#**"ויהי בשלח**= פרעה את העם ויסב אלקים את העם דרך המדבר ים סוף" (שמות יג, יז-יח). במכלתא (שם), רבי אליעזר אומר, "דרך" כדי ליגען, כמו דאת אמר (תהלים קב, כד) "ענה בדרך כחי". "המדבר" לצרפן, שנאמר (דברים ח, טו) "המוליכך במדבר הגדול והנורא". "ים סוף" לנסותן, שנאמר (תהלים קו, ז) "וימרו על ים בים סוף". רבי יהושע אומר, "דרך" כדי ליתן להם התורה, שנאמר (דברים ה, ל) "מכל הדרך אשר צוה ה'". "המדבר" כדי ליתן להם המן, כמו שנאמר (דברים ח, טז) "המאכילך מן במדבר". "ים סוף" כדי לעשות להם נסים, שנאמר (תהלים קו, ט) "ויגער בים סוף ויחרב"\*, עד כאן.

#**ביאור זה**=, כי האדם יש לו תכונות מפני גופו, ותכונות מפני נפשו, ותכונות מפני שכלו. והיה השם יתברך רוצה ליגען בדרך להחליש גופם, כי על גוף האדם קשה אליו התנועה. ורצה השם יתברך להחליש הגוף בדרך כדי להכניעו, ובשביל שהגוף נכנע, התכונות הרעות מתמרקין מן הגוף. ואחר כך "במדבר", כדי לצרף כח הנפשי, המקבל היראה והפחד. ובשביל זה נכנע כח הנפש, והתכונות הרעות\* שבכח נפשי מתמרקין. ובים סוף כדי לנסות כח שכלי, אם הוא יאמין ויקנה מדת האמונה בו יתברך, שהוא יכול להציל האדם מן האויבים. כל זה עשה הקב"ה להם, כי בעת היציאה היה שכינת הקב"ה עם ישראל, ורצה להסיר פחיתותם, לכך היה מייסר את ישראל, ובזה היה ממרק את ישראל, והיו טהורים זכים ראויים לקבל מעלה עליונה. ואפילו לא היה בהם פחיתות, היה מייסר אותם בגוף ובנפש ובשכל\*, כדי לזכותם\* אל המעלה הגדולה על ידי יסורים שיקנו עתה בעת היציאה שנעשו לעם\*, ולפיכך היה מיגען מצרפן ומנסן.

#**ולרבי יהושע**= הכל לשבח, כי בא לתת להם התורה, ואין התורה ראויה להיות ניתן להם "בדרך ארץ פלשתים" (שמות יג, יז), שהוא הדרך הקרוב ממצרים לארץ ישראל, כי התורה תקרא "דרך", דכתיב (דברים ה, ל) "מכל הדרך אשר צוה וגו'". ופירוש כיון שהתורה נקרא "דרך", לכן ראויה\* שתנתן בדרך. ואם הולכים בפשוטה, לא היה אפשר להנתן התורה בארץ פלשתים, בארץ גוים אחרים, כי אם בארץ ישראל, וזה לא היה בדרך, וצריך לתורה דרך כמו שיתבאר. והמן גם כן נתן להם במדבר דוקא, מטעם דלעיל (פרק כב), שכל הדברים הבלתי טבעים הם במדבר, מפני שבישוב שם הלחם הטבעי, אבל במדבר שם לא תמצא לחם טבעי. וכן הנסים שעשה הקב"ה עמהם, הכל במדבר ובים סוף, ולא בישוב העולם, הכל מטעם דלעיל, שכל הדברים היוצאים מן הטבע שייכים במדבר\*.

#**אמנם זכר**= הכתוב אלו שלשה דברים לטעם נפלא. כי הדברים שאינם טבעים הם דברים אלו; האחד, שנוי הטבע בלבד, להחריב ולהפסיד, כמו רוב נסים שנעשו להם. והשני, שנוי בריאה יוצא מגדר הבריאה, כמו בריאת המן, שהיה בריאה יוצא מגדר שאר הבריאות. השלישי, דבר שאינו טבעי ואינו שנוי, כמו התורה שנתן להם השם יתברך, שאינה טבעית, ואין בזה שנוי יוצא מגדר הטבע\*, רק שהתורה שכלית, ואין זה טבע. וכל המעלות קנו ישראל במדבר, והבן דבר זה.

#**והבן שנקראת**= התורה "דרך", מפני שהתורה היא\* מביאה את האדם אל הצלחה האחרונה, וכמו שאמר הכתוב (משלי ו, כב) "בהתהלכך תנחה אותך וגו'". ולפיכך ראוי שתנתן התורה בדרך, שאין ענין התורה בעצמה רק שתהא התורה מוליכה את האדם בדרך אשר ילך בה, וכדכתיב (שמות יח, כ) "והודעתם את הדרך אשר ילכו בה", וזהו ההליכה אל ההצלחה האחרונה. והתורה גם כן דומה לדרך בענין אחר, שהרי ההולך בדרך אינו פונה ימין ושמאל, רק מכוון דרכו. כך התורה מכוון דרך האדם, מבלי נטות ימין ושמאל. ומפני שהתורה דומה לדרך, ראוי שתנתן התורה בדרך, כפי שהתורה בעצמה שהיא דרך.

#**"וחמושים עלו"**= (שמות יג, יח), במכלתא (שם), מלמד שיצאו ישראל בחמשה מיני זיין. ולפי\* זה הזיין שהיה עמהם דבר נפלא, כי יד ה' שהכה במצרים, ויצאו על ידי גבורת הקב"ה, ואותה יד היה עליהם. וידוע כי חמש אצבעות הם ביד, ונגד זה היה להם חמשה כלי זיין.

#**"ויקח משה**= את עצמות יוסף עמו" (שמות יג, יט). בא להודיע כי לא היו ישראל ראוים לצאת עד שלקח משה עצמות יוסף, כי דומה היה יוסף לאביו יעקב, כמו שדרשו ז"ל בב"ר\* (פד, ו) על "אלה תולדות יעקב יוסף" (בראשית לז, ב), לומר כי עיקר תולדות יעקב יוסף. כמו שראוי היה יעקב מצד עצם מעלתו שלא ישאר במצרים, כי לא בא שם רק בשביל להשלים שבעים נפש, ושבעים נפש בלבד ראוים לבא מצרימה, לא יעקב. אף על גב שנצטרף עמהם בחייו, היינו דרך צרוף בלבד, אבל יעקב בעצמו, כיון שיש לו מעלה בפני עצמו, בעת מותו כאשר נפרד זה הצרוף שהיה לו אל שבעים נפש, חזר לארץ כנען. וכן יוסף מפני שהיה לו מעלת יעקב אביו, אף על גב שנצטרף יוסף אל שבעים נפש, מעלתו הפרטי לא הוסר ממנו, ואחר מיתתו, ראוי היה לו להעלותו. רק שאי אפשר, שלא היה מניחם פרעה\*. לכך כמו שיצאו ישראל ממצרים\*, כך יש יציאה לעצמות יוסף לצאת ממצרים, לא בשביל השבועה בלבד, אלא מצד עצמם.

#**ולדעת רבותינו ז"ל**= (מכילתא שמות יג, יט) עצמות כל השבטים העלו עמהם, דכתיב (שמות יג, יט) "והעליתם את עצמותי מזה אתכם", משמע שגם שאר השבטים העלו עמהם. וזה מטעם שאמרנו כי השבטים יש להם שם בפני עצמם, ומספר בפני עצמם, שנמנים י"ב שבטים\*, ומצד שהם י"ב שבטים אינם ראוים למצרים, רק מצד שיש להם צירוף לשבעים נפש. אבל מצד שנמנו במספר י"ב בארץ כנען, הנה מצד זה ראוי להם הארץ, ולא אל מצרים. רק שנצטרפו לשבעים נפש, כמו שהצטרף גם כן יעקב להם. ואחר מיתתן, שבטל צירוף זה, העלו כל העצמות יחד. ומפני ששייך יציאה אל יוסף ואחיו, כמו אל ישראל שראוים לצאת, כתב זה כאן.

#**"וה' הולך**= לפניהם יומם בעמוד ענן וגו'" (שמות יג, כא). כיון שיצאו ממצרים, ראוי שילך הקב"ה בעצמו לפניהם לנחותם בדרך להביאם אל הארץ\*. כי אם היתה ההוצאה על ידי השם יתברך, ומה שהביאם אל הארץ על ידי הטבע ומנהגו של עולם, דבר זה אי אפשר. ודבר זה יתבאר לך בפירוש אצל (הגדה של פסח) "ואילו לא הוציא הקב"ה וכו'", כי אין מעשה אחד לשני פועלים, כמו שאמרו ז"ל (ב"ר נ, ב) "אין שני מלאכים עושים שליחות אחת", וכמו שהוא מבואר לשם. ולכך כיון שהיתה ההוצאה בשביל להביאם אל הארץ, והיה הוא יתברך בעצמו פועל ההוצאה, ולפיכך היה הכל, גם ההבאה, על ידי הקב"ה, והיה הולך לפניהם יומם ולילה, והקיפם בעננים שיהיו נשמרים, כל זה מפני שאין מעשה אחד לשני פועלים. ועוד היה מפרנס אותם במן, הכל על ידי הקב"ה.

#**"כי כאשר**= ראיתם את מצרים" (שמות יד, יג), אמרו רז"ל (ילקו"ש ח"א רמז רלג) ארבע כתות נעשו ישראל על הים; אחת היתה אומרת נפול לים. ואחת היתה אומרת נחזור למצרים. ואחת היתה אומרת נעשה עמהם מלחמה. ואחת היתה אומרת נצווח כנגדן. זו שאמרה נפול לים, היה אומר (שמות יד, יג) "התיצבו וראו את ישועת ה'". וזו שהיתה אומרת נחזור למצרים, היה אומר להם (שם) "כאשר ראיתם מצרים היום". זו שהיתה אומרת נעשה מלחמה, היה אומר (שם פסוק יד) "ה' ילחם לכם". וזו שאמרו נצווח כנגדן, היה אומר (שם) "ואתם תחרישון".

#**פירוש אלו**= ארבע כתות, האחת שאמרה "נפול לים", לא היה להם אמונה ובטחון כלל שיהיה מציל אותם, אף על ידי הכנה אם יחזרו למצרים, ולא היה להם שום בטחון. ואלו שהיו אומרים "נחזור למצרים", היו בוטחין בו יתברך שיציל אותם על ידי הכנה אם יחזרו, שישאר להם חיים, אבל לא יתקיים דברי משה להביאם אל הארץ. והאומרים "נעשה עמהם מלחמה", ואף אם יהיו קצת מהם במלחמה נהרגים, או בחשש שמא יהיו נהרגים מקצתם, סוף סוף יתקיימו דברי משה שיכניסם לארץ. ועל זה השיב (שמות יד, יד) "ה' ילחם לכם", ואם כן אין אחד מכם נהרג, כי מלחמת הקב"ה אין ספק שהוא יציל הכל. כי מלחמת אדם הוא כך, שקצת מהם נצולים וקצת מהם אינם נצולים, אבל במלחמת השם יתברך לא שייך זה. ואחר כך היו עוד יותר שהיו אומרים, שלכל הפחות אנו צריכים לצווח כאילו עושים מלחמה, ומחמת יראה זאת יבא פחד על מצרים, שצריך לעשות עזר וסיוע למעשה אלקים. ועל זה אמר (שמות יד, יד) "ואתם תחרישון". נמצא שתי כתות רשעים, ושתי כתות צדיקים; כי [ל]שתי כתות הראשונות, חס ושלום לא יבאו אל הארץ, ואם כן לא היו מאמינים כלל בדברי השם יתברך שיביאם אל הארץ. ושנים האחרונים היו צדיקים, מאמינים בכל דברי השם יתברך, רק שהיו אומרים שיהיו נהרגים קצת מהם, או לכל הפחות בספק שמא יהרגו מקצתם.

#**"מה תצעק אלי"**= (שמות יד, טו). הלשון משמע שהשיב לו שלא היה לו לצעוק, ואיך לא יצעק בצרה זאת. במכילתא (שם), רבי יהושע אומר, אמר להם, אין להם אלא ליסע. רבי אליעזר אומר, אמר לו הקב"ה בני נתונים בצרה, ואתה מאריך ברחמים, עד כאן.

#**ביאור זה**=, לדעת רבי יהושע פירוש הכתוב שאמר הקב"ה "מה תצעק אלי", מאחר שראית כי היה הליכתם על ידי הקב"ה, שהלך לפניהם בעמוד ענן ועמוד אש (שמות יג, כא), אם כן אין להם אלא ליסע, אחר שהקב"ה עמהם. ולדעת רבי אליעזר פירוש הכתוב "מה תצעק אלי", שאמר לו הקב"ה שאין לך להאריך בתפלה כיון שישראל נתונים בצרה.

#**רבי מאיר אומר**=, אמר לו הקב"ה, לאדם יחידי עשיתי ים יבשה, שנאמר (בראשית א, ט) "יקוו המים וגו'", לעדת קדושים על אחת כמה וכמה. פירוש, לפי טבע העולם ראוי למים שיכסו הארץ, כי כל היסודות מקיפות הארץ; האויר, והאש. וכך היה ראוי בטבע להיות המים מכסים הארץ. ועוד, כי כל טבע פועלת בשוה, ולכך לפי טבע הבריאה שהמים יכסו\* הארץ כולה בשוה. ועשה הקב"ה שלא כטבע, לצורך האדם לישיבתו, ועשה הים יבשה. לכל ישראל על אחת כמה וכמה שיש לעשות הים יבשה. שכמו שנעשה הים יבשה בשביל האדם, שאם לא כן אי אפשר לאדם להיות נמצא, כך ישראל שיצאו ממצרים נעשו לעם על ידי העברת הים, שמפני כך נקראו (שמות ב, ו) "עברים", "עבר ים"\*, כמו שהתבאר אצל "אלקי העברים". נמצא כי על ידי העברת ים סוף נעשו לעם לה'. לכך אם להווית אדם הראשון עשה הים יבשה, כל שכן להווית אומה הישראלית.

#**ועוד כי**= לכך נעשה הים יבשה בבריאת עולם, שהאדם יש לו מעלה אלקית, ומאותה מעלה אלקית נדחו המים, שהם חמרים, כמו שהתבאר כמה פעמים כי החומר נדחה מפני דבר אלקי. לכך בבריאת עולם, בשביל ישוב האדם שיש בו\* ענין אלקי, כי האדם יש לו ענין אלקי, נדחו המים ונעשו יבשה. וזה סוד גדול שלא היו יכולים לעמוד עליהם הטבעיים, איך נעשה מן הים יבשה בבריאת עולמו. וכן ישראל, מפני הענין האלקי שקנו ישראל ביציאת מצרים, נדחה הים, ונעשה יבשה. לכך אמר "עדה קדושה על אחת כמה וכמה", פירוש ישראל שהם קדושים נבדלים, אין ספק שהנבדל פועל בחומר.

#**עוד שם**= רבי ישמעאל אומר, בשביל ירושלים קרע הים, שנאמר (ישעיה נב, א) "עורי עורי לבשי וגו'", (ישעיה נא, ט) "עורי כימי קדם וגו'". פירוש, שהכל מודים שקריעת ים סוף לא היה רק בשביל שהמעלה האלקית היתה פועלת בים, שיש לים טבע החומר בלבד, ונדחה החומר מפני המעלה הקדושה האלקית. וסבר רבי ישמעאל, כי יותר יש לומר כי קדושת ירושלים היה פועל קריעת ים סוף. וזה מפני שבקריעת ים סוף נדחו המים, שהם דומים אל החומר, ולפיכך נדחו על ידי מעלה קדושה אלקית, כמו דסבירא לתנא קמא גם כן. לפיכך אמר כי ירושלים, שהיא קדושה, היא שקרעה ים סוף. מפני כי ירושלים הוא מקום מקודש, וראוי למקום אשר הוא קדוש אלקי, לבטל ולדחות המקום שהוא הפכו, כמו הים, שהוא מקום בעולם. ומפני כי ישראל ראוים אל ירושלים, המקום שהוא קדוש אלקי, וראוים ישראל להביאם אל ירושלים, מקום הקודש. ולכך כאשר הגיעו לים, נדחה ונקרע לפניהם המקום שהוא הפך אל מקום הקודש, כי ירושלים קדוש, והים הוא חמרי, הפך הקדושה, והבן זה.

#**עוד שם**= רבי בנאי אומר, בשביל אברהם אני קורע להם הים, שנאמר (בראשית כב, ג) "ויבקע עצי עולה", ונאמר כאן (שמות יד, כא) "ויבקעו המים". פירוש, כמו שאמרנו כי היה קריעת ים סוף על ידי דבר נבדל שפועל בחומר. ומפני כי היה לאברהם אבינו התגברות, שהיה גובר שכלו על הטבע שלו, ונדחה טבעו מפני שכלו, כי אין הטבע נותן לשחוט בנו, ודוחה היה הטבע מפני השכל, לכך זכו בניו שדחה הקב"ה את טבע המים מפני בניו בזכות אברהם הגובר על טבעו החמרי. כי היה באברהם מעלה שכלית אלקית, אותו הדבר בקע הים ונדחו המים. ודבר זה התבאר כבר מענין אברהם שהיה רוכב על החמור (בראשית כב, ג), כמו שהארכנו במקומו.

#**ואם יש**= לך דעת להבין, תדע כי מה שבקע אברהם עצי עולה, הוא בעצמו ענין זה. כי החמרים נקרבים אל השם יתברך, שהוא נבדל מן החומר, וראוי שיהיו נקרבים אליו יתברך החומרים. כי כל ענין הקרבן הוא להודיע כי בהתבונן מציאות השם יתברך, אין אצל מדריגתו מציאות לשום נמצא. כי הוא יתברך נבדל מכל חומר בעולם, ואם כן במעלתו ובמציאותו אין דבר חמרי נמצא. ולכך היו מקריבים אליו הקרבנות, לדעת כי הדברים החומרים אין להם מציאות אצל השם יתברך, שהוא נבדל מן החומר, והכל נקרב אל השם יתברך, שהוא נבדל מן החומר. ואברהם הוא המשמש לזה, שיש לו גם כן מדריגה אלקית. וכמו שהשם יתברך, שהוא נבדל לגמרי מן החומרים, נקרבים אליו החומרים, עד שאינם נמצאים, אברהם שיש לו מדריגה אלקית, מדריגתו על החומרים, והוא שמבקע את החומרי, וזהו התחלת הקרבתם אל השם יתברך.

#**והבן ענין**= בקוע העצים, מפני כי אברהם שנקרא "אחד", כמו שנתבאר למעלה בפרק שלפני זה, ובזה מבקע החומרים, כי הוא בלבד אחד, ואז נקרבים אל השם יתברך. וזהו סוד ב' גזרי עצים, דכתיב (ויקרא ו, ה) "ובער עליה הכהן עצים", כי בהתחלקות החומרים הם נקרבים אליו יתברך. ולכך אמרו כי בזכות אברהם נבקע הים החומרי, מפני מעלתו וקדושתו של אברהם, שהוא מבקע עצי המערכה להיות נקרבים אל השם יתברך. ודברים אלו ראוי להבין אותם, והם דברים אמתיים בלי ספק. כלל הדבר, לעולם היה בקריעת ים סוף דבר נבדל פועל בחומר.

#**שמעון התימני**= אומר בזכות המילה נבקע הים. פירוש, כי המילה שנתן הקב"ה לישראל היא מדריגתה על הטבע. ולפיכך המילה היא בשמיני (בראשית יז, יב), כי ז' ימי בראשית הם ז' ימים של הטבע, כי בז' ימים נברא עולם הטבע, אבל השמיני הוא על הטבע. כי לפי הטבע יש לו להיות ערל, שהרי אדם נולד ערל, והמילה היא על הטבע. ולפיכך המילה היא שבקעה הים, שהיא על הטבע.

#**עוד שם**=, וחכמים אומרים בשביל שמו עשה עמהם, שנאמר (ישעיה מח, יא) "למעני אעשה". פירוש, כי קריעת ים סוף כדי להודיע שמו הגדול בעולם, כדכתיב (שמות יד, פסוקים ד, יח) "וידעו מצרים כי אני ה'". ומפני זה שמו הנבדל והקדוש בקע הים הטבעי, שהרי הכל היה בשביל שמו הקדוש, והוא שהיה בוקע ים הטבע.

#**רבי אומר**=, כדאי\* האמונה שהאמינו בי שאקרע להם הים, שנאמר (שמות יד, ב) "וישובו ויחנו לפני פי החירות". פירוש, מאחר ששמו בטחונם בהקב"ה, שהרי היו שבים לאחוריהם, היה השם יתברך מציל אותם. כי האמונה גורם שהיה לישראל דביקות בו יתברך, והוא יתברך מחריב הטבע בקדושתו אשר הוא נבדל, ודבר זה גרם שיבקע הים הטבעי.

#**רבי אליעזר בן עזריה**= אומר, בשביל אברהם נקרע הים, שנאמר (תהלים קה, מב-מג) "כי זכר את דבר קדשו את אברהם עבדו, ויוציא עמו בששון ברנה את בחיריו". פירוש, כי מעלתו האלקית של אברהם שהיה לו בקע הים. וכן משמע מן הכתוב שאמר "זכר את דבר קדשו את אברהם עבדו", ומפני כך נבקע הים מפני קדושת אברהם. וכמו שנתבאר (למעלה פכ"ט) אצל "וירכיבם על החמור" (שמות ד, כ), שהיה לאברהם בפרט מדריגה אלקית. ואין חלוק בין רבי בנאה דלעיל ובין רבי אליעזר, רק כי לרבי בנאה מדריגת אברהם מחלק החמרים, שנאמר אצלו (בראשית כב, ג) "ויבקע עצי עולה". ולדעת רבי אליעזר קדושת אברהם מחריב ומפסיד החמרי, והבן זה מאוד.

#**רבי אליעזר בן עזריה**= אומר, בזכות השבטים קרע הים, שנאמר (חבקוק ג, יד) "נקבת במטיו", ונאמר (תהלים קלו, יג) "לגוזר ים סוף לגזרים", עד כאן. ביאור זה, שכבר אמרנו שקריעת ים סוף שנדחו המים ונבקעו מפועל נבדל, כמו שהתבאר. ולפיכך בזכות השבטים נקרע הים, כי קדושת השבטים היה מושל על הים הטבעי. ולכל הפירושים תמצא כי הנבדל מושל על הטבעי, והיה לשבטים קדושה אלקית, וזה קרע הים. ודוקא נקט זכות השבטים, שהשבטים הם גזרים וחלקים של ישראל, והם חלקו וגזרו הים, כדכתיב (תהלים קלו, יג) "לגוזר ים סוף לגזרים".

#**ושמעיה אומר**=, בשביל האמנה שהאמין אברהם קרע הים, שנאמר (בראשית טו, ו) "והאמין בה' ויחשבה לו צדקה וגו'". פירוש, כי האמונה היא מעלה אלקית, כמו שהתבאר באריכות במקומו בהרבה פרקים. ולפיכך האמונה גורם לקרוע את הים הטבעי, כי כבר נתבאר מעלת האמונה בפרשת ברית בין הבתרים, עיין שם. וראוי לה לבקוע ים, באשר כי מעלה האלקית בוקע הטבע. אבטליון אומר, כדאי האמונה שהאמינו לקרוע הים, כדכתיב (שמות ד, לא) "ויאמן העם". סברת שמעיה אמונת אברהם עדיפא, שהיתה באין ספק יותר גדולה. ולדעת אבטליון אמונת ישראל יותר עדיפא, אף על גב שלא היתה כל כך גדולה. ועל כל פנים ראוי לאמונה שתקרע הים, כי היא ביחוד מעלה אלקית, בוקע הטבעי. ואין להאריך בדבר, שנתבאר למעלה דבר זה בראיות ברורות. ועל כל פנים האמונה היא הדבקות בו יתברך, וזהו ענין האמונה, ודבר זה בוקע הטבעי.

#**ולדעת**= שמעון איש קטרון, בזכות עצמות יוסף נקרע, דכתיב (בראשית לט, יב) "וינס החוצה וכו'". כבר נתבאר למעלה כי קריעת ים סוף התבקעות המים הטבעים, ולפיכך אמר כי בזכות יוסף נקרע הים, שהיה גובר על טבעו ומבקע יצרו הטבעי, ולפיכך בזכותו נקרע הים. וכמו שהתבאר לעיל אצל אברהם שבקע עצי עולה. וזהו גם כן בשביל עצמות יוסף, שהיה גובר על טבעו על ידי קדושת נפש(-ו-) האלקית שלו, וזה גורם שיבקע הים. והנה זה ראיה על מה שאמרנו למעלה, כי לעולם על ידי מעלה אלקית נבדלת נבקע הים הטבעי. וכבר היה מיוחד בזה יוסף הצדיק, שהיה הקדוש מן הערוה, וכל אשר הוא קדוש מן הערוה יש לו מעלה נבדלת, כמו שהתבאר בפרקים הקודמים, עיין שם, שיוסף היה תחלה מושל על מצרים, ובארנו הטעם (למעלה פי"א) שהמצרים הם נמשלים לחומר, וראוי ליוסף במה שהוא נבדל מן החומר, והיה מעלתו הצורה השלימה, להיות מושל עליהם. ודבר זה בעצמו גרם שיבקעו עצמות יוסף את\* הים, כי ענין אחד מצרים והים, כמו שנתבאר בסמוך. ועיין למעלה אצל ירידת יוסף למצרים (פי"א), ותמצא מבואר.

#**רבי יוחנן אומר**= משום אבא יוסף המחוזי\*, כבר כתבתי בתורתי (במדבר יב, ז) "בכל ביתי נאמן", הים ברשותי, ואני עשיתי אותך גזבר עליו. פירוש, כי מצד שהיה משה רבינו עליו השלום דבק בהקב"ה, היה פועל בדברים הטבעים. ובפרט משה שנאמר עליו "בכל ביתי נאמן הוא", שהרמז בזה שהיה דבוק נבואתו בהקב"ה, שהשפיע כל הנמצאים, ו"נאמן" הוא אשר לא ישקר בהן. ולפיכך היה גובר על הים הטבעי, כמו שאמרנו למעלה כי הדברים האלקיים פועלים בדברים הטבעים. ולפיכך היה משה רבינו עליו השלום גובר על הים, מצד מעלה אלקית של משה רבינו עליו השלום.

#**רבי חנניא אומר**=, כבר כתבתי (משלי יז, יז) "אח לצרה יולד", אני אח לישראל בשעת צרתן, שנקראו "אחים", שנאמר (תהלים קכב, ח) "למען אחי ורעי אדברה נא שלום". פירוש, כי קריעת ים סוף היה בשביל שישראל קשורים ודבוקים בהקב"ה, ומפני\* זה היה קריעת ים סוף מן השם יתברך בעצמו, כי קריעת ים סוף הוא על כל פנים על ידי כח הנבדל דוחה הטבע. והיה זה על ידי השם יתברך בעצמו במה שישראל הם אחים אל הקב"ה, כמו שהתבאר למעלה אצל (שיהש"ר ג, יא) "לא זז משם עד שקרא אותה 'אחותי'", עיין למעלה (פכ"ג). ובשביל כך קריעת ים סוף כאילו מגיע אל השם יתברך בעצמו, והיה כח נבדל קורע הים.

#**אחרים אומרים**=, כדאי היא האמונה שהאמינו בי\* שאקרע להם הים, שלא אמרו למשה האיך נצא למדבר, ואין בידינו מחיה לדרך, אלא האמינו והלכו אחריו. עליהם מפורש בקבלה (ירמיה ב, ב) "הלוך וקראת באזני ירושלים זכרתי לך חסד נעוריך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה". מה שכר\* מפורש אחריו, (שם פסוק ג) "קודש ישראל לה' ראשית תבואתו", עד כאן.

#**ולפיכך הביא**= מקרא זה, שבפירוש הכתוב אומר כי בשביל האמונה שהאמינו בה' ויצאו אחרי משה למדבר נקראו ישראל קדושים, דכתיב "קודש ישראל לה' ראשית תבואתו", שבשביל האמונה יש לאדם קדושה, כמו שהתבאר שהאמונה ענין אלקי, והיא גם כן הדביקות בו יתברך. ודבר זה גרם שנקרע להם הים הטבעי, שקריעת ים סוף הוא על ידי ענין נבדל, כמו שהתבאר כמה פעמים. ועדיפא ליה האמונה ביציאה, ולכך בקע הים ביציאה. אבל אל אבטליון עדיפא ליה שמיד בתחלת הגאולה היו מאמינים בו, וזהו שגרם לבקוע הים.

#**רבי יוסי הגלילי אומר**=, כבר היה הר המוריה נעקר ממקומו, ומזבחו של יצחק בנוי עליו, ומערכתו הערוכה\* עליו, ויצחק כאילו עקוד ונתון על גבי מזבח, ואברהם כאילו פושט ידו ולוקח המאכלת לשחוט את בנו. אמר המקום למשה, בני נתונים בצרה ואתה עומד ומתפלל, שנאמר (שמות יד, טו) "מה תצעק אלי", עד כאן.

#**דעת רבי יוסי הגלילי**= כי קריעת ים סוף היה בשביל הצרה שהגיע לישראל, ובשביל הצרה ראה הקב"ה עקידתו של יצחק לפניו, כאילו היה נשחט יצחק, ובשביל כך קרע להם את הים. כי כאשר ישראל נתונים בצרה, זוכר להם עקידתו של יצחק, ומושיע אותם בעת צרה. ודבר זה גם כן ענין\* נפלא, כי לא היה כיום הזה, שכל ישראל בשעה אחת הגיעו לצרה אחת בפעם אחד. ואין ספק שהוא יתברך זוכר להם עקידתו של יצחק אביהם, שדבר זה מסוגל לישראל לזכור להם בעת צרתן, ואין כאן מקומו להאריך. ואז בזרוע נטויה היה בוקע הים, דכתיב (ישעיה סג, יב) "מוליך לימין משה זרוע תפארתו". ולפי זה גם כן היה קריעת ים סוף מן השם יתברך, ובכח הנבדל קרע הים. ורמזו זה במקום אחר (ספרא ויקרא כו, מב), במה שלא נאמר זכירה ביצחק, רק (ויקרא כו, מב) "ואת בריתי יצחק", כי דבר זה לא נבדל ולא נשכח מאתו, ולכך קרע הים הוא בעצמו.

#**הנה התבאר לך**= דעת חכמים. וכאשר תעמיק בדברים תמצא עוד דברים נפלאים ועמוקים, ומה שאפשר לכתוב בפירוש נתבאר. ולאלו התנאים לכל אחד ואחד יש עומק, והחכם יבין ויוסיף\* חכמה. וראו חכמים בקריעת ים סוף מה שלא היה בכל המכות; כי מכות בכורות, שהיתה המכה יותר גדולה, לא היה בטול טבע לישראל, כי אם למצרים. אבל קריעת ים סוף, שהיה כאן בטול טבע לישראל, והציל אותם, דבר זה מעלה עליונה מה שלא היה עד הנה. ולכך נתנו טעם לדבר זה, באיזה זכות זכו ישראל לקריעת ים סוף.

#**ועוד יש**= ענין גדול בקריעת ים סוף. שאף אם היו המכות במצרים ביאור ובארץ, אינה דומה לקריעת ים סוף, שהוא בטול אל הים, שאין הים\* נחשב כמו היאור, שהוא נהר אחד פרטי, אבל הים, אף על פי שהם ימים הרבה, מכל מקום הכל בשם "ים" נקראו, כדכתיב (בראשית א, י) "ולמקוה המים קרא ימים". 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. וכאשר גברו ישראל על הטבע של ים, ונבקע הים, נחשב זה התגברות על עולם הטבעי, שהוא חמרי. ועוד יתבאר בסמוך באריכות ענין זה.

#**ועל דעת הכל**= היה בישראל מעלה אלקית נבדלת, ובאותה מעלה נקרע הים. שהים הוא טבעי, ולא יוכל לעמוד מפני הקדושה. ועיין לקמן (פס"ב) בהלל אצל (תהלים קיד, ה) "מה לך הים כי תנוס", שמה מבואר גם כן. וכאשר תעמיק תמצא כי אלו המעלות הם ראוי לבקוע הים על ידם.

#**אמנם**= יש לך להבין עוד דברי חכמה, ואז תעמוד על עמקי החכמה להבין סוד\* קריעת ים סוף. כי כבר התבאר כי יש לישראל מעלת הצורה הנבדלת, וראיות ברורות על זה. ולפיכך המצרים שהם הפכים, שנמשלו לחמור\*, דכתיב (יחזקאל כג, כ) "בשר חמורים בשרם", היו מתנגדים לישראל. ותחלה משלו המצרים על ישראל, כאשר המשפט נותן כי החומר עיקר בראשיתו, ובתכליתו\* ובסופו יחלש, ויתגבר עליו הצורה הנבדלת. וכך היו ישראל מושלים על מצרים, שהם החומר, ויצאו מהם כמו הצורה הנבדלת מן החומר. וכאשר יצאו מהם, היו גם כן המים מתנגדים להם, כי ענין אחד למים עם המצרים; כי כמו שמצרים רחוקים מן הצורה הנבדלת, כך המים הם משוללים מכל צורה, והם קרובים אל החומר ונוטים אליו, ולפיכך המים מתנגדים אל ישראל, כמו שהתבאר כמה פעמים. וכמו שמשלו על מצרים על ידי מכות, כך גם כן הים נקרע ונבקע לפניהם, וזהו יציאה ופרישה מן החומר.

#**והתחלתו שהיו**= גוברים על מצרים היה ביום ראשון, וקריעת ים סוף ביום שביעי (רש"י שמות יד, ה). שכבר ידענו כי החלוק שיש בין מכות שבמצרים וקריעת ים סוף; שקריעת ים סוף נחשב המכות בכלל העולם, שאין עוד ים בעולם, לכך נחשב הים מציאות כללי. כל שכן על דעת רבותינו ז"ל (מכילתא שמות יד, כא) שכל המים בעולם נבקעו, שהים הוא יסוד אחד מן היסודות. אבל מצרים אינו רק חלק אחד מן העולם. ודבר ידוע שהמכות בשביל כך היו על הים ביד, שהיא כל היד\*, שהיא\* כללית. ובמצרים היו באצבע. כי העולם נכלל בשבעה, כנגד שבעת ימי בראשית. והחלק הוא חלק אחד מן שבעה. לכך היה קריעת ים סוף ביום השביעי, שמן מציאות הפרטי עד מציאות שהוא נחשב מציאות כללי, כמו הים, הוא מספר שבעה.

#**ואז יצאו**= לחירות מן החמרי לגמרי. וכל זמן שלא קרע להם ים סוף, לא היה לישראל שהם הצורה השלימה, מציאות בשלימות. כי כבר ידענו שכל זמן שהיה להם התדבקות והתחברות אל מצרים, שנמשלים לחומר, שלא היה לישראל מציאות בשלימות, כאשר החומר גובר על הצורה, הוא מונע לשלימות הצורה. לכן עד שקרע להם ים סוף, לא היה להם יציאה שלימה, שאז היו יוצאים מן רשות החומר, שהם המים, והיו צורה שלימה לגמרי, בלי מונע חמרי בעולם. וכל זמן שהיו תחת רשות המים החומרים, מונעים הצורה שלא היה להם מציאות בשלימות. ולפיכך אמרו במדרש (שמו"ר ג, ח) שלכך נקראו (שמות ב, ו) "עברים", רצה לומר עבר ים. פירוש, שיש לקרות לישראל שם על עברת הים, שזהו עצם מעלתן, שיצאו מן המים המונעים לצורה, וקנו מדריגת הצורה השלימה, כמו שהתבאר.

<> יבאר רק את הפסוק השני שהביא ["ויסב אלקים את העם דרך המדבר ים סוף וגו'"], ולא את הפסוק הראשון שהביא ["ויהי בשלח פרעה את העם"]. אמנם בכת"י [תקג.] חילק ביניהם, וביאר כל פסוק בפני עצמו. ועל הפסוק הראשון כתב: "תלה הכתוב במה ששלחן פרעה, והוי ליה למכתב 'ויהי כאשר יצאו ישראל ממצרים ולא נחם'... ונראה שבא לומר כאשר היה יד פרעה חזקה עליהם לשלח אותם, וזהו בשביל יד ה' והמכות שבאו על פרעה. 'ולא נחם אלקים דרך ארץ פלשתים', ובא לומר כי יד ה' הוציאם ממצרים, ולא הוסר מהם אף בדרך... אם כן ה' הנהיגם. נמצא כי בעודם במצרים לא סר ה' מאתם, ואף אחר כך" [(ראה להלן הערה 10). ומבאר גם את המשך הפסוק "כי קרוב הוא"]. ולאחר מכן מבאר את הפסוק השני בפני עצמו, וכפי שנמצא לפנינו.

<> המכילתא באה לבאר את שלש המלים "דרך" "המדבר", ו"ים סוף". והלשון שינקוט כאן הוא יותר קרוב ללשון הילקו"ש [ח"א רמז רכז]. ומצוי בספר הגבורות שהמהר"ל יביא דברים בשם המכילתא או המדרש רבה, אך דבריו נמצאים יותר בדיוק בילקו"ש [כמבואר 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, פל"ו הערה 165, ופל"ח הערה 26]. וראה להלן הערה 43.

<> כדרכו, שמחלק את האדם לשלשה חלקים; גוף, נפש, ושכל. וכגון, למעלה פ"ח [תיט:] כתב: "יש באדם ג' דברים; גוף, ונפש, ושכל, שלש מעלות זו על גבי זו". ובהקדמה לדר"ח [לה:] כתב: "כי האדם יש בו ג' חלקים; הגוף, והנפש, והשכל". וכן כתב שם פ"ב מ"ה [תקצ:], שם מ"ט [תרעד.], שם פ"ה מכ"ב [תקסח:], נתיב התורה פ"ב [קיט:], ועוד. ובאבות פ"ד מי"ד אמרו "שלשה כתרים הם; כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות", ובדר"ח שם [רפב.] כתב: "מנינא למה לי, שאמר 'ג' כתרים הם', ולמה צריך למנין. ויש לך לדעת, כי אלו ג' כתרים שזכרו כאן שנתן השם יתברך לישראל, תורה ומלכות וכהונה, הם כנגד האדם. כי יש באדם ג' חלקים; החלק האחד הוא השכל שבאדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף, אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם. וכנגד אלו הם ג' כתרים אלו; כי כתר תורה הוא כנגד השכל. וכתר כהונה כנגד הגוף... אמנם המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא מנהיג את כל איברי האדם, והאדם מקבל ההנהגה מן הנפש. ולפיכך כנגד זה נתן השם יתברך המלך, שהוא המנהיג והמושל על כלל האומה. ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש שפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל". ובנצח ישראל פ"ד [ס:] כתב: "כי האדם יש בו ג' כחות; כח השכלי אשר הוא ידוע, כח נפשי הוא גם כן, ויש בו כח הגוף". ושם פי"ח [תח:] כתב: "כי האדם יש בו שלשה חלקים; החלק האחד - גופו, וחלק השני הוא נפשו, וחלק השלישי הוא שכלו ודעתו". וכן כתב בתפארת ישראל פ"א [לא:], נתיב העבודה פ"א [א, עט:], נתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.], נתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:], נר מצוה [כג:, מז:], ח"א לשבת לא: [א, יט.], ח"א לגיטין ע. [ב, קכט:], ח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.], שם קז: [ג, רנד.], ח"א לזבחים פח: [ד, סח.], ועוד. @**ובחידושי** **ההלכות**^ שלו למסכת שבת לא: כתב: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף. גם בעלי הטבע הזכירו אלו ג' כחות, ואמרו שיש לאדם כח בגוף ונקרא כח טבעי, שממנו כח הזן וכח המגדל וכח המוליד, ולכך קראו אותו כח טבעי בלבד, ואמרו שמשכן כח זה הוא בכבד. ועוד יש לאדם כח בלתי טבעי, והוא כח החיוני, וממנו ג"כ כחות ידועים כמו הנקימה והנטירה, ומן כח הזה הוא כח התנועה, ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב [ראה להלן הערה 7]. ועוד יש כח נבדל לגמרי, ומשכן כח זה הוא במוח, ומן כח זה הדמיון והידיעה. ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, &**ואצלי נתבארו**^ אלו ג' כוחות". @**ודע**^, כאשר המהר"ל אומר "גוף", אין כונתו לחומריות הגוף, אלא לכח רוחני הקרוב ודבוק בגוף, וכמבואר במכתב מאליהו ח"א עמוד 294, שצד תחתון שברוחניות נקרא גוף. וכן כתב בח"א לשבת קנב: [א, פד:], וז"ל: "גוף... אין הכונה כלל על גוף של בשר... רק על כח הגוף... כי לגוף הזה של אדם יש לו כח שאינו בשר ודם" [ראה למעלה פ"ח הערות 257, 258, פ"כ הערה 22, פכ"ט הערות 97, 98, להלן פמ"א הערה 23, פמ"ג הערה 167, ופמ"ז הערה 363].

<> לשונו בכת"י [תקד.]: "הגוף אינו בעל תנועה... וקשה על האדם התנועה מפני הגוף, שיש בו הכובד, וזהו כדי ליגען". ואמרו חכמים [גיטין ע.] "ג' דברים מכחישים כחו של אדם; פחד, דרך, ועון... דרך, דכתיב [תהלים קב, כד] 'עינה בדרך כחי'". ובח"א שם [ב, קכט:] כתב: "ידוע כי יש באדם שלשה כחות, אשר בהם שייך חולשה; האחד כח הגוף, השני כח נפשי, השלישי כח נבדל שהוא השכלי... והדרך מחליש כח גוף, כי התנועה הוא כנגד הגוף, ומי שהוא בעל גוף קשה עליו התנועה, ולפיכך הדרך מחליש כח הגופני ביותר" [הובא למעלה פי"ב הערה 28, פט"ו הערה 41, ולהלן פמ"ג הערה 44. וראה בסמוך הערה 7]. ובדר"ח פ"ה מ"כ [תעח:] כתב: "מזהיר האדם בעבודה כנגד ההתחלה שלא יהיה כבד, ויהיה זריז בתחלה. על זה אמר [שם] 'הוי קל כנשר', ובדבר שהוא התחלה שייך קלות, כאשר הוא קל, ואין טבעו מכביד עליו לעמוד ממקומו אשר הוא יושב. וזהו סגולת הנשר, שאין טבעו מכביד עליו, ולכן אמר 'הוי קל כנשר'... והאדם מצד חומרו הוא כמו אבן דומם, ואינו חפץ בשום דבר... כי תמצא כמה בני אדם שהם חפצים מאד מאד אל דבר... ואין להם כח המעורר אותם אל דבר, וזה מפני כובד טבעם". ובנתיב התורה פי"ז [תרפד.] כתב: "כבידות הגוף מונע האדם מן הזריזות". ובנתיב הזריזות ר"פ ב [ב, קפו.] כתב: "תחלת כל דבר יש אדם שכבידות טבעו כל כך גובר עליו, עד שהוא כמו אבן דומם, ואינו מתעורר על דבר. ולכך אמר תחלה [אבות פ"ה מ"כ] שיהיה 'עז כנמר', דהיינו שיעורר את עצמו לפעול, ולא כמו זה שבשביל כובד טבעו אין מעורר עצמו על דבר". ובאור חדש פ"א [תכח:] כתב: "כמה פעמים יש לאדם כבידות הטבע, ומבטל דבר זה תנועת האדם, שאינו רוצה לקום ממקומו". ובנר מצוה [נד:] כתב: "כי מי שאינו עז יש בו כובד הטבע, ומבקש ההנחה, ואינו מבקש התנועה". ובח"א לגיטין נז. [ב, קיג:] כתב: "אין הצבי גס ועב החומר, ולכך אינו כבד התנועה. כי כל דבר לפי גסות החומר מעכב התנועה, עד שיסוד הארץ, [ש]יש לה חומר גס, לכך גם אין לה תנועה כלל. והשמים אשר יש להם חומר דק וזך, ממהרים תנועה". וכן הוא בח"א לב"ב עג: [ג, צג:]. והמסילת ישרים פ"ו כתב: "הנה אנחנו רואים בעינינו כמה וכמה פעמים, שכבר לבו של האדם יודע חובתו, ונתאמת אצלו מה שראוי לו להצלת נפשו ומה שחובה עליו מצד בוראו, ואף על פי כן יניחהו, לא מחסרון הכרת החובה ההיא ולא לשום טעם אחר, אלא מפני שכבדות העצלה מתגברת עליו. והרי הוא אומר, אוכל קמעא, או אישן קמעא, או קשה עלי לצאת מביתי, פשטתי את כתנתי איככה אלבשנה, חמה עזה בעולם, הקרה רבה או הגשמים, וכל שאר האמתלאות והתואנות אשר פי העצלים מלא מהם, ובין כך ובין כך התורה מונחת, והעבודה מבוטלת, והאדם עוזב את בוראו". ושם פ"ז כתב: "אם יתנהג בכבדות בתנועת איבריו, גם תנועת רוחו תשקע ותכבה. וזה דבר שהנסיון יעידהו". ובפחד יצחק בהערה כללית שבפתיחת הספר כתב: "כבר כתב החסיד לוצטו בפרק הזריזות [מסילת ישרים פרקים ו, ז] כי המונע את מהירות התנועה הוא הגסות אשר בעפריות החומריות" [הובא למעלה פט"ו הערה 136, ופל"ו הערה 120]. אך יש להעיר, שאמרו חכמים [כתובות כח.] "טלטולי דגברא קשין מדאיתתא", והואיל והאשה היא יותר גופנית מהאיש, וכמו שכתב בדר"ח פ"ד מי"ד [רפד:], וז"ל: "האשה... גופנית יותר מן האיש, כי האיש דומה לנפש שהוא מושל, כדכתיב [בראשית ג, טז] 'והוא ימשול בך', והאשה דומה לגוף" [וזהו כנראה הטעם לירושלמי (פסחים פ"א ה"א) שנשים עצלניות הן], והטלטול הוא התנועה הקשה לגוף, וא"כ מדוע טלטולי האיש קשין יותר מטלטולי האשה, אדרבה, היה צריך להיות יותר קשה לאשה, כי לאשה יש תכונות גופניות יותר מהאיש. ויל"ע בזה.

<> דוגמה לדבר; המלבי"ם [בראשית ח, כב] ביאר שרק לאחר המבול החלו ימי הקור והחום, וכלשונו: "קודם המבול... לא היה שנוי התקופות, כי השמש הלך תמיד על קו המשוה, ולא היה לא קור וחום, ולא קיץ וחורף... [ועתה] יהיה קור וחום, קיץ וחורף. ושנוי האויר והמזג בעת התקופות יחליש את הגופים, ויכניעם, בל יוסיפו להשחית כמו קודם המבול". והחובות הלבבות בשער הכניעה ר"פ ג כתב: "אבל הסיבות, אשר תהיה הכניעה והשפלות בעבורן מן האדם אחר גאוותו... כשיחלש כחו מתנועתו הטבעית מפני חלאים, או מזג רע, או חלישות הרכבתו, וייכנע, בעבור זה ויתחנן אל האלקים... כמו שאמר [תהלים קז, יב] 'ויכנע בעמל לבם'".

<> "לכך היה מייסר את ישראל ובזה היה ממרק את ישראל, והיו טהורים זכים ראויים לקבל מעלה עליונה" [לשונו בסמוך].

<> כמו שנאמר [תהלים ו, ד] "ונפשי נבהלה מאד". וכן [יחזקאל לב, י] "וחרדו לרגעים איש לנפשו". ובכת"י [תקד.] כתב: "כדי לצרפן בכח הנפש, המקבל היראה והפחד והבהלה והמורך, כאשר היה במדבר מפני הנחשים והעקרבים" [דברים ח, טו "המוליכך במדבר הגדול והנורא נחש שרף ועקרב וגו'". ופסוק זה הובא במכילתא שהובא כאן]. וכן נאמר [ויקרא כו, לו] "והנשארים בכם והבאתי מורך בלבבם וגו'". והלב הוא משכן לנפש [ראה למעלה הערה 3, ולהלן פמ"א הערה 40]. ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכד:] כתב: "התפילין שעל היד, שהם כנגד הלב, ששם הנפש" [הובא למעלה פל"ט הערות 19, 105]. ובח"א לגיטין ע. [ב, קכט:] כתב: "הפחד, דבר זה מחליש כח הנפש, כי הנפש כוחו כאשר הנפש הוא בשמחה... הפחד מחליש כחות הנפשיים". ובאור חדש פ"ד [תשסח.] כתב: "בהלה היה שנוי בכוחות נפשה" [הובא למעלה פט"ו הערה 4]. ובאור חדש פ"ט [תתתטז.] כתב: "אמר 'להומם' [אסתר ט, כד], דבר זה שייך לנפש, שהוא מקבל מהומה וחרדה".

<> אודות שהאמונה היא בכח השכלי, כן כתב בנתיב העבודה פי"א [א, קיא.], וז"ל: "ועוד יש לך להבין מלת 'אמן', וההפרש שיש בין מברך ובין העונה 'אמן'. כי העונה 'אמן' צריך אל זה ההבנה והשכל, שהוא מאמין דבר זה, ודבר שהוא בלא הבנה אין נקרא זה אמונה... ולא כן המברך, כי אף שראוי שיהיה לו כונת הלב, מכל מקום כיון שברך, אם לא כיון יצא גם כן. אבל אם עונה 'אמן' בלא כונה אין זה אמן כלל". וכן מצינו לאידך גיסא בנצח ישראל פ"ד [סא.], שכתב שם: "עבודה זרה החטא הוא בכח השכלי, שמאמין בעבודה זרה". ובדרוש לשבת תשובה [עח.] כתב: "עבודת אלילים הוא לשכל האדם, ודבר זה ידוע כי עבודת אלילים הוא לשכל האדם, אשר מאמין בדבר הבאי כמו עבודת אלילים. ולכך דבר זה, שהוא הטעות אחר עבודת אלילים, הוא אל השכל בלבד. ולכך אמרו בפרק קמא דקידושין [מ.]... אין הקב"ה מצרף מחשבה רעה למעשה רק מחשבת עבודת אלילים בלבד, שהקב"ה מצרפה לידי מעשה... כי עיקר החטא של עבודת אלילים הוא בשכלו, ולפיכך נענש על המחשבה בלבד". וניתן להמתיק את לשונו מה שכתב כאן "ויקנה מדת האמונה", כי כל קנין שייך רק לשכלי, ומי שאינו בר דעת אינו בר קנין, וכמו שכתב בנתיב אהבת השם ס"פ א [ב, מה:], וז"ל: "הממון של אדם גם כן יש לו חבור אל השכל שבאדם, כי השכל יש לו קנין, והשוטה שהוא בלא שכל, אין לו קנין כלל [כתובות כ.]. ולפיכך הממון של אדם יש לו חבור אל השכל".

<> כי המצריים רדפו אחרי ישראל, והשיגו אותם בים סוף [שמות יד, ט]. ועל כך אמר להם משה [שם פסוק יג] "ויאמר משה אל העם אל תיראו התיצבו וראו את ישועת ה' אשר יעשה לכם היום כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם". ולהלן פמ"ז [לאחר ציון 60] ביאר את האמונה שקנו ישראל בעקבות קרי"ס, וז"ל: "'ויאמינו בה' ובמשה עבדו' [שמות יד, לא]. פירוש, שהיו מאמינים כי הוא יתברך כל הנמצאים תחת רשותו, ולכך הוא יכול לפעול בהם כרצונו, מאחר שהכל תחת רשותו. והוא יתברך פועל ועושה שליחותו על ידי משה, שהוא שלוחו לעשות בארץ אשר ירצה, וזהו 'ויאמינו בה' ובמשה עבדו'. והאמונה הזאת קנו ישראל על ידי קריעת ים סוף, כמו שנתבאר למעלה בפרקים הרבה מאוד, כי הים אינו דבר פרטי, כי אין שני ימים בעולם, כמו שיש כמה נהרות. ואם כן היאור פרטי, וכן הירדן דבר פרטי, וידוע כי יש כחות מושלים על דברים פרטיים, מה שהוא בחלקם. אבל הים אינו נחשב פרטי, ולפיכך דבר זה מיוחס אל מי שהוא כל יכול, ומושל על הכל. ולכך אמרה רחב [יהושע ב, י] 'כי שמענו אשר הוביש ה' מי ים סוף', הרי כי עיקר הוא קריעת ים סוף שעל ידו קנו האמונה בה'... זכרה המופת הזה, כי זה בעצמו מורה כי בידו הכל, ואין חוץ ממנו, ומאחר שבידו הכל, אין זולתו". וראה להלן הערה 256.

<> לשונו למעלה פ"ט [תקו.]: "יצאו בניו [של אברהם] גם כן מרשות השכינה, והיו משועבדים תחת מצרים, עד שאחר כך אמר להם [שמות ו, ז] 'ולקחתי אתכם לי לעם', להיות תחת כנפי השכינה". ולמעלה פ"ל [לאחר ציון 93] כתב: "מפני שעדיין אף על גב שהוציא אותם מרשות אחרים, והיו ברשות עצמם, צריכים עוד להיותם נכנסים ברשות הקב"ה, ולא יהיו כמו שאר אומות. וזהו שאמר 'ולקחתי אתכם לי לעם וגו''". ולהלן ר"פ סו כתב: "כאשר מצאנו בכתוב שתכלית היציאה הוא שיהיה לישראל לאלקים, וכדכתיב בתחלת היציאה [שמות ו, ו] '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". ולהלן בסוף הספר ב"הלכות יין נסך ואיסורו" כתב: "דבר זה תכלית מדריגת ישראל ומעלתן ההבדל הזה שהם מובדלים ומופרשים מן העמים, שלא יהיו כגויי הארץ. ועיקר דבר זה היה כאשר גאל אותם ממצרים, דכתיב 'ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'". ובח"א לר"ה יא: [א, ק.] כתב: "כי בזאת הלילה גאלם יתברך, ולא הגאולה בלבד, רק שלקחם אליו, כדכתיב 'וגאלתי אתכם ולקחתי אתכם לי לעם'". והכלי יקר [שמות ו, ו] כתב: "יזכו לדיבוק השכינה, ועל זה אמר 'ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'". והשם משמואל פרשת ויחי [שנת תרע"ז] כתב: "הגאולה איננה מספקת ההוצאה מתחת יד האומות והכחות החיצונים, אלא צריכה נמי הבאה תחת כנפי השכינה. וכמו במצרים אחת מהארבע לשונות של גאולה היא 'ולקחתי אתכם לי לעם'" [הובא למעלה פ"ט הערה 288, ופ"ל הערה 95]. ויש להעיר, שהרי אף בעודם בגלות מצרים היתה שכינה עם ישראל, וכמו שאמרו חכמים [מגילה כט.] "בוא וראה כמה חביבין ישראל לפני הקב"ה, שבכל מקום שגלו, שכינה עמהן. גלו למצרים, שכינה עמהן, שנאמר [ש"א ב, כז] 'הנגלה נגליתי לבית אביך בהיותם במצרים וגו''". ולמעלה [הערה 1] הובאו דבריו בכת"י כאן, שכתב: "כי יד ה' הוציאם ממצרים, ולא הוסר מהם אף בדרך... אם כן ה' הנהיגם. נמצא כי בעודם במצרים לא סר ה' מאתם, ואף אחר כך". ואילו מדבריו כאן משמע שרק בעת היציאה היתה שכינה עם ישראל, ולא לפני כן. ויש לומר, ששעבוד מצרים מעכב את ישראל מלהיות לגמרי תחת כנפי השכינה, וכמו שכתב למעלה פ"ט [תקו.] "יצאו בניו [של אברהם] גם כן מרשות השכינה, והיו משועבדים תחת מצרים, עד שאחר כך אמר להם [שמות ו, ז] 'ולקחתי אתכם לי לעם', להיות תחת כנפי השכינה" [הובא בתחילת ההערה]. ואמרו [מגילה יד.] "'הללו עבדי ה'' [תהלים קיג, א], ולא עבדי פרעה". ובפחד יצחק פורים, ענין ב אות ב, כתב: "עד כמה שכפות הוא האדם באתרא אחרא, אי אפשר להקרא בתואר 'עבדי השם'". ולכך רק כשיצאו ממצרים, ואינם יותר עבדי פרעה, היו ישראל ברשות השכינה. אך בודאי שהשכינה היתה עמם במצרים גם כן, אך מ"מ לא נקראו אז בתואר "עבדי ה'".

<> כי אין שכינה שורה על דבר פגום וחסר. ולמעלה בכת"י [תצח.] כתב: "כי אין שם ה' בא על דבר שאינו שלם". ואודות שה' אינו מתחבר לדבר שאינו שלם, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תנא.], וז"ל: "מפני שהוא יתברך מתחבר אל הנמצאים כפי שלימותם, שאין השם יתברך מתחבר אל דבר שהוא חסר. ודבר זה אמרו ז"ל במדרש [ב"ר יג, ג] 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים' [בראשית ב, ד], הזכיר שם מלא על עולם מלא. כי אין אל השם יתברך חבור אל דבר חסר". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנו.] כתב: "השם יתברך שהוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר". ובנתיב התורה פי"ח [תרצט.] כתב: "אין השם יתברך מתחבר רק אל השלם, כמו שהוא יתברך בתכלית השלימות". ומקורו בזוה"ק ח"א רטז: "שכינתא לא שריא אלא באתר שלים, ולא באתר חסר, ולא באתר פגים, ולא באתר עציב, אלא באתר דאתכוון, באתר חדו". ובתקו"ז ג: אמרו "איהו לא שריא באתר פגים, הדא הוא דכתיב [ויקרא כא, יז] 'כל אשר בו מום לא יקרב', אוף הכי בנשמתא פגימא לא שרייא". וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 127, פ"ט הערה 131, פל"ט הערה 85, ולהלן פמ"ו הערה 53.

<> באבות פ"ו מ"ז אמרו שהקנין התשעה עשר של התורה הוא "קבלת יסורין". ושם בדר"ח [קעג.] כתב: "כי כאשר מקבל יסורין ראוי לתורה. וכך אמרו בפרק קמא דברכות [ה.], שלש מתנות טובות נתנו לישראל, וכולם לא נתנו אלא על ידי יסורין; התורה, דכתיב [תהלים צד, יב] 'אשרי הגבר אשר תיסרנו קה ומתורתך תלמדנו וכו''... כי התורה בפרט הוא השכל והחכמה שאינה מדה גופנית, ולפיכך אין אדם מגיע אל המעלה הבלתי גופנית רק בהתמעט הגופנית. והיסורין ממעטין הגופני, עד שאפשר לו להגיע אל מדריגה השכלית. וזה שאמר כאן 'קבלת יסורין', שמקבל עליו התמעט הגוף החמרי, ולסלק על ידי זה פחיתותו. כי היסורין מסלקין פחיתות הגוף, וכמו שאמרו שם [ברכות ה.], אמר ריש לקיש, נאמר ברית במלח [במדבר יח, יט] 'ברית מלח עולם', ונאמר ברית ביסורין [דברים כח, סט] 'אלה דברי הברית', מה ברית האמור במלח ממתיק הבשר, אף ברית האמור ביסורין ממרקין עונותיו של אדם, עד כאן. וביאור זה, כי כשם שהמלח ממתיק הבשר, כך היסורין ממרקין פחיתות גופו ובשרו, עד שהוא ראוי למדה השכלית". ובהקדמה לדר"ח [כח:] כתב: "היסורים, הם ממעטים את החומר וגוף האדם, ומסלקים את פחיתותו, עד שהאדם ראוי אליו דברים האלקיים... יסורים הם מעוט הגוף החמרי, ואז ראוי האדם אל אלו דברים הקדושים הנבדלים".

<> מצד החטא [ראה הערה 15].

<> אודות שישראל נעשו לעם כשיצאו ממצרים, כן נתבאר הרבה פעמים, וכמלוקט למעלה פל"ט הערות 142, 163. וראה להלן הערה 266. ולמעלה פל"ט [לאחר ציון 162] ביאר שכל המעלות שזכו להן ישראל, הן נמשכות אחר שעת היציאה ממצרים, שהיא התחלתן של ישראל. ולכך גם יוה"כ הוא זכר ליצ"מ, כי הואיל וביצ"מ ה' בחר בישראל, לכך נתן לישראל את יוה"כ לסליחה וכפרה ולהצלת נפשנו, כי כל הטוב שישראל זוכים לו הוא מצד שה' בחר בהם [כמבואר למעלה פל"ט הערה 193]. וראה להלן הערה 104 במה שנתקשה שם.

<> פירוש - אפילו אם לא היתה לישראל פחיתות מצד חטאים, עדיין ה' היה מביא עליהם יסורין כדי לזכותם במעלה העליונה שהיתה בעת יצ"מ. ואמרו חכמים [ברכות ה.] "אם רואה אדם שיסורין באין עליו, יפשפש במעשיו... ואם תלה ולא מצא, בידוע שיסורין של אהבה הם, שנאמר [משלי ג, יב] 'כי את אשר יאהב ה' יוכיח'". ובנתיב היסורין פ"א [ב, קעג:] כתב: "ויש שהם תמהים, שהקב"ה יביא על האדם יסורין משום אהבה... פירוש יסורין של אהבה, כי כאשר האדם הוא צדיק וראוי אל מעלה עליונה, והאדם מצד הגוף יש בו צד מה שאינו ראוי אל אותה מעלה, שאין האדם ראוי אל אותה מעלה מצד החסרון שהוא דבק בחומר, והקב"ה מביא עליו יסורין כדי למרק הנפש, שהוא דבק בחומר, ולסלק חומר שלו ממנו, כדי להביא אותו אל המעלה העליונה, שאין האדם זוכה לזה, שהגוף יש בו פחיתות, והיסורים ממרקים הנפש, ומסלקין הנפש מן פחיתות החמרי, עד שהוא טהור... בודאי הם יסורים של אהבה, שגם דבר זה מצד חסרון של אדם, שאין ראוי למעלה העליונה עד שימרק אותו מן החמרי על ידי יסורין, כי היסורין מסלקין את האדם מן פחיתות החמרי, עד שראוי האדם עד מעלה העליונה. ולפיכך נקראו 'יסורין של אהבה', כי מצד שהשם יתברך אוהב אותו, ורוצה לקרב את האדם אליו להיות דבק בו יתברך, ויש לאדם מניעה ועכוב שאין ראוי אל הדביקות בו, לכך מביא השם יתברך עליו יסורין למרק את חטאו, עד שראוי אל הדביקות. ולכך נקראו 'יסורין של אהבה', לא שהפירוש הוא כי בשביל אהבה הוא מביא עליו יסורין, שודאי דבר זה אין ראוי. רק שהשם יתברך אוהב אותו וחפץ בו, ומצד שהוא חפץ בו, רוצה השם יתברך לקרב אותו אליו, ואין לו המעלה הזאת, ולכך ממרק השם יתברך פחיתות חומר שלו, עד שהוא ראוי אל הדביקות, וזה מבואר". @**ויש להעיר**^, הרי בני ישראל היו במצרים הרבה מאוד שנים בעבדות ועינוי [ראה גו"א שמות פ"ג אות י (נח.), והובא למעלה פכ"ו הערה 43]. ולמעלה פ"ג [רט.] ביאר שהעבדות היא כנגד החומרי של ישראל, והעינוי הוא כנגד הצורה של ישראל [ראה להלן פמ"ג הערה 24]. ואם כן מהו הצורך ליסרן שוב בעת יצ"מ ["היה מייסר אותם בגוף ובנפש ובשכל, כדי לזכותם אל המעלה הגדולה על ידי יסורים שיקנו עתה בעת היציאה שנעשו לעם"], הרי כבר היו מיוסרין ועומדים מעבודת הפרך והעינוי שעבדו במצרים [שאלת ידידי רבי שלמה אורמנד שליט"א]. זאת ועוד, בהקדמה לדרוש על התורה [ה:] כתב: "לפיכך לא נתנה תורה אלא לישראל, שהיו משועבדים במצרים בפרך ונתמעט גופם, עד שהיו ראויים אל התורה השכלית. ולכך... לא היה ראוי יתרו לקבלה, בשלא נמצאת בו הסבה שגרמה לישראל קבלתה, הוא השתעבדותם במצרים... כי מי שלא נשתעבד במצרים אין ראוי לו התורה" [הובא למעלה פ"ח הערה 259, פ"ט הערה 25, ולהלן פמ"ה הערה 121]. הרי שיסורי שעבוד מצרים אהנו לזכך את ישראל לקבלת התורה, ומדוע לא יהנו לדעת רבי אליעזר, אלא היה צורך שיתייסרו שוב בשעת היציאה ממצרים. ויל"ע בזה.

<> פירוש - המלים "דרך" "המדבר" "ים סוף" אינן באות להורות על הקשיים והנסיונות שה' העמיד את ישראל בהם [כפי דעת רבי אליעזר], אלא להורות על ההנהגה הבלתי טבעית שה' הנהיג את ישראל, הנצרכת בכדי לתת את התורה לישראל.

<> מבאר שמה שנאמר [שמות יג, יז] "ולא נחם אלקים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא", פירושו שה' לא הוליך את ישראל דרך ארץ פלשתים משום שהיא הדרך הקרובה והקצרה ביותר ממצרים לארץ ישראל, והקורבה הזאת נדרשת לרעותא. וכעין זה פירש רש"י [שם], שכתב: "כי קרוב הוא - ונוח לשוב באותו הדרך למצרים". וזה דלא כרמב"ן [שם], שביאר שהקורבה היא לטיבותא, שכתב: "אבל הנכון שיאמר 'ולא נחם אלקים דרך ארץ פלשתים', אשר הוא קרוב, וטוב לנחותם בדרך ההוא".

<> לשונו בכת"י [תקד:]: "והטעם הוא מפני כי התורה היא דרך ה' להביא האדם אל מדריגה גדולה וחשובה, ומפני שהתורה דרך ה' להביא האדם אל מדריגה עליונה, כמו כן צריך האדם בגופו להתנועע בדרך מיוחד אל קבלת התורה, וכאשר קבל התורה והתנועע נפשו ושכלו אל המדריגה הגדולה". ואודות שהתורה צריכה להנתן במקום התואם את מעלתה, כן יתבאר בסמוך הערה 20. ואודות שהתורה היא דרך להגיע אל מדריגה עליונה, כן נתבאר כמה פעמים בספרי המהר"ל שהתורה נקראת "תורה" משום שהיא מורה את הדרך כיצד האדם יגיע לעוה"ב. וכן כתב בסמוך, וכלשונו: "והבן שנקראת התורה 'דרך', מפני שהתורה מביאה את האדם אל הצלחה האחרונה, וכמו שאמר הכתוב [משלי ו, כב] 'בהתהלכך תנחה אותך וגו''. ולפיכך ראוי שתנתן התורה בדרך, שאין ענין התורה בעצמה רק שתהא התורה מוליכה את האדם בדרך אשר ילך בה, וכדכתיב [שמות יח, כ] 'והודעת את הדרך אשר ילכו בה', וזהו ההליכה אל ההצלחה האחרונה", ושם הערה 39.

<> והדרך הפשוטה היא דרך קרובה ממצרים לארץ ישראל, ועוברת ליד ארץ פלשתים.

<> פירוש - בדרך הפשוטה יש שלשה מקומות; מקום המוצא, שהוא ארץ מצרים. מקום בדרך, שהוא ארץ פלשתים. ומקום היעד, שהוא ארץ ישראל. בדרך הפשוטה הזו התורה יכולה להנתן באחת משתי אפשרויות; בארץ פלשתים, או בארץ ישראל [בארץ מצרים ברי הוא שזה לא שייך, כי שם נשתעבדו]. ארץ פלשתים אינה ראויה להנתן בה תורה, משום שהיא "ארץ גוים אחרים", והתורה אינה יכולה להנתן במקום השייך לגוים. והטעם הוא שהמקום של נתינת התורה צריך להיות תואם למעלת התורה, והמקום אינו יכול להיות חומרי, וכפי שכתב בתפארת ישראל פכ"ו [שצ:], וארצות הגוים הן מקומות חומריים, התואמים לחומריות הגוים היושבים עליה [כמבואר להלן פמ"ה הערה 42]. ולמעלה פ"ח [שעו:] כתב: "כי לפי הענין האדם יש לו מקום. לכך כשנתן הקב"ה הארץ הקדושה לישראל, בודאי מפני שהם ראוים לה. וכן לכל אומה ואומה נתן ארץ כפי מה שהם, וכל דבר יש לו מקום לפי טבעו ומעלתו. ולכך לפי מעלת ישראל, שיש להם מעלה נבדלת קדושה, יש להם ארץ קדושה". ולהלן ר"פ ע כתב: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם, שבשביל כך שם 'מקום' הונח אל המעלה, כמו שאמרו [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו'. כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו; שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו". לכך מן הנמנע שהתורה תנתן במקום של הגוים, כי אין שום התאמה בין מעלת התורה הנבדלת למקומם של הגוים. וראה להלן הערה 42.

<> כי ארץ ישראל היא מקומם של ישראל, ואין ישראל "בדרך" כאשר הם נמצאים בארץ ישראל. וראה במה שהוקשה בסמוך [סוף הערה 27]. ובמכילתא [שמות כ, ב] אמרו שני טעמים אחרים מדוע התורה לא ניתנה בארץ ישראל, שאמרו שם: "מפני מה לא ניתנה תורה בארץ ישראל. שלא ליתן פתחון פה לאומות העולם לומר, לפי שנתנה בארצו, לפיכך לא קבלנו. דבר אחר, שלא להטיל מחלוקת בין השבטים, שלא יהא זה אומר בארצי נתנה, וזה אומר בארצי נתנה, לפיכך נתנה תורה במדבר... במקום הפקר".

<> בהמשך הפרק בסמוך. ואם תאמר, הרי בפסוק עצמו מוזכר טעם אחר מדוע לא הלכו בדרך ארץ פלשתים, והוא "פן ינחם העם בראותו מלחמה ושבו מצרימה". ואיך טעם זה משתלב עם דבריו כאן, שהמניעה ללכת בדרך ארץ פלשתים היא משום שהתורה צריכה להנתן "בדרך". וצ"ע.

<> זהו המשך דברי רבי יהושע, שאמר "'המדבר', כדי ליתן להם המן, כמו שנאמר [דברים ח, טז] 'המאכילך מן במדבר'" [הובא למעלה בתחילת הפרק].

<> כמו שנאמר [במדבר כ, ה] "ולמה העליתונו ממצרים להביא אותנו אל המקום הרע הזה לא מקום זרע ותאנה וגפן ורמון ומים אין לשתות". ואודות שהמן אינו אוכל טבעי, כן כתב להלן פנ"ט: "האכילם את המן, שהוא מזון אינו טבעי לגמרי, וכמעט שהוא אינו גשמי כלל, שהוא היה נבלע באברים, והיה מובדל ומופרש מפחיתות החמרי לגמרי". ואמרו חכמים [אבות פ"ה מ"ו] "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הן... והמן". ובדר"ח שם [ריד.] כתב: "נבראו בערב שבת בין השמשות דברים שהם למעלה מן הטבע, ואינם טבעים". ובגו"א שמות פט"ז אות יד [שכז:] כתב: "היה המן מן הדברים שאינם תחת הטבע". ושם דברים פ"ח אות ג [קמה:] כתב: "הקב"ה נתן להם [לדור המדבר] המזון, והיה ענין אלקי, ולא היה אנושי כלל". ובתפארת ישראל פ"מ [תרכד.] כתב: "המן שלא היה טבעי, לא ירד בשבת". וכן כתב בח"א לב"ב עד: [ג, קה.], ויובא בהערה 31.

<> מבאר בזה את המשך דברי רבי יהושע "'ים סוף' כדי לעשות להם נסים, שנאמר [תהלים קו, ט] 'ויגער בים סוף ויחרב'" [הובא למעלה בתחילת הפרק]. ולכך בסמוך יזכיר "במדבר ובים סוף".

<> לשונו למעלה פכ"ב [רעז.]: "כי לכך חפץ הקב"ה שיהיה התחלת הדבור עם משה במדבר, אחר שתראה שכל החשיבות נטלו ישראל במדבר. וכאשר תרצה להשכיל תדע הטעם, שכל דבר צריך למקום מיוחד. וכאשר הישוב הוא עומד לדברים הגשמים, שהם ראוים להיותם בישוב, לכך לא יהיו בו הדברים הרוחניים כמו התורה, והמשכן, והשכינה, כהונה, ומלכות, וענני כבוד, והמן, שהרי אין המן מדברים הטבעים, והישוב הוא מיוחד אל דברים הטבעים. וכן הבאר הוא ברכה שאינה טבעית, להיות הבאר הולך עמהן בכל מקום. וכן השלו לא היה זה בא בטבע להיות נופל על מחניהם 'כדרך יום כה ודרך יום כה' [במדבר יא, לא]. ומפני שאין זה דבר טבעי כלל, לא היה זה בישוב המיוחד לטבע. שאי אפשר שיעמדו יחד הדברים הטבעים והדברים אשר אינם טבעים, שאין מקום אחד מיוחד לשני דברים מחולקים, ולפיכך לא היו כל אלו מתנות בישוב, שהוא מקום הטבעי". וראה להלן פמ"ז הערה 119.

<> כמבואר בהערה הקודמת. ובתפארת ישראל פכ"ו [שצא.] כתב: "המדבר, מפני שאין בו דבר חמרי, שהרי אין בו מציאות חמרי, ואין דרים בו הנבראים החמריים, רק היא שממה וציה... ובשביל כך נתנה התורה, שהיא השכל הגמור, במדבר, כי המדבר משולל מן הדברים החמריים, בעבור שלא נמצא בו דברים הגשמיים. הנה המקום המיוחד לתורה היא המדבר... שהמדבר הוא מיוחד לדברים אלקיים השכליים, כמו שהתבאר למעלה, וגם בחבור גבורות ה' באריכות אצל [שמות ג, א] 'וינהג את הצאן אחר המדבר' [למעלה פכ"ב]... ולכך התורה היא ראויה בפרט במדבר, ולא בישוב, כי בישוב הדברים הטבעיים, והתורה אינה לפי הטבע". ובח"א לב"ב עג: [ג, צד.] כתב: "הדברים החמריים הם מתנגדים לדברים אלקיים, כי זה חמרי וזה נבדל ממנו לגמרי, ולכך לא היה ראוי שיהיו דברים אלו [האלקיים] בישוב, ששם הויית החמרי... כי הישוב הוא מיוחד לדברים חמריים טבעיים. והפך זה המדבר, שהרי במדבר לא תמצא דברים חמריים טבעיים, כמו שימצא בישוב". ובדרוש על התורה [כ.] כתב: "כל מעלתם [של ישראל] לא קנו כי אם במדבר. ואמר הכתוב [דברים לב, י] 'ימצאהו בארץ מדבר וגו' יסובבנהו יבוננהו יצרנהו כאישון עינו'. רצה לומר כי מצא ישראל שהם בארץ מדבר, כלומר מסולקים מהדברים הגופניים והגשמיים כמו המדבר, לכן 'יסובבנהו' בענני כבודו, והשרה שכינתו עמהם. וגם 'יבוננהו' בתתו להם הבינה, היא התורה השכלית, שכתוב בה [משלי ח, יד] 'אני בינה לי גבורה'. שמפני היותם במדבר מסולקים מתאוות הגוף, נתן להם אלה הדברים הקדושים הנבדלים מהגשם... כי במדבר שאין שם תענוגי הגוף, שם קבלו כל המעלות כולם, לא בארץ ישראל שנשתבחה בחטה ושעורה גפן תאנה ורמון [דברים ח, ח], וכל הדברים הגופניים. ולכך נתנו להם עשרה מתנות טובות במדבר, אשר כלם דברים בלתי גופניים. אם תורה, כהונה, לויה, ומלכות, משכן, שכינה, הם דברים קדושים עליונים כלם. אם המן כתיב בו [תהלים עח, כה] 'לחם אבירים', שנבלע באיברים [יומא עה:], והוא מזון רוחני. והבאר, שהיה מקור מתברך בברכה נסיית על ידי נס. וכן השליו הנקרא 'עוף השמים' [בראשית א, ל], לא מן הארץ". וכן בנתיב יראת השם פ"ג [ב, ל:] כתב שהמדבר ראוי לקבל דברים אלקיים [הובא למעלה פכ"ב הערות 66, 67, 76]. @**אך קשה**^ לפי זה, שמהאי טעמא גם יוסבר מדוע התורה אינה יכולה להנתן בארץ ישראל, שנשתבחה בשבעה מינים [כמבואר כאן], ומדוע הוצרך לטעם מיוחד שהתורה צריכה להנתן "בדרך", ולכך אינה יכולה להנתן בארץ ישראל. ועוד 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" [הובא למעלה פל"ד הערה 127]. ואילו כאן כתב שבישוב יש את הדברים הטבעיים, ובמדבר יש את הדברים שאינם טבעיים. ויל"ע בזה.

<> תורה ["דרך"], מן ["המדבר"], ונסים ["ים סוף"].

<> יבאר ששלשת הדברים האלו הם כנגד שמאל [נסים], ימין [המן], ואמצע [תורה]. דוגמה לדבר; רש"י [בראשית יח, ב] כתב: "והנה שלשה אנשים - אחד לבשר את שרה, ואחד להפוך את סדום, ואחד לרפאות את אברהם, שאין מלאך אחד עושה שתי שליחות". ובגו"א שם אות יד [רצז.] כתב: "ונראה כי מיני השליחות הם ג', שלא יוכל האחד לעשות שליחות חבירו; האחד, הוא טובה גמורה לעשות חסד. והשני, לעשות דין ורעה גמורה לאבד ולהשמיד. והשלישי, כמו ממוצע בין שניהם, ולקיים כל דבר שיהיה מקוים כמו שהוא דרך הנהגת העולם. והשתא לבשר את שרה ליתן לה בן, שהוא חסד גמור ליתן לעקרה בן, היה מלאך אחד. ולהפוך את סדום, היה מלאך אחר, שהוא אבוד וכליון לגמרי. ולרפאות את אברהם שיוכל לחיות, הוא מלאך אחר, שזה אין טובה ואין רעה, רק שיהיה עומד קיים כמו דרך העולם". וראה להלן הערה 33.

<> פירוש - רוב הנסים שנעשו היו חורבן והפסד לכח הטבע, וכמו שהביא בתחילת הפרק את הפסוק [תהלים קו, ט] "ויגער בים סוף ויחרב", שהים נעשה ליבשה. ומדגיש זאת לאפוקי מהנס של בריאת המן, שהיתה בריאה חדשה שלא היתה קיימת קודם, וכמו שמבאר. ולהלן פס"ב כתב: "כאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, הוציא אותם בקדושתו, שהוא נבדל מן החומר הטבעי. לכך היה עושה עמהם נסים ונפלאות בשנוי טבע העולם. לכך מפני קדושתו [תהלים קיד, ג] 'הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור'. וכל ענין הזה כי היה עלוי ישראל ביציאת מצרים למעלה מדברים החמרים הטבעיים, עד שכל הדברים החמרים הבלתי נבדלים נחשבים לאין, וזהו 'הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור וגו'". וראה להלן הערות 113, 293.

<> לשונו להלן פנ"ט: "האכילם את המן, שהוא מזון אינו טבעי לגמרי, וכמעט שהוא אינו גשמי כלל, שהוא היה נבלע באברים, והיה מובדל ומופרש מפחיתות החמרי לגמרי". ואמרו חכמים [אבות פ"ה מ"ו] "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הן... והמן". ובדר"ח שם [ריד.] כתב: "נבראו בערב שבת בין השמשות דברים שהם למעלה מן הטבע, ואינם טבעים". ובגו"א שמות פט"ז אות יד [שכז:] כתב: "היה המן מן הדברים שאינם תחת הטבע". ושם דברים פ"ח אות ג [קמה:] כתב: "הקב"ה נתן להם [לדור המדבר] המזון, והיה ענין אלקי, ולא היה אנושי כלל". ובתפארת ישראל פ"מ [תרכד.] כתב: "המן שלא היה טבעי, לא ירד בשבת". ובח"א לב"ב עד: [ג, קה.] כתב: "ובפרק יום הכפורים [יומא עה:] 'לחם אבירים אכל איש' [תהלים עח, כה], לחם שמלאכי שרת אוכלים אותו. וכשנאמרו הדברים האלו לפני רבי ישמעאל, אמר להם, צאו ואמרו לרבי עקיבא, טעית, וכי מלאכי שרת אוכלים, אלא 'לחם אבירים', שנבלע באברים, עד כאן. ואל יעלה על דעתך שרבי עקיבא לגודל חכמתו היה סובר שהמלאכים אוכלים דברים גשמיים, דבר זה לא יצויר. אבל הפירוש שרבי עקיבא סבר שהמלאכים מקבלים מן השם יתברך, כמו שכל הנמצאים מקבלים מאתו, והקבול ההוא השלמתם. ולפיכך קרא המן 'לחם שמלאכי השרת אוכלים אותו', כי גם המן אינו טבעי" [הובא למעלה פכ"ב הערה 72]. וכן כתב בדרוש על התורה [כ.]. ובזוה"ק [ח"ג רח.] אמרו "תא חזי, מנא דהוה נחית להו לישראל במדברא, ההוא מנא הוה מטלא דלעילא, דהוה נחית מעתיקא סתימא דכל סתימין. וכד הוה נחית, הוה נהוריה נהיר בכלהו עלמין, ומניה אתזן חקל דתפוחין ומלאכי עלאי, וכד הוה נחית לתתא, ושליט ביה אוירא דעלמא, אגליד ואשתני זיויה". והרמב"ן [שמות טז, ו] כתב: "המן הוא מתולדת האור העליון שנתגשם ברצון בוראו יתברך". ורבינו בחיי שמות טז, ד, כתב: "כי האור העליון נתגשם ברצון הקב"ה, ולכך קראו דוד ע"ה 'דגן שמים' [תהלים עח, כד]... כי המן הוא תולדות האור, והאור יסוד המן. וכשם שנברא האור ביום ראשון [בראשית א, ג], כך תחלת ירידתו של מן היה ביום ראשון" [רש"י שמות טז, א]. ובגו"א שמות פט"ז אות א [שכא:] כתב: "התחיל המן ביום א, כי היה דומה לימי בראשית, שהיה התחלת הבריאה ביום א, ויום השבת ביום השביעי, כך היה במן" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 78].

<> לשונו בתפארת ישראל פכ"ו [שצד:]: "ומה שנתנה התורה במדבר מורה על עצם התורה, כי המצות שבה הם דברים שאינם טבעיים... כי יש שהיו אומרים כי התורה לפי הטבע, ומה שאסרה החלב והדם הוא בטבע. ודבר זה אינו, כי לכך נתנה התורה במדבר, כי המדבר אינם גדלים בו הדברים הטבעיים... ודבר זה עצמו מה שנתנה במדבר לומר כי אין התורה דת טבעי... שהתורה היא אלקית שכלית, ואינה נימוסית, לכך נתנה במדבר, שהמדבר הוא מיוחד לדברים אלקיים השכליים, כמו שהתבאר למעלה, וגם בחבור גבורות ה' באריכות אצל [שמות ג, א] 'וינהג את הצאן אחר המדבר' [למעלה פכ"ב]... ולכך התורה היא ראויה בפרט במדבר, ולא בישוב, כי בישוב הדברים הטבעיים, והתורה אינה לפי הטבע" [הובא למעלה פכ"ב הערה 67, ולהלן פמ"ז הערה 119]. ובתפארת ישראל פ"ח הקדיש את כל הפרק להורות שהמצות אינן טבעיות, אלא הן נובעות מסדר שכלי. ובתוך דבריו כתב שם [קלג:]: "לפיכך כל מי שנותן במצות טעם על פי הטבע, לומר כי לכך אסרה תורה חזיר מפני שהוא מוליד בגוף מזג רע... וכן נתנו טעם באיסור חלב, שהוא מוליד מזג רע, וכן בדם. ומכל שכן בשקצים ובעופות הטמאות, בכולם נתנו טעם על פי הטבע, וכאילו היתה התורה ספר מספרי הרפואות או ספר הטבע, חס ושלום לומר כך. ואם היה הדבר כמו שאמרו הם הרי אמרו בפרקא קמא דחולין [יז.] 'ובתים מלאים כל טוב' [דברים ו, יא], אמר רבי ירמיה אמר רב, כותלי דחזירי התיר להם. ואם שורש האיסור בשביל מזג רע, האיסור להיכן הלך. וכן חלב, אם מזגו רע, אם כן בן פקוע למה חלבו מותר [חולין עד.]... לכך אין ראוי לומר כך... הורו בזה שאין לומר כי התורה טבעית, שאם היתה טבעית לא היה בה קבול שכר אלקי על דבר שהוא טבעי". @**אמנם דיוק לשונו**^ מורה על נקודה נוספת; הנה כתב כאן "כמו התורה &**שנתן להם השם יתברך**^, שאינה טבעית", ומה היה חסר אם היה נכתב "כמו התורה שאינה טבעית", מבלי להוסיף את ארבע התיבות "שנתן להם השם יתברך". וכן למעלה פט"ז [לאחר ציון 26] כתב: "כי אין התורה ספור חדושים, רק היא תורה נתנה מפי הקב"ה". ושוב יש לשאול מהי הדגשתו שהתורה ניתנה מפיו יתברך. ונראה שכוונתו לומר שהתורה היא שכל אלקי עליון, ואינה טבעית גרידא, הבאה לצרכי בני אדם, אלא באה מהשם יתברך. ובגו"א שמות פ"כ אות ג [פח.] כתב: "התורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה". ובדר"ח פ"ג מ"ב [עז.] כתב: "התורה נקראת 'בת' [לה' (שמו"ר לג, א)], כי הבת היא תולדה מן האב, ובאה ממנו, כך התורה הוציאה השם יתברך לפעל לסדר אותה, כמו שהבת באה מעצמו של אב, כך התורה גם כן. לא כמו שיש סוברים כי השם יתברך נתן התורה לאדם כפי מה שראוי לאדם בלבד, שאם כן לא היתה התורה סבה ודרך להביא את האדם להיות עם השם יתברך. אבל התורה היא המושכל שמתחייב מאמתת השם יתברך [ראה ח"א לחולין ס: (ד, צח.)], ולכך התורה מביאה האדם אל השם יתברך, והשם יתברך עם האדם כאשר עוסק בתורה. ולפיכך נקראת התורה 'בת' להקב"ה, כי החכמה תקרא תולדה" [הובא למעלה פ"ח הערה 44, ופט"ז הערה 28]. וזו הדגשתו כאן "התורה שנתן להם השם יתברך, שאינה טבעית", כי הואיל והתורה באה מהשם יתברך, אי אפשר שהתורה תהיה טבעית גרידא, שאז "לא היתה התורה סבה ודרך להביא את האדם להיות עם השם יתברך". ואודות שהתורה היא &**סבה ודרך**^ להביא את האדם אל הקב"ה, כך יתבאר מיד בסמיכות.

<> כי התורה מעולם לא היתה טבעית, ולכך אין בה שנוי יציאה מגדר הטבע.

<> כאמור למעלה [הערה 29] נתבאר שכוונתו לומר שישראל זכו לשלש מעלות; מימין, משמאל, ומאמצע. ובגמרא [זבחים קטז.] הובאו שלש דעות מהי השמועה ששמע יתרו שבעקבותיה בא להתגייר; חד אמר ששמע קרי"ס, וחד אמר ששמע מלחמת עמלק, וחד אמר ששמע מתן תורה. ובח"א שם [ד, עא:] כתב: "ויש לך לדעת עוד, כי אלו שלשה דברים שחולקים בהם, הם שלשה דברים. כי למאן דאמר קריעת ים סוף שמע, היינו שהוציא את ישראל ממצרים וקרע להם הים, ונתעלה ישראל למעלה מעולם הזה, הוא עולם הטבעי, מצד הימין. ולמאן דאמר מלחמת עמלק שמע, סבר כי שמע כח השם יתברך הבא מן השמאל, כי משם מלחמת עמלק, והיו דבקים במעלה עליונה מצד השמאל. ומאן דאמר 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" [הובא למעלה פל"ד הערה 93, ולהלן פמ"ב הערה 138]. ושלשת הדברים שזכר כאן מקבילים לשלש הדעות שנאמרו בגמרא בזבחים; המן מקביל להתעלות מצד ימין, וכפי ההתעלות שהיתה ביצ"מ וקריעת ים סוף. הנסים מקבילים להתעלות מצד שמאל, וכפי ההתעלות שהיתה במלחמת עמלק. והתורה מקבילה להתעלות מצד האמצע, וכפי ההתעלות שהיתה במתן תורה.

<> בכת"י [תקה.] סלל לו דרך אחרת בביאור ג' דברים אלו, וז"ל: "אמנם זכר אלו ג' דברים לטעם נפלא. כי נתן להם ג' מעלות לישראל; האחד, שעל ידי התורה התדבקו בעליונים, כדכתיב [שמות יט, ג] 'ומשה עלה אל האלקים'. כי על ידי התורה מתעלים ישראל לעליונים, וזהו דבר אחד. ומעלה שנית, שהעליונים מתקרבים לתחתונים, זהו במה שהשפיע להם המן שבא להם מן שמים, וזהו חבור העליונים בתחתונים. ומעלה שלישית, שהניסים והנפלאות שעשה אתם להורות על שישראל נבדלים קדושים, לכך עושה ניסים ונפלאות עמהם שלא כמנהגו של עולם, כאילו הם אינם בכלל טבע העולם. והבן דבר זה".

<> כמו שאמר רבי יהושע במדרש הנ"ל "'דרך' כדי ליתן להם התורה". ודע, שבהרבה ספרים מובא "תורה איקרי 'דרך'", וציינו שכך אמרו בגמרא [קידושין ב:]. אמנם בגמרא שלפנינו לא אמרו כן, אלא אמרו "'דרך' לשון נקבה הוא, דכתיב [שמות יח, כ] 'והודעת להם את הדרך ילכו בה'... דבתורה קאי, ותורה איקרי לשון נקבה, דכתיב [תהלים יט, ח] 'תורת ה' תמימה משיבת נפש', כתב לה בלשון נקבה". הרי לא אמרו שהתורה איקרי דרך [לעומת מה שאמרו בהמשך הגמרא שם "ביאה איקרי דרך"], אלא שהתורה היא בלשון נקבה, ולכך נאמר על כך "והודעת להם את הדרך ילכו בה". אך בזוה"ק [ח"א קצז:] אמרו "פתח ואמר [משלי ג, יז] 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום'. 'דרכיה דרכי נועם', אלין ארחין דאורייתא, דמאן דאזיל בארחי דאורייתא קב"ה אשרי עליה נעימותא דשכינתא, די לא תעדי מניה לעלמין".

<> שהיא הדביקות בהקב"ה, המביאה לחיים נצחיים [עוה"ב], וכמו שמבאר והולך. ולמעלה פ"ח [שפה.] כתב: "הקרבן הוא מדבק ישראל אל השם יתברך, ואז נאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום', שהם גם כן יהיו נצחיים כמו שהוא יתברך נצחי". ובתפארת ישראל פ"ט [קמ:] כתב: "והנה לא רחוק הוא לאדם, שאפשר לקנות ההצלחה הרוחנית על ידי המעשים הטובים... כלם תכונה לנפש לזכך אותה לטהר אותה מפחיתות החומר... ולעשות אותה רוחנית על ידי זכוך הנפש, ולהדבק בו יתברך על ידי העבודה אליו. שזהו תכלית ההצלחה, כמו שמעיד עליו הכתוב [ש"א כה, כט] 'והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך'. והפך זה, האבדון, הוא הכריתה והפירוד ממנו יתברך, כמו שאמר בכל מקום על האבדון [במדבר טו, לא] 'הכרת תכרת', ופירשו חכמים [שבועות יג.] 'תכרת' בעולם הבא. נמצא השכר הוא הדבוק בו יתברך, והעונש הוא הכריתה והפירוד ממנו". ובהמשך הפרק שם [קמט:] כתב: "כי התורה אף שיש בה החכמה, אין החכמה שהיא בתורה היא חכמה מחקרית, אבל החכמה שהיא בתורה, שהתורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה'. ודבר זה שיבא אל הדבקות הזה, הוא על ידי עשיית התורה. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדבקות הזה... אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השם יתברך, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך... הרי הדבר ברור, כי התורה היא שעל ידה החבור בין השם יתברך ובין האדם. ולפיכך הוסרה הקושיא לגמרי באיזה צד יש לאדם הצלחה האחרונה על ידי עשיית המצוה, והרי הדבר ברור כי ההצלחה היא על ידי עשיית המצוה במה שהם הקירוב והדבוק בו יתברך והוא ההצלחה האמתית". ובתחילת ההקדמה לדר"ח [ו.] כתב: "המעשים הרצוים אל השם יתברך... בזה יוכל האדם להגיע אל הצלחתו האחרונה, ולהיות דבק בו יתברך". ובבאר הגולה באר השביעי [שפג.] כתב: "כי בודאי השם יתברך, אשר נתן התורה לישראל, עיקר נתינתה לישראל שיהיה דבר זה הצלחתם האחרונה". ובח"א לב"מ ל: [ג, יח:] כתב: "'בית חייהם' הוא עולם הבא, שהוא בית חייהם, שהוא ההצלחה האחרונה". נמצא שחיי העולם הבא הם פועל יוצא מדבר הקודם לו, והוא הדבקות בה'. ובגו"א בראשית פכ"ה ריש אות כו [י.] כתב: "עולם הבא, אשר יחפוץ ויבחר בו השם, הוא הקדוש, ויקרב אותו לו", הרי שעולם הבא הוא פועל יוצא מדביקות בה' ["אשר יחפוץ ויבחר בו השם"]. וראה בסמוך הערה 39.

<> לשון הפסוק במילואו "בהתהלכך תנחה אותך בשכבך תשמור עליך והקיצות היא תשיחך". ובאבות פ"ו מ"ט אמרו "בשעת פטירתו של אדם אין מלוין לו לאדם לא כסף ולא זהב ולא אבנים טובות ומרגליות, אלא תורה ומעשים טובים בלבד, שנאמר 'בהתהלכך תנחה אותך בשכבך תשמור עליך והקיצות היא תשיחך'. 'בהתהלכך תנחה אתך' בעולם הזה. 'בשכבך תשמור עליך' בקבר, 'והקיצות היא תשיחך' לעולם הבא". הרי שהתורה מביאה את האדם עד עולם הבא, וזו ההצלחה האחרונה של האדם, וכמבואר בערה הקודמת.

<> דע, שיש למהר"ל שלשה הסברים לשם "תורה", שהוא לשון הוראה [זוה"ק ח"ג נג:, רד"ק ספר השרשים שורש ירה]; (א) לשון הוראת הציווים, כמלך המצוה את עמו [גו"א בראשית פ"א אות א, ונתיב האמונה פ"ב (א, רט.)]. (ב) לשון הוראת חכמת התורה ומצותיה, ולעשות את המצות על פי החכמה הזו, ולא כמצות אנשים מלומדה בעלמא [ריש דרוש על המצות (נ.)]. (ג) לשון הוראת הדרך, להוליך את האדם לעולם הבא. ואודות הטעם האחרון, כן כתב בנתיב התורה פ"א [לו.], וז"ל: "ואמר 'ויורני' [משלי ד, ד], שהוא לשון הוראה, כמו שנקראת התורה בלשון זה [דברים לג, ד], ולא נקראת בשם 'חכמה', כמו שנקראת שאר חכמה או תבונה. מפני כי הפרש יש; כי התורה מורה לאדם את הדרך, אשר בדרך ההוא יגיע אל תכליתו האחרון מה שאפשר לאדם להגיעו, הוא אל עולם הבא. וזה אין בכח שום חכמה, כי על ידי התורה מגיע האדם אל עולם הבא, ולכך ראוי לה דווקא לתורה שם 'תורה', שהוא לשון הוראה, שמורה לאדם תכליתו האחרון אשר ראוי לאדם להגיע אליו". ובדר"ח פ"ג סוף מי"ח [תסז:] כתב: "וזה שנקרא תורת משה 'תורה', מפני שהוא לשון הוראה, כי התורה מורה הדרך אל עולם הבא... כי הדרך הזה הוא צריך הוראה, כי הוא דרך צר מאד". ושם פ"ו מ"ט [שכב:] כתב: "כי התורה היא שמוליכה את האדם אל מחוז חפצו אשר ראוי אל האדם ללכת שמה, דהיינו אל העולם הבא, וכבר בארנו זה במקומו" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 7]. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ט [קמט:], והובא בחלקו למעלה הערה 37. וזהו מה שכתב כאן שהתורה נקראת "דרך", כי היא מוליכה את האדם אל ההצלחה האחרונה, שהיא העולם הבא.

<> אודות שהליכה מורה על בלי נטות ימין ושמאל, כן כתב בנתיב התורה פ"א [ע.], וז"ל: "ובמסכת נדה [עג.], תנא דבי אליהו, כל השונה הלכות מובטח לו שהוא בן עולם הבא, שנאמר [חבקוק ג, ו] 'הליכות עולם לו', אל תקרי 'הליכות עולם', אלא 'הלכות עולם', עד כאן... במאמר הזה בא לומר כי עיקר הצלחת האדם כאשר למודו בהלכה. וביאור זה, כי ההלכה הוא אמתת התורה עד שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל, וזה לשון 'הלכה' אשר שמשו בו חכמים לומר 'הלכה כך וכך', כלומר הליכה היא יושר הדרך, שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל, הוא כך. ולכך דבר זה מביא אל חיי עולם הבא, כי הדרך אל עולם הבא צריך שלא יהיה נוטה לא לימין ולא לשמאל".

<> כי התורה היא היושר, וכפי שכתב להלן פ"ע: "התורה היא דרך האמצעי והישר, שאין התורה נוטה מן הנקודה האמצעית, הוא היושר, ולכך הוא מתיחס אל האמצעי". ובתפארת ישראל פי"א [קע:] כתב: "היושר הוא בתורה, ולפיכך על ידי התורה הוא שקונה הקירוב והחבור בו יתברך, כי אין ליושר יציאה כלל... כי התורה היא היושר בעצמו... ודבר זה ענין מופלג להבין איך על ידי התורה היא היושר, והוא הדרך אל הדבוק בו יתברך. ועל מדרגה ומעלה זאת אמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פח.], דרש ההוא גלילאי עליה דרב חסדא, בריך רחמנא דיהיב לן אוריין תליתאי, לעם תליתאי, על ידי תליתאי, ביום תליתאי, בירחא תליתאי. וביאור ענין זה, שבא לתת שבח אל הקב"ה על התורה שנתן לנו השם יתברך. שכל הנבראים, מצד שיש בהם חסרון, כי אין נברא בלא חסרון, וכל בעל חסרון יש בו יציאה מן היושר, שהרי יש בו חסרון... ולא כך התורה, שהיא גזרת השם יתברך, שהוא היושר לגמרי. וזה שאמר 'בריך רחמנא דיהיב אוריין תליתאי', שכל דבר המשולש הוא שיש בו היושר בעבור השלישי, שהוא באמצע, אין נוטה מן היושר לא לימין ולא לשמאל. וכאשר יש ב' בלא ג', אין כאן יושר, שאין כאן האמצעי, שהוא היושר. וקאמר 'בריך רחמנא דיהיב לון אוריין תליתאי', שדברי התורה אינם יוצאים מן היושר".

<> אודות ההתאמה בין התורה למקום התורה, ראה למעלה הערה 20. ובאבות פ"ו מ"ז אמרו שהקנין העשרים וששה של תורה הוא "המכיר את מקומו". ובדר"ח שם [קפה.], כתב: "פירוש, שיודע ערך מעלתו וחסרונו. אבל אם מחשיב עצמו חשוב יותר ממה שהוא, והוא טועה בעצמו, אין התורה ראויה להיות במקום טעות, רק [מלאכי ב, ו] 'תורת אמת' היא, ולכך צריך שיהיה מכיר מקומו, ולא יטעה עצמו" [הובא למעלה פ"ה הערה 62]. ובתפארת ישראל פכ"ו הקדיש את כל הפרק לבאר כיצד המדבר תואם לתורה, וכיצד שמות המדבר תואמים לתורה האלקית.

<> לא מצאתיו במכילתא, אלא בילקו"ש ח"א רמז רכז, שאמרו שם "'וחמושים', אין 'חמושים' אלא מזויינים, שנאמר [יהושע א, יד] 'ואתם תעברו חמושים', מלמד שהיו מצויינין בחמשה מיני זיין". ובילקו"ש שם כתב שמקורו מהמכילתא, אך כאמור לפנינו אינו נמצא שם. וכן אמרו בירושלמי שבת פ"ו ה"ד [על פי קרבן העדה שם], והביאו רבינו בחיי [שמות יג, יח]. ובמכילתא דרבי שמעון בן יוחאי [שמות יג, יח] אמרו "מלמד שעלו מטוקסין בחמשה מיני זיין; קשת, ואלה, ותריס, ורומח, וחרב". וראה למעלה הערה 2 שמצוי בספר זה שמכנה את הילקו"ש בשם "מכילתא".

<> להלן ר"פ נח הביא את הפסוקים שנאמר בהם "יד ה'" ביציאת מצרים, וכלשונו: "נאמר [שמות יד, לא] 'וירא ישראל את היד הגדולה'... נאמר גם כן [שמות ז, ה] 'וידעו מצרים כי אני ה' בנטותי ידי עליהם'. ועוד נאמר [שמות ג, כ] 'ושלחתי את ידי וגו'', ועוד נאמר [שמות ט, ג] 'הנה יד ה' הויה במקנך וגו''". ובנצח ישראל פ"ז [קע:] כתב: "ובכל מקום שנאמר 'יד ה'' אינו אלא רמז למדת הדין". וצרף לכאן שאמרו חכמים [מנחות לז.] שסתם יד הוא שמאל, ויד שמאל היא מסטרא דגבורה [זוה"ק ח"א כג.].

<> פירוש - ישראל יצאו ממצרים על פי מדת הדין. ולמעלה בהקדמה שלישית [קלב.] כתב: "וכנגד הפעל שמתיחס אל צד מערב זכר 'הגבורה' [דהי"א כט, יא], שכמו שהויית העולם מן המזרח, שמשם השמש עולה, כך הפסד העולם מתיחס אל המערב, ששם השמש שוקע. ואמרו [ברכות נח.] 'זה יציאת מצרים', שהחריב הנמצאים. שכמו שבמעשה בראשית בראם בעשר מאמרות [אבות פ"ה מ"א], כך הפסיד אותם כשיצאו ממצרים בעשר מכות [שם משנה ד]... ודבר זה נקרא 'גבורה', לפי שהיה בא נגד מצרים להתגבר עליהם בכחו הגדול ובזרועו הנטויה". וראה למעלה פל"ט הערה 27, והערה הבאה.

<> פירוש - יד ה' שהכתה את המצרים היתה גם יד ה' שגאלה את ישראל. וכן כתב למעלה בסוף הקדמה שלישית [קסא.], וז"ל: "לפיכך שם הספר 'גבורות ה'', בו יתבאר גבורותיו אשר עשה עם ישראל, ואשר הפליא לעשות נגד הקמים. בזרוע עזו השפיל רמים, ועָם עני הושיב בגבהי מרומים, ישתבח שמו לעולמים". הרי שהזכיר שם שני דברים; (א) הגבורות שה' עשה עם ישראל. (ב) המפלה שה' עשה למצריים. ולמעלה פ"ט [תנח.] כתב: "לכך הביא השם יתברך זרעו בגלות כדי שיקנו האמונה, וידעו כח מעשיו שהוא עושה לאוהביו, וגבורותיו אשר עושה לאויביו, כמו שעשה למצרים מן מכות הגדולות והנוראות, והטובה שעשה לאוהביו". ולמעלה פכ"ו [תכא:] כתב: "הגואל שיאמר פקידה כפולה ["פקוד יפקוד" (שמות ג, טז)] הוא גואל של אמת [שמו"ר ג, ח], מפני כי ישראל נגאלו בענין זה להטיב להם לגאול אותם, ולהרע למצרים. פקידה הראשונה להטיב לישראל, והשניה להרע למצרים". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצז.] כתב: "השם יתברך יש בו שניהם, וכך פעל עמהם כאשר הוציא אותם מארץ מצרים; היה שומר ישראל שיהיו מקוימים, והיה מזיק ומאבד את המצרים. וזה שאמר הכתוב [שמות טו, ו] 'ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב'... ביד אחד הוא עוזר ישראל, ובאותו יד עצמו הוא מאבד ומשבר האויבים [רש"י שם]". וכן נאמר [ישעיה יט, כב] "ונגף ה' את מצרים נגוף ורפוא וגו'", ובזוה"ק [ח"ב לו.] אמרו "'נגוף' למצרים 'ורפוא' לישראל". ורש"י [שמות טו, ו] כתב: "ימינך ה' נאדרי בכח להציל את ישראל, וימינך השנית תרעץ אויב". ובתפילת שחרית אומרים "ממצרים גאלתנו ה' אלקינו ומבית עבדים פדיתנו, כל בכוריהם הרגת ובכורך גאלת, וים סוף בקעת וזדים טבעת וידידים העברת ויכסו מים צריהם אחד מהם לא נותר... ברכות והודאות למלך אל חי וקים רם ונשא גדול ונורא משפיל גאים עדי ארץ מגביה שפלים עד מרום". ובאבודרהם [שם] כתב: "'משפיל גאים עדי ארץ מגביה שפלים עד מרום', על שם [יחזקאל יז, כד] 'כי אני ה' השפלתי עץ גבוה הגבהתי עץ שפל'. והטעם בזה שהשפיל את מצרים שהיו מתגאים על ישראל, והגביה את ישראל שהיו שפלים". הרי שמוזכרים ביחד מפלת המצרים וגאולת ישראל. @**ובמאמרי פחד יצחק**^ פסח, מאמר קיא [אות ח], כתב: "החידוש בעשר מכות אינו בזה שרשעים נענשו. אף לפני פרעה באו עונשים על רשעים; מבול, מהפכת סדום, ועוד. החידוש במכות הוא במשקל 'נגוף ורפוא' שבו. שכל מה שנגפו בו המצרים נתרפאו ממנו ישראל, וניצלו הימנו... יציאת מצרים והמכות הם דוקא על משקל זה, והוא החידוש שנתהוה אז. ולאור זה עלינו להבין את הכתוב 'כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך' [שמות טו, כו]... איזו חשיבות יש בסימון המחלה שהמצרים חלו בה. אלא שהם הם הדברים; כל המחלה שחלו הם בה, 'רפוא' היא בשבילך, וניצול אתה ממנה. ה'נגוף ורפוא' נתאחדו באותו מעשה, ולא היה סתם עונש לרשע ושכר לצדיק. כל עצם המחלה על מצרים משמשת הכרח לרפואה לישראל". וראה במבוא לספר [עמודים 18-19] בביאור הטעם מדוע שם הספר הוא בלשון רבים "גבורות ה'", ולא בלשון יחיד "גבורת ה'", אע"פ שבפסוק נאמר בלשון יחיד [דהי"א כט, יא] "לך ה' הגבורה", ולא נאמר "לך ה' הגבורות" [הובא למעלה במבוא לספר עמודים 18-19, פ"ט הערה 93, פכ"ו הערה 20, ולהלן פמ"ז הערה 438].

<> לשונו להלן בסוף הספר [בהלכות פסח בקצרה]: "המרור הוא מורה על השעבוד... והוא יתברך... עשה דין בשמאלו, וביד חמשה אצבעות, ולכך שנויים במשנה [פסחים לט.] חמשה מיני... מרור". ואודות שמספר חמש מתייחס לדין, כן כתב בנצח ישראל פכ"ג [תצז.]: "וכבר ידוע כי חמשה מתיחס למדת הדין, כנגד [שמות ט, ג] 'יד ה' הויה במקנך', וכתיב שם 'בסוסים ובחמורים בגמלים בבקר ובצאן דבר כבד מאוד'. ולכך מביא חמשה פורענות לעולם, מפני כי מדת הדין הקשה שולט כאשר יחטא במדת הדין". ובח"א לשבת פט. [א, מה:] ביאר מה שאמרו שם שיש למדבר סיני חמשה שמות, וז"ל: "ה' שמות... כי מה שישראל הלכו במדבר ארבעים שנה לא היה זה במקרה, רק שכך ראוי לעם שיצא ממצרים, שיצאו במדת הגדול, שיצאו אל המדבר הגדול, לפי גודל מדת הדין ראוי שיהיו במדבר גדול ונורא [דברים א, יט]. ולפיכך... מפני שהיה מדבר אחד גדול, מורה על מדת הדין שהיה גדול. ואלו חמשה שמות שהיה למדבר, כי המדבר הגדול הזה שהוא במדת הדין, כחו מן הה"א שבשם הגדול". וכן כתב בקיצור בתפארת ישראל פכ"ו [תג:]. ובכתבי הרמב"ן כרך ב עמוד שפז כתב: "אות ה"א רמז הוא למדת הדין" [הובא למעלה פ"י הערה 26].

<> מה שיצאו בחמשה כלי זיין דוקא, ולא בסתם חמשה דברים בעלמא, הוא משום שכאן מספר חמש בא להורות שגבורת הקב"ה חלה על ישראל, וכל זיין הם כלי מלחמה המורים גבורת הלוחם.

<> אין כוונתו לומר שללא לקיחת עצמות יוסף לא יוכלו ישראל לצאת ממצרים, דזה אינו, כי אם כן מדוע הפסוק תולה את התעסקות משה בעצמות יוסף בשבועה ["ויקח משה את עצמות יוסף עמו כי השבע השביע את בני ישראל לאמר פקוד יפקוד אלקים אתכם והעליתם את עצמותי מזה אתכם"], ולא במה שבלעדי עצמות יוסף לא יוכלו ישראל לצאת ממצרים. ועוד, אם מן הנמנע שישראל יצאו ממצרים ללא עצמות יוסף, לשם מה הוצרך יוסף להשביעם "והעליתם את עצמותי מזה אתכם", הרי בלא"ה ישראל חייבים לקחת עמם את עצמות יוסף, כי בלעדיהם לא יכלו לצאת ממצרים. וכן בהמשך דבריו אינו מבאר שיציאת ישראל ממצרים תלויה בלקיחת עצמות יוסף, אלא שיש הכרח שעצמות יוסף יעלו לארץ ישראל, ולא ישארו במצרים. לכך ברור שכוונתו במלים אלו ["כי לא היו ישראל ראוים לצאת עד שלקח משה עצמות יוסף"] לומר שישנו הכרח גמור שעצמות יוסף יצאו ממצרים, ולכך לא יהיה זה ראוי שישראל יצאו ממצרים וישאירו את עצמות יוסף מאחורה במצרים. ובכת"י [תקה.] כתב משפט זה כך: "בא להודיע כי לא היו ישראל ראוים לצאת עד שלקח משה עצמות יוסף, ולא לחנם השביעם שיטלו עצמותיו עמהם". ופירושו כדברינו, שבא להורות על הצורך בעצם שעצמות יוסף יצאו ממצרים, ולכך שבועת יוסף לא היתה בחינם, אלא באה לדבר שהיה נצרך בעצם.

<> לשון המדרש [שם]: "'אלה תולדות יעקב יוסף' [בראשית לז, ב]. לא היה צריך קרא למימר כן, אלא 'אלה תולדות יעקב ראובן', מה תלמוד לומר 'יוסף'. אלא שכל מה שאירע לזה אירע לזה; מה זה נולד מהול, אף זה נולד מהול. מה זה היתה אמו עקרה, אף זה היתה אמו עקרה. מה זה אמו ילדה שנים, אף זה אמו ילדה שנים... זה משביע, וזה משביע. זה מצוה, וזה מצוה. זה מת במצרים, וזה מת במצרים. זה נחנט, וזה נחנט. זה העלו עצמותיו, וזה העלו עצמותיו". ובזוה"ק ח"ב קיא: אמרו "תוקפא דיעקב איהו יוסף". ורש"י [בראשית לז, ב] כתב: "תלה הכתוב תולדות יעקב ביוסף מפני כמה דברים; אחת, שכל עצמו של יעקב לא עבד אצל לבן אלא ברחל, ושהיה זיו איקונין של יוסף דומה לו, וכל מה שאירע ליעקב אירע ליוסף, זה נשטם וזה נשטם, זה אחיו מבקש להרגו וזה אחיו מבקשים להרגו, וכן הרבה בב"ר". ובגו"א שם אות ז [רא:] כתב: "שכל מה שאירע לו. ומפני זה היה עיקר תולדותיו, כי מאחר שכל מה שאירע ליעקב אירע ליוסף, מורה כי הוא כרעיה דאבוה. ורמזו לנו רז"ל דברים נפלאים במה שאמרו 'זה נשטם וזה נשטם, זה אחיו מבקש להורגו וזה אחיו מבקשים להרגו', כי לא נשטם יעקב ולא היה אחיו מבקש להורגו רק משום עצם מעלתו, והיינו שהיה יעקב נבדל במעלתו מכל בני אדם, ובשביל כך אחיו מבקש להורגו. כי בשביל שהיה ליעקב וליוסף מעלה אלקית נבדל מהם, ובשביל זה מבקשים להרגו, כי כל נבדל לפי שהוא נבדל במעלתו מבקשים להרגו, ודבר זה דברי חכמה מאד. ולפיכך נתן ליוסף ברכת יעקב, שנאמר [בראשית מט, כו] 'ברכת אביך גברו על ברכת הורי עד תאות גבעת עולם תהיינה לראש יוסף וגו'', הרי מפני שהוא 'פרישא דאחוהי' [אונקלוס שם] זכה לברכת יעקב, כי כמו שיעקב נבדל מעשו, כך יוסף נבדל מאחיו במלכות... כמו שהיה ליעקב מעלה אלקית, שהרי כל אלו דברים אינם דבר של גוף, כך היה ליוסף שהיה מעלתו מעלה אלקית רחוק מן הגוף, וזה ידוע למבין" [הובא למעלה פי"א הערה 46]. וראה בסמוך ציון 59.

<> לאחר מותו, אלא הוא הובא לארץ ישראל [בראשית נ, יג].

<> מצד עצמו. ודברים אלו נתבארו למעלה פ"ט [תנב.], שביאר שם שרק כשישראל היו שבעים נפש, ונשתוו למספר שבעים האומות, השתעבדו למצרים. אך יעקב מצד עצמו אינו שייך לזה. והדברים יובאו להלן הערה 60.

<> לשונו למעלה פ"ט [תנד.]: "ומפני כי לא היו יעקב ובניו ראוים למצרים מצד עצמם, רק במה שנכללו בע' נפש, [לכך] היתה הצואה מן יעקב לשאת אותו אחר מותו לארץ כנען [בראשית מז, ל], אחר שנבדל הצירוף הזה שהיה נכלל בע' נפש, וזהו לאחר מותו... ומאחר שמצד ע' נפש היה זה, במותם חזרו אל הארץ, שאז נפרד הצירוף הזה שהיה להם לע' נפש". וראה להלן הערה 63. @**ויש להעיר**^, שהפסוק המצרף את יעקב לבניו הוא [שמות א, ה] "ויהי כל נפש יוצאי ירך יעקב שבעים נפש", ומתבאר מדבריו כאן שלאחר מות יעקב בטל הצירוף הזה בין יעקב לבין יוצאי ירכו, וזה מורה שהיחס בין יעקב לצאציו מתבטל לאחר מות יעקב. אך בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכז:] טרח לבאר שיחס יעקב לבניו אינו בר ניתוק. שהביא שם את מאמרם [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת... מה זרעו בחיים אף הוא בחיים", וכתב בזה"ל: "פירוש זה כי המציאות וההעדר הם שני דברים שאין להם התיחסות וצירוף, כי זה מציאות וזה העדר. ולפי זה אם נמצא שני דברים מתיחסים ביחד, אי אפשר לומר שהאחד יתואר במציאות והאחד יתואר בהעדר, שמאחר שהם מתיחסים, אי אפשר לומר כך, שהרי המציאות וההעדר אין להם התיחסות. וידוע כי האב והבן מתיחסים ביחד, ואם כן ראוי לומר שאם הבן בחיים, שגם האב בחיים, ולא נוכל לומר שהאב מת והבן בחיים, מאחר שהאב והבן מצטרפים, והמיתה הוא העדר, ואין יחוס למציאות עם ההעדר. ואין לומר כי המיתה מבטל היחוס, כי זה אי אפשר שיבטל היחוס הזה, מאחר שאין בן בלא אב, אם כן יחוס זה וצירוף זה אין ביטול לו, ומאחר שהבן בחיים גם כן האב בחיים, ואי אפשר שיהיה רק כך. ובכל אב בעולם היה ראוי לומר כך, אלא שאין הבן יש לו חיים בעצם, והחיים באדם מקרה, כי הם חיים לשעה ומיד יוסר. אבל דבר שיש לו חיות בעצמו, כמו שהם זרע ישראל, והם חיים קיימים תמידים, וכדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום', ודבר זה חיות בעצם. ולפיכך יעקב שהוא אב להם, ונקראו 'בני ישראל' במה שהוא מתיחס להם כמו האב והבן, ראוי שיהיה בחיים, כלומר כי שם ה'חיים' נקרא עליו. היינו שאמר 'מה זרעו בחיים', כלומר מאחר שזרעו בחיים והאב מתיחס אל הבן, האב גם כן בחיים הוא". הרי שצירוף יעקב לזרעו אינו בטל על ידי מיתה, ואילו צירוף יעקב לשבעים נפש בטל על ידי מיתה, ומהו החילוק ביניהם. וצריך לומר שהצירוף שיש בין יעקב לזרעו מעולם לא היה חל על גופו של יעקב, אלא על חיותו העצמית, וזה אינו בטל מחמת הטמנת גופו במערת המכפלה. אך צירוף יעקב לשבעים נפש היה מחמת שהיה נמצא עמם בפועל, וצירוף זה בטל מחמת הטמנת גופו במערת המכפלה [הובא למעלה פ"ט הערה 79].

<> כנאמר בתורה [בראשית מו, כז] "ובני יוסף אשר יולד לו במצרים נפש שנים כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים". וכן נאמר [שמות א, ה] "ויהי כל נפש יוצאי ירך יעקב שבעים נפש ויוסף היה במצרים". ורש"י [שם] כתב: "ויוסף היה במצרים - והלא הוא ובניו היו בכלל שבעים".

<> יש להבין, הרי יוסף הגיע למצרים בגפו עשרים ושתים שנה לפני שבאו יעקב ואחיו מצרימה [רש"י בראשית לז, לד], וכיצד אפשר לומר שהמצאותו במצרים היא רק כדי להשלים שבעים נפש. בשלמא על יעקב אבינו ניחא לומר כן, שבא מצרימה בשבעים נפש [בראשית מו, כז "כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים". וכן נאמר (דברים י, כב) "בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה וגו'"]. אך איך ניתן לומר כן על יוסף, כאשר הוא הגיע מצרימה ללא שבעים נפש. אמנם ראה למעלה פי"א [תקלה.-תקמ.] שיוסף הקדים לבא מצרימה מפני מעלתו, ושם מאריך בזה. לכך מה שיוסף קדם לבא מצרימה הוא גם כן נעשה בכדי שיעקב ובניו יבואו מצרימה, ואין בכך להפקיעו משבעים נפש, אלא אדרבה, יש בכך לשייכו לשבעים נפש. וראה להלן הערות 206, 271.

<> רש"י [שמות יג, יט] "ולמה לא השביע בניו שישאוהו לארץ כנען מיד, כמו שהשביע יעקב. אמר יוסף, אני שליט הייתי במצרים, והיה סיפק בידי לעשות. אבל בני לא יניחום מצריים לעשות, לכך השביעם לכשיגאלו ויצאו משם שישאוהו".

<> פירוש - יציאת מצרים של ישראל חלה גם על עצמות יוסף, ולכך כשם שישראל יצאו ממצרים בעצם, כך עצמות יוסף יצאו ממצרים "מצד עצמם", ולא רק כחיוב שבועה. ויש לשאול, מנין לומר שיש בלקיחת עצמות יוסף ענין עצמי מעבר לקיום שבועה. וכן למעלה [לאחר ציון 48] כתב: "'ויקח משה את עצמות יוסף עמו'. בא להודיע כי לא היו ישראל ראוים לצאת עד שלקח משה עצמות יוסף". ומנין שזה מה שהכתוב בא להודיע, שמא אין כאן אלא קיום שבועה גרידא. אמנם בסמוך כתב: "ומפני ששייך יציאה אל יוסף... כמו אל ישראל שראוים לצאת, כתב זה כאן". ומבואר מכך שאם לקיחת עצמות יוסף לא היתה שייכת ליציאת ישראל ממצרים, היא לא היתה נכתבת כאן. ובביאור נקודה זו, ראה להלן הערה 64.

<> וכן כתב רש"י [שמות יג, יט] "והעליתם את עצמותי מזה אתכם - לאחיו השביע כן. למדנו שאף עצמות כל השבטים העלו עמהם, שנאמר 'אתכם'". ורש"י [ב"ק צב.] כתב: "כל השבטים יצאו עצמותיהם ממצרים ונקברו בארץ ישראל, שנאמר 'והעליתם את עצמותי מזה אתכם', משמע שאף עצמותם העלו. ולא נכתב יוסף אלא להודיעך שבחו של משה, שכל ישראל נתעסקו בביזה, והוא עסק במצוה [סוטה יג.]".

<> למעלה פ"ט [תנב.], ויובא בהערה הבאה.

<> לשונו למעלה פ"ט [תנב.]: "לכך לא ירד יעקב עם השבטים בלבד [אלא ירדו עם שבעים נפש]. כי כאשר היו י"ב שבטים לא היו משועבדים לשום אומה, למעלת השבטים, ולא היה להם שום שתוף עם מצרים, עד שהיו שבעים נפש, אז היו יכולים המצרים לשעבד. כי במספר הזה נמצא לישראל שתוף עם האומות, כמו שדרשו ז"ל [ספרי דברים לב, ח] 'יצב גבולות עמים למספר בני ישראל' [דברים לב, ח], 'גבולות עמים' הם שבעים אומות, 'למספר בני ישראל' שהם שבעים נפש, יעקב ובניו. וכאשר היו ישראל שבעים נפש, אז אומת מצרים, שהיא אחת משבעים אומות, מתנגד להם מצד השווי שביניהם. אבל כאשר היו י"ב שבטים, כיון שאין האומות מדריגתם במספר זה, לא היה אפשר למצרים לשעבד לישראל, כי אותה המעלה היחידית הפרטית, שהם האבות וי"ב שבטים, לא היה למצרים שתוף עמה כלל. ואין דבר פועל בדבר אלא אם יש ביניהם שווי, ומצד זה יגיע השיעבוד כמו שאמרנו. ולפיכך כאשר היו שבעים נפש ירדו מצרים, להיותם תחת מצרים... שהרי תראה כי לא באו מצרימה רק אותו רגע שהיו ע' נפש, שמזה תראה כי מצד י"ב שבטים, ומכל שכן מצד יעקב אבינו, אין ראוי לבא מצרימה, רק מקום שלהם בארץ כנען".

<> בראשית לה, כב-כו "ויהי בשכון ישראל בארץ ההיא וילך ראובן וישכב את בלהה פילגש אביו וישמע ישראל ויהיו בני יעקב שנים עשר. בני לאה בכור יעקב ראובן ושמעון ולוי ויהודה ויששכר וזבלון. בני רחל יוסף ובנימן. ובני בלהה שפחת רחל דן ונפתלי. ובני זלפה שפחת לאה גד ואשר אלה בני יעקב אשר יולד לו בפדן ארם". וראה הערה הבאה.

<> חידוש גדול יש בדברים אלו, שכתב ש"מצד שנמנו במספר י"ב בארץ כנען, הנה מצד זה ראוי להם הארץ". לאמור, הואיל ומנין שנים עשר שבטי י-ה נעשה בארץ כנען [כמבואר בהערה הקודמת], לכך ראוי להם הארץ. ומהו הביאור שמקום המנין מורה על מהות המנין. ונראה שאין כוונתו לומר שמקום המנין תופס חשיבות מצד עצמו, אלא הואיל ומנין השבטים נעשה בעודם בארץ כנען, מוכח מכך שמציאות השבטים כבר החלה לפני הירידה למצרים, ולכך הם שייכים לארץ ולא למצרים, כי היו למציאות בעודם בארץ [ולמעלה פי"ג הערה 47 נתבאר שיעקב ובניו היו נחשבים לאומה בפני עצמה]. ואודות שהמנין מורה שהדבר הגיע לשלימותו, כן כתב בגו"א במדבר פכ"ג אות ט [שצא:]: "לא שייך למנות דבר שנתוסף היום או מחר, כי נושא תמיד להוספה, ודבר שיש בו עמידה דווקא, הוא נכנס במנין". ומצד זה הטעם עצמו אמרו חכמים [תענית ח:] "אין הברכה מצויה לא בדבר השקול, ולא בדבר המדוד, ולא בדבר המנוי", כי המנין מגדיר ומעמיד את הדבר, ובכך מונע תוספת ברכה [ראה למעלה פ"כ הערה 58]. וכך משמע מלשונו בכת"י [תקה:], שכתב: "אבל מצד שנמנו במספר י"ב &**ועדיין**^ בארץ כנען, הנה מצד זה ראוי להם הארץ, ולא מצרים". ולפי זה יובן שכתב "בארץ כנען", ולא "בארץ ישראל". שבא להורות שעוד בטרם ירדו מצרימה, והכנענים עדיין בארץ, כבר אז היו השבטים למציאות בפני עצמם. @**ואודות זיקת**^ י"ב השבטים לארץ ישראל, כן מסקנת הגמרא [ב"ב קכב.] "בתחלה לא נתחלקה [א"י] אלא לשנים עשר שבטים, שמע מינה לשבטים איפלוג, שמע מינה". ובחדושי מרן רי"ז הלוי פרשת ויחי, כתב: "בברית השבטים נאמר גם זה שהארץ תתחלק להם, והיינו כמו שכתבתי דבעיקר הבטחת הארץ נאמר שהארץ תתחלק לשבטים". ושם הביא את דברי הרמב"ם מהלכות שמיטה פי"א ה"א שכתב: "ארץ ישראל המתחלקת לשבטים אינה נמכרת לצמיתות". והרי נצחיות ישראל עוברת דרך השבטים, וכמו שאמרו [ב"ב קטו:] "גמירי לן דלא כלה שבטא", וכתב הרשב"ם [שם] "וראיה לדבר במלאכי [ג, ו] 'כי אני ה' לא שיניתי ואתם בני יעקב לא כליתם'". וכן נצחיות ישראל עוברת דרך ארץ ישראל, וכמו שמתבאר מדבריו הקצרים של הפחד יצחק, אגרות וכתבים אגרת לט, שכתב: "דע לך, כי עיקר נצחיות קיומה של כנסת ישראל אינו נובע אלא מהבטחת הארץ דוקא. ואלמלי היתה הבטחת הבנים באה בלי הבטחת הארץ, לא היה מוכרח מזה ה'נצח ישראל'. כי גם לישמעאל נתנה הבטחה של פריה ורביה [בראשית יז, כ], ומכל מקום מכיון שלא היתה הבטחת ארץ, אין כאן ענין של 'נצח ישמעאל'. דוק ותמצא". ונקודה זו מתבארת ממה שנאמר [בראשית טו, ח] "ויאמר ה' אלקים במה אדע כי אירשנה", ואמרו על כך חכמים [מגילה לא:] "כתיב 'ויאמר ה' אלקים במה אדע כי אירשנה', אמר אברהם לפני הקב"ה, רבונו של עולם, שמא חס ושלום ישראל חוטאים לפניך, ואתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה. אמר לו, לאו. אמר לפניו, רבונו של עולם, במה אדע". הרי פשוטו של מקרא ["במה אדע כי אירשנה"] עוסק בנצחיות הארץ, וחכמים פירשוהו אודות נצחיות הבנים. ולמעלה פ"ח [שסג.] עמד על כך, עיין שם. נמצא שנצחיות השבטים נובעת מנצחיות א"י, שהואיל והבטחת הארץ מחייבת נצחיות מקבלי הארץ, והארץ נתחלקה לשבטים, ממילא ארץ ישראל מחייבת את נצחיות השבטים [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 139].

<> כאן משוה בין יעקב לשבטים. אמנם למעלה פ"ט [תנד.] חילק ביניהם, וכלשונו: "וכן עצמות השבטים העלו לארץ ישראל גם כן. רק כי הבדל יש בין יעקב ובין השבטים; כי יעקב יותר מתייחס אל ארץ ישראל מן השבטים, שהן יותר קרובים אל ע' נפש. ולפיכך יעקב בא לארץ מיד במותו, והשבטים עצמותם בלבד. כי האבות והשבטים מצד קדושתם העליונה ראוי להם הארץ הקדושה. רק מצד שנכלל יעקב עם ע' נפש, וכן השבטים, לכך באו מצרימה".

<> פירוש - יציאת ישראל ממצרים חלה גם על עצמות יוסף והשבטים, לכך לקיחת עצמות יוסף והשבטים הוזכרה כאן [בפרשת יציאת ישראל ממצרים], כי יש שייכות בעצם בין שתיהן. אך אם לקיחת העצמות של יוסף והשבטים לא היתה שייכת ליציאת ישראל ממצרים, אזי לקיחת העצמות לא היתה נזכרת כאן, אלא במקום אחר. וזהו מה שכתב למעלה [ראה הערה 57] שאין לומר שמשה לקח את עצמות יוסף רק מחמת השבועה של יוסף, שאם כן אין לכך שייכות ליציאת ישראל ממצרים, וממילא היא לא היתה נזכרת כאן. ואודות ש"מקום הוי סימן", ומקום איזכור הדבר שייך לנושא הענין, כן כתב בגו"א שמות פל"א אות ב [תכג.], ושם במדבר פי"ח אות ג [רעו:], שרש"י ביאר את המקרא באופן שהוא יהיה שייך לענין המדובר בו.

<> "להנחותם על ידי שליח, ומי הוא השליח, עמוד הענן, והקב"ה בכבודו מוליכו לפניהם" [לשון רש"י שם]. ויבוא לבאר את הצורך שהקב"ה בעצמו ילך לפניהם יומם ולילה. וראה בסמוך הערה 68.

<> לשונו בכת"י [תקה:]: "כיון שיצאו ממצרים, זכו ישראל והלך הקב"ה עמהם על ידי עמוד הענן. שכאשר יצאו ממצרים היה [זה] על ידי שמו יתברך אשר הוציאם ממצרים, וסתם דרכים בחזקת סכנה הם [ירושלמי ברכות פ"ד ה"ד]. לכך היה הקב"ה בעצמו הולך לפניהם לנחותם הדרך".

<> כפי שהיתה יציאת מצרים [רש"י שמות יב, יב]. ובהגדה של פסח אומרים "ויוציאנו ה' ממצרים - לא על ידי מלאך, ולא על ידי שרף, ולא על ידי שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו". ולהלן פרקים נב, נה, יבאר מדוע יצ"מ היתה צריכה להעשות רק על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו, ולא על ידי מלאך.

<> כמו שיבאר. ומעמיד כאן ב"זה לעומת זה" את "ההוצאה על ידי השם יתברך" לעומת "הביאם אל הארץ על ידי הטבע ומנהגו של עולם". ולכאורה הכנגד ולעומת ל"הוצאה על ידי השם יתברך" הוא הוצאה על ידי שליח, ולא "הטבע ומנהגו של עולם". ואכן בכת"י [תקה:] כך העמיד את דבריו, וזה לשונו: "כי אם היתה ההוצאה על ידי השם, ואת שהביאם אל הארץ לא היה על ידי הקב"ה בעצמו, הנה היה מעשה אחד לשני פועלים". אמנם דבריו כאן יתיישבו על פי מה שכתב להלן פנ"ה, וז"ל: "'ולא על ידי השליח' [הגדה של פסח], הוא מנהגו של עולם... וזה נקרא שליח, שהטבע הוא שליח של הקב"ה לפעול בעולם הזה. וכל דבר בעולם השם יתברך פועל על ידי הטבע, והוא שליח המקום". הרי "הטבע ומנהגו של עולם" הוא הוא השליח של הקב"ה, וזהו הלעומת "ההוצאה על ידי השם יתברך". אך אם כן יקשה, הרי אף הענן היה שליח של הקב"ה [רש"י שמות יג, כא (הובא למעלה הערה 65)], ומאי אולמא הענן [שהוליך את ישראל] מהטבע [שנפסל מלהוליך את ישראל], הרי אידי ואידי הם שלוחיו של מקום. וצריך לומר, שהטבע הוא שליח שאינו מורה להדיא על משלחו, לעומת עמוד הענן, שניכר שהוא שלוחו של הקב"ה. וכן משמע מדברי רש"י [שמות יג, כא], שכתב: "להנחותם על ידי שליח, ומי הוא השליח, עמוד הענן, והקב"ה בכבודו מוליכו לפניהם". הנה פתח שעמוד הענן הוא שליח, וסיים שהקב"ה בכבודו מוליכם. ובעל כרחך שאין עמוד הענן חולק כבוד לעצמו, אלא שניכר לכל שהוא שלוחו של הקב"ה. וראה להלן הערה 76.

<> לשון ההגדה במילואו הוא "ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, הרי אנו ובנינו ובני בנינו משעבדים היינו לפרעה במצרים". ולהלן פנ"ב ביאר את הדברים, ויובא בהערה הבאה.

<> לשונו להלן פנ"ב [ד"ה ועוד תדע]: "ועוד תדע להבין כי אי אפשר שיהיה יציאת מצרים כי אם על ידי הקב"ה. כי הפועלים תמצא אותם מייחדים שלא יצא דבר מכל דבר. כמו שתראה במציאות העולם, כי האדם יוליד אדם, והשור שור, וכל הפועלים מיוחדים. וכאשר מצאנו כי הפעל הזה שהוא ההוצאה מיוחד לו יתברך, אי אפשר שתהיה פעולה הזאת על ידי אחר, שאם כן היו שני פועלים לפעולה אחת, ולא היו מיוחדים הפועלים והמקבלים הפעולה, ודבר זה לא יתכן... כי כאשר נמשך מן האש פעולה, נמשך היבש, לפי ענין האש שהוא יבש. וכן הליחות מן המים, תמיד מתיחס הפעולה אל הפועל, ודבר זה מוסכם מן המעיינים. ואם תאמר שאפשר שתהא גאולתם על ידי אחד מן המלאכים, אם כן לא היתה הפעולה מיוחדת, שאם היה אפשר להיות יוצאים על ידי מלאך, אם כן פעולת היציאה מתיחס אל השם יתברך או מלאך, ולא מצאנו דבר אחד מתיחס אל שני פועלים, האחד גדול ואחד קטן, כי אם הוא מיוחד לפועל הגדול, אי אפשר לפעול פועל קטן דבר זה. וכל זה רמזו רבותינו ז"ל בבראשית רבה בפרשה וירא [נ, ב] 'אין מלאך אחד עושה שתי שליחות, ואין שני מלאכים עושים שליחות אחת'. וביאור זה, כי אם היה מלאך אחד עושה שתי שליחות מחולקים, נמצא שהיה המלאך מתיחס אל שני דברים שאין זה כזה, ואם הוא מתיחס אל דבר זה, אינו מתיחס אל דבר אחר. וכן אין שני מלאכים עושין שליחות אחת, שאם השליחות מתיחס אל מלאך זה, אי אפשר להיות מתיחס אל מלאך אחר, שהוא מחולק ממנו ומובדל. כלל הדבר, שצריך להיות הפועל מתיחס אל הפעולה, והפעולה אליו כמו שאמרנו, ודבר זה עמוק מאוד ביחס הפועלים. וזהו שאמר 'אם לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים היינו אנחנו ובנינו ובני בנינו משועבדים לפרעה במצרים'" [ראה להלן פמ"ד הערה 34].

<> כמו שנאמר [שמות ו, ו-ח] "לכן אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים וגו' והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אותה לאברהם ליצחק וליעקב ונתתי אותה לכם מורשה אני ה'". וכן נאמר [דברים ו, כג] "ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו". ובגו"א שמות פי"ג אות ח [רנד:] כתב: "כי ישראל יצאו ממצרים בדביקות המדריגה העליונה... ובזה עצמו נתינת הארץ, כי עם יציאת מצרים זכו בארץ, כדכתיב 'והוצאתי אתכם והבאתי אתכם אל הארץ וגו''" [הובא למעלה פכ"ב הערה 91, ולהלן פמ"ד הערה 23]. ולהלן ר"פ סו כתב: "לכל דבר יבוקש תכלית... שתכלית היציאה [ממצרים] הוא שיהיה לישראל לאלקים, וכדכתיב בתחילת היציאה [שמות ו, ו-ז] 'והוצאתי אתנם מתחת סבלות מצרים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'... מוכח כי תחילת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלקים". והרי "הדר בחוצה לארץ כמי שאין לו אלוה" [רש"י בראשית יז, ח], ולכך בעל כרחך שיצ"מ נועדה על מנת לתת להם את הארץ. ובדר"ח פ"ה מ"ד [קיט:] כתב שהקב"ה אמר לאברהם "כמו שהוצאתיך מאור כשדים לתת לך הארץ, וכן יהיו בניך, אוציא אותם מארץ מצרים כדי לתת להם הארץ". וכן כתב בנצח ישראל פ"ח [רט:], ויובא בסמוך הערה 76. ובח"א לסנהדרין כ: [ג, קלח:] כתב "מתחילה כאשר הוציא השם יתברך את ישראל ממצרים, היה לתת להם הארץ לירושה". ובח"א לעדיות ד: [ד, סב.] כתב "עיקר הקץ [ממצרים] היה להביאם אל הארץ, שכן כתיב 'והוצאתי אתבם מתחת סבלות מצרים והבאתי וגו''". ושעבוד מצרים הוא פרעון השטר של הזכיה בא"י, וכמו שנאמר [בראשית לו, ו] שעשו עזב את ארץ כנען "מפני יעקב אחיו", ופירש רש"י [שם פסוק ז] "מפני יעקב אחיו - מפני שטר חוב של גזירת 'כי גר יהיה זרעך' המוטל על זרעו של יצחק. אמר, אלך לי מכאן, אין לי חלק לא במתנה שנתנה לו הארץ הזאת, ולא בפרעון השטר" [ומקור דברי רש"י הוא מב"ר פב, יג]. וכן כתב רש"י [במדבר כ, יד] "אחיך ישראל - מה ראה להזכיר כאן אחוה, אלא אמר לו אחים אנחנו בני אברהם, שנאמר לו [בראשית טו, יג] 'כי גר יהיה זרעך', ועל שנינו היה אותו החוב לפורעו. אתה ידעת את כל התלאה - לפיכך פירש אביכם מעל אבינו, 'וילך אל ארץ מפני יעקב אחיו' [בראשית לו, ו] מפני השטר חוב המוטל עליהם, והטילו על יעקב" [ראה למעלה פ"ט הערה 44, ופכ"ב הערה 91. ולולא דמסתפינא, היה נראה ליישב על פי זה את התמיהה הידועה מדוע משה רבינו לא הוזכר בהגדה של פסח (פירוש הגר"א באוצר פירושים להגדה איזנשטיין, עמוד 314). כי הואיל ויצ"מ היתה כדי להביא את ישראל אל הארץ, וכמבואר כאן, ומשה רבינו לא נכנס לארץ, לכך אין הוא נזכר בסיפור יצ"מ].

<> כי ההבאה כוללת לא רק את הכניסה לארץ ישראל, אלא גם את כל הדרך עד לארץ ישראל. ואף על פי שמה שנאמר [שמות ו, ח] "והבאתי אתכם אל הארץ וגו' ונתתי אותה לכם מורשה אני ה'", ביאר האדרת אליהו [שם] "'והבאתי אתכם אל הארץ וגו'' הוא ביאתן לארץ. 'ונתתי אותה לכם מורשה' הוא ירושה וישיבה שם", מ"מ הואיל והיציאה ממצרים וביאתן לארץ יעשו על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו, נכלל בזה גם הדרך שבין יצ"מ לביאתן לא"י.

<> ואם תאמר, מדוע מבאר שהעננים נועדו לשמירה, ולא "לנחותם הדרך" כפי שמוזכר כאן בפסוק. ויש לומר, דמה שכתב כאן "והקיפם בעננים שיהיו נשמרים" אין זה "עמוד הענן לנחותם הדרך" שהוזכר בפסוק, שהיקף העננים לחוד, ועמוד הענן לחוד, שהיו שבעה עננים בסך הכל, ועמוד הענן היה הענן השביעי של ענני הכבוד, ו"היקף עננים" הם ששת העננים האחרים, וכמו שאמרו בילקו"ש ח"א רמז תכז: "כיון שהיו ישראל חונין, היה עמוד הענן מתמר ועולה, ונמשך על גבי בני יהודה כמין סוכה... וזה אחד מענני כבוד ששמשו את ישראל במדבר ארבעים שנה; אחד בימינם, ואחד בשמאלם, אחד מלפניהם, ואחד מאחריהם, ואחד למעלה מהם, וענן שכינה ביניהם. ועמוד ענן נוסע לפניהם משפיל לפניהם את הגבוה, ומגביה להם את השפל, והורג נחשים ועקרבים, ושורף קוצים וברקנים, ומדריכם בדרך ישרה". וכן כתב רש"י [במדבר י, לד]. נמצא ש"עמוד הענן" היה הענן השביעי שהולך לפניהם, והקף העננים היה נעשה על ידי ששה העננים האחרים לשמירה. וכן נאמר [יחזקאל טז, י] "ואלבישך רקמה ואנעלך תחש ואחבשך בשש ואכסך משי", ופירש רש"י [שם] "ואכסך משי - אלו שבעת ענני כבוד דכתיב [שמות יג, כב] 'לא ימיש עמוד הענן יומם'". הרי שרש"י צירף את עמוד הענן לשבעת ענני הכבוד. וכן כתב בשו"ת ציץ אליעזר [הקדמה לחלק ט, ובחלק ט"ו סימן סד], שתמה על הגר"א שכתב [שיה"ש א, ד] דאחר העגל הסתלקו ענני הכבוד, מפסוק מפורש בנחמיה דכתיב [נחמיה ט, יח-יט] "אף כי עשו להם עגל מסכה וגו' ואתה ברחמיך הרבים לא עזבתם במדבר את עמוד הענן לא סר מעליהם ביומם להנחותם בהדרך ואת עמוד האש בלילה להאיר להם ואת הדרך אשר ילכו בה". וכתב ליישב, דיש לחלק בין ענני כבוד לעמוד האש והענן, והיינו דרק עמוד האש והענן, שהיו להנחותם, לא הסתלקו. אבל ששת ענני הכבוד שהקיפום מששת הצדדים, הסתלקו [ראה להלן פמ"ז הערה 171]. @**ואודות שהעננים**^ נועדו לשמירה, כן כתב להלן פמ"ז [לאחר ציון 169], וז"ל: "חג הסוכות, שהושיב אותם בענני כבוד בשמירתו, וזה מורה על ההשגחה והשמירה שהיה עליהם, ולא עזב אותם, שהושיב אותם בסכות, שהיא השמירה". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צו:] כתב: "אמנם בלילה צריך שמירה, ונתקן על זה ברכה רביעית בלילה יותר מביום. לפיכך תקנו 'השכיבנו', שכל הברכה מדברת בשמירה. ודוקא אחר גאולה, כי הגאולה הוא שגואל אותו מרשות אחר, והשמירה הוא שפורש סוכת שלומו עליהם אחר כך, עד שאי אפשר להרע לו אחר. וכמו שעשה השם יתברך אחר שגאלם ממצרים, היה פורס ענני כבוד עליהם ושמרם" [ראה למעלה פ"ל הערה 95]. ובח"א לב"מ פו: [ג, מח:] כתב: "ג' דברים שהיו צריכים לישראל [במדבר]; אכילה, ושתיה, והשמירה, כאשר היה במדבר המן לאכילה, המים לשתייה, הענן לשמירה". וראה להלן פמ"ז הערות 171, 172.

<> אודות שאי אפשר שדבר אחד יהיה שייך לשני דברים מחולקים, כן כתב בנצח ישראל פט"ו [שנח:], וז"ל: "וזה כי כל דבר שהוא בעולם הזה, שהוא עולם גשמי, אין לו שייכות אל הנבדל מן הגשמי, מפני שחלקו בעולם הגשמי בלבד, ואין דבר אחד שייך לשני דברים שהם מחולקים. כי העולם הזה הגשמי מחולק ונבדל מן עולם הבלתי גשמי... ולכך מאחר שהדבר ברור אצלנו כי לישראל מיוחד הבלתי גשמי, איך נאמר שיהיה עיקר חלקם בעולם הזה, עד שיהיו ישראל ברוב הזמן בעולם הזה בממשלה ובגדולה. ומי שישאל דבר זה, לא ידע בנמצאים ובמדריגתם, וההבדל שלהם מה שהוא שייך לנמצאים". ושם פי"ז [שפב:] כתב: "כי אין זמן אחד לשני דברים אשר הם מחולקים והם הפכים". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשכב.] כתב: "כי אי אפשר שיהיה חבור גמור לשני דברים מחולקים, שאם כן יהיו שני דברים ענין אחד, ודבר זה מבואר לכל מי שיש בו חכמה ומדע כי דבר זה אי אפשר". ושם פס"ב [תתקעב:] כתב "לא תמצא דבר אחד שהוא טוב לשני דברים מתחלפים" [הובא למעלה פכ"ב הערה 122].

<> כמו שנאמר [שמות טז, לה] "ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה עד בואם אל ארץ נושבת את המן אכלו עד בואם אל קצה ארץ כנען". ואודות יסודו שהנהגת ה' עם ישראל עד בואם לארץ היתה הנהגה נסית [הקף ענני הכבוד, המן], כן כתב בגו"א דברים פ"ח אות ג [קמה:] בביאור מה שנאמר [דברים ח, ד] "שמלתך לא בלתה מעליך ורגלך לא בצקה זה ארבעים שנה", ופירש רש"י [שם]: "שמלתך לא בלתה - ענני כבוד היו שפין בכסותם ומגהצים אותם כמין כלים מגוהצים. ואף קטניהם, כמו שהיו גדלים היה גדל לבושן עמהם, כלבוש הזה של חומט שגדל עמו", וז"ל: "ואם תאמר, למה היה זה הנס בחנם להם, שהרי היו יכולים לעשות בגדים, ולא מצאנו נס בחנם. ויראה, כי הקב"ה נתן להם כל פרנסתם, וכל הנהגותיהם בידי שמים, כמו שהקב"ה נתן להם המזון, והיה ענין אלקי, ולא היה אנושי כלל, כך היה מלבושיהם גם כן דבר אלקי, ולא על ידי בשר ודם. שכל ארבעים שנה שהיו במדבר היה הנהגתיהן על פי ה', שהיה מספק צרכיהן, שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך, שאחר שסיפק צרכיהם במדבר באכילה ושתיה, היה מספק כל צרכם אף במלבושיהם. שאין לומר שיהיה קצת צרכיהם על פי ה', וקצת צרכיהם אנושי". ובבאר הגולה באר הרביעי [תפד.] כתב: "כאשר היה העולם נוהג במנהג בלתי טבעי, כמו כאשר היו ישראל במדבר, אז היה העולם נוהג שלא על פי הטבע, רק על כל מוצא פי השם יתברך". וראה הערה הבאה.

<> אודות שהמן ועמוד הענן ניתנו על ידי הקב"ה בעצמו, כן אמרו חכמים [ב"מ פו:] "כל מה שעשה אברהם למלאכי השרת בעצמו, עשה הקב"ה לבניו בעצמו, וכל מה שעשה אברהם על ידי שליח, עשה הקב"ה לבניו על ידי שליח... [בראשית יח, יח] 'ויקח חמאה וחלב', [שמות טז, ד] 'הנני ממטיר לכם לחם מן השמים'... [בראשית יח, טז] 'ואברהם הולך עמם לשלחם', [שמות יג, כא] 'וה' הולך לפניהם יומם'. [בראשית יח, ד] 'יוקח נא מעט מים', [שמות יז, ו] 'והכית בצור ויצאו ממנו מים ושתה העם'". אמנם משם משמע שהטעם שהקב"ה נתן המן ועמוד הענן בעצמו הוא משום שזהו שכר מיוחד הניתן לאברהם על החסד שגמל עם המלאכים [כמו שביאר בגו"א בראשית פי"ח אות יח (ש:), ובנתיב גמילות חסדים פ"ג (א, קנו.), והובא למעלה פ"ו הערה 124, פ"כ הערה 75, ופכ"א הערה 51], ואילו כאן מבאר זאת משום שזה המשך להנהגה הנסית שהחלה ביצ"מ. וביותר תמוה, כיצד המים ניתנו על ידי שליח [לעומת המן ועמוד הענן], הרי הכל היה חייב להנתן על ידי הקב"ה בעצמו [כפי שנתבאר כאן], וכיצד המים הופקעו מחיוב זה. אמנם זה ניתן ליישב על פי המבואר למעלה הערה 68, שרק שליח שאינו מורה על משלחו [כגון הטבע] נפסל מהנהגת ישראל במדבר, אך לא שליח המורה על משלחו [כגון היקף ענני הכבוד]. וכאשר משה הכה בצור ויצאו מים רבים, ידעו הכל שמה' יצא הדבר. @**ולכאורה דבריו כאן**^ עומדים בסתירה גלויה לדבריו למעלה פכ"ב [לאחר ציון 115], שהביא שם את המדרש [שמו"ר ב, ד] שאמרו "'וינהג את הצאן אחר המדבר' [שמות ג, א], בישרו שישראל הקרויים 'צאן' ימותו במדבר", וכתב לבאר: "פירוש, כי ראוי שיהיה במדבר, כי לא היו יוצאי מצרים ראוים לבא אל הארץ, כי ראוי שיהיו שני דורות לאלו שני דברים חדשים. וזהו כאשר אלו שני דברים הם מחולקים, יציאת מצרים ונתינת הארץ, שהדבר הידוע האחד אינו טבעי לגמרי, שהוציא אותם באותות ובמופתים. והשני, נתינת הארץ של שבעה אומות. ומעלות מחולקות הם אלו שני מעלות, אין ראוי שיהיו לדור אחד, במה שהדברים שנתן להם כשיצאו ממצרים הם מעלות רוחניות, ונתינת הארץ כמנהגו של עולם. לכך ראוי לאלו שני מעלות שתי דורות מחולקים". ואילו כאן מבאר את ההיפך, שההנהגה שהיתה נוהגת ביציאת מצרים צריכה בדוקא להמשך עד נתינת הארץ, ולכך היו לישראל [עד כניסתם לארץ] עמוד הענן, הקף ענני הכבוד, והמן, "שאין מעשה אחד לשני פועלים". והנראה ליישב, שאכן לולא חטא המרגלים אף הכניסה לארץ היתה אמורה להעשות בדרך נס, וכפי שכתב רש"י [דברים א, ח] "בואו ורשו - אין מערער בדבר, ואינכם צריכים למלחמה. אילו לא שלחו מרגלים, לא היו צריכין לכלי זיין". הרי שלולא חטא המרגלים היו ישראל נכנסים לארץ ישראל באופן שהוא למעלה מן הטבע, וללא צורך במלחמות. אך על ידי חטא המרגלים ישראל מסרו עצמם אל הטבע, ובכך גופא הביאו על עצמם את הצורך לכבוש את הארץ במהלך של טבע על ידי מלחמה וכלי זיין [ראה דר"ח פ"ג הערה 672]. נמצא שדבריו כאן נאמרים לולא חטא המרגלים, ואילו דבריו למעלה נאמרים לאחר חטא המרגלים, שאז נקבע שהכניסה לא"י תיעשה על פי הטבע, ולכך מוכרח הוא שדור יוצאי מצרים לא יכנסו לארץ [הובא למעלה פכ"ב הערה 122]. @**אך לפי זה**^ קשה טובא, מדוע לאחר חטא המרגלים [שהיה בתשעה באב שנה שניה (תענית כט.)] ההנהגה הנסית עִם ישראל המשיכה עד סוף ארבעים שנה במדבר, שהיו לישראל ענני הכבוד [שנסתלקו במיתת אהרן (תענית ט.)] באר [שנסתלק במיתת מרים (שם)] ומן [שמות טז, לה (הובא בהערה הקודמת)], הרי לאחר חטא המרגלים נתפרדה החבילה, ונסי יצ"מ לחוד, והכניסה לא"י לחוד. ואודות שחטא המרגלים יצר חייץ בין יצ"מ לכניסה לא"י, כן כתב בנצח ישראל פ"ח [רט:], וז"ל: "קאמר [תענית כח:] בט' באב בכו בכיה של חנם, והקב"ה קבע אותם בכיה לדורות. ענין זה עמוק מאוד מאוד, כי כאשר הוציאם מארץ מצרים, הוציאם על מנת לתת להם הארץ. ואילו באו אותם שיצאו ממצרים אל הארץ, היו עומדים שם לעולם בארץ... היה מעשה אחד היציאה ממצרים והכניסה לארץ. כי השם יתברך הוציאנו ממצרים להכניס אותנו אל הארץ, [ו]כשם שהיציאה היא מקוימת נצחית, כך היה נצחי ביאתם אל הארץ, ולא היה בטול לעולם. ובשביל שבכו בכיה של חנם, ולא רצו לכנוס לארץ, ונשבע הקב"ה שלא יביא אותו דור אל הארץ [במדבר יד, כא-כג], רק דור אחר, ואז היה נחלק היציאה ממצרים מן הביאה אל הארץ, ולא היה מעשה אחד. ודוקא היציאה היא נצחית... שהיתה על ידי נסים ונפלאות יוצאים ממנהגו של עולם, לכך היא נצחית. ולא כן ביאתם אל הארץ, ודבר זה יש לו בטול והפסק" [הובא למעלה פכ"ב הערה 122]. ואם ביאתם לארץ הופרדה מנסי יציאת מצרים מחמת חטא המרגלים, מדוע ההנהגה הנסית של יציאת מצרים [ענני כבוד, באר, ומן] המשיכה ללא הפסקה למשך ארבעים שנות ישראל במדבר. ואולי אפשר לחלק בין הדברים שהקב"ה עושה לבדו, לבין הדברים שהקב"ה עושה דרך ישראל; עמוד הענן, הקף ענני הכבוד, באר והמן הם דברים שהקב"ה עושה בעצמו. והואיל והקב"ה הוציא את ישראל ממצרים בכבודו ובעצמו, לכך הנהגה זאת ממשיכה עד בואם אל ארץ נושבת. והואיל ולפני חטא המרגלים הקב"ה התחיל להנהיג את ישראל בהנהגה ניסית [עמוד הענן, הקף ענני הכבוד, מן ובאר], לכך הנהגה זו תימשך עד בואם לא"י, ולא תיקטע באיבה. ומעין מה שאמרו חכמים [חולין ס.] "אלקא דידן, מיהב יהיב, משקל לא שקיל". אך כיבוש הארץ נעשה באמצעות ישראל, שעליהם מוטל לכבוש את הארץ. והואיל ועל ידי שליחת המרגלים ישראל מסרו עצמם לידי הנהגה טבעית, מעתה אין ישראל נכנסים לארץ כפי שיצאו ממצרים; הם יצאו ממצרים בהנהגה ניסית, ויכנסו לארץ בהנהגה טבעית.

<> נקט ב"אמונה ובטחון", ובהמשך דבריו יזכיר רק "בטחון". והחזון איש בספר אמונה ובטחון, פרק ב אות ב, כתב: "האמונה ובטחון אחת היא, רק האמונה היא המבט הכללי של בעליה, והבטחון המבט של המאמין על עצמו. האמונה בבחינת הלכה, והבטחון בבחינת מעשה. נקל להיות בוטח בשעה שאין עיקר התפקיד של הבטחון, אך מה קשה להיות בוטח בשעת תפקידו באמת... ואמנם בזאת יבחן אם פיו ולבו שוין, האם בוטח הוא באמת או אך למד לשונו לצפצף 'בטחון' 'בטחון', ובלבו לא קוננה, כאשר נפגש במקרה הדורש בטחון, ואשר בשעה זו תפקידו של הבטחון לנהלהו להחלימו ולרפאותו, האם בשעה הקשה הלזו פנה אל הבטחון, ויבטח בו, או דוקא בשעה זו לא פנה אליו, ופנה אל הרהבים ושטי כזב, אל אמצעים מגונים ותחבולות שוא". וראה להלן הערה 164 שגם שם פתח ב"אמונה" ועבר ל"בטחון" וסיים ב"אמונה". וראה להלן הערה 194.

<> פירוש - אף על ידי השתדלות ["הכנה"] מצדם של ישראל [שיחזרו למצרים], גם אז ה' לא יצילם מידי המצריים.

<> פירוש - ישאר בידם לפליטה החיים שלהם.

<> כי ישארו עבדים בארץ מצרים. ולכאורה היה צריך לומר יותר, שלא יתקיימו דברי משה שה' יוציאם ממצרים ["לכן אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים והצלתי אתכם מעבודתם וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדלים ולקחתי אתכם לי לעם וגו'"], אלא ישארו עבדים במצרים לעולם, וממילא בודאי שלא הביאם אל הארץ, כי אם היציאה ממצרים לא נתקיימה, הבאה אל הארץ מאן דכר שמיה. ואולי יש לומר, שאין לטעון כלפי משה שהיציאה לא נתקיימה, שאולי מה שפרעה שיחרר את ישראל לאחר מכת בכורות נחשב מיהא ליציאת מצרים פורתא, ובאותם שבעה ימים שבין ליל טו ניסן עד קריעת ים סוף נתקיימו ההבטחות "והוצאתי" "וגאלתי" "ולקחתי". אך בודאי שלא נתקיים [שמות ו, ח] "והבאתי אתכם אל הארץ". וראה להלן הערה 87.

<> ואותם שיהרגו בודאי שלא יתקיים בהם שיבואו לארץ.

<> לכך הכת השלישית [האומרת "נעשה עמהם מלחמה"] אינה כופרת בדברי משה כפי ששתי הכתות הראשונות כפרו [יבואר בדבריו להלן]. ובכת"י [תקח.] ביאר בשני הסברים מדוע הכת השלישית אמרה לעשות מלחמה. בהסברו הראשון כתב: "הכת הג' היתה רוצה לעשות מלחמה צדיקים היו, והיו יודעים שינצחו, אלא אמרו שתהא התשועה הזאת בדרך הטבע ובמנהגו של עולם, והקב"ה יעזרם על אויביהם. ולפיכך אמר להם משה שהמלחמה הזאת יעשה הקב"ה". ואודות שיש למעט את הנס ככל שאפשר, כן השריש הרמב"ן [בראשית ו, יט] בביאור ענין תיבת נח, וז"ל: "ידוע כי החיות רבות מאד, ומהן גדולות מאד כפילים וכראמים וזולתם... והנה יצטרך [נח] להביא מכלם שיולידו כמותם. וכאשר תאסוף לכלם מאכל אשר יאכל לשנה תמימה, לא תכיל אותם התיבה הזאת, ולא עשר כיוצא בה, אבל הוא נס, החזיק מועט את המרובה. ואם תאמר, יעשנה קטנה ויסמך על הנס הזה... עשו אותה גדולה, למעט בנס, כי כן הדרך בכל הניסים שבתורה או בנביאים, לעשות מה שביד אדם לעשות, והשאר יהיה בידי שמים". ובגו"א בראשית פי"ד אות כו [רמה.] כתב: "וכן תמצא בכל הניסים, אשר היה התחזקות מן הטבע" [הובא למעלה פכ"ו הערה 31]. ובהסברו השני בכת"י [תקח.] כתב: "ועוד אמרו, אף על גב שהקב"ה יעשה זה, אנו צריכים להיות מעשינו עזר מה שיש לאדם לעשות עזר מה". וכן יבאר בסמוך את דברי הכת הרביעית שאמרה "נצווח כנגדן". וראה בסמוך הערה 85 בביאור הנהגה זו.

<> לשון הרמב"ן במדבר כא, א "שלא יהיו ישראל מנוצחים כלל מאויב... בכל מלחמת מצוה לא נפקד מהם איש כל ימי משה". ואודות שבמלחמות אדם יש מקריות, ולא במלחמות הקב"ה, כן כתב בגו"א בראשית פט"ו אות א [רנא:], וז"ל: "אברהם היה סובר [במה שהרג את אנשי ארבעת המלכים (בראשית יד, טו)] שודאי רשעים גמורים היו, כיון שנעשה לו נס שיהרוג אותם, אם היו צדיקים לא היה עושה לו הקב"ה נס שיהרוג צדיקים, ובודאי אין כאן עונש מה שהרג המלכים האלו. והיה מתיירא שקבל שכרו, כיון שהקב"ה עשה נס אליו שהרג כל המלכים אלו, ובשביל כך קבל שכרו. וכשאמר לו הקב"ה [בראשית טו, א] 'אל תירא', שלא קבל שכרו במה שהרג המלכים, יחשוב אברהם כי לכך לא קבל שכרו שלא היה נס, והיה דרך מקרה שהרג המלכים, ואם כן שמא צדיקים היו". הרי במלחמה של "דרך מקרה" עלולים הצדיקים להפגע, אך במלחמה של נס לא יפגעו מי שאינו ראוי להפגע [ראה למעלה פ"ו הערה 28, ולהלן פמ"ג הערה 115]. ובכלליות כתב בנתיב התשובה ר"פ ג [מח:] ש"בשר ודם, ספק מתפייס, ספק אינו מתפייס [יומא פו:], משום שכל דבריו של בשר ודם נמשכים אחר המקרה בלבד... הכל לפי המקרה. אבל השם יתברך אין דבריו במקרה, ולפיכך השם יתברך בודאי מתפייס [שם], כי כך מדתו יתברך שיהיה מתפייס בדברים" [ראה להלן פמ"א הערה 96]. ולמעלה ס"פ יד [כה:] כתב: "הדברים המקרים פרטים הם, וענין זה לא היה מקרי, רק גזירה אלקית". ובבאר הגולה באר הרביעי [שעו:] כתב: "השם יתברך, אשר הוא מחויב המציאות, רחוק ממנו דבר שהוא במקרה, כי הוא יתברך מחויב המציאות, והמקרה אין לו מציאות כלל, רק במקרה קרה". ובאור חדש פ"א [תעט.] כתב: "לא היה הריגת ושתי במקרה, רק השם יתברך עשה זה" [ראה למעלה פי"ד הערה 112, פכ"ה הערה 6, פל"א הערה 23, ולהלן פמ"ז הערות 436, 450].

<> כי כך הדרך במלחמות לעשות קולות וצווחות כדי להפחיד את האויב, וכמו שכתב רש"י [דברים כ, ג] "אל ירך לבבכם אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו - ד' אזהרות כנגד ד' דברים, שמלכי האומות עושים; מגיפים בתריסיהם כדי להקישן זה לזה, כדי להשמיע קול שיחפזו אלו שכנגדם, וינוסו. ורומסים בסוסיהם ומצהילין אותם, להשמיע קול שעטת פרסות סוסיהם. וצווחין בקולם ותוקעין בשופרות, ומיני משמיעי קול. אל ירך לבבכם - מצהלת סוסים. אל תיראו - מהגפת תריסין. ואל תחפזו - מקול הקרנות. ואל תערצו - מקול הצווחה", ומקורו מהמשנה [סוטה מב.].

<> אודות שהפעולות הבאות מלמעלה נעשות לאחר שהאדם עושה פעולתו למטה, כן נאמר [שמות כה, לא] "ועשית מנורת זהב טהור מקשה תיעשה המנורה וגו'", ופירש רש"י שם "תיעשה המנורה - מאליה. לפי שהיה משה מתקשה בה, אמר לו הקב"ה השלך את הככר לאור, והיא נעשית מאליה. לכך לא נכתב 'תַּעֲשֶׂה'". ובגו"א שם אות לב [רפט:] כתב: "היה [משה] מתחיל במעשה המנורה, ונעשית מאליה. ומכל מקום היה צריך למעשה משה... וכאשר התחיל לעשות, גמר השם על ידו. וכל הפעולות שבאים מלמעלה, צריך שיעשה האדם למטה. ואף קריעת ים סוף, שהיה מעשה ה', כתיב [שמות יד, טז] 'ואתה הרם מטך ובקעיהו'. וכן כל הניסים במצרים, על ידי משה היו". ואין זה כדי למעט את הנס [ראה למעלה הערה 82], כי הרמת המטה בקרי"ס אינה ממעטת כלום מהנס, אלא זו הנהגה מיוחדת ש"כל הפעולות שבאים מלמעלה, צריך שיעשה האדם למטה". ובגו"א שמות פ"ב אות כב [לג:] כתב: "ויראה לי לומר, אף אם הרגו [משה למצרי] בשם המפורש [רש"י שמות ב, יד], עשה בו [משה] הכאה מועטת... כי צריך לעשות פעולה למטה, ואז שם המפורש פועל.... ומשה שקרע הים בשם המפורש [רש"י סוכה מה.], היה נוטה במטהו על הים... וזה היה בציווי השם יתברך [שיקרע את הים בשם המפורש]. ומכל שכן כאשר הרג את המצרי בשם המפורש מעצמו, שלא היה הורגו אלא על ידי מעשה". וכן ביאר בבאר הגולה באר השני [קצח.] שזהו הטעם לסימנים שעושים בליל ר"ה [הוריות יב.], שאין בזה ניחוש, אלא "לעשות לגזירה עליונה דמיון וסימן למטה, כדי שתצא לפעל הטוב, ותהי מקוימת הגזירה לטוב" [לשונו שם]. וראה למעלה פכ"ו הערה 31, ולהלן הערה 161. וראה להלן פנ"א הערה 76.

<> כי כת ראשונה אומרת "נפול לים", וכת שניה אומרת "נחזור למצרים", וממה נפשך לא יגיעו לארץ ישראל.

<> כאן כתב "לא היו מאמינים כלל בדברי השם יתברך שיביאם אל הארץ", תלה זאת בדברי השם יתברך. ואילו למעלה [לאחר ציון 79] כתב: "לא יתקיים דברי משה להביאם אל הארץ", תלה זאת בדברי משה. ויל"ע בזה.

<> הכת השלישית ["נעשה עמהם מלחמה"].

<> בכת"י [תקח.] הוסיף כאן: "כת ראשונה רשעים גמורים, כת שניה רשעים אינם גמורים, כת ג' צדיקים אינם..." [חסר סוף המשפט]. ונראה שרצה לומר שהכת השלישית הם צדיקים שאינם גמורים, כי לדעתם עלול להיות שאנשים ימותו במלחמה, וא"כ לא כל ישראל יכנסו לארץ. וכת רביעית הם צדיקים גמורים, כי לדעתם לא יפול איש מישראל, וכלם יכנסו לארץ.

<> כמו שכתב רש"י [שם] "לא עת עתה להאריך בתפלה".

<> לשון הרמב"ן [שם]: "למה אמר 'מה תצעק אלי', ראוי להם לצעוק". וכן הרא"ם [שם] כתב: "מאי 'מה תצעק אלי' דקאמר, והלא צריכים היו לכמה מיני תפלות שיעשה להם נס כזה שיקרע להם הים". ומלשון המהר"ל משמע שהמחייב את הצעקה היא הצרה, ולא הישועה המתבקשת. וזה תואם לשיטת הרמב"ן [בהשגותיו לספר המצות מ"ע ה] שהמצוה מהתורה היא להתפלל ולזעוק לפני ה' בעת הצרה, וכלשונו: "מצוה לעת הצרות שנאמין שהוא יתעלה שומע תפלה, והוא המציל מן הצרות בתפלה וזעקה". ובספר החינוך סוף מצוה תלג כתב: "מי שצר לו ולא קרא אל ה' להושיעו, ביטל עשה זה כדעת הרמב"ן ז"ל, ועונשו גדול מאוד, שהוא כמסיר השגחת השם מעליו". ולכך בודאי שיש לתמוה מה מקום יש לומר למשה שלא היה לו לצעוק, הרי שעת הצרה מחייבת תפילה, ומי שלא מתפלל אז עונשו גדול.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 71]: "היה הוא יתברך בעצמו פועל ההוצאה, ולפיכך היה הכל, גם ההבאה, על ידי הקב"ה, והיה הולך לפניהם יומם ולילה, והקיפם בעננים שיהיו נשמרים... ועוד היה מפרנס אותם במן, הכל על ידי הקב"ה".

<> פירוש - אמנם יש להתפלל בשעת צרה, אך הואיל וישראל הונהגו בהנהגה ניסית צמודה של הקב"ה, שוב אין כאן שעת צרה, וכמו שכתב רש"י [שמות יד, טו] "דבר אל בני ישראל ויסעו - אין להם אלא ליסע, שאין הים עומד בפניהם". והמלבי"ם [שם] כתב: "אינך צריך לתפילה, כי הנס והתשועה ערוכה ושמורה".

<> כן כתב רש"י [שמות יד, טו]: "מה תצעק אלי - למדנו שהיה משה עומד ומתפלל, אמר לו הקב"ה, לא עת עתה להאריך בתפלה, שישראל נתונין בצרה". ובגו"א שם אות יח [רפ.] כתב: "נראה שכל זמן שהוא עומד ומתפלל לא נענה עד סוף תפילתו מה שהוא מתפלל, ולפיכך היה אומר לו הקב"ה כי עתה לא עת להאריך שישראל נתונים בצרה. דאם לא כן קשה, יאריך בתפלה, שהרי אי אפשר להם ליסע כיון שהים לפניהם, אלא שאין נענה עד סוף תפילתו". ובביאור דברים אלו של הגו"א כתב הפחד יצחק [פסח מאמר יד], וז"ל: "נימוקם של דברים אלו למדנו מדברי חז"ל, שעל מצב ישראל על הים שאלו במדרש [שמו"ר כא, ה] ולמה עשה הקב"ה להם כך, אלא שהיה הקב"ה מתאוה לתפילתם... וחזינן מזה שאין התפילה באה משום הצרה, אלא דהצרה באה משום התפילה. וממילא נמצא דבאמצע התפילה אי אפשר להיות נענה, דבאופן זה הרי תהיה הישועה הפסקת התפילה... מפני שמטרת הבקשה אינה מלוי הבקשה, אלא שהתכלית היא עצם הבקשה, ולכך אין להפסיק את הבקשה אפילו על ידי מילוי הבקשה עצמה". @**ונראה להוכיח כן**^ מנבואת ישעיה [סה, כד] "והיה טרם יקראו ואני אענה עוד הם מדברים ואני אשמע". לאמור, שקודם שהיה צורך בתפילה אזי "ואני &**אענה**^". אך לאחר שהתפילה כבר החלה, והיא בעיצומה ["עוד הם מדברים"], אזי ההנהגה היא "ואני &**אשמע**^", אך לא "ואני אענה", כי אין עניה לפני סיום התפילה.

<> זהו המשך המכילתא [שמות יד, טו]. אמנם שם איתא "רבי אליעזר", אך זה שבוש, כי דעת רבי אליעזר כבר הובאה קודם לכן שביאר שהקב"ה אמר למשה שאין להאריך בתפילה בעת צרה. והגר"א שם הגיה "רבי מאיר אומר". וכן בילקו"ש ח"א רמז תלג איתא "רבי מאיר". וראה להלן הערה 105.

<> ישנם ארבעה יסודות; אש, רוח [אויר], מים, וארץ [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד ה"א, וכוזרי ב, מד]. והולך להשוות בין יסודות אש ואויר ליסוד המים ביחס להקפת הארץ. ובבאר הגולה באר החמישי [כא.] כתב: "וחלקי המציאות הם ג'; יש מתיחס למים, ויש מתיחס לאש, ויש מתיחס לאויר. כי אלו ג' הם יסודות, והם נקראים אש"ם בספר יצירה [פ"ג מ"ג], ומבוארים במקומות הרבה שהם יסודות הכל. ולא נמנה עמהם יסוד העפר לטעם מופלג, כי יסוד הזה שיש לו המטה במוחלט, אינו מתחבר עם הג' יסודות שאין להם המטה במוחלט, ולפיכך הארץ יסוד נבדל לעצמו, ואין כאן מקום לבארו. והדברים ברורים כי לא נמנו יסודות רק אמ"ש, והם אויר, מים, אש". וראה להלן הערה 258.

<> לשון הרמב"ן [בראשית א, א]: "כבר נודע כי היסודות הארבעה מקשה אחת, והעמוד שלה הוא עגול הארץ, והמים מקיפין על הארץ, והאויר מקיף על המים, והאש מקיף על האויר". וכן הוא במו"נ ח"א פע"ב. והמפרש על הלכות יסודי התורה פ"ג ה"ד, כתב: "הארץ תלוי ברוח פיו של הקב"ה, הוא שנאמר [איוב כו, ז] 'תולה ארץ על בלימה', והיא עומדת באמצע. ויסוד המים מקיף רובה, והרוח מקיף שניהם. והאש מקיף הרוח".

<> כמבואר בהערה הקודמת. והמלבי"ם [איוב כו, ז] כתב: "ידוע שבראשית הבריאה היתה הארץ מכוסה במים סביב סביב, כי כן טבע יסוד המים שיקיף את יסוד העפר, כמו שיסוד האויר מקיף את יסוד המים, וה' שינה טבע זאת, וגזר שיקוו המים אל מקום אחד".

<> לשון רש"י [בראשית ו, יג]: "כל מקום שאתה מוצא זנות, אנדרלמוסיא באה לעולם והורגת טובים ורעים". ושם בגו"א אות כז [קלט:] כתב: "העריות הוא בגוף האדם, וכאשר יחטא האדם בגוף בא דבר לכלות הגופים, ואין מבחין בין טוב ובין רע, כי מצד הגוף אין חילוק בין טוב ובין רע, רק מצד הנפש יבא הבדל בין צדיק ובין רשע, שהגוף בשניהם אחד, רק שנשמת הצדיק יותר חשובה וזכה מן הרשע". ולהלן פמ"ג [לפני ציון 23] כתב: "לא היה התנגדות הזה רק דבר בלתי טבעי, כי בטבעם אין התנגדות, והכל בשוה ביחד לפי הטבע". ולהלן בסוף הספר [בהלכות יין נסך ואיסורו] כתב: "הנה דבר ידוע אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים אברים וגידין ובשר ופרצוף, לאחד כמו השני, ואין חלוק ביניהם, אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל. ואף חכמי האומות מודים בזה שיש לאומות מחולקות לכל אחת ואחת מזל בפני עצמו... ואנו אין תולים החילוק הזה במזל וגלגל, אבל אנו אומרים שיש לכל לכל אומה ואומה שר מיוחד. כמו שנזכר בכתוב [דניאל י, כ] שר פרס שר יון... הרי כי האומות דביקים בכח מיוחד, וישראל דביקים בכח קדוש, הוא השם יתברך, אשר הבדיל אותם מן העמים ולקחם אליו. ואין ספק כי יש לאומות הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה מוכנים להתדבק בכח שלהם, ויש לישראל הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה דביקים בו יתברך. ולכך אף אם כל בני אדם מתדמים בדברים המורגשים והחצונים, מובדלים הם בכח פנימי". וקודם לכן להלן פס"ז כתב: "אם אתה אומר הלא כל האומות בטבעיהן נבראים בשוה, אין זה קשיא, כי אנחנו אין מדברים מן הטבע, רק במה שמוכן האדם לקבל ענין אלקי, כי זה לא נמצא ואי אפשר להיות נמצא בכל האומות בשוה" [ראה להלן פמ"ב הערה 23, פמ"ג הערה 23, ופמ"ד הערות 54, 132]. ובדר"ח פ"ד מכ"א [תל:] כתב: "כי השכל בו מחולקים בני אדם, שאין דעת של זה כמו זה... כי מצד הגופות שוים בהם בני אדם, והחילוק שיש לאדם זה מזה הוא מצד השכל והדעת, שהם מחולקים בדעתם". ובתפארת ישראל פ"א [לד:] כתב: "אמנם כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שוים כלם במעלת נפשם. ועם שכל מין בני אדם שוים בתאר פניהם ובעניניהם, אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם, כמו שידוע... כי העולם הזה אשר בו מין בני אדם, הוא עולם הטבע. ולפיכך הדבר אשר הוא טבעי ראוי שימצא בכל המין בשוה... אבל האלקיות לא ימצא בשוה לכל המין". וכן נאמר [קהלת ט, ב] "מקרה אחד לצדיק ולרשע", ופירש רש"י שם "מקרה אחד - ויודעים שסוף הכל אשר צדיק ואשר רשע למות, ומקרה אחד יש בעולם הזה לכולם, כל זה הם יודעים, ואף על פי כן בוחרים להם דרך הטוב, לפי שיודעים שיש הפרש ביניהם לעולם הבא". הרי מצד הגופים [שהוא הטבע] אין הבדל בין צדיק לרשע [הובא למעלה פ"ג הערה 72, פי"ט הערה 226, להלן פמ"ב הערה 23, פמ"ג הערות 23, 180, פמ"ד הערה 54, ופמ"ה הערה 51]. וראה נתיב התורה פ"א הערה 137.

<> לשון הרד"ק [בראשית א, א] "כי לפי הטבע ראוי שיהיו המים מכסים הארץ מכל צד, כי הארץ כבדה מכולם". והרמב"ן [בראשית א, ט] כתב: "כי הראוי לכבדות העפר ולקלות המים כנגדה, להיות עמוד הארץ אמצעי, והמים מכסים עליה, מקיפים אותה מכל צד". ושוב כתב הרד"ק [תהלים קד, ו]: "עתה סיפר איך היתה הארץ מכוסה במים בתחילת הבריאה, כי כן טבע המים להיותם על הארץ מכל צד סובבים אותה, כי מכל צד הם עליה. אבל האל יתברך ביכלתו ובחכמה הִקְוָה אותם לצד אחד מעל פני הארץ... וגילה פני הארץ לצורך הברואים הצמחים והחיים". וראה הערה הבאה, ולהלן פמ"ב הערה 80.

<> נמצא שמבאר שהמים נקוו למקום אחד בעבור האדם. וכן כתב בח"א לסנהדרין צה: [ג, קצז:], וז"ל: "דע כי העולם כאשר היה נברא היה מלא מים במים, עד שאמר השם יתברך 'יקוו המים' לצורך ישוב האדם. ובזה היה האדם כובש הארץ, וכדכתיב [בראשית א, כח] 'וכבשוה'". וכן הרמב"ן [בראשית א, י] כתב "שתהיה ישוב לאדם, שאין בתחתונים מכיר בוראו זולתו". אך הרד"ק [הובא בהערה הקודמת] ביאר שנעשה כן "לצורך הברואים הצמחים והחיים". וכן רבינו בחיי [בראשית א, ט] ביאר שזה נעשה לכל הנבראים, וכלשונו: "יקוו המים. לפי שהיה התהום שהוא מים, ועפר, בדמיון מים עכורים. הוצרך המאמר הקדוש לגזור שיקוו המים מתחת השמים, שהם גבוהים, אל מקום אחד שפל למטה, ושיעלה העפר למעלה, עד שתראה היבשה, ותהיה ראויה לישוב. והנה אלו שתי גזירות בהיפך מטבעם; כי טבע העפר לרדת למטה, וטבע המים לעלות למעלה, ועתה גזר על המים שהיו ממלאים את כל העולם כולו שירדו למטה כטבעו של עפר... וגזר על העפר שיעלה למעלה כטבע המים. וזהו שכתוב [תהלים קלו, ו] 'לרוקע הארץ על המים כי לעולם חסדו', כי זה חסד לעולם לקיום הישוב והנבראים שבו... שירדו המים היפך מטבעם, כדי להושיע אדם ובהמה, כלומר בעלי חיים שבארץ". אך כאמור במדרש המובא כאן מבואר שהקוואת המים נעשתה "לאדם יחידי".

<> שאין מציאות האדם במים, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הששי [שדמ:], וז"ל: "האדם נברא שיהיה בישוב, ושם כח האדם... כי כח האדם הוא בישוב" [הובא למעלה פל"ד הערה 130]. ובתפארת ישראל פ"נ [תשצג.] כתב: "כי הארץ ראוי לישוב, ולא הים, שהוא [הים] נבדל ומופרש מן האדם". ובנר מצוה [כא.] כתב: "ובמדרש [ויק"ר יג, ה] וארבע חיון רברבן סלקן מן ימא [דניאל ז, ג]. אם זכיתם, מן ימא, ואם לאו, מן חורשא [יער]... פירוש זה, כי הים הוא רחוק מן הישוב. ואם זוכין ישראל, אז האומות אין להם המציאות הגמור, כמו דבר שהוא בים אין לו המציאות. ולכך הדגים שהם בים אין להם שחיטה [חולין כז:], וזה מפני שאין להם המציאות, כי המציאות הוא בישוב. ולפיכך אם ישראל זוכים, אין למלכות כח, והם עולים מן הים. כלומר, שהתחלת הווייתם אין כח חזק להם, עד שהם עולים מן הים". ובח"א לסנהדרין צח. [ג, ריד:] כתב: "אין דבר יותר רחוק מן המציאות כמו הדגים, שהרי שאר בעלי חיים הם ביבשה, ואילו הדגים בים הם רחוקים ונבדלים מן המציאות מאד". ומוסיף נקודה זו ["שאם לא כן אי אפשר לאדם להיות נמצא"] כדי להשוות בעצם בין "יקוו המים למקום אחד" לקרי"ס; כשם ש"יקוו המים" היתה נצרכת להווית האדם, כך קרי"ס תהיה נצרכת להווית ישראל [כמו שמבאר והולך]. לכך מה ש"יקוו המים" פעל בשביל האדם, קרי"ס תפעל בשביל ישראל. אך לולא הוספה זו היה מקום לשאול מהיכי תיתי נשווה בין "יקוו המים" לקרי"ס, עד שנעשה ק"ו ביניהם. וראה להלן פמ"ז הערה 71.

<> הנה למעלה בס"פ לב אכן הביא הפסוק [שמות ז, טז] "ואמרת אליו ה' אלקי העברים שלחני אליך לאמר", אך לא ביאר שם את השם "עברים". אך בכת"י [תקח:] כתב "כמו שהתבאר אצל 'אלקי העברים נקרא עלינו' בפרק כ"א, עיין שם". וכוונתו לדבריו שכתב למעלה בכת"י פכ"א [תכט.], ואינו מופיע בנדפס, וז"ל: "'ה' אלקי העברים נקרא עלינו וגו'' [שמות ה, ג]. רז"ל פירשו בשמות רבה [ג, ח] כי לכך הזכיר 'עברים', ולא הזכיר אותם בשם 'ישראל', שבזה השם רמז שיעברו הים, 'עברים' עבר ים [שמו"ר ג, ח]. ובזה היה אלקיהם של ישראל מה שהעבירם ים סוף, כדכתיב [שמות יט, ד] 'ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי'. וזהו העברת ים סוף, שנשא אותם על כנפי נשרים והעבירם הים, וכתיב [שם] 'ואביא אתכם אלי'. ולפיכך אמרו בשירה [שמות טו, ב] 'זה אלי ואנוהו אלקי אבי וארוממנהו', שאז נתיחדו להקב"ה להיות נקרא שמו עליהם. ולפיכך רמז כאן 'אלקי העברים נקרא עלינו', כי על ידי שהעבירם הים הוא אלקיהם, שדוקא על ידי שהעבירם הים הוא אלקיהם, [ו]יתבאר לקמן עוד באריכות". @**ויש לבאר**^, מדוע מה שישראל נקראו "עברו ים" מורה שבקריעת ים סוף ישראל נעשו לעם, דמהי השייכות בין קריאת השם לבין העשותם לעם. ונראה לבאר זאת על פי דבריו בח"א לשבת ל. [נדפס רק במהדורת כשר, חלק שני, עמוד כ], שכתב שם: "השם בא בסוף, כאשר נגמר הדבר, ואז חל השם עליו". לכך במה שישראל זכו לשמם כשעברו את הים, יש בכך להורות שאז "נגמר הדבר", וישראל נעשו אז לעם.

<> יש להבין, שהרבה פעמים נתבאר שישראל נעשו לעם ביציאת מצרים. וכגון למעלה פל"ט [לאחר ציון 141] כתב: "ישראל הושלמו כאשר יצאו ממצרים, ואז היו לעם", ו"כאשר יצאו ישראל ממצרים היו כאילו נולדו באותה שעה" [לשונו שם לאחר ציון 161]. ובגו"א דברים פ"ב אות ח [מג.] כתב: "לא נעשו ישראל לעם עד שיצאו ממצרים". ובדרשת שבת הגדול [רלב.] כתב: "לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים, כי קודם שירדו למצרים לא היו אפילו שבעים נפש שראוים לעם. וכאשר היו עבדים במצרים אין שם עם עליהם. וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם". וראה למעלה פל"ט הערות 142, 162, ובפרק זה הערה 14, שזהו יסוד נפוץ בספריו. ואילו כאן מבאר שזה לא נעשה ביצ"מ [טו ניסן], אלא בקריעת ים סוף [כא ניסן], וזו נקודה שלא הוזכרה בשאר ספריו. ויש לבאר זאת על פי דבריו למעלה פל"ט [לאחר ציון 167], שכתב: "כי נחשב קריעת ים סוף גמר היציאה. כי כאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים יצאו מענין החמרי, כי מצרים נקראו 'חמורים', והיו ישראל גוברים עליהם, כאשר התבאר למעלה. ורצה השם יתברך להשלים דבר זה לבקוע ים סוף... שכל יציאת מצרים לא היה רק דבר זה; שיצאו ממצרים, החומר הגרוע והפחות. ועדיין לא יצאו לגמרי עד יום השביעי, שהיה קריעת ים סוף [רש"י שמות יד, ה]... ולפיכך היציאה נחשב עד קריעת ים סוף" [ראה להלן הערה 113]. ולמעלה פל"ז [תרצז.] כתב: "אף על גב שיום היציאה הוא יום אחד, צוה לעשות שבעה ימים ימי פסח, כי התחלת היציאה היה ביום ראשון, ותכלית היציאה היה ביום שביעי, שעברו הים ביום שביעי [רש"י שמות יד, ה], ואז נגאלו מן מצרים כאשר עברו ים" [ראה למעלה פל"ז הערות 16, 17, ופל"ט הערה 168]. וזהו כמו שאמרו בירושלמי [פסחים פ"י ה"ו] שתחילת גאולתן היתה ביציאת מצרים [וגמר גאולתן היה בקריעת ים סוף (קרבן העדה שם)]. נמצא שאכן ישראל נעשו לעם ביציאת מצרים, אך יציאת מצרים גופא נשלמה בקריעת ים סוף. @**ויש לצרף לכאן**^ את מחלוקתם של האחרונים, האם על ידי אמירת שירת הים יוצאין בזה מצות זכירת יצ"מ. דעת המגן אברהם [או"ח סוף סימן סז] היא שעל ידי שירת הים יוצאין ידי חובת זכירת יצ"מ. אך הרעק"א [בהגהותיו שם] כתב [לפי מדור "הגהות והערות" אות יא] בזה"ל: "חתני הגאון מו"ה משה סופר נ"י אב"ד דק"ק פרעסבורג בתשובתו הנדפס בספר ים התלמוד השיג על זה, דרחמנא קפיד [דברים טז, ג] 'למען תזכור את יום צאתך', ולא יום קריעת ים סוף. ולענ"ד תורת אמת בפיו של משה, דלהדיא איתא בשמו"ר [כב, ג], וז"ל: שנו רבותינו הקורא את השמע צריך להזכיר קריעת ים סוף ומכת בכורות ב'אמת ויציב', ואם לא הזכיר אין מחזירין אותו. אבל אם לא הזכיר יציאת מצרים מחזירין אותו, שנאמר 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים', עד כאן". ובשו"ת חת"ס או"ח סימן טו [ד"ה ולישב] כתב: "לא ידעתי מנא ליה למגן אברהם שיוצא בשירת הים ידי חובת יציאת מצרים, כי רחמנא קפיד 'תזכור יום צאתך', ולא 'יום קריעת ים סוף', והמה שני ענינים מופרדים". ולכאורה משמעות דברי המהר"ל היא כדעת המגן אברהם, שיצ"מ נשלמה בקרי"ס, ולכך יש בשירת הים זכירת יצ"מ. וכן ביאר את המגן אברהם בספר מעגלי צדק פסח אות נז [עמוד רנ]. @**ואודות המעלה העליונה**^ שזכו לה ישראל בקריעת ים סוף, כן כתב להלן בסוף הפרק [לאחר ציון 286], וז"ל: "כל זמן שלא קרע להם ים סוף, לא היה לישראל... מציאות בשלימות... ולפיכך אמרו במדרש [שמו"ר ג, ח] שלכך נקראו [שמות ב, ו] 'עברים', רצה לומר 'עבר ים'. פירוש שיש לקרות לישראל על שם עברת הים, שזהו עצם מעלתן". ולהלן ס"פ מא [לאחר ציון 146] כתב: "כי כל ענין קריעת ים סוף מה שקנו ישראל המדריגה האלקית הנבדלת מן החמרי". ולהלן פס"ח כתב: "כי כאשר עלו ישראל מן הים, אז קנו ישראל עצם מדריגתן ומעלתן, כמו שמבואר בספר הזה. כי ישראל לא קנו עצם מעלתן עד אחר שעברו ים. ולכך שם ישראל 'עברים', על שם 'עבר ים', כמו שנתבאר למעלה מדברי חכמים" [ראה למעלה פ"ה הערה 141, פל"ט הערה 177, להלן פמ"ב הערות 4, 5, 6, 16, ופמ"ד הערה 22].

<> זהו הק"ו שאמרו במדרש [הובא למעלה לאחר ציון 95] "אם לאדם יחידי עשיתי יבשה... לעדת קדושים אלו איני עושה להם יבשה". ופירושו, אם בשביל אדם יחיד נעשה הים יבשה, ק"ו בשביל אומה ועדה. ובעוד שכאן המדרש משוה בין קרי"ס ל"יקוו המים אל מקום אחד", הרי למעלה בהקדמה שלישית [קנא.] גם השוה וגם חילק ביניהם, וכלשונו: "רבי עקיבא מפרש המקרא הזה [דהי"א כט, יא] 'גדולה' קריעת ים סוף [ברכות נח.]. כלומר שדבר זה יותר ראוי ליחס אל השם יתברך, במה שפעל זה מתייחס אל השם יתברך יותר, לפי שאינו טבעי. והיה דבר זה בריאה גדולה, לפי שנעשה מן הים יבשה [שמות יד, כט], וכמו שהיה בששת ימי בראשית שאמר [בראשית א, ט] 'יקוו המים אל מקום אחד ותראה היבשה', אף כאן נעשה מן הים יבשה. &**ויותר גדול**^ במה שלא היה זה בדרך הטבע, שאין מטבע הים להיות יבשה. ולפיכך 'לך ה' הגדולה' זו קריעת ים סוף". הרי שמבאר שנס קריעת ים סוף הוא "יותר גדול" מ"יקוו המים אל מקום אחד", כי קרי"ס היא חריגה גמורה מדרך הטבע. ולכאורה לפי זה יש פירכא על הק"ו של המדרש; דשאני נס קרי"ס שהוא "יותר גדול" מ"יקוו המים אל מקום אחד", וכמו שכתב, לכך אין לומר שאם נעשה לאדם יחידי "יקוו המים", ק"ו שתעשה קרי"ס לאומה ועדה, כי "דיו לבא מן הדין להיות כנדון" [ב"ק כד:], ואי אפשר ללמוד נס קרי"ס הגדול מ"יקוו המים" הקטן הימנו. וצ"ע.

<> בא לבאר שויון שני בין "יקוו המים" לקרי"ס. ועד כה ביאר שהשויון הוא ששניהם נעשו מחמת הוויה; הווית האדם אינה יכולה להיות במים, והווית ישראל אינה יכולה להיות ללא העברת ים סוף. ומעתה יבאר שהשויון הוא שבשניהם המעלה האלקית דוחה את המים החומריים.

<> שנברא בצלם אלקים [בראשית א, כז]. ובגו"א דברים פ"ד אות כא [צד.] כתב: "אין ספק כי צלם אלקי אשר נתן בו השם יתברך הוא דבר אלקי, שאין צלם אלקי נאמר על התואר והתמונה בלבד, רק נאמר שדבק בצורת האדם ענין אלקי. לכך נאמר עליו שהוא מן הארץ עד השמים וממזרח למערב [חגיגה יב.], כי כל דבר אלקי אינו מחולק ולא יוגבל, ולפיכך נברא מן הארץ עד הרקיע וממזרח עד מערב". ובדר"ח פ"ה מ"א [לב.] כתב: "ההורג ומפסיד בהמה, אין עליו עונש. וההורג אדם שנברא בצלם אלקים, חייב מיתה, מפני שיש באדם ענין אלקי". ובדר"ח פ"ו מי"א [שפט:] כתב: "כי לשון בריאה נאמר על הצורה הנבדלת האלקית שדבק בנבראים, וזה כי האדם כתיב בפירוש [בראשית ט, ו] 'בצלם אלקים עשה את האדם', שתדע מזה כי דבק בצורת האדם ענין אלקי" [הובא למעלה פי"ד הערה 51]. ובתפארת ישראל פ"ד [עז:] כתב: "האברים של אדם הם שלימות צורת האדם. כי אל תחשוב כמו שחשבו קצת בני אדם, והם הרופאים, כי האברים של אדם הם טבעיים, כמו שאר בעלי חיים. כי אין הדבר כך כלל, כי רופאי אליל המה, לא ידעו באמת תאר האדם ואיבריו, שכולו אלקי. ולפיכך האיברים שלו הם שלימות האדם, ועל ידי אבריו, שהם רמ"ח, נברא בצלם האלקים". ובבאר הגולה באר החמישי [נח.] כתב: "כאשר תבין את זה אז תבין מעלת צלם האלקי שבאדם. והפלסופים לא ראו, והביטו רק הטבע, כמו הרופאים, לא ידעו ולא יבינו רק הטבע, ולכך לא עמדו על הבריאה הזאת, הוא האדם. כי יצירת האדם בפרט, הכל הוא ענין אלקי, ולא טבעי". ובח"א לשבת קנא: [א, פ:] כתב: "ענין הצלם הזה מדריגתו ומעלתו... הצלם הזה הוא ענין אלקי באדם" [הובא למעלה פ"ד הערה 70, ופי"ד הערה 87].

<> אודות שהמים הם חומריים בלי צורה, כן נתבאר בספר זה הרבה פעמים. ולמעלה פל"ט [לאחר ציון 172] כתב: "המים, כמו שהתבאר למעלה בפרק י"ד ובפרק י"ח, הם חמרים, שאין בהם צורה". ולמעלה פי"ח [קלח:] כתב: "אלא שיש לדקדק במה שאמרה [שמות ב, י] 'כי מן המים משיתהו', והוה לה לומר 'כי מן היאור משיתהו', להורות מאיזה מים הוציאה אותו. ואומר אני כי שם 'משה' הוא הוראה על עיקר ענין משה ומעלתו, אשר הוא מסולק ומוסר מן המים. וזה כי המים אין להם צורה עומדת קיימת, כמו שהתבאר למעלה אצל [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד היאורה תשליכהו', עיין שם, כי שם הארכנו בזה. וכאשר תדע זה, תדע לך כי מעלת משה רבינו עליו השלום מעלת הצורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר... היה מעלת משה רבינו עליו השלום ענין צורה בלבד מבלי חומר, שהיה קרוב אל מעלת השכלים הנבדלים. והמים הם הפך, כי המים אין להם צורה גמורה, ולכך נקראים תמיד בלשון רבים, ולא תמצא לשון יחיד במים. לפי שכל אחדות מכח הצורה המאחד את הדבר, והמים הם בלי צורה גמורה, ולפיכך המים, שהם בלי צורה מקוימת, בלשון רבים. והיה משה הפך להם, שהוא צורה נבדלת, והיה מיוחד, שלא נמצא נביא כמוהו, כדכתיב [דברים לד, י] 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה', וזה הפך המים, שאין במים יחוד צורה. ומפני זה נקרא 'משה', שהיה משוי ממים, כלומר שמשה מסולק מן המים, כי בעבור שיש למשה צורה נבדלת, היה משוי ונבדל מן המים. ומזה תדע כי המים הפך משה רבינו עליו השלום; שאלו הם בלא צורה, ומשה רבינו עליו השלום מעלתו הצורה המקויימת". ולמעלה ס"פ כג [שנה.] כתב: "המים אין להם צורה מיוחדת, ודבר זה נתבאר למעלה בפרקים פעמים הרבה, עיין שם" [הובא למעלה פל"ט הערה 175]. וראה להלן ציונים 118, 273, ופמ"א הערות 75, 76.

<> יסוד נפוץ בספר זה ובשאר ספריו. כגון, למעלה פכ"ב [רפט.] הביא את דברי המדרש [שמו"ר ב, ד] על הפסוק [שמות ג, א] "וינהג את הצאן אחר המדבר וגו'", שדרשו "למה במדבר, שעתיד להחריב כרכי האומות, דכתיב [ירמיה נ, יב] 'הנה אחרית גוים מדבר ציה וערבה'". וכתב שם [רפט:] לבאר "ביאור זה, כי ראוי משה לעשות את האומות שממה, כי הדבר הנבדל מצד שהוא נבדל יחריב את הדברים אשר הם גשמים, כמו שכתוב [שופטים יג, כב] 'מות נמות כי אלקים ראינו'. ומזה תוכל להבין כי הדברים הגשמים נחרבים מן הדברים הנבדלים ["כי הנבדל דוחה אותם" (הוספה בכת"י שם (תח:)]. וכאשר היה מעלת משה רבינו עליו השלום נבדל, נקרא [דברים לג, א] 'איש האלקים', והאומות אין בהם דבר נבדל, והם מענין החומר, לכך נחרבו מן משה 'איש האלקים'. ומפני כך היה ראוי הנהגתו במדבר, כי מפני שהוא מחריב את הנמצאות הגשמים, ראוי שיהיה הנהגתו במקום המתיחס אל החורבן והשממה". ובכת"י שם [תט.] הוסיף: "לפי שהנבדל דוחה ומחריב את הנמצאות החומריים, לכן ראוי שיהיה נמצא מעלת משה במקום שהוא חרב מן הגשמים וענינים השפלים כלם". וכן יזכיר יסוד זה בהמשך פרק זה כמה פעמים. ולהלן פמ"א [לפני ציון 99] כתב: "כי כאשר החמרי הוא מתנגד אל דבר שהוא אלקי לגמרי, אז הדבר שהוא אלקי מפסיד החמרי לגמרי". ולהלן פס"ב כתב: "דבר שאין לו צורה כלל... לא יוכלו לעמוד מפני הקדוש הנבדל. וכן ההרים, בעבור שהם בעלי חומר גס, אין עמידה להם בפני הקדוש והנבדל... שאין עמידה לנמצאים בעלי החומר בפני קדוש נבדל". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצט.] הביא מאמר חכמים [נדרים ז:] "כל מקום שהזכרת השם מצויה, שם עניות מצויה", וכתב לבאר: "כי העושר הוא ברכה של קניני עולם הזה, &**וכבר בארנו בחבור גבורות ה' בכמה מקומות**^ כי הדברים אשר הם שייכים לעולם הגשמי הם בורחים ומתרחקים מן הדברים העליונים הנבדלים. ולכך נתנה התורה במדבר, ששם הכל חרב, ולא נמצא דבר במדבר, רק היא עניה וחסירה מכל... ולפיכך המזכיר שם שמים, הרי זה הוא מחרים ומאבד ממנו ברכה של עולם הזה, שלא יתחברו ביחד הדברים הנבדלים והדברים אשר הם ראויים אל העולם הזה. ואין דבר יותר קדוש משמו יתברך, ולכך עניות מצויה עם הזכרת שם שמים". ובנתיב התורה פט"ו [תקצד.] כתב: "ובפרק אלו עוברין [פסחים מט:], תניא רבי אומר, עם הארץ אסור לאכול בשר, שנאמר [ויקרא יא, מו] 'זאת תורת הבהמה והעוף כו'', וכל שאינו עוסק בתורה אסור. פירוש, כי אכילת הבשר הוא שעושה את הבשר עד שאינו נמצא, שהרי אוכל אותו עד שאין מציאות לו. ודבר זה מורה כי במדריגת האדם לא נמצא הבעל חי. ודבר זה בודאי כי במדריגת השכלי, אין נמצא החמרי, שהוא הבהמה. ולכך מותר לתלמיד חכם לאכול בשר ולעשות הבהמה עד שאינה נמצאת, כי במדריגת השכל אין מציאות לבהמה החמרית, ולכך אוכל אותה. אבל עם הארץ אין לו מדריגה זאת לומר כי במדריגת עם הארץ לא נמצא הבעל חי, שהרי אין אל עם הארץ השכל האלקי, ולפיכך עם הארץ אסור לאכול בשר". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיג.] כתב: "ואמר אחריו [במדבר כד, ח] 'אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו'. כי מפני שהשם יתברך הוציא אותם ממצרים, יש לישראל מעלה אלקית לגמרי, כאשר השם יתברך הוא לאלקיהם. וזה 'אל מוציאו ממצרים', ולכך 'יאכל גוים צריו ועצמותיהם יגרם וחציו ימחץ'. מפני שהנבדל מכלה ואוכל את הדבר החמרי, שהוא מתנגד אליו, עד שאין מציאות לדבר החמרי אצל הנבדל. ולכך אמר 'אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו'... שהוא יאכל צריו, מצד שהנבדל הוא אוכל מתנגד שלו, הוא החמרי, עד שיהיה מבטל אותם לגמרי, ולא יהיו נמצאים" [הובא למעלה פכ"ב הערות 111, 113, 114]. וראה להלן הערות 117, 140, 160, 175, 263, פמ"א הערה 99, ופמ"ג הערה 28.

<> יש להבין, הרי ביום שלישי למע"ב [שבו ביום נקוו המים למקום אחד (בראשית א, ט)] עדיין לא נברא האדם [כי הוא נברא ביום ששי (בראשית א, כז)], וכיצד הענין האלקי של האדם ידחה את המים החומריים אף בטרם שנוצר האדם. ובשלמא בקרי"ס, ישראל עמדו על שפת הים, והים נבקע בפניהם מחמת מעלתם האלקית. וכן בכל המקבילות שהובאו בהערה הקודמת איירי במעלה אלקית שנמצאת בפועל, שדחתה את החומר. אך ביום שלישי למע"ב, מעלתו האלקית של האדם טרם נבראה, ועם כל זה יש בידי מעלתו לדחות את המים החומריים. ולכאורה היה ניתן לומר, שכוונתו היא שהקב"ה דחה את המים החומריים בשביל האדם שיברא ביום ששי. ואם לא היה לאדם ענין אלקי, הקב"ה לא היה דוחה את המים החומריים מחמת האדם. אך לשונו כאן לא משמע כן, שכתב "לכך בבריאת עולם בשביל ישוב האדם שיש לו ענין אלקי... &**נדחו המים**^ ונעשו יבשה", ומכך משמע שדחיית המים נעשתה באופן דממילא [מחמת מעלת האדם], ולא שהקב"ה דחה המים משום מעלת האדם שתהיה לעתיד. ואולי יש לומר, שאין דחית המים דבר טבעי, אלא דבר לא טבעי [כמבואר בסמוך הערה 112], ובדבר לא טבעי אין מוקדם ומאוחר בזמן משנה כלום, כי רק הטבעי תלוי בזמן, ולא הלא טבעי.

<> "הטבעיים" הם אנשי הטבע, וכמו שכתב למעלה בהקדמה שניה [קיד.]: "והנה לפי בעלי הטבעיים הדבר הזה מן הנמנעות... אבל על דעת בעלי התורה הכל הוא אמת ונכון, שודאי לפי הטבע אי אפשר, אבל לפי הדבר שלא בטבע נמצא, כי הטבעי דבר בפני עצמו, שהוא לפי טבעי, והדבר שאינו טבעי גם כן בפני עצמו. כלל הדבר מפני שנעלם מהם ענין הנסים שאינם טבעים, הוקשה להם דברים אלו, והיה רחוק להם להשיג. אבל לאיש החכם בדברים אלו ימצא שהכל נבנה על אדני החכמה ועמודי התבונה, והבן את הדברים מאוד". ובח"א לב"ב פד. [ג, קטז.] כתב: "וזה לא ירצו בעלי הטבעיים". ובח"א לשבת לא: [א, יט.] הזכיר את "בעלי הטבע".

<> בספר "בהיכל המהר"ל" [קט.] כתב שכוונת המהר"ל לספר "מאמר יקוו המים" לרבי שמואל אבן תבון, שעמד על שאלה זו. אמנם זה לא יתכן, כי המאמר הזה נדפס לראשונה בשנת תקצ"ז [יותר ממאתיים שנה לאחר פטירת המהר"ל (שס"ט)], ו"חתום וכתוב היה עד היום בבית אוצר הספרים אשר במדינות איטליאה" [לשון שער ההוצאה של הספר]. אך על כל פנים ניתן לראות משם שזו שאלה שהפילוסופים התחבטו בה. וכך נכתב שם בתחילת הספר: "אמר שמואל ברבי יהודה בן תבון הספרדי זצ"ל: שאל ממני אחד מן החברים המשכילים, המבקשים למצוא דברי חפץ, מה יאמרו הפילוסופים במים היסודיים שאינם מקיפים כל הארץ, ואינם מכסים כל פניה, אך קצתה מגולה רואה פני האויר במורגש ממנה, עם דעתם שהיסודות כולם בטבעם להיות כדורים גלגליים ומטבעם לכלול הקל שבהם את הכבד ממנו ולהקיפו מכל צד, שהיוצא מכח דבריהם בלא ספק היא שהארץ, שהיא היסוד הכבד שבכולם כבידות מוחלט... אם כן מה הסבה להגלות הארץ והראות היבשה, ואיך לא יכסו המים את כולה, כראוי לטבעם. זהו ענין השאלה. ואמנם היוצא מכח דבריהם הוא שאין לשאול השאלה הזאת רק למאמיני הקדמות לבד, המאמינים שעולם כמנהגו נוהג. אך מאמיני החידוש אומרים שהשם בדברו ובמאמרו שינה טבעם, אמר להקוות המים אל מקום אחד ולהראות היבשה, והיה כדברו ורצונו ואמרו, שינה טבעם. ולא אמרתי שכך היו מאז... אחר שהכתוב מורה בלא ספק שכל הארץ היתה מכוסה מים, ועל העת ההיא אמר [בראשית א, ב] 'והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום'... כי לא היה דבר מן הארץ מגולה, אך כולה היתה מכוסה במים. ולזה אמר גם כן 'ותראה היבשה', כי לא היה דבר בה נראה, עד שנקוו אל מקום אחד. זה כולו דבר מבואר מן הכתוב, אין בין התורה והפילוסופיא מחלוקת בטבעי היסודית. אך אולי המחלוקת ביניהם אם נמצא זמן לפי טבעם עד ששינה השם טבעם, אם לא. ואני בראותי כי זאת השאלה והתשובה עליה מענין הסתר אשר בפסוק 'יקוו המים', קראתי שם המאמר הזה אשר חברתיו בביאור זאת השאלה 'מאמר יקוו המים'". ובעלי התוספות [בראשית א, ט] כתבו: "יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד. ואם תאמר, והלא כל העולם כולו מלא מים, וא"כ היאך יוכלו להיות במקום אחד".

<> לשונו להלן ר"פ מד [לאחר ציון 11]: "המעלה הזאת שיש בישראל ענין אלקי שאין בכל הנמצאים. ולפיכך אמר ['אנכי ה' אלוקך] אשר הוצאתיך מארץ מצרים'. כי היציאה מארץ מצרים מורה שיש לישראל מעלה אלקית נבדלת מן הגשמית, וזה מוכח מפני שהוציא אותם מבית עבדים. שכבר התבאר כי העבד הוא חמרי, וכמו שאמרו חכמים [יבמות סב.] 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], 'עם הדומה לחמור'... ומה שהשם יתברך הוציא את ישראל מבית עבדים, היו יוצאים מן העבדות לקנות מעלה האלקית... ולפיכך אמר 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', שכל זה מורה שישראל קנו המעלה האלקית. ומאחר שקנו המעלה האלקית, ראוי שיתיחד שמו יתברך על ישראל בפרט, כמו שאמר 'אנכי ה' אלקיך', כי הם ראוים לו יתברך". ולהלן פמ"ה [לאחר ציון 62] כתב: "המעלה העליונה שזכו ישראל ביציאת מצרים שהיו נבדלים מן ענין החומר... וישראל זכו למעלה האלקית ביציאת מצרים, שהיו מתעלים על החומר". ולהלן פס"ב כתב: "כאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, הוציא אותם בקדושתו, שהוא נבדל מן החומר הטבעי. לכך היה עושה עמהם נסים ונפלאות בשנוי טבע העולם. לכך מפני קדושתו [תהלים קיד, ג] 'הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור'. וכל ענין הזה כי היה עלוי ישראל ביציאת מצרים למעלה מדברים החמרים הטבעיים, עד שכל הדברים החמרים הבלתי נבדלים נחשבים לאין, וזהו 'הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור וגו'" [הובא למעלה הערה 30]. נמצא שמעלת ישראל שקנו ביצ"מ היא סבה לקריעת ים סוף, ומעלת ישראל העליונה היא גם מסובבת מקריעת ים סוף, וכמו שכתב למעלה פל"ט [לאחר ציון 168]: "כי נחשב קריעת ים סוף גמר היציאה. כי כאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, יצאו מענין החמרי, כי מצרים נקראו 'חמורים', והיו ישראל גוברים עליהם, כאשר התבאר למעלה. ורצה השם יתברך להשלים דבר זה לבקוע ים סוף... וכאשר בקע ים סוף ויצאו בחרבה, יצאו ישראל מענין החמרי לגמרי, עד שקנו ישראל אז מעלה נבדלת. שכל יציאת מצרים לא היה רק דבר זה, שיצאו ממצרים החומר הגרוע והפחות. ועדיין לא יצאו לגמרי עד יום השביעי, שהיה קריעת ים סוף... ולפיכך היציאה נחשב עד קריעת ים סוף" [ראה למעלה הערה 104].

<> לשונו בח"א לקידושין יג. [ב, קלא.]: "הישוב ראוי לאדם השכלי, ודבר זה בארנו במקום אחר, ורמזו אותו רז"ל במכלתא... אמר הקב"ה, אם לאדם יחידי עשיתי הים יבשה, שנאמר [בראשית א, ט] 'יקוו המים ותראה היבשה', עדה קדושה על אחת כמה וכמה. בארו בזה כי ראוי לעדה קדושה, שהם קדושים מן החומר, להיות נדחים המים מפניהם".

<> זהו המשך המכילתא [שמות יד, טו].

<> לשון המכילתא שלפנינו "רבי ישמעאל אומר, 'מה תצעק אלי' [שמות יד, טו], בזכות ירושלים אני אקרע להם את הים, שנאמר [ישעיה נב, א] 'עורי עורי לבשי עוזך ציון לבשי בגדי תפארתך ירושלים עיר הקודש כי לא יוסיף יבא בך עוד ערל וטמא', ואומר [שם נא, ט-י] 'עורי עורי לבשי עוז זרוע ה' עורי כימי קדם דורות עולמים הלא את היא המחצבת רהב מחוללת תנין הלא את היא המחרבת ים מי תהום רבה השמה מעמקי ים דרך לעבור גאולים".

<> כמבואר למעלה [מציון 106 ואילך]. וראה להלן ציונים 129, 149, 177, 179, 187, 197, 215, 220, 229, 263, ולהלן פמ"ב הערות 4-6, 62, 90.

<> כמבואר למעלה הערה 108. וראה להלן ציון 273.

<> הוא רבי מאיר, שהובא קודם לכן במכילתא [ולמעלה לאחר ציון 94], הסובר שהים נדחה כי "לאדם יחידי עשיתי ים יבשה... לעדת קדושים על אחת כמה וכמה" [לשונו שם]. והביאור הוא שהמעלה האלקית דוחה את המים החומריים, וכפי שביאר למעלה [מציון 106 ואילך].

<> לשונו בתפארת ישראל פכ"ב [שלא.]: "האמצעי לעולם נבחר, שהרי ארץ ישראל, שהיא באמצע הישוב, נבחרה לקדושה. וירושלים, באמצע ארץ ישראל, נבחרה יותר. ובית המקדש, באמצע ירושלים, נבחר יותר לקדושה" [ראה להלן הערה 126]. ובנצח ישראל פנ"א הקדיש את כל הפרק לבאר קדושתה העליונה של ירושלים, ובתוך דבריו כתב שם [תתטז:]: "ירושלים אינה עיר טבעית כמו שאר עיר, רק היא עיר אלקית במעלתה האלקית". ובנתיב התורה פ"י [תיט.] כתב: "ירושלים היא עיר קדשנו ותפארתנו, וראוי לה הקיום והישוב לפי מעלת ומדריגת המקום". ובח"א לר"ה כג. [א, קכה:] כתב: "ירושלים הוא עיקר ולב א"י, שהכל תלוי בו". ובח"א לסנהדרין עא. [ג, קעא.] כתב: "ירושלים עיר הקודש, שלא היה כרך נחמד כמותה, כמו שראוי להעיר הקודש". ושם צו. [ג, רא:] כתב: "יש מקומות בארץ מוכנים לדברים מיוחדים, כמו שהיה ירושלים מוכנת להיות עיר אלקים". ובנצח ישראל פכ"ג [תצב.]: "צריך להיות שלא ישכח ירושלים כלל, כמו שאמר [תהלים קלז, ה] 'אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני'. כי ירושלים הוא עצם ועיקר מעלת העולם, ודבר שאינו עיקר ועצם יש בו הסרה והסתלקות, אבל דבר שהוא עיקר, אין שכחה בדבר שהוא עיקר. ולכך אמר 'תשכח ימיני', שאי אפשר לשכוח באדם דבר שהוא עיקר, כמו הימין. כי דבר שאינו עיקר, אין האדם משגיח עליו, ויש בו השכחה, לא דבר שהוא עיקר, וירושלים הוא עיקר העולם". וכן כתב בגו"א דברים פ"ג אות יח [סו:], ויובא בסמוך בהערה 126. וראה להלן פמ"ז הערה 126.

<> פירוש - ההפכים הם מסוג אחד, לכך רק משום שהים הוא "מקום" הוא להיפך מירושלים, אך אם הים לא היה "מקום", הוא לא היה ההפך מירושלים, שהיא "מקום מקודש". וכן כתב למעלה פ"ד [רלט.], וז"ל: "כי ההפכים כמו אלו בודאי מתיחסים, כמו לובן והשחרות, אף על גב שהם הפכים, מתיחסים זה לזה, כי שניהם הם נכללים במראה, והם כוללים המראה, שזה נוטה לקצה הלובן, וזה נוטה לקצה השחרות. וכל הפכים בעולם הם תחת מין אחד, ואם לא כן לא היו הפכים, כמו המתיקות והשחרות שאינם הפכים, ואינם תחת מין אחד". ואודות שהים הוא מקום, כן אמרו חכמים [חולין קכז.] "ומאחר דשויתיה לים מקום טומאה". ונאמר [יונה א, ג] "ויקם יונה לברוח תרשישה וגו'", ופירש רש"י [שם] "לברוח תרשישה - ים ששמו תרשיש". ובתנחומא ויקרא סימן ח אמרו על כך: "כן אמר יונה, אני בורח מלפניו &**למקום**^ שאין שם כבודו. מה אעשה, אם אעלה לשמים, שם כבודו, שנאמר [תהלים קיג, ד] 'על השמים כבודו'. ואם על הארץ, שם כבודו, שנאמר [ישעיה ו, ג] 'מלא כל הארץ כבודו'. הריני בורח לים, שאין נאמר שם כבודו". ובתפארת יעקב [גיטין ז: על תוד"ה הא] כתב שהים הוא המקום ליורדי הספינה. וכן הים נחשב לכרמלית [שבת ו.].

<> לשונו בנצח ישראל פ"ד [סד.]: "היו גם כן בבית המקדש ג' מחנות; מחנה ישראל, מחנה לויה, מחנה שכינה [רש"י במדבר ה, ב]. מחנה ישראל היא ירושלים. מחנה לויה הר הבית, כי שם נקרא מחנה לויה. מחנה שכינה, העזרה וההיכל וקדש וקדשים". הרי ירושלים מקבילה ל"מחנה ישראל", וזה מורה באצבע שישראל ראוים לירושלים. וכן אמרו חכמים [זבחים קטז:] "כשם שמחנה במדבר כך מחנה בירושלים; מירושלים להר הבית מחנה ישראל. מהר הבית לשער נקנור, מחנה לויה. מכאן ואילך, מחנה שכינה". ועוד אודות זיקת ישראל לירושלים, הנה אמרו חכמים [מנחות פז.] שהמלאכים השומרים על ירושלים אומרים את הפסוק [תהלים קמז, ב] "בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס", ובח"א שם [ד, פה:] כתב: "מפני כי על ידי קבוץ ישראל בונה ירושלים, ואי אפשר דבר זה בלא ישראל. ולפיכך השומרים אומרים 'בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס'. וענין השומרים האלו, מפני כי אי אפשר שלא יהיו שומרים לירושלים, שלא יהא בטול לה מפני גודל מעלתה, ולכך ירושלים היא מושגחת מן השם יתברך. ועל ידי ירושלים יהיה קבוץ נדחי ישראל, כי ירושלים הוא באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י], ולפיכך העיר הזה מיוחד לקבוץ, כי הנקודה שהיא באמצע מקבץ הכל". וראה להלן פמ"ז הערה 126.

<> פירוש - ההוצאה ממצרים כוללת גם את ההבאה לא"י [כמבואר למעלה הערה 71], וההבאה לא"י כוללת גם את ההבאה לירושלים. נמצא שכאשר ישראל יצאו ממצרים הם היו בדרכם להגיע לירושלים.

<> כי במציאות של ההפך האחד אינו נמצא ההפך השני, ולכך במציאות ירושלים עיר הקודש נדחים המים החומריים. ולמעלה פי"ח [קמב.] כתב גם כן לאידך גיסא, שבמציאות המים אין עמידה לדבר הנבדל, וכלשונו: "מזה תדע כי המים הפך משה רבינו עליו השלום; שאלו הם בלא צורה, ומשה רבינו עליו השלום מעלתו הצורה המקויימת. לכך האצטגנינים אמרו שעתיד מושיען של ישראל ללקות על ידי מים [סוטה יב:], שראו על ידי האצטגנינות קדושתו של משה רבינו עליו השלום, שהוא צורה נבדלת בתחתונים. וראו גם כן שאין דבר מתנגד לו רק המים, שהם הסבה שיהיה נלקה על ידם... לכך לא היה בא המיתה למשה, שהוא צורה נבדלת, רק על ידי מי מריבה [במדבר כ, יב]". ואודות שההעדר יבוא רק ממתנגדו והפכו, כן כתב בדר"ח פ"ד מ"ט [קפו.], וז"ל: "אין דבר אחד הוא בטול לאחר רק אם הוא כנגדו והפך שלו". ושם פ"ה מט"ז [שצב:] כתב: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנב:] כתב: "כי סבת ההפסד הוא ההפך אשר יש לדבר, אשר הוא נפסד אליו, וכאשר אין הפך, אין כאן הפסד" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 210, פ"ד הערה 8, פ"ה הערה 98, פי"ח הערה 84, פי"ט הערה 59, פכ"ב הערה 77, פכ"ז הערה 5, פל"ג הערה 29, להלן הערה 175, פמ"ב הערה 108, ופמ"ג הערה 157. וראה להלן פמ"ז הערה 72].

<> לשונו בח"א לע"ז יז. [ד, לט:]: "הערוה הוא סילוק והסרה מצד אחר. דהיינו כי הוא יתברך קדוש בתכלית הקדושה, ואילו הערוה הוא הפך הקדושה, שהוא פונה ונמשך אל החמרי לגמרי". וצרף לכאן שלכך תיבת "קדשה" היא ההפך מקדושה, וכמו שכתב בח"א לסוטה ד: [ב, כט:]: "ויראה כי פירוש [דברים כג, יח] 'לא תהיה קדשה', רצה לומר הפך הקדושה. כמו [דברים כב, ט] 'פן תקדש המליאה', שפרושו 'פן תסתאב' [אונקלוס שם], שהוא הפך הקדושה". ובח"א לשבת ל. [א, יב:] כתב: "כי המדריגה האלקית נקראת טוב, הפך החמרי שבו דבק הרע". וראה להלן פמ"ז הערה 142.

<> יש להבין, מדוע רבי ישמעאל עצר בחצי הדרך [שאמר שבשביל ירושלים קרע את הים], ולא אמר שבשביל בית המקדש קרע את הים. ובתפארת ישראל פכ"ב [שלא.] כתב: "האמצעי לעולם נבחר, שהרי ארץ ישראל, שהיא באמצע הישוב, נבחרה לקדושה. וירושלים, באמצע ארץ ישראל, נבחרה יותר. ובית המקדש, באמצע ירושלים, נבחר יותר לקדושה" [הובא למעלה הערה 120, והוא עפ"י כלים פ"א משניות ו-ח]. הרי שקדושת המקדש עולה על קדושת ירושלים, ומדוע כאן קריעת ים סוף נתלית בקדושת ירושלים, ולא בקדושת בית המקדש העליונה. ואע"פ שרבי ישמעאל למד כן מפסוקים, אך זה גופא צריך ביאור, מדוע הפסוקים מורים על קדושת ירושלים, ולא על קדושת בית המקדש. @**והיה ניתן לומר**^, שהואיל וה"זה לעומת זה" למקום הים צריך להיות מקום הפכי לו [כמו שנתבאר כאן], לכך נקט בירושלים, ולא בבית המקדש. כי ירושלים היא מקום בעולם, אך בית המקדש אינו נחשב ל"מקום", אלא בית, לכך אין עומד ב"זה לעומת זה" כנגד מקום הים. אך זה אינו, כי בית המקדש הוא יותר "מקום" אף משאר ערי ארץ ישראל, שנאמר [בראשית כח, יא] "ויפגע במקום וילן שם וגו'", ופירש רש"י [שם] "ויפגע במקום לא הזכיר הכתוב באיזה מקום, אלא במקום הנזכר במקום אחר, הוא הר המוריה, שנאמר בו [בראשית כב, ד] 'וירא את המקום מרחוק'". ובגו"א שם אות יא [נז:] כתב: "הוא המקום וכו'. ואם תאמר, דילמא 'המקום הנזכר' הוא חברון... ולמה פירשו בו שהוא הר המוריה שהוא יותר רחוק. ויש לומר... כיון דכתיב כאן 'ויפגע במקום', ורוצה לומר במקום שהוא ידוע ומבורר במה שהוא מקום מיוחד מן הארץ בלבד, לא חברון, שזה אינו ידוע במה שהוא מקום בלבד, רק במה שהוא עיר, ולא מצאנו מקום שהוא ידוע ומבורר במה שהוא מקום רק הר המוריה, דכתיב 'וירא את המקום מרחוק'". ובודאי שדבריו כלפי חברון כחם יפה גם כלפי ירושלים. הרי שבית המקדש ידוע ומבורר בתור "מקום" אף יותר מירושלים, ועם כל זה קדושת ירושלים קרעה את הים, ולא קדושת המקדש. וזה צריך ביאור. @**ונראה לבאר**^ זאת על פי דבריו בגו"א דברים פ"ג אות יח [סו:] בביאור דברי רש"י [דברים ג, כה] שכתב "'ההר הטוב הזה' זו ירושלים. 'והלבנון' זה בית המקדש", וז"ל: "נקרא ירושלים 'ההר הטוב', ובית המקדש 'לבנון', כי כמו שההר הוא נבדל בגבהותו ורוממתו משאר הארץ, כן ירושלים ניכר רוממותו בין שאר ישוב הארץ. ובית המקדש בתוכו מדמה ל'לבנון', שהוא מקום על הר מוציא אילנות, והאילנות הם נקראים 'לבנון', והם נבדלים מן הארץ לגמרי, כן בית המקדש הוא נבדל מן &**מקום הארץ**^ בקדושתו, עד שהיה קודש קדשים". ובנצח ישראל פ"ה [קז:] כתב: "בית המקדש נקרא 'לבנון', כי לבנון הוא נבדל מן הארץ, שהרי זה לבנון, ואין שם 'ארץ' עליו, רק הוא מחובר לארץ. כך בית המקדש, נבדל משאר חלקי הארץ בקדושתו להתרוממותו על כל הארץ, &**ואין שם 'ארץ' עליו**^, והוא נבדל ממנו, רק הוא עומד בארץ כמו הלבנון" [ראה להלן ר"פ עא]. הרי שנהי שבית המקדש נקרא "מקום", וכמו שנתבאר, מ"מ אין הוא "מקום &**בעולם**^", שהרי הוא נבדל לגמרי מן הארץ. מה שאין כן ירושלים, הרי היא דומה להר, ושם "ארץ" חל עליה. לכך רק ירושלים עומדת כנגד מקום הים, כי שניהם מקומות בעולם. מה שאין כן בית המקדש, דוקא מפאת קדושתו הרוממה אין הוא משתייך למקום בעולם, ולכך אינו עומד ב"זה לעומת זה" כנגד מקום הים.

<> זהו המשך המכילתא [שמות יד, טו].

<> לשון המכילתא שלפנינו הוא "רבי בנאה אומר, בזכות מצוה שעשה אברהם אני אקרע להם את הים, שנאמר [בראשית כב, ג] 'ויבקע את עצי העולה', וכתיב הכא [שמות יד, כא] 'ויבקעו המים'". וראה להלן הערה 171.

<> כמבואר למעלה מציון 106 ואילך, וציון 117. וראה להלן ציונים 149, 167, 177, 179, 187, 197, ופמ"ז הערה 214.

<> לשונו בכת"י [תקט.]: "כי אין הטבע נותן שהאדם ישחוט את בנו. והיה דוחה טבעו, שהאדם מרחם על בניו, בשביל השכל, שהשכל נותן לשמוע אל מצות בוראו". ובדר"ח פ"ה מ"ג [צא:] כתב: "כי כל לשון 'נסיון' מלשון 'נס', שכשם שהנס הוא בלתי טבעי, כך הנסיון הוא בלתי טבעי. כי אם אין המנוסה נוהג שלא בטבע, אינו יכול לעמוד בנסיון, כי אין הטבע נותן שישחוט האדם בנו, וכן כל שאר נסיונות" [הובא למעלה פ"ז הערה 118]. ובתפארת ישראל פס"ג [תתקצ:] כתב: "מי שאינו מרחם על פרי בטנו, הוא גובר על הטבע שלו, ובשביל כך הוא קונה אלו ההשגות הנבדלים מן האדם הגשמי". ובנתיב התורה פ"ג [קמא:] כתב: "אין [התורה] מתקיימת אלא במי שעושה עצמו על בניו אכזרי [עירובין כא:], לפי שנפשו ודעתו קשורה בבניו, וכאשר נעשה אכזרי על בניו, אשר נפשו ודעתו קשורה בהם, מורה זה שהוא שכלי לגמרי". וראה הערה הבאה.

<> לשונו בדר"ח פ"ה מ"ד [קיז.]: "כי כל נסיון הוא שמנסה אותו אם ילך אחר טבעו, כמו שהתבאר זה למעלה כי זהו לשון 'נסיון' מלשון 'נס'. וכאשר [אברהם] נתנסה בעשרה נסיונות, מוכח שאינו הולך אחר הטבע, אבל הוא נבדל מן הטבע... וכן עשרה נסים עשרה נסים במצרים [הם עשר המכות] כנגד עשרה נסיונות של אברהם [שמו"ר טו, כז], כי הנסיון כמו שאמרנו הוא בלתי טבעי, כי זהו עצמו הנסיון אם ילך האדם אחר טבעו, או לא ילך. ומפני כי עמד אברהם בעשרה נסיונות, ולא הלך אחר טבעו, עשה השם יתברך גם כן נסים שלא כטבע ומנהגו של עולם לבנים, כי היה נוהג השם יתברך עם בני אברהם שלא בטבע וכמנהגו של עולם, כמו שהיה אברהם עם השם יתברך שלא בטבע וכמנהגו של עולם. וראוי היה שיעשה עם ישראל כשיצאו ממצרים בשביל אברהם, כי שעבוד מצרים היה דומה לגמרי לענין אברהם, ומעשה אביהם אברהם ממנו ירשו בניו. וכבר האריך בזה הרמב"ן ז"ל בפירוש התורה בפרשת לך לך [בראשית יב, י], כי היה אברהם סימן לבניו, ולפי הנראה כי בניו ירשו מאברהם שהיה אביהם" [הובא למעלה פ"ה הערה 4]. אך לפי זה כל עשרת הנסיונות של אברהם אבינו שייכים למעלתו הנבדלת של אברהם, ולא רק נסיון העקידה. ועוד, אף בנסיון העקידה גופא, מדוע דוקא בקיעת העצים קורעת את הים. אך דברים אלו יתבארו לפי הסברו השני שיביא בסמוך [לאחר ציון 135]. וראה להלן פמ"ב הערה 90.

<> אודות שהטבע הוא חומרי, כן כתב למעלה בהקדמה שניה [נ:], וז"ל: "כי הטבע כח גשמי". ובאור חדש פ"ו [תתרו:] כתב: "מצות העומר בשביל שהוא יתברך מנהיג הטבע... ולפיכך הבאת העומר הוא מן השעורין דווקא [מנחות פד.], כי הטבע הוא חמרי כאשר ידוע, ולפיכך שייך בזה דוקא שעורין, ולא ענין אחר". ובתפארת ישראל פ"ב [נ.] כתב: "הטבע הוא כח חמרי בלבד", ושם חזר על יסוד זה כמה פעמים. וכן כתב שם פ"ז [קכ.]. ובבאר הגולה באר הראשון [נב:] כתב: "הטבע פועלת הדבר שהוא גשמי ברצון השם יתברך". ולכך יש ריחוק והבדלה בין דברים רוחניים לטבע, וכמו שכתב בתפרת ישראל פי"ט [רפח.], וז"ל: "כי הטבע היא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות". ובנצח ישראל בפכ"ח [תקעב.] כתב: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי". ושם פל"ד [תרמט.] כתב: "כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, רמזו עליו חכמים [פסחים מט:] שאמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי, והוא מבטל השכלי הנבדל מן החומר לגמרי". ובנר מצוה [פח.] כתב: "כל דבר שהוא קדוש הוא נבדל מן הטבע, שהיא גשמית חמרית". ובח"א לע"ז ב: [ד, כא:] כתב: "הטבעי הוא גשמי, והוא נבדל מן השם יתברך, שהוא בלתי גשמי" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערות 47, 118, פ"ז הערה 74, ופכ"ט הערה 17]. וראה להלן הערות 154, 260.

<> לשונו למעלה בהקדמה שניה [קה.]: "לא היה מי שהיה לו מעלת השכל כמו שהיה לאברהם, שבשביל כך אמרו [יומא כח:] קיים אברהם אבינו מחכמתו אפילו עירובי תבשילין. והדעת נותן כך, שהוא היה תחלה שהכיר האמת, שקודם לכן היו טועים אחר הדמיון, ומאז הכירו בוראם, ועמדו על השכל. ולפיכך הרכיבו על כל העולם... מפני כך כל העולם החמרי נתן לו השם יתברך, והשמש והירח בכלל גם כן". ולמעלה פל"ו [תרעט.] כתב: "וזה מפני שיש לאברהם מדריגה אלקית, כמו שהתבאר למעלה מדריגת אברהם שהיא אלקית". ובדר"ח פ"ה מי"ט [תמה.] כתב: "אין ספק כי אברהם דומה אל השכל, לפי שהיה אברהם מקיים כל התורה כולה משכלו". ובתפארת ישראל ר"פ כ [רצד.] כתב: "מעלת אברהם דבקה בחכמה העליונה, לכך היה אברהם בפרט מיוחד אל התורה, שהוא השכל העליון, כאשר ידוע. כי בן ג' שנה הכיר אברהם את בוראו [נדרים לב.]. ומאחר שהיה אברהם מיוחד בזה, ולא כן יצחק ויעקב, רק כי קבלו מאברהם, לכך היה אברהם גם כן מקיים מה שנותן השכל העליון הזה. ולכך היה אברהם מיוחד לקיים את כל התורה". ובדרוש על התורה [מט.] כתב: "כי כאשר היה אברהם, היה כל העולם כולו חשוך בלא אור השכל כלל, שלא הכירו אף את בוראם. ואברהם הקריא שמו בפי הבריות [רש"י בראשית כד, ז], ולכך כתיב אצלו [בראשית כב, ג] 'ויחבוש את חמורו', כי העולם היה בימיו כחמור שאינו יודע רק אבוס בעליו". ואמרו חכמים [ב"מ פז.] "עד אברהם לא הוי זקנה", ובח"א שם [ג, נא.] כתב: "פירוש, כי הזקן יש בו השכל והחכמה, שהרי כן אמרו [קידושין לב:] אין זקן אלא שקנה חכמה. כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... כי בהתגבר השכלי מתיש כחו של אדם הגופני... ולפיכך עד אברהם, שהיה הדור חסר חכמה, שלא היו מכירים בוראם... והיה חסר השכל בעולם, ולכך לא היה זקנה, הוא הסתלקות כחות הגוף. אבל אברהם היה עושה שהיה מקבל העולם מעלת השכל, ועם זה הוא הזקנה. אף כי לא היה כל העולם חכמים ונבונים, אין זה כלום, סוף סוף היה אל העולם מעלת השכל, אשר השכל מתנגד אל כחות הגוף. לכך מן אברהם ואילך, שהיה שכל בעולם, היה נוהג זקנה בעולם, והבן הדברים האלו מאוד" [ראה למעלה הקדמה שניה הערות 333, 334, 337, פ"ד הערה 104, פט"ז הערה 10, פכ"ב הערה 78, פכ"ט הערה 103, להלן ציון 142, פמ"א הערה 37, ופמ"ג הערה 67].

<> לשונו בכת"י [תקט.]: "כי היה באברהם מעלה נבדלת שכלית אלקית, אותה מעלה בקעה הים ונדחו המים הימנו. לכך אמר בשביל הבקיעה שבקע אברהם, [ו]היה גובר על טבעו לבקע עצי המערכה, בשביל זה נבקע הים". ולהלן [לפני ציון 199] יזכיר את דבריו שכתב כאן. ואודות התעלותו של אברהם מעבר לחומרי, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"ה מ"ב [ע:] כתב: "כי היה אברהם רוכב על החמור, כמו שיתבאר בפרק הזה בעזרת השם יתברך, והיה מתעלה תמיד מעלה מעלה". ושם מ"ג [צג:] כתב: "היה אברהם על הטבע, דהיינו שהיה אברהם מתעלה על עולם הטבעי, וכמו שרמז הכתוב במה שהיה רוכב אברהם על החמור. ובפרקי דרבי אליעזר [פל"א] החמור הזה נברא בין השמשות, ובארנו זה בספר גבורות השם שכל ענין זה שהיה אברהם רוכב על עולם הטבעי". ושם מי"ט [תמ.] כתב: "יש לך לדעת כי אברהם היה ראש לאומה הישראלית... ומפני כי הראש והעליון יש לו התעלות ביותר, שהראש הוא מתעלה על הכל, ולפיכך... אצל אברהם כתיב [בראשית כב, ג] 'ויחבוש את חמורו'... כי מחמת שאברהם ראוי לו להתעלות, מצד שהוא ראש, ו'אב המון גוים' [בראשית יז, ה], כתיב אצלו והוא רוכב על החמור, כלומר שהוא מתעלה על המדריגה החמרית". ושם בהמשך [תנד.] כתב: "מדת אברהם, שהיה רוכב על החמור, נבדל מן החומר". ובח"א לנדרים לב: [ב, יא.] כתב: "דע כי לא מצאנו שהיה עבד מיוחד רק לאברהם בלבד, כמו שתמצא אצל אברהם שהיה רוכב על החמור, מתנשא ומתרומם עליו, והחמור הוא חמור מיוחד, וכך היה לו עבד מיוחד, הוא אליעזר, והיה העבד הזה מתיחס לאברהם, שיהיה עבד לאברהם בפרט... והכל למעלת אברהם והתנשאות שלו". ובח"א לבכורות ה: [ד, קיז.] כתב: "כי החמור הוא התעלות למי אשר רוכב עליו, כמו שהיה אצל אברהם שנאמר בו [בראשית כב, ג] 'ויחבוש את חמורו', והוא היה מורה על התעלות אברהם... כי החמור הוא מורה על התעלות הרוכב עליו" [הובא למעלה פכ"ט הערה 53].

<> למעלה פכ"ט [לאחר ציון 43], וז"ל: "דע, כי כל רכיבה הוא מורה על שהרוכב נבדל מן אשר רוכב עליו ומתעלה עליו, כי מאחר שהוא רוכב עליו, מתנשא עליו, ואינו מצורף עם אשר הוא רוכב עליו. וכאשר רצה הקב"ה להגדיל את אברהם ואת משה, לא כמו שאר התנשאות שהוא למלכים, שהם מתנשאים בגבורתם או בעשרם, אבל התנשאות זה התנשאות מעלה קדושה ומעלה נבדלת, שהיו קרובים אל מעלה אלקית, נתן להם הקב"ה להיות רוכבים על החמור, שזה מורה שהוא רוכב על החמרית, מתנשא עליו ורוכב עליו, לפי שהוא נבדל מן החומר... שהרי דרשו רז"ל כן [ב"ר מד, יב] אצל אברהם; 'ויוצא אותו החוצה' [בראשית טו, ה], שהוציא אותו חוץ מחללו של עולם". ובהמשך הפרק שם [לאחר ציון 100] כתב: "חכמה מתיחס לאברהם, מה שהיה אברהם משיג מדעתו ומחכמתו, כמו שדרשו רז"ל [ב"ר לט, ג] 'אחות לנו קטנה ושדים אין לה' [שיה"ש ח, ח], שלא הניקהו תורה ומצות. ואמרו [ב"ר סא, א] שהיו שתי כליותיו נעשים לו כשני רבנים, והיו מלמדים לו תורה ומצות". וראה למעלה פל"ו הערה 140, ולהלן ציון 170.

<> יבוא לבאר הסבר מעמיק יותר כיצד בזכות אברהם ה' קרע את הים. וזה כי לפי הסברו הקודם [מדריגת אברהם האלקית דוחה את המים החומריים] לא נתבאר עדיין מדוע דוקא בקיעת העצים לעקידה היא הקורעת את הים. אך נקודה זו תתבאר היטב לפי ההסבר שלפנינו.

<> פירוש - מה שאברהם בקע את עצי העולה, הוא בעצמו מורה כיצד הדברים החומריים מתבטלים אל המעלה הנבדלת האלקית.

<> אודות שהקב"ה הוא נבדל מן החומר, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, למעלה בהקדמה השניה [סה:] כתב: "הוא נבדל מכל גשם וגוף ומכל הנמצאים, ועל זה נאמר 'קדוש ברוך הוא', שענין 'קדוש' נאמר על מי שהוא נבדל". ולהלן פמ"ז כתב: "כי הוא יתברך נאדר בקודש, שהוא נבדל מן הנבראים. וזהו ענין הקדושה בכל מקום, שהוא אינו משתתף עם הנמצאים. שכולם הם משותפים או מצורפים אל החומר, זולת הקדוש ברוך הוא, שלכך נקרא 'הקדוש ברוך הוא' מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי חומר או מצורפים אל החומר, ודבר זה נתבאר בספר הזה פעמים הרבה מאוד". ובתפארת ישראל פי"א [קעט.] כתב: "כי מדרגה זאת, שהיא הפשיטות מן החומר לגמרי, אינה כי אם אל השם יתברך, שהוא קדוש נבדל מן החומר לגמרי. ולכך מקדישין את השם יתברך לומר 'קדוש' [ישעיה ו, ג], כלומר שהוא יתברך בלבד נבדל וקדוש מן החומר, וזה ענין הקדושה בכל מקום". וכן הוא בח"א לחולין צא: [ד, קט.], בביאור דברי הגמרא שם שישנן שלש כתות של מלאכי השרת; אחת אומרת "קדוש", והשניה אומרת "קדוש קדוש", והשלישית אומרת "קדוש קדוש קדוש", וכתב שם בזה"ל: "ביאור ענין זה, כי המלאכים לפי מדריגתם מקדישים. כי האחת אינו יכול להקדיש רק כי הוא יתברך קדוש מן הגוף. והשנית יכולה להקדיש יותר, שהוא יותר קדוש מן הגוף, שאף אינו כח בגוף, וזהו 'קדוש קדוש'. כי תמצא באדם הגוף חמרי, והשני שהוא כח בגוף. ולפיכך הכת השני מקדישים שהוא קדוש מן הגוף ומן כח הגוף. וכת הג' מקדישים שהוא קדוש גם מן הצירוף אל הגוף. כי האדם יש בו ג' דברים האלו; שהרי יש באדם גוף, ועוד יש בו נפש שהוא כח בגוף, ועוד יש בו השכל, שהוא אינו גוף, אבל הוא מצורף ומקושר עם הגוף, ודבר זה נקרא שיש לו התיחסות אל הגוף. והוא יתברך נבדל מכלם, שהוא בתכלית הקדושה. וזה ג' פעמים 'קדוש קדוש קדוש'". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפד:] כתב: "כל קדושה הוא נבדל מן החמרי, שלכך מקדישין השם יתברך שהוא נבדל מן הגופנית. ודבר זה בארנו הרבה מאד שאין ענין קדושה רק שהוא נבדל מן החמרי". ובבאר הגולה באר השני [קעד:] כתב: "הוא יתברך רחוק בתכלית מן הגשם, ונבדל ממנו לגמרי". ושם בבאר הרביעי [תק.] כתב: "כי כאשר יאמר שהוא 'קדוש', רוצה לומר שהוא נבדל מן הגוף, שזהו ענין הקדושה שהוא נבדל מן הגוף, ומבואר הוא למבינים. וכאשר הוא רוצה להקדיש לו יתברך ולומר שהוא יתברך קדוש נבדל מן הגוף, יש לו להתעלות מן כבידות הגוף. כי איך יהיו מקדישים לו יתברך, והאדם עם הגוף. ולכך הוא מרקד ומגביה עצמו, והוא הסתלקות מן הגוף, ואז יאמר קדושה אליו יתברך". ובנתיב העבודה פי"א [א, קט:] כתב: "מה שנושא אדם עצמו למעלה בשעה שאומרים 'קדוש קדוש קדוש' [שו"ע או"ח סימן קכה סעיף ב, בהגהה], דבר זה מפני כי כל קדושה שהוא יתברך נבדל בקדושתו מן התחתונים, ואין לו יתברך חבור וצרוף אליהם. לכן האדם גם כן כאשר יאמר 'קדוש קדוש קדוש' נבדל קצת מן הארץ, ומתנשא כלפי מעלה" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 118, להלן פמ"ב הערה 54, פמ"ד הערה 153, פמ"ה הערה 45, ופמ"ז הערה 454].

<> לשונו להלן פמ"ו [לאחר ציון 70]: "כי העבודה בעצמה מורה על שהנמצאים הם שבים אל השם יתברך כאשר מקריבים אליו הקרבן, שזהו בעצמה השבת הנמצאים אליו. ודבר זה יתבאר באריכות בסוף הספר [להלן ר"פ סט] איך הקרבן הוא השבת הנמצאים אל השם יתברך, והתבאר למעלה גם כן בפרק ארבעים". ולהלן ר"פ סט כתב: "כאשר אתה רוצה לעמוד על עיקר הקרבן, אין ענין הקרבן רק דבר זה, כי כאשר העלול נמצא מן העלה יתברך, כן שב אל עלתו. רצה לומר כי הנמצאים אין להם קיום בלא העלה, והם תלוים בו, וזהו השבת העלול אל העלה... בזה שכל הנמצאים שבים אליו, רצה לומר שהכל אפס זולתו, כי במדריגת רוממתו הנה הוא יתברך הכל, ואינו חסר דבר... כי כל הנמצאים שבים אליו באמתת מציאותו, וכל הנמצאים אפס זולתו. ולפיכך נצטוה העלול בהקרבת הקרבן, כי כאשר מביא אליו קרבן מממון שלו, והממון קנינו והוא שייך אל האדם, ונחשב כאשר מביא אליו קרבן מממון שלו השבת העלול אל העלה... ולפיכך כל ענין הקרבנות להורות כי השם יתברך יחיד בעולם, ואפס זולתו. ולכך לא תמצא בכל הקרבנות לא 'אל' ולא 'אלקיך', רק שם המיוחד. כי הקרבנות כמו שהם להורות על אחדותו, שכל הנמצאים במדריגת רוממותו ומעלתו נחשבים לאפס, והכל שב אליו. שאין דבר נמצא זולת מחסדי ה', אבל באמתת מציאותו הכל שב אליו, ואין כאן בריאה כלל, וזהו שלימותו יתברך, שאין מציאות זולתו". ובנתיב הענוה פ"א [ב, ג.] כתב: "ואמר רבי יהושע בן לוי [סוטה ה:], בא וראה כמה גדולים נמוכי רוח; שבזמן שבית המקדש קיים, אדם מקריב עולה, שכר עולה בידו. מקריב מנחה, שכר מנחה בידו. אבל מי שדעתו שפלה, מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב כל הקרבנות, שנאמר [תהלים נא, יט] 'זבחי אלקים רוח נשברה'... פירוש דבר זה, כי מי שרוחו נשברה כאילו הוא מבטל עצמו מן המציאות לגמרי, ודבר זה עצמו כמו כל הקרבנות, שאין ענין הקרבנות רק להודיע כי הוא יתברך הכל, ואפס זולתו. ולפיכך שוחטין ומקריבין אליו הקרבן, ודבר זה מבואר במקומות הרבה כי זה ענין הקרבן. וכאשר רוחו נשברה בקרבו, הרי כאילו הקריב כל הקרבנות, שכל הקרבנות ביחד מורים כי הנמצאים כלם אינם נחשבים, אפס זולתו יתברך. ועל זה באים כל הקרבנות על פי הוראה הזאת, כי אין קרבן אחד מורה רק על דבר מיוחד, עד שבכל הקרבנות נשלמה הוראה זאת. והאדם כאשר בעצמו רוחו נשברה בקרבו, עד שהאדם בכללו אינו נחשב לכלום, דבר זה מורה כי הכל אפס זולתו יתברך. כי האדם הוא הכל, והוא מלך של כל הנמצאים, וכאשר האדם אינו כלום, כל הנמצאים אינם כלום, ובזה נחשב כשאדם רוחו נמוכה כמו כל הקרבנות". וראה להלן הערה 145.

<> אודות שאין מציאות לחומרי אצל הנבדל, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בתפארת ישראל פל"ט [תקצט.] הביא מאמר חכמים [נדרים ז:] "כל מקום שהזכרת השם מצויה, שם עניות מצויה", וכתב לבאר: "כי העושר הוא ברכה של קניני עולם הזה, וכבר בארנו בחבור גבורות ה' בכמה מקומות כי הדברים אשר הם שייכים לעולם הגשמי הם בורחים ומתרחקים מן הדברים העליונים הנבדלים. ולכך נתנה התורה במדבר, ששם הכל חרב, ולא נמצא דבר במדבר, רק היא עניה וחסירה מכל... ולפיכך המזכיר שם שמים, הרי זה הוא מחרים ומאבד ממנו ברכה של עולם הזה, שלא יתחברו ביחד הדברים הנבדלים והדברים אשר הם ראויים אל העולם הזה. ואין דבר יותר קדוש משמו יתברך, ולכך עניות מצויה עם הזכרת שם שמים" [ראה להלן הערה 160]. ובדר"ח פ"א מי"ג [שנד:] כתב: "כמו שתמצא כי כאשר מתחבר האדם אל העליונים אשר אינם עם הגוף יבא לו המיתה, כמו שאמר [שופטים יג, כב] 'אלקים ראינו נמות', כי אין לאדם גשמי מציאות עם הנבדלים. וכך כאשר האדם הוא מתחבר להיות נהנה מדבר שהוא חלק שמים, חייב מיתה" [הובא למעלה הערה 109, ושם הובאו מקבילות נוספות]. וראה להלן הערות 166, 175.

<> פירוש - אברהם הוא העושה התחלת הקרבת החומרים אל ה', שתחילת הקרבה זו נעשית על ידי אברהם, וכמו שמבאר.

<> כמבואר למעלה הערה 133.

<> לשונו בכת"י [תקט.]: "כי מחלק העץ החמרי לשנים [בזה] מתחלקים החומרים, כדי להיותם נקרבים אל השם יתברך, שהרי הכל היה נשרף לעבודתו, ולכך כתיב [בראשית כב, ג] 'ויבקע עצי עולה', שהיה המבקע עצי העולה [פועל] לחלק הדברים החומרים, להיותם נקרבים אל השם יתברך, שאליו יכלה הכל. ואברהם הוא התחלת הבקיעה הזאת, כי במה שהוא סבת בקוע זה הוא גם כן נבדל מענין החומר. כי הדברים החומרים אין להם קיום אצל קדוש נבדל, ואברהם הוא המשמש לזה בודאי". וצרף לכאן שאברהם אבינו היה כורת את הבהמות בברית בין הבתרים, שנאמר [בראשית טו, ט-י] "ויאמר אליו קחה לי עגלה משולשת ועז משולשת ואיל משולש ותור וגוזל. ויקח לו את כל אלה ויבתר אותם בתוך וגו'", ופירש רש"י [שם פסוק י] "לפיכך בתר הבהמות, רמז שיהיו האומות כלין והולכין". הרי שחילוק הדבר הוא הפסד הדבר. ונקודה זו ממש מבוארת בדבריו למעלה פ"ח [שצה:]. וראה להלן פמ"א הערה 145. @**ואודות שחילוק הדבר**^ הוא הפסד הדבר, כן כתב בדר"ח פ"ה מט"ז [תז.], וז"ל: "אין המחלוקת רק ההפסד. וזה כי כאשר דבר אחד נחלק לשנים, כמו כלי אחד שנחלק לשנים, אין ספק כי דבר זה הוא הפסד ושבירה, וקיומו כאשר הוא אחד... כי הפירוד והחלוק הוא התחלת ההפסד. כי כל דבר בעולם, כאשר הוא שלם הוא חזק, עד שאין מקבל שבירה והפסד. אמנם מצד החלוק והפירוד, אין כאן דבר שלם כלל, ודבר זה הוא הפסד לגמרי, שהרי הוא נחלק ונשבר... כי איך יהיה מקוים דבר שהוא נחלק ונשבר, ולכך מגיע אליו הבטול". ובנתיב התורה פ"ז [שכב.] כתב: "דומה דבר זה כמו הבגד שהוא שלם, קודם שמתחיל לקרוע קשה לקבל הקריעה, וכאשר מתחיל הקריעה, בקלות מוסיף הקרע תמיד". ובנתיב השלום פ"א [א, ריח.] כתב: "כל דבר שדבק בו ההעדר, שמוסיף בו ההעדר תמיד. כי הבגד שהוא שלם קשה לעשות בו קרע, אבל כשהתחיל להקרע, מוסיף והולך הקרע". וקודם לכן כתב שם [א, רטז.]: "כי אין ספק כי הכלי שהוא שלם, קשה לשבור אותו בשביל שהוא שלם. ומיד כאשר מתחיל בו שבר, אז מקבל עוד שבירה, כי דבק בו החסרון. ולפיכך אמר כאשר ישראל אומה שלימה, מצד שהם אומה שלימה אין כח השטן, שהוא מצד ההעדר, מושל בהם, בעבור שלימות שלהם. אבל כאשר יש בעולם מחלוקת, שהוא חילוק ופירוד ביניהם, כבר התחילו בשבירה, וכאשר התחילו בשבירה קרובים הם לקבל שבירה". ובנצח ישראל פ"ב [לב:] כתב: "כי הדבר שהוא שלם הוא מסולק מן החסרון, אבל דבר שאינו בשלימות, הנה יש בו חסרון מצד מה, וזה מפני שאין לו אותה מעלה בשלימות הגמור, ונחשב חסר, ואחר חסרון ימשך ההעדר והחסרון לגמרי". ובח"א לב"ק צב. [ג, יד.] כתב: "מי שהוא חסר ימשך אחריו עוד חסרון. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי הכלי שהוא נשבר קצת, קרוב להשבר עוד. והכלי שהוא שלם, קשה להתחיל להיות נשבר" [ראה למעלה פ"ח הערה 152, פי"ב הערה 93, פכ"ג הערות 22, 23, ולהלן פמ"ז הערה 359]. וכן כתב באור חדש פ"א [שצב:]. וראה בסמוך הערה 147.

<> כן הוא למעלה פל"ו. ומכנה זאת "בפרק שלפני זה" כי בכת"י הוא בפרק שלפני זה, שפ"מ הוא בכת"י פכ"ה, ופל"ו הוא בכת"י פכ"ד [כן כתבו כאן בהוצאת "מכון המהר"ל" הערה 36]. וזה לשונו למעלה פל"ו [תרפא.]: "לפי שאברהם היה לו יתרון, שהיה אבינו אברהם ראשון לאבות. שאף על גב שכלם אבות, לא היה ראשון רק אברהם, שהיה ראשון. ואברהם נקרא 'אחד', דכתיב [ישעיה נא, ב] 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו'. וזה הטעם שנקרא 'אחד', מפני שהיה ראשון, ובזה היה אחד". ובדר"ח פ"ו מ"י [שנה:] כתב: "כי אברהם היה הצדיק הראשון, שכך אמרו בגמרא במסכת ע"ז [ט.] כי שני אלפים היו תוהו, עד שבא אברהם... והוא היה הראשון שהיה בריאה במין האדם, ולפיכך מצד הזה היה אחד. וכך כתיב בפירוש [ישעיה נא, ב] 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו'. וכבר הארכנו בזה מאד בספר גבורות השם, כי אברהם שהיה התחלה, וכל התחלה במה שהוא התחלה הוא אחד, ולפיכך אמר 'כי אחד קראתיו'. ולא מצאנו בכל האבות שכך נאמר עליו שם 'אחד' חוץ מאברהם... וזה שאמרו במסכת פסחים [קיז:] 'והיה ברכה' [בראשית יב, ב], בך חותמין, ולא בהם. ולמה חותמין באברהם [בלבד], מפני שאין ראוי לחתום רק באחד, שאין חותמין בשתים, כדאיתא במקומו [ברכות מט.]. ולפיכך אין לחתום רק באברהם בלבד, לפי שאברהם היה התחלה, וכל אשר הוא התחלה הוא אחד" [הובא למעלה פ"ג הערה 83, פ"ט הערות 155, 265, ופל"ו הערה 152]. ובנצח ישראל פל"ח [תרצד:] כתב: "לקח השם יתברך את אברהם, אשר בחר בו, לפי שהוא אחד". וכן נאמר [יחזקאל לג, כד] "אחד היה אברהם". וראה הערה הבאה.

<> פירוש - כשם שה"אחד" של הקב"ה מורה על ביטול החומרי [כמבואר למעלה הערה 139], כך בזעיר אנפין ה"אחד" של אברהם מורה גם כן על ביטול החומרי. ואין הכוונה שאברהם הוא "אחד" לגמרי, כי רק הקב"ה הוא "אחד" לגמרי, וכמו שכתב למעלה פל"ו [תרפא:]: "אברהם נקרא 'אחד'... ולענין אחדות שלו נכלל עמו אשתו, כי האיש עם האשה הם אחד, כי אין אחד זולת הקב"ה, ולכך ברא לו הקב"ה הנקבה, שאם לא כן היה האדם יחיד בתחתונים, כמו שבארו רז"ל [פדר"א פי"ב] על 'לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו' [בראשית ב, יח]. נמצא כי אחדות האדם על ידי אשתו, וכדכתיב [שם פסוק כד] 'והיו לבשר אחד'. לכך אמר [ישעיה נא, ב] 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו', ומה שאמר 'כי אחד קראתיו' על שניהם אומר, כי עם אשתו קראו 'אחד'". נמצא שה"אחד" של אברהם מורה על האחדות, וכבר השריש להלן פמ"ג "שכבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר, כי החלוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחלוק והפירוד תמיד לגשמי". לכך כשם שה"אחד" של הקב"ה מבטל את הרבוי של החומרי, כך מעין כן ה"אחד" של אברהם מבטל הרבוי של החומרי. @**דוגמה לדבר;**^ נאמר [דברים כ, ג] "ואמר אלהם שמע ישראל אתם קרבים היום למלחמה על אויביכם וגו'", ופירש רש"י שם "שמע ישראל - אפילו אין בכם זכות אלא קריאת שמע בלבד כדאי אתם שיושיע אתכם". ובגו"א שם אות ו [שיד.] כתב: "וטעם הדבר כי זכות קריאת שמע די להם לנצח, כי האחדות שהם מאמינים בו בזה ישראל מנצחים את כח האומות, לפי שהם דבקים בכח אחד, שהאחד מורה על שאין מבלעדו. ומאחר שאין מבלעדו, נמצא כי הוא גובר על הכל, עד שאין הכל נחשב אצלו, רק כח אחד. וישראל דבקים באחד, לכך הם גוברים על האומות, כמו שהוא יתברך אחד על הכל, ומנצח הכל בכח אחדות. וכח אחדות גורם שאין אתו נחשב שום אלהים, כדכתיב [דברים לב, לט] 'ראו כי אני אני הוא ומבלעדי אין אלהים'" [הובא למעלה פ"ה הערה 113, ופל"ו הערה 63]. ולמעלה פי"א [תקמז:] כתב: "כי האומות יש בהם הרבוי, ולפיכך מספרם שבעים אומות, שכל אומה יש בה רבוי. וישראל אומה יחידית פרטית". ובנצח ישראל פל"ח [תרצג.] כתב: "ההבדל אשר ישראל הם מחולקים מן האומות, במה שישראל הם אומה יחידה לגמרי, והאומות הם רבים, לכך רבוי האומות הם מתנגדים ובטול לישראל, האומה היחידה. וכן ישראל האומה היחידה, הם בטול האומות הרבים. וזהו ענין מלחמות גוג ומגוג שתהיה לעתיד עם המלך המשיח, שכל האומות אשר הם הרבוי, יתחברו יחד על המלך המשיח, שהוא מלך ישראל לאומה יחידה" [הובא למעלה פי"א הערה 75]. הרי שאחדותו יתברך מורה על ביטול כח האומות, כי האחדות מבטלת את הרבוי. @**דוגמה נוספת;**^ בבאר הגולה באר השני [קס.] כתב: "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 נוספת;**^ אמרו חכמים [ברכות טו:] "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'" [הובא למעלה פל"ח הערה 34].

<> יומא כו: "תניא רבי שמעון בן יוחאי אומר, מניין לתמיד של בין הערבים שטעון שני גזירי עצים בשני כהנים, שנאמר [ויקרא א, ז] 'וערכו עצים'. אם אינו ענין לתמיד של שחר, דכתיב [ויקרא ו, ה] 'ובער עליה הכהן עצים בבקר בבקר וערך עליה', תניהו ענין לתמיד של בין הערבים". ורש"י [יומא כב.] כתב: "שני גזירי עצים - שני &**בקעיות**^ עצים ארוכים כמדת רוחב המערכה, ונותן אותן ממעל עצי המערכה, ומקרא יליף לה לקמן 'ובער עליה הכהן עצים', ובער על המערכת העצים שני גזירי עצים". ושוב רש"י כתב [מנחות יט:] "שני גזרין - שני &**בקעיות**^ גדולות". ואמרו [יומא כד:] "זר שסידר שני גזירי עצים חייב", וכתב הרמב"ם [הלכות ביאת המקדש פ"ט ה"ה] "המסדר שני גזרי עצים על המערכה, הרי הוא כמקטיר איברים, וחייב מיתה, שהעצים קרבן הוא".

<> פירוש - שני גזרי עצים הם שני עצים שנבקעו ונתחלקו ממקומם הראשון [כמבואר בהערה הקודמת], ושני גזרי עצים הם קרבן [כמבואר בהערה הקודמת]. וכן אמרו [מנחות קו:] "תנו רבנן, 'קרבן' ["(ויקרא ב, א) 'נפש כי תקריב קרבן מנחה'" (רש"י שם)] מלמד שמתנדבין עצים. וכמה, שני גזירין. וכן הוא אומר ["דעצים איקרו קרבן" (רש"י שם)] 'והגורלות הפלנו על קרבן העצים' [נחמיה י, לה]". והתחלקות הדבר הוא ביטול והפסד הדבר [כמבואר למעלה הערה 143]. נמצא שבקיעת שני גזרי העצים היא המאפשרת את הקרבתם לה'. וכן מה שבקיעת עצי העולה הוא של אברהם היא התחלת הקרבתם אל השם יתברך. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנד.] כתב: "כי הבלתי גשמי מחלק הגשמי ומפרידו, שהוא גובר עליו עד שמחלקו" [הובא למעלה פכ"ב הערה 111]. וראה הערה הבאה, ולהלן הערה 175.

<> הנה כתב כאן ש"אברהם מבקע עצי המערכה", ולכאורה מכך משמע שלא מדובר בשני גזרי עצים, אלא בעצי המערכה. ורש"י [יומא כו:] כתב "שני גזירי עצים להוסיף על עצי המערכה להרבותם". והרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ב ה"ב כתב: "בבקר עורכין עצים... וכן מצוה להעלות שני גזרים של עץ עם תמיד של שחר יותר על עצי המערכה". הרי עצי המערכה לחוד, ושני גזרי עצים לחוד, וכידוע. אך לפי זה קשה, שכתב כאן "מבקע עצי המערכה להיות נקרבים אל השם יתברך", וזה מצינו בשני גזרי עצים שנחשבים קרבן [כמבואר למעלה הערות 146, 147], אך עצי המערכה אינם נחשבים לקרבן, וכמו שכתב המנחת חינוך מצוה קיח, וז"ל: "העצים דאין צריכים מלח, לא מיירי בעצי המערכה דשורפין בה הקרבנות, שודאי אין צריכים מלח, דהעצים אינם קרבן" [וכן כתב שם סוף מצוה רפה]. ובירושלמי [שקלים פ"ד ה"א] אמרו שעצי המערכה אינם קרבן אלא מכשירי קרבן. אמנם ראה בקהלות יעקב מנחות סימן יג שהוכיח שגם עצי המערכה אית בהו נמי צד קרבן. ובסליחות ליום חמישי של עשרת ימי תשובה איתא על העקידה "לקח בנו בדברים ועצי המערכה בחר". וכן הרמב"ן [בראשית כב, ג] כתב: "ויבקע עצי עולה... שהיה אברהם פוסל לקרבן עץ שנמצא בו תולעת כדין התורה [מדות פ"ב מ"ה], ולקח מביתו עצים טובים לעולה". והמשנה במדות [שם] עוסקת בעצי המערכה [רע"ב שם]. וכן הרמב"ם הלכות איסורי מזבח פ"ו ה"ב כתב: "וכן עצי המערכה לא יהיו אלא נבחרים, ולא יהיה בהם תולעת". @**אמנם מלשון חכמים**^ משמע שהעצים שבקע אברהם היו מצד דין שני גזרי עצים, שאמרו [ב"ר נה, ח] "בשכר שתי בקיעות שבקע אברהם אבינו עצי העולה, זכה להבקע הים לפני בני ישראל". ומנין למדרש שהיו שתי בקיעות [וכבר עמדו על כך מפרשי המדרש שם]. אלא שבקיעת העצים הזאת היא קיום הדין של שני גזרי עצים. וכן כתב המשך חכמה [בראשית כב, ז]. ובספר שי לתורה [ח"א עמוד נג] כתב: "'ואיה השה לעולה' [בראשית כב, ז]. צריך ביאור איך ידע יצחק שאברהם יקריב קרבן עולה, ואולי יקריב שלמים... הנה ענין עצי העולה הנזכרים בפסוק, דבקרבן תמיד מצינו ענין שני גזרי עצים, כמבואר בגמרא מנחות [פט:]... וזהו שכתוב כאן [בראשית כב, ג] 'עצי עולה', כיון שאברהם נצטווה להעלות את יצחק לעולה בתורת עולת תמיד, ולפיכך הוצרך להביא שני גזרי עצים. והשתא מבואר שפיר האיך הבין יצחק שיעלהו בתורת עולה דוקא, ושאל 'איה השה לעולה', משום שראה שאברהם מביא עמו שני גזרי עצים, וממילא ידע שנצטווה להעלות עולת תמיד. ולפי זה יבואר מה שאמרו 'ויבקע עצי עולה' בשכר שתי בקיעות. ולכאורה צ"ע דאין מוזכר כלל בפסוק שבקע שתי בקיעות. אמנם להנ"ל מבואר שפיר, דזהו הבקיעת שני גזרי עצים, והן הן השתי בקיעות. מדברי מו"ר הגרמ"ד הלוי סאלאווייציק שליט"א". ואולי מה שכתב כאן "עצי המערכה" גם כן כוונתו לשני גזרי עצים, ונקט בלשון "עצי המערכה" מחמת לשון הפסוק [בראשית כב, ט] "ויערוך את העצים".

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 116]: "הכל מודים שקריעת ים סוף לא היה רק בשביל שהמעלה האלקית היתה פועלת בים, שיש לים טבע החומר בלבד, ונדחה החומר מפני המעלה הקדושה האלקית". וזהו סיכום לשלש הדעות שהובאו עד כה במכילתא [שמות יד, טו]; דעת רבי מאיר שהים נקרע לעדת קדושים, כפי שנקוו המים לאדם הראשון. דעת רבי ישמעאל שהים נקרע בשביל ירושלים. ודעת רבי בנאי שהים נקרע בשביל אברהם שבקע עצי העולה. הצד השוה לשלש הדעות האלו [וכן לדעות הנוספות שיובאו בהמשך] הוא ש"לעולם היה בקריעת ים סוף דבר נבדל פועל בחומר" [לשונו כאן]. וראה למעלה ציונים 117, 129, ולהלן ציונים 177, 179, 187, 197.

<> זהו המשך המכילתא [שמות יד, טו]. ולשון המכילתא שלפנינו הוא "רבי שמעון התימני אומר, בזכות המילה אני אקרע את הים, שנאמר [ירמיה לג, כה] 'אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי', אמרת אי זו היא ברית שהיא נוהגת ביום ובלילה, הוי אומר זו מילה".

<> בכת"י [תקט.] כתב משפט זה כך: "כי המילה שנתן הקב"ה לישראל היא המעלה הנבדלת על הטבע".

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בתפארת ישראל פ"א [לו:] כתב: "ומפני כי עכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך הם שבעים אומות, כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית, וכנגד שבעת ימי עולם הטבע היו שבעים אומות, כנגד כל יום עשרה... ועכו"ם לפי מעלתם נתן להם ז' מצות [סנהדרין נו:], שהם שבע מצות בני נח". ובנצח ישראל פי"ט [תכח:] כתב: "כי שלימות של העולם הזה אינו רק עד ז', כי העולם הזה הוא עולם הטבע, שנברא בשבעת ימי בראשית". ובח"א לסנהדרין צו: [ג, רד.] כתב: "העולם הזה מיוסד על מספר שבעה, הם שבעת ימי בראשית". ובדרשת שבת תשובה [פב:] כתב: "כי שבעה ימים הם ימי טבע, שהיא גשמית, שהם נגד שבעת ימי בראשית שברא הקב"ה את הטבע הגשמית". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ב [מח:], שם פי"ט [רפח:], דר"ח פ"ג מ"ה [קנ.], ח"א לשבת כא: [א, ה.], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], ח"א לסוטה יב. [ב, נב:], ח"א לגיטין נז. [ב, קטו:], ח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד.], ח"א לע"ז [ד, לג.], ועוד. ובחז"ל גופא מצינו כן, כי בסנהדרין לח. אמרו "'חצבה עמודיה שבעה' [משלי ט, א], אלו שבעת ימי בראשית". ובספר אפיקי מים למו"ר זצ"ל, פסח, ענין ח, מבואר שארץ ישראל היא "נחלת גוים" [תהלים קיא, ו], ומחמת כן היא מונהגת בהנהגת הטבע, וכלשונו שם [עמוד נח]: "ידוע שארץ ישראל החיות היא בנסים נסתרים, לעומת קיומם במדבר... וזהו 'לתת להם נחלת גוים', רצה לומר ארץ ישראל, ששם מתוקן מהלך הטבע". והרי הגוים שבא"י הם שבע אומות [דברים ז, א]. וראה למעלה פכ"ב הערה 120, פכ"ו הערה 78, ופל"ט הערה 132. @**ואם תאמר**^, הרי שבעת ימי בראשית כוללים גם את שבת קודש, וכיצד קדושת שבת נכללת ב"ז' ימי בראשית הם ז' ימים של הטבע, כי בז' ימים נברא עולם הטבע" [לשונו כאן]. ויש לומר, כי מספר שבע מורה על השילוב של רוחני וגשמי, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מט"ו [שעד.], וז"ל: "כי מספר שבעה מורה על... מדריגת הבלתי גשמי אשר הוא עומד בגשמי. ולפיכך תמצא בכל מקום כי במספר שבעה חול וקדושה; שבעת ימי שבוע, ששה ימי חול, והשביעי הוא קודש... וכל זה מפני כי מספר הששה הם חול, והם כנגד ששה קצוות הגשם, שהוא חול, ואילו השביעי הוא כנגד היכל הקודש, שהוא השביעי והוא באמצע, ודבר זה ידוע... ודבר זה מבואר באין ספק, כי כאשר יש שבעה, יש כאן חבור הקודש אל הגשמי" [ראה להלן פמ"ו הערה 23]. ובנצח ישראל ר"פ כא [תמד.] כתב: "העולם הזה יש בו שני דברים; כי הוא עולם גשמי כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה [ראה להלן פמ"א הערה 65]. ומכל מקום אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי. ובחינה זאת היא מצד הפועל, שהוא נבדל מן הגשמי. ויש בעולם הזה גם כן בחינה גשמית, וזה מצד הנברא עצמו, שהוא גשמי. וכנגד זה עמדו בעולם שתי בחינות מחולקות; האומות שהם נוטים אל הגשמי, וזהו בחינה אחת. והאומה הישראלית, האומה הקדושה, כנגד הבחינה השנית, שיש בעולם בחינה שראוי לעולם צד בחינה קדושה בלתי גשמית" [ראה למעלה פ"ה הערה 116]. ובנצח ישראל פל"ו [תערב:] כתב: "כי מציאות העולם הזה הם שני דברים; דברים גופנים, ובלתי גופנים, ודבר זה ידוע". ובנר מצוה [קיד:] כתב: "כי העולם הזה הוא גשמי, והוא מקבל הצורה". ובדר"ח פ"ה מ"א [טו:] כתב: "עולם הזה נברא בה"א, כי הה"א יש בה שני חלקים, לרמוז כי העולם הזה יש בו שני דברים; שהוא עולם גשמי, ומכל מקום דבק בו גם כן מדריגה עליונה קדושה. והה"א היא ד', ובתוך הד' יש בו יו"ד" [ראה למעלה פכ"ג הערה 225]. ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכד.] כתב: "אותה מעלה שיגיעו ישראל אליה אין לה חבור עם העולם הזה הגשמי, רק כמו החבור שיש אל היין לענב... כי ששת ימי בראשית ברא הקב"ה עולם הזה, ואל עולם הזה מצורף המדריגה עליונה הזאת שיגיעו ישראל אליה, ושניהם ביחד נבראו". @**ובהספד [קפה] כתב**^: "זהו מה שכתוב [איוב ה, יט] 'בשש צרות יצילך ובשבע לא יגע בך'. ופירוש זה כי העולם הזה נברא בשבעת ימי בראשית, והעולם הזה הוא אל הרשעים, וכמעט שאין לצדיקים בעולם הזה חלק, כי לא ברא עולם הזה רק לאחאב וחבריו [ברכות סא:]. ומפני שהעולם אשר ברא נברא בשבעה ימים, ולכך הרשעים אשר להם עולם הזה, רודפים הצדיק שאין לו עולם הזה... ובשביל כי יום השבת שהוא שביעי לה', שהוא קדוש, לכך אמר 'ובשבע לא יגע בך רע', מפני שהשביעי הוא אל השם יתברך. ולכך 'בשש צרות יצילך' מן הצרות אשר באים על הצדיקים. אבל בשביעי שהוא אל השם יתברך, 'לא יגע בך', במה שהצדיקים הם אל השם יתברך, ולכך לא יגע בך, רק הצדיק נלקח אל השם יתברך בשביעי, אשר הוא שייך אל השם יתברך. וזה תבין ממה שכתוב [שמות כא, ב] 'שש שנים יעבוד ובשביעי יצא חפשי'. כי שש שנים הם ימי חול, ולכך אפשר שיעבוד העבד שש שנים, ויהיה לאדון שלו. אבל בשביעי יצא חפשי ממנו, כי השביעי הוא לה', ולכך בשנה השביעית יצא מן האדון, ויהיה עבד אל השם יתברך" [הובא למעלה פי"ט הערה 203, ולהלן פמ"ו הערה 22]. וכן כתב בח"א לב"מ פו. [ג, מג:]. נמצא שמספר שבע מורה על עולם הטבע, אך עולם הטבע גופא בהכרח פתיך ביה קדושה מסויימת כי הוא בא מהקב"ה, ומן הנמנע שדבר שבא מהקב"ה לא תמצא בו התייחסות מסויימת אל הקב"ה, והתייחסות זו מתבטאת בשבת קודש. וראה להלן ציון 283, פמ"ו הערה 185, ופמ"ז הערה 216.

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בנר מצוה [פז:] כתב: "כי קודש הקדשים הוא אחר שבעה, וזהו השמיני. ולמה קודש הקדשים אחר השבעה, כי הנהגת עולם הטבע הוא תחת מספר ז', כי בז' ימים נברא העולם הזה הטבעי, ולפיכך מה שאחר הטבע הוא תחת מספר שמונה, כי שמונה הוא אחר ז' ימי הטבע... והתורה נתנה גם כן אחר הז', שהרי כתיב [דברים טז, ט] 'שבעה שבועות תספר לך', ואחר ז' שבועות, ביום החמישים, נתנה התורה. וכן מזמור [תהילים פרק קיט] 'אשרי תמימי דרך', הוסד על התורה, והולך בתמניא אפי... ובהיכל עצמו היה המנורה ובה שבעה נרות [שמות כה, לז], אבל בקודש הקדשים היה התורה... והיא השמינית, ומשם בא הנס של ח' נרות חנוכה. וכבר בארנו כי נשאר פך אחד קטון שהיה מונח בחותמו של כהן גדול. וידוע כי כהן גדול הוא משמש בשמונה בגדים [יומא עא:], וכל זה בשביל מעלתו, שיש לו מדרגה הח'. וכאשר טמאו היונים את ההיכל, וטהרו אותו מן הטומאה, וחזרה הקדושה מן מדרגה שהיא שמינית, ולכך נעשה הנס ח' ימים". ובתפארת ישראל פ"א [לז.] כתב: "האומה היחידה [ישראל] היתה על הטבע, והיא כנגד השמיני, כי השמיני הוא על הטבע... כל ענין התורה שהיא בשמיני, כי הטבע הוא תחת מספר שבעה, ומה שהוא על הטבע הוא שמיני". ושם פ"ב [מט.] כתב: "ועל פי טעם זה מזמור 'אשרי תמימי דרך' [תהלים קיט, א] שהוסד על התורה, יש בו שמונה אלפ"א בית"א. שהתורה היא מדריגה שמינית, שהיא על הטבע שנברא בשבעה ימי בראשית. וכן כל דבר שהוא על הטבע, והוא תיקון מה שחסר הטבע, הוא אחר השבעה". ובדר"ח פ"ו מ"ב [טו:] כתב: "כי התורה היא על העולם הטבעי. ודבר זה בארנו פעמים הרבה איך התורה היא על העולם... ורמז זה דוד במזמור [תהלים יט, ב] 'השמים מספרים כבוד אל', שזה המזמור יש בו ז' פסוקים... ופסוק [שם פסוק ח] 'תורת ה' תמימה' הוא השמיני. וידוע כי העולם הזה נכלל בז', שהם ימי בראשית, והתורה היא על העולם. ולכך סידר פסוק 'תורת ה' תמימה', שהוא מדבר מן התורה, בפסוק שמיני. וזה טעם כי מזמור תמניא אפי [תהלים פרק קיט] יש בו שמונה פסוקים, מפני שכל המזמור מיוסד על התורה, שהיא על העולם הזה, שהוא נכלל במספר ז', שהם ז' ימי בראשית, והתורה היא על העולם, ולכך ראוי לה מספר שמונה. והדברים האלו נתבארו בספר התפארת, ובשאר מקומות". וכן כתב בנתיב העבודה פי"א [א, קיג:], נר מצוה [עה:], וח"א לקידושין ל: [ב, קלה.]. @**ובדרשת שבת תשובה**^ [פב:] כתב: "ואמר [ויקרא טז, ג] 'בזאת יבא אהרן', ובמדרש [ויק"ר כא, ו] בזכות התורה... ובזכות המילה... ורוצה לומר מפני שיש בישראל מעלה זאת שאינם נתונים תחת הטבע שהיא גשמית, אבל מדרגתם על הטבע הגשמית, ולכך נתן להם השם יתעלה המילה ביום השמיני... ולכך ראוי לכהן להיות נכנס לפני ולפנים [ביום הכפורים], שמקום זה מקודש ונבדל מן הגשמי, שנקרא 'קודש קדשים', בזכות המילה, ובזכות התורה שהיא על טבע הגשמית. ולכך כל ההזאות שהיו ביום הכפורים לפני ולפנים היו שמונה, אחת למעלה ושבע למטה [רש"י ויקרא טז, יד]. וזה כי האחת למעלה היא כנגד המדרגה שהיא על הטבע, שהיא למעלה, ושבע למטה שהם כנגד הטבע. וזה, כי כאשר נכנס לפני ולפנים, ודבר זה ביום הכפורים אשר היה לו עינוי נפש, הוא הסרת הגוף הגשמי, ונכנס במחיצה שהוא על הגשמי, הוצרך הזאות אחת למעלה ושבע למטה, ושאר הזאות הם שבע בלבד [ויקרא ד, ז, ושם טז, יט]". וכן כתב בנר מצוה [פח:]. וראה להלן פמ"ו הערות 90, 150, ופנ"א הערה 64.

<> מלשון זה משמע שראוי לאדם מצד הטבע שתהיה לו ערלה ["יש לו להיות ערל"]. וכן בתפארת ישראל פ"ב [נג:] כתב: "ולפי הטבע ראוי הערלה, רק שנתן השם יתברך המילה לאדם שיהיה צירוף לאדם עד שיהיה בלתי טבעי". ובנר מצוה [פח.] כתב: "לכך המילה שהיא על הטבע, שהרי לפי הטבע האדם נולד ערל, וזה מפני כי הטבע נותן שיהיה ערל". והיה נראה לבאר זאת על פי דבריו למעלה פל"ה [תרכז:], שכתב: "אין דבר גנות ופחיתות כמו הערלה, המבדיל בין השם יתברך ובין האדם". והרי כל מהות הטבע היא חציצה והבדלה בין ה' לאדם, "כי הטבע היא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות" [לשונו בתפארת ישראל פי"ט (רפח.), והובא למעלה הערה 132]. לכך "הטבע נותן שיהיה ערל" [לשונו בנר מצוה (פח.)]. ובתפארת ישראל פי"ט [רפז.] ביאר נקודה זו ממש, וכלשונו: "כאשר בא אברהם נצטוה במילה [בראשית יז, י]. ידוע כי הערלה נקראת על שם כסוי ואטימה, וכל דבר נכסה ונבדל נקרא 'ערלה'. וזהו בכל מקום שנאמר [דברים י, טז] 'ערלת לב', שאינו נכנס הדבר בלבו, ונבדל ממנו. וכן [ירמיה ו, י] 'ערלת אזן', כסוי אזן. וכל דבר מופרש ומובדל מדבר, יש לו אטימה וכסוי המבדיל, שהוא הערלה. וכל הדורות עד אברהם כל הדורות ההם היו תחת הטבע... עד שבא אברהם ובחר השם יתברך בו... והוציא אותם מן הטבע, עד שלא היה הטבע מבדיל בין השם יתברך ובין הבריות. כי הטבע שהיא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות. עד שבא אברהם, ואליו היה חבור עם השם יתברך, שבחר בו, והוציא אותם מן הטבע, שלא היה כאן הבדל ואטימה עוד בין השם יתברך והאדם. ואז צוה להסיר הערלה, היא האטימה. והמילה היא הברית והחבור שיש עם השם יתברך, מפני שהוציא השם יתברך אותו מן הטבע. ולכך הערלה, שהיא האטימה שנולד באדם בטבע, צוה השם יתברך להסיר אותו ביום השמיני [בראשית יז, יב], שהוא אחר ז' ימי הטבע... לכן נתנה המילה לאברהם בפרטות". ובגו"א דברים פכ"ה סוף אות כה [שצז.] כתב: "הוא יתעלה שונא את הערלה". ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד.] כתב: "[אדה"ר] מושך היה בערלתו [שם], כי הערלה הוא כסוי וסתימה והבדל, וכך משמש לשון 'ערלה' בכל מקום, שהוא לשון סתימה והבדל... כי סבור היה כי העולם התחתון הוא נוהג על פי טבעו כאשר ברא השם יתברך שיהיה העולם נוהג, ולכך ראוי שיהיה האדם ערל, כמו שבראו השם יתברך ערל. ודבר זה הפך מצות המילה, כי לכך צוה המילה ביום ח' [בראשית יז, יב], כי מספר שבעה הם כנגד שבעה ימי בראשית, שהוא עולם הטבע. והמילה היא על הטבע, ולכך היא ביום השמיני, שהעולם הזה נוהג אף שלא בטבע. ודבר זה התחיל אברהם, שעשה לו השם יתברך ניסים ונפלאות שלא בטבע, ולכך אליו נתנה המילה. ואדם הראשון היה מסלק עצמו מזה, שהוא הפועל והמושל על הטבע, והיה מוסר עצמו תחת הטבע, לומר כי עולם כמנהגו נוהג. ולכך לא אמר שלא היה רוצה למול, רק שהיה מושך בערלתו, כי היה מוציא עצמו מן רשות השם יתברך, והיה מושך בערלתו" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 58, ופל"ה הערה 30]. לכך הטבע החוצץ בין ה' לאדם, הוא הנותן שיהיה האדם ערל. @**ובעוד שטעם זה**^ מחייב את הערלה מצד יחס האדם אל בוראו, הרי בח"א לנדרים לב. [ב, ו:] ביאר זאת מצד יחס האדם אל עצמו, וכלשונו: "ועוד יש לך לדעת ולהבין, כי האדם נברא ערל, ולמה נברא האדם ערל. אבל דבר זה נמשך אחר עניין האדם, כי אדם הוא בכח ויוצא אל הפעל, בענין זה נברא האדם [כמבואר למעלה פל"ג הערה 13]. כי ראוי שיהיה הגוף והנפש שוים ודומים; וכמו שנברא בנפשו בכח, ויוצא אל הפעל, כך נברא בגופו בכח גם כן. וכל זמן שלא הוסר הערלה נחשב שהוא אינו בפעל הנגלה, כי הערלה הוא כסוי ואטימה לאדם, כמו שתמצא לשון ערלה בכל מקום על לשון אטימה, כמו 'ערלת לבבכם' [דברים י, טז]... 'ערל שפתים' [שמות ו, יב], כלומר שאינו יכול להוציא הדבור אל הגלוי בפעל. ודבר שאינו בפעל הנגלה, הוא בכח נחשב". והרי כל מהות הטבע היא בכח ולא בפועל, וכמו שכתב בח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא.]: "כי הטבע החמרי הוא בכח... וזהו ענין הגשם שאינו בפעל".

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ב [מט:]: "וזה הוא טעם מילה בשמיני, כי האדם מצד הטבע נברא עם הערלה, והוא פחיתות הטבע, והמילה היא תיקון הטבע. ולפיכך תיקון הזה הוא ביום השמיני, לפי שהוא אחר הטבע שנבראת בשבעת ימי בראשית". ובדרוש לשבת תשובה [פב:] כתב: "לכך נתן להם השם יתעלה המילה ביום השמיני. כי שבעה ימים הם ימי הטבע, שהיא גשמית, שהם נגד שבעת ימי בראשית שברא הקב"ה את הטבע הגשמית. וביום השמיני, שהוא על מספר שבעה, צוה המילה, מה שחסר בטבע הגשמית, שהיא הערלה". ובח"א לסוטה יב. [ב, נב:] ביאר את מה שאמרו [שם] שמשה רבינו נולד מהול, וז"ל: "מה שנולד מהול מעלה זאת מדרגה נבדלת לגמרי. וכבר בארנו זה מדברי חכמים בכמה מקומות, כי לכך המילה ביום השמיני, כי השמיני הוא על הטבע, כי הטבע נבראת בשבעת ימי בראשית, אבל השמיני הוא על הטבע. וזה שנולד מהול בעצמו, מורה זה על מדריגה אלקית בלתי טבעית שהיה משה בעת תולדתו, שהטבע נבראת בשבעת ימי בראשית, והמילה מדריגה על הטבע, שהיא בשמיני" [הובא למעלה פי"ז הערה 21]. וכן כתב להלן פמ"ז [לאחר ציון 212], נצח ישראל פי"ט [תטז: (יובא להלן הערה 268)], נר מצוה [פח.], ח"א לגיטין נז. [ב, קטו:], ח"א לקידושין ל: [ב, קלה.], ח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד. (הובא בהערה הקודמת)], ועוד. ואמרו חכמים [נדרים לא:] "גדולה היא המילה שדוחה את השבת", וכתב שם בח"א [ב, ה:]: "דבר זה פשוט, כי המילה היא ביום השמיני, ומספר שמונה למעלה מן הטבע לגמרי, כי שבעה ימים הם נגד שבעה ימי בראשית, והמילה היא הויה למעלה מן הטבע. ולכך המילה ביום השמיני שהיא אחר שבעה... כלל הדבר, כי המילה היא על השבת במדריגה, ולכך המילה היא דוחה את השבת". וראה להלן פמ"ז הערות 218, 219.

<> כן שב וכתב להלן פמ"ז [לאחר ציון 211], וז"ל: "ועוד אמר 'בזכות המילה נקרע הים'. באור ענין זה כמו שאמרנו למעלה, כי קריעת ים סוף אינו טבעי, והיה גובר השם יתברך על הטבע, עד שנקרע הים. ומפני שכל אשר נברא בששת ימי בראשית הוא טבעי, ודבר שאינו טבעי הוא על שבעת ימי בראשית, ולכך המילה ביום השמיני. כי בדרך הטבע אין ראוי המילה, שהרי נולד האדם בערלה, והמילה היא על הטבע. ומפני שיש בישראל מדריגה זאת שאינם טבעיים, שהרי יש בהם המילה, ולכך נקרע ים הטבע בשביל זכות המילה שאינה טבעית. ודבר זה נתבאר למעלה גם כן. ולפיכך מלת 'אז' [שמות טו, א], שמספרו שמונה, לומר שנקרע הים במדריגה שהיא על הטבע, שהיא על שבעת ימי בראשית. וזה 'אז', שהאל"ף שהיא מדרגה שאינה טבעית הוא על שבעת ימי הטבע, ודבר זה מבואר". וראה למעלה פל"ה הערות 29, 30.

<> זהו המשך המכילתא [שמות יד, טו].

<> לשון המכילתא שלפנינו הוא "וחכמים אומרים, למען שמו עשה עמהם, שנאמר [ישעיה מח, יא] 'למעני למעני אעשה וגו'', וכתיב [ישעיה סג, יב] 'בוקע מים מפניהם', מפני מה, [שם] 'לעשות לו שם עולם'". והמלבי"ם [ישעיה סג, יב] כתב "בוקע מים מפניהם - מה שבקע המים מפניהם, לא היה רק בשביל להצילם, כי היה יכול להצילם בלעדי נס כזה בדרך טבעי, כי תכליתו היתה כדי לעשות לו שם עולם, כמו שנאמר [שמות טו, יד] 'שמעו עמים ירגזון'". וראה להלן פמ"ב הערה 84.

<> ופסוקים אלו נאמרו על קריעת ים סוף, שלשון הפסוקים [שמות יד, טז-יח] הוא "ואתה הרם את מטך ונטה את ידך על הים ובקעהו ויבואו בני ישראל בתוך הים ביבשה. ואני הנני מחזק את לב מצרים ויבואו אחריהם ואכבדה בפרעה ובכל חילו ברכבו ובפרשיו. וידעו מצרים כי אני ה' בהכבדי בפרעה ברכבו ובפרשיו". וכן נאמר כן קודם לכן [שמות יד, ג-ד] "ואמר פרעה לבני ישראל נבוכים הם בארץ סגר עליהם המדבר, וחזקתי את לב פרעה ורדף אחריהם ואכבדה בפרעה ובכל חילו וידעו מצרים כי אני ה' וגו'". וראה להלן פמ"ב הערה 84.

<> פירוש - קרי"ס נעשתה על ידי שם המפורש [כמבואר בהערה הבאה], "ואין דבר יותר קדוש משמו יתברך" [לשונו בתפארת ישראל פל"ט (תר:), והובא למעלה הערות 109, 140]. ושם בתפארת ישראל פל"ט [תקצד.] כתב לגבי הנשבע לשקר בזה"ל: "הוא חוטא בשמו כאשר נשבע בשמו לשקר... שזה מחלל שמו, המורה על עצמו... כאשר תדע ענין השם, שהוא מהות השכלי... שהחטא הזה הוא בשם, שהוא המהות השכלי". בדרוש לשבת תשובה [סז:] כתב: "המזכיר שמו [של הקב"ה] בחנם... אין בו יראת שמים כלל, כי אם היה ירא משמו, כמו שאין מי שירא ממלך בשר ודם נראה לפניו ונכנס אל ביתו, כי זה היה פריקת עול, כך הזכרת שמו יתעלה. כי אין שמו כמו שם אדם בשר ודם, אבל בשמו יתעלה ברא הכל בשתי אותיות בלבד [רש"י בראשית ב, ד], וא"כ כאשר מזכיר שמו זהו פריקת עול ומורא של הקב"ה". ובספר הלשם, הקדמות ושערים, שער ד פרק ד, כתב: "הנה נתגלה להקרא בשמו הגדול, שהוא השם הויה ב"ה, ובכל השמות המסתעפים ממנו. וכמו שאמרו [שמו"ר ג, ו] 'לפי מעשי אני נקרא'. כי השמות הם עצמם עצם כל הכחות והפעולות" [ראה למעלה בהקדמה שניה הערה 204, ופכ"ה הערות 7, 77].

<> אודות שקרי"ס נעשתה על ידי שם המפורש, כן כתב רש"י [סוכה מה., ויובא בסמוך]. ובגו"א שמות פ"ב אות כב [לג:] כתב: "ויראה לי לומר, אף אם הרגו [משה למצרי] בשם המפורש [רש"י שמות ב, יד], עשה בו [משה] הכאה מועטת... כי צריך לעשות פעולה למטה, ואז שם המפורש פועל.... ומשה שקרע הים בשם המפורש, היה נוטה במטהו על הים [שמות יד, טז]" [הובא למעלה פכ"ו הערה 31, ופרק זה הערה 85]. ובבאר הגולה באר השני [קנג:] כתב: "ודבר מקובל לחכמי ישראל, שבשם של ע"ב קרע משה את הים, שהרי יש בשלשה פסוקים זה אחר זה בכל אחד ע"ב אותיות. וזה ראיה שהזכיר משה שמו יתברך על הים, ובשמו קרע אותו". ושלשת הפסוקים הם [שמות יד, יט-כא] (א) "ויסע מלאך האלקים ההלך לפני מחנה ישראל וילך מאחריהם ויסע עמוד הענן מפניהם ויעמד מאחריהם". (ב) "ויבא בין מחנה מצרים ובין מחנה ישראל ויהי הענן והחשך ויאר את הלילה ולא קרב זה אל זה כל הלילה". (ג) "ויט משה את ידו על הים ויולך הויה את הים ברוח קדים עזה כל הלילה וישם את הים לחרבה ויבקעו המים". וכן מפורש ברש"י בסוכה מה. ד"ה אני והו. וכן הראב"ע הארוך [שמות יד, יט], כתב: "ובעבור שאלה שלשה פסוקים דבוקים זה עם זה, וכל אחד יש בו ע"ב אותיות, על כן מצאנו בספרים כתוב סימן סוד השם המפורש". וכן כתב החזקוני [שם פסוק כא]: "כל אחד משלשת הפסוקים אלו יש בו ע"ב אותיות, ומהם יוצא שם בן ע"ב אותיות... ובו קרע משה את הים". והרמב"ן בהקדמתו לחומש כתב: "וכבר כתב רבינו שלמה בפירושיו בתלמוד ענין השם הגדול של שבעים ושתים, באי זה ענין הוא יוצא משלשה פסוקים 'ויסע' 'ויבא' 'ויט'". וכן כתב הרמב"ן בדרשת "תורת ה' תמימה" [כרך א, עמוד קסח]: "ודבר נודע לרבים, כי מפסוקי 'ויסע' 'ויבא' 'ויט' יוצא שם של שבעים ושתים אותיות שבו משתמשין חסידי הדורות היודעים אותו להמית ולהחיות, לנתוש ולנתוץ ולהאביד ולהרוס, לבנות ולנטוע". ובח"א לנדרים ז: [ב, א.] כתב: "כי עם שמו יתברך לא יוכלו הנמצאים המורכבים לעמוד, שאינם פשוטים. שכן כאשר בקע משה הים, בקע את הים בשמו. וכתיב [תהלים קיד, ג] 'הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור'... כי עם שמו אינם יכולים הנמצאים כמו אלו לעמוד". ובח"א לסנהדרין סז: [ג, קסז.] כתב: "כמו שפעל משה בשמו יתברך על הים". ובנתיב אהבת ה' פ"ב [ב, מז:] כתב: "כי הטבע נדחה מפני שמו יתברך, כי הטבע היא גשמית... ובשביל כך לא קרע הקב"ה את הים לפני ישראל עד שקדש יהודה שמו ברבים, כדכתיב [תהלים קיד, ב] 'היתה יהודה לקדשו' [סוטה לז.]. ואז כאשר קדש שמו, היה הוא יתברך בשמו מחריב הים ובקע את הים" [ראה למעלה פל"ט הערה 5, ובסמוך ציון 166]. וראה להלן הערה 262 מה שהוקשה משם על דעת חכמים.

<> זהו המשך המכילתא [שמות יד, טו].

<> "להגיד שבחן ששמעו לקול משה, ולא אמרו היאך נתקרב אל רודפינו, אנו צריכים לברוח, אלא אמרו אין לנו אלא דברי בן עמרם" [רש"י שמות יד, ד].

<> "וישובו - לאחוריהם לצד מצרים היו מקרבין כל יום השלישי, כדי להטעות את פרעה, שיאמר תועים הם בדרך" [רש"י שמות יד, ב]. וכאן נקט בתיבת "בטחונם", ובמדרש ובהמשך דבריו נקטו בתיבת "אמונה", כי חד הם, וכמבואר למעלה הערה 77. ורומז בדבריו שמחמת שהאדם בוטח בה', לכך ה' יסייעו ויצילו ["מאחר ששמו בטחונם בהקב"ה... היה השם יתברך מציל אותם"]. וכן ביאר בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלא.], ויובא להלן הערה 194.

<> לשונו למעלה פ"ט [תעז:]: "זכו ישראל לגאולה על ידי האמונה, כי הגאולה היא החירות אשר הוא על ידי התדבקות בו יתברך, ואין רשות אחר עליו... האמונה היא מעלה גדולה מצד שהוא מקבל האמונה מן השם יתברך, ובזה הוא דבק בו יתברך". ובתפארת ישראל ס"פ נה [תתנא:] כתב: "על ידי האמונה יש לאדם דבקות בו יתברך. כי אין עצם האמונה רק הדבקות בו יתברך, שהוא מאמין בו, ומתדבק בו יתברך באמונתו... האמונה היא עצם הדבקות". ובנצח ישראל פ"כ [תלח:] כתב: "המאמין באחר דבק בו לגמרי כאשר מאמין בו". ושם בפכ"ט [תקעז:] ביאר שלכך הגליות מתכנסות בזכות האמונה [מכילתא שמות יד, לא], וכלשונו: "כי האמונה היא הדביקות בו יתברך מכל וכל, כאשר הוא מאמין בו יתברך בכל לבבו ובכל נפשו, כי זהו ענין האמונה. ולכך אמר שהגליות מתכנסות בזכות האמונה, כי זהו ענין האמונה, שהוא יוצא מרשות עצמו, ולהיות אל השם יתברך להתדבק בו. ולכך הגליות, אשר הם נפרדים מן השם יתברך, מתכנסות אל השם יתברך בזכות האמונה, להיות דבקים בו מצד האמונה" [הובא למעלה פ"ט הערה 188]. ובנתיב האמונה פ"א [א, רו:] כתב: "המאמין מתדבק במי שהוא מאמין, הוא השם יתברך. ודבר זה עצם האמונה, כי אין ראוי לדביקות כזה רק בעל אמונה, שכאשר הוא מאמין בו יתברך הוא מתדבק לגמרי". ושם ס"פ ב [א, ריב.] כתב: "כי ענין המאמין שהוא מוסר עצמו אליו יתברך, ובוטח בו ואינו סר מן השם יתברך כלל לשום צד, כי זהו ענין האמונה, שדבק בו יתברך לגמרי, ולפיכך יש לו דביקות בו יתברך על ידי האמונה, שכאשר האדם מאמין בו יתברך בכל לבו, הוא דבק בו יתברך, ואין סר מאיתו". ולמעלה בכת"י [שלה:] כתב: "אברהם היה הראשון שהיה חזק באמונתו, והוא הראשון אשר היה מקבל האמונה מן השם יתברך, לכך היה הוא יסוד התקוע במקום נאמן בודאי. ומפני זה אמרו חכמים ז"ל [ילקו"ש ח"א רמז רמ] כי לא נגאלו ישראל אלא בשביל האמונה, מצד שני דברים אלו; שהאמונה הוא מורה על חוזק המציאות, ואין כאן שעבוד כלל, כמו שהתבאר. וגם מטעם אשר זכרנו עתה, לפי שהאמונה הוא חיבור ודבוק בהקב"ה לגמרי. וכאשר יש חיבור ודבוק אל הגואל, אז אין שיעבוד וגלות, שהוא הפרד וההבדל בין האדם ובוראו, כי זה סבת הגלות. אבל כאשר יש כאן אמונה, אז בודאי יש כאן דביקות בהשם יתברך, ואין כאן פירוד כלל, והוא הגאולה. כלל הדבר, כי האמונה היא דביקות המקבל בפועל, והוא מתאחד עמו" [הובא למעלה פ"ט הערה 190]. ובדר"ח פ"ו מ"ז [קעב.] כתב: "כאשר מאמין בדברי חכמים, אז יש לו דביקות בחכמים כאשר מאמין בהם". ובח"א לסנהדרין קי: [ג, רסח:] כתב: "כי כאשר עונה 'אמן' יש לו אמונה בו יתברך, והאמונה היא החבור והדבוק בו יתברך, כאשר מאמין בו יתברך". וראה להלן הערות 186, 193, 228.

<> כמבואר למעלה הערות 140, 161.

<> כמבואר למעלה ציונים 117, 129, 149, ולהלן ציונים 177, 179, 187, 197. ובכת"י [תקט:] כתב: "כי ההתדבקות בו באמונה, והוא יתברך מייבש ים בגערתו, ומושל עליו, דבר זה גרם שיבקע הים". ורומז לפסוק [תהלים קו, ט] "ויגער בים סוף ויחרב ויוליכם בתהומות כמדבר". וכן נאמר [נחום א, ד] "גוער בים ויבשהו וכל הנהרות החריב". וראה להלן הערה 194.

<> זהו המשך המכילתא [שמות יד, טו].

<> כן מורה לשון המכילתא שהפסוק הראשון [תהלים קה, מב] הוא הסבה לפסוק השני [שם פסוק מג]. שאמרו שם "רבי אלעזר בן עזריה אומר, בזכות אברהם אביהם אני קורע להם את הים, שנאמר [תהלים קה, מב] 'כי זכר את דבר קדשו וגו'', &**וכתיב**^ [שם פסוק מג] 'ויוציא עמו בששון וגו''". הרי שהמדרש הזכיר תיבת "וכתיב" בין שני הפסוקים הללו, ולא הזכירם בחדא מחתא [כפי שהמהר"ל הזכירם]. וזה מורה שהפסוק הראשון הוא הסבה לפסוק השני, שמעלת אברהם מביאה לקרי"ס. ולמעלה ס"פ כט [תקו.] כתב: "כי זכירה שייך באברהם, 'כי זכר את דבר קדשו את אברהם עבדו'. והוא דבר נעלם למה זכירה באברהם, כי הוא מדתו". הרי שהפסוק "כי זכר את דבר קדשו את אברהם עבדו" אכן מורה על מעלת אברהם ומדתו, וכמבואר למעלה פכ"ט הערה 114.

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 132], וז"ל: "כי היה באברהם מעלה שכלית אלקית, אותו הדבר בקע הים ונדחו המים. ודבר זה התבאר כבר מענין אברהם שהיה רוכב על החמור [בראשית כב, ג], כמו שהארכנו במקומו", ודבריו למעלה בפכ"ט הובאו למעלה הערה 135. ומה שנקט כאן בפסוק "וירכבם על החמור" שנאמר אצל משה, ולמעלה בפרקנו נקט באברהם שהיה רוכב על החמור [בראשית כב, ג], חד הוא, כי למעלה פכ"ט [תפח.] הביא את דברי הפרקי דרבי אליעזר [פל"א] שהחמור של אברהם ושל משה ושל מלך המשיח הוא חמור אחד. וראה למעלה פכ"ט הערה 107, ופל"ו הערה 140.

<> שהובא למעלה [לאחר ציון 127], שאמר במכילתא [שמות יד, טו] "בשביל אברהם אני קורע להם הים".

<> בכת"י [תקי.] כתב: "ואין חילוק בין רבי אליעזר בן עזריה ובין רבי בנאה, רק כי זה אמר מהכא, וזה אמר מהכא, וכך יראה". ומשמע מכך שההבדל ביניהם הוא כמו שאמרו בגמרא [ר"ה כ:] "משמעות דורשין איכא בינייהו". אמנם מהמשך דבריו כאן משמע שאין זה כך, אלא שיש הבדל עניני ביניהם.

<> כמו שביאר למעלה [לאחר ציון 143].

<> אודות שהנבדל מחריב את החומרי, כן כתב למעלה פכ"ב [רפט:], וז"ל: "כי ראוי משה לעשות את האומות שממה, כי הדבר הנבדל מצד שהוא נבדל יחריב את הדברים אשר הם גשמים, כמו שכתוב [שופטים יג, כב] 'מות נמות כי אלקים ראינו'. ומזה תוכל להבין כי הדברים הגשמים נחרבים מן הדברים הנבדלים. וכאשר היה מעלת משה רבינו עליו השלום נבדל, נקרא [דברים לג, א] 'איש האלקים', והאומות אין בהם דבר נבדל, והם מענין החומר, לכך נחרבו מן משה 'איש האלקים'". וראה להלן פמ"ג הערה 28, ופמ"ה הערה 119.

<> נראה לבאר כוונתו, כי מה שהנבדל מחלק את הגשמי נובע מתכונת הנבדל, אך מה שהנבדל מפסיד את הגשמי נובע מהפכיות הנבדל לגשמי. ואודות שהנבדל מחלק את הגשמי מפאת תכונתו, כן כתב בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנד.], וז"ל: "כי הבלתי גשמי מחלק הגשמי ומפרידו, שהוא גובר עליו עד שמחלקו... כי הגשמי יש לו רחקים, והוא התפשטות הגשמי. אבל הבלתי גשמי לא שייך בו התפשטות רחקים, ולפיכך הוא דומה לאמצעי שבין שני הקצות, שהוא מחלק ומנקב את הקצות לשתים. ודבר מבואר הוא, כי הדבר הבלתי גשמי מחלק ומסלק את הגשמי... שנמשלו ישראל לתולעת [תנחומא בשלח אות ט] בשביל שגם התולעת מנסר בארזים". לאמור יחס הנבדל לגשמי הוא כיחס האמצעי לקצוות, שהאמצעי עומד בין הקצוות. אך מה שהנבדל מחריב את הגשמי, זהו משום ההפכיות הקיימת ביניהם, שאין שום צד השוה בין הנבדל לבין הגשמי, וזהו כמשפט ההפכים שאינם יכולים לדור בכפיפה אחת, אלא שמציאות האחת מבטלת מציאות רעותה, וכן כתב בדר"ח פ"ה מט"ז [שצב:]: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש. ולפיכך אי אפשר לשני דברים שהם מחולקים שיעמדו יחד, שאם כן היו שני הפכים בנושא אחד" [ראה למעלה הערה 124]. וכן כתב להדיא בתפארת ישראל פ"מ [תרכה.], וז"ל: "כי הקדוש שהוא נבדל, &**ואין בו החמרי הגשמי**^, מבטל את הדבר הגשמי". ובנתיב התורה פ"ז [רצב:] כתב: "כי אין מציאות לדבר החמרי עם הנבדל... שאין אלו דברים יש להם מציאות וחבור יחד, ונדחה הפחות והחול מן אשר הוא קדוש. וכמו שאמר הכתוב [שופטים יג, כב] 'אלקים ראינו מות נמות', וכי אלקינו הוא המיתה לאדם. אלא שאמר שאין לאדם להתחבר עם הקודש, והאדם, שהוא חול, נדחה" [הובא למעלה פכ"ב הערה 111. וראה למעלה הערות 109, 140]. ולשונו הזהב מורה על הבחנה זו, שכתב כאן: "אין חלוק בין רבי בנאה דלעיל ובין רבי אליעזר, רק כי לרבי בנאה &**מדריגת אברהם**^ מחלק החמרים... ולדעת רבי אליעזר &**קדושת אברהם**^ מחריב ומפסיד החמרי". ומדוע לרבי בנאה כתב "מדריגת אברהם", ואילו לרבי אליעזר כתב "קדושת אברהם". אלא הם הם הדברים; רבי בנאה מדבר על תכונת הנבדל המחלקת את החמרי, ואילו רבי אליעזר מדבר על הפכיות הנבדל המחריבה את החמרי, שקדושת הנבדל עומדת להפך משפלות הגשמי. וראה להלן פמ"ג הערה 28.

<> קצת תמוה שהמ"ד הקודם [למעלה לאחר ציון 167] הוא גם כן רבי אליעזר בן עזריה, וכיצד יחלוק על עצמו. אמנם לפנינו במכילתא [שמות יד, טו] איתא שהמ"ד הזה הוא "רבי אליעזר בן יהודה איש ברתותא". והמהר"ל נמשך אחר הגירסא בילקו"ש ח"א רמז רלג, ששם אמרו "אמר רבי אלעזר בן עזריה איש כפר ביתר". וכן שני המאמרים הבאים שיביא לקוחים הם מהילקו"ש, ולא מהמכילתא. וראה להלן הערות 183, 188.

<> למעלה ציונים 109, 117, 129, 149, 169. וכן הוא להלן ציונים 179, 187, 197.

<> אודות קדושת השבטים, כך איתא בתרגום ירושלמי [ויקרא כב, כז]: "למדכרא זכותיה דתמימא, דלביש משכין גדיין, ועבד תבשילין ואייתי לאבוי מן תבשילוי, וחמר אשקי יתיה, וזכה למתקבלא סדר ברכתא מן יצחק אבוי, ולמוקמא תרי עשר שבטין קדישין לשמך". והביטוי "שבטין קדישין" מצוי הוא בזוה"ק [ח"א קנה., שם קנט:, שם רנא:, שם ח"ב טז., שם קכו:, שם רכט:, ועוד]. ולמעלה ר"פ יג [תקצ.] כתב: "זרע קודש עמוסי בני יעקב, ידידי ה', כאשר באו למצרים, באו במפקד ובמספר ובשמות, [שמות א, א] 'ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה'. כאשר תשים דעתך על מספר בני ישראל בפרשת שמות, יש בהם שני מנינים; כי י"ב שבטים נמנו בפרט [שם פסוקים ב-ד], ושבעים נפש נמנו בכלל [שם פסוק ה]... והשבטים נמנים בפרט, מפני חשיבות מדריגתם, שהיו מפורסמים בשם 'שבטים'". ובגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלא:] כתב: "כי האבות הם יסוד העולם בעבור שהם עיקר לכל ישראל. וגם השבטים הם אבות כל שבט ושבט לשבטו; כי ראובן, בני ראובן נקראו על שמו [במדבר א, כ], והם עיקר צורת העולם, כי כל אחד נחשב בפני עצמו עד שהוא עיקר הבריאה". ואמרו חכמים [שמו"ר טו, ו] "כשם שאין השמים יכולין לעמוד חוץ מי"ב מזלות, כך אין העולם יכול לעמוד חוץ מי"ב שבטים" [הובא למעלה פי"ג הערה 10]. ונצחיות ישראל עוברת דרך השבטים, וכמו שאמרו [ב"ב קטו:] "גמירי דלא כלה שבטא", ופירש הרשב"ם [שם] "וגמירי דלא כלה שבטא, וראיה לדבר במלאכי [ג, ו] 'כי אני ה' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם'". ובפרי צדיק פרשת אמור אות יא כתב: "דגמירי דלא כלה שבטא, דהיינו ברית כלל ישראל שהוא לעולם, כן כל שבט ושבט יש לו קדושה בפני עצמו, וזה לא יכלה לעולם, וישאר תמיד הקדושה". ובנתיב התמימות פ"ב [ב, רח.] כתב: "לא זה בלבד כי ההולך בתמים מאושר, אלא גם בניו אשריו, כמו שאמר [משלי כ, ז] 'מתהלך בתומו צדיק אשרי בניו אחריו'. ודבר זה מופלג בחכמה מאוד, ותוכל להבין מיעקב, כי יעקב 'איש תם' [בראשית כה, כז], היה לו י"ב שבטים, שהם נקראים 'שבטי תם' בכל מקום [סליחות ליום ג' של עשי"ת]. ודוקא זכרו 'שבטי תם', שתראה מזה כי תולדות השבטים של יעקב הוא בזכות התמימות שבו. ולפיכך היה מטתו של יעקב בלא פסול, רק תמים כולו, וכולם היו מתברכים מן השם יתברך. והכל בשביל שנקרא יעקב 'תם', ולפיכך אשרי בניו אחריו" [הובא למעלה פי"ג הערה 44]. ורבי צדוק הכהן בקונטרס חלומות אות כה כתב: "כי שלוש עשרה שבטים שעם מנשה ואפרים הם נגד שלוש עשרה מידות של רחמים, כי כל אחד יש לו ענין קדושה של דביקות בהשם יתברך... שהשפיע השם יתברך בעולמו על ידי הקדושות שבשבטי י"ה, שהוא שורש הקדושות דישראל". ובפרי צדיק לחנוכה, אות ט, כתב: "י"ב ברכות אמצעיות כנגד קדושת י"ב השבטים... כל שבט יש לו קדושה מיוחדת שמכוון נגד קדושה זו הברכה". ובפרי צדיק פרשת שופטים, אות א, כתב: "יש לכל שבט צירוף מיוחד מצירופי שמות הוי"ה השייך לקדושת אותו השבט. והענין דהשבטים הם בחינת סיהרא דמקבלא משמשא, דיעקב אבינו נקרא שמש... והוא מרכבה לשם הוי"ה כידוע. והשבטים סיהרא, וכל שבט יש לו צירוף מיוחד שמקבל הדברי תורה מצירוף שם הוי"ה".

<> פירוש - לכל שבעת הפירושים שהביא עד כה מהמכילתא [שמות יד, טו] מתבאר שהנבדל מושל על הטבעי. וכן יתבאר לשמונה הפירושים הנוספים שיביא בהמשך. וראה למעלה ציונים 117, 129, 149, 167, 177, ולהלן ציונים 187, 197.

<> ולא בזכות האבות.

<> לשון האברבנאל [בראשית מט, כח]: "לכן קראם 'שבטים', כי המשיל יעקב ובניו כאילן ששורשיו אחד, וענפים רבים מסתעפים ממנו. ונקרא הענף הגדול 'שבט', וכל ענף יסתעף לפארות, והם המשפחות. וכל פארה תסתעף לרוב עלים, והם בני המשפחה". והמלבי"ם [בראשית מט, כח]: "מעתה נתפרד השורש לענפים, ונתחלק תחלה לשנים עשר שבטים, רצה לומר י"ב ענפים, שהשבט והענף הם שמות נרדפים... שהיו באחדותם כמו שהיו ביעקב, שהוא השורש לענפים אלה... כי תחלה היו הברכות האלה נקוים ועומדים בהמקור, שהוא יעקב, ולא היו צריכים להתחלק לי"ב צינורות" [הובא למעלה פי"ג הערה 15].

<> רומז בזה שהים נקרע לשנים עשר חלקים, לכל שבט ושבט. וכן כתב רש"י [תהלים קלו, יג] "לגזרים - י"ב קרעים לי"ב שבטים". ובמכילתא [שמות יד, טז] "עשרה נסים נעשו לישראל על הים. נבקע הים נעשה כמן כיפה... נחלק לשנים עשר גזרים". וכן כתב בכת"י [תקי.], וז"ל: "ודוקא נקט זכות השבטים, כמו שאמר שהים נקרע לי"ב גזרים, שמזה נראה שמצד קדושת השבטים נקרע. כי יש לכל שבט ושבט קדושה בפני עצמה, כמו שיש לכלל ישראל. ואותה קדושה שהיא מצד השבטים [מחמתה] נקרע הים. כי קריעת ים סוף היה מצד הקדושה שהיא מעלה נבדלת שיש לישראל, היה דוחה הים הטבעי. וסובר רבי אליעזר שהיה זה מצד קדושת השבטים. וזה דבר נפלא למה זכות השבטים קרע ים סוף, והוא מבואר, שהשבטים הם גזרים וחלקים של ישראל, לכך קדושת החלקים חלקו וגזרו הים, כדכתיב 'לגוזר ים סוף לגזרים', ודבר זה עמוק מאוד מאוד". ונראה להטעים דבריו קמעא, שבח"א לסוטה ב. [ב, כח.] כתב: "קריעת ים סוף... שהוא פלא גדול לקרוע דבר שהוא אחד כמו הים שהוא אחד, וקשה הוא לחלק ולהפרידו לשנים". לכך דוקא השבטים, שהם חלקים של אומה יחידה, יכולים לחלק ים שהוא אחד.

<> מביא את הדברים כפי שהם מופיעים בילקו"ש ח"א רמז רלג. ובמכילתא שלפנינו [שמות יד, טו] הדברים מופיעים בשנויי לשון. וכן המ"ד הבא שיביא הוא בילקו"ש, ואינו נמצא במכילתא שלפנינו [ראה למעלה הערה 176, ולהלן הערה 188].

<> לא ברור מדוע כתב תיבת "וגו'", הרי הפסוק הובא בשלימותו. ואכן בילקו"ש ח"א רמז רלג לא מופיעה תיבת "וגו'".

<> לכאורה כוונתו לדבריו למעלה פ"ז [שמו:], ופ"ט [תעה:], ויובאו בהערה הבאה. אך מיד בסמוך כתב "כי כבר נתבאר מעלת האמונה בפרשת ברית בין הבתרים, עיין שם", וזו הפניה לדבריו למעלה פ"ז, ומכך משמע שכוונתו כאן היא למקום מסוים אחר, הנמצא בשאר ספריו. וזה אינו מובן, כי ענייני אמונה נתבארו בהרבה מקומות שונים בספריו [לדוגמה, ראה למעלה הערה 165], ולא יובן מדוע יכנה מקומות רבים בספריו "&**במקומו בהרבה פרקים**^", שזה מורה על מקום וספר אחד. אמנם בכת"י [תקי.] כתב משפט זה כך: "כי האמונה היא מעלה נבדלת מכל, כמו שהתבאר בפרק ו' באריכות [פרק ו בכת"י הוא פרק ז בנדפס], שם עיין, ובכמה פרקים". וכנראה לדברים אלו כוונתו גם כאן, למרות הדוחק שבלשונו.

<> פירוש - למעלה פרקים ו-ח עסק בביאור המקראות שנאמרו בברית בין הבתרים [בראשית טו, א-כא]. ושם בפ"ז [שמו:] כתב: "וכן מה שאמר [שמו"ר כג, ב] שבשביל האמונה שרתה עליהם רוח הקודש ואמרו שירה. וזה כי האמונה, שיש לו בזה חוזק המציאות, הוא מעלה אלקית. כי דברים החמרים חלושי המציאות, מקבלים שנוי תמיד, ואין חוזק להן. אבל מאחר שיש בו האמונה, והוא דבר חזק שלא יהרהר אנה ואנה, לכך הוא דבר אלקי אינו גשמי, שכל דבר אלקי לא יקבל שנוי כלל, ובשביל זה ראוי שתשרה עליו השכינה, להיות דבק בו הנבדל". ובהמשך הפרק [שנב:] כתב: "שהיה ראוי למשה להיות חזק באמונתו, ואם היה חזק באמונתו בהקב"ה, היה נוטה אל מעלה נבדלת". ולמעלה פ"ט [תעה:] כתב: "ועוד כאשר תבין ענין האמונה על אמתתה, אז תדע כי ראוי מי שחוטא באמונה שישתעבד, ומי שזוכה באמונה ראוי לחירות. וזה כי האדם היודע דבר בהשגתו ובידיעתו, הידיעה הזאת היא ידיעת האדם. ומי שהוא מאמין בו יתברך, זה שהוא מצד השם יתברך אשר מאמין בו, והוא נמשך אליו לגמרי, ומפני כך בודאי גדול מדריגתו... כי האמונה היא מצד השם יתברך, לא מצד דעתו... כאשר עושה מצוה באמונה, הנה הוא מצד השם יתברך אשר הוא מאמין בו, אף כי לא ידע, הוא מאמין בו יתברך... ועל ידי זה שרתה עליהם רוח הקודש ואמרו שירה בשמחה רבה. ומזה הטעם זכו ישראל לגאולה על ידי האמונה, כי הגאולה היא החירות אשר הוא על ידי התדבקות בו יתברך, ואין רשות אחר עליו". @**ובכת"י**^ למעלה [שיד.] כתב: "כי האמונה היא מעלה נבדלת, כי אם לא היתה מעלה נבדלת לא היה כאן חוזק מציאות. כי לדברים החמריים אין מציאות גמור... ולפיכך חוזק המציאות מורה על מעלה הנבדלת מאוד". ולפי זה חוזק מציאותו של המאמין הוא סימן שיש כאן מעלה נבדלת ["כי אם לא היתה מעלה נבדלת לא היה כאן חוזק מציאות"], אך לא נתבאר מהי הסבה למעלה הנבדלת של המאמין. ונראה, שהמאמין דבק בהקב"ה [כמבואר למעלה הערה 165], ומחמת כן מעלתו הנבדלת של הקב"ה חלה במקצת על המאמין עצמו. ודבר זה מפורש במאמר חכמים [דב"ר א, יב], שאמרו "מה מי שעובד עבודת כוכבים, הרי הוא כמותו, שנאמר [תהלים קטו, ח] 'כמוהם יהיו עושיהם וגו'', מי שעובד להקב"ה לא כל שכן שיהיה כמותו. ומנין שכך, כתיב [ירמיה יז, ז] 'ברוך הגבר אשר יבטח בה' וגו''". וכן אמרו [דב"ר ה, ט] "כל מי שבוטח בהקב"ה זוכה להיות כיוצא בו, מנין, שנאמר 'ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו'". הרי שחכמים פירשו שהמאמין מגיע למעלה אלקית מחמת שמעלת הקב"ה חלה עליו [הובא למעלה פ"ז הערה 137]. ולהלן [לפני ציון 227] כתב: "האמונה ענין אלקי, והיא גם כן דביקות בו יתברך". וראה למעלה הערה 165, ולהלן הערות 192, 227, 228.

<> "כלל הדבר, לעולם היה בקריעת ים סוף דבר נבדל פועל בחומר" [לשונו למעלה לפני ציון 149]. וראה למעלה ציונים 117, 129, 149, 167, 177, 179, ולהלן ציון 197.

<> כן הוא בילקו"ש ח"א רמז רלג, ואינו נמצא במכילתא שלפנינו [שמות יד, טו]. וראה למעלה הערות 176, 183.

<> פירוש - אמונת אברהם היתה בדרגה יותר גדולה מאמונת בני ישראל במצרים. ומצינו שאברהם נקרא "ראש המאמינים" [למעלה פ"ט (תסב:), דר"ח פ"ה מ"ו (רט:), ונתיב האמונה ר"פ א (א, רו.)]. ולמעלה פ"ט [תעג:] כתב: "כי ראוי לאברהם יותר מכל האמונה, והוא היה המאמין הראשון אשר עליו נאמר [בראשית טו, ו] 'והאמין בה' ויחשבה לו צדקה'". ורבי צדוק הכהן [בישראל קדושים תחילת אות ז] כתב: "קיבלתי שבכל דבר וענין במקום שמלה זו נזכר פעם ראשונה בתורה, שם הוא שורש הענין" [הובא למעלה פ"ט הערה 155]. ובתפארת ישראל פ"כ [רצד:] כתב: "היה אברהם מיוחד בזה, ולא כן יצחק ויעקב, רק כי קבלו מאברהם" [הובא למעלה פכ"ט הערה 103]. ואם זו עדיפות אברהם על פני יצחק ויעקב, בודאי שזו היא עדיפותו על פני שאר ישראל. ולמעלה פט"ז [סב.] כתב: "לא היה ראוי להכיר את בוראו בפחות משלש שנים, וכדאמרינן [נדרים לב.] גבי אברהם בן שלש שנים הכיר את בוראו, ומשמע דפחות לא". הרי שמן הנמנע שיהיה אי פעם בעולם אדם שיכיר את בוראו בהיותו בגיל צעיר יותר מהגיל שאברהם הכיר את בוראו [ראה שם הערה 10]. וזה מורה באצבע שאברהם היה המאמין הגדול ביותר בעולם.

<> כי מצינו שזכות עצמו קודמת לזכות אבות, וכמו שבגו"א בראשית פל"ב אות יח [קמד.] תמה מדוע יעקב אבינו לא הזכיר שם הבטחת עצמו, ובמקום זאת הזכיר זכות אברהם [ומה שתירץ שם אינו נוגע לכאן]. וכן אמרו חכמים [יומא פז.] "אשריהם לצדיקים, לא דיין שהן זוכין, אלא שמזכין לבניהם ולבני בניהם עד סוף כל הדורות". הרי שזכות עצמם נאמרת בניחותא, ואילו זכות אבות נאמרה כרבותא. וראה למעלה פכ"א הערה 48.

<> אודות שאמונת ישראל ["ויאמן העם"] "לא היתה כל כך גדולה", כן כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ח ה"א, וז"ל: "משה רבינו, לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהמאמין על פי האותות יש בלבו דופי, שאפשר שיעשה האות בלט וכשוף... ובמה האמינו בו, במעמד הר סיני, שעינינו ראו ולא זר, ואזנינו שמעו ולא אחר, האש והקולות והלפידים... ומנין שמעמד הר סיני לבדו היא הראיה לנבואתו שהיא אמת שאין בו דופי, שנאמר [שמות יט, ט] 'הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם'. מכלל שקודם דבר זה לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם, אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה". וכן מה שנאמר [שמות ד, לא] "ויאמן העם" [שהוא הפסוק שהובא כאן במדרש] מוסב על אמונה במשה רבינו, וכפי שכתב המלבי"ם [שם]: "ויאמן העם - על ידי האותות האמינו שמשה נביא, ומאז וישמעו לדברי נבואתו". וראה למעלה פ"ט הערה 104, ולהלן פמ"ז הערה 82.

<> פירוש - למעלה פרקים ז, ט, נתבאר מעלת האמונה, וכפי שציין למעלה [הערה 186].

<> כמבואר למעלה הערה 165. וראה להלן ציון 228.

<> קצת תמוה, שאינו מתייחס כלל לדברים שכתב למעלה [לאחר ציון 161] בביאור דברי רבי [מכילתא שמות יד, טו], שאמר "כדאי האמונה שהאמינו בי שאקרע להם הים, שנאמר [שמות יד, ב] 'וישובו ויחנו לפני פי החירות'", שכתב [לאחר ציון 163] בזה"ל: "פירוש, מאחר ששמו בטחונם בהקב"ה, שהרי היו שבים לאחוריהם, היה השם יתברך מציל אותם. כי האמונה גורם שהיה לישראל דביקות בו יתברך, והוא יתברך מחריב הטבע בקדושתו אשר הוא נבדל, ודבר זה גרם שיבקע הים הטבעי". והרי המעלה האלקית של אמונה היא מחמת שהאמונה היא הדביקות בה', וכמבואר כאן. ועד שעוסק בהשוואת דברי שמעיה לדברי אבטליון, שיעסוק גם בהשוואת דבריהם לדברי רבי. ויש לומר, כי לפי רבי סבת הקריעה היא קדושתו של הקב"ה, ולא מעלת האמונה, רק שעל ידי האמונה היתה לישראל דביקות בה', וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 165] ש"הוא יתברך מחריב הטבע בקדושתו אשר הוא נבדל". מה שאין כן לפי שמעיה ואבטליון, הרי מעלת האמונה היא סבת הקריעה, כפי שביאר להדיא בדבריו. @**אך עדיין**^ יש להעיר, מנא ליה למהר"ל לחלק בין השוים ולומר שלפי רבי קדושת הקב"ה קרעה את הים [והאמונה היתה ההיכי תמצא להדבק בהקב"ה], ולפי שמעיה ואבטליון מעלת האמונה עשתה זאת, הרי שלשתם אמרו "כדאי היא האמנה". וכך איתא בילקו"ש ח"א רמז רלג: "רבי אומר, כדאי היא האמנה שהאמינו בי שאקרע להן את הים, שנאמר [שמות יד, ב] 'וישובו ויחנו לפני פי החירות'. שמעיה אומר, כדאי היא האמנה שהאמין אברהם שאקרע להם את הים, שנאמר [בראשית טו, ו] 'והאמין בה' ויחשבה לו צדקה'. אבטליון אומר, כדאי היא האמנה שהאמינו בי שאקרע להן את הים, שנאמר [שמות ד, לא] 'ויאמן העם'". ובפרט רבי ושמעיה נקטו לגמרי בלשון זהה ["כדאי היא האמנה שהאמינו בי שאקרע להן את הים"], ומהיכי תיתי לחלק ביניהם ולומר שלפי רבי איירי בקדושת הקב"ה, ולפי שמעיה איירי במעלת האמונה. ויש לומר, כי הפסוק שרבי הביא ["וישובו ויחנו לפי פי החירות"] אינו מזכיר תיבת "אמונה" להדיא, ואם רבי התכוון למעלת האמונה, מדוע בחר בפסוק זה, ולא בפסוק שנזכרה בו להדיא אמונתם של ישראל ["ויאמן העם"], וכפי שנקט אבטליון. אלא שההבדל בין אמונה ובטחון הוא ש"האמונה בבחינת הלכה, והבטחון בבחינת מעשה" [החזון איש אמונה ובטחון, פרק ב אות ב (הובא למעלה הערה 77)]. ומתבאר לפי זה שרבי רצה לנקוט בפסוק של הנהגת בטחון, ולא בפסוק של אמונה. והטעם לכך הוא, כי מצינו הנהגה מיוחדת בבטחון, וכמו שכתב בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלא.], וז"ל: "כי כאשר בוטח בו יתברך, ולא ישען על תבונתו, אז יעשה השם יתברך בקשתו. וזה שאמר הכתוב [משלי כט, כה] 'חרדת אדם יתן מוקש ובוטח בה' ישוגב'. ורצה לומר כי כאשר האדם יחרד, מורה זה על מעוט בטחון אשר יש לו בו יתברך, ודבר זה יתן אליו מוקש, כי הוא הפך מה שאמר 'בוטח בה' ישוגב', שרצה לומר שהוא מתחזק ביותר בשביל בטחונו ששם בו יתברך" [וכן רמז למעלה, כמבואר בהערה 164]. הרי מחמת שבוטח בה', לכך ה' יסייעו. ממילא הביאור בדברי רבי אינו יכול להיות מצד מעלת האמונה, אלא מצד מעלת הבטחון, ומעלה זו היא שהקב"ה עוזר במיוחד לכל החוסים והבוטחים בו, וקדושתו יתברך קרעה את הים. מה שאין כן לשמעיה ואבטליון, שנקטו בפסוקים שהוזכרה בהם אמונה להדיא, ולא בהנהגת בטחון, לכך ביאור דבריהם הוא מצד מעלת האמונה, ולא מצד קדושת הקב"ה.

<> זהו המשך המכילתא [שמות יד, טו], והילקו"ש [ח"א רמז רלג].

<> לשון הילקו"ש [שם] הוא "שמעון איש קטרון אומר, בזכות עצמות יוסף אני קורע להם את הים, שנאמר [בראשית לט, יב] 'וינס החוצה', ואומר [תהלים קיד, ג] 'הים ראה וינוס'". וראה בסמוך הערה 200.

<> פירוש - כבר נתבאר למעלה הרבה פעמים שקריעת ים סוף נעשתה מחמת שהדבר הנבדל בוקע את המים הטבעיים [למעלה ציונים 117, 129, 149, 167, 177, 179, 187, ולהלן ציון 202].

<> בכך שנס החוצה מאשת פוטיפר [בראשית לט, יב]. ורש"י [שמות ו, כה] כתב: "מבנות פוטיאל -מזרע יוסף שפטפט ביצרו". ורש"י [גיטין נז.] כתב: "שפטפט - זלזל ביצרו ולא חשבו, אלא נתגבר עליו". והרשב"ם [ב"ב קט:] כתב: "שפטפט - מתריס ונלחם כנגד יצרו". ואודות שהיצר הרע הוא טבעי, כן כתב בדר"ח פ"ג מי"ג [שט:], וז"ל: "כי היצר הרע הוא באדם בטבע מנעוריו, כדכתיב [בראשית ח, כא] 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו', ודבר זה נולד עם האדם בטבע. ולא נקרא פעולות ומעשים הרעים קנינים, שאין ראוי שיקרא 'קנין' דבר הנולד עם האדם בטבע משננער לצאת ממעי אמו. רק המעשים הטובים בפרט הם קנינים. כי אם ילך האדם אחר טבעו, אין אל האדם מעשים טובים כלל". וכן מבואר בדר"ח פ"ה מ"ד הערה 391.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 128]: "כי היה קריעת ים סוף על ידי דבר נבדל שפועל בחומר. ומפני כי היה לאברהם אבינו התגברות, שהיה גובר שכלו על הטבע שלו, ונדחה טבעו מפני שכלו, כי אין הטבע נותן לשחוט בנו, ודוחה היה הטבע מפני השכל, לכך זכו בניו שדחה הקב"ה את טבע המים מפני בניו בזכות אברהם הגובר על טבעו החמרי. כי היה באברהם מעלה שכלית אלקית, אותו הדבר בקע הים ונדחו המים".

<> יש להבין, מדוע תלו את קרי"ס בעצמות יוסף ["בזכות עצמות יוסף"], ולא אמרו רק "בזכות יוסף", וכמו שאמרו לגבי אברהם [מכילתא שמות יד, טו] "בזכות אברהם אביהם אני קורע להם את הים". ואכן בב"ר [פד, ה] אמרו "הים לא נקרע אלא בזכותו של יוסף". אך רבי שמעון איש קטרון תלה זאת בעצמות יוסף, ולא בזכות יוסף. ולכאורה היה ניתן לומר שלשון המדרש הוא "בזכות עצמות יוסף אני קורע להם את הים, שנאמר [בראשית לט, יב] 'וינס החוצה', ואומר [תהלים קיד, ג] 'הים ראה וינוס'". הרי מדובר על ראית הים ["הים ראה"], ואמרו על כך חכמים [תנחומא נשא אות ל] "מה כתיב שם [בראשית לט, יב] 'ויעזוב בגדו אצלה', אמר לו הקב"ה חייך כשיצאו בניך ממצרים עתיד הים לראות ארונך ולברוח, שנאמר 'הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור', ומה ראה... שמעון איש קטרון אומר עצמותיו של יוסף ראה". ובזוה"ק ח"ב מט. איתא "'הים ראה', מה חמא ימא, ארונא דיוסף קא חמא וערק מקמיה. מאי טעמא, דכתיב [בראשית לט, יב] 'וינס ויצא החוצה', ועל דא 'הים ראה וינוס'". וראיה נופלת על דבר מוחש, ולא על זכויות, ולכך תלו את קרי"ס בעצמות יוסף, ולא בזכויותיו. אך אין בזה כדי שביעה, שזה גופא טעון ביאור, מדוע היה צורך להגיע לראית הים, ומתוך כך לתלות את קרי"ס בעצמות יוסף המוחשיים, ולא שנדלג על ראית הים, ונתלה את קרי"ס בזכות יוסף, כפי שתלו זאת בזכות אברהם ושאר זכויות שהובאו עד כה [זכות המילה, זכות האמונה, ועוד]. ויל"ע בזה.

<> "שהיה הקדוש מן הערוה" [לשונו בסמוך].

<> ראה למעלה ציון 197.

<> תנחומא נח, אות ה: "שני בני אדם נקראו צדיקים... נח ויוסף... שכך כתיב בו [ביוסף] 'על מכרם בכסף צדיק' [עמוס ב, ו]". ואמרו חכמים [כתובות קיא.] "יודע היה יוסף בעצמו שצדיק גמור היה". ובזוה"ק ח"א קפט: איתא "איקרי [יוסף] צדיק, דנטר ברית קדישא דאתרשים בגויה". וכן אמרו שם [קצד:], וח"ב [כג.]. ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [רה:] "כי מפני שהיה צדיק גמור כאשר נקרא 'יוסף הצדיק'... כי היה יוסף צדיק גמור, והרי הוא בייחוד משאר השבטים נקרא 'יוסף הצדיק'".

<> אמרו חכמים [ע"ז ג.] "תבא אשת פוטיפרע ותעיד ביוסף שלא נחשד על העבירה". ולמעלה בהקדמה שניה [קז.] כתב: "מה שהשמש השתחוה לפני יוסף היה זה גם כן מפני כי יוסף היה מעלתו נבדל מן ענינים הגופנים, וכמו שיתבאר פעמים הרבה לקמן, שבשביל כך אמרו בשביל עצמות יוסף נבקע הים, כמו שיתבאר להלן בעזרת ה'". ובח"א לסוטה מג. [ב, פא:] כתב: "יוסף היה קדוש ונבדל מן הזנות, כמו שתמצא בכתוב". ובח"א לזבחים קיח. [ד, עב:] כתב: "יוסף היה לו מעלה נבדלת מן הגשמי... ודבר זה כתיב אצל מעשה פוטיפר, שלא בא עליה בזנות, ודבר זה מורה על קדושה ופרישה מן החמרי". ורש"י [בראשית לז, ב] כתב "את דבתם רעה - כל רעה שהיה רואה באחיו בני לאה היה מגיד לאביו... וחשודים על העריות". ובגו"א שם אות ט [רט.] כתב: "ועוד תעמיק בזה תבין איך היה חושד יוסף את אחיו... על העריות... כי הם [העריות] רחוקים מן יוסף... והוא שרחוק הרבה מן העריות. וידעת מדריגת יוסף, כי הוא עיקר התולדות של יעקב, והתולדות שהם מתייחסים ליעקב הם תולדות נבדלים מן העריות, שיעקב נקרא 'קדוש', דכתיב [ישעיה כט, כג] 'והקדישו קדוש יעקב'. וכל מקום שתמצא 'קדושה' הוא פרישה מן הערוה, כמו שפירש רש"י בפרשת קדושים [ויקרא יט, ב]. ולפיכך היה חושד אותם על העריות, מפני רחוקו של יוסף מן הערוה. והיינו דאמרו במסכת עבודה זרה [ג.] תבא אשת פוטיפר ותעיד על יוסף שלא נחשד על העריות, ויש לך להבין דבר זה מאד" [הובא למעלה פי"א הערה 24. וראה להלן פמ"ו הערה 192].

<> לשונו למעלה פ"ד [רכ:]: "כי ענין הזנות הוא מתאות הגוף. וישראל שהם נבדלים וקדושים מן העריות, זהו מפני שהם נמשכים אחר הצורה, שהיא קדושה ונבדלת מן הענין החומר... והנה תמצא כי מצרים דומים ונמשלים לענין החומר, וישראל הם נמשלים לענין הצורה. ולכך המצריים נמשכים אחר הראוי להם, וישראל אחר מה שראוי להם מצד עצמם, שהם קדושים ומובדלים בעצמם מכל עריות". ולמעלה פי"א [תקלה:] כתב: "יוסף היה קדוש ונבדל מן העריות, כאשר תראה ממעשה אשת פוטיפר... וידוע כי הפרוץ בעריות הוא ממעשה החומר כאשר התבאר, והנבדל הקדוש מן העריות הוא קדוש מן פחיתות החומר המגונה הזה, והוא בודאי דומה לצורה שאין בה מן ענין החומר, ודבר זה כבר התבאר למעלה באריכות". וכן כתב בשאר ספריו. וכגון, בנתיב הפרישות ר"פ א [ב, קיא:] כתב: "אין קדושה רק שהוא נבדל מדברים הגופניים, ויהיה לו מדריגת העליונים שהם קדושים מן הגוף... וכל אשר מרחיק יותר, הוא יותר קדוש ויותר נבדל". ורש"י [שמות כב, ל] כתב: "ואנשי קודש תהיון לי - אם אתם קדושים ופרושים משקוצי נבלות וטריפות הרי אתם שלי, ואם לאו אינכם שלי". ובגו"א שם אות לב [רכב.] כתב: "אף על גב דרש"י פירש בפרשת קדושים [ויקרא יט, ב] 'כל מקום שאתה מוצא גדר ערוה שם אתה מוצא קדושה', אין לומר דווקא גבי עריות תמצא קדושה, דהא בסוף שמיני תמצא בפירוש קדושה אצל שקצים, 'והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני' [ויקרא יא, מד]. לכך נראה דחילוק יש, דמה שאמרו 'כל מקום שאתה מוצא גדר ערוה שם אתה מוצא גדר קדושה' רוצה לומר שפרישת הערוה בעצמה הוא הקדושה, ועל ידי פרישת ערוה הוא נעשה קדוש. אבל על ידי פרישת שקוצי נבילות אין נעשה קדוש, רק שהכתוב אומר שיהיו נשארים בקדושתן ולא יאכלו נבילות, שאם יאכלו נבילות אינם קדושים. נמצא אין פרישת שקוצי נבילות גורם רק שיהיו נשארים בקדושתם. וטעם יש בדבר, שהרי יצרו של אדם תאב לערוה, לפיכך כאשר פרוש מן הערוה מביא קדושה. אבל אין יצרו תאב לשקוצי נבילות, ולפיכך אין הפרישה מהם מביא קדושה, רק שמעמיד אותו בקדושה". ורש"י ר"פ קדושים [ויקרא יט, ב] כתב: "קדושים תהיו - הוו פרושים מן העריות... שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה". וכתב שם הגו"א אות ג [נד:] בזה"ל: "ונראה הטעם שאחר ששם קדושה נאמר על פרישה מן עניני הגוף ותאותיו, יותר ראוי על גדר ערוה, שהם תאות הגוף ביותר. ולכך מי שנוטה אחר זנות יאמר על זה שהוא מעשה בהמה... לפי שהזנות ענין גופני, וזה ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר. ולכך מי שפורש מן הערוה הוא פורש מתאות הגוף החומרי, ולפיכך נקרא 'קדוש', רצה לומר פרוש מעניני עולם הזה, שהוא גוף". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפד:] כתב: "כי הערוה והזנות היא תאוה גופנית ביותר, וכל קדושה שהוא נבדל מן החמרי, שלכך מקדישין השם יתברך שהוא נבדל מן הגופנית. ודבר זה בארנו הרבה מאד שאין ענין קדושה רק שהוא נבדל מן החמרי". ושם בהמשך המשנה [רצז.] כתב: "כי זהירות מן גלוי עריות תמצא באברהם, שהיה נבדל בתכלית הקדושה שלא היה כמוהו, וכמו שאמרו במסכת בבא בתרא בפרק קמא [טז.] 'ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה' [איוב לא, א], עפרא בפומיה דאיוב, באחריני לא מסתכל, בדידיה מסתכל. ואילו אברהם אף בדידיה לא מסתכל, שנאמר [בראשית יב, יא] 'הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את', שעד עתה לא הכיר ביופיה, ועל ידי מעשה הכיר בה עתה, כמו שפירש רש"י ז"ל [שם]. ולפיכך כאשר ישראל אין נזהרין בגלוי עריות, הם יוצאים ממדת אברהם, והפך הם לאברהם". ובנצח ישראל פ"ז [קצה:] כתב: "מעלתם ומדריגתם החשובה [של אנשי ביתר], ומזה נמשך הפרישה מן הערוה, שהרי מי שנוטה אחר הזנות הוא ענין חומרי... נמצא כי כל ענין ביתר ומעלתם הפרישה מן החומר המגונה, וזהו מעלתם בעצמם". ובפתיחה לאור חדש [רכה.] כתב: "ונצולו על ידי חשמונאי ובניו, שהיו כהנים גדולים, קדושים מן הערוה, שכל מקום שתמצא קדושה הוא גדר ופרישה מן הערוה... ולכך הכהנים שיש בהם קדושה, הם נגד הערוה, והם היו מבטלים דבר זה" [ראה למעלה פי"א הערה 27, פ"ל הערה 20, ופל"ו הערה 103]. ובח"א לסוטה ד: [ב, לא:] כתב: "אשר הוא נבדל מן העריות נקרא קדוש, שהרי בכל מקום שתמצא גדר ערוה תמצא קדושה, ודבר זה מבואר במקומות הרבה מאוד". @**וראיה מוכחת**^ ליסוד זה הם דברי חכמים [קידושין מ.] שאמרו "כל הבא דבר ערוה לידו וניצל הימנו, עושין לו נס". והרי נס נעשה רק לבעל מעלה אלקית נבדלת, וכמו שכתב למעלה בהקדמה שניה [נד:]: "הנסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים, ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל... וכל זה מפני שיש להם דביקות בנבדלים, ולפיכך היו נמצאים בישראל נסים ונפלאות". ולהלן פע"ב כתב: "כיון שאנחנו ראינו הנסים נמשכים דוקא בישראל, ולא בשום אומה, והיו הנסים בכללות האומה, אין זה רק שישראל מוכנים לקבל המעלה האלקית הנבדלת, ולכך היו דביקים במעלה אלקית עליונה, שהיה הנהגתם שלא בטבע, רק על ידי נסים" [ראה להלן פמ"ז הערה 419]. ובגו"א ויקרא פכ"ב אות לח [קע.] כתב: "כיון שהוא כבר נעשה קדוש, הקב"ה עושה לו נס... ובשביל שהוא קדוש הוא נבדל מן העולם, והוא דוחה גם כן מנהג העולם וטבעו והנהגתו, ועושה לו נס, שהוא למעלה מן העולם" [ראה למעלה פט"ז הערה 101, ופכ"ט הערה 11]. וזהו מקור מפורש ליסודו כאן ש"כל אשר הוא קדוש מן הערוה יש לו מעלה נבדלת".

<> לשונו למעלה פי"א [תקלה.]: "ודוקא יוסף מבין שאר אחיו, כי ראוי היה שיהיה יוסף מלך מושל על מצרים. כי מצרים נקראים 'חמור', כדכתיב [יחזקאל כג, כ] 'אשר בשר חמורים בשרם'. והיו שטופי זמה, כדכתיב בפרשת עריות [ויקרא יח, ג] 'כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו', ולא היה בעולם מקום שהיו שטופי זמה כמו ארץ מצרים. ויוסף היה קדוש ונבדל מן העריות, כאשר תראה ממעשה אשת פוטיפר. ובשביל כך לא היה נעשה יוסף מלך אלא על ידי מעשה של אשת פוטיפר, כך יראה. וידוע כי הפרוץ בעריות הוא ממעשה החומר כאשר התבאר, והנבדל הקדוש מן העריות הוא קדוש מן פחיתות החומר המגונה הזה, והוא בודאי דומה לצורה שאין בה מן ענין החומר... וכבר ידוע כי הצורה הפועל והמולך, והחומר משועבד תחת הצורה. לכך היה יוסף מושל על מצרים, שהוא היה הקדוש והנבדל מפחיתות החומר". וראה להלן הערה 271.

<> כן ביאר למעלה בפרק הקודם, ולהלן בסוף הפרק, ולכך שניהם נכללים בתיבת "כמו שנתבאר &**בסמוך**^"; (א) למעלה פל"ט [לאחר ציון 166] כתב: "ימי חג המצות שבעת ימים, כי נחשב קריעת ים סוף גמר היציאה. כי כאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים יצאו מענין החמרי, כי מצרים נקראו 'חמורים', והיו ישראל גוברים עליהם, כאשר התבאר למעלה. ורצה השם יתברך להשלים דבר זה לבקוע ים סוף, ונבקעו כל המים שבעולם [מכילתא שמות יד, כא], שהמים... הם חמרים, שאין בהם צורה. וכאשר בקע ים סוף ויצאו בחרבה, יצאו ישראל מענין החמרי לגמרי, עד שקנו ישראל אז מעלה נבדלת. שכל יציאת מצרים לא היה רק דבר זה; שיצאו ממצרים, החומר הגרוע והפחות. ועדיין לא יצאו לגמרי עד יום השביעי, שהיה קריעת ים סוף [רש"י שמות יד, ה]. והיה קריעת ים סוף לישראל לא במקרה, אלא בעצם, שהמים, שהם נוטים אל החומר כמו שנתבאר, הם מתיחסים אל מצרים. ולפיכך היציאה נחשב עד קריעת ים סוף". (ב) להלן בסוף הפרק [לאחר ציון 272] כתב: "כאשר יצאו [ישראל] מהם [מהמצריים], היו גם כן המים מתנגדים להם, כי ענין אחד למים עם המצרים. כי כמו שמצרים רחוקים מן הצורה הנבדלת, כך המים הם משוללים מכל צורה, והם קרובים אל החומר, ונוטים אליו. ולפיכך המים מתנגדים אל ישראל, כמו שהתבאר כמה פעמים. וכמו שמשלו על מצרים על ידי מכות, כך גם כן הים נקרע ונבקע לפניהם, וזהו יציאה ופרישה מן החומר". וראה למעלה פל"ז הערה 23, להלן הערה 275, ופמ"ז הערה 542.

<> הובא למעלה בהערה 206.

<> לפנינו במכילתא [שמות יד, טו] איתא "רבי נתן אומר משום אבא יוסי המחוזי". ובילקו"ש ח"א רמז רלג איתא "רבי יונתן אומר משום אבא יוסף המחוזי".

<> לשון המכילתא שלפנינו [שמות יד, טו] "והלא כבר הכתבתי 'בכל ביתי נאמן הוא', אתה ברשותי והים ברשותי, ואני עשיתיך עליו גזבר".

<> "על ידי הנבואה" [הוספה בכת"י (תקי:)]. ואודות שמשה היה דבוק בנבואתו ומחמת כן דבוק בהקב"ה, כן כתב למעלה פי"ז [פח.], וז"ל: "'ותרא אותו כי טוב' [שמות ב, ב]... רבי נחמיה אומר, הגון היה לנביאות [סוטה יב.]... וזה כאשר הגון הוא לנבואה השכינה עצמו עליו... כי מוכן היה בעת תולדתו להתחבר עם השכינה". ובכת"י שם [שעג.] כתב: "הגון היה לנבואה לשרות שכינה עליו, שזהו עיקר מעלת האדם המוכן לקבלת נבואתו מן העליונים. כי הנבואה היא חבור עליונים בתחתונים, וזהו ענין האדם המחבר עליונים ותחתונים. לכך אמר שהגון היה לנבואה. ואם לא היה החטא, היה כל אדם נביא, ורוח הקודש עליו. שכך אמר הכתוב [ישעיה נט, ב] 'עוונותיכם מבדילים ביני וביניכם'... שהאדם בתחתונים מקבל שפע מעליונים" [הובא למעלה פי"ז הערה 11, ולהלן פמ"ו הערה 159]. ולמעלה פכ"ד [שנט.] כתב: "ועוד אמרו שם [שמו"ר ב, ו], עם כל הנביאים הפסיק מלדבר עמהם, אבל ממשה לא הפסיק הדבור כל ימיו. בארו בזה כי נבדל נבואת משה מנבואות שאר הנביאים, כי כל הנביאים לא היה להם התדבקות גמור, ולפיכך היה לנבואתם הפסק. אבל משה רבינו עליו השלום היה לו התדבקות גמור בנבואתו, לכך לא היה הפסק בנבואתו. ולפיכך כתיב [שמות ג, ד] 'משה משה' בלי הפסק, מורה על הדבוק הגמור, שמורה לך כפל השם זה אחר זה בלי הפסק על דבוק היותר גדול וחזק". ובתפארת ישראל פכ"א [שטז.] כתב: "ומה שאמרו בספרי [דברים לד, י] 'ולא קם נביא בישראל כמשה עוד', אבל באומות קם. שלשה דברים היו במשה מה שלא היו בבלעם; משה היה מדבר עמו פה אל פה... משה היה מדבר עמו פנים אל פנים. משה היה מדבר עמו עומד... כי מה שהיה מדבר עם משה פנים אל פנים, שהיה משה עומד עם השם יתברך, הכל הוא הקירוב והדיבוק עמו. ובלעם שלא היה לו זה, מורה על הריחוק מן השם יתברך... ובמדרגה זאת דבק משה בו יתברך, וזהו מעלתו וכבודו של משה". וראה להלן הערה 213 בדברי השערי אורה.

<> בכת"י [תקי:] הוסיף כאן: "וזהו 'בכל ביתי נאמן', כלומר בכל הנהגות הקב"ה, ואיך השפיע הנמצאים". ואודות שהקב"ה השפיע את כל הנמצאים, כן כתב להלן פמ"ד [לפני ציון 88]: "כי כל שלימות אשר יוצא לזולתו, כמו שיאמר שהשם יתברך השפיע כל הנמצאים, במה שהשלימות ההוא יוצא לזולתו, הוא מעלה עליונה ושלימות יתירה מן השלימות אשר אינו יוצא אל זולתו". ולהלן פמ"ו [לאחר ציון 48] כתב: "יש לעולם מדריגה אלקית, כי במה שהוא נמצא מושפע מאתו יתברך, יש לו הצטרפות אל השם יתברך... במה שהנמצאים הם מושפעים נמצאים מאתו, יש לעולם דביקות בו". ולהלן פס"ד כתב: "הנמצאים הם מושפעים מאתו, וכמו שהם מושפעים מאתו מזה הצד ראוי שיקבל תפלתם להשלים חסרונם, שהרי המציא אותם, למה לא ישלים את חקם וחסרונם".

<> פירוש - משה רבינו הוא גזבר נאמן על הנמצאים, ולא ישקר בהם. ולהלן פנ"ב כתב: "מאמין הוא בדברי משה רבינו, אשר נקרא 'נאמן' של הקב"ה". ונראה לבאר דברים סתומים אלו על פי דברי הנצי"ב [בפירושו עמק הנצי"ב לספרי (במדבר יב, ז)], וז"ל: "צריך ביאור, איך נכלל במה שהוא נאמן שעשאו גזבר על מעשה שמים וארץ לעשות כל מה שהוא חפץ. והענין כמו שאמרו בראש השנה [כא:] חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולם ניתנו במשה חוץ מאחד, שנאמר [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים'. ופירש הרמב"ן ז"ל בהקדמתו לפירוש התורה, וז"ל: ואמרו כי בבריאת העולם חמשים שערים של בינה, כאילו נאמר שיש בבריאת המחצב שער בינה אחד בכחו ובתולדותיו, ובבריאת צמח האדמה שער בינה אחד, ובבריאת האילנות שער בינה אחד כו', ומספרם מקובל להם שהם נו"ן חוץ מאחד. ואפשר שיהיה השער הזה בידיעת הבורא יתברך, שלא נמסר לנברא כו', עיין שם עוד בדבריו הקדושים. והנה כאשר נמסר לו חכמת בריאותם ואותיות שנבראו בהם כל הכחות של נו"ן שערים האלה חוץ מאחד, היה יכול משה לעשות בהם כאשר לבו חפץ, אלא שהיה נאמן שלא לשנות מכל אשר להם. וזהו 'בכל ביתי נאמן הוא'". לאמור, שנבואת משה רבינו מגיעה לנקודת ההתחלה של הבריאה, שמשם הושפעו כל הנמצאים, ומשם משה רבינו נתמנה לגזבר על כל הבריאה. @**ובספר שערי אורה**^ [השער השלישי והרביעי (עמוד שכ הוצאת בורנשטיין)], כתב: "ודע כי שני שמות הללו, שהם נצח והוד, הם מקום יניקת הנביאים, ומן המקום הזה שואבים הנביאים כל מיני הנבואות, כל אחד מהם כפי כוחו וכפי השגתו. מלבד משה רבינו עליו השלום, שעלה לקבל תורה ממעל למקום זה, כי נבואתו במראה ולא בחידות... כי נבואת משה רבינו עליו השלום נתאחדה בתפארת, שהיא אספקלריאה מאירה, ומשם נתדבק בספירות עליונות. ושאר כל הנביאים לא נתאחדו בתפארת, שהוא סוד יהו"ה, אלא על ידי אמצעות הספירות התחתונות... ולא השיגו הנביאים דיבוק יהו"ה אלא באמצעות מלכות ויסוד נצח והוד... ומשה רבינו עליו השלום נכנס באהל מועד ומדבר עם יהו"ה, שהיא אספקלריאה מצוחצחת, פנים בפנים. ושאר הנביאים מדברים עם יהו"ה על ידי אדנ"י, שהיא אספקלריאה שאינה מצוחצחת... וההפרש בין נבואת משה רבינו לנבואת שאר הנביאים היא, שנבואת משה רבינו על ידי יהו"ה יתברך בלי אמצעות ארבע ספירות תחתונות, ושאר כל הנביאים על ידי אמצעות ד' ספירות תחתונות". @**ואודות "נאמן"**^, כך כתב בדר"ח פ"ו מ"ב [מד.]: "יש עוד מדה שהוא נאמן, שאינו משנה ואינו משקר באמונתו". ובתפארת ישראל פ"י [קנט.] כתב: "אמר 'אמונת' [ישעיה לג, ו] זה סדר זרעים [שבת לא.]... וקרא זה 'אמונת', מפני שאין משנים פעלם, וכאשר זורע הארץ חטה, מגדלת מה שראוי לה לגדל, ואינה משנה מה שנפקד בתוך הארץ, כמו האדם שהוא נאמן, ומה שמפקידים הבריות אליו הוא מחזיר לבעליו".

<> בכת"י [תקי:] כתב משפט זה כך: "ולפיכך הוא גזבר בזה על הים".

<> כפי שכתב הרבה פעמים בפרק זה, וכמלוקט למעלה הערה 117.

<> וזהו שאומרים בתפילת ערבית "בוקע ים לפני משה", שמעלת משה קרעה את הים.

<> זהו המשך המכילתא [שמות יד, טו].

<> "הושע נא חבוקה ודבוקה בך" [סדר הושענות, פיוט "אום אני חומה"]. וזהו יסוד נפוץ ביותר, עד שהמפורסמות אינן צריכות ראיה, שמהות ישראל היא דביקותם בה'. ולמעלה פכ"ג [שמו.] כתב: "ישראל יש להם התחברות אל השם יתברך, ולכך הם יוצאים מרשות האומות להקב"ה בסוף על ידי אותות ומופתים", ושם הערה 203. ולהלן פס"ד כתב: "כי כלל ישראל יש להם דביקות בו יתברך... על ידי יעקב אביהם, שכלם הם בניו, ועל ידי יעקב אביהם יש לישראל דביקות בו יתברך". ולהלן בסוף הספר [בהלכות יין נסך ואיסורו] כתב: "אף חכמי האומות מודים בזה שיש לאומות מחולקות לכל אחת ואחת מזל בפני עצמו, כמו שידוע מדבריהם. ואנו אין תולים החלוק הזה במזל וגלגל, אבל אנו אומרים שיש לכל אומה ואומה שר מיוחד, כמו שנזכר בכתוב [דניאל י, כ] 'שר פרס', 'שר יון' [שם], ובדברי חכמים הרבה. הרי כי האומות דביקים בכח מיוחד, וישראל דביקים בכח קדוש, הוא השם יתברך, אשר הבדיל אותם מן העמים ולקחם אליו. ואין ספק כי יש לאומות הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה מוכנים להתדבק בכח שלהם, ויש לישראל הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה דביקים בו יתברך. ולכך אף אם כל בני אדם מתדמים בדברים המורגשים והחצונים, מובדלים הם בכח פנימי" [ראה להלן פמ"ב הערה 98]. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנז.] כתב: "כי ישראל יש להם חבור ודבקות עם השם יתברך בעצמו, ולפיכך אמר הכתוב [ישעיה מט, טו] 'ואנכי לא אשכחך'. כי אי אפשר לשכוח אותך, אחר שישראל דבקים בו יתברך בעצמו... ומאחר שדבקים בו מצד עצמו, אין שכחה לדבר זה. ולפיכך 'ואנכי לא אשכחך', רוצה לומר כי מה שמורה עליו מלת 'אנכי', שמורה כי ישראל יש להם דבקות בעצמו יתברך, ולפיכך 'לא אשכחך'". ובהקדמה לאור חדש [קכז.] כתב: "כי זה עצם ישראל שהם אל השם יתברך, כאשר מורה שם 'ישראל', אשר חתם בשמם שם 'אל'... מורה שהם אל השם יתברך" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 206]. ובהמשך ההקדמה לאור חדש [קלא:] כתב: "ארבעה מלכיות שהם בעולם הם מתנגדים לישראל, שהם דביקים בו יתברך, ואילו ארבע מלכיות הם דביקים בעבודה זרה" [הובא למעלה פי"ז הערה 88]. ובדרוש על המצות [נז.] כתב: "במסכת ע"ז [נב.], ע"ז של עכו"ם אסורה מיד משפסלה, אע"ג שלא עבדה, אסורה בהנאה... וע"ז של ישראל אינה אסורה בהנאה עד שעבדה... והטעם הוא בכל זה, כי עכו"ם דבק בעבודה זרה, ולפיכך מיד שפסל הע"ז נעשית הע"ז אלוה שלו, אע"ג שלא עבדה. וישראל שהם דבקים באלקים חיים, רחוק מן ישראל הע"ז, ואין חל על הע"ז שעשה שם ע"ז עד שעבדה, כי אין הישראלי מוכן להיות אליו אלהים אחרים. הפך עובד ע"ז, שהוא דבק באלוה אחר, ולכך מיד שפסלו הוא אלהות שלו".

<> אודות שהקב"ה בכבודו ובעצמו עשה קריעת ים סוף, כן אמרו במכילתא [שמות יד, כא] "'ויט משה את ידו על הים' [שם]. התחיל הים עומד כנגדו. אמר לו משה בשם הקב"ה שיבקע, ולא קבל עליו... עד שנגלה הקב"ה עליו בכבודו. וכיון שנגלה הקב"ה בכבודו ובגבורתו, התחיל הים בורח, שנאמר [תהלים קיד, ג] 'הים ראה וינוס'. אמר לו משה, כל היום הייתי אומר לך בשם הקב"ה ולא קבלת עליך, עכשו מפני מה אתה בורח... אמר לו, לא מפניך בן עמרם אני בורח, אלא [שם פסוקים ז-ח] 'מפני אדון חולי ארץ מלפני אלוק יעקב ההופכי הצור אגם מים חלמיש למעינו מים'". ולמעלה בהקדמה שניה [עו:] כתב: "יש מופת שהוא מתיחס לו יתברך בעצמו, כמו שהיה מכת בכורות, שנאמר [שמות יב, יב] 'ועברתי בארץ מצרים', ודרשו רז"ל [מכילתא שם] 'אני ולא מלאך, אני ולא שרף, אני ולא השליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו'. וכן קריעת ים סוף גם כן, שהיה עוד יותר גדולה, היה על ידי הקב"ה". וראה להלן הערה 241.

<> כמבואר בפרק זה הרבה פעמים, וראה למעלה הערה 117. והואיל ועל כל פנים אנו חייבים לומר שקרי"ס נעשתה "על ידי כח הנבדל דוחה את הטבע", לכך מסתבר לומר שאותו כח הנבדל הוא הקב"ה בעצמו. וראה להלן הערה 241.

<> לשונו בכת"י [תקי:]: "מפני התקשרם [של ישראל] בו יתברך, נקרע להם הים, כי דביקות ישראל בו יתברך, [ו]בשביל קדושתו יתברך נקרע להם הים. כי אותו החבור שישראל קשורים בו, שהמיצר אל ישראל ולמשה כאילו היה מתנגד לשכינה [רש"י במדבר י, לה], לכך כאשר היו ישראל בצרה נקרע הים, מפני הקב"ה שהוא אח לצרה לישראל, והוא יתברך מצטרף אליהם". וכן אמרו בזוה"ק [ח"ב נה:] "רבי חזקיה פתח ואמר בהאי קרא דכתיב [משלי יז, יז] 'בכל עת אוהב הרע ואח לצרה יולד', 'בכל עת אוהב הרע', דא קודשא בריך הוא דכתיב ביה [משלי כז, י] 'רעך ורע אביך אל תעזוב'. 'ואח לצרה יולד', בשעתא דיעיקון לך שנאך, קודשא בריך הוא מה אמר, [תהלים קכב, ח] 'למען אחי ורעי אדברה נא שלום בך', דישראל אקרון אחים ורעים לקודשא בריך הוא".

<> לשונו שם [שיז.]: "ובמדרש חזית, בשיר השירים רבה [ג, יא], שאל רבי שמעון בן יוחאי את רבי אליעזר בן רבי יוסי, אפשר ששמעת מאביך מהו [שיה"ש ג, יא] 'בעטרה שעטרה לו אמו'. אמר לו הן. אמר לו האיך, אמר לו, משל למלך שהיה לו בת יחידה, והיה מחבבה ביותר עד שקרא לה 'אמי'. כך מתחלה חבב הקב"ה את ישראל קרא לה 'בתי'... ולא זז מחבבן עד שקראן 'אחותי', שנאמר [שיה"ש ה, ב] 'פתחי לי אחותי רעיתי'. לא זז מחבבה עד שקרא לה 'אמי'... בארו שהשם יתברך מחבב את ישראל באלו שלשה כנוים. שהרי הם עלולים ממנו יתברך, דכתיב [דברים לב, ו] 'הלא הוא אביך קנך וגו'', שהוא יתברך נקרא עלה בפרט לישראל. ולפיכך קראם 'בת', רצה לומר שישראל הם עלולים אל השם יתברך. 'ולא זז מחבבה עד שקראם 'אחותי'', בבחינה זאת שהעלה והעלול מתחברים יחד. נמצא כי ישראל הם בת לו בבחינה שהוא עלה להם, והם עלולים ממנו. וכאשר נקח הדבר כי העלה והעלול מצטרפים יחד ומתחברים יחד, נקראו ישראל 'אחותי'".

<> אודות שמחמת החבור שבין ישראל לה' לכך צרות ישראל מתייחסות כלפי מעלה, כן כתב למעלה פכ"ג [של:], וז"ל: "ולפיכך עתה שנגלה למשה, נגלה עליו בסנה, לפי שישראל היו בצרה ובשעבוד, וישראל הם העלולים הראשונים ממנו, מתיחסים אליו יתברך... ולפיכך השם יתברך נגלה בעולמו כפי המציאות שיש לישראל, וכפי מדריגת ישראל; ואם ישראל במעלה החשובה והגדולה, אז השם יתברך נאמר עליו כפי שהם ישראל. ואם הם בשפלות, מאחר שהוא יתברך שמו מתיחס אל ישראל, לכך נמצא ונגלה אל עולמו כפי מדריגת ישראל". ובגו"א דברים פ"ל אות א [תסג:] כתב: "ישראל, הגלות שלהם מגיע לעצם כבודו, שהשם יתברך נקרא 'אלקי ישראל' [שמות כד, י]... וכאשר גלו, במה שעצם כבודו דבק בהם, כאילו גלה אתם". ובאור חדש פ"ד [תתכט.] כתב: "מאחר שהוא יתברך עם ישראל, וישראל הם בגלותם, הרי נאמר עליו גלות מצד הזה, כי שכינתו יתברך עם ישראל". על כך הטביעו חז"ל את הביטוי [זוה"ק ח"א קכ:] "שכינתא עמהון בגלותא" [הובא למעלה פכ"ג הערה 135]. וראה להלן הערה 244.

<> זהו המשך המכילתא [שמות יד, טו]. ודבריו נוטים יותר לדברי הילקו"ש ח"א רמז רלג.

<> וכן כתב רש"י [שמות יב, לט]: "וגם צדה לא עשו להם - לדרך. מגיד שבחן של ישראל, שלא אמרו היאך נצא למדבר בלא צדה, אלא האמינו והלכו. הוא שמפורש בקבלה [ירמיה ב, ב] 'זכרתי לך חסד נעוריך אהבת כלולותיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה'. ומה שכר מפורש אחריו, [שם פסוק ג] 'קודש ישראל לה' וגו''".

<> "קודש ישראל לה' ראשית תבואתו", שהרי לכאורה מקרא זה אינו שייך לנושא המאמר [שקרי"ס נעשתה מחמת האמונה שהאמינו ישראל בה'], אלא הוא ענין נוסף אודות שכר האמונה.

<> כמבואר למעלה הערה 186.

<> כמבואר למעלה הערה 165. ומדבריו כאן מוכח שיש לאמונה שתי מעלות שונות, שכתב "האמונה ענין אלקי, והיא גם כן הדביקות בו יתברך". ולמעלה הערה 186 נתבאר שהיחס בין שתי המעלות האלו הוא יחס של סבה ומסובב; מחמת שהאמונה היא דביקות בה', לכך הנבדלות של הקב"ה חלה גם על המאמין. וכן מבואר כאן שהדביקות בה' מביאה לאדם קדושה, שכתב "בשביל האמונה יש לאדם קדושה... היא גם כן הדביקות בו יתברך". לאמור שהאמונה מביאה קדושה לאדם, מחמת שהאמונה היא דביקות בה'. ובנצח ישראל פי"ב [שיד:] כתב: "ישראל הם דביקים בו לגמרי, עד שמצד דביקות זה מקבלים מן השם יתברך כל מעלה קדושה" [ראה להלן פמ"ד הערה 100, ופמ"ז הערה 359]. אמנם בכמה מקומות כתב גם לאידך גיסא; הקדושה מאפשרת להדבק בה'. וכגון, בתפארת ישראל פ"מ [תריז:] כתב: "על ידי שבת יש לעולם חבור בו יתברך, כי שאר ימים אינם מקודשים כמו השבת, ומפני שהוא זמן קדוש יש לעולם חבור על ידו בו יתברך. ולכך נקרא השבת 'כלה' [ב"ק לב:], שהיא עומדת להתחבר בבעלה". ובנצח ישראל פי"ד [שנג:] כתב: "אין לגוים מצד עצמם נשמה קדושה, עד שיהיה להם דביקות אל השם יתברך". ובח"א לר"ה יז. [א, קיג:] כתב: "המצוה של תפילין היא חובת הגוף כדי לקדש הגוף לדבקו בשם יתברך" [הובא למעלה פל"ט הערה 19]. נמצא שדביקות בה' היא סבה לקדושה, והיא מסובבת מקדושה. וראה למעלה פכ"ה הערה 54, ובדברי הפחד יצחק שהובאו שם, ולהלן פמ"ג הערה 162. וכן בדר"ח פ"ב הערה 1598 נתבאר שהדביקות בה' היא סבה לסילוק הגשמיות, והיא מסובבת מסילוק הגשמיות.

<> בפרק זה, וכמלוקט למעלה הערה 117.

<> פירוש - משוה את דברי האחרים [שהובאו כאן] לדברי אבטליון [שהובאו למעלה (לאחר ציון 187)]. דבעוד ששניהם תלו את קרי"ס במעלת האמונה של ישראל, מ"מ נחלקו האם איירי באמונה שנתגלתה בשעת היציאה, או באמונה שנתגלתה קודם לכן, בתחילת הגאולה ממצרים; האחרים הזכירו את אמונת ישראל שנתגלתה בזמן היציאה ממצרים ["שלא אמרו למשה האיך נצא למדבר ואין בידינו מחיה לדרך" (לשונו למעלה)]. ואילו אבטליון הזכיר את האמונה שהתגלתה בתחילת הגאולה, שהביא את הפסוק [שמות ד, לא] "ויאמן העם וישמעו כי פקד ה' את בני ישראל וכי ראה את ענים ויקדו וישתחוו", וזה נאמר בתחילת שליחותו של משה במצרים. ומבאר שלאחרים עדיפה האמונה שנתגלתה בזמן היציאה, וכמו שמבאר.

<> נראה שכוונתו לומר ["&**שמיד**^ בתחלת הגאולה היו מאמינים בו"] שדעת אבטליון היא שגדולה מעלת האמונה בתחילת הדרך, שאז ישראל האמינו בה' עוד לפני שראו את כל הנסים והאותות שה' עשה למשך עשר המכות, לעומת האמונה ביציאה, שבאה לאחר שראו את כל הנסים והאותות שה' עשה למשך עשר המכות, שהשתרעו על פני שנה שלימה ["משפט המצריים שנים עשר חודש" (עדיות פ"ב מ"י)]. ואילו האחרים סוברים שעדיף לתלות את היציאה [קרי"ס] באמונה שהיתה באותה שעת היציאה, מאשר באמונה שהיתה זמן רב לפני היציאה.

<> זהו המשך המכילתא [שמות יד, טו]. ודבריו נוטים יותר לדברי הילקו"ש ח"א רמז רלג.

<> "כי לא היה כיום הזה, שכל ישראל בשעה אחת הגיעו לצרה אחת בפעם אחד" [לשונו בהמשך].

<> רומז כאן לדברי הספרא [ויקרא כו, מב] שיביא בסמוך [להלן הערה 242], שאמרו "ולמה נאמר באברהם ויעקב זכירה, וביצחק לא נאמרה זכירה ["וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור וגו'" (שם)], אלא רואין את אפרו כאילו הוא צבור על גבי המזבח". לכך "ראה הקב"ה עקידתו של יצחק לפניו, כאילו היה נשחט יצחק". כי האפר נראה לה', והאפר מורה על השחיטה.

<> כמו שנאמר [בראשית כב, יד] "ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה אשר יאמר היום בהר ה' יראה", ופירש רש"י [שם] "ה' יראה עקידה זו לסלוח לישראל בכל שנה, ולהצילם מן הפורענות". ובכת"י [תקיא.] כתב משפט זה כך: "כי כאשר ישראל נתונים בצרה, זוכר להם עקידתו של יצחק, ומרחם עליהם" [ראה להלן הערה 243]. ולמעלה פל"ז [תשד.] כתב: "ובמכלתא [שמות יב, יג], 'וראיתי את הדם' [שם], מאי 'את הדם', דמו של עקידת יצחק. כי כל זמן שישראל בשעת צרה, כמו שהיו עתה בשעת מכת בכורות, יזכור להם עקידתו, וזהו על ידי הקרבה זאת, מזכיר הקרבתו של יצחק". והמהרש"א [יבמות קכא:] כתב: "זכות העקידה עמד לה בעת צרה". וראה למעלה פל"ז הערה 53, בפרק זה הערות 238, 239, ולהלן פמ"ז הערה 40.

<> פירוש - גם לפי דעתו של רבי יוסי הגלילי מדובר בכח נבדל שקרע את הים [כפי שיבאר בהמשך], וכפי שנתבאר לכל הדעות שהובאו עד כה.

<> פירוש - כאותו יום שישראל עמדו ליד ים סוף [לפני שנקרע הים].

<> פירוש - כל ישראל הגיעו לצרה אחת ביחד, ולא שכמה היו בסכנה בתחילה, ואחרים היו בסכנה בזמן אחר, אלא כולם היו בבת אחת בסכנת כליון. ואם תאמר, אף במכת בכורות היו כל ישראל בסכנה בשעה אחת. ואין לומר שרק הבכורות היו בסכנה, ולא כל ישראל, כי למעלה פל"ז [תשי.] כתב: "ישראל כולם הם בכורים אל השם יתברך, כדכתיב [שמות ד, כב] 'בני בכורי ישראל', והיו נזוקים אף שאינם בכורים" [ראה למעלה פל"ז הערה 88, ופל"ט הערה 25]. ובאמת למעלה בפל"ז [תשד.] כתב: "כי כל זמן שישראל בשעת צרה, כמו שהיו עתה בשעת מכת בכורות, יזכור להם עקידתו" [הובא בהערה 235]. ויש לומר, שסוף סוף במכת בכורות נאמר לישראל מראש שיוכלו להנצל ממכת בכורות על ידי קרבן פסח ["והיה הדם לכם לאות על הבתים אשר אתם שם וראיתי את הדם ופסחתי עליכם ולא יהיה בכם נגף למשחית בהכותי בארץ מצרים" (שמות יב, יג)], לכך אין זה דומה לעמידת ישראל על ים סוף, שישראל היו בסכנה גדולה מבלי לדעת כיצד להנצל ממנה.

<> לשונו בח"א לב"ק נ. [ג, ח:]: "כי התשועה מן השם יתברך על ידי עקידת יצחק, וזה העקידה שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך להקריב את עצמו אליו, ובזה האדם אל השם יתברך לגמרי. וכל צרה שהיא באה על האדם, היא מצד האדם עצמו. וכאשר האדם הוא אל השם יתברך, יוצא האדם מן הצרה בזה שהוא אל השם יתברך. ולפיכך אמרו במדרש [תנחומא וירא סימן כג] אמר אברהם להקב"ה, כשישראל יהיו חוטאים לפניך, זכור להם עקידת יצחק אביהם, ופדה אותם מצרתם. כי זכירת העקידה הוא פדיון מן הצרות כמו שאמרנו... לזכור לה עקידתו של יצחק ולרחם עליה, כאשר באת אל הצרה, והיה השם יתברך מרחם עליה" [הובא למעלה פל"ז הערה 53]. וראה להלן הערה 243.

<> לשון הפסוק במילואו הוא "מוליך לימין משה זרוע תפארתו בוקע מים מפניהם לעשות לו שם עולם". הרי שהפסוק עוסק בקרי"ס. ופסוק זה מורה שקרי"ס נעשתה על ידי השם הגדול, וכמו שכתב הרמב"ן [שמות ו, ב]: "האבות היה גלוי השכינה להם, והדבור עמהם במדת הדין רפה, ונהג עמהם בה. ועם משה יתנהג ויודע במדת הרחמים, שהוא בשמו הגדול, כטעם [ישעיה סג, יב] 'מוליך לימין משה זרוע תפארתו'. וכתיב [שם פסוק יד] 'כן נהגת עמך לעשות לך שם תפארת'".

<> כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 218]: "היה קריעת ים סוף מן השם יתברך בעצמו, כי קריעת ים סוף הוא על כל פנים על ידי כח הנבדל דוחה הטבע, והיה זה על ידי השם יתברך בעצמו", וראה למעלה הערות 219, 220.

<> לשון הפסוק במילואו הוא "וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור והארץ אזכור", וכתב רש"י [שם] "ולמה לא נאמרה זכירה ביצחק, אלא אפרו של יצחק נראה לפני צבור ומונח על המזבח", ומקורו בספרא שם [ראה למעלה הערה 234].

<> פירוש - העקידה אינה נבדלת ונשכחת מה'. ובנצח ישראל פי"ג [שכד:] כתב: "באור זה, כי הזכירה שייך אל דבר שאינו לפניו, אבל מצד כי יצחק מסר נפשו אל השם יתברך, וביטל עצמו אל השם יתברך, הרי אין לו הבדל מאתו יתברך, ולא יתכן בזה זכירה, כי הוא נראה תמיד לפני השם יתברך. וזהו שאמר שראה אפרו, רוצה לומר מה שמסר נפשו אליו, לכך הוא לפניו תמיד... כי אין פירוד לישראל מן השם יתברך כלל". ושם פנ"ט [תתקיז.] כתב "אין ישראל נפרדים מן השם יתברך כלל, ודבר זה בזכות יצחק. ודבר זה רמזו זכרונם לברכה במדרש [ספרא ויקרא כו, מב] שכל האבות נאמר בהם זכירה, חוץ מיצחק... ואמרו, מפני שאפרו צבור על המזבח לפני ה', ואינו נפרד מן השם יתברך כלל" [הובא למעלה פכ"א הערה 29]. ויש להעיר, כי בגו"א ויקרא פכ"ו אות נא [ערה.] ביאר מאמר זה בזה"ל: "אלא אפרו של יצחק נראה לפני כו'. דבר זה ענין גדול למה אפרו של יצחק נראה תמיד, כי מפני שיצחק מסר נפשו למדת הדין להיות נשחט ונשרף על קדושת השם, מדת הדין אינו נסתר כלל, והוא ידוע למבינים" [הובא למעלה פכ"ב הערה 97, ופכ"ט הערה 114]. ואילו כאן נקודתו העיקרית היא שהעקידה שייכת למדת הרחמים, וכמו שכתב בכת"י [תקיא.]: "כי כאשר ישראל נתונים בצרה, זוכר להם עקידתו של יצחק, ומרחם עליהם" [הובא למעלה הערה 235]. ובח"א לב"ק נ. [ג, ח:] כתב: "לזכור לה עקידתו של יצחק ולרחם עליה, כאשר באת אל הצרה, והיה השם יתברך מרחם עליה" [הובא למעלה הערה 239]. ובקשר לכך הביא כאן את מאמרם [ספרא ויקרא כו, מב] שמחמת כן לא נאמרה זכירה ביצחק. ואילו בגו"א הנ"ל מבאר מאמר זה שיצחק מסר עצמו למדת הדין, ומדת הדין אינה נסתרת כלל. אך אין בזה קושי, כי בגו"א מבאר מדוע העקידה תמיד נראית לפני ה', ועל כך ביאר שמדת הדין אינה נסתרת כלל. וכתוצאה מכך שהעקידה תמיד נראית לפני ה', לכך העקידה מחברת את ישראל אל ה', והתולדה מחבור זה היא שה' מרחם על ישראל, כי כפי עומק החבור כך עומק הרחמים [כמבואר למעלה הקדמה שניה הערה 69, פכ"א הערות 28, 65, פכ"ג הערה 204, פל"ז הערות 8, 38, ופל"ח הערה 63]. נמצא שיש בזה ג' שלבים; (א) העקידה אינה נסתרת מה', כי יצחק מסר נפשו למדת הדין, ומדת הדין אינה נסתרת כלל. (ב) כתוצאה מכך אין פירוד לישראל מה', אלא לעולם ישראל מחוברים אל ה'. (ג) כתוצאה מכך ה' מרחם על ישראל בעת צרתם, והוא בעצמו מצילם, כי עניינם מגיע אליו יתברך.

<> "בשביל כך קריעת ים סוף כאילו מגיע אל השם יתברך בעצמו, והיה כח נבדל קורע הים" [לשונו למעלה לאחר ציון 222].

<> כוונתו לכל חמשה עשר התנאים שהובאו כאן מהמכילתא [שמות יד, טו] בביאור הגורם לקרי"ס; (א) רבי מאיר סובר שאם להוית אדה"ר ה' עשה הים יבשה, כל שכן להוית האומה הישראלית [למעלה לאחר ציון 94]. (ב) רבי ישמעאל סובר בשביל ירושלים [למעלה לאחר ציון 115]. (ג) רבי בנאי סובר בשביל בקיעת העצים של אברהם בעקידה [למעלה לאחר ציון 127]. (ד) שמעון התימני סובר בשביל המילה [למעלה לאחר ציון 149]. (ה) חכמים סוברים בשביל שמו של ה' יתברך [למעלה לאחר ציון 157]. (ו) רבי סובר בשביל האמונה ששבו לאחוריהם [למעלה לאחר ציון 161]. (ז) רבי אליעזר בן עזריה סובר בשביל מעלת אברהם [למעלה לאחר ציון 167]. (ח) רבי אליעזר בן יהודה סובר בשביל השבטים [למעלה לאחר ציון 175]. (ט) שמעיה סובר בשביל אמונת אברהם [למעלה לאחר ציון 182]. (י) אבטליון סובר בשביל אמונת ישראל בתחילת שליחות משה [למעלה לאחר ציון 187]. (יא) שמעון איש קטרון סובר בשביל עצמות יוסף [למעלה לאחר ציון 194]. (יב) רבי יוחנן סובר בשביל מעלת הנבואה של משה [למעלה לאחר ציון 208]. (יג) רבי חנינא סובר בשביל שישראל הם אחים להקב"ה [למעלה לאחר ציון 215]. (יד) אחרים סוברים בשביל אמונת ישראל שיצאו למדבר ללא מחיה לדרך [למעלה לאחר ציון 223]. (טו) רבי יוסי הגלילי סובר בשביל צרת ישראל ה' רואה את העקידה [למעלה לאחר ציון 231]. וראה להלן ציון 262.

<> ומכלל הן אתה שומע לאו, שמה שאי אפשר לכתוב בפירוש לא יתבאר. ואודות מוגבלות הכתב, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, למעלה פ"ט [תקי:] כתב: "הנה נרמז לך מעט מעט מה שאפשר לך להבין ולכתוב מזה, והוא עיקר ושורש הדבר, אך כל ענין זה בפרט אי אפשר לכתוב". ובבאר הגולה באר השלישי [רעח.] כתב: "ומעתה כאשר תבין דברים אלו אשר נתבארו כאן, ותבין קצת מעצמך, שאי אפשר לכתוב הכל בכתב". ושם באר הששי [ריד:] כתב: "ואין האדם יכול לכוון ולבאר הכל בכתב, ולבאר עצם הדברים באמיתתם, מכל מקום פתח מפולש פתחנו". ובתפארת ישראל ס"פ ד [פד:] כתב: "וראוי להבין דברים אלו, שהם דברים גדולים מאד, כי אי אפשר לכתוב יותר, ועם שהם יותר עמוקים". ושם פל"ד אות כ [תפא:] כתב: "כל דבר שנכתב הוא משוער ומוגבל". ובנצח ישראל ס"פ ז [קצט.] כתב: "אל תשער בדעתך כי אפשר לכתוב בפירוש, כי איך אפשר לפרש הכל בכתב". והפחד יצחק, חנוכה, מאמר יא, אות ג, כתב: "והבן היטב כי אין הדיבורים הללו אלא רמיזות עדינות לנפש אצילה, ובשום אופן אי אפשר לטבול את פיו של הקולמוס בתהום הלב" [הובא למעלה פ"ט הערה 311]. והעולה מכך הוא שאי אפשר לפרש את הכל בכתב, הן מצד הכמות, והן מצד האיכות. ובסמוך הערה 248 נלקטו עוד מקבילות לכך. וראה להלן פמ"א הערות 138, 139, ופמ"ג הערה 138.

<> לא מצאתי שביאר ענין זה במקום אחר בספריו. וראה להלן הערה 265.

<> על פי הפסוק [משלי א, ה] "ישמע חכם ויוסף לקח". וכן [משלי ט, ט] "תן לחכם ויחכם עוד". ובמשנה [חגיגה יא:] אמרו "חכם ומבין מדעתו". וזהו משפט נפוץ מאוד בספריו. וכגון, להלן ס"פ מא [לאחר ציון 137] כתב: "כי אלו הדברים הם ברורים בלי ספק, ומה שאפשר לך להבין מדברי חכמה בארנו, כי אי אפשר לכתוב עומק הפירוש בכתב, רק אם הוא חכם יבין מדעתו, וישמע חכם ויוסף חכמה ובינה". ולהלן פמ"ג [לאחר ציון 137] כתב: "ודבר זה ענין עמוק והבינהו, כי אי אפשר לבאר בכתב, רק החכם יבין מדעתו, כי הם דברים עמוקים סתרי החכמה". ובתפארת ישראל ס"פ כג [שמח.] כתב: "והחכם יוסיף חכמה ודעת, כי אי אפשר לפרש הכל בכתב". ושם פל"ח [תקעט:] כתב: "אין לכתוב במפורש יותר, רק החכם יבין מעצמו, ויעמוד על דברי חכמה מאד". ובנצח ישראל פי"ח [תד.] כתב: "מה שאפשר לפרש פרשנו, והחכם יוסיף דעת ותבונה". ושם ס"פ מח [תשצט:] כתב: "ודברים אלו באמת עמוקים מאוד, אי אפשר לפרש דבר זה יותר, רק אם יבין הדברים מעצמו". ושם ס"פ ס [תתקכח.] כתב: "ואין לפרש יותר, כי הם דברים עמוקים, רק יבין האדם מעצמו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תצא.] כתב: "ואין עוד להאריך, אף כי הדברים צריכים יותר ביאור, מכל מקום מה שאפשר לבאר נתבאר לך, והמבין יוסיף חכמה ודעת, ואז יבין דברי חכמה ודברי אמת". ובהמשך שם [תקד.] כתב: "ואם כי אי אפשר לכתוב דברים נוראים כאלו, רק כי הדברים האלו מועטים בכתב, ורובם חכם יוסיף חכמה ודעת". ובגו"א בראשית פ"א תחילת אות נב [ל:] כתב: "אציע מן המאמר הזה מה שאפשר שיקנה קצת הבנה בזה, ואולי יקנה יותר מעצמו". ושם שמות פט"ו תחילת אות כג [שה:] כתב: "והנה אבינה קצת הטעם, ותבין יותר משכלך". ושם שמות פי"ט סוף אות יח [עא:] כתב: "אך קשה מאוד הבנה שלימה בכתב לכמו אלו הדברים העמוקים, רק יוסיף חכמה ודעת". ושם דברים פ"ד סוף אות כא [צז:] כתב: "אף כי יש בו עומק יותר שלא נוכל לפרש בפירוש, אלא אם כן הוא חכם מבין מדעתו". ובדר"ח פ"ב סוף מ"ט [תשכז:] כתב: "והחכם יוסיף חכמה ותבונה... וימצא סוד קדושים". ושם פ"ה מ"ט [דש] כתב: "והחכם יבין מדעתו". ובח"א לר"ה טז: [א, קח:] כתב: "אי אפשר לפרש יותר... כי אם נפרש... היה הדבר ארוך, אבל החכם יודע ומבין מדעתו". וראה למעלה הערה 246, פ"ד הערה 134, פ"ט הערה 311, פי"א הערה 68, להלן פמ"א הערות 138, 139, ופמ"ג הערה 139.

<> רש"י שמות ד, כג "שלח את בני וגו' הנה אנכי הורג וגו' - היא מכה אחרונה ובה התרהו תחלה, מפני שהיא קשה". ולמעלה פל"ג [תקעה:] כתב: "מכת בכורות, השקולה נגד כל המכות [רש"י שמות ט, יד]... דסתמא אותה מכה שעל ידה יצאו היא הקשה ביותר". ולמעלה פל"ד [תרי:] כתב: "היה 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". ולמעלה פל"ו [תרנז:] כתב: "מכת בכורות בלילה [שמות יב, כט], 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: "אין לומר על ברד או על ארבה שהיא שקולה נגד כל המכות, דהא בודאי מכת בכורות קשה מכל המכות, דמכה אחרונה יותר קשה תמיד. אלא על מכת בכורות אמר שהיא שקולה נגד כל המכות" [הובא למעלה פל"ג הערה 54]. וראה למעלה פל"ג הערות 52, 54, פל"ד הערות 157, 158, 159, פל"ו הערה 60, פל"ז הערות 35, 98, 99, ולהלן פנ"א הערה 82.

<> שמתו בכוריהם. אך יש להעיר, שלגבי מכת ערוב נאמר [שמות ח, יח] "והפליתי ביום ההוא את ארץ גושן אשר עמי עומד עליה לבלתי היות שם ערוב למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ", ולמעלה פל"ב [תקס:] כתב: "מייחד מקום זה מבין שאר מקומות, שהיה הערוב בכל ארץ מצרים חוץ מארץ גושן. ובדרך הטבע ומנהגו של עולם החיות הולכים ורצים בכל מקום כרצונם, וכאן לא היה נראה בארץ גושן, אשר שם ישראל, הערוב. מורה זה התיחדות, וכל התיחדות מורה על מי שהוא מיוחד... ואף על גב שדם וכנים וצפרדעים וברד וכל המכות לא היו גם כן בארץ גושן, הערוב היה חדוש יותר גדול, כי זה מנהגו של עולם הוא כאשר לקתה הארץ בכנים, הרי מקום זה בלבד נלקה, ולא מקום אחר. וכן בדם לא נלקה בארץ גושן, וכן היאור לא נלקה בארץ גושן, ולפיכך אין זה הפלאה והבדלה מה שלא נלקה היאור והעפר בארץ גושן... בודאי אין זה פלא מה שיש ברד כאן, ואין במקום אחר. אבל מכת ערוב, שאף על גב שהביא ערוב על מצרים, הערוב בעצמו מתפשט בכל המקומות לפי רצונו... שהם חיות רעות, ודרך החיות להיות הולכות בכל מקום, ובזה הבדיל את ארץ גושן שלא היה שם ערוב". וכן כתב הרמב"ן [שמות ח, יח]: "והפליתי ביום ההוא את ארץ גשן - בעבור היות המכות הראשונות עומדות, איננו פלא שיהיו בארץ מצרים ולא בארץ גושן. אבל זו מכה משולחת, וכאשר יעלו החיות ממעונות אריות מהררי נמרים וישחיתו כל ארץ מצרים, ראוי היה בטבעם שיבואו גם בארץ גושן, אשר היא מכלל ארץ מצרים בתוכה. לכך הוצרך לומר 'והפליתי את ארץ גושן', שתנצל כולה בעבור שעמי עומד עליה, כי רובה של ישראל היא". וכן כתבו רבינו בחיי [שם], רשב"ם [שם], ריב"א [שם], ובעלי התוספות [שם], והובא למעלה פל"ב הערה 96. ואיך כתב כאן שבכל המכות "לא היה בטול טבע לישראל, כי אם למצרים", הרי אי התפשטות מכת ערוב לארץ גושן היא בטול הטבע, כי "בדרך הטבע ומנהגו של עולם החיות הולכים ורצים בכל מקום כרצונם, וכאן לא היה נראה בארץ גושן, אשר שם ישראל, הערוב" [לשונו למעלה פל"ב (תקס:)]. ויש לומר, כי סוף סוף לא התרחש דבר בארץ גושן, וכל העדר פעולה אינו נחשב ל"בטול הטבע", כי "בטול הטבע" הוא בקום ועשה ובידים. מה שאין בקריעת ים סוף, וכמו שמבאר. וזה נראה הביאור לדבריו בכת"י [תקיא.], שכתב: "אבל קריעת ים סוף הציל את ישראל בבטול הטבע, ובבטול הטבע היה מאבד המצרים. וכל המכות, אף על גב שלא היו בישראל, מכל מקום נשארו ישראל כדרך שאר עולם, שלא באה מכה עליהם". לאמור שבשאר המכות היתה הנהגת "סור מרע" [תהלים לד, טו], שהמכה פסחה מעל ישראל, אך לא היתה הנהגת "עשה טוב" [שם]. מה שאין כן בקרי"ס, שם ישראל ניצלו על ידי נס.

<> שהים נקרע ונבקע וישראל עברו ביבשה בתוך הים [שמות יד, כט], וזהו מעשה של "בטול הטבע".

<> לשונו למעלה פ"ח [תיג.]: "עוד שם [ב"ר מד, כא] גם קריעת ים סוף הראה [הקב"ה] לו [לאברהם], שנאמר [בראשית טו, יז] 'אשר עבר בין הגזרים', ונאמר [תהלים קלו, יג] 'לגוזר ים סוף לגזרים'. בארו בזה דבר מופלא מאוד, כי הראה לאברהם המעלה הגדולה אשר יש לישראל שהם מושלים על עולם הטבע, שהטבע נדחה מפניהם, והיה זה בקריעת ים סוף, שהיתה הטבע נדחית מפניהם. והראה זה לאברהם במה שעבר בין הגזרים, כי הגזרים האלו מורים על הדברים החומרים, שכל בהמה היא חמרית, וכאשר היה עובר בין הגזרים, מורה שהברית שיש לאברהם עם הקב"ה הוא למעלה מן הטבע, והנהגתו שנוהג עם אברהם הוא על ידי בטול הטבע. לכך היה עובר בין הגזרים, לומר כי הנהגת הקב"ה עם אברהם בביטול הטבע ולדחות אותה, ולכן הראה לו בזה קריעת ים סוף". ולהלן פמ"ז [לאחר ציון 213] כתב: "כי קריעת ים סוף אינו טבעי, והיה גובר השם יתברך על הטבע, עד שנקרע הים". ולהלן פנ"ט כתב: "קריעת ים סוף, אשר קרע להם הדברים הטבעיים... כי דברים הטבעיים נבקעים ונפסדים לפני ישראל והצלתם". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קג:] כתב: "ויש להקשות, אחר שעשה הקב"ה עשרה נסים עם ישראל במצרים, למה הוצרך לעשות על הים. ויראה לומר, כי השם יתברך עשה נסים לישראל כדי שיהיו אל השם יתברך לגמרי [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 3], וכמו שאמר הכתוב [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי מפני שהוצאתי אתכם מארץ מצרים, ראוי שיהיה השם יתברך לכם לאלוק. ומפני כי ההצלה היא בשנים; האחד, ההצלה מן המתנגד הוא האדם, שהוא בעל בחירה ובעל שכל. והמתנגד השני הוא הטבע... ולפיכך הוציא הקב"ה את ישראל מן מצרים על ידי נסים, והציל אותם מן המתנגד שהוא בעל שכל, הוא פרעה ומצריים, שהיו באים עליהם בכח ובגבורה, והיו עומדים בפניהם שלא יצאו מתוכם, והשם יתברך הוציא אותם. וגם עשה עמהם ניסים על הים, שהוא מתנגד הטבע, שלא היו עוד תחת רשות פרעה, והוציא את ישראל מתוך הים, וקרע להם הים הטבעי שהיה עומד בפניהם. והרי הציל את ישראל ממתנגד הטבעי, וממתנגד בעל שכל, ועל ידי זה קנה השם יתברך את ישראל לגמרי שהם שלו. ולכך שקולים אלו שני דברים, ההוצאה ממצרים וההוצאה מן הים, וכל אחד ואחד היו בו עשרה נסים" [הובא למעלה פ"ח הערה 229, ולהלן פמ"ז הערה 214].

<> פירוש - רק בקרי"ס מצינו שחז"ל נתנו טעמים רבים באיזו זכות היא נעשתה, ולא מצינו שיאמרו כן בקשר לעשר המכות, וכגון שמכת ברד נעשתה מחמת זכות מסויימת. והטעם לזה כי בקרי"ס היתה הצלת ישראל ע"י ביטול הטבע, ודבר זה הוא מעלה עליונה, ויש צורך בזכיות מופלגות כדי שתהיה לישראל מעלה עליונה זו. וכסברה זו כתב למעלה פ"ח [תד:], וז"ל: "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" [הובא למעלה פ"ח הערה 197, ופל"ד הערה 187]. ומעין כן ביאר בסוף ההקדמה לאור חדש [קלה.] שנס פורים בא ממקום עליון ונסתר [ולכך לא נעשה בפורים נס נגלה], ומשום כן חז"ל דקדקו במיוחד לפרש את הנס, וכמו שנמצאות בגמרא [מגילה י:-יא.] ארבע עשרה פתיחות שונות למגילה, כי "הכל הוא בשביל הנס הגדול" [לשון שם (קמ.)]. הרי כאשר מדובר במעלה עליונה ונסתרת יש צורך לבאר זאת בהרבה פנים.

<> בא לבאר טעם שני אודות המיוחד בקרי"ס לעומת עשר המכות. ועד כה ביאר שבקרי"ס היה ביטול הטבע בשביל ישראל, לעומת עשר המכות שהיה ביטול הטבע למצריים בלבד. ומעתה יבאר שבקרי"ס היה ביטול אל הים, והוא יסוד המים, לעומת עשר המכות, וכמו שמבאר.

<> כמו מכת דם [שמות ז, כ], וצפרדע [שם ח, ב], שהיו ביאור. ומכת כינים [שם פסוק יג] היתה בארץ. ולמעלה פל"ד [תקצג.] ביאר את הטעם מדוע שתי המכות הראשונות [דם וצפרדע] היו ביאור, ומכה שלישית [כינים] היתה על הארץ. וכן הוא להלן פנ"ז.

<> לכאורה הביא ראיה לסתור, כי הים נקרא בלשון רבים "ולמקוה המים קרא ימים", ולא נאמר "קרא ים". אך כוונתו מתבארת על פי מה שכתב רש"י שם [בראשית א, י], וז"ל: "קרא ימים - והלא ים אחד הוא, אלא אינו דומה טעם דג העולה מן הים בעכו, לדג העולה מן הים באספמיא". הרי כי רק מצד הדגים נאמר לשון רבים, אך לא מצד המים עצמם. וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות ל [יח:], וז"ל: "אלא אינו דומה טעם דג וכו'. ואין לתרץ קושיא זאת דלכך נקרא 'ימים' מפני ש'כל הנחלים הולכים אל הים' [קהלת א, ז], ויש בו מיני ימים הרבה. דודאי שינוי הימים אינו גורם שינוי השם להיות נקרא הים בשם 'ימים', דכיון דכלם נכנסים לים אחד, היה ראוי להיות נקרא בלשון יחיד. אלא מפני חילוף הדגים של הנחלים והימים, ההולכים אל הים אוקינוס... ואם לא היה שינוי טעם הדגים לא היה ראוי שיהיה הים נקרא בלשון רבים 'ימים', אחר שלא נקוה שם רק המים מן הנחלים, וכל המים הם שוים". וכן כתב למעלה פל"ד [תקצו:], ויובא להלן הערה 282. ולהלן פמ"ז [לאחר ציון 63] כתב: "האמונה הזאת קנו ישראל על ידי קריעת ים סוף, כמו שנתבאר למעלה בפרקים הרבה מאוד, כי הים אינו דבר פרטי, כי אין שני ימים בעולם, כמו שיש כמה נהרות. ואם כן היאור פרטי, וכן הירדן דבר פרטי, וידוע כי יש כחות מושלים על דברים פרטיים, מה שהוא בחלקם. אבל הים אינו נחשב פרטי, ולפיכך דבר זה מיוחס אל מי שהוא כל יכול, ומושל על הכל. ולכך אמרה רחב [יהושע ב, י] 'כי שמענו אשר הוביש ה' מי ים סוף', הרי כי עיקר הוא קריעת ים סוף שעל ידו קנו האמונה בה'... זכרה המופת הזה, כי זה בעצמו מורה כי בידו הכל, ואין חוץ ממנו, ומאחר שבידו הכל, אין זולתו" [הובא למעלה הערה 9]. וראה בסמוך הערות 258, 277, ולהלן פמ"ז הערות 65, 191. @**ובעוד שכאן**^ מחלק בין כלליות הים לפרטיות היאור, הרי בכת"י [תקיא:] חילק ביניהם מצד אופן המכה, וכלשונו: "אף כי היו המכות במצרים ביאור ובארץ, אינו דומה לביקוע. שהביקוע הוא בטול ים לגמרי, אבל מה שהיה עפר הארץ כינים, וכן מה שהיה היאור דם, אין כאן בטול לגמרי אל היאור [והארץ]. ולפיכך אל זה הנס נתנו טעם יותר".

<> ופסוק זה מורה שהים הוא יסוד המים, וכמו שמבאר והולך. וראה הערה הבאה.

<> כי ישנם ארבעה יסודות; אש, רוח [אויר], מים וארץ [כמבואר למעלה הערה 96]. ולהלן פנ"ט כתב: "כי קריעת הים הוא מעלה לישראל מה שלא היו בכל המכות במצרים, שהיה הים, שהוא אחד ממציאות העולם, נחרב ויבש. לא כמו שאר נסים שהיו במצרים, שהיו המכות בדברים פרטיים ממציאות העולם, אבל הים שהוא יסוד המים, אין זה פרטי, ונחרב הים. אף על גב שהכה היאור בדם ובצפרדעים... אין היאור נחשב כמו הים, כי הים הוא נחשב יסוד המים, עליו אמר הכתוב [תהלים צה, ה] 'אשר לו הים והוא עשהו', וקיבל הים הפסד, ונחרב הים. לכך בקוע המים הוא ענין יותר נפלא, שהיתה המכה בדבר שהוא עיקר העולם. לכך במצרים היה פועל באצבע בלבד [שמות ח, טו], כי האצבע מורה על פרטיים. אבל הים היתה המכה ביד [שמות יד, לא], כמו שהתבאר לך הטעם כי בכל היד המכה כללית, ולא פרטית". וכן כתב בגו"א שמות פי"ח אות א [ג:], ויובא להלן הערה 282. ובבאר הגולה באר הרביעי [תכג:] כתב: "כי הים הגדול, במה שהוא יסוד המים". וראה הערה הבאה, ולהלן הערה 277, ופמ"ב הערה 7.

<> יש להעיר, שאמנם קרי"ס מורה שישראל גברו על יסוד המים, אך איך מוכח מכך שהם גברו על עולם הטבעי. אמנם לשונו בפנ"ט [הובא בהערה הקודמת] מיישבת שאלה זו, שכתב: "כי הים הוא נחשב יסוד המים... וקיבל הים הפסד, ונחרב הים. לכך בקוע המים הוא ענין יותר נפלא, שהיתה המכה בדבר שהוא &**עיקר העולם**^". לאמור שארבעה היסודות הם ארבעה עיקרים שעליהם עומד עולם הטבע, והתגברות על אחד מיסודות אלו היא התגברות על כל עולם הטבע, כי "אם אין יסוד, אין בנין" [רשב"א ור"ן (ב"ב ו:), ורא"ש ב"ב פ"א סוף סימן יז], וכמבואר למעלה הקדמה שניה הערה 109, ולהלן פמ"ט הערה 192. ולהלן פנ"ח כתב: "כי בעולם הטבעי יש בו חמשה דברים, אבל אינם בענין אחד כלל. כי הארבעה יסודות הם ארבע, והחומר המשותף לכלם הוא החמישי, להשלים ולאחד אותם". ובח"א לב"מ קז: [ג, נג.] כתב: "יש לך לדעת כי ארבע יסודות הם בעולם, ובהם העולם נוהג בשווי, ועל ידם יוצא העולם מן השווי". וראה להלן פמ"ב הערה 4, ופמ"ז הערה 470.

<> אודות שהטבע הוא חומרי, כן כתב למעלה בהקדמה שניה [נ:]: "כי הטבעי כח גשמי". ובאור חדש פ"ו [תתרו:] כתב: "מצות העומר בשביל שהוא יתברך מנהיג הטבע... ולפיכך הבאת העומר הוא מן השעורין דווקא [מנחות פד.], כי הטבע הוא חמרי כאשר ידוע, ולפיכך שייך בזה דוקא שעורין, ולא ענין אחר". ובתפארת ישראל פ"ב [נ.] כתב: "הטבע הוא כח חמרי בלבד", ושם חזר על יסוד זה כמה פעמים. וכן כתב שם פ"ז [קכ.]. ושם פי"ט [רפח.] כתב: "כי הטבע היא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות". ובנצח ישראל פכ"ח [תקעב.] כתב: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי". ושם פל"ד [תרמט.] כתב: "כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, רמזו עליו חכמים [פסחים מט:] שאמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי, והוא מבטל השכלי הנבדל מן החומר לגמרי". ובבאר הגולה באר הראשון [נב:] כתב: "הטבע פועלת הדבר שהוא גשמי ברצון השם יתברך". ובנר מצוה [פח.] כתב: "כל דבר שהוא קדוש הוא נבדל מן הטבע, שהיא גשמית חמרית". ובקידושין פב. אמרו "טוב שברופאים לגיהנום", וכתב לבאר שם בח"א [ב, קנג.]: "ונראה פירושו, מפני שמלאכתו בטבע, והטבע הוא לחומר. וכל עסקי הרופא בגוף החמרי, ולפיכך 'טוב שברופאים לגיהנום'... ואין לך אומנות בעולם שכל עסק שלו בחומר, ולא מצד הצורה כלל, רק הרופא, שכל עסק שלו עם גוף האדם מצד טבעו החומרית, ולא עיין בצורה". ובח"א לע"ז ב: [ד, כא:] כתב: "הטבעי הוא גשמי, והוא נבדל מן השם יתברך, שהוא בלתי גשמי" [הובא למעלה הערה 132]. וראה להלן פמ"ב הערה 4.

<> להלן פמ"ז [לאחר ציון 63].

<> חוזר בזה לדברי חמשה עשר התנאים שהובאו במכילתא [שמות יד, טו] שביארו את הגורם שהביא לקריעת ים סוף [ראה למעלה הערה 245]. ויש קצת להעיר על דבריו, שכתב כאן שכולי עלמא מודו ש"היה בישראל מעלה אלקית נבדלת, ובאותה מעלה נקרע הים", וזה ניחא לארבעה עשר התנאים שהובאו במכילתא שם, שציינו מעלות שהיו בישראל [מעלת האמונה, מעלת השבטים, מעלת המילה, מעלת אברהם אביהם, וכיו"ב]. אך הדעה החמישית במכילתא היא של חכמים, והם סוברים שקריעת הים היתה בשביל שמו יתברך. ולמעלה [לאחר ציון 157] כתב: "וחכמים אומרים בשביל שמו עשה עמהם, שנאמר [ישעיה מח, יא] 'למעני אעשה'. פירוש, כי קריעת ים סוף כדי להודיע שמו הגדול בעולם, כדכתיב [שמות יד, יח] 'וידעו מצרים כי אני ה''. ומפני זה שמו הנבדל והקדוש בקע הים הטבעי, שהרי הכל היה בשביל שמו הקדוש, והוא שהיה בוקע ים הטבע". ולכאורה לפי טעם זה לא מדובר ש"היה בישראל מעלה אלקית נבדלת", אלא במעלה אלקית של שמו יתברך. אך ברי שהישוב לכך הוא שמעלת שמו יתברך חלה על ישראל, וממילא מעלת ישראל הנבדלת היא ששם ה' נקרא עליהם. ומקרא מלא הוא [יהושע ז, ט] "וישמעו הכנעני וכל יושבי הארץ ונסבו עלינו והכריתו את שמנו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול". וכן מבואר למעלה פ"ג הערות 2, 69, פכ"ג הערה 90, פכ"ה הערה 9, ופל"ו הערה 91.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 107]: "מאותה מעלה אלקית נדחו המים, שהם חמרים, כמו שהתבאר כמה פעמים כי החומר נדחה מפני דבר אלקי", ושם הערה 109. ויסוד זה נתבאר הרבה פעמים בפרק זה, וכמלוקט למעלה הערה 117. וראה להלן פמ"א הערה 1.

<> נראה שכוונתו לדברים שכתב בביאור הפסוקים הקודמים לפסוק [תהלים קיד, ה] "מה לך הים כי תנוס", שזה לשונו להלן פס"ב: "מה שאמר [תהלים קיד, ג] 'הים ראה וינוס הירדן יסוב'... ומה שזכר [שם פסוק ד] 'ההרים רקדו כאילים גבעות כבני צאן', יותר ממה שזכר שאר הנמצאים. שבא לומר כאשר יצאו ישראל ממצרים, היה זה על ידי השם יתברך אשר הוציאם. ולפיכך לא היתה היציאה בענין טבעי, רק הכל יוצא מן הטבע, שהיה פועל הקב"ה נסים ונפלאות. וכאשר ההוצאה על ידי הקב"ה, שהוא קדוש, לפיכך הנמצאים כמו הים והירדן בורחים מפני קדושתו יתברך. ואלו הנמצאים רחוקים מן קדושתו יתברך, וזה כי אלו הנמצאים כמו הים והירדן נוטים לענין החומר, והם רחוקים מן הצורה, כמו שכבר נתבאר. ולפיכך דבר שאין לו צורה כלל, ואין לו שלימות כלל של צורה, כמו המים, לא יוכלו לעמוד מפני הקדוש והנבדל. וכן ההרים, בעבור שהם בעלי חומר גס, אין עמידה להם בפני הקדוש והנבדל. ולפיכך אלו שני מציאות 'הים ראה וינוס' 'ההרים רקדו כאלים', כלומר שאין עמידה לנמצאים בעלי חומר בפני קדוש נבדל. ואלו שתי מציאות בפרט הם חומרים; אם הים מצד שהמים הם בלתי צורה, כי המים אין להם שלימות. וכן ההרים בעלי חומר גס... וכאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, הוציא אותם בקדושתו, שהוא נבדל מן החומר הטבעי. לכך היה עושה עמהם נסים ונפלאות בשנוי טבע העולם. לכך מפני קדושתו 'הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור'. וכל ענין הזה כי היה עלוי ישראל ביציאת מצרים למעלה מדברים החמרים הטבעיים, עד שכל הדברים החמרים הבלתי נבדלים נחשבים לאין, וזהו 'הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור וגו''".

<> בכת"י [תקיא:] כתב משפט זה כך: "וכאשר תעמיק תמצא כי אלו המעלות שזכרו, כלם הם מעלות נבדלות אלקיות, ראוי להם לבקוע הים, ואין להאריך". וכן כתב למעלה לאחר ציון 255. וכאמור [למעלה הערה 247] לא מצאתי שביאר טעמים אלו בשאר ספריו.

<> הולך לבאר שהמחייב את קרי"ס הוא שכל זמן שה' לא קרע את הים בפני ישראל, לא היתה לישראל מציאות שלימה הנבדלת לגמרי מן החומר. והואיל ויציאת מצרים היא הלידה של עם ישראל [כמבואר למעלה הערה 14], לכך אין יצ"מ שלימה אלא רק לאחר שהים יקרע בפני ישראל. באופן שהמחייב את יציאת מצרים בט"ו ניסן הוא גם המחייב את קריעת ים סוף שבעה ימים לאחר מכן. ורבוי הדעות במכילתא הוא לבאר מהי המעלה האלקית הנבדלת שעמה נשלמה יציאת מצרים.

<> לשונו בבאר הגולה באר השני [רכ.]: "כי אין מעלת הצורה רק לישראל בלבד, שהם נקראים 'אדם', ואילו האומות, כאשר נתנה התורה לישראל, אין להם דבר זה, כי הם חמריים. וכמו שאמרו ז"ל [יבמות סא.] אתם קרויים אדם, ואין אומות העולם קרויים אדם". ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד" [הובא למעלה פ"ד הערה 27, פי"ב הערה 31, פט"ו הערה 43, פכ"ב הערה 112, פכ"ג הערה 175, להלן פמ"ב הערה 98, פמ"ד הערה 67, ופמ"ה הערה 15]. וראה הערה הבאה, והערה 273.

<> מצינו בספריו כמה פעמים שתלה דברים של ישראל במה שהם בעלי צורה נבדלת. וננקוט כאן בשלשה מהם; (א) היותם נבדלים וקדושים מן העריות. (ב) מצבם השפל בגלות. (ג) היותם מצווים במילה. ואודות הבדלתם מן העריות, כן כתב למעלה פ"ד [רכ:], וז"ל: "ענין הזנות הוא מתאות הגוף, וישראל שהם נבדלים וקדושים מן העריות, זהו מפני שהם נמשכים אחר הצורה, שהיא קדושה ונבדלת מן הענין החומר". ובגו"א במדבר פל"א אות יח [תקטו:] כתב: "דע, כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבעלי חיים הם חומרים, והאדם, שיש בו נפש נבדלת, אינו חומרי כמו הבעלי חיים, ודבר זה מבואר. ועל זה אמרו [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. כי האומות, אף על גב שהם אדם, מכל מקום נפשם אינה נבדלת, רק מוטבע בחומר... ישראל הם גדורים בעריות, ועל האומות מעיד הכתוב [ויקרא יח, ג] כי הם פרוצים בעריות. שכל זה ראיה כי ישראל קדושים, נבדלים ביותר מן החומרי מכל האומות. וזה שאמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. שההבדל שיש בין הבעל חיים והאדם נמצא בכם ביותר. ואין האומות אדם, לפי שנפשם מוטבעת בחומר, משתתף לבעלי חיים החומריים. ודבר מבואר הוא זה" [הובא למעלה פ"ד הערות 13, 27, פי"ב הערה 31, פי"ד הערה 65, פכ"ב הערה 112, פכ"ג הערה 175, ולהלן פמ"ד הערה 57]. @**ואודות שפלותם**^ בגלות, כן כתב למעלה פ"ד [רכה:], ויובא להלן הערה 290. ולהלן פ"ס כתב: "כלל הדבר, כי הגלות לישראל בסגולה... וכבר נתבאר זה למעלה בפרק ד' שישראל יש להם מעלת הצורה השלימה הנבדלת, ומפני כך או שהם בתכלית המעלה, או בתכלית השפלות, עיין שם הטעם. והתבאר לך כי ישראל שהם לחלק ה' בלבד, ובשביל זה אפשר בהם הגלות יותר, כמו שיש בהם הגאולה. וזהו פסח שנאכל על מצות ומרורים. ודבר זה ענין ברור מאוד מאוד שזהו ענין פסח מצה ומרור, כי הכל נמשך אחר הפסח במה שהם לחלק ה', ואחר מדריגה זאת העליונה נמשך להם הגאולה מרשות האומות, והשעבוד תחת רשות האומות". @**ואמרו חכמים**^ [מגילה טז.] "'כי נפול תפול לפניו' [אסתר ו, יג], דרש רבי יהודה בר אלעאי, שתי נפילות הללו למה. אמרו לו, אומה זו משולה לעפר, ומשולה לכוכבים; כשהן יורדין, יורדין עד עפר. וכשהן עולין, עולין עד לכוכבים". ובנצח ישראל פי"ד [שמט:] צירף מאמר זה למאמר בכתובות שהביא למעלה. ובאור חדש פ"ו [תתרמג.] כתב: "ומה שאמרו בגמרא כי אומה זה משולה לעפר ולכוכבים. ופירוש זה כי 'נפול תפול' משמע נפילה גמורה, עד שאין אחריה נפילה. ודבר זה מפני כי אין אומה כמו זאת ישראל, כי השם יתברך צורה אחרונה להם... ואם אין ישראל עושין רצונו של מקום, השם יתברך מסתלק מאתם, אשר הוא צורה נבדלת להם, ואז הם נופלים לגמרי... כי הצורה השלימה אם אינה היא בשלימותה כאשר ראוי לה, אז כאלו בטילה היא לגמרי, והכל מושלים בה, אף בהמה חיה ועוף. אבל כאשר היא בשלימותה כאשר ראוי, בודאי מושלת על הכל. רק כאשר לא נמצאת בשלימותה, אז היא כאילו אין לה מציאות כלל, ואז יורדים עד עפר, כמו דבר שאין נחשב מציאות כלל. וגם דבר זה מבואר בכמה מקומות". ובכת"י למעלה [רצג.] כתב: "ויש עוד הרמז במה שאמרו ז"ל [כתובות סו:] 'אם אין עושים רצונו של מקום', שבזה תלה לך עיקר פירוש זה. וזה כי עיקר ישראל במה שהם חלק ה', וזהו עצם ישראל... וכאשר ישראל אין עושים רצונו של מקום אז אינם לחלקו יתברך, שזהו עצם עצמם וענינם, אז אין מציאות להם כלל... כאשר היו במצרים שעדיין לא היו לחלקו של הקב"ה, וכן כאשר רחקו ממנו יתברך על ידי חטאים, נמסרו ביד אומה שפלה, שבזה אין להם מציאות כלל" [הובא למעלה פ"ד הערה 59]. @**ואודות שהמילה^** מורה על צורתם הנבדלת, כן כתבלהלן פמ"ז [לאחר ציון 218]**: "**יש בישראל מדריגה זאת שאינם טבעיים, שהרי יש בהם המילה**".** ובבאר הגולה באר החמישי [נו:] כתב: "דבר זה הוא סוד המילה, שצריך להסיר הערלה, אשר הוא כמו מכסה לאבר הזה. והערלה מונע עד שלא נמצא האדם בפעל, כי כל אשר יש לו כסוי ואטימא אינו נמצא בפעל הנגלה. והרי על ידי אבר הזה הוא איש, אשר האיש נחשב צורה, שעל ידי הצורה הוא בפעל הגמור. ולכך צריך להסיר הכסוי והאטימא, שהוא הערלה, עד שיהיה איש בפעל, כמו שראוי אל הצורה שהוא נמצא בפעל. ודווקא אל ישראל נצטווה המילה, מפני שיש אל ישראל מעלת ומדריגת הצורה כמו שהתבאר פעמים הרבה, ולפיכך ראוי ומחויב להסיר הערלה" [הובא למעלה פ"ד הערה 38]. ובנצח ישראל פי"ט [תטז:] כתב: "יש לישראל צורה נבדלת אינה מוטבעת בחומר, וזה יורה המילה, שהמילה מורה על שלימות צורתן הנבדלת מן החמרי, כאשר המילה ביום השמיני, והוא לאחר ז', שהם ימי הטבע שבהם נברא העולם הטבעי. והמילה שהיא אחר ז' ימים, שהם ז' ימי בראשית, היא על הטבע". ובח"א למנחות נג: [ד, פג:] כתב: "אף על גב שחטאו [ישראל], מכל מקום... יש להם צורה נבדלת אלקית מצד עצמה. כי יש לישראל צורה נבדלת אינה מוטבעת בחומר, וזהו המילה, כי המילה היא צורת ישראל... שהמילה מורה על צורתם הנבדלת מן החומר. ומעתה אף כי הם נפתים ליצר הרע מצד החומר שבהם, הרי אין בטול אל צורתם העצמית הנבדלת, ואין ראוי להם הפסד". וראה להלן פמ"ה הערה 19, ופמ"ז הערה 219.

<> לשונו למעלה פ"ד [ריח.]: "כי עצמם של מצרים דבוקים בזנות וכל דבר תעוב, ונמשכים בטבעם אחר הזנות ומעשים אשר הם תעובים... כי המצרים הם דביקים בזנות, וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה... ובשביל זה קרא יחזקאל את מצרים 'חמורים', 'אשר בשר חמורים בשרם' [יחזקאל כג, כ], להודיע כי ענין מצרים חומרים, וכל פעולתם נמשך אחר זה... הנה תמצא כי מצרים דומים ונמשלים לענין החומר... לכך המצריים נמשכים אחר הראוי להם". ולמעלה פי"א [תקלה:] כתב: "כי מצרים נקראים חמור, כדכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם', והיו שטופי זמה, כדכתיב בפרשת עריות [ויקרא יח, ג] 'כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו', ולא היה בעולם מקום שהיו שטופי זמה כמו ארץ מצרים". ולמעלה פט"ז [עז:] כתב: "אז היה מושל על החומר, הם מצרים אשר נמשלו לחומר, דכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם'". ולמעלה פל"ז [תשטז.] כתב: "מצרים נקראים 'חמור', דכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם', וכל מדריגתם חמרי". ולהלן פמ"ד [לאחר ציון 15] כתב: "שכבר התבאר כי לא היה אומה בעולם שהיה כל ענינם הכל חמרי כמו מצרים, והם נקראו בעצמם 'אשר בשר חמורים בשרם'". ולהלן פמ"ה [לאחר ציון 40] כתב: "ולפיכך נאמר שם [ויקרא כה, לח] 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים', ארץ שהיה שם הכל ענין גופני. כי מצרים כמו שנתבאר פעמים הרבה שנקראו 'חמורים', שנאמר 'בשר חמורים בשרם' על שם החומרית שבהם". הרי שמבאר שתיבת "חמור" מורה על החומריות. וראה למעלה פט"ז הערה 73, פל"ז הערה 119, פל"ט הערות 169, 178, להלן ציון 288, פמ"א הערה 131, פמ"ג הערה 196, פמ"ד הערה 20, ופמ"ה הערה 41.

<> כמשפט החומר המתנגד לצורה. ולמעלה פ"ג [קכז.] כתב: "תאות הגוף מבטל השכל, כי אין מתנגד יותר אל השכל רק הגוף". ולמעלה פכ"ב [רפא.] כתב: "כמו שמתנגד השכל לחומר, בעבור שזה שכלי וזה כולו חמרי, כך יתנגד הרוחני לגשמי, בעבור שהרוחנית הוא כולו צורה נבדלת בלבד, מופשטת מן החומר, והחומר אין בו צורה". ורש"י [שמות א, טז] כתב: "אם בן הוא וגו' - לא היה [פרעה] מקפיד אלא על הזכרים". ולהלן פנ"ד כתב: "ותדע כי מצרים נחשב כמו חומר... לפיכך לא היו המצרים מתנגדים לישראל רק בצורה, כי הזכרים הם הצורה בלבד, ומצרים הם כמו החומר, לא היו מתנגדים לענין החמרי כלל, רק לענין הצורה, כי בדבר זה הם הפכים. כי ידוע כי החומר מתנגד לצורה בעבור שזה חומרי וזה צורה, ובשביל כך היה כאן התנגדות בעצמן. ויש לדעת כי דבר עצמי למצרים מה שהם מתיחסים אל החמרי, וישראל צורה נבדלת כמו שהתבאר למעלה במקומות הרבה מאוד, ולכך לא היה כאן רק התנגדות חומר לצורה, ורצו לאבד הזכרים". ובנתיב התורה פט"ו [תרב:] כתב: "כי החמרי מתנגד לשכל, עד שאצל החמרי אין מציאות אל השכל, שהחומר והשכל שני הפכים". ובנצח ישראל פכ"ח [תקעב.] כתב: "ידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי". ושם פל"ד [תרמט.] כתב: "כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, רמזו עליו חכמים [פסחים מט:] שאמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי, והוא מבטל השכלי הנבדל מן החומר לגמרי" [הובא למעלה פכ"ב הערה 78].

<> לשונו למעלה פ"ד [רלב.]: "תמצא באדם הפרטי, כאשר האדם אינו בשלימות, והוא בילדותו, החומר מושל על הצורה, עד שהחומר מנהיג האדם, הולך אחר דברים שהם מעשה גוף שהוא חמרי. עד שגדל האדם, ואז הצורה מושלת על החומר, והצורה מנהגת את האדם, ובהכרח החומר הוא מקבל הנהגה מן הצורה". ולמעלה פי"א [תקלט.] כתב: "ואולם יש להקשות, למה היה צריך שיהיה יוסף במצרים זמן הרבה, ולמה לא הורד באותה שנה, ויחלום פרעה מיד. ואין זה קשיא, כי כבר ידעת כי הצורה, בעת שנולד הנער, יותר גובר החומר, עד שלא נראה שלימות הצורה בתינוק, ותמיד הולך אחר מעשה נערותו. ואדרבה, הצורה היא בטילה אצל החומר ומשועבד תחתיו. עד שיגדל הנער, ואז גובר הצורה על החומר ומולך עליו, הפך מתחלה, אשר היה החומר מלך, וברשותו ניתן הצורה. לכך מתחלה היה יוסף עבד למצרים בעת נערותו, עד שהיה בן שלשים, ואז נהפך הדבר להיות יוסף מולך עליהם, שהדבר הזה לפי המציאות הוא שיהיה יוסף מושל עליהם בסוף, כאשר תדע מעלת יוסף שהוא כמו צורה אל החומר שגוברת בסוף". וכן כתב להלן סוף פנ"ב. וראה למעלה הערה 206. @**ואודות שהאדם**^ בצעירותו נמשך אחר החומרי, ובהמשך חייו השכל מתגבר, כן כתב בהרבה מקומות בספריו. וכגון, בנצח ישראל פט"ו [שסד.] כתב: "ידוע כי הם שלשה עולמות; כי בימי הקטנות והבחרות האדם עומד בעולם הזה החומרי, כי אז נחשב שכלו וצורתו בטל אצל הגוף, כאילו היה חומרי לגמרי. ולכך הוא פונה אל התאות החמריות, והוא עוזב השכל מכל וכל. אבל כאשר מגיע האדם אל ימי העמידה, אז אין השכל בטל אצל החומר, וגם אין החומר בטל אצל השכל, רק שניהם עומדים ביחד, ועושה פעולות מתיחסים אל ענין זה, דהיינו שאין אחד בטל אצל השני, ושניהם משותפים ביחד... אבל בזמן הירידה, שאז הגשמי החומרי פוחת והולך, שנקרא 'ימי ירידה', ואז השכל מתגבר ביותר. כמו שאמרו ז"ל [שבת קנב.] זקני תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינין דעתן נוספת. לכך נחשב כאילו האדם הוא שכלי, ויש לו מהלכין בין השכליים". וכן כתב שם פמ"ב [תשכו.]. ובנר מצוה [סה.] כתב: "כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי, ובעת זקנותו אז מסתלק הגשמי ונשאר השכל בלבד, וכאילו היה האדם כולו שכלי". ובדר"ח פ"ד מכ"א [תכב:] כתב: "שכל הילדים... מוטבע בחומר, ולא יצא השכל לפעל להיות נבדל מן הגוף. וזהו בעת נערותו של אדם, כי בעת נערותו, השכל מוטבע בגוף, ואין החכמה של אדם חכמה נבדלת מן הדמיון. אבל שכל הזקן הוא נבדל לגמרי, כי לעת זקנה כח הגוף תש, וכח השכל גובר ביותר, עד שהשכל נבדל לגמרי... ודבר זה כי באדם בעת נערותו ימצא אצלו שני דברים; האחד, כי שכלו מוטבע בגוף החמרי, שאינו נבדל, כמו שהתבאר. והשני, כי מחמת רתיחת חום הטבעי בעת נערותו וילדותו, שאינו שקט, שכלו מעורב". וכן כתב שם פ"ה מכ"א [תקיד:], ושם פ"ו מ"ט [רצ:]. ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמד.] כתב: "כי זמן הילדות הולך האדם אחר תאותו... ואחר כך כשגדל והוא שכלי, ואז השכל גובר על החמרי, עד שאין אדם פונה אל הדברים החמרים שהם בעולם הזה... ואינו כולו שכלי, רק שאינו נוטה כולו אחר החמרי... ובזמן הזקנה השכלי גובר בעולם... שכבר נסתלק גשמות האדם לגמרי". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכו:] כתב: "בילדות האדם ובקטנות, הוא שקוע בתוך מדריגה החמרית... וכך הוא באמת בילדותו, שהוא שקוע בתוך מדריגה החמרית, כאילו לא יצא אל העולם להיות נמצא בפעל, עד שהוא גדול, ואז יצא ממדריגה החמרית שלו... לקטנים לא נמצא אתם השכל... שנפשם מוטבע בגוף". ואמרו חכמים [שבת קנב.] "דברים שאדם עושה בילדותו משחירים פניו לעת זקנתו", ובח"א שם [א, פג.] כתב: "כי הילדות שהאדם נמשך אחר החמרי, והם משחרים פניו, כי לעת זקנתו שכבר הלך החמרית, וראוי להיות קדוש נבדל מן המעשים שעשה בילדותו כאשר היה בעל חומר, והם משחרים, דהיינו גורמים לו העדר במציאות שלו". והמורה נבוכים ח"ג ס"פ נא כתב: "כבר בארו הפילוסופים כי הכוחות הגופניות בימי הבחרות ימנעו רוב מעלות המדות, וכל שכן זאת המחשבה הזכה העולה ביד האדם משלמות המושכלות המביאות לחשקו יתברך... כי כל אשר יחלשו כוחות הגוף ותכבה אש התאוות, יחזק השכל וירבה אורו ותזך השגתו, וישמח במה שהשיג" [ראה למעלה פ"ד הערות 79, 80, ופי"א הערה 34].

<> לשונו למעלה פ"ד [רלא.]: "לכך מצרים אשר נקראים בשם החומר, כדכתיב [יחזקאל כג, כ] 'אשר בשר חמורים בשרם', כאשר לא היו ישראל בשלימות שלהם, היו משועבדים למצרים, הפך אשר ראוי להיות הצורה גוברת ומושלת. וידוע כי כאשר היו ישראל במצרים לא היו ישראל בשלימותם אשר ראוי להם, כי עדיין לא הגיעו אל שש מאות אלף, ולפיכך היה נותן המציאות כי יהיו ישראל משועבדים למצרים, זהו הטעם מה שהיה שעבוד ישראל תחת אומה החמרית. וכמו כן תמצא באדם הפרטי, כאשר האדם אינו בשלימות, והוא בילדותו, החומר מושל על הצורה, עד שהחומר מנהיג האדם, הולך אחר דברים שהם מעשה גוף שהוא חמרי. עד שגדל האדם, ואז הצורה מושלת על החומר, והצורה מנהגת את האדם, ובהכרח החומר הוא מקבל הנהגה מן הצורה. וכך מתחלה היו ישראל תחת יד מצרים, וכאשר היו שלימים היו ישראל גוברים על מצרים שהם החומר, והבן זה מאוד". ולמעלה פי"א [תקמ:] כתב: "וכן ישראל היו כך, בתחלה היו ישראל במצרים קודם שלימותם, והיה החומר, הם המצרים, מושל עליהם, כאשר אמרנו לך פעמים הרבה. ואחר שהיו בשלימות, היו יוצאים אל החירות להיות מושלים עליהם, כאשר ראוי לפי המציאות וסדר הנמצא". ולמעלה פ"ל [תקיא.] כתב: "כבר נתבאר לך בפרקים הקודמים, כי אף על ישראל לא היו מושלים מצרים אשר מתיחסים אל בשר חמור, רק כאשר לא היו ישראל בשלימות, ומיד כאשר היו ישראל בשלימות יצאו מרשותם". וכן כתב למעלה פל"ט [לאחר ציון 168], ויובא בהערה 275. וראה להלן פמ"ג הערה 24.

<> כמבואר למעלה הערות 108, 118. אמנם עד כה לא ביאר שהמים מתנגדים לישראל, אלא שהם מתנגדים לצורה [למעלה פי"ד (ט.)], ולצורה הנבדלת של משה רבינו [פי"ז (קיב.), פי"ח (קלח:), ופכ"ג (שנה.)]. אך זהו היינו הך, כי הואיל ולישראל יש מעלת הצורה הנבדלת [כמבואר למעלה הערה 267], לכך התנגדות המים לצורה היא התנגדות המים לישראל.

<> מבאר כאן שממשלת ישראל על המצריים היא "על ידי המכות". וזו נקודה שלא כתב עד כה להדיא, כי עד כה כתב שהתגברות ישראל על המצריים היא בכך שיצאו מהם לחירות [כמלוקט בהערה 272]. ואף בסמוך כתב: "היו גוברים על מצרים ביום ראשון". אך כאן מגלה שכוונתו היא לתהליך שהביא ליציאת ממצרים, ואלו הן המכות [ראה למעלה פי"א הערה 40]. ולמעלה בהקדמה שלישית [קלב:] כתב: "הפסיד אותם [את המצריים] כשיצאו [ישראל] ממצרים בעשר מכות... ודבר זה נקרא 'גבורה', לפי שהיה בא נגד מצרים להתגבר עליהם בכחו הגדול ובזרועו הנטויה". וכן המהרש"א [ברכות נח.] כתב: "במדת הגבורה פעל יציאת מצרים, על ידי המכות שהביא על המצרים" [הובא למעלה פכ"ז הערה 8]. ויש להקשות לפי זה, שהקב"ה הוא זה שהכה את המצריים, ולא ישראל הכו את המצריים, ומדוע המכות נחשבות לממשלת ישראל על המצריים ["שמשלו על מצרים על ידי המכות" (לשונו כאן)]. ויש לומר, שכוונתו שמשה היה שולט על המצריים על ידי המכות [ושליטת משה היא שליטת ישראל על המצריים]. וכן כתב למעלה פט"ז [עח.]: "לא היה אדם נבדל מן החומר כמו משה רבינו עליו השלום, והוא היה ראוי להיות מושל על מצרים, כדכתיב [שמות ז, א] 'ראה נתתיך אלהים לפרעה וגו''". ופירש רש"י שם "נתתיך אלהים לפרעה - שופט ורודה לרדותו במכות ויסורין". ואונקלוס תרגם שם "ואמר ה' למשה חזי דמניתך רב לפרעה". ונקודה זו תוטעם על פי דברי הגרי"ז לשמות [ז, א], שכתב: "ראה נתתיך א' לפרעה. 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, פל"ב הערה 61, ופל"ח הערה 114].

<> לשונו למעלה פל"ט [לאחר ציון 167]: "כי נחשב קריעת ים סוף גמר היציאה. כי כאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים יצאו מענין החמרי, כי מצרים נקראו 'חמורים', והיו ישראל גוברים עליהם, כאשר התבאר למעלה. ורצה השם יתברך להשלים דבר זה לבקוע ים סוף, ונבקעו כל המים שבעולם [מכילתא שמות יד, כא], שהמים, כמו שהתבאר למעלה בפרק י"ד ובפרק י"ח, הם חמרים, שאין בהם צורה. וכאשר בקע ים סוף ויצאו בחרבה, יצאו ישראל מענין החמרי לגמרי, עד שקנו ישראל אז מעלה נבדלת". ולמעלה [לאחר ציון 206] כתב: "כי ענין אחד מצרים והים, כמו שנתבאר בסמוך". וראה להלן פמ"ז הערה 542.

<> ט"ו ניסן, שהוא יום ראשון של פסח.

<> כמבואר למעלה הערות 256, 258.

<> לכך בודאי שקרי"ס נחשבת מכה בכלל העולם, ולא רק משום שהים הוא מציאות כללית, אלא שבפועל כל מים שבעולם נבקעו.

<> וכאשר יסוד המים לוקה, אזי כל המים שבעולם לוקים, וכמו שכתב בגו"א שמות פי"ח אות א [ג:], וז"ל: "קריעת ים סוף היה נחשב בכלל העולם, כי הים הוא יסוד המים, ובשביל זה כל המים נבקעו. 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" [הובא למעלה פל"ד הערה 87]. וקודם לכן בגו"א שמות פי"ד אות כז [רפה:] כתב: "אבל עיקר הפירוש כי הים הוא יסוד המים, ו'כל הנחלים הולכים אל הים וממנו הם שבים ללכת'. למה הוא דומה, ללב האדם, וכאשר נלקה הלב, שהוא יסוד כל האיברים, נלקה עמו הכל. כך כשבקע הקב"ה את הים, שהוא יסוד כל המים, נלקו כל המימות עמו, אף המים שבצלוחית נבקעו [מכילתא שמות יד, כא]. גם כי אחר שהקב"ה נטל היסוד שלהם נלקו עמו הפרטים, והם שאר המים שהם תחת הכלל, ונבקעו עמו. וראיה לזה שהים נתבטל כחו כאשר נקרע, כדכתיב [שמות יד, כז] 'וישב הים לפנות בקר לאיתנו', משמע שבתחלה לא היה באיתנו. ובמדרש [מדרש תהלים קיד, ג] 'בצאת ישראל ממצרים הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור' [תהלים קיד, א-ג], מה ענין הירדן לכאן שאמר 'הירדן יסוב לאחור'. אלא גבירתה לקה, שפחה לקה עמה. הרי שאמר הירדן לקה בשביל שלקה הים שהוא גבירתה. וכן לקו כל מימות בעולם בשביל שלקה יסוד המים, שהוא הים". וכן כתב להלן פס"ב [ד"ה ומה שאמר הים ראה]. וראה להלן פמ"ז הערה 191 @**אך להלן**^ ר"פ מב סלל לו דרך אחרת בביאור מה שכל מים בעולם נלקו. ובעוד שכאן מבאר זאת מצד שכאשר היסוד לוקה, הכל לוקה, הרי להלן ביאר זאת מצד שיסוד המים החומריים לקה, ולא רק הים, וכלשונו: "'ויבקעו המים'. דרשו רז"ל 'ויבקע הים' לא נאמר, אלא 'ויבקעו המים', כל מימות שבעולם נבקעו. וזה תבין ממה שבארנו לך כי כאשר נבקעו המים אז היו ישראל מושלים לגמרי על הטבע, ונעשו קדושים נבדלים, והיו קדושים לה', כמו שהתבאר למעלה. ומפני זה היה קריעת ים סוף מצד המים בלבד, לא מצד הים. כי ראוי שיהיו המים נבקעים ביום שביעי של פסח, ואז יצאו ישראל לגמרי להיותם מושלים על מדת המים, שהם חומרים בכללם, לכך כל המים בעולם נבקעו. ואילו לא נבקע רק הים, לא היה הממשלה לישראל רק על הים, ולא על כל מדת המים. אבל ישראל היו מושלים על כל המים, לכך כל המים שבעולם נבקעו". וראה להלן פמ"ב הערה 7.

<> פירוש - אין שני ימים בעולם, אך יש שתי ארצות בעולם, ולכך המכות שהתרחשו בארץ מצרים אינו מכות כלליות, אלא מכות פרטיות. וכן ביאר בגו"א שמות פי"ח אות א [ג:], ויובא בהערה 282.

<> שנאמר בקרי"ס [שמות יד, לא] "וירא ישראל את היד הגדולה".

<> שנאמר במכת כינים [שמות ח, טו] "אצבע אלקים היא". ולמעלה פל"ד [תקצו:] כתב: "אמרו "אצבע אלקים [היא]', כלומר שכל המכות היו מכות פרטיות". וראה שם הערות 74, 75, שנתבאר שם בשני טעמים כיצד מכת כינים מורה על שאר המכות שאף הן נעשו באצבע. @**ולמעלה פל"ד**^ [תקצו:] כתב: "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". וכן כתב להלן ר"פ נח בטעמו השני, וכלשונו: "טעם זה שהמכה במצרים באצבע, ועל הים ביד ["וירא ישראל את היד הגדולה" (שמות יד, לא)]... 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". ובגו"א שמות פי"ח אות א [ג:] כתב: "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... 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 [שמות ח, טו] '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" [הובא למעלה פל"ד הערה 87, ולהלן פמ"ב הערה 7].

<> כמבואר למעלה הערה 152.

<> לכך יציאת מצרים היתה ביום ראשון של פסח, כי יצ"מ היא פועל יוצא מהמכות הפרטיות שהיו במצרים, והפרטי הוא חלק מהכלל ["וכל פרטי הוא חלק" (לשונו למעלה פט"ו {מח.})], שהוא אחד משבעה.

<> לשונו למעלה פל"ח [תשלה:]: "ומי שלא עשה פסח ראשון, יעשה פסח שני בחדש השני [במדבר ט, יא], והוא מורה על העבודה של יחידים... 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". ויש 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 הוא "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 [ריד.] 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. והובא למעלה פל"ח הערה 75]. וראה להלן פמ"ד הערה 215.

<> דוגמה מובהקת לדבריו ניתן למצוא בכך שמעשי הבריאה בימות החול נקראים [תהלים קד, כד] "מה רבו מעשיך ה'", ופסוק זה מובא בברכת "יוצר אור" דימות חול. ואילו בברכת "יוצר אור" דשבת לא אומרים כן, אלא אומרים בשיר של יום השבת [תהלים צב, ו] "מה גדלו מעשיך ה'", ומהו פשרו של חילוק זה. והפחד יצחק שבת מאמר ה אות ח עמד על זה, ובתוך דבריו כתב: "זהו הכלל; לפני שנצטרפו הנקודות לקו אחד, הרי אני אומר עליהם שהם רבים. אבל לאחר שנצטרפו הנקודות לקו, שוב אני אומר על הקו שהוא גדול. במקום הריבוי שלפני הצירוף תבוא הגדלות לאחר הצירוף". והואיל ושבת היא יום השביעי המחייבת מבט של כלליות, לכך נאמר "מה גדלו מעשיך ה'", כי גדולת נאמרת לאחר צירוף הפרטים. אך בימות החול, שעדיין לא הגענו למבט הכללי של שבת, שם אומרים "מה רבו", שזו תפיסת רבוי וכמות. וכמו שקרי"ס היתה ביום השביעי מפאת היות מספר שבע מציאות כללית, כך בשבת אומרים "מה גדלו", מפאת היות מספר שבע מציאות כללית. ואף אנן נמי נאמר כדברי הפחד יצחק [שם], שסיים דבריו בזה"ל: "ישמח ויגל האדם הנלבב במצאו טוב טעם ודעת בחילוף הרבוי דחול בגדלות דשבת".

<> כמבואר למעלה הערות 267, 268.

<> כמבואר למעלה הערה 269.

<> "כאשר" הוא כאן כמו "אז".

<> בכת"י [תקכז.] כתב משפט זה כך: "שלא היה לישראל מציאות בפעל. כי הצורה שהיא מוטבעת ומחוברת לחומר, אין מציאות לה בפעל". ויסוד גדול מונח בדברים אלו, והוא שכתב כאן "כי כבר ידענו שכל זמן שהיה להם התדבקות והתחברות אל מצרים שנמשלים לחומר" אזי "החומר גובר על הצורה". לאמור שכל עוד יש לצורה נגיעה כלשהי עם החומר, דינה להכנע לחומר, כי אין לצורה מציאות אם אינה עומדת בניתוק מוחלט מהחומר, כי חסרון כלשהו לצורה מביא להעדרותה. ועל יסוד זה כתב "כי כבר ידענו". ונראה שכוונתו לדבריו למעלה פ"ד [רכה:], וז"ל: "ובמסכת כתובות פרק מציאת האשה [סו:], תנו רבנן, מעשה ברבן יוחנן בן זכאי שהיה רוכב על החמור והיה יוצא מירושלים, והיו תלמידיו הולכים אחריו, ראה ריבה אחת שהיתה מלקטת שעורים מבין גללי בהמתן של ערביים... אשריכם ישראל, בזמן שאתם עושים רצונו של מקום, אין כל אומה ולשון שולטת בכם. וכשאין אתם עושים רצונו של מקום, מוסרם ביד אומה שפילה, ולא ביד אומה שפילה, אלא ביד בהמתן של אומה שפילה. ובדברים אלו יתבאר לך כל הדברים מפורש ובביאור. כי מהו השבח והודאה שנתן רבי יוחנן בן זכאי על זה ואמר 'אשריכם ישראל בזמן שאתם עושים רצונו של מקום אין כל אומה ולשון שולטת בכם, וכשאין אתם עושים רצונו של מקום מסרן ביד בהמתן של אומה שפילה'. אבל הן הן הדברים אשר אמרנו למעלה. כי דבר זה אשר הם נמסרים ביד אומה שפילה הוא נמשך אחר מדריגתן, מפני שמעלת ישראל מעלה נבדלת, &**ואין חסרון שייך במעלה נבדלת**^. לכך כאשר אין ישראל עושים רצונו של מקום, ונמשך להם החסרון, הרי יגיע בטול להם לגמרי... אבל מדריגת האומות אין עצם מעלתם מעלה נבדלת אשר לא תקבל חסרון, לכך אף כי הם אינם בשלימותם, אין כל כך ירידה להם כמו לישראל". ובנצח ישראל פי"ד [שמו:] גם כן הביא מאמר זה של רבי יוחנן בן זכאי, וכתב: "כי בודאי בזה יש לראות ולהתבונן מעלת ישראל העליונה, שיש להם משפט הצורה השלימה, אשר מצד עצמה ראוי לה השלימות לגמרי, ואין ראוי לה חסרון כלל. &**והחסרון בצורה הוא בטול אל הצורה לגמרי**^, ונחשבת נעדרת לגמרי. ומזה הצד היא יותר פחותה מכל אשר הם במדריגה החומרית, אשר יש להם מציאות מה, וזו נחשבת כאילו אין לה מציאות כלל, רק נעדרת. וזה שאמר 'אשריכם ישראל, בזמן שאתם עושים רצונו של הקב"ה', שדבר זה ראוי אל הצורה להיות עליונה על כל, לכך אמר שאם עושים רצונו של מקום, אין אומה ולשון שולטת בהם, כאשר ראוי אל הצורה השלימה שהיא מושלת תמיד על החומר, ולא החומר מושל בה. 'ובזמן שאין עושים רצונו של מקום, אז נמסרו ביד אומה שפלה'. כי מה שהם אומה שפלה מורה על שהיא יותר חומרית, כי אין ספק כי השפלות מורה על החומרית, שהחומר הוא שפל... וכל ענין זה מפני כי הצורה מצד עצמה ראוי לה השלימות, כי זהו עצם הצורה שהיא שלימה. וכאשר אין לה השלימות שראוי לה, כאילו היא נעדרת לגמרי... ובודאי יפה אמר על זה 'אשריכם ישראל וכו''. וכאשר תבין אלו הדברים על אמתתם מה שראוי לך להבין מהם, אז יפתחו לך שערים הרבה, כי דברים הרבה תלוים בזה במה שאין לישראל שום מדריגה בינונית; או שהם מושלים על הכל, או שהכל מושלים עליהם" [הובא למעלה פ"ד הערות 56, 72]. והביאור הוא שכל מעלה אלקית שיש לה חסרון כלשהו, שוב אין היא בגדר מעלה אלקית, וכפי שכתב למעלה פט"ו [נא:] "שאין פעולה מלמעלה לחצאין". וכן אמרו חכמים [יומא סט:] "פלגא ברקיעא לא יהבי" [ראה למעלה פ"ה הערה 118, ופט"ו הערה 119]. לכך "אין חסרון שייך במעלה נבדלת", ו"החסרון בצורה הוא בטול אל הצורה לגמרי". וראה להלן פמ"ג הערה 75.

<> פירוש - כל עוד שהמים עומדים ומתנגדים לישראל, זה נחשב כמו שהמצרים עומדים ומתנגדים לישראל, "כי ענין אחד למים עם המצרים" [לשונו למעלה לאחר ציון 272], שעדיין עומד בפני ישראל מונע חומרי.

<> לשונו למעלה פל"ט [לאחר ציון 177]: "שכל יציאת מצרים לא היה רק דבר זה; שיצאו ממצרים, החומר הגרוע והפחות. ועדיין לא יצאו לגמרי עד יום השביעי, שהיה קריעת ים סוף [רש"י שמות יד, ה]. והיה קריעת ים סוף לישראל לא במקרה, אלא בעצם, שהמים, שהם נוטים אל החומר כמו שנתבאר, הם מתיחסים אל מצרים. ולפיכך היציאה נחשב עד קריעת ים סוף". וראה להלן פמ"ז הערה 542.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 101]: "שכמו שנעשה הים יבשה בשביל האדם [הראשון], שאם לא כן אי אפשר לאדם להיות נמצא, כך ישראל שיצאו ממצרים נעשו לעם על ידי העברת הים, שמפני כך נקראו [שמות ב, ו] 'עברים', 'עבר ים'... נמצא כי על ידי העברת ים סוף נעשו לעם לה'. לכך אם להווית אדם הראשון עשה הים יבשה, כל שכן להווית אומה הישראלית". ולהלן פמ"ב [לאחר ציון 103] כתב: "כי אז כאשר קרע להם הים קנו ישראל מעלה אלקית המיוחדת להם". ולהלן פס"ח כתב: "כי כאשר עלו ישראל מן הים אז קנו ישראל עצם מדריגתן ומעלתן... כי ישראל לא קנו עצם מעלתן עד אחר שעברו ים, ולכך שם ישראל 'עברים', על שם עבר ים... כל הנבראים בעולם אומרים שירה אל הקב"ה, כי השירה כבודו יתברך, ובכל נמצא יש בו מן כבודו יתברך, וזאת היא השירה מן הנמצאים. ומפני זה כאשר קנו ישראל עצם מעלתן כשעברו ים, אז מיד אמרו שירה, כי במה שנעשו ישראל לעם ראוי שיהיה זה לכבוד השם יתברך, ואמרו שירה". ויש להעיר על דבריו להלן פס"ח, שמבאר שישראל אמרו שירה בעקבות קרי"ס מפאת שאז "קנו ישראל עצם מעלתן כשעברו ים... כי במה שנעשו ישראל לעם ראוי שיהיה זה לכבוד השם יתברך". אך א"כ תיקשי לך, מדוע רוב רובו של שירת הים עוסק במפלתן של המצריים [שמות טו, ד-ז "מרכבות פרעה וחילו ירה בים ומבחר שלשיו טובעו בים סוף. תהומות יכסיומו ירדו במצולות כמו אבן. ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב. וברוב גאונך תהרס קמיך תשלח חרונך יאכלמו כקש", וכיו"ב], ולא מוזכרת בשירה זו מעלת ישראל שקנו בקרי"ס, והרי מעלה זו היא סבת השירה, ומדוע הושמטה מהשירה. אמנם לפי דבריו כאן הדבר מבואר היטב; אין מפלת המצריים דבר נוסף למעלת ישראל, אלא מפלת המצריים היא היא המאפשרת לישראל לקנות את מעלתם הנבדלת, ועל כך בא כל ענין של קרי"ס, לנתק את ישראל מחומריות המים והמצריים. לכך ככל שהנך משורר על מפלת המצריים, כך הנך משורר על מעלת ישראל. ודו"ק. וראה למעלה הערה 30, ובסמוך הערה 295, ולהלן פמ"ב הערות 104, 118.

<> והשם מורה על מהותו של בעל השם, וכמבואר למעלה פכ"ד הערה 24.

<> ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה מצינו עוד דרשת חכמים על תיבת [בראשית יד, יג] "לאברם &**העברי**^", שאמרו [ב"ר מב, ח] "כל העולם כולו מעבר אחד, והוא מעבר אחד". ולכאורה זו דרשה אחרת שאינה שייכת לדרשת "עברים" - "עבר ים". אך לפי דבריו כאן הוי דבר אחד ממש, שהרי ביאר כאן שכל עוד שהיה לישראל חבור כלשהו למצריים, לא היתה לישראל מציאות שלימה. לכך רק לאחר שעברו את הים, והתנתקו לחלוטין מהמצריים, אז קנו את מעלתן הנבדלת. נמצא שדרשת "עבר ים" ודרשת "כל העולם מעבר אחד, והוא מעבר אחד" מורות על אותו ענין משותף, והוא התנתקות מוחלטת של ישראל מן האומות, וכמו שנאמר [במדבר כג, ט] "הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב". זאת ועוד, בדר"ח פ"ה מ"ד [קח.] ביאר שהפסוק [שמות יד, יג] "כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם" הוא תולדה מקריעת ים סוף, וכלשונו: "כי הקב"ה הוציא את ישראל ממצרים, דהיינו מפרעה זה שהיה באותה שעה, אבל עדיין לא הוציא אותם ממצרים... וזה היה על ידי קריעת ים סוף, שיצאו ישראל מן הארץ בכללה על ידי נסים בים... ועל דבר זה בא כל קריעת ים סוף. ולפיכך כתיב 'כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם', ואם כן היה זה יציאה מן מצרים לגמרי" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 164, ופ"ה הערה 141]. והואיל ונתבאר כאן שישראל קנו מעלתם בקרי"ס משום שאז התנתקו מהמצריים, לכך דין הוא שהפסוק המורה על התנתקות זו יאמר כתולדה מקריעת ים סוף [הובא למעלה פ"ה הערה 141].

גבורות ה', פרק מ עמוד PAGE כד

PAGE קצט

PAGE כד GH43