#**"נטה ידך על השמים וגו'"**= (שמות י, כא). אמרו רז"ל (שמו"ר יד, ג) החושך היה שם ששה ימים, שנאמר (שמות י, כב-כג) "ויהי חושך אפילה בכל ארץ מצרים שלשת ימים לא ראו איש את אחיו ולא קמו איש מתחתיו שלשת ימים", שלשה ימים הראשונים "לא ראו איש את אחיו" (שם פסוק כג), ושלשה ימים האחרונים, עומד לא יכול לשבת, יושב לא היה יכול לעמוד. וכל מכה משמשת שבעה ימים, יום השבעה היה על הים, דכתיב (שמות יד, כ) "ויהי הענן והחושך וגו'". ובמדרש (שמו"ר יד, ב) מהיכן היה החושך, רבי יהודה ורבי נחמיה; רבי יהודה אומר, מחושך של מעלה, שנאמר (תהלים יח, יב) "ישת חושך סתרו סביבותיו סכתו". רבי נחמיה אומר, מחושך של גיהנם, שנאמר (איוב י, כב) "ארץ עיפתה כמו אופל צלמות ולא סדרים", עד כאן.

#**ביאור זה**= כי לדעת רבי יהודה, החושך תמיד מורה על ההעדר, כמו שהאור מורה על המציאות, כן החושך מורה על ההעדר. ומפני שהעולם נמצא אחר שהיה נעדר, יש חושך קודם מציאותו, וזה נקרא חושך העליון המפסיק בין השם יתברך ובין העולם, שנאמר (תהלים יח, יב) "ישת חושך סתרו". וזה כי הוא יתברך נצחי, והעולם נמצא אחר ההעדר, והנה "ישת חושך סתרו וגו'". וזהו ההעדר דבק בעולם מצד התחלתו, ומצד בחינה זאת, שיש בעולם העדר מצד התחלתו, בא למצרים חושך, שהוא העדר האור.

#**ועוד יש**= העדר בעולם, וזה כי הבריאה שנברא דבק החסרון בה, כי אין מציאות בשלימות הגמור, אבל דבק בבריאת עולם העדר, וזהו גיהנם, שהוא העדר בריאה. ולפיכך כל אשר ראוי לו האבדון והעדר יבא אל הגיהנם, ששם העדר הבריאה וחסרון הבריאה. וכאשר הביא הקב"ה מכת חושך על מצרים, הביא עליהם ההעדר, מצד כי בבריאה דבק העדר וחסרון.

#**וחולקים איזה**= יותר\* להביא; כי למאן דאמר החושך העליון יותר, וזה מפני כי השם יתברך הביא עליהם החושך המורה על מעלתו שהוא נצחי, והם נבראים אחר ההעדר. ולמאן דאמר מן חושך של גיהנם, שהוא קרוב יותר אל מצרים המקבלים, הדבוקים בגיהנם, שהגיהנם הוא קרוב אל רשעים, ודי בזה.

#**"כה אמר ה' כחצות וגו'"**= (שמות יא, ד). פירשו בפרק קמא דברכות (ג:) מה שאמר "כחצות וגו'", ובמכה כתיב (שמות יב, כט) "ויהי בחצות הלילה", שלכך אמר "כחצות", שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו\* משה בדאי הוא, לכך אמר "כחצות". וקשיא, דהשתא יאמרו גם כן משה אין יודע השעה. ויראה, שאין רז"ל מפרשים "כחצות" כמו בחצי הלילה, שהוא שם דבר, דמשמע סמוך לחצי הלילה או לאחר חצי, שזה אינו. דודאי פירוש "כחצות" כמו "כעלות" (יהושע ו, טו), ופירושו בשעה שיהיה זה שהלילה נחלק, וזהו בשעת החלוק עצמו. אלא דמכל מקום יש הפרש גדול, כי "כחצות" הוא פעל כמו "כעלות", ואי אפשר שתהיה פעולה רק בזמן, וזהו "כחצות הלילה", כאשר מתחלק הלילה, ודבר זה בזמן. ומאחר שהוא בזמן, אם כן לא שייך בזה טעות, שאף אם היו סבורים האצטגנינים שהמכה היתה כמו חצי שעה לפני חצות או לאחר חצות, כיון שלשון "כחצות" נאמר על זמן מה, אפשר שהזמן ההוא שעה או יותר, בכדי טעות האצטגנינים, כי אין שיעור מוגבל לו, רק שלשון "כחצות" הוא על זמן מה שהלילה מתחלק בו. ולא יאמרו מעתה "משה בדאי הוא", שהלשון משמע פעל, וכל פעל בזמן, וכיון שיש כאן זמן, יש לומר על שעה שהיו טועים כי זהו הזמן שנחלק בו הלילה. אבל "בחצי", שאינו פעל, אבל הוא שם דבר, פירוש בחצי לגמרי, ובזה בודאי יש טעות, שאם היו האצטגנינים סוברים שהוא קצת רחוק מן חצי הלילה, יאמרו "משה בדאי".

#**ומעתה לא יקשה**= שיהיו אומרים משה לא ידע שהרי אומר "כחצות", ואינו משמע לגמרי בחצי הלילה. דזה בודאי לא יקשה רק אילו אמר שתהיה המכה כמו חצי הלילה, שהראה משה שלא ידע הזמן בעצמו. אבל אם פירוש[ו] כמשמעו, כהחלק הלילה, אף על גב דלא משמע הלשון בחצי הלילה לגמרי, לא יאמרו בשביל זה משה לא ידע, כיון שהשיעור אשר קבע הוא שיעור גמור. שאילו היה אומר "בלילה הזה יהיה דבר זה", בודאי לא היה נראה שמשה לא ידע בשביל שלא קבע באיזה שעה, כיון שהזמן אשר הגביל זמן מבורר, ודבר זה נכון.

#**ועוד יראה**=, כי לכך הוצרכו רז"ל לומר שפירוש "כחצות" אינו לגמרי בחצי, ולא פירשו "כחצות" כמו "כעלות השחר" (יהושע ו, טו), שזהו כעלות לגמרי, והכי נמי יש לפרש כהחלק הלילה, והוא מקור מבנין הקל מנחי למ"ד, כמו (ראה במדבר א, נא) "וּבַחֲנוֹת הלוים", דודאי לא שייך לשון פעל אצל חלוק הלילה כי אם לשון נפעל, כמו (בראשית יד, טו) "ויחלק עליהם לילה". ואינו דומה אל "כעלות", דשייך בו פעל, ולא שייך פעל אצל חלוק. וזהו אמת וברור מאוד, ולפיכך פירשו אותו שם דבר, ולא מקור מנחי למ"ד ה"א.

#**"ומת כל בכור**= בארץ מצרים מבכור פרעה עד בכור השפחה וגו'" (שמות יא, ה). ובמעשה כתיב (שמות יב, כט) "עד בכור השבי אשר בבית הבור". ויש לפרש, דבהתראה שבא להתרות על המכה שתהיה במצרים, ובודאי לא היה המכה במה שהכה בכור השבי בבית הבור, דלא היו מקפידים על בכור של שבוי, ולא שייך בו מכה למצרים. אבל בכור השפחה יש בו מכה למצרים, שהיה עבד עושה מלאכה. אבל במעשה, שהכתוב מספר המעשה איך שהיה הדבר, כל מה שנלקה, הזכיר הגרוע יותר, והוא בכור השבי, דגרע יותר הרבה מן בכור השפחה (רש"י שמות יב, כט), שהרי הוא שבוי, ולומר שאף הוא לא נצל, ונלקה בכור שבי גם כן, מפני שהיו שמחים לאיד ישראל. אבל בהתראה לא שייך להזכיר, כי לא התרה רק מידי דהוא מכה למצרים, כדלעיל.

#**ובהגדה**= אצל "אלו הן עשר מכות שהביא הקב"ה על המצרים במצרים" (להלן פנ"ז), שם יתבאר ענין המכות, למה באו אלו מכות דוקא על המצרים במצרים, ושם תעיין ותמצא טעמים נכונים ברורים.

#**ועוד יש לומר**= על אותן הטעמים שנזכרים שם, כי באו דוקא בסדר הזה, ולא בסדר אחר, כי כאשר פרעה לא היה מאמין בו יתברך, וכמו שאמר (שמות ה, ב) "מי ה' אשר אשמע בקולו לא ידעתי את ה' וגו'", כל המכות באו עליו כדי להודיע שמו למצרים, כדכתיב (שמות ז, ה) "וידעו מצרים כי אני ה' וגו'", לכך באו המכות בענין זה.

#**תחלה הודיע לו**= כי הוא יתברך המושל בעולם, והתחיל במים שהוא היאור, לפי שרצה להתחיל בדבר שהוא תחת הארץ לגמרי, שהמים הם יותר תחתונים מן הארץ, דכתיב (שמות כ, ד) "ואשר במים מתחת לארץ", וכתיב (תהלים כד, ב) "כי הוא על ימים יסדה ועל נהרות יכוננה". והראה לפרעה שהוא יתברך מושל על זה, ולכך נלקה היאור. וכאשר לא שב, מפני שהיה סובר שמא אין ממשלתו רק בתחתון התחתונים, הביא עליהם הצפרדעים, הם הנבראים שהם דרים במים, והם יותר במעלה מן המים עצמם, כי המים מקום לנבראים שהם בתוכו, ולכך המים הם יותר תחתונים לנבראים שהם בתוך המים, והצפרדעים יותר עליון. ועדיין היה אומר שמא אין ממשלתו יותר, עוד נלקה העפר להיות כנים, וזהו\* בארץ, כדכתיב (שמות ח, יב) "והך את עפר הארץ והיה לכנים".

#**ואחר כך**= הביא עליהם הערוב, והם הנבראים השוכנים על הארץ. כמו שהכה המים, ואחר כך הנבראים הדרים במים, כך מתחלה הכה העפר, ואחר כך הכה הדרים עליה, והם הערוב, שהם חיות דורסות, והם דרים על הארץ. ואחר כך כאשר לא חזר, הביא הדֶבר, שהוא עפוש האויר, שהוא יותר למעלה, באויר על\* הארץ. ואחר כך הביא עליהם השחין, שהוא מכת האש אשר למעלה מן האויר, כי השחין הוא מלשון חמימות הנעשה על ידי האש, שהקב"ה מביא אש מן יסוד האש, ומזה מקבל האדם השחין.

#**ברד הוא**= עוד יותר במעלה, לפי שהוא מן השמים האוירי. אמנם הארבה הוא יותר עליון, לפי שהארבה הוא עוף, והוא יעופף על פני הרקיע השמים, והוא הרקיע האוירי, כאשר ידוע. וכבר התבאר למעלה שכל דבר שהוא מקום לדבר, הוא פחות ושפל יותר מן דבר אשר הוא דר שם. וזה דבר פשוט בכל דבר, שהמקום יותר פחות במעלה לאשר הוא מקום לו. והשמים הם משכן לעופות, דכתיב (בראשית א, כ) "עוף יעופף על פני רקיע השמים", ונאמר (בראשית א, ל) "ועוף השמים". לכך מתחלה ברד מן השמים, ואחר כך הארבה ברקיע האוירי, ואחר כך החושך במאורות, שהם בשמי השמים העליונים, ואחר כך מכת בכורות, מכה בנשמת האדם, שהוא דבר רוחני, וזה יותר עליון, כי המאורות הם גשמיים, אבל הנשמה היא רוחנית. ואז יצאו ישראל, כי אז נודע למצרים כי הוא יתברך מושל בארץ מתחת ובשמים ממעל; "בארץ מתחת" הם המים אשר מתחת לארץ, ו"בשמים ממעל" היא הנשמה, שהיא למעלה מן השמים, וראוי אז לצאת. לכך אז יצאו, אחר שהוא יתברך מושל למעלה מן השמים.

#**ומפני שאמרו**= "אצבע אלקים [היא]" (שמות ח, טו), כלומר שכל המכות היו מכות פרטיות, כמו האצבע שהוא אצבע פרטי, ושמא אין ממשלתו בכלל מציאות העולם. לכך קרע להם הים, לפי שהים אינו פרטי כמו היאור, שהוא נהר פרטי, אבל הים הוא כללי במה ש"כל הנחלים הולכים אל הים" (קהלת א, ז), והוא מציאות כללי, ולפיכך הים נבקע. והים הוא כמו היאור, ואין חלוק ביניהם, רק שזה חלקי, שהיאור חלק, והים הוא כללי.

#**ועתה ראה**=, מתחלה לא היו מאמינים שיש לישראל אלקים, ולפיכך אמר שלא לשלוח כלל את ישראל, עד מכת בכורות, שאז ראו כי יש לישראל אלקים, כחו כח אלקי. ואם כן, למה יהיו ישראל, שהם עמו, תחת רשותם, כיון שיש להם אלקים מושל, ושלחו את ישראל מרשותם, ואמרו (שמות י, ח) "לכו ועבדו את ה'". ואחר כך אמרו (שמות טו, ט) "ארדוף אשיג אחלק", במה שחשבו כי כחו כח פרטי, כמו שאמרו (שמות ח, טו) "אצבע אלקים היא" על המכות שהיו במצרים. וחשבו כי המצריים ינצחו ישראל, כי הפרטים הם מנצחים זה את זה, גוברים זה על זה, כי חשבו כי אלקי ישראל כחו כח פרטי. וכאשר שקע אותם בים, הראה להם כי כח\* של יתברך כח כללי, מושל בכללות העולם, ולפיכך שקע אותם בים שהוא כללי, וידעו כי כח אלקיהם כח כללי.

#**ומפני שהיו**= אומרים כי אולי אין כחו בכללות העליונים, כי המים מן התחתונים, ולפיכך כאשר בא עמלק להלחם על ישראל, והשם יתברך היה מושל על כחו והעמיד השמש, דכתיב (שמות יז, יב) "עד בא השמש", שהיה מושל על השמש, וזה "עד בא השמש". והשמש גם כן נחשבת כח כללי, שהיא המאור הגדול המושל מקצה העולם עד קצה העולם, וידעו כי השם יתברך מושל בעליונים בכללות. ועדיין לא נודע להם שהוא אלקים אין זולתו אף על השמים ממעל, עד שהיה נותן תורה, שנתן להם תורה אלקית שמעלתה על השמים, ואמר להם (שמות כ, ב) "אנכי ה' אלקיך וגו'", אמרו חכמים שקרע השמים ושמי השמים העליונים, והראה להם שאין עוד זולתו, כדכתיב (דברים ד, לה) "אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלקים אין עוד". ודבר זה התבאר בספר גור אריה בפרשת יתרו, ועוד יתבאר.

#**ובמדרש תנחומא**= (בא אות ד), נתן טעם על סדרם; כטכסיסי בשר ודם הביא הקב"ה את המכות; מלך בשר ודם, כשהמדינה מורדת עליו, מה הוא עושה. משליח לגיונות, והם מקרבין עליה. בתחילה סוכר אמת המים. אם חוזרים, מוטב. ואם לאו, זורק עליהם חצים\*. חזרו בהם, מוטב, ואם לאו, מביא עליהם הברברים. חזרו בהם, מוטב, ואם לאו, זורק בהם נפט. חזרו בהם, מוטב, ואם לאו משליך עליהם אבנים בליסטראות. חזרו בהם, מוטב, ואם לאו, משליח לגיונות עליהם. חזרו בהם, מוטב. ואם לאו, אוסר\* אותם בבית האסורים. ואם חוזרים, מוטב, ואם לאו, הורג הגדולים. כך הקב"ה הביא על המצרים המכות; מתחלה היה סוכר אמת המים. ואחר כך מביא עליהם בעלי הקול, הם הצפרדעים שהיו מקרקרים. לא חזרו, הביא כנים שהם כמו חצים, שהיו נכנסים בהם כמו החץ. לא חזרו בהם הביא עליהם הברברים, זהו הערוב. לא חזרו הביא עליהם הדורמסית, זהו הדֶבר. לא חזרו בהם, הביא עליהם נפט, זה השחין. לא חזרו בהם, הביא עליהם אבני בליסטראות, זהו הברד. לא חזרו, הביא עליהם אוכלסין הרבה, זה הארבה. לא חזרו בהם, נתן אותם בבית האסורים, וזהו החושך. לא חזרו בהם, הורג הגדולים, זה מכת בכורות, עד כאן.

#**כל ענין המדרש**= כאשר תבין, כי אלו עשר מכות שהביא הקב"ה על המצרים היו בענין זה, שהמכה יותר ראשונה לא היתה כל כך מגיע למצרים, ותמיד היתה המכה מגעת להם יותר, עד מכה אחרונה, שהיא יותר מגעת להם עד נשמתם. וזהו דרך מלך שבא לצור על עיר; מתחילה מתחיל בדבר שהוא יותר רחוק מן האבוד להם, ותמיד הוא מקריב\* להם יותר, עד שמאבד אותם לגמרי. וכן היו המכות העשר, תמיד מקרבים ומגיעים להם. ודבר זה תמצא לקמן בהגדה באריכות יותר (פנ"ז), עיין שם. וזה כוונת המדרש הזה שכל המכות התקרבות למצרים.

#**ויש עוד במדרש**= (ויק"ר יז, ד), רבי זכריה חתנו דרבי לוי בשם רבי לוי, אין בעל הרחמים נפרע מנפשות תחלה. ממי אתה למד, מאיוב, "הבקר היו חורשות" (איוב א, יד), "כשדים שמו שלשה ראשים" (שם פסוק יז), "אש אלקים נפלה מן השמים" (שם פסוק טז), ואחר כך (איוב ב, ח) "ויקח חרש להתגרד בו כו'". אף במצרים, תחלה פגעה מדת הדין בממונם, ואחר כך גפנם ותאנם, "ויסגר לברד בעירם" (תהלים עח, מח), ואחר כך (שם פסוק נא) "ויך כל בכור במצרים", עד כאן. ומדרש הזה סובר שמתחלה לא בא לאבד את מצרים מכל וכל, והתחיל בקטן ובגדול כלה. וזה יתבאר לקמן (פנ"ז) גם כן ענין אלו עשר מכות איך היו מתקרבים אל המצרים.

#**ובמדרש תנחומא**= (וארא אות יד), עשר מכות הללו, שלש מהם נעשו על ידי אהרן; מכת דם, מכת צפרדעים, מכת כנים. שלש מהם נעשו על ידי משה; מכת ברד, מכת ארבה, מכת חשך. שלש מהם על ידי הקב"ה; מכת ערוב, מכת דבר, מכת בכורות. ואחת על ידי כולם, מכת שחין, שנאמר (שמות ט, ח-ט) "מלא חפניכם פיח הכבשן וזרקו משה השמימה והיה לאבק על כל ארץ מצרים", וזה עשה הקב"ה שפירש\* הפיח על כל ארץ מצרים. מכת דם צפרדע כנים היה בארץ על ידי אהרן, ששלט בארץ. מכת ברד ארבה חשך שהיה באויר על ידי משה, שכך שולט משה בארץ ובשמים, עד כאן.

#**וביאור מדרש זה**=, בא לבאר טעם מופלג מאוד. כי כאשר רצה הקב"ה להביא על המצרים עשר מכות, מפני שמנין עשר מנין כללי, כי מספר הפרטי חסר, ולפיכך הביא מספר עשר מכות, כדי שלא יהיה המנין של מכות מספר פרטי חסר. ועוד יתבאר זה כמה פעמים. וכאשר תראה כי העולם, שהוא כולל הכל, נחלק לשלשה חלקים; הארץ, והשמים, ואשר בהם, אלו הם שלשה דברים. ואין ספק כי אשר בהם הוא עיקר המציאות, כי ארץ ושמים אינם נבראים כי אם לאשר בהם, ועיקר העולם הם הנבראים אשר נמצא בהם.

#**ולפיכך כנגד**= אלו היו המכות נחלקות; מכות דצ"ך בארץ, והיה על ידי אהרן, שלא היה גדול כמו משה. ומכות ברד ארבה חושך על ידי משה, בחלק השמים. והכל נחשב בחלק השמים, גם מה שהיה באויר, כי גם האויר נחשב בחלק של מעלה, ואין נחשב לארץ רק עד עשרה טפחים מן הארץ, ודבר זה מבואר. ושלש מכות על ידי הקב"ה, מפני שהם הנבראים שהם בארץ, כמו אדם ובהמה. והיה הערוב על ידי חיות, וכן דֶבר בבהמות, מכת בכורות באדם. כי הבהמות והאדם הם בישוב הארץ, אבל צפרדעים במים, וכן הארבה באויר, אינם בארץ. והקב"ה היה פועל בדבר שהוא עיקר העולם, דהיינו באדם ובבהמה, שהם בישוב העולם.

#**והיו מכות**= שהם על ידי הקב"ה זו למעלה מזו; כי הערוב שהם כל מיני חיות, ואינם עם האדם, לכך אינם עיקר ישוב העולם, כמו הסוסים חמורים גמלים בקר וצאן, שהם כל המינים המשתמשים לאדם. והבהמות אינם עיקר כמו האדם עצמו, שהוא העיקר. וכך במכות דצ"ך היו\* זו למעלה מזו; כי המים הם רחוקים מן היבשה, שהוא ישוב העולם. ואחר כך הצפרדעים, שאף על גב שהם במים, נמצאים בארץ שהוא ישוב גם כן. ואחר כך כנים בארץ עצמה, שהיא הישוב. נמצאו כי שלש מכות אלו גם כן מסודר בענין הזה. ובמכת בא"ח, הברד הוא קרוב יותר אל\* הארץ, כי המכה שהיא קרובה אל מכות האמצעים יותר שייכת אליהם, והארבה שהוא עוף יעופף על פני רקיע השמים, הוא יותר רחוק. וכן החושך עוד יותר רחוק מהכל, כמו שנתבאר למעלה, והכל בסדר.

#**כלל הדבר**=, כי המכות היו נחלקים על ענין סדר הזה; המטה, והמעלה, ומה שהוא עיקר העולם. ונלקה המטה על ידי אהרן, והמעלה על ידי משה, ומה שהוא באמצע, שהוא עיקר, על ידי הקב"ה. וכל אחד היה שלש, כמו שהתבאר למעלה. ומפני שהמציאות נחלק לשלשה חלקים, ראוי שיהיה כל שלשתן שוים שקולים זה כזה, שהם המעלה, והמטה, והאמצעי, לכך ראוי שיהיו המכות בכלם שוה. ולכך שלש היו על ידי אהרן, ושלש על ידי משה, ושלש על ידי הקב"ה.

#**ובאחת נשתתפו כלם**=, כי מכת שחין שהיתה בגוף האדם ובגוף הבהמה (שמות ט, ט), ראוי שישתתף בזה משה ואהרן. כי דבר זה אינו דומה לערוב, גם לדֶבר, שלא היתה מכת הערוב והדֶבר בגוף, רק היה מגרה בהם נפש הערוב, והדֶבר הוא שנטל נפשם מהם בלבד. ולכן באלו לא נשתתף משה ואהרן, רק על ידי הקב"ה היה. אבל השחין שהיה בגוף האדם ובגוף הבהמה, ראוי שישתתף משה ואהרן עם הקב"ה, שודאי עיקר המכה ראוי שתהיה על ידי הקב"ה, כמו שנתבאר למעלה, שהיא באדם ובבהמה, שהם עיקר הנבראים שהם בארץ. מכל מקום נשתתפו בזה משה ואהרן, כי הגוף שהיתה בו המכה הוא מן השמים ומן הארץ. וזה כי האדם נברא מן האדמה (בראשית ב, ז), ואין האדם מן האדמה בלבד, כי האדם הוא מורכב, והרכבתו הוא מן השמים, כי המזג שיש לאדם שהוא מורכב מארבע יסודות הוא פועל השמים כאשר ידוע, ולכך נשתתף משה ואהרן עם הקב"ה.

#**וכאשר תבין זה**= תמצא סדר המכות לפי זה בתכלית הקשור והסדר. כי ראוי הוא שיהיו המכות שבאות מן הקב"ה בעצמו באמצע, שהוא העיקר, כמו שאמרנו למעלה. שהחלק האחד הוא המטה, והחלק השני הוא המעלה, ובאמצע הוא עיקר העולם, שבו הנבראים כאשר תדע ותבין. והיה ראוי להיות מכת בכורות באמצע, רק היתה מכה זאת באחרונה שהיא הקשה יותר מהכל, והיא שקולה נגד הכל, לכך היתה באחרונה, שעל ידה יצאו ישראל. ונתחברה מכת השחין, שהיתה על ידי הקב"ה ועל ידי משה ואהרן, עם מכות ערוב דבר שחין, כי המכה היא באדם ובבהמה, שהם עיקר הנבראים אשר בארץ, ולכך ראוי שתהא המכה מן השם יתברך בדבר שהוא עיקר, כמו שהתבאר. רק שנשתתפו בו משה ואהרן לטעם אשר התבאר, ולפיכך יש חבור למכה זאת אל סדר ערוב דבר שחין.

#**ועוד יש**= לך לדעת כי המציאות הוא שלשה חלקים; עליונים, ותחתונים, ואמצעים. לכך היו המכות נחלקים לאלו שלשה חלקים, בתחתונים היה על ידי אהרן, ובעליונים על ידי משה, ובאמצע על ידי השם יתברך, כמו שאמרנו למעלה. ואותם שהם באמצע הם בעלי חיים שאין להם חבור לתחתונים, כי הצמחים והעשבים והאילנות מחוברים אל הארץ, אבל בעל חי אין לו חבור לארץ באין ספק. ואל תשים לבך אל האומרים כי השמים חיים משכילים, כי אין דעת התורה השלימה כך כלל. והיתה מכת דם צפרדע כנים באה על ידי אהרן, לפעול בתחתונים בבלתי בעלי חיים. ואף על גב שהצפרדעים בעלי חיים, לא היה הפעל רק במים, שישרוץ היאור צפרדעים (שמות ז, כח), ועיקר המכה היה במים. וכן העפר להוציא הכנים, והיה הפעל בדבר שאינם בעלי חיים. וכן מכת ברד, ארבה, חשך, בבלתי בעלי חיים, כי הארבה אין זה פעל בבעלי חיים, רק שהיה פועל באויר השמים, כדכתיב (שמות ז, יב-יג) "נטה ידך וגו'", והרוח הביאו לארבה.

#**אבל הערוב**= שבא מעצמו, וכן הדֶבר שהוא נטילת הנפש החי, וכן מכת בכורות, היתה המכה בבעלי חיים בעצמם, ולכך מכה זאת מתיחסת אל פעל הקב"ה, כאשר תבין כי הוא מקור החיים, משפיע החיות לכל. ולפעול בעליונים היה על ידי משה, ובתחתונים על ידי אהרן, ושניהם לא היו פועלים בבעלי חיים, רק בדברים שהם גשמים היו פועלים. אבל הקב"ה היה פועל באותן שיש בהן רוח חיים, שאף על גב שהם גם כן גשמים, שֵׁם החיות בעצמו אינו גשמי, כי רוח חיים הוא, ולכך מתיחס דבר זה אל מעשה ה', ולפיכך היו אלו מכות על ידי השם יתברך.

#**אמנם מכת שחין**= היה על ידי שלשתן, מפני כי מכת שחין היה פועל בגוף, שהשחין עומד בגוף, שהוא מצטרף אל החיים, לכך לא היה על ידי השם יתברך בלבד, כי אין הגוף חיים, והוא מצטרף אל החיים, ונושא החיים, ולכך היה על ידי משה ואהרן גם כן.

#**ואתה תעיין**= ותסדר הדברים, ותמצא דברי אלקים חיים, והם דברים נכבדים ונפלאים כאשר תבין אותם על אמתתם, והם דברים ברורים. ואל יחשוב החושב כי דברים אלו הם דברים בעלמא\*, אינם רק ליישב הכתוב בלבד, אבל המעיין המעמיק בהם ימצא כי הם אמת וברורים למאוד. ובסדר הגדה אצל "אלו הן עשר מכות" (להלן פנ"ז), שם יתבאר גם כן פירושים אחרים בענין אלו המכות. אל תאמר שהם פירושים מתנגדים\*, אבל טעמי התורה הם רבים מאוד, וכולם נכונים. ולפיכך באו מקצת הדברים כאן, ומקצת הדברים בהגדה (שם), כדי שלא יתערבו עליו אלו הפירושים, ויתבלבל עליו הענין.

<> לשון הפסוק במילואו "ויאמר ה' אל משה נטה ידך על השמים ויהי חושך על ארץ מצרים וימש חושך".

<> הנה בהמשך דבריו לא יבאר המדרש הזה [אלא רק המדרש הבא שמביא בסמוך], ולכך לא מובן מדוע הביאו אם לא ביארו. אך בכת"י [תע.] ביאר את המדרש הזה, וז"ל: "נראה מה שהיה החושך בשני פנים; בראשון היה ג' ימים שלא ראה איש את אחיו, היינו כדי שלא יראו המצרים במפלתן של פושעי ישראל שמתו בשלשת ימי האפילה [שמו"ר יד, ג, ורש"י שמות י, כב], ודי בזה שלא ראו. אבל ג' ימים אחרונים, כבר היה כדי שיראו ישראל ממונם של מצרים וכליהם וכל אשר להם, וכשהיו שואלים מהם כליהם היה מכחיש את הכלי, היה הישראל אומר אני ראיתי אותו אצלך בג' ימי אפילה, ובמקום פלוני הוא. והמצרי היה אומר בודאי אין דעתו של ישראל לעכב את הכלי, כי מי היה מוחה בידו שהיה נוטלו, ובשביל כך השאילו אותם [שמו"ר יד, ג, ורש"י שמות י, כב]. ולזה צריך ג' ימים שלא קמו איש מתחתיו, שאם היו יכולים לקום היו הולכים אל חדריהם לשמור חפציהם ולסגור, ועכשיו שלא יכלו לקום לא היו יכולים לעשות דבר זה. ולא סגי בג' ימים, כי היה צריך המכה להיות ז' ימים. ועוד כי ג' ימים הראשונים לא היו [ישראל] נכנסים לחדרי המצרים, כי היו [ישראל] טרודים לקבור המתים שמתו סג' ימי אפילה".

<> כמבואר למעלה פל"ג הערה 78, קחנו משם. ולהלן ב"הלכות פסח בקצרה" כתב: "ומצותו לאכול אותו [את קרבן פסח] בלילה, כי מצד עצמנו ההעדר והחושך, רק כי הקיום לנו בו יתברך. ולכך המצרים קבלו הפבד והעדר בלילה, ואנחנו מצד השם יתברך בא לנו הקיום". ובח"א לשבת קנב. [א, פג.] כתב שימי הנעורים נקראים "שחרות" משום שיש בהם הבל והעדר. ובח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא:] כתב: "הגלות והלילה הכל ענין אחד, כי הגלות נקרא לילה וחושך, והלילה הוא העדר האור, והוא דומה למיתה, שהיא העדר החיים". ובח"א לתמיד לב. [ד, קמט.] ביאר שזהו הטעם שסוף העולם נקרא "הרי חושך", משום שהחושך הוא העדר מציאות. וראה שתי הערות הבאות.

<> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תקנב:]: "הדבר שהוא אור הוא המציאות, כאשר תראה בבריאה כי האור נברא קודם הכל [בראשית א, ג]. ובחושך אין דבר נמצא כלל, לכך המציאות נקרא 'אור'". ושם בבאר הששי [קנג.] כתב: "אין דבר יותר ראוי להיות נקרא בשם 'מציאות' כמו האור. והפך זה החושך, הוא העדר בודאי. ולפיכך תחלת המציאות היה האור, לפי שהאור ראוי למציאות יותר מכל. ואם אין אור, הנמצאים הם עומדים בהעדר, שהוא החושך" [הובא למעלה פל"ג הערה 78].

<> לשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:]: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר... וכבר ביארנו כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה". ובנתיב התורה פ"ג [קלה.] כתב: "כל אור מורה על המציאות, כמו שהשחור, שהוא הפך האור, מורה על ההעדר... כי הכל נמצא באור, ובלתי נמצא בחושך, לכך החושך מורה העדר". ושם ר"פ ד [קסג.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא היום, שבו האור. אבל הלילה שהוא חושך, הכל בטל". ובח"א לתמיד לא: [ד, קנ:] כתב: "החושך הוא העדר האור, אשר האור הוא המציאות, כמו שמבואר דבר זה בכמה מקומות, וכמו שהוא לשון 'חושך' מלשון העדר, כמו [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', פירושו שלא היית מעדיר בנך ממני... לשון 'חושך' בא על העדר, כי כאשר אין אור, בזה יש העדר הכל. כי באור הכל נמצא, ובחושך הכל נעדר, ולכך הסומא נחשב נעדר כמו מת" [ראה למעלה פי"ד הערה 52, פל"ג הערה 78, ולהלן פל"ו הערה 82]. ומוכיח את העדר החושך ממציאות האור, כי כבר השריש הרבה פעמים ש"ידיעת ההפכים אחת" [ראה למעלה פכ"ה הערה 45 שנלקטו שם המקומות שיסוד זה מוזכר בספר זה].

<> "וזה ההעדר דבק בעולם מצד התחלתו" [לשונו בסמוך לאחר ציון 9]. ובעוד שכאן מבאר שהעולם נמצא לאחר שקדם לו ההעדר והחושך, הרי בשאר מקומות ביאר שאף לאחר שהעולם נברא עדיין ניכר בו שבא מן ההעדר. וכגון, להלן פנ"ב כתב: "וכאשר תבין עוד תדע עוד, כי השבח שקודם לו גנות יותר שבח, כמו שתראה כי היום קודם לו הלילה. וזה מפני כי השלימות אינו נמצא בהתחלתו בעולם הזה, וכאשר יגיע לנמצא שלימות מה, אי אפשר שיהיה לו אותה המעלה בתחילתו, כאשר היא מדריגה עליונה אלקית, שאין המקבל ראוי אל מעלה הגדולה האלקית שיהיה כך מהתחלתו. לפיכך המעלה אלקית יוקדם לה גנות, ולבסוף יעלה אל מעלה האלקית, כי כך ראוי אל מעלה האלקית, שלחסרון המקבל אינה נמצאת בו תחלה. וזה נמשך אל הויית העולם הזה, שאין בתחלתו נמצא מעלתו, אבל התחלתו הוא בשפלות, ומתעלה באחרונה. ולא היה כדאי העולם הזה לקבל המעלה הזאת, שיהיה האור בתחלתו, כי האור הוא מעלת המציאות, לכך יוקדם לו לילה. ולפיכך תמצא גם כן כי העולם הזה היה נוהג בשפלתו מתחלת בריאתו, דומה ללילה, עד שבא אברהם אבינו, שהוא היום, שאברהם היה כמו אור היום. וזהו שאמרו רז"ל [ע"ז ט.] ב' אלפים תוהו. כלומר שהמציאות חייב להיות תוהו בראשונה, להיות נמשך אחר ענין העולם הזה, אשר התחלתו תוהו, ואין בהתחלתו המעלה העליונה. ולכך דבר זה מורה על המעלה האלקית אשר היה להם תחלה גנות, ואחר כך היה הקב"ה מעלה אותם אל מדריגה האלקית, וזהו כפי סדר העולם כמו שאמרנו". ובדר"ח פ"ד מי"ז [שסא:] כתב: "ואל יקשה לך, למה צריך אל עולם הזה, יברא העולם הבא בלבד. כי דבר זה אינו קשיא, כי חסרון העלול הוא נראה בעולם הזה, שהוא התחלה, ואחר כך יושלם. כי אף שראוי מצד הפועל שתהיה הפעולה מתיחסת בשלימותה אל הפועל, דבר זה מצד הפועל, שכל פעולה ראויה שתהיה מתיחסת אל הפועל. אבל מצד הפעולה עצמה, שהוא עלול, הרי מצד עצמה ראוי לה ההעדר, שהרי היא נמצאת אחר שלא היתה. ולפיכך תחילת יציאתה אל הפועל הוא בחסרון, והוא עולם הזה. עד שיש לפעולה התקרבות אל ההעדר, שהוא ראוי אל הפעולה מצד עצמה. ולפיכך נולד האדם מטפה סרוחה, עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו עולם הזה. ואחר כך בא העולם הבא, ואז יש לפעולה התיחסות בשלימתה אל הפועל. ודומה בזה אל האדם הנולד, שבא לעולם אחר שלא היה נמצא כלל. ומפני שבא לעולם אחר שהיה נעדר, די בזה הוא קטן ופחות. ואחר שהתחיל לגדל, עד אחר כך יתרומם. וכן הוא העולם, אין ראוי שיהיה העולם הבא בתחילה. וכי אפשר שיהיה בריאת האדם בתחלתו בשלימות, או שיהיה האילן גדל בתחילתו בשלימות גדולו. אבל בתחלה הוא קטן, ואין לו המעלה שמגיע אליו בסוף" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 54, פ"ה הערות 25, 130, פי"ז הערה 13, פי"ח הערות 22, 23, ובסמוך הערה 10].

<> והמשך הפסוק הוא "סביבותיו סוכתו חשכת מים עבי שחקים", ופירש הרד"ק שם "כי האל המוריד להם הגזירות ישת חשך סתרו סביבותיו סכתו, שלא יראוהו, נעלם מהם". וזהו שכתב כאן "חושך עליון המפסיק בין השם יתברך ובין העולם".

<> כמו שנאמר [דהי"א כט, יא] "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד וגו'", וכמבואר למעלה הקדמה שלישית [קלו.]. וכן נאמר [ישעיה מג, י] "לפני לא נוצר קל ואחרי לא יהיה". ואומרים על הקב"ה שהוא "חי לעד וקיים לנצח" [מ"ברוך שאמר"]. "ומעולם ועד עולם אתה קל" [מ"ישתבח"]. וכאן עיקר כוונתו שהקב"ה היה תמיד קיים, ולא שהוא ח"ו נברא, אלא שמעולם היה קיים. וכן אומרים [פיוט יגדל] "קדמון לכל דבר אשר נברא ראשון ואין ראשית לראשיתו". ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תפה.] כתב: "אמר [אבות שם] 'שהוא אל', כלומר שהוא קדמון, ולכך נקרא 'אל', על שהוא קדמון. ולכך כתיב [ישעיה מג, י] 'לפני לא נוצר אל', ומורה שם הזה שהוא קדמון, כי האות הראשון הוא אל"ף, שהוא התחלת האל"ף בית"א. ואות השני הוא הלמ"ד, שהוא התחלה לחצי השני מן האל"ף בית"א. רצה לומר שהוא יתברך ההתחלה לעליונים ולתחתונים" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 88, פכ"ה הערה 57, ולהלן פל"ח הערה 88]. ובדרוש לשבת תשובה [עט.] כתב: "והוא יתעלה מתואר בארבעה תארים... התאר השלישי שהוא יתעלה נצחי, באין התחלה ובאין סוף... וכנגד זה באו ארבע אותיות בשם המיוחד, אשר שם המיוחד מורה על הכרתו ואמתתו... האות השלישי הוא הוי"ו, שאין אות בכל האותיות שהוא הולך בשווי כמו הוי"ו, שהוא כמו מקל, ואם יש לו ראש מעט, הנה משיכתו בשווי. וזה, כי השווי והיושר הוא הנצחי, שהשווי אין לו קצה כלל, שכל אשר לו קצה יש לו סוף, הוא הקצה. והוא יתעלה יש בו היושר בעצמו, ולכך הוא נצחי". ובספר פרדס רימונים שער ג פ"א כתב: "וזה אחד מהדברים הנמנעים באין סוף, שלא היה מציאות שלא ימצא, אלא הוא מחויב המציאות, והוא המציא הזמן, ולא שהוא בעל זמן ח"ו. ובענין זה יובן אמרו 'ראשון ואין ראשית לראשיתו', כי עם שנאמר 'ראשון', וכל לשון ראשון מורה על שיש לו ראשית, כי אמת שהוא ראשון לכל הבאים אחריו, אבל לשון 'ראשון' מורה על התחלת זמן. ועל כן אמר שהוא 'ראשון', ועם כל זה 'אין ראשית לראשיתו'. ולשון 'ראשון' אינו אלא לשלול שלא קדם אליו זולתו".

<> פירוש - הואיל וה' נצחי וקיים מעולם, ואילו העולם נברא לאחר שנעדר [ועל כך מורה החושך העליון], לכך החושך העליון הזה הוא הפער וההבדל שבין ה' לבין העולם, כי חסרונו של הנברא הוא חוצץ ומבדיל בין ה' לבין העולם. וזהו שכתב שהחושך עליון הוא "המפסיק בין השם יתברך ובין העולם" [לשונו למעלה]. ובתחילת ההקדמה לדר"ח [ב.] כתב: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך, אשר מכסה עליו, עד כי נלאה למצוא הפתח הפונה קדמה, שיהיה דרכו נוכח ה'". ובנצח ישראל פמ"ט [תתה.] כתב: "כי החומר מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הנמצא". ובתפארת ישראל פי"ט [רפח.] כתב: "כי הטבע שהיא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות". ובבאר הגולה באר הרביעי [תצח:] כתב: "כי החומר בעולם הזה מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הצדיקים, שהוא המונע שאין השם יתברך נמצא אליהם לגמרי". ובנתיב התורה פ"ד [קסח:] כתב: "כי החומר הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, וכאשר גובר על הגשמי ודבק בשכלי, וזה כאשר לומד תורה מתוך הדוחק, אז אין כאן מסך מבדיל כלל. כי כבר התבאר כי הגשמי הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כאשר התבאר זה בכמה מקומות" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 419, פ"ד הערה 87, פ"ז הערה 138, פ"ט הערה 131, פי"ב הערה 29, פ"כ הערה 90, ולהלן פל"ה הערה 30].

<> אודות שההתחלה באה לאחר ההעדר [ולכך ההעדר דבק בהתחלה], כן כתב למעלה פ"ה [רנג:]: "כי כל התחלה, לפניה וסמוך לה העדר, שבשביל כך הוא התחלה... ומפני שאברהם הוא התחלה, היה נולד במקום שראוי להיות התחלה [אור כשדים], שקודם התחלה הוא ההעדר". ובנצח ישראל פכ"ו [תקמה.] כתב: "כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים שמים וארץ וגו''. כי כבר אמרנו כי לפי ההעדר, יתחדש. ולכן ההוויה, קודם הוית האור, שהוא המציאות הגמור, כתיב לפני זה [שם פסוק ב] 'והארץ היתה תוהו וגו'', ואחר כך [שם פסוק ג] 'יהי אור'. וכן לפני הויות בית המקדש, שהוא קדוש לגמרי, צריך שיהיה העולם תוהו ובוהו וחושך, כמו קודם הויית האור שהיה החושך הגמור. וזה שרמז הכתוב בבריאת עולם, שקודם הוויית האור, שהוא המציאות היותר שלם, כתיב 'והארץ היתה תוהו', שלפני הוויה הזאת היה חושך והוא העדר, שאי אפשר שיתהוה דבר כי אם אחר ההעדר, ואחר כך יתהוה. ואם לא היה נמצא בארץ ההעדר, לא היה כאן הוויית האור. משל לזה הביצה, קודם שיתהוה האפרוח היא נפסדת, שאם הביצה היתה נשארת בהויה שלה, אין כאן מקבל הויה, שהרי המקבל אינו חסר [תמורה לא.]... כי הדבר שיש בו הויה לא יתהוה, כמו הביצה והיא שלמה... כמו שאמר 'תוהו ובוהו וחושך', ואז 'ויהי אור', הוא האור העליון שהוא נבדל לגמרי". ואמרו חכמים [סוטה ד:] "כל המזלזל בנטילת ידים נעקר מן העולם", ובנתיב העבודה פט"ז [א, קכז.] כתב לבאר: "דבר זה מופלג בחכמה, וזה כי קדושת הידים היא קדושת התחלתו, כי היד היא התחלתו של האדם כאשר יגביה ידיו למעלה מראשו. ובהתחלה דבק ההעדר, כאשר כל התחלה היא אחר ההעדר. ולפיכך המזלזל בנטילת ידים נעקר מן העולם, כי נעקר מן התחלתו". וכיוצא מהכלל מהתחלה הדבוקה בהעדר היא התורה, שאמרו חכמים [סוטה יד.] "תורה תחלתה גמילות חסדים, וסופה גמילות חסדים. תחילתה גמילות חסדים, דכתיב [בראשית ג, כא] 'ויעש ה' אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם'. וסופה גמילות חסדים, דכתיב [דברים לד, ו] 'ויקבור אותו בגיא'". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמט:] כתב: "פירוש זה, שיש לתורה התחלה, ודבר שיש לו התחלה הרי הוא נמצא אחר ההעדר, אם כן ח"ו יש לחשוב כי התורה אינה נצחית, מאחר שנמצאת אחר ההעדר, אם כן שייך לה ההעדר. ולכך תחלת התורה גמילות חסדים, וזה מורה שאין בהתחלה זאת דבק ההעדר. שהרי גמילות חסדים הוא טוב, ואין דבק בטוב ההעדר, שהוא רע" [הובא למעלה פ"ה הערה 25].

<> בא לבאר דעת רבי נחמיה [שהובאה למעלה] שהחושך [של מכת חושך] בא מגיהנם. ומבאר שמלבד ההעדר שקדם לעולם [חושך העליון], יש העדר שנמצא בתוך העולם, וזהו גיהנם, וכמו שמבאר.

<> אודות שאין נברא שהוא בעל מציאות בעולם שלימה, כן כתב למעלה פ"ל [לאחר ציון 77], וז"ל: "אין העולם, שהוא העלול ממנו, כדי לעלה, כי לעולם העלול חסר מן העלה". 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" [הובא למעלה פ"ל הערה 79].

<> זוה"ק ח"א מ. "מאן הוא 'ציה', דא הוא אתר דגיהנם, כמו דאת אמר [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות'". ו"ציה מציין מקום חרב ויבש... אינו ראוי לזריעה כלל" [לשון המלבי"ם ישעיה לה, א]. וזהו יסוד נפוץ מאד בספרי המהר"ל. ולדוגמא, למעלה פ"ח [תלג:] כתב: "כי האומות וגיהנם אינם מציאות... ומכל שכן הגיהנם, שהוא ציה וחושך, ואין מציאות שם". ולהלן פס"א כתב: "הגיהנום ענין תוהו ציה וצלמות, ואין שם מציאות עליו". ובתפארת ישראל פי"ח [רעט:] כתב: "ענין הגיהנם שהוא הפסד ואבוד לנמצאים". ובנצח ישראל פ"ל [תקצב.] כתב: "אין ענין בגיהנם רק ההעדר והרע". ובדר"ח פ"א מ"ה [רנח.] כתב: "כי הגיהנם שם אבדון האדם והעדר מציאותו של אדם, שהרי נקרא 'אבדון'... כל השמות שיש לגיהנם מורים על מי שבא לשם הוא בעל העדר בודאי, ובדבר זה אין צריך להאריך... שאין ענין הגיהנם רק ההעדר הגמור, שכך מורים השמות של גיהנם [עירובין יט.]; 'שאול', ו'אבדון'". ובנתיב התורה פט"ו [תקפא:] כתב: "המרפה עצמו מדברי תורה נופל בגיהנם [ב"ב עט.]. לפי שהתבאר לך פעמים הרבה כי התורה נותן המציאות לכל, שבשביל התורה הכל נברא. וכאשר מרפה עצמו מדברי תורה, אם כן הוא פירש עצמו מן עיקר המציאות, ולכך אין ראוי לו רק הגיהנם, שהוא הפך זה, שהגיהנם ציה וצלמות, ואינו בכלל מציאות, רק אבדון הוא". וכן כתב בנתיב העבודה ר"פ ט [א, קג.], ויובא בהערה הבאה. ובנתיב השלום ס"פ א [א, ריט.] כתב: "אין דבר שהוא ההעדר רק הגיהנם, שהוא ההעדר בעצמו, ולכך שמות גיהנם מורים על העדר, שנקרא 'אבדון', וכל שאר שמות אשר יש לו". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצ:] כתב: "אין גיהנם רק ההעדר, שהוא נעדר מן המציאות, שהרי נקרא 'ציה וצלמות', וכבר ביארנו זה במקומות הרבה מאד". וכן הוא בבאר הגולה באר הששי [קצד:], ח"א לסוטה מא: [ב, עט.], ח"א לב"מ [ג, כה.], ח"א לב"ב עט. [ג, קטז.], ועוד. ובמכתב מאליהו כרך א [עמוד 301] ביאר ההעדר שבגיהנם [הובא למעלה פ"ח הערות 319, 320, 321].

<> לשונו בנצח ישראל פל"ו [תרפ.]: "אין הגיהנום רק חסרון המציאות, וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות', שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבאו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון" [הובא למעלה פ"ח הערה 320, ופל"ב הערה 15]. ובנתיב העבודה ר"פ ט [א, קג.] כתב: "כי אין הגיהנם רק ציה וצלמות [ברכות טו:], ששם החסרון בכל, ואין על הגיהנם שם מציאות כלל. ולכך נקרא... 'צלמות' ששם המיתה. ורוצה לומר ההעדר, שכל מיתה הוא העדר, והוא לחוטאים שהם בעלי חסרון, ולכך משפטם בגיהנם". ובאור חדש פ"ג [תרלג.] הביא את דברי המדרש [אסת"ר ז, ט] שאמרו שם "מראית עיניהם של רשעים מורידות אותם לגיהנם", וכתב שם לבאר [תרלד:] בזה"ל: "ועל זה רמז דבר עמוק, כי על ידי ראית האדם, הוא יוצא אל הפעל, כי העין מוציא אל הפעל הראייה. וכאשר... הוא [הרשע] ירצה לצאת לפעל הגמור, אז דבק בו ההעדר והגיהנם. כי הרשע כל זמן שאינו יוצא אל הפעל הגמור, ונחשב מציאותו בכח, אינו דבק בו ההעדר, והוא קיים, כאשר אינו בפעל. אבל כאשר מציאותו בפעל, וזה כאשר העין יוצא אל הפעל על דבר אחד, אז דבק בו ההעדר. כי אין ראוי שיהיה נמצא הרשע בפעל, כי כל רשע הוא 'רשע למות' [במדבר לה, לא], כלומר כי ראוי שיהיה בטל מציאותו, ויקבל העדר. לכך ראייתו מוריד אותו לגיהנם, שהוא ההעדר". ובח"א לתמיד לא: [ד, קנ:] כתב: "כי הגיהנם הוא ענין חסר ואינו שלם. ומפני שנחשב מציאות חסר, כאילו הוא מקום אל הרשעים, שהם חסרים, והגיהנם הוא מקומם... ושם באים הרשעים". ולהלן פמ"ז ביאר שהרשעים מוכנים לאש של גיהנם מחמת שהם יוצאים מהשיווי בחוזק.

<> שהוא חושך של גיהנם. ואודות החושך של גיהנם, כן כתב בבאר הגולה באר השני [רה:], וז"ל: "גיהנם, שהוא כמו לילה, שהגיהנם חושך ואבדון". וכן נאמר [תהלים קז, י] "יושבי חושך וצלמות אסירי עני וברזל", ודרשו על כך בגמרא [עירובין יט.] שפסוק זה נאמר על גיהנום. וביבמות קט: אמרו "גיהנום דומה ללילה". ובויק"ר כז, א, אמרו שהגיהנום נקרא חושך [הובא למעלה פ"ח הערה 319].

<> נראה לבאר דעה זו, שהואיל ומכות מצרים נועדו להראות את גדולתו יתברך [ראה למעלה פ"ט הערה 94], לכך יותר מסתבר לתלות את החושך בדבר שיורה גדולתו יתברך. וראה הערה הבאה.

<> נראה לבאר דעה זו, שיש למכות שתי סבות, וכמו שכתב להלן פנ"ו, וז"ל: "המכות שבאו במצרים היו לשתי סבות; האחד, להכות אותם על חטאם, כדכתיב [בראשית טו, יד] 'וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי'. והשני, להראות נפלאותיו, כדכתיב [שמות י, א-ב] 'כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שיתי אותותי אלה בקרבו ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים וגו''". ולפי דעה זו [של רבי נחמיה] הסבה השניה יותר מכריעה, ולכך החושך בא מגיהנם, שהוא קרוב יותר למצריים. וכאמור בהערה הקודמת, דעת רבי יהודה היא שהסבה הראשונה יותר מכריעה, ולכך החושך בא מהחושך העליון שקדם לבריאה, שבזה ניכרת נצחיותו של הקב"ה.

<> כמבואר בהערה 14.

<> לשון הפסוקים [שמות יא, ד-ה] במילואם "ויאמר משה כה אמר ה' כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים ומת כל בכור בארץ מצרים מבכור פרעה היושב על כסאו עד בכור השפחה אשר אחר הרחים וכל בכור בהמה".

<> לשון הגמרא שם: "עד חצות לילה היה [דוד] עוסק בדברי תורה, מכאן ואילך בשירות ותשבחות... ודוד מי הוה ידע פלגא דליליא אימת, השתא משה רבינו לא הוה ידע, דכתיב 'כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים', מאי 'כחצות', אילימא דאמר ליה קודשא בריך הוא 'כחצות', מי איכא ספיקא קמי שמיא. אלא דאמר ליה 'בחצות', ואתא איהו ואמר 'כחצות' ["לפי שלא היה יודע לכוין השעה ולהעמיד דבריו בשעת המאורע" (רש"י שם)], אלמא מספקא ליה, ודוד הוה ידע... רבי זירא אמר, משה לעולם הוה ידע, ודוד נמי הוה ידע... וכיון דמשה הוה ידע, למה ליה למימר 'כחצות'. משה קסבר שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא ["אם אני יודע לכוין השעה, הם אינם יודעים לכוין השעה, וקודם שיגיע חצות יהו סבורים שהגיע, ועדיין לא באה המכה, ויאמרו משה בדאי הוא, הלכך טוב לאחוז לשון איני יודע" (רש"י שם)], דאמר מר, למד לשונך לומר איני יודע, שמא תתבדה ותאחז ["תהא נאחז ונכשל בדבריך" (רש"י שם)]".

<> צריך להבין את שאלתו, דסוף סוף מעתה [שמשה יאמר "כחצות"] אין יותר לומר כנגדו "משה בדאי הוא", ומאי אכפת לן שיאמרו "משה אין יודע השעה". ויש לומר, שעומק טענת "משה בדאי הוא" הוא לא רק שמשה אומר דברים שאינם אמת, אלא שמשה אינו מדבר דברי ה', כי ה' בודאי יודע את השעה המדוייקת של חצות, וכיצד משה טועה בזה. וכשם שאם משה היה אומר "בחצות" היו אצטגניני פרעה אומרים כנגדו שהוא בדאי, כך גם כשמשה אומר "כחצות" עדיין יאמרו כנגדו שאינו אומר דברי ה', שהרי ה' בודאי יודע את השעה המדוייקת, ואילו משה מסתפק בזה. לכך מקשה, מה הועילה תקנת "כחצות", סוף סוף עדיין יטענו כנגד משה שאין הוא מדבר דברי ה'.

<> בכדי להבין דבריו הבאים, יש להקדים לכאן את דברי רש"י [שמות יא, ד], שכתב: "כחצות הלילה - כהחלק הלילה, 'כחצות' כמו [יהושע ו, טו] 'כעלות', [תהלים קכד, ג] 'בחרות אפם בנו', זהו פשוטו לישבו על אופניו, שאין 'חצות' שם דבר של חצי. ורבותינו דרשוהו כמו כחצי הלילה, ואמרו שאמר משה 'כחצות', דמשמע סמוך לו, או לפניו או לאחריו. ולא אמר 'בחצות', שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא". הרי רש"י מבאר שלפי פשוטו "חצות" הוא שם פועל, והכ"ף מתפרשת כמו "כאשר", ולכך "כחצות" פירושו כאשר נחצה הלילה. אך חז"ל מפרשים "חצות" שם דבר, ולא שם פועל, ואז הכ"ף מתפרשת כמו "סמוך", ולכך "כחצות" פירושו סמוך לחצות הלילה. וכן כתב הגו"א שם אות ג [קעח.], וז"ל: "כמו כעלות. פירוש 'כחצות' הוא שם הפעל כמו 'כעלות', שפירשו כאשר עלה השחר, והוא רגע עלות השחר בעצמו. וכן כל כ"ף שתבא על שם הפעל, 'כשמוע' [בראשית כז, לד], רוצה לומר כאשר שמע. ואין 'חצות' שם דבר, רוצה לומר כמו [תהלים קיט, סב] 'חצות לילה אקום להודות לך', שפירושו כמו חצי לילה. ואם היה 'חצות' שם דבר של חצי, כאילו כתוב 'כחצי הלילה', ועל כרחך צריך לפרש שאינו לגמרי חצי הלילה, אלא או לפניו או לאחריו. דעל שם הפעל יש לפרש הכ"ף כהחלק הלילה, דהיינו עת חצות ממש, אבל על שם דבר אין לפרש". וראה הערה הבאה.

<> פירוש - היה נראה לומר שנקודת המחלוקת בין חז"ל לפשוטו של מקרא היא, שלפי חז"ל "חצות" הוא שם דבר [עת חצות הלילה], ו"כחצות" הוא סמוך לעת חצות הלילה. ולפי פשוטו של מקרא "חצות" הוא שם פועל [כהחלק הלילה], ו"כחצות" הוא כאשר נחלק הלילה, דהיינו עת חצות ממש. וכך פירש רש"י [שמות יא, ד], והובא בהערה הקודמת. ועל כך כתב כאן "שזה אינו", וגם חז"ל מפרשים כפשוטו של מקרא ש"כחצות" הוא שם פועל [כהחלק הלילה], וכמו שמבאר והולך, ודלא כרש"י.

<> בין "כחצות" לבין "בחצות", או "בחצי".

<> פירוש - ההבדל בין "בחצות" ל"כחצות" הוא, כי "בחצות" הוא שם דבר, ולכך הוא בחצי הלילה לגמרי, ואין נכללת בו סטיה כלשהיא מרגע החצות. אך "כחצות" הוא שם הפעל, שאיירי בפעולה של החלקות הלילה, וכל פעולה מעצם עניינה היא דבר הנעשית בזמן, לכך שוב לא מדובר כאן על רגע אחד ברור ומסומן, אלא על פרק זמן שנעשית בו פעולה זו, וכמו שמבאר והולך. ואודות שכל פעולה טבעית [כמו החלקות הלילה] היא רק בזמן, כן כתב למעלה בהקדמה שניה [נ.], וז"ל: "כי הטבע פועל בזמן, ולפיכך צריך לכל פעל טבעי המשך זמן... כי הטבעי כח גשמי, וכל כח גשמי פעולתו בזמן". ובנתיב התורה פי"ז [תרפה:] כתב: "כי הדבר הגשמי הוא תחת הזמן". ובהקדמה לדר"ח [יב.] כתב: "כל גוף הוא תחת הזמן כאשר ידוע, כי כל דבר אשר הוא גוף הוא תחת הזמן". ושם פ"א מי"ב [שמ.] כתב: "כי הזמן שייך אל הדברים שהם בעולם הזה, שהוא עולם הגשמי, שהוא תחת הזמן". ובנצח ישראל פכ"ז [תקנח:] כתב: "כי הדברים הם תחת הזמן, כמו כל הדברים הגשמיים, שהם תחת הזמן". ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וידוע שכל דבר שהוא בגוף הוא בזמן, וכל דבר שאינו בגוף אינו תחת הזמן". וכן כתב שם פכ"ה [שעו.], שם פל"ט [תקצז:], להלן פל"ו [לאחר ציון 36], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], דרוש על התורה [כד.], ועוד [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 48, ולהלן פל"ו הערה 46].

<> "שלשון 'כחצות' הוא על זמן מה שהלילה מתחלק בו" [לשונו בהמשך].

<> "בכדי טעות האצטגנינים" - כולל את טעות האצטגנינים.

<> פירוש - כאשר משה אומר שיעור מעורפל וספקי, אז נראה שהוא מסתפק בשעה היעודה, שהרי נקט בלשון ספק ושמא. אך כאשר השיעור שנקט בו הוא שיעור ברור ומוגדר, אע"פ שהוא משתרע על פני זמן, אין זה מורה על חוסר בהירות.

<> בכת"י [תעב.] כתב משפט זה כך: "בודאי לא היה נראה שמשה לא ידע בשביל שלא קבע באיזה שעה בלילה, שמזה לא נראה שלא ידע, כיון שהזמן וכו'".

<> נמצא לפי הסבר זה שגם לדעת חז"ל "כחצות" הוא שם פעל, ולא שם דבר, אך מתוך שמשה לא אמר "בחצי" או "בחצות", מוכח שמשה בדוקא נקט בלשון גמישה יותר, שתוכל להכיל בתוכה גם את טעותם של האצטגנינים, וכמו שביאר. ובסמוך יבאר הסבר שני החולק על כך. ומעין הסברו הראשון כאן [שגם לפי דעת חז"ל "כחצות" הוא שם פעל] כתב גם בהסברו הראשון בגו"א שמות פי"א אות ד [קעח.], וכלשונו: "ורבותינו דרשו כמו כחצי וכו'. ותימה מאוד, למה לא פירשו שהוא כמו 'כעלות', כי מי הוא שיתפאר עצמו בדקדוק הלשון על חכמים ז"ל. לכך נראה שרז"ל הוקשה להם כי למה נקט משה רבינו ע"ה בלשון 'כחצות', ולא אמר 'בחצות' כדכתיב [שמות יב, כט] 'ויהי בחצי הלילה'. אלא שאם יטעו איצטגניני פרעה בלפניו או לאחריו, אז הם יאמרו 'כחצות' הוא שם דבר, והוא לפניו או לאחריו, ולשון 'כחצות' משמע שם הפעל לפי האמת, ושם דבר לאיצטגניני פרעה". אמנם ההבדל בין הסברו הראשון כאן להסברו הראשון בגו"א הוא כיצד תיבלם טענת "בדאי הוא"; לפי דבריו כאן אע"פ שתיבת "כחצות" היא שם הפעל, מ"מ אין היא מכוונת לרגע אחד מסויים, אלא לפרק זמן שיכול לכלול את טעות האצטגנינים. ואילו לפי דבריו בגו"א האצטגנינים יחשבו בטעות ש"כחצות" הוא שם דבר, ולכך לא יאמרו "בדאי הוא".

<> בא לבאר הסבר שני, ולפיו אכן חז"ל חולקים על המשמעות הפשוטה של מקרא, והם מפרשים "כחצות" כשם דבר, ולא שם פעל, וכפי שרש"י [שמות יא, ד] הבין את כוונתם.

<> פירוש - שם פועל "כחצות" נקרא "מקור", כי שורש התיבה הוא "חצה", ובמקור באות אותיות ו"ת במקום אות ה"א. ולכך הוא הוא מנחי למ"ד הפועל, שאות ה"א בשורש "חצה" היא נחי למ"ד הפועל, ו"כחצות" יהיה מבנין קל, וכמו שמבאר. וראה הערה הבאה.

<> ששורש תיבת "וּבַחֲנוֹת" הוא "חנה", והוא מקור מבנין קל מנחי למ"ד הפועל, וכמו "כַּחֲצוֹת". ובספר לשון חיים [שמות יא, ד] כתב: "רש"י מפרש 'כחצות' כהחלק, ושרשו חצה, ובמקור בא ו"ת במקום הה"א, כמו 'בְּנוֹת', מן שורש בנה, 'קְנוֹת' מן שורש קנה. ואם פ' הפעל היא אות גרונית, שאי אפשר לה להנקד בשוא, מנוקדת היא בחטף פתח במקום השוא. כמו 'כַּעֲלוֹת', 'בַּחֲרוֹת'. וכן כאן 'כַּחֲצוֹת' כהחלק, כשיחצה הלילה כמו 'כַּעֲלוֹת', פירוש כשיעלה".

<> כמו שדרשו שם חז"ל [ב"ר מג, ג] "'ויחלק עליהם לילה', הלילה נחלק מאיליו".

<> לשונו בבאר הגולה באר השלישי [רצה:]: "דעת המדקדקים כיון שמלה "כחצות" על משקל "כעלות", פשוט להם שזהו ענינו גם כן כך. וזהו אינו, כי חלוק יש, כי 'כעלות' הוא פעל כאשר היום עולה, ושייך בזה 'כעלות'. אבל חלוק הלילה אין בו פעל, לכך לא שייך בו לשון פעל, אבל שייך בו לשון נפעל, כמו [בראשית יד, טו] 'ויחלק עליהם לילה', שהוא לשון נפעל. ורש"י בעצמו פירש [שמות יא, ד] על 'כחצות' - 'כהחלק הלילה'. הנה הורה ששייך לשון נפעל בהחלק הלילה, ולא לשון פעל. ואם נפרש 'כחצות' שהוא כמו 'כעלות', אז הוא לשון פעל, ולא יתכן זה בחלוק הלילה. ולפיכך צדקו דבריהם שלא פרשו אותו כמו 'כעלות', ודרשו לפי חכמתם מה שדרשו". וראה הערה הבאה.

<> גם בהסברו השני בגו"א שמות פי"א אות ד [קעח.] פירש כהסברו השני כאן [שחז"ל סוברים ש"כחצות" הוא שם דבר], והצביע על ההבדל הבולט בין דרך חז"ל לדרך המדקדקים, וכלשונו: "ועוד, דרז"ל לא ירצו לפרש שם הפעל כמו 'כעלות השחר', דלא תליא מילתא בחלוק הלילה, דהיינו במה שהלילה נחלק, אלא עיקר הענין תולה במה שהוא חצות, כדכתיב 'ויהי בחצי הלילה', ואם כן למה יאמר 'כחצות' בהחלק. ויפה פירשו הם ז"ל שהוא שם דבר, לא שם הפעל שהוא מקור, כי הכתוב תולה הדבר במה שהוא סבתו, דכיון דכתיב 'ויהי בחצי הלילה' שהדבר תולה בחצי הלילה, אין לתלות בהחלק הלילה, וזה נכון. ועוד ראיה ברורה לדברי רז"ל שאין לפרש המלה מקור מן הקל, דלא דמי אל 'כעלות', שהוא שם הפעל, מפני שהעליה של שחר הוא פעל. אבל הלילה נחלק כמו [בראשית יד, טו] 'ויחלק עליהם לילה', ואין כאן פעל אבל נפעל, ולפיכך אין המלה פעל מן הקל. הנה החכמים ז"ל לא הלכו בדרך המדקדקים, שכאשר נתנו גזרה ודמות לתיבה שיש לה דומה, אין צריך יותר. אבל הם ז"ל בחכמתם לא נתנו לתיבה שום גזרה לומר שהיא מזאת הגזרה, אף כי צורת המלה כך בנקוד שלה, אלא אם סובלת הפירוש. ולכך לא פירשו הם ש'כחצות' הוא שם הפעל, כי ידעו שאין פעל בחלוק הלילה, אבל נפעל, ודבר זה ברור. והם אמת ודבריהם אמת, ואין להאריך". וכן כתב בבאר הגולה באר השלישי [רצה.].

<> מעיר מדוע בהתראה [שמות יא, ה] לא נזכר "בכור השבי", אלא נאמר "עד בכור השפחה", ואילו בהכאה עצמה [שמות יב, כט] נאמר "עד בכור השבי", ולא נזכר "בכור השפחה". וכן העירו החזקוני והספורנו [שם].

<> לשונו בגו"א שמות פי"א אות ה [קפ.]: "לא שייך לומר בהתראה 'עד בכור השבי', דאין התראה בהם, שהרי לא איכפת למצריים במה שלקו השבויים. ואדרבא, מה שלקו 'כדי שלא יאמרו יראתם תבע עלבונם', ואם כן המצריים בודאי אינם מקפידים על השבויים". ופירושו, המצריים ישמחו כשבכור השבי ילקה, כי אז יוברר לכל שאין יראתם של השבויים תובעת את עלבון השבויים מהמצריים, ואין המצריים נתבעים על מה שעוללו לשבויים. ובכת"י [תעב.] כתב: "ובודאי לא הוי מכה במה שהכה בכור השבי בבית הבור, דבלאו הכי היה עומד להריגה, ולא שייך בו מכה למצרים".

<> רש"י שמות יב, כט "עד בכור השבי - שהיו שמחין לאידם של ישראל. ועוד, שלא יאמרו יראתנו הביאה הפורענות זו". והנה רש"י הזכיר שני טעמים, ואילו כאן הביא רק הטעם של "שמחים לאיד". אך יבואר על פי דבריו בגו"א שם אות ס [רל.], שעשה צריכותא לבאר מדוע רש"י כתב שני טעמים, ולא טעם אחד, וז"ל: "הוצרך ליתן ב' טעמים, דאי בשביל שלא יאמרו יראתם תבע עלבונם, דבשביל זה אין להרוג אותם, דמה עשו שיהיו נלקים. ואף בטעם שהיו שמחים לאידם לא היה סגי, מפני שכתוב [משלי יז, ה] 'שמח לאיד לא ינקה', אבל לא היה ראוי שיהיה נלקה במכת בכורות, שהרי מכת בכורות לא היתה רק לגאולת ישראל, ולא להגבות עונש ששמחו לאידם. ולפיכך צריך לטעם כדי שלא יאמרו יראתם תבע עלבונם, והוי שפיר שייך בגאולת ישראל, ולפיכך נלקו". נמצא שעיקר הטעם שלקו הוא משום ששחו לאידם של ישראל, ורק ההצטרפות לגאולת ישראל היא על ידי הטעם שלא יאמרו יראתם תבעה עלבונם. לכך כאן נקט רק בטעם המחייב את העונש, והוא היותם שמחים לאידם של ישראל.

<> בכת"י [תעב.] כתב משפט זה כך: "כי לא התרה רק מידי דהוא מכה למצרים, וזה לא הוי מכה, כדלעיל". ולפי זה תיבת "כדלעיל" מוסבת על מה שביאר כאן שהכאת בכור השבי אינה נחשבת מכה למצרים "דלא היו מקפידים על בכור של שבוי" [לשונו למעלה]. @**ושם בכת"י**^ [תעב.] הוסיף עוד טעם לבאר מדוע בהתראה הוזכר בכור השפחה, ובמכה בכור השבי, ושיבח טעם זה, וז"ל: "ועוד נראה והוא נכון בעצמו, כי גבי התראה מה שכתב [שמות יא, ה] 'מבכור פרעה', פירושו שהקב"ה הכה בנו של פרעה, ובפרעה משתעי קרא, לפי שבא להתרות לפרעה ולאבות של הבכורים שיכה הקב"ה כל בכוריהם. ולפיכך כתב כאן 'מבכור פרעה היושב על כסאו עד בכור השפחה', שגם השפחה בכלל האבות. ולא אמר 'עד בכור העבד', לפי שאין העבד מתיחס אחר אביו [יבמות סב.], והוא מתיחס אחר האם [קידושין סו:], כמו בהמה שאין לה יחוס האב, דאין חוששין לזרע האב [חולין עט.], ואין כאן בכור יותר גרוע שיש לו אב [כי בכור השבי הוא בן של השבוי, והשבוי קנוי לאדונו כמו עבד (גיטין לז:)]. אבל במעשה כתיב [שמות יב, כט] 'מבכור פרעה עד בכור השבי', ששם מדבר מן הבכורים עצמם שלקו, ושם פירוש 'מבכור פרעה' רוצה לומר בכור שאביו פרעה עד בכור שהוא שבוי, וכיון דבבכורים איירי, הוצרך למנקט בכור היותר גרוע, וזהו בכור השבי. כך יראה, והוא נכון כאשר תדקדקו".

<> מתחיל כאן ענין חדש [סדר המכות], ואינו קשור לדבריו עד כה.

<> שביאר שם בכמה אופנים את החלוקה של דצ"ך עד"ש באח"ב, ומדוע המכות היו משולשות, ושעשר המכות הן כנגד עשרה מאמרות שבהם נברא העולם, וכנגד עשרה נסיונות שנתנסה אברהם אבינו. ולהלן בסוף הפרק [לאחר ציון 185] כתב: "ובסדר הגדה אצל 'אלו הן עשר מכות', שם יתבאר גם כן פירושים אחרים בענין אלו המכות". ויש לציין, שלהלן בתחילת פנ"ז ובסופו כתב שמה שביאר כאן [פרקים לב-לד] הוא יותר ממה שנתבאר שם, שבתחילת הפרק שם כתב: "אלו הן עשר מכות כו'. אם היינו באים לבאר כל ענין המכות מה שאפשר לדבר מזה, היה ארוך הספור מאוד מאוד, עד שהיה מביא הביאור לאריכות גדול. לכך תמצא בפרקים הקודמים בביאור בפרשת וארא ובפרשת בא יותר ממה שנתבאר כאן, ועיין למעלה בביאור הפרשה, ואין להאריך הנה, כי שם הארכנו גם כן מאוד". ובסוף הפרק שם כתב: "ולעיל בפרקים הארכנו יותר בענין המכות, עיין שם כל הפירושים שנאמרו בזה, הם נכונים ואמתיים בלי ספק". הרי בביאור הגדה הוא שולח את המעיין ללמוד מדבריו שכתב כאן, ואילו כאן שולח את המעיין ללמוד מדבריו בביאור ההגדה, וכך משמע שיותר ממה שנתבאר כאן נתבאר שם. וראה להלן הערה 186.

<> כי אין דברים אלו במקרה, כי מחמת עשר המכות ישראל נגאלו, ואם המכות באו בסדר מסויים, הן אינן יכולות לבוא בסדר אחר. ולמעלה ר"פ יא [תקלב.] 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". ולמעלה ר"פ יט כתב: "אי אפשר לומר שהיה דבר זה במקרה, שהרי מדבר זה בא הגאולה... ואיך תהיה הגאולה במקרה, שאין דבר יותר חשוב כמו גאולת ישראל, ואיך תהיה על ידי דבר במקרה, זה לא יתכן". ולמעלה פל"א [לאחר ציון 20] כתב: "ואין דבר במקרה, כמו שאמרנו בכמה מקומות, שאין לומר כי היה דבר אחד במקרה מן הגאולה... רק הכל על פי ה'". ובנצח ישראל ר"פ נג [תתלו.] כתב: "כבר בארנו בחבור גבורות ה' כי לא היה דבר אחד בגאולה ראשונה במקרה, רק הכל בעצם ובכוונה". וראה למעלה פי"ד הערה 112, פי"ט הערות 9, 100, פ"כ הערה 16, פכ"ב הערה 31, ופל"א הערה 21.

<> לשונו למעלה פל"א [לאחר ציון 27]: "מפני שאמר פרעה '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". ולהלן פמ"ז כתב שכנגד אמירת "מי ה' אשר אשמע בקולו" עומדת קריעת ים סוף, וכלשונו: "פרעה אשר אמר מתחלה 'מי ה' אשר אשמע בקולו', נודע לו על ידי קריעת ים סוף באחרונה שמו יתברך... כי בזה נראה אשר ברשותו הכל, ואין דבר חוץ ממנו".

<> כי המכה הראשונה [דם] היתה שמי היאור יהפכו לדם [שמות ז, יא].

<> לשונו בגו"א שמות פי"ח אות א [ה.]: "'ועל הארץ מתחת' [דברים ד, לט], זה על ידי קריעת ים סוף, שהוא ביסוד המים, שהוא מתחת לארץ, כדכתיב 'לא תעשה כל פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ', הנה המים הם עוד יותר מתחת לארץ".

<> הרי שיסוד העולם הוא מים, ועל יסוד זה נברא העולם. והראב"ע [בראשית א, ו] כתב: "יסוד ארץ והוא גבוה על המים, וכן כתוב 'כי הוא על ימים יסדה'". ובנצח ישראל פנ"ד [תתמז.] כתב: "כי הבאר הוא התעלות התחתונים, שהם המים אשר למטה מן הארץ נובעים למעלה... הבאר מורה על השתוקקות התחתונים למעלה" [הובא למעלה פי"ב הערה 35, ופי"ט הערה 90]. ומעין זה כתב בדרשת שבת הגדול [רו:], וז"ל: "הנה המכה הראשונה, שמפני שהיו [המצרים] אומרים שאין הסברא והדעת הראשון נותן שיהיה השם יתברך יודע ומשגיח בתחתונים, ש'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' [תהלים קטו, טז], ודברים שהם מחולקים נבדלים זה מזה, ולכך אומרים כי אין השם יתברך משגיח בתחתונים... ולפיכך הכה השם יתברך היאור, שהוא מיסוד המים. וזה כי המים הם תחתונים לגמרי, כי הבדיל השם יתברך בין מים עליונים לתחתונים, ואמרו כיון שהבדיל השם יתברך בין עליונים לתחתונים, מסולקים התחתונים מן העליונים. ולא כן אש ואויר, נחשבים עליונים על המים התחתונים, ולפיכך לקו ביאור".

<> פרעה.

<> כי "דרך היאור להשריץ צפרדעים" [לשונו למעלה פל"ב ציון 100]. ולמעלה פל"ג [לאחר ציון 10] כתב: "היאור אל הצפרדעים כמו האדמה לזרע שמוציאה הפרי". והראב"ע [שמות ז, כז] כתב: "צפרדעים... הם הנמצאים ברובי הנהרות שמשמיעים קול". ובדרשות המהרי"ט פרשת שמות, דרוש שני, כתב: "ואמר [שמות ח, ה] 'רק ביאור תשארנה'... כי לעולם כן היה, כי מקום חיותם ביאורים ובאגמים". והרמב"ם הלכות מאכלות אסורות פ"ב הי"ב כתב: "האוכל כזית משרץ המים לוקה מן התורה... אי זהו שרץ המים... כגון כלב המים, והדלפון, והצפרדע, וכיוצא בהן". וראה למעלה פל"ב הערות 86, 100, פל"ג הערה 11, ולהלן הערה 128.

<> "כבר התבאר למעלה שכל דבר שהוא מקום לדבר, הוא פחות ושפל יותר מן דבר אשר הוא דר שם. וזה דבר פשוט בכל דבר, שהמקום יותר פחות במעלה לאשר הוא מקום לו" [לשונו בסמוך].

<> לשונו להלן פנ"ז: "המכה השלישית כנים, שהיה עפרם כנים... ועכשיו לקה היבשה, שהוא עפר הארץ, להיות כנים".

<> רש"י שמות ח, יז "את הערוב - כל מיני חיות רעות ונחשים ועקרבים בערבוביא, והיו משחיתים בהם". אמנם החיות הדורסות לא הוכו בעצמן, אלא על ידן הוכו המצריים. וכמו כן הצפרדעים לא הוכו בעצמם, אלא על ידם הוכו המצריים. אך לשונו מורה שהמכה חלה על הצפרדעים והחיות הדורסות. וראה להלן הערות 126, 146, שגם שם נתעוררה נקודה זו. ויל"ע בזה.

<> לשונו להלן פנ"ז: "דֶבר... מוסכם הוא אצל המעיינים כי התחדשות הדֶבר בא מן ניצוצות הכוכבים... ומהם יחודש שנוי האויר ועפושו מן ניצוץ הכוכבים".

<> לשון הרמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד הלכות א-ב: "ארבעה גופים הללו, שהם אש ורוח [אויר] ומים וארץ, הם יסודות כל הנבראים למטה מן הרקיע... טבע האש חם ויבש, והוא קל מכולם. והרוח חם ולח, והמים קרים ולחים, והארץ יבשה וקרה, והיא כבידה מכולם, והמים קלים ממנה, לפיכך נמצאים למעלה על הארץ. והרוח קל מן המים, לפיכך הוא מרחף על פני המים. והאש קל מן הרוח". הרי הקל יותר הוא למעלה יותר, והואיל והאש קלה מן הרוח [האויר], לכך היא למעלה הימנו.

<> רש"י שמות ט, ט "שחין - לשון חמימות. והרבה יש בלשון משנה 'שנה שחונה'". רש"י ויקרא יג, יח "שחין - לשון חמום". ובגו"א שם אות כ [רפז:] הביא את דברי רש"י [חולין ח. ד"ה שחין] שכתב: "שחין לשון חמימות, כמו 'שנה שחונה', וכדמתרגם יונתן [ישעיה מד, טז] 'חמותי ראיתי אור' - שחינית". והכהן הגדול התפלל ביוה"כ "יהי רצון מלפניך... שתהא שנה זו אם שחונה תהיה גשומה" [יומא נג:], ופירש רש"י שם "שחונה - חמה" [ראה להלן הערה 152]. אמנם בגמרא שם [חולין ח.] אמרו "איזהו שחין, ואיזהו מכוה. לקה בעץ באבן בגפת בחמי טבריא ובכל דבר שלא בא מחמת האור... זהו שחין. ואיזהו מכוה, נכוה בגחלת ברמץ בסיד רותח בגפסית רותח ובכל דבר הבא מחמת האור". הרי "שחין" הוא דבר ש"לא בא מחמת האור", ואילו כאן כתב "כי השחין הוא מלשון חמימות הנעשה על ידי האש". ואולי היה מקום לחלק שבגמרא דובר על סוגי נגעים [ובזה חילקו בין שחין למכוה], אך מכת שחין אינה בגדר זה. אך הרד"ק בספר השרשים, שורש שחן, חיבר בין השחין של מכת מצרים לשחין של נגעים, שכתב: "'שחין אבעבועות' [שמות ט, י], 'לשחין פורח' [שמות ט, ט], הוא נגע הבא מצד חמימות זולתי האש. כמו שאמרו רבותינו ז"ל, איזהו שחין, לקה בעץ או באבן או בזפת או במי טבריא". ויל"ע בזה.

<> "יסוד האש" הוא אחד מארבעה היסודות; עפר, מים, רוח, ואש [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד ה"ב, כוזרי ב, מד]. וכן הזכירו בגו"א דברים פ"ד אות כ [פט.]. ובנתיב השלום פ"ג [א, רכה:] מנה את ארבעת היסודות לפי דקותם, וז"ל: "האש היסודי הוא דק מאוד, והוא קרוב אל המקיף, ואחר כך האש, ואחר כך האויר שהוא דק, ואינו דק כמו האש, ואחר כך המים, ואחר כך הארץ שהיא כבידה לגמרי". הרי שיש "אש יסודי" שהיא קרובה למקיף, ויש אש רגילה, וזהו שכתב כאן "אש מן יסוד האש". ובנר מצוה [צג:] כתב: "האש של מעלה, שהוא יסוד האש, הוא עוד יותר מסולק מן הגשמי, ולפיכך הוא יותר זך ויותר דק, עד שהכוכבים נראים מתוכה, כאילו אין כאן דבר חוצץ כלל". ובבאר הגולה באר השני [רלו:] ביאר כמה חילוקים בין אש היסודי ואש רגילה.

<> לשונו להלן פנ"ז: "הברד מן השמים, כדכתיב בקרא [שמות ט, כב-כג]". ולהלן פנ"ו כתב: "ברד הוא מן מים העליונים, כדאמרינן בפרק קמא דתענית [ח:]... שהמטר מן מים העליונים, וכן הברד בודאי מן מים העליונים הם, שאין חלוק בין מטר ובין ברד, שאין ברד רק מטר שנקפא". ומה שכתב "השמים האוירי", כוונתו לומר שיש אויר שהוא למטה מאש, ויש אויר שהוא למעלה מאש. לכך השחין [שהוא אש] הוא מעל לדֶבר, אך הוא מתחת לברד, כי הדֶבר הוא באויר שעל הארץ, ואילו הברד הוא מן האויר שבשמים [השמים האוירי]. וראה בסמוך הערה 60.

<> לשונו להלן פנ"ו: "הארבה הוא שרץ העוף, דכתיב [ויקרא יא, כ-כב] 'כל שרץ העוף ההולך על ארבע שקץ הוא לכם אך את זה תאכלו מכל שרץ העוף וגו' את הארבה למינו וכו''. הרי כי אף הטהורים נקראים 'שרץ העוף'".

<> לשונו להלן פנ"ז: "הארבה הוא עוף יעופף ברקיע השמים". וכוונתו היא שהשמים הם משכן העופות [כמו שיבאר בסמוך]. וראה הערה הבאה, והערות 63, 122, 129, 139.

<> פירוש - הארבה הוא יותר עליון מהברד, כי הברד בא מן הרקיע האוירי, ואילו הארבה משתמש ברקיע האוירי למקומו ומשכנו [יבאר בסמוך], לכך הארבה עליון יותר מן הברד. ואודות "הרקיע האוירי", זה לשון הרד"ק [מ"ב ב, יא]: "ויעל אליהו בסערה השמים - פירוש 'השמים' לענין הגוף האוירי, כמו [דברים ד, יז] 'אשר תעוף בשמים', ולענין הרוח השמים העליונים עם המלאכים... כמו [תהלים קמח, א] 'הללו את ה' מן השמים', ואליהו נעשה רוחני". והחזו"א [שו"ע או"ח סימן יג סק"ד] כתב: "עובי הרקיע הנזכר שהוא ת"ק שנה [פסחים צד:], היינו גוף אוירי זך שנקרא 'רקיע', ואשר למעלה ממנו עוד רקיעים, ובין רקיע לרקיע ת"ק שנה [שם]". וכן הרא"ם [בראשית א, ו] הזכיר את הרקיע האוירי, והמהרש"א [חגיגה טו.] הביאו. וראה להלן הערות 122, 129.

<> לאחר ציון 49.

<> נראה ביאורו, שהמקום משמש לזה שדר בו, ולעולם המשתמש גדול יותר מן המשמש, כפי שהאדון גדול מהעבד. וכן כתב להלן פמ"ד, וז"ל: "כל הנבראים נבראו לשמש זולתם מן הנמצאים, כי השמים נבראו לשמש האדם, שהרי המאורות שהם חשובים מן השמים, כתיב [בראשית א, יז] 'ויתן אותם ברקיע השמים להאיר על הארץ'... ואף המלאכים, הרי נקרא 'מלאך' מלשון שליחות בעולם, והרי הוא משמש הנמצאים, ולכך נקרא 'מלאך'... ולפיכך האדם יותר נבחר בצד זה, ובפרט ישראל, שלא נבראו בשביל זולתם". ובתפארת ישראל פי"ב [קפה:] כתב: "דרשו [ב"ר עח, א] מן הכתוב [תהלים צא, יא] 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך', מי הוא גדול, השומר או הנשמר... כי תחלת בריאתם [של המלאכים] היה כדי לשמש את העולם, ולא נבראו לעצמם כלל. והאדם הוא עיקר הבריאה, שהכל נברא בשבילו, והוא בלבד כל המציאות, לא זולת זה". וראה להלן הערה 119, ופל"ט הערה 140. @**ואם תאמר**^, הרי הקב"ה נקרא "מקום", וכמו שאמרו חכמים [ב"ר סח, ט] "מפני מה מכנין שמו של הקב"ה וקוראין אותו 'מקום'. שהוא מקומו של עולם, ואין עולמו מקומו". ואיך אפשר לכנות הקב"ה בשם שח"ו מורה חסרון מסוים. ויש לומר, שלהלן פמ"ד ביאר נקודה זו, וז"ל: "הרי הוא [המלאך] משמש הנמצאים, ולכך נקרא 'מלאך'. ואף שהוא יתברך גם כן שומר את העולם, זה אינו, לפי שכל הנמצאים לא נבראו אלא לכבודו יתברך, ולפיכך הוא פועל לעצמו. אבל המלאך הוא עושה שליחותו לשמור התחתונים, אף שהוא לא יקבל שום עבודה מן אותו שמשמש לו". וכשם ששמירת העולם אין בה שום פחיתות כלפי מעלה, כי "הכל ברא לכבודו" [כתובות ח.], אף הכנוי "מקום" אין בו שום פחיתות כלפי מעלה מן הטעם הנזכר, ודו"ק.

<> לשונו להלן פנ"ו: "ארבה שרץ העוף למעלה, מעופף בשמים, שאין הארבה משכנו בארץ, אלא מעופף בשמים, שנאמר [בראשית א, כ] 'ועוף יעופף על פני רקיע השמים'".

<> לשונו בבאר הגולה באר החמישי [לו.]: "כל עוף אין בו כבידות חמרי גשמי, רק הוא מיוחס אל הרוחני, דהרי הוא פורח באויר, ונקרא 'עוף השמים'" [הובא למעלה פי"ט הערה 218]. ובדרוש על התורה [כ:] ביאר שישראל זכו במדבר למתנות רוחניות, ואחת מהן היא השליו, שאף השליו הוא רוחני "כי נקרא 'עוף השמים', לא מן הארץ". ובנצח ישראל פמ"ב [תשלד:] גם הביא ראיה מהביטוי "עוף השמים" להורות על רוחניותו של העוף. ובנצח ישראל פנ"ד [תתמז:] כתב כן לגבי עננים, וכלשונו: "כי הענן מתייחס אל השמים, שהרי הוא נקרא [דניאל ז, יג] 'ענן השמים'". וראה להלן הערה 139.

<> לשונו להלן פנ"ז: "שלש אחרונות הם בשמים; כי הברד מן השמים, כדכתיב בקרא [שמות ט, כב-כג]. והארבה הוא עוף יעופף ברקיע השמים. והחושך, שלא ישמש למצרים מאורות השמים, הרי הם שלשה מכות אחרונות בשמים... החושך היא מכה למאורות השמים, שלא ישמשו המאורות להם... ואם יקשה, הרי לא היה החושך רק לבני אדם, לא למאורות בעצמם. אין זה קשיא, דסוף סוף החושך הוא לקות המאורות, שלא היו מושלים ומשמשים להם". וראה להלן הערה 173.

<> כוונתו לעולם האמצעי, וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"נ [תשפט.], וז"ל: "המאורות הם בעולם האמצעי, ומצד עצמו של אדם אין המאורות ראויים לו, רק שהם תוספת מתנה מן החוץ, שלא מענין האדם". ובדרוש על המצות [נ:] כתב: "המאורות הם בעולם האמצעי ברקיע השמים, איך יהיו לאדם שבתחתונים, אלא שהם גם כן תוספת מתנה לו". ובח"א לב"ב עג. [ג, פו:] כתב: "אין החמה והלבנה ברקיע העליון, כאשר ידוע". וכן כתב בנצח ישראל פ"ג [נא.], דר"ח פ"א מי"ח [תיט.], ונתיב האמת פ"ג [א, רב.]. וראה למעלה הקדמה שניה הערה 56, פט"ז הערה 17, פי"ז הערה 16, ולהלן הערות 88, 140.

<> לשונו להלן פנ"ו: "המכה החמישית מן האחרונות היה מכת בכורות, נטילת נשמת האדם, שהיא מן עליונים".

<> לשונו למעלה בהקדמה שניה [קב:]: "היה יהושע מעמיד השמש, מפני שהשמש היא גשמית... שהשמש היא בעלת חומר... ולכך היה מושל יהושע על השמש והירח... שהשמש היא בעלת חומר". ולמעלה בהקדמה שלישית [קנד.] כתב: "כי היה יהושע גובר על השמש, שאינה רק גשמית". ובתפארת ישראל פ"ד [עח:] כתב: "כי השמש היא גשמית". ובנתיב האמת פ"ג [א, רב.] כתב: "עולם הגלגלים הם גשמים". ועוד אודות שהשמים הם גשמיים, ראה למעלה פי"ז הערה 23.

<> לשונו להלן פנ"ז: "ואחר כך מכת בכורות, היא על הכל, שהרי היא לנשמת האדם העליונה, שהנשמה יש לה מעלה יותר מן השמים". והרוחני הוא עליון יותר עליון מהחומרי, וכמו שכתב בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:]: "דבר שהוא קדוש, עליון הוא, והחומרי הוא שפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים". ובנתיב התורה פי"א [תנד:] כתב: "איש קדוש ראוי שיהיה למעלה, ואשר אינו קדוש הוא למטה". ואמרו חכמים [שבת יא.] "כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת, לסוף חרבה", ובח"א שם [א, ב:] כתב: "פירוש, כי הדבר הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הדבר הגשמי, כי הגשמי פחות ושפל נגד הבלתי גשמי. וכאשר הוא מרומם הבית שהוא חול על הבלתי גשמי, דבר זה הפך הסדר, אשר ראוי שיהיה הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הגשמי. כי השפלות ראוי לגשמי, וההתעלות ראוי לבלתי גשמי. וכאשר דבר יוצא מן הסדר, דבר זה חורבנו ובטולו, כאשר יש כאן הפך הסדר" [הובא למעלה פ"ג הערה 78, וש"נ. וראה להלן פל"ח הערה 101]. ואודות מעלת האדם על פני החמה, כן כתב בתפארת ישראל פ"ד [פ:], וז"ל: "הנה השמש והאדם, היותר עליון בעולם הזה; כי העולם הזה יש בו חומר וצורה נבדלת, והחומר היותר עליון הוא לשמש, כי יש לו חומר זך. ומעלת הצורה הנבדלת לאדם. ולכך אלו שנים הם נחשבים מלכים, מצד שהם עליונים בנמצאים בעולם הזה". ובח"א לב"ב טז: [ג, עו:] כתב: "זכות אברהם הוא זכות נבדל בלתי גשמי, וזכות גלגל חמה הוא גשמי. וכל זמן שהיה אברהם חי, היה מדרגתו יותר" [הובא למעלה הקדמה שניה הערות 327, 338]. ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיח.] כתב: "כי האדם יש בו נשמה קדושה... כי הנשמה של אדם היא שכלית".

<> על פי הפסוק [דברים ד, לט] "וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד".

<> זו מכת דם, שמי היאור נהפכו לדם, ו"המים הם יותר תחתונים מן הארץ" [לשונו למעלה לאחר ציון 45].

<> לשונו בנתיב התורה פט"ז [תרמח:]: "הנשמה העליונה אשר יש לאדם, שלא היה ראוי לפי הטבע ולפי המדריגה שיהיה לאדם, אשר הוא מן התחתונים, נשמה עליונה מן השמים". ולהלן פל"ו [לאחר ציון 5] כתב: "כל הנסים ונפלאות במצרים להודיע שהוא יתברך יחיד בעליונים ובתחתונים".

<> בא לבאר את הצורך בקריעת ים סוף, אע"פ שהמצריים בלא"ה כבר נכחו שה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת.

<> יש להבין, כי הפסוק "אצבע אלקים היא" נאמר לאחר מכת כנים, ומאין להקיש מכך "שכל המכות היו מכות פרטיות". וכן כתב בגו"א שמות פי"ח אות א [ב:], ויובא בהערה הבאה. אמנם לפי דברי הרמב"ן שם [שמות ח, טו] מיושבת שאלה זו, שכתב: "כי בראות החרטומים שלא יכלו להוציא את הכנים, הודו במעשה אהרן שהיה מאת האלקים, ולכן לא קרא להם פרעה מן העת הזאת והלאה... ואמרו במדרש רבה [שמו"ר י, ז] עוד כיון שראו החרטומים שלא יכלו להוציא הכנים, מיד הכירו שהיה מעשה אלקים ולא מעשה שדים, ועוד לא חששו לדמות עצמם למשה להוציא את המכות". וכן כתב היפה תואר במדרש שם, וז"ל: "אף על פי שלא אמרו 'אצבע אלקים' רק על הכנים, שהיא המוכחת, וממילא קאי שכן יהיו כל המעשים". אך עדיין יש להעיר, דמנין שהמצריים אמרו "אצבע אלקים היא" גם על המכות שבאו לאחר מכת כנים, שמא ההקבלה וההגבלה לאצבע נאמרה רק על שלש המכות הראשונות [דצ"ך], אך על שבע המכות שבאו לאחר מכת כנים היו אומרים שהן יותר מאצבע. ואולי יש לומר, שאם היה כך [שהמצריים לא סברו יותר ש"אצבע אלקים היא"], היה נאמר בתורה באיזה שהוא שלב למשך שבע המכות האחרונות שהמצריים אמרו "יד אלקים היא", וכיו"ב. ומתוך שלא מצינו שהמצריים חזרו בהם ממה שאמרו "אצבע אלקים היא", לכך האמירה "אצבע אלקים היא" נותרה בתוקף. וראה להלן פ"מ הערה 282. וראה הערה הבאה בישוב נוסף לשאלה זו.

<> נאמר [שמות יח, א] "וישמע יתרו כהן מדין חותן משה וגו'", ופירש רש"י שם "וישמע יתרו - מה שמועה שמע ובא, קריעת ים סוף ומלחמת עמלק". ובגו"א שם אות א [ב:] כתב: "ואם תאמר... למה דווקא בשביל אלו שנים. ויש לומר, כי כל שאר הנסים היו פרטים, כמו שאמרו החרטומים 'אצבע אלקים היא' בכל מכות שהיו במצרים, לפי שהם מכות פרטים, לא נלקה רק מצרים בלבד, והאצבע הוא חלק מן היד, ואין זה הודאה כי הוא יתעלה גדול מכל האלהים. כי ידוע כי העובדים עבודה זרה גם מייחסים אל העבודה זרה כוחות פרטיות, שזה ממונה על האש, וזה על המים, וזה על דבר זה, וזה על דבר אחר, ואין אחת שאומרים עליה שהיא כללית. לכך במכות פרטיות שהיו במצרים לא גרם שיבוא יתרו להכיר כי הוא יתברך גדול מכל האלהים" [הובא למעלה פי"ט הערה 243, ופכ"ז הערה 61]. ולפי זה מיושבת השאלה שנשאלה בסוף ההערה הקודמת [מנין שהמצריים אמרו גם על שבע המכות שאחר כנים "אצבע אלקים היא"], כי "זיל בתר טעמא", והואיל והטעם שאמרו כן במכת כנים הוא שהמכה היתה רק במצרים, ולא בשאר מקומות בעולם, לכך הוא הדין והטעם למכות המאוחרות יותר, שאף הן היו רק במצרים, ולא בשאר מקומות.

<> אודות כלליות ים סוף לעומת פרטיות שאר המכות, הנה להלן ר"פ נח ביאר בזה שני טעמים, וז"ל: "טעם זה שהמכה במצרים באצבע, ועל הים ביד ["וירא ישראל את היד הגדולה" (שמות יד, לא)], וזה כי המכות במצרים לא היו באים לאבד את מצרים בכלל, לכך לא היו המכות במצרים רק פרטים, ולא באו דרך כללות. עד שעל הים, אז רצה להביא הקב"ה על מצרים מכה כוללת, שרצה להעניש מצרים במה שעשו לישראל. לפיכך במצרים כתיב 'אצבע אלקים הוא', פירוש כמו האצבע שהוא חלק היד, ואינו כל היד, שלא היה במצרים רק מכה פרטית. אבל בים כתיב 'וירא ישראל את היד הגדולה', שאז היה רוצה לגמור את עונשם, להביא עליהם איבוד בכל. שאחר שראוים הם להביא עליהם מכות להעניש אותם, לא הביא עליהם מכה פרטית, כי הפרטי הוא חלק בלבד, ואינו הכאה שלימה. אבל הוא יתברך היה רוצה להביא עליהם על עונשם מכה כללית, עד שתהיה הכאה שלימה. ועוד, כי במצרים שהוא מקום פרטי, לכך כאשר לקה היאור, או לקה עפרה, ראוי שתהיה מכה זאת על ידי אצבע בלבד. כי המקום הוא פרטי, לכך המכה על ידי דבר פרטי. אבל הים אינו נחשב פרטי, כי הים כולל יסוד המים, ואין זה דומה ליאור שהוא נהר פרטי, לכך המכה על הים היה בכל היד". והנה שני טעמים אלו מבארים שהמכה שספגו המצריים בים היתה מכה כללית, אך לא שקריעת הים מורה על כח הכללי. אך כאן כתב שקריעת הים ["לכך קרע להם הים... ולפיכך הים נבקע"] מורה שכח ה' הוא כח כללי. וכן להלן פ"מ כתב כדבריו כאן, וז"ל: "יש ענין גדול בקריעת ים סוף, שאף אם היו המכות במצרים ביאור ובארץ, אינה דומה לקריעת ים סוף, שהוא בטול אל הים. שאין נחשב כמו היאור, שהוא נהר אחד פרטי. אבל הים, אף על פי שהם ימים הרבה, מכל מקום הכל בשם 'ים' נקראו... והים בריאה מיוחדת בעולם, וכדכתיב [תהלים צה, ה] 'אשר לו הים והוא עשהו ויבשת ידיו יצרו'. הרי נחשב כמו היבשה, והוא יסוד אחד מן היסודות, שהוא יסוד המים". וכן כתב להלן פנ"ט, וגו"א שמות פי"ח אות א [ג:], ויובא להלן הערה 87. אמנם בסמוך [לפני ציון 82] כתב: "ולפיכך שקע אותם בים שהוא כללי, וידעו כי כח אלקיהם כח כללי", וזה כדבריו להלן ר"פ נח. וראה להלן פל"ו הערה 6.

<> מחדד בזה את נקודתו שכל תכלית קרי"ס היתה לעבור ממכות פרטיות למכה כללית, ועל כך באה כל קרי"ס. ובבאר הגולה באר הרביעי [תכב.] כתב: "כי לפעמים יבא ממנו יתברך דבר, ואפשר להיות יותר גדול, כמו שכתוב 'ויאמרו החרטמים אצבע אלקים היא', ונקראת המכה 'אצבע', שאפשר להיות יותר מכה גדולה, לכך הוא מייחס המכה למקצת, לומר 'אצבע אלקים היא'. וכאשר המכה היא בתכלית, ואי אפשר להיות יותר גדול, יאמר [שמות יד, לא] 'וירא ישראל את היד הגדולה', כי היד הוא הכל, ואין דבר יותר". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קח.] כתב: "כי הקב"ה הוציא את ישראל ממצרים, דהיינו מפרעה זה שהיה באותה שעה, אבל עדיין לא הוציא אותם ממצרים, דהיינו מן האומה בכלל. כי מאחר שהיו תחתיהם, אף כי יצאו מרשות של אותם מצרים, לא יצאו מכלל מצרים, שכולל אותם שהם בזמן הזה, ואשר יהיו לעתיד. וזה היה על ידי קריעת ים סוף, שיצאו ישראל מן הארץ בכללה על ידי נסים בים, ושקע כל מצרים בתוכו בפעם אחד, ובדבר זה יצאו ממצרים בכלל. ולפיכך אצל קריעת ים סוף לא נזכר רק לשון יחיד [שמות יד, י] 'והנה מצרים נוסע אחריהם', וכן כל הפרשה, מפני שהיה זה לכל מצרים, מה שהם עם מצרים. ועל פי זה הסוד דרשו רבותינו ז"ל [שמו"ר כא, ה] 'והנה מצרים נוסע אחריהם', שראו ישראל שר של מצרים בא לעזור למצרים, ולפיכך 'ויראו מאוד' [שמות יד, י]. וכל זה מפני כי הנצוח הזה לא לאלו מצרים, רק לכל האומה אשר הם תחת השר שלה, ולפיכך בא המלאך לעזור אותם. וכאשר נצחו השר שלהם, בשביל כך נצחו את האומה בכלל, ועל דבר זה בא כל קריעת ים סוף... היה זה יציאה מן מצרים לגמרי אף לעתיד" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 164, פ"ה הערה 141, פי"ד הערה 110, פכ"ז הערה 20, ולהלן פל"ז הערה 17].

<> הולך לבאר את ההדרגתיות בהכרת המצריים את ה', וזהו סיכום לדבריו עד כה.

<> כי ע"י המכות הוברר להם שהקב"ה מושל על כל העולם, בשמים ממעל ועל הארץ מתחת, וכמו שביאר.

<> פירוש - גם לפני שהמצריים ידעו שהקב"ה הוא כח כללי ולא פרטי, ועדיין לא ידעו ש"לא כצורנו צורם", אלא טעו וחשבו שאלקיהם של ישראל הוא ח"ו כמו שאר אלהים, עדיין אין מקום לשעבדם, וכמו שכתב להלן פ"ס, וז"ל: "כי האומות יש להם כל אחד ואחד שר או מלאך מיוחד, ואיך יתכן שיהיה זה תחת זה, שהרי כל אחד ואחד מן האומות יש לו שר ומלאך מיוחד... שאז שייך בזה אין כח נוגע במוכן לחבירו... [כי] נתן לזה חלק, ולזה חלק שני, [ו]אין אחד נוגע בחלק אחר... [כי] האומות הם שבעים, וכל אחד יש לו חלק מחולק מחבירו, ובמה שהם מחולקים, לא יתכן שיכנס זה ברשות זה, שיהיה משועבד זה לזה. ואם תמצא לומר שהאומות מושלים זה על זה, אינו אלא לפי שעה, בסבה מקרית".

<> אך אין הפרטי גובר על הכללי, וכמו שכתב בבאר הגולה באר החמישי [צד.]: "המזל שיש לאותו פלוני מצד עצמו [שהוא ראוי למלכות], כאשר תכיר המזל מצד הכלל תמצא כי מצד הכלל אין מלכות לישראל, שהכלל מנצח הפרט, ולפיכך לא יהיה לו מלכות". אך אם לא מדובר בפרטי מול כללי, אלא בפרטי מול פרטי, ניתן לפרטי לנצח ולהתגבר עליו הפרטי שלעומתו. ובגו"א בראשית פי"ד אות טו [רלו.] כתב: "ארבעת המלכים במקרה נצחו את החמשה מלכים, משום דמזלא גרם". ונראה להטעים זאת, כי כבר השריש שהמקרה הוא בפרטי, אך לא בכללי, וכמו שכתב להלן פע"ב: "כי הדבר שהוא בפרט המין נוכל לומר שהוא במקרה, אבל דבר שהוא מגיע לכלל האומה אין דבר זה במקרה" [ראה למעלה פי"ד הערה 111]. ולכך כח פרטי יכול להתגבר על כח פרטי אחר במקרה, אך א"א שכח פרטי יתגבר על כח כללי במקרה, כי אין מקרה בכללי.

<> הנה עד כה ביאר ש&**קריעת**^ הים מורה שהקב"ה מושל על הכללי, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 75]: "לכך קרע להם הים, לפי שהים אינו פרטי... אבל הים הוא כללי... ולפיכך הים נבקע". אך כאן מבאר שהטבעת המצריים בים היא המורה שכח הקב"ה הוא כח כללי. וזה תואם לדבריו להלן ר"פ נח, והובא למעלה הערה 76.

<> בא לבאר נקודה שאינה קשורה למכות מצרים, והיא שבגמרא [זבחים קטז.] אמרו "'וישמע יתרו כהן מדין' [שמות יח, א], מה שמועה שמע ובא ונתגייר. רבי יהושע אומר, מלחמת עמלק שמע... רבי אליעזר המודעי אומר, מתן תורה שמע ובא... רבי אליעזר אומר, קריעת ים סוף שמע ובא". ויבאר הצורך בשלש הדעות הללו.

<> פירוש - קריעת ים סוף מורה על כחו הכללי של ה' בתחתונים, אך לא בעליונים.

<> רש"י שמות יז, יב "עד בא השמש - שהיו עמלקים מחשבין את השעות באצטרולוגיאה באיזו שעה הם נוצחים, והעמיד להם משה חמה, וערבב את השעות".

<> רומז לפסוק [בראשית א, טז] "ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים את המאור הגדול לממשלת היום וגו'". הרי שלמאור הגדול יש ממשלה. ובתפילת שחרית של שבת אומרים "כח וגבורה נתן בהם להיות מושלים בקרב תבל". ונאמר [דברים ד, יט] "ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים ונדחת והשתחוית להם ועבדתם וגו'", וכתב רבינו בחיי [שם] "מתוך ידיעת כוחם העצום ומשטרם בארץ יבוא האדם לטעות אחריהם. ועל כן אמר 'פן תשא עיניך השמימה וראית'" [ראה פחד יצחק ר"ה מאמר כז, אותיות ג-ז בביאור כח ההדחה שיש לשמש]. ולהלן פמ"ו כתב: "השנה משוער מן השמש, שהוא המלך בצבא השמים, וראוי למנות למלך... מפני שהמלך מסדר ומקיים המשך המציאות. וכן החמה שהוא מלך, מפני שעל ידה סדר המשך המציאות, שהוא הזמן, ולכך מונין השנה לחמה". ובתפארת ישראל פ"ד [עא:] כתב: "כי השמש מלך עולם הטבע... השמש הוא המושל על עולם הזה, וכדכתיב [תהלים קלו, ח] 'את השמש לממשלת ביום'". @**ובגו"א שמות**^ פי"ח אות א [ג:] כתב: "מלחמת עמלק היה בשמים, להעמיד החמה לבטל מערכת השמים שהיו העמלקים מחשבים, ולפיכך כתיב [שמות יז, יב] 'עד בא השמש', כמו שפירש רש"י למעלה [שם]. ודבר זה אינו נחשב פרטי, כי השמש משמש לכל העולם, והיה נס זה בכלל העולם". ואודות שהשמש משמשת לכל העולם, כן אמרו בגמרא [סנהדרין עב.] "'אם זרחה השמש עליו' [שמות כב, ב], וכי השמש עליו בלבד זרחה". ובח"א לשבת לא. [א, יח.] כתב: "אין לומר על השמש שתתן האור לאחד, כי עצם האור משותף אל הכל". ובאור חדש פ"א [שסא.] כתב: "כי השמש מאיר לכל הבריות שיש אל השם יתברך בעולמו" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 376].

<> לשונו בגו"א שמות פי"ח אות א [ד:]: "ואם תאמר, אחר ששמע קריעת ים סוף שהיה בכלל העולם, למה הוצרך לו מלחמת עמלק... ויש לומר, דאף על גב שהיה קריעת ים סוף מכה כללית, לא פרטית, לא היתה רק בתחתונים, ולא בעליונים. והיה צריך לו לדעת 'כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת' [דברים ד, לט]. ובזה נודע לו; 'כי ה' הוא האלקים בשמים' זה על ידי מלחמת עמלק, שהיה מעמיד מערכת השמים בשמים. 'ועל הארץ מתחת' זה על ידי קריעת ים סוף, שהוא ביסוד המים, שהוא מתחת לארץ... הנה המים הם עוד יותר מתחת לארץ. ועל ידי קריעת ים סוף ומלחמת עמלק נודע לו הכל, כי ה' הוא האלקים בעליונים ותחתונים". וקודם לכן כתב שם [ג:]: "לכך במכות פרטיות שהיו במצרים לא גרם שיבוא יתרו להכיר כי הוא יתברך גדול מכל האלהים, עד שראה מלחמת עמלק וקריעת ים סוף. שמלחמת עמלק היה בשמים... וכן קריעת ים סוף היה נחשב בכלל העולם, כי הים הוא יסוד המים, ובשביל זה כל המים נבקעו [רש"י שמות יד, כא], והיינו כשהיסוד נלקה, דהיינו הים, נלקו עמו כל המים, דומה כשהלב נלקה נלקו עמו כל האיברים, לפי שהלב הוא יסוד לכל האיברים, שכלם מקבלים כח ממנו, כן הים הוא יסוד, ש'כל הנחלים הולכים אל הים וממנו שבים ללכת' [קהלת א, ז], וכשנלקה הים נלקו עמו כל המים... וראיה לזה שאלו שני נסים לא היו פרטים, שהרי לא תמצא יותר משמש אחת בעולם, ולא תמצא יותר מִיָּם אחד בעולם, שאף על גב שהרבה ימים הם, הכל הוא ים אחד. ולפיכך לא היו הם פרטים. אבל תמצא שתי ארצות כמו מצרים בעולם, לכך הנסים שהיו שם היו פרטים ולא כללים. ולפיכך נאמר אצל המכות במצרים 'אצבע אלקים', שהמכה פרטית, חוץ על הים נאמר [שמות יד, לא] 'היד הגדולה', להורות שהמכה כללית. ולעולם כאשר היה דבר המוכה דבר פרטי, כמו מצרים שהוא פרטי, היה מכה בהם בדבר פרטי, שהוא האצבע, וכאשר המוכה דבר כללי, כמו הים, היה המכה בהם דבר כללי, הוא היד".

<> כוונתו לעולם השלישי, כי התורה באה מהעולם השלישי העליון, לעומת העמדת החמה שהיתה במלחמת עמלק, שהיא שייכת לעולם האמצעי [כמבואר למעלה הערה 66]. ובדר"ח פ"ג מ"ג [צו.] כתב: "התורה היא למעלה מן השמים". ובתפארת ישראל פ"ו [צט:] כתב: "כי הדברים הטבעיים הם בארץ, והתורה לא תמצא אף בשמים, כי אם מעולם העליון". ובדר"ח פ"ה מ"כ [תצ:] כתב: "התורה מתעלה עד למעלה... שמגיע עד העולם העליון, יש לעולם סולם עומד בארץ ומגיע למעלה מן השמים". וכן כתב בגו"א שמות פי"ח אות א [ה:], ויובא בהערה הבאה. ואודות שלשת העולמות, ראה למעלה הקדמה שניה הערה 56, פט"ז הערה 17, פי"ז הערה 16, ופרק זה הערה 66.

<> לשונו בגו"א שמות פי"ח אות א [ה:]: "אמנם לרבי אליעזר המודעי שאמר כי מתן תורה שמע [זבחים קטז.], מפני שהוא סובר כי לא די בכך במה ששמע קריעת ים סוף ומלחמת עמלק, שבזה לא נודע לו רק כי הוא מושל בתחתונים ובעליונים, וצריך שנודע לו כי אין בלעדו למעלה מן השמים, והתורה מדריגתה על השמים, וכדכתיב [קהלת א, ג] 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש', ודרשו ז"ל [שבת ל:] 'בכל עמלו שיעמול תחת השמש' אין לו יתרון, אבל בדבר שהוא על השמש יש לו יתרון, והיא התורה שהיא על השמש, שהוא עולם הג'.... [נמצא כי] לרבי אליעזר די היה כשראה קריעת ים סוף, שאין הים דבר פרטי כמו שאר הדברים שהם בעולם. אמנם לרבי יהושע לא די בזה, דסוף סוף אין הים כל המציאות, לפי שהים בתחתונים, ואין התחתונים כל המציאות, ולפיכך הוצרך לשמוע מלחמת עמלק, שהוא בעליונים מן השמים, והשמים והארץ הם כל המציאות, דכתיב [נחמיה ט, ו] 'אתה לבדך עשית השמים והארץ וגו''. אמנם לרבי אליעזר המודעי גם אין זה הכל, כי עם מתן תורה שנתן השם יתברך מעולם הבא, כי התורה היא מהעולם הג' מעולם הבא, שאף שם אין זולתו. ואלו ג' דברים נגד ג' קדושות; 'קדיש על ארעא, קדיש בשמי שמיא, קדיש לעלם עלמי עלמיא' [תרגום יונתן לישעיה ו, ג]. וכאשר שמע מתן תורה, שהיא עוד למעלה מן השמים, הודה באלקותו, ובא להתגייר".

<> דב"ר ב, לב "זה שאמר הכתוב [תהלים עג, כה] 'מי לי בשמים ועמך לא חפצתי בארץ'. רב אמר, ב' רקיעים הן, שמים ושמי שמים. ר"א אמר, ז' רקיעים הן... וכולהו פתח הקב"ה לישראל להודיען שאין אלוה אחר אלא הוא". אמנם לא נתפרש שם שדבר זה נעשה בשעת מתן תורה. ומדבריו כאן משמע שזה קשור לפסוק "אנכי ה' אלקיך וגו'". ובתורה שלמה [שמות כ, ב, עמוד יט, אות עה] הביא כמה מדרשים שבשעת מתן תורה הקב"ה פתח לישראל שבעה רקיעים ואמר להם שהוא יחיד באלקותו. ובעל הטורים [שמות כ, ב] כתב "אנכי - בגימטריא 'כסא', לומר שקרע כל הרקיעים עד כסא הכבוד". והגר"א לש"א ב, ב כתב: "כי אין בלתך - בשעת מתן תורה, שקרע הקב"ה את השמים ושמי השמים ואמר ראו שאין בלעדי". ובעמודי גולה לסמ"ק סימן א אות א כתב: "לידע שאותו שברא שמים וארץ הוא לבדו מושל מעלה ומטה ובד' רוחות, כדכתיב 'אנכי ה' אלקיך וגו'', וכתיב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'". ובביאורים מכת"י [שם עמוד א] כתב: "לכך מייתי הני תרי קראי 'אנכי' 'וידעת', דבשעת מתן תורה קרע שמי השמים וראו כבודו 'אנכי ה'', כשם שנקרע ז' רקיעים למעלה, כך קרע תחתונים, שנאמר 'אשר בשמים ממעל ועל הארץ מתחת', ואמר להם ראו שאין אלהים אחר עמדי, אלא 'אנכי ה' אלקיך'".

<> רש"י שם "הראת - כתרגומו 'אתחזיתא'. כשנתן הקב"ה את התורה פתח להם ז' רקיעים, וכשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים, וראו שהוא יחידי, לכך נאמר 'אתה הראת לדעת'".

<> שמות פי"ח אות א [ב:-ו:], ודבריו הובאו בהערות הקודמות [75, 86, 87, 89].

<> להלן פמ"ב, וביאר שם כי ג' דברים אלו [מלחמת עמלק, קרי"ס, ומתן תורה] מורים על מדריגתם הנבדלת של ישראל, ואשר מחמת כן הגירות היא אפשרית, למרות שמואבי הרוצה להיות אדומי אינו יכול לעשות כן, עיי"ש. ובח"א לזבחים קטז. [ד, עא:] כתב: "ויש לך לדעת עוד, כי אלו שלשה דברים שחולקים בהם הם שלשה דברים. כי למ"ד קרי"ס שמע, היינו שהוציא את ישראל ממצרים וקרע להם הים, ונתעלה ישראל למעלה מעולם הזה, הוא עולם הטבעי, מצד הימין. ולמ"ד מלחמת עמלק שמע, סבר כי שמע כח השם יתברך הבא מן השמאל, כי משם מלחמת עמלק, והיו דבקים במעלה עליונה מצד השמאל. ומ"ד מתן תורה שמע, כי מתן תורה מן השם יתברך בעצמו, ואינו מתיחס לא מצד שמאל ולא מצד ימין, רק מן האמצע, ומצד הזה אין מדריגה למעלה מזה. והדברים האלו דברי חכמה מאוד מאוד" [ראה להלן פ"מ הערה 33]. וקצת תימה יש כאן, כי כתב כאן "ודבר זה התבאר בספר גור אריה בפרשת יתרו", ומכך משמע שמה שנתבאר בגו"א הוא עיקר. אך בגו"א שם [ו:], לאחר שהאריך טובא בביאור הענין, כתב: "אמנם עיקר פירוש זה נתבאר בספר גבורות ה'", כאשר כוונתו לדביו להלן פמ"ב.

<> של המכות. ויביא בארוכה את דברי המדרש בשנויי לשון. ורש"י [שמות ח, יז] הביאם בקיצור.

<> לפנינו במדרש אמרו "חזרו, מוטב, ואם לאו, מביא עליהם קלאנים. חזרו, מוטב, ואם לאו יורה בהם חצים".

<> לפנינו במדרש אמרו "ואם לאו, מביא עליהם דורמוסיות. חזרו, מוטב, ואם לאו, זורק בהם נפט וכו'".

<> לפנינו במדרש לא אמרו כן [כי לכאורה כבר בתחילה אמרו "משליח לגיונות"], אלא אמרו "ואם לאו מגרה בהן אוכלוסין הרבה".

<> נמצא שבמדרש נקטו בעשרה שלבים; (א) סוכר אמת המים. (ב) מביא עליהם קלאנים. (ג) יורה חצים. (ד) מביא עליהם ברבריים. (ה) מביא עליהם דור מוסיות. (ו) זורק בהם נפט. (ז) משליך עליהן אבני בליסטראות. (ח) מגרה בהן אוכלוסין הרבה. (ט) אוסר אותן בבית האסורין. (י) הורג גדולים שבהם. וברי שככנגד עשרה שלבים אלו נמצאות עשר המכות, וכמו שהמדרש הולך ומבאר.

<> "שנאמר [תהלים עט, מד] 'ויהפך לדם יאוריהם'" [המשך לשון המדרש].

<> לשון המדרש שלפנינו "לא חזרו הביא עליהם קלאנים, אלו צפרדעים. רבי יוסי בר חנינא אמר, קרקורן היה קשה להם מהשחתם" [ראה למעלה פל"ג הערה 37].

<> "מגיע למצרים" נוגעת במצרים. ובכת"י [תעד.] כתב: "שהמכה היותר ראשונה היא יותר רחוקה מן מצרים".

<> לשונו להלן פנ"ז: "כאשר תתבונן עוד תמצא כי אלו עשר מכות התחיל הקב"ה בהם מן הקטן, ובגדול כלה. וזה כי תמיד המכות הראשונות לא היתה המכה כל כך מגיע לנפשם, כי תחלה היה מכה אותם הכאה אין מגיע לגמרי לנפשם, ותמיד היה מוסיף במכה, עד שבאחרונה היה מכה אותם במכת המיתה לגמרי... כי המכות האלו היו תמיד מתקרבין אל מצרים, ותמיד המכה הראשונה יותר רחוקה מהם, עד המכה האחרונה שהיתה מגיעה לעצמן לגמרי... שהמכות היו מתחילין ברחוק יותר, ותמיד היו מתקרבין, עד שהגיעו המכות לעצם מצרים". והמשך לשונו שם יובא בהערה 109.

<> זהו לפני שהתחילו הפורעניות של איוב, ואמרו על כך במדרש שם "'הבקר היו חורשות', מלמד שהראה לו הקב"ה מעין עולם הבא". והמהרז"ו [שם] כתב: "עיקר מה שהביא פסוק זה לחשוב סדר פורעניות של איוב; תחלה בממון בקר וצאן וגמלים, ואחר כך בבנים, ואחר כך בגופו. ואגב שהזכיר פסוק זה, דורש בו".

<> לשון הפסוק במילואו "עוד זה מדבר וזה בא ויאמר כשדים שמו שלשה ראשים ויפשטו על הגמלים ויקחום ואת הנערים הכו לפי חרב ואמלטה רק אני לבדי להגיד לך".

<> לשון הפסוק במילואו הוא "עוד זה מדבר וזה בא ויאמר אש אלקים נפלה מן השמים ותבער בצאן ובנערים ותאכלם ואמלטה רק אני לבדי להגיד לך". ותמוה, שפסוק זה נאמר לפני הפסוק "ויאמר כשדים שמו שלשה ראשים", והרי כל עניינו של המדרש הזה הוא להורות סדר הפורעניות שבאו על איוב. והמהרז"ו שם עמד על כך, וז"ל: "ויתכן שעל שדורש שמשפט איוב היה מן הקל אל החמור, מהפך סדר הפרשיות [הפסוקים]... ו'אש אלקים נפלה מן השמים' שלא כדרך הטבע היה אחר מה שכתוב 'כשדים שמו שלשה'".

<> לשון הפסוקים במילואם הוא [איוב ב, ז-ח] "ויצא השטן מאת פני ה' ויך את איוב בשחין רע מכף רגלו עד קדקדו ויקח לו חרש להתגרד בו והוא ישב בתוך האפר".

<> לשון המדרש שלפנינו "אף במצרים כן, [תהלים עח, מח] 'ויסגר לברד בעירם ומקניהם לרשפים', ואחר כך [תהלים קה, לג] 'ויך גפנם ותאנתם וישבר עץ גבולם'. ואחר כך [תהלים קה, לו] 'ויך כל בכור בארצם ראשית לכל אונם'".

<> לעומת הפסוק [בראשית מד, יב] "ויחפש בגדול החל ובקטון כלה וימצא הגביע באמתחת בנימין". וכן כתב משפט זה כמה פעמים להלן פנ"ז [ראה למעלה הערה 102. ובתחילת הפרק שם כתב: "ובקטנה התחיל ובגדולה כלה"]. ובפתיחה לאור חדש [ר:] כתב: "כי המלך מצד מלכותו הוא מבקש עבדים וממשלה עליהם, שאין מלך בלא עם. והמדינה שמורדת במלך, מבקש המלך לייסרם, ולא לכלותם לגמרי". ובפשטות המדרש הזה הוא כמו המדרש הקודם, שהמכות היו הולכות ומתקרבות אל המצריים. וכן בכת"י [תעד:] כתב: "הרי גם זה המדרש סובר שמתחלה לא בא לאבד את מצרים מכל וכל, והתחיל בקטון ובגדול כלה".

<> לשונו להלן פנ"ז: "כי מכת דם לא היה במכה זאת שום התקרבות כלל, שהיה הדם עומד על מקומו... ואחר כך צפרדעים, שהרי היו הצפרדעים באים לביתם, כמו שכתוב בפירוש [שמות ז, כח]. ומכת כנים, שהיו הכנים עומדים בגופם לגמרי, דבר זה יותר קירוב אל מצרים. וכן מכות אמצעיות, שהם ערוב דבר שחין, שהיו יראים מן המות, לא היה היראה מגעת להם בערוב, שאפשר להסגיר עצמם ולהציל עצמם מן הערוב. לכך לא היה היראה הזאת מגעת להם כמו שהיה מגיע להם הדבר, כי היה המות בבהמות, והיו יראים כי הדבר יגיע להם, ואין מציל מזה כלל. ויותר מזה השחין, כי כבר התחילה המכה בגופם, ובא השחין עליהם, והיו יראים שיאכל השחין לגמרי את גופם. ודבר זה שכבר הגיע להתחיל הוא יותר יראה. ובמכת ברד ארבה חושך בכורות, שנחשב זה מיתה. והברד, אף על גב שהאדם נבהל מן קולות אלקים, ונשמתו לא נותרה בו, אין נחשב זה מיתה כמו הארבה, שהכתוב קראו בפירוש מות, כדכתיב [שמות י, יז] 'ויסר מעלי המות הזה'. ומכל מקום אין זה מות כמו מי שהוא יושב חושך, שהכתוב אומר [איכה ג, ו] 'במחשכים הושיבני כמתי עולם', כי זה המיתה אשר לא יראה אור. ויותר מזה המכה האחרונה, שהיא מכת בכורות, שהיא מיתה גמורה. הרי התבאר לך סדר המכות האלו, שהיו תמיד מתקרבין, עד שהגיעו באחרונה אל עצמן לגמרי".

<> לשון המדרש שם: "המכות האלו, ג' על ידי אהרן, וג' על ידי משה, ושלשה על ידי הקב"ה, ואחת על ידי כלן".

<>לשון הפסוקים במילואום "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן קחו לכם מלא חפניכם פיח כבשן וזרקו משה השמימה לעיני פרעה והיה לאבק על כל ארץ מצרים וגו'".

<> הנה המדרש שלפנינו לא הביא כאן את הפסוק הזה, אלא סתם ואמר "ושחין על ידי כלן". אמנם קודם לכן באותו מדרש [אות יד] אמרו "נס גדול נעשה בשחין, שאם אדם זורק חץ כלפי מעלה אינו מהלך מאה אמה, ומשה זרק פיח כבשן מלא חפניו... וזרקו משה השמימה עד כסא הכבוד. ועוד נס גדול היה בשחין, שהחזיקה מלא ידיו של משה מלא ידו שלו ושל אהרן. ועוד נס אחר נעשה בשחין, אדם מפזר עפר קב אחד, אין מפזר אלא ארבע אמות. אבל משה נטל מלא ידו, ופזרו על כל ארץ מצרים, שהיתה ת' פרסה על ת' פרסה". וכן כתב רש"י [שמות ט, ח].

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פי"ח [לאחר ציון 10] כתב: "אמרו רבותינו ז"ל כי היה קומת משה רבינו עליו השלום י' אמות, כדאיתא בפרק המצניע [שבת צב.], ובפרק מומין אלו [בכורות מד.]. כי מפני שלא היה משה רבינו עליו השלום אדם פרטי, שכל פרטי נכלל תחת הכלל, והוא לא היה נכלל עם הכלל. לכך לא היה קומתו פרטית כשאר בני אדם שהם פרטים, לכך קומתם פרטית. ומספר עשרה הוא מספר כללי". ולמעלה פי"ט [לאחר ציון 66] כתב: "אמרו [שמו"ר א, לא] שהביאו חרב שאין כמותו, וכרכוהו על צוארו [של משה] י' פעמים, זה רמז על כח פרעה שהיה חפץ להרוג את משה. זהו שאמרו שהביא חרב שאין כמותו בעולם וכרכוהו על צוארו של משה, והוא כחו ומזלו הגדול של מלך. וזהו כריכת י' פעמים, כי דברים העליונים כללים, והדברים הכללים הם י'". ובדר"ח פ"ג מי"ג [רחצ.] כתב: "עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין מספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור 'אחד עשר' 'שנים עשר', הרי כי לא יתוסף רק עד עשרה. וזה כי אין תוספת על הכלל, ועשרה ואלף נחשבים כאחד". ושם פ"ה מ"ב [נ.] כתב: "מטעם זה בעצמו הקב"ה היה מנסה את אברהם בעשרה נסיונות [שם משנה ג], שיהיה אברהם מנוסה בכל מיני נסיונות, שהם מחולקים. שלפעמים אחד עומד בנסיון זה, ואינו עומד בנסיון אחר. אבל הקב"ה היה מנסה את אברהם בכל חלקי נסיון. שהחלקים אשר הם מחולקים מגיעים עד עשרה, ולא יותר, כי אחר עשרה הוא חוזר אל אחד, ובזה נתנסה בכל נסיונות. וכן עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים [אבות פ"ה מ"ד], מפני שהקב"ה רצה לעשות להם נסים בכל החלקים. כי אין הנסים שוים, והשם יתברך רצה לעשות נסים בכל החלקים, שהם מגיעים עד עשרה. והנסים שנעשו לישראל הם המכות שהכה הקב"ה את מצרים, שרצה להכות את מצרים בכל מיני מכה. וכמו שאמרו הפלשתים כאשר באה עליהם המכה [ש"א ד, ח] 'הלא הוא האלקים שהכה מצרים בכל מכה', ורצה לומר כי כל מיני מכות באו עליהם". ושם מ"ד [קיב.] כתב: "וכבר בארנו לך הטעם של מספר עשרה, כי השם יתברך רצה לעשות נסים לישראל בכל חלקי הצדדין אשר אפשר, כי אין הנסים שוים, כי מפני שהנס הוא שנוי הטבע, אין כל הדברים שוים; כי יש דבר קרוב אל שנוי הטבע מצד מה, וקשה מצד מה. ודבר אחר גם כן יש שהוא קרוב מצד אחד אל שנוי הטבע, וקשה מצד אחר. ובעשרה יש כל החלקים, עד שכאשר עשה הקב"ה עשרה נסים במצרים, ידעו ישראל לגמרי שהשם יתברך עושה להם נסים, ונוהג עמהם שלא בטבע בכל הדברים" [הובא למעלה פ"ח הערה 89]. וכן כתב שם במשנה ה [קנז:]. ובאור חדש פ"ג [תשד:] כתב: "כי עשרה מספר כללי והוא שלם, כמו שידוע. וראיה לזה, כי אחר עשרה חוזר למנות אחד עשר, כמו בראשונה שמונה אחד שנים, ומזה תראה כי כאשר הם עשרה נשלם המספר". וכן כתב בנצח ישראל פ"ח [רו.], גו"א בראשית פי"ז אות ג [ערה.], שם במדבר פכ"א אות לג [שנז:], נתיב הצניעות פ"ג [ב, קח.], ועוד [ראה למעלה פ"ח הערה 82, פי"ח הערה 13, פי"ט הערה 71, ופכ"ה הערה 65].

<> לשונו בדר"ח פ"ג מ"ו [קנה:]: "אמר [אבות שם] 'עשרה שיושבים ועוסקים בתורה', מספר זה ידוע ומפורסם בכל מקום שנקרא מספר עשרה 'עדה' [סנהדרין ב.], ושם 'עדה' נאמר על הכלל, שאין כלל ועדה פחותה מעשרה. והדבר נראה מן מספר עשרה, שהרי כל מספר לא יעלה רק עד עשרה, וכאשר יגיע אחר עשרה, מתחיל כבראשונה למנות אחד, וכן לעולם, אין המספר מגיע יותר מן עשרה, כי אחר עשרה חוזר לספור אחד עשרה... כיון שעשרה אין עליו תוספות, אבל יש תוספות עד עשרה. ולפיכך כל המספרים שעד עשרה הם חסרים" [הובא למעלה פ"ח הערה 82, פי"ח הערה 13, פי"ט הערה 71, ופכ"ה הערה 65]. ובדר"ח פ"ג מי"ג [רצט.] כתב: "מזה תבין עוד מה שאמר [תענית ח:] 'עשר בשביל שתתעשר'. כי הפרטיים הם חלקים בלבד, וכל חלק הוא חסר, מפני שהוא חלק בלבד. אבל העשירי אשר הוא משלים למספר עשרה, אינו פרטי, ולא שייך בו חלק, לכך אינו חסר". ובנצח ישראל ר"פ כה [תקכב:] כתב: "כי הדבר שהוא חלק בלבד אינו חזק... ודבר זה התבאר פעמים הרבה, כי החלק הוא חסר בעצמו ואינו חזק, שהרי הוא חלק בלבד, ואינו שלם". ובח"א לשבת קיט. [א, סב.] כתב: "החלק הוא חסר" [הובא למעלה פי"ח הערה 8].

<> "שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג (קמו.)]. ובבאר הגולה באר החמישי [לד:] כתב: "כי אין חסרון במעשה ידיו". "ואל תאמר כי יהיה ח"ו בפעל השם יתברך דופי" [לשונו בתפארת ישראל פ"ב (נג.)]. "ואיך יהיה מעשה האלקים חסר" [לשונו בתפארת ישראל פל"ה (תקיד.)]. "כי הדבר הבא מן השם יתברך הוא בשלימות" [לשונו בח"א לקידושין לט: (ב, קמג:). והובא למעלה פ"ה הערה 101, ופי"ז הערה 12]. לכך מן הנמנע שהמכות יהיו פחות מעשר, כי ה' אינו מביא לעולם דבר בלתי שלם.

<> לשונו להלן פנ"ז: "ועוד יש לך לדעת גם כן, כי כאשר הביא הקב"ה על המצרים המכות, הכה אותם בכל חלקי העולם, שכמו שאמרנו שבאו עליהם מכות למטה ולמעלה ובחלל העולם, כך היו באים עליהם המכות בכל חלקי העולם גם כן. וחלקי העולם הם עשרה, והם עשרה חלקים שברא הקב"ה בששת ימי בראשית, ולכל חלק אחד מאמר אחד בפני עצמו, והם עשרה מאמרות שבהם ברא עולמו... הנה באלה עשר מכות הוכו בכל עשרה חלקי העולם, שהם כוללים כל העולם, עד שהוכו בכל". אמנם נראה שכוונתו לומר שמספר עשר מכות יתבאר להלן כמה פעמים, כי להלן פרקים נו-נח יביא בזה כמה הסברים. ולהלן פנ"ח כתב: "דע כי המכות היו במצרים עשר מכות, והתבאר לך דבר זה בפנים הרבה מאוד הסבה שהיו המכות עשר מכות. והנה במקום זה יתבאר לך עוד".

<> שהרי נברא בעשרה מאמרות [אבות פ"ה מ"א]. 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. ולכך נברא העולם בעשרה מאמרות, שיהיה כולל הכל" [הובא למעלה פ"ל הערה 64]. ושם במשנה ד [קיג.] כתב: "כי השם יתברך ברא העולם בעשרה מאמרות, מפני שאין העולם חסר דבר, ויש בו כל החלקים, שהם עשרה".

<> לשונו למעלה בהקדמה שלישית [קכט.]: "המעלה והמטה, השמים והארץ, אלה הם עיקרי מציאות העולם, שהמציאות כולל השמים והארץ וכל אשר בהם". וראה להלן הערות 120, 164.

<> לשונו להלן פמ"ד: "כל הנבראים נבראו לשמש זולתם מן הנמצאים, כי השמים נבראו לשמש האדם, שהרי המאורות שהם חשובים מן השמים, כתיב [בראשית א, יז] 'ויתן אותם ברקיע השמים להאיר על הארץ'... ואף המלאכים, הרי נקרא 'מלאך' מלשון שליחות בעולם, והרי הוא משמש הנמצאים, ולכך נקרא 'מלאך'... ולפיכך האדם יותר נבחר בצד זה, ובפרט ישראל, שלא נבראו בשביל זולתם" [הובא למעלה הערה 62]. ורש"י [דברים ל, יט] כתב: "אמר להם הקב"ה לישראל, הסתכלו בשמים &**שבראתי לשמש אתכם**^, שמא שינו את מדתם, שמא לא עלה גלגל חמה מן המזרח והאיר לכל העולם... הסתכלו בארץ &**שבראתי לשמש אתכם**^, שמא שינתה מדתה, שמא זרעתם אותה ולא צמחה, או שמא זרעתם חטים והעלתה שעורים". הרי השמים והארץ נבראו כדי לשמש את האדם.

<> יש להעיר, שבדרך כלל מבאר שהשמים והארץ כוללים כל המציאות, מבלי להוסיף את הנבראים אשר נמצאים בהם. וכגון, להלן פמ"ז כתב: "השמים והארץ הם חלקי המציאות, שכל המציאות ביחד הם שמים וארץ, כי שמים הוא חלק אחד, והארץ הוא חלק אחד... כל אחד אינו אלא חצי... שבכל מקום מחבר אותם ביחד, ובודאי אין זה בלא זה, כמו שאין העיגול בלא נקודה שבתוכה, ואין הנקודה בלא עיגול, ולפיכך הם מתחברים יחד". ובדר"ח פ"ו מ"י [שנב.] כתב: "כי השמים והארץ הם מתחברים ביחד, כמו העיגול והמרכז שבתוך העיגול. שלכך אמרו חכמים שנבראו שמים וארץ יחדיו, ואין זה בלא זה, כדכתיב [ישעיה מח, יג] 'קורא אני עליהם יעמדו יחדיו', כדאיתא בפרק אין דורשין [חגיגה יב.], שאין זה בלא זה, כמו העיגול והמרכז הם ביחד דבר אחד... ומפני כך לא רצה להביא מקרא [בראשית יד, יט] 'קונה שמים וארץ', כי משם יש לדחות, דאפשר לומר... שהם שני דברים מחולקים, שהרי כתיב 'קונה שמים וארץ'. אבל מדכתיב [ישעיה סו, א] 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי', וידוע כי הכסא והדום הוא דבר אחד לגמרי, שניהם ביחד משלימים הישיבה, ושפיר נקרא עליהם שם 'קנין', כאשר הם קנין אחד, כי אין זה בלא זה, והרי הם דבר אחד, כמו שהתבאר". וכן חזר וכתב שם בהמשך [שסג:]. ובגו"א שמות פט"ו אות כג [שו.] כתב: "דע כי השמים הוא מציאות חלק העולם, ואינו מציאות הכל, אבל הארץ היא משלים מציאות העולם. ואין ארץ בלא שמים, ואין שמים בלא ארץ. לכך כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ'. ופעמים מקדים ארץ לשמים, דכתיב [בראשית ב, ד] 'ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים', לומר לך כי שניהם שקולים, כדאיתא בפרשת בראשית [ב"ר א, טו], לומר כי על ידי שניהם הוא מציאות העולם... כמו שיד השמאל ויד הימין שניהם הם האדם, ואין יד ימין בלא שמאל, ואין יד שמאל בלא יד ימין, כך השמים והארץ שניהם הם מציאות העולם ושלמותו... כי השמים והארץ ביחד שהם כוללים כל העולם ביחד. והוא יתברך 'אלקי עולם' נקרא [ישעיה מ, כח], לכך אמר [ישעיה סו, א] 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי', נתן לכל אחד ואחד מדריגתו איך נקרא עליו השם, כי הוא 'אלקי עולם', אשר העולם הוא שמים וארץ" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 31, ופי"ח הערה 125]. ואם העיקר אינם השמים והארץ, אלא הנבראים אשר נמצאים בהם, כיצד בכל המקומות הנ"ל השמיט את הדבר שהוא העיקר. ויל"ע בזה.

<> פירוש - כדי להכות מכות דצ"ך יש צורך לשלוט בארץ, וכדי להכות מכות בא"ח יש צורך לשלוט בשמים ובארץ, וכמו שאמרו במדרש הנ"ל ש"ברד ארבה חושך שהן באויר על ידי משה, שכך שלט משה בשמים ובארץ". לכך מכות דצ"ך אינן מזקיקות שליטה כפולה בארץ ובשמים, אלא רק שליטה בארץ, ולזה סגי מדריגת אהרן. ואודות שמשה גדול מאהרן, כך אמרו חכמים [תוספתא מגילה פ"ג הי"ג] "קטן מתרגם על ידי גדול [הקורא], אבל אין כבוד שיתרגם גדול על ידי קטן, שנאמר [שמות ז, א] 'ואהרן אחיך יהיה נביאך'". הרי שמשה הוא גדול ואהרן הוא קטן. @**ויש להקשות**^, הרי רש"י [שמות ו, כו] כתב ש"יש מקומות שמקדים אהרן למשה, ויש מקומות שמקדים משה לאהרן, לומר לך ששקולין כאחד" [ומקורו בב"ר א, טו]. הנה השל"ה [שמות וארא, תורה אור אות ב] כבר עמד על קושיא זו, וז"ל: "וקשה, הלא עיקר אחד מי"ג עקרים הוא 'לא קם כמשה' [דברים לד, י], ואיך אמר ששקולין הן". וכתב שם לתרץ: "מתחילה היה משה רבינו ע"ה נביא כשאר נביאים... אחר כך נתגדל ונעשה אלהים, ולא קם כמשה. ובערך מדריגת נבואה שלו בראשונה, כתיב [שמות ו, כו] 'הוא אהרן ומשה', היה אהרן גדול ממשה, כי היה נביא קודם שהיה משה... אבל אחר כך כשנתגדל משה, 'ומשה עלה אל האלקים' [שמות יט, ג]... אז [שמות ו, כז] 'הוא משה ואהרן', משה קודם לאהרן". הרי רק לאחר מתן תורה נתעלה משה יותר מאהרן. וכן כתב בקיצור המשכיל לדוד [במדבר כ, א], וז"ל: "אהרן לא הגיע למדרגת משה, דאף על גב דאמרינן 'הוא אהרן ומשה', מלמד ששקולים היו, היינו מעיקרא, אבל אחר כך נתעלה משה טפי". וכן כתב השם משמואל פרשת שמיני שנת תרע"ד, וז"ל: "וכשאני לעצמי הייתי אומר דהא דשקולים הם היה קודם יציאת מצרים ומתן תורה, אבל אחר כך נתעלה משה רבינו". @**אך זה**^ לא יועיל לכאן, שהרי כאן איירי לפני יציאת מצרים ומתן תורה, בעת מכות דצ"ך, ועם כל זה כתב כאן "אהרן לא היה גדול כמו משה". ועוד יש להעיר על דבריהם מהתוספתא הנ"ל, שמוכח משם שמשה היה גדול מאהרן בעודם במצרים, בעת שנאמר הפסוק "ואהרן אחיך יהיה נביאך". לכך נראה לומר שזה שמשה ואהרן היו שקולים אין הכוונה שהיו שקולים לכל דבר וענין, אלא שהיו שקולים לענין השליחות להוצאת ישראל ממצרים, וכמו שכתב למעלה ר"פ טז, וז"ל: "אין משה בלא אהרן, ושניהם נחשבו כאחד בגאולה הזאת", וראה שם הערה 6. כי כאשר אין אחד ללא השני, אזי הם נחשבים שוים, למרות הפער שביניהם. @**דוגמה לדבר;**^ אמרו חכמים [אבות פ"ד מי"ג] "יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך". ובגו"א שמות פי"ז אות ב [שמג.] כתב: "כי התלמיד מצטרף אל הרב, שהוא תלמידו, כי אין רב בלא תלמיד, לכך יהיה כבוד תלמידך ככבודך". ובדר"ח שם [רמד.] כתב: "כי כל שני דברים אשר יש להם שתוף ביחד, כמו הרב והתלמיד שיש להם שתוף וצירוף ביחד... וכל צירוף וחבור בעולם יש ביניהם התיחסות מה. ולכך אמר מצד הצירוף הזה שיש לרב אל התלמיד, יהיה נחשב בעיני הרב הצירוף הזה שווי גמור, עד שיהיה נחשב לו כבודו ככבוד חבירו אשר יש לו שווי וצירוף אליו לגמרי, וכאילו היה חבירו. מאחר כי מצד מה יש כאן צירוף והתחברות, כי הם מתחברים בענין הלמוד, ומכיון שהם מתחברים בענין הלמוד, מצד זה יש כאן שווי. ולפיכך 'יהיה כבוד תלמידך ככבוד חבירך'" [הובא למעלה פ"ד הערה 117, ופכ"ג הערה 78]. ובני הרה"ג רבי חנוך דב שליט"א הביא גמרא ערוכה להורות יסוד זה, שאמרו [כתובות צג.] "אמר שמואל, שנים שהטילו לכיס, זה מנה וזה מאתים, השכר לאמצע ["חולקין בשוה" (רש"י שם)]. אמר רבה, מסתברא מילתיה דשמואל בשור לחרישה ועומד לחרישה", ופירש רש"י [שם עמוד ב] "שור לחרישה - שלקחו בהן שור לחרוש, וחורשין בו, ואין חלקו של זה מועיל בלא חלקו של זה כלום, הלכך חולקין בשוה". לכך משה ואהרן שקולין בשליחות הגאולה, כי אין זה בלא זה, אך עדיין ניתן לומר ש"אהרן לא היה גדול כמו משה". וראה להלן הערה 145 שיסוד זה נתבאר גם שם. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; השם משמואל [פרשת נשא שנת תרע"ג] כתב: "והנה משה ואהרן, משה הוא המוח של ישראל, ואהרן הוא הלב, ושניהם המשיכו קדושת המוח והלב בישראל, כי משה עבודתו במוח, ואהרן בעובדא". ולמעלה פ"ח [תל.] כתב: "כי כמו שבאדם הלב והמוח עיקר האדם; הלב שממנו החיות, והמוח ששם השכל, כך בכלל העולם בית המקדש והתורה עיקר מציאות העולם. וכמו שהלב הוא באמצע האדם, וממנו מקבלים חיות ושפע כל האברים, כך בית המקדש באמצע העולם, ממנו מקבלים כל הארצות חיות ושפע. וכמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם. נמצא התורה ובית המקדש הם עיקר הנמצאים. ואלו שני דברים הם צמודים ביחד תמיד, כי בית המקדש הוא בארץ, והוא שלימות העולם הגשמי, והתורה היא שכלית. ולפיכך על אלו שני דברים אומרים תמיד [אבות פ"ה מ"כ] 'יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך', לומר שיתן חלקו בדבר שנחשב מציאות דוקא, ולא בדברים בטלים". ובדר"ח פ"ה מ"כ [תצ:] כתב: "לפיכך בית המקדש והתורה צמודים יחדיו, מפני כי בית המקדש קדושת העולם הזה, והתורה מתעלה עד למעלה. ועל ידי בית המקדש שהוא בארץ, ועל ידי התורה שמגיע עד עולם העליון, יש לעולם סולם עומד בארץ, ומגיע למעלה מן השמים" [הובא למעלה פ"ח הערה 314]. וכן כתב להלן פע"א שבית המקדש דומה ללב. הרי שהתורה מורה על שלימות שכלית, ובית המקדש מורה על שלימות העולם הגשמי, ומ"מ שניהם "צמודים ביחד תמיד". וכך הוא בדיוק היחס שבין משה ואהרן, שמשה הוא המלמד תורה לישראל, ואהרן הוא העובד בבית המקדש, ודו"ק. [ודע, שהתוספות יו"ט (אבות פ"ד מי"ב) כתב: "אף על פי שמשה רבו היה, הנה גם לאהרן יתר שאת שהוא אחיו הגדול, ודרשינן בפרק הנושא (כתובות קג.) 'וְאת אמך' (שמות כ, יב), לרבות אחיך הגדול. ולפיכך מן הדין שקולים היו, ונדונים כחברים". ולכאורה אין דבריו עולים בקנה אחד עם דברי רבו, שכתב כאן שאהרן לא היה גדול כמשה].

<> כמו שאמרו במדרש הנ"ל "ברד ארבה חושך שהן באויר, על ידי משה". ולגבי מכת חושך שהיא באויר, כן כתב למעלה בהקדמה שניה [קיב.], וז"ל: "מכת חושך אמרו [שמו"ר יד, ג] שהיה חושך למצרים, והישראל כאשר היה נכנס למקום החושך ההוא היה לו אור, היו שני דברים באויר, האור והחושך. כי אין ספק שלא הוכו מצרים בסנוורים שלא יראו האור, שזה אינו, רק החושך היה באויר למצרים, ולישראל לא היה חושך. הרי שני הפכים בנושא אחד, הוא האויר". ולמעלה [לאחר ציון 57] כתב "ברד הוא עוד יותר במעלה, לפי שהוא מן השמים האוירי. אמנם הארבה הוא יותר עליון לפי שהארבה הוא עוף, והוא יעופף על פני הרקיע השמים, והוא הרקיע האוירי כאשר ידוע". וראה בסמוך הערה 129.

<> סוכה ה. "מעולם לא ירדה שכינה למטה, ולא עלו משה ואליהו למרום, שנאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'. ולא ירדה שכינה למטה, והכתיב [שמות יט, כ] 'וירד ה' על הר סיני', למעלה מעשרה טפחים ["תירוצא הוא" (רש"י שם)]... ולא עלו משה ואליהו למרום, והכתיב [שמות יט, ג] 'ומשה עלה אל האלקים', למטה מעשרה". וכן כתב בנצח ישראל פמ"ב [תשלז.] בהקשר אחר, ושם הערה 121.

<> ערוב, דבר, ומכת בכורות.

<> פירוש - שלש מכות אלו שייכות לנבראים שהם בארץ, בין השמים והארץ, והם עיקר הנבראים [כמבואר למעלה הערה 120].

<> יש לדייק בלשונו, שביאר שהערוב היה על ידי חיות, והדֶבר בבהמות, ומדוע שינה מחיות לבהמות. ויש לומר, כי הערוב היה "כל מיני חיות רעות ונחשים ועקרבים בערבוביא והיו משחיתים בהם" [רש"י שמות ח, יז]. אמנם הדֶבר פגע ב"במקנך אשר בשדה בסוסים בחמורים בגמלים בבקר ובצאן דבר כבד מאד" [שמות ט, ג], והם בעלי חיים הדרים יחד עם אדם, וכמו שיבאר בסמוך. וההבדל בין בהמה וחיה הוא שבהמה היא בעל חי ביתי הגדל בישוב, ואילו חיה אינה גדלה עם בני אדם, וכמו שכתב הגר"א [שנות אליהו כלאים פ"ח מ"ו], וז"ל: "הכלל, מה שגדל ביישוב זהו מין בהמה, ומה שגדל ביער הוא מין חיה" [ראה למעלה פט"ו הערה 139]. וכן כתב הראב"ע [בראשית א, כד] "בהמה - שהם עם בני אדם לצרכם לרכוב ולאכול... וחיתו ארץ - שהם בשדה, שאין שם ישוב". ובגו"א ויקרא פ"א אות יז [טז:] כתב: "הבהמה היא עם האדם, והחיה אינה במצוי". אמנם לפי זה יש להבין, שמכת ערוב נעשתה על ידי החיות, ואילו מכת דבר פגעה בבהמות. ומהו הקובע את טיב המכה; עושי המכה, או נפגעי המכה. וכן הוקשה למעלה הערה 52. וראה להלן הערה 146. ויל"ע בזה.

<> יש להעיר, כי בנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמח.] כתב: "הישוב הוא מיוחד לאדם שהוא אדם שכלי, כי הבעלי חיים שהם טבעיים ולא שכליים, הם בים או במדבר, ואינו נקרא ישוב" [ראה להלן פ"מ הערה 27]. ואילו כאן כתב "כי הבהמות והאדם הם בישוב הארץ". אמנם לפי המבואר בהערה הקודמת לא קשה, כי הבהמות נמצאות עם האדם, והאדם נמצא בישוב, ובהכרח שהבהמות נמצאות עמו בישוב גם כן. אך החיות אינן נמצאות עם האדם, אלא נמצאות בים במדבר או ביער.

<> כמבואר למעלה הערה 49.

<> כמבואר למעלה הערות 59, 60, 122.

<> אודות שהאדם נמצא בישוב, כן כתב בבאר הגולה באר הששי [שדמ:], וז"ל: "האדם נברא שיהיה בישוב, ושם כח האדם... כי כח האדם הוא בישוב", ושם הערה 1205. ולהלן פ"מ כתב: "כי לכך נעשה הים יבשה בבריאת העולם, שהאדם יש לו מעלה אלקית, ומאותה מעלה אלקית נדחו המים שהם חמרים... לכך בבריאת העולם בשביל ישוב האדם שיש לו ענין אלקי, נדחו המים ונעשה יבשה" [ראה להלן פ"מ הערה 102]. @**ודע**^, שלהלן ריש פנ"ז גם כן חילק את המכות באופן דומה לדבריו כאן, וז"ל: "הנה המציאות הארץ והמים וכל התחתונים, זהו מציאות אחד. עד חלל העולם, שהוא ממוצע בין הארץ והשמים, וזהו מציאות שני. והשמים אשר הם למעלה מחלל העולם, הוא מציאות שלישי. נמצא כי המדריגות הם שלשה; התחתונים, והעליונים, והחלל ביניהם ממוצע בין שניהם. והאדם הוא בחלל שם משכנו, ושם ישיבתו. והנה שלש מכות הראשונות, דם צפרדע כנים, הם בתחתונים, שזהו שנהפך היאור לדם, והיאור היה משריץ צפרדעים, והארץ כנים. ומכת ערוב דבר שחין לא היתה בתחתונים כלל, כי אם בשוכנים בחלל העולם, כמו הערוב מן החיות רעות שוכנים בחלל העולם... ושלש אחרונות הם בשמים; כי הברד מן השמים כדכתיב בקרא, והארבה הוא עוף יעופף ברקיע השמים, והחושך שלא ישמש למצרים מאורות השמים, הרי הם שלשה מכות אחרונות בשמים. ואחר כך מכת בכורות היא על הכל, שהרי היא לנשמת האדם העליונה, שהנשמה יש לה מעלה יותר מן השמים. לפיכך יש סדר מיוחד למכת דם צפרדע כנים, וסדר מיוחד למכת ערוב דבר שחין, וסדר מיוחד למכת ברד ארבה חושך בכורות". אמנם שם ביאר לפי זה את חלוקת המכות של דצ"ך עד"ש באח"ב, ואילו כאן מבאר לפי זה חלוקה אחרת של המכות; דצ"ך [ע"י אהרן], בא"ח [ע"י משה], עד"ב [ע"י הקב"ה], ושחין [ע"י כלם]. ודברי תורה הם כפשיט יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה ניצוצות וטעמים.

<> ערוב, דבר, ומכת בכורות.

<> נקט במינים אלו, כי הם הוזכרו במכת דֶבר, שנאמר [שמות ט, ג] "במקנך אשר בשדה בסוסים בחמורים בגמלים בבקר ובצאן דבר כבד מאד".

<> שהוכה במכת בכורות.

<> רש"י בראשית ו, ז "מאדם עד בהמה - הכל נברא בשביל אדם, וכיון שהוא כלה [במבול], מה צורך באלו" [ראה למעלה פכ"ב הערה 24 ולהלן פל"ה הערה 14, שהובאו מקבילות רבות ליסוד זה. וראה להלן פל"ט הערה 65].

<> דוגמה לדבר; נאמר אודות המבול [בראשית ז, כב] "מכל אשר בחרבה מתו", ופירש רש"י [שם] "ולא דגים שבים". ובח"א לזבחים קיג. [ד, ע:] כתב: "כי החטא של אדם נמשך אל אחרים גם כן, ולפיכך הנבראים כלם שהם בארץ עם האדם נמשכו אחריו. ולא דגים שבים, כי יסוד הארץ הוא יסוד נבדל לעצמו מן יסוד המים".

<> "שיותר נחשב מן הישוב, מפני שאף על גב וכו'" [הוספה בכת"י (תעה.)].

<> של זו למעלה מזו, וכמו במכות ערוב, דבר, ומכת בכורות.

<> נראה שכוונתו לומר שמכת ברד באה לאחר המכות שנעשו על ידי הקב"ה [ערוב, דבר, וכן שחין נעשה גם ע"י הקב"ה, וכמו שיבאר]. והן המכות האמצעיות, שאינן בארץ [כמו דצ"ך], ואינן בשמים [כמו בא"ח], אלא "שהם הנבראים שהם בארץ כמו אדם ובהמה" [לשונו למעלה לאחר ציון 124]. והואיל ומכת ברד קרובה למכות אלו, לכך היא שייכת אליהן, ונדונת כקרובה לארץ. ואודות שהמעבר בין שני דברים הוא שייך לשני הדברים, כן כתב בדר"ח פ"ה פ"ו [רכ:], וז"ל: "הזמן אשר הוא קרוב אל זה [אל בין השמשות], הוא גם כן בין השמשות". ובבאר הגולה באר הראשון [נו:] כתב: "כי הדבר שהוא קרוב לדבר הקשה הוא רך ממנו, אבל אי אפשר שיהיה האחד חטא קשה, והקרוב אליו לא נחשב חטא כלל, זה אינו, רק כי האחד הוא קשה וחמור, ומה שגזרו הוא קרוב לזה". ושם בהמשך הבאר הראשון [צז.] כתב: "דוקא במחלוקת בית שמאי ובית הלל אמרו [עירובין יג:] 'אלו ואלו דברי אלקים חיים'. כי הם היו תחלה במחלוקת התורה, שקודם שהיה מחלוקת בית שמאי ובית הלל לא היה מחלוקת בתורה כלל. וכאשר באו בית שמאי ובית הלל היה מחלוקת שלהם, עד שדברי שניהם 'דברי אלקים חיים'... ואין ראוי שיבאו ישראל ממדריגה העליונה, שלא היה בהם מחלוקת בתורה, אל מדריגה זאת שיהיה בהם מחלוקת, ואחד מהם דבריו בטלים. ולכך היה המחלוקת 'אלו ואלו דברי אלקים חיים', ואחר כך נתחדש שאר מחלוקת, והבן זה מאוד" [הובא למעלה פי"א הערה 50, ולהלן פל"ה הערה 44]. וכן ספר דברים, שהוא החומש האחרון, והוא המעבר בין תושב"כ לתושבע"פ, הוא שייך לתורה שבכתב, אך יש בו בחינות מסויימות של תורה שבעל פה [כמבואר למעלה הקדמה שלישית הערה 138]. וכן מבואר בארוכה למעלה [פט"ו הערה 66] שהחבור בין שני דברים נעשים על ידי אמצעי השייך לשני הדברים, עיי"ש. וכן כתב בתפארת ישראל פכ"א [שכב:] לגבי משה רבינו, שהוא היה אמצעי בין עליונים ותחתונים ומצטרף לשניהם [הובא למעלה פט"ז הערה 16, ופכ"ח הערה 43]. אמנם להלן ס"פ לה כתב: "כל דבר שהוא בין שני דברים אינו שייך לאחד מהם, ודבר זה ידוע מאוד". וראה שם הערה 77 בביאור הדבר.

<> ומתייחס מחמת כן לשמים, וכמבואר למעלה הערות 63, 64.

<> לשונו למעלה [לפני ציון 65]: "ואחר כך החושך במאורות, שהם בשמי השמים העליונים", ושם הערות 65, 66. וראה להלן הערה 173.

<> דם צפרדע, כנים.

<> ברד, ארבה, חושך.

<> ערוב, דבר, מכת בכורות.

<> בכת"י [תעה.] הוסיף כאן: "ואין לך דבר שהוא במדריגתו יותר עליון וגבוה רק נשמת האדם. לכך מכות בכורות אחרונה לכל המכות, שהיא יותר במעלה מן השמים, לפי שהשמים הם גשמים, והנשמה אינה גשמית, לכך באה אחרונה".

<> פירוש - הואיל ושם "מציאות" חל על ג' חלקים אלו, ואין מציאות שלימה בלי אחד משלשת החלקים האלו, לכך שלשת החלקים האלו שוים להדדי. ואודות שדברים המצטרפים ליחידה אחת, והם זקוקים זה לזה, אזי יש שויון בין החלקים, כן נתבאר למעלה הערה 121. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ב"ר א, טו] "בכל מקום הוא מקדים אברהם ליצחק ויעקב, ובמקום אחד הוא אומר [ויקרא כו, מב] 'וזכרתי את בריתי יעקב וגו'', מלמד ששלשתן שקולין זה כזה". ואע"פ שאמרו [ב"ר עו, א] "הבחור שבאבות זה יעקב", אין זה סתירה לכך, כי הואיל ו"אין קורין אבות אלא שלשה" [ברכות טז:], ואין אחד בלא השני, לכך הם שקולין להדדי, למרות הפערים שיש ביניהם. וכמו ששלשת האבות שקולין זה לזה, כך שלשת חלקי המציאות שקולין זה לזה.

<> פירוש - כבר נתבאר למעלה [הערות 52, 126] שהמגדיר והמאפיין את מכת ערוב הם החיות הדורסות [ולא המצריים הנפגעים מהן]. ועל כך מבאר כאן, שחיות אלו נתעוררו לבא למצרים לא מחמת גופן, אלא מחמת נפשן, ש"היה מגרה בהם נפש הערוב", ולכך במכה זו לא נשתתפו משה ואהרן, וכמו שמבאר והולך.

<> פירוש - מכת דֶבר המיתה את הבהמות [שמות ט, ו], ונטלה מהן את נפשן, אך לא את גופן של הבהמות.

<> ציון 125. וראה להלן ציון 154.

<> פירוש - הגוף מצד עצמו [ולא מצד הנשמה של אדם] יש בו הרכבה שהיא מן השמים ומן הארץ, וכמו שמבאר והולך.

<> אודות שהאדם מורכב מארבעה היסודות, כן כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ד ה"א, וז"ל: "ארבעה גופים הללו, שהם אש ורוח ומים וארץ, הם יסודות כל הנבראים למטה מן הרקיע, וכל שיהיה מאדם ומבהמה ועוף ורמש ודג וצמח ומתכת ואבנים טובות ומרגליות ושאר אבני בנין והרים וגושי עפר, הכל גולמן מחובר מארבעה יסודות הללו. נמצאו כל הגופים שלמטה מן הרקיע, חוץ מארבעה יסודות האלו, מחוברים מגולם וצורה, וגולם שלהם מחובר מארבעה יסודות האלו". ורבינו בחיי [ויקרא טו, טז] כתב: "האדם מורכב מארבעה יסודות", ושם מאריך בזה טובא. ובתורת עולה ח"ג פס"ז כתב: "כי האדם מורכב מארבע יסודות, וכל יסוד שגובר בו גורם לו דעה רעה, ומפסיד מזגו השוה, אשר אחריו נמשכו הדעות הרעות". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ח:] כתב: "דבר עמוק בשם 'אדם', כי ג' אותיות מורים על האדם אשר הוא מורכב מן ג' יסודות, אשר אלו ג' יסודות הם ביסוד הרביעי, שמורה על זה שם 'אדם', שהוא אדמה [ב"ר יז, ד], שהוא יסוד הרביעי. ולכך יש בשם אדם ג' אותיות כנגד ג' יסודות, ואפר דם מרה [סוטה ה. "(אותיות) 'אדם'; אפר, דם, מרה"] הם כנגד ג' יסודות אלו, ושם 'אדם' שהוא אדמה, הוא היסוד הרביעי". ובנתיב עין טוב פ"א [ב, ריד:] כתב: "זכר כאן ד' יסודות, שהם הרכבת האדם".

<> לשון המו"נ ח"א פע"ב: "דע כי הכחות המגיעות מן הגלגל אל העולם הזה, כפי שכבר נתבאר ארבעה כחות, כח הגורם את ההתערבות וההרכבה. ואין ספק כי זה מספיק בהוצרות הדומם, וכח נותן הנפש הצמחית לכל צמח, וכח נותן הנפש החיונית לכל חי, וכח נותן הכח ההוגה לכל הוגה. וכל זה באמצעות האור והחשך שהוא תוצאה לזהרם והקיפם סביב הארץ. וכשם שאילו נח הלב הרף עין ימות האדם, ויבטלו כל תנועותיו וכל כחותיו. כך אילו נחו הגלגלים, יהיה זה מות העולם בכללותו, ובטול כל מה שיש בו. וכשם שהחי אינו חי כולו כי אם בתנועת לבו... כך המציאות הזו כולה היא דבר אחד חי בתנועת הגלגל, שהוא בו כמו הלב". ושם ח"ב פ"י ביאר כיצד החמה הלבנה והכוכבים משפיעים על תנועת ארבעה היסודות. והאברבנאל [בראשית א, יד] כתב: "'והיו לאותות ולמועדים וימים ושנים' [שם]. וכבר ראית כמה התחלפו דעות המפרשים בפסוק הזה. ומה שנוכל לומר בו הוא, שהתועלת הזה הוא מצד ההוויה וההפסד. וכמו שאמרו שהשמש יניע יסוד האש, והירח יסוד המים, וחמשת שאר הכוכבים הנבוכים יניעו האוויר, והכוכבים הקיימים שבגלגל השמיני יניעו הארץ, וכמו שביאר הרב המורה... ולכן אמר כאן 'והיו לאותות', כי הרכבת היסודות הם אותות על פועל הגרמים השממיים". @**והנה אף**^ גוף הבהמה מורכבת כך, וכמו שכתב המו"נ שם [ח"א פע"ב], וז"ל: "ודע כי כל זה אשר אמרנו בדמוי העולם בכללותו באחד האדם... כל הדמוי הזה ישנו בכל יחיד מיחידי בעלי החיים שלמי האברים". ומ"מ כאן המהר"ל כתב כן רק לגבי גוף האדם, והשמיט גוף הבהמה. ובכת"י [תעה:] מתבארת השמטה זו, שכתב בזה"ל: "כי השחין שהיה בגוף האדם ראוי שיהיה על ידי שלשתן, כי גוף האדם בודאי יש בו מן השמים, כי אברי האדם על כל אחד ואחד דבק בו המזל מן השמים. עד שיאמרו כי אבר פלוני במזל פלוני, ואבר פלוני במזל פלוני. נמצא שדבק באדם מן השמים, וגופו מן הארץ, והוא בעצמו דירתו בחלל העולם. ולכך היתה מכת שחין על ידי כולם. אבל מכת בכורות, אף על גב שהיתה באדם גם כן, לא היתה רק לנפש, ולא לגוף". ובנקודה זו אדם שונה מבהמה, וכמו שאמרו חכמים [ב"ק ב:] "אדם אית ליה מזלא... בהמה לית ליה מזלא".

<> בכת"י [תעה:] ביאר כיצד במכת שחין גופא נמצאים שלשת חלקי המציאות [ארץ, שמים, ומה שביניהם], וז"ל: "והיתה מכת שחין בכל ג' מיני המציאות, שכל שחין יש בו ליחה ומורסה, בא מן המים שהם למטה. והחמימות שבו שנקרא על ידי זה 'שחין' לשון חמימות [ראה למעלה הערה 55], הוא מלמעלה. והיה עומד באדם ובבהמה, זהו עיקר המציאות, כמו שהתבאר. ולפיכך היה על ידי שלשתן".

<> מסכם בזה את דבריו עד כה.

<> ציונים 125, 148.

<> אודות שהאמצע הוא העיקר, כן כתב בתפארת ישראל פל"ג [תצא:], וז"ל: "ועוד יש בזה דבר גנוז מאד, וכאשר תבין ותדע, כי לגמרי מכל וכל יש לאדם משפט הנקודה שהיא בתוך העיגול. וזה כי כמו שהנקודה היא תוך ואמצע העגול, כך האדם הוא אמצעי בין העליונים והתחתונים. ולפיכך האדם גם כן עיקר המציאות, כי אמצעי הדבר הוא עיקר הדבר, ודבר זה ידוע. ולפי זה הכל מתיחס אל האדם, שהוא עיקר הכל" [הובא למעלה פכ"ג הערה 150]. ובדר"ח פ"ה מ"כ [תצ.] כתב: "בית המקדש הוא עיקר ארץ ישראל, ובאמצע ארץ ישראל". וכן הוא למעלה פ"ו הערה 45, והוא יסוד נפוץ בספריו.

<> מבאר כאן פן נוסף ל"אמצע"; כי עד כה ביאר שחלק אחד של המכות הוא למטה [בארץ], וחלק אחר של המכות הוא למעלה [בשמים], והאמצע הוא ביניהם, שבו הנבראים נמצאים. אך עתה מבאר ש"באמצע" פירושו באמצע סדר המכות, ומעיר שלפי דבריו עד כה מכת בכורות היתה גם כן צריכה להיות באמצע המכות, ולא בסופן. נמצא של"אמצע" יש שני פירושים; אמצע במקום, ואמצע בסדר המכות.

<> רש"י שמות ד, כג "הנה אנכי הורג את בנך בכורך - היא מכה אחרונה, ובה התרהו תחלה, מפני שהיא קשה". ולהלן פל"ו [לאחר ציון 55] כתב: "וצוה הקב"ה לאכול הפסח בלילה, מפני שמכת בכורות בלילה, שהלילה מתיחס אל ההפסד ביותר, ולכך זאת המכה בלילה, ולא אחרת, שהוא היותר קשה ויותר הפסד, ונסתלק כח מצרים מעל ישראל בלילה על ידי מכת בכורות". ובגו"א שמות פ"ט אות ד [קנא.] כתב: "דהא בודאי מכת בכורות קשה מכל המכות, דמכה אחרונה יותר קשה תמיד". וראה למעלה פל"ג הערה 54, בסמוך הערה 159, להלן פל"ו הערה 60, ופל"ז הערות 98, 99.

<> לשון רש"י [שמות ט, יד]: "את כל מגפותי - למדנו מכאן שמכת בכורות שקולה כנגד כל המכות". ולמעלה פל"ג [לפני ציון 51] כתב: "שייך בזה [שמות ט, יד] 'כי בפעם הזאת אני שולח כל מגפותי', מפני שיש בתוכן מכת בכורות, השקולה נגד כל המכות". ולהלן פל"ז [לפני ציון 97] כתב: "זאת המכה [בכורות] שקולה כנגד הכל, כי הבכור נקרא 'ראשית', והראשית במה שהוא ראשית הדבר הוא שקול נגד הכל, כי הראשית הוא התחלה אל הכל, ומאחר שהוא התחלה אל הכל נחשב כמו הכל". ולהלן פנ"א כתב: "מלת 'דן אנכי' [בראשית טו, יד] הדל"ת מן 'דן' רמז דם, ראשית המכות, הנו"ן מן 'דן' הוא 'נגע' [שמות יא, א], והיא שקולה נגד כל המכות". ולהלן פנ"ז הוסיף: "כמו שמכת בכורות שקולה נגד כל המכות, כך מאמר 'בראשית' [בראשית א, א] שקול נגד כל המאמרות". ובגו"א שמות פ"ט אות ד [קמז:] כתב: "בפעם הזאת אני שולח לך מכה קשה שהיא שקולה נגד כל המכות, והיא מכות בכורות" [הובא למעלה פל"ג הערה 52, ולהלן פל"ז הערות 35, 98]. וראה להלן פל"ו הערה 60.

<> פירוש - מכת בכורות חייבת להיות בסוף, כי על ידה יצאו ישראל ממצרים, שלא יתכן שתהיה באמצע, ולא יצאו ממצרים, ולאחריה תבוא מכה פחותה ממנה, ועל ידה יצאו ממצרים. ובגו"א שמות פ"ט אות ד [קמז.] כתב: "איך יתכן שיהיה מביא עליהם מכה שקולה נגד כל המכות, ולא יניח אותם לצאת, ואחר כך יביא עליו מכה שהיא יותר קלה, ויניח אותם לצאת, דבר זה לא יתכן" [הובא למעלה פל"ג הערה 54]. וראה להלן פל"ו הערה 60, ופל"ז הערות 35, 98, 99.

<> פירוש - בחלוקה של המכות של רבי יהודה, הסדר השני של המכות הוא עד"ש [ערוב, דבר, שחין]. ומבאר לפי זה מדוע מכת שחין צורפה לסדר אחד עם ערוב ודבר.

<> למעלה [לאחר ציון 147], שגוף האדם הוא מן הארץ והשמים, כי נברא מן האדמה, ומורכב מארבעה היסודות שזהו פועל השמים.

<> כאמור [בהערה 160] כוונתו לבאר מדוע מכת שחין נמצאת ביחד עם מכות ערוב ודבר [סדר של עד"ש], אע"פ שיש מקום לחלק ביניהן, כי ערוב ודבר נעשו על ידי הקב"ה בלבד, ומכת שחין נשתתפו גם משה ואהרן. ועל כך מבאר, שהואיל ועיקר המכה הוא הקב"ה, ואילו משה ואהרן נשתתפו במכה מצד טעם חיצוני, לכך אין בזה להפריד ולהבדיל בין מכת שחין למכות ערוב ודבר.

<> מבאר הסבר נוסף מדוע מכות ערוב דבר ובכורות נעשו על ידי הקב"ה. ועד כה ביאר שמכות אלו חלות על הנבראים הנמצאים בעיקר ישוב העולם. ומעתה יבאר שמכות אלו חלות על החיות והחיים, בעוד ששאר המכות לא היו על עצם החיות והחיים.

<> כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 116]: "כאשר תראה כי העולם שהוא כולל הכל נחלק לשלשה חלקים; הארץ, והשמים, ואשר בהם, אלו הם שלשה דברים", ושם הערה 118.

<> מציון 120 ואילך.

<> שעליהם חלו מכות ברד [שמות ט, כה] וארבה [שמות י, יב].

<> רש"י [בראשית לב, ו] "ויהי לי שור וחמור - אבא אמר לי [בראשית כז, כח] 'מטל השמים ומשמני הארץ', זו אינה לא מן השמים ולא מן הארץ". ובגו"א דברים פי"ד אות יב [רמה.] ביאר שאע"פ שהבהמה נקראת "גידולי קרקע" [עירובין כז:, וב"ק סג.], היינו שנבראת מן הארץ, אך אינה יוצאת מן הקרקע. וזו כוונתו גם כאן, שלבעל חי אין לו חבור לארץ, אף שנברא מן הארץ.

<> בכת"י [תעו.] כתב משפט זה כך: "אבל אשר אינו מחובר לשמים והארץ הוא בעל חי באין ספק". ופירושו שאין בשמים וארץ שום חיות מצד עצמם, ולכך אין הם יכולים לתת חיות לבעלי חיים, ובעל כרחך שחיותם באה להם מהקב"ה. ולפי זה יובן המשך דבריו כאן.

<> פירוש - יש אומרים שיש חיות לשמים, שהם חיים משכילים, ולפי זה היה מקום לתלות את חיותם של בעלי החיים בשמים. ולמעלה בהקדמה שניה [קז.] הביא דעה זו בשם הפילוסופים האומרים ש"השמש והירח חיים משכילים". וכן כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ג ה"ט, וז"ל: "כל הכוכבים והגלגלים כולן בעלי נפש ודעה והשכל הם, והם חיים ועומדין ומכירין את מי שאמר והיה עולם, כל אחד ואחד לפי גדלו ולפי מעלתו משבחים ומפארים ליוצרם כמו המלאכים... ודעת הכוכבים והגלגלים מעוטה מדעת המלאכים, וגדולה מדעת בני אדם". וכן כתב במו"נ [ח"ב פ"ה] בשם הפילוסופים ומצד התורה. והרד"ק [תהלים יט, ב] הביא את דעת הרמב"ם, וכלשונו: "והרב מורה צדק, החכם הגדול, רבינו משה פירש 'מספרים' [שם] על השמים, כי דעתו ודעת הפילוסופים כי הגלגלים חיים משכילים עובדים לאל ומשבחים אותו שבח גדול, ומהללים אותו מהללים עצומים וגדולים. ועל כן אמר [שם] 'השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע'". וכן כתב בעל העקידה [בראשית א, א, שם ב, ז], וספר העיקרים מאמר ב פי"א [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 341].

<> לשונו למעלה בהקדמה שניה [קז.]: "ואל תשגיח בדברי הפילוסופים שאמרו כי השמש והירח חיים משכילים, שכל זה דברי הבאי". ושם האריך להוכיח כן ממדרשי חכמים, וראה שם הערה 342. ובדר"ח פ"א מי"ח [תכג.] כתב: "לא כמו שאומרים כי הגלגלים חיים משכילים, כי כבר התבאר שאין כך דעת חכמים". ובנתיב השלום פ"ב [א, רכב:] כתב: "אין התנועה [של הגלגל] להם בעצמם, כמו שיאמרו אותם שבדו סברות מדומות מלבם, שאמרו כי התנועה היא להם מצד עצמם, הוא החשק והתשוקה מצד נפש הגלגל. ודבר זה הכל הבל ושבוש, רק סברות מדומות ומחשבות בלבד. אבל האמת הברור כי התנועה היא מצד גזירת השם יתברך ומאמרו אשר בראם, ומצד הגלגל עצמו אין התנועה הזאת נמצא". ובתפארת ישראל פי"א [קע:] כתב: "הגלגלים בעצמם אין להם דבקות בו יתברך".

<> בכת"י [תעו:] כתב משפט זה כך: "אף על גב שהצפרדעים בעלי חיים, הנה הצפרדעים היו באים מן המים, והמים מתים, ועיקר הפועל היה על ידי מים". אמנם בנדפס משמע שמבאר שהמכה היתה במים, ולא שנעשתה על ידי מים. וכן יבאר בסמוך שמכת כנים היתה בארץ, ולא שנעשתה על ידי הארץ. אמנם מכת ארבה ביאר שבאה על ידי הרוח. וראה הערה 174.

<> לשונו להלן פנ"ז: "הנה שלש מכות הראשונות דם צפרדע כנים הם בתחתונים. שזהו שנהפך היאור לדם, והיאור היה משריץ צפרדעים, והארץ כנים. ומכת ערוב דבר שחין לא היתה בתחתונים כלל, כי אם בשוכנים בחלל העולם... ולא כן הראשונים אין דירתם בחלל, שאין הצפרדעים דירתם רק במים, ואין דירת הכנים רק בעפר, לא בחלל העולם... ואפילו אם היו הכנים נקראים שהם בחלל העולם, מה שאין הדבר כך כלל וכלל, לא שייך שיהיה נקראת מכת כנים בחלל העולם, שהרי המכה היתה לעפר, כדכתיב [שמות ח, יב] 'נטה את מטך והך את עפר הארץ וגו''".

<> כי מכת ברד הכתה את העשב [שמות ט, כה], ומכת חושך הכתה את המאורות, וכמו שכתב למעלה [לפני ציון 65], וז"ל: "אחר כך החושך במאורות, שהם בשמי השמים העליונים", והערות 65, 140. ומכת ארבה יבאר בסמוך.

<> לשון הפסוקים במילואם [שמות י, יב-יג] "ויאמר ה' אל משה נטה ידך על ארץ מצרים בארבה וגו' ויט משה את מטהו על ארץ מצרים וה' נהג רוח קדים בארץ כל היום ההוא וכל הלילה הבקר היה ורוח הקדים נשא את הארבה". ויש להעיר, מדוע לא ביאר בפשטות שמכת ארבה הכתה דבר שאינו חי [עשב הארץ ופרי העץ (שמות י, טו)], ובמקום זאת ביאר שהארבה הובא על ידי הרוח, ובזה הביאור למכת ארבה שונה מהביאור למכות צפרדעים וכנים [ראה למעלה הערה 171].

<> כמו שנאמר [תהלים לו, י] "כי עמך מקור חיים". ובדר"ח פ"א מי"ג [שמו.] כתב: "צריך שיהיה מקבל החיות אשר השם יתברך משפיע תמיד לאדם... ולפיכך השם יתברך נקרא 'מקור חיים' [תהלים לו, י], כי המקור משפיע תמיד, כן השם יתברך משפיע החיים תמיד לבני אדם, כמו המקור הזה". ושם פ"ו מ"ח [רנט.] כתב "וזה שאמר 'כי עמך מקור', כי המקור אין לו הפסק כלל, והמקור הזה משפיע לכל הנמצאים, ודבר זה מצד הדביקות שהם דבוקים בו יתברך". ובנתיב הצדקה פ"ב [א, קע:] כתב: "לכך משפיע אליו השם יתברך גם כן החיים ממקור החיים אשר אין לו הפסק לנצח נצחים... כי השם יתברך הוא מקור ושורש אשר ממנו יושפע הכל... ולפיכך נקרא 'מקור חיים', שהמקור הוא משפיע תמיד בלא הפסק, וכך הוא השם יתברך, שנקרא 'מקור', משפיע תמיד". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט:] כתב: "כי החיים שהאדם מקבל נחשב כמו ברכה, שהרי נאמר 'כי עמך מקור חיים', שהשם יתברך הוא מקור החיים, מאתו משפיע החיים לכל חי. ונמצא כי החיות הם השפעה, כמו העושר והפרנסה שהם השפעה מן השם יתברך" [ראה למעלה פט"ו הערה 16, פ"כ הערה 46, ולהלן פל"ו הערה 180].

<> מעמיד "חיים" לעומת "גשמים", כי הגוף מצד עצמו הוא מת, וכמו שכתב בסמוך "כי אין הגוף חיים, והוא מצטרף אל החיים ונושא החיים", ושם הערה 180.

<> כמו החיות הדורסות במכת ערוב, ומיתת הבהמות במכת דבר. ובכת"י [תעו:] כתב משפט זה כך: "אף על גב שהם גם כן גשמים מצד ששמו 'בעלי חיים'".

<> ו"רוח חיים" אינה גשמית, וכמו שכתב ח"א לשבת לא: [א, יט:]: "אם [האשה] אינה שומרת מצות נדה, תלקה בנפש, לפי שהנפש הוא כח טבעי בלבד. ואם אינה שומרת מצות חלה, תלקה ברוח, שמשכנה בלב ששם רוח חיים, וזה הכח שהוא בלב הוא נבדל" [הובא למעלה פכ"ג הערה 65]. ובח"א לסוטה מה. [ב, פב.] כתב: "כי אף על גב שהגוף התחלתו הוא הטבור, אבל אצל רוח חיים עיקר באפיו, כדכתיב [בראשית ז, כב] 'כל אשר נשמת רוח חיים באפיו'". ובח"א לב"מ נט: [ד, כו:] בביאור דברי הגמרא [שם] "אם הלכה כמותי חרוב זה יוכיח... אמת המים יוכיחו... כותלי בית המדרש יוכיחו... אם הלכה כמותי מן השמים יוכיחו", כתב: "חרוב זה יוכיח כו'. יש לך לדעת כי התחיל בחרוב, כי החרוב הוא מורכב אחרון, כי תחלה הם הפשוטים, ואח"כ הדוממים, ואח"כ הצמחים, ונחשב החרוב מורכב אחרון. אבל בעלי חיים מצד רוח חיים שיש בהם נפש, והנפש אינה מורכבת. גם כן אין לחשוב אותם פשוטים, כי בוודאי מורכבים הם, ולפיכך לא זכר כאן בעלי חיים". הרי שלבעלי חיים המורכבים יש נפש פשוטה בלתי מורכבת, וזה מתבטא ברוח חיים שלהם. ובח"א לע"ז כ: [ד, נ:] כתב: "דעת חכמים ז"ל בענין מלאך המות, כי אין המיתה לאדם נמצא בעצמו. וזה כי הנפש שהיא צורה לאדם, מצד עצם צורה זאת ראוי לה העמידה והקיום. ואם כי שאר צורות טבעיות מגיע אליהם הפסד ושנוי, דבר זה שייך בצורה הטבעית, שהיא חמרית לגמרי. אבל הנפש של אדם שיש לו חיות, אין ראוי שיגיע אליה ההעדר, רק על ידי כח עליון ממנו מגיע דבר זה, וכח זה נקרא 'מלאך המות', פירוש שממנו הפסד חיות הנפש. ואפילו אל הנפש הבהמית של האדם, כיון שיש לה רוח חיים, אין ראוי ביטול כח רוח החיוני, אם לא ע"י כח עליון שהוא כנגד האדם, ובשביל כך מקבל הפסד, והוא נקרא 'מלאך המות'".

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 147].

<> לשונו בדר"ח פ"ג מ"ג [קב.] כתב: "כאשר אין מדברים עליו [על השולחן שאכלו בו] דברי תורה... נחשב זה כאילו אכלו מזבחי מתים [אבות שם], שהרי אין כאן פרנסת הנשמה, רק הגוף, שהוא מת, ולכך מתיחס השלחן הזה שאכלו מזבחי מתים". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל.] כתב: "אין חיות לגוף... שהוא מת בעצמו". הרי שאין הגוף חי מצד עצמו, אלא מצד החלק הרוחני שנופח בו. וכן אמרו חכמים [סנהדרין צא.] "גוף ונשמה יכולין לפטור עצמן מן הדין. כיצד, גוף אומר, נשמה חטאת, שמיום שפירשה ממני הריני מוטל כאבן דומם בקבר". הרי שאין לגוף חיות מצד עצמו. וכן נאמר [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים וגו'", ופירש הרמב"ן שם: "כי זאת הנפש אשר באדם מפי עליון, בה ימצאו שלש הכחות האלה, ורק היא יחידה. והכתוב הזה כפי משמעו ירמוז כן, כי יאמר שיצר השם את האדם עפר מן האדמה, והיה מוטל גולם כאבן דומם, והקב"ה נפח באפיו נשמת חיים, ואז חזר האדם להיות 'נפש חיה' שיתנועע בה כמו החיות והדגים שאמר בהם [בראשית א, פסוקים כ, כד] 'ישרצו המים שרץ נפש חיה' ו'תוצא הארץ נפש חיה'. וזה טעם 'לנפש חיה', כלומר ששב האדם להיות נפש בה חיים, אחרי שהיה חרש את חרשי אדמה. כי הלמ"ד תבא בהפוכים, כמו 'והיו לדם ביבשת' [שמות ד, ט], 'ויהי לנחש' [שמות ד, ג], 'וישם את הים לחרבה' [שמות יד, כא]".

<> לשונו בדר"ח פ"ד מכ"ב [תמ:]: "כי האדם בעולם על ידי כח נפשי". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל:] כתב: "שהוא יתברך הוא חי וקים, ולכך פרנסת השם יתברך שמפרנס את נפש האדם, שיש לו חיים על ידי התורה, שהיא חייו של אדם. ואף כי מפרנס גם כן הגוף, זה הוא כדי שיקנה האדם חיי הנפש, כי כל פרנסת הגוף אינו רק כדי שיקנה חיי הנפש החיים הנצחיים". והרמב"ם בהלכות תשובה פ"ט ה"א כתב: "הבטיחנו בתורה שאם נעשה אותה בשמחה ובטובת נפש, ונהגה בחכמתה תמיד, שיסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה, כגון חולי ומלחמה ורעב וכיוצא בהן, וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה. כגון שובע ושלום ורבוי כסף וזהב, כדי שלא נעסוק כל ימינו בדברים שהגוף צריך להן, אלא נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות המצוה כדי שנזכה לחיי העולם הבא". אך יש להעיר מדבריו בנצח ישראל פי"ג [שכז:], שכתב: "כי עולם הבא שם החיים הגמורים, שאין להם מיתה כלל, ולא חיים גשמים, רק חיים נבדלים בלתי גשמי. כי אין החיים בעולם הזה רק להעמיד הגוף הגשמי". וכיצד דברים אלו תואמים לדבריו כאן ש"אין הגוף חיים, והוא מצטרף אל החיים". ויל"ע בזה.

<> "נושא" פירושו משרת חומרי לדבר רוחני, וכמו שכתב בח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:], וז"ל: "כי השכל אי אפשר לו שלא יהיה לו נושא, כי אין השכל עומד בעצמו, וצריך שיהיה לו נושא, וכל נושא הוא חומרי, כמו שידוע". ובתפארת ישראל פכ"ד [שסא:] כתב: "אין למלאכים הצלם האלקי שיש לאדם, כי הצלם הזה לפי מעלתו העליונה צריך אליו נושא, והוא גוף האדם, שהוא נושא לצלם הזה. והמלאכים שאין להם נושא מקבל, רק האדם שיש לו הגוף, יש לו נושא מקבל, לכך הוא מקבל הצלם הזה... שלא נתן למלאכי השרת, למעלת ודקות הצלם הזה צריך אליו נושא מקבל". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרעד.] כתב: "כי האדם אשר ברא השם יתברך, יש לו הגוף וכחות הגוף, ויש לו נפש וכוחות נפשיים. וכוחות הגוף הם כמו נושאים ומתחברים לנפש וכוחות הנפש, שהרי הגוף והנפש יש להם חבור ביחד, והגוף הוא נושא לנפש". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלה:] כתב: "מקבל האדם כח נבדל לגמרי, אף שהוא עם נושא, ולא נמצא בלא נושא". ובדר"ח פ"ו מי"א [שצא:] כתב: "אין הצורה אפשר לעמוד רק בחומר, הוא הנושא" [הובא למעלה פי"ט הערה 136]. ובנתיב התורה פ"י [תכט:] כתב: "כי השכל הזה צריך לנושא, ונושא שלו הוא החומר, ויוצא ממנו השכל אל הפעל... כי לגודל השכל שהיא התורה, צריך לה נושא חמרי... שאין לשכל בעולם הזה מציאות בעצמו, רק שיש לו נושא החמרי". ובח"א לסוטה כא: [ב, סב.] כתב: "כל דבר מקוים על ידי הנושא, וכאשר אין נושא, אין לו קיום כלל". ובח"א לב"מ נט. [ג, כה.] כתב: "כי בוודאי הצורה עומדת בחומר, והחומר מקבל ונושא לצורה, והיא כמו בית אל הצורה". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ב אות מב [עג.], באר הגולה באר החמישי [סב:], וח"א ליבמות סג. [א, קלו.].

<> דע, שאין זה מצוי שיכתוב בטוי זה ["דברי אלקים חיים"] על דבריו, ובדרך כלל כתב כן על דברי תורה ודברי חז"ל. וכגון, למעלה בהקדמה ראשונה [ה:] כתב "התורה היא דברי אלקים חיים ביד הנביא, לכך הדברים שבתורה לפי השגת הנביא". ובתפארת ישראל פס"ו [תתרל:] כתב: "והתבאר לך כי תורת ה' תמימה נתנה, ולא נתוסף דבר בה, לא אות ולא נקודה, כאשר ראוי לדברי אלקים חיים". ובבאר הגולה סוף באר הששי [שנח.] כתב: "הוא יתברך יודע כי לא לבזות ולא לחרף כתבנו אלו דברים, רק כי קנאת ה' וקנאת תורתו עשה זאת, בראותי דברי אלקים חיים חוצבים להבות, והאיש הזה מתעתע בהם כאילו הם דברי ריק אין בהם דברי מועיל", ושם כוונתו למאמרי חז"ל. ואולי כתב כן כאן, כי הביא כאן הרבה הסברים וביאורים, ובזה יש צורך להדגיש שכולם שוים לטובה, והדגשה זאת נעשית על ידי הבטוי "דברי אלקים חיים", כמו שיבואר. וכן להלן פ"ס כתב: "כבר בארנו לך למעלה ענין המצה, והארכנו בזה בפרק שלשים וששה ובפרק חמשים ואחד באיזה ענין המצה מורה על החירות, ואתה תעיין באותן דברים, כי כולם הם דברי אלהים חיים". והטעם לכך הוא, שכך אמרו בגמרא [עירובין יג:] על דברי ב"ה וב"ש. ובדר"ח פ"ה מט"ז [תג:] כתב על כך בזה"ל: "אצל בית שמאי ובית הלל שניהם דברי אלקים חיים בשוה לגמרי, שלכך אמר 'דברי אלקים חיים'. והמבין יבין כי מה שאמר 'אלקים חיים', רצה לומר ששניהם קרובים אל אמתת השם יתברך, לכך אמר 'אלקים חיים', כי החיות הוא אמתת המציאות. שכאשר יאמר 'זה חי', רצה לומר שהוא נמצא, והנעדר אין בו חיות. ולכך אמר כי שניהם קרובים אל אמתת מציאתו". הרי הבטוי "דברי אלקים חיים" מורה שלמרות רבוי הפנים, מ"מ כולם שוים לטובה. ולמעלה פכ"א [לאחר ציון 42] כתב: "וכאשר תתבונן בדברי אלקים חיים תדע כי אלו ארבע דברים נפלאים מאד; שמיעה, זכירה, ראיה, ידיעה, לחבר אליו את ישראל בכל". ונראה ששם בא לבאר ולדייק את לשון המקרא, והמקרא הוא "דברי אלקים חיים", וכמבואר שם הערה 43.

<> אזהרה מצויה בספריו, שהמעיין לא יקל ראש בדברים. וכגון, בנתיב הענוה פ"ג [ב, ח:] כתב: "ואל יהא דברים אלו בעיניך קלים, כי הוא דבר עמוק". ובנתיב יראת השם פ"ה [ב, לה.] כתב: "ואל יהיה קטן בעיניך דבר זה שאמרו". ובח"א לשבת קיג: [א, נב:] כתב: "אל יהא קטון בעיניך דברים אלו שנאמרו כאן". ובח"א לשבת קמ: [א, עד.] כתב: "אל תתמה על דברים אלו כלל וכלל, כי אף אם נראים אליך הדברים קטנים, הם דברים גדולים". ובח"א לגיטין ז. [ב, צה.] כתב: "ואל יהא בעיניך קלים דברי אגדה אלו... כי דברים אלו שדרש הם דברי שכל בעצמם". 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" [ראה למעלה פל"א הערה 49, ולהלן פל"ו הערה 162].

<> מלים אלו צריכות ביאור, דמהו העוול שיש בדברים שבאו "ליישב הכתוב בלבד". ונראה שכוונתו היא שאל תאמר שדברים אלו נאמרו בדוחק רק כדי לבאר את הכתוב, אך מצד עצמם הם לא היו נאמרים, שאין זה כך, אלא שהם דברים ברורים ואמיתים מצד עצמם. וכן כתב בבאר הגולה סוף באר השלישי [דש:], וז"ל: "ועוד יש לך לדעת ולהבין, כי כל מה שדרשו חכמים מן הכתוב, לא היה עיקר שלמדו זה מן הכתוב, רק כי בלא זה הדבר הוא כך לפי דעת ושכל חכמים, והדבר הוא אמת בעצמו. וכאשר הדבר הוא אמת בעצמו, רק שאי אפשר שלא יהיה נרמז הדבר הזה בכתוב, כי התורה היא תמימה ויש בה הכל". וכן כתב בנתיב היסורין פ"ב [ב, קעז.], וז"ל: "כבר אמרנו פעמים הרבה מאוד, עם כי חכמים ז"ל כל דבריהם מן המקרא, מכל מקום צריכים דבריהם טעם, כי לא דרש הכתוב לבד בא ללמד, רק שיש כאן טעם שכלי ג"כ. ודבר זה ברור ואין ספק, כי לא על פי עד אחד סמכו, רק גם כן על הטעם השכלי שיש בזה".

<> כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 40]: "ובהגדה אצל 'אלו הן עשר מכות שהביא הקב"ה על המצרים במצרים', שם יתבאר ענין המכות למה באו אלו מכות דוקא על המצרים במצרים, ושם תעיין ותמצא טעמים נכונים ברורים". וראה למעלה הערה 42 במה שנתקשה בדברים אלו.

<> סנהדרין [לד.] "אמר קרא [תהלים סב, יב] 'אחת דבר אלקים שתים זו שמעת כי עז לאלקים', מקרא אחד יוצא לכמה טעמים. דבי רבי ישמעאל תנא, [ירמיה כג, כט] 'וכפטיש יפוצץ סלע', מה פטיש זה מתחלק לכמה ניצוצות, אף מקרא אחד יוצא לכמה טעמים". ובגו"א שמות פ"ו אות כו [קיב:] כתב: "פירוש, הפטיש כאשר יכה על הסלע, שהוא דבר קשה, כמה וכמה נצוצים של אש יוצאים מן הפטיש. וזהו לשון 'מתחלק', לפי שהפטיש מחמת שמכה על הסלע, מכח ההכאה ניצוצות יוצאים ממנו, וזהו חלוק שלו, כך נראה לי הפירוש... דהא מדמה דבר ה' ל'פטיש יפוצץ סלע', וכמו שהמקרא, שהוא דבר ה', אינו מתחלק בעצמו, רק הטעמים היוצאים ממנו, והכי נמי אין הפטיש בעצמו מתחלק, רק הניצוצות היוצאים ממנו". וכן כתב בח"א לקידושין ל: [ב, קלז.]. @**ולמעלה פ"ח**^ [תד:] כתב: "ויש לך לדעת כי מראה זה [של ברית בין הבתרים] יש לו פנים הרבה. ודבר זה תמצא בתורה הרבה, שיש דבר שיש לו פנים הרבה. וכן הענין במראה זה, שלגודל ענינו יש לו פנים הרבה". ובכת"י שם [שכד.]: "וידוע כי המראה הזה, בודאי מתחלק לפנים הרבה מאוד. כי המראה הגדול הזה, אל תחשוב שאין לו פנים הרבה, כי כל דבר שבמראה הגדול יש לו פנים, כי כן ענין התורה בכל דבר מדברי התורה יש לו פנים הרבה. וכל אחד ואחד ענין מיוחד בפני עצמו. שכן הדברים העליונים, יש לו בחינות הרבה, מתחלק לפנים הרבה... ולכך תמצא זה גם כן בתורה, שיש בה הוראות מתחלפות בנושא אחד, כמו במראה הזה". ובתנחומא [שמות אות כה] אמרו: "היה הקול [של הקב"ה במתן תורה] יוצא אצל ישראל כל אחד ואחד לפי כחו; הזקנים היו שומעין את הקול לפי כחן, והבחורים לפי כחן, והנערים לפי כחן... אמר רבי יוסי בר חנינא, אם תמיה אתה על הדבר, למד מן המן שלא היה יורד להם לישראל אלא לפי כח של כל אחד ואחד מהם; הבחורים היו אוכלין אותו כלחם... הזקנים כצפיחת בדבש... ומה אם המן שהיה מין אחד, נהפך להן למינין הרבה בשביל צורך כל אחד ואחד, הקול שהיה יוצא והיה בו כח, על אחת כמה וכמה שהיה משתנה לכל אחד ואחד כפי כחו". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, ריט:] כתב: "ודבר זה רמזו חכמים על השם יתברך, שאמר [שמות כ, א] 'אנכי ה' אלקיך', מלמד שעם כל אחד ואחד היה מדבר כפי מה שהוא; לזקנים ככוחם, ולבחורים כפי כוחם... וזה מפני כי הוא יתברך כולל הכל, ולכך הוא נדמה לכל אחד כפי המשיג אותו" [ראה למעלה פ"ח הערה 197]. @**ובבאר הגולה**^ באר השלישי [שב.] האריך בזה, וז"ל: "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. וכך אמרו... מקרא אחד מתחלק לכמה טעמים. ולפיכך אין קשיא כאשר תמצא כתוב אחד דרשו אותו לכמה פנים, כי אף הדברים הטבעים, דבר אחד, מתפשט ממנו כמה דברים, כמו שאמרנו כי מן העיקר האחד מתפשטים ומתחלקים דברים הרבה. ומכל שכן בדברי אלקים חיים, שאין ספק כי הדבור הקדוש הוא מתחלק לכמה פנים ולכמה דברים. כי הדבור הקדוש הוא מן השם יתברך לפי השכל, ואין הדבור של השם יתברך שרוצה וחפץ בו מבלי טעם ושכל. שאילו היה כך הדבר, שהוא מצד שהוא רוצה וחפץ, אין מתחייב מזה דבר אחר, שהרי ענין זה דרך רצון וחפץ בלבד. אבל דבור של הקב"ה, שהוא התורה, אינו כך, רק מצות התורה הם מתחייבים לפי החכמה. ומהדברים המתחייבים לפי החכמה נמשכים עוד דברים, ומתחייבים מהם עוד דבר חכמה, ודבר זה ידוע לכל משכיל. לכך התורה אשר דבריה מושכלים, נמשכים ומתחייבים מזה דברים הרבה מושכלים. וזה ענין התורה התמימה, אשר כתוב אחד מתחלק ומתפשט לכמה טעמים; יש רחוק מפשוטו, ויש קרוב לפשוטו. דומה לאילן אשר שרשו ועיקרו בארץ, נמשכים מעיקר שלו דברים, יש רחוק מן העיקר, ויש קרוב, מכל מקום כלם הם נמשכים מן השורש. וכן הוא בתורה; 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. יש קרובים, ויש רחוקים, אבל השורש אחד. ודבר זה ברור מאוד, ואין להאריך עוד" [הובא בחלקו למעלה פ"ח הערה 25].

<> יש להבין, מדוע חלוקת הפירושים לשני מקומות תמנע את הערבוב והבלבול, יותר מאשר אם כל הפירושים יהיו נאמרים יחד במקום אחד. ונראה שאין כוונתו לומר שהבנת הפירושים תלויה בפיזורם, אלא שזכירתם תלויה בפיזורם. ובדר"ח פ"ב תחילת מ"י [תשלא.] ביאר שמצוי שהתנאים במסכת אבות נקטו בשלשה דברים, ולא יותר, וכלשונו: "הם אמרו שלשה דברים וכו'. יש לשאול, למה בחרו כל אחד ואחד לומר שלשה דברים, לא פחות ולא יותר... יש לך לדעת כי כל אחד מאלו חכמים בחרו לומר ג' דברים, מפני כי דברים אלו דברי מוסר שיהיו על לוח לב האדם תמיד, לא יסורו ממנו. וג' דברים דרך האדם לזכור, אבל יותר משלשה ישכח מקצת מן הדברים. ולפיכך אמרו [פסחים ג:] לעולם ישנה אדם לתלמידיו דרך קצרה, ולכך בחרו בג' דברים. וכן תמצא ברוב מוסר שהם במסכתא זאת שהם ג' דברי מוסר... אבל לומר הרבה דברים... אין זכירה להם, ויבא בהם השכחה. ולפיכך כל אחד אמר ג' דברי מוסר" [ראה למעלה פ"ט הערה 236]. ועל כך אמרו חכמים [ר"ה ד:] "תפסת מרובה לא תפסת, תפסת מועט תפסת".

גבורות ה', פרק לד עמוד PAGE ט

PAGE קצט

PAGE ט GH37