#**"ויצא ביום השני**= והנה שני עברים נצים" (שמות ב, יג), זה דתן ואבירם (שמו"ר א, כט), הם הם\* שאמרו דבר זה, הם הם שהותירו מן המן (שמות טז, כ), הם שאמרו (במדבר יד, ד) "נתנה ראש". דקדקו רז"ל במדרש הזה, כי איך היה על ידי שני עברים דבר גדול כזה, להיות מוסרים למלכות את\* משה רבינו עליו השלום הגואל. ואי אפשר שלא היו עושים אלו הרשעים דבר זה בלבד, כי אם לא כן, היה דבר זה מעשה מקרה, שמעשה שלא נעשה רק פעם אחת, מקרה הוא, שאמר הכתוב (איוב לג, כט) "הן כל אלה יפעל אל פַּעֲמַיִם שלש עם גבר". כלומר דבר שהוא בפעם אחת הוא במקרה, ואין בחינה בדבר שהוא במקרה. ואי אפשר לומר שהיה דבר זה במקרה, שהרי מדבר זה בא הגאולה; שעל ידי זה ברח למדין (שמות ב, טו), ונשא בת יתרו (שם פסוק כא), ונגלה לו השכינה (שם ג, ד). ואיך תהיה הגאולה במקרה, שאין דבר יותר חשוב כמו גאולת ישראל, ואיך תהיה על ידי דבר במקרה, זה לא יתכן. ולפיכך 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.

#**וכאשר תבין**= דברי חכמים תדע, כי דתן ואבירם הם מתנגדים תמיד למשה ולאהרן. כי כאשר זכו ישראל לשני אנשים נבדלים מכלל ישראל במעלה, והם משה ואהרן. גם זה לעומת זה, כי הרע הוא לעומת הטוב תמיד, לכך היה מישראל ב' אנשים רשעים נבדלים לרע, מתנגדים תמיד אל משה ואל תורתו, ולפיכך היו תמיד אלו השנים מתנגדים להם בעצמם. ובמדרש תהלים\* (מזמור קו) בקשו ישראל במדבר למנות דתן במקומו של משה, ואבירם במקומו של אהרן, שנאמר (במדבר יד, ד) "נתנה ראש ונשובה מצרימה". ומה גרם לעכבם, "תפתח ארץ ותבלע" (במדבר טז, לב) דתן, "ותכס" (שם פסוק לג) על עדת אבירם, עד כאן. הרי שאלו שניהם הם מתנגדים למשה רבינו עליו השלום. כמו שהיו שני שלמי היצירה שלא היו כמותם, כך נמצא שנים כנגדם, הרע לעומת הטוב. וכאשר רצה הקב"ה שיהיה משה בורח, היה בורח על ידי מתנגדים אלו.

#**"ויאמר לרשע**= למה תכה רעך" (שמות ב, יג). דרשו ז"ל (סנהדרין נח:) "הכית" לא נאמר, אלא "תכה" לשון עתיד, אף על גב שלא הכהו נקרא "רשע" בהרמת יד. וביאור זה כי הרמת יד הוא התחלת היציאה להרשיע לחבירו, ולכך הוא רשע. וזה כי אין רשע רק כאשר הוא יוצא להיות רע לבריות, ובזה נקרא רשע בהרמת יד, שהרי זה יציאה להרע. אבל אם הולך להכות אין זה "רשע", שדרך בני אדם ללכת ממקום למקום, ואין זה מוכ[י]ח הכאה ורשעות, ואין זה יציאה להרע. אבל הרמת יד הוא היציאה להרע, ואין רשע רק כאשר יש בו יציאה להרע, והבן זה.

#**"ויאמר משה**= אכן נודע הדבר" (שמות ב, יד). רבי יודא בר שלום בשם רבי חנינא הגדול (שמו"ר א, ל), ורבותינו בשם רבי אלכסנדרי אמרו, היה משה מהרהר בלבו וא[ו]מר, מה חטאו ישראל שישתעבדו אצל האומות\*. אמר, לשון הרע יש ביניהם, האיך הם ראוים לגאולה. "ויאמר אכן נודע הדבר", עתה ידעתי באיזה דבר חטא משתעבדים, עד כאן. דקדקו ז"ל במלת "נודע הדבר", דהוי למכתב "אכן הגידו הדבר", מה "נודע", דמשמע מעצמו נודע. לכך דרשו אותו ז"ל שהיה משה רבינו עליו השלום מצטער על שיעבוד ישראל, וכאשר ראה בהם דלטורין, אמר "אכן נודע הדבר".

#**ודע כי**= בזה רמז מופלא ותדעהו. וזה כי כאשר היה משה רבינו עליו השלום מבחין את ישראל, וראה בהם שראוי לישראל להיות בני חורין, ואין ראוי להיות להם השעבוד. וכאשר ראה שיש בהם דלטורין מגלים סוד, נודע לו דבר זה שראוים ישראל לשעבוד. וכבר אמרנו למעלה בפרקים הנזכרים שאין מקבל התפעלות ושעבוד רק הגשם, שהוא מקבל התפעלות, ואין שייך התפעלות בצורה כלל. וכבר התבאר בפרק שלפני זה שגלוי הסוד ענין גשמי. ולפיכך ראוי ישראל לקבל השעבוד כאשר יש בהם גלוי סוד, השייך לגשמי. וכבר אמרנו לך פעמים הרבה כי ישראל נבדלים מענין החמרי, וראוי להם המעלה הפנימית אשר אין שם גלוי והרגש אשר שייך לגשם. וכאשר הם יוצאים מן מעלה הפנימית, ומגלים דברים נסתרים, בזה הם יוצאים ממקום מעלתם להיות בהם ענין הגשם, והגשם יש לו השתעבדות בודאי. ודבר זה\* ברור, כי כל דבר שהוא בהסתר, מפני שהוא נסתר, יש לו מעלה עליונה, אבל דבר שבגלוי הוא שפל ופחות. והאומות מפני שמדריגתם הם דבקים בכח גשמי, אין עליך לומר\* [שעליהם] להיות משועבדים, שאין זה גלוי, כיון שזה כחם בעצמם. אבל בישראל שראוי להם להיות דבקים בכח קדוש פנימי, והם יוצאים ממדריגתם, וזהו גלוי, הוא ענין הגשמות, לכך הם משתעבדים.

#**וזהו שאמר**= "אכן נודע הדבר", "אכן" בגימטריא ע"א; "כן" שהוא שבעים במספר, נגד שבעים אומות. האל"ף שהוא אחד, נגד ישראל אומה יחידה, זהו מלת "אכן". ומלת "כן" אינו מורה רק על דבר ידוע ומשוער, כי לשון "כן" רצה לומר כך הוא, וזה מורה על\* דבר ידוע. אבל ישראל הם הא' מן "אכן", כי הא' יש לה ענין פנימי, בעבור הא'\* שהוא מן אותיות העלומות, ותמיד הא' נעלמה בקריאה, כמו "קרא", הא' נעלמת, והרבה כזה. ובמלואה הוא אל"ף, שהוא אותיות "פלא", והוא לשון העלמה. וכך אמר משה "אכן נודע" כי שבעים אומות אינם במעלה הנעלמים, והם במדריגת "כן". וישראל שהם נגד האל"ף, ראוי שיהיו דבריהם פלואים ונעלמים. וכאשר יצאו ממדריגה זאת לגלות סוד, ראוים לשעבוד, כי הגלוי מדריגה גשמית, ובה השעבוד.

#**"וישמע פרעה"**= (שמות ב, טו), שעמדו דתן ואבירם והלשינו עליו וכו' (שמו"ר א, לא). דקדקו רז"ל כי מה שנאמר "וישמע פרעה" שהיו דתן ואבירם, לא אחרים, כיון שאלו שניהם תמיד הם מתנגדים למשה. שכבר אמרתי לך שאל תאמר שהיו דברים אלו במקרה, שיהיה\* ענין הגאולה במקרה. שאם היה דבר זה, שהיה נשמע על ידי אחר לפרעה, צריך לומר שהיה ענין זה במקרה. אבל כאשר היו דתן ואבירם מתנגדים למשה, לא היה במקרה\*. ואם אתה אומר שיהיה גם כן על ידי אחר, שיהיה כמו דתן ואבירם, זה אינו, כי התנגדות משה ואהרן לא היו רק שנים, כי הרע לעמת הטוב שהם משה ואהרן, שהיו שנים.

#**ומה שאמרו**= (שמו"ר א, לא) שהביאו חרב שאין כמותו, וכרכוהו על צוארו י' פעמים\*, זה רמז על כח פרעה שהיה חפץ להרוג את משה. זהו שאמרו שהביא חרב שאין כמותו בעולם וכרכוהו על צוארו של משה, והוא כחו ומזלו הגדול של מלך. וזהו כריכת י' פעמים, כי דברים העליונים כללים, והדברים הכללים הם י'. והקב"ה עשה צוארו של משה אבן שיש, שלא היה אפשר לכח ומזל פרעה שיהיה פועל במשה, שהקב"ה החזיק את צוארו שלא היה מקבל התפעלות. ואילו לא החזיק את צוארו, והיה משה רבינו עליו השלום מקבל התפעלות מן כח פרעה, שהוא נקרא 'חרבו', היה חס ושלום פרעה גומר מחשבתו על משה מיד, קודם שנמלט. עכשיו שלא קבל משה כח פרעה, היה נמלט, והבן זה.

#**ודקדקו רז"ל**= (שמו"ר א, לא) בכתוב שאמר (שמות ד, יא) "מי שם פה לאדם או מי ישום אלם או חרש וגו' הלא אנכי ה'", והיה לכתוב כל הדברים בלשון עבר. ועוד, למה זכר אלו בלבד, ולא אמר גם כן 'מי נתן חיים לאדם'. אלא פירוש הכתוב כך; "מי שם פה" לפרעה, שהיה מצוה על הריגתך, לכך כתב לשון עבר. והנה עם כל זה שהיה לו פה, היה הקב"ה שם אחר כך היועצים אלמים, ולכך כתב לשון עתיד "מי ישום". ומה שקשה אם כן למה לא עשה פרעה אלם, ולא היה צריך לכל זה לעשות היועצים אלמים חרשים, נתבאר זה בספר גור אריה.

#**"וישב על הבאר"**= (שמות ב, טו), מיצחק ומיעקב למד (שמו"ר א, לב). דע, כי האשה נקראת "באר", כדכתיב (משלי ה, טו) "שתה מים מבארך", והבאר נתן לישראל בזכותה של מרים (תענית ט.), כי מזה תלמוד שהבאר דבר שייך לאשה. וזה כי הבאר הוא שנובע מלמטה למעלה, וכל שאר דברים באים מלמעלה למטה. והוא דמיון האשה שהיא משתוקקת לבעלה, וזהו השתוקקות של עלוי, כי האיש יותר במעלה בערך האשה, והיא משתוקקת להתעלות בבעלה, ולפיכך האשה היא בלבד דומה לבאר. ולכך נזדווגו לאלו זיווגם על הבאר, כי המקום הוא גורם דברים הרבה (סנהדרין יד:), ושייך הזיווג אל הבאר, כי עליית הבאר שהוא עולה תמיד, זהו בעצמו הזיווג, שהוא השתוקקות האשה אל בעלה והתדבקות בו, וזהו התעלות לה. והבן דבר זה היטב מאוד.

#**"ולכהן מדין**= שבע בנות" (שמות ב, טז). נתעוררו רז"ל במדרש רבות (שמו"ר א, לב), והלא הקב"ה שונא את העבודה זרה, ולמה נתן הקב"ה מנוח\* לצדיק אצל עובד עבודה זרה. אלא שפירש מעבודה זרה ונדוהו מאצלם, לכך כתב לשון (שמות ב, יז) "ויגרשום", כמו דאת אמרת (בראשית ג, כד) "ויגרש את האדם", מפני הנדוי שהיה האדם בנדוי, וכן "ויגרש" הנאמר כאן. ולפיכך כתוב "ויגרשום" במ'\* בלשון זכר, ולא כתיב "ויגרשון", שבא ללמד שלא בשביל שדרך הזכר להיות מושל על הנקבה (בראשית ג, טז) גרשו אותן, אלא אין הפרש בין זכרים ובין נקבות, לעולם היו מגרשין אותן מפני הנדוי שפירש מעבודה זרה. ופירוש חזק הוא.

#**אך שעדיין**= קשה, למה לא נשא משה בת ישראל מן המיוחסים, כמו אהרן. שאין עליך לחשוב כמו שיחשבו הפתאים כי דברים כאלו הם במקרה, והֵנַה שמים את הדברים שהם עיקר לעולם, שהם במקרה, וחלילה לחשוב כך. ולפיכך צריך ליתן טעם למה היה זה, ולמה לא נתחתן בזרע הקדש. ודבר זה היה סבה שלא היו בני משה במדריגת בני אהרן, ומזה למדו רז"ל (ב"ב קט:) שיהיה האדם דבק במשפחה מיוחסת. ואם כן, מה היתה הסבה שיהיה דבר זה שדבק משה בבת אומה אחרת. והנה דבר זה קושיא גדולה מאוד.

#**וכאשר תבין**= דבר חכמה תדע כי לא על חנם היה דבר זה, אלא על ענין מופלא מאוד. וזה כאשר תדע כי שקול היה משה רבינו עליו השלום נגד כל ישראל (מכילתא שמות יח, א), בעבור שהוא הצורה המשלים את כל ישראל. ולפיכך אמר הכתוב (שמות יח, א) "וישמע יתרו כהן מדין חותן משה את כל אשר עשה אלקים למשה ולישראל", שקול משה כנגד כל ישראל. וזהו שדרש הדורש (מכילתא שמות טו, יג) אשה אחת היתה במצרים וילדה ששים רבוא בכרס אחד. והוו מחכו עליו צבורא. ואמר להם, זו יוכבד שילדה את משה, ששקלו הכתוב נגד ששים רבוא. ודבר זה כאשר תדע מדריגת משה רבינו עליו השלום, תדע להבין זה [ש]היה שקול נגד ששים רבוא מישראל. ומפני שכל אשה עזר לאיש ובת גילו, כדכתיב (בראשית ב, יח) "אעשה לו עזר כנגדו", משמע בת גילו, ולא יתכן זה שתהיה אשה אחת מששים רבוא בת גילו, שהוא לבד שקול נגד ששים רבוא.

#**אבל הגרים**= שהם חוץ מישראל, ואינם בכלל ששים רבוא מישראל, יותר מזדווג למשה בעבור השווי הזה, כי משה נבדל מישראל, אינו נכנס תחת מספר ששים רבוא מישראל. וכן הגיורת גם כן אינה נכנסת תחת מספר ישראל. וכאשר נפש הגיורת זכה, אז ראויה למשה שנבדל מישראל, והבן הדברים האלו כי הם נפלאים. ולפיכך נשא משה אשה מאומה אחרת, אף על פי שישראל הם עיקר העולם, יש באומות עולם תוספת על ישראל, הם הגרים שמתגיירים ונוספים על ישראל. וזה היתה הסבה שנשא משה רבינו עליו השלום גיורת.

#**ובמועד קטן**= פרק אלו מגלחין (יח:) ובמדרש תנחומא (קרח סימן י) "ויקנאו למשה" (תהלים קו, טז), אמר רבי יצחק, מלמד שכל אחד ואחד קנא למשה מאשתו, דכתיב (במדבר טז, ד) "וישמע משה (-העם וגו'-) [ויפול על פניו]", מה שמע, שחשדוהו מאשת איש.

#**וזה כאשר אמרנו**=, כי משה משלים ישראל כולם, ובזה הוא צורת ישראל. ובמה שהוא צורת ישראל, חשדו\* אותו מאשת איש. שהרי משה הוא כמו צורה אל האומה הזאת, והצורה יש לה משפט הזכר, ודבר\* זה ידוע לכל. ואין צורה לצורה, רק שהוא צורה לחומר. ולפיכך אין חבור למשה, שהוא כמו צורה, כי אם לנשותיהם, שהן כמו חומר. כי יש צורה שהיא צורה אל דבר מה באמצעות צורה אחרת. כאילו אמר שנפש החיוני, שהוא צורת הבעל חי, באמצעות צורת הצומח. ואין ספק שאין נפש החיוני צורה לצורת הצומח, כי אין צורה לצורה. וכך אמרו שהוא הענין במשה, שהוא צורה לאומה הזאת, ומתחבר להם באמצעות צורה, וזהו חשד מאשת איש בודאי.

#**ואם תאמר**=, ואם\* כן מה חטאו בזה, שהיו אומרים כי משה הוא צורה לישראל. בודאי חטאו, וזהו כמו שאמרנו שמשה לא היה חבור לישראל, אבל הוא כמו צורה נבדלת בלבד, ואין כאן חבור כלל להם, כי לא היה משה משותף להם. וזהו החטא הגדול שחשבו כי משה רבינו עליו השלום אינו נבדל מכל וכל, ומאחר שאינו נבדל מכל וכל, יש לו משפט צורה המוטבעת, וזאת הצורה באה על אשת איש לגמרי, שהיא צורה לדבר שיש לו צורה. וכך היה משה צורה לדבר שיש לו צורה. שאם לא היה מעלת משה נבדל מהם לגמרי, והוא עם זה צורת ישראל, הנה יש כאן חשד בודאי מאשת איש. אבל משה רבינו עליו השלום היה נבדל לגמרי, כך יש לפרש המאמר.

#**אמנם עיקר**= הפירוש שהיו אומרים כי יש למשה זיווג וחבור אל אשת איש, וזה כי השם יתברך הוא שמזווג ומסדר זיווגין, כמו שאמרו במדרש (ב"ר סח, ד). והוא יתברך מסדר בחכמתו לכל נמצא זיווג הראוי לו. ואמרו הם, חס ושלום, כי למשה אין זיווג פרטי אשר הוא ראוי, כי אם שזיווג שלו הוא אשת איש של כל אחד ואחד. וזה כי מפני שמשה הוא שקול נגד כל ישראל (מכילתא שמות יח, א), ואינו צורה פרטית. ואם היה צורה פרטית, בודאי היה לו חבור פרטי. אבל בשביל שמשה הוא צורה כללית, והוא שקול נגד כל ישראל, אמרו שאין לו זיווג פרטי, וזיווג שלו לאשת איש של כל אחד ואחד. ולכך כל אחד ואחד חשדו למשה מאשתו, שהיה חושב כי חבור של משה הוא אל אשתו של כל אחד ואחד, כי הוא מתחבר לכלם. ולא אמרו שבא על אשת איש, אלא אמרו כל אדם בסדר מציאותו יש לו זיווג הראוי, והזיווג שהוא לפי מציאות משה הוא אשת איש של כל אחד ואחד.

#**וזהו בודאי**= פחיתות שאין אחריו פחיתות, שיהיה זיווג שלו אל אשת איש, שלא יהיה לו זיווג הראוי לו, רק זיווג יוצא מסדר הבריאה. ולא עוד, שזהו בעצמו בא על אשת איש, כי מי שבא על אשת איש אינו דבר רק חבור שאינו ראוי, שהוא מתחבר בדבר שאינו שלו. וכאשר חשדוהו מאשת איש, אמרו גם כן החבור המצטרף אל משה הוא אשת איש של כל אחד ואחד, כי משה נכנס בגבול שלהם, מה שאין ראוי לשום בריה, שלא יהיה לו חבור אל זולתו. כי החבור שאינו ראוי לו מורה על פחיתות וחסרון שלו, כי כבר ידענו שהזיווג הוא עצם מעצמיו, כמו שאמר (בראשית ב, כג) "זאת הפעם עצם מעצמי". וכאשר הזיווג באשת איש, מורה על עצם רע, יוצא [ו]מתחבר אל דבר שאינו ראוי לו, ואין לך עצם רע כמו זה.

#**אמנם כל זה**= מפני שהיו אומרים כי משה יש לו שתוף עם ישראל, אבל משה אין\* לו שתוף עם ישראל, רק נבדל מהם, ולכך לא היה מצטרף להם כלל. וזה שאמר (במדבר טז, טו) "לא חמור אחד מהם נשאתי". פירוש, שאם היה משה רבינו עליו השלום משתתף להם, היה נושא חמור אחד מהם. אבל מה שלא השתמש בשלהם כלום, זה בשביל שאינו צריך להם, [ו]אינו משתתף עמהם. ורמז במה שאמר "לא חמור אחד מהם נשאתי", שאין למשה שהוא צורה לישראל, משפט צורה חמרית המשתמש בחומר, מקבל החומר לשמושו. ואם היה משה משתתף להם, והיה משה כמו הצורה שהיא מוטבעת בחומר, אז בודאי היה מקבל חמור מהם. אבל אין למשה רק משפט צורה הנבדלת, שאין לה דביקות בחומר. ולכך אמר "לא חמור אחד מהם נשאתי ולא הרעותי את אחד מהם". כל זה מורה שאין למשה השתתפות עם ישראל, כי המשתתפים בדבר ביחד מריעים זה לזה, בעבור שהם צרות צרורות מעיקות זה את זה. אבל משה אמר "ולא הרעותי את אחד מהם", מורה שאין לו השתתפות עם ישראל. ופירוש זה ברור, גם פרשנו אותו בספר באר הגולה, והוא פירוש אין ספק בו למי שיבין דברי אמת.

#**ולפי שאמרו במדרש**= (ילקו"ש ח"א תתקיט) כי ירמיה דומה בנבואה למשה, ועליו נאמר (דברים יח, טו) "נביא אקים לך מקרבך כמוני"; זה התנבא ארבעים שנה, וזה התנבא ארבעים שנה. זה התנבא על יהודה וישראל, וזה התנבא על יהודה וישראל. וכמה דברים אשר הם שוים בו, כמו שמבואר במדרש. לפיכך אמרו בפרק קמא דבבא קמא (טז:), "כרו לי שוחה" (ירמיה כב, יח), רבי אלעזר אומר, שחשדוהו מזונה. רבי שמואל אמר, שחשדוהו מאשת איש. רצה לומר שירמיה התדמה למשה, שכמו שלא היה משה אדם פרטי מיוחד, כך לא היה ירמיה אדם פרטי מיוחד. וזה כמו שמשה מתנבא ליהודה וישראל, ומפני זה לא היה נחשב כמו שאר אדם פרטי. וכך ירמיה היה מתנבא לישראל ויהודה, לכך אינו כמו שאר אדם פרטי. וזהו שחשדוהו מזונה, רצה לומר כיון שאינו אדם פרטי מיוחד, אין לו זיווג מיוחד, וזהו החשד מזונה, כמו שחשדו את משה. רק בשביל שמשה היה שקול נגד כלל ישראל (מכילתא שמות יח, א), לכך כל אחד חשד אותו מאשתו. אבל ירמיה אינו שקול נגד כל ישראל, רק שאינו כמו שאר אדם פרטי מיוחד, ולכך אין לו זיווג פרטי מיוחד, וזהו החשד מזונה. כי לאדם פרטי מיוחד יש לו זיווג מיוחד, אבל לאדם שאינו כמו שאר אדם פרטי מיוחד, אין לו זיווג מיוחד, וזהו זיווג של זנות. ולמאן דאמר שחשדו אותו\* באשת איש, דעתו כי הזונה אפשר ליחד אותה בזיווג. והיו אומרים כי לירמיה אין שייך לו זיווג כלל, ולפיכך סבר שחשדו אותו מאשת איש, כלומר שהזיווג שלו אין שייך בו יחוד כלל, וזהו זיווג מאשת איש, שאין שייך בו יחוד.

#**כלל הדבר**=\*, כי אצל רשעים החושדים, שהם עצמם בעלי חומר, ואין להם מדריגה נבדלת כלל, היה נדמה להם מעלת משה, שיש לו המדריגה הכוללת שקול נגד ששים רבוא, ומדריגת ירמיה שלא היה כמו אדם פרטי מיוחד, שהם מתחברים ומזדווגים בחבור זר, כי אין להם חבור פרטי מיוחד, ולכך חבור שלהם בלתי ראוי, וזה יורה על מדריגה פחותה. אבל הכל שקר, כי היה למשה וירמיה מדריגה נבדלת אלקית, כמו שהתבאר. והבן הדברים האלו מאוד.

#**ואם תאמר**=, מה היתה הסבה עדיין להיות מתחתן משה רבינו עליו השלום במי שפטם עגלים לעבודה זרה, ולא נתחתן בשאר גרים. ובמדרש תנחומא (שמות אות יא) נתנו טעם שהעבודה זרה מאוסה בעיני עובדיה, עד כאן. ובאור ענין זה, כי הפורש מדבר שחטא בו, כאשר הוא מואס בדרכיו הראשונים ופורש מהם, הוא יותר נקי וטהור מהם מאילו לא עשה. וזהו על דרך שאמרו חכמים (ברכות לד:) במקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד, ועוד יתבאר זה.

#**"ולכהן מדין שבע בנות"**= (שמות ב, טז). ויש לדקדק, למה הוצרך לומר מנין הבנות. ויראה לומר, כי השביעית מקודשת מן השאר. ולכך תמצא כי השביעי מקודש בימים ובחדשים ובשנים, כדאיתא בויקרא רבה פרשת אמור (כט, יא). ובשביל זה היתה צפורה מיוחדת להדבק בגוף קדוש כמו משה.

#**ובמדרש**= (ילקו"ש ח"א קסט), "צפורה" שטהרה כל בית אביה כדם הצפור. פירוש, בית אביה היו עובדים מתחלה עבודה זרה, שנמשלה למת, שנאמר (תהלים קו, כח) "ויאכלו זבחי מתים". והמצורע גם כן כמת, דכתיב (במדבר יב, יב) "אל נא תהי כמת". וצפורה היתה מטהרת כל בית אביה מן העבודה זרה שנקראת מת, כמו שצפרי מצורע מטהרין את המצורע שנקרא מת, ולפיכך נקראת "צפורה".

#**ויש למדרש**= זה טעם נפלא, כי דם צפור ראוי דווקא לטהר מצורע שנקרא מת, שראוי לטהרתו דווקא דם. שהדם הוא חיי הנפש, ובדבר שהוא חיים ראוי לטהר אותו מן המיתה, שהוא נחשב מת. ודוקא של צפור, מפני שהצפור ביותר מתיחס אל החיים, בעבור קלות תנועתו, שהוא חי לגמרי, והוא הפך המת, שאין לו תנועה.

#**ועוד**=, כי הצפור יש לו דקות וטוב החומר, שהרי לדקות החומר שבו פורח באויר. והצרעת מתהוה מן הפסד החומר, כי לחומר טוב ודק אין הצרעת נעשה בו. ולכך בדם הצפור ראוי לטהר המצורע.

#**ולכך היתה**= נקראת "צפורה" גם כן, על שם שהיה לה דקות וטוב החומר כמו הצפור. לא כמו שאר גוים\* שסורם רע, ויש להם חומר רע כמו שיש לאומות העולם\*. והיתה ראויה למשה, שלא היה גוף קדוש ונקי כמו שהיה למשה. ומפני זה היתה מטהרת כל בית אביה כצפור, שבשביל דקות החומר של צפור ראוי לטהרת המצורע. וכך צפורה בודאי היתה ראויה להיות דבוקה בישראל, שחומר שלה אינה כחומר של האומות, ועל ידה היה לבית אביה חבור אל ישראל, והיתה מטהרת כל בית אביה להיות דבקים בישראל. כי שאר האומות, לפחיתות החומר שלהם, אין להם דביקות בישראל.

#**ובמדרש**= (ילקו"ש ח"א קסט) אמר להן יתרו, "למה זה עזבתן את האיש קראן לו" (שמות ב, כ). מיד רצתה צפורה אחריו כצפור, והביאתו. ביאור בזה, כי צפורה בעבור שהיתה ראויה למשה בשביל שהיה לה טוב החומר, ומפני שמאוד היתה ראויה לו, לכך רצתה אחר משה כצפור. שדבר זה מורה על חוזק החבור שהיה לצפורה עם משה.

#**ועוד תדע**= דבר עמוק, בעבור שהצפור נברא מן הרקק, אין לו ענין מיוחד, שהרי מן הרקק נברא, לא מן המים ולא מן העפר לגמרי, רק מן הרקק. ולכך אין הצפור מיוחד בדבר מה. ולפיכך אשת משה ראויה שתהיה נקראת צפורה, להורות כי אין ראוי שתקרא מדינית, אבל היתה משוללת מזה, שלא נתיחדה בדבר מן הדברים ששייך למדינים. וראויה היתה להתדבק במשה, להיות נעשה גיורת להתדבק בישראל. שאילו נתיחדה בענין מדינים, לא היתה ראויה למשה, שהיה ראש לישראל. ומפני זה טהרה בית אביה גם כן, אף על גב שהם מדינים, בעבור שצפורה היתה משוללת מאיכות שיש למדינים, טהרה כל בית אביה, כי לה יש חבור לישראל, וכל בית אביה על ידה יש להם חבור. הרי התבאר אף על גב שצפורה מדינית היתה, ראויה היתה למשה.

#**וכן יתרו**= מצד עצמו, אף על גב שהיה עובד עבודה זרה, יש ליתרו שייכות למשה. ותדע זה במה שאמרו חכמים (מכילתא שמות יח, יא) שלא הניח עבודה זרה שלא עבדה, מזה תדע כי לא היה יתרו כמו שאר עובד\* עבודה זרה, שעובד עבודה זרה פרטית, שדבק בה לגמרי. אבל יתרו היה מוכן לעבוד כח קדוש, הוא אלקי האלקים כולל הכל. ומפני זה לא היה יתרו עומד על עבודה זרה אחת, שיש לה כח פרטי אחד. כי העובדי עבודה\* זרה, זה עובד לכח זה, וזה עובד לכח אחר, והוא יתברך כולל כל הכחות. ויתרו לא נחה דעתו בכח אחד פרטי, אבל היה עובד את כולם, היה חושב כי זה ראוי לו. וזה ממעלת יתרו, שלא היה מוכן להיות דבק בכח פרטי, עד שנתגייר, ובא לעבוד הקב"ה, שהוא כולל כל הכחות, כמו שאמר (שמות יח, יא) "כי גדול ה' מכל אלקים".

#**ותדע מזה**= למה נשא משה בת יתרו, כי שווי גדול יש ליתרו אצל משה, בשביל הכנה הזאת שהיה ליתרו דביקות בכח כללי. וכל זה רמזו החכמים האמתיים יודעי מצפוני התורה, שאמרו (מכילתא שמות יח, א) שבע שמות היה ליתרו, כי זה הוראה על שהיה בו הכנה כללית. לכך\* נמצא בו רבוי שמות כמשה, מורה על הכנה כללית. והתבאר לך זיווג משה שלא יקשה לך, כי הכל הוא באמת וביושר. בפרט דברים כאלו, שאינם ראוים להיות במקרה.

<> לשון המדרש [שמו"ר א, כט]: "'ויצא ביום השני והנה שני אנשים עברים נצים', זה דתן ואבירם, קראם 'נצים' על שם סופם; הם הם שאמרו דבר זה, הם היו שהותירו מן המן, הם היו שאמרו 'נתנה ראש ונשובה מצרימה', הם שהמרו על ים סוף [תהלים קו, ז]". ואודות שדתן ואבירם גילו הדבר לפרעה, כן כתב רש"י שמות ב, טו "וישמע פרעה - הם [דתן ואבירם] הלשינו עליו". ורש"י [שמות יח, ד] כתב "ויצילני מחרב פרעה - כשגילו דתן ואבירם על דבר המצרי, ובקש [פרעה] להרוג את משה, נעשה צוארו כעמוד של שיש". וראה להלן הערה 61.

<> "שהרי מדבר זה בא הגאולה, שעל ידי זה ברח למדין, ונשא בת יתרו, ונגלה לו השכינה. ואיך תהיה הגאולה במקרה, שאין דבר יותר חשוב כמו גאולת ישראל, ואיך תהיה על ידי דבר במקרה, זה לא יתכן" [לשונו להלן].

<> פירוש - לא יתכן לומר שהאנשים האלו שמסרו את משה לפרעה, עשו רק את ההלשנה הזאת, ולא עשו שאר דברים רעים.

<> לשון רש"י שם: "פעמים שלש - מייסרו על עונותיו בחליו שלא להשחיתו. ואם יותר יכעיס לפניו, ידאג מן גיהנם ומן המיתה, שנאמר [עמוס א, ג] 'ועל ארבעה לא אשיבנו'". ורש"י בעמוס [שם] כתב: "על שלשה פשעי וגו' - דכתיב [איוב לג, כט] 'הן כל אלה יפעל אל פעמים שלש עם גבר' ... כבר נהגתי עמהם כמדותי לוותר להם על ג' פעמים... ועל ארבעה לא אשיבנו - על פשע רביעי אין עלי עוד להשיבו ריקם מלהשיב לו גמול". וראה הערה הבאה.

<> הנה מהפסוק באיוב מוכח שמפעם הרביעית ואילך אינו מקרה, אך שלש פעמים הראשונות נחשב למקרה. ובאמת בשמו"ר הנ"ל [הובא בהערה 1] נקטו בארבעה מעשים שעשו דתן ואבירם [הלשינו על משה, הותירו מן המן, אמרו "נתנה ראש", והמרו על ים סוף]. אך המהר"ל השמיט את המעשה האחרון [מה שהמרו על ים סוף], ונקט רק בשלשת המעשים הראשונים. ומיהו זה אפשר לומר שלאו בדוקא השמיט מה שהמרו על ים סוף, וקיצר בהבאת דברי חכמים. ובנתיב התשובה פ"ג [נב:] כתב להדיא שפסוק זה מורה שעד שלש פעמים הוי מקרה, וכלשונו: "תניא [יומא פו:]... עבר אדם עבירה פעם ראשונה, מוחלין לו. שניה, מוחלין לו. שלישית, מוחלין לו. רביעית, אין מוחלין לו, שנאמר [עמוס ב, ו] 'כה אמר ה' על שלשה פשעי ישראל ועל ארבעה לא אשיבנו'. ואומר [איוב לג, כט] 'הן כל אלה יפעל אל פעמים שלש עם גבר'... פירוש כי מעשה האדם הם במקרה, ולפיכך השם יתברך מוחל וסולח עד ג' פעמים, שעדיין לא הוחזק, והיה החטא דרך מקרה, והשם יתברך מוחל על כל חטא שהוא במקרה. אבל כאשר כבר עשה ג' פעמים, לא נחשב חטא במקרה, ואז אין השם יתברך מוחל. ודבר זה מבואר, כי המעשה שהוא במקרה השם יתברך מוחל עליו" [הובא למעלה פ"ט הערה 211]. אך לפי זה מה שמדגיש חזור ושוב ש"פעם אחת הוא מקרה" אינו מובן כל כך, כי כאמור מהפסוק באיוב מוכח ששלש פעמים נחשב למקרה, ולא רק פעם אחת. וצריך לומר, דאין הכי נמי שעד שלש פעמים נחשב למקרה, אך כאן יִחֵד את הדיבור על פעם אחת כי בא לבאר את הכרחם של חז"ל לקשור המעשה שלפנינו עם שאר מעשי דתן ואבירם. והכרחם היה שאם תבאר שהמעשה שלפנינו הוא חד פעמי, יקשה לך שמעשה חד פעמי הוא מקרה. נמצא שמה שכתב כאן ש"פעם אחת הוא מקרה" אינו רוצה לומר ששתי פעמים אינן מקרה, אלא שכאן איירי במעשה אחד, ומעשה אחד הוא בודאי מקרה. @**אך קשה**^, שאמרו חכמים [יומא לח:] "כיון שבאה לידו דבר עבירה פעם ראשונה ושניה ואינו חוטא, שוב אינו חוטא, שנאמר [ש"א ב, ט] 'רגלי חסידיו ישמור'". ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קלט:] כתב: "כיון שבא לידו עבירה פעם ראשונה ושניה, שנראה בזה שיש בו מדת הצדק. שאין לומר שהוא במקרה, שזה היה שייך לומר אם היה פעם אחד, אבל מפני שהוא שני פעמים, אין דבר זה במקרה כלל. ומכיון שאינו במקרה, יש בו מעלת הצדק... ולפיכך שוב אינו חוטא". הרי שכתב להדיא שרק פעם אחת הוי מקרה, אך לא שתי פעמים. וזה נראה כסותר לפסוק מאיוב המורה שאף שלש פעמים נחשב למקרה. ויל"ע בזה.

<> פירוש - אי אפשר להגדיר ולעמוד על הדבר על פי ביטוים מקרים. דוגמה לדבר; למעלה פ"ח [שסה.] כתב: "כאשר תעמיק ותבין התשובה אשר השיב לו הקב"ה לאברהם, כי ישראל יש להם מעלה מיוחדת, כי ישראל מעלתם שהם נבדלים מן הפחיתות לגמרי, והחטא שמקבלים אין זה רק מקרה, ודבר שהוא מקרה בלבד אפשר הסתלקות. ולפיכך אין ראוי להעביר ישראל בשביל החטא, כיון שבעצם הם טהורים, ואין החטא להם בעצם, והוא דבר מקרה, ואין דבר שהוא במקרה מבטל עצם ישראל" [ראה להלן פכ"ז הערה 4]. הרי החטא של ישראל הוא דבר מקרי, ואין בו להגדיר את מהותן של ישראל. ובתפארת ישראל פמ"א [תרמא:] ביאר שמצות כבוד אב ואם [שמות כ, יב] באה להורות שאין התולדות במקרה, וכלשונו: "עדיין יש לחשוב כי אף שאין ראוי שיהיה המציאות הכללי במקרה, אבל מציאות הפרטיים יחשבו שהם במקרה. ודבר זה היו אומרים החוקרים מדעתם על הנמצאים. הודיע לנו כי אף מציאות הפרטיים אינם במקרה כלל, וציונו לכבד את האבות. ואם היו התולדות הפרטים במקרה קרה, אין כאן כבוד אבות". ובגו"א בראשית פי"ד אות טו [רלו.] כתב: "דאי משום מקרה, אין חדוש לדבר המקרה". ובנתיב התורה פי"ח [תרצה.] כתב: "כי כאשר עושה המצוה פעם אחד, דבר זה הוא אקראי, והמקרה אינו נחשב". ובנתיב העבודה ר"פ ד [א, פו.] כתב: "כי קביעות המקום מורה שאין התפלה שלו במקרה, כי המקרה אין לו קביעות". ובח"א לתמיד לא: [ד, קמח:] כתב: "כי לא דברו חכמים ולא נזכר דבר בדבריהם ענין שהוא מקרה, ואין בו חכמה כלל". הרי המקרה אינו מכובד, אינו חדוש, אינו נחשב, אינו קביעות, ואינו חכמה. וזהו שכתב הכאן "אין בחינה בדבר שהוא במקרה". וראה להלן הערה 102.

<> יש להבין, שאמנם כך היתה השתלשלות הדברים, אך עדיין יקשה מנין לומר על מעשה ההלשנה של דתן ואבירם ש"מדבר זה בא הגאולה", כי לכאורה מעשה ההלשנה מחייב רק שמשה יברח מפני פרעה, אך לא שיתיישב בארץ מדין וישא בת יתרו, והתגלות הסנה [ראה להלן הערה 21]. ויש לומר, כי הפסוק הפותח את מראה הסנה הוא [שמות ג, א] "ומשה היה רועה את צאן יתרו חותנו כהן מדין וינהג את הצאן אחר המדבר ויבוא אל הר האלקים חורבה". ואמרו על כך חכמים [שמו"ר ב, ג] "אין הקב"ה נותן גדולה לאדם עד שבודקהו בדבר קטן, ואחר כך מעלהו לגדולה... במשה הוא אומר 'וינהג את הצאן אחר המדבר' להוציאן מן הגזל, ולקחו הקב"ה לרעות ישראל, שנאמר [תהלים עז, כא] 'נחית כצאן עמך ביד משה ואהרן'". ולהלן ר"פ כב הביא מאמר זה, וכתב: "כי בשביל שהיה רועה כבר, והיה נאמן, [שמות ג, ב] 'וירא מלאך ה' וגו'', ונתן אליו את ישראל לרעות... ואם לא היה הדבר שבחנו, לא היה נמצא בפעל צדקתו, ולא היה כאן סבה שעל ידה יעלה לגדולה בפעל". הרי שגאולת מצרים התגלגלה באופן שהיות משה רועה צאן יתרו היתה הסבה למראה הסנה. והיות משה רועה נעשתה מחמת שמשה ברח מפאת הלשנת דתן ואבירם. לכך יש בהשתלשלות זו כדי לקבוע שמחמת ההלשנה של דתן ואבירם באה הגאולה. אך אין זה מספיק, כי בהשתלשלות זו יש חמשה שלבים; (א) הלשנת דתן ואבירם. (ב) בריחת משה. (ג) התיישבות משה במדין ונשיאת צפורה. (ד) היות משה רועה צאן במדין. (ה) הגלוי בסנה. ונהי דהלשנת דתן ואבירם מחייבת את בריחת משה [א-ב], והתיישבות משה במדין מביאה להיותו רועה צאן יתרו, ומשם להתגלות בסנה [ג-ה], אך אין קשר ישיר בין בריחת משה ממצרים להתיישבותו במדין [ב-ג], כי משה היה יכול לברוח לכל מקום. @**לכך נראה**^ לבאר, שהואיל וגאולת ישראל ממצרים נתגלגלה באופן זה [הלשנת דתן ואבירם, בריחת משה מפרעה, התיישבותו במדין ונשואיו לצפורה, רועה צאן יתרו, ומחזה הסנה]. לכך, אע"פ שאין קשר עצמי בין בריחת משה להתיישבותו במדין, אך סוף סוף כך הגאולה הגיעה ובאה לעולם. ומשכך היה, אזי כל פרט ופרט בהשתלשלות זו נתפסת כדבר השייך לגאולה בעצם, ולא כדבר מקרי. ולהלן פנ"ד ביאר שירידת יעקב מצרימה לא היתה מקרית, כיון שממנה נשתלשלה גאולת ישראל ממצרים [ראה הערה הבאה]. הרי שאין שום נקודה אחת בדרך הגאולה ממצרים שהיתה מקרית, אלא הכל הוא בדוקא ובעצם.

<> לשונו להלן פנ"ד: "'וירד מצרימה' [דברים כו, ה], אנוס על פי הדבור [הגדה של פסח]. דע כי ענין יעקב היה כל דבריו שלא במקרה, שאילו היו דבריו של יעקב במקרה, דהיינו הירידה למצרים, היה אם כן הגאולה במקרה, והיה עיקר סדר העולם במקרה. שהרי ידוע ומפורסם בודאי כי הגלות והגאולה הוא עיקר מענין העולם וסדר שלו. וכבר אמרנו זה שכל דבר מענין זה היה בעצם, לא במקרה, עיין אצל 'והנה שני עברים נצים'. ולפיכך אילו היה יורד יעקב מעצמו, ואם לא רצה לא היה יורד, היה בא הגלות במקרה, שקרה שירד, ואם לא רצה, לא היה יורד. ואין לומר כך כלל, אלא היה אנוס על פי הדבור, עד שהיה בא הגלות בהכרח. ולפיכך לא היה בא במקרה, אלא בעצם. לכך דרשו 'וירד מצרימה' אנוס על פי הדבור" [ראה להלן פ"כ הערה 19]. נמצא שחשיבות הגאולה היא מחמת היותה "עיקר מענין העולם וסדר שלו". והרי העולם נברא בשביל ישראל [רש"י בראשית א, א], וישראל נולדו ביציאת מצרים [ראה למעלה פ"א הערה 18, פ"ג הערות 2, 15, פי"ג הערה 47, להלן פ"ל הערה 97, ופל"ט הערה 23]. לכך אין דבר בעולם יותר חשוב מגאולת ישראל ממצרים. ובדר"ח פ"א מ"א [קכח:] כתב: "בדבר שהוא כזה, שהוא מסירת התורה, שבו תלוי קיום העולם, אין ראוי להיות דבר זה במקרה. שהרי כל העולם הוא תולה בקבלת התורה". ובתפארת ישראל פכ"ה [שעב:] כתב: "וכן דבר שהוא שלמות העולם, והוא כמו צורה לעולם, כי התורה צורה אל העולם, אי אפשר שתהיה במקרה קרה" [ראה להלן פכ"ג הערה 7]. ודברים אלו כחם יפה גם ליציאת מצרים. ולהלן בפרק זה [לאחר ציון 98] כתב: "שאין עליך לחשוב כמו שיחשבו הפתאים כי דברים כאלו הם במקרה, והנה שמים את הדברים שהם עיקר לעולם, שהם במקרה, וחלילה לחשוב כך. ולפיכך צריך ליתן טעם למה היה זה". ובכת"י [שפט.] כתב: "ואיך תהיה הגאולה במקרה, ואין דבר יותר &**עצמי**^ כמו גאולת ישראל". ובנצח ישראל פ"ה [צג.] השריש "שכבר אמרנו שאין דבר מן הדברים הגדולים כמו זה במקרה". וראה למעלה פי"ד הערה 112, ולהלן הערה 100.

<> "שאין לומר דבר זה, שסבב השם יתברך על ידי דברים מקרים, הגאולה" [לשונו בכת"י (שפט:)]. וכן כתב כמה פעמים בספר זה. וכגון, למעלה ר"פ יא כתב: "אחר שגזר הגזירה על זרעו של אברהם, ראינו ההשגחה הגדולה להוריד את זרעו של אברהם למצרים. שלא תאמר כי היה הגלות של ישראל במצרים במקרה, רק הכל בהשגחה נפלאה". וכן נתבאר למעלה בכת"י [שנח:], והובא למעלה פט"ו הערה 45, קחנו משם. ולהלן [לאחר ציון 62] כתב: "אל תאמר שהיו דברים אלו במקרה, שלא יתכן שיהיה ענין הגאולה במקרה". ולהלן ר"פ כ [לאחר ציון 15] כתב: "כבר אמרנו לך, שכל ענין שהיה למשה אין ראוי שיהיה דבר מקרה, ואם היה דבר מקרה, אם כן היתה הגאולה במקרה". ולהלן פכ"ב [לאחר ציון 29] כתב: "במשה כתיב 'היה' [שמות ג, א], לומר שעם בריאתו היה מוכן לגאולה. ואין מה שהיה גואל ישראל דבר מקרה קרה בלבד, רק מעת שנברא נמשך זה אחר עצם שלו". ולהלן פל"א [לאחר ציון 20] כתב: "ואין דבר במקרה, כמו שאמרנו בכמה מקומות, שאין לומר כי היה דבר אחד במקרה מן הגאולה... רק הכל על פי ה'". ולהלן פנ"ב כתב: "אילו היה מספר הטובה לישראל מבלי הגנות, היה אפשר לחשוב כי במקרה בא הגאולה. לפיכך יתחיל קודם הגנות, ויאמר בשביל הגנות שהיה לישראל הקב"ה עשה עמהם מה שעשה". וכן הוא להלן פנ"ד [הובא בהערה הקודמת]. ובנצח ישראל ר"פ נג [תתלו.] כתב: "כבר בארנו בחבור גבורות ה' כי לא היה דבר אחד בגאולה ראשונה במקרה, רק הכל בעצם ובכוונה. ולכך מה שתמצא בגאולה ראשונה שהיו הגואלים שנים, שהם משה ואהרן, אל תאמר כי היה זה במקרה" [הובא למעלה פט"ז הערה 6]. וראה למעלה פי"ד הערה 112, להלן הערה 100, פ"כ הערה 16, פכ"ב הערה 31, פל"א הערה 21, ופל"ד הערה 43.

<> על פי דברי רש"י [במדבר כא, א] "עמלק מעולם רצועת מרדות לישראל, מזומן בכל עת לפורענות".

<> פירוש - יש להם [לדתן ואבירם] חזקת התנגדות למשה וישראל, הבנויה על פעמים רבות.

<> ואם תאמר, שלמעלה פי"ז [לאחר ציון 77] כתב שהגאולה אינה יכולה לבא על ידי מתנגדי משה, וכלשונו: "'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:]... 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" [ראה שם הערה 86]. הרי שביאר למעלה שאי אפשר שהגאולה תבוא על ידי מי שמתנגד למשה, ואילו כאן מבאר ש"שני עברים נצים" צריכים להיות דוקא אלו המתנגדים למשה. ולא קשה מידי, כי למעלה בת פרעה פעלה את הצלת משה, ואי אפשר שהצלת משה תבוא על ידי מי שמתנגד למשה. אך כאן ה"שני עברים נצים" פעלו את רעת משה [שהלשינו עליו וגרמו לו לברוח למדין מאימת המלך], ואי אפשר שרעת משה תבוא על ידי מי שאינו מתנגד למשה, שאז הגאולה תהיה מקרית. @**ואם תאמר**^, עדיין יקשה כיצד גאולת ישראל באה לעולם על ידי רשעי ישראל, והרי קיימא לן ש"מגלגלין זכות על ידי זכאי". ויש לומר, כי הגאולה באה על כרחם של דתן ואבירם, כי הם פעלו כנגד משה, ורק הקב"ה הוציא מכך גאולת ישראל, בבחינת "אתם חשבתם עלי רעה אלקים חשבה לטובה וגו'" [בראשית נ, כ]. ובכגון דא אין לחשוש שהדבר נתגלגל על ידי רשעים, כי הדבר נעשה על אפם ועל חמתם של הרשעים, ולא מתוך רצונם. @**דוגמה לדבר;**^ הקב"ה אסר על בלעם לברך את ישראל, משום ש"אינם צריכין לברכתך, 'כי ברוך הוא' [במדבר כב, יב], משל שאומרים לדבורה לא מדובשיך ולא מעוקציך" [רש"י שם]. ובגו"א שם אות כג [שעא:] כתב: "אף על גב דלבסוף היה מברך את ישראל [במדבר כד, י], אותם הברכות מפי הקב"ה על כרחו של בלעם [סנהדרין קה:], ברכות כאלו היה רוצה [הקב"ה] שיברך להם. אבל לברך מעצמו, לא, כי כל ברכה של בלעם, עם הברכה דבוק דברים שאינם של ברכה, והם רעות". הרי שהברכות ניתנו מה' דרך בלעם, אך לא על ידי בלעם. והוא הדין בגלגול הגאולה דרך דתן ואבירם, שהואיל והדבר נעשה בעל כרחם, לכך אין להם שום שייכות לתוצאה הסופית. @**דוגמה נוספת;**^ בדר"ח פ"ו מי"א [תה:] כתב: "דברי חכמים כמשמעו הן, שהאדם נברא לשמש את בוראו. ומה שהקשה [הרמב"ם מו"נ ח"ג פי"ג] כי הוא יתברך אין מקבל כבוד מזולתו. הן אמת שאין יתברך מקבל כבוד מזולתו, ובודאי אם יצדק האדם מה יתן לו ואם יחטא מה יפעל לו [איוב לה, ו-ז], רק שהאדם נברא שהשם יתברך מלך עליו, ואין המלך מקבל הכבוד מה שיתן לו העם, כי הכבוד הוא מצד הממשלה, שהוא מושל עליהם שלא בטובתו ומנהיגו. ואם האדם צדיק, הוא מלכו כשנותן לו שכרו. ואם אינו צדיק, הוא מלכו כאשר נפרע ממנו, שכאשר הקב"ה עושה נקמה בעוברי רצונו גם כן שמו מתגדל ומתקדש... מכל מקום כבודו שיש להשם יתברך מן הנבראים אינו תולה כלל באדם, רק שברא השם יתברך את הנבראים, והוא מולך עליהם, וזהו כבוד מלכותו... ובשביל זה עצמו מה שהוקשה אל הרמב"ם ז"ל, וכי השם יתברך מקבל כבוד מן האדם, אמרו חכמים [אבות פ"ד מכ"ג] 'על כרחך אתה נולד, ועל כרחך אתה חי, ועל כרחך אתה מת, ועל כרחך אתה עתיד לתת דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים', הכל הוא להודיע שאין דבר מצד עצמו של אדם, רק הכל הוא מן השם יתברך, ואם כן אין השם יתברך מקבל דבר מן האדם. ואם לא שהיה הכל בעל כרחו של אדם, היה השם יתברך מקבל כבוד מן האדם. אבל אין הדבר כך, רק הכל אצל האדם בעל כרחו, ולכך אין שייך לומר שיהיה מקבל השם יתברך מן האדם". ובמבוא לדרשות המהר"ל עמוד 61 הובאו דברי הגר"י ענגיל בבית האוצר [מערכת א-ו] שלמד מדברי הגו"א [דברים פט"ו אות ז (רנא.)] "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 [הובא למעלה פי"ז הערה 62].

<> מוסיף בזה שלא רק שדתן ואבירם תמיד התנגדו למשה [כמבואר למעלה הערה 1], אלא שדתן ואבירם עומדים בדיוק כנגד משה ואהרן, שנים נגד שנים. והדבר המחייב שיהיו בישראל שני אנשים בדמות משה ואהרן, הוא גופא מחייב שיהיו בישראל שני אנשים בדמות דתן ואבירם. לכך אין לך התנגדות עצמית יותר למשה ואהרן מאשר דתן ואבירם, וכמו שמבאר.

<> ענין זה [היות משה ואהרן נבדלים מכלל ישראל במעלתם] מבואר היטב בתפארת ישראל פכ"ב, שהביא את דברי המדרש [במדב"ר יח, ג], שקרח טען שתי טענות, וכלשון המדרש: "קפץ קרח ואמר למשה, טלית שכולה תכלת, מהו שתהא פטורה מן צצית. אמר לו [משה], חייבת בצצית. אמר לו קרח, טלית שכולה תכלת אינה פוטרת עצמה, וארבעה חוטין פוטרות אותה. בית מלא ספרים, מהו שיהא פטור מן המזוזה. אמר לו, חייב במזוזה. אמר לו, כל התורה כולה רע"ה פרשיות אינה פוטרת את הבית, ושתי פרשיות שבמזוזה פוטרות את הבית. אמר לו [קרח למשה], דברים אלו לא נצטוית עליהן, ומלבך אתה בודאן". ובתפארת ישראל פכ"ב [שלג.] ביאר ששתי הטענות של קרח מכוונות כנגד משה ואהרן; הטענה מטלית שכולה תכלת מכוונת כנגד עבודת אהרן, והטענה מבית מלא ספרים היא מכוונת כנגד קבלת התורה של משה, עיי"ש. @**ובביאור**^ טענותו וטעותו הראשונה של קרח, כתב שם [שכח.] בזה"ל: "היה [קרח] סובר כיון שהטלית כולה תכלת, למה לו חוט. ואז יהיה משיב לו קרח, אם כן כל ישראל כולם היו קדושים, למה להם כהן מיוחד לכפר בעדם, אחר שכולם ראוים לכהנים, למה להם כהן אחד נבדל. וקרח אשר רצה להפיל את משה בטענתו, חרבו באה בלבו. כי אדרבה, זה ראיה, כי גם שם אין הדין כך. כי צריך שיהיה דומה לכסא הכבוד [סוטה יז.], וכסא הכבוד הוא מיוחד. לכך צריך חוט מיוחד שאינו מן הטלית, רק נבדל לעצמו. וכאשר הטלית כולה תכלת, אין דמיון התכלת הזה אל כסא הכבוד שהוא מיוחד, ולכך צריך חוט מיוחד שאינו מן הטלית. וכך ישראל, אף על גב שכל ישראל כולם קדושים, צריכים אל כהן מיוחד נבדל מהם. לא שיהיו הכל כהנים, כי צריך שיהיה כאן כהן מיוחד". @**ובביאור**^ טענתו וטעותו השניה של קרח, כתב שם [שלד.] בזה"ל: "כנגד משה שהיה מקבל תורה מן השמים, ולמדה לישראל, היה [קרח] מביא משל מן בית מלא ספרים. כי התורה צותה לנו לקבוע מזוזה על הבית כדי לקבוע בנו תורת השם יתברך, וכדכתיב במזוזה [דברים ו, ז-ט] 'ודברת בם בשבתך בביתך וגו' וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך'. והיה סובר כי בית מלא ספרים בודאי פטור מן המזוזה, אחר שמצות המזוזה כדי לקבוע בנו תורת השם יתברך, והרי הבית כולו מלא ספרים. וכאשר ישיב לו משה כי בית מלא ספרים פטור מן המזוזה, שכך היה לפי דעת קרח, יאמר אם כן למה לנו אדם מיוחד לקבל התורה על ידו להשלים ישראל בתורה. שהרי אפשר לנו להגיע אל מדרגת התורה בלא משה, שהוא יחיד... וגם בזה נפל, שאדרבא, בית מלא ספרים חייב במזוזה יחידית נבדלת מן הבית. שהרי המזוזה חוץ לבית, כמו ציצית גם כן חוץ לבגד. כי אין כל הבית מוכן מה שמוכן לו חלק אחד, שהוא נבדל מן הבית. ולפיכך בית מלא ספרים חייב במזוזה, כי לא יקבל כל הבית הקדושה כמו המזוזה, שהוא דבר קדוש, והוא דבר מקצת מן הבית. וכן לא יקבל התורה כל ישראל כאחד, רק אחד, הוא משה רבינו עליו השלום, אשר הוא נבדל מן ישראל במעלתו ובמדרגתו, והוא מקבל התורה ומגיע אותה אל הכלל כלו, כמו שהוא במזוזה. לכך צריך אל משה, שהיה מיוחד נבדל מכלל ישראל בפני עצמו, והוא ראוי לקבלת תורה מן השם יתברך" [הובא בחלקו למעלה פ"ט הערה 224]. ואלו דבריו כאן "זכו ישראל לשני אנשים נבדלים מכלל ישראל במעלה, והם משה ואהרן".

<> קהלת ז, יד "גם את זה לעומת זה עשה האלקים", ואמרו על כך חכמים [חגיגה טו.] "שאל אחר את רבי מאיר לאחר שיצא לתרבות רעה, אמר ליה, מאי דכתיב 'גם את זה לעומת זה עשה האלקים'... ברא צדיקים ברא רשעים, ברא גן עדן ברא גיהנם. כל אחד ואחד יש לו שני חלקים, אחד בגן עדן, ואחד בגיהנם. זכה צדיק, נטל חלקו וחלק חברו בגן עדן. נתחייב רשע, נטל חלקו וחלק חברו בגיהנם". ובדר"ח פ"ה מי"ט [תעא.] כתב: "לפיכך השלים התנא את סדר העולם במדריגת אברהם, שהיא המדריגה העליונה שהיא בעולם, ושעם מדריגת אברהם נקשר גן עדן, כל כך המדריגה העליונה הזאת אליו. וזכר גם כן ההפך, כי יש בעולם מדריגה הפך זה, הוא ענין בלעם שהוא הפך אברהם, כי הרע לעומת הטוב. ולהודיע כי מדריגת אברהם היא המדריגה העליונה והוא הטוב הגמור, עד שיש כנגד זה החסרון והרע הגמור, שהוא נקשר עם הגיהנם לגמרי". ובדרשת שבת הגדול [רכא.] כתב: "הנה התורה היא מצד היצר הרע, ואם לא כן, לא היתה התורה נמצאת, כי כנגד היצר הרע נתן התורה, כי הטוב לעומת הרע, כי יצר הרע, שהוא רע, ברא כנגד זה הטוב הגמור, היא התורה, שהיא הטוב הגמור... כי התורה נבראת בשביל יצר הרע, ומאחר שברא השם יתברך יצר הרע, ברא כנגדו התורה". והאור החיים [שמות יא, ה] כתב: "כבר הודיענו רז"ל [זוה"ק ח"ג רפב.] כי כל מה שברא ה' במדת הטוב, 'גם זה לעומת זה עשה האלקים' בבחינת הרע. וכל בחינה ובחינה שיש בקדושה, יש כנגדה בקליפה, והקליפה מתאמצת ומתחזקת לאחוז בה". וכן חזר וכתב בדברים לב, ח.

<> אודות הפלגת רשעותם של דתן ואבירם, כן כתב בגו"א דברים פ"א אות כט [טז.], וז"ל: "כי לשון 'אנשים' בא בכל מקום על שהוא בעל מעשה, כמו 'והלא איש אתה ומי כמוך בישראל' [ש"א כו, טו]. ואדם כשר הוא בעל מעשה, ולא הרשע, כי כל מעשה הרשע רעות והבל והבאי... אמנם מצאנו שלשון 'אנשים' בא על רשעים גמורים, כמו 'ויותירו אנשים' [שמות טז, כ], 'שני אנשים עברים נצים' [שמות ב, יג], 'העיני האנשים האלה תנקר' [במדבר טז, יד]. שפירושו, בכל מקום שנאמר סתם 'אנשים' פירושו שהם צדיקים, אבל במקום שמפרש שהם רשעים, כמו בכל מקומות שזכרנו, אין פירושו שהם צדיקים. ואל יקשה לך, דכיון דלשון 'אנשים' בא על שהוא בעל מעשה, איך יתכן לקרותן בשם 'אנשים'. דיש לך לדעת דודאי כל ה'אנשים' בא על שהוא בעל מעשה, והאדם הצדיק הוא בעל מעשה לפי מעשיו, ולפי האמת. אבל אשר מופלג ברע, יאמר עליו גם כן לשון 'אנשים', כמו שאמרו [יבמות קד.] 'כמה רב גובריה', רצה לומר כמה גדול כחו לעשות רע כל כך. וכמו שיאמר על נמרוד 'הוא החל להיות גבור ציד לפני ה'' [בראשית י, ח-ט], וזה להרע [רש"י שם]. ומפני שאצל 'ויותירו אנשים', וכן 'שני אנשים עברים נצים', שאין אותו מעשה מופלג ברע ["שאין זה רק הכאה, ואינו מופלג" (לשונו בגו"א שמות פ"ב אות כ)], לכך דרשו כי לכך קראם 'אנשים', שהם דתן ואבירם, שמבואר רשעתם במה שעשו שחלקו על ה' ועל משה [במדבר כו, ט], וזה לא היה מעולם, ונקראו 'אנשים' על הפלגת מעשיהם הזרים. ולעולם לשון 'אנשים' היפך נגד 'נשים', כי הנשים תשושי כח, אין מעשה להם. והאיש הכשר הוא בעל מעשים, ואם בעל פעולות שהם מופלגות ברע, נקראו גם כן 'אנשים', כמו דתן ואבירם". ושם מבאר טעם נוסף שדתן ואבירם נקראו "אנשים" מפני שהיו בעלי מחלוקת גדולים, שחלקו על ה' ועל משה [במחלוקת קרח (במדבר כו, ט)]. וכן כתב בגו"א שמות פ"ב אות כ [לב.].

<> לכאורה היה צריך לומר "מתנגדים תמיד אל משה ואל אהרן", כפי שכתב קודם לכן, וכפי שמיד מביא את המדרש המבאר שדתן ואבירם היו כנגד משה ואהרן. אך לא היה יכול לומר כן, כי כאן "שני אנשים עברים נצים" היו רק כנגד משה, ולא כנגד אהרן, כי דתן ואבירם הלשינו על משה בלבד, ולא התעסקו כלל עם אהרן. ועל כרחך לומר שרצף דבריו מורה שמשה גופא כולל בתוכו גם את מעלת אהרן, והכללה זו נעשית על ידי שאמרינן "מתנגדים תמיד אל משה ואל תורתו". ונראה לבאר זאת קמעא על פי מאמר חכמים [תענית ט.], שאמרו "שלשה פרנסים טובים עמדו לישראל, אלו הן; משה, ואהרן, ומרים. ושלש מתנות טובות ניתנו על ידם, ואלו הן; באר, וענן, ומן. באר בזכות מרים, עמוד ענן בזכות אהרן, מן בזכות משה. מתה מרים נסתלק הבאר... וחזרה בזכות שניהן. מת אהרן נסתלקו ענני כבוד... חזרו שניהם בזכות משה". ובנצח ישראל פנ"ד [תתמה.] הביא מאמר זה, והאריך לבארו. ובביאור שהבאר והעמוד הענן חזרו בזכות משה, כתב [תתמח.]: "ואמר... חזרו בזכות משה. וזה כי אין ספק כי בכח מדריגות משה העליונה, בכח שלו כל המעלות האלו... כי מי שידע להבין דברים אלו, ידע כי כל השלשה דברים האלו יש להם קשור ביחד. כמו שהיו אלו שלשה דברים לשלשה, לשני אחים ואחותם עמהם, אשר יש להם חבור ביחד. ולכך בכח המדריגה העליונה, יש המדריגה אשר הוא מחובר אל זה, ולמטה הימנה... ובמדריגת משה כל שלשתן, שהם מחוברים ומצטרפים אל מדריגת משה כל אלו הדברים". וברי הוא ש"מדריגת משה" לעולם תהיה קשורה ואדוקה במה שעל ידו ניתנה תורה לישראל. לכך כאשר כתב כאן "מתנגדים תמיד אל משה ואל תורתו" הכוונה היא שמתנגדים למשה ולמעלתו. ומעלה זאת כוללת גם את מעלת אהרן, בבחינת [אבות פ"ה מכ"ב] "הפך בה והפך בה דכולא בה".

<> "בעצמם" - בעצם.

<> לפנינו במדרש איתא "ומה גרמו לעצמן".

<> הם משה ואהרן, שלא היו כמותם. וכן כתב לגבי משה רבינו למעלה פ"ז [שנא.]: "והנה אדון כל הנביאים, השלם בתכלית השלימות, שלא היה ולא יהיה כמוהו". ולמעלה פ"ט [תפט:] כתב: "משה, שהוא היה יחיד ולא היה כמוהו". ולמעלה פט"ז [לאחר ציון 14] כתב: "כי כאשר [יוכבד] ילדה את משה רבינו עליו השלום, שהיה על כל בני אדם במעלה". והרמב"ם בפיהמ"ש לסנהדרין פרק חלק, היסוד השביעי, כתב: "נבואת משה רבינו ע"ה, והוא שנאמין כי הוא אביהם של כל הנביאים אשר היו מלפניו, ואשר קמו מאחריו, כולם הם תחתיו במעלה. והוא היה הנבחר מכל מין האדם אשר השיג מידיעתו יתברך, יותר מכל מה שהשיג או ישיג שום אדם שנמצא או שימצא". ובמו"נ ח"ב פל"ג כתב על משה רבינו "הוא הנכבד מכל נולד" [הובא למעלה פט"ז הערה 15, ולהלן פכ"ח הערה 1]. ולגבי אהרן הכהן, לא מצאתי מקור מפורש שיאמר שאהרן היה יותר מכל בני אדם במעלה. ואולי ניתן ללמוד כן ממה שאמרו חכמים [חולין פט.] "אין העולם מתקיים אלא בשביל משה ואהרן, כתיב הכא [שמות טז, ח] 'ונחנו מה', וכתיב התם [איוב כו, ז] 'תולה ארץ על בלימה'". הרי שכל הדורות עומדים בשביל משה ואהרן. ועוד אמרו חכמים [אבות דרבי נתן פל"ז אות יב] "אהרן היה גדול ממשה, וגדול מאהרן הקב"ה". אך מאידך גיסא אמרו חכמים [קה"ר א, ד] "אילו היה אהרן קיים בדורו של יהוידע, יהוידע היה גדול ממנו בשעתו... אילו היה אהרן ובניו קיימים, צדוק היה גדול מהם בשעתו". ויהיה הביאור בדברי חכמים אלו אשר יהיה [עיין שיחות מוסר לגר"ח שמואלביץ, מאמר יט, תשל"א], מ"מ לא מצינו לשון כעין זו על משה רבינו. ויל"ע בזה.

<> לכאורה היה צריך להוסיף "שיהיה משה בורח &**למדין**^", שאין רצון ה' שמשה יברח סתם, אלא שיברח למדין. ולמעלה [לאחר ציון 6] אכן כתב "מדבר זה בא הגאולה, שעל ידי זה ברח למדין ונשא בת יתרו". ויש לומר, שהלשנת דתן ואבירם מחייבת שמשה יברח מפני פרעה, אך אינה מחייבת שיתיישב בארץ מדין דוקא [ראה למעלה הערה 7]. לכך כתב כאן "שיהיה משה בורח", ולא "בורח למדין", כי איירי במסובב המתחייב מהלשנת דתן ואבירם. אך למעלה שכתב "ברח למדין ונשא בת יתרו", איירי שם בכל מה שנתגלגל מהלשנת דתן ואבירם [לכך הוסיף שם "ונשא בת יתרו, ונגלה לו השכינה"]. וכן משמע מלשון הפסוק [שמות ב, טו] "וישמע פרעה את הדבר הזה ויבקש להרוג את משה ויברח משה מפני פרעה וישב בארץ מדין וגו'", ולא נאמר "ויברח משה למדין", אלא "ויברח משה מפני פרעה", ורק לאחר מכן נאמר "וישב בארץ מדין". הרי הבריחה לחוד, והישיבה בארץ מדין לחוד. וראה הערה הבאה.

<> פירוש - הלשנתם של "שני אנשים עברים נצים" היתה הסבה הישירה לבריחת משה [כמבואר בהערה הקודמת]. וכדי שבריחה זו לא תחשב למקרה, ביארו חז"ל שהיא נעשתה על ידי מתנגדיו המובהקים של משה [דתן ואבירם], וכמו שנתבאר.

<> לשון הגמרא שם "אמר ריש לקיש, המגביה ידו על חבירו, אף על פי שלא הכהו, נקרא 'רשע'. שנאמר 'ויאמר לרשע למה תכה רעך', 'למה הכית' לא נאמר, אלא 'למה תכה', אף על פי שלא הכהו נקרא 'רשע'".

<> "להרשיע לחבירו" - להרע לחבירו.

<> אודות ששם "רשע" תלוי בעושה רע לבריות, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"ב מי"ג [תשסז:] כתב: "עיקר הרשעות הוא כאשר הוא רשע לבני אדם, ועל זה יפול שם 'רשע', כמו שאמר [שמות ב, יג] 'רשע למה תכה רעך'". ושם פ"ה מי"ג [שלח:] כתב: "אין ראוי שיהיה נקרא 'רשע' כהאי גונא, שאין 'רשע' רק מי שהוא רע לבריות". ואמרו חכמים [קידושין מ.] "רע לשמים ורע לבריות, הוא רשע רע. רע לשמים ואינו רע לבריות, זהו רשע שאינו רע". ובח"א ליבמות קכא. [א, קמז:] כתב: "כי הרשע הוא מתנגד ועומד כנגד האדם, שלכך נקרא 'רשע' אשר הוא רשע לבריות". וראה להלן הערה 28.

<> יש להבין, מדוע "יציאה להרע" מספיקה לכנות את בעליה בשם "רשע", הרי מדובר בשלב הקודם לעשית הרע בפועל. דע, שנקודה זו ממש התבארה בנתיב אהבת ריע ר"פ ג [ב, סא.], וז"ל: "מה שאמר ריש לקיש המגביה ידו על חבירו, כי הגבהת היד מורה על זרוע נטויה ויד החזקה, ולפיכך מיד שהוא מרים יד, דבר זה הוא להגביה יד על חבירו, לכך נקרא 'רשע'. כי הרשע מה שהוא יוצא מן השווי והצדק, ואין לך יציאה מן היושר כמו זה שמרים ידו על חבירו, שמתגבר בזרוע רמה שלו על חבירו. כמו שהוא ענין הרשע שיוצא מן הצדק והיושר להתגבר ברשע, ולפיכך נקרא 'רשע'... אף על גב כי שאר חוטא לא הוי עד שיחטא... הפרש יש בין 'רשע' ובין 'חוטא'. כי הרשע נקרא כאשר הוא יוצא מן היושר בלבד נקרא 'רשע'. ו'חוטא' נקרא כאשר יחטא לגמרי, לא יציאה מן השווי והצדק בלבד". ובח"א לסנהדרין נח: [ג, קסג.] כתב: "המגביה ידו על חבירו נקרא 'רשע', כי הרשע הוא מי שיש לו זרוע רמה, כדכתיב [תהלים י, טו] 'שבור זרוע רשע'. וכשמגביה ידו הרי יש לו זרוע רמה להגביה ידו על חבירו, ולפיכך מיד שהגביה ידו על חבירו נקרא רשע". ואודות שהרשעות היא יציאה מן הראוי, כן נתבאר למעלה פי"ד הערה 44, קחנו משם. וזהו המשך דברי הגמרא שם [סנהדרין נח:], שאמרו "המגביה ידו על חבירו, אף על פי שלא הכהו... תיקצץ ידו, שנאמר [איוב לח, טו] '[וימנע מרשעים אורם] וזרוע רמה תשבר'", ופירש רש"י שם "וזרוע רמה - הרגיל לרום ידו על חבירו". הרי הגדרת הרשע היא מי שהוא רגיל להרים ידו על חבירו. וראה להלן הערה 28.

<> פירוש - כל עוד שאין הרשעות ניכרת לעיני הבריות, אין הוא נחשב ל"רשע". וכן כתב בדר"ח פ"ב מי"ג [תשסז:], וז"ל: "עיקר הרשעות הוא כאשר הוא רשע לבני אדם... וכדכתיב [תהלים י, טו] 'שבור זרוע רשע'. פירוש, הזרוע והכח אשר הרשע עושה עם הבריות, שבור זרוע שלו... כאשר הוא רשע לבריות... עד שיציאתו ניכר לאחרים, והם הבריות, ואז נקרא 'רשע'". וראה הערה הבאה בביאור מרגניתא זו.

<> נראה לבאר דברי קודש אלו על פי דבריו בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמב.], וז"ל: "גדר הרשע כאשר הוא יוצא בתוקף, ובזרוע רמה שלו נכנס לגבול חבירו, תכף ומיד נקרא 'רשע'. כי במה שיוצא לגבול אחר, בזה הוא רשע, שהוא בכח זרוע שלו נכנס לגבול אחר" [ראה להלן הערה 161]. ובח"א לקידושין כח. [ב, קלב:] כתב: "רשע יורד עמו לחייו, כי הרשע הוא יורד לחייו של אדם, כדאמרינן [קידושין נט.] 'עני המהפך בחררה ובא אחר ונוטלו נקרא רשע וכו''. מפני שהרשע רע לבריות, ובזה נקרא רשע... ולפיכך כאשר קראו 'רשע' כאילו אומר שהוא רשע יורד לחייו של אדם". הרי שגדר הרשע כאשר הוא נכנס לגבול חבירו, כמו "עני המהפך בחררה ובא אחר ונוטלו נקרא רשע וכו'". לכך רק בהרמת יד הוא נקרא רשע, ולא בהליכת רגלים להרע, כי הידים משמשות להתפשטות אל האחר [כמבואר למעלה פי"ז הערה 99], ולכך על ידי הרמת יד הוא נכנס לגבול חבירו כדי ליטול משם לעצמו. אך הרגלים נחשבות לבר מגופא [זוה"ק ח"א כא:]. ובספר פתחי שערים [נתיב פרצוף ז"א פתח ב] כתב: "הרגלים הם תמיד לבר מגופא, רק משמשים לגוף". לכך אין הרגלים מכניסות את בעליהן למקום שלא שייך להן, אלא אדרבה, הן מוציאות את בעליהן ממקום השייך להן. וכן כתב 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" [הובא למעלה פי"ז הערה 102]. לכך "אם הולך להכות" עדיין לא נכנס לרשות חבירו, ואינו נקרא "רשע". וזהו הטעם שצריך שיציאתו לרשות אחרים תהיה ניכרת לאחרים [כמבואר בהערה הקודמת], כי כל עוד שאין היציאה ניכרת לאחרים, אין ביציאה זו כניסה לתוך גבול חבירו, אלא זהו כאדם העושה בתוך שלו.

<> במדרש אמרו כאן "כיון ששמע דבריו".

<> רש"י שמות א, יד "ויירא משה - ומדרשו, דאג לו על שראה בישראל רשעים דלטורין. אמר, מעתה שמא אינם ראויין להגאל. אכן נודע הדבר - ומדרשו, נודע לי הדבר שהייתי תמה עליו, מה חטאו ישראל מכל שבעים אומות להיות נרדים בעבודת פרך, אבל רואה אני שהם ראויים לכך".

<> כי "נודע" הוא בנין נפעל, וזהו מעצמו, ואינו פועל יוצא לאחר.

<> "דליטור - רכיל" [רש"י סנהדרין יא., שם מג:].

<> לכך נאמר לשון "נודע" [נפעל מעצמו], שנתחוור למשה דבר שעד כה היה תמה עליו, ואין כאן פועל יוצא לאחר. ורבינו בחיי [שמות ב, יד] כתב: "אכן נודע הדבר - נודע לי דבר שהייתי תמה עליו מפני מה ישראל בגלות יותר משאר אומות, יש ביניהם רכילות ולשון הרע, ואינם ראוים לגאולה".

<> דע שבגו"א שמות פ"ב אות כג [לה:] האריך בזה, ופתח דבריו שם בדברים הבאים: "המדרש הזה יש בו טעם נפלא, כי מי שיש בו מדה זאת אינו ראוי לגאולה, לפי שהגאולה היא נמשכת ממדריגה פנימית עליונה, שהיא אינה בגלוי. ומי שמגלה דברים הפך זה, שדבק במדריגה תחתונה, והיא נקראת מדריגה גלויה וחיצונה".

<> "מבחין את ישראל" - בודק ובוחן את עניינם של ישראל.

<> כי ישראל הם חזקי המציאות, והשעבוד הוא מיעוט מציאות, ולכך ראוי לישראל שיהיו בני חורין, ולא משועבדים לאומה אחרת. וכן כתב למעלה ר"פ ו [רפד.], וז"ל: "התבאר לך בפרק שעבר כי שלימות הבריאה אשר בה היה רצון הבורא, הוא יסוד העולם, הוא אברהם אבינו, והשתלשלות צאצאי קודש, ובהם בחר ה'. ואם כן יש לשאול, איך עולם הפוך עליונים למטה ותחתונים למעלה, כי זרעו הקדוש במצרים היו נתונים ביד לוחציהם. וידוע כי במה שהם נתונים תחת ידם הרי זה מיעוט מציאות... כי בגלות מצרים מרחוק היתה העצה מאת ה' על זרע אברהם שיהיו משועבדים ארבע מאות שנה במצרים כצפור שהוא ביד הצייד... עד שלא היה נחשב מציאות ישראל בעיני מצרים, שגזרו על בניהם אבדון [שמות א, כב], וחייהן מררו [שמות א, יד]. ואיך נמצא דבר זה, אשר הם ראוים להיות חזקי מציאות בעולם, והם עיקר מציאות העולם, וזולתו לאין ותוהו נחשבו, יהיו הם מציאות יותר, וגוברים על עיקר מציאות העולם", ושם הערות 6, 11, 13, 14.

<> לשונו בגו"א שמות פ"ב אות כג [לו.]: "לכך כאשר ראה דלטורין בישראל, אמר שראוים לשעבוד, שהשעבוד מדריגה תחתונה, וראוי להם השעבוד, שהרי הם בעלי רכיל מגלים הסוד, וראוי להם השיעבוד, שהוא מדריגה גלויה תחתונה".

<> פ"ג [רח:], פ"ט [תסט:], ופט"ז [לאחר ציון 65], ויובאו בהערה 40.

<> לא ברורה כוונתו במלים "בפרקים הנזכרים", ומדוע לא כתב רק "וכבר אמרנו למעלה". אמנם בכת"י [שצ:] כתב: "ועיין בפרק שני ושלישי ורביעי, ושם תמצא מבואר תמיהת משה רבינו עליו השלום. וכאשר ראה שיש בהם דלטורים מגלים סוד, נודע לו דבר זה שראוים ישראל אל השעבוד. וכבר אמרנו בפרקים הנזכרים שאין מקבל התפעלות ושעבוד רק הגשם, שהוא מקבל התפעלות, ואין שייך התפעלות בצורה כלל". הרי שמתייחס לפרקים שהזכיר קודם לכן ["בפרק שני ושלישי ורביעי"], והם הפרקים הראשונים שבספר שדן ביחס שבין המצריים החומריים לישראל בעלי הצורה [והנה חלוקת הפרקים בכת"י אינה זהה לחלוקת הפרקים בנדפס]. ומכלל דבריו שם עולה שהצורה היא בת חורין, והחומר הוא משועבד. וראה הערה הבאה.

<> לשונו למעלה פ"ג [רט:]: "הנה העבדות מה שהם תחת רשותם בא להם מצד החמרי שבהם, אשר החומר הוא עבד תמיד, והוא תחת רשות אחר. ומצד הצורה... ומזה הצד יבא להם העינוי". ולמעלה פ"ט [תסט:] כתב: "תלמידי חכמים מצד עצמם אין ראוי לשעבד, כי כל משועבד מתפעל מן המשעבד, ולא יתכן ההתפעלות רק אל בעלי החומר שהוא מתפעל, לא אל הצורה הנבדלת והשכל הנבדל, כיון שאינו בעל חומר, אינו מתפעל. ומאחר שאינו מתפעל, לא שייך בו שיעבוד. ולפיכך ראוי שלא יהיה שום שיעבוד אל תלמידי חכמים, אשר יש להם שכל נבדל... שאין שיעבוד בשכל, רק ראוי לשכל להיות בן חורין... כי לא תמצא מעלת צורה נבדלת מן החומר אשר אין בה מפחיתות החומר כמו שיש בישראל, אשר הם שלימי צורה נבדלת, עד שלמעלתם הם ראוים להיות מושלים על האומות, כאשר ראוי לצורה להיות מושלת על החומר, ואין בצורה התפעלות. כלל הדבר, מצד עצמות ישראל אשר יש להם צורה שלימה, אין ראוי שיעבוד בהם", ושם הערות 134, 135. ולמעלה פט"ז [לאחר ציון 65] כתב: "כבר אמרנו לך למעלה שהשיעבוד הוא שייך דוקא לחומר, שהוא מוכן להשתעבד בו ולהיות מתפעל, וזה נתבאר למעלה. אמנם שבט לוי מפני שהיה קדוש, ומי שהוא קדוש הוא נבדל ממעשה החומר... לא היה ראוי שיהיו מושלים מצרים על שבט לוי הקדוש והנבדל... ולפיכך יצא משבט לוי משה רבינו עליו השלום, אשר הוא הצורה השלימה, והוא נבדל מן החומר כאשר יתבאר, עד שלא היה אדם נבדל מן החומר כמו משה רבינו עליו השלום, והוא היה ראוי להיות מושל על מצרים". ושם בהערה 67 נלקטו מקורות נוספים בספר זה שנגע ביסוד שהחומרי ראוי להיות משועבד, והצורה ראויה להיות בת חורין. וראה להלן הערה 75, ופל"ו הערות 27, 32.

<> לשונו למעלה ס"פ יח [לאחר ציון 147]: "פירשו ז"ל [שמו"ר א, כט] שנמשלו ישראל לחול. וזה כי החול לא ישמע כאשר נוטלו מכאן ונתנו לכאן מפני דקותו אשר בו, והדקות הוא מעוט הגשמית, כי גדר הגשם הוא התפשטות הרחקים... וכן ראוי להם לישראל, אשר יש להם המעלה הבלתי גשמית, להיות כל דבריהם בלתי נודע ובלתי מורגש. שכל דבר אשר הוא בלתי גשמי אינו מורגש, והגשם ומשיגי הגשם הם מורגשים. ולכך ישראל, שיש להם מעלה הנבדלת מן הגשם, אין ראוי שיהיה עניניהם במורגש אך בנסתר... ישראל אשר נבדלים בלתי גשמים, דומים לחול, לא יהיו עניניהם בגלוי, ולא יגלו את זה, שהם כמו החול, ופירוש זה ברור. ועוד יתבאר בפרק שאחר זה".

<> פירוש - השעבוד הוא התפעלות, והתפעלות שייכת רק לגשמי, ולא לצורה. והואיל וגילוי סוד הוא ענין גשמי, לכך כאשר ישראל מגלים סוד הם יורדים למדריגה גשמית, שהיא מדריגה פחותה הראויה לשעבוד.

<> לעומת אומות העולם. וזהו יסוד נפוץ ביותר בספריו. וראה למעלה פי"ח הערה 153 שנלקטו שם תשעה מקומות שבהם הזכיר יסוד זה רק בספר גבורות ה'. ולמעלה פ"ח הערה 28 הובאו מקבילות נוספות משאר ספריו, וננקוט כאן בשנים מהם; בתפארת ישראל פי"ב [קצב:] כתב: "'טובים' אלו ישראל [מנחות נג:], שהם קדושים נבדלים מפחיתות החמרי שיש לאומות העולם. ודבר זה התבאר גם כן במקומות הרבה, עד שהוא ידוע מאוד, כי מדרגת ישראל שאין להם פחיתות החומר, כמו שיש לאומות העולם. ולפיכך נקראו 'טובים', שכל אשר נבדל מפחיתות החומר הוא טוב, שהרע הוא בחומר". ובבאר הגולה באר השני [רכ.] כתב: "כי אין מעלת הצורה רק לישראל בלבד, שהם נקראים 'אדם', ואילו האומות, כאשר נתנה התורה לישראל, אין להם דבר זה, כי הם חמריים. וכמו שאמרו ז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרויים אדם, ואין אומות העולם קרויים אדם'".

<> לשונו בגו"א שמות פ"ב אות כג [לו.]: "ותדע ותשכיל כי באומות יש להם מדריגה גלויה וחיצונית, ולישראל מדריגה פנימית עליונה. ודבר זה רמזו ז"ל בפרק הזרוע והלחיים [חולין קלג:] שאמרו שם סתם גוי מרבה דברים... והטעם הוא שמדריגתו של גוי מדריגה חיצונה ואינה פנימית נעלמת, לכך תמיד מדבר, ואין לו רוח פנימי. ומזה הטעם תבין מה שהנשים יש להם רבוי דברים [קידושין מט:], בשביל מדריגתם השפלה התחתונה והגלויה שלהם" [הובא למעלה פי"ח הערה 156]. ובדרוש על המצות [ס:] כתב: "כי האומות, הגילוי בהם בשביל שאינם דביקים בכח קדוש כח עליון נסתר, והם מוציאים הנסתר... אל הגילוי. אבל ישראל שהם דבוקים בכח עליון יש להם כח קדוש נסתר, וכל זאת בשביל החכמה העליונה היא התורה שיש בישראל... הפך האומות, ולכך אמרו חכמים... סתם עכו"ם מפעא פעי... הפך ישראל שהם בעלי סוד". ובירושלמי תרומות פ"א ה"א אמרו "עכו"ם אין להן מחשבה". וכן הוא בירושלמי יבמות פי"ג ה"ב. והקרבן העדה שם ביבמות כתב "ונחשב לכם [במדבר יח, כז], ולא לעכו"ם". ובספר זרע אברהם סימן יא סק"ה האריך בזה הגר"מ זעמבא זצ"ל, וכתב: "עכו"ם אין לו מחשבה... שאין בכוחו לפעול במחשבתו על דיני תורה", ועל פי זה ביאר שמחשבת עכו"ם אינה מועילה להכשר טומאה. ומאידך גיסא על ישראל נאמר "עלה במחשבה", והוא מסטרא דמחשבה [זוה"ק ח"ב קיט:, ת"ז ת' מ' פ.]. וכן להלן ר"פ כח ביאר שמשה רבינו לא היה איש דברים, "שהיה משה רחוק מן החומר... ולכך לא היה למשה כח הדיבור". ושם מאריך בזה שהדיבור נוצר כאשר השכלי מוטבע בגוף, ומשה רבינו היה נבדל מהגוף, ולכך לא היה משה איש דברים. ובנתיב העבודה פ"ב [א, פא.] ביאר שתפילה היא דוקא בדיבור, כי מהות האדם היא שהוא חי מדבר, והוסיף שם: "רק אם הוא צדיק גמור, והוא שכלי, אז השם יתברך שומע אף שקורא אל השם יתברך בלבו בלבד". הרי שמדריגה מרוממת מתבטאת במחשבה. וכל זה מורה שמעלת ישראל היא "המעלה הפנימית אשר אין שם גלוי והרגש אשר שייך לגשם" [הובא למעלה פ"ד הערה 93].

<> לשונו בגו"א שמות פ"ב אות כג [לו:]: "כאשר [משה] ראה בישראל שהם נמשכים אחר גלוי הדברים, אמר עתה ידעתי מפני מה הם משועבדים יותר מכל האומות, מפני שהם דבקים בגלוי, שזה הוא מדריגה שפלה גלויה פחותה, לכך הם משועבדים". וצרף לכאן דברי רש"י [ויקרא כו, יז] "ורדו בכם שנאיכם - שאיני מעמיד שונאים אלא מכם ובכם. שבשעה שאומות העולם עומדים על ישראל, אינם מבקשים אלא מה שבגלוי, שנאמר [שופטים ו, ג] 'והיה אם זרע ישראל ועלה מדין ועמלק ובני קדם וגו' ויחנו עליהם וישחיתו את יבול הארץ'. אבל בשעה שאעמיד עליכם מכם ובכם, הם מחפשים אחר המטמוניות שלכם. וכן הוא אומר [מיכה ג, ג] 'ואשר אכלו שאר עמי ועורם מעליהם הפשיטו וגו''". הרי שאומות העולם שולטות רק מה שבגלוי, אך גלוי הסוד והמטמוניות נעשה רק ע"י ישראל. ובנתיב התורה פט"ו [תריז.] כתב: "כי החמרי בגלוי, ואין לו מדריגה נסתרת... כי החמרי הוא במדריגה הנגלית, ומדריגה הנבדלת היא נסתרת... כי כל ענין החמרי הוא בנגלה, ואין לו חלק בנסתרות".

<> לשונו בנתיב העבודה פ"ב [א, פא:]: "המשמיע קול בתפילתו אין מגיע אל המדריגה העליונה הנעלמת, כי המשמיע קול הוא נשמע ונגלה, וכל דבר שהוא נגלה אינו דבק במדריגה העליונה, כי העליון הוא נסתר ["יושב בסתר עליון" (תהלים צא, א)]... ולפיכך הוא מקטני אמונה [ברכות לא.]". וקודם לכן בנתיב העבודה ס"פ ג [א, פו.] הזכיר יסוד זה בקצרה. וכן הוא בנתיב השתיקה פ"א [ב, ק:]. ובנתיב הצניעות פ"א [ב, קג:] כתב: "'ואת צנועים חכמה' [משלי יא, ב], דהיינו מי שכל מעשיו בצניעות ובנסתר, נמשך אחריו החכמה, שהיא צנועה ונסתר. אבל מי שכל מעשיו בבלתי צניעות, זה הוא גשמי, ואין ראוי אליו החכמה. שכמו שיש אל החכמה מעלה עליונה נסתרת, כך יש אל החמרי מדריגה שפלה נגלית, כמו שבארנו דבר זה בכמה מקומות". ובח"א לקידושין מט. [ב, קמז.] כתב: "כל אשר יש לו מדריגה עליונה יותר פנימי ולא חיצוני... אינו מרבה דברים, כמו הכסיל שהוא מרבה דברים. כי החכמה מדרגתה עליונה פנימית, ולכך החכם אינו מרבה דברים. אבל הכסיל שאין בו החכמה הפנימית, מרבה דברים". ובדרוש על המצות [ס:] כתב: "כי האומות, הגילוי בהם בשביל שאינם דביקים בכח קדוש כח עליון נסתר, והם מוציאים הנסתר... אל הגילוי. אבל ישראל שהם דבוקים בכח עליון יש להם כח קדוש נסתר, וכל זאת בשביל החכמה העליונה היא התורה שיש בישראל... הפך האומות, ולכך אמרו חכמים [חולין קלג:]... סתם עכו"ם מפעא פעי... הפך ישראל שהם בעלי סוד". וכן הוא להלן ס"פ כז, תפארת ישראל פט"ו [רלב:], נצח ישראל פנ"ז [תתפה:], ועוד. @**ובהקדמה לאור חדש**^ [קלד:] כתב: "ויש שואלין, כי אם היה הנס [של פורים] גדול כל כך, למה לא נעשה בכל המגילה הזאת נס נגלה. ומפני כך אמרו כי אין זה מורה על גודל הנס של המגילה הזאת, כאשר לא היה בכל מעשה של המן נס נגלה, ולא כן חנוכה שנעשה נס נגלה בנרות חנוכה. אבל יש לך לדעת כי הפך זה הוא, כי מה שלא נעשה נס נגלה במגילה הזאת הוא בשביל גודל הנס, שהוא גדול ביותר, עד שבא ממקום עליון הנסתר, ואי אפשר להיות אותה מעלה בנגלה. ומטעם זה לא נכתב גם כן השם בנגלה בכל המגילה הזאת, רק נרמז בנסתר... כי במגילה הזאת לא נזכר השם בפירוש מטעם אשר אמרנו, לפי שבא הצלתם ממקום עליון נסתר" [הובא למעלה פי"ח הערה 156, ולהלן פ"כ הערה 55].

<> כמבואר למעלה הערות 44, 45. ולהלן פ"כ [לאחר ציון 53] כתב: "כי הצניעות מורה על הברכה, שכל ענין הברכה צנוע ונסתר, כי הדברים הפחותים אין מדריגתם פנימי, ואינם ראוים לברכה. אבל דברים אשר הם עליונים במעלה הם פנימים, והם ראוים לברכה מצד אשר הם פנימים נסתרים. וכבר התבאר זה כי הצניעות וההסתר מורה על עלוי מעלה, וכל ברכה בהסתר ובצניעות. והפך זה הגלוי מורה על שפלות וחסרון, ואין ברכה בו, כמו שאמרו [תענית ח:] אין ברכה אלא בדבר הסמוי מן העין".

<> רומז לשאלה סמויה, והיא נכתבה להדיא בגו"א שמות פ"ב אות כג [לז.], וז"ל: "ואל יקשה לך, שכל שכן שראוי שיהיו האומות בשעבוד, שהם דבקים במדריגה הפחותה הגלויה". והמשך דבריו שם יובא בהערות הבאות.

<> המשך לשונו בגו"א שם [לז.]: "אין זה קשיא, דמפני שמדריגתם מדריגה גלויה בעצמה, אין זה כמו הדלטור שהוא מגלה הדבר הפנימי. לכך האומות שהם מרבים דברים, ומדריגתם מדריגה גלויה, אין זה נחשב גלוי כמו הדלטור, שהיה מגלה הסוד. וחטא הזה, שהוא דלטוריא, יותר יש בישראל בעונותינו מבכל האומות; כמו שהגוי הוא מרבה לדבר, ודבר זה מביא לו שפלות ופחיתות, אף על גב שאינו מביא לו דברי שעבוד מביא לו שפלות. וישראל שיש בהם דלטוריא לגלות סוד, זה יותר רע, ומביא השעבוד".

<> המשך לשונו בגו"א שם [לז.]: "והטעם שמצוי זה בישראל יותר, כי ישראל הם בעצמם דביקים במדריגה העליונה, 'ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ' [דברים כח, א], ולכך הם דביקים במדריגה הפנימית, היא מדריגת הסוד. וכאשר הוא נוטה אל הפחיתות, אז הוא מגלה סוד, שהרי הוא יוצא ממעלתו העליונה ודבק במדריגה התחתונה. ולפיכך נמצא זה יותר בישראל מכל האומות, והוא גורם להם השעבוד. ואם זה שהוא דבק במדריגה התחתונה הגלויה, הוא במדריגת השפלות כמו שהוא מדריגת הנשים והאומות, זה שהוא מוציא הנסתר ומגלה סוד הוא בתכלית השפלות, עד שיגיע לו שעבוד בתכלית. כתבתי זה להגיד לעמי פשעם ולבית יעקב חטאתם, אולי ינצלו מן החטא הגדול".

<> אודות שישראל הם אומה יחידה, כן נאמר [ש"ב ז, כג] "ומי כעמך כישראל גוי אחד בארץ". ואמרו חכמים [סוכה נה:] "הני שבעים פרים ["פרי החג שבעים הם" (רש"י שם)] כנגד מי, כנגד שבעים אומות. פר יחידי ["של שמיני" (רש"י שם)] למה, כנגד אומה יחידה". ובנצח ישראל פכ"ה [תקכד.] כתב: "דבר זה בפרט בישראל עם אחד... שאין זה בשאר אומות... שהם אומה יחידה שלימה, כמו שבארנו בחבור גבורות ה' בכמה מקומות". ולמעלה פ"ג [רג:] כתב: "מצד שישראל הם אומה יחידה, ראוי לישראל זה המספר [שש], שהמספר הזה הוא מספר שלם". ולמעלה פי"א [תקמז:] כתב: "כי האומות יש בהם הרבוי, ולפיכך מספרם שבעים אומות, שכל אומה יש בה רבוי. וישראל אומה יחידית פרטית, ולפיכך היה מספר שלהם רק שבעים פרטים, וזהו מעלת ישראל שהיא אומה יחידית". ובפחד יצחק, אגרות וכתבים, אגרת נה, כתב: "עלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל קרויה היא 'יחידה ליחדך' [בפיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכוונה בזה הוא דאלה שני היחודים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה, 'יחידה ליחדך'" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 100, פי"ב הערה 78, ולהלן פל"ו הערה 92]. ולמעלה פ"ג הערה 60 נלקטו מספריו שלשה טעמים עיקריים לבאר יחידיותם של ישראל; (א) במה שהקב"ה הוא אלקיהם. (ב) במה שיש להם את התורה. (ג) במה שאין להם שום שייכות לאומות העולם, עיי"ש. וראה להלן פכ"ג הערה 205.

<> "רק" בלשון המהר"ל הוא כמו "אלא".

<> דוגמה לדבר; נאמר [בראשית כט, לד] "ותהר עוד ותלד בן ותאמר עתה הפעם ילוה אישי אלי כי ילדתי לו שלשה בנים על כן קרא שמו לוי", ופירש רש"י שם "על כן - כל מי שנאמר בו 'על כן' מרובה באוכלוסין". ובגו"א שם אות כב [פה:] כתב: "ואם תאמר, מאי ענין 'על כן' שיהיה מרובה באוכלוסין. ואפשר כי לשון 'כן' הוא לשון גבול ושיעור 'כן וכן יהיה'. ומי שנאמר לו 'על כן' שלא יהיה לו שיעור מוגבל, והם יותר משיעור מוגבל, וזהו 'על כן'" [הובא למעלה פט"ו הערה 14]. דוגמה נוספת; נאמר [במדבר כז, ז] "כן בנות צלפחד דוברת נתון תתן להם אחוזת נחלה בתוך אחי אביהם וגו'", ופירש רש"י שם "כן בנות צלפחד דוברות - כתרגומו יאות, כך כתובה פרשה זו לפני במרום. מגיד שראתה עינן מה שלא ראתה עינו של משה". ובגו"א שם אות ז [תנב.] כתב: "מה שהוצרך להוסיף 'כך כתובה פרשה זו לפני וכו'', מפני שקשה, למה הוצרך לכתוב 'כן בנות צלפחד דוברות', לכתוב 'נתון תתן להם נחלה', וממילא ידעינן כי יפה דברו, ולמה למכתב 'כן בנות צלפחד דוברות'. ולפיכך פירש כי לכך כתב כך, לומר לך ד'כך כתובה וכו''". הרי שלשון "כן" מורה על שכיוונו לפרשה הכתובה לפני ה' במרום, כי "כן" מורה "על דבר ידוע ומשוער".

<> האותיות הנסתרות, שאינן נראות. ובדרך כלל אומרים "האותיות הנעלמות" [ספר הזכרון דברים ו, ה]. ובכת"י [שצא.] אכן כתב "מן האותיות הנעלמות". וצרף לכאן דבריו של האדמו"ר הזקן בלקוטי תורה פרשת בהר [עמוד מא., טור שמאלי] שכתב: "כנגד ששים רבוא אותיות שבתורה [פירוש "ישראל" נוטריקון "יש ששים אלף אותיות לתורה" (מגלה עמוקות אופן קפו)]. אף שבתורה אין נמצא ס"ר אותיות, היינו מפני אותיות המשך, שהם אותיות אהו"י, שבכלל הנקודות שאינם בכתב, אבל ישנן במחשבה. שהקמץ הוא אל"ף, והחיריק יו"ד וכו'". ושם מציין לדברי רש"י [כתובות סט:], שכתב "יִנָחֵם כתיב - אין לך לומר פתח בשום אות אלא אם כן אל"ף או ה' סמוכין לו... כאילו כתוב 'ינאחם'".

<> ברא, דשא, חטא, טמא, ירא, כסא, מלא, ועוד.

<> כמו [בראשית יח, יד] "היפלא מה' דבר וגו'", ופירש רש"י שם "כתרגומו 'היתכסי', וכי שום דבר מופלא ומופרד ומכוסה ממני מלעשות כרצוני", וגו"א שם אות מא [שט:]. וכן [דברים יז, ח] "כי יפלא ממך דבר למשפט וגו'", ופירש רש"י שם "כי יפלא - כל הפלאה לשון הבדלה ופרישה, שהדבר נבדל ומכוסה ממך", וגו"א שם אות ה [רעו:]. ובגו"א שמות פ"ב אות כג [לז:] כתב: "כל פלא הוא לשון העלמה, 'כי יפלא ממך', 'היפלא מה'', ותרגומו [שם ושם] 'היתכסי'" [מקורו בזוה"ק ח"ג קצג:]. וכן [דברים ל, יא] "כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאת היא ממך ולא רחוקה היא", ופירש רש"י שם "לא נפלאת היא ממך - לא מכוסה היא ממך, כמו שנאמר 'כי יפלא', ארי יתכסי. 'ותרד פלאים' [איכה א, ט], ותרד במטמוניות, מכוסה וחבושה בטמון". והרד"ק ספר השרשים, שורש פלא, צירף לזה את הנאמר [מ"ב ו, ח] "פלוני אלמוני", וכלשונו: "האיש המכוסה שמו אצל הזוכר אותו יאמרו עליו 'פלוני'". הרי שתיבת "פלוני" שייכת לתיבת "פלא". ולהלן פכ"ז [לאחר ציון 83] כתב: "כי לשון 'פלא' הוא העלמה". ובנתיב העבודה פ"ב [א, פא:] כתב: "כי האל"ף אותיות 'פלא', שהיא לשון העלמה". וראה להלן פכ"ז הערה 84.

<> לשונו בדרוש על המצות [נט:]: "הנה יש לך לדעת ולהבין כי ישראל ושבעים אומות הקדמונים הם מחולקים, ויורה על חלוק שלהם מספרם; כי האומות הם שבעים, וישראל הם אומה אחת. ולפי מה שהם האומות מורה עליהם האות שבא על מספר שבעים, הוא העי"ן. וכפי מה שהם ישראל, שהם אומה אחת, מורה עליהם האות שבא על אחד, שהוא האל"ף... ולכך אלו שתי אותיות הדומים האל"ף והעי"ן... לא יתחברו ביחד, ולא תמצא אותם זה אצל זה בתיבה אחת להיותם משותפין בשורש אחד בשום תיבה בעולם. וזה מורה הבדל גמור שלא ישתתפו ישראל, ולא יתחברו באומות, רק כאל"ף שהיא משמש לעי"ן, כמו 'אעבוד', ואין כאן חיבור להיותם מתחברים בשורש אחד, כי אם באל"ף שהיא שמושית. וכך ישראל בודאי משמשים לאומות, כי אם לא היו ישראל, לא היו יוצאים ונבראים האומות בעצמם. ובזה ישראל משמשים להם, ואין האומות משמשים לישראל... ולכך האל"ף שהיא שמוש, היא קודם לעי"ן, כי ישראל קודמים להם, ואין כאן חבור כלל כמו שאמרנו, כי אין אות השמוש מתחבר עם אות השורש, ובשורש אחד לא נמצאו יחד העי"ן והאל"ף. ונקרא אות המורה על האומות עי"ן, כי האומות העין והגלוי בהם בשביל שאינם דבקים בכח קדוש כח עליון נסתר, והם מוציאים הנסתר, שהוא 'סוד', שהוא במספר שבעים, אל הגלוי ואל העי"ן. אבל ישראל שהם דבוקים בכח עליון, יש להם כח קדוש נסתר. וכן הוא לשון אל"ף 'ואאלפך חכמה' [איוב לג, לג]... וכל זה בשביל החכמה העליונה היא התורה שיש בישראל, ואל"ף הוא אותיות 'פלא', שהוא לשון העלם והסתר, שיש בישראל העלמה והסתר, שהם דבוקים בכח קדוש נסתר, הפך האומות... אמנם יש בישראל שבעים זקנים, והם שבעים סנהדרין, ונקראו [במדבר טו, כד] 'עי"ן העדה', כי יש בהם עין השכל. ואין זה גלוי, כי השכל הוא נעלם מן האדם הגשמי, והם בית דין מופלא שנגלה להם החכמה המופלאת והנעלמת, ואין זה יוצא אל הגלוי, והם כמנין 'סוד'... אבל האומות הם שבעים בעצמם, ובודאי דבר זה גלוי ממש. וזהו שווי האל"ף והעי"ן; מפני כי האל"ף היא ידיעת הנעלם, וזהו עי"ן השכל, והעי"ן הוא גלוי ממש... כי לכך האל"ף והעי"ן שוים בתמונה ובקול, ואין הפרש, רק שהעי"ן מורה על נסתר שיצא אל הגלוי, והאל"ף מורה על נסתר שאינו יוצא אל הגלוי. וכן העכו"ם יוצאין אל הגלוי כמו שמורה על זה העי"ן, שאינם דבקים בכח פנימי קדוש. אבל ישראל כח עליון שלהם עומד בהעלמו ובהסתרו, שהם דביקים בכח קדוש עליון" [הובא ברובו למעלה פ"ט הערה 86]. וראה הערה הבאה.

<> לשונו בגו"א שמות פ"ב אות כג [לז:]: "היינו דקאמר 'אכן נודע הדבר'. כי האומות שהם שבעים במספר 'כן', ו'כן' הוא לשון גלוי, שרוצה לומר 'כך הוא'. וישראל הם נגד האל"ף שהיא אות נחה ונעלמת, שהם על מספר 'כן', והם אומה יחידה כמו האל"ף, לכך הם נעלמים. והאל"ף היא אותיות פלא... ואמר נודע לי הדבר שישראל הם בשעבוד, לפי שמדריגת ישראל ה'אלף' שהוא על 'כן' שהוא מדריגת האומות, ועתה שהם דלטורין נמשכין אחר הגלוי, הם תחת האומות, שהם [ישראל] יותר גרועים". ונראה לומר שלא רק תיבת "אכן" מורה על שעבודן של ישראל, וכמו שנתבאר, אלא גם שתי התיבות הבאות ["נודע הדבר"] שייכות לזה. והוא שלא רק נודע ונתיישב למשה מדוע ישראל משועבדים יותר מכל האומות, אלא ששעבוד זה עצמו בא לעולם במהלך של "נודע הדבר". שכאשר מתגלה דבר שהיה עד כה נסתר, אומרים על כך "נודע הדבר", וכמו [אסתר ב, כב] "וַיִּוָּדַע הדבר למרדכי ויגד לאסתר המלכה". והואיל וסבת השעבוד היא משום גלוי ההעלם של ישראל, לכך שעבוד זה גופא נאמר בתיבות "נודע הדבר", לאמור שאכן נתגלה ההסתר. וראה בנתיב הלשון פ"ט [ב, פב.] שהזכיר בקצרה את היסוד שמניח כאן.

<> באור חדש פ"ג [תרצג.] ביאר שתיבת "אכן" מורה על חבור מסוים בין ישראל לאומות, וחבור זה מביא לשעבודן של ישראל, וכלשונו: "משה רבינו עליו השלום כאשר ראה שיש דלטורין בישראל נגד האומות על אחיהם ישראל, ואמר משה 'אכן נודע הדבר', ופירשו במדרש מלמד שהיה משה מהרהר מה [ראה] הקב"ה לשעבד את ישראל מכל האומות, עד שראה בהם דלטורין, וזה שאמר 'אכן נודע הדבר', שהיה מתמיה עליו ואמר 'אכן'. כי האל"ף הוא אחד נגד אומת ישראל, שהם אחד, ו'כן' הוא האומות. והנה האל"ף מתחבר אל 'כן', שהם שבעים אומות, לכך נודע הדבר מה שהם בשעבוד הגדול הזה. ואל יקשה, וכי בשביל שהיה נמצא רשע אחד שהיה דלטור, דבר זה השחתה וקלקול אל כל ישראל. כי אין זה קשיא, כי כל דבר שצריך שיהיה לו פירוד צריך שיהיה מופרד ומובדל לגמרי, ואם מתחבר במקום אחד לגמרי, הרי הוא מתחבר לו ונעשה אחד. וכאשר הם לפניך שתי אילנות נבדלים זה מזה, אם נוגעים הם בענף קטון אחד, הרי נעשו שתי האילנות כמו אחד על ידי חבור ענף קטון אחד. ולכך החבור לאומות בענף קטון אחד, שהוא איש אחד, נחשב זה חבור ישראל לאומות, כמו שרמז משה שעשה תיבה אחת שהיא נגד ישראל וכן שבעים אומות שהם 'כן', ואמר 'אכן נודע הדבר'". @**ובהערה הקודמת**^ הובאו דבריו בדרוש על המצות שאותיות אל"ף ועי"ן לעולם אינן נמצאות יחד בשורש אחד, אך לעומת זאת כאן מתבאר שהן נמצאות יחד בתיבת "אכן" [כי "כן" בגימטריה הוא שבעים]. והביאור בזה הוא שניתוק האותיות אל"ף ועי"ן מהדדי מורה שהאופן הנכון ליחס ישראל ואומות העולם הוא כאשר האל"ף של ישראל מנותקת לגמרי מן העי"ן של האומות. אך האופן הלא נכון ליחס ישראל ואומות העולם הוא כאשר האל"ף של ישראל מתחברת ל"כן" של אומות העולם, כפי שנעשה בתיבת "אכן", וחבור זה גופא מביא לשעבודן של ישראל. אך עדיין יש לבאר, מדוע אות אל"ף אינה יכולה להתחבר לאות עי"ן, אך יכולה להתחבר לתיבת "כן", שהיא גימטריה עי"ן. ויש לומר, כי ישראל והאומות הם הפוכים אלו לאלו לגמרי, והם כמו אש ומים שאינם יכולים להתחבר כלל, וכמו שכתב בנצח ישראל פכ"ה [תקלד:], וז"ל: "האומות נקראו 'מים' בכל מקום, כדכתיב [תהלים יח, יז] 'ימשני ממים רבים'... ונמשלו ישראל בהפך זה, כמו שאמרו ז"ל במסכת ביצה [כה:]... דתיהם של אלו אש. ואין לך שני הפכים יותר מן אש ומים". ובדר"ח פ"ה מט"ז [שצב:] כתב: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש. ולפיכך אי אפשר לשני דברים שהם מחולקים שיעמדו יחד, שאם כן היו שני הפכים בנושא אחד" [הובא למעלה פ"ה הערה 98, פי"ח הערה 84, להלן פכ"ב הערה 77, פכ"ז הערה 5, ופ"מ הערה 124]. לכך אין חבור בין ישראל לאומות, כמו שאין חבור בין אש למים, ואותיות אל"ף לעי"ן. אך ישראל יכולים להדמות לחיצוניותם של האומות בכך שיתנהגו כמותם, וכמו שנאמר [תהלים קו, לה] "ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם". ותיבת "כן" מורה במיוחד ובמסוים על דבר חיצוני, שהוא ידוע ומשוער, וכמו שביאר כאן. וכאשר האל"ף הנסתרת של ישראל מתחברת לתיבת "כן", זה מורה שישראל יכולים להתחבר רק לחיצוניותן של האומות, ולא למהותן.

<> לשון המדרש במילואו "'וישמע פרעה', שעמדו דתן ואבירם והלשינו עליו. 'ויבקש להרוג את משה' [שמות ב, טו], שלח פרעה והביאו סייף שאין כמותה, ונתנו י' פעמים על צוארו, ונעשה צוארו של משה כעמוד השן ולא הזיקתו, שנאמר [שיה"ש ז, ה] 'צוארך כמגדל השן'. 'ויברח משה מפני פרעה' [שמות ב, טו], אמר רבי ינאי, וכי אפשר לבשר ודם לברוח מפני המלכות. אלא בשעה שתפסו את משה וחייבוהו להתיז את ראשו, ירד מלאך מן השמים ונדמה להם בדמות משה, ותפשו את המלאך, וברח משה. אמר רבי יהושע בן לוי, נעשו כל הסנקליטין ["בעלי עצתו" (מתנו"כ שם)] שהיו יושבין לפני פרעה, מהם אלמין, מהן חרשין, מהן סומין. והיה אומר לאלמין, היכן משה, ולא היו מדברים. לחרשין, ולא היו שומעין. לסומין, ולא היו רואין. זה שאמר הקב"ה למשה [שמות ד, יא] 'מי שם פה לאדם', מי שם פה לפרעה שאמר בפיו הביאו את משה לבימה להורגו. 'או מי ישום אלם' [שם], מי שם הסגנים אלמים חרשים וסומין, שלא הביאוך. ומי עשה עצמך פקח שתברח, 'הלא אנכי ה'' [שם], שם הייתי עמך, והיום אני עומד לך". ובהמשך יבאר את חלקי המדרש הזה. ובכת"י [שצא.] הביא את לשון המדרש [וכן את הפרשה הבאה (ל"ב)] במילואו.

<> כמבואר למעלה הערות 1, 11, 13. ובכת"י [שצא:] הוסיף כאן: "שאלו שניהם תמיד הם מתנגדים למשה, ואין לטוב הגמור התנגדות רק רע הגמור. אם כן אין לומר שהיה נשמע לפרעה רק על ידי דתן ואבירם".

<> למעלה לאחר ציון 1.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 1]: "דקדקו רז"ל במדרש הזה, כי איך היה על ידי שני עברים דבר גדול כזה, להיות מוסרים למלכות את משה רבינו עליו השלום הגואל. ואי אפשר שלא היו עושים אלו הרשעים דבר זה בלבד, כי אם לא כן, היה דבר זה מעשה מקרה, שמעשה שלא נעשה רק פעם אחת, מקרה הוא... ואי אפשר לומר שהיה דבר זה במקרה, שהרי מדבר זה בא הגאולה; שעל ידי זה ברח למדין, ונשא בת יתרו, ונגלה לו השכינה. ואיך תהיה הגאולה במקרה, שאין דבר יותר חשוב כמו גאולת ישראל, ואיך תהיה על ידי דבר במקרה, זה לא יתכן".

<> פירוש - אם תאמר שהיה מתנגד שלישי למשה [בנוסף לדתן ואבירם].

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 12], שדתן הוא כנגד משה, ואבירם הוא כנגד אהרן. לכך לא היה מתנגד שלישי למשה ואהרן.

<> בכת"י [שצא:] הקדים לכתוב טעם נוסף [לשלול את האפשרות שהיה למשה מתנגד שלישי], וז"ל: "זה לא יתכן... שאף אלו שנים, דתן ואבירם, אם לא היינו מוצאים שהיו מתנגדים למשה תמיד, לא היינו אומרים עליהם שהיו מתנגדי משה. ואם כן איך יתכן לומר כזה, שיהיה לטוב הגמור, כמו משה, התנגדות". ובגו"א שמות פ"ב אות כד [לט.] ביאר טעם נוסף מנין לחז"ל שאיירי בדתן ואבירם, ולא באחרים, וכלשונו: "הם הלשינו עליו. דאם אחרים הלשינו עליו, למה לא שמע [פרעה] עד יום זה, ולא אתמול מיד ביום המעשה". ופירושו, שההלשנה לפרעה לא נעשתה ביום הראשון שבו הכה משה את המצרי, שנאמר [שמות ב, יג] "ויצא ביום השני והנה שני אנשים עברים נצים וגו'", ואם איירי במלשינים אחרים, מה עיכב את ההלשנה שלא תיעשה מיד. אך אם מדובר בדתן ואבירם, ניחא, שרק ביום השני, שמשה כינה אותם "רשעים" [רש"י שם], הם כעסו עליו, והלכו להלשין עליו.

<> "שלח פרעה והביאו סייף שאין כמותה, ונתנו י' פעמים על צוארו, ונעשה צוארו של משה כעמוד השן ולא הזיקתו, שנאמר [שיה"ש ז, ה] 'צוארך כמגדל השן'" [לשון המדרש, והובא למעלה הערה 60].

<> לשונו בכת"י [שצא:]: "זה רמז על כח פרעה, שהיה גדול, ומתאוה להרוג את משה. ומפני הכנתו, שהיה מוכן ומזומן ועומד להרוג את משה, [לכך] כחו ומזלו היה עומד תמיד להרוג את משה". וראה להלן הערה 81.

<> פירוש - לא היה כאן חרב בפועל שנכרך סביב לצוארו של משה, אלא הכוונה היא שכחו ומזלו הגדול של המלך עמד לפעול במשה, והמשל לכחו של מלך הוא חרבו. וכן כתב להלן פנ"ו, וז"ל: "יש מכה שהיא... כח פועל לגמרי במקבל... כי חרב הוא כח פועל במקבל המכה, וזה נקרא 'חרב'". ואמרו חכמים [סנהדרין נב:] "מצות הנהרגין היו מתיזין את ראשו בסייף, כדרך שהמלכות עושה". הרי כח ההריגה של מלך נראה בסייף שלו. וזהו שכתב כאן "והוא כחו ומזלו הגדול של מלך", ולא כתב "של פרעה".

<> פירוש - הדברים העליונים הם רוחניים, ולכך הם כללים, ואינם מתפרטים ומתחלקים לפרטים. ולמעלה פי"ד [לאחר ציון 108] כתב: "כי כל דבר שעשו מצרים לישראל היה בענין כללי, שהיו משעבדים את ישראל בכלל בפעם אחד. וזה אין ספק שהוא יותר ממה שהיה השיעבוד שהיו משעבדים את כל אחד ואחד בפני עצמו. כי מפני שהיה השיעבוד כללי, מורה זה על שהיה נגזר עליהם מצד כללותיהם בגזירה אלקית. לכך בא הגזירה על כללותיהם כאחד, שהדברים המקרים פרטים הם, וענין זה לא היה מקרי, רק גזירה אלקית". ולמעלה פט"ז [לאחר ציון 52] כתב: "כי כל פרטי הוא מצד החמרי, כאשר ידוע מענין הפרטי, שאין בדבר שהוא נבדל מן החומרי - פרטי". ולהלן פמ"ג כתב: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". וראה למעלה פ"ח הערה 185, פי"ד הערות 16, 109, פט"ז הערה 53, ולהלן פכ"ח הערה 11. @**דוגמה לדבר;**^ אמרו חכמים [ב"מ נט:] "יצאתה בת קול ואמרה מה לכם אצל רבי אליעזר, שהלכה כמותו בכל מקום. עמד רבי יהושע על רגליו ואמר, 'לא בשמים היא' [דברים ל, ב]. מאי 'לא בשמים היא', אמר רבי ירמיה, שכבר נתנה תורה מהר סיני, אין אנו משגיחין בבת קול, שכבר כתבת בהר סיני בתורה [שמות כג, ב] 'אחרי רבים להטות'". ובבאר הגולה באר הרביעי [שנט:] כתב: "רצו בזה שכבר זכו בתורה שנתנה מסיני, והתורה הוא שכל עליון פשוט יותר מן בת קול. ואין התורה, שהיא שכל עליון פשוט, הולכת אחרי פרטי חכמים, לומר כי החכם הזה מפני שחכמתו יותר, ראוי שתהיה הלכה כאותו חכם.... אין התורה הולכת אחר פרטי זה או זה, רק אחר הכלל שאין לו שנוי, לא אחר הפרט, ואחר זה הולכין". @**דוגמה נוספת;**^ אמרו חכמים [עירובין נד.] "בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם. אדם נותן לחבירו סם, יפה לזה וקשה לזה ["יפה לחולי זה, וקשה לחולי זה. יפה ללב ורע לעינים" (רש"י שם)]. והקב"ה נותן תורה לישראל סם חיים לכל גופו, שנאמר [משלי ד, כב] 'ולכל בשרו מרפא'". ובנתיב התורה פ"א [מח.] כתב: "ואמר כי 'בשר ודם נותן סם לחבירו', כי מפני שאי אפשר שלא יהיה לאותו סם איכות; או שהוא קר, או שהוא חם, וכיוצא בזה מן האיכות. ואם הסם ההוא קר, אז מזיק לאברים הקרים. ואם הוא חם, מזיק לאברים החמים, כי לא ימלט הסם ההוא מן איכות. אבל התורה היא רפואה כללית, כי אין בתורה איכות, רק כי היא שכל אלקי העליון, ובשביל כך התורה היא סם חיים ורפואה אל הכל". וראה למעלה פ"ח הערות 71, 185, 233, פי"ד הערות 16, 109, פט"ו הערה 99, פט"ז הערה 53, ולהלן הערה 233.

<> כי "מספר י' הוא מספר כללי" [לשונו למעלה פי"ח לפני ציון 13]. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פל"ד [לאחר ציון 112] כתב: "כי כאשר רצה הקב"ה להביא על המצרים עשר מכות, מפני שמנין עשר מנין כללי, כי מספר הפרטי חסר, ולפיכך הביא מספר עשר מכות, כדי שלא יהיה המנין של מכות מספר פרטי חסר". ובאור חדש פ"ג [תשד:] כתב: "כי עשרה מספר כללי והוא שלם, כמו שידוע. וראיה לזה, כי אחר עשרה חוזר למנות אחד עשר, כמו בראשונה שמונה אחד שנים, ומזה תראה כי כאשר הם עשרה נשלם המספר". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנה:] כתב: "אמר [אבות שם] 'עשרה שיושבים ועוסקים בתורה', מספר זה ידוע ומפורסם בכל מקום שנקרא מספר עשרה 'עדה' [סנהדרין ב.], ושם 'עדה' נאמר על הכלל, שאין כלל ועדה פחותה מעשרה. והדבר נראה מן מספר עשרה, שהרי כל מספר לא יעלה רק עד עשרה, וכאשר יגיע אחר עשרה, מתחיל כבראשונה למנות אחד, וכן לעולם, אין המספר מגיע יותר מן עשרה, כי אחר עשרה חוזר לספור אחד עשרה... כיון שעשרה אין עליו תוספות, אבל יש תוספות עד עשרה. ולפיכך כל המספרים שעד עשרה הם חסרים... כי שם 'עדה' בא על הכלל, ואין הוספה על הכלל, כי אף אם אתה מוסיף על הכלל, אינו יוצא מן הכלל הראשון. ודבר זה נמצא במספר עשרה, כי אחר שנים יש להוסיף עליהם למנות שלשה, ארבע, וכן עד עשרה. אבל בעשרה יש משפט הכלל, שאין כאן תוספות. וכאשר אתה מוסיף עליו במספר, צריך למנות אחד עשר, שנים עשר, ואין זה תוספות, כיון שאתה חוזר למנות 'אחד'". ושם מי"ג [רחצ.] כתב: "עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין מספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור 'אחד עשר' 'שנים עשר', הרי כי לא יתוסף רק עד עשרה. וזה כי אין תוספת על הכלל, ועשרה ואלף נחשבים כאחד". וכן כתב שם פ"ה מ"ב [מח., נ.], נצח ישראל פ"ח [רו.], גו"א בראשית פי"ז אות ג [ערה.], שם במדבר פכ"א אות לג [שנז:], נתיב הצניעות פ"ג [ב, קח.], ועוד [הובא למעלה פ"ח הערה 82, פי"ח הערה 13, להלן פכ"ה הערה 65, ופל"ד הערות 113, 114].

<> בא לבאר על מה מורה זה שצוארו של משה נעשה אבן שיש, שהואיל וביאר שלא איירי בחרב בפועל, אלא בכחו ומזלו של פרעה, א"כ גם לא איירי באבן שיש בפועל.

<> אודות שכל מה שפרעה עשה, לא עשה אלא מחמת כחו ומזלו, כן כתב למעלה פט"ו [לאחר ציון 116], וז"ל: "כל ענין פרעה אין ספק שהיה על ידי כחו ומזלו. ובשביל אותו הכח היה תובע אותן [את המיילדות] לדבר עבירה גם כן, שאין פעולה מלמעלה לחצאין, לכך היה תובע אותן לדבר עבירה". ולמעלה בכת"י [שסה:] כתב: "כל דבר אשר עשה פרעה היה בסיוע כח של מעלה... לכך כאשר היה מתחבר פרעה למילדות שיהיו עושים רצונו להמית הילדים, היה בא דבר זה לגמרי להתחבר להם להיות שומעים לו לדבר עבירה לעשות רצונו. כי מפני גודל הכח של מעלה שהיה מסייע לפרעה להזקק אל המילדות בענין הבנים, היה מסייע הכח להזקק לגמרי אל המילדות". וכן נאמר [שמות יד, י] "והנה מצרים נוסע אחריהם", ופירש רש"י שם "ראו שר של מצרים נוסע מן השמים לעזור למצרים" [ראה למעלה פט"ו הערות 117, 118].

<> פירוש - הקב"ה חיזק את משה שלא יקבל שום השפעה או התפעלות מכחו של פרעה. ונקט בצוארו של משה, כי לאחר שאמרו שכרך החרב סביב צוארו של משה, ממילא הקב"ה חיזק את צוארו של משה שלא יושפע מכחו של פרעה. וכן אמרו [ברכות י.] "אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם, אל ימנע עצמו מן הרחמים". ועוד אודות שהצואר מקבל השעבוד מאחרים, הנה אמרו חכמים [פסחים ח:] "רב אמר להו ניתו עלי ועל צוארי". וכן אמרו [קידושין כט:] "ריחיים בצוארו ויעסוק בתורה". והאבן מורה על אי התפעלות, וכמו שכתב בנר מצוה [סה:], וז"ל: "כי לגודל הכח שיש לד' מלכיות אלו... לא היה בטול לכח זה רק על ידי יעקב, שכחו נקרא כח אבן... כי יעקב יש לו כח קדוש נבדל... ומכח מעלתו הקדושה הוא מבטל כח אלו מלכיות. ולכך נקרא 'אבן', וכדכתיב [בראשית מט, כד] 'משם רועה אבן ישראל'... כי דומה דבר הנבדל לאבן, כי החומר הוא מתפעל, אבל הנבדל אינו מתפעל... לכך נקרא יעקב 'אבן', כי האבן אינו מתפעל, כי הוא חזק מאד" [הובא למעלה פ"ו הערה 68, פ"ז הערה 146, ופ"ט הערה 135].

<> נראה לבאר רמיזותיו לפי מה שכתב למעלה [לאחר ציון 39], וז"ל: "אין מקבל התפעלות ושעבוד רק הגשם, שהוא מקבל התפעלות, ואין שייך התפעלות בצורה כלל", וראה למעלה הערה 40. ואם ה' לא היה מחזק את צוארו של משה, והיה משה מקבל התפעלות מסויימת מכח פרעה, זה היה מורה שביחס לכח פרעה אין למשה משפט הצורה השלימה. וכאשר יש לצורה אף חסרון קל, יש בכך ביטול לכל הצורה, והכל שולטין עליה, וכמו שכתב למעלה פ"ד [רכט.], וז"ל: "וענין זה רמזה התורה באדם, דכתיב [בראשית א, כו] 'וירדו בדגת הים', רמז לך הכתוב בלשון 'וירדו', ולא כתב בלשון 'וימשלו בדגת הים', אלא אם הוא זוכה, והאדם הוא צורה שלימה, ראוי לו להיות מושל על הדברים החמריים, הם בעלי חיים שאינם מדברים, שהם במדריגת החומר, והצורה מושלת עליהם. ואם אינו זוכה, שאין הצורה בשלימות, הרי הוא ירוד לפניהם, שהוא נמסר ביד בהמה חיה ועוף, שהם חמריים. כי הצורה השלימה, אם אינה בשלימותה הגמור, היא בטילה לגמרי. ודברים אלו עמוקים מאוד מאוד בענין הצורה בשלימות כאשר תצא ממדריגתה... [ו]כאשר לא היו ישראל בשלימות שלהם, היו משועבדים למצרים, הפך אשר ראוי להיות הצורה גוברת ומושלת. וידוע כי כאשר היו ישראל במצרים לא היו ישראל בשלימותם אשר ראוי להם, כי עדיין לא הגיעו אל שש מאות אלף, ולפיכך היה נותן המציאות כי יהיו ישראל משועבדים למצרים, זהו הטעם מה שהיה שעבוד ישראל תחת אומה החמרית. וכמו כן תמצא באדם הפרטי, כאשר האדם אינו בשלימות, והוא בילדותו, החומר מושל על הצורה, עד שהחומר מנהיג האדם, הולך אחר דברים שהם מעשה גוף שהוא חמרי. עד שגדל האדם, ואז הצורה מושלת על החומר, והצורה מנהגת את האדם, ובהכרח החומר הוא מקבל הנהגה מן הצורה. וכך מתחלה היו ישראל תחת יד מצרים, וכאשר היו שלימים היו ישראל גוברים על מצרים שהם החומר, והבן זה מאוד" [ראה למעלה פ"ד הערה 71, פי"ד הערה 59, ופי"ח הערה 94].

<> בא לבאר המשך דברי המדרש [שמו"ר א, לא] "אמר רבי יהושע בן לוי, נעשו כל הסנקליטין ["בעלי עצתו" (מתנו"כ שם)] שהיו יושבין לפני פרעה, מהם אלמין, מהן חרשין, מהן סומין. והיה אומר לאלמין, היכן משה, ולא היו מדברים. לחרשין, ולא היו שומעין. לסומין, ולא היו רואין. זה שאמר הקב"ה למשה [שמות ד, יא] 'מי שם פה לאדם', מי שם פה לפרעה שאמר בפיו הביאו את משה לבימה להורגו. 'או מי ישום אלם' [שם], מי שם הסגנים אלמים חרשים וסומין, שלא הביאוך. ומי עשה עצמך פקח שתברח, 'הלא אנכי ה'' [שם], שם הייתי עמך, והיום אני עומד לך" [הובא למעלה הערה 60].

<> פירוש - בפסוק הזה פתח בלשון עבר והמשיך בלשון עתיד, שנאמר "ויאמר ה' אליו מי שם פה לאדם או מי ישום אלם או חרש או פקח או עור וגו'", כי "מי שם פה לאדם" נאמר בלשון עבר, ואילו "או מי ישום אלם" הוא לשון עתיד, ומדוע לא נאמר הכל בלשון עבר, כפי שפתח בתחילה.

<> כי מדובר בפסוק על השעה שאחרי ציווי פרעה, ובאותה שעה היה ציווי פרעה דבר המשתייך לעבר, כי הציווי כבר ניתן. וראה הערה הבאה.

<> פירוש - למרות שפרעה ציוה את אנשיו להרוג את משה.

<> פירוש - עם כל זה שפרעה ציוה על הריגת משה, מ"מ ציווי זה לא יצא אל הפעל מחמת שאחרי מתן הציווי נעשו יועציו אלמים. לכך נאמר על כך לשון עתיד ["מי ישום"], כי הפסוק עוסק בשעה שהיתה מיד אחר ציווי פרעה, שיועציו עדיין לא נעשו אלמים. לכך באותה שעה, שהיא "ביני לביני", היתה הפיכת יועציו לאלמים דבר המשתייך לעתיד, כי זה עדיין לא נעשה, לכך נאמר על כך לשון עתיד ["מי ישום"]. אך בכת"י [שצג.] ביאר באופן אחר, וז"ל: "כך פירוש הכתוב; פרעה היה לו פה לצוות על ההריגה. אמר הקב"ה שישום הוא את היועצים אלמים חרשים סומים כדי להציל את משה. וזה חידוש גדול לעשות אחד אלם אחר שהיה לו כבר הדבור, ונעשו יועציו אלמים חרשים עורים". ופירושו, שינוי טבע האדם נאמר בלשון עתיד, כי זהו מעשה חדש השונה מבריאתו עד כה, לכך נאמר "או מי ישום אלם" בלשון עתיד, כי איירי בנס "לעשות אחד אלם אחר שהיה לו כבר הדבור".

<> שמות ד, יא, אות ו [סז.]. ושם לא הקשה קושיא זו ["למה לא עשה פרעה אלם"], אלא הקשה חמש קושיות אחרות על פירוש רש"י שם [שפירש באופן אחר מדברי המדרש], ורוב הקושיות הן מדוע היה צורך בכל כך הרבה נסים, ותשובתו שם היא בזה"ל: "ויראה שכולם צריכין, כי הקב"ה מקרב כל הניסים אל הטבע כל מה דאפשר, שאין הקב"ה מבטל הטבע בחינם, אם לא להכרח. וכל מה דאפשר שלא יהיה מבטל הטבע, הוא נעשה". ובכת"י כאן [שצג.] השתמש ביסוד זה לבאר "למה לא עשה פרעה אלם, ולא היה צריך לכל זה לעשות היועצים אלמים חרשים", וז"ל: "ואין זה קשיא, שכבר אמרנו למעלה לפי רוב התאזרות [פירוש, התחזקות] שלו על ההריגה [ראה למעלה הערה 68 שלפרעה היתה הכנה גדולה בכדי להרוג את משה]. לכך לא בא הנס עליו, רק על היועצים. והקב"ה בוחר בדרך הטבע ומנהגו של עולם, כדי שלא יצטרך לשנות הנהגות העולם".

<> לשון המדרש במילואו: "'וישב על הבאר', קלט דרך אבות, שלשה נזדווגו להם זווגיהם מן הבאר; יצחק יעקב ומשה. ביצחק כתיב [בראשית כד, סב] 'ויצחק בא מבוא באר וגו'', ועוד שנזדווגה רבקה לאליעזר למעין [שם פסוק יג]. יעקב, [בראשית כט, ב] 'וירא והנה באר בשדה'. משה, 'וישב על הבאר'". ורש"י [שמות ב, טו] כתב: "וישב על הבאר - למד מיעקב, שנזדווג לו זווגו על הבאר".

<> לשון הפסוק במילואו הוא "שתה מים מבורך ונוזלים מתוך בארך", ופירש הראב"ע שם "בארך נובע מים, פירוש שידבק באשתו, ולא בזולתה". וכן כתב בנצח ישראל פנ"ד [תתמז:], נתיב העבודה פט"ז [א, קכו:], נתיב האמונה פ"א [א, רז:], וח"א לסוטה ג: [ב, כט:]. וכן כתב הכלי יקר בראשית כט, ב. והאברבנאל בראשית כח, טז, כתב: "באר היה סימן לאשה, וכמאמר שלמה [משלי ה, טו] 'שתה מים מבורך ונוזלים מתוך בארך', שאמר זה על האשה". וכוונתו, כי בפשוטו של מקרא מדובר שם באשה, וכפי שכל הפרק שם עוסק ביחס לאשה [כפי שביאר בהקדמה לנתיבות עולם שהפרק כולו עוסק ביחס לאשה. והפרק מסתיים בפסוקים "יהי מקורך ברוך ושמח מאשת נעורך וגו' ולמה תשגה בני בזרה ותחבק חק נכריה" (שם פסוקים יח, כ)].

<> לשונו בגו"א שמות פ"ב אות כה [לט.]: "מיעקב למד כו'... ואם תאמר, ויעקב גופיה למה נזדווג לו זיווגו על הבאר דוקא [בראשית כט, ב]. אם היה דרך מקרה, אם כן אין ללמוד מיעקב, דהיה דרך מקרה. אבל דעת רז"ל כי ראוי להיות מזדווג לו על הבאר, כי האשה דומה לבאר, שיש לו 'ברכות תהום רובצת תחת' [בראשית מט, כה]... וזה תבין ממה שאמרו ז"ל שהיה להם הבאר בזכות מרים". וכאן יבאר את הדמיון בעצם בין אשה לבאר.

<> לשונו בנצח ישראל פנ"ד [תתמז.]: "אמנם על ידי מרים היה הבאר. כי היה בישראל שהיו משתוקקים אל העלה, והשתוקקות הזה הוא השתוקקות התחתונים אל העליונים, כמו השתוקקות הנקיבה אל הזכר. לכך נתן להם הבאר, כי הבאר נובע ועולה מלמטה למעלה, וכדכתיב [במדבר כא, ז] 'עלי באר ענו לה'. כי הבאר הוא התעלות התחתונים, שהם המים אשר למטה מן הארץ נובעים למעלה" [הובא למעלה פי"ב הערה 36].

<> כמו שנאמר [ישעיה נה, י] "כי כאשר ירד הגשם והשלג מן השמים ושמה לא ישוב כי אם הרוה את הארץ והולידה והצמיחה ונתן זרע לזרע ולחם לאכל". ובנצח ישראל פנ"ד [תתמז.] כתב: "וכמו שהיה הענן יורד מלמעלה, כי הענן מתייחס אל השמים, שהרי הוא נקרא 'ענן שמים', וזה היה מורה על השתוקקות העלה אל התחתונים, כמו שהתבאר. כן הבאר הוא מורה על השתוקקות התחתונים למעלה, ולכך הבאר היה עולה מן התחתונים" [הובא למעלה פי"ב הערה 36].

<> בב"ר [כ, ז] "אין תשוקתה של אשה אלא לאישה, שנאמר [בראשית ג, טז] 'ואל אישך תשוקתך'". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא.] כתב לבאר: "אין תשוקת אשה אלא לאישה. דבר זה מצד כי משתוקק המקבל שהוא חסר אל המשפיע, והוא השתוקקות החומר אל הצורה... והאשה מושלמת באיש כמו שיושלם החומר בצורה". וכן כתב בדרוש לשבת הגדול [רא.].

<> כי האיש הוא צורה והאשה היא חומר, וכידוע מאוד בספריו [ראה למעלה פ"ג הערה 85, פ"ד הערה 35, פ"ט הערה 242, פ"י הערה 58, פי"ב הערה 58, פט"ז הערה 100, ולהלן הערה 132]. ובדר"ח פ"א מ"ה [רנד.] כתב: "כיון שנבראת האשה נברא שטן עמה, שהרי מבראשית עד שנבראת האשה [בראשית ב, כא] לא כתיב סמ"ך, וכשנבראת האשה כתיב סמ"ך ["ויסגור בשר תחתנה" (בראשית ב, כא)], ללמד לך כיון שנבראת האשה נברא השטן עמה [ב"ר יז, ו]. ופירוש ענין זה כמו שאמרנו, כי האשה היא יותר חמרית מן האיש, כי האיש נחשב במדריגת הצורה לאשה. וכיון שהאשה יותר חמרית, נברא השטן עמה, שהשטן הוא מלאך המות [ב"ב טז.], הוא הכח אשר ממנו העדר של הנבראים, כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר, שדבק בו ונמשך אחריו ההעדר. וזה כיון שנבראת האשה נברא שטן עמה, והיינו בערך מעלת האיש, כי האיש הזכר הוא יותר במעלה, והאשה בערך מעלת האיש דבק בה החסרון וההעדר".

<> לשונו באור חדש פ"א [תסז:]: "יותר מה שהאיש רוצה לישא האשה רוצה להנשא [גיטין מט:], דבר זה מפני שהאיש חשוב יותר, ורוצה האשה להדבק באיש שהוא חשוב". ובדר"ח פ"ד מ"א [יא.] כתב: "אם לא היה משתוקק הנושא, שהוא החומר, אל קבלת הצורה הזאת, כאילו אין כאן קבלת צורה לגמרי, וצריך שיהיה כאן השתוקקות לקבלת הצורה. והוא שרמז השתוקקות החומר אל הצורה בכתוב [בראשית ג, טז] 'ואל אישך תשוקתך'. ובדברי חכמים יודעי החכמה 'יותר משהאיש רוצה לישא האשה רוצה להנשא', וכל זה כי השתוקקות החומר לקבלת הצורה להתעצם בו". וכל זה מצד האשה, אך מצד האיש אמרו [יבמות סג.] "נחית דרגא נסיב איתתא".

<> לא כ"כ מובנת הדגשתו "האשה &**היא בלבד**^ דומה לבאר", ומה היה חסר אם היה משמיט שתי תיבות אלו, ורק היה כותב "האשה דומה לבאר". ובנצח ישראל פנ"ד [תתמז:] כתב: "ומפני זה נקראת האשה בכתוב 'באר', כדכתיב [משלי ה, טו] 'שתה מים מבורך'. וכל זה כי האשה והבאר הם מתדמים ומתיחסים, וכבר בארנו זה גם כן בחבור גבורות ה' אצל 'וישב משה על הבאר'. ולכך בזכות מרים, שעל ידה היה השתוקקות והתעלות אל העלה, היה הבאר, שהוא מקור מתעלה ומשתוקק למעלה" [הובא למעלה פי"ב הערה 35, ולהלן פל"ד הערה 47].

<> כמו שנאמר [בראשית יב, ו] "ויעבור אברם בארץ עד מקום שכם עד אלון מורה וגו'", ופירש רש"י שם "אלון מורה - הוא שכם, הראהו הר גריזים והר עיבל ששם קבלו ישראל שבועת התורה". ובגו"א שם אות יב [ריז.] כתב: "ואם תאמר, למה הראה לו מקום הר גריזים והר עיבל יותר משאר מקומות. אם בשביל קבלת התורה, די הוי כשיאמר לו הדברים בעל פה, ולמה הוצרך להראות לו... לא קשה, כי המקום גורם, שכיון שבא למקום שיהיה לעתיד כל אלו הדברים הגדולים, באה עליו הנבואה מכל אלו הדברים". וכן כתב שם פל"ה אות י [קעח.]. ובנצח ישראל פ"ה [קיט:] כתב: "בית קדשי קדשים... המקום שהוא מסוגל אל חבור האלקים". ושם פ"ז [קע:] כתב: "כי בארץ יש מקומות מיוחדים לדבר מה יותר ממקום אחר". ושם פכ"ב [תנח:] כתב: "היה המקום מיוחד לדבר זה, שהיתה חורבה אחת... נגלים לשם דברים עליונים, ומוכן המקום להיות נשמע לשם בת קול". ושם פכ"ח [תקסז:] כתב: "דע שאין ספק כי יש מקומות בעולם מיוחדים לדבר קדושה אלקית ביותר, ובפרט המערה שהיה רבי שמעון בן יוחאי הקדוש נטמן ראוי לזה". ובדר"ח פ"א מ"ד [רמא:] כתב: "כי ביתו אשר שם דירתו, הוא עיקר גדול, כאשר הוא בית אלקי קדוש, לפי שהאדם תמיד שם. וכאשר ביתו, אשר שם דירתו, במעלה, נחשב לאדם שיש לו מעלה גדולה עליונה". וכן אמרו חכמים [הוריות יב.] "אין מושחין את המלכים אלא על המעיין, כדי שתמשך מלכותן". ובח"א שם [ד, נט:] כתב: "יש בני אדם מתמיהים על זה, ומכ"ש מן האומות ששואלין על זה, כי נראה שהוא כעין ניחוש. ואין זה ניחוש, כי הרבה דברים תלוים במקום, כי הכל כאשר המקבל מוכן. ולפיכך כאשר מוכן המקום שיקבל המקבל, אז מקבל הדבר הטוב. וכן אם המקום רע, אין מקבל המקבל דבר טוב. ולפיכך אמר שאין מושחים את המלכים אלא על המעיין, שזה המקום מוכן לקבל המשך, שהרי המים מושכין, וכן תמשך מלכותו". ומדברים אלו משמע שהמקום הוא &**סבה**^ למעלת העומד בו, שלכך יש לאדם לתקן ביתו במעלה אלקית, כדי שמעלה זו תחשב לאדם מעלה גדולה. אך אם המקום רק היה משקף את מעלת האדם בלבד, ולא מעצב את מעלתו, בודאי שלא היה עליו לתקן את מקומו, אלא רק לתקן את עצמו. @**אך בשאר מקומות**^ ביאר שהמקום הוא &**סימן**^ למעלת העומד בו. וכגון, למעלה פ"ח [שעו:] כתב: "כי לפי הענין האדם יש לו מקום". ולהלן ר"פ ע כתב: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם, שבשביל כך שם 'מקום' הונח אל המעלה, כמו שאמרו [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו'. כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו; שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו". ובגו"א במדבר פ"י אות כח [קנב:] כתב: "יורה חשיבות המקום על מעלת העומד בו. לכך קראו רז"ל המעלה בשם 'מקום', באמרם 'ממלא מקום אבותיו'. שתראה כי המקום מורה על מעלת הדבר". ובנצח ישראל פכ"ד [תקיא:] כתב: "כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו". ושם פנ"ו [תתסה.] כתב: "כאשר תתבונן בכל הדברים אשר יש להם מקום, הנה מקום שלהם מתיחס וראוי להם. כי כל דבר לפי מה שהוא יש לו מקום מיוחד. ואין דבר בעולם שלא יהיה לו מקום מתיחס לו". וכן הוא בהקדמה לדרוש על התורה [ז:], נתיב התורה פ"ג [קנג:], ועוד. הרי שמבואר ממקבילות אלו שהמקום הוא &**סימן**^ למעלת העומד בו [ראה למעלה פ"ח הערה 65 שהובאו שם מקבילות נוספות]. ובגו"א במדבר בכ"ב אות ח [שסה:] הוסיף פן שלישי ביחס אדם אל מקומו, שכתב: "כי המקום נחשב בשביל אדם חשוב שבו", הרי שמעלת המקום &**מסובבת**^ ממעלת האדם. נמצא שהמקום הוא סבה למדריגת האדם, הוא סימן למדריגת האדם, והוא מסובב ממדריגת האדם [ראה למעלה פ"ז הערה הערה 82, פ"ח הערה 65, להלן פכ"ב הערה 65, ופכ"ט הערה 84].

<> אוזן מלים תבחן; אמרו חכמים [כתובות סא.] "עולה עמו ואינה יורדת עמו, אמר רב הונא מאי קראה, [בראשית כ, ג] 'והיא בעולת בעל', בעלייתו של בעל, ולא בירידתו של בעל". ותמוה, כיצד נדרש מ"בעולת בעל" "בעלייתו של בעל", הרי בעילה לחוד ועליה לחוד. אלא הם הם הדברים שביאר כאן, כי עצם הזיווג הוא השתוקקות האשה להתעלות בבעלה, לכך "עולה עמו ואינה יורדת עמו", וזו הערה נפלאה. ועיין מהרש"א שם.

<> "שהיה הקב"ה מרחיק האדם" [לשונו בכת"י (שצג.)].

<> עד כאן הבאת דברי המדרש. ולשון המדרש במילואו הוא "'ולכהן מדין שבע בנות', והלא הקב"ה שונא עבודת כוכבים, ונתן מנוס למשה אצל עובד עבודת כוכבים. אלא אמרו רבותינו, יתרו כומר לעבודת כוכבים היה, וראה שאין בה ממש, וביסר עליה ["בעט בה ומאס אותה" (מתנו"כ שם)], והרהר לעשות תשובה, עד שלא בא משה. וקרא לבני עירו ואמר להם; עד עכשיו הייתי משמש אתכם, מעתה זקן אני, בחרו לכם כומר אחר. עמד והוציא כלי תשמישי עבודת כוכבים, ונתן להם הכל. עמדו ונדוהו שלא יזדקק לו אדם, ולא יעשו לו מלאכה, ולא ירעו את צאנו. ובקש מן הרועים לרעות לו את צאנו, ולא קבלו, לפיכך הוציא בנותיו. 'ותבאן ותדלנה' [שמות ב, טז], מלמד שהיו מקדימות לבא מפני פחד הרועים. 'ויבואו הרועים ויגרשום' [שם פסוק יז], אפשר הוא כהן מדין והרועים מגרשים בנותיו. אלא ללמדך שנידוהו וגרשו בנותיו כאשה גרושה, כמו דאת אמר [בראשית ג, כד] 'ויגרש את האדם'". וראה להלן הערה 197.

<> הרי איירי בבנות יתרו שגורשו משם, ולמה לא נאמר "ויגרשון". וכן העירו הראב"ע, חזקוני, פירוש הרא"ש, והכתב והקבלה [שמות ב, יז].

<> פירוש - אע"פ שגורשו רק בנות יתרו, אך הן לא גורשו מצד היותן בנות, אלא מצד הנדוי שהוטל על אביהן, ואף אם היו זכרים היו מגורשים משם. לכך הכתוב לא כתב "ויגרשון", אלא "ויגרשום", כי לא מצד היותן נקבות אתינן עלה. דוגמה לסברה זו; נאמר [במדבר כ, כט] "ויראו כל העדה כי גוע אהרן ויבכו את אהרן שלשים יום כל בית ישראל". לעומת זאת במות משה נאמר [דברים לד, ח] "ויבכו בני ישראל את משה בערבת מואב שלשים יום וגו'". ופירש רש"י שם "בני ישראל - הזכרים. אבל באהרן מתוך שהיה רודף שלום ונותן שלום בין איש לרעהו, ובין אשה לבעלה, נאמר 'כל בית ישראל', זכרים ונקבות". והגו"א במדבר פ"כ אות כג [שלג:] כתב: "ואם תאמר, סוף סוף היה משה גם כן מפרנס כל ישראל [תענית ט.], וגם הנשים היה מפרנס, ולמה לא היו בוכים גם כן הנשים. ויש לומר, דודאי משה היטיב הוא לאנשים ולנשים, אבל הטבה אחת, ולא היה רק ענין אחד. אבל באהרן, אשר רדף שלום בין איש לאשתו, עשה שני דברים מתחלפים; לדבר עם האיש ענין מיוחד, ועם האשה ענין מיוחד, עד שהיה עושה שלום ביניהם. כי מי שהוא רוצה לעשות שלום בין שנים, צריך לדבר ביניהם בענינים מתחלפים. וכן בין איש לחבירו. ומפני זה היו בוכים האנשים בכיה מיוחדת, והנשים גם כן בכיה מיוחדת. אבל במשה, אף על גב שודאי היו בוכים האנשים והנשים, מפני שטובה אחת לשניהם, לאיש ולאשה, בכייה אחת גם כן היה". הרי כאשר הבכי לא היה מיוחד לנשים מצד היותן נקבות, אז הבכי נאמר בלשון זכר ["בני ישראל"]. והוא הדין לנדון דידן, שהואיל והגירוש לא היה מיוחד לבנות יתרו מצד היותן נקבות, אז הגירוש נאמר בלשון זכר ["ויגרשום"].

<> לא מצאתי מקום אחר בספריו שיאמר בטוי זה ["ופירוש חזק הוא"].

<> שנשא את אלישבע בת עמינדב אחות נחשון [שמות ו, כג], והגמרא [ב"ב קט:] למדה מאהרן ש"לעולם ידבק אדם בטובים", וכמו שיביא בסמוך. ובבאר הגולה באר החמישי [סז.] כתב: "תמצא במשה שנשא בת יתרו, ולא היתה מבני ישראל. ואהרן אחיו נשא אלישבע בת עמינדב, ממשפחת נשיאים". וכוונתו שנחשון בן עמינדב היה נשיא שבט יהודה [במדבר ב, ג].

<> נראה שרומז לדברי הראב"ע [שמות כח, א, בפירושו הארוך], שכתב: "ואין לדבר על משה אדונינו [שלקח מדינית], כי בורח היה, ומי יתן לו עברית". וכדרכו חולק בתקיפות עם גישת הראב"ע [ראה למעלה פט"ז הערה 34]. וכוונתו במה שכתב כאן "דברים כאלו" היא לדברים גדולים, וכמבואר למעלה הערות 8, 9, ולהלן הערות 102, 252.

<> כמו גאולת ישראל ממצרים, וענייני משה רבינו הגואל. ולהלן ר"פ כ [לאחר ציון 15] כתב: "כבר אמרנו לך, שכל ענין שהיה למשה אין ראוי שיהיה דבר מקרה, ואם היה דבר מקרה, אם כן היתה הגאולה במקרה" [הובא למעלה הערה 9].

<> מעין זה העיר בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [סג.] כנגד ביאור הראב"ע שם [בראשית כח, יא], וז"ל: "הוכרחתי לכתוב דברים אלו, להראות לאנשים עורי לב, אשר שמים דברים אשר הם כבשונו של עולם, לדברי תוהו, כאילו אין בהם ממש. ודבריהם אשר הם תפל בלי טעם וריח, לדברים אשר הם ברומו של עולם". ובבאר הגולה באר החמישי [נח.] כתב: "מעתה איך תשתפכנה אבני קודש בראש כל חוצות [איכה ד, א], מושלכים רמוסים תחת רגלי האדם, נתונים למרמס, עד שהאדם מואס בם... והם אבנים יקרות יותר משוהם וישפה ספיר גזרתם. ואין חכמתם דומה לחכמת חכמי האומות, כי חכמי האומות, אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו, חכמתם חכמה פנימית, סתרי החכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים, ועד משה רבינו עליו השלום. לכן עיני עיני הורידו כנחל דמעה, אל תתנו פוגת לכם, איך נחשבו דברי יקר להבל אין חפץ בו" [ראה למעלה פ"ט הערה 26, ולהלן פל"ט הערה 70].

<> "אלא הם בעצם ובכונה גמורה" [הוספה בכת"י (שצג:)]. והנה בהרבה מאוד מקומות שלל את המקריות מדברים גדולים [ראה למעלה הערות 8, 9]. אך כאן מוסיף ש"חלילה לחשוב כך" שדברים אלו הם במקרה. וכן בבאר הגולה באר החמישי [סז.] כתב על נשואי משה לצפורה בזה"ל: "אין ראוי שדבר זה יהיה במקרה, חס ושלום לומר שיהיה עניין משה, אדון הנביאים, במקרה" [ראה למעלה פי"ד הערה 112]. וה"חלילה" ו"חס ושלום" שיש בזה הוא מחמת שיש במקריות מעין זו לרוקן את כל העולם מכבודו יתברך, כי אין כבוד וחשיבות למקרה, וכמו שכתב בתפארת ישראל פמ"א [תרמא:] לגבי מצות כבוד אב ואם [שמות כ, יב], וכלשונו: "עדיין יש לחשוב כי אף שאין ראוי שיהיה המציאות הכללי במקרה, אבל מציאות הפרטיים יחשבו שהם במקרה. ודבר זה היו אומרים החוקרים מדעתם על הנמצאים. הודיע לנו כי אף מציאות הפרטיים אינם במקרה כלל, וציונו לכבד את האבות. ואם היו התולדות הפרטים במקרה קרה, אין כאן כבוד אבות" [הובא למעלה הערה 6]. ואמרו חכמים [ב"ב עח:] "'ונירם' [במדבר כא, ל], אמר רשע אין רם". הרי עולם ללא חשיבות הוא עולמו של רשע. וראה להלן הערה 252.

<> לשונו בכת"י [שצג:]: "ועדיין יש לשאול, מה היתה הסבה שיהיה משה רבינו עליו השלום, אדון הנביאים, וגוף הקדוש, נדבק בבת ערל, ולמה לא נתחתן בזרע הקודש".

<> לשון הגמרא שם "אמר רבי אלעזר, לעולם ידבק אדם בטובים, שהרי משה שנשא בת יתרו, יצא ממנו יהונתן ["בן בנו של משה" (רשב"ם שם), ושימש לע"ז (ב"ב קי.)]. אהרן שנשא בת עמינדב, יצא ממנו פנחס ["בן בנו של אהרן" (רשב"ם שם)]". ובבאר הגולה באר החמישי [סז.] כתב: "וכבר אמרו ז"ל שדבר זה גרם חסרון בתולדות משה, כמו שמבואר בדבריהם".

<> אע"פ שצפורה היתה גיורת [כמו שיבאר בהמשך], ו"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" [יבמות כב.], והיתה לה "נפש זכה" [לשונו בהמשך], מ"מ אין לה את המעלה של משפחה מיוחסת. ובגמרא [הוריות יג.] אמרו שישראל קודם לגר לפדותו, כי הגר בא מטיפה פסולה ולא גדל עמנו בקדושה. ואמרו עוד [ברכות ח:] שרבינו הקדוש ציוה לבניו "לא תנסבו גיורתא". ועוד אמרו [קידושין ע:] "קשים גרים לישראל כספחת", והר"י בתוספות [שם] ביאר זאת משום ש"אין השכינה שורה אלא על משפחה מיוחסת". ואין לגרים זכות אבות [ברכות כז:]. והחינוך [מצוה תקסד] כתב: "שנמנענו שלא להרחיק ולתעב המצרי מהתחתן עמו בדור השלישי אחר שיתגייר, ועל זה נאמר [דברים כג, ה] 'לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו'... ואל תשמע מדברינו שנהיה מצווים להתחתן עם המצרי או עם האדומי אחר שלשה דורות, שאין כוונת הכתוב לצוותנו להתחתן עמם חלילה, והמשפחות המיוחסות שבישראל לא ירדו ממעלתן להתחתן עמהם. אבל ימנענו הכתוב מהרחיק חיתונם בטענת איסור, ויודיענו שאין בהם איסור כלל". והמשנה הלכות ח"ט סימן רלו הביא את דברי החינוך האלו, וכתב: "'ואהבתם את הגר' [דברים י, יט] אינו אומר שצריך להתדבק עם הגרים, ומצוה להתדבק, ח"ו לומר כן. אלא שאסור לומר שהם אסורים לבא בקהל, כיון שהתורה התירתם. אבל ודאי ישראל הכשרים ישאו בדומה להם, מזרע אברהם המיוחסים". לכך מובנת היטב קושיתו מדוע משה רבינו לא נשא בת ישראל מיוחסת.

<> לשונו בבאר הגולה באר החמישי [סז:]: "וראוי שיהיה זיווג משה מן השם יתברך, שלא גרע זיווגו של משה מכל זיווג, שהוא מן השם יתברך, כמו שאמר [בראשית כד, נ] 'מה' יצא הדבר' [מו"ק יח:]. וארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצא בת פלוני לפלוני [סוטה ב.], ואיך היה זה שיהיה מזדווג משה באומה אחרת". ולכאורה מלשונו בבאר הגולה עולה שזיווג משה לא היה מן השם יתברך, שכתב: "וראוי שיהיה זיווג משה מן השם יתברך, שלא גרע זיווגו של משה מכל זיווג, שהוא מן השם יתברך". ויל"ע בזה.

<> בבאר הגולה באר החמישי [סז:] כתב: "וכאשר תבין יש לדבר זה סבה מחייב".

<> בגו"א שמות פי"ח אות ז [י:] הביא שלשה הסברים לכך, ודבריו כאן הם כהסברו הראשון שם [שני הסבריו האחרונים יובאו בהערה 111], וז"ל: "והטעם מפרשים כי משה היה משלים את ישראל בכל דבר, ודבר המשלים שקול נגד הכל, בעבור שהוא משלים הכל. ואם לא היה משה משלים את ישראל הן בתורה הן בכל דבר, לא היו נחשבים לעם ישראל. ולפיכך היה משה נחשב ככל ישראל... שהמשלים הוא כמו צורה אל מי שהוא משלים אותו... ולפיכך היה שקול כמו כל ישראל, שהיה משלים אותם" [הובא למעלה פי"ח הערה 122]. ובתפארת ישראל פכ"ט [תמג.] כתב: "דבר זה מורגל בפי חכמינו, כי משה עומד נגד כל ישראל. ופירשנו אותו בחבור גור אריה בפרשת יתרו, והעיקר הוא כי מה שהיה משה במדרגתו נבדל כמו הצורה שהיה משלים כל ישראל... כי נחשב משה כמו צורה אל כלל ישראל, ולפיכך אי אפשר לומר רק שהיה משה שקול נגד הכלל כולו, ודבר זה מבואר מאד למי שיש בו חכמה". ובבאר הגולה באר החמישי [סו:] כתב: "מדריגת משה, כי הוא היה צורת כל ישראל, עד שאמרו עליו 'שקול משה נגד ישראל'. וזה בשביל שהיה צורה אל ישראל, ואין ספק שהצורה במה שהוא צורה אל הכל, הוא שקול נגד אשר הוא צורה אליו, ודבר זה מבואר". וראה להלן הערות 131, 170.

<> לשונו באור חדש פ"ג [תרסג.]: "תנא [מגילה יג:], כיון שנפל פור בירח שמת משה רבן, [המן הרשע] שמח... פירוש, כי לכל דבר יש זמן מוגבל. וכאשר הפיל המן גורלות לדעת איזה זמן שהוא סוף ישראל, ונפל באדר, אז שמח כי בזה הזמן מת משה, שהוא רבם של ישראל, והוא נחשב צורת כל ישראל. ולפיכך חשב כאילו יש כאן העדר כל ישראל, כאשר ראה כי משה רבינו עליו השלום מת בזה החודש. ודעתו היה כי החודש הזה שהוא סוף ותכלית החדשים, גם כן מורה חס ושלום על תכלית וסוף ישראל. ולכך נפל הגורל בחודש הזה, לומר כי בזה החודש הוא סוף ישראל, ולכך מת בו משה רבן, שהוא נחשב צורת ישראל".

<> לשונו בבאר הגולה באר החמישי [סח.]: "כי כאשר היה משה שקול כנגד ישראל, כמו שדרשו [שמות יח, א] 'וישמע יתרו את כל אשר עשה אלקים למשה ולישראל', שקול משה נגד כל ישראל [מכילתא שם]. ועוד אמרו שדרש הדורש בצבור; אשה אחת היתה במצרים, וילדה ששים רבוא בכרס אחד. מחכו עליו ציבורא. ואמר להם, זה משה, שהיה שקול נגד ששים רבוא ישראל". ומדרש זה נמצא גם בשיהש"ר א, פסוק טו, אות ג, ואמרו שם: "רבי היה יושב ודורש, ונתנמנם הציבור. בקש לעוררן, אמר ילדה אשה אחת במצרים ששים רבוא בכרס אחת. והיה שם תלמיד אחד... אמר ליה, מאן הות כן. אמר ליה, זו יוכבד, שילדה את משה, ששקול כנגד ששים רבוא של ישראל". אמנם הבטוי "מחכו עליו צבורא" לא מצאתי מקורו. ומה שכתב כאן ובבאר הגולה "שדרש הדורש", ולא נקב בשמו של הדורש, נראה שזהו משום שיש בזה שתי אפשרויות; במדרש שיהש"ר הנ"ל מבואר שהדורש היה רבי. וכן במכילתא שמות טו, יג, אמרו "וכבר היה רבי יושב ודורש שילדה אשה ששים רבוא... כשילדה יוכבד את משה". אמנם בילקו"ש ח"ב רמז תתקצב אמרו "וכבר היה רבי עקיבא יושב ודורש שילדה אשה אחת במצרים ששים רבוא, זו יוכבד שילדה משה", הרי הדורש היה רבי עקיבא. וכדי להוציא עצמו מפלוגתא זו סתם ואמר "דרש הדורש".

<> כאן לא כתב שמשה שקול "נגד כל ישראל" [כפי שכתב עד הנה], אלא שמשה שקול "נגד ששים רבוא" [וכן הוא בתיקוני זהר תקון ס"ט (קיד.)]. ונראה שרומז בזה לטעמו השלישי שכתב בגו"א שמות פי"ח אות ז [יב:] בביאור שמשה שקול כנגד כל ישראל, ואגב זה נקדים את טעמו השני שכתב שם [טעמו הראשון שם הוא כדבריו כאן שמשה הוא צורת ישראל, והובא בהערה 108], וז"ל: "אמנם נראה לי כי יש בזה דבר גדול מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל, כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל, ודבר זה שהיה משה נבדל מישראל הוא ידוע. ומאחר שהוא נבדל מהם, צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי. ומפני כי משה היה נחשב אצל ישראל נבדל אלקי, לא ישתתף משה עם ישראל, [ולכן] היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור [הובא למעלה פ"ט הערה 224, פי"ד הערה 109, פט"ו הערה 98, פט"ז הערה 53, פי"ח הערה 11, ולהלן הערה 153]. &**ועוד יש לפרש**^, כי למעלת משה שקול נגד כל ישראל, מפני שדעתו וחכמתו הוא שכולל כל הדעות והחכמות שיש בששים רבוא בני אדם. ובפרק הרואה [ברכות נח.] אמרינן הרואה ששים רבוא מישראל מברך 'ברוך חכם הרזים', פירוש שיודע מה בלבו של אלו [רש"י שם]. וכשרואה חכם מופלג מברך גם כן 'חכם הרזים', כדאיתא התם בהדיא [ברכות נח:], וזה מפני כי החכם המופלג בחכמה, ויודע חכמות ודעות הרבה, הוא שקול כמו ששים רבוא שיש בהן כל הדעות, ולפיכך היה משה שקול נגד כל ישראל, שאין לך כמו משה. אף על גב דהתם אמרינן דעל כל חכם מופלג בחכמה מברכין כך, ואם כן מאי מעלת משה, אין זה קשיא, דהא הכא אמרינן דכל ישראל אצל משה נחשבים כמו אנשים דעלמא, אף על גב דהיו בישראל כמה חכמים מופלגים גם כן, לא היו אצלו רק כמו שאר אנשים אצל חכם מופלג, ולפיכך משה שקול נגד כל ישראל. וכל הפירושים שאמרנו הם אמת כאשר תבין דברי חכמה". נמצא שמבאר ג' הסברים; (א) משה משלים את ישראל כמשפט הצורה המשלימה את אשר הוא צורה לו [כפי שביאר גם כאן]. (ב) הואיל ומשה רבינו נבדל מישראל, ממילא הוא עומד כנגדם [נראה שלהלן פמ"ז (ד"ה משה ובני ישראל) נוקט כהסבר זה]. (ג) דעתו כוללת את כל הדעות של ששים ריבוא. ולטעם השלישי מאוד מדויק לשונו כאן שנקט "נגד ששים רבוא".

<> בת גילו - שוה לו. ורש"י [מגילה יא.] כתב: "בן גילו - בן מזלו, שניהן דעת אחת היה להן". וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [סח.], וז"ל: "'כנגדו' משמע דומה לו, שוה לו". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ב אות לה [ע.]. והספורנו [בראשית ב, יח] כתב: "עזר כנגדו - עזר שיהיה כמו שוה לו בצלם ודמות... ואמר 'כנגדו', כי הנכנס לכף [למאזנים] נגד דבר אחר, כשיהיה שוה לו בשקל יהיה נגדו בקו ישר. אבל כשלא יהיו שוים שני הנשקלים, יהיה זה עולה וזה יורד, ולא יהיו זה נגד זה בקו ישר. ובזה האופן אמרו רז"ל 'שקול משה כנגד כל ישראל'". וראה בהקדמה לאור חדש [עב:], ושם הערה 287, ולהלן הערה 154.

<> אע"פ שהמספר ששים רבוא שבתורה אינו כולל נשים [תוספות עירובין ו. ד"ה כיצד], שנאמר [שמות יב, לז] "כשש מאות אלף רגלי הגברים לבד מטף", וכתב ההעמק דבר שם "לבד מטף - בכלל 'טף' המה הזקנים והנשים והילדים, ו'טף' מלשון טפל". מ"מ אמרו חכמים [שמו"ר מב, א] "דור המדבר כשהיו בסיני היו ס' רבוא של זקנים, וכן של בחורים, וכן של נערים, וכן של נשים". והמהרי"ט בדרוש השני לפרשת וישלח כתב "היו ששים רבוא רגלי, וששים רבוא נשים, וששים רבוא ילדים".

<> לשונו בבאר הגולה באר החמישי [סח.]: "ומעתה כיון שכתוב בכל אשה שהוא זיווג לאדם 'אעשה לו עזר כנגדו', ו'כנגדו' משמע דומה לו שוה לו. ואיך אפשר שתהיה אשה אחת מן הכלל, והיא פרט אחד בלבד, עוזר למי שהוא שקול נגד הכלל כולו, ואין כאן יחוס ושווי כלל ביניהם, כי איך יהיה פרט אחד דומה ושוה אל אשר הוא כמו הכלל". וכן כתב בקיצור להלן פמ"ז [ד"ה משה ובני ישראל].

<> שהם תוספת על ישראל, וכמבואר להלן הערה 125.

<> רש"י [נדה יג: ד"ה כספחת] כתב שאין הגרים מכלל המספר של "ויהיו כל הפקדים שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמישים" [במדבר א, מו]. ובהקדמה לדרוש על התורה [ו:] כתב: "לכך נקרא הגר הראשון 'יתרו', שהוא יתר ותוספת על ישראל. ונקרא 'יתרו' בוא"ו, מפני שהוא"ו מורה על עצם ישראל, שהיו שש מאות אלף... וזה שנקרא 'יתרו', שהוא יתור על עצם ישראל, שהם שש מאות אלף בעצמם" [הובא למעלה פ"ג הערה 34]. וראה להלן הערה 125. ויש להעיר, כי להלן פ"כ [לאחר ציון 28] כתב: "שאר גר המתגייר, הוא בטל אצל ישראל". ואילו מדבריו כאן משמע שהגר לעולם עומד "חוץ מישראל". וראה שם הערה 29 בישוב הדבר.

<> אודות שמשה נבדל מישראל, כן כתב למעלה פט"ו [לאחר ציון 154] בביאור מדוע אצטגניני פרעה לא ידעו [בעת לידת משה] אם משה הוא ממצרים או מישראל [רש"י שמות א, כב], וז"ל: "כאשר תדע מדריגת משה רבינו עליו השלום במה שהיה נבדל מכלל ישראל במעלה שלו, ולא נשתתף עם שאר ישראל במעלתם, לא היו יכולים לדעת אם מישראל אם מאומות, כי לפי מדריגת מעלתו לא היה לו צירוף ושיתוף עם שאר ישראל". וראה למעלה פט"ו הערה 98 שנלקטו שם מקבילות רבות ליסוד זה, ולהלן הערה 141.

<> דמות ראיה לזה היא דברי רש"י [במדבר כה, ו], שכתב: "בעגל עמד משה כנגד ששים רבוא". ודע, שמאידך גיסא משה רבינו כולל בעצמו את כל הששים רבוא של ישראל, וכמו שכתב בגו"א שמות פ"כ אות ח [צה:], עיי"ש.

<> בנוסף למשה רבינו.

<> פירוש - צפורה היתה גיורת, והיא אינה נכנסת תחת מספר ישראל, ובזה יש לה "צד השוה" עם משה רבינו, שאף הוא אינו נכנס תחת מספר ששים רבוא. ואודות שצפורה נתגיירה, כן אמרו בילקו"ש ח"ב רמז ט "יש נשים חסידות גיורות; הגר, אסנת, צפורה, שפרה, פועה, בת פרעה, רחב, רות, ויעל אשת חבר הקיני". אך יש להעיר, כי רש"י [סנהדרין פב.] מבאר שצפורה נתגיירה רק במתן תורה, וכלשונו: "בת יתרו מי התירה לך - משה קודם מתן תורה נשא, וכשנתנה תורה כולן בני נח היו, ונכנסו לכלל מצות, והיא עמהם". אך כאן מדובר בעת שמשה נשא את צפורה, וזה היה קודם מתן תורה [כמבואר ברש"י הנ"ל], ונמצא שצפורה עדיין לא היתה גיורת, ומדוע מבאר כאן שהיתה גיורת. ועוד, שאמרו בילקו"ש ח"א רמז קסט "בשעה שאמר משה ליתרו תנה לי את צפורה בתך לאשה, אמר לו קבל עליך דבר אחד שאני אומר לך, ואני נותנה לך לאשה. אמר לו משה, מה הוא. אמר לו, הבן שיהיה לך תחלה יהיה לעבודה זרה, מכאן ואילך לשם שמים, וקבל עליו. אמר לו השבע לי, וישבע לו... לפיכך הקדים המלאך להרוג את משה, מיד [שמות ד, כה] 'ותקח צפורה צר'". ומבואר בזה שמחמת השבועה שנשבע משה ליתרו לכך הוא נמנע מלמול את בנו. ובזית רענן שם [לבעל המגן אברהם] אות כד, כתב: "צריך עיון, דהא אין השבועה חלה על דבר מצוה [שבועות כט.], ומצות עשה הוא שהאב ימול את בנו [קידושין כט.]. ואפשר, כיון דאמו לאו מזרע אברהם היתה, הוי ליה בנך הבא מן הגויה, וקרוי בנה [יבמות יז.], ואין מחויב למולו". הרי שביאר שצפורה עדיין היתה גויה בעת שמלה את בנה, ובודאי שהיתה גויה בעת שנשאת למשה. וכן במהר"ץ חיות נדרים לב. מבואר שצפורה מלה את בנה [שמות ד, כה] מחמת שהיה לה דין של בני קטורה. אך יש סיוע למהר"ל מדברי הילקו"ש ח"א רמז רסח, שאמרו שם "'ויקח יתרו חותן משה את צפורה [אשת משה אחר שלוחיה]' [שמות יח, ב]. רבי יהושע אומר, מאחר שפטרה הימנו בגט. נאמר כאן שלוח, ונאמר להלן [דברים כד, א] שלוח ["וכתב לה ספר כריתת ונתן בידה ושלחה מביתו"], מה שלוח האמור להלן גט, אף שלוח האמור כאן גט". ואם צפורה לא נתגיירה והיתה גויה, מה הצורך בגט, הרי אין קידושין תופסין בגויה. ובגו"א דברים פכ"א אות ח [שלח:] כתב כדבר פשוט שאין גט בגויה, חוץ מיפת תואר, שאף על גב שהיא גויה [לשיטתו שם אות ז (שלז.)] "יש לו בה אישות... שמשלחה בגט". משמע מכך שלסתם גויה אין גט, ואם צפורה הוזקקה לגט, מוכח מכך שכבר נתגיירה קודם לכן. [עיין ירושלמי קידושין פ"א ה"א במחלוקת תנאים האם יש לבן נח גירושין. וראה בבית האוצר מערכת א-ב כלל א סימן ה (עמוד 5)]. וראה להלן הערה 196.

<> כפי שהיתה נפשה של צפורה. וכן אמרו חכמים [ילקו"ש ח"א רמז קסח] "ותלך צפורה בדרכי בית ישראל, לא חסרה דבר מצדקת שרה ורבקה רחל ולאה גבעות עולם". ובנתיב האמת פ"א [א, קצח:] כתב: "צפורה שלקחה היתה ראויה לו מצד עצמה בתכלית, וכמו שבארנו בחבור גבורות השם... כי מצד האמת צפורה היא אשתו של משה" [ראה להלן הערה 223]. ולהלן [לאחר ציון 201] יבאר את מעלותיה המזוככות של צפורה.

<> אפשר להטעים דברים אלו על פי מה שכתב הגר"י ענגיל בספר אוצרות יוסף [דרשות, דרוש ב, עמוד י.], שבני נח אינם חלקים של כלל אחד, אלא כל אחד הוא בבחינת "כל", וכלשונו: "עכו"ם עניינו 'כל', דעכו"ם אין להם קהל, כש"ס נזיר סא: ["יצא זה (עובד כוכבים) שאין לו קהל"], וכל אחד הוא לעצמו". [וכן המשך חכמה (במדבר טו, יג) כתב: "דין צבור אין לעכו"ם, שכל גוי בפני עצמו", וראה להלן פל"ח הערה 67]. ובנקודה זו ניתן לומר שגם גר אין לו "קהל", וכמו שאמרו חכמים [קידושין עג.] "קהל גרים לא איקרי קהל" [עיי"ש בהמשך הסוגיא], ומבחינה מסויימת הגר נשאר בבחינת "כל" כפי שהיה לפני שנתגייר [וזה דלא כהמשך דברי הגר"י ענגיל שם]. לכך צפורה ראויה למשה, כי שניהם "כל", ולא חלק מהכל. וראה להלן סוף הערה 126 שביאור זה מוכח מדבריו שם. @**ובכת"י**^ [שצד.] סלל לו דרך נוספת בביאור ההכרח שמשה ישא גיורת, וז"ל: "כי האשה היא זיוג וחבור האדם, שנאמר עליה 'אעשה לו עזר כנגדו'. ביאור זה, שהאשה היא אבידתו של איש [קידושין ב:], ואם לא היתה האשה דבר זולת האיש, לא היתה משלמת אותו. כי כאשר אמרנו מענין זיווג האשה לאיש, שהיא אבידתו, וכיון שהיא אבידתו א"כ האשה חסרה מן האיש. וכיון ששקול משה נגד כל ישראל, א"כ לא היתה האשה חסרה מן האיש, כמו שלא יקרא הפרט חסר מן הכלל. ולפיכך לא היה שייך שישא משה אשה מישראל... כי צריך בכל זיוג שיהיה עזר כנגדו, ואין זה עזר נגדו כאשר הזיוג למשה מישראל, לפי שהעזר הוא משלים את חסרון שלו, ובזה הוא עזר כנגדו. ואין השלמה למשה מישראל, לפי שהוא חשוב נגד הכלל כולו... שמשה כולל הכל ושקול נגד הכל, לכך לא היה עזרו והשלמתו בישראל, אבל השלמתו היה חוץ מישראל".

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פ"ו [רפו.] כתב: "הם [ישראל] ראוים להיות חזקי המציאות, והם עיקר מציאות העולם, וזולתו לאין ותוהו נחשבו". ולמעלה פט"ז [לאחר ציון 36] כתב: "הם אבות ושורש אל אומה הישראלית, שהם עיקר העולם". ולהלן פ"ס כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד, כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפילים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל ישראל, והם [ישראל] נבראו בשביל עצמם... כי אין הבריאה בעצם רק לישראל, ואל ישראל נמשך הכל". ובנצח ישראל פ"י [רמח.] כתב: "ומפני כי ישראל הם ראשית המציאות, לכך הם עיקר המציאות. והאומות שאינם ראשית אין להם דבר זה... ועוד תבין זה מן עצם בריאתם של ישראל, שמצד עצמן יש להם המעלה האלקית, ואין בטול אל דבר זה. ויש ללמוד דבר זה מדברי חכמים אשר הודיעו לנו דברים אלו בחכמתם, באמרם [יבמות סא.] 'ואתנה צאני מרעיתי אדם אתם' [יחזקאל לד, לא], 'אתם קרוים אדם ולא האומות קרוים אדם'. הנה אין צריך ראיה כי ישראל הם עיקר המציאות בעולם הזה, כאשר ישראל בפרט נקראים 'אדם'... וכל זה מפני שאין האומות עיקר המציאות, רק הם שפלים אצל ישראל, לכך נקראו חיות, שאינם נבראים בשביל עצמם, רק בשביל ישראל... כי ישראל הם עיקר המציאות בעולם הזה". ושם ר"פ נו [תתסד.] כתב: "כי הדבר שהוא עיקר בבריאת עולם, כמו שהיה נראה בישראל שהם עיקר המציאות; שהוציא השם יתברך אותם הוא יתברך בעצמו פנים בפנים. ובנה להם משכן, ונגלה כבודו פנים בפנים. ובנה להם עוד בית הבחירה, ונגלה כבודו שם פנים בפנים... ואם היו בטלים חס ושלום ישראל, היה בטל כל העולם". ושם פנ"ז [תתפג.] כתב: "אין לאומות קיום ועמידה בעולם רק על ידי ישראל, והאומות תלוים בישראל, ואין ישראל תלוים באומות". ובדרוש על המצות [ס:] כתב שישראל משמשים [עוזרים] לאומות, "כי אם לא היו ישראל לא היו יוצאים ונבראים האומות בעצמם. ובזה ישראל משמשים להם, ואין האומות משמשים לישראל". ובאור חדש פ"א [ש.] כתב: "האומות אינם עיקר בעולם, והם תלוים בזולתן, כי לא נבראו האומות לעצמם, רק בשביל זולתם... לכך האומות שאינם עיקר בעולם, והם טפולים אצל ישראל... האומות תלוים בישראל" [ראה למעלה פ"ה הערה 132, פ"ו הערה 14, פט"ז הערה 37, פכ"ג הערה 175, ופל"ט הערות 61, 83].

<> לשונו בנצח ישראל פ"י [רמז:]: "כתיב [ירמיה ב, ג] 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתו'. אמר הכתוב כי האומה הזאת קודש, שהיא אל השם יתברך מפני שהיא ראשית לכל האומות, והדבר שהוא ראשית הוא אל השם יתברך... ולפיכך הם קודש לה', והם ראשית תבואתו. ושאר האומות הם תוספת. ומפני כי ישראל הם ראשית המציאות, לכך הם עיקר המציאות. והאומות שאינם ראשית, אין להם דבר זה. לכך אינם רק תוספת, והדבר שהוא תוספת אינו עצם ועיקר המציאות... כדכתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ', ופירשו במדרש [ב"ר א, ד] בשביל ראשית ברא שמים וארץ, והם ישראל, כדכתיב 'קודש ישראל ראשית תבואתו'. כי בשביל ראשית התבואה אדם זורע כל התבואה, כך ישראל הם ראשית תבואתו, ובשבילם ברא את הכל. כי שאר אומות הם תוספת על זה" [הובא למעלה פ"ו הערה 14, ופ"ח הערה 123]. וראה והערה 126.

<> מעין מאמרם [פסחים פז:] "אמר רבי אלעזר, לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים". ובנצח ישראל פל"ב [תריט.] כתב: "אמרינן בפרק החולץ [יבמות מז:], אמר רבי חלבו, קשים גרים לישראל כספחת, שנאמר [ישעיה יד, א] 'ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב', עד כאן. וביאור ענין זה, כי הספחת שהוא גדל באדם, הוא הוספה לאדם השלם, וכל יתור כנטול [חולין נח:], והוא חסרון אל מי שיש בו תוספות [ראה למעלה פט"ו הערה 34, פי"ז הערה 19, ולהלן פ"ל הערה 61]. וכן הגר הוא תוספות על ישראל, כי ישראל הם בעצמם עם אחד, בני אברהם יצחק ויעקב, כמו אדם אחד. כאשר נתחבר הגר עליהם, הרי יש כאן תוספות. וכל תוספות מבטל השלימות, כמו שמבטל הספחת, שהוא נוסף, שלימות האדם, שמבטל שלימות צורתו, והוא חסרון באדם. ומפני כך הספחת הוא קשה לאדם. וכן הגרים, שאינם רק תוספת בלבד, הם קשים לישראל". וכן כתב בהקדמה לדרוש על התורה [ו:], והובא למעלה הערה 116. וכן הוא בח"א ליבמות מז: [א, קל:], שם סג. [א, קלו:], וח"א לקידושין ע: [ב, קנ.]. וראה הערה הבאה.

<> יש להבין, כי כאן מבאר שהתוספת של האומות מתבטאת בגרים, ואילו בנצח ישראל פ"י [הובא בהערה 124] ביאר שהאומות עצמן הן התוספת, ולא הגרים הבאים מהן. ויש לומר, שישנן שתי הדגשות שונות בתיבת "תוספת"; יש תוספת שהיא בנוסף לעיקר, ויש תוספת שהיא טפלה לעיקר. דבריו כאן איירי בתוספת שהיא בנוסף לעיקר, וכמו שקרבן מוסף הוא בנוסף לעולת התמיד [רש"י במדבר כח, י]. ואילו דבריו בנצח ישראל איירי בתוספת שהיא טפלה לעיקר, לאמור שהדבר הנוסף אינו עיקר, אלא טפל. ודייק לה, שכאן כתב פעמיים "יש באומות עולם תוספת &**על ישראל**^, הם הגרים שמתגיירים ונוספים &**על ישראל**^". ואילו בנצח ישראל פ"י לא הזכיר כלל את התיבות "על ישראל", אלא כתב "הם [ישראל] ראשית תבואתו, ושאר האומות הם תוספת. ומפני כי ישראל... הם עיקר המציאות. והאומות... אינם רק תוספת, והדבר שהוא תוספת אינו עצם ועיקר המציאות... כי בשביל ראשית התבואה אדם זורע כל התבואה, כך ישראל הם ראשית תבואתו, ובשבילם ברא את הכל, כי שאר אומות הם תוספת על זה". הרי שלא מדובר שם בתוספת שהיא בנוסף לעיקר, אלא בתוספת שהיא טפלה לעיקר. @**ואם תאמר**^, מדוע כאן איירי בתוספת שהיא בנוסף לעיקר, ואילו בנצח ישראל איירי בתוספת שהיא טפלה לעיקר. ויש לומר, כי כך מתחייב מהנושאים שדן בהם בשני מקומות אלו; בנצח ישראל בא לבאר שה' לא עזב את ישראל, שפתח שם את הפרק [רמו.] בזה"ל: "כאשר האדם שומע הדברים אשר הגיעו לעם ה' אשר לא הגיע לשום אומה בעולם, ורוב הצרות אשר באו עליהם, והשפלות היתרה אשר הם ירודים עד עפר, ויותר מזה. ותהרהר במחשבתך באולי הוא יתברך עזב אותם, והם אליו כאומה אחרת חס ושלום... אל יבא בהרהור לבך ובמחשבתך דבר כמו זה". ועל כך המשיך שם וכתב [רמח.] "מפני כי ישראל הם ראשית המציאות, לכך הם עיקר המציאות, והאומות שאינם ראשית אין להם דבר זה, לכך אינם רק תוספת, והדבר שהוא תוספת אינו עצם ועיקר המציאות... ואיך יהיה דבר זה בטל, שיהיו האומות עיקר וישראל יהיו טפלים אצלם, והם משועבדים להם, דבר כמו זה אי אפשר". לאמור, שאי אפשר שהטפל יהפך לעיקר, והעיקר יהפך לטפל. אך כאן בא לבאר ש"הגרים הם חוץ מישראל, ואינם בכלל ששים רבוא מישראל" [כדי להשוות את צפורה למשה, ששניהם עומדים חוץ לששים רבוא]. ועל כך המשיך וכתב שזהו משום ש"יש באומות העולם תוספת על ישראל, הם הגרים שמתגיירים ונוספים על ישראל", ולכך אין הם נכללים במספר ששים רבוא, אלא הם בנוסף לששים רבוא. @**עלה בידינו**^, שכאשר הנך מדבר על תוספת שהיא טפלה לעיקר, אז הנך מדבר באומות עצמן, שהן טפלות לישראל. אך כאשר הנך מדבר על תוספת שהיא בנוסף לעיקר, אז הנך מדבר על הגרים הבאים מהאומות, שהגרים עצמם הם ישראל, ולכך הם בנוסף לישראל. מה שאין כן האומות עצמן, שאין הן ישראל, לכך אין הן בנוסף לישראל, אלא טפילות לישראל. @**ואודות שהתוספת**^ של "בנוסף" צריכה להיות דומה לעיקר, כן דרשו חכמים [יומא טו:] שהפסוק [במדבר כח, טו] "על עולת התמיד" מורה שאיירי בתוספת של קרבן עולה, ולא בתוספת של קרבן חטאת, כי התוספת נאמרה ביחס לעולת התמיד. ובדר"ח פ"ו מ"א [ח.] כתב על הברייתא של פרק ששי באבות [פרק שנו] בזה"ל: "מפני כי הברייתא זאת נשנית להוסיף על המשנה [ה' פרקים של אבות], אמר [שם] 'שנו חכמים בלשון המשנה', שיהא זה תוספת על המשנה". הרי תוספת של "בנוסף" צריכה להיות דומה לעיקר, ואל"כ אינה נחשבת לתוספת, אלא לפנים חדשות באו לכאן. לכך פשיטא שנקט כאן בגרים, ולא באומות, כי תוספת של "בנוסף" צריכה שתהיה לה "צד השוה" לישראל, וזה כמובן שייך רק לגרים, שאף הם ישראל הוו. מה שאין כן האומות עצמן, שאינן ישראל, לכך אינן תוספת של "בנוסף". וראה בדר"ח פ"ו הערה 20 שנקודה זו התבארה שם. @**ועדיין יש להבין**^, מה ראה צורך לבאר כאן את התוספת של הגרים דרך תוספת האומות ["יש באומות עולם תוספת על ישראל"], ולא ביאר את תוספת הגרים מבלי לתלות זאת בתוספת האומות שבאו מהן. ויש לומר, שזו ראיה לדברים שנתבארו למעלה [הערה 122] שה"כל" של הגר בא לו מהגוי שהולידו, שהואיל והגוי הוא "כל" משום שאין לו קהל ["יצא זה (עובד כוכבים) שאין לו קהל" (נזיר סא:)], כך הגרים הבאים ממנו הם "כל" משום שאין להם קהל ["קהל גרים לא איקרי קהל" (קידושין עג.)]. הרי שאין לבאר ענין הגר מבלי לבאר ענין הגוי שבא ממנו. אמנם בבאר הגולה באר החמישי [סח:] נהג להיפך, שהזכיר "גוי" ולא הזכיר "גר", וכמובא בהערה הבאה.

<> הנה כאן ציין כמה פעמים שצפורה היתה גיורת. אך בבאר הגולה באר החמישי [סח:] דן גם כן בשאלה זו [מדוע משה לא נשא בת ישראל], ומתרץ כדבריו כאן, אך עם כל זה לא ציין שם אפילו פעם אחת שצפורה היתה גיורת, וז"ל: "כיון שכתוב בכל אשה שהוא זיווג לאדם 'אעשה לו עזר כנגדו', ו'כנגדו' משמע דומה לו שוה לו. ואיך אפשר שתהיה אשה אחת מן הכלל, והיא פרט אחד בלבד, עוזר למי שהוא שקול נגד הכלל כולו... אבל כאשר נשא [משה] את בת יתרו, אף כי אין בת יתרו יותר במעלה מן בת ישראל, מכל מקום שייך לומר [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר כנגדו', כי משה מישראל, ויתרו מן האומות, &**וישראל והאומות הם כלל בני אדם**^, ובזה שייך לומר 'אעשה לו עזר כנגדו'. אבל אם נשא מבנות ישראל לא שייך כלל 'אעשה לו עזר כנגדו', כאשר משה שקול נגד הכלל". ויש להבין מדוע בבאר הגולה השמיט לגמרי את היותה של צפורה גיורת [ושם בהערה 391 צוין קושי זה, עיי"ש בישוב הדבר]. אמנם לאחר מה שנתבאר בהערה הקודמת, קושי זה מתיישב ברווחא. וזה שנתבאר שם שכל ההכרח לציין כאן שצפורה היתה גיורת הוא משום שהשויון המתחייב מהמלים "עזר כנגדו" יוכל להתקיים רק לאחר שצפורה תחשב לתוספת של "בנוסף" על העיקר, שתוספת כזו דומה לעיקר [כפי שקרבן מוסף דומה לעולת התמיד, ששניהם עולות], ודמיון זה בין צפורה למשה הוא מחמת ששניהם "ישראל", ואין דמיון מקביל לזה בין ישראל והאומות [כמבואר בהערה הקודמת]. אך בבאר הגולה מצא שהדמיון המתחייב מהמלים "עזר כנגדו" נמצא כבר בין ישראל והאומות עצמן, שכתב שם: "ישראל והאומות הם כלל בני אדם" [נקודה שלא הזכיר כאן כלל]. והואיל והדמיון המתחייב מ"עזר כנגדו" כבר נמצא בין ישראל לאומות עצמן [ששניהם "כלל בני אדם"], שוב אין צורך להזקק לתוספת של גרים כדי שהדמיון יעלה יפה, כי בלאו הכי הם דומים ועומדים.

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "רב שמואל בר יצחק" ובתנחומא קרח אות י איתא "אמר רבי חייא בר אבא".

<> "אל תסתרי עם משה, 'קנוי' היינו התראה" [רש"י סנהדרין קי.].

<> בגמרא שלפנינו לא הובא כלל פסוק זה, אך הובא בעין יעקב שם, וכן בגמרא סנהדרין קי., ובתנחומא קרח אות י. אך גם בשלשת מקומות אלו תחילה הובא הפסוק "וישמע משה", ולאחריו הפסוק "ויקנאו למשה". וכגון, בגמרא [סנהדרין קי.] אמרו "'וישמע משה ויפול על פניו', מה שמועה שמע. אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, שחשדוהו מאשת איש, שנאמר 'ויקנאו למשה במחנה'. אמר רב שמואל בר יצחק, מלמד שכל אחד ואחד קנא את אשתו ממשה". אך המהר"ל הביא קודם את הפסוק "ויקנאו למשה במחנה", ולאחריו את הפסוק "וישמע משה וגו'". וכן הביא גם בבאר הגולה באר החמישי [סו.].

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 107]: "וזה כאשר תדע כי שקול היה משה רבינו עליו השלום נגד כל ישראל, בעבור שהוא הצורה המשלים את כל ישראל. ולפיכך אמר הכתוב [שמות יח, א] 'וישמע יתרו כהן מדין חותן משה את כל אשר עשה אלקים למשה ולישראל', שקול משה כנגד כל ישראל". ובגו"א שמות פי"ח אות ז [י:] כתב: "הטעם מפרשים כי משה היה משלים את ישראל בכל דבר, ודבר המשלים שקול נגד הכל, בעבור שהוא משלים הכל. ואם לא היה משה משלים את ישראל הן בתורה הן בכל דבר, לא היו נחשבים לעם ישראל. ולפיכך היה משה נחשב ככל ישראל... שהמשלים הוא כמו צורה אל מי שהוא משלים אותו... ולפיכך היה שקול כמו כל ישראל, שהיה משלים אותם". וראה למעלה הערה 108, ולהלן הערה 170.

<> לשון הרמב"ם במו"נ ח"א פי"ז: "היה קורא את החומר נקבה, והיה קורא את הצורה זכר". וכן הוא שם בח"ג ר"פ ח. ויסוד זה הוזכר פעמים רבות מאוד בספרי המהר"ל. וכגון להלן פנ"ד כתב: "כי המצרים לא היו מבקשים רק לעקור הזכרים [שמות א, כב], ותדע כי מצרים נחשב כמו חומר... לפיכך לא היו המצרים מתנגדים לישראל רק בצורה, כי הזכרים הם הצורה בלבד. ומצרים הם כמו החומר, לא היו מתנגדים לענין החמרי כלל, רק לענין הצורה, כי בדבר זה הם הפכים". ולהלן פנ"ו כתב: "כי הנמצאים בכלל יש להם שני דברים, החומר והצורה. ורמזו חכמים דבר זה באמרם [ב"ב עד:] כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראם. כי הזכר הוא הצורה, והנקבה היא החומר, ודבר זה ידוע" [הובא למעלה פי"ד הערה 43]. ובבאר הגולה באר הראשון [קא.] כתב: "כי ההעדר דבק בחומרי, ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהוא [האיש] נחשב כמו צורה". ושם בבאר החמישי [סב:] כתב: "שהרי ידוע כי הצורה נמשל באיש... והמקבל הצורה נמשל בנקיבה, והתחברות הצורה לאשר הוא צורה לו נקרא ביאה של זכר עם נקיבה". ובאור חדש פ"ב [תקיא.] כתב: "כי נקרא מרדכי 'איש' [אסתר ב, ה] כמו שנקרא משה 'איש' [שמות לב, א, במדבר יב, ג], כי מרדכי הוא שלימות ישראל וצורתם, כמו שהאיש צורת האשה. וכמו שהיה משה צורת ישראל, כך היה מרדכי צורת ישראל". ושם פ"ה [תתקמו.] כתב: "מרדכי היה לו משפט הצורה, לכך קרא מרדכי 'איש', כמו משה שנקרא 'איש', וידוע כי הצורה נקרא בשם הזה". ובתפארת ישראל פי"ב [קצג:] כתב: "כי משה הוא כמו צורה אל ישראל... נקרא 'איש' מטעם זה גם כן, כמו שהתבאר במקום אחר". וראה בתפארת ישראל פ"ד הערה 82, שצויינו שם הפעמים הרבות שיסוד זה הובא בספר התפארת. ובנצח ישראל פמ"ח [תשצו.] כתב: "נקיבה היא חומרית... [ו]הזכר הוא מתייחס אל הצורה הבלתי גשמית". ובדר"ח פ"א מ"ה [רנד.] כתב: "כי האשה היא יותר חמרית מן האיש, כי האיש נחשב במדריגת הצורה לאשה". ושם פ"ד מי"א [רכא.] כתב: "כי האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר". ובהקדמה לנתיבות עולם [ט:] כתב: "האשה... הוא החומר נקרא... כמו שבארנו בכל מקום". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פה:] כתב: "'זכר' בגמטריה 'ברכה'... שהוא כנגד הצורה שהיא ברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל". ובנתיב הצניעות פ"א [ב, קו.] כתב: "כי הנקבה היא חמרית, כמו שנתבאר פעמים הרבה, ואילו הזכר הוא כמו צורה נבדל מן החמרי". ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.] כתב: "הצורה נקרא 'איש' כמו שידוע, והחומר נקרא 'אשה', כמו שהתבאר פעמים הרבה". ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב: "נקרא [משה] בשם 'איש' בשביל זה, 'והאיש משה עניו מאוד' [במדבר יב, ג], כי הצורה נקראת בשם 'איש' כמו שידוע". ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמה:] כתב: "כי משה נקרא 'איש' כדכתיב 'והאיש משה עניו מאוד', וכמו שבארנו במקומו למה משה נקרא 'איש' בשביל חשיבות צורתו". וכן הוא בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג:], ח"א סנהדרין כב: [ג, קמג:], גו"א בראשית פ"ב אות מב [עג., ויובא בהערה 139], שמות פ"ו הערה 166, ועוד. וראה למעלה פ"י הערה 58, ופרק זה הערה 88.

<> לשונו למעלה פ"ג [רי.]: "כי הצורות גוברות זו על זו, מתנגדות זו אל זו". ולמעלה פ"ד [רלט:] כתב: "ישראל ומצרים, אף על גב שהם הפכים, כי ישראל הצורה הנבדלת, ומצריים הם החומר, מכל מקום שייך יחוס ביניהם, כי החומר והצורה משלימים מציאות אחד, ודבר זה התיחסות בודאי... כי הצורה הוא צורה לחומר. ואם לא היה זה שיש למצרים קצת התיחסות, לא היה אפשר שישראל יהיו גרים בארץ מצרים, אחר שלא היה כלל התיחסות ביניהם, לא יתכן שיהיו ישראל גרים ביניהם.... כי מה יהיה היחוס בין צורה לצורה... כי הצורה הפחותה מצירה את הצורה השלימה, כי הצורות מעיקות זו את זו בודאי, ואינם מתאחדים ביחד". ולהלן בפרק זה [לאחר ציון 174] כתב: "כי המשתתפים בדבר ביחד מריעים זה לזה, בעבור שהם צרות צרורות מעיקות זה את זה". ובח"א לב"ב טז: [ג, עד:] כתב: "הצורות הם צרות צרורות מעיקות זו את זו, כאשר ידוע למי שיודע להבין את זה" [ראה להלן הערה 175]. ובבאר הגולה באר החמישי [כח:] כתב: "ואין צורה מקבל צורה". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג:] כתב: "הזכר נמשל בצורה... והצורה הוא שמבדיל בין דבר לדבר, כי אין הבדל בין דבר לדבר מצד החומר, כי החומר משותף לכל הדברים, רק ההבדל הוא מצד הצורה בלבד, שמצד הצורה יוכר הדבר מה שהוא. ולפיכך שני אנשים אסורים לישא אשה אחת [קידושין ז.], מפני שכל אחד נמשל בצורה, ויהיו משותפים ביחד כאשר יהיה להם ביחד אשה אחת, ודבר זה אי אפשר, כי כל צורה נבדל לעצמה. אבל שתי נשים מותר שיהיה להם איש אחד, אע"ג ששתי נשים אלו הם משתתפים ביחד, שיש להם איש אחד ביחד, הרי אין ההבדל רק מצד הצורה, ואין הבדל מצד החומר" [הובא למעלה פי"ד הערה 70].

<> לשונו בבאר הגולה באר החמישי [סח:]: "וזה שאמר שכל אחד קנא למשה מאשתו, גם כן אמרו שחשדוהו מאשת איש. וזה כי היו אומרים כי משה, אשר הוא צורה לכל ישראל, וכבר התבאר שאין הצורה הוא צורה אל צורה, רק הצורה יש לה זיווג לחומר. ומפני שהאיש הוא נחשב כמו צורה, והאשה חומר, הרי יש למשה חבור וצירוף לנשותיהן, שהם כמו חומר, שזהו חבור צורה אל חומר, וזה שחשדו אותו מאשת איש". ובכת"י [שצד:] כתב: "כי מאחר שמשה רבינו צורה לישראל, וכל איש צורה לאשתו, היה כל אחד מקנא את משה מאשתו, כי חשב כי משה יש לו חבור אל אשתו כמו הצורה אל החומר. שאי אפשר במה שהוא צורה אל כלל האומה, שלא יהיה הוא במדריגת הצורה לנשותיהם, הרי שחשדוהו מאשת איש. ודבר זה בודאי אין ראוי לפי המציאות, והוא שנוי סדר המציאות, כי ראוי שיהיה כל אחד צורה לאשתו, מבלי שיהיה שום צירוף צורה אחרת לאשתו".

<> בא לבאר כיצד משה יהיה צורה לנשות ישראל, בעוד שלכל אחת ואחת מנשות ישראל יש בעל פרטי, שהוא הצורה בשבילה. ויבאר שישראל חשדו במשה שצורתו הכללית תרכב על צורתם הפרטית, ובאמצעות צורתם הפרטית תהיה לצורת משה חבור לנשותיהן, וכמו שמבאר.

<> לשונו בח"א לב"מ פו. [ג, מו:]: "כי העשיה באה על הכנת החומר, ולפיכך בכל דבר שהחומר בו עיקר נאמר בו 'ויעש', כמו ברקיע [בראשית א, ז], שנראה בו החומר והגשם. אבל בבהמה נאמר [שם פסוק כה] 'ויעש אלקים', ועוד כתיב [שם ב, יט] 'וייצר' גם כן, וזה כנגד נפש החיוני, שהוא צורה. לכך נאמר בהם 'וייצר', כי היא חיה ויש לה נפש חיוני, אשר הוא ניכר. ולכך נאמר שתי הלשונות; 'ויעש', גם 'ויצר'". ובדר"ח פ"ו מי"א [שצא.] כתב: "לשון יצירה נאמר על הצורה שהיא מוטבעת בחומר, וזהו לשון יצירה, שהוא מלשון צר צורה [ברכות י.], שאין הצורה אפשר לעמוד רק בחומר, הוא הנושא [ראה להלן פל"ד הערה 182], ולפיכך על הצורה שהיא בחומר שייך לומר לשון יצירה. ולכך אצל הבהמה והאדם שייך לשון יצירה; כי ידוע ונגלה שהבהמה והחיות יש להם צורה מוטבעת בחומר, ולכך נאמר אצל זה לשון יצירה. וכן האדם יש לו צורה שהיא מוטבעת בחומר, אף על גב שיש לו צורה אלקית נבדלת, מכל מקום יש לו צורה חמרית גם כן אל האדם, שהיא צורה מוטבעת בחומר, שבשביל אותה צורה כתיב לשון [בראשית ב, ז] 'וייצר אלקים'. ואין הפירוש כי לא שייך זה רק אצל האדם ואצל הבהמה, כי גם אל כל הנבראים יש צורה מוטבעת בחומר, רק שאצל האדם ואצל הבהמה נראה ביותר, [לכך] כתב לשון זה בפרט אצלם". וראה למעלה פי"ד הערה 43.

<> פירוש - הנפש החיוני של בעל החי היא צורה לחומריות הצומח, וזה נעשה באמצעות צורת הצומח. ורומז בזה לארבעה יסודות הבריאה, והם; דומם, צומח, חי, מדבר [רבינו בחיי בראשית יד, כג]. וכל יסוד הוא הצורה ליסוד שתחתיו. והמקנה [קידושין פב.] כתב: "כי ידוע שבחינות הבריאה הם ארבעה זה למעלה מזה, והם; דומם, צומח, חי, מדבר, וכל אחד מצפה לעלות למעלה. הארץ מתאוה להוציא פריה, שעל ידי זה היא מתעלה מבחינות דומם לבחינת צומח. וכן הצומח מתאוה לבחינת חי, ולכן הבהמות וחיות מתפרנסים שלא בצער מן הצומח, כי הצומח מתאוה להן, שעל ידי זה נכנס החיות שבצומח לבחינת החי האוכל אותו, ומתגדל ממנו. וכל שכן שראוי שכל בחינות החיות ועופות יצפו שיאכלם האדם, כדי להעלותם מבחינת חי לבחינת מדבר. שכיון שהאדם אוכל אותם, נכללו בו".

<> אלא הנפש החיוני היא צורה לחומריות הצומח, אך לא לצורת הצומח, כי אין צורה לצורה.

<> לפי פירוש זה איירי כאן בחבור של צורה וחומר, ולא בחבור של זכר ונקבה, ורק שחבור של צורה וחומר הוא משל לחבור של זכר ונקבה, ועל כך אמרו "שחשדוהו מאשת איש" [ראה להלן הערה 155]. דוגמה לדבר; רש"י [בראשית ב, כג] כתב: "זאת הפעם - מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה, ולא נתקררה דעתו עד שבא על חוה". ובגו"א שם אות מב [עג.] כתב: "אין הפירוש חלילה שבא עליהם למשכב, שהרי הקב"ה כבר ציוה אותו על העריות [סנהדרין נו:]... אלא פירושו מפני שהאדם הוא צורת כל המינים, והוא נותן להם שלימות, וכל צורה הוא מתחבר לאשר הוא צורה לו, והאדם הוא צורה לכל התחתונים הבעלי חיים הבלתי מדברים. וזה שאמר 'שבא על כל בהמה וחיה ועוף', שהרי ידוע כי הצורה נמשל באיש, ואשר הוא צורה לו נמשל בנקיבה, והתחברות הצורה לאשר הוא צורה לו נקרא 'ביאה'. ואמר כי אף על גב שהוא צורה לכל הנבראים, והוא נקרא איש שלהם, אבל אין בזה הנחה והשקט, כי אין האדם צורה מיוחדת בשלימות רק לאשתו, כי אליה הוא צורה מיוחדת בשלימות, וכאשר לא היה נמצא זוגתו אשר הוא הצורה לה בפרט ובשלימות, נקרא החבור ההוא ביאה, כי הביאה אינה התחברות גמור, ולא היה נמצא התחברות אחר, רק שהוא צורה אל כל הנמצאים, ואם כן זהו עיקר התחברות".

<> פירוש - מהו החטא בזה, הרי ישראל רק אומרים את האמת, שמשה הוא צורה לישראל. ומה שאמירה זו נחשבת לחטא, כי הפסוק שממנו נדרשה דרשה זו ["ויקנאו למשה במחנה" (תהלים קו, טז)] נאמר בקשר לחטאי ישראל במדבר, ששם נמנו חטאי ישראל אחד לאחד. וכן הפסוק "וישמע משה" [במדבר טז, ד] שאף ממנו דרשו ענין זה, נזכר בקשר לחטאי ישראל, וכמבואר ברש"י שם. וכן הקשה בבאר הגולה באר החמישי [סט:], ויובא בהערה 146.

<> כן כתב בספר זה כמה פעמים עד כה. וכגון, למעלה פט"ו [לאחר ציון 94] כתב: "מפני שלא תמצא שם 'יוכבד' קודם לידת משה. והיינו שלא תאמר כי נולד משה מצד עמרם ויוכבד, שהם בני אדם פרטים. שדבר זה אינו, כי לפי מעלת משה ומדריגתו, שהיה משה נבדל מכל אדם על פני האדמה, כאשר ידוע ממדריגת משה. ואם יאמר הכתוב כי משה נולד מעמרם ויוכבד, בני אדם פרטיים, לא היה משה נבדל מכל אדם, שהרי הוא מתיחס אל אביו במה שהוא פרטי זה, וכל פרטי הוא חלק... והוא נבדל כאשר ראוי למעלת משה". ושם בסוף הפרק [לאחר ציון 154] ביאר מדוע אצטגניני פרעה לא ידעו [בעת לידת משה] אם משה הוא ממצרים או מישראל [רש"י שמות א, כב], וז"ל: "כאשר תדע מדריגת משה רבינו עליו השלום במה שהיה נבדל מכלל ישראל במעלה שלו, ולא נשתתף עם שאר ישראל במעלתם, לא היו יכולים לדעת אם מישראל אם מאומות, כי לפי מדריגת מעלתו לא היה לו צירוף ושיתוף עם שאר ישראל". ולמעלה ר"פ יח [לאחר ציון 5] כתב: "והוא דבר נפלא על משה רבינו עליו השלום, להורות מדריגת משה. וזה כי בני אדם אשר נכללים בכלל אחד, מפני שכל אחד חלק מן הכלל, לכך גידול שלו כמו החלק שאינו בשלימותו... אבל משה רבינו עליו השלום נבדל היה מכל הבריות, לכך לא היה הוא חלק מן הכלל, ובשביל כך היה קומתו שלימה. ואמרו רבותינו ז"ל כי היה קומת משה רבינו עליו השלום י' אמות כדאיתא בפרק המצניע [שבת צב.]... מפני שלא היה משה רבינו עליו השלום אדם פרטי, שכל פרטי נכלל תחת הכלל, והוא לא היה נכלל עם הכלל, לכך לא היה קומתו פרטית כשאר בני אדם שהם פרטים, לכך קומתם פרטית, ומספר י' הוא מספר כללי". ובפרק זה ביאר שלכך נשא גיורת [ראה למעלה הערה 117]. ולמעלה פט"ו הערה 98 הובאו מקבילות נוספות בספר הגבורות שהזכיר יסוד זה. וראה להלן ציון 166.

<> ולא צורה המוטבעת בחומר, וכמו שיבאר.

<> לשונו בח"א לשבת נה. [א, לג.]: "אף על גב שהבן מצטרף אל האב... [אך] משה היה נבדל בעצמו מכל אדם על פני אדמה, ולפיכך אף לבניו לא היה יחוס וקשור כלל כאשר תבין דברי חכמה. ומפני כך לא היה מתחייב שיהיו לו בנים צדיקים" [הובא למעלה פ"ט הערה 224].

<> "וזהו החטא הגדול שחטאו, במה שחשבו כי מעלת משה אינו נבדל מכל וכל" [לשונו בבאר הגולה באר החמישי (ע.)]. ויש להבין, מהו טיבו של חטא זה "במה שחשבו כי מעלת משה אינו נבדל מכל וכל", ואיזו עבירה מן התורה יש בזה. ונראה שכפרו בעיקר השביעי של י"ג עיקרים, והוא: "אני מאמין באמונה שלמה שנבואת משה רבנו עליו השלום היתה אמתית, ושהוא היה אב לנביאים, לקודמים לפניו ולבאים אחריו". והרמב"ם בהקדמה לפרק חלק, ביסוד השביעי, כתב: "נבואת משה רבינו ע"ה, והוא שנאמין כי הוא אביהם של כל הנביאים אשר היו מלפניו, ואשר קמו מאחריו, כולם הם תחתיו במעלה. והוא היה הנבחר מכל מין האדם אשר השיג מידיעתו יתברך יותר מכל מה שהשיג או ישיג שום אדם שנמצא או שימצא, וכי הוא עליו השלום הגיע התעלותו מן האנושות עד המעלה המלאכותית, ונכלל במעלת המלאכים... ולא מנעו מונע גופני... ונשאר שכל בלבד" [ראה למעלה פט"ו הערה 15]. וברי הוא שאם צורתו של משה היתה צורה מוטבעת בחומר, אי אפשר לומר עליו דברים מעין אלו. וראה בספר רעה אמונה, עמודים קלז-קנה שביאר מדוע ידיעת מעלת נבואת משה נחשבת לעיקר ויסוד. אך זה לכאורה לא מספיק, כי להלן [לאחר ציון 179] הביא את דברי הגמרא [ב"ק טז:] שגם חשדו בירמיה כך, והשווה חשד ירמיה לחשד משה. ומכך משמע שאין החטא מפאת מעלת נבואת משה, שא"כ אין לזה שייכות לירמיה. ויש לומר באופן אחר, והוא שהחשדות האלו מורים על שפלות המדריגה של החושדים, בבחינת "כל הפוסל במומו פוסל" [קידושין ע:]. וכן כתב להדיא בכת"י [שצד:], ויובא להלן הערה 192.

<> לשונו למעלה פ"ד [רלה:]: "יש לך לדעת ענין כנען. כי כמו שאמרנו למעלה כי ישראל הם כמו צורה נבדלת מן החומר. ויש צורה ויש צורה; כי יש צורה נבדלת מן החומר, שאינה מוטבעת בחומר. וזאת הצורה דומה באדם לנפש המשכלת, שאינה מוטבעת בחומר. ויש צורה המוטבעת בחומר, וזאת הצורה היא צורה הפחותה... כי הצורה המוטבעת בחומר נמשל כחומר, ויש לה משפט החומר בכל מעשיה... ושוים בכל דבר. וישראל הם הצורה הנבדלת בלתי מוטבעת בחומר. ומפני שהצורה המוטבעת היא צורה פחותה, נאמר עליה [בראשית ט, כה-כו] 'ארור כנען וגו' ויהי כנען עבד למו'. שהצורה המוטבעת היא צורה, ואין לה שלימות אשר ראוי לצורה, שראוי שתהיה צורה נבדלת, והיא צורה חסירה וארורה". ולהלן פס"ד כתב: "נגד שלשה דברים שיש באדם; צורה שאינה מוטבעת בחומר, והיא צורה נבדלת של אדם. ועוד בו צורה גשמית, פירוש הצורה שהיא מוטבעת בחומר. ועוד שלישי, החומר לגמרי". ובבאר הגולה באר השני [רכג.] כתב: "חבור הצורה אל החומר הוא בשני פנים; האחד, הוא חבור צורה בחומר, וצורה מוטבעת בחומר. והשני, הוא חבור צורה לחומר, ואין הצורה מוטבעת, רק הוא צורה נבדלת". וראה למעלה פ"ד הערה 92, פט"ז הערה 98, להלן הערה 171, פכ"ב הערה 81, ופכ"ד הערה 28.

<> פירוש - הצורה המוטבעת בחומר היא צורה לחומר כאשר כבר יש לאותו חומר צורה אחרת.

<> לשונו בבאר הגולה באר החמישי [סט:]: "ואם תאמר, ואם כן מאי חטאו בזה, הרי באמת משה הוא צורה לכלל ישראל. דבר זה אינו, כי משה הוא בודאי צורה אל ישראל, אבל הוא צורה נבדלת בלתי משותפת עם אשר הוא צורה אליו, רק צורה נבדלת, ואין כאן אשת איש, כי אין לו צירוף וחבור כלל אל נשותיהן, אבל הוא כמו צורה הנבדלת. ומפני כי היו סבורים כי מעלת משה כי הוא משותף להם, לכך חשדוהו מאשת איש... כי היה למשה משפט הצורה שיש צירוף וחבור אל החומר, ובזה היה בא על אשת איש, במה שהוא צורה אל מי שיש לו צורה אחרת, שכל אחד מישראל הוא צורה לאשתו, ואם כן יש לנשותיהם צורה מיוחדת. וזה נקרא שכל אחד חשדו מאשתו". ובכת"י [שצד:] כתב: "אילו היה משה מדריגתו כמו צורה בחומר, היה החשד הזה חשד. אבל משה רבינו ע"ה הוא צורה נבדלת, והצורה הנבדלת מן החומר אין לה חבור אל החומר, לכך לא היה החשד הזה אמת כלל". וראה להלן ציון 193.

<> על פי פשוטו. ומיד יביא ביאור יותר עיקרי. וכן בנתיב העבודה פ"ה [א, פח.] כתב: "כך יש לפרש המאמר הזה לפי פשוטו, והוא נכון. אמנם הפירוש הברור במאמר הזה וכו'".

<> כאמור הולך לבאר הסבר שני למאמר זה. ועד כה ביאר שהואיל ומשה הוא צורת ישראל, ואין צורה לצורה, אלא צורה לחומר, ממילא יש חבור בין משה לנשות ישראל בדמות צורה וחומר, וחבור זה נקרא "שחשדוהו מאשת איש". אך מעתה יבאר שהואיל ומשה הוא צורה כללית, ולא פרטית, לכך הזיווג המתאים לו הוא כל נשות ישראל, ולא אשה פרטית. ולפי זה לא איירי בחבור של צורה וחומר הנמשל לחבור של זכר ונקבה, אלא איירי בחבור של זיווג, שהוא חבור של זכר ונקבה, שחשדו במשה שהבת זוג הראויה לו הן כל נשות ישראל. ונראה שמחשיב את ההסבר השני ליותר "עיקר", כי על פי זה יוסבר גם זיווגו של משה עם צפורה, שהואיל ונמנע ממשה לשאת אשה פרטית, לכך נשא גיורת, וכמו שביאר למעלה [לאחר ציון 107]. מה שאין כן להסברו הראשון, לא יוסבר על פיו מדוע משה נשא גיורת. וכן "שחשדוהו מאשת איש" יתפרש לפי ההסבר השני יותר כפשוטו, ולא רק כמשל לחבור של צורה וחומר. וראה להלן הערות 178, 182.

<> לשון המדרש שם "מטרונה שאלה את רבי יוסי בר חלפתא, אמרה לו, לכמה ימים ברא הקב"ה את עולמו, אמר לה לששת ימים... אמרה לו, מה הוא עושה מאותה שעה ועד עכשיו. אמר לה, הקב"ה יושב ומזווג זיווגים; בתו של פלוני לפלוני, אשתו של פלוני לפלוני, ממונו של פלוני לפלוני. אמרה לו, ודא הוא אומנתיה, אף אני יכולה לעשות כן. כמה עבדים כמה שפחות יש לי, לשעה קלה אני יכולה לזווגן. אמר לה, אם קלה היא בעיניך, קשה היא לפני הקב"ה כקריעת ים סוף. הלך לו רבי יוסי בר חלפתא. מה עשתה, נטלה אלף עבדים ואלף שפחות, והעמידה אותן שורות שורות, אמרה פלן יסב לפלונית, ופלונית תיסב לפלוני, וזיווגה אותן בלילה אחת. למחר אתון לגבה, דין מוחיה פציעא, דין עינו שמיטא, דין רגליה תבירא. אמרה להון מה לכון. דא אמרה, לית אנא בעי לדין. ודין אמר, לית אנא בעי לדא. מיד שלחה והביאה את רבי יוסי בר חלפתא, אמרה לו, לית אלוה כאלהכון, אמת היא תורתכון, נאה ומשובחת, יפה אמרת. אמר, לא כך אמרתי לך, אם קלה היא בעיניך, קשה היא לפני הקב"ה כקריעת ים סוף". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקמ-תקמח] האריך לבאר מדרש זה. וראה הערה הבאה.

<> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תקמ:]: "כי כמו שהשם יתברך היה מזווג את חוה לאדם, כך הוא מזווג בכל יום את זיווג איש עם אשתו. וכל זיווג הוא מעשה חדש, שאינו כמו בריאת האדם עצמו [לידתו של אדם]. כי הבריאה בודאי אינו נחשב דבר חדש, כי העולם כמנהגו נוהג [ע"ז נד:], ואין חדש. אבל מה שמחבר את האדם הפרטי זה לאשה פרטית זאת, הוא בודאי דבר חדש, שהרי צריך לחבר לכל אחד ואחד זיווג מיוחד כפי מה שראוי החבור ביחד, וכל זיווג הוא חבור מיוחד... כי לכל איש פרטי זה, יש לו אשה פרטית מיוחדת... 'בת פלוני לפלוני' [סוטה ב.], זה הוא דבר חדש, ואינו בכלל בריאת המין, ולכך אמר שהשם יתברך מזווג זווגים". ואמרו חכמים [ירושלמי קידושין פ"ג הי"ב] "'אלקים מושיב יחידים ביתה' [תהלים סח, ז], אפילו ממזר בסוף העולם, וממזרת בסוף העולם, הקב"ה מביאן ומזווגן זה בזה". ועוד אמרו חכמים [סנהדרין כב.] "לכל יש תמורה חוץ מאשת נעורים... אין אדם מוצא קורת רוח אלא מאשתו ראשונה". ובח"א שם [ג, קמג.] כתב: "אין אדם מוצא קורת רוח. מפני שאין דבר מיוחד לו, שהוא חבורו וזיווג שלו והוא אחד עמו, כמו אשתו ראשונה. לכך אין אדם מוצא קורת רוח אלא מאשתו ראשונה, שהיא שוה ודומה לו. וכן הא דאמר אל הכל יש תמורה אליו חוץ מאשתו ראשונה, כי לדבר שאין דומה לו אין תמורה לו. וכמו שאין תמורה לאדם בעצמו, כך אין תמורה לאשתו ראשונה, ולאפוקי אשתו שניה יכול להיות לו אשה אחרת, אבל לאשתו ראשונה, שהיא אחד עמו לגמרי, אין תמורה בודאי". וקודם לכן כתב [ג, קמב.]: "כי אשתו ראשונה בת קול יוצאת ואומרת 'בת פלוני לפלוני' [סוטה ב.], ולכך החבור והדבוק הוא לגמרי".

<> פירוש - אלו שלא הבינו כראוי את מעלת משה רבינו היו אומרים, וחס ושלום לומר כך.

<> כן כתב בכמה מקומות בספר זה. וכגון, נאמר [שמות ב, א] "וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי", ולא נזכר להדיא שאיירי בעמרם ויוכבד. ובביאור השמטת שמם כתב למעלה פט"ו [לאחר ציון 95] בזה"ל: "היינו שלא תאמר כי נולד משה מצד עמרם ויוכבד, שהם בני אדם פרטים, שדבר זה אינו, כי לפי מעלת משה ומדריגתו שהיה משה נבדל מכל אדם על פני האדמה, כאשר ידוע ממדריגת משה. ואם יאמר הכתוב כי משה נולד מעמרם ויוכבד בני אדם פרטיים, לא היה משה נבדל מכל אדם, שהרי הוא מתיחס אל אביו במה שהוא פרטי זה, וכל פרטי הוא חלק. ולפיכך כתוב 'וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי', ולא נזכר בלידתו שם אביו בפרט, שלא היה לו התיחסות אל אדם פרטי זה כלל, רק אל 'איש' בסתם" וכן חזר וכתב למעלה פט"ז [לאחר ציון 46]. ולמעלה פי"ח [לאחר ציון 10] כתב: "שלא היה משה רבינו עליו השלום אדם פרטי, שכל פרטי נכלל תחת הכלל, והוא לא היה נכלל עם הכלל. לכך לא היה קומתו פרטית כשאר בני אדם שהם פרטים, לכך קומתם פרטית". ולהלן פמ"ז כתב: "אין משה אדם פרטי כמו שאר אנשים בישראל, שהם פרטיים". ובגו"א שמות פי"ח אות ז [יב.] ביאר את דברי רש"י [שמות יח, א] שכתב "שקול משה כנגד כל ישראל" בזה"ל: "אמנם נראה לי כי יש בזה דבר גדול מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל, כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל, ודבר זה שהיה משה נבדל מישראל הוא ידוע. ומאחר שהוא נבדל מהם, צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי. ומפני כי משה היה נחשב אצל ישראל נבדל אלקי, לא ישתתף משה עם ישראל, [ולכן] היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור" [ראה למעלה פ"ט הערה 224, פי"ד הערה 109, פט"ו הערה 98, פט"ז הערה 53, פי"ח הערה 11, פרק זה הערה 111, ולהלן הערה 245]. @**אך קשה**^, כי למעלה פ"ט [תצ.] כתב: "כי משה לא היה אחד מן האבות, והיה אדם פרטי, ומצטרף אל שאר פרטים". וזה נראה לכאורה כסתירה גלויה לדבריו כאן. וכן בהקדמה לאור חדש [נו.] ובנצח ישראל פנ"ז [תתפ.] ביאר שמשה רבינו היה אדם פרטי. ואפשר לומר, כי משה אכן נבדל מישראל, אך זהו מצד מדריגתו ומעלתו, אך לא מצד עצמו, כי מצד עצמו הוא אחד מאישי ישראל, ומצטרף לישראל כאחד מהם. אך האבות מצד עצמם נבדלים מישראל, כי הם התחלת ישראל, וההתחלה נבדלת מההמשך, וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"י [שע.], וז"ל: "כי תמצא שכל דבר שהוא ראשית לאחר, הוא נבדל מאותו דבר שהוא ראשית לו" [הובא למעלה פ"ט הערה 224]. וראה נצח ישראל פנ"ז הערה 35, שנקודה זו התבארה שם.

<> כי צריך להיות שויון בין האיש ואשתו, וכמו שנאמר [בראשית ב, יח] "אעשה לו עזר כנגדו", ו"כנגדו" משמע השוה לו, וכמבואר למעלה הערה 112.

<> אלא "שחשדוהו מאשת איש" [סנהדרין קי.]. ומה שמדגיש נקודה זו רק לפי הסברו השני, ולא גם לפי הסברו הראשון [שגם לפיו "לא אמרו שבא על אשת איש"], הוא משום שלפי הסברו הראשון אין צורך לומר זאת, כי בלא"ה לא מדובר בחבור של זכר ונקבה ממש, אלא בחבור של צורה וחומר &**הנמשל**^ לחבור של זכר ונקבה [כמבואר למעלה הערה 139]. אך לפי הסברו השני החשד שהיה כלפי משה איירי בחבור של זכר ונקבה, שהוא חבור של זיווג, לכך יש צורך להדגיש שעם כל זה "לא אמרו שבא על אשת איש", וכמו שמבאר.

<> יש בנותן טעם להביא את המסופר בספר קדושת בתי כנסיות ובתי מדרשות [לרב בן ציון מוצפי (עמוד כג)], וז"ל: "מסופר על אשת התוספות יו"ט, שפעם אחת פנתה לבעלה הגאון ובפיה טענה; העגלון שמביא לנו יום יום את מוצרי החלב הוא ממש מסכן, הוא לא יודע לא לקרוא ולא לכתוב... ואתמול שמעתי אותו מברך 'שלא עשני אשה'. כיצד הוא מברך ברכה כזו, והלא אני יודעת את כל השו"ע בעל פה, והוא העגלון מברך 'שלא עשני אשה'. ענה לה הרב, העגלון מכוון על אשתו, ולא עליך. וכשאני מברך ברכה זו אני מכוון עליך, וכל אדם לפי מדרגתו" [ראה נתיב התורה פט"ו הערה 165].

<> "כי משה נכנס בגבול שלהם, מה שאין ראוי לשום בריה, שלא יהיה לו חבור אל זולתו" [לשונו להלן]. ונאמר [בראשית מד, יח] "ואל יחר אפך בעבדך כי כמוך כפרעה", ופירש רש"י שם "ומדרשו, סופך ללקות עליו בצרעת, כמו שלקה פרעה על ידי זקנתי שרה, על לילה אחת שעכבה". ובגו"א שם אות ט [שכה.] כתב: "ולי יראה שלכך ילקה, דאמרינן במדרש רבות בפרשת מצורע [ויק"ר יז, ג] על עשרה דברים נגעים באים, ואחד מהם 'הגוזל את שאינו שלו'... וזהו שאמר 'סופך ללקות בצרעת כמו שלקה פרעה' שגזל את שרה מעם אברהם, והיא אינה הגונה לו שיקח את שרה לאשה. וכן מה שאתה גוזל את בנימין... תהיה נלקה בצרעת... כי כל ענין הצרעת דבר זר שאינו רגיל בבני אדם, כי הלוקח דבר שאינו ראוי לו, בא עליו דבר שנוי שאינו ראוי, והוא דבר זר". ובנצח ישראל פכ"ב [תעו.] כתב: "כי הזנות הוא יציאה מן הסדר". ובח"א לגיטין ו: [ב, צב.] כתב: "כל לשון זנות הוא שנוי ויציאה מן הסדר, כי לשון זנות שהיא מזנה על בעלה, ודבר זה הוא בודאי יציאה מן הסדר, כי כאשר האשה היא עם בעלה דבר אחד, ואינה סרה מבעלה, הוא קיום הסדר".

<> פירוש - חבור שאינו ראוי הוא בעצמו מהות הענין של "בא על אשת איש", וכמו שמבאר.

<> פירוש - אין בבא על אשת איש אלא חבור שאינו ראוי, ובזה מקופלת חומרתו. וראה הערה הבאה בביאור נקודה זו.

<> פירוש - החומרה והעוול שיש במי שבא על אשת איש הוא שמתחבר לדבר שאינו שייך אליו. וראיה מפורשת לכך הם דברי הגמרא [סנהדרין פא.], שאמרו שם "'ואת אשת רעהו לא טימא' [יחזקאל יח, ו], שלא ירד לאומנות חבירו". ואם היה במי שבא על אשת איש דבר נוסף מעבר להתחברות לדבר שאינו שלו, כיצד ניתן לדמות זאת ליורד לאומנות חבירו. אלא בעל כרחך שהחטא של הבא על אשת איש הוא משום שמתחבר לדבר שאינו שלו, ולכך ניתן ללמוד ממנו למי שיורד לאומנות חבירו. @**וצרף לכאן**^ דבריו בגו"א דברים פכ"א אות ח [שלז:], שעמד שם על דברי רש"י [דברים כא, יא] שהתורה התירה לקחת יפת תואר, אף שהיא אשת איש. וכתב על כך בזה"ל: "ואם תאמר, פשיטא, הרי אין אישות לגוי [סנהדרין נב:]... דהוה אמינא דכיון דהיא בעולת בעל, דיש לה אישות בבעלה, אף על גב דלא מחייב עליה אם בא עליה, אבל להיות בה אישות - לא הוי בה אישות, כיון דאגידה באחר... לא יהיה לו לקוחין בה, קא משמע לן דיש לו בה לקוחין". מבואר מכך שזה שאין קידושין תופסין באשת איש [קידושין סז:] הוא משום שאגידא באחר, ולא מחמת איסור של אשת איש. וכן כתב הפני יהושע [גיטין מג.], ודלא כאבני מילואים [סימן מד סק"ד]. ובבית האוצר [מערכת א-ש, כלל ריג], צירף את דברי הפני יהושע עם דברי הגור אריה, וז"ל: "כתב הפני יהושע [גיטין מג.] דאפילו אם היו קידושין תופסין בחייבי מיתות בית דין, עם כל זה אינם תופסין באשת איש מסברא, ואפילו אם לא היה אשת איש איסור כלל, עם כל זה אי אפשר דיהיה בה תפיסת קידושין שתחשב אשתו של שני, כיון דכבר היא אשת הראשון, והראשון בעליה, ואינה יוצאת מרשותו על ידי הזנות. והוא כגוזל חפץ של חבירו, שאי אפשר לגזלן לקנותו בגזילתו... והנה מצאתי שכבר קדם לעמוד על סברא זאת הגור אריה ז"ל על התורה דברים כא, יא [ומביא דברי הגו"א הנ"ל]". הרי עניינה של אשת איש הוא התחברותה בבעלה, וממילא האיסור של אשת איש הוא ש"מתחבר בדבר שאינו שלו". וזהו מתק לשונו כאן "כי מי שבא על אשת איש אינו דבר רק חבור שאינו ראוי", שכוונתו לומר שאין בזה לתא דאיסור עריות, אלא משום דאגידא באחר, ואינה בת זוגו של השני. וראה להלן הערה 189. @**ולמעלה בהקדמה ראשונה**^ [ל.] ביאר שאף שאר עריות נאסרו מחמת שמתחבר לדבר שאין ראוי לו החבור, וכלשונו: "'סוד עריות' סדר המציאות וחבורם זה עם זה, ועל זה בא סוד העריות. שהשם יתברך סדר בחכמה שזה אסור עם זאת, וזאת אסורה עם זה, כפי הסדר שסדר השם יתברך הנמצאות בחכמה... במה שהעריות כולם התרחקות מדבר שאין ראוי החבור, ויהיו הנמצאים עומדים בחקם וגבולם שנתן השם יתברך להם. ולכך נקראים העריות 'חוק', כדכתיב [ויקרא יח, ד] 'את חקותי תשמרו' גבי עריות. וזהו סוד העריות, כי השם יתברך המציא הנמצאים, ונתן להם חוק, ולא יצאו מחקם. וזהו כולל כל הנבראים שיש להם חוק, שישמרו חקם. והעריות שהוא החבור במי שאין ראוי לו, הוא יציאה מן החוק". ובבאר הגולה באר החמישי [יב.] כתב: "העריות הוא חבור הנמצאים זה עם זה כפי מה שהוא חבור המציאות, על זה נבנה סוד העריות. כי העריות הוא חבור האדם אל אשר ראוי לו, והוא יוצא מן סדר חבור המציאות... חכמת סדר וחבור המציאות זה עם זה, באיזה עניין ראוי להם החבור, וזה נקרא חכמת עריות" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 102].

<> פירוש - שלא יהיה לו חבור לאשת חבירו, וכמו שמבאר והולך. ובתחילת ההערה הקודמת הובאו דברי הגמרא [סנהדרין פא.] שאמרו "'ואת אשת רעהו לא טימא' [יחזקאל יח, ו], שלא ירד לאומנות חבירו". ובח"א שם [ג, קעא.] כתב: "כי האומנות נקרא 'אשה' לאדם, שמתפרנס ממנו. והאומנות עזר לו, כמו שהאשה עזרתו. ומי שירד לאומנתו של חבירו מתחבר לאשת חבירו. ודבר זה אין ראוי, כי השם יתברך נתן לכל בריה שיוכל לעמוד בו, ולא יכנס אל מה ששייך לחבירו". ובכלליות אמרו חכמים [יומא לח:] "אין אדם נוגע במוכן לחבירו, ואין מלכות נוגעת בחברתה, אפילו כמלא נימא". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמב:] כתב: "פירוש ענין זה, כי השם יתברך סידר לכל אחד ואחד את שהוא ראוי לו, ואין אדם נוגע במוכן לחבירו אשר סידר השם יתברך אליו. ואם הוא נוגע במוכן לחברו, הרי נחשב זה כמו גזילה... ואמר אחריו 'ואין מלכות נוגעת בחברתה'. כי כשם שהשם יתברך סידר פרטי המין, דהיינו כל אחד ואחד מה שראוי לו, ואין אחד נוגע במוכן לחבירו. כך סידר כלל הדור, שנתן להם מלך, והוא סידר כלל הדור גם כן בפני עצמו, ואין מלכות נוגעת בחברתה. ושני דברים אלו הם שוים; האחד, סדר הפרטי. והשני, סדר הדור בכללו. ולפיכך מי שהיה מהפך לקנות, ואחר יורד לקנות, נקרא רשע [קידושין נט.], לפי שהוא נכנס בגבול חבירו. ומצד אחד יותר קשה כאשר הוא נכנס בגבול אחר מן הגזל, כי זה משנה סדר השם יתברך מה שחלק אל כל בריה". וראה למעלה הערה 28, ולהלן פל"ה הערה 13.

<> בא לבאר את משפטו הקודם שכתב ש"אין ראוי לשום בריה" שיתחבר לאשת זולתו, ובא לבאר את הפחיתות והחסרון שיש בזה.

<> מבאר לשון "עצם מעצמי" לא רק מלשון עצמות של גוף האדם, אלא מלשון עצם ועיקר, שהעצמות נקראו "עצמות" משום שהם עצם ועיקר האדם. ובדרשת שבת הגדול [קצז:] כתב: "'ועצם לא תשברו בו' [שמות יב, מו], שלא יהיה נחלק בעצמו, כי העצם הוא בנין בעל חי, ולא היה נחלק עיקר בנין בעל חי, שהם עצמות שעליהם נסמך הבעל חי". ובנצח ישראל פ"ה [קט:] כתב: "היינו דכתיב [משלי טו, ל] 'שמועה טובה תדשן עצם', רצה לומר עצמו של אדם". וראה למעלה פ"ח הערה 200.

<> פירוש - המתחבר לאשת איש מורה על שהוא עצם רע, כי האשה היא עצם האדם [כמבואר בהערה הקודמת], וכאשר מתחבר לאשה שאינה ראויה לו, זה מורה שיש לו עצם רע.

<> אחד מהביטוים לכך "שאין לך עצם רע" כמו הבא על אשת איש, הוא מאמר חכמים [ב"מ נח:] "כל היורדין לגיהנם עולים, חוץ משלשה שיורדין ואין עולין, ואלו הן; הבא על אשת איש וכו'". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נד.] כתב: "שאר חטאים הם חטא במה בלבד, ולפיכך אינם בגיהנם לעולם. רק אלו ג' חטאים החטא בכל האדם, וכיון שהחטא הוא בכל, הוא נשאר לעולם בגיהנם. וזה כי הבא על אשת איש, הרי כתיב [בראשית ה, ב] 'זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם', לכך החוטא באשת איש, החוטא הזה הוא חוטא בכל האדם, כי איש ואשה הם כל האדם, ומפני כך הוא חוטא באדם לגמרי. והוא יותר מן הרציחה, שכל רציחה הוא שמבטל גופו [של הנרצח] ואין מבטל הנשמה, ולכך לא נחשב זה שמבטל כל האדם. אבל כאשר לוקח אשתו, הוא מבטל האדם [בעל האשה], כמו שנאמר 'זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם'. ומזה למדו [יבמות סג.] כי מי שאין לו אשה אינו אדם. ולפיכך הבא על אשת איש, הוא מבטל עצם האדם, והחטא הוא בכל האדם, ולפיכך הוא יורד לגיהנם ואינו עולה". לכך אין לך פגיעה יותר בעצם האדם כמו מי שבא על אשת איש, ולכך "אין לך עצם רע כמו זה".

<> כמבואר למעלה [מציון 140 ואילך], וראה למעלה הערה 141. ובספר אור התורה [שמות א, טז (עמוד נד)] כתב: "וענין שטעו במשה... אבל משה נשמה דאצילות, אינו מתערב, כמו שמן שאינו מתערב, כמו שאמרו ברבות פרשת כי תבוא על הפסוק [דברים כח, א] 'ונתנך ה' עליון'". ושם בדב"ר ז, ג, אמרו "מה השמן הזה אין יכול להתערב במשקין אחרים, אף ישראל אין יכולין להתערב בעובדי כוכבים... דבר אחר, מה השמן הזה אפילו אתה נותן אותו בכמה משקין הוא נעשה עליון על כולם, כך הן ישראל עליונים על כל עובדי כוכבים, כמו שכתוב 'ונתנך ה' אלקיך עליון על כל גויי הארץ'".

<> רש"י שם "לא חמור אחד מהם נשאתי - לא חמורו של אחד מהם נטלתי, אפילו כשהלכתי ממדין למצרים, והרכבתי את אשתי ואת בני על החמור, והיה לי ליטול אותו החמור משלהם, לא נטלתי אלא משלי".

<> לשונו בבאר הגולה באר החמישי [עו.]: "וזה שאמר משה 'לא חמור אחד מהם נשאתי ולא הרעותי את אחד מהם'. שפירושו, שאם היה משה משותף עמהם, היה בודאי נוטל חמורו של אחד, שהיה משתמש בשלהם. אבל בשביל שמשה נבדל מאתם, לכך לא היה משתמש בשלהם. כלל הדבר, כי הדבר שאינו נבדל מאחר, משתמש באחר. אבל דבר שהוא נבדל, אין לו שמוש באחר". וראה בסמוך הערה 178. @**דוגמה לדבר;**^ אמרו חכמים [סנהדרין נב:] "למה תלמיד חכם דומה לפני עם הארץ. בתחלה ["בעודו מתנהג בכבודו, שאין צריך לו" (הת"ח לע"ה, רש"י שם)] דומה לקיתון של זהב ["הוא יקר בעיניו" (רש"י שם)]. סיפר הימנו, דומה לקיתון של כסף. נהנה ממנו דומה לקיתון של חרס, כיון שנשבר שוב אין לו תקנה". וכתב על כך בח"א שם [ג, קסב.] בזה"ל: "כי השכל הוא נבדל מן הגוף, והת"ח דומה אל השכל, ועם הארץ דומה אל הגוף. וכאשר הת"ח יש לו מעלת השכל הנבדל, שהוא נבדל מן הגוף, כאשר ראוי אל השכל הנבדל, שלכך נקרא 'שכל נבדל' שהוא נבדל מן הגוף, ואז יש לו מעלתו. אבל כאשר השכל מעורב עם הגוף, אז השכל בטל אצל הגוף, כאילו אינו נמצא. וזה שאמר 'כיון שנשבר שוב אין לו תקנה', כי כלי חרס שנשבר אינו עומד לשום דבר, והוא בטל לגמרי. כיון שנהנה ממנו, זה נחשב שהוא מעורב עם הגוף כאשר מקבל הנאה ממנו, ואז השכל בטל, ואין השכל במעלתו רק כאשר הוא נבדל מן הגוף, וזה מבואר למשכילים ולנבונים". הרי שה"דבר שהוא נבדל, אין לו שמוש באחר".

<> שהיה יכול לומר כפי שאמר שמואל [ש"א יב, ג] "הנני ענו בי נגד ה' ונגד משיחו את שור מי לקחתי וחמור מי לקחתי וגו'", אך משה הזכיר רק חמור, ולא שאר בהמות.

<> כמבואר למעלה הערות 108, 131.

<> כי הצורה המוטבעת בחומר דינה כחומר לכל דבר, וכמבואר למעלה הערה 145.

<> מבאר שתיבת "חמור" ["לא חמור אחד מהם נשאתי"] מורה על החומריות. וכן נתבאר למעלה הקדמה שניה הערה 329, פ"ד הערות 29, 62, פי"א הערה 21, פט"ז הערה 73, ולהלן פכ"ט הערות 41, 48.

<> לשונו בבאר הגולה באר החמישי [עו.]: "רמז גם כן במה שאמר 'לא חמור אחד מהם נשאתי', שאין למשה, שהוא הצורה לישראל, משפט הצורה החמרית, שהוא משתמש בחומר, לפי שיש לו דביקות בחומר. אבל יש למשה משפט הצורה הנבדלת, שאין לה דביקות וחבור בחומר כלל. לכך אמר 'לא חמור אחד מהם נשאתי'".

<> ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה אמרו חכמים [ברכות י:] "הרוצה להנות ["משל אחרים" (רש"י שם)] יהנה ["ואין איסור בדבר" (רש"י שם)] כאלישע ["כמו שמצינו באלישע שנהנה" (רש"י שם), ומצינו כן במ"ב (ד, ח-יא)]. ושאינו רוצה להנות ["משל אחרים" (רש"י שם)], אל יהנה ["ואין בדבר לא משום גסות רוח, ולא משום שנאה" (רש"י שם)] כשמואל הרמתי ["כמו שמצינו בשמואל הרמתי, שלא רצה להנות" (רש"י שם)], שנאמר [ש"א ז, יז] 'ותשובתו הרמתה כי שם ביתו', ואמר רבי יוחנן, שכל מקום שהלך, שם ביתו עמו ["שכל מקום שהיה הולך שם היה נושא כל כלי תשמישי בית עמו ואהל חנייתו, שלא להנות מן אחרים" (רש"י שם)]". ומדוע לא הביאו ראיה ממשה רבינו שאמר "לא חמור אחד מהם נשאתי", ובמקום זאת הוכיחו כן משמואל הרמתי. אלא הם הם הדברים; אין להוכיח ממשה, דשאני משה שהיתה לו צורה נבדלת לגמרי מן החומר, ומפאת כן לא השתתף עם ישראל. אך מהיכי תיתי למילף ממנו לשאר ישראל. לכך הביאו ראיה משמואל, ולא ממשה.

<> לשונו בח"א לב"ב טז: [ג, עד:]: "לא שייך מחלוקת רק כאשר יש דבר אחד משותף לשני דברים, ומצד זה הצורות הם צרות צרורות מעיקות זו את זו, כאשר ידוע למי שיודע להבין את זה" [ראה למעלה פ"ג הערה 84, פ"ד הערה 133, פ"ט הערה 308, פי"ד הערה 70, ופרק זה הערה 133].

<> לשונו בבאר הגולה באר החמישי [עו:]: "ואמר 'לא הרעותי את אחד מהם' [במדבר טז, טו], כלומר שאין לו שתוף כלל עמהם. כי המשתתפים יחד מריעים זה לזה, בעבור כי האחד נכנס בגדר האחר, שהם משתתפים יחד. ודבר זה ידוע, כי דברים שהם משתתפים יחד, מריעים זה את זה, שכל אחד נכנס בגדר של חבירו. ולכך אמר משה 'ולא הרעותי את אחד מהם', וזה בעבור שלא ישתתפו ביחד, והיה משה נבדל מהם. לא כמו שהיו חושבים אותם, שחשדו אותו מאשת איש, שיש לו חבור וצירוף אליהם, והיה זה אשת איש". ויש בנותן טעם להביא מה שכתב בספר ודרשת וחקרת פרשת בחוקתי, [עמוד שט.], וז"ל: "ידוע מה דמרגלא בפומיה דהחתם סופר שאמר 'איני יודע למה הוא שונא אותי, הלא מעולם לא עשיתי לו טובה'". וכן הוא בספר נפש שמשון, בעניני אמונה, עמוד תיד.

<> באר החמישי [סו.-עז:], והובא בהערות הקודמות. וראה הערה הבאה.

<> דע, שבספר באר הגולה באר החמישי [סו.-עז:] הביא שני הסברים למאמר זה [שחשדו במשה מאשת איש] והסברו הראשון שם הוא כהסברו הראשון כאן [שחשדו במשה מפאת היותו צורה לכלל האומה, ומכלל זה הוא צורה לנשותיהם, כי אין צורה לצורה אלא צורה לחומר]. והסברו השני שם ["ועוד תדע והוא עיקר הפירוש" (עג:)] הוא שהקב"ה הוא האיש והצורה לישראל, וחשדו במשה שהוא רוצה להשתרר עליהם, וחותר תחת היחס של הקב"ה וישראל [שהוא יחס של איש ואשה]. נמצא שהסברו השני כאן [הזיווג המתאים למשה הוא אשת איש של כל אחד ואחד] אינו נמצא בספר באר הגולה. לכך יתמה מדוע כאן בעקבות הסברו השני כתב "ופירוש זה ברור, גם פרשנו &**אותו**^ בספר באר הגולה", והרי ההסבר השני שכתב כאן אינו נמצא כלל בספר באר הגולה. והיה נראה שיותר מתאים לכתוב כן בסוף הסברו הראשון [צורת משה מצטרפת לנשי ישראל], כי הסבר זה הוא גם הסברו הראשון בבאר הגולה. ויש לומר, שדבריו כאן אינם מוסבים על הסברו הראשון או השני, אלא על מה שביאר את דברי משה רבינו "לא חמור אחד מהם נשאתי", וביאור זה מופיע גם בבאר הגולה [עו.], והובא למעלה הערה 168. וסיכום הסבריו השונים למאמר זה יובא להלן הערה 194.

<> לשון הילקו"ש שם "רבי יהודה ברבי סימן פתח, 'נביא אקים להם מקרב אחיך כמוך'. וכתיב [דברים לד, י] 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה', ואת אמרת 'כמוך', אלא כמוך בתוכחות. אתה מוצא כל מה שכתוב בזה [משה], כתוב בזה [ירמיה]; זה נתנבא ארבעים שנה, וזה נתנבא ארבעים שנה. זה נתנבא על יהודה וישראל, וזה נתנבא על יהודה וישראל. זה עמדו בני שבטו כגנדו, וזה עמדו בני שבטו כנגדו. זהו הושלך ליאור, וזה הושלך לבור. זה הוצל על ידי אמה, וזה הוצל על ידי עבד. זה בא בדברי תוכחות, וזה בא בדברי תוכחות".

<> לשון הפסוק הוא "כי כרו שיחה שוחה ללכדני ופחים טמנו לרגלי".

<> לשונו בח"א לב"ק טז: [ג, ג.]: "דע כי גם על משה רבינו אמרו שחשדו אותו מאשת איש. ועל זה יש לתמוה, למה דוקא אלו שני נביאים, דהיינו משה רבנו ע"ה, וירמיה, היו חושדים זה באשת איש, וזה בזונה. ודע כי נבואת ירמיה הוא דומה לנבואת משה רבינו ע"ה בענין מה. כמו שאמרו ז"ל במדרש כי עליו אמר הכתוב 'נביא כמוני יקים לך וגו''. ואמרו, מה משה ע"ה היה נביא לכל ישראל, וכן ירמיה היה נביא ליהודה וישראל".

<> כמבואר למעלה הערות 135, 141, 149.

<> פירוש - במה שמשה מנבא לכולם, בזה הוא צורה לכולם, ולכך הוא צורה כללית ולא פרטית. וראה הערה הבאה.

<> לשונו בבאר הגולה באר החמישי [ע:]: "וכן אמרו בפרק קמא דבבא קמא [טז:] על ירמיה הנביא, שחשדוהו מזונה, או שחשדוהו מאשת איש. כי היה לירמיה מדריגה בלתי פרטית, כמו שהיה למשה מדריגה בלתי פרטית מיוחדת. וזה אמרם במדרש 'נביא מקרבך מאחיך כמוני יקים לך וגו'', זה ירמיה, שהיה דומה למשה; מה משה נביא אל יהודה וישראל, וכך ירמיה נביא אל יהודה וישראל. ולכך על שאר הנביאים לא היו אומרים כך כלל, כאשר לא היו נחשבין צורה לכלל ישראל, כמו שהיו משה רבינו ע"ה וירמיה נביאים לכל ישראל, ובזה נחשבים כמו צורה אל הכל. ודוד המלך, ושאר מלכים, אף על גב שהיו מלכים על ישראל, המלך בודאי אין לו שתוף וחבור עם הכלל, כמו שהוא ענין כל מלך, שהוא נבדל מן העם, ולא שייך בזה 'שחשדוהו מאשת איש' כאשר הוא נבדל מן העם. רק הנביא שאין לו עניין זה, כי הוא משותף להם, והוא שלימותם, עד שנחשב צורתם. לכך משה רבינו ע"ה, שהוא נביא לכלל ישראל, נחשב זה אשת איש, כי חבור שיש לו אל ישראל הוא זיווג של אשת איש, או זיווג של זנות".

<> המשך לשונו בבאר הגולה באר החמישי [עג.]: "והפרש יש בין מדריגת משה למדריגת ירמיה; כי משה היה צורת ישראל לגמרי, ולכך כל אחד חשד את משה מאשתו. אבל ירמיה אין מעלתו כל כך, הוא היה רק צורה במה, ואין כאן צורה גמורה, וזה נקרא שבא על אשה זונה, כי היה מתחבר אל ישראל בדבר מה, כמו מי שמזנה עם הזונה, שאין חבור גמור, רק חבור בדבר מה. לכך אין זה נקרא אשת איש, רק זנות". וראה הערה 187.

<> כי "מקודשת לי" פירושו "מיוחדת לי" [תוספות קידושין ב:, ד"ה דאסר].

<> "זיווג של זנות" משמע שיש בזה חבור מסוים, אך לא חבור גמור. וכן ביאר בבאר הגולה באר החמישי [עג:], והובא בהערה 185. ולכאורה בנתיב התורה פ"ד [קפג.] כתב שאין עם זונה שום חבור כלל, וכלשונו: "אין החילוק בין מי שיש לו אשה מיוחדת ובין מי שאין לו אשה, לומר שזה יש לו אשה והוא רגיל אצלה, ולזה יש לו אשה אבל אין רגיל אצלה רק דרך זנות, שאין הדבר כך. רק מי שיש לו אשה מיוחדת, אומרים עליו שיש לו אשה. ומי שיש לו זונה, אומרים עליו שאין לו אשה כלל. כי הזונה שלא יחדה אליו, ודרך מקרה בא עליה, לא נקרא שיש לו אשה כלל". הרי ביאר שם שאין שום חבור ואילו כאן משמע שיש חבור מסוים עם זונה. אך נראה שלא קשה, כי כאן ובבאר הגולה איירי ב"חבור", ובנתיב התורה איירי ב"אשה". וכאשר איירי בחבור, סוף סוף הבא על זונה הוא "חבור בדבר מה", כי כל מעשה ביאה הוא חבור מסוים. אך בנתיב התורה איירי בשם "אשה", שהואיל ובא עליה דרך מקרה, אז "לא נקרה שיש לו אשה כלל". וראה הערה הבאה.

<> פירוש - שפלות הזונה היא שלא יחדה, וכמו שכתב בנתיב התורה פ"ד [קפג:], וז"ל: "כי הזונה שלא יחדה אליו" [הובא בהערה הקודמת]. וזונה היא הקדשה המוזכרת בתורה [דברים כג, יח "לא תהיה קדשה בבנות ישראל וגו'"]. והואיל ו"מקודשת" היא לשון מיוחדת אליו [ראה למעלה הערה 186], נמצא ש"קדשה" היא שאינה מיוחדת אליו, כי "קדשה" היא הפך "קדושה", וכפי שביאר הרמב"ן [דברים כג, יח]. ובדר"ח פ"ד מ"ד [צז:] כתב: "האשה הזונה היא בלא קידושין, רק בזנות". אך מכל מקום "אפשר ליחד אותה בזיווג", שהיא בת יחוד, לעומת אשת איש, וכמו שמבאר.

<> כי היא אגידא באחר, וכמבואר למעלה הערה 160.

<> הולך לבאר שהחשדות שחשדו במשה וירמיה מורים על שפלות מדריגת החושדים בהם, בבחינת [קידושין ע:] "כל הפוסל פסול, במומו פוסל" [ראה למעלה הערה 144]. וכן כתב בכת"י [שצד:], ויובא בהערה 192.

<> אודות שהרשעים הם בעלי חומר ללא מדריגה נבדלת כלל, כן כתב בח"א לשבת לא: [א, יח:], וז"ל: "יש להם [לרשעים] כח גשמי יותר, שכל ענין הרשעים בעלי גוף ובעלי חומר". ובאור חדש פ"ה [תתקמג:] כתב: "כי המן ועבדיו היה להם מדת החומר החסר. ומרדכי ומשרתיו היו לו מדת הצורה השלימה... וכדכתיב [משלי יג, כה] 'צדיק אוכל לשובע נפשו ובטן רשעים תחסר'. כלומר, כי הצדיק שיש לו השלמה, לכך אוכל לשובע נפשו, דהיינו שיהיה בשלימות, כמו שנפשו הוא בשלימות. אבל 'בטן רשעים תחסר', כי הבטן הוא חמרי, והרשע שהוא חסר בעצמו, ולכך יש לו משפט החומר, שהוא חסר ואינו שבע" [הובא למעלה פ"ד הערה 36]. וראה דר"ח פ"ד מכ"א [תכב.] ושם הערה 1802 בביאור הדמיון בין רשעים לפרי שאינו בשל, שהפרי שאינו בשל נקרא "רשעי זיתים" [ב"מ קה.], משום "שהן לעולם בוסר, שאין בישולן נגמר לעולם" [רש"י שם]. כי פרי שאינו בשל הוא מוטבע בחומר הפרי [כמבואר בדר"ח שם], וכן הרשעים נמשכים אחר חומרם, וכמבואר כאן.

<> נמצא שמבאר שהרשעים חשדו במשה וירמיה חשדות שפלים הנובעים מפאת היות החושדים רשעים. וכן כתב בכת"י [שצד:], וז"ל: "אם היו החושדים נוטים אל ההבדל מן החומר, לא היו חושדים את מרע"ה מאשת איש. אבל בשביל שכל החושד, הוא חושד אחר מדבר שיש בו, והם נוטים אל ענין החומרי, לכך היו חושדים את מרע"ה באשת איש. ואמרו שמשה הוא במדרגת הצורה, והצורה יש לה דביקות בחומר, והוא משותף אל הכל. אבל האמת היא, כי מרע"ה נבדל היה מכל חומר". וראה למעלה הערה 144.

<> כמבואר למעלה הערה 147. ובח"א לב"ק טז: [ג, ג.] כתב: "והכל תבין ממדריגת משה עליו השלום, וממדריגת ירמיה, שהם בפרט היו נביאים לכל ישראל. לכך משה ע"ה היו חושדים אותו מאשת איש, אבל ירמיה איכא מחלוקת; מאן דאמר היו חושדין אותו מאשת איש, ומאן דאמר בזונה, והבן זה".

<> הנה מאמר זה [שחשדו במשה מאשת איש] הובא בארבעה מקומות אחרים בספריו, ובשלשה מהם הביא שני הסברים; (א) כאן בגבורות ה'; הסברו הראשון הוא שחשדו במשה מפאת היותו צורה לכלל האומה, ומכלל זה הוא צורה לנשותיהם, כי אין צורה לצורה אלא צורה לחומר. והסברו השני הוא שחשדו במשה שהזיווג התואם למעלתו הוא אשת איש של כל אחד ואחד. (ב) בבאר הגולה באר החמישי [סו.-עז:] הביא את שני ההסברים הבאים; הסברו הראשון שם הוא כהסברו הראשון כאן. והסברו השני שם ["ועוד תדע והוא עיקר הפירוש" (עג:)] הוא שהקב"ה הוא האיש והצורה לישראל, וחשדו במשה שהוא רוצה להשתרר עליהם, וחותר תחת היחס של הקב"ה וישראל [שהוא יחס של איש ואשה]. (ג) בח"א לב"ק טז: [ג, ג.] הביא את שני ההסברים הבאים; הסברו השני שם הוא כהסברו השני בבאר הגולה. והסברו הראשון שם הוא במה שחשדו את ירמיה מאשת איש, שנבואת ירמיה אינה נבואת אמת, וכלשונו: "פירוש, כי הרשעים היו חושדים הנביא שאינו מתנבא האמת. כי נבואה שלו ממקום שלא יתן האמת, וחשדו את ירמיה הנביא שיש לו דביקות בכח חיצוני, שנקרא זונה, ונבואתו אינו אמת. וכמו שיקראו רז"ל [יבמות סג:] התורה 'אשה' לאדם, כן הנבואה הוא 'אשה' לאדם. שכל דבר אשר מתדבק אליו, הן התורה הן הנבואה, נקרא לאדם אשה. ויותר מזה, אפילו האומנות יקרא 'אשה' לאדם, שכך דרשו [סנהדרין פא.] 'ואת אשת רעהו לא טמא' [יחזקאל יח, ו], שלא ירד לאומנות של חבירו. שכל דבר שמתדבק בו האדם הוא אשה אליו". אמנם לא ביאר שם שזהו גם מה שחשדו את משה רבינו. נמצא שביאר בשלשת המקומות האלו ארבעה הסברים שונים; שנים כאן בגבורות, הסבר נוסף בבאר הגולה, והסבר נוסף בח"א לב"ק. @**ובנתיב הענוה**^ ס"פ ד [ב, יא.] הביא הסבר חמישי, והסבר זה בא מתוך ביאור מאמר חכמים [סוטה ד:] "כל אדם שיש בו גסות רוח, לבסוף נכשל באשת איש", וז"ל: "כי מי שיש בו גסות רוח הוא לעצמו, ואינו מדמה עצמו לשאר בני אדם. כי 'אשת רעהו' אמר הכתוב [ויקרא כ, י]. וכאשר אחד הוא גס רוח, ומדמה עצמו במדריגה עליונה, כאילו מסולק ממנו האיסור של אשת איש, שהכתוב אומר 'אשת רעהו', ואין לזה ריע... כי כאשר בדעתו שאינו משותף עם אחרים גובר חטא זה, עד שנכשל באשת איש, שהוא חטא דומה מתיחס אל זה, שאינו רואה בעצמו שהיא אשת רעהו, רק כאילו לא היה רעהו כלל, ויכשל באשת איש. ודבר זה רמזו ז"ל עוד במה שאמרו במו"ק [יח:] 'ויקנאו למשה' [תהלים קו, טז], מלמד שחשדוהו באשת איש. ורצו בזה, כי לפי מדריגת משה שהיה נבדל מכלל ישראל, עד שלא יאמר בזה 'כי ינאף את אשת רעהו'. וזהו הקנאה הגדולה שהיו מקנאין אותו ואמרו שאינו משותף עם ישראל ח"ו, וזהו החשד באשת איש, כי היו אומרים שבסוף נכשל באשת איש". ופירושו, שהחושדים במשה סברו שהואיל ומשה היה נבדל מכלל ישראל, וחלילה אינו משותף עם ישראל, לכך לגביו שאר אישי ישראל "כאילו לא היה רעהו כלל", ולכך לבסוף יכשל באשת איש, כפי שגס רוח לבסוף יכשל באשת איש. וזהו לכאורה ביאור חדש וחמישי, שלא נזכר בשאר ספריו. ולכך יש להבין, שבסיום דבריו בנתיב הענוה שם כתב: "ובארנו &**זה**^ במקום אחר", ולכאורה הסבר זה אינו נמצא בשאר ספריו.

<> רש"י שמות ו, כה "מבנות פוטיאל - מזרע יתרו שפטם עגלים לעבודה זרה". וכן כתב רש"י במדבר כה, יא, ושם לא, ו. וכן אמרו חכמים [סוטה מג., ב"ב קט:, וסנהדרין פב:]. ובכת"י [שצה.] כתב: "אף על גב שעכשיו היה [יתרו] פורש מע"ז [רש"י שמות ב, טז], סוף סוף גנאי הוא זה שהיה כהן לעבודה זרה". וראה להלן הערות 208, 239.

<> פירוש - הא תינח שיש למשה להתחתן עם גיורת, וכפי שביאר למעלה [לאחר ציון 107] שמחמת שמשה שקול כנגד כל ישראל, אין אחת מבנות ישראל "עזר כנגדו", לעומת הגיורת שאינה מכלל ששים רבוא. אך מדוע לא נתחתן עם אחת משאר גיורות, שאביהן לא פיטם עגלים לעבודה זרה. וכן בכת"י [שצה.] כתב: "ולמה לא נתחתן בשאר גוים שלא היה כהן לעבודה זרה". ואם תאמר, הרי "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" [יבמות כב.], ואין לצפורה אחר גיוריה שום שייכות לאביה, ומדוע מה שאביה פיטם עגלים לע"ז נחשב אצלה לגנאי. והרי למעלה [הערה 120] נתבאר שלדעת המהר"ל צפורה נתגיירה כאשר משה נשאה, וא"כ מה אכפת לן מאביה שפיטם עגלים לע"ז. וצריך לומר שעם כל זה יש בזה גנאי, שהרי אף פנחס, שהיה צאצא מיתרו, נחשב לו לגנאי שזקנו פיטם עגלים לע"ז, וכמו שכתב רש"י [במדבר כה, יא] "פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן - לפי שהיו השבטים מבזים אותו הראיתם בן פוטי זה שפיטם אבי אמו עגלים לע"ז, והרג נשיא שבט מישראל, לפיכך בא הכתוב ויחסו אחר אהרן". ובגו"א שם אות י [תטז.] כתב: "הא דנקט 'השבטים היו מבזין אותו', ולא נקט שהיו הבריות מבזין אותו, מפני כי עיקר היחוס הוא תולה בשבטים, שיודע כל אחד יחוס שבטו ממי הוא... והיו מבזין אותו שהם מיוחסים, והוא אינו מיוחס". ואם לפנחס זהו גנאי, ק"ו שלצפורה בתו זהו גנאי [ראה להלן הערה 201]. @**אך טעמא בעי**^, שסוף סוף צפורה לאחר שנתגיירה היא כקטנה שנולדה, ואינה מתייחסת יותר לאביה, מדוע מעשי אביה נחשבים לה לגנאי. והנראה, שמצינו שגוי שלוה מישראל ואחר כך נתגייר, אינו נפטר מחיובו [ב"מ עב.], ולא אמרינן שהוא כקטן שנולד דמי. וכן גוי שבא על אשת איש ונתגייר, חייב מיתה [סנהדרין עא:]. וכתב על זה בספר שערי חיים [לגר"ח שמואלביץ זצ"ל] כתובות, סימן יג [עמוד מד] בזה"ל: "רק לגבי דינים שאינם נוהגים בגוי הוא דהוה ליה כקטן שנולד דמי, מה שאין כן לענין דינים הנוהגים בו בעודו גוי, לא אמרינן דכקטן שנולד דמי... דאף על גב שדנים אותו כאדם אחר, דכקטן שנולד דמי, מ"מ המעשה שנעשה קודם הגירות קיים גם אחר כך, והוא מחייב ופועל דינים אחר כך... וכן בגוי שבא על אשת ישראל ונתגייר, מעשה העבירה בגיותו מחייבו מיתה לאחר שנתגייר. וכן נמי גוי שלוה מישראל, הרי מעשה ההלואה בגיותו מחייבו לאחר שנתגייר... דדינים התלויים במעשה שפיר אמרינן דהמעשה שנעשה בגיותו יפעל דינים אף לאחר שנתגייר, ורק בדינים דלא שייכי כלל בגיותו אמרינן דאין כאן מעשה שיפעל לאחר מכאן". והוא הדין לנדון דידן; אע"פ שגוי שעבד ע"ז ונתגייר פטור ממיתה [רמב"ם הלכות מלכים פ"י ה"ד], זהו משום שהואיל ונשתנה דינו נשתנה מיתתו [סנהדרין עא:], שבן נח מיתתו בסייף, ועכשיו מיתתו בסקילה, והוא לא נתחייב במיתה זו, לפיכך הוא פטור [רש"י שם]. אך אין הוא פטור מצד "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". ובשו"ת חות יאיר סימן עט ביאר שכשם שתשובה מכפרת על עונש בידי שמים ואינה מועילה לעונש שהתחייב בידי אדם [מכות יג:], כך קבלת עול תורה ומצות של ההתגיירות מועילה להיותו כקטן שנולד לגבי עונשים שבידי שמים, ולא לעונשים שבידי אדם. וזהו שכתבו תוספות [סנהדרין עא:] שלא אמרינן כקטן שנולד דמי לפוטרו מעונשי בית דין. לכך כשם שיתרו עצמו לכשנתגייר לא נתבטל עונשו מהע"ז שעבד מחמת "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" [אלא מצד "הואיל ונשתנה דינו נשתנה מיתתו"], כך גירותה של בתו צפורה אינה מבטלת הגנאי שיש לה ממה שאביה פיטם עגלים לע"ז.

<> לשון המדרש שם: "כל שבחו של אותו צדיק להיות הולך לו אצל עובדי עבודת גלולים... והאיך הוליך למשה למקום עובדי עבודת גלולים. אלא שיתרו כומר היה לע"ז, ולעולם ע"ז בסורה [בזויה] בפני עובדיה, ויתרו רואה חרטומין שלה, ובוסר עליהן, והרהר לעשות תשובה עד שלא יבא משה". וכן בשמו"ר א, לב אמרו "'ולכהן מדין שבע בנות' [שמות ב, טז]. והלא הקב"ה שונא עבודת כוכבים, ונתן מנוס למשה אצל עובד עבודת כוכבים. אלא אמרו רבותינו, יתרו כומר לעבודת כוכבים היה, וראה שאין בה ממש, וביסר עליה ["כלומר שבעט בה ומאס אותה" (מתנו"כ שם)], והרהר לעשות תשובה עד שלא בא משה" [ראה למעלה הערה 94, ולהלן הערה 208]. וקצת תמוה, שלמעלה [לאחר ציון 92] הביא תחילתו של מדרש זה בשם השמו"ר, וכאן מביא כן בשם התנחומא.

<> כמו שמצינו לאידך גיסא [פסחים מט:] "תנא, שנה ופירש יותר מכולן", ופירש רש"י שם "שנה ופירש - תלמיד ששנה ופירש מן התורה, ויודע כמה תלמידי חכמים מגנים את עמי הארץ, וכמה הם שפלים בעיניהם, שונא יותר מכולם". ובנתיב התורה פט"ו [תריג.] כתב: "כי זה יותר חמרי מה שהיה לו התורה, ופורש מן התורה. וזה מורה שהוא מתנגד אל השכלי לגמרי, כיון שפירש. ולכך הוא יותר נוטה אל החמרי מן עם הארץ אשר לא רצה לקנות התורה, אבל זה בשביל החמרית שבו פורש מן התורה, לכך הוא יותר קשה מהכל, ודבר זה מבואר". ובדר"ח פ"ג מ"ז [קצד.] כתב: "כל הפורש מדבר אחד, הוא מתנגד והפך אל אותו דבר שהוא פורש ממנו. ואם לא היה מתנגד אל אותו דבר, לא היה פורש ממנו, כי הדברים אשר הם שייכים זה אל זה, אין האחד פורש מן השני, ואדרבה, הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו". ושם פ"ג תחילת מ"ח [רא.] כתב: "כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים. ומפני כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות שהוא קיים ביותר... והפורש מדבר הוא הפכי לו, ולכך הפורש מן התורה הוא הפך המציאות" [הובא למעלה פי"ח הערה 99]. ובח"א לנזיר כג: [ב, כו.] כתב: "כי הפורש הוא יותר קשה מאותו שהיה רחוק מעולם. כי הרחוק בהתחלה, אפשר שיהיה בין שניהם קצת קירוב, אף שהם רחוקים. אבל לוט שהיה קרוב [אצל אברהם] ונתרחק, אין כאן שום צד קירוב, שאם היה צד קירוב לא היה מתרחק, לכך הוא הפכו לגמרי. ולכך נגזר על עמון ומואב מה שלא נגזר על שום אומה [דברים כג, ד] 'לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה''". וכן כתב בתפארת ישראל פ"י [קסה.], שם פל"ז [תקמד:], שם פמ"ז [תשל:], שם פנ"ז [תתצג. (יובא בהערה 200)], ח"א לסוטה מב: [ב, פא.], וח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט:]. וראה עוד במבוא לדרשות המהר"ל [עמוד 28] אודות היסוד שקרוב שנתרחק הוא יותר רחוק ממי שלא היה קרוב מעולם. @**דוגמה לדבר;**^ הרמב"ם בפירוש המשניות [פרה פ"ג מ"ג] כתב: "הנה אין הבדל בין איש שלא נטמא לעולם במת, ובין איש אשר נטמא כל ימיו ואחר כך טבל והזה עליו ג' וז'. אלא שזה אשר הוזה עליו יותר גדול המדריגה בטהרה, לפי שהפסוק [במדבר יט, יט] כבר שפט עליו שהוא טהור" [הראני לזה הגר"ח קרייסוויטה זצ"ל]. @**דוגמה נוספת;**^ הר"ן נדרים מא. כתב: "אחר שחלה ונתרפא, מתחזק טבעו להיות יותר בריא ממה שהיה קודם חליו". הרי הפרישה מהחולי מורה על הריחוק מהחולי, יותר ממי שלא חלה מעיקרא.

<> כדעת רבי אבהו שם [החולק על רבי יוחנן]. ובגמרא שלפנינו אמרו "מקום שבעלי תשובה עומדין, צדיקים גמורים אינם עומדין". אך נקט כעין לשון העין יעקב לסנהדרין צט., שאמרו שם "מקום שבעלי תשובה עומדים, אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד". ויש להבין, הרי רבי יוחנן חולק על רבי אבהו [ברכות לד:], וריו"ח סובר שמעלת הצדיקים עדיפה על מעלת בעלי התשובה. וכיצד ניתן לבאר שמה שאירע למשה אדון הנביאים [שנשא בתו של מי שפיטם עגלים לע"ז, ולא גיורת סתם] תהיה תלויה במחלקות התנאים. ועוד קשה, כיצד רבי יוחנן יבאר מדוע נתגלגל הדבר שמשה נשא בתו של מי שפיטם עגלים לעבודה זרה. ויל"ע בזה. @**וצרף לכאן**^ מאמרם [ברכות יב:] "כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו, מוחלין לו כל עונותיו". ובנתיב התשובה פ"ה [עח:] כתב: "דבר זה צריך טעם, למה הבושה מכפר ומוחלין לו עונותיו. אבל דבר זה מופלג בענין הבושה, כי פירוש דבר זה כאשר האדם מתבייש מן החטא מורה שהוא מסלק עצמו ומרחיק עצמו מן החטא לגמרי, שכל בושה שהוא מתבייש מדבר מרחיק עצמו ממנו. לא כן העז פנים שהוא מתעצם בחטא ["מתעצם" שהחטא מתחבר לעצם מהותו], וכאשר מתעצם בחטא אין הסרה לחטא הזה, כאשר החטא מתעצם בו. אבל המתבייש מן החטא מורה שאין החטא מתעצם בו, ואדרבא מרחיק עצמו מן החטא... ולכך מוחלין לו החטא, מאחר שהוא מרוחק מן החטא" [הובא למעלה פ"ח הערה 39]. הרי אם לא היה עושה אותו החטא ומתבייש בו, היו נשארים שאר עונותיו במקומם. אך עתה שהוסיף בחטא ונתבייש באותו חטא, נמחלו כל עונותיו. כי הבושה מהחטא מנקה ומטהרת אותו יותר מאילו לא עשה חטא כלל, וכמבואר כאן.

<> לשונו בתפארת ישראל פנ"ז [תתצג.]: "רבי אבהו חולק ואומר במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד. וטעם זה דבר מופלג ועמוק מאד מאד... זה שהיה כל ימיו רשע וחזר בתשובה להיות צדיק, אין ספק כי הפרישה מן הדבר יותר במעלה ממי שלא היה צריך לפרוש, לכך אמרו [פסחים מט:] אצל התורה, כי הפורש מן התורה יותר רחוק מן התורה ממי שלא ראה תורה מימיו... כי הפרישה מן העבדות הוא יותר במעלה. וזה שפירש מן החטא שהיה נוטה אל עולם הזה הגשמי, הוא יותר במעלה ממי שלא היה נוטה אחריו כלל... סלוק החמרי אינו רק מצד עולם העליון, שאין במדרגה ההיא נמצא שום חמרי, ובאותה מדרגה עליונה הוא סלוק החמרי... ולפיכך במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד... וסבר רבי אבהו כי כאשר היה נמכר לעבד ויצא לחירות מן עבדות, קנה מדרגה יותר עליונה משאם לא היה עבד כלל ולא יצא לחירות. כמו שישראל שהיו עבדים לפרעה, ויצאו לחירות, קנו מדרגה יותר עליונה, שהיו כלם בני מלכים [שבת קיא.], משאם לא היו כלל עבדים כמו שאר אומות. וזה מפני שהיה להם הסתלקות העבדות והיציאה מן העבדות, ודבר זה אי אפשר רק על ידי שהגיעו למדרגה עליונה, שאין שייך בהם עבדות כלל, ובאותה מדרגה יצאו. כי אם שייך בה עבדות, לא היה להם יציאה ממנו. אף על גב שלא היו ראויים לשעבוד אם היו כבר בני חורין, מכל מקום אחר שהיו משועבדים, לא היה להם יציאה לחירות רק על ידי מדרגה עליונה מאד". וכן הוא בנתיב התשובה פ"ד [ס:]. ואודות שהיציאה מעבדות מורה על מדריגה עליונה יותר ממי שלא היה עבד כלל, כן כתב בתפארת ישראל פל"ז [תקמד:], וז"ל: "ואולי תאמר, כי מה היא המדרגה שהוציא [הקב"ה] אותם [את ישראל] מן הפחיתות החמרי, שהיו עבדים [במצרים], הרי יותר יש מעלה מי שלא היה עבד כלל. זה אינו, כי בודאי הפרישה מן הפחיתות יש בזה מדרגה נבדלת יותר ממי שלא היה לו כלל מדרגת הפחיתות, ולא הוציאו מזה כלל. שאם לא היה לישראל מדרגה נבדלת לגמרי, לא היו ישראל יוצאים מן העבדות. אבל הפרישה מזה מורה על שקנו ישראל מדרגה נבדלת לגמרי". וראה להלן פל"ט הערה 124.

<> לא נתבררה לי כוונתו, כי בספר זה אינו מביא שוב את המאמר "מקום שבעלי תשובה עומדין, צדיקים גמורים אינם עומדין". ואולי כוונתו לענין שמשה נשא גיורת, ולא בת ישראל. וענין זה הזכיר שוב בקצרה להלן פמ"ז [ד"ה משה ובני ישראל]. ועל כל פנים מבואר שמה שיתרו פיטם עגלים לע"ז אינו נחשב לגנאי, אלא למעליותא, כי יתרו לבסוף פרש מע"ז [רש"י שמות ב, טז], לכך יש לו דין של בעלי תשובה שמקומם נעלה יותר ממקומם של צדיקים גמורים. וכן כתב בכת"י [שצה.], וז"ל: "ויש לך לדעת עוד, כי בשביל שהיה יתרו כהן מדין, ואחר כך היה מודה באלקים יתברך, דבר זה נחשב לו לצדקה מה שהיה כומר לע"ז. ורמזו רז"ל 'במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אין יכולים לעמוד'". @**וכן מוכח**^ מהנאמר [שמות ו, כה] "ואלעזר בן אהרן לקח לו מבנות פוטיאל לו לאשה ותלד לו את פינחס אלה ראשי אבות הלוים למשפחותם", ופירש רש"י שם "מבנות פוטיאל - מזרע יתרו שפטם עגלים לעבודה זרה". ואם זהו דבר של גנאי, מדוע הפסוק יזכיר זאת כאשר בא לייחס את ראשי אבות הלוים. זאת ועוד, שהמשך דברי רש"י שם הוא "ומזרע יוסף שפטפט ביצרו". ובגו"א שם אות לד [קכא.] כתב: "רוצה לומר שביזה את יצרו ולא שמע אל יצרו, ולא הלך אחריו". הרי שהתיבות "מבנות פוטיאל" מורות על שבח יוסף, וכיצד אותן תיבות יורו על גנאי יתרו, אלא שהן מורות גם על שבח יתרו, וכמבואר כאן. אך לפי זה יש לתמוה, מדוע השבטים היו מבזים את פנחס שזקנו פיטם עגלים לע"ז [רש"י במדבר כה, יא (הובא למעלה הערה 196)], הרי זקנו כבר פרש מע"ז, והוא נידון כבעל תשובה על פיטום זה, ו"מקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם עומדים", ומהו הבזיון שיש בדבר.

<> אין זה כפי ששאלו כמה פעמים בגמרא "מנינא למה לי" [שבת ו:, שם סט., כריתות ב:, ועוד]. כי שם השאלה היא שהואיל והדברים נזכרו בשמם, מה הצורך לומר לנו כמה הם, הרי אנו מעצמנו נוכל לסופרם. וכגון, אמרו [שבת סט.] "תנן, אבות מלאכות ארבעים חסר אחת, והוינן בה, מנינא למה לי". ופירש רש"י שם "מנינא למה לי - ליתני 'אבות מלאכות הזורע והחורש כו'', למה לי למיתנא 'ארבעים חסר אחת', ליתנינהו, ואנן ידעינן דארבעים חסר אחת איכא". אך כאן לא נזכרו הבנות של יתרו בשמן, אלא רק נאמר עליהן שהיו לו שבע בנות, ולולא מנינן הן לא היו נזכרות כלל. מכל מקום שאלתו היא מהי החשיבות להודיענו שהיו ליתרו שבע בנות. ובכת"י [שצה.] כתב: "ואמר הכתוב שהיה ליתרו ז' בנות. ויש לדקדק, דמאי נפקא מינה בזה [פירוש, מה הנפק"מ שהיו לו רק בנות]. אלא בא להגיד לך כי היה ליתרו דבוק לגמרי בישראל, כי הבנות בקל משעבדים עצמם להשם יתברך. לא כן האנשים שקשים לשמוע, והנשים מקבלים במהירה. ולפיכך אמר 'ולכהן מדין שבע בנות', כי בודאי במה שהם בנות, קלים לשמוע יותר מן האנשים". אמנם לא נתבאר לפי זה מדוע היו דוקא שבע בנות, לא פחות או יותר. לכך בהמשך דבריו בכת"י שם מבאר כהמשך דבריו כאן, שהשביעי הוא קדוש.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה בהקדמה שלישית [קכט.] כתב: "אמנם השביעי שהוא האמצעי, ונקרא 'היכל הקודש' [ספה"י פ"ד מ"ג] הוא מכוון באמצע. לפי שהאמצעי נבדל מהכל, שהרי אינו נוטה לשום צד מן הצדדין. ומפני כך האמצעי מתיחס תמיד אל הקדושה והמעלה הנבדלת מן הגשמית, כמו שהיתה הארץ הקדושה ובית המקדש מכוון באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י]... האמצע אין לו רוחק כלל, רק עומד באמצע, נבדל מן הצדדים שהם רחקים, ולפיכך האמצעי נבדל מן הגשם. אלו הם שש צדדי העולם, עם היכל הקודש, הוא האמצעי". ולהלן ר"פ מו כתב: "וכאשר תעיין ותמצא שהגשם יש לו חלופי ו' צדדין, והם המעלה והמטה, ימין ושמאל, פנים ואחור. וכל שש צדדין אלו מתיחסים אל הגשמית, בעבור שכל צד יש לו רחוק, וזהו גדר הגשם. אמנם יש בו שביעי, והוא האמצעי שאינו נוטה לשום צד, ומפני שאינו מתיחס לשום צד דומה לדבר שהוא בלתי גשמי, שאין לו רוחק. ולפיכך יש גם כן לזמן המתיחס ומשתתף עם הגשם ששה ימים, והם ימי חול, אבל השביעי קדוש. ונמצא כי שבעה ימי שבוע הם דומים לגשם הפשוט שיש לו ששה קצוות והאמצעי שבשניהם, זהו ענין ששת ימי חול, והשביעי הוא קודש". וכן הוא להלן פמ"ו, פס"ט, ופ"ע. וכן כתב בדר"ח פ"ה מט"ו [שעג.], ויובא בהערה הבאה. ובנתיב התורה פי"ד [תקלו:] כתב: "כי השביעי לעולם נבדל מן הששה, ודבר זה בארנו במקום אחר כי השביעי נבדל מן הששה". ובח"א לכתובות סח. [א, קנה.] כתב: "האמצעי אין לו רוחק... ודבר זה רמזו חכמים [ספרי במדבר ח, ב]... 'אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות' [שם]... מכאן אמר רבי נתן האמצעי הוא משובח. וזה מפני כי הימין והשמאל יש להם רוחק, ולכך הם מתייחסים אל הגשמי. אבל האמצעי אין לו רוחק, מתייחס אל הנבדל מן הגשמי". ובהספד [קפה] כתב: "זהו מה שכתוב [איוב ה, יט] 'בשש צרות יצילך ובשבע לא יגע בך'. ופירוש זה כי העולם הזה נברא בשבעת ימי בראשית, והעולם הזה הוא אל הרשעים, וכמעט שאין לצדיקים בעולם הזה חלק, כי לא ברא עולם הזה רק לאחאב וחבריו [ברכות סא:]. ומפני שהעולם אשר ברא נברא בשבעה ימים, ולכך הרשעים אשר להם עולם הזה, רודפים הצדיק שאין לו עולם הזה... ובשביל כי יום השבת שהוא שביעי לה', שהוא קדוש, לכך אמר 'ובשבע לא יגע בך רע', מפני שהשביעי הוא אל השם יתברך. ולכך 'בשש צרות יצילך' מן הצרות אשר באים על הצדיקים. אבל בשביעי שהוא אל השם יתברך, 'לא יגע בך', במה שהצדיקים הם אל השם יתברך, ולכך לא יגע בך, רק הצדיק נלקח אל השם יתברך בשביעי, אשר הוא שייך אל השם יתברך. וזה תבין ממה שכתוב [שמות כא, ב] 'שש שנים יעבוד ובשביעי יצא חפשי'. כי שש שנים הם ימי חול, ולכך אפשר שיעבוד העבד שש שנים, ויהיה לאדון שלו. אבל בשביעי יצא חפשי ממנו, כי השביעי הוא לה', ולכך בשנה השביעית יצא מן האדון, ויהיה עבד אל השם יתברך". וכן הוא בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שמט:], תפארת ישראל פכ"ב [שלא.], שם פ"מ [תריג.], שם פ"ע [תתרצז.], ח"א לר"ה כא: [א, קכב.], ח"א לב"מ פו. [ג, מג:], ועוד. וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 35, פ"ג הערה 40, פי"ח הערה 151, ולהלן פכ"ד הערה 86.

<> זה לשון המדרש [שם]: "כל השביעין חביבין לעולם... בשנים שביעי חביב, שנאמר [שמות כג, יא] 'והשביעית תשמטנה ונטשתה'... בימים שביעי חביב, שנאמר [בראשית ב, ג] 'ויברך אלקים את יום השביעי'. בחדשים שביעי חביב, שנאמר [ויקרא כג, כד] 'בחודש השביעי באחד לחודש". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שעג.] כתב: "מספר שבעה מורה על המדריגה שמתחבר ביחד הגשמי ובלתי גשמי. וידוע מספר שבעה כנגד שש קצוות והאמצעית, שהוא נקרא 'היכל הקודש' אשר ביניהם. ודבר זה ידוע אל הנבונים, כי מספר שבעה הוא כנגד שש קצוות, והיכל הקודש שביניהם. וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם, ואילו האמצעי אין לו רוחק כלל, שהרי לא שייך רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתיחס אל הבלתי גשמי. ולכך קראו האמצעי 'היכל הקודש', אשר הוא בתוך שש קצוות, לפי שהוא נבדל מן הגשם, וזהו קדושתו... ולפיכך תמצא בכל מקום כי במספר שבעה חול וקדושה; שבעת ימי שבוע, ששה ימי חול, ובשביעי הוא קודש [שמות לא, יד]. ובחדשים, השביעי גם כן קודש, הוא חודש תשרי. ובשנים, ששה שני עבודה, והשביעית שמיטה [שמות כג, יא], והיא שנת קודש. וכל זה מפני כי מספר הששה הם חול, והם כנגד ששה קצוות הגשם, שהוא חול, ואילו השביעי הוא כנגד היכל הקודש, שהוא השביעי והוא באמצע, ודבר זה ידוע" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 35]. וכן בגו"א בראשית פ"ב אות ה [נד:] הביא את המדרש הנ"ל.

<> יש להבין, דנהי שהיו ליתרו שבע בנות, אך מנלן שצפורה היתה הבת השביעית, והרי שבע לחוד, ושביעי לחוד, וכאן נתבאר מעלת השביעי, ולא מעלת השבע. וכן להלן פמ"ו כתב: "הקדושה היא תמיד בשביעי, כמו שנתבאר למעלה אצל 'ולכהן מדין שבע בנות'. ולפיכך נבחר חדש השביעי להיות בו מלכות". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רט.] כתב: "השביעי בכל מקום מיוחד לקדושה, כמו שהתבאר בחבור גבורות ה' אצל 'ולכהן מדין שבע בנות'... כי השביעי הוא מיוחד לקדושה" [וכן הזכיר בקצרה בנצח ישראל פכ"ז (תקסא.)]. ויש לומר, כי האופן היחיד לבאר את הדגשת התורה שליתרו היו שבע בנות הוא רק אם צפורה היתה הבת השביעית. אך אם היא לא היתה השביעית, הדרא קושיא לדוכתא "למה הוצרך לומר מנין הבנות". ורק לכשנעמיד את צפורה כבת השביעית, תובן הדגשת התורה שליתרו היו שבע בנות. ועוד יש לומר, שבמדרש הנ"ל [ויק"ר כט, יא] מבואר שמשה היה שביעי, שאמרו שם "באבות שביעי חביב; אברהם, יצחק, יעקב, לוי, קהת, עמרם, משה, וכתיב [שמות יט, ג] 'ומשה עלה אל האלקים'". ולכך מסתבר שאשתו היתה גם כן שביעית. וכן מצינו בדוד ובת שבע, וכמו שכתב בח"א לסנהדרין קז. [ג, רנב:], וז"ל: "בת שבע ראויה לו, כי דוד היה שביעי גם כן בבני ישי [דהי"א ב, טו], לכך ראויה לו בת שבע". אמנם בכת"י [שצה.] כתב שצפורה היתה הגדולה שבבנות, וכלשונו: "כי השביעית תמיד הוא יותר יותר מוכן אל קבלת השלימות, כמו בכל מקום שהשביעית מתקדש יותר. ובויקרא רבה פרשת אמור לעולם השביעי חביב ומקודש, ולפיכך היתה צפורה השביעית &**מלמטה למעלה**^". וכן בהמשך בכת"י [שצז.] כתב "צפורה שהיתה ראש לשבע בנות". ולא מצאתי מקורו שצפורה היתה הבכירה בין הבנות. אמנם מדבריו להלן פס"ד נראה שאין צורך לומר שצפורה היתה השביעית, אלא מספיק לומר שהיא אחת משבע בנות, וכלשונו: "נקרא ארץ ישראל 'ארצות', דכתיב [תהלים קה, מד] 'ויתן להם ארצות גוים'. כי הם שבעה; החתי, והאמורי וגו'. וזה מורה על קדושת הארץ, שכל דבר שיש בו שביעית מקודש ביותר, כמו שהתבאר אצל 'כהן מדין'". הרי משוה בין קדושת ארץ ישראל לצפורה, וארץ ישראל היא לא ארץ שביעית, אלא היא ארץ של שבעה עממים. וכך צפורה היא לא בת שביעית, אלא שייכת לקבוצה של שבע בנות.

<> כמו ששרה אמרה להגר [רש"י בראשית טז, ג] "ותקח שרי - לקחתה בדברים, אשריך שזכית לידבק בגוף קדוש כזה". ואודות שלמשה היה גוף קדוש, כן כתב בסמוך "היתה [צפורה] ראויה למשה, שלא היה גוף קדוש ונקי כמו שהיה למשה", וראה הערה 214.

<> לשונו בכת"י [שצה.]: "ויש לך לדעת כי נקראת צפורה כדאיתא במדרש, 'צפורה', שטהרה כל בית אביה כדם הציפור. פירוש, הצפור מטהרים בו את המצורע [ויקרא יד, ו-ז]. וכל בית אביה היו עובדים וכו'".

<> שפיטם עגלים לע"ז, ורק בהמשך פרש מע"ז, וכמבואר למעלה הערות 195, 197, ולהלן הערה 239.

<> כמו שאמרו [אבות פ"ג מ"ג] "שלשה שאכלו על שלחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה, כאילו אכלו מזבחי מתים", ופירש רש"י שם "מזבחי מתים - זו עבודת כוכבים, שנאמר [תהלים קו, כח] 'ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים'". ובגמרא [ע"ז כט:] למדו מהפסוק "ויאכלו זבחי מתים" להשוות תקרובת ע"ז לדיני מת ["מה מת אסור בהנאה, אף זבח נמי אסור בהנאה"]. ולהלן ס"פ לו [לאחר ציון 177] כתב: "דבק בעבודה זרה שנקרא 'מת', ואין שום תועלת". וכן הזכיר להלן ס"פ לז [לפני ציון 125]. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל.] כתב: "לכך נקרא כאילו אכלו מזבחי מתים, כי הע"ז נקרא מת, כי אין בו שום כח, והוא כמו המת". ובגו"א במדבר פי"ט סוף אות כז [שיד.] כתב: "והעבודה זרה והמת ענין אחד, שהרי תיקרא עבודה זרה 'מת', 'ויאכלו זבחי מתים'" [ומבאר שם שתחילת פרה אדומה באה לכפר על חטא העגל, וכתוצאה מכך היא מועילה גם לטהר מטומאת מת]. ואמרו חכמים [יבמות סג:] "קא מחטטי שכבי מפני ששמחים ביום אידם" [פירוש, המתים מתחטטין כעונש על שבני בבל היו שמחים ביום אידם של הגוים]. ובח"א שם [א, קמ.] כתב: "פירוש, כי יום אידם שאוכלים זבחי מתים, והם שמחים ביום שאוכלים הגוים מזבחי מתים. לכך מתים שלהם מתחטטין גם כן, כמו שהם מתעסקים עם הע"ז שהיא מת, כך מתעסקים הם עם המתים לחטוט אותם, כך יראה". וראה להלן פל"ו הערה 178, ופל"ז הערה 125.

<> ופירש רש"י שם "כמת - שהמצורע חשוב כמת; מה מת מטמא בביאה, אף מצורע מטמא בביאה". ואמרו חכמים [נדרים סד:] "ארבעה חשובין כמת; עני, ומצורע, וסומא, ומי שאין לו בנים... מצורע, דכתיב 'אל נא תהי כמת'". וראה להלן ר"פ כא, ופנ"ד. ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רח.] כתב: "כי הצרעת היא העדר האדם, כי המצורע נחשב כמו מת, וכדכתיב 'אל נא תהי כמת ויאכל חצי בשרו'".

<> פירוש - האופן לטהר את הבית מע"ז הוא האופן לטהר מצורע מטומאתו, ולכך דם צפור המטהר מטומאת מצורע, מהני לטהר מע"ז. וכן רש"י [במדבר ח, ז] השוה בין טהרת מצורע לטהרה מע"ז, וכלשונו: "והעבירו תער - מצאתי בדברי רבי משה הדרשן לפי שנתנו [הכהנים] כפרה על הבכורות, שעבדו עבודה זרה [בעגל], והיא קרויה 'זבחי מתים', והמצורע קרוי מת, הזקיקם תגלחת כמצורעים". ובכת"י [שצה.] הביא את דברי רש"י אלו.

<> "כי הדם הוא הנפש" [דברים יב, כג]. ולהלן פנ"ז כתב: "נתן השם יתברך לבעלי חיים פרנסתם ומזונם על ידי שהמזונות באכילתם שבים לדם, וכאשר הם דם מהם יתפרנס הבעל חי... ומן הדם יתפרנס הבעל חי, והוא חיותו". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ה:] כתב: "הדל"ת [שבאותיות "אדם"] הוא דם [סוטה ה.], שזהו האדם כאשר הוא חי הוא דם, כי הדם הוא הנפש, והדם הוא החיות". ונאמר [יחזקאל טז, ו] "ואומר לך בדמיך חיי ואומר לך בדמיך חיי". ונטילת החיים נקראת "שפיכות דמים".

<> דוגמה לדבר; בנתיב הצדקה פ"ג [א, קעד:] כתב: "כל צדקה מצלת מדינה של גיהנם [ב"ב י.], כי הצדקה היא חיים כמו שהתבאר, ואילו הגיהנם הוא המיתה הגמורה, לכך הצדקה מצלת אותו מזה".

<> פירוש - המצורע נחשב למת, ונעשה טהור על ידי דם הצפור, שהדם הוא החיים. וכן כתב להלן פנ"ד, וז"ל: "נתבאר לך למעלה אצל 'ולכהן מדין שבע בנות', נתבאר שם כי הדם הוא מטהר את המצורע במה שהמצורע הוא כמו מת, והדם הוא חיי הבריה".

<> "ולא דם בהמה" [לשונו בכת"י (שצה:)].

<> לשונו בכת"י [שצה:]: "מפני רוב החיות שבדם הזה של עוף, שיש לעוף התנועה היותר מהירה וקלה מכל בעלי חיים. כי מאחר שראוי לטהרת המצורע הדם שהוא החיות, ראוי שיהיה דם הצפור, שהוא מתייחס יותר [אל] החיים בעבור קלות הצפור, שהוא פורח באויר. וזהו ענין החי שהוא גוף קל, לא כמו המת שהוא כבד. ולפיכך בדם הצפור מטהרים המצורע, שנחשב כמת" [אמנם בסמוך יזכיר שמה שהעוף פורח באויר מורה על דקות החומר, ולא על קלות התנועה]. ולהלן פל"ט [לאחר ציון 74] כתב: "בעל חי מתנועע, כי התנועה חיות האדם. ולשנים אלו הראש והזרוע כח התנועה, דהיינו התחלת כח התנועה הוא מן המוח, כי התחלת כח התנועה הוא במצח... וכמו שכח התנועה במוקדם מן הראש, כך הזרוע מן האדם מקבל כח התנועה. נמצא כי המוח התחלת כח התנועה, והזרוע הוא מקבל כח התנועה. לכך צותה התורה להניח תפילין בראש ובזרוע, להיות שם ה' על הראש, ששם התחלת כח התנועה במה שהוא חי. ועל הזרוע, כלי מקבל התנועה... עד שיהיה שם ה' על התחלת התנועה, שהוא החיים ובגמר... ותבין מה שאמרו חכמים [מנחות מד.] המניח תפילין מאריך ימים. וזה מפני כי הנחתן על הראש, ועל היד שהוא מקבל כח התנועה, שהוא החיים, לכך מאריך ימים". ואמרו חכמים [גיטין נו.] "חייא קליל ממיתא". וראה להלן פל"ט הערה 75.

<> בא לבאר טעם שני ליחודיות הצפור. ועד כה ביאר שקלות התנועה של הצפור עומדת כנגד המצורע החשוב כמת. אך מעתה יבאר שדקות החומר של הצפור עומדת כנגד המצורע בעל עכירות החומר.

<> רש"י בראשית טו, י "האומות נמשלו לפרים ואילים ושעירים... וישראל נמשלו לבני יונה". והגו"א שם אות טו [רס:] כתב: "מה שהאומות נמשלו לבהמות... כי הבהמות יש להם גוף עב וגס, וכזה הם האומות. והעוף יש לו חומר דק, ולפיכך הם פורחים באויר. ולפיכך ישראל נמשלים בהם, שגם אין להם חומר גס ועב. ולפיכך העופות הם מוכנים להגיד העתידות, וכדכתיב [קהלת י, כ] 'כי עוף השמים יוליך הקול', וכן תמצא בישראל הנבואה, מה שלא תמצא בשום אומה" [הובא למעלה פ"ח הערה 230, פט"ו הערה 137, ופי"ח הערה 151]. ובבאר הגולה באר החמישי [לו.] כתב: "כל עוף אין בו כבידות חמרי גשמי, רק הוא מיוחס אל הרוחני, שהרי הוא פורח באויר, ונקרא 'עוף השמים' [בראשית א, ל], ודבר זה בארנו במקומות הרבה" [ראה להלן פל"ד הערה 64]. ובנצח ישראל פי"ד [שמט.] כתב: "כי העוף אינו כל כך חומרי, שאין לו עבות החומר, שאילו היה בעל חומר לא היה פורח באויר, שהרי מעכב עליו כבידות החומרי. אבל אין העוף כל כך חמרי, ודבר זה בארנו בכמה מקומות". ושם ס"פ נא [תתכד:] כתב: "ידוע לכל שהעוף פורח באויר מפני קלות החומר שיש לו, ואינו מונע לעוף לעלות למעלה. וכן ישראל יהיו דומים לעוף, שיהיה להם חומר זך, עד שלא יהיה להם מעכב ומונע מן כבידות החומר לעלות ולקנות המדריגה הקדושה". ובח"א לב"ב עג: [ג, צד.] כתב: "כל עוף אין בו כבידות חמרי, שהרי הוא פורח באויר". ובח"א לחולין סג. [ד, צח:] כתב: "כי העוף הוא פורח באויר השמים... שהם פורחים באויר בשביל שהם קלי הטבע, ואין להם עבות החמרי". וראה בסמוך הערה 223.

<> בכת"י [שצו:] כתב משפט זה כך: "הצרעת מתהוה מן עכירות החומר".

<> לשון האברבנאל ויקרא יג, א-מו: "נגעי הצרעת לחים ביותר... סימן על יתרון החומר ורוע איכותו". והרלב"ג [ויקרא פרק טו] כתב: "ענין הצרעת איננו בא מצד הצורה, כי אם מצד החומר".

<> בכת"י [שצו:] כתב משפט זה כך: "לא כמו שאר &**גרים**^ שסורם רע וכו'". ונראה שכך יש להגיה גם כאן, ואז יובן ההמשך "כמו שיש לאומות העולם", שמשוה את הגר לאומות העולם, אך אין טעם להשוות את הגוי לאומות העולם. ואמרו חכמים [ב"מ נט:] "מפני מה הזהירה תורה בשלשים וששה מקומות, ואמרי לה בארבעים וששה מקומות, בגר, מפני שסורו רע". נמצא שהגר סורו רע כי בא מן האומות שסורן רע. וכן קודם לכן בכת"י [שצו.] כתב: "מעלת צפורה, שלא היה לה כבידות ועכירות החומר שיש ברוב גרים אשר סורם רע, מפני שיש להם חומר האומות, שהוא חומר רע וכבד, נוטה חומרם אל האדמה. אבל צפורה לא היתה כך, ולכך היתה ראויה למשה, שהיה מובדל מן החומר לגמרי". וכן כתב להלן פל"ו [לאחר ציון 100], וז"ל: "אברהם גר היה נבדל מן הגוים. וכל האומות היה בהם שאור בעיסה שלהם, ואברהם היה לו גוף טהור, נבדל משאור הגוים. וזהו שאמרו ז"ל הזהירה התורה על אונאות הגר בכמה מקומות, מפני שסורו רע, ופירושו ששאור שלו רע, כי יש בו שאור, ושמא יחזור לסורו". ולהלן ס"פ ס כתב: "וידוע מה שאמרו חכמים למה הזהירה התורה על אונאת הגר בכמה מקומות, מפני שסורו רע. ופירוש 'סורו רע', השאור שבו רע, כי כותים יש בהם השאור". הרי השאור של הגר בא לו מן האומות. וראה להלן פל"ו הערה 104.

<> כן אמרו להדיא במדרש [דב"ר יא, סוף פסקא י]: "באותה שעה קרא הקב"ה לנשמה [של משה] מתוך גופו. אמר לה, בתי, מאה ועשרים שנה קצבתיך היותך בגופו של משה, עכשיו הגיע קצך לצאת, צאי, אל תאחרי. אמרה לפניו, רבונו של עולם... אתה בראתני ואתה יצרתני ואתה נתתני בגופו של משה מאה ועשרים שנה, ועכשיו יש גוף טהור בעולם יותר מגופו של משה [בתמיה], שלא נראה בו רוח סרוחה מעולם, ולא רמה ותולעה. לכן אני אוהבת אותו, ואיני רוצה לצאת ממנו". ובגו"א בראשית פכ"ג אות ג [שפב.]: "הגוף הוא נקי והוא בהיר מבלי סיג, וכמו שתמצא אצל משה רבינו 'לא כהתה עינו ולא נס ליחו' [דברים לד, ז], שגם זה מורה בהירות הגוף" [ראה להלן פכ"ד הערה 35]. ובדר"ח פ"א מ"א [קלא.] כתב: "והנה מדריגת משה היה כמו חמה [ב"ב עה.], שהיא כולה אור, וכאילו שאין לה גוף כלל. כך היה משה כאילו הוא נבדל לגמרי מן החומר". ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב: "יש לך לדעת כי משה רבינו ע"ה היה לו מעלת הצורה הנבדלת... והיה פורש מן האשה, ולא היה דבק בחמרי, שהחומר הוא אשה, כמו שהצורה הוא איש, ומפני שהיה צורה נבדלת, היה פורש מן האשה שהיא חומר... ולפי שהקבר הוא יחוד מקום אל אותו שנקבר שהוא במקום הזה, ולכך לא היה מתיחס אל משה דבר זה כלל. ואילו היה לו מקום ידוע מיוחד שהוא קברו, היה דבר זה יוצא לגמרי מגדר הצורה הנבדלת, שאין לה מקום מיוחד. ולכך [דברים לד, ו] 'לא ידע איש את קבורתו', כי משה הוא הצורה הנבדלת, ואין אל הצורה מקום ידוע מיוחד, וזה אין שייך בשאר צדיקים" [הובא למעלה פט"ז הערה 75, פי"ח הערה 72, ולהלן פכ"ח הערה 7]. והרמב"ם [הלכות יסודי התורה פ"ז ה"ו] ביאר שמשה היה מוכן לנבואה בכל עת לא רק מצד מעלת נשמתו, אלא גם מצד גופו. והרמב"ם בפירוש המשניות בשמונה פרקים [פ"ז] כתב שמשה רבינו ראה באספקלריא המאירה [יבמות מט:], משום שהיה גופו זך למאוד. וכן כתב הר"ן בדרוש השמיני. @**והאלשיך כתב כן**^ כמה פעמים. וכגון בבמדבר [כז, יב-יד] כתב "כי משה זכה למה שלא זכה זולתו. והוא, כי יתר צדיקים הנפש נאספת אל עמיה, אך הגוף נשאר בקבר. אמנם משה רבינו ע"ה גם גופו היה קדוש וזך, כי על כן היטפל בו הוא יתברך וקברו... באופן, שלא בלבד נאמר בו שבאו נפשות צדיקים להקביל פני נפשו, כי אם גם להקביל פני גופו. 'כי קרן עור פניו' [שמות לד, כט] שהיה הוראת ספיריותו". וכן כתב האלשיך דברים [ה, כב]: "ואחר כך אמרו 'דבר אתה עמנו ונשמעה' [שמות כ, טז]... גדולת משה רבינו ע"ה ראו, כי הנה היו כולם נביאים בהקיץ פנים בפנים, ועם כל זה ראו יתרון נבואת משה, כי כלם לא עצרו כח לקבל שפע הנבואה ההיא, ויצאה נפשם מגופם. אך משה עמד חי, ולא הרגיש שום התפעלות, כי גם גופו היה זך ובהיר, ולא עצרו הגשם מלסבול שפע קדושת הנבואה ההיא, כי רב כחו מכל הנביאים". ועוד כתב האלשיך [דברים לד, ז]: "אמר 'ומשה בן מאה ועשרים שנה במותו וכו''. והוא כי אינו כשאר כל אדם שבמותו חלפו ימיו, ולא יאמרו על מי שחי מאה שנה שהוא בן מאה שנה אם לא עודנו בחיים, אך לא אחרי מותו לומר פלוני בן מאה שנה, אך יאמרו היה בן מאה שנה... אך משה גם אחר מותו יאמר עליו בן מאה ועשרים שנה... כי אם שגם ימיו לא בלבד דבקו בנפשו כשאר צדיקים, כי אם גם שהימים היו דבקים גם בגופו, כי קדוש היה גם גופו. וזהו אומרו 'ומשה בן מאה ועשרים שנה' גם במותו, כי הגוף המת היה בן הסך ההוא. ולא כבני אדם שבמותם חלפו ימיהם, שלא יאמרו על מת כך וכך שנים הוא עתה, כי לא יספרו לו ימיו כי אם עודנו חי. אך במשה עליו יאמר כי גם במותו הוא בן מאה ועשרים שנה". וראה להלן פכ"ד הערה 33.

<> לשונו בנתיב האמת פ"א [א, קצח:]: "זאת האשה היא צפורה, שלקחה, היתה ראויה לו מצד עצמה בתכלית, וכמו שבארנו בחבור גבורות השם אצל ויתן לו צפורה לאשה. וכאשר תבין מן שם 'צפורה' שהוא עוף פורח באויר, ואינו בעל חומר גשמי, שאילו היה העוף חמרי גשמי, לא היה פורח באויר. ולכך לא היתה חמרית, וכמו שבארנו בכמה מקומות דבר זה... כי מצד האמת צפורה היא אשתו של משה". וראה למעלה הערה 121.

<> יש להבין, מדוע מבאר שצפורה ראויה להדבק בישראל, בעוד שעד כה טרח לבאר שצפורה ראויה להדבק במשה, ומדוע עבר ממשה לישראל. ויש לומר, כי המדרש מבאר שצפורה טיהרה את כל בית אביה כדם צפור, והרי לא כל בית אביה דבקו במשה, אלא בישראל. לכך צריך לבאר שבנוסף לכך שמעלותיה של צפורה מאפשרות לה להדבק במשה, הן גם מאפשרות לכל בית אביה להדבק בישראל. ודייק בלשונו ותראה שלכך כוונתו.

<> בכת"י [שצו:] הוסיף כאן: "כמו דם הצפור שבעבור קלות חומרו וזכותו כאשר יתחבר המצורע שהתחדש בו הצרעת מחומר בלתי דק, רק הצפור מטהר אותו, כך צפורה מפני שהיה לה חומר של זכות ודקות החומר, עד שבשביל זה ראויה היתה למשה, היתה מטהרת כל בית אביה המתיחסים אליה ושייכים אליה". וראה להלן ציון 236.

<> מבאר כאן שהמונע הדביקות בין האומות לישראל הוא פחיתות החומר של האומות. אך להלן בסוף הספר [בהלכות יין נסך ואיסורו] כתב שההבדל בין ישראל והאומות אינו מצד החומר, אלא מצד כח פנימי, וכלשונו: "הנה דבר ידוע אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים אברים וגידין ובשר ופרצוף לאחד כמו השני, ואין חלוק ביניהם, אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל. ואף חכמי האומות מודים בזה שיש לאומות מחולקות לכל אחת ואחת מזל בפני עצמו, כמו שידוע מדבריהם. ואנו אין תולים החלוק הזה במזל וגלגל, אבל אנו אומרים שיש לכל אומה ואומה שר מיוחד... הרי כי האומות דביקים בכח מיוחד, וישראל דביקים בכח קדוש, הוא השם יתברך, אשר הבדיל אותם מן העמים, ולקחם אליו. ואין ספק כי יש לאומות הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה מוכנים להתדבק בכח שלהם, ויש לישראל הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה דביקים בו יתברך. ולכך אף אם כל בני אדם מתדמים בדברים המורגשים והחצונים, מובדלים הם בכח פנימי". וקודם לכן בפס"ז כתב: "אם אתה אומר הלא כל האומות בטבעיהן נבראים בשוה, אין זה קשיא, כי אנחנו אין מדברים מן הטבע, רק במה שמוכן האדם לקבל ענין אלקי, כי זה לא נמצא ואי אפשר להיות נמצא בכל האומות בשוה". ובתפארת ישראל פ"א [לד:] כתב: "אמנם כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שוים כלם במעלת נפשם. ועם שכל מין בני אדם שוים בתאר פניהם ובעניניהם, אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם, כמו שידוע... הדבר אשר הוא טבעי ראוי שימצא בכל המין בשוה... אבל האלקיות לא ימצא בשוה לכל המין" [ראה למעלה פ"ג הערה 72]. ויש לעיין בזה.

<> לשונו בכת"י [שצו:]: "לכך אמרו ז"ל שרצתה צפורה אחר משה כצפור, להודיע כי נקראת צפורה על שם זכות חומרה, בשביל כך ראויה למשה ביותר, ורצתה אחריו כצפור, כל כך ראויה היתה למשה. כי מה שרצתה אחריו מורה על חוזק החבור".

<> אודות שדברים הראוים זה לזה, מתחברים זה לזה, כן כתב בנצח ישראל פמ"ב [תשלו.], וז"ל: "ומפני כי כאשר דבר אחד מסוגל לדבר מה, כאשר יבא לעולם דבר שהוא מסוגל אליו, הוא מתעורר אל זה בקול. והפך זה, כאשר דבר בא לעולם שהוא הפך להם, הם עצבים ודוממים. ומפני כי העוף הזה הוא מתייחס לרחמים, שנקרא 'רחם', לכך כאשר רחמים באים לעולם, אז מתעורר בקול, שהוא קול שמחה, ועביד 'שרק' 'שרק' [חולין סג.]... כי 'שרק' דוקא הוא חבור גמור". ובדרוש על המצות [נז.] כתב: "ואמרו במדרש [ב"ר סג, ו], 'ויתרוצצו הבנים בקרבה' [בראשית כה, כב], כשהיתה רבקה עוברת על פתחי בתי מדרשות, היה יעקב מפרכס ורוצה לצאת. וכאשר היתה עוברת על פתחי בתי ע"ז, היה עשו מפרכס ורוצה לצאת. ופירוש עניין זה, כי יעקב בבטן אמו היה דבק בו יתברך, ולכך כאשר עברה על פתחי בתי כנסיות ובתי מדרשות, מצא מין את מינו, ונעור, שהיה נמשך בטבעו אחר הדבר שהוא דבק בו. ולא היה בזה כונה ודעת ובחירה, רק מעצמו, שכל דבר בצד עצמו מתעורר אל הדבר שהוא דבק בו. ועוד אמרו במדרש [ויק"ר לה, א], 'חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך' [תהלים קיט, נט]. אמר דוד לפני הקב"ה, חשבתי דרכי כל יום למקום פלוני אני הולך, והיו רגלי מביאות אותי לבתי כנסיות ובתי מדרשות למקום הראוי... ודבר זה מעצמו שלא בבחירה שלו, כי כל דבר נמשך אל אשר דבק בו... מזה תראה שכל דבר שהוא מוכן אל דבר, בקלות מגיע אליו. והדבר שאינו מוכן אל דבר, לא יבא בקלות אליו". וראה למעלה פ"ו הערה 32, להלן פכ"ד הערה 20, ופכ"ח הערה 75.

<> הולך לבאר דמיון נוסף בין צפור לצפורה; עד כה ביאר שלשתיהן יש דקות החומר. ומעתה יבאר ששתיהן מופקעות מהתיחדות בדבר מסוים.

<> כמו שאמרו [עירובין כח.] "הני עופות מן הרקק נבראו". וכן אמרו [חולין כז:] "עוף שבא מן הרקק הכשרו בסימן אחד", ופירש רש"י שם "שיש בה מים ויבשה". ורש"י בראשית ב, יט כתב: "ויצר וגו' מן האדמה - היא יצירה היא עשייה האמורה למעלה... אלא בא ופירש שהעופות נבראו מן הרקק. לפי שאמר למעלה מן המים נבראו, וכאן אמר מן האדמה נבראו".

<> לשונו בח"א לב"ב עג: [ג, צ:]: "כי העוף הוא מורכב יותר מכל הנבראים, שהרי לא נברא מן המים כמו בריות המים, ולא נברא מן האש, ולא נברא מן האדמה כמו בריות שנבראו מן האדמה, רק נברא מן הרקק... הוא מורכב משנים". ובכת"י [שצה:] כתב: "ויש לך לדעת עוד כי הצפור נברא מן הרקק, ומה שנברא מן הרקק מורה על דקות חומרו. וזה כי הבהמה נבראת מן האדמה, ויש לה עכירות החומר. והדגים מן המים, יש להם גם כן עכירות החומר. והצפור שנברא מן הרקק אין כאן עפר גמור, ואין כאן מים גמורים גם כן. וזהו יותר דקות החומר, ולפיכך העופות קלים ופורחים באויר... שאילו היה גופו מן האדמה כמו הבהמות, או מן המים כמו הדגים, היה גופו כבד. אבל אחר שאינו לגמרי מן המים, ואינו לגמרי מן האדמה, לא קנה טבע אחד מהם. ולפיכך העופות קלים ופורחים באויר, לקלותם ודקותם החומר, שאין להם ענין האדמה ולא ענין המים".

<> כי המורכב משני דברים, אין לו דבר אחד בשלימות. וכן כתב בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט:]: "כי המורכב אין לאחד מהם מציאות שהורכב מהם בשלימות, שכן ענין המורכב משני דברים, שכל אחד אשר מורכב מהם אין לו מציאות בשלימות... כי לשאר בעלי חיים יש להם הגוף והחומר כראוי בשלימות, אבל האדם אשר מורכב מגוף ושכל, מאחר שהוא מורכב משניהם, אין לו אחד מהם בשלימות". והרקק מורכב מעפר ומים [כמבואר בהערות 230, 231], לכך אין לו אחד מהם בשלימות, "ולכך אין הצפור מיוחד בדבר מה". וראה להלן פכ"ו הערה 59, ופל"ט הערה 91.

<> יש להבין, איזו מעלה חיובית יש במה שצפורה משוללת מן הדברים השייכים למדינים. דנהי שיש בזה "סור מרע", אך מהו ה"עשה טוב" שיש במה ש"אין הצפור מיוחד בדבר מה". ויש לומר, שזהו הסימן המובהק של דבר רוחני, שאינו נגדר ונקבע על פי מאפייני החומר. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [עירובין נד.] "בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם. אדם נותן לחבירו סם, יפה לזה וקשה לזה ["יפה לחולי זה, וקשה לחולי זה. יפה ללב ורע לעינים" (רש"י שם)]. והקב"ה נותן תורה לישראל סם חיים לכל גופו, שנאמר [משלי ד, כב] 'ולכל בשרו מרפא'". ובנתיב התורה פ"א [מח.] כתב: "ואמר כי 'בשר ודם נותן סם לחבירו', כי מפני שאי אפשר שלא יהיה לאותו סם איכות; או שהוא קר, או שהוא חם, וכיוצא בזה מן האיכות. ואם הסם ההוא קר, אז מזיק לאברים הקרים. ואם הוא חם, מזיק לאברים החמים, כי לא ימלט הסם ההוא מן איכות. אבל התורה היא רפואה כללית, כי אין בתורה איכות, רק כי היא שכל אלקי העליון, ובשביל כך התורה היא סם חיים ורפואה אל הכל" [הובא למעלה הערה 70]. וצרף לכאן שאמרו על המן שירד לישראל ש"טעם כל המינין טעמו" [יומא עה.]. ויצחק העיד על עצמו שמהציד שהכין לו יעקב ש"מכל טעמים שבקשתי לטעום, טעמתי בו" [רש"י בראשית כז, לג]. וזה מורה על המעלה הנבדלת של המאכל, שאינו נגדר על פי מאפייני החומר.

<> 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" [הובא למעלה פי"ז הערה 84, ולהלן פכ"ב הערה 78]. לכך ברי הוא שאם היתה לצפורה שום שייכות לענין המדינים, היא לא היתה ראויה למשה ולישראל.

<> פירוש - אם צפורה היתה מתיחדת בענין המדינים, היא לא היתה ראויה למשה, כי משה הוא ראש לישראל, ו"האומות לפחיתות החומר שלהם אין להם דביקות בישראל" [לשונו למעלה לאחר ציון 225]. ואודות שמשה הוא ראש לישראל, כן אמרו חכמים [זבחים קב.] שמשה היה מלך לישראל. ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עח.] כתב: "וכן ענין משה שהיה מלך על ששים רבוא, והיה מתנשא על פרעה". ובדר"ח פ"א מט"ו [שעב:] כתב: "כי משה מלך היה". ובנצח ישראל פנ"ד [תתמד.] כתב: "על ידי משה רבינו עליו השלום, שהיה מלך ישראל, והמלך הוא אחד... היו אומה שלימה יחידה, שהרי המלך הוא אחד" [ראה למעלה פי"ח הערות 48, 52, 60, 114].

<> לשונו בכת"י [שצו:]: "צפורה, מפני שהיה לה חומר של זכות ודקות החומר, עד שבשביל זה ראויה היתה למשה, היתה מטהרת כל בית אביה, המתיחסים אליה ושייכים אליה" [הובא למעלה הערה 225].

<> אודות שצפורה היתה מדינית, ומחמת כן לכאורה לא היתה ראויה למשה, כן כתב רש"י [בראשית מט, ו], וז"ל: "מעשה זמרי, כשנתקבצו שבטו של שמעון להביא את המדינית לפני משה. ואמרו לו, זו אסורה, או מותרת. אם תאמר אסורה, בת יתרו מי התירה לך".

<> בא לבאר שיש שויון לא רק בין צפורה למשה, אלא גם בין יתרו למשה, ושויון זה הוא גורם נוסף מדוע נשא משה את בת יתרו. ומה שכתב "יתרו מצד עצמו", כוונתו היא שיש שויון בין יתרו למשה לא רק מחמת היות יתרו אבי צפורה, אלא ליתרו מצד עצמו יש שויון למשה. ואדרבה, השויון בין צפורה למשה הוא תולדה מהשויון שבין יתרו למשה, וכמו שמבאר.

<> שפיטם עגלים לע"ז, וכמבואר למעלה הערות 195, 208.

<> אמרו חכמים [תענית ה:] "תנא, כותיים עובדים לאש, וקדריים עובדין למים, ואף על פי שיודעים שהמים מכבין את האש, לא המירו אלהיהם". ובגו"א שמות פי"ח אות א [ג.] כתב: "כי ידוע כי העובדים עבודה זרה גם מייחסים אל העבודה זרה כוחות פרטיות, שזה ממונה על האש, וזה על המים, וזה על דבר זה, וזה על דבר אחר, ואין אחת שאומרים עליה שהיא כללית". ובנצח ישראל פ"ח [רח.] כתב: "הצלמים הם כוחות מחולקות, כי זה היה עובד לאש, וזה למים, כל אחד מחולק משני, ואי אפשר שיכלול הכל רק השם יתברך, שהוא אחד, כולל הכל". ובנתיב הדין פ"א [א, קפח:] כתב: "כי השם יתברך הוא כולל הכל, ולפיכך אמרה תורה [שמות כ, כב] 'מזבח אבנים תעשה לי', כי מזבח אבנים יש בו רבוי אבנים, ומזבח זה ראוי אל השם יתברך, אשר הוא כולל הכל. אבל הע"ז, שזה עובד לאש, וזה למים, וכולם כחות פרטים אינם כוללים, היה להם מצבה אחת".

<> אודות דביקות עובדי ע"ז בע"ז שלהם, כן כתב בח"א לערכין טו: [ד, קלח.], וז"ל: "במסכת יומא [סט:] אמרו שם כי יש שני יצרים, דהיינו יצרא דערוה ויצרא דע"ז. ואלו שני יצרי הרע הם כנגד הגוף והנפש... כי מצד הגוף יש דביקות לאדם אל הערוה שהוא מתאוה לו, ומצד הנפש יש דביקות לע"ז. כי בודאי מצד הגוף אין דביקות לע"ז... ושייך זה אל הנפש בפרט, לא אל הגוף. והדביקות הזה היה בימים הראשונים יותר כדאיתא שם, ועתה הוסר זה שתהיה הדביקות לנפש אל הע"ז... כי אי אפשר שיהיה גוף האדם ונפש האדם מסולקים מן הרע, בעבור שהם הפכים שזה גוף החמרי וזה נפש בלתי חמרי. וכבר התבאר בחכמה כי ההפכים כל אחד קצה מיוחד [ראה להלן פכ"ד הערות 119, 120, ופכ"ז הערה 64], והקצה נוטה אל הרע וההעדר. ולפיכך דבק בגוף האדם הרע, והוא יצרא דערוה. וכן דבק בנפש האדם הרע, והוא יצרא דע"ז, ואלו שני חטאים הם ראשי החטאים" [ראה למעלה פ"ד הערה 104]. וכן הוא בנצח ישראל פי"ב [שיא:].

<> לשונו למעלה הקדמה שניה [עח:]: "יש לו [להקב"ה] יותר מעלה כאשר יפעל גם כן הטוב במקרה. שאם לא יפעל הטוב במקרה, לא היה פועל כללי, ויש לתת לו הכללות מצד שהוא פועל הכל, ואין חוץ ממנו... רק השם יתברך יכול ועושה ברצונו, ואין המלאך פועל כללי". ולמעלה פי"ח [לאחר ציון 119] כתב: "כי השם יתברך מדבר עם אחד שהוא כולל, בעבור שהוא יתברך כלל המציאות". ולהלן פנ"ב כתב: "הקב"ה לא שם עינו אל אותו דור, אלא שם עינו לכלל ישראל, ראשונים ואחרונים, ואותם הוציא [ממצרים]. ודבר זה ראוי דוקא אל הקב"ה, כי הוא יתברך כולל הכל, וכלל ישראל הוא שהוציא כפי מדריגתו של השם יתברך, שהוא יכלול כל הדורות. ואילו היתה ההוצאה על ידי מלאך, אף כי היו יוצאים, מצד כי המלאך אינו כולל הכל, לא היתה היציאה רק לאבות... כי מפני שהוא יתברך כולל כל הדורות, פועל בדברים התמידים והכוללים, לא אל הדברים אשר הם לפי שעה בלבד, ואינם רק פרטים". ולהלן פנ"ה כתב: "לא תמצא כח הכולל הכל זולת השם יתברך, כי כל המלאכים זה ממונה על זה, וזה ממונה על זה, אבל השם יתברך הוא הכל... וזה כי הוא העלה הראשונה יתברך שמו וזכרו לעד, שכולל הכל, ואין פעולותיו בחלק בלבד, רק בכל. והמלאכים הם ממונים על דברים פרטים... ולפיכך מיכאל מים, וגבריאל אש, ואין אחד כולל הכל, רק כל אחד חלק אחד פרטי" [ראה להלן פכ"ד הערה 124, ופכ"ז הערה 61]. ולהלן ר"פ סז כתב: "שהוא יתברך, כמו שהוא גדול על הכל, כן יתברך כולל הכל, שזהו לו שבחו מיוחד, שהוא כולל הכל... ומה שהוא כולל הכל רצה לומר שהכל אצלו גדול וקטן בשוה, ואל הכל הוא פונה". ובנתיב השלום פ"א [א, ריז.] כתב: "לפיכך אף העליונים צריכים שלום, שלא יהיו נמצאים ההפכים ביחד בעולם אחד. כי מיכאל ממונה על המים, וגבריאל על האש, ואם לא היה השלום היה האחד בטול השני. אבל על ידי השם יתברך, שהוא כולל הכל, יש שלום, כי מצד השם יתברך שהוא משלים הכל הם אחד, וזה שאמר [איוב כה, ב] 'עושה שלום במרומיו'" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 185]. ובח"א לסנהדרין צח: [ג, ריט:] כתב: "ודבר זה רמזו חכמים על השם יתברך, שאמר [שמות כ, א] 'אנכי ה' אלקיך', מלמד שעם כל אחד היה מדבר כפי מה שהוא; לזקינים ככחם, ולבחורים כפי כחם, ולנערים כפי כחם [שמו"ר ה, ט]. וזה מפני כי הוא יתברך כולל הכל, ולכך הוא נדמה לכל אחד כפי המשיג בו" [הובא למעלה פ"ח הערה 197]. ומה שכתב כאן "כח קדוש הוא אלקי האלקים כולל הכל" כוונתו שה' כולל כל הכחות. וכן בסמוך כתב "הוא יתברך כולל כל הכחות". ובשו"ע או"ח סימן ה כתב: "בהזכירו 'אלקים' יכוון שהוא תקיף בעל היכולת ובעל הכחות כלם".

<> נאמר [שמות יח, א] "וישמע יתרו כהן מדין חותן משה וגו'", ופירש רש"י שם "וישמע יתרו - מה שמועה שמע ובא, קריעת ים סוף ומלחמת עמלק". ובגו"א שם אות א [ב:] כתב: "ואם תאמר... למה דווקא בשביל אלו שנים. ויש לומר, כי כל שאר הנסים היו פרטים, כמו שאמרו החרטומים 'אצבע אלקים היא' [שמות ח, טו] בכל מכות שהיו במצרים, לפי שהם מכות פרטים, לא נלקה רק מצרים בלבד, והאצבע הוא חלק מן היד, ואין זה הודאה כי הוא יתעלה גדול מכל האלהים... לכך במכות פרטיות שהיו במצרים לא גרם שיבוא יתרו להכיר כי הוא יתברך גדול מכל האלהים, עד שראה מלחמת עמלק וקריעת ים סוף. שמלחמת עמלק היה בשמים, להעמיד החמה לבטל מערכת השמים... ודבר זה אינו נחשב פרטי, כי השמש משמש לכל העולם, והיה נס זה בכלל העולם. וכן קריעת ים סוף היה נחשב בכלל העולם, כי הים הוא יסוד המים, ובשביל זה כל המים נבקעו [רש"י שמות יד, כא], והיינו כשהיסוד נלקה, דהיינו הים, נלקו עמו כל המים... וראיה לזה שאלו שני נסים לא היו פרטים, שהרי לא תמצא יותר משמש אחת בעולם, ולא תמצא יותר מים אחד בעולם, שאף על גב שהרבה ימים הם, הכל הוא ים אחד. ולפיכך לא היו הם פרטים". וראה להלן פכ"ז הערה 61, ופל"ד הערה 75.

<> רש"י שמות יח, יא "עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלקים - מלמד שהיה מכיר בכל ע"ז שבעולם, שלא הניח ע"ז שלא עבדה". ובגו"א שם אות כג [כב.] כתב: "יתרו אמר 'עתה ידעתי כי גדול ה'', שהוא שמו המיוחד, 'מכל האלקים', שהיה מדמה אלקותו לומר שהוא גדול מהם. ואין ייחוס וערך לומר 'כי גדול ה' מכל אלקים', אלא שיתרו נודע לו גדולתו מן עבודה זרה, שראה שאין מי שיעשה כמעשיו בכל עבודה זרה בעולם, ולא נודע לו מופת על זה אלא בערך עבודה זרה, ולפיכך היה אומר מה שנודע לו, כי לא נודע לו יותר מזה".

<> וכן משה הוא כללי ולא פרטי, שהוא שקול כנגד כל ישראל, וכמבואר למעלה הערה 153. ומתבאר מדבריו ששויון הזיווג בין איש לאשתו נעשה מתוך שויון בין החותן לחתנו, והואיל ו"שווי גדול יש ליתרו אצל משה" לכך יוסבר "למה נשא משה בת יתרו". וכן אמרו חכמים שת"ח ישא בת ת"ח שזהו [פסחים מט.] "משל לענבי הגפן בענבי הגפן, דבר נאה ומתקבל". ובילקו"ש ח"א רסח אמרו כן על יתרו ומשה, שאמרו שם "'אני חותנך יתרו בא אליך' [שמות יח, ו], הקב"ה בוחן לבות וכליות, אמר לו, יתרו, אתה באת להקביל פניו של אותו צדיק, אל יהו בתי מדרשות בטלין מזרעך לעולם... מכאן אמרו יתן אדם את בתו לתלמיד חכם ואפילו לוקחו בדמים... משלו משל ענבי הגפן בענבי הגפן". ולהלן פ"כ [לאחר ציון 30] כתב: "היה יתרו ראוי שישא משה רבינו עליו השלום את בתו, והיה תולה בגירותו זיווג משה רבינו עליו השלום".

<> כן כינה את חז"ל בכמה מקומות. וכגון, להלן פנ"ד כתב: "כי הם [החכמים] היו יודעים מצפוני החכמה, וכל רז לא אנס להם". ובדר"ח פ"ה מ"ו [קצה:] כתב: "מתבונתם [של חז"ל] יש לאדם ללמוד, שהם ידעו מצפוני החכמה". ובתפארת ישראל פ"ו [צט.] כתב "דרכי החכמים ויודעי התורה, אליהם בלבד נגלו מצפוני החכמה והאמת". ובבאר הגולה באר השני [ריז.] כתב: "כל דברי חכמים בחכמה עמוקה מאוד... אשר ידעו כל מצפוני החכמה, ונכנסו לפני ולפנים". ושם בבאר החמישי [לא:] כתב: "כל אלו דברים כבר אמרנו שהם מקובלים מפי ספרים מצפוני החכמה... ולהם לבדם נגלו סודי התורה והחכמה". ושם בבאר השני [קצט.] כתב על הרמב"ן בזה"ל: "דבר זה ביאר הרב הגדול הרמב"ן ז"ל, המקובל האלקי, אשר אליו לבד נגלו תעלומות חכמה וסודי התורה" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 143]. ואודות שחז"ל הם חכמי האמת, כן כתב למעלה בהקדמה שניה [קב.], ושם הערה 319.

<> לשון המכילתא שם "שבעה שמות נקראו לו; יתר, יתרו, חובב, רעואל, חבר, פוטיאל, קני", והובא ברש"י שמות יח, א.

<> כי רבוי שמות מורה על הכנה כללית, כי השם מורה על מהותו של בעל השם, וכמבואר למעלה פ"ז הערה 89, פי"ז הערה 5, פי"ח הערה 105, להלן פכ"ד הערה 24, ופכ"ה הערות 8, 81. ומספר שבע מורה על הכללי ועל הרבוי; על הכללי, כן כתב להלן פל"ח [לאחר ציון 70], וז"ל: "מי שלא עשה פסח ראשון יעשה פסח שני בחדש השני, והוא מורה על העבודה של יחידים, שהוא בא בחדש השני. ואינו רק יום אחד יום פרטי בלבד, אבל חג המצות הוא שבעה, מספר כללי. כי העבודה הראשונה מצד האומה הכללית, אשר נקרא אלקי ישראל, ופסח שני מצד הפרטי, ולכך הוא יום אחד" [ראה שם הערה 75 במה שנתבאר שם שפעמים מספר שבעה הוא מספר כללי, ופעמים הוא מספר פרטי]. ועל הרבוי, כן כתב בנתיב העבודה פ"א [א, עח.], וז"ל: "כבר התבאר בכל מקום כי שבעה יש בהם הרבוי, שכל מקום שרוצה הכתוב להזכיר רבוי מזכיר שבעה, כמו [משלי כד, טז] 'שבע יפול צדיק וקם'". וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 15, פ"ט הערה 237, ופי"א הערות 75, 77.

<> לא שבעה שמות, אלא עשרה שמות, וכמו שאמרו חכמים [ויק"ר א, ג] "עשרה שמות נקראו לו למשה; ירד, חבר, יקותיאל, אביגדור, אבי סוכו, אבי זנוח... טוביה... שמעיה... בן נתנאל... הלוי" [ראה למעלה פי"ח הערה 63]. ומספר עשרה מורה על הרבוי גם כן, וכמבואר למעלה פי"ב [תקע:], ושם הערה 62. ובגו"א שמות פ"א הערה 73 נתבאר שאע"פ שמספר עשר ומספר שבע מורים על הרבוי, מ"מ ההבדל ביניהם הוא שמספר עשר מורה על רבוי מתאחד, ומספר שבע מורה על רבוי מתפרד.

<> מדוע נשא גיורת ולא בת ישראל מיוחסת [כפי שהקשה למעלה לאחר ציון 97], ומדוע נשא בת של עובד ע"ז [כפי שהקשה למעלה לאחר ציון 194].

<> נמצא שבפרק זה ביאר ששה הסברים על ההתאמה בין משה לצפורה; (א) משה הוא כללי, ואינו יכול לשאת בת ישראל פרטית, אלא גיורת, שאינה נכללת בששים רבוא [למעלה לאחר ציון 110]. (ב) יתרו פרש מע"ז, והוא יותר נקי וטהור ממי שלא עבד ע"ז [למעלה לאחר ציון 196]. (ג) צפורה היא שביעית, והשביעי מקודש מן השאר, ולכך היא היתה מיוחדת להדבק בגוף קדוש כמו משה [למעלה לאחר ציון 202]. (ד) לצפורה היה דקות החומר, וראויה לגוף קדוש ונקי שהיה למשה [למעלה לאחר ציון 220]. (ה) צפורה משוללת מהדברים השייכים למדינים, ולכך יש לה חבור למשה וישראל [למעלה לאחר ציון 232]. (ו) ליתרו יש שייכות למשה, שהיתה ליתרו דביקות בכח כללי [למעלה לאחר ציון 237].

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 97]: "אך שעדיין קשה, למה לא נשא משה בת ישראל מן המיוחסים, כמו אהרן. שאין עליך לחשוב כמו שיחשבו הפתאים כי דברים כאלו הם במקרה, והנה שמים את הדברים שהם עיקר לעולם, שהם במקרה, וחלילה לחשוב כך. ולפיכך צריך ליתן טעם למה היה זה, ולמה לא נתחתן בזרע הקדש... והנה דבר זה קושיא גדולה מאוד", ושם הערות 99, 102.

גבורות ה', פרק יט עמוד PAGE טו

PAGE קצט

PAGE טו GH22