד מן אחד, עד שידע הדבר מבורר. כי זה ענין הדעת שידע להבדיל בין דבר לדבר, וזה הוא ענין המשנה. והתלמוד הוא בינה, שמוציא דבר מתוך דבר על ידי הפלפול, כל זה נקרא 'תלמוד'". ובבאר הגולה באר הששי [שכד:] כתב: "אין למדין הלכה מפי משנה [רש"י סנהדרין ק: ד"ה רבא], הטעם כי לא נתברר במשנה על ידי קושיות ותרוצים, כמו שנתבארה ההלכה שבגמרא, כי הגמרא בירור המשנה". ובח"א לסוטה מד. [ב, פא:] כתב: "ג' דברים; מקרא הוא התחלת הבנת המצוה כאשר היא באה מן השם יתברך. ולא באה בהתחלה כל מצוה ומצוה בבירור אל האדם, כי דברי השם יתברך הם רחוקים מן האדם, לכך בירור המצוה בשלימותה לא נרמז בתורה, כי נזכר בתורה עשיית סוכה, ולא נזכר בה ענינה על השורש. והמשנה כל מצוה ומצוה בשלימות גדרה, עד שיובן ענין המצוה על בוריה. ועדיין במשנה לא נתבאר הטעם ומניין זה, רק ציור המצוה כאשר היא. אבל התלמוד מבאר הטעם והסבה בשלימות. ולכך הם ג' חלקים שאין זה כזה, ונקראים 'מקרא משנה תלמוד'". ובח"א לקידושין ל. [ב, קלד:] כתב: "ועוד יש לך לדעת אלו ג' דברים מקרא משנה תלמוד, לפי שהמקרא הוא הנבואה הרחוקה ממדריגת האדם, לכך בודאי העוסק במקרא אינו מדה, שהמקרא הוא מצד הנבואה, ואינו גדר האדם במה שהוא אדם שכלי. והעוסק במשנה מדה ואינו מדה, כי המשנה הוא ציור בלבד אשר בו יודע הדבר בלבד כאשר הוא. אבל התלמוד הוא התאמתות הדבר למה הוא כך, ולא בענין אחר, וזהו בירור השכל לגמרי. והנה ג' דברים מחולקים שאין זה כזה; האחד הוא ידיעת מה בלבד, השני ידיעת הדבר בגדרו והבדלו המיוחד לו, הג' התאמתות הדבר למה הוא כך". ובח"א לב"מ לג. [ג, כ.] כתב: "חכמה הוא התלמוד, שהוא החכמה באמת, לאפוקי המשנה, שאין המשנה רק ללמוד המצוה כמו שהיא, ולעשות הבדל בין דין לדין, ולא ידע למה זה... ונקרא בלשון הכתוב 'ושמרתם', זו משנה, לפי שהמשנה הוא ציור המצוה בלבד, אין צריך כ"כ שיחכם בה, רק שיזכיר דבר המצויר, ולכך נקרא המשנה בלשון שמירה. אבל בתלמוד הוא נקרא 'למוד', ונקרא ג"כ חכמה". וכן כתב בח"א לע"ז יט. [ד, מט.]. ובנתיב התורה פי"ג [תקיד:] ביאר שזהו מעין היחס בין תלמוד ירושלמי [ארץ ישראל] לתלמוד בבלי, שכתב: "כי אלו שתי מדות, לפי מדת ארץ ישראל ומדת בבל; וזה כי ארץ ישראל הקדושה, התורה שבה אינה יוצאה מן הסדר ומן השווי כמו שהארץ היא בעצמה כמו שהתבאר, כי הארץ הזאת הקדושה היא באמצע העולם, יורה שכל הדברים שבה הם בשווי ובסדר הראוי. אבל בבל נקרא על שם [בראשית יא, ט] 'כי בלל', שהוא עירוב ואין כאן אחדות. ולכך שם נמצא ביותר הפלפול, שהפלפול הוא שמקשה כנגדו, והרי הוא

כנגדו. ואל תחשוב כי הדבר זה הוא חסרון מעלה לתלמוד בבלי, אדרבא, הוא מעלה על כל המעלות. כי הפלפול הוא השכל, והוא ממדריגה עליונה על כל... החכמים שבבבל היו מתגברים בחכמתם בקושיות ובתירוצים, והיו עומדים על השכל בשביל הפלפול. רק כי הפלפול לברר אותו צריך טורח ועיון מאוד, ואין יכול לעמוד על זה כל אדם..., ובארץ ישראל קנו החכמה בנחת, והיא אמתת הלכה, ואז החכמה שבהם יותר ויותר. ומפני כך תלמוד בבלי שלנו הוא עיקר ביותר, מפני שנתברר הפלפול בתכלית הבירור".

(2064) בהמשך הדרשה בסמוך.

(2065) נקודה זו התבארה בגבורות ה' ר"פ סט [שדמ.], שכתב: "כאשר אתה רוצה לעמוד על עיקר הקרבן, אין ענין הקרבן רק דבר זה; כי כאשר העלול נמצא מן העלה יתברך, כן שב אל עלתו. רצה לומר, כי הנמצאים אין להם קיום בלא העלה, והם תלוים בו, וזהו השבת העלול אל העלה. ולפיכך הקרבת הקרבן אליו יתברך, לפי שהוא יתברך עלת הכל, ואליו ישוב הכל. ונקרא הקרבן 'אשה לחמי' [ראה ויקרא ג, יא], אף כי חלילה לו מאלו הדברים, רק כי האדם אם לא יאכל, ושב אליו האוכל, היה חסר, והלחם השלמתו עד שאינו חסר דבר. וכן בזה שכל הנמצאים שבים אליו, רצה לומר שהכל אפס זולתו, כי במדריגת רוממתו הנה הוא יתברך הכל, ואינו חסר דבר. ואל יעלה על הדעת שהנמצאים הם דבר זולתו, שאם היו נחשבים דבר זולתו, אם כן הוא יתברך חס ושלום יחסר דבר, שהנמצאים זולתו. אבל אין הדבר כך, כי כל הנמצאים שבים אליו באמתת מציאותו, וכל הנמצאים אפס זולתו. ולפיכך נצטוה העלול בהקרבת הקרבן, כי כאשר מביא אליו קרבן מממון שלו, והממון קנינו והוא שייך אל האדם, ונחשב כאשר מביא אליו קרבן מממון שלו השבת העלול אל העלה. ומפני שבמה שהנמצאים שבים אליו הנה הוא יתברך בלתי חסר דבר, ולפיכך נקרא הקרבת הקרבן 'לחם אשה', כי הלחם גם כן גורם שאין הנמצא חסר". ולהלן בפרק שם [שנב.] כתב: "זהו שלימותו יתברך, שאין מציאות זולתו". וכן כתב בנתיב העבודה פ"א [א, עז:, והובא למעלה הערה 8]. הרי שהקרבן מורה כיצד כל הנמצאים שבים אל ה', ומחבר את כל הנמצאים בסדר מקושר.

(2066) כי נתבאר למעלה [הערה 2040] שהתורה היא סדר הבריאה, עד שאמרו במדרש ["ב"ר א, א] "היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם". לכך כאשר התורה היא מסודרת באופן של [משלי כה, יא] "דבר דבור על אפניו" [המשנה], בזה הבריאה מקושרת בסדר דומה.

(2067) בנצח ישראל פ"א [ט.-יג.] ביאר שיש שלשה מאפיינים לגלות; היציאה מן המקום הטבעי, הפיזור בין האומות, והשעבוד לאומות. אמנם בכמה מקומות כתב

שהמאפיין העיקרי הוא הפיזור, וכדבריו כאן. וכגון, שם פכ"ה [תקכה.] כתב: "עצם הגלות הוא הפיזור שנתפזרו ונתחלקו ישראל". ובהמשך הפרק שם [תקכח:] כתב: "עצם הגלות, שהפריד השם יתברך את חבור שלהם, וחלקם והפיצם". ושם פנ"ו [תתסז.] כתב: "כי עצם גלותם מה שפיזר אותם בד' רוחות העולם". ובגבורות ה' פכ"ג [שמח:] כתב: "כי הגלות הוא פיזור האומה שהיא בגלות, ואין להם התאחדות כלל. והגאולה הוא הפך זה, שהיא קבוץ והתאחדות אותם שהיו פזורים ומפורדים". ובנתיב העבודה פ"ה [א, פט:] כתב: "ובפרק קמא דברכות [ח.], אמר רבי לוי, כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס לשם להתפלל... גורם גלות לו ולבניו... זהו לפי כי בית הכנסת מיוחד לאסיפה וקיבוץ, וכאשר אינו רוצה בקיבוץ ואסיפה, ראוי שיהיה לו הגלות, כי אין הגלות רק הפירוד והפיזור, ודבר זה מבואר". וראה להלן הערה 2134.

(2068) לשונו בנצח ישראל פ"א [י:]: "הפיזור אינו דבר טבעי, וכמו שחוזר כל דבר ודבר אל מקומו, כך חוזרים החלקים המפוזרים והנפרדים להיותם כלל אחד. ודבר זה מבואר לכל אדם אשר הוא בן דעת, כי כל החלקים ענין אחד להם. ואם כן למה יהיה חלוק ביניהם, ולא יתאחדו, מאחר שהם דבר אחד. ולכך כל פיזור עומד להתכנס יחד. ולפיכך פיזור ישראל בין האומות הוא דבר יוצא מן הטבע, שמאחר שהם אומה אחת, ראוי שיהיו עומדים יחד להיות אחד, כמו שתמצא כל הדברים הטבעיים אינם מחולקים לשנים, רק הם מתקבצים ביחד, וכן 'כל הנחלים הולכים אל הים' [קהלת א, ז] להיות מתקבצים, ואין דבר אחד מתחלק. ומאשר האומה הישראלית אומה אחת בלתי מחולקת ומופרדת יותר מכל האומות, ראוי שיהיו מקובצין יחד. ומזה נראה כי הפיזור להם בפרט אינו טבעי כלל... כי הפיזור אינו לפי סדר המציאות, שיהיה דבר אחד כמו ישראל, שהם עם אחד, מפוזר" [ראה למעלה הערה 974]. ובגו"א דברים פ"ל אות א [תסג:] כתב: "השם יתברך ברא העולם על סדרו, ויהיה כל נברא במקום שנתן לו השם יתברך. והגלות הוא שינוי סדר בעולם, שיהיה גולה ממקומו המיוחד והמסודר לו... שהגלות היפך רצונו אשר סדר העולם, וכאשר שב למקומו, גם כן דעתו יתברך שב ונח ושקט".

(2069) כפי שהשריש בתפארת ישראל פנ"ו [תתסא.] שישראל ואורייתא הם בעלי גורל דומה, וכלשונו: "כי התורה היא צורת ישראל, וכפי מה שהם ישראל בעצמם, כך התורה. וכאשר גזר השם יתברך גלות על ישראל, והם מפוזרים ומפורדים בכל העולם, כך לא תמצא התורה רק מפוזר ומפורד, ולא תימצא הלכה ברורה במקום אחד [שבת קלח:], כמו שהם ישראל". וכן כתב בדרוש על התורה [לז.]. וכאן מבאר שהוא הדין לאידך גיסא; כאשר התורה מתאחדת [כמו בלימוד משניות], אז ישראל מתאחדים ויוצאים

מן הגליות. ובדרוש על התורה [מד.] כתב: "אמרו במדרש אין הגליות מתכנסות אלא בזכות המשניות... ולמה דוקא בזכות המשניות. אבל הוא הדבר אשר דברנו, כי התורה היא צורת ישראל, לכן פיזור ישראל מיוחס לשלא תמצא הלכה ומשנה ברורה במקום אחד, ויחוייב גם כן שבלמדם המשנה, שבה לפחות סדר הדינים יחד. לא כן הפלפול שלפעמים על ידי משא ומתן הוא בא מענין לענין שלא באותו ענין כידוע. לכן כאשר יתנו משניות המסודרות, עם היותם בגוים מפוזרים ומפורדים, אזי אקבצם גם הם". **וצרף לכאן**, שכאשר ישראל קבלו את כל התורה כאחת במתן תורה, נאמר עליהם [שמות יט, ב] "ויחן שם ישראל נגד ההר", בלשון יחיד. וכתב על כך רש"י [שם]: "ויחן שם ישראל - כאיש אחד בלב אחד". ובדרוש על התורה [כו.] כתב על כך: "מה שכתוב בלשון יחיד ["ויחן"] הוא שכאשר באו לקבל התורה, שהיא אחת בהחלט, מוכרח שיהיו גם הם באחדות". והפחד יצחק [פורים ענין לא] כתב: "בשבת [קלח:] איתא ברייתא דרבי שמעון בן יוחאי, חס ושלום שתשתכח תורה מישראל, שנאמר [דברים לא, כא] 'כי לא תשכח מפי זרעו'. אלא מה אני מקיים [עמוס ח, יב] 'ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו', שלא ימצאו הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד. ובא על זה הביאור ממאור עינינו המהר"ל, כי משום שהתורה היא צורת ישראל, על כן מכיון שבגלות ישראל הם מפוזרים ומפורדים בין העמים על ידי גזירת השם יתברך שלא יהיו במקום אחד, כך צורתם, שהיא התורה, לא תמצא במקום אחד, אלא מפוזר ומפורד. ולפי דברי המהר"ל הללו, עלינו לתפוס שחניית ישראל אצל הר סיני היתה 'כאיש אחד בלב אחד', לא בתור תיאור מעלתם של ישראל בשעת מתן תורה, אלא שדרגא זו של 'ויחן' קשורה היא במתן תורה כשלהבת בגחלת. דמכיון שהתורה היא צורתן של ישראל, ובשעת מתן תורה הרי כל התורה היתה מכונסת במקום אחד, כמו כן גם לבבם של ישראל היה צריך להיות מכונס למקום אחד".

(2070) יש להעיר, כי גם על משניות אמרו [ע"ז ז.] "אין סדר למשנה", ופירש רש"י [שם] "אין סדר למשנה - סידרא דמתניתין לאו דוקא, ושמא משנה אחרונה היא נשנית ראשונה בבית המדרש". ורש"י [חולין לב:] כתב שבמשניות "לא קפדינן אסידרא". ואמרו בגמרא [סנהדרין מט:] "כל מקום ששנו חכמים דרך מנין, אין מוקדם ומאוחר", ופירש רש"י [שם] "שלא דקדקו להקדים במשנתן את המוקדם ולאחר את המאוחר, שיש מקום שהשנוי מאוחר במשנה צריך להקדימו במעשה". והפחד יצחק חנוכה [מאמר א אות ג] כתב: "בתוך כללי סידור המשנה נמצאים כאלה שאינם נראים כלל כמעשי סידור. כגון 'אין סדר למשנה', 'חסורי מיחסרא' [כגון ברכות יג:], 'עניים במקום זה ועשירים במקום

אחר' [ירושלמי ר"ה פ"ג ה"ה], וכדומה. והורונו רבותינו בזה כי גם לאחר שהותרה כתיבתה של תורה שבעל פה... מכל מקום השאירום בשיעור ידוע כדברים שבעל פה גם לאחר שנכתבו, בכדי שגם הכתב יהא נזקק לסיוע של הפה, וסוף סוף לא תעמוד הכתיבה במקומה של הקבלה מפה לאוזן. ודברים הללו הם יסוד גדול בסדר עריכתם של דברי תורה שבעל פה על הכתב". ואילו כאן מבאר שהמשניות מסודרות יותר מן המקראות, כי במקרא נוהג הכלל "אין מוקדם ומאוחר בתורה", לעומת משניות שאצלן "מסודר מקובץ יחד הכל". וי"ל בזה.

(2071) כן זעק בכמה מקומות בספריו. כגון, בדר"ח פ"ו מ"ז [רכה:] כתב: "כי לגמרי לא ישימו לב על המשנה, ואין אנו חוששין לדברי חכמים בפרק חלק [סנהדרין צט.] 'כי את דבר ה' בזה' [במדבר טו, לא], רבי נתן אומר, כל מי שאינו משגיח על המשנה, עד כאן. והן הן מעשה הדור הזה, שאין אחד משגיח על המשנה, באמרו כי לא יקרא 'חכם' רק על ידי התלמוד, שהוא פלפול ומשא ומתן. ולב האדם נמשך אל דבר זה, ומניחין המשנה. לכך עליו נאמר 'כי את דבר ה' בזה', וזה כי 'דבר ה'' נאמר על גוף המצוה, שהיא נשנה במשנה. ולפיכך מי שאינו משגיח על המשנה, נאמר עליו 'כי את דבר ה' בזה', כי אין למודו רק בשביל החכמה. כי כל אדם בטבע מבקש להתחכם, ואינו מבקש לדעת מצות ה' בעצמם, שהם במשנה". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו:] כתב: "זה שאין משגיח על המשנה, וכל משא ומתן שלו בתלמוד, דבר שהוא מוציא משכלו. ודבר זה, כי מפני שהוא פלפול בלבד, ולא נקרא זה 'דבר ה'', שהמשנה הוא דבר ה' בלבד, שהוא ענין המצוה איך היא, ואינו פלפול, שהפלפול הוא של אדם, ואינו דבר ה'. ולפיכך מי שכל עסק שלו בפלפול התורה, ועוזב את המשנה שהיא 'דבר ה'' בלבד, הוא בכלל 'כי דבר ה' בזה', ודבר זה מבואר". ובדרוש על התורה [מד.] כתב: "אבל אנחנו בעלי עיורון השכל, רוצין לקנות התורה ועוזבין המשנה, מפני שבטבע האדם חפץ בתלמוד יותר כשהוא חדוד פלפול, ובפרט בנערותו הולך אחר שרירות לב. לכך עוזבין המשנה, ורצים אחר התלמוד. ולכך ביארו חכמים עונשן בסנהדרין 'כי דבר ה' בזה וכו'', רבי נתן אומר כל מי שאינו משגיח על משנה". **ודע**, שענין זה [קלקול סדר הלימוד] נמצא בהרבה מקומות בספריו, והם; גו"א דברים פ"ו אות ז [קכג.], תפארת ישראל פנ"ו [תתסה.], דר"ח פ"ו מ"ז [רכד.], נתיב התורה פ"ה [רמד:], שם פ"י [תכא.], שם ס"פ טו [תרלט:], נתיב הזריזות ס"פ א [ב, קפו.], דרוש על התורה [מג.], דרוש על המצות [נג:], ח"א לשבת סג. [א, לח.], ועוד. וכמדומה שאין ענין אחר שכל כך כאב למהר"ל כפי הענין הזה. והעולה מדבריו הוא שיש ששה שבושים עיקריים בדרך הלימוד של בני דורו; (א) לא חוזרים על

תלמודם שיהיה שגור בפיהם. (ב) לא לומדים משנה. (ג) פוסקים הלכות מספרי הפסק מבלי לדעת טעמא דהלכתא. (ד) לא לומדים כסדר שקבעו חכמים [בן חמש למקרא, בן עשר למשנה וכו' (אבות פ"ה מכ"א)]. (ה) עוסקים בפלפולי שוא. (ו) בתחילת לימודם לומדים תוספות. וכאן בעיקר יתמקד על השבוש השני [לא לומדים משנה]. וראה להלן ציון 2081.

(2072) על פי דברי הגמרא [ב"ב טז.], שאמרו על השטן "יורד ומתעה, ועולה ומרגיז, נוטל רשות ונוטל נשמה", ופירש רש"י [שם] "יורד למטה ומתעה את הבריות לחטוא, ועולה למעלה ומרגיז את חמת המלך בהשטנותו, נוטל ממנו רשות להרוג את החוטא".

(2073) פירוש - אורך הגלות מורה הוא סבה שהגאולה תגיע בקרוב, וכמו שאומרים בפזמון ["מה עוז צור"] "חשוף זרוע קדשך וקרב קץ הישועה נקום נקמת עבדיך מאומה הרשעה כי ארכה לנו השעה ואין קץ לימי הרעה דחה אדמון בצל צלמון הקם לנו רועה שבעה". ונאמר [דניאל יב, ו] "ויאמר לאיש לבוש הבדים אשר ממעל למימי היאור עד מתי קץ הפלאות", וכתב המצודות דוד [שם] "עד מתי - רצה לומר עד מתי יתאחר קץ המכוסה".

(2074) לימוד משניות.

(2075) הוא המשנה, כמו שיוכיח מהמדרש שיביא מיד. וראה הערה הבאה.

(2076) אודות שהמשנה היא יסוד ועיקר, כן כתב בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכד.] בביאור שהסדר הראוי הוא "בן חמש למקרא, בן עשר למשנה" [אבות פ"ה מכ"א], וז"ל: "ואז [לאחר שלמד מקרא] יתחיל המשנה, דבר שהוא לפי ערכו. וכבר התחיל ליסד הבית בלמדו במקרא עיקרי הדינים על דרך הבנה מה, והוא לו יסוד למשנה. וכאשר כלה מלאכת הקודש במשנה, שהיא היסוד הגדול ועמוד ברזל לכל התורה... והכל על היסוד הקיים, הוא המשנה שהיא לו יסוד מוסד". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעב.] הביא את המדרש הזה, וכתב: "כי האדם הוא גשמי, וצריך האדם אליו הכנה יתירה שיקבל השכל, ושלא יוסר ממנו, לכך דבר זה צריך תחבולה, והמשנה היא התחבולה לזה שלא תנתק ולא תוסר. ועתה בדורות אלו... כל מה שאפשר להיות הפך הסדר הכל הוא אצלינו. וזה שכאשר הוא בן שמונה או תשע שנים מתחיל הנער הקטן גמרא, וכי ערך שכל זה ראוי אליו... וכאשר הוא גדול והגיע לגמרא, היה ראוי שיהיה לו יסוד קיים המשנה, שהיא היסוד שעליו נסמך הגמרא... ועל זה דרשו 'ובתחבולות תעשה לך מלחמה', וזה כמו שאמרנו, כי המשנה היא עמוד ברזל לתורה, ומי שחסר ממנו המשנה אין לו יסוד".

ובדרוש על התורה [מג:] כתב: "ואמרו במדרש... המשנה היא עמוד הברזל לתורה, כי על ידי המשנה יש לאדם יסוד של ברזל שעליו התורה, שהוא התלמוד, נבנה".

(2077) כי "אם אין יסוד אין בנין" [רשב"א ור"ן (ב"ב ו:), ורא"ש ב"ב פ"א סימן יז]. ובדר"ח פ"ג מי"ז [תמ.] כתב: "אי אפשר להיות הדבר בלא יסוד". ובבאר הגולה באר החמישי [מה.] כתב: "כאשר היסוד הוא רעוע, כל אשר נבנה עליו הוא נופל".

(2078) לשונו בנתיב התורה פ"י [תכב:]: "תחלת למודם הוא לשכחה, ושלא יהיה נשאר אצלם דבר, כמו שאנו רואים בעינינו. ודבר זה בעצמו בלמודם בגמרא ועוזבים את המשנה, שהיא היסוד ועיקר לכל התורה כולה. וכבר בארנו קלקול הגדול והעצום, אשר מאבדים עצמם לדעת, רוצים לעלות בסולם השמימה, והם נשארים מטה מטה. מה נאמר ומה נדבר דבר הגדול כמו זה, שהוא תורה של תינוקות של בית רבן, שיהיה בקלקול".

(2079) בכמה מקומות זעק על שפוסקים הלכה מדברי הרמב"ם [ללא ידיעת הגמרא], אך כאן מעמיד את השבוש הזה שלומדים דברי הרמב"ם במקום המשנה. וקצת משמע כן מדבריו בנתיב התורה פט"ו [תרלט:], שכתב: "אבל בדור הזה אם היו פוסקים הלכה מתוך המשנה, היה זה די, כי המשנה היא ראשית לתלמוד, והתחלה אליו. אבל אין פוסקין הלכה מתוך המשנה, שהיא עשויה לתלמוד, כי התלמוד הוא פירוש המשנה, רק שהם פוסקים הלכה מתוך הפסקים אשר נתחברו להורות הלכה למעשה, ולא נעשו ללמוד אותם, רק לפסוק מהם, ודבר זה יותר רחוק מן הדעת. והראשונים, כמו הרמב"ם זכרונו לברכה, והטור זכרונו לברכה, אף על גב שגם הם חברו הפסקים בלא בירור, לא היה דעתם רק להורות סוף ההלכה, ואשר הוא עולה מתוך התלמוד. אבל לפסוק האדם מתוכה מבלי שידע מאיזה מקום יוצא הדין, רק הלכתא בלא טעמא, לא עלה על דעתם ועל מחשבותם... ואילו ידעו המחברים כי החבורים ההם יהיו גורמין שיהיו עוזבין את התלמוד לגמרי, ויהיו פוסקין מתוך החבורים, לא היו מחברים אותם". וכן משמע מדבריו בדר"ח פ"ו מ"ז [רמ.], שכתב: "ונתחדש עוד דרך קצרה, עד שנמצא שולחן ערוך לפני האדם, יאמרו זה השלחן אשר לפני השם, וגדול וקטון קרואים ומזומנים אל השלחן, לא ניכר שוע לפני דל [עפ"י איוב לד, יט], ומשלחן גבוה זכו הכל, לא ידע טעם ולא סברא, מורים הלכה מתוך המשנה... ולא בשביל זה נשנית המשנה לפסוק הלכה מתוך המשנה, רק נשנית כדי לפרש טעם המשנה בתלמוד, ולפסוק הלכה מתוך התלמוד, לא מתוך המשנה... ודבר זה מבלה העולם, כאשר אנו רואים לעינים". הרי השיבוש התחיל כשלמדו את המשנה בשביל לפסוק ממנה הלכות, ובשביל לימוד כזה אכן ספרי הרמב"ם יבואו במקום המשנה. ועוד אודות שאין לפסוק מדברי הרמב"ם

בלבד, כן כתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתעה:]: "מה הם עושים לקנות דיני המצות, הם עוסקים בחבור אחד מן הפוסקים למען יקנה הדינים בדרך קצרה... ויש לך לדעת כי הראשונים שחברו הפוסקים, לא היה חבורם כלל על דרך זה, כי אם שיהיה הגמרא בהם בדרך קביעות, רק שיהיה הפוסקים מורה הדרך לאדם באיזה דרך ילך כאשר עוסק בגמרא, עד שילך בדרך הישר ולא יטעה, ויבא אל אמיתת ההלכה. כי דרכי הגמרא ונתיבותיו נעולים וחתומים מאד מאד, ומי ימצא הדרך אשר ילך בו. ולפיכך חברו הפוסקים למצא דברי חפץ, ובדבר הזה הארכנו במקום אחר". והרא"ש בתשובותיו [כלל לא סימן ט] כתב: "וכן טועים כל המורים הוראות מתוך דברי הרמב"ם ז"ל, ואינן בקיאין בגמרא לידע מהיכן הוציא דבריו, טועין להתיר האסור ולאסור את המותר. כי לא עשה כשאר המחברים, שהביאו ראיות לדבריהם והראו על המקומות היכן דבריהם בגמרא, ומתוך זה יכול לעמוד על העיקר ועל האמת. אבל הוא כתב ספרו כמתנבא מפי הגבורה, בלא טעם ובלא ראיה, וכל הקורא בו סבור שמבין בו, ואינו כן, שאם אינו בקי בגמרא, אין מבין דבר לאשורו ולאמתו, ויכשל בדין ובהוראה. לכך לא יסמוך אדם על קריאתו בספרו לדון ולהורות, אם לא שימצא ראיה בגמרא. וכן שמעתי מפי אדם גדול בברצילונה, שהיה בקי בתלתא סדרי, ואמר: תמהתי על בני אדם שלא למדו גמרא וקורין בספרי הרמב"ם ז"ל ומורים ודנים מתוך ספריו, וסבורין שיכירו בהם. כי אמר: אני מכיר בעצמי, כי בג' סדרים שלמדתי, אני מבין כשאני קורא בספריו. אבל בספריו בהלכות קדשים וזרעים, אינני מבין בהם כלום, וידעתי שכך הוא להם בכל ספריו" [מובא בחלקו בהקדמת רבי יוסף קארו לכסף משנה].

(2080) לשונו בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכג:]: "כאשר היה בדורות הראשונים נתנו גבולים ועתים לחנך נער על פי דרכו, בן חמש למקרא, בן עשר למשנה, בן ט"ו לתלמוד [אבות פ"ה מכ"א]. והכל לתת לנער משא כאשר יוכל לשאת לפי טבעו", ושם מאריך בזה. ובתפארת ישראל [תתסח.] כתב: "כי סדר הלמוד שסדרו אבותינו, שהיו חכמי עולם, אין אחד הולך בזה". ובדר"ח פ"ו מ"ז [רמג.] כתב: "כי הראשונים התנאים והאמוראים והגאונים וכל האחרונים, התחילו בסדר המסודר; ללמוד תחלה מקרא, ואחר כך משנה, ואחר כך תלמוד. ובדור הזה מתחילין בתלמוד, שמחנכין הנער בן ששה ושבע בתלמוד, ולבסוף יעלה אל המשנה, ולא ללמוד, רק שמחפשים בהלכות פסוקות כמו שאמרנו". ובדרוש על התורה [מז:] כתב: "לשמור סדר הלמוד בדרך שאמרנו, ללמוד סדר משנה תחלה, ואחר כך התלמוד... וכן תינוקות של בית רבן ללמדם תחלה מקרא

כסדר מראש ועד סוף... ואחר כך יעתיקו למשנה, הוא הדרך אשר דרכו בו ראשונים ואחרונים".

(2081) על פי ישעיה [כח, א] "הוי עטרת גאות שכורי אפרים", וכתב המלבי"ם [שם] "קראה 'עטרת גאות', רצה לומר שאינה עטרת תפארת באמת, רק עטרת גאות הלב והתנשאות רוח המדמה על שקר". ובנתיב התורה פ"ה [רנב:] כתב: "ואם אומרים לאבי הנער שיניח ללמוד את בנו שטת ההלכה, ולא ילמד עדיין התוספות, כאילו אומרים לו שלא ילמד כלל, כי אין האב חפץ רק בשם". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכז.] כתב: "וכאשר רציתי לתקן מה שאפשר, הלא גם זה לא עלתה בידי, באמרם ננתקה עולו אשר הכביד עלינו, נלך אחר מאהבינו, נותני צמר פשתים ושקויי, כי אין טוב רק לאכול ולשתות, ישמח בחור בילדותו, וייטיב לבו בימי בחרותו, ויראה טוב בעמלו, ואם הוא עמל לרוח, הלא היא חכמתו ובינתו לעיני כל עמי הארץ, ודי לי בזה כבוד שם ותהלה". ובדרוש על התורה [מד.] כתב: "וכבר התחלתי להדריך בני אדם שיתנו ללמד בניהם משנה תחלה ליסוד גמור, ואח"כ כל סדר הלמוד על פי שגדרו חז"ל בדרכי התורה, ולא עמדה לי. באשר מתמצעים תמיד אנשים חוטאים ומחטיאים, אשר כל כוונתם בתורה רק לשם יוהרא, ומנעום מזה באמרם טוב שילמוד בנך פלפול הגמרא, בו יעלה מעלה מעלה, והוא לתהלה ותפארת לך ולבניך עד עולם לפעול כשם הגדולים אשר בארץ, ומלמדים הנערים לצפצף כעוף המצפצף, ואינו יודע מה". אמנם בנתיב התורה פ"י [תכד.] כתב טעם אחר מדוע האב אינו מקבל תוכחה זו, וכלשונו: "והאב, מפני שבחסרון ידיעתו רוצה לקנות התורה כולה לבנו בזמן מועט". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתפא:] כתב: "הטפשים בדור הזה, יחשבו כי יקנו התורה במעט זמן, עד שיהיה נחשב כאחד מן החשובים". ובנתיב הזריזות ס"פ א [ב, קפו:] כתב: "ואל דבר זה הם מתאוים ונכספים כל עמי הארץ, עד שאין מבקשים על בניהם ועל זרעם אחריהם רק שיהיה רוח אשר בם נחה עליהם, כי אז יושב בישיבה על גפי מרומי קרת. ויאמרו בני אדם הנה זה חדש עשה השם יתברך בארץ, כי זה האיש משה אשר הוא אור העולם הודו והדרו, ארבעים יום וגם לילה היה צריך למלאות השם יתברך אותו מתורתו [רש"י שמות לא, יח], וזה קנה הכל בימים קצרים, כי זה ימים מועטים שהיה הולך אחר הבחורים, ועתה הוא ראש המורים ממנו ישתו מים ארורים". הרי שכאן ביאר את אי קבלת התוכחה מצד שהאב חפץ בכבוד ובשם, ואילו בשאר מקומות ביאר זאת משום שהאב טועה שבזמן מועט ניתן לדעת את התורה, ולכאורה הם שני טעמים שונים, ויל"ע בזה.

(2082) הנה כאן כתב "קודם שיהיו בני עשר". ובדר"ח פ"ו מ"ז [רמג.] כתב: "ובדור הזה מתחילין בתלמוד, שמחנכין הנער בן ששה ושבע בתלמוד". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעג.] כתב: "אבל בדורות אלו כל מה שאפשר להיות הפך הסדר, הכל הוא אצלינו. וזה שכאשר הוא בן שמונה או תשע שנים, מתחיל הנער הקטן גמרא".

(2083) לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתעג.]: "מתחיל הנער הקטן גמרא. וכי ערך שכל זה ראוי אליו, ובודאי השכל אשר אינו מתיחס אל האדם, אין לו קיום אצל האדם, ובפרט התורה שהיא שכל עליון אלקי על הכל... ואם כן מה ערך יש לנער אל הגמרא, והרי עיקר התורה אשר יש לה קיום אצל האדם הוא גירסא דינקותא, וכל זה הוא לבטלה כאשר יקנה הקטן בשנים דבר שאינו מתיחס אל שכלו. ואי אפשר שיהיה קיום אל דבר שאין ערך ואינו מתיחס אליו, לכך גרסא דינקותא אינו מועיל, כמו שנראה לעינים, כי כאשר יצאו מבית רבם כבר הוסר מהם הכל, עד שאין יודעים מאומה, וכל זה הוא המנהג היותר רע". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכג:] כתב: "כאשר היה בדורות הראשונים נתנו גבולים ועתים לחנך נער על פי דרכו, בן חמש למקרא בן עשר למשנה בן ט"ו לתלמוד, והכל כדי לתת לנער משא כאשר יוכל שאת לפי טבעו. ומה שהוא לפי טבעו מקבל הנער, כמו שסדר השם יתברך אוכל לילד חלב אמו, שהוא דבר מקובל אליו, ולא סדר לו מן המזונות אשר אינם לפי ערכו. והמזונות לפי שהם ערכו מקבל אותם, מגדל את גופו לפי טבעו. ואחר כך מקבל מזונות יותר לפי טבעו, עד אשר גדלו. וכך סדרו והגבילו חכמים את הנער לפי טבעו, בן ה' למקרא. ודבר זה יקבל הנער לפי טבעו, ויגדל את שכלו גם כן. ומה שלמד קבל אותו קבל חזק עד שיגדל יותר. ואז יתחיל המשנה, דבר שהוא לפי ערכו... אבל שיהיה מוסיף בשכלו מה שהלעיטו דבר שאין ראוי לו, ואינו לפי ערך שכלו, זה אי אפשר".

(2084) כמלוקט למעלה הערה 2071.

(2085) פירוש - כאשר הרועה כועס על הצאן, הוא מעוור עיני התיש המנהיגם. ורש"י [שם] כתב: "כך כשהמקום נפרע משונאי ישראל, ממנה להן פרנסים שאינן מהוגנין". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכז.] כתב: "על הרועים לרעות עלות הצאן לרגל המלאכה, לא לדפוק אותם ביגיעה בדרך קצרה והיא ארוכה, לא שהיא ארוכה, אך ימותו ולא יבאו לכלל תורה. כי מה ידעו צעירי הצאן, איכה ירעו ואיכה ירבצון, אם לא על הרועה להדריכם להנהיגם דרך ישרה, ולא יקוים בו 'כד רגיז רעיא על ענא'". ובנתיב התורה פ"י [תכג.] כתב: "מה נאמר ומה נדבר דבר הגדול כמו זה, שהוא תורה של תינוקות של בית רבן, שיהיה בקלקול. והכל שאין מוכיח ואין מקבל תוכחה והנהגה, כי המלמד,

שם תכליתו לעצמו". ובדרוש על התורה [מז:] כתב: "ויקוים בי דברי חכמים 'המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו' [אבות פ"ה מי"ח]. ומי שימאן ולא יסיר מקרבו עמל ואון, אף כי מנדין לכבוד הרב [ברכות יט.], ואיך אם כן לכבוד ה' ולכבוד תורתו, ואין חולקין כבוד לרב [ברכות יט:]. ועם כל זה לא יטה אוזן לשמוע ולא יקבל מוסר בדבר שהוא מכשול לרבים ולדורות, לא יהיה לו לא ער ולא עונה, ולא יהיה נמנה בכלל צורבא מרבנן. וכל המיקל בכבודו להחשיבו כאחד מעמי הארץ, הרי זה משובח". ובסוף דרוש על המצות [סד.] כתב [לגבי ענין אחר]: "גם אשמם בראשי המורים, שיש בידם למחות ולהחזירם ללכת בעקבות אבותיהם". ובנתיב התוכחה ר"פ ב [ב, קצג.] כתב: "יש לו לתלמיד חכם משפט השכל להנהיג ולהוכיח הדור".

(2086) הובא למעלה [לאחר ציון 2049] בשם שמואל.

(2087) פירוש - יש סדר שכלי לבית המקדש, המרומם מעציו ואבניו. וראה למעלה הערה 2060. ורש"י [דברים לב, מו] כתב: "צריך אדם שיהיו עיניו ואזניו ולבו מכוונים לדברי תורה. וכן הוא אומר [יחזקאל מ, ד] 'בן אדם ראה בעיניך ובאזניך שמע ושים לבך וגו''. והרי דברים קל וחומר; ומה תבנית הבית, שהוא נראה לעינים, ונמדד בקנה, צריך אדם שיהיו עיניו ואזניו ולבו מכוון להבין, דברי תורה שהן כהררין התלוין בשערה על אחת כמה וכמה".

(2088) "סדר הבית" - הוא המימד הרוחני והשכלי של הבית. ובגבורות ה' פ"ע [תמב.] כתב: "בית המקדש הוא נבדל בעצמו, כי מעלת בית המקדש אינו העצים והאבנים, רק קדושתו האלקית שדבק במקדש". ושם פע"א [תנ.] כתב: "בית המקדש העיקר שלו אינו העצים והאבנים, שהם טפלים אצל עיקר המקדש, שהוא המדריגה הנבדלת שיש במקדש, כמו שטפל הגוף של אדם אצל הנשמה". ובגו"א שמות פ"ל אות כ [תטו.] כתב: "אין חשיבות המשכן הדברים החומרים, רק עצם הציור שהיה מסודר מן השם יתברך". ובדר"ח פ"ה מ"ה [קנד:] כתב: "מאחר שהמקדש הוא קדוש, ושמו יתברך במקדש... אי אפשר שיהיה בית המקדש שוה לשאר מקומות, שהרי לכך נקרא 'מקדש', שהוא קדוש ונבדל מן הטבע". ובתפארת ישראל פי"ח [ער:] כתב: "הוא יתברך השוכן בבית הזה נבדל מכל הנמצאים, וזהו קדושת הבית". ובנתיב התורה פ"ט [שעט.] כתב: "יש למקדש, שבו השכינה שורה, דביקות עם השם יתברך". **ויש להעיר** מדבריו בנתיב התורה פ"א [צו:], בביאור מאמר חכמים [מגילה טז:] "גדול תלמוד תורה יותר מבנין בית המקדש", שכתב: "כי התורה היא על כל מצות. ואף כי בית המקדש הוא קדוש, אין דומה לקדושת התורה, שהיא קדושה לגמרי, שהיא שכלית, ואילו בית המקדש הקדושה חלה על הבית, שהוא

גוף וגשם, מה שאין כן בתורה שהיא אלקית בעצמה, ואין מצורף אליה דבר גשמי". ושם פ"י [תיד.] כתב: "תלמוד תורה גדול מבנין בית המקדש... כי בית המקדש אף שיש בו קדושה עליונה, מכל מקום הקדושה הוא על עצים ואבנים ועל מקום מן הארץ, אבל התורה היא שכלית". הרי שביאר שם שקדושת המקדש חלה על עצים ואבנים, ומחמת כן היא פחותה מקדושת התורה השכלית. ואילו כאן מבאר שאין עיקר הקדושה העצים והאבנים. וצריך ליישב, שמ"מ קדושת המקדש חלה על עצים ואבנים, אע"פ שהם טפלים לקדושת המקדש, מ"מ ללא העצים והאבנים לא היתה לקדושת המקדש על מה לחול. וכמו שהנשמה נמצאת עם הגוף, וללא הגוף לא היתה לנשמה על מה לחול, וכמו שכתב בתפארת ישראל פי"ג [רה:]: "הנשמה אי אפשר שתהיה בעולם כי אם על ידי גוף". וזה מורה על התייחסות מסויימת בין המקדש לדברי גשם וחומר. מה שאין כן התורה, שהיא שכלית לגמרי, ואין לה שום התייחסות לחומר וגשם.

(2089) פירוש - אם עיקר בית המקדש היה עציו ואבניו, ולא המימד השכלי שבו, לא היה העיסוק בתורת בית המקדש נחשב כאילו נבנה בית המקדש בימי העוסקים בו, כי בנינו לחוד, ותורתו לחוד. אך הואיל ועיקר בית המקדש הוא המימד השכלי שבו, לכך גם כשעוסקים בתורת בית המקדש עומדים על מימד זה, ואדרבה, בנין בית המקדש בפועל משתשל מתורתו, לכך כל מה שיש בבנינו בפועל, יש גם בתורתו שקדמה חבנינו בפועל. וכן נתבאר למעלה גבי תורת הקרבנות [ראה למעלה הערה 2061].

פרק כט

(2090) פירוש - סדר הקרבנות בפרשת צו הוא; עולה [ויקרא ו, א-ו], מנחה [שם פסוקים ז-יא], מנחת חביתין של כהן [שם פסוקים יב-טז], חטאת [שם פסוקים יז-כג], אשם [שם ז, א-ז], ושלמים [שם פסוקים יא-לד]. נמצא שקרבן שלמים הוזכר לבסוף [ראה למעלה הערות 1980, 2034].

(2091) שברכת כהנים מסתיימת בתיבת [במדבר ו, כו] "שלום", וכמבואר למעלה הערה 2003.

(2092) שתפילת עמידה מסתיימת בברכת שלום, וכמבואר למעלה לאחר ציון 1986.

(2093) לאחר ציון 1982.

(2094) פירוש - העדר השלום בעולם הזה מחייב את ביאת המשיח במהרה בימינו, כי לא יתכן שיהיה העולם חסר את שלימותו, וכמו שמבאר והולך.

(2095) לשונו למעלה [לפני ציון 1991]: "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... לכך קבעו ברכה זאת בסוף כל הברכות, כי השלמת הדבר הוא השלום... ולפיכך כתיב [במדבר ו, כו] 'וישם לך שלום', כי השלמת הדבר הוא השלום, כמו שאמר רבי בשעת פטירתו [כתובות קד.] 'יהי רצון שיהא שלום במנוחתי'". וראה בסמוך ציון 2098.

(2096) רש"י [בראשית ב, ב] "ויכל אלקים ביום השביעי - מה היה העולם חסר, מנוחה. באת שבת, באת מנוחה, כלתה ונגמרה המלאכה". ובתפארת ישראל פמ"ד [תרפא:] כתב: "העולם שברא השם יתברך בששת ימי בראשית, לא היה בו מנוחה, ואחר כך קבל העולם השלמות והמנוחה". ובדר"ח פ"א מי"ח [תלו.] כתב: "כאשר נגמר מעשה בראשית נתן השם יתברך מנוח לנבראים, שנאמר [בראשית ב, ב] 'ויכל אלקים ביום השביעי', ודבר זה הוא המנוחה והשלום... כי ברא שאנן והשקט ונחת ושלוה, וזהו השלום שהיה כשכלה הבריאה, וכמו שפירש רש"י ז"ל בפירוש החומש [בראשית ב, ב] 'מה היה העולם חסר, מנוחה, בא שבת בא מנוחה'. ואין זה מן הבריאה עצמה כלל, שהרי אין השבת בכלל ימי המעשה, אבל מכל מקום הוא קיום העולם. שהרי כתיב [שם] 'ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה', שהיה משלים כל המלאכה של ששת ימי בראשית, וההשלמה הוא קיום הכל... אשר נתן השם יתברך בתכלית בריאת העולם כאשר היה נברא, העמידה, והוא המנוחה והשלום. כי בששת ימי המעשה לא היה מנוחה, רק היה התנועה לצאת לפעל, וככלות ימי המעשה היה העמידה, והוא המנוחה, וזהו השלום. וכמו שאמר רבי בשעת פטירתו [כתובות קד.] 'יהי רצון שיהא שלום במנוחתי'. יצאה בת קול ואמרה 'יבא שלום ינוח על משכבותיו'" [הובא למעלה הערה 2004]. ובח"א לשבת קיח: [א, נז.] ביאר את ההשלמה של שבת מצד האדם [ולא רק מצד העולם], וז"ל: "ועוד יש לך לדעת דברים ברורים מאוד, השבת הזה שנתן השם יתברך אל ישראל הוא השלמתם, כי כאשר האדם ביגיעה ובבלתי מנוחה, הרי אין האדם בשלימתו. ויום השבת מיוחד שיהיה האדם בשלימות. וזה אמרם [ביצה טז.] נפש יתירה

נתנה לאדם בשבת, וכיון שיצאה שבת נטלה ממנו, שנאמר [שמות לא, יז] 'וינפש', ווי אבדה נפש. ונפש יתירה זה מפני כי השבת היא השלמת הבריאה, ובהשלמת הבריאה יתוסף שלימתו [של האדם], וזה הוא נפש יתירה שנתוסף באדם בשבת". וראה להלן הערה 2106.

(2097) לשונו בדר"ח פ"א מי"ח [תסא:]: "כתיב [בראשית ב, ג] 'כי בו שבת מכל מלאכתו', ואמרו במדרש [ב"ר י, ט] מה מלאכה היתה בשבת, שברא שלום והשקט ומנוחה... כי השבת עצמו הוא השלום והשלמה, וכמו שתקנו ב'אתה אחד' [מנחה של שבת] 'מנוחת שלום ושלוה'". וכתב השל"ה על מסכת שבת [סוף נר מצוה, דף קלה: דפוס אמסטרדם] "קבלתי, אדם המבקר חברו בשבת שחרית, לא יאמר לו כדרך שאומר לו בחול 'צפרא טבא', רק יאמר לו 'שבת שלום'" [ראה משנה ברורה סימן שז סק"ה]. וכן כתב האור החיים [ויקרא יט, ג]: "כי יום שבת הוא... סוד שלום, ולזה אנו אומרים 'שבת שלום', ואנו מברכין 'הפורס סכת שלום'". ומדוע דוקא בשבת אומרים "שבת שלום", ולא אומרים כן בשאר מועדים [כגון "פסח שלום", "שבועות שלום" וכיו"ב]. אלא הם הם הדברים. שבת היא השלימות שבסוף, ששהרי היא מעין עוה"ב [ברכות נז:], לכך ברכת שבת היא "שבת שלום". ואמרו [זוה"ק ח"ג קעו:] "שבת איהו שלמא דעלאי ותתאי". וראה הקדמה שניה לדר"ח [ביאור משנת "כל ישראל"] הערה 221.

(2098) לפני ציון 1991, והובא למעלה הערה 2095. וראה להלן הערה 2238.

(2099) כי אם אין הם הפכים, מהי שייכותם זה לזה. אמנם אם היו הפכים לא היה קושי, כי דרך הפסוקים להזכיר הפכים ביחד, וכמבואר בסמוך הערה 2101.

(2100) כי הרע מורה על שבירה וחילוק, כמו [ב"ק ל.] "כותל רעוע", שהוא כותל הנוטה להשבר. וכן נאמר [תהלים ב, ט] "תרועם בשבט ברזל ככלי יוצר תנפצם", וכתב הרד"ק [שם] "תרועם - פרושו תשברם. וכן 'הירע ברזל' [ירמיה טו, יב], 'ירע כבירים' [איוב לד, כד]". וכן הרד"ק בספר השרשים, שורש רוע, כתב: "ענין שבר. ולפי דעתי כי זה הענין כולו מפעלי הכפל, וכן בלשון רבותינו ז"ל [ב"ק ל.] בכותל רעוע שנו". והראב"ע [משלי כה, כ] כתב "מלת 'רע' מן 'תרועם', כלומר שבור". וברור ששבירה וחילוק היא להיפך משלימות.

(2101) והואיל ו"ידיעת ההפכים אחת" [כמבואר למעלה הערות 863, 2014], לכך יש מקום להזכיר את השלום והרע באותו פסוק. ודרך הפסוקים להזכיר ההפכים, וכמו [תהלים א, ו] "כי יודע ה' דרך צדיקים ודרך רשעים תאבד". וכן [תהלים צב, ג] "להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות", וכן [תהלים קמה, כב] "שומר ה' את כל אוהביו ואת

כל הרשעים ישמיד", וכן [משלי י, ז] "זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב", וכיו"ב. אך קצת קשה, מדוע לא הביא ראיה זו [שהשלום הוא שלימות ולכך נאמר "עושה שלום ובורא רע"] למעלה [מציון 1991 ואילך] כשעסק בביאור שהשלום הוא שלימות, ומה ראה להמתין עד לכאן עם ראיה זו, כאשר כבר אינו עוסק כ"כ בנקודה זו, אלא בהכרח שיהיה בעולם שלום באחריתו. ויל"ע בזה.

(2102) פירוש - ביום שני של הבריאה לא נאמר "וירא אלקים כי טוב", לעומת שאר ימי הבריאה.

(2103) לשון המדרש [ב"ר ד, ו]: "למה אין כתוב בשני 'כי טוב'... שבו נברא מחלוקת, שנאמר [בראשית א, ו] 'ויהי מבדיל בין מים למים'". ובדר"ח פ"א מ"ב [קסד.] כתב: "כי כאשר הדבר הוא טוב, אז ראוי לו הבריאה, שיהיה נברא ונמצא הדבר שהוא טוב, וכן אין לדבר קיום רק מצד הטוב. ובכל הימים נאמר 'כי טוב', חוץ מיום שני, שלא נאמר בו 'כי טוב', ואמרו ז"ל מפני שבו נברא המחלוקת. וזה שאמרו [אבות פ"ה מט"ז] 'מחלוקת שהיא לא לשם שמים אין סופה להתקיים', כי לא נאמר בזה 'כי טוב'. ואף כי המחלוקת שנברא בעולם ביום הב' הוא לשם שמים, והוא לצורך העולם, מכל מקום כיון שמצד עצמו אין קיום לו, רק מצד השם יתברך כאשר המחלוקת הוא לשם שמים, ולפיכך אין לומר אצלו 'כי טוב', רק בדבר שיש לו קיום מצד עצמו. והתבאר כי אין לדבר קיום רק מצד הטוב. וזה כי כאשר יש בנברא חסרון, ולכך אינו טוב, ודבר שהוא חסר קרוב אל ההעדר, שמגיע אל ההעדר לגמרי. אבל הטוב שאין בו הרע והחסרון, הוא רחוק מן ההעדר, ראוי לו הבריאה והקיום". ובח"א ליבמות סב: [א, קלד.] כתב: "כי המחלוקת לא נאמר בה 'כי טוב', אבל האחדות והחבור הוא הטוב בעצמו, ודבר זה יש להבין מן מה שהחילוק שהיה ביום שני... לא נאמר בו 'כי טוב'". ובח"א לקידושין ל: [ב, קלו.] כתב: "כי כל דבר שאין בו שום טוב אינו קיים כלל, כי בכל בריאת ששת ימי בראשית נאמר 'כי טוב' בכל אחד ואחד, ודבר זה נותן קיום לנמצאים, ודבר זה בארנו במקום אחר. ומפני שביום ב' נברא המחלוקת, ולא נאמר בו 'כי טוב', אמרו 'כל מחלוקת שאינו לשם שמים אין סופה להתקיים'". ובנתיב השלום ס"פ ב [א, רכה.] כתב: "כי המחלוקת ראוי שיהיה נברא ביום ב', כי השני הוא מחולק, וראוי שיהיה נברא בו המחלוקת שהוא חילוק דברים. ולכך לא נאמר בו 'טוב', כיון שהאחד הוא ביטול השני אין זה טוב... כיון שיש לו ביטול מן השני אין לו מציאות גמור, לכך לא נאמר בו 'כי טוב'... וכל מחלוקת הוא העדר, כמו שהתבאר, כי במציאות האחד לא נמצא השני". ובנצח ישראל פל"ו [תרעג:] כתב: "כל שנוי אינו טוב, אבל הוא רע... וראיה לזה, שביום השני, שהוא

התחלת השנוי, שלכך נקרא 'שני' על שם שנוי, לא נאמר בו 'טוב'. כי בריאת יום השני הוא שנוי, שהוא חלוק המים אלו מאלו, לכך אין ראוי שיהיה טוב בו כלל".

(2104) לשונו בנתיב השלום ר"פ א [א, ריג.]: "הכתוב אומר גם כן 'עושה שלום ובורא רע', ובודאי הרע הזה הוא המחלוקת, שהוא הפך השלום, ואם כן המחלוקת הוא רע". אך לפי זה הרע הוא היפך לטוב [לכך אין לומר "כי טוב" על רע], אך איך זה מורה שהרע הוא היפך שלום, שזו נקודתו כאן. וכן בנתיב הצניעות פ"ג [ב, קז.] כתב: "הטוב הוא הפך הרע, והשלימות הפך החסרון, והמעלה הוא הפך הפחיתות". ומכך משמע שהרע הוא הפך הטוב, והחסרון הוא הפך השלימות, אך לא שהרע הוא הפך השלימות. ואולי זה פשוט ששלום הוא טוב, וכמו שנאמר [ישעיה נב, ז] "משמיע שלום מבשר טוב", וכן [אסתר י, ג] "דורש טוב לעמו ודובר שלום לכל זרעו". לכך רע הוא להיפך משלום מחמת שני טעמים; השלום הוא שלימות וטוב, והרע הוא היפך שניהם.

(2105) לשונו למעלה [לאחר ציון 2005]: "בעולם הזה אינו בעל שלום, כי אין האדם בשלימות בעולם הזה". אמנם כאן כוונתו שהעולם הזה מסוגל למחלוקת, ולא לשלום. וכן כתב בדר"ח פ"א תחילת מי"ב [שלא.]: "העולם הזה הוא מסוגל למחלוקת ביותר מכל הדברים שבעולם, כי זה ענין העולם הזה שהוא עולם הפירוד והחלוק, לכך המחלוקת רגיל בעולם. ודבר זה תוכל להבין כי באותו יום שנברא העולם בא המחלוקת לעולם מן קין והבל, שמזה תראה כי המחלוקת מסוגל לעולם הזה, בעבור כי העולם הזה הוא עולם החלוק והפירוד" [הובא למעלה הערה 594]. ושם מי"ח [תיג:] כתב: "כי בני אדם שנבראו בעולם נכנסו במחלוקת, במה שכל אחד רוצה שיהיה הוא הכל, ולפיכך בני אדם הם מתנגדים בעצמם, כאשר הם ביחד, והאחד בטול השני בעצמו". ובדר"ח פ"ג מ"ב [מט:] כתב: "כאשר תתבונן בענין הבריאה, תמצא האדם שיש לו שנוי בבריאתו, מה שלא נמצא בשאר הנבראים; שכל שאר נבראים נבראו הרבה ביחד, והאדם נברא יחידי. ויותר מזה, שאף הנקיבה שלו, שהיה ראוי שתהיה נבראת בפני עצמה עם האדם, ולא היה זה, רק נברא האדם יחידי... כי האדם הוא מלך בתחתונים, כמו שאמר הכתוב ביצירת האדם, ודבר זה ידוע כי ראוי שיהיה המלך אחד, כי אין ראוי שיהיו שני מלכים. ודבר זה נתבאר בדברי חכמים שאמרו [חולין ס.] אין שני מלכים משמשים בכתר אחד. ומפני שהוא מלך בתחתונים, הנה מצד צורת העולם שכך מסודר מן השם יתברך, ראוי שיהיה האדם יחידי... ועל זה אמר בכאן כיון שכל אדם הוא כל העולם, עד שמצד העולם היה די לעולם באדם יחידי, ואין צריך לזולתו, ולפיכך אם לא היה מורא מלכות... איש את רעהו חיים בלעו [אבות פ"ג מ"ב], עד שיהיה האדם כפי ציור העולם, שכך

הוא הבריאה, שהרי כל אדם אומר 'בשבילי נברא העולם' [סנהדרין לז.], והוא בלבד ראוי בעולם, ולכך היה בולע את רעהו חיים, עד שהוא נשאר בלבד... כי כל אחד כל העולם, ולכך היה האדם נמשך אחר זה, והיה בולע רעהו חיים, שלא יהיה נמצא רק הוא... שכל אחד רוצה שיהיה הוא הכל, ולא יהיה נמצא בריה בעולם, עד שהוא יהיה יחידי. וכל זה מפני גבהות לב האדם שלא ירצה להיות אחר עמו בעולם. ודבר זה בשביל טבע הבריאה כמו שאמרנו, שהסדר נותן כך שאדם יחיד הוא כל העולם". ובתפארת ישראל פ"נ [תשצ:] כתב: "כי השלום אינו מענין העולם הזה, רק הכל במחלוקת, וזהו ענין העולם התחתון [עולמנו התחתון], במה שהאחד נכנס בגדר השני, כמו שהוא ענין העולם הזה. ולכן ענין העולם הזה אינו מענין השלום". ובנתיב האמת פ"ג [א, רב.] כתב: "העולם השלישי יש בהם כל זה, שהם מתנגדים זה לזה, ויכנסו זה בזה לדחות האחד השני... אין השלום בעולם התחתון לפי שהתחתונים מתנגדים זה לזה... ולפיכך אמר השלום שלא יברא, שכולו מלא קטטות [ב"ר ח, ה]". ובנתיב השלום פ"א [א, ריז.] כתב: "כי העולם הזה מוכן אל המחלוקת ביותר, וצריכים הזהרה ומוסר שלא יכשל בשלום". וראה למעלה הערה 827.

(2106) פירוש - כשם שבבריאת העולם באה השבת לבסוף והשלימה את העולם [כמבואר למעלה לאחר ציון 2094], כך חייב להיות שבהמשך ימי העולם תהיה לעולם שלימותו. וראה בסמוך הערה 2109.

(2107) לשונו למעלה [לאחר ציון 2006]: "כי אין האדם בשלימות בעולם הזה, רק הוא תמיד דורך אל השלימות, ובזה הוא דורך אל השלום".

(2108) כמו שנאמר [ש"ב ב, כו] "ויקרא אבנר אל יואב ויאמר הלנצח תאכל חרב". ובדר"ח פ"ה מט"ז [שצב:] כתב: "כי המחלוקת אי אפשר להתקיים, וזה מפני כי המחלוקת היא אל אותן שהם הפכים, ובמציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש. ולפיכך אי אפשר לשני דברים שהם מחולקים שיעמדו יחד, שאם כן היו שני הפכים בנושא אחד". ושם בהמשך [תז.] כתב טעם שני, וכלשונו: "אין המחלוקת רק ההפסד. וזה כי כאשר דבר אחד נחלק לשנים, כמו כלי אחד שנחלק לשנים, אין ספק כי דבר זה הוא הפסד ושבירה, וקיומו כאשר הוא אחד... כי הפירוד והחלוק הוא התחלת ההפסד. כי כל דבר בעולם, כאשר הוא שלם הוא חזק, עד שאין מקבל שבירה והפסד. אמנם מצד החלוק והפירוד, אין כאן דבר שלם כלל, ודבר זה הוא הפסד לגמרי, שהרי הוא נחלק ונשבר. וזה שאמרו 'כל מחלוקת שאינה לשם שמים אין סופה להתקיים', כי איך יהיה

מקוים דבר שהוא נחלק ונשבר, ולכך מגיע אליו הבטול. ודבר זה אמת וברור גם כן, והכל עולה לענין אחד". נמצא שביאר שם שני הסברים מדוע מחלוקת שאינה לשם שמים אין סופה להתקיים; (א) ההפכים אינם יכולים לעמוד יחד בנושא אחד, והנושא הוא העולם, שהוא אחד. (ב) מחלוקת מצד עצמה היא העדר ואבוד, ואין קיום לדבר שנחלק ונאבד. ואם תאמר, לפי זה כיצד [אבות פ"ה מט"ז] "כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים", הרי "אי אפשר שיהיה המחלוקת נשאר תמיד, כי הכל נמשך אל השלום" [לשונו כאן]. דע, שבדר"ח שם [שצו.] עמד על כך, וכתב: "מחלוקת שהיא לשם שמים יש לה קיום, ואף כי הם הפכים, כי הוא יתעלה ויתברך הוא המאחד שני הפכים. כי אף אם מחולקים והפכים הם בעצמם, מכל מקום מצד השם יתברך הם מתאחדים, כי הוא יתברך שהוא אחד, הוא סבה לשני הפכים. ומה שהוא סבה לשני הפכים דבר זה בעצמו אחדותו יתברך. שאם לא היה הוא סבה רק לדבר אחד, כאילו תאמר שהוא סבה לאש, ואם כן חס ושלום יש עוד סבה להפך האש, הם המים, שהם הפך האש. ומפני כי הוא יתברך סבה להפכים, הוא יתברך אחד, שהרי אין זולתו, כי הוא סבה אל הכל, ואף אם הם הפכים, והרי בשביל ההפכים אשר הוא סבה להם הוא יתברך אחד".

(2109) אודות שהמשיח בא בסוף ימי העולם הזה, כן מבואר במאמר חכמים [ע"ז ט.] "תנא דבי אליהו, ששת אלפים שנה הוי העולם; שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח". ובנצח ישראל פכ"ז [תקסב:] כתב: "ו'שני אלפים ימות המשיח', פירוש הזמן האחרון הוא מיוחד לימות המשיח, כי הזמן האחרון הוא ההשלמה, שכל אשר הוא באחרונה הוא השלמה. ולכך הזמן האחרון מתייחס אל מלך המשיח, כי מלך המשיח יהיה משלים את כל העולם... עד שיהיה העולם בשלימות", ושם הערה 57. ושם פל"ו [תרפא.] כתב: "חבלי המשיח יהיה בסוף ימי עולם הזה". ושם פ"מ [תשטז.] כתב: "המשיח הוא השלמת העולם". ושם ר"פ מב [תשכו.] כתב: "כבר התבאר לך פעמים הרבה, כי התכלית והסוף מסוגל לשלימות יותר מהכל. וזה כי ההתחלה במה שהיא ההתחלה, אין בה שלימות, שהרי לא נשלם עדיין. רק הסוף יש בו השלמה, ולכך הסוף ראוי אל השלימות. והנה המתחייב מזה שיהיה תכלית הזמן מן ימי עולם מסוגל לשלימות, וזהו ימי המשיח, שהוא באחרית הזמן... ואף כי בארנו למעלה כי עולם הזה אין מוכן לישראל, ואיך יהיה המשיח בעולם הזה, שהוא עולם גשמי, שכל ענין המשיח הוא אלקי לא גשמי. ואין דבר זה קשיא, כי... סוף העולם הוא מוכן שיהיה אלקי. וכמו האדם הזה, כאשר הוא בעיקר ימיו אינו אלקי. אבל כאשר הוא בסוף ימיו, נסתלק ממנו כוחות הגשמי עד שהוא אלקי. ודבר זה גם כן אצל העולם, כי בסוף ימי עולם,

שאז יהיה ימות המשיח, יהיה העולם הזה אלקי, ולא יהיה האדם רודף אחר הדברים הגשמיים, רק דברים אלקיים" [הובא למעלה הערות 1031, 1290]. **ואם תאמר**, אולי השלום של העולם הזה יהיה רק בעולם הבא, שהוא לאחר המשיח ["ענין המשיח הוא ענין עולם הזה, ואינו נבדל מן האדם לגמרי" (לשונו בהקדמה ראשונה לגבורות ה', יב:)], ומה ההכרח לומר שהמשיח הוא זה שיביא את השלום המיוחל. והרי במדרש זה גופא [ויק"ר ט, ט] ציינו את שניהם [העוה"ב והמשיח], שאמרו "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'" [הובא למעלה לאחר ציון 1990]. ומה ההכרח לומר שהשלום שעוה"ז מצפה לו הוא יבוא על ידי המשיח, ולא בעולם הבא. והרי בנצח ישראל פי"ט [תכד:] כתב שהשלמה של העולם הזה באה מעולם הבא, כלשונו: "'מזמור שיר ליום השבת וכו'' [תהלים צב, א-טז]. ולא מצאנו בכל המזמור הזה שנזכר יום השבת שאמר 'מזמור שיר ליום השבת'. אבל מפני כי השבת בו השלים השם יתברך העולם, ומפני כי יש שהם אומרים כי נמצא דברים שהם חסרון בעולם, ובפרט שיש צדיק ורע רשע וטוב לו, ודבר זה יחשב חסרון. ועל זה אמר [שם פסוקים א-ב] 'מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לה''. כי יש להודות השם יתברך על שלימות הבריאה, ושלא ימצא חסרון בבריאה, רק הכל בהשלמה. ומפני כי השלמה הזאת אינה רק מצד עולם הבא, ועל ידו יושלם הכל... לכך אומר 'מזמור שיר ליום השבת', ופירשו ז"ל [סוף תמיד] ליום שכולו שבת, והוא מנוחה לחי עולמים. כי אף אם נראה בעולם הזה דבר מה שהוא חסרון, אבל מצד עולם הבא יושלם הכל... ואמר 'טוב להודות לה''... כי ההודאה שהכל הוא אל השם יתברך... ובשבת, שהכל ברא בששת ימי בראשית, והשלים הבריאה ביום השבת, לכך אמר 'מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לה'" [הובא למעלה הערה 1852]. ובדר"ח פ"ד מי"ז [שנה.] כתב: "כי הדבר שהדעת מחייב שיהיה פעולה שלימה, הוא העולם, מן הפועל שהוא שלם, הוא השם יתברך. כי כפי מדריגת הפועל, כך הוא פעולתו. ואם לא היה רק עולם הזה, והיה עולם הזה עולם חסר, אין ראויה פעולה זאת לפועל השלם, שהוא השם יתברך, שהוא שלם בתכלית השלימות. כי התבאר בראיות ברורות כי הפעולה יש לה התיחסות אל הפועל, כמו שתראה בדברים הטבעיים שיש לפעולה התיחסות אל הפועל; כי הפועל שהוא חם, מוליד חמימות. ופועל שהוא קר, מוליד קרירות. וכל אחד מוליד בדומה לו וכיוצא בו. ומעתה איך אפשר שיהיה העולם הזה בלבד מן השם יתברך, והוא אינו דומה ומתיחס לו; כי הנבראים שבו כולם מתים,

והוא יתברך הפועל חי וקים לעולם. והנבראים שבעולם הזה יש להם שם אכילה ושתיה פריה ורביה, והפועל, הוא השם יתברך, אין בו כל המדות האלו. ואף אם תאמר כי אי אפשר שיהיה הנברא חס וחלילה דומה אל הבורא, מכל מקום דבר כמו זה, שאין כאן שום התיחסות, דבר זה אי אפשר". וכן כתב בדר"ח פ"ג מט"ז [תט.]. והמסילת ישרים פרק א כתב: "ותראה באמת שכבר לא יוכל שום בעל שכל להאמין שתכלית בריאת האדם הוא למצבו בעולם הזה. כי מה הם חיי האדם בעולם הזה, או מי הוא ששמח ושליו ממש בעולם הזה. 'ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה ורהבם עמל ואון' [תהלים צ, י]. בכמה מיני צער וחלאים ומכאובים וטרדות, ואחר כל זאת, המות. אחד מני אלף לא ימצא שירבה העולם לו הנאות ושלוה אמיתית. וגם הוא, אילו יגיע למאה שנה כבר עבר ובטל מן העולם. ולא עוד, אלא שאם תכלית בריאת האדם היה לצורך העולם הזה, לא היה צריך מפני זה שתנופח בו נשמה כל כך חשובה ועליונה, שתהיה גדולה יותר מן המלאכים עצמם. כל שכן שהיא אינה מוצאה שום נחת רוח בכל עינוגי זה העולם... כי אין הנשמה אוהבת העולם הזה כלל, אלא אדרבא מואסת בו. אם כן ודאי לא היה בורא הבורא יתברך בריאה לתכלית שהוא נגד חוקה ונמאס ממנה. אלא בריאתו של האדם למצבו בעולם הבא היא. ועל כן ניתנה בו נשמה זאת, כי לה ראוי לעבוד, ובה יוכל האדם לקבל השכר במקומו וזמנו". הרי בכל המקומות הנ"ל נתבאר שאי אפשר שיהיה רק העולם הזה, אלא מוכרח שיהיה גם עולם הבא, אך כאן מבאר שהכרח זה מחייב שיהיה משיח, ולא עולם הבא. וזה צ"ב. זאת ועוד, הרי כאן משוה שלימות העולם לשלימות של שבת [ראה למעלה הערה 2106], ושבת היא מעין עולם הבא [ברכות נז:], ולא מעין ימות המשיח [שאלו ימים טובים, וכמבואר בנצח ישראל פמ"ו (תשעב.), ושם הערה 23]. ובח"א לשבת לב. [א, כ:] כתב: "השבת תכלית הבריאה, ובו נשלמה הבריאה בשלימות" [הובא למעלה הערה 1290]. ומנין לומר ששלימות העולם תבוא על ידי המשיח, ולא בעולם הבא. **אך בתפארת ישראל** פנ"ח [תתקח.] כתב שבהכרח העולם הזה יושלם מצד עצמו מיניה וביה, ולא מצד העולם הבא, וכלשונו: "לכך לא נזכר עולם הבא בתורה, כי מה שנזכר שכר עולם הזה בתורה, כי התורה היא באה להשלים את העולם, לסלק את חסרון עולם הזה. ולכך אמרה תורה [ויקרא כו, ג] 'אם בחקותי תלכו וגו'', כי התורה היא סדר העולם, לקיים את סדר עולם הזה. ואם אתה אומר שיהיה מזכיר בתורה עולם הבא כדי להיישיר האדם אל העולם הבא, אם כן לא היה די בעולם הזה להיישיר את ברואיו, רק כאשר מבטיח להם עולם הבא. אם כן היה נברא העולם הזה בעל חסרון, ולא היה שלם בצד עצמו עד כי יושלם

מצד עולם הבא. ודבר זה אינו, כי השם יתברך השלים מעשיו מהעולם הזה מצד עצמו. אבל שיושלם מצד עולם הבא, זה אינו, מאחר שהוא עולם בפני עצמו, כל אחד שלמותו בעצמו... ועולם הזה עולם בפני עצמו, ושלמותו בעצמו, ולא מצד אחר". והתימה העולה מאיליה היא, כיצד דבריו בתפארת ישראל תואמים לדבריו בנצח ישראל ודר"ח שהעולם הזה מצד עצמו הוא חסר, ושלימותו באה אליו מצד עולם הבא. **אך לכשתדייק** בדבריו תראה שלא קשה כלל, כי יש לחלק בין הגברא הנמצא בעולם הזה, לחפצא של העולם הזה; בנוגע לגברא, בודאי הסך הסופי של כל החשבונות יעשה רק בעולם הבא, והעוה"ז הוא התחלה בלבד, ואינו תכלית בפני עצמו. לכך אם בעוה"ז נראה שצדיק ורע ורשע וטוב לו, ליהוי ידוע שכך זה נראה רק בעוה"ז, אך בעוה"ב הכל יתאזן ויהיה רק צדיק וטוב לו ורשע ורע לו. אך בנוגע לעוה"ז מצד עצמו, אי אפשר לומר עליו שהוא עולם פגום וחסר, וישאר בפגימתו וחסרונו, כי כל עולם בפני עצמו הוא עולם שלם הבא מבורא שהוא שלם בתכלית השלימות, ומן הנמנע שבורא שלם יברא עולם פגום וחסר. לכך כאשר מדובר על הגברא המתחיל את מסעו בעוה"ז, וימשיך לעוה"ב, אין שלימתו אלא בעוה"ב, כי אין לאדם שלימות בעוה"ז, ועל כך נסובים דבריו בדר"ח ונצח ישראל. אך בנוגע לעוה"ז מצד עצמו, בהכרח שהוא עולם שלם ולא פגום וחסר, ועל כך נסובים דבריו בתפארת ישראל. אמור מעתה; שלימות האדם היא בעוה"ב, אך שלימות העולם הזה היא בעולם הזה עצמו. ואלו דבריו כאן שבהכרח המשיח יביא את השלום עמו, ולזה לא יהני העוה"ב, כי העוה"ז מצד עצמו חייב להיות בסופו בשלימות ושלום, כי כל סוף הוא שלום, ואל"כ, יהיה העוה"ז חסר שלימות. ו"ענין המשיח הוא ענין עולם הזה, ואינו נבדל מן האדם לגמרי" [לשונו בהקדמה ראשונה לגבורות ה', והובא למעלה], לכך שלימות העוה"ז תיעשה על ידי המשיח.

(2110) מדרש זה הביא למעלה [לאחר ציון 1990].

(2111) שהרי הפרק מתחיל בפסוק [ישעיה יא, א] "ויצא חוטר מגזע ישי ונצר משרשיו יפרה", וכתב הרד"ק [שם] "פרשה זו היא עתידה לימות המשיח". ועל הפסוק "וגר זאב עם כבש" כתב הרד"ק: "יש מפרשים כי בימות המשיח יתחלפו טבעי החיות והבהמות, וישוב למה שהיה בתחילת הבריאה ובתיבת נח... [ש]אכלו עשב השדה". **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; נאמר [ויקרא כו, ו] "והשבתי חיה רעה מן הארץ", וכתב על כך הרמב"ן [שם] "תהיה ארץ ישראל בעת קיום המצות כאשר היה העולם מתחילתו קודם חטאו של אדם הראשון, אין חיה ורמש ממית אדם... וזה שאמר הכתוב... 'ופרה ודוב תרענה ואריה כבקר יאכל תבן', כי לא היה הטרף בחיות הרעות". ובהשקפה ראשונה היה

נראה שמחמת שיבוטל הטבע הטורף של החיות, כתוצאה מכך יהיה "וגר זאב עם כבש וגו'". אך זה יקשה, שלפי זה הדגשת הפסוק היא על המסובב ולא על הסבה, ומדוע לא יאמר במקום זאת "וזאב לא יטרוף כבש", וממילא נדע שבהסתלק הסכנה יגורו יחדיו הזאב עם הכבש. אמנם לפי דבריו כאן מיושבת היטב תמיהה זו. שאכן הפסוקים נקטו בסבה, ולא במסובב. שמחמת שבימי המשיח יהיה שלום בעולם, לכך הזאב והנמר יגורו עם הכבש והגדי, ומגורים משותפים אלו יביאו לסילוק טבע הטורף שבחיות, כי האפשרות היחידה שתשרור שלום בין החיות היא בבטול טבעם הטורף. וא"כ הסבה לשינוי שיהיה לעת"ל היא ה"וגר זאב **עם** כבש וגו' פרה ודב תרעינה **יחדו** וגו' ושעשע יונק **על** חור פתן". והמסובב משלום זה הוא בטול טבען של החיות הטורפות. לכך מובן היטב מדוע הדגשת הפסוקים היא על ה"יחד" שיהיה בימי המשיח, ולא על המסובב מכך. וראה נצח ישראל פל"ח הערה 7, ובאר הגולה באר החמישי הערה 742.

(2112) מלשונו משמע שפסוק זה מוכיח יותר את נקודתו [השלום שיהיה בימי המשיח], שכתב "וזה נאמר על השלום שיהיה לזמן המשיח, **וכדכתיב** 'ושעשע יונק על חור פתן' וגו'". וזה צריך ביאור, דמאי אולמא פסוק זה מהפסוקים שלפניו. ואולי כי פסוק זה נאמר על השלום שיהיה לבני אדם [יונק וגמול], ולא רק על השלום שיהיה בין החיות עצמן.

(2113) "מבחוץ" כי השלום שמן הזאב והדוב עוסק בין החיות עצמן, אך השלום מהפתן והצפעוני עוסק בינם לבין האדם.

(2114) גאון מובהק שליט"א שלח לי לעיין בספר "תשועת עולמים" על ישעיהו [עמודים קו-קח] לרבי משה דוד וואלי, תלמיד חבר לרמח"ל. ועולה מדבריו שזאב הוא מול יסוד של קליפה, ודוב הוא מול מלכות של קליפה. צפעוני הוא רזא דנוקבא דתהומא רבה, אשר מתחת לעשר ספירות של קליפה [ולכך נקרא "חוץ"]. וכנראה הפתן הוא דוכרא של נחש. והוסיף הגאון הנ"ל שהיסוד נוטה לימין והמלכות פונה לשמאל, ובזה מוסבר מה שכתב כאן שזאב ודוב הם משני צדדים. וסוד ה' ליראיו.

(2115) וכן כתב רש"י [בראשית מט, י] "עד כי יבוא שילה - מלך המשיח, שהמלוכה שלו".

(2116) לשונו להלן בדרשה [לאחר ציון 2172] "שיהיה להם מלך אחד, עושה שלום ביניהם". ובנתיב השלום פ"ג [א, רכז:] כתב: "ושלא יבוא לידי מחלוקת שהוא בין איש לרעהו, אמר [ב"ב קמז.] 'אל תמרדו במלכות בית דוד', שהוא שלום מלכות... שהוא סבה לבטל המחלוקת ולהעמיד השלום... שעל ידו השלום, שאין איש את רעהו חיים

בלעו. ובספרי [במדבר ו, כו] 'וישם לך שלום', זה שלום מלכות בית דוד. שתראה מזה כי מלכות בית דוד הוא שלום ישראל, שהרי עליו הכתוב אומר 'וישם לך שלום', והוא עד על פירוש זה" [הובא למעלה הערה 2017]. וראה להלן הערה 2173.

(2117) רש"י [בראשית מט, י] "ומדרש אגדה, 'שילו' שי לו, שנאמר [תהלים עו, יב] 'יובילו שי למורא'". ובמדרש [ילקו"ש ח"א רמז קס] אמרו "'עד כי יבוא שילה', שעתידין כל האומות להביא דורון לישראל ולמלך המשיח, שנאמר [ישעיה יח, ז] 'יובל שי למורא'". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עח.] כתב: "מלך המשיח... כל האומות נותנים שי לו". ובנצח ישראל פמ"א [תשכא:] כתב: "גם נראה לומר כי שם 'שילה' בא על שהשם יתברך יתן הכל תחתיו, והכל יובילו שי לו, ולכך אמר 'שילה' שמו". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ.] כתב: "כי שילה שמו, כי שם זה למשיח מפני שהכל הוא שלו, וכל האומות יהיו שלו. ולפיכך נקרא בשם 'שילה', וזהו מדת יעקב, כי הכל מצטרף אל יעקב, והכל שלו, ודבר זה עמוק מאוד. ורמזו חכמים דבר זה במדרש בפרשת בחקותי [ויק"ר לו, ד] על [ויקרא כו, מב] 'וזכרתי בריתי יעקב', אפילו בהמות לא נבראו אלא בזכות יעקב. ורצה לומר כי הכל מצטרף אל יעקב, כמו שמצטרף הכל אל גוף האילן, שכל הענפים נמשכים אחר גוף האילן, והבן הדברים האלו. ולפיכך המלך המשיח שנקרא שמו 'שילה', מורה שהכל הוא שלו, והכל נמשך אחריו. ובזה יש לו מדת יעקב, כאשר ידוע לחכמים".

(2118) לכך שני הפירושים ל"שילה" [המלכות שלו, ושי לו] מורים על השלום שיהיה בזמן המשיח. וראה להלן ציון 2189. ובדרוש על התורה [מט:] כתב: "מפני כי מלך המשיח לא יהיה כשאר מלכים ומושלים, הכובשים העם תחתיהם בזרוע. אבל מלך המשיח ינהיג העולם בכח מדריגת חכמתו, [ישעיה יא, ד] 'וברוח שפתיו ימית רשע'. לפיכך אמר [זכריה ט, ט] 'עני ורוכב', כלומר לא מצד כחו יהיה מנהיג העולם, רק כאשר ינהיג העני, כי העני אין לו כח, כך הוא בלי כחו וזרועו ינהגנו עלמות. ולפיכך נקרא 'שילה', כדכתיב [בראשית מט, י] 'לא יסור שבט מיהודה עד כי יבא שילה', כלומר שהמלכים יביאו שי לו מעצמם, בלי שיבא עליהם בכח לכובשם. וכן תרגם אונקלוס [בראשית מט, י] 'ולו יקהת עמים', 'וליה ישתמעון עממיא', כלומר שיהו נשמעין אליו מאליהם".

(2119) כפי שהביא תמיה זו הרבה פעמים; נצח ישראל ס"פ יג [שלו.], שם ר"פ טו [שס.], שם פי"ז [שפד.], שם ס"פ כז [תקסג:], שם פמ"ה [תשסז.]. וגבורות ה' פ"ס [ת.] כתב "לפיכך למה יתמה האדם על אורך גלותם, כי דבר שהוא סגולה אינו קל בהסרה". ובמבוא לנצח ישראל [עמודים 20-18] הובאו ששה טעמים שכתב בישוב תמיה זו,

כאשר חמשה מהם נמצאים בנצח ישראל. וטעמו הרביעי יובא להלן הערה 2121. וראה להלן הערות 2229, 2235, 2260.

(2120) לשונו למעלה [לפני ציון 1991]: "וקשה, למה השלום באחרונה. ובאור זה, כי כל חותמי ברכות הם חותמים בשלום, כי השלום הוא סוף דבר, כדכתיב 'אחרית לאיש שלום', כי על ידי השלום הדבר הוא בשלימות, והשלימות הוא בסוף, כי בהתחלה אין הדבר בשלימות".

(2121) כאמור בהערה 2019 בנצח ישראל האריך בענין זה בחמשה טעמים. הסברו כאן תואם להסברו הרביעי בנצח ישראל פכ"ז [תקסג:], שכתב: "'ב' אלפים ימי המשיח' [סנהדרין צז.], רוצה לומר שהם מיוחדים למשיח. אבל קודם לכן אי אפשר שיבוא המשיח בשום אופן, בכל תשובה ומעשים טובים בעולם. רק באלו ב' אלפים אחרונים הם ימי המשיח. שהזמן האחרון הוא מיוחד אל ביאת המשיח, ובתוך אלו ב' אלפים שנה זמן הכשר לזה שיבוא המשיח. הנה התבאר לך שהזמן אשר הוא מיוחד למשיח, שיהיה מאחד את הכל, הוא באחרית הימים, שהוא השלמת ימי עולם. ואם כן לא יקשה אם כל כך מעכבין עקבת המשיח, מפני שהזמן אשר ראוי לו הוא באחרון מן הזמן, והוא מיוחד אליו... ולא אמרו 'ב' אלפים ימות המשיח' רק לענין זה שאפשר לבוא מלך המשיח באלו ב' אלפים. והיינו דקאמר 'שני אלפים ימות המשיח', ולא אמר 'שני אלפים מלכות המשיח', ולמה תלה זה בימים, אבל מפני כי רוצה לומר כי שני אלפים הם הימים שאפשר לבוא בהם המשיח, כי כבר הוא חלק האחרון מן שלשה חלקים, שראוי שיבוא המשיח בחלק האחרון מימי העולם... כאשר תדקדק ותבין דברים אלו, יוסר מעליך חרפת המחרפים עקבות המשיח, וישמח לבך בדברים אלו, בדברים אשר אמרנו, וכלם הם ברורים ואמתיים לכל איש משכיל". ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רי.] כתב: "הנה התבאר לך שהזמן אשר הוא מיוחד למשיח הוא באחרית הימים, שהוא השלמת ימי העולם. ואם כן לא יקשה אם כל כל מעכבין עקבות משיח, שמפני שהזמן אשר ראוי לו הוא אחרית הזמן, והוא מיוחד אליו... מעתה התבאר לך שאם אתה שואל על אריכות גלותינו, כי לא מחכמה שאלת על זאת, כי כן הדעת נותן, והשכל מחייב". ולהלן [לאחר ציון 2228] יביא הסבר שני לאריכות גלותנו.

(2122) מתנועעים [ראה למעלה הערה 2007].

(2123) פירוש - כאשר ישראל הולכים לקראת השלום, אי אפשר יהיה ח"ו לכלותם. ולמעלה [לאחר ציון 2009] כתב: "כאשר האדם הולך אל השלום, אין פוגע ונוגע בו דבר,

מאחר שהוא דורך אל השלום". וילמד יסוד זה ממאמר חכמים [ברכות סד.] שכאשר אומרים לחי "לך לשלום", אין הוא נפגע, וכמו שמבאר והולך [ראה למעלה הערה 2010].

(2124) רומז לנאמר בהגדה של פסח "והיא שעמדה לאבותינו ולנו, שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותנו, אלא שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו, והקב"ה מצילנו מידם".

(2125) אם כוונתו שמה שישראל דורכים אל השלום שיהיה בעתיד הוא מה שמצילם בגלותם, כן עולה מדבריו בגבורות ה' פנ"ד [קלט:], שכתב: "התחיל [בהגש"פ] 'ברוך שומר הבטחתו', להודיע כי אותה הבטחה שהבטיח הקב"ה את אברהם לעשות הקץ גרם שלא יוכלו שונאינו לנו, כמו לבן ומצרים, אשר עמדו עלינו תמיד לכלותנו. וברית הבטחה הזאת היא שעמדה לאבותינו, ולא לאבותינו, אלא אף לנו, שבאותה הבטחה הקב"ה הבטיח גם כן על שאר מלכיות, וכמו שדרשו [ב"ר מד, יט] 'וגם הגוי אשר יעבודו דן אנכי' [בראשית טו, יד], 'וגם' שאר מלכיות. וכמו שברית בין הבתרים הבטחה לגלות מצרים, היה גם כן הבטחה לכל המלכיות... ולפיכך אותה הבטחה שעמדה לאבותינו ולנו גם כן. וכל זה הוא מקושר; שמתחיל בגנות, וקאמר אחריו; ואם תאמר, למה לא נאבדו חס ושלום ישראל כאשר היו עבדים לפרעה, אחר שכל כך היו בשעבוד הקשה, ומי הוא השומר אותם. וקאמר 'ברוך שומר הבטחתו לישראל, שהקב"ה מחשב הקץ לעשות', ובזה היו נשמרים, שהקב"ה חישב הקץ לגאול אותנו, ואם היו נאבדים חס ושלום, לא היתה הגאולה שהקב"ה היה מחשב תמיד לעשות. וכן לנו גם כן עומדת זאת ההבטחה כמו שאמרנו למעלה, כי בברית בין הבתרים הראה לו הקב"ה כל המלכיות, עד הגאולה האחרונה. ואחר כך אמר 'צא ולמד', כלומר ראה ולמד כמה גדולה ההבטחה והברית בין הבתרים, שתמיד היו עומדין לכלותנו, והקב"ה לא נתן להם לכלותנו".

אך לשונו "וכבר הארכנו בזה בכמה מקומות" מורה שעוסק ביסוד שהאריך בו בכמה מקומות בספריו. לכך נראה שכוונתו ליסוד שההליכה לקראת דבר מעניקה להולך את מעלותיו של הדבר שהוא צועד לקראתו, ולכך ההליכה לקראת שלום מעניקה להולך את מעלת השלום. וזהו אכן יסוד שכתב בכמה מקומות. כגון, בדר"ח פ"ד מי"ח [שעט.] כתב: "אשר הוא מתנועע אל דבר הוא נחשב עמו לגמרי ביותר, כי המתנועע אל הדבר הוא מצד הדבר שאליו הוא מתנועע, כאילו הוא דבר אחד עם מי שאליו התנועה. וכבר רמזו חכמי אמת דברים אלו בפרק כל כתבי [שבת קיח:], אמר רבי יוסי, יהא חלקי עם המתים בדרך מצוה, עד כאן. ולמה אמר 'עם המתים בדרך מצוה', ולא 'עם עושי מצוה'. אבל המתים בדרך מצוה הנה הוא מתנועע אל השם יתברך, וכאשר הוא מתנועע אל השם יתברך נחשב שהוא עם השם יתברך לגמרי. כי התנועה אל הדבר כאילו הוא אחד

עמו. מה שאין כך מי שעשה כבר המצוה וקנה אותה, הרי קנה המדריגה שיש לעושי מצות, אבל לא יאמר בזה שהוא מתעלה להתדבק בו יתברך לגמרי. אבל כאשר הוא מת בדרך מצוה, והיה מתעלה להתדבק בו, ומתוך זה הוא מת, הרי מתדבק עם השם יתברך". ובנתיב העבודה פ"ה [א, פט.] כתב: "אמרו בגמרא [סוטה כב.] שיש ללכת אל בית הכנסת שהוא יותר רחוק מן האדם, מפני שהוא נוטל שכר פסיעות. ויראה כי אין הדין הזה גבי סוכה, שאם יש לו שתי סוכות, האחת קרובה והאחת רחוקה, שאין לו לילך אל הסוכה הרחוקה בשביל שהוא נוטל שכר פסיעות, כי אם גבי בית הכנסת אמרו... וזה כי השם יתברך מצוי בבית הכנסת, כמו שאמרו ז"ל [מגילה כט.] כי בית הכנסת הוא מקדש מעט, ולכך השם יתברך מצוי בבית הכנסת. ולפיכך כאשר הולך לבית הכנסת הוא נמשך אל השם יתברך להיות לו דביקות בו יתברך. וידוע כי המתנועע אל דבר הוא דביקות גמור עם המתנועע, יותר ממי שהוא קרוב לו כבר. כי המתנועע אל דבר הרי אינו עמו, ועם כל זה הוא הולך אליו, וזהו דביקות וחבור גמור... כי הכל הוא לפי התנועה יש לו דביקות בו יתברך. כי אם הולך מרחוק, הרי זה מורה דביקות גמור בו יתברך, לכך הולך מרחוק". וכן כתב בקיצור בנתיב התורה ס"פ טז [תרסו.]. ואמרו חכמים [קידושין לט:] "שלוחי מצוה אינן ניזקין", ובח"א שם [ב, קמ:] כתב לבאר: "פירוש, כאשר האדם הולך לעשות המצוה, יש לו חבור ודביקות אל השם יתברך לגמרי, כי המצוה היא דרכי השם יתברך, והמתנועע אל המצוה הוא מתנועע אל השם יתברך, וכל מתנועע אל דבר מתקשר ומתחבר לשם לגמרי. ולכך אמרו בפרק כל כתבי [שבת קיח:] אמר רבי יוסי, יהא חלקי עם המתים בדרך המצוה. כי תכלית האחרון שיהיה נשמת האדם צרורה עם השם יתברך, וכאשר מת בדרך מצוה, שהלך להתחבר עם השם יתברך, נשמתו צרורה לשם לגמרי. וכאשר תראה כי האש, כאשר מתנועע אל המעלה, יש לו חיבור ודיבוק לשם לגמרי... שכל אשר יכנס בחלק השם יתברך, המזיקים מסתלקים ממנו... כי מי שהולך לעשות מצוה, דבר זה הוא על הכל, כמו כל מי שמתנועע אל דבר הוא מתאחד ומתקשר עמו לגמרי. ולכך ההולך לעשות מצות השם יתברך, מתדבק עם השם יתברך לגמרי". ובח"א לסנהדרין קט: [ג, רסה.] כתב: "מי שהולך ומתנועע אל דבר, נעשה עם אותו דבר ענין אחד לגמרי, לא שהתחבר בלבד". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכב:] ביאר לפי זה את מאמרם [סנהדרין צא:] שאין לעובר יצר הרע, כי הוא מתנועע אל ההשלמה, ואי אפשר שאז ידבק בו ההעדר, שהוא הפך ההויה, כי לא ימצאו שני הפכים ביחד. אך לאחר שכבר נולד, שוב אין הוא מתנועע אל ההשלמה, ולכך אז דבק בו היצר הרע. והם הם הדברים. וראה נצח ישראל פל"ב הערה 152.

(2126) לשון המאמר במילואו "הנפטר מחברו אל יאמר לו 'לך בשלום', אלא 'לך לשלום', שהרי יתרו שאמר לו למשה [שמות ד, יח] 'לך לשלום', עלה והצליח. דוד שאמר לו לאבשלום [ש"ב טו, ט] 'לך בשלום', הלך ונתלה [ש"ב יח, ט]... הנפטר מן המת אל יאמר לו 'לך לשלום', אלא 'לך בשלום', שנאמר [בראשית טו, טו] 'ואתה תבוא אל אבותיך בשלום'".

(2127) אחרי ציון 2007.

(2128) "כי אין האדם בשלימות בעולם הזה, רק הוא תמיד דורך אל השלימות, ובזה הוא דורך אל השלום" [לשונו למעלה לאחר ציון 2006]. וראה למעלה הערה 2007. וצרף לכאן שנאמר [בראשית ב, ז] "ויהי האדם לְנפש חיה", ולא נאמר "ויהי האדם נפש חיה", ובח"א לערכין טו. [ד, קלג.] עמד על כך. ונתבאר בבאר הגולה באר השביעי [הערה 28] שהמכוון הוא ש"לנפש חיה" מורה שמוטל על האדם להוציא את עצמו מהכח אל הפועל, ולעולם אינו מגיע לגמרי להיותו בפועל, לכך מן הנמנע לומר "נפש חיה", אלא "לנפש חיה". ואלו דבריו כאן שאי אפשר לומר לאדם "לך בשלום", אלא רק "לך לשלום".

(2129) כי הוא דבוק לגמרי בשלום, וכמבואר למעלה הערה 2125.

(2130) פירוש - אם לא יגיע אליו שום היזק.

(2131) פירוש - דוד לא ידע שאבשלום הולך למרוד בו, ואשר כתוצאה מכך נסובה מיתת אבשלום.

(2132) כן העירו כמה ממפרשי המקרא שהיו לאחר המהר"ל. הראשון שהעיר כן הוא הספר יד יוסף [לרבי יוסף צרפתי] פרשת חיי שרה, דרוש ראשון [כג: (ד"ה אמנם יובן)], ונדפס בווינציאה שנת שע"ו. וכן העירו המגלה עמוקות [פרשת ויצא], תפארת יהונתן [בראשית כח, כא], קהלת יצחק [שם]. ועיין במפרש המשנה תפארת ישראל לראש השנה פ"ב מ"ט [בחלק בועז] מה שכתב על מה שאמר רבן גמליאל לרבי יהושע [שם] "בוא בשלום רבי ותלמידי".

(2133) לכאורה יעקב התפלל כשאמר "ושבתי בשלום", וכמו שפירש רש"י [בראשית כח, כא] "בשלום - שלם מן החטא, שלא אלמד מדרכי לבן". זאת ועוד, הרי כל דברי יעקב בפסוקים אלו נחשב לתפילה, וכמו שכתב רש"י [דברים ט, יח] "ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה - ודבר חשוב הוא זה שכל עצמו של יעקב אבינו על זה **התפלל** [בראשית כח, כ] 'ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש'". ואם הפסוק שלפניו עוסק בתפילה, הוא הדין לפסוק שלאחריו. ויל"ע בזה.

(2134) פירוש - אין לישראל השלימות כשהם בגלות, משום שאז ישראל מפוזרים ומפורדים, וכמו שכתב למעלה [הערה 2067]. וכן כתב להלן [לאחר ציון 2167]: "כי ישראל בגלות... הם חסרים... כי בעצמם אינם שלמים, שהם מפוזרים ומפורדים בין העמים". וראה להלן הערה 2168.

פרק ל

(2135) פירוש - עשו עכשיו נמצא לגמרי בשלום, אך לעתיד לא יהיו בשלום, וכמו שיבאר. וזה ההפך מישראל, שעכשיו עדיין אינם בשלום, אך עתידם הוא שלום.

(2136) כן כתבו הרא"ש [בראשית כז, כב], בעל הטורים [בראשית כה, כה, ובמדבר ו, כו], השל"ה [פרשת שופטים תורה אור (ב)], מגלה עמוקות [פרשת פנחס ד"ה בפסיקתא], רמח"ל בספר תקט"ו תפילות [תפילה תט], ועוד.

(2137) לשונו למעלה [לאחר ציון 1997]: "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". אך יש להעיר מדבריו בדר"ח פ"ד סוף מט"ז [שמה.], שכתב: "ואמר [אבות שם] 'והוי מקדים בשלום לכל אדם', רוצה לומר יקדים לו בשלום, בין שאינו רשע ובין שהוא רשע... ואין לשאול סוף סוף הרי מברך הרשע. שדבר זה אין קשיא, שהרי אמרו בפרק אלו נאמרים [סוטה מא:] דרש רבי יהודה בר מערבא, ואיתימא רבי שמעון בן פזי, מותר להחניף לרשעים בעולם הזה, שנאמר [ישעיה לב, ה] 'ולא יאמר עוד לנבל נדיב ולכילי לא יאמר שוע', מכלל דבעולם הזה יאמר, עד כאן. והא דכתיב [ישעיה מח, כב] 'אין שלום אמר ה' לרשעים', דבר זה אינו בעולם הזה, כדאיתא בפרק השואל [שבת קנב:] שהוא נאמר על נפש הרשעים לאחר מיתה. אבל בעולם הזה יש שלום לרשעים". וכן ניתן להוכיח ממאמר נוסף [כתובות קד.], שאמרו שם "בשעה שהרשע נאבד מן העולם, שלש כיתות של מלאכי חבלה יוצאות לקראתו. אחת אומרת 'אין שלום אמר ה' לרשעים'". הרי שפסוק זה נאמר לאחר מיתה. וכן כתב העקרים [מאמר רביעי פנ"א] "זכר הכתוב בעונש הרשעים 'אין שלום אמר אלקי לרשעים', ואין חיי הרשעים בעולם הזה נעדרי השלום וההשקט יותר מן הצדיקים. אבל ירמוז אל שלום הנפש בלי ספק, בעולם הרוחני". ואם כן קשה, מה מקום יש לתמוה מהפסוק "אין שלום אמר ה' לרשעים" על שעשו הוא בשלום, הרי הפסוק אינו עוסק בעולם הזה, "אבל בעולם הזה יש שלום לרשעים" [לשונו בדר"ח שם]. והשלום של עשו

הוא בעולם הזה. ואולי יש לומר שהא תינח שיש לרשעים שלום בעולם הזה, אך זהו שלום חלקי וחסר, ומדוע ששם "עשו" יהיה במספר שלום, כאשר השלום שיש לו אינו שלם. והבסיס לשאלתו הוא שהשם מורה על מהות בעל השם [כמבואר למעלה הערה 539], ובודאי אין המהות של עשו שלום, שהרי הרשעים מופקעים בעצם משלום תמידי.

(2138) שכל כך רחוק מן השלום, וכמו שמבאר.

(2139) שנאמר [שם] "ומלכו רביעאה תהוא תקיפה כפרזלא כל קבל די פרזלא מהדק וחשל כלא וכפרזלא די מרעע כל אלין תדק ותרע" [תרגום: ומלכות רביעית תהיה תקיפה כברזל כפי שהברזל מועך ומחליש כל מיני מתכות, וכברזל שמרוצץ כל אלו המתכות, כך תהיה הממלכה הזאת שתמעך ותרוצץ את כל העמים]. והחיה הרביעית היא אדום, כמו שכתב הרמב"ן [במדבר כד, כ]: "זה דבר מפורסם מדברי רבותינו כי החיה הרביעית שראה דניאל היא רומי אשר הגלתנו". והרב שעוועל שם [ציון 83] הראה שכוונת הרמב"ן לגמרא [ע"ז ב:] שאמרו על הפסוק [דניאל ז, כג] "ותאכל כל ארעא" [הנאמר בחיה ההרביעית] "זו רומי חייבת שטבעה יצא בכל העולם". וכן דניאל ראה שיש למלכות זו שינים של ברזל [דניאל ז, ז]. ובנצח ישראל פ"ס [תתקכז.]: "האומה הזאת כל כחה להרוג ולשבר, וכמו שאמר דניאל [דניאל ב, מ] 'ומלכי רביעאה תהוי תקיפאה כפרזלא וכפרזל דתשל ומהדק כולה כן תדיק ותריע'... כי כח המלכות הזאת אינו רק להשחית ולהפריד העולם, שיש לו כח ברזל המקצץ" [ראה למעלה הערה 1671, ולהלן הערה 2238]. ובנר מצוה [נה.] כתב: "אמנם מלכות רביעית מפני שרואה עצמה שהיא כל ואין זולתו, ולכך היא רוצה שלא יהיה נמצא אחר, ולכך הוא משחית הכל, ואין זה רק השחתה. ולכך ראה דניאל את החיה הזאת שיש לה שנים של ברזל [דניאל ז, ז], כי הברזל הוא משחית ומקצץ את הכל... שכל ענין מלכות זה רק להשחית. וכמו ששרפה בית אלקינו, והשחיתו אותו. ואין זה רק השחתה, שאין יותר על זה... שכבר היו [ישראל] תחת ידיהם מקודם, ועם כי מרדו בהם בדבר קטון כמו שידוע, מכל מקום בודאי היו תחת ידיהם ורשותם. ולא היה דבר זה רק להשחיתם, ומצאו עילה להשחית אותם". ובח"א לגיטין נו: [ב, קה:] כתב: "מלכות הרשעה הרביעית, ראה אותה ברזל, שהוא מקצץ ומשחית ומחבל, כי אין כוונת הרשעה רק להשחית, כמו המשחית שהוא מקלקל בלא טעם כלל". ובח"א למכות יב. [ד, ג:] כתב: "כאשר ראה דניאל החיה הרביעית, אמר עליה [דניאל ז, ז] 'ושנין די פרזלא אכלה ומדקה וגו'', ובמראה הראשון אמר [דניאל ב, מ] 'ומלכה רביעא תהוי תקיפא כפרזלא'... שהיה מיחס אותה אל ברזל, שהוא מקצץ ומשחית הכל, וזהו ענין כח אדום, שכחו על השחתה ופירוד". ולמעלה [לאחר ציון 1670] כתב: "יצרו נחשב

כמו ברזל, שהוא משבר". ולמעלה הערה 1671 הובאו מקבילות נוספות, קחנו משם. וראה להלן הערות 2147, 2161, 2162.

(2140) לשונו להלן: "הברזל כחו מחתך, והוא הפך השלום". ונאמר [ויקרא כו, ו] "ונתתי שלום בארץ וגו' וחרב לא תעבור בארצכם", הרי חרב היא הפך לשלום, וחרב היא ברזל [רמב"ן שצות כ, כא, ראב"ע שם פסוק כב]. ובגו"א בראשית פכ"ז אות כה [מ:] כתב: "'ועל חרבך תחיה' [בראשית כז, מ], הוא הפך מדת יעקב, אשר אתו השלום". ורש"י [שמות כ, כב] כתב "המזבח נברא להאריך ימיו של אדם, והברזל נברא לקצר ימיו של אדם, אין זה בדין שיונף המקצר על המאריך". ובח"א לסנהדרין כב. [ג, קמב.] כתב: "המזבח שהוא חבור ודבוק בין ישראל ובין אביהם שבשמים, שלכך ציוה התורה שלא תניף על אבני המזבח ברזל, שנאמר [שמות כ, כב] 'כי חרבך הנפת עליה ותחלליה', שאין להניף ברזל, שהוא מחתך ומשחית, על המזבח, שהוא עושה שלום בין ישראל ובין אביהם שבשמים".

(2141) לאחר ציון 2104 ואילך.

(2142) אודות יסודו שרק החסר מתנועע לעבר השלמתו [כמו ישראל בגלותם], אך השלם אינו מתנועע לעבר השלמתו [כמו עשו], כן כתב למעלה [לאחר ציון 2010]: "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". בגבורות ה' פי"ב [תקנז:] כתב: "כי הדבר שאינו שלם ואינו בפעל, הולך ומשתוקק לצאת אל הפעל. וכאשר היו ישראל שבעים נפש, שזה מספר מוגדר שלם, והיו נמנים, לא היו פרים ורבים. רק כאשר מתו שבעים נפש, ואז לא היו מן אותם שהיו מוגדרים, ולא היה להם שלימות, היו מתנועעין מאוד לצאת אל הפעל. שכבר התבאר כי שלימות ישראל הוא ששים רבוא. וכל דבר מתנועע אל שלימותו, והיו פרים ורבים מאוד" [הובא למעלה הערה 2012]. וכן נקודה זו מבוארת היטב בנצח ישראל ר"פ כ [תלד.], וכלשונו: "מעלת ושלימות הגשם בתכלית שלו, כי בתכלית הדבר שם נשלם הדבר, ולכך שם שלימותו... ודבר זה מה שאמר [משלי טז, יח] 'לפני שבר גאון'... לפני שבר, שהוא תכליתו שלו, שם הוא גאון שלו, שהוא שלימותו. ומזה תדע כי הדבר שהוא בשלימותו ובמעלתו בעולם הזה, תדע כי זהו תכלית, ואינו מוכן לשלימות אחר יותר גדול מזה. ואינו כך הדבר שאינו בשלימותו, מורה על שאינו בתכליתו וסופו... ומזה תדע ותבין, כי כאשר אתה רואה שלימות האומות בעולם הזה,

תדע שזהו תכליתם וסופם, אין עומדים לשלימות אחר יותר גדול מזה. אבל ישראל אינם כך, אחר שתראה שהם אינם בשלימותם בעולם הזה, תראה מזה כי לא הגיעו לתכלית וסוף שלהם... כי הם עומדים לקבל שלימות יותר. וכאשר תבין דברים אלו בענין האומות, אז אין לך לקנאות על גדולתם בעולם הזה" [הובא למעלה הערה 1290]. ויש לצרף לכאן ששם "עשו" גם כן מורה על שהוא אינו דורך ומתנועע לקראת שלימותו, וכפי שכתב רש"י [בראשית כה, כה] "ויקראו שמו עשו - הכל קראו לו כן לפי שהיה נעשה ונגמר בשערו כבן שנים הרבה". לכך שם "עשו" ושם "שלום" הם שני צדדים של מטבע אחת, כי שניהם המורים שעשו דורך על מקומו, ואינו הולך לקראת דבר, כי הוא כבר שם.

(2143) קצת קשה, דבפשטות פסוק זה נאמר על בבל, ולא על עשו, שנאמר שם [ישעיה מז, א] "רדי ושבי על עפר בתולת בת בבל שבי לארץ אין כסא בת כשדים כי לא תוסיפי יקראו לך רכה וענוגה". ושם בהמשך [פסוק ה] "שבי דומם ובואי בחשך בת כשדים כי לא תוסיפי יקראו לך גברת ממלכות". ואז נאמר [שם פסוק ח] "ועתה שמעי זאת עדינה היושבת לבטח", כתב המצודות דוד [שם] "עדינה - את בבל המפונקת". וכן הפסוק שלאחריו [פסוק ט] הוא "ותבואנה לך שתי אלה רגע ביום אחד שכול ואלמן", וכתב הרד"ק [שם] "רגע ביום אחד - כי בלילה נהרג בלשאצר המלך ונכנסו פרס ומדי ולכדו העיר". ואילו כאן כתב "כמו שנאמר על עשו 'זאת העדינה היושבת לבטח". אמנם מקורו במדרש [שמו"ר טו, טז], שדרשו שהפסוק הזה עוסק באדום. וכן המהרש"א [ב"ב עג.] כתב שאיירי באדום. וכן ביוצרות [לשבת ראשון אחר הפסח ד"ה אין כמוך באלמים] אומרים "זאת עדינה היושבת, צח ואדום משעיר". ובשירת הרוקח לרוקח [שבת ומועד עמוד 47] איתא "עדינה היושבת לבטח שלוה בארמון, זכור לבני אדום חרבון ואלמון".

(2144) כמו שנאמר [במדבר כד, יט] "וירד מיעקב והאביד שריד מעיר", ופירש רש"י [שם] "וירד מיעקב - ועוד יהיה מושל אחר מיעקב. והאביד שריד מעיר - מעיר החשובה של אדום, והיא רומי, ועל מלך המשיח אומר כן, שנאמר בו [תהלים עב, ח] 'וירד מים עד ים', [עובדיה א, יח] 'ולא יהיה שריד לבית עשו'". והרמב"ן [במדבר כד, כ] כתב: "החיה הרביעית שתכרת ביד המשיח... וזה דבר מפורסם מדברי רבותינו כי החיה הרביעית שראה דניאל היא רומי אשר הגלתנו, והיא אשר תאבד ביד המשיח". ובגבורות ה' פי"ח [קכח.] כתב: "כי מצד שההעדר דבק במלכות אדום, מקבל העולם מלכות מלך המשיח". ובנצח ישראל פי"ח [תז.] כתב: "אם לא היה בית דוד כל כך במעלה, לא היה אפשר במלכות בית דוד לבטל מלכות רביעית". ושם פכ"ח [תקע:] כתב: "הכל נרמז במה

שיעקב היה אוחז בעקב עשו [בראשית כה, כו], שהעקב הוא סוף האדם, והוא כינוי להעדר האדם וסופו, ושם דבק יעקב. כי כאשר מגיע העדר למלכות רביעית, מחייב התגלות המשיח". ושם פל"ג [תרמ:] כתב: "כל ענין דוד היה מעין דוגמא של מלך המשיח לעתיד, והיה מבטל מלכות אדום, וכדכתיב [דהי"א יח, יג] 'וישם באדום נציבים ויהיה כל אדום עבדים לפני דוד'". וכן הוא בח"א לסנהדרין צח. [ג, ריז.].

(2145) רומז בלשונו למה שנאמר על עמלק [שמות יז, יד] "ויאמר ה' אל משה וגו' כי מחה אמחה את זכר עמלק מתחת השמים". וכן נאמר [דברים כה, יט] "והיה בהניח ה' אלקיך לך וגו' תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח", והוא הדין לעשו, שגם עליו נאמר [עובדיה א, יח] "ולא יהיה שריד לבית עשו כי ה' דבר". נמצא שמחיית עמלק כוללת גם מחיית עשו. וכן נאמר [תהלים ט, ו] "געלת גוים אבדת רשע שמם מחית לעולם ועד", ופירש רש"י [שם]: "געלת גוים - עמלק, [במדבר כד, כ] 'ראשית גוים'. אבדת רשע - עשו. שמם מחית - 'כי מחה אמחה'". הרי שגם על עשו נאמר "שמם מחית". ונאמר [קהלת א, יא] "אין זכרון לראשנים וגם לאחרנים שיהיו לא יהיה להם זכרון עם שיהיו לאחרנה", ועל כך כתב רש"י [שם פסוק י] "מדרש אגדה דורשו כנגד אבוד זכר עמלק, וסופו של זכר אדום למחות, שנאמר 'ולא יהיה שריד לבית עשו'". ורבינו בחיי [שמות יז, טז] כתב: "ואין לך אומה בעולם שלא יהיה לו חלק בהקב"ה, אבל עמלק ועשו לא יהיה להם חלק וזכרון עם שאר האומות הנשארים, הוא שכתוב 'ולא יהיה שריד לבית עשו'. ביאור הכתוב, כי משאר העובדי גלולים יהיו שרידים ופליטים שישארו מהם לעבוד את ה', ואין בו מזרעו של עשו, אך ימחו מן העולם, כענין שכתוב 'כי מחה אמחה את זכר עמלק'". וכן שב כתב רבינו בחיי [במדבר כד, כ]: "וירא את עמלק. ברוח נבואה, ופתח תחילה בעמלק, שהוא מזרע עשו, ומזרעו באה לו המלחמה בראשונה ובאחרונה. היום היא מלכות רומי, ולכך חתם בנבואתו באבדן כתים [במדבר כד, כד], שהיא מלכות רומי מזרע עשו, שנאמר עליו 'ואחריתו עדי אובד', עד שיבוא מי שעתיד להעבירו מן העולם שנאמר [שמות יז, יד] 'מחה אמחה'". ובתורת המנחה [לרבי יעקב סקילי (תלמיד הרשב"א), פרשת וישלח, סוף דרשה יד] כתב: "'ולא יהיה שריד לבית עשו כי ה' דבר'. והיכן דבר, 'כי מחה אמחה את זכר עמלק'. קודם שפשטו ידיהם בזבול 'זכר עמלק', אבל לאחר שפשטו ידיהם בזבול, 'את זכר עמלק', לרבות עשו הרשע. היינו דכתיב 'מחה אמחה', שתי מחיות; אחת לזכר עמלק... ואחת לזרע עשו שפשט ידו בזבול... ומתי יהיה זה... לימות המשיח... כי אז ישלטו בבני עשו, וכן הוא אומר [במדבר כד, יט] 'וירד

מיעקב והאביד שריד מעיר', [שם פסוק יח] 'והיה אדום ירשה והיה ירשה שעיר אויביו וישראל עושה חיל'". וראה בסמוך הערה 2148.

(2146) כמבואר למעלה [לאחר ציון 2104], שבעולם הזה אין שלום, רק התנגדות ומחלוקת, ורק לבסוף יהיה שלום על ידי מלך המשיח.

(2147) שהרי עניינו של עשו הוא להפקיע עצמו משאר נמצאים, וכמו שכתב בנר מצוה [נה.]: "מלכות רביעית מפני שרואה עצמה שהיא כל ואין זולתו, ולכך היא רוצה שלא יהיה נמצא אחר" [הובא למעלה הערה 2139, ולהלן הערה 2161]. ופשיטא שאם עשו הוא "כל ואין זולתו", שאז "אין תולה שלומו במשיח".

(2148) דברים אלו מתבארים היטב על פי מה שכתב הפחד יצחק [פורים תחילת ענין א]: "'ראשית גויים עמלק ואחריתו עדי אובד' [במדבר כד, כ]. סיפא דהך קרא, כך הוא מתפרש; אע"פ שתקופת אחרית הימים היא תקופה כזו שיש בה צד תיקון לאומות העולם, מכל מקום לעמלק אין שום תיקון גם בתקופת אחרית הימים. ומכיון שבתקופה זו של אחרית הימים לא ימצא שום דבר שאינו מתוקן, הרי מוכרח הוא שתקופת אחרית הימים היא תקופת האבדון לעמלק. וזה הוא שנאמר 'ואחריתו עדי אובד', שה'אחרית' היא האבדון דעמלק... לא יהא לו תיקון אפילו בזמן שימצא תיקון לקלקולם של כל הגויים" [הובא למעלה הערה 926]. והרי מה שנאמר על עמלק חל גם על עשו [כמבואר בהערה 2145]. לכך בעוד שאצל ישראל האחרית מחייבת שלום, שנאמר [תהלים לז, לז] "אחרית לאיש שלום", הרי אצל עשו אותה אחרית גופא מחייבת כליונו, שאין הוא בר צירוף לשלום של מלך המשיח. ונקודה זו [שהאחרית היא קיום ישראל וכליון עשו] נבארה באור חדש פ"ט [תתשסד:], ושם הערה 28.

(2149) בליקוטי מאמרים אות טז [ס"ק ב] כתב: "עשו הוא אדום, נגד משיח בן דוד, שהיה אדמוני [ש"א טז, יב], נגד עשו, כידוע מדברי חז"ל בשוחר טוב". ובמדרש שוחר טוב [שמואל יט, ו] אמרו "'והוא אדמוני וגו'', כיון שראה שמואל את דוד, התחיל מרתת ועולה, אמר, אף זה שופך דמים הוא. כמה דאת אמר [בראשית כה, כה] 'ויצא הראשון אדמוני וגו''. אמר ליה הקב"ה... דוד מדעת סנהדרין הוא הורג, אבל עשו מדעת עצמו". הרי שיש התנגדות בעצם בין עשו למשיח בן דוד.

(2150) לפנינו בגמרא איתא "כסבור אינו מקבל מהם", ופירושו שהמשיח היה סבור שאין לו לקבל דורון ממצרים. אך בעין יעקב איתא "כסבורה שאינו מקבל הימנה", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [כמלוקט למעלה הערה 30]. לפי זה הפירוש הוא

שמצרים חששה שהמשיח יסרב לקבל ממנה דורון, ולכך הקב"ה מיד הורה למשיח שיקבל את הדורון.

(2151) "יאתיו חשמנים. דורונות למלך המשיח לירושלים, כדכתיב לעיל מיניה [תהלים סח, ל] 'מהיכלך לך יובילו מלכים שי'" [רשב"ם שם].

(2152) בגמרא [שם] מבואר שהקב"ה עשה שהדורון של אדום לא יתקבל.

(2153) פירוש - אם היה למלכות רביעית חלק במלכות המשיח, אז היה המשיח מקבל מהם דורון, כדרך כל הדברים השייכים זה לזה, שכל אחד מקבל מהשני. וכן כתב בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא.], בביאור מצות הלואה הנוהגת אף בלוה עשיר [ב"מ עא.], וכלשונו: "דבר זה כי ישראל הם עם אחד לגמרי, עד שנקראים 'אחים', ואי אפשר שיהיו אחד אם לא שזה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, ובזה הם אחד לגמרי". ובהמשך [שם] הביא את דברי המדרש [שמו"ר לא, טו], שאמרו "בא וראה כל בריותיו של הקב"ה לווין זה מזה; היום לוה מן הלילה, והלילה מן היום... הלבנה לוה מן הכוכבים, והכוכבים מן הלבנה", וכתב לבאר: "בא לומר במדרש הזה כי ההלואה זה מורה על שהם אחד, כאשר זה מקבל מזה וזה מקבל מזה. ולכך השם יתברך ברא עולמו, והעולם הוא אחד, שהעולם נמצא מן השם יתברך שהוא אחד, ולכך העולם הוא אחד. ולכך נברא העולם בענין זה שזה לוה מזה, וזה לוה מזה, שאם לא היה העולם על ענין זה, והיו הנבראים מחולקים זה מזה, היה פתחון פה למינים לומר שאין העולם אחד... אבל עתה שהבריות מתחברים, כי זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, אם כן העולם הוא אחד" [הובא למעלה הערה 103]. והואיל ואין המשיח מקבל דורון ממצרים, זה מורה "כי אין למלכות רביעית חלק במלך המשיח".

(2154) מצרים וכוש, ולא שאר אומות [שאינן אדום]. ובנצח ישראל פמ"ב [תשלא:] הביא מאמר זה, והדגיש שאכן לשאר האומות יהיה חלק במשיח, ורק לאדום לא יהיה חלק בו, וכלשונו: "כי ג' מלכיות מן האומות הם נמשכים במה אל ישראל אף בעולם הזה... אבל מלכות רביעית היא מתנגד להם. ולכך לימות המשיח יהיו שלש מלכיות לגמרי נמשכים אחר מלכות ישראל, אבל במלכות רביעית אין התאחדות עם ישראל... כי אי אפשר שיהיה הצטרפות למלכות הרביעית עם ישראל". ואודות שאדום היא האומה המרוחקת ביותר מישראל, כן כתב בכמה מקומות. כגון, בהקדמה שלישית [קמד.] לגבורות ה' כתב: "כי תמצא בזרע עשו, שהוא עמלק, מה שלא תמצא בשאר האומות. כי אין בכל האומות שהם מתנגדים לישראל כמו זרע עשו, שהרי לא יתאחדו יחד. ואמרו ז"ל [רש"י בראשית כה, כג] 'כשזה קם זה נופל', וזה מורה שאין אחדות

לזרע עשו עם ישראל, וזה לא תמצא בכל האומות". ובגבורות ה' פמ"ז [תקנו.] כתב: "כי עשו לעולם מתנגד ליעקב, כאשר ידוע מענין עשו שהוא תמיד שונא את יעקב". ובגו"א שמות פי"ז אות יג [שמח.] כתב: "כי תמצא דבר בזרע עשו... מה שלא תמצא בכל האומות, שהם מתנגדים לישראל תמיד עד שלא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל [רש"י בראשית כה, כג]. וענין זה מורה שהם הפכים לגמרי מכל וכל, כיון שלא יוכלו להשתתף יחד", ושם מבאר ענין זה. ובנצח ישראל פמ"ב [תשלא:] כתב: "כי אי אפשר שיהיה למלכות זו [אדום] התאחדות עם זרע יעקב". ובנתיב התורה פי"ב [תצ:] כתב: "ובפרק קמא דשבת [יא.]... תחת ישמעאל ["לשמשו" (רש"י שם)] ולא תחת גוי ["אדומים, שהיו רשעים יותר" (רש"י שם)]... ורצה לומר כי ימצא לישראל... מתנגדים מן האומות. האחד, מצד שהם אומות נבדלים מחולקים, כמו האומה של ישמעאל מתנגדים לישראל במה שהם אומה מחולקת, והבדל שלהם גורם התנגדות, כמו כל שני דברים מחולקים יבוא התנגדות זה לזה. אבל גוי שהוא אדום, יותר מתנגדים, כי ישראל ואדום הם הפכים לגמרי, כי כאשר זה קם זה נופל, ואי אפשר שיהיה להם שום חיבור. ולפיכך אדום רוצה תמיד להתגבר על ישראל, שבזה הם למעלה... לכך תחת ישמעאל, ולא תחת אדום". וראה הערה הבאה.

(2155) כי כל האומות משמשות אכסניא לישראל, כי ישראל מפזורין בתוכן. ואם תאמר, הרי ישראל הם מפוזרין גם אצל אדום, ועם כל זה אין לאדום חלק במלך המשיח, ומנין ששאר האומות יהיו דומות בזה יותר למצרים מאשר לאדום. ואולי כי נתבאר [בהערה הקודמת] שאדום הוא המתנגד הגמור לישראל, יותר משאר אומות, לכך יש לאומות צד השוה יותר גדול עם מצרים מאשר לאדום.

(2156) כמו שנאמר [צפניה ג, ט-י] "כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה' לעבדו שכם אחד, מעבר לנהרי כוש עתרי בת פוצי יובלון מנחתי". והאברבנאל [שם פסוק י] כתב "הנה תהיה בזה כל כך הסכמת האומות, עד שהאומות הרחוקות מארץ כוש, שלא שמעו דבר ה', וגם את ישראל לא ידעו, והם אומות עתרי וכן בת פוצי, שהם שמות אומות ידועות מהכושיים, גם המה שתיהן מארצותם יובילון מנחתי". והראב"ע [תהלים קז, ג] כתב: "ומארצות - הזכיר מזרח ומערב, כי כן היישוב מן הקצה אל הקצה. והזכיר מצפון, כי שם כל היישוב. ולא הזכיר דרום, בעבור חום השמש, אין שם יישוב". וכן הרד"ק [שם] כתב: "ולא זכר דרום, כי הוא מעט הישוב מכל הפאות מפני חום השמש, ולא ילכו באותה הפאה בסחורה אלא מעט".

(2157) פירוש - השכר שהיה לישראל במה שישבו במצרים יצא בהפסדם, כי נשתעבדו להם, וכמו שמבאר.

(2158) נראה לבארו, כי מה שאמרו שהשכר של המצריים הוא מפני שנעשו אכסניא לישראל, זהו על השנים שקדמו לשיעבוד. אך אין זכות אכסנאי למצריים על שנות השעבוד עצמן. וכן כתב להדיא המו"נ ח"ג ס"פ מב, וז"ל: "כל מי שנזקקת לו אי פעם... ואפילו הרע לך אחרי כן, חובה לגמול לו זכותו על מה שקדם. אמר יתעלה [דברים כג, ח] 'לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו', וכבר ידוע עד כמה הרעו לנו המצרים אחרי כן". וכן מדויק מהרמב"ן [דברים כג, ז] שביאר שהאכסניא שמדובר עליה היתה בימי אברהם שהיה במצרים. וכן בגמרא [ברכות סג:] מבואר שמדובר על האכסניא שהיתה בימי יעקב. אם כן מוכח מזה שחובת השעבוד מכריעה את זכות האכסניא. וזהו שכתב כאן "לא ישבו בארצם, ולא נשתעבדו בהם, וזה יותר עדיף". ולפי דברי המהר"ל תתיישב קושית המהרש"א [פסחים קיח:], שהקשה "דנשאו כוש ק"ו בעצמם 'ומה הללו שנתעבדו כו'', ק"ו פריכא הוא, דמה למצרים שקבלו מהם משום דאכסניא עשו לבניו". ועל כך מבאר המהר"ל שכאן בודאי עדיף "לא מעוקצך ולא מדובשך" [לא שעבוד ולא אכסניא] על פני "עוקצך ודובשך" כאחת [שעבוד ואכסניא].

(2159) ומבחינה מסויימת היות אדום אח היא מבליטה את הפירוד, וכמו שכתב דרוש על המצות [ס.]: "השווי הזה גורם הפירוד וההבדלה לגמרי, שאינם מתחברים ביחד. והרי יעקב ועשו היו דומים גם כן בתואר התמונה ובקול... שהיו שוים בתאר התמונה. ונאמר עליהם [בראשית כה, כג] 'שני לאומים ממעיך יפרדו', שאין להם שיתוף יחד כלל, ולא שום צירוף וחיבור כלל. ודבר זה תמצא הרבה, שהשווי הוא גורם פירוד. ואצל לוט כתיב גם כן [בראשית יג, ח] 'כי אנשים אחים אנחנו', ואמרו ז"ל [ב"ר מא, ו] שהיה קלסתר פניהם שוים. ונאמר עליהם [בראשית יג, ט] 'הפרד נא מעלי'... כי השווי והדמיון הוא ההבדל והפירוד הגמור. והכל ידוע לחכימין מתוך שני שעירים, אחד לה' ואחד לעזאזל [ויקרא טז, ח], ואלו שני שעירים היו דומים ושוים [יומא סב.]... כלל הדבר; הדמיון באיזה דברים שהם מיוחדים לזה מורה על פירוד והבדל לגמרי, עד כי לא ישתתפו".

(2160) גאון מובהק שליט"א הראה לי את דברי רבי משה דוד וואלי [ביאור ספר תהלים] מה שכתב על פסוקים אלו [תהלים סח, לא-לב (שעליהם נדרשה דרשה זו בגמרא)] בביאור אדום כוש ומצרים [עמודים שפה-שפו]. וכך סיכם את הדברים [בתוספת ביאור משלו]: מצרים רק הציקו לישראל בגוף, וגם הרגו תינוקותיהם. וכוש לא היה לנו עסק

איתם. אבל רומי [הנצרות] קלקל את האמונה בעולם, פיזר באומות אמונה באלהים המתגשם באדם, וזו היא כפירה נוראה. לכן לא ויתר הקב"ה על נזקם הרב ועצום שהרסו את העולם כולו, כי הגיעו לכל הארצות. והנה מצרים הוא בצפון, וכוש בדרום לה, וצפון הוא שמאל, ודרום הוא ימין כמפורש במקרא [תהלים פט, יג] "צפון וימין אתה בראתם" [כמבואר בגבורות ה' פ"ע (תלד:)]. אבל הכפירה של אדום מגעת בקו אמצעי עד הראש [כתר]. וכתוב בספרים כי קו חח"ן [חכמה, חסד, נצח] בימין ראשו מגיע עד חכמה בלבד. וקו בג"ה [בינה, גבורה, הוד] ראשו מגיע עד בינה בלבד. אבל קו אמצעי תמי"ד [תפארת, מלכות, יסוד, דעת] ראשו מגיע עד ראשית הכל, כתר. ולכן 'יעקב' אותיות 'יבקע' [קהלת יעקב ערך ס"ג (השני)], כי הוא בעל הקורה [ברכות סד.] באמצע הגג המגיע לראש פינה, ומגיע מעלה מעלה. ובקליפות, זה לעומת זה, רומי הם הרס האמצע, המגיע לראש פינה. ועל כך אמרו במדרש [ויק"ר כט, ב] "אמר לו הקב"ה [ליעקב]... אפילו הוא [עשו] עולה **ויושב אצלי**, משם אני מורידו" [מדרש זו יובא להלן]. עכת"ד. וסוד ה' ליראיו.

(2161) לשונו בנר מצוה [נא.]: "המלכות הזאת [הרביעית] היא מבקשת שתהיה היא הכל, ולא יהיה אחר עמו במציאות כלל. ולא כן מלכיות השלש הראשונות". ושם בהמשך [נה.] כתב: "מלכות רביעית מפני שרואה עצמה שהיא כל ואין זולתו, ולכך היא רוצה שלא יהיה נמצא אחר" [הובא למעלה הערות 2139, 2147]. ובמדרש שוחר טוב [תהלים מזמור ט] אמרו "'שני גוים' [בראשית כה, כג], שנאיהון דאומייא במעיך. הכל שונאין לעשו, והכל שונאין ליעקב". ומה שהכל שונאין ליעקב זהו משום התנגדות הגשמי לנבדל, וכמו שכתב בנצח ישראל בפכ"ח [תקעב.]: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי". ושם פל"ד [תרמט.] כתב: "כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, רמזו עליו חכמים [פסחים מט:] שאמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי, והוא מבטל השכלי הנבדל מן החומר לגמרי". אך השנאה לעשו היא משום ש"אין לו שלום עם אחרים". ובח"א לגיטין סב. [ב, קכג:] כתב: "כי השלום הוא בין השוין, וכמו שאמרו [שבת פט.] 'כלום יש עבד שנותן שלום לרבו'... כי השלום שייך בין השוים". ועשו מרגיש עליון ביחס לאחרים, לכך אין לו שלום עמהם. ורש"י [בראשית לג, יא] כתב: "עשו דיבר בלשון גאוה [שם פסוק ט] 'יש לי רב', יותר ויותר מכדי צרכי". והדברי דוד [שם] כתב: "עשו אמר דרך גאוה, שאני איני משועבד לשום אדם, וכל מה שיש לי הוא רב, כיון שאיני צריך לתת לשום אדם". ובגו"א

בראשית פל"ו אות יב [קצג:] כתב ש"רומי" הוא מלשון התרוממות. ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפד:] כתב: "גס הרוח, שהוא מתדמה שיש לו הגובה על הכל". ובנתיב הענוה פ"ד [ב, ט:] כתב: "בעל המדה הזאת בגאותו אינו משותף לאחר, והוא נבדל מאחר, ולכך אף על אנשי ביתו לא מתקבל [סוטה מז:]... גס רוח מתחבר לעצמו ואין לו חבור עם אחרים, רק עם עצמו". ושם ר"פ ח [ב, יח:] כתב: "מי שיש בו גאוה, בדעתו ובמחשבתו שהוא נבדל מן שאר בני אדם" [הובא למעלה הערות 1172, 2025]. ונאמר [דברים כט, יח] "והיה בשמעו את דברי האלה הזאת והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי כי בשרירות לבי אלך וגו'", ועצם אמירת "שלום יהיה לי" היא מחשבת פיגול, כי שלום הוא רק עם אחרים.

(2162) נוקט בדברים שהם ברזל, שזה כח ההשחתה של עשו, וכמבואר למעלה הערה 2139.

(2163) פירוש - השלום של הקב"ה הוא שלום לכל הנבראים, ולא שלום לעצמו. וראה הערה הבאה.

(2164) בנתיב השלום פ"א [א, ריג:] הביא את המאמר [שבת י:] ששמו של הקב"ה "שלום", וכתב: "בודאי דבר זה צריך טעם למה שמו של הקב"ה שלום... וזה כי הוא השם יתברך עושה שלום בין כל הנמצאים, ואם לא היה השם יתברך עושה שלום בין ההפכים שהם בעולם, אין העולם מתקיים. כי הנמצאים יש בהם ההפכים, והוא יתברך כולל את הכל, ומצד השם יתברך אשר הוא כולל את הכל, שלום ביניהם. כי הוא יתברך צורת העולם האחרונה, ובזה משלים הכל. וזה [שופטים ו, כד] 'ויקרא לו ה' שלום', רוצה לומר כי השם יתברך צורה אחרונה לעולם, ובזה הוא יתברך כולל הכל ומקשר ומאחד הכל, וזה הוא השלום בעצמו. ומפני כי השלום הוא במה שהוא יתברך צורה אחרונה, ואין דבר זה תאר בלבד כמו שאר תוארים, רק הוא דבר עצמי, ולכך שמו 'שלום'... ולכך בשם הזה אשר שמו 'שלום' הוא יתברך נבדל מן הנמצאים, כי כל הנמצאים אין שלום בהם, והם צריכים אל השלום, חוץ מן השם יתברך, אשר מאתו השלום אל הכל. ומאחר שבענין זה הוא נבדל מהכל, לכך ראוי שיהיה שמו 'שלום', כי זה ענין השם מורה על דבר מיוחד שנבדל בו מאחר".

(2165) "בשכר שלשה ראשון - שביתת הרגל דפסח [ויקרא כג, ז], ושביתת הרגל דחג [שם פסוק לט], ונטילת לולב [שם פסוק מ], שנקראו 'ראשונים', זכו לשלשה 'ראשון'" [לשון רש"י שם]. וכן פירשו התוספות [שם]. אמנם דעת המהר"ל כאן, בנצח ישראל פס"ב [תתקלח.], ובאור חדש פ"ד [תתח:] היא ש"ראשון" של פסח שנקט בו תנא דבי רבי ישמעאל הוא הפסוק [שמות יב, טו] "אך ביום הראשון תשביתו שאור

מבתיכם". וראה להלן הערה 2195. וכן דעת המהר"ל בהמשך שהפסוק של סוכות אינו עוסק בשביתת הרגל, אלא בישיבה בסוכה [ראה להלן הערה 2276].

(2166) בנצח ישראל פס"ב [תתקלח.] הביא מאמר זה, והקשה: "דברים אלו צריכין פירוש, כי מנין לנו דברים אלו לומר כי 'בזכות ג' ראשון זכו לג' ראשון'. כי אף שהם משותפין בשם 'ראשון', בשביל כך אין מחויב לומר ש'בשכר ראשון זכו לג' ראשון'".

(2167) אמרו חכמים [ברכות ז:] "מנא לן דשמא גרים". ובתנחומא האזינו אות ז אמרו "לפעמים השם גורם טוב או גורם רע". ומעין תמיהתו כאן תמהו תוספות בענין אחר [עירובין עא: ד"ה בפת] "אטו השם גורם שנקרא 'עירוב' שיש לו להועיל לחצירות, ולא למבוי".

(2168) כוונתו שכאשר ישראל נמצאים בגלות אצל מלכות הרביעית [עשו] יש להם שלשה חסרונות אלו, וכמבואר בהמשך דבריו.

(2169) כמו שנאמר [ויקרא כו, לח] "ואבדתם בגוים ואכלה אתכם ארץ אויביכם". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, ריב.] כתב: "כי כאשר ישראל הם תוך האומות נחשבו אבודים לגמרי, וכדכתיב 'ואבדתם בגוים'. כי איך אפשר שיהיה נחשב כי יש מציאות להם לישראל, כי כל אומה יש לה ארץ שיושבת עליה, והאומה הזאת אין לה ארץ שיושבים עליה כלל, וכאילו אינם נמצאים, ולכך כתיב 'ואבדתם בגוים'. ויותר מזה, שהם תחת האומות בידם וברשותם... וכאשר ישראל הם תחת האומות אין להם מציאות". ובגבורות ה' פ"ז [שמו.] כתב: "זה בשביל כי השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים הרי נתלה באחר, ואין זה נקרא מציאות, כיון שתלוי באחר". ובנצח ישראל פ"ט [רמב:] כתב: "אין דבר שהוא סבה למעוט ישראל כמו הגלות". ושם פכ"ד [תקיא.] כתב: "כי מה שישראל הם פזורים ונפרדים בין האומות מסוף העולם עד סופו, והאדם יחשוב כי דבר זה הוא הפחיתות הגדול שיש לאומה זאת. וכמו שאמר המן כאשר היה רוצה לאבד את ישראל [אסתר ג, ח] 'ישנו עם מפוזר ומפורד בין העמים ואין המלך שוה להניחם'. וכונתו היה כי זהו אבוד ישראל בעצמו, כאשר הם מפוזרים ומפורדים בין העמים, ונחשבים בטלים אצל האומות, אם כן יש לאבד אותם לגמרי" [ומה שם דחה דברים אלו, כונתו היא ששיטת המן הרשע היא שיש לישראל יותר קיום אם היו נמצאים במקום אחד מאשר היותם מפוזרים בין העמים. ועל כך השיב שם המהר"ל שההיפך הוא הנכון; אם ישראל היו במקום אחד בלבד בכך היו נעדרי קיום. אך מ"מ בודאי שלכו"ע יש בפיזורם של ישראל משום בטולם של ישראל]. ושם פכ"ה [תקכב.] כתב: "דבר זה הוא בטול ישראל, שאינם נחשבים אומה לעצמה כאשר הם פזורים ונפרדים

בין האומות. וידוע כי הדבר שהוא שלם אינו ממהר להיות נשבר, כמו הדבר שאינו שלם רק הוא חלק". ושם פ"ל [תקפו.] כתב אודות יצ"מ: "קודם זה היו [ישראל] תחת האומות, וכאילו לא היה להם מציאות כלל, כי אין לאחד מציאות כאשר הוא תחת יד אחר". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שמ.] כתב: "כל דבר שהוא תחת רשות אחר, הרי אין לו מציאות גמור בעצמו, שהרי הוא אינו נמצא מצד עצמו, והוא נכנס תחת רשות אחר. והאדם מפני שהוא מלך בתחתונים, הנה יש לו המציאות הגמור". ובאור חדש פ"ג [תרפד:] כתב: "ועוד רמז במה שאמר [אסתר ג, ח] 'עם אחד', כי מצד שהם 'עם אחד' ראוי להם החבור ביותר, יותר משאר עמים, והם פזורים בין העמים, ודבר זה הפסד וקלקול להם". ובנתיב התורה פ"ו [רפא.] כתב: "כל דבר שראוי להיות חבור אחד, כאשר נפרדו, דבר זה הפסד לשניהם". וראה למעלה הערה 2134, ולהלן הערות 2176, 2183, 2255.

(2170) פירוש - כל עוד שיש אפשרות שיבוא מתנגד מבחוץ, זה עצמו ממעט משלימותם של ישראל. ואודות שעצם ההתנגדות הוא ממעט מקיומו של זה שמתנגדים אליו, כן כתב בכמה מקומות. כגון, בגבורות ה' פמ"ב [קצה:] כתב: "ישראל [הם] על כל האומות... וכאשר יש התנגדות, אין כאן מעלה עליונה על כל האומות". ושם פמ"ז [תקע:] כתב: "כאשר יש מתנגד, הוא בטול אל המלכות". ושם פנ"ד [קפא:] כתב: "כי ההתנגדות לאחר הוא מעוט לאותו דבר שהוא מתנגד לו". ושם פ"ס [תנג:] כתב: "פורעניות למלכיות, וזה מעלה יותר בודאי לישראל, כשיכלו המתנגדים להם". ובאור חדש פ"ג [תשטז:] כתב: "כמו שיסיר השם יתברך לעתיד כח עמלק, כדכתיב [עובדיה א, כא] 'ועלו מושיעים וגו'', ואז לא יהיה לישראל מתנגד מבטל שלימותן". ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפו.] כתב: "אין דבר אחד הוא בטול לאחר רק אם הוא כנגדו והפך שלו". ושם פ"ה מי"ז [תיג:] כתב: "כי בטול הדבר מגיע מצד המתנגד, אשר מתנגד אל דבר. וכאשר... אין כאן מתנגד כלל, הוא קיום הדבר". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנב:] כתב: "כי סבת ההפסד הוא ההפך אשר יש לדבר, אשר הוא נפסד אליו, וכאשר אין הפך, אין כאן הפסד".

(2171) הוא כליונו של עשו, ועל כך אמרו במאמר הזה [פסחים ה.] "להכרית זרעו של עשו".

(2172) כי השראת שכינה בישראל היא שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, וכמו שכתב בגו"א במדבר פ"ה אות י [סה.], בביאור דברי רש"י [במדבר ה, יב] ש"אם אתה מעכב מתנות הכהן, חייך תצטרך לבא אצלו להביא לו את הסוטה", וכלשונו: "וכאשר תבין עוד דבר זה על אמתתו, יש לך לדעת שהוא מדה כנגד מדה, לפי שהוא אינו רוצה ליתן המתנות לכהן, מפני שאומר למה יתן ממון שלו לכהן, לפיכך אמר הכתוב חייך

שתצטרך לו, שתדע מעלת הכהן. שהכהן הוא האמצעי בין הקב"ה ובין ישראל לעשות שלום ביניהם על ידי הקרבנות, כי ישראל נקראים אשה להקב"ה, כדכתיב [שיה"ש א, ח] 'אם לא תדעי לך היפה בנשים', ובהרבה מקומות נקראים אשה. לפיכך צריך לכהן להביא אליו הסוטה, שיעשה גם כן שלום בינו ובין אשתו, שהיא שטה הדרך מאתו, והכהן עושה שלום ביניהם. וזהו בודאי דומה לגמרי מה שהכהן עושה שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, ומשרה שכינה בארץ... שהשם יתברך שנקרא איש ובעל לישראל, הוא אצלם. והוא אינו רוצה להכיר מעלת הכהן, צריך להביא אליו הסוטה לעשות שלום בינו ובין האשה" [הובא בחלקו למעלה הערות 1566, 1959]. לכך כאשר השכינה שורה בישראל זהו השלום בין האיש לאשה [אמנם כאן כתב "בין ישראל לאביהם שבשמים", נקט ביחס של אב ובן, ולא ביחס של איש ואשה. ובמדרש (שמו"ר לג, א) השוו את השראת השכינה בישראל דרך המשכן ליחס של חותן עם חתנו, שאינו יכול להניח את בתו. ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה טעמים].

(2173) כי המלך מאחד את העם, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 851]: "כי המלך מקשר ומאחד כל העם, והם אחד על ידי המלך שהוא אחד". ובגבורות ה' פי"ד [כג:] כתב: "כי המלך המולך עושה העם כאיש אחד, כי כולם תלוים במלך". ובדר"ח פ"ג מ"ב [סא.] כתב: "כי המלך הוא מקשר ומאחד הכלל, כי זהו ענין המלך שהוא מקשר ומאחד הכלל... שהוא מקשר האנשים הפרטים עד שהם מתחברים". והמהרש"א [ר"ה לב:] כתב: "מלך מורה על האחדות בכל מקום". אמנם כאן כוונתו בפרט שהמלך יוציא את ישראל מהפיזור שיש בגלותם. והרמב"ם [ספר המצות מ"ע קעג] כתב: "שצונו למנות עלינו מלך מישראל, יקבץ כל אומתנו וינהיגנו". וראה למעלה הערות 852, 853, 1972, 2017, 2116, ולהלן הערה 2287.

(2174) למעלה [לאחר ציון 2143]. וזהו שכתב למעלה [לאחר ציון 2167] שמאמר זה "מורה גם כן כי עשו מסולק מן השלום, ואין לו שום שייכות אל מלך המשיח".

(2175) רש"י [שמות יז, טז] "נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עשו כולו". וראה בגו"א שם אות יג [שמח.] שהאריך לבאר ענין זה [יובא בהערה 2186]. ומה שנקט כאן רק בכסא ["אין כסא מלכותו יתברך שלם עד שימחה זרעו של עשו"], כי כוונתו להורות על מלכות ה' שאינה שלימה, ועל כך מורה הכסא. וכן כתב בהקדמה שלישית לגבורות ה' [קמז.]: "וכן 'אין הכסא שלם', ורצה לומר 'הכסא' היינו המלכות, שנקרא כסא, שנאמר [בראשית מא, מ] 'רק הכסא אגדל ממך', ורצה לומר רק המלכות אגדל. ורצה לומר שאין מלכותו נגלה בעולם בשלימות, שהמלכות

צריך לאחדות, לכך אינו נמצא בשלימות בעולם עד שימחה שם המתנגד מן העולם, ואז שם כבודו, שהוא אחד, נגלה בעולמו שהוא אחד גם כן. וכן מלכותו שהוא אחד, נגלה בשלימות בעולם". אך היא גופא קשיא, מדוע כאן עומד דוקא על מלכות ה' שאינה שלימה [ולכך נקט רק בכסא], ולא גם ששם ה' אינו שלם. וראה הערה הבאה, והערו. 2186, 2188.

(2176) השלשה הם: שמו של משיח, הכרתת זרעו של עשו, ובנין בית המקדש. כי על ידי המשיח יפסק הפיזור בין העמים, ואז תהיה אפשרות לכלות זרעו של עשו, ולבנות את בית המקדש להשראת השכינה. ונראה ששלשת החסרונות האלו מכוונים בדיוק לשלשת המאפיינים שיש בגלות, וכפי שהשרישׁ בנצח ישראל פ"א [ט.-יג.], והם: היציאה מן המקום, הפיזור בין האומות, והשעבוד לאומות. דוק ותראה ששלשת החסרונות שציין כאן מקבילים לשלשת המאפיינים הללו: החסרון הראשון שכתב כאן [הפיזור בין האומות] כמובן מקביל לגמרי למאפיין של פיזור. החסרון השני [המתנגד מן החוץ] מקביל למאפיין של שעבוד האומות על ישראל, שהשיעבוד הוא מיעוט מציאות המשועבד, וכמו שכתב בגבורות ה' כמה פעמים [ר"פ ו (רפד:), שם פ"ז (שמו.), שם פ"ט (תעד.), פמ"ג (רנג:), ועוד, וראה למעלה הערה 2169]. והחסרון השלישי [העדר דביקות עם השכינה בבית המקדש] הוא כנגד המאפיין של יציאה מן המקום, כי ארץ ישראל ובית המקדש [המקום] נקראים "מלכות" [קהלת יעקב ערך יוד (ה), וערך ראשון (ב)], והמלכות היא רק במקומו של המלך ["ובהיכלו כולו אומר כבוד" (תהלים כט, ט)]. לכך בנין בית המקדש היא כנגד היציאה מן ארץ ישראל. וזהו דיוק לשונו כאן [לאחר ציון 2174] "והוא ממעט השכינה **בארץ**". ואם כנים הדברים, תתיישב הקושיא שנכתבה בהערה הקודמת [מדוע כאן הזכיר רק שאין הכסא שלם, ולא גם שאין השם שלם], כי כאן בא להורות שבנין המקדש מחזיר את מלכות ה' למקומה, ודבר זה אינו אפשרי כל עוד שזרע עשו בעולם, שאז אין הכסא שלם דייקא.

(2177) לשון רש"י [שם] "שלש מצות - להכי נקט שלש הללו, שהן תלויות זו בזו לעשותן כסדרן, כדמפרש לקמן; בתחלה מלך, ואחריה עמלק, ואחריה בית הבחירה".

(2178) לשון רש"י [שם] "דבכולהו כתיב ירושה וישיבה; 'וירשת וישבת בה ואמרת אשימה עלי מלך' [דברים יז, יד]. בעמלק כתיב [דברים כה, יט] 'והיה בהניח ה' וגו''. ובבנין בית הבחירה כתיב [דברים יב, י] 'ועברתם את הירדן וישבתם בארץ וגו'', והדר כתיב [שם פסוק יא] 'והיה המקום וגו''".

(2179) כי הזכרת "כס" בתחילה מורה שהעמדת מלך קודמת למלחמת עמלק.

(2180) לכאורה אף הקדמה זו ניתן ללמוד ממה שתיבת "כס" הוקדמה והוצמדה למלחמת עמלק, ואין להפריד בין הדבקים על ידי בנין בית המקדש. עיין במפרש הרי"ף לעין יעקב שהקשה כן, וביאר ששאלת הגמרא היא שאולי בנין בית המקדש יוקדם למנוי מלך ולמלחמת עמלק.

(2181) לשון הפסוק במילואו הוא "ויאמר המלך אל נתן הנביא ראה נא אנכי יושב בבית ארזים וארון האלקים יושב בתוך היריעה", ומיד אחר כך באה הנבואה על בנית בית המקדש.

(2182) מינוי מלך, הכרתת זרע עמלק, ובנין בית המקדש. אמנם במאמר הקודם ["בשכר שלשה 'ראשון'"] לא הוזכרו בסדר הזה, ששם הסדר הוא ההכרתת זרע עשו, בנין בית המקדש, ושמו של משיח. הרי שהמלך הוזכר אחרון ולא ראשון. אך זה לא קשיא, כי במאמר הקודם לא דובר על המעשה, אלא על הזכות ["זכו לשלשה ראשון"], אך במאמר הזה דובר על המעשה ["שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ"], לכך יש להבהיר סדר עשייתן.

(2183) "כי הדבר שהוא חלק בלבד אינו חזק... כי החלק הוא חסר בעצמו ואינו חזק, שהרי הוא חלק בלבד, ואינו שלם" [לשונו בנצח ישראל פכ"ה (תקכב:)]. וראה למעלה הערה 2169.

(2184) פירוש - בפרט זרע עשו, שכחו גדול וחזק, וכמו שידוע. ולהלן [לאחר ציון 2190] כתב: "להכרית זרעו של עשו, הכח הגדול שיש אל מלכותו, כמו שבארנו דבר זה במקום אחר ענין כח מלכות עשו". ולהלן [לאחר ציון 2207] כתב: "עשו, שהוא נקרא 'ראשון' על שם הכח הגדול שלו, הוא כח גדול של טומאה". ובנצח ישראל פרקים טז-יז האריך לבאר את כחה הגדול של מלכות רביעית. ובתחילת פי"ז [שפב:] כתב: "הגידו חכמים כח החיה הזאת, ואריכות אשר נתן לה מן השמים... וארכא מן שמיא ניתן לה... מלכות רביעית ירידתה מן העולם העליון... ואין ירידתה מצד עולם הזה כלל, לכך לא שייך לה הירידה מצד עולם הזה, רק מצד עולם העליון". ובתחילת פי"ח [ת.] כתב: "הנה בארנו במה שיש בו די מענין מלכות רביעית, אשר חלק השם יתברך אליו חלק גדול בעולם, עד עידן עדנין. וחכמי אמת והחסידים והקדושים קבלו עול מלכות זה עליהם, כאשר עמדו על סוד מלכות רביעית זאת". ובנר מצוה [סח.] כתב: "כאשר תבין דברים אלו לא היה לך תמיה על אריכות הגלות, ובפרט על מלכות רביעית אל תתמה שכך ארכו לה הימים, כי לפי גודל הכח שיש להם... כך אין האדם יכול לעמוד על סוף כח מלכות רביעית". ובתפארת ישראל פ"נ [תשצב.] כתב: "כי לגודל כח הזה של עכו"ם [אדום],

אם לא כי השם יתברך בעצמו יתן נקמה [במלכות רביעית], שאינו מצד האדם, כי מצד האדם לא היה אפשר, לגודל כח שלהם, ודבר זה מבואר בחבור נצח ישראל, עיין שם". וראה להלן הערה 2235.

(2185) אודות שעמלק הוא המתנגד הגדול ביותר לישראל מכל האומות, כן כתב בהרבה מקומות. כגון, בגבורות ה' הקדמה שלישית [קמד.] כתב: "כי תמצא בזרע עשו, שהוא עמלק, מה שלא תמצא בשאר האומות. כי אין בכל האומות שהם מתנגדים לישראל כמו זרע עשו, שהרי לא יתאחדו יחד. ואמרו ז"ל [רש"י בראשית כה, כג] 'כשזה קם זה נופל', וזה מורה שאין אחדות לזרע עשו עם ישראל, וזה לא תמצא בכל האומות". ושם פמ"ב [קצה:] כתב: "אין התנגדות לישראל מכל האומות רק עמלק, שהוא אויב ושונא לישראל, מתנגד לישראל... כי זה האויב אינו מתנגד לישראל רק מצד קדושת ישראל, במה שהם נבדלים מכל האומות, וזהו עצם מעלתם. ולפיכך עמלק היה רודף אחרי ישראל. וכל האומות, אף כי הם מתנגדים ואויבים אל ישראל, יש חלוק, כי עמלק רודף ישראל, ולכך כתיב [שמות יז, ח] 'ויבא עמלק', שבא מהר שעיר ארבע מאות פרסה, כך אמרו במכלתא [שם]. והטעם הזה הוא נסתר מאוד, כי התנגדות עצמי יש לעמלק עם ישראל. ומאחר שהיה לו התנגדות עצמי, שלא יהיה לישראל חס ושלום מציאות, לכך רחוק וקרוב אצלו בשוה, והיה בא ארבע מאות פרסה להלחם בישראל. שההתנגדות שיש בין עמלק ובין ישראל מצד עצם שלהם, וכל דבר המתנגד מצד העצם, רחוק וקרוב שוה... וכאשר קנו ישראל מעלה העליונה על ידי קריעת ים סוף, שהוא עצם צורתן, כמו שהתבאר, אז בא האויב המתנגד להם בעצם". וכן כתב בגו"א שמות פי"ז ריש אות יג [שמח.]. ושם דברים פכ"ה אות כה [שצד.] ביאר את דברי רש"י [דברים כה, יח] שעמלק "היה מטמאן במשכב זכור", וכלשונו: "יש לעיין, למה ענין זה דווקא. דע, כי כל האומות כולם נבראו לשמש את ישראל, כדכתיב [דברים טו, ו] 'ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשלו', חוץ מזרע עמלק, שאין מתחברים עם ישראל, ולפיכך הם נקראים אויב ושונא לישראל... ולפיכך ישראל עם האומות כמדריגת איש עם אשה, דכתיב בו גם כן [בראשית ג, טז] 'והוא ימשול בך'. ואם אין האיש זוכה, האשה מושלת בבעלה. וכך חס ושלום אם אין ישראל זוכים, האומות מושלים עליהם. סוף סוף סדר המציאות ענין ישראל עם האומות כמו איש עם אשה, [וישראל] האיש אחד, ויכול להיות לאיש אחד נשים הרבה, וישראל הם אחד גם כן, והאומות הרבה... אבל עמלק השונא המתנגד, אינו משתעבד תחת ישראל. נמשל הוא לזכר גם כן, מאחר שהוא מתנגד לישראל. וכאשר ישראל גוברים עליהם, אותו התגבורת עליהם להשמיד אותם ולמחות אותם מן תחת השמים. אבל

כאשר גוברים זרע עמלק, דבר זה אינו רק משכב זכר, שמושל על זכר, כיון שאין לזרע עמלק חבור עם ישראל. וזה שאמר שהיה מטמאן במשכב זכר". ובנצח ישראל פ"י [רמז:] כתב: "מה שכתיב [במדבר כד, כ] 'ראשית גוים עמלק'... רוצה לומר, כי במה שהגוים הם מחולקים מן ישראל, לדבר הזה עמלק הוא ראשית, כי הוא יותר מחולק ומובדל מן ישראל משאר אומות, כמו שידוע". ושם פ"ס [תתקכד.] כתב: "כי עמלק ראשית והתחלת כל הגוים. ומפני זה עצמו עמלק מתנגד ואויב לישראל כאשר הוא 'ראשית גוים'. כי אין ספק, כי הגוים כולם מתנגדים לישראל, ועמלק הוא ראשית והתחלת גוים, לפיכך עמלק יותר מתנגד אל ישראל מכל האומות, מפני שהוא ראשית הגוים אשר יש להם התנגדות לישראל. לכך אין לו שום צירוף עם ישראל. ולפיכך אמר [במדבר כד, כ] 'ראשית גוים עמלק וגו'', ובשביל זה [שם] 'עדי אובד'". **וכן כתב** כמה פעמים באור חדש. וכגון, בפתיחה [קפד.] כתב: "וזה כי יש לישראל צוררים, הם האומות, כאשר ישראל נבדלים ומופרשים מן האומות, אשר הם יוצאים מן היושר, והם נוטים אל הקצה. ולכך יש אומה שנקראת על שם מים, כמו שהיה פרעה, ולכך היה מציר את ישראל במים. ויש אומה שנקראת על שם אש... הם מתנגדים לישראל, אשר בהם היושר והשווי... מכל מקום לא יאמר על זה שהם הפך להם לגמרי. ולכך המצרים היו רוצים לאבד אותם במים, כי מצרים כחם המים שהוא קצה אחד... אבל לא רצו לאבד את הכל, רק [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד וגו''. ונבוכדנצר באש, כי רצה לאבד את חנניה מישאל ועזריה באש [דניאל ג, כא], ולא היו מאבד את הכל. כי אין ההפך מתנגד לגמרי אל דבר שהוא ממוצע, אף על גב שהם נבדלים זה מזה, ומכל מקום אין זה הפך לזה לגמרי. ולפיכך לא היה ההתנגדות הזה מה שהיה מתנגד להם פרעה ונבוכדנצר לכלותם ולאבדם לגמרי. אבל המן נקרא 'צורר היהודים' [אסתר ג, י], ודבר זה מפני שהיה המן לישראל כמו שני דברים שהם מציירים זה לזה, שכל אחד דוחה את השני לגמרי, עד כי אי אפשר שיהיה להם מציאות יחד. ולכך נקרא המן 'צורר', כמו ב' דברים שעומדים במקום אחד, שהוא צר לגמרי, וכל אשר יש לאחד הרווחה, דבר זה בטול כח השני כאשר הם במקום אחד צר, שכל אשר נדחה האחד הוא הרווחה לשני... ועל ההפך הזה מורה שם 'עמלק', כי כבר אמרנו כי ישראל נקראו [דברים לג, ה] 'ישורון', ואילו עמלק הוא הפך זה, שהוא מעוקל, כי הוא 'נחש עקלתון', ולכך הוא הפך להם לגמרי". ושם פ"ד [תשפה:] כתב: "מאחר שצוה השם יתברך למחות את זכר עמלק [דברים כה, יט], מזה תדע כאילו אין להם מציאות בעצם כלל, רק נחשבים דבר מקרה, ולא דבר שהוא בעצם. ומאחר שאינם נחשבים דבר שבעצם, רק דבר שהוא במקרה, אומה כמו זאת יותר מהם מתנגדים בפרט

אל ישראל, שהם עצם ועיקר. כי שאר האומות אשר יש להם מציאות מה שהוא, אינם כל כך מתנגדים להם, כאשר משותפים ביחד, שנחשבים גם כן מן המציאות. רק עמלק וזרעו אשר הם אין נחשבים רק מקריים, באשר אינם מן המציאות שהרי השם יתברך גזר עליהם [דברים כה, יט] 'תמחה את זכר עמלק', ולכך הם יותר מתנגדים עמלק לישראל, שהם עצם המציאות". ושם פ"ח [תתשיג.] כתב: "כי עמלק הוא ראש לשבעים אומות אשר הם מתנגדים אל ישראל, וכדכתיב [במדבר כד, כ] 'ראשית גוים עמלק', ושבעים אומות בודאי הם הפך לישראל... שכל כך הם רחוקים זרע עמלק, שהם ראשית הגוים, מן ישראל".

(2186) למעלה [לאחר ציון 2173]. ועוד אודות שעשו אינו קשור כלל לשכינה, הנה אמרו חכמים [ב"ב טז:] "חמש עבירות עבר אותו רשע [עשו] באותו היום; בא על נערה מאורסה, והרג את הנפש, וכפר בעיקר, וכפר בתחיית המתים, ושט את הבכורה". ובח"א שם [ג, עו:] כתב: "באותו יום עבר חמשה עבירות, כנגד חמשה שמות אשר יש לנשמה [נר"ן חיה יחידה], שיש לה לנשמה חבור עם השם יתברך מצד חמשה דברים... שכך אמרו במסכת ברכות [י.] 'יבא הנשמה שיש בו חמשה, ותשבח להקב"ה'. ועשו הרשע נכרת על ידי חמשה חטאים אלו מן השם יתברך לגמרי, עד שלא היה לו עוד שום חבור ודבוק עם השם יתברך... ומפני כי עשו אינו כמו שאר חוטאים, כי שאר חוטאים אינם יוצאים מן תחת כנפי השכינה לגמרי, רק במה. אבל עשו יצא מתחת כנפי השכינה לגמרי, ואין לו חלק בו יתברך כלל. ולפיכך אמר כי חמשה עבירות עבר באותו היום". הרי שעשו "יצא מתחת כנפי השכינה לגמרי", וזהו כדבריו כאן "כי זרע עשו הוא בטול כסא השכינה". **ובעוד שכאן** מבאר שמציאותם של זרע עשו בעולם מעכבת את גלוי מלכות ה' בעולם, הרי בגבורות ה' ס"פ מב [ר:] כתב לאידך גיסא; הואיל ואין השם שלם, לכך עמלק בעולם, וכלשונו: "וישראל נצח את את עמלק [שמות יז, יג], מכל מקום על פי הדבור לא בטל האויב לגמרי [רש"י שמות יז, יג "ויחלוש יהושע - לא הרגם כולם, מכאן אנו למדים שעשו על פי הדבור של שכינה"]. וזה מפני שעדיין לא זכו ישראל אל המעלה הגדולה להיות השם שלם עד לעתיד, כמו שהתבאר בהקדמה, עיין שם". והוכרח לבאר כפי שביאר, שבא להסביר מדוע יהושע לא החריב את עמלק לגמרי. ואי אפשר לתלות זאת במציאותו של עמלק בעולם, כי על זה גופא אנו דנין, מדוע יהושע לא ביטל את מציאותו של עמלק לגמרי מהעולם. והאופן היחידי לבאר זאת הוא לומר שעדיין לא הגיעה השעה שיהיה השם שלם. אך אם כן דבריו שם שונים

מדבריו בהקדמה [שלישית (קמו.), והובאו למעלה הערה 2175], ועם כל זה הזכיר שם את דבריו בהקדמה. ויל"ע בזה.

(2187) בגו"א שמות פי"ז אות יג [שמח:], וז"ל: "ביאור ענין זה, כי השם של הקב"ה הוא 'אחד', כדכתיב [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אחד', השם הזה נקרא שם המיוחד, שלא תמצא שם זה לשום נמצא בעולם. ומפני כי השם הזה מיוחד לכך, כל זמן שאין אחדות בעולם, ונמצא זרעו של עשו בעולם שהם מתנגדים, והנה השניות בעולם, אין השם הזה נמצא בשלימות בעולם הזה, כי השניות והחלוק בעולם הזה, והחלוק אינו שלם. ואילו היו משתתפים עם ישראל כמו שהוא בשאר אומות, לא היה זה מעכב שיהיה השם נמצא בעולם הזה בשלימות, אבל לא ישוו יחד. ונמצא כי יש כאן חלוק, וכל חלוק במה שהוא חלוק אין בו שלימות, ואם כן איך יתכן שימצא בעולם הזה השם המיוחד בשלימות, כי במה שהשם זה הוא מיוחד, יש בו השלימות שאין עוד זולתו, ולפיכך אין השם שלם. ואין הפירוש חס ושלום שאין השם שלם בעצמו, חס ושלום לומר כך, כי שלימתו בעצמו, אך אין השם בשלימות נמצא אצלינו כל זמן שזרע עשו בעולם. וכן 'אין הכסא שלם', כי 'הכסא' רוצה לומר בכל מקום המלכות, כדכתיב [בראשית מא, מ] 'רק הכסא אגדל', ורצה לומר המלכות אגדל... ורוצה לומר אין מלכותו יתברך שמו בשלימות בעולם הזה. וזה כי המלכות גם כן הוא אחדות, שהמלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם, והוא מיוחד בעמו, שהרי לא תמצא שני מלכים משתמשים בכתר אחד [חולין ס:]. ולכך קיימא לן במסכת ראש השנה בפרק בתרא [לב:] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' הוא מלכות שמים, כי מאחר שהוא אחד הוא מלך, כי המלכות בעצמו הוא האחדות, ואין אתו אחר... ואם כן, איך יתכן שימצא מלכותו אצלינו בשלימות, כי מלכותו יתברך נמשך אחר אחדותו, וכאשר השניות בעולם אין שלימות מלכותו נמצא, לכך 'אין הכסא שלם' עד שיכלה כל זרעו של עשו, ואז לא יהיו שניות בעולם, ואז [זכריה יד, ט] 'יהיה ה' אחד ושמו אחד'". וכן כתב גבורות ה' הקדמה שלישית [קמז.], ונצח ישראל פ"ס [תתקכד.]. וראה למעלה הערה 2175.

(2188) דע, שבח"א לסנהדרין כ: [ג, קלח:] ביאר את הסדר של שלש המצות האלו באופן אחר, וכלשונו: "מה שהיו אלו ג' כסדר הזה, ודוקא כאשר באו אל הארץ. כי כאשר באו אל הארץ אז נעשו ישראל אומה שלימה לגמרי, כי כל אומה יש לה ארץ. ומתחלה כאשר הוציא השם יתברך את ישראל ממצרים, היה לתת להם הארץ לירושה. ולפיכך כאשר באו ישראל ונעשו לאומה שלימה לגמרי, נצטוו למנות עליהם מלך, כי המלך הוא שלימות האומה, אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם, ויתקן להם כל צרכם ופרנסתם

אשר הם צריכים. וזהו עניין המלך להשלים את העם במה שהם צריכים, לכך ימנו למלך. ואחר כך להכרית זרעו של עמלק, כי המלך הוא מסלק ומכרית את אשר מתנגד לעם והוא אויב להם, כמו שהיה עמלק אויב וצורר את ישראל, והמלך שהוא לקיום העם, מכרית ומסלק את המתנגד לעם, אשר הוא כנגדם ומבקש להפילם. לכך על המלך לסלק את האויב והצורר להם. וכאשר העם שלימים למטה, אז יושלמו מלמעלה לבנות להם בית הבחירה, ותהיה השכינה עמהם, ובזה יושלמו לגמרי. ואלו ג' השלמת הם זו על זו עד השלמה האחרונה, שהוא מה שהשכינה ביניהם, ואין על זה". וראה בסמוך הערה 2192.

(2189) לשונו למעלה [לאחר ציון 2114]: "כי המשיח 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".

(2190) של עשו.

(2191) כמלוקט למעלה הערה 2184.

(2192) אודות שבית המקדש הוא "מעלה עליונה על כל", הנה בהגדה של פסח אומרים "אילו נתן לנו את השבת, ולא קרבנו לפני הר סיני דיינו. אילו קרבנו לפני הר סיני, ולא נתן לנו את התורה דיינו. אילו נתן לנו את התורה, ולא הכניסנו לארץ ישראל דיינו. אילו הכניסנו לארץ ישראל, ולא בנה לנו את בית הבחירה דיינו". ובגבורות ה' פמ"ז [תקמג.] כתב: "תכלית השלימות כשבאו אל בית המקדש, וכאשר יבנה בית המקדש, אז הביאם אל השלימות. ודבר זה יתבאר לקמן אצל 'כמה מעלות טובות', שהיה תכלית המעלות שבנה להם בית הבחירה". ושם פנ"ט [שמג.] כתב: "היו ט"ו מעלות שהעלה הקב"ה אותם, עד המעלה החמשה עשר, היא מעלה קדושה נבדלת, שהמעלה החמשה עשר היא קדושה, ולכך המעלה הט"ו היא 'ובנה לנו בית המקדש', שהרי המקדש קדוש בודאי, והעלה אותם עד שהגיעו ישראל למדריגה הקדושה". ובהמשך הפרק [שנה:] כתב: "ובית המקדש באחרונה, שהיה שכינתו בתוכם, וזו היא החבור לגמרי". ולקראת סוף הפרק [שסב:] כתב: "הראשונה מן החמשה נתינת שבת, מצוה אלקית, והיא הברית בין הקב"ה ובין ישראל, בה יתדבקו בהקב"ה, וזה ידוע. ואחר כך שקרבם לפני הר סיני,

וזה בעצמו הדביקות, [ד]מה שקרבם לפני הר סיני גרם להם דבוק בו יתברך, ועל ידי זה פסק זוהמת נחש שבא על חוה, כדאיתא בגמרא [שבת קמו.]. ויותר מזה שנתן התורה, הוא דבוק יותר. ויותר מזה שהכניסם לארץ ישראל, כי הארץ הזאת היא לחלקו של השם יתברך, וכמו שאמרו ז"ל [כתובות קי:] כל הדר בחוץ לארץ כאילו אין לו אלוה, וזהו הדבוק יותר. ויותר שבנה להם בית הבחירה, והשם יתברך שוכן אתם לגמרי" [ראה שם הערה 97]. ושם ר"פ עא [תמו.] כתב: "התבאר לך כי בית המקדש הוא שלימות אחרון לעולם, ודבר מבואר הוא זה. ולכך כאשר אמרו 'כמה מעלות טובות למקום', מספר המעלות זו אחר זו, עד המעלה האחרונה 'ובנה לנו בית הבחירה לכפר על כל עונותינו'. הנה זהו המעלה האחרונה במה שבנה להם בית המקדש, שבאותה מדריגה ומעלה אחרונה הגיעו ישראל אל הדביקות בו לגמרי, במה שיהיה שכינתו ביניהם בקביעות". ובהמשך הפרק [תסו.] כתב: "נתבאר לך כי על ידי בית המקדש הגיעו למעלה עליונה. ובשביל כך היה בית המקדש תכלית המעלה, שעל ידי בית המקדש יושלם הכל". ובסוף הפרק [תפא:] כתב: "כלל הדבר, שבית המקדש היה המדריגה האחרונה והצלחה אחרונה לישראל, ושלימות הכל". ובתפארת ישראל פכ"ח [תכז:] כתב: "לא היה מתן תורה תכלית הדבקות בו, רק בנין בית הבחירה... ותכלית הלקיחה היה בנין בית המקדש". ובבאר הגולה באר הששי [שמז:] כתב: "על ידי הבית הזה [בית המקדש] היה חבור ישראל לאביהם שבשמים, ועל ידו היה חבור כל העולם אל השם יתברך, והיה עולם אחד". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלו:] כתב: "נתן [ה'] לישראל השלמה שאין השלמה עליה, ובזה נתן להם ירושלים ובית המקדש, והשלמה הזאת היא על הכל. ולכך בהגדה של פסח שזכר 'כמה מעלות טובות', זכר באחרונה 'ובנה לנו בית המקדש', והוא האחרון, כי היא השלמה אחרונה". ובחי"א לסנהדרין כ: [ג, קלט.] כתב: "כאשר העם שלמים למטה, אז יושלמו מלמעלה, לבנות להם בית הבחירה, ותהיה השכינה עמהם, ובזה יושלמו לגמרי... השלמה אחרונה הוא מה שהשכינה ביניהם, ואין על זה" [הובא למעלה הערה 2188].

(2193) השבתת שאור, ישיבה בסוכה, ונטילת לולב.

(2194) פירוש - הואיל ונאמר בשלש מצות אלו "ראשון", זה מורה שיש לישראל מצות במדריגה שהן "עליון ראש וראשון", לכך השכר הניתן על שלש מצות אלו הוא שלש מעלות שגם הן "ראש וראשון לכל שאר מעלות" [לשונו למעלה לאחר ציון 2188]. ובחידושי ההלכות שלו לפסחים [ה.] כתב: "הא דב'ראשון' דמשמע מיוחד, דרצה לומר בשביל 'ראשון' זה יזכו אל ראשון מיוחד".

(2195) חזינן מדבריו שמבאר שאחד מפסוקי ה"ראשון" של תנא דבי רבי ישמעאל הוא "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם" [שמות יב, טו], העוסק ביום יד ניסן [פסחים ד:]. ובאור חדש פ"ד [תתח.] ביאר לפי זה מדוע מרדכי האיץ באסתר לפעול מיד, כי יום יד ניסן הוא הזמן המתאים להתגבר על המן. וכן בנצח ישראל פס"ב [תתקלח:] כתב להדיא שאיירי ב"ראשון" של "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם". אך רש"י [פסחים ה.] ביאר שהפסוק "אך ביום הראשון תשביתו" אינו אחד מהפסוקים שבדרשת תנא דבי רבי ישמעאל, ולשון רש"י [שם] הוא: "בשכר שלשה ראשון - שביתת הרגל דפסח [ויקרא כג, ז], ושביתת הרגל דחג [שם פסוק לט], ונטילת לולב [שם פסוק מ], שנקראו 'ראשונים', זכו לשלשה 'ראשון'". וכן התוספות [שם ד"ה כדתניא] פירשו כרש"י. ובאמת שכך מוכרח מהסוגיא שם, שאחרי שרב נחמן בר יצחק אמר את דרשתו [ש"אך ביום הראשון תשביתו" מוסב על יד ניסן, כי '"ראשון' דמעיקרא משמע, דאמר קרא (איוב טו, ז) 'הראשון אדם תולד'"], הקשו עליו משלשת הפסוקים שהביא רש"י [ויקרא כג, פסוקים ז, לט, מ] שבהם "ראשון" אינו "מעיקרא משמע", ומיישבים זאת על ידי דרשת תנא דבי רבי ישמעאל. הרי דרשת תנא דבי רבי ישמעאל מוסבת על שלשת הפסוקים שהוקשו לרב נחמן בר יצחק, ולא על הפסוק שדרש רב נחמן בר יצחק. ובמיוחד יש להעיר כן, כי בחידושי **ההלכות** שלו למסכת פסחים [ה.] ביאר כרש"י ותוספות. וא"כ קשה טובא, מדוע בספריו נאיד המהר"ל מזה ומבאר שהפסוק "אך ביום הראשון תשביתו" הוא הפסוק המביא להכרית זרעו של עשו. וזו לכאורה הערה אלימתא. **ואפשר לומר**, שהנה רבא בהמשך הגמרא שם לומד מפסוק אחר שישנו חיוב השבתת חמץ ביום יד ניסן ["לא תשחט על חמץ דם זבחי" (שמות לד, כה), "לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים"]. ונראה שרבא מבאר טעם אחר מטעמו של רב נחמן בר יצחק שאמר '"ראשון' דמעיקרא משמע". אך רש"י בחומש [שמות יב, טו] חיבר את דרשת רב נחמן בר יצחק ורבא להדדי, שכתב: "אך ביום הראשון תשביתו שאור - מערב יו"ט, וקרוי 'ראשון' לפי שהוא לפני השבעה, ומצינו מוקדם קרוי 'ראשון', כמו 'הראשון אדם תולד', הלפני אדם נולדת. או אינו אלא ראשון של שבעה, תלמוד לומר 'לא תשחט על חמץ', לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים". והמהרש"א בפסחים [ה.] העיר על דברי רש"י ["רש"י בפירוש החומש הרכיב את שני המאמרים"], וביאר שרש"י סובר שרבא אינו בא לחלוק על רב נחמן בר יצחק, אלא בא לבאר דבריו באופן אחר, כי לא היה ניחא לרבא ליישב את רב נחמן בר יצחק על פי דרשת תנא דבי רבי ישמעאל. ולשון המהרש"א הוא: "דרבא אתי לשנויי הא דרב נחמן בר יצחק דכל הני ה'ראשון' ודאי ממש

הן, אלא גבי הראשון 'תשביתו' דמפיק ליה ממשמעיה לפרשו 'מעיקרא'... היינו דמוכחי קרא מדכתיב 'לא תשחט וגו'". ולפי זה יוצא שלאחר דברי רבא אין לנו יותר הכרח לומר ששלשה ה"ראשון" של תנא דבי רבי ישמעאל נצרכים ליישב את הפסוקים שהוקשו על רנב"י, כי רנב"י בלאו הכי התיישב שפיר על ידי רבא. ומעתה אנו יכולים לפרש את דרשת תנא דבי רבי ישמעאל כפי המסתבר, ללא האילוץ שעלינו ליישב בזה את רנב"י. ובודאי בפשטות יותר מסתבר לומר שה"ראשון" המזכה את ישראל בהכרתת זרעו של עשו הוא הפסוק העוסק בהשבתת שאור מבתיכם [ששניהם מעשי סילוק והשבתה], מאשר הפסוק העוסק בשביתת הרגל דפסח [ויקרא כג, ז] "ביום הראשון מקרא קודש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו" [עיקרי הדברים שמעתי מהגאון רבי משה דוב הריס שליט"א, ודפח"ח]. וראה להלן הערה 2207.

(2196) לשונו בתפארת ישראל פנ"ג [תתלג.]: "סמאל הוא כח עשו". ובגו"א דברים פל"ב סוף אות יג [תצא:] כתב: "אדום, שר שלהם סמאל". ובגבורות ה' פ"ח [תטז:] כתב: ""המן, זרע עשו, שכחו נמשך מן סמאל". ובח"א למכות יב. [ד, ג:] כתב: "כי שר של אדום הוא סמאל". ורש"י סוכה כט. כתב: "סמאל שהיה שר של עשו". ובזוה"ק ח"ג קצט: איתא "סמאל אפטרופסא דעשו".

(2197) כמו שאמרו [זוה"ק ח"ב מב.] "סמאל דאיהו יצר הרע". והעקרים [מאמר ראשון פי"א] כתב: "בעבור זה נכתב כל הספור ההוא שקרה לאדם עם הנחש וחוה, כדי שיהיה לו רמז על מה שיקרה לו בעולם הזה, שהנחש הנקרא בלשון רבותינו ז"ל 'סמאל', הוא יצר הרע המטריד את האדם". והאלשיך [דברים כה, יז-יט] כתב: "שרו של עשו הוא סמאל הוא שטן הוא יצר הרע". והשל"ה [מסכת תענית, פרק תורה אור (ד)] כתב: "מקדש ראשון נחרב מכח שרו של אדום, שהוא סמאל, הוא השטן הוא היצר הרע כו', כנודע". ובמצודת דוד לרדב"ז [מצוה שמו] כתב: "השאור רומז ליצה"ר המושך כח סמאל כאשר כתבנו במצות ביעור חמץ". והשאור והחמץ מורים על היצר הרע, וכמו שנתבאר למעלה הרבה פעמים [כמלוקט למעלה הערות 207, 1359, 1642].

(2198) מבאר "סמאל" מלשון "מסמא". והאברבנאל [בראשית ג, כב-כד] כתב: "קראו 'סמאל', לפי שהוא מסמא את האדם ומעוותו מהדרך הנכונה". והכלי יקר [בראשית לב, כה] כתב: "סתם שיכור הולך כעור וסומא, כך סמאל זה שותפו, כל מזימותיו לסמא עיני האדם עד אשר לא יוכל לראות את השמש". ואודות שהיצר הרע מסמא עיני האדם, כן כתב המסילת ישרים פ"ג: "כי היצר מסמא את עיניו ממש, והנה הוא כהולך בחושך שיש לפניו מכשולות, ואין עיניו רואות אותם". והטעם שמוסיף זאת כאן הוא כדי לקשר

את שרו של עשו ליצר הרע [שהוא שאור], כי ענייננו של יצה"ר הוא לסמאות עיני בני האדם, ושרו של עשו נקרא על שם סמיית עינים זו.

(2199) לשון זו אינה מצויה כלל בספריו, וכמדומה שזו הפעם היחידה שכתב כך. כי במאות מקומות כתב "בארנו במקום אחר", "פירשנו במקום אחר", "נתבאר במקום אחר", וכיו"ב, ששולח את הלומד למקום אחר בספריו. אך כאן כתב "כמו שידוע בענין זה במקום אחר", לאמר שאינו מפנה את הלומד לשאר ספריו, אלא למקום אחר לגמרי. ומשמעות דבריו היא שההשוואה בין עשו או שרו לשאור נתבארה במקום אחר, ולא מצאתי מקום זה. אך גם המהרש"א [פסחים ה.] כתב: "טעם השבתת שאור בפסח, כי שאור שבעיסה הוא היצר הרע, הוא כחו של ס"א, שרו של עשו, שיכרת בזמן הגאולה".

(2200) לשונו בהקדמה שניה לדר"ח [סא:]: "אבל פירוש הכתוב ["ועמך כולם צדיקים" (ישעיה ס, כא)], שרוצה לומר כי ישראל כולם צדיקים. ואין הפירוש שהם צדיקים על ידי מעשה, דהוי ליה לומר 'ועמך צדיקים ירשו ארץ', כי אי אפשר שיהיו כולם צדיקים. ומאחר שאמר 'ועמך כולם', רוצה לומר שהם צדיקים בעצמם, בלא צד מצות ומעשים טובים, יש להם חלק לעולם הבא. והיינו מפני שהשם יתברך ברא את ישראל כסולת נקיה בלא פסולת" [הובא למעלה הערה 748]. ואודות שישראל נבראו כסולת נקיה, כן מבואר בילקו"ש [ח"ב רמז תתקצב], שאמרו שם שהאומות נמשלו לקש ומוץ, ואילו ישראל נמשלו לחטים. ובגבורות ה' [כת"י] פרק ד [עמוד שא:] כתב: "הקב"ה בחר באברהם מצד עצמו שיהיה אברהם לחלקו... ומצד שעצמו הוא דבר טוב היה הבחירה בו, לא מפני המעשים, רק מצד הטפה הכשירה והקדושה, וזהו ענין זולת הצדקת שבו. ובתשובה הזאת יש לשבר שיני האומה האומרים על ישראל כי מפני שעזבו ה' אלקי אבותם רחק ועזב אותם, ולקח אומה אחרת. ואילו היה נזכר בתחילת הבחירה, שבחר באבותם ובזרעם מפני צדקותם וחסידותם, אז יש להשיב שהאהבה התלויה בדבר, בטלו דבר בטל האהבה. והנה לא נזכר דבר כאשר בחר באברהם ובזרעו אחריו... כי הקב"ה בחר באברהם מצד עצמו הטיפה הכשירה והקדושה. ואל תתמה, איך נאמר כי בחר באברהם מפני טיפה קדושה, והרי מתרח יצא... שאין זה קשיא, שאע"ג שתרח ואברהם הפכים, יצא אברהם מתרח, כי כל הפכים יש להם סיבה אחת. ולכך היה יוצא מתרח אברהם, אע"ג שהוא הפכו, היה נושאו לו והולידו" [הובא למעלה הערה 740].

(2201) מבאר טעם שני מדוע שאור מקביל לעשו ומצה לישראל. ועד כה ביאר שעשו הוא חמץ, וישראל הם מצה. אך מעתה יבאר שעשו הוא עם פסולת וזוהמא, וישראל הם ללא שום פסולת.

(2202) "ענין סרחון" [רד"ק ספר השרשים, שורש באש].
(2203) לשון המדרש [ב"ר מא, א] "מה תמרה זו אין בה פסולת, אלא תמריה לאכילה, ולולביה להלל... כך הם ישראל אין בהם פסולת, אלא מהם בעלי מקרא, מהם בעלי משנה מהם בעלי תלמוד, מהם בעלי הגדה".
(2204) "הסרחון ודם של לידה" [מתנו"כ שם].
(2205) "בעל המרחץ" [מתנו"כ שם]. ורש"י [במדרש שם] כתב: "פרביטא - בלן".
(2206) לשונו באור חדש פ"ו [תתרכו.]: "אל תאמר מה שהיה המן סַפְּר דכפר קרצום [מגילה טז.] היה זה במקרה קרה, שזה אינו, רק כי היה המן מוכן לזה לגמרי. ודבר זה תדע ממה שאמרו במדרש [ב"ר סג, ח] 'ויצא הראשון אדמוני' [בראשית כה, כה], למה יצא עשו תחילה, כדי שיצא הוא וסריותו עמו. אמר רבי אבוה, כהדין פרביטא שהוא משטף את בית המרחץ, ואחר כך מרחיץ בנו של מלך. כך יצא עשיו [תחילה], כדי שיצא הוא וסריותו עמו. ופירוש זה, כי עשיו הוא דבק בסריותו ובגנות, ובשביל זה הוא נוטל כל הפחיתות והגנות, עד שהיה יעקב איש חלק, ועשיו היה איש שעיר [בראשית כז, יא], ודבר זה יורה על הגנות והפחיתות. וכך היה עמלק וזרעו נבדלים ומרוחקים מן הנבראים כולם, ולכך היה ספר של כפר קרצום". ובגו"א בראשית פכ"ה סוף אות כו [יא.] כתב: "כי עשו הגיע לחלקו מן המריבה, עולם שיש בו גנאי וחרפה, ולפיכך הוא ראשון לרחם, שהוא יצא ראשונה, ואליו הוא קרוב. ויעקב רחוק ממנו מצד שהוא מסולק מן הטנופת, וקרוב לעולם הנכבד, והוא יצא אחרונה". ובנצח ישראל פט"ז [שעט:] ביאר מדוע המלאך [שהוא שרו של עשו (ב"ר עז, ג)] נגע בכף ירך יעקב [בראשית לב, כו], וכלשונו: "כי הירך הוא ברגל, והרגל הוא מיוחד שיש בו פחיתות. ואי אפשר לאדם שלא יהיה בו פחיתות של מה, ולכך בזה היה שולט שרו של עשו". ולמעלה [לאחר ציון 1645] כתב: "השאור הוא רע בעצמו".
(2207) לשונו בנצח ישראל פס"ב [תתקלח:]: "כי השאור ראוי לבטל ביום ראשון של פסח, כי השאור אינו ראוי לאכילה, והוא כולו פסולת, כמו שהוא השאור באמת. וראשון של פסח, שהוא התחלת הויות העולם, כי הוא חודש האביב [שמות כג, טו], ובזמן הזה ראוי לבטל הפסולת מן העולם ולבער אותו, כמו השאור והחמץ" [הובא בחלקו למעלה הערה 1646, וראה להלן הערה 2275]. אך יש להעיר, הרי לשיטתו איירי בפסוק [שמות יב, טו] "אך ביום הראשון תשביתו" [ראה למעלה הערה 2195], ופסוק זה עוסק ביום יד ניסן [פסחים ד:], ולא בראשון של פסח. וא"כ קשה איך כתב כאן "וראשון של פסח מעלת יום זה לבטל השאור", וכן כתב בנצח ישראל שהובא כאן, הרי השאור מושבת

ביום שלפני הראשון של פסח. ובעל כרחך מוכח שדעת המהר"ל היא שמצות "תשביתו" היא שלא יהיה לו חמץ ושאור בפסח עצמו. ומוכח כן, שהנה תוספות [פסחים כט: ד"ה רב אשי] סוברים שבל יראה ובל ימצא הוא לאו הניתק לעשה של תשביתו, והרי להרבה שיטות אין לאו ב"י וב"י בערב פסח [ראב"ד הלכות חמץ ומצה פ"ג ה"ח, מגיד משנה שם ה"ז, מאירי פסחים ו:, מג"א סימן תמג ס"ק א, ועוד], ואם כן כיצד תשביתו עושה שב"י וב"י הוא לאו היתק לעשה, כאשר העשה התחיל אף לפני הלאו [סברה זו כתב שער המלך הלכות חמץ ומצה פ"א ה"ג לבאר את שיטת הרמב"ם שפסק שהקונה חמץ בפסח לוקה]. אך לפי דברי המהר"ל כאן ניחא, שאכן מצות "תשביתו" מתחילה כבר בערב פסח, אך ענינה הוא שלא יהיה חמץ בפסח עצמו, ולא משום לתא דיום י"ד [עיין גבורות ה' פל"ח (תשכז.), ושם הערה 30. ולפי מה שנתבאר כאן לק"מ]. וראה למעלה הערה 206.

(2208) ראה למעלה הערות 2184, 2191. ומה ש"ראשון" מורה על כח גדול, כן כתב בגו"א בראשית פי"ד אות כא [רמ.]: "מסגולת ההתחלה שהוא יותר ראוי למציאות מדבר שהוא קרוב אל הסוף, שהרי ההתחלה נמצא ראשון, וההתחלה תנאי במציאות הסוף, שלא ימצא הסוף אלא אם קודם נמצא ההתחלה, ואין להתחלה שום תנאי. ודבר שנמצא בלי תנאי מציאותו יותר מדבר שיש למציאותו תנאי". ובגבורות ה' פ"ז [שדמ:] כתב: "כי אין ראוי להיות התחלה רק אשר יש לו מציאות חזק".

(2209) לשון האלשיך [בראשית כז, ה-יב] "חלקו העולמות והכחות יעקב ועשו; עשו לקח לו העולם הזה, כי הוא עיקר הטומאה, ולא חלק לו בעולם הבא הקדוש. ויעקב לקח לו העולם הבא, כי קדוש הוא. ולכן חלק עשו אשר ישמח בו הן הם כחות הטומאה שעל ידי עונות תם, כי לחמם הם ויערבו לו". והמהרש"א [קידושין ל.] כתב "כחו של עשו הוא כח הטומאה של נחש הקדמוני". וכן כתב במסכת יומא [סז.]. ובמגלה עמוקות [ואתחנן אופן קצב] כתב: "קליפת עשו הם ז' כחות הטומאה, וסמאל שר של עשו יש לו ז' שמות, כי סמאל הוא מלאך המות והוא יצר הרע, ואמרו רז"ל [סוכה נב.] ז' שמות יש ליצר הרע. והוצרך יעקב להשתחות שבע פעמים עד גשתו עד אחיו [בראשית לג, ג], לקביל ז' ראשין אילין".

(2210) כמו שאמרו חכמים [שבת מט.] "פעם אחת גזרה מלכות רומי הרשעה גזירה על ישראל שכל המניח תפילין ינקרו את מוחו". ואמרו [פסחים קיח:] "נשאה מלכות [רומי] הרשעה קל וחומר בעצמה". ושוב אמרו [יומא י.] "אין בן דוד בא עד שתפשוט

מלכות רומי הרשעה בכל העולם כולו תשעה חדשים". וכן עוד הרבה פעמים בגמרא ומדרשים. וראה הערה הבאה.

(2211) אמנם ב"על הנסים" של חנוכה אומרים "כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל".

(2212) לשון השל"ה [מסכת פסחים פרק תורה אור (טו)]: "הרי החמץ סוד הקליפות, [תהלים יב, ט] 'סביב רשעים יתהלכון'". ובכד הקמח [ערך פסח] כתב: "הנה לשון 'חמץ' מלשון [תהלים עג, כא] 'כי יתחמץ לבבי'. כי הלב הנוטה להרשיע יקראוהו רז"ל 'החמיץ', כענין שאמרו בכורש [ר"ה ג:] 'כאן קודם שהחמיץ, כאן לאחר שהחמיץ'. וכן היין הנפסד נקרא 'חומץ'". ובח"א לע"ז יז. [ד, מ.] כתב: "כי מה שנקרא 'דורדיא', שהלשון זה לשון שמרי יין והוא הפסולת מן היין. והרשע נקרא 'חומץ', וזה כאשר יש בו עדיין דבר מה טוב, כי החומץ אינו מקולקל לגמרי. אבל כאשר הוא מקולקל לגמרי... נקרא 'דורדיא'". ונראה ששני השלבים של חומץ ודורדיא, מקבילים לחמץ ושאור. וראה להלן הערה 2221.

פרק לא

(2213) שמלכות רביעית היא חמץ ושאור.

(2214) אמרו במשנה [מנחות סוף עו:] "התודה היתה באה... עשרים עשרון; עשרה לחמץ, ועשרה למצה. עשרה לחמץ, עשרון לחלה. ועשרה למצה, ובמצה היו שלש מינין; חלות, רקיקין, ורבוכה. נמצא... שלש חלות לעשרון". הרי חלת חמץ היא עשרון [כי היו עשרה עשרון לעשר חלות חמץ], לעומת שלש חלות מצה שהיו עשרון [כי היו שלשים חלות מצה]. נמצאי שחלת חמץ אחת שקולה לשלש חלות מצה. וראה למעלה הערות 401, 1700, 1884. ויבאר שהקרבן עצמו [הבהמה] הוא כנגד ישראל, ושלשת מיני מצה הם כנגד שלש מלכיות ראשונות, וחלת חמץ היא כנגד מלכות רביעית. וזהו המשך לדבריו למעלה שמלכות רביעית היא שאור וחמץ.

(2215) כן נתבאר למעלה [לאחר ציון 1623] שקרבן תודה מורה שהכל אל ה', ולכך מביאים גם חלת חמץ, כי במה שברא הקב"ה הכל בזה גם היצה"ר הוא טוב, ואין להרחיק את החמץ, וכמבואר למעלה [לאחר ציון 1640].

(2216) יש להבין, דבשלמא ישראל והאומות הם הכל, כי הם כוללים את כל בני האדם. וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [רלט:]: "הצלם הזה כולל כל בני אדם; הן ישראל הן אומות, הכל יש לו צלם אלקים, שהולך זקוף". אך כיצד ארבע המלכיות הם כל

האומות, הרי לכאורה לא נכללו בזה כל שבעים האומות, אלא רק אומות בודדות. ויש לומר, כי ארבע המלכיות כוללות את כל האומות, וכמו שכתב בגבורות ה' פ"ח [שצב:]: "כי האומות הם נכללים בד' ראשים, כוללים כלל האומות, לא ראי זה כראי זה... ד' מלכיות שהם ראשי האומות". ושם פ"ס [תמו.] כתב: "כל מדריגת האומות, שהם ארבע מלכיות, הם נמשכים אחר ישראל". ובנצח ישראל פ"כ [תלו.] כתב: "מדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'". ושם ר"פ כא [תמד.] כתב: "אי אפשר לעולם בלא מושלן של מלכות של האומות, והם ד' מלכיות", ושם מבאר שארבע המלכיות מורות על גשמיות האומות. והבן יהוידע [ר"ה כג.] כתב: "ד' מלכיות שהם כוללים כל שבעים אומות".

(2217) פירוש - בקרבן תודה מביאים קרבן [בהמה], וארבעה לחמים, סך הכל חמשה דברים. וכן נאמר [ויקרא ז, יב-יג] "אם על תודה יקריבנו והקריב על זבח התודה חלות מצות בלולת בשמן ורקיקי מצות משוחים בשמן וסולת מורבכת חלות בלולות בשמן, על חלת לחם חמץ יקריב קרבנו על זבח תודת שלמיו".

(2218) פירוש - הבהמה היתה נקרבת על המזבח, לעומת הלחמים שאינם עולים למזבח [ראה למעלה הערה 1865 מה שנתקשה על דבריו שם].

(2219) כי "קרבן" מלשון "התקרבות", וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1539]: "כי הקרבן הוא הקירוב והחבור שיש למקריב עם השם יתברך, כי בקרבן הוא מתקרב אל השם יתברך", ושם הערה 1540. ואודות שישראל הם קרובים לה' מכל הנמצאים, כן אמרו במדרש [מדרש תהלים מזמור קט] "משל לשני בני אדם שהן באין לדין אצל בימה, והיו מתיראין מן הדין. אמרו להם, אל תיראו מן הדין, אלא תעיזו לבבכם. כך ישראל עתידין לעמוד בדין לפני הקב"ה, והם מתייראין. ומלאכי השרת אומרים להם, אל תתייראו... מן הדין, אין אתם מכירים אותו, קרובכם הוא, [תהלים קמח, יד] 'לבני ישראל עם קרובו הללויה'". ובגבורות ה' פס"ד [קיח:] הביא מדרש זה. ושם פמ"ד [רפג:] כתב: "כי ישראל הם עם קרובו מכל הנמצאים". ובסוף ספר גבורות ה' ב"הלכות יין נסך" [תקנו.] כתב: "כי האומות דביקים בכח מיוחד, וישראל דביקים בכח קדוש, הוא השם יתברך, אשר הבדיל אותם מן העמים, ולקחם אליו". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מד:] כתב: "ישראל בהם נמצאת האהבה, שישראל הם דבקים בו יתברך, דכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים וגו'". ואל הדבוק אינם ראוים רק ישראל, ולפיכך זכו אל עולם הזה ואל עולם הבא גם כן. אבל האומות העולם אי אפשר שיהיה להם מדת האהבה, שהרי כתיב 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם', וזה שהוא לא שייך באומות. אבל יראה אפשר

באומות, וכמו שתמצא היראה באומות, כמו אנשי נינוה [יונה ג, ה]". ובח"א ליבמות מח: [א, קלא.] כתב: "אין דרך שיהיה [הגוי] אוהב השם יתברך, כי דווקא הקרובים, כמו ישראל, שנאמר עליהם 'עם קרובו', שייך בהם אהבה. כי אהבה הוא בין שנים שיש להם חיבור ביחד, כמו שיש לישראל, שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם', אבל האומות אין להם קירוב כלל אל השם יתברך". ובח"א לסוטה ט. [ב, לז.] כתב: "כי ישראל הם דביקים לגמרי בו יתברך, ואינם נבדלים מאתו. ולכן החצים, והוא הכח שבא מן השם יתברך לאבדם חס ושלום, הכח כלה, ואין ישראל כלים. וכל זה מפני כי ישראל הם דביקים לגמרי בו יתברך, וכדכתיב 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם', והכח הבא מן השם יתברך נמשל כמו חץ, אשר החץ נבדל מן הזורק החץ. ולכך החצים כלים, וישראל, שהם דביקים בו יתברך, אינם כלים. אבל האומות אינם דביקים בו יתברך, לכך הם כלים מן החצים". ובח"א לסנהדרין צא: [ג, קפ:] כתב: "כי ישראל שהם דביקים בחיים, כדכתיב 'ואתם הדבקים בה' אלוקיכם וגו'', ועליהם נאמר [ישעיה כה, ח] 'ומחה ה' דמעה מעל כל פנים'. אבל באומות לא יהיה זה, שאם יהיה זה אם כן מאי עדיפי ישראל דכתיב בהו 'ואתם הדבקים', דלא כתיב באומות, שעל כל פנים ישראל קרובים אל החיים יותר". ובביאור קורבה זו, בספר באר הגולה ביאר זאת מחמת שישראל נקראים "בנים" לה' [דברים יד, א], וכלשונו בבאר השני [רמה:]: "ישראל נקראו קרובים אל השם יתברך, שהרי ישראל 'בניו' נקראים". ושם בבאר השלישי [רסז:] כתב: "ישראל הם בניו של השם יתברך, ואין קרובים מהם". ויסוד זה [קורבת ישראל לה' לעומת האומות] הוא עתיק ונפוץ ביותר בספריו, וכמדומה שאין יסוד נפוץ מזה בספריו.

(2220) לעומת מלכות רביעית, וכמו שיתבאר במדרש שיביא. ובמדרש [ב"ר טז, ד] אמרו "בשלשה דברים קדמה מלכות יון למלכות הרשעה". הרי שהתואר "רשעה" נאמר על מלכות רביעית בלבד, ולא גם על מלכות יון.

(2221) אודות שהצדיקים הם מצה, הנה נתבאר למעלה [הערה 2212] שהרשע הוא חמץ, וממילא יוצא מכך שהצדיק הוא מצה. ובתיקוני זהר [ל:] אמרו "בת זוגיה דצדיק איהו מצה שמורה". והאלשיך [שמות יג, ז] כתב "הצדיק נרמז במצה, כי הצדיק נקרא 'חי', כמו דאת אמר [ש"ב כג, כ] 'ובניהו בן יהוידע בן איש חי'. והוא כמספר 'מצה' במספר קטן. הפך 'שאור' במספר קטן עם הכולל י"ג, כמספר 'המת' במספר קטן. וגם אין בין חמץ למצה, אלא מה שירך הה"א שהיתה תלויה נדבקת לגגה ונעשית חי"ת. והוא, כי הנה אמרו רבותינו ז"ל [מנחות כט:] שעולם הזה נברא בה"א, ולמה תליה לכרעיה, רמז לבעלי תשובה שיש להם מקום ליכנס [שם]. והנה אשר לא הרבה לפשוע והרבה זכיות,

פתח תשובתו פתוח לו, ועדיין נקרא 'מצה' שיש ה"א בסוף תיבה. אך כאשר הרוב עונות שנעשה חמץ, אז נדבק ירך הה"א ונעשית חי"ת, ונקרא 'חמץ', כי סתם פתח תשובתו". ובספר מאמר אסתר [לגר"ש קלוגר עמוד כד] כתב: "חמץ מורה על הרשע, כמו שנאמר [ויקרא ב, יא] 'כי כל שאור לא תקטירו ממנו אשה לה'". ומצה מורה על הצדיק השפל בדעתו, ולכן אוסר חמץ בתערובת משהו [פסחים ל., שו"ע או"ח סימן תמז ס"א], כי משהו מן הרשע מזיק בתערובתו אל הצדיק". ובחכמת שלמה [או"ח סימן תקצב] כתב: "כתבו המפרשים דמצה מורה על צדיק, וחמץ על רשע, [משלי טז, ה] 'תועבת ה' כל גבה לב'".

(2222) תרגום: כאשר אלכסנדר [מוקדון] היה רואה את שמעון הצדיק, היה עומד על רגליו. אמרו לו המינים, מלפני היהודי אתה עומד [בתמיה].

(2223) גמל, שפן, ארנבת, וחזיר.

(2224) ואם תאמר, אף לחזיר יש סימן טהרה אחד, שהוא מפריס פרסה ושוסע שסע [ויקרא יא, ז], ומדוע סימן הטהרה של מעלה גרה הוא יותר מסימן הטהרה של מפריס פרסה שוסע שסע. דע שבנר מצוה [ס.] עמד על נקודה, וכלשונו: "אי אפשר שיהיו ד' מלכיות מסולקים מן סדר העולם לגמרי, עד שהם יוצאים לגמרי מן השם יתברך. אבל בודאי יש להם בחינה במה שהם מתחברים אל השם יתברך. ולכך מרמז על ג' הראשונים; גמל, שפן, ארנבת, ולאלו יש לכל אחד ואחד סימן טהרה, דהיינו שהם מעלי גרה. וסימן טהרה זה הוא בנסתר, ומורה זה כי מצד הנסתר יש לאלו ג' מלכיות חבור וצרוף אל השם יתברך מצד מה. ואין דבר זה סימן טהרה בפעל הנגלה, רק סימן טהרה נסתר. אבל מלכות רביעית אין לה סימן טהרה בנסתר, רק בנגלה, כי החבור שיש למלכות הד' אל השם יתברך, שכך מראים עצמם כאילו הם טהורים. ודבר זה מורה על אמיתת מלכות רביעית, שפושט טלפיו ומראה כאילו הוא טהור. ואין דבר זה דבר עצמי אל המלכות, רק שמראה עצמו כאילו הוא טהור, ולכך סימן טהרה הוא בטלפיו אשר הם נגלים".

(2225) בנצח ישראל פכ"א [תנד:], וכלשונו: "כאשר תתבונן באלו ארבע, תמצא בהם דבר שאמרו חכמים; כי ג' מלכיות, דהיינו מלכות בבל מלכות פרס מלכות יון, שלשתן יש להם חבור אל ישראל, ומפני כך היו נמשכין אחר ישראל... וזה אמרם במדרש [ויק"ר יג, ה] 'את הגמל ואת הארנבת וגו' ואת החזיר' [ויקרא יא, ד-ז], זה אדום שאינה מגדלת את הצדיקים. ולא די שאינה מגדלת הצדיקים, אלא שהורגתם... ומפני כך יש לך לדעת, כי מלכות רביעית מחולקת מן ג' מלכיות; כי שלשה מלכיות יש להם חבור יחד, כי כל

שלשה יש להם חבור עד שנעשו כמו דבר אחד, ועל ידי ג' מלכיות, כאשר הם ביחד, יש כאן הממשלה לגמרי. אבל מלכות רביעית אינה מתקשרת עמהם, ולה הממשלה בלבד".

(2226) בנצח ישראל פי"ח [תח.] ביאר שקילות זו שג' מלכיות הן כנגד חלקי האדם, ואילו מלכות רביעית היא כנגד כלל האדם. ובנר מצוה [מז:] הוסיף כי הדיבור הוא כלל האדם. וזו ישוב ששי לשאלה י"ז ששאל למעלה [לאחר ציון 400]: "הי"ז, שאמרה תורה כי מין החמץ יהיו הלחם האחד גדול כמו שלשה מינים של מצה". וראה למעלה הערה 1884 שנלקטו שם ששת ההסברים.

(2227) ק"ק, כי רק תרומת לחמי תודה [חלה אחת מכל מין ומין] היא לכהנים [משנה מנחות עז:], אך שאר החלות נאכלות לבעלים [מנחות שם, רש"י ויקרא ז, יד, ורמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פ"ט הי"ב]. ואולי כוונתו להדגיש שאין לחמי תודה עולים למזבח, שאף החלק הקדוש שבהם [תרומת לחמי תודה] אינו עולה למזבח, אלא לכהנים.

(2228) דוגמה לדבריו כאן הם דבריו בגבורות ה' פ"ס [תמד.], שביאר שארבע כוסות של ליל הסדר הן כנגד ארבע מלכיות, ואכילת פסח מצה ומרור פסח היא כנגד ישראל. הרי חזינן שעיקר הדבר הוא כנגד ישראל, והדברים הנמשכים אחר העיקר הם כנגד ארבע המלכיות. וכן בקרבן תודה, עיקר הקרבן הוא הזבח, ולחמי תודה נמשכים אחריו, שאין הלחם מתקדש בקדושת הגוף אלא בשחיטת הקרבן [רש"י מנחות עח: ד"ה קרבנו על זבח, ובקידושין נא. ד"ה וליתנהו בזה],

(2229) לשונו בנצח ישראל פי"ז [שפב:]: "מאחר שהמלכות של חיה הרביעית נמשכת, וארכא מן שמיא ניתן לה, הוסר השאלה הזאת לגמרי על אריכות הגלות, שהוא נמשך כל ימי שלטון של חיה רביעית". ובהמשך הפרק [שפד:] כתב: "כלל הדבר, כי מאחר כי ארכא נתן למלכות רביעית, אין עוד שאלה כלל. ולכך גלו חכמים בחכמתם כח החיה הרביעית ותוקף שלה, שמזה תדע על אריכות ממשלתה". וראה בסמוך הערה 2235.

(2230) בנצח ישראל פי"ז [שפב.] פתח את הפרק במדרש הזה, וכלשונו: "ובפרקי רבי אליעזר [פל"ה], 'והנה מלאכי אלקים עולים ויורדים בו' [בראשית כח, יב], הראה לו הקב"ה וכו'". אמנם הלשון המביא כאן נמצא בויק"ר כט, ב.

(2231) "כנגד שבעים שנה שהיתה חוזק מלכותא" [מהרז"ו ויק"ר כט, ב]. ובמדרש שלפנינו איתא "שבעים עווקים", ובמתנו"כ [שם] כתב "לפי הענין פירושו מעלות".

(2232) "שהיתה בתוקף מלכותה נ"ב שנים" [מהרז"ו ויק"ר כט, ב].

(2233) "משם אורידך נאום ה'" [המשך הפסוק].

(2234) כפי שביאר למעלה בארוכה [מציון 1825 ואילך], קחנו משם.

(2235) בנר מצוה [סז.] הביא את המדרש [ילקו"ש ח"א רמז תשנט] שארבע המלכיות נרמזו בפרשת פרה [במדבר יט, ב-ג]. וכתב על כך [סח.]: "ויש לתמוה מאד, כי מה ענין ד' מלכיות אלו אל פרה אדומה, לרמוז בפרה אדומה המלכיות. אבל פירוש ענין, כי פרה אדומה מצותה היא ממדרגה עליונה, עד שאין אדם יכול להשיג את המצוה הזאת. ואף שלמה עם חכמתו אמר [קהלת ז, כג] 'אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני' על מצוה זאת. וכן מה שעמדו ד' מלכיות בעולם, וכן סלוקן מן העולם, הוא בא ממדרגה עליונה מאד. וכאשר תבין דברים אלו, לא היה לך תמיה על אריכת הגלות, ובפרט על מלכות רביעית אל תתמה שכך ארכו לה הימים, כי לפי גודל הכח שיש להם, כאשר נרמז כח שלהם בפרה אדומה, שיש למצוה זאת השגה עליונה במאד מאד. וכן יעקב אבינו כאשר ראה בחלום [בראשית כח, יב] 'והנה סלם מצב ארצה וגו'', ראה מלכות רביעית עולה, ולא ראה אותה יורדת. וכל זה, כמו שאין יכול לעמוד על סוד פרה אדומה, וכך אין האדם יכול לעמוד על סוף כח מלכות רביעית. לכך רמזו ז"ל ענין ארבע מלכיות בפרשת פרה אדומה, להודיע לנו כל זה, כי אל יתמה האדם על אריכת הגלות. כי כח אלו ד' מלכיות להם כח עליון מאד, ולכך הוא נמשך ביותר". ובנצח ישראל פי"ז [שפג.] כתב: "הודיעו לנו חכמים במדרש ענין החיה הרביעית. כי כל שלשה מלכיות הראשונים ראה יעקב עלייתן, וראה גם כן ירידתן. חוץ מן המלכות הרביעית, שראה עלייתה, ולא ראה ירידתה. וזה מפני כי שאר המלכיות נתן להם השם יתברך ירידה מצד עולם הזה, ולפיכך יעקב שהיה באותו זמן בעולם הזה, ראה הירידה שלהם. אבל מלכות הרביעית ירידתה מן העולם העליון, והשם יתברך בעצמו מוריד אותה, וכדכתיב [עובדיה א, ד] 'אם תגביה כנשר וגו' משם אורידך', ואין ירידתה מצד עולם הזה כלל. לכך לא שייך לה הירידה מצד עולם הזה, רק מצד עולם העליון, אשר אין האדם שהוא בעולם הזה שולט בו. ולכך לא ראה יעקב, שהוא בעולם הזה, ירידת המלכות. רק ראה ירידת המלכות הרביעית מצד השם יתברך, אשר אי אפשר בשום צד שלא יהיה בטל מלכות חיה רביעית, כמו שיתבאר. ולכך אמר הקב"ה 'אם תגביה כנשר וגו''. ולא יהיה ירידתה רק על ידי מלך המשיח, אשר מעלתו ומדריגתו מן עולם העליון, כמו שיתבאר. כלל הדבר, כי מאחר כי ארכא נתן למלכות רביעית, אין עוד שאלה כלל. ולכך גלו חכמים בחכמתם כח החיה הרביעית ותוקף שלה, שמזה תדע על אריכות ממשלתה... והתבאר לך תוקף המלכות, אשר יש להם אריכות הצלחה בעולם הזה. ומפני שעמדו חכמים על ענין מלכות רביעית וכחה, גלו לנו מהות המלכות הזה מה שאפשר מענין זה". ושם בתחילת פי"ח [ת.] כתב: "הנה בארנו במה שיש בו די מענין מלכות רביעית, אשר חלק השם יתברך אליו

חלק גדול בעולם, עד עידן עדנין. וחכמי אמת והחסידים והקדושים קבלו עול מלכות זה עליהם, כאשר עמדו על סוד מלכות רביעית זאת. וכבר כתבנו במה שיש בו די... שכאשר יעמוד על כח הצלחת המלכות, שוב לא ישאל ולא יפקפק בזה". ובתפארת ישראל פנ"ג [תתלג.] כתב: "מה שהיו ישראל מנצחים כח עשו, הוא מדרגה עליונה מעולם העליון". וכאמור, יש למהר"ל ששה הסברים לאריכות גלותינו, וכמלוקט במבוא לנצח ישראל [כרך א, עמוד 18]. ודברים אלו הם כטעמו השלישי שהובא שם. וראה למעלה הערות 2119, 2184.

פרק לב

(2236) כמבואר למעלה הערה 2139.

(2237) כמבואר למעלה הערה 2140.

(2238) כוונתו לדברים שכתב בביאור פרשת צו [היא הפרשה של אותה שבת הגדול (כמבואר למעלה הערה 364)], מדוע שלמים הוא הקרבן האחרון שנזכר בפרשה, וכמבואר למעלה [לאחר ציון 1979]. ולמעלה [לאחר ציון 2089] כתב: "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". ומאותו טעם עצמו אי אפשר שמלכות הברזל של אדום תימשך לעולם. ובנצח ישראל פ"ס [תתקכז.]: "האומה הזאת כל כחה להרוג ולשבר, וכמו שאמר דניאל [דניאל ב, מ] 'ומלכי רביעאה תהוי תקיפאה כפרזלא וכפרזל דתשל ומהדק כולה כן תדיק ותריע'. מפני זה גם כן הוא 'עדי אובד' [במדבר כד, כן], כי יהיה העולם בשלום ובאחדות" [הובא למעלה הערות 1671, 2139].

(2239) לשונו בנצח ישראל פי"ז [שפד:]: "אי אפשר בשום צד שלא יהיה בטל מלכות חיה רביעית". ובגבורות ה' פ"ח [תלה.] כתב: "כי המלכיות דינם יש לו קץ, אבל הגיהנם לעולם". ומעתה יוכיח כן מפסוק שנאמר באיוב [כח, ג] "קץ שם לחושך", שהוא קץ ליצר הרע. אך מתחילה יבאר את שני הפסוקים שקדמו לפסוק זה, ולאחריו יבאר את כליונו המתחייב של היצר הרע. וראה להלן הערה 2273.

(2240) לשונו בנר מצוה [נא.]: "כי לכל אחד מן ד' מלכיות היה לו מדה מיוחדת. וזה, כי מלכות הראשון, הוא מלכות בבל, היתה מבקשת החשיבות להיות חשוב על כל, וכמו שאמר דניאל [דניאל ב, לח] 'אנת הוא רישא דדהבא', כלומר שהוא ראש בחשיבות היותר, וזה שהיה מבקש הגבהתו על הכל... ולא היה מבקש רק החשיבות היותר גדול".

(2241) לשונו בנר מצוה [נא:]: "המלכות השנית אמר עליה [דניאל ב, לב] 'חדוה ודרעוהי די כסף', כי המלכות הזה היה אוהב לאסוף העושר, ו'אוהב כסף לא ישבע כסף' [קהלת ה, ט]".

(2242) לשונו בנר מצוה [נב.]: "המלכות הג' ראה אותו [דניאל ב, לט] נחושת ["ובתרך תקום מלכו אחרי ארעא מנך ומלכו תליתאה אחרי די נחשא די תשלט בכל ארעא"], על ידי שהיה עז וזריז לילך ולכבוש ארצות למרחוק. ולכך מלכותו שהיה תקיף ועז כמו נחושת, שהוא עז".

(2243) לשונו בנר מצוה [נב.] "והרביעי, כוחו היה על ההשחתה, ולפיכך נמשל [דניאל ב, מ] לברזל ["ומלכו רביעאה תהוא תקיפה כפרזלא כל קבל די פרזלא מהדק וחשל כלא וכפרזלא די מרעע כל אלין תדק ותרע"], אשר הוא מחתך ומשחית הכל".

(2244) לשון מצודות דוד [שם]: "ישפוק - מי אשר ידעו לפנים יכה כפיו זה בזה על מפלתו, כדרך הרואה באבדן דבר גדול. וישרוק - על שברו ישרוק... וגם השריקה הוא מדרך הרואה באבדן דבר".

(2245) כי סדר המלכיות הוא; בבל, מדי, יון, ואדום. אך שני הפסוקים שבאיוב [כח, א-ב] מזכירים את המתכות בסדר הבא; כסף [מדי], זהב [בבל], ברזל [אדום], נחושת [יון]. לאמור המלכות השניה הוזכרה לפני המלכות הראשונה, והמלכות הרביעית הוזכרה לפני המלכות השלישית.

(2246) בביאור כוונתו, כך כתב לי גאון מובהק שליט"א: " בספר 'פתחי שערים' של רבי יצחק אייזיק חבר, בתוספת הפרקים בענין הסט"א, כתב שבסט"א הנוקבא חזקה וקודמת לדוכרא. וכאן מדובר בסט"א [כח המלכיות], העומדת מול הז"א. כך ימין שלה מול שמאל שלו, ושמאל שלה מול ימין שלו. כך שהכסף שלה [שמאל של סט"א] מול חכמה [ימין של הז"א], והזהב [ימין של סט"א] מול שמאל [של הז"א]. כי כסף דז"א חסדים, וזהב דז"א גבורות [כמו שכותב "קהלת יעקב" בערכיהם], הסט"א הוא הופך ימין לשמאל, ושמאל לימין. לכן אם נקביל לכך הסט"א, שהם כקוף בפני אדם, הנוקבא גוברת ומקדימה. לכן יש להזכיר 'כסף' לפני 'זהב' [השמאל לפני הימין], וכן להזכיר 'ברזל' לפני 'נחושת' [השמאל לפני הימין], הנוקבא לפני הזכר". וסוד ה' ליראיו.

(2247) כמו שנאמר כאן על הברזל [איוב כח, ב] "ברזל מעפר יוקח". ובהמשך הפרק נאמר [פסוק ו] "ועפרות זהב לו". והרד"ק בספר השרשים שורש עפר כתב: '"ועפרות זהב לו', פירוש העפרות שיוקח מהם הזהב". ונאמר [קהלת ג, כ] "הכל הולך אל מקום אחד הכל היה מן העפר והכל שב אל העפר". ובזוה"ק [ח"ב כג:] אמרו "אינון ד' יסודין, אש רוח ומים ועפר... ומאינון נפקין זהב וכסף ונחשת וברזל". וראה בסמוך הערה 2251.

(2248) פירוש - אין מתכת כסף בריאה יש מאין, אלא קדם לה העפר שהותך ונעשה לכסף.

(2249) לשון הערוך [ערך מתכא]: "ענינו התכה והמסה". ונאמר [שמות כה, יב] "ויצקת לו ארבע טבעות וגו'", ופירש רש"י [שם] "ויצקת - לשון התכה". ובדפוס ראשון של רש"י הלשון הוא "ויצקת - לשון מתכת". ולפי דברי המהר"ל חד הם.

(2250) אמרו חכמים [חולין פח:] "היה מהלך במדבר ואין לו אפר לכסות, שוחק דינר זהב ומכסה... מנלן, אמר רבי זירא 'ועפרות זהב לו'".

(2251) בזוה"ק [ח"ב כד.] אמרו "אש אתאחיד בעפר ואתעביד דהבא, והיינו דכתיב [איוב כח, ו] 'ועפרות זהב לו'... בלא עפר לית זהב וכסף ונחשת".

(2252) אודות שדבר שנתקבל יכול גם להנטל, כן כתב בכמה מקומות. כגון, בגבורות ה' פכ"ד [שסא.] כתב: "אצל משה מתחלת תולדתו היה מוכן לנבואה. אבל נביאים אחרים... אין כל כך דבוק שלהם בנבואה... ומורה לך שלא נסתלקה הנבואה [ממשה]". ושם פמ"ז [תקסב:] כתב: "כי הנחלה אין לה הפסק, כי היא לאדם מן האבות, ואינו דבר שהוא מתחדש ובא על ידי מעשה לשעה אחת, רק כך היא נמשכת מהתחלתו". ובהקדמה לדר"ח [יז:]: "הדבר שנקרא 'חיים' אין לו הפסק, כמו 'מעיין מים חיים', שהוא מקור שאין לו הפסק. לא כמו האדם שנקרא [איכה ג, לט] 'אדם חי', שלשון 'אדם חי' רוצה לומר אדם שיש לו חיות, וכדכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', אם כן האדם מקבל החיות, ואפשר שיסולק החיות שקבל". ובדר"ח פ"ג מי"ג [רפח.] כתב: "דבר שנקנה לאדם ולא נולד עמו, כשם שהוא נקנה לאדם, כך אפשר ההסרה ממנו, כי כל קנין אפשר ההסרה". ולמעלה [לאחר ציון 514] כתב: "כי יצר הרע אינו מן האדם, שהרי אפשר לסלק ולהבדיל ממנו".

(2253) לשונו למעלה [לאחר ציון 1910]: "כאשר הוציא השם יתברך את ישראל כאילו נולדו ישראל, וכמו שהארכנו בחבור גבורות השם". וקודם לכן [למעלה לאחר ציון 1524] כתב: "ישראל אשר יצאו ממצרים, שהם היו תחלה וראשונה". וראה למעלה

הערות 1097, 1525, 1911, שזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו [אמנם כאן ירחיב בזה יותר]. וראה בסמוך הערה 2256.

(2254) כי יוכבד השלימה את המנין לשבעים, והיא נולדה בין החומות [רש"י בראשית מו, טו, שם במדבר כו, נט]. לכך קודם שירדו למצרים, לא היו אפילו שבעים נפש. ובנצח ישראל פ"י [רנ:] כתב: "כי ישראל לא היו לעם כלל קודם שיצאו ממצרים, כדכתיב [דברים כו, ה] 'במתי מעט ירדו אבותינו למצרים ויהי שם לגוי גדול עצום ורב'". ומה שכתב כאן ששבעים נפש הוא מספר ראוי לעם, נראה לבארו על פי דבריו בגבורות ה' פ"ט [תנב.], בביאור מדוע שעבוד מצרים חל רק כשישראל היו שבעים נפש, וכלשונו: "לכך לא ירד יעקב עם השבטים בלבד. כי כאשר היו י"ב שבטים לא היו משועבדים לשום אומה, למעלת השבטים, ולא היה להם שום שתוף עם מצרים, עד שהיו שבעים נפש, אז היו יכולים המצרים לשעבד. כי במספר הזה נמצא לישראל שתוף עם האומות, כמו שדרשו ז"ל [ספרי דברים לב, ח] 'יצב גבולות עמים למספר בני ישראל' [דברים לב, ח], 'גבולות עמים' הם שבעים אומות, 'למספר בני ישראל' שהם שבעים נפש, יעקב ובניו. וכאשר היו ישראל שבעים נפש, אז אומת מצרים, שהיא אחת משבעים אומות, מתנגד להם מצד השווי שביניהם. אבל כאשר היו י"ב שבטים, כיון שאין האומות מדריגתם במספר זה, לא היה אפשר למצרים לשעבד לישראל, כי אותה המעלה היחידית הפרטית, שהם האבות וי"ב שבטים, לא היה למצרים שתוף עמה כלל. ואין דבר פועל בדבר אלא אם יש ביניהם שווי, ומצד זה יגיע השיעבוד כמו שאמרנו. ולפיכך כאשר היו שבעים נפש ירדו מצרים, להיותם תחת מצרים, והבן זה מאוד". הרי מספר שבעים של ישראל עומד כנגד שבעים אומות, וזה מורה שיש לשבעים נפש של ישראל גרעין של אומה. וכן כתב להדיא בגבורות ה' ס"פ יג [תקצז:]: "יוצאי ירך יעקב היו שבעים נפש, זה היה התחלת האומה הישראלית שבעים נפש, כמו שהיה כלל האומות ע' אומות".

(2255) כי אין למשועבד מציאות, וכפי שכתב בגבורות ה' פ"ז [שמו.]: "זה בשביל כי השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים הרי נתלה באחר, ואין זה נקרא מציאות, כיון שתלוי באחר". ובנצח ישראל פ"ל [תקפו.] כתב: "קודם זה [יצ"מ] היו [ישראל] תחת האומות, וכאילו לא היה להם מציאות כלל, כי אין לאחד מציאות כאשר הוא תחת יד אחר". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שמ.] כתב: "כל דבר שהוא תחת רשות אחר, הרי אין לו מציאות גמור בעצמו, שהרי הוא אינו נמצא מצד עצמו, והוא נכנס תחת רשות אחר". ובחי"א לסנהדרין צז: [ג, ריב.] כתב: "כי כאשר ישראל הם

תוך האומות נחשבו אבודים לגמרי, וכדכתיב 'ואבדתם בגוים'... שהם תחת האומות בידם וברשותם... וכאשר ישראל הם תחת האומות אין להם מציאות" [הובא למעלה הערה 2169]. ואם תאמר, הרי ישראל לא נעשו עבדים מיד כשירדו למצרים, שהרי "כל זמן שאחד מן השבטים קיים לא היה שעבוד" [רש"י שמות ו, טז], נמצא שעברו תשעים וארבע שנה מזמן ירידת שבעים הנפש למצרים עד שהתחיל השעבוד [גו"א שם אות לא (קיח:)], ומדוע ישראל לא נחשבו לעם באותן שנים. זאת ועוד, בגבורות ה' פנ"ד [קמג:] כתב: "נמצא כי נגזר על זרע אברהם שלש גזירות זו אחר זו; גירות, עבודה, ענוי, ובשלשה הוחזק גלותם. ומן לידת יצחק עד שמתו השבטים היה גירות, ומן מיתת השבטים היה שעבוד, עד שנולדה מרים, והתחיל הענוי, וזה היה פ"ו שנים קודם צאתם, לכך נקראת 'מרים' על שם המרירות [שמו"ר כו, א]. והנה היה מתחזק גלותם בשלשה דברים". הרי שכתב שהשעבוד החל רק לאחר שמתו השבטים. ומה מנע משם "עם" לחול על ישראל עד מיתת השבטים. אמנם כמה פעמים כתב בגבורות ה' שהשעבוד החל מעת שהיו שבעים נפש; כגון, שם פ"ט [תנא:] כתב: "כי השיעבוד התחיל מעת שהיו שבעים נפש". ושם פ"י [תקכא.] כתב: "השיעבוד היה מזמן שבאו למצרים, ושם היו ארבע דורות". ושם פי"א [תקמז.] כתב: "כי עם ביאתן למצרים היו שבעים נפש... כי לא היה ראוי השעבוד והירידה למצרים רק עד שהיו שבעים נפש... באותה שעה שבאו מצרימה, והתחיל השיעבוד, היו שבעים נפש". ויש לומר, שבגבורות ה' ר"פ יב [תקנד.] ביאר שהיו כמה שלבים בשעבוד, וכלשונו: "כבר הודעתיך שלא היה השיעבוד הגמור לישראל כאשר יעקב עדיין קיים, כי כל זמן שהיה יעקב קיים לא היה אפשר למצרים להיות גוברים עליו מפני מדריגת יעקב. והוא היה מצרף אליו שבעים נפש, שהם יוצאי ירכו... ואין הפירוש שלגמרי התחיל השיעבוד אחר שמת יעקב, שהרי אמרו 'למה נמנו שנותיו של לוי, להודיע כל זמן שאחד מן השבטים קיים לא היו משועבדים'. אלא פירוש הדבר שכאשר מת יעקב היה שעבוד על ישראל, ולא היה השעבוד בקביעות עד שמת לוי, אז היה השעבוד בקביעות". נמצא שהשלב הראשון של השעבוד החל כשהיו שבעים נפש, והוא הלך והעמיק יותר לאחר מיתת יעקב ומיתת השבטים. וכן כתב שם בכת"י [שלב.]: "משנולד יצחק היה הגירות, ולא היה שעבוד עליהם, מפני שלמעלת יצחק אבינו ויעקב והשבטים אין ראוי שתהיה אומה אחרת משעבדת בהם עד שהיו ע' נפש, ואז ירדו מצרים, ואז נקרא שעבוד בודאי, כיון שהיו תחת רשותם. אבל... לא היה השעבוד בפועל על השבטים וע' נפש... ושלש מדריגות נחלק; כי קודם שהיו ע' נפש לא היה שייך ירידה לגמרי, ולא היה שתוף ודמיון אל המצרים. וכאשר היו

ע' נפש היה ירידה אל מצרים, ולהיות עומדים תחת רשות מצרים, עד אחר שמתו כל הדור. ואז התחיל השעבוד הגמור, והבן הדברים האלו". **ועדיין קשה**, שבגו"א בראשית פל"ד אות ב [קסז:] כתב שיעקב ובניו היו נחשבים לעם בפני עצמם, ולכך הותר לשמעון ולוי לנקום בכל אנשי שכם על מעשה דינה [בראשית לד, כה], וכלשונו: "דלא דמי שני אומות, כגון בני ישראל וכנעניים, שהם שני אומות, כדכתיב [שם פסוק טז] 'והיינו לעם אחד', ומתחלה לא נחשבו לעם אחד, ולפיכך הותר להם ללחום כדין אומה שבא ללחום על אומה אחרת, שהתירה התורה". ושם פמ"ו אות ה [שנא:] כתב שוב ש"בני יעקב היו עם אחד בפני עצמו". וזה קדם להיותם שבעים נפש. ויש ליישב זאת על פי דבריו בגו"א ויקרא פ"ט אות ה [קצ:], שכתב: "כל דבר יש לו בחינה מצד התחלתו, ומצד שלימתו. וישראל שהם אומה בכלל, יש להם התחלה, ויש להם שלימות, והתחלתן היה בני יעקב [כשהשבטים מכרו את יוסף (מבואר שם)]... ושלימותן היו כשיצאו [ממצרים], שאז היה אומה שלימה". הרי שביאר שיצירת ישראל לעם החלה מהשבטים, והגיעה לשלימותה ביצ"מ. ויש להעיר מלשון המקרא [שמות א, ט] "ויאמר אל עמו הנה **עם** בני ישראל רב ועצום ממנו". הרי שנקראו "עם" כשהיו במצרים. ויל"ע בזה.

(2256) כאמור, כן כתב בהרבה מקומות, וכמצויין למעלה הערה 2253. וכאן נוסיף עוד כמה מקומות שכתב כן; בגו"א דברים פ"ב אות ח [מג.] כתב: "לא נעשו ישראל לעם עד שיצאו ממצרים". וכן כתב בהקדמה לנצח ישראל [ג.], ושם בהערה 14 הובאו עשרה מקומות שיסוד זה הוזכר בספר נצח ישראל. ובאור חדש פ"ט [תתשסג:] כתב: "דבר זה התחלת ישראל כאשר יצאו ממצרים". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קצו.], שם פי"ז [רסה:], ועוד. **ויש לשאול**, שמבאר כאן שישראל נולדו ונעשו לעם ביציאתם ממצרים. אך בגמרא [ברכות סג:] אמרו "פתח רבי יהודה בכבוד תורה ודרש, 'הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם' [דברים כז, ט], וכי אותו היום ניתנה תורה לישראל, והלא אותו יום סוף ארבעים שנה היה". הרי שמבואר שהמלים "היום הזה נהיית לעם" היו צריכות להאמר על "אותו היום [שבו] ניתנה תורה לישראל", ואילו לפי דבריו כאן תמיהת הגמרא היתה צריכה להיות "וכי אותו היום יצאו ממצרים", כי יום יצ"מ הוא היום שישראל נעשו לעם, ולא יום שניתנה בו תורה. אך שאלה זו מתיישבת לפי מה שכתב בתפארת ישראל פכ"ה [שפ:]: "כאשר יצאו ממצרים היו ישראל כמו התינוק היוצא ממעי אמו, שנולד בגופו [מדריגת הגוף]... ואין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף. ולפיכך צריך הספירה עד חמשים [יום], כי אז בא למדרגת התורה, שהיא שכל נבדל". א"כ, אף על פי שישראל נולדו ביצ"מ, זה היה רק לידת הגוף, אך לידת השכל

היתה רק במתן תורה. וכן עולה מדבריו בתפארת ישראל פנ"ו [תתסד:], שכתב: "לא נקרא להם שם 'ישראל' עד סיני, שקבלו התורה, ואז נקרא להם שם 'ישראל' [ומוכיח כן מפרק גיד הנשה (חולין קא:)]... כי לא נקראו 'בני ישראל' רק בשביל התורה. ומורה זה כי 'בני ישראל' בגימטריא תר"ג, נגד תר"ג מצות בלא עשרת הדברות". ותוספות [חולין שם ד"ה לאחר] כתבו: "לא נקרא 'ישראל' עד סיני, דהיינו לענין המצות". וראה גבורות ה' פס"ב הערה 94 מה שהוקשה שם.

(2257) לכאורה צ"ל "וקבלו המעלה", ולא "וקבלו המלכות". וכן בהמשך יזכיר את המעלה, ולא את המלכות. אך אפשר לבאר כוונתו על פי דבריו בגבורות ה' פס"א [תעב:], שכתב: "על ישראל המעלה הזאת, שהם בני חורין בעצם, עם השעבוד במקרה. כי אחר שהוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, ונתן אותם בני חורין, ולא עוד אלא אף מלכים, שנאמר [שמות יט, ו] 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש'... ולפיכך אומרים חכמי ישראל [שבת סז.] 'כל ישראל בני מלכים הם'... וזה מצד המעלה והחשיבות שקנו ישראל בעצם". ואודות ש"ממלכת כהנים" מורה על מלכות של ישראל, כן כתב בדרוש על התורה [כט:]: "ואמר 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש', רצה לומר שתמשלו בזולתכם, זהו 'ממלכת'". ובח"א לר"ה ח: [א, צג:] כתב: "ישראל בעצמם הם מובדלים מן האומות, ואינם בכלל עם שאר האומות... והם נקראים מלכים, כדכתיב 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגו'', והיינו שהם אחד באומות, ונבדלים מהם, כמו שהמלך הוא אחד בעם, נבדל מהם, ואמר הכתוב [דברים כח, א] 'עליון על כל גויי הארץ', וזהו מלכותם, שהם נקראים מלכים". ובמדרש [שיהש"ר ג, ז] אמרו "מלכות מן המדבר, שנאמר 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים'. וכל מתנות טובות שנתן הקב"ה לישראל, מן המדבר". הרי מעלת ישראל וחשיבותם היא היא מלכותם. ונקט כאן ב"המלכות", כדי להעמיד את ישראל לעומת ארבע מלכיות, אך מלכותם ומעלתם חד הם.

(2258) שהם עבדי ה', וכמו שנאמר [ויקרא כה, נה] "כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים אני ה' אלקיכם". ולמעלה [לאחר ציון 1741] כתב "כי כאשר גאל אותם ממצרים, גאל אותם ולקחם לו לעם". ובגבורות ה' פמ"ד [רנט:] כתב: "במצוה הראשונה [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך וגו'', תלה מצוה זאת ביציאת מצרים... ופירוש 'אלקיך' בפרט, אף על גב שהוא אלקי כל הנמצאים, הוא אלקי ישראל בראשונה וביחוד... שיש בישראל ענין אלקי שאין בכל הנמצאים. ולפיכך אמר אחריו [שם] 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי היציאה מארץ מצרים מורה שיש לישראל מעלה אלקית נבדלת מן הגשמית, וזה מוכח מפני שהוציא אותם מבית עבדים. שכבר

התבאר כי העבד הוא חמרי... ומה שהשם יתברך הוציא את ישראל מבית עבדים, היו יוצאים מן העבדות לקנות מעלה האלקית... ולפיכך אמר 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', שכל זה הוראה שישראל קנו המעלה האלקית, ומאחר שקנו המעלה האלקית ראוי שיתיחד שמו יתברך על ישראל בפרט, כמו שאמר 'אנכי ה' אלקיך', כי הם ראוים לו יתברך". ושם פ"ס [שעד.] כתב: "כי מדריגת ישראל שיש להם מצד שהם אל השם יתברך", ושם מאריך לבאר מעלה זו, ושעליה מורה קרבן פסח. ובהקדמה לאור חדש [נב.] ביאר כיצד יום הכפורים הוא "זכר ליציאת מצרים", וכלשונו: "אנו אומרים גם ביום הכיפורים [תפילות היום] 'זכר ליציאת מצרים'... פירוש זה, שהשם יתברך בחר בישראל שהוציא אותם ממצרים, ובשביל שהוציאנו ממצרים ולקח אותנו לעם נתן לנו יום זה, שהוא יום סליחה וכפרה להציל את נפשינו". ובהקדמה לדרוש על התורה [ו.]: "כי באין ספק כל הטוב שזוכים ישראל אליו הם זוכים מצד שהם... אשר בחר בם א-ל", ובחירה זו נעשתה כאמור ביצ"מ. ובח"א לחולין צב. [ד, קיא.] כתב: "לא קנו ישראל מעלתם כי אם במצרים. כי ממצרים הוציא השם יתברך אותם, והביא אותם אל המעלה הגדולה שלקחם לו לעם. ואם לא כן, לא היו ישראל אל הקב"ה יותר משאר אומות, ולא זכו אל מה שזכו". וראה למעלה הערה 1743.

(2259) לשונו בנצח ישראל פ"י [רנ.]: "אם היה דבר זה נמצא בישראל, שהיו נחשבים אומה כמו שאר אומות זמן מה, ולא היה שם ה' נקרא עליהם להיותם אל השם יתברך לעם סגולה, אז היה אפשר לומר, כשם שהיו מתחלה, ולא היו אל השם יתברך, כך אפשר לומר שיסולק מהם אחר כך דבר זה, ולא יהיה נקרא עליהם שם ה', ויהיו כמו שאר האומות. אבל כאשר תראה כי ישראל לא היו לעם כלל קודם שיצאו ממצרים... ואז השם יתברך הוציא אותם משם, והיו אל השם יתברך. ואם כן לא היו ישראל בלא זה כלל, רק כאשר היו לעם נקרא שם ה' עליהם. לכך אין לומר שיהיה זה מסולק מהם כלל לומר שיהיו כשאר האומות, מאחר כי מצד בריאה שלהם הם אל השם יתברך, כאשר נראה בהם דבר זה, כי כאשר היו לעם אז מיד היו אל השם יתברך". ובגבורות ה' פל"ט [מה:] כתב: "דבר שהוא בבריאה אין שנוי לו כלל".

(2260) אודות שהגלות היא במקרה, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בנצח ישראל פל"א [תרז:] כתב: "כי הגלות הוא דבר מקרה, הן הגלות מצד עצמו, שהוא דבר יוצא מסדר העולם. כי לפי סדר העולם ראוי שיהיה האומה הישראלית תחת רשות השם יתברך, ולא תחת רשות אחרים. ואם הגלות תולה בחטא, גם כן אין החטא דבר בעצם, רק הוא ענין מקרה, ודבר שבמקרה אין קיום לו. ולפיכך אי אפשר שלא יעשו [ישראל] תשובה,

אלא בודאי יעשו תשובה". ובח"א לב"ב עד. [ג, צט:] כתב: "כאשר תבין דברים אלו תדע ברור, שאי אפשר שיהיה הגלות תמידי, שאי אפשר בעולם רק שיהיה קץ ואחרית לגליותינו, מפני שהגלות הוא מקרה, שכך גזר השם יתברך, ואינו בעצם, ודבר זה שאינו בעצם אינו תמידי". **אך קשה**, שבגבורות ה' פ"ס [שצט.] כתב: "אבל ישראל... ראוים אל הגאולה לצאת מרשות אחרים כאשר הם אל השם, וכמו כן גם כן ראוים שיכנסו תחת רשות מושלים כאשר הם נעזבים מן השם יתברך... ואם תמצא לומר שהאומות מושלים זה על זה, [זה] אינו אלא לפי שעה בסבה מקרית. ואין הגלות והשעבוד כי אם לישראל, **שהיה תחלתם וראשיתם שעבוד וגלות**. ולפיכך למה יתמה האדם על אורך גלותם, כי דבר שהוא סגולה אינו קל בהסרה... ואם ישראל זכו בעולם הזה אל הגדולה, זה היה בענין מיוחד [ו]בזמן מיוחד, שאין לענין זה תמידות, כאילו היה הגלות להם מסוגל, והחירות בדרך חדוש... כלל הדבר, כי הגלות לישראל בסגולה, ואם ימצא בהם הטוב בעולם הזה הוא בסבה מיוחדת". וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן, שהגלות היא מקרית לישראל, והחירות היא בעצם לישראל. ועוד קשה, שכאן מבאר שהתחלת ישראל היא ביצ"מ, ואילו בגבורות שם ביאר "שהיה תחלתם וראשיתם שעבוד וגלות". וכן בגבורות ה' פ"ל [תקכט:] כתב: "לפי שהיו ישראל במצרים, וראוי שיהיו משועבדים במצרים, שהרי לא היה אל ישראל שום ישיבה מיוחדת, שלא היה להם ארץ מיוחדת כמו שיש לכל אומה ואומה, והיו נולדים 'בארץ לא להם' [בראשית טו, יג]. ודבר ראוי הוא שיהיו משועבדים למצרים, וכאילו שהיה שֵׁם עבדות על ישראל בתחלת לידתם, כמו העבד שהוא יליד בית לאדוניו, כך ישראל שנולדו בארץ מצרים היו ראוים להיות משועבדים, וראוי להיות משא מצרים עליהם. ודבר זה מצד ישראל בעצמם, שהיו כמו יליד בית למצרים". ושם פ"ס [תכג.] כתב: "כי יש עם ראוי לשעבוד מצד עצמם, שהם עם שפל ודל. ויש עם שאין ראוים מצד עצמם שיהיו משועבדים... מצד ישראל, מפני שלא היה להם מעולם ארץ לנחלה, ולא היו עם מיוחד, כאילו היו עבד יליד בית למצרים, שנולדו בארצם ותחת רשותם, ומצד הזה ראוים הם לעבדות". הרי שנוקט שלידת ישראל היתה בשעבוד מצרים, ולכך ראוים לעבדות, ולא כדבריו כאן שלידת ישראל היתה ביציאת מצרים, ואינם ראוים לעבדות. ויל"ע בזה. ובגבורות ה' פ"ס הערות 108, 120 הובאה שאלה זו, עיי"ש.

(2261) כן ביאר ענין זה בגבורות ה' פס"א [תעא.]: "יש מקשים, מה הועיל לנו היציאה, הרי אנו משועבדים בשאר מלכיות, דמאי שנא מלכות מצרים משאר מלכיות. ודברי הבאי הם, כי כאשר יצאו ישראל ממצרים קבלו הטוב בעצם, עד שהיו ראוים בעצמם

להיות בני חורין מצד מעלתם, וזאת המעלה עצמית לישראל, שהם ראוים להיות בני חורין מצד עצם מעלתם. ודבר מקרי לא יבטל דבר עצמי כלל, כי עדיין על ישראל המעלה הזאת, שהם בני חורין בעצם, עם השעבוד במקרה. כי אחר שהוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, ונתן אותם בני חורין... זה השם הוא לישראל בעצם, והמעלה והחשיבות שיש בזה לא נתבטל בגלותם, שהוא במקרה. ולפיכך אומרים חכמי ישראל [שבת סז.] 'כל ישראל בני מלכים הם' אף בגלותם, וזה מצד המעלה והחשיבות שקנו ישראל בעצם, לא נתבטל במקרה כלל. ואין ספק שכמה דברים הם נמשכים אל ישראל מן המעלה והחשיבות, אחר שהם בני חורין בעצם, ולא יגרע כחם מה שהם עבדים במקרה. ודבר פשוט הוא זה, ואין להאריך בדבר שהוא מבואר למי שהבין דבר זה". ואודות יסודו שההתחלה היא עצם הדבר, כן כתב בגבורות ה' פנ"ז [שה.]: "ידוע כי הדבר שהוא ראשון יותר ראוי להיות עצם, כי העצם הוא הראשון, ואשר אינו בעצם אינו ראשון". ובנר מצוה [לו.] כתב: "כי הקרבה הראשונה הוא עיקר ועצם הדבר, מפני שהוא התחלה, וכל התחלה הוא עיקר והוא בעצם, לא במקרה" [והוא יסוד נפוץ בספריו, וכמלוקט למעלה הערה 73].

(2262) במה שאמר [איוב כח, א-ב] "כי יש לכסף מוצא ומקום לזהב יזקו, ברזל מעפר יוקח ואבן יצוק נחושה", וכפי שביאר עד כה.

(2263) כי רק לדבר שבעצם אין ביטול, וכמו שכתב בגבורות ס"פ עב: "הוא דבר עצמי, ואינו דבר מקרי, ואין בטול לדבר העצמי". ובנצח ישראל פ"י [רנב.] כתב: "ועוד תבין זה מן עצם בריאתם של ישראל, שמצד עצמן יש להם המעלה האלקית, ואין ביטול אל דבר זה". ושם פמ"ז [תשצא.] כתב: "חבור שלהם מצד עצמם, לכך אין בטול לזה". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:] כתב: "אי אפשר אל היסורין לבטל דבר שהוא ענין עצמי. משל זה, שאם כל המעכבים באים על האש, שהוא משתוקק תמיד אל מעלה, ואף אם כל המתנגדים ומעכבים יבאו עליו, אין מסירים אותו מדבר זה, ותמיד הוא משתוקק אל דבר זה. כי מה שמשתוקק האש לעלות למעלה הוא דבר עצמי אליו, ואין בטול לדבר עצמי" [הובא למעלה הערה 1168]. ומכלל לאו אתה שומע הן; אין ביטול לדבר עצמי, אך יש ביטול לדבר מקרי. ובגבורות ה' פ"ח [שסה:] כתב: "דבר שהוא מקרה בלבד אפשר הסתלקות".

(2264) אודות שהגלות היא חושך ולילה, כן אמרו חכמים [זוה"ק ח"ב קסג:] "גלותא דישראל... אקרי לילה". ושם [ח"ג רלח:] אמרו "ולית ליליא אלא גלותא". וכן כתב רש"י [סנהדרין צד.] "הגלות שהוא כלילה". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קכה:] כתב: "יצחק שהיה אמצע

באבות, מורה על אמצע ישראל. ויצחק היה בטוב בתחלתו, ולבסוף כהו עיניו [בראשית כז, א], והגיע לו יסורין [ב"ר סה, ט]. ומורה דבר זה על חושך הגלות, והסרת האור מן ישראל". ובדרוש על התורה [מח:] כתב: "הגלות דומה ללילה, וכמו שאמרו בכל מקום, וכדכתיב [ישעיה כא, יא] 'שומר מה מליל וגו'', אשר נאמר על הגלות הנקרא לילה". וכן הוא בנצח ישראל פ"י [רנו:]. ושם פי"ח [תט:] כתב: "הלילה הוא חושך, והוא דומה לגלות, שישראל יושבים בחושך ולא אור. ולכך כאשר נגאלו ישראל כתיב [אסתר ח, טז] 'ליהודים היתה אורה', ולכך הלילה סימן לגלות". ושם פכ"ה [תקלט.] כתב: "ויושבים אנחנו באפילה... והוא יתברך, ברחמיו וברוב חסדיו, יוציאנו מאפילה הזאת, ויאיר נרו לפני להביאני אל ארץ החיים". ושם פמ"ו [תשפב:] כתב: "הגאולה האחרונה בערך הגאולה הראשונה היא כמו ערך החמה אל הירח. וזה כי הלבנה היא מאירה וחוזרת ומאפלת, וכך היתה גאולה ראשונה, שאחר הגאולה היה חושך של גלות, כמו הלבנה שמאירה וחוזרת ומאפלת. אבל הגאולה האחרונה שהוא תמיד, ואין לה הפסק, לכך גאולה אחרונה נגד החמה, שהיא נשארת כך תמיד בלא שנוי". ובהקדמה לאור חדש [עה:] כתב: "מי שיושב בגלות בחושך, ומצפה אל הגאולה", כן הוא בהמשך שם [עח:]. ובח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא:] כתב: "כי הגלות והלילה הכל ענין אחד, כי הגלות הוא נקרא לילה... והלילה הוא העדר האור".

(2265) כי המקרה לא יתמיד. וכן כתב בח"א לב"ב עד. [ג, צט:]: "וכאשר תבין דברים אלו, תדע ברור שאי אפשר שיהיה הגלות תמידי, שאי אפשר בעולם רק שיהיה קץ ואחרית לגלותינו, מפני שהגלות הוא מקרה, שכך גזר השם יתברך, ואינו בעצם, ודבר זה שאינו בעצם אינו תמידי". וכן כתב כמה פעמים. כגון, בגבורות ה' פ"ב [תקסו:] כתב: "כי הסבה המקרית אינה תמידית". ושם פע"ב [תצד.] כתב: "כי לא היה דבר זה מקרי בישראל מה שקבלו המעלה העליונה אשר זכרנו, כי דבר זה אי אפשר... כי דבר שהוא במקרה אינו תמידי ואינו מאודי, ובישראל היו נסים הרבה מאוד, שלא תמצא לשאר אומות. וכן היו נמשכים בהמשך הזמן". ובתפארת ישראל ר"פ טז [רלו:] כתב: "כל הדברים אשר נראו לעין הכל בחכמה נפלאה. ודבר זה אי אפשר שיהיה במקרה, כי המקרה לא יתמיד, ואינו הרבה". ובנצח ישראל פ"ב [כז.] כתב: "ולא יספיקנו התשובה לומר שהיה זה במקרה, כי בעונותינו היה מתמיד דבר זה בישראל, וכבר התבאר פעמים הרבה שהמקרה אינו מתמיד". ושם פי"א [שג.] כתב: "ואי אפשר לומר שיהיה המקרה מתמיד לעולם, ודבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד, כי אם היה המקרה מתמיד, נעשה מה שבמקרה דבר שבעצם, אחר שהוא עומד כך בתמידות". ובנתיב העבודה ר"פ

ד [א, פו.] כתב: "כי כל מקרה הוא לזמן ולשעה, ואינו תמידי, אבל דבר שאינו מקרי הוא תמידי". ובח"א לשבת פט: [א, מה:] כתב: "כי לפעמים האדם עושה חטא לשעה ובזמן מיוחד, ודבר זה נקרא חטא במקרה, שהמקרה אינו תמידי, ואינו במאד מאד... [אך] כאשר יחטא האדם מאוד ותמיד, אין זה דבר במקרה, שאם היה במקרה לא היה תמיד ולא היה מאוד". ובחידושי האנשי שם [ברכות לד: בדפי הרי"ף (אות י)] כתב: "כי המקרה אינו תמידי ולא מדאוריתא". והריב"ש [סימן שצח] כתב: "אבל ביותר מכאן אין זה מקרה, כי המקרה לא יתמיד". ובעל העקידה [שער קא] כתב: "כי דברים האלה הם עדות לעצמם שאינם תחת המקרה וההזדמן, כי המקרה לא יתמיד". ובקובץ הערות [סוף הספר, הוספות אות ב] כתב: "הנה הא דבתלת זימני הוי חזקה, כגון במתו אחיו מחמת מילה [יבמות סד:], היה נראה ביאורו, דבפחות מתלת זימני, אמרינן מקרה הוא שמת התינוק, ואין המקרה הזה שייך לאחיו. אבל אם היה כן בשלשה אחים, אין אומרים שהן שלשה מקרים נפרדים, כי המקרה לא יתמיד, ודבר שהוא תמיד אינו מקרה, אלא יש לתלות בסבה אחת משותפת לכל השלשה". וכן חכמי אומות העולם אמרו [מובא בכתבי הספורנו עמוד תכד (אות יא)]: "המקרה הוא הדבר אשר אינו תמיד, גם לא על הרוב".

(2266) פירוש - ה' מתנהג עם כל נברא על פי תכליתו של אותו נברא; אם יש לו תכלית, ה' יתמיד בקיומו. ואם אין לו תכלית, ה' יביא לקיצו, וכמו שמבאר. ולשון הפסוק הוא "קץ שם לחושך ולכל תכלית הוא חוקר וגו'". ויבאר שהמלים "ולכל תכלית הוא חוקר" מפרשות מדוע "קץ שם לחושך".

(2267) כמו מלכות רביעית ויצר הרע.

(2268) פירוש - הגלות ישראל נובע מחטאי ישראל, וחטאי ישראל נובעים מהיצר הרע. ואודות שהגלות נובעת מהחטא, כן אומרים [תפילת מוסף של שלש רגלים] "מפני חטאנו גלינו מארצנו". ובנצח ישראל ר"פ ב [כ.] כתב: "סבת הגלות הוא מבואר בעצמו בכתוב, שהוא החטא שגרם כל זה". ושם פל"א [תרה:] כתב: "הגלות הוא נמשך אחר חטא ישראל". ושם פנ"ה [תתסח:] כתב: "היה הגלות בשביל החטא". ואודות שחטאי ישראל נובעים מהיצר הרע, כן הרחיב בזה בדרשת שבת תשובה [פג.], שכתב: "החטא אינו מצד נפש ישראל, רק הוא בשביל גרוי השטן אשר הוא מתגרה בישראל, ומצד הזה בא החטא... החטאים שישראל עושים הוא מיצר הרע, שהוא השטן, לא מצד עצמם... כי החטאים בישראל אינם מצד עצמם, רק מצד החוץ באו, דהיינו מצד יצר הרע... ישראל הם קדושים וטהורים מצד עצמם, מפני שיש להם נפש טהורה וקדושה, וחטאים של ישראל הם חטאים מבחוץ, דהיינו מצד יצר הרע". ושם ביאר לפי זה את שליחת

השעיר לעזאזל ביום הכפורים [ויקרא טז, כב]. ובנצח ישראל פי"א [רעז:] כתב: "כי מצד שנבראו [ישראל] מן העלה, הם בתכלית הטוב, ואם הלכו אחר יצרם, אין זה מצד עצמם, רק הוא דבר מקרה". ושם פמ"ט [תתה.] כתב: "כבר אמרנו לך פעמים הרבה, שכל חטא שבישראל הוא מצד המקרה, ואין חטא מצד עצם צורתן... אף שהם חוטאים מצד המקרה, מכל מקום מצד עצם ישראל הם טובים. כי הצורה בישראל צורה אלקית, ולכך אין חטא בהם מצד עצמן, רק מצד המקרה, דהיינו מצד היצר הרע". ובדר"ח פ"ג מ"א [כח.] כתב: "הגוף, שבו יצר הרע, והוא מבקש החטא. ולכך כאשר מסתכל שזה הגוף, שהוא בעל יצר הרע, אינו כלום נחשב, מסתלק ממנו יצר הרע בודאי".

(2269) לאחר ציון 1640. וראה הערה הבאה.

(2270) לשונו למעלה [לאחר ציון 1640]: "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". וראה למעלה הערות 1645, 1780.

(2271) לשונו בגבורות ה' פנ"ד [קנט:]: "וזהו אמרם ז"ל בפרק החליל [סוכה נב:], ארבע הקב"ה מתחרט עליהם שבראם, ואלו הם; כשדים, ישמעאלים, יצר הרע, גלות. וביאור זה, כי כשדים אין מציאות נחשבים, כי לפחיתותם אין שם מציאות עליהם, והם דומים לבריאה שהיא טפלה ונמשכת אחר בריאה אחרת, כמו התולעים. שאל יחשוב כי יש בהם בריאה בפני עצמן, רק שהם נמשכים אחר בריות אחרים, ומצד עצמם אין ראוי להם הבריאה. וכן יצר הרע אין בריאה לעצמו כלל, והוא נמשך אחר החומר בודאי, שאין יצר הרע נחשב דבר עצמי". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלג.] כתב: "היצר הרע שברא השם יתברך, אף שהוא בודאי רע... עם כל זה בריאתו ותכליתו הוא לטוב... ולא היה בריאתו רק בשביל זה, כי אף על גב שהיצר הרע הוא רע, מכל מקום הוא טוב לאדם... כי יצר הרע מצד מה הוא טוב, שעל ידו נושא אשה ומוליד בנים. ולכך כאשר עדיין לא

נברא נותן הבריאה שיהיה נברא, כי הוא נברא לטוב העולם. אבל מצד עצמו בודאי הוא רע, כי יצר הרע בעצמו רע. ולכך אחר בריאתו, יצר הרע נמצא בפני עצמו... מצד זה מתחרט השם יתברך עליו" [הובא למעלה הערה 1645]. ואודות שהנמשך אחר זולתו, אין לו בריאה מצד עצמו, כן כתב בכמה מקומות. כגון, בגבורות ה' פל"ח [תשכח.] כתב: "המזיקים אין בריאותם בעצם, רק נבראים מפני שהם נמשכים אחר העולם, כמו דבר המקרה שהוא נמשך אחר מה שהוא בעצם". ובבאר הגולה באר השני [קנח:] כתב: "כי השם יתברך כאשר ברא עולמו, יש בריאה שאינו עצם הבריאה, רק הם נמשכים אחר עצם הבריאה, ואינם עיקר הבריאה... ודבר זה תמצא בנבראים גשמיים, ובנבראים בלתי גשמיים. כמו הרוחות והשדים, והם אינם עצם הבריאה, אבל הם נמשכים לבריאה, וטפילים אצל הבריאה. ובדברים הגשמיים, כמו התולעים וכיוצא בזה, אין בהן בריאה, רק בשביל שאין הבריאה זולתם, ומכל מקום אינם עצם הבריאה. ודבר זה נקרא 'שניות', כי בעצם ובראשונה אין בהם בריאה כלל, רק הם שניות לבריאה". ובח"א לשבת קיט: [א, סב:] כתב: "ישראל הם נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו האומות, שאף שהם נבראו מן השם יתברך, אינם נבראים ממנו בעצם, כי הבריאה בעצם הם ישראל, רק שבריאת האומות נמשך אחר הבריאה בעצם, הם ישראל, כאילו בריאת האומות מקרה אשר נמשך אחר הבריאות בעצם". וראה הערה הבאה.

(2272) אודות שהמקרה נמשך אחר העצם, ראה הערה הקודמת. וכן כתב בהרבה מקומות. כגון, בגו"א בראשית פ"א אות לח [כה.] עמד על דברי רש"י [בראשית א, יד] שכתב "כל תולדות שמים וארץ נבראו ביום ראשון, וכל אחד ואחד נקבע ביום שנגזר עליו. הוא שכתוב [בראשית א, א] 'את השמים' לרבות תולדותיהם, 'ואת הארץ' לרבות תולדותיה". ובגו"א שם כתב: "ואני אומר שרז"ל [ב"ר א, יד] דקדקו לשון 'את' על אמתתו... שהוא מרבה דבר שהוא מחובר ומצורף אל הדבר. וזה, אילו נכתב 'בראשית ברא השמים והארץ' יבא ענין הבריאה על גוף השמים בלבד, וכן הארץ. ולפיכך כתב 'את השמים ואת הארץ', ומלת 'את' הוא עצם הדבר. וכל עצם נמשכים אליו ונתלים בו מקרים, כי דבר שאינו עצם נמשך אחר דבר אחר, ואין דבר נמשך ונתלה רק בדבר שהוא עצם, כמו דבר שהוא עיקר שנמשך אליו דברים הרבה. כך דבר זה, כאשר יאמר 'את השמים' כלומר עצם השמים, רוצה לומר שיש להם דברים נמשכים אחר העצם, שאין עצם בלא מקרה, ולפיכך הוא מרבה כל דבר הנמשך והמחובר אל הארץ ואל השמים והנתלה בהם, ותולדות הארץ הם שמחוברים ומצורפים אל הארץ. ולפיכך דרשו חכמים ז"ל [פסחים כב:] 'את ה' אלקיך תירא' [דברים ו, יג], 'לרבות תלמידי חכמים'. והיינו

טעמא, שתלמידי חכמים הם דביקים ומחוברים בהשם יתברך, ולפיכך 'את ה' אלהיך תירא' 'לרבות תלמידי חכמים'. וכן אמרו [פסחים כב:] 'את בשרו' [שמות כא, כח] 'הטפל לבשרו', מזה יראה בפירוש שלשון 'את' אתא לרבויי כל דבר שנמשך אחר עיקר ועצם הדבר, והבן זה היטב". ובנתיב התורה פ"ט [שעב.] כתב: "כל עצם נמשך אחריו דבר טפל, כי העצם נושא אל הדבר הטפל. ולפיכך מורה בכל מקום לשון 'את' על הדבר הטפל אל העצם, כמו השער ועור, וכמו תולדות השמים". ובנתיב יראת השם פ"ה [ב, לה:] כתב: "כי כל מקום לשון 'את' בא לרבות דבר הנמשך אל דבר וטפל אליו... וטעם הדבר כי לשון 'את' כמו שפירשו כל המפרשים שבא על עיקר עצם הדבר, ואין עצם בלא מקרה, כי העצם נושא המקרה, ואין המקרה נושא למקרה. ולפיכך כאשר יש כאן עצם הדבר, יש כאן רבוי דבר שהוא טפל ומחובר עמו". ובבאר הגולה באר החמישי [כט.] כתב: "הם כמו מקרה שהוא נמשך אל העצם, ואין המקרה עומד בעצמו". ובח"א לב"ב עג: [ג, פט.] כתב: "אשר אינו עיקר הוא נמשך ונטפל אחר אותו דבר שהוא עיקר, כמו שהוא באילן שנמשך ומשתלשלים חלקיו זה אחר זה עד סוף האילן... כמו מקרה לגמרי, שהוא נטפל ונמשך אחר עצם". וכן הוא בגבורות ה' פמ"ג הערה 204, באר הגולה באר החמישי הערות 141, 204, ח"א לסוטה מט. [ב, פט:], ועוד.

(2273) זהו המשך דברי המדרש.

(2274) לשונו למעלה [לאחר ציון 2235]: "אך אי אפשר לומר שיהיה זה לנצח [מלכות הרביעית], 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". ודבריו כאן הם ביאור לטעם השני שהקדים לכתוב למעלה.

(2275) לשונו בנצח ישראל פס"ב [תתקלח:]: "כי השאור ראוי לבטל ביום ראשון של פסח, כי השאור אינו ראוי לאכילה, והוא כולו פסולת, כמו שהוא השאור באמת... ולכך בזכות 'ביום הראשון' שהוא השבתת השאור, שהוא פסולת, ומבערים אותו מן העולם, זכו להכרית זרעו של עשו, שהוא כולו פסולת, כדכתיב [עובדיה א, יח] 'והיה בית יעקב אש ובית עשו לקש', והקש הוא פסולת" [ראה למעלה הערות 1646, 2207].

(2276) מבאר ש"ראשון" של סוכות מוסב על מצות ישיבה בסוכה. אך רש"י [פסחים ה.] כתב "שביתת הרגל דחג". ובמקרא אכן לא נאמר "ראשון" לגבי סוכה, שנאמר [ויקרא כג, מב] "בסוכות תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בסוכות". ושלשת הפסוקים שנאמר בהם "ראשון" בסוכות הם; (א) [ויקרא כג, לה] "ביום הראשון מקרא קודש כל

מלאכת עבודה לא תעשו". (ב) [שם פסוק לט] "אך בחמשה עשר יום לחודש השביעי באספכם את תבואת הארץ תחוגו את חג ה' שבעת ימים ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון". (ג) [שם פסוק מ] "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפות תמרים וענף עץ עבת וערבי נחל וגו'". והפסוק השלישי [נטילת לולב] נדרש בפני עצמו שיזכו מחמת מצוה זו למשיח. נמצא ששני הפסוקים שנאמר בהם "ראשון" בסוכות עוסקים בשביתת הרגל, אך לא במצות ישיבה בסוכה. ויל"ע בזה.

(2277) כמו שנאמר [תהלים כז, ה] "כי יצפנני בסוכה ביום רעה יסתרני בסתר אהלו בצור ירוממני", ופירש רש"י [שם] "כי יצפנני בסכה - בטוח אני שיצפנני בבית מקדשו". ובח"א לסנהדרין צו: [ג, רד:] כתב: "מלכות דוד נקרא 'סוכת' [עמוס ט, יא], כי מלכות של דוד היא מלכות אלקי, לא כמו שאר מלכות. ולכך נקרא 'סוכת', שהדבר שהוא אלקי ואינו מלכות סתם הוא נקרא 'סוכה', מפני שהסוכה היא סכך מלמעלה. וכך בית המקדש קראו סוכה בכמה מקומות". והמהרש"א [פסחים ה.] כתב "טעם השביתה בחג הסוכות שנאמר בו 'הראשון', בהוציאנו ה' ממצרים פרס סוכת שלומו עלינו, כמו שנאמר [ויקרא כג, מג] 'כי בסוכות הושבתי וגו'', בזכות זה יזכו לגאולה בבנין בית המקדש להשרות שכינתו עלינו, כטעם [תהלים עו, ג] 'ויהי בשלם סוכו ומעונתו בציון'". ותרגום יונתן [תהלים שם] כתב "והוה בירושלם בית מקדשיה ומדור בית שכינת קודשיה בציון".

(2278) בגמרא [סוכה יא:] נחלקו התנאים האם הקב"ה הושיב את ישראל בענני כבוד, או בסוכות ממש. ונקט כדעה שהקב"ה הושיבם בענני כבוד, וכן כתב רש"י [ויקרא כג, מג, וסוכה ב. ד"ה למען ידעו]. וכן בגבורות ה' פמ"ז [תסג:] כתב: "חג הסוכות, שהושיב אותם בענני כבוד בשמירתו".

(2279) כמו שנאמר [שמות יג, כא] "וה' הולך לפניהם יומם בעמוד ענן לנחתם הדרך וגו'". וכן נאמר [במדבר יד, יד] "ואמרו וגו' וענך עומד עליהם ובעמוד ענן אתה הולך לפניהם יומם וגו'". ובגבורות ה' פמ"ו [שפט:] כתב: "חג הסוכות הושיב אותם בענני הכבוד, וזהו נראה שישראל נאספים אליו יתברך, ותחת כנפיו יחסו". ושם בהמשך [תב.] כתב: "כמו שקנו ישראל מעלת השכל בחג השבועות, קנו עוד מעלה עליונה בחג הסוכות, הוא רוח הקודש השורה עליהם. ולכך היו ענני כבוד עליהם, שהשכינה חופף עליהם, וכל מקום שהשכינה נמצאת, שם ענני כבוד, כמבואר בכתוב". כמו שנאמר [שמות טז, י] "והנה כבוד ה' נראה בענן". ונאמר [שמות יט, ט] "ויאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן וגו'". ונאמר [שמות לד, ה] "וירד ה' בענן ויתיצב עמו שם ויקרא בשם ה'", ועוד. ובנצח ישראל פנ"ד [תתמו:] כתב: "ענני כבוד היו על ידי אהרן [תענית

ט.]... כי על ידי אהרן היה החבור של הקב"ה עם ישראל, כמו שתמצא בכל מקום כאשר היה נגלה השכינה בתחתונים, היה על ידי ענני כבוד; 'וירא ה' בעמוד ענן' [דברים לא, טו], וזה תמיד. 'ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר ויהי קולות וברקים וענן כבד' [שמות יט, יז]. וגם כן בכל מקום שהיה גלוי שכינתו בתחתונים היה זה על ידי עמוד הענן. ולכך ראוי שיהיה זה על ידי אהרן, שעל ידי אהרן חבור השם יתברך אל ישראל, כמו שהתבאר". ובגו"א בראשית פכ"ד אות מג [תיד:] כתב: "ענן קשור על האוהל [של שרה (רש"י בראשית כד, סז)], כי הענן הכבוד הוא שכינת הכבוד יתברך... היה הענן של שכינה על האוהל, שזהו יחוד שמו עליו, כי ענן הכבוד היה על האוהל, אם כן השכינה על האוהל". ובגו"א ויקרא פט"ז אות ד [ז:] כתב: "השם נראה על ידי הענן בכל מקום, כדכתיב [שמות טז, י] 'והנה כבוד ה' נראה בענן'".

(2280) לשונו בח"א לחולין פט. [ד, קא:]: "האמצע הוא ראשון, שאין לו נטיה לשום קצה, כי הקצה הוא אחרון, ולפיכך מקום האמצע הוא ראשון. ולפיכך בית המקדש, שהוא באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י] נקרא 'ראשון', שנאמר [ירמיה יז, יב] 'כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו'".

(2281) כוונתו לנאמר [מ"א ח, סה] "ויעש שלמה בעת ההיא את החג וגו' שבעת ימים ושבעת ימים ארבעה עשר יום". ובגמרא [מו"ק ט.] אמרו כי שבעת ימי השמחה הראשונים היו לפני סוכות. ומה שכתב "היה המקדש נבנה בסוכות" אין כוונתו שבנו את המקדש בסוכות, אלא שבסוכות החלו לעבוד במקדש, והתחלת העבודה היא כמו בנין המקדש. וצרף לכאן שהחלו בבנית המשכן ביום ט"ו תשרי, וכמבואר בדברי גר"א הידועים [שיה"ש א, ד]. וזה מורה שוב את הקשר בין סוכות להשראת שכינה בישראל. ובנצח ישראל פס"ב [תתקלט.] סלל לו דרך אחרת בביאור הקשר בין חג הסוכות לבית המקדש, וכלשונו: "ויום ט"ו תשרי נקרא גם כן 'ראשון', לפי שהוא ראשון אל השלמה. כי בט"ו ניסן חודש האביב, והוא התחלה, לפי שבו מתחיל הויות העולם, וכך ט"ו בתשרי כבר הכל הוא בהשלמה, כל הדברים שהם בעולם. לכך נקרא 'ראשון' מצד שהוא עיקר גם כן, והוא ראשון השלמת הויה. ולכך בשביל זה יזכו לבית המקדש, כי בנין בית המקדש השלמת העולם".

(2282) כמו שאמרו בגמרא [סוכה יא:] "לולב צריך אגד", ופירש רש"י [שם] "לולב צריך אגד - לאגוד שלשה המינין כאחד". והשו"ע [אור"ח סימן תרנא ס"א] כתב: "מצות ד' מינים שיטול כל אחד לולב אחד וב' ערבות וג' הדסים, ומצוה לאגדם בקשר גמור".

(2283) למעלה [לאחר ציון 1939]. וראה הערה הבאה.

(2284) לשונו למעלה [לאחר ציון 1939]: "השלמים הם שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, ואי אפשר שיהיה שלום, דהיינו החבור עם השם יתברך שהוא אחד, רק כאשר ישראל הם עם אחד. וזה על ידי מי שמחבר אותם יחד, הוא הכהן... כי על ידי אהרן כהן גדול שהוא כהן אחד, נחשבו ישראל עם אחד, שיש להם כהן אחד... 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... 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".

(2285) מה שהזכיר כאן שהקב"ה הוא מלכם של ישראל, יוסבר היטב על פי מה שכתב בדר"ח פ"ד מי"ב [רלד.]: "במדרש [ספרי דברים לג, ה] 'ויהי בישורון מלך' [שם], כשישראל שוים בעצה אחת שמו הגדול משתבח מלמעלה, שנאמר 'ויהי בישורון מלך', אימתי 'בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל' [שם]. ועוד אמרו שם; וכן הוא אומר [עמוס ט, ו] 'הבונה בשמים מעלותיו ואגודתו על ארץ יסדה'. רבי שמעון בן יוחאי אמר, משל לאדם שהביא שתי ספינות וקשרם בהגנום ובעששית, והעמיד אותם, ובנה על גביהן פלטרין. כל זמן שהספינות קשורות, הפלטרין קיימת. פרשו הספינות, אין הפלטרין קיימת, עד כאן. והנה ביאורו כי הוא יתברך במה שהוא מקשר ומאחד הכלל עד שהם כלל אחד, אם ישראל שוים בעצה אחת, אז שמו משתבח, שהוא מלך מולך על הכלל, כי המלך מולך על הכלל ביחד. וזהו שכתיב 'ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל'. והביא משל לספינות כאשר הם קשורות, אז פלטרין של

מלכות קיימת. ואם נפרדו, אז הפלטרין נופלת. וכך ישראל, כאשר הם מקושרים, אז מלכות השם יתברך עליהם, ומתעלה עליהם, כי המלך הוא מלך על הכלל, ולפיכך פלטרין מלכותו מתקיימת. אבל אם נפרדים ישראל זה מזה, כביכול אין מלכותו יתברך מתקיימת, שהרי אין כאן עם שיהיה מתעלה מלכותו עליהם". וכן הוא בדרוש על התורה [כז.]. וכן רש"י [דברים לג, ה] כתב: "בהתאספם יחד באגודה אחת, ושלום ביניהם, הוא מלכם, ולא כשיש מחלוקת ביניהם". ובגו"א שם אות ה [תקט.] כתב: "באגודה אחת הוא מלכם. וזהו מפני כי המלכות הוא האחדות, ולפיכך נקרא קריאת שמע קבלת מלכות שמים [ברכות יג.], אמרו בראש השנה [לב:] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' [דברים ו, ד] זהו מלכות שלימה. לפיכך כאשר ישראל באגודה אחת, מלכותו עליהם. וכאשר נחלקים, ואין כאן אחדות, מלכותו, דהוא אחדות, אינו עליהן" [הובא למעלה הערה 1951]. הרי שמלכות ה' דייקא תלויה באחדות ישראל. והכניס ענין זה כאן, כי המדרש שהביא למעלה מביא את הפסוק [עמוס ט, ו] "הבונה בשמים מעלותיו ואגודתו על ארץ יסדה", ופסוק זה מורה על מלכות ה' [כפי שדרשו בספרי הנ"ל], לכך ההדגשה היא על מלכות ה'. וראה למעלה הערה 1951.

(2286) פירוש - הלולב מורה על ההתרוממות שיש באחדות ישראל, כי הלולב הוא עולה מעלה מעל שלשת המינים האחרים. ואמרו בגמרא [סוכה לב:] "שיעור הדס וערבה שלשה, ולוב ארבעה, כדי שיהא לולב יוצא מן ההדס טפח", ופירש רש"י [שם] "כשם שהוא גבוה במינו מכולן". וכן פסק המחבר [שו"ע אור"ח סימן תרנ ס"א]. ואפשר להטעים בזה שהברכה על נטילת ארבעה מינים היא "על נטילת לולב" [שו"ע או"ח סימן תרמד ס"א]. ובגמרא [סוכה לז:] אמרו "מאי טעם לא מברכינן אלא 'על נטילת לולב', הואיל וגבוה מכולן. ולגבהיה לאתרוג ולבריך, אמר ליה הואיל ובמינו גבוה מכולן". ולפי דבריו כאן דברי הגמרא נפלאים, כי ארבעה המינים נועדו להורות על ההתרוממות שיש כאשר ישראל מאוחדים, וזה בולט במיוחד בלולב, וכפי שביאר כאן. והרי התרוממות הלולב באה לעולם מחמת שנמצאים עם הלולב שלשת המינים האחרים. לכך בעומק אף המינים האלו נכללים בברכת "על נטילת לולב", כי מחמתם הלולב מתנשא.

(2287) כי המלך מאחד את העם, וכמו שנתבאר כמה פעמים למעלה. והרמב"ם [ספר המצות מ"ע קעג] כתב: "שצונו למנות עלינו מלך מישראל, יקבץ כל אומתנו וינהיגנו". וראה למעלה הערות 852, 853, 1972, 2017, 2116, 2173.

(2288) הנה לא נתבאר כאן ההדגשה של "שמו של משיח" [זכו לשמו של משיח" (פסחים ה.)]. אך בגבורות ה' פ"ע הביא את דברי הגמרא [נדרים לט:] ששבעה

דברים נבראו קודם שנברא העולם, והאחרון שבהם הוא "שמו של משיח, דכתיב [תהלים עב, יז] 'לפני שמש ינון שמו'". וכתב לבאר [תמב:]: "וכן מה שאמר 'שמו של משיח', רצה לומר עצם מעלת המשיח מה שהוא מיוחד מבין שאר הנבראים, מעלתו המיוחדת לו נקרא 'שמו', כי השם הוא מורה על דבר המיוחד בו מבין שאר הנמצאים. ולפיכך, אף כי המשיח בעצמו לא נברא קודם שנברא העולם, אבל שמו, דהיינו מה שהוא מיוחד בו, נברא קודם שנברא העולם, שגזר השם יתברך קודם שנברא העולם על המעלה שלו המיוחדת לו, וגזירתו יתברך היא הבריאה בעצמו". **ובנצח ישראל** פס"ב [תתקלט:] כתב הסבר אחר בביאור הקשר בין ארבעה מינים למשיח, וכלשונו: "ובזכות 'ולקחתם לכם ביום הראשון' [ויקרא כג, מ]. דבר זה ענין בפני עצמו, כי מצד השלמת הויה, העולם הזה מגיע לקנות השלמה יותר עליונה, והוא הדביקות בו יתברך. ולכך כתיב אצל מצות לולב [שם] 'ולקחתם וגו' ושמחתם לפני ה' אלקיכם', כי השלמת העולם מביא עוד השלמה אחרת עליונה, עד שיהיה להם הדביקות בו יתברך, ולכך נוטלין לולב ושמחים. וידוע כי השמחה היא בשביל השלמה העליונה, כשם שהבכי והאבל בשביל הפסד, כך השמחה בשביל ההשלמה. וכאשר ישראל מקבלים הדביקות בו יתברך, והוא השלמה האחרונה, ולכך כתיב 'ושמחתם לפני ה' אלקיכם'. ולפיכך בזכות 'ולקחתם לכם ביום הראשון' יזכו לשמו של משיח, כי המשיח הוא יהיה משלים את העולם, ויהיה העולם בהשלמה, עד שהוא יתברך צורה אחרונה לישראל, וזהו ההשלמה האחרונה והדביקות הגמור. ובשביל כך כתיב 'ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים', כי כל השלמה יש בה שמחה. ולכך אמרו בזכות 'ולקחתם לכם ביום הראשון' יזכו לשמו של משיח, כי המשיח הוא השלימות האחרונה, שיקנו הדביקות בו יתברך". ושם מביא את המדרש [ב"ר סג, ח] שאמרו שבזכות "ולקחתם לכם ביום הראשון" יזכו להכרית זרע של עשו, בנין בית המקדש, ומלך המשיח [כל ג' זכיות נתלו בנטילת לולב], וביארו.