#**"אלה ראשי בית אבותם וגו'"**= (שמות ו, יד). התחיל לספר יחוסם מראובן, כלומר שיצאו משבט לוי, שלישי לשבטים, והשלישי תמיד יותר מוכן לקבל השלימות בעבור שהוא מספר שלם. כי האחד אין בו רבוי ואינו נקרא מספר, ומספר שנים אינו מספר שלם, כי אין בו רק זוג, ואין בו נפרד. אבל שלשה בעבור שיש בו זוג ויש בו נפרד, נקרא זה מספר שלם. ובעבור שהשלישי הוא מספר שלם, מוכן הג' יותר לקבל השלימות, ולפיכך הובחר לוי, שהוא השלישי, להיות יוצאים ממנו הגואלים, בעבור הכנתו שיש לשלישי אל קבלת השלימות, שהוא היה השלישי. ועוד יש להאריך בזה, ואין כאן מקומו. לכך היתה הסבה שנשא עמרם את דודתו, כדי שיהיו האב והאם מן השבט שהנבחר לצאת ממנו הגואלים.

#**ואחר שהובחר**= שבט לוי להיות יוצאים ממנו גואלים, הובחר מבני לוי השני, דהיינו קהת, ומבני קהת הראשון, הוא עמרם, ומבני עמרם השלישי, מרים אהרן ומשה. וזה כמו שאמרנו למעלה, שהשלישי יש בו הכנה אל קבלת השלימות, מצד שזה המספר הוא מספר שלם. וכאשר לא היה כאן שום הכנה לשלימות\*, אז צריך למספר שלם כדי שיגיע השלימות. אבל כאשר היה כבר הכנה אל השלימות, דהיינו שכבר נולד לוי שמוכן להיות יוצאים ממנו גואלים, אז אין צריך הכנה גמורה מספר שלם לגמרי, אבל היה הכנתו בשנים בלבד, שאף שנים יש בו קצת מספר, כמו שהתבאר למעלה שהם מספר זוג. לכך בן לוי השני, שהוא קהת, מוכן לצאת ממנו הגואלים, כי כל שאפשר להקדים הטוב, שהוא הגאולה, היה מקדים. ואחר כך שהוסיף בהכנה, כי קהת שהיה שני גם כן בו הכנה מה כמו שאמרנו למעלה, לכך לא היה צריך עוד כלל לגמרי הכנה, ונולד בראשון את אשר ראוי לצאת ממנו הגואלים, ועמרם היה ראשון. וכאשר נולדו הגואלים בעצמם זה מעלה אחרת, כי הראשונים לא היו הגואלים בעצמם, רק אבות לגואלים, ועכשיו נולדו הגואלים בעצמם, היה צריך לחזור להכנה גמורה להיות השלישי, הוא משה שהיה שלישי.

#**לכך**= סיפר\* תולדות השבטים זה אחר זה עד לוי, כלומר כשנולד השלישי אז ראוי להוציא הגואלים, וסיפר השתלשלות הגואלים, שהכל בסדר ראוי ומכוון\* מאוד. ואין דבר במקרה, כמו שאמרנו בכמה מקומות שאין לומר כי היה דבר אחד במקרה מן הגאולה, כל שכן סדר השתלשלות, רק הכל על פי ה'. אמנם יש עוד בזה דברים עמוקים מאוד מאוד בענין השתלשלות משה ואהרן, ואין להאריך יותר.

#**"ואני אקשה את לב פרעה"**= (שמות ז, ג). ויש\* מקשים, למה הרבה הקב"ה המכות על פרעה למען רבות מופתיו בארץ מצרים, ומאחר שהיה רוצה פרעה לשמוע, למה נוהג עמו כל כך להקשות את לבו עד שלא יוכל לשמוע, ואם כן יהיה\* המכות עליו בחנם על לא פשעו. ואין זה קשיא של כלום, כי מפני שאמר פרעה (שמות ה, ב) "מי ה' אשר אשמע בקולו", הרשע הזה ועמו היו גורמים שלא יהיה נודע שמו ה', כי הכל ידעו הכפירה, וגרם חלול שמו יתברך. לכך ראוי שיהיה נודע שמו ה' על ידם, כיון שהיו כופרים בשמו יתברך. ולכך אמר (ראה שמות ז, פסוקים ג, ה) "ואני אקשה את לב פרעה למען רבות מופתי בארץ מצרים וידעו כי שמי ה'", תחת אמרו "מי ה' אשר אשמע בקולו". ולפיכך חייב פרעה לתקן מה שקלקל כבר, עד שעל ידו יהיה נודע שמו יתברך. לכך הקשה לבו שלא ישמע, למען יביא עליו ה' מכות הכתובות, ואז יהיה נודע שמו יתברך.

#**ועוד**= מעיקרא לאו קושיא הוא, כי בה' מכות הראשונות לא החזיק הקב"ה את לבו, אלא נאמר בכל פעם שמעצמו היה חזק לבו, ובה' מכות אחרונות החזיק הקב"ה את לבו. והטעם כי אלו עשר מכות שהביא הקב"ה על המצרים, ה' בתחתונים בארץ, וה' בעליונים בשמים, ודבר זה נתבאר לקמן אצל (דברים כו, ח) "ביד חזקה ובזרוע נטויה". ובה' מכות ראשונות כאשר היו המכות בתחתונים, והאדם הוא ראש התחתונים עד שהוא מן העליונים גם כן. ולכך לא היו המכות גוברים עליו יותר מאשר היה כחו של אדם, לכך פרעה החזיק את לבו מעצמו. וכאשר התחיל לבא המכות האחרונות, שהם מעליונים, דבר שהוא יותר מן כחו של אדם, ובודאי היה משלח את ישראל, לא בשביל שהוא חוזר בתשובה, רק שהמכות כל כך קשות עליו. והקב"ה רוצה שלא יהיה האדם מוכרח במעשיו על ידי מכות, לכך הקב"ה החזיק את לבו נגד זה שהיו המכות באות עליו להכריח שישלח ישראל, כנגד זה החזיק את לבו להכריח אותו שלא ישלח, והיה מכריע אותו לצד אחר. ולפיכך יפה ויפה הוא שהקשה לבבו כנגד המכות שיהיו מכריעות אותו לשלוח, ועכשיו המשקל שוה.

#**אמנם**= בשמות רבה בפרשת בא (יג, ג), "כי אני הכבדתי את לבו" (שמות י, א), אמר רבי יוחנן, מכאן פתחון פה למינים [לומר] לא היתה ממנו שיעשה תשובה, שנאמר "כי אני הכבדתי את לבו". אמר ריש לקיש, יסתם פיהם של מינים, אלא "אם ללצים הוא יליץ" (משלי ג, לד), שהקב"ה מתרה באדם פעם ראשונה ופעם שניה ושלישי ואינו חוזר [בו], והוא נועל לבו מן התשובה, כדי לפרוע ממנו מה שחטא. אף כאן פרעה הרשע, כיון ששיגר לו הקב"ה ה' פעמים ולא השגיח על זה, אמר לו\* הקב"ה, אתה הקשית ערפך ואין אתה חוזר בך, הריני מוסיף לך טומאה על טומאתך, הוי אומר "כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו".

#**ומדה זאת**= שהקב"ה מוסיף טומאה על טומאתם הוא דבר עמוק מאוד. וזה כי התשובה שייכת לאדם בשביל שמעשה\* החטא בא מן האדם אשר הוא בעל שנוי ותמורה, לכך אין מעשיו וחטאים שלו נחשבים מעשים גמורים. כי המעשה נחשב לפי העושה, והעושה הוא בעל גוף, בעל שנוי ותמורה, אף המעשה שלו אינו מעשה גמור. שמתחלה בא המעשה מן האדם אשר אפשר שישנה מעשה שלו מן רע לטוב, ולפיכך יכול לשנות מעשיו בתשובה, ונחשב המעשה כלא היה מעולם.

#**אבל אם**= מתרה בו, ההעדאה והתראה זאת עושים לו שמעשיו שלו נחשבים מעשה יותר, שהרי העיד ולא שמע, וזהו מעשה גמור בודאי, אז נועל הקב"ה ממנו דרכי תשובה, ומכביד את לבו. שקודם זה הקב"ה צופה לרשע שישנה את מעשיו, שהוא מוכן אל השנוי ותמורה, וישנה אותם אל הטוב. אבל כאשר עשה זה, שהתרה בו ולא שמע, הקב"ה מוסיף לו טומאה על טומאתו, לפי שזה הוא מוכן אל הטומאה, ולא אל התשובה. וכאשר הוא מוכן, עושה לו כדי להפרע ממנו. והדברים אלו עמוקים מאוד, אף כי נראים שהם נגלים וידועים, כי נועל הקב"ה דרכי תשובה, שההתראה שהוא עובר נראה שהוא חוטא בשכלו ובדעתו, ואין תשובה רק לטעות שהוא בא מן גוף האדם, לא מן הדעת, כמו שנתבאר למעלה (ס"פ כ) בפסוק (שמות ב, כ) "קראן לו ויאכל לחם".

#**ולפי זה**= מה שאמר הכתוב (שמות ז, ג) "ואני אקשה את לבו\* למען רבות מופתי", ולא אמר כי לכך יקשה לבו לפי שהתרה בו ולא שב. זה מפני שיש כאן טעם שלא יקשה לבו בשביל למהר הוצאת ישראל, שעיקר השליחות היה בשביל זה. ולפיכך אמר כדי להרבות מופתי אקשה את לבו.

<> לשון הפסוקים שם [שמות ו, יד-כב] "אלה ראשי בית אבותם בני ראובן בכור ישראל חנוך ופלוא חצרון וכרמי אלה משפחות ראובן. ובני שמעון ימואל וימין ואוהד ויכין וצוחר ושאול בן הכנענית אלה משפחות שמעון. ואלה שמות בני לוי לתולדותם גרשון וקהת ומררי ושני חיי לוי שבע ושלשים ומאת שנה. בני גרשון לבני ושמעי למשפחותם. ובני קהת עמרם ויצהר וחברון ועוזיאל ושני חיי קהת שלש ושלשים ומאת שנה. ובני מררי מחלי ומושי אלה משפחות הלוי לתולדותם. ויקח עמרם את יוכבד דודתו לו לאשה ותלד לו את אהרן ואת משה ושני חיי עמרם שבע ושלשים ומאת שנה. ובני יצהר קרח ונפג וזכרי. ובני עוזיאל מישאל ואלצפן וסתרי".

<> רש"י [שמות ו, יד]: "אלה ראשי בית אבותם - מתוך שהוזקק ליחס שבטו של לוי עד משה ואהרן בשביל משה ואהרן, התחיל ליחסם דרך תולדותם מראובן". והגו"א שם אות ל [קטז.] כתב: "התחיל ליחסם דרך תולדותם [מראובן]. וקשה, למה התחיל בשבט לוי, ולא התחיל בייחוס משה ואהרן, לכתוב 'משה ואהרן בני עמרם בן קהת בן יצהר בן לוי'. ונראה דחשב כל תולדותיו של לוי עד שבא ליחוס משה ואהרן, וכל זה לברר את משה ואהרן, שבכל אלו תולדות לא בחר ה' להיות גואלים, רק משה ואהרן, ולכך מתחיל לספר כל תולדות לוי. והשתא יתורץ גם כן מה שהתחיל מראובן, ולא התחיל מלוי, לפי שהכתוב רוצה לומר כי משבט ראובן לא היה הקב"ה מביא הגואל, וגם משבט שמעון לא הביא הגואל, כי לא היה מוכן לזה אלא לוי דווקא, היינו שבט לוי. ולכך מונה הכתוב מראובן עד לוי, שהוא שלישי לבטן, ומפני זה היה מוכן לוי מבראשית לצאת ממנו הגואל". וכשם שבחירת משה ואהרן מתבהרת מתוך ששאר בני לוי לא נבחרו, כך בחירת שבט לוי מתבהרת מתוך ששבטי ראובן ושמעון לא נבחרו. וזהו העומק בדברי רש"י שם "מתוך שהוזקק ליחס שבטו של לוי עד משה ואהרן בשביל משה ואהרן, התחיל ליחסם דרך תולדותם מראובן". פירוש, כשם שבחירת משה ואהרן מחייבת שיוזכרו אלו שלא נבחרו, כך בחירת שבט לוי מחייבת שיוזכרו השבטים ראובן ושמעון שלא נבחרו. ואודות שלוי נבחר משום שהוא שלישי לבטן, כן הוא בזוה"ק ח"ב יט. [ראה למעלה פט"ז הערה 65].

<> לשונו למעלה פי"ג [תקצא.]: "לא שייך מספר בדבר שהוא יחידי". ולהלן פנ"ד כתב: "כי האחד... הוא יסוד המספר, אינו מספר, רק הוא יסוד המספר". ובגו"א במדבר פ"ג סוף אות יז [לא.] כתב: "כמו האחד... שהוא יסוד מספר, ובעצמו אינו מספר, רק שנמנה עליו". ושם דברים פ"ד אות כ [צב:] כתב: "כי האחד הוא יסוד המספר, ואינו מספר בעצמו, אבל הוא יסוד מספר". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנח:] כתב: "לא שייך מספר באחד... אשר כל מספר יש בו חבור אחדים". ושם פ"ה מט"ז [תח:] כתב: "האחד אינו מספר, ואינו נכנס בכלל מספר... והוא יסוד והתחלת המספר". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצז:] כתב: "אחד אינו מספר". ונראה לבאר, כי תיבת "מספר" קשורה לספירה, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הראשון [קג:], וז"ל: "כי לשון 'מספר' הוא ספירה של אחד אחד". ואחד אינו נספר ונמנה, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"מ אות יא [רעא:], וז"ל: "לא שייך מנין באחד בלבד, דאחד אינו נמנה". ושם במדבר פ"ג אות ה [כג:] כתב: "לא שייך מנין באדם פרטי לומר 'תפקוד איש פלוני'". ותוספות קידושין ב. [ד"ה היבמה] כתבו "בחדא מילתא אין לשנות מניינא" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 104, ופי"ג הערה 9].

<> לשונו להלן פנ"ד: "השנים, אף על גב שהוא מספר, אינו מספר גמור, שלא תמצא בו נפרד, רק זוג". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנח:] כתב: "אין השנים רק מספר זוג, ואין כאן מספר נפרד כלל". וראה הערה הבאה.

<> לכאורה בדר"ח פ"ג מ"ו [קנח:] כתב שרק במספר חמש יש בו זוג ויש בו נפרד, ולא במספר שלש, וכלשונו: "שלשה יש בו מספר נפרד. וכן אמרו [ראב"ע שמות ג, טו (יובא בסמוך)] כי השנים הם התחלת מספר הזוגות, ושלשה התחלת מספר הנפרדים... ובמספר חמשה תמצא מה שלא תמצא במספר השלשה, כי במספר חמשה יש בו מספר זוג, ויש בו מספר נפרד, כי יש בו שנים ושלשה... כי יקרא זה אגודה שלימה כאשר יש במספר זה שנים, שהוא מספר זוג, ושלשה, שהוא מספר נפרד, וחמשה כולל שניהם, ולכך נקרא מספר זה 'אגודה'". ולשון הראב"ע [שמות ג, טו] הוא: "שנים תחלת מספר הזוגות, ושלשה תחלת מספר הנפרדים". הרי שמספר שלשה הוא מספר נפרד, ואין בו מספר זוג, ואילו כאן כתב שמספר שלשה "יש בו זוג ויש בו נפרד", ומחמת כן הוא "מספר שלם". ועוד קשה, דלפי דבריו כאן מהו היתרון שיש למספר חמשה על שלשה, הרי בשניהם "יש בו מספר זוג, ויש בו מספר נפרד". ועוד קשה, כיצד ניתן לחלק מספר שלש לשתי קבוצות [אחת ושתים], הרי "האחד אין בו רבוי, ואינו נקרא מספר" [לשונו למעלה], ולכך מספר שלש הוא בעל קבוצה אחת של שלש, והוא "תחלת מספר הנפרדים", ולא "שיש בו זוג ויש בו נפרד". אמנם זה לא קשה, כי מספר אחד אינו מספר כשהוא נשאר יחיד ובודד, אך כאשר מתווספים עליו עוד מספרים, אזי גם האחד חוזר להיות מספר, כיון שאינו יחיד ובודד. אך שתי הקושיות הראשונות עדיין קשות. ויש לומר, כי בדר"ח בהמשך שם [קסד.] כתב: "אף על גב ששלשה הם נקראים 'אגוד', אין זה אגוד גמור כמו שהוא חמשה... ולא כן שלשה, שאין השלשה אגוד שלם". וכן כתב להלן פנ"ח. הרי שאף במספר שלש יש בחינה מסויימת של שתי קבוצות [דאל"כ אין בשלש שום אגוד], רק שאינו בהיר מספיק כמו שיש במספר חמש. ובאמת שכך מוכח מיניה וביה מהמשך דבריו בדר"ח שם [קנט.], שכתב שם: "מספר שלשה הוא יותר ממספר שנים, שהרי הוא התחלת מספר נפרד, ולא כן מספר שנים, שהוא מספר זוג". ואם תבאר שבמספר שלש אין מספר זוג כלל, אלא רק מספר נפרד לגמרי, מדוע מספר שלש הוא יותר ממספר שתים משום שהוא "התחלת מספר נפרד, ולא כן מספר שנים, שהוא מספר זוג", דמאי אולמא מספר נפרד ממספר זוג, הרי מה שיש בזה אין בזה, ומה שיש בזה אין בזה, ושקולין הן, ומהי העדיפות למספר נפרד על פני מספר זוג. אלא על כרחך שגם במספר שלש יש בחינה מסויימת של מספר זוג [וכמובן גם מספר נפרד], ובכך מספר שלש עדיף ממספר שתים. אמנם עדיין יש להעיר, שהואיל ולמספר חמש יש שתי קבוצות מספרים בצורה ברורה יותר ממספר שלש, מנין שמספר שלש יחשב "מספר שלם" [מחמת שיש בו בחינה מסויימת של שתי קבוצות מספרים], שמא רק מספר חמש יחשב "מספר שלם", כי המעלה שיש במספר שלש רק מבחינה מסויימת יש למספר חמש בבבחינה בולטת וברורה ויל"ע בזה.

<> לשונו להלן פנ"ד: "כי האחד, אף על גב שהוא יסוד המספר, אינו מספר... והשנים אף על גב שהוא מספר, אינו מספר גמור, שלא תמצא בו נפרד, רק זוג. אבל התחלת מספר הוא מספר שלש". ולמעלה פ"ט [תצג:] ביאר שמספר שלש מורה על האחדות, כי הוא מקשר את השנים שלפניו. ולמעלה פט"ז [לאחר ציון 62] ביאר שמספר שלש מורה על קדושה והבדלה מהחומרי [יובא בהערה 8]. ולא מצאתי בשאר ספריו שכתב שמספר שלש הוא "מספר שלם". ויש להעיר על כך, שלמעלה פ"ג [קצט.] כתב שמספר שש הוא מספר שלם, וכלשונו: "כי שש הוא מספר שלם, וזה כי לא תמצא דבר שלם כי אם על ידי מספר ששה. וזה כי הנקודה היא אחת, והיא חסירה, בעבור שאין לה התפשטות כלל. והקו אשר יש לו התפשטות באורך, ויש לו שלימות יותר, בעבור שיש לו התפשטות באורך, אך אין זה שלימות גמור בעבור שאין לקו התפשטות רק אורך, ואין לו התפשטות אורך ורוחב. והשטח אשר יש לו התפשטות אורך ורוחב הוא שלם יותר, בעבור שיש לו התפשטות אל הצדדין הארבע, אבל אין לו עומק. אמנם הגשם הוא השלם, בעבור שיש לו התפשטות הצדדין הששה, דהיינו מעלה ומטה וארבע רוחות, ואין התפשטות יותר משש קצוות אלו. וכן הסכימו חכמי המחקר כי הגשם הוא השלם בעבור שיש לו שש קצוות, ולפיכך דבר שהוא בעל שש צדדין הוא השלם. ולפיכך היה מספר ישראל שש מאות אלף, כי מספר שש הוא מספר שלם שאין עליו תוספת". וכן כתב למעלה פי"ב [תקעו:]. ובדר"ח פ"ה מכ"א [תקכג:] כתב: "שבעה הוא מספר שלם בימים ובשנים, שהוא חוזר חלילה תמיד, ולפיכך מספר זה נקרא 'שבעה', מלשון שביעה, שכל אשר הוא שבע הוא שלם". ובנצח ישראל ס"פ מו [תשפד.] כתב: "כל שבעה הוא מספר שלם, וזה ידוע". ושם פנ"א [תתכא.] כתב: "כי מאה הוא מספר שלם, מורה על שלימות מבלי חסרון". ויש לעיין בכל זה.

<> בכת"י [תנ.] הוסיף כאן: "כלל הדבר, כי הובחר לוי השלישי לצאת ממנו הגואלים, בעבור שהוא מוכן לזה יותר, שהוא השלישי".

<> גם למעלה פט"ז [לאחר ציון 62] עסק בענין זה, ושם ביאר שהיות ששבט לוי הוא השבט השלישי, לכך יש לו את ההכנה לקדושה [ולא לשלימות כדבריו כאן], 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... וכל זמן שהיו כלל ישראל בשיעבוד, לא היה ראוי לשבט לוי להיות הם מושלים על המצרים. מכל מקום זכות עצמם וקדושתם הועיל שלא היה ראוי שיהיו מושלים מצרים על שבט לוי הקדוש והנבדל. ואיך יהיה מושל עליהם החומר הגרוע הזה, הם המצריים, עד שהיו ישראל ראוים להגאל. ואז הוציא הקב"ה הגואל משבט מושלים, הוא שבט לוי, אשר הוא קדוש ונבדל, ואז היה מושל על החומר, הם מצרים אשר נמשלו לחומר, דכתיב [יחזקאל כג, כ] 'אשר בשר חמורים בשרם'. ולפיכך יצא משבט לוי משה רבינו עליו השלום, אשר הוא הצורה השלימה, והוא נבדל מן החומר כאשר יתבאר, עד שלא היה אדם נבדל מן החומר כמו משה רבינו עליו השלום, והוא היה ראוי להיות מושל על מצרים, כדכתיב [שמות ז, א] 'ראה נתתיך אלקים לפרעה וגו''".

<> זהו המשך מה שנאמר כאן [שמות ו, כ] "ויקח עמרם את יוכבד דודתו לו לאשה ותלד לו את אהרן ואת משה". ובא לבאר מדוע דוקא כאן הודגש שעמרם נשא אשה שהיתה דודתו.

<> הנה רש"י [שמות ו, כ] כתב "יוכבד דודתו - אחות אבוהי בת לוי אחות קהת". וכתב שם הגו"א אות לב [קיט.] בזה"ל: "אחות אבוהי. לא אשת אביו, כפירוש 'דודתך היא' [ויקרא יח, יד] בפרשת עריות, שהיא אשת אביו, דכאן רוצה לומר אחות אביו, שהרי כך היתה בת לוי [במדבר כו, נט] אחות קהת, ולפיכך הוצרך לתרגם 'אחות אבוהי'". ולפי דבריו כאן מובן מאוד מדוע "כאן רוצה לומר אחות אביו", כי מגמת הפסוק להדגיש ש"יהיו האב והאם מן השבט שהובחר לצאת ממנו הגואלים" [לשונו כאן], ואשת אביו אינה בהכרח באה מהשבט של אביו, לעומת אחות אביו.

<> שנאמר [שמות ו, טז] "ואלה שמות בני לוי לתולדותם גרשון וקהת ומררי".

<> שנאמר [שמות ו, יח] "ובני קהת עמרם ויצהר וחברון ועוזיאל".

<> אף על פי שבפסוק לא נזכרה מרים, שנאמר [שמות ו, כ] "ויקח עמרם את יוכבד דודתו לו לאשה ותלד לו את אהרן ואת משה", מ"מ משה הוא שלישי לבטן, וכמו שאמרו חכמים [שבת פח.] "בריך רחמנא דיהב אוריאן תליתאי, לעם תליתאי, על ידי תליתאי", ופירש רש"י שם "על יד תליתאי - משה תליתאי לבטן; מרים, אהרן, ומשה".

<> בכת"י [תנ.] כתב משפט זה כך: "אז צריך למספר שלם, שיהיה כאן הכנה, כדי שיגיע השלימות". ולכך לוי, שהוא הראשון לשולשלת זו, היה חייב להיות השבט השלישי, ולא השבט הראשון או השני.

<> "ואחר שהובחר שבט לוי להיות יוצאים ממנו גואלים, הובחר מבני לוי השני, דהיינו קהת" [לשונו למעלה לאחר ציון 10].

<> לעומת אחד ש"אין בו רבוי, ואינו נקרא מספר" [לשונו למעלה לאחר ציון 2].

<> כמו שאמרו לאידך גיסא [מגילה ה.] "אקדומי פורענות לא מקדמי", ו"ידיעת ההפכים אחת" [ראה למעלה פכ"ה הערה 45], ואם אין להקדים הפורענות, מוכח מכך שיש להקדים את הגאולה. וראה להלן הערה 53 אודות שיש להקדים את הגאולה, ולא לעכבה.

<> "ולפיכך הוליד קהת [את] עמרם בראשון" [לשונו בכת"י (תנ.)]. ואודות יסודו שאפשר לקצר את שלבי ההכנה כאשר יש צירוף של כמה גורמים, כן כתב בדר"ח פ"ה מכ"א [תקד.], בביאור המשנה שם "בן חמש שנים למקרא, בן עשר למשנה, בן שלש עשרה למצות, בן חמש עשרה לתלמוד... בן עשרים לרדוף, בן שלשים לכח, בן ארבעים לבינה", וז"ל: "החכמים נתנו לאדם כל עשרה שנים מן ימי חייו מדריגה בפני עצמו. והדבר הזה ראוי מאד... כשם שיש שנוי למספר שלשים מן עשרים, [כי] זהו מספר אחר לגמרי. ולא כך עשרים וחמשה או עשרים ושבעה, אין לו שנוי מן עשרים, שהרי מזכיר עמו עשרים. אבל עשרים, שלשים, ארבעים, כל אחד ואחד מספר בפני עצמו... ואלו שלשה, דהיינו מקרא משנה תלמוד, נתן השעור 'בן חמש למקרא, בן עשר למשנה, בן ט"ו לתלמוד'... כאן לא אמרינן שצריך עשרה, מפני כי כל השאר השנויים כאן, החדוש בא מעצמו; בן עשרים לרדוף, בן שלשים לכח, בן ארבעים לבינה, ולפיכך צריך אל זה עשרה. אבל מקרא משנה תלמוד, שאין הדבר מגיע מעצמו, שצריך לו רב אשר ילמד אותו, אין צריך להמתין עד עשרה, רק חמש, כי דל פלגא על המלמד, ופלגא על עצמו".

<> דוגמה לדבר; בפירוש הסולם למדרש הנעלם פרשת אחרי, מאמר ב [עמוד לב] כתב: "צריך שתדע שבכל מדרגה יש קטנות וגדלות, וכשמגיעה הארת מדרגה חדשה צריכה להתחיל להאיר את הקטנות שבה, ואחר כך תוכל להאיר הגדלות שבה. ולפיכך בטרם שבאה מדרגה חדשה, צריכה מקודם המדרגה הישנה להסתלק, כדי לתת מקום להארת הקטנות של המדרגה ההדשה".

<> בכת"י [תנ.] הקדים לכתוב כאן: "כלל הדבר, שהזכיר שני השבטים הראשונים לומר כי לכך הובחר לוי להיות יוצאים ממנו הגואלים בעבור שלישיתו. לכך ספר וכו'".

<> לשונו למעלה פי"ט [לאחר ציון 6]: "ואי אפשר לומר שהיה דבר זה [שני עברים נצים (שמות ב, יג)] במקרה, שהרי מדבר זה בא הגאולה; שעל ידי זה ברח למדין [שמות ב, טו], ונשא בת יתרו [שם פסוק כא], ונגלה לו השכינה [שם ג, ד]. ואיך תהיה הגאולה במקרה, שאין דבר יותר חשוב כמו גאולת ישראל, ואיך תהיה על ידי דבר במקרה, זה לא יתכן". וכן כתב כמה פעמים בספר זה. וכגון, ולמעלה ר"פ יא כתב: "אחר שגזר הגזירה על זרעו של אברהם, ראינו ההשגחה הגדולה להוריד את זרעו של אברהם למצרים. שלא תאמר כי היה הגלות של ישראל במצרים במקרה, רק הכל בהשגחה נפלאה". ושם בהמשך פי"ט [לאחר ציון 62] כתב: "אל תאמר שהיו דברים אלו במקרה, שלא יתכן שיהיה ענין הגאולה במקרה". ולמעלה ר"פ כ [לאחר ציון 15] כתב: "כבר אמרנו לך, שכל ענין שהיה למשה אין ראוי שיהיה דבר מקרה, ואם היה דבר מקרה, אם כן היתה הגאולה במקרה". ולמעלה פכ"ב [לאחר ציון 29] כתב: "במשה כתיב 'היה' [שמות ג, א], לומר שעם בריאתו היה מוכן לגאולה. ואין מה שהיה גואל ישראל דבר מקרה קרה בלבד, רק מעת שנברא נמשך זה אחר עצם שלו". ולהלן פנ"ב כתב: "אילו היה מספר הטובה לישראל מבלי הגנות, היה אפשר לחשוב כי במקרה בא הגאולה. לפיכך יתחיל קודם הגנות, ויאמר בשביל הגנות שהיה לישראל הקב"ה עשה עמהם מה שעשה". ולהלן פנ"ד כתב: "'וירד מצרימה' [דברים כו, ה], אנוס על פי הדבור [הגדה של פסח]. דע כי ענין יעקב היה כל דבריו שלא במקרה, שאילו היו דבריו של יעקב במקרה, דהיינו הירידה למצרים, היה אם כן הגאולה במקרה, והיה עיקר סדר העולם במקרה. שהרי ידוע ומפורסם בודאי כי הגלות והגאולה הוא עיקר מענין העולם וסדר שלו. וכבר אמרנו זה שכל דבר מענין זה היה בעצם, לא במקרה... ולפיכך אילו היה יורד יעקב מעצמו, ואם לא רצה לא היה יורד, היה בא הגלות במקרה, שקרה שירד, ואם לא רצה, לא היה יורד. ואין לומר כך כלל, אלא היה אנוס על פי הדבור, עד שהיה בא הגלות בהכרח. ולפיכך לא היה בא במקרה, אלא בעצם. לכך דרשו 'וירד מצרימה' אנוס על פי הדבור". ובנצח ישראל ר"פ נג [תתלו.] כתב: "כבר בארנו בחבור גבורות ה' כי לא היה דבר אחד בגאולה ראשונה במקרה, רק הכל בעצם ובכוונה. ולכך מה שתמצא בגאולה ראשונה שהיו הגואלים שנים, שהם משה ואהרן, אל תאמר כי היה זה במקרה". וראה למעלה פי"ד הערה 112, פט"ו הערה 45, פט"ז הערה 6, פי"ט הערות 8, 9, 100, 102, פ"כ הערה 16, פכ"ב הערה 31, ולהלן פל"ד הערה 43.

<> פירוש - למעלה פי"ט [לאחר ציון 6] ביאר ששני העברים שמסרו את משה למלכות לא התנגדו למשה במקרה, כי אז הגאולה היתה במקרה [מובא בתחילת הערה הקודמת]. הרי שאף דברים המרוחקים מעצם חיי משה אינם יכולים להיות מקריים, ק"ו שסדר ההשתלשלות, שהוא אופן לידתו של משה, ושייך למשה בעצם, לא יהיה במקרה.

<> ו"על פי ה'" עומד כנגד המקרה, כיון שאין למקרה שום שייכות אל הקב"ה, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [שעו.], וז"ל: "השם יתברך אשר הוא מחויב המציאות, רחוק ממנו דבר שהוא במקרה, כי הוא יתברך מחויב המציאות, והמקרה אין לו מציאות כלל, רק במקרה קרה" [הובא למעלה פי"ד הערה 112, ופכ"ה הערה 6]. ובאור חדש פ"א [תעט.] כתב: "לא היה הריגת ושתי במקרה, רק השם יתברך עשה זה". ולמעלה [פכ"ה לאחר ציון 5] כתב: "צריך אתה לדעת איך הגאולה מסודרת מאתו יתברך", וסדר עומד כנגד מקרה [כמבואר למעלה פכ"א הערה 14], ולכך בהכרח ש"סדר השתלשלות" הגאולה הוא "על פי ה'", ולא במקרה.

<> לא מצאתי בשאר ספריו שביאר "ענין השתלשלות משה ואהרן".

<> רמב"ם בשמונה פרקים פ"ח, ראב"ע [שמות ז, ג], רבינו בחיי [שם], וספורנו [שם]. וכן הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ו ה"ג רמז לקושי זה. והרמב"ן [שמות ז, ג] כתב על שאלה זו : "שאלה אשר ישאלו הכל". וראה הערה 27.

<> כך הוא לשון הפסוק במילואו "ואני אקשה את לב פרעה והרביתי את אותותי ואת מופתי בארץ מצרים". וכן נאמר [שמות יא, ט] "ויאמר ה' אל משה לא ישמע אליכם פרעה למען רבות מופתי בארץ מצרים".

<> לשון הרמב"ם בשמונה פרקים, פ"ח [ד"ה אבל אמרו]: "פרעה וסיעתו, אילו לא היה להם חטא אלא שלא שלחו ישראל, היה הענין בסופק על כל פנים שהרי הקב"ה מנעם מלשלוח אותם, כמו שנאמר [שמות י, א] 'כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו', ואיך היה מבקש מהם לשלחם, והם מוכרחים שלא לשלחם. ואיך ענשם אחר כן כאשר לא שלחם. וזה נראה עול בלא ספק". והראב"ע [שמות ז, ג] "יש לשאול, אם השם הקשה את לבו, מה פשעו ומה חטאתו". וכן כתב הרמב"ן [שם]. ורבינו בחיי [שם] כתב: "רבים שואלים בכאן, אם הקב"ה היה מקשה את לבו שלא ישלח אותם, למה הרבה עליהם המכות הגדולות ההם חנם, והנה זה חמס כפי הנראה, וה' יתברך צדיק לא יעשה עולה. ואם היה קושי הלב והסירוב לבלתי שלחם ממנו ומאתו, איך היה מענישו על קושי לבו בכל המכות ההן". והמהר"ל מכוון שאלה זו על מה שנאמר [שמות ז, ג] "ואני אקשה את לב פרעה והרביתי את אותותי ואת מופתי בארץ מצרים", דאיזה רבוי מופת וקידוש ה' יש בזה כאשר לכאורה המכות באו עליו בחנם על לא פשעו, וזה נראה כחמס ועול.

<> מה שהזכיר כאן גם את העם המצרי ["הרשע הזה ועמו היו גורמים שלא יהיה יודע שמו"], כי המכות לא באו רק על פרעה, אלא על כל העם המצרי, ולכך יש צורך לבאר שסבת המכות נמצאת לא רק אצל פרעה, אלא גם אצל העם המצרי. ואף על פי שפרעה הוא שאמר "מי ה' אשר אשמע בקולו", מ"מ המלך מייצג את כל העם, ומעשיו מתייחסים לכל העם. וכן כתב רש"י [במדבר כא, כא] "וישלח ישראל מלאכים - ובמקום אחר תולה השליחות במשה, שנאמר [דברים ב, כו] 'ואשלח מלאכים ממדבר קדמות'... הכתובים הללו צריכים זה לזה, זה נועל וזה פותח, שמשה הוא ישראל וישראל הם משה, לומר לך שנשיא הדור הוא ככל הדור, כי הנשיא הוא הכל". ובנתיב הענוה פ"ו [ב, יג.] כתב: "שלשה מחולין להן עונותיהן, הנושא אשה, ונשיא, וגר שנתגייר [ירושלמי ביכורים פ"ג ה"ג]. וכל אלו מפני שנהפכו לאיש אחר, ואינם הראשונים... ונשיא שעלה לגדולה, מפני כי הנשיא נעשה לאיש אחר לגמרי כאשר נעשה נשיא. ותדע לך שכך הוא, כי המלך נחשב ככל העם, ומתחלה היה אדם פרטי, ועכשיו נחשב כמו הכל. וכך אמרו במדרש בפרשת חקת [במדב"ר יט, כח], כתוב אחד אומר [במדבר כא, כא] 'וישלח ישראל מלאכים'. וכתוב אחד אומר [דברים ב, כו] 'ואשלח מלאכים ממדבר קדמות', ללמדך שנשיא הדור הוא ככל הדור, שהנשיא הוא הכל". וכן הוא בח"א ליבמות סג: [א, קלט.], ח"א לסנהדרין יד. [ג, קלו.], ושם קז. [ג, רנא:]. ובאור חדש פ"ג [תרמה.] כתב: "אין כח ביחיד להתנגד לרבים... ואינו דומה למלך, שהוא נחשב כמו הכלל" [הובא למעלה פי"א הערה 63].

<> משמע מדבריו שחלול ה' יש רק בגלוי וברבים, שכתב כאן "כי הכל ידעו הכפירה, וגרם חלול שמו יתברך". ויש להעיר על כך ממשנה מפורשת [אבות פ"ד מ"ד] "כל המחלל שם שמים בסתר, נפרעין ממנו בגלוי", הרי שיש חלול ה' גם בסתר. אמנם כבר בדר"ח שם [עא.] עמד על שאלה זו, וז"ל: "קשיא, איך אפשר לחלל שם שמים בסתר, דהא בסתר אין רואין שיאמרו כך. ויש לתרץ, דאיירי שהיו עשרה תלמידי חכמים בבית אחד, וגנב אחד מהם דבר, ולא נודע איזה מהם. אי נמי, עשרה תלמידי חכמים יושבים, ואחד נכנס לבית זונות, ולא נודע איזה, שזה מחלל שם שמים בסתר, שלא נודע שהוא החוטא. ו'נפרעין ממנו בגלוי' שיהיה נודע ומפורסם החוטא מי היה". וראה הערה הבאה.

<> כן ביאר בדר"ח פ"ד מ"ד [עט:], וז"ל: "מי שהיה מחלל שם כבודו יתברך, ראוי שיעשה השם יתברך דין בו כדי להגדיל כבודו יתברך כנגד זה שהיה זה מחלל שם שמים, ובמשפט הזה חוזר להתגדל כבודו. ולפיכך המחלל שם שמים בסתר [בציור שהובא בהערה הקודמת] נפרעין ממנו בגלוי, כדי שידעו הכל שהשם יתברך עושה דין בחוטא הזה שהיה מחלל שם כבודו יתברך. וכאשר בא השם יתברך להפרע ממנו, מסבב השם יתברך שיהיה נודע שחטא וחלל שם כבודו, ואז נפרע ממנו ועושה משפט בחוטא הזה, ואז מתגדל כבודו בעולם כנגד זה שהיה מחלל כבודו יתברך. וזהו פירוש 'כל המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי'".

<> פירוש - קשיות הלב של פרעה נעשתה כדין, ולא ח"ו כחמס ועולה, ולכך היא משמשת להרבות מופתי ה' במצרים, ובכך ידעו את שם ה'. וזהו כנראה הביאור בדברי רש"י [שמות ז, ג], שכתב: "ואני אקשה - מאחר שהרשיע והתריס כנגדי... טוב לי שיתקשה לבו למען הרבות בו אותותי ותכירו את גבורותי". הרי מה שפרעה אמר "מי ה' אשר אשמע בקולו" מצדיק את קשיות לבו. וראה להלן הערה 55, ופל"ד הערה 44.

<> פירוש - לא רק שהשאלה מתיישבת [כפי שביאר עד כה], אלא שאיננה קשה מתחילתה, כי אין קשיות הלב מונעת מפרעה לשמוע לה', אלא היא עושה שפרעה לא יהיה נבהל לשלח את ישראל בחפזה, וכמו שמבאר.

<> רש"י שמות ז, ג "ואני אקשה מאחר שהרשיע והתריס כנגדי, וגלוי לפני שאין נחת רוח באומות לתת לב שלם לשוב, טוב לי שיתקשה לבו למען הרבות בו אותותי, ותכירו את גבורותי... ואף על פי כן בחמש מכות הראשונות לא נאמר 'ויחזק ה' את לב פרעה', אלא 'ויחזק לב פרעה'". ובגו"א שם אות ד [קכד:] כתב: "פירוש, אף על גב שהקב"ה יודע שאין נחת רוח, אפילו הכי הראה הקב"ה זה בחמש מכות הראשונות, שיהיה גלוי ומפורסם שהוא מחזק את לבו מעצמו, ואחר שהיה מחזק את לבו בחמש מכות הראשונות, הקב"ה מחזק לבו בחמש מכות האחרונות, חמש נגד חמש. כפי אותן מכות שהיה מחזק לבו מעצמו, היה הקב"ה מחזק את לבו גם כן חמשה פעמים:".

<> להלן פנ"ו, שביאר בארוכה כיצד חמש המכות האחרונות הן בתחתונים, וחמש מכות אחרונות הן בעליונים, מקבילות בדיוק אחת לאחת. ובסוף דבריו כתב שם: "הרי לך ה' מכות הראשונות נגד ה' מכות אחרונות. כי התחתונים והעליונים שקולים מצטרפים זה לזה, מתחברים זה לזה כאשר ידוע, אין אחד בלא שכנגדו, כאשר ידוע מאוד למעיינים. וה' מכות ראשונות מן התחתונים, וה' מכות אחרונות מן העליונים. ומפני שהעליונים והתחתונים מתחברים זה לזה, דרשו [בהגדה של פסח] 'ביד חזקה' שתים, 'ובזרוע נטויה' שתים, כי המכות מצורפים מזדוגים יחד".

<> רמב"ן בראשית ב, א "'צבא הארץ' הם הנזכרים, חיה ורמש ודגים וכל הצומח, גם האדם. ו'צבא השמים' שני המאורות והכוכבים הנזכרים... וכן נפשות האדם 'צבא השמים' הנה". הרי האדם משתייך לתחתונים ולעליונים כאחת; גוף האדם הוא מן התחתונים, אך נשמתו היא מן העליונים. וכן כתב רש"י [בראשית ב, ז]: "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים ומן העליונים; גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים". ובדר"ח פ"א מי"ד [שסא.] כתב: "חשיבות ומעלת הנפש שהיא מן למעלה, והאדם הוא מלמטה בעל גוף". ושם פ"ב מ"ז [תרט.] כתב: "כי האדם הוא מחובר מגוף ונשמה, והגוף הוא מן הארץ, והנשמה מן השמים". ושם פ"ה מט"ו [שסא:] כתב: "כי האדם הוא מלמעלה ומלמטה, כמו שהוא מבואר בכתוב". ושם פ"ה מכ"ב [תקסה:] כתב: "האדם הזה הוא מן העליונים והתחתונים; גופו מן התחתונים, ונפשו מן העליונים". ובנצח ישראל פ"מ [תשיד:] כתב: "הצדיקים הם מן העליונים ומן התחתונים, כי גוף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים". וכן הזכיר בקצרה בדרוש על התורה [טז:], נר מצוה ח"א הערה 142, נתיב התורה פט"ז [תרמח:], אור חדש פ"א [שנא:], ובאר הגולה באר הרביעי הערה 359. וכן הדגשתו כאן מוסברת לפי זה, שכתב כאן: "האדם הוא ראש התחתונים עד שהוא מן העליונים גם כן". הרי מחמת רום מדריגת האדם בתחתונים, לכך הוא משתייך גם לעליונים. והביאור הוא, שהאדם הוא מלך בתחתונים מפאת מעלתו האלקית, וכפי שכתב למעלה פ"ד [רכט:], וז"ל: "אם הוא זוכה, והאדם הוא צורה שלימה, ראוי לו להיות מושל על הדברים החמריים... שהם במדריגת החומר, והצורה מושלת עליהם", ושם הערות 69, 70. ובח"א לגיטין סח: [ב, קכח.] כתב: "כי מצד הצורה נחשב האדם מלך בתחתונים, ובשביל כך הוא מושל אף ברוחנים". הרי שמעלתו האלקית עושה את האדם ראש לתחתונים, ומחמת מעלה זאת גופא הוא משתייך לעליונים, וכפי שהתבאר כאן.

<> פירוש - הואיל וחמש המכות הראשונות היו בתחתונים, והאדם הוא ראש לתחתונים, לכך לא היה בידי המכות האלו להכריע את פרעה, כי כח האדם הוא יותר מכח התחתונים.

<> כי יש לאדם בחירה חופשית מחמת היותו מחונן בצלם אלקים, וכפי שאמרו חכמים [אבות פ"ג מט"ו] "הכל צפוי והרשות נתונה", ובדר"ח שם [שעה.] כתב: "מה שאמר 'הרשות נתונה', דבר זה כי מצד שהאדם בצלם הקב"ה, לכך נתן לאדם רשות לעשות מה שירצה, ואין האדם מוכרח במעשיו. שכך פירוש זה; 'הכל צפוי' לפני הקב"ה, ועם כל זה 'הרשות נתונה' לאדם לעשות כמו שירצה. ואם רואה שהאדם רוצה לעשות חטא, אין הקב"ה מונע ממנו החטא מלעשות, אלא הרשות נתונה לו. ודבר זה מפני כי האדם נברא בצלם אלקים [בראשית א, כז], ויש לו דמיון בזה גם כן אל השם יתברך, שהוא נברא בצלם אלקים. ואין הדבר הזה נמצא אל המלאכים, שאין הבחירה בהם, והם עושים כפי אשר הקב"ה מנה אותם לעשות, ולא ישנו את שליחותם. אבל האדם שנברא בצלם אלקים, יש לו סגולה זאת שהוא ברשות עצמו, כמו השם יתברך שהוא עושה מה שירצה, וכך האדם יש רשות בידו לעשות מה שירצה, והוא בעל בחירה". ועוד אודות שה' רוצה שהאדם לא יהיה מוכרח במעשיו, כן ביאר למעלה פ"ז [שנד:] את חטא מי המריבה, וז"ל: "השם יתברך צוה עליו [על משה] לדבר אל הסלע [במדבר כ, ח], שהיה בדרך נס שקבל הסלע הדבור. והשם יתברך רצה שיקבלו הנמצאים דבורו, ויהיו נמשכים אחר השם יתברך ברצון, רק בדבור בלבד, בשמחה.... ומשה עשה הכל דרך כעס, והיה כועס ואמר [במדבר כ, י] 'שמעו נא המורים', גם הכה הסלע [שם פסוק יא], עד שהיה הסלע נמשך אל דבר השם יתברך בכח, ועל ידי זה אין מחדש אמונה, כי אין אמונה רק שיהיה הכל דרך רצון ושמחה". ובגו"א במדבר פ"כ אות ז [שכד:] כתב: "היה הוא יתברך רוצה שיהיו כל הנמצאים נמשכים אחר דבור השם יתברך לעשות רצונו מעצמם, לא על ידי הכרחי, ובזה יעשו ישראל גם כן רצון השם יתברך מעצמם בשמחה. ולכך אמרו שידברו אל הסלע, כי כאשר יקיים מכח דבור, הנה העשיה היא מרצון ומשמחה, וזהו ענין האמונה. ולפיכך אם דיבר אל הסלע, והיה מקבל דבריו ברצון בלי פעל הכרחי, היה זה קידוש שמו לעשות רצונו באמונה, ומעשה משה היפך האמונה" [הובא למעלה פ"ז הערה 37].

<> "ומעכשיו אם ישוב יהיה כאילו שב מעצמו, ולא אנוס" [לשונו בכת"י (תנב:)]. וכן כתב להלן ס"פ נו, וז"ל: "וכאשר תבין זה תבין למה במכות הראשונות לא היה מחזק לבו, ואילו במכות האחרונות היה הקב"ה מחזק לבו. שכל עוד שלא הגיעו המכות למדריגת האדם, שכל חמש מכות הראשונות הם בתחתונים לבד, ולא הגיעו למדריגת האדם, כי מדריגת האדם הוא התחלת העליונים, היה פרעה מחזק לבו מעצמו, וגובר על המכה, עד שחין, שהוא באדם בעצמו... ומאז לא היה יכול לעמוד אם לא היה הקב"ה מחזק לבו נגד חוזק המכות, כי המכות היו מתחזקים עליו יותר ממה שהיו יכולים לעמוד. לכך נגד זה היה הקב"ה מחזק לבו... [ו]אם לא היה הקב"ה מחזק את לבו היה שולח את ישראל, לכך הוצרך הקב"ה לחזק את לבו". וראה בבאר הגולה באר החמישי [צח.], ושם הערה 541. @**וכן כתב הרמב"ן**^ [שמות ז, ג], וז"ל: "כי היו חצי המכות עליו בפשעו, כי לא נאמר בהן רק 'ויחזק לב פרעה' [שמות ז, יג]... הנה לא רצה לשלחם לכבוד השם. אבל כאשר גברו המכות עליו ונלאה לסבול אותם, רך לבו והיה נמלך לשלחם מכובד המכות, לא לעשות רצון בוראו. ואז הקשה השם את רוחו ואמץ את לבבו, למען ספר שמו, כענין שכתוב [יחזקאל לח, כג] 'והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי לעיני גוים רבים וגו'". @**וכן כתב הספורנו**^ [שמות ז, ג], וז"ל: "ואני אקשה. הנה בהיות האל חפץ בתשובת רשעים ולא במיתתם... אמר שירבה את אותותיו ואת מופתיו, וזה להשיב את המצרים בתשובה... ואין ספק שלולא הכבדת הלב היה פרעה משלח את ישראל בלי ספק, לא על צד תשובה והכנעה לאל יתברך, שיתנחם מהיות מורד, אף על פי שהכיר גדלו וטובו, אלא על צד היותו בלתי יכול לסבול עוד את צרת המכות, כמו שהגידו עבדיו באמרם [שמות י, ז] 'הטרם תדע כי אבדה מצרים', וזאת לא היתה תשובה כלל. אבל אם היה פרעה חפץ להכנע לאל יתברך, ולשוב אליו בתשובה שלמה, לא היה לו מזה שום מונע. והנה אמר האל יתברך 'ואני אקשה את לב פרעה', שיתאמץ לסבול המכות, ולא ישלח מיראת המכות את ישראל... וישובו המצרים באיזו תשובה אמתית". @**נמצא שעד כה**^ ביאר שני טעמים להכבדת לבו של פרעה; (א) כנגד חלול ה' שעשה פרעה, יחוייב שהתיקון לזה יהיה קידוש ה'. (ב) הכבדת הלב נועדה לאזן את המשקל. ומעתה יביא טעם שלישי מהמדרש; סירובו של פרעה לשלח את ישראל בחמש המכות הראשונות מצדיק את הכבדת לבו בחמש המכות האחרונות.

<> אודות שהגוף והחומרי הם בעלי שנוי ותמורה, כן כתב בהרבה מאוד מקומות. וכגון, למעלה פ"ז [שלג:] כתב: "כי השנוי מתייחס יותר אל הדברים הטבעים לשפלותם". ובהמשך הפרק שם [שמו:] כתב: "כי הדברים החמרים חלושי המציאות, מקבלים שנוי תמיד, ואין חוזק להן". ולמעלה פכ"ד [לאחר ציון 29] כתב: "מפני שהיה משה צורה נבדלת, לא היה שנוי לנבואתו. כי כל הדברים אשר הם צורה נבדלת יש להם קיום, ואין להם שנוי, כי כח חמרי הוא משתנה". ובדר"ח פ"א מט"ו [שסד:] כתב: "מדה הזאת שלא לעמוד על מדותיו היא מדה טובה, ודבר זה שייך במילי דעלמא. אבל שיהיה האדם נוטה לגמרי אל מדה זאת, שלא יהיה מעמיד מדותיו כלל, ורוצה להנהיג הכל על דרך שלא לעמוד במדותיו, דבר זה אינו טוב, כי במילי דשמיא ראוי שיהיה תורתו קבע. ואם כל מדת האדם שאינו מעמיד על ענינו יהיה גם כן הנהגתו במילי דשמיא כך, ולא יהיה קביעות לאדם בתורתו, ודבר זה אינו ראוי. שכשם שראוי אל האדם במילי דעלמא שיהיה מוותר ולא יעמוד על מדותיו, כי ראוי לאדם במה שהוא אדם בעל שנוי, והוא בעל חומר אשר הוא משתנה, ואינו עומד על דבר אחד, לכך ראוי לאדם שלא יעמוד על מדותיו. ודבר זה ראוי לאדם במילי דעלמא דוקא, כי במילי דעלמא האדם הוא בעל חומר, לכך ינהג כמנהגו. אבל במילי דשמיא, כמו המצות והתורה השכלית, שאינו תולה בגוף שהוא בעל חומר שבו השנוי, ראוי שיהיה תורתו קבע, ולא יוותר כלל, ולא יעבור קביעתו רק כאשר ראוי אל השכל, ויעמיד המדה שלא ישנה". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרצ:] כתב: "הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי". ושם פ"ג מ"ו [קסט.] כתב: "מצד הצורה גם כן לא ימצא השנוי, ואדרבה מצד הצורה יש לו קיום, ודבר זה ברור. והשנוי הוא מצד החומר". ושם פ"ד מי"א [רכא:] כתב: "כי החומר מוכן להשתנות ולקבל התפעלות, אבל הדברים הנבדלים אינם מוכנים להשתנות ולקבל התפעלות" [ראה למעלה פ"ז הערה 76, פי"ד הערה 48, ופכ"ד הערה 31].

<> אודות שהמעשה נחשב ומוגדר על פי העושה, כן כתב בדר"ח פ"ד מי"ד [רנט.], וז"ל: "ובפרק אלו מציאות [ב"מ לג:], דרש רבי יהודה בר אילעי, מאי דכתיב [ישעיה נח, א] 'והגד לעמי פשעם ולבית יעקב חטאתם', 'לעמי פשעם' אלו תלמידי חכמים, שאפילו שגגות נעשים להם כזדונות. 'ולבית יעקב חטאתם', אלו עמי הארץ, שאפילו זדונות נעשה להם כשגגות, עד כאן. וביאור זה, כי התלמיד חכם, אשר בראשם הנר המאיר, וכדכתיב [קהלת ב, יד] 'החכם עיניו בראשו', אין לו לטעות בשום דבר, ותמיד ישכיל בשכלו ולא יטעה, אפילו במעשה הגוף היה לו להיות נזהר, ולא יכשל כלל. ולפיכך אפילו שגגות נעשות לו כזדונות. ולהפך זה עמי הארץ, אפילו זדונות נעשים לו כשגגות, מפני שהוא חסר השכל, והוא כלו גופני, והוא דומה למי שהולך בלא נר, ולפיכך אף הזדונות נעשים לו כשגגות... כי תלמיד חכם עונשו יותר על השוגג, מאחר שהשכל אצלו עיקר, ואין שגגה בשכל. והפך זה עם הארץ, ואפילו זדונות שלו אין נחשבים כל כך, מפני שהוא קרוב אל השגגה, כי הוא אדם גופני. כלל הדבר, כי השגגה הוא מצד הגוף החמרי, ולא בשכל, שבמחיצתו אין טעות ואין שגגה". ובאור חדש פ"ג [תשמב:] כתב: "כי החטא הזה שנעשה מה שהלכו לסעודת אחשורוש [מגילה יב.], אם נעשה זה על ידי אנשים שהם בעלי חומר, והם עמי הארץ שהם חמריים... נחשב המעשה הזה כאילו היה שגגה בלבד... [ו]אם החטא הוא מן אותם שהם בעלי נפש, כמו התלמידי חכמים שאינם חמריים, ואף השגגות נעשו להם כזדונות, לכך אין לגזירה זאת בטול. והכל הוא כפי מה שראוי; כי החומר הוא בעל שנוי, ולכך הגזרה שבא על החוטאים אנשים, שהם חמריים והם בעלי שנוי, יש לגזירה השתנות גם כן, שהגזירה הוא כפי ערכם. ואם החטא הוא מצד בני אדם שהם בעלי נפש, והם תלמידי חכמים, ואין מתיחס להם השנוי שהוא חמריי, שהוא מתייחס לו השנוי, לכך אין הגזירה משתנה". וראה למעלה פ"ז הערה 135, ולהלן פל"ב הערה 78.

<> לשונו בדר"ח פ"ב מ"י [תשפט.]: "ואמר כנגד הגוף [שם] 'שוב יום אחד לפני מיתתך', כי במה שהאדם בעל גוף שייך בו תשובה, כי אם לא היה האדם בעל גוף, לא היה אצלו תשובה". ושם פ"ד מי"ח [שעה:] כתב: "התשובה שהאדם משנה דבריו מרע לטוב, והוא שייך בעולם הזה דוקא, כאשר האדם הוא בעל חומר, ושייך בו השנוי והתמורה. אבל העולם הבא, שהוא נבדל מן החמרי, לא שייך בו תשובה כלל. כי התשובה הוא השנוי, ואין שייך בדבר שהוא בלתי חמרי כמו שהוא עולם הבא". ושם פ"ה מי"ח [תכה:] כתב: "כי התשובה שייך דוקא בעולם הזה, במה שהאדם בעולם הזה חמרי גשמי, ומפני שהאדם בעולם הזה הגשמי, יכול לשנות את מעשיו, כי החומר בעל שנוי. אבל עולם הבא, מפני שהוא נבדל... אין שייך בו השתנות לא מטוב לרע, ולא מן הרע לטוב, כי השנוי הוא לגשם ולכוחות הגשמיים, לא אל הדבר הנבדל". ובח"א לכתובות עז: [א, קנט.] כתב: "באשר האדם הוא בעל חומר, ולכך הוא מתחרט על אשר עשה. ודבר זה ידוע, כי החרטה הוא השתנות מן הן ללאו, או מן לאו אל הן, וכל שנוי הוא בחומר, ולפיכך מי שאצלו החרטה הוא בעל חומר, שאצלו ימצא השנוי בו, כי אשר בו מדת השכלי לא יתחרט כלל, כי אין חרטה בשכל" [הובא למעלה פכ"ד הערה 31]. ובנתיב התשובה פ"א [ו:] כתב: "אילו היה האדם בעל שכל לגמרי, וחטא, אין התשובה מועילה לו, כי התשובה בשביל שיאמר 'חטאתי', והוא מתחרט על מעשיו. והחרטה שייכת לאדם במה שאין כל מעשיו שכליים. ולכך לא היה שייך תשובה כלל אם היה האדם שכלי. אבל מפני שהאדם אינו שכלי גמור, תשובה וחרטה שייך בו". וראה למעלה פ"כ הערה 105.

<> כמו שנאמר [ירמיה נ, כ] "בימים ההם ובעת ההיא נאם ה' יבוקש את עון ישראל ואיננו ואת חטאת יהודה ולא תמצאינה כי אסלח לאשר אשאיר". ואודות שהתשובה עושה שמעשה החטא כאילו מעולם לא נעשה, כן השריש המסילת ישרים פ"ד, וז"ל: "כי הנה באמת, איך יתקן האדם את אשר עיות והחטא כבר נעשה. הרי שרצח האדם את חברו, הרי שנאף, איך יוכל לתקן הדבר הזה, היוכל להסיר המעשה העשוי מן המציאות. אמנם, מדת הרחמים היא הנותנת... שהתשובה תנתן לחוטאים בחסד גמור, שתחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה. דהיינו, שבהיות השב מכיר את חטאו ומודה בו ומתבונן על רעתו ושב ומתחרט עליו חרטה גמורה דמעיקרא, כחרטת הנדר ממש, שהוא מתנחם לגמרי והיה חפץ ומשתוקק שמעולם לא היה נעשה הדבר ההוא, ומצטער בלבו צער חזק... הנה עקירת הדבר מרצונו יחשב לו כעקירת הנדר ומתכפר לו. והוא מה שאמר הכתוב [ישעיה ו, ז] 'וסר עונך וחטאתך תכופר', שהעון סר ממש מהמציאות, ונעקר במה שעכשיו מצטער ומתנחם על מה שהיה למפרע... שתחת הרצון שנתרצה בחטא וההנאה שנהנה ממנו, בא עתה הנחמה והצער". ויש להעיר על זה ממה שאמרו חכמים [יומא פו:] "גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כשגגות... גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כזכיות... כאן מאהבה כאן מיראה" [עיין בנתיב התשובה פ"ב (מא.) בביאור המאמר]. ולכאורה נמצא לפי זה שמעשה החטא לא נעקר מהמציאות, אלא נעשה לשגגה או לזכות. וצריך לומר שכאשר מעשה החטא נעשה לזכות, אין לך עקירה מהמציאות גדולה מזו. ולפי זה מה שכתב כאן ["נחשב המעשה כלא היה מעולם"] איירי בתשובה מאהבה, ולא בתשובה מיראה.

<> כמו שאמרו חכמים [סנהדרין ח:] "לא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד", הרי ההתראה משנה את השגגה לזדון, וזדון נחשב ל"מעשה גמור בודאי" לעומת השגגה, וכפי שכתב בדר"ח פ"ד מ"ד [פד.], וז"ל: "כי חטא השוגג מתיחס אל גוף, שאצל הגוף שייך שוגג כאשר הוסר מאתו השכל, ואילו היה אצלו השכל לא שייך שוגג וטעות כלל, שאין השוגג רק כאשר הוסר מאתו השכל ונעשה בעל גוף. ולכך חטא השוגג אינו במדריגת המזיד, שהוא החטא כאשר האדם הוא בדעתו ושכלו. ודבר זה שייך בכל החטאים, כי מצד שהאדם בעל גוף, אין החטא מצד המדריגה הנבדלת, רק מצד מדריגה גופנית... החטא השוגג הוא קל, מפני שלא חטא במדריגה הנבדלת מן הגשמי, כי השוגג הוא עושה החטא בלא דעת והשכל, ואין זה נחשב רק לגוף הגשמי ובמדריגה השפלה, הוא מדריגה הגשמית, ולפיכך החטא הזה אינו חמור כל כך. אבל החטא במדריגה הנבדלת, שהיא מדריגה יותר עליונה, וזהו כאשר חוטא במזיד" [הובא למעלה פ"כ הערה 104].

<> לשונו בנתיב התשובה פ"א [ז:]: "ואם לא שב בתשובה, אחר שיודע שחטא והיה לו לשוב מן חטאו, וזה מורה שחטא שלו מצד השכל, לא מצד שאינו שכלי גמור... [משלי א, כח] 'אז יקראונני ולא אענה ישחרונני ולא ימצאונני'. ובמדרש [ומביא שם המדרש שהביא כאן]... וכל זה כאשר התרה בו לשוב ולא שב, אז החטא הזה נחשב מצד שכלו, ושוב אין תשובה לדבר זה. ולכך אמר 'אז יקראונני ולא אענה', כי כאשר מתרה השם יתברך באדם שישוב ולא שב, הקב"ה נועל לפניו פתח תשובה אחר כך".

<> "וכל מאמינים שהוא פתוחה ידו הצופה לרשע וחפץ בהצדקו" [תפילת ימים נוראים].

<> אודות שהרשע בפרט מוכן אל השנוי ותמורה, צרף לכאן את הפתגם "רשעים מלאים חרטה" [מכלול המאמרים והפתגמים, עמוד 1725]. ובדר"ח פ"ג מ"א [יג:] כתב: "כי שאר נזירים שנודרים מחמת שבאו לידי חטא, ובשביל כך הם נודרים, ולבסוף אפשר שיהיו מתחרטים כאשר ימי הנזירות ירבו עליהן... שהרי מתחלתו היה גם כן בעל חרטה ושנוי, שהיה משנה עצמו מעבירה לפרישות, כך אפשר שיהיה אצלו שנוי כשירבה עליו ימי הנזירות". ובגו"א שמות פי"ג אות יב [רסג:] כתב: "אם ישראל צדיקים לא יתחרטו". ובח"א לשבת קנב: [א, פד:] כתב: "ענין הרשע אשר הוא יוצא מן האמצעי אל הקצה, והקצוות הם שנים... והרשע יש לו קשור בצד מה אל כל קצה וקצה". וראה למעלה פ"ז הערה 76.

<> לשונו בכת"י [תנג.]: "אבל אם התרה ולא ישמע, אז אין לומר כי אין המעשה שעשה נחשב מעשה בעבור שהוא מן האדם אשר הוא בעל שנוי, כיון שהתרה בו והוחזק בזה. ולפיכך כאשר עשה כן, שהתרה בו ולא שמע, כך הקב"ה עושה, מוסיף לו טומאה על טומאתו". @**ועל פי**^ זה ביאר להלן פמ"ד, שישראל הם עם קשה עורף ואינם חוזרים מדרכיהם, ואילו אומות העולם קרובי תשובה הן, כי החומר הוא בעל השתנות, והאומות הן חומריות, ולכך ישנו מעשיהן. אבל ישראל אינם חומריים, ולכך לא יקבל שנוי. וכן כתב בגו"א במדבר פל"א אות יח [תקטו:], תפארת ישראל פכ"ח [תכא:], נצח ישראל פי"ד [שדמ:], נר מצוה [לב.], נתיב התשובה פ"א הערה 33, ועוד [הובא למעלה פ"ז הערה 76].

<> פירוש - הקב"ה נוהג עם האדם כפי ההכנה שיש לו, והואיל ופרעה היה מוכן לטומאה, ה' נהג כלפיו בהתאם, והוסיף טומאה על טומאתו כדי להפרע ממנו ולהאבידו. ואודות התועלת של ההכנה, כן כתב למעלה ס"פ יז [לאחר ציון 137], וז"ל: "ואם תאמר, סוף סוף קשיא, אם לא היה המערכת מורה על הגאולה, וכי יהיו בני אברהם לעולם בגלות מצרים. גם כן אין זה קשיא, כי מה שהיה המערכת מורה 'היום נולד המושיע לישראל', זהו הכנה טובה לגאולה, ובקל יוצאת הגאולה לפעל. ואילו לא היה הכנה הזאת מן מערכת השמים, אף על גב שהיו בודאי נגאלים מפני ברית אבותם, לא היה כל כך ממהר עד שהיה הכרחי לקיים השבועה שנשבע". הרי ההכנה עושה שהדבר נחשב בכח, ולכך הוא יצא לפועל כפי הכנתו. ובסוף דרוש על התורה [נ:] כתב: "כי בהיות כח ההכנה... אי אפשר שיהיה זה לבטלה, שכל דבר שהוא בכח בהכרח יצא לפעל, דאם לא כן לא נקרא שהוא בכח". וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"ט [תשו.], ושם הערה 1144. ולמעלה פ"ו [רצ.] כתב: "כי יש אדם צדיק אשר כל מעשיו הולכים אל השלימות, אף אם לא כיון. והפך זה באדם הרשע, נאמר עליו [ישעיה ו, י] 'השמן לב העם הזה ואזניו הכבד ועיניו השע פן יראה בעיניו ובלבבו יבין ושב ורפא לו'. הנה הקב"ה מעלים ממנו דרכי החיים, שילך לאבוד, כמו שנעשה לפרעה, ולשאר רשעים בדומה לזה".

<> אזהרה מצויה בספריו, שאע"פ שהדברים נראים קלים ונגלים, מ"מ דברי חכמים הם דברים עמוקים, ואינם דברים פשוטים. וכגון, להלן פל"ו [לאחר ציון 161] כתב: "הנה כל אלו הדברים אף על גב שנראים פשוטים, יש לאלו דברים דרך נעלם ועמוק. לכן אל יהיו קלים בעיני אדם, ויעיין בהם ויעמיק בהם". ובתפארת ישראל פ"י [קנח:] כתב: "ואף אם נראה לאדם שהם דברים קלים מאד, אין הדבר כך". ושם פמ"ו [תשכא:] כתב: "והמשל הזה עם שהוא נראה פשוט, הוא עמוק מאד". ושם פס"ח [תתרסט:] כתב: "ודבר זה אף שנראה פשוט, הוא דבר עמוק מאד". ובנצח ישראל ס"פ ד כתב: "ואלו דברים נראים קלים, אבל הם דברים עמוקים וגדולים". ובנתיב התורה פי"ב [תצ:] כתב: "אלו דברים הם דברי חכמה, אף כי נראה שהם פשוטים". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קל.] כתב: "הדברים האלו אף כי נראים פשוטים, הם דברים עמוקים". ובח"א לשבת קמ: [א, עד.] כתב: "אל תתמה על דברים אלו כלל וכלל, כי אף אם נראים אליך הדברים קטנים, הם דברים גדולים". ובהמשך שם [א, עו:] כתב: "כי הדברים האלו שאמר רב חסדא אף כי הם דברים ידועים, מכל מקום אשמועינן שדברים אלו שכליים". ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רז:] כתב: "ואם שנראים הדברים האלו פשוטים, יש לעיין בהם". ובח"א למכות י: [ד, א:] כתב: "ואף שנראה דבר זה פשוט, הוא דבר עמוק". ובח"א לחולין צב. [ד, קיא:] כתב: "ואל יהיו דברים אלו קלים בעיניך, כי הם דברים חשובים ונכבדים מאוד". ובגו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז [סג:] כתב: "עוד דע אתה אם תחפש דברי חכמים כמטמוניות אז תמצא אוצר כלי חמדה אשר אצרו במטמוניהם, ואיש הפתי חושב אך דברי דרשה הם, לא אמרו כך אלא להרחבת הלשון, ואתה לא תחשוב כן, רק כי כל דבר מדבריהם שורש התורה", וראה להלן פל"ד הערה 184, ופל"ו הערה 162.

<> שם לא עסק בתשובה, אלא בהגדרה של שגגה לעומת הזדה, אך מ"מ מתבאר שם שהטעות באה מן הגוף ולא מהשכל, וכלשונו שם [לאחר ציון 102]: "ועוד אמרו שם [סנהדרין קג:] ששגגתו עולה זדון. פירוש, שאם שגג ולא נתן אכילה ושתיה לאחר, עולה זדון, ונענש על זה כאילו היה זדון. ודבר זה ענין גדול מאוד, כי כאשר המעלה הזאת אלקית נבדלת, דבר כזה שהוא אלקי אין שוגג בו, כי דבר זה ראוי לאדם במה שיש לאדם מעלה אלקית, ולא שייך שוגג במעלה האלקית, ולפיכך שגגתו עולה זדון. וכן אמרו [אבות פ"ד מי"ד] 'שגגת תלמוד עולה זדון', שהתלמוד הוא לחלק השכלי שבאדם, לכך אין שייך שם שוגג, כי השוגג הוא לחמרי, אשר הוא טועה ושוגג, לא לדבר אלקי, שאין שוגג בו".

<> לשון הפסוק הוא "ואני אקשה את לב פרעה והרביתי את אותותי ואת מופתי בארץ מצרים", וכתב הראב"ע [שם] "והנה טעם אקשה את לבו למען רבות מופתי".

<> כי התורה תתלה את המסובב [הכבדת לב פרעה] בסבה האמתית [שהתרה בו ולא שב], ולא בסבה שאינה אמיתית, וכפי שכתב הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א, כתב: "הטועים שיצאו מכלל ישראל בבית שני אומרין שזה שנאמר בתורה [ויקרא כג, טו] 'ממחרת השבת' הוא שבת בראשית [מנחות סו.]. ומפי השמועה למדו שאינה שבת, אלא יום טוב [שם]. וכן ראו תמיד הנביאים והסנהדרין בכל דור ודור שהיו מניפין את העומר בששה עשר בניסן, בין בחול בין בשבת. והרי נאמר בתורה [ויקרא כג, יד] 'ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה', ונאמר [יהושע ה, יא] 'ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי'. ואם תאמר שאותו הפסח בשבת אירע, כמו שדמו הטפשים, היאך תלה הכתוב היתר אכילתם לחדש בדבר שאינו העיקר ולא הסיבה, אלא נקרה נקרה. אלא מאחר שתלה הדבר במחרת הפסח, הדבר ברור שמחרת הפסח היא העילה המתרת את החדש, ואין משגיחין על אי זה יום הוא מימי השבוע" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 49]. וראה להלן פל"ח הערה 83.

<> כפי שנאמר למשה בפעם הראשונה בסנה [שמות ג, י] "ועתה לכה ואשלחך אל פרעה והוצא את עמי בני ישראל ממצרים", ופירש רש"י שם "ועתה לכה ואשלחך וגו' - ואם תאמר מה תועיל, 'והוצא את עמי', יועילו דבריך ותוציאם משם". ובגו"א שם אות ו [מז:] כתב: "והא דלא כתיב 'ואשלחך אל פרעה להוציא' ויהיה דבור אחד... כי לשון 'ואשלחך אל פרעה להוציא' אינו משמע הוצאה לגמרי, כי להוציא מקור בא על המחשבה... וכך היה פירושו 'ואשלחך להוציא' שירצה להוציא. ולפיכך כתיב 'והוצא' שודאי יוציא". והואיל ויציאת מצרים היא עיקר השליחות, מן הראוי להזדרז להשיג עיקריות זו במהירות האפשרית. ונראה להטעים זאת עוד, שהרי מיציאת מצרים למדנו זריזות במצות, ו"אין מחמיצין את המצוה, אלא אם באה לידך עשה אותה מיד" [רש"י שמות יב, יז]. לכך מן הנמנע שיצ"מ תדחה ולא תעשה בהזדמנות הראשונה. ולמעלה [הערה 17] נתבאר שכל שאפשר להקדים את הגאולה, כך יש לעשות.

<> בכת"י [תנג:] הקדים לכתוב כאן הסבר אחר בישוב שאלה זו [וכן כתב הסבר שני שהוא כפי הסברו כאן], וז"ל: "זה מפני שפרעה לא היה צריך להוסיף טומאה עליו כדי להפרע ממנו, שכבר היה חייב זה במה ששעבד את ישראל. ועוד, שיש כאן טעם שלא יקשה לבו וכו'".

<> יש להבין, מדוע רבוי המופתים דוחה את הזריזות המתבקשת של יציאת מצרים. ונראה שאין זה מצד דיני דחיה, אלא רבוי המופתים שייך בעצם ליציאת מצרים. שכבר נתבאר למעלה [פ"ל הערה 97] שביצ"מ נולדה האומה הישראלית. ומטרת יצירת אומה זו היא לספר תהלותיו יתברך, וכפי שנאמר [ישעיה מג, כא] "עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו". וכן מטרת רבוי המופתים היא להודיע שמו יתברך, וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 30] ש"לכך הקשה לבו שלא ישמע, למען יביא עליו ה' מכות הכתובות, ואז יהיה נודע שמו יתברך". נמצא שרבוי המופתים ולידת ישראל נועדו להשיג מטרה זהה; להודיע לכל העולם שיש מנהיג לבירה, ויכירו בו הכל. לכך דין שרבוי המופתים יגרום ליצ"מ להתאחר, כי בעומק אין בזה איחור כלל, דאדרבה, יש בזה הקדמת יצ"מ לפני שעת היציאה בפועל, כי יצ"מ מתחילה ברבוי מופתים. ודו"ק.

גבורות ה', פרק לא עמוד PAGE ב

PAGE קצט

PAGE ב GH34