#**"לכו לסבלותיכם"**= (שמות ה, ד). פירשו רז"ל בשמות רבה (ה, טז) שבט לוי פנוי היה מעבודת פרך, ולפיכך אמר "לכו לסבלותיכם", כלומר למלאכתכם אשר בבית. ותדע לך, שהרי משה ואהרן היו יוצאים שלא ברשות פרעה, ולא היה מוחה. אלא בודאי כמו שאמרנו למעלה ששבט לוי היה פנוי מעבודת פרך, וזה כי שבט לוי היה שֵׁם קדושה נקרא עליהם אף במצרים, ובחיי יוסף היה פוטר את שבט לוי מן מס המלך, שכל אדם מוטל עליו עבודת המלך, זולתי הכהנים, שהם כהנים לכל אומה ואומה, אין מוטלת עליהם שעבוד המלך. ושבט לוי היה נקרא עליהם שֵׁם כהנים ועובדים להקב"ה, והיו פטורים מן עבודת המלך, ואף אחר כך נשאר הדבר, ולא הטיל עליהם עבודת פרך.

#**ועוד יש בזה**= טעם נפלא למה לא היה עבודת פרך על שבט לוי, כי אין ראוי שישעבדו מצריִם בשבט לוי, שהם קדושים לה', שאיך ימשול על אשר הם קדושים לה' זרע חם המקולקל. וכבר נתבאר לך בפרקים הקודמים, כי אף על ישראל לא היו מושלים מצרים אשר מתיחסים אל בשר חמור, רק כאשר לא היו ישראל בשלימות, ומיד כאשר היו ישראל בשלימות יצאו מרשותם. אבל שבט לוי שהיו קדושים כלם מבטן אמם, אין ראוי כלל שימשלו המצרים עליהם, כי אין דבר המיוחס אל החומר כמו מצרים, מושל על דבר קדוש, שכל דבר קדוש נבדל מן החומר. ולפיכך שבט לוי פנוים היו מעבודת פרך. וכבר הארכנו בזה.

#**והנה לא**= צוה הקב"ה לעשות מיד אותות לפני פרעה, עד אחר שהכביד פרעה העבודה עליהם, ואז אחר כך צוה לעשות האותות לפני פרעה. ויש לדקדק, למה לא צוה לעשות מיד האותות לפני פרעה.

#**ועל דעת**= רז"ל בשמות רבה (ה, יט), כיון שגזר פרעה כן, הלך משה למדין ועשה שם ששה חדשים, ואהרן היה יושב במצרים. ואותה שעה החזיר משה אשתו ובניו למדין. עוד אמרו (שמו"ר ה, כ), אחר ששה חדשים נגלה הקב"ה עליו במדין, ואמר לו לך שוב מצרים. בא משה ממדין, ואהרן ממצרים, ופגעו\* בהם שוטרי ישראל כשהם יוצאים מלפני פרעה. וכן עוד בש"ר "דומה דודי לצבי" (שיה"ש ב, ט), מה צבי נגלה וחוזר ונכסה ונגלה, כך גואל הראשון נגלה, וחוזר ונכסה ונגלה. וכמה נכסה\*, רבי תנחומא אמר ששה חדשים. היינו הוא דכתיב (שמות ה, כ) "ויפגעו את משה ואת אהרן וגו'".

#**והנה זה**= הטעם עצמו מה שלא צוה הקב"ה לעשות האותות מיד. כי רצה הקב"ה להיות הגואל נכסה מהם זמן מה, ואחר כך יחזור להגלות. וכל זה לענין מופלא, ולפי דעתי הוא נגד שני פקידות שאמר (שמות ג, טז) "פקד פקדתי", ולכך היה כאן שתי פקידות. ולעתיד גם כן יהיו נגאלים בצד"י כפולה, דכתיב (זכריה ו, יב) "איש צמח ומתחתיו יצמח", יש כאן שני צמיחות. וכל זה להעלות הגאולה, שאי אפשר שתבא הגאולה, שהיא מעלה עליונה, בפעם אחת.

#**"וארא אל**= אברהם אל יצחק ואל יעקב" (שמות ו, ג). דרשו במדרש רבות בפרשת וארא (ו, ד); אמר לו הקב"ה למשה, חבל על דאבדין ולא משכחנא. הרבה פעמים נגליתי על אברהם ועל יצחק ועל יעקב באל שדי, ולא הודעתי להם כי שמי ה' כשם שאמרתי לך (שמות ג, יד-טו), ולא הרהרו אחר מדותי. אמרתי לאברהם (בראשית יג, יז) "קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה", בקש לקבור את שרה ולא מצא מקום\* עד שקנאה\* בדמים מרובים. ליצחק אמרתי (בראשית כו, ג) "גור בארץ הזאת כי לך ולזרעך אתננה", בקש לשתות מים ולא מצא, שנאמר (בראשית כו, כ) "ויריבו רועי גרר [עם רועי יצחק] וגו'". ליעקב אמרתי (בראשית כח, יג) "הארץ אשר אתה שוכב עליה [לך אתננה] וגו'", בקש לנטות אהלו ולא מצא עד שקנה במאה קשיטה (בראשית לג, יט), ולא הרהר אחר מדותי, ולא שאלני מה שמי כשם ששאלת אתה, ואמרת בסוף (שמות ה, כב) "למה הרעות וגו'". וכשם שלא הרהרו אחר מדותי, כך (שמות ו, ה) "וגם אני שמעתי נאקת בני ישראל". כלומר, אף על גב שישראל שבאותו דור לא היו כשרים, ולא היו ראוים להגאל, לא אדקדק\* אחר מעשיהם, כשם שלא דקדקו הם אחרי מעשי. כך משמע מדברי רז"ל.

#**ובשביל**=\* כך דרשו כך, דלמה הוצרך לומר באיזה שם נגלה עליהם, יהיה בשם אל שדי או יהיה בשם ה'. ולמה הוצרך הכתוב לומר כי לא נודע להם שם המיוחד. ולפיכך דרשו זכרונם לברכה\* שהכתוב בא להגיד לך כי לאבות לא נודע שם הויה כמו שנודע למשה בשם המיוחד, ועם כל זה שנודע למשה בשם המיוחד, היה מהרהר אחר מדותיו. ולאבות לא נודע בשם המיוחד, רק באל שדי, והם לא הרהרו אחריו. והמדרש\* הזה, כאשר תעיין ותדקדק, הוא קרוב מאוד לפשוטו.

#**ומה שהקשה**= רש"י ז"ל (שמות ו, ט) על דברי חכמים והאיך הכתובים נמשכים. דודאי שפיר הסמיכה נמשכת, וכך פירושו; "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי וגו'" (שמות ו, ג), ולא הרהרו אחר מדותי, ולא שאלוני\* את שמי לעמוד על אמתתי, רק היו מאמינים אף כי לא היו עומדים על אמתתי. ובשביל שלא הרהרו אחר מדותי, וכל כך צדיקים היו, "הקימותי את בריתי אתם לתת להם הארץ וגם אני שמעתי וגו'" (שם פסוקים ד, ה), כלומר כשם שלא דקדקו אחרי, גם אני לא אדקדק אחרי בניהם, אף על גב שאינם ראוים להגאל.

#**ומה שהקשה עוד**= (רש"י שמות ו, ט) דלא הוי למכתב "נודעתי" אלא "הודעתי". ועוד, הרי לאברהם נגלה בברית בין הבתרים ואמר לו (בראשית טו, ז) "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים\*", הרי כי ידע אברהם את שם המיוחד. תמה אני על דברי רש"י שיקשה קושיא כזאת על דברי חכמים ז"ל. ואדרבה, אם כתוב "לא הודעתי" היה קשה, הרי הודיע לו הקב"ה את שמו לאברהם, כדכתיב "אני ה' אשר הוצאתיך וגו'". אבל אמר "לא נודעתי" כמו שאמר (שמות ו, ג) "וארא", שהוא לשון נפעל, שנראה לאבות באל שדי בנבואה, שהם השיגו באל שדי, בשם הזה היו משיגים. "ושמי ה' לא נודעתי להם", שהוא יתברך לא נודע להם בשם ה', שלא היו משיגים בנבואה בשם הזה השגה בו, ולפיכך "לא נודעתי", לשון נפעל. ורצה לומר שלא נודע ולא השיגו בנבואה באמיתתו בשם ה', אבל הודיע להם שמו על ידי דבור.

#**ומה שלא נאמר**= "ובְּשמי ה' לא נודעתי להם", כמו שכתוב "וארא אל אברהם בְּאל שדי". כדי שיהיה פירושו שלא השיגו באמתת השם, וכדמשמע לשון "לא נודעתי", שזהו הכרת אמתתו. בשביל זה צריך לכתוב "ושמי ה' וגו'", ואי אפשר לכתוב "ובשמי ה' לא נודעתי", שהרי לשון "לא נודעתי" בא על השגת אמתתו יתברך, ולא בא על השם הכרת אמתתו. ואיך יאמר "ובשמי ה' לא נודעתי להם", שהיה משמע הכרת השם בלבד. אבל כך פירושו; "ושמי ה'" כך הוא שמי, "לא נודעתי", לא נודע אמתתי להם עד שיהיו יודעים השם הזה. אבל לא יתכן לומר "ובשמי ה' לא נודעתי להם" אחר כי "נודעתי" רצה לומר הכרת עצמו. ואין דומה אל "וארא באל שדי", כי אין "וארא" בא על הכרת אמתתו, ושייך לומר אחריו "באל שדי". אבל "לא נודעתי" הוא הכרת אמתתו, ולא בא על השם, והוא נכון כאשר תדקדק.

#**ומה שאמר**= "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי", ומשמע דוקא בשם הזה בפרט נגלה להם, ולמה דוקא בשם הזה. לפי ששם הזה מורה על שהוא נותן לעולם די, ומשפיע מאתו המציאות בהשלמה, שלא יהיה חסר. וכל תוספת גם כן חסר, לכך השפעתו די, שהוא ענין השלמה, וזהו "שדי". וזה השם היו דביקים בו האבות, לפי שהשפיע מהם העולם, ונתן להם זרע אומה שלימה. ולפיכך זה השם שהוא "שדי" היה נוהג עם האבות. וזהו שאמר "אני אל שדי פרה ורבה", (בראשית מח, ג) "אל שדי נראה אלי בלוז ויברך אותי", (בראשית כח, ג) "ואל שדי יברך אותך ויפרך וירבך".

#**ובבראשית רבה**= בפרשת לך לך (מו, ג), "אני אל שדי" (בראשית יז, א), שאמרתי לעולמי די, לשמים די, לארץ די. שאלמלא שאמרתי להם די, היו נמתחין והולכים. תני משום רבי אלעזר בן יעקב, אני הוא שאין העולם ומלואו כדי לאלקותי, עד כאן.

#**וביאור ענין זה**=, כי לדעת התנא קמא שם "שדי" שדי באלקותו, וכולל כל הנמצאים שהם תחתיו. ומפני שכל הנמצאים תחתיו, ויכלול אותם, אמר לעולמו די. שאם היו נמתחין והולכים, לא היה להם דבר שיכלול אותם, שהרי הם מבלי גבול. אבל השם יתברך כולל הנמצאים כולם, ומפני זה יקרא "שדי", שדי באלקותו, לכן אמר לעולמו די.

#**ולדעת רבי אלעזר**= נקרא "שדי" שאין הנמצאים כדי לאלקותו. ולפיכך נקרא "שדי", שכל כך די בו, שאין הנמצאים כדי לאלקותו.

#**ומפני שהאבות**= כוללים התולדות שיצאו מהם גם כן, היה שם שדי עם האבות. וכן למאן דאמר שם שדי שאין העולם ומלואו די לאלקותו, דהיינו שאין העולם, שהוא העלול ממנו, כדי לעלה, כי לעולם העלול חסר מן העלה. וכן הבנים אינם כדי לאבות, במה שהאבות הם כמו העלה לבנים. אבל שם המיוחד נגלה למשה, במה ששם המיוחד מורה על אחדותו יתברך, שהוא נבדל מכל הנמצאים. ומשה מעלתו היה באחדות, שלא קם נביא כמוהו, והוא היה נבדל מכל אדם אשר על פני האדמה.

#**"לכן וגו'"**= (שמות ו, ו-ז). אלו ארבע לשונות של גאולה; "והוצאתי", "והצלתי" אתכם מעבודתם, "וגאלתי" אתכם, "ולקחתי" אתכם לי לעם, וכנגד אלו ארבע לשונות תקנו רז"ל ד' כוסות (ירושלמי פסחים פ"י ה"א), כמו שיתבאר לקמן. ויש לפרש פירוש אלו ד' דברים כנגד מה שאמר (בראשית טו, יג-יד) "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול". ביאור זה, כי היה שלשה דברים; תחלה גרות, אף על גב שאין משועבד לאחר, מצד שהוא גר אין לו כח כמו התושב, לפי שהוא ברשות אחרים. ואחר כך הוסיף עליהם שעבוד, כדרך שמשעבדים העבד. ואחר כך הוסיף עליהם הענוי, שהוא ענוי יותר ממה ששאר עבד משועבד, וזה נקרא ענוי. וכבר התבאר זה למעלה גם כן בפרשת ברית בין הבתרים. וכאשר בא לגאול אותם, התחיל באחרון, מן הענוי, שהוא הקשה, וממנו הוציאם תחלה. וזה שאמר "והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים", שזה נאמר על סבל שהוא יותר מכחו של אדם. ואחר כך אמר "והצלתי אתכם מעבודתם", שאפילו מסתם עבודה אציל\* אותם. ואחר כך נגד "כי גר יהיה זרעך" אמר "וגאלתי אתכם", שלא תהיו ברשות אחרים כלל, אלא אגאול אתכם מתוכם. ומפני\* שעדיין אף על גב שהוציא אותם מרשות אחרים, והיו ברשות עצמם, צריכים עוד להיותם נכנסים ברשות הקב"ה, ולא יהיו כמו שאר אומות. וזהו שאמר "ולקחתי אתכם לי לעם וגו'".

#**ועוד פירוש**= אלו ד' דברים הנאמרים כאן; לפי שהיו ישראל במצרים, וראוי שיהיו משועבדים במצרים, שהרי לא היה אל ישראל שום ישיבה מיוחדת, שלא היה להם ארץ מיוחדת כמו שיש לכל אומה ואומה, והיו נולדים "בארץ לא להם" (בראשית טו, יג). ודבר ראוי הוא שיהיו משועבדים למצרים, וכאילו שהיה שֵׁם עבדות על ישראל בתחלת לידתם, כמו העבד שהוא יליד בית לאדוניו, כך ישראל שנולדו בארץ מצרים היו ראוים להיות משועבדים, וראוי להיות משא מצרים עליהם. ודבר זה מצד ישראל בעצמם, שהיו כמו יליד בית למצרים. וכנגד זה אמר "והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים", רצה לומר משא שהיה מוטל עליהם. ועוד נוסף על זה שהיו באים המצרים לשעבדם בכח, והוא מצד מצרים, שהיו רוצים לשעבדם בכח. וכנגד זה אמר "והצלתי אתכם", כמו אדם שבא אחד עליו ביד חזקה, ובא אחר והצילו ממנו, כלומר אציל אתכם מתחת יד מצרים. "וגאלתי אתכם" רצה לומר אף על גב שלא היו משועבדים, אינם בני חורין לעשות מה שירצו, שהרי הם ברשות אחרים, ועל זה אמר "וגאלתי אתכם וגו'". ועדיין אף על גב שנגאלו אין להם המעלה להיותם לעם לה', ולפיכך אמר "ולקחתי אתכם לי לעם". ולקמן (פ"ס) הארכנו יותר בזה, ושם הכל מבואר.

<> המשך זה אינו במדרש, אלא הם דברי רש"י [שמות ה, ד], ויובאו בהערה הבאה.

<> רש"י [שמות ה, ד] "לכו לסבלותיכם - לכו למלאכתכם שיש לכם לעשות בבתיכם, אבל מלאכת שעבוד מצרים לא היתה על שבטו של לוי. ותדע לך, שהרי משה ואהרן יוצאים ובאים שלא ברשות".

<> פט"ז [לאחר ציון 62].

<> אין כוונתו שלמעלה כתב ששבט לוי היה פנוי מעבודת פרך, כי כאמור זה כבר אמרו חכמים במדרש. אלא כוונתו שלמעלה ביאר את הטעם מדוע שבט לוי היה פנוי מעבודת פרך, וכפי שיחזור ויבאר כאן.

<> מה שכתב "אף במצרים", כי היה מקום לומר ששבט לוי נתקדש רק לאחר שלא חטאו בעגל, וכמו שנאמר [דברים י, ח] "בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי לשאת את ארון ברית ה' לעמוד לפני ה' לשרתו ולברך בשמו עד היום הזה", ופירש רש"י שם "בעת ההיא - בשנה הראשונה לצאתכם ממצרים וטעיתם בעגל, ובני לוי לא טעו, הבדילם המקום מכם". ושם בגו"א אות ה [קסג.] כתב: "בשנה ראשונה וכו'. אף על גב שהלוים לא הובדלו עד שנה שניה אחר הקמת המשכן, מכל מקום בדבור ובמצוה כבר הבדילם הקב"ה, אלא שלא היה גמר מעשה עד אחר שהוקם המשכן". ועוד כתב רש"י [במדבר א, מט] "אך את מטה לוי לא תפקוד - צפה הקב"ה שעתידה לעמוד גזירה על כל הנמנין מבן עשרים שנה ומעלה שימותו במדבר. אמר, אל יהיו אלו בכלל, לפי שהם שלי, שלא טעו בעגל". ובגו"א שמות פ"ל אות יד [תה:] כתב: "מיד אחר מעשה העגל הובחרו בני לוי, ולפיכך לא היו במנין ישראל... אלא שהזמן עדיין לא היה, שלא הוקם המשכן". ואמרו חכמים [פסחים קד.] "המבדיל... בין לוים לישראלים, דכתיב 'בעת ההיא הבדיל ה' את שבט לוי'". והרמב"ם בהלכות כלי המקדש פ"ג ה"א כתב: "זרע לוי כולו מובדל לעבודת המקדש, שנאמר 'בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי'". לכך מדגיש ש"היה שֵׁם קדושה נקרא עליהם אף במצרים", שכבר בחיי יוסף הלוים נפטרו ממס המלך, ונשאר הדבר ולא עבדו בעבודת פרך, וכמו שמבאר.

<> בראשית מז, כב "רק אדמת הכהנים לא קנה כי חק לכהנים מאת פרעה ואכלו את חקם אשר נתן להם פרעה על כן לא מכרו את אדמתם", ופירש רש"י שם "הכהנים - הכומרים. כל לשון 'כהן' משרת לאלהות הוא". ושם בפסוק כו נאמר "וישם אותה יוסף לחק עד היום הזה על אדמת מצרים לפרעה לחומש רק אדמת הכהנים לבדם לא היתה לפרעה".

<> אודות שכל אדם משועבד למלך, כן אמרו חכמים [ברכות יז.] "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב, שאור שבעיסה ["יצר הרע שבלבבנו, המחמיצנו" (רש"י שם)] ושעבוד מלכיות". וכמו שכל אדם משועבד ליצר הרע, כך כל אדם משועבד למלכיות. ובגו"א בראשית פמ"ט אות יב [תיד:] כתב: "כי העיר [החמור] מיוחד לתשמיש ולכל צרכי האדם, והעם למלך כמו העיר לאדם, לפי שהאדם רוכב ומושל עליו. וזהו שאמרו [שבת קנב.] 'דעל סוס - מלך', כי דומה הרוכב למלך מפני שהוא רוכב על בהמה, כמו המלך שהוא רוכב על העם" [הובא למעלה פכ"ט הערה 44]. ובדר"ח פ"ג מ"ה [קמד.] כתב: "האדם הוא משועבד... אל המלך... כפי מה שגוזר המלך". ובבאר הגולה באר הרביעי [תפ.] כתב: "כל בני אדם הם תחת המלך".

<> רמב"ן [שמות ה, ד] "רש"י פירש 'לסבלותיכם' למלאכתכם שיש לכם לעשות בבתיכם, אבל מלאכת שעבוד מצרים לא היה על שבטו של לוי... ונכון הוא... ומנהג בכל עם להיות להם חכמים מורי תורתם. ולכן הניח להם פרעה שבט לוי, שהיו חכמיהם וזקניהם".

<> כמבואר בהערה הקודמת ששבט לוי במצרים "היו חכמיהם וזקניהם". ובפירושי רבי דוד צבי הופמן לספר שמות [ד, יד] כתב: "כבר במצרים תפש שבט לוי מקום מיוחד בתור שבט כהנים".

<> אחרי חיי יוסף.

<> אודות קדושת הלוים, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בגו"א שמות פ"ה אות ג [פח.] כתב: "שבטו של לוי היה חלק גבוה, כי יעקב נתן אותו למעשר... והיה הוא כולו לגבוה". וכן אמרו בתנחומא קרח אות יד ש"לוי היה עשירי, ונתנו [יעקב] מעשר למקום". וכן הוא בתנחומא ראה אות יד, ב"ר ע, ז, זוה"ק ח"ב נג:, שם ח"ג רנ. ובדרשת שבת הגדול [ריט:] כתב: "שבט לוי... היה עשירי, ולכך היה שבט לוי קדוש... השבטים הם שנים עשר, ועוד אפרים ומנשה... הם י"ד, ותוציא ארבעה בכורות לארבע אמהות, נשארו עשרה, והפריש [יעקב את] לוי, שהוא אחד מעשרה". ובנצח ישראל פמ"ד [תשנד.] כתב: "כי בני יעקב שהיה בהם שבט לוי, שהוא קדוש לה', והוא נבדל מכל שאר שבטים, והוא כנגד האל"ף שבשם 'אחד', כי האחד נבדל מהכל". ובח"א לב"ב קט: [ג, קכג.] כתב: "שבט לוי היה קודש אל השם יתברך, ולא מצאנו שהיו עובדים רק אל השם יתברך, כמו שהיה זה בעגל אשר לא סרו מאחרי ה', וכדכתיב [דברים לג, ח] 'וללוי אמר תומיך ואוריך לאיש חסידך אשר ניסתו במסה וגו''... עד כי שבט לוי תמיד היו קדושים אל השם יתברך". ובגו"א במדבר פ"י סוף אות לד [קנז:] כינה את שבט לוי "מחנה שכינה". וקודם לכן [במדבר פ"ח אות טז (קכד.)] כתב: "הלוים [הם] יותר שלו [של הקב"ה] מכל הנבראים". ובתפארת ישראל פכ"ב [שכט.] כתב: "כי מתחלה נבחרו ישראל מן האומות, ואחר כך נבחרו הלוים מתוך ישראל", ושם הערה 24. ובבאר הגולה בבאר השני [קצו.] כתב: "כי הדבר ששייך לאלקות הוא מקצת, שהוא נבחר מהכל. כמו שהיה שבט לוי נבחר מהכל, שהם י"ב שבטים, ובחר בשבט לוי מן השאר" [הובא למעלה פט"ז הערות 63, 64].

<> בראשית י, ו "ובני חם כוש ומצרים ופוט וכנען", הרי שמצרים הוא בנו של חם. ועל חם נאמר [בראשית ט, כד] "וייקץ נח מיינו וידע את אשר עשה לו בנו הקטן", ופירש רש"י שם "בנו הקטן - הפסול והבזוי, כמו [ירמיה מט, טו] 'הנה קטון נתתיך בגוים בזוי'". וקודם לכן כתב רש"י [שם פסוק יח] "וחם הוא אבי כנען - למה הוצרך לומר כאן. לפי שהפרשה עסוקה ובאה בשכרותו של נח &**שקלקל בה חם**^, ועל ידו נתקלל כנען". הרי חם "קלקל", ולכך כתב כאן "זרע חם המקולקל". והרמב"ם בהלכות מתנות עניים פ"י הי"ז כתב "צוו חכמים שיהיו בני ביתו של אדם עניים ויתומים, במקום העבדים. מוטב לו להשתמש באלו, ויהנו בני אברהם יצחק ויעקב מנכסיו, ולא יהנו בהם זרע חם". אמנם בכת"י [תמג.] כתב" זרע חם המקולל", ולא "המקולקל". וכן בגו"א בראשית פכ"ד אות ג [שצב.] כתב: "חלילה שיתערב זרעו [של אברהם] בבני חם הפושע והמקולל". ושם פל"ו אות א [קפד.] כתב: "זרע חם הם ארורים". וכוונתו לנאמר [בראשית ט, כה] "ויאמר ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו". ואם תאמר, הרי הקללה נאמרה במיוחד ובמסוים רק על כנען, ולא על שאר בני חם [כן מפרש הראב"ע (שם)], ומדוע יאמר "זרע חם הם ארורים". ויש לומר, כי הרד"ק [בראשית ט, כה] כתב: "עבד עבדים. כי גם אחיו יהיו עבדים, והוא יהיה עבד להם". ובפרקי ר"א פכ"ד אמרו להדיא "המליכו עליהם נמרוד [שהיה בנו של כוש (בראשית י, ח)], עבד בן עבד, לפי שכל בני חם עבדים היו". והרד"ל שם [אות טו] כתב: "שלא נאמר כנען לבדו נתקלל מכל זרע חם, לכן ביאר שכל בני חם עבדים, שכל זרע חם נתקלל... ונראה לי זה שאמר 'כל בני חם עבדים' מתכוין לפרש מה שנאמר [שמות כ, ב] 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', שכל מצרים בני חם קרויים עבדים. וכן משמע שפירש רבינו בחיי שם, עיין שם". ולשון רבינו בחיי [שמות כ, ב] הוא: "יאמר 'מבית עבדים', שהאדונים שלכם היו עבדים, שהרי המצרים בני חם הם, שנאמר [בראשית י, ו] 'ובני חם כוש ומצרים ופוט וכנען', ואתם עבדים להם". וכן עולה מדברי רש"י [בראשית ט, כג], שכתב: "חם שבזה את אביו נאמר בזרעו [ישעיה כ, ד] 'כן ינהג מלך אשור את שבי מצרים ואת גלות כוש נערים וזקנים ערום ויחף וחשופי שת וגו''". הרי שאף מצרים וכוש נכללים בקללת כנען.

<> פרקים ג, ד, ט, יא. וראה בסמוך הערה 16.

<> "אשר בשר חמורים בשרם" [יחזקאל כג, כ].

<> כל עוד לא הגיעו למספר של שש מאות אלף.

<> לשונו למעלה פ"ג [קצז.]: "שהיו ישראל במצרים כמו שנבלע העובר בבטן אמו. כי כן היו ישראל במצרים כמו העובר שנתהוה בבטן אמו, ולבסוף יוצא כאשר נשלם הוייתו. וכך בני ישראל היו מתגדלים ומתהוים בתוך מצרים, עד שנעשו שלמים להיות שש מאות אלף, וזהו שלימות ישראל להיות שש מאות אלף, ואז יצאו" [ראה להלן הערה 97]. וכן כתב שם בכת"י [רפו:], והובא שם הערה 68. ולמעלה פ"ד [רכד:] כתב: "לכך כאשר לא היו ישראל בשלימותם כאשר היו במצרים, שעדיין לא היו בשלימותם עד שהיו שש מאות אלף, שזהו שלימות ישראל, היו ישראל כאילו לא היה להם מציאות כלל. כי ענין הצורה שהיא שלימה, ואם אינה שלימה אין לה ענין הצורה. ולכך היו משועבדים תחת יד מצרים, ובזה היו כאילו לא היה להם כלל מציאות". ובהמשך שם [רלא.] כתב: "לכך מצרים אשר נקראים בשם החומר, כדכתיב [יחזקאל כג, כ] 'אשר בשר חמורים בשרם', כאשר לא היו ישראל בשלימות שלהם, היו משועבדים למצרים, הפך אשר ראוי להיות הצורה גוברת ומושלת. וידוע כי כאשר היו ישראל במצרים לא היו ישראל בשלימותם אשר ראוי להם, כי עדיין לא הגיעו אל שש מאות אלף, ולפיכך היה נותן המציאות כי יהיו ישראל משועבדים למצרים, זהו הטעם מה שהיה שעבוד ישראל תחת אומה החמרית. וכמו כן תמצא באדם הפרטי, כאשר האדם אינו בשלימות, והוא בילדותו, החומר מושל על הצורה, עד שהחומר מנהיג האדם, הולך אחר דברים שהם מעשה גוף שהוא חמרי. עד שגדל האדם, ואז הצורה מושלת על החומר, והצורה מנהגת את האדם, ובהכרח החומר הוא מקבל הנהגה מן הצורה. וכך מתחלה היו ישראל תחת יד מצרים, וכאשר היו שלימים היו ישראל גוברים על מצרים שהם החומר, והבן זה מאוד". ולמעלה פ"ט [תסח.] כתב: "היה ראוי הגלות והשיעבוד לישראל כמו שהתבאר לך בפרקים שעברו, שכאשר לא היו ישראל בשלימות, ושלימות ישראל כאשר הם ששים רבוא, ואז הם לחלקו יתברך. וקודם שהם לחלקו יתברך, היו משועבדים, עד שהוציא השם יתברך חלקו מתוכם". ולמעלה פי"א [תקמ:] כתב: "בתחלה היו ישראל במצרים קודם שלימותם, והיה החומר, הם המצרים, מושל עליהם, כאשר אמרנו לך פעמים הרבה. ואחר שהיו בשלימות, היו יוצאים אל החירות להיות מושלים עליהם, כאשר ראוי לפי המציאות וסדר הנמצא". וראה להלן פל"ט הערה 171.

<> רש"י במדבר ג, טו "מבן חדש ומעלה - משיצא מכלל נפלים הוא נמנה ליקרא שומר משמרת הקדש... למוד הוא אותו השבט להיות נמנה מן הבטן, שנאמר [במדבר כו, נט] 'אשר ילדה אותה ללוי במצרים', עם כניסתה [של אֵם יוכבד] בפתח מצרים ילדה אותה [את יוכבד], ונמנית בשבעים נפשות. שכשאתה מונה חשבונם לא תמצאם אלא שבעים חסר אחת, והיא השלימה את המנין".

<> לעומת ישראל, שהמצריים שלטו עליהם בתחילתם, לפני שהיו ששים רבוא. ומשמע מלשונו ששבט לוי הם "קדושים כלם מבטן אמם" לעומת שאר ישראל. אך בכמה מקומות כתב שאף ישראל קדושים מבטן אמם, וכגון בנתיב הפרישות סוף פ"ג [ב, קכ:] כתב: "ואין להאריך רק כי ישראל קדושים ומוחזקים בקדושתם מבטן אמם". ובח"א לשבת קלז: [א, ע.] כתב: "אשר קדש ידיד מבטן. נראה כי עם ישראל נקראים ידידים להקב"ה, והם קדושים מבטן, דהיינו כל אחד מיד שנולד מקודש למצוה למנות למילה, וזהו 'אשר קדש ידיד מבטן'". ומדוע הלוים נבדלים יותר מישראל מחמת שהם קדושים מבטן, הרי אף ישראל הם קדושים מבטן. אמנם לק"מ, כי קדושת ישראל העליונה באה לעולם רק לאחר שהגיעו למספר ששים רבוא, וכמו שנתבאר כאן, אך לפני שהגיעו למספר זה, לא הגיעו לקדושתם העליונה, ולכך היו משועבדים למצרים. מה שאין כן שבט לוי, שאף בהיותם בארץ מצרים היו קדושים מרחם, שהרי יוכבד נמנתה בכלל שבעים נפש בכנסיתה למצרים. לכך קדושת שבט לוי היא "מבטן אמם", ונולדו וקדושתם עמם, לעומת ישראל בשעבוד מצרים, שלא הגיעו עדיין למעלתם העליונה.

<> למעלה בפ"ד הקדיש את הפרק כולו לבאר ענין זה שהמצריים הם האומה החומרית ביותר, ועומדים בהיפך הגמור כנגד קדושת ישראל.

<> יסוד נפוץ בספר הגבורות. וכגון, למעלה הקדמה שניה [סה.] כתב: "אבל הוא יתברך שקראו רז"ל בשם 'הקדוש ברוך הוא'... שהוא נבדל מכל גשם וגוף ומכל הנמצאים, ועל זה נאמר 'קדוש ברוך הוא', שענין 'קדוש' נאמר על מי שהוא נבדל". ולמעלה פ"ד [רכ:] כתב: "כי ענין הזנות הוא מתאות הגוף. וישראל שהם נבדלים וקדושים מן העריות, זהו מפני שהם נמשכים אחר הצורה, שהיא קדושה ונבדלת מן הענין החומר... והנה תמצא כי מצרים דומים ונמשלים לענין החומר, וישראל הם נמשלים לענין הצורה. ולכך המצריים נמשכים אחר הראוי להם, וישראל אחר מה שראוי להם מצד עצמם, שהם קדושים ומובדלים בעצמם מכל עריות". ולמעלה פי"א [תקלו:] כתב: "וידוע כי הפרוץ בעריות הוא ממעשה החומר כאשר התבאר, והנבדל הקדוש מן העריות הוא קדוש מן פחיתות החומר המגונה הזה, והוא בודאי דומה לצורה שאין בה מן ענין החומר, ודבר זה כבר התבאר למעלה באריכות" [ראה להלן פל"ו הערה 103]. וכן כתב למעלה פט"ז [לאחר הערה 67], ויובא בהערה הבאה. ולהלן פמ"ז כתב: "כי הוא יתברך נאדר בקודש, שהוא נבדל מן הנבראים. וזהו ענין הקדושה בכל מקום, שהוא אינו משתתף עם הנמצאים. שכולם הם משותפים או מצורפים אל החומר, זולת הקדוש ברוך הוא, שלכך נקרא 'הקדוש ברוך הוא' מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי חומר או מצורפים אל החומר, ודבר זה נתבאר בספר הזה פעמים הרבה מאוד". וכן כתב בשאר ספריו. וכגון, בגו"א בראשית פל"ג אות טז [קסד.] כתב: "כל קדוש יש לו מעלה נבדלת מן הגוף". ובגו"א ויקרא פי"ט אות ג [נד:] כתב: "נקרא 'קדוש', רוצה לומר פרוש מעניני עולם הזה, שהוא גוף". ובתפארת ישראל פי"א [קעט.] כתב: "כי מדרגה זאת, שהיא הפשיטות מן החומר לגמרי, אינה כי אם אל השם יתברך, שהוא קדוש נבדל מן החומר לגמרי. ולכך מקדישין את השם יתברך לומר 'קדוש' [ישעיה ו, ג], כלומר שהוא יתברך בלבד נבדל וקדוש מן החומר, וזה ענין הקדושה בכל מקום". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנד.] כתב: "כבר זה התבאר פעמים הרבה שאין ענין הקדושה רק שהוא נבדל מן החומר, כי זהו ענין הקדושה". וכן הוא בח"א לחולין צא: [ד, קט.], בביאור דברי הגמרא שם שישנן שלש כתות של מלאכי השרת; אחת אומרת "קדוש", והשניה אומרת "קדוש קדוש", והשלישית אומרת "קדוש קדוש קדוש", וכתב שם בזה"ל: "ביאור ענין זה, כי המלאכים לפי מדריגתם מקדישים. כי האחת אינו יכול להקדיש רק כי הוא יתברך קדוש מן הגוף. והשנית יכולה להקדיש יותר, שהוא יותר קדוש מן הגוף, שאף אינו כח בגוף, וזהו 'קדוש קדוש'. כי תמצא באדם הגוף חמרי, והשני שהוא כח בגוף. ולפיכך הכת השני מקדישים שהוא קדוש מן הגוף ומן כח הגוף. וכת הג' מקדישים שהוא קדוש גם מן הצירוף אל הגוף. כי האדם יש בו ג' דברים האלו; שהרי יש באדם גוף, ועוד יש בו נפש שהוא כח בגוף, ועוד יש בו השכל, שהוא אינו גוף, אבל הוא מצורף ומקושר עם הגוף, ודבר זה נקרא שיש לו התיחסות אל הגוף. והוא יתברך נבדל מכלם, שהוא בתכלית הקדושה. וזה ג' פעמים 'קדוש קדוש קדוש'". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפד:] כתב: "כל קדושה הוא נבדל מן החמרי, שלכך מקדישין השם יתברך שהוא נבדל מן הגופנית. ודבר זה בארנו הרבה מאד שאין ענין קדושה רק שהוא נבדל מן החמרי". ובבאר הגולה באר הרביעי [תק.] כתב: "כי כאשר יאמר שהוא 'קדוש', רוצה לומר שהוא נבדל מן הגוף, שזהו ענין הקדושה שהוא נבדל מן הגוף, ומבואר הוא למבינים. וכאשר הוא רוצה להקדיש לו יתברך ולומר שהוא יתברך קדוש נבדל מן הגוף, יש לו להתעלות מן כבידות הגוף. כי איך יהיו מקדישים לו יתברך, והאדם עם הגוף. ולכך הוא מרקד ומגביה עצמו, והוא הסתלקות מן הגוף, ואז יאמר קדושה אליו יתברך". ובנתיב העבודה ר"פ יא כתב: "מה שנושא אדם עצמו למעלה בשעה שאומרים 'קדוש קדוש קדוש' [שו"ע או"ח סימן קכה סעיף ב, בהגהה], דבר זה מפני כי כל קדושה שהוא יתברך נבדל בקדושתו מן התחתונים, ואין לו יתברך חבור וצרוף אליהם. לכן האדם גם כן כאשר יאמר 'קדוש קדוש קדוש' נבדל קצת מן הארץ, ומתנשא כלפי מעלה". ובנתיב הפרישות ר"פ א [ב, קיא:] כתב: "אין קדושה רק שהוא נבדל מדברים הגופניים, ויהיה לו מדריגת העליונים שהם קדושים מן הגוף... וכל אשר מרחיק יותר, הוא יותר קדוש ויותר נבדל". ובנר מצוה [פח.] כתב: "כל דבר שהוא קדוש הוא נבדל מן הטבע, שהיא גשמית חמרית" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 118, ופי"א הערה 27].

<> למעלה פט"ז [לאחר ציון 62], וז"ל: "ויש לך לעיין, למה הוצרך למכתב [שמות ב, א] 'וילך איש מבית לוי', להזכיר שם השבט, ולא הוי למכתב רק 'וילך איש ויקח את בת לוי', ולמה הזכיר אותו על שם השבט. כי זהו להודיע לך כי לא היה ראוי לצאת הגואל רק משבט לוי, ושיהיה בין האב ובין האם משבט לוי, והוא שבט שלישי אשר נתקדש. והדבר הוא ידוע במה שאמרו רז"ל [שמו"ר ה, טז] כי שבט לוי לא נשתעבד במצרים. ולפיכך היה ראוי לצאת מהשבט הזה הגואל אותם מן השיעבוד, וכל זה מפני קדושת השבט הזה. כי כבר אמרנו לך למעלה שהשיעבוד הוא שייך דוקא לחומר, שהוא מוכן להשתעבד בו ולהיות מתפעל... אמנם שבט לוי מפני שהיה קדוש, ומי שהוא קדוש הוא נבדל ממעשה החומר... זכות עצמם וקדושתם הועיל שלא היה ראוי שיהיו מושלים מצרים על שבט לוי הקדוש והנבדל". אמנם יש הבדל מסוים בין דבריו כאן לדבריו למעלה פט"ז; כאן מבאר שקדושת שבט לוי מונעת שהמצריים החומריים ישלטו עליהם. אך למעלה ביאר שקדושת שבט לוי מונעת שהשיעבוד יחול עליהם, כי השיעבוד בעצם שייך דוקא לחומרי. ובקיצור, כאן מבאר שהמצריים הם חומריים, ואילו למעלה ביאר שהשיעבוד הוא חומרי. וראה למעלה פט"ז הערה 70. @**וצרף לכאן**^ דבריו למעלה פ"ט [תנב.] שביאר שהמצריים יכלו לשעבד את ישראל רק כשישראל היו שבעים נפש, ולא קודם לכן, וז"ל: "לכך לא ירד יעקב עם השבטים בלבד. כי כאשר היו י"ב שבטים לא היו משועבדים לשום אומה, למעלת השבטים, ולא היה להם שום שתוף עם מצרים, עד שהיו שבעים נפש, אז היו יכולים המצרים לשעבד. כי במספר הזה נמצא לישראל שתוף עם האומות, כמו שדרשו ז"ל [ספרי דברים לב, ח] 'יצב גבולות עמים למספר בני ישראל' [דברים לב, ח], 'גבולות עמים' הם שבעים אומות, 'למספר בני ישראל' שהם שבעים נפש, יעקב ובניו. וכאשר היו ישראל שבעים נפש, אז אומת מצרים, שהיא אחת משבעים אומות, מתנגד להם מצד השווי שביניהם. אבל כאשר היו י"ב שבטים, כיון שאין האומות מדריגתם במספר זה, לא היה אפשר למצרים לשעבד לישראל, כי אותה המעלה היחידית הפרטית, שהם האבות וי"ב שבטים, לא היה למצרים שתוף עמה כלל. ואין דבר פועל בדבר אלא אם יש ביניהם שווי, ומצד זה יגיע השיעבוד כמו שאמרנו. ולפיכך כאשר היו שבעים נפש ירדו מצרים, להיותם תחת מצרים... שהרי תראה כי לא באו מצרימה רק אותו רגע שהיו ע' נפש, שמזה תראה כי מצד י"ב שבטים, ומכל שכן מצד יעקב אבינו, אין ראוי לבא מצרימה". הרי דבעי שיהיה "צד השוה" בין המשעבד למשתעבד, ואין שום "צד השוה" בין שבט לוי הקדוש לבין המצריים החומריים.

<> פירוש - נאמר [שמות ז, ח-י] "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן לאמר כי ידבר אלכם פרעה לאמר תנו לכם מופת ואמרת אל אהרן קח את מטך והשלך לפני פרעה יהי לתנין ויבוא משה ואהרן אל פרעה ויעשו כן כאשר צוה ה' וישלך אהרן את מטהו לפני פרעה ולפני עבדיו ויהי לתנין". אך הציווי הזה נאמר רק בהמשך, אך בתחילה כאשר באו משה ואהרן לפני פרעה [שמות ה, א-ד] לא נצטוו לעשות אות ומופת לפני פרעה. וראה הערה הבאה.

<> פירוש - רק לאחר שפרעה הכביד את העבודה על ישראל, ולא נתן לישראל תבן [שמות ה, ז], אז באו משה ואהרן לפני פרעה ועשו לפניו את המופת של הפיכת המטה לתנין. וכן נאמר [שמות ד, כא] "ויאמר ה' אל משה בלכתך לשוב מצרימה ראה כל המופתים אשר שמתי בידך ועשיתם לפני פרעה ואני אחזק את לבו ולא ישלח את העם", ופירש רש"י שם "אשר שמתי בידך - לא על שלשה אותות האמורות למעלה [שמות ד, ב-ט (הפיכת המטה לנחש, ידו המצורעת של משה, והפיכת מי היאור לדם)], שהרי לא לפני פרעה צוה לעשותם, אלא לפני ישראל שיאמינו לו, ולא מצינו שעשאם לפניו. אלא מופתים שאני עתיד לשום בידך במצרים, כמו [שמות ז, ט] 'כי ידבר אליכם פרעה וגו''. ואל תתמה על אשר כתיב 'אשר שמתי', שכן משמעו כשתדבר עמו כבר שמתים בידך". וראה למעלה פכ"ז הערה 21, ולהלן פל"ב הערות 2, 41.

<> לכאורה יש ליישב שאלה זו בפשטות, כי נאמר [שמות ז, ח-ט] "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן לאמר כי ידבר אלכם פרעה לאמר תנו לכם מופת ואמרת אל אהרן קח את מטך והשלך לפני פרעה יהי לתנין". הרי רק לאחר שפרעה יאמר "תנו לכם מופת" אז יש לעשות לפניו מופת, אך לא נצטוו לעשות מופת מעצמם. וכשנאמר מיד לאחריו [שם פסוק י] "ויבוא משה ואהרן אל פרעה ויעשו כן כאשר צוה ה' וישלך אהרן את מטהו לפני פרעה ולפני עבדיו ויהי לתנין", אמרו במדרש [שמו"ר ט, ה] "'ויעשו כן כאשר צוה ה' אותם', שלא עשו עד ששאל פרעה מהן מופת, כשם שאמר הקב"ה, ואותה שעה 'וישלך אהרן את מטהו'". הרי שהמופת נעשה רק לאחר בקשה מפורשת מפרעה שיעשו מופת. אך כאשר באו משה ואהרן בפעם הראשונה לפני פרעה, לא ביקש פרעה מהם מופת, אלא רק נאמר [שמות ה, ב] "ויאמר פרעה מי ה' אשר אשמע בקולו לשלח את ישראל לא ידעתי את ה' וגם את ישראל לא אשלח". והואיל ופרעה לא ביקש אז מופת [יהיה הטעם לכך אשר יהיה], מהיכי תיתי שמשה ואהרן יעשו מופת מעצמם מבלי להתבקש לעשות זאת. וקצת תימה שאינו מיישב כך את שאלתו. ואולי אפשר ליישב, על פי מה שהוכיח ההעמק דבר [שמות ז, י] ממשמעות הפסוק ש"אולי נצטוו לפתות את פרעה שיבקש מופת". ואם כך יש מקום לשאול מדוע לא נצטוו לעשות כן בפעם הראשונה.

<> שלא לתת תבן לישראל. ובכת"י [תמג.] הוסיף כאן: "ועל דעת רז"ל בשמות רבה היה ששה חדשים שהכביד עליהם העבודה, שכן אמרו בשמות רבה כיון שגזר פרעה כן וכו'". ודע, שמביא מדרשים שונים להורות שהקב"ה רצה שהגאולה לא תעשה בפעם אחת, ולכך משה לא עשה את המופתים לפני פרעה בפעם הראשונה, וכמו שמבאר והולך. וסדר דבריו כאן בהבאת המדרשים הוא בדיוק כפי שהרמב"ן [שמות ה, כב] הביא את המדרשים הללו.

<> לכאורה כוונתו לשמו"ר. אך מדרש זה נמצא בשיהש"ר ב, כה. וכן הרמב"ן [שמות ה, כב] שכאמור [בהערה הקודמת] הביא גם כן מדרשים אלו, כתב: "וכן ראיתי עוד במדרש חזית". ואולי לכך כוונתו במה שכתב "וכן עוד בש"ר", לשיהש"ר.

<> לפנינו במדרש שיהש"ר [שם] איתא "רבי תנחומא אמר, שלשה חדשים". וכן העתיקו הרמב"ן [שמות ה, כב]. וכן הוכיח בחדושי הרש"ש לשמו"ר ה, יט [אות יד] שיש לגרוס גם במדרש בשמו"ר "שלשה חדשים". וכן בכת"י [תמג.] כתב "ג' חדשים".

<> זהו המשך לשון המדרש בשיהש"ר שם.

<> ואם היו המופתים נעשים בפעם הראשונה, כבר היה מתברר שמשה הוא הגואל. והואיל והקב"ה רצה שברירות זו תתגלה רק בהמשך, ולא בהתחלה, לא צוה את משה לעשות מופתים בפעם הראשונה. ויש להבין, אף אם המופתים היו נעשים בפעם הראשונה, מ"מ לאחר מכן היה משה חוזר למדין למשך ששה חדשים, ומדוע השהייה במדין לא תחשב ש"הגואל נכסה מהם זמן מה" [לשונו כאן] למרות עשיית המופתים מעיקרא. ויש לומר, שאין הכסוי במדין חולק מקום לעצמו, אלא שהכסוי במדין נועד לעורר ספק שמא משה אינו הגואל [כי אם הוא הגואל מדוע לא נשאר במצרים לגאלם]. אך אם המופתים היו נעשים בפעם הראשונה, כבר אז היה מתברר בודאות שמשה הוא הגואל, ואין בידי הכסוי במדין להטיל ספק ולטשטש ברירות זו, שכבר אמרו חכמים [פסחים ט.] "אין ספק מוציא מידי ודאי".

<> ראה למעלה ר"פ כו בביאור הכפילות של "פקד פקדתי". ובהמשך הפרק שם [לאחר ציון 43] הביא את דברי הפרקי דרבי אליעזר [פמ"ח] שכפילות "פקד פקדתי" היא כנגד כ"ף סופית פשוטה מאותיות מנצפ"ך. וכך אמרו שם בפרקי דרבי אליעזר "חמשה אותיות שנכפלו בכל האותיות שבתורה [אותיות מנצפ"ך] כלם לסוד גאולות; כ"ף כ"ף אברהם אבינו נגאל מאור כשדים, שנאמר [בראשית יב, א] 'לך לך מארצך'. מ"ם מ"ם נגאל בו יצחק אבינו מיד פלשתים, שנאמר [בראשית כו, טז] 'לך מעמנו'. נו"ן נו"ן נגאל בו יעקב אבינו, שנאמר [בראשית לב, יב] 'הצילני נא מיד אחי'. פ"א פ"א בו נגאלו אבותינו ממצרים, שנאמר 'פקוד פקדתי'. צד"י צד"י בו עתיד הקב"ה לגאול את ישראל משעבוד ארבע מלכיות, ולאמר להם צמח צמחתי לכם, שנאמר [זכריה ו, יב] 'ואמרת אליו כה אמר ה' צבאות לאמר הנה איש צמח שמו ומתחתיו יצמח'".

<> כמובא בהערה הקודמת. ומה שנקט כאן בגאולה שתהיה לעת"ל יותר משאר דוגמאות שהובאו בפרקי דרבי אליעזר הנ"ל [מה שמצינו אצל אברהם, יצחק, ויעקב], כי הגאולה העתידה דומה לגאולת מצרים במה ששתיהן נעשו לכל כלל ישראל. וכוונתו כאן להורות שגאולות ישראל באות ממקום עליון המחייב שהגאולה צריכה להגיע בשלבים, ולא בפעם אחת.

<> לא ביאר כאן מה הן שתי הצמיחות שיהיו בגאולה העתידה. אך דבריו מתבארים היטב על פי מה שכתב בנצח ישראל פל"ז [תרפה.], שיהיו לעת"ל שני משיחים; משיח בן יוסף, ומשיח בן דוד, וכלשונו: "ובפרק בתרא דסוכה [נב.], 'וספדה לו כל הארץ משפחות לבד' [זכריה יב, יב], האי הספידה מאי עבידתיה... על משיח בן יוסף שנהרג... ראוי לישראל שיהיה להם משיח בן יוסף גם כן, כיון שראוי שבט אפרים למלוכה... ומכל מקום גוברים עליו האומות, כי ממשלה ומעלה זאת יש לו הפסק ובטול. ולפיכך גוג ומגוג, שהוא מתנגד לישראל כמו שהתבאר, יהיה גובר על משיח בן יוסף, ויהיה נהרג ומסתלק מעלה זאת מן ישראל... כי מעלת משיח בן יוסף יש לו הפסק, שיהיו גוברים עליו האומות, ויש הפסק למעלתו... אבל לכח מעלת משיח בן דוד לא יהיה לו הפסק. ואז יהיו גוים נחלתו ואחזתו אפסי ארץ, כי יתגבר משיח בן דוד על האומות, ויסלק כח האומות". הרי שתהיה צמיחה ראשונה [משיח בן יוסף], וכסוי צמיחה זו [משיח בן יוסף יהרג], ולבסוף תהיה צמיחה שניה נצחית [משיח בן דוד].

<> אודות המעלה העליונה של גאולת מצרים, כן כתב למעלה פכ"ו [לפני ציון 2], וז"ל: "ואמרו בשמות רבה [ג, ח] מהו 'פקד פקדתי', 'פקד' במצרים, 'פקדתי' על הים. 'פקד' להבא, 'פקדתי' לשעבר. וכוונתם כי ישראל נגאלו במדה עליונה מאוד, שזאת המדה כוללת הכל; לשעבר ולהבא, פקידה במצרים ופקידה על הים. כי לגודל מעלת הפקידה הזאת כוללת הרבה, לכך הלשון כפול. וכל זה מורה על מעלת היציאה, שיצאו ונפקדו במעלה הכוללת הכל", וראה שם הערות 2, 72, שנלקטו שם מקבילות רבות ליסוד זה. ואודות מעלה הגאולה העתידה, כן כתב למעלה ס"פ כו [לאחר ציון 87]: "אין לך מעלה יותר עליונה באלפ"א בית"א רק הצ' פשוטה, שהוא עוד יותר במעלה. וגאולה זאת תהיה גאולה אחרונה, שנאמר [זכריה ו, יב] 'איש צמח ומתחתיו יצמח', ואין עוד מדריגה אחריה, והיא נצחית". ובנצח ישראל ס"פ יג [שלו.] כתב: "כי הגאולה האחרונה בפרט, הסבה אל זה הוא השם יתברך בלבד. ולפיכך גם כן מעלת הגאולה יותר עליונה בכל דבר, מפני שהיא רחוקה מן עולם הזה ביותר. ולכך אין דבר זה נמצא תמיד, וכמו שהיתה הגאולה של בבל, שלא היתה הגאולה במעלה כל כך, מפני שהיתה הגאולה של בבל קרובה אל עולם הזה, ולכך היתה הגאולה ההיא נמצאת מיד לשבעים שנה בלבד [ירמיה כט, י]. אבל גאולת מצרים, שהיתה מעלת הגאולה יותר, לא יצאת לפעל כל כך מיד לפי מעלתה ומדריגתה מן עולם הטבע, והיה צריך לזה ד' מאות שנה [בראשית טו, יג]. אבל הגאולה האחרונה, שמעלתה עוד רחוקה יותר לגמרי מעולם הטבע, לכך אין הגאולה הזאת נמצאת רק באיחור הזמן. כי כל אשר נבדל מן עולם הטבע הזה, אין מציאותו במהירות כל כך, וצריך איחור יותר. ואלו דברים ברורים" [הובא למעלה פכ"ו הערה 90].

<> נקודה זו מתבארת היטב בהקדמה לאור חדש [פ.], וז"ל: "גאולתן של ישראל, לפי מדריגות הגאולה שהיא מן השם יתברך, אין הגאולה בפעם אחת, אלא זה אחר זה, שאין באים אל המדריגה העליונה הזאת בפעם אחד... כי אי אפשר דבר זה שיהיה בפעם אחת, כי הגאולה היא נקראת 'אור', וכתיב [מיכה ז, ח] 'כי ה' אור לי', כלומר כאשר ישראל הם בחושך הגלות, 'ה' אור לי', כלומר השם יתברך בעצמו גואל אותם. ודבר זה אי אפשר שיהיה בפעם אחת, לגודל השפלות שיש לישראל בגלותן, ומעלתן העליונה אשר יש להם בגאולתן, ולכך אינו בפעם אחת". ומעין זה כתב למעלה בכת"י [תט.], וז"ל: "לא היו יוצאי מצרים ראוים לזכות בארץ מצד עצמם. כי כל שלימות אינו נקנה בפעם אחת, אלא דרך מדריגה. ולפיכך דור אשר יצאו ממצרים לא היו מוכנים לכנוס לארץ. כי אלו ב' דברים; היציאה ממצרים להיות בני חורין הוא מעלה בפני עצמה, ולהחריב שבעה אומות מעלה אחרת גדולה. והשלימות נקנה דרך מעלה, לא בפעם אחת שתי מעלות. לכך דור אשר יצאו ממצרים לא היו מוכנים לכנוס לארץ, שאם כן היה ב' מעלות בפעם אחת" [הובא למעלה פכ"ב הערה 123]. ואודות ההדרגתיות הנצרכת במעבר ממדריגה למדריגה, ראה למעלה פי"א הערה 50, להלן פל"ד הערה 138, ופל"ה הערה 44.

<> וכן הוא ברובו נמצא בגמרא [סנהדרין קיא.], והובא ברש"י [שמות ו, ט].

<> "הפסד גדול יש על גדולים שאבדו ואיני יכול למצוא חסידים אחרים כמותם, שאין אתה כאברהם ויצחק ויעקב, שלא הרהרו אחרי מדותי" [רש"י סנהדרין קיא.]. ורש"י בחומש [שמות ו, ט] כתב: "יש לי להתאונן על מיתת האבות".

<> "אל שדי - שאמרתי לו 'אני אל שדי פרה ורבה וגו'' [בראשית לה, יא], 'אני אל שדי התהלך לפני והיה תמים' [שם יז, א], והייתי מבטיחו שכל ארץ ישראל לו ולבניו, ולא אמרו 'מה שמך' כמו שעשית אתה" [רש"י סנהדרין קיא.]. ואצל משה נאמר [שמות ג, יג] "ויאמר משה אל האלקים הנה אנכי בא אל בני ישראל ואמרתי להם אלקי אבותיכם שלחני אליכם ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם".

<> "ולא הרהר אחר מדותי" [המשך לשון המדרש שם]. ולשון הגמרא [סנהדרין קיא.] הוא "בקש מקום לקבור את שרה, ולא מצא עד שקנה בארבע מאות שקל כסף [בראשית כג, טז], ולא הרהר על מדותי".

<> לשון המדרש הוא "ואתה תחלת שליחותי אמרת לי מה שמי, ולבסוף אמרת [שמות ה, כג] 'ומאז באתי אל פרעה'".

<> המשך לשון המדרש הוא "'וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל' לפי שהן לא הרהרו אחרי".

<> פירוש - המשך לשון המדרש הוא "'וגם', אף על פי שישראל שבאותו הדור לא היו נוהגין כשורה, שמעתי נאקתם בעבור הברית שכרתי עם אבותיהם, הדה הוא דכתיב [שמות ו, ה] 'ואזכור את בריתי'". ולא נתבאר להדיא במדרש מהי הנהגת ה"מדה כנגד מדה" שיש בזה, מדוע שמע הקב"ה את נאקת בני ישראל בעבור הברית שכרת עם האבות. אך מתוך סדר הרצאת דברי המדרש עולה שהטעם הוא הואיל והאבות לא דקדקו אחר מעשי ה', ולא הרהרו אחר מדותיו, לכך ה' לא ידקדק אחר מעשי ישראל, ואע"פ שישראל שבאותו הדור לא היו כשרים, ולא היו ראוים להגאל, גאלם הקב"ה.

<> פירוש - לשון הפסוק הוא [שמות ו, ג] "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שקי ושמי ה' לא נודעתי להם". ומה הצורך לומר שה' נגלה לאבות בשם זה או בשם אחר. לכך חז"ל פירשו שהקב"ה הוכיח את משה שהאבות לא הרהרו אחר מדותיו, לעומת משה, וכמו שמבאר. וראה הערה הבאה.

<> זו שאלה נוספת, כי השאלה הקודמת היתה מהו הצורך לומר באיזה שם הקב"ה נגלה לאבות. ושאלה זו היא לאידך גיסא; מהו הצורך לומר באיזה שם לא נגלה הקב"ה לאבות ["ושמי ה' לא נודעתי להם"]. וכן הרמב"ן [שמות ו, ב] הביא מאמר זה, וכתב: "המדרש הזה ענינו מתישב אחר המקרא, כי הוקשה להם ז"ל, למה יזכיר נבואת האבות לפחות מעלתם בנבואה, ולאמר שלא נראה אליהם רק באל שדי, מה צורך היה לו זה. היה ראוי לומר 'אני ה' ולכן אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם וידעתם כי אני ה' המוציא'. ולכן ידרשו כי היה הדבר תוכחה למשה, לאמר לו הנה האבות שלא הגיעה להם מעלתם בנבואה אליך, ולא ראו רק באל שדי, הם האמינו בי. וגם הקימותי את בריתי אתם, ושמעתי נאקת בניהם בעבורם. אף כי אתה שידעתני בשם הגדול, והבטחתיך בו, שיש לך לבטוח ברחמים ולהבטיח ישראל בשמי שאעשה עמהם אותות ומופתים".

<> "לפי שההבטחה שהיא בשם הגדול היא יותר גדולה מהבטחה שהיא בשמות אחרים" [לשון המהרש"א סנהדרין קיא.]. ובסמוך יבאר זאת יותר.

<> לאפוקי מרש"י [שמות ו, ט] שכתב על מאמר זה "ואין המדרש מתישב אחר המקרא מפני כמה דברים", והקשה על מאמרם כמה קושיות [שיובאו בסמוך]. ולבסוף כתב: "לכך אני אומר יתישב המקרא על פשוטו, דבור על אפניו, והדרשה תידרש, שנאמר [ירמיה כג, כט] 'הלא כה דברי כאש נאום ה' וכפטיש יפוצץ סלע', מתחלק לכמה ניצוצות". ובסמוך יבוא ליישב את קושיותיו של רש"י אחת לאחת. לכך כתב כאן "והמדרש הזה כאשר תעיין ותדקדק, הוא קרוב מאוד לפשוטו". ואודות שדרשות חז"ל הן מושרשות בפשט הכתוב, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בבאר הגולה באר השלישי [רפ.] כתב: "כל איש חכם ונבון יתפלא על הקירוב שיש לדבריהם אל הפשט עם עומק המופלא מאוד מאוד... וכן כל דברי הדרשות אשר הם בתלמוד ובשאר מדרשים כלם, אין אחד מהם, הן גדול הן קטן, שאין הדברים עומק הכתוב על פי אמיתתו, כאשר הוא מעמיק בפירוש הכתוב ימצא אותו. שלכך נקרא 'דרשה', כי הוא דרישת הכתוב בחקירה ובדרישה מאוד מאוד, עד עומק הכתוב". ובהמשך שם [שב.] כתב: "והנה דברי חכמים הם לפי הדקדוק, והם דברים נגלים שהעמיקו מאוד לדקדק ולירד עד עומק הכתוב, ודבר זה נקרא 'מדרש חכמים', הם הדברים היוצאים מן עומק הכתוב, אבל פשוטו קיים עומד. שכן אמרו בפרק ב' דיבמות [כד.] 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'. הרי שהם גילו לנו שאין לעקור הפשט כלל, אבל הוא נשאר, והדרש שדרשו בו הוא עומק הכתוב. למה הדבר דומה; לאילן אשר שרשו עומד בארץ, מוציא ענפים, ומוציא עוד פירות ועלין, והכל יוצא משורש אחד. וכן הפשט הוא שורש הכתוב, ומתפשט אחר כך לכמה דברים, שמסתעפים ומשתרגים ממנו כמה ענפים לכל צד... השורש הוא אחד, הוא פשט הכתוב. ומן הפשט מתחייב דברים הרבה לכל צד, והם הדרשות. והאדם הוא חושב כי הדרש הוא מחולק בפני עצמו, ואינו יוצא מן פשט הכתוב. ואין הדבר הוא כך כלל, כי היורד לעומק דברי חכמים ימצא דבריהם נמשכים מן הפשט, ומתחייבים ממנו". ובגו"א בראשית פ"ד אות כד [קו:] כתב: "וכן אמרו חכמים ז"ל בכל התורה 'אין המקרא יוצא מידי פשוטו', והכי נמי פשוטו קיים, אלא הדרש כמו שאמרנו לך. ודבר זה הוא שורש גדול ומפתח גדול להבין מדרשי חכמים שהם בנויים על פשט המאמר". וזהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל, וכמלוקט בדברי מבוא בספר המפתח לחומש גור אריה עמודים 15-19, תפארת ישראל פנ"א הערה 49, הקדמה לדר"ח הערה 113, שם פ"ג הערות 194, 2098, שם פ"ו הערה 370, נתיב התורה פ"ד הערה 257, אור חדש פ"א הערה 234, ועוד [ראה למעלה פ"ח הערה 25, פי"ד הערה 35, פט"ו הערות 57, 133, ובסמוך הערה 47].

<> לשון רש"י [שמות ו, ט]: "ועוד, היאך הסמיכה נמשכת בדברים שהוא סומך לכאן [שמות ו, ה-ו] 'וגם אני שמעתי וגו' לכן אמור לבני ישראל'". וכתב הגו"א שם אות כה [קי:]: "ועוד, היאך הסמיכה נמשכת בדברים. שהרי בא הכתוב להתווכח עם משה על מה שאמר [שמות ה, כב] 'למה הרעות', ואם כן היאך נסמך אחר זה 'וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל וכו'". וקודם לכן בגו"א שם בסוף אות ו [קג.] כתב: "קשה מלשון 'לכן', דמשמע שהוא מחובר אל מה שלפניו, ולפי דעת רז"ל לא יהיה מחובר". ופירושו, כי שני הפסוקים שקדמו לפסוק "וגם אני שמעתי את נאקתם בני ישראל" הם [שמות ו, ג-ד] "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם וגם הקימותי את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען את ארץ מגוריהם אשר גרו בה". ולפי דברי חז"ל פסוקים אלו נאמרו כתוכחה למשה [שאינו כאבות בקשר להבטחות הארץ (מבואר במהרש"א סנהדרין קיא.)], ואיך נמשך מזה הפסוקים "וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל וגו' לכן אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם וגו'", הרי יש בזה מעבר חד מדברי תוכחה לדברי הבטחה.

<> כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 39]. ופירושו, כי גם פסוקי ההבטחה שהוזכרו כאן שייכים לדברי התוכחה שנאמרו למשה; מחמת שהאבות לא הרהרו אחר מדותיו של הקב"ה, וכפי שראוי לצדיקים לנהוג, לכך בני האבות יזכו לקיום ההבטחות אף על פי שאינם ראוים לכך מצד עצמם. וכל זה לעומת משה שהרהר אחר מדותיו יתברך. ובגו"א שמות פ"ו אות כה [קיא.] יישב שאלה זו באופן אחר, וז"ל: "ומה שהקשה היאך הסמיכה נמשכת, דלא קשיא מידי, דודאי פשט הכתוב לדברי רז"ל גם כן שבא לומר להם לישראל שיגאל אותם. רק שהוקשה לרז"ל למה הוצרך להאריך בדיבור הזה כל כך, והוי ליה לומר 'וארא אל אברהם אל יצחק וגומר וגם הקמותי את בריתי וגו' לכן אמור', ומה הוא האריכות "וארא אל אברהם אל יצחק [ואל יעקב באל שקי ושמי ה' ולא נודעתי להם] וגו' וגם הקמותי את בריתי וגו' לכן אמור וגו'", שאין ענין זה, שנראה לאבות בשם שקי ולא בשם המיוחד, ענין לכאן כלל. אלא אמר לו השליחות לישראל שהוא 'לכן אמור' דרך קובלנא 'חבל על דאבדין וגו''". ופירושו, דרשת חז"ל אינה באה במקום הפשט, אלא בנוסף לפשט [כמבואר למעלה הערה 45]. ואף כאן, הפשט נשאר על כנו, והוא שעיקר דברי ה' למשה הוא לשליחות משה עבור גאולת ישראל. אך בנוסף לכך אריכות הלשון רומזת לדברי תוכחה שה' אמר למשה רבינו.

<> הנה רש"י [שמות ו, ט] הקשה שלש קושיות על מאמר זה, אך אין אחת מהן הקושיא הזאת. וזה לשון רש"י [שם]: "ואין המדרש מתיישב אחר המקרא מפני כמה דברים; אחת, שלא נאמר 'ושמי ה' לא שאלו לי'. ואם תאמר לא הודיעם שכך שמו, הרי תחלה כשנגלה לאברהם בין הבתרים נאמר [בראשית טו, ז] 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים' [עיין בגו"א שם אותיות כג, כד (קי:) בביאור שתי קושיות אלו]. ועוד, היאך הסמיכה נמשכת בדברים שהוא סומך לכאן 'וגם אני שמעתי וגו' לכן אמור לבני ישראל'". הרי שלא הקשה "דלא הוי למכתב 'נודעתי', אלא 'הודעתי'". אמנם רש"י דייק כן לפני כן [שמות ו, ג], וז"ל: "ושמי ה' לא נודעתי להם - 'לא הודעתי' אין כתיב כאן, אלא 'לא נודעתי'. לא נכרתי להם במדת אמתית שלי, שעליה נקרא שמי ה', נאמן לאמת דברי, שהרי הבטחתים ולא קיימתי". אך לא מצאנו שרש"י הקשה מכך על מאמר זה. וכן בגו"א שמות פ"ו אות כה [קיא.] כתב: "ובזה יתורץ הקושיא שכתב 'לא נודעתי'". ושוב משמע מכך שמבין שרש"י עורר כך על מאמר חכמים. ויש לעיין בזה.

<> זו השאלה השניה ששאל רש"י [שמות ו, ט], והובאה בהערה הקודמת.

<> "כי פשוט שאין זה קושיא של כלום" [הוספה בכת"י (תמו:)]. וכוונתו לשתי הקושיות שהביא כאן, ומכנה זאת בלשון יחיד ["יקשה קושיא כזאת"] כי יבאר שקושיא אחת מתורצת בחברתה; הטעם שלא נאמר "ושמי ה' לא הודעתי" הוא משום שה' כבר הודיע לאברהם בברית בין הבתרים שזהו שמו, במה שנאמר [בראשית טו, ז] "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים", וכמו שמבאר והולך.

<> להלן [מציון 59] יבאר מדוע הקב"ה נגלה לאבות בשם שקי, ולמשה בשם הויה [ראה למעלה פי"ז הערות 35, 36, פכ"ד הערה 9, ופכ"ט הערות 105, 106].

<> לשונו בכת"י [תמו:]: "ולפיכך כתב 'לא נודעתי', כמו שכתב 'וארא' לשון נפעל. אבל מה שאמר לאברהם 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים וגו'', וזה נקרא הודעה, שהקב"ה הודיע לו שמו בדבור". וכן כתב בגו"א שמות פ"ו אות כה [קי:], וז"ל: "ויראה לי שאחד מן הקושיות אינם על דברי רז"ל. שמה שאמר הרי הם ידעו את שם הקב"ה, שאף על גב שידעו את שם הקב"ה, לא היו יודעים האבות סוד השם היאך מורה על אמיתתו יתברך שמו, והם לא בקשו לדעת, כי היו הולכים בתמימות ונאמנים עם הקב"ה. אבל משה רבינו ע"ה היה רוצה לדעת אמתת השם יתברך. ובזה יתורץ הקושיא שכתוב 'לא נודעתי', כלומר אני בעצמי, כי השם יורה על אמתתו של הקב"ה, ולפיכך כתב 'לא נודעתי', כי היודע השם יודע מאמיתת עצמו מה שראוי לדעת... וכך יהיה פירוש הכתוב על נכון על דעת רז"ל; 'וארא אל אברהם באל שדי', כי זה השם בודאי ידעו האבות ידיעה גמורה, אבל השם הגדול 'לא נודעתי להם', דהיינו לעמוד על ענין השם, דלא נקרא ידיעת השם אלא בידיעה גמורה, לא בקריאת השם בלבד. ואף על גב שאמר אל אברהם [בראשית טו, ז] 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים', לא ידע זה השם בידיעה מה הוא ענין זה השם, רק שכך נקרא. ומשה רבנו עליו השלום אמר 'מה שמו' [שמות ג, יג], שרצה לדעת אמיתת השם, כי שאלת 'מה שמו' פירושו איך מורה שמו על עצמותו, ולא בידיעת האותיות בלבד. כי כן פירוש 'מה שמו', מה ענין שמו, אבל ידיעת הקריאה אינו 'מה שמו'. ולפיכך אף אחר שאמר הקב"ה לאברהם 'אני ה'' הוי מצי לשאול 'מה שמו', שהרי לא אמר הקב"ה אליו רק קריאת השם, ולא נקרא זה 'מה שמו'. וכאשר אמר למשה השם, אין ספק שהיה מודיע לו טעם השם. ולפיכך אמר 'ושמי ה' לא נודעתי להם', פירוש כי השם הגדול הוא מודיע הכרתו וידיעתו של השם בעצמו. ולא אמר 'לא הודעתי', שזה היה משמע קריאת השם בלבד, כמו גבי אברהם". ולמעלה פכ"ה [לאחר ציון 3] כתב ששם הויה "היה מורגל בפי האבות". ואין זה סותר לדבריו כאן, ששם כוונתו ששם הויה היה שגור ומורגל בפי האבות, למרות שלא השיגוהו בנבואה [כמבואר שם הערה 4]. וכן כתב הרמב"ן [שמות ו, ב]: "כי האבות ידעו ה' המיוחד, אבל לא נודע להם בנבואה, ולכן כשידבר אברהם עם השם יזכיר השם המיוחד עם אלף דלת, או אלף דלת לבדו". וראה הערה קודמת.

<> כן העיר הרמב"ן [שמות ו, ב], וז"ל: "היה ראוי שיאמר הכתוב... ובשמי ה' לא נודעתי להם'". והרא"ם [שמות ו, ג] כתב שלשון רש"י [שם] "לא נודעתי - לא נכרתי להם בְּמדת אמיתות שלי" בא ליישב שאלה זו, וכלשונו: "לפיכך הוצרך להוסיף בי"ת במלת 'ושמי', כאילו אמר 'ובשמי ה' לא נודעתי להם', והוא הבי"ת שבמלת 'בְּמדת אמיתות שלי', שבזה ניצל מקושית הפסוק קצתו מקצתו".

<> לשונו בגו"א שמות פ"ו אות כה [קיב:]: "ולכך אמר 'לא נודעתי', כי זה השם ידיעת עצמותו יתברך". ואודות שמהות הדעת היא הכרת אמתת הדבר עד שיודע להבדיל בין דבר לדבר, כן אמרו חכמים [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב] "אם אין דעת הבדלה מנין". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלה:] כתב: "הדעת הוא שידע אמתת הדברים כפי מה שהם בהבדל הדברים. וידוע כי האדם גדרו שהוא 'חי מדבר', כי במה שהוא מדבר נבדל האדם מן שאר בעלי חיים. ודבר זה נקרא 'דעת', דהיינו השגת הדברים בהבדל שלהם... כי הדעת הוא שמבדיל בין דבר לדבר, שיודע אמתת הדברים בהבדל שלהם, וכמו שאמרו ז"ל [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב] שקבעו הבדלה בחונן הדעת, שעל ידי הדעת מבדיל בין דבר לדבר, שתדע מזה כי הדעת על ידו מבדיל בין דבר לדבר". ושם פ"ה מכ"א [תקג.] כתב: "הידיעה הגמורה להבין כל דבר כפי מה שהוא בהבדל של כל אחד מן אחד, עד שידע הדבר מבורר. כי זה ענין הדעת שידע להבדיל בין דבר לדבר". וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתע:], נתיב הפרישות פ"א [ב, קיד.], ח"א לקידושין ל. [ב, קלד:], וח"א לשבועות יח: [ד, טו.]. ובפחד יצחק פורים, ענין כז, כתב: "עיקר סגולתה של הדעת הוא בכח ההתדבקות וההתקשרות הגנוז בתוכה ["והאדם ידע" (בראשית ד, א)]. ואדם שאינו יודע להפריד את עצמו מענין שאינו שייך לו, בעל כרחו שאינו יודע להתקשר עם הענין השייך לו. והוא הדין לאידך גיסא; אם אנו רואים אדם שיש בכחו להתאחד ולהתייחד עם ענין השייך אליו, מן ההכרח הוא שאדם זה יש בו כח של הפרשה, והוא יודע להתבדל מן הענין שאינו שייך אליו. וזהו שאמרו 'אם אין דעת הבדלה מנין'" [הובא למעלה פ"ב הערה 39, ולהלן פל"ט הערה 88].

<> פירוש - לא מדובר בידיעת שמו יתברך, אלא בידיעת אמיתתו יתברך, וההתמקדות היא לא על השם גרידא, אלא על מה שמורה עליו השם.

<> פירוש - כאשר יודעים את אמיתתו יתברך, מתוך כך יודעים את השם הגדול המורה על אמיתות זו. נמצא שידיעת השם היא מסובבת מידיעת אמיתתו יתברך, ולא שהיא עומדת מצד עצמה.

<> כי אין ראיה מורה על הכרת הדבר מצד אמיתתו כפי שידיעה מורה. ולמעלה פכ"א [לאחר ציון 28] כתב: "הראיה מצד שנגלה לפניו כאשר הוא... 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... כי אין דבר חבור יותר מן הידיעה". ולמעלה פכ"ד [לאחר ציון 66] כתב: "הראיה היא ראשונה, שאין זה רק ראיה בלבד, ואינו מקבל הענין... והידיעה יותר, שיודע הדבר כאשר הוא". ובגו"א שמות פ"ו סוף אות כה [קיב:] כתב: "ואצל זה השם [הויה] אמר לשון ידיעה, ולא לשון מראה, כי הידיעה היא דכך מבורר וידוע, כי הידיעה בשם הזה מכיר ויודע את השם בשמו המיוחד לו". @**ולמעלה בכת"י**^ [תג.] כתב: "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. 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" [ראה למעלה פכ"א הערות 32, 33, 34, ופכ"ד הערה 70].

<> דוגמה לדבר; הפנים הן הכרת אמיתתו של האדם, לעומת העורף, שאע"פ שניתן להכיר אדם גם מהעורף, אך אין זו הכרת אמיתתו. וכן כתב בגו"א שמות פל"ג אות יח [תסג.], וז"ל: "פנים הוא הכרת אמיתית... שבו נבדל מזולתו... [אך] האחור אין בו הכרה אמיתית, רק ההכרה האמיתית הוא בפנים... שהפנים יש בו הכרה אמיתית". לכך שייך לומר ש"ראובן הוכר על ידי עורפו", אך לא שייך לומר ש"ראובן הוכר על ידי פניו", כי הכרת הפנים היא לא הכרה "על ידי", אלא היא היא ההכרה עצמה. וכיחס הפנים לעורף הוא יחס שם הויה לשאר שמותיו יתברך; שם הויה מורה על אמיתתו יתברך, לעומת שאר שמותיו יתברך [יוסבר להלן]. לכך אפשר לומר "באל שקי", שהכוונה היא שעל ידי שם שקי הקב"ה נראה לאבות. אך אי אפשר לומר "ובשמי ה' לא נודעתי", דמשמע שאם הקב"ה היה נודע לאבות בשם זה, זה היה על ידי שם הויה, כי אין לומר שהקב"ה נודע "על ידי" שם הויה. וכן כתב בכת"י [תמו:]: "ומה שלא נאמר 'ובשמי ה' לא נודעתי להם', כמו שכתוב 'וארא אל אברהם באל שקי', לפי ששם הגדול הזה הוא שמו המיוחד, מורה לך אמיתתו. ואילו אמר 'ובשמי ה' לא נודעתי להם', היה משמע שאין זה שמו המיוחד, כי הב' 'באל שקי' פירושה שנודע להם על ידי שם שקי, אבל אין זה ידיעת אמיתתו. ולפיכך לא אמר 'ובשמי ה' לא נודעתי להם', שהיה משמע שלא נודע להם על ידי שם ה', והיה משמע שאין הידיעה הזאת ידיעת אמיתתו. ואין הדבר כך, כי זה שמו המיוחד לו, ובידיעה הזאת היא ידיעת אמיתתו... אם כן איך יאמר 'ובשם ה' לא נודעתי להם', שמשמע שלא נודע להם על ידי השם, ולשון 'על ידי' לא שייך בדבר שהוא אמיתתו. ומה שאמר 'וארא באל שקי', דכיון שאין השם הזה מורה על ידיעת אמיתתו, שפיר אמר שנראה לאבות על ידי אל שקי. אבל לומר 'ובשמי ה' לא נודעתי' זה לא יתכן כלל". וכן כתב בגו"א שמות פ"ו סוף אות כה [קיב:], וז"ל: "ומה שלא אמר 'ובשמי ה'' כמו שאמר 'באל שקי', כי אילו אמר 'ובשמי ה'' היה משמע השם מורה על דבר חוץ מעצמותו, שכן משמע הב' של 'ובשמי', שהבי"ת היא בית הכלי ["כי הבי"ת משמשת בלשון 'עם', והיא בי"ת הכלי, כמו (במדבר לה, יז) 'באבן יד הכהו'" (לשונו בדר"ח פ"ה סוף מי"ג)], כאילו רוצה לומר שלא נודעתי להם על ידי שמי ה', והיה משמע כי הידיעה הזאת אינה ידיעת אמתתו, אחר שאמר שלא נודע להם על ידי שמי ה'. וזה אינו, כי דבר זה ידיעת אמיתתו, לכך אין כאן בי"ת הכלי, ולכך אמר 'לא נודעתי', כי זה השם ידיעת עצמותו יתברך".

<> נראה כוונתו, שאם ה' לא היה נגלה לאבות בפרט בשם אל שקי, אלא היה נגלה אליהם גם בשמות אחרים [וחד מנייהו נקט], לא היה צורך לציין זאת מעיקרא, שאז היה עיקר כוונת הפסוק לומר שהקב"ה לא נודע לאבות בשם ה' [לעומת משה רבינו]. ואם כן מהו הצורך לומר שהקב"ה נגלה לאבות בשם אחר, היה סגי לומר שלאבות לא נודע בשם ה', ותו לא מידי. אך מתוך שהפסוק ציין באיזה שם קודש היה ה' נגלה לאבות ["באל שקי"], מוכח שאין זה על צד ההזדמן, אלא שבפרט נגלה להם על ידי שם זה, ומחמת כן גופא לא נודע לאבות בשם הויה, כי הנהגת הקב"ה עם האבות היתה בפרט בשם אל שקי, ולא בשם אחר [שם הויה]. באופן, שאין כוונת הפסוק רק לומר שה' לא נגלה לאבות בשם ה', אלא שה' לא נגלה אליהם בשם ה' מחמת שהיה נגלה אליהם בדוקא בשם אל שקי. ולכך יש מקום לעורר "ולמה דוקא בשם הזה".

<> רש"י בראשית יז, א "אני אל שקי - אני הוא שיש די באלקותי לכל בריה, לפיכך התהלך לפני ואהיה לך לאלוק ולפטרון. וכן כל מקום שהוא במקרא פירושו כך, די שלו, והכל לפי הענין". וכן כתב רש"י [בראשית כח, ג] "ואל שקי - מי שדי בברכותיו למתברכין מפיו יברך אותך". ושוב כתב רש"י [בראשית מג, יד] "ואל שקי - שדי בנתינת רחמיו, וכדי היכולת בידו ליתן יתן לכם רחמים". וכן "לפי דעת רז"ל מורכב מב' תיבות 'שדי'; אשר די" [לשון מגן אבות פ"ב בנבואת מרע"ה].

<> רומז בזה למאמר חכמים [חולין נח:] "כל יתר כנטול דמי", ופירש רש"י שם "כנטול דמי - יתר אחד כחסר אחד, והויא כבעלת רגל אחד, וטרפה". ומאמר זה הובא פעמים רבות בספרי המהר"ל. כגון, להלן פנ"ז כתב: "כי התוספת והמגרעת שניהם כאחד שוים". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנד:] כתב: "כי כל תוספת חסרון הוא, כמו שמוסכם מפי הכל כי כל יתר כנטול דמי". ובדר"ח פ"ב מ"ז [תריד:] כתב: "כי התוספת חוץ מן השעור הוא לחסרון בודאי". ועפי"ז ביאר את חסרונו של בעל הגאוה בנתיב הענוה פ"ז [ב, יח.], ח"א לסוטה ט: [ב, לח:], ובח"א לע"ז יח: [ד, מז.]. והצדקה משמרת את ריבוי הממון שלא יהיה בבחינת "כל היתר כנטול דמי" [נתיב הצדקה ס"פ ב (א, קעג.), שם פ"ג (א, קעה.), ונתיב העושר פ"ב (ב, רכו.)]. ובסוף דרשת שבת תשובה [פג:] כתב: "עשו היה בעל שער [בראשית כז, יא], מפני שהשער יש בו תוספת, וחסרון השערות שהם גדלים תמיד למה שהם גדלים, ולא שייך בהם השלמה". ובדרשת שבת הגדול [רח:] כתב: "וכל תוספת שאינו ראוי כנטול דמי, ולא כנטול אותו דבר בלבד, שהרי אמרו [חולין נח:] יתרת כנטול דמי, והבהמה נטרפת. ואם יש לבהמה חמש רגלים, כנטול דמי, רוצה לומר כאילו חסירה רגלים, ואין לה רק ב' או ג' רגלים, והיא טריפה, כי כל תוספת חסרון הוא". וראה עוד בדר"ח פ"ג מ"י [רמה.], שם פ"ד מכ"ב [תמ:], שם פ"ה מי"ט [תנב:], שם פ"ו מ"ז [קמו:], נתיב העבודה פי"ז [א, קלא:], בח"א לשבת קל. [א, ע:], ועוד. וראה כס"מ הלכות שחיטה פ"ח הי"א שהדגיש נקודה זו [ראה למעלה פ"ג הערות 34, 50, פט"ו הערה 34, פי"ז הערה 19, ופי"ט הערה 125, ובסמוך הערה 71].

<> "השלמה" שיש בזה כדי סיפוק, ללא חסרון וללא תוספת. ומקורו בזוה"ק ח"ג יא: "תשיעאה [ספירת יסוד], 'שקי', דאמר לעלמא די, דהא די ספוקא הוא, וספוקא לא אתי לעלמא אלא מן צדיק, דאיהו יסוד עולם [משלי י, כה], דאמר לעולם די". ולמעלה פ"ג [רא:] כתב: "הרבוי אינו שלם, כי השלם הוא אשר אין בו תוספת וחסרון". ולמעלה פי"ז [לאחר ציון 19] כתב: "כי השמים לא יקבלו תוספת, וזהו שלימותם". ובכת"י שם [שעג:] כתב: "כי השמים הם שלימים, לא יקבלו תוספות ולא יקבלו חסרון". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנח.] כתב: "מאחר שאין תוספות על עשרה, מספר זה הוא שלם, שאם היה חסר היה לו השלמה, ואין תוספות והשלמה על מספר זה, אם כן הוא שלם". ובתפארת ישראל פט"ז [רמ.] כתב: "כאשר אנו חוקרין על גדר ההשלמה, הנה ענין ההשלמה שאין בו תוספת וחסרון כלל, שאם יש בו תוספת לא היה זה שלמות. וכן אם היה בו חסרון הרי אינו שלם" [הובא למעלה פ"ג הערה 49, ופי"ז הערה 20]. נמצא ששם "שקי" מורה על השפעה של שלימות. וראה בסמוך הערה 65.

<> נאמר [איוב לד, י] "חלילה לאל מרשע ושקי מעול". ובספר העיקרים [מאמר רביעי פ"י] כתב: "אי אפשר שלא ישגיח במעשה ידיו לגמול את הצדיק טוב מצד שלא יספיק לתת צרכיהם, שהוא שקי, שיש די במציאותו להשפיע על כל דבר תכלית שלמותו. ואחר שהוא מספיק לתת לכל אחד חקו, אם לא יעשה כן היה זה עול, וזהו אמרו 'ושקי מעול'".

<> והעולם הוא עולם שלם, לכך בהכרח שההשפעה שהביאה ליצירת העולם היתה השפעה שלימה לגמרי. ואודות שהעולם הוא שלם, כן כתב בדר"ח פ"ד מי"ז [שנה.], וז"ל: "כי הדבר שהדעת מחייב שיהיה פעולה שלימה, הוא העולם, מן הפועל שהוא שלם, הוא השם יתברך. כי כפי מדריגת הפועל, כך הוא פעולתו... כי התבאר בראיות ברורות כי הפעולה יש לה התיחסות אל הפועל, כמו שתראה בדברים הטבעיים שיש לפעולה התיחסות אל הפועל; כי הפועל שהוא חם, מוליד חמימות. ופועל שהוא קר, מוליד קרירות. וכל אחד מוליד בדומה לו וכיוצא בו" [הובא למעלה פ"ה הערה 116, ולהלן פל"ו הערה 12]. ובדר"ח פ"ה מ"ב [מט:] כתב: "הקב"ה ברא העולם בעשרה מאמרות [אבות שם], כדי שלא יחסר בעולם כל החלקים, עד שהוא שלם לגמרי". וראה להלן פל"ד הערה 117. **@ואודות שהעולם**^ הושפע מהאבות, כן כתב למעלה פט"ז [לאחר ציון 35], וז"ל: "אבות העולם, שהם אבות ושורש אל אומה הישראלית, שהם עיקר העולם. נמצא כי האבות הם יסוד העולם". ולהלן פס"ט כתב: "נזכר בספר בראשית גדולתו של הקב"ה, איך ברא הוא יתברך העולם, וכן בו בריאת האבות, שמהם הושתת העולם". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג:] כתב: "כי האבות היו התחלה לכל העולם, שלכך נקראו 'אבות', ולא 'הצדיקים הראשונים', כי העולם כולו נברא בשביל ישראל, והאבות היו אבות והתחלה אל ישראל. וכאילו האבות הם העלול הראשון מן השם יתברך... והאבות הם העלול הראשון אשר יש לו צירוף אל השם יתברך". ובגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלב:] כתב: "כי האבות הם יסוד העולם, בעבור שהם עיקר לכל ישראל... שאין אבות העולם רק אותם שהם התחלה, ומהם נתייסד העולם. לזה תמצא במדרש רבות בפרשת בראשית [א, ד] שקודם שנברא העולם האבות היו במחשבה להיות נבראים, והיינו הטעם כי האבות הם עיקר העולם שממנו נתייסדו ישראל" [הובא למעלה פ"ט הערות 223, 232, פט"ז הערה 38, פכ"ה הערה 48, ופל"ו הערה 117]. ולפי זה הביאור למה שכתב כאן ש"השפיע מהם העולם", הוא משום שהאבות הם התחלת ישראל. ואל תקשה מדבריו בנתיב העבודה פ"י [א, קו:], שכתב: "כי ברכה ראשונה שהיא נקראת 'ברכת אבות' [ברכות לד.], אשר האבות הם השתלשלות העולם... כי בכח הברכה הזאת הוא כל התפלה, כי ברכה זאת נזכר שהוא יתברך 'אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', והאבות הם השתלשלות העולם, כי הם התחלה לעולם, ובכח ההתחלה הוא הכל. ובפרט ישראל אשר הם זרע האבות". ומשמע מכך שהאבות הם ההתחלה והשתלשלות העולם לא מחמת שיצאו מהם ישראל, כי רק לבסוף כתב "ובפרט ישראל אשר הם זרע האבות", ומשמע שדבריו הקודמים לזה לא היו מחמת ישראל. דזה אינו, כי עדיין נוכל לומר שהאבות הם התחלה לכל העולם מחמת ישראל, אך מזה גופא עולה שהאבות הם התחלה לכל העולם באופן עקיף, והם התחלה לישראל באופן ישיר. אך יש להעיר מדבריו כאן, כי במשפט הסמוך כתב "ונתן להם זרע אומה שלימה", ומכך לכאורה משמע שביאור דבריו עד כה ["לפי שהשפיע מהם העולם"] אינו מחמת ישראל. וראה הערה הבאה בישוב הערה זו.

<> אם כוונתו לומר שה' השפיע מהאבות את האומה הישראלית [כפי שהשפיע מהם את העולם], לא תובן ההדגשה שישראל הם "אומה שלימה", ומה היה חסר בלי הדגשה זו, ורק היה אומר "ונתן להם את ישראל". אלא שהשפעת ישראל מצד עצמה כבר הוזכרה במה שכתב "שהשפיע מהם העולם", שהשפעת העולם מהאבות היא מחמת שמהם הושפעו ישראל, וכמבואר בהערה הקודמת. אלא כאן כוונתו לומר שהואיל וישראל הם אומה שלימה דייקא, בהכרח שאיירי בהשפעה של שלימות, שאם כתוצאה מקבלת השפע הזה באה לעולם אומה שלימה, בהכרח שהמשפיע השפיע שפע של שלימות, שעל כך מורה שם "שקי". ובכת"י [תמז.] כתב: "ונתן להם זרע די", והם הם הדברים. ואודות שישראל הם אומה שלימה, כן כתב למעלה פי"ב [תקעו:], וז"ל: "המספר ששה הוא מסוגל לישראל, כי הוא מספר שלם, וישראל הם אומה שלימה". ואמרו חכמים [חולין נו:] "תניא היה רבי מאיר אומר, 'הוא עשך ויכוננך' [דברים לב, ו], כרכא דכולה ביה ["כרך שהכל בו, ועל כנסת ישראל נאמר" (רש"י שם)]; ממנו כהניו, ממנו נביאיו, ממנו שריו, ממנו מלכיו". ובנצח ישראל פ"ב [כו:] כתב: "ואמר 'ויכוננך', רוצה לומר שהכין אותך בכל שלימות עד שנעשו ישראל אומה שלימה בכל, כמו שאמרו כי ישראל הם כרכא דכולא ביה, ממנו מלכיו וממנו כהנים. רוצה לומר כי השם יתברך השלים את ישראל בכל השלימות, עד שלא היו חסרים כלל, מה שלא היה לשום אומה כלל". ובח"א לחולין נו: [ד, צה.] כתב: "כרכא דכולא ביה. פירוש, כי לא היו חסרים דבר, גם לא יקבלו מלך ושרים מאומה אחרת... ולפיכך ישראל אינם חסרים דבר, והשלמתם בעצמם. שאם היו מקבלים מן אחרים השלמה, היו חסרים בעצמם, וכל חסר נוטה אל ההעדר, ובסוף בא אל ההעדר. אבל השם יתברך השלים את ישראל, והשלמתם בעצם, מורים על שאינם נוטים אחר ההעדר, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה פי"ב הערות 91, 93].

<> נראה שיש לגרוס רק את המלים "אני אל שקי", ולא את המלים "פרה ורבה", כי המלים "אני קל שקי" נאמרו בפעם הראשונה לאברהם [בראשית יז, א], ובפעם השניה אצל יעקב [בראשית לה, יא], בתוספת המלים "פרה ורבה". ולא מסתבר שידלג כאן על הפסוק של אברהם, ויביא פסוק מרוחק יותר שנאמר על יעקב. ועוד, הפסוק הבא שמביא גם הוא נאמר אצל יעקב, ולשם מה שיביא שני פסוקים על יעקב, ואף לא פסוק אחד על אברהם. ורש"י [שמות ו, ד] גם כן הביא את הפסוק שנאמר אצל אברהם. וכן המדרש שיביא בסמוך נאמר על הפסוק שנאמר לאברהם.

<> פסוק זה נאמר על ידי יעקב.

<> פסוק זה נאמר על ידי יצחק [ליעקב].

<> פירוש - ה' משפיע את אלוקותו לכל הנמצאים, באופן שכל הנמצאים מקבלים ממנו עזרה וסיוע. ורש"י [בראשית יז, א] כתב: "אני אל שדי - אני הוא שיש די באלקותי לכל בריה. לפיכך התהלך לפני ואהיה לך לאלוק ולפטרון". ובגו"א בראשית פי"ז אות ו [רעז.] כתב: "'אלוק' לעזרו ולסייעו, שזה מעשה אלוק". ובגו"א שמות פ"ו אות יא [קה:] כתב: "פירוש הא דכתיב 'וארא אל האבות באל שדי', לא שירצה הכתוב לומר שנראה לאבות באל שדי, דמאי בא לומר כאן, אלא שהבטיח אותם הבטחות... ואם תאמר, ומאי נפקא מיניה אם היו ההבטחות 'באל שדי' או בשאר השמות הקדושים... ויראה לומר שם 'אל שדי' הוא מורה על ההבטחות, שהרי פירוש 'אל שדי' שדי באלקותי ליתן לכל מי שירצה די [רש"י בראשית יז, א]. ולפיכך אמר 'וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי', וכאשר נראיתי להם בשם הזה היה זה בודאי בשביל ההבטחה שהבטחתים, ואמרתי שדי באלקותי להבטיח ולעשות". וראה בסמוך הערה 72.

<> פירוש - השפע והסיוע הבא מאלקותו יתברך לנמצאים עושה שכל הנמצאים הם תחת ה', ונכללים בו, כי הכל מקבלים קיומם מה' יתברך. נמצא שמחמת שכולם מקבלים מה', לכך ה' כולל את כולם תחתיו, כי כולם דבוקים בה'. וכן כתב בגו"א במדבר פכ"ג אות ג [שפה:]: "כי כל הנמצאים הם מקבלים מן השם יתברך, וכל הנמצאים יש להם חלק בו יתברך", ושם בהערה 7 נתבאר שכפי שהאדם מקבל מה', כך הוא דבוק בה', כי הקבלה יוצרת דביקות [רש"י דברים כט, ג "ולא נתן ה' לכם לב לדעת - להכיר את חסדי הקב"ה ולידבק בו"]. ובדר"ח פ"ג מי"ד [שסה.] כתב: "כל מתנה שנותן לאחר, ראוי שיהיה [המקבל] אוהב את מי שנותן לו המתנה". וראה הערה הבאה.

<> לשונו בכת"י [תמז:]: "כי לתנא קמא שם 'שדי' מורה על שהוא יתברך כולל הנמצאים, והם תחת רשותו. לכך אמר לעולמו די, ולשמים וארץ די, שהיו נמתחין והולכים. ואם היו נמתחין והולכים לא היה הוא יתברך כולל את הנבראים, כי כל כלל הוא השלמה". ונראה שכוונתו היא ששם "שדי" מורה שהקב"ה משפיע מטובו על הנמצאים, והנמצאים מקבלים ממנו עזרה וסיוע [כמבואר בהערה 69]. כתוצאה מקבלה זו הנמצאים דבוקים בה', ונכללים בו [כמבואר בהערה הקודמת]. אך אם הנמצאים היו נמתחים והולכים, ולא היו באים לידי השלמה, זה היה חסרון בנמצאים, שכל יתר כנטול דמי [כמבואר למעלה הערה 61]. ונמצאים שהם חסרים אינם נכללים תחת ה', כי ה' כולל את הנמצאים בעבור שהם מקבלים ממנו השלמה וקיום, ולא קבלה הלוקה בחסר.

<> המשך לשונו בכת"י [תמז:]: "ומאחר שהוא כולל [את הנמצאים], אי אפשר מבלתי השלמה. ולפי זה שם 'שקי' פירושו אשר נותן לנמצאים די, כי במה שהוא יתברך יכלול הנמצאים, נותן די להם". ופירושם של דברים אלו הוא, ששם "שקי" מחייב שלשה דברים הגורמים זה את זה; (א) די באלקותו לכל הנמצאים [ה' מסייע ועוזר לכל הנמצאים]. (ב) כתוצאה מכך ה' כולל כל הנמצאים [כי הנמצאים דבקים בה' מחמת שקבלו ממנו השלמה]. (ג) לכך ה' אמר לעולמו די [כדי שהנמצאים לא יחשבו חסרים]. ולפי זה יתיישבו שתי שאלות מתבקשות; לפי תנא קמא, האם שם "שדי" הוא מחמת "שדי באלקותי", או משום "שאמרתי לעולמי די". דבתחילה כתב "כי לדעת התנא קמא שם שדי שדי באלקותו" [לפני ציון 69]. אך בהמשך הזכיר את דברי תנא קמא שאמרו "שאמרתי לעולמי די". ועוד יש לשאול, שתנא קמא [במדרש] הזכירו רק את "שאמרתי לעולמי די", ולא הזכירו כלל "שדי באלקותו", ומנין להעמיס זאת על דבריהם. אלא הם הם הדברים; הכל מתחיל מכך ששם "שדי" מורה על "שדי באלקותו", וכמבואר בהערה 69. ומכך משתלשל שה' כולל את כל הנמצאים מחמת שכל הנמצאים מקבלים ממנו השלמה וקיום, ולכן הם דבקים בו. לכך בהכרח שהנמצאים הם בעלי השלמה, ללא חסרון ויתר. וזהו דיוק לשונו הזהב שכתב כאן "ומפני זה יקרא 'שדי', שדי באלקותו, &**לכן**^ אמר לעולמו די".

<> "אני הוא שאין העולם ומלואו כדי לאלקותי" [לשון הב"ר מו, ג]. ובפירוש המהרז"ו שם כתב: "רבי אלעזר בן יעקב דורש על הקב"ה בעצמו... שאין העולם ומלואו כדאי, וכמו שנאמר [מ"א ח, כז] 'הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך'".

<> לשונו בכת"י [תמז:]: "ולרבי אלעזר שם 'שדי' שאין הנמצאים כוללים אותו, מפני שאין לאלקותו קץ ותכלית, ולנבראים יש קץ ותכלית, ולפיכך הנבראים לא יכללו אותו. ולפי זה שם 'שדי' שיש בו די בלי תכלית".

<> בא לבאר לפי דברי ת"ק ורבי אלעזר מדוע היה שם שקי עם האבות. ולמעלה [לאחר ציון 63] כתב "וזה השם היו דביקים בו האבות, לפי שהשפיע מהם העולם, ונתן להם זרע אומה שלימה, ולפיכך השם שהוא שקי היה נוהג עם האבות". אך כעת בא לבאר זאת לפי שתי הדעות של התנאים שהובאו במדרש.

<> לשונו בכת"י [תמז:]: "כי האבות גם כן כוללים הבנים אשר מהם יצאו, כי האבות גם כן סבה לבנים... כי העלה יכלול העלול במה שהוא עלה לו, ואין העלול יכלול העלה. ולפיכך האבות, שהם סבה לבנים, וכוללים הבנים, ואין הבנים כוללים האב, כי הבן בכח האב". ורש"י [בראשית יב, ב] כתב "'ואעשך לגוי גדול' זהו שאומרים 'אלקי אברהם', 'ואברכך' זהו שאומרים 'אלקי יצחק', 'ואגדלה שמך' זהו שאומרים 'אלקי יעקב'. יכול יהיו חותמין בכולן, תלמוד לומר 'והיה ברכה', בך חותמין, ולא בהם", ומקורו מהגמרא [פסחים קיז:]. ובגו"א בראשית פי"ב אות ו [ריד.] כתב: "ואם תאמר, מאי שנא אברהם. נראה, מפני שהבן בכח האב, ואין האב בכח הבן, ולכך בחתימת אברהם יש חתימה יצחק ויעקב. ואלו דברים הם אמת למבינים, והוא דבר נעלם" [הובא למעלה פ"ו הערה 55, פ"ט הערה 265, ולהלן פל"ו הערה 189]. ובנתיב כח היצר ר"פ ב [ב, קכד.] כתב: "מי שהוא בשלימות ואינו חסר, אי אפשר שישלוט בו היצר הרע. וזה אמרם במסכת בבא בתרא [יז.], האבות לא שלט בהן יצר הרע בעבור שנאמר בהן 'בכל' [בראשית כד, א], 'מכל' [בראשית כז, לג], 'כל' [בראשית לג, יא]. כלומר, שכל אחד מן האבות נחשב כללי, שהרי מהן יצא כלל האומה הישראלית. ומאחר שהם אבות להם, וכוללים כל אחד כל האומה, לא שייך בהם יצר הרע, שהוא מצד החסרון. כי הפרטי במה שהוא פרטי הוא חסר, ולכך יש בו יצר הרע מצד החסרון. אבל מצד שכל אחד יצא ממנו כלל האומה, ואין כאן חסרון, לכך לא שלט בהם יצר הרע". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצו:] כתב: "האבות הם כוללים, כי אברהם כולל כל ישראל, וכך יצחק וכך יעקב".

<> פירוש - לפי תנא קמא שם שקי מורה על שה' "כולל את כל הנמצאים שהם תחתיו" [לשונו למעלה לפני ציון 70], לכך היה שם שקי עם האבות, כי האבות עצמם "כוללים התולדות שיצאו מהם גם כן", ויש כאן צד השוה בין שם שקי לענינם של האבות.

<> אודות שהעולם הוא עלול מה' [וה' הוא העלה], כן כתב להלן פמ"ז: "העולם יש לו דביקות בו יתברך בשלשה פנים; האחד, באשר הוא יתברך משפיע אל העולם הטוב והחסד, והרי יש כאן דביקות השם יתברך לעולם, והוא דביקות העלה אל העלול. והתדבקות העולם בו יתברך, וזהו על ידי שחפץ האדם בעבודתו יתברך, וחפץ להתדבק בו יתברך, זהו דביקות בו, וזהו דביקות העלול בעלה, והוא העמוד הב' שהוא לעולם. העמוד השלישי הוא התורה וכו'". ולהלן פס"ו כתב: "כי מתחלה כאשר נברא העולם, ואין פחיתות בעלול כלל, היה השם יתברך מתחבר כאשר ראוי חבור העלה בעלול. ואין התחברות רק בתחתונים, במה שהם עלולים באמת". ובנתיב יראת ה' פ"א [ב, כג.] כתב: "הוא יתברך עלת העולם, והעולם הוא עלול".

<> לשונו להלן פס"ה: "כל עלול הוא חסר, וצריך הוא אל העלה שהוא מקיים אותו, בשביל החסרון". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנג.] כתב: "כל עלול הוא חסר מן העילה, שאין העלול במדריגת העילה, ואם כן יש בו חסרון והעדר מצד עצמו... שלא ישוו יחד העילה, שהיא מחויבת מצד עצמה, והעלול אשר יש לו העדר מצד עצמו". וקודם לכן בנצח ישראל פכ"ז [תקס:] כתב: "כי הוא יתברך עלה לנמצאים, והם עלולים. אם היה העלול נמצא תמיד, היה משתוה אליו [אל העלה] העלול, שיהיה נמצא תמיד כמו העלה". ובדר"ח פ"ג מ"א [מ.] כתב: "וכן במה שיש לאדם עלה והאדם הוא עלול, יש לאדם סוף של הפסד, שאם אין לאדם סוף ותכלית, אין האדם עלול לגמרי, שהרי מצד הסוף דומה אל העלה". וכן הוא בח"א לשבת קיח: [א, נח.]. בח"א לסנהדרין צז: [ג, רט.] כתב: "ואם יאמר האדם כי הוא [האדם] נמצא תמיד מכח העלה... הנה דבר זה א"א, במה שהעלול נבדל מן העלה יתברך. ואם היה נמצא עמו תמיד, לא היה נבדל מן העלה שנותן המציאות אל העלול. ומאחר כי על זה שם עלה ועל זה שם עלול, הרי נבדל העלה מן העלול" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 54, פ"ה הערות 25, 124, 130, פי"ז הערה 13, פי"ח הערה 22, להלן פל"ד הערה 12, ופל"ו הערה 77].

<> מוסיף זאת כדי לבאר לפי רבי אלעזר מהו הצד השוה שבין שם שקי לאבות; והוא שכשם ששם שקי מורה שאין העולם כדאי לאלקותו יתברך, כך אין הבנים כדאיים לאבות. ולכך שם שקי היה נמצא עם האבות מפאת הצד השוה הקיים בין שם זה לאבות. ואודות שהאבות הם העלה לבנים, כן כתב בתפארת ישראל פמ"א [תרלח:], וז"ל: "כי הוא יתברך עלה לאדם שהוא עלול, ונקרא גם כן על האבות שם עלה, ומשתתפים עם השם יתברך בתולדת האדם. שהוא יתברך, והאב, עלה לאדם, אשר הוא עלול. לכך כל השותפים בו נקראים בשם 'עלה'... כי השיתוף הזה שנקרא על האבות שם 'עלה' עם השם יתברך, שהוא עלה אל הכל. ובודאי אינם שוים לגמרי מכל וכל, רק כי בצד מה האם נקראת עלה, ולא שתהיה עלה לגמרי". ובנתיב התורה פ"א [צח.] כתב: "גם אב ואם מהם נברא האדם, ולפיכך יש כאן דמיון מה אל השם יתברך... והם שותפים עם השם יתברך, כי גם הם התחלה לאדם, ומהם בא האדם כמו שבא מן השם יתברך הכל". ובדר"ח פ"ד מי"ג [רמו:] כתב כן לגבי יחס רב ותלמיד, וכלשונו: "כשם שהשם יתברך עלה לאדם וסבתו, כך הרב הוא עלה וסבה לתלמיד, שקבל ממנו חכמתו". וצרף לכאן דבריו בגו"א בראשית פי"ד אות כא [רמ.], שכתב: "מסגולת ההתחלה שהוא יותר ראוי למציאות מדבר שהוא קרוב אל הסוף, שהרי ההתחלה נמצא ראשון, וההתחלה תנאי במציאות הסוף, שלא ימצא הסוף אלא אם קודם נמצא ההתחלה, ואין להתחלה שום תנאי, ודבר שנמצא בלי תנאי מציאותו יותר מדבר שיש למציאותו תנאי" [הובא למעלה פ"ז הערה 125].

<> "אחדותו יתברך" מתפרש כאן שזהו שם השייך רק להקב"ה בעצמו, ואינו נמצא אצל זולתו.

<> לשונו למעלה בהקדמה ראשונה [כב]: "כי השם המיוחד הוא שם העצם, מורה שהוא נבדל מכל הנמצאים". ולהלן פס"ט כתב: "כל ענין הקרבנות להורות כי השם יתברך יחיד בעולם ואפס זולתו. ולכך לא תמצא בכל הקרבנות לא 'אל', ולא 'אלקיך', רק שם המיוחד [מנחות קי]. כי הקרבנות כמו שהם להורות על אחדותו, שכל הנמצאים במדריגת רוממותו ומעלתו נחשבים לאפס, והכל שב אליו, שאין דבר נמצא זולת מחסדי ה', אבל באמתת מציאותו הכל שב אליו, ואין כאן בריאה כלל... שאין מציאות זולתו". ובגו"א שמות פט"ו סוף אות כב [שה.] כתב: "השם המיוחד, שבו נבדל מן הנמצאים, כי בשם המיוחד אין לו צירוף אל הנמצאים כלל". ושם פי"ז אות יג [שמח:] כתב: "השם הזה נקרא 'שם המיוחד', שלא תמצא שם זה לשום נמצא בעולם". ובזהר חדש [מדרש הנעלם ג:] איתא: "אמר רבי אבהו, שם זה [אלקים] הוא משותף, שהמלאכים נקראו 'אלהים', בני אדם נקראו 'אלהים', הדיינים נקראו 'אלהים', ואין אנו יודעים למי מהם זובח, לכך צריך להזכיר השם המיוחד לבדו". ובשערי אורה שער ה [עמוד תה בהוצאת בית שער] כתב: "וקודם שנכנס בביאורם, צריכים אנו להודיעך כי השם הגדול שם יהו"ה יתברך הוא השם המיוחד. ולמה נקרא שמו 'מיוחד', שהוא מיוחד לישראל לבד, ואין לשאר האומות חלק בו. אבל השרים של שאר האומות דבקים בשאר שמות הקודש ובכינויים, שהן כדמיון כנפים וכדמיון מלבוש לשם יהו"ה יתברך, ובאותן הכינויין והמלבושים מתאחזות שרי האומות, ומהם נזונים ע' שרים. אבל אין אחד מכל שרי האומות נוגע בשם יהו"ה יתברך, כי אם בשאר השמות ובכינויים ובמלבושים שלו. אבל שם יהו"ה יתברך לבדו מיוחד לישראל. וזהו סוד 'ובך בחר יהו"ה להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה' [דברים יד, ב]. וזהו סוד 'כי חלק יהו"ה עמו' [שם לב, ט], וזהו יהו"ה נקרא על שם ישראל לבד, ואין לעובדי גילולים חלק בו. וזהו שאמר [מיכה ד, ה] 'כל העמים ילכו איש בשם אלוהיו ואנחנו נלך בשם יהו"ה אלהינו לעולם ועד'". ובפחד יצחק ר"ה מאמר לג, ה, כתב: "שם הויה לא ניתן לתרגם, ואינו משותף לשום ענין אחר בעולם, בלתי לה' לבדו". א"כ שם הויה הוא שם שנמצא רק לה' יתברך, ואין לשאר נמצאים שום שייכות אליו. וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 82, פכ"ה הערות 41, 47, ולהלן פל"ב הערה 70.

<> ויחוד מדריגתו בנבואה מורה על יחוד מדריגתו הכללית, וכפי שכתב למעלה פט"ז [לאחר ציון 14]: "משה רבינו עליו השלום, היה על כל בני אדם במעלה, כדכתיב [דברים לד, י] 'לא קם נביא כמשה עוד'". ולמעלה פ"ז [שנא.] כתב: "הנה אדון הנביאים, השלם בתכלית השלימות, שלא היה ולא יהיה כמוהו". ועוד למעלה פ"ט [תפט:] כתב: "משה הוא היה יחיד, ולא היה כמוהו". ועוד למעלה פי"ח [לאחר ציון 79] כתב: "היה משה הפך להם [למים], שהוא צורה נבדלת, והיה מיוחד, שלא נמצא נביא כמוהו, כדכתיב [דברים לד, י] 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה', וזה הפך המים, שאין במים יחוד צורה". ובתפארת ישראל פכ"א [שכא.] כתב: "ולא קם כמוהו, ולכך ניתנה תורה על ידו, שאין כמוהו". ושם ס"פ סג [תתקצא.] כתב: "כי אין ראוי להחסיר שום מדרגה ממעלת משה רבינו עליו השלום, אשר לא קם כמוהו... שהיה השגתו בשלימות, ולכך היה מקבל התורה, שהיא תמימה גם כן" [ראה למעלה פ"ז הערה 154, פ"ט הערה 222, פט"ז הערות 15, 16, פי"ז הערות 33, 34, פי"ט הערה 20, פי"ח הערה 80, ופכ"ח הערות 1, 3].

<> לכך יש צד השוה בין שם הויה למשה; והוא ששם הויה מורה על שה' נבדל מהכל, וכן משה היה נבדל מהכל, ולכך שם הויה היה נודע למשה. ואודות שמשה היה נבדל מהכל, כן כתב למעלה פט"ו [לאחר ציון 96]: "כי לפי מעלת משה ומדריגתו, שהיה משה נבדל מכל אדם על פני האדמה, כאשר ידוע ממדריגת משה". וכן כתב בספר זה הרבה פעמים. וכגון, למעלה ס"פ טו [לאחר ציון 154] ביאר מדוע אצטגניני פרעה לא ידעו [בעת לידת משה] אם משה הוא ממצרים או מישראל [רש"י שמות א, כב], וז"ל: "כאשר תדע מדריגת משה רבינו עליו השלום במה שהיה נבדל מכלל ישראל במעלה שלו, ולא נשתתף עם שאר ישראל במעלתם, לא היו יכולים לדעת אם מישראל אם מאומות, כי לפי מדריגת מעלתו לא היה לו צירוף ושיתוף עם שאר ישראל". ולמעלה ר"פ יח [לאחר ציון 5] כתב: "והוא דבר נפלא על משה רבינו עליו השלום, להורות מדריגת משה. וזה כי בני אדם אשר נכללים בכלל אחד, מפני שכל אחד חלק מן הכלל, לכך גידול שלו כמו החלק שאינו בשלימותו... אבל משה רבינו עליו השלום נבדל היה מכל הבריות, לכך לא היה הוא חלק מן הכלל, ובשביל כך היה קומתו שלימה". ולפי זה ביאר למעלה פי"ט [לאחר ציון 97] שלכך משה הוצרך לשאת גיורת, ולא נשא בת ישראל, כי היה נבדל מהכלל. ולהלן פמ"ז כתב: "'[אז ישיר] משה ובני ישראל' [שמות טו, א], הזכיר משה בפני עצמו וישראל בפני עצמו, ודבר זה כי השירה מורה על אמיתת מדריגת של בעל השירה... ומדריגת משה שהיה נבדל במעלתו מכל ישראל, ולא היה נכלל עמהם, כמו שהתבאר למעלה פעמים הרבה, ולכך לא נשא אשה מבנות ישראל... כיון שלא היה נכלל בתוך כלל ישראל, ולפיכך היה שקול נגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א], ולכך זכר משה בפני עצמו, וישראל בפני עצמם, ודבר זה מבואר". @**וכן כתב**^ בשאר ספריו. וכגון, בגו"א שמות פי"ח אות ז [יב.] ביאר את דברי רש"י [שמות יח, א] שכתב "שקול משה כנגד כל ישראל" בזה"ל: "אמנם נראה לי כי יש בזה דבר גדול מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל, כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל, ודבר זה שהיה משה נבדל מישראל הוא ידוע. ומאחר שהוא נבדל מהם, צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי. ומפני כי משה היה נחשב אצל ישראל נבדל אלקי, לא ישתתף משה עם ישראל, [ולכן] היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור". ובתפארת ישראל ס"פ כב [שלה.] כתב: "לא יקבל התורה כל ישראל כאחד, רק אחד, הוא משה רבינו עליו השלום, אשר הוא נבדל מן ישראל במעלתו ובמדרגתו, והוא מקבל התורה, ומגיע אותה אל הכלל כלו... לכך צריך אל משה שהיה מיוחד נבדל מכלל ישראל בפני עצמו, והוא ראוי לקבלת תורה מן השם יתברך". וכן הוא בבאר הגולה באר חמישי [סו:], ואור חדש פ"ג [תרסג:]. ובח"א לשבת נה. [א, לג.] כתב: "אף על גב שהבן מצטרף אל האב... [אך] משה היה נבדל בעצמו מכל אדם על פני אדמה, ולפיכך אף לבניו לא היה יחוס וקשור כלל כאשר תבין דברי חכמה. ומפני כך לא היה מתחייב שיהיו לו בנים צדיקים" [הובא למעלה פט"ו הערה 98, ופי"ח הערה 9].

<> לשון הפסוקים במילואם "לכן אמור לבני ישראל אני ה' &**והוצאתי**^ אתכם מתחת סבלות מצרים &**והצלתי**^ אתכם מעבודתם &**וגאלתי**^ אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים &**ולקחתי**^ אתכם לי לעם וגו'", ויעמוד על ארבע לשונות של גאולה שנאמרו כאן.

<> להלן פ"ס [ד"ה ובמדרש אמרו ארבע כוסות].

<> גרות, שעבוד, ועינוי, וכמו שמבאר והולך.

<> לשונו להלן פנ"ד: "'ויאמר לאברם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה וגו' ואחרי כן יצאו ברכוש גדול'. פירוש הכתוב שהקב"ה גזר על זרע אברהם גירות ועבדות ועינוי; הגירות, במה שהם ברשות אחר, וזה בודאי אינו טוב שיהיו זרעו ברשות אחר". ולהלן פ"ס כתב: "הזכיר בהם שלשה דברים; גירות, עבודה, ועינוי. והם שלשה דברים, האחד יותר קשה מן השני. וזה כי הגירות בתוך ארץ נכריה, ואין להם כח, והם כפופים תחת אחרים, כמו הגר שיד אחר עליו, ומכל מקום אין משועבד לאחר". ואברהם אמר לבני חת [בראשית כג, ד] "גר ותושב אנכי עמכם תנו לי אחוזת קבר עמכם וגו'", ופירש רש"י שם "אם תרצו הריני גר, ואם לאו אהיה תושב ואטלנה מן הדין, שאמר לי הקב"ה [בראשית יב, ז] 'לזרעך אתן את הארץ הזאת'". הרי ש"גר אין לו כח כמו התושב, לפי שהוא ברשות אחרים".

<> לשונו להלן פנ"ד: "והעבודה, שיהיו עובדים לאחרים, וזה בודאי תוספת יותר אחר שהיו ברשות אחרים, והיו משועבדים לאחרים גם כן בכל השעבוד, כדרך העבד שהוא משועבד לאדון שלו". ולהלן פ"ס כתב: "'ועבדום' הוא יותר מזה, שהוא משעבד בו. ומכל מקום השעבוד הזה כמו כמה עבדים משועבדים לאדוניהם, ואין דבר זה יוצא ממנהגו של עולם, שכמה עבדים יש".

<> לשונו פנ"ד כתב: "ואחר כך נתוסף עליהם הענוי, שהוא יוצא מן גדר המשועבדים. כי סתם אדם אינו משעבד עבדו בענוי". ולהלן פ"ס כתב: "אבל הענוי הוא דבר יותר מכשעור, שאין האדון מענה את עבדו, אבל הוא משעבד בו ואין מענה אותו. ולפיכך 'וענו אותם' הוא יותר".

<> למעלה פ"ט [תנא., תקח.], ופ"י [תקכא.]. אמנם במקומות אלו הזכיר זאת בקצרה מאוד. וכן נגע בענין זה בקצרה למעלה פ"ג [רט.]. וראה למעלה פכ"ו הערה 41.

<> לשונו להלן פ"ס: "כאשר בא לגאול אתם התחיל באחרון 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים', זה נגד הענוי, שהיו משעבדים בהם יותר מדאי, וזה 'מתחת סבלות מצרים'".

<> לשונו להלן פ"ס: "ואמר 'והצלתי אתכם מעבודתם', וזהו הוצאה מן העבודה. ואחר שהציל אותם מן העבודה אמר 'וגאלתי אתכם', וזהו נגד הגירות, שהיו תחת ידי אחר בארץ אחרת. ואין זה עבודה ושעבוד, רק שהם תחת ידי אחר, ועל זה אמר 'וגאלתי אתכם בזרוע נטויה'". ואודות שהגאולה מורה על ההוצאה מתחת רשות אחרים, הנה אמרו חכמים [ב"ר מד, יח] "'ויאמר לאברם ידוע תדע' [בראשית טו, יג]. 'ידוע' שאני מפזרן, 'תדע' שאני מכנסן. 'ידוע' שאני ממשכנן, 'תדע' שאני פורקן. 'ידוע' שאני משעבדן, 'תדע' שאני גואלן". הרי לשון גאולה נאמרה במיוחד ובמסויים כנגד המצאות תחת רשות אחרים [לעומת לשונות "מכנסן" ו"פורקן"]. וראה בנצח ישראל פ"א [יג.] בביאור המאמר הזה. @**וצרף לכאן**^, שמצינו לשון "גאל" לכאורה בהקשר אחר לגמרי מגאולה, שנאמר [דניאל א, ח] "וישם דניאל על לבו אשר לא יתגאל בפת פג המלך וביין משתיו". ונאמר [מלאכי א, ז] "לחם מגואל". ונאמר [ישעיה סג, ג] 'וכל מלבושי אגאלתי". ובנר מצוה [קכה:] כתב: "לשון גיאול כאשר מתלכלך בדבר מגונה". וברד"ק, ספר השרשים, שורש גאל, כתב: "ענין טנוף ולכלוך". ולכאורה יפלא כיצד תיבת "גאל" משמשת לשני דברים כל כך מרוחקים זה מזה. אך לפי המתבאר כאן ניתן להבין זאת, שהואיל וגאולה מורה על הסרת דבר חיצוני זר מעל האדם, לכך שורש "גאל" ישמש גם לדבר שהוא ההפך הגמור; הטלת דבר חיצוני זר על האדם, וכפי שמצינו בכמה שרשים שהם משמשים לדבר והיפוכו [רש"י שמות כז, ג].

<> בא לבאר את הצורך בלשון הרביעית "ולקחתי אתכם לי לעם".

<> "ואלו הם ד' דברים, לכך תקנו נגדן ד' כוסות" [הוספה בכת"י (תמח:)]. ולהלן פ"ס כתב: "ואחר כל זה שגאל אותם אין זה רק הוצאה מרשות מצרים, אבל חסר עדיין להם החבור בהקב"ה, ועל זה אמר 'ולקחתי אתכם לי לעם', שתהיו לי. כך פירשנו ארבע לשונות של גאולה". ולמעלה פ"ט [תקו.] כתב: "היו משועבדים תחת מצרים, עד שאחר כך אמר להם 'ולקחתי אתכם לי לעם', להיות תחת כנפי השכינה". ולהלן בסוף הספר ב"הלכות יין נסך ואיסורו" כתב: "דבר זה תכלית מדריגת ישראל ומעלתן ההבדל הזה שהם מובדלים ומופרשים מן העמים, שלא יהיו כגויי הארץ. ועיקר דבר זה היה כאשר גאל אותם ממצרים, דכתיב 'ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'. והלוקח יין של גויים לארבע כוסות, הנה הוא מבטל ההבדל הזה אשר ישראל מובדלים מן האומות. ובארבע כוסות הוא מעיד על ההבדל שהשם יתברך לקח ישראל לעם מיוחד, שהרי ארבע כוסות נגד ארבע לשונות של גאולה, וכתיב 'ולקחתי אתכם לי לעם וגומר', ולפיכך הוא מעיד שקר בעצמו". ובח"א לר"ה יא: [א, ק.] כתב: "כי בזאת הלילה גאלם יתברך, ולא הגאולה בלבד, רק שלקחם אליו, כדכתיב 'וגאלתי אתכם ולקחתי אתכם לי לעם'". והשם משמואל פרשת ויחי [שנת תרע"ז] כתב: "הגאולה איננה מספקת ההוצאה מתחת יד האומות והכחות החיצונים, אלא צריכה נמי הבאה תחת כנפי השכינה. וכמו במצרים אחת מהארבע לשונות של גאולה היא 'ולקחתי אתכם לי לעם'" [הובא למעלה פ"ט הערה 288]. @**ויש להעיר**^ מדבריו בנתיב העבודה פ"ז [א, צו:], ששם ביאר ש"ולקחתי אתכם לי לעם" משתייך ליציאה מרשות המצריים, ורק מה שנאמר לאחריו "והייתי לכם לאלקים" מורה על ההכנסה לרשות הקב"ה, וכלשונו: "אמנם בלילה צריך שמירה, ונתקן על זה ברכה רביעית בלילה יותר מביום. לפיכך תקנו 'השכיבנו', שכל הברכה מדברת בשמירה. ודוקא אחר גאולה, כי הגאולה הוא שגואל אותו מרשות אחר, והשמירה הוא שפורש סוכת שלומו עליהם אחר כך, עד שאי אפשר להרע לו אחר. וכמו שעשה השם יתברך אחר שגאלם ממצרים, היה פורס ענני כבוד עליהם ושמרם... ולפי דעתי כי זה נגד מה שכתוב אצל הגאולה 'ולקחתי אתכם לי לעם', &**שזהו הגאולה בעצמה**^, ואמר 'והייתי לכם לאלקים', כי מה שהשם יתברך פורס סוכת שלומו עליהם בזה הוא יתברך לאלקים להם, עד שאין אחר רשאי ליגע בהם. והרי 'והייתי לכם לאלקים' כתיב אחרון לכל. וכנגד זה תקנו ברכת השמירה, כאשר פורש סכת שלומו עלינו, כי כאשר הם תחת כנפיו, הנה הוא לאלקים עליהם". ויש לעיין בזה. [ראה להלן פ"מ הערה 73].

<> לשונו למעלה פ"ח [שעז]: "לכל אומה ואומה נתן ארץ כפי מה שהם, וכל דבר יש לו מקום לפי טבעו ומעלתו". ובנצח ישראל פ"א [ח:] כתב: "כי אין ספק כי הגלות הוא שנוי ויציאה מן הסדר, שהשם יתברך סדר כל אומה במקומה הראוי לה" [הובא למעלה פ"ח הערה 66]. ובח"א לכתובות קיא. [א, קסג.] כתב: "הגלות הזה אינו לפי הסדר שראוי להיות בעולם, כי לא תמצא שהאומה יהיה גולה ויהיו יושבים בתוך ארץ אומה אחרת. רק כל אומה ואומה היא תחת רשותה". ובח"א לסנהדרין כ: [ג, קלח:] כתב: "כי כאשר [ישראל] באו אל הארץ, אז נעשו ישראל אומה שלימה לגמרי, כי כל אומה יש לה ארץ". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, ריב.] כתב: "כי כאשר ישראל הם תוך האומות נחשבו אבודים לגמרי, וכדכתיב [ויקרא כו, לח] 'ואבדתם בגוים'. כי איך אפשר שיהיה נחשב כי יש מציאות להם לישראל, כי כל אומה יש לה ארץ שיושבת עליה, והאומה הזאת אין לה ארץ שיושבים עליה כלל, וכאילו אינם נמצאים, ולכך כתיב 'ואבדתם בגוים'". וראה להלן פל"ח הערה 24.

<> בראשית יז, יב "ובן שמונת ימים ימול לכם כל זכר לדורותיכם יליד בית ומקנת כסף וגו'", ופירש רש"י שם "יליד בית - שילדתו השפחה בבית. מקנת כסף - שקנאו משנולד". וכן נאמר [ויקרא כב, יא] "וכהן כי יקנה נפש קנין כספו הוא יאכל בו ויליד ביתו הם יאכלו בלחמו", ופירש רש"י שם "וכהן כי יקנה נפש - עבד כנעני שקנוי לגופו. ויליד ביתו - אלו בני השפחות". ונאמר [ירמיה ב, יד] "העבד ישראל אם יליד בית הוא מדוע היה לבז", ופירש רש"י שם "יליד בית - בן האמה". @**והנה נקט כאן**^ כמה פעמים שישראל נולדו בארץ מצרים, ומחמת כן נשתעבדו למצריים. ומבואר מכך שאף קודם ליצ"מ ישראל נולדו בארץ מצרים. אמנם כמה פעמים ביאר שלידת ישראל היתה דוקא ביציאת מצרים, ולא קודם לכן. וכגון, להלן פנ"ב כתב: "כאשר היו ישראל במצרים, והוציאם הקב"ה אל הפועל להיות יוצאים מרשותם, הרי היו דומים בודאי לעובר הנולד... והיו ישראל יוצאים ונחשבים עם נולד מתחדש עתה... כי לזאת ההוצאה צריך יציאה אל הפעל על ידי מי שהוא בפעל תמיד. אבל שאר גליות אין הדבר כך, כי אף אם לא עלו מבבל, לא היו ישראל קודם זה מציאות בכח, כי זה שייך כאשר היו במצרים, שאז לא היו עדיין עם, ושם נתגדלו ופרו ורבו כעובר המתהוה במעי אמו, ולא יצאו עדיין אל הפעל. ולכך נחשב יציאתם הויה לפעל לגמרי". ולהלן פנ"ט כתב: "קודם שיצאו ישראל ממצרים לא היה להם מציאות כלל, וכבר התבאר הרבה, שהיו כמו העובר הנבלע בבטן אמו, כך היו נבלעים במצרים... וכאשר יצאו ממצרים כאילו יצאו למציאות". ובגו"א דברים פ"ב אות ח [מג.] כתב: "לא נעשו ישראל לעם עד שיצאו ממצרים". וכן למעלה פ"ג [קצז.] ביאר שישראל במצרים היו כעובר בבטן אמו. וכן מבואר בהקדמה לנצח ישראל [ג.], ושם בהערה 14 הובאו עשרה מקומות שיסוד זה הוזכר בספר נצח ישראל. וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קצו.], שם פי"ז [רסה:], ועוד. ואולי יש לחלק בין שם "עם" [שחל עליהם רק כשיצאו ממצרים], לבין היותם פרים ורבים במצרים אף לפני שנעשו עם. וכן מורה לשונו בסוף דרשת שבת הגדול [רלב.], שכתב: "לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים, כי קודם שירדו למצרים לא היו אפילו שבעים נפש שראוים לעם. וכאשר היו עבדים במצרים אין שם עם עליהם. וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם". הרי הזכיר את היות ישראל "עבדים במצרים", ורק שאין שם עם עליהם [ראה למעלה פ"א הערה 18, פ"ג הערות 2, 15, פי"ג הערה 47, פי"ט הערה 8, פרק זה הערה 16, להלן פל"א הערה 55, ולהלן פל"ט הערות 23, 142].

<> משמע מדבריו ש"יליד ביתו" הוא יותר עבד מ"מקנת כספו", מפני שנולד משפחה. וכן איתא בגמרא [שבת קלה:], וכמבואר בגו"א בראשית פי"ז אות ח [רעז:]. ובזה אפשר להטעים את תפילת דוד [תהלים קטז, טז] "אנא ה' כי אני עבדך אני עבדך בן אמתך פתחת למוסרי", שאין אני רק מקנת כסף, אלא אני יליד בית. וזהו שכתב רש"י שם "עבדך בן אמתך - אינו דומה תרבות עבד הלקוח מן השוק, לילוד משפחה שבבית". והיעב"ץ אבות פ"א מ"ג כתב: "אמר דוד ע"ה 'אני עבדך בן אמתך', הנני משועבד לך לעבודתך, ולא אסור ממנה לעולם, כיליד בית שיעבוד את רבו בתמידות ובשמחה. לא כעבודת הנקנה שיברח אם יוכל, כי רוב העבדים הנמכרים הם שבויים או גנובים, לא עשו מאומה כי שמו אותם שם, ולכן יעבדו את אדוניהם על כרחן ובעצבון".

<> מה שכתב "ודבר זה מצד ישראל בעצמם, שהיו כמו יליד בית למצרים", מבואר היטב להלן פ"ס, וז"ל: "כי ישראל היו משועבדים במצרים מצד ישראל בעצמם, ומצד המלך המושל. וזה כי יש עם ראוי לשעבוד מצד עצמם, שהם עם שפל ודל.... מצד ישראל, מפני שלא היה להם מעולם ארץ לנחלה, ולא היו עם מיוחד, כאילו היו עבד יליד בית למצרים, שנולדו בארצם ותחת רשותם, ומצד הזה ראוים הם לעבדות". והנה בעוד שכאן מבאר שמה שלא היתה לישראל נחלה מעולם מחשיבם ילידי בית במצרים, הרי למעלה בכת"י לפ"ג [רפה.] כתב לא כך, וז"ל: "לפי שנתהוו ישראל במצרים דוקא, שתראה מזה כי היו ישראל ראוים להיות במצרים דוקא, כמו שיתבאר בפרק הזה, כי לא היו ישראל במקרה במצרים, כי אם בעצם. ולפיכך קשה הפרישה וההבדל מתוכם. ולא היה לישראל מעולם שום ארץ לנחלה, ולפיכך במצרים היה ישיבתם הראויה לישראל. שאם היה לישראל שום ארץ לנחלה, לא היה מצרים מקום שלהם המיוחד להם, והיה קל ההוצאה מתוכם. אבל מאחר שלא היה לישראל שום ארץ כי אם מצרים, היתה ארץ מצרים ראוי להם" [הובא למעלה פ"ג הערה 18]. וכן נתבאר למעלה פי"ג הערה 27. ויל"ע בזה.

<> רש"י [שמות ו, ו] "סבלות מצרים - טורח משא מצרים", הרי רש"י הוסיף תיבת "משא", ובעקבותיו כתב כאן "משא שהיה מוטל עליהם". ובגו"א שם אות יט [קט.] כתב: "טורח משא מצרים. פירוש, שאין לפרש 'סבלות מצרים' כמו שאר סבלות [שהוא לשון טורח המלאכה], דלא יתכן לומר אצלו 'תחת', 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים', שעל לשון הטורח לא יתכן לומר לשון 'תחת'. ולפיכך הוסיף 'טורח משא מצרים', והשתא אתי שפיר לשון 'תחת', כי אצל לשון משא יבוא שפיר לשון 'תחת', כי המשא הוא על האדם, ויאמר והוצאתי אותם מתחת טורח המשא". ולהלן פ"ס כתב: "וכנגד [זה]... אמר 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים'. פירוש כי היו ישראל מוטבעים בשעבוד מצרים מפני שנולדו במצרים, עד שהם שקועים בשעבוד בתוכם, ואמר על זה 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים'".

<> לשונו להלן פ"ס [לאחר ציון 227]: "יש עם שאין ראוים מצד עצמם שיהיו משועבדים, אבל המושל מתעורר בכח גדול מאוד למשול עליהם... מצד פרעה הרשע, שהיה מתעורר עליהם בכח גדול לשעבד בהם".

<> לשונו להלן פ"ס: "כנגד פרעה שהיה רשע מתעורר למשול עליהם אמר 'והצלתי אתכם מעבודתם', לשון הצלה, [מ]מי שבא על אחר בכח גדול לשעבדו, והוא מציל אותו". וכן נאמר [שמות יח, י] "ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל אתכם מיד מצרים ומיד פרעה וגו'", ופירש רש"י שם "אשר הציל אתכם מיד מצרים - אומה קשה. ומיד פרעה - מלך קשה". הרי כשנאמרת לשון הצלה איירי בהצלה מאויב שבא בכח גדול. ואודות ששעבוד ישראל ממצרים הוא מצד ישראל ומצד המצריים, כן כתב למעלה פ"ג [קצג:], וז"ל: "שני דברים גדולים מאוד שהיו במצרים; האחד, שהמצריים היו מחזיקין וגוברין עליהן בחזקת היד שלהם שלא יצאו ישראל מרשותם. השני, מעצמם של ישראל, שהיו בתוך מצרים כאילו היו מחוברין למצרים, טפלים עמהם, אין להם מציאות בפני עצמו", ושם מאריך בזה. ובכת"י שם [רפה.] כתב: "לפיכך זכר אלו ב' דברים; שהיה הקושי מצד מצרים שהיו פועלים ומושלים על ישראל בממשלה רבה. והשני, מצד ישראל שהיו ראויים להיותם שם". ולהלן פנ"ב כתב: "כי ראוים היו ישראל להיות עבדים במצרים, וראוי היה פרעה להיות מלך משעבד בישראל. וכאשר רצה הקב"ה להוציא את ישראל ממצרים, היה עומד נגד זה העבדות שראוי לישראל, והמלכות של פרעה. וזהו שאמר 'עבדים היינו', והוא נגד העבדות של ישראל, וכנגד שהיה פרעה מלך משעבד בם אמר 'למלך מצרים'".

<> לשונו להלן פ"ס: "אמנם 'וגאלתי' הוא הוצאה מרשות אחר, שעד כאן לא הזכיר רק הסרת הסבל והעבדות, אבל הוצאה מרשות הוא ענין אחר. וזה אף על גב שלא היו פועלים בהם המצרים בעבודה, מצד שהם ברשות זולתם אין זה חירות, ולכך אמר 'וגאלתי אתכם וגו''". נמצא שההבדל בין הצלה לגאולה הוא שהצלה היא ההסרה וההפרשה מדבר רע, וכמו שנאמר [תהלים לד, יח] "ומכל צרתם הצילם". ורש"י [בראשית לא, טז] כתב: "כל הצלה שבמקרא לשון הפרשה, שמפרישו מן הרעה ומן האויב". ורש"י בגמרא [נזיר מג:] כתב: "אין 'נצל' אלא לשון הפרשה, כמו שמתרגמינן [בראשית לא, ט] 'ויצל אלקים', 'ואפרש ה''". אך גאולה היא היציאה והשחרור מרשות אחר, ש"ענין הכל פדיון" [לשון ספר השרשים לרבי יונה אבן ג'נאח, שורש גאל]. וראה גו"א שמות פ"ב אות כט [מג:], ושם הערה 166.

<> לשונו להלן פ"ס: "ואחר הגאולה מרשות זולתם, 'ולקחתי אתכם לי', הוא החבור בו יתברך. והרי לך פירוש ארבע לשונות של גאולה". נמצא שאין הבדל בין שני פירושיו בביאור שתי הלשונות האחרונות של גאולה ["וגאלתי אתכם", "ולקחתי אתכם לי לעם"], ששני הפירושים מסבירים ש"גאלתי אתכם" פירושו שלא תהיו ברשות אחרים אף על גב שכבר לא היו משועבדים, ו"לקחתי אתכם לי לעם" פירושו שיכנסו לרשות הקב"ה, ולא יהיו כשאר אומות. כי פליגי בביאור שתי הלשונות הראשונות של גאולה ["והוצאתי", "והצלתי"]; לפי הפירוש הראשון שתי הלשונות האלו הן כנגד העינוי והשעבוד שנגזרו על ישראל בברית בין הבתרים. ולפי הפירוש השני שתי הלשונות האלו הן כנגד ישראל ומצרים; ישראל ראוים לשעבוד כמו ילידי בית, ומצרים באים לשעבד ישראל בכח.

<> פירוש - להלן פ"ס הביא שלשה פירושים לארבע לשונות של גאולה; הפירוש הראשון והשלישי שם הם כשני פירושיו כאן. והפירוש השני שם הוא כפי מה שכתב להלן ס"פ מג שארבע לשונות של גאולה הן כנגד שעבוד הגוף, הנפש, הצורה, וכלל האומה הישראלית.

גבורות ה', פרק ל עמוד PAGE כ

PAGE קצט

PAGE כ GH33