#**"וילך איש**= מבית לוי וגו'" (שמות ב, א). להיכן הלך (סוטה יב.), אמר רבי יודא בר זבינא, שהלך בעצת בתו וכו'. ואם תאמר, למה היתה הנבואה על ידי מרים, ולא היתה הנבואה על ידי אהרן. ונראה לומר, כי נבואה זאת היא היתה ראויה למרים, כי הגאולה על ידי\* משה ואהרן כדכתיב. ולפיכך לא היה אהרן מתנבא על זה, שתמיד הנביא מתנבא על דבר שיהיה על אחר, ואין מתנבא על אשר יקרה\* לעצמו. ולפיכך אילו היה אהרן מתנבא על לידת המושיע, היה מתנבא על עצמו, שהרי אין משה בלא אהרן, ושניהם נחשבו כאחד בגאולה הזאת. ולפיכך היתה הנבואה למרים, ולא לאהרן.

#**ואפשר משום**= שאהרן היה פחות משלש שנים, ולא היה ראוי להכיר את בוראו בפחות משלש שנים, וכדאמרינן (נדרים לב.) גבי אברהם בן שלש שנים הכיר את בוראו, ומשמע דפחות לא.

#**ודרשו**= (סוטה יב.) שהושיבה\* באפריון וכו'. ויש לתמוה, מה בא לאשמועינן בזה שהושיבה באפריון ועשה מעשה לקוחים. אמנם דבר זה ענין עמוק, כי היה דבר זה לעשות לקוחים חדשים, מפני שחזרה להיות נערה, כדמפרש\*. והיה ראוי שיהיו עושים מעשה לקוחים חדשים, כמו שחזרה להיות נערה, וענין זה נפלא מאוד. וכאשר תשכיל תבין חזרת נעוריה שהיה ליוכבד, כי כאשר ילדה את משה רבינו עליו השלום, שהיה על כל בני אדם במעלה, כדכתיב (דברים לד, י) "לא קם נביא כמשה עוד". ומעלת משה הוא מעולם העליון, אשר ממנו מתחדש הכל. לכך כאשר לקחה, היה כאן לקוחים חדשים, וחזרה להיות נערה, שהיה מתחדש הכל בכח אותו מעלה העליונה, שממנה מתחדש הכל. וזה מודיע לנו מעלת משה רבינו עליו השלום, כי נשמתו היה קודש קדשים, נאצל מן המעלה הרמה והנשאה העליונה, אשר היא חדוש העולם. ולכך כאשר הוליד[ה] את משה, חזרה להיות נערה בודאי, והבן\* זה.

#**והראב"ע הקשה**= בפירוש החומש הרבה דברים על פירוש חכמים בפרשת ויגש (בראשית מו, כז), ועיקר קושייתו על דברי חכמים (סוטה יב.), שאם היה הדבר כך שילדה את משה רבינו עליו השלום והיתה בת ק"ל, למה\* לא הזכיר הכתוב את הנס הזה שהיא בת ק"ל. ודברי הבאי הקשה על חכמי עולם, וזה כי למה יזכיר דבר זה שהיתה בת ק"ל, אחר שמצאנו שהיו פרים ורבים בלי שיעור, עד שהולידו הרבה בכרס אחד (רש"י שמות א, ז), וכאשר היה רבויים בלי מנהגו של עולם, אין זה חדוש מה שהולידה את משה רבינו עליו השלום בת ק"ל שנה, שלא כמנהגו של עולם. שהרי נראה כי חיזק הקב"ה טבעיהם להוליד. ויותר חדוש שיהיו כל הדור פרים ורבים הרבה בכרס אחד, ואין זה פלא אם היתה יולדת והיא בת ק"ל.

#**ועוד טעות**= גמור טעה, שסובר כי כל הדברים אשר נכתבו בתורה, לא נכתבו רק בשביל דבר חדוש. ואין הדבר כך, כי הרבה פלאות היו, ולא נכתבו בתורה. כי אין התורה ספור חדושים, רק היא תורה נתנה מפי הקב"ה. וכאשר היה ראוי מצד עצמו להיות נזכר הנס בתורה, נכתב בתורה, כמו הנסים שנעשו לאבות בפרט, הכתוב מאריך. ובבראשית רבה בפרשת חיי שרה (ס, ח), אמר רבי אחא, יפה שיחתן של עבדי אבות מתורתן של בנים; פרשתו של אליעזר, שנים ושלש דפין כפולה בתורה. והשרץ מגופה של תורה, ואין דמו מטמא כבשרו אלא מרבוי המקרא. אמר רבי אבא, יפה רחיצת רגלי עבדי אבות מתורתן של בנים; שאפילו רחיצת רגלי עבדי האבות צריך למכתב (בראשית כד, לב), ושרץ הוא מגופי התורה, ואין דמו מטמא כבשרו אלא מרבוי המקרא, עד כאן.

#**וזה שנעלם**= מן הראב"ע, והוא ענין נפלא, כי התורה היא סדר העולם, בה ברא הקב"ה את העולם, ולפיכך הדברים שהם עיקר יסוד העולם, התורה מספר בהן באריכות, כמו אבות העולם, שהם אבות ושורש אל אומה הישראלית, שהם עיקר העולם. נמצא כי האבות הם יסוד העולם, וראוי לבאר היסוד על מה הוטבע העולם. ולפיכך לא יקשה לך למה מאריך לספר בענין שרה בת כמה היתה שרה כשנולד יצחק, שכן דרך הכתוב לספר באריכות אפילו מה שקרה לעבדי האבות, כל שכן מה שקרה להם בעצמם.

#**ומה שדרשו ז"ל**= (סוטה יב.) מדכתיב "בת לוי", היינו שאם היתה נערה והיא ברשות אביה, שייך למקרי אותה "בת לוי", שאין לה שם בפני עצמה. אבל זאת כבר גדלה, והיא ברשות עצמה, הוי ליה\* למכתב 'וילך איש מבית לוי ויקח אשה והיא בת לוי'.

#**ולא הזכיר**= הכתוב שם עמרם ושם יוכבד לכתוב 'וילך איש מבית לוי ושמו עמרם ויקח את בת לוי ושמה יוכבד'. שזה מורה על מעלת משה שהוא נבדל במעלתו מכל אדם על פני האדמה, ולפיכך לא זכר אצל אביו ואמו רק שם סתם, לא שם פרטי. כי שם הפרטי מורה על איש מיוחד, ומפני שהאב והאם הוא סבה לבן, ואם היה עמרם ויוכבד סבה למשה במה שהם בני אדם פרטיים אלו\*, 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. ואמר (שמות ב, א) "וילך איש מבית לוי", לומר כי היה תולדות משה עליו השלום מעמרם ויוכבד לא במה שהוא פרטי זה, רק במה שהוא "איש" בלבד.

#**ועוד**=, כי כל פרטי הוא מצד החמרי, כאשר ידוע מענין הפרטי, שאין בדבר שהוא נבדל מן החומרי - פרטי. ומשה שהיה נבדל לגמרי, לא נולד בסבת פרטית כלל. ולכך לא נאמר אצלו שם פרטי, רק כתב שם "איש", שהוא שם לכל איש, ואינו שם פרטי מיוחד. וזה מורה על מדריגה נבדלת אלקית.

#**ועוד שאם**= זכר שמם העצמי, היה משמע כי בשביל עמרם מצד שהוא אדם פרטי זה, בא ממנו הגואל לעולם. שכך היה משמע 'וילך עמרם ויקח יוכבד', רצונו לומר מצד שהם בני אדם פרטיים, נולד משה. ומשמע כי עמרם ויוכבד עיקר בלידת משה, כמו כל אדם שמוליד בן, שהוא נולד בשביל האב. שאם לא היה האב הזה, לא היה הבן. ומפני שמשה רבינו עליו השלום היה מוכן לגאולה מששת ימי בראשית, ולא היה צריך רק להביאו לעולם, והכנתו כבר היה. ואם לא היה (-לוי-) [עמרם] ויוכבד, היה בא על ידי אחר. ואם כתב "וילך עמרם", היה משמע אם לא היה עמרם זה לא בא הגואל לעולם, כי אין שני עמרם בעולם. ולפיכך כתיב "וילך איש", כי יש אנשים הרבה בעולם, ואם אין זה, יש אחר, והבן זה גם כן.

#**ויש לך לעיין**=, למה הוצרך למכתב (שמות ב, א) "וילך איש מבית לוי", להזכיר שם השבט, ולא הוי למכתב רק 'וילך איש ויקח את בת לוי', ולמה\* הזכיר אותו על שם השבט. כי זהו להודיע לך כי לא היה ראוי לצאת הגואל רק משבט לוי, ושיהיה בין האב ובין האם משבט לוי, והוא שבט שלישי אשר נתקדש. והדבר הוא ידוע במה שאמרו רז"ל (שמו"ר ה, טז) כי שבט לוי לא נשתעבד במצרים. ולפיכך היה ראוי לצאת מהשבט הזה הגואל אותם מן השיעבוד, וכל זה מפני קדושת השבט הזה. כי כבר אמרנו לך למעלה שהשיעבוד הוא שייך דוקא לחומר, שהוא מוכן להשתעבד בו ולהיות מתפעל, וזה נתבאר למעלה. אמנם שבט לוי מפני שהיה קדוש, ומי שהוא קדוש הוא נבדל ממעשה החומר, כמו שנתבאר לך זה למעלה. וכל זמן שהיו כלל ישראל בשיעבוד, לא היה ראוי לשבט לוי\* להיות הם מושלים על המצרים. מכל מקום זכות עצמם וקדושתם הועיל\* שלא היה ראוי שיהיו מושלים מצרים על שבט לוי הקדוש והנבדל. ואיך יהיה מושל עליהם החומר הגרוע הזה, הם המצריים, עד שהיו ישראל ראוים להגאל. ואז הוציא הקב"ה הגואל משבט מושלים, הוא שבט לוי, אשר הוא קדוש ונבדל, ואז היה מושל על החומר, הם מצרים אשר נמשלו לחומר, דכתיב (יחזקאל כג, כ) "אשר בשר חמורים בשרם". ולפיכך יצא משבט לוי משה רבינו עליו השלום, אשר הוא הצורה השלימה, והוא נבדל מן החומר כאשר יתבאר, עד שלא היה אדם נבדל מן החומר כמו משה רבינו עליו השלום, והוא היה ראוי להיות מושל על מצרים, כדכתיב (שמות ז, א) "ראה נתתיך אלקים לפרעה וגו'".

#**"ותהר האשה**= ותלד בן וגו'" (שמות ב, ב). והא הות מעברא ביה מעיקרא (סוטה יב.). אמר רב יודא בר ביזנא, מקיש לידתה להורתה, מה הורתה שלא בצער, אף לידתה שלא בצער. מכאן לנשים צדקניות שלא היו בפתקא של חוה. ביאור זה, דילפינן בסמוך (שם) דהיתה מעוברת קודם שהחזירה, כדלקמן. ודרשו ז"ל שמה שכתוב "ותהר ותלד" ללמוד בהיקש שלא היה לה צער לידה.

#**ויש לך לדעת**=, כי האדם אשר ברא השם יתברך הוא משלימי היצירה\* שבנמצאות התחתונים. ומה שהוא משלימות היצירה\* לא ימשוך אחריו חסרון ולא פחיתות. ולא היה תחילת בריאת האדם להיות לו שום צער בעולם, ולא\* בפרנסה שלו, כי אם אחר החטא, כדכתיב בפירוש בקרא (בראשית ג, יז) "ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה". כי אם היה לפי סדר המציאות שיהיה לאדם רע, לא היה האדם נמצא, כי המציאות אשר היה לאדם ולכל הנמצאים בודאי הוא מפני שכן ראוי שיהיה נמצא, ולרע אין ראוי מציאות כלל. לכך בכל הנמצאים כתיב (בראשית פרק א) "וירא כי טוב", אלא שהרע הוא מן האדם העושה הרע. ולפיכך הנשים הצדקניות לא היו בפתקא של חוה, מפני שהם תחת סדר המציאות אשר אין שם רע, ובשביל זה יולדות שלא בצער כלל. ובפרט כאשר הולידה את משה, שהוא עיקר מציאות\* העולם, לא היה ראוי שיהיה צער בשביל לידה זאת.

#**וכאשר תבין**= עוד יש לך לדעת, כי העליונים שלא בצער, והתחתונים הם בצער תמיד. ואי אפשר לך לומר אלא כי הדברים העליונים אשר אין הצורה מוטבעת בחומר, אינם מתפעלים ומקבלים צער. והצדיקים בעבור שאינם נוטים אחר החומר, אשר בו החטא והיצר הרע, רק נוטים אל הצורה, לכך אינם מקבלים צער, וימשך\* הנהגתם אחר הצורה, שאין בה צער כלל. ולפיכך כאשר הולידה יוכבד את משה, שבו שלימות הצורה יותר מכל אדם אשר על פני האדמה, לא היה לאמו צער לידה. כי כל ענין משה שהיה נוטה אחר הצורה, ונבדל מן טבע החומר. ודברים אלו אין הרצון בזה שאין צער לצדיקים כלל, כי לא תמצא צער זולת בצדיקים כדי לנקותם מחטא ועון. אבל הכונה בזה היסורים אשר הם באים מפאת החומר כמנהגו של עולם, והצדיקים הנוטים אחר הצורה לא תמצא בהם הצער הזה שהוא בשביל החומר, והחלוק הזה יש לך להבין מאד.

<> לשון הגמרא במילואה "'וילך איש מבית לוי', להיכן הלך. אמר רב יהודה בר זבינא, שהלך בעצת בתו. תנא, עמרם גדול הדור היה ["והיו הכל נשמעין לדבריו" (רש"י שם)], כיון שגזר פרעה הרשע 'כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו' [שמות א, כב], אמר לשוא אנו עמלין, עמד וגירש את אשתו. עמדו כולן וגירשו את נשותיהן. אמרה לו בתו, אבא, קשה גזירתך יותר משל פרעה; שפרעה לא גזר אלא על הזכרים, ואתה גזרת על הזכרים ועל הנקיבות ["שלא יולידו לא זכר ולא נקיבה" (רש"י שם)]. פרעה לא גזר אלא בעולם הזה ["שנולדים ומתים וחוזרים וחיים הן לעולם הבא" (רש"י שם)], ואתה בעולם הזה ולעולם הבא ["אתה גזרת בעולם הזה ובעולם הבא, שכיון שאינם נולדים, אינן באין לעולם הבא" (רש"י שם)]. פרעה הרשע, ספק מתקיימת גזירתו, ספק אינה מתקיימת. אתה צדיק, בודאי שגזירתך מתקיימת, שנאמר [איוב כב, כח] 'ותגזר אומר ויקם לך'. עמד והחזיר את אשתו, עמדו כולן והחזירו את נשותיהן". @**ובכת"י כאן**^ [שסח.] הקדים דברים שלא נדפסו, וז"ל: "פירוש מאמר זה, שרצה לומר שהיה כל ענין תולדת משה בהשגחה מאת השם יתברך, לא כמנהגו של עולם. ואילו נולד משה כדרך העולם, היו אומרים שבדרך מקרה נולד המושיע. עכשיו נגלה שלא היה תולדתו רק בהשגחה, שהרי עמרם פרוש היה מאשתו, והחזירה על ידי מרים בעבור שהתנבאה על הגואל הזה, שאמרה [סוטה יא:, יג.] 'עתידה אמא שתלד בן שיושיע את ישראל'. נמצא כי לידתו היתה מאת ה', בעבור שמרים התנבאה על הגואל הזה. ולפיכך היתה דנה נגד אביה שפירש מאשתו". וראה הערה הבאה.

<> לכאורה לא ברור לאיזו נבואה כוונתו, כי במאמר זה שהביא כאן לא נזכר שמרים נתנבאה, אלא שהיא דנה לפני אביה שגזירתו קשה מגזירת פרעה, וזה לא נקרא נבואה. אך ברי הוא שכוונתו לדברי הגמרא [סוטה יא:, יג.] שמרים נתנבאה ש"עתידה אמי שתלד בן שמושיע את ישראל", ומחמת נבואה זו דנה לפני אביה, וכמובא בהערה הקודמת. אמנם לפי זה קצת קשה, מדוע לא פתח את הפרק עם המאמר הזה [העוסק ישירות בנבואת מרים], ובמקום זאת פתח במאמר שהוא תולדה מנבואת מרים [שדנה לפני אביה, ואביה הלך בעצת בתו]. ויל"ע בזה.

<> נראה שאין קושיתו סתם שאהרן עדיף, אלא שאמרו בגמרא [סוטה יב:] "'ותקח מרים הנביאה אחות אהרן וגו'' [שמות טו, כ], אחות אהרן ולא אחות משה. אמר רב עמרם אמר רב... מלמד שהיתה מתנבאה כשהיא אחות אהרן ["עד שלא נולד משה, והיינו הנביאה אחות אהרן" (רש"י שם)] ואומרת 'עתידה אמי שתלד בן שמושיע את ישראל'". הרי שנבואה זו נאמרה בהדגשה שהיתה אז אחות אהרן, ו"נקראת על שמו" [רש"י שמות טו, כ], לכך יקשה מדוע לא ניתנה נבואה זו לאהרן.

<> בפרשיות העוסקות ביציאת מצרים [שמות-בשלח]. ואולי כוונתו במיוחד לנאמר [שמות ו, כו-כז] "הוא אהרן ומשה אשר אמר ה' להם הוציאו את בני ישראל מארץ מצרים על צבאותם הם המדברים אל פרעה מלך מצרים להוציא את בני ישראל ממצרים הוא משה ואהרן". וראה להלן הערה 6.

<> לכאורה נראה לבאר זאת על פי דברי רש"י [שמות ז, א], שכתב: "כל לשון נבואה אדם המכריז ומשמיע לעם דברי תוכחות, והוא מגזרת [ישעיה נז, יט] 'ניב שפתים'". ובגו"א שם אות א [קכג.] כתב: "כי הונח שם 'נביא' אל המדבר דברי השם... מפני כי דברי השם יתברך צריכים מדבר ומשמיע אותם לבני אדם, כי הם דברים בלתי נודעים לבני אדם". לכך אין נבואה על דבר אשר יקרה לעצמו, כי לשם כך אין צורך בדיבור וניב שפתים. ובהכרח שכל נבואה היא להתנבאות על דבר הנוגע לזולתו. וכן בדר"ח פ"ג מ"ב [עג.] ביאר שאין ענין של דיבור בנוגע לעצמו, וכלשונו: "שנים הם כאשר הם מדברים דברי תורה היא תורה גמורה, שהתורה היא כאשר מוציא התורה בפה, וזה נקרא תורה גמורה. וזה שייך בשנים, שצריך להוציא הדבור בפה. אבל אחד, אפילו אם מוציא מן הפה, הרי אפשר שיהיה בלא דבור, לכך אפילו אם מוציא הדבור בפה, לא נקרא זה דבור של תורה כלל... רק כאשר הם שנים, שאי אפשר בלא דבור כלל, זה נקרא 'דברי תורה'... ולא נקרא כאשר הוא ביחיד, שהרי תמצא [בראשית יז, יז] 'ויאמר בלבו', [ש"א א, יג] 'וחנה היא מדברת על לבה', ואין זה דבור ממש, וזה מפני כי אצל היחיד הדבור והמחשבה שוה". ולמעלה פ"ב [קפד:] כתב: "מצוה לספר ולדבר מזה בפה, שזה פרסום יותר". לכך אין נבואה העוסקת בעצמו. @**אך אין**^ זה מספיק, כי לפי זה אם הנבואה תהיה נוגעת לו וגם לזולתו, יוכל להתנבאות על כך, כי צריך ליידע את זולתו, ורק כאשר הנבואה נוגעת &**רק**^ לעצמו, בזה אין צורך בדיבור וניב שפתים. אך הרי כאן מדובר בנבואה הנוגעת לאהרן וגם לזולתו [הולדת משה], ועם כל זה אהרן לא התנבא על כך משום שנבואה זו נוגעת &**גם**^ לעצמו [אך לא רק לעצמו], וכפי שיבאר בסמוך. לכך יש עדיין צורך לבאר מדוע אין נביא מתנבא על נבואה הנוגעת לעצמו אף שהיא נוגעת גם לזולתו. @**זאת ועוד**^, שהרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ז ה"ז כתב: "הנביא אפשר שתהיה נבואתו לעצמו בלבד, להרחיב לבו ולהוסיף דעתו עד שידע מה שלא היה יודע מאותן הדברים הגדולים". ולפי הסבר הנ"ל שנבואה שייכת רק כאשר יש דיבור, תיקשי לך כיצד כתב הרמב"ם ש"הנביא אפשר שתהיה נבואתו לעצמו בלבד". @**לכך נראה**^ שהסבר דבריו הוא על פי מה שכתב בנצח ישראל ר"פ נז [תתעז.], שביאר שם מדוע נבואת בלעם מורה על אמתת ישראל, יותר מנבואת נביאי ישראל, וז"ל: "ולכך כאשר הקרוב הוא מעיד, שהוא חלק מעצמו, והוא כמו חצי בשרו, כמו שאמר הכתוב אצל מרים [במדבר יב, יב] 'אל נא תהי כמת בצאתו מרחם אמו ויאכל חצי בשרו'. ומאחר שהעד המעיד על הנדון הוא חלק מן אשר מעידין עליו, אין כאן עדות בפועל. כי כל דבר נמצא בפועל לאחר, ולא נמצא בפעל לעצמו, רק לאחר צריך שיהיה נמצא בפועל. ודבר זה ידוע לנבונים. ולכך הקרוב שהוא חלק מעצמו, אין עדות שלו עדות, כי כל עדות שהוא מעיד שכך נמצא בפועל, ואין נמצא בפעל לעצמו... ומפני זה היה בלעם, שהוא זולת ישראל. וזה שכבר אמרנו לך פעמים הרבה, אף כי ישראל יש בהם החסרון מצד החומר, אבל מצד אמתת צורתן אין חסרון, והם שלמים בתכלית השלימות... ובלעם היה בוחן ישראל מצד אמתת צורתן, אשר בו נמצאו ישראל בפעל. ולכן היה מעיד על אמתת ישראל יותר מכל. וזה מפני שלא היה לו קירבה וחבור לישראל, לכך היה בלעם מעיד עליהם מצד אמתת ישראל אשר נמצאו ישראל בפעל. וזהו שגורם שהיה נבואת בלעם על ישראל הכל לטובה, כאשר הפך הקב"ה את הקללה לברכה [דברים כג, ו], שהיה רוצה לקלל אותם, ונהפך לברכה, ברכות שאין כמותם... כי יעקב ומשה שהיו מכלל ישראל, והדבר שהוא חלק מהכל, אינו נמצא בפועל אליו הכל... לכך דוקא בלעם, שהוא זולת ישראל, ונחשבו ישראל אליו בפועל הגמור, לכך היה מתנבא על ישראל מצד צורתן של ישראל, שבו הם נמצאים בפועל... כי יעקב ומשה היו חלק מישראל, ואין הדבר נמצא בפועל לעצמו". הרי שביאר שיש לנבואה גדר של עדות. וכשם שאין עדות על עצמו [כתובות כז:], כך אין נבואה על עצמו. ולא קשה מדברי הרמב"ם שכתב שיש נבואה "לעצמו להרחיב לבו ולהוסיף דעתו", כי שם איירי בנבואה לעצמו, אך לא בנבואה על עצמו. וכן משמע מלשון הרמב"ם בהלכות עדות פ"י ה"ג, שכתב: "הא למדת שאין הנביא עומד לנו אלא להודיענו דברים העתידים להיות בעולם, משובע ורעב, מלחמה ושלום, וכיוצא בהן. ואפילו צרכי יחיד מודיע לו, כשאול שאבדה לו אבדה והלך לנביא להודיעו מקומה [ש"א ט, כ], וכיוצא באלו הדברים". אך לא הזכיר שאפילו צרכי עצמו מודיע לו. והביאור הוא כנ"ל, שהנבואה באה לגלות דברים כפי שהעדות באה לגלות דברים, ואין גלוי לעצמו, אלא רק גלוי לזולתו.

<> בכת"י [שסח.] הוסיף כאן "ועליהם אמר שלמה [שיה"ש ד, ה] 'שני שדיך כשני תאומי צביה'". וכן מבואר בשיהש"ר [ד, ה], והובא ברש"י [שיה"ש שם]. ונאמר [שמות ו, כו-כז] "הוא אהרן ומשה אשר אמר ה' להם הוציאו את בני ישראל מארץ מצרים על צבאותם הם המדברים אל פרעה מלך מצרים להוציא את בני ישראל ממצרים הוא משה ואהרן", ופירש רש"י שם "הוא אהרן ומשה - יש מקומות שמקדים אהרן למשה, ויש מקומות שמקדים משה לאהרן, לומר לך ששקולין כאחד. הוא משה ואהרן - הם בשליחותם ובצדקתם מתחלה ועד סוף". הרי שבמיוחד ובמסוים בנוגע לגאולת מצרים הוצמדו משה ואהרן להדדי, עד שאין אחד ללא השני. ונקודה זו מבוארת בנצח ישראל ר"פ נג [תתלו.], וז"ל: "כבר בארנו בחבור גבורות ה' [להלן תחילת פי"ט (הערה 9), פל"א (הערה 21), ועוד] כי לא היה דבר אחד בגאולה ראשונה במקרה, רק הכל בעצם ובכוונה. ולכך מה שתמצא בגאולה ראשונה שהיו הגואלים שנים, שהם משה ואהרן, אל תאמר כי היה זה במקרה. וכאשר יצאו ישראל ממצרים, אז היו ישראל לעם, כמו שבארנו והארכנו בזה בחבור גבורות ה'. וכל עם מצד שהם עם, יש להם חבור אחד. וראוים שיהיו מתאחדים ומתקשרים חלקי העם זה בזה, עד שלא יהיו נפרדים. וכאשר הם מתאחדים ומתקשרים החלקים, עדיין בשביל זה אינם נקראים עם אחד, רק שדבר זה גורם שאינם מחולקים, שאם היו מחולקים אינם ראוים כלל להיותם עם אחד. וכנגד זה היה אהרן, שהיה אוהב שלום ורודף שלום בין איש לחבירו [אבות פ"א מי"ב], עד שהיו ישראל מקושרים מחוברים, בלתי מחולקים זה מזה... כי אהרן היה הקשור בין החלקים, עד שהיו מתחברים ומתקשרים יחד... ועל ידי משה היו עם אחד לגמרי. כמו שאדם, אף שאבריו וחלקיו הם רבים, והם מתחברים כמו שהוא הגוף, לא נקרא שם אדם אחד עליו רק על ידי הנפש, שהוא צורה לאדם, כי הצורה היא אחת. ודברים אלו הם דברים ברורים מאוד למי שיבין דברי חכמה. ולכך היו ישראל על ידי משה לעם אחד. כי על ידי אהרן נתקשרו ולא היה פירוד ביניהם, ומשה היה מלך להם [זבחים קב.], והוא נחשב צורה לישראל, כמו מלך שנחשב צורה לעם". וכן חזר וכתב שם ר"פ נד [תתמד.]. וראה הערה הבאה, ופי"ח הערה 77.

<> קשה, שגם מרים היתה סבה לגאולת מצרים, וכמו שכתב למעלה פי"ב [תקסד:], וז"ל: "כאשר נולדה מרים היה התחלת קורבת ישראל אל הגאולה, שגם מרים היתה צריכה אל ישראל כשנגאלו, שבזכותה היה הבאר [תענית ט.]. ודור שהיתה בו מרים יותר הפך למצרים, שהרי מרים סבה לגאולתם, ומצרים סבה לשעבודם", וראה שם הערה 36. ובנצח ישראל ר"פ נד [תתמד.] צירף את מרים למשה ואהרן, וכלשונו: "אמנם יש לך להבין מה שהיה מצטרף מרים אל משה ואהרן... אהרן שהיה עושה שלום וחבור בין ישראל לאביהם שבשמים, דבר זה הוא מצד השם יתברך, אשר הוא חפץ בחבור ובדביקות זה להיות עם ישראל. אמנם כמו שהשם יתברך הוא חפץ בדביקות ישראל, כמו כן ישראל הם חפצים ומשתוקקים אל השם יתברך, כי 'דודי לי ואני לו' [שיה"ש ב, טז]. ולפיכך היה עוד גואל שלישי, הוא מרים, נגד ישראל שהם משתוקקים אל השם יתברך. לכך היה גואל זה נקבה, כי חבור זה מצד כי ישראל שהם נחשבים כמו אשה להקב"ה בכל מקום, הם משתוקקים אל השם יתברך". הרי גם מרים שייכת לגאולת מצרים בעצם, ומצטרפת אל משה ואהרן. ועל הפסוק [בראשית מ, י] "ובגפן שלשה שריגים" אמרו חכמים [חולין צב.] "אלו משה ואהרן ומרים". ובח"א שם [ד, קיא:] כתב: "הם שלשה מעלות מחולקות כל אחד ואחד בפני עצמו, וכל השלשה הם שלימות מתחבר לאחד, והיה אחד. כי ידוע כי משה ואהרן ומרים שלשה פרנסי ישראל... והם ענין אחד. בעבור כי השלשה שהם התפשטות הימין והשמאל והאמצע". אם כן, כשם שאהרן נמנע מלהתנבא על משה כי אם היה מתנבא אזי "היה מתנבא על עצמו, שהרי אין משה בלא אהרן", כך היה צריך להיות ביחס לנבואת מרים, כי אין משה בלא מרים. ובעל כרחך שהשייכות של משה לאהרן היא יותר מהשייכות של משה למרים, כי השייכות של משה לאהרן נאמרה להדיא בקרא, לעומת השייכות של משה למרים. והרי רק על משה ואהרן דרשו שהיו שקולים [ראה הערה קודמת], ולא דרשו כן על משה ומרים. אמנם הגדר המדויק בזה עדיין צריך ביאור.

<> כי אהרן היה גדול ממשה בשלש שנים [שמות ז, ז], נמצא שבטרם שנתעברה יוכבד היה אהרן פחות מבן שלש שנים. לעומת זאת מרים היתה אז בת חמש שנים, בעת שהיתה מילדת [שמו"ר א, יג]. ובפירוש המהרז"ו שם עשה את חשבון השנים של מרים, וכתב: "בעת הגאולה היה משה פ' שנים, ואהרן פ"ג, ומרים פ"ו, וקודם לידת משה היתה בת ה' שנה". ותוספות בכורות ד. [ד"ה ואהרן] כתבו: "מרים גדולה ממנו [מאהרן] ג' שנים, כדאמר במדרש [שמו"ר א, יג] כמו שהיה אהרן גדול ממשה ג' שנים". וראה להלן פכ"ו הערה 36.

<> ונבואה מחייבת הכרת הבורא, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ז ה"א: "דעתו [של הנביא] פנויה תמיד למעלה, קשורה תחת הכסא... ומסתכל בחכמתו של הקב"ה". והרמח"ל בדרך ה' ח"ג פ"ג כתב: "הנבואה ענינה שיגיע האדם ויתקשר בבורא יתברך שמו, ויתדבק בו דביקות ממש".

<> יש להבין, איך משמע מהגמרא שבפחות מג' שנה לא שייך להכיר את בוראו, אולי רק אברהם הגיע לזה בהיותו בן שלש שנים, אך אפשרי להגיע להכרה זו גם קודם לכן. ואין לומר שאם היה שייך קודם לכן הגמרא היתה אומרת כן, כי בגמרא למדו שאברהם הכיר את בוראו בהיותו בן שלש ממה שנאמר [בראשית כו, ה] "עקב אשר שמע אברהם בקולי", וגימטריה "עקב" הוא מאה שבעים ושתים, וכתב הר"ן שם "כמנין 'עקב' שמע, ואברהם חי קע"ה [בראשית כה, ז], נמצא שבן שלש הכיר את בוראו". הרי שלא הגיעו למספר שלש שנים מסברה [עד שתבוא ותאמר שמשמע מכך שלא שייך להכיר קודם לכן], אלא אמרו כן מהכרח של קרא. ואם כן מנלן לומר ד"משמע דבפחות לא". ויש לומר, שהכתוב המורה שאברהם הכיר את בוראו בן שלש שנים הוא כאמור מה שנאמר "עקב אשר שמע אברהם בקולי", וכתוב זה משבח את אברהם ומבאר שמחמת זכויותיו של אברהם ה' ישפיע טובה מרובה על יצחק. ואם היה ניתן להכיר את בוראו קודם לכן, ורק אברהם לא עשה כן, א"כ יש בפסוק זה גנאי מסויים לאברהם, שלא הצליח להכיר את בוראו בהזדמנות הראשונה האפשרית, והתמהמה קמעא להגיע להכרה זו. וכמו שאמרו חכמים [יבמות מח:] "מפני מה הגרים מעונין, מפני ששהו עצמם להכנס תחת כנפי השכינה". וזה מן הנמנע שפסוק זה יכלול שום גנאי לאברהם, כאשר הוא בא להורות על זכויותיו של אברהם. לכך משמע מהגמרא שאברהם אכן הכיר את בוראו בהזדמנות הראשונה האפשרית. @**ובתפארת ישראל**^ ר"פ כ [רצד.] כתב: "כי אברהם היה מיוחד ביותר לקיים כל התורה, וזה כי מעלת אברהם דבקה בחכמה העליונה, לכך היה אברהם בפרט מיוחד אל התורה, שהוא השכל העליון, כאשר ידוע. כי בן ג' שנה הכיר אברהם את בוראו". ושוב משמע מכך כי אם היה שייך להכיר את בוראו לפני שלש שנים, בודאי זה היה נעשה אצל אברהם, כי הוא היה במיוחד מוכן לזה. וכן עולה מדבריו בח"א לנדרים שם [ב, יא:], שביאר שם שני טעמים מדוע אברהם הכיר את בוראו בן שלש שנים, ולפי שני טעמים אלו עולה שלא שייך להכיר לפני כן, וז"ל: "כי אלו ג' שנים הם נגד שני ערלה, ועליו נאמר [ויקרא יט, כג-כד] 'ונטעתם כל עץ מאכל שלש שנים יהיה לכם ערלים ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קודש הלולים'... וכאשר היה בן ג', הוסרה הקליפה, והיה כולו מקודש. ותדע עוד להבין ענין אלו ג' שנים שהכיר את בוראו, כי כבר התבאר כי האדם הוא בכח ויוצא אל הפעל, ולא מתחלת בריאתו בפעל. וכאשר מצאנו כי האילן הוא בכח ג' שנים, ולכך פירות שלו אסורים עד ג' שנים, ואחר כך הוא יוצא אל הפעל. לכך אברהם גם כן היה יוצא אל הפעל כאשר היה בן ג', ואז הכיר את בוראו". וראה להלן פכ"ט הערה 103.

<> לשון הגמרא שם "עמד [עמרם] והחזיר את אשתו [יוכבד]. עמדו כולן והחזירו את נשותיהן. 'ויקח' [שמות ב, א], 'ויחזור' מיבעי ליה. אמר רבי יהודה בר זבינא, שעשה לו מעשה ליקוחין, הושיבה באפריון ["מטות שנושאות בהן כלות" (ערוך, ערך אפריון)], ואהרן ומרים מרקדין לפניה, ומלאכי השרת אמרו [תהלים קיג, ט] 'אם הבנים שמחה'". ורש"י [שמות ב, א] כתב "ויקח את בת לוי - פרוש היה ממנה מפני גזרת פרעה, והחזירה ועשה בה לקוחין שניים".

<> לשונו בגו"א שמות פ"ב אות א [כג:]: "בסוטה [יב.] הושיבה באפריון ואהרן ומרים מרקדים לפניהם. דאם לא כן, 'ויקח', 'ויחזור' מיבעי ליה. ועשה בה לקוחים שניים כדי לפרסם הדבר, שממנו ילמדו אחרים גם כן, לכך עשה לקוחים שניים כשהחזיר אשתו, וזהו על דרך הפשט. אבל בספר גבורות ה' שם הארכנו מאוד בענין זה בנשואין האלו". וכוונתו לדברים שיכתוב בסמוך כאן ובכת"י [ראה הערה 14].

<> המשך הגמרא [סוטה יב.] "'את בת לוי' [שמות ב, א]. אפשר בת מאה ושלשים שנה הוי וקרי לה 'בת'... אמר רבי יהודה, שנולדו בה סימני נערות". ופירש רש"י [שם] "סימני נערות - חזרה לימי עלומיה באורח כנשים ובתואר פנים, ופשטו הקמטים". ורש"י בחומש [שמות ב, א] כתב: "ואף היא נהפכה להיות נערה, ובת ק"ל שנה היתה, שנולדה בבואה למצרים בין החומות, ומאתים ועשר שנה נשתהו שם, וכשיצאו היה משה בן שמונים שנה [שמות ז, ז]. אם כן כשנתעברה ממנו היתה בת ק"ל, וקורא אותה 'בת לוי'".

<> מלשונו משמע שהמשך דבריו ["וְכאשר תשכיל תבין חזרת נעוריה וכו'"] זו נקודה שניה, ואילו דבריו כאן ["וענין זה נפלא מאוד"] הם רמז לנקודה בפני עצמה. אמנם בח"א לסוטה יב. [ב, נא:] כתב כדבריו כאן אות באות, אך השמיט את המלים "וענין זה נפלא מאוד", וכתב "שחזרה להיות נערה, כי כאשר תשכיל תבין חזרת נעוריה וכו'". אך כאמור מלשונו כאן משמע שרומז לנקודה בפני עצמה, כי המשך דבריו הוא נקודה שניה. ובכת"י [שסח:] אכן מבואר להדיא שיש כאן נקודה בפני עצמה, בנוסף להמשך דבריו, וז"ל: "וענין זה נפלא מאוד, כאשר נולד משה היה עולם חדש, לשום ה' בריאה חדשה. כי אתמול היו מצרים משעבדים את ישראל בקושי, עכשיו [דברים לג, כט] 'ויכחשו אויביך לך ואתה על במותימו תדרוך'. אין עולם חדש מזה... ולפיכך חזרה להיות נערה, כמו שנתחדש העולם גם כן, ויוכבד חידש הקב"ה כנשר נעוריה [עפ"י תהלים קג, ה]. ועוד כאשר תשכיל תבין חזרת נעורים וכו'".

<> לשון הרמב"ם בפיהמ"ש לסנהדרין פרק חלק, היסוד השביעי: "נבואת משה רבינו ע"ה, והוא שנאמין כי הוא אביהם של כל הנביאים אשר היו מלפניו, ואשר קמו מאחריו, כולם הם תחתיו במעלה. והוא היה הנבחר מכל מין האדם אשר השיג מידיעתו יתברך, יותר מכל מה שהשיג או ישיג שום אדם שנמצא או שימצא" [ראה להלן פי"ט הערה 144]. וכן כתב באגרת תימן [הוצאת קאפח, עמוד מג]. ובמו"נ ח"ב פל"ג כתב על משה רבינו ש"הוא הנכבד מכל נולד". ובשמונה פרקים לרמב"ם, פרק ז, כתב: "וכאשר ידע משה רבינו, עליו השלום, שלא נשארה לו מחיצה שלא הסיר אותה, וכי נשלמו בו מעלות המדות כולן והמעלות השכליות". והבית יוסף בהקדמתו כתב: "והנחילנו על ידי מבחר המין האנושי משה רבינו ע"ה תורה ומצות". ובפירושו לתורה שמות ב, ב כתב: "אתה רוצה ל[ה]שוות למשה עם שאר האדם, ח"ו, כי היה מבחר המין האנושי". ובספר בית אלקים, שער היסודות, פרק ארבעה ושלשים, כתב: "ואם מצד האמצעי, והוא משה רבינו ע"ה, יתברר ג"כ שלא תשתנה התורה, כיון שהיה מבחר המין האנושי בנבואתו, ולא קם עוד נביא בישראל כמשה". ולהלן בכת"י ר"פ יז [שעא:] כתב: "כאשר אנו רואים ענין משה רבינו עליו השלום, שהתורה ניתן על ידו, תראה מזה שהוא היה מבחר המין האנושי" [הובא להלן פי"ז הערה 2]. והט"ז יו"ד סימן רמב סק"כ כתב: "משה רבינו ע"ה... אילו היה אדם אחר כמותו, והוא בלתי אפשר, שהרי כתיב 'לא קם כמשה'". והנפש החיים שער ג פי"ד כתב: "והיה [משה] הולך וגדול בזאת המדרגה כל עת עד שעלה בידו וזכה אליה קודם סלוקו מן העולם. בשלימות היותר אפשרי בכח האדם לזכות בעודו בזה העולם... וזה שאמרו ז"ל [ראה זוה"ק ח"ג רלב.] 'שכינה מדברת מתוך גרונו של משה'... ולזאת המדרגה בשלימות עדיין לא זכה אליה שום אדם זולתו מעת חטא אדה"ר, וגם לא יזכה אליה שום אנש על יבשתא עד ביאת הגואל במהרה בימינו. כמו שהעידה התורה הקדושה 'ולא קם נביא עוד בישראל במשה כו''... ולכן אמרו בתנא דבי אליהו רבה [פכ"ה] 'חייב אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי אברהם יצחק ויעקב', ולא אמרו 'למעשי משה רבינו עליו השלום'". וראה למעלה פ"ז הערה 154, פ"ט הערה 222, להלן הערות 93, 102, פי"ח הערה 80, פי"ט הערה 20, פכ"ח הערה 1, ופ"ל הערה 83.

<> לשונו להלן פמ"ב: "וזה שאמרו משל למלך שהיה לו שתי גנות, שהם זו לפנים מזו. פירוש כי למשה נמסר הגנה הפנימית, דהיינו מעלה אלקית, כי היה מעלת משה מגיע עד לשם. ולפיכך ראוי היה למשול על הטבע, שהוא מעלה חיצונית". ובתפארת ישראל פכ"א [שכב:] כתב: "ומפני גודל מעלת משה, ויחודו בנבואה, מורה עליו שמו. כי 'זה משה האיש' [שמות לב, א] הוא מהתחתונים, והיה מתעלה מעלה מעלה, עד שנאמר עליו [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים'. ועליו נאמר [משלי ל, ד] 'מי עלה שמים וירד'. ומפני כי משה היה מן התחתונים ומן העליונים... ולכך אי אפשר לומר רק שהיה כמו אמצעי בין העליונים ובין התחתונים, והאמצעי מצורף לשניהם, ולפיכך 'עלה שמים וירד'. והיה למשה משפט האמצעי שנאמר [דברים ה, ה] 'אנכי עומד בין ה' וביניכם להגיד לכם דבר ה' וגו''. ולפיכך בשם 'משה' אות המ"ם שהיא אמצעית בסדר אלפ"א בית"א. ואחר כך השי"ן, שהיא מדרגה האחרונה חוץ מן האחת, שנאמר 'ותחסרהו מעט מאלקים', וזה נאמר על משה כדאיתא במסכת ראש השנה [כא:]. ואות ה"א מורה שיורד לתחתונים. וידוע כי האדם מדרגה חמישית, כי הפשוטים מדרגה ראשונה, והמורכבים מדרגה שניה, והדוממים מדרגה שלישית, והבעלי חיים רביעית, והאדם מדרגה חמישית. והרי משה עולה עד המדרגה האחרונה חוץ מאחת, ויורד לתחתונים עד המדרגה החמישית, ודבר זה מבואר". וראה למעלה פט"ו הערה 66, להלן פכ"ח הערות 42, 43, ופל"ד הערה 138. ובדרוש על התורה [כז:] כתב: "באה השי"ן, שהוא סוף האותיות חסר אחת, כמו שהוא היה עולה אל האלקים בהשיגו עד סוף שערי בינה, חוץ מאחת". ובתפארת ישראל פס"ג [תתקצא.] כתב: "אין ראוי להחסיר שום מדרגה ממעלת משה רבינו ע"ה, אשר לא קם כמוהו". וברוח חיים אבות פ"א מ"א כתב: "ובזוהר [ח"ג קלח.] 'אברהם אברהם' [בראשית כב, יא] פסיק טעמיה בגוויה, 'משה משה' [שמות ג, ד] לא פסיק טעמיה בגוויה... וזה כוונתם 'אברהם אברהם' פסיק טעמיה בגויה, רצונם לומר בין אברהם דלעילא שהוא הנפש בשרשה בעולם העליון, ובין אברהם השני, כשהיא מלובשת בגוף בקצה האחרון שלה, יש הפסק בגויה, שהגוף הוא מפסיק שלא נזדכך חומרו כל כך באופן שלא יהיה חוצץ ומפסיק בין הארת הנשמה בעולם העליון, לכשהיא מלובשת. אבל 'משה משה' לא פסיק טעמיה בגויה, שנזדכך אצלו הגוף כל כך, עד שלא היה חוצץ ומפסיק כלל בין הארת הנשמה כשהיא בעולם העליון, לכשהיא בגוף... ולכן אמרו 'השכינה מדברת מתוך גרונו של משה', מחמת שלא היה הגוף אצלו מסך מבדיל, היתה שכינה מדברת מתוך גרונו ממש". וראה להלן הערה 93, פי"ח הערה 80, פכ"ח הערה 3, פכ"ט הערות 56, 117, ופ"ל הערות 83, 84.

<> פירוש - נאמר [קהלת א, ט] "אין כל חדש תחת השמש", ובהכרח שכל התחדשות היא באה מעל לשמש. והואיל והשמש נמצאת בעולם האמצעי [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 56, להלן פי"ז הערה 16, פל"ד הערות 66, 88, דר"ח פ"א מי"ח (תיט.), ונתיב האמת פ"ג (א, רב.)], לכך כל התחדשות בהכרח באה מן העולם העליון. ואמרו חכמים [קידושין לב:] "יצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום", וכתב לבאר בנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכו.] בזה"ל: "מה שאמר שיצר הרע מתחדש בכל יום... בעבור כח היצר הרע שהוא כח שטן כח מלאך המות [ב"ב טז.], שזה הכח אינו דבר טבעי אשר הוא תחת השמש [שעל כך נאמר "ואין כל חדש תחת השמש"], אבל כחו בא מן הכח אשר הוא על השמש. ומפני זה נאמר על היצר הרע שהוא מתחדש בכל יום על האדם, שכל דבר שכח שלו הוא בא ממדריגה עליונה שהוא על הטבע, נקרא כי הוא מתחדש בכל יום ויום". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תעד:] כתב: "החדוש מורה על מעלה עליונה מן הענין הראשון". ולהלן פכ"ב [לאחר ציון 60] כתב: "כל חדוש הוא ממעלה עליונה יותר, ואילו לא היה ממעלה עליונה יותר לא היה כאן חדוש כלל, רק היה נוהג כמנהגו. ולפיכך כל חדוש הוא ממעלה עליונה". וראה בדר"ח פ"ג מ"ה [קמג:] שנתבאר על פי זה מה שכתב שם "יש הנהגה בלתי טבעית... אשר מתחדש מן הבחירה". ובח"א לסנהדרין צח. [ג, ריד:] כתב: "כי בן דוד אינו בא עד שיגיע הפסד ושנוי אף לדגים, אשר הם רחוקים מן השנוי... וכל זה למעלת ההויה החדשה, עד שיהיה הויה חדשה לגמרי מעולם העליון". והשפת אמת פרשת שמות, שנת תרל"ה, כתב: "כי על ידי שנלקח מבני ישראל ההתחדשות, לכך נאמר בהם [שמות א, ח] 'ויקם מלך חדש'. כי מאין להם זאת ההתחדשות, [קהלת א, ט] 'אין כל חדש תחת השמש'" [ראה למעלה פ"ה הערה 27, ולהלן פכ"ב הערה 61].

<> בספר דברת משה, פרשת ויקרא [עמוד ריט:], כתב: "הנה ידוע ששורש נשמת משה רבינו ע"ה היה קדושה עליונה מאוד, מרצון העליון, כמו שרמז בשמו 'משה' גימטריא 'רצון' עם הכולל... כי נולד בקדושה ובטהרה, כמו שאיתא בזוה"ק [ח"ב יא:] על פסוק 'וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי', עלמא דאתכסיא". ובתניא ר"פ מב כתב "שורש נשמת משה רבינו עליו השלום המושרשת בדעת העליון שבי' ספירות דאצילות". ובספר מאור ושמש פרשת פנחס [במדבר כז, טז] כתב: "ידוע כי נשמת משה רבינו ע"ה היה מבינה דאצילות". וזהו מתק לשונו כאן "כי נשמתו היה קודש קדשים, &**נאצל**^ מן המעלה הרמה והנשאה העליונה".

<> שמעתי לבאר שכוונתו לספירת בינה, שמשם בריאת העולם, וכמו שאמרו חכמים [זוה"ק ח"ג מג.] "אמר רבי אבא, 'מה רבו מעשיך ה'' [תהלים קד, כד], כמה סגיאין אינון עובדוהי דמלכא קדישא, וכלהו סתימין בחכמה, הדא הוא דכתיב [שם] 'כלם בחכמה עשית', כלהו בחכמה כלילן. ולא נפקי לבר אלא בשבילין ידיען לגבי בינה, ומתמן אתעבידו כלא ואתתקנו, הדא הוא דכתיב [משלי כד, ג] 'ובתבונה יתכונן', ועל דא 'כלם בחכמה עשית' בבינה". ומשם מדריגת משה, כי משה זכה לבינה [עץ חיים שער הכללים, פרק יא].

<> כי המקור של חידוש העולם הוא גם המקור של חידוש האדם, כי האדם נחשב ל"עולם קטן", וכמבואר למעלה פ"ה הערה 128, ופ"ח הערה 307.

<> לשון הראב"ע שם: "ובדרש כי יוכבד נולדה בין החומות. גם זה תמוה, למה לא הזכיר הכתוב הפלא שנעשה עמה בהולדת משה והיא בת ק"ל שנה, ולמה הזכיר דבר שרה שהיתה בת תשעים [בראשית יז, יז]". והרמב"ן הביא דבריו בבראשית מו, טו, וישב קושיתו באופן אחר מישוב המהר"ל.

<> כן כינה כמה פעמים את חז"ל, וזהו כשבא במיוחד להפלג בשבחם. וכגון, בתפארת ישראל פנ"ו [תתסח.] כתב: "כי סדר הלמוד שסדרו אבותינו, שהיו חכמי עולם". ובהקדמה לבאר הגולה [טז.] כתב: "ומעתה אם נחריש, ימצא לנו חטא ואשמה, כי נשמע דברי בזוי על חכמי עולם, ונשלם רעה תחת טובה". ושם בבאר החמישי [עז:] כתב: "לכך תנו שבח והודאה אל חכמי עולם, אשר גלו לנו בחכמתם סודי תורה". וכן כאן, מעמיד את קושית הראב"ע כ"דברי הבאי" מול "חכמי עולם".

<> בכת"י [שסט.] הוסיף כאן: "ולא נמצא בשום זמן אשה אחת מולידה ד'. ובאותו הזמן כל הדור היו פרים ורבים".

<> לשונו בגו"א שמות פ"ב אות ב [כד.]: "יש מקשים, למה לא נזכר זה הנס בתורה, כמו שנזכר בתורה הנס של שרה. ואלו האנשים טעו בשתים; האחת, אחר שהכתוב מגלה לך שינוי התולדות באותו זמן, שנאמר [שמות א, ז] 'פרו וישרצו', ועל כרחך פירושו שלא היו מולידים בדרך הטבע ומנהגו של עולם, שהיו מולידים הרבה בפעם אחת. ואם כן אין ענין ליתן זה נס ליוכבד, כי אחר שלכל ישראל היה זה, שהשם יתברך חיזק את כח התולדה". לאמור, הראב"ע הבין שלידת משה היתה נס, ולכך תמה על השמטת הדבר מהתורה. אך המהר"ל מבאר שאחר שהקב"ה חיזק את טבע כח התולדה של אותו דור, ממילא כך היה טבע אותו הדור, ואין זה נס. ותשובתו השניה של הגו"א היא כתשובתו השניה כאן.

<> פירוש - הראב"ע מבין שהתורה סיפרה על לידת שרה את יצחק, משום הנס והפלא שהיה בדבר, שילדה כשהיתה בת תשעים. לכך הוקשה לו שהנס של יוכבד הוא יותר פלא [שהיתה בת ק"ל], ומדוע התורה לא ספרה נס כזה גדול.

<> כמו שהזכירו במדרשים נסים רבים שנעשו לישראל בעת עשר המכות, והתורה לא הזכירה אותם כלל.

<> בכת"י [שסט.] כתב מלים אלו כך: "כי אין התורה ספר חידושים". ובתפארת ישראל פי"ג [רב:] הביא את הזוה"ק [ח"ג קנב.] שאמרו שם "ווי לההוא בר נש דאמר דהא אורייתא אתא לאחזאה ספורין בעלמא ומלין דהדיוטי", ובהמשך בזוה"ק מכנה אנשים אלו בשם טפשים.

<> לשון הרמב"ן בתחילת הקדמתו לחומש: "משה רבינו כתב הספר הזה עם התורה כולה מפיו של הקב"ה... אבל זה אמת וברור הוא שכל התורה מתחלת ספר בראשית עד [דברים לד, יב] 'לעיני כל ישראל' נאמרה מפיו של הקב"ה לאזניו של משה". ובתפילה אמרינן "כמו שכתבת עלינו בתורתך על ידי משה עבדך מפי כבודך כאמור". @**וכוונתו לומר**^ שהתורה היא שכל אלקי עליון, ואינה באה בשביל צרכי בני אדם. ואמרו חכמים [ב"ב קטז.] "אמר לו, שוטה, לא תהא תורה שלימה שלנו כשיחה בטלה שלכם". ובגו"א שמות פ"כ אות ג [פח.] כתב: "התורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה". ובתפארת ישראל פ"ח [קלא.] כתב: "העבירה מטמטם לבו של אדם [יומא לט.], אבל אין זה מצד הטבע של השרצים... שאם כן היתה התורה ספר רפואות או ספר הטבע" [ראה להלן פכ"ב הערה 67, ופ"מ הערה 32]. ובדר"ח פ"ג מ"ב [עז.] כתב: "התורה נקראת 'בת' [לה' (שמו"ר לג, א)], כי הבת היא תולדה מן האב, ובאה ממנו, כך התורה הוציאה השם יתברך לפעל לסדר אותה, כמו שהבת באה מעצמו של אב, כך התורה גם כן. לא כמו שיש סוברים כי השם יתברך נתן התורה לאדם כפי מה שראוי לאדם בלבד, שאם כן לא היתה התורה סבה ודרך להביא את האדם להיות עם השם יתברך. אבל התורה היא המושכל שמתחייב מאמתת השם יתברך [ראה ח"א לחולין ס: (ד, צח.)], ולכך התורה מביאה האדם אל השם יתברך, והשם יתברך עם האדם כאשר עוסק בתורה. ולפיכך נקראת התורה 'בת' להקב"ה, כי החכמה תקרא תולדה" [ראה למעלה פ"ח הערה 44]. לכך יש למצוא תמיד את השכל האלקי שיש בדברי תורה, ולא לתפוס את דברי התורה מצד צרכי האדם.

<> כמו לידת יצחק כששרה היתה בת תשעים, ושאר ענייני האבות, וכמו שמבאר והולך.

<> שנשלח על ידי אברהם להביא אשה ליצחק [בראשית כד, א-סז].

<> לפנינו בב"ר ובילקו"ש ח"א רמז קט איתא "פרשתו של אליעזר שנים וג' דפים הוא אומרה ושונה".

<> פירוש - אמרו במשנה [מעילה פ"ד מ"ג] "דם השרץ ובשרו מצטרפין". וכתב הרע"ב שם "דם השרץ ובשרו מצטרפים - דמרבינן מקרא דכתיב [ויקרא יא, כט] 'וְזה לכם הטמא בשרץ השורץ על הארץ', לרבות דם השרץ שיהיה מטמא כבשרו [כריתות ד:]". מה שאין כן בדם נבלות, שהוא טהור [עדיות פ"ח מ"א].

<> לפנינו בב"ר ובילקו"ש ח"א רמז קט איתא "רבי אחא".

<> בהרבה מקומות המהר"ל דוחה את דברי הראב"ע בתוקף [כמו כאן שכתב "וזה שנעלם מן הראב"ע"], וכמו שכתב עליו בתפארת ישראל פל"ד [תקב:]: "דרך זה החכם להשיב על דברי חכמים, עם ריחוק שלו מדברי חכמים, ודי בזה". וכן הוא בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [סב:], שם פל"א אות יג [קיז.], שם שמות פי"ט אות ד [נה.], שם פכ"ג אות יח [רלט:], שם פכ"ה אות כג [רפא.], שם ויקרא פ"ח אות א [קסה:], שם במדבר פכ"ח אות יא [תסה.], שם דברים פכ"ו אות יב [תי:], תפארת ישראל פ"מ [תרטז:], ח"א לשבועות ט: [ד, יא.], ועוד. ובדרוש על התורה [כו:] כתב על הראב"ע: "ובמחילה מכבודו היה כלא מבין דברי חכמים אלה". וראה למעלה פט"ז הערה 34, ופי"ט הערות 99, 102.

<> ב"ר א, א "היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם". ומדרש זה הובא בהרבה מקומות בספריו. וכגון, להלן פ"ע כתב: "כי גזר השם יתברך קודם לכל שיהיה לעולם ציור וסדר שיהיה נוהג בו, וזהו שהתורה נבראת תחלה, שהרי התורה היא ציור וסדר העולם אשר נוהג בו. ולפיכך אמרו כשברא העולם היה מביט בתורה וברא העולם, כי היה מביט בציור וסדר אשר גזר שיהיה לעולם, ובו ברא העולם". ובנצח ישראל פ"ג [מו:] כתב: "כי התורה שהיא שכלית, היא במעלה קודם הכל, והיא נבראת קודם לכל, ולכך כתיב [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז', כי כל פועל דבר מה, תחלה נמצא ממנו סדר הדבר אשר הוא רוצה לפעול. לכך השם יתברך אשר רצה לפעול העולם, בתחלה היה נמצא סדר העולם, כמו שבארנו במקום אחר, כי התורה הוא סדר הנמצא והנהגתו, ודבר זה ראשון והתחלה". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שס.] כתב: "אמר 'חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם' [שם]. אמר 'כלי חמדה', מפני שהעולם נברא בתורה, כי התורה היא סדר מסודר מן השם יתברך, אשר גזר השם יתברך הסדר כפי חכמתו, כמו שבארנו במקום אחר. והסדר הזה היה מחייב את העולם. הנה התורה היא כלי שבו נברא העולם, כי הסדר המושכל, שהוא התורה, הוא היה כלי שבו היה פועל העולם... הסדר המושכל העליון, היא התורה אשר מתחייב מן השם יתברך, שהיה פועל כפי סדר המושכל הזה. וזה שאמר כי התורה היא כלי חמדה שבו נברא העולם". וכן כתב שם פ"ה מכ"ב [תקלא.], ושם פ"ו מ"ב [כד.]. ובבאר גולה באר הרביעי [תמו:] כתב: "כי התורה היא סדר הנמצאים, איך יתנהגו הנמצאים, וכל סדר המציאות בכלל נכלל בתורה. ודבר זה ידוע מאוד מדברי חכמים, במדרש אמרו, הקב"ה היה מביט בתורה וברא את העולם. והתורה אומרת [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', ואין 'ראשית' אלא תורה, שנאמר [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו', עד כאן. הרי כי התורה היא סדר ונמוס הנמצאים. ואין בזה ספק, כי התורה בה מבואר איך ינהג האדם במעשיו בכל הנהגתו, וכך בתורה סדר כל הנבראים, ועל זה אמרו [אבות פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה דכולה בה'". ובנתיב התורה ר"פ א [כד.] כתב: "כי התורה היא סדר האדם באיזה מעשה יהיה נוהג, ואיך יהיה מסודר במעשיו, וזהו ענין התורה. וכמו שהתורה היא סדר האדם, כך התורה היא סדר של העולם, עד שהתורה היא סדר הכל... שאין התורה רק סדר מציאות העולם בכללו. וזה שאמרו במדרש שהיה מביט בתורה וברא את עולמו, רוצה לומר שהתורה בעצמה היא סדר הכל, ולכך כאשר רצה השם יתברך לברא את עולמו ולסדר אותו, היה מביט בתורה, שהיא סדר הכל, וברא את עולמו". ובנתיב התשובה פ"ב [מה.] כתב: "כי זה ענין כל התורה, שהיא סדר העולם שסידר השם יתברך את העולם". וכן הוא בדר"ח פ"ג מי"ד [שס:], תפארת ישראל פכ"ד [שסד:], שם פס"ב [תתקסח:], נתיב יראת השם פ"ו [ב, לז.], דרוש על המצות [נא:], ח"א לגיטין ו: [ב, צא:], ועוד. וראה למעלה הקדמה ראשונה הערות 77, 133, והקדמה שלישית הערה 72. @**וממו"ר שליט"א**^ שמעתי הערה נפלאה בזה. שהנה לשון חכמים הוא "היה מביט בתורה ובורא את העולם", ולמה לא אמרו בקיצור "היה בורא את העולם לפי התורה", ומה ההדגשה שהבריאה נעשתה על פי &**הבטה**^ בתורה דוקא. אמנם בהלכות כתיבת ספר תורה שנינו "צריך שיהיה לפניו ספר אחר שיעתיק ממנו, שאסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב" [שו"ע יו"ד סימן רעד סעיף ב]. ואף הקב"ה נהג כן בבריאת העולם, ולכך "היה מביט בתורה ובורא את העולם". ולמדנו ממאמר זה של חכמים, שלא רק שהעולם נברא על פי התורה, אלא שיש לעולם גופא גדר של תורה, עד כדי כך שבריאתו מחייבת הבטה בתורה קדומה יותר. באופן, שאין בריאת העולם אלא מהדורא תנינא של תורה. ודפח"ח.

<> אודות שהאבות הם יסוד ישראל, כן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנה:], וז"ל: "מזה תבין שתקנו בתפלה 'אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', שזכר ג' אבות, שהם יסוד חזק ובנין לישראל" [ראה למעלה פ"ו הערות 57, 58, פ"ט הערה 240, ולהלן פכ"ה הערה 48].

<> בכת"י [שסט.] במקום לכתוב את המלים "שהם עיקר העולם", כתב בזה"ל: "שבשביל ישראל ברא הכל, כדכתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא', בשביל ישראל שנקראים [ירמיה ב, ג] 'ראשית תבואתו' ברא הקב"ה את העולם [רש"י שם]. ולפיכך התורה בענין האבות מארכת מאוד, לפי שהם עיקר במציאות במה שהם אבות ישראל, אבל בישראל אין מאריך". ואודות שישראל הם עיקר העולם, הנה זהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פ"ו [רפו.] כתב: "הם [ישראל] ראוים להיות חזקי המציאות, והם עיקר מציאות העולם, וזולתו לאין ותוהו נחשבו". ולהלן פי"ט [לאחר ציון 122] כתב: "ישראל הם עיקר העולם". ולהלן פ"ס כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד, כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפילים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל ישראל, והם [ישראל] נבראו בשביל עצמם... כי אין הבריאה בעצם רק לישראל, ואל ישראל נמשך הכל". ובנצח ישראל פ"י [רמח.] כתב: "ומפני כי ישראל הם ראשית המציאות, לכך הם עיקר המציאות. והאומות שאינם ראשית אין להם דבר זה. לכך אינם רק תוספת, והדבר שהוא תוספת אינו עצם ועיקר המציאות, ודבר זה מבואר. ואיך יהיה דבר זה בטל, שיהיו האומות עיקר וישראל יהיו טפלים אצלם, והם משועבדים להם... שמחייב המופת שיהיה כאן אומה אחת יחידה, והיא ראשית לבריאה, ובשביל זאת הבריאה נברא הכל, כדכתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ', ופירשו במדרש [ב"ר א, ד] בשביל ראשית ברא שמים וארץ, והם ישראל, כדכתיב [ירמיה ב, ג] 'קודש ישראל ראשית תבואתו'. כי בשביל ראשית התבואה אדם זורע כל התבואה, כך ישראל הם ראשית תבואתו, ובשבילם ברא את הכל. כי שאר אומות הם תוספת על זה... ועוד תבין זה מן עצם בריאתם של ישראל, שמצד עצמן יש להם המעלה האלקית, ואין בטול אל דבר זה. ויש ללמוד דבר זה מדברי חכמים אשר הודיעו לנו דברים אלו בחכמתם, באמרם [יבמות סא.] 'ואתנה צאני מרעיתי אדם אתם' [יחזקאל לד, לא], 'אתם קרוים אדם ולא האומות קרוים אדם'. הנה אין צריך ראיה כי ישראל הם עיקר המציאות בעולם הזה, כאשר ישראל בפרט נקראים 'אדם'... וכל זה מפני שאין האומות עיקר המציאות, רק הם שפלים אצל ישראל, לכך נקראו חיות, שאינם נבראים בשביל עצמם, רק בשביל ישראל... כי ישראל הם עיקר המציאות בעולם הזה". ושם ר"פ נו [תתסד.] כתב: "כי הדבר שהוא עיקר בבריאת עולם, כמו שהיה נראה בישראל שהם עיקר המציאות; שהוציא השם יתברך אותם הוא יתברך בעצמו פנים בפנים. ובנה להם משכן, ונגלה כבודו פנים בפנים. ובנה להם עוד בית הבחירה, ונגלה כבודו שם פנים בפנים... ואם היו בטלים חס ושלום ישראל, היה בטל כל העולם". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפג.] כתב: "אין לאומות קיום ועמידה בעולם רק על ידי ישראל, והאומות תלוים בישראל, ואין ישראל תלוים באומות". ובדרוש על המצות [ס:] כתב שישראל משמשים [עוזרים] לאומות, "כי אם לא היו ישראל לא היו יוצאים ונבראים האומות בעצמם. ובזה ישראל משמשים להם, ואין האומות משמשים לישראל". ובאור חדש פ"א [ש.] כתב: "האומות אינם עיקר בעולם, והם תלוים בזולתן, כי לא נבראו האומות לעצמם, רק בשביל זולתם... לכך האומות שאינם עיקר בעולם, והם טפולים אצל ישראל... האומות תלוים בישראל" [הובא למעלה פ"ה הערה 132, פ"ו הערה 14, להלן פי"ט הערה 123, ופל"ט הערות 61, 83].

<> נקודה זו מבוארת היטב בגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלא:], וז"ל: "אמרינן למעלה בפרשת חיי שרה [רש"י בראשית כד, מב] 'אמר רבי אחא יפה שיחתן של עבדי אבות מתורתן של בנים, דאילו פרשה של אליעזר כפולה בתורה'. אף על גב ד'תורת משה' אקרי [מלאכי ג, כב], דהוא 'עבד ה'' [דברים לד, ה], ולמה לא היה תורתו גם כן כמו שיחתן של עבדי אבות. אלא על כרחך לפני המקום חשוב ענין אבות יותר ויותר, לפי שהאבות הם התחלה ותולדה לבנים. וטעם זה ידוע למבין כי הוא דבר נפלא, כי האבות הם יסוד העולם בעבור שהם עיקר לכל ישראל... אבל משה רבינו עליו השלום... אינו מן האבות בעבור שאינו התחלה, שאין אבות העולם רק אותם שהם התחלה, ומהם נתייסד העולם. לזה תמצא במדרש רבות בפרשת בראשית [א, ד] שקודם שנברא העולם האבות היו במחשבה להיות נבראים. והיינו הטעם כי האבות הם עיקר העולם שממנו נתייסדו ישראל... וראה איך הבדל גדול יש בין האבות ובין משה רבינו עליו השלום, שהרי במדרש רבות פרשת יתרו [שמו"ר כח, א] 'כשעלה משה רבינו למרום בקשו מלאכי השרת לדחותו, מה עשה הקב"ה, צר קסלתר פניו של משה רבינו עליו השלום כדמות אברהם, אמר להם לא זהו שירדתם אצלו'. ראה כי לא היה ראוי משה רבינו עליו השלום להתקיים בין המלאכים עד שנדמה פניו קלסתר פניו של אברהם" [הובא למעלה פ"ט הערה 223, להלן פכ"ה הערה 48, פ"ל הערה 64, ופל"ו הערה 117].

<> בגו"א שמות פ"ב אות ב [כד:] כתב כן בקיצור, וז"ל: "והטעם השני שלא ידעו הם דברי חכמים ז"ל, ולא עמדו בפירושם. כי שאני ענין האבות שמאריך התורה בהם, כמו שפירש רש"י בפרשת חיי שרה [בראשית כד, מב], כי דרך הכתוב להאריך בסיפור האבות... ולפיכך מי שמקשה קושיא זאת לכתוב כל הדברים אשר עשה השם יתברך בשינוי מנהגו של עולם, הוא טעות גמור, דהרבה גופי התורה לא נכתבו רק ברמז, אבל האבות במה שהם עיקרים ואבות, מספר בענייניהם". וכאן ביאר יותר מדוע יש להאריך בענין האבות.

<> בכת"י [שסט:] הוסיף כאן: "והנה אינו דומה כלל אל שרה, ולא הקשה מידי". ושם בכת"י מביא הסבר שלישי ליישב את קושית הראב"ע מדוע התורה לא האריכה בלידת יוכבד כפי שהאריכה בלידת שרה [הסבר ראשון היה שכל ישראל ילדו באופן יוצא ממנהג העולם. והסבר שני היה שהתורה תאריך בעניני האבות במיוחד], וז"ל: "ועוד, דבלאו הכי נמי לא קשיא, דכיון דלא נתחדש דבר מענין זה מה שהיתה יוכבד בת ק"ל, וילדה את משה רבינו עליו השלום, לכך לא נכתב דבר זה בתורה. לאפוקי אצל שרה, שנתחדש דברים הרבה מה שצחקה שרה ואמרה [בראשית יח, יב] 'הבת תשעים שנה תלד', והשיב לה הקב"ה [שם פסוקים יג-יד] 'למה זה צחקה שרה וגו' היפלא מה' וגו''. ולא נכתב מה שהיתה שרה בת צ' בשביל הנס עצמו, אלא בשביל דבר הנמשך מזה. ומעתה דבריו אין בהם ממש כלל. הארכתי בזה בשביל שזה האיש טען על דברי חכמים ז"ל, ודחה דברים אשר הם יסוד עולם בקנה הרצוץ".

<> בא לבאר כיצד המלים "בת לוי" מורות שיוכבד חזרה לנעוריה.

<> בכת"י [שסט:] הוסיף כאן: "כדכתיב [במדבר ל, יז] 'בנעוריה בית אביה'".

<> אודות שלאדם צעיר אין שם בפני עצמו אלא נקרא על שם אביו, הנה בדר"ח פ"ד מ"א [ג.] ביאר את השמות "בן זומא" ו"בן עזאי", וז"ל: "נקרא 'בן זומא', ולא נקרא בשמו 'שמעון בן זומא', שאמרו בסוף פרק קמא דסנהדרין [יז:] 'הדנין לפני חכמים' שמעון בן עזאי ושמעון בן זומא, שהיו יושבים לפני חכמים ושואלין קושיות לחכמים. ודבר זה היה להם בילדותם קודם שהגיעו לכלל זקנה, ויצא שמם בחכמה, ולפיכך נקראו על שם אביהם, כי בילדותם לא היו להם שם בעצמם. ואף אחר שהזקינו, נשאר להם זה השם שנקראו 'בן זומא', 'בן עזאי'". ועוד אודות שהעדר שם מורה על העדר חשיבות, הנה נאמר [בראשית יד, ב] "עשו מלחמה את ברע מלך סדום ואת ברשע מלך עמורה שנאב מלך אדמה ושמאבר מלך צבוים ומלך בלע היא צוער", הרי שמות ארבעת המלכים נזכרו, ואילו שמו של המלך נחמישי לא נזכר, ועמד על כך הרמב"ן שם, וז"ל: "וטעם 'ומלך בלע', מפני שמלך על עיר קטנה, ואנשים בה מעט, ולא שֵׁם לו על פני חוץ". ורש"י [תהלים ד, ג] על הפסוק "עד מה כבודי לכלימה", כתב: "עד מתי אתם מבזים אותי; [ש"א כב, ט] 'הראיתם את בן ישי', [ש"א כה, י] 'מי דוד ומי בן ישי'... אין לי שם [בתמיה]". וכן כתב רש"י [במדבר יג, ל] "ויהס כלב אל משה - לשמוע מה שידבר במשה. צווח ואמר 'וכי זו בלבד עשה לנו בן עמרם', השומע היה סבור שבא לספר בגנותו". ומנין לשומע שבא לספר גנותו, ועל כרחך משום שכינה את משה רבינו בשם "בן עמרם", המורה על העדר חשיבות. וכן כתב רש"י [במדבר כא, כ] "למה לא נזכר משה בשירה זו [של הבאר], לפי שלקה על ידי הבאר". וכן מבואר בגו"א ויקרא פ"ט סוף אות א [קפו:], וראה למעלה פי"ג הערה 10, ולהלן הערה 59.

<> לשונו בגו"א שמות פ"ב אות ג [כה.]: "פירוש, שקורא אותה 'בת לוי' בלא שמה, דמשמע שלא היתה נקראת אלא על שם אביה, כמו נערה שהיא ברשות אביה [כתובות מו:]".

<> אלא סתם וכתב [שמות ב, א] "וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי", וממשיך כאן לבאר את הפסוק שפתח בו את הפרק. וכן העיר למעלה פט"ו [לאחר ציון 98]. אך שם הגיע לזה מחמת הפסוק [שמות א, טו] "אשר שם האחת שפרה ושם השנית פועה", שהם יוכבד ומרים [סוטה יא:], ונתקשה שם מדוע לא נזכרו בשמם, ומתוך כך הגיע לדבר על עמרם ויוכבד. וכן בכת"י [שסט:] כתב: "וכבר אמרנו למעלה בפרק שלפני זה למה לא הזכיר הכתוב שם עמרם ושם יוכבד". וכאן ישוב ויבאר בתחילה כדבריו למעלה, שמשה הוא נבדל מכל אדם על פני האדמה, ואינו מתייחס לבני אדם פרטיים.

<> כמבואר למעלה פט"ו הערה 98. וראה להלן פי"ז הערה 24.

<> לשונו בנתיב העבודה פ"י [א, קז.]: "כי האב הוא סבה לבן, ומשתלשל הבן מאתו... 'הלא הוא אביך קנך' [דברים לב, ו], כי 'אביך' רצה לומר כי מאתו יתברך השתלשלות ישראל, כי הוא סבה להם כמו האב שהוא סבה לבן". ובח"א לשבת נה. [א, לא:] כתב: "יש לך לדעת כי האב הוא סבה לבן, וכל דבר עומד בסבתו. והוא יתברך אבינו שבשמים סבת הכל, ולפיכך הכל עומד בסבת האב. והאבות הם אבות לישראל, וזכות הסבה ראוי שיגיע למסובב. ודבר זה בארנו בכמה מקומות כי הסבה הוא מקיים הדבר ומגין עליו" [ראה להלן פי"ז הערה 68, ופכ"ה הערה 21]. ובח"א לקידושין לא. [ב, קלח:] ביאר לפי זה מדוע גוים דבקים במצות כבוד אב יותר מישראל, וז"ל: "ועוד תדע להבין ענין זה, כי האב ואם הם סבה חמרית לבן, שנותנים את הזרע... ומן אב ואם נוצר הגוף, והנשמה נותן השם יתברך. ומפני שהגוי עיקר שלו הגוף, וסבתו הוא האב ואם, לכך מכבד אב ואם ביותר. ואין עיקר של הגוי הנשמה, ואין מכבדין את אביהם שבשמים. אבל ישראל עיקר שלו הוא הנשמה, והשם יתברך נותן הנשמה, לא אב ואם [נדה לא.]. וישראל נקראים 'בנים' למקום [דברים יד, א], מה שאין זה באומות. לכך הגוי יותר דבק בכבוד אב ואם במה שהם חמריים, יותר מן ישראל". וראה הערה הבאה, ופכ"ג הערה 83.

<> כי המסובב אינו מתרומם מעבר לסבתו, ומגבלות הסבה חלות על המסובב. ואם הסבה היא דבר פרטי, אף המסובב יהיה דבר פרטי, ולא מעבר לכך, כי הסבה אינה יכולה להעניק למסובב דבר שאין לה, וכמו שכתב בהקדמה לנצח ישראל [ב:], וז"ל: "כי איך יתכן שיתן הסבה יותר ממה שנמצא בעצמו בו... ודבר זה אי אפשר שיתן דבר מה שלא נמצא בו". ועל כך אמרו חכמים [ב"מ ט.] "איהו לא קני, לאחריני מקני [בתמיה]". ויש להקשות, כי בהקדמה לנצח ישראל [א:] שלל מחמת טעם זה גופא לומר שהאב הוא סבה גמורה לבן, וכלשונו: "במה שכל סבה ראוי שתמצא עם המסובב, ואם לא כן, לא היה סבה באמת. ואם אתה רואה סבה, והוא אינו נמצא עם המסובב, אינה סבה באמת. המשל... אם אתה רואה האב, שהוא סבה אל הבן, והאב מת והבן נשאר, אין עליך לומר... שהאב סבה גמורה אל הבן, אל תאמר כך, שהסבה הוא שצריך שיהיה נשאר עם המסובב, שאם הוא סבה אליו להיות נמצא, גם הוא צריך לקיומו... אין האב סבה אל הבן, אבל האב סבה אל זריעת הזרע, וזאת הסבה נשארת, כי אם אין האב אין כאן זריעת זרע. אבל הסבה המקיים הבן הוא הטבע שנתן השם יתברך אליו. כי איך יתכן שיתן הסבה יותר ממה שנמצא בעצמו בו, ואם היה האב סבה לקיום הבן, אם כן תמצא שהאב יתן לבן יותר ממה שיש בו, כי יתן קיום לבן אף אחר שמת האב בעצמו, ולבנו יש לו חיות אחר מיתת האב, ודבר זה אי אפשר שיתן דבר מה שלא נמצא בו. אבל סבת קיומו מסבה אחרת, הוא השם יתברך, אשר הוא סבת הכל, ואין סבה זולתו" [ראה להלן פי"ז הערה 68, פכ"ה הערה 21, ופל"ט הערה 157]. וכיצד כתב כאן [ובעוד מקומות שהובאו בהערה הקודמת] שהאב הוא סבה לבן, בעוד שבהקדמה לנצח ישראל כתב את ההפך. זאת ועוד, אם הבן יכול לחיות לאחר מות אביו, נמצא שיש בבן דברים מעבר למה שקיבל מאביו, ואולי כמו כן יתכן שהבן יהיה נבדל וכללי, בעוד אביו הוא פרטי בלבד. @**ונראה ליישב**^ זאת על פי דבריו בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכז:], שהביא את מאמרם [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת... מה זרעו בחיים, אף הוא בחיים", וז"ל: "פירוש זה, כי המציאות וההעדר הם שני דברים שאין להם התיחסות וצירוף, כי זה מציאות, וזה העדר. ולפי זה אם נמצא שני דברים מתיחסים ביחד, אי אפשר לומר שהאחד יתואר במציאות והאחד יתואר בהעדר, שמאחר שהם מתיחסים, אי אפשר לומר כך, שהרי המציאות וההעדר אין להם התיחסות. וידוע כי האב והבן מתיחסים ביחד, ואם כן ראוי לומר שאם הבן בחיים, שגם האב בחיים. ולא נוכל לומר שהאב מת והבן בחיים, מאחר שהאב והבן מצטרפים, והמיתה הוא העדר, ואין יחוס למציאות עם ההעדר... ובכל אב בעולם היה ראוי לומר כך, אלא שאין הבן יש לו חיים בעצם, והחיים באדם מקרה, כי הם חיים לשעה ומיד יוסר. אבל דבר שיש לו חיות בעצמו, כמו שהם זרע ישראל, והם חיים קיימים תמידים... ודבר זה חיות בעצם. ולפיכך יעקב שהוא אב להם, ונקראו 'בני ישראל' במה שהוא מתיחס להם כמו האב והבן, ראוי שיהיה בחיים, כלומר כי שם ה"חיים" נקרא עליו. היינו שאמרו 'מה זרעו בחיים', כלומר מאחר שזרעו בחיים והאב מתייחס אל הבן, האב גם כן בחיים הוא. ובב"ר [מט, ד] פרשת וירא בפסוק [בראשית יח, יח] 'למען הביא על אברהם', תני רבי שמעון בן יוחי אומר, כל המעמיד בן יגע בתורה כאילו לא מת. וזה מבואר גם כן, כי בעל התורה במה שהתורה היא חיים, גם אינו דבר מקרה שיוסר ממנו, ואינו כמו החיים האלו שהם חיים מקריים. לכך האב אשר יש לו יחוס אל הבן וצירוף אליו, כמו שהבן בחיים, כך הוא גם כן בחיים, והבן זה היטב" [הובא ברובו למעלה פ"ט הערה 79]. מבואר בדבריו שיש חילוק בין חיים מקריים לחיים בעצם; חיים מקריים יש לבן מעבר למה שנתן לו אביו, ולחיים אלו אכן אין האב סבה גמורה להם [ועל כך נסובו דבריו בהקדמה לנצח ישראל]. אך חיים שהם בעצם [כמו חיי ישראל ובן יגע בתורה], אין זה אלא בקבלה מאב, ו"מה זרעו בחיים, אף הוא בחיים" [וכמבואר בגו"א שם]. והנה היות אדם פרטי או נבדל אינו דבר מקרי, אלא דבר בעצם, ומן הנמנע הוא שעמרם הפרטי יוליד בן שהוא נבדל. לכך אם עמרם היה נזכר כאן בשמו וכאדם פרטי, ומשה יתייחס אליו בתור שכזה, יהיה בכך לשלול ממשה את מעלתו הנבדלת והכללית.

<> פירוש - הפרטי הוא חלק מהכל, ולכך הוא משתייך אל הכל, ובהכרח שאינו נבדל מהכל. ולהלן ר"פ יח 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". 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". ואודות שהפרטי אינו הכל, אלא חלק מהכל, כן כתב בח"א לב"ב יז. [ג, עז:], וז"ל: "ויש לך להבין דבר זה שנרמז זה במה שאמר אצל האבות [ב"ב יז.] 'בכל' 'מכל' 'כל'. ורצה לומר כי לא היה האבות כמו שאר בני אדם פרטים, שהרי אין האב נכנס בגדר הבן, ואינו משתתף עמו. ולפיכך האבות אינם פרטים, כי הפרטי הוא חלק, ואין האבות חלק" [הובא בחלקו למעלה פ"ט הערה 225]. ובח"א לשבת ל: [א, יג:] כתב: "כי אותו שיש בו יראת שמים הוא נבדל מן הכלל, ומאחר שהוא נבדל מהם, אינו חלק הכלל. וכל דבר שהוא תוך הכלל, הוא חלק הכלל... אבל אותו שנבדל מן הכלל, אינו נכלל בתוך הכלל". וראה למעלה פט"ו הערה 98.

<> "איש" ו"בת", ו"שם הפשוט" הוא שם שלא יוגדר. ובדר"ח פ"ה מ"ו [רה:] כתב: "לפיכך אמרנו שהוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, עד שלא יוגדר בדבר מה". ובהמשך שם [רח.] כתב: "מפני שהוא פשוט בתכלית הפשיטות... לא יוגדר בדבר מיוחד" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 125]. וראה להלן פכ"ג הערה 159, ופכ"ה הערה 88.

<> כן כתב למעלה פט"ו [לאחר ציון 98], וז"ל: "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".

<> הולך לבאר טעם שני מדוע הפרטי מפקיע מהנבדל. ועד כה ביאר שהפרטי משתייך לכלל, לעומת הנבדל, שהוא נבדל מהכלל. ומעתה יבאר שהפרטי הוא גשמי, לעומת הנבדל, שהוא נבדל מהגשמי.

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, להלן ס"פ מד כתב: "אברהם במה שהיה גר והוא פרטי, כמו שהיה אברהם אחד פרטי, והדבר מבואר מאד כי הנבדל אין בו ענין פרטי, כי הפרטי הוא חלק, וזה שייך לחומר שהוא מתחלק. ולפיכך נקרא 'גר', מלשון גרגיר, שהוא פרטי". ובגו"א בראשית פל"ג אות טו [קסה.] כתב: "כי אין ראוי אל הנבדל... שיצטרף אליו חלק אחד פרטי, במה שאין פרטי וחלק שייך בנבדל". ובגו"א שמות פי"ח אות ז [יב.] ביאר את דברי רש"י [שמות יח, א] שכתב "שקול משה כנגד כל ישראל" בזה"ל: "אמנם נראה לי כי יש בזה דבר גדול מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל, כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל, ודבר זה שהיה משה נבדל מישראל הוא ידוע. ומאחר שהוא נבדל מהם, צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי. ומפני כי משה היה נחשב אצל ישראל נבדל אלקי, לא ישתתף משה עם ישראל, [ולכן] היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור" [הובא למעלה פ"ט הערה 224, פי"ד הערה 109, פט"ו הערה 98, להלן פי"ח הערה 11, ופי"ט הערה 111]. ובתפארת ישראל פל"ט [תקצז.] כתב: "כי השם יתברך מייחד שמו על הכללי, לא על הפרטי. ודבר זה מפני כי השם הוא המהות השכלי, אשר אין השכל פרטי, רק כללי". ובנצח ישראל פ"ו [קנט:] כתב: "לא תמצא במספר הזה מספר פרטי, שלא היה המספר רק 'ששים', או 'ששים רבוא', וכל המספרים האלו הם מספר כללי, ולא תמצא מספר פרטי. כי הכל נאמר מצד הענין האלקי שיש בטור המלכה, והפרטי הוא מצד החומרי הגשמי". ובנצח ישראל פכ"ט [תקפא:] הביא את מאמרם [שבת לא.] שאמרו "בשעה שמכניסין אדם לדין, אומרים לו... עסקת בפריה ורביה", וכתב: "ראוי שיהיה נוטה אחר הנבדל מן החמרי, ולכך יש לו לעסוק בפריה ורביה. לפי שהנבדל אינו נחשב פרטי רק כללי... כי הפרטי הוא מצד הגשמי בלבד. אבל הנבדל הוא כללי, כמו שמבואר זה מעצמו. ומי שעוסק בפריה ורביה, הרי הוא כמו כללי, ואינו נחשב עוד פרטי, ולפיכך הוא מתדמה לנבדל, שאין נחשב הנבדל פרטי". ובבאר הגולה באר הרביעי [שסד:] כתב: "הכלל קרוב אל השכל, והפרטי קרוב אל הגשמי, ודבר זה ידוע". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכח.] כתב: "כי התורה אינה כמו המצוה, שהמצוה כאשר הוא עושה המצוה, אינו מתעסק בדבר שהוא הכל כאשר הוא עושה המצוה, ולא שייך בזה הכל. וכאשר הוא עוסק בתורה, הוא קונה ענין כללי. וכל ענין השכלי הוא כללי, ואינו דבר פרטי, כמו שמבואר דבר זה". וכן הוא בנתיב התורה פ"י [תו:], ח"א לשבת קנא: [א, פ:], וח"א לב"ב יז. [ג, עז:]. ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] כתב: "יש למלך בשביל זה מעלה אלקית, ולכך מושחים המלכים בשמן הקודש [הוריות יא:]. והמעלה האלקית הזאת כמו שאמרנו הוא מה שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי פרטי". ובח"א לע"ז ד: [ד, כט:] ביאר שהכלל מסוגל לחטא ע"ז השכלי, והפרט מסוגל לחטא עריות הגשמי. וראה למעלה פ"ט הערה 224, פי"ד הערות 16, 87, 109, פט"ו הערות 98, 99, להלן פי"ח הערות 11, 120, פי"ט הערה 70, פכ"ה הערה 107, ופל"ח הערה 63.

<> מהחומר. ולהלן בהמשך הפרק [לאחר ציון 73] כתב: "משה רבינו עליו השלום, אשר הוא הצורה השלימה, והוא נבדל מן החומר, כאשר יתבאר. עד שלא היה אדם נבדל מן החומר כמו משה רבינו עליו השלום". וראה להלן הערות 75, 103.

<> נמצא שלשני הסבריו עמרם לא הוזכר בשמו, אלא בשם "איש", כדי שעמרם לא יחשב לאדם פרטי. אך ההבדל בין שני הסבריו בנקודה זו הוא, שלהסברו הראשון אם עמרם היה נזכר בשמו, היה זה מונע ממשה מלהיות נבדל מן הכלל, "כי הפרטי זה הוא חלק הכל" [לשונו למעלה לאחר ציון 48]. אך להסברו השני אם עמרם היה נזכר בשמו, היה זה מונע ממשה מלהיות נבדל מן החומרי, "כי כל פרטי הוא מצד החמרי" [לשונו למעלה לאחר ציון 52].

<> בא לבאר הסבר שלישי מדוע עמרם ויוכבד לא הוזכרו בשמם. ועד כה ביאר כי כך אין עמרם ויוכבד נחשבים לפרטים, והפרטי אינו נבדל מהכלל [הסברו הראשון], ואינו נבדל מהחומר [הסברו השני]. אך מעתה יבאר כי על ידי השמטת שמם יובן שאין הם תנאי מעכב בלידת משה, וכמו שיבאר.

<> לשונו בגו"א שמות פ"א אות יט [יז:]: "כמו כל אב שהוא בפרט סבה לבן... אם לא היה זה האב, לא בא הבן לעולם".

<> כלשון הזה לא מצאתי בחז"ל. אך במקום אחד אמרו [ב"ר ל, ח] "משה היה מתוקן לגואל". ובמקום אחר אמרו [שם א, ד] "העולם ומלואו לא נבראו אלא בזכות משה". ובשילוב שני מקומות אלו להדדי עולה שמשה מתוקן לגאולה מתחילת הבריאה. ולהלן פכ"ב [לאחר ציון 21] הביא בשם המדרש [שמו"ר ב, ד] "משה... היה מתוקן לגאולה מתחלת בריאתו". ושם לאחר ציון 29 כתב: "ובמשה... עם בריאתו היה מוכן לגאולה" [ראה שם הערה 30].

<> בכת"י [שע.] כתב בנקודה זו בזה"ל: "לכך לא כתב רק 'וילך איש מבית לוי ויקח בת לוי', ולא זכר שם פרטי, כי שם פרטי מורה על שהוא אדם חשוב, ומשמע שהוא עיקר בלידת משה. ואין הדבר כך, כיון שכבר היה משה מוכן לגאולה מששת ימי בראשית, ולא היו עמרם ויוכבד עיקר בלידת משה מכל וכל, כיון שכבר היה מוכן משה לגואל. ולפיכך לא [כתב] שמו הפרטי [של עמרם]". ואודות שהזכרת שם מורה על חשיבות בעל השם, כן נתבאר למעלה הערה 43.

<> רש"י במדבר כז, טז כתב: "אמר [משה] לפניו, רבש"ע, גלוי וידוע לפניך דעתו של כל אחד ואחד, ואינן דומין זה לזה". ואמרו חכמים [ברכות נח.] "הרואה אוכלוסי ישראל אומר 'ברוך חכם הרזים', שאין דעתם דומה זה לזה, ואין פרצופיהן דומים זה לזה". ובמדב"ר כא, ב, אמרו "אם ראה הרבה אוכלוסין של בני אדם, אומר 'ברוך חכם הרזים'. כשם שאין פרצופותיהן דומין זה לזה, כך אין דעתן שוין זה לזה, אלא כל אחד ואחד יש לו דעה בפני עצמו. וכן הוא אומר [איוב כח, כה] 'לעשות לרוח משקל', לרוחות של כל בריה ובריה". ובסנהדרין לח. אמרו "הקב"ה טובע כל אדם בחותמו של אדם הראשון, ואין אחד מהן דומה לחבירו". ועוד אמרו [אבות פ"ד מ"ג] "אל תהי בז לכל אדם... שאין לך אדם שאין לו שעה". ובדר"ח שם [נב.] כתב: "לכך אמר 'אל תהי בז לכל אדם', לומר כי אדם זה אינו נחשב לכלום, והוא נחשב דבר מיותר בעולם, ואין לו חלק בעולם כלל... דבר זה אל יעשה, 'שאין לך אדם שאין לו שעה', כלומר שיש לכל אדם שעה מיוחדת... כי אי אפשר שיהיה לשני בני אדם מזל אחד לגמרי, שאף שתי שערות אינם יונקים מגומא אחת [ב"ב טז.], כל שכן שאין שני בני אדם יש להם מזל אחד. ומאחר שיש לכל אחד ואחד מזל בפני עצמו, מה שאין לאחר, הרי הוא ממציאות העולם". ובבאר הגולה באר החמישי [צב:] כתב: "יש לכל אדם צורה פרטית גם כן, במה שהוא אדם פרטי זה, כי אין אדם אחד כמו אחר". ובח"א לר"ה יח. [א, קיט.] כתב: "כי כל אדם הוא עולם אחד. והרי נברא אדם יחידי, וכמו שהתבאר בסנהדרין [לח.]... כי לכל אדם ואדם יש לו מדריגה בפני עצמו". ובפחד יצחק שבועות מאמר טז אות ח כתב: "אמרו רבותינו הקדמונים [ספר העיקרים, מאמר שלישי, פרק ב], כי בעוד שקיום הבעלי חיים הוא בסוג ובמין, ושעל כן נאמר ביצירתם 'למינו' [בראשית א, כא], הנה קיומו של אדם הוא ביחידות אישיותו, וכל 'אני' של אדם יחיד הוא עולם מלא לעצמו, עד שכל המקיים נפש אחת כאילו קיים עולם מלא [סנהדרין לז.]. ויחידות זו של אישיות אדם מפקיעתו מתורת סוג ומין, שלא נאמר ביצירת אדם 'למינו'". וראה בנתיב התורה פי"ג [תקט.], ושם הערה 12.

<> לשונו בגו"א שמות פ"א אות יט [יז:]: "לא רצה להזכיר שם האב ושם האם של משה עד לידת משה, לומר לך כי משה היה מתוקן לגאולה מו' ימי בראשית [ראה להלן פכ"ב הערה 30]. ומאחר שמשה מתוקן לגאולה מששת ימי בראשית, לא היו אבותיו עיקר אצלו. ואילו נתן שם לאביו קודם לידת משה, היה משמעות הענין שהעיקר היה האב, ובשביל עצמו ושמו המיוחד לו נתן לו הקב"ה משה... לכך לא הזכיר שמו, כי אצל לידת משה לא היה האב סבה מיוחדת, רק כאשר הוא כסדר עולם וכמנהג שכל אדם מוליד בן, אבל סבה פרטית לא היה כאן... כי אף שהיה עמרם מוכן יותר למשה, על כל פנים מוכרח משה לבא לעולם. ולפיכך אינו מזכיר שם הפרטי קודם לידת משה, שלא תאמר כי נולד מעמרם בפרט, ואם לא היה עמרם לא היה נולד משה, שזה אינו, רק הוא [עמרם] כמו שאר אדם. ואם לא היה עמרם, היה אחר, כי משה מתוקן מששת ימי בראשית. והבן עוד יותר מזה כי הוא ענין נפלא. ובספר גבורות ה' הארכנו גם בזה, ודבר זה נכון". @**ויש לשאול**^, הרי גם אברהם היה מתוקן מששת ימי בראשית, וכמו שנאמר [בראשית ב, ד] "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם וגו'", ואמרו חכמים [ב"ר יב, ט] "'בהבראם', באברהם, בזכותו של אברהם". ועם כל זה נאמר עליו [בראשית יא, כו] "ויחי תרח שבעים שנה ויולד את אברם וגו'". ומדוע שלא נטעה שם לומר שאברהם נולד מחמת תרח, ובלעדיו אברהם וישראל לא היו באים לעולם. ומאי שנא עמרם, ששמו הוסתר בתורה מפאת שמשה רבינו מתוקן מששת ימי בראשית, לעומת תרח, ששמו מוזכר בגלוי, אע"פ שבזכות אברהם העולם נברא. והלא קל וחומר הוא; אם משה מוכרח לבא לעולם כדי לגאול את ישראל, על אחת כמה וכמה שאברהם מוכרח לבא לעולם כדי שיהיו ישראל. ונראה שלא קשה, כי מה שתרח הוזכר בתורה לא היה בקשר לאופן לידת אברהם, אלא בקשר לסדר הדורות מנח. ונאמר שם [בראשית יא, כד-כו] "ויחי נחור תשע ועשרים שנה ויולד את תרח וגו' ויחי תרח שבעים שנה ויולד את אברם את נחור ואת הרן". ומן הנמנע היה להשמיט את שמו של תרח, כי בכך תחסר חוליה אחת בשרשרת הדורות. מה שאין כן אצל "וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי", הרי פסוק זה נאמר כדי לתאר את אופן הולדת משה [ולא מצד סדר הדורות וכיו"ב], לכך כאן היה מקום לטעות בקשר למציאותו המוכרחת של משה באם הוא היה נתלה באיש פרטי ששמו עמרם.

<> בכת"י [שע.] הוסיף ביאור רביעי להשמטת שמם של עמרם ויוכבד, וז"ל: "ועוד יש לך לדעת, כי משה היה מוכן לגואל... ולפיכך לא הזכיר אביו בשם פרטי, רק בשם 'איש' סתם, 'וילך איש מבית לוי וגו''. כי הפרטים מתחדשים, אבל הכללים אינם מתחדשים כלל. ולפיכך אם כתב 'וילך עמרם ויקח יוכבד', היה כאן חדוש פרטים, והיה לידת משה חדוש שנתחדש עתה. לכך כתב 'וילך איש מבית לוי ויקח בת לוי', לא הזכיר רק בשם הכללי, ובכללי אין חדוש כלל. ונמצא כי לא היה בתולדות משה רבינו עליו השלום שום חדוש, כי כבר היה מוכן לגואל. ורמזה התורה את משה קודם הולדו, דכתיב [בראשית ו, ג] 'בשגם הוא בשר', וזה משה [חולין קלט:]. ולפיכך שפיר דלא מזכיר שם הפרטי של עמרם ושם הפרטי של אמו, שאז היה משמע כי היה תולדות משה בהתחדשות, שכל הפרטים מתחדשים, והבן".

<> להלן תחילת פל"א גם תלה את יחוד שבט לוי במה שהוא השבט השלישי [אמנם שם ביאר שמספר שלש מורה על שלימות, ואילו כאן מבאר שמספר שלש מורה על קדושה, וראה שם הערה 7]. @**ואודות שמספר שלש**^ מורה על קדושה, כן כתב להלן פכ"ג [לאחר ציון 64], וז"ל: "כי השליש העליון הוא יותר בקדושה. כמו הלב באדם שהוא בחלק שלישי ולמעלה. וכן האוהל מועד היה שלשים אמה מן המזרח למערב [שמות כו, יח, ורש"י שם פסוק ה], עשר אמות האחרונות היה קדש הקדשים [רש"י שם פסוק לא]. לכך מצות המזוזה אחר שני שלישים [מנחות לג.]. והטעם ידוע, כי השליש הוא הקדוש יותר והנבחר, שכל דבר אשר נבחר ונברר נברר המעט מן הרב, ולכך השליש הוא נבחר לקדושה, שהוא המעוט" [הובא למעלה פ"ה הערה 131]. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנב:] כתב: "כי השלשה יורה על מעלת ישראל, שהם מובדלים מן הגשם, וכחם בלתי גשמי. ולפיכך היה יעקב, שנקרא 'קדוש', דכתיב [ישעיה כט, כג] 'והקדישו קדוש יעקב'... הוא היה שלישי לאבות. משה שהיה 'איש אלקים' [דברים לג, א], שלישי לבטן... המספר הזה מורה על בלתי גשמי. וזה כי שני קצוות הוא התפשטות הגשם, אמנם האמצעי בין שני הקצוות הוא השלישי, אין לו התפשטות הגשם". ובנצח ישראל פ"ח [ריט:] כתב: "הלא הוא הדבר אשר בארנו כמה פעמים, כי השלישי מיוחד לקדושה... כי השלשה יש בהם השוה הוא האמצע. ולא כן השנים, שאין בהם השוה. אבל כאשר הם ג' יש בהם השוה, הוא האמצעי". ובח"א לב"ב עה: [ג, קיב:] כתב: "כי מספר ג' הוא מסוגל לקדושה, ויורה בה ברכה שלישית... 'אתה קדוש', ואין צריך להאריך, כי הוא מבואר במקומות הרבה שמספר שלשה מסוגל לקדושה, אשר הוא נבדל מן החומר". וכן הוא בדרוש על התורה [כד.]. וראה להלן פכ"ג הערות 69, 70, פכ"ז הערה 40, פל"א הערה 6, ופל"ב הערה 85. @**ואודות קדושת הלוים**^, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בנצח ישראל פמ"ד [תשנד.] כתב: "כי בני יעקב שהיה בהם שבט לוי, שהוא קדוש לה', והוא נבדל מכל שאר שבטים, והוא כנגד האל"ף שבשם 'אחד', כי האחד נבדל מהכל" [ראה למעלה פ"ט הערה 65, ולהלן פל"ט הערה 64]. ובח"א לב"ב קט: [ג, קכג.] כתב: "שבט לוי היה קודש אל השם יתברך, ולא מצאנו שהיו עובדים רק אל השם יתברך, כמו שהיה זה בעגל אשר לא סרו מאחרי ה', וכדכתיב [דברים לג, ח] 'וללוי אמר תומיך ואוריך לאיש חסידך אשר ניסתו במסה וגו''... עד כי שבט לוי תמיד היו קדושים אל השם יתברך". ובגו"א במדבר פ"י סוף אות לד [קנז:] כינה את שבט לוי "מחנה שכינה". וקודם לכן [במדבר פ"ח אות טז (קכד.)] כתב: "הלוים [הם] יותר שלו [של הקב"ה] מכל הנבראים". ובתפארת ישראל פכ"ב [שכט.] כתב: "כי מתחלה נבחרו ישראל מן האומות, ואחר כך נבחרו הלוים מתוך ישראל", ושם הערה 24. ובבאר הגולה בבאר השני [קצו.] כתב: "כי הדבר ששייך לאלקות הוא מקצת, שהוא נבחר מהכל. כמו שהיה שבט לוי נבחר מהכל, שהם י"ב שבטים, ובחר בשבט לוי מן השאר". וראה להלן פ"ל הערה 11.

<> וזה מורה על קדושת שבט לוי, וכפי שיבאר. ולהלן ר"פ ל [ציון 3] הזכיר שם את דבריו כאן. ובעוד שכאן תולה את קדושת שבט לוי בהיותו השבט השלישי, הרי בגו"א שמות פ"ה אות ג [פח.] תלה זאת בהיותו עשירי, וכלשונו: "שבטו של לוי לא נשתעבדו. ואם תאמר, ומאי שנא שבטו של לוי שלא נשתעבד, מכל שאר השבטים, וגזירת 'כי גר יהיה זרעך' [בראשית טו, יג] על הכל. יש לומר, דכתיב 'כי גר יהיה זרעך', ואילו שבטו של לוי היה חלק גבוה, כי יעקב נתן אותו למעשר... והיה הוא כולו לגבוה, ולכך לא היה בכלל השעבוד". וכן אמרו בתנחומא קרח אות יד "לוי היה עשירי, ונתנו [יעקב] מעשר למקום". וכן הוא בתנחומא ראה אות יד, ב"ר ע, ז, זוה"ק ח"ב נג:, שם ח"ג רנ. ובדרשת שבת הגדול [ריט:] כתב: "שבט לוי... היה עשירי, ולכך היה שבט לוי קדוש... השבטים הם שנים עשר, ועוד אפרים ומנשה... הם י"ד, ותוציא ארבעה בכורות לארבע אמהות, נשארו עשרה, והפריש [יעקב את] לוי, שהוא אחד מעשרה". וראה להלן פ"ל הערה 11.

<> לשונו בגו"א שמות פ"ו אות ל [קטז:]: "והשתא יתורץ גם כן מה שהתחיל מראובן [שמות ו, יד "אלה ראשי בית אבותם בני ראובן וגו'"], ולא התחיל מלוי. לפי שהכתוב רוצה לומר כי משבט ראובן לא היה הקב"ה מביא הגואל, וגם משבט שמעון לא הביא הגואל, כי לא היה מוכן לזה אלא לוי דווקא, היינו שבט לוי. ולכך מונה הכתוב מראובן עד לוי, שהוא שלישי לבטן. ומפני זה היה מוכן לוי מבראשית לצאת ממנו הגואל". ומקור דבריו הוא בזוה"ק ח"ב יט. וראה להלן פל"א הערה 2.

<> הקדמה שניה [קד.-קו:], פ"ג [רט:], פ"ט [תסט.], ופי"א [תקלח.]. וראה הערה הבאה.

<> לשונו למעלה בהקדמה שניה [קד.]: "השמש היא בעלת חומר, ולכך קרא השמש 'עבד', כאשר נתבאר פעמים הרבה מאוד כי החומר הוא עבד, לכך נקרא גם כן העבד חמור, כדכתיב [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור [יבמות סב.], ואין בן חורין רק השכל, ולפיכך אומר שהוא עבד", ושם הערות 328, 330. ולמעלה פ"ג [רט:] כתב: "הנה העבדות מה שהם תחת רשותם בא להם מצד החמרי שבהם, אשר החומר הוא עבד תמיד, והוא תחת רשות אחר". ולמעלה פ"ט [תסט.] כתב: "בא לתת טעם למה היו ראוים זרעו לשעבוד דוקא, ולא לעונש אחר, רק בשעבוד... כי כל משועבד מתפעל מן המשעבד, ולא יתכן ההתפעלות רק אל בעלי החומר שהוא מתפעל, לא אל הצורה הנבדלת והשכל הנבדל, כיון שאינו בעל חומר, אינו מתפעל. ומאחר שאינו מתפעל, לא שייך בו שיעבוד". ולמעלה פי"א [תקלח.] כתב: "כבר ידוע כי הצורה הפועל והמולך, והחומר משועבד תחת הצורה. לכך היה יוסף מושל על מצרים, שהוא היה הקדוש והנבדל מפחיתות החומר". ולהלן ר"פ יט כתב: "שעבוד רק הגשם... והגשם יש לו השתעבדות בודאי". ולהלן פמ"ג כתב: "כבר אמרנו לך בפרקים הרבה מאוד, כי השעבוד הוא לחומר בפרט, והצורה הוא בן חורין". ולהלן ר"פ מד כתב: "כי העבד שהוא משועבד דומה לחמור, שהוא משועבד מתפעל, ואינו פועל, כמו העבד הזה". @**וכן כתב**^ בשאר ספריו. וכגון, בגו"א שמות פי"ח אות כו [כו.] כתב: "כי כל חמרי מתפעל משועבד". ובדר"ח פ"ו מ"ג [צ.] כתב: "כל דבר שהוא צורה, ראוי שיהיה נקרא בלשון חירות. ודבר זה בארנו פעמים הרבה כי השעבוד הוא מצד החומר, כי מצד הצורה אין שעבוד. ודבר זה רמזו ז"ל [יבמות סב.] על עבד כנעני 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. כי מצד השעבוד שבו הוא דומה לחומר, כי המשועבד מתפעל מאחר, ודבר זה ענין החומר, שהוא מתפעל. אבל בצורה, כיון שאין בצורה התפעלות כלל, לא שייך לומר על הצורה שעבוד, רק חירות, ודבר זה מבואר... שלא יקרא בן חורין רק כאשר לא ימצא בו צד אפשרות שעבוד, וזה לא ימצא רק במי שעוסק בתורה, שהוא בן חורין לגמרי, כמו שבארנו. כי השכל הוא בן חורין, אין שייך שעבוד בו". ובתפארת ישראל פל"ז [תקמג.] כתב: "הצורה היא בת חורין, ודבר זה רמזו חכמים בברייתא דשנו חכמים [אבות פ"ו מ"ג] ובשאר מקומות שאין לך בן חורין רק מי שעוסק בתורה, שנאמר [שמות לב, טז] 'חרות על הלוחות', אל תקרי 'חָרות', אלא 'חֵירות'. והרצון בזה כי ראוי שיהיה השכל בן חורין בלתי משועבד, שאין ראוי שיהיה שעבוד רק אל החומר". ובאור חדש פ"ה [תתקמה.] כתב: "וידוע כי החומר שהוא חסר, ראוי לו העבדות בפרט". ובמבוא לתורת המהר"ל [נועם כרך כה, עמוד רפ] כתב: "מהות העבדות היא קבלת עולו של השני, והרי קבלה זו היא אחת התופעות של החומר, שכן החומר כל קיומו הוא בקבלה מאחר. לא כן הצורה הרוחנית, המשוחררת מכל קבלה מן הזולת, היא כולה חירות" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 328, ופ"ג הערה 79. וראה להלן פי"ט הערה 40, ופל"ו הערות 27, 32].

<> פ"ד [רכ:], וז"ל: "כי ענין הזנות הוא מתאות הגוף. וישראל שהם נבדלים וקדושים מן העריות, זהו מפני שהם נמשכים אחר הצורה, שהיא קדושה ונבדלת מן הענין החומר... והנה תמצא כי מצרים דומים ונמשלים לענין החומר, וישראל הם נמשלים לענין הצורה. ולכך המצריים נמשכים אחר הראוי להם, וישראל אחר מה שראוי להם מצד עצמם, שהם קדושים ומובדלים בעצמם מכל עריות". ולמעלה פי"א [תקלו:] כתב: "וידוע כי הפרוץ בעריות הוא ממעשה החומר כאשר התבאר, והנבדל הקדוש מן העריות הוא קדוש מן פחיתות החומר המגונה הזה, והוא בודאי דומה לצורה שאין בה מן ענין החומר, ודבר זה כבר התבאר למעלה באריכות". וראה להלן פ"ל הערה 20, ופל"ו הערה 103.

<> פירוש - אף על פי שהנבדל ממעשה החומר ראוי למלוך על החומר, ומצד זה היה ראוי לשבט לוי לשלוט על המצרים החומריים, מ"מ זה לא יתאפשר, כי כל ישראל הם בשעבוד מחמת גזירת השעבוד שהוטלה עליהם, לכך "לא היה ראוי לשבט לוי להיות הם מושלים על המצרים". ואודות שראוי לנבדל לשלוט על החומרי, כן כתב למעלה פי"א [תקלה.], וז"ל: "כי ראוי היה שיהיה יוסף מלך מושל על מצרים. כי מצרים נקראים 'חמור', כדכתיב [יחזקאל כג, כ] 'אשר בשר חמורים בשרם'. והיו שטופי זמה, כדכתיב בפרשת עריות [ויקרא יח, ג] 'כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו', ולא היה בעולם מקום שהיו שטופי זמה כמו ארץ מצרים. ויוסף היה קדוש ונבדל מן העריות, כאשר תראה ממעשה אשת פוטיפר. ובשביל כך לא היה נעשה יוסף מלך אלא על ידי מעשה של אשת פוטיפר, כך יראה". ואמרו חכמים [סוטה לו:] "אמרה [אשת פוטיפר] אין לי יום שניזקק לי יוסף כיום הזה, 'ותתפשהו בבגדו לאמר וגו'' [בראשית לט, יב]... 'משם רועה אבן ישראל' [בראשית מט, כד], משם זכה ונעשה רועה, שנאמר [תהלים פ, ב] 'רועה ישראל האזינה נוהג כצאן יוסף'". ובח"א שם [ב, עג:] כתב: "משם זכה להיות רועה ישראל. כי עתה היה יוסף נבדל מן הגוף, כאשר היה כובש את יצרו של זנות, ולפיכך משם זכה להיות רועה ומנהיג. לפי שהנבדל מנהיג את החמרי גם כן ומושל עליו, ודבר זה התבאר במקומות הרבה... ולפיכך משם זכה להיות רועה". ובח"א לזבחים קיח. [ד, עב:] כתב: "כי דבר זה שהוא [יוסף] נבדל, הוא מושל על אחרים, וכחו מוטל עליהם... שזכה יוסף בשביל מעלתו הנבדלת, היה מלך על אחיו" [הובא למעלה פי"א הערה 29]. ובדר"ח פ"ו מ"ב [נו:] כתב: "כי המלך הוא נבדל מן העם, ובשביל כך הוא מולך על העם. וזהו ענין השכל גם כן, שהוא נבדל מן החמרי, מולך עליו". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צו.] כתב: "מפני שהוא מלך נבדל מהכל, הוא מושל על הכל" וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 83, ולהלן פכ"ט הערה 56, שנתבאר שם שהנבדל הוא מנהיג. וכשם שיוסף משל על המצרים מחמת היות נבדל ממעשה החומר, כך היה ראוי לשבט לוי למשול על המצרים מחמת היותם נבדלים ממעשה החומר, אך זה לא נעשה מחמת שכלל ישראל היו בשעבוד. @**דוגמה לסברה זו**^; נאמר [בראשית מט, י] "לא יסור שבט מיהודה וגו'", ופירש רש"י שם "מדוד ואילך, אלו ראשי גליות שבבבל שרודים את העם בשבט, שממונים על פי המלכות". ובגו"א שם אות י [תיב.] כתב: "והחולקים מקשים, שכבר אין נשיאות בארץ ישראל, ואין שבט בבבל, ואיך יקויים נבואות יעקב. ואין זה קשיא, כי בודאי אילו אמר 'לא יסור שבט מישראל' הוי קשיא הרי מישראל הוסר השבט, אבל כתיב 'לא יסור שבט מיהודה', ומיהודה לא הוסר, רק שכל ישראל אינם ראוים למלכות או לשאר נשיאות... ומי שאמר 'יתברכו זרעך שלא יוסר מהם שיהיו הכל בעלי אומנות צורפי זהב וחורשי נחושת', וכאשר אין איש שנותן לעשות בזהב ובנחושת, וכי לא נתקיימה בשביל זה הברכה. כך בדבר זה, הרי ברכת יעקב קיימא לעולם, כי לא יסיר השבט מיהודה, ואילו היה השררה ליהודה בלבד, ואמר הכתוב 'לא יסור שבט מיהודה', היה קשיא איך הוסר השבט מיהודה. אבל אין השררה רק לישראל, ומישראל הוסר השבט, לא מיהודה... אבל כאשר אין ישראל ראוים מצד עצמם, אין כאן בטול לברכת יהודה, שברכתו תמיד". והוא הדין לדידן; שבט לוי מצד עצמו ראוי למשול על המצרים, וכפי שיוסף משל על המצרים. אך הואיל וישראל נתונים בשעבוד למצרים, לכך בפועל נמנעה משבט לוי הממשלה על המצרים.

<> לשונו להלן ר"פ ל: "ועוד יש בזה טעם נפלא למה לא היה עבודת פרך על שבט לוי, כי אין ראוי שישעבדו מצרים בשבט לוי, שהם קדושים לה', שאיך ימשול על אשר הם קדושים לה' זרע חם המקולקל. וכבר נתבאר לך בפרקים הקודמים, כי אף על ישראל לא היו מושלים מצרים אשר מתיחסים אל בשר חמור, רק כאשר לא היו ישראל בשלימות. ומיד כאשר היו ישראל בשלימות יצאו מרשותם. אבל שבט לוי שהיו קדושים כלם מבטן אמם, אין ראוי כלל שימשלו המצרים עליהם, כי אין דבר המיוחס אל החומר, כמו מצרים, מושל על דבר קדוש, שכל דבר קדוש נבדל מן החומר. ולפיכך שבט לוי פנוים היו מעבודת פרך, וכבר הארכנו בזה". אמנם יש הבדל מסוים בין דבריו כאן לדבריו להלן פ"ל; כאן ביאר שקדושת שבט לוי מונעת שהשיעבוד יחול עליהם, כי השיעבוד בעצם שייך דוקא לחומרי. אך להלן ביאר שקדושת שבט לוי מונעת מהמצריים החומריים שישלטו עליהם. ובקיצור, כאן מבאר שהשיעבוד הוא חומרי, ואילו להלן מבאר שהמצריים הם חומריים. וראה להלן פ"ל הערה 21.

<> שהם "בשר חמורים" [יחזקאל כג, כ], וכפי שיביא בסמוך.

<> על פי הפסוק [ישעיה יד, ה] "שבר ה' מטה רשעים שבט מושלים". ושם "שבט" פירושו מקל, ואילו כאן בביטוי מושאל מכנה את שבט לוי "שבט מושלים".

<> לשונו למעלה פ"ד [ריח.]: "כי עצמם של מצרים דבוקים בזנות וכל דבר תעוב, ונמשכים בטבעם אחר הזנות ומעשים אשר הם תעובים... כי המצרים הם דביקים בזנות, וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה... ובשביל זה קרא יחזקאל את מצרים 'חמורים', 'אשר בשר חמורים בשרם', להודיע כי ענין מצרים חומרים, וכל פעולתם נמשך אחר זה... הנה תמצא כי מצרים דומים ונמשלים לענין החומר... לכך המצריים נמשכים אחר הראוי להם". ולמעלה פי"א [תקלה:] כתב: "כי מצרים נקראים חמור, כדכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם', והיו שטופי זמה, כדכתיב בפרשת עריות [ויקרא יח, ג] 'כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו', ולא היה בעולם מקום שהיו שטופי זמה כמו ארץ מצרים". ולהלן ר"פ מד כתב: "שכבר התבאר כי לא היה אומה בעולם שהיה כל ענינם הכל חמרי כמו מצרים, והם נקראו בעצמם 'אשר בשר חמורים בשרם'". ולהלן פמ"ה כתב: "ולפיכך נאמר שם [ויקרא כה, לח] 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים', ארץ שהיה שם הכל ענין גופני. כי מצרים כמו שנתבאר פעמים הרבה שנקראו 'חמורים', שנאמר 'בשר חמורים בשרם' על שם החומרית שבהם". הרי שמבאר שתיבת "חמור" מורה על החומריות. וכן נתבאר למעלה הקדמה שניה הערה 329, פ"ד הערות 29, 62, פי"א הערה 21, להלן פי"ט הערה 172, ופכ"ט הערה 41. וראה להלן פל"ז הערה 119, ופל"ט הערה 169.

<> להלן פי"ח [לאחר ציון 69], שביאר בארוכה שמשה הוא הפך המים החומריים.

<> לשונו להלן פי"ז [לאחר ציון 23]: "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". ולהלן פי"ח [לאחר ציון 71] כתב: "כי מעלת משה רבינו עליו השלום מעלת הצורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר". ולהלן פכ"ח [לאחר ציון 38] כתב: "כאשר משה היה נבדל במעלתו, לא היה נוטה אל הגשמי כי אם אל מעלה הנבדלת... ולכך אף אחר שיצא לאויר העולם ידע כל התורה, [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים'". ולהלן פמ"ז כתב: "כי משה בפרט היה נבדל מן העולם הגשמי, ולפיכך נקרא [דברים לג, א] 'איש האלקים'... שהיה מדריגת משה נבדל מן הטבע, והיה אלקי". ולהלן ס"פ סו כתב שפרישת משה מאשה [שבת פז.] מורה שאף לא היתה לו חמדה ותאוה לכך, שאם לא כן "לא היה ראוי שיהיה פורש מאשתו, כדי שלא יבוא לידי חטא. לכך יש לך לדעת שלא היה נמצא אצלו החמדה". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי. ודבר זה ידוע מאד שזהו מעלת משה, ולכך היה מתנבא באספקלריא המאירה [יבמות מט:]... שזה עיקר עצם משה שהיה נבדל מן החומר, ולכך הוא בלבד היה פורש מן האשה, ונקרא 'איש אלקים'". ובדר"ח פ"א מ"א [קלא.] כתב: "הנה מדריגת משה היה כמו חמה [ב"ב עה.], שהיא כולה אור, וכאילו שאין לה גוף כלל. כך היה משה כאילו הוא נבדל לגמרי מן החומר, כמו שבארנו פעמים הרבה מדריגת משה רבינו עליו השלום, שהיה כאילו היה נבדל מן החומר". ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב: "יש לך לדעת כי משה רבינו ע"ה היה לו מעלת הצורה הנבדלת... והיה פורש מן האשה, ולא היה דבק בחמרי, שהחומר הוא אשה, כמו שהצורה הוא איש, ומפני שהיה צורה נבדלת, היה פורש מן האשה שהיא חומר... ולפי שהקבר הוא יחוד מקום אל אותו שנקבר שהוא במקום הזה, ולכך לא היה מתיחס אל משה דבר זה כלל. ואילו היה לו מקום ידוע מיוחד שהוא קברו, היה דבר זה יוצא לגמרי מגדר הצורה הנבדלת, שאין לה מקום מיוחד. ולכך [דברים לד, ו] 'לא ידע איש את קבורתו', כי משה הוא הצורה הנבדלת, ואין אל הצורה מקום ידוע מיוחד, וזה אין שייך בשאר צדיקים". וראה למעלה הערה 54, להלן הערה 103, פי"ז הערה 2, פי"ח הערות 72, 100, פי"ט הערה 222, פכ"ד הערות 26, 27, 28, 33, ופכ"ח הערה 7.

<> ופירש רש"י שם "נתתיך אלהים לפרעה - שופט ורודה לרדותו במכות ויסורין". ואונקלוס תרגם שם "ואמר ה' למשה חזי דמניתך רב לפרעה". ונקודה זו תוטעם על פי דברי הגרי"ז לשמות [ז, א], שכתב: "ראה נתתיך א' לפרעה. פירש רש"י שופט ורודה לרדותו במכות ויסורין. פירוש הדבר, כי המכות לא היו למטרה שישלח את העם, רק כי כך נאמר בברית בין הבתרים [בראשית טו, יד] 'וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו וגו''. והיה צריך להיות תחילה הדין על פרעה ועל מצרים, ואחרי כן היציאה. ולכן מינה הקב"ה את משה רבינו ע"ה לדיין ושופט לרדותו במכות ויסורין הראויין לו, שיקויים 'וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי'... הרי דהמכות היו בגדר משפט ודין, ולא למטרת שילוח" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 45, להלן פכ"ז הערות 8, 11, פל"ב הערה 61, ופל"ח הערה 114]. ובכת"י [שע:] כתב: "ומפני כך לא היה מוכן לצאת הגואל רק משבט לוי הקדוש, בשביל שהוא נבדל מן החומר, וראוי לגאולה. ועוד, כאשר דבר נבדל מן החומר הוא מושל על החומר, כמו הצורה אשר היא מושלת על החומר".

<> בכת"י [שע:] הוסיף כאן: "ולפיכך אמר הכתוב 'וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי', שהיו שניהם משבט לוי". וכן כתב למעלה [לפני ציון 63] "כי לא היה ראוי לצאת הגואל רק משבט לוי, ושיהיה בין האב ובין האם משבט לוי". ויש להבין, מדוע גם אמו של משה היתה צריכה להיות משבט לוי, והרי יחוס השבטים תלוי באב ולא באם, וכמו שנאמר [במדבר א, ב] "שאו את ראש כל עדת בני ישראל למשפחותם לבית אבותם וגו'", ופירש רש"י שם "לבית אבותם - מי שאביו משבט אחד, ואמו משבט אחר, יקום על שבט אביו". ונהי שהגואל צריך לבוא משבט לוי הקדוש, אך מדוע לא סגי לכך אב משבט לוי בלבד. אמנם חזינן שיוכבד קובעת לכל שבט לוי, וכמו שנאמר [במדבר ג, טו] "פקוד את בני לוי לבית אבותם למשפחותם כל זכר מבן חודש ומעלה תפקדם". ופירש רש"י שם "אמר רבי יהודה ברבי שלום, למוד הוא אותו השבט להיות נמנה מן הבטן, שנאמר [במדבר כו, נט] 'אשר ילדה אותה ללוי במצרים', עם כניסתה בפתח מצרים ילדה אותה, ונמנית בשבעים נפשות... והיא השלימה את המנין". הרי הואיל ויוכבד נמנתה מן הבטן, לכך כל שבט לוי יהיה נמנה מן הבטן. ויש לעיין בזה.

<> לשון הגמרא ובעין יעקב שלפנינו הוא "והא הות מיעברא ביה תלתא ירחי מעיקרא", ופירש רש"י שם "והיא הות מיעברא ביה תלתא ירחי מעיקרא - מקמי דאהדרה כדלקמן".

<> "מקיש לידתה וכו' - לא נכתב הריון זה אלא לדרוש כך" [רש"י שם].

<> "בפיתקה של חוה - בגזר דין שלה ושטר גזירות קללתה דעצבון והריון" [רש"י שם].

<> סוטה יב. "'ותצפנהו שלשה ירחים' [שמות ב, ב], דלא מנו מצרים אלא משעה דאהדרה, והיא הות מיעברא ביה תלתא ירחי מעיקרא", ופירש רש"י שם "ותצפנהו שלשה ירחים - שלשה חדשים יכלה להצפינו, שלא הלכו המצרים לבדוק אחריה אלא לסוף תשעה חדשים משהחזירה, והיא הוה מיעברא ביה תלתא ירחי מעיקרא, ומהכא נפקא לן". ולהלן פי"ז [לאחר ציון 38] יביא גמרא זו.

<> לשונו בדרוש לשבת תשובה [עה:]: "והנה תיקן השם יתעלה על ענין האדם בכל דבר, וזהו [דברים לב, ד] 'הצור תמים פעלו'... שהיצירה אשר ברא את האדם פעלו תמים ואינו חסר... הרי לך כי ביצירה של אדם נראה בו עולם הבא, ואין לך פעולה שלימה ותמימה כמו זאת שברא באדם עצמו עולם הזה ועולם הבא, כדי לזכותו לעולם הבא". ואמרו חכמים [נדה לא.] "למה ולד דומה במעי אמו, לאגוז מונח בספל של מים". ובח"א שם [ד, קס.] כתב: "דבר זה הוא מעיד על היצירה העליונה שיש לאדם, שהוא על פני המים. ודבר זה יש לך להבין ממה שהתבאר במקום אחר [להלן פי"ח] כי משה היה משוי מן המים, והיה נקרא 'משה' על שם [שמות ב, י] 'מן המים משיתיהו'. כי המים הם חמריים ביותר, עד שאין בהם צורה כלל. ואין דבר שהוא רחוק מן הצורה כמו המים [ראה למעלה פי"ד הערה 49]... ולפיכך היה משה משוי מן המים, כי משה היה נבדל לגמרי מן החמרי, עד שהיה מסולק ונבדל ממנו לגמרי, ולכך היה משוי ויוצא מן המים. ומפני כי האדם הוא יותר נבדל מכל הנבראים מן החמרי, ולפיכך בעת שנברא הוא צף על המים, כמו אגוז צף על המים, וזה מורה על מעלתו הנבדלת שיש לאדם. וקודם שיצא אל אויר העולם נושא שלו הם המים החמרים, ומהם יוצא האדם ונבדל מהם, כמו שהיה משה צף על פני המים, ויצא משם להיות נבדל מהם, וכך האדם יוצא ונבדל מן המים. והדברים האלו הם ברורים וידועים בעמקי החכמה".

<> כי "שלימות" עומדת כנגד חסרון כי לדבר שלם אין חסרון. ובנתיב הצניעות ר"פ ג [ב, קז.] כתב: "כי הטוב הוא הפך הרע, והשלימות הפך החסרון, והמעלה הוא הפך הפחיתות. וההפכים מתרחקים זה מזה מה שאפשר להם להתרחק בתכלית הרחוק" [הובא למעלה פ"ד הערה 136, פ"ה הערה 98, ולהלן פכ"ז הערה 5].

<> לשונו בכת"י [שעא.]: "לא היה שום צער לאדם, והיה נוהג הכל שלא בצער. כי הנהגות העולם אין ראוי שיהיה בו רע כלל. לפיכך הצער שהוא רע, בודאי אינו בעצם הבריאה, רק מן החטא". וכן משמע מלשון חכמים [סנהדרין נט:] "אדם הראשון מיסב בגן עדן היה, והיו מלאכי השרת צולין לו בשר ומסננין לו יין". ובפרקי דרבי אליעזר פי"ב אמרו "חס הקב"ה על אדם הראשון שלא להכאיבו, והפיל עליו שינת תרדמה וישן לו, ולקח עצם מצלעותיו ובשר מלבו, ועשאה עזר, והעמידה כנגדו, והקיצו משינתו". ואמרו חכמים [כתובות קיא:] "אמרו, עתידה חטה שתתמר כדקל ועולה בראש הרים. ושמא תאמר יש צער לקוצרה... הקב"ה מביא רוח מבית גנזיו ומנשבה עליה". ובח"א שם [א, קסו.] כתב: "שיהיה הכל כמו קודם שנתקלקל, ולכך אמר 'עתידה חטה וכו''". הרי שבימי אדה"ר לא היה שום צער. ובמאמר הגאולה לרמח"ל כתב: "בהיות המאורות שמים פניהם להאיר לתחתונים, נמצאו כל חלונות האורה וברכה נפתחים, ועל כן ירבה הטוב בכל, ולא היה לא צער ולא יגון כלל בעולם. וכאשר גרמו העונות, אז הסתירו המאורות פניהם, ולא האירו זה לזה... ואז תשש כח הקדושה וכל הנמשכים אחריה, ונתגבר כנגד זה כח הטומאה. והבן מאד כי כל זה גרמו עוונות ישראל, כי בחטאם נתחזקה הטומאה".

<> קידושין פב: "תניא רבי שמעון בן אלעזר אומר, מימי לא ראיתי צבי קייץ, וארי סבל, ושועל חנוני, והם מתפרנסים שלא בצער, והם לא נבראו אלא לשמשני, ואני נבראתי לשמש את קוני. מה אלו שלא נבראו אלא לשמשני, מתפרנסים שלא בצער, ואני שנבראתי לשמש את קוני, אינו דין שאפרנס שלא בצער. אלא שהרעותי את מעשי, וקיפחתי את פרנסתי, שנאמר [ירמיה ה, כה] 'עונותיכם הטו אלה וגו''", והובא בתפארת ישראל פ"א [ל.].

<> בכת"י [שעא.] הוסיף כאן "וכל הקללות הכתובים בכתוב, ואלמלא כך לא היה שום צער לאדם".

<> כמו שיביא בסמוך שנאמר על כל דבר בבריאה "כי טוב", ו"טוב" מורה ש"ראוי שיהיה נמצא". וכן כתב הרמב"ן [בראשית א, ד] "כאשר אמר בכל מעשה יום ויום 'וירא אלקים כי טוב', ובששי כאשר נשלם הכל [בראשית א, לא] 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד'... שרצה בקיומו לעד". ולמעלה פט"ו [לאחר ציון 20] כתב: "דברים שהם אינם ראוים להיות נמצאים אין קיום להם". וראה למעלה פט"ו הערה 21, ובסמוך הערה 89.

<> בכת"י [שעא.] הוסיף כאן: "לפיכך אם היה לפי סדר המציאות שיהיה רע, לא היה נמצא כלל, ולא נמצא שום בריאה לרע". ואודות שאין לרע מציאות, כן כתב בדר"ח פ"א מ"ב [קסב:], וז"ל: "כי הדבר שאינו טוב בעצמו אין ראוי שיהיה לו המציאות, ויותר ראוי שיהיה נעדר ולא יהיה לו מציאות". ובנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכו.] כתב: "היצר הרע הוא מתחדש על האדם בכל יום [קידושין לב:]. כי אין לומר כי יש לו מציאות הראשון, כי אין מציאות אליו, כי אין לרע מציאות, ולכך אמר כי הוא מתחדש בכל יום". ובנצח ישראל פ"ט [רכז:] כתב: "הדבר שהוא רע כאילו אינו נמצא כלל". ושם פי"ט [תכג:] כתב: "ההעדר הוא הרע הגמור, והמציאות הוא הטוב". ובסוף דרשת שבת הגדול [רלב.] כתב: "יצר הרע אינו מציאות, והוא רע בעצמו... רק שהוא בשביל העולם, אבל אין לו בריאה בעצמו". @**ונראה להוסיף**^, שכבר השריש בספר נר מצוה [ה:] "כי אין ההעדר והחסרון מפעולת פועל כלל". וכן כתב להלן ר"פ נו. ופירושו, שהמעשה הוא דבר מפעולת הפועל, אך אין ההעדר מפעולת הפועל. דוגמה לדבר; כאשר יש בגד מחוסר כפתורים, אפשר לומר מי עשה את הבגד, אך אי אפשר לומר מי עשה את העדר הכפתורים. ומקור הדבר מהרמב"ם במורה נבוכים ג, י, שכתב: "כי ההעדר אינו זקוק לפועל, אלא הפעולה היא שדרוש לה פועל דוקא". וכן הוא ברמב"ן שמות ד, יא. וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בנתיב יראת השם פ"א [ב, כא.] ביאר לפי"ז את מאמרם [ברכות לג:] "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים". ובח"א לב"מ קז: [ג, נג:] כתב: "כי יר"ש הוא מה שהאדם מחמת יר"ש מחשיב עצמו לאין, וכאילו אינו נגד השם יתברך, ואין זה ביד הקב"ה, כי אין ההעדר מפעולת פועל כלל". וראה גו"א ויקרא פ"ד אות כג, ושם הערה 112, דברים פ"י אות ט, ושם הערה 37, שם פל"א אות ב, ושם הערה 13. וכן כתב בנתיב הלשון פ"ח [ב, עט.]. ובח"א לערכין טו: [ד, קלה.] כתב: "אם לא היה בהם [בנמצאים] הטוב, לא היה ראוי להם הבריאה, כי אין הרע מפעולת פועל כלל, רק הטוב הוא מפעולת פועל". והואיל ודבר שהוא רע הוא דבר שחסר מציאות, לכך מן הנמנע שיברא, כי לברוא דבר רע יהיה בגדר "ההעדר והחסרון מפעולת הפועל". @**וצרף לכאן**^ יסוד נוסף והוא "שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג (קמו.)], ובבאר הגולה באר החמישי [לד:] כתב: "כי אין חסרון במעשה ידיו". "ואל תאמר כי יהיה ח"ו בפעל השם יתברך דופי" [לשונו בתפארת ישראל פ"ב (נג.)]. "ואיך יהיה מעשה האלקים חסר" [לשונו בתפארת ישראל פל"ה (תקיד.)], "כי הדבר הבא מן השם יתברך הוא בשלימות" [לשונו בח"א לקידושין לט: (ב, קמג:)]. ולכך מן הנמנע שיברא דבר שבמהותו הוא בעל חסרון והעדר [הובא למעלה פ"ה הערה 101].

<> פירוש - פסוק זה מורה שהנמצאים קיימים משום הטוב שבהם, ולכך "לרע אין ראוי המציאות כלל". ובכת"י [שעא.] הוסיף כאן: "לכך השם יתברך אשר ברא העולם, סדרו שלא ברע". וראיה זו מלשון הפסוק "כי טוב" נפוצה היא בספריו. וכגון, בדר"ח פ"א מ"ב [קסב:] כתב: "הנבראים נבראו בשביל שיש בהם הטוב, ואם לא היה בנמצאים הטוב, לא היו נבראים... אבל מציאותו בשביל הטוב שיש בו... ואם לא היה נמצא בנבראים הטוב, לא היה ראוי להם הקיום, רק מצד הטוב שנמצא בכל אחד יש לו קיום. ומפני זה חתם בכל בריאה ובריאה במעשה בראשית [בראשית פרק א] 'וירא אלקים כי טוב'. וזהו בפרט כל בריאה ובריאה בפני עצמה. וכן בכלל כל הבריאה [בראשית א, לא] 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד'. ודבר זה, כי כאשר הדבר הוא טוב, אז ראוי לו הבריאה, שיהיה נברא ונמצא הדבר שהוא טוב, וכן אין לדבר קיום רק מצד הטוב". ושם פ"ב מי"א [תשמז.] כתב: "כי הטוב שיש בנמצאים נותן לנבראים מציאות וקיום, וזולת זה לא היה קיום כלל. וראיה לזה מה שכתוב במעשה בראשית כאשר ברא השם יתברך 'וירא אלקים כי טוב', כלומר שראוים הנבראים אל הקיום במציאות מצד הטוב שבהם. ולוחות ראשונים, מפני שלא נאמר בהם 'טוב' לא היה להם קיום ונשתברו [ב"ק נה.]... ודבר שהוא רע דבק בו העדר מצד החסרון והרע שבו, לפיכך יבוא לידי העדר לגמרי. וכאשר הבריאה טובה ראויה אל המציאות, כי היא מסולקת מן ההעדר". ושם פ"ד מ"ה [קיא.] כתב: "התורה מצד עצמה ראויה שתהא נמצאת בעולם ביותר ממה שנמצאו הדברים הגשמיים, אשר אין ראוי להם המציאות כמו הדבר שהוא שכלי, שראוי לתורה המציאות. וזה כי התורה היא הטוב בעצמה, שנאמר [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם'. והטוב ראוי שימצא כמו שכתבנו, כי לכך נאמר בכל מעשה בראשית 'כי טוב', לומר לך כי הטוב ראוי שיהיה נמצא". ובנתיב האמת פ"א [א, קצז.] כתב: "כי הטוב בפרט ראוי אל המציאות... שהרי בכל מעשה בראשית נאמר בכל אחד 'כי טוב', ובסוף הבריאה... 'טוב מאוד' [בראשית א, לא], כי הוא ראוי שימצא". ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קלז.] כתב: "כל הנבראים נבראו בשביל הטוב שבהם, ודבר זה היה גורם הבריאה. ולכך נאמר בכל מעשה בראשית 'כי טוב', לומר כי הטוב שבנבראים היה גורם הבריאה". וכן הוא בקיצור בנתיב הלשון ר"פ ח [ב, עט.]. ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [רח:] כתב: "כי השם יתברך שברא את העולם, בראו בטוב, דאצל כל אחד נאמר 'כי טוב'. וכאשר נוטה אל הרע יוצא מן מציאות העולם... שהמציאות הוא טוב, וההעדר הוא רע. לכך הנוטה אל ההעדר, הוא רע". ובח"א לשבת ל. [א, יב:] כתב: "כי המציאות הוא הטוב, וההעדר הוא הרע, ודבר זה נתבאר במקומות הרבה מאוד מאוד. ולכך נאמר במעשה בראשית בכל אחד ואחד 'וירא אלקים כי טוב', שתראה מזה כי המציאות הוא הטוב". ובח"א לקידושין פב: [ב, קנד:] כתב: "אין ראוי שיהיה נברא דבר זה בחסרון, כי החסרון הוא ההעדר אשר דבק בו, ואם היה בעל ההעדר, אין ראוי לו המציאות, ולכך בכל הנבראים נאמר 'כי טוב', שהם טובים ואין העדר בהם, ולכך ראוי להם הבריאה". וכן הוא בח"א לערכין טו: [ד, קלה.].

<> לשונו למעלה פ"ז [שכה:]: "היעוד של רע גם כן אין בחינה בזה כלל שיובחן הנביא, כי אין רע יורד לעולם מצד עצמו, שמאתו יתברך יבא טוב... שהרי הרע לא יבא רק על ידי מקבל". והחינוך מצוה קעא כתב: "השם יתברך לא יחייב בריה מחפצו בחיוב, כי האל הטוב חפץ בטוב לעולם. אבל האדם הוא שמחייב את עצמו בנטותו מן הישר, ויסיר מגופו ההכנות המכשירות אותו לקבל הטובה. והמשל על זה, ההולך על דרך ישר ופנוי מאבנים ומכל דבר המכשיל, ויש לדרך גדר קוצים מכאן ומכאן, ועבר אחד ונתחכך בגדר ונכוה. באמת אין לומר על האיש הזה שהשם חפץ בכויתו, אבל הוא הגורם, כי לא נזהר ללכת בישר. וכמו כן בעל החטא, מדת הדין תחייבנו על חטאו על כל פנים, ואין לומר עליו שהאל הטוב יחפץ בחיובו... וכעין דבר זה אמרו זכרונם לברכה [ב"ר נא, ג] 'אין דבר רע יורד מלמעלה'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מב.] כתב: "כי כל רע שבא על האדם הוא מצד המקבל, לא מצד הפועל. ומפני כך חייב לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה [ברכות נד.], להודיע כי אין כאן רק התחלה אחת טובה... והרע הוא מגיע מצד המקבל". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכו.] כתב: "אין מתהוה בעולם רע, רק טוב, אבל הרע מן האדם, שהוא משנה מעשיו, והוא רע בחטא שלו... אבל שיהיו מתהוים בעולם מצד עצמם גזירות רעות, דבר זה אינו בודאי, כי מצד השם יתברך אין רע" [הובא למעלה פ"ז הערה 36]. ובח"א לסנהדרין צ. [ג, קעז.] בביאור ההנהגה של "מדה כנגד מדה", כתב: "כי כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, בזה נודע שלא יבא רע מן השם יתברך, רק הטוב. והאדם מצד מדתו שהיה מודד מביא עליו הרע מצד עצמו. כמו מי שהלוה לאחר, כאשר משלם מה שהלוה לגמרי לא נקרא שבא זה מן המשלם, רק יאמר שבא מן אותו שהלוה. אבל אם לא היה משלם אותו שהלוה דבר עצמו שהלוה, יאמר שבא מן המשלם, שהרי לא דבר זה הלוה. ולפיכך כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, יאמר שהוא מן האדם עצמו, ולא מן השם יתברך" [הובא למעלה פי"ד הערה 84]. וראה להלן פכ"ג הערה 37, ופל"ו הערה 13.

<> כי הרע בא רק מן האדם, ואם האדם הוא צדיק, שוב אין לרע מקור.

<> יש להבין לפי דבריו שנשים צדקניות לא היו בפתקה של חוה משום ש"הם תחת סדר המציאות אשר אין שם רע", מדוע לא מצאנו הנהגה מקבילה אצל אנשים צדיקים, ושיאמר "אנשים צדיקים לא היו בפיתקה של אדם הראשון" שנתקלל [בראשית ג, יט] "בזיעת אפך תאכל לחם", כי גם הצדיקים "הם תחת סדר המציאות אשר אין שם רע". ומדוע הנהגה זו נאמרה אצל נשים צדקניות בלבד. זאת ועוד, שמצינו בגמרא [שבת קנב:] שהקשו שם על המעשה שאחד נמצא חי בקברו, "והכתיב [בראשית ג, יט] 'כי עפר אתה ואל עפר תשוב'". ופירש רש"י שם "והאי ליכא למימר ברשעים לחודייהו, דכל קללותיו של אדם הראשון כל דורותיו שוין בהן". ומאי שנא קללותיו של אדם הראשון מקללותיה של חוה. @**והחת"ם סופר**^ [שו"ת יור"ד סוף סימן שנג, ד"ה הנה מעלתו] עמד על קושיא זו, וז"ל: "הנה מעלתו נתקשה בלשון רש"י במסכת שבת [ומביא דברי רש"י אלו]... ומה לי קללת חוה, או קללת אדה"ר. אלו דבריו, ויפה הקשה. והיה לו להקשות ממיתה גופיה... דרבי יהושע בן לוי נכנס חיים לגן עדן, כמבואר בש"ס דילן במסכת כתובות [עז:]. ובמדרש [דרך ארץ זוטא פ"א] איתא עשרה נכנסו חיים לגן עדן, ולא היו בקללתו של אדה"ר. אבל באמת לא קשיא מידי, דודאי הצדיקים נמלטים מקללת אדם וחוה, או מכולן, או מאחת מהן. אבל כל שלא נמלט ונכנס לכלל אותה קללה, אין חילוק בקללתו של אדה"ר בין זה לזה. על דרך משל, מי שזכה ולא נכנס בפתקו של אדה"ר, ולא מת כלל, הרי איננו באותו קללה כלל. אבל מי שמת ונכנס לאותה קללה 'עד שובך אל האדמה', על כרחך יכנוס בכולה דסיום הקללה 'כי עפר אתה ואל עפר תשוב', ואין חילוק בקללה, שזה יתקלל בחציה וזה בכולה, אלא כל דורותיו שוין, וזה ברור". נמצא שאכן הנהגה זו קיימת גם אצל קללותיו של אדם הראשון, כפי שהיא קיימת בפתקה של חוה. וכן כתב כאן בסוף הפרק [לאחר ציון 105], וז"ל: "היסורים אשר הם באים מפאת החומר כמנהגו של עולם, והצדיקים הנוטים אחר הצורה, לא תמצא בהם הצער הזה, שהוא בשביל החומר".

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 14]: "כי כאשר ילדה את משה רבינו עליו השלום, שהיה על כל בני אדם במעלה, כדכתיב [דברים לד, י] 'לא קם נביא כמשה עוד'. ומעלת משה הוא מעולם העליון". וראה למעלה הערה 15 שהובאו כמה מקורות המבארים שמעולם לא קם אדם אחר כמשה, והוא מבחר המין האנושי. ובתפארת ישראל פס"ג [תתקפג:] כתב: "כי משה רבינו ע"ה היה לו עולם הזה גם כן, הוא עולם המורגש. עד שאמרו בפרק חלק [סנהדרין צח:] לא נברא העולם הזה אלא למשה, כדאיתא שם. וכן אמרו במדרש [ב"ר א, ד] בשביל משה נברא העולם... ואיך לא יהיה משה עיקר עולם הזה, שהרי הוא היה משלים את העולם על ידי התורה שנתנה על ידו... כשם שמדרגת משה רבינו ע"ה בעולם הנבדל, כך היה מדרגתו בעולם הזה, ולשתי שלחנות זכה. ומזה תראה שהיה למשה, שהוא בפרט מוכן לקבל התורה, שלטון בעולם הזה. ודבר זה מדרגה עליונה למשה, שהיה חלקו בכל, כי הוא עיקר המציאות בכלל, כי התורה יש לה שלטון בעולם הזה גם כן". וראה להלן ציון 102, פכ"ח הערה 3, ופכ"ט הערות 56, 117.

<> פירוש - הואיל ולידת משה משתייכת לעיקר מציאות העולם, ולרע אין שום מציאות [כמבואר למעלה הערה 88], לכך לא יתכן שבלידת משה יהיה משהו של רע, שהוא צער. ואם תאמר, אם לידת משה בפרט מופקעת מצער לידה, איך ניתן ללמוד מלידה זו [סוטה יב.] "מכאן לנשים צדקניות שלא היו בפיתקה של חוה", אפשר ששאני יוכבד שהיא ילדה את משה רבינו, שהיה עיקר מציאות העולם. והיפה תואר [שמו"ר א, כ] כבר הקשה כן, וז"ל: "קשה, מנא לן שכל הצדקניות לא היו בפתקה של חוה, שמא זה הטבה מחודשת נעשה לאם בחור שבנביאים, וצריך עיון". ובמיוחד יש להקשות לפי דבריו כאן שכתב "&**ובפרט**^ כאשר הולידה את משה". ויש לומר, כי לפי ההסבר שכתב כאן לא קשה, דזיל בתר טעמא, דהטעם שלא היה צער בלידת משה הוא משום שלידה זו משתייכת למציאות העולם, וכך ניתן להקיש לכל מי שמשתייך למציאות העולם שהוא יהיה משוחרר מכל צרה וצוקה הבאה מהרע, שאינו משתייך למציאות העולם. ונהי שלידת משה במיוחד שייכת למציאות העולם מפאת היותו עיקר מציאות העולם, מ"מ אין לידה זו חולקת מקום לעצמה, אלא היא מורה במיוחד שמציאות העולם מופקעת מאחיזת הרע. ומכאן לכל הנשים הצדקניות "שהם תחת סדר המציאות, אשר אין שם רע, ובשביל זה יולדות שלא בצער" [לשונו למעלה לפני ציון 91].

<> בא לבאר טעם שני מדוע לא היה צער בלידת משה. ועד כה ביאר שמשה הוא עיקר המציאות, ואין צער [ורע] כשנמצאים תחת סדר המציאות. ומעתה יבאר שיש למשה שלימות הצורה, ואין צער מחמת הצורה, אלא מחמת החומר.

<> לשונו בח"א לשבת קיח. [א, נה.]: "כי כל צער הוא מן הגשם, כי אין העליונים הנבדלים בהם צער. כי הצער הוא באותם שנפלו תחת הזמן, שהם מקבלים התפעלות, ומזה יבא הצער. וכאשר אין כאן דבר המתפעל, יש כאן עונג, וזהו עונג עולם הבא... ומפני זה המענג את השבת, הוא שורה בלי צער, אשר מדה זאת הוא שייך לקדושה הנבדלת מן החמרי [ראה להלן הערה 108]. ולכך כל יום טוב שהוא קדוש, אסור להיות בצער, ואסור בהספד [ר"ה יט.]". ולמעלה פ"ז [שמח:] כתב: "כי דברים המשתנים הם רעים, בעבור שכל שנוי רע. אבל מי שחזק באמונה, בשביל החוזק שיש לו, ואין מקבל שנוי באמונתו, הרי נבדל משנוי, אשר הוא לחמרים. וזהו כניסה לגן עדן, שהוא מתרחק מן השנוי והתמורה, שהוא רע. ולכן פותחין לו שערי גן עדן, שאין שם רק עדן ושמחה, ורחוק מן התפעלות ועצב". הרי שהתחתונים הם חומריים, ומחמת כן מתפעלים ומשתנים, ובזה יש צער ועצבות. ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרצ:] כתב: "הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי. ושם פ"ד מי"א [רכא:] כתב: "הפרענות שהוא ההעדר, הוא מפאת החומר... כי החומר מוכן להשתנות ולקבל התפעלות, אבל הדברים הנבדלים אינם מוכנים להשתנות ולקבל התפעלות". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלד.] כתב: "אין היסורין שולטין בו [במי שעוסק בתורה]. וידוע כי היסורים הם מפאת החומר בלבד, כי הצורה אין מקבלת שנוי". נמצא שהשנוי השייך לחומר הוא "התפעלות ועצב", לכך המרוחק מן השנוי פותחין לו שערי גן עדן, ששם ה"עדן ושמחה". ובנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז:] כתב: "אין השמחה בעולם הזה, כי העולם הזה הוא עולם גשמי, והעולם הגשמי יש בו השתנות... וכל שנוי הוא רע ואין בו השמחה" [הובא למעלה פ"ז הערה 146]. ואמרו חכמים [ב"ב קטז.] "כל שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים, שנאמר [משלי טז, יד] 'חמת מלך מלאכי מות ואיש חכם יכפרנה'". ובעין יעקב שם הגירסא היא "כל שיש לו צער בתוך ביתו, ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים". ובח"א לב"ב שם [ג, קנד:] גרס כדרכו כעין יעקב, וכתב: "כל מי שיש לו צער ילך אצל חכם. כי התלמיד חכם לפי מדריגת השכל הוא עליון על מלאכי המות, ולפיכך ילך אצל תלמיד חכם... לכך אמר כי מי שיש לו צער ילך אצל חכם, שמדריגת השכל יותר במעלה, ולפיכך תפילתו מסלק הכעס". ובאור חדש פ"ט [תתתז:] כתב: "כח הגופני הוא בצער" [ראה להלן פכ"א הערה 7]. וצער הוא לכח גופני, והראיה שאף לבהמות יש צער, וכדאמרינן [שבת קיז:] "צער בעלי חיים". ולשון חכמים [ביצה לב:] הוא "מי שיסורין מושלין בגופו".

<> פירוש - ואי אתה יכול לבאר מדוע העליונים אינם בצער אלא באופן הבא.

<> פירוש - מעלת העליונים היא שהצורה שלהם אינה מוטבעת בחומר, אלא נבדלת לגמרי מן החומר, ולכך "אינם מתפעלים ומקבלים צער". ובכת"י [שעא.] כתב: "כי הדברים העליונים אין הצורה מוטבעת בחומר, ולפיכך אינם מתפעלים, שהצורה אינה מתפעל, רק החומר מתפעל. והתחתונים בעבור עמידתם בחומר הם מתפעלים, ומקבלים צער". ואודות מעלתה של צורה שאינה מוטבעת בחומר, לעומת פחיתותה של צורה המוטבעת בחומר, כן כתב למעלה פ"ד [רלה:], וז"ל: "כי ישראל הם כמו צורה נבדלת מן החומר, ויש צורה המוטבעת בחומר, וזאת הצורה היא צורה הפחותה... כי הצורה המוטבעת בחומר נמשל כחומר, ויש לה משפט החומר בכל מעשיה... וישראל הם הצורה הנבדלת בלתי מוטבעת בחומר. ומפני שהצורה המוטבעת היא צורה פחותה, נאמר עליה [בראשית ט, כה-כו] 'ארור כנען וגו' ויהי כנען עבד למו'. שהצורה המוטבעת היא צורה, ואין לה שלימות אשר ראוי לצורה, שראוי שתהיה צורה נבדלת, והיא צורה חסירה וארורה. והצורה הזאת המוטבעת אינה בן חורין, רק משועבדת לצורה הנבדלת, וזה בשביל חסרון הצורה המוטבעת, שהיא צורה חסירה" [ראה להלן פי"ט הערה 145]. ובח"א לשבת קיט: [א, סו.] כתב: "כאשר תדע ענין השכל אשר הוא המציאות, והחומר אין לו מציאות. ואף הצורה שהיא מוטבעת בחומר, מפני שהצורה היא מוטבעת בחומר, אין לה מציאות גמור. והמציאות הוא לדבר שעומד בלא חומר, הוא השכל, ודבר זה ברור אין ספק בו". ובח"א לב"ב עג: [ג, צו.] כתב: "כי הצורה שהיא צורה מוטבעת בחומר, אין מציאותה בפעל לגמרי, שהרי היא מוטבעת בחומר, ואין החומר מציאותו בפעל, ודבר זה ידוע" [הובא למעלה פ"ד הערה 93].

<> לשונו בנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:]: "הצדיק מסולק מן החומר, [לכך] נקראו צדיקים 'אור' [יומא לח:], אשר האור מסולק מן החומר... והאור הוא מיוחד שהוא טוב שאינו גשם, ולכך הוא הראשון אצל המציאות [בראשית א, ג], וקודם אל הכל. והצדיק אשר נקרא 'אור', מפני כי הוא נבדל מן הגשמי... והוא הטוב הגמור, ולכך בשבילו נברא העולם הזה [יומא לח:]. והיינו הצדיק שהוא אור טוב לגמרי, כי יש לו מעלה הנבדלת שאינו נוטה אחר החמרי". ובנתיב התשובה פ"ד [סו.] כתב: "הצדיק... כאשר היה בעולם הזה לא היה נמשך אחר גופו החמרי אשר בו החטא... מעלת הצדיק... מעולם לא היה נוטה אחר החמרי". וראה הערה הבאה.

<> קצת משמע מלשונו שהצדיקים אינם נוטים אחר החומר &**משום**^ שבחומר נמצאים החטא והיצר הרע, והצדיק חושש מאוד מלהכשל בחטא ויצר הרע, ולכך הוא מתרחק מסבת החטא ויצה"ר, שהיא החומר [ראה הערה קודמת]. וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ט [רח.], וז"ל: "כי כל אדם מוכן לחטא... שידע האדם כי אינו בלא חטא, ולכך הוא ירא שלא יחטא". ואודות שהחטא הוא מצד החומר, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"ד מ"ד [פד.] כתב: "דבר זה שייך בכל החטאים, כי מצד שהאדם בעל גוף, אין החטא מצד המדריגה הנבדלת, רק מצד מדריגה גופנית". ושם במשנה יא [רכד.] כתב: "הגורם החטא הוא החומר, ואם לא היה החומר היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא כלל". ובנתיב התשובה פ"א [כ.] כתב: "כל חטא בשביל שהיה נמשך אחר הגשמי". ושם פ"ד [סד:] כתב: "כי מצד הגוף החמרי הוא החטא... שאין מצד הנשמה החטא". ובנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמז:] כתב: "כי החטא הוא מן החומר, כאשר התבאר פעמים הרבה". ותפארת ישראל פ"ד [פ:] כתב: "וידוע כי החטא הוא מצד החומר, לא מצד הצורה". ובנצח ישראל פ"ה [קד:] כתב: "על ידי הגוף הוא בא החטא, שאם אין הגוף היה האדם כמו מלאך" [ראה להלן פ"כ הערה 13]. ובבאר הגולה הבאר הראשון [ק:] כתב: "והחטא שהאדם חוטא הוא בא לאדם מצד החומר בלבד, כי מצד הצורה אין חטא כלל, ואלמלא לא היה החומר היה האדם קדוש וטהור מן החטא, רק כי ההעדר דבק בחומר. ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהיא חמרית בערך האיש, שהוא נחשב כמו צורה" [ראה להלן פי"ט הערה 88]. ובדרשת שבת הגדול [ריש רב.] כתב: "כי האדמה ממנו החטא, מפני שהאדמה היא חומרית מצד החומר, ולכך כתיב [קהלת ז, כ] 'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', שהרי הוא בעל חומר נברא מן האדמה, ולכך בא החטא". וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות לג [כב:], תפארת ישראל פ"ע [תתשא:], ח"א ליבמות קה. [א, קמו.], ח"א לסנהדרין יד. [ג, קלו.], שם בדף קו. [ג, רמז:], ועוד. אמנם בגו"א בראשית פ"ו אות יא [קכג.] ביאר שיש בזה מחלוקת בב"ר [כז, ד], ומאן דאמר אחד סובר "כי החטא בא גם כן מהנשמה... ויש שסובר... שלעולם אין חטא בא לאדם כי אם על ידי הגוף". @**ואודות שהיצר הרע**^ הוא מצד החומר, הנה נאמר [תהלים פא, י] "לא יהיה בך אל זר", ודרשו על כך בגמרא [שבת קה:] "איזהו אל זר שיש &**בגופו**^ של אדם, הוי אומר זה יצר הרע". ולהלן פמ"ו כתב: "היצר הרע, שמושל על הגוף". ובתפארת ישראל פט"ז [רמו:] כתב: "וכבר אמרנו כי גופו, שבו יצרו". וכן כתב שם פנ"ז [תתצז.]. ובנצח ישראל פי"ט [תטז:] כתב: "כי הם נפתים ליצר הרע מצד החומר שבהם". ובגו"א בדברים פכ"ה אות ג [שפב:] כתב: "בגוף הוא החטא, שבו היצה"ר". ובהקדמה לדר"ח [לז:] כתב: "דבר זה הוא מחמת יצרו שבגופו... וכל זה מתיחס אל הגוף". ובדר"ח פ"ב מי"ד [תשצא.] כתב: "יצר הרע דבק בגוף. וראיה לזה, שאף בבהמה גם כן איכא יצרא, כדאיתא בפרק שני דבבא קמא [יט:] דגם לבהמה יש יצר הרע". וכן חזר וכתב שם פ"ג מ"א [כב., כח.]. ובנתיב התורה פ"ט [שצא:] כתב: "יצר הרע, אשר הוא בגוף, מסית אותו לסור מן השם יתברך". ובנתיב העבודה ר"פ ג [א, פב:] כתב: "וידוע כי יצר הרע הוא בגופו של אדם". וכן הוא שם ס"פ ח [א, קב:], נתיב אהבת השם פ"א [ב, מה:], וח"א לערכין טו: [ד, קלח:]. ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכא:] כתב שהיצה"ר הנמצא בגופו של אדם הוא יצה"ר דעריות, לעומת יצה"ר דע"ז הנמצא בנפשו של אדם. וכן הוא בח"א לערכין טו: [ד, קלח:]. וראה להלן פ"כ הערה 10, ופל"ו הערה 102.

<> צרף לכאן מה שכתב בתשובות מהר"ם מרוטנבורג [כרך ג, דפוס פראג, סימן תקיז], וז"ל: "אמר מהר"ם, מאחר שגמר אדם בדעתו למסור את נפשו על קידוש השם, מכאן ואילך כל מיתה שעושים לו אינו מרגיש כלל... ותדע שכך הוא, שאין לך אדם בעולם שאם היה נוגע באש באבר קטן שלא היה צועק, אפילו אם יעלה בדעתו לעכב עצמו מלצעוק, אינו יכול לעשות. ואנו רואים קדושים שאינם צועקים כלום". וכן בספר תשב"ץ קטן [דיני קידוש השם סימן תטו] כתב: "מהר"ם מרוטנבורג ז"ל אומר, כשהאדם גומר בדעתו לקדש השם, וימסור נפשו על קידוש השם, כל מה שעושין לו, הן סקילה, הן שריפה, הן קבורת חיים, הן תלייה, אינו כואב לו כלום". וכן הובא בספר גליוני הש"ס לגר"י אנגל [ברכות סא:]. ולפי דבריו כאן הענין מחוור, כי המוסר עצמו על קדושת ה' "הוא קדוש, ובשביל שהוא קדוש הוא נבדל מן העולם" [גו"א ויקרא פכ"ב אות לח (קע:), והובא להלן פכ"ט הערה 11], והוא שייך לעליונים, ולא לתחתונים, ולכך אין הוא מרגיש שום צער ומכאוב. וראה להלן פכ"ג הערה 95 שנתבאר שם שלא שייך לומר על הקב"ה שהוא בצרה.

<> כמבואר למעלה הערות 15, 93.

<> "ולכך כאשר הולידה אמו אותו לא היה לה צער לידה" [לשונו בכת"י (שעא:)]. ולמעלה [לאחר ציון 73] כתב: "משה רבינו עליו השלום, אשר הוא הצורה השלימה, והוא נבדל מן החומר, כאשר יתבאר. עד שלא היה אדם נבדל מן החומר כמו משה רבינו עליו השלום", וראה למעלה הערות 54, 75, להלן פי"ז הערה 121, פי"ח הערות 72, 100, ופכ"ח הערה 7.

<> פירוש - אין הכוונה לומר.

<> פירוש - אדרבה, רק אצל צדיקים תמצא שיש להם רבוי צער ויסורין כדי לנקותם מחטא ועון, לעומת רשעים שאין אצלם הנהגה זו, ולכך אין להם רבוי צער ויסורין. וכן אמרו חכמים [קידושין מ:] "למה צדיקים נמשלים בעולם הזה ["ביסורין הבאים עליהם" (רש"י שם)], לאילן שכולו עומד במקום טהרה, ונופו ["כלומר מעט ממנו" (רש"י שם)] נוטה למקום טומאה. נקצץ נופו, כולו עומד במקום טהרה. כך הקב"ה מביא יסורים על צדיקים בעולם הזה, כדי שיירשו העולם הבא, שנאמר [איוב ח, ז] 'והיה ראשיתך מצער ואחריתך ישגה מאד' ["כך נפרעין מן הצדיקים מעט עונות שבידם, ונמצאו כולם נקיים" (רש"י שם)]. ולמה רשעים דומים בעולם הזה ["בטובה שמשפיעים להם" (רש"י שם)], לאילן שכולו עומד במקום טומאה, ונופו נוטה למקום טהרה ["נופו - מעט ממנו, אף אלו יש בידם מיעוט טובות וזכיות" (רש"י שם)]. נקצץ נופו ["קבלת שכרם היא קציצת נופם" (רש"י שם)], כולו עומד במקום טומאה. כך הקב"ה משפיע להן טובה לרשעים בעולם הזה, כדי לטורדן ולהורישן למדריגה התחתונה, שנאמר [משלי יד, יב] 'יש דרך ישר לפני איש ואחריתה דרכי מות'". ובדר"ח פ"ג מט"ו [שצה.] ותפארת ישראל פ"ס [תתקלח.] הביא המאמר וביארו. ובמשנה [אבות פ"ד מט"ז] אמרו "אין בידינו לא משלוות הרשעים ואף לא מיסורי הצדיקים". ואם כן יש צורך לבאר מה שכתב למעלה [לאחר ציון 98] ש"הצדיקים בעבור שאינם נוטים אחר החומר... לכך אינם מקבלים צער", הרי אדרבה, נמצא שלצדיקים יש יותר צער מרשעים.

<> בח"א לסוטה יב. [ב, נב.] כתב כדבריו עד כה אות באות, והוסיף כאן "כמו הלידה וכיוצא בזה". וכאמור, על כך אמרו [שם] "מקיש לידתה להורתה; מה הורתה שלא בצער, אף לידתה שלא בצער. מכאן לנשים צדקניות שלא היו בפיתקה של חוה".

<> בח"א [שם] הוסיף: "כי הדבר הזה שהוא [בראשית ג, טז] 'בעצב תלדי בנים' היה בא מפאת החומר". וראה למעלה פ"ז הערה 146 בביאור שהעצב והתוגה באים מהחומר.

<> על פי דברים אלו תתיישב השאלה הבאה; הנה יסוד דבריו כאן הוא שהצער בעולם נובע מהתפעלות, ו"הדברים העליונים... אינם מתפעלים ומקבלים צער" [לשונו למעלה לאחר ציון 97]. ובנר מצוה [סו.] כתב שיעקב אבינו לא היה מתפעל, וכלשונו: "לכך נקרא [יעקב] 'אבן', וכדכתיב [בראשית מט, כד] 'משם רועה אבן ישראל'... כי דומה דבר הנבדל לאבן, כי החומר הוא מתפעל, אבל הנבדל אינו מתפעל, רק הוא פועל באחר, ואינו מקבל התפעלות. ולכך נקרא יעקב 'אבן', כי האבן אינו מתפעל, כי הוא חזק מאד, והוא פועל באחר" [הובא למעלה פ"ו הערה 68]. ולפי זה היה צריך להיות שליעקב יהיו חיים ללא צער, כפי שהולדת משה היתה ללא צער. אך מצינו גבי יעקב את ההפך הגמור, שכל ימיו היו בצער, וכמו שכתב רש"י [בראשית מג, יד] "מי שאמר לעולם די, יאמר די לצרותי, שלא שקטתי מנעורי; צרת לבן, צרת עשו, צרת רחל, צרת דינה, צרת יוסף, צרת שמעון, צרת בנימין". ולמעלה פ"י [תקכח:] כתב: "יעקב היה כל ימיו בצרה" [ראה שם הערה 67, פי"ב הערה 3, ופט"ו הערה 78]. ומדוע חיי יעקב היו בצער, למרות שהיתה לו מדריגה נבדלת שאינה מתפעלת. ובעל כרחך לומר שיסורי יעקב אינם בשביל החומר, אלא לזכך את החומר. וכן כתב בנתיב היסורין פ"א [ב, קעד:], וז"ל: "'יעקב אבינו לא מת' [תענית ה:], כי היסורין מסלקין אותו מן פחיתות החומר עד שהוא קדוש, ולכך זוכה לזרע קדוש ממקור העליון ולחיים" [הובא למעלה פ"ה הערה 8].

גבורות ה', פרק טז עמוד PAGE ז

PAGE קצט

PAGE ז GH19