#**"ויהי בימים הרבים ההם"**= (שמות ב, כג), דרשו ז"ל (שמו"ר א, לד) לפי שהיו ימי צער קראן "רבים". "וימת מלך מצרים" (שמות שם), שנצטרע, והמצורע חשוב כמת. ואמרו לו חרטומי מצרים, אין לך רפואה אם לא תשחוט מקטני ישראל ק"ן בבוקר, וק"ן בערב, ותרחץ פעמים בדמם.

#**רצה לומר**=, כי כאשר הימים הם ימי שמחה, והברכה באה מן השם יתברך לעולם, אז העולם נוהג על פי סדר השם יתברך, אשר הוא נותן ומסדר את העולם, ואין כאן רבוי, לפי שכל דבר שהוא מסודר מן השם יתברך, סדור שלו מתאחד ומתקשר. אבל כאשר הקב"ה נותן אותם למקריים, אין כאן סדר, וימי הזמן נחשבים רבים בעבור שאין להן התקשרות. ולפיכך כתיב "ויהי בימים הרבים".

#**והוקשה לרז"ל**= (שמו"ר א, לד) בשביל שמת מלך מצרים היו נאנחים, אדרבה, בשביל שמת מלך מצרים ראוי היה להם שישמחו, למה "ויאנחו". ולכך פירשו שהיה מצורע. והרמב"ן (שמות ב, כג) פירש כאשר מת מלך מצרים נאנחו\* מאוד, שהיו יראים שימלוך מלך חנף מרשיע מן הראשון, ולפיכך "ויאנחו", עד כאן. ואין דבריו נוחים, כי גזירותיו היו קשים\* מאוד, ואיך אפשר לומר שהיו יראים שימלוך עליהם\* מלך חנף מרשיע יותר ממה שהיה פרעה. ועיין לקמן בהגדה (פנ"ד) שם הארכנו בענין הזה, ובמה שדרשו רז"ל על ענין זה, ואין\* להכפיל הדברים.

#**ואמר**= "וישמע אלקים את נאקתם\* ויזכור אלקים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב וירא אלקים את בני ישראל וידע אלקים" (שמות ב, כד-כה). הרי ארבע דברים, ובכל אחד זכר השם, ולא כלל ארבעתן יחד, והוא דבר גדול. כי היו ארבעה דברים עד שהיו ישראל מושגחים, אחר שהיו נעזבים, וקרבם אליו ודבקם אליו בכל ארבעה דברים; השמיעה היא ראשונה. וידוע כי השמיעה בעבור שאינה רק קבלה בלבד, ואין השמיעה רק הסרת הפרגוד והמחיצה שהיה מבדיל בין השם יתברך ובין ישראל, ואז עלה נאקתם לפניו.

#**ואחר כך**= הזכיר שלש פעולות\*; "ויזכור" "וירא" "וידע". ופירוש זה, כי הזכירה שזוכר הדבר, אבל אין ענין זה דבוק גמור. כי זכירה נקרא רק שזוכר הדבר, אף על גב שאין ידוע לו לגמרי, רק שאינו נשכח. אבל הראיה מצד שנגלה לפניו כאשר הוא, דבר זה יותר. ומכל מקום אף על גב שהוא רואה הדבר כאשר הוא, לא תבא הראיה רק על דבר שהוא בחוץ. אבל הידיעה השכלית תבא על דבר פנימי, שידוע לו לגמרי כאשר הוא, על ידי נגלה ונסתר, ולא כן הראיה. הרי אלו דברים הם מעלות זו אחר זו; שמתחלה קבל את נאקתם, ואחר כך זכר אותם, ואחר כך ראה אותם, ואחר כך ידע נסתרם\* בידיעה שכלית, וזה חבור גמור. ולכך אמר באחרונה "וידע אלקים", כי אין דבר חבור יותר מן הידיעה. והרמב"ן (שמות ב, כה) רמז פירוש זה בדרך סוד גדול. והנה נגלה לפניך דברים אלו.

#**וכאשר תבין**= כי לשון זכירה נאמר בלשון עלה, כמו 'עלה זכרונו', והראיה בלשון הבטה והשקפה, שהוא לשון חבטה המכה על דבר בכח ויורד עליו. ומזה תבין ההפרש שיש בין זכירה לראיה, כי ראיה יותר חבור לדבר מן הזכירה. אבל הידיעה עוד יותר, כי מי שידע הדבר מתחבר לגמרי עם הידוע, שכל דבר שכלי יש לו חבור במושג.

#**וכאשר תתבונן**= בדברי אלקים חיים תדע כי אלו ארבע דברים נפלאים מאד; שמיעה, זכירה, ראיה, ידיעה, לחבר אליו את ישראל בכל.

#**ותדע עוד**=, כי התחיל בשמיעה, שקבל תפלתם. ואחר כך הזכירה, כי מצד החסד יש לפקוד אותם, שאף אם אינו בדין, הוא מצד החסד. ולפיכך (שמות ב, כד) "ויזכור אלקים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב", כי זכירת האבות על בנים הוא חסד גמור. וכן תקנו חכמים (תפילת שמונה עשרה) "וזוכר חסדי אבות ומביא גואל [לבני בניהם]", שזוכר חסדי אבות, ובשביל זה ראוי להתחסד גם כן עם זרעיהם\*, ולנהוג עמהם במדת חסד, כדכתיב (שמות לד, ז) "נוצר חסד לאלפים", שהחסד שעושים האבות זוכר לבניהם ונוצר אותו, והבן זה היטב.

#**ואחר כך**= אמר שגם הדין היה נותן כך, ונגד זה אמר (שמות ב, כה) "וירא אלקים", שראה במדת הדין מה שעשה להם פרעה עול וחמס. וזה הוא "וירא", כי הרואה נותן עיניו בדבר מצד הדין, ונענשו המצרים שנתן ה' עיניו בם לרעה, ולא לטובה, ותבין זה גם כן.

#**ועוד אמר**= "וידע אלקים" נגד מדת הרחמים, שראוים היו\* ישראל לרחם עליהם, לא מצד השעבוד והחמס שעשו מצרים להם, אלא מצד הרחמנות, כדכתיב (שמות לג, יט) "ורחמתי את אשר ארחם", אף על גב שאין בו דבר מצד הדין, ראוי לרחם עליהם. וזהו "וידע אלקים", שהוא נגד המדה הזאת. כי האוהב נקרא "מודע" (רות ב, א), ונקרא בתרגום\* "רחמוהי" (אונקלוס דברים ז, ט), כי האוהבים מרחמים זה לזה, וכאשר ידע אותם, היה עם זה האהבה והרחמנות.

#**ותמצא כי**= ישראל היו נגאלים מצד התפלה, כדכתיב (שמות ב, כד) "וישמע נאקתם". ומצד חסדי אבות, כדכתיב (שם) "ויזכור אלקים את בריתו". ומצד הדין, כדכתיב (שם פסוק כה) "וירא אלקים את בני ישראל", וזהו במדת הדין, כמו שהתבאר. ומצד הרחמים, דכתיב (שם) "וידע אלקים". ואלו ארבעה דברים הזכיר למשה גם כן (שמות ג, ו), אמר "אנכי אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב", הזכיר לו חסדי אבות, שבשביל זה בא לגאול אותם. ואחר כך אמר (שם פסוק ז) "ראיתי עני עמי אשר במצרים ואת צעקתם שמעתי כי ידעתי את מכאביו", הזכיר לו אלו הארבעה דברים כמו שזכרנו. רק שהזכיר השמיעה בין הראיה והידיעה, והוא לטעם נפלא, כי כאשר הזכיר "ראיתי עני עמי אשר במצרים", מיד ראוי לחבר אליו "ואת צעקתם שמעתי", כי הצעקה הוא על הענוי\* בעצמו. ולפיכך אמר "ואת צעקתם שמעתי", ולא אמר "ושמעתי צעקתם", כמו שאמר "ראיתי עני עמי כי ידעתי את מכאביו", רק אמר "וצעקתם שמעתי", לחבר הצעקה אל הענוי, כי הוא דבר אחד. ובהתחלת הכתוב אי אפשר להתחיל בשמיעה, שהרי היה צריך לומר "אנכי אלקי אביך אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב", ובו הזכיר זכות אבות. ואחר כך הזכיר הדברים בסדר כראוי.

<> לשון הפסוק במילואו "ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה".

<> לשונו בכת"י [תב.]: "נתעוררו חכמים במה שכתב 'בימים הרבים ההם', שהרי מן ביאת משה ליתרו עד כאן לא היה יותר מששים שנה, שהרי בן כ' הרג המצרי [שמו"ר א, כז]. ואם כן למה אמר 'בימים הרבים ההם', אלא שהיו ימי צער".

<> זהו המשך דברי המדרש.

<> חסר כאן את המשפט הבא מדברי המדרש הנ"ל "'ויאנחו בני ישראל' למה נתאנחו, לפי שאמרו חרטומי מצרים וכו'". וראה להלן הערה 17.

<> לשון המדרש שלפנינו "לפי שאמרו חרטומי מצרים, אין לך רפואה אם לא נשחוט מקטני ישראל ק"נ בערב וק"נ בבקר, ורחץ בדמיהם שתי פעמים ביום. כיון ששמעו ישראל גזירה קשה, התחילו מתאנחים וקוננים".

<> במה שימי צער נקראים "רבים". ובכת"י [תב.] הקדים לכאן הסבר שלא הביא בנדפס, וכלשונו: "אלא שהיו ימי צער, ושייך בהם 'רבים'. כי הזמן מורגש לחוש כאשר הם ימי צער, ודבר זה אין צריך ראיה. אבל ימי שמחה הם מעט בעיני האדם, וכמו שכתב אצל יעקב [בראשית כט, כ] 'ויהיו בעיניו כימים אחדים'. ואני אומר שלכך קרא אותם 'רבים', כי כאשר הימים הם ימי שמחה וכו'". וכהסברו הראשון כתב בתפארת ישראל ס"פ מג [תרעו.], ובפתיחה לאור חדש [קנ.].

<> מעמיד "שמחה" לעומת "צער". וכן באור חדש פ"ו [תתתז:] כתב: "פירוש 'מיגון לשמחה' [אסתר ט, כב], זה נאמר על כח הגופני שהוא בצער, ונהפך אל השמחה" [ראה למעלה פט"ז הערה 96]. ולהלן פמ"ו כתב "כי כל הויה גורם שמחה, וכל הפסד גורם צער".

<> פירוש - כאשר הם ימי שמחה, זה מורה שהעולם נמצא בשלימות הראויה לו, ושלימות זו באה אליו מחמת השפע ["הברכה"] שה' משפיע עליו. ואודות שהשמחה מורה על השלימות, הנה זהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, באור חדש פ"ו [תתרכט:] כתב: "כאשר אמרנו בכמה מקומות כי השמחה היא מצד השלימות שיש לאדם". ושם פ"ט [תתתב:] כתב: "כי כאשר האדם שמח הוא בשלימות, הפך כאשר יש לו צער, שהוא בחסרון". ובתפארת ישראל פ"ל [תנד.] כתב: "ראויה השמחה לחתן, כי כשם שהאבל הוא בהפסד ובהעדר, כך ראויה השמחה כאשר יש מציאות שלם". ובנצח ישראל פס"ב [תתקלט:] כתב: "ידוע כי השמחה היא בשביל השלמה העליונה, כשם שהבכי והאבל בשביל הפסד, כך השמחה בשביל ההשלמה" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 155, פ"ז הערה 145, ולהלן פכ"ג הערות 113, 116]. ובנתיב התורה פ"ד [רכא.] כתב: "כי כל שמחה כאשר הוא שלם ואין לו חסרון, ומפני השלימות נמצא השמחה. והפך זה ההפסד גורם אבל ותוגה, שהרי יש אבל על מת, שהוא הפסד". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תי:], דר"ח פ"ו מ"ב [לד:], ועוד. וזהו שאומרים "והראינו בבנינו ושמחנו בתיקונו" [מוסף לשלשה רגלים], וכן "שמחם בבנין שלם" [זמירות ליל שבת]. ואודות שקיום העולם הוא מחמת השפע שמשפיע עליו ה', ראה הערה הבאה.

<> פירוש - כאשר יש השפעה תמידית של ברכה מן ה' אל העולם, אז העולם נוהג על פי הסדר שה' קבע בעבורו. ודברים אלו מבוארים על פי מה שכתב בנתיב העבודה פי"א [א, קי.], וז"ל: "אמרו בסוף סוטה [מט.], משחרב בית המקדש... עולם על מה קאי, אסידרא דקדושה... וביאור זה, כי העולם הזה הוא מקבל מן העולם העליון, ודבר זה אין לו ביטול ולא יפול תחת הבטול כלל. ואף כי חרב בית המקדש, אין בטול אל מדריגה זאת העליונה. ועל דבר זה קאי עלמא, כי כאשר בטל בית המקדש, שעל ידו היתה ברכה באה לעולם, אבל עדיין לא בטל דבר זה שעולם הזה מקבל מן עולם העליון. ולפיכך קאמר דקאי על סדרא דקדושה... כי על ידי זה הברכה באה מעולם העליון לעולם הזה, ובזה לא שייך הפסק כלל... אנו אומרים 'קדיש לעלם ולעלמי עלמיא'... ועל דבר זה העולם עומד, ולא היה הפסק לזה מה שמקבל עולם הזה מן העולם העליון". וכן הוא בנצח ישראל פכ"ב [תעז.]. ובאור חדש פ"א [רסח.] כתב: "העולם הזה התחתון מקבל מן האמצעי, ומן עולם העליון. כי הם שלשה, תחתון ואמצעי ועליון, והתחתון יש בו מכל השלש". ובנתיב האמת פ"ג [א, רב.] כתב: "ידוע כי העליונים, דהיינו עולם העליון, משפיע לעולם הגלגלים, והגלגלים משפיעים אל התחתונים... כי התחתונים מקבלים ואינם משפיעים, כמו העני הזה שהוא מקבל ואינו יכול להשפיע". ובח"א לב"ב קב. [ג, קב.] כתב: "ארובות השמים, אשר מזונותיו של אדם מושפעים מהם... ולכך כתיב [מלאכי ג, י] 'אם לא אפתח להם ארובות השמים והרקותי לכם ברכה עד בלי די'... רצה לומר במה שהשמים משפיעים... כאשר מתחברים ארובות השמים לתחתונים, ואז מקבלים התחתונים שפע מן השמים... אשר מקבלים התחתונים שפע מן ארובות השמים... כמו חבור זכר ונקבה, אשר הזכר משפיע והחומר מקבל". ובנתיב האמונה פ"א [א, רז.] כתב: "השמים והארץ, שהם כמו זכר ונקבה, שהזכר משפיע והנקבה מקבלת, וכך השמים משפיעים והארץ מקבלת" [הובא למעלה פי"ב הערה 58, ופ"כ הערה 89]. והאבן עזרא [שמות ו, ג] כתב: "ידענו כי ה' ברא ג' עולמות שהזכרתי, והעולם השפל יקבל כח מעולם התיכון".

<> פירוש - ה' נתן סדר לעולם, וסידר את העולם על פי אותו סדר, לכך כל מה שבא מה' הוא מסודר ומקושר, כי זו הנהגתו של ה' בעולם. ולמעלה בהקדמה שניה [פד:] כתב "כל הנמצאים נמצאים מסודרים מאתו יתברך, אין יתכן בהם שנוי". ושם בהמשך [צב:] כתב "טבע ומנהגו של עולם הוא מסודר מן השם יתברך שיהיה נוהג עליו, ובאותו הסדר שנתן להם השם יתברך הם קיימים". ולמעלה בהקדמה שלישית [קלח:] כתב "סדר העולם שהוא מן השם יתברך". ובבאר הגולה באר הרביעי [תכז.] כתב: "שהוא יתברך קרוב אל עולמו, שהוא יתברך עצם הסדר". ואודות שה' חפץ בסדר, כן כתב בגו"א דברים פ"ל אות א [תסג:], וז"ל: "כי השם יתברך ברא העולם על סדרו, ויהיה כל נברא במקום שנתן לו השם יתברך. והגלות הוא שינוי סדר בעולם, שיהיה גולה ממקומו המיוחד והמסודר לו... שהגלות היפך רצונו אשר סדר העולם. וכאשר שב למקומו, גם כן דעתו יתברך שב ונח ושקט". ובתפארת ישראל פ"ס [תתקמה.] כתב: "שכרן של רשעים... חוץ מן הסדר, שיהיה לרשע שכר טוב, והוא יתברך חפץ לשלם שכרו בעולם הזה... ולא יהיה עוד דבר שהוא שלא כסדר". ובנצח ישראל ר"פ לא [תקצד.] כתב: "כי הוא יתברך, אשר סדר העולם, וחפץ בסדר הנמצאים, מקוה ומצפה אל הגאולה". ושם בהמשך הפרק [תרה.] כתב: "כי הוא יתברך סידר המציאות, ועל דבר היוצא מן הסדר השם יתברך אומר 'אוי לי'... כי דבר זה כאילו היה חסרון במעשיו יתברך". ובאור חדש פ"ג [תרה:] כתב: "כי לפי הראוי והסדר אשר השם יתברך רוצה" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 73, ולהלן פכ"ג הערה 9].

<> לשונו להלן פל"ט [לאחר ציון 50]: "הוא יתברך מסדר ומאחד הכל... כי במה שהוא יתברך אחד, הוא מאחד ומסדר ומקשר החלקים זה בזה, עד שהם אחד, קשורים קצתם במקצתם, והנה מאתו סדר מציאות העולם". ובתפארת ישראל ר"פ לד [תצח.] כתב: "'וידבר אלקים את כל הדברים וגו'' [שמות כ, א]. במכילתא [שם] 'כל הדברים' בדבור אחד נאמרו, מה שאי אפשר לבשר ודם לומר כך, שנאמר 'וידבר אלקים וגו''... באור דבר זה, כי אלו עשרת הדברות ראוים היו שיהיו נאמרים בדבור אחד, וזה כי התורה היא סדר העולם, וכל סדר מקשר דבר עם דבר, עד שהכל נעשה אחד... וזה כי כבר אמרנו כי התורה כמו סדר העולם, עד שהעולם אחד, ולפיכך התורה היא אחת... התורה היא סדר העולם, וקשור העולם, עד שהיא אחד, מורה על מסדר שהוא אחד, לכך בא מאתו סדר אחד". ובנתיב התורה פ"א [כו.] כתב "וזה שאמרו במדרש [ב"ר א, א] שהיה מביט בתורה וברא את עולמו. רצה לומר שהתורה בעצמה היא סדר הכל, ולכך כאשר רצה השם יתברך לברא את עולמו ולסדר אותו, היה מביט בתורה, שהיא סדר הכל, וברא את עולמו. ומפני שהתורה היא סדר כל העולם, כל דבר שהוא מסודר הוא דבר אחד מקושר, כמו שהיא התורה היא סדר אחד, כי התורה אחת היא". ומבואר מכך שהסדר הוא אחד כאשר הוא בא ממסדר שהוא אחד [הקב"ה והתורה]. כי מה שכל דבר מסודר הוא מקושר ואחד, הוא משום שהסידור עצמו יכול להעשות רק על ידי מסדר שהוא אחד [ראה בנתיב התורה פ"א הערה 24 שנקודה זו נתבארה שם]. וזהו מתק לשונו כאן "לפי שכל דבר שהוא מסודר &**מן השם יתברך**^, סדור שלו מתאחד ומתקשר". וראה להלן פכ"ג הערה 8, ופל"ט הערות 51, 52.

<> ו"מתאחד ומתקשר" עומד כנגד "רבוי", וכמו שכתב בתפארת ישראל פל"ד [תקג:], וז"ל: "התחלת התורה באל"ף [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך וגו''. כי התורה הפך העולם; שהוא הרבוי, והתורה היא סדר העולם וקשור העולם, עד שהיא אחד, מורה על מסדר שהוא אחד, לכך בא מאתו סדר אחד. ולפיכך התחלת התורה באל"ף, ובריאת העולם בב' ["בראשית ברא וגו'" (בראשית א, א)]". ובנצח ישראל פ"ה [פא:] כתב: "כי הדבר אשר הוא מתאחד, אין שייך בו רבוי, כי לא יתרבה רק המחולק והנפרד" [הובא למעלה פי"ד הערה 104, ובסמוך הערה 15]. לכך כאשר העולם נוהג על פי סדר שסידר השם יתברך, אין בו "ימים רבים", כי אין רבוי בדבר שמסודר מה'. וראה להלן הערה 16 מה שנתבאר שם.

<> לשונו בכת"י [תב.]: "אבל אם הם של צער, שהקב"ה נותנם למקרים". כי הדברים המקריים יכולים לפגוע באדם, וכמו שכתב בח"א לר"ה טז: [א, קי:], וז"ל: "כי הוא נמסר למקרים הפוגעים באדם, והם מיתה מקרית". ובח"א לב"מ פו. [ג, מה.] כתב "ידוע עניין נגעים, הם מקרים מתהווים בעולם, והם פגעי הזמן". ובגו"א בראשית פ"ו אות יד [קכז:] כתב: "לפי שההנהגה בעולם הוא על ידי טוב, ובו מעורב דבר רע במקרה". הרי הרע הוא מקרי.

<> כי "סדר" הוא הפך ל"מקרה", וכמו שכתב למעלה הקדמה שניה [עט.]: "אם הפוך המטה נחש אינו טוב בעצם רק במקרה, אם כן אינו נחשב כלל מציאות, רק מציאות במקרה, ודבר זה לא יכלול כלל במציאות שהם מסודרים מאתו יתברך". ולהלן ר"פ ע כתב: "כל דבר עראי הוא מקרה, ואינו בעצם... שאין חבור הזה מקרה, אבל הוא סדר אלקים". ובח"א לשבת פט: [א, מו.] כתב: "הדבר שהוא מסודר אינו במקרה, כי המקרה אינו מסודר, שכך נקרא 'מקרה', שהוא מלשון קרי ובהזדמן". ובתפארת ישראל ר"פ יז [רנח.] כתב: "השאלה אשר יש לשאול, למה לא ניתנה התורה בכללה בתחלת העולם, כאשר ברא וסידר הנבראים, אחר שהתורה היא סדר הנבראים, ואין דבר שהוא סדר הוא במקרה, ולכך אין לומר בזה כי כך מקרה קרה". ושם ר"פ כה [שעב:] כתב: "הדבר שהוא מוסכם שלא היה בריאת עולם במקרה קרה. שכאשר האדם מתבונן בבריאה הזאת, ימצא אותה שהיא מסודרת בחכמה בתכלית הסדר. ודבר כזה אי אפשר שיהיה קרה במקרה דבר שהוא מסודר בתכלית הסדר". ובנצח ישראל פ"מ [תשו:] כתב: "כי הדברים שאינם בעצם, רק שהם מקריים, יוצאים מסדר העולם, שהמקרה אינו מסדר המציאות". ובנר מצוה [ב:] כתב: "אין ספק שלא היו כך במקרה, רק כי כך מחייב סדר עולמו שסדר השם יתברך". ובאור חדש פ"ו [תתרלא:] כתב: "לא היה המעשה דרך מקרה, רק שכך היה מחויב כסדר הראוי". וראה למעלה הקדמה שניה הערה 179, פי"א הערה 2, להלן פכ"ג הערה 7, פכ"ה הערות 6, 8, ופל"א הערה 23.

<> אודות שכאשר אין התקשרות אז יש רבוי, הנה נאמר [משלי ל, כז] "מלך אין לארבה". ובנצח ישראל פ"ה [פא:] כתב: "נקרא 'ארבה' על שם הרבוי. והרבוי הוא מכח חילוק ופירוד, כי הדבר אשר הוא מתאחד, אין שייך בו רבוי, כי לא יתרבה רק המחולק והנפרד. לכך נקרא המין אשר הוא מתרבה, כמו הארבה, 'קמצא' שמו [שבת עז:], שהוא מחולק. ועל זה אמר 'מלך אין לארבה', פירוש כי המלך מאחד הכלל עד שהם אחד, ואלו, לגודל רבוי שלהם הם מחולקים, ואין בהם אחדות, הוא המלך, אשר הוא מאחד את הכל" [הובא למעלה פי"ד הערה 104, ולהלן פל"ב הערה 95].

<> יש להקשות, מדוע אי אפשר שיהיו "ימים רבים" אף בימי שמחה, שהרי בעולם הזה יש רבוי [ולכך הוא מתחיל באות ב', וכמבואר למעלה הערה 12], וכמו שכתב בתפארת ישראל פל"ד [תצט:]: "כי בריאת עולם הוא הרבוי שהוא מן השם יתברך". ובדרוש על התורה [כו:] כתב: "כי העולם אין ראוי להבראות בשום אות זולת הבי"ת, אשר בו הרבוי. והרי אף בתחילת הבריאה כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ', הרי הם שנים ויוצאים מן האחדות. וכן 'תוהו ובוהו', וכן 'חושך ואור' [שם פסוקים ב, ג]. ולא היה שום דבר פחות משנים. כי כן ראוי לעולם שיש בו הרבוי". והואיל ועולם הזה נקרא "עולם הרבוי" [לשונו להלן פ"ס, וראה להלן פכ"ט הערה 6], מדוע אי אפשר שיהיו בו "ימים רבים" למרות שהסדר הוא אחד, והמסדר הוא אחד. ובתפארת ישראל פל"ד [תקד:] ביאר להדיא שאין סתירה בין היות הקב"ה מסדר אחד, לבין היות עולם "עולם הרבוי", וכלשונו: "עשרת הדברות הם נאמרו בדבור אחד, מורה כי התורה היא אחת לגמרי, כאשר ראוי לדבר שהוא סדר אחד. ואל יקשה לך, כי גם העולם ממסדר אחד, כמו התורה, שהוא יתברך סדר את העולם ובראו. בודאי קושיא זו של כלום היא, כי הסדר בפני עצמו, והבריאה בפני עצמה. והתורה היא סדר המציאות, והיא ממסדר אחד. אבל עצם הבריאה אינו הסדר, וסדר בריאה היא התורה. ולכך התחלת התורה דוקא באל"ף". והואיל ו"הסדר בפני עצמו, והבריאה בפני עצמה", מדוע אי אפשר שיהיו "ימים רבים" גם ללא צער, כפי שיש בעולם שמים וארץ, תוהו ובוהו, וחושך ואור, ללא צער. @**ואולי יש לומר**^, כי הואיל ונתבאר ש"הסדר בפני עצמו, והבריאה בפני עצמה", הרי ש"סדר" עומד מול "בריאה", וכאשר עלינו להחליט לאן לשייך את מימד הזמן [לסדר או לבריאה], נראה שהזמן הוא נגדר כ"מסדר" יותר מאשר כ"נברא", כי הזמן הוא מחדש את כל הדברים, וכפי שהשריש באור חדש פ"א [תמב.], וז"ל: "פירוש 'יודעי העיתים' [אסתר א, יג], פירוש שיודעין כל הדברים באמתתן כפי מה שהם, שכל הדברים הם תחת הזמן, וחילופי הדברים כפי חליפי הזמן. ולכך אמר 'יודעי העתים', כלומר שידעו כל הדברים בסבתן, שהם העתים. ודבר זה הוא ידוע כי הזמן מחדש כל הדברים, וכדכתיב [קהלת ג, א] 'לכל זמן ועת לכל חפץ'. וזהו 'יודעי העיתים', כאילו אמר שהם יודעים לעמוד על הדברים שמחדש הזמן, והם הדברים שמתהוים בעולם... וזהו עניין הזמן, וכיון שהם יודעים עניין הזמן, גם כן הם יודעים הדברים שהם תחת הזמן באמיתת שלהם". ובנצח ישראל ר"פ כז [תקנח.] כתב: "בחבור הזה התבאר כי הזמן הוא מוציא לפועל מה שראוי לצאת אל הפועל בכל הדברים אשר הם בעולם, כי הכל תלוי בזמן. ומפני שהם תלוים בזמן, יוצא כל אחד לפועל בזמן הראוי לו. וכמו שאמר שלמה 'לכל זמן ועת לכל חפץ'... למדנו שכל הדברים הם מתחדשים בזמן המיוחד להם" [ראה להלן פכ"ט הערה 94, פל"ב הערה 76, ופל"ו הערה 37]. לכך כאשר מדובר בזמן של שמחה, אין לומר "ימים רבים", כי אע"פ שיש רבוי נבראים בעולם, אין רבוי מסדרים בעולם.

<> במדרש אמרו סתם "'ויאנחו בני ישראל', למה נתאנחו" [הובא למעלה הערה 4]. והמהר"ל מבאר שהקושי של המדרש הוא "אדרבה, בשביל שמת מלך מצרים ראוי היה להם שישמחו, למה 'ויאנחו'". וכן כתב בגו"א שמות פ"ב אות כט [מב:], וז"ל: "דאין לומר כמשמעו [שמלך מצרים מת], דאם כן קשיא, וכי בשביל שמת מלך מצרים היו נאנחים מן העבודה, אדרבא הוי להם לשמוח". וכן הרא"ם [שמות ב, כג] כתב "דאם לא כן למה נאנחו, אדרבה, היה להם לשמוח מאחר שמת פרעה שגזר עליהם כל הגזרות הרעות דלעיל".

<> לשונו בגו"א שמות פ"ב אות כט [מב:]: "אלא שפירושו 'נצטרע', והיו אומרים לו הרופאים שאין לו רפואה אלא שישחוט מן ילדי ישראל ק"ן בבוקר וק"ן בערב [כמבואר בשמו"ר א, לד]. והא דכתיב 'וימת', מפני שהמצורע חשוב כמת". וראה להלן פכ"ו הערה 39.

<> לשון הרמב"ן [שמות ב, כג]: "וימת מלך מצרים ויאנחו - נצטרע, והיה שוחט תינוקות מישראל ורוחץ בדמם, לשון רש"י. והוא מדרש חכמים [שמו"ר א, לד]. ועל דרך הפשט, מנהג כל הנעבדים למלך בליעל רשע שיהיו מצפים ומחכים ליום מותו. וכאשר ראו שמת המלך, האנחו מאד ממלוך אדם חנף מרשיע מן הראשון, כי אמרו אבדה תקותנו נגזרנו לנו, ויבחרו מות מחיים. וזה טעם 'נאקתם', כי נאקו נאקת חלל".

<> לשונו להלן פנ"ד: "הרמב"ן ז"ל מפרש הכתוב הזה 'ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים', שהיו יראים שמא יעמוד מלך אחר יותר רשע, ובשביל כך היו נאנחים. וקשה, וכי אפשר שיהיה מלך מרשיע יותר מזה בעבודת פרך שנתן עליהם [שמות א, יג], והשליך ליאור את הזכרים [שם פסוק כב]". ובכת"י [תב:] הוסיף כאן "ויותר נראה לומר כמו שפרשנו בהגדה [בכת"י שם]... כי חשבו כי המלך שיקום מעכשיו לא יקל השעבוד מעליהם, אחר שכבר היו בשעבוד כל ימי מלך הראשון, והוא מת בשעבוד, כבר נתחזק השעבוד עליהם. שהמלך השני יאמר, אני לא חדשתי הגזירה, ולמה לא אניח כאשר היה אצל מלך הראשון לעשות עבודתו".

<> לשונו להלן פנ"ד: "ויותר היה נראה שמת מלך מצרים, והיו יראים שיהיה גם כן המלך האחר נוהג עמהם כך, ולפיכך היו נאנחים. אבל אצל המלך הראשון היו מתיאשים, ובדבר שהאדם מתיאש לא שייך יראה, ואין אנחה".

<> נראה שכוונתו לדבריו בפנ"ד שהאריך לבאר כיצד תפילת ישראל פעלה, וכמו שנאמר [שמות ב, כג-כד] "ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה וישמע אלקים את נאקתם ויזכור אלקים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב".

<> (א) "וישמע אלקים את נאקתם" (ב) "ויזכור אלקים את בריתו וגו'" (ג) "וירא אלקים את בני ישראל" (ד) "וידע אלקים".

<> כי היה אפשר לומר "וישמע אלקים את נאקתם ויזכור את בריתו וגו' וירא את בני ישראל וידע". וכן הרמב"ן ורבינו בחיי [שם] עמדו על הערה זו. וראה להלן הערה 44 בישוב הערה זו. ודע שיבאר כאן שני מהלכים שונים בביאור ארבעה הדברים שנאמרו בפסוק [שמיעה, זכירה, ראיה, וידיעה]. וההסבר הראשון הוא שארבעה דברים אלו הם ארבעה שלבים בחבור בין הקב"ה לישראל. וראה להלן הערה 45 בביאור הסברו השני.

<> "שמתחלה קבל את נאקתם" [לשונו בהמשך]. ואין בשמיעה עשיה גמורה [לעומת השלבים המאוחרים יותר]. ובכת"י [תב:] כתב: "וידוע כי האדם ממהר לקבל יותר ממה שהוא פועל, כי אין צריך לקבלה שום פעולה. לכך נזכר תחילה השמיעה, 'וישמע אלקים נאקתם', ותרגום שמיעה 'קבלה'". ונאמר [בראשית לז, כז] "ויאמר יהודה אל אחיו וגו' וישמעו אחיו", ותרגם שם אונקלוס "וקביל מניה אחוהי". ורש"י [שם] כתב "וישמעו - וקבילו מניה, וכל שמיעה שהיא קבלת דברים כגון זה, וכגון [בראשית כח, ז] 'וישמע יעקב אל אביו', [שמות כד, ז] 'נעשה ונשמע', מתרגם 'נקבל'" [ראה להלן פכ"ו הערה 25]. וכן פירש רש"י בשמות טו, כו. ולהלן פכ"ד [לאחר ציון 66] כתב: "ראיה... אינו מקבל הענין, אבל השמיעה מקבל הדבר". ולהלן פס"ח כתב: "כי לשון 'שמע' הוא לשון קבלה". ובבאר הגולה באר השלישי [רנד:] כתב: "כי האוזן הוא מקבל, ולכך כל שמיעה, מפני שנכנסין הדברים באוזן, מתורגם לשון קבלה". ובגו"א בראשית פ"א אות לה [כג:] כתב: "נמי הך 'שמיעה' רוצה לומר קבלת הגזירה מאת הקב"ה, שלשון 'שמיעה' יבא על הקבלה ברוב". ובגו"א שמות פט"ו אות לג [שטו:] כתב: "לשון שמיעה הוא קבלה". ובדר"ח פ"ב מ"א [תקא:] כתב: "כי לשון שמיעה באה על הקבלה" [ראה להלן פכ"ו הערה 12]. ובנתיב הצניעות פ"ב [ב, קו:] כתב: "אינו דומה אם רואה רציחה, ושאר דברים אשר הם רעים, אין שייך בזה קבלה. אבל השמיעה היא קבלה, וכמו שתרגם אונקלוס על כל שמיעה קבלה". ובח"א לקידושין כב. [ב, קלב.] כתב: "אין האדם בעל הקבלה רק על ידי האוזן, ולכך כל שמיעה מתורגם קבלה". ובח"א לתמיד לא: [ד, קנ.] כתב: "והפרש יש בין חוש השמע ובין חוש הראות; כי על השמע נאמר קבלה, שכך תרגום כל שמיעה שנאמר בכתוב קבלה. והקבלה אינו לשון פועל באחר. אבל העין לא נאמר בו לשון קבלה, רק פועל, מפני שהוא שולט בראיה במה שהוא רואה". וראה להלן פכ"ד הערות 68, 69, 72. @**ויש להעיר**^, שבפסוק זה גופא, שנאמר "וישמע אלקים את נאקתם", תרגם אונקלוס "ושמיע קדם ה' קבלתהון", ולא תרגם "וקביל קדם ה' קבלתהון". אמנם זה לא קשה, כי כבר השריש המו"נ [ח"א פמ"ח] שאין דרך אונקלוס לומר לשון קבלה כלפי מעלה, ורק לגבי תפילה תרגם אונקלוס "קביל ה' צלותה". וזה לשון המו"נ שם: "כל מה שנאמר מענין השמע ביחס לה' יתעלה תמצא שאנקלוס הגר נזהר בו ופירש ענינו על הגעת אותו הדבר אליו יתעלה... ואם היה בקשר לתפלה מתרגם ענינו שהוא קבל או לא קבל. ואומר תמיד בתרגום 'שמע ה' [בראשית כא, יז] 'שמיע קדם ה''. ובקשר לתפלה תרגם 'שמוע אשמע צעקתו' [שמות כב, כב] 'קבלא אקבל'. וזה כללי בתרגומו לא נטה ממנו באף אחד מן המקומות". לכך כאן תרגם אונקלוס "ושמיע קדם ה' קבלתהון", משום שלא נאמר שבני ישראל צעקו אל ה', אלא צעקו מתוך כאב [כן ביאר הלחם ושמלה (שמות ב, כד)]. אמנם להלן [לאחר ציונים 45, 66] ביאר ש"וישמע אלקים את נאקתם" איירי בתפילה.

<> אודות שלולא הפרגוד והמחיצה אז נאקת ישראל היתה עולה לפני ה', כן מבואר להלן פס"ד, וז"ל: "במדרש [ילקו"ש ח"ב תתעד], אין האזנים של מעלה כרויות אלא לי בלבד... פירוש, שהנמצאים הם מושפעים מאתו, וכמו שהם מושפעים מאתו מזה הצד ראוי שיקבל תפלתם להשלים חסרונם, שהרי המציא אותם, למה לא ישלים את חקם וחסרונם. לפיכך אמר אין אזנים של מעלה כרויות כי אם אל ישראל. כי הם נמצאים ממנו בעצם ובראשונה, ושאר הברואים אין מציאותם בעצם ובראשונה, רק שהם טפלים לישראל, ולא ברא כל העולם אלא לשמש את ישראל. ומאחר שישראל נבראים מאתו יתברך בראשונה ובעצם, ראוי שיהיה משלים חסרונם בראשונה ובעצם. ולפיכך אין האזנים כרויות אלא לישראל, שומע תפלתם להשלים מה שיחסר להן... כי שמיעת התפלה בשביל שישראל קרובים אל השם יתברך מכל הנמצאים, וכמו שאמר הכתוב [דברים ד, ז] 'אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראינו אליו'. הנה זכר אצל קבלת התפלה קורבה, כי קבלת התפלה בשביל שישראל קרובים אל השם יתברך".

<> פירוש - אין הזכירה מורה על חבור גמור בין הזוכר לנזכר, וכמו שמבאר.

<> פירוש - הזכירה אינה מורה שהנזכר הוא ידוע וקשור לזוכר, אלא מורה שאינו נשכח מהזוכר. ורש"י [ביצה טו:] כתב "אין זכירה אלא בדבר המשתכח". ובגו"א בראשית פ"ו אות טו [קלב.] כתב "אין לשון זכירה רק אחר שכחה והסתר". ואודות יחס זכירה לשכחה, הנה בבאר הגולה באר השלישי [רסג:] כתב: "כי השכחה שייך בדבר שאינו חשוב, ואינו שם על לבו אותו דבר, ומסלק אותו ממנו ושוכח אותו... כי השכחה מורה כי הנשכח אין לו מציאות, שהוא נשכח ממנו כמת". ובח"א לשבת קנג. [א, פז.] כתב: "גזר על כל מת שישתכח מן הלב [פסחים נד:], מפני שאינו נמצא, ומה שאינו במציאות נשכח מן הלב לגמרי". וממילא זכרון מורה על הקיום והמציאות של הנזכר [ראה להלן הערה 47]. @**ויש להעיר**^ מדבריו באור חדש פ"ב [תפט.], שכתב: "'אחר הדברים האלה זכר המלך אחשורוש וגו'' [אסתר ב, א]. רצה לומר כי תיכף אחר המעשה [של הריגת ושתי] זכר את ושתי, כלומר שזכר אותה. וכל זכירה הוא לרחמניות על הנזכר, שכן אמר [ירמיה לא, יט] 'הבן יקיר לי אפרים אם ילד שעשועים וגו' זכור אזכרנו עוד על כן המו מעי לו רחם ארחמנו נאום ה''... ובא הכתוב לומר כי תכף מיד שעשה המעשה והרג את ושתי, היה מרחם עליה שנהרגה" [ראה להלן פכ"ו הערה 11]. ורחמים מורים על חבור, וכמו שכתב בח"א שבת קלט. [א, עב:], וז"ל: "בכל המדות אין חבור רק הרחמים, שכאשר מרחם על אחד, מתחבר אליו. והוא מרחם על דבר שיש לו קשור אליו, כרחם אב על בנים" [ראה להלן הערה 65]. הרי שביאר שהזכירה מעוררת רחמים על הנזכר, ורחמים מורים על החבור לנזכר. ואילו כאן כתב שאין בזכירה ענין של דבוק וחבור, ולכאורה אין דבריו באור חדש עולים בקנה אחד עם דבריו כאן. אך לא קשה, שגם כאן לא שלל דביקות בזכירה, שכתב "כי הזכירה שזוכר הדבר, אבל אין זה דבוק &**גמור**^", אך דיבוק מיהא הוה, רק אין זה "דבוק גמור".

<> פירוש - החבור שיש בראיה בין הרואה לנראה הוא יותר מהחבור שיש בזכרון בין הזוכר לנזכר. וצרף לכאן, שראיה מפקיעה מזכרון, וכמו שנאמר [ויקרא כו, מב] "וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור וגו'", ופירש רש"י שם "ולמה לא נאמרה זכירה ביצחק, אלא אפרו של יצחק נראה לפני צבור ומונח על המזבח". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיז.] כתב "אין ישראל נפרדים מן השם יתברך כלל, ודבר זה בזכות יצחק. ודבר זה רמזו זכרונם לברכה במדרש [ספרא ויקרא כו, מב] שכל האבות נאמר בהם זכירה, חוץ מיצחק... ואמרו, מפני שאפרו צבור על המזבח לפני ה', ואינו נפרד מן השם יתברך כלל". הרי ראיה מורה על חבור ש"אינו נפרד מן השם יתברך כלל", לעומת זכירה, שאינה בדרגה זו של חבור, שאינו רואה את הדבר לפניו. ובגו"א בראשית פ"ו אות טו [קלב.] כתב "אין צריך לומר על צדיק 'זכר צדיק לברכה' רק כשהוא מזכיר אותו אחר מותו, שזהו זכירה, שנשכח כמת מלב". ושם פ"ל אות טו [צג.] כתב "לא שייך זכירה אלא בדבר שאינו בעין תמיד". ושם שמות פכ"ח אות ט [שמא:] כתב "מאי זכירה שייך... [בדבר] שרואה אותם לפניו". ובנצח ישראל פי"ג [שכד:] כתב "הזכירה שייך אל דבר שאינו לפניו". @**והחידוש שיש**^ בדבריו כאן הוא, ששגרת המחשבה תופסת שבדבר של ראיה אין זכרון לא מצד שמעלת ראיה גדולה יותר מממעלת הזכרון, אלא משום שכאשר הדבר נראה בעין לפניך, אין צורך בזכרון, דזכרון למה לי. אך כאן מבאר שמצד מעלת הראיה נגעו בה, שהואיל והחבור של ראיה גדול יותר מהחבור של זכירה, לכך כאשר יש לפניך חבור של ראיה אין מקום לנחית דרגא לחבור של זכרון, כי במקום ששבח המלך הוא בכלי זהב, אין ראוי לשבחו בכלי כסף, ושרגא בטיהרא מאי אהני.

<> פירוש - הדבר הנראה עומד מחוץ לרואה, והרואה מתחבר לדבר שעומד מחוץ לעצמו. וראה הערה 32.

<> הנה פתח משפט זה ב"דבר פנימי" ["אבל הידיעה השכלית תבא על דבר פנימי"], וסיים ב"נגלה ונסתר" ["שידוע לו לגמרי כאשר הוא על ידי נגלה ונסתר"], ולא סיים ב"חיצוני ופנימי". אך כוונתו ברורה, שמבאר שיש שתי עדיפויות לידיעה על פני הראיה; (א) הידיעה היא בדברים גלוים ונסתרים, לעומת הראיה שהיא בדברים גלוים בלבד. (ב) הידיעה היא מבפנים של היודע, לעומת ראיה שהיא באה מחוץ לרואה. ונראה שעדיפות ראשונה היא תולדה מעדיפות השניה; הואיל והידיעה משיגה את הדבר על ידי ההבנה הפנימית שלו, לכך יש בידו להבין את הדבר גם בפנים הנסתרות שלו [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 28]. דוגמה לדבר; בח"א לב"ב יב. [ג, סו:] כתב: "מה שאמרו [שם] 'חכם עדיף מנביא', כי הנבואה הוא בחידה ובמראה, ואילו החכם יודע הנעלם והבלתי ידוע לאחרים לא במראה ולא בחידות, רק שהוא משיג השגה ברורה, אשר השם יתברך מוציא שכל האדם מן הכח אל הפעל. והחכם יודע העתידות גם כן, שהרי יודע ומשיג דרכי ה'. ואם רואה לפניו רשע, משיג שכך יהיה לו לעתיד, וכן כל הדברים, עד שאם הוא חכם וגדול יכול לדעת העתידות שיבאו יותר מן הנביא. כי אין דבר במקרה, רק הכל הוא מסודר ממנו יתברך, והוא יתברך בא ממנו בסדר השכלי. ולכך האדם שהוא חכם יודע אף העתידות" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 28].

<> אודות יחס הידיעה לראיה, כן כתב למעלה הקדמה ראשונה [ט.], וז"ל: "כי הפרש יש בין החכמה ובין הנבואה; כי החכם ישיג מצד שכלו, ומכיון שהוא ישיג מצד שכלו, יוכל להשיג הדברים הנעלמים והנסתרים ביותר. אבל הנביא יקרא 'חוזה' [ש"ב כד, יא, ומ"ב יז, יג], או 'רואה' [ש"א ט, ט], ששייך רואה במה שהוא רואה הדבר מבחוץ. לכך צריך לכל נביא התדבקות בדבר לאשר נבואתו בו, והוא מתדבק בדברים ההם, וידעם מפני נבואתו. ולפיכך אמרו חכמים [ב"ב יב.] 'חכם עדיף מנביא'. וביאור זה, כי הנבואה דומה כדבר לחוש עין, שירגיש המוחש מבחוץ... כמו שהחוש דבק במוחש, כך יש התדבקות כח הנבואה של הנביא... ומפני זה יותר עדיף החכם, אשר הוא משיג ויודע הדברים הנעלמים, ומוציא אותם משכלו מעצמו. ומפני ההבדל הזה יקרא הנביא 'חוזה' או 'רואה', מה שאין כך בחכם... שכבר אמרנו כי הנבואה צריך להתדבקות מבחוץ במה שהוא מתנבא עליו... לכך 'חכם עדיף מנביא', מה שהוא יכול להשיג דבר שאי אפשר בנבואה... שכח הנבואה מתדמה לחוש העין המקבל מוחשיו מבחוץ". ובדר"ח פ"ב מ"א [תצח:] כתב: "כל ראיה הוא מצד החוץ, והידיעה בלב שייך אף שלא מן החוץ" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 30]. וראה להלן פ"ל הערה 57.

<> בכת"י [תג.] ביאר יותר את הדרגתיות החבור שיש בשמיעה, זכירה, ראיה, וידיעה, וז"ל: "ותבין ותדע, כי תמיד היה הוא יתברך מתחבר אל ישראל יותר. וזה כי השמיעה בעבור ששמע נאקתם, הוא תחלת הדבוק והחבור לישראל. אבל בעבור שאין זה פעל כלל, אין זה חבור כמו הזכירה, דהיא פועל... והראיה יותר חבור לישראל, מצד שהזכירה אינה חבור גמור, מצד שאין לזוכר התחברות גמור אל הזכירה... רק שאינו נשכח, ועלה זכרונו לפניו. אבל הראיה יותר חבור, יש בה דבוק על ידי הראיה, שנגלה לו לגמרי. ועוד יותר מזה הידיעה, כי היודע את הדבר הוא תמיד אצלו, ומתחברים יחד, ולפיכך נקראים האוהבים יחד 'מודע' [רות ב, א], 'מודעתנו' [רות ג, ב]. וכמו שכתוב באברהם [בראשית יח, יט] 'כי ידעתיו', ופירושו כי אהבתיו [רש"י שם]... כי הידוע יש לו חבור עם היודע... ולפיכך החבור של זכר ונקבה נקרא ידיעה גם כן, כדכתיב [בראשית ד, א] 'וידע אדם את חוה אשתו', כי יש חבור ליודע עם הידוע, ולידוע עם היודע, א"כ הידוע הוא מתאחד בו לגמרי [ראה להלן הערות 63, 65]. אבל הראיה, אע"ג שהרואה הוא רואה הדבר, כיון שהרואה שהוא רואה לפניו את הדבר אינו רואה רק השטח המראים והנראים מבחוץ, אין זה חבור גמור. אבל הידוע הוא בדעתו לגמרי כמו שהוא הידוע בעצמו. ואף אם אינו לפניו מבחוץ, הידוע הוא בדעתו ושכלו, וזה חבור גמור. אבל הראיה אינו רואה רק את הדבר מבחוץ, ואם אין הנראה לפניו, אינו רואה כלום, ואין הנראה דבק עמו. לכך אמר באחרונה 'וידע אלקים', כי אין חבור יותר מן הידוע ביודע, שהוא עמו, אף כי אין הידוע לפני היודע". וראה להלן פכ"ד הערה 70, ופ"ל הערה 57.

<> כמו שנאמר [בראשית ד, א] "והאדם ידע את חוה אשתו". ובנתיב התורה פט"ו [תרו:] הביא פסוק זה, וכתב: "נקרא החבור ידיעה, כי הידיעה הוא חבור היודע בידוע" [הובא למעלה פי"ד הערה 13]. ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג:] כתב: "כי הדיעה הוא החבור בין שני דברים, ולכך אמרו [שם] 'מי שאין לו דיעה אסור לרחם עליו', כי חסר הוא החבור אליו כאשר אין בו ידיעה... והוא רמז ג"כ במה שכתיב [בראשית ב, ט] 'עץ הדעת', כי העץ הוא בדבר שיש לו חבור ונטיעה, ודבר זה שייך אל הידיעה בפרט, ולכך כתיב 'עץ הדעת'". ובפחד יצחק ר"ה, קונטרס הרשימות, א, אות ה, כתב: "'דעת' פירושו כשרונו של האדם להזדהות עם ענין חוץ ממנו. כשאני אומר שמישהו תופס את המאמרים בשכל, כונתי שהוא מבין אותם. ואם אני אומר שהוא תופס את המאמרים בהרגשה, כונתי שהוא נהנה מהם. אבל כשאני אומר שהוא תופס את המאמרים כבן דעת, כונתי שהוא מזדהה אתם. כשהדין הוא שמוסרים שמירה לקטן אין זו שמירה מפני שהוא אינו בר דעת, הכונה היא שאע"פ שהקטן מבין היטב את ענין השמירה ואת ההפסד של העדר השמירה, מכל מקום אין כח בהכרתו להזדהות עם תפקיד השמירה. ולכן בעינן דוקא מסירה לבן דעת [ב"ק יא:]. ובשעה שהענין הוא ליצור יחס של אשתו כגופו [ברכות כד.], שהיא ההזדהות היותר חזקה, כתוב בחומש 'והאדם ידע'". וראה להלן הערה 42, פכ"ד הערה 70, ופ"ל הערה 57.

<> פירוש - הרמב"ן פירש את מה שנתבאר כאן ["והרמב"ן רמז &**פירוש זה**^ בדרך סוד גדול"] באופן נסתר. וזה לשון הרמב"ן [שמות ב, כה]: "ועל דרך האמת יש בכתוב הזה סוד גדול מסתרי התורה, לומר כי עלה ענויים למאור פניו, וקרב אותם אל הדעת. כענין [חבקוק ג, ב] 'בקרב שנים תודיע ברגז רחם תזכור'. ולכן יאריך הכתוב בזה אחרי שאמר כבר 'וישמע אלקים', 'ויזכר אלקים', ונתפרש הפסוק הזה במדרשו של רבי נחוניא בן הקנה [ספר הבהיר אות עו], תבינהו משם". ובספר הבהיר [שם] איתא "'וירא אלקים את בני ישראל וידע אלקים', מאי 'וידע'. משל למה הדבר דומה, למלך שהיתה לו אשה נאה והעמיד ממנה בנים, וחיבבם וגידלם. ויצאו לתרבות רעה, שנאם ושנא אמם. חזרה אמם אליהם ואמרה; בני, למה אתם עושים כך שאביכם שונא אותי ואתכם. עד שנחמו וחזרו לעשות רצון אביהם. ראה אביהם כך, אהבם כבתחילה וזכר אמם, הדא הוא דכתיב 'וירא אלקים וגו' וידע וגו''". והראקנטי [שם] כתב: "המשל הזה ידוע כי הוא רמז למה שאמרו חז"ל [מגילה כט.] 'כל מקום שגלו שכינה עמהם'". וראה להלן הערה 43.

<> פירוש - הדברים שנתבארו כאן מגלים לך את הסוד שרמז אליו הרמב"ן, רק הרמב"ן פירש כן באופן נסתר, לעומת המהר"ל שפירש כן באופן של "נגלה לפניך דברים אלו". וכן מצינו בעוד מקום שהמהר"ל מעיד על עצמו שבא לגלות את הסוד של הרמב"ן, שנאמר [דברים יא, יח] "ושמתם את דברי אלה על לבבכם ועל נפשכם וקשרתם אותם לאות על ידכם והיו לטוטפות בין עיניכם", ופירש רש"י שם "ושמתם את דברי - אף לאחר שתגלו היו מצויינים במצות; הניחו תפילין, עשו מזוזות, כדי שלא יהיו לכם חדשים כשתחזרו. וכן הוא אומר [ירמיה לא, כ] 'הציבי לך ציונים'". וכתב על זה הרמב"ן [שם] "כי המצות האלה חובת הגוף הם, ודינם בכל מקום כמו בארץ, אבל יש בו במדרש הזה [ספרי שם] סוד עמוק". והגו"א שם אות כד [קפד.] כתב: "והרמב"ן נתעורר בזה ואמר שיש לזה סוד עמוק. ואני אגלה הסוד", ושם מאריך לפרש את הענין, וסיים דבריו שם "ונכון הוא מאד". ובנעם [כרך כה, עמוד רלח] מובא "כך רגיל היה בפיו של הרבי מווארקי: האר"י הקדוש גילה את הסוד שבנסתר, ומהר"ל - את הנגלה שבנסתר".

<> זהו המשך הסברו הקודם, ובא להורות שחכמת לשון הקודש מורה שראיה היא חבור עליון יותר מזכירה, וכמו שמבאר.

<> כמו שמתפללים "יעלה ויבוא ויגיע וכו' זכרוננו ופקדוננו וזכרון אבותינו וזכרון משיח בן דוד עבדך וזכרון ירושלים עיר קדשך וזכרון כל עמך בית ישראל לפניך". ואמרו [ר"ה טז.] "כדי שיעלה זכרונכם לפני לטובה". ועוד אמרו [שמו"ר מא, א] "הקב"ה ישתבח שמו ויתעלה זכרו". ובדרשות הר"ן תחילת דרוש שלישי כתב "ובעת עלה זכרון אבותינו לטובה להוציאם משעבוד וגלות מצרים נבחר משה". והרמ"א [שו"ע חו"מ סימן כה ס"ב] כתב "אם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרונו על ספר, ונמצאו אחרים חולקים עליו, אין צריכים לפסוק כדברי האחרונים, שאפשר שלא ידעו דברי הגאון, ואי הוי שמיע להו הוי הדרי בהו" [מקורו מהמהרי"ק שורש צד].

<> פירוש - לשונות של הבטה והשקפה נאמרו על ראיה, וכגון [ישעיה סג, טו] "הבט משמים וראה". וכן [איכה ה, א] "הביטה וראה את חרפתנו". ולשון השקפה נאמר [בראשית יח, טז] "ויקומו משם האנשים וישקיפו על פני סדום". וכן [שמות יד, כד] "ויהי באשמורת הבוקר וישקף ה' אל מחנה מצרים וגו'", ופירש רש"י שם "וישקף - ויבט". והבטה והשקפה נעשות מלמעלה למטה, וכמבואר בהערה הבאה. ובכת"י [תג:] כתב "והראיה בלשון ירידה, שלכך נקראת הראיה הבטה והשקפה".

<> לשון רש"י [בראשית טו, ה] "לשון 'הבטה' מלמעלה למטה". והגו"א שם אות ו [רנג:] כתב: "אמרו חכמים ז"ל [ב"ר מד, יב] 'אין הבטה אלא מלמעלה למטה'. ומה שהבטה הוא דווקא מלמעלה למטה, מפני שהבטה הוא מלשון חבטה, בחילוף אותיות אחה"ע. והבטה נקרא כאשר הראות מחבט עליו, וזה כאשר הוא מחבט עליו מלמעלה למטה, אבל מלמטה למעלה אין זה חבטה" [רש"י סוכה כב. "כשגבוה שלשה ויותר, דאילו בפחות מג' לאו חבוט הוא"]. וכן הוא לגבי "השקפה", כי רש"י [בראשית יח, טז] כתב "כל השקפה שבמקרא לרעה", ובגו"א שם אות מג [שיא.] כתב: "הטעם כי השקפה היא לרעה, מפני שהוא לשון מכה, וכן המשקוף נקרא 'משקוף' [שמות יב, כב], מפני שהדלת שוקף עליו. ולפיכך כל לשון השקפה הוא לרעה, מפני שהוא מכה בכח על הדבר" [ראה להלן פל"ו הערה 188]. הרי הבטה והשקפה הן לשונות של חבטה, וחבטה היא מלמעלה למטה.

<> דבריו צריכים ביאור, שנהי שאומרים על זכרון "עלה", ועל ראיה לשונות של ירידה, אך איך הבדל זה מורה "כי ראיה יותר חבור לדבר מן הזכירה". ואולי אפשר לומר, כי בדרך כלל עליה היא דבר שקשה יותר לעשות מאשר ירידה [ראה משנה ברורה סימן שנה ס"ק מו שכתב שהשתמשות דרך ירידה היא נוחה יותר מדרך עליה. והמלבי"ם משלי טו, כד כתב "קשה לעלות למעלה, וקל מאד לרדת מטה"]. לכך קלות הירידה מורה שכאשר דבר מגיע לאדם דרך ירידה אזי לא היה הדבר מעיקרא כל כך רחוק ממנו, לעומת דבר המגיע לאדם דרך עליה ויגיעה. אך יותר נראה לומר, שהזכרון עולה מן האדם מלמטה למעלה [מהאדם אל ה'], ואילו הראיה היא מלמעלה למטה [מה' אל האדם], והיא תגובה ומענה לזכרון שעלה לפניו יתברך. לכך יש בראיה יותר חבור מאשר בזכרון, כי בראיה יש חבור משני הצדדים [מלמטה למעלה, ומלמעלה למטה], בעוד שבזכרון אין את המענה מהצד השני.

<> אמרו חכמים [נדה יז.] "ישראל קדושים הם, ואין משמשין מטותיהן ביום... ותלמיד חכם מאפיל בכסותו ומשמש", ובח"א שם [ד, קנה.] כתב: "הנה אצל הת"ח, שהוא השכלי, נמצא החבור, כי השכל יש לו התחברות ביותר, כמו שבארנו זה בכמה מקומות. ומטעם זה נקרא החבור הזה 'ידיעה', כי החבור הזה מגיע עד המדריגה השכלית, ולפיכך נקרא 'ידיעה'. שאין לך דבר שמתחבר רק השכל, שיש לו חבור גמור, כמו שבארנו במקום אחר [נראה שכוונתו לדבריו כאן]. ולפיכך ראוי שיהיה נקרא החבור הזה ידיעה, שהוא תכלית החבור. ולפיכך ת"ח שיש לו השכל, אשר עד שם מגיע חבור זה, אין עליו איסור ביום, רק שיש לו להאפיל שלא יתחבר אל זה העין, שזה בודאי ערוה, אבל החבור בעצמו אצל ת"ח נקרא 'ידיעה', שהידיעה הוא החבור הגמור... כי הזרע בא מן המוח אל השדרא, ומשם אל האמה. ומזה תוכל להבין כי החבור הזה שייך לומר עליו ידיעה, ותדע כמה גדול מדריגתו". @**דוגמה לדבר;**^ החבור הגמור שישנו בין תלמיד חכם לתורה נתבאר בנתיב התורה פי"א [תמז.], וז"ל: "בא להודיע על מעלת החכם, שלא יאמר האדם כי בעל התורה הוא כמו שאר אדם, ואין שם 'תורה' נקרא עליו, רק אדם שיודע תורה. ודבר זה אינו, רק כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה. ובודאי דבר זה הוא הטעם שאמרה התורה [דברים יז, יא] 'לא תסור ימין ושמאל מכל אשר יורוך', כי החכמים הם עצם התורה גם כן". ולפי דבריו כאן הדבר מחוור היטב, שביאר שאין לך חבור גדול יותר מהחבור של השכל המשיג עם המושכל המושג, ולכך התלמיד חכם הוא כמו עצם התורה, "כי מי שידע הדבר, מתחבר לגמרי עם הידוע" [לשונו כאן]. וצרף לכאן את מאמר החכם [ספר העיקרים מאמר שני פרק ל] "אילו ידעתיו הייתיו". ובדר"ח פ"ה מ"ו [קצה:] כתב: "הם אמרו שלא נוכל לדעת מהותו, ואמרו 'אילו ידעתיו הייתיו'" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 16].

<> דע שאין זה מצוי שיכתוב בטוי זה ["דברי אלקים חיים"] על דבריו, ובדרך כלל כתב כן על דברי תורה ודברי חז"ל. ואולי כתב כן כאן כי בא לבאר ולדייק את לשון המקרא, והמקרא הוא "דברי אלקים חיים", וכפי שאומרים בתפילה "כמו שכתבת עלינו בתורתך על ידי משה עבדך מפי כבודך כאמור". וכן למעלה בהקדמה ראשונה [ה:] כתב "התורה היא דברי אלקים חיים ביד הנביא, לכך הדברים שבתורה לפי השגת הנביא". ובתפארת ישראל פס"ו [תתרל:] כתב: "והתבאר לך כי תורת ה' תמימה נתנה, ולא נתוסף דבר בה, לא אות ולא נקודה, כאשר ראוי לדברי אלקים חיים". וראה להלן ס"פ לד גם כן כתב "ואתה תעיין ותסדר הדברים, ותמצא דברי אלקים חיים, והם דברים נכבדים ונפלאים כאשר תבין אותם על אמתתם, והם דברים ברורים". וכן כתב להלן פ"ס בביאור כיצד מצה מורה על החירות. וראה להלן פל"ד הערה 183 בביאור הדבר.

<> לשון הציוני [שמות ב, כה]: "כי ד' לשונות אלו של גאולה; שמיעה, ראיה, ידיעה, זכירה, כל אחד רמז לעניינו, על כן כתב 'אלקים' בכל אחד [מתיישבת בזה השאלה שנשאלה למעלה "ולא כלל ארבעתן יחד", וראה למעלה הערה 24]. שמיעה לשכינה... והזכירה בתפארת... ראיה לבינה, ידיעה מלשון 'וידע אדם', רמז שהשפיע התפארת לעטרה". ובהוצאת פירוש הרמב"ן על התורה עם ביאור מנחם ציון, כתבו [שמות ב, כה, אות יב]: "רצונו לומר, הדעת מחברת חכמה ובינה עם המדות, וכשהם דבוקים כראוי הם משפיעים למלכות, ומזה באה הגאולה". ובשפת אמת ויקרא [לפסח, שנת תרמ"ז], כתב "ד' לשונות; ראיה, שמיעה, זכירה, ידיעה... כמו שמצינו באדם ד' חושים בראש; חוש השמע, והראות, והטעם, והריח. ואיתא בספרים [תוספות השלם עה"ת שמות יג, טז, אות י בשם הרא"ש] כי ד' פרשיות בתפילין של ראש לקשר הד' חושים... וכביכול הקב"ה דיבק אליו נפשות בני ישראל בכל החושים, כי הזכירה הוא הריח, והדעת הוא הטעם".

<> בא לבאר מהלך שני בביאור שמיעה, זכירה, ראיה, וידיעה. ועד כה ביאר שארבעה דברים אלו מורים על ארבעה שלבים בחבור, כאשר ידיעה היא החבור הגמור. אך מעתה יבאר שארבעה דברים אלו הם כנגד הספירות חג"ת ומלכות [ראה למעלה הערה 24].

<> נמצא שמבאר ש"וישמע אלקים נאקתם" פירושו שה' שמע תפילתם. וכן כתב להדיא להלן [ציון 67]. וזה לא כפי שתרגם אונקלוס שם ["ושמיע קדם ה' קבלתהון"], וכמובא למעלה הערה 25. ובכת"י [תג:] הוסיף כאן: "כי השכינה היתה עם ישראל במצרים, כדכתיב [בראשית מו, ד] 'אנכי ארד עמך [מצרימה]'. ולפיכך 'וישמע אלקים את נאקתם', כי היא מקבלת תפילת ישראל". ובזוה"ק [ח"א קלב.] איתא "'שמעה תפילתי ה'' [תהלים לט, יג], בגין דהאי [השכינה] איהו דרגא דמקבלא כל צלותין דעלמא". ורבינו בחיי [בראשית שם] כתב: "ועל דרך הקבלה 'אנכי ארד עמך מצרימה', רמז לשכינה שירדה עמהם למצרים, והוא שדרשו חז"ל [מגילה כט.] גלו למצרים שכינה עמהם... ומה שהזכיר הכתוב 'מצרימה' בתוספת ה"א... רמז לשכינה... כי ירדה עם יעקב למצרים... וזהו לשון 'עמך' מלשון צרה, רמז למה שכתוב [תהלים צא, טו] 'עמו אנכי בצרה'". והשכינה היא מלכות, וכמו שכתב בקהלת יעקב ערך שכינה, וז"ל: "נודע כי מדת מלכות נקרא 'שכינה'... והטעם שמלכות נקרא 'שכינה', שמשכנת כל האורות עליונים בעולמות שתחתיה. וגם שוכנת אתנו בגלות".

<> אודות שזכרון קשור לחסד ומופקע מדין, הנה אמרו חכמים [ר"ה טז.] "אמר הקב"ה... אמרו לפני בר"ה מלכיות זכרונות שופרות... זכרונות, כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה, ובמה, בשופר". ובח"א שם [א, קה:] כתב: "הזכירה שייך שהוא זוכר דבר עמוק, מצד זה זוכר אותם לטוב. וזהו זכירה, כי כל זכירה אחר דבר הנשכח... ומצד אותו הזכירה, שהוא דבר עמוק פנימי, זוכר אותם לטוב... ובזכירה אין כאן דין, אדרבה שהוא זוכר דבר הנשכח. וזה כי מדת הדין הוא דבר הנמצא והנדון. אבל הזכירה שהוא זוכר הכל, ומאחר שהוא זוכר הכל, יזכור אותנו לטובה, ובזה אנו נצולין מן הדין. כי בזכירה הוא נצול מן מדת הדין... שיבוא הזכרון מן ישראל בדבר טוב שיש בישראל לפני השם יתברך". ואמרו חכמים [ירושלמי סוטה פ"ג ה"ד] "כל זכרונות שנאמרו בתורה לטובה". ובתפארת ישראל ס"פ כז [תטז.] כתב: "'זכרון תרועה' [ויקרא כג, כד], והזכירה שנזכר על ידי תרועה לפני הקב"ה הוא לטובה, וכן הוא זכירה בכל מקום". @**ויש להבין**^, מדוע כל זכרון הוא לטובה. ויש לומר, שבבאר הגולה באר השלישי [רסג:] כתב: "כי השכחה שייך בדבר שאינו חשוב, ואינו שם על לבו אותו דבר, ומסלק אותו ממנו ושוכח אותו... כי השכחה מורה כי הנשכח אין לו מציאות, שהוא נשכח ממנו כמת". וממילא זכרון מורה על הקיום והמציאות [ראה למעלה הערה 28]. והרי הטוב הוא המציאות [גו"א שמות פ"ד אות א (סג.)]. ובח"א לשבת ל. [א, יב:] כתב: "כי המציאות הוא הטוב, וההעדר הוא הרע, ודבר זה נתבאר במקומות הרבה מאוד מאוד. ולכך נאמר במעשה בראשית בכל אחד ואחד 'וירא אלקים כי טוב', שתראה מזה כי המציאות הוא הטוב". והואיל וזכרון חל על המציאות [לעומת הנשכח שאין לו מציאות], ממילא ברור הוא שכל זכרון הוא לטובה ולחסד, ומופקע מדין. וראה להלן פכ"ט הערה 114.

<> פירוש - הואיל וזכרון האבות מועיל לבנים גם כשהבנים אינם ראוים לכך, זה מורה ש"זכירת האבות על הבנים הוא חסד גמור". ואודות שזכירת האבות מועילה אף כשהבנים אינם ראוים, כן אמרו חכמים [שמו"ר א, לד] על פסוקנו, וז"ל: "לא היו ישראל ראוין להנצל, לפי שהיו רשעים, אלא בזכות אבות נגאלו, הדא הוא דכתיב 'ויזכור אלקים את בריתו'". ועוד אמרו חכמים [יומא פז.] "אשריהם לצדיקים, לא דיין שהן זוכין, אלא שמזכין לבניהם ולבני בניהם עד סוף כל הדורות. שכמה בנים היו לו לאהרן שראויין לישרף כנדב ואביהוא... אלא שעמד להם זכות אביהם". ובגו"א בראשית פל"ב אות יח [קמד.] כתב: "השם יתברך זוכר חסדי אבות לבנים אף על גב שאינם ראוים".

<> "וכן תקנו חכמים" כוונתו שאנשי כנסת הגדולה תיקנו את נוסח תפילת העמידה. וכן אמרו [מגילה יז:] "תנא, מאה ועשרים זקנים, ובהם כמה נביאים, תיקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר". ולמעלה פ"א [קצא.] כתב "תקנום אנשי כנסת הגדולה בתפלה... להתפלל בתפלה הקבוע לנו מאנשי כנסת הגדולה", ושם הערה 29.

<> יש להבין, כי בפסוקנו לא דובר על חסדי האבות, אלא על ברית האבות ["ויזכור אלקים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב"], ומדוע מבאר כעת "וזוכר חסדי אבות". ונראה שבא להעיר מדוע כלל מעשי האבות נכללים דוקא בשם של חסד ["חסדי אבות"]. ונהי שניתן לעשות כן מחמת שכל מה שהאבות עשו היה לפנים משורת הדין [כי עדיין לא ניתנה תורה], והגדרת חסד היא הנהגה לפנים משורת הדין [כמבואר למעלה פ"ו הערה 124, ולהלן פל"ט הערה 24], מ"מ מה היה חסר אם היו מתקנים לומר "וזוכר מעשי אבות", מבלי לקבוע שכל המעשים האלו נכללים בשם "חסד". ואין לומר שאכן איירי רק במעשי החסד שעשו האבות, דזה אינו, וכמו שכתב רש"י בספר הפרדס [בביאור התפילה], וז"ל: "וזוכר חסדי אבות... כלומר שאם יחטאו ישראל ויניחם בגלות, לסוף הוא זוכר אהבת אבות ותפילתם, ומביא גואל וגו'". הרי שמדובר גם במעשים החורגים מעבר לעשיית חסד לזולת [כמו אהבה ותפילה]. וכן אמרינן [בסדר ברית מילה] "בגלל אבות תושיע בנים ותביא גאולה לבני בניהם". הרי נאמר בכלליות "בגלל אבות תושיע בנים", ועם כל זה תיקנו לומר "חסדי אבות" דייקא, וזה טעון ביאור. ועל כך מבאר שהטעם לכך הוא משום שכאשר מעשי האבות אהני לבניהם זהו חסד גמור. וכדי להורות שהשפעה זו היא "חסד גמור", נקראו מעשי האבות [המביאים להשפעה זו] בשם "חסד", שאז המדה כנגד מדה למעשי האבות יחוייב להיות גם כן חסד, וכמו שמבאר.

<> אודות שאצל חסד ישנה הנהגה מיוחדת של "מדה כנגד מדה", כן אמרו חכמים [מו"ק כח:] "דיספד יספדוניה, דיקבר יקברוניה, דיטען יטענוניה, דידל ידלוניה ["דידל ידלוניה - כלומר מגביהין בהספד למי שמגביה קולו להספד אחרים" (רש"י שם)]". ובנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנו.] ביאר הנהגה זו והובא למעלה פ"ו הערה 124, ופ"כ הערה 75, קחנו משם. אך כאן מוסיף שמחמת חסדי האבות ראוי להתחסד גם עם זרע האבות. ואולי ניתן לבאר הנהגה זו על פי מה מה שאמרו במדרש [ב"ר מד, ד] שאברהם חשש שמא קבל שכרו בעולם הזה, ועל כך השיבו הקב"ה שהשכר על גמילות חסדים הוא כפול; קרן לעוה"ב ופירות לעוה"ז. לכך, כל מה שאברהם קבל בעוה"ז אינו אלא הפירות, אך הקרן קיימת לעולם הבא. ולמעלה פ"ו [רפח.] הביא מדרש זה, וביארו בכמה אנפי. ובתוך דבריו כתב שם [שיד.], וז"ל: "כי העולם הוא מחסדו של הקב"ה, כדכתיב [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה', ועל ידי חסדו יוצאים לפעל התולדות בעולם. ומזה תבין כי הדבק במדה הזאת יש לו קרן ויש לו פירות, כי מאחר שהוא גומל חסד, הוא דבק במדת טובו יתברך, אשר מדת טובו משפיע לעולם, והשפעתו יתברך עושה פירות בודאי". לכך השכר הניתן לגומלי חסדים יגיע גם לזרעם, כי הם הם הפירות של האדם [סוטה מו.], ומכלל [פאה פ"א מ"א] "אדם אוכל פירותיהן בעולם הזה" הוא.

<> פירוש - שומר אותו. וכן פירש רש"י [ירמיה לא, ה] "'נוצרים' כמו 'נוצר חסד לאלפים', לשון שמירה". וזה מורה שה' זוכר את חסדי האבות, ושומר את החסד בשביל בניהם. והרמב"ן [שמות לד, ו] כתב "'נוצר חסד לאלפים', כי 'זכר חסדו ואמונתו לבית ישראל' [תהלים צח, ג]". הרי שביאר "נוצר" כמו "זוכר".

<> מקור דבריו הוא בזוה"ק [ח"ב קיח:], שאמרו שם "מסטרא דחסד קוב"ה זכור". ובכת"י [תג:] כתב "וזה פשוט כי זכירת האבות הוא במדת החסד, שזוכר אהבת האבות וחסדם, שהרי אין כאן מדת הדין, רק אהבה וחסד". וראה להלן פכ"ט הערה 114.

<> לגאול את ישראל ממצרים.

<> אע"פ שנאמר סתם [שמות ב, כה] "וירא אלקים את בני ישראל", מ"מ הכוונה היא שה' ראה את צערן של ישראל. וכן תרגם אונקלוס [שם] "וגלי קדם ה' שעבודא דבני ישראל". וכן פירש הראב"ע [שם] "וירא - החמס שהיו המצרים עושים בגלוי".

<> כמו שאמרו [חגיגה ה:] "כל מקום שנתנו חכמים עיניהם, או מיתה או עוני". ובנתיב הדין פ"ב [א, קצא:] כתב "כי העין הוא דין, כמו שאמרו 'כל מקום שנתנו חכמים עיניהם או מיתה או עוני'. ומזה תלמוד כי העין עושה דין, ולכך סנהדרין נקראים 'עיני העדה' [שיהש"ר א, טו]". וכן אמרו [שבת לד.] "נתן בו עיניו ועשהו גל של עצמות". ונאמר [בראשית יא, ה] "וירד ה' לראות את העיר ואת המגדל אשר בנו בני האדם", ופירש רש"י שם "וירד ה' לראות - לא הוצרך לכך, אלא בא ללמד לדיינים שלא ירשיעו הנדון עד שיראו ויבינו". ובגו"א שם אות ח [קצח:] כתב: "לכך נכתב בתורה בלשון 'וירד ה' לראות', ללמד דיינים שלא יפסקו אלא בראיה". וכן אמרו [ב"ב קלא.] "אין לדיין אלא מה שעיניו רואות". ולמעלה פ"כ [לאחר ציון 80] כתב "'ומעלמת עין מן הרשעים' [סנהדרין קג:], כי עם השפע שמשפיע לא תמצא רק ברכה, ולא מדת הדין, לכך היא מעלמת עין מן הרשעים". וראה בח"א לע"ז כ: [ד, נ:].

<> כמו שנאמר [שמות יד, כד] "ויהי באשמורת הבקר וישקף ה' אל מחנה מצרים בעמוד אש וענן ויהם את מחנה מצרים", ופירש רש"י שם "וישקף - ויבט, כלומר פנה אליהם להשחיתם". ובגו"א שם אות ל [רפז:] כתב "פנה אליהם להשחיתם, דכל השקפה שבמקרא לרעה חוץ ממתנות עניים כדלעיל בפסוק [בראשית יח, טז, ורש"י שם] 'וישקיפו על פני סדום'". ואודות שהשקפה זו על הים היתה עונש לפרעה כנגד העול והחמס שעשה לישראל, כן אמרו חכמים [תנא דבי אליהו זוטא פ"כ] "כל אומה שמצערת את ישראל, אינה מתקררה דעתו של הקב"ה עד שיפרע מהן בעצמו. פרעה הרשע אמר [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד היארה תשליכהו', הקב"ה נפרע ממנו בעצמו, שנאמר 'ויהי באשמורת הבקר וישקף ה' אל מחנה מצרים בעמוד אש וענן ויהם את מחנה מצרים'".

<> אודות שיש נתינת עין לטובה, כן מצינו כאשר ישראל נצטוו להמנות לפקודיהם [במדבר א, מה], וכתב על כך הרמב"ן שם בזה"ל: "ידיעת המספר לא ידעתי למה צוה שידעו אותו... כי הבא לפני אב הנביאים ואחיו קדוש ה'... לכולם זכות במספר שימנו לפני משה ואהרן, כי ישימו עליהם עינם לטובה". וכן נאמר [דברים ג, כה] "אעברה נא ואראה את הארץ הטובה וגו'", ופירש הספורנו [שם] "אתן עיני בה לטובה בברכתי שתהיה טובה לישראל לעולם". ואמרו חכמים [כתובות קיא:] "אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, רבונו של עולם, רמוז בעיניך דבסים מחמרא" ["חוך לי בעינים שלך, וטוב לי מיין, כשתראני פנים צהובות ושוחקות" (רש"י שם)]. ובח"א שם [א, קסו:] כתב: "שיראה הקב"ה בעיניו אל ישראל, ודבר זה ענין אלקי כאשר ישים השם יתברך עינו על ישראל לטובה, כי דבר זה מעלה אלקית כאשר ישים עינו עליהם לטוב". ובפרי צדיק פרשת ואתחנן, אות יד, כתב "משה רבינו היה לו כח הראיה, שעל ידי ראייתו היה יכול להכניס האור כי טוב. כמו במעשה בראשית דכתיב בכל יום [בראשית א, יא] 'וירא אלקים כי טוב', היינו שבראייתו יתברך שמו בכל מה שברא הכניס בהבריאה האור כי טוב". ומה שמוסיף "ולא לטובה", שבא להורות שהראיה שהיתה כאן היתה מצד הדין, ואם זו היתה ראיה לטובה, אין זו ראיה מצד הדין.

<> שמדת הדין היא בגבורה ["דין איהו גבורה" (תקוני זהר בהקדמה, יז:)]. וכמו ש"ויזכור אלקים את בריתו" מורה על חסד, כך "וירא אלקים את בני ישראל" מורה על גבורה.

<> אודות ההבדל בין חסד ["ויזכור אלקים"] לרחמים ["וידע אלקים"], כן כתב להלן פס"ט, וז"ל: "כי זה החילוק שיש בין חסד ורחמים; כי הרחמים אינם רק כאשר הוא צריך לאותו דבר מתוך צרה. וחסד, בין שצריך לאותו דבר, ובין שאין צריך לאותו דבר, נותן חסד על צד היותר טוב". וראה דבריו להלן פס"ב בהגדרת חסד, דין, ורחמים. ובנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנד.] כתב: "ההפרש שיש בין גמילות חסדים ובין צדקה, כי גמילות חסדים הוא מצד הנותן, שהוא עושה טוב, בין שמבקש המקבל ובין שאין מבקש. אבל הצדקה הפך זה, כי מפני שהמקבל צריך, לכך נותן לו מפני דחקו, ודבר זה מצד המקבל. ואף שאינו מבקש, הרי כאילו מבקש, שידוע דוחקו וצריך לקבל... [לכך] צדקה לעניים דוקא, שהמקבל הוא עני וצריך לקבל, ואילו העשיר אין צריך לקבל דבר כלל. ולפיכך צדקה לעניים דווקא, אבל החסד שהוא מצד שהוא איש טוב משפיע לאחרים, הן יהיה עני והן יהיה עשיר". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלח.] כתב: "הרחמים מצד המקבל, כאשר מרחם על אחד... [אך] החסד הוא מצד עצמו, שהוא יתברך משפיע הטוב והחסד מצד עצמו, ואין עושה זה מצד המקבל, רק מצד עצמו שהוא טוב". וכן כתב בגו"א שמות פל"ד אות ג [תסז.]. ובנצח ישראל פמ"ז [תשפח:] כתב: "החילוק שיש בין חסד ורחמים; החסד הוא הטוב שהוא משפיע לעולם, אף שאין הכרחי כל כך לעולם, הוא משפיע את הטוב לעולם, והוא חסד. והרחמים כאשר התחתונים בצרה, וצריכים לרחמים, מרחם עליהם" [הובא למעלה פ"ו הערה 98, פי"ב הערה 123, להלן פל"ה הערה 38, ופל"ט הערה 26].

<> כי המתחייב מזה הוא מצד הדין, וכמו שביאר למעלה [לאחר ציון 53] שהפסוק "וירא אלקים את בני ישראל" מורה שהדין נותן שיגאלו.

<> ברכות ז. "'ורחמתי את אשר ארחם', אף על פי שאינו הגון".

<> פירוש - תיבת "וידע" מורה על מדת רחמים. ומעתה יבאר שתיבת "וידע" מורה על אהבה, ואהבה מורה על רחמים, לכך "וידע" מורה על רחמים.

<> וכן נאמר [בראשית כב, ב] "קח נא את בנך וגו' אשר אהבת", ותרגם אונקלוס שם "ואמר דבר כען ית ברך וגו' דאת רחם". וכן הוא בכל מקום שנאמרה בתורה תיבת אהבה. וראה הערה הבאה.

<> "ולפיכך אמר 'וידע אלקים'" [הוספה בכת"י (תד.)]. ובנצח ישראל פנ"ב [תתכט:] כתב: "מדת יעקב, שהוא מדת רחמים [ראה להלן פל"ו הערה 189], הוא הדבוק בעצם לגמרי. כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור. שכבר בארנו זה כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה', ודבר זה ידוע. והאהבה היא הדבוק והחבור בעצם, שכאשר דבק נפשו, כמו האב לבן והאם לבנה, מרחם עליו... ולפיכך מדה זאת בעצמה הוא סבה אל החבור שיש אל השם יתברך לתחתונים, ודבר זה ידוע למבינים". ובנתיב התורה פי"ד [תקמט.] כתב: "כי הרחמנות הוא מצד החבור והאחדות שיש לשני דברים ביחד, וזה ענין הרחמנות". ובח"א לשבת קלט. [א עב:] כתב: "בכל המדות אין חבור רק הרחמים, שכאשר מרחם על אחד מתחבר אליו, והוא מרחם על דבר שיש לו קשור אליו 'כרחם אב על הבנים' [תהלים קג, יג], דבר זה קשור והחבור שיש לבנו, ובשביל כך הוא מרחם עליו. ולפיכך נקרא האוהב שמתחבר עמו בלשון תרגום 'רחמוהי'" [ראה למעלה הערה 28]. ובח"א לשבת קנב. [א, פב:] כתב: "וכבר אמרנו פעמים הרבה כי לכך נקרא האוהב בלשון תרגום 'מרחמוהי', מפני שכל האוהבים הם מתקשרים יחד בשביל האהבה, ואז נמצא הרחמנות בהם, שהאחד מרחם על השני, שתמצא כי מדת הרחמנות מכח האחדות... כי מדת הרחמים מקשר הכל ביחד". ובח"א לגיטין נו: [ב, קה.] כתב: "כי מפני שמרחם על אחד הוא דבק בו לגמרי, והוא אחד עמו" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 69, להלן פכ"ג הערה 204, פל"ז הערה 8, ופל"ח הערה 63].

<> לשונו בכת"י [תג.]: "ועוד יותר מזה הידיעה, כי היודע את הדבר הוא תמיד אצלו, ומתחברים יחד, ולפיכך נקראים האוהבים יחד 'מודע' [רות ב, א], 'מודעתנו' [רות ג, ב]. וכמו שכתוב באברהם [בראשית יח, יט] 'כי ידעתיו', ופירושו כי אהבתיו [רש"י שם]... כי הידוע יש לו חבור עם היודע... ולפיכך החבור של זכר ונקבה נקרא ידיעה גם כן, כדכתיב [בראשית ד, א] 'וידע אדם את חוה אשתו', כי יש חבור ליודע עם הידוע, ולידוע עם היודע, א"כ הידוע הוא מתאחד בו לגמרי" [הובא למעלה הערה 33].

<> מבאר ש"נאקתם" היא תפילה. אמנם אונקלוס [שמות ב, כד] לא תרגם כן, שכתב "ושמיע קדם ה' קבלתהון", וכמבואר למעלה הערה 25. וכוונתו כאן היא למלכות, כי כידוע תפלה היא מלכות, וכמו שאמר דוד המלך [תהלים קט, ד] "ואני תפלה" [ראה זוה"ק ח"א כד., רנג.]. וראה למעלה הערה 46.

<> כמבואר למעלה לאחר ציון 46. וראה למעלה פי"ז הערה 141, להלן פל"ה הערה 55, ופל"ו הערה 97.

<> למעלה לאחר ציון 53.

<> חסדי אבות ["ויאמר אנכי אלקי אביך אלקי אברהם וגו'"], וזה כנגד מה שנאמר למעלה [שמות ב, כד] "ויזכור אלקים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב". ראיה ["ראה ראיתי את עני עמי"], וזה כנגד מה שנאמר למעלה [שם פסוק כה] "וירא אלקים את בני ישראל". שמיעה ["ואת צעקתם שמעתי"], וזה כנגד מה שנאמר למעלה [שם פסוק כד] "וישמע אלקים את נאקתם". וידיעה ["כי ידעתי את מכאוביו"], וזה כנגד מה שנאמר למעלה [שם פסוק כה] "וידע אלקים".

<> פירוש - כאשר הקב"ה דיבר עם משה [שמות ג, ז] נאמר "&**ראה ראיתי**^ את עני עמי אשר במצרים ואת צעקתם &**שמעתי**^ מפני נוגשיו כי &**ידעתי**^ את מכאביו", הרי השמיעה הוזכרה בין הראיה לידיעה. ואילו למעלה [שמות ב, כד-כה] השמיעה קדמה להן, ולא הוזכרה ביניהן. ובסמוך יבאר מדוע השמיעה לא הוקדמה להיות מוזכרת ראשונה, אף לפני חסדי אבות.

<> כמו שנאמר [שמות ג, ז] "ואת צעקתם שמעתי &**מפני נוגשיו**^". לכך השמיעה הזאת צריכה להאמר מיד לאחר שנאמר "ראיתי את עני עמי אשר במצרים".

<> פירוש - כמו שהקדים את הראיה לנראה, ואת הידיעה לנודע, היה לו להקדים את השמיעה לנשמע, ולומר "ושמעתי את צעקתם".

<> פירוש - הואיל ו"הצעקה היא על הענוי בעצמו", לכך התיבות "ואת צעקתם" הוצמדו לתיבת "עני עמי אשר במצרים", ולא יבוא זר ביניהן. לכך תיבת "שמעתי" נעתקה ונדחתה ממקומה, ונכתבה לאחר התיבות "ואת צעקתם". ואודות שהמקרא משנה את הסדר הראוי כדי לחבר תיבות להדדי, כן כתב בדרשת שבת הגדול [ריב:], שעמד על כך שבתחילה [שמות יב, ז] נאמר "ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף וגו'" [הקדים מזוזות למשקוף]. ולאחר מכן נאמר [שם פסוק כב] "ולקחתם אגודת אזוב וטבלתם בדם אשר בסף והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות וגו'" [הקדים משקוף למזוזות]. וביאר שבפעם השניה רצה לחבר המשקוף אל "סף" ואל "אזוב", "כי ראוי שיתחבר השפל עם הגבוה". וראה למעלה פ"ח הערה 291 שנתבאר שם שלכך נאמר [משלי ו, כג] "כי נר מצוה ותורה אור", ולא נאמר "כי נר מצוה ואור תורה" [דכשם שהקדים "נר" ל"מצוה", כך ראוי שיקדים "אור" ל"תורה"], שרצה לחבר תיבות "מצוה" ו"תורה" להדדי, בלי שיעבור זר ביניהן, וכמבואר שם.

<> מקשה קושיה חדשה, והיא, שבפסוקים הללו נאמרו שני מאמרים מה'; (א) "ויאמר אנכי אלקי אביך אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב וגו'" [שמות ג, ו]. (ב) "ויאמר ה' ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים ואת צעקתם שמעתי מפני נוגשיו כי ידעתי את מכאוביו" [שם פסוק ז] ועד כה ביאר מדוע השמיעה [הנזכרת במאמר השני של ה'] ראויה להזכר לאחר הראיה, ולא לפניה, כי יש "לחבר הצעקה אל הענוי". אך עתה מקשה מדוע השמיעה לא נזכרה ראשונה במאמר הראשון של ה', ותקדם גם לחסדי אבות, וכפי שנאמר למעלה [שמות ב, כד] "וישמע אלקים את נאקתם ויזכר אלקים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב". ונראה שעל כך אי אפשר לשוב ולתרץ שיש "לחבר הצעקה אל הענוי", כי זה רק שייך לסדר הנמצא באותו פסוק עצמו, שבתוך אותו פסוק עצמו יש לחבר הצעקה לענוי, אך אין לומר כן אם השמיעה היתה נזכרת במאמר הראשון של ה'.

<> פירוש - בפסוק הראשון [שמות ג, ו] ה' מיידע למשה מי הוא, והוצרך להתחיל ב"ויאמר אנכי אלקי אביך אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב וגו'", ומכלל הודעה זו הוזכרה גם זכות האבות. אך מן הנמנע הוא להקדים להודעה זו "שמעתי את צעקתם", כי ההודעה הזאת שייכת לדברי הפתיחה של ה' למשה, ואי אפשר להקדים כלום לדברי הפתיחה.

<> פירוש - המקום הראשון שניתן להזכיר "שמעתי את צעקתם" הוא רק בפסוק השני [שמות ג, ז], יחד עם הראיה והידיעה, ואז ראוי להזכיר את השמיעה לאחר הראיה, כדי "לחבר הצעקה אל הענוי, כי הוא דבר אחד" [לשונו למעלה].

גבורות ה', פרק כא עמוד PAGE י

PAGE קצט

PAGE י GH24