#**"ומושב בני ישראל**= אשר ישבו במצרים ארבע מאות שנה ושלשים שנה" (שמות יב, מ). פסוק זה קשה להבין, שלא מצאנו שהיו\* ישראל ארבע מאות ושלשים שנה במצרים. ורז"ל (מכילתא שמות יב, מ) מפרשים שחשבון זה מן יציאת אברהם מארצו וממולדתו, שמיד נחשב גר בארץ כנען, שנאמר (בראשית כג, ד) "גר ותושב אנכי עמכם". והא דכתיב (בראשית טו, יג) "כי גר יהיה זרעך ארבע מאות שנה", היינו משנולד יצחק עד יציאת מצרים היה ארבע מאות שנה (רש"י שם). והשלשים שנכתבו כאן הם מברית בין הבתרים, שנאמר לו הבטחה זאת, יש שלשים שנה עד לידת יצחק. אף על גב שמן יציאת אברהם מחרן עד לידת יצחק לא היה רק כ"ה שנים בלבד ולא יותר, פרשו רבותינו ז"ל בסדר עולם (פ"א ופ"ג) כי ברית בין הבתרים היה קודם זה ה' שנים, ואין מוקדם ומאוחר בתורה (פסחים ו:).

#**והרמב"ן** = בפירוש החומש (שמות יב, מ) הרחיק זה הפירוש. ואני אומר כי זה הפירוש אין בו ספק, שאם דחקו פשט הכתוב דמשמע שברית בין הבתרים היה אחר צאתו מחרן\*, והוא בן שבעים וחמש, אף על גב שאין זה קשיא, כי הרבה זה תמצא שהמוקדם מאוחר והמאוחר מוקדם, ואפילו אם תאמר שהמוקדם מוקדם, יש לומר דהגזירה נגזרה קודם זה ה' שנים. וכמו שתמצא בגזירת המבול (בראשית ו, ג) "והיו ימיו מאה ועשרים שנה", ולא תמצא שהיה מאותה שעה רק מאה שנה, ועל כרחך אתה צריך לומר שהיתה הגזירה קודם זה עשרים שנה, כדאיתא בסדר עולם (פכ"ח), וכמו שהביא רש"י ז"ל (בראשית ו, ג). ואם כן, אם נאמר כאן כי גזירת "גר יהיה זרעך" משנולד יצחק, "ומושב בני ישראל שלשים שנה וארבע מאות שנה" היה קודם לידת יצחק שלשים שנה, לא קשה מידי. ואם גם דבר זה ימאן, הלא נוכל לומר תכף ומיד שהוציא אותו מאור כשדים היה גר, אף כאשר ישב בחרן, ונאמר כי חמשה שנים ישב בחרן, וגם שם היה גירות. ולפיכך כתבו החכמים אל תלמי מלך יון (מגילה ט.) "ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים ובשאר ארצות", דהיינו מיום שיצא מאור כשדים, וכדכתיב בפרשת ברית בין הבתרים (בראשית טו, ז) "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך את ארץ כנען", ומאותה שעה התחיל הגרות, כי למה לא יתחיל הגרות מאותה שעה מיד. אמנם מן דברי חכמים אין לסור ימין ושמאל.

#**ומה שכתוב**= "ומושב בני ישראל במצרים ארבע מאות ושלשים שנה", ולא היו במצרים ארבע מאות [ושלשים] שנה. כיון שגזר הגזירה להיותם במצרים, כאילו כבר היו במצרים מפני הגזירה. שהיו דומים לאדם שאינו בביתו, שאפילו הכי יקרא שדר במקום אשר כבר היה שם. כך מיד כאשר גזר הקב"ה עליהם, נחשבו כאילו היו דרים שם, אלא שאינם בביתם, ומי שאינו בביתו הוא מתנועע\* תמיד אל ביתו. כך היה ענין של אברהם, תמיד היה הולך כדי שיבא למצרים, לכך נחשב מיד אחר הגזירה כאילו היה שם. וכן פרשו בפרשת בא בשמות רבה.

#**"ליל שמורים לה'"**= (שמות יב, מב). במסכת ר"ה (יא:) פרשו רבותינו ז"ל כך; הלילה הזה ליל שמורים, שהוא מוכן ועומד הלילה הזה מצד עצמו להוציא השם יתברך את ישראל ממצרים. והכנת הלילה שיש לו מצד עצמו, לפי שמשומר הלילה ובא מן המזיקים, כלומר מששת ימי בראשית, שאין מזיקים שולטים בלילה הזה. ולפיכך ראוי לגאול את ישראל מן המזיקים, שהם צריהם, בזה הלילה, וזהו לדעת רבי יהושע. ולדעת רבי אליעזר פירוש הכתוב כך; "ליל שמורים לה' להוציאם ממצרים", ומה הוא הכנת הלילה "הוא הלילה הזה לה'", כלומר שלעתיד גם כן יגאל ישראל בלילה הזה, ולכך הוא "ליל שמורים לה'".

#**ומה שאמר**= "הלילה הזה משומר ובא מן המזיקין" הוא ענין גדול מאוד, נתבאר במה שיום פסח נקרא "ראשון", אף על גב שמצאנו שנקרא יום טוב ראשון של חג הסוכות גם כן "ראשון" (ויקרא כג, לט), אין ראשון כמו זה, כי הוא ראוי להקרא\* "ראשון" מצד שהוא בחודש ראשון גם כן. ואין המזיקים שולטים בזה, כי אין מזיקים שולטים רק בשניות, כמו שידוע במה שאמרו חכמים (פסחים קט:) שלא לאכול זוגות ולשתות זוגות, כי המזיקים שולטים על זה, ואינם שולטים על אחדות. ודבר זה סוד נפלא נתבאר בספר באר הגולה. והלילה הזה אין בו שניות כלל, שהרי הוא ליל חג ראשון בחדש הראשון. ולפיכך הקשו בפרק ערבי פסחים (פסחים קט:) מהא דתקנו חכמים ארבע כוסות, שהם זוגות, וכי תקנו רבנן דבר דאתו לידי סכנה. ומתרץ, "ליל שמורים" כתיב, ליל המשומר ובא מן המזיקים. פירוש הזוגות אינו מזיק בלילה זה, כי הלילה הזה אין בו זוג, כי הוא ראשון לגמרי, ואין להאריך. ועיקר זה כי הדבר שהוא בעצם הוא ראשון, והדבר שאינו בעצם הוא בשניות. והמזיקים אין בריאותם בעצם, רק נבראים מפני שהם נמשכים אחר העולם, כמו דבר המקרה שהוא נמשך אחר מה שהוא בעצם, ולפיכך אינם שולטים רק על שניות, לא על ראשון. ומפני זה היתה הגאולה גם כן בלילה הזה, כי כל גאולה היא ראשונה, כמו שנתבאר למעלה (פל"ה), עיין שם. ולפיכך אין המזיקים שולטים בלילה שהוא ראשון, והבן זה היטב מאוד.

#**"זאת חקת הפסח"**= (שמות יב, מג). המצוה הזאת מצות הפסח במצרים ובדורות. ותימה, למה לא נכתבה פרשה זאת למעלה קודם (שם פסוק כט) "ויהי בחצי הלילה", עם שאר דיני פסח. ויראה, שכל מצוה הנאמרה למעלה יש בהן מצות עשה; "על מצות ומרורים יאכלוהו" (שם פסוק ח), ואף (שם פסוק ט) "אל תאכלו ממנו נא" יש בה שֵׁם מצות עשה (שם) "כי אם צלי אש". וכן (שם פסוק י) "לא תותירו ממנו עד בקר", יש שם מצות עשה (שם) "והנותר באש תשרופו", וכלם הם מצות הפסח ותקונו. ואותן המצות שהם תקון הפסח צוה להם בראש חדש ניסן כדכתיב קרא (שמות יב, א-כט), לפי שהם תקונו של פסח, ובעשרה לחדש צוה על לקיחתו (שם פסוק ג), ובי"ד לשחטו (שם פסוק ו). אבל מצות שהם בלא תעשה, כמו אלו המצות שהם כאן; "כל בן נכר לא יאכל" (שמות יב, מג), "וכל ערל לא יאכל בו" (שם פסוק מח), "לא תוציא מן הבית חוצה" (שם פסוק מו), וכל אשר נזכר בכאן, לא בא רק ללאו, ואין זה תקון עשייתו. ובי"ד נאמרה פרשה זאת, וכן פירש רש"י (שמות יב, מג) שבי"ד נאמרה, ולא נאמרה בראש חדש. ולכך חלק בין הפרשיות, דאם נכתבה פרשה זאת למעלה, הייתי אומר שגם היא\* בראש חדש נאמרה. כלל הדבר כמו שאמרנו למעלה, שהדבור על העשיה היה בראש חדש, והלקיחה בי' בחדש, ובי"ד השחיטה. ומה שאמר (שמות יב, נ) "ויעשו כל בני ישראל וגו'", לומר כי לא היה בהן מי שאי אפשר לו לעשות הפסח, כמו שמתו אחיו מחמת מילה, שאי אפשר לו לעשות. אי נמי, חולה שהמילה סכנה לו. כי עכשיו הכל נמולו, כדי שיהיו כל ישראל עושים הפסח, ואין אחד שלא עשאו. שהיו צריכים על כל פנים לפסח, שעל ידו נגאלו. הנה התבאר לך ענין פסח ראשון.

#**אמנם פסח שני**= הנקרא בלשון חכמים (ר"ה יח.) "פסח קטן", בא בשביל עבודת היחיד, כי חלוק יש בין הכלל אשר הקב"ה הוא אלקיהם, ובין היחיד. וכמו שיש עבודה לכלל מצד הכלל, כלומר שזה העם הוא לו יתברך, כך יש עבודה מצד הפרט, שהוא אלקיו של זה הפרט, ויש חלוק ביניהם. ובמדרש רבות פרשת שמות (ג, ו) "אהיה אשר אהיה" (שמות ג, יד), אמר רבי יוחנן "אהיה אשר אהיה" ביחידים, אבל במרובים על כרחם שלא בטובתם כשהם משוברים שיניהם אמלוך עליהם, שנאמר (יחזקאל כ, לג) "חי אני נאום ה' אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחימה שפוכה אמלוך עליכם", עד כאן. הרי ההפרש שיש בין המרובים ובין מועטים, כי המרובים הקב"ה מלך עליהם, והוא אלקיהם על כל פנים. וביחיד הוא אלקיו כאשר הוא מקבל אלקותו, וכאשר התבאר למעלה. ולפיכך יש שני פסחים; פסח ראשון לצבור, ופסח שני ליחיד, דהיינו יחיד נדחה לפסח שני, ואין רבים נדחים, כי רבים אין צריכים הכנה, שאף בטומאתם השם יתברך אלקיהם והם עבדים\* לו, שאף על גב שאין ראוים מצד עצמם. אבל היחיד הוא צריך טהרה וקדושה, שאם היחיד יש לו הכנת עצמו, אז השם יתברך לו לאלקים, ואם לא, אין השם יתברך לו לאלקים, וכמו שנתבאר למעלה (פכ"ה) אצל (שמות ג, יג) "מה שמו מה אומר אליהם". ולפיכך רבים אינם נדחים, שאין צריכים טהרה. אבל היחיד צריך טהרה, ונדחה.

#**ומי שלא**= עשה פסח ראשון, יעשה פסח שני בחדש השני (במדבר ט, יא), והוא מורה על העבודה של יחידים, שהוא בא בחדש השני. ואינו רק יום אחד, יום פרטי בלבד, אבל חג המצות הוא שבעה מספר כללי, כי העבודה הראשונה מצד האומה הכללית, אשר נקרא "אלקי ישראל" (שמות ה, א), ופסח שני מצד הפרטי, ולכך הוא יום אחד. והוא בחדש השני, כי ראוי הוא כך, כי ראשון הוא עבודה הכללית, ואחר כך הפרטית. וכדי להורות שהוא יתברך אלקיהם על כל פנים, לפיכך אין רבים נדחים, אפילו הם טמאים יעבדו לפניו.

#**"קדש לי**= כל בכור פטר רחם וגו'" (שמות יג, ב). טעם המצוה מפורש מאוד בשביל שהרג בכוריהם, כמו שכתוב בפרשה שאחר זאת הפרשה. ולא צוה רק על פטר רחם, ולדברי רז"ל שהיתה המכה אף שלא בפטרי רחם, אף בבכור של אב. וכך מוכח הכתוב שאמר (שמות ד, כג) "הנני הורג בנך בכורך", משמע שהמכה תהא במה שהוא בכור של פרעה. ובדברי רז"ל (מכילתא שמות יב, ל) "אין בית אשר אין שם מת" (שמות יב, ל), שהיו המצריות מזנות תחת בעליהן, והיו יולדות מרווקים, ואותו הבן בכור היה. ואם אין שם בכור, גדול בבית מת, שגם הוא נקרא בכור, דכתיב (תהלים פט, כח) "גם אני בכור אתנהו", עד כאן. אם כן אף בכור לאביו\* מת.

#**ויראה דודאי**= המכה היתה אף בבכור האב, ולא עוד אלא אפילו גדול בבית, מכל מקום לענין קדושה לא נתקדש רק פטר רחם, לפי שאין ראוי לקדש רק דבר שהוא ראשית המציאות, ומצד שהוא ראשית המציאות הוא קדוש מן אשר נמצא אחריו, כי ראשית המציאות יש בו קדושה תמיד, שהרי השם יתברך הוא ראשית מציאות הכל גם כן, ולפיכך ראוי ליתן אליו ראשית המציאות. וכן בכורי אדמה שנקראים גם כן "בכורים" (בכורים פ"א מ"א) מלשון "בכור", שהם "ראשית פרי האדמה" (דברים כו, י), ויש בהם קדושה, כי האדמה מוציאה הכל זה אחר זה, וראשית הפרי שהוציאה האדמה קדוש. וראשית המציאות בפטר רחם תלה, שעכשיו הוא יוצא למציאות, ונמצא לכך אין מעלת הקדושה רק בפטר רחם. וכן בתרומה וכן בחלה שהם קדושים, נקראים "ראשית", שנראה כי הראשית יש בו קדושה, וכדכתיב (ירמיה ב, ג) "קודש ישראל לה' ראשית תבואתו". אבל בכור אב, אף כי הוא "ראשית אונו" (דברים כא, יז), דהיינו כחו של אב, אינו ראשית המציאות, שלא נמצא ראשית בעולם, ואין קדושה רק לראשית המציאות. לכך בכור אב ראשית הכח, ובכור אם ראשית במציאות ובפעל, ואין שייך קדושה רק לראשית המציאות.

#**והזכיר**= "קדש לי כל בכור פטר רחם", ולא זכר המכה. ובפרשה שאחריה, היא פרשת "והיה כי יביאך אל הארץ" (שמות יג, יא-טז) אמר (שם פסוק טו) "ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרוג ה' כל בכור בארץ מצרים וגו' על כן אני זובח". כי נראה כי אלו שתי פרשיות, פרשת "קדש" (שמות יג, א-י) ופרשת "והיה כי יביאך", פרשת "קדש" על הבכורים, שיהיו במעלה יתירה, ויהיה להם מעלה קדושה. והשניה, לפדות בכורי אדם, ולזבוח בכורי בהמה טהורה, ולערוף בכור בהמה טמאה. ולפיכך פרשה שאחריה לא כתיב לשון קדושה, רק לשון (שמות יג, יב) "והעברת כל פטר רחם לה'", ולשון העברה כלומר הבדלה והפרשה\*, שבסוף תפדה אותם, כדמסיים קרא. נמצא כי הקדוש[ה] מורה לך על הצלת בכורי ישראל, והזביחה והפדיון מורה על הריגת בכורי מצרים. לכך צוה בפרשה שניה לפדות בכור אדם (שמות יג, יג), ולזבוח בכורי בהמה (שם פסוק טו), כי הזביחה מורה על הריגה, והפדיון הוא גם כן פדיון נפשו, ומורה זה על הריגת בכורי מצרים. כי אלו שני פרשיות הכתובות זו אחר זו, מורים על שהוא יתברך הציל בכור ישראל, והרג בכורי מצרים.

#**וכל פרשה**= בחינה בפני עצמה; בפרשה הראשונה לא נזכר רק הקדושה של בכור, ואין זה מורה רק שהבכור הוא לחלקו יתברך במה שהציל אותם. והפרשה השניה על הריגת בכורי מצרים. ובפרשה הזאת נזכר איסור אכילת חמץ (שמות יג, ג), ושיאכל מצה (שם פסוק ו), ושיזכרו יום צאתם (שם פסוק ג), ואין זה בפרשה השניה. כי עיקר הגאולה במה שישראל הם לה', וזה נראה במה שהציל ישראל, ועל זה בא קידוש הבכורות. ואין עיקר הגאולה במה שהרג הבכורים של מצרים. לכך בפרשה\* זאת צוה שיזכור היציאה ואכילת מצה ואיסור אכילת חמץ, שזה הכל תלה ביציאה, ולא בפרשה שניה כלל.

<> לשון רש"י [שמות יב, מ]: "אי אפשר לומר בארץ מצרים לבדה, שהרי קהת מן הבאים עם יעקב היה [בראשית מו, יא], צא וחשוב כל שנותיו [133 שנה (שמות ו, יח)], וכל שנות עמרם בנו [137 שנה (שמות ו, כ)], ושמונים של משה [שמות ז, ז] לא תמצאם כל כך [כי חשבון השנים של קהת, עמרם ומשה (כשיצא ממצרים) הוא 350 שנה]. ועל כרחך הרבה שנים היו לקהת עד שלא ירד למצרים, והרבה משנות עמרם נבלעים בשנות קהת, והרבה משמונים של משה נבלעים בשנות עמרם, הרי שלא תמצא ד' מאות לביאת מצרים". וכן כתב רש"י בפרשת לך לך [בראשית טו, יג], ובמגילה [ט.]. וראה למעלה פ"י [תקיד.] שהזכיר קושי מעין זה, ויובא להלן הערה 21.

<> במכילתא שלפנינו הקשו קושיא אחרת ממה שהביא למעלה, שאמרו "כתוב אחד אומר 'שלשים שנה וארבע מאות שנה', וכתוב אחד אומר [בראשית טו, יג] 'ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה', כיצד יתקיימו שני מקראות הללו. שלשים שנה עד שלא נולד יצחק נגזרה גזרה בין הבתרים". וכן הוא בילקו"ש ח"א רמז רי [ראה להלן הערה 26]. ובסמוך יבאר ש"יציאת אברהם מארצו וממולדתו" וברית בין הבתרים היו באותו זמן.

<> "&**שמיד**^ נחשב גר בארץ כנען" ואין צורך להמתין עד לירידה מצרימה.

<> יש להעיר, כיצד מוכח מפסוק זה שהגירות נמשכה ארבע מאות ושלשים שנה, דאדרבה, משמע להיפך, שרק בשלב הראשון היה אברהם גר, וכפי שפירש רש"י [שם] "גר ותושב אנכי עמכם - גר מארץ אחרת ונתישבתי עמכם", וכפי שכתב הרא"ם [שם], וז"ל: "פירוש, מתחלה היה גר, ואחר כך תושב. לא שהיה גר ותושב בזמן אחד, דאם גר אינו תושב, ואם תושב אינו גר". נמצא שלאחר זמן מה אברהם הפסיק להיות גר, ונעשה לתושב, והדרא קושיא לדוכתא שאין כאן ארבע מאות ושלשים שנות גירות. ויש לומר, שדברי הרא"ם הנ"ל היו רק הוה אמינא, אך לבסוף הסיק לא כך, וכלשונו "אבל לבי מגמגם בזה, דאם כן היה לו לומר 'גר הייתי ונתיישבתי עמכם'. אבל הנכון בעיני הוא שכוונת הרב בזה לומר שבזמן אחד נקרא 'גר ותושב' בחלוף הבחינות; 'גר' מצד שהוא מארץ אחרת, 'ותושב' מצד שנתיישב עמהם, ולא שהוא מקום תולדתו. כי מי שהוא כן, 'אזרח' שמו, אבל 'תושב' בכל מקום הוא הגר מארץ אחרת, ובא להתיישב במקום אחר, כי כן כתוב [ויקרא כה, מה] 'וגם מבני התושבים הגרים עמכם'". הרי ששם "גר" מעולם לא סר מאברהם אבינו מהשעה שהגיע לארץ כנען.

<> ומשמע שהגירות לא היתה למשך ארבע מאות ושלשים שנה, אלא רק לארבע מאות שנה, וכפי שהקשו במכילתא [הובא בהערה 2].

<> רש"י שמות יב, מ "שלשים שנה וארבע מאות שנה - בין הכל משנולד יצחק עד עכשיו היו ארבע מאות שנה, משהיה לו זרע לאברהם נתקיים [בראשית טו, יג] 'כי גר יהיה זרעך'. ושלשים שנה היו משנגזרה גזירת בין הבתרים עד שנולד יצחק".

<> כי אברהם היה בן שבעים וחמש שנה כשיצא מחרן [בראשית יב, ד], והיה בן מאה שנה כשנולד יצחק [בראשית כא, ה].

<> לשונו ובגו"א שמות פי"ב אות סח [רלט.]: "ושלשים [שנה] משנגזרה גזירת בין הבתרים. ואף על גב שאברהם יצא מארץ מולדתו בן ע"ה שנה [בראשית יב, ד], והוליד את יצחק בן ק' [שם כא, ה], נמצא מן יציאתו מחרן עד צאתם מארץ מצרים תכ"ה שנה. אמרו בסדר עולם [פ"א, פ"ג] כי גזירת בין הבתרים היה ה' שנים קודם זה, והיה אז אברהם בן ע' שנה, שהוציאו הקב"ה מאור כשדים, והביאו לארץ כנען בברית בין הבתרים, וחזר לחרן ועשה שם ה' שנים, ויצא בן ע"ה מחרן, ואין מוקדם ומאוחר בתורה [פסחים ו:], כי ברית בין הבתרים קודם היה, זהו דעת רז"ל". ורש"י [ב"ר לט, ז] כתב: "תנינן בסדר עולם [פרק א] אברהם אבינו בן שבעים שנה היה כשנדבר עמו בין הבתרים [בראשית טו, יג], וחזר לחרן ועשה שם עוד חמש שנים. נמצא כשיצא ביציאה הראשונה שלא היה תרח אלא בן ק"מ שנה. ומה שנאמר [בראשית יב, ד] 'ואברם בן חמש ושבעים שנה בצאתו מחרן', זה היה ביציאה השניה" [ראה למעלה פ"ה הערות 46, 143, פ"ז הערות 12, 105, 119, ופ"ח הערה 216]. וכן הוא בגו"א בראשית פט"ו אות ז [רנו:]. והרא"ש יבמות פ"ו סימן יב כתב: "צוה לו המקום [בראשית יב, א] 'לך לך מארצך אל הארץ אשר אראך', ונתעצל ולא הלך. ואף אחר שבא לארץ ישראל חזר למקומו, שהרי בברית בין הבתרים היה אברהם בן שבעים שנה, כי גלות מצרים שנאמר בו [בראשית טו, יג] 'כי גר יהיה זרעך' התחילו משנולד יצחק, ומה שנאמר [שמות יב, מ] 'ויהי מקץ ארבע מאות ושלשים שנה', אותם שלשים שנה היו מברית בין הבתרים עד לידת יצחק. נמצא שהיה אברהם בבין הבתרים בן שבעים שנה, ובאותה שנה בארץ ישראל היה, כי נאמר לו [בראשית טו, יח] 'ולזרעך נתתי את הארץ הזאת', וכתיב [בראשית יב, ד] 'ואברם בן שבעים שנה וחמש שנים בצאתו מחרן', אלא ודאי משבא לארץ חזר לחרן". וכן הביאו הרמב"ן [שמות יב, מ], וכמו שמביא מיד.

<> שלאחר שהביא את דברי הסדר עולם כתב "ודעתי בדרך הפשט כי ה' אמר לאברהם ידוע תדע כי טרם תתי לך הארץ הזאת 'גר יהיה זרעך בארץ לא להם' ימים רבים 'ארבע מאות שנה', ולא חשש להודיע השלשים". ומתוך שכתב "ודעתי בדרך הפשט" משמע שאין דעתו נוחה לבאר כפי הסדר עולם. וראה הערה הבאה.

<> לשונו בגו"א שמות פי"ב אות סח [רלט:]: "הוקשה לו [לרמב"ן] אלו שלשים שנה הנוספים כאן, ולא רצה לומר כי גזירת ברית בין הבתרים היתה ה' שנים קודם, דמשמעות הכתוב שהיה גזירת בין הבתרים אחר יציאתו מחרן, והוא בן ע"ה שנה".

<> כפי שרש"י כתב כמה פעמים [בראשית לה, כט, שמות יח, יג, שם יט, יא, שם כד, א, שם לא, יח, ויקרא ח, ב, במדבר ט, א, ועוד]. ואף הרמב"ן עצמו כתב כן כמה פעמים [בראשית לה, כח, שמות טו, ט, ועוד]. אך אין דעת הרמב"ן נוחה בזה, וכמו שכתב ר"פ שמיני [ויקרא ח, ב] "'קח את אהרן', פרשה זו נאמרה שבעת ימים קודם הקמת המשכן, שאין מוקדם ומאוחר בתורה, לשון רש"י [שם]. ולמה נהפוך דברי אלקים חיים". ובמדבר טז, א כתב: "זה מדעתו של רבי אברהם, שהוא אומר במקומות רבים 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' לרצונו. וכבר כתבתי כי על דעתי כל התורה כסדר, זולתי במקום אשר יפרש הכתוב ההקדמה והאחור, וגם שם לצורך ענין ולטעם נכון".

<> פירוש - גם אם תבאר שהכל כסדר, וברית בין הבתרים היתה לאחר שאברהם הגיע לא"י בהיותו בן ע"ה שנה, עדיין נוכל לומר שמה שנאמר [שמות יב, מ] "ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה" מוסב על חמש שנים קודם לכן, שהגזירה נגזרה על אברהם חמש שנים קודם, כשהיה בן שבעים שנה, אע"פ שברית בין הבתרים היתה כשאברהם היה בן שבעים וחמש שנים, וכמו שמבאר והולך. ובכת"י [תצג.] כתב: "ואפילו אם תאמר שהמוקדם מוקדם, יש לומר דהגזירה היתה לפני זה, ה' שנים קודם צאתו מחרן. אף על גב שהגזירה נאמר לאברהם בברית בין הבתרים, הגזירה היתה קודם זה ה' שנים".

<> כי כבר נאמר קודם לכן שנח היה בן חמש מאות שנה כשהוליד את יפת [בראשית ה, לב], והמבול הגיע כשנח היה בן שש מאות שנה [בראשית ז, ו].

<> לשון רש"י שם "והיו ימיו וגו' - עד ק"ך שנה אאריך להם אפי, ואם לא ישובו, אביא עליהם מבול. ואם תאמר, משנולד יפת עד המבול אינו אלא מאה שנה. אין מוקדם ומאוחר בתורה, כבר היתה הגזירה גזורה עשרים שנה קודם שהוליד נח תולדות. וכן מצינו בסדר עולם". וכן כתב רש"י [במדבר ז, יט] "מזרק אחד כסף - בגימטריה תק"כ, על שם נח שהעמיד תולדות בן ת"ק שנה, ועל שם עשרים שנה שנגזרה גזירת המבול קודם תולדותיו, כמו שפירשתי אצל [בראשית ו, ג] 'והיו ימיו מאה ועשרים שנה'". וראה הערה הבאה.

<> חידוש גדול יש בדברים אלו. כי שגרת המחשבה תופסת שכוונת רש"י היא לומר שהפסוק "והיו ימיו מאה ועשרים שנה" נאמר כשנח היה בן ארבע מאות ושמונים שנה, ולא נאמר כשנח היה בן חמש מאות שנה [אך מתייחס לגזירה שנגזרה עשרים שנה קודם, וכדבריו כאן]. שהרי לשון רש"י הוא "והיו ימיו וגו' - ואם תאמר, משנולד יפת עד המבול אינו אלא מאה שנה. &**אין מוקדם ומאוחר בתורה**^, כבר היתה הגזירה גזורה עשרים שנה קודם שהוליד נח תולדות", ובפשטות כוונת המלים "אין מוקדם ומאוחר בתורה" היא שהפסוק המאוחר ["והיו ימיו מאה ועשרים שנה" (בראשית ו, ג)] נאמר עשרים שנה קודם. ובעל כרחך שהמהר"ל יסבור שהמלים "אין מוקדם ומאוחר בתורה" כוללות שני אופנים; (א) הפסוק המאוחר נאמר לפני הפסוק המוקדם, וכהבנה הפשוטה. (ב) הפסוק המאוחר מתייחס לזמן שקדם לפסוק המוקדם, אך נאמר בזמנו. ולדעתו הפסוק "והיו ימיו מאה ועשרים שנה" שייך לאופן השני, ולא לאופן הראשון. וזה צריך ביאור, מנלן לומר כן, הרי פשטות דברי רש"י מורה לא כך. זאת ועוד, מרש"י ר"פ וירא [בראשית יח, ג] מוכח דלא כהבנת המהר"ל, שרש"י שם חזר והזכיר את דבריו מגזירת המבול, וכלשונו: "ויאמר אדנ"י אם נא וגו' - קודש הוא, והיה [אברהם] אומר להקב"ה להמתין לו עד שירוץ ויכניס את האורחים. ואף על פי שכתוב אחר [בראשית יח, ב] 'וירץ לקראתם' [פירוש - אברהם כבר עזב את מקומו ורץ לאורחים, וכיצד בפסוק שלאחריו הוא עדיין עומד ומדבר עם ה'], האמירה קודם לכן היתה. ודרך המקראות לדבר כן, כמו שפירשתי אצל [בראשית ו, ג] 'לא ידון רוחי באדם [בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים שנה]' שנכתב אחר [בראשית ה, לב] 'ויולד נח', ואי אפשר לומר אלא א"כ קודם גזירת כ' שנה". הרי שרש"י השווה את הנאמר אצל אברהם עם הנאמר "והיו ימיו מאה ועשרים שנה", ואצל אברהם בודאי הכוונה היא שהפסוק המאוחר [בראשית יח, ג] נאמר לפני הפסוק שקדם לו, והוא הדין לפסוק "והיו ימיו מאה ועשרים שנה". אמנם מסדר עולם פכ"ח מוכח כדברי המהר"ל [שאיירי בזמן מאוחר יותר המתייחס לגזירה קדומה יותר], שאמרו שם "וכן הוא אומר 'והיו ימיו מאה ועשרים שנה', ואומר [בראשית ז, יא] 'בשנת שש מאות שנה לחיי נח וגו''. אפשר לומר כן, אלא שהיתה גזירה גזורה קודם לק"כ שנה. וכן הוא אומר [ישעיה ז, ח] 'בעוד ששים וחמש שנה יחת אפרים מעם'. ואותה שנה שנת ד' לאחז היתה, אפשר לומר כן. אלא שהיתה גזירה גזורה מימי עמוס". ופירש רש"י [ישעיה ז, ח]: "אי אפשר לימנות בעוד ששים וחמש שנה מיום שאמר ישעיה נבואה זו, שהרי בימי אחז אמרה ["שנת ד' לאחז היתה" (לשון סדר עולם הנ"ל)], והם גלו בשנת שש לחזקיהו [מ"ב יח, י-יא. ואחז מלך שש עשרה שנה (מ"ב טז, ב). נמצא שהיו י"ב שנה עד לסיום מלכות אחז, וחזקיה בנו מלך אחריו (מ"ב יח, א) שש שנים עד גלות אפרים. הרי היו רק שמונה עשרה שנה מזמן שישעיה אמר נבואה זו עד לגלות אפרים, ולא ששים וחמש שנה]. וכך מפורש בסדר עולם, שמנה הכתוב לנבואתו של עמוס". וברי הוא שאין הכוונה שם שישעיה אמר פסוק זה בימי עמוס, אלא שישעיה התייחס לדברי עמוס שקדמו לו. וכן פשטות הלשון "כבר היתה הגזירה גזורה עשרים שנה קודם שהוליד נח תולדות" משמע כהבנת המהר"ל, שהפסוק נאמר בזמנו אך מתייחס לגזירה שנגזרה עשרים שנה קודם. ויל"ע בזה.

<> פירוש - אם הרמב"ן ימאן גם לפירוש האחרון שכתב [שהפסוק מתייחס לגזירה שכבר נגזרה חמש שנים קודם].

<> לשונו בגו"א שמות פי"ב אות סח [רלט:]: "ואני תמה על הרמב"ן... הלא היה יכול לפרש דזה שכתוב 'ומושב בני ישראל שלושים שנה וארבע מאות שנה' משיצא אברהם מאור כשדים, דהוא ארץ מולדתו [רש"י בראשית כד, ז, וכן ביאר למעלה פ"ה (רמט:-רנח.)], ואף בחרן היה גירות, דלא היה אברהם רוצה רק ללכת ארץ כנען, כדכתיב [בראשית יא, לא] 'ויצאו אתם מאור כשדים ללכת ארצה כנען ויבואו עד חרן וישבו שם'. והשתא אתי שפיר דנאמר לו בגזירת בין הבתרים [בראשית טו, ז] 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך הארץ', ואמר לו 'גר יהיה זרעך ארבע מאות שנה' [שם פסוק יג] נוסף על שהיית גר מן יציאה של אור כשדים עד לידת זרעך ל' שנה, ונאמר כי ישב אברהם בחרן קודם הליכתו לארץ כנען ה' שנים, ואז היה בן ע"ה שנים".

<> הנה בגמרא שלפנינו חכמים שינו שני דברים לתלמי המלך; (א) הוסיפו את המלים "ובשאר ארצות". (ב) שינו את המספר מארבע מאות ושלשים שנה לארבע מאות שנה, שכך אמרו בגמרא [מגילה ט.] "ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים ובשאר ארצות ארבע מאות שנה". אך לפי דבריו כאן [שכוונת חז"ל היתה לומר שמנין השנים מתחיל מאור כשדים], לא היה צורך לשנות את המספר "שלשים שנה וארבע מאות שנה", כי אכן יש מנין זה מעת שאברהם יצא מאור כשדים. וכן בגו"א שמות פי"ב אות סט [רמא.] כתב רק את השנוי הראשון, ולא את השנוי השני, וכלשונו: "ששנו לתלמי המלך. במגילה בפרק קמא [ט.], שלא רצו לכתוב 'ומושב בני ישראל במצרים', וכתבו לו 'ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים ובשאר ארצות שלושים שנה וארבע מאות שנה'". אך כדרכו הלך אחר גירסת העין יעקב [שם], שאמרו "ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים ובשאר ארצות שלשים שנה וארבע מאות שנה". ואודות שדרך המהר"ל ללכת בעקבות גירסת העין יעקב, כן נתבאר למעלה בהקדמה שלישית הערה 10, פ"א הערה 9, פי"ד הערות 3, 24, 92, פט"ו הערה 142, ופי"ז הערה 1.

<> כן כתב הראב"ע [שמות יב, מ], וז"ל: "ואין צורך לכל זה, רק חשבון ארבע מאות שנה הוא מיום שנולד יצחק. ואלה השלשים שנה הנוספים מספרם מיום שיצא אברהם מארץ מולדתו מאור כשדים, ובא עם אביו אל חרן, כאשר כתוב [בראשית יא, לא] 'ויבואו עד חרן וישבו שם'. ואברהם ישב עם אביו בחרן חמש שנים, ובא אל ארץ כנען, והוא בן חמש ושבעים שנה, ולא שב אל חרן. והנה כאשר נולד יצחק תמו שלשים שנה שיצא אברהם מארצו, כי הוא העיקר כי לו נתנה ארץ הכנעני. ויהיה פסוק [בראשית טו, ז] 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים' דבק עם כל הפרשה למעלה ולמטה". וכן כתב המהרש"א [שבת י:].

<> כן כתב בגו"א שמות פי"ב אות סח [רמ:], וז"ל: "אבל כלל וכלל אין לסור מדברי חז"ל [שברית בן הבתרים היתה בהיות אברהם בן שבעים שנה], כי ההוגה בהם טועם טעם בשר [עירובין כא:], והם נכונים ואין בהם ספק למדקדק ולמבין דברי חכמים". וזהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל אודות חרדת הקודש שצריכה להיות ביחס לדברי חכמים, ושאין לנטות מדבריהם כלל. וכגון, למעלה בהקדמה שניה [קטו:] כתב: "אבל רז"ל בעלי האמת ידעו בקבלתם ענין הנסים והנפלאות... וכל הנוטה מדרכיהם הוא נוטה מדרכי החיים". ובדר"ח פ"ב מ"א [תפד:] כתב: "ואין לשמוע פירוש אחר, כי הוא נוטה מדברי חכמים". ושם פ"ה מ"ג [צו:] כתב: "מדברי חכמי בעל הקבלה אין לזוז". ובתפארת ישראל ר"פ כ כתב: "דעת חכמים, אשר אין לזוז מקבלתם וחכמתם". ושם פל"ח [תקעא:] כתב: "ומעתה הכל נכון, כי אין לזוז מדברי חכמים". ובבאר הגולה באר הששי [רכט:] כתב: "וזהו דרך האמת והישר, והנוטה מזה נוטה מדרך החיים". ובגו"א בראשית פכ"ד סוף אות מג [תיז.] כתב: "אמרתי זה להגיד לך שאין ראוי לחסר מכוונת רז"ל, כי כל דבריהם בחכמה ובשיעור, לא הוסיפו ולא גרעו. והנה רש"י רצה לחסר מדברי רז"ל, כי הם אמרו ד' והוא הביא רק ג', והנה זה חסרון מן הכוונה אשר רצו רז"ל". 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" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 393].

<> כן הקשה למעלה פ"י [תקיד.] על הפסוק [בראשית טו, יג] "כי גר יהיה זרעך וגו' ארבע מאות שנה", וז"ל: "יש לדקדק בזה הכתוב, כי למה אמר 'כי גר יהיה זרעך ארבע מאות שנה', ולא היו ישראל במצרים ארבע מאות שנה כלל, כאשר תחשוב כל שנותיו של קהת, שהיה מיורדי מצרים, ושנותיו של עמרם, ושמונים שנה של משה כשיצאו ממצרים, לא תמצא ד' מאות, כל שכן שהרבה נבלעו של אלו באלו, ואיך אומר 'ארבע מאות שנה'" [ראה למעלה הערה 1]. ובגו"א שמות פי"ב אות סז [רלז.] כתב: "ואם תאמר, ולמה כתב 'במצרים', ולא בסתם 'ומושב בני ישראל בארץ לא להם'". ואכן כך נאמר בברית בין הבתרים [בראשית טו, יג] "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם וגו' ארבע מאות שנה", ופירש רש"י [שם] "בארץ לא להם - ולא נאמר 'בארץ מצרים', אלא 'לא להם', ומשנולד יצחק וכו'". הרי שתקופה זו היתה "בארץ לא להם", ומדוע כאן נאמר "ומושב בני ישראל אשר ישבו &**במצרים**^ שלשים שנה וארבע מאות שנה". וראה הערה הבאה.

<> לשונו בגו"א שמות פי"ב אות סז [רלז:]: "אין זה קשיא, דקרא בא לומר דכיון דסופם היה להם להיות משועבדים במצרים, וסופם לרדת שמה, הרי הם כמו אדם שעיקר דירתו היה בארץ אחת, אף על גב שהוא יוצא ממנו לפעמים ודר בארץ אחרת, [אך הואיל] וסופו לחזור, הרי הוא כבן אותו ארץ, וכאילו היה דר שם. ואף על גב דישראל לא דרו מתחלה בארץ מצרים, כיון שהקב"ה נתן אותם להיות משועבדים שמה, נקרא כמו שהיה עיקר דירתם שמה, כלומר שהוא מאותו הארץ יחשב בעבור כי הוא מתייחס אל אותו הארץ. דאם לא כן שהיו נחשבים כמו שהיו במצרים, אין ראוי להיות נחשבים גרים בארץ כנען, שהיא ארץ שנתן השם יתברך להם. אבל בשביל כך הם גרים, שהרי נגזר עליהם לרדת מצרים, ולפיכך היה ישיבתם בארץ כנען דרך גירות" [ראה למעלה פכ"ו הערה 41]. @**אך קשה**^ לפי זה, מדוע בברית בין הבתרים נאמר [בראשית טו, יג] "בארץ לא להם" ["ולא נאמר 'בארץ מצרים', אלא 'לא להם'" (רש"י שם)], ואילו כאן נאמר "ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים" [ובהערות לגו"א שם (הערה 516א) נשארה שאלה זו בצריך עיון]. אמנם לשונו הזהב כאן מיישבת הערה זו, שכתב "כיון שגזר הגזירה להיותם במצרים, כאילו כבר היו במצרים מפני הגזירה". הרי רק לאחר שנגזרה גזירת שעבוד מצרים בברית בין הבתרים, אז "כאילו כבר היו במצרים מפני הגזירה". אך בברית בין הבתרים גופא, שזו שעת חלות הגזירה, ולא לאחריה, אי אפשר לכתוב את לשון הגזירה עצמה על פי המציאות שתיווצר רק בעקבות חלות הגזירה. ולכך בברית בין הבתרים גופא נאמר "בארץ לא להם". אך בפרשת בא, שאיירי לאחר שהגזירה כבר חלה ונכנסה בתוקף, אזי ניתן לומר "ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים", כי לאחר חלות הגזירה "כיון שגזר הגזירה להיותם במצרים, כאילו כבר היו במצרים מפני הגזירה". ופשוט.

<> בכת"י [תצג:] הוסיף כאן: "שהרי הלך מארץ מולדתו, ובשביל הליכה זאת זכה לבנים, כדכתיב [בראשית יב, ב] 'ואעשך לגוי גדול' [רש"י שם פסוק א], והם ירדו למצרים".

<> המשך לשונו בגו"א שמות פי"ב אות סז [רלח.]: "ודע, כי הארץ אשר יושב בה האדם הוא מתייחס אחריה, מפני כי כל דבר מתייחס אל המקום אשר הוא מקומו. ולא מתיחס הדבר אל דבר בענין המקרה, רק כאשר הוא מקומו לפי ענינו וטבעו, ואז אף כאשר הוא חוץ ממקומו ויש לו מקום אחר, הוא מתייחס אל המקום אשר הוא מקומו הטבעי, בעבור שזהו המקום לפי טבעו ועצמותו, ומתייחס אליו בטבע. כי אם תקח חלק ארץ ותשים אותו באויר, לא תאמר כי מקום חלק הארץ הזה הוא האויר, שאין זה מקומו כלל, אבל נקרא מקומו תכלית המַטה, שהוא מקום הארץ. וכאשר נתן הקב"ה אברהם וזרעו גרים בארץ לא להם, ולא היה מקום ראוי להם רק מצרים, ששם נגזר השעבוד, והוא טבעי ומתייחס אליהם אחר שרצה הוא בשעבוד. וטעם הדבר למה ארץ מצרים דווקא נתבאר באריכות בספר גבורות ה' [למעלה פרקים ד, יא]. ולכך נקרא ישיבת מצרים עליהם אף כאשר ישבו בארץ כנען. וכך כתיב 'ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים ארבע מאות ושלושים שנה', כי הכל נמשך אחר מצרים, ותמיד היה כל ענין שלהם לרדת מצרים, שהרי בשביל זה נמכר יוסף למצרים כדי שירדו, וכל מעשיהם ועניניהם לרדת שמה. ודבר זה דומה לגמרי לדבר שהוא במקום שהוא בלתי טבעי לו, ומתנועע אל טבעו, שאף אם הוא חוץ למקומו, כיון שהוא מתנועע אל מקומו, יאמר שמקומו הוא המקום הטבעי שלו. וישיבת מצרים תמיד עליהם, ואין לך להשגיח על מה שהיו במקרה בארץ כנען, כיון שלא סר גירותם מעליהם, והבן זה היטב". @**ואם תאמר**^, לפי זה מה שישראל נמצאים כיום בגלות היה צריך לעשות שמקומם הטבעי אינו בא"י אלא בחו"ל ["אחר שרצה הוא בשעבוד"], אך בנצח ישראל פ"א [ח:] כתב לא כן, וז"ל: "וזה כי אין ספק כי הגלות הוא שנוי ויציאה מן הסדר, שהשם יתברך סדר כל אומה במקומה הראוי לה, וסדר את ישראל במקום הראוי להם, שהוא ארץ ישראל. והגלות מן מקומם הוא שנוי ויציאה לגמרי. וכל הדברים כאשר הם יוצאים ממקום הטבעי, והם חוץ למקומם, אין להם עמידה במקום הבלתי טבעי להם, רק הם חוזרים למקומם הטבעי... משל זה, אם אתה מכריח את חלק האש שיהיה עומד בארץ, שמקומו הטבעי שלו הוא למעלה, ואתה מכריח אותו חוץ למקום הטבעי להיות עומד למטה. וכן הארץ, מקומה הטבעי למטה, ואם אתה מכריח את חלק ממנו לעמוד למעלה, אם היה נשאר עומד שלא במקום הטבעי, כבר היה הבלתי טבעי נעשה טבעי. וכן ישראל בעצמם, אם היו עומדים בגלות לעולם, שאין זה מקומם הראוי להם, כי מקומם הראוי להם לפי סדר המציאות להיותם בארץ ישראל ברשות עצמם, ולא ברשות אחר" [ראה למעלה פ"ח הערה 66, ופ"ל הערה 96]. ואילו כאן מבאר ששיעבוד מצרים עושה שארץ מצרים תיחשב למקומם הטבעי של ישראל הואיל וכך נגזר על ישראל. וביתר תמוה, שבגו"א ובנצח ישראל הביא את המשל של העמדת חלק מהארץ באויר, אך להורות על נמשלים הפוכים זה מזה; בגו"א הנמשל הוא שמקומם הטבעי של ישראל הוא במצרים [גם כאשר נמצאים בא"י]. ואילו בנצח ישראל הנמשל הוא שמקומם הטבעי של ישראל הוא בא"י [גם כאשר נמצאים בחו"ל]. וכיצד אותו משל משמש לנמשלים הפוכים זה מזה. ויש לומר, שדבריו בנצח ישראל אמורים אודות יעודם הסופי של ישראל, ועל כך קבע שהגלות אינה יכולה להחשב כדבר נצחי, כי מקומם הסופי של ישראל הוא בא"י. אך דבריו כאן ובגו"א נסובים על משך ימי הגלות, שלאורך תקופת הגלות נחשבת ארץ גלותם למקומם הטבעי. @**וכן כתב**^ בח"א למנחות קי. [ד, פח:] לגבי גלות בבל, וז"ל: "כי השם יתברך גזר על ישראל [ירמיה כז, כב] 'בבלה יובאו ושמה יהיו'. ומאחר שהיה גזירת השם יתברך כך עליהם, וכאילו היה [בבל] ארצם מקומם, כי בבל ראוי אל גלות ישראל, שכך אמרו בפסחים [פז:] למה הגלם בבלה, מפני ששלחם לבית אמם, כי אברהם היה מארץ כשדים, ולפיכך נחשב כאילו היה ארצם". ובודאי שגם שם כונתו שלמשך ימי הגלות היה לבבל דין כאילו הוא ארצם, אך ברור שבסופו של דבר השהייה בבבל נחשבת לשהייה ארעית ביחס לנצחיות ישראל.

<> אודות שהמתנועע אל דבר נחשב שם לגמרי, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, למעלה בהקדמה שניה [צו:] כתב: "וידוע כי כל מתנועע אל דבר, מצורף אל אותו דבר שהוא מתנועע אליו. ולפיכך מאחר שהשמש היא מתנועעת אל אמצע השמים שש שעות, ומן אמצע השמים עד השקיעה מתנועעת שש שעות, לכך היא מצורפת ומדובקת לשם בכל אלו שש שעות, כאילו היתה שם מחמת הצירוף ההוא". ובדר"ח פ"ד מי"ח [שעט.] כתב: "אשר הוא מתנועע אל דבר הוא נחשב עמו לגמרי ביותר, כי המתנועע אל הדבר הוא מצד הדבר שאליו הוא מתנועע, כאילו הוא דבר אחד עם מי שאליו התנועה. וכבר רמזו חכמי אמת דברים אלו בפרק כל כתבי [שבת קיח:], אמר רבי יוסי, יהא חלקי עם המתים בדרך מצוה, עד כאן. ולמה אמר 'עם המתים בדרך מצוה', ולא 'עם עושי מצוה'. אבל המתים בדרך מצוה הנה הוא מתנועע אל השם יתברך, וכאשר הוא מתנועע אל השם יתברך נחשב שהוא עם השם יתברך לגמרי. כי התנועה אל הדבר כאילו הוא אחד עמו. מה שאין כך מי שעשה כבר המצוה וקנה אותה, הרי קנה המדריגה שיש לעושי מצות, אבל לא יאמר בזה שהוא מתעלה להתדבק בו יתברך לגמרי. אבל כאשר הוא מת בדרך מצוה, והיה מתעלה להתדבק בו, ומתוך זה הוא מת, הרי מתדבק עם השם יתברך". ובנתיב העבודה פ"ה [א, פט.] כתב: "אמרו בגמרא [סוטה כב.] שיש ללכת אל בית הכנסת שהוא יותר רחוק מן האדם, מפני שהוא נוטל שכר פסיעות. ויראה כי אין הדין הזה גבי סוכה, שאם יש לו שתי סוכות, האחת קרובה והאחת רחוקה, שאין לו לילך אל הסוכה הרחוקה בשביל שהוא נוטל שכר פסיעות, כי אם גבי בית הכנסת אמרו... וזה כי השם יתברך מצוי בבית הכנסת, כמו שאמרו ז"ל [מגילה כט.] כי בית הכנסת הוא מקדש מעט, ולכך השם יתברך מצוי בבית הכנסת. ולפיכך כאשר הולך לבית הכנסת הוא נמשך אל השם יתברך להיות לו דביקות בו יתברך. וידוע כי המתנועע אל דבר הוא דביקות גמור עם המתנועע, יותר ממי שהוא קרוב לו כבר. כי המתנועע אל דבר הרי אינו עמו, ועם כל זה הוא הולך אליו, וזהו דביקות וחבור גמור... כי הכל הוא לפי התנועה יש לו דביקות בו יתברך. כי אם הולך מרחוק, הרי זה מורה דביקות גמור בו יתברך, לכך הולך מרחוק". וכן כתב בקיצור בנתיב התורה ס"פ טז [תרסו.]. ואמרו חכמים [קידושין לט:] "שלוחי מצוה אינן ניזקין", ובח"א שם [ב, קמ:] כתב לבאר: "פירוש, כאשר האדם הולך לעשות המצוה, יש לו חבור ודביקות אל השם יתברך לגמרי, כי המצוה היא דרכי השם יתברך, והמתנועע אל המצוה הוא מתנועע אל השם יתברך, וכל מתנועע אל דבר מתקשר ומתחבר לשם לגמרי. ולכך אמרו בפרק כל כתבי [שבת קיח:] אמר רבי יוסי, יהא חלקי עם המתים בדרך המצוה. כי תכלית האחרון שיהיה נשמת האדם צרורה עם השם יתברך, וכאשר מת בדרך מצוה, שהלך להתחבר עם השם יתברך, נשמתו צרורה לשם לגמרי. וכאשר תראה כי האש, כאשר מתנועע אל המעלה, יש לו חיבור ודיבוק לשם לגמרי... שכל אשר יכנס בחלק השם יתברך, המזיקים מסתלקים ממנו... כי מי שהולך לעשות מצוה, דבר זה הוא על הכל, כמו כל מי שמתנועע אל דבר הוא מתאחד ומתקשר עמו לגמרי. ולכך ההולך לעשות מצות השם יתברך, מתדבק עם השם יתברך לגמרי". ובח"א לסנהדרין קט: [ג, רסה.] כתב: "מי שהולך ומתנועע אל דבר, נעשה עם אותו דבר ענין אחד לגמרי, לא שהתחבר בלבד". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכב:] ביאר לפי זה את מאמרם [סנהדרין צא:] שאין לעובר יצר הרע, כי הוא מתנועע אל ההשלמה, ואי אפשר שאז ידבק בו ההעדר, שהוא הפך ההויה, כי לא ימצאו שני הפכים ביחד. אך לאחר שכבר נולד, שוב אין הוא מתנועע אל ההשלמה, ולכך אז דבק בו היצר הרע. והם הם הדברים [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 283, ופל"ה הערה 25].

<> נראה שאין כוונתו לדברים שכתב כאן על המתנועע אל הדבר שהוא דבוק לשם, אלא כוונתו לדברים שכתב למעלה בתחילת הפרק, וז"ל: "'ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים ארבע מאות שנה ושלשים שנה'. פסוק זה קשה להבין, שלא מצאנו שהיו ישראל ארבע מאות ושלשים שנה במצרים. ורז"ל מפרשים שחשבון זה מן יציאת אברהם מארצו וממולדתו, שמיד נחשב גר בארץ כנען... היינו משנולד יצחק עד יציאת מצרים היה ארבע מאות שנה. והשלשים שנכתבו כאן הם מברית בין הבתרים, שנאמר לו הבטחה זאת, יש שלשים שנה עד לידת יצחק". ו"רז"ל מפרשים" נמצא במכילתא [שמות יב, מ], ובילקו"ש ח"א רמז רי [ראה למעלה הערה 2]. ומה שכתב כאן "כן פרשו בפרשת בא בשמות רבה", כבר נתבאר הרבה פעמים שמצוי בספר הגבורות שהמהר"ל יביא דברים בשם המדרש רבה אך דבריו נמצאים בילקו"ש [למעלה הקדמה ראשונה הערה 2, הקדמה שניה הערה 323, פ"ג הערה 16, פ"ד הערה 18, פ"ו הערה 25, פ"ז הערה 107, פ"ט הערה 159, פל"ב הערה 58, ופל"ו הערה 165].

<> יבאר מחלוקת רבי יהושע ורבי אליעזר כדלהלן; לפי רבי יהושע "ליל שמורים" מוסב על העבר, שמששת ימי בראשית נקבע שליל טו ניסן יהיה משומר מן המזיקים, ולכך ראוי בלילה הזה לגאול את ישראל מהמצריים המזיקים ומצירים להם. ולפי רבי אליעזר "ליל שמורים" מוסב על העתיד [הגאולה העתידה], "כלומר שלעתיד גם כן יגאל את ישראל בלילה הזה, ולכך הוא 'ליל שמורים לה''" [לשונו להלן]. ולפי זה רבי יהושע מפרש "ליל שמורים" המשומר מהמזיקים, ולא שמשומר לעתיד. ורבי אליעזר מפרש "ליל שמורים" שמשומר לעתיד, ולא שמשומר מהמזיקים. אך בגמרא [ובעין יעקב] שלפנינו מבואר להיפך, שאמרו שם [ר"ה יא.]: "רבי אליעזר אומר, בניסן נגאלו, בתשרי עתידין ליגאל... רבי יהושע אומר, בניסן נגאלו, בניסן עתידין ליגאל... [לר"א] בתשרי עתידין ליגאל, אתיא 'שופר' 'שופר', כתיב הכא [תהלים פא, ד] 'תקעו בחודש שופר', וכתיב התם [ישעיה כז, יג] 'ביום ההוא יתקע בשופר גדול'. רבי יהושע אומר, בניסן נגאלו, בניסן עתידין ליגאל. מנלן, אמר קרא [שמות יב, מב] 'ליל שמורים', ליל המשומר ובא ["לגאולה" (רש"י שם)] מששת ימי בראשית. ואידך [רבי אליעזר], לילה המשומר ובא מן המזיקין". הרי רבי יהושע דורש "ליל שמורים" שמשומר [ממתין ועומד מוכן] לגאולה העתידה, ולא שמשומר מהמזיקים. ורבי אליעזר דורש "ליל שמורים" שמשומר מהמזיקים, ולא שמשומר לגאולה העתידה [כי לדעתו היא תתרחש בתשרי, ולא בניסן]. אמנם תוספות [שם ד"ה לילה] ביארו שאף לרבי יהושע "ליל שמורים" מתפרש שהלילה משומר מן המזיקין, שכתבו: "לילה המשומר ובא מן המזיקין. ורבי יהושע תרתי שמעת מינה, דכולהו מודו דמשומר מן המזיקין כדמוכח בערבי פסחים [פסחים קט:], דתקון ד' כוסות ולא חייש אזוגות". אך עדיין אין דבריו כפי הגמרא שלפנינו, כי לפי דבריו לרבי יהושע "ליל שמורים" אינו עוסק כלל בגאולה העתידה, ולרבי אליעזר "ליל שמורים" עוסק בגאולה העתידה, ובגמרא מבואר להיפך. וכן בח"א לר"ה יא: [א, צט.] הביא שלפי רבי אליעזר עתידין להגאל בתשרי, וכדברי הגמרא שלפנינו. ויל"ע בזה.

<> לשונו בכת"י [תצג:]: "וכך הפירוש; 'ליל שמורים לה' להוציאם', כלומר כי הלילה ליל שמורים לה' מוכן להוציאם ממצרים. והכנת הלילה מפני כי שמורים הוא מן המזיקים". ומבאר שהואיל ואין המזיקים שולטים בלילה הזה, לכך הלילה הזה ראוי לגאול את ישראל ממצרים, שהם צריהם ומזיקיהם של ישראל. אמנם בח"א לר"ה יא: [א, צט:] ביאר לאידך גיסא; הואיל וזהו ליל הגאולה של ישראל ממצרים, לכך הם משומרים מהמזיקים, וכלשונו: "לילה המשומר ובא מן המזיקים. דע כי המזיקים אינם שולטים בלילה הזאת לפי שנאמר [שמות יא, ז] 'ולא יחרץ כלב לשונו', וזה רמז כי לא היו המזיקים שולטים להזיק את ישראל. והטעם כי לילה הזה מיוחד לגאולה, והגאולה היא גם כן מן המזיקין, ולפיכך אחר שאנו אומרין 'ברוך גאל ישראל', [אנו אומרים] 'השכיבנו ה' לשלום ופרוס עלינו'... ומפני מדריגת ישראל בזאת הלילה, שהם ברשותו של הקב"ה, לא יכול המזיק לשלוט בו, וזה כי זאת הלילה אשר גאלם ולקחם לו, ומפני זה אין דבר רע שולט בהם. ודבר פשוט בכל מקום שיש גאולה אין שלטון המזיק, כי הגאולה היא שגורם שהוא יגאל אותם מרשות אחר, והשם יתברך לקח ישראל אליו, והלקיחה גורם שהם ברשות השם יתברך, ואין מזיק שולט בהם. אמרו חכמים [ברכות ט:] הסומך גאולה לתפילה אינו ניזק כל היום, כי מאחר שהשם יתברך גאל אותם מרשות אחר, וסמך התפילה, שהיא הכניסה לרשות השם יתברך, כי זה מורה התפילה שהוא נושא נפשו אל השם יתברך להתפלל אליו, ולפיכך הסומך גאולה לתפילה אינו ניזק כל אותו היום. וכן הדבר הזה לגמרי כי בזאת הלילה גאלם יתברך, ולא הגאולה בלבד, רק שלקחם אליו, כדכתיב [שמות ו, ו-ז] 'וגאלתי אתכם ולקחתי אתכם לי לעם', ולפיכך זאת הלילה היא שמורה מן המזיקים". וראה בנתיב התורה פט"ז הערה 77.

<> רבי יהושע [ולגמרא שלפנינו רבי אליעזר אמר כן].

<> לכאורה כוונתו לדברי הגמרא [פסחים ה.] "תנא דבי רבי ישמעאל, בשכר שלשה 'ראשון' זכו לשלשה 'ראשון'; להכרית זרעו של עשו, לבנין בית המקדש, ולשמו של משיח". ופירש רש"י שם "בשכר שלשה ראשון - שביתת הרגל דפסח [ויקרא כג, ז], ושביתת הרגל דחג [שם פסוק לט], ונטילת לולב [שם פסוק מ], שנקראו 'ראשונים', זכו לשלשה 'ראשון'". וכן פירשו שם התוספות גם כן. אמנם דעת המהר"ל בדרשת שבת הגדול [רל:], נצח ישראל פס"ב [תתקלח.], ואור חדש פ"ד [תתח:] שה"ראשון" של פסח שנקט בו תנא דבי רבי ישמעאל הוא הפסוק [שמות יב, טו] "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם", ופסוק זה מוסב על ארבעה עשר בניסן [פסחים ה.], ואלו כאן איירי בליל חמשה עשר. לכך יש לומר שאין כוונתו כאן לדברי תנא דבי רבי ישמעאל, אלא לפסוק המפורש במקרא [ויקרא כג, ז] "ביום הראשון מקרא קודש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו".

<> "הרי היום ראשון והחודש ראשון" [הוספה בכת"י (תצג:)]. ובח"א לר"ה יא: [א, ק.] כתב: "הלילה הזאת הוא בחודש הראשון, והוא ליל ראשון של פסח. אם כן הלילה הוא ראשון לגמרי... עד שהוא ראשון דראשון".

<> לשון הגמרא שם: "תניא, לא יאכל אדם תרי ["זוגות" (רש"י שם)], ולא ישתה תרי... שותה כפליים דמו בראשו". ו"דמו בראשו" משום שהוא בא לידי סכנה על ידי מזיקים ועל ידי כשפים [פסחים קי:, ור"ן פסחים קט: בפירוש "מידי דאתי בה לידי סכנה"].

<> בבאר השני [קנח:], ויובא בהערה 36.

<> אודות שהמזיקין אינם שולטים על האחדות, כן כתב בבאר הגולה באר השני [קס.], וז"ל: "והוא אמרם בפרק קמא דברכות [ה.], כל הקורא קריאת שמע על מטתו כאילו אוחז חרב של שתי פיות בידו ["להרוג את המזיקין" (רש"י שם)], שנאמר [תהלים קמט, ו] 'רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם'. וביאור זה, כי 'רוממות אל' שהוא יתברך יחיד בעליונים, והוא מרומם על הכל, וזהו קריאת שמע. וכאשר האדם מתדבק באחדותו יתברך, האחדות שלו מבטל כח המזיקים, שאין בהם רק השניות, לטעם שנתבאר". ושם בבאר הרביעי [שפ.] כתב: "השם יתברך שהוא אחד, אין אצלו מציאות לנגעים, שעל ידי הנגעים נמצא השניות. ולכך יש לקרוא קריאת שמע לסלוק הפגעים". @**דוגמה לדבר;**^ בברכות [טו:] אמרו "כל הקורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה מצננין לו גיהנום". וכתב לבאר בנתיב העבודה פ"ט [א, קג.]: "כי דוקא ראוי זה לקריאת שמע כאשר מקבל עליו מלכותו מלכותו ואחדותו יתברך [ברכות יג.]. וידוע כי הגיהנם נברא ביום שני [ב"ר ד, ו], והשני הוא הפך האחד. וכאשר קורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה... דבר זה מבטל כח הגיהנום שנברא ביום ב'".

<> כן כתב למעלה פל"ה [לאחר ציון 11], ויובא בסמוך הערה 38. ולהלן פנ"ז כתב: "ידוע כי הדבר שהוא ראשון יותר ראוי להיות עצם, כי העצם הוא הראשון, ואשר אינו בעצם אינו ראשון. ולכך מכה עשירית בראשית שלהם, שהוא הבכור, כי המכה העשירית היתה בעצמן לגמרי, ודבר שהוא ראשון הוא עצם יותר. ולפי שהמכות היו מתחילין ברחוק יותר, ותמיד היו מתקרבין, עד שהגיעו המכות לעצם מצרים". ובנר מצוה [לו.] כתב: "כי הקרבה הראשונה הוא עיקר ועצם הדבר, מפני שהוא התחלה, וכל התחלה הוא עיקר, והוא בעצם, לא במקרה" [ראה להלן פל"ט הערה 120]. ושם בהמשך [מו.] כתב: "כי [היוונים] אמרו מצד שישראל עשו את העגל מיד שהוציא אותם ממצרים, אם כן מורה שאין להם ח"ו חלק באלקי ישראל. כי הדבר שהוא בעצם הוא ראשונה, והעגל היה ראשון... שעשו העגל, והחטא זה דבר עצמי להם, ולא דבר מקרה". ובנתיב השלום פ"ב [א, רכה.] כתב: "כי הראשון בריאתו בעצם, ולפיכך נברא הגיהנם ביום ב' דווקא [ב"ר ד, ו], לא ביום ראשון". והבטוי "בעצם ובראשונה" נפוץ מאוד בספריו [כגון, להלן פס"ד הוזכר כמה פעמים, וכן להלן פרקים סז-סט, ועוד]. וראה בסמוך הערה 37.

<> לשונו בבאר הגולה באר השני [קנח:]: "ענין זה הוא חכמה נפלאה מאוד... כי השם יתברך כאשר ברא עולמו, יש בריאה שאינו עצם הבריאה, רק הם נמשכים אחר עצם הבריאה, ואינם עיקר הבריאה... ודבר זה תמצא בנבראים גשמיים, ובנבראים בלתי גשמיים. כמו הרוחות והשדים, והם אינם עצם הבריאה, אבל הם נמשכים לבריאה, וטפילים אצל הבריאה. ובדברים הגשמיים, כמו התולעים וכיוצא בזה, אין בהן בריאה, רק בשביל שאין הבריאה זולתם, ומכל מקום אינם עצם הבריאה. ודבר זה נקרא 'שניות', כי בעצם ובראשונה אין בהם בריאה כלל, רק הם שניות לבריאה. לכך הם שולטים במקום שיש שניות, כי זהו כחם". @**ובנתיב העבודה**^ פי"ט [א, קמד.] כתב: "כי המזיקים כחם כח השניות, ודבר זה ידוע כי המזיקין שולטים דוקא בשניות, ולכך אסרו חכמים לאכול ולשתות זוגות, מפני שהמזיקים כחם על השניות דוקא. וטעם דבר זה ידוע לחכמים, כי המזיקים אינם בראשונה, ולא נבראו בעצם ובראשונה כמו שנבראו שאר הנבראים. אבל הם נמשכים אחר העולם הזה, ואינם עיקר הבריאה. ולכך נבראו בין השמשות של ערב שבת [אבות פ"ה מ"ו], ואין להם אחדות עם העולם, ומפני זה הם מזיקים את העולם, ומפני זה כחם השניות דוקא".

<> כמבואר בהערה 35. ואודות שהמקרה נמשך אחר העצם, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בגו"א בראשית פ"א אות לח [כה:] עמד על דברי רש"י [בראשית א, יד] שכתב "כל תולדות שמים וארץ נבראו ביום ראשון, וכל אחד ואחד נקבע ביום שנגזר עליו. הוא שכתוב [בראשית א, א] 'את השמים' לרבות תולדותיהם, 'ואת הארץ' לרבות תולדותיה" [מקור דברי רש"י הוא הב"ר א, יד]. ובגו"א שם כתב: "ואני אומר שרז"ל דקדקו לשון 'את' על אמתתו... שהוא מרבה דבר שהוא מחובר ומצורף אל הדבר. וזה, אילו נכתב 'בראשית ברא השמים והארץ' יבא ענין הבריאה על גוף השמים בלבד, וכן הארץ. ולפיכך כתב 'את השמים ואת הארץ', ומלת 'את' הוא עצם הדבר. וכל עצם נמשכים אליו ונתלים בו מקרים, כי דבר שאינו עצם נמשך אחר דבר אחר, ואין דבר נמשך ונתלה רק בדבר שהוא עצם, כמו דבר שהוא עיקר שנמשך אליו דברים הרבה. כך דבר זה, כאשר יאמר 'את השמים' כלומר עצם השמים, רוצה לומר שיש להם דברים נמשכים אחר העצם, שאין עצם בלא מקרה, ולפיכך הוא מרבה כל דבר הנמשך והמחובר אל הארץ ואל השמים והנתלה בהם, ותולדות הארץ הם שמחוברים ומצורפים אל הארץ. ולפיכך דרשו חכמים ז"ל [פסחים כב:] 'את ה' אלקיך תירא' [דברים ו, יג], 'לרבות תלמידי חכמים'. והיינו טעמא, שתלמידי חכמים הם דביקים ומחוברים בהשם יתברך, ולפיכך 'את ה' אלהיך תירא' 'לרבות תלמידי חכמים'. וכן אמרו [פסחים כב:] 'את בשרו' [שמות כא, כח] 'הטפל לבשרו', מזה יראה בפירוש שלשון 'את' אתא לרבויי כל דבר שנמשך אחר עיקר ועצם הדבר, והבן זה היטב". ובנתיב התורה פ"ט [שעב.] כתב: "כל עצם נמשך אחריו דבר טפל, כי העצם נושא אל הדבר הטפל. ולפיכך מורה בכל מקום לשון 'את' על הדבר הטפל אל העצם, כמו השער ועור, וכמו תולדות השמים". ובנתיב יראת השם פ"ה [ב, לה:] כתב: "כי כל מקום לשון 'את' בא לרבות דבר הנמשך אל דבר וטפל אליו... וטעם הדבר כי לשון 'את' כמו שפירשו כל המפרשים שבא על עיקר עצם הדבר, ואין עצם בלא מקרה, כי העצם נושא המקרה, ואין המקרה נושא למקרה. ולפיכך כאשר יש כאן עצם הדבר, יש כאן רבוי דבר שהוא טפל ומחובר עמו". ובח"א לשבת קיט: [א, סב:] כתב: "ישראל הם נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו האומות, שאף שהם נבראו מן השם יתברך, אינם נבראים ממנו בעצם, כי הבריאה בעצם הם ישראל, רק שבריאת האומות נמשך אחר הבריאה בעצם, הם ישראל, כאילו בריאת האומות מקרה אשר נמשך אחר הבריאות בעצם" [הובא למעלה פכ"ג הערה 132, ופכ"ט הערה 8]. ובח"א לב"ב עג: [ג, פט.] כתב: "אשר אינו עיקר הוא נמשך ונטפל אחר אותו דבר שהוא עיקר, כמו שהוא באילן שנמשך ומשתלשלים חלקיו זה אחר זה עד סוף האילן... כמו מקרה לגמרי, שהוא נטפל ונמשך אחר עצם". הרי יחס המקרה לעצם הוא כיחס הטפל לעיקר. וכן הוא בנר מצוה [לו.], נצח ישראל פי"ט הערה 81, ובאר הגולה באר החמישי הערה 141 [ראה למעלה פי"ד הערה 112, פכ"ג הערה 43, פכ"ה הערה 43, פל"ה הערה 15, ופל"ז הערה 78].

<> לשונו שם [לאחר ציון 11]: "ועוד יש לך לדעת כי חודש ראשון יותר מיוחד לגאולה, כי כל נמצא הוא ברשות עצמו בעצם, כי מצד עצם הנמצא אין ראוי להיות תחת יד אחר, כי אם בעלי חיים שאינם מדברים, שאלו דוקא מצד עצמם בבריאתם ראוים שיהיו תחת האדם, אבל השעבוד בא במקרה. וכל עצם הדבר הוא ראשון למה שבמקרה, ומה שבמקרה מאוחר. ולכך ראוי שיצאו לחירות, שיבאו ברשות עצמם, בחדש הראשון, כי זה דבר ראשון, שיהיה הנמצא ברשות עצמו, כי זה מצד עצם הנמצא, שהוא ראשון למה שבמקרה... כי אין מיוחד לגאולה רק הראשון".

<> לשונו בח"א לר"ה יא: [א, ק.]: "הלילה הזאת הוא בחודש הראשון, והוא ליל ראשון של פסח, אם כן הלילה הוא ראשון לגמרי. ומפני כי הלילה הזה ראשון לגמרי, עד שהוא ראשון דראשון, אין המזיקין שולטין בו. כי המזיקים הם שולטין בשניות, שהרי אסרו חכמים זוגות בשביל המזיקין [פסחים קט:], ששולטים על הזוגת דוקא. וכבר הארכנו בזה במסכת ברכות [ה.] אצל הקורא קריאת שמע על מטתו מזיקים בדלים ממנו. וגם כתבנו דבר זה בחבור גבורות השם, ושם הארכנו בזה, עיין שם". וקודם לכן ביאר שני טעמים נוספים מדוע אין המזיקין שולטים בליל חמשה עשרה, [וטעמו השני דומה לדבריו כאן], וזה לשונו [בטעמו הראשון]: "כי זאת הלילה מדת אברהם שולט בו, שהוא מדת החסד, לפיכך אין המזיקים הרעים, שהם הפך זה, יכולים לשלוט בו. וידענו כי לעולם המזיקים שולטים על הזוגות, כמו שאמרו חכמים בפסחים, הלילה הזאת היא לאברהם, שנקרא 'אחד', כדכתיב [ישעיה נא, ב] 'כי אחד קראתיו', ולפיכך אין הלילה הזה שולטים בו המזיקים. וברור הוא מאוד למבין".

<> פירוש - אל תאמר שפסוק זה מוסב רק על פסח דורות, וכפי המשמעות הפשוטה של תיבת "חוקת" [כמבואר בראב"ע שם], אלא שפסוק זה עוסק גם בפסח מצרים, וכפי שכתב רש"י [שמות יב, מג], וז"ל: "זאת חקת הפסח - בי"ד בניסן נאמרה להם פרשה זו". והוסיף על כך הרמב"ן [שם] בזה"ל: "וכן הדבר, שהרי כתוב בסופה [שם פסוק נ] 'ויעשו כל בני ישראל כאשר צוה ה'', ללמד עליהם שנימולו הם ועבדיהם". והמהר"ל מדגיש זאת כהקדמה לשאלה שישאל מיד.

<> כן העיר הרמב"ן [שמות יב, מג], וז"ל: "ואם כן היה בדין להקדים הפרשה הזאת קודם 'ויהי בחצי הלילה'". וקישור הדברים הוא, שאם הפרשה הזאת היתה עוסקת רק בפסח דורות, ולא בפסח מצרים, היה ניתן לבאר שלכך לא נזכרה פרשה זו לפני כן, כי בתחילה התורה עסקה בפסח מצרים, ועתה היא עוסקת בפסח דורות. אך לאחר שנתבאר שהפרשה הזאת עוסקת בפסח מצרים גם כן, מעתה יש להקשות מדוע לא נזכרה עם הלכות פסח שנאמרו למעלה לפני "ויהי בחצי הלילה" [למעלה פסוק כט], הרי שתי הפרשיות האלו עוסקות בפסח מצרים, ומה ראתה התורה להפריד בין הדבקים.

<> מבאר שהאיסור "אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים" נועד להדגיש את המשך הקרא "כי אם צלי אש", והמלים "כי אם צלי אש" הן מצות עשה. אך לכאורה לא כך משמע מרש"י [שמות יב, ט], שכתב: "כי אם צלי אש - למעלה [שם פסוק ח "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש"] גזר עליו במצות עשה, וכאן הוסיף עליו לא תעשה 'אל תאכלו ממנו כי אם צלי אש'". וכתב על כך הרא"ם [שם]: "דאזהרת 'אל תאכלו' אכלהו קאי; על ה'נא' ועל ה'מבושל' ועל 'כי אם צלי אש'. כאילו אמר אל תאכלו ממנו נא, ואל תאכלו ממנו מבושל, ואל תאכלו ממנו כי אם צלי אש. שפירושו, אל תאכלו ממנו בהיותו בלתי צלי אש". ומתבאר מכך ש"כי אם צלי אש" הוא לא תעשה, ולא כדבריו כאן ש"כי אם צלי אש" הוא מצות עשה. ויש לומר, שבגמרא [פסחים מא.] אמרו "אמר רבא, אכלו נא לוקה שתים ["משום 'לא תאכל נא' ומשום 'לא תאכלו כי אם צלי אש', ד'כי אם צלי אש' נמי אלאו ד'לא תאכלו' קאי" (רש"י שם)]. מבושל לוקה שתים ["משום מבושל, ומשום 'לא תאכלו כי אם צלי אש'" (רש"י שם)], נא ומבושל לוקה שלש. אביי אמר, אין לוקין על לאו שבכללות ["דכולל בו כל מיני בשולים שאינן צליה לאסור" (רש"י שם)]... תרתי הוא דלא לקי ["כיון שהוא לוקה משום נא או משום מבושל, תו לא לקי משום כלל ד'כי אם צלי אש'" (רש"י שם)], חדא מיהת לקי ["כגון המבשל בחמי טבריא ואכלו, דאין כאן מלקות דבישול ולא מלקות של נא, לוקה משום 'כי אם צלי אש'" (רש"י שם)]". ותוספות שם [ד"ה איכא] כתבו: "פירש הקונטרס בחי וחמי טבריא חייב משום 'כי אם צלי אש'. וקשה לר"ת, אם כן... תיקשי להו ברייתא דלעיל [פסחים מא.] דתניא 'נא' ו'מבושל' אמרתי לך, ולא חי, אלמא לא לקי על חי... לכן נראה לר"ת דאחי לא לקי לכו"ע, ד'כי אם צלי אש' לא משמע דאתא למלקות, אלא לעשה ד'כי אם צלי אש תאכלו'... 'כי אם צלי אש' לא אתא אלא לעשה. ובנא ומבושל דווקא פליגי, דרבא סבר להכי סמכיה לאלו ללקות עליו על נא ומבושל, שהם בני מילקא. ואביי אמר, אין לוקין על לאו שבכללות. והא דקאמר 'חדא מיהת מילקא לקי', הכי פירושו; אם התרו בו משום 'כי אם צלי אש' לבדו, אבל על מלקות נא ומבושל לא ילקה, דלהכי מהני מה שכתוב בלשון כלל. ומיהו לבדו מיהא לקי, שסמכו לאלו שהם בני מלקות". @**וביאור הענין**^, שרש"י סובר "כי אם צלי אש" הוא לאו [משום דמוסב על "אל תאכלו ממנו"], ורבא סובר שלוקין על לאו שבכללות, ולכן אכל נא לוקה שתים, אכל מבושל לוקה שתים, אכל נא ומבושל לוקה שלש. אכל חי, או בחמי טבריה, לוקה אחת משום "כי אם צלי אש". ואילו אביי סובר שאין לוקין על לאו שבכללות, ולכך אם לקה משום נא או מבושל, שוב לא ילקה משום "כי אם צלי אש". אבל בחי או חמי טבריה, שאין בהם לאו של נא ומבושל, לוקה משום "כי אם צלי אש". אך ר"ת סובר ש"כי אם צלי אש" הוי עשה, אלא שבזה נחלקו רבא ואביי; רבא סובר שלכך התורה הסמיכה "כי אם צלי אש" לנא ומבושל לומר שבנא או מבושל ילקה אז גם משום "כי אם צלי אש", ואם אכל נא ומבושל לוקה שלש. אך אביי סובר שאם לוקה משום נא ומבושל, אינו לוקה משום "כי אם צלי אש", דהוי לאו שבכללות. אבל אם התרו בו משום צלי אש לוקה עליו, דלהכי מהני מה שסמכו לנא ומבושל. ולכולי עלמא אם אכל חי או חמי טבריה אין לוקין, כיון שלא נכתב "כי אם צלי אש" בלשון לאו. נמצא שהמהר"ל מבאר כר"ת, ולא כרש"י. וכן המהרש"א [פסחים מא:] ביאר שרש"י בפסחים הוא לשיטתו בפירושו לחומש, ותוספות חולקים על שיטת רש"י. וכן הלחם משנה [הלכות קרבן פסח פ"ח ה"ו] כתב שהרמב"ם "מפרש כפירוש התוספות דאחי לא לקי לכולי עלמא, ד'כי אם צלי אש' לא משמע דאתא למלקות, אלא לעשה. וכשאכלו נא ומבושל בהא פליגי אי לקי תלת או לא, דלהכי סמכו ל'כי אם צלי אש' ללקות עליו כשאכלו נא ומבושל, עיין שם".

<> כמו שאמרו בגמרא [פסחים פד.] "תניא, 'לא תותירו ממנו עד בקר והנותר ממנו עד בקר וגו'', בא הכתוב ליתן עשה אחר לא תעשה, לומר שאין לוקה", ופירש רש"י [שם] "כל לאו שניתק לעשה אין לוקין עליו, דמשמע זו היא תקנתו, אם תעבור על הלאו עשה זאת והינצל".

<> "ותקונו" - כי עשיה היא תיקון לדבר הנעשה. וכן נאמר [בראשית א, ז] "ויעש אלקים את הרקיע", ופירש רש"י [שם] "תקנו על עמדו והיא עשייתו, כמו [דברים כא, יב] 'ועשתה את צפרניה'".

<> כגון; לקיחת השה בעשור לחודש [שמות יב, ג], שחיטתו בארבעה עשר לחודש [שם פסוק ו], נתינת הדם על המשקוף [שם פסוק ז], אכילת בשר צלי אש [שם פסוקים ח-ט], שריפת הנותר בבוקר [שם פסוק י], ועוד.

<> פירוש - בראש חודש ניסן נאמר לקחת את השה בעשור לחודש, ולשוחטו בארבעה עשר לחודש. וראה בסמוך הערה 49.

<> "וכל עבד איש מקנת כסף ומלתה אותו אז יאכל בו" [שמות יב, מד], "תושב ושכיר לא יאכל בו" [שם פסוק מה], "ועצם לא תשברו בו" [שם פסוק מו], ועוד.

<> לשון רש"י [שמות יב, מג] "זאת חקת הפסח - בי"ד בניסן נאמרה להם פרשה זו". ובגו"א שם אות עב [רמא.] כתב: "דהא אי אפשר לומר דאחר י"ד בניסן נאמרה הפרשה, דהא כתיב בסוף הפרשה [שמות יב, נ] 'ויעשו בני ישראל וגו'', והפסח עשאו בי"ד בניסן [שם פסוק ו]. ואין לומר שקודם י"ד בניסן נאמרה לו, דכיון דציוה לו מקצת דיני פסח בראש חודש ניסן [רש"י שם פסוק ג] בפרשת 'החודש הזה' [שם פסוקים ג-יא], ולא הגיד להם פרשה זאת, שמע מינה שלא רצה הקב"ה שידעו פרשה זאת עדיין". והמשך דבריו יובא בהערה 56.

<> סתם ולא פירש מדוע מצוות עשה של קרבן פסח צריכות להאמר בר"ח ניסן ["לפי שהם תיקונו של פסח" (לשונו למעלה לאחר ציון 45)], ואילו מצוות לא תעשה של קרבן פסח אינן שייכות לזה [ש"לא בא רק ללאו ואין זה תקון עשייתו" (לשונו למעלה לאחר ציון 47)], דמהו הגורם שמצוות עשה לחוד, ומצוות לא תעשה לחוד. גם לא מובן כ"כ שכתב פעמיים שהלקיחה היתה בעשור לחודש, והשחיטה בארבעה עשר בו. ואולי אפשר לבאר זאת על פי דבריו בדרוש לשבת הגדול [קצו:], שביאר שם את שלשת הזמנים האלו; הציווי בר"ח ניסן, הלקיחה בעשור בו, והשחיטה בארבעה עשר בו, וז"ל: "ומפני כי תחילת בריאת האדם הוא לעבוד השם יתברך, בחרה בתורה החודש שבו הפסח, שהוא עבודת השם יתברך בפרט... וצוה על זה בחודש הראשון באחד לחדש, כי האדם תחילת בריאתו שיעבוד השם יתברך [ראה למעלה פל"ה הערה 32]... ולכן צוה על מצות הפסח, שהיא העבודה, מיד באחד לחודש. ומפני כי העבודה אל השם יתברך הוא בכל חלקי כחות שלו, ומחוייב שיעבוד בהם השם יתברך... וחלקיו הם השכל והגוף והנפש, אלו ג' דברים הם לאדם. ולפיכך תיכף ומיד בראש חדש ניסן נאמר 'החדש הזה לכם וגו' דברו אל כל עדת בני ישראל', שיהיה הדבור, שהוא הלימוד של פסח היאך לעשות הפסח, בראש חדש ניסן. ותיכף היו משעבדים השכל והדעת לעשות המצוה, ובזה משועבד האדם בשכלו. וחייב האדם לשעבד נפשו לעבודת השם יתברך, ולכך היה הלקיחה בעשור לחדש, שיקחו שה לבית אבות, ודבר זה בודאי מעשה שיקח שה לבית, וכל מעשה הוא על ידי הנפש, כי על ידי הנפש פועל האדם... ובי"ד היה בעור חמץ והשאור, והיה שחיטת הפסח אחר ביעור חמץ ושאור, וזה היה שיעבוד הגוף אל השם יתברך. כי יצר הרע הוא בגופו של אדם [שבת קה:], כי הנשמה היא בלא יצר הרע. ומצוה על האדם שיבער השאור והחמץ מביתו, וישחט הפסח, להודיע כי לעבודת השם יתברך יסלק יצר הרע". הרי קרבן פסח בא לשעבד את כל חלקי האדם אל ה', וברי הוא ששעבוד זה יכול להעשות רק על ידי מעשים, ולא בשב ואל תעשה. לכך מ"ע של קרבן פסח לחוד, וזמן אמירתן הוא בר"ח ניסן. אך מל"ת של קרבן פסח לחוד, וזמן אמירתן הוא בארבעה עשר בניסן. וכן לפי זה יובן מאוד מדוע מדגיש כאן פעמיים שלקיחת השה בעשור לחודש, ושחיטתו בארבע עשרה לחודש, כי בא להורות באצבע על השתעבדות הנפש והגוף הנמצאת בקרבן פסח.

<> ומכך לכאורה משמע שגם בפרשה זו נאמרו מצוות עשה, שלשון הפסוק במילואו הוא "ויעשו כל בני ישראל כאשר צוה ה' את משה ואת אהרן כן עשו", וא"א לומר "ויעשו" ו"כן עשו" על מצוות לא תעשה.

<> שהוא אינו נימול, וכמו שכתב הרמב"ם הלכות מילה פ"א הי"ח: "אשה שמלה בנה ראשון, ומת מחמת מילה, שהכשילה את כחו. וכן מלה את השני, ומת מחמת מילה... הרי זה לא ימול את השלישי בזמנו, אלא ממתינין לו עד שיגדיל ויתחזק כחו" [מקורו ביבמות סד:], וראה בסמוך הערה 53.

<> רש"י שמות יב, מח "וכל ערל לא יאכל בו - להביא את שמתו אחיו מחמת מילה, שאינו מומר לערלות, ואינו נלמד מ'בן נכר לא יאכל בו' [שם פסוק מג]". ורש"י [פסחים ס.] כתב: "ישראל שמתו אחיו מחמת מילה, והן פסולין מלאכול פסח, דכתיב 'כל ערל לא יאכל בו'". וכן חזר וכתב רש"י [פסחים כח:, צו.]. אמנם דעת ר"ת [תוספות חגיגה ד:, וזבחים כב:] שערל שמתו אחיו מחמת מילה הרי הוא אונס גמור, וראה בסמוך הערה 55.

<> משנה [שבת קלז.] "החולה אין מוהלין אותו עד שיבריא". והרמב"ם הלכות מילה פ"א הי"ח כתב: "אין מלין אלא ולד שאין בו שום חולי, שסכנת נפשות דוחה את הכל, ואפשר למול לאחר זמן, ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל לעולם".

<> פירוש - הפסוק [שמות יב, נ] "ויעשו כל ישראל כאשר צוה ה' וגו'" לא בא להורות על קיום מצוות עשה שבקרבן פסח, אלא בא להורות שלא היה אחד מישראל שנמנע ממנו מלהקריב קרבן פסח מחמת מצוות לא תעשה שנאמרו בפרשה השניה, כי כלם היו נימולים.

<> מוסיף משפט זה לבאר מדוע אם היה ערל משום אונס [שמתו אחיו מחמת מילה, או חולה] לא היה נגאל ממצרים. ועל כך מבאר שאע"פ ש"אונס רחמנא פטריה" [ב"ק כח:], מ"מ "אונס כמאן דעביד לא אמרינן" [ירושלמי קידושין פ"ג ה"ב], וערל מחמת אונסא עדיין חסרה לו הקרבת קרבן פסח בכדי שינצל ממכת בכורות ויגאל ממצרים. ולמעלה פל"ז [לאחר ציון 58] כתב: "בא הפרשה הזאת להזהיר את ישראל שלא יהיו נאנסים במצוה הזאת [של קרבן פסח]. כי זאת המצוה אם יהיו אנוסים ולא יעשו אותו, חס ושלום יש לחוש למגפה, כמו שאמר [שמות יב, כג] 'ועבר ה' לנגוף וגו''. ולפיכך פרשה זאת אזהרה יתירה... בשביל שהוא הצלתו, כדאמר קרא בפירוש, ואם לא כן יש לחוש לנגף". וראה שם הערות 60, 72. ואודות שקרבן פסח מציל את ישראל ממכות בכורות, כן נתבאר למעלה פל"ו הערה 161. ודע, שדעת ר"ת [תוספות חגיגה ד:, וזבחים כב:] היא שערל שמתו אחיו מחמת מילה הרי הוא אונס גמור, ואינו כערל להיות אסור בקרבן פסח, וישראל מומר שדיברו חכמים בכל מקום הוא מומר לערלות. ועיין באתוון דאורייתא כלל יג במה שכתב בזה.

<> בגו"א שמות פי"ב אות עב [רמא:] סלל לו דרך אחרת בישוב שאלה זו [מדוע פרשה זו לא נאמרה בר"ח ניסן], וז"ל: "והטעם נראה כי אם ציוה הקב"ה על מצות חקת הפסח בראש חודש ניסן, ונאמר 'כל בן נכר לא יאכל בו וכל עבד וגומר וכל ערל לא יאכל בו' שמות יב, פסוקים מד, מח], היו ישראל מלין מיד בראש חודש ניסן כדי שיאכלו הפסח, ולא היו נימולים בי"ד. והקב"ה רצה שיהיו מלין בליל צאתם ממצרים, כדכתיב [יחזקאל טז, ו] 'ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך' [רש"י שמות יב, ו], ולכן המתין לומר הפרשה הזאת עד י"ד בניסן... לכך היתה המצוה שיהיו נימולין בי"ד שעשו הפסח, כדי שיהיה הפסח והמילה כאחד".

<> זהו משפט סיכום לפסוקים של קרבן פסח ראשון שנאמרו בפרשת בא, ואשר נתבארו כסדרם בפרקים האחרונים [פרקים לה-לח]. ומעתה יבוא לבאר קרבן פסח שני, שאינו מוזכר בפרשת בא, אלא בפרשת בהעלותך [במדבר ט, ט-יד]. ולאחר מכן [בהמשך הפרק ובפרקים הבאים] יחזור לבאר הפסוקים כסדר הפרשיות [בא ובשלח]. ומטבע הלשון של "פסח ראשון" ו"פסח שני" מוזכר במשנה [פסחים צה.].

<> ופירש רש"י [שם] "פסח קטן - פסח שני, לטמא ושהיה בדרך רחוקה בראשון". ונקט במטבע לשון זה כי בא לבאר שפסח שני הוא בשביל עבודת היחיד [לעומת פסח ראשון שהוא בשביל עבודת הכלל]. ויחס היחיד לכלל הוא יחס של קטן לגדול. ובקול הרמ"ז [חלה פ"ד מי"א] כתב: "לעשות פסח קטן. גם בפרק קמא דראש השנה קרי ליה הכי, אבל במסכת פסחים פרק ט' [פסחים צה.] קוראו 'פסח שני'. ונראה כמו שכתב התוספות ריש פרק ערבי פסחים [צט:] דנקט מסכת 'פסחים' בלשון רבים משום דיש פסח ראשון ושני. ואם כן באותה מסכת קראו 'שני', שהרי נכלל במספר 'פסחים', דמיעוט הרוב שנים... אבל בשאר מקומות קרי ליה 'קטן', לאשמועינן ברמז שהוא קטן בין בכמות, שאינו אלא יום אחד, ובין באיכות, דחמץ ומצה עמו בבית, ואין הלל באכילתו [פסחים צה.], וגם קטן באוכלוסין, שרוב ישראל עשו כבר את הראשון".

<> "ההפרש שיש בין המרובים ובין מועטים, כי המרובים הקב"ה מלך עליהם והוא אלקיהם על כל פנים, וביחיד הוא אלקיו כאשר הוא מקבל אלקותו" [לשונו בהמשך].

<> פירוש - שזה העם שהקב"ה הוא לו לאלקים.

<> לשונו בדר"ח פ"ג מ"י [רמ.]: "אין האדם הפרטי בלבד בעולם, אבל יש לאדם מציאות מצד הכלל, במה שהוא תוך הכלל, ומצטרף אל הכלל. וצירוף זה שהוא מצורף אל הכלל מדריגה בפני עצמו מה שהאדם הוא מצטרף אל הכלל, והוא בתוך הכלל. כי בודאי הפרט מדריגה בפני עצמו, והכללי, בפני עצמו, ודבר זה ברור" [ראה למעלה פי"ח הערה 6, ולהלן הערה 70].

<> במתנו"כ [שם] כתב: "משוברות כו' - כלומר אף על פי שהוא להם שברון רוח וקהיון שינים". וביפה תואר [שם] כתב: "כלומר שלא אהיה בודאי, אלא אהיה פעמים לאשר אקרה שאהיה עמו, וזה יצדק ביחידים... אבל במרובים בודאי אהיה עמהם, שאפילו יחשבו לסור ממני, על כרחם אמלוך עליהם. וזהו שאמר לאמר להם 'אהיה שלחני אליכם', כי להיותם מרובים בודאי יהיה עמהם, אפילו כשיהיו חוטאים" [הובא למעלה פכ"ה הערה 98]. וראה להלן הערה 78.

<> אודות שה' יתברך נמצא עם הכללים תמיד, כן כתב בדר"ח פ"ב מ"ב [תקלב.], וז"ל: "יש להטיב עם הצבור מפני שהם כלל, וראוי להטיב עם הצבור שהם כלל... כי הוא השם יתברך עם הצבור. ולפיכך אמרו במסכת שבת [קנ.] מפקחים על עסקי צבור בשבת. והיינו מפני שנחשב מילי דצבור מילי דשמיא, והוא בכלל חפצי שמים שהם מותרים... טובת הצבור הוא מילי דשמיא". ובדר"ח פ"ג תחילת מ"י [רלג.] כתב: "כי רוח המקום הוא גם כן מקושר ומחובר עם רוח הבריות... כי רוחו של מקום ורצונו הוא דבק ברוח הבריות, וזה מפני כי הכללים יש להם דביקות גמור בו יתברך, עד שרוח המקום דבק ברוח הבריות... ודברים אלו ראוים להבין איך רוח המקום קשורה ברוח הבריות, והעד על זה מה שאמר [יחזקאל לו, כז] 'ואת רוחי אתן בקרבכם', ומזה תראה כי נאצל... רוח של מקום על רוח הבריות, כי יש כאן דביקות וחבור לגמרי". ובנתיב התורה פ"ד [קעו.] כתב: "הצבור במה שהוא צבור והם הכלל, הם ביותר קרובים אל השם יתברך". ו"קול המון כקול שקי" [מגלה עמוקות פרשת שמות]. ובנר מצוה [קכו.] כתב: "כי הוא יתברך הוא עם הכלל, שהם הצבור". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.] כתב: "כי השכינה יש לה חבור אל האדם... וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ו.] כל מקום שיש עשרה, שכינה עמהם". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצז.] כתב: "כי השם יתברך מייחד שמו על הכללי, לא על הפרטי. ודבר זה מפני כי השם הוא המהות השכלי, אשר אין השכל פרטי, רק כללי". ואמרו חכמים [ירושלמי ברכות פ"ה ה"א] "העוסק בצרכי צבור כעוסק בדברי תורה דמי" [הובא בתוספות ברכות לא. ד"ה רב אשי, רא"ש שם פ"ה ה"ב, רמב"ם הלכות תפילה פ"ו ה"ח, טושו"ע אורח חיים סימן צג סעיף ד]. וראה למעלה פי"א הערה 61, פט"ז הערה 53, פי"ח הערה 120, ופכ"ה הערה 107. ובתניא, אגרת קודש כג, כתב: "שמעתי מרבותי, כי אילו נמצא מלאך אחד עומד במעמד עשרה מישראל ביחד, אף שאינם מדברים בדברי תורה, תפול עליו אימתה ופחד בלי גבול ותכלית, משכינתא דשריא עלייהו, עד שהיה מתבטל ממציאותו לגמרי". וצרף לכאן את השיטה הסוברת שדברים שנאסרו מפאת כבוד הצבור [כגון במגילה כג., שם כד:], אין הצבור יכול למחול על כבודו, שאין הכבוד תלוי בהם, אלא בשכינה השורה על כל צבור של עשרה מישראל [שו"ת בית יהודה (עייאש) או"ח סימן כב]. וזה כמו מלך שאינו יכול למחול על כבודו [כתובות יז.]. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; המגלה עמוקות [פרשת ויצא] כתב: "'צבור' בגימטריה 'רחמים'". והם הם הדברים שנתבארו כאן, שהרי אין הרחמים אלא דבקות ואחדות, וכמו שכתב בנצח ישראל פנ"ב [תתכט:]: "מדת הרחמים הוא הדבוק בעצם לגמרי, כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור... כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה'... ולפיכך מדה זאת בעצמה הוא סבה אל החבור שיש אל השם יתברך לתחתונים" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 69, פכ"א הערה 65, פכ"ג הערה 204, פל"ז הערה 8, ובסמוך הערה 76]. והואיל וה' דבק בצבור, וזו מעלת הצבור, דין הוא שהגימטריה של "צבור" תהיה שקולה לגימטריה של "רחמים", כי זהו כל התוקף והחוזק של הצבור.

<> פכ"ה [לאחר ציון 102], וז"ל שם: "ורבי יוחנן מפרש כי 'אהיה' משמע שהוא יתברך נמצא לנמצאים, כמו שאמרנו. אמנם 'אשר אהיה' מורה על מציאות הוייתו הנסתר, שכן משמע 'אשר אהיה', רצה לומר מי שהוא, וזהו לשון נסתר. ולכך פירש רבי יוחנן שזה דוקא ביחידים, רצה לומר כי ביחידים השם יתברך נסתר, רק נמצא למי שהוא נמצא אליו. אבל ברבים נאמר 'אהיה' בלבד, כי לשון 'אהיה' משמע שהוא יתברך נמצא לנמצאים, ולא משמע כלל לשון הסתר כמו 'אשר אהיה', מלמד לך כי השם יתברך עם הכללים תמיד". וראה בסמוך ציון 68.

<> פסחים סו: "אמר רבי יוחנן, אמר קרא [במדבר ט, י] 'איש איש כי יהיה טמא לנפש', איש נדחה לפסח שני, ואין ציבור נידחין לפסח שני, אלא עבדי בטומאה". ומתבאר מדבריו שאין הצבור אוסף של יחידים, אלא הוא מהות רוחנית אחת שהיחידים הם חלק ממנה. וכך כתב הפחד יצחק פסח מאמר לג, וז"ל: "כי כלליות כנסת ישראל אין מובנה קבוץ כל הפרטים של האישים היחידים מבני ישראל, אלא שהענין הוא להפך; דכלליות כנסת ישראל היא יחידה אחת אשר האישים היחידים הם חלקים ממנה" [ראה להלן הערה 77].

<> כמו שנאמר [ויקרא טז, טז] "השוכן אתם בתוך טומאתם", ודרשו חכמים [יומא נו:] "אפילו בשעת שהן טמאים שכינה עמהם". ובדר"ח פ"ב מ"ד [תקמה:] כתב: "כי כל ענין הצבור הוא רצונו, וראיה לזה, כי אמרו בפרק קמא דברכות [ח.] 'ואני תפלתי לך ה' עת רצון' [תהלים סט, יד], אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללין. הרי לך מבואר שהשם יתברך רצונו בצבור דוקא, ורצונו הוא כאשר מתפללין על צרכיהם מה שצריך להם... ודבר זה ענין עמוק כי אין מקטרג לצבור, במה שהם צבור אשר יש להם כח כללי, ובצד הכלל אין חטא, כי החטא הוא בפרטים, אבל הכללי לא שייך חטא וקטרוג. לכך הקטרוג לצבור מצד הפרט בלבד, דהיינו מה שעשו היחידים, אבל מצד הכלל אין קטרוג. ותפילת הצבור בבית הכנסת הוא מצד הצבור, ולפיכך הוא שעת רצון. וגם דבר זה ידוע לנבונים. ועל כל פנים הצבור הם דבוקים ברצונו יתברך, כאשר ידוע". ובדר"ח פ"ה מי"ח [תכז:] כתב: "ומפני זה תבין כי המאמר שאמר [שם] 'כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו', כי החטא הוא לאדם השתנות, שהוא משתנה מטוב לרע. ולפיכך אמר ש'כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו', כי הרבים הם כלל אחד, ואין שנוי לדבר הזה. כי השנוי הוא לדבר מצד הפרטי, אבל הכללים הם עומדים, ולא שייך בזה השתנות... כי הפרטים מקבלים שנוי ותמורה, והכלל הוא עומד לנצח. ולפיכך אם מזכה הרבים, שהרבים נחשבים כלל אחד, והכללי הוא מבלי שנוי, לכך אין חטא בא על ידו שיהיה בעל שנוי כמו שהוא שייך לאדם הפרטי, כי בשביל שזיכה את הרבים, שהם כללים שעומדים בלי שנוי, אין חטא בא על ידו שיהיה השתנות אליו. ואל יקשה לך, אם כן האיך מצאנו שהרבים עצמם חטאו... דבר זה אין קשיא כלל, כי כל אחד ואחד בתוך הכללי הוא פרטי בפני עצמו, ולפיכך שייך חטא בכלל, דהיינו לכל אדם ואדם בעצמו שייך חטא, כי בפרטי יש השתנות בודאי... אבל המזכה את הרבים, אין מזכה אותם מצד שהם פרטים, רק מצד שהם כלל... וכבר התבאר כי הכללי אין שנוי בו, ולפיכך כאשר היה מזכה את הרבים, והתחבר אל המדריגה העליונה הזאת שאין בה שנוי, כמו שהוא ענין הרבים, אין חטא בא על ידו". וראה נצח ישראל פי"א [רעט.], באר הגולה באר הרביעי [שסא.], ועוד. @**ובדרשות הר"ן**^ תחילת דרשה א כתב: "מה שהפליגו לנו רבותינו ז"ל בשבחו ומוראו של צבור, עד שאמרו [סוטה מ.] לעולם תהא אימת צבור עליך... אע"פ שכל אחד מצד עצמו אינו ראוי לזה, מצד הצטרפו לזולתו יקנה הכלל שבח ומעלה יותר ממה שראוי מצד פרטיו... וכבר רמזו לנו [כריתות ו:] בחלבנה, שהושמה עם סמני הקטורת [שמות ל, לד], והיה מן הנראה שתפסיד אותם להפסד הריח הזה, ועם כל זה אמתה לנו הנבואה שאין להם שלמות זולתה. כי כן הענין בהצטרף עמנו בעבודתנו לשם יתברך החוטאים והפושעים, שלא יפסידו עבודתנו, אבל תהיה בזה יותר שלימה".

<> דע, שכפי החילוק שחילק כאן בין רבים ליחיד, כך חילק בין יחס ה' לישראל לבין יחס ה' לאומות, וכמו שכתב בדרשת שבת הגדול [רה:], וז"ל: "כי זה הפרש אשר יש בין ישראל לבני נח, דאילו בני נח הם צריכים לקרב עצמם, ואז השם יתברך מקרב אותם. אבל ישראל, השם יתברך מקדים אותם לקרב, אף שלא קרבו ישראל עצמם. כלומר כי אין תולה אהבת השם יתברך לישראל מצד צדקתם, רק כי הוא יתברך בחר באומה זאת בעצם, שרוצה בהם, והם בניו בעצמם. ואין הבן צריך לקרב עצמו אל האב, רק האב מקרב הבן". אמנם הם הם הדברים; אצל ישראל הבחירה היא כללית, ואילו אצל האומות הבחירה היא פרטית [כי אין צבור וכלל באומות (כמבואר למעלה פי"ט הערה 122)]. וההבדל בין הצבור ליחיד הוא הוא ההבדל בין ישראל לעמים. ודבר זה מבואר להדיא בדבריו בנצח ישראל פי"א [רפו:], וז"ל: "ודברים אלו ביארו חכמים בדבריהם הנאמנים במדרש [ילקו"ש ח"ב סוף שיב], 'מי זה ערב לבו לגשת אל ה'' [ירמיה ל, כא], אמר רבא בר רב הונא, מעלה זו יש בין ישראל לגוים; דאילו בישראל כתיב [יחזקאל לז, כז] 'והייתי לכם לאלקים והמה יהיו לי לעם', ואילו בגוים כתיב [ירמיה ל, כא-כב] 'מי הוא זה ערב את לבו לגשת אלי נאם ה' להיות לי לעם ואני אהיה להם לאלקים', עד כאן. בארו בזה... ההפרש אשר יש בין ישראל לאומות; כי שם יתברך בחר בישראל בעצם, ולא בשביל מעשיהם הטובים. שלא לומר דוקא כאשר הם עושים רצונו של השם יתברך אז בחר בהם, ולא כאשר אין עושים רצונו של השם יתברך, ולפיכך כתיב 'והייתי לכם לאלקים' קודם, ואחר כך 'והמה יהיו לי לעם'. כלומר מה שהשם יתברך בחר בישראל הוא קודם, ואף כי ישראל אינם מקבלים אלקותו. לכך לא כתב גם כן קודם בחירת אברהם מעשיו הטובים, שלא תאמר כי הוא יתברך בחר באברהם ובזרעו אחריו בשביל מעשיהם, ואז היה לך לומר כאשר אין מעשיהם טובים ימאס בהם, שדבר זה אינו, רק כי הבחירה בהם מצד עצמם, &**וזוהי בחירה כללית**^. אבל באומות כתיב קודם 'להיות לי לעם', שכאשר מעשיהם טובים וצדיקים אז השם יתברך מקרב אותם, ואין הקירוב אליהם &**רק מצד הפרטים**^, לא בחירה כללית. ולכך אצל נח, שהשם יתברך קרבו, זה היה בשביל מעשיו בלבד, ולכך לא היה הבחירה בזרעו כלל. ואילו יבינו זה בני אדם לא עלה על מחשבתם, מחשבת הבל, לומר כי השם יתברך מאס בישראל חס ושלום" [הובא למעלה פכ"ד הערה 63].

<> הובא למעלה הערה 64.

<> ועל כך אמרו חכמים [פסחים עח.] "טומאה הותרה בציבור". ועוד אמרו [תמורה יד.] "קרבנות הציבור דוחין את השבת ואת הטומאה, וקרבנות יחיד אינן דוחין לא את השבת ולא את הטומאה". וראה הערה 78.

<> ועל כך אמרו חכמים [עדיות פ"ה מ"ז] "מעשיך יקרבוך ומעשיך ירחקוך". ואודות שמעלת היחיד היא לפי מעשיו, ומעלת הכלל היא בעצם, כן עולה מדברי חכמים [תענית ח.], שאמרו שתפילת יחיד מתקבלת רק אם נאמרה בכוונה, ואילו תפילת צבור מתקבלת אף בלי כוונה, שאמרו "אמר רבי אמי, אין תפלתו של אדם נשמעת אלא אם כן משים נפשו בכפו, שנאמר [איכה ג, מא] 'נשא לבבנו אל כפים'. איני, והא אוקים שמואל אמורא עליה ודרש [תהלים עח, לו-לז] 'ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו ולבם לא נכון עמו ["עם הקב"ה" (רש"י שם)] ולא נאמנו בבריתו', ואף על פי כן [שם פסוק לח] 'והוא רחום יכפר עון וגו'' ["ואף על פי כן כתוב בסמוך 'והוא רחום יכפר עון' ושומע תפלתם, והיכי אמרת שאין תפלתם נשמעת אלא אם כן משים נפשו בכפו, כלומר שנפשו מכוונת בכפו" (רש"י שם)]. לא קשיא כאן ביחיד ["אינו אלא אם כן לבו מכוון" (רש"י שם)], כאן בצבור ["תפלתם נשמעת, ואף על פי שאין לב כולם שלם, כדכתיב 'ויפתוהו בפיהם בדברים', לשון רבים" (רש"י שם)]". והשערי אורה [השער השני הספירה התשיעית] כתב: "בתפילת הציבור אין כל ממונה וכל שוער יכול לעכב, אלא כשהציבור מתפללים תפילתם נכנסת ומתקבלת על כל פנים. וזהו סוד 'פנה אל תפלת הערער ולא בזה את תפלתם' [תהלים קב, יח], 'את תפילתו' לא נאמר, אלא 'את תפילתם'. ופירוש הפסוק 'פנה אל תפלת הערער', כלומר כשהיחיד מתפלל בודקין את תפילתו אם היא ראויה להתקבל, וכמה מערערים יש עליה. אבל כשהציבור מתפללין, 'לא בזה את תפילתם', אף על פי שאין תפילתם כל כך הגונה, מקבלים אותה מלמעלה" [מקורו בזוה"ק ח"א רלד.]. הרי שמעלת היחיד היא לפי מעשיו, ואילו מעלת הכלל היא בעצם.

<> בא לבאר כיצד הזמן של פסח שני תואם למהותו.

<> "הוא בחדש השני כי ראוי הוא כך, כי ראשון הוא עבודה הכללית, ואחר כך הפרטית" [לשונו בסמוך].

<> רמב"ן במדבר ט, ג: "בפסח שני... אינו נוהג אלא יום אחד, וקיצר הכתוב לאמר [שם פסוק יא] 'בין הערבים יעשו אותו', ככל חקותיו וככל משפטיו תעשו אותו, לרבות דיני האכילה, שאינן באותו היום הנזכר בכתוב, כי בלילה שאחריו יאכל, שכבר פירש שם [שמות יב, ח] 'ואכלו את הבשר בלילה הזה וגו''. וכן בחודש השני 'בארבעה עשר בין הערבים יעשו אותו על מצות ומרורים יאכלוהו' [במדבר ט, יא], טעמו יאכלוהו בעת האכילה הנזכרת שם בצואה של פסח ראשון".

<> יש להבין את הערתו, שהרי אף פסח ראשון נוהג רק יום אחד, ולא שבעה ימים, וכפי שתמהו בגמרא [פסחים צא:] "פסח כל שבעה מי איכא", אלא שכוונתו להשוות בין פסח שני לחג המצות, ומה מקום יש להשוות בין דברים שונים. והסמ"ק במ"ע מז כתב: "פסח שני אינו נוהג אלא יום אחד, שחיטתו בארבעה עשר ואכילתו בליל חמישה עשר על מצות ומרורים, לפי שפסח שני הוא תשלום לזביחת הפסח, ואין תשלום לחג המצות". אמנם בתוספתא [פסחים ח, ג] אמרו "אלו דברים שבין [פסח] ראשון לשני... הראשון נוהג כל שבעה, והשני יום אחד". והמשך חכמה [במדבר ט, יא] כתב על כך: "בתוספתא פסח ראשון נוהג כל שבעה, ופסח שני נוהג יום אחד. וכמו דכל שבעה על איסור חמץ קאי, כן יום אחד הוא, שאינו נאכל עם חמץ, ופשוט". ולפי זה כוונתו כאן להעיר מדוע איסור חמץ של פסח ראשון נוהג שבעת ימים, ואילו איסור חמץ של פסח שני נוהג רק יום אחד.

<> יש להעיר, כי בתפארת ישראל פל"א [תסג:] כתב: "שבעה... רבוי גמור, כדכתיב [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו', כלומר בדרך אחד יצאו, וברבוי דרכים ינוסו, אבל מספר שבעים הוא מספר כללי, הוא רבוי שמתאחד, כי החשבון הכללי הוא מתאחד, מה שאין כן במספר הפרטי". הרי שכתב שמספר שבע הוא פרטי ולא כללי, דלא כדבריו כאן. ושם בהערה 12 הובאה הערה זו, ונשארה בצ"ע. אך נראה ליישב על פי דברי רש"י [שמות יב, טו] שכתב "שבעת ימים מצות תאכלו - שטיינ"א של ימים". ושוב כתב רש"י [ויקרא כג, ח] "שבעת ימים - כל מקום שנאמר 'שבעת' שם דבר הוא, שבוע של ימים, שטיינ"א בלע"ז". ובגו"א שמות פכ"ט אות ל [שעח.] כתב: "'שבעת ימים' רוצה לומר שביעית של ימים... ולא יקרא 'שביעית' אלא אם היו רצופין ביחד, וכאשר הם ביחד אז הוא שביעית... שאם יש כאן שני ימים ביחד, ועוד חמשה ביחד, אין כאן שביעית, וזה החילוק שיש בין 'שבעה' ובין 'שבעת', כי 'שבעת' צריך שיהיה כאן שביעית". ובגו"א במדבר פ"ח אות ג [קטז.] כתב: "'שבעה' בא על שבעה נפרדים כל אחד ואחד בפני עצמו... אבל 'שבעת' יאמר על הכלל". ובספר הזכרון למרן בעל הפחד יצחק זצ"ל, עמוד צח, נכתב: "'שבעת ימים'... כלומר לא סך הכל של שבעה ימים נפרדים, אלא יחידה אחת שלימה של שבעת ימים". נמצא שבפסח ראשון יש "יחידה אחת שלימה של שבעת ימים" [לעומת פסח שני]. ולכך נהי שמספר שבעה הוא מספר פרטי, אך "שבעת" הוא מספר כללי, כי "'שבעת' יאמר על הכלל" [לשונו בגו"א במדבר הנ"ל]. ולמעלה ס"פ יט [לאחר ציון 246] כתב: "אמרו [מכילתא שמות יח, א] שבע שמות היה ליתרו, כי זה הוראה על שהיה בו הכנה כללית". וגם שם הביאור הוא ששבעה שמות הם מהות אחת בעלת שבע פנים, כי השם מורה על מהות [כמבואר למעלה פכ"ד הערה 24], "ואי אפשר לה לשום בריה אחת שתהיה יותר מבעלת מציאות אחת" [לשון הפחד יצחק שבועות מאמר ד אות ז].

<> ו"ישראל" הוא שם האומה הכללית, לכך שם זה מורה שהקב"ה הוא אלקים לכלל האומה. ובתפארת ישראל פל"ט [תקצז.] כתב: "כי השם יתברך מייחד שמו על הכללי, לא על הפרטי. ודבר זה מפני כי השם הוא המהות השכלי, אשר אין השכל פרטי, רק כללי" [הובא למעלה הערה 63]. ולהלן פל"ט [לאחר ציון 31] כתב: "הוא יתברך נקרא 'אלקי ישראל', ומייחד שמו עליהם, כדכתיב [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'". ולהלן ס"פ סח כתב: "אותם שמגדילים המלאכים ואף הגלגלים על ישראל הם ממעטים כבוד השם יתברך, אשר נקרא 'אלקי ישראל'". ובדר"ח פ"ו מ"י [שמו.] כתב: "ישראל נקרא שמו עליהם לומר 'אלקי ישראל'. והמלאכים קודם שנבראו היו אומרים [תהלים מא, יד] 'ברוך ה' אלקי ישראל וגו'' [תנחומא קדושים אות ב], הרי כי שם אלקותו נקרא עליהם". ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:] כתב: "הפרישה מדרכי הצבור הוא פרישה מן השם יתברך, כי הוא יתברך נקרא 'אלקי ישראל', ולפיכך ראוי שיהיה נחשב הפורש מן הצבור שהוא פורש מן השם יתברך". וראה להלן פל"ט הערה 33.

<> לשונו בתפארת ישראל פט"ז [רנה:]: "כי יותר ראשון ויותר קודם השפעת השכל אל הכלל, שהוא יותר ראשון מן הפרט". ונאמר [במדבר לא, כו] "שא את ראש מלקוח השבי באדם ובבהמה וגו'", ופירש רש"י שם "שא את ראש - קח את החשבון". והגו"א שם אות כד [תקכ.] כתב: "נקרא החשבון 'ראש', מפני כי הכלל הוא עיקר וראש לפרטים, שהפרטים יכנסו תחת הכלל, ולפיכך החשבון בכלל נקרא 'ראש'" [הובא למעלה פי"ח הערה 12, ופל"ו הערה 189]. והפחד יצחק פסח מאמר לג כתב: "כלליות כנסת ישראל אין מובנה קבוץ כל הפרטים של האישים היחידים מבני ישראל, אלא שהענין הוא להפך; דכלליות כנסת ישראל היא יחידה אחת אשר האישים היחידים הם חלקים ממנה" [הובא למעלה הערה 65].

<> חידוש גדול יש במשפט זה; שגרת המחשבה תופסת שההלכה האומרת ש"איש נדחה לפסח שני, ואין צבור נידחין לפסח שני" [פסחים סו:] היא קולא שיש לצבור, שמחמת מעלת הצבור אין שום חסרון חל בהם. וכמו ש"אין הצבור מתים" [תמורה טו:], ו"לית צבור כוליה עני" [ירושלמי גיטין פ"ג סה"ז], כך אין צבור נדחה. ורש"י [מנחות כה.] כתב להדיא שטומאה דחויה בצבור מפני כבוד הצבור. אך כאן מבאר שהלכה זו היא "להורות שהוא יתברך אלקיהם על כל פנים, לפיכך אין רבים נדחים, אפילו הם טמאים יעבדו לפניו", וזו היא חומרא שיש לרבים, שאינם יכולים להפטר משעבודם אל ה'. והרי על נקודה זו הביא המדרש [שהובא למעלה לפני ציון 62] את הפסוק [יחזקאל כ, לג] "חי אני נאם ה' אלקים אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם". וכן רש"י [במדבר טו, מא] כתב "שלא יאמרו ישראל מפני מה אמר המקום, לא שנעשה וניטול שכר, אנו לא עושים ולא נוטלים שכר, על כרחכם אני מלככם. וכן הוא אומר 'אם לא ביד חזקה וגו' אמלוך עליכם'". הרי שהפסוק ביחזקאל מורה על כובד השעבוד המוטל על ישראל. והחידוש הנפלא שיש בדבריו הוא שכובד זה מתבטא גם בהלכה האומרת ש"איש נדחה לפסח שני, ואין ציבור נידחין לפסח שני", כי משמעותה של הלכה זו היא שאין בידי הטומאה להפקיע את הצבור משעבודם לה'.

<> רש"י [שם]: "לי הוא - לעצמי קניתים על ידי שהכיתי בכורי מצרים".

<> דרכו של המהר"ל לכנות "פרשה" על פי סתומות ופתוחות [כמבואר למעלה פ"י הערה 13, דר"ח פ"ה מט"ו (שעו:), גו"א ויקרא פי"ח הערה 21, שם במדבר פ"ל הערה 58, שם דברים פ"ג הערה 78, ועוד]. ולאחר הפרשה של "קדש לי כל בכור" באה פרשת "והיה כי יביאך ה' וגו'" [שמות יג, יא-טז]. ושם בפסוק טו נאמר "ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרג ה' כל בכור בארץ מצרים מבכור אדם ועד בכור בהמה על כן אני זובח לה' כל פטר רחם הזכרים וכל בכור בני אפדה". ורש"י [במדבר ח, יז] כתב: "כי לי כל בכור - שלי היו הבכורות בקו הדין, שהגנתי עליהם בין בכורי מצרים, ולקחתי אותם לי". והספורנו [שמות יג, טו] כתב: "כל בכור בארץ מצרים - והיו בכורי ישראל ראוים ללקות עמהם, על דרך [בראשית יט, טו] 'פן תספה בעון העיר', והצילם במה שהקדישם לו". וראה להלן הערות 101, 106.

<> ולא על בכור מן האב [כמו שמבאר].

<> שמו"ר יח, ג "היאך אתה מונה, כל טיפה וטיפה שהיה מוציא מצרי לכל אשה ואשה, אותה הטיפה הראשונה הוא בכור, ונמצאו כל בניו מתים, שנאמר [תהלים עח, נא] 'ויך כל בכור במצרים ראשית אונים באהלי חם', טיפה ראשונה".

<> כי תלה את ההכאה ב"בנך בכורך", ואם הסבה למכה אינה מחמת היותו בכור לפרעה, אז התורה לא היתה תולה את ההכאה בדבר שאינו סבה בעצם [כמבואר למעלה הקדמה ראשונה הערה 49, ופל"א הערה 52]. וכן נאמר [שמות יב, כט] "ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור בארץ מצרים מבכור פרעה היושב על כסאו וגו'". אמנם הרמב"ן [שם פסוק ל] כתב: "על דרך הפשט הבכורות שמתו במצרים בכורי פטר רחם היו, ועל כן קדש תחתיהם כל בכור פטר רחם בבני ישראל באדם ובבהמה. והיה בכור פרעה היושב על כסאו פטר רחם לאמו. וכן מנהג המלכים להיות הגבירה המולכת בתולה".

<> עד כאן נמצא במכילתא [שם] שלפנינו. מכאן ואילך אינו נמצא שם, אלא בתנחומא ישן בא, אות יט. וכן רש"י [שמות יב, ל] הביאם כשני טעמים שונים, ומובא בהערה הבאה.

<> לשון רש"י [שמות יב, ל] "כי אין בית אשר אין שם מת - יש שם בכור, מת. אין שם בכור, גדול שבבית קרוי 'בכור', שנאמר [תהלים פט, כח] 'אף אני בכור אתנהו'. דבר אחר, מצריות מזנות תחת בעליהן ויולדות מרווקים פנויים, והיו להם בכורות הרבה, פעמים הם חמשה לאשה אחת, כל אחד בכור לאביו". וראה למעלה פל"ח הערה 94.

<> ומקשה "למה לא ציוה לקדש רק פטר רחם, ולא בכור לאביו גם כן" [לשונו בגו"א שמות פי"ב אות סא (רלא.)]. וכן כתב הרמב"ן [שמות יב, ל], וז"ל: "על דעת רבותינו נתרץ שהכה במצרים כל בכוריהם, כלומר בכור האב ראשית אונו, ובכור האם פטר רחם, וגם גדול הבית, ולא רצה לקדש תחתיהם בישראל רק בכור האם וכו'". ורבינו בחיי [שמות יג, ב] כתב: "קדש לי כל בכור פטר כל רחם. היה הכתוב ראוי לומר 'קדש לי כל בכור בבני ישראל באדם ובבהמה', שהרי מכת בכורות בין בבכור האב, שהוא ראשית אונו, בין בבכור האם היתה. שכן כתיב [שמות יב, כט] 'וה' הכה כל בכור', ואף בגדול שבבית אם אין שם בכור, שאף הוא קרוי בכור [ראה הערה הבאה]. אבל הוסיף לכתוב 'פטר כל רחם', שלא רצה לקדש מן הבכורות כי אם בכור האם בלבד".

<> כמו שכתב רש"י [הובא למעלה הערה 85]. ובשמו"ר יח, ג אמרו שאף בת בכורה לקתה, שאמרו שם: "הנקבות הבכורות אף הן מתות, חוץ מבתיה בת פרעה, שנמצא לה פרקליט טוב, זה משה, שנאמר [שמות ב, ב] 'ותרא אותו כי טוב הוא'. לפיכך אמר שלמה [משלי לא, יח] 'טעמה כי טוב סחרה', [שם פסוק טו] 'ותקם בעוד לילה', באיזה לילה, [שמות יב, כט] 'ויהי בחצי הלילה'". וראה להלן הערה 96. ולמעלה פל"ז [לאחר ציון 87] כתב: "היו נזוקים אף שאינם בכורים, דלא גרע מגדול הבית שהיו מתים כל שנקרא גדול".

<> "קדמון לכל דבר אשר נברא, ראשון ואין ראשית כראשיתו" [מזמור "יגדל"]. ולמעלה פכ"ה [לאחר ציון 19] כתב: "שם 'אהיה' מורה על שהוייתו סבה והתחלה לנמצאים... שהוא סבה וקיום לכל הנמצאים בכל הזמנים, ובזה הוא התחלה וסבה בשלימות". ושם [לאחר ציון 55] כתב: "שם 'אהיה' מורה לך על שהוא יתברך עיקר הכל, ונותן קיום לכל הנמצאים, כי העיקר נותן קיום אל הכל. ובשביל כך התחלת השם הזה באל"ף, כי האל"ף הוא התחלה". ובתפארת ישראל ר"פ לו [תקכד.] כתב: "המצוה הראשונה [בעשרת הדברות] להאמין כי יש סבה והתחלה ראשונה נמצא במציאות, וזה שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך וגו''. ומי שאינו מאמין בדבר זה, הרי הוא כופר בעיקר... במציאות הסבה הראשונה, שהוא התחלת הכל". ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תפה.]: "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... ולפיכך שם 'אל' מורה שהוא התחלה. לא שבא לומר דבר זה כי הוא יתברך התחלה, כי מי לא ידע דבר זה. אבל רוצה לומר כל הדברים הם נמשכים אחר ההתחלה". ובנתיב העבודה פי"א [א, קיא:] כתב: "האל"ף בשם 'אל' מורה על שהוא יתברך התחלה, ולכך כתיב [ישעיה מג, י] 'אני ראשון ואני אחרון ולפני לא נוצר אל'. כי 'אל' שם הקדוש הזה מורה שהוא יתברך ראשון והתחלת המציאות... האל"ף מורה התחלה, שהוא יתברך ראשון והתחלת הכל, וממנו נתהוו ונמצאו כל הנבראים" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 88, פכ"ה הערה 57, פל"ד הערה 8, ולהלן פל"ט הערות 41, 43, 44, 119]. ובעשרות מקומות כתב שהקב"ה הוא "הסבה הראשונה" [להלן פמ"ו, פנ"ה, פ"ס, פס"ו, תפארת ישראל ר"פ טז, ועוד].

<> לשונו להלן פל"ט [לאחר ציון 41]: "לפיכך אמרה תורה [שמות יג, ב] 'קדש לי כל בכור פטר רחם' כמו שאמרנו למעלה, כי קדושת הבכור, וכן כל הדברים שהם ראשית, הם קדושים, בשביל שהוא יתברך גם כן ראשית הכל, ולכך ראוי כל ראשית לקדושה". ובדר"ח פ"ו מ"י [שעא.] כתב: "הדבר הזה השכל מחייב, כי הראשית במה שהוא ראשית אל אחר, שהוא נבדל, לא ישתתף עמו, במה שעליו שם 'ראשית', ואין שם 'ראשית' על האחר... בית המקדש נקרא 'ראשון', דכתיב [ירמיה יז, יב] 'כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשינו', שבית המקדש הוא ראשון וראשית לכל מקומות וישוב הארץ. ובשביל שהוא ראשון, הוא נבדל מן השאר, ונכנס לרשות הקב"ה". ובח"א לב"ק פג. [ג, יג.] כתב: "וידוע כי השם יתברך מצטרף ביותר אל ההתחלה". ובח"א למכות י. [ד, א:] כתב: "ראובן היה בכור, וכל בכור הוא ראשית המציאות, שהוא בא אל העולם תחלה. ודבר זה הוא קרוב אל ההויה ואל המציאות, במה שהוא היה בכור וראשון אל המציאות". ובח"א לע"ז ג: [ד, כד:] כתב: "ותדע כי הלויתן נקרא 'ראשית', וכן כתיב באיוב [מ, יט] 'כי הוא ראשית דרכי אל', כי לעולם החבור הוא אל דבר שהוא ראשון. ולכך נקרא 'לויתן', כי הוא מלשון חבור, כי דבר שהוא ראשית והתחלה הוא ראשון אל החבור אליו יתברך. ושאר נבראים לפי מדריגתם... והבריאה הזאת היא ראשית החבור". וראה למעלה פ"ה הערה 140, פ"ט הערה 224, ופכ"ט הערות 10, 77.

<> כי דינם כקדשי המקדש [בכורים פ"ג מי"ב]. לפיכך בכורים שנטמאו אסור ליהנות מהם בשעת שריפתם, כדרך שנהנים בשעת שריפת תרומה טמאה, שקדשי המקדש הם [רמב"ם הלכות בכורים פ"ב הי"ט].

<> לשונו בגו"א שמות פי"ב אות סא [רלא:]: "לענין קדושה דוקא תלה הכתוב בפטר רחם שיצא לעולם בראשית, ובזה שייך קדושה, כי האשה מוציאה הבנים לאויר העולם, וראשית שפטר הרחם ויצא מן האשה - קדוש, כי זהו יש לו קדושה מצד המציאות בעצמו, שיצא ראשון לאויר העולם שהוא ראשון המציאות... ודבר זה יש להבין מן הבכורים, שגם כן ציוה לקדש דבר שיצא ראשון למציאות. כי יש לתת אל השם יתברך דבר שהוא ראשית המציאות, שעל ראשית המציאות חל קדושה, שהוא יותר במעלה, וזה לא שייך רק בבכור פטר רחם".

<> ביצה כז: "מה חלה דקדישא וכו'". והחלה קרויה תרומה, שנאמר [במדבר טו, כ] "ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה" [מעילה טו:]. ועוד אמרו [זבחים מה., ובכורות כז.] שתרומה היא קדושה בקדושת הגוף, וזהו משום שאינה מתחללת בפדיון [רש"י שם ושם], וא"כ הוא הדין חלה. והתרומה בכלל קדשים היא, וכהן האוכלה הוא כעובד עבודה [פסחים עג.]. וכשם שאין מפרישים תרומות ומעשרות ביום טוב, מפני שאסור להקדיש ביום טוב [ביצה לו:], והרי הוא מקדיש את התרומה [רמב"ם הלכות שבת פכ"ג הי"ד], כך אין מפרישים חלה ביום טוב, שהרי הוא מקדיש את החלה [אור שמח שם].

<> נאמר [דברים יח, ד] "ראשית דגנך", ופירש רש"י [שם] "ראשית דגנך - זו תרומה". ונאמר [דהי"ב לא, ה] "ראשית דגן תירוש ויצהר", ופירש הרד"ק [שם] "תרומה גדולה שהיא ראשית". וכן מבואר במכילתא [שמות כב, כח] שהתרומה נקראת "ראשית". וכן הוא בתרומה פ"ג מ"ז. ולגבי חלה נאמר [במדבר טו, כ] "ראשית עריסותיכם". ובדר"ח פ"ה מ"ח [רנד:] כתב: "תרומה היא נקראת 'ראשית' בכמה מקומות". ושם פ"ו מ"י [שע.] כתב: "כי תמצא שכל דבר שהוא ראשית לאחר, הוא נבדל מאותו דבר שהוא ראשית לו, ונכנס לרשות הקב"ה בשביל חשיבתו ומעלתו שנקרא 'ראשית'. וזה תמצא הרבה בתורה, שכל ראשית צוה בתורה שיהיה נבדל מן השאר, ויהיה אל השם יתברך. כמו התרומה שנקראת 'ראשית' [דברים יח, ד], חלה נקרא 'ראשית' [במדבר טו, כ], בכורים נקראו 'ראשית' [שמות כג, יט], בכור נקרא 'ראשית' [דברים כא, יז], וכלם הם נבדלים מן השאר ונכנסין לרשות הקב"ה, שהרי חל על כל אלו קדושה אל השם יתברך. ובזה תראה כי הם נבדלים מן השאר ונכנסין לרשות הקב"ה".

<> לשונו בדר"ח פ"ו מ"י [שעג:]: "ישראל נקראו 'ראשית', דכתיב 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתה, והם ראשית כל האומות, ובזה הם נבדלים מן השאר, כמשפט כל ראשית" [הובא למעלה פכ"ט הערה 12].

<> כי "און" פירושו כח, וכמו שכתב רש"י [בראשית מט, ג] "אוני - כחי, כמו [הושע יב, ט] 'מצאתי און לי'. [ישעיה מ, כו] 'מרוב אונים', [שם פסוק כט] 'ולאין אונים'". והרד"ק בספר השרשים, שורש און, כתב: "'ואונו בשרירי בטנו' [איוב מ, טז], 'כי הוא ראשית אונו' [דברים כא, יז], 'ולאין אונים עצמה ירבה' [ישעיה מ, כט], ענין כח ואומץ". ולמעלה ר"פ כט כתב: "'כה אמר ה' בני בכורי ישראל וגו'' [שמות ד, כב]. קרא ישראל בנו בכורו, רצה לומר כמו שהבכור נקרא 'ראשית' כי הוא ראשית אונו, שהוא התחלת הראות כחו של אדם, שנגלה בו כחו, כי הבן הוא כחו של אב, כך ישראל הם התחלת גלוי כחו של הקב"ה בעולם הזה. כי העלול מורה על העלה יתברך, והם עלולים בראשונה". וראה למעלה פט"ז הערה 81, ופכ"ט הערה 2.

<> לשונו בגו"א שמות פי"ב אות סא [רלא:]: "כל בכור לאב, אין האב מוציאו לעולם, ואין בכור שלו ראשית המציאות, רק ראשית כחו ואונו, ולא שייך בזה קדושה. אבל הקדושה הוא במה שהוא ראשית המציאות, ולא במה שהוא בכור לאב, כי המעלה הזאת לבן מצד האב, ולא מצד המציאות בעצמו, לכך הקדושה תלה בפטר רחם... ולפיכך אף על גב שהיה המכה גם כן בבכור אב, אין להקדיש רק בכור אם, שהוא פטר רחם, והוא ראשית המציאות, ולא בכור לאביו". ולפי זה יוסבר גם כן מדוע לא נתקדשו הבכורות, שהרי במ"ב לקו גם הבנות הבכורות [ראה למעלה הערה 87], כי מעלת הבכור היא שהוא ראשית המציאות, אך אין הבת מורה על כך, וכמו שכתב בנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמח.]: "האשה אינה עיקר המציאות, רק האיש עיקר המציאות, והאשה היא מציאות חסר". ובח"א לב"ב טז: [ג, עה:] כתב: "אין הנקיבה בעולם רק השלמת המציאות, כי הזכר עיקר בעולם, רק הנקיבה השלמת המציאות, כי הזכר עיקר בעולם, ונקיבה אינה רק להשלים שלא יהיה האדם חסר". וברי הוא שרק מי שיש לו מציאות בעצם יכול להחשב ראשית המציאות.

<> הפחד יצחק, פסח, מאמר כ, הביא דברי המהר"ל האלו, וכתב לבארם בזה"ל: "אם נבוא לפרק את הדברים הללו לנקודות, נמצא אותן שלש במספר; א) בכור האב הוא ראשית הכח. ב) בכור האם הוא ראשית המציאות. ג) אין ראוי לה לקדושה לחול אלא על ראשית המציאות. ונראה לפרש את הדברים הסתומים הללו, דבמגילה [יג.] איתא 'כי אין לה אב ואם' [אסתר ב, ז], 'ובמות אביה ואמה' [שם] למה לי. אלא ללמדנו שאפילו יום אחד לא היה לה אב ואם. דהיינו בשעה שנתעברה אמה מת אביה, שלא היה לה אב משעה שנראה להקרא אב, וכשילדתה אמה מתה, ולא נראית להקרא אם, יעו"ש. וחזינן דהשלמת שם אם הוה דוקא לאחר הלידה, ואילו שם אב חל בשעת העבור... ונמצא איפוא דלפי זה אם היתה חלה קדושה על בכור האב, כי אז היתה הקדושה חלה תיכף בשעת היצירה, דמעשה הלידה איננו מעלה ואיננו מוריד בתאר שם האבהות. והלא ברור הוא דמציאותה של טפת אב כשהיא לעצמה הרי היא בטלה לגמרי וחשיבא כמאן דליתא לגבי מציאותו של פרצוף הבריה השלמה העומד להווצר על ידה. אלא שכל עיקר חשיבותה של מציאות הטפה הוא דוקא בכח ההולדה הגנוז בה... והיינו דקאמר המהר"ל דאם היתה הקדושה חלה על בכור האב, ואז הלא היה זמן החלות של קדושה זו תיכף בשעת היצירה, וכמו שנתבאר, ממילא היה נמצא שהקדושה היתה חלה על ראשית הכח, וכמו שבאמת הוא לשון הכתוב בבכור האב שהוא קרוי [דברים כא, יז] 'ראשית אונו'. ובנקודה זו באה היא הסברתו של המהר"ל שמכיון שהמקור של קדושת הראשית הוא משום שהשם יתברך הוא ראשית המציאות, והלא הכרתנו בהשם יתברך בתור בעל הכחות היא כי כחו ומציאותו הם יחידה אחת שאין יחידות כמוה בשום פנים, ממילא מחוור הוא כי במקום שהכח מתחלק מן המציאות אין כאן מקום לקדושת ראשית. ועל כן לענין הראשית בסיטרא דטומאה, אין לחלק בין ראשית הכח לראשית המציאות, דבסיטרא דטומאה הכל היא בכלל 'ראשית', והיינו דמכת בכורות במצרים היתה כוללת גם את בכור האב. ומכל מקום בצד הקדושה אי אפשר לה לקדושת בכורה לחול כי אם על בכור האם, ותלוי בפטר רחם. ודוק היטב כי דבור זה הבוקע רקיעים לא ניתן להתפרש יותר".

<> בכת"י [תצה:] כתב הסבר נוסף בביאור ההבדל בין בכור מהאם לבכור מן האב. ובעוד שבנדפס הדגיש שבכור מהאם הוא ראשית המציאות, בכת"י הדגיש שהוא פותח הרחם לנולדים אחריו, וכלשונו: "ועוד כאשר תבין, כי הקדושה היא מפני שהבן הזה ראשית הנולדים אחר כך. ומפני זה ציוה הקב"ה להקדיש את הבכור, שהוא ראשית הנולדים אחר כך, שהוא פתח הרחם תחלה, ואחר כך יצאו האחרים. ובזה שייך קדושה במה שהוא ראשית האחרים. וזה לא שייך בבכור האב, שאין הבכור ראשית הנולדים אחר כך, שכל תולדה בפני עצמה. אף על גב שהבכור של אב הוא בכור לאביו מצד שהוא ראשון לו, אבל אינו ראשית בניו האחרים, כי הוא לא עשה דבר לנולדים אחר כך שיקרא זה 'ראשית' לאשר אחריו. אבל בבכור האם, שהוא פתח הרחם תחלה לכל שאר הבנים הנולדים אחר כך מן הרחם, שייך בזה 'ראשית', רצה לומר ראשית הנולדים שפתח הרחם, שכלם נולדו מן הרחם, וזה פתחו. ולא יקרא בכור לאב ראשית הנולדים, רק ראשית אונו של אב. ותמיד קידשה התורה ראשית הדבר, כמו ראשית דגנך, ראשית הגז, וכל ראשית קידשה התורה, היינו שהוא ראשית לאחרים. אבל בכור האב ראשית לאב, ואינו ראשית לנולדים כלל, ולפיכך לא נתקדש רק בכור פטר רחם, שהוא דומה אל כל הראשית שהם בתורה, דיש בהם קדושה, שאין קדושה אלא כאשר הוא ראשית האחרים, ודבר זה פשוט מאוד. אף על גב דהכל נלקו, [גם] בכור האב, זהו מפני שנקרא בשם 'בכור', כמו גדול הבית שיש בו קצת מענין בכורה, והיה מצטרף אל בכורי האם שנלקו. דלענין צירוף אין צריך שיהיה ראשית גמור. אבל לענין קדושה, שכל אחד ואחד קדוש בפני עצמו, אין קדושה אלא בפטר רחם, שהוא ראשית הנולדים, ולא שייך בזה צירוף כלל". ונקודה זו [שמעלת הבכור היא היותו ראשית לבאים אחריו] כתב להלן ר"פ ס, וז"ל: "כי מדריגת הבכור הוא מצד העלול, לא מצד העלה, שאין מדריגת הבכור רק שהבכור הוא ראשית לכל אשר יצא לפעל אחריו, ואין כאן מעלה מצד העלה".

<> פירוש - לא זכר את מכת בכורות, שהיא הסבה לקדושת בכור, וכמבואר למעלה [הערות 79, 80].

<> "על כן אני זובח לה' כל פטר רחם הזכרים וכל בכור בני אפדה" [המשך לשון הפסוק]. הרי רק בפרשה השניה הוזכרה מכת בכורות, ולא בפרשה הראשונה. וכן למעלה [לפני ציון 79] כתב: "טעם המצוה מפורש מאוד בשביל שהרג בכוריהם, כמו שכתוב בפרשה שאחר זאת הפרשה". ומקשה, מדוע מכת בכורות לא הוזכרה בפרשה הראשונה גם כן.

<> ועל כך נאמר "קדש לי כל בכור". והספורנו [שמות יג, ב] כתב: "קדש לי כל בכור. שיתחייבו כלם בפדיון כשאר כל הקדש, למען יהיו מותרים בעבודת חול, שלולי הפדיון היו אסורים לעשות כל מלאכת חול, כענין [דברים טו, יט] 'לא תעבוד בבכור שורך'". ושם פסוק טו כתב הספורנו: "שהיו בכורי האדם בישראל כמו נזירים או יותר, מיוחדים לעבודת האל יתברך, ואסורים בעבודת הדיוט. 'על כן אני זובח בכור בהמה וכל בכור בני אפדה', כדי שיהיו מותרים בעבודת חול". ואודות שהקדוש הוא במעלה יתירה ["שיהיו במעלה יתירה, ויהיה להם מעלה קדושה" (לשונו כאן)], כן כתב בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:], וז"ל: "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), ופל"ד הערה 69].

<> כמו שנאמר [שמות יג, יג] "וכל פטר חמור תפדה בשה ואם לא תפדה וערפתו וכל בכור אדם בבניך תפדה". ומה שכתב כאן "ולזבוח בכורי בהמה טהורה", כוונתו למה שנאמר [שם בפסוק טו] "על כן אני זובח לה' כל פטר רחם הזכרים וכל בכור בני אפדה". אמנם לא נאמר שאיירי בבהמה טהורה, וכן זה לא נאמר כציווי, אלא כסיפור דברים. אך כך נאמר בפרשת קרח [במדבר יח, טו- יז] "כל פטר רחם וגו' אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה וגו' אך בכור שור או בכור כשב או בכור עז לא תפדה קודש הם את דמם תזרוק על המזבח ואת חלבם תקטיר אשה לריח ניחח לה'". וכן הרמב"ם הלכות בכורות פ"א ה"ב כתב: "בכור אדם ובכור חמור נפדים ופדיונם לכהנים ובכור בהמה טהורה נשחט בעזרה... שנאמר 'אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה אך בכור שור לא תפדה קדש הם ובשרם יהיו לך'". הרי שהביא את הפסוק מפרשת קרח, ולא מפרשת בא.

<> כמו שכתב רש"י [שם] "והעברת - אין 'והעברת' אלא לשון הפרשה, וכן הוא אומר [במדבר כז, ח] 'והעברתם את נחלתו לבתו'".

<> כמו שביאר הרמב"ן [שם]: "והעברת כל פטר רחם לה' - לשון הפרשה, שתעבירנו מן העדר להיות לה'". וכסף הפדיון הוא לכהן [חלה פ"ד מ"ט]. ובכת"י [תצו.] הוסיף כאן "ואין הבדלה מורה רק על שהם לחלקו".

<> "וכל בכור אדם בבניך תפדה". ויש להעיר מלשון הרמב"ם הלכות בכורות פ"א ה"א, שכתב: "מצות עשה להפריש כל פטר רחם הזכרים בין באדם בין בבהמה טהורה... שנאמר [שמות יג, ב] 'קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל באדם ובבהמה'". וכן בספר המצות שלו, מ"ע עט, כתב: "שצונו לקדש בכורות, כלומר להפרישם ולהבדילם למה שראוי שיעשה בהם, והוא אמרו יתברך 'קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל באדם'". הרי שלמד את ההבדלה וההפרשה של בכור מ"קדש לי", ולא מ"והעברת".

<> כי הבכורות ניצלו מחמת שהם שייכים לה', ושייכות זו היא גופא קדושתם. ורש"י [במדבר ח, יז] כתב: "כי לי כל בכור - שלי היו הבכורות בקו הדין, שהגנתי עליהם בין בכורי מצרים, ולקחתי אותם לי" [הובא למעלה הערה 80]. ובסמוך כתב: "הקדושה של בכור... מורה שהבכור הוא לחלקו יתברך במה שהציל אותם".

<> "כי הזביחה מורה על הריגה, והפדיון הוא גם כן פדיון נפשו, ומורה זה על הריגת בכורי מצרים" [לשונו בסמוך].

<> פירוש - הפדיון מורה שאין לו חיים מצד עצמו, אלא עליו "לקנות" חיים אלו על ידי פדיון.

<> "כל בכוריהם הרגת ובכורך גאלת" [תפילת שחרית]. ולהלן פל"ט [לאחר ציון 20] כתב: "פרשה ראשונה שהוא יתברך הוציא את ישראל, כמו שנזכר בפירוש בפרשת קדש [שמות יג, ג]. ופרשה שניה, שלא תאמר אף על גב שהוא בחר בישראל והוציאם ממצרים, זהו מצד החסד והטוב שהטיב הוא יתברך לישראל, ואין זה דבר מוכרח להיות בדין. וכאשר הרג בכורי מצרים בשביל זאת היציאה שהוציא אותם, הרי שגם הכרחת הדין והחיוב מצד השם יתברך נותן זה. שאם לא כן, רק מצד הרחמים ומצד החסד, לא היה ראוי שיהרוג בשביל זה בכורי מצרים, אלא שגם כן בדין היה בחירת ישראל". וראה הערה הבאה.

<> הפחד יצחק פסח, מאמר עד [אות ו], כתב: "מכת בכורות משמעות כפולה יש בה; עשיית דין במצרים, ושורש לקדושת בכורה. וכאן הגענו למקום שבו מתחלקים הם שני צדדי המטבע כל אחד בפני עצמו. והנה איתא בגמרא [ברכות יב.] דברכות קריאת שמע של שחרית הן על שם הפסוק [תהלים צב, ה] 'להגיד בבוקר חסדך'. ואילו ברכות קריאת שמע של ערבית הן על שם הפסוק [שם] 'ואמונתך בלילות'. דבלילה שהוא זמן שליטת הדינים, הדיבורים הם דיבורים של אמונה. ואילו בבוקר שהוא זמן שליטת החסד, הדיבורים הם דיבורים של הגדת חסדים... הנה אותם פנים משותפות של מ"ב עם שאר המכות כלולות במאמר של [בראשית טו, יד] 'דן אנכי', הם הם הפנים של מכה זו הטבועים במטבע ברכות קריאת שמע של ערבית. מה שאין כן בברכות קריאת שמע של שחרית, שהפנים של מכת בכורות הטבועות בהן הם דוקא הפנים המיוחדות של מכה זו בהיותן שורש לקדושת בכורה. ומפני כך דווקא בשל ערבית באה היא ההדגשה על העברה של המכה, 'המכה בעברתו כל בכורי מצרים'. שכן עשיית דין במצרים היתה בעברה. אבל בשל שחרית נשמטה הדגשה זו, מפני ששם נזכרה מכה זו בתור שורש של קדושת בכורה, וממילא אין שם מקום לעברה. דוק ותמצא, כי בשל שחרית מעמידים לעומת מכת בכורות של מצרים את קדושת הבכורה של ישראל 'בכוריהם הרגת ובכורך גאלת'. ואילו בשל ערבית נשמט ה'זה לעומת זה' של מכת בכורות. והם הם הדברים שנתבארו לנו בזה, כי בפנים המשותפות של מכת בכורות עם שאר המכות אין כאן ה'זה לעומת זה' של קדושת הבכורה. והבן". וראה להלן הערה 116.

<> הראשונה.

<> פירוש - מטרת הגאולה ויצ"מ היא שישראל יהיו עמו של ה', וה' יהיה להם לאלקים, וכמו שנאמר [שמות ו, ו-ז] "לכן אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים והצלתי אתכם מעבדתם וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדלים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים וגו'". ולהלן ר"פ סו כתב: "אמר יהודה בן בצלאל זלה"ה, כאשר לכל דבר יבוקש תכלית, ולפי ענין שלו יש לו תכלית. שאם היה הפעל פעל חשוב וגדול, ראוי שיהיה לו גם כן תכלית חשוב, שאין ראוי שיהיה תכלית פחות ושפל לפעל חשוב. ומכל שכן פעל האל, שכל פעולותיו בחכמה והשכל, שכל פעולותיו ומעשיו הם הולכים לתכלית ראוי לפי הפועל. וכאשר ראינו ביציאת מצרים שפעל השם נוראות גדולות מאוד, והוא בעצמו ובכבודו הוציאם ממצרים, אם כן ראוי שיהיה לפועל הזה תכלית, ויהיה תכלית חשוב, כפי ערך הפעל אשר פעל השם למען אותו התכלית. וכאשר מצאנו בכתוב שתכלית היציאה הוא שיהיה לישראל לאלקים, וכדכתיב בתחלת היציאה [שמות ו, ז] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'. ובסוף פרשת תצוה [שמות כט, מו] כתיב 'המוציא אתכם מארץ מצרים לשכני בתוכם', מוכח כי תחלת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלקים". וראה למעלה פכ"ג הערה 13.

<> פירוש - מטרת הגאולה ויצ"מ היא להדביק את ישראל אל ה', וזה מתבטא בקדושת הבכורים, שניצלו ממ"ב מחמת היותם שייכים לה. ומבאר שקידוש הבכורות אינו מורה רק על מעלת הבכורות, אלא מורה על מעלת כל ישראל, כי על כל ישראל נאמר [שמות ד, כב] "בני בכורי ישראל", וכפי שכתב למעלה פל"ז [לאחר ציון 84], וז"ל: "היתה המכה ראויה בבכורים מפני גזירתו יתברך, לכך לא היו משחיתים באחרים, והיו המשחיתים בזה נמשכים אחר השם יתברך להכות בכוריהם, והבכור והפשוט שני מינים הם. אבל ישראל כולם הם בכורים אל השם יתברך, כדכתיב 'בני בכורי ישראל', והיו נזוקים אף שאינם בכורים, דלא גרע מגדול הבית שהיו מתים כל שנקרא גדול, וישראל בכורים וגדולים".

<> נקודה זו תוטעם על פי דברי הגרי"ז לשמות [ז, א], שכתב: "'ראה נתתיך אלהים לפרעה' [שם]. פירש רש"י שופט ורודה לרדותו במכות ויסורין. פירוש הדבר, כי המכות לא היו למטרה שישלח את העם, רק כי כך נאמר בברית בין הבתרים [בראשית טו, יד] 'וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו וגו''. והיה צריך להיות תחילה הדין על פרעה ועל מצרים, ואחרי כן היציאה. ולכן מינה הקב"ה את משה רבינו ע"ה לדיין ושופט לרדותו במכות ויסורין הראויין לו, שיקויים 'וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי'... הרי דהמכות היו בגדר משפט ודין, ולא למטרת שילוח" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 45, פט"ז הערה 76, פכ"ז הערות 8, 11, ופל"ב הערה 61]. לכך מה שהמצריים לקו במכת בכורות אינו "עיקר הגאולה", כפי שתשע המכות הראשונות שקדמו למ"ב אינן "עיקר הגאולה".

<> פירוש - הואיל ובפרשה ראשונה מדובר על עיקר מטרת היציאה ממצרים ["במה שישראל הם לה'"], נאמרו בה המצות הנובעות מהיציאה. והן; זכירת יום היציאה, אכילת מצה, ואיסור חמץ [שתי המצות האחרונות נובעות מחפזון היציאה]. מה שאין כן בפרשה השניה, שמדובר בה על הריגת בכורי מצרים, "ואין עיקר הגאולה במה שהרג הבכורים של מצרים", לכך לא נזכרו בה המצות הנובעות מגאולת מצרים.

<> יש בזה הטעמה מיוחדת; נתבאר כאן שפרשה ראשונה עוסקת בחסד היציאה, ואילו פרשה שניה עוסקת בדין היציאה [ראה למעלה הערות 109, 110]. והנה בשתי הפרשיות האלו נזכרה מצות תפילין, שנאמר בפרשה הראשונה [שמות יג, ט] "והיה לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיך כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים". ובפרשה שניה נאמר [שם פסוק טז] "והיה לאות על ידכה ולטוטפות בין עיניך כי בחוזק יד הוציאנו ה' ממצרים". ואמרו חכמים [מנחות לז.] "קשירה בימין הנחה בשמאל, הנחה דבשמאל מנא ליה, רב אשי אמר מ'ידכה', כתיב בה"י, כהה". ומדוע בפרשה ראשונה נאמר "ידך", ואילו בפרשה שניה נאמר "ידכה". אלא הם הם הדברים; ימין מורה על חסד, ושמאל מורה על דין [כמבואר למעלה פ"י הערה 29, ולהלן פמ"ה. וראה רבינו בחיי שמות יג, טז]. לכך הגלוי שהתפילין מונחים על יד שמאל נעשה בפרשה שניה, העוסקת בהנהגת הדין של הקב"ה. אך פרשה ראשונה עוסקת בהנהגת החסד של ה', לכך לא ימצא בה רמז ליד שמאל של תפילין. וכן מבואר בדבריו להלן בכת"י [תצז.], וז"ל: "לפיכך כותבים שתי הפרשיות האלו; הראשונה, הוצאת ישראל ממצרים אשר לקחם לו, כמו שכתוב. והפרשה השניה, שהרג בכורי מצרים. נמצא כי שם ה' נקרא על ישראל בשתי ידיו; יד הימין להוציאם ביד החזקה את ישראל, וביד השמאל להרוג את בכורי מצרים".

גבורות ה', פרק לח עמוד PAGE ח

PAGE קצט

PAGE ח GH41