#**"ויבן ערי מסכנות"**= (שמות א, יא), רב ושמואל (סוטה יא.); חד אמר, שמסכנות\* את בעליהן. וחד אמר, בעליהן מתמסכנים. דאמר מר, כל העוסק בבנין מתמסכן, עד כאן. בארו חכמים בזה הסבה שגזר עליהן להיות בונין ערי מסכנות לפרעה. ואמר, מפני שמסכנות בעליהן, וגזר עליהם שיעבוד זה, אשר הוא סכנה לאדם, והיה מתחבר בזה השעבוד הגדול עם הסכנה. וכן למאן דאמר שהאדם מתמסכן\*, כי הדבר הזה יש בו טורח גדול, ואין לו דבר קץ וסוף, שיכול לבנות מה שירצה, ולפיכך מתמסכן בבנין דוקא, ומפני זה נגזר עליהם הגזירה בענין זה. אבל דברים אשר נמשכים לטבע, לחרוש ולנטוע, אינו כך, כי הטבע יש לו שיעור קצוב, לכך לא היה נגזר עליהם שיהיה שיעבודם בדבר שיש לו קץ. נמצא לדעת שניהם מורה המלה על גודל השיעבוד; למר מורה איכותו, שמסכן את בעליו. ולמר מורה גודל השיעבוד ואריכתו, שנמשך זמן הרבה.

#**ועוד יש**= בזה דבר עמוק. כי הבנין הוא הפך הברכה, כי בברכה אין גדר וגבול, ולכך נאמר בברכה (בראשית כח, יד) "ופרצת ימה וקדמה", ואין\* ברכה אלא בדבר הפרוץ ואין לו גדר וגבול, זהו ענין הברכה. והבנין הוא הפך זה, שבונה גבולים וגדרים. והעוסק בדבר שהוא הפך הברכה מתמסכן, והבן זה.

#**"את פיתום**= ואת רעמסס" (שמות א, יא), רב ושמואל (סוטה יא.); חד אמר, "רעמסס" שמו, ולמה נקרא שמו "פיתום", שראשון ראשון פי תהום בולעו. וחד אמר, "פיתום" שמו, ולמה נקרא "רעמסס", שראשון ראשון מתרוסס. בארו בזה כי נרמז בכאן כי הבנין אשר בנו ישראל לא היה ראוי, ודברים שהם אינם ראוים להיות נמצאים אין קיום להם. ולא היו אלו דברים ראוים להיות, רק מפני שנגזר השיעבוד על ישראל, אבל מצד עצמם אינם ראוים. ולפיכך אמרו כי שמו העצמי היה "רעמסס", ונקרא "פיתום" על שם 'פי תהום בולעו'.

#**ויש הפרש**= בין אם היה השם "רעמסס" ונקרא "פיתום" על שם שהיה פי תהום בולעו, או שהיה שמו "פיתום" ונקרא "רעמסס" על שם ראשון ראשון מתרוסס. כי אם שמו "רעמסס" ונקרא "פיתום" על שם פי תהום בולעו, רצה לומר שבא לו הפסד מבחוץ, שהתהום היה בולעו. אבל אם השם "פיתום", ונקרא "רעמסס" על שם שראשון ראשון מתרוסס, פירושו שהיה מתרוסס האבן מעצמו, ונמוח ונשבר.

#**וסברת כל**= אחד ואחד כי הדבר אשר אין ראוי שיהיה נמצא, כמו שהיה הדבר הזה שהיו מכריחים אותם לשיעבוד, לא היה מצליח בשום דבר, והוא כלה ונפסד מפני שאין ראוי שיהיה. רק שהם חולקים אם בא לאותו דבר הפסד והעדר מבחוץ, או שהוא מתרוסס מעצמו. ובליעת התהום, רצה לומר שהגיע על הבנין הזה העדר, כי התהום הוא כנוי להעדר, לפי שהתהום אינו דבר, והגיע אל הבנין העדר ובולעו, וזהו פירוש 'תהום בולעו'. אמנם מי שסובר\* 'ראשון ראשון מתרוסס', הטעם כי דבר אשר אין ראוי להיות נמצא מתרוסס מעצמו, ומתחלה אין לו קיום כלל, ומעצמו נשבר ומתרוסס. לכך אמר 'ראשון ראשון מתרוסס', כי הדבר אשר אין ראוי לו הקיום, מעצמו הוא מתבטל, וזה סברת המחלוקת בזה.

#**ותדע עוד**=, כי כל מלך משעבד בעמו. ואם לא היה השיעבוד רק כמו שהיה ראוי, לא היה כאן דבר. אבל כי מפני שהיה מוסיף עליהן, נחלק הבנין הזה לשני חלקים; האחד, אין לו יציאה מן הראוי. והשני, מה שהוא הוספה והוא יציאה מן הראוי. ולפי דברי הכל הבנין בעצמו ענין אחד הוא, ואין לקרות לו רק שם אחד, רק שהיה לו שתי בחינות; האחת, מצד שהוא ראוי ומה שאין בו תוספת. והשני, הוא על התוספות שיש בבנין ההוא. ולפיכך מחלוקת איזה שם נקרא על הבנין עצמו. וזהו כמו שאמרנו למעלה לפי סברת כל אחד ואחד מן החכמים, והתוספת הזה היה גורם לו אבוד. למר, היה הדבר שאינו תוספת שמו "פיתום", והדבר שאינו ראוי נקרא "רעמסס", על שם ראשון ראשון מתרוסס. ולאידך, הבלתי תוספת נקרא "רעמסס", והתוספת נקרא "פיתום" על שם ש'פי תהום בולעו'. ודברים אלו מגיעים עד התהום, כאשר תבין אותם באמתתם.

#**"וכאשר יענו**= כן ירבה וכן יפרוץ" (שמות א, יב), 'כן רבה וכן פרץ' מיבעי ליה (סוטה יא.), אמר ריש לקיש, רוח הקודש מבשרתן 'כן ירבה וכן יפרוץ'. כי השיעבוד הוא למעטם, ועל ידי זה החומר שלהם נחלש. וכאשר החומר נחלש ביותר, מתדבק הנפש והרוח בכח קדוש. וזהו דוקא בישראל. וכיון\* שהם דבקים בכח קדוש, אז בא להם הברכה בודאי. לכך אמר "רוח הקודש מבשרתן כן ירבה וכן יפרוץ", כלומר כי כמו שהיו מצרים משעבדים, היה כח הקדוש דבק בהן ומבשרתן כן ירבה וכן יפרוץ. ולמעלה אצל (שמות א, ו) "וימת יוסף וכל אחיו" שם נתבאר טעם אחר, עיין שם.

#**"ויקוצו מפני**= בני ישראל" (שמות א, יב), נעשו בעיניהם כקוצים (סוטה יא.). פירוש, כי היה מצרים הפך לישראל, כמו שנתבאר בפרקים הקודמים באריכות. ולפיכך כאשר היו ישראל מתרבים היו בעיניהם כקוצים, לפי שאז היו יוצאים לפעל להיות נמצאים בשלימותם, ולפיכך אז נעשו כקוצים בעיניהם.

#**"ויעבידו מצרים**= את בני ישראל בפרך" (שמות א, יג). רבי אליעזר אומר, בפה רך. רבי שמואל בר נחמני אומר, בפרכא (סוטה יא:). נראה כי הוקשה לרבי אליעזר, דאי פרכא כמשמעו, זה כתב אחר כך (שמות א, יד) "כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך", אלא הכתוב בא לומר 'בפה רך'. ואין פירוש הכתוב 'בפה רך', רק "בפרך" כמשמעותו, אלא כי שני ענינים\* בפרך הם; כי כאשר המעביד מדבר עמו דברים רכים, ומתוך כך הוא מכריעו על השעבוד של פרכא, זה נקרא גם כן "בפרך", שהרי היה\* עבודה קשה מאוד מכח דברים רכים. ואחר כך בפסוק השני (שם) הוסיף "וימררו את חייהם בעבודה קשה וגו'", שהיו משעבדים אותם בקושי, לא בדברים רכים, כך יש לומר לרבי אליעזר. ולרבי שמואל שניהם הם בקושי, אלא שהשני בא לומר כי "כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך", בין מה שהיו עובדים אותם תחלה בחומר ובלבנים, ובין מה שהיו עובדים בשדה, וכן כל עבודתם, הכל היה בפרכא. וענין הפירכא הזאת תכלית השעבוד והקושי.

#**"וימררו את חייהם**= בעבודה קשה וגו'" (שמות א, יד). כאשר תקשר הקשר הפסוקים השלשה הנזכרים זה אחר זה; הראשון (שם פסוק יא), "וישימו עליו שרי מסים למען ענותו". השני (שם פסוק יג) "ויעבידו בני ישראל בפרך". השלישי, "וימררו את חייהם". הראשון נאמר אצלו "למען ענותו בסבלותם", וזהו מצד העבודה בעצמה, שהיא קשה. והשני, מצד המעביד, שהוא מעבידו בחזקה. כי אף אם אין המלאכה מצד עצמה כל כך קשה, אם מעבידו בחזקה על ידי שאינו נותן לו מנוחה, היא קשה עליו. ולפיכך אמר אחריו "ויעבידו בני ישראל בפרך". והשלישי, הוא דבר בפני עצמו, שהמלאכה היתה נגד חיי האדם, כמו מלאכת הטיט, כי מלאכה הזו במה שהיא עבודה שפלה ופחותה, היא נגד חיי האדם, עד שזה נקרא מרירות חיים, שאינה לפי החיים שלו, כמו שאמר (בראשית כז, מו) "קצתי בחיי". כך כאשר היו משעבדים אותם בדברים אשר אינם ראוים לחיי האדם, ואין חיי האדם נוחים בהם\*, כמו בחומר ובלבנים, כאילו חייו אינם חיים.

#**"וימררו את חייהם**= בעבודה קשה בחומר ובלבנים ובכל עבודה בשדה את כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך" (שמות א, יד). אמר רבא (סוטה יא:), בתחלה "בחומר ובלבנים", ולבסוף "בכל עבודה בשדה". "את כל עבודתם אשר עבדו בהם", אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, מלמד שהיו מחליפין מלאכת אנשים לנשים, ומלאכת נשים לאנשים. פירוש, כי שלשה מרירות חיים היה להם; האחד, העבודה הקשה בחומר ובלבנים, והוא נגד חיי האדם, כמו שהתבאר. ואחר כך לשעבד אותם בשדה, וזהו ענין בפני עצמו. כי מי שהוא בביתו, אף על גב שהוא עושה עבודה קשה, במה שהוא בביתו הוא\* נוח לו. ואלו ששעבדו בהם שלא במקום שלהם, הוא דבר שאינו מורגל, וזהו מרירות חיים יותר. ואחר כך הוסיפו עוד יותר לשעבד בהם בפרך, דבר קשה שלישי, להחליף מלאכת אנשים לנשים. כל הנזכרים בכתוב כולם הם דברים שאינם ראוים לאדם, והם נגד טבעו, ולפיכך נקרא 'מרירות'. ומפני זה הוצרך לרבי יונתן לפרש פרכא דהכא שהיו מחליפים מלאכת אנשים לנשים, שיהיו כל השלשה מרירות חיים. וכאשר תשכיל מאוד בחכמה תמצא כל דבר מאלו דברים הם נתלים בדברים גדולים מאוד ועמוקים, רק שאי אפשר לפרש יותר.

#**ואחר כך**= הוסיפו לשעבדם בבניהם, והוא יותר גדול מכל. כי בניהם הוא שנקרא כחם ואונם, שהוא\* יותר עליון ויותר פנימי ממה\* ששלטו בעצמם. ודבר זה הוא ענין נפלא מאוד, כי גרעיני\* הפרי, והוא זרע הפרי, הוא תוך הפרי, הרי הוא יותר פנימי מן הפרי בעצמו. וזהו בעצמו ענין הבנים, שהם יותר פנימים מן האדם עצמו. והיה גם כן שלשה גזירות בבנים; תחלה צוה למילדות להמית בניהם (שמות א, טז). ואחר כך "כל הבן הילוד היאורה תשליכהו" (שם פסוק כב), ואחר כך (שם) "ויצו לכל עמו כל הבן הילוד היאורה תשליכהו", שאף על עמו גזר.

#**וכל גזירות**= גדולות היו משולשות, כמו (שמות א, יד) "וימררו את חייהם", וכן בגזירת הבנים. שלפי שהיתה גזירה גדולה מאוד לשלוט בחייהם ובבניהם\*, היו משלשים אותם כדי לחזקם, כי בשלשה גזירות הגזירה מתחזקת. וכאשר תבין עיקר דבר זה, תמצא כי אלו הגזירות שגזרו במה שהיו שולטים בחייהם, וכן מה ששלטו בבניהם, ראוים בעצמם להיותם משולשות. כלל הדבר, שהיו שולטים בישראל עד מקום שאפשר להגיע.

#**"אשר שם**= האחת שפרה ושם השנית פועה" (שמות א, טו), רב ושמואל (סוטה יא:), חד אמר, זו אשה ובתה. וחד אמר, זו כלה וחמותה. ונראה לכך לא הזכיר אותם בשמם לומר "אשר שם האחת יוכבד", מפני שלא תמצא שם "יוכבד" קודם לידת משה. והיינו שלא תאמר כי נולד משה מצד עמרם ויוכבד, שהם בני אדם פרטים. שדבר זה אינו, כי לפי מעלת משה ומדריגתו, שהיה משה נבדל מכל אדם על פני האדמה, כאשר ידוע ממדריגת משה. ואם יאמר הכתוב כי משה נולד מעמרם ויוכבד, בני אדם פרטיים, לא היה משה נבדל מכל אדם, שהרי הוא מתיחס אל אביו במה שהוא פרטי זה, וכל פרטי הוא חלק. ולפיכך כתוב (שמות ב, א) "וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי", ולא נזכר בלידתו שם אביו בפרט, שלא היה לו התיחסות אל אדם פרטי זה כלל, רק אל "איש" בסתם. וזהו מדריגה יותר משאילו היה לו יחוס אל אדם פרטי, שהוא פרטי זה. ודוקא קודם לידתו, שרצונו לומר שתולדות משה לא בא מכח אדם פרטי, שהוא פרטי זה, שאז היה משה מתיחס לפרטי, ולא היה משה נבדל מכל אדם, כי הפרטי הוא חלק. וכאשר היה היחוס לאביו מצד שהוא "איש" בלבד, אין לו התיחסות לשום פרטי זה, והוא נבדל כאשר ראוי למעלת משה. ודבר זה דבר מופלא מאוד, ועוד יתבאר לקמן בפרק שאחר זה.

#**"ותיראן המילדות**= את האלקים ולא עשו כאשר דבר אליהן מלך מצרים" (שמות א, יז). "להן" מיבעי ליה (סוטה יא:). אמר רבי יוסי בר חנינא, מלמד שתבען לדבר עבירה, ולא נתבעו. ונראה לפרש דהוי למכתב "להן", וזה כי לשון "אליהן" נאמר כאשר ידבר האדם אל הזולת, ובא הדיבור ממנו אל זולתו, ועל זה יאמר "אליו" "אלי" "אליהם". אבל כאן שהכתוב מספר שהמילדות לא שמעו אל הגזירה שבא למילדות מן פרעה להמית הבנים, ואין הכתוב מספר שבא הדבור מן פרעה אל המילדות, רק שלא קבלו הגזירה, הוי למכתב "להן", המורה על קבלת הגזירה, ולא שייך בגזירה רק "להן". ולפיכך דרשו "מלמד שתבען לדבר עבירה ולא נתבעו". והשתא הוי שפיר "כאשר דבר אליהן", מפני שלא היה זה גזירה, רק שהיה תובען ומבקש מהן דבר עבירה, ושייך בזה "כאשר דבר אליהן", שהיה בא הדבור אליהן לבקש מן המילדות. ורש"י (שם) פירוש בענין אחר, כי אצל תשמיש שייך "אליהן", כדכתיב (בראשית כט, כג) "ויבא אליה". ופירוש הנזכר הוא נכון כאשר תדקדק.

#**ומפני כי**= היה פרעה סובר שלא יעשו המילדות את צווי שלו להמית את הבנים, כי לא יקבלו גזירתו, כאשר הם אוהבים את ישראל, ושונאים עם אחר, היה מפתן לדבר עבירה, שיהיו נבעלות לו. ואמרו בבראשית רבה בפרשת וישלח (פ, יא) אמר רב הונא, נבעלת לערל קשה לפרוש, לפי שנמשכת אחריו בביאה. והיה כוונתו שבזה יהיו נמשכים אחריו מכל וכל לעשות גזירתו כאשר ישמעו\* לו. ובשביל גודל תשוקת פרעה להוציא מחשבתו בגזירה זאת אל הפעל, היה תובען לדבר עבירה. ובשביל כך כלל הכתוב שני דברים האלו יחד.

#**וכאשר תבין עוד**= בענין אשר תבען לדבר עבירה, כי כאשר תבען להיות נשמעות\* אליו בענין זה להמית הילדים, היה תובען להיות נשמעין אליו לגמרי לדבר עבירה גם כן. וזה מפעולת הכח של מעלה, והוא מזלו, שכל ענין פרעה אין ספק שהיה על ידי כחו ומזלו. ובשביל אותו הכח היה תובע אותן לדבר עבירה גם כן, שאין פעולה מלמעלה לחצאין, לכך היה תובע אותן לדבר עבירה.

#**"ותאמרנה המילדות**= כי לא כנשים המצריות העבריות כי חיות הנה" (שמות א, יט). מאי\* "חיות" (סוטה יא:), אי לימא חיה ממש, אטו חיה לא צריכה חיה. אלא [אמרו לו], אומה זו כחיה נמשלת\*; יהודה, (בראשית מט, ט) "גור אריה". דן, (שם פסוק יז) "יהי דן נחש". נפתלי, (שם פסוק כא) "אילה שלוחה". יששכר, (שם פסוק יד) "חמור גרם". יוסף, (דברים לג, יז) "בכור שור". בנימין, (בראשית מט, כז) "זאב יטרף". דכתיב ביה כתיב ביה, דלא כתיב ביה, כתיב ביה (יחזקאל יט, ב) "ואמרת מה אמך לביאה בין אריות רבצה כפיריה", עד כאן.

#**ואין נראה**= דעת חכמים לפרש פשט הכתוב "חיות" חיות השדה, דהוי למכתב חֵית\* בפתח, כמו "את כל חַית השדה למינה". אלא שהוקשה להם דבשביל זה שהם מילדות, וכי לא צריכה מילדת אחרת. אלא תרוייהו איתנהו; שהם ממהרים ללדת כמו חַית\* השדה, ובקיאין וחכמות גם כן כמו חיות. והכתוב מסייען, דלא הוי למכתב "כי חיות הנה", רק הוי למכתב 'כי מילדות הנה', כלישנא דקרא בכל הפרשה. אלא שבא לרמוז בלשון זה שהם נמשלים כמו חיות השדה.

#**ורצה**=\* לומר כי חיות השדה יש בהם דבר שאין צריכים למילדות, מפני שכל תנועת החיה יותר בקל מן האדם, לכך ממהרים להוליד גם כן\*. וזה מפני דקות החומר שלהם, שכל אשר הוא חמרי יותר, אין כח טבעי פועל כל כך במהירות, כמו מי שיש בו דקות החומר. וישראל עם קדוש\*, מפני שאין בהם גסות החמרי, כח טבעם יותר פועל בהם במהירות, וממהרים להוליד כמו חיות השדה. ולפיכך הביא קרא לראיה (יחזקאל יט, ב) "מה אמך לביאה בין אריות רבצה", ורצה בזה כי ישראל יקראו בשם חיות השדה, שכל חיות השדה חומרם יותר דק מן הבהמה, וכן הוא בישראל יש בהם דקות החמרי.

#**"ויהי כאשר**= יראו המילדות את האלקים ויעש להם בתים" (שמות א, כא). רב ולוי (סוטה יא:), חד אמר, בתי כהונה ובתי לויה. וחד אמר, בתי מלכות. מאן דאמר בתי כהונה ולויה, משה ואהרן. ומאן דאמר בתי מלכות, דוד ממרים\* אתא. פירוש, מפני שהמילדות היו יראים את האלקים, ועל ידם היה נבנה בית ישראל, שהיו פרים ורבים, לכך עשה להם בתים קבועים בישראל. אלא שחולקים, דלמאן דאמר בתי כהונה ולויה, ולא בתי מלכות, משום דבתי כהונה ולויה קבועים, ואין להסיר אותם כלל. אבל מלכות לפעמים יוסר, ואין זה בית. אבל למאן דאמר בתי מלכות, היינו גם מלכות, כדי שלא יחסרו שום בית, אף בית מלכות.

#**"ויצו לכל עמו"**= (שמות א, כב), אמר רבי יוסי בר חנינא, אף על עמו גזר (סוטה יב.). והטעם הוא שהאצטגנינים היו אומרים היום נולד בן שיהיה מושיע את ישראל, ואין אנו יודעים אם ממצרים, אם מישראל הוא. עמד [ו]גזר באותו היום אף על עמו, "כל הבן הילוד היאורה תשליכהו", ולא כתיב 'כל הבן הילוד לישראל היאורה תשליכוהו'. ואם תאמר, אם ידעו האצטגנינים היום נולד אחד שיהיה\* מושיע את ישראל, למה לא ידעו אם הוא ממצרים או מישראל. יש לומר, שאני משה מפני שנקרא בן לבת פרעה שהיתה מצרית, שנאמר (דהי"א ד, יח) "ואלה בני בתיה בת פרעה [ירד] אבי גדור ואבי סוכו", וזהו משה. ולפיכך לא יכלו לדעת אם מישראל, אם ממצרים הוא, שהמגדל יתום בתוך ביתו כאילו ילדו (מגילה יג.), ולפיכך לא היו יודעים אם מישראל, אם ממצרים הוא.

#**ועוד**=, כאשר תדע מדריגת משה רבינו עליו השלום במה שהיה נבדל מכלל ישראל במעלה שלו, ולא נשתתף עם שאר ישראל במעלתם, לא היו יכולים לדעת אם מישראל, אם מאומות. כי לפי מדריגת מעלתו לא היה לו צירוף ושיתוף עם שאר ישראל, והבן זה היטב.

#**ואמר**= רבי יוסי בר חנינא (סוטה יב.), שלש גזירות גזר; בתחלה גזר (שמות א, טז) "אם בן הוא והמיתן אותו". ואחר כך גזר (שם פסוק כב) "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו". ולבסוף גזר גם על עמו. ומה שאמר "שלש גזירות", והיה פרעה תמיד מוסיף בגזירות, עד שהיה גוזר על עמו גם כן. והיו מצרים כל כך שונאים את\* ישראל, עד שהמיתו את הזכרים הנולדים למצרים, בשביל שראו באצטגנינות כי היום נולד המושיע. ואף על גב שעל ישראל לא הוסיף בגזירה כלל, מכל מקום תראה שהיה פרעה מתחזק בגזירה, וזה יותר התחזקות בגזירה עד שאף על עמו גזר בשביל ישראל. ובמה שהתחזק שלש פעמים תראה מזה גודל התחזקות, כי דבר המשלוש\* חזק מאוד. והיה צריך להיות גזירה זאת של בנים דוקא משולשת, וכבר נתבאר זה\* למעלה.

<> "אכל בניינים של כל אדם מסכנות, פעמים שנופל מהבנין ומת" [רש"י שם].

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "שממסכנות את בעליהן", ופירש רש"י שם "שמביא את האדם לידי עניות".

<> "שהבנין מסכין בעליו" [הוספה בכת"י כאן (שנה.)].

<> כי כך לשון הפסוק במילואו "וישימו עליו שרי מסים למען ענותו בסבלותם ויבן ערי מסכנות לפרעה וגו'". והמלים "למען ענותו בסבלותם" נתבארו בגמרא [סוטה יא.] "למען ענותו לפרעה בסבלותם דישראל", ופירש רש"י [שם] "למען ענותו לפרעה - בשביל סבלותם דישראל, שיטו שכם לסבול" [ראה להלן הערה 63]. ומיד אחר כך מובאת בגמרא מחלוקת זו של רב ושמואל בביאור "ערי מסכנות". אם כן למ"ד "שמסכנות את בעליהן", סכנת הבניה מתחברת עם השעבוד הגדול שנזכר ברישא דקרא. ונראה שכוונתו לומר שהמצרים היו משעבדים את ישראל בגופם ובנפשם; שעבוד הגוף היה ב"יטו שכם לסבול", ושעבוד הנפש היה בסכנה שהיתה בעבודת הבניה. כי הפחד [מהסכנה] מחליש את הנפש, כי "הנפש כוחו כאשר הנפש הוא בשמחה... והפחד מחליש הנפש" [לשונו בח"א לגיטין ע. (ב, קכט:), והובא למעלה פי"ב הערה 28, ולהלן הערה 41]. ובאור חדש פ"ד [תשסח.] כתב: "בהלה היה [פועל] שנוי בכוחות נפשה". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 84] כתב: "לכך נאמר לאברהם בברית בין הבתרים [בראשית טו, יג] 'ידוע תדע כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם'. הזכיר שני דברים; עבודה וענוי. מצד ענין החומר שבהן, ראוים להיות עבדים, ויהיו תחת רשות אחר, והם עבדים להם. ומצד ענין הצורה, היו מצרים גוברים עליהם ומשעבדים אותם בענוי. נמצא כי ישראל היו במצרים משועבדים בחלק החמרי ובחלק הצורה", ושם הערות 85, 86. והנפש היא הצורה, וכמבואר למעלה הקדמה שניה הערה 43, פ"ג הערה 85, פ"ד הערה 27, ולהלן הערה 36. זהו החבור של "השעבוד הגדול עם הסכנה".

<> פירוש - גם למ"ד השני [שלא איירי בסכנה], הוא גם כן סובר ש"מורה המלה ["מסכנות"] על גודל השיעבוד" [לשונו בסמוך], וכפי שביאר למ"ד הראשון.

<> פירוש - עבודת הבניה היא טורח גדול. וכמו שמצינו בתיבת נח שרש"י [בראשית ו, יד] כתב: "עשה לך תיבת - הרבה ריוח והצלה לפניו, ולמה הטריחו בבנין זה". וכן בבנית ופירוק המשכן בשבעת ימי המילואים רש"י [ויקרא ט, כג] כתב: "לפי שכל שבעת ימי המלואים שהעמידו משה למשכן ושמש בו, ופרקו בכל יום, לא שרתה בו שכינה, והיו ישראל נכלמים ואומרים למשה, משה רבינו, כל הטורח שטרחנו [בבנין המשכן] שתשרה שכינה בינינו ונדע שנתכפר לנו עון העגל". וכן אמרו חכמים [סנהדרין קא:] "'מיכה' שנתמכמך בבנין", ופירש רש"י שם "נתמכמך בבנין - של מצרים, שנתנוהו בבנין במקום לבנה". ובח"א שם [ג, רלד:] כתב: "שנשתקעו הבנים בבנין, כי מכח טורח ומשא הבנין, נשקעו ולא היו יוצאים לעולם".

<> "מה שירצה" - כמה שירצה.

<> לשון הפלא יועץ, ערך בנין: "אמרו רז"ל 'כל העוסק בבנין מתמסכן' רחמנא ליצלן. שבכל ההוצאות אדם יודע לחשוב כמה יוציא, ומסתכל בכיסו, אם יוכל להוציא מוציא באופן שלא יבא להתמסכן. לא כן העוסק בבנין, שחושב להוציא מאה, ונעשה לו הוצאה ממאתים. ומשהתחיל אינו יכול למשוך ידו, ומתוך כך יכול לבא להתמסכן. ולכן ראוי לגבר שיחשוב תחלה אם יכול להוציא כפלים על אשר אמדו שצריך לאותו הבנין, יתעסק בבנין. ואם לא, לא יתעסק... והיה נראה שיותר טוב שיקנה אדם בנין בנוי, שהוא דבר שיש לו קצבה".

<> לשונו בכת"י [שנה.]: "יכול לבנות מה שירצה, ואין לו סוף, ושאר כל הדברים יש להם קץ וסוף ותכלית. כי הבנין הוא מעשה אדם לפי רצון האדם, ורצון האדם יכול לחדש כל מה שירצה". ואודות שהטבע הוא בעל שעור מדויק [לעומת מעשה אדם], מעין זה ביאר את דברי רש"י [שמות ל, יג] שכתב ש"הראה לו [הקב"ה למשה] כמין מטבע של אש ומשקלה מחצית השקל, ואומר לו כזה יתנו". ובגו"א שם אות ח [שצז.] כתב: "ויש להקשות... במטבע מה חומר יש בה עד שהוצרך להראות לו מטבע של אש. ויש לפרש, כי המטבעות נעשות שלא בדקדוק, שאין לצמצם במעשה האדם [גיטין עח.], ולא נעשה בענין משוער. לא כמו דברים הנבראים, שיש להם שעור מוגבל. והראה לו הקב"ה מטבע זאת מתחת כסא הכבוד, שזאת המטבע יש לה שעור מוגבל ומשוער, שאינה מעשה אדם".

<> "מסכנות".

<> פירוש - למ"ד "שממסכנות את בעליהן" אין לומר שהשעבוד נעשה בבנין כדי שישראל יהיו עניים מחמתו, כי ישראל היו עבדים לפרעה, ומן הסתם לא הוצרכו לשלם מכיסם על הבנין. וכן רש"י [שמות א, יא] כתב: "מסים - לשון מס שרים שגובין מהם המס, ומהו המס, שיבנו ערי מסכנות לפרעה". הרי שביאר שנמס היה שעבוד הגוף, ולא נטילת ממון. וכן הרמב"ן [שם] כתב: "שם על העם מס לקחת מהם אנשים לעבודת המלך, ומינה על המס שרים מן המצריים שיקחו מהם כרצונם אנשים לפי העבודה... והשרים האלה צוו אותם שיבנו ערים לפרעה". אלא השעבוד שהוטל עליהם היה "נמשך זמן הרבה", כי כל בניה נמשכת לזמן הרבה, ומכך נובעת העניות כאשר אדם בונה בנין מכיסו. וכלפי ישראל במצרים השעבוד של בנין היה קשה במיוחד מפאת "שנמשך זמן הרבה". והרמב"ם הלכות עבדים פ"א ה"ו כתב "כל עבד עברי אסור לעבוד בו בפרך [ויקרא כה, מג]. ואיזו היא עבודת פרך, זו עבודה שאין לה קצבה... מכאן אמרו חכמים [תו"כ שם] שלא יאמר לו עדור תחת הגפנים עד שאבוא, שהרי לא נתן לו קצבה. אלא יאמר לו עדור עד שעה פלונית, או עד מקום פלוני". הרי עבודה ללא קצבה היא קשה במיוחד. וראה להלן הערה 65.

<> מדוע העוסק בבנין מתמסכן. ודבריו כאן הובאו אות באות בח"א ליבמות סג. [א, קלז:], ובח"א לסוטה יא. [ב, מו.].

<> אמרו חכמים [שבת קיח.] "כל המענג את השבת נותנין לו נחלה בלי מצרים ["כלומר אין לה קץ" (רש"י שם)], שנאמר [ישעיה נח, יד] 'אז תתענג על ה' והרכבתיך על במתי ארץ והאכלתיך נחלת יעקב אביך וגו'' ["ולא נחלת אברהם ויצחק" (רש"י שם)]. לא כאברהם שכתוב בו [בראשית יג, יז] 'קום התהלך בארץ לארכה וגו'' ["ארץ זו ולא יותר" (רש"י שם)], ולא כיצחק שכתוב בו [בראשית כו, ג] 'כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל' ["ותו לא" (רש"י שם)], אלא כיעקב שכתוב בו 'ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה'". ובח"א לשבת שם [א, נד:] כתב: "והיינו דקאמר 'נותנין לו נחלה בלי מצרים', כי הנחלה שיש לה גבול, הנה מה שחוץ לגבול נחשב צר ומתנגד לו, עד שאין הגבול מתפשט יותר. והנחלה שאין לה גבול, אין לה צרות, רק היא מתפשט בכל צד". ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "ברכת כהנים יש בו ג' ברכות, האחת יש בו ג' תיבות ["יברכך ה' וישמרך" (במדבר ו, כד)]... כי הברכה היא התפשטות, ולפיכך כתיב אצל הברכה 'ופרצת ימה וקדמה' וזה מבואר. ולכך תחלת הברכה הוא ג', שהוא התחלת התפשטות", ויעקב הוא האב השלישי. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלד.] כתב: "נותנים לו נחלה בלי מצרים... הברכה בשלימות אין לה גבול". ובגו"א שמות פ"ד אות יג [עה.] כתב: "ומזה תבין אשר אמרו [תענית ה:] 'יעקב אבינו לא מת'... בשביל ששתה מן המקור שהוא בלא קץ ובלא תכלית, ועד שם הגיע... וברכתו בלי מצרים כמו שאמרו חז"ל, ובשביל זה לא פסק ממנו המעיין הזה לעולם" [ראה להלן פ"כ הערות 42, 47]. וראה נצח ישראל פנ"ט [תתקג:]. והביאור הוא שהברכה במהותה אינה שייכת לעולם הזה, אלא היא באה ממקום עליון ונבדל, וכפי שכתב בנתיב התורה פי"א [תסט.], וז"ל: "אמרו [ברכות מב.] תכף לתלמיד חכם ברכה... כי התלמיד חכם הוא הכנה שעל ידם תבא הברכה לעולם, וזולת זה אין העולם הזה ראוי לברכה, כאשר הברכה היא מעולם העליון הנבדל. ולכך על ידי תלמיד חכם שיש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון, מביא הברכה לעולם". לכך הברכה היא התפשטות ללא גבול וקצה, כי היא באה ממקום שאין לו גבול וקצה. @**ויש להקשות**^ על דבריו ממה שכתב בבאר הגולה באר הששי [קצד:], וז"ל: "דבר החסר אין ראוי שיוגבל וישוער, כי הגבול והשעור הוא מן השלימות, שהדבר שאין לו גבול ואין לו שעור אין לו שלימות. ולפיכך אמרו במסכת תענית [י.] גיהנם אין לו שעור. וכל זה שהדבר החסר לגמרי, אין ראוי שיוגבל בשעור". הרי שביאר שם שהגבול הוא לטיבותא, ואילו כאן מבאר שהגבול הוא לריעותא. ולכאורה זו סתירה גלויה בדבריו [ושם הערה 361 נשארה שאלה זו בצ"ע]. @**אך נראה**^ ליישב זאת בהקדם לסתירה אחרת שמצינו לכאורה בדבריו בענין "מקום"; בדר"ח פ"ג מ"ב [קיז.] כתב: "הדבר שיש לו מקום הוא מוגבל, שזה ענין המקום אשר הוא מקיף ומגביל אשר הוא מקום לו... אבל הדבר אשר הוא בלי מקום... אינו מוגבל". [וכן מצינו שמקום נקרא "גבול", כמו (שמות י, יד) "ויעל הארבה וגו' וינח בכל גבול מצרים וגו'". וכן (ירמיה לא, טז) "ושבו בנים לגבולם". ובלשון חכמים "קדשי הגבול" (קידושין סט:), ופירש רש"י שם "תרומה הנאכלת בכל מקום"]. נמצא שמקום נקרא "גבולין" ע"ש הגבולות שהוא מחייב. ואילו באור חדש פ"ד [תתיא.] כתב: "'רווח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר' [אסתר ד, יד]. ישראל מקום שלהם הוא אביהם יעקב, שהוא שורש ועיקר שלהם, שהוא האב להם, ולכך נקרא יעקב 'מקום' לישראל. ומספרו של 'יעקב' [182] עם האותיות [4] כמספרו של 'מקום' [186]. וזה מפני שיעקב הוא שורש לעץ הנטוע, שיש לו י"ב ענפים. ומפני כי ברכת יעקב בלי מצרים, כדכתיב 'ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה', ולגבול שהוא בלי מצרים אין צרה כלל, ולפיכך אמר 'ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר'" [ראה להלן פי"ז הערה 87]. נמצא שמקום הוא ללא גבולות, וראיה לכך הוא הפסוק "ופרצת ימה וקדמה צפונה ונגבה". וכיצד תיבת "מקום" סובלת שני פירושים סותרים; "מקיף ומגביל" ו"בלי מצרים". @**אלא שכאן**^ נמצא עומק ההבדל בין "מקום" של ישראל ל"מקום" של שאר נבראים; ישראל, שהם צאצאי יעקב, מקומם הוא נבדל ונעלה מעבר לעולם הזה המוגבל, לכך מבחינתם כל מקום שהוא מוגבל הוא נחית דרגא ממעלתם, משום שיש בכך הורדה מהעולם העליון לעולם הזה הגשמי. אך שאר נבראים, השייכים היטב לעולם הזה המוגבל, מקומם ושלימותם הוא דוקא במקום בעל גבול וקצה, ואילו מקום שהוא ללא מצרים אינו משתייך אליהם כלל, כי הוא מעבר למעלתם. וצרף לכאן את יסודו ש"מקום" מורה על הקיום של העומד בו, וכמו שכתב באור חדש פ"ד [תתיז.], וז"ל: "כי הקב"ה נקרא 'מקום', מפני שהוא יתברך מקיים הכל. ומפני כך נקרא גם כן המקום שהוא מקום אל העומד בו בשם 'מקום', כי הוא מקיים את העומד בו" [ראה שם הערה 361, כי זהו יסוד נפוץ בספריו]. נמצא שההבדל בין מקומם של ישראל למקומם של שאר הנבראים הוא מורה על ההבדל בין קיומם הנצחי של ישראל לקיומם הזמני של שאר הנבראים; קיומם הנצחי של ישראל בא להם מחמת שמקומם הוא ללא מצרים ["יעקב אבינו לא מת... מה זרעו בחיים אף הוא בחיים" (תענית ה:)]. ואילו קיומם הזמני של שאר נבראים בא להם מחמת שמקומם הוא בעל גבול וקצה. ומכל זה עולה שמקומם וקיומם של ישראל הוא דומה ושוה לברכה; כשם שהברכה היא ללא גבול מפאת שהיא באה מעולם העליון, כך מקומם וקיומם של ישראל הם ללא גבול, מפאת שהם באים מעולם העליון. @**ועל פי זה**^ לא יקשה מדבריו בבאר הגולה שביאר שהעדר גבולות הוא ריעותא, ואילו כאן מבאר שהעדר גבולות הוא טיבותא, כי הם הם הדברים; הדברים החומריים השייכים לעולם הזה צריכים להיות מוגבלים ומשוערים, כי זה תואם למהלך העולם הזה. אך דברים הנבדלים מהעולם הזה אינם יכולים להיות מוגבלים ומשוערים, כי זה נוגד למהלך שבאו ממנו. ודו"ק.

<> ב"מ מב. "אין הברכה ["שמתברך ורבה מאליו" (רש"י שם)] מצויה לא בדבר השקול, ולא בדבר המדוד, ולא בדבר המנוי, אלא בדבר הסמוי מן העין". ובח"א שם [ג, כא:] כתב: "הטעם ידוע, מפני כי העין הוא שנותן גבול לכל דבר, והברכה אין גבול לה, שזהו ענין הברכה" [הובא למעלה פי"ב הערה 13]. ולמעלה פי"ב [לאחר ציון 11] כתב: "כל זמן שהיה הדור הראשון של שבעים נפש קיים, לא היו פרים ורבים. כי אלו שבעים היו נמנים מוגבלים בשעור ובמספר, שהוא שבעים נפש... וכאשר כתיב [שמות א, ו] 'וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא', אז הבנים שלא היו נמנים ולא עלו במספר, היו פרים ורבים מאוד, שלא היה שעור להם מצד עצמם... 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". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקטז.] כתב: "פרק קמא דברכות [ז.] אמר רבי ישמעאל, פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים... ואמר לי, ישמעאל בני, ברכני. ואמרתי לפניו, רבונו של עולם, יהי רצון לפניך שיכבשו רחמיך את כעסך, ותתנהג עם בניך במדת הרחמים, והכנס להם לפנים משורת הדין... כאשר אמר 'ישמעאל בני ברכני', לא שהוא יתברך מקבל ברכה מברואיו, חס ושלום לומר כך, רק הדבר הזה שעל ידי ברכה זאת יהיה הוא יתברך נמצא אל הנמצאים, שהם בניו, במדת הברכה. וזה שלא יתנהג עם בניו במדת הדין, ויכנוס להם לפנים משורת הדין. ודבר זה נקרא 'ברכה', כי כל ברכה הוא תוספת ורבוי יותר מן השעור המוגבל, שאין הברכה שנותן לו מה שהוא צרכיו בלבד, כי לא היה זה ברכה מה שהוא נותן לו צרכיו, אבל עניין הברכה שיהיה לו תוספת חוץ מן השעור. ולפיכך אמר 'יהי רצון וכו'', כלומר שיהיו מדותיו בלא שיעור מוגבל, עד שיהיה נכנס עם בניו לפנים משורת הדין, ואז הוא נוהג במדת הברכה" [ראה להלן פ"כ הערות 58, 82]. ונאמר [בראשית כט, לד] "ותהר עוד ותלד בן וגו' על כן קרא שמו לוי", ופירש רש"י שם "כל מי שנאמר בו 'על כן' מרובה באוכלוסין". וכתב על כך בגו"א שם אות כב [פה:]: "ואם תאמר, מאי ענין 'על כן' שיהיה מרובה באוכלוסין. ואפשר כי לשון 'כן' הוא לשון גבול ושיעור 'כן וכן יהיה', ומי שנאמר לו 'על כן', שלא יהיה שיעור מוגבל, והם יותר משיעור מוגבל, וזהו 'על כן'" [ראה להלן פי"ט הערה 53]. @**ועוד אודות**^ שענין הברכה היא התפשטות מעבר לגבולות, הנה בנצח ישראל פמ"ג [תשמג.] כתב: "הא דאמר שם [סנהדרין צד.] כיוצא בדבר אתה אומר 'ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל וגו'' [שמות יח, י], תנא משום רבי פפייס, גנאי למשה רבינו שלא אמר 'ברוך' עד שבא יתרו ואמר 'ברוך', עד כאן. ואין הפירוש שלא היו רוצים לומר 'ברוך'. כי הפירוש הוא שידעו שאין ראוי לומר 'ברוך', כי לשון 'ברכה' הוא על הברכה שהעולם מקבל. ולא היו הם דבקים במדת הברכה, שהרי אין כאן ברכה להם, רק היציאה מסבלותם, ואין זה תוספות ברכה להם כלל. ולפיכך לא אמרו 'ברוך'. אבל יתרו שלא היה בצרה... היה זה נחשב ברכה. ולפיכך אמר יתרו 'ברוך ה' אשר הציל אתכם וגו''. אבל למשה וישראל שהיו במצרים בסבלות קשה, ולא היה כאן תוספות ברכה, לא היה אפשר לומר 'ברוך'... ואין להקשות, אם כן מה גנאי היה למשה, כיון שלא היה ראוי להם לומר 'ברוך'. מכל מקום נחשב זה קצת גנאי, שלא נמצא מדה זאת אצלם, ודבר זה ענין נפלא כאשר תבין".

<> כמו שנאמר [מ"א ה, לב] "ויפסלו בוני שלמה ובוני חירום והגבלים ויכינו העצים והאבנים לבנות הבית", ופירש רש"י שם "והגבלים - אומה ששמה גבל, ובקיאים לסתת אבנים ולבנות". וכן נאמר [יחזקאל כז, ט] "זקני גבל וחכמיה היו בך מחזיקי בדקך", ופירש רש"י שם "זקני גבל - אומני הבנין, כמו שנאמר 'ובוני חירום והגבלים'". הרי ישנה אומה הנקראת על שם גבול משום שהיא עוסקת בבנין. וזה מורה באצבע שהעוסק בבנין "בונה גבולים וגדרים".

<> כי העניות היא הפך הברכה, וכמו שכתב בגו"א שמות פ"ד אות יג [עד:], וז"ל: "העני הוא חי ופסק ממנו הברכה, [לכך] נחשב כמת [נדרים סד:]. למה הדבר דומה, למעיין חיים ונסתם המקור שלו, אף על גב שיש בו מים, כיון דהמקור שלו נסתם אינו נקרא 'מעיין חיים'. וכך העני אשר יבש מן שפע הברכה נחשב כמת, אף על גב שלא נעדר לגמרי, מכל מקום בשביל שנסתם ממנו מקור הברכה, ויבש מעין הברכה שלו, בשביל זה אין לו שם 'חיים' כלל, ונחשב כמת". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט:] כתב: "מה שהעניות היא כמו מיתה... כי החיים שהאדם מקבל נחשב כמו ברכה, שהרי נאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים', שהשם יתברך הוא מקור החיים, מאתו משפיע החיים לכל חי. ונמצא כי החיות הם השפעה כמו העושר והפרנסה שהם השפעה מן השם יתברך... וזה שאמר כי העוני שהיא מניעת השפע הוא כמו מיתה, שהוא סלוק שפע החיים הבא על האדם" [ראה להלן פל"ד הערה 175].

<> בכת"י [שנה.] כתב טעם נוסף מדוע העוסק בבנין מתמסכן, וז"ל: "ועוד יש בזה טעם אחר, כי העוסק בבנין מתמסכן לפי שהבנין דרך עניות, לפי שהוא דבר שאינו עומד להצלחה כמו הנטיעה, שהיא עומדת לגדל ולעשות פרי. אבל זה אינו עומד להצליח ולעשות פרי בשום אופן. ולא כמו שאר פרקמטיא העומדת להרויח, שיכול להוליך אותו למקום אחר להרויח. אבל הבנין הוא דבר שעומד בודאי, ואינו עושה פרי, וזהו ענין עניות, והבן זה. ונגזר עליהם דבר זה שיעסקו בבנין, שהוא דבר שאין בו שום ענין ברכה והצלחה, רק שמתמסכן, מפני שכך נגזר עליהם הענוי והעניות, כדכתיב [דברים כו, ז] 'וירא את ענינו ואת עמלנו'. וכמו אשר נגזר עליהם העניות, היו מתעסקים בדבר שהוא גורם עניות".

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב דעה זו היא דעה שניה, ולא דעה ראשונה.

<> "נבלע בארץ" [רש"י שם].

<> "כשהיו בונין קצת היה מתרוסס ונופל, וחוזרין ובונין, והוא נופל" [רש"י שם]. חזינן שרב שמואל לא דרשו את שם העצם, אלא את השם הנוסף. ואודות ששם העצם אינו נדרש, כן מבואר להלן פכ"ג הערה 42.

<> לשונו בכת"י [שנה:]: "כי הבנין אשר בנו ישראל למצרים לא היה ראוי להיות קיום לו, לפי שלא היה דבר ראוי לו הקיום. כי הדברים אשר הם ראוים להיותם נמצאים, הם ראוים להיות מקוימים גם כן. אבל דברים שאין ראוי להיות נמצאים, אין קיום להם". וצרף לכאן מאמרם [יבמות עח:] "ממזרא לא חיי", ובח"א שם [א, קמג:] כתב: "פירוש כל ישראל הם זרע אמת, שנאמר [ירמיה ב, כא] 'ואנכי נטעתיך שורק כולו זרע אמת', ומי שאינו זרע אמת אינו ראוי להיות נמצא בישראל, ולפיכך ממזר לא חי". @**דוגמה מובהקת**^ לכך היא תיבת "חטא", המורה על מעשה רע שאינו ראוי לעשות, וכן מורה על חסרון, וכפי שכתב בדר"ח פ"א מי"ז [תג:], וז"ל: "החטא הוא חסרון, כי כל לשון 'חטא' בכל מקום חסרון, כמו [מ"א א, כא] 'אני ובני שלמה חטאים', [בראשית לא, לט] 'אנכי אחטנה', ובהרבה מקומות". ובבאר הגולה באר הששי [קנט:] כתב: "ההעדר הזה מצד המעשים, כי כל חטא אין ראוי שיהיה נמצא המעשה ההוא, ולכך העושה החטא הוא נוטה אל ההעדר הגמור" [ראה למעלה בהקדמה ראשונה הערה 53]. וכן תיבת "טוב" מורה על הקיום [רמב"ן בראשית א, ד], ותיבת "רע" מורה על ההעדר [נתיב התורה פי"ב (תצד.)]. ומזה גופא מוכח שהדברים שאינם ראוים הם אינם בני קיימא. ובתפילת ימים נוראים אומרים "וכל הרשעה כולה כעשן תכלה כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ". ובנתיב יראת ה' פ"א [ב, כ:] כתב: "כי עצם היראה מה שהוא עלול אל השם יתברך, שהוא העלה, והעלול יש לו קיום בעלה. ולפיכך אמר שלמה גם כן [משלי י, כז] 'יראת ה' תוסיף חיים ושנות רשעים תקצורנה'. ודבר זה רצה לומר כי מי שיש בו יראת השם, מפני שהוא עלול גמור ראוי שיהיה מקבל הקיום מן העלה יתברך, ולפיכך 'יראת ה' תוסיף חיים'. ואילו שנות רשעים, אשר הם סרים מן העלה יתברך, שנותם תקצורנה, שאין להם קיום מן העלה" [הובא למעלה פי"ד הערה 8]. ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפג.] כתב: "מזה ילמד האדם שיהיו מעשיו שהוא עושה דבר שהוא מקוים, אבל שיעשה מעשים שאין להם קיום, רק הם דברים בטלים שאין להם קיום, אל יעשה. והמעשים שיש להם קיום הם המצות והתורה, שדבר זה בודאי יש לו קיום, כמו שאמרו [אבות פ"ו מ"ט] שאין מְלַוין את האדם לא כסף ולא זהב, אלא תורה ומעשים טובים, כי הם נשארים". ובח"א לר"ה יז. [א, קיד:] כתב: "האדם העושה עבירה, אין לעבירה הזאת עמידה והתקשרות עם [חטאים] אחרים, כי [סנהדרין כו.] 'קשר רשעים אינו מן המנין'. וכאשר האדם עושה עבירה אחת, [הקב"ה] מעבירה. מפני כי הפרש יש בין המצות והעבירות, כי המצות בעבור שהם ראוים להיות נעשים המצות, יש להם קיום ועמידה. אמנם העבירות, בעבור שאין ראוי להיות נעשים, הוא יתברך מעביר אותם ראשון ראשון, קודם שיצטרפו... ראוי להיות כך, להיות העבירות עוברים ראשון ראשון, ולא יתקבצו יחד העבירות, בעבור שהם אין להם קיום לעבירות. אבל המצות יש להם קבוץ וקיום, בעבור שהם ראוים להיות נעשים. וכל דבר שראוי להיות נעשה, יש להם קיום ועמידה יותר, ודבר זה מבואר הוא". ונאמר [שמות כב, יז] "מכשפה לא תחיה", ופירש רש"י שם "אלא תומת בבית דין". ובגו"א שם אות כב [רטו:] כתב: "ונראה לי לכך כתב בהאי לישנא ["לא תחיה", ולא "תומת"], מפני שהמכשפים עוסקים בדברים שיצא חוץ ממציאות העולם במעשיהם הזרים אשר הם עושים, ולדבר כזה אין ראוי שיהיה קיום וחיות. ולכך אמר 'לא תחיה' דברים כאלו שהם יוצאים חוץ ממציאות העולם". ובדר"ח פ"ב מ"ב [קעט.] כתב: "ומן הדברים אשר בארנו יש לך להבין מה שאמרו ז"ל [סנהדרין עד.] כי כל העבירות שבתורה יעבור ואל יהרג, חוץ מע"ז וגלוי עריות ושפיכות דמים... באלו ראוי שיהיה נהרג ואל יעבור, כיון שקיום האדם על שלשה דברים השנויים כאן שעל ידי שלשה דברים העולם עומד [תורה, עבודה וגמילות חסדים (אבות פ"א מ"ב)], ובהפך שלהם אין לאדם מציאות כלל. ואם ירצה לעבור ואל יהרג, הרי על כל פנים נחשב כאילו אין לאדם מציאות, ומוטב שימות זכאי ואל ימות חייב [סנהדרין עב.], כי כאשר הוא הפך הטוב, כאילו אין לו מציאות כלל". וכן כתב סברה זו בנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.]. וראה להלן פט"ז הערה 87, ופי"ז הערה 15.

<> ואם תאמר, מדוע גזירת השעבוד שנגזרה על ישראל לא תביא לכך שמעתה ואילך יהיה הבנין שנבנה דבר הראוי להיות נמצא, כי יש בבנין זה הקיום לגזירת השעבוד. דע כי בכת"י להלן [שנז.] ביאר נקודה זו, וז"ל: "כי הבנין הזה לא היה ראוי לו הקיום בשום אופן. וזה כי הדברים אשר הם מצד העולם הזה לפי מנהגו של עולם, יש להם קיום, כי הם בעולם הטבעי. אכן הדברים אשר הם אינם במנהגו של עולם, רק מצד הגזירה האלוקית, אין להם להיות מצד העולם הטבעי והסדר אשר עליו נוהג העולם, והם יוצאים בשביל זה מהנהגות של עולם. ולפיכך כאשר היה גזירת השיעבוד על ישראל לבנות הבנינים ההם, לא מצד טבע ומנהגו של עולם, כי מצד מנהגו של עולם אין ראוי שיהיו ישראל, האומה הנבחרת, משועבדים ולבנות בנינים כאלו. ולפיכך לא היה זה מצד הנהגות העולם, והיה זה חוץ מכלל הנהגת העולם, ולא היה לבנין שבנו שום קיום ושום יסוד". ואודות שהשעבוד בעצמו אינו ראוי לפי המציאות, כן כתב בנצח ישראל פ"א [יא:], וז"ל: "כי לפי סדר המציאות אין ראוי שתהיה אומה משעבדת באחרת להכביד עול עליה, כי השם יתברך ברא כל אומה ואומה לעצמה... ראוי שכל אומה ואומה מצד שנבראת לעצמה, שלא תהא רשות אחרים עליה. ואם היה נשאר דבר זה תמיד, הוא הגלות ויד האומות מושלים על ישראל, היה דבר זה, שאינו לפי סדר המציאות, והוא שנוי סדר העולם". @**ויש להבין**^, דנהי ששעבודם של ישראל לא היו ראוי, מ"מ אמרו חכמים [ע"ז נד:] "הרי שגזל סאה של חטים והלך וזרעה בקרקע, דין הוא שלא תצמח, אלא עולם כמנהגו נוהג והולך, ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין. דבר אחר, הרי שבא על אשת חבירו, דין הוא שלא תתעבר, אלא עולם כמנהגו נוהג והולך, ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין". הרי ביארו שאף שהגברא עושה מעשה שאינו ראוי, מ"מ מחמת ש"עולם כמנהגו נוהג" המעשה קיים ואף יעשה פרי. ומדוע אין הנהגה דומה בבניה של פתום ורעמסס, שהרי בהנהגת העולם אנשים בונים בנינים. ויש לעיין בזה.

<> פירוש - כולי עלמא מודי.

<> לכך הבנין נעשה שלא במשפט ויושר, כי ישראל הוכרחו לבנותו כנגד רצונם, וכמו שביאר בכת"י, ויובא בסמוך הערה 28.

<> כמו "טומאת התהום" [סוכה כא.], שנקראת כן כמו שהתהום מכוסה ואין אדם יודע מה יש בו [פירוש הרא"ש נזיר טו:]. ורש"י [פסחים פא:] כתב: "טומאה שהיא בתהום המכוסה מן הכל". ובילקו"ש ח"ב רמז תשכו אמרו "מה תהום אין לו חקר, כך פורענות הרשעים אין לו חקר לעתיד לבא. ומה תהום זה לא נזרע ולא עושה פירות, כך רשעים אין עושין פירות". ו"תהום" אותיות "המות" [זוה"ק ח"ג רעט.]. ובקהלת יעקב ערך תהום, כתב: "כי תהום הוא קליפה רביעית מארבע קליפות", ומקורו מהזוה"ק שם.

<> לשונו בכת"י [שנו.]: "ענין בליעת התהום הוא, שהביא הקב"ה דבר שהוא העדר אל הדבר ההוא. כי התהום הוא כנוי להעדר, לפי שהתהום אינו דבר. ומביא הקב"ה דבר שהוא העדר לו ובולעו, והכוונה בזה במה שאמר 'פי תהום בולעו' רצה לומר ההעדר מבליעו". וצרף לכאן שהבליעה מורה על העדרו המוחלט של הבלוע, וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מ"ב [צא.], וז"ל: "מי שהוא בלא תורה, כי אין נחשב האדם לכלום בלא תורה, ולכך היה [זולתו] בולע אותו עד שאינו נמצא". ובנצח ישראל פל"ד [תרמח.] הביא המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תסט] שעשרת השבטים נבלעו בין האומות. וכתב לבאר שם [תרנא:]: "עשרת השבטים... כאילו אינם כלל... שגלו בין האומות ונבלעו ביניהם, עד שלא נודע בהם שהם עשרת השבטים. וזה נקרא שנבלעו לשם". וכן כתב בדר"ח פ"ה מט"ז [שצ:] לגבי בליעת קרח ועדתו [במדבר טז, לב], וז"ל: "מחלוקת זו לגמרי שלא לשם שמים, ולא היה קיום לאותה מחלוקת כלל... כמו שתראה שפצתה האדמה את פיה ובלעה אותם חיים. ודבר זה שהוא בליעה לגמרי ראוי למחלוקת שהיא שלא לשם שמים לגמרי". וכן רמז לכך להלן ריש פמ"ג. והעדרו המוחלט של הנבלע מורה על ההעדר שדבק בבולע, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מי"ט [תנח.], וז"ל: "כי כל ענין בלעם שדבק בו ההעדר... ולפיכך נקראו תלמידי בלעם [תהלים נה, כד] 'אנשי דמים' [אבות פ"ה מי"ט], שרוצים לבלעות אחרים, והכל מפני ההעדר והחסרון שדבק בהם". לכך "פי תהום בולעו" מורה על ההעדר של הנבלע ושל הבולע.

<> דוגמה לחילוק זה [בין אם ההעדר בא מבחוץ או מעצמו] נמצא בדברי רש"י [במדבר טז, כז], שכתב: "בוא וראה כמה קשה המחלוקת, שהרי בית דין של מטה אין עונשין אלא עד שיביא שתי שערות, ובית דין של מעלה עד עשרים שנה, וכאן אבדו אף יונקי שדים". ובגו"א שם אות לט [רסג:] כתב: "ואם תאמר, מאי שנא חטא זה מכל חטאים בעולם, שאין הקטן נענש. ויש לך לדעת עיקר הטעם, כי מה שאין הקטן נענש, כי אין הקב"ה מביא עונש על קטן. אבל במחלוקת, שגוף הגיהנום דבק במחלוקת, כי הגיהנום והמחלוקת נבראו ביום שני למעשה בראשית [ב"ר ד, ח], להודיע כי המחלוקת הוא גוף הגיהנם, ולכך נענש אף הקטן, כי העונש בא מעצמו. כי השם יתברך אין מעניש הקטן להביא עליו עונש, אבל עם המחלוקת עצמו הוא העונש, ואין צריך להביא עליו, והוא נענש. המשל; אם אמר אחד אני לא אהרוג אותך, אבל אם תהרוג את עצמך, אני לא עשיתי זה. כך ענין המחלוקת, כיון שנברא הגיהנום עם המחלוקת, הוא מביא עצמו לעונש, כי לא נקרא זה מביא עונש עליו, רק כל בעל מחלוקת מקומו המיוחד לו הוא הגיהנם, שהרי נברא עמו, אם כן הוא שייך לו".

<> לשונו בכת"י [שנו.]: "והכלל הוא בזה, כי כל אדם אשר הוא מאסף עושר או בונה בנין בלא משפט ובלא יושר, אין לו קיום בשום אופן, ומתבטל. כי דבר שהוא ראוי למציאות הוא מקוים. אבל דבר שאינו ראוי למציאות, והוא נעשה שלא במשפט, כגון זה שהיו משעבדין את ישראל, כל דבר כזה לא יצליח לשום דבר, והמעשים כלים ונפסדים, כדכתיב [ירמיה יז, יא] 'יש עושה עושר ולא במשפט בחצי ימיו יעזבנו'. ולמאן דאמר בליעת התהום עדיפה, מפני שבפעם אחד בלע... אבל מתרוסס אי אפשר שיהיה בפעם אחד, ודבר זה מובן".

<> פירוש - כל מלך משעבד את עמו, ואין בכך חריגה מהסדר כל עוד שהשעבוד הוא בשעור הראוי, וכמו שמבאר. ונקודה זו מתבארת בדברי הפחד יצחק, ר"ה מאמר לא [אות יא], שתחילה הביא את דברי הגר"א הידועים [משלי כז, כז] ש"מלך" הוא ברצון הנשלטים, ואילו "מושל" הוא בעל כרחם של הנשלטים [וכן מבואר בגו"א בראשית פי"ז אות א (ערב:)]. וכתב על כך בזה"ל: "אלא שאי אפשר לנו לדון בדברי הגר"א הללו מבלי לצרף לכאן דברי רש"י בפרשת ציצית [במדבר טו, מא], אשר פסוק האחרון שבה מתחיל ב'אני השם אלקיכם', ומסיים באותן התיבות עצמן של 'אני השם אלקיכם'. וכתב רש"י שחזרה זו באה היא להשמיענו ש'לא יאמרו ישראל אנו לא עושים ולא נוטלים שכר, בעל כרחכם אני מלככם. וכן הוא אומר [יחזקאל כ, לג] אם לא ביד חזקה אמלוך עליכם'. עד כאן לשונו של רש"י. ובהשקפה ראשונה דברים אלו סותרים הם את ההנחה של הגר"א כי אין מלוכה אלא מדעתו ומרצונו של זה שמולכים עליו. אלא שלאמתו של דבר סתירה זו בנין היא. דאדרבה, בסתירה זו נבנה הוא תוקף חדש בקבלת מלכות. שהרי רואים אנו מכאן דקבלת מלכות פירושה הוא שהוא מקבל עליו גם את כח הכפייה של המלכות. כלומר בעצם קבלת המלכות גנוז הוא ההסכם שאם ימצא המלך לנכון לכפות אותו, הרי כפייה זו תיעשה בכחו של הרצון בשעת קבלת המלכות. באופן שגם הכפייה של המלך חוזרת להיות רצונו של זה שמולכים עליו. ונמצא דאפילו בשעה שההנהגה עם כנסת ישראל היא הנהגת 'בעל כרחכם אני מלככם', עדיין אין זו ממשלה".

<> פירוש - אם פרעה היה משעבד את ישראל כראוי, ולא מעבר לכך, לא היה בבנין פיתום ורעמסס שום יציאה מן הסדר, והבנין היה עומד על כנו.

<> מעין מה שכתב הרמב"ן [בראשית טו, יד], וז"ל: "וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי - אף על פי שאני גזרתי על זרעך להיות גרים בארץ לא להם, ועבדום וענו אותם [שם פסוק יג], אף על פי כן אשפוט את הגוי אשר יעבודו על אשר יעשו להם, ולא יפטרו בעבור שעשו גזרתי. והטעם כמו שאמר הכתוב [זכריה א, יד] 'וקנאתי לירושלם ולציון קנאה גדולה וקצף גדול אני קוצף על הגוים השאננים אשר אני קצפתי מעט והמה עזרו לרעה'... וכן היה במצרים, שהוסיפו להרע, כי השליכו בניהם ליאור [שמות א, כב], וימררו את חייהם [שם פסוק יד], וחשבו למחות את שמם. וזה טעם 'דן אנכי', שאביא אותם במשפט, אם עשו כנגזר עליהם, או הוסיפו להרע להם. וזהו מה שאמר יתרו [שמות יח, יא] 'כי בדבר אשר זדו עליהם', כי הזדון הוא שהביא עליהם העונש הגדול שאבדם מן העולם".

<> פירוש - הבנין של "פיתום ורעמסס" מורה על שני החלקים שהיו בבניה זו; החלק האחד הוא מה שהיה בתוך מסגרת השעבוד הראוי. והחלק השני הוא מה שפרעה הוסיף על כך, וכמו שמבאר.

<> פירוש - כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 22] שמחלוקת רב ושמואל היא מהו שם העצם של הבנין, ומה השם המורה על נפילתו של הבנין.

<> רומז בזה למאמר בגמרא [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. כגון, להלן פנ"ז כתב: "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". ועפי"ז ביאר את חסרונו של בעל הגאוה בנתיב הענוה פ"ז [ב, יח.], ח"א לסוטה ט: [ב, לח:], ובח"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". ובדרשת שבת הגדול [רח:] כתב: "וכל תוספת שאינו ראוי כנטול דמי, ולא כנטול אותו דבר בלבד, שהרי אמרו [חולין נח:] יתרת כנטול דמי, והבהמה נטרפת. ואם יש לבהמה חמש רגלים, כנטול דמי, רוצה לומר כאילו חסירה רגלים, ואין לה רק ב' או ג' רגלים, והיא טריפה, כי כל תוספת חסרון הוא". וראה עוד בדר"ח פ"ג מ"י [רמה.], שם פ"ד מכ"ב [תמ:], שם פ"ה מי"ט [תנב:], שם פ"ו מ"ז [קמו:], נתיב העבודה פי"ז [א, קלא:], בח"א לשבת קל. [א, ע:], ועוד. וראה כס"מ הלכות שחיטה פ"ח הי"א שהדגיש נקודה זו [ראה למעלה פ"ג הערות 34, 50, פי"ז הערה 19, פי"ט הערה 125, ופ"ל הערה 61]. ואמרו חכמים [סנהדרין כט.] "מניין שכל המוסיף גורע, שנאמר [בראשית ג, ג] 'אמר אלקים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו'", ופירש רש"י [שם] "ולא תגעו בו - הקב"ה לא הזהירם על הנגיעה, ומתוך תוספת גירעו, שדחף הנחש את חוה על האילן עד שנגעה בו, אמר לה; ראי שאין מיתה על הנגיעה, אף על האכילה לא תמותי".

<> סנהדרין צז: "מקרא זה נוקב ויורד עד תהום", ופירש רש"י שם "מה תהום אין לו קץ וסוף, כך אין אדם יכול לעמוד על סוף פסוק זה". ובבאר הגולה באר הרביעי [שיז:] כתב: "דברי חכמה עמוקה הן עניין המשפטים, שבמשפטיהם ירדו עד עמקי תהום רבה". ובדרוש על התורה [יח.] ביאר שהתהום מורה על עומק, וכלשונו: "אם העומק שכשאדם ירצה לעמוד על עומק איזה דבר מהתורה, הרי המושג ההוא בעצמו עמוק עמוק מי ימצאנו [קהלת ז, כד]... עמוק יותר מהתהום". ודרכו של המהר"ל לנקוט ב"לשון נופל על לשון" ["ודברים אלו מגיעים עד התהום" כנגד הלשון "פי תהום בולעו"], וכמבואר למעלה פי"ד הערה 83. וכן הוא בגו"א שמות פי"ח אות לא [לד:], ושם ויקרא פ"ה אות טז [קב.].

<> כאן סתם דבריו ולא פירשם. אך בח"א לסוטה יא. [ב, מו:] פתח צוהר לענין, שכתב: "למר שאומר 'פי תהום בולעו', סבר כי ההפסד והאבוד הוא מצד הצורה, והיה בולע את צורתו. ולמר שאמר 'ראשון ראשון מתרוסס', היה מצד החומר בלבד שהיה מתרוסס. ודבר זה מחלוקת עמוק, כי יש כאן שני פנים; כי מצד הצורה יש מתנגד והעדר מן החוץ, כאשר ידוע. ולכך אמר 'פי תהום בולעו', שדבר זה הפסד מן החוץ. ולמר 'ראשון ראשון מתרוסס' הוא מצד החומר, שמגיע לו הפסד מצד עצמו, והבן זה" [ראה להלן פי"ח הערה 84]. ודבריו עדיין צריכים ביאור. @**אך עתה שזכינו**^ לגלויו של הכת"י [שנו.] לספר זה, הנה שם האריך לבאר נקודה זו של חומר וצורה באר היטיב, וז"ל: "ועוד יש לומר בזה דבר נפלא מאוד מאוד במחלוקתם... שהם נגד המציאות שיש חומר וצורה. וסבירא להו כי אלו ב' בנינים הם נגד בנין כל נמצא, שהוא נבנה מחומר וצורה. ולפיכך נקראו בשני שמות; האחד שמו 'פיתום', והשני 'רעמסס'. ויש שני מפסידים, האחד לחומר והאחד לצורה. המפסיד הצורה הוא ההעדר המתנגד לצורה, וזה 'פי תהום בולעו'. כי התהום כינוי אל העדר הצורה, וכאשר נעדר דבר יאמר בזה שהתהום, הוא ההעדר, בולעו, כי הצורה נעדרת לגמרי, והבן זה. אמנם הפסד החומר, הוא הפסד שהוא בעצמו, כאשר מקבל פרוד וחלוק, ואינו העדר לגמרי. ולכך קאמר כי 'ראשון ראשון מתרוסס', שהוא הבלתי קיום שיש לחומר... כי לצורה אין חלוק ופרוד. כלל הדבר, כי יבוא לנמצא הפסד, לפעמים מצד החומר, לפעמים מצד הצורה. וההפסד אשר הוא מצד הצורה נקרא בשם בליעה, כי כמו שהבליעה הוא בפעם אחד נבלע, כך הפסד הצורה אין בזה חלוק כלל, רק נבלע בפעם אחד. והפסד החומר הוא נקרא 'מתרוסס', וזה מפני כי הפסד החומר יש בו חלוק ופרוד... כי אי אפשר לצורה לעמוד בלי חומר, ואי אפשר שיעמוד חומר בלי צורה, [לכך] צריך לשניהם. וזהו שכתב 'ויבן ערי מסכנות לפרעה את פיתום ואת רעמסס', בנין אחד להם, שגזר עליהם לעשות בנין דמות העולם. שלפעמים הפסד מצד החומר, ולפעמים מצד הצורה, לכך הם חולקים איזה הפסד היה כאן. ושניהם מודים כי לא היו ראוים להצלחה הבנינים האלו, שהיו נגד השם, ולא היו ראוים למציאות. אלא מחלוקתם איזה צד היה יותר קרוב אל ההפסד. כי למאן דאמר 'פי תהום בולעו', סובר כי הצורה קרובה אל ההעדר וההפסד, כי מצד שהצורה נחשב יותר שלם, יבוא אליה הפסד יותר. וידוע כי הדברים השלמים קרובים אל ההפסד מצד החוץ... ומאן דאמר 'ראשון ראשון מתרוסס', בעבור כי החומר מוכן מצד עצמו אל הפחיתות, ולכך קבל הוא הפסד, ושניהם נכונים". ושם מאריך בזה עוד לבאר מחלוקת זו בכמה אנפי [סוף דבריו שם יובא בהמשך הערה זו]. @**והנה נאמר**^ [אסתר ד, ד] "ותתחלחל המלכה מאוד", ובגמרא שלפנינו [מגילה טו.] איתא "מאי 'ותתחלחל', אמר רב, שפירסה נדה. ורבי ירמיה אמר, שהוצרכה לנקביה". אך בעין יעקב שם גרסו "ושמואל אמר, שהוצרכה לנקביה", נמצא שזו מחלוקת בין רב ושמואל. וכך הביא את מחלוקתם באור חדש פ"ד [תשסו.]. ובביאורו השני שם למחלוקת זו [תשסח.] כתב: "ועוד פירוש זה, כי כאשר שמעה אסתר השמועה הזאת נבהלה, והיה דבר זה פועל שנוי באסתר. למאן דאמר כי פרסה נדה, כבר אמרנו למעלה כי הדם הוא מן הנפש [דברים יב, כג], ורצה לומר דבהלה היה שנוי בכוחות נפשה. ומאן דאמר שנצרכה לצרכיה, סבר כי היה הבהלה פועל שנוי בגוף שלה, וצרכיה שייכים לגוף יותר. ומחלוקתם איזה יותר קודם לקבל שנוי, אם הנפש, או הגוף, ולכל אחד יש טעם וסברא". נמצא שרב ושמואל נחלקו מה קרוב וקודם לקבל שנוי, הנפש או הגוף. והנה הנפש היא הצורה [כמבואר למעלה הערה 4]. נמצא שרב סובר שהצורה קרובה לשנוי, ושמואל סובר שזה הגוף. @**ומצינו שרב ושמואל**^ נחלקו בעוד שלשה מקומות במחלוקות הדומות לזו; (א) "אמר רב, יצר הרע דומה לזבוב... ושמואל אמר כמין חטה הוא דומה" [ברכות סא.]. ובביאור מחלוקתם כתב בנתיב כח היצר ס"פ ב [ב, קכז:], וז"ל: "כי היצר בודאי חסרון באדם. וסבר רב כי הפחיתות דבק בצורה, והזבוב יש לו צורה פחותה, שהוא בעל חי מאוס. וסבר כי היצר הרע פחיתות דבק בצורה, לכך מדמה אותו כזבוב. ושמואל סבר כי היצר הרע שהאדם נוטה אל החמרי, וזה החסרון והרע שבאדם, ולפיכך מדמה אותו לחטה, שהיא חמרית לגמרי". (ב) "מתחיל בגנות ומסיים בשבח. מאי בגנות, רב אמר 'מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו'. ושמואל אמר 'עבדים היינו'" [פסחים קטז.]. ובביאור מחלוקתם כתב להלן פנ"ב, וז"ל: "כי לדעת רב 'מתחלה עובדי עבודה זרה' הוא הגנות, שזהו גנות דבק בנפש, כי בודאי שאין הגוף מקבל פחיתת הע"ז, כי אם הנשמה. וטעם רב שחשב גנות נפש גנות יותר, שהגנות אשר דבק בנפש גורם אבדון, כי הנפש אשר תצא מן אשר ראוי לנפש בסוף תלך הנפש לאבדון, כדכתיב [ויקרא כג, ל] 'והאבדתי את הנפש וגו''. ומפני שהוא מביא העדר גמור, ראוי להיות נחשב זה גנות יותר. ושמואל סובר שהגנות אשר הוא דבק בגוף הוא יותר, שגנות שלו גנות נמצא ונראה עתה. ולפיכך 'עבדים היינו' הוא עיקר הגנות". (ג) "'ויפן אחריו ויראם ויקללם בשם ה'' [מ"ב ב, כד], מה ראה, אמר רב ראה ממש... ושמואל אמר ראה שכולן נתעברה בהן אמן ביום הכפורים" [סוטה מו:]. ובח"א לסוטה שם [ב, פה:] ביאר שלדעת שמואל זהו משום חסרון החומר. הרי בארבע מחלוקות אלו מצינו שרב איירי בנפש שהיא הצורה, ושמואל איירי בגוף, שהוא החומר. לכך נראה שאע"פ שבגמרא [סוטה יא.] לא אמרו מי אמר "פי תהום בולעו" ומי אמר "ראשון ראשון מתרוסס" [אלא אמרו "רב ושמואל, חד אמר, וחד אמר"], לולא דמסתיפנא נראה שלפי מה שביאר מחלוקות רב ושמואל בארבעה מקומות אחרים [ולפי מה שכתב כאן בכת"י ובח"א לסוטה], עולה בבירור שרב הוא זה שאמר "פי תהום בולעו" [צורה], ושמואל הוא זה שאמר "ראשון ראשון מתרוסס" [חומר], ולשיטתם בארבעה מקומות אחרים. @**ובאור חדש**^ פ"ד הערה 82 נתבאר ששתי הדעות במחלוקת זו הן כנגד נצח והוד, שהם ימין ושמאל. שרב איירי בצורה שהיא לשמאל, ושמואל איירי בגוף, שהוא לימין. ולדידן שהתבאר ש"פי תהום בולעו" היא דעת רב, א"כ זהו הפסד מצד שמאל. ואילו "ראשון ראשון מתרוסס" היא דעת שמואל, א"כ זה הפסד מצד ימין. וכן מבואר להדיא בכת"י כאן [שנח.], שכתב: "ואם תפתח עיני השכל תבין, כי למר שאמר 'פי תהום בולעו', ולמר שאמר 'ראשון ראשון מתרוסס', הם שני צדדים, האחד הפסד שלו הימין, והשני הפסד שלו מן השמאל. כי מתרוסס הפסדו מן ימין, ופי תהום בולעו הפסדו משמאל... והבן דברים אלו, אם אפשר להבינם". @**ובנתיב התורה פי"א**^ [תנב:] הביא מחלוקת סתומה נוספת של רב ושמואל, שאמרו [ברכות י:] "'ותאמר אל אישה הנה נא ידעתי כי איש אלקים קדוש הוא' [מ"ב ד, ט]... 'קדוש הוא', מנא ידעה. רב ושמואל; חד אמר, שלא ראתה זבוב עובר על שולחנו. וחד אמר, סדין של פשתן הציעה על מטתו, ולא ראתה קרי עליו", וכתב לבאר: "למאן דאמר שלא עבר זבוב, פירוש שהקדושה היא נבדלת מן פחיתות הצורה, כי הזבוב שהוא בעל חי מאוס, יש לו פחיתות הצורה. ולמאן דאמר שלא ראתה קרי, הקרי הוא פחיתות הגוף החמרי. ומחלוקת שלהם מאיזה מהם הקדושה יותר רחוק; למאן דאמר זבוב, הקדושה יותר רחוק מן פחיתות הצורה, ולכך לא ראתה זבוב על שלחנו. ולמאן דאמר שלא ראתה קרי על מטתו, הקדושה יותר רחוק מן פחיתות החמרי, כי הקרי הוא פחיתות חמרי". הנה שוב לא נתפרש בגמרא מי אמר זבוב ומי אמר קרי. אך לפי מה שנתבאר כאן מסתבר מאוד לומר שרב הוא זה שאיירי בפחיתות הצורה ["לא ראתה זבוב"], ושמואל איירי בפחיתות החומר ["לא ראתה קרי"], ולשיטתם בכל מקום. וראה בנתיב התורה פי"א הערה 36, ואור חדש פ"ד הערה 82. וכאשר הראתי דברים אלו לחכ"א, הוסיף שלפי זה מובן מדוע הלכתא כרב באיסורא והלכתא כשמואל בממונא [בכורות מט:], כי איסורי שייך לנפש ולצורה, וממונא שייך לחומר. ודפח"ח.

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "'כן רבו וכן פרצו' מיבעי ליה". ורש"י שמות א, יב כתב: "כן ירבה - כן רבה וכן פרץ".

<> "רוח הקודש מבשרתן - לישראל ואומר למצרים אין מועיל לכם, כן ירבה תמיד וכן יפרוץ" [רש"י שם].

<> בכת"י [שנח.] הקדים לכאן את הקושי שעמד לנגד עיניו, ועל כך יבואו הדברים הבאים ליישב, וז"ל: "יש לתמוה, למה היתה הבשורה הזאת. כי אין ספק שלא היה מבשר כך לפרעה ולעמו, שהרי לא היה שורה רוח הקודש עליהם שיבשר אותם. וגם אין לפרש שכך היה אומר רוח הקודש 'כן ירבה וכן יפרוץ', דלמה היה צריך לבשורת רוח הקודש, שהרי הכתוב מעיד כן רבו וכן פרצו". וראה להלן הערה 45.

<> כמו שנאמר [שמות א, ט-יא] "ויאמר אל עמו הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו הבה נתחכמה לו פן ירבה וגו' וישימו עליו שרי מסים למען ענתו בסבלותם וגו'", הרי העינוי נעשה כדי להפסיד ולמעט את ישראל. והרמב"ן [במדבר ג, יד] כתב: "והנה ישראל, אשר מררו המצריים את חייהם בעבודה קשה כדי למעטם". ורבינו בחיי [שמות א, י] כתב: "הנה פרעה הרשע כיוון בכל מיני עינוין אלה להתיש כוחם של ישראל, ולהמעיט זרעם שלא יפרו וירבו, שהרי היגיעה מתשת כוחו של אדם וממעטת הזרע". וכן הראב"ע שם [פסוק י] כתב "נתחכמה - נבקש דרך חכמה שלא ירבה" [הובא למעלה פי"ב הערה 26].

<> לשונו למעלה פי"ב [תקס.]: "וכאשר התחילו עוד מצרים לענותם, והיו רוצים להפסידם... כי על ידי העינוי של גוף הגוף חלוש". ואודות שהעינוי מחליש את הגוף, אמרו חכמים [גיטין ע.] "ג' דברים מכחישין כחו של אדם; פחד, דרך, ועון... דרך, דכתיב [תהלים קב, כד] 'עינה בדרך כחי'". ובח"א שם [ב, קכט:] כתב: "ידוע כי יש באדם שלשה כחות אשר בהם שייך חולשה; האחד כח הגוף, השני כח נפשי, השלישי כח נבדל שהוא השכלי [ראה למעלה פ"ח הערה 257]... כי החטא מחליש כח נבדל אשר הוא באדם [ראה להלן פכ"ד הערה 34]... והפחד דבר זה מחליש כח הנפש, כי הנפש כוחו כאשר הנפש הוא בשמחה... והדרך מחליש כח גוף, כי התנועה הוא כנגד הגוף, ומי שהוא בעל גוף קשה עליו התנועה, ולפיכך הדרך מחליש כח הגופני ביותר" [ראה למעלה הערה 4, ולהלן ר"פ מ]. ועל חולשת הדרך נאמר "עינה בדרך כחי", הרי שהעינוי מחליש את הגוף. וכן נאמר [שמות א, יג] "ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך", ופירש רש"י שם "בפרך - בעבודה קשה המפרכת את הגוף ומשברתו" [הובא למעלה פי"ב הערה 28].

<> לשונו למעלה פי"ב [תקס:]: "וכיון שהגוף חלוש הוא מוסיף ברכה האלקית, כאשר כח הגוף חלש". דוגמה לדבר; אמרו חכמים [נדרים מ.] "הקב"ה זן את החולה... השכינה שרויה למעלה ממטתו של חולה", ובח"א שם [ב, יט.] כתב: "רצה לומר אחר שהטבע נפסד אצלו, הרי הקב"ה קיומו, וזה שהוא זן את החולה. וכן מה שאמר שהקב"ה למעלה מראשותיו של חולי, דבר זה הוא מצד כי החולה הוא מסולק מן הטבע החומרית, ומאחר שהוא מסולק מטבע החמרית, שהרי הוא חולה, ויש הפסד לטבע החמרית, אז השם יתברך, שהוא נבדל מטבע החמרי, למעלה מראשותיו, ששם השכל הבלתי טבעי". ובח"א לב"מ פז. [ג, נא:] כתב: "החולשא הזאת הוא עוד יותר הוא מיעוט הגוף לגמרי... והוא עלוי לאדם. ודבר זה רמזו חכמים במסכת נדרים כי השכינה למעלה מראשו של חולה. ודבר זה בוודאי כי כאשר יחלש הגוף, מתקרב השכינה אל האדם". ועוד אמרו חכמים [שבת קנב.] "תלמידי חכמים כל זמן שמזקנין חכמה נתוספת בהם", ובח"א שם [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". ובכלליות קבע כי החומר הוא מסך מבדיל בין הקב"ה לאדם, וכמו שכתב בנצח ישראל פמ"ב [תשכח:], וז"ל: "בעולם הזה אשר האדם הוא גשמי חמרי, ויש מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם". ושם פמ"ט [תתה.] כתב: "כי החומר מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הנמצא". ובתפארת ישראל פי"ט [רפח.] כתב: "כי הטבע שהיא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות". ובנתיב התורה פ"ד [קסח:] כתב: "כי החומר הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם הגשמי... כי הגשמי הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כאשר התבאר זה בכמה מקומות" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 419, פ"ד הערה 87, ופ"ז הערה 138]. לכך כל ירידה ונפילה לחומר, היא הקטנת המסך בין הקב"ה לאדם, לכך "כאשר החומר נחלש ביותר, מתדבק הנפש והרוח בכח קדוש" [הובא למעלה פי"ב הערה 29].

<> לשונו למעלה פי"ב [תקסב:]: "זהו דוקא בישראל, שעיקר כחם הוא כח אלקי, לא כח גופני". ונראה מה שמדגיש זאת [שזהו דוקא בישראל, ולא אצל האומות], כי אם לא כן יתמה מדוע המצרים לא ידעו שכתוצאה מהעינוי שיעשו לישראל, ישראל יתרבו עוד יותר. ועל כך מבאר שרבוי זה הוא רק אצל ישראל, ואינו קיים אצל האומות, ולכך המצרים לא ידעו מהנהגה זו. ומה שישראל דבקים בכח קדוש, הנה זהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן בסוף הספר [הלכות יין נסך ואיסורו], 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" [ראה למעלה פי"א הערה 79, ופי"ג הערה 48]. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנ.] כתב: "ובמדרש [תנחומא בשלח, אות ט], למה נמשלו ישראל לתולעת [שנאמר "אל תיראי תולעת יעקב" (ישעיה מא, יד)], מה תולעת אין כחו אלא בפיו, כך כח יעקב אינו אלא בפיהם, שנאמר [בראשית כז, כב] 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו'. וביאור ענין זה, כי התולעת לקטנותו אינו פועל בגופו, שהוא גשמי, כי אין כחו בו. ומפני שאין גופו גדול, כחו בפיו, ושם יוצא הקול והרוח הבלתי גשמי. כך ישראל אין כוחם כח גופני, שהרי לא נתן להם השם יתברך כח זה, רק כוחם בלתי גשמי, הוא הקול והרוח שהוא בלתי גשמי, וזה כח ישראל. ולפיכך אמר הכתוב 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו', ביאור זה כי יעקב סגולתו הקול, והוא הרוח והוא הבלתי גשמי, וזהו כחו, כי זה כח יעקב, שהם דבקים בו יתברך שאינו גוף. אבל 'הידים ידי עשו', כי הידים, אין בכל אברי האדם שיש בהם התפשטות כמו הידים, שהם עשוים לפשוט בהם. וזהו סגולת הגשם, שיש לו התפשטות כמו הידים, וזה הכח הוא כח עשו". ובנר מצוה [סג.] כתב: "כי ערך ארבע מלכיות אל מלכות ישראל, כערך החיה אל האדם. וכמו שהחיה כוחה הוא מצד גופה, ואם אין בהאדם מצד השכלי כח על החיה לצוד אותה בחכמה, שהוא כח האדם, אין האדם יכול לעמוד נגד החיה, מצד כח גופני הגדול אשר יש לחיה. וכך האומות, אם אין לישראל מעלתם האלקית הנבדלת, אין ישראל יכולים לעמוד נגדם מכח גודל כוחם. אמנם, כמו שכל גוף גשמי והוא בעל קץ ותכלית, וכך אל כח האומות קץ ותכלית. אבל השכל הנבדל אינו בעל תכלית, כי השכל אין לו גבול ותכלית. ולכך אין למעלת ישראל, שהיא מעלה אלקית הקדושה, קץ ותכלית... מכל מקום הגשמי מצד עצמו יש לו קץ וגבול כמו שאמרנו... וכך בודאי הכוחות של ד' מלכיות, שיש להם כח שאינו נבדל, גוברים על ישראל מתחלת העולם. אבל בסוף ימי העולם, אז יסתלקו כוחות אשר הם כח גופני, ויתגבר כח ישראל הקדוש הנבדל, ולא יהיה להם שום מונע". ובבאר הגולה באר השני [רכ.] כתב: "כי אין מעלת הצורה רק לישראל בלבד, שהם נקראים 'אדם', ואילו האומות, כאשר נתנה התורה לישראל, אין להם דבר זה, כי הם חמריים. וכמו שאמרו ז"ל [יבמות סא.] אתם קרויים אדם, ואין אומות העולם קרויים אדם". ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד" [ראה למעלה פ"ד הערה 27, פי"ב הערה 31, להלן פכ"ב הערה 112, ופכ"ג הערה 175].

<> פירוש - רק אצל ישראל ניתן לומר שכאשר הגוף נחלש מתגבר לעומתו הכח האלקי, כי הכח האלקי הוא עיקר כחם, ורק שהגוף הוא מסך החוצץ לכך [כמבואר למעלה הערה 42], וכאשר הגוף נחלש, הוסר המסך, וישראל דבקים בכח האלקי. אך אצל אומות העולם, שהכח הגופני הוא עיקר כחן, אין לומר שכאשר הגוף נחלש יתגבר הכח האלקי, אלא כאשר עיקרם נחלש, הכל נחלש עמו. @**דוגמה מובהקת לכך;**^ אמרו חכמים [קינים פ"ג מ"ו] "זקני עם הארץ, כל זמן שמזקינין דעתן מטרפת עליהן... אבל זקני תורה אינן כן, אלא כל זמן שמזקינין דעתן מתישבת עליהן". ובח"א שם [ד, קנא.] כתב: "פירוש, זקני עם הארץ שאין להם השכל הנבדל, רק השכל שאינו נבדל מן הגוף, והגוף כל זמן שחלש, השכל גם כן חלש, וכחו נפסד. אבל זקני תלמידי חכמים, שיש להם שכל הנבדל מן הגוף, כל זמן שהגוף חלש, השכל הנבדל מן הגוף מתגבר יותר, כי השכל הנבדל מתגבר בהחלש הגוף וכחות הגוף". וכל מה שכתב אודות עם הארץ כוחו יפה אודות אומות העולם; כשם שאצל ע"ה כשנחלש גופו, נחלש כל עניינו, כך אצל אומות העולם כשנחלש גופן, נחלש כל עניינן. וכיוצא בזה הוא היחס של תלמידי חכמים וישראל; כשם שאצל ת"ח כשנחלש גופו, השכל הנבדל מתגבר, כך אצל ישראל כשנחלש גופם מתגבר הכח האלקי [הובא למעלה פי"ב הערה 32]. ואודות שככל שמדריגת המתברך גדולה יותר, הוא ראוי לברכה יותר, ראה להלן פ"כ הערה 58.

<> פירוש - מה שאמרו "רוח הקודש מבשרתן" אין הכוונה שרוה"ק באה לגלות דברים נסתרים, כי על כך יקשה מה שהקשה בכת"י "דלמה היה צריך לבשורת רוח הקודש, שהרי הכתוב מעיד כן רבו וכן פרצו" [הובא למעלה הערה 39]. אלא "רוח הקודש מבשרתן" באה ללמדנו את הסבה שרבו ופרצו, וזהו משום ש"היה כח הקדוש דבק בהן", כי רוח הקודש עצמה מורה על דביקות בכח קדוש. ואודות שרוח הקודש מורה על קדושת ישראל, כן כתב בתפארת ישראל פ"א [מב:], וז"ל: "הנה אותם אשר יש להם נפש אלקית, הם מוכנים לדברים אלקיים, כמו הנבואה ורוח הקודש, ודבר זה לא תמצא רק בעם אשר בחר בו השם יתברך" [הובא למעלה פ"ד הערה 73]. ולהלן פע"ב כתב: "מה שנמצא בישראל דבוק שכינה ושפע הנבואה על שאר אומות, שאין להם דבר זה. כמו שיש למין האנושי מעלה יתירה שיש להם השכל, על ידי הכנה שבהם, על שאר בעלי חיים, שאין להם השכל. ואם אתה אומר שהיה זה בלא הכנה מיוחדת באומה שיקבלו אלו המעלות, וקבלו את המעלות האלו האלקיים הנבואה והשכינה, אם כן גם כן יכול להיות שיקבל הבעל חי שכל האנושי בלא הכנה מיוחדת. אבל דבר זה בודאי לא יתכן, וכמו כן לא יתכן שקבלו ישראל דברים אלו בלא הכנה מיוחדת בנפשם". וראה להלן פ"כ הערה 80. @**אך בכת"י**^ [שנח:] סלל לו דרך אחרת בביאור "רוח הקודש מבשרתן", וז"ל: "והשתא אתי שפיר מה שהוצרך רוח הקודש לבשר. כי מה שכתב 'כן ירבה וכן יפרוץ' ולא כתב 'כן רבה וכן פרץ', שהיה הכרחי להיות מן העינוי. ולפיכך היה רוח הקודש מבשר זה, כלומר דבר יהיה כך בודאי. ואילו כתב 'כן רבה', היה משמע מזה שכך במקרה היה זה. אבל מה שהיה רוח הקודש מבשרתן, הוא הוראה שדבר זה מתחייב מן העינוי, כמו שאמרנו למעלה". וראה להלן פי"ט הערה 9, פ"כ הערה 19, פל"א הערה 21, שנתבאר שם שכל דבר ודבר מהתהליך של גאולת ישראל ממצרים, לא היה במקרה, אלא בהכרח ובעצם.

<> פי"ב [תקס.].

<> פלא גדול יש כאן, כי למעלה פי"ב [תקס.] ביאר בדיוק כפי דבריו כאן, וכמובא בהערות עד כה. וכן העירו בגבורות ה' הוצאת מכון המהר"ל כאן הערה 6. והנה בכת"י למעלה [שמו:] כתב כדבריו כאן בהסברו השני, ואילו בהסברו הראשון שם כתב בזה"ל: "שכך המדה נותנת, כאשר בא דבר על דבר להתגבר ולהפסיד אותו, מתגבר עליו השני בחזקה יותר ויותר, כדי שלא יהיה נפסד. ומפני שבאו מצרים על ישראל להפסיד אותם ולמעטם, היה כח ישראל כח קדוש מתגבר יותר ויותר, וכאשר יענו היו פרים ורבים" [הובא למעלה פי"ב הערה 30]. ואולי כוונתו כאן להסבר זה [כך ביארו בהוצאת מכון המהר"ל שם]. ודוחק.

<> לשון הגמרא והעין יעקב שלפנינו הוא "מלמד שהיו דומין בעיניהם כקוצים", ופירש רש"י שם "היה דומה להן כאילו עיניהם וגופן מלאים קוצים בראותם את ישראל פרים ורבים". ופירושו, כאשר ישראל היו מתרבים, היו המצרים רואים את עצמם כקוצים. וכן כתב המהרש"א שם: "פירוש, המצריים נעשו כקוצים בין החוחים". וכן כתב הבאר בשדה [שמות א, יב] בביאורו השני, וז"ל: "יש לומר ד'בעיניהם' רצה לומר בעיני עצמם... היו בעיני עצמם כקוצים". וכן פירש ההעמק דבר שם. וא"כ לשון הגמרא "מלמד שהיו דומין בעיניהם כקוצים" צריך להקרא כאילו אמרו "מלמד שהיו דומין &**המצרים**^ בעיניהם כקוצים". ומעתה יבוא לבאר מדוע כאשר ישראל מתרבים אז המצרים רואים עצמם כקוצים. [אמנם לשון השמו"ר (א, יא) הוא "מלמד שהיו דומין &**ישראל**^ בעיניהן כקוצים"].

<> פרקים ד [לאחר ציון 10 עד סוף הפרק], ה [לאחר ציון 134], יא [לאחר ציון 21]. ובכת"י [שנח:] כתב: "כי היו מצרים הפך לישראל, לכך נשתעבדו במצרים דוקא, לפי שישראל הם קדושים ונבדלים בכל פרישות, ומצרים הפך להם, דכתיב [ויקרא יח, ג] 'כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו'".

<> ישראל.

<> פירוש - שלימות ישראל היא ששים רבוא, וישראל פרו ורבו כדי להגיע לשלימותם. וכן כתב למעלה פי"ב [תקנז:], וז"ל: "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". וראה להלן פל"ט הערה 134.

<> פירוש - ישראל ומצרים הפוכים לגמרי, ולכך קיים ביניהם היחס של "כשזה קם זה נופל", וכאשר ישראל בתועה לשלימותם, המצרים יורדים והולכים. ולמעלה פ"ד [רלד.] כתב: "מפני שהמצרים נמשלים לחומר, וישראל לצורה הנבדלת, והחומר והצורה, במה שזה חומרי וזה נבדל מן החומר, הם הפכים, כמו שהתבאר, לכך היו בכל ענין שלהם הפכים. וכאשר היו ישראל יותר בשלימות, כאשר היו ראוים לצאת לחירות ולקבל המעלה האלקית, לכך היה הפך להם מצרים לרעה ולחסרון", ושם הערה 88. וראה להלן פל"ז הערה 112.

<> "משכום בדברים ובשכר עד שהרגילום לעבודה" [רש"י שם].

<> "בשברון גוף ומתנים וחזקה" [רש"י שם].

<> "בפרך - בעבודה קשה המפרכת את הגוף ומשברתו" [רש"י שמות א, יג].

<> ואם תאמר, קושיא ותשובה אלו היו צריכות להיות על ה"בפרך" השני והמאוחר יותר, ולא על ה"בפרך" הראשון. ויש לומר, שנהי שהקושיא מתעוררת רק על ה"בפרך" השני, אך התשובה של "בפה רך" אינה יכולה להאמר אלא על ה"בפרך" הראשון, ולא השני. כי לשון הפסוק השני הוא "וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים ובכל עבודה בשדה את כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך", ואי אפשר לומר שכוונת הפסוק לפה רך. לכך רק את ה"בפרך" הראשון ניתן לבאר שהכוונה לפה רך, ולא "בפרך" כפשוטו.

<> פירוש - אין רבי אליעזר לומד שכוונת הפסוק היא ל"פה רך" ולא "בפרך" כפשוטו, אלא גם לפי רבי אליעזר הכוונה היא ל"בפרך" כפשוטו, וכמו שמבאר והולך. ואודות שדרשות חז"ל אינן באות במקום הפשט, אלא הן העמקה לפשט, ומושרשות בפשט הכתוב, כן נתבאר למעלה פי"ד הערה 35. וראה להלן פ"ל הערות 45, 47.

<> פירוש - גם הדיבור הרך עצמו נקרא "בפרך", כי הואיל ועל ידי הדיבור הזה הושפע המשתעבד לקבל על עצמו לעשות עבודת פרך, לכך גם הדיבור שהביא לכך נכלל ב"בפרך", כי הסבה נקבעת על פי המסובב ממנה. ואודות שדבר נקרא על שם מה שמסובב ממנו, כן כתב להלן פנ"ד, וז"ל: "נוכל לפרש כי 'אובד' ["ארמי אובד אבי" (דברים כו, ה)] הוא שם, כמו [במדבר כד, כ] 'ואחריתו עדי אובד'. ונקרא לבן בשם 'אובד' [ולא "מאבד"], לפי שהוא אובד של יעקב, כלומר גורם ומסבב ליעקב אובד. כמו שיקרא האבן 'מכשול' מפני שהוא מביא מכשול לאחר, כך היה לבן נקרא 'אובד אבי' כלומר גורם ליעקב אבוד. כי במקומות הרבה נקרא הדבר על מה שהוא גורם ומסבב". ובגו"א דברים פכ"ו אות יב [תז:] כתב: "בהרבה מקומות יקרא סבת הדבר בשם הדבר המסובב, ויקרא האבן כשהוא מונח במקום שראוי להכשיל בו בני אדם 'מכשול' [ישעיה ח, יד], על שם שנכשלים בו בני אדם, ולא יקרא 'מכשיל'".

<> פירוש - הפסוק השני מגלה לנו שתכלית הדיבורים הרכים שהוזכרו בפסוק הראשון היתה לשעבד את ישראל בעבודה קשה, ולא תאמר שלאחר אמירת הדיבורים הרכים לא היה שעבוד ישראל בעבודה קשה. וכן אמרו בגמרא [סוטה יא:] "ולמאן דאמר נמי התם בפה רך, הכא [הפסוק השני] ודאי בפריכה", ופירש רש"י שם "למאן דאמר נמי 'בפרך' קמא בפה רך, האי 'בפרך' בתרא ודאי פריכה היא, דהכתיב 'וימררו'".

<> כמו שאמרו בגמרא [סוטה יא:] "בתחילה 'בחומר ובלבנים', ולבסוף 'ובכל עבודה בשדה את כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך'", ויובא בסמוך. נמצא שהפסוק השני בא לבאר מה שכלול "בפרך" שנזכר בפסוק הראשון, שכל עבודתם, מתחילה ועד סוף, נעשתה בפרך.

<> פירוש - עבודת הפרך של ישראל במצרים ביטאה את תכלית השעבוד והקושי שישראל היו נתונים בו. ובבאר הגולה באר החמישי [צו:] כתב: "כי ישראל [במצרים] היו משועבדים בתכלית השעבוד, והיה [פרעה] מושל עליהם בגופם ובממונם". וראה למעלה פ"ג הערות 20, 86.

<> אף על פי שפרק זה מוקדש לבאר מאמרי חז"ל ממסכת סוטה [יא.], מ"מ קטע זה אינו מבאר מאמר חכמים משם, אלא מבאר שלשה מקראות בתחילת פרשת שמות. והטעם לחריגה זו, כי על סמך מה שיתבאר כאן יבאר את המאמר הבא שיביא ממסכת סוטה. ובח"א לסוטה שם [ב, מז.] אכן קטע זה אינו מופיע, למרות שכל הקטעים האחרים שבפרק זה מופיעים שם אות באות. וראה להלן הערה 73.

<> המלים "למען ענותו בסבלותם" נתבארו בגמרא [סוטה יא.] "למען ענותו לפרעה בסבלותם דישראל", ופירש רש"י [שם] "למען ענותו לפרעה - בשביל סבלותם דישראל, שיטו שכם לסבול" [ראה למעלה הערה 4].

<> כמו שנאמר [דברים כו, ו] "וירעו אותנו המצרים ויענונו ויתנו עלינו עבודה קשה". אמנם בעל ההגדה הקביל "עבודה קשה" ל"בפרך" [הוא הפסוק השני], שאמר "'ויתנו עלינו עבודה קשה', כמה שנאמר 'ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך'" [כמו שביאר להלן פנ"ד], ואילו כאן מבאר ש"בפרך" אינו מוסב על עבודה קשה, אלא על מעביד קשה. ויל"ע בזה.

<> נראה מקור מפורש לבאר כך את "בפרך" הם דברי הרמב"ם בהלכות עבדים פ"א ה"ו, וז"ל: "כל עבד עברי אסור לעבוד בו בפרך [ויקרא כה, מג]. ואיזו היא עבודת פרך, זו עבודה שאין לה קצבה... מכאן אמרו חכמים [תו"כ שם] שלא יאמר לו עדור תחת הגפנים עד שאבוא, שהרי לא נתן לו קצבה. אלא יאמר לו עדור עד שעה פלונית, או עד מקום פלוני" [הובא למעלה הערה 11]. הרי אף שלא איירי בעבודה שהיא קשה כ"כ מצד עצמה ["עדור תחת הגפנים"], מ"מ הואיל והמעביד לא נתן קצבה לדבר [וממילא לא נותן לו מנוחה], זה נקרא "עבודת פרך".

<> לפי זה הפסוק הראשון הוא מצד המלאכה עצמה, הפסוק השני הוא מצד המעביד, והפסוק השלישי הוא מצד העובד. וחלוקה זו [של שני הצדדים והדבר שביניהם] מצויה מאוד בספריו. וכגון, להלן פמ"ז כתב: "העולם יש לו דביקות בו יתברך בשלשה פנים; האחד, באשר הוא יתברך משפיע אל העולם הטוב והחסד, והרי יש כאן דביקות השם יתברך לעולם, והוא דביקות העלה אל העלול. והתדבקות העולם בו יתברך, וזהו על ידי שחפץ האדם בעבודתו יתברך, וחפץ להתדבק בו יתברך. זהו דביקות בו, וזהו דביקות העלול בעלה, והוא העמוד הב' שהוא לעולם [אבות פ"א מ"ב]. העמוד השלישי הוא התורה, כי על ידי התורה יש לעולם דביקות בו יתברך. לא הדביקות הראשון, שהוא התחברות העולם בו על ידי העבודה, אבל התורה היא כמו אמצעי, שהוא מקשר שני דברים יחד. כך התורה היא הקשור בין השם יתברך ובין האדם". ובאור חדש פ"ה [תתע.] כתב: "החבור הוא בג' פנים; האחד, שהיה מתחבר אסתר לאחשורוש. והשני, שמתחבר אחשורוש לאסתר, וזהו הפך הראשון. והשלישי, כאשר שניהם מתחברים זה לזה וזה לזה בחבור אחד... וכנגד זה האשה נקנית בג' דרכים, בכסף בשטר ובביאה [קידושין ב.]. כי האיש מתדבק באשה, והדביקות הוא בג' פנים אשר אמרנו; כי בכסף בשביל שהאשה מקבלת הנאת כסף, מתחברת היא אליו. והשטר שהוא לשון כח, כמו [דברים טז, יח] 'שופטים ושוטרים תתן לך'... כאיש שמתחבר לאשה כאשר מושל על האשה, וזהו חבור האיש אל האשה, וזהו קדושי שטר, שהוא לשון שוטר וממשלה. ובביאה שזה הוא חבור האיש עם האשה, והאשה מתחברת לבעלה, כי הביאה לשניהם". ובגו"א במדבר פט"ו אות יח [רכו:] כתב: "דע כי האדם הוא דבק בשם יתברך, ודבקותו הוא על ידי שלשה דברים; האחד, על ידי הקב"ה, שהוא אלוק לו. ועל ידי האדם שהוא עבדו, כי אלקותו נקרא על האדם. וכמו שאלקותו נקרא על האדם, כן האדם העובד לו, נכנס תחת רשותו. וכל דבר שהוא דבק בדבר, אי אפשר רק על ידי דבר אמצעי ביניהם [התורה], הוא המחבר הדברים, וזה ידוע". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ט [קנא.], והוסיף שם [קנב.]: "למה הדבר דומה; לפרי המחובר בענף, והענף מחבר הפרי לאילן. ואם יגרע דבר מה לפרי, מכל מקום מה שהפרי הוא מחובר לענף, והענף לאילן, לכך הוא מעלה ארוכה. אך אם נכרת עד שאין הפרי מקבל החבור, אז נפסד הפרי. וכן אם הענף הוא נכרת באמצעיתו, הרי אינו מעלה ארוכה. ואף אם לא נכרת באמצעיתו, והוא שלם, רק נבדל מן העיקר עד שאין לו עיקר, הרי אין תרופה לאותו פרי". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"א [שכב:] אודות משה רבינו, ויובא להלן פט"ז הערה 16. וכן כתב בנצח ישראל פ"ט [רלב.], דרוש לשבת תשובה [סח.], ח"א לסנהדרין צט. [ג, רכה.], וח"א לשבועות יג. [ד, יג:], ועוד. וראה עוד בתפארת ישראל פמ"ח [תשנט:] ונצח ישראל פ"ב [כט.] אודות שהלוחות היו ששה טפחים אורך, ומשה תפס בטפחיים, והקב"ה בטפחיים, וטפחיים היו רווח באמצע [ירושלמי תענית פ"ד ה"ה]. וראה להלן פל"ד הערה 138. אמנם להלן ס"פ לה כתב "כל דבר שהוא בין שני דברים אינו שייך לאחד מהם, ודבר זה ידוע מאוד", וזה לכאורה דלא כמו מה שנתבאר כאן. וראה שם הערה 77 בביאור הדבר.

<> לשונו להלן פמ"ז: "כי שיעבדו את ישראל בדבר קשה בלי רחמים, והוא בחומר ובלבנים. ואין דבר יותר קשה מן מלאכת הטיט, שכך אמרו במדרש [שמו"ר א, כז] אין מלאכה יותר קשה מן מלאכת הטיט". אמנם כאן מבאר שקושי מלאכת הטיט אינו מחמת המלאכה עצמה, אלא במה שהיא מלאכה "שפלה ופחותה". ולא מצאתי מקורו לומר כן, ואולי אומר כן מסברה. ובכת"י [שנט:] כתב: "מרירות חיים לגמרי, עד שחייו אינם חיים. ואילו היו משעבדים אותם במלאכה לעשות זהב, אף כי היתה המלאכה קשה כל כך כמו בחומר ובלבינים [לא היה זה מרירות], כי המלאכה בזהב הוא עבודה שהיא ראוי לאדם. אבל השעבוד הקשה בדבר כמו טיט, נקרא מרירות חיים". וראה להלן פי"ח הערה 110.

<> לשונו להלן פס"ג: "יש מרירות לאדם בעבודה קשה... ואין דבר יותר קשה מן מלאכת הטיט, שכן אמרו ז"ל בשמו"ר [א, כז] אצל 'ויצא משה וירא בסבלותם' [שמות ב, יא], שאין מלאכה קשה ממלאכת הטיט... שהיה המרירות במלאכת הטיט, שאין מלאכה קשה יותר". ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה" כתב: "יש לטבול המרור בחרוסת, כי המרירות שלהם היה עבודת הטיט, שאין מרירות יותר מזה".

<> לשון הפסוק במילואו "ותאמר רבקה אל יצחק קצתי בחיי מפני בנות חת אם לוקח יעקב אשה מבנות חת כאלה מבנות הארץ למה לי חיים", ופירש רש"י שם "קצתי בחיי - מאסתי בחיי". ובכת"י [שנט.] כתב: "כאשר אין מניח לו מקום לחיים, נקרא זה מרירות חיים. והיינו שעושה לו דברים אשר הם אינם לפי החיים שלו, כמו שנאמר 'קצתי בחיי', כאשר חייו אינם נוחים לו, ויש לפניו דבר שאין דעתו נחה הימנו, נאמר בזה 'קצתי בחיי".

<> כמו שנאמר [במדבר כב, ג] "ויקץ מואב מפני בני ישראל", ופירש רש"י שם "ויקץ מואב - קצו בחייהם, כמו 'קצתי בחיי', והוא מקרא קצר". וידוע מטבע לשון השגור בפי בעלי המוסר שאומר שלוּ יצוייר שיקחו לאדם את כל כבודו, הוא ימות מיד. ובכת"י [שנט.] כתב: "הרי הם שלשה כתובים; ענוי, עבודה קשה המשבר את האדם, [ו]מרירות חיים. והם שלשה דברים; 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. ועדיין אין העבודה הזאת, שהיא משברת כחו, אינו מגיע רק לכח שהוא בגוף, אבל הניחו עדיין מקום לחיים, שהחיים הוא כח בלתי גוף לגמרי. ולפיכך נקראו 'חיים', והוא הרוח של אדם הנקרא 'חיים' בלבד".

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב ליתא לתיבת "מלמד".

<> "וזו היא קשה, שלא היו רגילים בכך" [רש"י שם].

<> למעלה לאחר ציון 65. וקצת פלא שגם בח"א לסוטה יא: [ב, מז.] כתב "והוא נגד חיי האדם כמו שהתבאר", אך שם לא הובא הקטע הקודם שהובא כאן [ראה למעלה הערה 62]. נמצא ששם זו העתקה זהה מדבריו כאן, אע"פ ששם לא שייך לומר "כמו שהתבאר".

<> לשונו בכת"י [שס.]: "שעבדם בחומר ובלבנים לשעבד אותם בשדה, ומתוך שהיו משעבדים אותם בשדה לא היו בביתם שיהיה להם הנחה, אבל היו צריכים לישן על גבי הארץ, שזהו מרירות חיים, מפני שהחיים של אדם רצונו ותשוקתו בדברים אשר נחה דעתו הימנו".

<> לשונו בכת"י [שס.]: "היו מחליפים המלאכות. הנה אף על גב שאין המלאכה קשה יותר בצד עצמו, אלא כל שנוי לאדם שאינו מורגל בדבר, דעתו קשה הימנו ואינו נחה. כי הדבר המורגל כבר נחה דעתו בו, וכל זה למרר חייהם, ואף על גב שלא היה להם [למצרים] הנאה בזה בחלוף זה אם היה כל אחד עושה המלאכה".

<> מה שכתב "פרכא דהכא", כוונתו היא כי פעמיים נאמר "בפרך"; (א) שמות א, יג "ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך", ופירש רש"י שם "בפרך - בעבודה קשה המפרכת את הגוף ומשברתו". (ב) שמות א, יד "וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים ובכל עבודה בשדה את כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך". ורבי יונתן מבאר רק את ה"בפרך" השני [שהחליפו מלאכת אנשים לנשים], ואינו מבאר כן את ה"בפרך" הראשון. לכך מכנה את ה"בפרך" השני בשם "פרכא דהכא". ובכת"י [שס:] כתב: "וחילוק יש בין 'בפרך' הראשון, דכתיב 'ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך', למה שנאמר 'את כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך'. כי 'בפרך' הראשון הוא עבודה המשברת כחו של אדם, ואין זה מרירות חיים. אבל 'בפרך' השני, שהוא דבר שאינו מורגל, יש בזה מרירות חיים, והוא דבר בפני עצמו".

<> פירוש - בסמוך ירמוז שישנם שלשה סוגי מרירות חיים, לכך לאחר שרבא הביא שני סוגי מרירות חיים [חומר ולבנים, ועבודה בשדה], הוצרך רבי יונתן להוסיף את הסוג השלישי המתבקש, והוא החלפת מלאכת אנשים לנשים. וראה הערה הבאה.

<> בח"א לסוטה יא: [ב, מז:] כתב עד כאן אות באות, אך במקום המלים "רק שאי אפשר לפרש יותר" כתב בזה"ל: "האחד הוא השיעבוד מצד אחד, ששם השעבוד בחומר ובלבינים. וכנגד זה היו משעבדים בהם כל עבודה בשדה. וכנגד האמצעי היו מחליפים מלאכת נשים לאנשים, ואנשים לנשים, והבן זה". ובכת"י [שס.] ביאר דברים אלו, וז"ל: "ואומר אני כי מפני שראו מצרים זכות ישראל, שהוא בשלשת האבות, היו רוצים לשעבדם בכל מדת אבותיהם. והיו סוברים כאשר ישלטו על ישראל בדבר שהוא מדת אבותיהם, בזה ישלטו עליהם לגמרי. ומפני שאברהם היה ראש בנין העולם, כי ממנו התחיל בנין העולם כאשר אמרנו פעמים הרבה [למעלה פ"ה (רנג:, רסח:)], היו משעבדים את ישראל בחומר ובלבינים שהם יסוד הבנין. ו'חמר' בגימטריה 'אברהם', כי 'חמר' חסר כתיב. 'את כל עבודה בשדה' זהו מדת יצחק, שנאמר ביצחק [בראשית כד, סג] 'וילך יצחק לשוח בשדה', והיו רוצים לשעבד את ישראל במדתו של יצחק, שהיא השדה. 'את כל אשר עבדו בהם בפרך', והוא מדתו של יעקב, כי בפרך המשבר את רוחו של אדם, וכל ימי יעקב היה רוחו נשברה מפני הצרות שהגיעו לו כל ימיו. ומי שיש לו צרות יש לו שברון רוח. וביעקב כתיב [בראשית מה, כז] 'ותחי רוח יעקב אביהם'. וכאשר היו משעבדים את ישראל בפרך המשבר את הרוח, היו משעבדים אותם במדת יעקב, שהוא הרוח. והבן הדברים האלו היטב, ותתבונן בהם". וראה להלן הערה 91.

<> זהו המשך הפסוקים שם, שנאמר [שמות א, טו-טז] "ויאמר מלך מצרים למילדות העבריות אשר שם האחת שפרה ושם השנית פועה ויאמר בילדכן את העבריות וראיתן על האבנים אם בן הוא והמיתן אותו ואם בת היא וחיה".

<> כי סדר הפסוקים מורה שהמצרים היו מוסיפים והולכים בקושי השעבוד. ונקודה זו מבוארת היטב בכת"י [שנט:], וז"ל: "מתחילה חשבו כאשר יענו אותם במלאכה, שימעטו [שמות א, יא]. והקב"ה אמר [שם פסוק יב] 'כאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ'. וכאשר ראו שאין הדבר הזה מועיל, הוסיפו לשעבד בהם בפרך המשבר את הגוף לגמרי [שם פסוק יג], וחשבו שזה יגרום שלא יתרבו. כאשר לא הועיל הוסיפו למרר את חייהם בעבודה קשה, והיו משעבדים אותם בכל דברים שרוח החיים שבאדם קץ מפניו, ואינו נחה בהם [שם פסוק יד]... נמצא שהמצרים היו עולים ומוסיפין בשעבוד. התחילו בענוי, ואחר כך 'ויעבידו בני ישראל בפרך'. ואחר כך 'וימררו חייהם', ודבר זה היה על ידי ג' דברים; 'בחומר ובלבנים', 'ובכל עבודה בשדה', 'את כל עבודות אשר עבדו בהם בפרך'. והבן הדברים האלו איך היו מוסיפים השעבוד תמיד". לכך המשך הפסוקים עוסק בשעבוד הבנים, בהכרח ששעבוד זה "הוא יותר גדול מכל".

<> כמו שיעקב אמר לראובן [בראשית מט, ג] "ראובן בכורי אתה כחי וראשית אוני וגו'". ולהלן ר"פ כט כתב: "הבכור נקרא 'ראשית', כי הוא ראשית אונו, שהוא התחלת הראות כחו של אדם, שנגלה בו כחו, כי הבן הוא כחו של אב". ולהלן פל"ח [לאחר ציון 94] כתב: "בכור אב... הוא ראשית אונו, דהיינו כחו של אב". וראה להלן פכ"ט הערה 2, ופל"ח הערה 95.

<> בכת"י [שסא.] הוסיף כאן: "כי הבנים הם יותר פנימים ועליונים ממה שהם עצמם, כמו שתראה כי גרעיני הפרי וכו'".

<> נאמר [בראשית א, יב] "ותוצא הארץ דשא עשב מזריע זרע למינהו ועץ עושה פרי אשר זרעו בו למינהו וגו'", ופירש רש"י שם "אשר זרעו בו - הן גרעיני כל פרי, שמהן האילן צומח כשנוטעין אותו". ובגו"א שם אות לד [כג.] כתב: "פירוש, הא דכתיב אצל עץ פרי 'אשר זרעו בו', ולא כתב כן אצל עשב האדמה. מפני שכאן רוצה לומר הזרע הוא בפרי, שהגרעין הוא תוך הפרי, ולא כן בעשב הארץ, שזרעו גדל בחוץ. לכך כתב שכאן נקרא גרעין הפרי 'זרע', לפי שמהן צומח האילן, לכך נקרא גם כן 'זרע', אף על גב שהוא תוך הפרי, ובשם 'פרי' יקרא, כמו זרע העשב, שזרעו גדל בחוץ, והוא בפני עצמו".

<> לשונו בתפארת ישראל פל"ח [תקפג.]: "יש לזרעו של אדם כח פנימי, ודבר זה מבואר בחבור גבורות ה' אצל [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו'. כי כח זרע של אדם כחו פנימי, כמו שתראה בפרי, אשר הזרע בפנים, ושם בארנו באריכות". ובנצח ישראל פל"ב [תרכב:] כתב: "הזרע נמשך ובא ממקום עליון מאוד". ובנתיב הצניעות פ"א [ב, קה.] כתב: "לא תמצא בכל המידות שהדומה יוליד הדומה, כמו שנמצא אצל הצניעות, שהצנוע מוליד צנוע. ודבר זה, כי הזרע נמשך ממקום צנוע פנימי, ולפיכך כאשר האב או האם יש בו צניעות, נמשך הזרע ממקום צנוע נסתר לגמרי". ובנתיב הפרישות פ"ג [ב, קיח:] כתב: "יש אל הזרע מקור נמשך מן המקור העליון, כי אין ספק כי הזרע נמשך ממקור עליון, והבן זה". ובח"א לקידושין כח. [ב, קלב:] כתב: "הזרע בא ממדריגה עליונה קדושה פנימית". ואמרו חכמים [סנהדרין קי:] שקטן הוא בן עוה"ב משעה שנזרע. וכתב על כך בח"א שם [ג, רסח.]: "כי מצד שהזרע שהוא בא ממקור הברכה העליונה, וזה ענין הזרע שהוא ממקור הברכה, אשר הוא מעולם העליון. ולכך, משעה שנזרע ובא ממקור הברכה, הוא בעל עולם הבא". 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". הרי פסולת הנמצאת אצל האב הצדיק בפנימיותו, מתגלית על ידי הבן, כי הבן בא מפנימיות אביו. והרמב"ן [דברים כט, יז] כתב: "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". ובח"א לגיטין נז: [ב, קיז.] כתב: "אם באביו היה בטל כח הקדושה הזאת אצל הרשע, אבל בבניו נתגלה כח זה" [הובא למעלה פ"ט הערות 38, 210]. וכן הוא בתקנת השבין סימן ו אות סה, וז"ל: "אבל נודע כי הבנים מבררים האבות, וכמו ששמעתי כי בבנים נגלה מעמקי לב האבות, והנעלמות שבהם". וראה להלן פכ"ט הערה 4.

<> בכת"י [שסא.] הוסיף כאן: "ואחר ששלטו בם בעצמם, היו עולים לשלוט בבניהם, שדבר זה הוא יותר עליון ויותר פנימי בודאי".

<> כפי שהיו שלשה סוגי מרירות, וכמו שביאר למעלה, ויחזור ויבאר בסמוך.

<> סוטה יב. "אמר רבי יוסי ברבי חנינא, שלש גזירות גזר; בתחילה 'אם בן הוא והמיתן אותו', ואחר כך 'כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו', ולבסוף אף על עמו גזר". רש"י שם כתב: "אף על עמו גזר - דרש רבי תנחומא [ויקהל אות ד], יום שנולד משה אמרו איצטגניניו היום נולד מושיען של ישראל, ואין אנו יודעים אם מצרי הוא או יהודי. ועמד וקיבץ כל עמו, ובקש מהן ליתן לו הנולדים בו ביום, וגזר אף על עמו" [ראה להלן ציון 150, ופי"ז ציון 130]. אמנם מלשונו כאן משמע שכך מוכח מהמקרא עצמו, והנה לא נמצא במקרא שתחילה פרעה גזר על ישראל "כל הבן הילוד היאורה תשליכהו", ולאחר מכן גזר "ויצו פרעה לכל עמו לאמר כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו", אף על עמו. אלא נאמר רק פעם אחת "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו", והמקרא המלמדנו שגזר כן על ישראל הוא גם המלמדנו שגזר כן אף על עמו, ולא נמצא במקרא שהיה בזה שני שלבים. כבר הקשה כן המהרש"א [סוטה יב.], וז"ל: "מנא להו ד'כל הבן הילוד גו'' 'ויצו פרעה לכל עמו גו'' הם ב' גזירות, ולהקדים המאוחר, דהיינו ד'כל הבן הילוד גו'' היא גזירה שניה, 'ויצו פרעה לכל עמו' גזירה ג'. ויש ליישב, דסמכו עצמם לומר גזירה שניה מדכתיב [שמות א, י] 'הבה נתחכמה לו', דהיינו נתחכם למושיען של ישראל לדונם במים כו' [סוטה יא.]". ועוד יש לומר, דמה שגזר על עמו היה רק באותו יום שנולד משה, ואילו על ישראל גזר לכל הפחות ששה חודשים לפני לידת משה, וכמו שכתב רש"י [שמות ב, ג] "ולא יכלה עוד הצפינו - שמנו לה המצריים מיום שהחזירה, והיא ילדתו לששה חדשים ויום א'... והם בדקו אחריה לסוף ט'". לכך עולה מזה שתחילה גזר על ישראל, ולאחר מכן גזר אף על עמו. וראה בסמוך הערה 89.

<> שהיו במרירות זו ג' גזירות; (א) עבודה בחומר ולבנים. (ב) עבודה בשדה ולא בבית. (ג) מחליפין מלאכת אנשים ונשים [מבואר למעלה לאחר ציון 72].

<> שהיו בזה ג' גזירות; (א) המיילדות נצטוו להמית את הבנים. (ב) להשליך ליאור את ילדי ישראל. (ג) להשליך ליאור גם את ילדי מצרים. ובכת"י [שסא.] כתב: "כלל הדברים, כל הגזירות אשר עשו מצרים &**על ישראל**^ שהיו גזירות גדולות, היו משולשות, כגון 'וימררו את חייהם', וכן גזירות הבנים". ואם תאמר, מדוע הגזירה השלישית בבנים [שהמצרים ישליכו את בניהם ליאור] נחשבת לגזירה על ישראל, הרי לכאורה אין היא נוגעת אלא למצרים בלבד, וכיצד היא מצטרפת לשתי הגזירות הראשונות, שהיו רק על ישראל. דע, שבסוף הפרק שאל כן, עיין שם במה שיישב [להלן הערה 166].

<> לשונו בדר"ח פ"ד מכ"ג [תפד.]: "כי אלו שלשה לשונות הזכיר כדי לחזק הענין, כי הדבר מתחזק בשלשה פעמים. וכן תמצא בכמה מקומות שבאו שלשה לשונות כדי לחזק הדבור; 'היכל ה' היכל ה' היכל ה'' [ירמיה ז, ד], הזכירו ג' פעמים לחזק. ודבר זה הרבה". ובנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמז:] כתב: "יש כאן שלש מדריגות זו על זו, כאשר מתחזק הדבר על ידי ג' מדריגות, דבר זה הוא חזקה, ולכך לא במהרה הוא בא לידי חסרון". ובתפארת ישראל פ"נ [תשצה.] כתב: "כל שלשה הוא לחזקה, וכל זה בעבור כי השלישי אשר הוא בין השנים, הוא באמצע, אשר האמצע אין לו קצה... ולכך הוא חזק יותר". ובנצח ישראל פ"ה [צג:] כתב: "כל ישראל ענינם משולש; משולשים באבות, משולשים בכהנים לוים וישראלים, ולפיכך נקראים 'עם תלתאי' [שבת פח.]... כי משולשים הם ישראל, וזהו חזקם ותוקפם של ישראל, כדכתיב [דברים לב, ט] 'יעקב חבל נחלתו', רוצה לומר כי ישראל יש להם חוזק כמו חבל שחזקו בג' חוטין, כדכתיב 'וחוט המשולש לא במהרה ינתק'". ובח"א לסנהדרין צו. [ג, רב:] כתב: "מספר ג' בכל מקום מורה על החוזק, וכמו שאמר הכתוב [קהלת ד, יב] 'והחוט המשולש לא במהרה ינתק'. ובכל דבר כאשר ירצה להחזיק דבר מתחזק בשלשה. ולכך ג' שנים הוי חזקה לכל דבר בכל מקום [ב"ב כח.]". וכן הוא להלן בסוף הפרק [ציון 167].

<> בכת"י [שסא.] כתב דברים אלו בזה"ל: "כי אלו הגזירות... ראוים בעצמם להיותם משולשות, ודבר זה עמוק מאוד. כלל הדבר, בגזירות שגזרו מצרים על ישראל היו שולטים בישראל בכל, עד מקום שאפשר להגיע". ולמעלה בכת"י [שס.] כתב: "ואומר אני כי מפני שראו מצרים זכות ישראל, שהוא בשלשת האבות, היו רוצים לשעבדם בכל מדת אבותיהם. והיו סוברים כאשר ישלטו על ישראל בדבר שהוא מדת אבותיהם, בזה ישלטו עליהם לגמרי" [הובא למעלה הערה 78]. וראה להלן הערה 168.

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב ליתא תיבת "זו". אמנם גם בגו"א שמות פ"א אות יט [יז.] כתב "זו".

<> לשון הגמרא במילואו "רב ושמואל; חד אמר, אשה ובתה. וחד אמר, כלה וחמותה. מאן דאמר אשה ובתה, יוכבד ומרים. ומאן דאמר כלה וחמותה, יוכבד ואלישבע", ופירש רש"י שם "אלישבע - בת עמינדב, אשתו של אהרן [שמות ו, כג]".

<> לשונו בגו"א שמות פ"א אות יט [יז:]: "ואם תאמר, למה לא הזכיר את שם יוכבד ושם מרים בפירוש". ובכת"י [שסא:] כתב: "ואם תאמר, למה לא כתב בפירוש 'אשר שם האחת יוכבד ושם השנית מרים'".

<> וכן להלן [שמות ב, א-ב] נאמר "וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי ותהר האשה ותלד בן וגו'", והכוונה לעמרם ויוכבד, ולא נזכרו בשמם, וכמו שיבאר בסמוך. אך תמצא שם "יוכבד" אחר לידת משה, וכמו שנאמר [שמות ו, כ] "ויקח עמרם את יוכבד דודתו לו לאשה ותלד לו את אהרן ואת משה וגו'".

<> פירוש - הם בני אדם מסויימים ומוגדרים. וראה הערה 98.

<> על פי הפסוק [במדבר יב, ג] "והאיש משה ענו מאוד מכל האדם אשר על פני האדמה".

<> כפי שכתב בספר זה הרבה פעמים. וכגון, להלן בסוף הפרק [לאחר ציון 154] ביאר מדוע אצטגניני פרעה לא ידעו [בעת לידת משה] אם משה הוא ממצרים או מישראל [רש"י שמות א, כב], וז"ל: "כאשר תדע מדריגת משה רבינו עליו השלום במה שהיה נבדל מכלל ישראל במעלה שלו, ולא נשתתף עם שאר ישראל במעלתם, לא היו יכולים לדעת אם מישראל אם מאומות, כי לפי מדריגת מעלתו לא היה לו צירוף ושיתוף עם שאר ישראל". ולהלן פי"ז [לאחר ציון 23] כתב: "מדריגת משה שהיה נבדל לגמרי מן הגשמית, עד שהיה לו מעלה נבדלת לגמרי. שהרי כשנולד נתמלא הבית אורה [סוטה יב.], והאור מורה על דבר נבדל מן הגשם, וזה ידוע כי אין באור דבר גשמי מורגש". ולהלן ר"פ יח [לאחר ציון 5] כתב: "והוא דבר נפלא על משה רבינו עליו השלום, להורות מדריגת משה. וזה כי בני אדם אשר נכללים בכלל אחד, מפני שכל אחד חלק מן הכלל, לכך גידול שלו כמו החלק שאינו בשלימותו... אבל משה רבינו עליו השלום נבדל היה מכל הבריות, לכך לא היה הוא חלק מן הכלל, ובשביל כך היה קומתו שלימה. ואמרו רבותינו ז"ל כי היה קומת משה רבינו עליו השלום י' אמות כדאיתא בפרק המצניע [שבת צב.]... מפני שלא היה משה רבינו עליו השלום אדם פרטי, שכל פרטי נכלל תחת הכלל, והוא לא היה נכלל עם הכלל, לכך לא היה קומתו פרטית כשאר בני אדם שהם פרטים, לכך קומתם פרטית, ומספר י' הוא מספר כללי". ולפי זה ביאר [להלן פי"ט (לאחר ציון 106)] שלכך משה הוצרך לשאת גיורת, ולא נשא בת ישראל, כי היה נבדל מהכלל [ראה שם הערות 117, 141]. ולהלן פ"ל [לאחר ציון 80] כתב: "שם המיוחד נגלה למשה, במה ששם המיוחד מורה על אחדותו יתברך, שהוא נבדל מכל הנמצאים, ומשה מעלתו היה באחדות, שלא קם נביא כמוהו, והוא היה נבדל מכל אדם אשר על פני האדמה". ולהלן פמ"ז כתב: "'[אז ישיר] משה ובני ישראל' [שמות טו, א], הזכיר משה בפני עצמו וישראל בפני עצמו, ודבר זה כי השירה מורה על אמיתת מדריגת של בעל השירה... ומדריגת משה שהיה נבדל במעלתו מכל ישראל, ולא היה נכלל עמהם, כמו שהתבאר למעלה פעמים הרבה, ולכך לא נשא אשה מבנות ישראל. ואין משה אדם פרטי כמו שאר אנשים בישראל שהם פרטיים, כיון שלא היה נכלל בתוך כלל ישראל, ולפיכך היה שקול נגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א], ולכך זכר משה בפני עצמו, וישראל בפני עצמם, ודבר זה מבואר". וראה להלן פט"ז ציון 46. @**וכן כתב**^ בשאר ספריו. וכגון, בגו"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". ובתפארת ישראל ס"פ כב [שלה.] כתב: "לא יקבל התורה כל ישראל כאחד, רק אחד, הוא משה רבינו עליו השלום, אשר הוא נבדל מן ישראל במעלתו ובמדרגתו, והוא מקבל התורה, ומגיע אותה אל הכלל כלו... לכך צריך אל משה שהיה מיוחד נבדל מכלל ישראל בפני עצמו, והוא ראוי לקבלת תורה מן השם יתברך". ושם פכ"ט [תמג.] כתב: "ראויה מדרגה זאת למי שהוא נחשב כמו כלל ישראל, וזהו משה. ודבר זה מורגל בפי חכמינו כי משה עומד נגד כל ישראל". ושם פס"ג [תתקעח:] כתב: "כי משה היה אדם כללי, ולא פרטי, כי שקול היה כמו כל ישראל". וכן הוא בבאר הגולה באר חמישי [סו:], ואור חדש פ"ג [תרסג:]. ובח"א לשבת נה. [א, לג.] כתב: "אף על גב שהבן מצטרף אל האב... [אך] משה היה נבדל בעצמו מכל אדם על פני אדמה, ולפיכך אף לבניו לא היה יחוס וקשור כלל כאשר תבין דברי חכמה. ומפני כך לא היה מתחייב שיהיו לו בנים צדיקים" [הובא למעלה פ"ט הערה 224]. וראה להלן ציון 155, פט"ז הערות 49, 53, 54, פי"ח הערות 9, 11, 122, ופי"ט הערות 108, 111.

<> להלן פט"ז [לאחר ציון 48] ביאר שני הסברים מדוע היות הפרטי חלק מפקיעה אותו מלהיות נבדל; (א) החלק משתייך אל הכלל, ולכך אינו נבדל מהכלל. (ב) החלק הוא גשמי, כי הנבדל אינו מתחלק לחלקים. וזה לשונו להלן פט"ז: "ולפיכך לא זכר אצל אביו ואמו רק שם סתם, לא שם פרטי. כי שם הפרטי מורה על איש מיוחד... ואם היה עמרם ויוכבד סבה למשה במה שהם בני אדם פרטיים, אז היה גם כן משה, אשר הם סבה אליו, אדם פרטי זה. והפרטי זה אינו נבדל מן הכלל, כי הפרטי זה הוא חלק הכל, ואז לא היה מעלת משה נבדל מכל אדם. לכך הזכיר אביו ואמו בשם הפשוט, לא בשם הפרטי זה... ועוד, כי כל פרטי הוא מצד החמרי, כאשר ידוע מענין הפרטי, שאין בדבר שהוא נבדל מן החומרי, פרטי". וראה למעלה פ"ט הערה 224, פי"ד הערה 109, ולהלן פט"ז הערות 49, 53.

<> לכאורה למעלה כתב דברים הנראים שסותרים לדבריו כאן, כי כאן מבאר שמשה רבינו הוא נבדל מכל אדם על פני האדמה, ואינו פרטי [ובהערה 98 הובאו מקבילות נוספות המבארות שמשה רבינו הוא אדם נבדל, ואינו פרטי]. ואילו למעלה פ"ט [תפט:] כתב בזה"ל: "כי משה לא היה אחד מן האבות, והיה אדם פרטי, ומצטרף אל שאר פרטים". וכן בהקדמה לאור חדש [נו.] ביאר שמשה רבינו היה אדם פרטי. ואולי אפשר לומר, כי משה אכן נבדל מישראל, אך זהו מצד מדריגתו ומעלתו, אך לא מצד עצמו. כי מצד עצמו הוא אחד מאישי ישראל, ומצטרף לישראל כאחד מהם. אך האבות מצד עצמם נבדלים מישראל, כי הם התחלת ישראל, וההתחלה נבדלת מההמשך [הובא למעלה פ"ט הערה 224]. וכן מדויק מלשונו להלן בסוף הפרק [לאחר ציון 154], שכתב: "כאשר תדע מדריגת משה רבינו עליו השלום, במה שהיה נבדל מכלל ישראל &**במעלה שלו**^, ולא נשתתף עם שאר ישראל &**במעלתם**^".

<> לכך נאמר "שם האחת שפרה ושם השנית פועה", ולא נזכרו יוכבד ומרים [או אלישבע] בשמם. כי אע"פ שפסוק זה אינו עוסק בלידת משה, מ"מ התורה לא תזכיר את הוריו של משה בשמם קודם לידתו, וכפי שהתבאר. ואם תאמר, התינח שיוכבד לא נזכרה בשמה, כי אין להזכיר את שמות מולידיו של משה בטרם לידתו. אך מדוע אי אפשר היה להזכיר את מרים או אלישבע בשמם, והיה להם להסתתר תחת השם "פועה", הרי בלא"ה משה לא נולד מהן, ואין הוא מתייחס אחריהן. וצריך לומר, שהואיל ויוכבד לא הוזכרה בשמה, ממילא הבאה לאחריה גם כן לא נזכרה בשמה. ונקודה זו מתבארת יותר על פי מה שכתב בגו"א שמות פ"א אות יט [יז.] בביאור הקושי שעמד לעיני רב ושמואל [סוטה יא:] שדרשו שהשמות "שפרה" ו"פועה" מתפרשים על אשה ובתה, או אשה וכלתה, וז"ל: "שכתב 'שם האחת שפרה ושם השנית פועה', מדכתיב 'אחת' ו'שנית', למה למכתב 'שנית' לה [שהיה יכול לכתוב כמו שכתב (שמות יח, ג-ד) "שם האחד גרשון וגו' ושם האחד אליעזר", מבלי לומר "השנית" (כן כתב בכת"י כאן)]. אלא על כרחך שהיו אמה ובתה, שנקראת הבת 'שנית' לאם. ולא בא הכתוב לסתום רק לפרש [רש"י בראשית י, כה], דאם לא כן לא ידעינן מי האם ומי הבת, ומה מגיד הכתוב. ולא מצאנו אם ובת בכתוב רק יוכבד ומרים. וכן משמע הלשון שדרשו רז"ל [סוטה יא:] 'שם האחת שפרה ושם השנית פועה', חד אמר זו אשה ובתה. ומדאמרו 'זו אשה ובתה', שמע מינה דמקרא מוכח שהוא אשה ובתה. וכן למאן דאמר 'זו כלה וחמותה' יוכבד ואלישבע, יש לדקדק גם כן מלשון 'שם האחת ושם השנית'". וכן כתב כת"י [שסא:]. והואיל ומרים או אלישבע מוזכרות כאן כ"שניה" ליוכבד ואגב יוכבד, ויוכבד לא הוזכרה בשמה, לכך דין הוא שאף הן לא יוזכרו בשמן.

<> ושם יביא טעם נוסף מדוע שמות עמרם ויוכבד לא נזכרו להדיא.

<> פירוש - במקום לומר "כאשר דיבר אליהן" היה צריך לומר "כאשר דיבר להן". ובסמוך יבאר זאת.

<> רש"י שם "אליהן - משמע על עיסקי ביאה, לשון [בראשית כט, כג] 'ויבא אליה'". ובסמוך יביא את דברי רש"י, אך יבאר הסבר אחר [ראה להלן הערה 110].

<> כמו [בראשית כד, ל] "כה דיבר אלי האיש", [במדבר כב, ח] "כאשר ידבר ה' אלי", [בראשית יב, ד] "וילך אברם כאשר דיבר אליו ה'", [ויקרא י, יא] "אשר דיבר ה' אליהם ביד משה". ובכת"י [שסד:] הוסיף כאן: "כי לשון 'אל' בא על ענין זה שיבוא הדבור מן המדבר אל הזולת".

<> פירוש - הדגשת הפסוק אינה שפרעה דיבר עם המיילדות, אלא שהמיילדות סירבו לשמוע ולקבל לדבריו.

<> פירוש - פרעה דיבר אליהן כמלך הגוזר על עמו, שרצונו שגזירתו תתקבל ותתבצע, ועל כך יש לומר "להן", ולא "אליהן". ונקודה זו מבוארת היטב בגו"א ויקרא פ"א אות יב [י.], וז"ל: "יש חילוק בין לשון 'אלי' 'אליו' 'אליך', ובין 'לי' ו'לו' ו'לך'. לפי שכל דיבור או קריאה הולך מן המדבר אל אשר נדבר לו, וכאשר הולך מן המדבר אל אשר נדבר לו שייך לשון 'אליו'. וכאשר קיבל הדיבור שייך לשון 'לי', כי הלמ"ד מורה על הקנין לגמרי, כמו 'לי הוא זה' [בראשית לא, מג] , או 'לו הוא'... ולפיכך כאשר יכתוב 'אל משה' או 'וישמע את הקול מדבר אליו' [במדבר ז, פט], משמע על הליכת הקול מן המדבר אל השומע". ופירושו, כי "אליהן" נאמר על הליכת הקול מהמדבר אל השומע, ואילו "להן" נאמר לאחר שנקלט ונתקבל הקול אצל השומע. @**והנה נאמר**^ [בראשית ו, יג] "ויאמר אלקים לנח קץ כל בשר בא לפני וגו'". וכן נאמר [שם ז, א] "ויאמר ה' לנח בא אתה וכל ביתך אל התיבה וגו'". אך מאידך גיסא נאמר [שם ח, טו] "וידבר אלקים אל נח לאמר", וכן [שם ט, ח] "ויאמר אלקים אל נח ואל בניו וגו'". הרי שפעמיים נאמר "לנח", ופעמיים נאמר "אל נח". וכבר עמד על כך הנצי"ב בהוספות לפירוש העמק דבר [בראשית ט, ח], וז"ל: "לפני המבול כתוב באמירה בלשון 'לנח', וכאן כתיב 'אל נח'... דמשמעות 'אל' הוא בחביבות יותר מ'ל'... משום הכי לפני המבול, שהיה עידן ריתחא, כתיב ב'ל'. מה שאין כן אחר המבול היה הקב"ה בהארת פנים יותר עם נח... משום הכי כתיב 'אל'". וחילוק זה הוא מחוור מאוד לפי דברי המהר"ל כאן, ש"אליהן" מורה על הדיבור מהמדבר לשומע, ואילו "להן" מורה על מקבל הדיבור, ללא התייחסות למדבר. וראה הערה 109.

<> בכת"י [שסד:] ביאר יותר, וז"ל: "לא הוי למכתב 'לא עשו כאשר דיבר אליהן', המורה על הדיבור בלבד, אלא 'להן', המורה על הגזירה בלבד. כי מלת 'לי' ו'לו' ו'להם' מורים על הצווי שיצוה אל הזולת. וזה ענין הכתוב, שרוצה לומר כי לא עשו כאשר ציוה להם. ואין הכתוב מגיד לך עתה על הדיבור שהיה בא מן מלך מצרים אל המילדות, שהרי הכתוב לא בא לומר רק הענין שכך נצטוו המילדות, והם לא עשו, ולא בא לומר באיזה אופן היה בא הדיבור, ואינו מדבר מן פרעה המדבר. ולפיכך לא הוי למכתב רק 'ולא עשו כאשר דבר להן'. כי כאשר ראובן ילך לשמעון וציוה לו על דבר מה, כאשר יאמר האומר שלא עשה הצווי, לא יאמר 'שמעון לא עשה כמו שהלך ראובן אליו וציוה לו', רק יאמר 'לא עשה הציווי שנצטוה'. וכך הוי למכתב 'כאשר דיבר להן'".

<> בכת"י [שסה.] הוסיף כאן: "אבל אם היה כפשוטו, שרצה לומר שלא קיימו גזירתו, ובודאי יש ביד פרעה לגזור, ואין זה בקשה, רק גזירה מוחלטת למילדות, הוי למכתב 'ולא עשו כאשר דיבר להן'". וראה להלן הערה 113.

<> לכאורה יש להעיר על דבריו, דמנין שפרעה תבען לדבר עבירה דוקא, ולא ביקש מהן דבר אחר. ולרש"י זה לא יקשה, כי תיבת "אליהן" מורה על עיסקי ביאה [הובא למעלה הערה 104], אך לדבריו אפשר להקשות כן. אמנם על פי דבריו להלן תתישב הערה זו, שיבאר שדוקא על ידי עסקי ביאה יוכל פרעה להשיג את מבוקשו [להמית את הבנים].

<> בכת"י [שסה.] כתב משפט זה כך: "כי לא יקבלו גזירתו כאשר הם ישראלים, והם אוהבים את ישראל". ובנתיב העבודה פי"ב [א, קטז.] כתב: "אנו נוהגים לומר 'מכניסי רחמים הכניסו רחמינו לפני בעל הרחמים וגו'', ואין זה ראוי, כי דבר זה כאילו מתפלל אל מלאכים שיכניסו רחמינו, ולא מצאנו זה. והא דאמרינן במסכת תענית [טז.] שכאשר גזרו תענית היו יוצאים לבית הקברות כדי שיתפללו עלינו המתים רחמים, אין זה שאנו מבקשים מן המתים שיתפללו עלינו, רק שאנו הולכים לבית הקברות ומתחברים למתים, שגם המתים יתחברו לחיים ויבקשו רחמים על ישראל. כי המתים גם כן ישראל, והם אוהבים ישראל, ומבקשים רחמים על ישראל. אבל לומר למלאכים 'הכניסו רחמינו' זה אין ראוי" [ראה להלן פל"ו הערה 112].

<> לא כתב "ושונאים את המצרים", אלא "ושונאים עם אחר". והענין מתבאר על פי דבריו להלן פס"ד, וז"ל: "הגוים אשר הם מתנגדים לישראל... מצד החילוק שיש ביניהם, שהרי אינם אומה אחת, כי כל אומות בעולם שהם מחולקים, מתנגדים זה אל זה, וזה אף באומות עולם עצמם". ובבאר הגולה באר השביעי [תיג.] כתב: "הדת עושה חילוק בין האומות, עד שבשביל זה יתחדש קנאה ושנאה לאותה אומה בכללה מצד חילוק הדת. כי כל אומה ואומה נתיחדה בדת שלה, ובדת היא אומה זאת". וראה באור חדש פ"ח [תתשלט:] אודות ההתנגדות שבין שתי אומות.

<> יש להעיר, שמדרש זה נאמר על דינה שנבעלה לחמור בן שכם בעל כרחה שנאמר [בראשית לה, ב] "וישכב אותה ויענה", וכתב הרמב"ן [שם]: "כי כל ביאה באונסה תקרא ענוי... ויגיד הכתוב כי היתה אנוסה ולא נתרצית לנשיא הארץ, לספר בשבחה". ועם כל זה היה קשה לדינה לפרוש מן הערל. וכן כתב במחשבת חרוץ אות יז, וז"ל: "על ידי הנבעלת לערל קשה לפרוש, כמו שאמרו בדינה, אף שהיה באונס". וא"כ מדוע פרעה הוצרך לבקש זאת משפרה ופועה [ולכך נאמר "אליהן" ולא "להן"], וכמבואר למעלה הערה 109, הרי היה יכול להשיג אותה מטרה גם אם היה עושה כן בגזירה בעל כרחן. וכן לאחר שסירבו לתביעתו, מדוע אז לא בא עליהן בעל כרחן. ובני הרה"ג רבי משה יונה שליט"א תירץ, כי דעת הגו"א [בראשית פל"ד אות יא (קעג.)] היא שדינה היתה קטנה, ומעשה שכם בן חמור נחשב לאונס משום ש"פתוי קטנה אונס הוא" [יבמות לג:]. ולפי זה אין לנו מקור לומר שגם ביאה שנעשתה באונס גמור לגדולה יגרום לאנוסה קושי לפרוש מהאונס. ודפח"ח.

<> בכת"י [שסה.] הוסיף כאן: "שהרי הנבעלת לערל קשה לפרוש, ותמיד תשוקתה אל הגוי, ופורשת מישראל, ותשמע לו לאבד ישראל". ושם הוסיף טעם שני, וז"ל: "ועוד סבור היה פרעה כי יותר יהיו שומעין גזירתו כאשר תבעל לו. וזה כי פרעה שחשב לאבד את הזכרים, כאשר יצוה אל המילדות, [ו]אולי לא יעשו זה, כמו שאמרנו למעלה. וכאשר יהיו נבעלות לו, אז הזכר והנקבה הם מתחברים יחד, ותהיה כגופו. וכשם שפרעה מחשבתו לאבד את הזכרים, כך יהיו המילדות גם כן מחשבותיהם לאבד הזכרים, ובשביל כך תבען לדבר עבירה". ובספר האר עינינו [סוטה יא:] כתב: "הדבר תימה שפרעה תבען לדבר עבירה, שהרי יוכבד היתה זקנה מאד, שנולדה בין החומות, וילדה את משה כשהיתה בת מאה ושלושים שנה [רש"י שמות ב, א]. ובתה מרים היתה בת חמש שנים [שמו"ר א, יג, וראה להלן פט"ז הערה 8], ואם כן הוא, מה ראה פרעה לתבוע אותם לדבר עבירה. ועל כרחך צריך לומר דלא שפרעה חשק בהן, אלא חשב לפתותן על ידי שתבעלנה לו".

<> כי אין ראוי למלך, אף שהוא רשע, להתנהג כאחד מן הריקים, ובהכרח שפרעה עשה כן משום גודל תשוקתו לאבד את ישראל. ואודות שאף למלך רשע אין להתנהג באופן מגונה, הנה אמרו חכמים [מגילה יב:] שאחשורוש ציוה על ושתי שתבוא לפני הכל ערומה. ובאור חדש פ"א [תכג:] הקשה על כך בזה"ל: "וקשה, אף כי אחשורוש רשע היה, מכל מקום היה מלך שמלך מסוף העולם ועד סופו [מגילה יא.], ואיך אדם עושה מעשה מגונה כמו זה להביא אשתו ערומה, וכי זה מעשה אדם בעולם, והלא גנאי הוא למלכותו. ומכל שכן כאשר היה עושה סעודה כמו זאת לכבודו ולתפארתו, יעשה בסעודתו אשר היא להראות כבודו, ויעשה מעשה מגונה כמו זה".

<> לשונו בכת"י [שסה.]: "ובשביל כך כלל הכתוב שני הדברים האלו יחד, לומר 'ותיראן המילדות את האלקים ולא עשו כאשר דיבר אליהם מלך מצרים ותחיין את הילדים'. כלומר, לא היו שומעין לא בזה שהיה תובען לדבר עבירה, ולא אל זה להמית הילדים". ופירושו, שהכתוב כלל בשתי מלים ["דיבר אליהן"] שתי בקשות של פרעה מהמילדות; (א) להמית את הבנים הנולדים. (ב) לקבל תביעתו מהן לדבר עבירה. ולכאורה איירי בשתי בקשות שאין קשר ביניהן, ומדוע שתי בקשות אלו נזדמנו לפוסק אחד ולפונדק אחד. אלא על כרחך ששתי בקשות אלו שייכות להדדי; עיקר רצונו של פרעה היה לאבד את ישראל, וחשב שהמיילדות יאותו לעשות את רצונו לאחר שיתבע אותן לדבר עבירה, וכמו שנתבאר. ואודות ששני דברים הנמצאים יחד בפסוק אחד בהכרח שהם שייכים זה לזה, כן כתב בגו"א דברים פי"ד אות א [רלג.], וז"ל: "ואם תאמר, מאי ענין זה לזה... ולא תמצא בתורה כך, שני דברים דלא שייכי בהדדי".

<> לשונו להלן פי"ט [לאחר ציון 66]: "מה שאמרו [שמו"ר א, לא] שהביאו חרב שאין כמותו, וכרכוהו על צוארו י' פעמים. זה רמז על כח פרעה, שהיה חפץ להרוג את משה. זהו שאמרו שהביא חרב שאין כמותו בעולם, וכרכוהו על צוארו של משה. והוא כחו ומזלו הגדול של מלך, וזהו כריכת י' פעמים, כי דברים העליונים כללים, והדברים הכללים הם י'. והקב"ה עשה צוארו של משה אבן שיש, שלא היה אפשר לכח ומזל פרעה שיהיה פועל במשה". וכן נאמר [שמות יד, י] "והנה מצרים נוסע אחריהם", ופירש רש"י שם "ראו שר של מצרים נוסע מן השמים לעזור למצרים". וראה להלן פי"ט הערה 73.

<> לשונו בכת"י [שסה:]: "כל דבר אשר עשה פרעה היה בסיוע כח של מעלה... לכך כאשר היה מתחבר פרעה למילדות שיהיו עושים רצונו להמית הילדים, היה בא דבר זה לגמרי להתחבר להם להיות שומעים לו לדבר עבירה לעשות רצונו. כי מפני גודל הכח של מעלה שהיה מסייע לפרעה להזקק אל המילדות בענין הבנים, היה מסייע הכח להזקק לגמרי אל המילדות". וראה להלן פי"ט הערה 73.

<> 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 פעולה מלמעלה לחצאין". וראה למעלה פ"ה הערה 118 במה שנתבאר שם על פי יסוד זה.

<> זהו ביאור נוסף מדוע "כלל הכתוב שני דברים אלו יחד" [לשונו למעלה לאחר ציון 115], כי מה שפרעה ביקש מהיולדות להמית את הבנים, ומה שתבע אותן לדבר עבירה, שני דברים אלו נובעים משורש אחד, והוא המזל והכח שהיו מסייעים לפרעה במלחמתו נגד ישראל.

<> "אי נימא חיות ממש - מילדות" [רש"י שם]. כי "תרגום מילדות חייתא" [רש"י שמות א, יט].

<> לשון הגמרא והעין יעקב לפנינו "אטו חיה מי לא צריכה חיה אחריתי לאולודה". ופירושו, וכי אין מילדת אחת זקוקה למילדת אחרת כאשר הראשונה עצמה יולדת.

<> "וחית השדה אינה צריכה למילדת" [רש"י שם].

<> "דכתיב ביה כתיב ביה - מי שכתוב בו שנקרא בשם בהמה וחיה, הרי כתיב בו" [רש"י שם].

<> "ושאין כתיב בו, הרי כתיב בכל כנסייתן יחד 'מה אמך לביא בין אריות רבצה', כנסת ישראל כולה נקראת 'לביאה'" [רש"י שם].

<> פירוש - אות חי"ת של תיבת "חיות" היתה צריכה להיות מנוקדת בפתח, ולא בקמץ.

<> "ולפיכך הוא קמץ, שפירושו מילדות" [לשונו בכת"י כאן (שסו.)]. והנה לא נמצא פסוק זה במקרא. כי נאמר [בראשית א, כה] "ויעש אלקים את חַית הארץ למינה וגו'", וכן נאמר [בראשית ב, יט] "ויצר ה' אלקים מן האדמה כל חַית השדה". נמצא שתיבת "למינה" נזכרת עם "חית הארץ", ואילו תיבת "כל" מוזכרת עם "חית השדה", וכאן כתב "את כל חית השדה למינה". ובח"א לסוטה יא: [ב, נ:] כתב שלשון הפסוק הוא "את כל חית הארץ למינה". ועל כל פנים מבואר שתיבת "חיות" מנוקדת בפתח, ולא בקמץ. אמנם במדרש הגדול כאן אמרו "אמרו לו, אומה זו נמשלה בחיה... לכך נאמר 'כי חיות הנה', אל תקרא 'חָיות' אלא 'חַיות'".

<> בא לבאר שגם לדעת רז"ל תיבת "חיות" בעיקרה מוסבת על מילדות, ורק שא"כ הוקשה להם הדבר, וכמו שמביא מיד.

<> כמו שאמרו בגמרא [סוטה יא:]. וכן בגו"א שמות פ"א אות כד [כ:] כתב: "ורז"ל דרשו לפי שהוקשה אף על גב שהם בקיאים כמילדת, אטו מילדת אינה צריכה חיה אחרת".

<> ואם תאמר, מה מוסיף ומה נותן פשוטו של מקרא שהן בקיאות כמילדות, הרי גם מילדת אחת זקוקה למילדת אחרת. וההסבר היחיד הוא שהן כחיות השדה הממהרות ללדת, ומה מוסיף לכאן פשוטו של מקרא שהן בקיאות כמילדות. ויש לומר, שהנקודה העיקרית היא שהן בקיאות כמילדות, ומסתדרות בכחות עצמן. אך על זה היה קשה שגם מילדת זקוקה למילדת אחרת, ועל כך בא הביאור שכמו שחית השדה מילדת בעצמה, כך נשות ישראל ממהרות לילד בעצמן. אך אם לא היו מולידות במהירות, אז בודאי שהיו קוראות למילדת אחרת. ובקיצור, אע"פ שמילדת אחת זקוקה למילדת שניה, אך מילדת המשולה לחית השדה אינה זקוקה למילדת אחרת.

<> פירוש - הכתוב מסייע לדרשת חז"ל [שנמשלו לחיות], ולא סגי לומר פשוטו של מקרא [בקיאות כמילדות].

<> שנקראו "מילדות" שש פעמים [שמות א, פסוקים טו-כא]. ואף בפסוק זה גופא [פסוק יט] נקראו "מילדות", שנאמר "ותאמרן המילדות אל פרעה כי לא כנשים המצריות העבריות כי חיות הנה בטרם תבוא אלהן המילדת וילדו".

<> פירוש - פשוטו של מקרא קיים ["חיות" הן מילדות], אך אם הכוונה היתה רק למילדות, הכתוב היה נוקט בתיבת "מילדות", כפי שעשה בפרשה זו שש פעמים. לכך בהכרח שיש כאן כוונה נוספת בתיבת "חיות", והיא שמילדות אלו נמשלו לחיות השדה, המולידות במהירות, וזה נכלל בתיבת "חיות" משום שדרך הכתוב לכתוב "לשון נופל על לשון", ותיבת "חיות" [שפירושה "מילדות"], מוסבת גם על חיות השדה. ודרכו של המהר"ל לבאר שדרשות חז"ל, ובמיוחד דרשות שהן בבחינת "לשון נופל על לשון", אינן מנותקות מהפשט, אלא הן עומק הפשט. @**וזהו יסוד מוסד**^ אצל המהר"ל, ונביא לכך את דבריו בגו"א בראשית פ"ד אות כד [קו.], שהעיד על דבריו שהם "כלל גדול ושורש גדול ומפתח גדול" בהבנת דרשות חז"ל שהן על הדרך של "לשון נופל על לשון". הנה נאמר שם [בראשית ד, כ] "ותלד עדה את יבל הוא היה אבי יושב אוהל ומקנה", ופירש רש"י שם "ומדרש אגדה, בונה בתים לעבודה זרה, כמה דאת אמר [יחזקאל ח, ג] 'סמל הקנאה המקנה'". הרי שרש"י השוה תיבת "מקנה" ל"קנאה", וכאילו היה נאמר "יושב אוהל ומקנא". והגו"א שם התעכב על שני קשיים; (א) תיבת "המקנה" נכתבה באות ה"א בסופה, ואילו תיבת "המקנא" היא תיבה המסתיימת באות אל"ף. (ב) בתיבת "המִקנה" המ"ם חרוקה, ואילו בתיבת "המְקנא" המ"ם שוואית. וליישב זאת כתב: "אבל אני אומר לך דרך החכמים בפירושיהם ובדרשותיהם, והוא &**כלל גדול**^ לכל הדרשות שהם על דרך זה. וכבר גילה לך רש"י [בראשית ג, טו] כי דרך הכתוב לכתוב לשון נופל על לשון. והנה גם חכמים מודים שפשט הכתוב 'יושב אוהל ומקנה' כמשמעו, אבל דקדקו הם מלשון הכתוב, שהיה ראוי לכתוב 'הוא היה אבי כל רועי צאן' כדכתיב תמיד בכל המקומות, ולמה כתב לשון כזה 'הוא היה אבי יושב אוהל ומקנה'. אלא מפני שהוא לשון נופל על לשון, דודאי רועי מקנה שלו לא היו אלא לעבודה זרה. כי העבודה זרה שהיה עובד היה במרעה מקנה, וזה מענין עבודתם, והיו כל מעשיו ברועי מקנה לעבודה זרה. ולפיכך כתב לך 'יושב אוהל ומקנה' לשון נופל על לשון, כי זה 'המקנה' היה 'מקנא'. והשתא אתי שפיר, ואין צריך לצאת חוץ מן הפירוש. וכן אמרו חכמים ז"ל [יבמות כד.] בכל התורה אין המקרא יוצא מידי פשוטו, והכי נמי פשוטו קיים, אלא הדרש כמו שאמרנו לך. ודבר זה הוא &**שורש גדול ומפתח גדול**^ להבין מדרשי חכמים שהם בנויים על פשט המאמר". ויסוד זה הזכיר בגו"א כשלשים פעם [כמלוקט בספר המפתח לגו"א ערך דרשות (עט.)]. והוא הדין לנדון דידן, בודאי תיבת "חיות" נשארת על כנה [ומובנה מילדות], וגם חז"ל מעולם לא נחלקו על כך. אך הואיל והתורה נקטה בתיבת "חיות", ולא בתיבת "מילדות", יש בכך רמז לתיבה נוספת הדומה לתיבת "חיות" [חיות השדה], וכמו שביאר [וכמדומה של נמצא במקום אחר שיאמר על דבריו בפעם אחת שהם "כלל גדול שורש גדול ומפתח גדול" כפי שכתב בגו"א הנ"ל]. וראה למעלה פ"ח הערה 25, ולהלן פ"ל הערה 45.

<> "ממהרים להוליד" פירושו שפעולת ההולדה נעשית במהירות. ואין כוונתו שמקדימות ללדת בשנותיהן, או שחדשי העיבור מעטים יותר, אלא שההולדה עצמה נעשית במהירות וללא שהות זמן. ובכת"י [שסו.] כתב: "כל תנועות החיות יותר קל מן האדם, ולכך ממהרים להוליד יותר מן האדם. כי האברים שלהם קלים לפעול מה שהוא צריך אל ההולדה, ולפיכך ממהרים להוליד. אבל האדם, מפני כבידות תנועתו, אין האברים שלו קלים לפעול מה שהוא צריך אל הולדה".

<> בח"א לסוטה יא: [ב, נ:] כתב משפט זה בזה"ל: "שכל אשר חומרו הוא יותר גס".

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ה מ"כ [תעח:] כתב: "מזהיר האדם בעבודה כנגד ההתחלה שלא יהיה כבד, ויהיה זריז בתחלה. על זה אמר [שם] 'הוי קל כנשר', ובדבר שהוא התחלה שייך קלות, כאשר הוא קל, ואין טבעו מכביד עליו לעמוד ממקומו אשר הוא יושב. וזהו סגולת הנשר, שאין טבעו מכביד עליו, ולכן אמר 'הוי קל כנשר'... והאדם מצד חומרו הוא כמו אבן דומם, ואינו חפץ בשום דבר... כי תמצא כמה בני אדם שהם חפצים מאד מאד אל דבר... ואין להם כח המעורר אותם אל דבר, וזה מפני כובד טבעם". ובנתיב התורה פי"ז [תרפד.] כתב: "כבידות הגוף מונע האדם מן הזריזות". ובנתיב הזריזות ר"פ ב [ב, קפו.] כתב: "תחלת כל דבר יש אדם שכבידות טבעו כל כך גובר עליו, עד שהוא כמו אבן דומם, ואינו מתעורר על דבר. ולכך אמר תחלה [אבות פ"ה מ"כ] שיהיה 'עז כנמר', דהיינו שיעורר את עצמו לפעול, ולא כמו זה שבשביל כובד טבעו אין מעורר עצמו על דבר". ובאור חדש פ"א [תכח:] כתב: "כמה פעמים יש לאדם כבידות הטבע, ומבטל דבר זה תנועת האדם, שאינו רוצה לקום ממקומו". ובנר מצוה [נד:] כתב: "כי מי שאינו עז יש בו כובד הטבע, ומבקש ההנחה, ואינו מבקש התנועה". ובח"א לגיטין נז. [ב, קיג:] כתב: "אין הצבי גס ועב החומר, ולכך אינו כבד התנועה. כי כל דבר לפי גסות החומר מעכב התנועה, עד שיסוד הארץ, [ש]יש לה חומר גס, לכך גם אין לה תנועה כלל. והשמים אשר יש להם חומר דק וזך, ממהרים תנועה". וכן הוא בח"א לב"ב עג: [ג, צג:]. והמסילת ישרים פ"ו כתב: "הנה אנחנו רואים בעינינו כמה וכמה פעמים, שכבר לבו של האדם יודע חובתו, ונתאמת אצלו מה שראוי לו להצלת נפשו ומה שחובה עליו מצד בוראו, ואף על פי כן יניחהו, לא מחסרון הכרת החובה ההיא ולא לשום טעם אחר, אלא מפני שכבדות העצלה מתגברת עליו. והרי הוא אומר, אוכל קמעא, או אישן קמעא, או קשה עלי לצאת מביתי, פשטתי את כתנתי איככה אלבשנה, חמה עזה בעולם, הקרה רבה או הגשמים, וכל שאר האמתלאות והתואנות אשר פי העצלים מלא מהם, ובין כך ובין כך התורה מונחת, והעבודה מבוטלת, והאדם עוזב את בוראו". ושם פ"ז כתב: "אם יתנהג בכבדות בתנועת איבריו, גם תנועת רוחו תשקע ותכבה. וזה דבר שהנסיון יעידהו". ובפחד יצחק בהערה כללית שבפתיחת הספר כתב: "כבר כתב החסיד לוצטו בפרק הזריזות [מסילת ישרים פרקים ו, ז] כי המונע את מהירות התנועה הוא הגסות אשר בעפריות החומריות". וראה להלן פל"ו הערה 120.

<> רש"י בראשית טו, י "ואת הצפור לא בתר - לפי שהאומות נמשלו לפרים ואילים ושעירים, שנאמר [תהלים כב, יג] 'סבבוני פרים רבים וגו''... וישראל נמשלו לבני יונה, שנאמר [שיה"ש ב, יד] 'יונתי בחגוי הסלע'" [הובא למעלה פ"ח הערה 209]. והגו"א שם אות טו [רס:] כתב: "כי הבהמות יש להם גוף עב וגס, וכזה הם האומות. והעוף יש לו חומר דק, ולפיכך הם פורחים באויר. ולפיכך ישראל נמשלים בהם, שגם אין להם חומר גס ועב. ולפיכך העופות הם מוכנים להגיד העתידות, וכדכתיב [קהלת י, כ] 'כי עוף השמים יוליך הקול', וכן תמצא בישראל הנבואה, מה שלא תמצא בשום אומה". וראה הערה הבאה, להלן פי"ח הערה 151, פי"ט הערה 217, ופכ"ב הערה 112.

<> לשונו בכת"י [שסו.]: "ומפני שישראל כח השם יתברך דבק בהם תמיד, אין בהם הכבידות שיש לשאר האומות, ותנועתם יותר קל, ואבריהם ממהרים לפעול גם כן מה שצריך אל הולדה". וראה להלן הערה 141.

<> כי לביאה היא חיה ולא בהמה, שההבדל בין בהמה לחיה הוא שהשם "חיה" נתייחד לבעלי החיים הגדלים שלא במקום ישוב, ואינם ברשות האדם. ואילו שם "בהמה" נתייחד לבעלי חיים ביתיים הגדלים בישוב [שנות אליהו כלאים פ"ח מ"ו]. וראה להלן פל"ד הערה 126.

<> בכת"י [שסו.] הוסיף כאן: "ורצה בזה שתנועתה [של חית השדה] יותר, ופעולתה יותר קלה". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפח.] ביאר מדוע אין מצוה לכסות בעפר דם בהמה, אלא רק לכסות דם חיה ועוף [ויקרא יז, יג, רמב"ם הלכות שחיטה פי"ד ה"א], וז"ל: "ואלו שני מינים [חיה ועוף], כי החיה כאשר היא דבר קל בתנועה, וזה מורה על כי הנפש שבו מסולק מן האדמה. כי כל בעל אדמה יש לו כבידות הטבע, ואילו החיה והעוף אין לו כבידות הטבע, כמו שיש לבהמה שיש לה כבידות הטבע. וזה מורה שיש בהם [לבהמות] יסוד העפר, ואינו צריך כסוי בעפר... לכך צוה בתורה לכסות הדם של חיה ועוף, שאין להם כבידות הטבע, לכסות אותם העפר".

<> אודות שישראל הם בעלי פעולה יותר מן האומות, כן כתב בכת"י [שסו.], וז"ל: "וכן בשאר דברים נמצא גם כן בישראל כח פועל יותר חזק ממה שהוא בשאר אדם". ובח"א ליבמות עט. [א, קמד:] ביאר שאין סתירה בין המאמר שישראל הם העזים שבאומות [ביצה כה:] לבין המאמר [יבמות עט.] שישראל הם ביישנים, וז"ל: "והא דקאמר הכא [יבמות עט.] דישראל הם ביישנים, ואילו בפרק אין צדין [ביצה כה:] קאמר תניא משמיה דר"מ, מפני מה נתנה תורה לישראל, מפני שהם עזים... אין זה קשיא, דהא והא איתא; שהם עזים, היינו שאין להם גסות ועבות החומר, ואינו פועל, רק הם כמו אבן דומם, כמו שיש לביישן שהוא חמרי. ואילו מה שישראל הם עזים ופועלים מאוד, מורה שהם בעלי נפש, ואין הנפש שלהם מוטבע בחומר. ומ"מ הם ביישנים, דהיינו מצד שמקבלים התפעלות מזולתם, כאשר ראוי לקבל התפעלות מן השם יתברך, או ממי שהוא גדול ממנו, אז הם בעלי בושה ביותר. ודבר זה מדה אחרת לגמרי, כאשר הוא מוכן לקבל התפעלות מאחר. אבל בעצמם עזים הם". ובנתיב הבושה פ"א [ב, ר:] כתב כדברים האלה, והוסיף: "והם כמו אש, שהוא פועל ביותר מפני שהוא פועל בכח גדול, וכמו שהוא פועל בחוזק כך הוא ממהר לקבל התפעלות. כי מי הוא שהוא יותר תקיף מן האש, ועם כל זה הוא ממהר לקבל התפעלות מן המים, שהם מבטלים כחו. וכך הם ישראל, שהם חזקים ותקיפים מאוד בעצמם, אבל ממהרים לקבל התפעלות מאחר, הוא הבושה, ודבר זה מבואר מאוד".

<> בגמרא שלפנינו איתא "רב ושמואל", אך בעין יעקב איתא "רב ולוי", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה פי"ד הערה 3].

<> "שיצאו מיוכבד" [רש"י שם].

<> והגמרא שם מוכיחה מפסוקים שדוד בא ממרים.

<> כמו שנאמר [שמות א, כ] "וייטב אלקים למילדות וירב העם ויעצמו מאד". אך נראה שכוונתו לדברי הגמרא [סוטה יא:] "'שפרה' זו יוכבד, ולמה נקרא שמה 'שפרה'... שפרו ורבו ישראל בימיה". וכן אמרו [שמו"ר א, יז] על מרים "'אפרת' [דהי"א ב, יט], זו מרים, ולמה נקרא שמה 'אפרת', שפרו ורבו ישראל על ידיה". ולכך נקט כאן בלשון "שהיו פרים ורבים", כנגד לשונות המאמרים האלו "שפרו ורבו ישראל".

<> "בית דדירת קבע הוא" [סוכה ג:]. ובגו"א שמות פ"א אות כז [כב:] כתב: "כמו הבית שהוא עומד בקביעות". ובנצח ישראל פל"ה [תרנז.] כתב: "לפי שהדבר שהוא מציאות חזק בעולם נקרא 'בית', שהוא בנין קבוע". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו:] כתב: "בית שהוא קבוע לדור שם בקביעות". וכן כתב בח"א לסנהדרין צז. [ג, רד:]. וצרף לכאן דברי הגמרא [פסחים פח.] שיעקב אבינו קרא לבית המקדש "בית" [לעומת אברהם שקראו "הר", ויצחק שקראו "שדה"]. ובדר"ח פ"ה מ"ד [קלג:] ביאר זאת בזה"ל: "אברהם קרא 'הר', שמורה על החורבן, כי מקדש ראשון עתיד ליחרב. וכן יצחק קראו 'שדה', מורה על חורבן [של מקדש שני]. ויעקב קראו 'בית', מורה על ישוב תמידי, והוא מקדש שלישי". הרי שוב חזינן ש"בית" מורה על קביעות ותמידיות. וראה נצח ישראל פל"ג [תרלג:]. @**ויש להבין**^, מדוע השכר על יראת אלקים הוא עשית בתים קבועים. דבשלמא השכר על ש"היה נבנה בית ישראל" הוא עשית בתים, כי כנגד בנית בית ישראל, הן זכו לבתים, מדה כנגד מדה. וכן בכת"י [שסו:] כתב: "הוסיף הקב"ה לעשות להם בתים, כמו שהם בנו את בית ישראל". אך מהי ה"מדה כנגד מדה" שבין יראת אלקים לעשית בתים. אמנם דבר זה מפורש בשני מקומות בספריו שיראת שמים עושה לאדם בית אצל ה'; בתפארת ישראל ס"פ י [קסז:] כתב: "כי יראת שמים עושה לו בית אצל השם יתברך, שעל ידי יראה הוא עם השם יתברך, ושם ביתו ומשכנו. כי השם יתברך הוא מקום ובית לכל הנמצאים אשר הם דבקים בו יתברך". ובנתיב יראת ה' פ"ד [ב, לא:] כתב: "על ידי יראת השם דירת האדם אצל השם יתברך... כי אין לך דבר שהוא עם השם יתברך רק יראת השם, כדכתיב [ישעיה לג, ו] 'יראת ה' היא אוצרו', לכך יראת שמים היא הבית". לכך ברי הוא שכנגד יראת אלקים שהיתה למילדות, הקב"ה עשה להם בתים, בית כנגד בית, ונתבארו דבריו כאן.

<> כי הם תמיד בירושה, ובנו של כהן או לוי לעולם יהיו גם כן כהן או לוי.

<> פירוש - מלכות אינה תמיד עוברת בירושה לבן, ורק אם הבן ראוי לכך אזי הוא קודם לכל אדם, ולא כשאינו ראוי לכך [ספרי דברים יז, כ, רמב"ם הלכות מלכים פ"א ה"ז]. ובדר"ח פ"ד מי"ד [רפג.] כתב: "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". וכל מה שכתב לגבי כהונה, כחו יפה לגבי לויה. וראה הערה הבאה, ולהלן פכ"ב הערה 69.

<> מדבריו כאן עולה שגם למ"ד "בתי מלכות" אין בתי מלכות בעצם נחשבים לבית, ורק משום "שלא יחסרו שום בית" לכך המילדות זכו גם לבית מלכות. אמנם בגו"א שמות פ"א אות כז [כב:] ביאר שלמ"ד "בתי מלכות" נחשבת המלכות ל"בית" מצד עצמה, וכלשונו: "כי אלו הג' הם עומדים בקביעות ונמשכים תמיד כמו הבית, שהוא עומד בקביעות; כי הכהונה לא תוסר לעולם, וכן הלויה. והמלכות, אם בנו הגון וראוי, קודם לכל ישראל, כדכתיב [דברים יז, כ] 'למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו', ודרשו [סיפרי שם] בנו קודם לכל". הרי שהואיל ויש לבן קדימה לשאר אדם, זה עצמו מספיק להחשיב את המלכות ל"בית". @**ונראה לתלות**^ את ההבדל בין דבריו בגו"א לדבריו כאן בחקירה הבאה; כאשר אמרינן במלכות שאם בנו ראוי למלאות מקום אביו הוא קודם לכל אדם, האם אז זו ירושה גמורה, כמו שאר ירושת בן את אביו. או הואיל ואם אין הבן ראוי למלכות אינו יורש את שררת אביו, לכך אף כאשר הבן הוא ראוי אין זו ירושה גמורה כמו שאר ירושת בן את אביו, אלא זו קדימה שיש לבן לכל אדם, אך עדיין אין זו ירושה גמורה. והנה בשו"ת הרשב"א [ח"א סוף סימן ש] כתב: "כלל גדול אמרו בכל עניני המינויין, שאם היה הבן ראוי הוא קודם לכל אדם... אף על פי שיש אחרים גדולים ממנו, הבן קודם". אלא שיש שכתבו [שו"ת הרשד"ם יו"ד סימן פה, וגינת ורדים יו"ד כלל ג סימן ז] שאין הדברים אמורים אלא כשהאחרים קצת גדולים ממנו, אבל אם הם גדולים ממנו בהרבה, ואין לבן יחס וערך עמהם, הגדול קודם לבן. אך יש מי שחולק [תשובות הר"י אריפול בגינת ורדים סימן ח] וסובר שאפילו אם האחרים הם גדולים בהרבה ממנו, עדיין הבן קודם. וכנראה שנחלקו בחקירה הנ"ל; הדעה הראשונה סוברת שכאשר הבן ראוי, יש כאן ירושה גמורה, לכך הבן קודם גם לאחרים הגדולים ממנו בהרבה. אך הדעה השניה סוברת שכאשר הבן ראוי עדיין אין זו ירושה גמורה, אלא דיני קדימה, לכך הבן לא יקדם לאחרים הגדולים ממנו בהרבה. וזהו ההבדל בין דבריו כאן לדבריו בגו"א; כאן הוא סובר שאף אם בנו ראוי אין בזה ירושה גמורה, לכך אין המלכות נחשבת ל"בית". אך בגו"א הוא סובר שכאשר בנו ראוי זו ירושה גמורה, לכך המלכות נחשבת ל"בית". @**ואם תאמר**^, לדבריו כאן שאין המלכות נחשבת ל"בית", מדוע לחד מ"ד היתה כאן זכיה במלכות "כדי שלא יחסרו שום בית, אף בית המלכות", הרי אין המלכות נחשבת לבית, וממילא לא יהיה בהעדרה חסרון של בית. וצריך לומר, שהואיל ואם בנו ראוי הוא קודם לכל אדם, לכך יש בזה מקצת בית, ואם המילדות לא יזכו במלכות, יחשב הדבר שלא זכו בכל הבתים שבישראל. ודע, שבגו"א שמות פ"א אות כז [כב.] כתב שני הסברים מדוע כהונה לויה ומלכות נקראות "בתים". ודבריו כאן הם לפי הסברו השני. ובהסברו הראשון כתב שם: "יראה לפי שהבית כולל הרבה, כן הכהונה, מפני שהוא כולל השייכים אל הכהונה, והם הכהנים בני אהרן, וכן הלויה. וכן המלכות נקרא 'בית' מפני שהוא כולל עמו אשר הוא מולך עליהם, וכולם נכללים בו, לכך נקרא [מ"א ט, א] 'בית המלך'".

<> "אף על עמו גזר - דרש רבי תנחומא [ויקהל אות ד], יום שנולד משה אמרו איצטגניניו היום נולד מושיען של ישראל, ואין אנו יודעים אם מצרי הוא או יהודי. ועמד וקיבץ כל עמו, ובקש מהן ליתן לו הנולדים בו ביום, וגזר אף על עמו" [רש"י שם (ראה למעלה הערה 87, ולהלן פי"ז הערה 130)].

<> רש"י שמות א, כ "לכל עמו - אף עליהם גזר. יום שנולד משה אמרו לו אצטגניניו, היום נולד מושיען, ואין אנו יודעין אם ממצרים אם מישראל, ורואין אנו שסופו ללקות במים. לפיכך גזר אותו היום אף על המצרים, שנאמר 'כל הבן הילוד', ולא נאמר 'הילוד לעברים'. והם לא היו יודעים שסופו ללקות על מי מריבה".

<> לשונו בגו"א שמות פ"א אות כח [כג.]: "וקשיא, אחר שראו שהיום נולד בן שיושיע להם, כל שכן שיוכלו לראות אם מישראל אם מהמצריים". וכוונתו במה שכתב "כל שכן" היא, שאם ראו את העתיד הרחוק, כל שכן שיוכלו לראות את ההוה המצוי. וראה להלן ס"פ יז בישוב נוסף לשאלה זו.

<> ואמרו חכמים [מגילה יג.] "'ירד' זה משה... 'גדור', שגדר פרצותיהן של ישראל... 'סוכו' שנעשה להם לישראל כסוכה", ונקרא בת לפרעה "לומר לך שכל המגדל יתום ויתומה בתוך ביתו מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו" [שם].

<> לשונו בגו"א שמות פ"א אות כח [כג.]: "ויראה לי מפני שבת פרעה גדלו, ומפני כן נקרא בן לבת פרעה... לפיכך לא היו האיצטגנינים רואים על תולדות אם מישראל, שהרי נקרא בן לבת פרעה, וגם לא אם ממצריים הוא, מפני שילדה אותו יוכבד [שמות ו, כ], ולא היה מורה האצטגנינות לא שהוא מישראל ולא שהוא ממצרים, שהרי ממשה למדו [מגילה יג.] 'המגדל יתום בתוך ביתו כאילו ילדו'".

<> כמבואר למעלה הערה 98. וראה להלן פי"ט הערה 117.

<> ראה למעלה הערה 100 בביאור הדגשתו כאן "במה שהיה נבדל מכלל ישראל &**במעלה שלו**^, ולא נשתתף עם שאר ישראל &**במעלתם**^".

<> הנה לא כתב "אם ממצרים", אלא "אם מאומות", אע"פ שלמעלה [לאחר ציון 150] הביא "אם ממצרים אם מישראל הוא". וראה הערה הבאה.

<> יש להעיר, לפי הסבר זה מדוע היה לאצטגנינים צד לומר שמשה בא מהמצרים, שאמנם מעלת משה הנבדלת מפקיעה אותו מהצטרפות עם שאר ישראל, אך מהיכי תיתי שמחמת כן יחשב למצרי, והלא קל וחומר הוא; אם מעלתו הנבדלת של משה מפקיעה אותו מלהמנות עם שאר ישראל, קל וחומר שתפקיע אותו מלהמנות עם המצרים. ובשלמא לפי הסברו הקודם, ניחא, שהואיל והיו למשה שתי אמהות [יוכבד ובת פרעה], אחת ישראלית ואחת מצרית, לכך היתה למשה זיקה מסויימת גם למצרים. אך לפי הסבר זה קשה. וצריך לומר, שהצד שמשה הוא מצרי אינו מחמת שהיתה למשה שייכות מסויימת למצרים, אלא שאם הוא אינו מישראל, ממילא הוא ממצרים, כי אפשרות שלישית אינה קיימת, וכשאינו מישראל, ממילא הוא מסווג כמצרי. ולכך כתב "אם מישראל אם מאומות", ולא כתב "אם ממצרים" [ראה הערה קודמת], כי אין כאן צד חיובי שמשה הוא ממצרים, אלא רק שאינו מישראל, וממילא הוא מהאומות.

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב ליתא לתיבת "גזר". וכן המשך המאמר מובא בשנוי לשון קלים.

<> לכאורה מתכוון להעיר וכי "מנינא אתא לאשמועינן" [קידושין יז.], והיה יכול לומר מיד "בתחלה גזר... ואחר כך גזר... ולבסוף גזר", מבלי לומר בתחילה שהיו שלש גזירות.

<> זו התחלת התשובה על הצורך לומר "שלש גזירות גזר". ואולי צריך לומר "שהיה פרעה". וראה הערה 163.

<> ואם תאמר, מהי ההוספה שיש בגזירה השניה ["כל הבן הילוד היאורה תשליכהו"] על פני הגזירה הראשונה ["אם בן הוא והמיתן אותו"], הרי אידי ואידי הן המתת הזכרים, ומאי שנא. ויש לומר, שהגזירה הראשונה נאמרה רק למילדות, ואילו הגזירה השניה נאמרה לכל עמו. וכן כתב החזקוני [שמות א, כב], וז"ל: "לכל עמו - כיון שראה שלא עשו המילדות כאשר דבר אליהן, עשה כל עמו ממונים עליהם. היינו 'ויצו פרעה לכל עמו', כסבור שלא יהיו יכולים להיות נשמרים מכולם".

<> לשונו בכת"י [שסז:]: "ומה שאמר שהיה ג' גזירות, שלא היתה הגזירה קשה כל כך מתחילה, שהרי לפי האמת המילדות היו מחיים את הילדים. ואחר כך היה גוזר גזירה "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו", ובזה היתה הגזירה קיימת יותר. ואחר כך היה עוד גוזר על עמו, שתמיד היה מוסיף הגזירה. ואף לפי דעת פרעה שהמילדות היו ממיתים הבנים, אי אפשר שלא יהיו כמה וכמה מולידים בלא חיה, ולא היתה הגזירה כל כך כללית. לכך היה פרעה תמיד מוסיף הגזירה וכו'". נמצא שמה שרבי יוסי בר חנינא אמר "שלש גזירות גזר" בא לאשמועינן שהיה מתחזק והולך בגזירות.

<> ואם המצרים לא היו כל כך שונאים לישראל, לא היו מסכימים להמית את בניהם בשביל להגיע אל מושיעם של ישראל.

<> אלא הוסיף על המצרים להמית את בניהם, אך על ישראל לא הוסיף כלום.

<> פירוש - ההתחזקות בגזירות היתה מצד פרעה, ולא מצד ישראל, שפרעה התחזק והלך בגזירותיו. וראה למעלה הערה 89.

<> "היו משלשים אותם כדי לחזקם, כי בשלשה גזירות הגזירה מתחזקת" [לשונו למעלה לאחר ציון 89]. וראה למעלה הערה 90.

<> לאחר ציון 87. ובכת"י כאן [שסז:] הוסיף "והוא דבר עמוק ונפלא". וראה למעלה הערה 91.

גבורות ה', פרק טו עמוד PAGE יב

PAGE קצט

PAGE יב GH18