#**"ויאמר אליו מזה בידך וגו'"**= (שמות ד, ב), רז"ל פרשו בשמות רבה (ג, יב) שרמז לו בנחש, כי ראוים ישראל שיהיו נגאלים ממצרים, כי מצרים הם נושכים וממיתים את ישראל כאשר הנחש ממית, וזה אות הנחש. ועוד, כי המצרים טמאים ומטמאים את ישראל כמצורע הזה שהוא מטמא, וישראל קדושים וטהורים, אין ראוי להניח אצלם, כי טמא וטהור אינם ראוים ביחד כלל, ומזה הצד ראוי שתהיה הגאולה, וזה אות הב'. ואחר\* זה האות "ולקחת ממימי היאור ושפכת היבשה והיה דם" (שמות ד, ט), האות הזה שהמצרים ראוים לעונש על אשר עשו רע לישראל, ומפני כך ראוי שתהיה ההוצאה, כדי שיקבלו המצרים עונשם. ולכך היה האות הג' במי היאור של המצרים, והיא מכה הראשונה שהביא הקב"ה על המצרים (שמות ז, כ), והרמז שראוי שיהיו נלקים המצרים במכות. כך יש לפרש ענין ג' אותות, שמצד אלו שלשה דברים ראויה ההוצאה; מצד מצרים, אם יניח ישראל ברשותם ימיתו אותם, כמו הנחש הממית. או מצד שאיך ידבק טהור וטמא יחד, ולפיכך ראוי הפרישה. אם מצד השם יתברך, שהוא רוצה לקיים השבועה (בראשית טו, יד) "וגם הגוי אשר יעבודו דן אנכי", כך מוכיח בשמות רבה.

#**ועוד נראה**= שאלו שלש אותות מורים על יכולתו של הקב"ה, שראוי לשמוע אל הקב"ה, לפי שהוא יתברך שמו מושל על הכל. ומתחלה אם לא ישמע לו האדם, מיירא אותו [ו]מביא עליו יראה, ולפיכך נעשה מן המטה נחש "וינס משה מפניו" (שמות ד, ג), וזהו מפני היראה. ואם לא ישמע, מביא המכה, וזהו שהביא על ידו צרעת (שם פסוק ו). ואחר כך (שם פסוק ט) "והיו המים אשר תקח מן היאור והיו לדם ביבשת", מורה על דם ממש, והוא הריגה, אם לא ישמע. והראה לישראל שכל דבר יוכל לעשות. וכן עשה עם המצרים; מתחלה היה מיירא אותם, ולכך עשה משה לפני פרעה אות המטה שנעשה תנין (שמות ז, י), כדי ליראם ולבהלם שיהיו יראים, וישובו. ואחר כך התחיל להביא עליהם מכות (שם פסוק כ), ואין זה הפסד גמור. עד שבסוף הטביעם בים לגמרי (שמות יד, כז), וזה הפסד גמור וכליון גמור.

#**ובשביל זה**= יתורץ מה שלא עשו לפני פרעה רק אות המטה שנהפך לנחש\* (שמות ז, י). שכל הכונה באותו אות כדי שידעו כחו של הקב"ה, ויהיו יראים מפניו. ולפיכך עשה אות במטה שנהפך לנחש, שהכל יראים מן הנחש, שהוא אחד מבריותיו, ואיך לא יראו מן יוצר הכל. ושאר האותות לא עשה בפניו, כי לא היה הכוונה באות הנחש רק כדי ליראם, וכמו שעשה אות זה לפני ישראל להורות שראוי להיות מתיירא מפני הקב"ה, כך עשה זה האות עצמו לפני פרעה ליראם. אבל שאר ב' אותות שעשה לפני ישראל, להורות שיביא מכות, לא הוצרך לעשות לפני פרעה, והביא המכות בעצמם על המצרים.

#**ועוד אמרו**= בשמות רבה (ג, יג), ולמה עשה הקב"ה ג' אותות, נגד אברהם יצחק ויעקב. ונראה כי אלו ג' אותות הראה להם מדת האבות; כי הנחש יש לו כח אש חם, שורף בארס, והיא נמשך ממדת יצחק, שמדתו אש. והצרעת כשלג, דבר זה נמשך ממדת אברהם, שמדתו המים, והשלג הוא המים, וממדתו מכת הצרעת. ולכך סבר עקביא בן מהללאל (נגעים פ"א מ"ד) מראות נגעים שבעים ושתים, כמספר "חסד", שמשם מכות הנגעים נמשכים, וזה מדת אברהם. והדם הוא טבע ממוצע, שיש בו חמימות אש, וקצת לחות המים, כי כן מזג הדם. וזהו נגד מדת יעקב, אשר מדתו ממוצע בין אש ומים, כולל שניהם. ועוד, כי הדם הוא עיקר האדם עצמו, דכתיב (בראשית ט, ו) "שופך דם האדם באדם", והוא מדת יעקב, ודברים אלו ידועים למשכילים, ואין ספק בהם. ולפי זה היו האותות באש ובמים שהם הפכים, ובדבר הממוצע בין האש והמים.

#**ויש לך**= עוד לדעת, כי שלשה אותות האלו, כל אות יותר חזק מן האחר. כי מה שנהפך המטה לנחש, אין זה נס עומד כלל, שהרי סופו לחזור להיות כבראשונה. ואילו היה המטה נחש לגמרי, נמצא מטה אלקים (שמות ד, כ) נפסד לגמרי, ואף כשחזר להיות מטה, היה זה בריאה חדשה לגמרי. אלא מתחלה כאשר נהפך המטה לנחש, לא היה ראוי להתקיים, ואף בשעה שהיה נחש אין שם "נחש" גמור עליו. אבל הנס במה שנהפך היד להיות מצורעת ברגע אחד, אף על גב שחזרה היד כבראשונה (שמות ד, ז), מכל מקום בעת שהיתה מצורעת, היתה מצורעת גמורה. כי דרך הצרעת דרכו לבא, ודרכו ללכת, ובעוד הצרעת שם הוא צרעת גמור. אבל מכל מקום אף על גב שהיתה היד מצורעת לגמרי, מכל מקום אין זה שנוי גמור, שהרי דרך הצרעת להיות נרפא, וכל נס שאינו שנוי גמור מענינו הראשון, אינו חזק כל כך. אבל הויית המים דם היה שנוי גמור, שנשארו המים דם, ולא חזרו המים כבראשונה. ולפיכך אלו שלשה אותות כל אחד ואחד נוסף על הראשון. ולפיכך כתיב (שמות ד, ח) "אם לא יאמינו לקול האות הראשון יאמינו לקול האות האחרון". ולמה יאמינו אל אות האחרון יותר מן הראשון, וכן לשלישי יותר מן השני. אלא מטעם אשר אמרנו, כי כל אות נוסף כמו שהתבאר.

#**מיהא**=\* גם לפירוש אשר נתבאר למעלה כי המטה אשר היה לנחש הוא מאש שנעשה נחש שרף, וזהו חלק אחד בלבד. ושייך בזה "אם לא יאמינו", שיאמרו שלא נעשה הנס רק באש, שהוא בחלק אחד מן (-הנהפכים\*-) [ההפכים], יאמינו לנס הצרעת, שבא מכח מדת המים, שהוא בהפך השני, והרי יש שנוי נמשך משניהם. והיה אם לא יאמינו לשניהם, בעבור שאין כאן אות שהוא ממוצע בין שניהם, ולכך היו המים דם ביבשה, שזהו ממוצע בין המים להאש, כי הדם חם ולח, חם ממזג האש, לח ממזג המים. ובשביל זה היו האותות בשני הפכים בכל אחד ואחד, ובממוצע בין שניהם, והיו האותות בכל, ולכך ראו[י] להאמין.

#**ומה שאמר**= כאשר נעשית היד מצורעת "ויוציאה והנה [ידו] מצורעת כשלג" (שמות ד, ו), וכאשר חזרה להתרפאות נאמר (שם פסוק ז) "ויוציאה מחיקו". נראה כי הצרעת, מאחר שהיא טומאה (כלים פ"א משניות א, ד), אין זה רק בגלוי, כי מקום בית הסתרים אינו טמא, וגם שם אין הטומאה באה, לכך כתיב "ויוציאה והנה מצורעת". אף על גב דחיקו אינו מקום בית הסתרים, כיון שאמר לו להכניס היד תוך חיקו, בית הסתרים הוא. ודבר [זה] מופלג בחכמה, כי הטומאה לא באה רק מכחות חצונות, לא פנימות\*. אבל בטהרה כתיב "ויוציאה מחיקו", שמחיקו נתרפא.

#**אבל רז"ל**= (שבת צז.) דרשו מזה כי מדה טובה ממהרת לבא ממדה של פורענות, שהרי במדה טובה נאמר (שמות ד, ז) "ויוציאה מחיקו", ובמדה של פורענות נאמר (שם פסוק ו) "ויוציאה", ולא "מחיקו". והמבין עיקר הדברים יבין כי הוא עצמו הטעם אשר אמרנו, כי הטהרה באה ממקום עליון נסתר, ולפיכך תוך חיקו באה הטהרה. ואילו הטומאה באה מכח חיצון, ולפיכך כאשר נגלה באה הטומאה. וזהו עצמו שמדה טובה, שהיא הטהרה, ממהרת לבא.

#**ומה שהיה**= אומר (שמות ד, ו) "הבא ידך בחיקך", ולא באה המכה בלא זה, כמו שאר מכות. כי היה צריך הכנה לדבר זה בפרט, כי היד שהוא בגופו של אדם, אמר "הבא ידך בחיקך", כדי להביא השנוי ממקום נסתר, ויחדש פלא, כי לשון "פלא" הוא העלמה, מפני כי הנפלאות באים ממקום נסתר, ולכך יחדש הפלא כאשר יבא היד למקום העלם, דהיינו חיקו. אבל בשאר האותות לא הוצרך להכנה, שהמטה שהשליך אותו לארץ (שמות ד, ג), וכן המים ששפך אותם לארץ (שם פסוק ט), היה זה פעולה, ועל ידי זה היה מחדש הנס. אבל ביד\* לא היתה פעולה, ולפיכך אמר להכניס היד תוך חיקו ולהוציא אותה, ודבר זה מבואר.

<> בא לבאר את שלשת האותות שנעשו למשה; הפיכת המטה לנחש [שמות ד, ג], הצערת על ידו של משה [שם פסוק ו], והפיכת מי היאור לדם [שם פסוק ט]. ולהלן ר"פ לב כתב: "שלשה אותות צוה הקב"ה לעשות לפני ישראל; לעשות מטה נחש, והיד מצורע, והמים אשר יקח מן היאור יהיה דם ביבשה".

<> לשון המדרש [שמו"ר ג, יב] הוא: "לכך נהפך המטה לנחש, כנגד פרעה שנקרא 'נחש', שנאמר [יחזקאל כט, ג] 'התנים הגדול'... לפי שהיה נושך את ישראל. אמר לו הקב"ה ראית פרעה שהוא כנחש, עתיד אתה להכותו במטה, וסוף הדברים הוא יעשה כעץ; מה המטה אינו נושך, כך הוא לא ישך". ומה שכתב "כאשר הנחש ממית" [נקודה שלא הוזכרה במדרש], כן כתב להלן פל"ב: "הנחש בקלות ממית האדם, שהרי זורק ארס וממית". ובפירוש בעלי התוספות [שמות ד, ב] איתא: "ויהי לנחש. מפני מה הראה הקב"ה נחש יותר מדבר אחר. לומר לך, מה נחש ממית בנושכו, אף פרעה ועבדיו נושכין וממיתין את ישראל. ומה שחזר למטה, סימן הוא שיהיו פרעה ועבדיו כעץ יבש". ורש"י [בראשית ג, טו] כתב "ואתה תשופנו עקב - לא יהא לך קומה ותשכנו בעקבו, ואף משם תמיתנו".

<> גם זה נמצא במדרש [כמובא בהערה 6].

<> זו הוספה על דברי המדרש [ראה הערה 6]. וחידוש גדול יש בהוספה זו, שהרי באותה העת היו ישראל שקועים במ"ט שערי טומאה, ועוד רגע קט היו נכנסים בשער החמשים, וכפי שכתב האלשיך [בראשית מא, לג-לו], וז"ל: "כי על כן חשב הוא יתברך את הקץ לגאלם טרם יטמעו בה. ועל כן חרד ה' את כל החרדה ההיא, למהר לשלחם טרם יחמץ בצקם, שלא יכלו להתמהמה עד שנגלה עליהם הקב"ה וגאלם מיד. והוא ענין חכמי האמת האומרים כי אם היו מתעכבים עוד מעט היו נכנסים בשער החמשים של שערי טומאה שלעומת הקדושה, וישקעו שם עד עולם, ולא היתה להם עוד תקומה". והמגלה עמוקות פרשת בהר כתב: "הנה במצרים היו ישראל שקועין במ"ט קליפין, ואילו היו עוד רגע ביניהם היו נכנסין בשער נ', ולא יוכלו לעלות משם, כי היו נכנסין בכור הברזל נ' של נחש הקדמוני, זה שנאמר [שמות יב, לט] 'ולא יכלו להתמהמה'". ועם כל זה באותה עת ממש עדיין ישראל נחשבים ל"קדושים וטהורים", ולכך ראוים לגאולה "כי טמא וטהור אינם ראוים ביחד כלל". ובעל כרחך שכוונתו כאן היא שישראל הם קדושים וטהורים בעצם, ואין טהרתם העצמית נפגמת מחטאים חיצוניים. ונקודה זו מבוארת היטב למעלה פ"ח [שסה.], וז"ל: "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 למעלה פי"ט הערה 6]. ובנצח ישראל פי"א [ש:], וז"ל: "כי אומה זאת עצם בריאתם בשלימות הגמור. ואל תשגיח בחטא אשר בהם, מכל מקום עצם הבריאה בהם בשלימות... ואין ראוי שיחליף וימיר החטא, שהוא דבר מקרה בישראל, את הבחירה שבחר בהם מצד השלימות העצמי בישראל, כי טהורים הם מן החטא בעצמם. וראיה לזה, כי הם משתלשלים מן הצורים החזקים, מאבות ואמהות שהם קדושים וטהורים. והנה עצם שלהם טוב, ואין בטול החטא, שהוא במקרה, מבטל הבחירה שבחר בהם בשביל השלימות שבהם, שהוא דבר עצמי בישראל, ודבר זה ברור". ושם בהמשך [שב:] כתב: "כי ישראל מעשיהם שעושים... מצד היצר הרע... אבל עצמם טהורים... ואין מה שבמקרה מבטל דבר שבעצם" [הובא למעלה פ"ח הערה 34].

<> כיון שהטמא יטמא את הטהור, וכמו שכתב בגו"א דברים פכ"ה אות ג [שפב:], וז"ל: "כל המחובר לטמא הרי הוא כמוהו". ובבאר הגולה באר הראשון [קג.] כתב: "והמחובר לטמא, טמא". ואמרו חכמים [שבת מח:] "כל המחובר לו הרי הוא כמוהו", ומדובר שם לגבי חיבור לטומאה, שכאשר שני כלים מחוברים זה לזה, אזי לכשנטמא האחד, אף השני נטמא עמו. אך נראה יותר שכוונתו למה שקבע בכלליות שאי אפשר שיהיו שני הפכים בנושא אחד. וכן בסמוך כתב: "איך ידבק טהור וטמא יחד, ולפיכך ראוי הפרישה". 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". ובנתיב הצניעות ר"פ ג [ב, קז.] כתב: "כי הטוב הוא הפך הרע, והשלימות הפך החסרון, והמעלה הוא הפך הפחיתות. וההפכים מתרחקים זה מזה מה שאפשר להם להתרחק בתכלית הרחוק" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 210, פ"ד הערות 10, 136, פ"ה הערה 98, פט"ז הערה 83, פי"ח הערה 84, פי"ט הערה 59, פכ"ב הערה 77, להלן פל"ג הערה 29, ופ"מ הערה 124].

<> שמו"ר ג, יג "'ויאמר השב ידך אל חיקך' [שמות ג, ז], וכי מה אות היה לישראל בזה. לך אמור להם, מה מצורע מטמא, אף המצריים מטמאים אתכם. וכשם שהוא נטהר, כך הקב"ה עתיד לטהר לישראל".

<> לשונו להלן פנ"ו: "המכות שבאו במצרים היו... להכות אותם על חטאם, כדכתיב [בראשית טו, יד] 'וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי'... לפיכך ביאר הכתוב שהשם יתברך הביא עונש עליהם עד שלא היה דבר במצרים שלא בא עליהם מכה והפסד" [ראה הערה הבאה].

<> מבאר שההוצאה ממצרים היא תולדה מעונש המצריים, שהואיל והמצריים מחוייבים בעונש על הרע שעוללו לישראל, לכך "ראוי שתהיה ההוצאה כדי שיקבלו המצרים עונשם" [לשונו כאן]. וכן למעלה בהקדמה שלישית [קלב:] כתב: "הפסיד אותם [את המצריים] כשיצאו [ישראל] ממצרים בעשר מכות". לאמור, הפסד המצרים בעשר המכות נעשה כאשר ישראל יצאו ממצרים. וכן המהרש"א [ברכות נח.] כתב: "במדת הגבורה פעל יציאת מצרים, על ידי המכות שהביא על המצרים". ואין הכוונה שהמכות באו בכדי לכוף את המצריים שישלחו את ישראל ממצרים, דזה אינו, וכמבואר להלן פנ"ו, וז"ל: "המכות שבאו במצרים היו לשתי סבות; האחד, להכות אותם על חטאם... והשני, להראות נפלאותיו, כדכתיב [שמות י, א-ב] 'כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שיתי אותותי אלה בקרבו ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים וגו'". הרי שלא הזכיר שם שהמכות באו לכוף את המצריים לשחרר את ישראל, אלא באו כעונש על המצריים ולהראות נפלאות ה' [ראה חידושי הגרי"ז על התורה (שמות ז, א) שגם כן ביאר שהמכות לא באו לכוף את המצריים לשלח את ישראל, אלא כעונש על המצריים, ויובא בסמוך הערה 11]. נמצא שתחילה הוכו המצריים [לשתי סבות הנ"ל], ורק באופן דממילא השתלשלה מכך יציאת ישראל ממצרים. וכן מוכח ממאמר חכמים [ברכות נח.] "'והגבורה' [דהי"א כט, יא] זו יציאת מצרים". ותמוה, הרי "הגבורה" מוסבת על הפסד ועונש המצריים [כמבואר בהקדמה שלישית (קלב.)], ואילו "יציאת מצרים" מוסבת על יציאת ישראל ממצרים, שהרי המצריים לא יצאו ממצרים, אלא ישראל הם שיצאו ממנה, והיה צריך לומר "'והגבורה' אלו מכות מצרים", ולא "יציאת מצרים". אלא הם הם הדברים; כתוצאה ממכות מצרים יצאו ישראל ממצרים. ובאמת מקרא מלא הוא [בראשית טו, יד] "וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול", לאמור, המצריים יענשו מצד הדין המוטל עליהם, וכתוצאה מכך ישראל יצאו ממצרים ברכוש גדול [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 45, פט"ז הערה 76, ולהלן פל"ב הערה 61, ובמבוא עמוד 18]. אמנם באבות פ"ה מ"א אמרו: "עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים", ובדר"ח שם [קא.] כתב: "אלו עשרה נסים שנעשו לאבותינו במצרים הם עשר מכות, שהביא בשביל ישראל להוציא אותם מארץ מצרים, לכך הביא הקב"ה המכות עליהם". ולכאורה מבואר מכך שהמכות נעשו כדי לכוף את המצריים שישחררו את ישראל, ולכך אמרו עליהן "שנעשו לאבותינו במצרים", דאם המכות נעשו כדי להעניש את המצריים, אין זה "נעשו לאבותינו", אלא "נעשו למצריים". וראה שם הערה 377 בישוב הדבר.

<> שמו"ר ג, יג "ומה אות היה [הדם] לישראל, אמר להם, בזה האות ילקו המצריים תחלה".

<> וזהו מצד ישראל, שקדושתם מחייבת שלא יהיו ביחד עם המצריים.

<> וברית בין הבתרים נחשבת לשבועה, וכמו שנאמר [בראשית כד, ז] "ה' אלקי השמים אשר לקחני מבית אבי וגו' ואשר נשבע לי לאמר וגו'", ופירש רש"י שם "אשר נשבע לי - בין הבתרים". וכן למעלה פכ"ג [לפני ציון 57] כתב: "שרוצה לקיים השבועה של בין הבתרים" [ראה למעלה פי"ז הערה 143, ולהלן פל"ו הערה 97]. ומה שנאמר [בראשית טו, יד] "וגם הגוי אשר יעבודו דן אנכי" פירש רש"י שם "דן אנכי - בעשר מכות", והגו"א שם אות טז [רסא.] כתב: "דן אנכי בעשר מכות. פירוש דאינו מלשון דין, דלא מצינו שהביא הקב"ה אותם בדין, אלא רוצה לומר 'דן' שיעניש אותם. ומה שכתוב לשון 'דן', שהוא רמז על י' מכות, שהראשונה דם [שמות ז, כ], והעשירית 'נגע אחד אביא על פרעה ועל מצרים כו'' [שמות יא, א], ולכך פירש רש"י 'בעשר מכות', ולא פירש סתם 'במכות'". וכן בחידושי הגרי"ז על התורה [שמות ז, א] כתב: "'ויאמר ה' אל משה ראה נתתיך אלהים לפרעה' [שם]. פירש רש"י נתתיך וגו' - שופט ורודה לרדותו במכות ויסורין, עד כאן לשונו [של רש"י]. והמבואר בזה שהמכות שבאו על מצרים לא היו בכדי שישלחו את ישראל, אלא לקיים מה שנאמר לאברהם [בראשית טו, יד] 'וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי', ועל כן נעשה לשופט עליהם לדונם על מעשיהם. וכמו כן איתא בעדיות פ"ב מ"י דמשפט המצריים י"ב חודש, והיינו כמו שכתבנו דהמכות הן מדין משפט וקיום ההבטחה לאברהם" [הובא למעלה פט"ז הערה 76, ולהלן פל"ב הערה 61, ופל"ח הערה 114].

<> כמובא בהערות 2, 6, 9.

<> יבאר טעם שני לשלש האותות. ועד כה ביאר בשם השמו"ר ששלשת האותות מורים על שלש הסבות שישראל יהיו נגאלים ממצרים. ומעתה יבאר ששלש האותות מורות על ההדרגתיות של העונשים שיענשו אלו המסרבים לשמוע בקול ה'.

<> "והראה לישראל שכל דבר יוכל לעשות" [לשונו בהמשך (לאחר ציון 18)], לכך על ידי האותות ישראל ידעו שיש ביד ה' להוציאם ממצרים, וראוי למצריים לשמוע בקול ה', כי לא יוכלו לעכב את הקב"ה. ומעין זה כתב הרמב"ן [שמות יג, טז], וז"ל: "ואמר [שמות ט, יד] 'בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ', להורות על היכולת שהוא שליט בכל, אין מעכב בידו... אם כן האותות והמופתים הגדולים עדים נאמנים באמונת הבורא" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 135].

<> אודות שה' מפיל מורא על עוברי רצונו, הנה נאמר [קהלת ג, יד] "והאלקים עשה שיראו מלפניו", ואמרו חכמים [ברכות נט.] "לא נבראו רעמים אלא לפשוט עקמומיות שבלב, שנאמר 'והאלקים עשה שייראו מלפניו'". והמהרש"א שם כתב: "לפשט עקמומית כו'. משום דהרעם הוא דבר המחריד ביותר, ואין ידוע בו תועלת לעולם, משום הכי קאמר דלא נבראו אלא לפשט כו', דהיינו להחריד הלבבות של המינים שישובו, כמפורש פרק תפילת השחר [ברכות כט.] לגבי ברכת המינין תקנוהו כנגד [תהלים כט, ג] 'אל הכבוד הרעים'".

<> נראה מלשונו שסובר שהיראה של משה לא היתה סתם יראה, אלא ה' היה מיירא אותו, והפיל עליו מורא, שכתב: "מיירא אותו, [ו]מביא עליו יראה", ולכך נס משה מהנחש. ובכך מיושבת שאלת היערות דבש ח"א דרוש ג, וז"ל: "ואם עומד איש בתפילה אמרו חז"ל [ברכות ל:] 'אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק', איך משה בעמדו לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה, ודיבר עמו, יגור מפני נחש וינוס מלפני ה' עבור פחד כזה... והוא אחד מדברים התמוהים במקרא". אך לפי המבואר לא קשיא, כי כאן הקב"ה היה מיירא את משה, והביא עליו יראה, ולא שמשה היה מתיירא מעצמו.

<> סתם ולא ביאר מדוע הצרעת נבחרה להורות על ש"מביא המכה". ואולי משום שמצינו ביחס לצרעת לשון הלקאה, וכמו שכתב רש"י [בראשית מד, יח] "סופך ללקות עליו בצרעת, כמו שלקה פרעה על ידי זקנתי שרה על לילה אחת שעכבה". ולגבי הצרעת של משה כתב רש"י [שמות ד, ו] "אף באות זה רמז לו שלשון הרע סיפר באומרו [שמות ד, א] 'לא יאמינו לי', לפיכך הלקהו בצרעת כמו שלקתה מרים על לשון הרע". ושוב כתב רש"י [במדבר יז, ה] "רמז לחולקים על הכהונה שלוקין בצרעת, כמו שלקה משה בידו, שנאמר [שמות ד, ו] 'ויוציאה והנה ידו מצורעת כשלג', ועל כן לקה עוזיה בצרעת". ולשון זה נמצא לעשרות במדרשים. הרי שיש בצרעת ענין של מכה והלקאה. וכן אמרו חכמים להדיא [ילקו"ש ח"ב רמז תקפו] "'וזאת תהיה המגפה אשר יגוף ה' את כל העמים וגו' המק בשרו' [זכריה יד, יב]. אמר הקב"ה, אני מכה אותם בצרעת... על ידי מה שנתגרו בישראל, אשר צבאו על ירושלים. וכן אתה מוצא כשהקב"ה פורע ממלכות הרביעית, מלקה אותה בצרעת... וכן אתה מוצא בעולם הזה שהכה שונאיהם בצרעת, ומי היה זה נעמן, שנאמר [מ"ב ה, א] 'גבור חיל מצורע', ולמה נצטרע, בשביל ששבה מישראל נערה קטנה". והואיל ולשון הלקאה נאמרת על הצרעת, לכך הדוגמה שלכך שה' "מביא המכה" היא צרעת בידו של משה. אמנם זה גופא טעון ביאור, מדוע הלקאה נאמרת במיוחד על צרעת. ואולי אפשר לבאר על פי הראב"ע [שמות כג, כח], שכתב "ושלחתי את הצרעה - מכה בגוף, מגזרת 'צרעת', שתחלש כח הגוף". הרי שצרעת מחלישה את כח הגוף, ולכך סתם מכה והלקאה היא צרעת.

<> רש"י שמות י, י "אמר להם פרעה, רואה אני באיצטגנינות שלי אותו כוכב עולה לקראתכם במדבר, והוא סימן דם והריגה". ואמרו חכמים [שבת נה.] "אמר לו הקב"ה לגבריאל, לך ורשום על מצחן של צדיקים תיו של דיו, שלא ישלטו בהם מלאכי חבלה, ועל מצחם של רשעים תיו של דם, כדי שישלטו בהן מלאכי חבלה". ובח"א שם [א, ל:] כתב: "על הרשעים תיו של דם, להודיע שהם מיוחדים להריגה ולמיתה". ועוד אמרו חכמים [סנהדרין צה.] "אבישי בן צרויה הוה קא חייף רישיה בארבעא גרבי דמיא, חזינהו כתמי דמא". ובח"א שם [ג, קצה.] כתב: "אמר שראה כתם דם במים, ורצה לומר כי אבישי בשרו ודמו של דוד היה, ומפני שהגיע דוד כמעט אל המיתה, ראה אבישי כתם דם במים".

<> וזהו הפיכת המטה לנחש, וכמו שיבאר. אמנם רש"י [שמות ח, יז] ביאר שבסדר המכות גופא, מכת צפרדע נועדה ליירא את המצריים, וכלשונו: "ויש טעם בדבר באגדה בכל מכה ומכה למה זו, ולמה זו. בטכסיסי מלחמות... מלכות כשצרה על עיר, בתחלה מקלקל מעיינותיה, ואחר כך תוקעין עליהן ומריעין בשופרות, ליראם ולבהלם. וכן הצפרדעים מקרקרים והומים וכו', כדאיתא במדרש רבי תנחומא [בא, אות ד]".

<> אודות שבקריעת ים סוף היה הכליון וההפסד הגמור של המצריים, כן כתב בדר"ח פ"ה מ"ד [קג:], וז"ל: "ויש להקשות, אחר שעשה הקב"ה עשרה נסים עם ישראל במצרים, למה הוצרך לעשות על הים... כי חלוק יש, כי הקב"ה הוציא את ישראל ממצרים, דהיינו מפרעה זה שהיה באותה שעה, אבל עדיין לא הוציא אותם ממצרים, דהיינו מן האומה בכלל. כי מאחר שהיו תחתיהם, אף כי יצאו מרשות של אותם מצרים, לא יצאו מכלל מצרים, שכולל אותם שהם בזמן הזה, ואשר יהיו לעתיד. וזה היה על ידי קריעת ים סוף, שיצאו ישראל מן הארץ בכללה על ידי נסים בים, ושקע כל מצרים בתוכו בפעם אחד, ובדבר זה יצאו ממצרים בכלל. ולפיכך אצל קריעת ים סוף לא נזכר רק לשון יחיד [שמות יד, י] 'והנה מצרים נוסע אחריהם', וכן כל הפרשה, מפני שהיה זה לכל מצרים, מה שהם עם מצרים. ועל פי זה הסוד דרשו רבותינו ז"ל [שמו"ר כא, ה] 'והנה מצרים נוסע אחריהם' [שמות יד, י], שראו ישראל שר של מצרים בא לעזור למצרים, ולפיכך 'ויראו מאוד' [שם]. וכל זה מפני כי הנצוח הזה לא לאלו מצרים, רק לכל האומה אשר הם תחת השר שלה, ולפיכך בא המלאך לעזור אותם. וכאשר נצחו השר שלהם, בשביל כך נצחו את האומה בכלל, ועל דבר זה בא כל קריעת ים סוף. ולפיכך כתיב [שמות יד, יג] 'כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם', ואם כן היה זה יציאה מן מצרים לגמרי, אף לעתיד" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 164, פ"ה הערה 141, פי"ד הערה 110, פי"ז הערה 95, להלן פל"ב הערה 43, פל"ד הערה 77, ופל"ז הערות 17, 36].

<> ולא עשו לפני פרעה את שתי האותות האחרונות [צרעת יד משה, והפיכת מי היאור לדם]. וכן להלן ר"פ לב כתב: "שלשה אותות צוה הקב"ה לעשות לפני ישראל; לעשות מטה נחש, והיד מצורע, והמים אשר יקח מן היאור יהיה דם ביבשה. ולפני פרעה לא עשה רק אות אחת, לעשות המטה נחש". ורש"י [שמות ד, כא] כתב: "אשר שמתי בידך - לא על שלשה אותות האמורות למעלה, שהרי לא לפני פרעה צוה לעשותם, אלא לפני ישראל שיאמינו לו, ולא מצינו שעשאם לפניו", ומקורו בשמו"ר ה, ו. ושאלה זו נשאלה על ידי האברבנאל [שמות פרק ג], שאלה כג [אך הוא ביאר שמכת דם היא קיום לאות השלישית, ולכך הוקשה לו רק מהאות השניה של הצרעת]. אמנם הרמב"ן [שמות ד, כא] כתב שמשה עשה את שלש האותות לפני פרעה, "אף על פי שלא נכתב" [לשון הרמב"ן שם], וכן הוא בפרקי דרבי אליעזר פמ"ח. ומה שכתב כאן "המטה שנהפך לנחש", ולמעלה [לאחר ציון 19] כתב "המטה שנעשה תנין", כי בפסוק [שמות ז, י] נאמר "ויבוא משה ואהרן אל פרעה ויעשו כן כאשר צוה ה' וישלך אהרן את מטהו לפני פרעה ולפני עבדיו ויהי לתנין", ופירש רש"י "לתנין - נחש", לכך אינו מחלק ביניהם. וראה להלן פ"ל הערה 23, ופל"ב הערות 2, 41.

<> לשון הרמב"ן [שמות ד, ג]: "וזה טעם 'וינס משה מפניו', כי פחד שמא יענש וינשכו הנחש, וכל אדם מתרחק מן המזיק לו". ובירושלמי תרומות פ"ח ה"ד אמרו "רבי ינאי הוה מידחל מיניה [מהנחשים] סגין". ובתנחומא בשלח אות יח אמרו "אדם אחד היה בארץ ישראל והיו קורין אותו 'מרוטה'. פעם אחת עלה בהר ללקט עצים, ראה את הנחש ישן, והנחש לא ראהו, ומפחדו נשר שער ראשו, ולא צמח בו שער עד יום מותו, והיו קורין אותו 'מרוטה'". ולהלן פל"ב [לאחר ציון 26] כתב: "כל אדם הוא סר מן הנחש ומטה דרכיו ממנו, מפני שיראים ממנו", ושם הערה 27.

<> מעין מה שאמרו חכמים [ילקו"ש ח"א רמז שצו] "שאל אנדרינוס קיסר לרבי יהושע, אמר לו, יש אדון לעולם. אמר ליה, וכי עולם של הפקר הוא. אמר לו [אנדרינוס לרבי יהושע], ומי ברא שמים וארץ. אמר לו, הקב"ה, שנאמר [בראשית א, א] 'בראשית ברא וגו''. אמר לו [אנדרינוס לרבי יהושע], ולמה אינו נגלה שתי פעמים בשנה כדי שיראו הבריות, ותהא אימתו עליהן. אמר לו [רבי יהושע לאנדרינוס], לפי שאין העולם יכול לעמוד בזיוו, שנאמר [שמות לג, כ] 'כי לא יראני האדם וחי'. אמר לו [אנדרינוס לרבי יהושע], אם אינך מראה, איני מאמינך. לחצי היום העמידן כנגד השמש, אמר לו [רבי יהושע לאנדרינוס], הסתכל בשמש ואתה רואהו. אמר לו [אנדרינוס לרבי יהושע], ומי יכול להסתכל בשמש. אמר לו [רבי יהושע לאנדרינוס], ולא ישמעו אזניך מה שפיך מדבר; ומה השמש, שהוא אחד מאלף אלפים ורבוא רבון ממשמשין שמשמשין לפניו, אין כל בריה יכולה להסתכל בו, הקב"ה שזיוו מלא עולם, על אחת כמה וכמה". וכן רמזו לכך חכמים [גיטין נו:] שלאחר שטיטוס התריס כלפי מעלה "אם גבור הוא, יעלה ליבשה ויעשה עמי מלחמה", אמרו שם "יצתה בת קול ואמרה לו, רשע בן רשע בן בנו של עשו הרשע, בריה קלה יש לי בעולמי, ויתוש שמה... עלה ליבשה ותעשה עמה מלחמה, עלה ליבשה, בא יתוש ונכנס בחוטמו, ונקר במוחו שבע שנים".

<> ולא להורות מה שה' יעשה בעתיד [יביא מכות על המצריים, ויטביעם בים].

<> לכך אין סבה לחלק בין ישראל לפרעה בנוגע לאות הראשון, כי האות הראשון בא להורות שיש לירא מה', והוראה זו שייכת לישראל ולמצריים כאחד. לכך האות הראשון נעשה לפני פרעה, כפי שהוא נעשה לפני ישראל. ולהלן פל"ב [לאחר ציון 7] כתב הסבר אחר מדוע דוקא אות הנחש נעשה לפרעה, וכלשונו: "ודוקא אות הנחש עשה, כי הנחש בעצמו גם כן נתקלל בעשר קללות... ורמז לו שיביא עליו עשר מכות".

<> שמות ד, ל "וידבר אהרן את כל הדברים אשר דבר ה' אל משה ויעש האותות לעיני העם", ופירש החזקוני שם "ויעש האותות - מהנחש, ומידו, ומהמים".

<> על המצריים; במצרים [ועל כך מורה הצרעת], ובים [ועל כך מורה הפיכת מי היאור לדם].

<> פירוש - שתי האותות האחרונות [הצרעת, והפיכת המים לדם] נעשו בפני ישראל כי ה' "הראה לישראל שכל דבר יוכל לעשות" [לשונו למעלה לאחר ציון 18], וזאת כדי שישראל יאמינו שהיציאה קרובה. וברי הוא שטעם זה אינו שייך כלל לפרעה, ולכך אין צורך לעשות אותות אלו לפני פרעה, ורק יש צורך שהמכות עצמן יבואו על מצרים, וכפי שאכן נעשה. ומעין כן כתב להלן תחילת פל"ב, וז"ל: "שלשה אותות צוה הקב"ה לעשות לפני ישראל; לעשות מטה נחש, והיד מצורע, והמים אשר יקח מן היאור יהיה דם ביבשה. ולפני פרעה לא עשה רק אות אחת, לעשות המטה נחש. ויש לתת טעם, כי ג' אותות כדי שיאמינו אמונה שלימה, כמו שהתבאר למעלה [כוונתו לדבריו כאן], לכך נאמר [שמות ד, ח] 'והאמינו לקול האות האחרון'. אבל פרעה לא יהיה מאמין, שחיזק לבו, ולפיכך די היה באות אחד לעשות שאלתו אשר שאל [שמות ז, ט] 'תנו לכם מופת'".

<> טעם נוסף לשלשת האותות. ובתחילת הפרק הביא טעם אחד בשם השמו"ר [שג' האותות מורים על שלשת הדברים המחייבים את הגאולה (מצד המצריים, מצד ישראל, ומצד הקב"ה)], ועכשיו מביא טעם נוסף מהשמו"ר. וביני לביני ביאר טעם משלו, ששלשת האותות מורים על יכולתו של ה', שמיירא את המסרב לשמוע בקולו, מענישו, ומאבדו. נמצא שהולך להביא טעם שלישי לשלשת האותות, כאשר הטעם הראשון והשלישי נאמרו בשמו"ר, והטעם השני הוא מדיליה. וראה להלן הערה 45.

<> לשונו בבאר הגולה באר החמישי [כב.]: "יש בריה טמאה המתיחס לאש, כמו תנין, שהוא נחש, והוא שורף בארס שלו, ובשביל כך הוא מתיחס לאש". ואמרו חכמים [כתובות ל.] "מיום שחרב בית המקדש, אף על פי שבטלו סנהדרין, ארבע מיתות לא בטלו... מי שנתחייב שריפה, או נופל בדליקה, או נחש מכישו", ופירש רש"י שם "נחש מכישו - והארס שורפו". והבן יהוידע [ב"ק טז.] כתב: "וידוע דהנחש הוא מיסוד האש, ולכך ארז"ל מי שנתחייב שריפה מכישו נחש, שבארס שלו עושה שריפה". אמנם היערות דבש ח"א דרוש יא כתב: "אין מגרש ארס של נחש כי אם האש, כי ארס נחש שרשו יסוד העפר, ונחש עפר לחמו [בראשית ג, יד], והאש תכלית רחוקה מעפר, זה למטה מטה, וזה למעלה מעלה, ולכך אש מגרשת ארסו של נחש. לכך אמרו [שו"ע יו"ד סימן ס ס"ג] בשר צלי אין בו משום גילוי, כי כאשר האש שולטת, אין ארס נחש כלל, ולא נשאם הטבע לשבת יחדיו".

<> מקורו בזוה"ק ח"א קיח:, שיצחק נקרא "אש ממים". וכן אמרו שם [ח"ב מו:] "'וה' הולך לפניהם יומם בעמוד ענן' [שמות יג, כא], דא אברהם, 'ולילה בעמוד אש' [שם], דא יצחק". והרקאנאטי ר"פ תולדות כתב: "'ואלה תולדות יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק' [בראשית כה, יט]. כבר הודעתיך כי ראוי היה יצחק לצאת מאברהם, כי הוא אש ממים". ובקהלת יעקב, ערך אש [ג'], כתב: "אש הוא בחינת יצחק, גבורה". והרי אש מורה על מדת הדין [כמבואר למעלה פכ"ב הערה 95], ומדת יצחק היא דין [כמבואר למעלה פ"ט (תצח:), פי"ב הערה 122, ופכ"ב הערה 97], לכך ברי הוא שמדת יצחק היא אש. וראה בסמוך הערה 33.

<> כמו שנאמר כאן [שמות ד, ו] "והנה ידו מצורעת כשלג". וכן נאמר [במדבר יב, י] "והנה מרים מצורעת כשלג". ובמשנה [נגעים פ"א מ"א] אמרו "מראות נגעים... בהרת עזה כשלג".

<> כמבואר למעלה הערה 31. וכן הוא בזוה"ק [ח"ג ריח:]. ובקהלת יעקב ערך אברהם [ו'] כתב: "מדת אברהם מים, מכבה אש הגיהנם". והרי מים מורים על מדת החסד [כמבואר למעלה פ"כ הערות 82, 95], ומדת אברהם היא חסד [ראה בסמוך הערה 37], לכך ברי הוא שמדת אברהם היא מים. וראה להלן פל"ו הערה 137.

<> לשון השל"ה, ווי העמודים, פי"א: "כי שלג הוא דבר רוחני, יסוד המים".

<> בכת"י [תלא.] כתב כאן: "והצרעת באה מעפוש כחות מימי, ודבר זה נמשך ממדת אברהם". וראה הערה הבאה.

<> לשונו בח"א לנדרים סד: [ב, כב:]: "[מצורע חשוב כמת], כי הצרעת בגוף, הוא והגוף הוא מצד הימין [לשונו להלן פמ"ה: "כי הגוף הוא בצד ימינו של הקב"ה, ואם לא כן לא היה קיום לגוף לשפלותו, אבל יש לו קיום על ידי חסד"]... וזהו דתנן [נגעים פ"א מ"ד] עקביא בן מהללאל אומר, מראות נגעים שבעים ושתים, כמנין 'חסד'... והדברים האלו גדולים מאוד. וכאשר מגיע עליו צרעת, נחשב נפסד מצד הימין, וכאילו מת". ובשם משמואל שמות שנת תרע"ד כתב: "אות הצרעת ששבה כבשרו מורה על זכותו של אברהם, חסד דקדושה דוחה טומאת מצרים, שהיא כמו צרעת... וצרעת מראה לבן, ומראות נגעים ע"ב, כמספר 'חסד', והוא חסד דקליפה. וזכותו של אברהם, חסד דקדושה, דוחה חסד דטומאה". והראקאנטי סוף פרשת תזריע כתב: "רפואתו על ידי הכהן המכפר, כי בחסד יכופר עון [עפ"י משלי טז, ו]". ושמעתי מחכ"א לבאר, שעניין השלג הוא שהמים נעשו קפואים, והשפע מכונה 'מים', וכשהשפע נעצר זה נקרא 'שלג'. וכן עניין הצרעת הוא משום שהדם נעפש [בית עולמים קמ. ד"ה סוד], והדם אינו זורם ומשפיע. וצרף לכאן מאמר חכמים [ערכין טז.] שנגעים באים על צרות העין. ובח"א שם [ד, קמ:] כתב: "ועל צרות עין, כאשר מייחד ביתו לו, ואין לו שתוף אל אחר שיהיה אחר נהנה ממנו, ובזה הוא נבדל מהכל, ולכך נגעים באים עליו, שהם מבדילים אותו מהכל". הרי כאשר אינו משפיע על אחרים "שיהיה אחר נהנה ממנו", נגעים באים עליו.

<> כמו שנאמר [מיכה ז, כ] "תתן אמת ליעקב חסד לאברהם". ואודות שמדת אברהם היא חסד, כן ביאר בהרבה מקומות, וכגון, למעלה פ"ו [שא.] כתב: "גמילות חסדים לא היה נמצא כמו באברהם, כמו שידוע, ואמר הכתוב [בראשית יח, יט] 'למען יצוה את בניו ואת ביתו לעשות צדקה'". ולמעלה פ"ט [תצח.] כתב: "מדת אברהם חסד... והחסד כאשר אין יורד לסוף הדבר נקרא מדת חסד". ולהלן פל"ו [לפני ציון 111] כתב: "היה אברהם גומל חסד וטוב לבריות, וזהו מדת מלאכים, שהם משפיעים הטוב". ולהלן פס"ט כתב: "בנה אברהם ארבעה מזבחות, מפני שמדתו מדת החסד, ומדת החסד תתחלק לארבעה חלקים". ובדר"ח פ"א מ"ב [קצח.] כתב: "וזה כי תמצא גמילות חסדים שהיה מדת אברהם, כמו שמבואר בכתוב שהיה זריז בכל גמילות חסדים, דהיינו קבלת אורחים [בראשית יח, פסוקים ב, ו, ז]. וכן ממה שהכתוב אומר [בראשית כא, לג] 'ויטע אשל בבאר שבע', ודרשו ז"ל [סוטה י.] פונדק או פרדס, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. וכתיב 'תתן אמת ליעקב ולאברהם חסד', ודבר זה מבואר, ואין להאריך כלל". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלט:] כתב: "אברהם היה נחמד בעיני הכל, כי עשה טוב עם הכל, כמו שהיתה מדתו של אברהם לעשות חסד וטוב עם הבריות". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.] כתב: "מפני מעלת החסד שהיה באברהם, אמרו במדרש [ב"ר יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], בזכות אברהם נברא העולם, עד כאן. ולמה בשביל אברהם נברא העולם יותר. אבל דבר זה כי אברהם היה בו מדת החסד, ודבר זה הוא ראשון וקרוב אל השם יתברך יותר מהכל, וזה מפני כי הוא יתברך הטוב בעצמו. ולכך מדת החסד, שהוא הטוב, קרוב אליו יותר מכל. וכאשר נברא העולם, היה נברא בשביל דבר שהוא ראשון וקרוב אליו, ושאר דברים נבראים בשבילו. ולכך הכל נברא בשביל אברהם, שהיה מדתו החסד, והוא ראשון אל הכל". ובח"א ליבמות עט. [א, קמד:] כתב: "גמילות חסדים מן אברהם, דכתיב אצלו [בראשית יח, יט] 'למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה וגו'', הרי לך כי מידת אברהם מידת החסד, כאשר ידוע". ובח"א לגיטין נו. [ב, קג.] כתב: "אברהם נתברך במדת החסד, שהוא מדתו... כי במדה הזאת השובע, ולכך בברכת אברהם כתיב [בראשית כה, ח] 'זקן ושבע', מה שלא נאמר ביצחק, שלא נאמר בו רק [בראשית לה, כט] 'שבע ימים', לא סתם 'שבע'". ובתפארת ישראל פ"כ [רצז:] כתב: "אברהם, שהיה מדתו החסד... כאשר ידוע ממדתו, שהיה גומל חסד". וכן הוא שם פכ"ד [שסו:], נצח ישראל פ"י [רסז.], שם ר"פ נב, גו"א בראשית פכ"ד אות טז [תב.], אור חדש פ"ד [תתלא:], ח"א לשבת קכז. [א, סט.], ח"א לר"ה יא: [א, ק.], ח"א לב"מ ל: [ג, יט.], ועוד. וראה למעלה פ"ו הערות 76, 77, פ"ט הערה 252, פ"כ הערה 92, להלן פכ"ט הערה 114, ופל"ו הערות 111, 137.

<> כי הוא חם, וכמו שכתב להלן [יובא בהערה הבאה]. ובתורת העולה לרמ"א ח"ג פי"ג כתב: "וידוע כי הדם הוא בא מכח חמימות, שהוא חם ולח, הפך טבע המים שהוא קר ולח. ולזה המים מכבין אש, אבל דם הוא מטבע אש, מכח ענין החמימות המשותף לשניהם". ובספר שער השמים [לאבי הרלב"ג] סוף מאמר תשיעי כתב: "הדם הוא חם ולח". וכן מצינו שיש רתיחת הדם, וכמו שאמרו [גיטין נז:] "אשכחיה לדמיה דזכריה דהוה קא מרתח וסליק". והכלי יקר [ויקרא יב, ח] כתב: "ודאי רתיחת הדמים היה סבה לזה, כי המה סבה לכל כעס, וכל כעס מקורו מן הדמים ורתיחתן". ו"רתיחת הדם" היא תולדה מ"חמימות אש" שיש לדם.

<> "מזג הדם" הוא המיזוג של שני הדברים, חמימות האש ולחות המים. ולהלן פנ"ז כתב על הכנים בדיוק כפי דבריו שכתב כאן על הדם, וז"ל: "כנים, אינם רק מזג שהוא מן לחות וחמימות, שמזה גדלים הכנים, כי אין הכנים רק מן לחות שיש בו קצת חמימות. ולפיכך ענין הכנים ממוצע בין ענין האש ובין ענין המים". ולהלן כתב: "כי הדם חם ולח; חם ממזג האש, לח ממזג המים". נמצא דבר שהוא לח וחם הוא ממוצע בין אש ומים. ובנתיב התורה פ"ב [קיא:] כתב: "שלשה משקין הם; יין, וחלב, ומים. ולכך נמשלה התורה באלו שלשה משקין [תענית ז.], שהתורה כלולה מן שלשה מדות [חסד, דין, ורחמים (זוה"ק ח"ב פה.)], ובשביל כך נקראת התורה [שבת פח.] 'תליתאי'. ומדת המים והיין ידוע [ימין ושמאל], והחלב ממוצע ביניהם, כי החלב מן הדם, כי דם נעכר ונעשה חלב [בכורות ו:], והבן זה". @**ובנצח ישראל**^ פ"ז [קסח:] העמיד את הדם כהפך למים, שכתב: "כי הדם הוא הפך המים, כי המים הם חמריים, ואילו 'הדם הוא הנפש' [דברים יב, כג]. ולכך הדם, שהוא הנפש, נחשב צורה" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 43]. אך **אין** זה סותר לדבריו כאן, כי כאן מדבר על לחות הדם, שהיא כמו לחות המים, ואילו בנצח ישראל מדבר על מהות הדם, שהיא הנפש. אך יש להעיר מדבריו להלן פנ"ז, שכתב שם שהדם מורה על אש בלבד, וכלשונו: "במספר שלשה יש שתי הקצוות והממוצע בין שניהם. לפיכך מכה הראשונה דם, כי דם יש בו טבע אשיית וחמימות, וזה ידוע. ושכנגדה הצפרדעים, שהם מטבע המים, וידוע כי האש והמים הפכים. והשלישי אשר הוא בין שניהם הוא כנים". הרי העמיד את הדם שהוא טבע האש, לעומת הצפרדע שהוא טבע המים, ואילו הכנים מורכבים מאש ומים. ואילו כאן מבאר שהדם הוא ממוצע בין אש ומים. ובעל כרחך לומר שביחס לאש ומים, הדם הוא ממוצע ביניהם. אך ביחס לכנים וצפרדעים, הדם אינו ממוצע ביניהם, אלא נוטה לצד אש. וראה להלן הערה 66.

<> לשון הזוה"ק [ח"א קמו.]: "'ויעקב איש תם יושב אהלים' [בראשית כה, כז]... דאחיד לתרין סטרין, לאברהם וליצחק". ובשערי אורה השער השני כתב: "יעקב קו האמצעי בתווך... ובה נאחזות מידות אברהם ויצחק, אברהם לימין, ויצחק לשמאל, ויעקב קו האמצעי, וסימן 'ויעקב איש תם יושב אהלים'. וסוד 'איש תם', בסוד תיומת של לולב, שהוא סוד קו האמצעי של לולב, 'יושב אוהלים' הם שתי אוהלים, אוהל אברהם ואוהל יצחק, כי הם שני צדי הלולב". ושם בשער החמישי כתב: "קו האמצעי והוא עומד באמצע, זו היא מידת יעקב אבינו עליו השלום, ולפיכך נאמר בו 'ויעקב איש תם יושב אהלים'. כלומר, יעקב הוא סוד המידה האמצעית... שני האוהלים, שהם אוהל אברהם שהוא חסד ואוהל יצחק שהוא דין. וזהו סוד 'ויעקב איש תם יושב אהלים', כי מה צורך לומר 'יושב אוהלים', היה לו לומר 'יושב אוהל'. אלא מידת יעקב עומדת בין שני אוהלים, ומתיימת ומאחזת ימין ושמאל במידה האמצעית, עד שנמצאו אברהם ויצחק נאחזים ביעקב; אברהם ימין יעקב, יצחק שמאל יעקב. וזהו סוד 'הכתוב השלישי מכריע ביניהם', בין מידת 'אל' שהיא חסד, ובין מידת 'אלקים' שהיא דין". ולמעלה פ"ט [תצז:] כתב: "השלישי אין מתנגד, ואדרבה, הוא מאחד הכל, ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני קצוות. ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין... ויעקב נגד אמצעי... לכך מדת יעקב מדת אמת, כי האמת אין לו נטיה לא לימין ולא לשמאל, לכך יעקב הוא נגד האמצעי שאין לו ימין ושמאל, וכל זרע יעקב זרע אמת, שלא היה פסולת בזרעו, אבל אברהם ויצחק היה פסולת בזרעם". ובתפארת ישראל פי"א [קעג.] כתב: "מפני כי יעקב היה השלישי לאבות נקרא יעקב [ישעיה מד, ב] 'ישורון', מלשון ישר, שהוא אמצעי בין אברהם ובין יצחק". ובגו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז [סג:] כתב: "והנה הוא דומה יעקב לבריח התיכון המבריח מן הקצה אל הקצה". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מא.] כתב: "מדת יעקב... נכלל משניהם, מן אברהם ויצחק". ובנצח ישראל פמ"ד [תשנב:] כתב: "מדריגת יעקב בין אברהם ובין יצחק, והוא פנימי נסתר". ובח"א לב"מ פד. [ג, לה.] כתב: "וידוע כי יעקב היה לו מדת האמצעי בין אברהם ובין יצחק". ובח"א לחולין צא: [ד, קו:] כתב: "מצד כי יעקב בפרט מיוחד לאחד ולקשר הכל. כי אברהם הוא האב הראשון, ויצחק הוא האב השני, ויעקב השלישי. ואין הראשון גם השני מיוחד לאחד ולקשר הכל, רק השלישי, כי הוא מכריע בין השנים המחולקים, והוא מכריע ביניהם ומאחד את המחולקים". וראה למעלה פ"ט הערה 257, פי"ג הערות 20, 46, פט"ז הערה 63, פכ"ג הערה 217, ובסמוך הערה 44. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; נאמר [בראשית כה, כה] "ויצא הראשון אדמוני כולו כאדרת שיער ויקראו שמו עשו", ופירש רש"י שם "אדמוני - סימן הוא שיהא שופך דמים". וכתב התפארת יהונתן [בראשית כה, כה] בזה"ל: "ויצא הראשון אדמוני כולו כאדרת שער... כי אדמוני מורה לתולדות אש מרה אדומה כולו דם וחמימות וריתחא דאש". נמצא שיעקב ועשו שניהם קשורים במהותם לדם; עשו נקרא על שם האש שבדם, ואילו יעקב נקרא על שם המיזוג שבדם. וכבר השריש המהר"ל שהדמיון החיצוני בין יעקב ועשו הוא גופא מורה על עומק ההבדל ביניהם, וכמו שכתב בדרוש על המצות [ס.], וז"ל: "השווי הזה גורם הפירוד וההבדלה לגמרי, שאינם מתחברים ביחד. והרי יעקב ועשו היו דומים גם כן בתואר התמונה ובקול... שהיו שוים בתאר התמונה. ונאמר עליהם [בראשית כה, כג] 'שני לאומים ממעיך יפרדו', שאין להם שיתוף יחד כלל, ולא שום צירוף וחיבור כלל. ודבר זה תמצא הרבה, שהשווי הוא גורם פירוד. ואצל לוט כתיב גם כן [בראשית יג, ח] 'כי אנשים אחים אנחנו', ואמרו ז"ל [ב"ר מא, ו] שהיה קלסתר פניהם שוים. ונאמר עליהם [בראשית יג, ט] 'הפרד נא מעלי'... כי השווי והדמיון הוא ההבדל והפירוד הגמור. והכל ידוע לחכימין מתוך שני שעירים, אחד לה' ואחד לעזאזל [ויקרא טז, ח], ואלו שני שעירים היו דומים ושוים [יומא סב.]... כלל הדבר; הדמיון באיזה דברים שהם מיוחדים לזה מורה על פירוד והבדל לגמרי, עד כי לא ישתתפו". ולאור דבריו כאן יש קו דמיון נוסף בין יעקב ועשו; שניהם מתייחסים לדם, אך אצל עשו דם הוא כולו אש, ואצל יעקב דם הוא מזוג ממים ואש. והפחד יצחק פורים ענין לה אות ג כתב: "ישנה עבודת השוואה לשם הבלטת עומק ההבדלה. שהרי אם נמצאים לפנינו שני ענינים דומים זה לזה בכל גלויהם, ואני אומר עליהם שהם מובדלים זה מזה בהחלט, בעל כרחך שההבדלה הזו חותרת היא מתחת לכל הגלוים. אם שני אילנות דומים זה לזה בפירותיהם בענפיהם בגוף העץ, ואם בכל זה מובדלים הם, בעל כרחך שההבדלה היא בשורש. ומכאן מציאותה של עבודת השוואה לשם הבלטת עומק ההבדלה".

<> מבאר ש"שופך דם האדם באדם" פירושו שהדם הוא "האדם באדם". ובגמרא [סנהדרין נז:] דרשו על כך "'שופך דם האדם באדם דמו ישפך', איזהו אדם שהוא באדם, הוי אומר זה עובר שבמעי אמו", ופירש רש"י שם "שופך דם האדם באדם - שבתוך האדם, דמו ישפך". וזהו מדרשו, אך לפי פשוטו הדם הוא "האדם באדם". ולא מצאתי מקורו לפרש כך.

<> שהוא נקרא "אדם", וכמו שאמרו [ב"מ פד.] "שופריה דיעקב אבינו ["זיהרורי תוארו וקירון עור פניו" (רש"י שם)] מעין שופריה דאדם הראשון". ולהלן פס"ז כתב: "כמו שהיה אצל יעקב, וכמעט שהיה בטל החומר אצל הצורה האלקית... ולפיכך אמרו בפרק השוכר את הפועלים 'שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון'... שמפני שהיה יעקב נבדל במעלתו מענין החומר, עד שקדוש יקרא לו, היה מקבל הצלם האלקי בשלימות, והיה שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון, שנברא בצלם אלקים". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלז:] כתב: "כי הניצוץ הזה שהיה מקבל אדם הראשון, הוא ניצוץ עליון נבדל... ומפני כי יעקב אבינו היה קרוב אצל אור הזה, כאשר ידוע למבינים, אמרו שם כי שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון. והכל הוא ניצוץ עליון אשר מקבל האדם". ובח"א לב"מ פד. [ג, לה.] כתב: "שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם וכו'. פירוש, כי אדם [הראשון] נברא בצלם אלקים, ומפני כך היה לצלמו יופי והדר, דכתיב אצל צלם של אדם [תהלים ח, ו] 'הוד והדר תעטרהו', ולפיכך היה לפניו של אדם ההדר והנוי. וכל נוי והדר הוא אור, וזהו אור הפנים שהיה לאדם הראשון, שהיה אור פניו שלו מאירים בשביל הצלם האלקים שנברא בו. ואור זה שייך ליעקב גם כן ביותר, כי לדבר שהוא בלתי גשמי שייך אור, ולא אל דבר גשמי... שתמצא שכל אשר נבדל מן הגשמי, מתיחס לאור... ולפיכך יעקב שמעלתו ומדריגתו שהיה נבדל מן הגשמי, לכך היה לו פנים מאירים. וזה אמרם 'שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון', כי יעקב היה קדוש נבדל מן החומר לגמרי, עד שהיה קדוש. ודברים אלו מבוארים במקומות הרבה מאד". ובח"א לע"ז יא. [ד, לז.] כתב: "ויש לך לדעת כי יעקב נקרא 'אדם' מפני שהיה לו צלם אלקים אשר הוא לאדם... וכבר התבאר כי היה ליעקב צלם אדם הראשון... מעלת יעקב הוא הצלם האלקי באמת שהיה לאדם הראשון, וזה ירש יעקב ממנו" [הובא למעלה פ"ח הערה 161]. וראה הערה הבאה, ולהלן פכ"ט הערה 22.

<> כוונתו למדת התפארת, שהיא מדת יעקב, וכמו שאמרו חכמים [זוה"ק ח"א נז:] "יעקב דא תפארת" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 47]. ולמעלה בהקדמה שלישית [קלד:] כתב: "נקרא זה 'התפארת', כי כל נבדל הוא מפואר, לפי שמסולק ממנו עכירות הגשמי, שהנבדל נקרא 'אור', שאין בו עכירות". ובספר מחשבת חרוץ [אות יד] כתב: "והענין כי יעקב אבינו ע"ה הוא תכלית השלימות צורת אדם שיצר ה' יתברך בעולמו, דעל כן צורתו חקוקה בכסא הכבוד [חולין צא:], שהוא הדמות כמראה אדם שעל הכסא [יחזקאל א, כו], כי הוא חלק ה'". וראה הערה הקודמת, ולהלן פכ"ט הערה 22.

<> שהוא הדם, וכמו שנתבאר. ואודות שהשלישי הוא ממוצע ואמצעי בין השנים שקדמו לו, כן כתב להלן פנ"ז שכך הוא המהלך בכל המכות, וכלשונו: "האיש המשכיל יש לו לדעת כי הפירוש אשר אמרנו בסדר דם צפרדע כנים, שהדם הוא ענין טבע אש, והצפרדע טבע מים, והכנים מורכב משניהם, זה הסדר יש למשוך בכל סדר המכות גם כן". ובגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכט.], וז"ל: "כי כאשר תניח ג' נקודות זו אצל זו, אין לנקודה האמצעית קצה כלל. ומפני שיעקב הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק, והוא השלישי המכריע ביניהם, הוא כנגד הנקודה האמצעית שאין מתייחס לה קצה וגבול, ולפיכך יעקב אבינו לא מת [תענית ה:]... ועל פי סוד הזה נקרא יעקב 'ישורון' [ישעיה מד, ב], על שם היושר, כי כל דבר יושר אין לו קצה, שהקצה למי שנוטה מן היושר, אבל היושר אין לו קצה... כי אין לדבר הישר אחרית במה שאינו נוטה לקצה, והוא נשאר באמצעי שאין לו קצה" [הובא למעלה פ"ט הערה 257].

<> זהו הסבר רביעי לג' האותות. ועד כה ביאר שלשה הסברים; שני הסברים מהשמו"ר [שג' האותות מורים על שלשת הדברים המחייבים את הגאולה (מצד המצריים, מצד ישראל, ומצד הקב"ה, והוא למעלה מציון 1 ואילך), וכן שהם כנגד ג' האבות (למעלה מציון 29 ואילך)]. וכן ביאר טעם משלו, ששלשת האותות מורים על יכולתו של ה', שמיירא את המסרב לשמוע בקולו, מענישו, ומאבדו [למעלה מציון 13 ואילך]. ומעתה הולך לבאר טעם נוסף מדיליה, שג' האותות מורים על הדרגתיות חוזק הנס, מהקל אל הכבד. נמצא שמבאר שני הסברים מהשמו"ר, ושני הסברים מעצמו [ראה למעלה הערה 29].

<> לא רק משום שכך אכן התרחש לבסוף [שמות ד, ד], אלא שכבר מתחילה היה מוכרח שהנחש יחזור להיות מטה, וכמו שמבאר.

<> וזה מן הנמנע, משום שאין הפסד לדברים אלקיים, וכפי שכתב להלן ר"פ עב, וז"ל: "הדברים הטבעים ההפסד נמצא בהם ביותר, ודברים הבלתי טבעים מקוימים ביותר". ובגו"א דברים פ"י אות ג [קסב.] כתב: "הדברים אלקיים אין ראוי שיהיה הפסד להם". וכן כתב בגו"א שמות פ"ל אות כ [תיד:]. ובדר"ח פ"ד מ"ה [קיב.] כתב: "כי הדברים השכלים ראוי להם המציאות ביותר... כי אין ההעדר דבק בדברים השכלים". ובח"א לר"ה יז. [א, קיג.] כתב: "אין בצורה הפסד, רק ההפסד יגיע לחומר" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 229].

<> לשונו למעלה הקדמה שניה [צ:]: "כי כאשר נהפך המטה נחש, לא היה כאן הפסד למטה לגמרי עד שלא ישאר עליו שם מטה, כי אם היה כך, היה מטה האלקים נפסד, וחזר להיות נברא מטה אחר". ובהמשך שם [קט:] כתב: "וכן כאשר היה המטה נחש, אין ספק שהיה זה שלא בטבע, ומצד הטבע לא היה נחש, שאם היה נחש בטבע, אם כן כבר היה נפסד המטה ושב נחש, ואין עליו שם מטה עוד. וכמו כן היה יכול לעשות מטה אלקים מנחש אחר".

<> לשונו בכת"י [תלא:]: "אלא מתחלה כאשר נהפך המטה נחש, לא היה נס ראוי להתקיים, ואף בשעה שהיה נחש הוא עומד לחזור להיות מטה". ובגו"א שמות פ"ד אות ג [סה:] כתב: "מה שהיה המטה לנחש, לא היה נחש טבעי כמו שאר נחש, דאם כן היה מטה אלקים נשתנה לבריאה אחרת, וכאשר חזר להיות מטה היה זה בריאה חדשה, ואין ראוי לומר שיהיה מטה אלקים נפסד ונשתנה לבריאה אחרת. ולפיכך כאשר היה המטה נחש, לא נקרא עליו שם 'נחש' גמור כמו נחש טבעי" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 229]. וראה להלן פל"ב הערה 34.

<> כמו שנאמר [שמות ד, ו] "ויאמר ה' לו עוד הבא נא ידך בחיקך ויבא ידו בחיקו ויוצאה והנה ידו מצורעת כשלג", ופירש רש"י [שבת צז.] "ויוציאה והנה ידו - אחר היציאה מצורעת כשלג". נמצא שהצרעת התרחשה ברגע אחד, לאחר שכבר הוציא ידו מחיקו, ולא קודם לכן. ויש להבין, מדוע מדגיש ש"נהפך היד להיות מצורעת &**ברגע אחד**^", ומה היה חסר לולא שכתב שתי תיבות אלו. ואולי בא לחדד בזה את הנס שנעשה בזה, כי בדרך כלל אין הצרעת באה ברגע אחד, וכיוצא מן הכלל אמרו [רש"י במדבר יז, כג] "המעורר על הכהונה פורענותו ממהרת לבא, כמו שמצינו בעוזיה [דהי"ב כו, יט] 'והצרעת זרחה במצחו'". וזה מה שכתב כאן "אבל &**הנס**^ במה שנהפך היד להיות מצורעת ברגע אחד".

<> פירוש - דרך הצרעת לבא וללכת, לכך מה שלבסוף היא הולכת אינו מבטל את הצרעת מעיקרא, וכאילו שאין זו צרעת גמורה, אלא בשעת הצרעת זו צרעת גמורה. לעומת הנחש, שאף בשעה שהיה נמצא הנחש, אין זה נחשב לנחש גמור, כי אי אפשר שמטה האלקים יפסד, וכמו שביאר. דוגמה לדבר; רש"י [בראשית ו, ו] כתב: "אמר לו [רבי יהושע בן קרחה לאפיקורס אחד], נולד לך בן זכר מימיך. אמר לו, הן. אמר לו, ומה עשית. אמר לו, שמחתי ושימחתי את הכל. אמר לו, ולא היית יודע שסופו למות. אמר לו, בשעת חדותא חדותא, בשעת אבלא אבלא". וראה הערה הבאה.

<> לשונו בגו"א שמות פ"ג אות ג [סו.]: "אבל היד כאשר היתה מצורעת, היה זה טבעי כמו שאר צרעת, רק שלא היה נשאר כך, אבל היד חוזר לטבעו". ובכת"י [תלא:] כתב: "כי במטה דוקא אנו צריכין לומר כך, שאף בשעה שהיה נחש, היה עומד להיות חוזר להיות כבראשונה, ועדיין לא יצא מהיות מטה, שאם כן לא היה נשאר שם מטה עליו. אבל בצרעת, היתה היד מצורעת לגמרי".

<> ראה מהרש"א [סנהדרין קז:] שביאר שיש דרכים טבעיות לרפאות את הצרעת, ויש דרכים נסיות.

<> הנה על פי רוב הדברים שנעשה בהם הנס חוזרים לבסוף למצבם הראשוני, וכמו שכתב בכמה מקומות. וכגון, בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [סא.], לגבי שהאבנים מתחת לראשו של יעקב נעשו לאבן אחת [רש"י בראשית כח, יא], כתב: "בעת המראה היו האבן אחד כאשר עלה יעקב במעלתו, ואחר כך חזר להיות כמו בראשונה, כמו הרבה נסים, שהיה המטה לנחש, שחזר לקדמותו". ובנצח ישראל פ"ו [קנג:] כתב: "הנס הוא לפי שעה, ולא בהנהגת העולם שהוא תמידי". ושם פ"נ [תתיג.] כתב: "הנס הוא לצורך שעה". וראה באר הגולה באר הששי [שלג:], ונר מצוה [קי.]. ובדר"ח פ"ה מ"ב [נב:] כתב: "הנס אינו מענין העולם, שאינו בטבע, מכל מקום הוא לשעה בלבד, ולא נקרא זה שהוא יוצא מן סדר העולם". ובח"א לב"מ פד: [ג, לז.] כתב: "הנה הניסים המפורסמים אינם תמידים". ובפחד יצחק פסח, קונטרס רשימות ה, אות ח, כתב: "החוק השולט בהופעת הנסים גוזר אין לו לנס אלא שלטון זמני. כלומר כל נס מוכרח הוא להיות נתון בין שני הגבולים של זמן. זאת אומרת כל נס אין הופעתו אפשרית אלא בתורת הוראת שעה... כשם שבתורה אנו אומרים באמונה שלימה שזאת התורה לא תהא מוחלפת [העיקר התשיעי]... ומ"מ יתכן בו עקירה לשעה לצורך מיוחד [יבמות צ:], כמו כן עקירתו של חוק הטבע לא תתכן כי אם בתוך הגבולים של זמן מסויים" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 411]. וכן כתב כמה פעמים למעלה בהקדמה שניה [הערות 70, 215, 216, 252, 313, 411]. נמצא אם כן שרוב הנסים משתייכים לסוג הנס ש"אינו חזק כל כך". ולפי זה יש להתפלא מדוע שישראל לא יאמינו לאות השני, עד שיהיה צורך בנס יותר חזק, הרי "הנסים המפורסמים אינם תמידיים" [לשונו בח"א לב"מ פד: (ג, לז.), והובא למעלה], ומדוע ישראל יטילו ספק בנס הצרעת, כאשר נס זה אינו נופל מהנסים המפורסמים ביותר. ויל"ע בזה. ואודות שהנס הוא שנוי, כן מבואר להלן הערות 63, 83.

<> בגו"א שמות פ"ד אות ג [סה.] עמד על קושית רש"י [שמות ד, ט] מדוע באות השלישי [הפיכת המים לדם] נאמר פעמיים "והיו" ["והיו המים אשר תקח מן היאור והיו לדם ביבשת" (שמות ד, ט)], וז"ל: "נראה לי שבא לומר שהיה זה ענין חדש, מה שלא היה בשני האותות הראשונות. שאותות הראשונות היה חוזר המטה כבראשונה, וחזר היד להיות כבראשונה, ואין זה הויה גמורה שלא חזר כבראשונה... אבל כאן אמר 'והיו המים אשר תקח מן היאור והיו לדם', שהמים יהיו נעשים דם הויה גמורה, כי 'והיו' בתרא מורה על זה כמו שאמרנו". והמשך דבריו יובא בהערה 58. ובכת"י [תלב.] כתב: "ומה שנאמר שני פעמים 'והיו' אצל המים... אמר תוספות הויה כאן מפני שהיו נשארים המים כך בהוויתם, ולא כמו הנחש, והצרעת שחזר כמו בראשונה. וכאן אצל המים שהיו נשארים כך, ולא יהפכו, אמר בו תוספות הויה, שנשאר בהוויתו. שאם כתב 'והיו המים אשר תקח מן היאור לדם ביבשת', היה משמע שיהיו לדם ביבשת, אבל לא ישארו בהווייתם. לכך כתיב 'והיו לדם ביבשת', שכך פירושו; והיו המים אשר תקח מן היאור והיו הויה גמורה לדם ביבשת. ומפני שהיה הויה גמורה, היו נשארים כך".

<> לשונו בכת"י [תלא:]: "לפיכך אלו ג' אותות כל אחד נוסף על הראשון; תחלת הפיכת המטה [ל]נחש הוא אות שעומד בודאי לחזור כבראשונה. והפיכת היד למצורע אפשר בדרך הטבע לחזור. והמים שהיו דם נשארו כך".

<> וזה נאמר ביחס שבין שני האותות הראשונים [הנחש והצרעת, וקורא את הצרעת "אות אחרון"].

<> לשונו בגו"א שמות פ"ד אות ג [סה:]: "וכן צריך לומר גם כן, דרש"י פירש בעצמו 'והאמינו לקול האות האחרון' (שמות ד, ח) 'משתאמר להם בשבילכם לקיתי' (שם). ומה שהוצרך לפרש כך, לפי שקשה לו דמאי אולמא אות אחרון מן הראשון. ואם כן מאי ישיב באות השלישי, מאי אולמא אות הג' מן הראשונים. אלא שהשלישי הוא יותר אות, מפני שהיה הויה גמורה... היד חוזר לטבעו, ואילו המים, דם היו נשארים כך".

<> מציון 29 ואילך [טעם שני של השמו"ר לג' האותות, שהם כנגד ג' האבות; אש, מים, ודם].

<> "כי הנחש יש לו כח אש חם, שורף בארס, והיא נמשך ממדת יצחק, שמדתו אש" [לשונו למעלה לאחר ציון 29]. ונאמר [במדבר כא, ו] "וישלח ה' בעם את את הנחשים השרפים וינשכו את העם וגו'", ופירש רש"י שם "את הנחשים השרפים - ששורפים את האדם בארס שיניהם". וכתב הגו"א שם אות ט [שלח.]: "רצה לומר שאינו כמשמעו שהוא שורף [בעצמו], שאין זה כן, אלא שהוא שורף בארס שבשיניהם". ובכת"י [תלא:] כתב: "כי המטה אשר היה נחש הוא מאש, שנעשה הנחש השורף בארס".

<> וחלק אחד אינו מורה שהשולח הוא הקב"ה, וכפי שכתב למעלה פי"ט [לאחר ציון 242], וז"ל: "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'". 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". ונאמר [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" [הובא למעלה פי"ט הערה 243, ולהלן פל"ד הערה 75].

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 31].

<> "שנוי נמשך משניהם" הוא נס הנעשה בשני ההפכים, שיש בידי הקב"ה לשנות את כח האש וכח המים. ולמעלה [לאחר ציון 53] כתב: "וכל נס שאינו שנוי גמור מענינו הראשון, אינו חזק כל כך". ובגו"א דברים פי"ג אות ב [רכה.] כתב: "כאשר יש בו נס, שהוא שינוי, נקרא 'אות'", וכאן הרי מדובר באותות. וראה להלן הערה 83.

<> "רק הפכים" [לשונו בכת"י (תלא:)]. ויש להבין, הרי ההפכים כוללים הכל, ומהי העדיפות שיש לממוצע על פני שני הפכים. ואודות שהפכים כוללים הכל, כן כתב למעלה פ"ה [רעג:], וז"ל: "שני הפכים משלימים להיות הכל בלי חסרון, שהרי יש כאן דבר והפכו, ואין עוד דבר חסר". ולמעלה פכ"ד [לאחר ציון 117] כתב: "מה שאמר שאמר [שמות ג, ח] 'אל ארץ זבת חלב ודבש'... כי החלב במה שטבעו קר, והדבש חם בטבעו, הם הפכים, לומר כי לא תחסר כל בה, שאף דברים שהם הפכים נמצא בארץ ברבוי מאוד, וכדכתיב 'זבת חלב ודבש', שהוא ברבוי. ושאר ארצות, אם הוא מוכן לדבר אחד, אינו מוכן להפכו. ובארץ אינו כך, רק הכל הוא ברבוי, ואף כי הם הפכים". ולהלן פ"ס כתב: "כי ההפכים הם גם כן הכל בעבור שלא ימצא עוד חלק, ועל ידי הפכים יש הכל... ואין חוץ מהם". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסב.] כתב: "מי שהוא אחד כולל הכל, אף שני ההפכים. כי המלאכים, מיכאל ממונה על מים, וגבריאל על אש, ולכך אין אחד הכל. אבל השם יתברך הוא מושל על ההפכים" [ראה למעלה פכ"ב הערה 95, פכ"ג הערה 58, פכ"ד הערה 121, ופכ"ו הערה 21]. וכן כתב למעלה פ"ד [רלט.], להלן פל"ו [לאחר ציון 14], תפארת ישראל פ"ל [תנו:], נצח ישראל פכ"ב [תעג:], ועוד. והואיל ושני האותות הראשונים מורים שה' עושה נסים בדברים הפכים [אש ומים], מדוע ישראל "לא יאמינו לשניהם בעבור שאין כאן אות שהוא ממוצע בין שניהם", דמה יוסיף ומה יתן אות ממוצע יותר משני אותות הפכים, הכוללים הכל, והרי "אין בכלל אלא מה שבפרט" [פסחים ו:]. ויש לומר, שאין מטרת האותות להראות שהמשלח את משה הוא שולט בהפכים, אלא שהמשלח את משה הוא הקב"ה, אחד יחיד ומיוחד. ונהי ש"מי שהוא אחד כולל הכל, אף שני ההפכים" [לשונו בנתיב גמילות חסדים הנ"ל], מ"מ אין זה מחייב בהכרח לומר גם לאידך גיסא, שמי שכולל שני הפכים בודאי "הוא אחד כולל הכל". כי סוף סוף ההפכים נוטים לקצוות [כמבואר למעלה פי"ט הערה 241, ופכ"ד הערות 119, 120], והקב"ה אינו נוטה לקצוות [כמבואר למעלה פכ"ו הערה 21]. לכך כל עוד שחסר האות השלישי, אין כאן ראיה חיובית חותכת שהשליטה בהפכים נובעת ממה שהקב"ה הוא "אחד כולל הכל", ולא משום שח"ו הקב"ה עלול להיות נוטה לקצוות.

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 37].

<> ואם תאמר, מדוע לא יספיק רק האות השלישי, שהוא הממוצע, ונכללים בו אש, ומים. ויש לומר, דרק לאחר שיש שני אותות המורים כל אש ומים, נתפס האות של הדם כממוצע ביניהם. אך אם רק היה נעשה האות של דם, מבלי שיוקדמו לו שני האותות הראשונים, לא היה הדם מורה על הממוצע. וכן מוכח מדבריו להלן פנ"ז, שכתב שם שהדם מורה על אש בלבד, וכלשונו: "במספר שלשה יש שתי הקצוות והממוצע בין שניהם. לפיכך מכה הראשונה דם, כי דם יש בו טבע אשיית וחמימות, וזה ידוע. ושכנגדה הצפרדעים, שהם מטבע המים, וידוע כי האש והמים הפכים. והשלישי אשר הוא בין שניהם הוא כנים". הרי העמיד את הדם שהוא טבע האש, לעומת הצפרדע שהוא טבע המים, ואילו כאן מבאר שהדם הוא ממוצע בין אש ומים [ראה למעלה הערה 39 בישוב הדבר]. נמצא שפעמים דם נתפס ככח אש, ופעמים נתפס ככח ממוצע בין אש ומים. לכך רק לאחר שנעשו שני האותות הראשונים של אש ומים, יתפס אות הדם כממוצע ביניהם.

<> לפי מהלך זה מה שיש להאמין לאות השני יותר מהאות הראשון, אינו משום שאות הצרעת הוא יותר חזק מאות הנחש, דאידי ואידי שוים הם. רק האות השני מוכיח יותר משום שהוא אות שני, ובא בעקבות האות הראשון, ומה שנחסר באות הראשון [שהוא "חלק אחד בלבד"], הושלם באות השני, כי הוא הפוך לראשון. ולו יצוייר שהאות הראשון היה הצרעת, והאות השני היה הנחש, גם אז היינו אומרים שיש להאמין לאות השני יותר מהאות הראשון. והוא הדין ביחס שבין האות השלישי לשני האותות הראשונים שקדמו לו. ובזה שונה מהלך זה ממה שפירש במהלכו הקודם [לאחר ציון 45] שאות הצרעת הוא יותר חזק בעצם מאות הנחש [כי לא היה עליו שם "נחש" גם בהיותו נחש], ואות הדם הוא יותר חזק בעצם משני האותות שקדמו לו [שלא יחזור להיות מים].

<> ותיבת "מחיקו" מורה שכבר בעוד ידו בחיקו היא שבה כבשרו, לעומת "ויוציאה והנה ידו מצורעת כשלג", שמורה שרק לאחר שידו יצאה לגמרי מחיקו נצטרעה [ראה להלן הערה 77].

<> פירוש - טומאת בית הסתרים אינה מטמאה [נדה מג.], ולמדוהו מהכתוב [ויקרא טו, יא] "כל אשר יגע בו הזב וידיו לא שטף וגו'", שאין הזב מטמא אלא כשנגע בידיו, שהן גלויות, ולא בבית הסתרים שלו. ואף שאר הטומאות למדנו מכאן, לפי שהוציא הכתוב טומאת הזב בלשון נגיעה ["אשר יגע"], אע"פ שהמדובר כאן הוא בטומאת היסט, ללמדנו לכל טומאות מגע שאינן מטמאות בבית הסתרים [נדה מג., ורש"י שם]. ולגבי טומאת צרעת נאמר [ויקרא יג, יב] "לכל מראה עיני הכהן", פרט לבית הסתרים [תו"כ שם]. ואמרו במשנה [נגעים פ"ב מ"ד] "כיצד ראית הנגע, האיש נראה כעודר וכמוסק זיתים", שאם הנגע תחת זרועתיו בבית השחי, הוא צריך להרים זרועותיו, ומה שאינו נראה נחשב בית הסתרים, שאינו מיטמא [רש"י נדה סז.]. ומתוספות שבת צב. [ד"ה במרפקו] מבואר ש"חיקו" היינו בית השחי.

<> פירוש - כשם שנגע צרעת הנמצא בבית הסתרים אינו מיטמא, כך גם טומאת צרעת לא תתחדש בבית הסתרים אף שאיירי ביד הנמצאת שם, שהיד מצד עצמה היא דבר שבגלוי [נדה מג. "כידיו מאבראי"]. לכך טומאת מצורע ביד משה לא תתחדש ותתחיל בבית הסתרים, אלא רק משהוציאה לחוץ, וכמו שמבאר.

<> כמבואר במשנה נגעים פ"ב מ"ד [הובא בהערה 69], שהאיש נראה כעודר וכמוסק זיתים, ומה שניתן לראות אז בבית השחי מיטמא, ובית השחי הוא כמו חיק [ראה הערה 69].

<> פירוש - הקב"ה אמר למשה שיביא את ידו לחיקו בכדי להסתיר את ידו, דאם לא כן, מדוע היד לא היתה יכולה להשאר גלויה בחוץ. נמצא שזה כאילו הקב"ה אמר למשה שיסתיר את ידו בחיקו ["כי הנפלאות באים ממקום נסתר, ולכך יחדש הפלא כאשר יבא היד למקום העלם, דהיינו חיקו" (לשונו להלן לאחר ציון 84)]. והואיל והחיק משמש מקום מסתור בעבור היד, לכך יש לחיק דין של בית הסתרים, אע"פ שמצד עצמו אין החיק נחשב לבית הסתרים. @**דוגמה לדבר**^**;** בספר משאת המלך על הרמב"ם, כרך ג, סימן שעו, הביא את דברי הרמב"ם [הלכות טומאת מת פכ"ה הי"ב] שכתב: "מן התורה אין מגע בית הסתרים מגע הואיל והוא בתוך המעים, הנוגע בו טהור. וכן הבולע טבעת טמאה, וחזר ובלע אחריה טבעת טהורה, אע"פ שנגעו זו בזו בודאי בתוך מעיו, אינו מגע, והטמאה בטומאתה, וטהורה בטהרתה". ותמה על הרמב"ם שמהגמרא [חולין עא:] משמע דזהו מטעם טומאה בלועה, ואילו הרמב"ם פירש הטעם ד"אינו מגע", וזה שייך יותר אם היה הטעם לפי שהוא בית הסתרים, שבזה אמרו דאין מגע. ובכדי ליישב זאת כתב בזה"ל [עמוד קפו]: "נראה דהכל הוא מדין בלוע, והוא לפי שבזה גופא דאמרה לנו הלכה שהוא בלוע, דתורת בלוע עליו לעולם, הרי הוא בחפצא אינו גלוי, והוא בית הסתרים. ואף שבפועל הרי הוא גלוי, אמנם אהני לן הלכה דתורת בלוע עליו. וזהו מה שחידש רבה [חולין עא:] בשתי טבעות, דאהני לן דין בלוע אף לענין זה דאין עליו תורת גלוי, וממילא הוא טהור, לפי שבית הסתרים אין מטמא במגע, לפי שאינו גלוי... דלעולם דין טהרתו במגע הוא לפי שהוא בית הסתרים, אמנם בודאי הרי זה מדינא דטומאה בלועה, והוא דאהני ליה להוי כבית הסתרים". עיי"ש בדבריו הנפלאים. וכמו כן מבואר מדברי המהר"ל כאן; אע"פ שהחיק מצד עצמו אינו נחשב מקום בית הסתרים, מ"מ לאחר שהקב"ה ציוה את משה שיביא את ידו בחיקו, בזה הורה לו שחיקו יחשב לבית הסתרים. וכשם שדין טומאה בלועה עושה שזהו מקום בית הסתרים, כך ציווי הקב"ה "הבא נא ידך בחיקך" עושה שזהו מקום בית הסתרים. ודו"ק. @**דוגמה נוספת לכך**^ [שהחיק נחשב למקום נסתר כשהוא נועד להסתיר], הנה נאמר [בראשית כט, יג] "ויהי כשמוע לבן את שמע יעקב בן אחותו וירץ לקראתו ויחבק לו וינשק לו וגו'", ופירש רש"י [שם] "ויחבק - כשלא ראה עמו כלום, אמר שמא זהובים הביא, והנם בחיקו. וינשק לו - אמר שמא מרגליות הביא והם בפיו". והגו"א שם אות י [פא.] סובר שהחיבוק ונישוק לא נועדו לאפשר ללבן למשש ולגלות את הזהובים והמרגליות הטמונים בחיקו ופיו של יעקב, אלא שעל ידי שלבן יתחבר ליעקב על ידי חיבוק ונישוק, יעקב מעצמו יגלה ללבן את מקומות המסתור שבו, וכלשונו: "נראה שרוצה לומר כי יעקב הטמין הממון, והנם בחיקו בהסתריו, כי מקום החיק הוא בסתר יותר, שאין נראה. וכאשר הוא מחבק אותו אז הוא מתדבק בו לגמרי, ובשביל זה ימשוך אליו אהבתו, ולא יעלים ממנו. וכן 'שמא הם בפיו', ורוצה לומר כי הפה הוא יותר נסתר מן החיק, שהוא תוך האדם, ועל ידי נשיקה רצה הוא למשוך אותו אליו, עד כי דבר שהוא בפה, דהיינו בסתר לגמרי, ימצא. ומתחלה היה מחבקו להדבק בו באהבה יתירה עד שיגלה לו אם הם טמונים בחיקו, ואינו כל כך הסתר. ועוד הוסיף אם הם טמונים בפיו, דהיינו הטמנה גמורה והעלמה יתירה, ובשביל זה שהיה מתדבק בו באהבה יתירה, שנשק לו, לא יעלים ממנו". הרי הואיל ויעקב הטמין את הזהובים בחיקו, בכך החיק נעשה מקום של מסתור.

<> לשונו בבאר הגולה באר הראשון [לד.]: "כי הידים הם מקבלים טומאה יותר משאר אברים. וזה הדבר מפני שהם כלי הנגיעה וממשמשין הכל בחוץ, ודבר כמו זה מסוגל לטומאה. וכמו שבבית הסתרים אינו מקבל טומאה, מפני שאינו ראוי לנגיעה, כך דבר שהוא כלי המשמוש בחוץ הוא יותר ראוי לטומאה מכל... שהידים יותר ראוים לטומאה מכל שאר הגוף, לטעם אשר אמרנו לפי שהם מיוחדים לנגיעה בחוץ". ובנתיב העבודה פט"ז [א, קכו.] כתב: "כי מה שבית הסתרים אינו מטמא הוא דבר חכמה, כי אין הטומאה שולטת רק בחוץ, לא בנסתר, ובנסתר הכל טהרה, אבל בחוץ שם הטומאה, כאשר ידוע לנבונים". וקודם לכן בנתיב העבודה פ"ב [א, פא:] כתב: "נביאי שקר, אשר הם דבקים בכחות הטומאה, אשר אין להם מעלה הנעלמת וההסתר כלל, והם נקראים כחות חיצונות". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצז:] כתב: "כחות טומאה נבדלים מן השם יתברך, כי הם כחות חיצונות". ובנתיב הפרישות פ"ב [ב, קטז:] כתב: "הטהרה היא שמסלקת הנשמה מכל תעוב של טומאה, שהיא מצד החוץ". ובח"א לשבת לג. [א, כה:] כתב: "כל טומאה הוא יוצא חוץ לאמצע לקצה אחד". ובח"א לע"ז ח. [ד, לג:] כתב: "אין מיוחד אל הטהרה רק הדבר שאינו יוצא מן האמצע, כי הטומאה הוא יוצא חוץ לימין ולשמאל, כאשר ידוע דבר זה לנבונים". וראה בסמוך הערה 78.

<> בח"א לב"ב עד: [ג, קז:] הזכיר את דבריו כאן, וז"ל: "כי המדריגה הגלויה ראוי לטומאה, והמדריגה הנסתרת אין ראויה לטומאה, וכמו שאמרו [נדה מג.] אין מקום בית הסתרים מקבל טומאה. וכבר בארנו זה שאמר הכתוב 'הבא ידך בחיקך', ונתרפא מצרעתו קודם שהוציא אותה משם".

<> "והנה שבה כבשרו" [המשך הפסוק שם].

<> "והנה ידו מצורעת כשלג" [המשך הפסוק שם].

<> "מחיקו הוא דשבה כבשרו" [המשך לשון הגמרא שם]. ורש"י [שבת צז.] כתב "ויוציאה והנה ידו - אחר היציאה מצורעת כשלג, ובמדה טובה כתיב 'מחיקו והנה שבה'". והרא"ם [שמות ד, ז] כתב: "'מחיקו והנה שבה כבשרו'. בעודה בחיקו, דמלת 'מחיקו' דבוקה עם 'והנה שבה כבשרו', כאילו אמר והנה שבה כבשרו מחיקו".

<> כי "ידיעת ההפכים אחת" [ראה למעלה פכ"ה הערה 45], והואיל והטומאה באה מכחות חיצונות [כמבואר למעלה הערה 73], ממילא הטהרה באה ממקום פנימי נסתר. ובדרוש על המצות [סא:] כתב: "הכחות החיצונות, הם הפך הכח הקדוש עליון נסתר". ובזוה"ק [ח"ג מט:] איתא "קוב"ה ביה תליא כל דכיותא וכל קדושה". ועוד אמרו שם [קעה.] "כסא הכבוד עביד ליה לבר נש וכו' לדכאה ליה". ואמרו חכמים [יומא פה:] "אשריכם ישראל... מה מקוה מטהר טמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל". ובדרוש לשבת תשובה [פד:] כתב: "על זה אמר 'אשריכם ישראל', על הדביקות הגמור הזה מבלי חציצה כלל, עד שנעשים טהורים מאתו. ואשרינו ואשרי חלקנו בטהרתנו במקום טהור וקדוש הזה, אשר לא יטוהרו בו מלאכים עליונים, כאשר ידוע לחכמי בינה". ובתפארת ישראל פ"י [קסג.] כתב: "הטהרה הוא דבר נבדל, ואינו ענין גשמי, והטהרה דבוקה בו יתברך לגמרי". ובנתיב העבודה פט"ז [א, קכו.] כתב: "בנסתר הכל טהרה". ובקהלת יעקב ערך טהרה [ה'] כתב: "טהרה, פעמים נראה בזוהר בכמה מקומות כי טהרה מצד החסד, וקדושה מצד הגבורה" [ראה בסמוך הערה 80]. וצרף לכאן דבריו בח"א לסנהדרין סד. [ג, קסה:], וז"ל: "שאלה גדולה, למה המכשפים והחרטומים פועלים הרבה, ואילו הצדיקים אינם יכולים לפעול כאשר קוראים אל השם יתברך. ותשובה זאת, כי הוא יתברך קדוש ומשרתיו קדושים, ואם האדם צדיק השם יתברך קרוב אליו, ועושה רצונו. ואם אינו צדיק, אינו קרוב אליו. אבל המכשפים והחרטומים פועלים על ידי שדים, וכחות אלו אין צריך לזה קדושה כלל".

<> כי "תוך חיקו" הוא מקום נסתר.

<> פירוש - הטהרה ממהרת לבא משום שהיא באה מהקב"ה בעצמו [כמבואר בהערה 78], והיא רצון הקב"ה בעצם. ודברים אלו מבוארים בדבריו הקצרים בגו"א שמות פ"ד אות א [סג.], וז"ל: "מדה טובה ממהרת לבא. לפי שהטובה היא מציאות, והוא יתברך רוצה במציאות, ואינו חפץ בהעדר, לכך ממהרת לבא". ובח"א לשבת צז. [א, מו:] ביאר יותר, וז"ל: "פירוש, כי מדה הטובה היא בעצם, וכך ראוי וכך מסודר מן השם יתברך, שיבא הטוב לעולם מן השם יתברך, שהוא טוב, והוא רב חסד [שמות לד, ו] תמיד, מטה ידו כלפי חסד [ר"ה יז.]. והפך זה מדה רעה, שכנגד זה הטוב, שהוא מעכב על ידו שלא יצא לפעל. ולפיכך מדה טובה יותר ממהרת ממדת פורענות". ובבאר הגולה באר הרביעי [שפג:] כתב: "כי הטהרה הוא בעצם, והנגע הוא במקרה". והדברים ברורים, שכוונתו היא שהטהרה באה ממדת חסדו יתברך [ראה הערה 78], ורצונו של הקב"ה היא להשפיע טוב, ולכך מדה טובה ממהרת לבא. ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ:] כתב: "אם לא היה [הקב"ה] טוב, אין ראוי לו הבריאה, וזה כי השם יתברך בשביל שהוא טוב, השפיע העולם, שהטוב הוא משפיע" [הובא למעלה פ"ה הערה 101].

<> פירוש - לעומת שני האותות האחרים [הפיכת המטה לנחש, והפיכת מי היאור לדם].

<> ואין צורך בשום פעולה כדי להביא את היד, לעומת השלכת המטה ושפיכת המים, שהן פעולות [מבואר בהמשך דבריו].

<> הוא הנס. וכן למעלה [לפני ציון 63] כתב: "והרי יש שנוי נמשך משניהם", והכוונה גם כן לנס [ראה למעלה הערות 54, 63].

<> כמו שכתב למעלה פי"ט [לאחר ציון 55]: "אל"ף, הוא אותיות 'פלא', והוא לשון העלמה". ונאמר [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'". וכן כתב בגו"א שמות פ"י אות ו [קסה.]. ונאמר [דברים ל, יא] "כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאת הוא ממך ולא רחוקה היא", ופירש רש"י שם "לא נפלאת הוא 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". ובנתיב העבודה פ"ב [א, פא:] כתב: "כי האל"ף אותיות 'פלא', שהיא לשון העלמה" [הובא למעלה פי"ט הערה 56].

<> ו"הנפלאות" הם נסים, וכמבואר למעלה הקדמה שניה הערה 1. ונאמר [מ"ב ד, ד] "ובאת וסגרת הדלת בעדך וגו'", ופירש רש"י שם "וסגרת הדלת - כבוד הנס הוא לבא בהצנע" [הובא למעלה פכ"ד הערה 48]. ולמעלה בהקדמה שניה [נג:] כתב: "ודבר זה אנו מודים, כי מצד הטבע, הנפלאות אינם נמצאים, אבל מצד פעולת הנבדל, כל הנפלאות הם נמצאים. כי העולם התחתון, הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הנסים באים. שהנסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים. ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל כמו שיתבאר עוד, וכל זה מפני שיש להם דביקות בנבדלים, ולפיכך היו נמצאים בישראל נסים ונפלאות". ולהלן פנ"ח כתב: "דע כי העולם הזה הוא עולם הטבע, וכאשר הביא השם יתברך הנסים על מצרים הביא אותם מעולם העליון הוא עולם הנבדל, אשר משם באים הנסים". ובכת"י [תלב.] כתב: "ומה שהיה אומר 'הבא ידך בחיקך', כי שנוי הטבע יבוא ממקום נסתר". ובדר"ח פ"ה מ"ו [קצ:] כתב: "כי העולם הטבעי הזה קשור עם עולם הנבדל, ומפני שקשור עולם הזה עם עולם הנבדל... כי בעת הצורך מתדבק עולם הזה הטבעי בעולם הנבדל ונעשה הנס... כלומר שלא מסר העולם אל הטבע לגמרי, רק היה מקשר עולם הטבעי בעולם הנבדל שיהיה כח עליו לשנותו, ואין כאן שנוי בריאה. כאילו היה הנס גם כן מענין העולם הזה שברא השם יתברך בששת ימי בראשית". ובאור חדש פ"ה [תתפב:] כתב: "אשר נעשה נס מן העולם העליון" [הובא למעלה הקדמה שניה הערות 58, 59, ולהלן פל"ה הערה 23].

<> פירוש - בכדי שיהיה נס בידו של משה, היה צורך בשני דברים; (א) פעולה ביד כדי לחדש את הנס, כי הנס זקוק לפעולה כדי לחדשו [יתבאר בהמשך]. (ב) פעולה שתביא את היד למקום נסתר ונעלם, כי הנפלאות באים ממקום נסתר. לכך משה נצטוה להביא את ידו בחיקו, כדי שתהיה פעולה בידו, וכן שהיד תימצא במקום נסתר ונעלם.

<> נראה שהצורך בפעולה כדי לחדש הנס יוסבר על פי דבריו למעלה בהקדמה שניה [קכא.], וז"ל: "כלל הדבר, פעל הנסים הוא יציאה מן עולם הטבע לחדש הדבר שאינו טבעי". לכך הנס מחייב פעולה לחדשו, משום שהוא התחדשות החורגת מעולם הטבע. וכדי להביא דבר שהוא מחוץ לעולם הטבע אל עולם הטבע, יש צורך במעשה ופעולה. וזהו שכתב כאן [לאחר ציון 82]: "אמר 'הבא ידך בחיקך', כדי להביא השנוי ממקום נסתר ויחדש פלא". וראה למעלה הקדמה שניה הערה 59 בביאור הלשון של התחדשות הנאמרת בנסים.

<> לשונו בכת"י [תלב.]: "אבל בשאר אותות לא הוצרך לכל זה, כי אינם בגופו של אדם, דבגופו של אדם לא היה מעשה כלל, לאפוקי שהמטה שהשליך אותו לארץ, וכן המים ששפך אותם לארץ, אבל ביד לא היתה פעולה".

גבורות ה', פרק כז עמוד PAGE ז

PAGE קצט

PAGE ז GH30