#**אחר שנשלם**= דברים השייכים ליציאת מצרים, עוד יש מאמרים פרטים בזה. דגרסינן במסכת סוטה (יא:), דרש רבי עקיבא, בשכר נשים צדקניות שבאותו דור נגאלו ישראל ממצרים. בשעה שהיו הולכות לשאוב מים, הקב"ה מזמין\* להם דגים קטנים בכדיהן, ושואבות מחצה מים ומחצה דגים, ובאות ושופתות שתי קדירות, אחת של מים, ואחת של דגים, ומוליכות אצל בעליהן בשדה, ומרחיצות אותם, וסכות אותם, ומאכילות ומשקות אותם, ונזקקין להם בין שפתים, שנאמר (תהלים סח, יד) "אם תשכבון בין שפתים". בשכר "תשכבון בין שפתים" זכו ישראל לביזת מצרים, שנאמר (שם) "כנפי יונה נחפה בכסף ואברותיה בירקרק חרוץ". כיון שמתעברות באות לבתיהן, וכיון שמגיע זמן מולדיהן, הולכות ויולדות תחת התפוח, שנאמר (שיה"ש ח, ה) "תחת התפוח עוררתיך". והקב"ה משלח מי שמנקר ומשפיר אותן כחיה שמשפרת את הולד, שנאמר (יחזקאל טז, ד) "ומולדותיך ביום הולדת". ומלקט\* להם שני עגולים, אחד של דבש, ואחד של שמן. וכיון שמכירין בהם המצריים באים להורגן, ונעשה להם נס ונבלעים בקרקע, ומביאים שוורים וחורשים על גבן. וכיון שהלכו, היו מבצבצין כצמח, שנאמר (שם פסוק ז) "רבבה כצמח השדה נתתיך". וכיון שמתגדלים, באים עדרים עדרים לבתיהן, שנאמר (שם) "ותרבי ותגדלי ותבאי בעדי עדיים שדים נכונו". וכשנגלה הקב"ה על הים, הם הכירוהו תחלה, שנאמר (שמות טו, ב) "זה אלי ואנוהו".

#**המאמר הזה**= נראה זר מאוד. אמנם פירוש זה המאמר ידוע, כאשר תבין את דברינו אשר התבארו בהקדמת הספר (הקדמה שניה), שענין הנס הוא דבר בלתי טבעי, וימצא דבר אחד בענין מה טבעי ובלתי טבעי יחד, וכמו שנתבאר באריכות שם. ולפיכך אף אם היה נמצא בהם הטבע כמו שהוא בשאר בני אדם, היה נעשה הנס בצד בלתי טבעי, והיו נבלעים בקרקע. וכבר הארכנו בזה למעלה (שם). וכמו שימצא שהיו המים טבעים לישראל, ובלתי טבעים למצרים, כך ימצא דבר טבעי ובלתי טבעי יחד. וכמו הנס שהיה בעזרה, שהיו משתחוים רוחים, כי היה נמצא טבעה\* כמו שהוא, ובצד בלתי טבעי היו משתחוים רוחים. ולכך לא יקשה לך כלל אם היו נמצאים טבעים כמו שראוי\*, ובלתי טבעים נבלעים בדרך הנס.

#**ואם תאמר**=, אם כן מה מועיל שהיו נבלעים, כיון שהיו נמצאים בטבעם. שדבר זה אין קשיא כלל, כי הבליעה היתה בשביל שמצרים באים להורגם, והיה לישראל\* התנגדות מן מצרים, ולא היה התנגדות הזה רק דבר בלתי טבעי, כי בטבעם אין התנגדות, והכל בשוה ביחד לפי הטבע. ולפיכך לא היה התנגדות הזה רק בלתי טבעי. וכאשר היה להם בליעה בלתי טבעית, שוב לא נמצא התנגדות להם. ועוד, כאשר היו נבלעים בהתנגדות בלתי טבעי, הבלתי טבעי גובר על הטבעי, ויותר עליון במעלה, ולא יכלו להם. וענין הנס הזה, שהוא בלתי טבעי, עם מה שהיה נשאר הטבע, הוא דבר אמיתי באין ספק, ואין להאריך בזה, רק "בין תבין את אשר לפניך" (משלי כג, א), כי הדברים האמיתים הם מגלים לך כמה וכמה דברים כאשר תבינם.

#**אמנם אם**= הדבר קשה לך להבין, זאת עשה ותנצל, ותפרש ענין הבליעה ההסתר שהיה השם יתברך מסתיר אותם מאויביהם. וזה כי המצרים היו מתנגדים להם, וכאשר השם יתברך הסתיר אותם עד שלא היו\* נמצאים למתנגדים שלהם, רצה לומר שהיו נסתרים מכחם העליון, שבו היו גוברים על ישראל. ודבר זה נקרא 'בליעה בקרקע', כלומר שההסתר הזה כאילו נבלעו באדמה, שאין כח באדם להפסידה בכללה\*, אבל אפשר לפעול בה\* האדם כרצונו, לחרוש ולזרוע, אבל לא להפסיד בכללה. וכן ענין הבנים האלו, אף כי לא היה אפשר להפסיד אותם בכללם, היו משעבדים בהם בכח גדול. ולפיכך אמר שהיו מביאים שוורים וחורשים על גבם, ה"שוורים" הוא השעבוד בכח גדול, כי השור הוא בעל כח ביותר, כאשר ידוע כי כח השור גדול. ולפיכך אמר שהיו מביאים שוורים וחורשים על גבם.

#**וכיון שהיו**= הולכים היו מבצבצין (סוטה יא:), רצה לומר כמו החרישה, שכל זמן שהאדם פועל באדמה, יותר נותנת האדמה כח. וזה כי האדמה היא קשה, וכאשר עובדין אותה, מזקקין קושי חומר האדמה, עד שנותנת כח. וכך כאשר היו עובדין בהם, היו ממעטין החומר שלהם, עד שהיו נותנים כח יותר, והיו פרים ורבים יותר. וזה שאמר (שמות א, יב) "כאשר יענו כן ירבה וכן יפרוץ", כמו שנתבאר למעלה. כי הענוי היה מחליש ומסלק החומר, ובהתחלש החומר היה גובר בהם הרוחני, ואז היה ישראל מקבל הברכה והיה נותן פרי. ולפיכך אמר שהיו חורשים על גבם, ומיד כשחזרו מהם היו מבצבצין וצומחים כצמח השדה. וזה בא לומר כמו שאמרנו, כי החרישה הזאת גורמת להם כאשר יגרום שאר החרישה כאשר נעבדה יפה יפה, ממהרת לצמוח, כך הענוי הזה היה ממהר אותם להפרות ולהרבות. ולקמן יתבאר ענין החרישה באופן אחר, כך יש לפרש. אמנם אשר הוא ברור ונכון הוא אשר אמרנו למעלה, כי היה בליעה זאת ענין בלתי טבעי, כמו שהתבאר.

#**ומה שאמרו**= (סוטה יא:) בשביל נשים צדקניות שבדור נגאלו, והוא רמז נפלא מאוד מאוד. כי כאשר היו משתוקקים מאוד הנשים אל בעליהן, היו יולדות בנים ראוים לחירות. וראיה לזה שהאשה כאשר היא\* משתוקקת לבעלה יולדת בנים ראוים להיות נגאלים, דאמרינן בפרק ואלו מותרין (נדרים כ:), אמר רבי שמואל בר נחמן אמר רבי יוחנן, כל אדם שאשתו תובעת אותו, הויין ליה בנים שאפילו בדורו של משה לא היו, שנאמר (דברים א, יג) "הבו לכם אנשים חכמים ונבונים", וכתיב (שם פסוק טו) "ואקח מהם ראשי שבטיכם וגו'", ולא כתיב "ונבונים". וכתיב (בראשית מט, יד) "יששכר חמור גרם", וכתיב (דהי"א יב, לג) "מבני יששכר יודעי בינה לעתים", עד כאן.

#**ביאור דבר זה**=, כאשר האשה תובעת אותו, אז האשה מתדבקת בבעלה, שיש לו מעלת צורה, ולאשה מדת חומרי, והנה מתדבק החומר בצורה, ומשלמת האשה עצמה בצורה. ולפיכך הויין לה בנים נבונים, שנמשכים הכל אחר הצורה, ורחוקים מן החומר. וכן כאן כאשר היו הנשים משתוקקים אל בעליהן, היו יולדות בנים ראוים לגאולה. שכבר אמרנו לך בפרקים הרבה מאוד כי השעבוד הוא לחומר בפרט, והצורה הוא בן חורין. וכאשר היתה האשה משתוקקת אל בעלה, היה כאן השלמת החומר בצורה, ולפיכך היו\* מולידות בנים ראוים לגאולה. וכן מה שאמר (סוטה יא:) שהיו מכירין את בוראן, שאמרו (שמות טו, ב) "זה אלי ואנוהו", הכל נמשך מזה, מפני שלא היה להם פתיות וסכלות החומר, והיו מכירים את בוראם.

#**ומה שאמר**= "ונזקקין בין המשפתים", הכל הוא שהיו מחבבין בעליהן, עד שהיו מזדווגים להם כשהיה אפשר. ובמה שאמר "בין המשפתים" הוא דבר עמוק מאוד, כי רצה לומר כי היה להם התאחדות הגמור שיש לזיוג, וזה נקרא "בין המשפתים", לפי ששם מתחברים ומתאחדים הגבולים, ועל ידי ההתאחדות הגמור שיש לזיוג, התדבקות האשה בבעלה, הבן הנולד והנמשך אינו חומרי, רק צורה, כי מתחבר החומר בצורה, כמו שהתבאר למעלה. אבל כאשר נחלק החבור הזה, אז האשה חומרית, ונעשה הולד חומרי, מאחר שאין כאן התאחדות דבוק החומר בצורה.

#**וכאשר עוד**= תבין דברי חכמה, תדע כי כאשר יש כאן אחדות אל הזיוג, כמו שהיו מתדבקים ומתאחדים\* על ידי תשוקת האשה, אז יש כאן זיוג אלקי. וזה שכבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי. ולפיכך כאשר יתאחדו באחדות גמור, חבורם ענין אלקי, לא\* גשמי. וזה שאמר כי היו נזקקות בין שפתים, שזהו בין גבולי השדה, ובין הגבולים נבדל מן גוף השדה, מיוחד לעצמו. ובא לומר לך כי כאשר היו מזדווגים ביחד, היה להם חבור אלקי מיוחד לעצמו\*, נבדל מן הגוף, רק חבור אלקי מפני האחדות הגמור שהיה להם, כי האחדות מדריגה אלקית. ולפיכך אמר שהיו נזקקים בין המשפתים, כי בין המשפתים הוא בין שתי הגבולים מיוחד לעצמו, נבדל מן גוף השדה\*. וכך היה להם חבור מיוחד, שאינו חבור של גוף, רק חבור מיוחד אלקי, נבדל מן הגוף. והדמיון הוא שוה לגמרי למקום [בין] משפתים כאשר תבין, כי בין המשפתים הוא גבול נבדל לעצמו בין שתי השדות, והבן זה.

#**וכאשר תבין**= דברי חכמה תבין כמה גדולים דברי חכמים, והוא סוד נסתר, שיש בשם איש י', ובאשה ה', ובהתחברות יש כאן שם י"ה. ומזה תראה כי התחברם באחדות גמור אז\* יש בהם מעלה קדושה אלקית.

#**ולפיכך בשכר**= (תהלים סח, יד) "אם תשכבון בין המשפתים", שהיא המעלה האלקית אשר זכרנו, היה נמשך אחר זה גם כן שיהיה להם ביזת מצרים (סוטה יא:). והוא דבר נפלא, כי מעלה זאת שקנו על ידי בין שפתים הוא שגרם שיהיה להם כסף וזהב, וזהו שאמר (תהלים שם) "כנפי יונה נחפה בכסף ואברותיה בירקרק חרוץ". הבן מלת "נחפה בכסף ואברותיה בירקרק חרוץ", כי על ידי אחדות הזיוג, שהוא מעלה אלקית כמו שהתבאר, ימשך הכסף והזהב, כמו שימשך הכנף אחר היונה. ולפיכך אמר "כנפי יונה", קראה "יונה" על שם אחדות החבור. ויש במדרש כי היונה\* אחר שמת אחד מן הזיוג, לא יתחבר השני לזוג אחר. ולכך קראם "יונה", שזיוג שלהם זיוג גמור. ואחר זה נמשך להיות נחפה בכסף והזהב\*, כי שני כנפים נמשכים אחר הגוף, שהוא גוף אחד. וכך כאשר יש חבור לזכר ולנקבה בחבור אחד, עד שהם גוף אחד, נמשכים לזה שני כנפים. ואלו שני הכנפים הם הכסף והזהב, כמו שאמר הכתוב (חגי ב, ח) "לי הכסף ולי הזהב", ונמשכו אחר האחדות הזה. ודבר זה דברי חכמה, והבן זה היטב מאוד.

#**ומה שאמר**= (סוטה יא:) שהיו מולידות תחת התפוח. דבר זה יש לך לדעת, כי ההולדה נמשך מן מדת הדין, כמו שתקנו בברכות "אתה גבור", שמדבר על גבורתו יתברך, "ומתיר אסורים וסומך נופלים", "ומתיר אסורים" זהו שפותח לולד שיוצא לאויר העולם. לפיכך אמרו שהיו יולדות תחת התפוח, שיש לו ריח נכבד מאוד, כדכתיב (בראשית כז, כז) "כריח השדה אשר ברכו ה'", ואמרו רבותינו ז"ל (תענית כט:) זהו שדה של תפוחים. והריח מתיחס אל מדת הדין, כדכתיב (דברים לג, י) "ישימו קטורה באפך". וכלל הדבר רמזו בזה שהיתה לידה שלהם במדת הדין המתיחסת לזה, וזה נקרא 'תחת התפוח'. ומפני כי מדת הדין היה מתוחה נגדם, לכך היו מתקשרים במדה זאת לגמרי, שהיו יולדות תחת התפוח, והוא התקשרות והחבור במדה הטהורה לגמרי.

#**ולפיכך אמר**= (סוטה יא:) שהקב"ה מביא מי שמנקר ומשפר את הולד, כי הדבק במדה זאת הוא טהור, מסולק מן כל טינופת, כמו שידוע למשכיל, כי הריח והטינופת שני הפכים. לפיכך הכל נמשך מזה, שהיה הקב"ה מביא מי שמנקר את התינוק. והוא נאמר על שהיה כאן כח מסלק את הטינופת וכל דבר זוהמה, כחיה שמשפרת את הולד. וזה הכח נמשך ממה שהיו מולידות תחת התפוח, שהיו דבוקים במדה זאת לגמרי.

#**ומזמן**=\* להם שני עגולים וכו' (סוטה יא:). ופירוש זה, כי הקב"ה היה מברך מזונם הטבעי\*, עד שהיו מזונותם נחשב כמו הדבש והשמן. ואלו שני דברים; הדבש, שהוא מועיל לגוף, והשמן לנפש, שהשמן מחכים, כדאיתא בהוריות (יג:), להועיל תועלת הגוף והנפש. והפירוש בזה, כי על ידי השגחת השם יתברך נעשה מזונות שלהם שמן ודבש. ואין פלא שהקב"ה עושה דבר זה, שהמזון אשר יקחו הוא דבש ושמן להם.

#**ונעשה להם**= נס ונבלעים בקרקע (סוטה יא:). פירוש דבר זה כמו שאמרנו למעלה, כי נס הזה דבר בלתי טבעי, שלא היו נמצאים בגלוי עד שהיה להם הטמנה וכסוי, ואז לא היו יכולים להרוג אותם, כי אין הריגת מצרים את ישראל במקרה, אבל דבר זה גם כן בענין בלתי טבעי. וכיון שהיה להם נס בלתי טבעי, שנבלעו בקרקע, לא היו יכולים לעשות להם דבר. ודוקא בקרקע, כי האדם מתחלת בריאתו נברא מן האדמה, כדכתיב (בראשית א, כד) "תוצא הארץ נפש חיה", ומזה תראה כי האדם מצד עצמו יש לו שייכות אל האדמה, ונקרא אדם על שם האדמה. וראוי כאשר השם יתברך הסתיר אותם בנס בלתי טבעי, שיהיו נסתרים במקום שיצא האדם משם.

#**ומה שאמר**= (סוטה יא:) שהיו מביאים שוורים וחורשים. החרישה הזאת מה שהיו פועלים בהם המצרים בכח הגדול שיש למצרים, והיינו דקאמר 'מביאין שוורים'. שאין דבר יותר בעל כח מן השור, דכתיב (משלי יד, ד) "ורב תבואות בכח שור", והיו פועלים בהם המצרים לַשׂוּם גופם וגיום בארץ לגמרי. ואז נתעלו יותר ויותר אל היסוד שלהם, שהוא האדמה. וכל דבר שבא אל היסוד שממנו לוּקח, אז ממנו מבצבץ, וממנו גדל ועולה. ולפיכך אמר (סוטה יא:) כיון שהיו הולכים מיד היו מבצבצים. וכל הענין הוא ענין בלתי טבעי, אבל הוא דבר נבדל. ובמאמר זה יתבאר לך גם כן מה שאמר הכתוב (שמות א, יב) "וכאשר יענו כן יפרוץ" בענין נפלא מאוד; שכאשר נולדו היו באים להורגן, והשם יתברך אשר שומר המציאות, ונותן קיום להם, עשה להם נס שנבלעו בקרקע, שהוא מחצב ומוצא\* האדם. וכאשר היו משעבדים המצרים בישראל בחוזק, זה נקרא חרישה על גבם, ובזה היו משימים לגמרי אותם בארץ, ואז היו חוזרים אל יסוד שלהם, ומשם היו מבצבצים.

#**ויש לך לדעת**= כי כל זה נמשך מפני זה שאמרנו למעלה, שהילדים נולדו על ידי תשוקת האשה לבעלה, והיו בעלי מעלה נבדלת. ומאחר שהיו בעלי מעלה נבדלת, היו מתעלים אל יסודם על ידי נס, כי הגשמים אינם מתעלים. ולכן נאמר בכתוב (בראשית א, כד) "תוצא הארץ נפש חיה", שזהו נאמר על החיות, לא על הגשמיות. ולפיכך אילו היו בעלי חומר, לא היו מתעלים אל יסודם. ודבר זה ענין עמוק והבינהו, כי אי אפשר לבאר בכתב, רק החכם יבין מדעתו, כי הם דברים עמוקים סתרי החכמה. הנה נתבאר לך באיזה ענין ראוי היה אותו דור בפרט לגאולה.

#**ועוד סבה**= לגאולת ישראל אמרו בשיר השירים רבה (ד, יב) בפסוק (שיה"ש ד, יב) "גן נעול". רב הונא בשם בר קפרא אומר, בזכות ארבעה דברים נגאלו ישראל ממצרים; בזכות שלא שינו את שמם, ראובן ושמעון נחתין\*, ראובן ושמעון סלקין\*, ולא היו קורין לראובן רופינוס, ולשמעון לא היו קורין לוליני. ולא שנו את לשונם, להלן כתיב (בראשית יד, יג) "ויבא הפליט ויגד לאברם העברי", וכאן כתיב (שמות ה, ג) "אלקי העברים", וכתיב (בראשית מה, יב) "כי פי המדבר אליכם", בלשון הקדש\*. ולא אמרו לשון הרע, שנאמר (שמות יא, ב) "דבר נא באזני העם וישאלו איש מאת רעהו", אתה מוצא שהדבר הזה היה מופקד בידם י"ב חדש, ולא נמצא שהלשין אחד על חבירו. ולא נמצא אחד מהם פרוץ בערוה, שנאמר (ויקרא כד, י) "ויצא בן אשה הישראלית והוא איש מצרי", להודיע שבחן של ישראל, שלא נמצא בהן רק זאת, עד כאן.

#**פירוש המאמר הזה**=, כי גאולה\* של מצרים היה בשביל שלא היו מתאחדים עם מצרים. כי אם היו מתאחדים עם מצרים, והיה לישראל התחברות עם המצרים, לא היו יוצאים מהם\*, שהרי יש להם התחברות עם מצרים, ואיך\* יצאו מתוכם. ולפיכך אילו שנו שמם כשם\* מצרים, או היו מדברים בלשון מצרים, היה לישראל חבור עמהם, ולא היו יוצאים. וכן שלא דברו לשון הרע ושלא היו פרוצים בעריות, כי אם היו חס ושלום מגלים סוד שלהם למצרים, זה היה התקרבות למצרים באשר הם מגלים סודיהם ופנימיות שלהם למצרים, וזהו התאחדות עמהם, ולא היו יוצאים מן מצרים, כיון שיש להם אחדות וחבור אליהם. ומכל שכן אם היו פרוצים בעריות להתערב עם מצרים\*, שזהו יותר קרוב ויותר התאחדות עמהם להזדווג עמהם.

#**וכאשר תתבונן**= ותעמיק עוד תדע, כי אלו ארבעה דברים אשר אמרו, דוקא ראוי שעל ידם יצאו לחירות. וזה כי אלו ארבעה דברים כאשר לא שנו שמם ולשונם, ולא היו פרוצים בעריות, ולא דברו לשון הרע, באלו ארבעה דברים עמדו בענין הראשון שהיה להם, ולא היה להם שנוי. וזה כמו שהחולה שהוא חולה, אם היה משתנה טבעו לגמרי בחליו, לא היה אפשר שיהיה חוזר אל בריאותו, שאין לו התחלה שבו ישוב אל בריאותו. אבל בודאי יש בחולה כח טבע שנשאר שלא נשתנה, ואותו הטבע מחזיר אותו לבריאותו, ודבר זה ענין ארוך מאוד. לכך אמר אילו לא היה נשאר לישראל שמם העצמי ולשונם העצמי, ושאר דבר שהוא עצמי להם, לא היה להם התחלה לגאולה, כי כבר נשתנו לגמרי, ואין להם התחלה לגאולה. ולכך זכרו החכמים כי בזכות ארבעה דברים אלו נגאלו ממצרים, כי מאחר שהיו עומדים בתוך מצרים. לא כמו הגליות שהם עתה, שישראל כבר נעשו לעם כאשר לקחם השם יתברך אליו, ולא יתכן, ואי אפשר שיהיה לישראל חבור אל האומות, ובודאי הם ראוים לגאולה. אבל במצרים, שעדיין לא היו ישראל לעם, שהרי לא היו לעם עד שיצאו, דכתיב "והייתם לי לעם", ולא קודם, אם לא היו ישראל שומרים עצמם שלא יגיע להם שינוי בעצמם, כבר לא היה להם התחלה שישובו לכמו שהיו, כי כבר קבלו שנוי בעצמם, ונפסד ענינם, ונשתנו לגמרי, ואין להם גאולה. אבל בשביל שהיו שומרים עצמם, והיו בלא שנוי כלל, זכו אל הגאולה לחזור כמו שהיו בראשונה.

#**וכאשר תעמיק**= בענין הזה היטב, תמצא כי כל ארבעה דברים אלו הם מורים על כל הדברים אשר שייכים לאדם, ואז תמצא דבר זה על בוריו ועל אמיתתו. כי אלו ארבעה דברים מורים על כל חלקי האדם, שהוא עומד בלי שנוי, ולא היה יוצא מסדרו. ומאחר שהיו עומדים בלי שינוי בלתי יציאה מן הסדר, ראוים היו להיות נגאלים, כמו שהתבאר למעלה. וזה כי חלקי האדם הם הגוף והנפש, שהם שני חלקי האדם. ועצם האנושית שחלה על שני החלקים ביחד כאשר הם נקחים ביחד, שזהו דבר בפני עצמו. ומה שהאדם מתיחס אל אומה מיוחדת זהו ענין רביעי. כי אין ענין האדם זולת זה שיש בו חלקיו, שהם שני חלקים הגוף והנפש, ועצם\* האנושית דבר שלישי המתהוה מן שני החלקים, שהם הגוף והנפש. כמו הבית שהחלקים שבו העצים והאבנים, והם שני חלקים, וצורת הבית שנעשה משניהם על ידי חבורים\*, הוא ענין שלישי.

#**וכנגד אלו**= זכר שלא היו פרוצים בעריות, שהעריות גדר לגוף, שלא יצא להתחבר במי שאינו ראוי, כי העריות הם קרוב בשר במי שאינו ראוי. ומגיד לך כי לא היה יוצא הגוף מן הסדר המוגבל, וזהו חלק אחד. וכן מה שלא היו אומרים לשון הרע, זה שייך לנפש, כי הדבור שייך לנפש, שלא היה יוצא להתחבר אל זולתם מן האומות לגלות להם סוד ישראל, שהיה זה יציאה לנפש, זהו חלק שני.

#**שלא שנו**= את שמם, ושלא שנו את לשונם, פירוש זה, כי ישראל הם נבדלים מכל האומות. והבדל זה משני פנים; הבדל האחד בדבר שהוא לפרטי, דהיינו לכל אחד ואחד יש בהם הבדל מן אומה אחרת. שאף שכולם בני אדם, הלא אמרו (יבמות סא.) אתם קרוים אדם, ואין האומות קרויים אדם\*, וכמו שיתבאר דבר זה. וכמו כן מה שהוא שייך אל אומה בכללה, לא אל אדם פרטי, יש בהם הבדל גם כן מאומה אחרת. וזה שאמר שלא שנו את שמם, כי השם מורה על האדם הפרטי, ולא שנו את שמם להקרא בשמות אשר יקראו הגוים\*. ודבר זה מורה כי מה שהם נבדלים משאר אומות בדבר שהוא שייך לאדם פרטי, לא היה שנוי בהם. ומה שלא שנו את לשונם, רצה לומר הלשון הוא הבדל מה שהם נבדלים משאר האומות\* מה שהוא שייך לכלל אומה, כי הלשון הוא לכלל האומה, וגם זה לא שנו.

#**כלל הדבר**=, כי מה שישראל נבדלים בדבר שהוא שייך לכל אחד ואחד, לא היו משנים. וההבדל אשר שייך לאומה מצד שהיא אומה, כי אין ספק כי יש דברים שהם שייכים לכלל האומה, ודבר זה לא היו משנים גם כן. וכאשר לא שנו ארבעה דברים אלו, שהם כל הדברים אשר אם היו משנים היו יוצאים מענינם הראשון שהיו בו, והיו עצם אחר, ולא שייך בהם גאולה. אבל לא היה זה בהם, ולכך ראוי שיגאלו, ויבאו לענין הראשון. כי מתחלה בני חורין היו בלא שעבוד, ראוי שיהיו חוזרים להיות בלא שעבוד. ולפיכך בארבעה דברים אלו נגאלו.

#**וכאשר תבין**= דברי חכמה, כי אלו ארבעה דברים כנגדם באים ארבע לשונות של גאולה. וכאשר היו משועבדים במצרים, היו משועבדים בכל חלקיהם. וכנגד הוצאת שיעבוד גופם, אומר (שמות ו, ו) "והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים". כי הסבל הוא לגוף כאשר נותנים עליו משא, ולפיכך אמר "מתחת סבלות מצרים". ודבר זה ידוע, כי הגוף הוא נושא המשא, ולפיכך החמור, שהוא בעל חומר, נושא משא גדול. ורוב העבודה אינו תולה בגוף, רק בנפש האדם, וכנגד זה אמר (שם) "והצלתי\* אתכם מעבודתם", רצה לומר רבוי העבודה, שלא היה מנוח לנפש מחמת רבוי העבודה, והיה הנפש צריכה תמיד להיות בתנועה, והתנועה שייך לנפש. וכנגד הצורה של עצם האנושית, כולל גוף ונפש\*, אומר (שם) "וגאלתי אתכם בזרוע נטויה". וכבר התבאר כי כל עצם עומד בעצמו, ואם לא כן הוא מקרה, שאין המקרה עומד בעצמו. והצורה הוא ראוי לעמוד בעצמו. וכאשר היו עומדים ברשות אחרים, ולא היו עומדים בעצמם, היה בטול צורתן שלהם, שעליה מורה השם העצמי. וכבר התבאר מזה גם כן למעלה (פכ"ה) אצל (שמות ג, טו) "ה' אלקי אבותיכם שלחני אליכם", שלכך הזכיר שם המיוחד, לפי שבשם העצם הם נגאלים, לפי שאין שם העצם נסמך, ומצד שם העצם ראוי הגאולה. וכנגד הרביעי נאמר (שמות ו, ז) "ולקחתי אתכם לי לעם", והוא מבואר. לכן תדע כי ענין זה ברור ופשוט. וכל מי שיש בו חכמה ידע להבין דברי חכמה, וידע שדברים אלו דברים ברורים.

<> פירוש - בעשרים ותשעה הפרקים האחרונים [יד-מב] נתבארו לפי סדר פרשיות התורה [שמות-בשלח] שעבוד מצרים והיציאה ממנה, עד קריעת ים סוף, ובזה תם ונשלם ביאור פרשיות התורה השייכות לשעבוד ויציאת מצרים. מעתה יבאר בפרק זה מאמרים פרטיים בסבת גאולת ישראל ממצרים. ודע, שבשני הפרקים הבאים [מד-מה] יבאר את המקומות בתורה שנזכרה בהם בפרט יציאת מצרים, ובפרק מו יבאר ענין המועדים, ובפרק מז יבאר שירת הים. ומשם ואילך יבאר בארוכה ענייני ליל הסדר וההגדה [שמונה עשר פרקים (מח-סה)]. נמצא שחמשת הפרקים הבאים [מג-מז] נמצאים בין שני עניינים ארוכים וגדולים [שעבוד ויציאת מצרים, וליל הסדר וההגדה].

<> לפנינו בגמרא איתא "דרש רב עוירא". אך בעין יעקב איתא "דרש רבי עקיבא". ודרכו להביא כגירסת העין יעקב, וכמבואר למעלה כמה פעמים [הקדמה שלישית הערה 10, פ"א הערה 9, פי"ד הערות 3, 24, 92, פט"ו הערה 142, פי"ז הערה 1, פל"ח הערה 18, להלן פמ"ד הערה 81, ועוד]. וכן בח"א לסוטה יא: [ב, מז:] כתב: "דרש רבי עקיבה וכו'".

<> "כשמושיבין הסיר על גבי כירה קרי לה שפיתה" [רש"י שם].

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "אחת של חמין", ופירש רש"י [שם] "אחת של חמין - לרחוץ רגלי בעליהן בשדה".

<> "בין שפתים - בין מצרי השדות, מקומות צנועין. מצר גבול השדה, גבוה מכאן, וחבירו מכאן, וחריץ באמצע" [רש"י שם]. וראה להלן מציון 69 ואילך בביאור הדבר.

<> "ישראל, שנאמר [שיה"ש ה, ב] 'יונתי תמתי'" [רש"י שם].

<> "לצאת ממעי אמך" [רש"י שם].

<> "מנקר - מנקה. משפר - כמו שעושין לתינוקות ליישב את איבריהם ולתקנן, שניתקין מצער הלידה" [רש"י שם].

<> "כעין ככר עגול" [רש"י שם].

<> "גדילים מן הארץ כצמח השדה" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 46.

<> "לבית אביך" [רש"י שם].

<> "שראו שכינתו כבר" [רש"י שם].

<> "שראיתי כבר" [רש"י שם].

<> מבואר בהמשך דבריו שזר הוא לומר שהבנים נבלעו בקרקע, ולא היו עם שאר ישראל. ובכת"י [תקכ.] הוסיף כאן דברים יסודיים בגישה לדברי חכמים, וז"ל: "המאמר הזה נראה מאוד זר, ויש בו דברים נפלאים ועמוקים מאוד מאוד. דע, כאשר באו דברים כאלו בדברי חכמים, שנראה בהם זרות איך שנבלעו בקרקע וכיוצא בזה. ואתה תדע דברי חכמים, כי כל הדברים האלו נאמר[ו] על הצורה המצוירת בלבד, שהצורה המופשטת מן הגשמיות הוא עיקר עצמו ומציאותו של דבר. והרבה מן החכמים היו אומרים שהמציאות מקרה קרה לנמצאים, כלומר שאינו עצם הדבר כלל, כי עצמו הוא המושכל שלו, ומציאותו דבר בפני עצמו, והוא דעת הרמב"ם [מו"נ ח"א פנ"ז] והרבה מן החכמים. ועל כל פנים אף לאותן שאמרו כי מציאות הדבר הוא עצמו, ונכנס בגדרו העצמי [ראה באור ה' מאמר א, כלל ג, פרק א, ובמגן אבות פרק ה בתארים של השי"ת, שליקטו את הדעות השונות בענין זה], הרמז כאן הוא על הצורה המופשטת בלבד". @**וזהו יסוד**^ מוסד בספריו. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תצ:] כתב: "דבר זה התבאר לך פעמים הרבה מאוד, כי זהו דרך חכמים שהם מדברים מן המהות בלבד, והוא עצם הדבר". ושם בבאר הששי [שלח:] כתב: "כבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד, כי דברי חכמתם היו בחכמה ובהשכל, ואינם דברים גשמיים, ולכך נקראו 'דברי חכמים', שהם דברים שכליים בלבד, ולא היו דברי חכמים רק מן המהות הענין, ואין להם עסק בדברים החומרים הנגלים". ובח"א לב"ק קיח. [ג, טז:] ביאר כן לענין המיתה שהמית רבי יוחנן את רב כהנא, וז"ל: "כאשר תבין מיתה זאת, כי זאת המיתה אינה רק קבלת מיתה עליונה... אבל לא היה במוחש, רק היה זה שכלי... כי מיתת רב כהנא היה בהסתר... לא במוחש לעין". ובח"א לב"ב עג. [ג, פז.] כתב: "דבר זה בארנו פעמים הרבה, כי זהו ענין החכמים לדבר מצד הצורה המופשטת". ובח"א לע"ז י. [ד, לה.] כתב כן לגבי הני תרי עבדי שהיה הורג אנטונינוס, וז"ל: "וקשה, איך הותר שפיכות דמים... אבל אני אומר כי דברי חכמים אינם במורגש... ורצה לומר כי העבד שלקח עמו היה הורג אותו, וההריגה הזאת היא הריגה עליונה, עד שסלק כחו לגמרי... וכל זה מיתה עליונה... והכל ענין שכלי לגמרי... אבל אין זה במורגש כלל". ולמעלה [פ"ט הערה 206, פי"ב הערה 132, פי"ז הערות 74, 94, פי"ח הערה 18, ופמ"ב הערה 20] הובאו מקבילות רבות ליסוד זה. אמנם בנדפס לא נחית לזה, כי כאן יבאר שהבליעה היתה נסית, ואינה סותרת למהלך הטבעי, שהיו נמצאים בעולם כשאר בני אדם. אך בכת"י [בהסברו הראשון] ביאר שהבליעה היתה במהות המופשטת, ולא במוחש הגשמי. לכך בכת"י הקדים לבאר שחכמים עסקו בצורה המופשטת, ולא הקדים לבאר כן בנדפס. והסברו השני בכת"י [תקכו.] הוא כהסברו בנדפס.

<> עמודים קח.-קכא.

<> לשונו למעלה בהקדמה שניה [קח:]: "אמנם צריך עיון אם נעשה נס זה [של עמידת החמה ליהושע (יהושע י, יב)] לכל העולם, או לא נעשה נס זה רק באופק ההוא. כי יש לומר כי ליהושע ולישראל באופק ההוא היה עמידת השמש, ולכל העולם לא עמדה השמש... ואם יאמר איך יתכן דבר זה בציור, כי תלך השמש ותעמוד בפעם אחת... כי אפשר ויכול להיות שתלך השמש מצד ענינה הנהוג, ותהיה עמידה לה מצד הנס, שיכול להיות לדבר אחד שני דברים הפכים מצד שני בחינות, והטבע דבר מיוחד, ושלא בטבע דבר מיוחד. כי אין ספק כי מעלת הנס הבלתי טבעי הוא יותר במעלה ובמדריגה מן הטבע. ומפני שהם שני מדריגות מתחלפות, הנה היתה השמש בשני בחינות כפי חלוף המדריגות; תלך מצד הטבע, ותעמוד בצד בלתי טבעי. כי כשם שראוי שתלך מצד הטבע, כך יש בחינה שכלית שבאמצע השמים יש לה עמידה כמו שהתבאר, והוא בחינה שכלית, ואין זה טבעי, ולכך היה לה עמידה במדריגה הבלתי טבעית. ויהושע ועמו שהיו צריכים אל הנס הבלתי טבעי, היתה עומדת. ולשאר העולם אשר אין צריכים לנס, היה להם מנהג הטבעי". ושם מאריך בזה מאוד. ובח"א לשבת קנו. [א, פט:] כתב: "ועוד כבר בארנו בספר גבורות ה' אצל חוזרת צל המעלת, כי דברים כאלו הוא שלא כדרך הטבע, כי השם יתברך מחזיר... לאחריו שלא כדרך הטבע, ובשביל כך אין הטבע בטל, כמו שבארנו והארכנו שם בדבר זה". ועוד אמרו חכמים [סנהדרין קח:] "ששינה עליהם הקב"ה [על דור המבול] סדר בראשית, שהיתה חמה יוצאת ממערב ושוקעת במזרח", ובח"א שם [ג, רנז.] כתב: "ואל יקשה, כי איך אפשר שיהיה שנוי בשמים, שיהיה שנוי כמו זה, ודבר זה לא יתן הדעת והשכל. כי אין זה קשיא, כמו שבארנו באריכות בהקדמה של חבור גבורות השם, כי דבר זה דרך נס הוא, כמו שהיה דרך נס שתעמוד שמש בגבעון. וכך אפשר שתחזור אחורנית, עיין שם ותמצא מבואר". ובספר הזכרון למרן בעל הפחד יצחק [עמוד סב] מובאים דברים שאמר במחשבתו כאשר עמד ליד ציון המהר"ל בפראג, ובתוך הדברים נכתב שם: "כמה טרחת בהקדמה השניה לגבורות להוכיח להסביר ללמד ולהשריש כי על הטבע אינו סותר כלל ואינו מפקיע כלל ממהלך של הטבע" [הובא למעלה הקדמה שניה הערות 369, 384].

<> בח"א לסוטה יא: [ב, מז:] כתב עד כאן אות באות, והוסיף כאן: "וכמו שימצא שהיו המים של מימי היאור כאשר נהפכו לדם [שמות ז, כ], טבעים לישראל".

<> לשונו למעלה בהקדמה שניה [קיב.]: "והרי תמצא במכת מצרים שהיה דבר והפכו בענין אחד. אמרו רבותינו ז"ל [שמו"ר ט, י] כשהיה קערה מליאה מים, והיה הישראל ומצרי שותים ביחד, היה הישראל שותה מים, ומצרי דם. נמצא שהיו המים טבעיים לישראל, ובלתי טבעיים למצרים. וכן מכת חושך אמרו [שמו"ר יד, ג] שהיה חושך למצרים, והישראל כאשר היה נכנס למקום החושך ההוא היה לו אור... כי למעשה נסים יש שני הפכים בנושא אחד, האחד טבעי, והשני בלתי טבעי. ומפני שהמצרים המקבלים ראוים לקבל החושך, וישראל האור, היה כאן שני הפכים מצד המקבלים. וגם המים יש להם הכנה מה להיותם דם, וזה מצד שכל מים יש בהם הרכבה, ואינם פשוטים לגמרי. ולפיכך היו המים דם למצרים בדרך נס שלא בטבע, שקבלו המים צורת דם על ידי ההכנה ההיא, אף על פי שאינה הכנה גמורה, היו נעשים לדם שלא בטבע, ולישראל היו המים נשארים כדרכם". ובהמשך ההקדמה שם [קיח.] כתב: "כלל הדבר, כי אפשר הוא בודאי כי יוכל להיות נמצא דבר אחד בשתי פנים, לאחד טבעי, ולאחד בלתי טבעי, כמו שהיה אפשר שיהיו המים דם למצרים, וטבעי לישראל. והיה חושך למצרים ואור לישראל... ונמצא לו דרך נס בלתי טבעי, ולא לשאר הנמצאים. ואמנם קשה הוא להשיג על האדם... כי זהו לפי שהאדם הוא טבעי, אינו משיג רק הטבעי, ולפיכך נעלם ממנו הדבר הבלתי טבעי, לכך אין ראיה מן דעת האדם. ולפיכך כל הנסים נמנעים לפי הטבע, אבל לפי עולם הנבדל, שהוא למעלה מן הטבע, הם אפשרים. וכמו שהטבע נוהג על ענינו המיוחד בטבעי, כך נוהג הנהגה הבלתי טבעית על ענינה אשר ראוי".

<> אבות פ"ה מ"ה "עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש... עומדים צפופים ומשתחוים רווחים".

<> "טבעה כמו שהוא" - טבעה של העזרה. ובכת"י [תקכו.] הוסיף: "שאל תאמר כלל כי הטבע והעזרה נשתנו מה שהיה על טבעה, שדבר זה אינו כלל, רק היה נמצא טבעה כמו שהוא".

<> לשונו למעלה בהקדמה שניה [קטז.]: "אמרו [אבות פ"ה מ"ה] 'עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש', ואחד מהם 'עומדים צפופים ומשתחוים רווחים'. הנה גם דבר זה הוא נמנע לפילוסופים, שזהו הכנס גשם בגשם לפי שעה, כי מה שהשתחוו רווחים לפי שעה שנתגדל המקום, ולא היתה העזרה גדולה ממה שהיתה קודם. אמנם לפי דברי חכמי אמת אין זה יציאה מן הטבע, כי דבר שהוא דרך נס ודרך פלא אינו טבעי, ואינו משתתף עם הטבע כלל, עד שיהיה קשה, אבל הוא דבר בלתי טבעי. ולפיכך כאשר היו משתחוים היו בריוח, כי היה זה על ידי עולם הנבדל, שמשם הנסים באים אל העולם, ושם הוא הכל מרווח. כאילו יצאו מעולם הטבעי להיות עומדים בעולם שאינו טבעי, אשר לא ישתתף עם הטבעי, ולא ידחק הבלתי טבעי את הטבעי, ונשאר המקום בגדלו לשאר אנשים, אך אל המשתחווים היה בריוח".

<> דוגמה לדבר; נאמר אצל יעקב אבינו [בראשית כח, יט] "ויקרא שם המקום ההוא בית אל ואולם לוז שם העיר לראשונה", ועם כל זה חכמים דרשו [חולין צא:] שבאותו לילה יעקב היה בבית המקדש. ולכאורה יקשה, איך יעקב היה באותו זמן בשני מקומות שונים [בית אל, ובית המקדש]. ובח"א לחולין צא: [ד, קו:] כתב ליישב: "פירש רש"י [חולין שם] ד'בית אל' דכתיב בקרא לאו בית אל ממש, אלא בית המקדש קרא 'בית אל' על שם בית אלקים. ודעת רש"י כמו שפירש בפירוש החומש [בראשית כח, יז] דנעקר הר המוריה ובא לקראתו עד בית אל ממש, דעל כרחך בבית אל ממש היה, דכתיב [שם פסוק יט] 'ואולם לוז שם העיר לראשונה'. ולי יראה דודאי אף על גב שהיה בבית אל, והיא לוז, מכל מקום היה גם כן בבית המקדש דרך נס. שדבר זה אפשר שיהיה במקום אחד, ועל ידי נס הוא במקום אחר. ועל ידי נס היה בבית המקדש, ודבר זה נכון והגון" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 384].

<> אודות שישראל והאומות שוים להדדי מצד הטבע, כן כתב להלן בסוף הספר [בהלכות יין נסך ואיסורו], וז"ל: "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 בפס"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". 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, פ"מ הערה 99, פמ"ב הערה 23, להלן הערה 180, פמ"ד הערה 54, ופמ"ה הערה 51]. וראה נתיב התורה פ"א הערה 137. אך להלן [לאחר ציון 74] לכאורה כתב להיפך, וז"ל: "כבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". וראה שם הערה 76.

<> בח"א לסוטה יא: [ב, מז:] הוסיף [לפני תיבת "ולפיכך"]: "רק כי כח מצרים הבלתי טבעי היה מתנגד לישראל. ולפיכך וכו'". ויש להעיר, דנהי שבטבע ישראל והאומות שוים להדדי [כמבואר בהערה הקודמת], אך מנין לומר שהתנגדות המצרים לישראל היא התנגדות בלתי טבעית, הרי ניתן לבאר זאת מצד שהטבע מתנגד למעלה האלקית, וכמו שכתב בנצח ישראל פל"ד [תרמט.]: "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" [ועל פי זה ביאר את יסורי המשיח בעולם הזה, וכמו שאמרו בגמרא (סנהדרין צג.) שהקב"ה הטעין על המשיח יסורין כריחיים, והמשיח יושב בין סובלי חלאים (סנהדרין צח.)]. וקודם לכן שם ר"פ כח [תקעב.] כתב: "וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי" [הובא למעלה פמ"א הערה 67]. ומדוע לא נבאר כאן שהתנגדות המצריים לישראל היא טבעית, כהתנגדות ע"ה לת"ח [כן הקשו כאן בהוצאת "מכון המהר"ל" הערה 4]. @**ואפשר ליישב**^ זאת על פי דבריו למעלה פ"ג [רו:] שכתב שישראל נשתעבדו למצרים הן מצד החומר והן מצד הצורה. ובהמשך שם [רט.] כתב: "וכאשר היו ישראל במצרים, היו תחת רשותם והיו עבדים למצרים, זהו דבר אחד. והיו מוסיפין עליהם ענוי, זה ענין שני. הנה העבדות מה שהם תחת רשותם בא להם מצד החמרי שבהם, אשר החומר הוא עבד תמיד, והוא תחת רשות אחר. ומצד הצורה, רצה לומר מה שהיו עם מיוחד עם ישראל, עם אלקי אברהם בפרט, ומזה הצד יבא להם העינוי, אשר היו גוברים עליהם מצרים בענוי, כי הצורות גוברות זו על זו, מתנגדות זו אל זו" [ראה למעלה פ"מ הערה 15]. ומעתה תקשי לך, נהי שהתנגדות המצרים לצורת ישראל תוסבר מצד התנגדות הטבעי לבלתי טבעי, אך כיצד נפרנס את התנגדות המצרים לחומר של ישראל, הרי מצד החומר אידי ואידי טבע נינהו. ועל כרחך מוכח שהתנגדותם של המצריים לחומר של ישראל היא התנגדות בלתי טבעית, וכמו שכתב כאן. @**ועוד אפשר**^ לומר, שאף התנגדות המצרים לצורת ישראל אינה יכולה להיות מוסברת מצד התנגדות הטבעי לבלתי טבעי, כי למעלה פ"ד [רכד.] ביאר שצורת ישראל במצרים היתה חסרה, ולכך נשתעבדו למצרים, וכלשונו: "אם אין לישראל ענין הראוי לצורה, כאילו אין להם מציאות כלל, כי זהו ענין הצורה הנבדלת אשר אין בה חסרון והיא שלימה, ואם יש בה חסרון, כאילו אין כאן צורה נבדלת. ולכך כאשר לא היו ישראל בשלימותם כאשר היו במצרים, שעדיין לא היו בשלימותם עד שהיו שש מאות אלף, שזהו שלימות ישראל, היו ישראל כאילו לא היה להם מציאות כלל. כי ענין הצורה שהיא שלימה, ואם אינה שלימה אין לה ענין הצורה. ולכך היו משועבדים תחת יד מצרים". 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" [ראה למעלה פל"ט הערה 171, ופ"מ הערות 272, 275]. והואיל וצורת ישראל במצרים לקתה בחסר, וצורה חסרה "אין לה ענין הצורה", שוב אי אפשר לומר שהמצריים התנגדו לישראל מצד התנגדות הטבע לצורה, כי לא היתה אז לישראל מדריגת הצורה [ואדרבה, כשישראל הגיעו למדריגתם מיד יצאו ממצרים], ובהכרח שהתנגדות המצרים לישראל היתה בלתי טבעית.

<> כי בליעה בלתי טבעית מועילה כנגד התנגדות בלתי טבעית [אף שאינה מועילה כנגד התנגדות טבעית. וראה להלן הערה 116]. דוגמה לדבר הם דבריו של רבי אלחנן וסרמן זצ"ל הי"ד, שכתב בקובץ מאמרים [עמוד צה, ונדפס גם בסוף קובץ הערות על מסכת יבמות, אות י] שחיזוק בלימוד התורה מגביר את ישראל על עמלק, וכלשונו: "עיקר כחו של עמלק הוא ברפיון ידינו בתורה, וככתוב 'וילחם ישראל ברפידים' [שמות יז, ח], ואמרו חז"ל [תנחומא בשלח אות כה] שרפו ידיהם מן התורה. ולכן והיה אם נתרפה מן התורה, וגבר כחו של עמלק. ואם נתחזק בלימוד התורה, יחלש כחו של עמלק. ואם כן עלינו להתאמץ בכל עוז להפיץ לימוד התורה, הן בלימוד לעצמו והן ללמד לאחרים, ולגדל בניו לתלמוד תורה, ולהחזיק ידי הלומדים, וזהו חיצי מות לעמלק. ואף שהדבר אינו מורגש לעיני בשר, אבל הלא אין לנו הכלים והחושים לתפוש דברים רוחניים, ולכן לא נדע מעצמנו מאומה, זולתי המקובל בידינו מחז"ל בתורה שבכתב ושבעל פה. וכל אדם מישראל הלומד תורה ומחזקה, מחליש במדה ידועה את כחו של עמלק, ויש לו חלק במצות מחיית עמלק. ואין אלו דברי דרוש, כי צריכים אנו להאמין בפירוש חז"ל להמקראות שהן דברים כהוויתן ממש" [הובא למעלה פמ"ב הערה 137]. הרי כנגד מתנגד רוחני [עמלק] מועילה מדריגה רוחנית [לימוד התורה הקדושה], וכמבואר כאן. ולהלן פמ"ז [לאחר ציון 535] ביאר שההתנגדות של אדום ומואב לישראל היא התנגדות בלתי טבעית [מובא להלן הערה 34].

<> מבאר הסבר שני, ולפיו כאשר בליעה בלתי טבעית מועילה כנגד התנגדות בלתי טבעית [וכהסברו הראשון], אז היא גם מועילה כנגד התנגדות טבעית.

<> פירוש - כאשר היו נבלעים כדי להנצל מהתנגדות בלתי טבעית [וכפי שביאר עד כה].

<> אודות שהבלתי טבעי גובר על הטבעי, כן כתב הרבה פעמים בספר זה ובשאר ספריו. וכגון, למעלה פכ"ב [רפב:] כתב: "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'". ולמעלה פ"מ [לאחר ציון 105] כתב: "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 [מכילתא שמות יד, טו] 'עדה קדושה על אחת כמה וכמה', פירוש ישראל שהם קדושים נבדלים, אין ספק שהנבדל פועל בחומר... 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... [כי] מדריגה אלקית מדריגתו על החומרים, והוא שמבקע החומר" [ראה שם הערה 117 שצויינו שם הרבה מקומות שהזכיר יסוד זה בפרק מ]. ולמעלה ס"פ מא [לאחר ציון 133] כתב: "כלל הדבר... כל מי שמדריגתו בלתי חומרי, הוא גובר על המונע החומרי, ונבקע לו החומרי... כי כל ענין קריעת ים סוף מה שקנו ישראל המדריגה האלקית הנבדלת מן החמרי, ולפיכך היו מבקעים הים, שהים הוא חמרי, כמו שהתבאר". 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". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנד.] כתב: "כי הבלתי גשמי מחלק הגשמי ומפרידו, שהוא גובר עליו עד שמחלקו". 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". 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 'אלקים ראינו מות נמות', וכי אלקינו הוא המיתה לאדם. אלא שאמר שאין לאדם להתחבר עם הקודש, והאדם, שהוא חול, נדחה". ושם 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". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנו.] כתב: "הנבדל מבטל הדבר הגשמי". ושם פל"ט [תקצט.] הביא מאמר חכמים [נדרים ז:] "כל מקום שהזכרת השם מצויה, שם עניות מצויה", וביאר המאמר על פי יסוד זה. ושם פ"מ [תרכה.] כתב: "כי הקדוש שהוא נבדל, ואין בו החמרי הגשמי, מבטל את הדבר הגשמי". ובבאר הגולה באר השביעי [שעד:] כתב: "דבר זה ידוע, כי החמרי אין לו מציאות כלל אצל המדריגה הנבדלת, ונחשב כאילו אינו, כיון שזה חמרי, וזה נבדל מן החמרי... כי כבר אמרנו כי אין מציאות כלל אל החמרי אצל הנבדל, והוא אוכל אותו עד שאין לו מציאות". 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" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 15, פכ"ב הערות 111, 113, 114, פ"מ הערות 109, 140, 174, 175, פמ"א הערות 99, 108, 147, פמ"ב הערות 6, 16, 62, 63, 90, להלן פמ"ה הערה 119, ועוד].

<> "אף לפי ענין טבעם" [הוספה בכת"י (תקכו.)].

<> נראה שמה שנקט כאן בפסוק "בין תבין את אשר לפניך", הוא משום שבגמרא [חולין ו.] למדו מפסוק זה "אם יודע תלמיד ברבו שיודע להחזיר לו טעם, 'בין'. ואם לאו, 'תבין את אשר לפניך'". ופירש רש"י [שם] "אם יודע ברבו - שאם ישאלנו ישיב לו טעם. בין - שאל. ואם לאו תבין את אשר לפניך - מעצמך, ואל תשאל ותביישנו" [ובבאר הגולה באר השלישי (רפו.) ביאר את המאמר]. הרי פעמים שהתלמיד לומד מדברי רבו, ופעמים שלומד מעצמו. לכך כאן שהמהר"ל מצוונו להבין את דבריו, וכן להבין מעצמנו שאר דברים [כפי שמיד יכתוב], נקט בפסוק שיש בו הבנה כפולה זו. @**והנה כתב**^ כאן ש"תבין אשר לפניך, כי הדברים האמיתים הם מגלים לך וכו'", הרי מדגיש שהדברים שהושמו &**לפניך**^ הם דברי אמת. וזה יוסבר על פי דבריו בהקדמה לתפארת ישראל [ה:], שכתב: "אמנם לשום דברי תורה לפני זולתו הוא קשה... כי אם אינו מכוין ההלכה להאיר עיני זולתו בדבר אמת, למה לו. כי תכלית מה שיכוין המניח דברי תורה לפני זולתו, להחכים אותו בדברי אמת ויושר" ושם ס"פ לו [תקלא:] כתב: "והבן הדברים האלו מאד, כי הנה לפניך דברים אמתיים, אין ספק בהם למי שמעיין בהם". ובדר"ח פ"א מ"ב [ריב.] כתב: "הנה מבואר לפניך פירוש מאמר זה באמת ובבירור". כי יש להדגיש את אמיתות הדברים שהונחו לפני הלומד.

<> אודות שדברי אמת מתפרסים מעבר למקומם ומגלים דברים נוספים, כן עולה מדברי חכמים [שבת קד.] שאמרו שאותיות "אמת" רחוקות זו מזו ["זו בתחילת אל"ף בית, וזו באמצע, וזו בסוף" (רש"י שם)], ואותיות "שקר" צמודות זו לזו. זה מורה שהאמת מתפשטת בכל מקום, והשקר הוא רק במקומו [ראה שם בח"א (א, מח.)]. ובנצח ישראל פי"ד [שמח.] כתב: "וכאשר תבין אלו הדברים על אמתתם מה שראוי לך להבין מהם, אז יפתחו לך שערים הרבה". ובתניא ספי"ג כתב: "כי הנה מדת אמת היא מדתו של יעקב, הנקרא [שמות כו, כח] 'בריח התיכון המבריח מן הקצה אל הקצה', מרום המעלות ומדרגות עד סוף כל דרגין... ומדת אמת היא נחלה בלי מצרים". ובהסכמתו של מו"ר הגאון רבי יונתן דייוויד שליט"א לספר נצח ישראל, כתב: "מו"ח מרן בעל פחד יצחק זצ"ל התיחס בכמה מקומות אל המהר"ל בתואר 'מאור עינינו'. בלשון זו מונח שאין בדבריו רק למודים פרטיים בלבד, אלא כעין הדרכה והארת עינים בהשקפה כללית, ומבט חדש על כלליות דברי חז"ל, לא רק באותו מקום שעליו הוא דן. וכידוע דבר זה מכל ספריו, וכבר העידו כך גדולי עולם מדורות הקודמים".

<> על פי משלי ו, ג "עשה זאת איפוא בני והנצל". ומזכיר ביטוי זה כאן ובח"א לסוטה יא: [ב, מח.], ואינו נמצא בשאר ספריו. ובא להדגיש שניתן לבאר בליעה זו באופן שונה משני הסבריו הראשונים; כי עד כה ביאר שהבליעה אכן התרחשה אך היא היתה בלתי טבעית, ומועילה כנגד התנגדות בלתי טבעית [הסברו הראשון]. וכן מתוך שהבליעה שהיתה בפועל מועילה כנגד ההתנגדות הבלתי טבעית, היא גם מועילה כנגד ההתנגדות הטבעית [הסברו השני]. ומעתה יבאר שהבליעה לא התרחשה בפועל, אלא היא ציור מושכל ומופשט להסתרת ישראל. ולהלן [לאחר ציון 112] יחזור לבאר כהסבר שלישי זה. והואיל והסבר זה הולך בדרך חדשה, השונה מהסבריו הקודמים, לכך כתב "אמנם אם הדבר קשה לך להבין, זאת עשה ותנצל", ותלך בכיוון חדש השונה מהכיוונים שהוזכרו עד כה. וראה להלן הערות 50, 112, 127.

<> פירוש - אין הבליעה הזאת אלא ההסתר שהקב"ה הסתיר את ישראל מהמצרים המתנגדים להם, וכמו שמבאר.

<> הוא מזלם העליון של המצריים. וכן כתב למעלה פט"ו [נא:] לגבי פרעה, וז"ל: "זה מפעולת הכח של מעלה, והוא מזלו, שכל ענין פרעה אין ספק שהיה על ידי כחו ומזלו". ולמעלה פי"ז [קו.] כתב: "והוקשה להם עוד [סוטה יב:], דלמה הוצרך למכתב [שמות ב, ה] 'ונערותיה הולכות על יד היאור', דמאי נפקא מיניה בזה. לכך אמרו שהיו הולכות למיתה על שמיחו בה שלא תקח את הילד. כי המיתה תקרא 'הולך', לפי שהולך בדרך כל הארץ מן העולם... ויראה שהענין זה מיתה עליונה, כי נסתלק מהם כחם ומזלם לגמרי, וזהו מיתה עליונה, ושוב לא מיחו. כי יש לדעת, כי כל ענין משה רבינו עליו השלום במה שמיחו בה, הכל בכח עליון שלהם, שהיו נערות אלו מתנגדים למשה רבינו עליו השלום בכח מזלם למעלה. וכיון שהמזל העליון נסתלק, וזהו מיתה עליונה, שוב לא מיחו על הצלת משה רבינו עליו השלום, שנסתלק מהם כחם העליון ומזלם, שהיה מסית אותם. והצלת משה רבינו עליו השלום, וכן התנגדותן, הכל בכח עליון". וכן כתב שוב למעלה פי"ט [קעו:] לגבי כחו של פרעה, ושם הערה 73. ולמעלה פל"ז [תשיד:] נתבאר שמזלם של המצריים הוא מזל טלה, שהוא המזל הראשון. וכבר נתבאר כאן שהתנגדות המצריים לישראל לא היתה טבעית, אלא בלתי טבעית. וכן כתב להלן פמ"ז [לאחר ציון 535] לגבי אדום ומואב: "כי התנגדות שלהם אינו טבעי, רק יש להם התנגדות בכחם העליון אשר יש להם, הם מתנגדים לישראל".

<> אודות שהמצריים היו גוברים על ישראל, כן כתב למעלה פ"ג [רו:]: "וכאשר תדקדק להבין עוד, תדע כי היו מצרים גוברים על ישראל מצד עיקר צורתם, שעליה נקראו בשם 'ישראל'. וגם גוברים עליהם בצד אשר הם עָם, ודבר זה במדריגת החומר". וכבר נתבאר למעלה שהשעבוד הוא התגברות המשעבד על המשועבד [פ"ג הערה 17, פ"ד הערה 46, פ"ט הערה 284, ופי"ב הערה 2].

<> אודות שהבליעה מורה על העדרו המוחלט של הבלוע, הנה רש"י פירש [בראשית מא, ל] את הפסוק [שם] "ונשכח כל השובע", "הוא פתרון הבליעה". והגו"א בראשית פמ"א אות ו [רעח:] עמד על כך מדוע העדיף רש"י לבאר שהמכוון הוא לבליעת השבלים שבחלום פרעה [בראשית מא, ז], ולא לאכילת הפרות שבחלום פרעה [שם פסוק ד], וכתב: "פירש רש"י שהוא פתרון הבליעה, ולא אמר שהוא פתרון האכילה, כי מן הבליעה יש ללמוד יותר, שהוא רמז על שנשכח כל השובע". ובדר"ח פ"ג מ"ב [צא.] כתב: "מי שהוא בלא תורה, כי אין נחשב האדם לכלום בלא תורה, ולכך היה [זולתו] בולע אותו עד שאינו נמצא". וכן כתב שם פ"ה מט"ז [שצ:] לגבי בליעת קרח ועדתו [במדבר טז, לב], וז"ל: "מחלוקת זו לגמרי שלא לשם שמים, ולא היה קיום לאותה מחלוקת כלל... כמו שתראה שפצתה האדמה את פיה ובלעה אותם חיים. ודבר זה שהוא בליעה לגמרי ראוי למחלוקת שהיא שלא לשם שמים לגמרי". ובנצח ישראל פל"ד [תרמח.] הביא המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תסט] שעשרת השבטים נבלעו בין האומות. וכתב לבאר שם [תרנא:]: "עשרת השבטים... כאילו אינם כלל... שגלו בין האומות ונבלעו ביניהם, עד שלא נודע בהם שהם עשרת השבטים. וזה נקרא שנבלעו לשם" [הובא למעלה פט"ו הערה 26, ולהלן פמ"ז הערה 473]. ופתגם שאומרים הבריות על מי שנסתר ונעלם לגמרי ש"כאילו בלעה אותו האדמה", וכלשון המהר"ל כאן.

<> אודות שאי אפשר להפסיד את האדמה בכללה, כך נאמר [קהלת א, ד] "והארץ לעולם עומדת". ובגו"א בראשית פ"ב אות יח [ס.] ביאר שהואיל ואדם הראשון נברא מכל האדמה מארבע רוחות [רש"י בראשית ב, ז] לכך אין לאדם דבר שיפסד אליו, וכלשונו: "אין האדם כמו שאר הנמצאים, לפי ששאר הנמצאים הם פרטים, לכך יש להם הפסד, כי יש להם דבר מה שיפסדו אליו. כי האש שהוא חלק דבר, יכול להיות נפסד אל יסוד אחר מן היסודות. ואילו היה האש הכל, אין לו דבר שיהיה נפסד אליו. ולפיכך אמרו שהאדם נברא מכל האדמה... אם כן הוא הכל, ואין לו דבר שיפסד אליו, ולפיכך אין לו הפסד... כי אל מה יהיה נפסד כאשר הוא כמו הכל". וראה להלן פמ"ז הערות 156, 576. ובח"א לע"ז נד: [ד, נז.] כתב: "העולם נוהג על פי טבעו הכללי, והאדם הפרטי הזה אין כח בו לבטל את מנהגו של עולם".

<> מחמת ההסתר, שהיו כאילו נבלעו באדמה, שאז דין "אדמה" חל עליהם, וכמו שנתבאר. ובכת"י [תקכו:] כתב: "ואמר שהיו נבלעים בקרקע. כלומר שההסתר הזה כאילו חזרו ליסוד שלהם אשר ממנו יצאו, ואז לא יוכלו לשלוח יד בהם, והיו כמו האדמה, שאין כח באדם להפסיד אותה בכללה". וראה להלן הערה 117.

<> "היינו דקאמר מביאין שוורים, שאין דבר יותר בעל כח מן השור, דכתיב [משלי יד, ד] 'ורב תבואות בכח שור'" [לשונו בהמשך הפרק (לאחר ציון 121)]. ולהלן פמ"ז [לאחר ציון 315] כתב: "כי השור יש לו חוזק ביותר ממה שיש לכל שאר בעל חי. ואם שיש לארי כח וטורף הכל, אין זה מדת החוזק והקיום, כי הקיום היא מדה אחרת לגמרי. ולפיכך השור בעל עבודה רבה, וזה מורה על החוזק, ויש לו קיום, שיכול לעמוד במלאכה קשה". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג.] כתב: "תנא דבי אליהו דרש, שישים האדם עצמו על דברי תורה כשור לעול וכחמור למשאוי [ע"ז ה:]. פירוש זה כי האדם ילמד תורה, הן אם יש לו מונע כחות נפשו, ונפש קורא 'שור', וזה שנאמר 'ורב תבואות בכח שור', והנפש בעל כח בודאי, ולפיכך הנפש נקראת שור" [ראה להלן הערה 196]. וכן כתב בח"א למכות כג. [ד, ד:]. ובדרשת שבת הגדול [רטו:] כתב: "וזה שאמר [תהלים נא, כא] 'אז יעלו על מזבחך פרים', דהיינו שבכל כחם יהיו עובדים השם יתברך, ואז יעלו על מזבחך פרים... כי אין דבר יותר בעל כח כמו השור, דכתיב 'ורב תבואות בכח שור', כלומר כל כחות שלו יהיה מקריב אל השם יתברך. וזה שאמר גם כן [חולין ס.] 'שור שהקריב אדם הראשון', שרצה לומר שהקריב כחו אל השם יתברך, והוא השור שהקריב אדם הראשון". ובדרוש על התורה [יא.] כתב: "ובע"ז [ה:], 'אשריכם זורעי על כל מים משלחי רגל השור והחמור' [ישעיה לב, כ], תנא דבי אליהו, לעולם ישים עצמו כשור לעול וכחמור למשאוי על דברי תורה, עד כאן. הרי כי האדם צריך שידמה לשור וחמור המיוחדים לפרך העבודה, ויט שכמו לסבול עול דברי תורה. וזכר שני המינים, המה השור והחמור, להוראת שני סוגי עול עבודתו בתורה. כי צריך שיעשה עצמו כחמור למשא, שהוא בעל גוף חזק... כן יהיה האדם מצד גופו שישתעבד גופו למשאוי התורה בלי מנוח... ועוד נוסף על זה ישעבד כח הנפשיי אשר לו אל התורה, כבחינת השור שכחו גדול... אם בנפש אשר בו יעמול בתורה, לעיין בהלכה בעיון קשה ועמוק, עד כי יעשה עצמו בזה כשור הזה המשוה בכחו כל תל גבוה, ולעקור קרקע קשה לחרוש ולפרר בכח שלו את הכל, באשר כח נפשו גדול, כנאמר 'ורב תבואות בכח שור'. וכן הדבר ממש, אם יש לאדם לפניו עיון קשה ביותר, הוא משוה כל עקום ודבר קשה בעיונו וכח נפשו". וראה להלן הערות 41, 123, ופמ"ז הערה 318.

<> וכיוצא מן הכלל נתקלל קין [בראשית ד, יב] "כי תעבוד את האדמה לא תוסף תת כחה לך וגו'", וההעמק דבר [שם] כתב: "ידוע דאדמה בלי עבודה אינה מוציאה גידולים כי אם מעט, וקין היה עובד אדמה ביתרון הכשר דעת, והיתה מוציאה גידולים לפי העבודה. על כן היה הקללה שעבודתו לא תוסף תת כחה לך משלא היה עובדה כלל... שלא תועיל עבודתו של קין". ובספר שם יעקב [ערך עני (סז:)] כתב: "כל מי שחורש יותר, יתקן האדמה יותר, וירויח ויצמיח זרעים יותר ויותר". וראה בסמוך הערה 42.

<> מו"ק ב: "אתמר, המנכש והמשקה מים לזרעים בשבת, משום מאי מתרינן ביה. רבה אמר, משום חורש... מה דרכו של חורש לרפויי ["לרכך" (רש"י שם)] ארעא, האי נמי מרפויי ארעא". ועוד אמרו בגמרא [שבת עג:] "תנא, החורש והחופר והחורץ כולן מלאכה אחת הן", ופירש רש"י [שם] "אינו חייב אלא אחת, דכולהו לרפויי ארעא עבידי". ובדרוש על התורה [יא:] כתב: "כי יעשה עצמו בזה כשור הזה המשוה בכחו כל תל גבוה, ולעקור קרקע קשה לחרוש ולפרר בכח שלו את הכל" [ראה למעלה הערה 39].

<> אודות שרבוי עבודת האדמה מניב רבוי פירות, כן עולה מדבריו בדרוש על התורה [י.], שכתב: "כי האדם הוא כמו האדמה, שהיא בכח ולא בפעל. וכאשר האדמה נעבדת תמיד, כן צריך האדם שיוציא הוא תמיד שלימותו אל הפעל לגמרי". ושם בהמשך הדרשה כתב [יא:]: "אי אפשר לאדם לקבל התורה כי אם על ידי מדה זאת שיעשה עצמו כבהמה עובדת האדמה, בשגם הוא יעבוד אדמתו, הוא בעצמו, שנקרא על שם האדמה [ב"ר יז, ד]. וכתיב [בראשית ב, טו] 'ויקח ה' אלקים את האדם ויניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה', אמרו חז"ל [זוה"ק ח"א כז.] 'לעבדה' זו מצות עשה. הרי כי נקרא האדם אדמה כאשר אמרנו, וכל זה כי האדם הוא חסר בעת בריאתו, וצריך שיהיה נעבד ויוצא לפעל על ידי עבודה. כאדמה הזאת שצריכה עבודה לצאת על ידה אל הפעל, כמו כן האדם יוצא לפעל על ידי תורה ומצות". וראה להלן הערה 120.

<> פרקים יב [תקס.], טו [לז:], ויובא בהערות הסמוכות. וראה להלן הערה 128.

<> לשונו למעלה פי"ב [תקס.]: "וכאשר התחילו עוד מצרים לענותם, והיו רוצים להפסידם... כי על ידי העינוי של גוף הגוף חלוש". ולמעלה פט"ו [לז:] כתב: "כי השיעבוד הוא למעטם, ועל ידי זה החומר שלהם נחלש". ואודות שהעינוי מחליש את הגוף, אמרו חכמים [גיטין ע.] "ג' דברים מכחישין 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... כי החטא מחליש כח נבדל אשר הוא באדם... והפחד דבר זה מחליש כח הנפש, כי הנפש כוחו כאשר הנפש הוא בשמחה... והדרך מחליש כח גוף, כי התנועה הוא כנגד הגוף, ומי שהוא בעל גוף קשה עליו התנועה, ולפיכך הדרך מחליש כח הגופני ביותר". ועל חולשת הדרך נאמר "עינה בדרך כחי", הרי שהעינוי מחליש את הגוף. וכן נאמר [שמות א, יג] "ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך", ופירש רש"י שם "בפרך - בעבודה קשה המפרכת את הגוף ומשברתו" [הובא למעלה פי"ב הערה 28, פט"ו הערה 41, ופ"מ הערה 4].

<> לשונו למעלה פי"ב [תקס:]: "וכיון שהגוף חלוש הוא מוסיף ברכה האלקית כאשר כח הגוף חלש. לפיכך היו פרים ורבים, כיון שהיו משעבדים אותם להחליש כח הגוף, וכל שהיה כח הגוף נחלש, גבר כח אלקים יותר להיות ישראל דבקים בברכת אלקים. וזה 'כאשר יענו כן ירבה וכן יפרוץ'. וזהו דוקא בישראל, שעיקר כחם הוא כח אלקי, לא כח גופני". ולמעלה פט"ו [לז:] כתב: "כאשר החומר נחלש ביותר, מתדבק הנפש והרוח בכח קדוש. וזהו דוקא בישראל. וכיון שהם דבקים בכח קדוש, אז בא להם הברכה בודאי... כי כמו שהיו מצרים משעבדים, היה כח הקדוש דבק בהן ומבשרתן 'כן ירבה וכן יפרוץ'". ולמעלה פ"י [תקכז:] הזכיר ענין זה בקצרה, וכלשונו: "ובמדרש רבות [ב"ר צד, ב] 'כל טוב מצרים' [בראשית מה, כג], ששלח לו גריסים של פול. נראה שהפול טוחנין אותו ברחיים של גרוסות, שכאשר גורסין אותו ברחיים עושה הרבה מאוד, לכך נקרא 'גריסין', שגורסין ומשברין אותו לחלקים הרבה, וכל עוד שמשברין אותו נעשה לחלקים הרבה. כך היו ישראל בזמן שהיו משעבדים בהם בעבודה המשברת את גופם, על ידי זה היו פרים ורבים, כדכתיב 'כאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ'". וכן כתב בגו"א בראשית פמ"ה אות טז [שמב.], והובא למעלה פ"י הערה 65, פי"ב הערה 30. @**דוגמה לדבר;**^ אמרו חכמים [נדרים מ.] "הקב"ה זן את החולה... השכינה שרויה למעלה ממטתו של חולה", ובח"א שם [ב, יט.] כתב: "רצה לומר אחר שהטבע נפסד אצלו, הרי הקב"ה קיומו, וזה שהוא זן את החולה. וכן מה שאמר שהקב"ה למעלה מראשותיו של חולי, דבר זה הוא מצד כי החולה הוא מסולק מן הטבע החומרית, ומאחר שהוא מסולק מטבע החמרית, שהרי הוא חולה, ויש הפסד לטבע החמרית, אז השם יתברך, שהוא נבדל מטבע החמרי, למעלה מראשותיו, ששם השכל הבלתי טבעי". ובח"א לב"מ פז. [ג, נא:] כתב: "החולשא הזאת הוא עוד יותר הוא מיעוט הגוף לגמרי... והוא עלוי לאדם. ודבר זה רמזו חכמים במסכת נדרים כי השכינה למעלה מראשו של חולה. ודבר זה בוודאי כי כאשר יחלש הגוף, מתקרב השכינה אל האדם". ועוד אמרו חכמים [שבת קנב.] "תלמידי חכמים כל זמן שמזקנין חכמה נתוספת בהם", ובח"א שם [א, פב:] כתב: "כאשר החומר נחלש לעת הזקנה, שאז כחות החמרים נחלשים, ומפני חולשם כח השכלי מתגבר, שכן כאשר זה נופל זה קם, שכח החמרי בחזקו ובתקפו אין השכלי בכחו ולעת זקנתו שבטל ונחלש החמרי מתגבר השכלי מעלה מעלה". ובכלליות קבע כי החומר הוא מסך מבדיל בין הקב"ה לאדם, וכמו שכתב בנצח ישראל פמ"ב [תשכח:], וז"ל: "בעולם הזה אשר האדם הוא גשמי חמרי, ויש מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם". ושם פמ"ט [תתה.] כתב: "כי החומר מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הנמצא". ובתפארת ישראל פי"ט [רפח.] כתב: "כי הטבע שהיא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות". ובנתיב התורה פ"ד [קסח:] כתב: "כי החומר הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם הגשמי... כי הגשמי הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כאשר התבאר זה בכמה מקומות". לכך כל ירידה ונפילה לחומר, היא הקטנת המסך בין הקב"ה לאדם, לכך "כאשר החומר נחלש ביותר, מתדבק הנפש והרוח בכח קדוש" [הובא למעלה פי"ב הערה 29, ופט"ו הערה 42].

<> אודות ש"&**מיד**^ כשחזרו מהם היו מבצבצין וצומחים כצמח השדה" כך הוא לשון המאמר [סוטה יא:] "ומביאין שוורים וחורשין על גבן... &**לאחר שהולכין**^ היו מבצבצין ויוצאין כעשב השדה, שנאמר [יחזקאל טז, ז] 'רבבה כצמח השדה נתתיך'" [הובא למעלה לפני ציון 10]. וכן כתב להלן [לאחר ציון 125].

<> להלן [לאחר ציון 122], ויבאר שם שאין החרישה רק בטוי לשעבוד הקשה, אלא השבת גופם של ישראל ליסוד האדמה. וכן רבוי ישראל יתבאר מצד החזרה ליסוד האדם.

<> פירוש - יש לפרש את ענין החרישה כאחד משני ההסברים שכתב ויכתוב בסמוך.

<> למעלה לאחר ציון 15.

<> פירוש - לכל שלשת ההסברים של הבליעה [ראה למעלה הערה 32] לא מדובר בבליעה טבעית, אלא בבליעה בלתי טבעית.

<> הוא התחלת המאמר שבגמרא [סוטה יא:], וכפי שהובא למעלה בתחילת הפרק. ויש להעיר, מדוע ביאר תחילה את סוף המאמר [הבליעה והחרישה], ורק לאחר מכן חוזר לבאר את התחלת המאמר [בשכר נשים צדקניות נגאלו ממצרים]. ובדרך כלל מבאר חלקי המאמר כסדר אמירתם. ויל"ע.

<> לפנינו בגמרא [נדרים כ:] איתא "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן". ובעירובין [ק: (שגם שם הובא המאמר)] איתא "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן".

<> "כלאה, שיצאה לפני יעקב ואמרה לו [בראשית ל, טז] 'אלי תבוא', ויצא ממנה יששכר, דכתיב [דהי"א יב, לג] 'ומבני יששכר יודעי בינה לעתים'" [ר"ן נדרים כ:]. ובעירובין ק: הזכירו להדיא את לאה, שאמרו שם "ואילו נבונים לא אשכח, ואילו גבי לאה כתיב 'ותצא לאה לקראתו ותאמר אלי תבוא כי שכור שכרתיך', וכתיב 'ומבני יששכר יודעי בינה לעתים וגו''".

<> לשון הפסוק הוא [דברים א, טו] "ואקח את ראשי שבטיכם אנשים חכמים וידועים ואתן אותם ראשים עליכם וגו'", וכתב רש"י [שם] "אנשים חכמים וידועים - אבל 'נבונים' לא מצאתי".

<> לשון רש"י [נדרים כ:]: "חמור גָרַם ליששכר שנולד, אותו חמור שהיה יעקב רוכב, שפנה לאהל לאה". נמצא שהפסוק "יששכר חמור גרם" מלמדנו שיששכר נולד מחמת בקשת לאה מיעקב.

<> הרי שליששכר היתה בינה, וזו מדה שלא נמצאה בדורו של משה.

<> כן ביאר הרמב"ם במו"נ ח"א פי"ז, וז"ל: "היה קורא את החומר נקבה, והיה קורא את הצורה זכר". וכן הוא שם בח"ג ר"פ ח. ויסוד זה הוזכר פעמים רבות מאוד בספרי המהר"ל. וכגון, להלן פנ"ו כתב: "כי הזכר הוא הצורה, והנקבה היא החומר, ודבר זה ידוע". ובבאר הגולה באר הראשון [קא.] כתב: "כי ההעדר דבק בחומרי, ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהוא [האיש] נחשב כמו צורה". ובתפארת ישראל פ"י [קס:] כתב: "וידוע כי האשה יותר חמרית מן הזכר". וכן הוא שם בפנ"א [תתח:]. וראה בתפארת ישראל פ"ד הערה 82, שצויינו שם הפעמים הרבות שיסוד זה הובא בספר התפארת. ובנצח ישראל פמ"ח [תשצו.] כתב: "נקיבה היא חומרית... [ו]הזכר הוא מתייחס אל הצורה הבלתי גשמית". ובדר"ח פ"א מ"ה [רנד.] כתב: "כי האשה היא יותר חמרית מן האיש, כי האיש נחשב במדריגת הצורה לאשה". ושם פ"ד מי"א [רכא.] כתב: "כי האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר". ובהקדמה לנתיבות עולם [ט:] כתב: "האשה... הוא החומר נקרא... כמו שבארנו בכל מקום". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פה:] כתב: "'זכר' בגמטריה 'ברכה'... שהוא כנגד הצורה שהיא ברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 29]. ובנתיב הצניעות פ"א [ב, קו.] כתב: "כי הנקבה היא חמרית, כמו שנתבאר פעמים הרבה, ואילו הזכר הוא כמו צורה נבדל מן החמרי". וכן הוא בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג:], ח"א סנהדרין כב: [ג, קמג:], גו"א בראשית פ"ב אות מב [עג:], ועוד ועוד. וראה למעלה פ"ג הערה 73, פ"ד הערה 35, פ"ט הערה 242, פ"י הערה 58, פי"ג הערה 37, פי"ד הערה 70, פי"ט הערות 88, 132. @**ומה שכתב**^ כאן "שיש לו מעלת הצורה ולאשה מדת החומר", ולא כתב "ולאשה מעלת החומר", אע"פ שלמעלה פכ"ד [שפב.] כתב: "וזה מורה על מעלת החומר של הנמצאים שהם בארץ, שאין בהם מן הרע", כי כאן בא להצביע על חסרון החומר הזקוק להשלמת הצורה, ובודאי כאשר איירי בחסרון החומר אין לומר "מעלת החומר". וכן באור חדש פ"ה [תתקמג:] כתב: "כי המן ועבדיו היה להם מדת החומר החסר... יש לו משפט החומר, שהוא חסר ואינו שבע". ובח"א לחולין מד: [ד, צה.] כתב: "מדת החומר שהוא חסר תמיד" [הובא למעלה פ"ד הערה 36, פי"ט הערה 191, ולהלן פמ"ד הערה 207].

<> לשונו למעלה פי"ט [קעט:]: "'וישב על הבאר' [שמות ב, טו], מיצחק ומיעקב למד [שמו"ר א, לב]. דע, כי האשה נקראת 'באר', כדכתיב [משלי ה, טו] 'שתה מים מבארך', והבאר נתן לישראל בזכותה של מרים [תענית ט.], כי מזה תלמוד שהבאר דבר שייך לאשה. וזה כי הבאר הוא שנובע מלמטה למעלה, וכל שאר דברים באים מלמעלה למטה. והוא דמיון האשה שהיא משתוקקת לבעלה, וזהו השתוקקות של עלוי, כי האיש יותר במעלה בערך האשה, והיא משתוקקת להתעלות בבעלה, ולפיכך האשה היא בלבד דומה לבאר. ולכך נזדווגו לאלו זיווגם על הבאר, כי המקום הוא גורם דברים הרבה [סנהדרין יד:], ושייך הזיווג אל הבאר, כי עליית הבאר שהוא עולה תמיד, זהו בעצמו הזיווג, שהוא השתוקקות האשה אל בעלה והתדבקות בו, וזהו התעלות לה. והבן דבר זה היטב מאוד". וראה להלן הערה 63. @**אוזן מלים תבחן;**^ אמרו חכמים [כתובות סא.] "עולה עמו ואינה יורדת עמו, אמר רב הונא מאי קראה, [בראשית כ, ג] 'והיא בעולת בעל', בעלייתו של בעל, ולא בירידתו של בעל". ותמוה, כיצד נדרש מ"בעולת בעל" "בעלייתו של בעל", הרי בעילה לחוד ועליה לחוד. אלא הם הם הדברים שביאר כאן, כי עצם הזיווג הוא השתוקקות האשה להתעלות בבעלה, כפי שהחומר מתעלה ומושלם על ידי הצורה, לכך "עולה עמו ואינה יורדת עמו". וזו הערה נפלאה [הובא למעלה פי"ט הערה 92].

<> הכל - האֵם ובניה.

<> אודות שנבונים הם רחוקים מן החומר, כן כתב להלן פנ"ב בביאור ההבדל בין "חכמים" ל"נבונים", וז"ל: "זכר ארבע דברים [בהגדה]; חכמים, נבונים, זקנים, יודעי התורה, כנגד ארבע מדריגות... שיש אל הידיעה. וזה כי כאשר הוא משיג בנמצאות, נקרא זה 'חכמה'. אבל מפני שההשגה הזאת נסמכת אל הגשמים, שמהם קונה הידיעה, אין זאת הידיעה נקיה ומופשטת מן החומר לגמרי, בעבור שנסמכת ידיעה זאת אל החומרים, והם הנמצאים הגשמים. אבל המושכלות השניות ["נבונים"], בעבור שהוא יקנה אותם מן המושכלות הראשונות [כי "נבון" הוא מי שמבין דבר מתוך דבר], הם נקיים יותר מן החומר, שהרי בהשגתם אינם נסמכים אל החומרים מבחוץ... נמצא כי... החכמה הוא שכל בלבד. וכנגד זה אמרו 'אפילו כלנו חכמים'. ושכל נקנה אשר הוא נקנה מן השכל ראשון, והוא יותר פשוט. וכנגד זה אמרו 'כלנו נבונים', כמו שאמרו [סנהדרין צג:] נבון המוציא דבר מתוך דבר".

<> הקדמה שניה [קד.-קו:], פ"ג [רט:], פ"ט [תסט.], פי"א [תקלח.], פט"ז [עה:], ופי"ט [קע:]. וראה להלן פמ"ד הערה 16.

<> לשונו למעלה בהקדמה שניה [קד.]: "השמש היא בעלת חומר, ולכך קרא השמש 'עבד', כאשר נתבאר פעמים הרבה מאוד כי החומר הוא עבד, לכך נקרא גם כן העבד חמור, כדכתיב [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור [יבמות סב.], ואין בן חורין רק השכל, ולפיכך אומר שהוא עבד", ושם הערות 328, 330. ולמעלה פ"ג [רט:] כתב: "הנה העבדות מה שהם תחת רשותם בא להם מצד החמרי שבהם, אשר החומר הוא עבד תמיד, והוא תחת רשות אחר". ולמעלה פ"ט [תסט.] כתב: "בא לתת טעם למה היו ראוים זרעו לשעבוד דוקא, ולא לעונש אחר, רק בשעבוד... כי כל משועבד מתפעל מן המשעבד, ולא יתכן ההתפעלות רק אל בעלי החומר שהוא מתפעל, לא אל הצורה הנבדלת והשכל הנבדל, כיון שאינו בעל חומר, אינו מתפעל. ומאחר שאינו מתפעל, לא שייך בו שיעבוד". ולמעלה פי"א [תקלח.] כתב: "כבר ידוע כי הצורה הפועל והמולך, והחומר משועבד תחת הצורה. לכך היה יוסף מושל על מצרים, שהוא היה הקדוש והנבדל מפחיתות החומר". ולמעלה פט"ז [עה:] כתב: "כבר אמרנו לך למעלה שהשיעבוד הוא שייך דוקא לחומר, שהוא מוכן להשתעבד בו ולהיות מתפעל, וזה נתבאר למעלה. אמנם שבט לוי מפני שהיה קדוש, ומי שהוא קדוש הוא נבדל ממעשה החומר... לא היה ראוי שיהיו מושלים מצרים על שבט לוי הקדוש והנבדל... ולפיכך יצא משבט לוי משה רבינו עליו השלום, אשר הוא הצורה השלימה, והוא נבדל מן החומר כאשר יתבאר, עד שלא היה אדם נבדל מן החומר כמו משה רבינו עליו השלום, והוא היה ראוי להיות מושל על מצרים". ולמעלה פי"ט [קע:] כתב: "וכבר אמרנו למעלה בפרקים הנזכרים שאין מקבל התפעלות ושעבוד רק הגשם... והגשם יש לו השתעבדות בודאי". ולהלן ר"פ מד כתב: "כי העבד שהוא משועבד דומה לחמור, שהוא משועבד מתפעל, ואינו פועל, כמו העבד הזה". וראה להלן ר"פ מה. @**וכן כתב**^ בשאר ספריו. וכגון, בגו"א שמות פי"ח אות כו [כו.] כתב: "כי כל חמרי מתפעל משועבד". ובדר"ח פ"ו מ"ג [צ.] כתב: "כל דבר שהוא צורה, ראוי שיהיה נקרא בלשון חירות. ודבר זה בארנו פעמים הרבה כי השעבוד הוא מצד החומר, כי מצד הצורה אין שעבוד. ודבר זה רמזו ז"ל [יבמות סב.] על עבד כנעני 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. כי מצד השעבוד שבו הוא דומה לחומר, כי המשועבד מתפעל מאחר, ודבר זה ענין החומר, שהוא מתפעל. אבל בצורה, כיון שאין בצורה התפעלות כלל, לא שייך לומר על הצורה שעבוד, רק חירות, ודבר זה מבואר... שלא יקרא בן חורין רק כאשר לא ימצא בו צד אפשרות שעבוד, וזה לא ימצא רק במי שעוסק בתורה, שהוא בן חורין לגמרי, כמו שבארנו. כי השכל הוא בן חורין, אין שייך שעבוד בו". ובתפארת ישראל פל"ז [תקמג.] כתב: "הצורה היא בת חורין, ודבר זה רמזו חכמים בברייתא דשנו חכמים [אבות פ"ו מ"ג] ובשאר מקומות שאין לך בן חורין רק מי שעוסק בתורה, שנאמר [שמות לב, טז] 'חרות על הלוחות', אל תקרי 'חָרות', אלא 'חֵירות'. והרצון בזה כי ראוי שיהיה השכל בן חורין בלתי משועבד, שאין ראוי שיהיה שעבוד רק אל החומר". ובאור חדש פ"ה [תתקמה.] כתב: "וידוע כי החומר שהוא חסר, ראוי לו העבדות בפרט". ובמבוא לתורת המהר"ל [נועם כרך כה, עמוד רפ] כתב: "מהות העבדות היא קבלת עולו של השני, והרי קבלה זו היא אחת התופעות של החומר, שכן החומר כל קיומו הוא בקבלה מאחר. לא כן הצורה הרוחנית, המשוחררת מכל קבלה מן הזולת, היא כולה חירות" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 328, פ"ג הערה 79, פ"ד הערה 87, פט"ז הערה 67, פי"ט הערה 40, ופל"ו הערה 32]. וראה להלן פמ"ד הערות 16, 18, פמ"ה הערה 11, ופמ"ז הערה 350.

<> אמרו חכמים בב"ר [כ, ז] "אין תשוקתה של אשה אלא לאישה, שנאמר [בראשית ג, טז] 'ואל אישך תשוקתך'". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא.] כתב לבאר: "אין תשוקת אשה אלא לאישה. דבר זה מצד כי משתוקק המקבל שהוא חסר אל המשפיע, והוא השתוקקות החומר אל הצורה... והאשה מושלמת באיש כמו שיושלם החומר בצורה" [הובא למעלה פי"ט הערה 87, פמ"ב הערה 42, ולהלן פמ"ז הערה 269]. וראה למעלה הערה 58.

<> בח"א לסוטה יא: [ב, מח.] כתב משפט זה כך: "והיו מולידים בנים חכמים ונבונים ראוים לגאולה". ולהלן [לאחר ציון 132] יחזור על דבריו שכתב כאן אודות מעלתם הנבדלת של הבנים האלו. וראה להלן הערה 141.

<> פירוש - הכל נמשך מהיות הבנים אלו רחוקים מן החומר.

<> אודות שהחומרי הוא פתי וסכל, כן כתב בנתיב התשובה פ"א [ד.], וז"ל: "כי יש חוטא שהוא חומד אל התאוה מן זנות ושאר תאות, וזהו שאמר [משלי א, כב] 'תאהבו פתי', שאין נמשך אחר השכל, רק אחר הגוף. ולכך יקרא 'פתי', שאין לו השכל ודעת. וכמו שאמרו [תנחומא נשא אות ה] 'כי תשטה' [במדבר ה, יב], אין האשה מנאפת עד שתכנס בה רוח שטות. כי הזנות מעשה חמרי, וכאשר מנאפת נכנס בה רוח שטות, והלך השכל אשר מרחיק התאוות הגופנים". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קפט:] כתב: "ואמר שם [ילקו"ש ח"א רמז תשצג] כי המקבל תוכחה נעשה חכם. כי המקבל תוכחה, שהם דברי חכמה מן המוכיח, אם כן הוא מקבל השכלי, ובזה הוא מוכן לקבל השכל גם כן, ויהיה נעשה שכלי. וזה שאמר שלמה [משלי טו, לא] 'אוזן שומעת תוכחת חיים בקרב חכמים תלין'. כי בודאי השומע תוכחה הוא גובר על גופו החמרי, ומקבל השכלי, ולכך בקרב חכמים תלין". ונאמר [דברים ל, ו] "ומל ה' אלקיך את לבבך וגו'", ופירש הרמב"ן [שם] "כי החמדה והתאוה ערלה ללב". והאונקלוס תרגם [שם] "ויעדי ה' אלקך ית טפשות לבך". הרי התאוה והטפשות בני חדא בקתא אינון.

<> אודות שהכרת הבורא היא מעלה שכלית, כן כתב למעלה בהקדמה שניה [קה.]: "לא היה מי שהיה לו מעלת השכל כמו שהיה לאברהם... שהוא היה תחלה שהכיר האמת, שקודם לכן היו טועים אחר הדמיון, ומאז הכירו בוראם, ועמדו על השכל". 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, פ"מ הערה 133, ופמ"א הערה 37]

<> בכת"י [תקכ:] ביאר כאן גם את מה שהקב"ה זימן להם דגים קטנים, ושואבות מחצה מים ומחצה דגים [סוטה יא:, והובא למעלה בתחילת הפרק], וז"ל: "ומה שאמר בשעה שהיו שואבות מים היה מזמן להם הקב"ה דגים קטנים, הוא בשביל שכך מדתו של הקב"ה, מי שהוא אוהב לאחר, כמו הנשים האלו שהיו אוהבים לבעליהן, והיו הנשים מרחמים על בעליהם שהיו עושים מלאכה קשה, והיו הולכים לשאוב מים לצורך בעליהם, נתן להם הקב"ה שאלתם, וזימן להם דגים קטנים בכדיהם. ושואבות מחצה מים ומחצה דגים, כי זה מורה על השלימות השגחה היותר גדולה. וזה כי אילו מצאו דגים קטנים [בלבד], אף על גב שהיה מורה זה על ההשגחה, לא היה זה מורה על שלימות השגחה. אבל דבר זה, שהיו שואבות מחצה מים ומחצה דגים, והיו צריכים אל מים כמו אל דגים, זהו תכלית השגחה. וכאשר היה השגחה זאת במדת הדין, וכל מעשה ידיהם היה נמשך מן מדת הדין, שהיה נמשך מן מדת הדין שהיה על ישראל, והיה הקב"ה מרחם עליהם במדת דינו, לכך היה חצי מים וחצי דגים משוער, שהיה הקב"ה מרחם עליהם במדת הדין שהיו בשעבוד קשה. וכל ענין הדין משוער לגמרי בדין, ומפני שהיו צריכים אל מים ודגים, היו בשוה המים והדגים".

<> ופירש רש"י [סוטה יא:] "בין שפתים - בין מצרי השדות, מקומות צנועין. מצר גבול השדה, גבוה מכאן, וחבירו מכאן, וחריץ באמצע" [הובא למעלה הערה 5]. וראה בסמוך הערה 71.

<> פירוש - אף על פי שאין זה המקום המצוי לחבור איש ואשה, אך [ב"מ פד.] "אהבה דוחקת את הבשר", והיו מזדווגים היכן שהיה אפשרי. ואמרו חכמים [אבות פ"ה מכ"ב] "לפום צערא אגרא", ובדר"ח שם [תקמב.] כתב לבאר: "כי האדם כאשר מקיים רצון המקום בצער, הוא יותר קרוב אליו מאשר מקיים רצונו שלא בצער... כי כאשר יש לאדם מונע להתקרב אל אחד, והוא בכחו ובגבורתו וביד חזקה שלו דוחה את המונע ומתקרב, תראה בזה כמה כחו להתדבק שם, וכמה קרוב הוא אל אותו שמתקרב אליו, שהרי דוחה את המונע ומתקרב. וכך כאשר האדם מקיים את המצוה אף בצער, הוא מתקרב אל השם יתברך בכח ובגבורה שלו, אף כנגד המונע, ודבר זה יורה על הקירוב הגדול אשר יש לו אצל השם יתברך. וכאשר יש לו קירוב גדול אל השם יתברך, אין ספק כי השכר יותר גדול, כי אין השכר כי אם לפי הקירוב אשר יש לו אל השם יתברך [ד]מקבל מאתו השכר. וזה שאמר כאן 'לפום צערא אגרא', לפי הצער הוא הקירוב אל השם יתברך, שכל עוד שמצטער במצוה ועושה המצוה, השכר יותר... שיש לו מניעה שלא לקיים המצוה, והוא מתגבר על זה ומתקרב עצמו, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה פ"ג הערה 28, פכ"ג הערה 191, ופל"ט הערה 37].

<> כמבואר למעלה הערה הערה 69. ו"גבולים" אינו מתפרש רק על הקו הנמצא בקצה וסוף השטח, אלא כל התחום [עד הקו] נקרא "גבולין", והוא מקום מפגש בין שני תחומים. וכן נאמר [שמות י, יד] "ויעל הארבה על כל ארץ מצרים וינח בכל גבול מצרים וגו'", ותרגם אונקלוס [שם] "ושרא בכל תחום מצרים". וכן [שמות יג, ז] "ולא יראה וגו' שאור בכל גבולך", ותרגם אונקלוס [שם] "בכל תחומך". וכן [ירמיה לא, טז] "ושבו בנים לגבולם", ותרגם יונתן [שם] "ויתובון בניא לתחומהון". ובלשון חכמים "קדשי הגבול" [קידושין סט:], ופירש רש"י [שם] "תרומה הנאכלת בכל מקום". וכן נאמר [בראשית מט, יד] "יששכר חמור גרם רובץ בין המשפתים", ותרגם אונקלוס [שם] "ואחסנתיה בין תחומיא". ונאמר [שופטים ה, טז] "למה ישבת בין המשפתים וגו'", וכתב המצודות ציון [שם]: "המשפתים - מלשון שפה, וענינו גבול, וכן תרגם יונתן [שם] 'תחומין', וגם הוא תרגום של גבול. וכן 'רובץ בין המשפתים'". @**אך יש להעיר**^ מדברי רש"י [בראשית י, יט], שכתב: "גבול [הכנעני] - סוף ארצו, כל 'גבול' לשון סוף וקצה". ובגו"א שם אות ו [קצב.] כתב: "אין לשון 'גבול' רק על הסוף. ואין לפרש על כל שטח המקום שיהיה נקרא 'גבול'... זה אינו, כי נמצא לשון זה דווקא על הסוף, כדכתיב [שמות יט, כג] 'והגבלת את ההר'... שמוכח כי הוא נאמר על הסוף ועל הקץ". וכן כתב רש"י [במדבר כא, יג] "מגבול האמורי - תחום סוף מצר שלהם... לשון קצה וסוף". ובגו"א שם אות יז [שמא:] כתב: "תחום סוף מצר שלהם. כי אין פירושו כמו [שמות יג, ז] 'לא יראה לך שאור בכל גבולך', שהוא נאמר על כל הארץ, דכאן לא יתכן, שהרי כתיב [במדבר כא, יג] 'כי ארנון גבול מואב בין מואב ובין האמורי', מוכח דלשון 'גבול' על דבר מפסיק וסוף". ויש לברר מתי פירוש "גבול" הוא על כל השטח ["לא יראה לך שאור בכל גבולך"], ומתי פירושו קצה וסוף בלבד. ועל כל פנים כשכתב כאן "ששם מתחברים ומתאחדים הגבולים" כוונתו לכל התחום, וכמו "לא יראה לך שאור בכל גבולך". וראה להלן הערה 78 שיש לכל גבול ואמצע ג' בחינות. @**ומבואר מדבריו**^ שאין "בין המשפתים" מוסב על מקום הזיווג, אלא על הזיווג עצמו ["כי היה להם התאחדות הגמור שיש לזיוג, &**וזה**^ נקרא 'בין המשפתים', לפי ששם מתחברים ומתאחדים הגבולים"], שההתאחדות הגמורה שהיתה בזיווג נקראת "בין המשפתים". ולכאורה אין זה כדבריו הקודמים, שכתב: "ומה שאמר 'ונזקקין בין המשפתים', הכל הוא שהיו מחבבין בעליהן, עד שהיו מזדווגים להם כשהיה אפשר", ומכך משמע שאיירי במקום הזיווג. ואין משמעות דבריו מורה שהביא כאן שני מהלכים שונים בביאור "בין המשפתים". ואולי כו"ע מודו ש"בין המשפתים" עוסק במקום הזיווג [בין שני גבולים], ורק שהואיל ו"המקום הוא גורם דברים הרבה" [לשונו למעלה פי"ט (קפא.), וראה למעלה פמ"א הערה 135], לכך מקום הזיווג [בין הגבולים] משפיע על מהות הזיווג [שנעשה באחדות והתדבקות].

<> כי חומר הבן בא מאמו, ולא מאביו, וכמו שכתב למעלה פ"ג [ריא:] ש"העובר מתחבר אל אמו מצד חומרו". ורש"י [בראשית לה, ח] כתב אודות מיתת רבקה ש"העלימו את יום מותה שלא יקללו הבריות כרס שיצא ממנו עשו". ובגו"א שם אות ו [קעז.] כתב: "אף על גב דיצחק יצא ממנו עשו ולא העלימו את מיתתו [בראשית לה, כט], לא קשה מידי, שכן אמרו רז"ל בפרק המפלת [נידה לא.] כי האם נותנת דם ובשר, כל הדברים החומרים שממנו יבא הפחיתות. אבל מן האב יבאו דברים שאינם חומרים כל כך. ולפיכך הפחיתות והרשעות תלוי באם, מה שנתנה לו דברים פחותים רעים". הרי שהחומריות האדם באה לו מאמו. וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"ט [תרצג.]. ובח"א לנדה לא. [ד, קסא.] כתב: "ג' שותפין באדם, האב נותן בו ה' דברים, והאם ה' דברים, והקב"ה י' דברים... כי יש בו באדם ג' דברים; האחד הוא החומר, והשני הצורה, והג' הוא הנשמה העליונה. והנה האשה שהיא חמרית, נותנת כל הדברים שממנו החומר של אדם, והם; עור, בשר, ודם, ושערות, ושחור שבעין, וכל אלו דברים חמרים ביותר. והאב נותן; עצמות, וגידין, וצפרנים, ומוח שבראש, ולובן שבעין, ובאלו דברים יושלם צורת האדם. והקב"ה נותן באדם עשרה דברים רוחנים, אשר שייכים לנשמה" [הובא למעלה פ"ג הערה 87, ומקצתו בפל"ו הערה 105].

<> כמו שאמרו [נדרים כ:] "'וברותי מכם המורדים והפושעים בי' [יחזקאל כ, לח], אמר רבי לוי אלו בני תשע מדות, בני אסנ"ת משגע"ח; בני אימה, בני אנוסה, בני שנואה, בני נידוי, בני תמורה, בני מריבה, בני שכרות, בני גרושת הלב, בני ערבוביא, בני חצופה ["שמעיזה פניה להיות תובעתו בפה" (ר"ן שם)]". הרי שכאשר חסר באחדות של הזיווג [כמו תשע המדות האלו], אז בניהם חומריים, ונקראים מורדים ופושעים. והגמרא שם מיד אחר כך שאלה [על בני החצופה] "איני, והאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, כל אדם שאשתו תובעתו הויין לו בנים שאפילו בדורו של משה רבינו לא היו כמותם... ההיא דמרציא ארצויי", ופירש הר"ן [שם] "שמפתה אותו בדברי רצוי ופיוס כלאה... אבל לא שתהא תובעתו בפה". הרי ב"זה לעומת זה" עומדים בני תשע מדות לעומת בן האשה הכשרה המשתוקקת לבעלה. @**ובכת"י [תקכא.]**^ סלל לו דרך אחרת מדבריו כאן [שתלה את מעלת הבן באביו, ולא באמו], וכן בתוך דבריו התיחס לבני תשע מדות, וז"ל: "כי כאשר הזווג שוה וממוצע, אז הזרע שלהם טפה כשירה. כי הדבר שהוא בין השדות הוא לשני השדות ביחד, לזה כמו לזה, ואינו נוטה לצד אחד, והוא בין הקצוות. לכך נקרא הזיוג הממוצע 'בין המשפתים', לפי שיש לו השווי הגמור. וכאשר הזרע טפה כשירה, נמשך הנולד שהוא טוב, והוא זך השכל. והרבה תולה בענין האב והאם; כי כאשר בשעת הזיוג נוטה לכעס או לשכרות [אלו שנים מתשע מדות], או לשום מידה שהוא יציאה חוץ מן השווי ומן המדה הראויה, אז הזרע מתייחס אל הזיוג שלהם, ואינו טפה הגונה. וכאשר אין הזרע טפה הגונה, אז הנפש מתיחס לזה גם כן. אבל כאשר הוא כראוי, שהוא אינו נוטה לשום צד, אז גם כן הזרע מתיחס לזה, כאשר התבאר. לכך אמר שהיו מזדווגים בין גבולי השדה, שהזיוג לא היה נוטה לשום קצה". וראה להלן הערה 82.

<> בא לבאר הסבר שני במעלת זיווג של ישראל במצרים. ועד כה ביאר מעלה זו מחמת התחברות החומר בצורה. ומעתה יבאר זאת מחמת שהאחדות מורה על ענין האלקי. וראה להלן הערה 82.

<> לשונו למעלה פי"ד [כה.]: "כי כל דבר שעשו מצרים לישראל היה בענין כללי, שהיו משעבדים את ישראל בכלל בפעם אחד. וזה אין ספק שהוא יותר ממה שהיה השיעבוד שהיו משעבדים את כל אחד ואחד בפני עצמו. כי מפני שהיה השיעבוד כללי, מורה זה על שהיה נגזר עליהם מצד כללותיהם בגזירה אלקית. לכך בא הגזירה על כללותיהם כאחד, שהדברים המקרים פרטים הם, וענין זה לא היה מקרי, רק גזירה אלקית". ולמעלה פט"ו [נא:] כתב: "אין פעולה מלמעלה לחצאין". ולמעלה פט"ז [עב:] כתב: "כי כל פרטי הוא מצד החמרי, כאשר ידוע מענין הפרטי, שאין בדבר שהוא נבדל מן החומרי - פרטי". ולמעלה פי"ט [קעו:] כתב: "כי דברים העליונים כללים". ולהלן ס"פ מד [לאחר ציון 209] כתב: "אברהם במה שהיה גר והוא פרטי, כמו שהיה אברהם אחד פרטי, והדבר מבואר מאד כי הנבדל אין בו ענין פרטי, כי הפרטי הוא חלק, וזה שייך לחומר שהוא מתחלק. ולפיכך נקרא 'גר', מלשון גרגיר, שהוא פרטי". ולהלן פמ"ז [לאחר ציון 576] כתב: "השמים והארץ כל אחד חלק, ולכך הם גשמיים, כי הגשם שייך בו חלוק. אבל בית המקדש הוא הכל, ואין בו חלוק אשר הוא שייך לגשם". ולהלן פ"ס ביאר שדברים הבאים מהעולם העליון הם אחד, וכשהם מגיעים לעולם הגשמי הם נפרדים לארבעה, והביא על כך את הפסוק [בראשית ב, י] "ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים". וכן נגע בספר זה נגע ביסוד זה באופן של "לאו בפירוש איתמר, אלא מכללא איתמר" [ברכות ט.], וכמצויין למעלה פ"ה הערה 118, פ"ח הערה 185, פי"ד הערות 16, 109, פט"ו הערה 119, פט"ז הערה 53, פי"ח הערות 77, 120, פי"ט הערה 70, פכ"ג הערה 240, פכ"ה הערה 107, פכ"ח הערה 11, פכ"ט הערה 87, פל"ח הערה 63, פ"מ הערה 290, להלן פמ"ז הערות 298, 577, ופמ"ט הערה 309. @**ומקור מפורש**^ לכך הוא מאמר חכמים [יומא סט:] "אמרו [אנכה"ג, לאחר שבטלו יצרא דע"ז], הואיל ועת רצון, הוא נבעי רחמי איצרא דעבירה. בעו רחמי, ואמסר בידייהו. אמר להו, חזו דאי קטליתו ליה לההוא, כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]. חבשוהו תלתא יומי, ובעו ביעתא בת יומא בכל ארץ ישראל, ולא אשתכח ["ביצה הנולדה בו ביום, לפי שפסק החימום מן המעים" (רש"י שם)]. אמרי, היכי נעביד; נקטליה, כליא עלמא. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו, ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי". הרי שאין חילוק ומחצה בעליונים [הובא למעלה פ"ה הערה 118, פט"ו הערה 119, ופ"מ הערה 290]. @**וכן כתב**^ בשאר ספריו. וכגון, בגו"א בראשית פל"ג אות טו [קסה.] כתב: "כי אין ראוי אל הנבדל... שיצטרף אליו חלק אחד פרטי, במה שאין פרטי וחלק שייך בנבדל". ובגו"א שמות פי"ח אות ז [יב.] ביאר את דברי רש"י [שמות יח, א] שכתב "שקול משה כנגד כל ישראל" בזה"ל: "אמנם נראה לי כי יש בזה דבר גדול מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל, כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל, ודבר זה שהיה משה נבדל מישראל הוא ידוע. ומאחר שהוא נבדל מהם, צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי. ומפני כי משה היה נחשב אצל ישראל נבדל אלקי, לא ישתתף משה עם ישראל, [ולכן] היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור" [הובא למעלה פ"ט הערה 224, פי"ד הערה 109, פט"ו הערה 98, פי"ח הערה 11, פי"ט הערה 111, ולהלן פמ"ז הערה 578]. וכן כתב בגו"א דברים פל"ד אות א [תקיט:], ויובא בהערה הבאה. ובתפארת ישראל פל"ט [תקצז.] כתב: "כי השם יתברך מייחד שמו על הכללי, לא על הפרטי. ודבר זה מפני כי השם הוא המהות השכלי, אשר אין השכל פרטי, רק כללי". ובנצח ישראל פ"ו [קנט:] כתב: "לא תמצא במספר הזה מספר פרטי, שלא היה המספר רק 'ששים', או 'ששים רבוא', וכל המספרים האלו הם מספר כללי, ולא תמצא מספר פרטי. כי הכל נאמר מצד הענין האלקי שיש בטור המלכה, והפרטי הוא מצד החומרי הגשמי". ובנצח ישראל פכ"ט [תקפא:] הביא את מאמרם [שבת לא.] שאמרו "בשעה שמכניסין אדם לדין, אומרים לו... עסקת בפריה ורביה", וכתב: "ראוי שיהיה נוטה אחר הנבדל מן החמרי, ולכך יש לו לעסוק בפריה ורביה. לפי שהנבדל אינו נחשב פרטי רק כללי... כי הפרטי הוא מצד הגשמי בלבד. אבל הנבדל הוא כללי, כמו שמבואר זה מעצמו. ומי שעוסק בפריה ורביה, הרי הוא כמו כללי, ואינו נחשב עוד פרטי, ולפיכך הוא מתדמה לנבדל, שאין נחשב הנבדל פרטי". ובבאר הגולה באר הרביעי [שסד:] כתב: "הכלל קרוב אל השכל, והפרטי קרוב אל הגשמי, ודבר זה ידוע". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכח.] כתב: "כי התורה אינה כמו המצוה, שהמצוה כאשר הוא עושה המצוה, אינו מתעסק בדבר שהוא הכל כאשר הוא עושה המצוה, ולא שייך בזה הכל. וכאשר הוא עוסק בתורה, הוא קונה ענין כללי. וכל ענין השכלי הוא כללי, ואינו דבר פרטי, כמו שמבואר דבר זה". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שסט:] כתב: "וידוע כי אין החילוק רק מצד הגשם בלבד, שבו החילוק, והאחדות הוא מצד הצורה, שאין בה חילוק כלל". ואמרו חכמים [עירובין נד.] "בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם. אדם נותן לחבירו סם, יפה לזה וקשה לזה ["יפה לחולי זה, וקשה לחולי זה. יפה ללב ורע לעינים" (רש"י שם)]. והקב"ה נותן תורה לישראל סם חיים לכל גופו, שנאמר [משלי ד, כב] 'ולכל בשרו מרפא'". ובנתיב התורה פ"א [מח.] כתב: "ואמר כי 'בשר ודם נותן סם לחבירו', כי מפני שאי אפשר שלא יהיה לאותו סם איכות; או שהוא קר, או שהוא חם, וכיוצא בזה מן האיכות. ואם הסם ההוא קר, אז מזיק לאברים הקרים. ואם הוא חם, מזיק לאברים החמים, כי לא ימלט הסם ההוא מן איכות. אבל התורה היא רפואה כללית, כי אין בתורה איכות, רק כי היא שכל אלקי העליון, ובשביל כך התורה היא סם חיים ורפואה אל הכל". וכן הוא בגו"א דברים פל"ד אות א [תקיט:], נתיב התורה פ"י [תו:], אור חדש פ"א [רסט.], ח"א לשבת לב. [א, כא. (יובא בהערה 79)], שם קנא: [א, פ:], וח"א לב"ב יז. [ג, עז:]. ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] כתב: "יש למלך בשביל זה מעלה אלקית, ולכך מושחים המלכים בשמן הקודש [הוריות יא:]. והמעלה האלקית הזאת כמו שאמרנו הוא מה שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי פרטי". ובח"א לע"ז ד: [ד, כט:] ביאר שהכלל מסוגל לחטא ע"ז השכלי, והפרט מסוגל לחטא עריות הגשמי. ובח"א לחולין צא: [ד, קז.] כתב: "כי הנבדל לא יתכן בו חילוק, והחילוק הוא לגשם" [הובא למעלה פט"ז הערה 53, פי"ט הערה 70, ולהלן פמ"ז הערה 578].

<> לכאורה לא ברור מה מוסיף במשפט זה ["כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי"] יותר ממה שכתב במשפט שלפניו ["כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי"]. ונראה שמוסיף ששני הצדדים האלו [האחדות והחילוק] נובעים מהצד הגשמי; האחדות היא מחמת שהיא שייכת לענין הנבדל מהגשמי, והחילוק הוא &**תמיד**^ לגשמי. באופן שהסימן המובהק של הגשמי הוא החילוק והפירוד, וממילא הנבדל מהגשמי משוחרר ממאפייני הגשמי. וכן כתב בגו"א דברים פל"ד אות א [תקיט:], בביאור דברי רש"י [דברים לד, א] שמשה רבינו ביום מותו פסע את המעלות מערבות מואב אל הר נבו בפסיעה אחת, וז"ל: "ואם תאמר, ולמה פסען בפסיעה אחת. אבל יש לדעת, כי דבר זה מורה על המדריגה הגדולה שהיה למשה לאחר מיתתו, שהיה בא למדריגה אשר אין שם חלוק כלל, לכך פסע כל המעלות בפסיעה אחת, לא זו אחר זו, שאז היה דבק במעלה שיש חלוק, וכל דבר שיש חלוק, גשם או כח בגשם. אבל משה היה דבק במעלה שאין שם גשם, ולא מצטרף ומתיחס אל גשם, ולפיכך אין שם חלוק מעלות, ולכך פסען בפסיעה אחת" [ראה למעלה פכ"ג הערה 239]. הרי האחדות שהיתה למשה במותו היא מחמת "שאין שם גשם, ולא מצטרף ומתיחס אל גשם, &**ולפיכך**^ אין שם חלוק מעלות". @**והביאור הוא**^, שלחומרי אין כח שיאחד אותו, כי מצד עצמו הוא אוסף של הרבה פרטים, מבלי שיהיה מה שיאחד אותו, לכך הוא תמיד ברבוי וחילוק, כי אחדותו לעולם באה מכח שחוץ לעצמו. וכן כתב למעלה פי"ח [קמא.], וז"ל: "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... ומזה תדע כי המים הפך משה רבינו עליו השלום; שאלו הם בלא צורה, ומשה רבינו עליו השלום מעלתו הצורה המקויימת". ובח"א לנדה לא. [ד, קס.] כתב: "כי המים הם חמריים ביותר, עד שאין בהם צורה כלל. ואין דבר שהוא רחוק מן הצורה כמו המים. ויורה זה שם 'מים' שהוא לשון רבים בכל מקום, ולא תמצא בהם לשון יחיד בשום מקום. וזה מפני כי היחוד הוא בצורה, ואילו המים רחוקים מן הצורה, ולפיכך אין בהם אחדות, ולא יקראו רק בלשון רבים" [הובא למעלה פי"ח הערה 79]. הרי רבוי החומר נובע מחמת שאין מה שיקשר אותו. ולמעלה פכ"א [רנ.] כתב: "ימי הזמן נחשבים רבים בעבור שאין להן התקשרות". לכך כשאין תקשרות אז ממילא יש רבוי, וכמו שנאמר [משלי ל, כז] "מלך אין לארבה", ובנצח ישראל פ"ה [פא:] כתב: "נקרא 'ארבה' על שם הרבוי. והרבוי הוא מכח חילוק ופירוד, כי הדבר אשר הוא מתאחד, אין שייך בו רבוי, כי לא יתרבה רק המחולק והנפרד. לכך נקרא המין אשר הוא מתרבה, כמו הארבה, 'קמצא' שמו [שבת עז:], שהוא מחולק. ועל זה אמר 'מלך אין לארבה', פירוש כי המלך מאחד הכלל עד שהם אחד, ואלו, לגודל רבוי שלהם הם מחולקים, ואין בהם אחדות, הוא המלך, אשר הוא מאחד את הכל" [הובא למעלה פי"ד הערה 104, פכ"א הערה 15, ופל"ב הערה 95]. @**אך יש להעיר**^, שלמעלה [לאחר ציון 22] כתב: "הכל שוה ביחד לפי הטבע", וראה למעלה הערה 23. ואילו כאן לכאורה מבאר להיפך, שהחילוק הוא גשמי [והטבע הוא גשמי], והאחדות היא ענין אלקי. ויש לומר, שיש הבדל בין צמד המלים "אחדות וחילוק", לצמד המלים "שונה ושוה"; הצמד הראשון ["אחדות וחילוק"] עוסק בדברים המתאחדים ובדברים המתפרדים, ועל כך קבע שהרוחני מתאחד והגשמי מתפרד. אך הצמד השני ["שונה ושוה"] עוסק בדברים שההבדל ניכר ביניהם, ובדברים שההבדל מטושטש ביניהם. ועל כך קבע שהרוחני מבחין בהבדלים, והגשמי מטשטש את ההבדלים. וראה להלן פמ"ה הערה 51, ופמ"ו הערה 15.

<> פירוש - כאשר איש ואשה מתחברים יחד באחדות גמורה, בהכרח שאחדותם באה להם מחוץ לעצמם, וזהו הקב"ה המאחדם. ורש"י [בראשית ב, יח] כתב: "עזר כנגדו - זכה עזר, לא זכה כנגדו להלחם". והגו"א שם אות לה [ע:] כתב: "כי הזכר והנקיבה הם שני הפכים, זה זכר וזאת נקיבה. אם זכה, מתחברים בכח אחד לגמרי. כי כל שני הפכים מתאחדים בכח אחד כאשר הם זוכים, כלומר שהשם יתברך, שעושה שלום בין ההפכים, מקשר ומחבר אותם. אבל כאשר אינם זוכים, אז לפי שהם הפכים, גורם שהיא כנגדו". וראה להלן הערות 84, 85.

<> פירוש - לאחר שביאר למעלה שה"אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם", בא להורות באצבע היכן יש בבין המשפתים דבר שהוא "נבדל מגשם". ועל כך כתב ש"בין גבולי השדה... נבדל מן גוף השדה, מיוחד לעצמו". וכן בסמוך כתב "כי בין המשפתים הוא גבול נבדל לעצמו בין שתי השדות". ודברים אלו נתבארו היטב למעלה פל"ה [תרלט.] בביאור המושג "בין הערבים", וז"ל: "וכן [שמות יב, ו] 'ושחטו אותו בין הערבים', קודם ערב של הלילה, ואחר היום שעבר, שכבר כחו תש. נמצא ש'בין הערבים' פירושו אחר חצות [פסחים סא.], שאז היום שעבר כחו תש, וערב של לילה עדיין לא היה. ודוקא שחיטת הקרבן בזמן הזה, כי זה מורה גם כן על האחדות. ודבר זה הוא דבר מופלא מאוד, כי בין הערבים הוא בין היום שעבר ובין היום שבא, ואינו שייך ליום שעבר, שהרי כבר היום מתחיל לערוב. ואינו מן היום שבא, שעדיין לא התחיל לבא. ולפיכך זה הזמן מיוחד לעצמו, ואינו שייך ליום שעבר ולא ליום הבא, ולפיכך באותו זמן ראוי לשחוט הפסח שהוא לאל מיוחד, ואין לו שתוף. ולפיכך כתיב 'בין הערבים וגו'', וכל דבר שהוא בין שני דברים אינו שייך לאחד מהם, ודבר זה ידוע מאוד". ולמעלה פל"ו [תרסא.] כתב: "מה שנשחט בין הערבים הוא זמן מיוחד, שאינו לא מן יום שעבר ולא מן הלילה. ומורה זה על זמן מיוחד בפני עצמו, לכך בו ראוי שיהיה שחיטת הקרבן, למי שהוא מיוחד". ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה", כתב: "ושחיטת קרבן זה בין הערבים הוא זמן מיוחד לעצמו כיון שהתחיל לערוב ויום של אחריו עדיין לא בא, והנה זה הזמן שהוא בין הערביים אינו שייך לגמרי ליום שלפניו, ואינו שייך לגמרי ליום של אחריו ולכך הזמן הוא מיוחד ובו ראוי שחיטת פסח אל מי שהוא אחד". נמצא שמה ש"בין הערבים" עושה בזמן, כך בדיוק "בין המשפתים" עושה במקום. ובבאר הגולה באר הששי [רצה:] כתב: "כל דבר שהוא מבדיל בין דבר לדבר, והוא באמצע, יש לו שלשה חלקים; יש לו בחינה מה אל מה שלמעלה, ויש בחינה במה אל מה של מטה, ויש לו בחינה מיוחדת מה שאינו שייך לא למעלה ולא למטה" [ראה למעלה הערה 71]. ובנצח ישראל פי"ג [של.] כתב: "קאמר [ברכות ד:] שלכך לא נאמרה נו"ן ב'אשרי', שיש בה מפלתן של ישראל. וביאור ענין זה, כי כל האותיות באלפ"א בית"א אין להם נפילה, חוץ מן הנו"ן. והטעם הוא, שכאשר תשים אותיות מנצפ"ך בסוף האלפ"א בית"א, ויהיו י"ג אותיות לפניהם, וי"ג לאחריהם, תהיה אות הנו"ן אות י"ד עומד באמצע. וידוע כי כל דבר שהוא באמצע עומד בעצמו, ואין לו סמך, כי אין לו חבור לא לימין ולא לשמאל... ואין לאמצע שום חבור, שאינו נחשב מן אותיות השמאל, ואינו נחשב מן אותיות הימין, רק עומד באמצע" [ראה למעלה פל"ה הערה 77, ופל"ט הערה 112].

<> דוגמה לדבר; אמרו חכמים [שבת לב.] "רבי ישמעאל בן אלעזר אומר, בעון שני דברים עמי הארצות מתים; על שקורין לארון הקודש 'ארנא', ועל שקורין לבית הכנסת 'בית עם'". והנוגע לעניננו הוא מה שכתב בח"א שם [א, כא.] לגבי בית הכנסת ובית עם, וז"ל: "כי הפרש גדול יש בין בית הכנסת ובין בית עם. כי בית הכנסת, אף כי לא נזכר בשם הזה רק ששם מתכנסין אנשים, ידוע כי מה שמתכנסין ומתאספין הוא ענין אלקי, כי ההתאספות שהוא חבור ואחדות, שייך לענין נבדל אלקי, והרבוי הוא שייך לחמרי. ולפיכך 'בית עם' שהוא לשון רבוי עם בלבד, לשון זה נופל על דבר שאין בו קדושה אלקית נבדלת. אבל 'בית הכנסת', רצה לומר בית אסיפה שמתאספין ביחד, לשון זה מורה על ששם קדושה אלקית, לכך יש כנסיה שמתחברים יחד מצד המדריגה הנבדלת. ומפני כי עם הארץ חסר השכל האלקי, וכאשר חסר השכל האלקי חסר גם כן שאין לו מדריגה נבדלת אלקית, לכך אינו מתיחס עם הארץ... אל בית הכנסת, רק אל בית עם, שאין שם קדושה נבדלת".

<> כפי שכך היה עלול להיות [שחבור איש ואשה בדיוטא התחתונה אינו אלא "חבור של גוף"], וכמו שכתב בדרוש לשבת תשובה [עח.], וז"ל: "כי העריות הם מכח גוף האדם, ולפיכך נמצא דבר זה ביותר בכל בעלי חיים, כי פעל זה מתיחס אל גוף החמרי... כי הערוה הוא ענין חמרי... כי אין ענין הערוה והזנות רק חבור גוף לגוף" [הובא למעלה פ"ד הערה 23, פ"י הערה 59, ולהלן הערה 171]. אמנם בהמשך הדרשה שם [פא:] כתב: "אין אחדות אלא על ידי תשמיש, שנאמר [בראשית ב, כד] 'והיו לבשר אחד'. ואחדות זה כאשר הוא מזדווג ומתחבר אל אשתו, אז יש כאן אחדות לגוף" [ראה להלן הערה 84]. ומכך משמע שאף חבור של אחדות הוא "אחדות לגוף", דלא כדבריו כאן שכתב "שאינו חבור של גוף". ויל"ע בזה.

<> של אחדות הזיוג [לבין המשפתים].

<> בכת"י [תקכא.] כתב דמיון אחר בין אחדות הזיווג לבין המשפתים, וז"ל: "וכאשר תבין עוד דע, כי הגבולים של השדה [באים] לרמוז, כי היה הזיוג שלהם מתאחד לגמרי כמו שאלו שדות גבוליהם מתחברים ביחד, מתדבקים יחד. וזה כאשר היתה משתוקקת אל בעלה ומתאחדת האשה עם בעלה אז יש כאן אחדות גמור, ואז היה חבורם חבור של קדושה. והוא דבר נפלא מאוד כאשר תבין, כי כאשר החבור הוא באחדות, אז החבור הוא של קדושה, חבור נבדל". ונמצא שביאר שני הסברים בנדפס למעלת "בין המשפתים", ושני הסברים אחרים בכת"י; הסברו הראשון בנדפס הוא [למעלה לאחר ציון 69] שהאחדות מורה על התחברות החומר בצורה. והסברו השני בנדפס הוא [למעלה לאחר ציון 73] שהאחדות מורה על חבור אלקי הנבדל מן הגוף. והסברו הראשון בכת"י הוא [הובא למעלה הערה 73] שכאשר הזווג הוא שוה וממוצע, אז הזרע הוא טפה כשירה. והסברו השני בכת"י הוא [הובא בהערה זו] הוא כהסברו השני בנדפס [שהאחדות מורה על חבור אלקי], אך חולק עליו בביאור הדמיון לבין המשפתים; בנדפס ביאר שבין המשפתים הוא מקום נבדל מן גוף השדה, וכך חבור זה הוא נבדל מהגוף. ובכת"י ביאר שבין המשפתים הוא מקום חבור של השדות ביחד, ודומה לחבור של אשה המתאחדת עם בעלה.

<> פירוש - כאשר האדם יבין פנימיות התורה וסודה ["דברי חכמה"] יוכל להעריך נאמנה כמה גדולים דברי חכמים [שאמרו כאן שאחדות הזיווג של ישראל מורה שהזיוג הוא אלקי]. ואודות שדברי חז"ל מבוססים על תורת הסוד [ומחמת כן היודע תורה זו יבין ויעריך את דברי חכמים], כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בבאר הגולה תחילת באר החמישי [ד.] כתב: "ותחלה נאמר שהיה להם לתת לב, שנמצא בדבריהם איזה ענינים שיראה לאדם רחוק מן הדעת, וסתומים הם במקומם, וסודם נגלה מבואר במקום אחר, כמו במדרש ספר הזוהר, ובמדרש הבהיר לרבי נחוניא בן הקנה, ושאר ספרי חכמה, אשר הם גנוזים וכמוסים באוצרות חכמים, והנה הם מגלים סתרי תורה שרמזו חכמים". ושם בבאר הששי [ריא.] כתב: "מי שידע מוצא דברי חכמים ומקור שלהם, ומאיזה מקום בינה יצאו דברים אלו, אין ספק אליו באמתת הדברים". ושם בהמשך הבאר [שיט.] כתב: "האגדות, כל סתרי תורה וחכמה צפונים שם, למי שידע להבין". ושם בהמשך הבאר [שכו:] כתב: "על ידי האגדות [של חז"ל] מכיר בוראו, שהם דברי חכמה אלקית, למי שמבין את דבריהם, לא למי שאין לו חכמה ודעת כלל, ואינו משיג רק דברים הגשמיים אשר הם לפניו. אבל דברי חכמים הם השגה עמוקה מאוד מאוד... כי הם [האגדות] פותחין שער השמים, ופותחים כל אוצר סתום וחתום. אך לאיש אשר אין לו מפתח, אוצר הכבוד בעיניו רואה, וממנו לא יאכל" [ראה להלן פמ"ה הערה 87]. והרדב"ז [שו"ת ח"ד סימן רלב] כתב: "דע, כי יש אגדה דבר נגלה ונסתר, והנגלה מושך את הלב. והנסתר, לא נתן אלא ליודעים חן, והם כבשונו של עולם, וראוי להסתירם ממי שאינו ראוי להם... ולא כתבוהו ספר באנפי נפשיה, אלא מאמרים מפוזרים בגמרא, כדי שמי שאינו יודע סוד המאמר יסתפק בסיפור האגדה". ובפירוש הגר"א [משלי כד, ל] איתא: "'יין' הן האגדות, אשר בהם גנוזים כל הסודות". ועל האגדות התמוהות שיש בגמרא כתב הגר"א [יהל אור, שמות רנד:, עמודים 56-57 בנדפס]: "'ולא ידע איש את קבורתו' [דברים לד, ו]... קבורה דיליה בצלמא דלאו הגונה ליה... ברמז, והן ההגדות בש"ס, כמו המעשים של רבה בר בר חנה [ב"ב עג:], וסנחריב [סנהדרין צו.], שהן לפי הנראה ח"ו כמו דברים בטלים, ובהן גנוז כל האורה והתורה תורת משה, כל רזין דאורייתא. וזהו שבקש משה שלא יגנז הסוד באלו דברים, ולא ניתן [בקשתו]". וראה באבן שלמה פ"ח אות כו. ובתניא באגרת הקודש פכ"ג כתב: "פנימיות התורה, שהיא אגדה... שרוב סודות התורה גנוזין בה". וכן כתב בשו"ע הרב הלכות תלמוד תורה פ"ב ה"ב. ובזוה"ק [ח"ג רצג.] אמרו "'ויגד' [בראשית כט, יב], הא אוקמוה דכולא רזא דחכמתא", ובניצוצי זוהר שם אות א הראה שהכוונה לאגדות חז"ל. וראה למעלה פל"ט הערה 70, שהובאו שם מקבילות נוספות להורות שחכמת חז"ל באה מחכמה פנימית.

<> סוטה יז. "דריש רבי עקיבא, איש ואשה, זכו, שכינה ביניהן. לא זכו, אש אוכלתן". ופירש רש"י [שם] "שכינה ביניהם - שהרי חלק את שמו ושיכנו ביניהן; יו"ד באיש, וה"י באשה. לא זכו אש אוכלתן - שהקב"ה מסלק שמו מביניהן, ונמצאו אש ואש". ובח"א שם [ב, נט.] כתב: "פירוש כי איש ואשה, שכל אחד מהם חלק האדם, ושניהם ביחד הם אדם שלם. ולפי מעלת האדם כאשר הוא שלם, השכינה עמו, כי השם יתברך שמו חל על דבר שלם, ולכך כאשר יתחברו יחד, שמו יתברך חל עליהם". ואודות שאותיות שמו יו"ד וה"א באיש ואשה מורות על חבורם להדדי, כן כתב בנצח ישראל פמ"ז [תשצ.], וז"ל: "שם 'איש' ו'אשה' נקראו כאשר יש לאיש ואשה חבור ביחד, ושם י"ה הוא מחבר אותם בחבור גמור. אבל שם 'בעל' נקרא על שם שהוא בועל אותה ופועל בה. והרי תמצא 'ובעלה' [דברים כד, א], שהוא לשון פועל, ולכך הדבר הזה הוא מצד האיש הפועל בנקבה... אבל שם 'איש' לא נקרא מצד שהוא פועל בה, רק מצד חבורם יחד". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסב.] כתב: "אשר חתן וכלה זכר ונקבה גם כן הם הפכים, והשם יתברך מאחד אותם, שהרי היו"ד הוא באיש, והה"א באשה, לומר כי השם מחבר אותם אשר הם הפכים" [הובא למעלה פל"ו הערה 18, ולהלן פמ"ז הערה 74]. וכן כתב בגו"א בראשית פ"ב אות לה [ע:], והובא למעלה הערה 77. ובתפארת ישראל פ"ל [תנח.] כתב: "זיווג שלהם [של איש ואשה] הוא מן השם יתברך, אשר הוא מזווג אותם, ו'מושיב יחידים ביתה' [תהלים סח, ז]. ובפרק אלו מגלחין [מו"ק יח:], בתורה בנביאים בכתובים שזווג האדם מה'; בתורה, דכתיב [בראשית כד, נ] 'כי מה' יצא הדבר'. בנביאים [שופטים יד, ד] 'ואביו ואמו לא ידעו כי מה' היא'. ומן הכתובים [משלי יט, ד] 'בית והון נחלת אבות ומה' אשה משכלת'". @**וצרף לכאן**^ דבריו בגו"א במדבר פכ"ו אות ה [תכז.], שביאר את דברי רש"י [במדבר כו, ה] ש"לפיכך הטיל הקב"ה שמו עליהם [על משפחות ישראל במצרים, וכמו "משפחת &**ה**^חנוכ&**י**^" (שם)], ה"א מצד זה ויו"ד מצד זה, לומר מעיד אני עליהם שהם בני אבותיהם". וכתב שם בזה"ל: "שם י"ה נתן הקב"ה באיש ואשה, היו"ד באיש וה"א באשה [סוטה יז.]. ולפיכך זה השם י"ה מעיד עליהם שהם בני אבותיהם, כלומר אותו השם שהוא בזיווג איש ואשה, מעיד על הבנים שהם בני אבותיהם. שמי שהוא אצל הענין יכול להעיד, וזה השם הוא אצל הזיווג, מעיד עליהם". ומבואר מדבריו שלא רק שהשם י"ה נמצא באיש ובאשה, אלא שהוא נמצא במיוחד ובמסויים בזיווג של האיש והאשה המביא להולדת בנים. ולפי דבריו כאן הענין מחוור, כי אותיות אלו מורות על חבורם להדדי של האיש והאשה, וחבור זה מתבטא בהולדת בנים. וכן נאמר [בראשית ב, כד] "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד", ופירש רש"י [שם] "לבשר אחד - הולד נוצר על ידי שניהם, ושם נעשה בשרם אחד" [ראה למעלה פל"ו הערה 156]. אמנם בדרוש לשבת תשובה [פא:] ביאר שהקיום של "והיו לבשר אחד" נעשה על ידי תשמיש [הובא למעלה הערה 80], ולא תלה זאת בלידת בנים. ויל"ע בזה.

<> "שהרי השם בהתאחדות שלהם" [הוספה בח"א לסוטה יא: (ב, מט.)]. ואודות שטיב החבור של איש ואשה אינו טבעי, אלא קדוש ואלקי [ועל כך מורות אותיות שמו יו"ד וה"א באיש ואשה], כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקמא:], וז"ל: "עוד יש לך לדעת, כי אין זיווג האדם טבעי, רק הוא מן השם יתברך החבור והזיווג. לכך באיש ואשה יש שם יתברך; היו"ד באיש, הה"א באשה, לפי שהוא יתברך מחבר אותם, ואין בזה הענין הנהגת הטבע, רק כי פעולת השם יתברך" [הובא בקצרה למעלה פ"ט הערה 238]. ושם בבאר החמישי [מז:] כתב: "כי חבור האדם עם אשתו שיהיו לדבר אחד לגמרי. והחבור הזה אל תאמר כי הוא דבר גשמי, כמו שאר בעלי חיים, אין הדבר כך, כי יש להם לאיש ואשה כח החבור מן השם יתברך, וכמו שנרמז במלת 'איש' ו'אשה', כי בהם נשתתף שמו, הוא שם י"ה; היו"ד באיש, הה"א באשה, לומר כי השם יתברך מחבר הזיווג הזה, ומאחד אותם, לכך שמו ביניהם. ודבר זה הוא החבור מן איש ואשה, ולכך כח עליון מחבר אותם". ואמרו חכמים [יבמות סג.] על הפסוק [בראשית ב, יח] "אעשה לו עזר כנגדו", "זכה, עוזרתו. לא זכה, כנגדו". וכתב על כך בח"א שם [ב, קלה.]: "כי הזכר והנקיבה הם שני הפכים, זה זכר וזאת נקיבה. אם זכה, מתחברים בכח אחד לגמרי. כי כל שני הפכים מתאחדים בכח אחד כאשר הם זוכים, כלומר שהשם יתברך שעושה שלום בין ההפכים, מקשר ומחבר אותם. ודבר זה צריך זכות עליון, כי על ידי זכות האדם הוא עליון, והחבור והדבוק הוא מלמעלה. כי התחתונים הם בעלי חלוק ופירוד. ולכך כאשר אינם זוכים, אז מפני שהם ההפכים, גורם שהיא כנגדו, כאשר אין להם חיבור וקשור מלמעלה" [ראה למעלה הערה 77]. ובח"א לסוטה ב. [ב, כח:] כתב: "ואמרו [סוטה ב.] מ' יום קודם יצירת הולד בת קול יוצא ואומר בת פלוני לפלוני. ומזה תדע שהזיוג הוא מן השם יתברך, לכך הוא מסודר קודם יצירת האדם". וצרף לכאן דברי חכמים [זוה"ק ח"א קעו.] שאמרו "בכל אתר דשמושא דמצוה, אשתכח שכינתא שריא על ההוא אתר ואשתכח תמן. ומאן דגרים לעכבא שמושא דמצוה, גרים דיסתלק שכינתא מעלמא" [תרגום: בכל מקום של תשמיש של מצוה, השכינה מצויה שם. ומי שגורם לעכב זיווג של מצוה, גורם לשכינה שתסתלק מן העולם].

<> פירוש - המקרא בפשוטו הוא כפי שכתב שם המצודות דוד: "אם תשכבון - רצה לומר, אף אם מצרות תהיו חשוכים וכעורים כשוכב בין מקום שפיתת הקדרות. כנפי יונה - מכל מקום תהיו נאים כמו כנפי יונה, הנראה כמחופה בכסף ובזהב משובח, הנוטה מעט לגוון הירוק". ופירוש התיבות "ואברותיה בירקרק חרוץ" הוא "שיש בכנפי היונה נוצה שמזהרת כזהב, והזהב נקרא 'חרוץ'" [רד"ק שם]. ומה שכתב כאן "הבן &**מלת**^ 'נחפה בכסף וגו''" לכאורה אינו מובן, שהרבה מלים נאמרו במקרא זה. ואולי יש להגיה "הבן &**מעלת**^ 'נחפה בכסף וגו''".

<> עירובין ק: "אילמלא לא ניתנה תורה, היינו למידין צניעות מחתול, וגזל מנמלה, ועריות מיונה", ופירש רש"י [שם] "ועריות מיונה - שאינו נזקק אלא לבת זוגו". ורבינו חננאל [שם] תלה זאת בנקבה, שכתב: "עריות מיונה - שאינה מקבלת עליה זכר, אלא זכר המיוחד לה". והמהרש"א [סנהדרין קח:] כתב: "והיונה הוא היותר גדור בעריות, כמו שאמרו 'ועריות מיונה', שאינה נזקקת אלא לבן זוגה". ובנצח ישראל פכ"ב [תנט.] כתב: "ונראה מה שאמר [ברכות ג.] שהיה בת קול מנהמת כיונה, מפני שהיונה, הזכר והנקבה מכירין זה את זה ביותר, אין לזכר כי אם נקבה אחת מיוחדת לו. ומפני כך הזכר מצטער אחר זוגתו, שהיא מיוחדת לו. ולפיכך אמר ש'שמעתי בת קול שמנהמת כיונה', שהוא מנהם אחר זוגתו, עבור שהיא מיוחדת לו. כך השם יתברך נוהם אחר ישראל, שהם מיוחדים לו יתברך". ופתגם שאומרים הבריות כאשר רואים זוג המחוברים זה לזו שהם "כמו זוג יונים". וראה בסמוך הערה 89.

<> בדפוס לונדון של גבורות ה' ציינו שמקור המדרש הוא בשיר השירים רבה ריש פרשה ד [אות ב], על הפסוק [שיה"ש ד, א] "עיניך יונים", שאמרו שם: "מה יונה זו משעה שמכרת בן זוגה עוד אינה ממירה אותו באחר וכו'". ובפרי צדיק פרשת שקלים אות יב, כתב: "אמרו [ברכות נג:] דמתילי כנסת ישראל ליונה כו', שאינה מנחת את בת זוגה, כמו שאמרו [עירובין ק:] עריות מיונה, כפירש רש"י [הובא בהערה הקודמת]. וכן הוא שיר השירים רבה ריש פרשה ד". אמנם שם לא נזכר כלשון המהר"ל ["כי היונה אחר שמת אחד מן הזיוג, לא יתחבר השני לזוג אחר"]. ואדרבה, בכמה מקומות נזכר להדיא לא כן, וכמו שכתב הרמב"ן [ויקרא א, יד]: "מן התורים או מן בני היונה. רצה בתורים הגדולים, בעבור פרישותן והדבקם בידוע מהם, שכיון שאבד בן זוגו לא ידבק באחר לעולם. וכן ישראל דבוקים בה' אלקיהם, ולא ידבקו באל אחר לעולם. אבל היונים קנאים מאד, ובקנאתם יתפרדו ויחליפו, על כן לא בחר בהם אלא הקטנים קודם שיזדווגו". וכן כתב רבינו בחיי [שם], ובעל הטורים [ויקרא יב, ו]. ומקור הדברים בפסיקתא זוטרתא על הפסוק [ויקרא א, יד] "ואם מן העוף". וכן מוכח מרש"י שזו הנהגה מיוחדת לתורים בלבד, ולא ליונות, שכתב [תהלים עד, יט]: "התור הזה משמת הזכר בן זוגה, אינה מזדווגת לאחר". ואילו אצל יונה כתב [שיה"ש א, טו]: "כי עיניך יונים - צדיקים יש בידך שדבקו בי, כיונה זו שמשמכרת את בן זוגה אינה מניחתו שיזדווג לאחר". הרי שרק אצל תור כתב שלאחר מיתה אינה מזדווגת לאחר, אך אצל יונה כתב שרק בעודם בחיים הנקבה אינה מנחת לזכר שיזדווג לאחר. והרב שעוועל זצ"ל [בפירוש הרמב"ן (סוף כרך השני, עמוד תקיט, ב"השמטות ומילואים)] כתב: "ויש להעיר כי לפי הנ"ל כל המדרשים המדברים בשבחה ותמימותה של יונה, דבריהם מוסבים רק על יונה כשהיא בקטנותה. וזה שאמרו בשיר השירים רבה 'מה יונה זו משעה שמכרת בן זוגה אינה ממירה אותו באחר', לפי הנ"ל צריך לומר שהכוונה לתורים, וזה דבר חידוש". @**אך יותר**^ נראה שכוונת המהר"ל היא למדרש זוה"ק [ח"ג סא.], שאמרו שם "פתח רבי יוסי ואמר, [שיה"ש ב, יד] 'יונתי בחגוי הסלע בסתר המדרגה'. 'יונתי' דא כנסת ישראל; מה יונה לא שבקת בן זוגה &**לעלמין**^, כך כנסת ישראל לא שבקת לקב"ה לעלמין". וכן בזוה"ק [ח"ג רמ:] אמרו "יונה ותורים דאינון בקשוט לזווגייהו מכל שאר עופין... ומהימנא דא לדא, נוקבא לבר זוגו, ועל דא קרבנא מנייהו", ולא חילקו בין תור ליונה. ומשמע מכך שאף היונה שומרת אמונים לבן זוגה אף לאחר מותו, וכפי שאמרו לגבי תור [ודלא כפסיקתא זוטרתא]. ומצינו שכתב "מדרש" סתם וכוונתו לזוה"ק [תפארת ישראל פ"ד (פג.)]. וכן כתב "מדרש זוהר" [להלן פס"ד, ובאר הגולה באר החמישי (נה:)].

<> אודות המשכת שתי הכנפים אחר הגוף, כן אמרו בזוה"ק [ח"ג כח.] "עמודא דאמצעיתא אחיד ביה ימינא ושמאלא, דאינון חסד וגבורה, כגופא דאחיד בין תרין דרועין דבר נש, או כנשר דאחידן ביה תרין גדפין לפרחא בהון, וכיונה דאחידת בה תרין גדפין, דאמתילת לאורייתא, וגדפין דילה, למצות עשה, ובהון היא העולה ופרחת לעילא" [תרגום: עמוד האמצעי אחוזים בו ימין ושמאל, שהם חסד וגבורה, כמו גוף שנאחז בין שתי זרועות האדם, או כנשר שאחוזים בו שתי כנפים לעוף בהם, וכמו יונה שנאחזים בה שתי כנפים, שנמשלה לתורה, והכנפים שלה למצוות עשה, שבהן היא העולה ומעופפת למעלה]. וראה הערה 92.

<> לשונו באור חדש פ"א [רמב:]: "כסף וזהב הם אחים בכל מקום".

<> יש להבין, כיצד פסוק זה מורה על טיבן של שתי כנפי היונה. ויש לומר, כי שתי כנפי היונה הן מחוץ ליונה עצמה, כי גוף היונה לחוד, ושתי כנפיה לחוד. ובספר התניא חלק ראשון פ"מ כתב: "כנפי העוף אינם עיקר העוף, ואין חיותו תלוי בהם כלל, כדתנן [חולין נו:] ניטלו אגפיה, כשרה. והעיקר הוא ראשו וכל גופו, והכנפים אינם רק משמשים לראשו וגופו לפרחא בהון". והנה אחדות הזיווג של ישראל במצרים זיכתה את ישראל במעלת היונה, וכמו שהתבאר, ומעלה זו מביאה בעקבותיה מעלה נוספת, שהיא זכיית ישראל בשתי כנפים, שהן האמצעי שהיונה מתעופפת כלפי מעלה. אמור מעתה, כי מעלת הזיווג היא מצד ישראל, ומעלת הכנפים היא מצד הקב"ה, שהשפיע טובה על ישראל, ונתן להם את הכלים להתרומם אליו. ופסוק זה בחגי מורה שהכסף והזהב הם מצד הקב"ה, ואינם מצד האדם [כן כתב בדר"ח פ"ו מ"ט (שכט:), ויובא בהערה הבאה]. נמצא שהכסף והזהב מורים על מדותיו יתברך [שהן מצדו יתברך, ולא מצד האדם]; הזהב מורה על מדת הדין, וכמבואר בזוה"ק [ח"ב כד.]. והרמב"ן [שמות לב, ב] כתב: "בחרו בזהב [לעגל] ולא כסף, בעבור שהוא מורה על מדת הדין, ומראהו כמראה אש [יחזקאל א, כז]... ולכן נעשה בית הקרבנות [במשכן] כולו זהב" [הובא למעלה פ"ח הערה 240]. והכסף מורה על מדת החסד [זוה"ק ח"ב קטו.], ומדות הדין והחסד הן כנגד יראה ואהבה [רמב"ן שמות כ, ח]. ובתיקוני זהר תיקון סט [קב.] אמרו "'מצרף לכסף' [משלי יז, ג], דא אברהם. 'וכור לזהב' [שם], דא יצחק". ובתיקוני זהר תיקון י [כה:] אמרו "תרין גדפוי דילה... אורייתא בלא דחילו ורחימו לא פרחת לעילא". הרי ששתי הכנפים מורות על אהבה ויראה. ובספר הזכרון למרן בעל פחד יצחק [סוף עמוד שדמ] כתב: "שני המניעים הגדולים בכל התכונה הרבה של עבודת השם הם אהבה ויראה. חכמי האמת המשילו את האהבה ואת היראה של עובד השם לשתי הכנפים של העוף, שעל ידן הוא מתנשא ועולה". וראה הערה הבאה, ולהלן פמ"ד הערה 171.

<> נראה קמעא לבאר דברי קודש אלו על פי מה שאמרו [אבות פ"ו מ"ט] "בשעת פטירתו של אדם אין מלוין לו לאדם לא כסף ולא זהב ולא אבנים טובות ומרגליות, אלא תורה ומעשים טובים בלבד... ואומר [חגי ב, ח] 'לי נכסף ולי הזהב נאום ה' צבאות'". ובדר"ח שם [שכח.] כתב: "נראה שמביא מקרא זה עוד ראיה כי יש הפרש בין הכסף והזהב ובין התורה; כי הכסף והזהב הוא אל השם יתברך, דכתיב 'לי הכסף ולי הזהב', ואילו התורה היא של האדם. שהרי כך אמרו בפרק קמא דע"ז [יט.], אמר רבא, מתחלה נקראת התורה על שמו של הקב"ה, שנאמר [תהלים א, ב] 'ובתורת ה' חפצו', ולבסוף נקראת על שמו, שנאמר [שם] 'ובתורתו יהגה יומם ולילה'. והרי לך מבואר כי התורה היא של אדם, ואילו כסף וזהב הוא נחשב של הקב"ה, ואינו של אדם... ויאמר הקב"ה, אף שהכסף והזהב הוא קנין של אדם, מכל מקום הכסף והזהב הוא אל השם יתברך. אבל התורה היא אל האדם, שהרי התורה היא חכמתו ושכלו, ומצד זה התורה של אדם. ולכך מביא פסוק זה 'לי הכסף ולי הזהב נאום ה'', כלומר ואין הכסף הוא של אדם, שיחשוב אל האדם מעלה... ועוד יש להבין מה שאמר הכתוב בפרט 'לי הכסף ולי הזהב', ולא אמר בשאר הנמצאים כך. כי הבהמה ועוף השמים בודאי הם תחת רשותו של אדם, וכדכתיב [בראשית א, כו] 'וירדו בדגת הים ובעוף השמים'. אבל הכסף והזהב אין ספק כי יש דבר מעלה בכסף וכן בזהב, שאם לא כן לא היה הכסף והזהב חשוב יותר מן האבן. ולכך אי אפשר לומר רק כי יש דבר מעלה בכסף וכן בזהב מה שלא נמצא בשאר דברים, ודבר זה אינו תחת רשות האדם. כי אין תחת האדם רק דבר גשמי בלבד, לא דבר אשר אינו גשמי. ולפי שיש בכסף וזהב חשיבות יותר אשר אינו תחת האדם, ולכך אמר 'לי הכסף ולי הזהב נאום ה''. ופירוש זה כי 'לי הכסף' מה שהוא מיוחד בשם 'כסף', 'ולי הזהב' מה שמיוחד בשם 'זהב', מה שיש בו מעלה, דבר זה הוא אל השם יתברך, לא אל האדם, כי אין תחת האדם רק דבר גשמי". וכן אמרו חכמים [שמו"ר לה, א] "לא היה העולם ראוי להשתמש בזהב, ולמה נברא, בשביל המשכן ובשביל בית המקדש". וקודם לכן אמרו [שם] "הרבה בריות ברא הקב"ה בעולם, ולא היה העולם ראוי להשתמש בהן, והיו ראויין להגנז, ולא נגנזו מפני כבוד הקב"ה, ואיזה זה, זהב". ולענינינו, מעלת אחדות הזיווג היא מצד ישראל, ואחדות זו היא מורה על מעלת התורה [תפארת], השייכת לישראל. ומחמת מעלה זו הושפעו על ישראל מלמעלה מעלת הכנפים [חסד וגבורה], שהן כסף וזהב שהיו בביזת מצרים. ובתיקוני זהר תיקון י [כה:] אמרו "תרין גדפוי דילה... אורייתא בלא דחילו ורחימו לא פרחת לעילא" [הובא בהערה הקודמת]. וראה בדברי הזוה"ק שהובאו למעלה הערה 89.

<> לשונו להלן פס"ג: "כי הלידה במדת הדין, כדכתיב [בראשית ל, כב] 'ויפתח אלקים את רחמה', והדבר הזה ידוע למבינים ולחכמים" [ראה להלן הערה 105]. ואמרו חכמים [שבת פט.] "'מדבר פארן' [במדבר י, יב], שפרו ורבו עליו", וכתב על כך בתפארת ישראל פכ"ו [ת:]: "פירוש, כאשר רצה השם יתברך להרבות את ישראל... לא היה ראוי לזה רק המדבר. ודבר זה ידוע למבינים בחכמה, כי המדבר הוא מיוחד למדת הדין... וכל הוצאת תולדות הוא בכח גבורת מדת הדין... שכאשר היה מדת הדין כנגדם, היו פרים ורבים ביותר. וכמו שתמצא בכל הבריאה שיצאת לפעל בכח שם 'אלקים', שהוא מדת הדין [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 85, פכ"ב הערה 93, ולהלן פמ"ו הערה 61]... ולפיכך מדת הדין הוא מיוחד לרבוי התולדות". ושם פמ"א [תרמט:] כתב: "וידוע כי כל התולדות באים לעולם במדת הדין, כמו שנזכר בכל מעשה בראשית שם 'אלקים'". ובבאר הגולה באר הששי [רטו:] כתב: "יציאת הנשמה הוא בגבורה. וכן הלידה, שנאמר 'ויפתח אלקים את רחמה'". וראה למעלה פי"ב הערה 30, ובסמוך הערה 101.

<> וגבורתו יתברך היא מדת דינו, וכמו שכתב בתפארת ישראל פכ"ו [ת:] "כל הוצאת תולדות הוא בכח גבורת מדת הדין" [הובא בהערה הקודמת]. ובבאר הגולה, באר הששי [ריח.] כתב: "מפני שכולם הם בגבורה, וכל גבורה בכח דין". ובתיקוני זהר תיקון א [יז:] אמרו "דין איהו גבורה". והמלאך הממונה על הדין הוא גבריאל [למעלה פכ"ג (שיב:)], מלשון גבורה. ובח"א לב"ב עה. [ג, קיא.] כתב: "צורתו הנבדלת של גבריאל מתיחס אל אש... ממנו הדין, ופעל דין וגבורה בעולם" [הובא למעלה פכ"ג הערה 58, וראה להלן פמ"ז הערה 185]. הרי שגבורה ודין בני חדא בקתא אינון. וצרף לכאן שיצחק הוליד תולדות בהיותו בן ששים שנה [בראשית כה, כו], ובגו"א בראשית פכ"ו אות כא [לג.] כתב: "לפיכך הוליד בן ס' שנה, שאז הוא שלם לגמרי... בעבור שיש בו מספר ששה נגד ו' קצות; ארבע צדדין, והמעלה והמטה... וכאשר היה בן ששים היה ראוי לשלימות התולדות להוליד אחרים. ולפיכך כתב לך הכתוב בן כמה שנה היה יצחק... כשהוליד. ודוקא ביצחק מגלה לך הכתוב, מפני שזה נמשך אחר מדתו במה שכל מעשיו בדין, והדין יש בו שלימות, שלכך הוא דין, לכך כתב זה אצלו" [הובא למעלה פי"ב הערה 122]. ובח"א לסוטה י. [ב, לט:] כתב: "כי כח הגבורה מיוחד לששים בפרט, כדכתיב [שיה"ש ג, ז] 'ששים גבורים סביב לה מגיבורי ישראל'". הרי שמספר ששים מורה על גבורה ודין.

<> לא מובן מדוע מביא גם "וסומך נופלים", הרי רצונו להורות שהלידה שייכת לגבורה, והלידה מוזכרת בתיבות "מתיר אסורים", וכמו שמבאר. ועוד, שנוקט שלא כסדר, שהסדר הוא "סומך נופלים ורופא חולים ומתיר אסורים", ואילו כאן כתב "ומתיר אסורים וסומך נופלים". ויל"ע בזה. ודע, שהראב"ן [ברכות ס. (אות רד)] מבאר ש"סומך נופלים" מוסב על המעוברת, וכלשונו: "ועל שם שהמעוברת חולה, סמך לה 'סומך נופלים' למשכב 'ורופא חולים'".

<> נאמר [בראשית כא, א] "וה' פקד את שרה כאשר אמר ויעש ה' לשרה כאשר דבר", ופירש רש"י [שם] "פקד את שרה - בהריון. כאשר דבר - בלידה". ובגו"א שם אות ב [שמז.] כתב: "אצל הריון כתיב לשון 'אמירה', ואצל הלידה לשון 'דבור'. הדבור הוא קשה [מכות יא.], והלידה הוא במדה זאת, כמו שזכרו מפתח הלידה בברכת אתה גבור, והבן זה". ובבאר הגולה באר הששי [רטז.] כתב: "'ומתיר אסורים' זהו הלידה, שמוציא אותו מן האסורין, כמו שהוא ידוע". ואמרו חכמים [מו"ק יד.] "קטן הנולד במועד מותר לגלח במועד, שאין לך בית האסורין גדול מזה ["ממעי אמו שהיה שם" (רש"י שם)]". ובטור אורח חיים ריש סימן קיד כתב: "ברכה שנייה [של שמונה עשרה]... מנין אותיותיה נ"א, כמנין תיבות של ד' פסוקים שהוסד מהם, והם ד' פסוקים שנאמר בהם מפתח, ואינן נמסרין בידי אדם, ואלה הן; מפתח של גשמים, ושל פרנסה, ושל תחיית המתים, ושל חיה". וכתב שם הפרישה סק"א: "אף על גב דלא הוזכר בנוסח ברכה זו חיה, יש אומרים שיכוין למה שאומרים 'מתיר אסורים', שהוא כמו חיה, שהולד והאם היו אסורים... שהן כמו שיצאו מבית האסורים". ורבינו בחיי [בראשית ח, כא] כתב: "'כי מבית הסורים יצא למלוך' [קהלת ד, יד], כי משעה שהוא יוצא מבית הרחם, ששם אסור ומוסגר כאדם המוסגר בבית האסורים, מיד הוא רוצה למלוך". והראב"ן [ברכות ס., (אות רד)] כתב: "ומתיר אסורים העובר שאסור במעי אמו, ומוציאו לאויר העולם". @**והטעם שההולדה**^ נמשכת ממדת הדין מבואר להלן פע"א, וז"ל: "הברכה שיורדת לעולם באה במדת הדין לעולם, ודבר זה ידוע בכמה מקומות, שכל דבר שהוא בא מעולם העליון לתחתונים, בא במדת הדין. והוא נרמז בברכת 'אתה גבור לעולם ה' מחיה מתים מכלכל חיים בחסד', כי אף שהוא מפרנס אותם בחסד, מכל מקום כאשר נתגלה בעולם באה הפרנסה בדין, לכך נקבע בברכת 'אתה גבור'. וידוע הוא שכל התגלות לפועל הוא בדין, וזה מפני שכל יציאה לפועל הוא שנוי, וכל שנוי צריך אל זה כח וחוזק המשנה הדבר, וכל כח וחוזק הוא במדת הדין, ודבר זה הוא ידוע לחכמים" [ראה למעלה פ"כ הערות 53, 82, ולהלן פמ"ז הערה 321].

<> רמב"ן בראשית ל, יד "ראובן הביא ענפי הדודאים או הפרי, והוא כדמות תפוחים, ולהם ריח טוב". והרמב"ם הלכות ברכות פ"ט ה"א כתב: "אם היה פרי הראוי לאכילה, כגון אתרוג ותפוח, מברך 'שנתן ריח טוב בפירות'" [מקורו בברכות מג:]. ובמיוחד יש לומר כן לפי תוספות [תענית כט:] שאמרו שהכוונה לריח אתרוגים. וכן תוספות [שבת פח.] כתבו ש"תפוח" הוא אתרוג, וכלשונם: "'תפוח' היינו אתרוג, [שיה"ש ז, ט] 'וריח אפך כתפוחים', מתרגמינן [שם] 'כריחא דאתרוגא'".

<> לשון הרמב"ן [שמות ל, א]: "כי הקטורת במדת הדין, שנאמר 'ישימו קטורה באפך', מן 'וחרה אפי' [דברים לא, יז], והוא מה שאמר בקטורת זרה [ויקרא י, ג] 'ועל פני כל העם אכבד', שידעו כבודי, כי לא ישא לפשעכם, ויזהרו בכבודי". ובזוה"ק [ח"ג קיב:] אמרו: "קטורת בוסמין קא מבטל כל רתחא ורוגזא דעלמא דלעילא ותתא". ובנתיב התשובה פ"ז [קטו:] כתב: "הקטורת היא למדת הדין, דכתיב 'ישימו קטורה באפך'. ולכך הקטורת היא מן הבשמים, שיש להם ריח. כי הריח הוא שייך למדת הדין, ודבר זה ידוע לנבונים, כי הריח יש לו כח גדול". ובתפארת ישראל פל"א [תעג:] כתב: "כי כח הבשמים מתיחס אל מדת הדין" [ראה להלן הערה 102]. ובח"א לסנהדרין צג. [ג, קצ.] כתב: "יש לך לדעת כי הריח והמשפט הוא דבר אחד, ושניהם הם מידת הדין... ותדע, כי הראיה והשמיעה, אדם רואה ושומע אף שהדבר אינו הגון ואינו ראוי, הוא נראה ונשמע. ואין חילוק בין אם רואה דבר הגון או שרואה דבר שאינו הגון, וכן בשמיעה. אבל הריח, כאשר מריח דבר רע, אין מקבל אותו". וכן הזכיר בקצרה קודם לכן בח"א לסנהדרין לז. [ג, קמה:], והובא להלן פמ"ז הערה 426.

<> פירוש - הואיל וכל לידה היא במדת הדין, וכמו שביאר למעלה [והוכיח כן מברכת "אתה גבור"], לכך כאשר חז"ל אמרו שנשי ישראל במצרים היו יולדות תחת התפוח, כוונתם לומר שלידות אלו היו לגמרי במדת הדין השייכת לכל לידה.

<> בח"א לסוטה יא: [ב, מט.] הוסיף כאן: "כאשר היו מצרים משעבדים בהם".

<> לשונו בכת"י [תקכא:]: "כי ההולדה שהיא בתכלית העלוי היא תחת התפוח... במקום הראוי לזה, שזהו מתיחס אל הלידה שהוא ממדת הדין. ומורה זה על עלוי הולד שנולד, שמוכן הוא למעלה בשביל שהוא דבק במדה אלקית. וכמו שמחמת מדת הדין אשר מתוחה כנגדם היו פרים ורבים מאוד, כדמבואר בקרא ["כל הוצאת תולדות הוא בכח גבורת מדת הדין. ודבר זה בארנו בחבור גבורות ה' אצל 'כאשר יענו אותם כן ירבה וכן יפרוץ' (שמות א, יב), שכאשר היה מדת הדין כנגדם היו פרים ורבים ביותר" (לשונו בתפארת ישראל פכ"ו, וראה למעלה הערה 93)], כך היה להם מעלה זאת שמחמת הדין בא להם דבר זה, שהיו יולדות תחת התפוח, והוא התקשרות וחבור במדה הטהורה הידועה". ואודות השייכות בין מדת הדין לטהרה, הנה בזוה"ק [ח"ג קעו:] אמרו "'והיה האיש אשר יבחר ה' הוא הקדוש' [במדבר טז, ז], ולא 'הטהור', תרין דרגין אינון; קדוש וטהור. כהן קדוש, לוי טהור". ומדת הכהן היא חסד, ומדת הלוי היא דין, וכמו שכתב למעלה פכ"ח [תעג:], וז"ל: "לכך אתה תהיה לוי, שמדתו מדת הדין. ואם לא עשית כך... היית כהן, שאין מדתו מדת אלקים, שהוא מדת הדין", ושם הערות 69, 70. והפרדס רימונים [שער כג פרק ט], כתב: "הטהרה הוא העיקר בסוד הגבורה, כי באש של גבורה יצטרפו ויתלבנו הכל, והיא סוד [במדבר יט, ב] 'פרה אדומה תמימה', באדמימות לתוקף הדין". והשפת אמת [פרשת קרח, שנת תרל"א] כתב: "בזוה"ק 'כהן קדוש, לוי טהור'. כי 'קדוש' הוא מתחלתו, ו'טהור' בא מעבודתו לדחות הטומאה... והשם יתברך בחר באהרן הכהן להיות קדוש מרחם הוא וזרעו עד סוף כל הדורות. ואין זה מעבודתו, רק מה שנתן לו השם יתברך".

<> אמרו חכמים [סוטה מח.] "מיום שחרב בית המקדש... הטהרה נטלה את הטעם ואת הריח". ופירש רש"י [סוטה מט.] "טהרה - שפסקה מישראל. ביטלה טעם - הפירות וריחם, שמתוך שהיו טהורים ונוהגין בטהרה, אף הקב"ה מטהר פירותיהן מריח רע ומטעם רע". ובנצח ישראל פכ"ב [תעה:] כתב: "רוצה לומר, כאשר היו נוהגים בטהרה, היה הטעם הפירות וריח הפירות קיים. כי הטומאה והזוהמא הפך הריח, וכן הטעם, כי הריח הוא שמריח ריח הטוב, וכן הטעם שנותן טעם טוב לאדם. וכמו שהתעוב והזוהמא משוקץ וסרוח, כך צריך אל הריח והטעם הטהרה. וכאשר בטלה הטהרה, והיו הבריות מתועבין ומשוקצין, דבר זה נטל הריח והטעם". ובח"א לסוטה מט. [ב, פט:] כתב יותר, וז"ל: "כי הטהרה הוא סלוק הטנופת, ובסלוק הטנופת גובר כח הריח, שהוא הפך הטנופת. וזה שאמר אחר כך [סוטה מט.], כאשר היה מריח ביותר, אמר לו, בני, טהרה יש בך. שכאשר הדבר מסולק מן הטנופת גובר כח הריח, כי הטנופת מבטל הריח. וכאשר היה הטהרה בעולם, כח הריח היה גובר, והוא שנתן טעם בפרי. כי הריח והטעם שניהם ענין אחד, כי לשניהם יש כח. ולפיכך כאשר בטלה הטהרה, בטל טעם הפרי". וכן נגע בענין זה בח"א לע"ז כ: [ד, נב:]. וצרף לכאן את דברי הגמרא [יומא לח:] שאמרו שם 'בא לטמא פותחין לו, בא לטהר מסייעין אותו... משל לאדם שהיה מוכר נפט ואפרסמון, בא למדוד נפט אומר לו מדוד אתה לעצמך ["מפני שריחו רע אומר לו המוכר מדוד לעצמך" (רש"י שם)]. בא למדוד אפרסמון, אומר לו המתן לי עד שאמדוד עימך, כדי שנתבשם אני ואתה". הרי שטומאה וטהרה הן כנגד ריח רע וריח טוב. ובספר שיח יצחק [להגרי"א חבר זצ"ל] דרוש לסיום הש"ס [הוצאת ירושלים, עמוד סה] כתב שעל ידי מצוות ומעשים טובים נעשה ריח גן עדן, ואילו על ידי עבירות נעשים בגדים צואים. הרי ש"ריח גן עדן" עומד כנגד "בגדים צואים", וזה מורה "כי הריח והטינופת שני הפכים" [הראני לכך בני הרה"ג רבי חנוך דוב שליט"א]. ומצאנו שישנה הקפדה מיוחדת שצדיק לא יריח ריח רע, וכמו שכתב רש"י [בראשית לז, כה], וז"ל: "להודיע שכרן של צדיקים, שאין דרכן של ערביים לשאת אלא נפט ועטרן שריחן רע, ולזה [ליוסף] נזדמנו בשמים, שלא יזוק מריח רע". וכן בתיבת הגומא של משה "היה זפת מבחוץ וטיט מבפנים, כדי שלא יריח צדיק ריח רע של זפת" [רש"י שמות ב, ג]. וראה עוד בדרוש לשבת תשובה [עד.] אודות שהטינופת מבטלת קדושה. @**ואמרו חכמים**^ [שבת פח:] "מאי דכתיב [שיה"ש ה, יג] 'לחייו כערוגת הבושם'. כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה, נתמלא כל העולם כולו בְּשָׂמִים". ובתפארת ישראל פל"א [תעג:] כתב: "ומה שהיה כל העולם מתמלא בשמים מכח הדבור של השם יתברך, כי הדבור של הקב"ה בגזרת דין... ומפני שהדבור הוא גזרת דין, לכך נמשך כח הבשמים עמהם. כי כח הבשמים מתיחס אל מדת הדין [ראה למעלה הערה 98], ולכך אמר שהיה כל העולם מתמלא בשמים, שהיה נמשך אחר הדבור של הקב"ה". ולפי דבריו כאן הענין מחוור ביותר, שהואיל ודיבורו של הקב"ה מילא את כל העולם, וכמו שאמרו חכמים [שמו"ר כט, ט] "כשנתן הקב"ה את התורה, צפור לא צווח, עוף לא פרח... הבריות לא דברו, אלא העולם שותק ומחריש, ויצא הקול [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך'... כשדיבר הקב"ה על הר סיני השתיק כל העולם, כדי שידעו הבריות שאין חוץ ממנו, ואמר 'אנכי ה' אלקיך'". ובודאי בכל מקום שדבר ה' ודתו מגיע, מתלוה לכך טהרה וקדושה, לכך "נתמלא כל העולם כולו בשמים", כי במקום הטהרה נמצא הריח הטוב.

<> פירוש - הכל נמשך ממה שישראל היו מתקשרים במדה הטהורה לגמרי.

<> כך הוא לשון הגמרא [סוטה יא:] "והקב"ה שולח משמי מרום מי שמנקיר ומשפיר אותן כחיה זו שמשפרת את הולד". ונאמר [שמות א, טו] "ויאמר מלך מצרים למילדות העבריות אשר שם האחת שפרה ושם השנית פועה", ופירש רש"י [שם] "שפרה - זו יוכבד, על שם שמשפרת את הולד" [מקור דברי רש"י הוא המשך דברי הגמרא שם (סוטה יא:)].

<> לשונו להלן פס"ג: "כאשר היה נמשך עליהם מדת הדין הקשה, גרם להם דבר טוב, להיות דבקים במדת הדין, והיו יולדות שלא בצער תחת התפוח, כי הלידה במדת הדין [הובא למעלה הערה 93]... ולעיל נתבאר מאמר זה באריכות, שם תדע להבין מה ענין התפוח אל המרור".

<> לשון הגמרא [שם]: "ומלקט להן שני עגולין, אחד של שמן ואחד של דבש, שנאמר [דברים לב, יג] 'ויניקהו דבש מסלע ושמן וגו''".

<> פירוש - לא שהקב"ה נתן להם באופן נסיי דבש ושמן, אלא שהקב"ה היה מברך את מזונם הטבעי שתהיה לו המעלות שיש לדבש ושמן [המועילים לגוף ולנפש]. ונראה שכתב כן, שהרי כשישראל היו במצרים לא ירד להם מן [כפי שירד להם במדבר]. לכך אין לפרש "ומזמן להן שני עגולין" שהיה כאן מזון לא טבעי דומה למן. לכך פירש שאיירי במזון טבעי, שנתברך להיות עם המעלות של דבש ושמן, וכמו שמבאר.

<> נאמר [תהלים יט, יא] "הנחמדים מזהב ומפז רב ומתוקים מדבש ונופת צופים". ובהקדמה לתפארת ישראל [כב:] כתב: "כי המצוה יש בו שני דברים, האחד שהמצוה טוב לאדם הגופני, שדבר זה מבואר לכל, שכל המצות שהם בתורה הם להשלים תקון האדם, עד שהאדם הוא בטוב. והשני, שהשכל גם כן מחייב המצות מצד סוד שכלי. ועל זה אמר כי מה שהמצוה יש בה סוד שכלי אלקי הם 'נחמדים מזהב ומפז רב'... ועל טוב הגופני, שהתורה מעמיד הכל בטוב... על זה אמר 'ומתוקים מדבש ונופת צופים', שזה עריבות גופני". ורבינו בחיי [שמות לה, א] כתב: "שלמה המלך ע"ה המשיל החכמה, שהיא תענוג שכלי, לדבש, שהוא תענוג גופני... שאכילת הדבש הוא טוב לגוף ומתוק לחיך". אך הגר"א [משלי טז, כד] כתב: "כל דבר המתוק נקרא 'דבש', ו'צוף' הוא מתוק מאוד... והוא יותר טוב מדבש עצמו, כי הדבש הוא מתוק, אבל אינו טוב לגוף. אבל הצוף הוא טוב גם לגוף".

<> שאמרו [שם] "כשם שהזית משכח לימוד של שבעים שנה, כך שמן זית משיב לימוד של שבעים שנה". ובכת"י [תקכב.] כתב: "והשמן [מועיל] לשכל, כדאיתא בהוריות ששמן זית הוא מחכים יותר מהכל". ובח"א להוריות יג: [ד, סא:] כתב: "והרגיל בזתים. פירוש, כי השמן זית מיוחד לחכמה ושכל, מפני שממנו האור, אשר השכל דומה לו. והזתים אשר הוא נושא אל השמן, שבתוך הזית הוא שמן, מוכן לשכחה. כי השמן הוא נבדל מן הזית, ומפני שהשמן נבדל מן הזית הוא נבדל לגמרי, שזהו מיוחד לאור ולשכל. והנושא אשר השמן יוצא ממנו, כי הנושא אשר השכל עומד בו הוא חמרי, והוא משכח השכל כאשר הוא מוטבע בו. לכך כאשר אוכל הזתים הוא משכח תלמודו, כאילו השמן מוטבע בגוף הזית. וכאשר אוכל השמן שהוא בפני עצמו, והוא נבדל מן הזית, הוא יפה לחכמה. כי הוא אור לגמרי, והזית אשר השמן יוצא ממנו, הוא הפך זה, שהוא מסוגל אל הפך החכמה, לכך הוא מסוגל לשכחה". ובדרשת שבת הגדול [רטז.] כתב: "כי השמן הוא החכמה והשכל, כמו שאמרו בהוריות הרוצה שיחכים ירגיל עצמו בשמן זית, שממנו האור, שהוא דומה לשכל" [הובא למעלה פמ"א הערה 27].

<> פירוש - השמן מועיל לנפש, כי השמן מחכים, והחכמה היא לנפש. ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרצ.] כתב: "אליעזר בן הורקנוס בור סיד שאינו מאבד טפה [שם]. שבח אותו בכח נפשי, שיש לו תכונה טובה בכח הנפשי. ואמר שיש לו כח הזוכר, שכח הזוכר הוא כח נפשי, והוא המשובח מכל, שבו עומד קנין החכמה... ולכך קרא רבי אליעזר מצד כח הנפשי שבו 'בור סיד שאינו מאבד טפה' מן דבר שמקבל ועומד בו". ושם פ"ג מ"ג [ק:] כתב: "התורה שהיא פרנסת הנפש, כי נפש בלא דעת לא טוב... ונתן להם התורה, שדבר זה פרנסת הנפש". ושם במשנה ט [רכא:] כתב: "הנפש הוא נושא ומקבל אל החכמה... נפש האדם [הוא] הנושא את החכמה... החכמה מצד המקבל, הוא נפש האדם". ושם במשנה יח [תסד.] כתב: "כי התורה היא פרנסת הנפש". ובתפארת ישראל פי"ג [ריג:] כתב: "כל חכמה היא צירוף הנפש". וכן ביאר בהקדמה לבאר הגולה [יא:] שחסרון חכמה הוא חסרון לנפש, ושם הערה 50. ובח"א לבכורות ח: [ד, קכב.] כתב: "דבר זה מתיחס אל נפש האדם, שהוא נושא משא, שהוא נושא ההכנה לקבל השכל, ובזה מגיע עד השכל על ידי ההכנה שבנפש לקבל השכל, ושם ינוח, כי אין מגיע יותר". וכן מזמרים בשבת קודש [בפזמון "דרור יקרא"] "דעה חכמה לנפשך והיא כתר לראשך". וראה בדר"ח פ"ד הערה 24 בביאור הדבר, שפעמים יחס את החכמה לשכל, ולא לנפש.

<> פירוש - על ידי השגחת הקב"ה נעשה מאכלם הטבעי מועיל להם כשמן [לנפש] וכדבש [לגוף].

<> פירוש - אין פלא אם הקב"ה יעשה שמזונם הטבעי יועיל להם כדבש ושמן. ולא ברור מה בא להדגיש בנקודה זו, וממה בא לאפוקי. ונראה, שמבאר בזה שדבר זה אינו צריך להיות רק בציור שכלי מופשט [כמו נס הבליעה בקרקע, וכמו שיבאר מיד], אלא הוא דבר שאכן אירע בפועל ממש. כי הואיל ואין זה פלא, לכך אין צורך להרחיקו לציור שכלי מופשט. וזה לעומת מה שכתב למעלה [לאחר ציון 31] "אמנם אם הדבר קשה לך להבין, זאת עשה ותנצל, ותפרש ענין הבליעה ההסתר שהיה השם יתברך מסתיר אותם מאויביהם וכו'", ושם הערה 32.

<> מציון 15 ואילך, וביאר שלשה הסברים בביאור בליעה זו, וכמלוקט למעלה הערה 32. וכאן יחזור על הסברו השלישי [שכתב למעלה מציון 32 ואילך, ויובא בהערה 116]. ומה שחוזר לבאר ענין זו שנית, כי מעתה יבאר שבליעת האדמה וחרישת השוורים הן חזרה ליסוד הארץ, שהוא מוצא האדם. וזו נקודה שלא נזכרה למעלה כלל.

<> כאן "במקרה" מתפרש כדבר שאינו בעצם, אלא שכך קרה בטבע שהמצריים התנגדו לישראל, לאפוקי מהתנגדות בעצם.

<> ואין מקרה בענין בלתי טבעי. ואודות שבדברים טבעיים יש מקריות, אך לא בדברים בלתי טבעיים, 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 [הובא למעלה פ"מ הערה 83].

<> פירוש - הואיל ואין הריגת המצרים את ישראל במקרה, אלא בעצם בענין בלתי טבעי, לכך נס בלתי טבעי יועיל נגד התנגדות בלתי טבעית [כפי שכתב למעלה בהסברו הראשון (לאחר ציון 24): "לא היה התנגדות הזה רק בלתי טבעי, וכאשר היה להם בליעה בלתי טבעית, שוב לא נמצא התנגדות להם"]. ולמעלה בהסברו השלישי [לאחר ציון 32] כתב: "תפרש ענין הבליעה ההסתר שהיה השם יתברך מסתיר אותם מאויביהם. וזה כי המצרים היו מתנגדים להם, וכאשר השם יתברך הסתיר אותם עד שלא היו נמצאים למתנגדים שלהם, רצה לומר שהיו נסתרים מכחם העליון, שבו היו גוברים על ישראל. ודבר זה נקרא 'בליעה בקרקע', כלומר שההסתר הזה כאילו נבלעו באדמה, שאין כח באדם להפסידה בכללה, אבל אפשר לפעול בה האדם כרצונו, לחרוש ולזרוע, אבל לא להפסיד בכללה. וכן ענין הבנים האלו, אף כי לא היה אפשר להפסיד אותם בכללם, היו משעבדים בהם בכח גדול".

<> פירוש - אף על פי שבפועל לא נבלעו בקרקע, אלא "שלא היו נמצאים בגלוי עד שהיה להם הטמנה וכסוי" [לשונו למעלה], מ"מ בא לבאר מדוע הטמנה זו נקראת "בליעה בקרקע" [ראה הערה קודמת]. ובכת"י [תקכו:] כתב: "ואמר שהיו נבלעים בקרקע. כלומר שההסתר הזה &**כאילו**^ חזרו ליסוד שלהם אשר ממנו יצאו, ואז לא יוכלו לשלוח יד בהם, והיו כמו האדמה, שאין כח באדם להפסיד אותה בכללה" [הובא למעלה הערה 38].

<> לכאורה פסוק זה אינו עוסק באדם, אלא בבעלי חי, שנאמר [שם] "ויאמר אלקים תוצא הארץ נפש חיה למינה בהמה ורמש וחיתו ארץ למינה ויהי כן". ולהלן פנ"ז העמיד את מכת ערוב כנגד הפסוק "תוצא הארץ נפש חיה למינה", ומכת שחין כנגד הפסוק [בראשית א, כו] "נעשה אדם בצלמנו", ומוכח מכך שהפסוק "תוצא הארץ נפש חיה למינה" מוסב על בעלי חיים, ולא על אדם. אמנם בב"ר [ז, ה] אמרו "'נפש חיה' זה רוחו של אדם הראשון", ופירש רש"י [במדרש שם] "דכתיב ביה [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה'", הרי שפסוק זה רומז על אדם גם כן. אך קשה, מדוע לא הביא פסוק מפורש יותר, שנאמר [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה וגו'". אך שאלה זו מתיישבת על פי דבריו להלן [לאחר ציון 132], וז"ל: "ויש לך לדעת כי כל זה נמשך מפני זה שאמרנו למעלה, שהילדים נולדו על ידי תשוקת האשה לבעלה, והיו בעלי מעלה נבדלת. ומאחר שהיו בעלי מעלה נבדלת, היו מתעלים אל יסודם על ידי נס, כי הגשמים אינם מתעלים. ולכן נאמר בכתוב 'תוצא הארץ נפש חיה', שזהו נאמר על החיות, לא על הגשמיות. ולפיכך אילו היו בעלי חומר, לא היו מתעלים אל יסודם". הרי בדוקא נקט בפסוק "תוצא הארץ נפש חיה למינה", כי "זהו נאמר על החיות, לא על הגשמיות". @**ואולי לפי"ז**^ ניתן לבאר לשונו כאן, שכתב: "כי האדם &**מתחלת**^ בריאתו נברא מן האדמה". ומה בא להדגיש בתיבת "מתחלת", ופשיטא היא, דכל בריאה של נברא נעשית בתחילת בריאתו, ולא בהמשך בריאתו. אך לפי המבואר כאן ניחא, שבא להורות שאף לפני שנברא גופו של האדם, כבר קדמה לכך בריאת רוחו של האדם מן האדמה. וראה הערה הבאה.

<> פירוש - הואיל ו"האדם &**מתחלת**^ בריאתו נברא מן האדמה", לכך זה מורה "כי האדם מצד &**עצמו**^ יש לו שייכות אל האדמה", כי כל התחלה מורה על העצם, וכמו שכתב למעלה פכ"ב [רעא.]: "כי הטוב נמשך אחר צורתו העצמית לו, לכך הוא מוכן לו מתחלה, ואינו מקרה קרה". ולמעלה פל"ה [תרכב:] כתב: "כל עצם הדבר הוא ראשון למה שבמקרה". ולמעלה פל"ח [תשכז:] כתב: "כי הדבר שהוא בעצם הוא ראשון, והדבר שאינו בעצם הוא בשניות". ולהלן פנ"ז כתב: "ידוע כי הדבר שהוא ראשון יותר ראוי להיות עצם, כי העצם הוא הראשון, ואשר אינו בעצם אינו ראשון". ובנר מצוה [לו.] כתב: "כי הקרבה הראשונה הוא עיקר ועצם הדבר מפני שהוא התחלה, וכל התחלה הוא עיקר, והוא בעצם, לא במקרה". @**דוגמה לדבר;**^ בדר"ח פ"א מי"ב [שלא.] כתב לגבי מחלוקת בזה"ל: "כי העולם הזה הוא מסוגל למחלוקת ביותר מכל הדברים שבעולם, כי זה ענין העולם הזה שהוא עולם הפירוד והחלוק, לכך המחלוקת רגיל בעולם. ודבר זה תוכל להבין כי באותו יום שנברא העולם בא המחלוקת לעולם מן קין והבל, שמזה תראה כי המחלוקת מסוגל לעולם הזה, בעבור כי העולם הזה הוא עולם החלוק והפירוד". הרי מחמת שבתחילת העולם היתה מחלוקת בעולם, לכך יש בזה להורות שהמחלוקת שייכת לעיקר ועצם העולם. והביאור הוא, כי כל דבר המתגלה בהתחלה הוא חלק מעיקר ועצם הדבר, "כי התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר" [לשונו בבאר הגולה באר השלישי (רע.)]. ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר" [ראה למעלה פ"ג הערה 83, פ"ח הערה 215, פ"ט הערה 264, פ"כ הערה 28, פכ"ב הערות 33, 64, פכ"ט הערה 26, פל"ה הערה 16, פל"ז הערה 45, פל"ח הערה 35, פל"ט הערה 120, פמ"א הערה 127, להלן הערה 190, ופמ"ז הערה 197].

<> ב"ר יז, ד "[אמר הקב"ה לאדה"ר], ואתה מה שמך. אמר לו, אני נאה להקרא 'אדם', שנבראתי מן האדמה". ואם תאמר, הרי נתבאר בהערה הקודמת שמגמתו להורות שהחיות של אדם באה מן האדמה, ולא הגשמיות, ואילו במלים אלו לכאורה מורה שהחלק הגשמי של האדם בא מן האדמה. ולהלן פס"ז כתב: "ואצל אדם, שהיה נקרא 'אדם' על שם האדמה, בטל הצורה אצל החומר". ובדר"ח פ"א מי"ב [שמח:] כתב: "כי האדם שנקרא שמו 'אדם' על שם שהוא מן האדמה, שהיא בעלת חומר". ושם פ"ג מי"ז [תמח:] כתב: "כי האדם אשר הוא בעל אדמה, ועם כל זה הוא בעל שכל, ומכל מקום שם האדם הוא בא על שם אדמה, שתראה מזה כי שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו". ושם פ"ד מכ"ב [תס:] כתב: "האדם הוא גשמי, ונקרא 'אדם' על שם האדמה". ובנתיב התורה פי"ד [תקמב.] כתב: "ואמר אחר כך 'ומלמד לאנוש בינה', כי אחר שקנה קצת דעת שוב לא נקרא 'אדם', שזה השם נקרא על שם שהוא מן האדמה חמרית, רק נקרא 'אנוש'". @**ויש לומר**^, שבודאי שם "אדם" מורה על חומריות האדם, אך הוא גם מורה על מעלת האדם, שבידו להוציא את נפשו מהכח אל הפעל, וכמו שכתב בנתיב התורה פט"ו [תקפח.], וז"ל: "לכך נקרא בשם 'אדם', על שם אדמה, כי האדמה היא בכח ויוצא אל הפעל. ולפי הסברא יותר ראוי שהיה נקראת הבהמה בשם הזה, שהיא אדמה גמורה, אבל הוא הפך זה, שהאדם שיש בו השכל נקרא 'אדם' על שם אדמה. וזה כי דומה אל האדמה שנזרע בו החטה, שהוא זרע נקי, והאדמה מוציא הזרע אל הפעל, עד שהיא בפעל. וכך נזרע בגוף האדם, שהוא נברא מן האדמה, הנשמה שהיא זכה ונקיה בלא פסולת, וצריך האדם להוציא אל הפעל הדבר אשר נזרע בו, ולכך נקרא 'אדם'... ואשר אינו מוציא הנשמה אל הפעל בתורה ובמצות נקרא 'בור' [אבות פ"ב מ"ה], שהוא כמו שדה בור". ובתפארת ישראל פ"ז [קכ.] כתב: "ודע עוד, כי הגרעין אשר נזרע באדמה, הוא מוציא אילן ופירות ועלין והענפים, והעלין והפירות הם בצורה מיוחדת שראוי אל הגרעין מצד טבעו המיוחד לו... כפי מה שראוי אל טבע הגרעין. וכמו כן עצמו הנפש שהיא מלמעלה, היא זכה וטהורה, ונתנה בגוף האדם למטה, וצריך שיוציא אותה אל הפועל כמו שהגרעין יוצא אל הפעל מן האדמה שנזרע בו. והיא יוצאת אל הפעל כפי מה שראוי לנפש". ובתחילת דרוש על התורה [ט:] כתב: "נקרא 'אדם' על שם שנברא מן האדמה [ב"ר יז, ד]. אשר יש להסתפק בזה, למה נתייסד הוא בפרטית להקרא 'אדם' על שם האדמה, יותר מכל הנבראים שכלם מן האדמה נבראו... כי האדמה היא מגדלת ומוציאה אל הפעל צמחים ואילנות ופירות וכל הדברים. הנה היא בכח ויוצא ממנה הכל לפעל. כמו כן האדם בסגולתו הוא בכח, ומוציא שלימותו אל הפעל... כי דמיון גמור יש לאדם אל האדמה. כי כמו אשר האדמה נזרע בתוכה חטים וכל מיני זרע נקי וטוב, ונשרשים בה תוך העפר, ומוציאה צמחיהם, כן נתן השם יתברך הנשמה הטהורה והזכה, חלק אלקי ממעל בגוף האדם, ונשרשת שם ומוטבעת בגוף כאשר מוטבע החטה באדמה". ושם בהמשך הדרשה שם [יא:] כתב: "אי אפשר לאדם לקבל התורה כי אם על ידי מדה זאת שיעשה עצמו כבהמה עובדת האדמה, בשגם הוא יעבוד אדמתו, הוא בעצמו, שנקרא על שם האדמה. וכתיב [בראשית ב, טו] 'ויקח ה' אלקים את האדם ויניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה', אמרו חז"ל [זוה"ק ח"א כז.] 'לעבדה' זו מצות עשה. הרי כי נקרא האדם אדמה כאשר אמרנו, וכל זה כי האדם הוא חסר בעת בריאתו, וצריך שיהיה נעבד ויוצא לפעל על ידי עבודה. כאדמה הזאת שצריכה עבודה לצאת על ידה אל הפעל, כמו כן האדם יוצא לפעל על ידי תורה ומצות". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ג [נז:], דר"ח פ"א מי"א [תסה:], ועוד [הובא למעלה פל"ג הערה 13, פמ"א הערה 32, פרק זה הערה 42, ולהלן פמ"ד הערה 46].

<> נראה שכוונתו לומר שההסתר עומד כנגד יציאת האדם אל המציאות, כי יציאה זו היא מעשה של גלוי האדם, וההסתר עומד כנגד הגלוי. לכך כאשר הקב"ה הסתיר את ישראל בדרך נס, ראוי שיחזרו למקום שהיו לפני שנתגלו בעולם. ויש בזה הד ליסודו שכל הטמנה והסתר עושים את הדבר הנטמן והנסתר כלא נמצא. והואיל והאדם בבריאתו יצא מן האדמה אל הגלוי, לכך כאשר הוא נעשה נסתר, הוא חוזר למקום שיצא ממנו. ואודות שהדבר הנסתר אינו בעל מציאות גמורה, כן כתב להלן ס"פ סז, וז"ל: "הירך הוא בסתר, מקום חושך... שאין לו מציאות בפועל, וענינו חושך וסתר, ולא אור". ובח"א לסנהדרין ק. [ג, רלא:] כתב: "כל נסתר אין לו מציאות גמור בפעל, שהוא נסתר". וכן מבואר למעלה פמ"א הערה 28, קחנו משם.

<> כבר ביאר ענין זה למעלה [לאחר ציון 38]. אמנם כתב שם [לפני ציון 47] "ולקמן יתבאר ענין החרישה באופן אחר". וכוונתו, שלמעלה ביאר שהחרישה מורה על השעבוד הקשה, אך מעתה יבאר שהחרישה מורה על השבת גופם של ישראל ליסוד האדמה.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 38]: "היו משעבדים בהם בכח גדול. ולפיכך אמר שהיו מביאים שוורים וחורשים על גבם, ה'שוורים' הוא השעבוד בכח גדול, כי השור הוא בעל כח ביותר, כאשר ידוע כי כח השור גדול. ולפיכך אמר שהיו מביאים שוורים וחורשים על גבם". וראה למעלה הערה 39, שהובאו שם מקבילות נוספות אודות כחו הרב של השור. וראה להלן פמ"ה הערה 22, ופמ"ז הערה 318.

<> לשונו בכת"י [תקכב:]: "כי כאשר נבלעו בקרקע, שהרמז שלא היו נמצאים למצרים, רק היו בקרקע, וזה היה בסדור ציור המושכל, לא הניחו המצרים מלעשות מה דאפשר, והיו מביאים שוורים וחרשו על גבם, זהו להשים גופם וגיום לגמרי בארץ. כי החרישה על הדבר ישים הדבר בארץ, עד כי שחה ושפל לגמרי. ולכך חרישה זאת כדי שישימו גופם וגיום בארץ. וכל זה דעת מצרים, שהמצרים פועלים בכל מה שאפשר, וכל זה בציור המושכל". וראה להלן הערה 132.

<> לשונו למעלה פ"ח [תו.]: "כי כל דבר שהתחלתו ועיקרו טוב, הנה יש לו תקנה להחזיר אותו למעלתו הראשונה. ולפיכך מאחר שהתחלת ישראל טוב, שהם בני אבות, יש להם תקון". ולהלן בפרק הזה [לאחר ציון 152] כתב: "זה כמו החולה שהוא חולה, אם היה משתנה טבעו לגמרי בחליו, לא היה אפשר שיהיה חוזר אל בריאותו, שאין לו התחלה שבו ישוב אל בריאותו. אבל בודאי יש בחולה כח טבע שנשאר שלא נשתנה, ואותו הטבע מחזיר אותו לבריאותו". הרי שכל ענין הרפואה הוא שהחולה חוזר לנקודת התחלתו, ומשם מתרפא והולך. וראה להלן הערות 153, 154.

<> מה שכתב "ולפיכך אמר כיון שהיו הולכים &**מיד**^ היו מבצבצים" נתבאר למעלה הערה 46. ובח"א לסוטה יא: [ב, מט:] כתב דברים האלו בזה"ל: "ואז נתעלו יותר ויותר אל היסוד שממנו לוּקח האדם, וממנו מבצבץ וממנו גדל ועולה, וכמו שיהיה לימי התחיה שיבצבצו מן הארץ [כתובות קיא:], ואז יהיו יוצאים מכל פחיתות לגמרי. ולפיכך אמר כיון שהיו הולכים, מיד היו מבצבצין". נמצא שרבוי ישראל במצרים היה מהדורא קמא של תחיית המתים.

<> פירוש - הבליעה והחרישה הן בלתי טבעיות, אך לא התרחשו בפועל בעולם המוחשי, אלא בציור שכלי מופשט ["דבר נבדל"]. וראה למעלה הערה 32 שזהו ההבדל בין הסבר זה לשני הסבריו הראשונים.

<> גם למעלה [לאחר ציון 39] בביאורו הראשון ביאר שהחרישה הביאה לרבוי ישראל מצד "כאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ", וכלשונו: "וכיון שהיו הולכים הולכים היו מבצבצין, רצה לומר כמו החרישה, שכל זמן שהאדם פועל באדמה, יותר נותנת האדמה כח. וזה כי האדמה היא קשה, וכאשר עובדין אותה, מזקקין קושי חומר האדמה, עד שנותנת כח. וכך כאשר היו עובדין בהם, היו ממעטין החומר שלהם, עד שהיו נותנים כח יותר, והיו פרים ורבים יותר. וזה שאמר [שמות א, יב] 'כאשר יענו כן ירבה וכן יפרוץ', כמו שנתבאר למעלה [פרקים יב (תקס.), טו (לז:), והובא למעלה בהערות 44, 45]. כי הענוי היה מחליש ומסלק החומר, ובהתחלש החומר היה גובר בהם הרוחני, ואז היה ישראל מקבל הברכה והיה נותן פרי. ולפיכך אמר שהיו חורשים על גבם, ומיד כשחזרו מהם היו מבצבצין וצומחים כצמח השדה. וזה בא לומר כמו שאמרנו, כי החרישה הזאת גורמת להם כאשר יגרום שאר החרישה כאשר נעבדה יפה יפה, ממהרת לצמוח, כך הענוי הזה היה ממהר אותם להפרות ולהרבות". אך כאן מוסיף על כך שרבוי זה נובע ממה שהמצריים שמו את ישראל באדמה, ודוקא מחמת כן ישראל שבו אל היסוד שממנו לוּקחו.

<> אודות שהקב"ה שומר המציאות, כן אמרו חכמים [מנחות לג:] "אמר רבי חנינא, בוא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם; מדת בשר ודם, מלך יושב מבפנים, ועם משמרין אותו מבחוץ. מדת הקב"ה אינו כן, עבדיו יושבין מבפנים, והוא משמרן מבחוץ שנאמר [תהלים קכא, ה] 'ה' שומרך ה' צלך על יד ימינך' ["דמזוזה ליד הימין היא בכניסתו" (רש"י שם)]". ובתנא דבי אליהו רבא ס"פ ל איתא: "הקב"ה יושב ומשמר מי שיש בו דברי תורה לאמיתו... מכאן אמרו אם עושה אדם שתים או שלש טובות מוסרין מלאך אחד לשומרו, שנאמר [שמות כג, כ] 'הנה אנכי שולח מלאך לפניך לשמרך בדרך'". ובכלליות אמרו [ע"ז מ:] "ברוך המקום שמסר עולמו לשומרים". וכן כתב בכמה מקומות. וכגון, להלן פמ"ד [לאחר ציון 35] כתב: "הוא יתברך גם כן שומר את העולם". ובדר"ח פ"ג מ"ד [קכג.] כתב: "כי הוא השם יתברך סידר העולם כפי הראוי, וסידר שמירתו גם כן, שיהיה העולם עומד בשמירתו יתברך". ושם בהמשך [קלח:] כתב: "השם יתברך, אשר הוא שומר העולם". ובבאר הגולה באר הראשון [מב:] כתב: "החכימה הטבע לתת לאברים שמירה שלא יתקלקל האבר, כמו שתראה העינים שיש להם מכסה, שלא יבא לעין קלקול. וכן יש הרבה אברים אשר יש להם שמירה שלא יתקלקלו... וכן עשתה הטבע הצפרנים לאצבעות היד והרגלים, שלא יהיו נקופים בתנועת האדם, ושערות הראש שמירה לראש. וכן כל אבר ואבר לפי חשיבותו, יש לו שמירה מבחוץ... וכן לכל דבר שבעולם יש שמירה ותיקון גם כן, שהשם יתברך סדר אותו בחכמתו שיהיה נשמר מן ההיזק, ודבר זה ידוע למי שיודע בענין זה... וכל אשר תחת השמש יש לו שמירה". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצו:] כתב: "כי הוא יתברך שומר ומנהיג העולם, עד שהוא עומד על תיקונו... אלו המלאכים אשר הם ממונים על הנהגת העולם שיהיה מקוים" [ראה להלן פמ"ד הערות 35, 36]. ובגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלב.] כתב: "המלאכים אשר הם ניתנים לשמור העולם, וממונים עליו". @**וצרף לכאן**^ שנאמר [אסתר ב, כא-כב] "בימים ההם ומרדכי יושב בשער המלך קצף בגתן ותרש שני סריסי המלך משומרי הסף ויבקשו לשלוח יד במלך אחשורש ויודע הדבר למרדכי ויגד לאסתר המלכה ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי". ובאור חדש שם [תקפו.] כתב: "ויש לשאול, למה עשה מרדכי זה, שהיה מציל הרשע, הרי אם נותנים לו סם המות, היה מציל את אסתר... כי לכך היה מרדכי מזהיר אותו, אף שהיה מן הסברא שלא יהיה חס עליו כדי שיוציא אסתר מתחת ידו, מכל מקום מפני כי השם יתברך הוא שומר את העולם, ומעמיד המלך לשמור העולם, ולכך אמרו [אבות פ"ג מ"ב] 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו'. ומכל שכן שיש להגיד עליו אם אחד רוצה להמית אותו" [הובא למעלה פי"ח הערה 36, ולהלן פמ"ו הערה 30].

<> לשונו למעלה פ"כ [רלד.]: "כי הוא יתברך עיקר הכל, כמו שאמרו זכרונם לברכה [סנהדרין לח:] 'כופר בעיקר', בעבור שממנו הכל, כמו שמן העיקר נמצא הכל. וכמו שהעיקר הוא מפרנס הכל, כך השם יתברך מפרנס את הנמצאים כלם". ולמעלה פכ"ה [שצ:] כתב: "כי שם 'אהיה' מורה על שהוא יתברך הויה שמאתו מתקיים הכל, כמו שנמשך מן העיקר קיום הכל. וזה השם מורה על שהוא יתברך עיקר הכל, וממנו הכל". ובהמשך הפרק שם [שצט.] כתב: "שם 'אהיה' מורה על שהוא יתברך עיקר הכל, ונותן קיום לכל הנמצאים, כי העיקר נותן קיום אל הכל". ובהמשך הפרק שם [תג.] כתב: "דמיון זה שורש האילן, נותן קיום האילן... [כך] הוא יתברך מאתו הקיום לנמצאים כלם, וזה מורה עליו שם 'אהיה'". ולהלן פס"ה כתב: "השם יתברך אשר הוא קיום הנמצאים, ולכך נותן לנמצאים קיום ומפרנסם, ודבר זה הוא עליון במעלה יותר מן הבריאה, לכך אמר [פסחים קיח.] שהקב"ה יושב ברומו של עולם כשהוא מחלק מזון, להודיע על מדריגה יותר גדולה שהמזון בא ממנה". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעו.] כתב: "השם יתברך הוא העיקר, שהכל נמצא ממנו, וממנו מתפרנס הכל. שלכך נקרא השם יתברך ויתעלה שמו 'עיקר', כי כמו שהעיקר הכל יוצאין ממנו, ומתפרנס הכל מן העיקר, וחי ממנו, כן השם יתברך, הכל נמצא ממנו, וחי ממנו" [ראה למעלה פ"כ הערה 74, פל"ו הערה 173, ולהלן פמ"ה הערה 67]. ובח"א לשבת קמה: [א, עז.] כתב: "דע כי הדבר שהוא יושב על מקומו הוא הדבר שהוא מקוים, כי הדבר שהוא גולה ממקומו אין לו חוזק. ולפיכך נקרא הישוב 'מקום'... כי מקומו הוא קיום שלו. והוא יתברך, שהוא חוזק כל הנמצאים וקיומם, נקרא בשביל זה 'מקום', על שם שהוא נותן קיום לכל". נמצא ששלשה משמותיו יתברך מורים שהוא מקיים הכל; אהיה, עיקר, ומקום.

<> מצירוף דבריו עולה שהואיל והקב"ה שומר ומקיים את המציאות, לכך הקב"ה יעשה נס לשמור ולקיים את ישראל, כי ישראל הם המציאות האמיתית, ובלעדי ישראל לא תהיה שום מציאות בעולם. וכן כתב בנצח ישראל פנ"ו [תתסד.], וז"ל: "כי ישראל הם עיקר ויסוד העולם, עד כי נחשבים ישראל צורת העולם בכלל. ואם היו בטלים חס ושלום ישראל, היה בטל כל העולם". וכן כתב בהמשך שם [תתסח.]. ובנר מצוה [פ:] כתב: "בודאי בטול התורה הוא בטול ישראל, וכל העולם היה בטל". ובמחשבת חרוץ אות יג כתב: "בעולם הזה גם כן בני ישראל הם לב העולם שממנם תוצאות חיים לכל העולם כולו, שגם כל האומות יונקים מהם. דעל כן אמרו בתענית [ג:] דאי אפשר לעולם בלא ישראל, וכן בכמה דוכתי. דאם חס ושלום יכלה ישראל, יאבד ויכלה כל העולם כולו, וכבעל חי שניטל לבו, דאין לו חיות עוד". וראה למעלה פל"ט הערה 61 שנלקטו שם מקבילות רבות המורות שישראל הם עיקר הבריאה.

<> לשונו בכת"י [תקכב:]: "ובשביל שהיו חורשים עליהם, הוציאם הקב"ה כעשב השדה הרבה ביחד, דכתיב [יחזקאל טז, ז] 'רבבה כצמח השדה נתתיך'. וגם זה בציור המושכל, כי היו ישראל נחשבים כצמחי השדה בציור המושכל, לא כדרך בני אדם שנולדים אחד אחד, אבל ישראל נחשבים על ידי החרישה הזאת בציור המושכל כצמח האדמה. כלל הדבר, כאשר יצאו ישראל לפעל, באו המצרים המתנגדים למציאות ישראל להפסיד אותם, כמו כל מתנגדים שהאחד רוצה תמיד לבטל מציאות השני. ולפיכך נבלעו בקרקע, שהרמז על הצורה המושכלת שהיתה נבלעת בקרקע. ובאו המצרים וחורשים עליהם בשוורים, לפי שהציור המושכל גם כן כך הוא, שאחר שנבלעו הילדים בקרקע היו חורשים המצרים עליהם להשים אותם בארץ לגמרי. והקב"ה הוציא אותם כצמח השדה בציור המושכל המופשט מן החומר. ואל יהא דבר זה קל בעיניך, כי הוא סוד מופלא בדברי חכמים שאומרים דברים על הצורה המופשטת". אך יש להבין, שהרי סוף סוף ישראל בפועל לא הושמו באדמה, אלא שהמצריים שעבדו אותם בכח גדול, ובציור מושכל זה נחשב &**כאילו**^ הושמו באדמה [כמבואר כאן ולמעלה הערה 124]. ואם כן איך ניתן לומר שעל ידי שעבוד כזה "היו משימים לגמרי אותם בארץ, ואז היו חוזרים אל יסוד שלהם, ומשם היו מבצבצים", הרי סוף סוף ישראל לא היו באדמה, ובפועל לא חזרו ליסודם. וצריך לומר, כי כל השפלת ישראל נחשבת השפלה עד עפר, ויש לירידה זו דיני עפר גמורים. כי בציור המושכל ישראל נופלים עד לעפר, ודין "עפר" חל עליהם בפועל. וכן אמרו חכמים [מגילה טז.] "אומה זו משולה לעפר, ומשולה לכוכבים; כשהן יורדין, יורדין עד עפר. וכשהן עולין, עולין עד לכוכבים". ובנצח ישראל פי"ד [שנ.] הביא מאמר זה, וכתב: "מדמה אותם אל עפר... בא לומר אף שהשם יתברך מורידן, הם יורדין עד עפר, ודומים לגמרי כמו העפר. כי העפר הזה עם ירידתה והיא למטה לגמרי, מכל מקום יש לעפר קיום יותר מהכל, וכמו שאמר הכתוב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'. ודבר זה ענין מופלג מאוד, כי יש קיום לעפר מכל ד' יסודות, והעפר מבלה כל מתכת שניתן בארץ. לכך אין הפורעניות מכלה את ישראל". וכמו שיש לישראל דין "עפר" מצד הקיום, כך יש להם דין "עפר" מצד הצמיחה וההתחדשות. וצרף לכאן מאמרם [תנחומא שמות אות ו] "כל זמן שישראל בירידה התחתונה, הן עולין... כך אמר דוד [תהלים מד, כו] 'כי שחה לעפר נפשנו דבקה לארץ בטננו', מה כתוב שם [שם פסוק כז] 'קומה עזרתה לנו ופדנו למען חסדך'". ובשמו"ר [כה, ח] אמרו "סיקוסים [מדה (מתנו"כ שם)] נתן הקב"ה ליעקב, ואמר לו [בראשית כח, יד] 'והיה זרעך כעפר הארץ', כשיגיעו בניך עד עפר הארץ, אותה שעה [שם] 'ופרצת ימה וקדמה'. הוי [ש"א ב, ח] 'מקים מעפר דל'".

<> לאחר ציון 56.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 56]: "כאשר האשה תובעת אותו, אז האשה מתדבקת בבעלה, שיש לו מעלת צורה, ולאשה מדת חומרי, והנה מתדבק החומר בצורה, ומשלמת האשה עצמה בצורה. ולפיכך הויין לה בנים נבונים, שנמשכים הכל אחר הצורה, ורחוקים מן החומר. וכן כאן כאשר היו הנשים משתוקקים אל בעליהן, היו יולדות בנים ראוים לגאולה. שכבר אמרנו לך בפרקים הרבה מאוד כי השעבוד הוא לחומר בפרט, והצורה הוא בן חורין. וכאשר היתה האשה משתוקקת אל בעלה, היה כאן השלמת החומר בצורה, ולפיכך היו מולידות בנים ראוים לגאולה".

<> אודות שהנבדל מתעלה לעומת הגשמי, כן כתב בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:], וז"ל: "דבר שהוא קדוש, עליון הוא, והחומרי הוא שפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים". ובנתיב התורה פי"א [תנד:] כתב: "איש קדוש ראוי שיהיה למעלה, ואשר אינו קדוש הוא למטה". ואמרו חכמים [שבת יא.] "כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת, לסוף חרבה", ובח"א שם [א, ב:] כתב: "פירוש, כי הדבר הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הדבר הגשמי, כי הגשמי פחות ושפל נגד הבלתי גשמי. וכאשר הוא מרומם הבית שהוא חול על הבלתי גשמי, דבר זה הפך הסדר, אשר ראוי שיהיה הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הגשמי. כי השפלות ראוי לגשמי, וההתעלות ראוי לבלתי גשמי. וכאשר דבר יוצא מן הסדר, דבר זה חורבנו ובטולו, כאשר יש כאן הפך הסדר" [הובא למעלה פ"ג הערה 78 (וש"נ), פל"ד הערה 69, פל"ח הערה 101, פמ"א הערה 100, ולהלן פמ"ז הערה 323].

<> העמיד כאן את החיות לעומת הגשמיות, כי הגשמיות אינה חיה. וכן כתב למעלה פל"ד [תריג.], וז"ל: "אבל הערוב שבא מעצמו, וכן הדֶבר שהוא נטילת הנפש החי, וכן מכת בכורות, היתה המכה בבעלי חיים בעצמם, ולכך מכה זאת מתיחסת אל פעל הקב"ה, כאשר תבין כי הוא מקור החיים, משפיע החיות לכל. ולפעול בעליונים היה על ידי משה, ובתחתונים על ידי אהרן, ושניהם לא היו פועלים בבעלי חיים, רק בדברים שהם גשמים היו פועלים. אבל הקב"ה היה פועל באותן שיש בהן רוח חיים, שאף על גב שהם גם כן גשמים, שֵׁם החיות בעצמו אינו גשמי, כי רוח חיים הוא, ולכך מתיחס דבר זה אל מעשה ה', ולפיכך היו אלו מכות על ידי השם יתברך". ובדר"ח פ"ג מ"ג [קב.] כתב: "כאשר אין מדברים עליו [על השולחן שאכלו בו] דברי תורה... נחשב זה כאילו אכלו מזבחי מתים [אבות שם], שהרי אין כאן פרנסת הנשמה, רק הגוף, שהוא מת, ולכך מתיחס השלחן הזה שאכלו מזבחי מתים". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל.] כתב: "אין חיות לגוף... שהוא מת בעצמו". הרי שאין הגוף חי מצד עצמו, אלא מצד החלק הרוחני שנופח בו. וכן אמרו חכמים [סנהדרין צא.] "גוף ונשמה יכולין לפטור עצמן מן הדין. כיצד, גוף אומר, נשמה חטאת, שמיום שפירשה ממני הריני מוטל כאבן דומם בקבר". הרי שאין לגוף חיות מצד עצמו. וכן נאמר [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים וגו'", ופירש הרמב"ן שם: "כי זאת הנפש אשר באדם מפי עליון, בה ימצאו שלש הכחות האלה, ורק היא יחידה. והכתוב הזה כפי משמעו ירמוז כן, כי יאמר שיצר השם את האדם עפר מן האדמה, והיה מוטל גולם כאבן דומם, והקב"ה נפח באפיו נשמת חיים, ואז חזר האדם להיות 'נפש חיה' שיתנועע בה כמו החיות והדגים שאמר בהם [בראשית א, פסוקים כ, כד] 'ישרצו המים שרץ נפש חיה' ו'תוצא הארץ נפש חיה'. וזה טעם 'לנפש חיה', כלומר ששב האדם להיות נפש בה חיים, אחרי שהיה חרש את חרשי אדמה. כי הלמ"ד תבא בהפוכים, כמו [שמות ד, ט] 'והיו לדם ביבשת', [שמות ד, ג] 'ויהי לנחש', [שמות יד, כא] 'וישם את הים לחרבה'" [הובא למעלה פל"ד הערה 180]. וראה למעלה הערה 118, במה שנתבאר שם על פי דבריו כאן.

<> נראה לבאר זאת, כי יחס היסוד אל האדם שנעשה ממנו הוא יחס הפשוט אל המורכב. כי היסוד הוא פשוט, והאדם הוא מורכב, וכמו שכתב להלן פ"ע: "כאשר הפליגו חכמים עוד בחכמה על צורת העולם הזה מצאו כי המורכב האחרון הוא האדם, וקודם לו מורכב הבעל חי, וקודם לו מורכב הצמחים, וקודם לו מורכב הדומם, וקודם לו הגשם הפשוט". והמורכב הוא גשמי יותר מהפשוט [מבואר להלן פ"ע]. לכך "בעלי חומר לא היו מתעלים אל יסודם", כי הגשמי אינו מתעלה למדריגה שאינה גשמית כמוהו.

<> כמו שכתב למעלה פ"מ [לאחר ציון 245]: "וכאשר תעמיק בדברים תמצא עוד דברים נפלאים ועמוקים, ומה שאפשר לכתוב בפירוש נתבאר". ולמעלה פמ"א [לאחר ציון 137] כתב: "מה שאפשר לך להבין מדברי חכמה בארנו, כי אי אפשר לכתוב עומק הפירוש בכתב". וכן כתב בהרבה מקומות, וכמלוקט למעלה פ"מ הערות 246, 248, ופמ"א הערה 138.

<> 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, וכמלוקט למעלה פ"מ הערה 248.

<> כאן מבאר שא"א לכתוב את הכל בכתב, כי אין לגלות סתרי חכמה. וכן כתב למעלה ס"פ ט [תקיא:]: "כי רבותינו זכרונם לברכה העמיקו מאוד מאוד, מה שאי אפשר לכתוב ולפרש. והארכנו בדברים אשר לא היו ראוים לכתוב ולפרש, רק כדי שתדע דרך חכמים. והאיש החכם יוסף חכמה ודעת, כי הם פתחו פתח חכמה ושערי תבונה לברי לבב, ברוך שבחר בהם ובחכמתם". ובבאר הגולה בבאר הרביעי [שנד.] כתב: "והנה התבאר לך אמיתת דברי חכמים, ואין בדבריהם רק החכמה אלקית עליונה מאוד. רק שמרנו דרך עץ החיים [ראה בראשית ג, כד], שלא לגלות יותר מדאי... והוא יתברך יכפר בעדנו". ושם בהמשך [תקד.] כתב: "ואם כי אי אפשר לכתוב דברים נוראים כאלו, רק כי הדברים האלו מועטים בכתב, ורובם חכם יוסיף חכמה ודעת". ושם בהמשך [תקכו.] כתב: "ואין לכתוב מזה יותר כלל, ואל יחשוב האדם ספק באלו דברים... והוא יתברך יכפר בעדנו, אך שמרנו דרך חכמים להסתיר ולהעלים מה שאפשר באלו דברים". ושם בבאר החמישי [יד.] כתב: "ונכנס עוד לפני ולפנים שלא כדת ושלא כמשפט, לבאר דברים אשר הם כמסו, ואנחנו נגלה. אך בשתים יכפר לנו; האחד, שאין הכוונה פה רק לכבוד השם יתברך, ולכבוד התורה, ולכבוד חכמים, להסיר מהם התלונה. השני, כי נגלה טפח ונכסה עשר טפחים". ושם בבאר החמישי [נט.] כתב: "ואם לא שלא יתעללו בהם אנשים שאין ראוי להם לפרש סתרי החכמה, היה ראוי להוסיף פירוש בדברים אלו, למען דעת כל עמי הארץ כי אין חכמה זולת חכמתם, והוא יתברך יכפר בעדנו, אמן" [הובא למעלה פ"ט הערות 314, 315, ופמ"א הערה 138].

<> והוא בזכות נשים צדקניות שהשתוקקו לבעליהן, ומחמת כן נולדו בנים בעלי מעלה, הראוים לגאולה [כמבואר למעלה לאחר ציון 58].

<> במדרש שלפנינו הזכירו תחילה את ארבעת הדברים ביחד, ואחר כך פירטו אותם. שאמרו [שם] "בזכות ארבעה דברים נגאלו ישראל ממצרים; שלא שינו את שמם, ולא שינו את לשונם, ולא אמרו לשון הרע, ולא נמצא בהן אחד פרוץ בערוה. לא שנו את שמם, ראובן ושמעון נחתי וכו'", וכפי שמביא את דברי המדרש [בשינויי לשון קלים].

<> לשון היפה קול [במדרש שם]: "'רופוס' הוא לשון ראיה במצרים, ו'לוליאני' הוא לשון שמיעה, ומזה מוכיח כיון שלא החליפו שם ראובן ושמעון בשמות רופוס ולוליאני, שמע מינה שלא שינו את שמותן".

<> לשון היפה קול [שם]: "ויגד לאברם העברי - ופירוש שהוא משיח ומדבר בלשון עברי... ומשום שאפשר לפרש שהוא מבני עבר או מעבר הנהר... מייתי סמך מ'פי המדבר אליכם', שמשמע שהיה לשון מיוחד לבית אברהם, והוא לשון עברי".

<> לשון היפה קול [שם]: "דאף על גב ד'דבר נא באזני העם' נאמר לבסוף כשהודיעו מכת בכורות, מכל מקום בתחלת שליחות משה רבינו ע"ה נאמר לו [שמות ג, כב] 'ושאלה אשה משכנתה ומגרת ביתה וגו''. והא דנקט הכא הכתוב 'דבר נא באזני העם', לאשמועינן דאף על גב דזה נאמר לבסוף, מכל מקום הדבר היה ידוע אצלם מתחלה".

<> לשונו בנצח ישראל פכ"ה [תקכו.]: "אמרו ז"ל במדרש בשביל ד' דברים נגאלו ישראל; שלא היו פרוצים בעריות, ושלא היה בהם לשון הרע, שלא שנו את שמם, ושלא שנו את לשונם. ובחבור גבורות השם בארנו כי כל ד' דברים אלו היו פרישה מן מצרים, עד שהיו לעם מיוחד בפני עצמם, ולא היה להם עירוב עמהם, שמצד הזה זכו לגאולה להיות יוצאים מתוכם לגמרי. שאם היה להם עירוב וחבור אל האומות עד שיהיה להם חבור עמהם, לא היה אפשר שיהיו נפרדים ונבדלים מתוכם, כיון שכבר יש להם חבור עמהם, אין ראוים להפרד מתוכם" [ראה להלן הערה 161]. הרי שאי אפשר שישראל יצאו ויתנתקו מהמצריים בעודם מחוברים ואחוזים בהם. וכן כתב להלן פנ"ד: "'ויהי שם לגוי' [דברים כו, ה], מלמד שהיו ישראל מצוינין שם [ספרי שם]. פירוש, כי לא היו בטלים ישראל אצל המצרים להיות נקראים בשם 'מצרים', אלא מצוינין ומסומנים... אם היו ישראל בטלים אצל מצרים להיותם נקראים בשם 'מצרים' חס ושלום, לא היו ראוים לגאולה, שהרי נתחברו להם להיות שם מצרים נקרא עליהם. ומפני שהיו ישראל מסומנים בין המצרים, והיו עם בפני עצמם, ראוים להוציא אותם מתוכם, אחר שלא יתחברו עם המצרים, והם מסומנים ונכרים לעצמם". ואף כשישראל שמרו על הבדלתם מהמצריים עדיין היו נחשבים מחוברים למצרים [וק"ו אם לא ישמרו על הבדלתם], ומחמת כן נחשבת היציאה ממצרים למעשה כל כך גדול, וכמו שכתב למעלה בכת"י [רפה.], וז"ל: "לפי שנתהוו ישראל במצרים דוקא, שתראה מזה כי היו ישראל ראוים להיות במצרים דוקא, כמו שיתבאר בפרק הזה, כי לא היו ישראל במקרה במצרים, כי אם בעצם. ולפיכך קשה הפרישה וההבדל מתוכם. ולא היה לישראל מעולם שום ארץ לנחלה, ולפיכך במצרים היה ישיבתם הראויה לישראל. שאם היה לישראל שום ארץ לנחלה, לא היה מצרים מקום שלהם המיוחד להם, והיה קל ההוצאה מתוכם. אבל מאחר שלא היה לישראל שום ארץ כי אם מצרים, היתה ארץ מצרים ראוי להם... ושם נתהוו ונעשו לעם" [הובא למעלה פ"ג הערה 18, ופ"ל הערה 99]. @**אמנם למעלה**^ פכ"ג [שמה:] ביאר זאת מצד חבורם להקב"ה, שכל עוד שישראל מחוברים למצריים, יש בכך הפקעה מחבורם להקב"ה, וכלשונו: "כי ישראל מתחברים אל האומות בעבור שהאומות הם נחשבים כמו קליפה לפרי. והיינו בתחלה, ובסוף נבדל הפרי מן הקליפה לגמרי. וכן ישראל, בתחלה יש לישראל התחברות אל האומות, ובסוף הם נבדלים מהם. ויש אותות ומופתים בסוף, שישראל יש להם התחברות אל השם יתברך, ולכך הם יוצאים מרשות האומות להקב"ה בסוף על ידי אותות ומופתים. אבל כניסתם תחת רשות האומות אין כאן נסים, שבמה שיש להם חבור אל האומות אין דביקות ישראל עם השם יתברך". וכן להלן בסוף הספר [הלכות יין נסך ואיסורו] כתב: "עיקר איסור זה [של יין נסך] שיהיו ישראל מובדלים מן העמים, ודבר 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 [שמות ו, ז] 'ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'. והלוקח יין של גויים לארבע כוסות הנה הוא מבטל ההבדל הזה אשר ישראל מובדלים מן האומות... ואשר אמרו כי הגזירה הזאת [של יינם] באולי ושמא, הנה תדע כי החטא הזה מבטל עיקר מדריגת ישראל. כי כבר אמרנו כי עיקר מדריגת ישראל מעלתם העליונה ההבדל שישראל מובדלים מן האומות, ובשביל כך הם להקב"ה. וצריך שיהיה ההבדל הזה מוכרח מבלי שום אפשרות אל חבור להם, שאם היה אפשרות אל החבור, אין כאן הבדל גמור. וכיון שהיין מביא קירוב ואהבה לשני דברים המחולקים... הרי כבר נתבטל ההבדל... ובטל מדריגת ישראל העליונה, שראוי שתהיה האומה ישראלית מובדלת" [ראה למעלה פי"ז הערה 48].

<> אודות ששמות משותפים מורים על חבור בין בעלי השם, הנה כבר נתבאר למעלה הרבה פעמים שהשם מורה על המהות בעל השם [פ"ז הערה 89, פי"ז הערה 5, פי"ח הערה 105, פכ"ה הערה 81, פמ"א הערה 38, להלן הערה 182, פמ"ו הערה 222, ועוד], ואם היו לישראל שמות מצריים, היה בכך להחיל עליהם מהות מצרית. וכן אם היו מדברים בלשון מצרית זה היה נחשב חבור עם המצריים, כי דיבור הוא אופן של חבור. ואמרו חכמים [כתובות יג.] "ראוה מדברת עם אחד", ובגמרא שם אמרו "מאי מדברת... רב אסי אמר, נבעלה". הרי שהדיבור מורה על שייכות מסויימת בין המדבר לבין השומע. וכן מצינו ש"כל זמן שהרשע [לוט] היה עמו [עם אברהם], היה הדבור פורש ממנו" [רש"י בראשית יג, יד], כי מציאות הרשע מפקיעה משייכות אל ה', שמתבטאת בדיבורי ה' עם האדם. ולכך כאשר ה' מדבר עם האדם, נאמר [במדבר ז, פט] "וישמע את הקול &**מידבר**^ אליו", ופירש רש"י שם "כמו מתדבר, כבודו של מעלה לומר כן, מדבר בינו לבין עצמו, ומשה שומע מאליו". ובדר"ח פ"א מ"א [קכב.] כתב: "וזהו דרך כבוד למעלה כאילו לא היה מדבר עם ההדיוט... כאילו היה מדבר עם עצמו וההדיוט שומע". ואם הדיבור לא היה מורה על חיבור מסויים בין המדבר לשומע, מדוע לא היה זה מכבוד מעלה לומר שה' דיבר עם משה. אלא על כרחך שהדיבור מורה על שייכות מסויימת בין המדבר לשומע, ולכך אין זה מכבוד מעלה לומר שה' דיבר עם ההדיוט. וכן נאמר [בראשית לז, ד] "ויראו אחיו כי אותו אהב אביהם מכל אחיו וישנאו אותו ולא יכלו דברו לשלום".

<> וגלוי הסוד הוא שלא אמרו לשון הרע, וכפי שהמדרש הנ"ל חיבר ביניהם, שאמרו [שם] "ולא אמרו לשון הרע, שנאמר [שמות יא, ב] 'דבר נא באזני העם וישאלו איש מאת רעהו'. את מוצא זה הדבר היה מופקד אצלם שנים עשר חדש, ולא נמצא בהן אחד שהלשין על חברו". והטעם הוא שכל לשון הרע הוא מגלה סוד, שנאמר [ויקרא יט, טז] "לא תלך רכיל", ופירש רש"י [שם] "אני אומר על שם שכל משלחי מדנים ומספרי לשון הרע הולכים בבתי רעיהם לרגל מה יראו רע, או מה ישמעו רע, לספר בשוק, נקראים 'הולכי רכיל'". ונאמר [משלי יא, יג] "הולך רכיל מגלה סוד", וביאר הגר"א [שם]: "כלומר המגלה סוד הוא דומה להולך רכיל, ועוונם שוה". ובשערי תשובה שער שלישי אות רכה מנה מגלה סוד בין חלקי לשון הרע. @**ודע**^, שכאן מבאר שמה שאמרו במדרש שישראל לא אמרו לשון הרע, פירושו שלא היו מגלים את הסוד. אמנם בנצח ישראל פכ"ה [תקכו:] לא למד כן, שהביא את המדרש שלנו, והקשה שם [תקכז:] מדוע המדרש שלנו לא הזכיר שלא גלו הסוד, וכלשונו: "אמנם מה שלא אמר במדרש הראשון [הוא המדרש שלפנינו] גם כן שלא גלו מסתורין שלהן... אין זה קשיא, כי גלוי הסוד, שהוא הפנימית שבאדם, אל האומות, דבר זה הוא חבור לגמרי אל האומות". לאמור דפשיטא הוא שישראל לא גלו את הסוד, כי אין לך חבור גדול מזה [כמבואר שם הערה 59]. וזה להדיא דלא כדבריו כאן שגם המדרש שלנו איירי שלא היו מגלים את הסוד. ויל"ע בזה. וראה הערה הבאה.

<> אמרו חכמים [כתובות קיא.] שישראל הושבעו "שלא יגלו הסוד לעובדי כוכבים". ובנצח ישראל פכ"ד [תקטו:] כתב: "פירוש, שלא יגלו ישראל שום דבר שהוא סוד אצלם, לא יגלו לאומות. וטעם דבר זה, כי כל אחד אשר מגלה סודו לאחר, הרי יש לו חבור אל האומות אף בדבר הנסתר, שהרי גלה סתר שלו, והוא סוד שלו, אליו. ודי שיהיו ישראל תחת האומות בדבר שהוא נגלה, אבל אין ראוי שיהיו ישראל תחת האומות בדבר סתר. וכאשר יגלו סודותיהן, הרי בדברים הנסתרים יש להם חבור אל האומות, ודבר זה אין ראוי". ושם בפכ"ה [תקכז:] כתב: "גלוי הסוד, שהוא הפנימית שבאדם, אל האומות, דבר זה הוא חבור לגמרי אל האומות" [הובא בהערה הקודמת]. ובהמשך הפרק שם [תקלז.] האריך בזה עוד. ובח"א לכתובות קיא. [א, קסג:] כתב: "כי כאשר ישראל מגלים סודות שלהם לאומות, והוא ענין פנימי כאשר יגלו סודות שלהם להם, הרי יש לישראל חבור לגמרי עם האומות". ובאור חדש פ"ג [תרצב.] כתב: "לכן אשרינו חלקינו ומה נעים גורלינו אם היו אנשי גליותינו נזהרים ופורשים מן האומות בכל אשר ראוי לנו הפרישה בשתיית יין נסך, ושאר התחברות, בגלוי סוד של ישראל לאומות, ומכל שכן לדבר לשון הרע על ישראל נגד האומות". ודע, שלמעלה פי"ט [קעא.] ביאר שעצם גלוי הסוד מורה על פחיתותו וגשמיותו של המגלה, ומחמת כן מגלי סוד ראוים לשעבוד. וכן כתב בכת"י [תקכג:], והזכיר את מה שכתב למעלה פי"ט. אך כאן תולה זאת בחיבור שנוצר על ידי גלוי הסוד. וראה הערה הבאה.

<> צרף לכאן שנאמר [בראשית יט, כט] "ויהי בשחת אלקים את ערי הככר ויזכור אלקים את אברהם וישלח את לוט מתוך ההפכה וגו'", ופירש רש"י [שם] "ויזכור אלקים את אברהם - מהו זכירתו של אברהם על לוט, נזכר שהיה לוט יודע ששרה אשתו של אברהם, ושמע שאמר אברהם במצרים על שרה [בראשית יב, יט] 'אחותי היא', ולא גילה הדבר, שהיה חס עליו, לפיכך חס הקב"ה עליו". ובגו"א שם אות לח [שלד:] כתב: "אמנם מה שרמזו רז"ל [ב"ר נא, ו] במה שאמרו ששמע לוט שאברהם אמר על שרה 'אחותי היא' ושתק, הוא סוד מסתרי תורה. והוא נתבאר במה שאמרו חכמים ז"ל [ב"ר מא, ו] כי היה קלסתר פניו דומה לו, כאשר כתב הרב בפרשת לך לך [רש"י בראשית יג, ח]. והכוונה לרז"ל בזה כי בפנימית הענין יש ללוט צרוף וייחוס אל אברהם, אף על גב דבנגלה היה לוט פירש מאברהם [רש"י בראשית יג, יא], יש בפנימית הענין דבר גדול, שיש לו ייחוס אל אברהם, שהרי לא היה מגלה סוד אברהם ופנימיתו". לאמר, הואיל ולוט שמר את סודו של אברהם לעצמו, ולא גילה סודו לאחרים, בזה הוא מתייחס ומתאחד עם אברהם לגמרי. ויש בזה הטעמה מיוחדת; נאמר [דברים ב, ה] "כי ירושה לעשו נתתי את הר שעיר", ופירש רש"י [שם] "ירושה לעשו - מאברהם. עשר עממין נתתי לו; שבעה לכם, וקיני וקניזי וקדמוני, הן עמון ומואב ושעיר, אחת מהם לעשו, והשתים לבני לוט, בשכר שהלך אתו למצרים ושתק על מה שהיו אומרים על אשתו אחותו היא, &**עשאו כבנו**^". והתיבות "עשאו כבנו" מורות באצבע על החבור הגמור הקיים בין שנים היודעים סוד משותף. והם הם הדברים שנתבארו כאן.

<> כמו שנאמר [איכה א, כא] "שמעו כי נאנחה אני אין מנחם לי כל אויבי שמעו רעתי ששו כי אתה עשית וגו'", ופירש רש"י שם "כי אתה עשית - אתה גרמת לי שהם שונאים אותי, שהבדלתני ממאכלם וממשתיהם ומהתחתן בם. אם נתחתנתי בהם היו מרחמים עלי ועל בני בנותיהם". הרי הזדווגות עם האומות מביאה לקירוב והתאחדות עמהן. וראה להלן הערה 157.

<> פירוש - בעוד שלפי הסברו הראשון הצד השוה בארבעת הדברים האלו הוא מניעת חבור ואחדות בין ישראל למצרים, הרי לפי הסברו השני הצד השוה הוא מניעת שנוי בעצם מענינם הראשון של ישראל, וכמו שמבאר והולך. וראה להלן הערה 163.

<> לשונו בנתיב התשובה פ"ב [לג:]: "כי הרפואה גם כן שהוא שב להיות כבתחלה". ובח"א לנדרים מא. [ב, יט:] כתב: "כי החולה חוזר לבריאתו על ידי שהוא חוזר להיות כבראשונה, ואם לא כן לא היה חוזר לבריאתו אחר שנפסד טבעו... שהוא חוזר לימי עלומיו, שרצה לומר כאילו נברא מחדש, ובזה חוזר להיות כבראשונה... ואביא לך משל; האילן הזה שבא עליו הפסד בימות החורף, עד שהעלים נפסדים, והוא בעצמו ג"כ מקולקל, כאשר נתרפא מחוליו בחודש ניסן, אז חוזר לקבל כח מן השורש, ומתחדש כבראשונה. וכך הוא החולה אשר נשתנה מחמת החולי, אין חוזר לבריאותו רק מכח שהוא חוזר להוייתו הראשונה... כי אי אפשר שיוסר ממנו החולי אשר שנתקלקל טבעו, אלא אם כן חוזר להתחלה שלו, ואז יוסר ממנו הפסד וקלקול טבעו". ובח"א לב"מ פז. [ג, נב.] כתב: "כאשר חוזר החולי לבריאותו, הוא חוזר אל התחלתו הראשונה... שאי אפשר לו לעמוד מחליו רק מצד המדריגה שבה חוזר הכל לענינו הראשון להיות כבראשונה, ומדריגה זאת היא עוד יותר עליונה כאשר חוזר האדם לקדמותו להסתלק מן החולי". ובח"א לב"ב טז: [ג, עו.] כתב: "כי החולה אשר נחלש יצא מברייתו ונשתנה. ואילו היה האדם החולה משתנה לגמרי, לא היה כאן דבר שהיה מחזיר אותו להיות כבראשונה, מפני שכבר נשתנה לגמרי, ומי מחזיר אותו. אבל יש באדם כח התחלה טובה חזקה, אשר החולי אין משנה אותו, ובכח אותו התחלה, אשר לא קבלה שנוי, הוא מחזיר אותו כאשר היה בראשונה, והוא כח הטבע אשר נתן השם יתברך באדם, והוא התחלת האדם הטבעי... כלל הדבר, כי יש בכל אדם כח התחלה טובה אשר אינה מקבלת שנוי, ובכח אותה התחלה הוא חוזר לברייתו... כי זה ענין התחלה, שמחזיר הכל כאשר היה בתחילה" [הובא למעלה פ"ח הערות 203, 205. וראה למעלה הערה 125].

<> למעלה פ"ח [תז.] כתב כן לגבי תשובה, וז"ל: "אם לא היה התחלתם [של ישראל] הטובה הזאת [זכות אברהם], כאשר חטאו היו נאבדים לגמרי חס ושלום, והבן דבר זה" [ראה למעלה הערה 125]. ובח"א לע"ז יז. [ד, מ.] כתב ששורש תיבת "תשובה" הוא "שב", וכתב לבאר: "אין התשובה רק אם נשאר דבר אצלו, עד שאינו נפרש לגמרי מן השם יתברך. וכך מורה שם 'תשובה', כי השורש שהוא 'שב', השי"ן מורה כי לא הגיע אל האחרית, כי התי"ו היא אחרונה, וכמו שאמרו [אבות פ"ב מ"י] 'שוב יום אחד לפני מיתתך', ולאחר מיתה אין תשובה מועלת, ויהיה שב מן התי"ו שהיא קודם למיתה. עד ב', וכל זה בכלל תשובה. אבל מכל מקום צריך שיהיה נשאר בו דבר אחד, שהוא האל"ף. אבל אם פירש לגמרי, כמו מינות וע"ז, ובזה הוסר מן השם יתברך, ולא נשאר בו אף הדבר שהוא התחלה, כמו האל"ף, ובזה הוסר לגמרי, ואין תשובה לזה... כי כבר התבאר כי החוטא כאשר הוא שב בתשובה, צריך שלא היה לו פרישה גמורה מן השם יתברך. כי התחלת האדם כאשר נולד היה בלא חטא, וכאשר שב בתשובה הוא שב להיות כמו בראשונה, שהיה בלא חטא. ואם לא היה התחלתו טוב, אין כאן תשובה, רק על ידי שיש לו התחלה טובה ולא נתקלקל, חוזר בתשובה אל התחלתו, שהיה בלא חטא מתחלה. וכאשר נעשה לאיש אחר... אין כאן תשובה אל התחלתו, כי כבר נעשה לאדם אחר, ונתקלקל הכל" [הובא בחלקו למעלה פ"ח הערה 206]. הרי שיש לגאולה ותשובה מהלך זהה; שתיהן מועילות כל עוד שיש התחלה שאפשר לשוב אליה. וזו הטעמה נוספת במאמר חכמים [יומא פו:] "גדולה תשובה שמביאה את הגאולה, שנאמר [ישעיה נט, כ] 'ובא לציון גואל ולשבי פשע ביעקב', מה טעם 'ובא לציון גואל', משום ד'שבי פשע ביעקב'".

<> "אם לא היו ישראל שומרים עצמם שלא יגיע להם שינוי בעצמם, כבר לא היה להם התחלה שישובו לכמו שהיו... ואין להם גאולה" [לשונו בהמשך]. ולפני שסיים דבריו עבר להשוות גלות מצרים לשאר גליות.

<> ביציאת מצרים [יתבאר בהמשך דבריו].

<> כי ישראל והאומות הם הפוכים אלו לאלו לגמרי, והם כמו אש ומים שאינם יכולים להתחבר כלל, וכמו שכתב בנצח ישראל פכ"ה [תקלד:], וז"ל: "האומות נקראו 'מים' בכל מקום, כדכתיב [תהלים יח, יז] 'ימשני ממים רבים'... ונמשלו ישראל בהפך זה, כמו שאמרו ז"ל במסכת ביצה [כה:]... דתיהם של אלו אש. ואין לך שני הפכים יותר מן אש ומים. ולכך הכתוב מייחס האומות למים, ואת ישראל לאש. ואלו שני דברים, האש והמים, אם נתערבו ביחד, המים מכבין האש. ואם האש עומד רחוק מן המים, ונבדל ממנו, אז האש מכלה ומייבש המים, עד שלא נשאר דבר בו, ומתיש כחו. ואלו דברים ברורים, והם סגולת ישראל באמת. כי אם מתערבין ומתחברין ישראל לאומות, אז המים, שהם האומות, גוברים עליהם לגמרי, כמו שגוברים המים על האש כאשר מתערב האש לגמרי עם המים. ואם נבדל האש מן המים, הרי האש בכוחו מבטל המים עד שאין נמצאים... והתבאר לך הפך מחשבותם אשר נבערו מדעת החכמה. כי הבוערים יחשבו כי קירוב אש ומים יהיה שלום ביניהם. וזה אינו, כי ההתחברות להם, אז האומות גוברים ומבטלים חס ושלום אותם". ובדר"ח 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. ולפיכך אי אפשר לשני דברים שהם מחולקים שיעמדו יחד, שאם כן היו שני הפכים בנושא אחד" [הובא למעלה פ"ה הערה 98, פי"ח הערה 84, פי"ט הערה 59, פכ"ב הערה 77, פכ"ז הערה 5, פ"מ הערה 124, פמ"ב הערה 108, ולהלן פמ"ז הערה 72]. ובח"א לשבת קיח: [א, נז.] כתב: "ישראל הם מתחתיהם [של האומות] כאשר אינם עושים רצון של מקום, או שהם עליהם, כדכתיב [דברים כח, א] 'ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ'. אבל שיהיו שוים עמהם אי אפשר, כי ישראל והאומות הם הפכים, לא יתחברו בענין אחד" [הובא למעלה פ"ט הערה 148, ופכ"ו הערה 72]. ובח"א לב"ב צא: [ג, קכ.] כתב: "כי זהו ענין ההפכים, כי ישראל וגוי הפכים הם, ומפני שהם הפכים, אם ההפך מוסר עצמו להפך שכנגדו, הוא נאבד ונמסר בידו לגמרי" [הובא למעלה פי"ב הערה 37]. ובדרוש על המצות [נט:] כתב: "הנה יש לך לדעת ולהבין כי ישראל ושבעים אומות הקדמונים הם מחולקים, ויורה על חלוק שלהם מספרם; כי האומות הם שבעים, וישראל הם אומה אחת. ולפי מה שהם האומות מורה עליהם האות שבא על מספר שבעים, הוא העי"ן. וכפי מה שהם ישראל, שהם אומה אחת, מורה עליהם האות שבא על אחד, שהוא האל"ף... ולכך אלו שתי אותיות הדומים האל"ף והעי"ן... לא יתחברו ביחד, ולא תמצא אותם זה אצל זה בתיבה אחת להיותם משותפין בשורש אחד בשום תיבה בעולם. וזה מורה הבדל גמור שלא ישתתפו ישראל, ולא יתחברו באומות" [הובא למעלה פ"ט הערה 86, ופכ"ב הערה 57]. @**ואם תאמר**^, תיקשי לך מדברי רש"י [איכה א, כא] שכתב "כי אתה עשית - אתה גרמת לי שהם שונאים אותי, שהבדלתני ממאכלם וממשתיהם ומהתחתן בם. אם נתחתנתי בהם היו מרחמים עלי ועל בני בנותיהם" [הובא למעלה הערה 151]. הרי כנסת ישראל טוענת כלפי הקב"ה שאם היא היתה יכולה להתחבר לאומות אזי ייטב לה, והאומות יאהבוה, ואילו כאן מבאר שאי אפשר שישראל יתחברו לאומות. אמנם זה לא קשה, שבודאי לאחר שהקב"ה בחר בישראל, "לא יתכן ואי אפשר שיהיה לישראל חבור אל האומות" [לשונו כאן]. אך כנסת ישראל טוענת שכל זה נובע מחמת שמעיקרא הקב"ה בחר בהם, אך אם לא היה בוחר בהם מעיקרא לעם סגולה, אלא היו מעולם כשאר עמים, אזי הם היו יכולים להטמעות באומות, כפי ששאר אומות נטמעות זו עם זו. וזהו דיוק לשון רש"י באיכה "&**שהבדלתני**^ ממאכלם וממשתיהם ומהתחתן בם", לאמור שאיירי בנקודת הבחירה וההבדלה בין ישראל לעמים. באופן שלאחר שישראל נבחרו, "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'" [משלי כא, ל]. אך אם מעיקרא ישראל לא היו נבחרים ומובדלים, ולא היה עליהם שם "ישראל" כלל, אזי יכלו להתחבר לאומות ללא מעכב. וראיה לדבר, שנאמר [ויקרא כ, כו] "והייתים לי קדושים וגו' ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי", ופירש רש"י שם "ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי - אם אתם מובדלים מהם, הרי אתם שלי. ואם לאו, הרי אתם של נבוכדנצר וחבריו". וכיצד דברי רש"י אלו תואמים לדבריו באיכה שכאשר ישראל יתחברו לאומות ייטב להם. אלא על כרחך שדבריו באיכה נאמרו על הצד שישראל לא היו נבחרים מעיקרא, ואילו דבריו בויקרא נאמרו לאחר שישראל כבר נבחרו ונבדלו להיות עם קדשו של הקב"ה [ראה נצח ישראל פכ"ה הערה 146, ואור חדש פ"ג הערה 423].

<> כי לעולם עצם ישראל ישמר [כי א"א שיהיה לישראל חבור אל האומות], ולכך תמיד תהיה לישראל התחלה לגאולה. ומשמע מלשונו שבגלות ישראל כיום אין צורך שלא לשנות את שמם, כי אף אם ישראל ישנו שמם לשמות הגויים, עדיין תישמר זהותם העצמית. וכן כתב באגרות משה או"ח ח"ד סימן סו, וז"ל: "הנה בדבר שמות של לעז, שכתבתי שאף שהוא דבר מגונה, אינו איסור... וגם גאוני עולם מגדולי הראשונים כבעל המגיד משנה, ששמו היה רבינו ווידאל, וכמה גאונים כדמשכחינן בתשובות ראשונים. וגם שם 'מיימון', אביו של הרמב"ם, כנראה שהוא שם לעז... הנה בעצם הא מצינו הרבה שמות של אמוראים שנקראו בשם דארמית, כגון רב פפא ורב זביד ומר זוטרא ומר קשישא ומר ינוקא, ועוד הרבה... הנה יש מקום לומר דזה ששיבחו חז"ל בגלות מצרים שלא שינו את שמותן, הוא לקודם מתן תורה, שלא היה היכר גדול בשביל קיום המצות דבני נח... שלכן בשביל האמונה שיגאלו ורצו שיהיו ניכרין שהם ישראל, הנהיגו להקפיד שלא ישנו את שמם, ולא ישנו את לשונם... אבל אחר מתן תורה אין לנו חיוב מדינא, וגם לא מעניני זהירות ומוסר, אלא מה שנצטוינו התרי"ג מצות לדורות, והמצות שנצטוו לשעה וכפי שנאמרו בתורה שבעל פה, ולכן לא הקפידו על זה רבותינו... ואף שמסתבר כן, מסתפינא לומר זה בלא ראיות גדולות". וראה להלן הערות 161, 212.

<> כלשון הזה נאמר בירמיה יא, ד "אשר צויתי את אבותיכם ביום הוציאי אותם מארץ מצרים מכור הברזל לאמר שמעו בקולי ועשיתם אותם ככל אשר אצוה אתכם והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלקים". ובפשטות כוונתו לנאמר בתורה [שמות ו, ז] "ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים".

<> כפי שנתבאר בספר זה הרבה פעמים שעם ישראל נולד ביצ"מ [ראה למעלה פ"א הערה 18, פ"ג הערות 2, 15, פי"ג הערה 47, פי"ט הערה 8, פ"ל הערות 16, 97, פל"ט הערות 23, 142, להלן פמ"ה הערה 118, ופמ"ו הערות 99, 100]. ולהלן פנ"ב כתב: "כאשר היו ישראל במצרים, והוציאם הקב"ה אל הפועל להיות יוצאים מרשותם, הרי היו דומים בודאי לעובר הנולד... והיו ישראל יוצאים ונחשבים עם נולד מתחדש עתה... אבל שאר גליות אין הדבר כך, כי אף אם לא עלו מבבל, לא היו ישראל קודם זה מציאות בכח, כי זה שייך כאשר היו במצרים, שאז לא היו עדיין עם, ושם נתגדלו ופרו ורבו כעובר המתהוה במעי אמו, ולא יצאו עדיין אל הפעל. ולכך נחשב יציאתם הויה לפעל לגמרי". וכן כתב להלן פנ"ט. ובגו"א דברים פ"ב אות ח [מג.] כתב: "לא נעשו ישראל לעם עד שיצאו ממצרים". ובסוף דרשת 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". וכן מבואר בהקדמה לנצח ישראל [ג.], ושם בהערה 14 הובאו עשרה מקומות שיסוד זה הוזכר בספר נצח ישראל. וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קצו.], שם פי"ז [רסה:], ועוד.

<> יש להעיר, כי בעוד שכאן מחלק בין גלות מצרים לשאר גלויות בענין שמירת ההבדל בין ישראל לעמים [ראה למעלה הערה 158], הרי בנצח ישראל פכ"ה [תקכה:] השוה ביניהם, שכתב: "כשם שקיום ישראל היא השמירה מן חלוק עצמם, שבזה יהיו אומה שלימה, וזהו קיום ישראל בגלותם. וכן ההבדל מן האומות, עד שהם אומה שלימה בעצמם, הוא קיום ישראל. שאם אין ישראל נבדלים מן האומות, הרי אינם אומה שלימה בעצמם. כי הדבר אשר הוא שלם בעצמו, הוא עומד בעצמו. ולכך הבדל ישראל מן האומות, עד שהם עומדים בעצמם ואין להם שום חבור אל האומות, הוא קיומם בגלותם. &**ודבר זה יש לך ללמוד מגלות הראשון, הוא גלות מצרים**^. שנאמר עליהם [דברים כו, ה] 'ויהי שם לגוי גדול', מלמד שהיו ישראל מצוינים [ספרי שם]. וזה כי ישראל מעטים היו, שלא היו רק שבעים נפש [שמות א, ה], והמעט בטל וטפל אצל העיקר, ונמשך אחריו. מכל מקום היו מצוינים מסומנים, ולא היה להם חבור אצל מצרים [ראה להלן פמ"ד הערה 27]. ואם לא היה דבר זה, לפי רוב העבודה הקשה אשר היה עליהם, והיו המצרים פועלים בהם, היו נאבדים ביניהם. אבל מפני שהיו מצוינים ביניהם, והיה אומה שלימה. והדבר שהוא שלם לא ישלוט בו ההעדר... והוא שעמדה להם בגלותם גם כן, כמו שאמרו ז"ל במדרש בשביל ד' דברים נגאלו ישראל; שלא היו פרוצים בעריות, ושלא היה בהם לשון הרע, שלא שנו את שמם, ושלא שנו את לשונם. ובחבור גבורות השם בארנו כי כל ד' דברים אלו היו פרישה מן מצרים... שאם היה להם עירוב וחבור אל האומות עד שיהיה להם חבור עמהם, לא היה אפשר שיהיו נפרדים ונבדלים מתוכם, כיון שכבר יש להם חבור עמהם, אין ראוים להפרד מתוכם" [הובא למעלה הערה 146. וראה למעלה פמ"ב הערה 98]. הרי שהשווה וחיבר בין הנהגת ישראל בגלות מצרים להנהגת ישראל בגלותינו כיום. ואילו כאן מחלק ביניהן. ובנצח ישראל שם [הערה 63] נשאלה שאלה זו, והונחה בצ"ע. @**אך נראה**^ שלא קשיא, כי בנצח ישראל מבאר את המדרש כהסברו הראשון כאן [שארבעת הדברים נועדו למנוע חבור עם המצריים (כמובא למעלה הערה 146)], ואילו דבריו כאן הם בהסברו השני [שארבעת הדברים נועדו למנוע שינוי בעצם ישראל]. נמצא שההסבר הראשון נאמר מצד האומות [שהחיבור אליהן מונע הגאולה], ואילו הסברו השני נאמר מצד ישראל [שמוטל עליהם לשמור על עצמיותם]. לכך, עד כמה שנוגע להסברו הראשון, אין מקום לחלק בין גלות מצרים לשאר גלויות, כי המעכב לגאולה הוא מצד החבור לאומות, ומה לי אם מדובר בחבור למצריים, בבלים, או אדומים, סוף סוף כאשר ישראל אגידא באומות, אין הם יכולים לצאת מתוכן. אך הסברו השני נאמר מצד ישראל, והואיל וקיים הבדל גדול בין ישראל לפני יצ"מ לבין ישראל לאחר יצ"מ [שאז נהיו לעם ה'], לכך יש מקום לחלק בין גלות מצרים לשאר גלויות. ודו"ק.

<> בפחד יצחק, פסח, מאמר מט, אות ו, כתב: "הנה בגאולתם של ישראל ממצרים שמענו מפי חכמים כי היא באה בזכות שלא שינו את שמם ולשונם ומלבושיהם [ויק"ר לב, ה]. ועלינו להבחין בזה, כי הבדלה זו אשר בה נתבדלו אבותינו במצרים, אין ענינה דומה לההבדלה מן העמים אשר עליה הוזהרנו בהר סיני בשעה שנכנסנו לברית תורה ומצות [שמות יט, ה-ו "והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש וגו'"]. והציור בזה הוא, דיש הבדלה הנולדת מרוממות הערך, ויש הבדלה המולידה את רוממות הערך. יש אדם אשר רוממות ערכו מחייבת אותו להבדל מסביבתו, ויש אדם אשר נתעלה ונעשה למרומם על ידי שהבדיל והזיר עצמו מסביבתו. ההבדלה מן העמים שהוזהרנו עליה מן התורה היא ההבדלה המתחייבת מן ההתרוממות. ולעומת זאת ההבדלה שאבותינו הבדילו את עצמם במצרים, היא ההבדלה היוצרת, שמשמשת כגורם בהתהוותה של ההתרוממות" [הובא למעלה פכ"ה הערה 54, פכ"ט הערה 11, ופ"מ הערה 228]. והם הם דברי המהר"ל כאן, שבגלות מצרים היה צורך להבדל מהמצריים בכדי למנוע שינוי בעצם ישראל.

<> בא לבאר הסבר שלישי לצד השוה לארבעה הדברים שהוזכרו במדרש [שלא שינו שמם, לשונם, לא אמרו לשה"ר, ולא היו פרוצים בעריות]. ועד כה ביאר שני הסברים; (א) הצד השוה בארבעת הדברים האלו הוא מניעת חבור ואחדות בין ישראל למצרים. (ב) הצד השוה בארבעת הדברים האלו הוא מניעת שנוי בעצם מענינם הראשון של ישראל. ומעתה יבאר הסבר שלישי (ג); הצד השוה בארבעת הדברים האלו הוא היותם מקבילים לארבעת חלקי האדם, שהם לא נשתנו בשעבוד מצרים, וממילא ישראל נשארו על ענינם הראשון, ובזה יש להם התחלה לגאולה [כפי שביאר בהסברו השני]. וראה להלן הערות 166, 188.

<> נראה שכוונתו לומר שלפי שני הסבריו עד כה לא נתבאר די הצורך מדוע נבחרו דוקא אלו ארבעה דברים, ותו לא. שנהי שארבעת דברים מונעים את החבור למצרים [הסברו הראשון] ואת השנוי בעצם ישראל [הסברו השני], אך עדיין לא נתבאר דיו מדוע ננקטו דוקא אלו ארבעה דברים, ולא עוד דברים, דבודאי יש עוד דברים המונעים חבור ושנוי. אך לפי הסברו השלישי, נקודה זו תובן, כי איירי בארבעה דברים המקבילים לחלקי האדם, וחלקי האדם הם ארבעה, ותו לא. והביטוי "על בוריו ועל אמיתתו" יוטעם על פי מה שאמרו חכמים [גיטין פט:] "העמידו הדבר על בוריו", ופירש רש"י [שם] "והעמידו דבר על בוריו - הוו בודקין אחר הקול להעמיד דבר על אמיתתו, אם אמת הוא, או שקר". ובתנחומא נח אות ג כתב: "ומתקבצין שתי פעמים בשנה, באדר ובאלול, מכל המקומות, ונושאין ונותנין במלחמתה של תורה, עד שמעמידין דבר על בוריו והלכה לאמתה".

<> פירוש - ארבעה הדברים שהובאו במדרש מורים שארבעת חלקי האדם של אישי ישראל לא יצאו מסדרם, אלא עומדים כדבעי ללא שנוי, וזה מזכה את ישראל ביצ"מ, וכמו שמבאר והולך.

<> בהסברו השני [למעלה לאחר ציון 152], שכאשר ישראל לא שינו את עצם מהותם, אזי הם עמדו בענינם הראשון, ובזה יש להם התחלה לגאולה. וראה להלן הערה 188.

<> לשונו להלן פס"ו: "כי האדם חלקיו הוא הגוף והנפש, הם חלקי האדם". ובגו"א בראשית פכ"ג אות ג [שפב.] כתב: "האדם הוא מחובר מב' חלקים, מגוף ונפש. והגיד לך הכתוב ששרה היתה שלימה בכל אלו הב' חלקים, ולא היה בה חסרון, אם שלימות הגוף, ואם שלימות הנפש... הנה היתה שלימה בכל". ושם שמות פכ"ה אות י [רנט.] כתב: "וידוע כי האדם הוא אדם על ידי נפש וגוף". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכ.] כתב: "האדם הוא כולל הגוף והנפש, וזהו האדם, שהוא מחובר מגוף ונפש". ושם מ"ז [תרט.] כתב: "כי האדם הוא מחובר מגוף ונשמה, והגוף הוא מן הארץ, והנשמה מן השמים". ושם מ"ט [תערב:] כתב: "ויש לך לדעת כי האדם הוא מתחלק לחלקים בבחינות הרבה... כי לפעמים חלקו חלקיו לשני חלקים; לגוף ולנפש". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם ב' בחינות; כי האדם יש לו דבקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי". ובנצח ישראל פ"מ [תשיד:] כתב: "הצדיקים הם מן העליונים ומן התחתונים, כי גוף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים". ובאור חדש פ"ט [תתשע:] כתב: "יש באדם שני דברים; הגוף והנשמה". ובח"א לנדרים לב. [ב, ז.] כתב: "כי האדם הוא מורכב משני חלקים, האחד הוא הנפש הנתונה מלמעלה, והשני הוא הגוף". וכן הזכיר בקצרה בדרוש על התורה [טז:], נר מצוה ח"א הערה 142, ובאר הגולה באר הרביעי הערה 359. ומקרא מלא הוא [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה", ופירש רש"י שם: "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים, ומן העליונים; גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים" [הובא למעלה פ"כ הערה 22, ופכ"ח הערה 20]. אמנם בדרך כלל המהר"ל מחלק את חלקי האדם לשלשה; גוף, נפש, ושכל. ולמעלה פ"ח [תיט:] כתב: "יש באדם ג' דברים; גוף, ונפש, ושכל, שלש מעלות זו על גבי זו". וכן הוזכר בספר זה הרבה פעמים [למעלה פ"ח הערות 257, 258, פ"כ הערה 22, פכ"ט הערות 97, 98, פ"מ הערה 3, פמ"א הערות 23, 24, ולהלן פמ"ז הערה 363].

<> "כמו הבית, שהחלקים שבו העצים והאבנים, והם שני חלקים, וצורת הבית שנעשה משניהם הוא ענין שלישי" [לשונו בסמוך]. וכוונתו לענין השם של אדם, שהוא החלק השלישי באדם [צורת האדם שנעשתה משני החלקים הראשונים (גוף ונפש)]. וראה להלן הערות 182, 187.

<> "כי אין ספק כי יש דברים שהם שייכים לכלל האומה, ודבר זה לא היו משנים גם כן" [לשונו להלן (לאחר ציון 180)]. וכן כתב להלן פ"ס, ויובא בהערה 181. אמנם בדרך כלל המהר"ל מבאר את ארבעת חלקי האדם באופן אחר; גוף, נפש, שכל, והרביעי הכולל את כל החלקים. וכגון, בנר מצוה [כג:] כתב: "וזה כי יש באדם ד' דברים; האחד, כח שכלי. ומלרע ממנו [נמוך ממנו] כח נפשי. ומלרע ממנו כח גופני, אשר הוא מוטבע בגוף לגמרי, ואלו הם ג' חלקים. ויש עוד כח משותף אשר הוא כולל כל אלו ג' ביחד". ובהמשך הספר שם [מז:] כתב: "האדם כלול מן אלו ג' דברים, שהם; כח גופני שיש באדם, ויש כח נפשי, ויש לאדם כח שכלי... ואמרנו כי הדבור מן האדם, מה שנקרא האדם 'חי מדבר', הוא הכח הרביעי, אשר הוא כולל האדם בכל שלש כוחות שלו, שנקרא כל האדם 'חי מדבר'. וזה מפני שהדבור כולל כל הג' חלקים; כי הדבור על ידי הלשון, שהלשון הוא גופני. והוא צריך לפעול הדבור על ידי הנפש, שהיא נפש פועלת. וכל דבור הוא צריך גם כן אל השכל, שהרי הבהמה, שאינה שכלית, אין לה הדבור". ובנצח ישראל פי"ח [תח.] כתב: "כי האדם יש בו שלשה חלקים; החלק האחד, גופו. וחלק השני הוא נפשו. וחלק השלישי הוא שכלו ודעתו. ואלו החלקים אין זה כזה, אלו הם שלשה חלקים שיש באדם, והאדם כלול משלשה חלקים אלו. הנה יש באדם ד' בחינות; מצד חלקי האדם, שהם שלשה, כמו שאמרנו. ובחינה רביעית, מצד כלל האדם" [הובא למעלה פ"ח הערה 265]. וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ד [תתמב.], נתיב הלשון פ"ו [ב, עו.], נתיב התשובה פ"ה [צ. (יובא להלן הערה 187)], דרוש לשבת תשובה [עח:], ועוד. וראה הערה הבאה, והערה 174.

<> לשונו להלן פס"ו: "וזה כי האדם חלקיו הוא הגוף והנפש, הם חלקי האדם. והאדם בכללו הוא כולל חלקיו כאשר מקבל על ידי החלקים צורת האדם, וזה דבר ג'. כמו הבית, שחלקיו הם העצים והאבנים, ואחר כך נעשה ממנו הבית המורכב משניהם, והוא ענין זולת חלקיו. ודבר זה נתבאר למעלה פעמים הרבה מאוד". וראה להלן הערה 201.

<> פירוש - איסור עריות הוא גדר לגוף. ואודות שעריות הן לגוף, כן כתב הרבה פעמים. וכגון, בדר"ח פ"ב מי"א [תשצא:] כתב: "עיקר יצר הרע [הוא] בעריות, שהוא לגוף, ודבר זה מבואר". ושם פ"ה מ"ט [רפה.] כתב: "כי הזנות מעשה חמרית, ודבר ידוע הוא כי הזנות הוא חמרי גופני". ובבאר הגולה באר החמישי [קכא.] כתב: "כי הזנות הוא לגוף". ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.] כתב: "הערוה הוא חטא בגופו, כי בודאי הערוה הוא חטא מצד הגוף, שהוא מתאוה לזנות, ודבר זה אין צריך פירוש". וכן כתב בנתיב הזריזות פ"ב [ב, קפז.]. ובח"א לסוטה ג: [ב, כט.] כתב: "ותדע כי הזנות הוא שנוטה אחר הגוף ותאותיו". ובח"א לגיטין ו: [ב, צב.] כתב: "לשון זנות משמע תיעוב והסרה לגוף... וידוע כי הזנות הוא לגוף". ובח"א לסנהדרין קיג: [ג, רעא:] כתב: "מי שבא על הערוה, שהוא מעשה זנות, הוא בגוף כאשר ידוע, והוא חטא והעדר הגוף". ובדרוש לשבת תשובה [עח.] כתב: "העריות הם מכח גוף האדם, ולפיכך נמצא דבר זה ביותר בכל בעלי חיים, כי פועל זה מתייחס אל הגוף החומרי... ועוד, כי אין ענין הערוה והזנות רק חבור גוף לגוף". וכן הוא בגו"א במדבר פי"א אות ג [קס:], ח"א לשבת קלג: [א, עא.], נתיב התשובה פ"א [ד.], ועוד. וצרף לכאן שעל הנאמר [שמות כ, יג] "לא תנאף", תרגם אונקלוס "לא תגוף", וזה מורה באצבע שעריות הן עניני גוף וחומר [ראה למעלה פ"ג הערה 88, פ"ד הערות 22, 23, פ"י הערה 59, פי"א הערה 26, ופרק זה הערה 80]. ואודות שאיסור עריות הוא גדר לגוף, הרי כך נקראת השמירה מעריות "גדורים בעריות" [רש"י במדבר כב, ה, ולמעלה פ"ד (ריח:)]. ראה הערה הבאה.

<> לשונו למעלה בהקדמה ראשונה [ל.]: "'סוד עריות' סדר המציאות וחבורם זה עם זה, ועל זה בא סוד העריות. שהשם יתברך סדר בחכמה שזה אסור עם זאת, וזאת אסורה עם זה, כפי הסדר שסדר השם יתברך הנמצאות בחכמה... במה שהעריות כולם התרחקות מדבר שאין ראוי החבור, ויהיו הנמצאים עומדים בחקם וגבולם שנתן השם יתברך להם. ולכך נקראים העריות 'חוק', כדכתיב [ויקרא יח, ד] 'את חקותי תשמרו' גבי עריות. וזהו סוד העריות, כי השם יתברך המציא הנמצאים, ונתן להם חוק, ולא יצאו מחקם. וזהו כולל כל הנבראים שיש להם חוק, שישמרו חקם. והעריות שהוא החבור במי שאין ראוי לו, הוא יציאה מן החוק". ולמעלה פי"ט [קצו.] כתב: "כי מי שבא על אשת איש אינו דבר רק חבור שאינו ראוי, שהוא מתחבר בדבר שאינו שלו". ובבאר הגולה באר החמישי [יב.] כתב: "העריות הוא חבור הנמצאים זה עם זה כפי מה שהוא חבור המציאות, על זה נבנה סוד העריות. כי העריות הוא חבור האדם אל אשר ראוי לו, והוא יוצא מן סדר חבור המציאות... חכמת סדר וחבור המציאות זה עם זה, באיזה עניין ראוי להם החבור, וזה נקרא חכמת עריות". ובנתיב הלשון פ"ח [ב, פ:] כתב: "כי העריות הם נקראים 'חוק' בכל מקום, ובעל גלוי עריות יוצא מן החוק ומן הסדר". ובנתיב הבושה פ"ב [ב, רב.] כתב: "אצל עריות כתיב [ויקרא יח, ד] 'את חקותי תשמרו', וקראו חכמים את העריות חוק, כמו שפרשו ז"ל [מכילתא שמות טו, כה] 'שם שם לו חוק ומשפט' [שמות טו, כה], 'חוק' אלו העריות. כי השם יתברך נתן חוק לאדם שלא יקרב אל הערוה, וכדכתיב [ויקרא יח, ו] 'לא תקרבו לגלות ערוה', וכל זה מפני החוק שיש לעריות. ומי שהוא בא על הערוה עובר החוק שכתיב בערוה". ובח"א לב"ב פח: [ג, קיז:] כתב: "כי עריות הוא דבר קשה מאוד... וקושי שלהם מה שכתיב בעריות 'את חקותי תשמרו', שנתן הקב"ה חוק שאל יתחבר האדם אל שאר בשרו, וכאשר הוא עושה זה, עובר החוק שסדר הקב"ה. ומי שעובר חוק וגדר וגבול שנתן השם יתברך, הוא דבר קשה מאוד, כאשר משנה החוק... כי השנוי ממה שחקק הקב"ה הוא קשה" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערות 102, 111, פי"ט הערה 160, ולהלן פמ"ה הערה 85].

<> לשונו למעלה פ"ד [ריח:]: "ישראל עצם שלהם זרע אמת, גדורים בעריות, וקדושים ומובדלים מכל עריות, כמו שאמר הכתוב [תהלים קכב, ד] 'שבטי יה עדות לישראל', שהעיד שמו עליהם שהם בני אבותיהם. ואחת היתה במצרים שזנתה ופרסמה הכתוב, שנאמר [ויקרא כד, א] 'ויצא בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי', מלמד שלא היתה בישראל רק זו, כדאיתא בויקרא רבה [לב, ה]. ועליהם מפורש בקבלה [שיה"ש ד, יב] 'גן נעול אחותי כלה', אמר רבי פנחס [ויק"ר שם], 'גן נעול' אלו הבתולות, 'גל נעול' אלו הבעולות, 'מעין חתום' אלו הזכרים. הרי כי ישראל הפכים למצרים; המצריים דבוקים בזנות, וישראל מובדלים מן הערוה ומן הזנות". וראה להלן פמ"ד הערה 20.

<> לשונו בנתיב התורה פי"ב [תקב:]: "כי הדבור הוא הנפש מן האדם". ובח"א לגיטין נה: [ב, ק:] כתב: "ועוד יש לך לדעת כי הדבור הוא מן הנפש, כי הנפש של בעל חי מוציא הקול". וראה הערה הבאה.

<> יש להעיר, שבעוד שמבאר שהדבור הוא לנפש, הרי בכמה מקומות ביאר שהדבור הוא לכל חלקי האדם. וכגון, להלן פס"ו כתב: "ברכת השם הוא לאדם במה שהוא אדם מחובר מגוף ונפש. כי ברכת השם הוא חוטא בלשון, שמברך השם, וגדר האדם שהוא 'חי מדבר', והנה הדבור הוא צורת האדם הכולל הגוף והנפש. ולפיכך ברכת השם בלשונו, חטא האדם בכללו, כמו שחטא עבודה זרה הוא בנפשו, ועריות בגופו, ברכת השם בדבור הלשון, שהדבור הוא כולל האדם" [ראה להלן הערה 205]. ובנר מצוה [מז:] כתב: "האדם כלול מן אלו ג' דברים, שהם; כח גופני שיש באדם, ויש כח נפשי, ויש לאדם כח שכלי... ואמרנו כי הדבור מן האדם, מה שנקרא האדם 'חי מדבר', הוא הכח הרביעי, אשר הוא כולל האדם בכל שלש כוחות שלו, שנקרא כל האדם 'חי מדבר'. וזה מפני שהדבור כולל כל הג' חלקים; כי הדבור על ידי הלשון, שהלשון הוא גופני. והוא צריך לפעול הדבור על ידי הנפש, שהיא נפש פועלת. וכל דבור הוא צריך גם כן אל השכל, שהרי הבהמה, שאינה שכלית, אין לה הדבור" [הובא למעלה הערה 169]. וכן כתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.], דרוש לשבת תשובה [עח:], ועוד. ומדוע כאן מגביל את הדיבור רק לנפש. ויש לומר, שכאן כוונתו לקול של הדבור, ולא לעצם הדבור, וכמו שכתב בח"א לגיטין נה: [ב, ק:], וז"ל: "ועוד יש לך לדעת כי הדבור הוא מן הנפש, כי הנפש של בעל חי מוציא הקול". ועצם ההשוואה לבעל חי מורה שלא מדובר כאן בדבור של האדם המדבר, אלא בהשמעת קול בעלמא. אמנם יש להעיר על זה, שאמרו חכמים [סנהדרין עא.] "אם לא היתה אמו שוה לאביו בקול ובמראה ובקומה, אינו נעשה בן סורר ומורה". ובח"א שם [ג, קע:] כתב: "פירוש דבר זה, מה שנתן השם יתברך בתורה מצות סורר ומורה [דברים כא, יח-כא], שהוא סר מן הדרך הישר [רש"י שם פסוק יח]. וצריך שלא יהיה הסבה לזה אביו ואמו. וכאשר אין אביו ואמו שווים בקול, אם כן אין זיוג שלהם זווג שוה גמור, כי הזווג השוה צריכים שיהיו דומים ושוים. ולכך צריכים שיהיו הם שוים בקול ובמראה ובקומה; כי הקומה נראה שהם שוים בגוף, שהקומה גוף. והקול שממנו הדבור, שעל ידו האדם נפש חיה. והמראה הוא צלם האדם. ואם כן כאשר אין הזווג זווג שוה, אם הבן סר מן הדרך השוה, הסבה לזה אביו ואמו של הנולד אשר הזווג אינו שוה, ודבר זה מביא שיהיה בן סורר ומורה, לכך אינו נדון בבן סורר ומורה". הרי אע"פ שהגמרא נקטה בלשון "קול" ["אם לא היתה אמו שוה לאביו בקול ובמראה ובקומה"], מ"מ טרח לבאר שהכוונה היא ל"קול שממנו הדבור, שעל ידו האדם נפש חיה", ומכך משמע שעצם הדבור [ולא רק קול הדבור] משתייך לנפש. ויל"ע בזה.

<> לשונו למעלה פמ"ב [לאחר ציון 94]: "כי הגירות, שהוא הצטרפות והחבור אל ישראל, הוא מעלה עליונה לישראל. שגוי אין יכול לעשות עצמו לאומה אחרת; שאם היה אחד משבעה אומות רוצה להיות נעשה בעל אומה אחרת, אינו יכול. או שהיה מואבי רוצה להיות אדומי, אינו יכול, אבל יכולים האומות להתגייר. וישראל שנשתמד, עדיין ישראל הוא [סנהדרין מד.], כי אי אפשר לשנות עצמו. אבל ישראל, מפני שהם נבדלים מכל האומות, ואינם בכלל שלהם, והם עליונים וקדושים על כל האומות, בשביל זה אפשר להתדבק בהם. וזה כי מעלין בקדושה ואין מורידין [ברכות כח.], ולכך אפשר לגוי להיות גר להתחבר לקנות קדושה עליונה. ומי שנתגייר, בעבור שהוא יוצא להיות דבק במעלה העליונה, הוא כקטן שנולד דמי". ובתפארת ישראל פי"ב [קצב:] כתב: "ישראל הם קדושים, נבדלים מפחיתות החמרי שיש לאומות העולם. ודבר זה התבאר גם כן במקומות הרבה, עד שהוא ידוע מאד, כי מדרגת ישראל שאין להם פחיתות החומר, כמו שיש לאומות העולם". וראה למעלה פמ"ב הערה 100 שנלקטו שם הרבה מקבילות אודות שישראל נבדלים מכל האומות. וראה להלן פמ"ד הערה 12.

<> אודות שהקב"ה בחר בכל יחיד ויחיד מישראל כפי שבחר בעם ישראל מכל העמים, כן כתב בתחילת ההקדמה לדר"ח [ב.], וז"ל: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך... עד כי נלאה למצוא הפתח הפונה קדמה, שיהיה דרכו נוכח ה'. ואף אם זוהר השכל ונצוץ שלו לו לעינים, להורות לו הדרך אשר ילך בו, אין הדבר הזה רק מה שראוי לאדם לעשות מצד שהוא אדם, שנתן לו השם יתברך השכל... לא במה שבחר השם יתברך בו, כמו שהם ישראל שבחר השם יתברך בהם מכל העמים, ודבר זה הוא למעלה מן השכל האנושי" [הובא בחלקו למעלה פמ"א הערה 29]. ונאמר [תהלים כב, ז] "ואנכי תולעת ולא איש חרפת אדם ובזוי עם", הרי נזכרו בפסוק זה היחיד ["חרפת אדם"] והעם ["ובזוי עם"]. ובהקדמה לאור חדש [קכא.] כתב: "'חרפת אדם', כלומר כי ישראל בין האומות הם לחרפה, עד שאינו נחשבים אדם. ולא עוד, כי כל העם בזוי בעיניהם בכלל, לא האדם היחידי בלבד". ופירושו, שמחמת שפלות ישראל בין האומות בגלותם לכך כל יחיד ויחיד שבישראל אינו נחשב לאדם, כי שפלות ישראל כעם חלה על כל יחיד בישראל. ומדה טובה מרובה; בחירת ישראל מכל העמים מתבטאת בבחירתו של כל יחיד ויחיד בישראל

<> פירוש - אף שכולם בני אדם הראשון. ואמרו חכמים [ר"ה יט.] שישראל אמרו לגדולי רומי "לא אחיכם אנחנו, ולא בני אב אחד אנחנו, ולא בני אם אחת אנחנו, מה נשתנינו מכל אומה ולשון שאתם גוזרין עלינו גזירות קשות". ובבאר הגולה תחילת הבאר השביעי [שסב:] כתב: "כי כל בני אדם הם ברואיו מעשה ידיו". ולהלן פס"ג גם עסק בענין זה [ראה להלן הערה 180], וכתב: "כי אף על גב שכולם בשם 'אדם' נקראים", וראה שם בהערות בביאור משפט זה.

<> ומאמר זה נאמר על היחיד, שמלמדנו שרק ישראל מת מטמא באוהל, ולא גוי מת, שאמרו [יבמות סא.] "קברי עובדי כוכבים אינן מטמאין באהל ["את המאהיל עליהם" (רש"י שם)], שנאמר [יחזקאל לד, לא] 'ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם', אתם קרויין 'אדם' ["וגבי טומאת אהל כתיב (במדבר יט, יד) 'אדם כי ימות באהל'" (רש"י שם)], ואין העובדי כוכבים קרויין 'אדם'". @**ודע**^ שמאמר זה מבואר בהרבה מקומות בספריו [כמלוקט להלן פמ"ד הערה 53]. ועולה מדבריו ארבעה הסברים לכך שישראל נקראים "אדם", ולא כן אומות העולם; (א) לישראל יש מדריגה רוחנית גדולה יותר [להלן פמ"ד, תפארת ישראל פ"א (מב:), גו"א במדבר פל"א אות יח (תקטו:), נצח ישראל פי"ד (שדמ.), ונר מצוה (כד.)]. (ב) ישראל נבראו לאחר כל האומות, כפי שאדה"ר נברא לאחר כל הנבראים [למעלה פל"ט ציון 147, תפארת ישראל ס"פ יב (קצה.), שם ר"פ יז (רנט.), וגו"א פרשת בראשית פ"א אות ז (ט.)]. (ג) לישראל יש את התורה [תפארת ישראל פי"ב (קפט:)]. (ד) אין לישראל שום חוזק מצד עצמם [דרשת שבת הגדול (סוף רג:)]. וראה למעלה פ"ד הערה 73, פכ"ג הערה 175, פל"ט הערה 147, ולהלן פמ"ד הערה 53.

<> להלן פמ"ד [לאחר ציון 53], ולהלן פס"ז, שביאר בשני מקומות אלו שאע"פ שמבחינה טבעית אין הבדל בין ישראל לאומות ["שאף שכולם בני אדם" (לשונו כאן)], מ"מ מבחינת הענין האלקי יש הבדל גדול ביניהם. וזה לשונו להלן פס"ז: "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, ודבר זה לא יתכן כלל". 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" [הובא למעלה הערה 23, וש"נ].

<> לשונו להלן פ"ס: "כי כאשר ישראל היו במצרים, היו משועבדים בכל צד, ובכל חלקיהם היו משועבדים. וזה כי כל דבר הוא מורכב מן חלקיו, וחלקיו של אדם הוא הגוף והנפש. והשלישי הוא הדבר הנעשה מחבור שניהן, כמו הבית שהוא מורכב מחלקיו, והם העצים והאבנים, שהם חלקיו, ועצם צורת הבית הוא שלישי. אמנם דבר זה בפרטים שכל אחד ואחד יש בו שלשה דברים, אמנם כלל האומה הישראלית יש בהם ענין רביעי, והוא חבור הכלל ביחד, כי יש בכלל מה שאין בפרט".

<> כי השם מורה על מהותו של בעל השם [כמבואר למעלה הערה 147]. וזהו כנגד "עצם האנושית שחלה על שני החלקים ביחד" [לשונו למעלה לאחר ציון 167], שהוא החלק השלישי באדם [כמבואר למעלה הערה 168, ולהלן הערה 187].

<> לשונו בפתיחה לאור חדש [קס:]: "כי כמו שהדבור הוא צורת האדם, שהרי נקרא האדם 'חי מדבר', כך הלשון נחשב צורת כל אומה". ואודות שלשון האומה תואם למהותה, כן ביאר בגו"א דברים פ"א אות נא [כו:] לגבי לשון של אומה. שנאמר שם שהמרגלים נצטוו [דברים א, כב] "וישיבו אותנו דבר וגו'", ופירש רש"י [שם] "באיזה לשון הם מדברים". וכתב בגו"א שם בזה"ל: "ואם תאמר, מאי אכפת להו באיזה לשון הם מדברים. ויראה, כי ע' לשונות הם כנגד ע' אומות, ולכל אומה נתן לה לשון. והלשון הוא מתיחס אל האומה, לפי מה שהיא נתן לה הקב"ה לשון. כי לשון הקודש נתן לעם הקודש. נמצא כי הלשון הוא מתיחס לפי מדריגת האומה. ולפיכך היו רוצים לדעת באיזה לשון הם מדברים. והם ידעו כבר ענין כל לשון, כי אותם שיש להם לשון זה, ענינם כך. ורצו שיעמדו על ענין האומה מה הם, כי הלשון הוא גדר האומה מה שהיא". וראה תפארת ישראל פס"ד [תתקצט:], ושם הערה 51. ובנתיב הצניעות פ"ג [ב, קח:] כתב: "יש לכל אומה ואומה לשון בפני עצמה, כמו שכל אילן ואילן יש לו פרי בפני עצמו, ואין זה כזה". וראה להלן הערה 211.

<> אלו השמות של אישי ישראל.

<> זהו הלשון של כל אומה ואומה.

<> נראה שכוונתו למלבוש, שבנצח ישראל פכ"ה [תקכז.] הביא מדרש [פסיקתא זוטרתא שמות ו, ו] שבני ישראל נגאלו ממצרים מחמת ש"לא שנו שמותן, ולא שנו מלבושין". וכתב שם [תקכז:]: "ושלא שנו מלבושיהן, דבר זה גם כן הבדל מן האומות". הרי שאומה מתאפיינת במלבושיה [גו"א בראשית פל"ז אות לו (רכד.), ושם הערה 224, נצח ישראל פי"ז (שפה.), שם ס"פ כה (תקלט.), ואור חדש פ"ג (תרצ:)]. והנה בנצח ישראל פכ"ה [תקכז:] העיר מדוע המדרש שלנו לא הזכיר גם שלא שנו את מלבושיהן, ולא יישב הערה זו [כמבואר שם הערה 60]. אולם לפי דבריו כאן ניחא, שהואיל והלבוש שייך גם כן למאפייני האומה, לכך הוא נכלל במה שלא שנו את לשונם, כי אידי ואידי מורים שישראל לא שינו דברים השייכים לכלל האומה, ואין צורך בשתי דוגמאות להוראה אחת.

<> דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ר"ה טז:] "ארבעה דברים מקרעין גזר דינו של אדם, אלו הן; צדקה, צעקה, שינוי השם, ושינוי מעשה". ובנתיב התשובה פ"ה [פט:] כתב: "אלו דברים ראוים שיהיו משנים את הגזירה. כי האדם יש בו ד' חלקים, שהם; הגוף, והנפש, והממון, אשר גם כן נחשב כמו אחד מחלקיו... הרביעי הוא אשר כולל כולם, כי אלו ג' דברים הם החלקים, והאדם כולל את שלשתן, שיש בו הגוף, והנפש, והממון. דמיון זה הבית, שהוא כולל את החלקים שלו; את אבניו, ואת עציו, ואת עפרו, אלו הם חלקי הבית. ושם 'בית' כולל את שלשתן ביחד. וכך נקרא על החלקים ביחד שם 'אדם' [ראה למעלה הערות 168, 169, 182]. והנה כאשר נגזר על האדם גזר דין, אם משנה אחד מן החלקים לטוב, כאילו היה אדם אחר, ובטלה הגזירה שנגזר עליו. ולפיכך דוקא אלו ד' דברים משנים הגזירה, כי המעשים הם לגוף האדם, כאשר צריך לעשות המעשים בגוף. וכאשר משנה לטוב חלק אחד מחלקיו, מבטל את הגזירה שנגזר על האדם. והתפלה היא לנפש... צדקה הוא בממון שלו, לפיכך אלו שלשה דברים הם מצד חלקי האדם. ושינוי השם הוא הכולל את כל שלשתן, כי השם אשר יקרא בו האדם כולל כל חלקי האדם". הרי ששנוי השם נחשב לשנוי עצם האדם, עד שנחשב לאדם אחר. וכשם ששנוי השם מועיל לקרוע גזר דין, כך שנוי השם במצרים היה מונע גאולת ישראל, שאז ישראל היו נחשבים ל"עצם אחר, ולא שייך בהם גאולה".

<> פירוש - לאחר שביאר בהסברו השלישי שהצד השוה לארבעת הדברים הללו הוא היותם כנגד ארבעת חלקי האדם, חוזר לחבר דברים אלו להסברו השני [שהצד השוה לארבעת הדברים הללו שישראל שמרו על ענינם הראשון, ולא נשתנו ממהותם הראשונה], ולומר שהואיל וחלקי האדם של ישראל לא נשתנו, לכך ישראל לא נשתנו, והם עומדים על ענינם הראשון, וראוים לגאולה. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 164], וכלשונו: "כי אלו ארבעה דברים מורים על כל חלקי האדם, שהוא עומד בלי שנוי, ולא היה יוצא מסדרו. ומאחר שהיו עומדים בלי שינוי בלתי יציאה מן הסדר, ראוים היו להיות נגאלים, כמו שהתבאר למעלה".

<> לפני שהחל שעבוד מצרים [כשהיו בארץ ישראל, וכן כל עוד יעקב היה חי בארץ מצרים, וכמבואר למעלה ר"פ יב (תקנד.)].

<> פירוש - יש לחזור לחירות שהיתה בהתחלה. ודברים אלו מבוארים היטב על פי מה שכתב למעלה פל"ה [תרכב.], וז"ל: "ועוד יש לך לדעת כי חודש ראשון יותר מיוחד לגאולה, כי כל נמצא הוא ברשות עצמו בעצם, כי מצד עצם הנמצא אין ראוי להיות תחת יד אחר, כי אם בעלי חיים שאינם מדברים, שאלו דוקא מצד עצמם בבריאתם ראוים שיהיו תחת האדם, אבל השעבוד בא במקרה. וכל עצם הדבר הוא ראשון למה שבמקרה, ומה שבמקרה מאוחר. ולכך ראוי שיצאו לחירות, שיבאו ברשות עצמם, בחדש הראשון, כי זה דבר ראשון, שיהיה הנמצא ברשות עצמו, כי זה מצד עצם הנמצא, שהוא ראשון למה שבמקרה" [ראה להלן הערה 204]. הרי נברא שתחילתו בחירות, כל שעבוד שיבוא בהמשך יחשב למקרה, וראוי לחזור לחירות העצמית. וראה למעלה הערה 119, שההתחלה היא בעצם לעומת מה שבא לאחר מכן. ונאמר [בראשית כא, כא] "וישב במדבר פארן ותקח לו אמו אשה מארץ מצרים", ופירש רש"י [שם] "מארץ מצרים - ממקום גדוליה, שנאמר [בראשית טז, א] 'ולה שפחה מצרית וגו''. היינו דאמרי אינשי, זרוק חוטרא לאוירא, אעיקריה קאי". ובגו"א שם אות כג [שסא.] כתב: "ממקום גידוליה. דאם לא כן למה הוצרך לומר מ'מצרים', דמאי נפקא מיניה. אלא לומר לך דכל דבר הולך אחר עיקרו ויסודו". ותפארת ישראל פ"ט [קמא:] כתב: "דבר זה ברור בלי ספק לכל אדם בעל דעת, כי הנפש הזאת שהיא מן השם יתברך, צריך להשיבה אל השם יתברך אשר נתנה, וכמו שאמר הכתוב [קהלת יב, ז] 'וישוב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלקים'" [הובא למעלה פכ"ג הערה 9, פמ"א הערה 41, ולהלן פמ"ז הערה 269]. ובדר"ח פ"ג מ"ט [ריז:] כתב: "החכמה היא שבה אל השם יתברך... וכמו שחוזרים כל הדברים אל מקומם אל יסוד שלהם". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז:] כתב: "כל דבר הוא חוזר אל היסוד שלו". ובנתיב התשובה פ"ד [עד.] כתב: "הכל ראוי לשוב אל דבר שהוא התחלה לו". וראה דר"ח פ"ה הערה 1444, תפארת ישראל פ"ז הערה 48, שם פ"ט הערה 19.

<> לשונו בכת"י [תקכג:]: "כי הגאולה היתה בשביל שעמדו בענינם הראשון, ולא היה להם שנוי. וזה שצריך שיהיה [ל]ישראל שמם העצמי ולשונם העצמי, ואז יצאו לגאולה. כי אם שנו את שמם, היה להם שנוי גמור כאילו לא היו אותם שירדו למצרים, ואין להם התחלה אל הגאולה. ועכשיו שלא שנו את שמם ולשונם, ושמם ולשונם הראשון קיים, לכך זכו להיות חוזרים מן הגלות". ובהמשך הכת"י [תקכה.] כתב: "כי מתחלה בני חורין היו בלא שעבוד, ראוי שיהיו חוזרים להיות בלא שעבוד. אבל אם היו משנים אלו ד' דברים, היו כאילו אומה אחרת, וכיון שהיו בשעבודם, לא שייך שיחזרו אל חזקתם הראשונה. ולפיכך בד' דברים אלו נגאלו". ואודות שהגאולה היא חזרה למצב הראשון, צרף לכאן את דברי הרמב"ן בהקדמתו לספר שמות, שכתב: "הנה הגלות איננו נשלם עד יום שובם אל מקומם, ואל מעלת אבותם ישובו. וכשיצאו ממצרים, אף על פי שיצאו מבית עבדים, עדיין יחשבו גולים, כי היו בארץ לא להם [בראשית טו, יג], נבוכים במדבר. וכשבאו אל הר סיני, ועשו המשכן, ושב הקב"ה והשרה שכינתו ביניהם, אז שבו אל מעלת אבותם, שהיה סוד אלוק עלי אהליהם, והם הם המרכבה [ב"ר מז, ח], ואז נחשבו גאולים. ולכן נשלם הספר הזה בהשלימו ענין המשכן, ובהיות כבוד ה' מלא אותו תמיד" [הובא למעלה פ"ט הערה 74, ולהלן פמ"ו הערה 222]. הרי הגאולה נשלמה כשחזרו למצבם שהיה לפני התחלת הגלות.

<> "ארבע לשונות של גאולה שנאמרו במצרים; [שמות ו, ו-ז] 'והוצאתי', 'והצלתי', 'וגאלתי', 'ולקחתי'" [רש"י במדבר טו, מא]. ומקורו בירושלמי [פסחים פ"י ה"א], ובמדרש [ב"ר פח, ה], והובא ברשב"ם [פסחים צט:]. וראה למעלה פכ"ו הערה 85.

<> שהם; גוף, נפש, השילוב של גוף ונפש [צורה], והתיחסות לאומה מיוחדת [כפי שכתב למעלה לאחר ציון 164]. ויבוא להקביל ארבעה סוגי שעבוד לארבעה חלקי האדם, כאשר על ארבעה סוגי שעבוד אלו נאמרו ארבע לשונות של גאולה [על כל סוג של שעבוד נאמרה לשון אחת של גאולה]. נמצא שהגאולה ממצרים היא גאולה לארבעה חלקי האדם. וישראל זכו לכך מחמת ארבעה הדברים שאמרו במדרש [שהם כנגד ארבעה חלקי האדם, וכפי שביאר עד כה]. נמצא שהשעבוד היה על כל חלקי האדם, והגאולה היתה לכל חלקי האדם, וישראל זכו לכך מפאת ארבעה דברים שאמרו במדרש, ובכך כל חלק וחלק זכה להגאל מהשעבוד היחודי שהיה מוטל עליו. ובכת"י [תקכד:] כתב: "והבן דבר זה היטב, כי אלו ארבע לשונות של גאולה באו כנגד ארבעה דברים שהיו בישראל".

<> פירוש - הגאולה משעבוד גופם.

<> לשון רש"י [שמות ו, ו] "סבלות מצרים - טורח משא מצרים". ובגו"א שם אות יט [קט.] כתב: "טורח משא מצרים. פירוש, שאין לפרש 'סבלות מצרים' כמו שאר סבלות [שהוא לשון טורח המלאכה], דלא יתכן לומר אצלו 'תחת', 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים', שעל לשון הטורח לא יתכן לומר לשון 'תחת'. ולפיכך הוסיף 'טורח משא מצרים', והשתא אתי שפיר לשון 'תחת', כי אצל לשון משא יבוא שפיר לשון 'תחת', כי המשא הוא על האדם, ויאמר והוצאתי אותם מתחת טורח המשא" [הובא למעלה פ"ל הערה 100]. ולמעלה פ"ל [תקלא.] כתב: "אמר 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים', רצה לומר משא שהיה מוטל עליהם".

<> לשונו להלן פמ"ד [לאחר ציון 15]: "שכבר התבאר כי לא היה אומה בעולם שהיה כל ענינם הכל חמרי כמו מצרים, והם נקראו בעצמם [יחזקאל כג, כ] 'אשר בשר חמורים בשרם'". ולהלן פמ"ה 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. וכן כבר נתבאר הרבה פעמים [למעלה הקדמה שניה הערה 329, פ"ד הערות 29, 62, 103, פי"א הערה 21, פט"ז הערה 73, פי"ט הערה 172, פכ"ט הערות 41, 48, 66, פל"ז הערה 119, פל"ט הערה 169, פ"מ הערה 269, ופמ"א הערה 131]. וחומריות החמור מקבילה לחלק הגוף של האדם, כי הגוף הוא חומרי. ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.] כתב: "הגוף החמרי הוא מתיחס לחמור". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג.] כתב: "ידוע כי כח הגוף הוא כח החמור". וראה למעלה הערה 39, ולהלן פ"ס הערה 203.

<> אודות שחמור נושא משא, הנה נאמר [שמות כג, ה] "כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו וגו' עזוב תעזוב עמו", ואמרו על כך חכמים [ב"ק נד:] "אחד שור ואחד כל בהמה... לפריקה ["'עזוב תעזוב עמו'" (רש"י שם)]... אם כן למה נאמר 'חמור', אלא שדיבר הכתוב בהווה ["בדבר הרגיל להיות" (רש"י שם)]". הרי הרגילות היא שחמור נושא משא. ונאמר [בראשית מט, יד] "יששכר חמור גרם רובץ בין המשפתים", ופירש רש"י [שם] "יששכר חמור גרם - חמור בעל עצמות, סובל עול תורה כחמור חזק שמטעינין אותו משא כבד". וכן אמרו חכמים [ע"ז ה:] "תנא דבי אליהו, לעולם ישים אדם עצמו על דברי תורה כשור לעול, וכחמור למשאוי". ונחום המדי סובר "סתם חמור למשאוי קאי" [ב"ב עח.]. ולהלן פ"ס כתב: "מפני שהיו ישראל בשעבוד מצרים מצד חלק האחד, הוא הגוף, על זה אמר הכתוב [שמות ו, ו] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים', שהם נגד חלק הגוף. כי שעבוד של גוף הוא המשא. ולפיכך החמור, שהוא בעל חומר וגוף, הוא נושא משא וסבל, כי כאשר הגוף חזק הוא נושא משא גדול". ובח"א לע"ז ה: [ד, לב.] כתב: "ואמר [שם בגמרא] שישים האדם עצמו על דברי תורה כמו שור לעול, וכחמור למשא. פירוש, שבכל גופו ונפשו יעסוק בתורה... וכנגד זה שהוא נושא משא כבד על הגוף שמחליש כל גופו, כי לפעמים הוא בלא אכילה ושתיה ושאר דבר מפני התורה, ובזה הוא כמו חמור, שהוא נושא משא גדול על גופו, וסובל המשא על גופו". ובדרוש על התורה [י.] כתב: "שאם נברא השור לחרוש והחמור לישא משא הרי נמצא בהם בהבראם, ואין דבר בה בכח שיצא אחר כך אל הפעל". ובהמשך שם [יא.] כתב: "'לעולם ישים עצמו כשור לעול, וכחמור למשאוי על דברי תורה'... כי צריך שיעשה עצמו כחמור למשא, שהוא בעל גוף חזק, כדכתיב [בראשית מט, יד] 'חמור גרם', שנושא עול גדול והולך ביום ובלילה, ואין לו מנוח ונחת מרגוע לגופו כלל, רק [שם] 'רובץ בין המשפתים' [רש"י שם]. כן יהיה האדם מצד גופו, שישתעבד גופו למשאוי התורה בלי מנוחה". וראה בסמוך הערה 200, ולהלן פ"ס הערה 204.

<> מבאר שלשון הגאולה השניה "והצלתי אתכם מעבודתם" פירושה מרבוי העבודה, וכמו שמבאר והולך.

<> לא מצאתי מקורו לבאר ש"והצלתי אתכם מעבודתם" נאמר על רבוי העבודה. אמנם מצינו רבוי העבודה להדיא בקרא [שמות ה, ו-ט], שנאמר "ויצו פרעה ביום ההוא את הנוגשים בעם ואת שוטריו לאמר, לא תואסיפון לתת תבן לעם ללבן הלבנים כתמול שלשום הם ילכו וקוששו להם תבן... כי נרפים הם על כן הם צועקים לאמר נלכה נזבחה לאלקינו, תכבד העבודה על האנשים ויעשו בה ואל ישעו בדברי שקר". ופירש רש"י [שם פסוק ח] "כי נרפים - מן העבודה הם, לכך לבם פונה אל הבטלה, וצועקים לאמר נלכה וגו'". ובהמשך [שם פסוק יא] נאמר "אתם לכו קחו לכם תבן מאשר תמצאו כי אין נגרע מעבודתכם דבר", ופירש רש"י [שם] "אתם לכו קחו לכם תבן - וצריכים אתם לילך בזריזות. כי אין נגרע דבר - מכל סכום לבנים שהייתם עושים ליום בהיות התבן ניתן לכם מזומן מבית המלך".

<> לשונו להלן פ"ס: "כאשר הנפש קל וזריז התנועה, הוא מוכן להיות זריז ומהיר בעבודה. ותמצא בהמה, כמו החמור, שהוא בעל אברים חזקים, נושא משא כבד, אבל אינו מהיר בתנועה. ותמצא כי שהוא ממהר בתנועה מאוד, אבל לא יוכל לסבול משא גדול. מזה תדע כי משא גדול שייך לגוף, ומהירות התנועה לנפש. והיו משעבדים בישראל בשניהם, במשא גדול מאוד, שהוא מלאכת הטיט. והיו צריכים למהר מלאכתן. וכנגד שעבוד הגוף יאמר 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים'. וכנגד שעבוד הנפש אמר 'והצלתי אתכם מעבודתם'. כי היה קושי העבודה אם מצד איכות העבודה, ואם מצד כמות העבודה. ואיכות העבודה מתיחס לגוף, וכמות העבודה לנפש, שהיו צריכים למהר במלאכת העבודה, והמהירות שייך אל הנפש שבו התנועה". ובנתיב התורה פ"ב [קכא.] כתב: "וידוע כי התנועה אשר האדם הולך ומסבב היא לנפש האדם, אשר ממנה התנועה נמצא". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג.] כתב: "ודבר זה שייך לנפש, לפי שהנפש היא בעלת מלאכה ובעלת תנועה, כמו שהתבאר פעמים הרבה דבר זה". ובח"א לב"ק לב. [ג, ה:] כתב: "המנוחה מן המלאכה הוא לנפש, שהנפש ממנו התנועה וכל מלאכה, שהכל בא מכח הנפש. ולכך אל הנפש הוא המנוחה גם כן, וזהו דכתיב [שמות לא, יז] 'שבת וינפש', כי כאשר [יש] שביתה, הנפש בשלימותה". והרמב"ן [בראשית ב, ז] כינה זאת "נפש התנועה". וראה למעלה פל"ט הערה 75 במה שהוקשה ששם ייחס התנועה לנשמה, ולא לנפש.

<> כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 167] ש"עצם האנושית שחלה על שני החלקים ביחד כאשר הם נקחים ביחד, שזהו דבר בפני עצמו... ועצם האנושית דבר שלישי המתהוה מן שני החלקים, שהם הגוף והנפש, כמו הבית שהחלקים שבו העצים והאבנים, והם שני חלקים, &**וצורת**^ הבית שנעשה משניהם, על ידי חבורים, הוא ענין שלישי". הרי חבור החלקים ביחד נקרא "צורה". ולהלן פס"ו כתב: "וזה כי האדם חלקיו הוא הגוף והנפש, הם חלקי האדם. והאדם בכללו הוא כולל חלקיו, כאשר מקבל על ידי החלקים צורת האדם, וזה דבר ג'. כמו הבית שחלקיו הם העצים והאבנים, ואחר כך נעשה ממנו הבית המורכב משניהם, והוא ענין זולת חלקיו, ודבר זה נתבאר למעלה פעמים הרבה מאוד". וראה בסמוך הערה 205.

<> בא לבאר מדוע לשון גאולה ["וגאלתי"] מיוחד ומסויים כנגד שעבוד הצורה. ובשלמא שתי הלשונות הראשונות ["והוצאתי" "והצלתי"] ניחא, שהן מורות על סילוק השעבוד, אך "וגאלתי" מורה גם על הגאולה, ולא רק סילוק השעבוד [כמבואר למעלה פכ"ה (שצה.)]. לכך יש צורך לבאר מדוע נאמרה לשון גאולה דוקא גבי שעבוד הצורה.

<> למעלה פכ"ה [שצד:].

<> לשונו למעלה פכ"ה [שצד:]: "ואחר שהודיע הקב"ה למשה כי בזה השם, שהוא 'אהיה' [שמות יג, יד], יהיה אתם להציל אותם, ואין השם הזה שם של גאולה, רק להושיע אותם בעת צרה. לכך אמר לו [שם פסוק טו] 'כה תאמר אל בני ישראל ה' אלקי אבותיכם וגו'', הודיע למשה כי יאמר להם בזה השם יהיו נגאלים. כי השם הוא שם המיוחד, נקרא שם העצם. וידוע לחכמים כי כל עצם נסמך בעצמו, אינו תולה בזולתו, אבל שאר שמות נסמכים. וזהו ענין הגאולה, שהנגאל עומד בעצמו, ואינו נתלה בדבר, כי המשועבד הוא תולה בזולתו, אבל הנגאל, שאינו נכנס תחת רשות אחר, עומד בעצמו. ולפיכך אמר כי הגאולה תהיה להם בזה השם העצם, והוא השם המיוחד הנבדל מכל, ובשם הזה יהיו נגאלים... ולפיכך הודיע הקב"ה אליו ב' שמותיו הקדושים; שם 'אהיה' המורה על שהוא יתברך נמצא להם להושיע אותם, שלא יהיו נאבדים, כמו שהתבאר למעלה. ושם הויה שם המיוחד, הוא עצם הגאולה, כי הוא שם העצם אשר אינו נסמך בזולתו" [ראה בסמוך ציון 208]. ואודות שאין המקרה עומד בפני עצמו, כן כתב למעלה פל"ח [תשכז:], וז"ל: "כי הדבר שהוא בעצם הוא ראשון, והדבר שאינו בעצם הוא בשניות. והמזיקים אין בריאותם בעצם, רק נבראים מפני שהם נמשכים אחר העולם, כמו דבר המקרה שהוא נמשך אחר מה שהוא בעצם", ושם הערה 37 נלקטו מקבילות רבות לכך [ראה להלן פמ"ד הערה 27 אודות שהטפל נמשך אחר העצם]. ובבאר הגולה באר החמישי [כט.] כתב: "הם כמו מקרה שהוא נמשך אל העצם, ואין המקרה עומד בעצמו". וכן כתב בח"א לסוטה מט. [ב, פט:]. ואודות שהשעבוד הוא מקרה, כן נתבאר למעלה הערה 190. ואודות שהמקרה עומד כנגד העצם, כן כתב בהרבה מאוד מקומות, וראה למעלה פ"ה הערה 62, פט"ו הערה 45, פ"כ הערה 19, פל"ה הערה 15, פל"ט הערה 180, ולהלן ר"פ סא.

<> לשונו להלן פ"ס: "אמנם 'וגאלתי אתכם' הוא לצורה העצמית, שהוא השלישי. שאין ראוי שתהיה הצורה ברשות אחר, אבל ראוי שתהיה עומדת ברשות עצמה, כי אין עצם נסמך לאחר, רק עומד בעצמו, &**והצורה היא עצם**^. וכנגד זה אמר 'וגאלתי אתכם', שתהיו עומדים ברשות עצמכם". ונראה לבאר זאת קמעא [ש"הצורה היא עצם"], כי צורת הדבר היא חבור חלקיו [כמבואר למעלה הערה 201]. ומהות האדם היא שהוא עשוי משני חלקים [גוף ונפש], וכמו שכתב רש"י [בראשית ב, ז] "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים ומן העליונים, גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים. לפי שביום ראשון נבראו שמים וארץ. בשני, ברא רקיע לעליונים. בשלישי, 'תראה היבשה' [בראשית א, ט] לתחתונים. ברביעי, ברא מאורות לעליונים. בחמישי, 'ישרצו המים' [שם פסוק כ] לתחתונים. הוזקק בששי לבראות בו מעליונים ומתחתונים, ואם לאו, יש קנאה במעשה בראשית, שיהיו אלו רבים על אלו בבריאת יום אחד" [ראה למעלה פ"כ הערה 22, ופכ"ח הערה 20]. נמצא שצורת האדם [חבור חלקיו] היא עצם האדם [היותו בעל שני חלקים]. וכן כתב למעלה פכ"ח [תסד.]: "כי האדם צורתו חבור הנשמה השכלית והגוף ביחד, ודבר זה הוא עצמו כח המדבר, שהוא חבור נשמה עם הגוף... וכח המדבר הוא גמר צורתו". וכן מצינו גבי כח המדבר באדם; להלן פס"ו כתב: "גדר האדם שהוא 'חי מדבר', והנה הדבור הוא &**צורת האדם**^, הכולל הגוף והנפש" [הובא למעלה הערה 175]. ואילו בדרוש לשבת תשובה [עח:] כתב: "כי גדר האדם והוא עצמו במה שהוא 'חי מדבר', וזהו &**עצם האדם**^ אשר מתחדש מן שלשה החלקים, הגוף והנפש והשכל". הרי כח הדיבור של אדם הוא צורתו ועצמו. ודו"ק.

<> וכבר נתבאר למעלה כמה פעמים שהשעבוד מורה על מיעוט מציאות המשועבד. וכגון, למעלה ר"פ ו [רפד:] כתב: "כי זרעו הקדוש במצרים היו נתונים ביד לוחציהם, וידוע כי במה שהם נתונים תחת ידם הרי זה מיעוט מציאות". ולמעלה פ"ז [שמו.] כתב: "כי השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים הרי נתלה באחר, ואין זה נקרא מציאות, כיון שתלוי באחר". ולמעלה פ"ט [תעד.] כתב: "המשועבד הוא תלוי בזולתו, ודבר זה שייך לחלושי המציאות". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שמ.] כתב: "כל דבר שהוא תחת רשות אחר, הרי אין לו מציאות גמור בעצמו, שהרי הוא אינו נמצא מצד עצמו, והוא נכנס תחת רשות אחר. והאדם מפני שהוא מלך בתחתונים, הנה יש לו המציאות הגמור". ובהמשך שם [שמו.] כתב: "זהו אמרם בפרק קמא דברכות [ו:], רבי יוחנן ורבי אלעזר אמרי, כיון שנצרך אדם לבריות, פניו משתנים, שנאמר [תהלים יב, ט] 'כרום זלות לבני אדם'... הרי לך כי הנצרך לבריות, והוא תלוי באחר, ואין לו מציאות בעצמו, פניו משתנים. דהיינו שאין לו זיו צלמו, וחשך זיו פניו אליו כאשר אין לו מציאות גמור". ובנצח ישראל פ"ל [תקפו.] כתב אודות יצ"מ בזה"ל: "קודם זה היו [ישראל] תחת האומות, וכאילו לא היה להם מציאות כלל, כי אין לאחד מציאות כאשר הוא תחת יד אחר". וראה למעלה פ"ז הערה 132, פ"ח הערה 323, פ"ט הערה 157, פ"י הערה 34, פכ"ה הערה 45, ולהלן פמ"ז הערה 273.

<> לשון הפסוק במילואו הוא "ויאמר עוד אלקים אל משה כה תאמר אל בני ישראל הויה אלקי אבתיכם אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב שלחני אליכם זה שמי לעולם וזה זכרי לדור דור".

<> הובא למעלה הערה 204. וראה להלן פנ"א הערה 36.

<> "מה שהאדם מתיחס אל אומה מיוחדת זהו ענין רביעי" [לשונו למעלה לאחר ציון 168].

<> לשונו להלן פ"ס: "וכנגד הכלל אמר 'והייתם לי לעם', כלומר שאני מחבר אתכם לעם, במה שתהיו לי לעם. וכבר התבאר זה למעלה באריכות במקומו. וכנגד זה אמרו ז"ל שבזכות ארבעה דברים נגאלו ישראל, כמו שנתבאר היטב באריכות. והוא דבר מבואר מאוד".

<> לשונו בכת"י [תקכד.]: "כנגד אלו ד' דברים נתן להם ד' לשונות של גאולה. וזה כי 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים'... נגד הגוף, שהיו משועבדים בגוף לעשות מלאכה, שהמלאכה ממעטת גופם. והיתה המלאכה עוד בפרך המשבר כחו ונפשו של אדם, לכך נאמר 'והצלתי אתכם מעבודתם', ואצל עבודה כתב [שמות א, יג] 'ויעבידו את בני ישראל בפרך'. ואחר כך 'וגאלתי אתכם' נגד מה שלא שנו שמם, שהיה דבר זה מביא להם הגאולה [שעומדים על ענינם הראשון]. ואמר 'ולקחתי אתכם לי לעם' נגד שלא שנו את לשונם... כי יש לכל אדם בחינות שתים; הבחינה האחת מצד הפרטים, ובחינה מצד הכללות, מה שהוא נכלל עם אחרים. ובחינה מצד הפרטי הוא בחינת השם, שכל אחד ואחד יש לו שם בפני עצמו. אבל הלשון הוא לאומה בכלל, שלכל אומה יש לשון בפני עצמו... התיחדו ישראל כעם מיוחד, שיהיה השם יתברך אלקיהם, שהוא יתברך נקרא [שמות ה, ג] 'אלקי העברים' מצד שישראל אומה מיוחדת, ובלשונם המיוחדת הם אומה מיוחדת. ולפיכך נגד שלא שנו את לשונם, ועמדו בלשונם, אמר 'ולקחתי אתכם לי לעם', שיהיו אומתו של הקב"ה בודאי. והבן דבר זה היטב, כי אלו ד' לשונות של גאולה באו כנגד ד' דברים שהיו בישראל". וראה למעלה הערה 183.

<> מן הראוי לצרף את דברי המשנה ברורה סימן קא, ס"ק יג, וז"ל: "מצוה מן המובחר הוא [להתפלל] דוקא בלשון הקודש... ולאפוקי מכתות חדשות שנתפרצו מחוץ למדינה, והעתיקו את כל נוסח התפלה ללשון העמים. ועבירה גוררת עבירה [אבות פ"ד מ"ב], שדלגו הברכה של קבוץ גליות, וברכת 'ולירושלים עירך'. וכשם שרוצים להשכיח זכרון ירושלים, כן רוצים להשכיח לשון הקודש מישראל, פן יגאלו בזכות שלא שינו את לשונם. הקב"ה ישמרנו מדיעות אפיקורסות כאלו". ומשמע מדבריו שהגאולה העתידה תבוא בזכות שלא שינו את לשונם [בתפלתם]. אמנם למעלה [הערה 158] נתבאר שכיום אין כ"כ קפידא על שנויי השם והלשון, כי רק בגלות מצרים היה צורך להקפיד על זה, ולא בגלותינו כיום, שכבר נעשינו לעם. אך יש מקום לומר שכל זה נאמר לפי הסברו השני למעלה, שד' הדברים במדרש באו למנוע שנוי בעצם ישראל. אך לאחר שביאר שמניעת שנוי הלשון היא כנגד הבדלת כלל ישראל מן העמים, ומניעת שנוי השם היא כנגד הבדלת היחיד מן העמים, אולי אפשר לחלק בין שנוי השם לבין שנוי הלשון, ולומר שאף ששנוי השם יכול להיות מותר כיום [כי עניינו של היחיד כיום שונה מהיחיד שהיה במצרים], אך שנוי הלשון עדיין יאסר כיום, כי עניינו של הכלל אינו משתנה במשך הזמן, ולגבי הכלל אמרינן [קהלת א, ט] "מה שהיה הוא שיהיה". וכן כתב בדר"ח פ"ה מי"ח [תכח.], וז"ל: "כי הרבים הם כלל אחד, ואין שנוי לדבר הזה, כי השנוי הוא לדבר מצד הפרטי, אבל הכללים הם עומדים, ולא שייך בזה השתנות... כי הפרטים מקבלים שנוי ותמורה, והכלל הוא עומד לנצח". לכך מניעת שנוי השם אולי אינה נוהגת לדורות, אך מניעת שנוי הלשון תהיה נוהגת לדורות. וראה בדר"ח פ"ג הערה 1014 שהובאה סברה מעין זו ממו"ר זצוק"ל. ויל"ע בזה.

גבורות ה', פרק מג עמוד PAGE מו

PAGE קצט

PAGE מו GH46