#**"ותרא אותו כי טוב"**= (שמות ב, ב). תניא (סוטה יב.), רבי מאיר אומר, טוב שמו. רבי יודא אומר, טוביה שמו. רבי נחמיה אומר, הגון היה לנביאות\*. אחרים אומרים, נולד היה כשהוא מהול. וחכמים אומרים, בשעה שנולד [משה] נתמלא כל הבית אורה, כתיב הכא "ותרא אותו כי טוב", וכתיב התם (בראשית א, ג) "וירא אלקים את האור כי טוב".

#**פירוש**=, לדעת רבי מאיר "טוב" שמו, בא לומר כי משה בעת תולדתו היה טוב, וזה נאמר על שהיה מציאות טוב גמור, ולא כמו שאר נבראים שאין מעלתם הטוב הגמור. ולדעת רבי יודא\*, "טוביה" שמו. פירוש, שהיה דבק במשה טוב שהוא ענין אלקי, לכך נקרא "טוביה". פירוש, שהיה מתחבר שם י"ה בטוב של משה, עד שנקרא בשם "טוביה", ודבר זה מה שהיה משותף בשמו שם י"ה, שהטוב שלו ענין אלקי. וזה ההפרש שיש בין "טוב" ובין "טוביה", כי "טוב" רצה לומר שעצם שלו טוב, ואילו "טוביה" מעלה יתירה, שהטוב ענין אלקי דבק בו עד\* שנשתתף בו שם י"ה, והבן דברים אלו מאוד.

#**ורבי נחמיה**= סובר כי הגון הוא לנבואה, [וזו] מעלה יותר גדולה מן הראשונה. וזה כאשר הגון הוא לנבואה השכינה עצמו עליו, וזה הוא יותר מן מעלה הראשונה מה שיש בו מענין אלקי שהיה דבק במשה. לכך הוסיף רבי נחמיה 'הגון היה לנבואה', כי מוכן היה בעת תולדתו להתחבר עם השכינה.

#**ואחרים אומרים**= שנולד מהול. וזה תוספת מעלה, וזה כי מה שהיה השכינה מדברת עמו שהיה הגון לנבואה, אף התחתונים מוכנים לזה מצד עצמם. אבל מדריגה זאת מה שהיה נולד מהול, הוא מעלה שאינה לתחתונים. כי כל התחתונים, אף שהם שלמים, יש להם צירוף אל הרע, ואינם נבדלים ממנו לגמרי. אבל העליונים הם שלמים, מסולקים מן הרע, כאשר ידוע למי שיודע דברים אלו. ולכך אמר שנולד מהול, כי הנולד מהול הוא מסולק ונבדל מן הרע, הוא הערלה, שהיא רעה. ולכך נאמר בסלוק הערלה (בראשית יז, א) "והיה תמים", רוצה לומר שלם. וזה מדריגת העליונים, שהם שלימים, כי השמים לא יקבלו תוספת, וזהו שלימותם. והנולד מהול נברא בלא תוספת ערלה, שהיא תוספת רע, וזהו צירוף אל הרע.

#**ולמאן דאמר**= שנתמלא הבית אורה (סוטה יב.), היא עוד יותר מעלה, כי המעלה הזאת שהוא השלימות, מדריגה זאת היא אף לשמים\* שאינם נבדלים, ומדריגת משה שהיה נבדל לגמרי מן הגשמית, עד שהיה לו מעלה נבדלת לגמרי, שהרי כשנולד נתמלא הבית אורה, והאור מורה על דבר נבדל מן הגשם, וזה ידוע, כי אין באור דבר גשמי מורגש. לפיכך נקרא השם יתברך בשם "אור", כדכתיב (תהלים כז, א) "ה' אורי וישעי", ולפיכך נתמלא כל הבית אורה.

#**ואני אוסיף**= עוד ביאור ברמז, והבן את הדברים. כי אלו ה' דברים הם כל אחד זה למעלה מזה; כי בשם "טוב" לא נתחבר השם י"ה, ו"טוביה" נתחבר בטוב השם י"ה. אבל "הגון לנבואה" שהיתה השכינה עמו מדברת. וחילוק זה, כי שם י"ה שיש בו ענין אלקי, וזה שהיתה השכינה עמו היא יותר במעלה, שהשכינה עמו. ונולד מהול יותר במעלה, כי המהול הוא לחלק אל חי אלקינו. וחכמים אומרים, שנתמלא הבית אורה, שהיה דבק בשם המיוחד יותר מכל הנביאים\*, כדכתיב (שמות ו, ג) "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם". ואילו משה רבינו עליו השלום היה מתנבא בשם המיוחד, הוא אספקלריא המאירה (יבמות מט:), ולכך נתמלא הבית אורה. והבן זה היטב מאוד, ותמצא דברי חכמים.

#**"ותצפנהו שלשה ירחים"**= (שמות ב, ב), ובגמרא (סוטה יב.) "ותצפנהו שלשה ירחים", דלא מנו לה [מצריים] אלא משעה דאהדרה, והות מעברה ביה\* תלתא ירחא מעיקרא. "ולא יכלה עוד הצפינו" (שמות ב, ג), ואמאי, תצפינו ותיזל. אלא כל היכא דשמעי מצראי דמתילד ינוקא, ממטו ינוקא להתם כי היכי דלשמע לקלייהו, וגעי בהדייהו, דכתיב (שיה"ש ב, טו) "אחזו לנו שועלים קטנים מחבלים כרמים", עד כאן. ואל יהא דבר זה קל בעיניך, כי דבר שהוא נסתר ונכנס בגדר הסוד, אין סופו להיות נגלה. אבל דבר שאין בו סתר, כגון זה שאפשר להיות נודע מצפוניהם על ידי קטנים של מצריים, לא היה הדבר נכנס בגדר הסוד, והיה נגלה לגמרי מעצמו, אף שלא על ידי קטנים. ומכל מקום הקטנים הם גורמים.

#**"ולא יכלה**= עוד הצְּפינו" (שמות ב, ג). הצד"י\* דגושה שלא כמשפט הדקדוק, לומר אף שהיתה דוחקת הרבה מאוד, והיתה טורחת בהטמנה, שהיא קשה וכבידה, אפילו הכי לא היתה יכולה להצפין. וזה דגשת וכבידת מלת "הצְּפינו".

#**"ותקח לו**= תבת גומא" (שמות ב, ג). מאי שנא "תבת גומא" (סוטה יב.). אמר רבי אלעזר, מכאן לצדיקים שממונם חביב עליהם יותר מגופם כו'.

#**"ותתצב אחותו**= מרחוק לדעה מה יעשה לו" (שמות ב, ד). במגילה בפרק ראשון (יד.) ובסוטה (יב:) גם כן זה המאמר; "ותקח מרים הנביאה אחות אהרן" (שמות טו, כ), מלמד שהיתה מתנבאת כשהיא אחות אהרן, אמרה, עתידה אמה שתלד בן שהוא מושיע את ישראל. בשעה שנולד משה נתמלא כל הבית אורה, עמד אביה ונשקה על ראשה. אמר, בתי נתקיימה נבואתך. כשהושלך ליאור, עמד אביה וטפח על ראשה, אמר לה, היכן נבואתך. והיינו דכתיב "ותתצב אחותו לדעה וגו'", לידע\* מה יהיה בסוף נבואתה, עד כאן.

#**ונראה שמפני**= זה כתיב "וַתֵּתַצַּב", שלפי דקדוק\* הלשון היה לכתוב 'וַתִתְיַצֵּב', אלא המלה זאת מורכבת מבנין נפעל ומבנין התפעל, וצי"רי התי"ו להורות על נו"ן נפעל, כמו "תֵּעָשֶׂה" (שמות לה, ב). ומפני שהנבואה גרם לה להיות עומדת שם לדעת מה יהיה בסוף נבואתה, לכך כתב לשון נפעל, שלשון נפעל מורה על קבלת הסבה, שהיתה מוכרחת לזה בשביל הנבואה. וכן כל נפעל מקבל הפעולה. ולשון התפעל כמשמעו הוא.

#**ובמדרש רבות**= (שמו"ר א, כב), "ותתצב אחותו מרחוק", רבנן אמרי, כל הפסוק הזה על שם רוח הקודש; "ותתצב", על שם (ש"א ג, י) "ויבא ה' ויתיצב". "אחותו", כמו דאת אמרת (משלי ז, ד) "אמור לחכמה אחותי את". "מרחוק", על שם (ירמיה לא, ב) "מרחוק ה' נראה לי". "לדעה", על שם (ש"א ב, ג) "כי אל דעות ה'", עד כאן.

#**פירוש זה**=, כאשר הושלך ליאור, היה סבה אלקית שהיה שומר אותו שלא יהיה ניזוק, ולכך כתיב "ותתצב". ולשון זה בא על דבר שהוא חוזק העמידה והקיום, והסבה האלקית הוא חוזק הקיום והעמידה, לכך כתיב לשון זה, ולא כתיב 'ותעמוד'. וכתב "אחותו" מפני התורה, שהיא היתה הסבה המקיימת אותו, לפי\* שראוי להיות ניתן התורה על ידו, ולזה הדבר מוכן היה משה רבינו עליו השלום, וזאת הסבה מקיימו. "מרחוק", כי הסבה האלקית מרחוק הוא, והסבה החמרית קרובה אל האדם. "לדעה", על שם כי הוא יתברך "אל דעות". פירוש, כי הוא יתברך היה רוצה לדעת מה יעשה לו, כדי שיהיה נשמר מן ההיזק, והוא כמו (שמות ב, כה) "וידע אלקים".

#**"ותרד בת פרעה**= לרחוץ על היאור" (שמות ב, ה). אמר רבי יוחנן אמר רבי שמעון בן יוחאי, מלמד שירדה לרחוץ מגלולי בית אביה (סוטה יב:). פירוש, דהוי ליה למכתב "ותלך לרחוץ ביאור", מה[ו] "על היאור", אלא פירוש ותלך לרחוץ מגלולי בית אביה, ו"על היאור" כמשמעו, כמו "הנני עומד על היאור" (ראה בראשית מא, א), והוא כמו אצל היאור. ועוד, מפני שמגלגלין זכות על ידי זכאי (שבת לב.), ואם לא היתה זכאית, לא בא זכות כזה על ידה. ואי אפשר לומר שהיתה בת פרעה מצלת את משה אם היתה מתנגדת אל משה ואל עמו, כי הדברים המתנגדים הם פועלים דברים מתנגדים, כמו שמתנגדים הדברים שמהם יבאו אותם הדברים, ואיך היתה סבה שתהא בת פרעה מצלת מי שהוא הפך לה. והרבה ריוח והצלה לפני המקום להציל את משה. לכך אמר שירדה לרחוץ מגלולי בית אביה.

#**והוקשה להם**= עוד, דלמה הוצרך למכתב (שמות ב, ה) "ונערותיה הולכות על יד היאור", דמאי נפקא מיניה בזה. לכך אמרו שהיו הולכות למיתה על שמיחו בה שלא תקח את הילד. כי המיתה תקרא 'הולך', לפי שהולך בדרך כל הארץ מן העולם. ויש רמז כי "הולכות" חסר כתיב "הלכת", בגמטריא "מיתה". ויראה שהענין זה מיתה עליונה, כי נסתלק מהם כחם ומזלם לגמרי, וזהו מיתה עליונה, ושוב לא מיחו. כי יש לדעת, כי כל ענין משה רבינו עליו השלום במה שמיחו בה, הכל בכח עליון שלהם, שהיו נערות אלו מתנגדים למשה רבינו עליו השלום בכח מזלם למעלה. וכיון שהמזל העליון נסתלק, וזהו מיתה עליונה, שוב לא מיחו (-אל-) [על] הצלת משה רבינו עליו השלום, שנסתלק מהם כחם העליון ומזלם, שהיה מסית אותם. והצלת משה רבינו עליו השלום, וכן התנגדותן, הכל בכח עליון. ובפירוש זה יתורץ לך מה שלא כתב בפירוש דבר זה בכתוב, כמו שפירש לך הכתוב הצלת משה רבינו עליו השלום, הוי ליה לפרש שהנערות היו הולכות למיתה, שלא היה זה נס מפורסם.

#**ונראה כי**= מה שאמר "וכן אתה מוצא בשרביטו של אחשורוש וכו'", לומר כי הדברים המשמשים להתפשטות, כמו היד, וכמו השרביט העשוי להושיט, וכן שני רשעים מתפשטים ברשעתם כאילו הם רוצים לאכול בני אדם, לכך הם מוכנים לקבל התפשטות בלתי טבעי גם כן. וכאשר היתה צריכה היד להתפשטות בשביל הצלת משה, מיד קבלה היד התפשטות, כאשר הוא בעצם היד, וכן כולם, ודבר זה ראוי להבין.

#**"ותפתח ותראהו**= את הילד" (שמות ב, ו), 'ותרא את הילד' מבעיא ליה (סוטה יב:). אמר רבי יוסי, מלמד שראתה עמו שכינה. "והנה נער בוכה" (שמות שם), קרי ליה "ילד" וקרי ליה "נער". תנא, [הוא] ילד, וקולו כנער, דברי רבי יודא. אמר לו רבי נחמיה, אם כן עשית למשה רבינו עליו השלום בעל מום. אלא מלמד שעשתה לו אמו חופת נעורים בתיבה, אמרה שמא לא אזכה לחופתו. "ותחמול עליו ותאמר מילדי העברים זה" (שם). מנא ידעה, אמר רבי יוסי בר חנינא\*, מלמד שראתה אותו מהול. "זה", [אמר רבי יוחנן], מלמד שנתנבאה שלא מדעת, זה נופל, ואין אחר נופל. והיינו דאמר רבי אלעזר, [מאי דכתיב] (ישעיה ח, יט) "וכי יאמרו אליכם דרשו אל האובות והידעונים המצפצפים והמהגים", צופים ואינם יודעים מה צופים, מהגים ואינם יודעים מה מהגים. ראו שמושיען של ישראל במים נלקה, עמדו וגזרו (שמות א, כב) "כל הבן הילוד היאורה תשליכהו". כיון דשדו למשה במים, אמרו תו לא חזינן כי האי סימנא, בטלו לגזירתא, והם אינם יודעים שעל מי מריבה נלקה. והיינו דאמר רבי חמא בר חנינא, מאי\* דכתיב (במדבר כ, יג) "המה מי מריבה אשר רבו בני ישראל", המה שראו אצטגניני פרעה, וטעו. והיינו דקאמר משה (במדבר יא, כא) "אלף רגלי העם אשר אנכי בקרבו", אמר משה בשבילי נצלתם כולכם, עד כאן.

#**ואם תאמר**=, איך אפשר שהאצטגנינים היו רואים מה שלקה משה רבינו עליו השלום על מי מריבה בשביל שאמר (במדבר כ, י) "שמעו נא המורים", שדבר קשה הוא לומר שהאצטגנינים יהיו רואים דבר זה, דלא תליא ענין משה רבינו עליו השלום במזל. ויש לך לדעת ענין זה, מה שהיו רואים האצטגנינים שיהיה נלקה במים, שהיו רואים מה שהוא מתנגד למשה, והיו רואים כי המים הם מתנגדים למשה רבינו עליו השלום, וכמו שיתבאר לקמן איך המים תמיד מתנגדים למשה רבינו עליו השלום, ודבר זה היו רואים האצטגנינים, התנגדות המים בלבד. וכאשר היה משה רבינו עליו השלום צדיק גמור, לא היה בא על ידי אחד מן הנמצאים תקלה לצדיק זה, חוץ מן המים, שהיו מתנגדים למשה בעצמן\*, כאשר יתבאר עוד, והתבאר למעלה באריכות, עיין שם. ולפיכך בא תקלה למשה רבינו עליו השלום על המים. ולא ראו ענין המריבה בפירוש, רק שראו את התנגדות המים מתנגדים למשה רבינו עליו השלום.

#**ואם תאמר**=, סוף סוף מה שהיו רואים "היום נולד מושיען של ישראל", אם כן צריך לומר שגאולתן של ישראל היה על פי מערכת השמים, וחס ושלום לומר שתהיה גאולתן של ישראל על פי מערכת השמים. אין זה קושיא כלל, דודאי אם לא היתה הצעקה והתפלה, אף על גב שהיה מערכת השמים מורה גאולה, אפשר שלא יבא לידי גמר מעשה על ידי שום מניעה. דאם לא כן, הרי פרעה היה רוצה לבטל מה שהיה מורה האצטגנינות. אלא בודאי הכל מודים שאינם רואים הענין בבירור, ואין כאן ידיעה בודאי, ואפשר שיתבטל הכל. והיה מועיל התפלה לגמור הדבר, להיות יוצא לפעל המעשה מה שראוי.

#**ואם תאמר**=, סוף סוף קשיא, אם לא היה המערכת מורה על הגאולה, וכי יהיו בני אברהם לעולם בגלות מצרים. גם כן אין זה קשיא, כי מה שהיה המערכת מורה "היום נולד המושיע לישראל", זהו\* הכנה טובה לגאולה, ובקל יוצאת הגאולה לפעל. ואילו לא היה הכנה הזאת מן מערכת השמים, אף על גב שהיו בודאי נגאלים מפני ברית אבותם, לא היה כל כך ממהר עד שהיה הכרחי לקיים השבועה שנשבע. ובשביל שהיה כאן הכנה לזה, בשביל זה לא נאמר שהיה עיקר הגאולה על ידי מערכת השמים, אבל היתה על ידי השם יתברך בלבד.

#**ולפי זה**= לא יקשה לך מה שלא היו יכולים האצטגנינים לראות אם המושיע הוא מישראל או מאומות. שכן ענין זה מה שרואים האצטגנינים אינם רואים בשלימות, אבל התחלת דבר רואים. וכמו שאמרו חכמים (ב"ר פה, ב) "מאשר יבא עליך" (ישעיה מז, יג), ולא כל אשר יבא עליך, ודבר זה מבואר.

<> לפנינו בגמרא איתא "הגון לנביאות". אך בעין יעקב איתא "הגון היה לנביאות", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה פי"ד הערה 3]. וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב. ופירש רש"י שם "הגון לנביאות - ראתה ברוח הקודש שעתיד להיות הגון לנבואה". וראה להלן הערה 39.

<> דברים אלו מבוארים יותר בכת"י [שעא:], וז"ל: "ביאור דבר זה, כי כאשר אנו רואים ענין משה רבינו עליו השלום, שהתורה ניתן על ידו, תראה מזה שהוא היה מבחר המין האנושי [ראה למעלה פט"ז הערה 15 בביאור ביטוי זה]. ולפיכך אמר 'טוב שמו', פירוש כי הטוב והרע שני הפכים. ותמצא כל הבריות שיש בהן מן הטוב והרע מעורב. אבל משה רבינו עליו השלום טוב היה שמו, שהיה כולו טוב, ולא היה בו דבר רע. ובזה היה נבדל מכל אדם על פני האדמה, שיש בהם דבר רע, ומשה רבינו עליו השלום היה כולו טוב. והטוב הזה הוא שלא היה בו יצר הרע כלל, ולא היה למשה צד רע בשום דבר, אבל היה טוב". 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" [ראה למעלה פט"ז הערה 75, להלן הערה 70, ופכ"ח הערה 7].

<> בכת"י [שעב.] הוסיף כאן: "כי י-ה משתף שמו בנמצאים החשובים אשר השם יתברך מצטרף אליהם, ושמו משותף בשמם. כמו שם 'ישראל' שתף שמו בשמם [ירושלמי תענית פ"ב ה"ו], להודיע על ענין אלקי הדבק בהם, לכך יש בהן שיתוף שמו יתברך. וכן המלאכים נקראים בשם 'מיכאל' 'גבריאל', נשתתף שמו בהם [ילקו"ש ח"א רמז רפו]. כי במה שאלו הנמצאים החשובים המה משמשים למקום, נשתתף שמו יתברך בהם, שכולם הם משמשים לו".

<> בח"א לסוטה יב. [ב, נב:] כתב כדבריו עד כה אות באות, והוסיף כאן: "שעצם שלו טוב מצד גופו וחומרו".

<> פירוש - הואיל ושם מורה על מהותו של בעל השם [כמבואר למעלה פ"ז הערה 89], ובשם "טוביה" נכלל השם הקודש י-ה, לכך שם "טוביה" מורה שהענין האלקי "דבק בו עד שנשתתף בו שם י-ה". וראה להלן הערה 29, פי"ח הערה 105, פי"ט הערה 248, פכ"ד הערה 24, ופכ"ה הערות 8, 81.

<> בכת"י [שעב.] הקדים דברים למלים "והבן דברים אלו מאוד", ולפי זה מלים אלו מוסבות על אותם דברים שהקדים, וז"ל: "וכאשר תעמיק עוד תדע כי המציאיות החשובות שהם קרובים אל הסבה הראשונה מבלי אמצעי, כמו מלאכי מרום וישראל, אשר הם קרובים אל הסבה הראשונה, שמו משותף בהם, כי מקבלים הם תחלה את שמו יתברך. וכאשר תבין עוד תדע למה דבק בו שם י-ה דוקא. כי הטוב הוא האמצעי הממוצע בין שני הדברים, כי לכך הוא טוב לפי שהוא ממוצע בין שני דברים, ואינו נוטה לשום קצה. ושם י-ה הוא מחבר שני דברים יחד, כאשר תבין בסוד שם י-ה, שהם שתי אותיות השם ומתחברים בקול אחד, לומר י-ה. ולפיכך יסד הפייט ביוצר נישואין 'י-ה הוא אדון השלום' [נמצא ביוצרות כמנהג פולין ופיהם (צט:), ד"ה "כבודו אופד להנשא", והובא בעוללות אפרים מאמר שעה (אות ג), סידור השל"ה (שער השמים) כרך שני סדר השבת ויו"ט (עמוד תתפו), ובתורת חיים לסנהדרין (כב.)], והבן דבר זה. ולכך נתוסף בשם 'טוביה' זה השם, כי זה השם מחבר שני דברים, לכך הוא אמצעי בין שני דברים. ומפני שמשה הוא הטוב אשר הוא אמצעי אשר אינו נוטה לשום קצה, וכל כך היה גובר בו הטוב עד שדבק בטוב הזה שם י-ה, שהוא אדון הטוב. ומעכשיו תבין כי 'טוביה' מעלה יותר גדולה, כי 'טוב' הוא הדבר הממוצע אשר הוא טוב, אבל אינו מורה על שהטוב יש בו ענין אלקי עד שמקבל ממנו ראשונה, ושמו משותף בו. והבן דברים אלו מאוד".

<> מהמעלה של "טוביה", וכמו שמבאר.

<> בח"א לסוטה יב. [ב, נב:] כתב משפט זה כך: "וזה כאשר הגון הוא לנבואה, שתהיה עליו רוח הקודש". הרי כתב שם "שתהיה עליו רוח הקודש", לעומת מה שכתב כאן "השכינה עצמו עליו". אך בהמשך שם [ב, נג.] כתב: "הגון לנבואה, שהיתה השכינה מדברת עמו". הרי שבנוגע לנידון דידן "שכינה" ו"רוח הקודש" חד הן. ובח"א לשבת קלט. [א, עב:] כתב: "ההיכל משם הנבואה, ששם המנורה. כי השכינה כאשר היתה שורה על נפש הנביא, אז היה נפשו דבר קדוש לגמרי. ולכך דרשו ז"ל [קידושין עב:] 'ונר אלקים טרם יכבה ושמואל שוכב בהיכל ה'' [ש"א ג, ג], עד שלא שקעה נר של עלי, הזריח נר של שמואל". הרי שמקור הנבואה הוא המנורה המעידה לכל באי עולם ששכינה שורה בישראל [רש"י ויקרא כד, ג], נמצא שהנבואה באה מהשכינה. ולהלן פע"ב כתב: "מה שנמצא בישראל דבוק שכינה ושפע הנבואה על שאר אומות, שאין להם דבר זה... וקבלו את המעלות האלו האלקיים, הנבואה והשכינה". ובהקדמה לתפארת ישראל [יא.] כתב: "מדריגת הנבואה, שהיא על הנביאים, שהם בני אדם שהם בעולם הזה, ובא להם רוח הקודש מעליונים" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 15, והקדמה שניה הערה 58]. וכן כתב שם פ"א [לד:], ויובא בסמוך הערה 11. ושם פנ"ו [תתסב.] כתב: "מצד השם יתברך היא הנבואה, שנתן השם יתברך רוחו, ומוריד אותה על האדם", ושם הערה 64. ובדר"ח פ"ג מ"י [רלד:] כתב: "נאצל מן רוח המקום רוח האדם, כמו שהוא אצל הנביאים, דכתיב [במדבר יא, יז] 'ואצלתי מן הרוח אשר עליך'". ובנתיב הדין פ"ב [א, קצב:] כתב: "בית המקדש, ומשם הנבואה יוצאה לעולם, דכתיב [שמות כה, כב] 'ודברתי אתך מעל הכפורת', כי השכינה במקדש, ומשם הנבואה באה לישראל". וראה להלן פ"כ הערה 80.

<> פירוש - מעלת הנבואה היא יותר מהמעלה שמורה עליה שם "טוביה"; כי בעוד ששם "טוביה" מורה על שדבק במשה "ענין אלקי", הרי הנבואה מורה ש"השכינה עצמו עליו", ובודאי "השכינה עצמו" היא יותר מ"ענין אלקי". ובכת"י [שעב.] כתב: "המעלה הראשונה מה שיש בו ענין אלקי מצד שהוא קרוב אל הסבה הראשונה ונקרא עליו שם ה'. אבל הגון הוא לנביאות הוא מעלה יותר גדולה, עד שהשכינה עמו... כי השם שהיה דבק במשה ["טוביה"]... שהיה דבר אלקי דבק בו... זה דבר אלקי מצטרף אל האדם, ודבק באדם. אבל שהיה מוכן לנבואה, זכה להיות עמו כח קדוש נבדל לגמרי, וזהו שאמר שהיה מוכן לנבואה". וראה להלן ציון 31.

<> ראיה לדבר שנאמר [שמות ב, ז] "ותאמר אחותו אל בת פרעה האלך וקראתי לך אשה מינקת מן העבריות ותינק לך את הילד", ופירש רש"י שם "מן העבריות - מלמד שהחזירתו על מצריות הרבה לינק ולא ינק, לפי שהיה עתיד לדבר עם השכינה". ובגמרא [סוטה יב:] אמרו "פה שעתיד לדבר עם השכינה יינק דבר טמא". הרי שכבר בעת לידתו של משה היה מוכן להתחבר עם השכינה, עד כדי כך שמחמת כן נמנע מלינוק מהמצריות. ולהלן פכ"ד [לפני 15] כתב: "משה מתחלת תולדתו היה מוכן להיות נביא".

<> פירוש - אף התחתונים, שאינם מסולקים ונבדלים מן הרע [כפי שיבאר מיד], עם כל זה יש להם הכנה לנבואה ושכינה. ואודות ההכנה לנבואה, כן כתב בתפארת ישראל פ"א [לד:], וז"ל: "כי הנבואה ורוח הקודש והשכינה היו מיוחדים בו העם אשר בחר בו השם יתברך מזולת שאר העמים עכו"ם. ואין ספק כי הנבואה הכנה בנפש האדם, ותמצא הכנה הזאת מיוחדים בה העם אשר בחר ה' יתברך. ומזה תראה כי העם הזה היה יותר נפשם אלקית מצד ההכנה הזאת... והם [ישראל] נתיחדו בפעולות האלקיות שהם מצות התורה לפי מדריגת נפשם האלקית, במה שהיו מוכנים לנבואה ורוח הקודש ולהיות השכינה ביניהם" [ראה למעלה פ"ג הערה 72]. אמנם להלן פכ"ד [לאחר ציון 12] ביאר שעם כל זה רק משה היה מוכן לנבואה מתחלת תולדתו, לעומת שאר נביאים שלא היו מוכנים לנבואה מתחלת תולדתם, ורק אחר כך קבלו הנבואה. מכל מקום חזינן שיש לתחתונים הכנה לנבואה, אף שהיא אינה כהכנתו של משה לנבואה. ובכת"י [שעג.] כתב: "הגון היה לנבואה לשרות שכינה עליו, שזהו עיקר מעלת האדם המוכן לקבלת נבואתו מן העליונים. כי הנבואה היא חבור עליונים בתחתונים, וזהו ענין האדם המחבר עליונים ותחתונים. לכך אמר שהגון היה לנבואה. ואם לא היה החטא, היה כל אדם נביא, ורוח הקודש עליו. שכך אמר הכתוב [ישעיה נט, ב] 'עוונותיכם מבדילים ביני וביניכם'... שהאדם בתחתונים מקבל שפע מעליונים". @**ואודות ההכנה**^ של התחתונים לשכינה, כן כתב בדרשת שבת הגדול [רד:]: "ולפיכך כאשר נברא העולם היה עיקר שכינתו בתחתונים, הפך מאשר יחשבו כי האדם מה הוא, ואין ראוי שיהיה נחשב אל השם יתברך, רק עיקר שכינתו בתחתונים היא. וזה מפני כי אין דבר ראוי שיקבל שכינה כי אם התחתונים, שמפני שפלותם נחשבים 'מה', ודבר כמו זה ראוי לקבל כבוד השכינה, אשר השמים ושמי השמים לא יכלכלו כבודו [מ"א ח, כז], ועם זה כבודו הוא בתחתונים, שהם נחשבים 'מה', ומצד הזה אפשר להם לקבל כבודו". ובתנחומא נשא אות טז אמרו "בשעה שברא הקב"ה את העולם נתאוה שיהא לו דירה בתחתונים". ולפי זה מדויק מאוד לשונו כאן שכתב "התחתונים מוכנים לזה &**מצד עצמם**^", כי היותם בתחתונים גופא מאפשרת הכנתם לקבלת השכינה. ובח"א לסוטה יב. [ב, נב:] כתב משפט זה כך: "ואחרים אומרים שנולד מהול, וזה תוספת מעלה. וזה כי מה שהיה השכינה מדברת עמו, בשביל מעלה זאת שהיה שורה עליו שכינה, לא הגיע אל מדריגה הנבדלת לגמרי".

<> "שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג (קמו.)]. "כי הדבר הבא מן השם יתברך הוא בשלימות" [לשונו בח"א לקידושין לט: (ב, קמג:)]. ולכך מן הנמנע שיברא דבר שאינו שלם [ראה להלן פל"ד הערה 115]. ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ:] כתב: "בכל מעשה בראשית בכל יום ויום כתיב [בראשית פרק א] 'וירא כי טוב', וזה כי אם לא היה טוב, אין ראוי לו הבריאה. וזה כי השם יתברך בשביל שהוא טוב השפיע העולם, שהטוב הוא משפיע. ואם המושפע בעצמו אינו טוב, אם כן מה היא טובתו שהשפיע כאשר המושפע בעצמו אינו טוב. ולכך צריך שיהיה המושפע טוב, ובזה המשפיע הוא טוב, לפי שהשפיע הדבר שהוא טוב" [הובא למעלה פ"ה הערה 101]. ובתפארת ישראל פי"ח [רעז:] כתב: "לא נאמר 'כי טוב' רק על דבר השלם, ודבר שאינו מושלם אינו טוב".

<> לשונו למעלה פ"ה [רעו.]: "כי הדברים האלו ידועים בעצמם, כי לא ברא הקב"ה את אברהם בלבד בעולם מחמת חסרון המקבל, שלא יתכן להיות המקבל הפעולה שלימה, לכך נמשך אל העלול חסרון, כי בריאת העולם הזה אין במציאותו השלימות בכולו. כמו שתמצא האדם אשר ברא הקב"ה, ויש בחלק ממנו דבר נכבד, הוא השכל. ואין עליך לשאול למה לא בראו שכלי בלא חומר, כי אין מדריגת האדם נותן כך שיהא שלם כל כך שיהא כולו שכלי, ואמנם בחלק ממנו ימצא זה. וכך היה בכלל העולם, אשר אין מדריגת העולם שיהא בכללו השלימות, רק בריאת עולם במדריגה אשר השלימות יש בחלק, ולא בכללו. ואילו לא נברא בעולם רק אברהם וזרעו, היה מדריגת העולם הזה שהוא כולו שלם. והנה זהו ענין אברהם ואומה הנבחרת שהם חלקים, ואי אפשר מבלתי האומות, שאין שלימות העולם רק בחלק לבד, והחלק הזה חלק ה', כדכתיב [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'". ולהלן פי"ח [לפני ציון 22] כתב: "כי ההעדר דבק בנמצאים". ובנצח ישראל פ"ג [מד.] כתב: "זה כי הנברא מצד שהוא עלול הוא חסר, וצריך השלמה. כי האדם נברא וצריך אליו השלמה, היא האשה. ודבר זה אי אפשר שיהיה נברא השלמתו עמו, ולא יהיה חסר, אם כן היה העלול שלם בעצמו, ודבר זה אי אפשר. רק שנברא חסר, והושלם על ידי דבר שהוא עזר, כי הוא חסר בעצמו כמו שראוי אל העלול. ודבר זה רמזו חכמי אמת במדרש [פרקי דר"א פי"ב] באמרם על בריאת האשה 'לא טוב היות האדם לבדו', ופירשו ז"ל שאם נברא אדם בלא עזר היו אומרים כי הוא אלוה. והדברים כמו שאמרנו, כי העלול במה שהוא עלול יש בו חסרון, ודבר זה נתבאר בכמה מקומות, ואם לא היה האדם צריך לעזר, אם כן לא היה עליו דין עלול... כי לא נברא דבר שלא יהיה צריך אליו השלמה". וכן הוא בתפארת ישראל פ"מ [תרכט.], וגו"א בראשית פ"ב אות לד [סח:]. ובנר מצוה [ד:] כתב: "אי אפשר שיהיה העולם, שהוא העלול מן השם יתברך, שיהיה העלול הזה בלא חסרון, רק נמצא עמו חסרון". ובח"א לשבועות ט: [ד, יב.] כתב: "כי כל הנבראים התחתונים דבק בהם העדר וחסרון. ולכך השמש שהיא מאור הגדול אינה מושלת רק ביום בלבד, ובלילה היא נעדרת". נמצא שהפער הקיים בין העלה לעלול הוא שהעלה הוא שלם, ואילו העלול הוא חסר וצריך להשלמה [הובא למעלה פ"ה הערה 124]. וראה להלן פי"ח הערה 22, פ"ל הערה 79, פל"ד הערה 6, ופל"ט הערה 66.

<> "מדריגת העליונים שהם שלימים, כי השמים לא יקבלו תוספת, וזהו שלימותם" [לשונו בסמוך]. ופירושו, שאין העליונים מקבלים כלל, וממילא גם לא יקבלו תוספת, לעומת האדם שהוא מקבל תוספת בדמות ערלה [יבאר בסמוך]. לכך מה שמשה רבינו נולד מהול ללא ערלה, מורה שיש למשה מדריגת העליונים. ואודות שהעליונים אינם מקבלים, כן כתב להלן פ"כ [לאחר ציון 86]: "כי הנבדל נותן, והגשם הוא מקבל". ובדרוש על התורה [יב:] כתב: "ואמרו המלאכים 'מה לילוד אשה בינינו' [שבת פח:]. רצו בזה כי מה שייך ילוד אשה בין העליונים, אשר באין ספק מצד הוולדו מן האשה, נמשך אחרי גדרה וענינה, במה שהיא מושפעת ומקבלת. והעליונים למעלתם ומדריגתם המה משפיעים, ואינם מקבלים, ולפיכך אין יחס ושייכות לילוד אשה בין המלאכים. כי כל ילוד אשה, בבחינתו זאת ודאי רוצה לקבל, כאשה הזאת המיוחדת לקבלה, אשר הוא ילוד מאתה, ואין קבלה בעליונים. בכן אם הוא רוצה לקבל, דבר ראוי שיעמוד בין התחתונים הסגולים לקבלה לשפלותם... כי אין העליונים בעלי קבלה כאמור". ובנצח ישראל פכ"ט [תקעט:] כתב: "וידוע כי השכל הוא פשוט, ואין שייך בו קבלה, כי אם החומר הוא שמקבל. לכך לא תמצא בעליונים, שהם נבדלים שכליים, שהם מקבלים זה מזה. והאדם אי אפשר שלא יהיה בעל משא ומתן, לכך אי אפשר שלא יהיה מקבל זה מזה". ובנתיב התורה פ"ד [רא.] כתב: "כי תלמיד חכם יש לו השכל, אשר הוא פשוט לגמרי, והפשוט אינו מקבל כלל, רק עומד בעצמו. כי כל מקבל מאחר הוא כמו מורכב, כאשר הוא מקבל... שהגשמי החמרי מקבל, והשכלי אינו מקבל, שהוא פשוט". ובנתיב יראת השם ר"פ ב [ב, כד.] כתב: "כי העליונים אין אחד מקבל מזולתו, לפי שאם אחד היה מקבל מזולתו היה בהם הרכבה, שהרי מקבל מזולתו, ודבר זה לא שייך בעליונים. אף כי הם מקבלים מן השם יתברך, לא נחשב דבר זה להם הרכבה שיהיה האחד מורכב מעצמו ומזולתו. ודבר זה לא יתכן בנבדלים, שאין בהם הרכבה כלל... שאם היה עומד בעצמו ולא היה שום חבור אל זולתו, דבר זה הוא פשיטות, ואין פשיטות בתחתונים". וראה הערה הבאה, פ"כ הערות 87, 88, פכ"ה הערה 85, פכ"ו הערות 54, 59, 69, 70, פכ"ט הערה 67, ופל"ו הערה 112.

<> פירוש - כל קבלה מורה על חסרון במקבל, וכל חסרון הוא רע. אך הואיל ואין העליונים מקבלים [כמבואר בהערה הקודמת], לכך אין להם חסרון, ובהעדר חסרון הם "מסולקים מן הרע". ואודות שקבלה מורה על חסרון המקבל, כן כתב להלן פמ"ד, וז"ל: "כי מה שאכל אדם מן עץ הדעת [בראשית ג, ו], מורה זה שהיה חסר, ולכך לקח מעץ הדעת. וזהו ענין חמרי, שהרי החומר הוא חסר, ולכך החומר מקבל, כי כל אשר הוא מקבל הוא חסר מה שהוא מקבל". ובדר"ח פ"ד מ"א [כ.] כתב: "כי החומר הוא החסר תמיד, והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] כתב: "כי הקבלה הוא מצד החסרון, שכל מקבל הוא חסר". ובנצח ישראל פמ"ב [תשלג.] כתב: "וכל חסר מקבל". ובנר מצוה [כח.] כתב: "כל ענין כח הגוף שהוא לעולם חסר, והוא מקבל תמיד". ואודות שחסרון זה הוא רע, כן כתב בדר"ח פ"א מ"י [שט.], וז"ל: "כי הנהנה מיגיע כפיו... ומסתפק במה שנותן השם יתברך אליו, ודי לו במה שיש לו... אינו חסר... כי החסר הוא קרוב אל ההעדר, שהרי הוא חסר, שהוא התחלת ההעדר. ולפיכך מי שהוא מסתפק בעצמו, אינו חסר". ובנתיב העושר פ"א [ב, רכד.] כתב: "דבר זה מבואר כי כל מקבל חסר, וכל חסר דבק בו ההעדר. והפך זה שאינו מקבל, מסולק מן ההעדר". וראה למעלה פ"ד הערה 36, פ"כ הערה 88, ופכ"ח הערה 38.

<> נראה שכוונתו לדברים שכתב בהרבה מקומות אודות שלשת העולמות, והם מוזכרים תדיר בספריו [כגון, להלן פנ"ב, גו"א בראשית פ"ו אות לג (קמג.), נתיב התורה פ"א (פה.), נתיב העבודה פי"ג (א, קיח:), נתיב האמת פ"ג (א, רב.), נצח ישראל פ"ג (נא.), שם פט"ו (שסד.), תפארת ישראל פ"נ (תשפח:), דר"ח פ"א מי"ח (תיז.), שם פ"ג מי"א (רסא.), שם פ"ה מט"ו (שסא.), שם משנה כב (תקנג.), שם פ"ו מ"ט (שיב.), אור חדש פ"א (רסח.), ח"א לסוטה מא: (ב, עח.), ועוד]. ותמצית הדברים היא, שהעולם התחתון הוא העולם הזה שבני אדם חיים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה, ויש בו הויה והפסד. העולם האמצעי הוא עולם הגלגלים והמזלות [צבא השמים], וגם בו יש חומר וצורה, אך אין בו הרכבה הויה והפסד. העולם השלישי הוא העולם העליון, שאין בו חומר כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ואין בו מיזוג והרכבה. ומקור הדברים הוא בזוה"ק [ח"ג קנט.]. ובהגהות מהרח"ו שם ביאר ששלשת העולמות הללו [מלמעלה למטה] הם כנגד עולם האצילות, עולם הבריאה, עולם היצירה, וביאר שם מדוע לא נכלל בזה עולם העשיה [ראה למעלה בהקדמה שניה הערה 56, ולהלן פל"ד הערות 66, 88]. @**והנוגע לדבריו**^ כאן הוא ההבדל בין עולם התחתון לעולם האמצעי; עולם התחתון הוא בעל הויה והפסד, ומקבל תוספת. ואילו עולם האמצעי אין בו הויה והפסד, לכך אינו מקבל תוספת. ובדר"ח פ"א מי"ח [תיז.] כתב: "הנה ידוע כי אמרו העולמות הם ג'. העולם השפל הזה, הוא עולם התחתון, עד עולם הגלגלים, הוא נקרא 'עולם השפל', אשר הוא עולם הויה והפסד, ודבר זה לא שייך רק בעולם התחתון... ואחר כך עולם האמצעי, אין בו הויה אחר שנבראו, כי עולם הזה אין שם חסרון עד שיהא צריך הויה, רק הכל בשלימות... עולם האמצעי, הם גופים שלימים, ואין מקבלים הויה ושנוי אחר בריאתם יש מאין". ובנתיב האמת פ"ג [א, רב.] כתב: "כי הנבראים שברא השם יתברך הם ג' חלקים; החלק הראשון, הם עליונים, והם נקראים 'עולם העליון'... החלק השני עולם הגלגלים, והם גשמים, אינם מקבלים הויה והפסד, כמו שהם הגשמיים אשר הם אצלנו, רק שהם נבראים, והם כלים בעת שיעלה רצון השם יתברך, אבל הויה והפסד כל שעה אין בהם... אמנם העולם השלישי יש בהם כל זה, שהם מתנגדים זה לזה, ויכנסו זה בזה לדחות האחד השני". ובח"א לנדה לא. [ד, קס:] כתב: "ימי עמידה האדם הוא שלם, שכבר גדל ונשלם, ונחשב כאילו עומד בעולם האמצעי. שהעולם האמצעי כולם שלמים, ולא ימצא בו הויה כלל, רק ההויה הוא בעולם התחתון, והוא עולם חסר. ולפיכך [האדם], כל הימים שהוא גדל ומתהוה, דומה שהוא בעולם התחתון, שהוא עולם הויה. וכאשר הוא שלם וגדל כל צרכו, נקרא שהוא עלה אל עולם האמצעי, שהוא שלם". וראה להלן הערות 22, 23.

<> וכן אמרו חכמים [סוטה י:] שדוד נולד כשהוא מהול. ובח"א שם [ב, מב:] הזכיר את דבריו כאן, ויובא בהערה 21. וראה הערה הבאה.

<> אמרו חכמים [נדרים לא:] "מאוסה היא הערלה שנתגנו בה הרשעים, שנאמר [ירמיה ט, כה] 'כי כל הגוים ערלים'". ובח"א שם [ב, ה.] כתב: "המאוס הזה מה שבעל הערלה הוא רחוק מן הצורה... ומפני זה הערלה היא מאוסה, שכל דבר חמרי לגמרי והוא רחוק מן הצורה, הוא מאוס, שאין כבוד בדבר החמרי, רק הכבוד הוא בצורה, והערלה דומה לקליפה שהוא סביב הפרי, וסותם את הפרי, שזאת הקליפה אין עליה צורת הפרי בעצמו. וכך באדם, הערלה שהיא כקליפה שלו, מאוסה לגמרי מצד רחוק שלה מן הצורה". ובספר העקידה שער יח, כתב: "אמר 'מאוסה ערלה', שלא אמר שהיא רעה לבד, אלא שהיא מאוסה, עד שתלוי גנאי הרשעים בה... עד שיהיה שוה אומר [ש"א יז, כו] 'הפלשתי הערל הזה' לאומר 'הפלשתי המאוס הזה'". ולהלן פל"ה [לאחר ציון 29] כתב: "אין דבר גנות ופחיתות כמו הערלה, המבדיל בין השם יתברך ובין האדם" [ראה להלן פי"ח הערה 101, פכ"ג הערה 177, ופל"ה הערה 29].

<> כמו שתרגם אונקלוס שם "והוי שלים". ורש"י שם כתב "ולפי מדרשו, התהלך לפני במצות מילה, ובדבר הזה תהיה תמים, שכל זמן שהערלה בך אתה בעל מום". ובסוף דרשת שבת תשובה [פג:] כתב: "ודבר זה ראוי אל יעקב, במה שהיה [בראשית כה, כז] 'איש תם', ופירוש 'תם' הוא שלם ["גבר שלים" (אונקלוס שם)]... אין בו תוספת ואין בו חסרון כלל" [הובא למעלה פ"ג הערה 49]. ובח"א לנדרים לא: [ב, ו.] כתב: "שלא נקרא אברהם שלם עד שמל. כבר אמרנו שהמילה היא צורה לאדם... כי המילה היא צורה, כי האיש נקרא צורה כמו שידוע אל הכל, והוא איש בשביל הזכרות. ולכך אין הצורה, שהוא האיש, שלימה, עד שיסור הערלה, שהוא פחיתות הזכרות. ומכיון שהוא כך, ראוי שלא יהיה נקרא אברהם 'תמים' עד שנמול, כי החומר הוא חסר. וכל זמן שלא נמול, היה חסר הצורה. לכך לא נקרא אברהם שלם עד שנמול, שאז היה מגיע אליו הצורה, וראוי שיהיה שלם" [הובא למעלה פ"ד הערה 102]. ובח"א לשבת קל. [א, ע:] כתב: "כל מצוה שקבלו ישראל עליהם בשמחה, כגון מילה... עדיין עושין אותה בשמחה. פירוש, המצוה שהיא תקון והשלמה כמו מילה, שמי שהוא ערל הוא חסר, ונקרא 'ערלה', שכל ערלה תוספות. ולפיכך קבלו את מצות המילה בשמחה, כי השמחה היא כאשר אחד הוא שלם. והפך זה, הצער והאבל כאשר הוא חסר. ולפיכך מצות מילה, שהיא הסרת ערלה, היא תקון והשלמה לאדם, קבלו עליהם ישראל בשמחה... ואע"ג שהוא צריך להסיר ולהפריד ממנו הערלה, הסרה הזאת שהיא הסרת התוספות, היא הערלה, שהיא כנטול דמי [חולין נח:], לא נקרא הסרה כלל [ראה למעלה פט"ו הערה 34, ולהלן פי"ט הערה 125, ופ"ל הערה 61]. ולפיכך קבלו ישראל עליהם המצוה הזאת בשמחה... כי מצות מילה יש בה שמחה להפריד הערלה שהיא תוספות, ולא היה נקרא אברהם 'תמים' עד שקבל עליו המילה, ולכך קבלו את המצוה הזאת בשמחה". וכן הוא בתפארת ישראל פ"ב [נג.]. ושם פנ"ד [תתמא:] כתב: "כי האדם ראוי שלא יהיה לו חסרון מצד הגוף שלו, ולפיכך מביא המקרא הזה 'התהלך לפני והיה תמים' שנאמר אצל זה שיסיר הערלה, שהיתה חסרון גופו". ובהקדמה לאור חדש [כה.] כתב: "'וששון' [אסתר ח, טז] הוא המילה, שנאמר [תהלים קיט, קסב] 'שש אנכי על אמרתיך' על המילה [מגילה טז:]. ומה שנקראת המילה 'ששון' ביותר משאר מצות, וזה כמו שיש אבילות על המת, שהוא חסרון שמגיע אל האדם בשביל מתו, כך הששון והשמחה נאמר כאשר הדבר הוא בשלימות הגמור. ועל ידי המילה האדם שלם, כמו שאמרו במסכת נדרים [לא:] גדולה מילה שלא נקרא אברהם 'תמים' עד שנמול, שנאמר [בראשית יז, א] 'התהלך לפני והיה תמים'". וכן הוא בנתיב האמונה פ"ב [א, רי. (יובא להלן פל"ו הערה 102)]. וכן כתב בספר החינוך מצוה ב, וז"ל: "ענין מצוה זו הוא, שחותכין הערלה המחפה ראש הגויה, ופורעין קרום רך שלמטה ממנה, כדי שתתגלה ראש העטרה שבאותו אבר. כי ידוע למבינים שתשלום צורת האדם בהסיר ממנו אותה ערלה, שהיא תוספת בו".

<> כמבואר למעלה הערות 14, 16. ובכת"י [שעג:] כתב: "והוסיפו אחרים עוד שנולד מהול. שהיה בו מדריגת העליונים השמים, כי השמים הם שלימים, לא יקבלו תוספות ולא יקבלו חסרון. לא כמו התחתונים שיש בהן תוספות וחסרון. ולפיכך כאשר נולד האדם מהול, עד שאין בו תוספות, יש בו מדריגת השמים, שהם תמימם בלא חסרון ותוספות. ולכך אברהם לא נקרא תמים עד שנמול [נדרים לא:], מפני שהיה בו תוספות ערלה, והיה צריך לתקן להיות שלם. אבל משה רבינו עליו השלום כאשר נולד מהול בלי תקון, זה מורה על שיש בו מעלת הטוב ההיא, שהוא שלם ותמים בלי תקון. ומעלה הזאת הוא מעלה עליונה מן העליונים". ולמעלה פ"ג [רא:] כתב: "הרבוי אינו שלם, כי השלם הוא אשר אין בו תוספת וחסרון", ושם הערה 49, ולהלן פ"ל הערה 62.

<> פירוש - הנולד עם ערלה הוא מצורף אל הרע. ואמרו חכמים [סוטה י:] שדוד נולד כשהוא מהול. ובח"א שם [ב, מב:] כתב: "פירוש שהיה מסולק מן כל פחיתות, ולא היה דבק בו שום רע ומאוס, כי הערלה הוא דבר מאוס. ואף כי האדם מסלק הערלה, סוף סוף יש לו שייכות וצירוף אל הערלה, אלא שהוא מסלק מאתו הערלה. אך מי שנולד מהול, אין לגופו צירוף אל הערלה, ונבדל הוא מן הפחיתות. ודבר זה נתבאר בחבור גבורות השם אצל 'ותרא אותו כי טוב'". @**ובח"א לסוטה**^ יב. [ב, נב:] סלל לו דרך אחרת בביאור דעה זו; בעוד שכאן מבאר שהנולד מהול הוא במדרגת העליונים השלמים ללא תוספת, הרי בח"א ביאר שהנולד מהול הוא במדריגה מעל הטבע, וכלשונו: "ואחרים אומרים שנולד מהול, וזה תוספת מעלה. וזה כי מה שהיה השכינה מדברת עמו ובשביל מעלה זאת שהיה שורה עליו השכינה, לא הגיע אל מדריגה הנבדלת לגמרי, אבל מה שנולד מהול מעלה זאת מדרגה נבדלת לגמרי. וכבר בארנו זה מדברי חכמים בכמה מקומות, כי לכך המילה ביום השמיני, כי השמיני הוא על הטבע, כי הטבע נבראת בשבעת ימי בראשית, אבל השמיני הוא על הטבע. וזה שנולד מהול בעצמו, מורה זה על מדריגה אלקית בלתי טבעית שהיה משה בעת תולדתו, שהטבע נבראת בשבעת ימי בראשית, והמילה מדריגה על הטבע, שהיא בשמיני".

<> היא המדריגה שעליה מורה שנולד מהול.

<> לשונו למעלה פ"ז [שלה.]: "הקב"ה הוציאו [את אברהם] חוץ לשמים, כלומר שהיה דבק במעלה הנבדלת, לא במעלה הגשמית, כי השמים הם גשמים". וכן נאמר [איוב טו, טו] "הן בקדושיו לא יאמין ושמים לא זכו בעיניו". ולהלן פ"ע כתב: "שאף שמים שייך בו חטא, דכתיב 'אף שמים לא זכו בעיניו'. רצה לומר כי אף שמים, שהם גשמיים נכבדים זכים בתכלית הזכות, מצד שהם גשם, לא זכו בעיניו, שאינם בלא חסרון כלל, שהגשם יש בו חסרון. וכיון שהם בעלי חסרון, לא זכו בעיני השם יתברך, שהוא פשוט נבדל". ובגו"א בראשית פ"א אות טו [יא.] כתב: "כי אף על גב שהקב"ה ברא העולם במידת הדין, קיום שלו אינו רק ברחמים, שאף שמים לא זכו בדין, כי כל הדברים הגשמים הם יוצאים מן הדין בצד שאינם בעלי צורה מופשטת, ואף המלאכים. ולפיכך לא היה להם קיום בדין אם לא שתף שם רחמים עם הדין". ובדר"ח פ"ה מ"א [לד:]: "כי לכל חלופי הנבראים יש חומר אחד. אף כי אמרו כי השמים יש לו גשם מיוחד, מכל מקום הם משותפים במה שהם גשמים". ובנתיב התורה פי"ד [תקסג:] כתב: "התורה היא משפט אלקי, ולא תמצא מעלה זאת בשמים, כי השמים הם גשמיים". וכן הוא בדר"ח פ"ב מ"ח [תרנד.]. וכאן שכתב "שמים" כוונתו גם לצבא השמים, שאף הם מורכבים מחומר וצורה, וכמבואר למעלה הערה 16. ולמעלה בהקדמה שניה [קב:] כתב: "היה יהושע מעמיד השמש, מפני שהשמש היא גשמית... שהשמש היא בעלת חומר... ולכך היה מושל יהושע על השמש והירח". ובנתיב האמת פ"ג [א, רב.] כתב: "עולם הגלגלים הם גשמים". ולהלן פל"ד [לאחר ציון 67] כתב: "כי המאורות הם גשמיים". ולהלן פנ"ב כתב: "הוא יתברך נבדל לגמרי מן החומר... ולא כך המלאכים, כי אף שאינם גשמיים, מכל מקום יש להם יחוס וקירוב אל הגשם... שאין מדריגתם בתכלית השלימות". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלה:] כתב: "הדבר הזה ברור, כי המלאכים, אף שהם נבדלים מן הגשם, אין נבדלים לגמרי". ובמו"נ ח"ג ס"פ יג כתב: "וענין 'תהלה' ["הן בעבדיו לא יאמין ובמלאכיו ישים תהלה" (איוב ד, יח)] הוא ענין 'לא זכו בעיניו' [איוב טו, טו], רצוני לומר היותם בעלי חומר. ואף על פי שהוא הזך שבחומרים, ואשר אורו יותר עצום, אמנם בערך השכלים הנפרדים הוא חשוך, עכור, בלתי זך" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 318, פ"ז הערה 83, להלן פי"ח הערה 73, פכ"ב הערה 95, פכ"ה הערה 96, ופל"ד הערה 68].

<> לשונו בנתיב השלום פ"ב [א, רכב.]: "מדריגת משה הוא למעלה מן השמש והירח, ודבר זה ברור כי מאחר שהיה מעמיד השמש והירח בחצי השמים, כמו שדרשו במדרש [תנחומא אחרי אות ט] אין קטן אומר לגדול עמוד, רק הגדול אומר לקטן עמוד" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 348]. ואודות היות משה נבדל לגמרי, ראה למעלה פט"ו הערה 98, פט"ז הערה 75, ולהלן פי"ח הערה 72.

<> לשונו למעלה בהקדמה שלישית [קלד:]: "הנבדל נקרא 'אור', שאין בו עכירות". ובדר"ח פ"ג מט"ז [תיח.] כתב: "כי הנבדל מתיחס לאור". ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "לכך תקרא התורה 'אור' [משלי ו, כג], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם... אין האור גשמי, שאין בו דבר ממש". ובנר מצוה [צג:] כתב: "מפני כי מקום בית המקדש הוא נבדל מן הגשמי, כאשר ידוע מענין בית המקדש שהוא נבדל ומסולק מן הגשמי. ובשביל זה אמרו בפרק קמא דבתרא [ב"ב ד.] על הורדוס, כבה אורו של עולם, שהרג את החכמים שהם אורו של עולם, לכך יעסוק בבית המקדש שהוא אורו של עולם. ולכך אמרו שהאור שאינו גשמי, רק מסולק מן הגשמי, נברא ממקום בית המקדש [ב"ר ג, ד]. והדברים ידועים למשכילים ולנבונים". ובנתיב האמת פ"א [א, קצו:] כתב: "כי האור יש לו מדריגה נבדלת מן החומר... כי האור מורה על מעלה נבדלת מן הגשמי. ותראה כי הדברים שאינם מאירים הם גשמיים, וכמו שבארנו פעמים הרבה, ולפיכך הזכות והבהירות מורה על שהוא מסולק מן הגשמי". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי" [הובא למעלה בהקדמה שלישית הערה 53].

<> לשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [שלג.]: "השם יתברך נקרא 'אור', כי האור בכל מקום בא על דבר נבדל בלתי גשמי, שהרי האור אינו גשמי כלל... שהאור מורה על דבר נבדל בלתי גשמי. וזהו ענין הצלם, שהכתוב רצה לומר כי האדם הזה הגשמי דבק בו ענין נבדל לגמרי בלתי גשמי, וזה זיו צלמו... ומצד האור הנבדל הדבק באדם כאשר הוא מסולק ומופשט מן הגשמי, הוא צלם אלקים לגמרי" [הובא למעלה בהקדמה שלישית הערה 53]. וכן נאמר [מיכה ז, ח] "כי אשב בחשך ה' אור לי". ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "השם יתברך הוא נבדל מן הגשם, ומפני כי הוא יתברך נבדל מן הגשם נקרא השם יתברך 'אור', כמו שנתבאר דבר זה בכמה מקומות, כי האור אינו גשמי, וכן להפך, כי הדבר אשר הוא עומד בחומר העכור נקרא שהוא בחושך". ומצינו בספריו שלשה טעמים מדוע הקב"ה נקרא "אור"; (א) כי הקב"ה נבדל בתכלית ההבדלה מן הגשמי, וכדבריו כאן, בדר"ח ודרשת שבת הגדול הנ"ל. (ב) בדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:] ביאר זאת מחמת שהאור מורה על המציאות, וכלשונו: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר, כי האור הוא המציאות הגמור. כי הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שכל דבר נמצא על ידי אור. וכבר ביארנו כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה [ראה למעלה פ"ה הערה 67, פ"ח הערה 243, ולהלן פל"ג הערה 78]... ומפני כי האור מורה על המציאות, יאמר כי צלם האדם, שהוא אור המציאות של אדם, בצלם אלקים... כלל הדבר, כי האדם מצד שאין עליו בתחתונים, נקרא אור וזיו הצלם של אדם שהוא בצלם אלקים. ורצה לומר כי האור והזיו, שהוא מורה על המציאות, הוא כמו אור המציאות של השם יתברך במה, כמו שהתבאר. ועל זה נאמר [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו', כי יש לאדם זיו ואור הצלם שיש להשם יתברך. כי השם יתברך מחוייב המציאות, ועל זה אמר שברא אותו בצלם אלקים מצד מעלת המציאות שיש לאדם" [ראה למעלה פ"ה הערה 67, פ"ח הערות 243, 315, להלן פל"ג הערה 78, פל"ד הערה 5, ופל"ז הערה 57]. (ג) בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמ:] ביאר זאת מצד שה' משים הכל בפעל, וכלשונו: "כי השם יתברך מוציא כל הדברים אל הפעל. ודבר זה מיוחד אל השם יתברך, שהוא יתברך הוא בפעל ואינו בכח כלל, רק הוא בפעל, ואילו כל הנמצאים אינם בפעל, והוא משים הכל בפעל... והוא יתברך נקרא בשביל זה 'אור', שהאור משים הנמצא בפעל... ולכך אמר כי השם יתברך נקרא 'אור' בשביל שהוא מוציא הכל אל הפעל".

<> בח"א לסוטה יב. [ב, נב:] הוסיף כאן: "עד שהמעלה הזאת אין לה צירוף וחבור אל הגשמי, לא כמו המילה, שיש לה צירוף אל הגשמי". ובכת"י [שעג.] הוסיף כאן: "ומשה רבינו עליו השלום מפני מעלתו היה דבק בזאת המעלה, כאשר קרן עור פניו [שמות לד, כט]. ולפיכך הוסיף מעלה אחרונה, שהוא מן התחתונים ומקבל תמיד מן העליונים".

<> בא לבאר הסבר פנימי יותר לחמש הדעות שהובאו בגמרא [סוטה יב.] בביאור [שמות ב, ב] "ותרא אותו כי טוב" [שמו טוב, טוביה, הגון לנבואה, נולד מהול, ונתמלא הבית אורה]. ויבאר שחמש הדעות האלו הן חמש דרגות בדביקות בה', זו למעלה מזו. וכהקדמה לדבריו כאן, הנה בבאר הגולה באר הרביעי [תכז:] כתב: "זכר חמשה דברים שהם מן העילה עד האדם שהוא המקבל, כנגד חמשה דברות שהם על לוח אחד. כי חמשה דברות הראשונות אל העילה, והם מגיעים עד המקבל". הרי שישנן ה' דרגות מהעילה עד המקבל. ובח"א לב"ב טז: [ג, עו:] כתב: "חמשה שמות אשר יש לנשמה [נר"ן חיה יחידה], שיש לה לנשמה חבור עם השם יתברך מצד חמשה דברים, שכך אמרו במסכת ברכות [י.], יבא הנשמה שיש בו ה' [דברים הללו], ותשבח להקב"ה [שיש בו חמשה דברים הללו]". וצרף לכאן את דברי הגמרא [חגיגה יג.] "מן הארץ עד לרקיע מהלך חמש מאות שנה". ודע, שביאור ג' הדעות הראשונות [שמו טוב, טוביה, הגון לנבואה] יהיה זהה למה שביאר עד כה. אך החידוש שיש בהסבר הפנימי הוא בביאור שתי הדעות האחרונות [נולד מהול, ונתמלא הבית אורה].

<> "זה ההפרש שיש בין 'טוב' ובין 'טוביה', כי 'טוב' רצה לומר שעצם שלו טוב, ואילו 'טוביה' מעלה יתירה, שהטוב ענין אלקי דבק בו עד שנשתתף בו שם י"ה" [לשונו למעלה לאחר ציון 3].

<> הגון לנבואה.

<> "כי הגון הוא לנבואה מעלה יותר גדולה מן הראשונה. וזה כאשר הגון הוא לנבואה השכינה עצמו עליו, וזה הוא יותר מן מעלה הראשונה מה שיש בו מענין אלקי שהיה דבק במשה. לכך הוסיף רבי נחמיה 'הגון היה לנבואה', כי מוכן היה בעת תולדתו להתחבר עם השכינה" [לשונו למעלה לאחר ציון 6].

<> כנוסח ברכת "אשר קידש" הנאמרת בשעת ברית מילה, ואומרים "אשר קידש ידיד מבטן וחוק בשארו שם וצאצאיו חתם באות ברית קודש, על כן בשכר זאת א-ל חי חלקנו ציוה להציל ידידות שארנו משחת למען בריתו אשר שם בבשרנו, ברוך אתה ה' כורת הברית" [שבת קלז:]. ובח"א שם [א, ע.] כתב: "ואמר 'א-ל חי חלקינו', כי מאחר שיש לישראל המילה, א-ל חי, שהוא חלקינו בשביל המילה, שהיא הברית בין הקב"ה ובין ישראל, ולפיכך 'א-ל חי חלקינו צוה להציל ידידות שארנו משחת למען ברית ששם בבשרנו'. כי השם יתברך הוא א-ל חי, והדביקים בו כמו שישראל דביקים בו, שהרי המילה היא הברית שיש לישראל עם הקב"ה, ראוי להם החיות. ולפיכך 'ציוה להציל ידידות שארנו משחת', שהוא המות... וכך פירושו, על כן שיש לנו המצוה הזאת, בשכר זאת א-ל חי חלקנו, צוה להציל שארינו משחת".

<> הוא שם הויה. ובזהר חדש [מדרש הנעלם ג:] איתא "אמר רבי אבהו, שם זה [אלקים] הוא משותף, שהמלאכים נקראו 'אלהים', בני אדם נקראו 'אלהים', הדיינים נקראו 'אלהים', ואין אנו יודעים למי מהם זובח, לכך צריך להזכיר השם המיוחד לבדו". ובגו"א שמות פט"ו סוף אות כב [שה.] כתב: "השם המיוחד, שבו נבדל מן הנמצאים, כי בשם המיוחד אין לו צירוף אל הנמצאים כלל". ושם פי"ז אות יג [שמח:] כתב: "השם הזה נקרא 'שם המיוחד', שלא תמצא שם זה לשום נמצא בעולם". ובגו"א שמות פ"ג אות ט [נב.] כתב: "שם בן ארבע אותיות נאמר על שהוא הויה, שאין לו תלות בזולתו, וזולתו אפס. ולפיכך נקרא בשם הויה, שהוא ההוה בלבד בעצמו... כי מפני זה הוא אומר בשם הזה [שמות ג, טו] 'זה שמי', רוצה לומר המיוחד לי, שהרי בשם הזה על שהוא נבדל מן הנמצאות, ואין הצטרפות בו אל הנמצאות, לכך הוא שמו המיוחד". וא"כ "שם המיוחד" פירושו שם שנמצא רק לה' יתברך, ואין לשאר נמצאים שום שייכות אליו. ובדרשת שבת הגדול [רג:] סלל לו דרך אחרת, וז"ל: "ומה שאמר [במדב"ר יב, יא] 'צור שמו, ביה שמו, שדי שמו', כלומר שיש בו הכל, ואין לו שם אחד בלבד, שהרי יש לו שמות הרבה, שנקרא 'צור' ונקרא 'יה' ונקרא 'שדי', ולכך כולל הכל... ובכחו הכל, ונקרא לפי פעולותיו [שמו"ר ג, ו]... ולפיכך שמו המיוחד הוא במספר 'מה', אשר לשון זה בא שאין עצמו דבר אחד מיוחד" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 80. וראה להלן פכ"ה הערה 7, פ"ל הערות 83, 84, ופל"ב הערה 70].

<> להלן פ"ל האריך לבאר פסוק זה, ואת ההפרש בין נבואת משה לנבואת האבות. ובתוך דבריו כתב שם [לאחר ציון 43]: "הכתוב בא להגיד לך כי לאבות לא נודע שם הויה כמו שנודע למשה בשם המיוחד... שנודע למשה בשם המיוחד... ולאבות לא נודע בשם המיוחד, רק 'באל שדי'... שם המיוחד נגלה למשה, במה ששם המיוחד מורה על אחדותו יתברך, שהוא נבדל מכל הנמצאים, ומשה מעלתו היה באחדות, שלא קם נביא כמוהו, והוא היה נבדל מכל אדם אשר על פני האדמה". ואם תאמר, כיצד פסוק זה מורה שמשה "היה דבק בשם המיוחד יותר מכל הנביאים", הרי פסוק זה עוסק רק ביחס שבין משה לשלשת האבות, ולא ביחס שבין משה ל"כל הנביאים". ויש לומר, כי האבות היו קרובים לה' יותר מהנביאים, וכפי שכתב המו"נ ח"ג פנ"א, וז"ל: "ודע כי אף אם היית החכם בבני אדם באמתת המדע האלקי, הרי בשעה שאתה מרוקן את מחשבתך מה', ומתעסק בכל ישותך באכילה הכרחית או בעסק הכרחי, הנך מפסיק אותו המגע אשר בינך ובין ה', ואינך עמו אז. וכן אין הוא עמך, כי אותו היחס אשר בינך ובינו כבר נפסק בפעל באותה השעה... אבל שיהא האחד מבני אדם יהיה בידו מהשגת האמת והחשק במה שהשיג, מצב שבו יהיה מדבר עם בני אדם, ומתעסק בדברים ההכרחיים לגופו, וכל דעתו באותה שעה מופנית אליו יתעלה, והוא לפניו יתעלה תמיד בלבו... הרי דרגה זו איני אומר שהיא דרגת כל הנביאים, אלא אומר אני שהיא דרגת משה רבנו... וזו גם דרגת האבות... 'אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב זה שמי לעולם' [שמות ג, טו]... והיו עם זאת פעמים מתעסקים בהנהגת בני אדם, והגדלת הממון והטפול ברכוש. וזה לדעתי ראיה שהם בשעת אותם המעשים היו עושים אותם באבריהם, לא יותר, ודעתם לפניו יתעלה לא תסור". לכך אם מצינו שמשה היה דבק בשם המיוחד יותר מן האבות [שהיו נביאים (רש"י מגילה יד.)], ק"ו שהיה יותר מכל הנביאים, כי האבות הם מעל לשאר הנביאים. וכן מבואר בציוני ר"פ וארא, ויובא בהערה 36.

<> לשונו להלן פכ"ט [לאחר ציון 104]: "הדעת למשה, וזה ידוע ממה שאמר הכתוב 'ושמי ה' לא נודעתי להם', כי משה היה לו ידיעה בשם המיוחד, וזה ידוע". ובדר"ח פ"א מ"ב [ריא.] כתב: "שם ה'... התורה ניתנה בשם הזה, אשר נודע השם הזה למשה, שהיה מקבל התורה". ובנפש החיים שער ג פי"ג האריך בזה, וז"ל: "וזה היה ענין עבודת האבות כל ימיהם, כי המה בנוראות צדקתם וטהרת קדושת לבם היו מדבקים מחשבתם לרצונו יתברך כל ימיהם בלי הפסק רגע... ולזה אמרו ז"ל [ב"ר מז, ו] האבות הן הן המרכבה. אמנם מדרגת משה רבינו ע"ה היתה עוד יותר גבוה, כמו שהעידה התורה [דברים לד, י] 'ולא קם נביא וגו''. ועצם חילוק מדרגתו ממדרגתם ביאר הוא יתברך בעצמו ואמר [שמות ו, ב-ג] 'אני הוי"ה וארא אל אברהם וכו' באל שדי ושמי הוי"ה לא נודעתי להם'... בחינת ענין שמי הוי"ה לא נודעתי להם בהשגת נבואתם. אבל משה רבינו ע"ה היתה השגת נבואתו בחינת השם העצם המיוחד הוי"ה ברוך הוא. ולכן לא היה שום כח חוצץ בפני אור השגת נבואתו... זה שאמר [שמות ו, ב] 'וידבר אלקים אל משה ויאמר אליו אני הוי"ה'. הודיעו בחינת השגת נבואתו שגם השם 'אלקים' אצלו הכל בחינת הוי"ה. כענין הכתוב [דברים ד, לה] 'כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו'. ומאז ואילך לא נזכר אצלו אלא 'וידבר ה'', 'ויאמר ה''. וזהו 'ולא קם נביא כמשה אשר ידעו הוי"ה פנים אל פנים'. וזה שאמרו בתיקון כ"ו [עב.] 'ולגבי אבהן לא אתחזיא אלא בנעלים כו', אבל לגבי משה בלא כסויא כלל, ורזא דמלא 'וארא אל אברהם וכו'', עד כאן לשונו". ובפרי צדיק חג הסוכות אות מה, כתב: "וזה שנאמר למשה רבינו ע"ה 'וארא אל אברהם וגו' ושמי ה' לא נודעתי להם'. והיינו שעוד לא ניתנה להם התורה, שהוא הודעת שמו יתברך. כי אורייתא כולא שמא דקודשא בריך הוא... וידוע ששם הוי"ה ברוך הוא הוא שם העצם של השגחתו יתברך, המהוה את כל העולמות. ושאר השמות וכנוים המה נטפלים לו, וזהו 'ושמי ה' לא נודעתי להם', שעיקר בחינת הדעת והכרה בשם הוי"ה ברוך הוא הוא רק על ידי התורה, ולזה זכה משה רבינו ע"ה לבחינת הדעת בהויה ברוך הוא בשלימות, מפני שעל ידו נתנה התורה" [ראה להלן פכ"ד הערה 9, פכ"ט הערה 105, ופ"ל הערה 51].

<> מבאר שהתנבאות בשם המיוחד היא התנבאות באספקלריא המאירה. וכן כתב הרמב"ן [שמות ו, ג], וז"ל: "ועל דרך האמת בא הכתוב כפשוטו ומשמעו, יאמר אני ה' נראתי להם באספקלריא של 'אל שדי', כטעם 'במראה אליו אתודע' [במדבר יב, ו], ואותי אני ה' לא נודעתי להם, שלא נסתכלו באספקלריא המאירה שידעו אותי, כטעם 'אשר ידעו ה' פנים אל פנים' [דברים לד, י]... שהאבות היה גילוי השכינה להם והדבור עמהם במדת הדין רפה, ונהג עמהם בה. ועם משה יתנהג ויודע במדת הרחמים, שהוא בשמו הגדול, כטעם 'מוליך לימין משה זרוע תפארתו' [ישעיה סג, יב]. וכתיב [שם פסוק יד] 'כן נהגת עמך לעשות לך שם תפארת'. ולכן לא יזכיר משה מעתה שם 'אל שדי', כי התורה בשמו הגדול נתנה, שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלהיך'". והציוני ר"פ וארא כתב: "הנה למדנו כוונת הרז"ל במדרגות הנבואה, והם חמשה; האחת, היא נבואת משה רבינו ע"ה באספקלריא המאירה, והדבור עמו בשם המיוחד פנים אל פנים... מדרגה השניה נבואת האבות וקצת הנביאים, כי היה השם הגדול במראה, אבל לא התודע להם בשמו... מדרגה השלישית שאפילו רבים מהנביאים לא השיגו אפילו לזה, אבל הם נביאים ברוח הקודש... מדרגה הרביעית נקרא 'בת קול' הנשמעת לחכמים גדולים שקרוב השגתם למדרגת הנביאים האחרונים. ו[מדריגה החמישית] ראיית המלאך לנפש המשכלת". וראה להלן פכ"ד הערה 46, פכ"ט הערות 105, 106, ופ"ל הערה 51.

<> מבואר מדבריו שלמשה היתה מדריגת אספקלריא המאירה כבר משעה שנולד, כי האור של "בשעה שנולד משה נתמלא הבית כולו אור" [סוטה יב.] הוא האור של אספקלריא המאירה. וכן בפרי צדיק פרשת בלק אות ח [ד"ה ישמח] כתב: "משה מיד דאיתילד אספקלריא דנהרא הוה עמיה, דכתיב [שמות ב, ב] 'ותרא אותו כי טוב הוא'". אולם הספורנו שמות יט, ט כתב: "כל נבואותיו של משה מעת מתן תורה והלאה היו באספקלריא המאירה". וראה להלן פכ"ד הערה 16.

<> שמעתי לבאר שכוונתו לומר שחמש הדעות שבגמרא [שמו טוב, טוביה, הגון לנבואה, נולד מהול, ונתמלא הבית אורה] הן כנגד חמש הספירות שממלכות עד תפארת; "טוב" הוא מלכות, וכמבואר בזוה"ק ח"ב מב: "כנסת ישראל וכו' טב היא, זמנית טב לעלמא, זמנית טב להיכלא דמלכא". ו"טוביה" הוא סמל להוד, כדברי הקהלת יעקב [ערך טוביה], וז"ל: "נודע כי משה הוא הוד דאצילות, בסוד [במדבר כז, כ] 'ונתת מהודך עליו'". ונבואה היא בנצח, כמבואר בזוה"ק ח"ג סח., ומפורט יותר באריז"ל, ששמואל פתח שער הנבואה באומרו [ש"א טו, כט] "וגם נצח ישראל לא ישקר" [שער הפסוקים - ספר שופטים]. ברית הוא ביסוד, כמפורסם. ואין לשאול על כך מפני מה יסוד גבוה יותר מנצח והוד, כי כך הוא בגוף האדם, שנצח והוד הם רק מכשירים ומכינים לזרע קודש, שהוא בסוד הקמת הברית. "אור" הוא בתפארת, וכמפורש בזוה"ק ח"א טז:, ח"ב קסז., ותיקוני זהר תיקון ו ותיקון יח.

<> יביא בעיקר כנוסח העין יעקב [בשנויי לשון קלים], וכדרכו לביא כגירסת נעין יעקב [ראה למעלה הערה 1].

<> קצת תמוה, שמביא את המלים "ותצפנהו שלשה ירחים" פעמיים ברציפות, פעם מהפסוק, ומיד אחר כך מהגמרא, ללא שום הסבר ביניהם. ואין דרכו לעשות כן, אלא בדרך כלל יכתוב "'ותצפנהו שלשה ירחים', ובגמרא דלא מנו לה וכו'", וכפי שנהג בפרק זה עצמו בכמה מאמרים שהביא מגמרא זו [סוטה יב.]. לכך נראה שחסר כאן מה שכתב בכת"י [שעד.], וז"ל: "'ותצפנהו שלשה ירחים'. ויש להקשות, דהכתוב משמע משום דרא[ת]ה אותו כי טוב, [לכך] היתה מצפינו. ולמה לא תצפין אותו אף על גב שלא ראתה בו שום סימן טוב. ונראה כיון שהיה דבר רחוק שיבוא אחד בזמן קצר שיקח את התיבה, לא היתה סומכת על זה, כמו שלא עשו שאר נשים. אבל מפני שראתה בו דבר טוב, היתה עושה דבר זה. שהיה בו סימן הצלחה, ויהיה הקב"ה עמו, ויעשה לו נס. ובגמרא 'ותצפנו ג' ירחים' דלא מנו לה וכו'". ולפי זה מה שנאמר "ותרא אותו כי טוב הוא" אינו מבאר את המשך הפסוק ["ותצפנהו שלשה ירחים"], אלא מבאר את הנאמר בפסוק שלאחריו ["ולא יכלה עוד הצפינו ותקח לו תיבת גומא ותחמרה בחמר ובזפת ותשם בה את הילד וגו'"], שהסכינה לתת את משה בתוך התיבה, כי סמכה על נס שמישהו יבוא מיד לקחתו. אמנם בגו"א שמות פ"ב אות ד [כה.] ביאר שהמלים "ותרא אותו כי טוב הוא" מבארות את סיפא דקרא ["ותצפנהו שלשה ירחים"], וז"ל: "נתמלא הבית אורה כו'. דאם לא כן קשה, דמשמע דבשביל שהיה טוב, הצפינו. והרי כל אדם חס על בנו לחפש כל דבר שאפשר לו לעשות, ולמה לא תצפין אותו אחר שהיה אפשר לה להחיות את הילד. ועל כרחך צריך לומר שהיתה הגזירה עליהם כל מי שמטמין את הילד שלו, הרוג יהרג. ואם לא שראתה הבית נתמלא אורה, שנעשה לו נס, לא היתה מצפינו, דמאי חזית דדמך דידך סומק טפי וכו' [פסחים כה:]. וכאשר ראתה האור בנס, שמע מינה שהקב"ה עם הנער להצילו. אז ידעה וסמכה דעתה כי לא יהיה נודע למצריים, אחר שאפשר להצפינו. לפיכך הצפינה אותו ג' ירחים, כל זמן שאפשר להצפינו".

<> משעה שעמרם החזיר את יוכבד אליו לאחר שגירשה [סוטה יב.].

<> "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" [רש"י שם].

<> "אמאי תצפניה ותיזיל - מאחר שצפון במסתרים היה, כדכתיב 'ותצפנהו', מה יש לה לדאוג" [רש"י שם].

<> "וצועק שם, ודרך תינוק לצעוק כששומע קול תינוק חבירו" [רש"י שם].

<> "אחזו לנו שועלים - בת קול אומר למי הים, אחזו לנו שועלים הקטנים המחבלים את הכרמים בהיותם סמדר, בעוד הפרי קטן" [רש"י שם].

<> מה שילדי ישראל נתגלו על ידי ילדי המצרים. ובא לבאר מהי ההדגשה שילדי המצרים נקראו "שועלים קטנים", דאם היה מדובר בתחבולה רגילה של המצריים, לא היה שלמה תולה ענין זה ב"שועלים קטנים". ונראה להטעים נקודה זו, כי בתפארת ישראל פ"א [לב.] כתב: "השועל הזה יש בו חכמה מכל חיות השדה". וענינה של החכמה הוא לגלות את הנעלם והבלתי ידוע [ח"א לב"ב יב. (ג, סג:)], נמצא שהשועל מסוגל לגלות את הנסתר. וצרף לכאן דברי הגמרא [מכות כד:] שלאחר שנחרב בית המקדש, חכמי ישראל "ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים". היינו שהחורבן מתבטא בכך שראו שועל יוצא ממקום הנסתר ביותר.

<> כפי שמצינו שגלוי הסוד נחשב לדבר חמור, וכמו שנאמר [משלי יא, יג] "הולך רכיל מגלה סוד", ובביאור הגר"א שם נכתב "כלומר המגלה סוד הוא דומה להולך רכיל, ועוונם שוה". ולהלן פי"ט כתב: "ישראל שהם נגד האל"ף, ראוי שיהיו דבריהם פלואים ונעלמים. וכאשר יצאו ממדריגה זאת לגלות סוד, ראוים לשעבוד". ובנצח ישראל פכ"ה [תקלז.] כתב: "ונראה כי רמזו דבר זה במה שאמרו [כתובות קיא.] 'שלא יגלו הסוד', והיו [צריכים] לומר 'שלא יגלו דבר סתר'... יש לפרש דלכך אמר 'הסוד', כלומר שהוא סוד גדול, כי דבר שאינו כל כך סוד, לא נחשב, אף אם מגלה אותו אליו, שיש לו חבור אל האומות. רק אם מגלה דבר שהוא סוד לגמרי, שאין לגלות אותו, והוא מגלה אותו אליו, בזה נראה שיש לו חבור לו לגמרי [לאומות]. לכך אמר 'שלא יגלו את הסוד', דהיינו סוד מיוחד, שהוא סוד לגמרי". הרי שדבר שהוא "בגדר הסוד" חייב להשאר בגדר זה, ולא לצאת ממנו. וראה הערה הבאה.

<> אודות שאפשרות הגילוי מבטלת את הסוד, כן מבואר להלן בסוף הספר, ב"הלכות יין נסך ואיסורו", שהאריך לבאר ש"יין" בגימטריה "סוד" [עירובין סה.], ולכך חכמים גזרו על יינם, כדי לשמר את הסוד והמחיצה של ישראל [כי סוד הוא מחיצה, וכמבואר בהערה הבאה]. ובתחילת דבריו שם כתב: "ואשר אמרו כי הגזירה הזאת באולי ושמא, הנה תדע כי החטא הזה מבטל עיקר מדריגת ישראל. כי כבר אמרנו כי עיקר מדריגת ישראל מעלתם העליונה ההבדל שישראל מובדלים מן האומות, ובשביל כך הם להקב"ה. וצריך שיהיה ההבדל הזה מוכרח מבלי שום אפשרות אל חבור להם. שאם היה אפשרות אל החבור, אין כאן הבדל גמור. וכיון שהיין מביא קירוב ואהבה לשני דברים המחולקים, אפשר שיבוא לידי חתנות, הרי כבר נתבטל ההבדל. ואף אם לא בא לידי זה, אין כאן הבדל גמור, שלא נקרא הבדל רק אם יש הבדל בלתי אפשר החבור, ואם לא כן אין כאן הבדל, ובטל מדריגת ישראל העליונה שראוי שתהיה האומה ישראלית מובדלת. כי ההבדל צריך שיהיה עד שאי אפשר שיהיה להם חבור ביחד, ודבר זה נקרא נבדל. אבל אם יש כאן אפשרות, אף על גב שלא יצא לפועל האפשרות, כיון שיש אפשרות החבור, הוא חבור, ואפילו אם היה האפשרות הזה רחוק מאוד, מבטל האפשרות הזה ההבדל". ובנתיב הלשון פ"ז [ב, עח.] כתב: "כל דבר שכלי אין העלמה אליו, כי אפשר להשיג המושכל מעצמו... ואין לשכל העלמה, ולפיכך הוא מותר לגלות".

<> בספר נועם, כרך כה [עמוד שא], כתבו על דברי המהר"ל האלו את הדברים הבאים: "סוד פירושו מחיצה. סוד משמעותו דבר הנתון כולו ברשות היחיד, ואין כל דרך להגיע אליו. אולם אם יש דרך להגיע אליו, אינו סוד, אף משלא נתגלה עדיין, שבסופו יתגלה מאיליה. סוד פירושו דבר חתום ואין לו פתח, ואם יש לו פתח אינו סוד, כי כשם שאפשר ליכנס אליו, כך הוא יכול לצאת". ובהמשך שם כתבו: "בסברא זו של מהר"ל שדבר שאפשר להיותו גלוי אין נכנס עוד בגדר הסוד וההעלם, מיישב הגר"י ענגיל [בספר גבורות שמונים עמוד 18, בתשובה כו] את הקושיה הידועה על שיטת רבי אליעזר ברבי יוסי הסובר שבעלים מפגלים [זבחים מז.], אם כן הרי כל סוטה היתה יכולה לפגל מנחתה, ושוב לא תבדק. [וזה לשונו של הגר"י ענגיל שם]: 'פיגול במחשבה הוה ליה דברים שבלב, ואין לו לפסול. ורק בעלמא דאפשר להמפגל להגיד מחשבתו בשעת פיגול, וגם כן יתפוס הפיגול, על כן כיון שראוי לגלות המחשבה עכ"פ, ותפעול גם כן, על כן לא הוי כל כך דבר הנעלם, ושפיר גם מחשבתו פוסלת. מה שאין כן בסוטה המפגלת במחשבתה, אם תגיד מחשבתה בשעה שחשבה, שוב לא תועיל מחשבתה כלל, דכיון דמפלגת מנחתה הויא לה כאומרת איני שותה [סוטה כ.], דאין מנחתה קריבה על כרחה, והמנחה פסולה... ועל כרחך מחשבה כזאת שפיר אין פוסלת כלל לכולי עלמא. דאפילו לסברא דמהני פיגול במחשבה, מכל מקום בעינן עכ"פ מחשבה הראויה להתגלות, דלא חשוב כל כך דברים שבלב, אחרי שעכ"פ הוא ראוי לבא אל הגילוי, ויועיל גם אז. מה שאין כן מחשבה שאינה ראויה כלל להתגלות, ואם תתגלה לא תועיל, על כן הוי ליה לגמרי דברים שבלב, ושפיר לכולי עלמא אין פעולה למחשבה זאת... ומה שחילקנו בין מחשבה שאפשר לה להתגלות שאינה נכנסת בגדר ההעלם כל כך כמו מחשבה שאי אפשר לה להתגלות, עיין כזה בספר גבורות ה' למהר"ל מפראג ז"ל פרק יז... הרי כי דבר שאפשר להיותו גלוי [אינו] נכנס עוד בגדר הסוד וההעלם, כמו דבר שאי אפשר לו הגלוי, ודו"ק היטב מאוד' [עכ"ל]. מחשבה הקודמת לדיבור ולגילוי מפגלת, אך מחשבה שהיא סגורה לעצמה ואי אפשר לה לבוא לידי גילוי, היא בכלל דברים שבלב, שאין בכוחם לפעול דבר". והדברים נפלאים.

<> לשונו בכת"י [שעד:]: "בשביל זה תלה בשועלים הקטנים, כי דבר שהוא נסתר והוא נכנס בגדר הסוד, אין סופו להיות נגלה. אבל דבר שאין בו סתר, כגון זה, שאפשר להיות נודע מצפוניהם על ידי הקטנים, אין שֵׁם סוד וסתר נקרא עליו. ואילו לא היו הרשעים הקטנים מתנגדים לישראל הקטנים, היה הדבר נכנס בגדר הסוד, אין בו גילוי. אבל כיון שהיה בו גילוי מצד הקטנים של המצרים, לא היה הדבר נכנס בגדר הדבר שהוא סוד ונסתר. ולפיכך הוא נגלה לגמרי מעצמו, כיון שאין הדבר בגדר הסוד, והיה נגלה לגמרי, אף שלא על ידי הקטנים, ומכל מקום הקטנים היו [גורמים]". @**ובכת"י שם**^ קודם לכן [שעד.] כתב הסבר אחר, וז"ל: "אין ספק כי המצרים אשר היו משעבדים בישראל, והשליכו זכריהם ליאור [שמות א, כב], היו עושים כל תחבולות שלהם, כי מאוד היו להוטים אחר זה, כדי להשליך הזכרים אל היאור. לכך עושים דבר זה, שהיו מביאים ילדים עד שישמעו התינוק בוכה, ודרך התינוק כאשר ישמע תינוק בוכה, הוא בוכה כנגדו. ואל יהא קל בעיניך פעולה זאת שהיו עושים המצרים עם הבנים הקטנים שלהם. כי כמו שהמצרים היו מתנגדים אל ישראל להשליך זכריהם ליאור, אף הקטנים מתנגדים לקטנים [של] ישראל, כי הערך שוה בודאי. ולפיכך השטן מצליח מעשה השועלים. וזהו שאמר שלמה 'אחזו לנו שועלים', על שם רמאות ותחבולות שהיו עושים כדי להשליך זכריהם ליאור". ואודות שהשועל מורה על רמאות ותחבולות, כן הוא לשון הרמב"ם בהלכות ע"ז פי"א ה"ד, וז"ל: "אין מנחשין כעכו"ם, שנאמר [ויקרא יט, כו] 'לא תנחשו'. כיצד הוא הנחש, כגון אלו שאומרים... הואיל ועבר שועל מימיני, איני יוצא מפתח ביתי היום, שאם אצא יפגעני אדם רמאי". ואמרו חכמים [סוטה י.] "'וילך שמשון וילכד שלש מאות שועלים' [שופטים טו, ד], מאי שנא שועלים... אמר שמשון, יבא מי שחוזר לאחוריו ויפרע מפלשתים שחזרו בשבועתן". ובפרקי שירה, פרק חמישי, אמרו "שועל אומר [ירמיה כב, יג] 'הוי בונה ביתו בלא צדק ועליותיו בלא משפט ברעהו יעבוד חינם ופועלו לא יתן לו'".

<> פירוש - האות צד"י בתיבת "הצְּפינו" מודגשת שלא על פי הדקדוק, כי אין פ"א הפועל של בנין הפעיל מודגשת. וכן העירו האבן עזרא ומנחת שי שם.

<> פירוש - יוכבד היתה טורחת ומתאמצת במיוחד שתוכל להטמין את משה.

<> פירוש - הואיל ויוכבד טרחה כל כך בהטמנת משה, מוכח מכך שהטמנה זו היתה מלאכה קשה וכבדה.

<> בספר לוית חן [שער ראשון פי"ז (יז:)] כתב: "לפי דעתי כל דגש הבא לתפארת מורה על חוזק הפעולה... ודגש 'הצפינו' מורה שהצפינה אותו במצפוני מסתרים, ועתה לא יכלה עוד הצפינו כבתחלה". ובהקדמת העמק דבר כתב: "יש דגש שמורה על חוזק הפעולה של אותה תיבה, כמו הדגושים בתיבת 'ויביאו' [שיש דגש באות אל"ף] בספר בראשית מג, כו". והרמ"ק לספר היצירה פרק רביעי כתב: "כי הדגש סודה חוזק הפעולה, כי הקל רובו בודד [אינו יוצא לאחר], והכבד רובו יוצא, מפני הדגש שמטבעו מורה חוזק הפעולה".

<> "שדמיו מועטין, ואף על פי שהיה משתמר גופו יותר בשל עצים שקשים וחזקים" [רש"י שם]. ונראה שחסר כאן ביאורו למאמר זה. אך בכת"י [שעד:] ביאר את המאמר, וז"ל: "ביאור זה, למה הוצרך לפרט הכתוב באיזה ענין עשתה התיבה, דכיון דנשאר בחיים בודאי עשתה בענין שלא יזיק לו המים. ולפיכך ביאר רבי אלעזר שהכתוב מגיד לך שבא לבאר מעלת [הצדיקים], שחסים על ממונם יותר מגופם. ורמז לך בכאן, כי כאשר הצדיק [עושה] במה שאפשר בצדק ובאמת, אז הקב"ה ממלא מחשבותיו מה שיכיון באותו מעשה [ראה למעלה פ"ו הערה 32]. ואם לא היה עושה מה שראוי, לא היה הקב"ה משלים את מעשיו. לכך רמז זה הכתוב כאן". ובהמשך הכת"י מבאר את המאמרים הנוספים שהובאו בגמרא [סוטה יב.] על פסוק זה.

<> פירוש - לכך נאמר "אחות אהרן" ולא "אחות משה" [כמבואר בהמשך הגמרא שם ושם], כדי להורות שאיירי בזמן שמרים "היא אחות אהרן - ועדיין לא נולד משה" [רש"י מגילה יד.]. ובסוטה יב: כתב רש"י "שהיתה מתנבאה כשהיא אחות אהרן - עד שלא נולד משה, והיינו הנביאה אחות אהרן".

<> בכת"י [שעה:] כתב כאן: "נראה שרז"ל דקדקו למה התיצבה אחותו מרחוק, ולא אחיו ולא אמו. אלא מפני שהיא היתה מתנבאה על משה שיושיע את ישראל, וכשהושלך ליאור, אז עמדה מרחוק לדעת מה יהיה בסוף נבואתה".

<> בנין התפעל, וכמו [שמות לד, ה] "וירד ה' בענן וַיִּתְיַצֵּב עמו שם וגו'". וכן העיר הראב"ע שם. וההעמק דבר שם כתב: "ותתצב - היה ראוי לכתוב 'ותתיצב', ועיין ראב"ע".

<> פירוש - אם מלה זו היתה נאמרה רק בלשון התפעל, היה נאמר "וַתִּתְיַצֵּב" [ראה הערה קודמת]. ואם מלה זו היתה נאמרת רק בלשון נפעל, היה נאמר "וַתִּיָּצֵב", כמו [בראשית ח, ב] "וַיִּכָּלֵא הגשם". עכשו שנאמר "וַתֵּתַצַּב", יש בזה שילוב של התפעל ונפעל, וכמו שמבאר.

<> שנאמר "ותֵּתצב", ולא נאמר בחיריק "ותִּתיצב".

<> שהתי"ו בתיבת "תֵּעָשֶׂה" היא בצירי, וכך נאמר כאן "וַתֵּתצב", התי"ו בצירי. ויש להבין, מדוע בנין נפעל מחייב שהתי"ו יהיה בצירי ולא בחיריק, ומאי שנא מהנאמר [בראשית ח, ב] "וַיִּכָּלֵא הגשם", שהיו"ד היא עם חיריק ואיירי בנפעל. ומה שתיבת "תֵּעָשֶׂה" התי"ו בצירי, זהו תשלום הדגש שלא היה יכול להנתן באות עי"ן הגרונית. אך כאן בתיבת "ותֵּתצב" אין אות גרונית, ומה מחייב שהתי"ו תהיה בצירי יותר מבחיריק. ויש לומר, כי אם התי"ו היתה בחיריק, לא היה בזה הוראה על בנין נפעל, כי גם בבנין התפעל התי"ו היא בחיריק ["וַתִּתיצב"]. ובכדי להודיע שיש כאן הרכבה של בנין נפעל, ננקדה אות תי"ו באופן ששייך רק לבנין נפעל, ואינו שייך כלל לבנין התפעל, וזה נעשה על ידי תי"ו צרויה.

<> פירוש - לשון נפעל מורה על ההכרח, "דכל דבר שאינו נעשה ברצון שייך לשון נפעל" [לשונו בגו"א שמות פכ"א אות יג (קלז:)]. ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תפג.] כתב: "כנגד הידיעה שהיא ידיעה מוכרחת... על זה אמר [שם] 'להוודע' [לשון נפעל], כי הלשון של 'להוודע' משמע בעל כרחו, עד שהוא דבר הכרחי, עד שאי אפשר שיהיה באופן אחר". וכן נאמר [ויקרא כה, לט] "כי ימוך אחיך &**ונמכר**^ לך" [בלשון נפעל], ומ"מ איירי במוכר עצמו [קידושין יד:], אע"פ שנאמר לשון נפעל. וביאר זאת בגו"א דברים פט"ו אות ז [רנא.] כי "הפועל והגורם המכירה הוא העניות, ושייך לשון 'נמכר' אע"ג דהוא מכר עצמו, כיון דאינו עושה מדעתו, רק שהעניות הביאו לזה, שייך שפיר 'נמכר' לשון נפעל, כאילו על ידי אחרים נמכר". וראה שם הערה 18, שהוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ובאור חדש פ"ג [תשכב.] כתב: "'ונשלוח ספרים ביד הרצים' [אסתר ג, יג], לשון נפעל, ולא אמר 'וישלח ספרים ביד הרצים', מפני שדבר זה הוא כנגד האדם להרוג אומה שלימה, ולפיכך כתיב 'ונשלוח', שיהיו נשלחים בעל כרחם, והיו מוכרחים להיות שלוחים. אבל כאשר הכתב היה הפך זה, להציל אומה שלימה מן הצוררים ולעמוד על נפשם נגד שונאיהם, דבר זה אדרבא, עשו ברצון, לכך כתיב [אסתר ח, י] 'וישלח ספרים וגו''. וכן [אסתר ג, יב] 'וַיִּכָּתֵב ככל אשר צוה המן', מפני שהוכרחו לזה שלא כרצונם". ובמבוא לדרשות המהר"ל עמוד 61 הובאו דברי הגר"י ענגיל בבית האוצר [מערכת א-ו] שלמד מדברי הגו"א הנ"ל "דמעשה אשר אדם עושה מפאת אונס, אין המעשה מתייחס לו כלל, וחשוב כאילו נעשה מאליו, ולא הוא העושה את המעשה". וכן הוא בקובץ שעורים כתובות אות ה בשם שו"ת שלמה סימן לח. וראה להלן פי"ט הערה 12.

<> מעין זה כתב שם ההעמק דבר, וז"ל: "ותתצב - היה ראוי לכתוב 'ותתיצב'... אכן משמעות הלשון שהיה גם זה השגחה פרטית מן השמים שתהיה האחות ניצבת מרחוק. ואם כן פירוש 'ותתצב' אַחֵר הֶעֱמִידָה שם, היינו ההשגחה".

<> פירוש - חז"ל דרשו ["לידע מה יהיה בסוף נבואתה"] מלשון נפעל שנמצא בתיבת "ותתצב", אך לא דרשו דבר מלשון התפעל שנמצא בתיבה זו, כי זהו כמשמעו, שמרים התייצבה מרחוק לדעת מה יעלה בגורלו של משה.

<> "אמור לחכמה - שהיא אצל הקב"ה, ומפיו, שנאמר [משלי ב, ו] 'כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה'" [רש"י סוטה יא.].

<> תיבת "ותתצב" לעומת תיבת "ויעמוד" [מבואר בהמשך דבריו].

<> לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש יצב: "'יצב גבולות עמים' [דברים לב, ח], כמו 'יציב'". והמלבי"ם [ירמיה ג, יט (חלק באור המלים)] כתב: "נחלת צבי - הצבי מובדל מן החמדה, שצבי הוא היופי מפני חוזק הדבר וקיומו, ומשתתף עם 'מצב' ו'יצב'".

<> לשונו להלן פכ"ה [לאחר ציון 19]: "הוייתו סבה והתחלה לנמצאים... הוא יתברך סבה להם בשלימות שהוא סבה וקיום לכל הנמצאים בכל הזמנים, ובזה הוא התחלה וסבה בשלימות". ובהקדמה לנצח ישראל [ב:] כתב: "אין האב סבה אל הבן... אבל סבת קיומו מסבה אחרת, הוא השם יתברך, אשר הוא סבת הכל, ואין סבה זולתו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תכט.] כתב: "כי אין הסבה הטבעית עיקר, רק השם יתברך נותן סבת הכל". ובח"א לשבת נה. [א, לא:] כתב: "הוא יתברך, אבינו שבשמים, סבת הכל... ודבר זה בארנו בכמה מקומות כי הסבה הוא מקיים הדבר ומגין עליו". ובח"א לשבת קמה: [א, עז.] כתב: "הוא יתברך שהוא חוזק כל הנמצאים וקיומם, נקרא בשביל זה 'מקום' [ב"ר סח, ט], על שם שהוא נותן קיום לכל" [ראה למעלה פט"ז הערות 47, 48, ולהלן פכ"ה הערה 21]. וראה להלן פנ"ג בביאור נוסף לכך שהקב"ה נקרא "מקום". והרי הקב"ה נקרא "הסבה הראשונה" [מו"נ ח"ב פ"כ]. ובתפארת ישראל פט"ו [רכח:] כתב: "כי האפיקורוס הוא מי שאינו מאמין שיש כאן עלה וסבה ראשונה. ולפיכך נקרא 'אפיקורוס', מלשון הפקר, כי אין עליו עול השם יתברך, שהוא סבה הראשונה".

<> הנה נאמר [שמות יז, ט] "ויאמר משה אל יהושע בחר לנו אנשים וצא הלחם בעמלק מחר אנכי נצב על ראש הגבעה וגו'", ובפסיקתא רבתי פרשה יב אמרו "'ואנכי עומד' אין כתיב כאן, אלא 'ואנכי נצב', בזכות הדינים, דכתיב [ישעיה ג, יג] 'נצב לריב ה' ועומד לדין עמים'". הרי ש"נצב" מורה על חוזק מיוחד שאינו נמצא ב"עמד", ולכך הוא נתלה בזכות הדינים.

<> כי במדרש הנ"ל אמרו "'אחותו', כמו דאת אמרת [משלי ז, ד] 'אמור לחכמה אחותי את'", ופסוק זה נדרש על התורה [שבת קמה:]. וכן הוא בח"א שם [א, עז.]. ויש מן הטעם לצרף לכאן את המעשה הנודע עם מרן החפץ חיים זצוק"ל [מובא בספר מצווה ועושה, כרך ב, עמוד תשמט], וז"ל: "בשנת תרע"ג התכנסה בפטרבורג אסיפת רבנים כדי לדון בדרישת הממשלה הרוסית לשלב לימודי חול וספרות חיצונית בישיבות, והגיעה שמועה להחפץ חיים זי"ע כי בין הרבנים המשתתפים באסיפה יש כמה שנוטים להיכנע לדרישה זו של הממשלה הרוסית, ועל כן לא חסך מעצמו טירחה. קם ונסע לפטרבורג, ונכנס לאולם האסיפה, הגם שלא היה מוזמן אליה, מאחר ולא היה בעל תואר רשמי של רב. כשהגיע החפץ חיים, היה הגה"ק רבי מאיר שמחה, בעל האור שמח זי"ע, תמה על בואו. פנה אליו ושאלו מה שמועה שמע ובא, למרות שלא היה מוזמן. ענה החפץ חיים במתק לשונו ואמר: 'אחותי עוברת היום ניתוח בפטרבורג, ובגלל זה באתי הנה'. וכאשר החלו שואלים אותו באיזה מחלה חלתה, מי הרופא המנתח, ומה מצבה הרפואי, ענה בלשון הפסוק 'אמור לחכמה אחותי את', שמעתי שרוצים לנתח את אחותי, ולעשות בה שינויים, ולשלב לימודי חול וספרות חיצונית בישיבות הקדושות. כלום לא אסע לפטרבורג לברר את מצבה של אחותי, לשאול לרופא בשלומה, ומה הוא רוצה לעשות בה".

<> הנה בהרבה מקומות בספריו ביאר שהכנת משה להיות זה שעל ידו תינתן התורה היא מחמת ענוותנותו. וכגון, בדר"ח פ"ד מ"י [ר.] כתב: "וסמך אחריו [שם] 'והוי שפל רוח בפני כל אדם', כי זהו גם כן המדה שעל ידי זה קונה התורה, וכמו שבארנו במקומו... ולפיכך משה רבינו עליו השלום, שזכה לתורה, לא הגיע לה רק על ידי ענוה שהיה בו מכל אדם על פני האדמה. ודבר זה התבאר פעמים הרבה". ושם פ"ו מ"ב [לח.] כתב: "לא זכה משה לתורה רק בשביל הענוה, וכמו שאמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פט.] 'הואיל ומעטת את עצמך תקרא על שמך', מוכח שזכה משה לתורה בשביל הענוה". ושם מ"ז [קנח.] כתב: "דבר זה כבר בארנו כמה פעמים כי הענוה היא סבה ראשונה לתורה, וכמו שהיה אצל משה, שכל המעלות שהיו למשה לא היו סבה לתורתו רק הענוה". ובנתיב התורה פ"ב [קד:] כתב: "מדה העצמית שגרמה למשה שהיה מקבל התורה, היא הענוה אשר היתה עמו יותר מכל אדם אשר על פני האדמה [במדבר יב, ג], ולכך זכה לתורה. וכמו שאמרו זכרונם לברכה באגדה בפרק רבי עקיבא הואיל ומעטת את עצמך תקרא התורה על שמך, שנאמר [מלאכי ג, כב] 'זכרו תורת משה עבדי'". ובנתיב הענוה ר"פ ח כתב: "מדת הענוה היא שגורם לו שזוכה אל התורה... כי הענוה יש בה הפשיטות ביותר, ולפיכך ראויה מדה זאת אל התורה, שהוא השכל הפשוט... ורמזו חכמים עליו בכמה מקומות, במסכת שבת בפרק רבי עקיבא באגדה שאמרו שם 'הואיל ומעטת עצמך תקרא תורה על שמך'. והרי בארו כי הענוה הוא דבר עצמי לתורה, שאמרו שבשביל זה תקרא התורה על שמך, בשביל הענוה היתירה שהיתה במשה, כמו שהעיד הכתוב עליו [במדבר יב, ג] 'והאיש משה ענו מאד', מפני שהיה מיוחד בענוה היה מיוחד לתורה, וזה שהמדה הזאת היא הענוה היא פשיטות, והשכל הוא פשוט". ובתפארת ישראל פכ"ג [שמו.] כתב: "רצו חכמים להתיר השאלה במה היה מיוחד משה לתורה, בשביל מדת הענוה המורה על פשיטות, שהיה מיוחד בה, שנאמר 'והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה'. וזה היה עצם יחוד משה לתורה... שהיה משה זוכה לתורה, שהיא המעלה העליונה, וזה זכה בשביל הענוה שהיה מיוחד בה משה. ודבר זה בארו חכמים במקומות הרבה מאד... כי עצם הכנת משה לתורה מה שהיה פשוט לגמרי מכל... כי בדבר זה התורה ראויה למשה, ומתיחסת לו ומיוחדת אליו, עד שתקרא [מלאכי ג, כב] 'תורת משה', כלומר התורה שהיא ראויה למשה בפרט, ושלו היא, ולא לאדם בעולם, מצד הכנתו זאת". ושם האריך בזה טובא. ובח"א לסנהדרין כד. [ג, קמד.] כתב: "הענוה היא שכלית... כי משה לא זכה לתורה השכלית רק בשביל הענוה, כמו שבארנו במסכת שבת פרק רבי עקיבא". ובדרשת שבת הגדול [רטז:] כתב: "כי משה לא זכה אל התורה רק בשביל הענוה". וכן כתב בדרוש על התורה [יט:]. ודע, כי המהר"ל בתפארת ישראל הקדיש שני פרקים [כא, כג] לבאר את הכנת משה רבינו להיותו האמצעי לנתינת התורה; בפרק כג תלה זאת בענוותנותו של משה רבינו, וכמובא למעלה. אך בפרק כא תלה זאת במדריגת משה בנבואה, ובתוך דבריו שם [שטו:] כתב: "דבר זה אין ראוי למעלת התורה ומדרגתה כי אם שתנתן התורה על ידי משה רבינו עליו השלום, ש'לא קם נביא בישראל כמשה עוד' [דברים לד, י]. וזה מפני שאין ראוי שתנתן התורה, שהיא יחידה במדרגה העליונה, כי אם על ידי מי שהוא מיוחד במדרגת הנבואה".

<> פירוש - הכנת משה רבינו לקבלת התורה היא הסבה המקיימת אותו ומגינה עליו שלא יוזק בהיותו בתיבה שביאור, כי ה' רוצה בקיומו כדי לקבל את התורה. דוגמה לדבר; בבאר הגולה באר החמישי [קח:] כתב: "כתיב [ש"א יח, יד] 'ויהי דוד בכל דרכיו משכיל וה' עמו', ומאחר כי השם יתברך היה רוצה שיהיה עם דוד, מדכתיב 'וה' עמו', ולפיכך מי שהשם יתברך עמו, בודאי ובאין ספק השם יתברך נותן שלא יהיה נפרד ממנו, ולא יבא לידי חטא. וזה שאמר [שבת נו.] 'אפשר שבא חטא לידו וה' עמו', פירוש כל שהוא יתברך חפץ להיות עמו, איך יבא לידי חטא, כי הוא יתברך אינו מניח לו שיסור מאתו. כי השם יתברך הוא שהיה רוצה בדוד, כי על ידו יהיה בנין בית המקדש, ומלכות בית דוד, וכמה דברים שהם יסודי העולם [ראה למעלה פ"ט הערה 124], ואין הדעת נותן שיהיה חוטא בחטא הגדול כמו זה... שהוא יתברך היה גורם שלא יחטא". וכל מה שנאמר על דוד כחו יפה למשה; כפי שמלכות בית דוד העתידית הגנה על דוד שלא יחטא, כך מתן תורה העתידי הגן על משה שלא יוזק.

<> שנאמר [שמות ב, ג] "ותתצב אחותו מרחוק", ודרשו על כך במדרש הנ"ל "'מרחוק' על שם [ירמיה לא, ב] 'מרחוק ה' נראה לי'".

<> בספר באר הגולה הקדיש המהר"ל את הבאר הששי ליישב מאמרי חז"ל הנראים לכאורה שסותרים את חכמת הטבע. ובתחילת הבאר שם [קמא:] כתב: "החכמות שאמרו עליהם שדברו בהם זרות היא החכמה טבעית... כי כל שהביאום לדבר זה לחשוב על חכמים כך, זהו מה שמצאו בדבריהם שנתנו סבות לדברים טבעים שנתהוים בעולם, והיה נראה להם כי הסבות האלו הם רחוקים שיהיה דבר זה סבה טבעית. ובשביל זה אמרו עליהם שהיו רחוקים מחכמות אלו. אבל אין האמת כך כלל, כי לא באו חכמים לדבר מן הסבה הטבעית, כי קטון ופחות הסבה הטבעית, כי דבר זה יאות לחכמי הטבע או לרופאים, לא לחכמים. אבל הם ז"ל דברו מן הסבה שמחייב הטבע. והמכחיש דבר זה מכחיש האמונה והתורה... שאמרה תורה על אות הקשת [בראשית ט, טז] 'וראיתיה לזכור ברית עולם'. וחכמי הטבע נתנו סבה טבעית לקשת, כמו שידוע מדבריהם. אבל הדבר הוא כך, שהסבה אשר נתנה התורה הוא הסבה, שלכל דבר יש סבה טבעית מחייב אותו, ועל אותה הסבה הטבעית יש סבה אלקית, והוא סבת הסבה, ומזה דברו חכמים. כי לאדם אל צורתו ומספר אבריו יש סבה טבעית, שאין ספק כי יש לדבר זה פועל טבעי, ומכל מקום יש לאותה סבה סבה אלוקית, שעל סבת הסבה אמר [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו'... אמנם גם סבת הסבה שנתנו הם ז"ל לא עמדו על דבריהם להבין דבריהם, כי רחקו ממנה... כי דבריהם הם בנסתר ובנעלם" [ראה למעלה פ"ט הערה 206]. ושם בבאר הרביעי [תכט:] כתב: "כי הסבה האלקית בפני עצמו, והטבע בפני עצמו, כי הסבה האלקית מחייב הטבע". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפג.] כתב: "הדבר הבלתי גשמי הוא... רחוק מצד מעלתו העליונה". @**דוגמה לדבר;**^ בח"א לשבת עז: [א, מג.] כתב לגבי זיקנה: "יש לך לדעת, כי אף שאמרו הרופאים בחולשת האדם לעת זקנתו שהוא בטבע, ודבר זה בודאי ברור, אבל יש לטבע סבה אשר הוא מחייב הטבע. והאדם שהוא חלש בטבע לעת זקנתו, מפני כי הוא קרוב לקיצו, ולפיכך מתחדש לו החולשה". וכשם שיש שתי סבות לזקנה, כך יש את אותן שתי סבות למיתה; הסבה הטבעית היא שהאדם מזדקן והולך, עד שלבסוף הוא מת. אך לפי הסבה האלקית המהלך הוא הפוך; המיתה נקבעה כבר שזהו סוף האדם, לכך כאשר הוא מתקרב לסופו הוא מזדקן והולך. הרי שהסבה האלקית רחוקה מהאדם, בעוד שהסבה הטבעית חומרית היא קרובה לאדם. וראה להלן פכ"ד הערה 36.

<> כך הוא לשון המדרש שהביא למעלה [לאחר ציון 65] "'לדעה' [שמות ב, ג], על שם [ש"א ב, ג] 'כי אל דעות ה''".

<> פירוש - הידיעה שהוזכרה כאן היא מורה על ההשגחה, שה' השגיח על משה שלא יוזק [ראה הערה הבאה]. ולפי זה יובן מדוע נאמר [שמות ב, ד] "לדעה מה יעשה לו", ולא "לדעת מה יעשה לו" [עיין ראב"ע שם]. ובמיוחד שבגמרא [מגילה יד.] אמרו "'לדעה' - &**לדעת**^ מה יהא בסוף נבואתה". [אמנם בסוטה יג. אמרו "'לדעה מה יעשה לו' - &**לידע**^ מה יהא בסוף נבואתה"]. אך לפי דבריו כאן ניחא, שלפי המדרש איירי כאן בהשגחתו ושמירתו של הקב"ה על משה, ולא על צפיה לראות כיצד יפול דבר [כפי שדרשו בגמרא]. לכך נאמר בלשון מקור "לדעה", ולא בלשון פעל "לדעת".

<> דברים אלו מבוארים היטב להלן פכ"א [לאחר ציון 22], וז"ל: "ואמר [שמות ב, כד-כה] 'וישמע אלקים את נאקתם ויזכור אלקים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב וירא אלקים את בני ישראל וידע אלקים'. הרי ארבע דברים, ובכל אחד זכר השם. ולא כלל ארבעתן יחד, והוא דבר גדול, כי היו ארבעה דברים עד שהיו ישראל מושגחים, אחר שהיו נעזבים, וקרבם אליו ודבקם אליו בכל ארבעה דברים; השמיעה היא ראשונה, וידוע כי השמיעה בעבור שאינה רק קבלה בלבד, ואין השמיעה רק הסרת הפרגוד והמחיצה שהיה מבדיל בין השם יתברך ובין ישראל, ואז עלה צעקתם לפניו. ואחר כך הזכיר שלש פעמים 'ויזכור' 'וירא' 'וידע'. ופירוש זה כי הזכירה שזוכר הדבר, אבל אין ענין זה דבוק גמור, כי זכירה נקרא רק שזוכר הדבר, אף על גב שאין ידוע לו לגמרי, רק שאינו נשכח. אבל הראיה מצד שנגלה לפניו כאשר הוא, דבר זה יותר... אבל הידיעה השכלית תבא על דבר פנימי, שידוע לו לגמרי כאשר הוא על ידי נגלה ונסתר, ולא כן הראיה. הרי אלו דברים הם מעלות זו אחר זו; שמתחלה קבל את נאקתם, ואחר כך זכר אותם, ואחר כך ראה אותם, ואחר כך ידע נסתרם בידיעה שכלית, וזה חבור גמור. ולכך אמר באחרונה 'וידע אלקים', כי אין דבר חבור יותר מן הידיעה". וכן נאמר [בראשית יח, יח-יט] "ואברהם היו יהיה לגוי גדול ועצום וגו' כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו וגו''". וכתב הרמב"ן שם: "והנכון בעיני שהיא ידיעה בו ממש. ירמוז כי ידיעת השם, שהיא השגחתו בעולם השפל, היא לשמור הכללים, וגם בני האדם מונחים בו למקרים... אבל בחסידיו ישום אליו לבו לדעת אותו בפרט, להיות שמירתו דבקה בו תמיד, לא תפרד הידיעה והזכירה ממנו כלל. כטעם 'לא יגרע מצדיק עיניו' [איוב לו, ז]. ובאו מזה פסוקים רבים, כדכתיב [תהלים לג, יח] 'הנה עין ה' אל יראיו', וזולת זה". וראה להלן הערה 126.

<> "לרחוץ - לטבול שם לשם גירות" [רש"י שם]. וראה להלן הערות 80, 88.

<> לשונו בכת"י [שעו.]: "דקדקו רז"ל, שהיה לכתוב 'ותרד בת פרעה על היאור לרחוץ בו', שאין הרחיצה על היאור, אלא ביאור". ומחמת קושיא זו רש"י בחומש [שמות ב, ה] כתב: "לרחץ על היאור - סרס המקרא ופרשהו; ותרד בת פרעה על היאור לרחוץ בו". וכתב הגו"א שם אות ה [כו.] בזה"ל: "סרס המקרא ודרשהו. שהרי אין הרחיצה על היאור, אלא ביאור. ולפיכך צריך לומר 'ותרד בת פרעה על היאור לרחוץ ביאור'".

<> פירוש - לא מדובר ברחיצה במי היאור, אלא ברחיצה שהיא התנתקות מע"ז ["מגלולי בית אביה"], והמלים "על היאור" הן ציון המקום, שבת פרעה היתה אצל היאור. ולפי זה אין המהר"ל לומד כרש"י [סוטה יב:] שכתב "לרחוץ - לטבול שם לשם גירות" [הובא למעלה הערה 78], כי "היאור" הוזכר כאן לא מצד מימיו, אלא מצד ציון מקום [ראה להלן הערה 88]. אמנם יש להעיר, כי לשון הפסוק הוא "ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור ונערותיה הולכות על יד היאור וגו'", ופירש רש"י שם "על יד היאור - אצל היאור, כמו [ש"ב יד, ל] 'ראו חלקת יואב על ידי', והוא לשון יד ממש, שיד האדם סמוכה לו". ותיקשי לך, שאם "על היאור" הנאמר בתחילת הפסוק מתפרש כמו "על יד היאור" הנאמר מיד אחריו [דבשניהם הכוונה "אצל היאור"], מדוע הכתוב שינה בלשונו, ובתחילה כתב "על היאור", ומיד אחר כך כתב "על יד היאור", כאשר כוונתו בשניהם היא שוה. ויל"ע בזה.

<> טעם שני להכרחם של חז"ל לדרוש "שירדה לרחוץ מגלולי בית אביה".

<> להציל את משה.

<> מה שהוסיף "אל עמו", אע"פ שכאן מדובר רק במשה עצמו, כי אין לומר שתהיה התנגדות בין בת פרעה למשה מחמת עצמו, כי מהיכי תיתי שבת פרעה תתנגד למשה מחמת עצמו. ובעל כרחך שההתנגדות שיכולה להיות היא מחמת שמשה הוא מילדי העבריים, והמצריים מתנגדים לישראל בעצם, וכמבואר למעלה פרקים ד, ה. וראה בסמוך הערה 88.

<> לשונו בכת"י [שעו.]: "כי הדברים המתנגדים הם מתנגדים בעצמם, ואיך יהיו עוזרים ומצילים זה את זה". דוגמה לדבר; נאמר [במדבר לא, ו] "וישלח אותם משה אלף למטה לצבא אותם ואת פינחס בן אלעזר הכהן לצבא וגו'", ופירש רש"י שם "ומפני מה הלך פינחס ולא הלך אלעזר... שהלך לנקום נקמת יוסף אבי אמו, שנאמר [בראשית לז, לו] 'והמדינים מכרו אותו'. ומנין שהיתה אמו של פינחס משל יוסף, שנאמר [שמות ו, כה] 'מבנות פוטיאל'... מזרע יוסף שפטפט ביצרו". ובגו"א שם אות ט [תקח:] כתב: "שהלך לנקום נקמת יוסף. נראה לי שאין כוונת המדרש הזה [סוטה מג.] שפנחס זכר להם מה שעשו מדין ליוסף, כי גם אהבתם גם שנאתם כבר אבדה [קהלת ט, ו], ואין זכר להם. אלא כך פירושו, כי אחר שראה משה שמכירת יוסף על ידי מדינים, ראה שמדינים מתנגדים היו ליוסף, שאילו לא כן, לא היה מתגלגל על ידי מדינים מכירתו של יוסף, כי אין מגלגלין חובה לאדם אלא על ידי מי שהוא מתנגד לו, ועל ידו בא לו חובה. והיה יוסף היפך למדין; זה היה גדור מאוד בערוה, ומדינים הפקירו נשותיהן ובנותיהן בשביל ערוה כדי לזנות [במדבר כה, יח] . והיינו דקאמר [רש"י] 'מזרע יוסף שפטפט ביצרו'. ומאחר שהוא פטפט ביצרו, הוא היפך למדין. ויקבלו הם חובה שלהם על ידי פנחס, שהוא מזרעו של יוסף, שהיה גדור בערוה, היפך למדינים". וראה להלן פי"ט הערה 234, ופכ"ב הערה 78.

<> פירוש - היחס בין הדבר עצמו לבין הפעולה הנמשכת ממנו הוא יחס של אב לתולדה. לכך לא יתכן שאם בת פרעה היתה מתנגדת למשה ועמו, שתבוא ממנה פעולת הצלת משה. כי כמו שהאבות [בת פרעה ומשה] מתנגדים זה לזה, כך הפעולות הנמשכות מהם יתנגדו זה לזה, כי כפי ההתנגדות בין האבות כך היא ההתנגדות בין התולדות.

<> סברה זו הוזכרה כמה פעמים בספר אור חדש. וכגון, שם בפ"א [תלז:] כתב: "כי הוקשה להם [לחז"ל שאמרו (מגילה יב:) שמה שנאמר (אסתר א, יג) "ויאמר המלך לחכמים יודעי העיתים", הכוונה ב"חכמים" היא לרבנן], איך באה הצלה לישראל [מיתת ושתי] על ידי אנשים אלו. כי בודאי חכמי האומות הם מתנגדים לישראל, ואיך בא הצלה על ידם לישראל... ועל זה אמר כי בודאי מתחלה הובא המשפט לפני חכמי ישראל, רק כי הם לא רצו לדון על זה, ואמרו להביא המשפט לפני עמון ומואב". ובהמשך שם [תמג:] כתב: "כי הגאולה הזאת, הוא הריגת ושתי, ראוי שתהיה על ידי ישראל. כי כל גואל היה מישראל, ולא גאולה על ידי האומות, אשר הם מתנגדים על ישראל, ואיך תבא גאולה על ידיהם. ולכך היה דין זה לפני חכמי ישראל". ושם פ"ה [תתסז:] כתב: "אין ראוי שיהיה התחלת הגאולה מן הרשע אחשורוש, רק מן השם יתברך". ושם פ"ו [תתרב:] כתב: "הוקשה להם, כי אין הסברא נותן שיהיו אלו הרשעים שאמרו 'לא נעשה עמו דבר' [אסתר ו, ג], שיהיו כל כך טובים שעל ידם תבא הגאולה לישראל". וכן שם פ"ז [תתרעה.] הוקשה לו איך הגאולה תבוא על ידי חרבונה [אסתר ז, ט], וכלשונו: "איך דבר זה, שהוא עיקר הגאולה, דהיינו תליית המן, בא על ידי אחד מן האומות". וכן מצינו שאמרו במדרש [שיהש"ר ה, ג] "כך אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, רבונו של עולם כל ניסים שעשית לי על ידי כורש, לא היה מוטב לעשותן על ידי דניאל ועל ידי אדם צדיק". ובדר"ח פ"א מי"ב [שלה.] כתב: "לא יבא טוב לאחד רק על ידי מי שהוא אוהב ומבקש טובתו". וכן הוא שם פ"ד מ"ט [קפו.]. וראה להלן פי"ט הערה 12.

<> נראה שמה שכתב כאן "והרבה ריוח והצלה &**לפני המקום**^ להציל את משה", ולא כתב "לפני השם יתברך" וכיו"ב, הוא משום שבמשפט זה בא לרמוז לפסוק [אסתר ד, יד] "כי אם החרש תחרישי בעת הזאת רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר וגו'". לכך נקט כאן בתיבות "ריוח" "הצלה" ו"מקום", הנמצאות גם בפסוק הנ"ל. ובאור חדש שם [תתיא.] ביאר מדוע הפסוק עצמו נקט בתיבת "מקום" [הובא למעלה פט"ו הערה 13]. ומעיר כאן שהואיל והקב"ה יכול להציל את משה בהרבה אופנים, מדוע יבחר לגלגל זכות זו על ידי בת פרעה, אם אינה ראויה לכך. ורש"י [בראשית ו, יד] כתב: "עשה לך תיבת - הרבה ריוח והצלה לפניו, ולמה הטריחו בבנין זה".

<> מבואר מדבריו שכל עוד שבת פרעה לא התנתקה מגלולי בית אביה, היא היתה "מתנגדת אל משה ואל עמו", ורק כשרחצה מגלולי בית אביה שוב אין היא מתנגדת למשה ולעמו. ואין לבאר זאת כמו רש"י שכתב [סוטה יב:] "לרחוץ - לטבול שם לשם גירות" [הובא למעלה הערה 78], וכל עוד שבת פרעה היתה מצרית היא התנגדה לישראל, ורק לאחר שנתגיירה פסקה ממנה התנגדות זו. כל זה אין לומר, כי כבר נתבאר למעלה [הערה 80] שהמהר"ל אינו מפרש את הגמרא כרש"י. ובעל כרחך לומר שכוונתו היא שעצם היות בת פרעה עובדת ע"ז מעמיד אותה כמתנגדת למשה ולעמו, ולכך התנתקותה מע"ז מפקיעה אותה מהתנגדות זו. ודבר זה צריך ביאור, כי לכאורה העובד ע"ז מתנגד אל הקב"ה ["כי הע"ז הוא סלוק והסרה מן השם יתברך" (לשונו בדר"ח פ"ג מ"ג, קיג.)], ולא אל ישראל. אמנם רש"י בחומש כבר כתב בשלשה מקומות [שמות טו, ז, במדבר י, לה, ושם לא, ג] שהעומד כנגד ישראל הוא עומד כנגד הקב"ה. ומכך ניתן ללמוד גם לאידך גיסא; העומד כנגד הקב"ה הוא עומד כנגד ישראל. והביאור הוא שהעובד ע"ז מתנגד ל"ה' אחד", וישראל הם המעידים על אחדותו יתברך [ראה למעלה פ"ג הערה 2, ופ"ח הערה 147]. לכך העובד ע"ז בהכרח גם מתנגד אל ישראל, המעידים על אחדותו יתברך. ובהקדמה לאור חדש [קלא:] כתב: "היה אחשורוש מארבעה מלכיות שהם בעולם, אשר הם מתנגדים לישראל, שהם דביקים בו יתברך, ואילו ארבע מלכיות הם דביקים בעבודה זרה". והגר"א [אסתר ג, ד] כתב: "הסיבה שאמרו להמן, לפי שאמר [מרדכי] שהוא יהודי, כמו שאמרו [מגילה יג.] 'כל הכופר בעבודה זרה נקרא יהודי'. ולפיכך היתה שנאתו [של המן] עליו רב מאוד, כי אין שנאה כשנאת הדת". וראה להלן פ"כ הערה 91.

<> בא לבאר את המשך הגמרא [סוטה יב:], שלא הביא עד כה. ואמרו שם בגמרא "'ונערותיה הולכות וגו'' [שמות ב, ה], אמר רבי יוחנן, אין הליכה זו אלא לשון מיתה, וכן הוא אומר [בראשית כה, לב] 'הנה אנכי הולך למות'... כיון דחזו דקא בעו לאצולי למשה, אמרו לה, גבירתנו, מנהגו של עולם מלך בשר ודם גוזר גזירה, אם כל העולם כולו אין מקיימין אותה, בניו ובני ביתו מקיימין אותה, ואת עוברת על גזירת אביך. בא גבריאל וחבטן בקרקע". ופירש רש"י שם "לשון מיתה - כדמפרש ואזיל שהיו ממחות בידה הצלתו של צדיק".

<> כן פירש רש"י [שמות ב, ה] את הכרחם של חז"ל, וז"ל: "ורבותינו דרשו 'הולכת' לשון מיתה, כמו [בראשית כה, לב] 'הנה אנכי הולך למות', הולכות למות לפי שמיחו בה. והכתוב מסייען, כי למה לנו לכתוב 'ונערותיה הולכות'". אמנם בגו"א שם אות ו [כו.] כתב הכרח אחר לחז"ל, וז"ל: "פירוש, דלא שייך כאן 'הולכות על שפת היאור', רק יושבות או עומדות, כיון דבת פרעה היה רוחצת, אין לומר 'הולכות' כמשמעו, דאם כן היו הולכות ממנה. אלא לכך כתב 'הולכות' לדרוש הולכות למיתה, דבמיתה שייך לשון 'הולך', כמו דאת אמר 'הולך למות'". וקצת פלא יש בדבריו בגו"א, כי רש"י עצמו כתב שם שההכרח של חז"ל הוא משום "למה לנו לכתוב 'ונערותיה הולכות'" [וכדבריו כאן], ואילו בגו"א לכאורה מתעלם מדברי רש"י, וכתב טעם חדש מעצמו ש"אין לומר 'הולכות' כמשמעו, דאם כן היו הולכות ממנה". ויל"ע בזה.

<> כמו שיהושע אמר [יהושע כג, יד] "הנה אנכי הולך היום בדרך כל הארץ", ופירש המצודות דוד שם "בדרך כל הארץ - בדרך אשר כל הבריות הולכים שם, ורצה לומר הנה אמות ככל בני אדם". וכן נאמר אצל דוד [מ"א ב, א-ב] "ויקרבו ימי דוד למות ויצו את שלמה בנו לאמר אנכי הולך בדרך כל הארץ וגו'". ואמרו במשנה [אבות פ"ג מ"א] "ולאן אתה הולך... למקום עפר רמה ותולעה". וכתב שם התוספות יו"ט בזה"ל: "אתה הולך - כי האדם הולך לבית עולמו, ומתקרב אל המיתה... שמיום שנולד הוא מתקרב והולך אל המיתה, ועל כן נקט לשון הוה, ולא לשון עתיד". והראב"ע [איוב יד, יד] כתב: "כי הנולד יקרא 'בא', והמת נקרא 'הולך', כמו [קהלת א, ד] 'דור הולך ודור בא', 'אנכי הולך בדרך כל הארץ'". והרד"ק [תהלים קלט, כד] כתב: "המיתני... זהו דרך עולם, כמו 'הנה אנכי הולך בדרך כל הארץ', [קהלת יב, ה] 'כי הולך האדם אל בית עולמו'". ואמרו חכמים [שבת קיח:] "אמר רבי יוסי, יהא חלקי ממתים בדרך מצוה". ובח"א שם [א, נח:] כתב: "מעלה עליונה לאדם כאשר היה מיתתו בדרך מצוה, שהיה מתנועע אל מצוה אלקית, וזה מורה על כי הוא דבק עם השם יתברך, לפי שהיה מתנועע בדרך מצוה אלקית, והיה מתנועע מעולם הגשמי החמרי הזה להתדבק בעולם הרוחני, ולכך מת בדרך מצוה, כי הוא מתנועע אל המצוה העליונה. ודבר זה מורה על כי מיתתו היה הסרה מן העולם הגשמי להתדבק בעולם הנבדל, ולהיות נשמתו צרורה תחת כסא הכבוד. ולא אמר 'יהי חלקי עם מי שמת בשעה שעסק במצוה', כי המיתה לאדם נקרא שהולך בדרך כל הארץ, וכאשר מת בדרך מצוה נאמר בזה כי הוא הולך להתדבק בו יתברך, כאשר הלך לדבר מצוה". וראה למעלה הקדמה שניה הערה 283.

<> לעומת מה שכתוב [ש"א כה, מב] "וחמש נערותיה ההוֹלכוֹת לרגלה". וכן [נחמיה ו, יז] "אגרתיהם הוֹלכוֹת על טוביה".

<> כן כתב בגו"א שמות פ"א אות ו [כו:]. וכן הוא בתוספות השלם [שמות ב, ה] אות ו, והדר זקנים ועטרת זקנים שם.

<> פירוש - לא מדובר כאן שהנערות האלו מתו מיתה בפועל ובמוחש, אלא שנסתלק מהן מזלן וכחן העליון, וזה נחשב ל"מיתה עליונה". וכן כתב בח"א לב"ק קיח. [ג, טז:] לענין המיתה שהמית רבי יוחנן את רב כהנא, וז"ל: "כאשר תבין מיתה זאת, כי זאת המיתה אינה רק קבלת מיתה עליונה... אבל לא היה במוחש, רק היה זה שכלי... כי מיתת רב כהנא היה בהסתר... לא במוחש לעין". וכן כתב בח"א לע"ז י. [ד, לה.] לגבי הני תרי עבדי שהיה הורג אנטונינוס, וז"ל: "וקשה, איך הותר שפיכות דמים... אבל אני אומר כי דברי חכמים אינם במורגש... ורצה לומר כי העבד שלקח עמו היה הורג אותו, וההריגה הזאת היא הריגה עליונה, עד שסלק כחו לגמרי... וכל זה מיתה עליונה... והכל ענין שכלי לגמרי... אבל אין זה במורגש כלל". וראה הערה הבאה.

<> כמו שמצאנו לגבי אומות העולם, שכאשר נתבטל כח השר העליון שלהן, בזה נתבטל כחן בתחתונים. וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ד [קי:], וז"ל: "דרשו רבותינו ז"ל [שמו"ר כא, ה] 'והנה מצרים נוסע אחריהם' [שמות יד, י], שראו ישראל שר של מצרים בא לעזור למצרים, ולפיכך 'ויראו מאוד' [שם]... וכאשר נצחו השר שלהם, בשביל כך נצחו את האומה בכלל". ואמרו במדרש הנ"ל [שמו"ר כא, ה]: "מהו 'והנה מצרים נוסע אחריהם', שרן של מצרים היה, שמו 'מצרים', שאין הקב"ה מפיל אומה עד שהוא מפיל שרן תחלה... כיון שהשקיע הקב"ה את המצרים בים, לא שקע תחלה אלא שרן, שנאמר [שם פסוק כח] 'וינער ה' את מצרים בתוך הים', זה שרן של מצרים, ואחר כך ונער פרעה וחילו" [ראה להלן פכ"ז הערה 20, ופל"ב הערה 43]. ואודות שהנהגת אדם תלויה במזל, כן כתב בח"א להוריות יב. [ד, נט:], וז"ל: "כי ראוי האדם בפרט שיהיה הנהגתו לא כמו בהמה, שאין מזל לבהמה, רק הנהגת הבהמה טבעית, והנהגת האדם היא רוחנית כי יש לו מזל... שאין הנהגת האדם כמו בהמה, שאין לה כח ומזל למעלה". ורש"י [שבת נג:] כתב: "מזליה - מלאך שלו ומליץ עליו". ובדר"ח פ"ד מ"ג [נו.] כתב: "כי האדם בפרט יש לו מזל, וכדאיתא בפרק קמא דב"ק [ב:] שאני אדם דאית ליה מזל, ולכך אמר [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך אדם שאין לו שעה', היינו מזל" [הובא למעלה פ"ח הערה 67, ולהלן פל"ב הערה 77]. ואודות חוזק הפעולה והגזירה שיש לשמים, כן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [תכג:], וז"ל: "וידוע כי יש פועלים בעולם התחתון, וזהו כמו שכתוב [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגומר'. והפועלים האלו גוזרים משפטים על התחתונים, וקראו אותם 'משפטי המזלות', והוא דין גמור מה שגוזרים העליונים על התחתונים... המושלים, הם השמים וצבאיהם, שהם מושלים פועלים בתחתונים, הם שגוזרים ומחייבים מה שיתן זה לזה לפי הסדר והמשפט אשר סדר המנהיג, הוא השם יתברך" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערות 49, 74, פ"ז הערה 80, להלן פי"ח הערה 82, ופל"ב הערה 77]. ובספר גבורות ה' בהוצאת מכון המהר"ל, העירו כאן [הערה 18] בזה"ל: "ואולי זה הטעם שיעקב נאבק עם שרו של עשו [בראשית לב, כה], ואחר כך נכנע עשו אליו", ויפה העירו.

<> מה שחיבר ותלה את מיתת הנערות להצלת משה ["&**כמו**^ שפירש לך הכתוב הצלת מרע"ה, הוי ליה לפרש שהנערות היו הולכות למיתה"], נראה שכוונתו היא שמיתת הנערות היא גם חלק מהצלת משה, כי מיתה זו התבטאה בכך ש"שוב לא מיחו על הצלת משה רבינו עליו השלום" [לשונו למעלה], ועלול היה להיות שאם הן היו ממשיכות למחות בבת פרעה שלא תציל את משה, היתה בת פרעה שומעת להן. לכך יש לתמוה, שכמו שהצלת משה מהיאור הוזכרה בתורה, כך היה מקום להזכיר את מיתת הנערות, שהיא שייכת מאוד להצלת משה.

<> פירוש - דבר המוזכר להדיא במקרא הוא מחמת שהוא דבר הנגלה לעין כל, ואילו דבר המוסתר במקרא הוא מחמת שאין הדבר נגלה לעין כל. וכן כתב בכמה מקומות. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תמז:] כתב: "אין מפורש בתורה דבר זה בפירוש, רק בהעלם ובהסתר. כי התורה שמה הדברים כפי מה שהם; הנעלמות - נסתרות, והגלויות - מפורשות". וכן ביאר בגו"א בראשית פ"ב אות יח את דברי רש"י [בראשית ב, ז] שתיבת "וייצר" [בשתי יודי"ן] מורה על "שתי יצירות, יצירה לעולם הזה, ויצירה לתחיית המתים". וכתב על כך בגו"א שם [נח:]: "יצירה אחת כתיב בפירוש, ויצירה שניה נתרבה באות יו"ד, לפי שלא היתה יצירה לגמרי, והיה כמו נקודה קטנה". ושם בראשית פ"י אות ב [קפט.] ביאר מדוע לא נזכרה בפירוש הע"ז של נמרוד, וז"ל: "כי אין ע"ז דבר נגלה בימיהם, כי לא נודע עבודת השם יתברך לכל עד שלא היה נקרא 'עבודה זרה', ולכך לא כתב גם כן בפירוש". וכן כתב בגו"א שמות פ"ג אות י [נט., ויובא להלן פכ"ו הערה 42]. ובאור חדש פ"א [תמז.] ביאר שלא נזכרה במגילת אסתר טענת המלאכים לפני הקב"ה, "כי מה שהיו המלאכים אומרים לפני השם יתברך, אין זה בנגלה לאדם, רק בנסתר, ולכך זה גם כן בנסתר ולא בנגלה". ובדר"ח פ"ו מי"א [שפט:] כתב: "לשון 'בריאה' נאמר על הצורה הנבדלת האלקית שדבק בנבראים... התורה הזכירה לשון בריאה באלו שלשה [אדם, שמים וארץ, ותנינים הגדולים], כי באלו שלשה מפורסם ונראה לעין [שדבק בהם ענין האלקי], ובשאר דברים אינו נראה". ובתפארת ישראל פס"ג [תתקפה:] ביאר שההשגות הדקות של תורה נמצאות בתגין שבתורה, ולא באותיות. וכן הוא בנצח ישראל פמ"ו [תשפב.]. וראה להלן פכ"ו הערה 43. @**ובפחד יצחק**^ פסח מאמר נב [אות ג], הביא את דברי המהר"ל כאן, וכתב: "כוונת דברי קדשו של המהר"ל היא, כי מכיון דהסתכל באורייתא וברא עלמא [ב"ר א, א], ממילא כל השבעים פנים לתורה יש להם פנים מקבילים בעולמות, וכל פנים בתורה מגלים הם את הפנים אשר לעומתם בעולמות. ומפני כן, מה שנתגלה בתורה בפנים של פשט, הרי הוא מאורע של פשט בעולם הפשט. ומה שנתגלה בתורה בפנים של רמז, הרי הוא מאורע של רמז בעולם הרמז. והוא הדין והיא המדה בכל השבעים פנים אשר לתורה. וזו היא הצעת דבריו של המהר"ל, דמכיון דמיתה זו של נערות בת פרעה היא הסתלקות מזלם העליון, וממילא בטל הכוח הרוחני של ההתנגדות למשה, הרי מאורע זה בסדר הצלתו של משה אין הוא שייך לעולם הפשט, וממילא אין מאורע זה ניכר באותם הפנים של תורה שאנו קוראים להם פנים של פשט. זו היא כוונתו של המהר"ל".

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב [סוטה יב:, מגילה טו:] לא נמצאות התיבות "וכן אתה מוצא בשרביטו של אחשורוש וכו'". אך כוונתו ברורה, שאמרו בגמרא [מגילה טו:] "'ויהי כראות המלך את אסתר המלכה' [אסתר ה, ב], אמר רבי יוחנן, שלשה מלאכי השרת נזדמנו לה באותה שעה; אחד שהגביה את צוארה, ואחד שמשך חוט של חסד עליה, ואחד שמתח את השרביט. וכמה, אמר רבי ירמיה שתי אמות... במתניתא תנא על ששים. וכן אתה מוצא באמתה של בת פרעה, וכן אתה מוצא בשיני רשעים, דכתיב [תהלים ג, ח] 'שיני רשעים שברת', ואמר ריש לקיש, אל תקרי 'שברת' אלא 'שריבבת'". וכן אמרו [סוטה יב:] "'ותשלח את אמתה ותקחה' [שמות ב, ה], רבי יהודה ורבי נחמיה; חד אמר, ידה. וחד אמר, שפחתה. מאן דאמר ידה, דכתיב 'אמתה'. ומאן דאמר שפחתה, מדלא כתיב 'ידה'... ולמאן דאמר ידה, ליכתוב 'ידה'. הא קא משמע לן דאישתרבב אישתרבובי. דאמר מר ["גבי שרביט הזהב דאחשורוש במסכת מגילה" (רש"י שם)], וכן אתה מוצא באמתה של בת פרעה, וכן אתה מוצא בשיני רשעים, דכתיב 'שני רשעים שברת', ואמר ריש לקיש, אל תיקרי 'שברת' אלא 'שריבבתה'". הרי שהגמרא בשני המקומות האלו השוותה את התפשטות שרביטו של אחשורוש להתפשטות ידה של בת פרעה. ובכת"י [שעז.] האריך בזה. ואולי במקום התיבות "וכן אתה מוצא בשרביטו של אחשורוש" יש לגרוס "וכן אתה מוצא באמתה של פרעה" [כלשון הגמרא]. וראה להלן הערה 101.

<> לשונו להלן פמ"ד: "לא תמצא דבר שהוא מתפשט מן האדם כמו הזרוע". ובאור חדש פ"ב [תקכא:] כתב: "עשו אין בו רק הגלוי, לכך יצא עשו ראשונה... לכך כתיב [בראשית כז, כב] 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו'... עשו יש לו הידים, שאין לך דבר חוצה יותר מן הידים, שמתפשטים לחוץ". ובנתיב העבודה פט"ז [א, קכו.] כתב: "כי הידים הם עוד חיצוניות יותר מכל הגוף, לפי שהידים מתפשטין לחוץ ביותר מכל האברים... וזה אמרם [שבת יד.] מפני שהידים עסקניות הם. כלומר מפני כי התפשטות הידים בכל מקום בחוץ". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנ:] כתב: "'הידים ידי עשו', כי הידים, אין בכל אברי האדם שיש בהם התפשטות כמו הידים, שהם עשוים לפשוט בהם. וזהו סגולת הגשם, שיש לו התפשטות כמו הידים, וזה הכח הוא כח עשו" [הובא למעלה פי"ב הערה 31]. ובבאר הגולה באר רביעי [תב:] כתב: "הזרוע הוא תכלית פישוט האדם, וכדכתיב [דברים ד, לד] 'ובזרוע נטויה', שאין מתפשט יותר מן הזרוע... הוא תכלית התפשטות". ובנצח ישראל פ"ז [קע:] כתב: "כמו שני ידים, האחד מתפשט אילך, ויד השניה מתפשט אילך". והבטוי הנפוץ "פושט יד" [שבת ב.] מורה שהיד מסוגלת להתפשטות. ובכת"י [שעז.] כתב: "והא דלא כתיב 'יד' ["ותשלח את ידה", אלא כתיב "ותשלח את אמתה" (שאלת הגמרא בסוטה יב:)], כדי ללמד שנשתרבב היד. ואם כתב 'יד' לא הוי משמע דאשתרבב, כי לשון 'יד' הוא משמע על היד, אצבעות עם כף היד, ולא שייך בזה שרבוב, כי שרבוב הוא על האמה, שהוא הזרוע, והוא משתרבב להלאה, מפני שהאמה נברא לזה כדי שיהיה שולח אותה למרחוק. לכך אין הידים שבהם אוחז הדבר סמוך לגוף, כדי שישלח ופושט אותה להלאה, והיד הוא לאחוז בלבד. ומפני שכאן היה משתרבב אמות הרבה שפיר כתב 'ותשלח את אמתה'". וראה להלן פי"ט הערה 28.

<> לשונו באור חדש פ"ה [תתסד:]: "'ויושט המלך לאסתר את שרביט הזהב אשר בידו' [אסתר ה, ב]. הוצרך למכתב 'אשר בידו', דודאי השרביט הוא בידו... כי השרביט מורה על התפשטות מן המלך... כי היד הוא הכח מן האדם, והשרביט מתפשט עוד יותר מן היד, ומורה זה על גודל ההתפשטות". ושם בהמשך [תתעו:] כתב: "כי השרביט מיוחד להתפשטות עד מקום אחר" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 109, ולהלן הערה 102].

<> שהוזכרו בגמרא [מגילה טו:, סוטה יב:] יחד עם התפשטות אמתה של בת פרעה ושרביטו של אחשורוש, והובא למעלה הערה 98.

<> לשונו בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנה:]: "זהו דרך הרשעים, כאשר לא יוכלו לעשות דבר ולפעול רע, מתחדש בהם התשוקה אל הרע יותר, ומבקשים לאכול בני אדם בשיניהם, כאשר לא יוכלו לפעול רע. ולכך אמר [ברכות נד:] שנמשכו שיניו להך גיסא ולהך גיסא. פירוש 'שיניו' כח רשעתו אשר הוא לרע, ודבר זה נקרא 'שיני רשעים' [תהלים ג, ח]. וכן תמצא בכל מקום אמרו כך; 'ואף אתה הקהה את שיניו', מפני שהרשע תמיד חפץ לאכול ולישך בני אדם מפני רשעותו, אמרו [הגדה של פסח] 'הקהה את שיניו', אשר בם רוצה לאכול בני אדם. ואמר הכתוב [תהלים קיב, י] 'רשע יראה וכעס שיניו יחרוק ונמס', הרי הרשע כשלא יכול לעשות, חורק שיני רשעתו, והדבר זה ידוע. והנה נתוסף כח השתוקקות אל הרשע, ונארכו שיני רשעו. וזה שאמר 'שיני רשעים שברת', כשלא יוכל הרשע למלאות רצונו, שיניו נשברים... טבע הרשעים כאשר לא יוכלו לפעול רע, מאריכים לו השתוקקות הרשעות ביותר". @**ומה שכתב**^ "הם רוצים לאכול בני אדם" דוקא, כי בא להורות על ההתפשטות שיש לשיני רשעים, שהם יוצאים ממקומם ונכנסים לרשות אחרים, שהם שאר בני אדם. כי כל התפשטות היא יציאה מעבר לגבול, ויציאה ממקום מוגבל ומותחם, וכמו שכתב בנתיב העבודה פ"ו [א, צא.] בביאור מאמרם [ברכות י:] "המתפלל צריך שיכוין את רגליו ["זו אצל זו" (רש"י שם)], שנאמר [יחזקאל א, ז] 'ורגליהם רגל ישרה'", וז"ל: "כבר התבאר כי העבודה הזאת שהאדם הוא העלול מקבל מן העלה, והעלול הוא נכנס לגמרי תחת רשות העלה. ועל זה אמר שצריך שיכוין האדם רגליו, כי הרגלים הם התפשטות עצמו, אשר התפשט את עצמו כאילו הוא יוצא מן העלה, כאשר יש לו התפשטות מה. כי מצד שהוא עלול, אין לו התפשטות עצמו כלל לחוץ, וחלוק הרגלים הוא התפשטות במה, וזה הסרה מן העלה... כאשר האדם עומד בתפלה דווקא ראוי לו שלא יהא התפשטות אל האדם עצמו, ובזה האדם נמשך אחר העלה לגמרי, עד שנכנס תחת רשות העלה בתפלתו" [אמנם ראה להלן פי"ט הערה 28 שנתבאר שם שהתפשטות רגלים בתפילה אינה מורה על נטילת דבר של זולתו לטובת עצמו, אלא שהוא יוצא ממקום עצמו. לעומת שיני רשעים, המורים על נגיסה ונטילה מהזולת לטובת עצמו]. ובאור חדש פ"ה [תתעו:] כתב: "כי השרביט מיוחד להתפשטות עד מקום אחר" [הובא למעלה הערה 100]. ובח"א לחולין ס: [ד, צח:] השוה בין כח השיניים לכח החרב, ששניהם חותכין.

<> היד של בת פרעה, השרביט של אחשורוש, והשינים של הרשעים.

<> פירוש - כאשר היד מצד עצמה משמשת להתפשטות.

<> שרביטו של אחשורוש, ושיני רשעים.

<> פירוש - הואיל ושלשת דברים אלו [היד של בת פרעה, השרביט של אחשורוש, והשינים של הרשעים] הם משמשים להתפשטות, וכמו שנתבאר, לכך "הם מוכנים לקבל התפשטות בלתי טבעי גם כן" [לשונו למעלה]. ובכת"י [שעז:] ביאר יותר נקודה זו, וז"ל: "היה סבה אלקית להציל את משה, כאשר היה בענין בכאן שהיה רצון השם יתברך להציל את משה, היה מתחבר זה במעלה עליונה אלקית, שמן אותה מעלה יבוא התפשטות לנמצאים. כי מן העליונים מתפשטים התחתונים... והיד הוא כלי התפשטות, לכך נתוסף כאן התפשטות ליד מה שלא היה לה בראשונה, ונשתרבבה. כי קבלה התפשטות יותר כאשר היתה דבוקה בכח עליון, אשר ממנו מתפשט הכל. וזה שאמר שם גם כן בשרביט, שהיה מתפשט יותר, כי הזרוע והשרביט שתיהם שוים, שמשמשים להושטה. וכאשר מתחבר הדבר בכח עליון, אשר ממנו התפשטות התחתונים, היה משתרבב יותר. וכן שיני רשעים היו מתפשטות לאכול בני אדם, ותמיד שיניהם [של הרשעים] היו רוצים להתפשט על בני אדם, הוסיף להם הקב"ה כח יותר ויותר". ומה שכתב "כי מן העליונים מתפשטים התחתונים", יוסבר על פי מה שאמרו חכמים [חגיגה יב.] "בשעה שברא הקב"ה את העולם, היה מרחיב והולך... עד שגער בו הקב"ה והעמידו... והיינו דאמר ריש לקיש, מאי דכתיב [בראשית יז, א] 'אני אל שדי', אני הוא שאמרתי לעולם די". הרי בשעת הבריאה, היה העולם אמור להתפשט יותר ויותר, עד שגערת הקב"ה עצרה התפשטות זו. לכך כל חיבור ודביקות בין תחתונים לעליונים גונז בחובו התפשטות לנמצאים, ובמיוחד לאותם נמצאים המשמשים להתפשטות.

<> יביא כאן כמה מאמרים ממסכת סוטה [יב:], אך יבאר רק את המאמר האחרון, ולא את המאמרים הראשונים. ובכת"י [שעח.] ביאר גם את המאמרים הראשונים.

<> "שראתה עמו שכינה - והאי 'את' לשון 'עם', כמו [בראשית מב, ד] 'לא שלח יעקב את אחיו'" [רש"י שם].

<> "נער - גדול משמע" [רש"י סוטה שם].

<> "בעל מום - והוא לוי, ונפסל בקול לעבודת השיר [חולין כד.]" [רש"י שם]. ובגו"א שמות פ"ב אות י [כח.] כתב: "אם כן יהיה משה רבנו עליו השלום בעל מום, שהיה קול שלו משתנה להיות קולו עב".

<> "ואין אחר נופל - ליאור, שאותו היום בטלו גזירתם" [רש"י סוטה שם]. ובכת"י [שעח.] כתב: "הוי לה לומר 'מילדי העברים הוא', ולא לומר 'מילדי העברים זה'. אלא נתנבאה ולא ידעה מה נבאה, זה נופל, ואין אחר נופל".

<> "וכי יאמרו אליכם - העובדי כוכבים, דרשו כמותינו אל האובות" [רש"י שם].

<> "המצפצפים והמהגים - נביא קרי לשון גנאי, שהם מצפצפין כעגורים, ומהגים כיונים, מוציאין קול בגרונם, ואין יודעין מה אומרים. כך דרך איצטגנינין, אינן רואין אלא סימן, אבל לא פירושו של כל דבר" [רש"י שם].

<> "ראו - אצטגניני פרעה" [רש"י שם].

<> "שמושיען של ישראל כו' - והך מילתא לאו רבי אלעזר קאמר לה, דקרא לאו אמצרים קאי, אלא גמרא קאמר לה, וקאי אהא דאמרינן לעיל 'ואין אחר נופל וכדרבי אלעזר דאמר שאין יודעים מה הוגין', הילכך ראו המצרים ולא ידעו מה ראו" [רש"י שם].

<> "כיון דשדיוה למשה במים - כל זמן שהיה ביאור, אין לקות גדולה מזו, ובטלה סימן של לקייה" [רש"י שם].

<> "המה מי מריבה - הם הנזכרים במקום אחר, את אלו ראו אצטגניני פרעה שמושיען של ישראל לוקה במים, לכך גזרו [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו'" [רש"י במדבר שם].

<> "רגלי - בשבילי, כמו [בראשית ל, ל] 'ויברך ה' אותך לרגלי'" [רש"י סוטה שם].

<> "בשבילי נצלתם - שביטלו מצרים את גזירתם" [רש"י שם].

<> כשיטתו למעלה פ"ז [שנב.] שהחטא של משה רבינו במי המריבה היה במה שאמר "שמעו נא המורים" דרך כעס, וכלשונו: "כאשר אמר משה 'שמעו נא המורים' דרך כעס, וכן מה שהכה הצור פעמיים [במדבר כ, יא], הכל דרך כעס, ודבר זה לא היה ראוי לו". וראה להלן פל"ו הערה 113. אמנם צריך להבין מדוע ראה צורך להביא פסוק זה, ולא כתב רק "איך אפשר שהאצטגנינים היו רואים מה שלקה משה רבינו עליו השלום על מי מריבה", מבלי להוסיף "בשביל שאמר 'שמעו נא המורים'". הרי בהמשך מבאר ששאלתו היא "דלא תליא ענין משה רבינו ע"ה במזל", ובכדי לשאול כך לכאורה לא היה צורך כלל להביא את הפסוק "שמעו נא המורים". וראה להלן הערה 129 בישוב שאלה זו.

<> כי כל עניינו של משה שהוא בעל מעלה אלקית נבדלת, והמזל הוא גשמי, ולא יתכן שעניינו של משה רבינו יהיה תלוי במזל הגשמי. ואודות מעלתו הנבדלת של משה, כן כתב למעלה ס"פ טז [לאחר ציון 102], וז"ל: "כי כל ענין משה שהיה נוטה אחר הצורה, ונבדל מן טבע החומר". ולמעלה בפרק זה [לאחר ציון 95] כתב: "כי יש לדעת, כי כל ענין משה רבינו עליו השלום... והצלת משה רבינו עליו השלום... הכל בכח עליון". ולהלן פי"ח [לאחר ציון 69] כתב: "ואומר אני כי שם 'משה' הוא הוראה על עיקר ענין משה ומעלתו, אשר הוא מסולק ומוסר מן המים... כי מעלת משה רבינו ע"ה מעלת הצורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר. כי השכלים הנבדלים הם צורה בלבד... ולכך היה משה רבינו ע"ה ענין צורה בלבד, מבלי חומר". ואילו המזל שייך למערכת השמים הטבעית, וכמו שכתב למעלה פ"ז [שלד:], וז"ל: "השמים, הדבר הבא מהם יותר קשה להשתנות, מפני חוזק הפעולה והגזירה אשר יש לשמים. והקב"ה הוציאו [את אברהם] חוץ לשמים [רש"י בראשית טו, ה], כלומר שיהיה דבק במעלה הנבדלת, לא במעלה הגשמית, כי השמים הם גשמים, ובזה היה משנה המזל. ולפיכך אמר הקב"ה אליו [ב"ר מד, יב] 'נביא אתה, ולא אצטרגולית', כלומר שאין אתה דבק רק במעלה הנבדלת הבלתי גשמית, ומפני כך אין אתה דבק במזלות, מי שיש לו מעלה הבלתי גשמית". ובח"א לנדרים לב. [ב, ח.] כתב: "כי דבקים ישראל במעלה העליונה שיש להם, מצד הזה יש ביטול למזל שלהם". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנא:] כתב: "כאשר יצאו ישראל ממצרים, קבלו מדריגתם ומעלתם האלקית, והיה עוג היפך להם, שכחו כח גשמי. ותמצא תמיד שהגשמי מתנגד לבלתי גשמי. ולפיכך התחדש התנגדות מהם, לפי שהיה עוג דבק במזל מן מזלות הרקיע, שהוא כח גופני גשמי, ומשם מקבל כחו. ולפיכך היה כל ענינו נמשך אחר הגשמי, שהוא סגולת הגשם. וישראל מפני שאין כחם כח גשמי, לפי שהם מקבלין מן השם יתברך כח קדוש, אמרו ז"ל [שבת קנו.] 'אין מזל לישראל'. כי מי שכחו כח גשמי יש לו מזל, שהוא כח ושפע גשמי. אבל ישראל הדבקים בה', אין כחם גשמי, ואין מזל להם" [ראה למעלה פ"ז הערות 84, 86, להלן פי"ח הערה 82, ופל"ו הערה 46].

<> "ולא ראו ענין המריבה בפירוש, רק שראו את התנגדות המים מתנגדים למשה רבינו עליו השלום" [לשונו בהמשך].

<> להלן פרקים יח, כג, כד.

<> "בלבד" - ולא ענין חטא מי מריבה, וכמו שמבאר והולך.

<> שכבר כשנולד נתמלא הבית אורה [סוטה יב.]. ומה שכתב "צדיק גמור" ולא "צדיק" סתם יבואר בהערה הבאה.

<> כי הקב"ה שומר את הצדיק הגמור מפגעי הזמן, וכמו שכתב הרמב"ן בפירושו לאיוב לו, ז, וז"ל: "כי החסיד הגמור הדבק באלקיו תמיד ולא יפרד הדבק במחשבתו בו בענין מענייני העולם, יהיה נשמר תמיד מכל מקרי הזמן, אפילו ההוים בטבע, וישתמר מהם בנס יעשה לו תמיד, כאילו יחשב מכת העליונים, אינם מבני ההויה וההפסד למקרי העתים. וכפי קרבתו להדבק באלקיו, ישתמר שמירה מעולה". וכן כתב המו"נ ח"ג פנ"א, וז"ל: "ולפיכך נראה לי כי כל מי שפגעה בו רעה מרעות העולם מן הנביאים או החסידים השלמים, שלא פגעה בו אותה הרעה אלא בעת ההעלם, ולפי ערך אורך אותו ההעלם או פחיתות הדבר אשר היתה... יהיה עוצם הפגע... והנה נתבאר לך כי סבת היות כל אחד מבני אדם מופקר למקרים... הוא היותו מוסתר מה'. אבל אם היה אלוקיו בקרבו, לא יגע בו רע כלל" [ראה למעלה הערה 77]. והואיל ומשה הוא "צדיק גמור", ובעת שהיה מונח בתיבה היתה עמו שכינה, לכך מן הנמנע שתבוא אליו תקלה מאחד הנמצאים.

<> לכך אין התנגדות המים למשה בגדר תקלה ודבר מקרי, אלא זו התנגדות בעצם, ואין היות משה רבינו "צדיק גמור" מבטלת דבר שהוא בעצם. דוגמה לדבר; התנגדות דתן ואבירם למשה היתה התנגדות בעצם, ולא התנגדות מקרית, וכפי שכתב להלן ריש פי"ט [לאחר ציון 9], וז"ל: "לפיכך אמרו כי אלו שני אנשים העברים הם דתן ואבירם, שהיו מעולם רצועת מרדות למשה וישראל, ונתחזקו פעמים הרבה בזה. ולכך לא בא הדבר הזה על ידי מקרה, רק על ידי מי שהוא מוכן לזה בעצם, הם דתן ואבירם, ועל ידם ראוי לגלגל דבר זה". וכך המים התנגדו למשה בעצם. ובכת"י [שעח.] כתב כאן: "וזה אין קשיא איך אפשר לומר כך שיהיה למרע"ה התנגדות מצד המערכת, ואצל אברהם נאמר [בראשית טו, ה] 'ויוצא אותו החוצה' למעלה מן המערכות [רש"י שם], ולמה לא יהיה הדבר כך אצל משה. דאין זה קשיא, דודאי לפי הצורך היה הקב"ה מגביה אותו למעלה מן המערכות, אבל כאשר לא היה [צורך] לשנות את המערכות, לא היה עושה".

<> למעלה פי"ד [לאחר ציון 46] ביאר בארוכה כיצד המים הם נטולי צורה, ומדוע הקב"ה נוהג לאבד רשעים על ידי מים. וראה שם הערה 83. ולהלן ס"פ כג כתב: "וזהו הפך המים שאין להם צורה מיוחדת, ודבר זה נתבאר למעלה בפרקים פעמים הרבה, עיין שם". וראה להלן פי"ח הערה 71.

<> פירוש - האצטגנינים ראו שיש למשה התנגדות מהמים, אך לא ראו את ענין המריבה בפירוש. וההבדל בין התנגדות המים [שראו] לבין ענין המריבה [שלא ראו], כי התנגדות המים למשה הוא דבר כללי שכבר בא לעולם, כי התנגדות זו היא בעצם בין המים החומריים למעלת משה הנבדלת, ואין זו הסתכלות פרטית. אך ענין המריבה הוא דבר פרטי, שעדיין לא היה בעולם, ואם היו מצליחים לראות דבר מעין זה, היה בכך להורות ש"תליא ענין משה רבינו עליו השלום במזל" [לשונו למעלה לאחר ציון 120]. ולכך מובן מדוע נקט בשאלתו את הפסוק "שמעו נא המורים" [ראה למעלה הערה 120], שכוונתו להורות שבשאלתו הבין שמדובר בדבר פרטי שיהיה לעתיד, ולא בהתנגדות המים, שהיא דבר כללי שכבר קיימת מעת לידתו של משה. ובכת"י [שעח:] כתב: "כי על ידי שאמר 'שמעו נא המורים' אז באה תקלה לצדיק על ידי מים המתנגדים אליו. ולפיכך היה אפשר לאצטגנינים שיהיו רואים מי מריבה, לא שהיו רואים בפרט המעשה, רק ענין כללי, שהמים מתנגדים למשה רבינו עליו השלום". וראה להלן פי"ח [ציון 83], שחזר על דבריו שכתב כאן.

<> "דרש רבי תנחומא [ויקהל אות ד], יום שנולד משה אמרו איצטגניניו היום נולד מושיען של ישראל, ואין אנו יודעים אם מצרי הוא או יהודי. ועמד וקיבץ כל עמו, ובקש מהן ליתן לו הנולדים בו ביום, וגזר אף על עמו" [רש"י סוטה יב., והובא למעלה פט"ו הערות 87, 150. וראה להלן הערות 136, 146]. ומה שכתב כאן "ואם תאמר, &**סוף סוף**^ מה שהיו רואים וכו'", כוונתו היא שעדיין נמצאת אומר שגאולת ישראל באיזה שהוא אופן היא על פי מערכת השמים. ונהי שלא קשה ממה שהאצטגנינים ידעו מהתנגדות המים למשה, וכמו שביאר, אך עדיין קשה ממה שידעו "היום נולד מושיען של ישראל".

<> כי האצטגנינים ראו לא רק שמשה נולד, אלא שנולד מושיען של ישראל, וזה מורה שגאולת ישראל קשורה למערכת השמים, ודבר זה לא יתכן, וכמו שמבאר.

<> אודות ש"חס ושלום לומר שתהיה גאולתן של ישראל על פי מערכת השמים", הטעם הוא כי גאולת ישראל במצרים נעשתה רק על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו, וכמו שאמרינן בהגדה "'ויוצאנו ה' ממצרים' [דברים כו, ח], לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף ולא על ידי שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו". ולהלן פנ"ה כתב: "יציאת ישראל [היתה יכולה להיות] על ידי אחר, שלא על ידי הקב"ה... שהיה זה על ידי הטבע, דהיינו על ידי מערכת שמים, ודבר זה טבעי. וכנגד [זה] אמר... 'ולא על ידי השליח', הוא מנהגו של עולם... וזה נקרא שליח, שהטבע הוא שליח של הקב"ה לפעול בעולם הזה, וכל דבר בעולם השם יתברך פועל על ידי הטבע, והוא שליח המקום".

<> מהמשך דבריו מתבאר שמקשה שמבואר בתורה שהגאולה באה מחמת צעקות ותפילות ישראל, ולא שכבר נקבע הדבר על פי מערכת השמים. שנאמר [שמות ב, כג-כה] "ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה וישמע אלקים את נאקתם ויזכור אלקים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב וירא אלקים את בני ישראל וידע אלקים". אמנם לשונו כאן מורה שמקשה שאי אפשר שגאולת ישראל מצד עצמה תהיה על פי מערכת השמים, ללא קשר לתפילתן של ישראל. א"כ הקשה מגאולת ישראל ותירץ מתפילת ישראל, וזו תימה שיעשה כך. אמנם נראה שחסרים כאן דברים שכתב בכת"י [שעח:], ועל פי זה תתבאר כוונתו, וז"ל: "ואם תאמר, סוף סוף מה שהיו רואים היום נולד מושיען של ישראל, א"כ צריך לומר שיהיה גאולתן של ישראל על פי מערכת השמים, וח"ו לומר שיהיו גאולתן של ישראל על פי מערכת השמים. גם הדבר הזה כך כמו שאמרנו, שלעולם המערכות היה מורה גאולה שנולד מושיען. אבל באיזה ענין תהיה גאולתן של ישראל לא היו רואים... ואם תאמר, סוף סוף כיון שהמערכת היה מורה הגאולה, מה אכפת לי באיזה ענין, אם על ידי בכורות או זולת זה מן הנסים, סוף סוף [הגאולה היא] על ידי מערכת השמים. ואם כן מה מועיל הצעקה שהיה להם מן העבודה. אין זה קשיא כלל, דודאי אם לא היתה הצעקה והתפלה וכו'" [ומביא כהמשך דבריו כאן]. הרי שיש כאן שאלה ראשונה ותשובתה, ושאלה שניה ותשובתה; השאלה הראשונה היתה כיצד גאולת ישראל תהיה ע"י מערכת השמים, והתשובה על כך היתה שמערכת השמים ראתה את הגאולה רק באופן כללי. והשאלה השניה היתה מה מועילה התפילה, והתשובה על כך היתה שהתפילה מביאה את הדבר לידי גמר הדבר. ולפנינו בנדפס נמצאת השאלה הראשונה והתשובה השניה. וראה להלן הערה 138.

<> כמו שמצינו שאף לגבי הבטחה לטובה קיים החשש של "שמא יגרום החטא", ובסופו של דבר ההבטחה לא תתממש [ברכות ד.], וכמבואר למעלה פ"ז [שכט:]. כך מערכת השמים יכולה להורות על הגאולה, אך לבסוף הגאולה לא תתממש. וראה בסמוך הערה 137.

<> אלא תבאר שמערכת השמים מורה בהכרח על מה שיצא אל הפועל, ללא שום אפשרות של ביטול הדבר.

<> כי פרעה ציוה להשליך את כל הזכרים ליאור [שמות א, כב] כדי למנוע את לידת משה, אע"פ שהאצטגנינים אמרו לו ש"היום נולד מושיען של ישראל", וכמבואר למעלה הערה 130.

<> יש להעיר, כי למעלה תלה את אי מימוש הגאולה ב"שום מניעה", ואילו כאן תולה זאת ב"אין כאן ידיעה בודאי", ולכאורה הם שני טעמים נפרדים. וצריך לומר שהעדר "ידיעה בודאי" לכשעצמו אינו מספיק, כי אין הכוונה שהאצטגנינים לא ראו כלום, אלא שלא ראו דבר ברור ומוחלט לגמרי, אך מ"מ ראו גזירה מסויימת, ולכך ביטולה הוא מחמת "שום מניעה". אך א"כ קשה שלא יאמר כלל את הטעם של העדר "ידיעה בודאי", ורק יאמר את הטעם של "שום מניעה", ומה הצורך בטעם של העדר "ידיעה בודאי". ובעל כרחך לומר שהאפשרות ש"שום מניעה" תבטל את מימוש הגאולה היא גופא רק משום ש"אין כאן ידיעה בודאי", אך אם היתה כאן "ידיעה בודאי", שוב לא היה חשש לשום מניעה, ודבר זה צריך ביאור. ויש לומר, שלמעלה פ"ז [של:, ושם הערה 63] נתבאר שנבואה לטובה אינה יכולה להתבטל משום שהיא אינה תלויה במקבל, ולכך שעת אמירתה היא שעת יציאתה אל הפועל, ומשיצאה לפועל שוב אינה בת ביטול. אך הבטחה לטובה היא תלויה במקבל, ולכך אין שעת אמירתה שעת יציאתה אל הפועל, וממילא יכולה להבטל מחמת חטאי המקבל, עיי"ש. ואם גזירת מערכת השמים היתה ידיעה ברורה, אזי היה לה דין כמו נבואה, ששתיהן אינן תלויות במקבל, ושתיהן יחשבו שיצאו אל הפועל משעת אמירתן. אך הואיל וגזירת מערכת השמים אינה ידיעה ברורה, לכך אין היא נחשבת שיצאה אל הפועל, ומעתה יכולה להבטל מחמת "שום מניעה". ולכוונה זו מטין דבריו בכת"י [שעח:], שכתב: "כיון שאין מערכת השמים מראה כל ענין הגאולה באיזה ענין תהיה, היה אפשר שלא יבא לידי גמר מעשה על ידי שום מניעה... כיון שאינם רואים הענין בפרט".

<> פירוש - עדיין יש מקום להקשות קושיא נוספת על גזירת מערכת השמים הזאת, וכמו שמבאר. וזו שאלתו הרביעית בענין זה; השאלה הראשונה היתה כיצד ענינו של משה תלוי במערכת השמים [התשובה היתה שאצטגנינים ראו רק את התנגדות המים]. השאלה השניה היתה כיצד גאולת ישראל תלויה במערכת השמים [התשובה היתה שמערכת השמים רק ראתה את הגאולה באופן כללי, ולא באיזה ענין]. והשאלה השלישית היתה מה היתה מועילה תפילת ישראל, הרי בלא"ה מערכת השמים הראתה שישראל יגאלו [התשובה היתה שהתפילה מועילה לגמור הדבר לצאת אל הפועל]. והשאלה הרביעית שמעורר כאן היא מה הצורך במערכת השמים, הרי בלא"ה ישראל מובטחים מאבותם שיגאלו ממצרים.

<> מה שמזכיר דוקא את אברהם, כי לאברהם הובטח שישראל יגאלו ממצרים בברית בין הבתרים, שנאמר [בראשית טו, פסוקים יד, טז] "וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול וגו' ודור רביעי ישובו הנה וגו'". ואודות שגאולת מצרים היא מחמת אברהם, כן כתב בדר"ח פ"ה מ"ד [קיח.], וז"ל: "ראוי היה שיעשה עם ישראל כשיצאו ממצרים בשביל אברהם, כי שעבוד מצרים היה דומה לגמרי לענין אברהם, ומעשה אביהם אברהם ממנו ירשו בניו. וכבר האריך בזה הרמב"ן ז"ל בפירוש התורה בפרשת לך לך [בראשית יב, ו], כי היה אברהם סימן לבניו. ולפי הנראה כי בניו ירשו מאברהם שהיה אביהם. וכשם שאברהם הוציא אותו הקב"ה מאור כשדים אחר שהיה נרדף מן נמרוד, כך הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים. ולפיכך בתחילת הפרשה שהודיע לאברהם שעבוד מצרים, כתיב [בראשית טו, ז] 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים וגו'', לומר לך כי יהיו יורשים ממך בניך, כמו שהוצאתיך מאור כשדים לתת לך הארץ, וכן יהיו בניך, אוציא אותם מארץ מצרים כדי לתת להם הארץ. כי ראוי שיהיה דומה התחלת ישראל לאברהם, שהיה התחלת האבות כלם... ולפיכך אליו בפרט גלה הקב"ה שעבוד מצרים, שנאמר [בראשית טו, יג] 'ידוע תדע כי גר יהיה זרעך וגו''. וכל זה מפני שראוי שיהיה התחלת בניו דומה אל ענין אברהם, שהוא היה התחלה באבות" [ראה למעלה פ"ה הערה 6]. ובהמשך שם בדר"ח [קכט.] כתב: "ולפיכך בגאולת מצרים עושה אברהם עיקר, ומזכיר אברהם תחלה [שמות ו, ג] 'וארא אל אברהם וגו'', וכן [שמות ב, כד] 'ויזכור אלקים את בריתו את אברהם וגו''... כי אברהם מורה על גאולה הראשונה... והנה אברהם שהיה מורה עליו גאולה, שאמר הקב"ה אליו [בראשית טו, יד] 'וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי'... ומפני כי גאולת ישראל במצרים מצד אברהם, שהיה התחלת ישראל, ולפיכך כשם שנתנסה אברהם בעשרה נסיונות [אבות פ"ה מ"ג], וכבר התבאר כי הנסיון הוא שלא בטבע, כי לכך מנסה הקב"ה את הצדיק אם יעמוד בנסיון ולא ילך אחר טבעו, ולכך עשה הקב"ה [ביצ"מ] עם ישראל עשרה נסים שלא בטבע וכמנהגו של עולם". ובנצח ישראל פמ"ד [תשנ:] כתב: "היה אברהם סבה ראשונה בגאולת מצרים, שהרי אליו הבטיח 'וגם הגוי אשר יעבדו דן אנכי'". וראה בסמוך הערה 141.

<> אודות שההכנה נצרכת להוציא דבר אל הפועל אע"פ שהוא בלא"ה ראוי לבא מצד עצמו, הנה אמרו חכמים [ב"ק צב.] "מנא הא מילתא דאמור רבנן 'כל המבקש רחמים על חבירו והוא צריך לאותו דבר, הוא נענה תחילה'... מהכא [בראשית כ, יז] 'ויתפלל אברהם אל האלקים וירפא אלקים את אבימלך ואת אשתו ואמהותיו [וגו']', וכתיב [בראשית כא, א] 'וה' פקד את שרה כאשר אמר וגו'', כאשר אמר אברהם אל אבימלך". ובח"א לב"ק שם [ג, יג.] כתב: "ואע"ג דכבר הבטיחו המלאכים [בראשית יח, י] 'כעת חיה ולשרה בן'. אין זה קשיא... דכל דבר, אף על גב שראוי ובודאי יבא, צריך שיהיה סבה שיצא ההבטחה לפעל, כי השם יתברך מסבב דבר שהוא הכנה שתצא ההבטחה לפעל. והיה מסבב דבר זה שיהיה אברהם מתפלל בעד אבימלך, וראוי שיהיה נענה תחלה". ומעין זה כתב בתפארת ישראל פמ"ח [תשסד:], ובאור חדש פ"א [תסד.]. והרמב"ם בפירוש המשניות סוף מסכת ברכות כתב: "'עת לעשות לה' הפרו תורתך' [תהלים קיט, קכו], יאמר כי כשיבא העת להפרע מהם להנקם, יזדמנו סיבות לבני אדם להפר התורה, כדי שיבא עליהם העונש במשפט. וזה הענין ארוך ורחוק עמוק עמוק מי ימצאנו" [הובא למעלה פ"ט הערה 122].

<> לשונו להלן פכ"א [לאחר ציון 66]: "תמצא כי ישראל היו נגאלים [ממצרים]... מצד חסדי אבות, כדכתיב [שמות ב, כד] 'ויזכור אלקים את בריתו [את אברהם את יצחק ואת יעקב]... והזכיר למשה גם כן, אמר [שמות ג, ו] 'אנכי אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', הזכיר לו חסדי אבות, שבשביל זה בא לגאול אותם". ולהלן פל"ה [לאחר ציון 54] כתב: "פסח מצרים יצאו בזכות אבותיהם". ולהלן פל"ו [לאחר ציון 96] כתב: "ישראל נגאלו בזכות אבות, שנשבע להם לגאול אותם". ולהלן ס"פ ס כתב: "כי בזכות אבות ואמהות יצאו ישראל". ובנצח ישראל פי"ג [שלד.] כתב: "כי גאולה ראשונה במצרים, אף שהיה השם יתברך המוציא בלבד, עיקר הסבה הוא שבועת האבות, וכדכתיב בכתוב [שמות ו, ג] 'וארא אל אברהם וגו''". ושם בפל"א [תקצה:] כתב: "גאולה ראשונה במצרים היה בזכות האבות, שנשבע לאבות שיגאלו הבנים... כי הקץ היה מצד האבות". ושם בפס"ב [תתקמב:] כתב: "כי גאולה ראשונה היתה מתחייבת מצד ישראל ומצד זכות אבות... וזכות ומדריגת האבות גרם, ודבר זה מחייבים הכתובים". וראה להלן פל"ה הערה 55, ופל"ו הערה 97. @**והנה כאן**^ כתב "מפני ברית אבותם", ואילו קודם לכן [לפני ציון 139] כתב "וכי יהיו בני אברהם לעולם בגלות מצרים", הזכיר רק את אברהם, ולא שאר אבות [ראה למעלה הערה 139]. אמנם בנצח ישראל פס"ב [תתקמג:] עמד על כך, וכתב: "כי הגאולה הראשונה בזכות אבות, וראשון לזה אברהם, שאליו הבטיחו תחלה על גאולת בניו, ולכך ראוי שיזכיר אותו ראשון ["וארא אל אברהם וגו'"]". הרי שהגאולה הראשונה היא בזכות האבות, ורק שאברהם הוא ראשון לזה. והעומק בזה שכל האבות נכללים באברהם, ולכך זכות האבות מתגלית באברהם. ואודות שכל האבות נכללים באברהם, כן כתב למעלה פ"ט [תקא:], וז"ל: "ואף על גב שהיו האבות ג', עיקר הכל הוא אברהם שממנו יצא הכל, והוא הראשון. וזהו שאמרו חז"ל [פסחים קיז:] 'ואעשך לגוי גדול' [בראשית יב, ב], שאומרים 'אלקי אברהם וגו'', יכול חותמים בכולן, תלמוד לומר [שם] 'והיה ברכה', בך חותמין, ואין חותמין בכולם. פירוש, אף על גב שהיו האבות ג', עיקר הכל וחותם הכל הוא אברהם, שהוא ראש הכל, לכך חותמין בו בלבד". ובגו"א בראשית פי"ב אות ו [ריד.] כתב: "בך חותמין כו'. ואם תאמר, מאחר שכולם אבות, למה לא יחתום בכולם. ואין זה קשיא, דאין חותמין בשתים, כדאמרינן במסכת ברכות [מט.]. ואם תאמר, מאי שנא אברהם. נראה מפני שהבן בכח האב, ואין האב בכח הבן, ולכך בחתימת אברהם יש חתימה יצחק ויעקב. ואלו דברים הם אמת למבינים, והוא דבר נעלם" [ראה למעלה פ"ט הערה 265]. ולכך פעמים מזכיר שהגאולה הראשונה היא בזכות אברהם [כמולקט למעלה הערה 139], ופעמים מזכיר שהיא בזכות האבות [כמלוקט כאן], וחד הוי.

<> פירוש - אם היתה ברית אבות ללא הכנה מן מערכת השמים, לא היה מובטח שישראל יצאו ממצרים במהירות, ורק היו יוצאים בזמן שהשבועה מחייבת אותו. אך עתה שיש הכנה מן מערכת השמים ליצ"מ, ישראל יצאו ממצרים במהירות. ולכאורה כוונתו היא שבברית בין הבתרים נאמר שישראל יהיו במצרים ארבע מאות שנה [בראשית טו, יג], אך ישראל יצאו ממצרים לאחר מאתיים ועשר שנים [רש"י שם]. וזהו מחמת שהקב"ה חישב את הקץ [הגדה של פסח], וצמצם את הזמן. וראה בחדושי מרן רי"ז הלוי [שמות יב, מ] שביאר איך הקב"ה צמצם את הזמן שישראל יצאו ממצרים עם זמן הקץ של הגאולה. ומהירות זו נזקפת להכנה שהיתה מן מערכת השמים. וראה להלן פל"א הערה 48.

<> הנה כאן כתב שהיתה שבועה לגאול את ישראל [וכן כתב בכמה מקומות, והובאו למעלה הערה 141], אך מקודם לכן כתב שהגאולה באה "מפני ברית אבותם". הרי פתח בברית, וסיים בשבועה. ויש לומר, כי ברית בין הבתרים נקראת שבועה, שנאמר [בראשית כד, ז] "ה' אלקי השמים וגו' ואשר נשבע לי לאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת וגו'", ופירש רש"י שם "ואשר נשבע לי - בין הבתרים". ואמרו חכמים [פסחים לח:] "והרציתי דברים לפני רבי אליעזר, אמר לי ברית, הן הן הדברים שנאמרו לו למשה בסיני", ופירש רש"י שם "ברית - שבועה". הרי רש"י בחומש ביאר ששבועה היא ברית, ורש"י בגמרא ביאר שברית היא שבועה. וכן כתב הרמב"ן [דברים כח, ט]. ובגו"א בראשית פי"ד אות כד [רמג:] כתב: "הברית הוא כמו שבועה". וכן אונקלוס מתרגם שבועה "קיימא" [בראשית כו, ג], וכך מתרגם "ברית" [בראשית ט, יב]. והכתב והקבלה [ויקרא ה, ד] הביא דברי רש"י הנ"ל מפסחים, וכתב: "מזה תבין למה נקראת שבועה ברית... כי שם ברית עיקר הוראתו התקשרות, וזה בעצמו הוראת שבועה". ובתפילת שחרית לאחר ברכות השחר אומרים "וזכר לנו ה' אלקינו אהבת הקדמונים אברהם יצחק וישראל עבדיך את הברית ואת החסד ואת השבועה שנשבעת לאברהם אבינו בהר המוריה". וראה להלן פכ"ז הערה 11, ופל"ו הערה 97. אמנם בגו"א בראשית פ"ח אות כה [קעג.] חילק בין שבועה לברית [הובא למעלה פי"ד הערה 79].

<> בא ליישב שאלה חדשה; אם גזירת מערכת השמים תרמה ליציאת מצרים, שמא יש בכך להפחית מחלקו של הקב"ה ביציאת מצרים.

<> כמו שאומרים בהגדה של פסח "'ויוצאנו ה' ממצרים' [דברים כו, ח], לא על ידי מלאך, ולא על ידי שרף, ולא על ידי שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו" [ראה למעלה הקדמה שניה (עו:)]. ומה שסוף סוף היתה הכנה לגאולה על ידי גזירת מערכת השמים, צריך לומר שהכנה זו סילקה את המעכבים ליציאת מצרים מהירה, ומשסולקו מעכבים אלו, שוב הקב"ה בלבד פעל יציאה זו.

<> פירוש - לפי מה שנתבאר למעלה [לאחר ציון 136] שאין האצטגנינים רואים הענין בבירור.

<> רש"י סוטה יב. "דרש רבי תנחומא [ויקהל אות ד], יום שנולד משה אמרו איצטגניניו היום נולד מושיען של ישראל, ואין אנו יודעים אם מצרי הוא או יהודי. ועמד וקיבץ כל עמו, ובקש מהן ליתן לו הנולדים בו ביום, וגזר אף על עמו" [ראה למעלה הערה 130]. ולמעלה פט"ו [לאחר ציון 151] נתקשה בזה, וכלשונו שם: "ואם תאמר, אם ידעו האצטגנינים היום נולד אחד שיהיה מושיע את ישראל, למה לא ידעו אם הוא ממצרים או מישראל". ולמעלה ישב שאלה זו בזה"ל: "יש לומר, שאני משה מפני שנקרא בן לבת פרעה שהיתה מצרית... ולפיכך לא יכלו לדעת אם מישראל, אם ממצרים הוא, שהמגדל יתום בתוך ביתו כאילו ילדו [מגילה יג.], ולפיכך לא היו יודעים אם מישראל, אם ממצרים הוא". וכאן יבוא ליישב שאלה זו באופן אחר מדבריו למעלה.

<> "התחלת דבר" היא ההסתכלות הראשונה והחיצונית של הדבר. ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז [סג:] כתב: "ואל תחשוב כי הדברים אשר נתבארו למעלה הם שורש ועיקר הדבר, רק הם התחלה למבין קצת מעט מה שאפשר למתחילים, כענין ברוך הנותן חכמה לחכימין" [הובא למעלה פ"ד הערה 134]. ובגו"א שמות פכ"ה אות כג [רפא.] דחה בחריפות דבריו של מי שחלק על חז"ל, וכתב עליו: "הרב הזה חשב על דברי חכמים שהם דברים כאשר הבין בתחלת המחשבה, והוא לא ירד לסוף דבריהם, אף לתוכם".

<> לשון המדרש [ב"ר פה, ב] במילואו: "'ויהי בעת ההיא' [בראשית לח, א], ולא היה צריך קרייה למימר אלא [בראשית לט, א] 'ויוסף הורד מצרימה', ומפני מה הסמיך פרשה זו לזו... כדי לסמוך מעשה תמר למעשה אשתו של פוטיפר; מה זו לשם שמים ["אשת פוטיפר כדי שתלד ממנו בן" (רש"י שם)], אף זו לשם שמים ["תמר, כדי שיצא ממנה המלכות" (רש"י שם)]. דאמר רבי יהושע בן לוי, רואה היתה [אשת פוטיפר] באסטרולוגין שלה שהיא עתידה להעמיד ממנו בן, ולא היתה יודעת אם ממנה אם מבתה. הדה הוא דכתיב [ישעיה מז, יג] 'מודיעים לחדשים מאשר יבואו עליך', רבי איבו אמר, 'מאשר' ולא כל אשר".

<> לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"י ה"ג: "והלא המעוננים והקוסמים אומרים מה שעתיד להיות, ומה הפרש יש בין הנביא ובינם. אלא שהמעוננים והקוסמים וכיוצא בהן מקצת דבריהם מתקיימין, ומקצתן אין מתקיימין. כענין שנאמר [ישעיה מז, יג] 'יעמדו נא ויושיעוך הוברי שמים החוזים בכוכבים מודיעים לחדשים מאשר יבאו עליך', 'מאשר' ולא כל אשר... אבל הנביא, כל דבריו קיימין, שנאמר [מ"ב י, י] 'כי לא יפול מדבר ה' ארצה'". והר"ן בדרשותיו [הדרוש האחד עשר], כתב: "כמו שאמר הנביא כמהתל בפרעה [ישעיה מז, יג] 'יעמדו נא ויושיעוך הוברי שמים החוזים בכוכבים מודיעים לחדשים מאשר יבואו עליך'. ובא בקבלת רבותינו ז"ל 'מאשר', ולא כל אשר. גם כי יחליפו מין במין... הנה אם כן תועלת המעוננים והקוסמים אינה שלימה, אבל חסרה מאד". ובעל העקרים [מאמר שלישי פרק ח] כתב: "אי אפשר להם [לאצטגנינים] שיצדקו תמיד בהגדתם העתידות... אם מצד שהכח המדמה מדרכו שיכזב בהכרח, לפי שאין כל מדומה אפשר כמו שידוע זה למי שידע טבע הכח ההוא... וזה שאמר הכתוב 'יעמדו נא ויושיעוך הוברי שמים החוזים בכוכבים מודיעים לחדשים מאשר יבואו עליך', ואמרו רז"ל 'מאשר' ולא 'כל אשר', כלומר כי אי אפשר להם להודיע כל הנגזר באמיתות, כי בהכרח יכזבו".

גבורות ה', פרק יז עמוד PAGE ו

PAGE קצט

PAGE ו GH20