#**מתחלה עובדי עבודה זרה**=. יש לדקדק באלו הכתובים, למה הוצרך להאריך בכל זה מה שאמר "וארבה את זרעו", שנראה פירוש "וארבה את זרעו" על שאר בני אברהם, למה הוצרך להזכיר אותם. וכן מה שאמר "ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו ואתן לעשו את הר שעיר לרשת אותו", למה הוצרך להזכיר. ועוד, שאמר "בעבר הנהר ישבו אבותיכם תרח אבי אברהם ואבי נחור", למה הוצרך להזכיר נחור בענין זה, ואין לו ענין כלל אל אברהם, שאינו מזרעו.

#**אבל עיקר**= הכתוב בא להגיד איך קירב הקב"ה את ישראל ובחר בהם. ואילו לא היו שאר אומות גם כן, מה שייך בזה בחירה בדבר שאין שם אחר, אבל בודאי היו שם אחרים, והקב"ה בחר בהם. וזה כי היה אברהם ותרח, ובחר הקב"ה באברהם. והיה יצחק וישמעאל ושאר זרע אברהם, ובחר הקב"ה את יצחק. ונתן ליצחק את יעקב ועשו, ובחר הקב"ה ביעקב ובניו. הרי שלשה פעמים הוחזק לברר ולבחור דבר מדבר, עד שנעשה שלשה פעמים טפה קדושה ברורה שאין בה פסולת\*. ולפיכך "ויעקב ובניו", כלומר שכל בניו היו נבחרים, אין בהם פסולת, ושלשה פעמים זה אחר זה נתבררו.

#**ואחר שזכר**= גנות גופני\*, כמו שאמר "עבדים היינו לפרעה במצרים", הזכיר גם כן גנות נפשי, שבשניהם היה גנאי להם, בין בנפש ובין בגוף, והקב"ה העלם מן הגנות אל השבח והעלוי.

#**ומה שאמר**= "ויעקב ובניו ירדו מצרים", אף על גב דלקמן (בהמשך ההגדה) פירש שהיה יעקב "אנוס על פי הדבור", והוי למכתב "יעקב ובניו הוריד למצרים\*". אין זה קשיא, דודאי היה גזירת הקב"ה שיבא יעקב ובניו למצרים, אבל נתן הקב"ה סבה טובה לפניו\*, כדי שירד למצרים בשביל יוסף מרצון נפשו. וכבר נתבאר ענין זה בפרקים, ועיין שם.

#**ואחר שהזכיר**= הגנות הזה, גם כן התחיל "ברוך שומר הבטחתו", להודיע כי אותה הבטחה שהבטיח\* הקב"ה את אברהם לעשות הקץ גרם שלא יוכלו שונאינו לנו, כמו לבן ומצרים, אשר עמדו עלינו תמיד לכלותנו. וברית הבטחה הזאת היא שעמדה\* לאבותינו, ולא לאבותינו\*, אלא אף לנו, שבאותה הבטחה הקב"ה הבטיח גם כן על שאר מלכיות, וכמו שדרשו (ב"ר מד, יט) "וגם הגוי אשר יעבודו דן אנכי" (בראשית טו, יד), "וגם" שאר מלכיות. וכמו שברית בין הבתרים הבטחה לגלות מצרים, היה גם כן הבטחה לכל המלכיות, וכמו שהתבאר באריכות בפרשת ברית בין הבתרים (למעלה פ"ח), ואין צריך לכפול הדברים, רק עיין שם למעלה. ולפיכך אותה הבטחה שעמדה לאבותינו ולנו גם כן. וכל זה הוא מקושר; שמתחיל בגנות, וקאמר אחריו; ואם תאמר, למה לא נאבדו חס ושלום ישראל כאשר היו עבדים לפרעה, אחר שכל כך היו בשעבוד הקשה, ומי הוא השומר אותם. וקאמר "ברוך שומר הבטחתו לישראל, שהקב"ה מחשב הקץ לעשות", ובזה היו נשמרים, שהקב"ה חישב הקץ לגאול אותנו, ואם היו נאבדים חס ושלום, לא היתה הגאולה שהקב"ה היה מחשב תמיד לעשות. וכן לנו גם כן עומדת זאת ההבטחה כמו שאמרנו למעלה, כי בברית בין הבתרים הראה לו הקב"ה כל המלכיות, עד הגאולה האחרונה\*. ואחר כך אמר "צא ולמד", כלומר ראה ולמד כמה גדולה ההבטחה והברית בין הבתרים, שתמיד היו עומדין לכלותנו, והקב"ה\* לא נתן להם לכלותנו.

#**ומה שכפל**= הדברים לומר "ברוך שומר הבטחתו לישראל ברוך הוא", להיות ברכה לפני הזכרתו יתברך ולאחריו.

#**"ויאמר לאברם**= ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה וגו' ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" (בראשית טו, יג-יד). פירוש הכתוב, שהקב"ה גזר על זרע אברהם גירות ועבדות ועינוי; הגירות, במה שהם ברשות אחר, וזה בודאי אינו טוב שיהיה\* זרעו ברשות אחר. והעבודה, שיהיו עובדים לאחרים, וזה בודאי תוספת יותר אחר שהיו ברשות אחרים, היו\* משועבדים לאחרים גם כן בכל השעבוד, כדרך העבד שהוא משועבד לאדון שלו. ואחר כך נתוסף עליהם הענוי, שהוא יוצא מן גדר המשועבדים, כי סתם אדם אינו משעבד עבדו בענוי. נמצא כי נגזר על זרע אברהם שלש גזירות זו אחר זו; גירות, עבודה, ענוי, ובשלשה הוחזק גלותם. ומן לידת יצחק עד שמתו השבטים היה גירות. ומן מיתת השבטים היה שעבוד עד שנולדה מרים, והתחיל הענוי\*, וזה היה פ"ו שנים קודם צאתם, לכך נקראת "מרים", על שם המרירות. והנה היה מתחזק גלותם בשלשה דברים. וכבר הארכנו למעלה (פ"ט) בנתינת הסבה בגלות ישראל בשביל מה נגזר על זרעו של אברהם, והרי מבואר שם, וכאן אין צריך להביא. גם למה היה הגלות זמן הזה משוער ארבע מאות שנה. ויהיו עיניך פקוחות על דברי הפרקים, כי מבוארים לך אמתת דעת חכמים, והוא אמתת דעת תורתנו הקדושה.

#**צא ולמד**=. יש לך להתבונן איך הניח מה שרצה עשו לעשות ליעקב, והתחיל בלבן הארמי. ומה שרצה עשו לעשות ליעקב הוא מבואר בכתוב (בראשית כז, מא), ואצל לבן לא נתבאר בכתוב. שאין הדעת נותן שיהיה שונא לבן אל יעקב מבלי סבה כלל, והיו הבנים בניו, והבנות בנותיו. ויאמר כי "לבן בקש לעקור את הכל", ויותר אמרו עליו ממה שאמרו על פרעה, שפרעה לא היה כוונתו רק על הזכרים, וזה אף על הבנות. ומה ראו רבותינו ז"ל (ספרי דברים כו, ה) על ככה, להגדיל מחשבת לבן, ולהניח את עשו, שלא דברו ממנו. ועוד, שאמר, פרעה לא רצה לעקור רק הזכרים בלבד, והכתוב אומר (שמות טו, ט) "אמר אויב ארדוף אשיג אחלק שלל", ורצה לאבד את הכל, לא את הזכרים בלבד.

#**דע כי**= במאמר הזה גלו דברים הרבה מאוד. כי יש לישראל מתנגדים, לא כמו שאר מתנגדים שבאו בשביל סבה, אבל יש להם לישראל שונאים ואויבים מבלי סבה. וזה דוקא בישראל, שהאומות עולם\* שונאיהם מבלי שעשו להם דבר, ויבא התנגדות להם. ובבראשית רבה בפרשת תולדות (סג, ז), "שני גוים", שונאיהם דגוים "בבטנך" (בראשית כה, כג); הכל שונאיהם של ישראל, והכל שונאיהם של עשו. ומי שהיה מתנגד לישראל ביותר מבלי סבה היה לבן ופרעה, כי לא עשו מאומה לפרעה, וגזר על הזכרים (שמות א, כב). וזהו התנגדות מבלי סבה שעשו להם דבר. אבל מה שאמר פרעה (שמות טו, ט) "אריק חרבי וכו'", זה לא היה מבלי סבה, כי חשב ישראל בורחים, ורצה להחזירם, ואם לא יחזרו, הרי יעשה עמהם מלחמה, ואין זה מבלי סבה. וכן השנאה ללבן היה גם כן מבלי סבה, כי לא עשה לו יעקב רק טובות גדולות, ורדף אחריו. ומה שאמר לבן (בראשית לא, מג) "הבנים בני והבנות בנותי", כאשר הפך הקב"ה מחשבתו בחלום הלילה, ואמר (שם פסוק כד) "השמר לך וגו'". ואם לא הזהיר אותו, לא היו הבנים בניו ולא הבנות בנותיו. ומזה תלמוד שרצה לעקור את הכל זכרים ונקיבות, ודבר זה היה בלי סבה כלל. ומה שאין כן בעשו שחשב להרוג את יעקב, היה זה בשביל סבה, שלקח ברכתו. אבל אלו שנים מבלי סבה היה זה, ולפיכך זכר אלו שנים בלבד, ולא אחרים.

#**ואם תאמר**=, מה היה הסבה שלבן היה רוצה לעקור הכל, והסברא נותן הפך זה שיהיה אוהבו, שהיה חתנו. וכאשר תעמיק בדבר הזה תמצא ענין עמוק מאוד. ויש לך לדעת השתלשלות קדושת יעקב במדריגתו, והשתלשלות לבן, שבשביל זה רצה לבן לעקור את הכל, ומבלי סבה היה רוצה לבן לעקור הכל תמיד. וכל זמן שהיה יעקב בביתו, היה הטבע גובר, שסוף סוף היו בניו ובנותיו, והיה\* מכסה את השנאה שהיתה בלבו. עד שברח יעקב (בראשית לא, כא), והפך (-לבן-) [לבו] לשנוא, ונגלה השנאה שהיתה בעצם (-לבן-) [לבו] אל יעקב. וכל הדברים האלו הם דברים גדולים מאוד, ולולא שראוי לקצר, היינו מביאים ראיות עצומות על זה. כלל הדבר; רז"ל בחכמתם ידעו ענין לבן הארמי, ובמה שהיה דבק, ושהיה הפך אל יעקב. ומצד שהיו הפכים ביחד לגמרי, היה רוצה לאבד את הכל, וזהו שדרשו ז"ל "ארמי אובד וגו'".

#**ובספרי**= (דברים כו, ה), "ארמי אובד אבי" (שם), מלמד שלא ירד יעקב לארם אלא לאבדם, ומעלה עליו כאילו אבדו. פירוש, כי "ארמי אובד אבי" יש לפרש אותו ארמי היה אובד אבי. ויש לפרש אותו גם כן אבי אובד ארמי. ודרשינן כי יעקב לא ירד לארם אלא לאבדם, כי יעקב היה הפך לארם, וארם היה הפך ליעקב. לפיכך היה ירידתו של יעקב לשם לאבדן, כאשר יבא לשם יהיו נדחין ונאבדין מן יעקב. שראוי שיעקב, שהוא עיקר, לדחות את ארם הפחותה\*. ומעלה הכתוב על לבן כאילו אבדו ליעקב, והוא דבר נסתר מאוד, כי מאחר שהיה לבן מתנגד אל יעקב בעצם, והוא הפך לו, אין מעשה יותר מזה. ולפיכך מעלה הכתוב על ארם כאילו אבדו, רק שהקב"ה לא נתן (-ליעקב-) [ללבן] לאבדו חס ושלום.

#**והנה הראב"ע**= (דברים כו, ה) כאשר הגיע לפירוש זאת המלה, מפני שבדעתו היה רחוק שיהיה נקרא לבן הארמי "אובד אבי", כי אין טעם לומר "ארמי אובד אבי וירד מצרימה", ואין הדברים נקשרים ביחד. ועוד, כי "אובד" פועל עומד. ובשביל זה היה נוטה מדברי האמת, הוא פירוש רז"ל (ספרי שם), וחתר לו דרך אחרת. והנה מצאנו (דברים לב, כח) "כי גוי אובד עצות המה" תרגום אונקלוס (שם) "מאבדי עצות". וכן (תהלים ב, יב) "ותואבדו דרך" תרגום יונתן (שם) "ותהובדון אורחא". הנה שניהם פעלים עומדים, ועשה המפרש הנכבד אותם יוצאים, ויהיה זה כאחד מהם, אף על גב שהוא פועל עומד, יתפרש יוצא. וכאן יש טעם שלא יאמר "ארמי מאבד אבי", כי "מאבד" נאמר על הפעולה שיפעל, שהוא מאבד. וכאן מפני שלא היה רק מחשבה בלבד, ולא יצא אל\* הפעל, כתב לך "אובד אבי", כי היה זה הפעל שפעל כמו פועל עומד, שהרי פועל עומד אינו יוצא הפעל לזולתו, וגם כן כאן לא יצא הפעל אל זולתו.

#**ועוד**= כי נוכל לפרש כי "אובד" הוא שם, כמו (במדבר כד, כ) "ואחריתו עדי אובד". ונקרא לבן בשם "אובד" לפי שהוא אובד של יעקב, כלומר גורם ומסבב ליעקב אובד, כמו שיקרא האבן "מכשול" (ישעיה ח, יד), מפני שהוא מביא מכשול לאחר. כך היה לבן נקרא "אובד אבי", כלומר גורם ליעקב אבוד, כי במקומות הרבה נקרא הדבר על מה שהוא גורם ומסבב. ולא כתב לך "מאבד אבי", כי לא אבדו חס ושלום, רק נקרא "אובד", שלשון זה אף על גב שלא פעל כלל אבוד\*, כמו שיקרא האבן "מכשול" אף על גב שלא נכשל בו אדם, רק מוכן הוא למכשול. כך מוכן לבן היה לאבוד של יעקב, אם לא שעזרו הקב"ה. ועוד\*, כי אם כתיב "מאבד אבי", היה משמע פעם אחד, כי הפעל הוא לפי שעה. ואילו שם דבר לא יסור ממנו. ולכך\* מפני כי תמיד רצה לאבד אותו, לא בשעה אחת, נקרא "אובד" שם דבר, שלא יוסר.

#**ומה שהקשה**= (הראב"ע) כי אין הכתוב מחובר, שהיה לו להזכיר תחלה שהצילו הקב"ה מלבן (בראשית לא, כד), ואחר כך "וירד מצרימה". אין זה קשיא, שצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח. לפיכך לא רצה להזכיר השבח עד (דברים כו, ח) "ויוציאנו ה' ממצרים וגו'". ואין להזכיר שבח, ואחר\* כך יחזור להזכיר גנות, אלא מתחיל בגנות ומסיים בשבח, וכך יהיה נשאר אצל השבח. וממילא כאשר אמר "וירד מצרימה" מלמד שהצילו מלבן, ודבר פשוט הוא.

#**וכדי שלא**= תצא\* עד שתבין עיקר הדבר ותדע באמתת אלו דברים, כי המצרים לא היו מבקשים רק לעקור הזכרים, ותדע כי מצרים נחשב כמו חומר, כמו שהתבאר בפרקים הקודמים, ועיין שם. לפיכך לא היו המצרים מתנגדים לישראל רק בצורה, כי הזכרים הם הצורה בלבד, ומצרים הם כמו החומר, לא היו מתנגדים לענין החמרי כלל, רק לענין הצורה, כי בדבר זה הם הפכים. כי ידוע כי החומר מתנגד לצורה בעבור שזה חומרי וזה צורה, ובשביל כך היה כאן התנגדות בעצמן. ויש לדעת כי דבר עצמי למצרים מה שהם מתיחסים אל החמרי וישראל צורה נבדלת, כמו שהתבאר למעלה במקומות הרבה מאוד. ולכך לא היה כאן רק התנגדות חומר לצורה, ורצו לאבד הזכרים.

#**אמנם כאשר**= בא יעקב אל ארם, היה ארם מתנגד לו לגמרי, ורצה לעקור את הכל. כי ארמי הזה אינו בכלל המציאות כלל, ואינו נכלל בו, ואינו מתיחס אל המציאות כלל, אבל הוא עם שאין שֵׁם מציאות עליו. לכך התנגדות הזה כאשר יתנגד ההעדר אל המציאות, שזהו התנגדות גמור, לא כמו מצרים, כי החומר והצורה שניהם משותפים, שהם נחשבים מן המציאות. אבל התנגדות ארם נחשב התנגדות העדר ומציאות, שהוא מבקש להעדיר הכל.

#**וזהו**= אמרם\* ז"ל בפרק החליל (סוכה נב:), ארבע הקב"ה מתחרט עליהם שבראם, ואלו הם; כשדים, ישמעאלים, יצר הרע, גלות. וביאור זה, כי כשדים אין מציאות\* נחשבים, כי לפחיתותם אין שם מציאות עליהם, והם דומים לבריאה שהיא טפלה ונמשכת אחר בריאה אחרת, כמו התולעים. שאל יחשוב כי יש בהם בריאה בפני עצמן\*, רק שהם נמשכים אחר בריות אחרים, ומצד עצמם אין ראוי להם הבריאה. וכן יצר הרע אין בריאה לעצמו כלל, והוא נמשך אחר החומר בודאי, שאין יצר הרע נחשב דבר עצמי. וכן הגלות, אין מציאות לו בעצמו. ולכך הקב"ה, שהוא משפיע המציאות, בודאי מתחרט עליהם מצד עצמו. וכן ישמעאל גם כן, מצד שהוא יושב אוהלים במדברות תמיד, אינו נכנס בכלל עיקר מציאות. וכל הדברים האלו יש להם טעם מופלג, יתבאר בספר הנצח בעזרת השם יתברך. כלל הדבר; הכשדים אין להם מציאות כלל בעצמם, אבל הם נמשכים אחר מציאות אחרים. וכשדים הוא ארם בודאי, וזהו ענין ברור, לא כמו שפירש הרמב"ן ז"ל בפרשת חיי שרה (בראשית כד, ז). #**וזהו אמרם**= בפרק קמא דשבת\* (יב:), אמר רבי יוחנן, כל השואל\* צרכיו בלשון ארמי, אין מלאכי השרת נזקקים לו, שאין המלאכים מבינים בלשון ארמי. פירוש, כי ארם הזה הוא יוצא מכלל מציאות העולם, ואינו נחשב בכלל שבעים לשון, שהם סדר מציאות העולם, ואין הלשון של ארמי הוא בכלל שבעים לשונות אלו. ולפיכך המלאכים, שהם כנגד שבעים לשונות, אין מכירין ארמית. ומפני זה היה ארם הפך יעקב, רוצה לאבד את יעקב מצד שהם הפכים. וזה כי יעקב הוא מציאות העולם בודאי, כי כל גוים\* כאין נחשב, ויעקב ובניו עיקר מציאות\* עולם. נמצא כי ארם הזה\* רוצה לעקור את יעקב מכל וכל, כי הם הפכים בודאי. ולפיכך היה התנגדות יעקב וארם כמו הפכים ההעדר אל המציאות, לכך היה רוצה לעקור הכל, כי ההעדר הוא מתנגד למציאות לגמרי. והבן הדברים האלו כי הם יסודי החכמה. הארכתי בזה בשביל אותם אשר רוצים להתחכם על דברי חכמים, וגליתי כי הם היו יודעים מצפוני החכמה, וכל רז לא אנס להם, ועדיין יש כפלים לתושיה.

#**"וירד מצרימה"**= (דברים כו, ה), אנוס על פי הדבור. דע, כי ענין יעקב היה כל דבריו שלא במקרה. שאילו היו דבריו של יעקב במקרה, דהיינו הירידה למצרים, היה אם כן הגאולה במקרה, והיה עיקר סדר העולם במקרה. שהרי ידוע ומפורסם בודאי כי הגלות והגאולה הוא עיקר מענין העולם וסדר שלו. וכבר אמרנו זה שכל דבר מענין זה היה בעצם לא במקרה, עיין אצל (שמות ב, יג) "והנה שני עברים נצים". ולפיכך אילו היה יורד יעקב מעצמו, ואם לא רצה לא היה יורד, היה בא הגלות במקרה, שקרה שירד, ואם לא רצה, לא היה יורד, ואין לומר כך כלל. אלא היה 'אנוס על פי הדבור', עד שהיה בא הגלות בהכרח. ולפיכך לא היה בא במקרה, אלא בעצם. לכך דרשו "וירד מצרימה", 'אנוס על פי הדבור'.

#**"ויגר שם"**= (דברים כו, ה), מלמד שלא ירד להשתקע. פירוש, אילו ירד להשתקע חס ושלום, היו מבטלים הגאולה. כי כל זמן שלא היו רק כמו גרים, לא היו ראוים להיות נשארים, כי הגר במה שהוא גר הוא כמו אורח נוטה ללון\*, ולמחר יוצא. כך היו ישראל במצרים, שלא ירד יעקב להשתקע, ובשביל כך זכו לגאולה. וכבר הארכנו בזה. ואם לא כן, כיון שדעתו להיותם עומדים שם, היו נשארים שם כפי מחשבתן. וכדי שלא תאמר כי הם ירדו להשתקע, והא דכתיב "ויגר שם" שלא קבלו אותם מצרים רק כמו גרים, אבל ישראל מחשבתם דירת קבע, לכך מביא מקרא זה (בראשית מז, ד) "לגור בארץ באנו וגו'", דמוכח מזה שגם הם לא היה מחשבתם רק להיות כמו גרים, ולא ירדו להשתקע.

#**"במתי מעט"**= (דברים כו, ה), כמו שנאמר (דברים י, כב) "בשבעים נפש וגו'". רמז בזה כי דוקא בשבעים נפש היו ראוים לרדת אל מצרים, כמו שהארכנו בזה במקומו, עיין שם. ואין צריך להאריך. ולפיכך יוכבד נולדה בין החומות (סוטה יב.), שאין ראוי לישראל להיות שבעים נפש קודם בואם למצרים, וגם אין ראוי שיהיו בלא שבעים נפש והם במצרים, לכך בין החומות נולדה יוכבד, לא הקדים ולא איחר. וכבר נתבאר למעלה.

#**"ויהי שם לגוי גדול"**=\* (דברים כו, ה), מלמד שהיו ישראל מצוינין שם\* (ספרי שם, הגש"פ). פירוש, כי לא היו בטלים ישראל אצל המצרים להיות נקראים בשם "מצרים", אלא מצוינין ומסומנים, כי "ציון" מלשון סימן, כי כל רואם היו מכירין ישראל בשם בפני עצמן, עד שהיו אומרים עליהם אלו עם ישראל. וזה 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.

#**"גדול עצום"**=\* (דברים כו, ה), דכתיב (שמות א, ז) "ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאוד מאוד ותמלא הארץ אותם" (הגש"פ). אף על גב שכתיב בפירוש בכתוב הזה "גדול עצום", ואם כן מאי מביא ראיה יותר. יש לומר, דמייתי ראיה "במאוד מאוד", דלא כתיב בקרא אלא "גדול ועצום". ואלו שתי תוארים פירושן "גדול" שהיו כלם גדולים בקומה, ו"עצום" שהיו עצומים בגבורה. וכאשר יש עם שהם מתוארים בקומה גדולה וגבורה, נאמר עליהם עם זה גדול ועצום.

#**"ורב"**= (דברים כו, ה), כמשמעו. ודרש מלת "ורב" כמו (יחזקאל טז, ז) "רבבה כצמח השדה נתתיך". פירוש, כמו שהצמח אינו יוצא צמח אחר צמח, אלא נוצצים כאחד, כך היו מתרבים כאחד. כי "ורב" מגזירת הכפולים, כמו "רבבה", שהוא גם כן מגזרת הכפולים.

#**ונראה כי**= אלו שלשה דברים זכו ישראל [להיות] עם "גדול עצום\* ורב" בזכות שלשה\* אבות; כי "גדול" הוא בשביל אברהם, ועליו נאמר (בראשית יב, ב) "ואעשה אותך לגוי גדול", לפיכך זכו להיות בנים גדולים. "ועצום" הוא בזכות יצחק, שנאמר לו (בראשית כו, טז) "לך מעמנו כי עצמת ממנו מאוד", וזהו "ועצום". "ורב" בזכות יעקב, שתראה כי הוליד שנים עשר שבטים תכופים, שלא היה בכל האבות שנתברך ברבוי בנים\* כמו יעקב. וכתיב (בראשית כח, ג) "ואל שדי יברך אותך ויפרך וירבך". ומן האבות, אשר הם כמו שורש, נמשך אל הענפים שלשה דברים אלו. וזה מובן לחכמים איך אלו שלשה דברים באו מן האבות אל ישראל, והבין זה היטב מאוד.

#**"ותירבי ותגדלי**= ותבואי בעדי עדים וגו'". פירוש הכתוב, ישראל באותו הדור אף על גב שהיו בשעבוד גדול מאוד, ועושים לבנים, היו בעלי גוף נקי וטהור. וזה "בעדי עדים", כי העדי מקשט את הגוף, לכך היו נקיים ומקושטים בגופם, ויפים מאוד.

#**"ושערך צמח וגו'"**= (יחזקאל טז, ז). פירוש, כי ישראל באותו הדור היו דור שלם, כי כאשר הגיעו\* ישראל לששים רבוא היו אומה שלימה, וכבר הארכנו בזה. וזהו "שדים נכונו ושערך צמח", כי כאשר שדים נכונו והשער צמח כבר יצאה מקטנותה (נדה מז:) להיות עומדת על שלימות הגוף שלה. וכך עמדו ישראל על שלימותם, אשר ראוים להיות נכנסים תחת כנפי השכינה.

#**"ואת ערום ועריה"**= (יחזקאל טז, ז). פירוש, שעדיין לא היה להם לא מצות ולא תורה, שהם קשוט נפש אדם, כמו שהמלבוש כבוד הגוף. וראויה הכלה להיות נכנסת תחת החופה על ידי קשוט מלבושים. וכך עשה הקב"ה לישראל, כאשר היו ערום ועריה מתורה וממצות\*, נתן להם הקב"ה תורה ומצות, ואחר כך היתה השכינה מתחברת לישראל בשכון שכינתו ביניהם, כדכתיב אחר מתן תורה (שמות כה, ח) "ועשו לי מקדש וגו'". כך הוא פירוש הכתוב.

#**"וירעו אותנו**= המצרים ויענונו ויתנו עלינו עבודה קשה" (דברים כו, ו). "וירעו אותנו המצרים", כמו שנאמר (שמות א, י) "הבה נתחכמה לו פן ירבה וגו'". ואף על גב דבהאי קרא לא כתיב שום רעה שעשו בפעל, רק הדבור והמחשבה שהיו אומרים "הבה נתחכמה לו". מכל מקום דרש\* דבר זה על "וירעו", מפני שההתחכמות לענות אותם מורה זה על שהיו המצרים מתנגדים להם, חושבים עליהם רע, כמו מי שהוא מתנגד לאחר, תמיד חושב עליו רע. אבל "ויענונו" הוא שנתנו עליהם עבודה. "ויתנו עלינו עבודה קשה" הוא דבר\* זולת זה, והוא שהגדילו המלאכה יותר מכשיעור. לפיכך מביא קרא אל "ויתנו עלינו עבודה קשה" - "ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך" (שמות א, יג), מלאכה יותר מכחו של אדם. וכנגד שזכרו שלשה תארים בישראל; האחד "גדול", השני "עצום", השלישי "רב", נתנו עליהם שלשה דברים. כי מפני שכל דבר שיש לו התנגדות בלבד לא יתרבה, כי ההתנגדות לאחר הוא מעוט לאותו דבר שהוא מתנגד לו. ולפיכך מה שאמרו "הבה נתחכמה לו" הוא התנגדות, ובשביל זה היו סוברים מצרים ששוב לא יתרבו כאשר יראו ישראל כי המצרים הם שונאים להם, ובשביל כך יהיו ישראל מצירים ויראים מהם, ולא יהיו בנחת, רק בצער, ובשביל כך לא יתרבו. ומפני שאמרו שהם עם גדול, חשבו לענותם, כי כל ענוי הוא שפלות, מלשון "עני", הפך הגדלות. ומפני שאמרו שהם עצומים, חשבו לתת עליהם עבודה קשה, שבזה הם יחלשו מה שיש עליהם עבודה קשה, המשבר כחם ואת רוחם. ויש להבין גם כן אלו שלשה דברים; להתחכם עליהם, ולענותם, ולתת להם עבודה קשה. ויתבאר לך דברים אלו כאשר תבין אלו דברים על אמתתן.

#**"ונצעק וגו'"**= (דברים כו, ז). הביא הפסוק (שמות ב, כג) "ויהי בימים הרבים", לבאר כי היתה הצעקה כאשר מת מלך מצרים, והיו נאנחים מן העבודה, ותעל שועתם אל האלקים. והרמב"ן ז"ל (שם) מפרש הכתוב הזה "ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים", שהיו יראים שמא יעמוד\* מלך אחר יותר רשע, ובשביל כך היו נאנחים. וקשה, וכי אפשר שיהיה מלך מרשיע יותר מזה\*, בעבודת פרך שנתן עליהם (שמות א, יג), והשליך ליאור את הזכרים (שם פסוק כב). ויותר היה נראה שמת מלך מצרים, והיו יראים שיהיה גם כן המלך האחר נוהג עמהם כך, ולפיכך היו נאנחים. אבל אצל מלך הראשון היו מתיאשים, ובדבר שהאדם מתיאש לא שייך יראה, ואין אנחה.

#**"ויזעקו ותעל**= שועתם אל האלקים מן העבודה וישמע אלקים את נאקתם ויזכור אלקים את בריתו וגו'" (שמות ב, כג-כד). הנה תמצא שלשה לשונות; "ויזעקו", "ותעל שועתם אל האלקים", "וישמע נאקתם". ויש לדקדק בלשונות האלו, למה שינה הלשון. ויראה כי בא להגיד לך כי שלשה דברים גורמים שהתפלה והשועה נכנס לפני הקב"ה; האחד\*, שהצועק מצטער הרבה על זה, ונחשב לו לצער. והשני, שדבר שהוא צועק עליו הוא באמת קשה, וראוי לזעוק עליו. כי לפעמים הצועק מצטער הרבה על דבר אחד, ואין הדבר ההוא ראוי\* להצטער עליו, ואין הצער שלו נחשב. ולפעמים להפך, הדבר הוא קשה וראוי להצטער עליו מאוד, אלא שאין האדם מצטער עליו. ולפעמים יש שניהם, ואין הקב"ה פונה אליו בעבור שהוא מרוחק מן השם יתברך, כי אם השם יתברך שונאו, אף אם צועק בצרה גדולה, אין הדבר נחשב בעיני השם יתברך. וכאשר יש שלשתן; הצועק הוא מצטער על הדבר וצועק על זה, והדבר שהוא צועק עליו קשה, והוא אינו מרוחק מן השם יתברך, התפלה מקובלת ונעשה בקשתו.

#**ולפיכך אמר**= נגד הראשון "ויזעקו", כי זעק\* נאמר על הזועק מכח צער. וכנגד הדבר שהיו צועקים עליו שהיה דבר קשה מאוד, נאמר "ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה". וכאן לא הוזכר בלשון פועל כמו "ויזעקו", שהזכיר בלשון פועל, רק "ותעל שַׁוְעתם", לפי שהוא נאמר על הענין שהיו צועקים עליו, לכך הזכיר הדבר שהיו צועקים עליו "ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה". אמנם "וישמע אלקים את נאקתם" הוא מצד שהיה שומע את נאקתם, שלא היה הצועק מרוחק מן השם יתברך. והיה כאן שלשה דברים אשר אמרנו; הן מצד\* ישראל אשר היו נאנחים וצועקים מאוד, והן מצד הדבר שהיו צועקים עליו היה קשה שראוי לזעוק, והן מצד הקב"ה, כדכתיב "וישמע אלקים את נאקתם". ולפי שיש כאן שלשה דברים שאין האחד כמו השני, הזכיר שלשה שמות מחולקים; זעקה, שועה, נאקה. אצל הזועקים לשון בפני עצמו, ואצל הדבר שהיו זועקין עליו לשון בפני עצמו, ואצל הקב"ה המקבל לשון בפני עצמו.

#**ועוד דע**= כי התפלה עד שתתקבל צריך שלשה דברים; האחד, שצריך האדם לכוין דעתו בכל לבו. והשני, לא יהיו המקטריגין דוחין את תפלתו, שאם יש מקטריגים, תפלתו נדחה. והשלישי, עת רצון לפני הקב"ה שישמע התפלה. נגד הראשון אמר (שמות ב, כג) "ויזעקו", שהיו זועקין בכל לב. והשני, שלא היו מקטריגים לתפלתו עד שנכנסה התפלה לפני הקב"ה, וזהו (שם) "ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה", שלא היו כאן דוחים את תפלתם שלא תעלה. והשלישי, שהשם יתברך שמע\* את נאקתם, שהיה עת רצון, שהיה כאן כל שלשה סבות אשר הם ראויות להיות, וזה נכון.

#**אמנם על**= דעת רבותינו ז"ל (שמו"ר א, לד) אין פירוש (שמות ב, כג) "וימת מלך מצרים" רק שנצטרע, כי מצינו לשון מיתה אצל מצורע, כדכתיב (במדבר יב, יב) "אל נא תהי כמת", ואומר (ישעיה ו, א) "בשנת מות המלך עוזיהו וגו'". וכך אמרו ז"ל (שמו"ר א, לד) כיון שנצטרע, אמרו לו החרטומים, אין לו רפואה עד שיהיה שוחט מאה וחמשים\* ילדים בבוקר, ומאה וחמשים ילדים בערב, ורוחץ שני פעמים ביום בדמם. כיון ששמעו ישראל גזירה זאת היו נאנחים, עד כאן. ואחר דבריהם אנו הולכים, כי לא מת המלך, רק נצטרע, והיו אומרים החרטומים לשחוט את בניהם ולרחוץ בדמם, כדי שיגמרו בישראל מעשיהם מה שאפשר, וזהו לרחוץ בדמיהם. אף על גב שהשליכו את קטניהם ליאור (שמות א, כב), זהו\* שהיו זורקים הקטנים ליאור לא היה להם עמהם עסק, וזה\* היה רוחץ בדמיהם, אין לך דבר כזה המורה על אכזריות לשחוט את בניהם וליקח הדם אליו ולרחוץ בו. ואף על גב דהדם אינו מרפא את המצורע, החרטומים ברוח הטומאה שלהם נתנו לו זאת העצה, ולא היתה העצה מרופאים, כי אם מן\* מעשה החרטומים. וכך אמרו לו החרטומים; הנה בשביל זה צרעת בא עליך, כי גזרנו על ישראל מה שאפשר לעשות משעבוד והשלכת בניהם אל היאור, אמנם עדיין אין הגזירה נגמרת, כי חסר דבר שלא נהגו עמהם כל אכזריות מה שאפשר לעשות בהם. ולכך בא הצרעת, כדי שתרחץ בדם שלהם, כי גדול הרחיצה בדם יותר מאילו היה שותה דמם; כי השתיה אין עיניו רואות רק זמן אחד, אבל זה היה רוחץ ומטייל בדמם של ישראל, ולא נמצא דבר כזה. וכאשר נעשה זה, אז תהיה נרפא מצרעתך, כי כבר נגמר מישראל, וכלו כל החצים שאפשר.

#**ולפיכך היו**= נותנים העצה ליקח שלש מאות בכל יום, ק"ן בבוקר, וק"ן בערב. וזה מפני שהיו אומרים ליקח מכלל ישראל מספר נפשות כדי לרחוץ בדמם. ובשלשה אין די, כי אין ראוי ליקח רק מספר כללי ממספר כללי, שאין האחד ושלשה נחשבים אצל האומה הכללית, וצריך ליקח מספר שהוא גם כן כללי. ומפני כי המאה נחשב כמו אחד, שהרי כשתגיע למאות ימנה האדם 'מאה אחת', 'שתי מאות', כמו שימנה א' ב' ג'. ואין חילוק בין המספרים, רק שאב"ג הוא פרטי, ומספר מאות הוא כללי. וכיון שאמרנו שאין ליקח שנים ושלשה, מספר פרטי, ממספר שהוא כללי. ולא תוכל לומר שיקח שלשים או ארבעים, שאין נחשב עשרה כמו אחד. שאם היה עשרה כמו אחד, היה מונה האדם א' עשרה, ב' עשרה, ג' עשרה\*, כמו שימנה האדם אב"ג, אבל כשיאמר ב' עשרה יאמר "עשרים", ומן שלשה עשרה יאמר "שלשים", וכן כולם, לכך אין זה דומה לאחד. אבל המאות ימנה כך; מאה אחת, שתי מאות, וכן כולם. וכמו שתאמר "שנים", כך יאמר "מאתים". ולא אמרו החרטומים ליקח מאה אחת, מפני כי האחת, אף על גב שהוא יסוד המספר, אינו מספר, רק הוא יסוד המספר. והם אמרו ליקח מספר כללי ממספר ישראל, ואין זה מספר. והשנים אף על גב שהוא מספר, אינו מספר גמור, שלא תמצא בו נפרד, רק זוג. אבל התחלת מספר הוא מספר שלשה. לכך אמרו החרטומים ליקח ג' מאות ילדים, ולרחוץ בדמם\*, ואז היו נאנחים, "ויזעקו ותעל שועתם אל האלקים", כי אחר זה אינו כלום עוד.

#**ויש בזה**= עוד בעצת רשעים אלו החרטומים עצה עמוקה מאוד שירחץ בדם קטני ישראל, והוא דבר מופלא, נתבאר לך למעלה (פי"ט) אצל "ולכהן מדין שבע בנות" (שמות ב, טז). נתבאר שם כי הדם הוא מטהר את המצורע במה שהמצורע הוא כמו מת, והדם הוא חיי הבריה. ודוקא קטני ישראל, ולא גוים\*, מה שנאמר עליהם (דברים ד, ד) "חיים כלכם", ובדבר זה רצו לטהר ולהחיות אותו. ומספר שלש מאות הוא דבר מופלג בחכמה, שיש בו חיות בעבור שיש בו שלישי שהוא אינו קצה, כי השנים כל אחד קצה, ומה שיש בו קצה יש בו סוף, שהוא המיתה, אבל האמצעי הוא שאין לו קצה. והוא סוד "יעקב אבינו לא מת" (תענית ה:), במה שהוא שלישי לאבות, והוא אמצעי, כאשר ידוע למבינים, ונתבאר בספר גור אריה בפרשת ויחי. וכל זה כוונו החרטומים.

#**וכיון ששמעו**= ישראל גזירה זאת, היו נאנחים ומקוננים, ואין "ויזעקו" אלא לשון קינה, שנאמר (יחזקאל כא, יז) "זעק והילל בן אדם". "ותעל שועתם" (שמות ב, כג), כמו שנאמר (איוב כד, יב) "ונפש חללים תשוע". "וישמע אלקים את נאקתם" (שמות ב, כד), נאקת חללים, כדכתיב (-ונאקת חללים תשוע-) ["ונאק נאקות חלל"] (יחזקאל ל, כד). ועוד כתיב (איוב כד, יב) "מעיר מתים ינאקו".

#**ומה שכתוב**= (שמות ב, כג) "ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה", אף על גב שעל דעת רז"ל פירושו שהיה שוחט בניהם, וזאת השועה עלתה אל האלקים, ואם כן מאי "מן העבודה" דקאמר. אלא כך פירושו, כי השועה הזאת, שהיא נאקת חלל, עלה אל האלקים מן העבודה. ובשביל שני דברים יחד, דהיינו שועת חלל והעבודה, "וישמע אלקים את נאקתם ויזכור אלקים את בריתו" (שם פסוק כד). שאם לא כן, אף\* על גב שהיה שועת חלל, לא היה גורם רק שיהיו נצולים מן הריגה ושחיטת בניהם. אבל עכשיו שעלתה "מן העבודה", היה גורם השועה שהיתה מן העבודה\* לזכור גם כן העבודה, ולהושיע אותם מהם. ואם לא היה נאקת חלל, לא היה גורם שנכנס צעקתם לפני האלקים, כי שועת חלל קרוב לכנוס לפני האלקים יותר מן העבודה. ולפיכך כתיב "ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה". כך פירשו חז"ל פסוקים אלו, והוא הנכון, וכל איש משכיל מודה לפירוש דברי חכמים, כי הם לפי החכמה.

#**"וישמע ה'**= את קולנו" (דברים כו, ז), כמו שנאמר. הוצרך להביא מקרא זה (שמות ב, כד) "וישמע את נאקתם", לומר כי השמיעה היתה בזכות אבות, כדכתיב (שם) "ויזכור אלקים את בריתו", ולא היתה בזכותם של ישראל. "וישמע ה' את קולנו", הזכיר השם המיוחד, ובפסוק "וישמע אלקים\* נאקתם" הזכיר שם אלקים. והטעם מפני שבקול\* שייך השם המיוחד, כי השם המיוחד אלקי יעקב, אשר נאמר עליו (בראשית כז, כב) "הקול קול יעקב", והבן זה מאוד. אבל שם "אלקים" נאמר אצל נאקתם, כי נאקת חלל נשמע במדת הדין, לכך נאמר "אלקים". והנה למעלה (פכ"א) הארכנו לבאר הכתובים, עיין שם.

#**"וירא את ענינו"**= (דברים כו, ז) זו\* פרישות דרך ארץ, כמו שנאמר כו'. דרשו המקרא הזה "וירא את ענינו ואת עמלנו ואת לחצנו" על פרישת דרך ארץ, ועל הבנים, ועל הלחץ. ואף על גב שנראה לפי פשוטו רחוק להיות "ענינו" בא על פרישת דרך ארץ, וכן "עמלנו" על הבנים, כי לפי פשוטו נראה "עמלנו" העמל והיגיעה שהיה להם במלאכה, ולמה פרשו "ענינו" על פרישת דרך ארץ, ו"עמלנו" אלו הבנים. דע כי הפסוק "וירא ענינו עמלנו לחצנו" הם שלשה דברים; הענוי הוא העדר הטוב, ואילו אמר "ענותנו" היה פירושו כמו (שמות א, יא) "ענותו בסבלותם", אבל "ענינו" פירשו עוני, והעוני חסרון הטוב. ו"עמלנו" פירושו דבר שהוא עמל בעיניו\*, ואין נפשו נחה בו, והוא טורח ומשא עליו. ו"לחצנו" הוא כמשמעו. לפיכך פירשו רז"ל כי העוני שהוא מורה על חסרון הטוב, אי אפשר לפרש על המלאכה והעבודה, שאין זה נחשב עוני, רק צער וקושי. אבל העוני הוא מה שהוא חסר טובה, וזה שהיו פורשים מנשותיהן, כי גזרו עליהם לעשות מלאכה בשדה, כדכתיב (שמות א, יד) "ובכל עבודה בשדה", ולא היו לנין בבתיהם, כדי להפריש אותם מנשותיהן, ולא היו פרים ורבים, וזה נקרא עניות\* בודאי מצד חסרון הטוב\*, והוא פרישת דרך ארץ.

#**"ואת עמלנו"**= (דברים כו, ז). אי אפשר לפרש על המלאכה, כי המלאכה בודאי שעבוד, שהוא יותר מעמל. ולכך דרשו ז"ל "ואת עמלנו" אלו הבנים, פירוש כאשר זרקו הבנים ליאור היה זה עמל בעיניהם. וזה נקרא "עמל", שכל דבר שהוא קשה על האדם ואינו נח בו נקרא זה "עמל". אבל אין פירושו כמו שמפרשים מפני שתולדות הבנים נקרא זה "עמלנו", שאין הדבר\* כך, אלא פירושו כמשמעו מה שהיה עליהם לטורח ועמל בעיניהם נקרא זה "עמל", וכדכתיב (ישעיה א, יד) "חדשיכם ומועדיכם שנאה נפשי היו עלי לטורח", כי הדבר שהוא קשה בעיני האדם הוא עליו לטורח ועמל, וזריקת בניהם ליאור הוא טורח עליהם, שאין זה נקרא "לחץ", רק עמל. והלחץ הוא כמשמעו.

#**ועתה יהיה**= כאן שלשה דברים; "ענינו" "עמלנו" ו"לחצנו"; הראשון הוא חסרון דבר. השני יותר מחסרון, שהוא עמל ויגיעה\*. השלישי הוא לחץ ודוחק גדול, עד שהוא רוצה לדחות את מציאותו ולאבדו, וזה בודאי יותר. והעמל דבר ממוצע בין השנים.

#**וכאשר תבין**= דברי חכמים תמצא כי התחיל במדריגה התחתונה, שראה הקב"ה פרישות דרך ארץ, ואחר כך הבנים, ואחר כך לחיצות\* נפש, לעקור את נפשם ממקום מדרגת הנפש, והבן את זה. ולכך דרשו אלו שלש מלות "ענינו" "עמלנו" ו"לחצנו" שלשה דברים אלו, להגיד כי מתחיל במדה של פרישות דרך ארץ, והוא ידוע, ואחר כך בבנים, ואחר כך בלחיצות נפשם, והבן זה היטב.

#**והביא ראיה**= לפרישות דרך ארץ מן (שמות ב, כה) "[וירא אלקים את בני ישראל] וידע אלקים". כי אין "וירא את בני ישראל" (שם) על הבנים שהשליכו\*, שלא שייך בזה "וירא את בני ישראל", כי הוי למכתב 'וירא הריגת בניהם'. ועל הלחץ לא שייך גם כן, דהוי למכתב 'וירא לחציהם', כדכתיב (שמות ג, ט) "וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לוחצים אותם". אבל על הפרישה של דרך ארץ שייך "וירא את בני ישראל", כי הפרישה אינו דבר רק שהוא חסר דבר, שייך בזה "וירא את בני ישראל" מה שהיה חסר לבני ישראל, ועל זה שייך "וירא את בני ישראל", כלומר שראה את ישראל מה שהם חסרים בעצמם.

<> קצת תמוה שאינו מבאר את הקטע "יכול מראש חדש, תלמוד לומר [שמות יג, ח] 'ביום ההוא'. אי 'ביום ההוא' יכול מבעוד יום, תלמוד לומר [שם] 'בעבור זה'. 'בעבור זה', לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מנוחים לפניך". והרבה קשיים יש בקטע זה, וכגון מה שייך קטע זה לכאן. ומהיכי תיתי שיתחייב ב"הגדת לבנך" החל מראש חודש, או מבעוד יום [הריטב"א והאברבנאל ועוד מפרשי ההגדה עמדו על שאלות אלו]. ולא מצאתי בשאר ספריו שיבאר קטע זה.

<> המובאים כאן בהגדה [יהושע כד, ב-ד] "ויאמר יהושע אל כל העם כה אמר ה' אלקי ישראל בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח אבי אברהם ואבי נחור ויעבדו אלהים אחרים. ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר ואולך אותו בכל ארץ כנען וארבה את זרעו ואתן לו את יצחק. ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו ואתן לעשו את הר שעיר לרשת אותו ויעקב ובניו ירדו מצרים". וישאל על פסוקים אלו שלש שאלות.

<> פירוש - בפסוק [יהושע כד, ג] נאמר "ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר ואולך אותו בכל ארץ כנען &**וארבה את זרעו**^ ואתן לו את יצחק", ובפשטות "וארבה את זרעו" עוסק ברבוי מעבר ליצחק [כי זה נאמר אחריו "ואתן לו את יצחק"], והכוונה היא לישמעאל [כפי שביארו שם המצודות והמלבי"ם]. והראב"ן כתב: "וארבה את זרעו - ישמעאל ובני קטורה". אמנם הרוקח והכל בו פירשו שרבוי הזרע האמור כאן היינו ביצחק, כמו שנאמר [בראשית כא, יב] "כי ביצחק יקרא לך זרע".

<> לשון האברבנאל [שער לז]: "מה ראה יהושע לזכור בדבריו לישראל ענין עשו וירושתו".

<> פירוש - אין נחור מזרעו של אברהם, אלא אחיו [בראשית יא, כו]. וכן האברבנאל [שער לה] כתב: "מה לו עם נחור אחיו".

<> כמו שנאמר [שמות יט, ה] "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ", וכתב רש"י [שם]: "אתם תהיו לי סגולה משאר אומות, ולא תאמרו אתם לבדכם שלי, ואין לי אחרים עמכם, ומה יש לי עוד שתהא חבתכם נכרת, 'כי לי כל הארץ', והם בעיני ולפני לכלום". וכן השריש הרמב"ן [דברים ז, ז], וז"ל: "'ויבחר בכם' מכל העמים שתהיו אתם סגולה ונחלה לו, כי הבחירה בכל מקום ברירה מן האחרים" [ראה למעלה פ"ח הערה 216, פל"ט הערה 141, פמ"ו הערה 4, ולהלן פ"ס הערות 30, 334]

<> שמעתי ממו"ר זצ"ל שלכך בלשון הקודש אותיות "בחר" הן אותיות "חרב", כי הבחירה באחד גונזת בתוכה את חורבנו של מי שלא נבחר.

<> יש להעיר, מה שייך בחירה של בן מאביו, והרי הבן אינו מפקיע מאביו, לעומת שני אחים, שאח אחד הוא מפקיע מאח שני. ועוד, שהקשה למעלה מנחור ולא מתרח ["למה הוצרך להזכיר נחור בענין זה, ואין לו ענין כלל אל אברהם"], ובתשובתו לא הזכיר כלל את נחור, אלא הזכיר רק את תרח, וזה תמיה גדולה. ולולא דמסתפינא היה נראה להגיה בדבריו "כי היה אברהם ונחור, ובחר הקב"ה באברהם". ואז מדובר בשני אחים [אברהם ונחור], כפי שבהמשך מדובר ביצחק וישמעאל, ויעקב ועשו, שהיו אחים. וכן נאמר [בראשית לא, נג] "אלקי אברהם ואלהי נחור ישפטו בינינו וגו'". הרי אברהם עומד לעומת נחור.

<> הם בני קטורה [בראשית כה, א-ד].

<> יש להעיר מדבריו למעלה פכ"ג [שיד.], שכתב שבחירה היא רק במיעוט מתוך הרוב [ולא אחד מתוך שנים], וכלשונו: "כי השליש העליון הוא יותר בקדושה, כמו הלב באדם, שהוא בחלק שלישי ולמעלה. וכן האוהל מועד היה שלשים אמה מן המזרח למערב [רש"י שמות כו, ה], עשר אמות האחרונות היה קדש הקדשים [רש"י שם פסוק לא]. לכך מצות המזוזה אחר שני שלישים [מנחות לג.]. והטעם ידוע, כי השליש הוא הקדוש יותר והנבחר, שכל דבר אשר נבחר ונברר, נברר המעט מן הרב. ולכך השליש הוא נבחר לקדושה, שהוא המעוט". ובדרוש על התורה [כה.] האריך בזה יותר, וז"ל: "כל ענין הבחירה וברירה לא יפול בפחות משלשה, שיהא נבחר אחד מתוך השלשה, וישארו השנים האחרים הרבים ממנו. לא כן אם היה נבחר אחד משנים, שאין זה בחירה, כי החצי הוא כמו הכל, דקיימא לן [פסחים עט.] מחצה על מחצה כרוב. ואין נקרא ברירה בקחתו את הרוב אל הכל. אמנם בהלקח אחד מהשלשה נקרא זה בחירה, שבחר באחד הזה יותר מאשר ברבים ממנו, המה השנים הנשארים. והוא שכתוב [תהלים קלה, ד] 'כי יעקב בחר לו י-ה ישראל לסגולתו'. שבמה שהיה יעקב השלישי לאבות, ומאתו נשרשה ונסתעפה האומה הישראלית היותה לעם, נקרא זה 'יעקב בחר לו' מבין שני האבות הראשונים. וכן עצם ישראל שהם חלק בחיריי, אחד מהשלש כתות חלוקות, שבכלל כל האומות, שהם ישראל, עשו, ושאר האומות" [הובא למעלה פ"ה הערה 131, פ"ו הערה 4, פי"ג הערה 6, ופכ"ג הערה 69]. ואיך כתב כאן "כי היה אברהם ותרח, ובחר הקב"ה באברהם". אך לא קשה מידי, שכאן אין כוונתו לבחירה מן השאר, אלא לבירור אחר בירור עד שלא היתה פסולת, וכמו שכתב בהמשך "הרי שלשה פעמים הוחזק לברר ולבחור דבר מדבר עד שנעשה שלשה פעמים טפה קדושה ברורה שאין בה פסולת. ולפיכך 'ויעקב ובניו', כלומר שכל בניו היו נבחרים, אין בהם פסולת, ושלשה פעמים זה אחר זה נתבררו".

<> כי בשלש פעמים הוחזק הדבר [יבמות סד:, וב"ק כג:]. ולמעלה פט"ו [מו.] כתב: "כי בשלשה גזירות הגזירה מתחזקת". וכן כתב שם בסוף הפרק [נח:]. ולהלן בזה הפרק כתב: "נמצא כי נגזר על זרע אברהם שלש גזירות זו אחר זו; גירות, עבודה, ענוי, ובשלשה הוחזק גלותם". ובגו"א בראשית פמ"ג אות כז [שטז:] כתב: "שאם כן היה מתחזק ברע, כי שלשה הוא חזקה". ובאור חדש פ"ט [תתתלו:] כתב: "יהיו מוחזקים בפורים... שלשה פעמים". ובח"א לסנהדרין צו. [ג, רב:] כתב: "מספר ג' בכל מקום מורה על החוזק, וכמו שאמר הכתוב [קהלת ד, יב] 'והחוט המשולש לא במהרה ינתק', ובכל דבר כאשר ירצה להחזיק דבר מתחזק בשלשה. ולכך ג' שנים הוי חזקה לכל דבר בכל מקום [ב"ב כח.]". וראה למעלה פט"ו הערה 90, פמ"ז הערה 30, ולהלן הערות 37, 282.

<> אודות שלא היתה פסולת בזרע יעקב, על כך אמרו חכמים [ויק"ר לו, ה] "אברהם יצא ממנו ישמעאל וכל בני קטורה. יצחק יצא ממנו עשו וכל אלופי אדום. אבל יעקב מטתו שלימה, כל בניו צדיקים". ועוד אמרו חכמים [פסחים נו.] "ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין, ונסתלקה ממנו שכינה. אמר, שמא חס ושלום יש במטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו. אמרו לו בניו... כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד", הרי שאצל יעקב כל בניו היו צדיקים, ומטתו שלמה. ולמעלה פ"ט [תצח.] כתב: "מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, זה הפך לזה... ויעקב נגד אמצעי כמו שאמרנו למעלה. לכך מדת יעקב מדת אמת, כי האמת אין לו נטיה לא לימין ולא לשמאל, לכך יעקב הוא נגד האמצעי שאין לו ימין ושמאל. וכל זרע יעקב זרע אמת, שלא היה פסולת בזרעו, אבל אברהם ויצחק היה פסולת בזרעם". ולהלן פס"ז כתב: "כי אברהם היה בו פסולת, ויצא ממנו ישמעאל. ויצחק היה בו פסולת, ויצא ממנו עשו. ואם היה נולד יעקב בפני עצמו, לא היה הטהרה מן הפסולת כמו כאשר הוא [עשו] נולד עמו, אז נברר הזרע... לקבל ענין אלקי, שהוברר יעקב לקדושה". ובגו"א במדבר פכ"ב אות מ [שעז:] כתב: "יעקב ובניו, היו כולם קדושים, ולא היה פסולת בזרעו, ולא עבר שם זר... שאין לנטות ימין ושמאל" [ראה למעלה פ"ט הערות 262, 263].

<> מעין כן כתב בתפארת ישראל פכ"ב [שכט.] ששמו של "אהרן" מורה על בחירה משולשת לכהונה, וז"ל: "ויראה כי על זה מורה שם 'אהרן'. כי מתחלה נבחרו ישראל מן האומות, ואחר כך נבחרו הלוים מתוך ישראל, ואחר כך נבחרו הכהנים מן הלוים, ואחר כך כהן גדול, כהן הראש [מ"ב כה, יח]. והנה היה לאהרן ג' בחירות אלו... ומפני שהאמצעי לעולם נבחר, שהרי ארץ ישראל, שהיא באמצע הישוב, נבחרה לקדושה, וירושלים באמצע ארץ ישראל נבחרה יותר, ובית המקדש באמצע ירושלים נבחר יותר לקדושה, ולפיכך האמצעי מורה על הבחירה [ראה להלן פ"ס הערה 348]. ולכך בשם 'אהרן' הרי"ש, כי אות הרי"ש הוא אמצעי במאות, כי שי"ן הוא אות ג', והוא רוב אותיות המאות, ואין זה אמצעי. אבל הרי"ש הוא חצי אותיות המאות, והאמצעי עומד בחצי הדבר. וכבר אמרנו כי האמצעי מורה על הבחירה מתוך הכלל, וזהו נגד הבחירה הראשונה שהובחרו ישראל מן האומות. ואחר כך הנו"ן אות אמצעי באותיות העשיריות, והוא נגד בחירה שניה, שהובחרו הלוים מן ישראל. והה"א בשם 'אהרן' והוא אות אמצעי באותיות היחידים, נגד מה שהובחרו הכהנים מן הלוים שנבחרו. והאל"ף שיש בשם 'אהרן' שהוא כהן גדול, כהן הראש על הכהנים, ולפיכך יש בו אל"ף... הרי לך כי שם 'אהרן' הוא שנבחר ונתיחד לגמרי".

<> והעבדות היא גנות הגוף, וכמו שכתב בח"א לקידושין כח. [ב, קלא:]: "הקורא לחבירו 'עבד' [יהא בנדוי (שם)]... הוא גנות הגוף, מפני שהעבד הוא הגוף נוטה אל החמרי, שכן אמרו [יבמות סב.] 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], עם הדומה לחמור". וראה למעלה פמ"ד הערה 17, שנלקטו שם הרבה מקבילות המורות על חומריות העבד הנלמדת מהפסוק "שבו לכם פה עם החמור" [הובא למעלה פנ"ב הערה 80].

<> "מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו" [כדעת רב (פסחים קטז.)]. וכן ביאר למעלה פנ"ב [לאחר ציון 73], וז"ל: "'מתחלה עובדי עבודה זרה' הוא הגנות, שזהו גנות דבק בנפש, כי בודאי שאין הגוף מקבל פחיתות העבודה זרה, כי אם הנשמה", ושם הערה 74.

<> דע כי למעלה פמ"ג [רנא.] כתב כי בשעבוד מצרים גופא היה שעבוד לגוף ושעבוד לנפש, וכלשונו: "כאשר 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". וכן להלן פ"ס [לאחר ציון 201] כתב: "היו ישראל בשעבוד מצרים מצד חלק האחד, הוא הגוף, על זה אמר 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים', שהוא 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. וכאשר 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". וכן למעלה פ"ג [רו:] ביאר כי עבודות מצרים היא לגוף ועינוי מצרים היא לצורה ["מה שהיו עם מיוחד עם ישראל, עם אלקי אברהם בפרט" (לשונו שם רט:)]. ומעתה יש להקשות, שכשם שהגנות הגופנית מתבטאת בעבדות מצרים ["עבדים היינו לפרעה במצרים"], כך גם הגנות הנפשית מתבטאת בעבדות מצרים, ומה הצורך להרחיק נדוד ל"מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו" כדי להגיע לגנות נפשית. ויל"ע בזה.

<> מה שכתב "והקב"ה העלם מן הגנות אל השבח והעלוי" יוסבר היטב על פי דבריו למעלה פנ"ב [לאחר ציון 60], וז"ל: "כי השבח שקודם לו גנות יותר שבח, כמו שתראה כי היום קודם לו הלילה, וזה מפני כי השלימות אינו נמצא בהתחלתו בעולם הזה. וכאשר יגיע לנמצא שלימות מה, אי אפשר שיהיה לו אותה המעלה בתחילתו, כאשר היא מדריגה עליונה אלקית, שאין המקבל ראוי אל מעלה הגדולה האלקית שיהיה כך מהתחלתו. לפיכך המעלה אלקית יוקדם לה גנות, ולבסוף יעלה אל מעלה האלקית, כי כך ראוי אל מעלה האלקית, שלחסרון המקבל אינה נמצאת בו תחלה. וזה נמשך אל הויית העולם הזה שאין בתחלתו נמצא מעלתו, אבל התחלתו הוא בשפלות, ומתעלה באחרונה... ולכך דבר זה מורה על המעלה האלקית, אשר היה להם תחלה גנות, ואחר כך היה הקב"ה מעלה אותם אל מדריגה האלקית, וזהו כפי סדר העולם כמו שאמרנו". הרי "מתחיל בגנות ומסיים בשבח" נועד בכדי להגיע למעלה האלקית, והם הם הדברים שכתב כאן.

<> לשון ההגדה [שם] "'וירד מצרימה' - אנוס על פי הדבור".

<> שאלת האברבנאל [שער לט], וז"ל: "באומרו 'ויעקב ובניו ירדו מצרימה', והוא מאמר קשה, שיורה שהם ירדו שמה מרצונם ובחירתם. ואינו כן, כי אם מפני גזירת בין הבתרים, וכמו שדרשו 'וירד מצרימה', אנוס על פי הדיבור. וראוי שנדע הירידה הזאת אם היתה אליהם בחירית או מוכרחת".

<> "וזהו שאמר 'ויעקב ובניו ירדו מצרימה' מעצמם" [הוספה בכת"י (שלו)]. ואמרו חכמים [שבת פט:] "ראוי היה יעקב אבינו לירד למצרים בשלשלאות של ברזל ["כדרך כל הגולים, שהרי על פי גזרת גלות ירד לשם" (רש"י שם)], אלא שזכותו גרמה לו". וראה להלן [לאחר ציון 145] בהכרח לומר שיעקב ירד מצרימה בעל כרחו, ולא ברצונו.

<> מכנה את החלק הראשון של הספר "פרקים" סתם [כגון למעלה פכ"ג (שנג:, שנה.), פמ"ג (רטו:), פמ"ז (תלח:), וס"פ עב], ואת החלק הזה "הגדה" [כגון למעלה פכ"א (רנא:), פכ"ג (שנא.), פל"ב (תקנז:), פל"ג (תקעח:), פל"ד (תרב., תרטו:), ופל"ו (תרסח., תרפה:)]. וראה להלן הערה 45, ופ"ס הערה 434.

<> לשונו למעלה ר"פ יא [תקלב.]: "אחר שגזר הגזירה על זרעו של אברהם, ראינו ההשגחה הגדולה להוריד את זרעו של אברהם למצרים. שלא תאמר כי היה הגלות של ישראל במצרים במקרה, רק הכל בהשגחה נפלאה. ובמדרש רבות [ב"ר פו, ב], רבי ברכיה אמר בשם רבי יודא בר סימון, לפרה שהיו מושכין אותה למקולין, ולא היתה נמשכת. מה עשו לה, משכו את בנה לפניה, והיתה מהלכת אחריו על כרחה שלא בטובתה. כך ראוי היה יעקב לרדת מצרים בשלשלאות של ברזל ובקולרין, אמר הקב"ה, בני בכורי הוא, ואני נוהג בו מנהג בזיון... אלא הריני מושך את בנו לפניו... ואמר מאחר שהיתה גזירה מן הקב"ה שירד מצרימה, היה ראוי להיות הגזירה יוצאת לפעל בכח גדול ובמדת הדין ובהכרח, מאחר שהיתה הגזירה שירד מצרימה. אלא בשביל הצדיק עשה שלא יהיה לו בזיון... עכשיו שעל ידי יוסף שהיה חי הורד, שהיה זה פלא, היה מפורסם הדבר ונודע כי הוא יתברך קיים גזירתו" [ראה להלן הערה 150]. ולמעלה פ"ט [תמב.] כתב: "כי כאשר האדם ידקדק בזה לומר שישראל באו בגלות בשביל מכירת יוסף, ימצא שזה הפך משמעות הכתוב, שהקב"ה אמר לו לאברהם קודם לידת השבטים [בראשית טו, יג] 'ידוע תדע כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה'. וכל מי שיש לו עינים לראות יראה כי סבת המכירה כדי שיבא לירידת מצרים, שכן דרשו במקומות הרבה 'וישלחהו מעמק חברון' [בראשית לז, יד], מעצה עמוקה של צדיק הקבור בחברון, שנאמר לו [בראשית טו, יג] 'כי גר יהיה זרעך'. והנה היה השעבוד של מצרים סבה למכירה, לא שתהא המכירה סבה לשיעבוד". ולמעלה פ"י [תקכב:] כתב: "אבל שנאמר דברים אשר אין להם יסוד כי מכירת יוסף הסבה לעונש שיעבוד מצרימה, דבר זה לא יתכן, כמו שאמרנו למעלה, כי אדרבה ירידת מצרים הוא הגורם למכירה". ובהמשך שם [תקכט:] כתב: "כל זה מלמד לך כי ירידתם למצרים היתה הסבה למכירת יוסף, לא שתהא המכירה סבה לירידת מצרים". וראה להלן הערה 148.

<> "ברוך שומר הבטחתו לישראל, ברוך הוא, שהקב"ה חישב את הקץ לעשות. כמה שאמר לאברהם אבינו בברית בין הבתרים. שנאמר [בראשית טו, יג-יד] 'ויאמר לאברם ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אתם ארבע מאות שנה. וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול'". וכן יבאר כאן את קישור המשך ההגדה "והיא שעמדה לאבותינו ולנו, שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותנו, אלא שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו, והקב"ה מצילנו מידם".

<> כמו שאומרים כאן "שהקב"ה חישב את הקץ". ובחידושי מרן רי"ז הלוי [שמות יב, מ] האריך לבאר ענין הקץ, ומתוך חביבות דבריו נביאם, וז"ל: "'ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה' [שמות יב, מ]. יעויין שם בפירוש רש"י ורמב"ן שהביאו מסדר עולם [פ"ג] דהמנין הזה מתחיל מברית בין הבתרים, ומשעה שנולד יצחק לא היה רק ת' שנה, שמאז נתקיים [בראשית טו, יג] 'כי גר יהי זרעך וגו''. ולכאורה הדבר צריך ביאור, מאי שייטי של ברית בין הבתרים לחשוב ממנו. ואי משום שאז נאמר לו כי יהיו גרים ארבע מאות שנה [שם], הלא נאמר בהברית רק 'ארבע מאות', ולא שלשים. וגם נאמר בו 'זרעך', שזה רק משנולד יצחק. אם כן השלשים אינם מוסיפים כלום לענין החשבון, ולמה הוצרך הכתוב להזכירם כלל. ומאי האי דקמסיים [שמות יב, מא] 'ויהי מקץ שלשים שנה וארבע מאות שנה ויהי בעצם היום הזה וגו'', יעויין שם בפירוש רש"י שהביא מהמכילתא [שם] 'מגיד שכיון שהגיע הקץ לא עכבן המקום כהרף עין'. והלא הקץ הוא ת' שנה משעה שנולד יצחק, ומה זה שתלה הכתוב יציאתן בת"ל שנה מברית בין הבתרים, שזה לא הוזכר כלל בהברית, ולכאורה אין זה מעלה ומוריד כלל לענין יציאתן ממצרים. ויעויין שם בפירוש רש"י שמסיים עוד 'בט"ו בניסן נולד יצחק, בט"ו בניסן נגזרה גזירת ברית בין הבתרים', ומשמע מזה דבאמת גם שעת הברית נוגעת לחשבון גאולתן ויציאתן ממצרים, וכל זה צריך פירוש וביאור. והנראה לומר בביאור הדבר, דבאמת שני דברים נאמרו לאברהם בברית בין הבתרים; חדא, גזירת גרות ועבדות ועינוי של ת' שנה, כדכתיב בקרא. ושנית נאמר לו אז קץ של גאולה, וכדכתיב [שמות יב, מב] 'הוא הלילה הזה לה''. ופירשו חז"ל [מכילתא שם] 'הוא הלילה שאמר לאברהם בלילה הזה אני גואל את בניך'. והנה מצינו בגלות בבל שהגזירה היתה כי יהיו בגלות שבעים שנה, כדכתיב בקרא [ירמיה כט, י]. אבל בגלות זה האחרון לא נאמר שום זמן כמה יהיו בגלות, כי [תהלים צה, ז] 'היום אם בקולו תשמעו', ויכולין להגאל בכל יום [סנהדרין צח.], ומעיקרי האמונה כי נחכה לו בכל יום שיבא. אבל להיפוך, נאמר בו קץ של גאולה, כי לזמן הזה מוכרחים הם להגאל, וכדכתיב בחבקוק [ב, ג] 'ויפח לקץ ולא יכזב'. ואמרו חז"ל [סנהדרין צח.] 'לא זכו בעתה' [ישעיה ס, כב]. ובגלות מצרים היו שני הדברים; דעצם הגלות נאמר בו זמן של ת' שנה, ומלבד זה נאמר בו גם קץ של גאולה 'בלילה הזה אני גואל את בניך'. ועיין בילקוט תהלים [ח"ב רמז תתסה], אמר רבי אלעזר, אין ישראל נגאלין אלא מתוך ה' דברים; מתוך צרה, מתוך תפלה, מתוך זכות אבות, מתוך תשובה, מתוך הקץ וכו''. וכן אתה מוצא כשנגאלו ישראל ממצרים מתוך חמשה דברים נגאלו וכו'', וקחשיב שם גם 'מתוך הקץ'. והיינו כמו שכתבתי דמלבד זמן הגלות שנגזר עליהם, שהוא ת' שנה, עוד נאמר לאברהם גם קץ של גאולה, ומתוך זה נגאלו. והקץ הוא כמו קץ של גאולה העתידה במהרה בימינו אמן, שהזמן הוא לענין הגאולה... והנה הזמן של הגלות שהוא ארבע מאות שנה שנגזר עליהם, זה מתחיל משעה שנולד יצחק, וכדכתיב בקרא 'כי גר יהיה זרעך וגו''. אבל הזמן של הקץ של גאולה שנאמר אז לאברהם 'בלילה הזה אני גואל את בניך' זה אינו תלוי כלל בלידת יצחק, רק הותחל חשבונו תיכף משעת הברית. וזהו נאמר במקרא זה ד'ויהי מקץ שלשים שנה וארבע מאות שנה ויהי בעצם היום הזה יצאו כל צבאות ה' מארץ מצרים' [שמות יב, מא], דחשבון הקץ של הגאולה כך היה ארבע מאות ושלשים שנה משעה שנכרת עמו הברית. והיינו דקמסיים בתריה [שם פסוק מב] 'ליל שמורים הוא וגו' הוא הלילה הזה לה' וגו''. דמלבד זמן הגלות שנגזר עליהם, נאמר עוד לאברהם גם קץ של גאולה 'בלילה הזה אני גואל את בניך', וחשבון זה הותחל משעת ברית בין הבתרים. והן הן דברי רש"י ד'בט"ו בניסן נולד יצחק, ובט"ו בניסן נגזרה גזירת בין הבתרים', דבאמת שני חשבונות נפרדים הם; דחשבון ת' שנה של הגלות התחיל משעה שנולד יצחק, וחשבון ת"ל של קץ גאולתן התחיל משעת ברית בין הבתרים, ושניהם כלו כאחד בט"ו בניסן. ונראה דזהו שאנו אומרים בהגדה של פסח 'ברוך שומר הבטחתו לישראל ברוך הוא שהקב"ה חישב את הקץ וכו''. דבשביל הבטחתו שהבטיח לאברהם שבלילה הזה יגאל את בניו, חישב וצמצם שגם הת' שנה של גרות ושעבוד שנגזר עליהם יסתיימו ברגע זו עצמו, דבאמת שני חשבונות נפרדים הם כמו שכתבתי למעלה, אך הקב"ה בשביל הבטחתו צמצם אותם שיסתיימו שניהם כאחד בשעה אחת, בכדי שיגאלו לזמן המובטח".

<> מלים אלו ["אשר עמדו עלינו תמיד לכלותנו"] לכאורה אינן מוסבות על לבן ומצרים [כי הם לא תמיד עמדו עלינו לכלותינו], אלא על "שונאינו" שהוזכרו לפני לבן ומצרים. אמנם להלן כתב [לאחר ציון 94] שלבן "תמיד רצה לאבד אותו [את יעקב], לא בשעה אחת". ולפי זה ניתן לומר על לבן [וכן על פרעה] שהם "עמדו עלינו תמיד לכלותנו".

<> והביאו רש"י [בראשית טו, יד] "וגם את הגוי - 'וגם' לרבות ד' מלכיות, שאף הם כלים על ששיעבדו את ישראל". וכן כתב השבלי לקט, וז"ל: "והיא שעמדה לאבותינו ולנו. פירש אחי רבי בנימין נר"ו הבטחת הגאולה שהבטיח הקב"ה לאברהם אבינו בין הבתרים כשהראה לו השעבוד וגליות, היא אותה ההבטחה שעמדה לאבותינו במצרים ובבבל ובמדי וביון, והיא העומדת לנו באדום, שאז הראה לו כל הגליות, וכן הוא מפורש בבראשית רבה... 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול' על כולן הוא אומר כן. 'שלא אחד בלבד עמד עלינו', כלומר לא המצרים בלבד עמדו להרע לנו, אלא בכל דור ודור עומדים עלינו להרע לנו ולכלותינו בכח אותה הגזירה של גליות שנגזרה בין הגזרים, והקב"ה מצילנו תמיד מידם כאשר הבטחתנו".

<> הנה למעלה בפ"ח לא הביא את הדרשה "וגם" לרבות ארבע מלכיות, אך עסק שם בהרחבה ברמזים שנאמרו בברית בין הבתרים לארבע המלכיות, יעו"ש [שצא.-תכט.]. ובתוך דבריו שם כתב [תט.]: "כלל הדבר, המראה הזה הוא שהראה לו הדברים העתידים, כי אברהם הוא שהיה ראש ועיקר ישראל. וידוע כי אחר התחלת הדבר ימשך הכל, שהענין נותן כך שימשך הכל אחר התחלה. ועכשיו הוא התחלת בחירת אברהם במה שכרת עמו ברית, והראה לו כל דבר אשר ימשך. וכאשר אמרו האצטגנינים, כי כאשר יִוָּלֵד האדם, באותה שעה יוכל לראות כל מקריו אשר הם עתידים לבא עליו כל ימיו, מצד אשר הכל נמשך אחר שעה ראשונה. ולפיכך גם כן כאשר הקב"ה כרת ברית עם אברהם, היא שעה ראשונה אשר לקח הקב"ה אותו אליו, והראה לו העתידות כלם אשר ראוי לבא על ישראל". ושם בכת"י [שכה.] כתב: "יש לך לדעת כי אברהם הוא היה ראש ועיקר ישראל, וידוע כי מן העיקר נמשך כל האילן... ולפיכך הראה לאברהם כל הדברים העתידים לבא על בניו, מצד שאברהם היה ההתחלה, ומפני כך הראה לו כל המלכיות אשר ימשלו על בניו, ויציאתם מהם לחירות. שכן היה ראוי להודיע לו, כי עתה בא לכרות עמו ברית זאת שלא תופר". ובח"א לב"ב טז: [ג, עה:] ציין לדבריו למעלה, וכלשונו: "כי אברהם הוא התחלה אל העולם, וזה נקרא [בראשית יז, ה] 'אב המון גוים נתתיך', רצה לומר כי הוא אב והתחלה לכל הגוים. ואחר ההתחלה נמשך הכל, ודבר זה בארנו והארכנו מאוד בחבור גבורות ה', ובארנו כי בשביל זה הראה הקב"ה לאברהם שעבוד מצרים ושעבוד ארבע מלכיות עד היום האחרון, כי אחר ההתחלה ימשך הכל, וכמו שבארנו שם באריכות" [הובא למעלה פ"ח הערה 219. וראה להלן פס"א הערה 127].

<> פירוש - הגנות הקשה שהיתה לישראל מעוררת שאלה [שיביא מיד], והתשובה עליה תהיה "והיא שעמדה", וכמו שמבאר והולך.

<> וכל שעבוד הוא מיעוט מציאותו של המשועבד [כמלוקט למעלה פמ"ג הערה 206, פנ"ב הערה 178, ופנ"ט הערה 42], וק"ו שעבוד קשה.

<> "ולמה לא נאבדו ישראל" [הוספה בכת"י (שלו)]. ונראה שהמלים "ומי הוא השומר אותם" נאמרו כנגד הגנות של "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו", שהואיל וישראל עבדו ע"ז, אזי אין להם זכויות שיגינו עליהם, ולכך מי הוא השומר אותם שלא יכלו.

<> יש להבין, שאף ללא חישוב הקץ התמידי, מ"מ הקב"ה הבטיח לאברהם [בראשית טו, יד], "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול", וכן "ודור רביעי ישובו הנה" [שם פסוק טז], ומדוע אין ההבטחה בעצמה מחייבת שמירת ישראל מאבדון, אף ללא "שהקב"ה היה מחשב תמיד לעשות". ויש לבאר זאת על פי דבריו המסולאים של הבית הלוי [שמות יב, מג], שכתב: "הנה בהגדה של פסח אמרו 'ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנחנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים'. וכבר ידוע ומפורסם הפירוש בזה, דאם היו שוהין עוד איזו זמן במצרים, לא היה להם מקום להגאל עוד לעולם. ולהסביר הכוונה בזה, דהמצריים בשיעבודם החטיאו אותם באונס, עד שישראל נשתקעו בעבירות ובטומאתן של מצרים, ואם היו שם עוד היו נשקעים כל כך בטומאה, עד שלא היה נשאר בלבם שום רושם קדושה ממה שירשו מאבותיהם אברהם יצחק ויעקב, והיו מושרשים בטומאתן בלא שום הבדל, ושוב לא היה להם שום יחוס לאבותינו, ולא היה מקום להבטחת 'כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול', דההבטחה הרי היה לגאול זרעו של אברהם, ולא למי שאינו נקרא זרעו. וכמו דעשו וישמעאל לא נקראו זרעו, כמו שאמר הכתוב [בראשית כא, יב] 'כי ביצחק יקרא לך זרע', ודרשו [נדרים לא.] 'ביצחק', ולא כל יצחק. זהו מה שנוכל להסביר על פי פשוטו מה שהובא בשם קדוש ה' האר"י ז"ל, דאם היו שוהין במצרים היו נכנסים בשער החמשים של טומאה, ולא היו נגאלים לעולם. והנה כבר ידוע דהגזירה בבין הבתרים היה על ארבע מאות שנה, והם לא היו רק רד"ו שנים [רש"י בראשית מב, ב]... דבאמת נגאלו ממצרים תוך הזמן. וז"ל הילקוט [שמעוני ח"א רמז קצ] על פסוק [שמות יב, ב] 'החודש הזה לכם', 'קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים' [שיר השירים ב, ח]. בשעה שבא משה ואמר להם בחודש הזה אתם נגאלים, אמרו לו, לא כך אמר הקב"ה לאברהם אבינו 'כי גר יהיה זרעך כו' ארבע מאות שנה', והלא אין בידינו אלא מאתיים ועשר שנה. אמר להם &**הואיל והוא חפץ בגאולתכם, אינו מביט בחשבונותיכם**^, אלא מדלג על ההרים על הקצים והחשבונות. הרי אומר להדיא דגאלם תוך הזמן... והטעם לזה הוא כמו שנתבאר, כיון דלא יכלו להתמהמה שם עוד, ואם היו שוהים לא היה נגאלים לעולם, ונגאלו תוך הזמן". נמצא שההבטחה עצמה של הגאולה אינה מחייבת את שמירת ישראל מאבדון, ורק חישוב הקץ, המורה על השתוקקותו של הקב"ה לגאול את ישראל ["הואיל והוא חפץ בגאולתכם"], הוא המחייב שמירת ישראל. וראה הערה הבאה.

<> על פי המבואר בהערה הקודמת, גם הבטחת הגאולות העתידיות אינן רק הבטחה גרידא, אלא יש בה גם חישוב הקץ. וכן כתב השבלי הלקט [שגרס "מחשב את הקץ"], וז"ל: "שהקב"ה מחשב את הקץ לעשות מה שאמר לאברהם אבינו בין הבתרים. פירש אחי רבי בנימין נר"ו שזה שאמר 'שהקב"ה מחשב את הקץ', לא קאי איציאת מצרים, אלא אגאולה אחרונה קאי, והוא להחזיק את לב אומרי ההגדה, לפי שבבשורת בין הבתרים הראה לו הקב"ה לאברהם אבינו כל הגליות, ושעבודן וגלותן וגאולתן. ועכשיו שבאין לספר ביציאת מצרים, לבם מתחזק על ההבטחה שהבטיחן, ומשתעשעין ומתנחמין בה שעתיד לקיימה להן באחרונה, כמו שקיים בראשונה. וכה פתרונו; 'ברוך שומר הבטחתו של ישראל', כלומר ברוך המקום שעתיד לשמור לנו ההבטחה של גאולה, שהבטיחנו ברוך הוא שהוא מהשב את הקץ תמיד, ואומר מתי יבא הקץ והעת של גאולה לעשות מה שאמר והבטיח לאברהם אבינו בין הבתרים... ובכולהו חתם 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול', הרי הבטחה של גאולה".

<> "צא ולמד מה בקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו; שפרעה לא גזר אלא על הזכרים, ולבן ביקש לעקור את הכל".

<> ממה שכתב "לפני &**הזכרתו יתברך**^ ולאחריו" משמע שזהו דין בהזכרת שם שמים, וכמו שכתב הרוקח: "ברוך הוא - צריך לומר, כדכתיב [משלי י, ז] 'זכר צדיק לברכה', זכר צדיקו של עולם לברכה". וכוונתו לדברי הגמרא [יומא לז.] "'זכר צדיק לברכה', אמר להם נביא לישראל, בשעה שאני מזכיר צדיק עולמים, אתם תנו ברכה". אך אין נראה שזו כוונת המהר"ל, כי למעלה פנ"ג [לאחר ציון 68] ביאר כן גם את הבבא "ברוך שנתן תורה לישראל, ברוך הוא", ושם לא נזכר שם שמים. לכך נראה שכוונתו בפשטות שיש בזה תוספת ברכה, וכמו שכתב הרמב"ן [בראשית כז, כט] "הנה הברכה בראש ובסוף". וכן כתב גם למעלה פנ"ג [לאחר ציון 66]: "וכפל הדבר לומר '[ברוך] המקום ברוך הוא', לתוספת ברכה, שיהיה ברכה לפני הזכרת שמו יתברך, וברכה אחריו. וכן אחר כך 'ברוך שנתן תורה לעמו ישראל ברוך הוא'" [ראה למעלה פנ"ג הערה 68]. ובכת"י כאן [שלז] כתב: "ומה שכפל הדברים לומר 'ברוך שומר הבטחתו ברוך הוא', כך פירושו; ברוך הקב"ה על דבר זה ששמר הבטחתו לישראל. ושלא תאמר דווקא בדבר הזה צריך, ולא בענין אחר, אמר 'ברוך הוא', בכל דבר הוא ברוך ומבורך. ועוד, לכך כפל הדבר, לחזק הברכה והשבח". וראה למעלה פנ"ג הערה 69, שזהו יסוד נפוץ בספריו שהכפל בא לחזק. וראה להלן פנ"ו הערה 141.

<> אע"פ שאין בזה שעבוד, וכמו שמבאר.

<> לשונו למעלה פ"ל [תקכח.]: "כי היה שלשה דברים; תחלה גרות, אף על גב שאין משועבד לאחר, מצד שהוא גר אין לו כח כמו התושב, לפי שהוא ברשות אחרים. ואחר כך הוסיף עליהם שעבוד, כדרך שמשעבדים העבד. ואחר כך הוסיף עליהם הענוי, שהוא ענוי יותר ממה ששאר עבד משועבד, וזה נקרא ענוי". ולהלן פ"ס [לאחר ציון 186] כתב: "נגזר על זרע אברהם שלשה דברים; 'כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה וגו'', הזכיר בהם שלשה דברים; גירות, עבודה, וענוי, והם שלשה דברים, האחד יותר קשה מן השני. וזה כי הגירות בתוך ארץ נכריה, ואין להם כח, והם כפופים תחת אחרים, כמו הגר שיד אחר עליו, ומכל מקום אין משועבד לאחר. 'ועבדום' הוא יותר מזה, שהוא משעבד בו. ומכל מקום השעבוד הזה כמו כמה עבדים משועבדים לאדוניהם, ואין דבר זה יוצא ממנהגו של עולם, שכמה עבדים יש. אבל הענוי הוא דבר יותר מכשעור, שאין האדון מענה את עבדו, אבל הוא משעבד בו, ואין מענה אותו. ולפיכך 'וענו אותם' הוא יותר". ואודות שאין האדון מענה את עבדו, בהוצאת מכון מהר"ל [הערה 123] הביאו שכך אמרו חכמים [גיטין יב:] "ניחא ליה כי היכי דלשבח עבדיה", ופירש רש"י [שם] "דלשבח עבדיה - בגוף בריא". ובכת"י [שלז] במקום לכתוב "סתם אדם אין משעבד עבדו בענוי" איתא "סתם אדון אין משעבד עבדו בענוי". וראה להלן פ"ס הערות 189-191.

<> רומז לכך שחזקה היא בשלש פעמים, וכמבואר למעלה הערה 11.

<> בא לבאר כי לשלשה דברים אלו [גרות עבדות ועינוי], יש שלש התחלות זמן שונות.

<> אודות שהגירות החלה בלידת יצחק, כן כתב רש"י [בראשית טו, יג]: "כי גר יהיה זרעך - משנולד יצחק עד שיצאו ישראל ממצרים ת' שנה.... בארץ לא להם - ולא נאמר 'בארץ מצרים', אלא 'לא להם', ומשנולד יצחק 'ויגר אברהם וגו'' [בראשית כא, לד]". ושוב כתב רש"י [שמות יב, מ] "משנולד יצחק עד עכשיו ת' שנה, משהיה לו זרע לאברהם נתקיים 'כי גר יהיה זרעך'". ומה שכתב כאן "ומן לידת יצחק עד שמתו השבטים היה גירות", אין כוונתו שהגירות הפסיקה כשמתו השבטים [שהרי הגירות היתה לת' שנה], אלא כוונתו שעד שמתו השבטים היתה רק גירות, ומשמתו השבטים נתווספה עבדות לגירות. וראה למעלה פל"ח [תשכ:-תשכד:], והערה הבאה.

<> לשון רש"י [שמות ו, טז]: "ושני חיי לוי וגו' - למה נמנו שנותיו של לוי, להודיע כמה ימי השעבוד, שכל זמן שאחד מן השבטים קיים לא היה שעבוד, שנאמר [שמות א, ו] 'וימת יוסף וכל אחיו', ואחר כך [שם פסוק ח] 'ויקם מלך חדש', ולוי האריך ימים על כולם". ולמעלה פי"ב [תקנה:] הביא דברים אלו. אמנם למעלה פ"ט [תנא:] כתב: "כי השיעבוד התחיל מעת שהיו שבעים נפש". וזה היה כשירדו מצרימה, וכמו שנאמר [בראשית מו, כז] "כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים", וכמו שמבאר והולך. וכן כתב למעלה פ"י [תקכא.], וז"ל: "השיעבוד היה מזמן שבאו למצרים, ושם היו ארבע דורות". ולמעלה פי"א [תקמז.] כתב: "כי עם ביאתן למצרים היו שבעים נפש... כי לא היה ראוי השעבוד והירידה למצרים רק עד שהיו שבעים נפש... באותה שעה שבאו מצרימה, והתחיל השיעבוד, היו שבעים נפש". הרי שמבאר שהשעבוד החל כשהיו שבעים נפש, וזהו מיד כשירדו מצרים, כשכל השבטים עדיין היו חיים. ויש לומר, שלמעלה ר"פ יב [תקנד.] ביאר שהיו כמה שלבים בשעבוד, וכלשונו: "כבר הודעתיך שלא היה השיעבוד הגמור לישראל כאשר יעקב עדיין קיים, כי כל זמן שהיה יעקב קיים לא היה אפשר למצרים להיות גוברים עליו מפני מדריגת יעקב. והוא היה מצרף אליו שבעים נפש, שהם יוצאי ירכו... ואין הפירוש שלגמרי התחיל השיעבוד אחר שמת יעקב, שהרי אמרו [שמו"ר א, ח] 'למה נמנו שנותיו של לוי, להודיע כל זמן שאחד מן השבטים קיים לא היו משועבדים'. אלא פירוש הדבר שכאשר מת יעקב היה שעבוד על ישראל, ולא היה השעבוד בקביעות עד שמת לוי, אז היה השעבוד בקביעות". נמצא שהשלב הראשון של השעבוד החל כשהיו שבעים נפש, והוא הלך והעמיק יותר לאחר מיתת יעקב ומיתת השבטים. וכן כתב למעלה בכת"י [שלב.], וז"ל: "משנולד יצחק היה הגירות, ולא היה שעבוד עליהם, מפני שלמעלת יצחק אבינו ויעקב והשבטים אין ראוי שתהיה אומה אחרת משעבדת בהם עד שהיו ע' נפש, ואז ירדו מצרים, ואז נקרא שעבוד בודאי, כיון שהיו תחת רשותם. אבל... לא היה השעבוד בפועל על השבטים וע' נפש... ושלש מדריגות נחלק; כי קודם שהיו ע' נפש לא היה שייך ירידה לגמרי, ולא היה שתוף ודמיון אל המצרים. וכאשר היו ע' נפש היה ירידה אל מצרים, ולהיות עומדים תחת רשות מצרים, עד אחר שמתו כל הדור. ואז התחיל השעבוד הגמור, והבן הדברים האלו". וראה למעלה פ"ט הערה 59, פ"י הערות 9, 40, 67, פי"א הערה 79, ופי"ב הערות 2, 10.

<> לשונו למעלה פכ"ו [תכה:]: "פ"ו הוא ימי השעבוד הקשה, משנולדה מרים עד שיצאו היו פ"ו שנה. כי משה כאשר יצאו היה בן שמונים, ואהרן שמונים ושלשה [שמות ז, ז], ומרים בת שמנים וששה, ומשנולדה מרים התחיל [שמות א, יד] 'וימררו את חייהם', ולפיכך נקראת 'מרים' על שם 'וימררו', כמו שנתבאר". ותוספות בכורות ד. [ד"ה ואהרן] כתבו: "מרים גדולה ממנו [מאהרן] ג' שנים, כדאמר במדרש [שמו"ר א, יג] כמו שהיה אהרן גדול ממשה ג' שנים". ובמדרש שלפנינו לא אמרו כן להדיא, אלא שכך היא משמעות המדרש, וכפי שביאר [שם] החדושי הרש"ש אות יט. וכדבריו כאן כתב למעלה פי"ב [תקנו., תקסד.]. וכן אמרו בפסיקתא דרב כהנא [פסקא ה אות ט]: "עיקר שעבודן של ישראל במצרים לא היה אלא שמונים ושש שנה, משעה שנולדה מרים. ולמה הוא קורא 'מרים', אמר רבי יצחק, לשון מרור, כמה דאת אמר 'וימררו את חייהם'". וכן הוא בשיהש"ר ב, יא, והובא בגו"א שמות פ"ג אות י [נח:]. וראה למעלה פי"ב הערה 10, ופכ"ו הערה 37.

<> "כדי לגמור עונש שלהם" [הוספה בכת"י (שלז)]. ורומז בכת"י לדברי המפרשים שקושי השעבוד השלים המנין של ת' שנה [ראה פרקי דר"א פמ"ח]. וכן כתבו הפרשת דרכים דרוש ה' [בשם מהר"ש יפה], יפ"ת [שמו"ר טו, א], ואבי עזר לראב"ע [שמות ב, כד]. אמנם לא נמצא מאמר חז"ל מפורש בזה.

<> שהביא שם בפ"ט [תמה.] את דברי הגמרא [נדרים לב.], שאמרו שם "אמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר, מפני מה נענש אברהם אבינו ונשתעבדו בניו למצרים מאתים ועשר שנים, מפני שעשה אנגרייא בתלמידי חכמים, שנאמר [בראשית יד, יד] 'וירק את חניכיו ילידי ביתו'. ושמואל אמר, מפני שהפריז על מדותיו של הקב"ה, שנאמר [בראשית טו, ח] 'במה אדע כי אירשנה'. ורבי יוחנן אמר, שהפריש בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה, שנאמר [בראשית יד, כא] 'תן לי הנפש והרכוש קח לך'". והאריך שם טובא בכמה אנפי לבאר דברי חכמים אלו.

<> למעלה פ"י [תקטו.], ובתוך דבריו כתב: "המתנגד לכח היחיד הוא מספר ארבעה... ומפני כך נגזר על זרעו ארבע מאות שנה שיהיו גרים, כי זמן השיעבוד הוא מתיחס ומתדמה אל דבר שהוא מתנגד לאברהם. ומפני שהמתנגד לאברהם לעולם הוא מספר ארבע, לכך זמן המשך המתנגד ארבע מאות שנה" [לשונו שם (תקכ.)]. וכן הזכיר בקצרה למעלה פכ"ו [תלב:]. ושם פ"י [תקכא:] כתב: "ועיין לקמן שם הוא יותר מבואר באריכות למה היה השיעבוד ד' מאות שנה", ושם [הערה 45] הובעה תמיהה שלא נמצא מקום אחר שהאריך יותר ממה שכתב שם. אך ברי הוא שכוונתו לדברים שכתב בכת"י כאן [שלז], שאכן האריך בזה, וז"ל: "ומה שנגזר ת' שנה, יש לומר שנגזר עליהם זמן הראוי לגלות, כי מכאן ואילך היא גאולה, כדאיתא במדרשי פרקי ר"א [פמ"ח], ר"א אומר האותיות שנכפלו [הן אותיות מנצפ"ך] כולם לשון גאולה. כ"ך שנגאל אברהם מאור כשדים, שנאמר [בראשית יב, א] 'לך לך מארצך'. מ"ם שנגאל בו אבינו יצחק מיד פלשתים, שנאמר [בראשית כו, טז] 'לך מעמנו כי עצמת ממנו מאוד'. נ"ן בו נגאל יעקב, שנאמר [בראשית לב, יא] 'הצילני נא מיד אחי'. פ"ף בו נגאלו ישראל, דכתיב [שמות ג, טז] 'פקוד פקדתי'. צ"ץ בו עתיד הקב"ה לגאול ישראל בסוף מלכות רביעי, שנאמר [זכריה ו, יב] 'איש צמח שמו ומתחתיו יצמח', עד כאן. הרי כי אותיות מנצפ"ך הם אותיות הגאולה. ואותיות מנצפ"ך סדר שלהן אחר הת', כענין וכסדר אי"ק בכ"ר גל"ש, דמ"ת הנ"ך וס"ם זע"ן חפ"ף טצ"ר [פירוש - בחלוקת האותיות האל"ף בי"ת לפי הסדר א. י. ק. (מספר אחד - ביחידות, בעשרות, ובמאות). ב. כ. ר. (מספר שנים - ביחידות, בעשרות, ובמאות) ג. ל. ש., ד. מ. ת., והמשך חלוקה זו תהיה ה. נ. &**ך**^. (חמש - ביחידות בעשרות ובמאות). ו. ס. &**ם**^., ז. ע. &**ן**^., ח. פ. &**ף**^., ט. צ. &**ץ**^., ולפי זה יוצא שאותיות מנצפ"ך מופיעות בסוף אותיות האל"ף בי"ת. והמקור לחלוקה זו של אותיות הקודש הוא בזוהר חדש (אחרי נט:)]. והנה אחר התי"ו העולה ד' מאות, הם אותיות מנצפ"ך. והקב"ה גזר עליהם ת' שנה במספר אות התי"ו, שעד המספר הזה הוא השעבוד, ומכאן ואילך ראוי להיות גאולה. וענין אלו ה' אותיות כפולות הנוספות אחר הת', הך' פשוטה עולה ה' מאות, וכן עד הף' הפשוטה עולה לט' מאות. ולכך הם נוספו אחר האלפא ביתא, וזה דבר פשוט. נמצא כי עד ת' אין גאולה... וזה הטעם יש ליתן, והוא טעם הגון, אלא שצריך להאריך בו יותר. ולעיל בפרשת 'פקד פקדתי' [פכ"ו (תלב.)] תמצא יותר מבואר. אמנם הארכנו בזה עוד לעיל... ונתינת הסיבה בגלות ישראל בשביל מה נגזר על זרעו של אברהם, והרי מבואר שם וכאן, אין צריך להביא".

<> פרקים ט-י. וכאמור למעלה [הערה 21] מכנה את החלק הקודם של הספר בשם "פרקים".

<> נראה שכוונתו לדבריו למעלה פ"ט, שבתחילת הפרק הביא את דברי המפרשים שהסבירו טעמים שונים לסבות שהביאו לשעבוד מצרים, ודחה דבריהם אחת לאחת, ואז כתב [תמה.]: "ועתה אשוב אל דברי חכמים הנאהבים והנעימים הברורים, המיוסדים על אדני החכמה. בפרק ארבעה נדרים וכו'" [ומביא את ג' הדעות שהוזכרו בגמרא, שהובאו למעלה הערה 43].

<> אודות שדעת החכמים היא דעת תורתנו הקדושה, כן כתב למעלה פ"י [תקכב.]: "הנה התבאר לך סבת הגלות על דעת רז"ל [נדרים לב.], והוא הנכון, ומדבריהם אל תזוז, כי מוצאיהם מוצא חיים [עפ"י משלי ח, לה], שהם ידעו ועמדו על דברי תורה בחכמתם ובאמונתם". וכן למעלה פי"א [תקמה:] כתב: "כל זה רמזו חכמים ז"ל במדרש שלהן אשר ידעו פירוש התורה". ובגו"א שמות פל"ג ריש אות יט [תסב.] כתב: "דע כי חז"ל דקדקו מאוד בדברי התורה, והם שהבינו דברי תורה, ולא זולתם". ובנצח ישראל פכ"א [תנא.] כתב: "דברי חכמים, אשר הם יודעים מצפוני התורה". ובבאר הגולה באר השני [קפג:] כתב: "כי דברי חכמים על פי התורה". ובנתיב התורה פי"א [תמז:] כתב: "כי החכמים הם עצם התורה גם כן, וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם גם כן עצם התורה" [הובא למעלה פכ"א הערה 42, פמ"ה הערה 68, ופמ"ז הערה 353]. ובהקשר לזה כדאי לצרף את דבריו של רבי ישראל מסלנט [אור ישראל מכתב יח] שהתלמוד אצלנו הוא כמו בחינת מקרא בימי חז"ל.

<> "צא ולמד מה בקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו. שפרעה לא גזר אלא על הזכרים, ולבן בקש לעקור את הכל" [הגש"פ].

<> שנאמר [בראשית כז, מא] "וישטום עשו את יעקב על הברכה אשר ברכו אביו ויאמר עשו בלבו יקרבו ימי אבל אבי ואהרגה את יעקב אחי".

<> כמו שנאמר [בראשית לא, מג] "ויען לבן ויאמר אל יעקב הבנות בנותי והבנים בני והצאן צאני וכל אשר אתה רואה לי הוא ולבנותי מה אעשה לאלה היום או לבניהן אשר ילדו", ופירש רש"י [שם] "מה אעשה לאלה - איך תעלה על לבי להרע להן". וראה להלן הערה 58.

<> שאלת האברבנאל [שער מה]: "למה לא זכר הצלת יעקב מעשו כשיצא לקראתו בבואו מבית לבן [בראשית לב, ז "וישובו המלאכים אל יעקב לאמר באנו אל אחיך אל עשו וגם הולך לקראתך וארבע מאות איש עמו", ופירש רש"י (שם) "הוא נוהג עמך כעשו הרשע, עודנו בשנאתו"], בהיות לב עשו על יעקב רע, כמו שאמר [בראשית כז, מא] 'ואהרגה את יעקב אחי'. ולמה לא דרש המגיד שהבטחת בין הבתרים עמדה ליעקב להצילו מעשו בעת הברכות, כמו שאמר [שם] 'יקרבו ימי אבל אבי ואהרגה את יעקב אחי'. והיה לו לזכור את זה, כמו שזכר מלבן, ובדרך דרשא דחוקה". וקודם לכן [שער מג] הקשה: "באומרו ש'לבן ביקש לעקור את הכל', ולא ידעתי מאין בא זה למגיד, כי הנה הוא לא אמר כי אם 'יש לאל ידי לעשות עמכם רע' [בראשית לא, כט], ולא היתה הרעה ההיא להשמיד להרוג ולאבד, כי אם לקחת את הצאן... גם כי לא אמר שהיתה כוונתו לעקור כי אם שהיה בידו יכולת כפי האנשים אשר עמו, והוא אומרו 'יש לאל ידי לעשות עמכם רע'". וראה להלן הערה 61.

<> שאלת האברבנאל [שער מב]: "באומרו ש'פרעה לא גזר אלא על הזכרים', והוא בהפך מה שהעידה התורה, שנאמר [שמות טו, ט] 'אמר אויב ארדוף אשיג אחלק שלל תמלאמו נפשי אריק וגו'', והוא המורה שהיה דעתו לעקור את הכל". והראב"ע [שם] כתב: "תורישמו ידי - תשמידם. וכן [במדבר לג, נה] 'ואם לא תורישו'".

<> דוגמה לכך הוא עמלק, וכפי שכתב באור חדש פ"ד [תשפד:] "כי כל מה שעשה עמלק וזרעו הכל מורה מפני שאינם מכוונים לטובת עצמם... רק כי הם צוררים את ישראל, ואינם עושים בשביל טובתם... לכך כאשר יצאו ישראל ממצרים בא עליהם עמלק בדרך, וכדכתיב [דברים כה, יז-יח] 'אשר קרך בדרך בצאתך ממצרים'. כי כל אומה אשר בא על אומה אחרת, מפני שהם מכוונים לטובתם, לכבוש את ארצם וליקח מידם ארצם... אבל אלו [ישראל כשיצאו ממצרים] בדרך היה, ולא היה להם שום ישיבה בשום ארץ כלל, ושום ארץ לא היה להם, ועם כל זה באו עליהם למלחמה [שמות יז, ח]. ומה ממון יש להם למי שהיו עבדים עובדים לאחרים. ולא ידע עמלק כי השאילו מצרים ממון [שמות יב, לו], ובשביל זה לא בא, כי לא ידע עמלק כאשר בא מארצו מדבר זה. רק להיות צורר לישראל" [הובא למעלה פמ"ב הערה 127]. ובאור חדש פ"ט [תתתטו:] כתב: "פירוש, מה שאמר [אסתר ט, כד] 'צורר &**כל**^ היהודים', לא בשביל שהיה מקנא בהן, או שלא היה מעשיהן של ישראל ישרים בעיניו, רק כי עצם היהודים היה המן שונא אותם. לכך אמר 'צורר כל היהודים', מאחר שהוא צורר כל היהודים, אם כן השנאה הזאת לא בשביל שום קנאה, רק כי כל אשר נקרא בשם 'יהודי' היה שונא אותו". וראה למעלה ס"פ מב [קצט.] אודות ההתנגדות בעצם שיש לעמלק כלפי ישראל, לעומת שאר האומות המתנגדות לישראל. ו"עצם" ו"סבה" הם דבר והפוכו, וכמו שכתב בנצח ישראל פנ"ב [תתל:]: "כי הדבר שאינו בעצם, רק בשביל סבה מה, יש לו הסרה. אבל דבר שהוא כך בעצמו, אין לו הסרה, שכך הוא בעצמו". וכן למעלה פמ"ז [תקנו.] כתב שאדום ומואב מתנגדים בעצם לישראל. וראה בסמוך הערות 61, 62.

<> אודות התנגדות האומות לישראל, כן כתב להלן פס"ד: "'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם, סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם, סבוני כדבורים דועכו כאש קוצים בשם ה' כי אמילם' [תהלים קיח, י-יב]. זכר ג' פעמים 'סבבוני', כנגד הגוים אשר הם מתנגדים לישראל בג' התנגדות; האחד, מצד החילוק שיש ביניהם, שהרי אינם אומה אחת, כי כל אומות בעולם שהם מחולקים מתנגדים זה אל זה, וזה אף באומות עולם עצמם. ולפיכך אמר [תהלים קיח, י] 'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם'. ועוד יותר יש התנגדות לישראל עם האומות בפרט, כי ישראל ואומות מובדלים לגמרי, שאין להם השתתפות יחד. ושאר האומות, אף על גב שיש חילוק ביניהם מפני שהם מחולקים, יש להם השתתפות גם כן שהם אומות מתדמים. אבל ישראל והאומות אינם משתתפים כלל בשום דבר, והם נבדלים, כנגד זה אמר [תהלים קיח, יא] 'סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם'. ועוד יותר יש התנגדות ישראל והאומות, כי יש אומות אשר הצלחת ישראל לא ימצא כאשר אותם האומות בהצלחה. וכן כאשר ישראל בהצלחה, אין אותם האומות בהצלחה, וזה שאמר הכתוב [יחזקאל כו, ב] 'אמלאה החריבה', לא נתמלא צור אלא מחורבנה של ירושלים [מגילה ו.]... ולפיכך כל גוים מסבבין את ישראל, וזהו ענין ג'. וכל התנגדות הוא התנגדות יותר מן הראשון, לכך בראשון נאמר 'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם'. בשני הוסיף לומר 'סבוני גם סבבוני'. בג' הוסיף לומר [תהלים קיח, יב] 'סבוני כדבורים דעכו כאש קוצים בשם ה' כי אמילם'". ובנתיב התורה פי"ב [תצ:] כתב: "ובפרק קמא דשבת [יא.]... תחת ישמעאל ["לשמשו" (רש"י שם)] ולא תחת גוי ["אדומים, שהיו רשעים יותר" (רש"י שם)]... ורצה לומר כי ימצא לישראל... מתנגדים מן האומות. האחד, מצד שהם אומות נבדלים מחולקים, כמו האומה של ישמעאל מתנגדים לישראל במה שהם אומה מחולקת, והבדל שלהם גורם התנגדות, כמו כל שני דברים מחולקים יבוא התנגדות זה לזה. אבל גוי שהוא אדום, יותר מתנגדים, כי ישראל ואדום הם הפכים לגמרי, כי כאשר זה קם זה נופל, ואי אפשר שיהיה להם שום חיבור. ולפיכך אדום רוצה תמיד להתגבר על ישראל, שבזה הם למעלה... לכך תחת ישמעאל, ולא תחת אדום" [הובא למעלה פמ"ב הערה 123].

<> לשון המדרש שלפנינו: "שני שנואי גוים בבטנך; כל האומות שונאים את עשו, וכל האומות שונאים את ישראל". ובדרוש על התורה [כ.] כתב: "שלשה הם... כל חלקי האומות הנמצאים בעולם... החלק האחד הוא ישראל. הב', הוא עשו אבי אדום, אשר אלו השנים הם חלקים נפרדים. כדכתיב [בראשית כה, כג] 'שני גוים בבטנך ושני לאומים ממעיך יפרדו'. החלק השלישי הוא כלל שאר האומות כלם. כי כמו שמחולק ומובדל אדום מישראל, ככה מחולק ומובדל גם כן מכל שאר האומות, וכמו שאמרו במדרש 'שני גוים בבטנך', שני שנואי גוים בבטנך; כל האומות שונאין את ישראל, וכל האומות שונאין את עשו, עד כאן. ודבר זה ידוע למבינים ויודעי חן". ומלשונו כאן משמע שגם לעשו יש מתנגדים ללא סבה. אך במשפט הקודם כתב "וזה דוקא בישראל, שאיזה אומות שונאיהם מבלי שעשו להם דבר, ויבא התנגדות להם". ויל"ע בזה. ואולי יש לומר שהשנאה לעשו היא גם מחמת שייכותו המסויימת לישראל, שהרי הוא בנו של יצחק, ובן בנו של אברהם. ובגמרא [קידושין יח.] אמרו "עובד כוכבים יורש את אביו דבר תורה, דכתיב [דברים ב, ה] 'כי ירושה לעשו נתתי את הר שעיר'. ודלמא ישראל מומר שאני". הרי שאין ללמוד דיני ירושה של גוים מעשו, כי שאני עשו שהוא "ישראל מומר". נמצא שה"ישראל מומר" של עשו המפרידו משאר גוים, היא גם כנראה הסבה לשנאת שאר הגוים כלפיו. ומעין סברה זו כתב בחכמת התורה לרבי שלמה קלוגר [בראשית לד, ל], וז"ל: "נראה דהטעם שנתנו להם בני יעקב עצה למול תחילה [בראשית לד, טו], ולא הרגו אותם כך. ואין לומר דנתייראו שלא יכלו להם, דהרי גבורים היו, וכמו שאמרו במדרש ב"ר [צג, ז] דממצרים כולו לא נתייראו... ולמה נתייראו כאן דוקא. אך נראה דהם בחכמה עשו, דהם נתייראו פן יתאספו כל הגוים לנקום את נקמת שכם מהם, ויבואו כולם למלחמה עליהם. לכך בקשו מהם למול תחילה, ואז יהיו כל האומות שונאים את שכם כיון שמלו ורצו להתגייר, אם כן נפרדו מן הגוים, וישנאו אותם כל האומות עבור המילה, ולא ינקמו עבורם, רק אדרבא יהיו נהנין שעלתה להם כך על שנתגיירו. ולכך בקשו מהם למול תחילה, כדי להשניאם בעיני כל האומות, ואז יהרגו אותם". הרי הגוים שונאים כל מי שיש לו קשר מה לישראל, ובודאי שעשו לא יצא מקשר מה לישראל.

<> יש להבין, כי פרעה נתן סבה לשנאתו את ישראל, שנאמר [שמות א, ט-י] "ויאמר אל עמו הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו, הבה נתחכמה לו פן ירבה והיה כי תקראנה מלחמה ונוסף גם הוא על שונאינו ונלחם בנו ועלה מן הארץ". ויש לומר, שמ"מ ישראל לא עשו לו שום דבר רע, ולשנוא אנשים שלא עשו לו מאומה היא שנאה ללא סבה.

<> כמו שיעקב העיד על עצמו [בראשית לא, לח-מ] "זה עשרים שנה אנכי עמך רחליך ועזיך לא שכלו ואילי צאנך לא אכלתי, טרפה לא הבאתי אליך אנכי אחטנה מידי תבקשנה גנובתי יום וגנובתי לילה, הייתי ביום אכלני חורב וקרח בלילה ותדד שנתי מעיני". ולבן עצמו אמר [בראשית ל, כז] "נחשתי ויברכני ה' בגללך", ופירש רש"י [שם] "מנחש הייתי נסיתי בנחוש שלי, שעל ידך באה לי ברכה. כשבאת לכאן לא היו לי בנים... ועכשיו היו לו בנים". ובזוה"ק ח"א קסא. אמרו [בתרגום ללשה"ק]: "כמה כשפים ונחושים עשה לבן ובחן מזלו וראה כי בשביל יעקב נתברך, ונתוסף לו בכל חודש וחודש מאה צאן, ומאה כבשים, ומאה עזים. רבי אבא אמר, אלף צאן, ואלף כבשים, ואלף עזים נתוספו לו, עד שבשבילו נתעשר לבן עושר רב".

<> מקשה על עצמו שפסוק זה לכאורה מורה שלבן לא רצה לעולל ליעקב שום רעה, וכמו שפירש רש"י [שם] "איך תעלה על לבי להרע להן" [הובא למעלה הערה 50].

<> כך משמע מהנאמר [בראשית לא, כט] "יש לאל ידי לעשות עמכם רע ואלקי אביכם אמש אמר אלי לאמר השמר לך מדבר עם יעקב מטוב עד רע", ומכך עולה שלולא שה' הזהירו אכן היה עושה עם יעקב רע. וכן ביאר הכתב והקבלה [בראשית לא, מג]: "ולבנותי מה אעשה לאלה היום - טעמו מה אוכל לעשות להם היום, אחרי אשר הוזהרתי לבל נגוע בהם לרעה".

<> פירוש - ממה שלבן אמר [לאחר שהזהירו ה'] "הבנות בנותי והבנים בני", מוכח שלפני שה' הזהירו היתה כוונתו לעקור את הזכרים והנקבות. וראה להלן הערה 137.

<> כמו שנאמר להדיא [בראשית כז, מא] "וישטום עשו את יעקב על הברכה אשר ברכו אביו ויאמר עשו בלבו יקרבו ימי אבל אבי ואהרגה את יעקב אחי". ויש להעיר מדבריו למעלה פמ"ז [תקנה.], שכתב שם שאין שנאת אדום מחמת לקיחת הברכות, אלא שנאה בעצם, וכלשונו: "ומה שאמרו במכילתא [שמות טו, יד] 'אז נבהלו אלופי אדום', מפני שאמרו עכשיו יבאו לנקום [בראשית כז, מא] 'וישטום עשו את יעקב על הברכות'... אל תאמר שבמכילתא רצה לומר שהיו יראים דבר זה ממש, רק כי מוכח דבר זה, כי עשו לעולם מתנגד ליעקב, כאשר ידוע מענין עשו שהוא תמיד שונא את יעקב. וזה אמרם שהיו יראים שיקחו את נקמתם 'וישטום עשו את יעקב', שהוא מורה על האיבה עצמית של עשו ליעקב. ומפני כך נאמר כאן 'אז נבהלו אלופי אדום'". ואילו כאן מבאר ששנאת עשו ליעקב היא מחמת לקיחת הברכות. זאת ועוד, הרי רש"י [בראשית כה, כב] כתב: "ויתרוצצו - מתרוצצים זה עם זה ומריבים בנחלת שני עולמות". הרי אף בבטן אמם היו יעקב ועשו מתנגדים זה לזה [ראה למעלה פמ"ז הערה 530], וכיצד ניתן לתלות התנגדות זו בלקיחת הברכות. אך נראה שזה לא קשה, כי דבריו כאן מוסבים רק על שונאי ישראל המוזכרים להדיא בתורה, כי בדבריו אלו בא ליישב את מה שהקשה למעלה [לאחר ציון 48]: "יש לך להתבונן איך הניח מה שרצה עשו לעשות ליעקב, והתחיל בלבן הארמי. ומה שרצה עשו לעשות ליעקב &**הוא מבואר בכתוב**^ [בראשית כז, מא], ואצל לבן &**לא נתבאר בכתוב**^". הרי ששפתותיו ברור מללו שכוונתו להקשות מהמבואר בכתוב דייקא. ולא מבואר בכתוב שנאת אדום לישראל, ולא התרוצצות יעקב ועשו בבטן אמם. ודו"ק.

<> פירוש - בעל ההגדה רצה להזכיר רק את אלו השונאים את ישראל בעצם, וכל עוד שיש סבה לשנאתם, אין זו שנאה בעצם, וכמבואר למעלה הערה 53. אך יש להבין, מדוע בעל ההגדה רוצה להזכיר רק את שונאי ישראל השונאים ללא סבה, ולא גם שאר שונאי ישראל. ויש לומר, שבליל הסדר נולד כלל ישראל [כמלוקט למעלה פנ"ב הערה 179], לכך זהו לילה שבו עוסקים ביחוד ישראל מכל האומות. והואיל "כי יש לישראל מתנגדים, לא כמו שאר מתנגדים שבאו בשביל סבה, אבל יש להם לישראל שונאים ואויבים מבלי סבה" [לשונו למעלה לאחר ציון 52], לכך אין ענין להתעסק עם שונאי ישראל הקיימים גם אצל שאר האומות [שיש סבה], אלא יש להתעסק רק עם שונאי ישראל שאינם קיימים אצל שאר האומות [שאין סבה]. זאת ועוד, כי שנאת ישראל ללא סבה היא מחמת מעלת ישראל, וכמו שכתב למעלה פמ"ב [קצח:] לגבי עמלק, וז"ל: "כי זה האויב אינו מתנגד לישראל רק מצד קדושת ישראל, במה שהם נבדלים מכל האומות, וזהו עצם מעלתם. ולפיכך עמלק היה רודף אחרי ישראל. וכל האומות, אף כי הם מתנגדים ואויבים אל ישראל, יש חלוק, כי עמלק רודף ישראל, ולכך כתיב [שמות יז, ח] 'ויבא עמלק', שבא מהר שעיר ארבע מאות פרסה, כך אמרו במכלתא [שם]. והטעם הזה הוא נסתר מאוד, כי התנגדות עצמי יש לעמלק עם ישראל. ומאחר שהיה לו התנגדות עצמי, שלא יהיה לישראל חס ושלום מציאות, לכך רחוק וקרוב אצלו בשוה, והיה בא ארבע מאות פרסה להלחם בישראל. שההתנגדות שיש בין עמלק ובין ישראל מצד עצם שלהם, וכל דבר המתנגד מצד העצם, רחוק וקרוב שוה". לכך התעסקות עם שונאי ישראל ללא סבה היא התעסקות בקדושת ישראל. ודבר זה אינו נמצא בשנאה שיש לה סבה. @**אך אם כן**^ יש לשאול, מדוע לא הזכיר גם את עמלק, שאף הוא שונא את ישראל בלי סבה, וכמבואר כאן ולמעלה הערה 53. ויש לומר, שאיירי בשונאים שישראל היו תחתם, ומחמת כן היו יכולים ח"ו לאבדם, והקב"ה הצילנו מידם מחמת הבטחת ברית בין הבתרים. וזה היה כאשר יעקב היה תחת לבן, וישראל תחת המצריים. אך עמלק שבא להלחם נגד ישראל ברפידים [שמות יז, ח], לא היה אדון לישראל, וישראל לא היו תחת רשותו. ומה שלא הזכיר את המן הרשע, כי בפשטות איירי בשונאי ישראל שהוזכרו בחומש [כמבואר בהערה הקודמת].

<> יש להעיר, שזה עתה כתב ש"אלו שנים [פרעה ולבן] מבלי סבה היה זה", ואיך מיד אחר כך שואל "מה היה הסבה שלבן היה רוצה לעקור הכל". ויש לומר, שמה שכתב עד כה ששנאתם היתה ללא סבה היינו משום "כי לא עשו מאומה לפרעה, וגזר על הזכרים... וכן השנאה ללבן היה גם כן מבלי סבה, כי לא עשה לו יעקב רק טובות גדולות", ולכך איירי בשנאת חנם. אך גם לשנאת חנם צריך שיהיה לה טעם מסויים, כי כל דבר שבני אדם עושים הוא לסבה מסויימת, וכמו שכתב בנצח ישראל פי"א [רפט:]: "בודאי כל פעולה בעולם... צריך סבה ותכלית שיפעל".

<> כמו שכתב רש"י [איכה א, כא] "כל אויבי שמעו רעתי ששו כי אתה עשית - אתה גרמת לי שהם שונאים אותי, שהבדלתני ממאכלם וממשתיהם ומהתחתן בם. אם נתחתנתי בהם, היו מרחמים עלי ועל בני בנותיהם". ורש"י [בראשית לז, לה] כתב: "אין אדם נמנע מלקרוא לחתנו בנו".

<> "רז"ל בחכמתם ידעו ענין לבן הארמי, ובמה שהיה דבק, ושהיה הפך אל יעקב. ומצד שהיו הפכים ביחד לגמרי, היה רוצה לאבד את הכל" [לשונו בהמשך].

<> וטבע האדם הוא לאהוב את בניו ובנותיו. וכן אהבה זו נמצאת אף אצל בהמות וחיות, וכפי שכתב הרמב"ן [דברים כב, ו]: "וכתב הרב במורה הנבוכים [ג, מח] כי טעם שלוח הקן [שם], וטעם 'אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד' [ויקרא כב, כח], כדי להזהיר שלא ישחוט הבן בעיני האם, כי יש לבהמות דאגה גדולה בזה. ואין הפרש בין דאגת האדם לדאגת הבהמות על בניהם, כי אהבת האם וחנותה לבני בטנה איננו נמשך אחרי השכל והדבור, אבל הוא מפעולת כח המחשבה המצויה בבהמות, כאשר היא מצויה באדם".

<> נראה להגיה כן על פי הפסוק [תהלים קה, כה] "הפך לבם לשנוא עמו". וגם הקשר דבריו מורה שאיירי בלב לבן.

<> מעין מה שכתב להלן פנ"ח [לאחר ציון 68]: "דע שאם לא ידענו בביאור שכך הוא דעת חכמים בראיות ברורות שאין להאריך, לא אמרנו דבר זה". ומה שכתב "שראוי לקצר" יוסבר בשני אופנים; (א) אמרו חכמים [פסחים ג:] "לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה", ופירש רש"י [שם] "לפי שמתקיימת גירסא שלה יותר מן הארוכה". וכן ביאר בדר"ח פ"ב מ"י [תשלא:], והובא למעלה פל"ד הערה 188. ובגו"א במדבר פ"ל אות כ [תקא.] כתב: "ומפני ששיטת ספרי הוא יותר קצרה משיטת התלמוד, לכך [רש"י] אחז דרך קצרה". ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפ.] ביאר שלכך התורה שבע"פ לא נכתבה בתורה שבכתב. (ב) ראוי לקצר בדברים השייכים לפנימיות התורה, ולא לגלותם, כמו שכתב למעלה פ"מ [קכא.]: "וכאשר תעמיק בדברים תמצא עוד דברים נפלאים ועמוקים, ומה שאפשר לכתוב בפירוש נתבאר". ולמעלה פמ"א [קסז:] 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, פמ"א הערה 138, פמ"ט הערה 310, פנ"ב הערה 168, להלן פנ"ו הערה 111, ופנ"ז הערה 210.

<> בזוה"ק [ח"א קסו:] איתא שלבן היה בעל כשפים, עד שאמרו [שם קנח:] "לבן חרשא הוה, ובחרשא הוה כל עובדוי לגבי דיעקב". והעוסק בכשפים נקרא "מנחש", מחמת שמשתדל להגביר כח הנחש [שם ח"ב רטו:]. ומעתה מובן שאמרו שלבן הארמי הוא נחש [שם ח"ג קיא:]. וראה הערה הבאה.

<> כי יעקב נקרא "ישורון" [ישעיה מד, ב], והוא ההפך הגמור לנחש עקלתון, שהוא כחו של לבן [ראה הערה קודמת], וכפי שביאר בפתיחה לאור חדש [קפט:]. וכן נאמר [במדבר כג, כג] "כי לא נחש ביעקב". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצח.] כתב: "ישראל הם עם השם יתברך בלא חציצה ופירוד כלל, שבשביל זה הם יושבים לפני ה'... ומצד הזה עצמו גם כן אינן ראוים שיהיה בהם נחוש, כי בענין הנחוש הם נבדלים ונפרדים מן השם יתברך, כי הנחוש מכחות חצונית כחות הטומאה, ולכך אין ראוי אל ישראל הנחוש. ובפרק ארבעה נדרים [נדרים לב.]... כל אדם שאינו מנחש, מכניסין אותו למחיצתו של הקב"ה, שאף מלאכי השרת אין יכולים לכנוס לשם, שנאמר 'כי לא נחש ביעקב וגו''. ופירוש זה כמו שאמרנו, כי הניחוש הוא נבדל מן השם יתברך, והוא חבור לכוח חיצוני. ומי שאין לו ניחוש, ופורש מן כוחת חצונית, מכניסין אותו למחיצתו של הקב"ה". ולמעלה פי"ב [תקסד:] כתב: "וכל הפך גובר על הפך", ושם הערה 37. וראה למעלה פכ"ב הערה 78. @**ובכת"י**^ [שלח] האריך לבאר כוונתו, וז"ל: "הוא ידוע לרז"ל שהצורות שהם בנושא אחד יעיקו זו [את זו], וצוררים זו [את זו], בעבור שלא יובדלו בנושא. לפיכך אמר הכתוב [במדבר לג, נה] 'ואם לא תורישו את יושבי הארץ מפניכם והיו אשר תותירו מהם לשכים בעיניכם ולצנינים בצדיכם וצררו אתכם על הארץ אשר אתם אתם יושבים בה'. ביאור, כי הארץ מצד שהיא ארץ כנען, והיה הארץ נושא אל כנען, אם תותירו מהם יהיו שני צורות בנושא אחד, והוא ארץ כנען הנושא להפכים. ולפיכך 'וצררו אתכם על הארץ', שיהיו צורות צרורות זו לזו. וזה יהיה דוקא כאשר הצורות הם הפכים. וכאשר היו ישראל במצרים היו שתי אומות; האומה הישראלית והאומה המצרית במקום אחד, והם הפכים, כאשר מבואר בהרבה מקומות בפרקים הקודמים. ואל תאמר שלפי שפלותם היה ראוי להיות ישראל בטלים בארץ נכריה. כי דבר זה אינו, כי לחשיבות ישראל אינם בטלים, והרי היו בנושא אחד. ונתוסף על זה הסיבה שיש לישראל התנגדות גדול מאוד, יותר מבשאר אומות. ואל תתמה שלא ימצא התנגדות כזה כאשר אנחנו בגלות הזה. זה אינו קשיא, בשביל שאנו נדחים ופזורים בין האומות, אין כאן ישראל בכללם ביחד. אבל כאשר היו תחת מצרים, ישראל ומצרים ביחד. וידוע כי האומה המצרית היפך לישראל... ומפני התנגדות ישראל ומצרים שהיו בנושא אחד, דהיינו במקום אחד. ואילו יובדלו בשתי ארצות, לא נמצא שיהיו צוררים ומתנגדים, אבל בנושא אחד היה נמצא התנגדות. ולפיכך גזרו על הזכרים, שהם עיקר צורת ישראל. והצורות הם מעיקות זו את זו במה שהם צורות. ולפיכך היה גוזר על הבנים, שהם בפרט צורות נחשבים יותר מן הנקבות. וכבר אמרנו כל הצורות במה שהם צורות מעיקות זו את זו, כי ההפכים הם הפכים בעצמם, ועצמם הוא הצורה, לכן לא היה פרעה מתנגד רק אל הזכרים, שהם הצורה. וכאשר היה יעקב בבית לבן עם בניו, נתוסף עליו עוד ענין אחר מה שלא היה במצרים. וזה כי יעקב בביתו של לבן היה, ודבק בבנותיו, לקחם לו לנשים. ואין לך חיבור והתייחדות כמו זה. והם הפכים בעצמם, שהרי יעקב היה תם [בראשית כה, כז], וזה לבן הארמי [שם פסוק כ]. וכן נקרא 'לבן רמאה' [אונקלוס שם], על שם רמאותו, כאשר נודע [רש"י בראשית כט, יח]. והנה ההפכים כאשר הם הפכים, בהתחברם בענין אחד, הוא רוצה לאבד את אחר. ומצרים כאשר לא היה רק בארץ אחת, היו כמו הצורות המעיקות זו את זו בצורות, והיו מתנגדים בזכרים בלבד, כמו שאמרנו. אבל בשביל שהיה יעקב בביתו של לבן נתחבר עמו, לקח את בנותיו, והיה [לבן] מתנגד לו, לכך היה לבן מבקש לעקור את הכל. כי ענין זה הוא לפי מה שההפכים נמצאו בדבר אחד, כי מאחר שהיה יעקב בביתו, ולקח בנותיו, יותר חבור יש כאן מכל, עד שלגמרי היה רוצה לבן לדחות את יעקב, כמו שיתבאר עוד. ויש לזה ראיות עצומות שגילו רז"ל ענין דבר זה במדרש על דרך הרמז, ואל יהא בעינך קל דבר זה". וראה להלן הערות 105, 141.

<> כמבואר בהערה הקודמת שכאשר ההפכים הם שותפים בנושא אחד, אחד רוצה לאבד את זולתו. 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". ויסוד זה הוזכר למעלה הרבה פעמים; וכגון, למעלה בהקדמה שניה [קח:] כתב: "הם שני הפכים בנושא אחד, ולא יתקבצו יחד". ולמעלה פמ"ז [תמ:] כתב: "ההפכים, במה שהם הפכים, אין להם שייכות זה אל זה כלל". ולמעלה פנ"ב [לאחר ציון 216] כתב: "מושכלות ראשונות, כמו שידע האדם ששני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד". וראה למעלה פנ"ב הערה 217, ושם סומנו המקומות הרבים שיסוד זה הוזכר בספר זה. @**ויש להעיר**^, שכאן לכאורה היה ההפך ליסוד זה, כי "כל זמן שהיה יעקב בביתו [של לבן], היה הטבע גובר, שסוף סוף היו בניו ובנותיו, והיה מכסה את השנאה שהיתה בלבו. עד שברח יעקב, והפך לבו לשנוא, ונגלה השנאה שהיתה בעצם לבו אל יעקב" [לשונו כאן]. הרי ששנאה זו פרצה אל הגלוי רק כשיעקב התרחק מבית לבן, ולא בעודו אצלו. וכיצד שנאה זו מתבארת מחמת שההפכים אינם יכולים להיות שותפים בנושא אחד. ויש לומר, שיעקב לעולם נמצא עם לבן במקום ונושא אחד מחמת שיעקב נשוי לבנותיו של לבן [כמבואר בהערה הקודמת], ורק כשהיה יעקב בבית לבן טושטשה שנאת לבן כלפיו על ידי הטבע [כפי שכתב כאן], אך כשיעקב ברח מבית לבן, מעתה המצב של שני הפכים בנושא אחד [מחמת שבנותיו של לבן הן נשותיו של יעקב] נמצא בבהירות רבה ללא טשטוש הטבע, ולכך אז פרצה החוצה שנאת לבן ליעקב. ואודות שלבן נמצא עם יעקב אף ממרחק מחמת בנותיו הנשואות לו, זה נראה ממה שלבן אמר ליעקב בשיחתם האחרונה שהיתה ביניהם [בראשית לא, נ] "אם תענה את בנותי ואם תקח נשים על בנותי וגו'", הרי שאף ממרחקים לבן נמצא עם יעקב מחמת בנותיו הנשואות ליעקב.

<> לשון הסיפרי שלפנינו: "מלמד שלא ירד יעקב לארם אלא לאובד, ומעלה על לבן הארמי כאלו איבדו". אמנם בילקו"ש [ח"א המשך רמז תתקלח] איתא "מלמד שלא ירד יעקב לארם אלא לאבדם". וכבר נתבאר למעלה [פ"מ הערה 2, וש"נ] שבספר זה מצוי שהמהר"ל יביא דברים בשם המכילתא או המדרש רבה, אך דבריו נמצאים יותר בדיוק בילקו"ש.

<> כן פירש רש"י על אתר [דברים כו, ה "לבן בקש לעקור את הכל כשרדף אחר יעקב"], וזה מורה שזהו פשוטו של מקרא, וכפי שרש"י עצמו העיד על פירושו [בראשית ג, ח] "ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא, ולאגדה המישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו".

<> ויהיה פירוש הכתוב שארמי היה אובד על ידי אבי. והמדרש מבאר כשני הפירושים הללו כאחד [יעקב מאבד את ארם, ולבן ביקש לאבד את יעקב], וכמו שמבאר.

<> להלן יבאר שארם הם כשדים, והכשדים הם נטולי מציאות, "ומפני זה היה ארם הפך יעקב, רוצה לאבד את יעקב מצד שהם הפכים, וזה כי יעקב הוא מציאות העולם בודאי, כי כל גוים כאין נחשב, ויעקב ובניו עיקר מציאות העולם. נמצא כי ארם הזה רוצה לעקור את יעקב מכל וכל, כי הם הפכים בודאי. ולפיכך היה התנגדות יעקב וארם כמו הפכים ההעדר אל המציאות. לכך היה רוצה לעקור הכל, כי ההעדר הוא מתנגד למציאות לגמרי" [לשונו להלן לאחר ציון 134]. וצרף לכאן, שלמעלה ביאר [ציון 70] שיעקב הוא הפך ללבן, ולבן מורה על אנשי מקומו, וכפי שכתב בגו"א בראשית פכ"ה אות יט [ה:]: "היו כולם [אנשי פדן ארם] רשעים, דהא לבן ידוע היה ברשעתו", ושם בהערה 60 נתבאר שלבן מגלה על כל אנשי מקומו על פי מה שאמרו חכמים [מגילה טו.] "כל שמעשיו ומעשה אבותיו סתומין, ופרט לך הכתוב באחד מהן לגנאי, בידוע שהוא רשע בן רשע". וכן ביאר הנחלת יעקב [בראשית כה, כ] שם, וצירף לזה דברי המדרש [ב"ר סג, ד] "רבי פנחס אמר, כתיב [בראשית כח, ה] 'וילך פדנה ארם', מה תלמוד לומר [שם] 'אל לבן הארמי', מלמד שכולן כללן ברמאות", "הרי דסבירא ליה דלבן ללמד על הכלל כולו יצא" [לשון הנחלת יעקב שם]. והרי הרמאות היא הפך התמימות והאמת של יעקב, וכמבואר למעלה הערה 70.

<> כמשפט ההפכים, שכאשר הם מתחברים האחד מבטל מציאות זולתו, וכמבואר למעלה הערות 70, 71. וראה להלן הערה 139.

<> "כי יעקב הוא מציאות העולם בודאי, כי כל גוים כאין נחשב, ויעקב ובניו עיקר מציאות עולם... ולפיכך היה התנגדות יעקב וארם כמו הפכים ההעדר אל המציאות... כי ההעדר הוא מתנגד למציאות לגמרי" [לשונו להלן לאחר ציון 134].

<> פירוש - היות לבן מתנגד בעצם ליעקב היא עצמה נחשבת למעשה גמור מצדו של לבן, אף שבפועל לא נעשה שום פעולה חיצונית. וניתן לבאר סברה זו על פי מה שאמרו חכמים [שבת סג.] "אפילו חישב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה". ובח"א שם [א, לט:] כתב: "כי המצוה היא אלקית שכלית, ולפיכך אין המצוה כמו שאר דברים גשמיים, שאף שבא להם אונס, סוף סוף לא נעשו ["אונס כמאן דעבדינן לא אמרינן" (ירושלמי גיטין פ"ז ה"ו)]. אבל דבר כזה שאינו דבר גשמי, והרי היה רוצה לעשות המצוה, וכך היה בדעתו ובמחשבתו, רק שבא לו אונס, וכיון שחשב בשכלו לעשות, מחשב הכתוב כאילו עשאה, כאשר היה בדעתו ובשכלו לעשות, רק שחסר גוף המעשה הגשמי ונאנס... וכל זה מצד כי המצוה היא אלקית, אינה מעשה גופני כמו שאר המעשים, כי המעשה שהוא גופני תולה בעשיית הגוף לגמרי, וכל זמן שלא נעשה, הרי לא נעשה. ולא כן המצוה, שהיא ענין שכלי אלקי בלבד" [הובא למעלה פנ"א הערה 134]. והוא הדין בצד הטומאה; התנגדותו של לבן ליעקב אינה התנגדות גופנית, אלא "מלחמה בין כחות הקדושה והטומאה, והיא מלחמה שלא מצינו בטבע דוגמתה, שכן אין בתוך הטבע לא קדושה ולא טומאה" [לשון הפחד יצחק חנוכה מאמר ב]. ובעולם הרוחני מחשבה נחשבת למעשה גמור. ולמעלה פמ"ג [רז.] כתב שגם התנגדות מצרים לישראל אינה טבעית, "כי בטבעם אין התנגדות, והכל שוה ביחד לפי הטבע. ולפיכך לא היה התנגדות הזה רק בלתי טבעי".

<> יש להעיר מדברי רש"י [דברים כו, ה], שכתב: "ארמי אובד אבי - לבן בקש לעקור את הכל כשרדף אחר יעקב, ובשביל שחשב לעשות חישב לו המקום כאילו עשה, שאומות העולם חושב להם הקב"ה מחשבה כמעשה". ומשמע שזו הנהגה כללית אצל כל בני אומות העולם, ולא הנהגה מיוחדת אצל לבן מפאת התנגדותו בעצם ליעקב. אמנם להלן [לאחר ציון 135] גם הזכיר את כל האומות, ומיד אחר כך הזכיר את ארם. וראה להלן הערה 138 בישוב הדבר.

<> פירוש - מניעת איבוד יעקב לא באה מצד ארם, אלא מצד הקב"ה, ולכך מבחינת ארם היתה מחשבה גמורה לאבד את יעקב, ו"אין מעשה יותר מזה". ובספר חסדי ה' לרבי משה מרגליות [הדרך הראשון, עמוד ח] כתב: "השם יתברך מצרף אף מחשבה רעה למעשה היינו דוקא גבי אומות העולם... ונראה לי הטעם בזה, לפי שאין לאומות תבלין שמעכב על יצרם הרע... היא התורה הקדושה [קידושין ל:]... אבל אומות אין להם תבלין הללו, הנה אין מי מעכב על מחשבתם הרעה. ולכך אם חושב לעשות רע ונאנס עליה ולא עשאה, אין העיכוב על פי עצמו, אלא העיכוב מיד ה' אשר קלקל מחשבתו הרעה... וכמו שאמר לבן ליעקב [בראשית לא, כט] 'ואלקי אביכם אמש אמר אלי לאמר השמר לך מדבר עם יעקב מטוב עד רע', הנה העכוב הגיעו מיד השם יתברך אשר עכבו בעל כרחו. ולכך מעלה עליו הכתוב ומצרף מחשבתו הרעה למעשה, דכתיב 'ארמי אובד אבי' ביקש לאבד, ומעלה עליו כאילו איבד חס ושלום".

<> "ארמי &**אובד**^ אבי".

<> לשון הראב"ע [שם]: "מה טעם לאמר לבן בקש להאביד אבי וירד מצרימה, ולבן לא סיבב לרדת אל מצרים". וראה להלן הערה 96.

<> לשון הראב"ע [שם]: "מלת 'אובד' מהפעלים שאינם יוצאים, ואילו היה ארמי על לבן היה הכתוב אומר 'מאביד' או 'מאבד'".

<> אודות שחז"ל הם חכמי האמת ובעלי האמת, כן כתב למעלה בהקדמה שניה [קב.]. ובדר"ח פ"ה מ"ו [קצה.] כתב: "רז"ל בעלי אמת המשילו הנשמה אל השם יתברך". ובנצח ישראל פי"ז [שפד:] כתב: "ודע, כי על פי דעת רז"ל בעלי האמת, כח החיה הרביעית מקבל מן כח חמה המאור הגדול" [ראה למעלה פי"ב הערה 58]. ומאוד מצוי שיכנה את חז"ל בשם "חכמי האמת". וכגון, בנתיב השלום פ"ב [א, רכד.] כתב: "רז"ל חכמי האמת". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז [סב:] כתב: "אבל חכמי האמת פירשו האמת". ובגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכט.] כתב: "כי הם דברי חכמה מופלאה, רמזו חכמי האמת ליודעי מדע". וכן הוא בגו"א שמות פט"ו אות ב [רצא:], שם דברים פכ"ו אות יב [תז.], ועוד. ובדר"ח פ"ה מט"ו [שעז.] כתב: "הארכנו בזה לבאר דברי חכמי אמת... ואי אפשר לכתוב מזה [רק] כטפה מן הים, כי הדברים הם עמוקים יוצאים מן החכמה פנימית עליונה". והכוונה בכנוי זה הוא שחז"ל הם בעלי החכמה הפנימית, לכך דבריהם אמת ולא אומדנא בעלמא. וראה למעלה הקדמה שניה הערות 319, 391, פ"ט הערה 26, פי"ט הערה 246, ולהלן הערה 143.

<> לשון הראב"ע [שם]: "והקרוב ש'ארמי' הוא יעקב, כאילו אמר הכתוב כאשר היה אבי בארם היה אובד, והטעם עני בלא ממון... והנה הוא ארמי אובד היה אבי. והטעם כי לא ירשתי הארץ מאבי, כי עני היה כאשר בא אל ארם. גם גר היה במצרים, והוא היה במתי מעט, ואחר כן שב לגוי גדול. ואתה ה' הוצאתנו מעבדות ותתן לנו ארץ טובה". וכן כתב הרד"ק [ספר השרשים שורש "אבד"], וז"ל: "כי פירוש פסוק 'ארמי אובד אבי', יעקב אבי היה אובד, וקראו 'ארמי', לפי שגר בארם, ושם היה אובד, כי בצער גדול היה שם עשרים שנה, כמו שהתרעם על לבן ואמר [בראשית לא, מ] 'הייתי ביום אכלני חרב וקרח בלילה'". וכן פירש הספורנו [דברים כו, ה]: "ארמי אובד אבי. הנה אבי, שהיה יעקב, היה זמן מה ארמי אובד, שלא היה לו בית מושב".

<> גם בגו"א דברים פכ"ו אות יב [תז.] האריך בענין זה, וז"ל: "והראב"ע רצה להשיב על חכמי האמת, כי היה לכתוב 'ארמי מאבד אבי'. ולפיכך פירש שבארמי היה אובד אבי יעקב, שהיה בחוסר כל. ופירוש 'ארמי' הוא יעקב, כאשר היה יעקב בארם היה אבוד מבלי לבוש. אלו דברי הראב"ע. והנה הוא השיב על חכמים, וטען עליהם משא של מחט, וטען על עצמו אלף גמלים טעונים. כי קושיא שהקשה על חכמים ז"ל יש לתרץ בהרבה פנים... וכך אני משיב לבעלי הדקדוק אשר קשה עליהם להוציא המלה מלשון הדקדוק, אף כי הרבה פעמים כתבו על מלות שהם 'מלה זרה', ונמצא כאשר הוא עומד, וצריך לפרשו יוצא. דכך כתוב [שמות יד, כה] 'ויסר את אופן מרכבותיו', הרי 'ויסר' פועל עומד, וצריך לפרש אותו יוצא. וזאת המלה היה קשה עליו [הראב"ע כאן] יותר לפרשו פועל יוצא. ומכל שכן מלה זאת שתמצא אותה פועל עומד וצריך לפרשו יוצא; [דברים לב, כח] 'כי גוי אובד עצות המה', וכן [תהלים ב, יב] 'ותאבדו דרך'. אף כי הוא [ראב"ע דברים לב, כח] נדחק בפירוש המלה לפרשה עד שיעשה אותה פועל עומד, הרי הסכים למתרגם שתרגם [שם] 'מאבדי עצות אינון', ואם כן עשה מן עומד - יוצא. וכן ראוי לו, ולרד"ק אשר הלך אחריו [ספר השרשים שורש "אבד"], לפרש המלה הזאת בכאן, ולא לילך אחר דעתם לחלוק על דברי חכמים ועל המתרגם גם כן. כי לא מלה זרה אחת כזאת תמצא במקרא".

<> לשונו בגו"א דברים פכ"ו אות יב [תח:]: "ועוד יש לומר, מאחר שלא יצאה המחשבה לפועל, שלא איבדו, נאמר אצל זה פעל עומד, רוצה לומר כי הפעולה עמדה ולא יצאת, לכך נאמר לשון פעל עומד. שהפעל לא היה יוצא לאחר להיות נאבד, לכך כתב לשון פעל עומד".

<> בא לבאר הסבר שני מדוע נאמר "אובד" ולא "מאבד". ועד כה ביאר שנאמר פועל עומד ["אובד"] משום שהפעולה לא יצאה אל הפעל, ונשארה במחשבה. ומעתה יבאר ש"אובד" אינו פועל כלל, אלא הוא שם דבר. ובכת"י [שלט-שמ] האריך בביאור הדבר, יעו"ש.

<> ולא נאמר "ואחריתו עדי נאבד".

<> "ולא יקרא 'מכשיל'" [לשונו בגו"א שם (תז:)].

<> לשונו בגו"א שם [תז.]: "נוכל לומר כי 'אובד' הוא שם דבר... והוא שם דבר על משקל 'ואחריתו עדי אובד' [במדבר כד, כ], כמו שכתב הרד"ק [ספר השרשים שורש אבד] בשם החכם רבי יעקב בן אליעזר... כי בהרבה מקומות יקרא סבת הדבר בשם הדבר המסובב, ויקרא האבן, כשהוא מונח במקום שראוי להכשיל בו בני אדם, 'מכשול', על שם שנכשלים בו בני אדם, ולא יקרא 'מכשיל'. והכי נמי נקרא 'אובד אבי' על שם שהוא אבידת יעקב. וכן בהרבה דברים נקרא פועל הדבר על שם הדבר". דוגמה לדבר [שהדבר נקרא על שם מה שמסובב ממנה]; למעלה פט"ו [מ:] כתב: "'ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך' [שמות א, יג]. רבי אליעזר אומר, בפה רך [סוטה יא:]... נראה כי הוקשה לרבי אליעזר, דאי פרכא כמשמעו, זה כתב אחר כך [שמות א, יד] 'כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך', אלא הכתוב בא לומר 'בפה רך'... כי כאשר המעביד מדבר עמו דברים רכים, ומתוך כך הוא מכריעו על השעבוד של פרכא, זה נקרא גם כן 'בפרך', שהרי היה עבודה קשה מאוד מכח דברים רכים". נמצא כי גם הדיבור הרך עצמו נקרא "בפרך", כי על ידי הדיבור הזה הושפע המשתעבד לקבל על עצמו לעשות עבודת פרך, כי הסבה נקבעת על פי המסובב ממנה [הובא שם הערה 58]. @**דוגמה שניה;**^ נאמר [בראשית ד, כ] "ותלד עדה את יבל הוא היה אבי יושב אוהל ומקנה", ופירש רש"י [שם] "ומקנה - מדרש אגדה, בונה בתים לעבודה זרה". ובגו"א שם אות כד [קו.] כתב: "אף על גב דכאן כתיב 'המִקנה'... המ' בחיריק, ומ' של 'מְקנא' בשוא... נוכל לפרש שפיר... אף על גב שהמ' בחיריק, יהיה שם דבר, ונקרא העבודה זרה 'מִקנה' על שם שהיא מְקנא, כמו שיקרא האבן 'מכשול' על שם שהוא מכשיל". @**דוגמה שלישית;**^ בדר"ח פ"ד מ"ד [צו.] הביא את המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתקמ] שלמדו מהפסוק [משלי כה, ח] "אל תצא לריב מהר", "'לרב' כתיב, לעולם אל תהי רץ אחר השררה", וביאר שם [צח:] בזה"ל: "נראה כי כתב מה שלא יקבל עליו שררה בלשון 'ריב', מפני שדבר זה שהוא קבלת השררה שאין ראוי לה מביא ריב, כי רוצה שיכבדוהו בני אדם בשביל שררותו, ואין העולם נוהגים בו כבוד, כי יאמרו כי אין ראוי לו השררה, ובשביל כך מתחדש הריב. ודבר זה עינינו רואות כי כך הוא" [הובא למעלה פ"ח הערה 267]. הרי ששררה זו נקראת "ריב" ע"ש מה שמסובב ממנה, שמביאה לריב [כמבואר בדר"ח שם הערה 476]. @**דוגמה רביעית;**^ התיו"ט [נדרים פ"י מ"ג] כתב דברים ששמע מהמהר"ל בדרשה [ואינם נמצאים בספריו], וז"ל: "ועוד נמצא בדבריהם 'מסור' [ר"ה יז.], ולא אמרו 'מוסר'... ואני שמעתי בדרשה מפי רבינו מהר"ר ליווא ז"ל שאמר בשם 'מסור', לפי שאף על פי שלשעתו הוא הפועל ומוסר אחרים, אבל קראוהו 'מסור' להורות כי בא יבא יומו ולא יאחר, והרי הוא נמסר" [ראה דר"ח פ"ד הערה 955].

<> יש להבין, מדוע לא חזר לומר כדבריו למעלה, שלא נאמר "מאבד" "מפני שלא היה רק מחשבה בלבד, ולא יצא אל הפעל, לכך כתב לך 'אובד אבי'", ואילו כאן כתב בסגנון אחר "ולא כתב לך 'מאבד אבי', כי לא אבדו חס ושלום". ונראה, שלמעלה בא לבאר מדוע נאמר לשון של פעל עומד ["אובד"] ולא לשון של פעל יוצא ["מאבד"]. ועל כך ביאר שהואיל והמחשבה נשארה נעולה בתוך האדם, מתאים לכך לשון של פעל עומד ולא פעל יוצא. אך כאן בא לבאר מדוע נאמר לשון של שם דבר ["אובד"], ולא לשון פעל ["מאבד"], ועל כך מבאר שזהו משום שלא נעשתה כאן פעולה כלל, "כי לא אבדו חס ושלום", ואין כאן צורך לחלק בין הדבקים [בין שני סוגי פעולה; פועל יוצא לפועל עומד].

<> ראיה לדבר היא שיטת הפוסקים הסוברת שאיסור "לפני עיור" [ויקרא יט, יד] נאמר גם כשחבירו לבסוף לא נכשל בדבר [יד מלאכי כללי התלמוד אות שסז. ועיין אחיעזר ח"ג סימן פא אות ז]. וזה מורה באצבע ש"מכשול" שייך "אף על גב שלא נכשל בו אדם, רק מוכן הוא למכשול".

<> כמבואר להדיא בגמרא [ב"מ לג.], שעל הפסוק [שמות כג, ה] "כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו וגו' עזב תעזב עמו", דרשו "'רובץ' ולא רבצן". ופירש רש"י [שם] "רובץ - מקרה הוא לו, שרובץ תחת משאו בפעם הזאת. ולא רבצן - הרגיל בכך". הרי "רובץ" [שהוא פועל] "משמע פעם אחד, כי הפעל הוא לפי שעה" [לשונו כאן], ואילו "רבצן" [שהוא שם דבר] "לא יסור ממנו" [לשונו כאן]. וכן נאמר [תהלים קט, ד] "ואני תפילה", [ולא "ואני מתפלל"], ופירש רש"י [שם] "ואני תפלה - ואני מתפלל אליך תמיד". וכתב הרמב"ן [בראשית כה, כח] "יכנה האיש במעשה לתדירותו, וכמוהו... 'ואני תפלה'". ורש"י [במדבר יז, כה] כתב: "ותכל תלונתם - יש חילוק בין 'תלונותם' ל'תלונתם'; 'תלונתם' תלונה אחת, 'תלונותם' שם דבר בלשון יחיד, ואפילו הם תלונות הרבה". ובכת"י [שלט] כתב: "כי לא יבוא תואר השם לקרוא האדם 'צדיק' בשביל דבר אחד טוב שעשה, רק בשביל רוב צדקתו. ואם היה אומר 'מאבד אבי' היה פירושו פועל על דבר אחד בלבד. אבל עכשיו שכתוב 'ארמי אובד אבי' הוא תואר השם, ובא המילה הזאת לומר כי תמיד היה רוצה לאבד אבי, עד שיתואר בזה לומר 'ארמי אובד'".

<> לשונו בגו"א שם [תז.]: "לכך כתב 'אובד אבי', רוצה לומר כי ארמי הוא אבידת אבי. פירוש, כי 'ארמי', שהוא לבן, הוא בעצמו אבידת יעקב, כי היה חושב עליו תמיד להאבידו. ולכן נקרא 'ארמי אובד של אבי'. ואילו כתב 'ארמי מאבד אבי', לא היה משמע רק שפעם אחד חשב עליו רע, לכך כתב 'אובד אבי', כאילו ארמי היה אבידתו... ושם דבר לא יסור ממנו, ותמיד הוא כך. אבל הפועל פועל פעולה אחת, ולכך קראו בשם דבר 'אובד אבי', ולא היה נקרא בשם 'מאבד אבי'".

<> בראב"ע שלפנינו [דברים כו, ה] לא נזכרה הוספה זו ["שהיה לו להזכיר תחלה שהצילו הקב"ה מלבן"], אלא רק כתב "מה טעם לאמר לבן בקש להאביד אבי וירד מצרימה, ולבן לא סבב לרדת אל מצרים" [הובא למעלה הערה 82]. וכן לשונו בגו"א [דברים פכ"ו אות יב (תח:)] מורה שזו הוספה שאינה מהראב"ע, שכתב שם: "ועוד הקשה הראב"ע, כי מה טעם לומר 'ארמי אובד אבי וירד מצרימה', ולבן לא עכב לרדת אותו מצרימה. ואין זה קשיא, כי פירושו 'ארמי' הוא אובד של אבי לגמרי, והקב"ה הצילו, 'וירד מצרימה'. ומה שלא הזכיר שהקב"ה הצילו מיד ארמי [בראשית לא, כד], כמו שזכר [דברים כו, ח] שהקב"ה גאלם מיד מצרים". הרי שזו הערה על יישוב לשאלת הראב"ע [שאין "וירד מצרימה" מתקשר ל"ארמי אובד אבי" באופן של סבה ומסובב, אלא זהו סדר השתלשלות העניינים, שמקודם יעקב היה בבית לבן, ואח"כ היה במצרים]. שאם בהשתלשלות העניינים עסקינן, מדוע לא נזכר שהקב"ה הציל את יעקב מיד הארמי. ומקור הערה זו הוא הרא"ם [דברים כו, ה], שכתב: "גם מה שטען [הראב"ע] עוד 'מה טעם לומר, לבן בקש להאביד אבי, וירד מצרימה, ולבן לא סבב לרדת אל מצרים', אינה טענה, כי מי גלה לו ש'וירד' הוא דבק עם 'אובד אבי'. והנה כבר פירש רש"י ש'וירד מצרימה' אינו דבק עם הקודם לו, רק הוא דבור בפני עצמו, כאילו אמר; וחוץ מלבן שבקש לאבד את אבי וכל אשר לו, באו עוד אחרים לכלותינו, כי ירד אבי למצרים וירעו אותנו המצרים ויענונו וגו'. אך קשה, אם 'ארמי אובד אבי' הוא לבן שבקש לעקור הכל, והזכיר אותו בהבאת הבכורים כדי להזכיר חסדי המקום [רש"י דברים כו, ה], למה לא הזכיר אחריו [בראשית לא, כד] 'ויבא אלקים אל לבן הארמי בחלום הלילה ויאמר לו השמר לך פן תדבר עם יעקב מטוב עד רע', שהוא החסד שעשה עמנו והצילנו מידו, כמו שהזכיר אחר [דברים כו, ו-ח] 'וירעו אותנו המצרים וגו' וישמע ה' את קולינו וגו' ויוציאנו ה' ממצרים', אבל הזכיר הרעה, ולא ההצלה".

<> יש להעיר, כי "מתחיל בגנות ומסיים בשבח" נאמר אודות מצוות סיפור יצ"מ [פסחים קטז.], אך פסוקים אלו נאמרו בתורה במקרא ביכורים, ומנין שגם בהם נוהג הוא הכלל של "מתחיל בגנות ומסיים בשבח". ויש לומר, כי למעלה פנ"ב [מציון 52 ואילך] ביאר שני טעמים מדוע מתחיל בגנות ומסיים בשבח; טעם ראשון הוא שהקדמת הגנות מורה שהגאולה אינה מקרית אלא עצמית. טעם שני הוא שהקדמת הגנות מורה שהגאולה היא במדריגה עליונה אלקית. ובנצח ישראל ר"פ א [ח.] כתב טעם שלישי; הואיל וידיעת ההפכים אחת, לכך אין לעמוד על השבח אלא רק מן ההפך [ראה למעלה פנ"ב הערות 60, 73]. ושלשת טעמים אלו כחם יפה גם לכל אמירת שבח בעולם, ומקרא ביכורים בכלל.

<> שהקב"ה הציל את יעקב מיד הארמי.

<> "וירד מצרימה וירעו אותנו המצריים ויענונו ויתנו עלינו עבודה קשה" [דברים כו, ה-ו].

<> לשונו בגו"א דברים פכ"ו אות יב [תט.]: "ומה שלא הזכיר שהקב"ה הצילו מיד ארמי... כי לא ירצה לעשות שתי טובות ממנו, אלא כך פירושו; מתחלה היה ארמי אובד אבי לגמרי, וירד מצרימה, גם שם עינו אותנו, עד שגאלם הקב"ה. והנה העלם מן המות שהיה בו בתחלה, אל הטובה הגמורה שעכשיו הם בה. ואילו אמר שהקב"ה הצילם מיד לבן, היה לפי זה 'ארמי אובד אבי' דבר בפני עצמו, 'וירד מצרימה' דבר בפני עצמו, וזה אינו, כי רוצה להגיד תכלית הרע שהיינו בו בימי יעקב, שהיה ארמי אובדו, ועכשיו נתן לנו ארץ טובה. ולא בא להזכיר רק המעלה שיש לנו עכשיו על המדריגה שהיה לנו בימי יעקב, שהיה ארמי אובד אבי. וזהו שאמרו בערבי פסחים [פסחים קטז.] מתחיל בגנאי ומסיים בשבח. ואין דבר זה ראוי להיות מתחיל בגנאי ומסיים בשבח, ואחר כך יתחיל עוד בגנאי. אלא צריך שיהיה מתחיל בגנות ומסיים בשבח, שאם כן לא יהיה נזכר כאן קצה השפלות עם קצה הטובה הגדולה, לכך לא הזכיר שהציל אותן מלבן. וכך הם דברי רז"ל".

<> פירוש - עד כמה שנוגע לידיעת השתלשלות העניינים, זה נשכיל להשיג ממה שנאמר שיעקב ירד מצרימה, ומוכח מכך שהקב"ה הצילו מיד לבן, שאל"כ לא היה אחר כך בעולם שיוכל לרדת מצרימה. ומה שלא נזכר מצד הזכרת חסדי המקום, זה כבר נתבאר שאין להתחיל בשבח ואז שוב לחזור לגנאי.

<> מעין משפט זה כתב גם בדר"ח פ"ב פי"א [תשצב:]: "וכדי שלא תצא מזה עד שתעמוד על עיקר דבר זה... יש לך לדעת".

<> למעלה פ"ד [ריח.] האריך בזה טובא. וכן הזכיר ענין זה בקצרה למעלה פי"א [תקלה:], פט"ז [עז:], פל"ז [תשטז.], פל"ט [נ.], פמ"ד [רסה.], ופמ"ה [שלב:]. וראה הערה הבאה.

<> שביאר בפרקים למעלה את חומריות המצריים, והביא על כך את הפסוק [יחזקאל כג, כ] "אשר בשר חמורים בשרם". וזה לשונו למעלה פ"ד [ריח.]: "כי עצמם של מצרים דבוקים בזנות וכל דבר תעוב, ונמשכים בטבעם אחר הזנות ומעשים אשר הם תעובים... כי המצרים הם דביקים בזנות, וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה... ובשביל זה קרא יחזקאל את מצרים 'חמורים', 'אשר בשר חמורים בשרם' [יחזקאל כג, כ], להודיע כי ענין מצרים חומרים, וכל פעולתם נמשך אחר זה... הנה תמצא כי מצרים דומים ונמשלים לענין החומר... לכך המצריים נמשכים אחר הראוי להם". וכן הזכיר בהמשך הפרק שם [רלא.]. ולמעלה פי"א [תקלה:] כתב: "כי מצרים נקראים חמור, כדכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם', והיו שטופי זמה, כדכתיב בפרשת עריות [ויקרא יח, ג] 'כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו', ולא היה בעולם מקום שהיו שטופי זמה כמו ארץ מצרים". ולמעלה פט"ז [עז:] כתב: "אז היה מושל על החומר, הם מצרים אשר נמשלו לחומר, דכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם'". ולמעלה פל"ז [תשטז.] כתב: "מצרים נקראים 'חמור', דכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם', וכל מדריגתם חמרי". ולמעלה פמ"ד [רסה.] כתב: "שכבר התבאר כי לא היה אומה בעולם שהיה כל ענינם הכל חמרי כמו מצרים, והם נקראו בעצמם 'אשר בשר חמורים בשרם'". ולמעלה פמ"ה [שלא:] כתב: "בפרשת רבית כתיב [ויקרא כה, לז-לח] 'את כספך לא תתן בנשך ובמרבית לא תתן אכלך, אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים לתת לך ארץ כנען להיות לכם לאלקים'. וביאור ענין זה כך, כי דבר זה מתאות הגוף וחמדת הממון. ולפיכך נאמר שם 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים', ארץ שהיה שם הכל ענין גופני, כי מצרים כמו שנתבאר פעמים הרבה שנקראו 'חמורים', שנאמר [יחזקאל כג, כ] 'בשר חמורים בשרם', על שם החומרית שבהם". וראה למעלה פט"ז הערה 73, פל"ז הערה 119, פל"ט הערות 169, 178, 288, פ"מ הערה 269, פמ"א הערה 131, פמ"ג הערה 196, פמ"ד הערה 20, פמ"ה הערה 11, להלן פנ"ט הערה 26, ופ"ס הערה 203.

<> לעומת הנקבות שהן החומר, וכמבואר למעלה הערה 70. וכן 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, למעלה פמ"ג [ריד:] כתב: "כאשר האשה תובעת אותו, אז האשה מתדבקת בבעלה, שיש לו מעלת צורה, ולאשה מדת חומרי, והנה מתדבק החומר בצורה, ומשלמת האשה עצמה בצורה". ולהלן פנ"ו [לאחר ציון 83] כתב: "כי הנמצאים בכלל יש להם שני דברים, החומר והצורה. ורמזו חכמים דבר זה באמרם [ב"ב עד:] כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראם. 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". ושם בבאר החמישי [סב:] כתב: "שהרי ידוע כי הצורה נמשל באיש... והמקבל הצורה נמשל בנקיבה, והתחברות הצורה לאשר הוא צורה לו נקרא ביאה של זכר עם נקיבה". ובאור חדש פ"ב [תקיא.] כתב: "כי נקרא מרדכי 'איש' [אסתר ב, ה] כמו שנקרא משה 'איש' [שמות לב, א, במדבר יב, ג], כי מרדכי הוא שלימות ישראל וצורתם, כמו שהאיש צורת האשה. וכמו שהיה משה צורת ישראל, כך היה מרדכי צורת ישראל". וכן כתב שם פ"ה [תתקמו.]. 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". ובנתיב הצניעות פ"א [ב, קו.] כתב: "כי הנקבה היא חמרית, כמו שנתבאר פעמים הרבה, ואילו הזכר הוא כמו צורה נבדל מן החמרי". ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.] כתב: "הצורה נקרא 'איש' כמו שידוע, והחומר נקרא 'אשה', כמו שהתבאר פעמים הרבה". וכן הוא בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג:], ח"א סנהדרין כב: [ג, קמג:], גו"א בראשית פ"ב אות מב [עג:], שמות פ"ו הערה 166, ועוד. וראה למעלה פ"ג הערה 73, פ"ד הערה 35, פ"ט הערה 242, פ"י הערה 58, פי"ב הערה 58, פי"ג הערה 37, פי"ד הערות 43, 70, פט"ז הערה 100, פי"ט הערות 88, 132, פמ"ג הערה 57, ולהלן פנ"ו הערה 86.

<> "והם הזכרים" [הוספה בכת"י (שמ)]. ורש"י [שמות א, טז] כתב: "אם בן הוא וגו' - לא היה [פרעה] מקפיד אלא על הזכרים".

<> לשונו למעלה פ"מ [קכו:]: "כי כבר התבאר כי יש לישראל מעלת הצורה הנבדלת, וראיות ברורות על זה. ולפיכך המצרים שהם הפכים, שנמשלו לחמור, דכתיב [יחזקאל כג, כ] 'בשר חמורים בשרם', היו מתנגדים לישראל". ולמעלה פ"ג [קכז.] כתב: "תאות הגוף מבטל השכל, כי אין מתנגד יותר אל השכל רק הגוף". ולמעלה פכ"ב [רפא.] כתב: "כמו שמתנגד השכל לחומר, בעבור שזה שכלי וזה כולו חמרי, כך יתנגד הרוחני לגשמי, בעבור שהרוחנית הוא כולו צורה נבדלת בלבד, מופשטת מן החומר, והחומר אין בו צורה". ובנתיב התורה פט"ו [תרב:] כתב: "כי החמרי מתנגד לשכל, עד שאצל החמרי אין מציאות אל השכל, שהחומר והשכל שני הפכים". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלג.] כתב: "המלכיות הם מתנגדים לישראל תמיד, וידוע כי ההתנגדות הוא מפני שישראל הם נבדלים, ומכחישי ה' הם חמריים. ודבר זה בארנו פעמים הרבה מאד". ובנצח ישראל פכ"ח [תקעב.] כתב: "ידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי". ושם פל"ד [תרמט.] כתב: "כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, רמזו עליו חכמים [פסחים מט:] שאמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי, והוא מבטל השכלי הנבדל מן החומר לגמרי" [הובא למעלה פ"ח הערה 146, פכ"ב הערות 78, 112, ופ"מ הערות 267, 270]. אמנם ראה בסמוך הערה 109 שהצורה והחומר מתאחדים למציאות אחת, ולכך אין ההתנגדות הקיימת בין הצורה לבין החומר התנגדות גמורה ומוחלטת.

<> כמלוקט למעלה הערה 104. ולמעלה פ"ד [רכ.] כתב: "כי המצרים הם דביקים בזנות, וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה... וישראל שהם נבדלים וקדושים מן העריות, זהו מפני שהם נמשכים אחר הצורה, שהיא קדושה ונבדלת מן הענין החומר. ובשביל זה קרא יחזקאל את מצרים 'חמורים', 'אשר בשר חמורים בשרם' [יחזקאל כג, כ], להודיע כי ענין מצרים חומרים, וכל פעולתם נמשך אחר זה... והנה תמצא כי מצרים דומים ונמשלים לענין החומר, וישראל הם נמשלים לענין הצורה. ולכך המצריים נמשכים אחר הראוי להם, וישראל אחר מה שראוי להם מצד עצמם, שהם קדושים ומובדלים בעצמם מכל עריות".

<> פירוש - אין ההתנגדות שבין ישראל למצריים התנגדות גמורה ומוחלטת [כפי ההתנגדות שבין לבן ויעקב], לכך המצריים התנגדו רק לזכרים, ואילו לבן ביקש לעקור את הכל, וכמו שמבאר והולך. ועוד אודות שאין ההתנגדות בין החומר לצורה [מצרים וישראל] התנגדות מוחלטת וגמורה, כן כתב למעלה פ"ד [רלח:], וז"ל: "הצורה הנבדלת הוא הפך לחומר, ומכל מקום יש להם יחוס וחבור, מצד שהחומר והצורה מתיחסים, עם שהם הפכים ביחד, יש קצת התיחסות והתאחדות בין הצורה ובין החומר, כי ההפכים כמו אלו בודאי מתיחסים. כמו לובן והשחרות, אף על גב שהם הפכים, מתיחסים זה לזה, כי שניהם הם נכללים במראה, והם כוללים המראה, שזה נוטה לקצה הלובן, וזה נוטה לקצה השחרות. וכל הפכים בעולם הם תחת מין אחד, ואם לא כן לא היו הפכים, כמו המתיקות והשחרות שאינם הפכים, ואינם תחת מין אחד. כך ישראל ומצרים, אף על גב שהם הפכים, כי ישראל הצורה הנבדלת ומצריים הם החומר, מכל מקום שייך יחוס ביניהם, כי החומר והצורה משלימים מציאות אחת, ודבר זה התיחסות בודאי. וכן מה שיש לישראל מעלה צורה הנבדלת מן החומר, מכל מקום יש כאן שיתוף וחבור, כי הצורה הוא צורה לחומר. ואם לא היה זה שיש למצרים קצת התיחסות, לא היה אפשר שישראל יהיו גרים בארץ מצרים, אחר שלא היה כלל התיחסות ביניהם, לא יתכן שיהיו ישראל גרים ביניהם. אף על גב שכבר אמרנו למעלה כי לכך נשתעבדו במצרים מפני שהיו מצרים הפך להם, ולכך היו משועבדים למצרים... מכל מקום לא היו גרים ביניהם אם לא בשביל כי ההפכים, במה שהם הפכים כמו אלו, מתיחסים זה לזה... לכך אמרה תורה [דברים כג, ח-ט] 'לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו דור שלישי וגו'', כלומר אף על גב שודאי מצרים היו הפכים לישראל כמו שנתבאר למעלה, הפכים אלו אינם נבדלים לגמרי, ולכך 'דור שלישי יבא להם', וזה הענין הוא במצרים". וכן כתב למעלה פ"ה [רסט.]. וראה בסמוך הערה 112.

<> "והם דומים לבריאה שהיא טפלה ונמשכת אחר בריאה אחרת, כמו התולעים" [לשונו בהמשך]. ויש להבין את אריכות לשונו כאן: "כי ארמי הזה אינו בכלל המציאות כלל, ואינו נכלל בו, ואינו מתיחס אל המציאות כלל".

<> לשונו באור חדש פ"ג [תרמ:]: "אמר הקב"ה [ליצחק], אם בעיניך הוא [עשו] גדול, כאשר תראה בו גודל הממשלה, בעיני הוא בזוי [ב"ר סה, יא], כאשר אין ראוי לו המציאות כלל. כי השם יתברך אשר מאתו נמצא בעולם, שהוא המציאם, אמר ליצחק אף אם בעיניך הוא גדול, בעיני הוא קטון. כי השם יתברך מאתו מציאות עולם הזה, ואין ראוי לעשו המציאות כלל, ולכך הוא קטן בעיני השם יתברך. ומטעם הזה עשו הוא מרחק ומבזה את הצדיקים, שהם עיקר במציאות העולם" [הובא למעלה פ"ח הערה 163]. ובאור חדש פ"ד [תשפה:] כתב: "מאחר שצוה השם יתברך למחות את זכר עמלק [דברים כה, יט], מזה תדע כאילו אין להם מציאות בעצם כלל, רק נחשבים דבר מקרה, ולא דבר שהוא בעצם. ומאחר שאינם נחשבים דבר שבעצם, רק דבר שהוא במקרה, אומה כמו זאת יותר מהם מתנגדים בפרט אל ישראל, שהם עצם ועיקר. כי שאר האומות אשר יש להם מציאות מה שהוא, אינם כל כך מתנגדים להם, כאשר משותפים ביחד, שנחשבים גם כן מן המציאות. רק עמלק וזרעו אשר הם אין נחשבים רק מקריים, באשר אינם מן המציאות שהרי השם יתברך גזר עליהם [דברים כה, יט] 'תמחה את זכר עמלק', ולכך הם יותר מתנגדים עמלק לישראל, שהם עצם המציאות" [הובא למעלה פמ"ב הערה 109, וראה להלן הערה 118]. ובח"א לשבת נה. [א, לא.] כתב: "כל אשר הוא שלם, מתנגד אליו קודם הרע והחסרון... ומצד שאומרים שירה, מורה דבר זה על השלימות, ושם יתחיל החסרון וההעדר, לפי שההעדר הוא מתנגד אל השלימות". @**ואמרו חכמים**^ [סנהדרין צא:] "אמר לו אנטונינוס לרבי, מאימתי יצר הרע שולט באדם, משעת יצירה, או משעת יציאה ["כשיוצא ממעי אמו" (רש"י שם)]. אמר לו, משעת יצירה. אמר לו, אם כן בועט במעי אמו ויוצא, אלא משעת יציאה". ובנתיב הליצנות ר"פ א [ב, רטז.] כתב: "דבר זה הוא דבר מופלג בחכמה, רמזו ז"ל דבר זה, אמרו בפרק חלק אימתי יצר הרע ניתן באדם, משעה שיוצא לאויר העולם... וכל זמן שהוא בבטן אמו, שיוצא הוויתו אל השלימות ואל הפעל, אין דבק בו ההעדר. אבל כשנשלם הווייתו... אז דבק בו ההעדר". ובהקדמה לאור חדש [לח:] כתב: "כי היצר הרע, אשר הוא חסרון לאדם, אינו נמצא אצל האדם רק כאשר הושלם ויצא לאויר העולם. וכל זמן שהוא בבטן אמו, ולא הושלם יצירתו, אין דבק בו ההעדר". ובאור חדש פ"ה [תתצא.] כתב: "ודבר זה גלו חכמים במה שאמרו אימתי יצה"ר נתון באדם, משעה שיצא לאויר העולם, ולא קודם שיצא לאויר העולם. כי יצה"ר הוא ההעדר אשר דבק בנבראים, וזה נתן באדם כאשר כבר הושלם, ויצא אל אויר העולם, שאז הוא שלם בגופו, דבק בו ההעדר. אבל קודם שיצא לאויר העולם, ולא נשלם, אין דבק בו ההעדר, שהרי מוכן להיות נשלם עוד. רק אחר שנשלם, אז דבק בו ההעדר, והוא דבר ברור" [הובא למעלה פ"ג הערה 31]. ובנצח ישראל פכ"ה [תקכט:] כתב: "השטן הוא מגרה ביותר להרוס בית בנוי, ממה שיהרוס בית מהורס". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא.] כתב: "ובודאי יותר מגרה היצה"ר בישראל ותלמידי חכמים [סוכה נב.], שמבקש להפיל בית בנוי ולבטל אותו, כי ישראל הם עיקר המציאות, והם בית בנוי, ממה שמגרה וחפץ לבטל בית מהורס בעצמו... כי היצה"ר שהוא מגרה באדם לבטל המציאות... לפי מעלת הדבר מתגרה בו היצה"ר". וראה להלן הערה 140.

<> בכת"י בהמשך הפרק [שמא] כתב: "ולא כן התנגדות ישראל ומצרים, כי אף על מצרים יפול שם מציאות, אף על גב שהוא חמרי, סוף סוף שם מציאות יכללם, ואינם מתנגדים מכל וכל. שמאחר שהמצרים הם מכלל העולם, כי הם אחת מן הלשונות, אין התנגדות לישראל רק מצד הזכרים. כי מציאות מצרים מציאות פחות, מציאות חמרי בלבד. אבל מציאות ישראל היא מציאות צורה, לפיכך לא היו המצרים מתנגדים כי אם לזכרים, שהם צורה". ואמרו חכמים [ברכות סג:] "פתח רבי יוסי בכבוד אכסניא ["מכניסי אורחים בבתים" (רש"י שם)], ודרש [דברים כג, ח] 'לא תתעב אדומי כי אחיך הוא לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו'. והלא דברים קל וחומר; ומה מצריים שלא קרבו את ישראל אלא לצורך עצמן, שנאמר [בראשית מז, ו] 'ואם ידעת ויש בם אנשי חיל ושמתם שרי מקנה על אשר לי' כך, המארח תלמיד חכם בתוך ביתו, ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו, על אחת כמה וכמה". ובנתיב התורה פי"א [תסז.] כתב לבאר בזה"ל: "והוסיף רבי יוסי בכבוד אכסניא, מצד שהוא מתחבר אל מי שיש לו מדריגת השכל, כי מצינו שהחומר משמש אל השכל. ולפיכך יש ללמוד קל וחומר ממצרים, שהיה להם חבור מה אל ישראל, שהיו גרים בארצם, [ו]היה לישראל חבור וצירוף אל מצרים. וכבר בארנו והארכנו בחבור גבורות השם כי החבור הזה היה חבור צורה אל החומר, כי מצרים הם במדריגת החומר הפחות, וישראל במדריגת הצורה, כמו שבארנו שם באריכות. וסוף סוף, כיון דכל צורה יש לה התחברות אל החומר כמו שהארכנו שם, ולפיכך זכו המצריים שלא להרחיקם, מצד הצירוף הזה, אף על גב שעשו לטובתם. המארח תלמיד חכם בביתו כו', שאין לך חבור גדול יותר מזה, כל שכן שמצד החבור הזה גורם לו שלא יתרחק. כי התלמיד חכם נחשב גם כן במדריגת הצורה אל שאר בני אדם, שהם במדריגת החומר, כאשר ידוע כי חבור זה הוא חבור הצורה אל החומר. וזהו קל וחומר; אם גרם דבר זה למצרים, שהם החומר הרע הפחות, מצד דביקות שלהם בצורה גרם זה עד שאמר 'לא תתעב מצרי', כל שכן וקל וחומר שגורם החיבור והקירוב לתלמיד חכם, מצד שהתלמיד חכם הוא במדריגת הצורה לשאר בני אדם, שתתן לו הצורה קיום, כי הצורה נותן הקיום" [הובא למעלה פ"ד הערה 126].

<> אולי צ"ל "למציאות".

<> לפנינו בגמרא איתא "ארבעה מתחרט עליהן הקב"ה שבראם, ואלו הן; גלות ["שהגלה את ישראל" (רש"י שם)], כשדים, וישמעאלים, ויצר הרע".

<> כהקדמה לדבריו כאן נביא את דבריו בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלג.], שכתב: "מעתה יש לשאול, אם כן למה בראם אחר שמתחרט עליהן שבראם. ופירוש זה, כי אלו דברים אין בריאתם מצד עצמם, כי מצד עצמם אין ראוי להם הבריאה" [הובא למעלה פ"ה הערה 17].

<> לשונו למעלה פ"ה [רמט:]: "וכך הכשדים 'עם לא היה', כמו שאמרו ז"ל במסכת סוכה בפרק החליל [נב:] שהקב"ה מתחרט על הכשדים שבראם, שנאמר [ישעיה כג, יג] 'הן ארץ כשדים זה עם לא היה וכו'', כדאיתא שם... ואין דבר שיותר תוהו כמו כשדים, כמו שאמרו בפרק החליל... עליהם נאמר שהקב"ה מתחרט בכל יום שבראם, מצד אשר הם אומה תוהו, ואין בה שלימות הבריאה". ושם איירי ביחס שבין אברהם לאור כשדים, ואילו כאן איירי ביחס של יעקב לאור כשדים.

<> לשונו בבאר הגולה באר השני [קנח:]: "כי השם יתברך כאשר ברא עולמו, יש בריאה שאינו עצם הבריאה, רק הם נמשכים אחר עצם הבריאה, ואינם עיקר הבריאה... ודבר זה תמצא בנבראים גשמיים, ובנבראים בלתי גשמיים. כמו הרוחות והשדים, והם אינם עצם הבריאה, אבל הם נמשכים לבריאה, וטפילים אצל הבריאה. ובדברים הגשמיים, כמו התולעים וכיוצא בזה, אין בהן בריאה, רק בשביל שאין הבריאה זולתם, ומכל מקום אינם עצם הבריאה. ודבר זה נקרא 'שניות', כי בעצם ובראשונה אין בהם בריאה כלל, רק הם שניות לבריאה" [הובא למעלה פל"ח הערה 36].

<> לשונו למעלה פל"ח [תשכח.]: "המזיקים אין בריאותם בעצם, רק נבראים מפני שהם נמשכים אחר העולם, כמו דבר המקרה שהוא נמשך אחר מה שהוא בעצם", ושם הערה 36. ויש להעיר מדבריו בח"א לשבת קיט: [א, סב:], שכתב: "ישראל הם נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו האומות, שאף שהם נבראו מן השם יתברך, אינם נבראים ממנו בעצם, כי הבריאה בעצם הם ישראל, רק שבריאת האומות נמשך אחר הבריאה בעצם, הם ישראל, כאילו בריאת האומות מקרה אשר נמשך אחר הבריאות בעצם" [הובא למעלה פכ"ג הערה 132, פכ"ט הערה 8, ופל"ח הערה 37]. ולפי זה יש לשאול, במה שונים הכשדים משאר האומות. ויש לומר, שבהכרח שיש חילוק ביניהם, שהרי רק על הכשדים אמרו חכמים שהקב"ה מתחרט עליהם שבראם, ולא אמרו כן על שאר אומות. והביאור הוא שהכשדים פועלים רע, ומחמת כן הם דומים לתולעים, שסורם רע, ולכך הם נטולי מציאות לחלוטין. מה שאין כן שאר האומות, שיש להן מציאות מה [כמבואר למעלה הערה 111], נהי שהן נמשכות אחר ישראל, מ"מ יש להן מציאות מסויימת, ואינן נחשבות להעדר. ורש"י [ישעיה כג, יג] כתב על הכשדים "עם שוטה הוא מן הבריות, שהקב"ה מתחרט עליהן על שבראם".

<> כפי שכתב למעלה פמ"ו [תיד:]: "היצר הרע מושל על גוף". ואודות שהיצר הרע שולט על הגוף, הנה נאמר [תהלים פא, י] "לא יהיה בך אל זר", ודרשו על כך בגמרא [שבת קה:] "איזהו אל זר שיש &**בגופו**^ של אדם, הוי אומר זה יצר הרע". ואודות שהיצה"ר נמצא בגוף, כן כתב למעלה פט"ז [פד.], וז"ל: "הצדיקים בעבור שאינם נוטים אחר החומר, אשר בו החטא והיצר הרע". ובתפארת ישראל פט"ז [רמו:] כתב: "וכבר אמרנו כי גופו, שבו יצרו". וכן כתב שם פנ"ז [תתצז.]. ובנצח ישראל פי"ט [תטז:] כתב: "כי הם נפתים ליצר הרע מצד החומר שבהם". ובגו"א בדברים פכ"ה אות ג [שפב:] כתב: "בגוף הוא החטא, שבו היצה"ר". ובהקדמה לדר"ח [לז:] כתב: "דבר זה הוא מחמת יצרו שבגופו... וכל זה מתיחס אל הגוף". ובדר"ח פ"ב מי"ד [תשצא.] כתב: "יצר הרע דבק בגוף. וראיה לזה, שאף בבהמה גם כן איכא יצרא, כדאיתא בפרק שני דבבא קמא [יט:] דגם לבהמה יש יצר הרע". וכן חזר וכתב שם פ"ג מ"א [כב., כח.]. ובנתיב התורה פ"ט [שצא:] כתב: "יצר הרע, אשר הוא בגוף, מסית אותו לסור מן השם יתברך". ובנתיב העבודה ר"פ ג [א, פב:] כתב: "וידוע כי יצר הרע הוא בגופו של אדם". וכן הוא שם ס"פ ח [א, קב:], נתיב אהבת השם פ"א [ב, מה:], וח"א לערכין טו: [ד, קלח:]. ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכא:] כתב שהיצה"ר הנמצא בגופו של אדם הוא יצה"ר דעריות, לעומת יצה"ר דע"ז הנמצא בנפשו של אדם. וכן הוא בח"א לערכין טו: [ד, קלח:]. וראה למעלה פט"ז הערה 100, פ"כ הערה 10, פל"ו הערה 102, פמ"א הערה 43, ופמ"ו הערה 204.

<> לשונו בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלג.]: "היצר הרע שברא השם יתברך, אף שהוא בודאי רע... עם כל זה בריאתו ותכליתו הוא לטוב... ולא היה בריאתו רק בשביל זה, כי אף על גב שהיצר הרע הוא רע, מכל מקום הוא טוב לאדם... כי יצר הרע מצד מה הוא טוב, שעל ידו נושא אשה ומוליד בנים. ולכך כאשר עדיין לא נברא נותן הבריאה שיהיה נברא, כי הוא נברא לטוב העולם. אבל מצד עצמו בודאי הוא רע, כי יצר הרע בעצמו רע. ולכך אחר בריאתו, יצר הרע נמצא בפני עצמו... מצד זה מתחרט השם יתברך עליו" [הובא למעלה פ"ה הערה 17. וראה בסמוך הערה 126].

<> מפאת יציאת הגלות מן הסדר. וכן כתב בנצח ישראל פל"א [תרד:], וז"ל: "על גלות ישראל אמר השם יתברך 'אוי לי כי נשבעתי' [ב"ב עד.], וזה כי הוא יתברך סידר המציאות, ועל דבר היוצא מן הסדר השם יתברך אומר 'אוי לי'. ועל דבר זה בא לשון 'אוי לי', על החרטה הגמורה שיש בדבר זה, כי דבר זה כאילו היה חסרון במעשיו יתברך". ועוד אודות שאין לגלות קיום ומציאות בעצם, כן ביאר בנצח ישראל פכ"ד [תקיב.], וז"ל: "כי אם היו ישראל נשארים בגלותם... והם תחת רשות אחרים, ועל דבר זה לא נבראת שום אומה ולשון, והוא שלא כסדר העולם, דבר זה אי אפשר שיהיה כך תמיד, ולא יהיה קץ לדבר זה. ועם שאין הדבר הזה רק לזמן, מכל מקום אם לא שהשם יתברך גזר דבר זה על ישראל שיהיו בגלות תחת רשות האומות, לא היה לדבר זה קיום אף זמן מה, לגודל ענין זה שתהיה האומה הזאת בארץ אחרת תחת ממשלת זרים. ואם לא כן, היה ראוי שיהיה מחויב אחד משני דברים; או שיהיה חוזר אל הסדר, ויהיה הגלות בטל. או חס ושלום שיהיו גוברים על עצמם לגמרי. אבל שיהיה קיים הגלות מצד עצמו, אינו ראוי לפי הסדר, לכך גזירת השם יתברך הוא אשר מעמיד דבר זה". וקודם לכן בנצח ישראל פ"א [ח:] כתב: "כי הגלות בעצמו הוא ראיה והוכחה ברורה על הגאולה. וזה כי אין ספק כי הגלות הוא שנוי ויציאה מן הסדר, שהשם יתברך סדר כל אומה במקומה הראוי לה, וסדר את ישראל במקום הראוי להם, שהוא ארץ ישראל. והגלות מן מקומם הוא שנוי ויציאה לגמרי. וכל הדברים כאשר הם יוצאים ממקום הטבעי, והם חוץ למקומם, אין להם עמידה במקום הבלתי טבעי להם, רק הם חוזרים למקומם הטבעי. כי אם היו נשארים במקומם הבלתי טבעי להם, היה הבלתי טבעי נעשה טבעי, ודבר זה אי אפשר שיהיה הבלתי טבעי נעשה טבעי. משל זה, אם אתה מכריח את חלק האש שיהיה עומד בארץ, שמקומו הטבעי שלו הוא למעלה, ואתה מכריח אותו חוץ למקום הטבעי להיות עומד למטה. וכן הארץ, מקומה הטבעי למטה, ואם אתה מכריח את חלק ממנו לעמוד למעלה, אם היה נשאר עומד שלא במקום הטבעי, כבר היה הבלתי טבעי נעשה טבעי. וכן ישראל בעצמם, אם היו עומדים בגלות לעולם, שאין זה מקומם הראוי להם, כי מקומם הראוי להם לפי סדר המציאות להיותם בארץ ישראל ברשות עצמם, ולא ברשות אחר... ואם היו נשארים בגלותם לעולם, היה הדבר הזה, שהוא העמידה חוץ למקומם, שהוא בלתי טבעי, נעשה טבעי. שאין עומד בתמידות רק הדברים הטבעיים, כי הטבע שנתן השם יתברך לכל דבר ודבר מקיים אותו עד שהוא מקוים עומד תמיד. ואם הדבר הבלתי הטבעי קיים תמיד גם כן, אף כי אינו כסדר וכטבע המציאות, היה הטבע ההוא דבר מותר ובטל לגמרי ללא צורך, ודבר זה לא יתכן" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 411].

<> לשונו למעלה פ"ל [תקכא:]: "ומה שאמר [שמות ו, ג] 'וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שקי', ומשמע דוקא בשם הזה בפרט נגלה להם, ולמה דוקא בשם הזה. לפי ששם הזה מורה על שהוא נותן לעולם די, ומשפיע מאתו המציאות בהשלמה, שלא יהיה חסר". ולמעלה פמ"ו [שפ:] כתב: "ואל תאמר כי חסד זה לא היה כי אם בעת הבריאה, שהשפיע את הנבראים. כי השם יתברך בכל יום מחדש מעשה בראשית, משפיע לעולם מציאותו". ואמרו חכמים [קידושין ל:] "יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש המיתו... ואלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו". ובח"א שם [ב, קלו:] כתב: "ידוע דבר זה כי יצרו של אדם הוא הרע אשר דבק באדם, והרע הוא ההפסד, לכך מבקש להמיתו ולהעדיר את האדם... [ו]הקב"ה שהוא ברא המציאות ונותן לו למציאות קיום שלו... הקב"ה עוזר לו, שהוא משפיע המציאות ומקיים אותו. ואלמלא הקב"ה עוזר לנמצאים, לא היה האדם יכול לעמוד מפני ההעדר הדבק בנמצאים". ו"כל בני אדם הם ברואיו מעשה ידיו" [לשונו בבאר הגולה תחילת הבאר השביעי (שסב:), והובא למעלה פמ"ג הערה 178].

<> "כי לא יבוא מאתו יתברך רק הטוב הגמור, כי כל מעשיו הם הטוב הגמור" [לשונו בתפארת ישראל פ"ו (קי.)]. ולמעלה פ"ז [שכה:] כתב: "כי אין רע יורד לעולם מצד עצמו, שמאתו יתברך יבא טוב". ולמעלה פכ"ג [שז.] כתב: "כי אין רע יורד מלמעלה". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכו.] כתב: "אין מתהוה בעולם רע, רק טוב, אבל הרע מן האדם, שהוא משנה מעשיו, והוא רע בחטא שלו... אבל שיהיו מתהוים בעולם מצד עצמם גזירות רעות, דבר זה אינו בודאי, כי מצד השם יתברך אין רע" [ראה למעלה פכ"ג הערה 37, ולהלן פ"ס הערה 167].

<> כמו שאמרו בהמשך המאמר [סוכה נב:] "ישמעאלים, דכתיב [איוב יב, ו] 'ישליו אהלים לשודדים ובטוחות למרגיזי אל לאשר הביא אלוק בידו'". ונאמר [ירמיה ג, ב] "על דרכים ישבת להם כערבי במדבר", ופירש רש"י [שם] "כערבי - יושב אוהלים, שהוא תמיד מצוי בחוץ במדברות. ועל שם כך הוא קרוי 'ערבי', ששוכן בערבה". ורש"י [כתובות סו:] כתב: "ערביים קרי 'אומה שפלה' ששוכני אהלים הם במדבר". וראב"ע [במדבר יב, א] כתב: "ישמעאלים הם דרים באהלים". ובגו"א בראשית פכ"ה אות לא [יג:] כתב: "אדום נוהגין עד היום במלבושיהם להתכבד מאד יותר משאר אומות, וגם בבניינים נאים. לא כמו ישמעאל, שאינם מקפידים על מאכלם ועל מלבושם ועל מרחצאותיהם". ולמעלה פ"ד [רכז:] כתב על הישמעאלים שהם "אומה שפילה, שהם עצמם פחותי נמציאות". ובנצח ישראל פי"ד [שמז:] כתב: "כאשר תדע מענין הערביים האלו, שאין אומה יותר פחותה כמו אלו". ובנצח ישראל פי"ז [שצה.] כתב: "הם [מלכות רביעית] הפך אותם שאינם כל כך בעלי ישוב [הם הישמעאלים], והם יושבי אהלים בלבד" [ראה למעלה פ"ד הערה 56, ופי"ח הערה 46]. ובנצח ישראל פל"ג [תרלו:] כתב: "כי ישמעאל הוא אומה שאין ראוי לה המציאות, ויש בה חסרון".

<> רומז בזה שהמדבר אינו חלק מהמציאות. וכן למעלה בכת"י [תז:] כתב: "ועוד תדע כי המדבר... שהוא מקום ציה וערבה, מקום מדת הדין, כי מדת הדין הפך מציאות, כי העולם לא היה בנין שלו רק מצד החסד. שאע"ג שהקב"ה ברא העולם בדין, שהרי כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', לא היה אפשר לו הקיום בצד הדין, כי אף 'שמים לא זכו בעיניו' [איוב טו, טו] מצד הדין. ולפיכך כאשר נשלמה הבריאה, שתף הקב"ה שם הרחמים עם הדין, [בראשית ב, ד] 'ביום עשות ה' אלקים'. כי אל יהא ספק לך, שאף אם נבראו בדין, קיום שלהם מצד החסד והרחמים, דכתיב [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה'. נמצא הישוב אשר שם המציאות, הוא מקויים בעבור הרחמים, והמדבר מצד שאין בו מציאות כלל, ימשך לשם דברים עליונים... אינם יוצאים מן הדין... ולפיכך מקומם במדבר". וראה למעלה פכ"ב הערה 93. ובפרי צדיק פרשת וירא, אות ד, כתב: "כי בישמעאל כתיב [בראשית כא, כא] 'וישב במדבר פארן'. ונאמר [בראשית טז, יב] 'והוא יהיה פרא אדם', וכתיב [ירמיה ב, כד] 'פרה לימוד מדבר', מפני שגדל במדבר, ואינו כלל בישוב העולם, ואין לו מקום בישוב, רק באוהלים, חודש כאן וחודש כאן. וכן איתא [סוכה נב:], ד' מתחרט עליהן הקב"ה שבראם כו', ישמעאלים, דכתיב 'ישליו אוהלים לשודדים וגו''. כי הם יושבי אוהלים במדבר, ושודדים לעוברים ושבים, והוא מפקיר עצמו כמדבר למלאות תאותו והמדות רעות".

<> לא מצאתי בספר הנצח שהביא מאמר זה וביארו. ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלג:] הביא מאמר זה, וכתב: "ולפרש למה אלו ד' בפרט אין ראוי להם הבריאה, אין כאן מקום זה להאריך, רק דבר זה ידוע כי יצר הרע שהוא רע אין ראוי לו הבריאה וכו'" [הובא למעלה הערה 120]. ובספריו שלפנינו לא נמצא שהביא וביאר מאמר זה. ועכ"פ מצוי שבספר זה מתייחס לספר הנצח כדבר שיהיה בעתיד, לעומת מה שכתב למעלה פי"ח [קכג:] "נתבאר בספר באר הגולה", וכן "נתבאר זה בספר גור אריה" [לשונו למעלה פי"ט (קעט:), ופל"ד (תר:)], "כמו שנתבאר בספר דרך חיים" [לשונו למעלה פכ"ג (שנ:), ועוד]. וכגון, למעלה פ"ח [שסו:] כתב: "והדבר הזה יתבאר לך באריכות עוד בספר הזה בסופו, ובספר הנצח בעזרת השם יתברך". ולהלן פ"ס [לאחר ציון 120] כתב: "ודבר זה יתבאר בזכות בעל הרחמים בספר הנצח". ובהמשך הפרק שם כתב: "ועוד יתבאר זה בעזרת השם יתברך בספר נצח ישראל". ולהלן ס"פ עב כתב: "ודבר זה יתבאר עוד בהרבה פנים מאוד בעזרת השם יתברך בספר נצח ישראל". אך לעומת זאת למעלה פכ"ד [שעא.] כתב: "וכבר נתבאר בספר הנצח... כמו שנתבאר במקומו בספר הנצח", וכן כתב להלן פס"ז. ומעין הערה זו מצינו ביחס לספר תפארת ישראל; למעלה ס"פ לו [תרפח.] כתב: "כאשר יתבאר בפירוש עשרת הדברות בסדר חג השבועות בספר תפארת ישראל, בעזרת נותן התורה". ולהלן פס"ו כתב: "ועוד יתבאר בספר תפארת ישראל". אך להלן פס"ז כתב: "ודבר זה יותר נתבאר בספר תפארת ישראל, גם בספר נצח ישראל" [ראה למעלה פי"ח הערה 44, ולהלן פ"ס הערות 121, 338].

<> הנה למעלה פ"ה [רנג.] ביאר שהקב"ה מתחרט על בריאת הכשדים מחמת שהם נעדרי מציאות, שכתב: "ארץ כשדים, אשר עליהם נאמר שהקב"ה מתחרט בכל יום שבראם, &**מצד**^ אשר הם אומה תוהו ואין בה שלימות הבריאה". ולכאורה היה ניתן להבין להיפך; הואיל והקב"ה מתחרט שבראם [תהיה הסבה לכך אשר תהיה], לכך הכשדים הם תוהו. אך כאמור למעלה ביאר שהיותם תוהו היא סבת החרטה, ולא שהחרטה היא סבת היותם תוהו. וכן כתב כאן, וז"ל: "וכן הגלות אין מציאות לו בעצמו, &**ולכך**^ הקב"ה, שהוא משפיע המציאות, בודאי מתחרט עליהם מצד עצמו... כלל הדבר, כשדים אין להם מציאות כלל בעצמם, אבל הם נמשכים אחר מציאות אחרים" [הובא למעלה פ"ה הערה 23].

<> פירוש - כל מה שאמרו חכמים על כשדים כחו יפה על לבן הארמי, כי "כשדים הוא ארם". וכן כתב הרד"ק [בראשית י, יא, שם כב, כב, ישעיה כג, יג] שהכשדים יצאו מן כשד בן נחור, זרע של שם. וכן כתב הרא"ם [בראשית יב, ב], וז"ל: "מי גלה לו [לרמב"ן] שהכשדים הללו הם מבני חם ולא מבני שם, והלא כשד אחד מבני נחור היה [בראשית כב, כב], שהוא מבני שם". ובגו"א דברים פל"ב אות יג [תצא.] כתב: "כשדים הם מבני נחור, דכתיב [בראשית כב, כב] 'ואת כשד ואת פלדש'".

<> שביאר שם שאור כשדים הוא מקומם של בני חם, שכתב: "מבית אבי ומארץ מולדתי - לשון רש"י [שם] 'מבית אבי' מחרן. 'ומארץ מולדתי' מאור כשדים. אם כן 'אל ארצי ואל מולדתי תלך' [שם פסוק ד] יהיה אור כשדים. וחלילה חלילה שיתערב זרע הקודש בבני חם הפושע". וכן הרמב"ן כתב קודם לכן [בראשית יא, כח], וז"ל: "כשדים וכל ארץ שנער ארצות בני חם".

<> לשונו בגו"א דברים פל"ב אות יג [תפט:]: "עיקר הפירוש מה שכשדים אינו עם, שאינו בכלל שבעים אומות. שנאמר [דברים לב, ח] 'יצב גבולות עמים למספר בני ישראל', וזה לא היה משבעים אומות. וראיה לזה שלא היה משבעים אומות, כי שבעים אומות היה שפילג לשונם בדור הפלגה, ונאמר [בראשית י, יא] 'מן הארץ ההיא יצא אשור', ופירשו רז"ל [ב"ר לז, ד] שלא היה רוצה להיות בדור הפלגה, ויצא מעצתם, שלא רצה לבנות המגדל. וכתיב [בראשית שם] 'ויבן את נינוה וגו'', נמצא כי אלו המקומות לא היו בעצת דור הפלגה, ואלו הם כשדים. שכן כתיב [ישעיה כג, יג] 'הן כשדים עם לא היה אשור יסדה וגו'', נתן טעם למה אינם ראוים לעם, כי אשור, אשר יצא מעצת דור הפלגה, הוא יסדה, ואין זה עם... לכך כתיב 'הן ארץ כשדים זה העם לא היה אשור יסדה וגו''. לפיכך דרשו רז"ל [מגילה י:] שאין להם לא כתב ולא לשון. שהלשונות נתן הקב"ה לשבעים אומות, ולא היה אשור בכללם. נמצא כי לא נקרא לשון, שלא היה מן אותם הלשונות שפילג הקב"ה לשונם, ולא נקרא לשון" [הובא למעלה פ"ה הערה 9].

<> פירוש - שבעים האומות הן "סדר מציאות העולם", ומי שאינו נכלל בשבעים האומות הוא יוצא מ"סדר מציאות העולם" [ראה הערה קודמת]. ויש לשאול, שלמעלה פ"ח [תלג:] כתב: "כי האומות... אינם מציאות, כי על האומות נאמר [ישעיה, מ, יז] 'כל גוים תהו'". ואילו כאן מבאר ששבעים האומות הן "סדר מציאות העולם". ויש לומר, שדבריו למעלה עוסקים בלעת"ל, וכמו שאמרו חכמים [ע"ז ג:] שלקראת ביאת המשיח הקב"ה יושב ומשחק על אומות העולם. ובח"א שם [ד, כב.] כתב: "ואז הקב"ה שוחק עליהם. השחוק הזה שאין לאומות מציאות כלל. כי על דברי התול ושחוק, שאין בו ממש, יש שחוק והתול. ועד אותו יום היו כל הנמצאים, אף האומות, נחשבים מציאות מה, ועל דבר שנחשב מציאות מה אין ראוי לשחק עליו. ובאותו יום האומות היו לשחוק, שאינם נחשבים מציאות מה. ועד אותו יום לא היה נגלה דבר זה, כי היה אפשר לומר כי נחשבים מציאות מה, ואין שחוק עליהם. אבל מעתה נתברר שאין בהם דבר כלל, והם לשחוק, כי לא נחשבו מציאות מאותה שעה, ולכך אין הקב"ה שוחק רק אותו יום" [הובא למעלה פ"ח הערה 317]. אמנם להלן הערה 136 מתבאר שכבר בימי לבן היו הגוים לתוהו. ויל"ע בזה.

<> לשונו בח"א לסוטה לג. [ב, סז:]: "מלאכי השרת אין מכירין כלל לשון ארמי, מפני שאינו נקרא לשון... שאין לשון ארמי בכלל ע' לשונות, אע"ג שהוא לשון בודאי, אינו בכלל ע' לשון שברא השם יתברך. ומה שהלשון ארמי אינו בכלל ע' לשון, מפני שאמרו במסכת סוכה [נב:] כי על כשדיים נאמר [ישעיה כג, יג] 'זה העם לא היה', ואמרינן שהקב"ה מתחרט עליהן, ולכך אין לשון שלהם, שהוא ארמי, בכלל ע' לשון". ואמרו חכמים [סנהדרין לח:] "אדם הראשון בלשון ארמי סיפר", ובח"א שם [ג, קנג.] כתב: "פירוש, כי לשון הקודש ושאר לשונות לא היו ראוים לו, כי לשון הקודש הוא לשון פרטי, וכן ע' לשונות, ולשון הקודש מצטרף בענין זה אל ע' לשון. והרי האדם בשביל שכולל היה כל לשון שהיה יוצא ממנו, לא היה ראוי לו לשון פרטי. אך היה לו לשון ארמי, אשר אינו לשון, ולא נתן לשון ארמי לאומה פרטית, ונתן לכשדים אשר עליהם נאמר [ישעיה כג, יג] 'הן ארץ כשדים עם לא היה'... ומצד אשר אדם היה כולל כל ע' לשון, לא היה לו לשון פרטי, וכל הלשונות הם מחולקים פרטיים, לכך נתן לו לשון ארמי, לפי מה שהוא האדם, שאין ראוי לו רק לשון ארמי". ובתפארת ישראל פי"ג [רט.] כתב: "כי התרגום אינו נחשב לשון כלל, כמו שאמרו [מגילה י:] 'והכרתי לבבל שם ושאר' [ישעיה יד, כב], אלו כשדים, שאין להם כתב ולשון. ובארנו זה במקומו כי לשון ארמי, שהוא לשון בבל, אינו נחשב לשון". וכן כתב בנצח ישראל פכ"ב [תעז:], ונתיב העבודה פי"ג [א, קיח:]. וכן הב"י [או"ח סימן קא ס"ד] כתב בשם הרא"ש [ברכות פ"ב סימן ב] דלשון ארמי הנזכר בגמרא הוא דוקא, אבל שאר לשונות המלאכים נזקקין להם. @**אך דע**^ שבח"א לשבת יב: [א, ג.] ביאר שהמלאכים מבינים רק לשון הקודש, וכלשונו: "כי לשון המלאכים הוא לשון הקודש דוקא, ואין מכירין לשון ארמי שיהיה לשון". וכן בח"א לסוטה לג. [ב, סז:] כתב: "כי מלאכי השרת אין מכירין כלל לשון ארמי... אבל שאר ע' לשון, אע"ג שאין לשונם המיוחד להם, כי לשונם המיוחד הוא לשון הקודש, מ"מ אין שאר הלשונות רחוק מהם כמו שהוא לשון ארמי". וכן בחידושי &**הלכה**^ שלו [שבת יב:] כתב שהמלאכים יודעים רק לשה"ק, וז"ל: "אין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי וכו'. אף על גב דאפילו מחשבה שבלב יודעים [קושית תוספות שם ד"ה שאין], שבודאי יודעים מחשבה שבלב, אבל הלשון אינם יודעים... ואין להקשות למה לא ידעו להבין שאר לשון, כמו שיודעים מחשבה שבלב. אין זה קשיא, דמחשבה שבלב יודעים מפני שיודעים מלאכי השרת ענין האדם, והמחשבה שלו היא גם כן מן האדם. אבל הלשון [אינו] מן האדם, אבל [הוא] דבר הסכמי, שכך מוסכם לדבר בלשון זה, אין מלאכים מבינים דבר כזה, שהוא דבר הסכמה שאין שייך לאדם כלל". [אמנם בהמשך שם כתב שהמלאכים אינם יודעים רק לשון ארמית. וצ"ע איך סיום דבריו תואם לתחילת דבריו שהמלאכים אינם מבינים לשון שהוא דבר הסכמי]. @**ובגליוני הש"ס**^ לגר"י ענגיל [ברכות כא: ד"ה שם תוד"ה והרי] הביא דברים אלו של המהר"ל בחידושי ההלכה בשבת [כי אף שלא היו בימיו חידושי האגדה של המהר"ל (נתגלו רק בשנת תשי"ד ואילך), מ"מ חידושי ההלכה נדפסו כבר בשנת תרכ"ג], ומתוך חביבות דבריו נביאם כלשונם: "רק לשון הקודש, דהעולם נברא בלשון הקודש [רש"י בראשית ב, כג], והוא לשון טבעיי לאדם ומתייחס לו בעצם, לא הסכמיי, ולכן שפיר יודעים אותו כיון שהוא טבעיי ועצמיי לאדם, ועל כן הוא גם כן עניין האדם, ויודעים אותו, כיון שיודעים עניין האדם. ורק שאר לשונות, דהם רק הסכמיות ולא טבעיות ועצמיות, אין עניינם עניין האדם, ועל כן אין יודעים אותם. כן צריך להוסיף בהבנת כוונתו". וכן השל"ה [מסכת ר"ה פרק נר מצוה (כו)] כתב: "רבינו יונה כתב בפרק היה קורא [ברכות ז. בדפי הרי"ף]... הטעם שצרכי צבור שואלין בכל לשון, מה שאין כן בצרכי יחיד, מפני שהצבור אינן צריכין מליץ אצל הקב"ה, אבל יחיד צריך מליץ, כענין שנאמר [איוב לג, כג] 'אם יש עליו מלאך מליץ וגו'', ומלאכי השרת אין נזקקין אלא ללשון הקודש. עד כאן לשונו. ולפי זה הא דנקט בגמרא 'לשון ארמית' הוא לאו דוקא, אלא כל לשון שאינו לשון הקודש לשון 'ארמי' קרי ליה. ונקט לשון ארמי יותר משאר לשונות, לפי שלשון ארמי בימיהם היה כמו לעז שלנו, שהכל מבינים אותו". והמשנ"ב [סימן קא ס"ק טו] כתב: "אלא בלשון הקודש. לפי שאין מלאכי השרת נזקקין ללשון ארמית, והוא הדין שאר לשונות חוץ מלשון הקודש. אבל צבור אין צריכין מליץ, שהקב"ה בעצמו מקבל תפלתם".

<> כי ישנם "שבעים מלאכים הסובבים כסא כבודו יתברך" [לשונו בגו"א דברים פל"ב אות יג (תצא:), ומקורו בתקו"ז תיקון לב (עו:)]. וכן להלן פס"ז כתב: "כל המלאכים, שהם כחות של מעלה, והם שבעים נגד שבעים אומות". ובתנחומא [האזינו אות ו] אמרו: "אמר הקב"ה למלאכים שרי כל האומות, בואו ונטיל גורלות למי יעלו האומות, אומה לכל אחד ממנו, ואיזה יעלו לחלקו. הטילו גורלות, ונפל ישראל לחלקו של הקב"ה". ובפרקי דר"א פכ"ד אמרו "קרא הקב"ה לשבעים מלאכים הסובבים את כסא מלכותו, ואמר להם הקב"ה, בואו ונרד ונבלל את שבעים גוים ואת שבעים לשונות". ובגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלב.] כתב: "המלאכים אשר הם ניתנים לשמור העולם וממונים עליו". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצו:] כתב: "המלאכים הם ממונים על הנהגת העולם שיהיה מקוים" [ראה למעלה פמ"ג הערה 129, פמ"ד הערה 35, להלן פנ"ה הערה 62, ופ"ס הערה 95].

<> "שהלשון הזה אינו נחשב בכלל המציאות" [הוספה בכת"י (שמא)]. ובדר"ח פ"ה מכ"ב [תקנה.] כתב: "כי העולם הזה נברא בלשון הקודש, ולכך לשון הקודש מורה על עולם הזה. ואילו התרגום אינו לעולם הזה... אינו שייך אל העולם הזה. ומפני זה עצמו אין המלאכים מבינים לשון ארמי, שאין הלשון הזה הוא מכלל סדר עולם הזה". ובנתיב העבודה פי"א [א, קי.] כתב: "כי לשון זה [ארמית] אינו לשון מיוחד, שאינו מכלל שבעים לשונות המיוחדים, לכל אומה ואומה לשון אחד, וכבר ביארנו דבר זה בפרק עשרה, גם בהרבה מקומות" [כמלוקט בהערה 132].

<> כי ישראל יצאו ממנו, וישראל נקראים על שמו. ורש"י [בראשית לג, כ] כתב: "הקב"ה קראו ליעקב 'אל'" [מקורו ממגילה יח.]. ובגו"א שם אות טז [קסב:] כתב: "ויש לך להבין גם כן למה קראו הקב"ה ליעקב 'אל', שהוא אלוה בתחתונים, כי העולם התחתון נתן הקב"ה לבני האדם, כדכתיב [בראשית א, כו] 'וירדו בדגת הים ובעוף השמים', וכל האומות נתן הקב"ה תחת ישראל, כדכתיב [דברים כח, א] 'ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ', ואין ספק כי הם עליונים על כל האומות, וכל האומות תחת רשותם וממשלתם בעשותם רצון בוראם, ומקודשים ומובדלים מכלל כל הנמצאים. ויעקב יצא ממנו האומה הישראלית שנקרא 'ישראל' על שמו, והוא סבה להם, ולפיכך אמר הכתוב 'ויקרא לו אל אלהי ישראל', שהקב"ה קראו 'אל' בתחתונים, שכל התחתונים תחת רשותו... ובמקום אחר בויק"ר בפרשת בחקותי [לו, ד] פרשו סוד זה ביותר מפורש; 'ועתה כה אמר ה' בראך יעקב ויוצרך ישראל' [ישעיה מג, א], אמר הקב"ה לעולמו עולמי עולמי אומר לך מי בראך מי יצרך, יעקב בראך, יעקב יוצרך, וכתיב 'בוראך יעקב יוצרך ישראל'. ודבר זה יש לך להבין כאשר תדע מעלת יעקב ומדריגתו... כי מעלתו שהוא קדוש נבדל מעניני הגוף, ולכך נאמר [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב', וכל קדוש יש לו מעלה נבדלת מן הגוף, ובשביל זה הוא אלוה בתחתונים". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ.] כתב: "מדת יעקב כי הכל מצטרף אל יעקב, והכל שלו. ודבר זה עמוק מאוד, ורמזו חכמים דבר זה במדרש רבות בפרשת בחוקתי [ומביא המדרש שהביא בגו"א]... כי הכל מצטרף אל יעקב כמו שמצטרף הכל אל גוף האילן, שכל הענפים נמשכים אחר גוף האילן" [ראה למעלה פל"ט הערה 65, פמ"ב הערה 100, ופמ"ד הערה 41]. ולהלן פס"ז כתב: "חלק השם יתברך הוא יעקב וזרעו, שדבק בהם ענין אלקי... כי השם יתברך נקרא [בראשית כא, לג] 'אל עולם', ואם כן אלקותו על התחתונים גם כן. וזה בחלק ממנו בלבד, שנקרא שמו יתברך עליהם, וחלק זה הוא יעקב וזרעו". @**וכן כתב**^ כמה פעמים לגבי כל האבות. וכגון, למעלה פט"ז [סח.] כתב: "אבות העולם, שהם אבות ושורש אל אומה הישראלית, שהם עיקר העולם. נמצא כי האבות הם יסוד העולם", ושם הערה 37 נתבאר שישראל הם עיקר העולם. ובגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלב:] כתב: "כי האבות הם יסוד העולם בעבור שהם עיקר לכל ישראל... שאין אבות העולם רק אותם שהם התחלה, ומהם נתייסד העולם. לזה תמצא במדרש רבות בפרשת בראשית [א, ד] שקודם שנברא העולם האבות היו במחשבה להיות נבראים. והיינו הטעם כי האבות הם עיקר העולם, שממנו נתייסדו ישראל". ובגו"א בראשית פמ"ח אות יב [שצט:] כתב: "האבות לפי שהם אבות העולם, הם עיקר מציאות העולם... שהאבות הם עיקר העולם וסדר של עולם" [הובא למעלה פ"ח הערה 204, פ"ט הערות 223, 232, פט"ז הערה 38, פכ"ה הערה 48, פ"ל הערה 64, פל"ו הערה 117, ופמ"ז הערה 404]. ויעקב הוא "הבחור שבאבות" [ב"ר עו, א], ולכך בודאי כל מה שיאמר על האבות, יאמר במיוחד ובמסוים על יעקב.

<> לשונו למעלה פ"ו [רפו:]: "והם [ישראל] עיקר מציאות העולם, וזולתו לאין ותוהו נחשבו". ובכת"י שם [דש.] כתב: "וזולתם האומות לאין ותוהו נחשבו" [על פי הפסוק (ישעיה מ, יז) "כל הגוים כאין נגדו מאפס ותוהו נחשבו לו"]. ולמעלה פ"ח [תלג:] כתב: "כי האומות... אינם מציאות, כי על האומות נאמר [ישעיה מ, יז] 'כל גוים תהו'". ובנצח ישראל פכ"ה [תקלד:] כתב: "האומות אשר אין להם אמיתות המציאות... לפי מדריגתם אשר אינם אמיתת המציאות". דוגמה לכך; הנה אומות העולם אינן מצוות בפריה ורביה [סנהדרין נט:]. ובביאור פטור זה כתב בגו"א בראשית פ"ד אות כז [קט:] בזה"ל: "נראה דתלמודא דריש [שבני נח אינם מצוים בפו"ר] מדכתיב גבי פריה ורביה [ישעיה מה, יח] 'לא תוהו בראה וגו'', וזה לא יתכן בבני נח, שנאמר עליהם 'כל הגוים כאין נגדו אפס ותוהו נחשבו לו'". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצט:] כתב: "הגוים שהם פחותים, ואין מציאות להם, ונחשבים לאין". ומדבריו כאן משמע שאף קודם מתן תורה [בימי לבן הארמי] הגוים היו נחשבים לאין. אמנם בכמה מקומות ביאר שזהו רק ממתן תורה ואילך, אך עד מתן תורה היו נחשבים לעיקר. וראה למעלה פ"ו הערה 16 שקושיא זו נתעוררה גם שם, ונשארה בצ"ע. וראה למעלה פ"ח הערה 317, פכ"ג הערה 47, ולמעלה הערה 131.

<> מזכיר את בני יעקב גם כן ["ויעקב ובניו עיקר מציאות העולם"] כדי להסביר מדוע לבן ירצה לעקור את בני יעקב גם כן [כמבואר למעלה הערה 60]. ואודות שהשבטים הם עיקר מציאות העולם, הנה אמרו חכמים [שמו"ר טו, ו] "כשם שאין השמים יכולין לעמוד חוץ מי"ב מזלות, כך אין העולם יכול לעמוד חוץ מי"ב שבטים". ובגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלא:] כתב: "כי האבות הם יסוד העולם בעבור שהם עיקר לכל ישראל, וגם השבטים הם אבות כל שבט ושבט לשבטו, כי ראובן, בני ראובן נקראו על שמו [במדבר א, כ], והם עיקר צורת העולם, כי כל אחד נחשב בפני עצמו, עד שהוא עיקר הבריאה". ובגו"א בראשית פמ"ו אות ה [שנב:] כתב: "י"ב שבטים עמודי עולם". ובבאר הגולה באר הששי [רמט:] כתב: "דוקא השבטים או האבות, כי אלו הם יסודי העולם, כי האבות הם אבות לישראל, וכן השבטים כל אחד אב לשבטו... שהם יסוד לישראל" [ראה למעלה פי"ג הערה 10, ופ"מ הערה 178]. אך יש להעיר מדבריו בח"א לע"ז ד: [ד, ל.] שכתב: "לא יקשה הלא ראובן גם כן עשה תשובה, ועוד שאר חוטאים. שאלו לא היו עיקר בעולם, ולא שייך לומר בהם שהעולם מעתה מוכן אל התשובה. אבל אלו [ישראל ודוד] הם עיקר והתחלה בעולם". וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שהשבטים הם "עיקר מציאות עולם". ובנתיב התשובה פ"ד הערה 95 נשארה קושיא זו בצ"ע.

<> יש להבין, מדוע הביא לפני כן ש"כל גוים כאין נחשב", ואז מסיים "נמצא כי ארם הזה רוצה לעקור את יעקב מכל וכל", דפתח בגוים, וסיים בארם. ואולי יש לומר שהואיל והגוים הם נעדרי מציאות, לכך ק"ו שארם הוא נעדר מציאות, כי הוא גם מהאומות, ועוד שהקב"ה מתחרט שבראו. לכך מה שנמצא אצל אומות העולם, ימצא אצל ארם ביתר שאר וביתר עוז. וראה למעלה הערה 79.

<> כמשפט ההפכים שכאשר הם מתחברים האחד מבטל מציאות זולתו, וכמבואר למעלה הערות 70, 71, 76. וההפכיות הזאת היא מציאות של יעקב להעדר של אדם. וצרף לכאן, כי מדת יעקב היא אמת ["תתן אמת ליעקב" (מיכה ז, כ), וכמבואר למעלה פ"ט (תצט:), ולהלן פ"ס הערה 371], ולבן היה רמאי ושקרן [רש"י בראשית כט, יח]. וכבר השריש לנו שהאמת היא מציאות, והשקר הוא העדר [נתיב האמת פ"א (א, קצו:)], שהרי "קושטא קאי, שקרא לא קאי" [שבת קד.]. וזו הטעמה נוספת בהפכיות שבין מציאות יעקב להעדר לבן [משנת מהר"ל כאן אות קצח].

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 109] "אמנם כאשר בא יעקב אל ארם, היה ארם מתנגד לו לגמרי, ורצה לעקור את הכל. כי ארמי הזה אינו בכלל המציאות כלל, ואינו נכלל בו, ואינו מתיחס אל המציאות כלל, אבל הוא עם שאין שֵׁם מציאות עליו. לכך התנגדות הזה כאשר יתנגד ההעדר אל המציאות, שזהו התנגדות גמור, לא כמו מצרים, כי החומר והצורה שניהם משותפים, שהם נחשבים מן המציאות. אבל התנגדות ארם נחשב התנגדות העדר ומציאות, שהוא מבקש להעדיר הכל", וראה למעלה הערה 111. @**דוגמה לדבר;**^ בנתיב התורה פט"ו [תרב:] כתב: "כי החמרי מתנגד לשכל, עד שאצל החמרי אין מציאות אל השכל, שהחומר והשכל שני הפכים. וזה שאמר [פסחים מט:] 'מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור', ומפרש שהוא משבר העצם, כלומר שהוא מאבד אותו. וכמו שהחמור מאבד העצם מן האדם השכלי, עד שאין מציאות לו לגמרי... כך האדם שהוא חמרי רוצה לבטל התלמיד חכם שהוא שכלי, וזה מפני כי החמרי הוא העדר השכלי לגמרי, עד שאין לו מציאות מצד החמרי. ודע כי האש והמים הם גם כן הפכים, מכל מקום משתתפים בנושא שלהם, הוא החומר, שהחומר הוא אחד לד' יסודות. אבל החמרי והשכלי אין להם שתוף כלל בעולם... כי השכל הוא נבדל לגמרי, ולפיכך החמרי מאבד את השכלי לגמרי, עד שאינו נמצא מכל וכל. וזה שאמר 'מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור', ודבר זה מבואר".

<> ראה למעלה הערה 70 שהובאו דבריו בכת"י בביאור ענין זה [שלבן רצה לעקור את הכל], ויש להתבונן היטב האם דבריו בכת"י תואמים לגמרי לדבריו בנדפס.

<> כוונתו לראב"ע שהובא למעלה [לאחר ציון 80], שביאר "אובד אבי" שמוסב על יעקב, ולא על לבן. ובהרבה מקומות המהר"ל דוחה את דברי הראב"ע בתוקף [כמו כאן שכתב "אותם אשר רוצים להתחכם על דברי חכמים"], וכמו שכתב עליו בתפארת ישראל פל"ד [תקב:]: "דרך זה החכם להשיב על דברי חכמים, עם ריחוק שלו מדברי חכמים, ודי בזה". וכן הוא בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [סב:], שם פל"א אות יג [קיז.], שם שמות פי"ט אות ד [נה.], שם פכ"ג אות יח [רלט:], שם פכ"ה אות כג [רפא.], שם ויקרא פ"ח אות א [קסה:], שם במדבר פכ"ח אות יא [תסה.], שם דברים פכ"ו אות יב [תי:], תפארת ישראל פ"מ [תרטז:], ח"א לשבועות ט: [ד, יא.], ועוד. ובדרוש על התורה [כו:] כתב על הראב"ע: "ובמחילה מכבודו היה כלא מבין דברי חכמים אלה". וראה למעלה פי"ט הערה 99.

<> כמו שכתב למעלה פי"ט [ריד.]: "וכל זה רמזו החכמים האמתיים יודעי מצפוני התורה". ובדר"ח פ"ה מ"ו [קצה:] כתב: "מתבונתם [של חז"ל] יש לאדם ללמוד, שהם ידעו מצפוני החכמה". ובתפארת ישראל פ"ו [צט.] כתב "דרכי החכמים ויודעי התורה, אליהם בלבד נגלו מצפוני החכמה והאמת". ובבאר הגולה באר השני [ריז.] כתב: "כל דברי חכמים בחכמה עמוקה מאוד... אשר ידעו כל מצפוני החכמה, ונכנסו לפני ולפנים". ושם בבאר החמישי [לא:] כתב: "כל אלו דברים כבר אמרנו שהם מקובלים מפי ספרים מצפוני החכמה... ולהם לבדם נגלו סודי התורה והחכמה". ובנצח ישראל ס"פ ז [קצט:] כתב: "באלו דברים תראה עדות על דברי חכמים, כי כל דבריהם דברי חכמה, וכל דברי זולתם הבל... ואם תתבונן מאוד מאוד תמצא שכל הדברים האלו אמת, והם יוצאים מחכמה פנימית". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שעז.] כתב: "הארכנו בזה לבאר דברי חכמי אמת... ואי אפשר לכתוב מזה [רק] כטפה מן הים, כי הדברים הם עמוקים יוצאים מן החכמה פנימית עליונה" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 319]. ובבאר הגולה באר החמישי [נח:] כתב: "אין חכמתם [של חז"ל] דומה לחכמת חכמי האומות, כי חכמי האומות אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו חכמתם חכמה פנימית, סתרי החכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים, ועד משה רבינו עליו השלום" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 319, פ"ט הערה 26, פי"ט הערה 101, ופל"ט הערה 70]. וראה למעלה הערה 84.

<> על פי דניאל [ד, ו] "אנה ידעת די רוח אלקין קדישין בך וכל רז לא אנס לך". וכן אמרו [חולין נט.] "קרי רב עליה דשמואל 'כל רז לא אנס לך'". והזכיר ביטוי זה פעמיים בדרוש על המצוות [נד:, נח.]. וראה למעלה פמ"א הערה 26.

<> כן כתב בגו"א דברים פ"ד אות כ [פט.]: "אך לאיש חכם ונבון אומר כי יש עוד כפליים לתושיה לדברי חכמים". והוא על פי הנאמר [איוב יא, ו] "ויגד לך תעלומות חכמה כי כפלים לתושיה", ופירושו כפליים לתורה [רש"י שם]. ורבינו בחיי [שמות לב, טו] כתב: "כי כפלים לתושיה, יבאר כי התורה כפולה, ומלבד פשטי התורה יש בה עוד תעלומות חכמה". ופירושו כאן, שעומק חכמת חז"ל היא כפליים ממה שנתבאר עד כה. וכן הזכיר ביטוי זה בדרוש על התורה [לה.].

<> יבאר שההדגשה היא בתיבת "אנוס", שיעקב בעל כרחו ירד מצרימה, לאפוקי שלא ירד מרצונו.

<> "דהיינו הירידה למצרים" [לשונו בסמוך].

<> ומן הנמנע שיהיה "עיקר סדר העולם במקרה". ויש כאן שתי נקודות; (א) אי אפשר שעיקר בעולם יהיה במקרה. (ב) אי אפשר שסדר יהיה במקרה. ואודות הנקודה הראשונה, כן כתב למעלה פי"ט [קפב:] כתב: "שאין עליך לחשוב כמו שיחשבו הפתאים כי דברים כאלו הם במקרה, והנה שמים את הדברים שהם עיקר לעולם, שהם במקרה, וחלילה לחשוב כך. ולפיכך צריך ליתן טעם למה היה זה". ובתפארת ישראל פכ"ה [שעב:] כתב: "וכן דבר שהוא שלמות העולם, והוא כמו צורה לעולם, כי התורה צורה אל העולם, אי אפשר שתהיה במקרה קרה". ובדר"ח פ"א מ"א [קכח:] כתב: "בדבר שהוא כזה, שהוא מסירת התורה, שבו תלוי קיום העולם, אין ראוי להיות דבר זה במקרה. שהרי כל העולם הוא תולה בקבלת התורה". ובכלליות כבר קבע שדברים גדולים אינם במקרה [ראה למעלה פי"ד הערה 112, פי"ט הערות 8, 9, ופמ"א הערה 39]. ואודות הנקודה השניה, כן כתב למעלה הקדמה שניה [עט.]: "אם הפוך המטה נחש אינו טוב בעצם רק במקרה, אם כן אינו נחשב כלל מציאות, רק מציאות במקרה, ודבר זה לא יכלול כלל במציאות שהם מסודרים מאתו יתברך". ולמעלה פכ"א [רמט] כתב: "כאשר הקב"ה נותן אותם למקריים, אין כאן סדר". ולהלן ר"פ ע: "אין החבור הזה מקרה, אבל הוא סדר אלקים". ובתפארת ישראל ר"פ טז [רלו:] כתב: "הנה אלו האנשים בעצמם כאשר היו חוקרים על מציאות הסבה הראשונה, היו מביאים מופת חותך על מציאות הסבה הראשונה מסודר ממנו הכל, במה שנראה בנמצאים טוב סדרם ויושר פעלם. וכל הדברים אשר נראו לעין, הכל בחכמה נפלאה. ודבר זה אי אפשר שיהיה במקרה, כי המקרה לא יתמיד, ואינו הרבה. אבל כאשר נראה בכל הנמצאים כלם הסדר והחכמה, גזרו במופת חותך שאי אפשר שלא יהיה זה רק ממסדר ממציא הכל, הוא האל אשר סדר הכל בחכמתו, וברא הכל בתבונתו". ושם ר"פ יז [רנח.] כתב: "השאלה אשר יש לשאול, למה לא ניתנה התורה בכללה בתחלת העולם, כאשר ברא וסידר הנבראים, אחר שהתורה היא סדר הנבראים, ואין דבר שהוא סדר הוא במקרה, ולכך אין לומר בזה כי כך מקרה קרה". ושם פכ"ה [שעב:] כתב: "הדבר שהוא מוסכם שלא היה בריאת עולם במקרה קרה. שכאשר האדם מתבונן בבריאה הזאת, ימצא אותה שהיא מסודרת בחכמה בתכלית הסדר. ודבר כזה אי אפשר שיהיה קרה במקרה דבר שהוא מסודר בתכלית הסדר... וכן דבר שהוא שלמות העולם, והוא כמו צורה לעולם, כמו שהתבאר כי התורה צורה אל העולם, אי אפשר שתהיה במקרה קרה... וכן התורה כאשר נתנה לעולם, הנה זה סדר חדש שלא היה עד עתה. אין ראוי שתהיה התורה, שהיא צורת כל הנבראים, במקרה... כי התורה היא צורת כל הנבראים. ולפיכך עת מיוחד היה לדבר זה שתנתן התורה לאדם". ובנצח ישראל פ"מ [תשו:] כתב: "כי הדברים שאינם בעצם, רק שהם מקריים, יוצאים מסדר העולם, שהמקרה אינו מסדר המציאות". ובנר מצוה [ב:] כתב: "אין ספק שלא היו כך במקרה, רק כי כך מחייב סדר עולמו שסדר השם יתברך". ובאור חדש פ"ו [תתרלא:] כתב: "לא היה המעשה דרך מקרה, רק שכך היה מחויב כסדר הראוי". ובח"א לשבת פט: [א, מו.] כתב: "הדבר שהוא מסודר אינו במקרה, כי המקרה אינו מסודר, שכך נקרא 'מקרה', שהוא מלשון קרי ובהזדמן". ואודות שלמקרה אין שום שייכות אל הקב"ה, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [שעו.], וז"ל: "השם יתברך אשר הוא מחויב המציאות, רחוק ממנו דבר שהוא במקרה, כי הוא יתברך מחויב המציאות, והמקרה אין לו מציאות כלל, רק במקרה קרה". ובאור חדש פ"א [תעט.] כתב: "לא היה הריגת ושתי במקרה, רק השם יתברך עשה זה". וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 101, הקדמה שניה הערות 68, 179, הקדמה שלישית הערה 72, פי"א הערה 2, פי"ט הערות 8, 9, פכ"א הערה 14, פכ"ה הערה 6, פל"א הערה 23, ולמעלה הערה 22.

<> כי העולם נברא בשביל ישראל [רש"י בראשית א, א], וישראל נולדו ביציאת מצרים [ראה למעלה פ"א הערה 18, פ"ג הערות 2, 15, פי"ג הערה 47, פ"ל הערה 97, ופל"ט הערה 23]. לכך אין דבר בעולם יותר חשוב ועצמי מגלות וגאולת ישראל ממצרים [ראה למעלה פי"ט הערה 8]. ולהלן פס"א הערה 21 נתבאר לשונו כאן ש"הגלות והגאולה הוא עיקר מענין העולם וסדר שלו", שהזכיר בחדא מחתא הגלות והגאולה.

<> למעלה ר"פ יט, וז"ל: "'ויצא ביום השני והנה שני עברים נצים' [שמות ב, יג], זה דתן ואבירם [שמו"ר א, כט], הם הם שאמרו דבר זה, הם הם שהותירו מן המן [שמות טז, כ], הם שאמרו [במדבר יד, ד] 'נתנה ראש'. דקדקו רז"ל במדרש הזה, כי איך היה על ידי שני עברים דבר גדול כזה, להיות מוסרים למלכות את משה רבינו עליו השלום הגואל. ואי אפשר שלא היו עושים אלו הרשעים דבר זה בלבד, כי אם לא כן, היה דבר זה מעשה מקרה... ואי אפשר לומר שהיה דבר זה במקרה, שהרי מדבר זה בא הגאולה; שעל ידי זה ברח למדין [שמות ב, טו], ונשא בת יתרו [שם פסוק כא], ונגלה לו השכינה [שם ג, ד]. ואיך תהיה הגאולה במקרה, שאין דבר יותר חשוב כמו גאולת ישראל, ואיך תהיה על ידי דבר במקרה, זה לא יתכן". ובהמשך הפרק שם [קעו.] כתב: "שכבר אמרתי לך שאל תאמר שהיו דברים אלו במקרה, שיהיה ענין הגאולה במקרה". @**וכן כתב**^ הרבה פעמים בספר זה. וכגון, למעלה ר"פ יא [תקלב.] כתב: "אחר שגזר הגזירה על זרעו של אברהם, ראינו ההשגחה הגדולה להוריד את זרעו של אברהם למצרים. שלא תאמר כי היה הגלות של ישראל במצרים במקרה, רק הכל בהשגחה נפלאה" [הובא למעלה פרק זה הערה 22]. ולמעלה פ"כ [רכא.] כתב: "שכבר אמרנו לך שכל ענין שהיה למשה אין ראוי שיהיה דבר מקרה, ואם היה דבר מקרה, אם כן היתה הגאולה במקרה". ולמעלה פכ"ב [ער:] כתב: "ובמשה כתיב 'היה' ["ומשה היה רועה וגו'" (שמות ג, א)], לומר שעם בריאתו היה מוכן לגאולה, ואין מה שהיה גואל ישראל דבר מקרי קרה בלבד, רק מעת שנברא נמשך זה אחר עצם שלו... ואינו מקרה קרה". ולמעלה פל"א [תקלז:] כתב: "סיפר השתלשלות הגואלים, שהכל בסדר ראוי ומכוון\* מאוד. ואין דבר במקרה, כמו שאמרנו בכמה מקומות שאין לומר כי היה דבר אחד במקרה מן הגאולה, כל שכן סדר השתלשלות, רק הכל על פי ה'". ולמעלה פנ"ב [לאחר ציון 56] כתב: "לפיכך אילו היה מספר הטובה לישראל מבלי הגנות, היה אפשר לחשוב כי במקרה בא הגאולה. לפיכך יתחיל קודם הגנות, ויאמר בשביל הגנות שהיה לישראל הקב"ה עשה עמהם מה שעשה, והפעולה היה נמשך אחר הגנות, וזה פועל בעצם, שהיה מכוין על המעשה שעשה, והוא בשביל הגנות שהיה לישראל, להציל אותם מן הגנות". ובכת"י למעלה [שפט.] כתב: "ואיך תהיה הגאולה במקרה, ואין דבר יותר &**עצמי**^ כמו גאולת ישראל". ובנצח ישראל ר"פ נג [תתלו.] כתב: "כבר בארנו בחבור גבורות ה' כי לא היה דבר אחד בגאולה ראשונה במקרה, רק הכל בעצם ובכוונה. ולכך מה שתמצא בגאולה ראשונה שהיו הגואלים שנים, שהם משה ואהרן, אל תאמר כי היה זה במקרה" [ראה למעלה פי"ד הערה 112, פט"ז הערה 6, פי"ט הערות 9, 100, פ"כ הערה 16, פכ"ב הערה 31, פל"א הערה 21, פנ"ב הערה 57, להלן פנ"ט הערה 8, ופס"א הערה 21].

<> כסברה זו כתב למעלה פ"כ [ריח:], וז"ל: "עוד דקדקו ז"ל [שמו"ר א, לב] במלת 'ויושיען' [שמות ב, יז], דהוי למכתב 'ויצילן'... לדעת רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי, שרצו לעשות להם דבר של גלוי עריות, ומזה הושיעם, והוא תשועת הנפש, שלא יבא עליו חטא. ולדעת רבנן, תשועת הגוף, שהשליכו אותם הרועים למים, והושיע אותם. כי זה נקרא תשועה להושיע אותם מן המיתה. וכתוב זה, אף על גב שעתה אין חדוש כל כך שהיה משה רבינו עליו השלום מושיע אותם. שכבר אמרנו לך שכל ענין שהיה למשה אין ראוי שיהיה דבר מקרה, ואם היה דבר מקרה, אם כן היתה הגאולה במקרה. שהרי לא היה מחויב משה רבינו עליו השלום לעשות דבר זה להם, להושיע אותם בזה, שהרי אפשר להם להשקות אחר הרועים. ואם כן, היה דבר זה שהושיע להן דבר שאינה הכרחי, וכל דברים אלו ראוים שיהיו מוכרחים, כמו שנתבאר למעלה. אבל כאשר הרועים רצו לעשות להם דבר של גלוי עריות, או שפיכות דם, היה מוכרח משה להושיען". ומעמיד כאן הכרח לעומת מקרה, שההכרח הוא מחויב, לעומת המקרה. @**וכן ביאר**^ את הצורך בכפיית הר כגיגית במתן תורה [שבת פח.], אע"פ שישראל כבר הקדימו לומר [שמות כד, ז] "נעשה ונשמע", וכלשונו בגו"א שמות פי"ט אות כב [עח.]: "כי כפה עליהם ההר כגיגית לומר 'אם לא תקבלו התורה, שם תהא קבורתכם' [שבת פח.], לומר כי התורה היא הכרחית לקבלה, ואם לא יקבלו התורה, שמה תהא קבורתם. וידוע, כי דברים המוכרחים להיות הם חשובים במעלה יותר, שאי אפשר מבלעדם, ואין קיום לנמצא בזולתם. לכך כפה עליהם ההר כגיגית להודיע מעלת התורה, שאי אפשר מבלעדה כלל. ואם לא היה עושה זה, היו אומרים כי התורה אין הכרחית לעולם, רק ברצון קבלו עליהם, ואם לא קבלו, לא היו צריכין... ולכך הביא שם [שבת פח.] על המאמר זה 'ויהי ערב ויהי בוקר יום הששי' [בראשית א, לא], ה"א יתרה למה לי, מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית, שאם לא יקבלו ישראל את התורה יחזור העולם לתוהו ובוהו. וזה המאמר בא לפרש למה כפה עליהם הר כגיגית, לומר כי נתינת התורה היא מוכרחת".

<> אודות שההכרח הוא מפקיע מידי המקרה, כן כתב בתפארת ישראל פי"ח [ערב.]: "כי התורה היא 'תורת אמת' [מלאכי ב, ו]. לא כמו שאר דברים, כי עם שהם אמת. כמו אם יאמר אחד 'ראובן הוא בבית זה', והאמת שהוא בבית, מכל מקום לא נקרא דבר זה שהוא אמת, מצד כי אפשר שלא יהיה בבית. ועם שהוא אמת, דבר זה הוא במקרה... אבל האמת שהיא אמת בעצם היא תורת משה, שהיא אמת בעצם. שכל דבריה הם מוכרחים, ואי אפשר בענין אחר... כל דברי תורה הם כך שמציאותם הכרחי... כי כל דברי תורה הם מוכרחים להיות, ואינם מציאות במקרה" [הובא למעלה פ"ה הערה 62, ופ"כ הערה 19].

<> למעלה [לאחר ציון 17] כתב: "ומה שאמר 'ויעקב ובניו ירדו מצרים', אף על גב דלקמן פירש שהיה יעקב 'אנוס על פי הדבור', והוי למכתב 'יעקב ובניו הוריד למצרים'. אין זה קשיא, דודאי היה גזירת הקב"ה שיבא יעקב ובניו למצרים, אבל נתן הקב"ה סבה טובה לפניו, כדי שירד למצרים בשביל יוסף מרצון נפשו".

<> "'ויגר שם', מלמד שלא ירד יעקב אבינו להשתקע במצרים אלא לגור שם. שנאמר [בראשית מז, ה] 'ויאמרו אל פרעה לגור בארץ באנו וגו'" [ספרי (דברים כו, ה), והגש"פ].

<> כמו שנאמר [ירמיה יד, ח] "למה תהיה כגר בארץ וכאורח נטה ללון".

<> בכת"י [שמא] כתב כאן "כבר הארכנו בזה בפרק כו". ופרק כו בכת"י הוא פרק מג בנדפס, ושם [רלח.] הביא את המדרש [שיהש"ר ד, יב] שישראל נגאלו ממצרים בזכות שלא שינו את שמם, ולא שינו את לשונם. וכתב שם לבאר את מדרש זה בזה"ל [רלח:]: "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... 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" [ושם מאריך בזה עוד]. וכן כתב בנצח ישראל פכ"ה [תקכו.], ויובא בהערה 170. וראה להלן הערות 158, 160, 171, 172.

<> פירוש - אם היה בדעתם של ישראל להשתקע במצרים, בזה היו מתחברים אל המצריים, כי שוב לא יחשבו כגרים, וא"א אז להגאל [כמבואר בהערה הקודמת]. ואודות שכאשר שוכחים מא"י אז מתחברים לגוי הארץ, כן כתב המשך חכמה [ויקרא כו, מד]: "הישראלי בכלל ישכח מחצבתו, ויחשב לאזרח רענן, יעזוב לימודי דתו, ללמדו לשונות לא לו... יחשוב כי ברלין היא ירושלים". וכן כתב השל"ה בסוף מסכת סוכה, וז"ל: "אודיע שלבי היה בוער תמיד כשראה ראיתי בני ישראל בונים בתים כמו מבצרי השרים, עושים דירת קבע בעולם הזה ובארץ הטומאה... כוונתם הוא להיות להם נחלה להנחיל לבניהם כאילו היתה זו הנחלה לו ולזרעו וזרע זרעו עד עולם, וזה נראה חס ושלום כהיסח הדעת מהגאולה". וכדברי המהר"ל כתב הגר"א כאן: "שאם היתה כוונתו להשתקע, לא היו יכולין להגאל, אך זאת היתה מאת הקב"ה, שלא היה מתחילה כוונתו אלא לפי שעה". ומעין כן כתב הכלי יקר [בראשית מז, כח] לגבי אריכות הגלות בימינו, וז"ל: "כאשר בעונינו מדה זו מצוייה בינינו... רבים המה עמי הארץ המתישבים בארצות העמים, ובונין להם בתים ספונים וחשובים, ושל אבנים בנין הקיום, ובסבה זו לעולם אינן דורשין את פני ה' בכל לב להביאם אל ארצם, ועל כן הקב"ה מניחם שמה". @**וכדאי לצרף**^ לכאן דבריו המסולאים של החת"ס [דברים כו, א], שכתב: "יש לדייק בברכת המזון אנו אומרים 'מודים אנחנו לך על שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה ועל שהוצאתנו מארץ מצרים', וקשה, הרי תחילה הוציאנו ממצרים ואחר כך הנחילנו ארץ ישראל, ומאי טעמא הקדים 'שהנחלת'... אבל נראה לי שאף על פי שאבותינו התהלכו מגוי אל גוי ומממלכה אל עם אחר, מ"מ בכל מקום שהלכו היה לבם ועינם וכל מחשבותם אל ארץ נחלתם אשר נתן להם השם יתברך. וכן אמרו השבטים לפרעה [בראשית מז, ד] 'לגור בארץ באנו', ולא להתיישב, כי בכל רגע האפשרי דעתינו על נחלתינו. וכל זמן שהיה דעתם כך, לא שלט בהם פרעה וגזירותיו... והיינו דקאמר מקרא ביכורים [דברים כו, ה] 'וירד מצרימה ויגר שם במתי מעט', כשהיה עדיין מתי מעט, אז גרו שם כגרים, ולא נטשו נחלתם. 'ויהי שם לגוי גדול' [שם], אז [שם פסוק ו] 'וירעו לנו המצרים'... ועל כן אמרינן מודים אנחנו לך שהנחלת לאבותינו, יורדי מצרים, הנחלת להם ארץ חמדה בכל מקום שהגליתם, ובזכותם הוצאתנו ממצרים".

<> יש להעיר, שאף אם כך היו פני הדברים [שישראל רצו להשתקע במצרים, אך המצריים סירבו לקבלם, ולכך נשארו ישראל גרים במצרים], מדוע היה בזה ביטול הגאולה, הרי ביטול הגאולה הוא מפאת חיבורם למצריים [כמבואר למעלה הערה 156], ובציור כזה סוף סוף ישראל לא התחברו למצריים [אלא נשארו גרים], ומאי נפק"מ מי מנע את החיבור. ויש לומר, שחיבור במחשבה הוא גם כן חיבור, אע"פ שבפועל חיבור זה לא התממש. וזה שכתב כאן שלש פעמים תיבת "מחשבה" ["היו נשארים שם כפי &**מחשבתן**^... אבל ישראל &**מחשבתם**^ דירת קבע... שגם הם לא היה &**מחשבתם**^ רק להיות כמו גרים"], כי המחשבה לחיבור כחיבור דמי. וטעם הדבר, כי מחשבת ישראל מורה שישראל מסתכלים על עצמם כשייכים למצרים, ובזה גופא יש ביטול לגאולה.

<> ופירש החזקוני [שם]: "לגור בארץ באנו - דירת עראי עד יעבור דוחק הרעב, אבל לא להשתקע, כמו שדרשו רבותינו".

<> ואם תאמר, הא תינח שיעקב ובניו לא ירדו למצרים כדי להשתקע, אך מנין שהדורות המאוחרים יותר הלכו בעקבותיהם, שמא הם סרו מהדרך הזאת, והחלו להשתקע במצרים. ואין זה רק חשש בעלמא, אלא כך אכן אמרו חכמים [שמו"ר א, ח]; "כשמת יוסף הפרו ברית מילה, אמרו נהיה כמצרים... וכיון שעשו כן, הפך הקב"ה האהבה שהיו המצריים אוהבין אותן, לשנאה". וברי הוא שאמירת "נהיה כמצרים" היא סטיה גמורה מדרכם של יעקב ובניו שלא ירדו למצרים להשתקע, ומאי אהני שיעקב ובניו ירדו שלא להשתקע, אם הדורות המאוחרים יותר לא המשיכו בדרך זו. ואם כן מניין שמחשבת הגירות שהיתה ליעקב והשבטים המשיכה גם לאחר מותם לדורות הבאים. ואולי יש לומר, שהנה בעוד שישראל אמרו "נהיה כמצרים" אמרו במדרש אחר [שיהש"ר ד, יב] שהם לא שינו את שמם ולשונם [כמובא למעלה הערה 156]. ומדוע המשיכו להחזיק בשמם ולשונם אם רצונם להיות כמצרים. ואולי יש בזה מחלוקת המדרשים, ודברי המהר"ל כאן הם לפי המדרש שהביא למעלה בפמ"ג שישראל שמרו על יחודם בגלות מצרים על ידי שלא שינו שמם ולשונם. ואם כן חזינן שאף הדורות המאוחרים במצרים לא השתקעו במצרים, אלא המשיכו עם ההנהגה "לגור בארץ באנו". @**אך עדיין קשה**^, נהי שישראל שמרו על יחודם בגלות מצרים, מנין ששמירה זו באה להם מיעקב והשבטים. ובמיוחד יש להעיר כן לפי דבריו למעלה פ"ט [תנד.], שכתב שישנה זיקה מיוחדת בין יעקב והשבטים לארץ ישראל [שאינה קיימת בדורות המאוחרים], ומחמתה יעקב והשבטים נקברו בא"י, וכלשונו: "כי לא היו יעקב ובניו ראוים למצרים מצד עצמם, רק במה שנכללו בע' נפש, לכך היתה הצואה מן יעקב לשאת אותו אחר מותו לארץ כנען [בראשית מז, ל], אחר שנבדל הצירוף הזה שהיה נכלל בע' נפש, וזהו לאחר מותו. וכן עצמות השבטים העלו לארץ ישראל גם כן... כי האבות והשבטים מצד קדושתם העליונה ראוי להם הארץ הקדושה... כי מצד י"ב שבטים, ומכל שכן מצד יעקב אבינו, אין ראוי לבא מצרימה, רק מקום שלהם בארץ כנען". וכן למעלה פ"מ [עה.] כתב: "היה יעקב מצד עצם מעלתו שלא ישאר במצרים... [ו]בעת מותו ... חזר לארץ כנען... ומצד שהם י"ב שבטים אינם ראוים למצרים... ראוי להם הארץ, ולא אל מצרים... ואחר מיתתן... העלו כל העצמות יחד". ואם כן, מהי הראיה מיעקב והשבטים [שבאו למצרים לגור ולא להשתקע] לדורות המאוחרים יותר, הרי יש מקום גדול לחלק ביניהם; יעקב והשבטים נהגו כן משום ש"אין ראוי [להם] לבא מצרימה, רק מקום שלהם בארץ כנען", לעומת הדורות המאוחרים. וקבורתם בא"י תוכיח; רק יעקב והשבטים נקברו לבסוף בא"י, ואילו הדורות המאוחרים יותר נקברו ונשארו במצרים. ויש לומר, כי יעקב והשבטים הם האבות לדורות המאוחרים יותר, והאב מנחיל לבניו את כחותיו. @**וכן כתב**^ להדיא המשך חכמה [ויקרא כו, מד], וז"ל: "הנה הראשון המורה דרך ומלמד ראשי האומה הוא אבינו הזקן יעקב, אשר ראה את אשר יקרה אותנו באחרית הימים, חשב, אשר אם יהיה שבעים איש בגוי חזק ואמיץ כמצרים מלפנים, הלא יתבוללו ויתבטלו אחד ברבבות רבבה, חשב תחבולה ועצה, אשר בניו יהיו מצוינים שם בבגדיהן, בשמותיהם... ואם היה יעקב אבי כל שבטי ישראל קבור שם, הלא היו מתיאשים מארץ כנען, והיו משתקעים במצרים, ומחשיבים אותה לארץ מולדתם, והיה בטל יעוד האלקי עליהם, כי לא יהיה זרע אברהם רק חלק אחד מעם מצרים. לכן צוה בכל עוז לקבור אותו בארץ כנען, וידעון כי אבות האומה ויחוסה הוא בארץ כנען... ובזה נקבע בנפש בניו קישור טבעיי להשתוקק אל ארץ אבותיהם, ולחשוב עצמם כגרים. וזה 'ויגר שם', מלמד שלא ירד יעקב אבינו להשתקע אלא לגור שם... ויהיו מחשבים בעיני עצמם לא כאזרחים... וכן כל השבטים, שבזה הניחו שורש גדול בלבב ישראל". וכן כתב השפת אמת [פסח שנת תר"ס]: "מלמד שלא ירד יעקב אבינו להשתקע במצרים. שכל זה היה בכח יעקב אבינו ע"ה, לפי שלא ירד על דעת להשתקע, נשאר זה הכח שלא נשתקעו שם" [הובא במשנת מהר"ל אות רז].

<> "'במתי מעט', כמו שנאמר 'בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה ועתה שמך ה' אלקיך ככוכבי השמים לרוב'" [הגש"פ]. וכן הוא בספרי [דברים כו, ה].

<> כנראה לומד כן מהצורך של בעל ההגדה [והספרי (דברים כו, ה)] להביא לכאן את הפסוק מפרשת עקב "בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה ועתה שמך ה' אלקיך ככוכבי השמים לרוב", ומה היה חסר אם רק היה מביא את הפסוק ממקרא ביכורים "ויגר שם במתי מעט ויהי שם לגוי גדול עצום ורב". ובעל כרחך מוכח שיש להדגיש ש"מתי מעט" אינו רק "בעם זער" [כאונקלוס שם], אלא שבעים נפש דייקא. וכן רש"י [דברים כו, ה] כתב: "במתי מעט - בשבעים נפש".

<> למעלה ס"פ יא [תקמז.]. ומכנה זאת "במקומו", כי פרק זה הוקדש לבאר ההשגחה הנפלאה באופן ירידת ישראל למצרים. וראה הערה הבאה.

<> לשונו שם [תקמז.]: "וכאשר תתבונן על גודל השגחה עוד בירידתם למצרים, אין לאחר ולא להקדים ביאתן, כי עם ביאתן למצרים היו ע' נפש, כי יוכבד נולדה בין החומות. שכבר אמרנו לך כי לא היה ראוי השעבוד והירידה למצרים רק עד שהיו שבעים נפש, כי ישראל משתתפים לאומות במספר הזה שהוא שבעים, רק כי האומות הם שבעים אומות, ובבני יעקב היו שבעים פרטים בלבד. והטעם ידוע למבינים, כי האומות יש בהם הרבוי, ולפיכך מספרם שבעים אומות, שכל אומה יש בה רבוי. וישראל אומה יחידית פרטית, ולפיכך היה מספר שלהם רק שבעים פרטים, וזהו מעלת ישראל שהיא אומה יחידית. וכאשר היו שבעים נפש, שהיה נמצא המספר הזה שבו נשתתפו ישראל והאומות, שהוא מספר שבעים, אז היה התגברות מצרים על ישראל. ולפיכך באותה שעה שבאו מצרימה, והתחיל השיעבוד, היו שבעים נפש, לא קודם ולא אחר כך".

<> וכן נגע בענין זה בקצרה למעלה פ"ט [תנה:], פי"ג [תקצד.], ופ"מ [עה.]. ולהלן בסוף הספר [הלכות יין נסך ואיסורו] האריך בזה, ויובא בהערה הבאה.

<> כמובא למעלה הערה 164. ולהלן בסוף הספר [הלכות יין נסך ואיסורו] כתב: "ויש להבין עוד דברי חכמה מן הדברים אשר אמרנו למעלה, כי ישראל והאומות אף כי הם משתתפים בדברים החצונים המורגשים, הם נבדלים בכח פנימי, אשר אותו כח פנימי הוא התחלתן. כי התחלת ישראל כח קדוש, והאומות התחלתן כח שלהם. וכאשר ישראל הם נבדלים מן האומות בהתחלה הפנימית, שלזה התחלה מיוחדת, ולזה התחלה מיוחדת, הרי הם נבדלים מכל, ואין להם שתוף כלל, כיון שהתחלתן מחולקת. ומפני זה תמצא כי התחלת האומות היו שבעים, שהיה להם התחלה בפני עצמם, כי בוני המגדל שמהם נפלגה הארץ היו שבעים [רש"י דברים לב, ח]. וישראל התחלתן בפני עצמם, דכתיב [דברים י, כב] 'בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה וגו''. הרי כי התחלת ישראל שבעים היו. ולפיכך לא היו שבעים נפש עד שבאו למצרים, כי יוכבד נולדה בין החומות... והדבר הזה כי נגזר על ישראל שיהיו גרים במצרים. ואם היו שבעים נפש קודם בואם למצרים, הנה כבר היה התחלת ישראל מבלי גירות במצרים. ואם היו שבעים נפש זמן הרבה אחר בואם מצרימה, לא היה צריך לזה להיות קודם שהיו שבעים נפש במצרים, כי לא נגזר עליהם רק שיהיו ישראל במצרים כשהיה כבר התחלת ישראל. ולכך נולדה יוכבד בין החומות, שלא היו חוץ ממצרים שבעים נפש, ולא היו במצרים בלא שבעים נפש, שהוא התחלתן של ישראל. ומפני כי התחלת ישראל נבדל מן התחלת האומות, ולכך היו מספר שבעים לאומות בפני עצמן, ושבעים נפש לישראל התחלה בפני עצמן, כי ראוי שיהיו ישראל נבדלים בהתחלה שלהם".

<> בח"א לב"ב קכג: [ג, קכו.] הסביר יותר, וז"ל: "פירוש דבר זה ענין מופלג מאוד, שלא היו ראוים להיות בני יעקב שבעים נפש עד שבאו למצרים, ולא לפני זה ולא לאחר זה. כי ישראל היו נחשבים תחת מצרים כמו הולד במעי אמו, כמו שהארכנו בזה בחבור גבורות השם [למעלה פ"ג (קצז.), להלן ר"פ נה, פנ"ט (לפני ציון 40), ועוד], ושבעים נפש לישראל הוא יסוד אומה הישראלית והתחלתם, כמו שמבואר בחבור גבורות השם [להלן בסוף הספר (הובא בהערה הקודמת)]. ואם היו ישראל שבעים נפש קודם שירדו למצרים, היו כמו ולד שאינו במעי אמו, שאי אפשר לו להתקיים כך, לא היו ישראל יכולים להתקיים, כי לגמרי נחשבים ישראל במצרים כמו העובר שהוא במעי אמו, עד שהוציאם השם יתברך משם. ואם היו אחר כך שבעים נפש, היו דומים כמו הזרע שהוא במעי אמו, שהוא בטל לגמרי אצל האם, ואין שם בריאה עליו כלל. רק היו צריכים שיהיו מצוינים במצרים, כלומר נבדלים מהם, ויהיו בפני עצמם. וזה כאשר הם ישראל שבעים נפש, שזהו התחלת ישראל. כי שנים עשר שבטים הם כמו השרשים לישראל, אבל שבעים נפש הוא התחלת ישראל. ואם לא היו שבעים נפש לא היו ישראל מצוינים בין מצרים, והיו בטילים ביניהם ח"ו, עד שהיה להם דבק וחבור בהם לגמרי. ולפיכך בין החומות נולדה יוכבד".

<> האברבנאל כתב שאין לגרוס כאן "גדול", כי תיבת "גדול" תידרש בהמשך ביחד עם תיבת "עצום", ואילו הדרשה הנוכחית ["מלמד שהיו ישראל מצוינין שם"] נדרשת מתיבת "גוי" בלבד, ולא מתיבות "גוי גדול" [ראה בסמוך הערה 170]. וכן בכת"י [שמב] ודפוס לונדון לא גרסו "גדול". אך בדפוס ראשון גרסו "גדול" [כמצויין במדור "שינויי נוסחאות"], וכן הוא בהגדת פראג. לכך תיבת "גדול" לא זזה ממקומה.

<> עירובין נד: "אין תורה נקנית אלא בסימנין ["סימני השמועות זו אחר זו" (רש"י שם)], שנאמר... [ירמיה לא, כ] 'הציבי לך ציונים שימי לך וגו'', עשו ציונים לתורה. ומאי משמע דהאי 'ציון' לישנא דסימנא הוא, דכתיב [יחזקאל לט, טו] 'וראה עצם אדם ובנה אצלו ציון'".

<> "לפיכך כתיב 'ויהי שם לגוי', שהיה גוי בפני עצמו" [הוספה בכת"י (שמב)]. ובשבלי הלקט כתב בשם אחיו רבי בנימין בזה"ל: "אע"פ שהיו אנשים מעט ומתי מספר, לא היו נבלעין במספר כל ההמון הגדול שבמצרים, אלא היו מסומנים ומצויינים בדתם ומנהגם, עד שהיו ידועים וניכרים, ונקראים 'גוי' בפני עצמו, כלומר שהיו נחשבים אומה בפני עצמה. דאמר מר [שיהש"ר ד, יב] 'בזכות ארבעה דברים נגאלו ישראל ממצרים; שלא שינו את שמם, ושלא שינו את לשונם, ושלא היו בהם פרוצים בעריות, ושלא היו בהם מלשינים'". וכן בנצח ישראל פ"י [רנט.] הביא את הירושלמי תענית [פ"ב ה"ו] שהקב"ה שיתף שמו בישראל כדי שישראל לא יאבדו בין האומות. וכתב לבאר [רסב.] בזה"ל: "צריכים ישראל לשתוף שמו בשמם, שלא יהיו ישראל בטלים בין האומות, כי האומות מרובים, ויהיו ישראל חס ושלום בטלים בהם... ולכך קבע בישראל שלשלת המחבר אותם אל השם יתברך, ובזה הם נמצאים ונבדלים בפני עצמם, שהם חלק ה' [דברים לב, ט], ואינם בטלים אצל הרוב" [ראה להלן פ"ס הערה 339]. ובדיני ביטול למדנו שאין ביטול ברוב נוהג כשהמיעוט ניכר לעצמו [תוספות נזיר לו. ד"ה אמר, רשב"א שבת כט. ד"ה כי אדליק, מרדכי חולין פ"י סימן תשלו, ושו"ע יו"ד סימן קט ס"א. וראה תויו"ט כלאים פ"ב מ"א].

<> "ולא היו ישראל נפרדים מביניהם" [הוספה בכת"י (שמב)]. כי החבור למצריים מונע את הגאולה, וכפי שנתבאר למעלה [הערה 156]. ובנצח ישראל פכ"ה [תקכה:] כתב: "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. וזה כי ישראל מעטים היו, שלא היו רק שבעים נפש, והמעט בטל וטפל אצל העיקר, ונמשך אחריו. מכל מקום היו מצוינים מסומנים, ולא היה להם חבור אצל מצרים. 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 ישלט בו ההעדר, כמו שהתבאר לך למעלה. אמרו ז"ל במדרש [שיהש"ר ד, יב] 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 [למעלה פמ"ג] 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" [הובא למעלה פמ"ג הערות 146, 161].

<> בכת"י כאן [שמב] הוסיף: "כמו שהתבאר בפרק כו". וכאמור [למעלה הערה 156] פרק כו בכת"י הוא פרק מג בנדפס, ובפרק הנ"ל ביאר מדוע ישראל נגאלו ממצרים כשלא שינו את שמם ולשונם וכיו"ב [הובא למעלה הערה 156].

<> סתם דבריו ולא פירש מהו השיעור של "במאוד מאוד", ומהו מוסיף על "גדול ועצום". גם מיד בהמשך ביאר מהו "גדול" ומהו "עצום" ["גדול" בקומה ו"עצום" בגבורה], ובהשקפה ראשונה אינו מובן מדוע רק לאחר שעמד על התיבות "במאוד מאוד" הוא יטרח לבאר את התוארים "גדול ועצום". ונראה מזה שהוא לומד שהתיבות "במאוד מאוד" מוציאות את התוארים "גדול ועצום" מכלליות האומה, ומחילות אותם על כל יחיד ויחיד מאישי האומה. באופן שלולא התיבות "במאוד מאוד" היינו מבארים ש"גדול ועצום" נאמר על כלליות האומה [שזו אומה גדולה וחזקה], אך לא שזה מגיע עד לאישי האומה הפרטיים. אך לאחר שנאמר "במאוד מאוד", מעתה יש בזה להאדיר את תוארי האומה עד כדי כך שזה מגיע לכל אישי האומה הפרטיים, שכל אחד ואחד מהם בעצמו הוא גדול בקומה ועצום בגבורה, וכמו שמבאר והולך.

<> כמו שנאמר [שמות ב, י] "ויגדל הילד", ופירש רש"י [שם פסוק יא] "לקומה".

<> כפי שאונקלוס תרגם תיבת "עצום" בכל מקום "תקיף" [במדבר כב, ו, דברים ט, יד, וכאן דברים כו, ה]. וכן נאמר [דברים יא, כג] "וירשתם גוים גדולים ועצומים מכם", ודרשו על כך בספרי [שם] "גדולים בקומה, ועצומים בכח" [הובא במשנת מהר"ל אות רי]. וכן פירש רבי נתן ב"ר יוסף מקלרמון [מובא בהגש"פ עם תורת הראשונים, עמוד קב]. ומעין כן כתב כאן האברבנאל, וז"ל: "עוד עשה דרשא אחרת ב'עצום', והוא שנאמר על הכח והעוצם. וכבר דרשו חז"ל [שמו"ר א, ח]... 'וישרצו' [שמות א, ז], שהיו יולדות ששה בכרס אחד... האמנם מפני שהתאומים יהיו תמיד חלושי הכח, לפי שהטבע לא נתן להם מהחומר והכח לרוב כדי לחלקו כשאר העוברים, ולכן יהיו תמיד התאומים קטני הקומה, דקי הפרצוף, וחלושי הכח. לכן הוצרך לזמר שבחמלת ה' עליהם עם היותם נולדים תאומים רבים בכרס אחד, היו עם כל זה גדולים בגופם, ותקיפים בחוזקם ואיבריהם" [אמנם לא למד כן מתיבות "גדול" ו"עצום" כפי שהמהר"ל למד כאן]. וראה להלן הערות 187, 222.

<> נראה שבא ליישב את הקושי הבא: אם "גדול ועצום" אינו מוסב על האומה בכלליותה, אלא על אישי האומה, כיצד ניתן לומר על כך "גוי גדול ועצום", הרי ביחידים עסקינן, ולא באומה בכלליותה.

<> פירוש - הואיל וקיי"ל [פסחים ו:] "אין בכלל אלא מה שבפרט", לכך התוארים של אישי האומה הפרטיים [גדול בקומה ועצום בגבורה] הם גם התוארים של כלליות האומה, ולכך האומה בכלליותה תיקרא "גוי גדול עצום".

<> מלשון רבוי [מבואר בריטב"א]. וכן תרגם אונקלוס [דברים כו, ה] "וסגי".

<> פירוש - בעל ההגדה מסמיך לתיבת "ורב" את הפסוק [יחזקאל טז, ז] "רבבה כצמח השדה נתתיך וגו'", לדרוש "ורב" כמו "רבבה". ואין זה נוגד למשמעות תיבת "ורב" ["'ורב' כמשמעו"], אלא הדרשה מבארת את צורת הרבוי [כמו שיבאר בסמוך].

<> "נוצצים כאחד" מלשון [במדבר יז, כג] "ויצץ ציץ", ותרגם אונקלוס [שם] "ואנץ נץ". ופירש רש"י [שם] "ציץ - הוא חנטת הפרי כשהפרח נופל". ואודות שהצמחים גדלים כאחד, כן אמרו חכמים [חולין ס.] "בשעה שאמר הקב"ה 'למינהו' באילנות ["באילנות נאמר 'למינהו', 'עושה פרי למינו' (בראשית א, יא) אבל בזרעים לא נאמר בצוואתם 'למינו', אבל ביציאתם נאמר (שם פסוק יב) 'מזריע זרע למינהו'" (רש"י שם)], נשאו דשאים קל וחומר בעצמן... ומה אילנות שאין דרכן לצאת בערבוביא ["שהרי גדולים הן וענפיהן מרובין, ואין ראויין ליגדל רצופים ותכופים, כי אם מפוזרים" (רש"י שם)], אמר הקב"ה 'למינהו' ["שיצא כל אילן בעצמו ברחוק מחבירו שיהא לו היכר" (רש"י שם)], אנו ["שרבים אנו, ודרכנו לצאת תכופין ומעורבבין, ואם אין נזהרים לצאת כל עשב לבד הרי אין אנו ניכרין זה מזה" (רש"י שם)] על אחת כמה וכמה. מיד כל אחד ואחד יצא למינו". הרי שצמח השדה [בניגוד לאילנות] דרכם לצאת "תכופין ומעורבבין". ומעין זה כתב בנצח ישראל פי"ט [תל:]: "וזה שאמר [תהלים צב, ח] 'בפרוח רשעים כמו עשב ויציצו כל פועלי און', כי העשב ממהר לצאת אל הפועל... וכן הרשעים, מה שהם בעולם הזה בטוב ובשלימות... כמו עשב, שהוא ממהר לפרוח".

<> כן פירש בהגש"פ מדרש הגדה [מלבי"ם עמוד 28], וז"ל: "בא להורות במלת 'ורב' שאיננו השנות דבר על רוב העם... רק מפרש 'ורב' שהוא מהכפולים, כמו 'רבבה'. ובאורו הפריה וההתרבות בהולדה ועל הגידול על דרך צמחי השדה, שצומחים הרבה כאחד משורש אחד, ומתגדלים במהרה. כמה שנאמר 'רבבה כצמח השדה וגו'', שמבואר בו שהתרבו כדרך צמחי השדה".

<> פירוש - גזרת הכפולים פירושו שאות השניה של השורש [הנקראת עי"ן השורש] ואות השלישית של השורש [הנקראת למ"ד השורש] הן זהות, וכמו "חמם", "רמם", וכיו"ב. ומבאר כאן שהשורש של "ורב" הוא "רבב", ומכאן שייכותו לתיבת "רבבה". וכן כתב הרד"ק ספר השרשים, שורש רבב, שזהו השורש לתיבות "רב" ו"רבבה".

<> בכת"י [שמב] ביאר יותר, וז"ל: "אף על גב דכתיב בקרא שלפני זה [שהובא למעלה בהגדה] 'וירבו ויעצמו' [שמות א, ז (ומה הצורך להביא פסוק מיחזקאל)], הך 'וירבו' אינו דומה לזה. דהתם אפשר לפרש שהיו מתרבים אחד אחר אחד עד שהיו הרבה, ולא שהיו מתרבים כאחד. ומייתי ראיה מקרא הזה, שאמר הכתוב 'כצמח השדה נתתיך', כמו שהצמח אינו יוצא צמח אחר צמח, אלא נוצצים כאחד, כך היו מתרבים כאחד. ועל זה מייתי ראיה מקרא ד'רבבה כצמח השדה נתתיך', ולא מקרא 'וירבו ויעצמו'. כי 'ורב' מגזירת הכפולים כמו 'רבבה', שהוא גם כן מגזרת הכפולים. ומפני שיש חילוק בלשון בין 'רב' ובין לשון 'וירבה', כי 'רב' מגזירת הכפולים, ו'ירבה' מנחי למ"ד ה"א [שורש "רבה"], הביא מקרא הזה של 'רבבה כצמח השדה נתתיך', שהוא [מגזירת הכפולים] גם כן".

<> להיות עם "גדול עצום ורב" [דברים כו, ה].

<> כמו שפירש רש"י [שם] "ואעשך לגוי גדול - זהו שאומרים 'אלקי אברהם'". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנא.]: "אברהם נקרא [יהושע יד, טו] 'האדם הגדול בענקים', שכך דרשו רז"ל [שמו"ר כח, א] 'האדם הגדול בענקים' זה אברהם... כי מדת אברהם הגדולה... ובשביל זה נקרא אברהם 'אדם הגדול בענקים'... כי הגדולה שהיה לאברהם מתדמה לגדלות השם יתברך, שנקרא [דברים י, יז] 'גדול'". ונראה לבארו, כי רש"י [דברים ג, כד] כתב ש"גדול" של הקב"ה פירושו "מידת טובך", שהיא חסד. ובנצח ישראל פנ"ב [תתכח:] כתב: "מדת אברהם היא מדת החסד, והחסד מתדמה כהר, לפי שכל חסד הוא גדול... וכדכתיב [תהלים לו, ז] 'צדקתך כהררי אל', כי הצדקה והחסד של השם יתברך הוא גדול". וכן הזכיר בקצרה בח"א להוריות יב. [ד, ס.]. @**ובביאור** **השייכות**^ בין חסד ל"גדול", נראה שאמרו חכמים [ב"מ יב:] "גדול וסמוך על שולחן אביו זהו קטן. קטן ואינו סמוך על שלחן אביו זהו גדול". הרי שההגדרה של "גדול" היא כאשר אין כאן קבלה מהזולת, אלא הכל מיניה וביה. והנה המאפיין את מידת החסד הוא שהיא מופקעת ממצבו של המקבל, וכל כולה נובעת מצד השפע של הנותן, וכפי שכתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קלח.]: "הרחמים מצד המקבל, כאשר מרחם על אחד... [אך] החסד הוא מצד עצמו, שהוא יתברך משפיע הטוב והחסד מצד עצמו, ואין עושה זה מצד המקבל, רק מצד עצמו שהוא טוב". ולכך מידה זו, המופקעת ממדריגת המקבל, נקראת "גדול", כי "גדול" פירושו דבר עצמי ועצמאי, שאינו תלוי בשום גורמים זולתו. @**והנה עוד**^ מצינו שייכות בין אברהם לגדוּלה וכבוד, וכמו שכתב בגו"א בראשית פי"ב אות ה [ריג:]: "וראוי לך לידע שיש במדרש הזה [פסחים קיז:] עניין פנימי נסתר, כי ראוי [בראשית יב, ב] 'ואעשך לגוי גדול' לאברהם, כי אליו הגדולה". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עז:] כתב: "אברהם כל ימיו בגדולה והתרוממות, כמו שאמרו [ב"ר מג, ה] 'עמק שוה' [בראשית יד, יז], שהושוו בו כל העולם והמליכו את אברהם למלך, והכל הוא בשיעור אלקי". ובאור חדש פ"ה [תתקכח.] כתב: "אברהם היה לו הגדולה, שהרי נקרא 'אב המון גוים נתתיך' [בראשית יז, ה], וכמו שאמרו [שם כג, ו] 'נשיא אלקים אתה בתוכינו'. ודבר זה ידוע, כי אברהם נקרא [יהושע יד, טו] 'אדם הגדול בענקים' [שמו"ר כח, א]". ובאור חדש פ"ח [תתשמב:] כתב: "כנגד אברהם אמר [אסתר ט, ג] 'ושרי המדינות מנשאים אותם', כי אברהם נקרא 'נשיא אלקים אתה בתוכינו', לכך בשביל זה זכו שהיו מנשאים את היהודים". ובנצח ישראל ר"פ מא [תשכ.] כתב: "אברהם ירש מדה מיוחדת בהתרוממות ובמעלה". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ.] כתב: "חשיבות והגדולה... מעלת אברהם, שזכה לחשיבות והתרוממות, שנקרא 'נשיא אלקים', וכל ענינו היה גדולה וחשיבות". @**וביאור הדבר**^ הוא על פי דבריו בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמז:], וז"ל: "על ידי גמילות חסדים האדם מתרומם ומתעלה. ועל דבר זה יש ראיות ברורות דכתיב [משלי יד, לד] 'צדקה תרומם גוי וגו''. ועוד כתיב [ישעיה לג, טו-טז] 'הולך צדקות דובר מישרים וגו' הוא מרומים ישכון מצדות סלעים משגבו'. וכל הדברים האלו כי גמילות חסד מדת אברהם שנקרא 'אב רם', שהיה מתעלה ומתרומם בשביל מדה זאת. ועוד, כי בעל גמילות חסדים משפיע לאחר, וכל משפיע לאחר הוא מתרומם". ובנתיב הצדקה ר"פ ב [א, קע:] כתב: "בעל הצדקה מתעלה... כי מצד שבעל הצדקה משפיע אל המקבל, וכל משפיע מצד שהוא משפיע אל המקבל, יש לו מעלה עליונה, שהוא משפיע לאחר, ולכך זוכה אל התרוממות... וכן אמרו בזה הלשון על השם יתברך [פסחים קיח.], שהוא יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה. הרי כי אל המשפיע ראוי התרוממות". ובאור חדש פ"ד [תתלא.] כתב: "על ידי גמילות חסדים האדם מתרומם אל השם יתברך, כי המדה הזאת כאשר גומל חסד והוא טוב לבריות, בזה מתעלה ומתרומם האדם... כי גמילות חסדים מדת אברהם, שנקרא 'אב המון גוים נתתיך', והיה אב ורם בשביל מדה זאת" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 88, הקדמה שלישית הערה 41, פ"ו הערות 99, 117, פ"ט הערה 245, פכ"ב הערה 60, פל"ו הערה 187, פמ"ז הערות 8, 323, ולהלן פ"ס הערה 94]. וראה בסמוך הערה 193, ופס"א הערה 65.

<> פירוש - בעלי קומה. וכאמור בתחילת ההערה הקודמת, על אברהם אבינו נאמר [יהושע יד, טו] "האדם הגדול בענקים". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנ:] כתב: "ואמרו במדרש [נדה סוף סא.] שהיה [משה] ירא שיעמוד לו [לעוג] זכותו של אברהם, שנאמר [בראשית יד, יג] 'ויבא הפליט', זהו עוג שפלט מדור המבול. ויש לתמוה, איך זכותו של אברהם יעמוד לעוג, ולא יעמוד לבניו. אבל דבר הזה דבר מופלג מאוד, כי עוג היה מן הענקים [נדה סא.], ואברהם נקרא 'אדם גדול בענקים', שכך דרשו רז"ל [שמו"ר כח, א] 'האדם גדול בענקים' זה אברהם. וחשב משה כיון שהיה התחברות לעוג עם אברהם, שהרי בא אליו להגיד כי נשבה אחיו [בראשית יד, יג], יש התחברות לכח עוג לכח קדושה. כי מדת אברהם הגדולה, שמשם מקבלים הענקים כח הגדלות, ובשביל זה נקרא אברהם 'אדם הגדול בענקים'. וחשב משה כי יש לעוג דבר מזה גם כן, שיש דמיון לכחו אל כח אברהם, שהוא כח קדוש, ובשביל כך היה ירא". ולאברהם אבינו היתה מדריגת הגוף בשלימות, וכפי שכתב בדר"ח פ"ה מ"ה [סח:], וז"ל: "היה אברהם, והיה לו מדריגת הגוף בשלימות. ולפיכך היה מספר 'אברהם' רמ"ח, כנגד רמ"ח איברים שבאדם, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים לב:] שהמליך אותו הקב"ה על רמ"ח אברים. ולכך נתנה לאברהם ברית מילה [בראשית יז, י] בגופו של אדם. ודבר זה הוא המעלה היותר עליונה, כי כאשר האדם בשלימות מצד גופו הגשמי, אשר דבר זה נחשב יסוד ועיקר, אז מקבל בשלימות מדריגת הצורה, שהוא כמו ענף לפי שלימות גופו. ומקבל הוד הצלם האלקי, כפי המדריגה העליונה שראוי אליו, ואז מדריגת השכל רוכב על החמרי... והיה אברהם הפך כל דורות הראשונים; כי אברהם היה דומה לאילן ששרשיו מרובים מן הענפים שלו, ושאר דורות היו דומים לאילן שענפים מרובים מן שרשיו. ולפיכך אברהם היה יסוד כל העולם, הכל לפי שהיו שרשיו מרובים". ובנתיב האמונה פ"ב [א, רי.] כתב: "כי לא היה לאדם השלמה בגופו כמו שהיה אברהם, שלכך נתנה לאברהם המילה, שהערלה היא פחיתות וחסרון בגוף... ולפיכך שמו 'אברהם' כמספר רמ"ח איברי גופו, שע"י המילה היו רמ"ח איבריו שלימים, כמו שאמרו במסכת נדרים [לב:], ושלימות הגוף הזה שהוא מסולק מן הפחיתות... היה אברהם מסולק מן כל פחיתות השייך לגוף" [הובא למעלה פ"ה הערה 16, ופל"ו הערה 103].

<> "'ועצום', שהיו עצומים בגבורה" [לשונו למעלה לאחר ציון 174]. וכידוע מדת יצחק היא גבורה [זוה"ק ח"א קלה.]. והפרי צדיק פרשת עקב אות ה, כתב: "'גדולים' מורה על מדת אברהם אבינו, מדת גדולה. 'ועצומים' על מדת יצחק אבינו ע"ה, עצום להיות גבור הכובש את יצרו". וראה להלן הערה 193.

<> כמו שאמרו [סדר עולם פ"ב] "נמצאו כל השבטים נולדו בשבע שנים חוץ מבנימין, כל אחד ואחד לשבעה חדשים". ובביאור הגר"א שם אות ד כתב: "כי כולם נולדו זה אחר זה". ורבינו בחיי [בראשית כט, לב] כתב: "ותהר לאה ותלד בן. הזכיר בכולן 'ותהר ותלד' להורות על תכיפת ענין. וסמך הלידה להריון על שם שהיו יולדות כל אחת לשבעה חדשים, שהרי בשבע שנים שניים של עבודת רחל נולדו כל השבטים, כולם חוץ מבנימין". ובגו"א שמות פ"ו אות לא [קיח:] כתב: "כל השבעה בנים של לאה נולדו בשבע שנים". ומציין זאת כאן ["הוליד שנים עשר שבטים תכופים"] כי למעלה ביאר ש"ורב" מורה "כמו שהצמח אינו יוצא צמח אחר צמח, אלא נוצצים כאחד, כך היו מתרבים כאחד" [לשונו למעלה לאחר ציון 179], לכך צריך להורות שהשורש לכך נמצא אצל יעקב ש"הוליד שנים עשר שבטים תכופים".

<> נאמר [אסתר ה, יא] "ויספר להם המן את כבוד עשרו ורוב בניו ואת אשר גדלו המלך ואת אשר נשאו על השרים ועבדי המלך". ובאור חדש שם [תתקכו:] ביאר שדברים אלו [עושר, בנים, וכבוד] הם כנגד ברכת האבות, וכלשונו: "ויש לפרש כי כך אמר; כי אבות העולם, שהם אברהם יצחק ויעקב, הם יותר חשובים מכל אדם, והשם יתברך ברך אותם בכל. וכל מה שהיו הם מבורכים, אמר המן שיש לו גם כן. ולכך זכר אלו דברים, שאמר נגד האבות. כי כמו שהיה ליצחק העושר... ופירשו ז"ל [ב"ר סד, ז] עד שאמרו זבל פרדותיו של יצחק, ולא כספו וזהבו של אבימלך. וכנגד זה אמר כי כבוד עשרו גדול מאוד... ואחר כך אמר כי יש לו גם כן כבוד יעקב, וזה שאמר 'ורוב בניו'. כי יעקב נתברך בבנים, שהיה לו י"ב בנים [בראשית לה, כב], והיה אומר שיש לו רוב בנים יותר. וזהו בודאי ברכת יעקב, שהיה מיוחד לזה מכל האבות, והרי אליו נתן רוב בנים. 'ואשר גדלו המלך ואשר נשאו', ורצה לומר כי אברהם היה לו הגדולה". הרי ברכת יעקב היא רבוי בנים. וכן הזכיר בקצרה בדר"ח פ"ג מ"ו [רמז.]. ומדת יעקב היא תפארת [זוה"ק ח"א קנז: (ראה להלן הערה 306)], ונאמר [משלי יז, ו] "עטרת זקנים בני בנים ותפארת בנים אבותם". וצרף לכאן מאמרם [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת... מקרא אני דורש, שנאמר [ירמיה ל, י] 'ואתה אל תירא עבדי יעקב נאם ה' ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים', מקיש הוא לזרעו; מה זרעו בחיים, אף הוא בחיים". הרי שזרעו של יעקב מגלה על יעקב, כי מדת יעקב מתגלה באמצעות בניו. ונאמר [בראשית כט, כא] "ויאמר יעקב אל לבן הבה את אשתי כי מלאו ימי ואבואה אליה", ופירש רש"י [שם]: "מלאו ימי - מלאו ימי, שהרי אני בן פ"ד שנה, ואימתי אעמיד י"ב שבטים. וזהו שנאמר [שם] 'ואבואה אליה', והלא קל שבקלים אינו אומר כן, אלא להוליד תולדות אמר כך". וכן אומרים בתפילת מנחה של שבת "אברהם יגל יצחק ירנן יעקב ובניו ינוחו בו", הרי האב היחידי המוזכר עם בניו הוא יעקב. וראה בסמוך הערה 193.

<> ותרגם יונתן [שם] "ויפשינך ויסגינך לתליסר שבטין".

<> אודות ששלשת האבות הם שרשי ישראל, כן כתב למעלה פ"ט [תפה.]: "ודע כי ראוי שיהיה העונש נמשך אל זרעו של אברהם בשביל אברהם, כי חסרון השורש יתגלה ויראה בענפים ביותר, כי זה ענין הענף שבו יתגלה כח השורש. ולפיכך חטא השורש יתגלה בענפים ביותר ממה שנראה בשורש עצמו". ולמעלה ר"פ יג [תקצ:]: "יעקב שורש הכל... כי השורש הוא אחד, ומן האחד, שהוא יעקב, יצאו י"ב שבטים. ונקרא 'שבטים', כי השבט הוא ענף וחלק האילן". ולמעלה פט"ז [סח.] כתב: "אבות העולם, שהם אבות ושורש אל האומה הישראלית". ובגו"א שמות פ"ג אות ט [נג:] כתב: "הזכיר ג' אבות, שהם שרשי ישראל". ושם פל"ב אות טו [תלט.] כתב: "אברהם יצחק ויעקב אבות לישראל, והם כמו שרשים שהאילן נסמך עליו". ובאור חדש פ"ד [תתיא.] כתב: "כי ישראל מקום שלהם הוא אביהם יעקב, שהוא שורש ועיקר שלהם, שהוא האב להם". ובכלליות קבע שכל אב ואב הוא שורש לבניו, ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [קפד.] כתב: "כי התולדות נמשכים אחר היסודות כמו שהאילן, ענפיו נמשכים אחר העיקר והיסודות". ובגו"א שמות פ"כ אות יא [ק:] כתב: "כי הבן הוא ענף האב, כמו שהענף הוא חלק מן השורש היוצא ממנו". ובתפארת ישראל פל"ח [תקפז:] כתב: "הבן הוא ענף ותולדות האב", ושם הערה 145. וכן הוא בח"א לשבת לב: [א, כב:], ח"א לר"ה טז. [א, קו:], גו"א שמות פ"ג הערה 62, שם פי"ט הערה 152, ועוד [הובא למעלה פ"ט הערות 38, 209].

<> "כי מן השורש והעיקר נמשך הכל" [לשונו למעלה פ"ט (תמה:)]. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [יבמות עט.] "שלשה סימנים יש באומה זו; הרחמנים, והביישנין, וגומלי חסדים". ובנתיב הבושה פ"א [ב, ר.] כתב: "ויש לך לדעת מה שאלו ג' סימנים הם באומה הישראלית, כי ירשו אלו ג' סימנים מן האבות; כי בא להם מדת הרחמים מן יעקב, שמדתו מדת הרחמים, שכך כתיב אצלו [בראשית מג, יד] 'ואל שדי יתן לכם רחמים'. וכן ירשו מדת הבושה מן יצחק, שהרי מדת הבושה הוא מדת היראה... וזהו מדת יצחק, כי מדתו מדת היראה, כדכתיב [בראשית לא, מב] 'ופחד יצחק היה לי'... גמילות חסדים מן אברהם, דכתיב אצלו [בראשית יח, יט] 'למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה וגו'', הרי לך כי מדת אברהם מדת החסד כאשר ידוע". הרי שמעלות האבות ומידותיהם נמשכות לישראל.

<> באור חדש פ"ה [תתקכו:] גם כן הראה שהיו לאבות ג' דברים, ולאחר שביאר זאת, כתב [תתקכט.]: "לכך זכר אלו שלשה דברים, דהיינו עושרו, ורוב בניו, וגדולתו, והם משלש מעלות עליונים כוללים". ושם שמעתי לבאר שכוונתו לספירות חג"ת [חסד היא מדת אברהם, גבורה היא מדת יצחק, ותפארת היא מדת יעקב]. וכמו כן כאן, "גוי גדול" הוא כנגד אברהם, שלבעל חסד יש גדלות וגדולה [כמבואר למעלה הערה 185]. "עצום" הוא בגבורה, וזו מדת יצחק [כמבואר למעלה הערה 187]. ו"ורב" מורה על רבוי בנים, שהיא מדת תפארת [כמבואר למעלה הערה 189 (אך עדיין יש להבין כיצד הולדת הרבה שבטים &**בתכיפות**^ קשורה למדתו)]. ובנצח ישראל פס"ב [תתקמב.] הביא גם כן שלש מעלות של האבות, וכתב: "אלו שלשה מעלות הם העליונות, ובהם נכלל הכל. וזהו לשון 'אשריך' [דברים לג, כט], כי לשון זה נאמר על כלל המעלות כולם". ובח"א לב"מ פה: [ג, מב.] כתב: "האבות הם מחולקים במידתם, וביחד הם כוללים הכל" [הובא למעלה פ"ט הערה 237, ופל"ו הערה 193]. וראה להלן הערה 224.

<> זה המשך הפסוק ביחזקאל [יחזקאל טז, ז]. ולשון הפסוק במילואו הוא "רבבה כצמח השדה נתתיך ותרבי ותגדלי ותבואי בעדי עדיים שדים נכונו ושערך צמח ואת ערום ועריה". ועד כה ביאר את ארבע המלים הראשונות בפסוק ["רבבה כצמח השדה נתתיך"]. ומעתה יבאר את הרבותא ב"ותבואי בעדי עדיים". וכן בקטעים הבאים יבאר את המשך הפסוק.

<> כמו שנאמר [שמות א, יד] "וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים ובכל עבודה בשדה וגו'". ובהמשך נאמר [שמות ה, ז-ח] "לא תאסיפון לתת תבן לעם ללבן הלבנים כתמול שלשום הם ילכו וקששו להם תבן, ואת מתכונת הלבנים אשר הם עושים תמול שלשום תשימו עליהם לא תגרעו ממנו וגו'". ומה שמייחד את הדיבור על לבנים, כי למעלה פמ"ז [תלה:] כתב: "כי שיעבדו את ישראל בדבר קשה בלי רחמים, והוא בחומר ובלבנים, ואין דבר יותר קשה מן מלאכת הטיט, שכך אמרו במדרש [שמו"ר א, כז] אין מלאכה יותר קשה מן מלאכת הטיט".

<> למרות העבודה בלבנים, וכמו שאמרו במדרש [מדרש זוטא שיה"ש פרשה א] "שחורים היו ישראל במצרים, כשהיו עושים בטיט בחומר ובלבנים" [הובא למעלה פמ"ז הערה 56].

<> "בעדי עדיים - ענין קשוט, כמו [הושע ב, טו] 'ותעד נזמה'" [מצודות ציון שם]. והרד"ק ספר השרשים שורש עדה כתב: "'ותבואי בעדי עדיים' כלומר שהגעת לזמן העדי והקישוט".

<> פירוש - קישוט הגוף מורה על נקיון הגוף וטהרתו, וכמו שאמרו חכמים [ירושלמי נדרים פ"ט ה"ט] "אין תכשיט נאה אלא על גוף מעודן". ומאידך גיסא נאמר [משלי יא, כב] "נזם זהב באף חזיר", ופירש רבינו יונה [שם] "לא יתיפה הגוף המשוקץ בעדיים". והמלבי"ם [שם] כתב: "התכשיט אינו מעלה חן ויופי רק על מי שמוכן לקבל היופי מצד עצמו, אבל כשנותנים הנזם על אף חזיר לא ייפה את פניו, כיון שכולו מלוכלך בצואה. ולא לבד שלא יעלה חן עליו, כי גם ילכלך את הנזם". ובדר"ח פ"ו מ"ג [פב:] כתב: "כי נזם זהב, שהוא דבר משובח מאוד, אם הוא באף חזיר, שזה הנזם עם חשיבתו שיש לו הוא מגונה מצד הנושא, שהוא החזיר".

<> למעלה פ"ג [קצז:- רו:], שביאר בכמה אנפי מדוע מספר שש מאות אלף מורה על שלימות ישראל, ומחמת כן כאשר הגיעו ישראל למספר זה הם יצאו ממצרים, כעובר שהושלם ויוצא ממעי אמו. וכן הזכיר בקצרה למעלה פ"ד [רכד:, רלא:], פ"ט [תסח:], פי"ב [תקנח:, תקעו.], פ"ל [תקיא:], ועוד.

<> דוקא אחר יב שנה, שאם הביאה שערות קודם לכן, אפילו עודן בה אחר כך, אינן אלא שומא, וקטנה היא [רמב"ם אישות פ"ב הי"ח].

<> כאן מבאר ששלימות הגוף היא כאשר יוצאים מקטנות. אמנם בדר"ח פ"ה מכ"א [תקח:] כתב לא כן, וכלשונו: "כאשר הוא בן שלש עשרה מביא שתי שערות [נדה מו.], ודבר זה מורה על שהוא איש כאשר הביא שתי שערות... ואמר [אבות שם] 'בן שמונה עשרה לחופה'. פירוש דבר זה, כי האדם אין גידול שלו בקומתו עד שהוא בן שמונה עשרה, ונשלם אז גידול שלו כאשר הוא בן י"ח, ומאז חייב להשלים עוד עצמו באשה... וכל זמן שאינו בן שמונה עשר, לא נשלם קומתו בגופו הוא עצמו, לכך אין צריך להשלים עצמו באשה, שהיא תוספת יותר על עצמו. אבל כאשר הוא בן שמונה עשרה, שכבר נשלם עצמו בגופו, יש לו להשלים עצמו באשה, שהיא תוספת על עצמו". הרי השלמת הגוף של איש נעשית כשהוא בן שמונה עשר, ולא כשהוא נעשה גדול. ואילו כאן כתב כאשר בת יוצאת מקטנותה אז היא "עומדת על שלימות הגוף". ויל"ע בזה.

<> "וזהו 'שדים נכונו ושערך צמח', שהם סימנין שהגוף כבר גדל גידול" [הוספה בכת"י (שמג)]. לאמר שסימני גדלות מורים על שלימות הגוף. ומדברים אלו משמע שאין הסימנים בעצם עיקר הגדלות, אלא הם רק ראיות והוכחות להבחין על ידם את הגדלות [שהיא שלימות הגוף], וכפי שכתב המהרי"ט ח"א סימן נא. ושם כתב שיש נפקא מינה בספק גדול, שאין אומרים ספק ספיקא; ספק אין לו שנים, ואת"ל יש לו, שמא אין לו סימנים, שאינו אלא ספק אחד; גדול או קטן. ובצפנת פענח [הלכות אישות פ"ב ה"ט] חקר הרבה בדבר אם השנים וסימנים הם עצם הגדלות, או ראיה על גדלות.

<> לשונו למעלה פ"ט [תסח.]: "שלימות ישראל כאשר הם ששים רבוא, ואז הם לחלקו יתברך. וקודם שהם לחלקו יתברך, היו משועבדים, עד שהוציא השם יתברך חלקו מתוכם". וקודם לכן, למעלה פ"ד [רלד:] כתב: "כאשר היו ישראל יותר בשלימות... היו ראוים לצאת לחירות ולקבל המעלה האלקית" [מה שנקט כאן בדוקא "נכנסים תחת כנפי השכינה" יתבאר להלן הערה 210]. וביאור הדבר [ששלימות ישראל מאפשרת את החיבור לה'] הוא, שהקב"ה מתחבר רק לדבר שלם, ולא לדבר שאינו שלם, וכמו שאמרו בזוה"ק [ח"א רטז:] "שכינתא לא שריא אלא באתר שלים, ולא באתר חסר, ולא באתר פגים, ולא באתר עציב". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנו.] כתב: "השם יתברך שהוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר... והוא יתברך שהוא שלם, הוא נמצא עם השלם". ובנתיב התורה פי"ח [תרצט.] כתב: "אין השם יתברך מתחבר רק אל השלם, כמו שהוא יתברך בתכלית השלימות". לכך רק כאשר ישראל שלמים בצורתם, אז הם לחלקו יתברך, ובזה הם יוצאים מידי פרעה מלך מצרים [הובא למעלה פ"ט הערה 131].

<> כפי שכתב המלבי"ם [יחזקאל טז, ז]: "היו עדיין ערומים, שלא היה בידם תורה ומצות וזכיות, שהם הבגדים המליציים בגדי הנפש". וראה הערה הבאה.

<> אודות שהמצוה היא מלבוש לאדם, הנה נאמר [בראשית ג, ז] "וידעו כי עירומים הם", ופירש רש"י [שם] "אף הסומא יודע כשהוא ערום, אלא מהו 'וידעו כי ערומים הם', מצוה אחת היתה בידם ונתערטלו הימנה". ורש"י [שמות יב, ו] כתב: "הגיעה שבועה שנשבעתי לאברהם שאגאל את בניו, ולא היה בידם מצות להתעסק בהם כדי שיגאלו, שנאמר [יחזקאל טז, ז] 'ואת ערום ועריה'". הרי שהמצות הן מלבושין לאדם. ובנתיב הלשון פי"א [ב, צו.] כתב: "החטאים לאדם הם נחשבים גם כן מלבוש לאדם, שהאדם מתלבש בחטאים, והם נקראים [זכריה ג, ד] 'בגדים צואים'. ודבר זה תמצא בכמה מקומות שהחטאים הם נקראים מלבוש. והמצות והמדות הטובות גם כן הם מלבוש לאדם, והם מלבוש כבוד לאדם". ואודות שהמלבוש הוא כבוד ללובש, כן אמרו בגמרא [שבת קיג.] ש"רבי יוחנן קרי למאניה מכבדותי". ובבאר הגולה באר הרביעי [שפז.] כתב: "כי הכבוד אצל הזולת, ואין שייך כבוד רק אצל אחרים שרואים כבודו, ועל ידי המלבוש הוא נראה אצל אחרים, לכך הכבוד נקרא 'מלבוש'. וכמו שהכבוד נקרא מלבוש, כך המלבוש שבו נראה אצל הזולת, נקרא כבוד, שהרי רבי יוחנן קרא למאני מכבדותיה. וטעם זה כמו שאמרנו, כי הכבוד הוא נראה אצל הזולת, כמו שהוא נראה הלבוש" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 131, ופנ"ב הערה 79]. ומה שכתב שהוא כבוד &**לגוף**^, כן כתב בגו"א בראשית פ"ט אות טז [קפג:]: "טלית הוא כבוד לגוף, וכדרבי יוחנן דקרא למאני מכבדותי". ובגו"א שמות פכ"ח אות טז [שנג.] כתב: "מלבושים כלם כבוד הגוף הם". ובח"א למנחות מג: [ד, עח:] כתב: "הבגד הוא מכסה את הגוף, והוא מלבוש כבוד אל הגוף". ובאור חדש פ"ח [תתשכו.] כתב: "המלבוש הוא כסוי לכל ארבע צדדין של אדם, ועטרה על ראשו".

<> כמו שנאמר [ישעיה מט, יח] "שאי סביב עיניך וראי כולם וגו' כי כולם כעדי תלבשי ותקשרים ככלה". ורש"י [שמות לא, יח] כתב: "מה כלה מתקשטת בכ"ד קשוטין, הן האמורים בספר ישעיה [ג, יח-כד]". ובח"א לב"ק לב: [ג, ה:] כתב: "המצוה [בשבת] שצריך שינוי בגדים, שלא יהיה מלבוש שבת כמלבוש של חול [שבת קיג.]. ובשביל כך נקראת השבת 'כלה' [ב"ק לב:], כי הכלה צריך לקשוט ביותר, לכך קרא שבת 'כלה'... שהכלה ביום חופתה... יש לה קשוט בגדים". ועוסק כאן עם כלה, כי הפסוק הבאה ביחזקאל [טז, ח] עוסק בחתן וכלה, שנאמר "ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים" ["דודים - ענין אהבה וחיבה" (מצודות ציון שם)].

<> אמרו חכמים [שמו"ר כג, ה] "בנוהג שבעולם כלה מקשטין ומבשמין אותה, ואחר כך מכניסין אותה לחופה. והקב"ה לא עשה כן, אלא אמר לכנסת ישראל [שיה"ש ד, ח] 'אתי מלבנון כלה', מטיט ולבנים לקחתיך ועשיתיך כלה". ופירש היפה תואר [שם] "עשיתיך כלה במתן תורה, כי אז נתיחסו ישראל לה' ככלה לבעלה". ומשמע שמדובר על מתן תורה, שבו ניתנו תורה ומצוות. אך רש"י [שמות יב, ו] כתב שהקב"ה הלביש את ישראל במצוות בליל היציאה [הרבה לפני מתן תורה], וכלשונו: "הגיעה שבועה שנשבעתי לאברהם שאגאל את בניו, ולא היו בידם מצות להתעסק בהם כדי שיגאלו, שנאמר 'ואת ערום ועריה', ונתן להם שתי מצות; דם פסח, ודם מילה, שמלו באותו הלילה". ולמעלה פל"ה [תרכז.] הביא דברים אלו. ויל"ע בזה.

<> בא לבאר את הפסוק הבא שנאמר ביחזקאל [טז, ח (שלא הובא בהגדה)] "ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים ואפרוש כנפי עליך ואכסה ערותך ואשבע לך ואבוא בברית אותך נאם ה' אלקים ותהיי לי".

<> פירוש - הציווי [שמות כה, ח] "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" נאמר מיד לאחר שניתנה התורה לישראל על הר סיני. כי בס"פ משפטים [שמות כד, א-יד] דובר על מעמד הר סיני, ומיד בתחילת פרשת תרומה [שמות פרק כה] דובר על עשיית המשכן. וכן הרמב"ן בתחילת פרשת תרומה [שמות כה, א] כתב: "כאשר דבר השם עם ישראל פנים בפנים עשרת הדברות... הנה הם קדושים ראוים שיהיה בהם מקדש להשרות שכינתו ביניהם, ולכן צוה תחלה על דבר המשכן, שיהיה לו בית בתוכם מקודש לשמו... והנה עקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה, שהוא הארון, כמו שאמר [שמות כה, כב] 'ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת', על כן הקדים הארון והכפרת בכאן, כי הוא מוקדם במעלה... וסוד המשכן הוא, שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו בנסתר... והיה במשכן תמיד עם ישראל הכבוד שנראה להם בהר סיני" [הובא למעלה פמ"ו הערה 169]. ומסמיכות דבריו עולה שמחמת מתן תורה לכך הקב"ה שכן בתוכינו. וכן כתב להדיא בדר"ח פ"ג מ"ב [עו.]: "השכינה עם התורה, ודבר זה מבואר בתורה, כי תיכף ומיד שנתנה תורה לישראל צוה לעשות המשכן, וכתיב [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'. ובמדרש [שמו"ר לג, א], 'ויקחו לי תרומה' [שמות כה, ב], משל למלך שהיה לו בת יחידה, בא אחד ובקשה מן המלך, ונטלה, בקש ללכת אל ארצו וליטול אשתו. אמר לו, בתי שנתתי לך יחידית היא; לפרוש ממנה איני יכול, לפי שהיא יחידית. אל תטול אותה, איני יכול, לפי שהיא אשתך. אלא זו טובה עשה לי, שכל מקום שאתה הולך קיטון אחד עשה לי שאדור ביניכם. כך אמר הקב"ה לישראל, נתתי לכם את התורה, לפרוש הימנה איני יכול, אלא בכל מקום שאתם הולכים, בית אחד עשו לי שאדור ביניכם". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתנו:] כתב: "כי כאשר היה התורה עם ישראל, מיד היה השם יתברך עמהם. ולפיכך מיד אחר נתינת התורה אמר הכתוב [שמות כה, ב] 'ויקחו לי תרומה', 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' [שם פסוק ח]... וזה מורה כי קשר התורה בו יתברך, והתורה היא עמו". ובנתיב התורה פ"ו הביא מאמר חכמים [שבת סג.] "שני תלמידי חכמים המקשיבים זה את זה בהלכה, הקב"ה שומע לקולם... ואם אין עושים כן גורמים לשכינה שתסתלק מישראל", וכתב לבאר [רעו.]: "כאשר הם נוחים זה לזה בתורה, ומקשיבים זה לזה בתורה, הם נעשים אחד לגמרי על ידי התורה, שהיא אחת. וכאשר אינם מקשיבים זה לזה להיות מתחברין ביחד, וכאילו היה חס ושלום חלוק בתורה, לכך השכינה מסתלק מישראל. כי אין השכינה עם ישראל רק בשביל כי נתן להם תורה, שהיא אחת, לכך הקב"ה, שהוא אחד, הוא עם ישראל. ודבר זה תמצא במדרש בפרשת תרומה על 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'. וזה אמר אחר שנתן להם התורה על הר סיני, כי השם יתברך שהוא אחד מתחבר עם התורה שהיא אחת. ולכך כאשר אין מקשיבין זה לזה, כאילו היה חס ושלום חלוק בתורה, דבר זה גורם שתסתלק השכינה מישראל כאשר אין התורה אחת, כי לכך השכינה בישראל בשביל שיש להם תורה אחת, כמו שהוא יתברך אחד" [הובא למעלה פמ"ז הערות 353, 495, ולהלן פנ"ט הערה 97].

<> פירוש - כך פירוש הפסוקים שנאמרו ביחזקאל [טז, ז-ח], וכמבואר בהערה 208. ולכך כתב למעלה [לפני ציון 203] "אשר ראוים להיות נכנסים תחת כנפי השכינה", כנגד מה שנאמר ביחזקאל [שם פסוק ח] "ואפרוש כנפי עליך", וכמבואר למעלה הערה 203.

<> "'וירעו אתנו המצרים', כמה שנאמר 'הבה נתחכמה לו פן ירבה והיה כי תקראנה מלחמה ונוסף גם הוא על שונאינו ונלחם בנו ועלה מן הארץ'" [הגש"פ].

<> קושית האברבנאל [שער נז]: "למה הוכיחו עניין 'וירעו אותנו המצרים' מפסוק 'הבה נתחכמה לו פן ירבה וגו'', כי הנה לא נזכר באותו פסוק עניין רעה לשידרש עליו. גם כי במה שאמרו 'הבה נתחכמה לו' לא הרעו לישראל, כי אם במה שציוה פרעה לכל עבדיו [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד היאורה וגו'', ויקשה למה המגיד זכר העצה, ולא הפועל".

<> פירוש - כשם שהמתנגד חושב תמיד איך להרע, כך מי שחושב תמיד איך להרע הוא מתנגד. לכך המלים "הבה נתחכמה לו" מורות על עומק ההתנגדות של המצריים לישראל, ועומק זה בעצמו נקרא "וירעו", וכמו שמבאר והולך. ואודות שהמתנגד תמיד חושב איך להרע, כן כתב בדר"ח פ"ה מ"ד [קד:], וז"ל: "המתנגד שהוא האדם שהוא בעל שכל, מצד מה הוא יותר קשה מן המתנגד הטבעי. כי המתנגד הזה מחשב תמיד בחכמתו להתגבר על מתנגדו, ולפיכך מצד מה הוא קשה מן הדבר הטבעי, שהוא הולך לפי טבעו" [הובא למעלה פמ"א הערה 97]. והמלבי"ם [דברים כו, ו] כתב: "המצרים נעשו לנו רעים, שכל עוד שלא נתקנאו בבני ישראל היה לבם טוב להם, ורק על ידי הקנאה נעשו רעים, והתחכמו לענותם, כמו שמביא בספרי [שם] 'הבה נתחכמה לו פן ירבה'".

<> בכת"י [שמג] האריך בביאור הבדלי הדרגות בין "וירעו" ל"ויענונו", ובתוך דבריו כתב: "החילוק שיש בין הרעה ובין עינוי, כי הרעה הוא על התחילה, כי האדם אשר לא עשה מלאכה כלל, כאשר יתחיל במלאכה, כל שינוי רע לו, וזהו 'וירעו אותנו המצרים'. ואילו לא הוסיפו לענות אותם בסבלותם, רק הרעה בלבד שהוא התחלת מלאכה, לא היה זה עינוי. כי העינוי שספגו נפשו נמשכת והולכת... כי 'וירעו' הוא שהתחילו ברע, אף על גב דלא היה זה להם ענוי גמור, מ"מ התחילו עמהם ברע. אבל [שמות א, יא] 'למען ענותו' הוא יותר מן רעה, לפי שהוא מעונה ומסוגף. 'ויתנו עלינו עבודה קשה' הוא עוד יותר לתת עליהם עבודה קשה יותר ממה שאפשר לסבול. ותמיד היו מעלים הגזירה עד שהיתה הגזירה משולשת; תחילה להרע להם, ואחר כך לענותו, וזה יותר עד שנקרא מעונה, ויותר מזה לתת עליהם עבודה קשה". וראה להלן הערה 317.

<> לשון רש"י [שמות א, יג]: "בפרך - בעבודה קשה המפרכת את הגוף ומשברתו". ולמעלה בכת"י [שנט.] כתב: "העינוי, שמענה כחו של אדם במלאכה, וזה נקרא עינוי בלבד, ואינו עבודה יותר מכחו. אבל 'בפרך' הוא עבודה המשברת את כחו, כי העבודה הזאת יותר מכחו של אדם" [הובא למעלה פט"ו הערה 70, וראה בסמוך הערה 223]. ולהלן פס"א [לאחר ציון 41] כתב: "כי המלאכה שהיא יותר ממה שהאדם יכול לסבול היא עבודת פרך". אמנם למעלה פט"ו [מב.] ביאר ש"בפרך" הוא "מצד המעביד, שהוא מעבידו בחזקה, כי אף אם אין המלאכה מצד עצמה כל כך קשה, אם מעבידו בחזקה על ידי שאינו נותן לו מנוחה, היא קשה עליו". ואילו כאן מבאר ש"בפרך" מוסב על עבודה קשה. ויל"ע בזה [כן הוקשה גם שם הערה 64, ולהלן פס"א הערה 43].

<> יבאר ש"וירעו" הוא כנגד "רב", ענוי הוא כנגד "גדול", ו"עבודה קשה" הוא כנגד "עצום".

<> עצם ההתנגדות, מבלי העינוי והעבודה קשה.

<> כי עצם ההתנגדות הוא בטול לזה שמתנגדים אליו, וכמו שכתב בדר"ח פ"ד מ"ט [קפו.], וז"ל: "אין דבר אחד הוא בטול לאחר רק אם הוא כנגדו והפך שלו". ושם פ"ה מט"ז [שצב:] כתב: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש". ושם בהמשך הפרק מי"ז [תיג:] כתב: "כי בטול הדבר מגיע מצד המתנגד, אשר מתנגד אל דבר. וכאשר... אין כאן מתנגד כלל, הוא קיום הדבר". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנב:] כתב: "כי סבת ההפסד הוא ההפך אשר יש לדבר, אשר הוא נפסד אליו, וכאשר אין הפך, אין כאן הפסד" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 210, פ"ד הערה 8, פ"ה הערה 98, פי"ב הערה 37, פי"ח הערה 84, פכ"ז הערה 5, פ"מ הערות 124, 175, פמ"ב הערה 108, פמ"ג הערה 157, פמ"ז הערה 591, ולהלן פ"ס הערה 381].

<> מעין מה שנאמר בהמשך ההגדה "'וירא את ענינו', זו פרישות דרך ארץ", שהרבה מהראשונים [רשב"ם, רי"ד, שבלי הלקט ועוד] ביארו שישראל פרשו מנשותיהם מעצמם מחמת קושי השעבוד, שלא רצו להוליד בנים לקושי השעבוד.

<> מבאר "ויעננו" מלשון הכנעה והשפלה, וראה הערה הבאה.

<> לשונו בנתיב התורה פ"י [תכח:]: "העני בשביל שאין לו גדולה וחשיבות, יש לו מדת הפשיטות, כמו שהוא לשון 'עני', שהוא לשון הכנעה וענוה ועני, הכל לשון אחד" [ראה למעלה פנ"א הערה 53]. ובנתיב הענוה ר"פ ה [ב, יא.] כתב: "העני כשמו, שהוא נכנע לגמרי, מלשון [שמות י, ג] 'לענות מפני'". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט.] כתב: "כל עני הוא נכנע, כמו שהוא לשון 'עני'... מביא השם יתברך עליו עוני להכניע אותו". ובח"א לנדרים פא. [ב, כד:] כתב: "העוני והענוה הכל ענין אחד". ויש להעיר, כי כאן מחבר בין עינוי ["ויעננו"] לעוני והכנעה, אך נאמר [שמות י, ג] "עד מתי מאנת לענות מפני וגו'", ופירש רש"י [שם] "לענות - כתרגומו לאתכנעא, והוא מגזרת עני, מאנת להיות עני ושפל מפני". ובגו"א שם אות ה [קסג:] כתב: "לאיתכנעה והוא מגזירת עני. פירוש, שאינו מלשון עינוי וצער להיות פירושו 'עד מתי מאנת' להיות בעינוי וצער, שלא היה רוצה הקב"ה שיהיה פרעה בעינוי וצער לפניו... אבל תכלית הבאת המכה שיהיה שפל לפני הקב"ה, ולפיכך פרושו 'לאתכנעה' והוא מגזירת 'עני'". הרי ש"עינוי" לחוד, ו"עני" לחוד. ואולי יש לומר, שגם בעינוי של צער יש השפלה, ולכך "ויעננו" הוא כנגד "גדול". והשם שמואל [שמות שנת תרע"ד] כתב: "עינוי הוא להשפיל ולדכא לארץ חיתו, והוא מירוק לבחינת הרוח, שהוא ענין התנשאות, להיות מוגבה לבו". ועוד שם [שנת תרע"ז] כתב: "'וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ' [שמות א, יב]. במדרש [שמו"ר א, יא], אמר רבי שמעון בן לקיש, רוח הקודש מבשרתן 'כן ירבה וכן יפרוץ'. נראה דמחמת העינוי היה לב ישראל שפל, והיו יכולין ליפול במחלת היאוש ח"ו. על כן באה רוה"ק בלב ישראל ובישרה לכל אחד ואחד ש'כן ירבה וכן יפרוץ', ובזה התחזקו לסבול הגלות וסבלות מצרים והעינוי בגודל נפש". וראה להלן הערה 317.

<> "'עצום' שהיו עצומים בגבורה" [לשונו למעלה לאחר ציון 174].

<> כי זו עבודת פרך, וכמבואר למעלה הערה 215. ולהלן פס"א [לאחר ציון 37] כתב: "שהיתה העבודה בפריכה המשבר את רוחם... כי מפני שהיו משעבדים בהם בפרך נשבר רוחם, ובא להם יגון, כי היגון תולה בזה", ושם הערה 38.

<> בכת"י [שמג] האריך טובא בביאור ההדרגתיות מ"וירעו" ל"ויעננו" עד "ויתנו עלינו עבודה קשה" [וחלקו הובא למעלה הערה 214]. אך נראה שכאן רומז לפנימיות הדברים ["כאשר תבין אלו דברים על אמתתן"], ולא מצאתי בשאר ספריו שביאר רמז זה. ולמעלה [לאחר ציון 183] ביאר ש"גדול עצום ורב" הם כנגד אברהם יצחק ויעקב. לכך כאשר המצריים מתנגדים ל"גדול עצום ורב", מונח בזה התנגדות לשלשת האבות, שהם שרשי ישראל.

<> לשון ההגדה "'ונצעק אל ה' אלקי אבותינו' [דברים כו, ז], כמו שנאמר [שמות ב, כג] 'ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה'". ויבאר שהפסוק בשמות מוסיף על הפסוק בדברים שלש נקודות.

<> לשון הרמב"ן [שמות ב, כג]: "וימת מלך מצרים ויאנחו - נצטרע, והיה שוחט תינוקות מישראל ורוחץ בדמם, לשון רש"י. והוא מדרש חכמים [שמו"ר א, לד]. ועל דרך הפשט, מנהג כל הנעבדים למלך בליעל רשע שיהיו מצפים ומחכים ליום מותו. וכאשר ראו שמת המלך, האנחו מאד ממלוך אדם חנף מרשיע מן הראשון, כי אמרו אבדה תקותנו נגזרנו לנו, ויבחרו מות מחיים. וזה טעם 'נאקתם', כי נאקו נאקת חלל". ולמעלה פכ"א [רנא.] כתב: "והרמב"ן פירש כאשר מת מלך מצרים נאנחו מאוד, שהיו יראים שימלוך מלך חנף מרשיע מן הראשון, ולפיכך 'ויאנחו', עד כאן".

<> לשונו למעלה פכ"א [רנא.]: "ואין דבריו נוחים, כי גזירותיו היו קשים מאוד, ואיך אפשר לומר שהיו יראים שימלוך עליהם מלך חנף מרשיע יותר ממה שהיה פרעה".

<> סברה זו [שכאשר יש יאוש אין יראה] אמרו חכמים [חגיגה טו.] לגבי אלישע בן אבויה [שנקרא "אחר"]: "יצתה בת קול ואמרה [ירמיה ג, כב] 'שובו בנים שובבים' חוץ מאחר. אמר הואיל ואיטריד ההוא גברא מההוא עלמא, ליפוק ליתהני בהאי עלמא, נפק אחר לתרבות רעה". ובדר"ח פ"ג מ"א [ג:] כתב: "כי כאשר יחשוב האדם שאינו כלום, והוא בריה פחותה, יתייאש עצמו שעל כל פנים לא יגיע אל מעלה, ויבא לידי חטא, כי יאמר נואש למעשיו". והעקידת יצחק [שער צב] כתב: "הנה לפי שאם נניח שבהכעיס האדם את אלקיו ברוע מעשיו שוב לא ינתן למחילה... נסתלק ממנו היראה, שכבר יחשב הרע אליו מחוייב, ולמה יירא ממנו. כמו שאמר אלישע אחר... הנה לזה המציא האל יתעלה הסליחה הכפרה אשר בם ישיב הדברים אל אפשרותם, והיראה תשוב אל קיומה. והוא עצמו מה שאמר המשורר [תהלים קל, ג-ד] 'אם עונות תשמור י-ה ה' מי יעמוד כי עמך הסליחה למען תורא'. ירצה אם העונות תשמור י-ה, הנה באמת לא תמצא היראה... כי מי יעמוד לפניך מאז אפך. אבל 'עמך הסליחה למען תורא', מצד האפשרות הנופל בדברים לפי מדות חסידותך". והשל"ה בשער האותיות עמק ברכה [אות טו] כתב: "החוטא יתייאש ויאמר כאשר אבדתי אבדתי, ויעשה משאלות לבו, ויאמר נואש".

<> למעלה בכת"י [תב:] הוסיף הסבר נוסף, וז"ל: "ויותר נראה לומר כמו שפרשנו בהגדה [בכת"י כאן (שדמ)]... כי חשבו כי המלך שיקום מעכשיו לא יקל השעבוד מעליהם, אחר שכבר היו בשעבוד כל ימי מלך הראשון, והוא מת בשעבוד, כבר נתחזק השעבוד עליהם. שהמלך השני יאמר, אני לא חדשתי הגזירה, ולמה לא אניח כאשר היה אצל מלך הראשון לעשות עבודתו" [הובא למעלה פכ"א הערה 20]. וכאמור, כן כתב כאן [שדמ]. והוסיף כאן עוד הסבר, וז"ל: "אי נמי, שהיו נאנחים אולי ישמע ה' אנחתם וימלא רחמים עליהם להוציא אותם מן השעבוד. כי יותר קרוב לשמוע נאקתם כאשר אין מלך הגוזר גזירות רעות, מכאשר יש מלך, כי מיתת המלך קצת סילוק הגזירה".

<> בעל ההגדה מביא את הפסוק הזה ["וישמע אלקים את נאקתם ויזכור אלקים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב" (שמות ב, כד)] על הפסוק [דברים כו, ז] "וישמע ה' את קולנו" [וכן הוא בהגדת פראג]. אך המהר"ל לא הביא כאן את הפסוק "וישמע ה' את קולנו".

<> אינו אומר ששלשת הדברים הללו גורמים שהתפילה תתקבל, אלא איירי בשלב מוקדם יותר, "שהתפילה והשועה &**נכנס**^ לפני הקב"ה". וזהו לעומת הסברו השני [להלן לאחר ציון 247] שכתב "כי התפלה עד שתתקבל צריך שלשה דברים". כי שלשת הדברים שיסביר כאן הם אכן תנאים בעמידה לפני המלך, שבלעדם אין כאן עמידה לפני המלך מעיקרא. ומהות תפילה היא היא העמידה לפני המלך, וכמבואר בגר"ח הלוי הלכות תפילה פ"ד ה"א. וראה להלן הערה 248.

<> כמו שאמרו [אבות פ"ב מי"ג] "אל תעש תפילתך קבע, אלא רחמים ותחנונים לפני המקום". ובגמרא [ברכות כח:] אמרו "העושה תפילתו קבע, אין תפילתו תחנונים". ובדר"ח פ"ב מי"ג [תשסד:] כתב: "רוצה לומר, כי כאשר התפלה בענין שהאדם צריך אל השם יתברך לגמרי, כי כך האמת כי האדם נתלה בו יתברך, ואם תפלתו תחנונים, יעשה השם יתברך בקשתו... ואומר אני כי הנוהגים להתפלל מתוך הסדור, היא תפלת קבע יותר, ואינו דומה למי שמתפלל בעל פה, כי דומה לתחנונים ביותר". ומעין זה כתב המאירי [ברכות כט:], וז"ל: "רבי אליעזר אומר העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים... שקוראה כקורא באיגרת דרך מצות אנשים מלומדה". ומקורו בירושלמי [ברכות פ"ד ה"ד] "ובלבד שלא יהא כקורא באיגרת", ופירש הפני משה [שם] "זה קבע דקאמר רבי אליעזר, שלא יאמרה כקורא אגרת בעלמא, ולא בלשון תחנונים". @**דוגמה לדבר**;^ בגו"א בראשית פ"ל אות ז [פט:] ביאר מדוע הכנסת צרתה לביתה [כפי ששרה הכניסה את הגר (בראשית טז, ב)] מועילה להפקד בבנים [רש"י בראשית ל, ג], וז"ל: "פירוש, שהיתה מתאוה לבנים עד שהכניסה צרתה לביתה, כדי שתלד בנים ותהיה היא מגדלתן, ומתוך זה יהיה הקב"ה גם כן מרחם עליה, כיון שכל כך היתה מצטערת לבנים. ומזה הטעם הכנסת צרתה גורם פקידתה". והפחד יצחק ר"ה [מאמר ה אות ה] כתב: "תוכנה של תפילה הוא בקשת צרכיו, אף על גב דכוללת היא גם את השבח וגם את ההודאה, מכל מקום הרי באמצעיתה עומדת הבקשה למילוי צרכיו של אדם. נמצא דאף על גב דבכל הענינים יכולתו של אדם נמנית על צד שלימותו, ואילו צרכיו של אדם נמנים על צד חסרונו, מכל מקום בענין התפילה יכולת העמידה לפני המלך ניזונית דוקא מחסרונו. ולו יצויר אדם שאינו חסר לו כלום, הרי שלימות זו של עמידה לפני המלך נעולה היא לפניו".

<> דוגמה לדבר; אמרו חכמים [עירובין סד.] "שיכור אל יתפלל, ואם התפלל תפלתו תועבה". ובנתיב העבודה פ"ב [א, פ.] כתב: "ענין זה, כי 'תועבה' נקרא כאשר האדם נוטה אל ענין זר, כמו שכתוב בכל העריות שהם זנות של חמרי [ויקרא יח, כב] 'תועבה היא', שתראה מזה כי מי שהוא מושך אחר הגופני יותר מדאי, עד שנעשה בעל גוף, והוסר השכל מכל וכל, דבר זה הוא תועבה אל השם יתברך. ומפני כך תפלת שכור תועבה, כי השכור כבר סר ממנו השכל עד שנעשה גופני, וכאשר מתפלל אל השם יתברך לעשות צרכיו, וכאילו הוא רוצה שהשם יתברך יתן לו שאלתו למלאות תאותו הגופנית, כמו שהוא עתה שכור בעל גוף בלא שכל, והרי תפלה הזאת בודאי תועבה היא אל השם יתברך. כי ראוי שיתפלל האדם שיתן לו השם יתברך צורכו כדי שיעבוד השם יתברך וילמוד תורה, ואז תפלתו בודאי רצויה אל הקב"ה. אבל השכור בעת אשר נטה אל ענין הגוף ביותר, ומתפלל אל השם יתברך שיתן אליו צרכו, והתפלה היא כמו שהאדם הוא בשעת תפלה שהוא בעל גוף לגמרי, ויתן לו עוד שיהיה נמשך אחר הגוף לגמרי, ודבר זה הוא תועבה בודאי. ועל זה אמר [משלי כח, ט] 'מסיר אזנו משמוע תורה גם תפלתו תועבה', כי מאחר שהוא דוחה התורה שהיא שכלית בשביל התפלה, שהוא לצורך חיות גופו, אם כן תפלה כמו זאת היא לצורך גופו בלבד. שאם היה תפלתו שיתן השם יתברך אליו צורך חיותו כדי שיעבוד השם יתברך וילמד תורה, שהוא דבר שאינו ענין גופני, אם כן למה מסיר אזנו משמוע תורה. ומאחר שמסיר אזנו משמוע תורה, אם כן התפלה היא לצורך גופו בלבד, ודבר שהוא לצורך גופו בלבד דבר זה הוא תועבה. ולכך האדם כאשר יתפלל אל השם יתברך על צרכיו, לא יהיה כונתו שיתן לו עושר וכבוד וכל הדברים אשר הוא צריך בשביל הנאת גופו, רק שיתן לו השם יתברך מה שהוא מבקש לעבוד השם יתברך. ואם יבקש על חייו, לא יהיה כונתו רק שיתן לו השם יתברך חיים כדי שיעבוד השם יתברך בתורה ובמצות. ואם מכוין להנאת גופו, דבר זה הוא תועבה לפני השם יתברך... ראוי שתהיה תפלתו בצד היותר ראוי שישמע תפלתו, וכמו שאמרנו שיהיה תפלתו שיתן לו השם יתברך בקשתו כדי לעבוד השם יתברך".

<> כמו שכתב הרמב"ן [שמות ד, י] אודות כבדות פיו של משה רבינו, וז"ל: "והנה משה מרוב חפצו שלא ילך [לפרעה], לא התפלל לפניו יתברך שיסיר כבדות פיו... והקב"ה, כיון שלא התפלל בכך, לא רצה לרפאותו". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ל אות ו [פט.] בביאור דברי רש"י [בראשית ל, ג] שאברהם אבינו התפלל בעד שרה שתלד בן, וז"ל: "אף על גב דלא מצינו בקרא שהיה אברהם מתפלל על שרה, בודאי היה מתפלל עליה, שאם לא כן למה הבטיחו על זה, בודאי תפלת אברהם גרם זה. כי מי שאינו מתפלל על טובה, אינו נותן לו, והשם יתברך אמר [בראשית יז, יט] 'אבל שרה אשתך תלד', הבטיחו שתלד, ואם לא היה מתפלל וחפץ מאוד, למה הבטיחו". ובבאר הגולה באר הרביעי [שלה:] כתב: "אם לא היה זה שהם מבקשים מאתו יתברך ומתפללים אליו, אין ראוי שהוא [הקב"ה] יחפוץ ויבקש לעשות הטוב להם, אחר שהם אינם מבקשים ממנו". וכן רמז לכך בגו"א דברים פ"ג תחילת אות יב [סא:]. וכן נאמר [בראשית ב, ה] "וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וגו' כי לא המטיר ה' אלקים על הארץ ואדם אין לעבוד את האדמה". ופירש רש"י [שם] "ומה טעם לא המטיר, לפי שאדם אין לעבוד את האדמה, ואין מכיר בטובתם של גשמים, וכשבא אדם וידע שהם צורך לעולם, התפלל עליהם וירדו". וכתב שם בגו"א אות יג [נז.], וז"ל: "כלומר, שאם לא התפלל עליהן, מכל שכן שלא היה נותן המטר, שהרי האדם מכיר בטובתן, ואפילו הכי לא התפלל עליהן, אם כן הוא כפוי טובה, והוא יותר גרוע מן מי שלא מכיר בטובת המטר". הרי מי שאינו מתפלל על הדבר החסר לו, הרי הוא בגדר כפוי טובה, ובודאי שלא תינתן לו משאלתו. ובאור חדש פ"ה [תתסה.] כתב: "אין ראוי שיקבל חיים כאשר הוא עצמו אינו מבקש".

<> כמו שנאמר [ישעיה נט, ב] "כי אם עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם וחטאותיכם הסתירו פנים מכם משמוע". ונאמר [יחזקאל ח, יז-יח] "ויאמר אלי הראית בן אדם הנקל לבית יהודה מעשות את התועבות אשר עשו פה כי מלאו את הארץ חמס וישבו להכעיסני וגו' וגם אני אעשה בחמה לא תחוס עיני ולא אחמול וקראו באזני קול גדול ולא אשמע אותם", ועוד. ולמעלה פכ"ה [תה:] כתב: "אם לא תדע את שמו אין הקב"ה קרוב לך". ובילקו"ש [ח"ב רמז תתמג] אמרו "מפני מה ישראל מתפללין בעולם הזה ואינן נענין, על ידי שאינם יודעין שם המפורש. אבל לעתיד הקב"ה מודיעם, שנאמר [ישעיה נב, ו] 'לכן ידע עמי שמי וגו''. באותה שעה הם מתפללין ונענין, שנאמר [תהלים צא, טו] 'יקראני ואענהו'" [ראה למעלה פכ"ה הערות 36, 77]. @**ועוד אודות**^ שיש למתפלל להסיר את המחיצות העלולות להפריד בינו לבין הקב"ה, כן כתב בדר"ח פ"ב מי"ג [תתב:], וז"ל: "מפני כי האדם מצד גופו אינו עם השם יתברך, ולכך כאשר נכנס לפני השם יתברך בתפלה, צריך לסלק הדברים הגופניים כלם, וכאילו האדם רוחני לגמרי. ולפיכך אמר כנגד זה [אבות פ"ב מי"ג] 'ואל תעשה תפלתך קבע', להיות התפלה כמו משא על האדם מצד הגוף. לכן כתב בטור אורח חיים [סימן צח] כי החסידים ואנשי מעשה שהיו מתבודדין בתפלה, עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמיות ולהתגבר רוח השכלי, עד שהיו מגיעים קרוב למעלת הנבואה. ודבר מבואר הוא כאשר האדם עושה תפלתו תחנונים, עד שהוא דבק בו יתברך, שבזה מסלק הגשמית אשר הוא המפריד בין השם יתברך ובין האדם. ולפיכך אמר מצד שהאדם בעל גוף גשמי, יש לו להיות נזהר שאל יעשה תפלתו קבע". @**דוגמה נוספת;**^ בנתיב העבודה פ"ה [א, פז.] כתב: "משלימות עבודה הזאת שם [ברכות ח.] אמר רבי חסדא, לעולם יכנס אדם שני פתחים. שני פתחים סלקא דעתך, אלא אימא שיעור שני פתחים, ואחר כך יתפלל. ופירוש זה, שאם יכנס שיעור פתח אחד, אין הפתח האחד מורה רק על הסלוק מבחוץ בלבד, דהיינו שהוא מסלק עצמו מכל עסקי העולם, ואין זה התייחדות לגמרי עם השם יתברך. שצריך אל זה שני דברים; האחד, הסלוק מכל הדברים. והשני, להתייחד עם השם יתברך אשר הוא מתפלל לפניו. ואין זה בלא זה, שאם אין מסלק עצמו מכל הדברים שהם בחוץ, אף שהוא פונה להשם יתברך ומתפלל לפניו, מכל מקום יש כאן עירוב המחשבה, והוא מעכב הדביקות עם השם יתברך. ואם מסלק עצמו מכל הדברים שהם בחוץ, עדיין צריך שיתחבר עם השם יתברך. ולפיכך צריך שיכנוס שעור שני פתחים, הכניסה בפתח האחת היא הסתלקות מבחוץ, והכניסה בשנית היא לפנים להתייחד עם השם יתברך. כי בפתח השנית אין כאן סלוק מבחוץ, רק כניסה בפנים. והפתח הראשון אינו רק הסילוק מבחוץ. ולפיכך אלו שני פתחים הם סלוק מבחוץ, וכניסה בפנים לגמרי, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה פנ"ג הערה 214]. וראה להלן הערה 237.

<> לשונו בכת"י [שמה]: "ולפעמים יש שניהם, ואין הקב"ה פונה אליו, כי אין נחשב זה בעיניו, כי האוהב כאשר צועק אל מי שאוהב לו, נחשב צעקתו מאד בעיניו, והדבר הנעשה לו קשה מאד. ואם אינו אוהבו, אין הדבר נחשב בעיניו". ונאמר [תהלים י, א] "למה ה' תעמוד מרחוק תעלים לעתות בצרה", וכתב הרד"ק [שם] "למה ה' תעמוד ברחוק. כי כשתבוא העזרה מאתו לעני ולצועק, כאילו הוא קרוב אליו ועוזרו, כמו שאמר [דברים ד, ז] 'אשר לו אלקים קרובים אליו'. ואמר [תהלים קמה, יח] 'קרוב ה' לכל קראיו'. וכשהאויב מתגבר, כאילו האל ברחוק, ומעלים עיניו מן העני. לפיכך אמר 'למה ה' תעמוד ברחוק'".

<> אודות שהתפילה של הקרוב לה' מתקבלת ביותר, כן נאמר [דברים ד, ז] "כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו", וכתב הראב"ע [שם] "כי מי גוי גדול - שיש לו אלקים שיהיה קרוב אליו שיענהו תמיד בכל אשר יבקש ממנו". והרמב"ן [שמות ג, יג] כתב: "כי משה אמר לפניו יתברך 'ואמרו לי מה שמו' [שם], שיגיד להם השם שיורה הוראה שלמה על המציאות ועל ההשגחה. והקב"ה השיבו למה זה ישאלו לשמי, אין להם צורך לראיה אחרת, כי אהיה עמהם בכל צרתם, יקראוני ואענם, והיא הראיה הגדולה שיש אלקים בישראל קרובים אלינו בכל קראנו אליו". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פס"ד כתב: "כי שמיעת התפילה בשביל שישראל קרובים אל השם יתברך מכל הנמצאים, וכמו שאמר הכתוב 'אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראינו אליו'. הנה זכר אצל קבלת התפילה קורבה, כי קבלת התפילה בשביל שישראל קרובים אל השם יתברך" [ראה למעלה פכ"ט הערה 23]. ובנצח ישראל פנ"ח [תתצה.] כתב: "ולכך אמר [במדבר כג, כא] 'ה' אלקיו עמו ותרועת מלך בו'. פירוש, כי השם יתברך עמו מבלי פירוד, כי תיכף שהוא מריע, הוא נושע. וכדכתיב [במדבר י, ט] 'וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' אלקיכם ונושעתם מאויביכם'. וענין זה שנושעים תיכף ומיד, ומורה כי השם יתברך עמהם בלי פירוד, שהרי תיכף שקוראים, נענים, וכדכתיב 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו בכל קראינו אליו'. וכך פירוש 'ותרועת מלך בו', כי דרך להריע לפני המלך כאשר אחד רוצה שיהיה נזכר לפני המלך, שיושיע אותו המלך. ודבר זה נמצא בישראל כאשר מריעין לפניו, שומע השם יתברך ועונה אותם". ואמרו חכמים [סוטה מט.] "כל תלמיד חכם העוסק בתורה מתוך הדחק, תפלתו נשמעת". ובנתיב התורה פ"ד [קסז.] כתב לבאר: "כבר התבאר ענין התפלה, כאשר השם יתברך קרוב אל האדם, אז בקשתו נעשה, וכדכתיב 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו בכל קראנו אליו'. ואין לך קרוב אל השם יתברך כמו מי שלמד תורה מתוך הדוחק, שגובר בכח על הגשמי ודבק בשכלי. כי אין לך דבר שמקרב את האדם אל השם יתברך יותר רק כאשר האדם פורש מן הגשמי. ולכך מי שהוא עוסק בתורה מתוך הדוחק, שדבר זה מורה שאין מונע לו מן צרכיו הגשמיים, ואם כן האדם הזה שכלי גמור. ולכך תפלתו נשמעת, כי השם יתברך קרוב אליו לגמרי". ובבאר הגולה באר השני [רמה:] כתב: "מפני שכתוב גם כן 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו בכל קראינו אליו'. ודבר זה מפני שישראל נקראו קרובים אל השם יתברך, שהרי ישראל 'בניו' נקראים [דברים יד, א]. ומפני שהם קרובים אליו, לכך קרוב השם יתברך גם כן אליהם לשמוע קול שלהם בתפלתם לפניו". ובח"א לסוטה מט. [ב, פח:] כתב: "כאשר העלול הוא גשמי לגמרי, אז הוא רחוק מן העלה. ואם הוא נבדל מן הגשמי לגמרי, אז השם יתברך קרוב אליו, ומשלים בקשתו". וצרף לכאן את דברי הגר"א [על תיקוני זוהר דף 105] שתפילה שהיא בשביל צער השכינה הרי היא נענית יותר משאר תפילות.

<> כמו שנאמר [ישעיה סה, יד] "ואתם תצעקו מכאב לב וגו'". ונאמר [שופטים י, ט-י] "ותצר לישראל מאוד ויזעקו בני ישראל אל ה'". ונאמר [תהלים קז, יג] "ויזעקו אל ה' בצר להם". ולהלן [לפני ציון 252] כתב: "אמר 'ויזעקו', שהיו זועקין בכל לב". ורבינו בחיי [שמות ב, כג] כתב: "ואמר 'ויזעקו' מן העושק שהיו עושים להם, כענין שכתוב [איוב לה, ט] 'מרוב עשוקים יזעיקו'". והספורנו [שמות ב, כג] כתב: "ויזעקו - זעקו מכאב לב על עבודתם". ובליקוטי אמרים [אות טז] כתב: "'ויזעק זעקה גדולה ומרה' [אסתר ד, א], שהוא כצועק מתוך הרגשת כאב עצום, שאינו מדבר דבר, רק זועק לבד".

<> בסמוך יבאר ש"ותעל שועתם" נאמר על הענין שהיו צועקים עליו.

<> "מפני כי 'ויזעיקו' הוא מצד האדם הזועק" [הוספה בכת"י (שמה)].

<> ולא נאמר "שִׁוְעתם" [שי"ן חרוקה (בנין פיעל)], אלא "שַׁוְעתם" [שי"ן פתוחה], שהוא שם דבר. וזה כמו ההבדל בין "ויזעקו" לבין "זעקתם". ומצינו שבאותו פסוק עצמו תאמר "שועה" כפועל וכשם דבר, שנאמר [תהלים יח, ז] "בצר לי אקרא ה' ואל אלקי אֲשַׁוֵּעַ וגו' וְשַׁוְעָתִי לפניו תבוא באזניו". "אֲשַׁוֵּעַ" הוא פועל, "וְשַׁוְעָתִי" הוא שם דבר.

<> פירוש - "ותעל שַׁוְעתם" פירושו שהענין והצרה של ישראל עלו לפני ה', והוא שם דבר, וכמו [נחמיה ט, ט] "ותרא את עֳנִי אבותינו במצרים ואת זַעֲקָתָם שמעת על ים סוף".

<> "שהיה נחשב נאקתם בעיני הקב"ה" [הוספה בכת"י (שמה)].

<> כפי שביאר מלים אלו למעלה פכ"א [רנב:], וז"ל: "ואמר 'וישמע אלקים את נאקתם'... השמיעה היא ראשונה, וידוע כי השמיעה בעבור שאינה רק קבלה בלבד, ואין השמיעה רק הסרת הפרגוד והמחיצה שהיה מבדיל בין השם יתברךובין ישראל, ואז עלה צעקתם לפניו".

<> לשונו בכת"י [שמה]: "והן מצד שהיה נחשב בעיני הקב"ה, כדכתיב 'וישמע אלקים את נאקתם ויזכור אלקים את בריתו את אברהם וגו'', מצד אהבתו אל האבות היה הדבר נחשב בעיני הקב"ה מה שעשו המצרים".

<> בא לבאר מדוע היה צורך לנקוט בשלשה לשונות שונים [זעקה, שועה, ואנקה], ולא באותה לשון עצמה בשלשה אופנים, וכגון "ויזעקו" [כפי שאכן נאמר], "ותעל זעקתם אל ה'" [במקום "ותעל שועתם"], "וישמע אלקים את זעקתם" [במקום "את נאקתם"]. ובמיוחד שרש"י [שמות ב, כד] כתב: "נאקתם - צעקתם". ובסמוך [לאחר ציון 253] יביא דעת חז"ל [שמו"ר א, לד] שפרעה לא מת, אלא נצטרע, וישראל "נתאנחו לפי שאמרו חרטומי מצרים אין לך רפואה אם לא נשחוט מקטני ישראל ק"נ בערב וק"נ בבקר, ורחץ בדמיהם שתי פעמים ביום. כיון ששמעו ישראל גזירה קשה, התחילו מתאנחים וקוננים... 'ותעל שועתם אל האלקים', אינו אומר 'צעקתם', אלא 'שועתם', כמו דתימא [איוב כד, יב] 'ונפש חללים תשוע'" [לשון ההמדרש]. הרי חז"ל עמדו על שינוי הלשון מצעקה לשועה, ויישבו זאת לפי דרכם.

<> אמנם לא נתבאר דנהי שיש צורך בג' לשונות שונים זה מזה, מדוע התחיל בזעקה, עבר לשועה וסיים עם נאקה, ולא נקט בסדר שונה. ויל"ע בזה [ראה להלן הערה 293 שבכת"י שם עמד על הערה זו]. וחלוקה זו [של שני הצדדים והדבר שביניהם (האדם המתפלל, הקב"ה המקבל התפילה, ועצם התפילה)] מצויה מאוד בספריו. וכגון, למעלה פט"ו [מב.] ביאר שעבדות ישראל במצרים היתה קשה מצד שלש בחינות; עבודה קשה בעצם, מעביד קשה, והעבדות שהיא נגד חיי האדם. ולמעלה פמ"ז [תקמז:] כתב: "העולם יש לו דביקות בו יתברך בשלשה פנים; האחד, באשר הוא יתברך משפיע אל העולם הטוב והחסד, והרי יש כאן דביקות השם יתברך לעולם, והוא דביקות העלה אל העלול. והתדבקות העולם בו יתברך, וזהו על ידי שחפץ האדם בעבודתו יתברך, וחפץ להתדבק בו יתברך. זהו דביקות בו, וזהו דביקות העלול בעלה, והוא העמוד הב' שהוא לעולם [אבות פ"א מ"ב]. העמוד השלישי הוא התורה, כי על ידי התורה יש לעולם דביקות בו יתברך. לא הדביקות הראשון, שהוא התחברות העולם בו על ידי העבודה, אבל התורה היא כמו אמצעי, שהוא מקשר שני דברים יחד. כך התורה היא הקשור בין השם יתברך ובין האדם". ובאור חדש פ"ה [תתע.] כתב: "החבור הוא בג' פנים; האחד, שהיה מתחבר אסתר לאחשורוש. והשני, שמתחבר אחשורוש לאסתר, וזהו הפך הראשון. והשלישי, כאשר שניהם מתחברים זה לזה וזה לזה בחבור אחד... וכנגד זה האשה נקנית בג' דרכים, בכסף בשטר ובביאה [קידושין ב.]. כי האיש מתדבק באשה, והדביקות הוא בג' פנים אשר אמרנו; כי בכסף בשביל שהאשה מקבלת הנאת כסף, מתחברת היא אליו. והשטר שהוא לשון כח, כמו [דברים טז, יח] 'שופטים ושוטרים תתן לך'... כאיש שמתחבר לאשה כאשר מושל על האשה, וזהו חבור האיש אל האשה, וזהו קדושי שטר, שהוא לשון שוטר וממשלה. ובביאה שזה הוא חבור האיש עם האשה, והאשה מתחברת לבעלה, כי הביאה לשניהם". ובגו"א במדבר פט"ו אות יח [רכו:] כתב: "דע כי האדם הוא דבק בשם יתברך, ודבקותו הוא על ידי שלשה דברים; האחד, על ידי הקב"ה, שהוא אלוק לו. ועל ידי האדם שהוא עבדו, כי אלקותו נקרא על האדם. וכמו שאלקותו נקרא על האדם, כן האדם העובד לו, נכנס תחת רשותו. וכל דבר שהוא דבק בדבר, אי אפשר רק על ידי דבר אמצעי ביניהם [התורה], הוא המחבר הדברים, וזה ידוע". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ט [קנא.], והוסיף שם [קנב.]: "למה הדבר דומה; לפרי המחובר בענף, והענף מחבר הפרי לאילן. ואם יגרע דבר מה לפרי, מכל מקום מה שהפרי הוא מחובר לענף, והענף לאילן, לכך הוא מעלה ארוכה. אך אם נכרת עד שאין הפרי מקבל החבור, אז נפסד הפרי. וכן אם הענף הוא נכרת באמצעיתו, הרי אינו מעלה ארוכה. ואף אם לא נכרת באמצעיתו, והוא שלם, רק נבדל מן העיקר עד שאין לו עיקר, הרי אין תרופה לאותו פרי". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"א [שכב:], נצח ישראל פ"ט [רלב.], דרוש לשבת תשובה [סח.], ח"א לסנהדרין צט. [ג, רכה.], וח"א לשבועות יג. [ד, יג:], ועוד. וראה עוד בתפארת ישראל פמ"ח [תשנט:] ונצח ישראל פ"ב [כט.] אודות שהלוחות היו ששה טפחים אורך, ומשה תפס בטפחיים, והקב"ה בטפחיים, וטפחיים היו רווח באמצע [ירושלמי תענית פ"ד ה"ה]. וראה למעלה פט"ו הערה 66, פל"ד הערה 138, פל"ה הערה 77, ופמ"ז הערה 511.

<> יבאר הסבר שני לג' הלשונות [זעקה, שועה, ונאקה]. ועד כה ביאר שכדי שהתפילה תכנס לפני הקב"ה יש צורך בשלשה דברים אלו. ומעתה יבאר שכדי שהתפילה תתקבל יש צורך בשלשה דברים אלו [ולא רק שתכנס לפני הקב"ה]. וראה למעלה הערה 231. ובכת"י [שמה] כתב: "ועוד יש לך לדעת פירוש אלו פסוקים, והוא עיקר יותר".

<> אמרו חכמים [ברכות ל:] "לעולם ימוד אדם את עצמו; אם יכול לכוין את לבו, יתפלל. ואם לאו, אל יתפלל". ועוד אמרו חכמים [ברכות לא.] "'וחנה היא מדברת על לבה' [ש"א א, יג], מכאן למתפלל צריך שיכוין לבו". ועוד אמרו חכמים [ר"ה יח.] "שנים שעלו למטה וחוליין שוה, וכן שנים שעלו לגרדום לידון ודינן שוה ["שניהם נתפשו על דבר אחד" (רש"י שם)]; זה ירד ["מן המטה" (רש"י שם)], וזה לא ירד. זה ניצל ["מן הוועד" (רש"י שם)], וזה לא ניצל. מפני מה זה ירד וזה לא ירד, זה ניצל וזה לא ניצל. זה התפלל ונענה, וזה התפלל ולא נענה. מפני מה זה נענה, וזה לא נענה. זה התפלל תפלה שלימה, נענה. וזה לא התפלל תפלה שלימה, לא נענה". ופירש רש"י [שם] "תפלה שלימה - נתכוון". ובח"א ליבמות קה: [א, קמו:] כתב: "יש לו לכוון לבו למעלה אל השם יתברך, כי האדם משתוקק ומתאוה אל השם יתברך שיתן לו צרכו, ולפיכך יכוין לבו אליו". והמחבר [שו"ע או"ח סימן צח ס"א] כתב: "המתפלל צריך שיכוין בלבו פירוש המלות שמוציא בשפתיו. ויחשוב כאילו שכינה כנגדו, ויסיר כל המחשבות הטורדות אותו, עד שתשאר מחשבתו וכוונתו זכה בתפלתו. ויחשוב כאילו היה מדבר לפני מלך בשר ודם, היה מסדר דבריו ומכוין בהם יפה לבל יכשל, ק"ו לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה, שהוא חוקר כל המחשבות... ואם תבא לו מחשבה אחרת בתוך התפלה, ישתוק עד שתתבטל המחשבה. וצריך שיחשוב בדברים המכניעים הלב ומכוונים אותו לאביו שבשמים, ולא יחשוב בדברים שיש בהם קלות ראש".

<> אמרו חכמים [סנהדרין מד:] "לעולם יבקש אדם רחמים שיהו הכל מאמצין את כחו, ואל יהו לו צרים מלמעלה", ופירש רש"י [שם] "שיסייעוהו מלאכי השרת לבקש רחמים, ושלא יהו לו מסטינים מלמעלה". ובנתיב העבודה פי"ב [א, קטו:] כתב: "האדם יבקש רחמים שאל יהיה לו צרים מלמעלה, וזה יותר טוב, כי קרוב תפלה זאת אל השם יתברך שלא יהיה לו צרים, כי הוא דבר ראוי מצד עצמו. וכאשר האדם מתפלל שיתן לו השם יתברך עושר, אפשר שיהיה לו מקטרגים למעלה שאין ראוי לעושר. אבל כאשר מתפלל שלא יהיה לו מקטריגים, שוב על הדבר שהוא מבקש אין מקטריגים". ובנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמח:] כתב: "ובפרק אין עומדין [ברכות לב:] שנו רבותינו, ד' צריכין חיזוק; תורה, ומעשים טובים, תפלה, ודרך ארץ... וביאור ענין זה, שכל דבר אשר יש מתנגד אליו, צריך חיזוק כנגד זה... תפלה צריך התגברות נגד המקטרגים, שהאדם רוצה שיתן לו דבר שאינו ראוי לו מעצמו, והמה מקטריגים על האדם בתפלתו. ולפיכך צריך האדם לחזק בתפלתו כאשר יבקש דבר שאינו ראוי לו מצד עצמו לפי הטבע" [הובא למעלה פמ"ז הערה 551]. והמהרש"א [יומא פו.] כתב: "מצינו דיש אמצעים בין האדם למקום, דהיינו דיש מלאכים מקטרגין מלהשמיע תפלת האדם לפניו יתברך ברוך הוא". והשערי אורה [תחילת השער הראשון] כתב: "אמר שלמה המלך עליו השלום [קהלת ד, יז] 'שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלקים'. הודיענו בפסוק זה שצריך האדם לבדוק עצמו ולהיזהר כשרוצה להתפלל לפני ה' יתברך, ולראות ולהבין אם יש לו מקטריגים ומעכבים לקבל תפילתו, ויש לו לסקל המסילה ולהרים מכשול מדרכיו. משל לאדם ההולך לחצר המלך להפיק שאלה, שהוא צריך להזדרז ולדעת אם יש בדרך פגע או סכנה. ומלבד זה יש לו להתבונן כמה שערים יש בבית המלך, זה לפנים מזה, ולהכיר אותם השוערים הממונים לשמור השערים, ולהיותו אהוב אצל כולם, ולדעת אם יש בהם איש שונאו שישלים עמו", ושם מאריך בזה.

<> כמו שנאמר [ישעיה מט, ח] "כה אמר ה' בעת רצון עניתיך וביום ישועה עזרתיך". ואמרו חכמים [ברכות ח.] "מאי דכתיב [תהלים סט, יד] 'ואני תפלתי לך ה' עת רצון', אימתי 'עת רצון', בשעה שהצבור מתפללין... מהכא, 'כה אמר ה' בעת רצון עניתיך'". ובדר"ח פ"ב מ"ד [תקמו.] כתב: "הרי לך מבואר שהשם יתברך רצונו בצבור דוקא". וכן כתב בח"א לע"ז ד. [ד, כח:]. ובגו"א בראשית פט"ו אות ז [רנה.] כתב: "כאשר ראה [אברהם] שעה רצויה אצל הקב"ה, שאמר [בראשית טו, א] 'שכרך הרבה מאד', שזה לא נאמר לו מעולם, ולפיכך אמר להקב"ה [בראשית טו, ח] 'במה אדע', ושאל אות". ומעין זה כתב רש"י [שמות לג, יח] "ראה משה שהיה עת רצון... והוסיף לשאול להראותו מראית כבודו" [ראה למעלה פ"ח הערה 129].

<> פירוש - זעקו בכוונת הלב, לעומת הסברו הראשון ש"זעקו מכח צער", וכמבואר למעלה הערה 238.

<> ניתן לבאר שהיה אז עת רצון משום שאמרו חכמים [ברכות ח.] "אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללין" [הובא למעלה הערה 251], וכאן הרי כל ישראל זעקו אל ה'. אך יותר נראה שאין זו כוונתו, אלא שהיה אז זמן של עת רצון, ולא מצד שם ציבור של ישראל. כי מסתבר לומר שעדיין לא היה לנו שם ציבור עד מתן תורה, ומעין מה שכתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתסד:], וז"ל: "לא נקרא להם שם 'ישראל' עד סיני, שקבלו התורה, ואז נקרא להם שם 'ישראל' [ומוכיח כן מפרק גיד הנשה (חולין קא:)]... כי לא נקראו 'בני ישראל' רק בשביל התורה. ומורה זה כי 'בני ישראל' בגימטריא תר"ג, נגד תר"ג מצות בלא עשרת הדברות". ותוספות [חולין שם ד"ה לאחר] כתבו: "לא נקרא 'ישראל' עד סיני, דהיינו לענין המצות" [ראה למעלה פ"ג הערה 69, פמ"ו הערה 117, פמ"ז הערות 84, 283, ולהלן פס"ב הערה 94]. והפחד יצחק ר"ה [מאמר כו אות ה] כתב: "כל ציבור הוא מעין כלליות כנסת ישראל בזעיר אנפין". ואם אין "ישראל", צבור מנין [מעין זה כתב בהגדת מכון מהר"ל הערה 164].

<> מדובר שם שמרים נצטרעה, ופירש רש"י [שם] "אל נא תהי - אחותנו זו. כמת - שהמצורע חשוב כמת". וכן כתב למעלה פי"ט [רו:].

<> ופירש רש"י [שם] "בשנת מות - כשנצטרע".

<> ראה למעלה הערה 246 שהובא שם לשון המדרש כפי שהוא לפנינו. וכן הביאו למעלה ר"פ כא [רמח.].

<> כדרכו בקודש שאין לנטות כלל מדרכם של חכמים. וכגון, למעלה הקדמה שניה [קטו:] כתב: "רז"ל בעלי האמת ידעו בקבלתם ענין הנסים והנפלאות, ולפיכך הניחו הנסים כמו שהם, וכל הנוטה מדרכיהם הוא נוטה מדרכי החיים". ולמעלה פ"י [תקכב.] כתב: "הנה התבאר לך סבת הגלות על דעת רז"ל, והוא הנכון, ומדבריהם אל תזוז, כי מוצאיהם מוצא חיים, שהם ידעו ועמדו על דברי תורה בחכמתם ובאמונתם". ולמעלה פל"ח [תשכג:] כתב: "אמנם מן דברי חכמים אין לסור ימין ושמאל". ובדר"ח פ"ב מ"א [תפד:] כתב: "ואין לשמוע פירוש אחר, כי הוא נוטה מדברי חכמים". ושם פ"ה מ"ג [צו:] כתב: "מדברי חכמי בעל הקבלה אין לזוז". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:] כתב: "דברי חכמים הם חיים לעושיהם ולכל בשרו מרפא". ובתפארת ישראל ר"פ כ כתב: "דעת חכמים, אשר אין לזוז מקבלתם וחכמתם". ושם פל"ח [תקעא:] כתב: "ומעתה הכל נכון, כי אין לזוז מדברי חכמים". ובבאר הגולה באר הששי [רכט:] כתב: "וזהו דרך האמת והישר, והנוטה מזה נוטה מדרך החיים". ובגו"א בראשית פכ"ד סוף אות מג [תיז.] כתב: "אמרתי זה להגיד לך שאין ראוי לחסר מכוונת רז"ל, כי כל דבריהם בחכמה ובשיעור, לא הוסיפו ולא גרעו. והנה רש"י רצה לחסר מדברי רז"ל, כי הם אמרו ד' והוא הביא רק ג', והנה זה חסרון מן הכוונה אשר רצו רז"ל". ובגו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז [סג:] כתב: "עוד דע אתה, אם תחפש דברי חכמים כמטמוניות, אז תמצא אוצר כלי חמדה אשר אצרו במטמוניהם. ואיש הפתי חושב אך דברי דרשה הם, לא אמרו כך אלא להרחבת הלשון. ואתה לא תחשוב כן, רק כי כל דבר מדבריהם שורש התורה". ובגו"א שמות פי"ב אות סח [רמ:] כתב: "אבל כלל וכלל אין לסור מדברי חז"ל, כי ההוגה בהם טועם טעם בשר [עירובין כא:], והם נכונים ואין בהם ספק למדקדק ולמבין דברי חכמים". ובספר הלשם [ספר הדעה ח"ב, דרוש ד, ענף יט, סימן ו, עמוד קסא] כתב: "והעיקר המחויב לכל מי אשר בשם ישראל יכונה להאמין באמונה שלימה שכל מה שנמצא בדברי רז"ל, בהלכות ואגדות בש"ס ומדרשים, הם כולם דברי אלקים חיים, כי כל מה שאמרו הוא ברוח ה' אשר דיבר בם, ומסוד ה' ליראיו... והרי נמצא מזה כי כל המתחכם על דבריהם להתבונן על אמיתתם, הוא מכניס את עצמו בסכנה גדולה, כי אין שכל אנושי אפשר להשיג אותם, ועלול הוא לבוא לכפירה רחמנא ליצלן... אבל 'וצדיק באמונתו יחיה' [חבקוק ב, ד], כי הוא יסוד כל התורה כולו". וראה למעלה פ"ח הערה 192, פ"ט הערות 26, 205, פ"י הערה 47, ופל"ח הערה 20.

<> כפי שהגו"א שם אות כט [מב:] ביאר ההכרח לומר פרעה נצטרע [ולא מת], וכלשונו: "נצטרע. דאין לומר כמשמעו, דאם כן קשיא, וכי בשביל שמת מלך מצרים היו נאנחים מן העבודה, אדרבא הוי להם לשמוח. אלא שפירושו 'נצטרע', והיו אומרים לו הרופאים שאין לו רפואה אלא שישחוט מן ילדי ישראל ק"ן בבוקר, וק"ן בערב. והא דכתיב 'וימת', מפני שהמצורע חשוב כמת [נדרים סד:]", והובא למעלה פכ"א הערות 17, 18. וראה בסמוך הערה 263.

<> משפט זה מתבאר על פי מה שמבאר בסמוך, והוא שאין הדם מצד עצמו מרפא את הצרעת, והעצה הזאת של החרטומים רק נועדה לנהוג בישראל באכזריות הכי נוראה ואפשרית. וכלשונו בסמוך: "אמרו לו החרטומים הנה בשביל זה צרעת בא עליך, כי גזרנו על ישראל מה שאפשר לעשות... אמנם עדיין אין הגזירה נגמרת, כי חסר דבר שלא נהגו עמהם כל אכזריות מה שאפשר לעשות בהם. ולכך בא הצרעת כדי שתרחץ בדם שלהם... וכאשר נעשה זה אז תהיה נרפא מצרעתך, כי כבר נגמר מישראל, וכלו כל החצים שאפשר". וזהו שכתב כאן "כדי שיגמרו בישראל מעשיהם מה שאפשר, וזהו לרחוץ בדמיהם".

<> ומדוע היה צורך להוסיף את האכזריות של רחיצת פרעה בדמם של ילדי ישראל, הרי השלכת הקטנים ליאור היא גם כן מעשה של אכזריות נוראה [ראה הערה קודמת].

<> בכת"י [שמה] הוסיף כאן: "כי העושה עבירה ואכזריות גדול, מְצַוֶּה [לאחרים] להרוג את האדם, והוא נקי ואינו רואה, אך הוא אומר לאחר לעשות, אין זה אכזריות כל כך".

<> אולי למד כן מדברי המדרש [ילקו"ש ח"א רמז תקנד], שאמרו: "האדם הזה משוקל חציו מים וחציו דם. בשעה שהוא זוכה, לא המים רבין על הדם, ולא הדם רבה על המים. וכשאינו זוכה... אם הדם רבה על המים נעשה מצורע". הרי שהמצורע בא דוקא מרבוי הדם, ולכך מסתבר ש"הדם אינו מרפא את המצורע".

<> כי בפשטות ענייני רפואה שייכים לרופאים, ולא לחרטומים. אמנם בגו"א שמות פ"ב אות כט [מב:] כינה את החרטומים האלו "רופאים" [הובא למעלה הערה 258]. וראה בתורה שלמה שמות פרק ב סוף אות קפ במה שהעיר על דברי המהר"ל האלו. ואודות רוח הטומאה של החרטומים, כן כתב בגו"א במדבר פ"ה אות ג [נט:], וז"ל: "לפיכך נקראו דורשי מתים 'חרטומים' [בראשית מא, ח], ופירש רש"י ז"ל [שם] 'הנחרים בטימי מתים', שהם דורשים אל המתים כדי שתשרה עליהם הטומאה". וכן נגע בקצרה בענין זה באור חדש פ"א [רצה.]. ובח"א לסנהדרין סה: [ג, סוף קסה:] כתב: "שאלה גדולה, למה המכשפים והחרטומים פועלים הרבה, ואילו הצדיקים אינם יכולים לפעול כאשר קוראים אל השם יתברך. ותשובה זאת, כי הוא יתברך קדוש ומשרתיו קדושים, ואם האדם צדיק השם יתברך קרוב אליו, ועושה רצונו. ואם אינו צדיק, אינו קרוב אליו. אבל המכשפים והחרטומים פועלים על ידי שדים, וכחות אלו אין צריך לזה קדושה כלל" [הובא למעלה פכ"ז הערה 78, ולהלן פ"ס הערה 98].

<> לדברים אלו כיון הגר"י לווינשטיין זצ"ל אור יחזקאל [כרך ד (מדות), עמוד צו], וז"ל: "נורא הדברים לראות עד היכן מגעת מדת האכזריות, שיכול לשחוט שלש מאות תינוקות, ולרחוץ בדמם. ובאמת יש להבין, כי איזה רפואה יש ברחיצה בדם תינוקות פעמיים ביום. אלא דדייק בלשון חז"ל [שמו"ר א, לד] שאמרו 'חרטומי מצרים', דהיינו אמרו החכמים, ולא נאמר 'רופאי מצרים'. שבאמת אין כלל רפואה בזה. ואולי יש לבאר שחכמי מצרים אמרו לפרעה שאם יצליח לסגל לעצמו מדה גדולה של רשעות ואכזריות, שירחץ בדם תינוקות רבים, אולי זו תהא רפואת נפשו". אמנם המהר"ל לא ביאר מצד ש"אולי זו תהא רפואת נפשו", אלא שכאשר האכזריות תגיע לשיאה בזה ח"ו יאבדו ישראל.

<> על פי לשון רש"י [דברים לב, כג] "חצי אכלה בם - כל חצי אשלים בהם. וקללה זו לפי הפורענות לברכה היא; חצי כלים, והם אינם כלים".

<> נקט בשלשה, כדי לבאר מדוע היה צורך בשלש מאות נפשות, ולא במספר שלש הקטן ביותר.

<> לא ברור מדוע נוקט כאן במספר "אחד" בנוסף למספר "שלשה", כאשר מקודם הזכיר רק מספר "שלשה". ובהמשך ינקוט ב"שנים ושלשה".

<> כמו שנאמר [בראשית כח, יא] "וילן שם וגו' ויקח מאבני המקום וישם מראשותיו וגו'", ולאחר מכן נאמר [שם פסוק יח] "ויקח את האבן אשר שם מראשותיו". וחכמים [חולין צא:] עמדו על כך, ואמרו "כתיב 'ויקח מאבני המקום' ["משמע טובא" (רש"י שם)], וכתיב 'ויקח את האבן'. אמר רבי יצחק, מלמד שנתקבצו כל אותן אבנים למקום אחד, וכל אחת ואחת אומרת 'עלי יניח צדיק זה ראשו'. תנא, וכולן נבלעו באחד ["נעשו אבן אחת" (רש"י שם)]". והראב"ע [בראשית כח, יא] חלק על חכמים, ופירש "מאבני המקום - טעמו אחת מאבני המקום". וכן כתב הרד"ק [שם]. והגו"א שם אות יז [סב:] כתב: "ויש מפרשים [ראב"ע, רד"ק] מאי 'מאבני המקום', 'אחד מאבני המקום'. ואלו האנשים מצאו תורה של הפקר לפרש בה כרצונם, כי אף הדיוט אינו מדבר כדברים האלו, דמאחר שלא לקח רק אבן אחד, לא הוי ליה למכתב רק 'ויקח אבן', כי אחר שלקח אבן יחידי, מה לו לכתוב ולהשתתף אותו עם שאר אבני המקום לכתוב 'מאבני'. אבל אם רבים לקח, מרבים שייך בו 'מאבני המקום', כי לקח מקצת אבנים, כי רבים מרבים הם 'מאבני המקום', אבל אבן יחידי, אין זה מקצת, ודבר זה ברור למשכיל". וכן כתב בח"א לחולין צא: [ד, קו:], וז"ל: "אין לומר כדרך הפשטנים שלקח אבן אחד מאבני המקום, דזה אינו, שאין אבן אחד מקצת מן רבים, שאין דומה אבן אחד לרבים, שהרי זה יחיד וזה רבים, ואם כן לא הוי זה מקצת. שכל קצת הוא חלק הכל, ולעולם כל דבר שהוא יחיד הוא נבדל לעצמו בעבור אחדותו, ומצד האחדות אין מצטרף לאחר. ולפיכך אי אפשר לומר שלקח אחד מן הכל, כי מצד שהוא אחד הוא נבדל לעצמו, ודבר זה מבואר מאוד". וכמו כן אי אפשר לקחת פרטי ממספר כללי, אלא רק כללי מכללי.

<> לשונו למעלה פכ"ו [תלב:]: "כי אין הפרש בין ד' ובין ת', רק שהד' מספר קטן, והת' מספר גדול". ובנצח ישראל פי"ז [שפח:] כתב: "המאה הוא כמו אחד... מספר ג'... [כמו] מספר ג' מאות". ובאור חדש פ"ה [תתפא:] כתב: "מספר מאה דומה לאחד... לכך ב' מאות הוא כמו שנים, רק כי ב' מאות המספר הוא יותר שלם" [ראה למעלה פ"ג הערה 54, ופכ"ו הערה 78].

<> נראה שחסר סיום המשפט, והוא: לכך לקח שלש מאות נפשות.

<> יש להעיר על כך מכמה מקומות שביאר שעשרה הם כמו אחד [כי אתה סופר 'עשרה' 'עשרים' ו'שלשים' כמו שאתה סופר 'אחת' 'שתים' ו'שלש']. וכגון, בדרשת שבת הגדול [קצח.] כתב: "עשרה הם כמו אחד לגמרי... שאתה מונה אחד, שנים, שלשה, ארבעה. כך אתה מונה 'עשרה', 'עשרים' והם כמו שנים, רוצה לומר שני עשרים, וכן 'שלשים' כמו שלשה, ו'ארבעים' כמו ארבעה. והרי דבר זה מבואר כי עשרה הם כמו אחד". וכן כתב בגו"א בראשית פי"ז אות ג [ערה.]. ובדר"ח פ"ג מי"ג [שז.] כתב: "כאשר מגיע לעשרה, העשרה הם כמו אחד, שהרי אתה מונה 'שלשים' 'ארבעים' 'חמשים', כמו שאתה מונה 'שלש' 'ארבע' 'חמשה'". ובנצח ישראל פ"ו [קנ:] כתב: "העשרה נחשבים כמו אחד, שהרי אתה מונה עשרה עשרים שלשים ארבעים וחמשים, כמו שאתה מונה אחד שנים שלשה ארבעה". והרי כאן מבאר שאין מנין "שלשים ארבעים" כמו מנין "שלש ארבע". ויש לעיין בזה. וראה למעלה פ"ח הערה 82, תפארת ישראל פל"ד הערה 39, נצח ישראל פ"ו הערה 53, דר"ח פ"ג הערה 1340, ואור חדש פ"ה הערה 129.

<> "נמצא כי המאות הם מספר כללי, כמו היחידים שהם מספר פרטי" [הוספה בכת"י (שמו)]. ובאור חדש פ"ה [תתפא:] כתב: "כי מספר עשרה אינו דומה כמו אחד לגמרי, רק מספר מאה דומה לאחד, לפי שמונין בו מספר אחד מאה, ב' מאות, ג' מאות. אבל מספר של עשרה המנין עשרים, שלשים, ואין מונין ב' עשרה, ג' עשרה, כמו שמונין א' מאה, ב' מאות, ג' מאות. לכך ב' מאות הוא כמו שנים, רק כי ב' מאות המספר הוא יותר שלם" [הובא למעלה פ"ג הערה 54, ופכ"ו הערה 80]. לכך לאחר שאי אפשר לומר שיקחו שלש נפשות ["שאין ליקח שנים ושלשה, מספר פרטי, ממספר שהוא כללי"], המספר הבא המתאים הוא שלש מאות, ולא שלשים.

<> לשונו למעלה פי"ג [תקצא.]: "לא שייך מספר בדבר שהוא יחידי". ובגו"א במדבר פ"ג סוף אות יז [לא.] כתב: "כמו האחד... שהוא יסוד מספר, ובעצמו אינו מספר, רק שנמנה עליו". ושם דברים פ"ד אות כ [צב:] כתב: "כי האחד הוא יסוד המספר, ואינו מספר בעצמו, אבל הוא יסוד מספר". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנח:] כתב: "לא שייך מספר באחד... אשר כל מספר יש בו חבור אחדים". ושם פ"ה מט"ז [תח:] כתב: "האחד אינו מספר, ואינו נכנס בכלל מספר... והוא יסוד והתחלת המספר". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצז:] כתב: "אחד אינו מספר". ונראה לבאר, כי תיבת "מספר" קשורה לספירה, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הראשון [קג:], וז"ל: "כי לשון 'מספר' הוא ספירה של אחד אחד". ואחד אינו נספר ונמנה, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"מ אות יא [רעא:], וז"ל: "לא שייך מנין באחד בלבד, דאחד אינו נמנה". ושם במדבר פ"ג אות ה [כג:] כתב: "לא שייך מנין באדם פרטי לומר 'תפקוד איש פלוני'". ותוספות קידושין ב. [ד"ה היבמה] כתבו "בחדא מילתא אין לשנות מניינא" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 104, פי"ג הערה 9, ופל"א הערה 3]. וראה להלן פנ"ח הערה 35.

<> לשונו בדר"ח פ"ג מ"ו [קנח:]: "אין השנים רק מספר זוג, ואין כאן מספר נפרד כלל" [הובא למעלה פל"א הערה 4].

<> לשונו למעלה ר"פ לא [תקלד.]: "השלישי תמיד יותר מוכן לקבל השלימות בעבור שהוא מספר שלם. כי האחד אין בו רבוי ואינו נקרא מספר, ומספר שנים אינו מספר שלם, כי אין בו רק זוג, ואין בו נפרד. אבל שלשה בעבור שיש בו זוג ויש בו נפרד, נקרא זה מספר שלם". וראה שם הערה 5 במה שנתקשה מדבריו בדר"ח פ"ג מ"ו [קנח:], שכתב שם שרק במספר חמש יש בו זוג ויש בו נפרד, ולא במספר שלש.

<> פירוש - אין אכזריות מעבר לאכזריות זו.

<> בא לבאר טעם שני לעצת החרטומים. ועד כה ביאר שמספר שלש מאות הוא מספר כללי מאומה כללית. אך מעתה יבאר שמספר שלש מאות מורה על העדר קצה, ולכך הוא מורה על חיות והעדר מיתה.

<> פירוש - דם הצפור מטהר את המצורע, וכמו שנאמר [ויקרא יד, ו-ז] "את הצפור החיה יקח אותה ואת עץ הארז ואת שני התולעת ואת האזוב וטבל אותם ואת הצפור החיה בדם הצפור השחוטה על המים החיים. והזה על המטהר מן הצרעת שבע פעמים וטהרו ושלח את הצפור החיה על פני השדה".

<> לשונו למעלה פי"ט [רו.]: "ובמדרש [ילקו"ש ח"א רמז קסט], 'צפורה' שטהרה כל בית אביה כדם הצפור ["פירוש, הצפור מטהרים בו את המצורע, וכל בית אביה וכו'" (לשונו בכת"י שם)]. פירוש, בית אביה היו עובדים מתחלה עבודה זרה, שנמשלה למת, שנאמר [תהלים קו, כח] 'ויאכלו זבחי מתים'. והמצורע גם כן כמת, דכתיב [במדבר יב, יב] 'אל נא תהי כמת'. וצפורה היתה מטהרת כל בית אביה מן העבודה זרה שנקראת מת, כמו שצפרי מצורע מטהרין את המצורע שנקרא מת, ולפיכך נקראת 'צפורה'. ויש למדרש זה טעם נפלא, כי דם צפור ראוי דווקא לטהר מצורע שנקרא מת, שראוי לטהרתו דווקא דם. שהדם הוא חיי הנפש, ובדבר שהוא חיים ראוי לטהר אותו מן המיתה, שהוא נחשב מת. ודוקא של צפור, מפני שהצפור ביותר מתיחס אל החיים, בעבור קלות תנועתו, שהוא חי לגמרי, והוא הפך המת, שאין לו תנועה".

<> "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום" [לשון הפסוק במילואו]. ופסוק זה נאמר רק על ישראל, וכמו שאמרו במדרש [ילקו"ש ח"א רמז תתקנא] "נמשלה [התורה] באש, שנאמר [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו'. ומי יוכל ליגע באש, הוי אומר ישראל, שנאמר 'ואתם הדבקים בה' וגו''". וכן כתב בכמה מקומות. וכגון, בנצח ישראל פ"י [רסא.] כתב: "מה ששתף השם יתברך שמו בהם, הוא השלשלת המחבר אותם אל השם יתברך, שלא יהיו נאבדים בין האומות, והם דביקים בו, כדכתיב 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם וגו''. ואינו דומה ל'ישמעאל', שאף כי גם אצלו שם 'אל', אינו דומה לשם 'ישראל', כי נקרא 'ישמעאל' שהשם שמע תפילת הגר [בראשית טז, יא]. אבל אצל 'ישראל', לשון 'אל' מורה שיש בהם ענין אלקי, שהרי בשביל זה נקרא יעקב בשם 'ישראל', 'שרית עם אלהים ועם אנשים' [בראשית לב, כט]. ואם כן שם 'ישראל' רוצה לומר שהיה ביעקב ענין אלקי על שם 'שרית עם אלקים ותוכל', ולפיכך נקרא זהו 'שתף שמו בשמם'" [הובא למעלה פ"ג הערה 69]. ובנצח ישראל ר"פ יב [שי.] כתב: "הדביקות שיש לישראל אל השם יתברך, אף כי נפלאה היא בעיני האדם הדביקות הזאת שיהיה האדם דבק בבורא הכל, הנה מעידה התורה הנאמנה, שאמרה התורה 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מד:] כתב: "ישראל בהם נמצאת האהבה, שישראל הם דבקים בו יתברך, דכתיב 'ואתם הדבקים וגו''. ואל הדבוק אינם ראוים רק ישראל, ולפיכך זכו אל עולם הזה ואל עולם הבא גם כן. אבל האומות העולם אי אפשר שיהיה להם מדת האהבה, שהרי כתיב 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם', וזה שהוא לא שייך באומות. אבל יראה אפשר באומות, וכמו שתמצא היראה באומות, כמו אנשי נינוה [יונה ג, ה]". ובח"א ליבמות מח: [א, קלא.] כתב: "כי אהבה הוא בין שנים שיש להם חיבור ביחד, כמו שיש לישראל, שנאמר 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם'. אבל האומות אין להם קירוב כלל אל השם יתברך" [הובא למעלה פמ"ד הערה 80]. ובח"א לסנהדרין צא: [ג, קפ:] כתב: "כי ישראל שהם דביקים בחיים, כדכתיב 'ואתם הדבקים בה' אלוקיכם וגו'', ועליהם נאמר [ישעיה כה, ח] 'ומחה ה' דמעה מעל כל פנים'. אבל באומות לא יהיה זה, שאם יהיה זה אם כן מאי עדיפי ישראל דכתיב בהו 'ואתם הדבקים', דלא כתיב באומות, שעל כל פנים ישראל קרובים אל החיים יותר".

<> הנה לא ביאר מדוע דוקא קטני ישראל, ולא גם גדולי ישראל. ונראה לבארו על פי מה שנאמר [במדבר כג, י] "מי מנה עפר יעקב וגו'", ופירש רש"י [שם] "כתרגומו, דעדקיא דבית יעקב וכו'". ובגו"א שם אות ט [שצ.] כתב: "ופירוש 'דעדקיא' הקטנים... ואם תאמר, למה אמר כי לקטנים דווקא אין מספר. ויראה כי מפני שהכתוב לא ציוה למנות רק מבן כ' ולמעלה [במדבר א, ג], והקטנים מישראל לא ציוה למנותם, והוא בשביל דבר מופלא, כי לא יכללו בשיעור ובמנין, כי הם תמיד נושאים להתרבות. וזה הברכה אשר נתן הקב"ה 'והיה זרעך כעפר הארץ' [בראשית כח, יד]. ואין פירוש הכתוב על הרבוי בפעל, כי הכתוב אומר [דברים ז, ז] 'כי אתם המעט מכל העמים', אלא פירושו כי כל האומות יגיעו אל השלמה והעמידה, אבל זרע יעקב אינו לעמידה, אבל נוסף עליהם בכל עת שהם עושים רצונו של מקום. וזאת היא הברכה העליונה, כי נמשך הווייתם ממקום הברכה העליונה אשר אין לה הפסק. ומפני שהרבוי שיש להם [הוא] מצד התרבות התולדות, שהוא נמשך תמיד, לא מצד הגדולים אשר ישנם כבר, דהם נמצאים בפועל, רק מצד המשך תולדות הקטנים, אשר אין מנין להם, דכיון דתמיד הם הולכים ומוסיפין, לא שייך למנות דבר שנתוסף היום או מחר, כי הוא נושא תמיד להוספה. ודבר שיש בו עמידה דווקא הוא נכנס במנין... לכך אמר 'מי מנה עפר יעקב', ותרגם אונקלוס על הקטנים, שהם בהתרבות תמיד, ועליהם נאמר 'והיה זרעך כעפר הארץ'" [הובא בחלקו למעלה פי"ב הערה 112, ופ"מ הערה 62]. והואיל והמכוון כאן הוא כנגד ברכת יעקב ומעלתו [כמו שיבאר], לכך החרטומים כיוונו את חיציהם המורעלים כלפי קטני ישראל דייקא. ודו"ק.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בתפארת ישראל ס"פ נ [תשצד:] כתב: "ועל זה אמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פח.] 'בריך רחמנא דיהיב אוריין תליתאי ["תורה נביאים וכתובים" (רש"י שם)], על ידי תליתאי ["משה תליתאי לבטן, מרים אהרן ומשה" (רש"י שם)], לעם תליתאי ["כהנים לוים וישראלים" (רש"י שם)], בירח תליתאי [ניסן, אייר, סיון], ביום תליתאי ["לפרישה" (רש"י שם)]'. הברכה הזאת שנתן לישראל תורה שהיא נצחית, ולכך אמר 'בריך רחמנא דיהיב לן אוריין תליתאי'. כי מה שהתורה היא משולשת יורה כי התורה נצחית. וזה כי הדבר שיש לו הפסק, יש לו קצה. שכאשר הוא נפסד, הרי יש לו קצה. וכאשר יש כאן שלשה, הרי האמצעי שביניהם אין לו קצה כלל, ודבר שאין לו קצה אין לו הפסק. ומפני שהתורה נצחית, ואין לה קצה, ולכך היא משולשת, כי השלישי אין לו קצה, ואשר אין לו קצה אין לו הפסק כלל. אבל שנים, הרי כל אחד מהם יש לו קצה. ולכך על השלשה אמר [קהלת ד, יב] 'והחוט המשולש לא במהרה ינתק'. וכן כל שלשה הוא לחזקה, וכל זה בעבור כי השלישי אשר הוא בין השנים הוא באמצע, אשר האמצע אין לו קצה כמו זה, ולכך הוא חזק יותר [ראה למעלה הערות 11, 37]. ולפיכך נתנה התורה על ידי משה, שהוא שלישי, לעם משולש, בירח שלישי, ביום שלישי, כי השלישי אין לו קצה. וראוי שתנתן התורה, במה שהיא נצחית ואינה בעלת קצה, על ידי מי שהוא שלישי, ובזמן שהוא שלישי". ובנצח ישראל פכ"א [תנ.] כתב: "כי ב' הקצוות יש להם קץ וסוף, שלכך הם קצוות, שהוא לשון קצה וסוף. ולכך יש למלכות פרס ומלכות רביעית, שהם ימין ושמאל, קץ וסוף. והאמצעי, שהוא הישר, אין לו קצה, ואינו בעל תכלית". ובנתיב השלום פ"א [א, ריז:] כתב: "כי שם 'שלום' מורה על מעלת השלום, כי בשם 'שלום' השי"ן בתחלה, והשי"ן יש לה שלשה ראשים; אחד בקצה זה, ואחד בקצה השני, והשלישי מחבר בין שניהם, והוא עצם השלום. כי צריך שלישי שיהיה מכריע בין החלוקים, אשר האחד הוא לקצה האחד, והשני הוא לקצה השני, וצריך מכריע בין שניהם" [ראה להלן פנ"ח הערה 65]. ובאור חדש פ"ד [תתמה:] כתב: "בשלשה יש בו היושר, כי כל שלשה יש בו אמצע, שהאמצע הוא היושר, והשנים הם הקצוות". ובדרוש על התורה [כד:] כתב: "מה שנתנה [התורה] בחודש השלישי, וכל הנלוה לנתינתה היה במשולש, הוא להורות על היושר שבה, שכל מצותיה הבאים בה הם ישרים ואמתיים. כי כל שיש בו שלישי יש בו היושר, מצד שהשנים הם שתי קצוות, והשלישי שביניהם הוא היושר מבלי לנטות אל אחת הקצוות. ולכך נתנה גם כן לישראל עם תליתאי, אשר בזה יורגש כי ימצא גם בהם היושר, עד שלכך נקראו 'ישורון' [דברים לג, ה] על השם היושר. ובפרט יעקב שהיה שלישי לאבות נקרא 'ישורון' [ישעיה מד, ב], כי השלישי ראוי שימצא בו היושר ביותר... כי ישראל הם ישרים, שהרי נקראו לכך 'ישורון', והיושר אינו נוטה אל הקצה. לכך [במדבר כג, י] 'תמות נפשי מות ישרים', שאין להם המיתה שהיא הקצה והאחרית. ומיתתם איננה מיתה בשיש להם העולם הבא, בהכרח אשר לא ימצא שום קצה אל היושר". ובח"א למנחות מד. [ד, פ:] כתב: "כי ישראל נקראים חלק שלישי לאומות, וכדכתיב [זכריה יג, ח] 'והיה פי שנים בכל הארץ יכרתו והשלישית תשאר'... והשלישי הם ישראל. וזה מפני כי ישראל הם כנגד חלק האמצעי שיש לו היושר, והאומות הם כנגד הקצות היוצאים מן היושר, ולכך יכרתו, שהם נוטים אל הקצה... ואילו ישראל שהם המצוע והיושר, והוא החלק השלישי". ובח"א לב"מ פה. [מהדורת כשר, חלק ראשון, עמוד קמו] כתב: "ותדע כי כאשר הוא ובנו ובן בנו תלמידי חכמים, מורה זה על שהוא דבק באמתת השכל, אשר השכל אין לו הפסק כלל, והוא נצחי. ודבר זה תוכל להבין שהתורה בעצמה היא תלתאי". וראה להלן פנ"ז הערה 43.

<> לשונו בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכט.]: "ידוע כי המיתה היא קצה וסוף, ודבר שאין לו קצה אין לו מיתה". ובהקדמה שניה לדר"ח [סה:] כתב: "החיים הוא דבר שאין לו סוף וקצה, כי הקצה הוא המיתה". ובדר"ח פ"ב מי"ב [תשצב:] כתב: "יש לך לדעת כי המיתה מגעת אל האדם כאשר הוא סר מן האמצע... ונוטה אל אחד הקצוות, בזה מגיע אל האדם המיתה. ודבר זה מבואר, שכל מיתה הוא קצה, אבל השווי והמצוע הוא החיים". ובדר"ח פ"ג מי"ח [תסה:] כתב: "הנוטה לימין ואל השמאל הוא שנוטה אל הקצה, ויש לו נטיה במה אל המיתה, כי הקצה יש לו סוף וקץ, ולפיכך אין בזה חיי עולם הבא לגמרי". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפא:] כתב: "כל דבר שיש לו מדריגת האמצעי, ואינו נוטה אל הקצה, מתייחס אל החיים. כי הקצה יש לו סוף ותכלית, וזהו ענין המיתה, שהמיתה היא הסוף והתכלית". ובבאר הגולה באר הששי [שד:] כתב: "כל דבר שהוא קצה הוא הולך אל הקצה, אשר בקצה דבק ההעדר". ובח"א לכתובות קיא: [א, קסה.] כתב: "כל שהוא באמצע העולם מתיחס אליו החיים, והיוצא אל הקצה הוא המיתה. שהקצה הוא המיתה בעצמה". ובח"א לנדרים סד: [ב, כב:] כתב: "כי יחשב האדם שיש לו מציאות רק כאשר אינו נוטה לשום קצה, כי כאשר נוטה לקצה הוא בעל מיתה". ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רמט.] כתב: "ויש לך להבין מאוד כי נמסרו ד' מיתות לב"ד. כי המיתה הוא הקצה, והחיים הוא הנקודה האמצעית, ודבר זה בארנו פעמים הרבה. וכמו שהחיים יש להם האמצעי, כך המיתה יש לה הצדדין, שהם ארבעה, שכל אחד קצה אחד. וכנגד זה הם ארבע מיתות, שכל חוטא נדון בקצה שראוי לו" [ראה למעלה פי"ח הערה 28, פ"כ הערה 45, ופמ"ז הערה 599].

<> לשונו למעלה פ"ט [תצו.]: "כי שלשה יש בו ראש וסוף ואמצע. ואברהם שהוא ראשון, נגד ראש, לכך זכה אברהם שיהיה ראש ונשיא ואב המון. וכל אחד מן ג' אבות זכה לדבר מיוחד, למעלה מיוחדת. כי הראש מעלה בפני עצמו, והשני מעלה בפני עצמו, והג' מעלה בעצמו... השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני קצוות. ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, זה הפך לזה... ויעקב נגד אמצעי כמו שאמרנו למעלה. לכך מדת יעקב מדת אמת, כי האמת אין לו נטיה לא לימין ולא לשמאל, לכך יעקב הוא נגד האמצעי שאין לו ימין ושמאל, וכל זרע יעקב זרע אמת, שלא היה פסולת בזרעו, אבל אברהם ויצחק היה פסולת בזרעם". @**והנה בעוד**^ שכאן מבאר שיעקב הוא האב האמצעי, הרי בשני מקומות כתב שיצחק הוא האב האמצעי; בדר"ח פ"ה מ"ד [קכה:] כתב: "יצחק היה אמצע באבות". ובנצח ישראל פ"ה [שכב.] כתב: "כי אברהם שהיה ראשון באבות, ויעקב שהיה אחרון באבות... יצחק שהוא באמצע". ובתפארת ישראל פ"נ הערה 68 נשארה שאלה זו בצ"ע. אמנם לא קשה כלל, כי יצחק הוא אמצע מפאת שהוא אב שני מתוך שלשה אבות, אך יעקב הוא אמצעי מפאת שמדתו אמצעית וממוצעת בין חסד אברהם לדין יצחק. וכן נתבאר בדר"ח פ"ה הערה 473 [הובא למעלה פ"ט הערה 260].

<> לשון הזוה"ק [ח"א קמו.] "'ויעקב איש תם יושב אהלים' [בראשית כה, כז]... דאחיד לתרין סטרין, לאברהם וליצחק". ובשערי אורה השער השני כתב: "יעקב קו האמצעי בתווך... ובה נאחזות מידות אברהם ויצחק, אברהם לימין, ויצחק לשמאל, ויעקב קו האמצעי, וסימן 'ויעקב איש תם יושב אהלים'. וסוד 'איש תם', בסוד תיומת של לולב, שהוא סוד קו האמצעי של לולב, 'יושב אוהלים' הם שתי אוהלים, אוהל אברהם ואוהל יצחק, כי הם שני צדי הלולב". ושם בשער החמישי כתב: "קו האמצעי והוא עומד באמצע, זו היא מידת יעקב אבינו עליו השלום, ולפיכך נאמר בו 'ויעקב איש תם יושב אהלים'. כלומר, יעקב הוא סוד המידה האמצעית... שני האוהלים, שהם אוהל אברהם שהוא חסד ואוהל יצחק שהוא דין. וזהו סוד 'ויעקב איש תם יושב אהלים', כי מה צורך לומר 'יושב אוהלים', היה לו לומר 'יושב אוהל'. אלא מידת יעקב עומדת בין שני אוהלים, ומתיימת ומאחזת ימין ושמאל במידה האמצעית, עד שנמצאו אברהם ויצחק נאחזים ביעקב; אברהם ימין יעקב, יצחק שמאל יעקב. וזהו סוד 'הכתוב השלישי מכריע ביניהם', בין מידת 'אל' שהיא חסד, ובין מידת 'אלקים' שהיא דין". ולמעלה פכ"ז [תמג.] כתב: "כח אש... נמשך ממדת יצחק, שמדתו אש... אברהם מדתו המים והשלג... הדם הוא טבע ממוצע שיש בו חמימות אש וקצת לחות המים... וזהו נגד מדת יעקב אשר מדתו ממוצע בין אש ומים, כולל שניהם". ובתפארת ישראל פי"א [קעג.] כתב: "מפני כי יעקב היה השלישי לאבות נקרא יעקב [ישעיה מד, ב] 'ישורון', מלשון ישר, שהוא אמצעי בין אברהם ובין יצחק". ובגו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז [סג:] כתב: "והנה הוא דומה יעקב לבריח התיכון המבריח מן הקצה אל הקצה". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מא.] כתב: "מדת יעקב... נכלל משניהם, מן אברהם ויצחק". ובנצח ישראל פמ"ד [תשנב:] כתב: "מדריגת יעקב בין אברהם ובין יצחק, והוא פנימי נסתר". ובח"א לב"מ פד. [ג, לה.] כתב: "וידוע כי יעקב היה לו מדת האמצעי בין אברהם ובין יצחק". וראה למעלה פ"ט הערה 257, פכ"ז הערה 40, ולהלן פנ"ה הערה 88.

<> לשונו בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכט.]: "מפני שיעקב אין מתיחס לו קצה, כי הקצה הוא לשני גבולים שהם קצה, כי כאשר תניח ג' נקודות זו אצל זו אין לנקודה האמצעית קצה כלל, ומפני שיעקב הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק, והוא השלישי המכריע ביניהם, הוא כנגד הנקודה האמצעית שאין מתיחס לה קצה וגבול, ולפיכך יעקב אבינו לא מת. ודבר זה אמת וברור מאוד על פי החכמה... ועל פי סוד הזה נקרא יעקב 'ישורון' [ישעיה מד, ב] על שם היושר, כי כל דבר יושר אין לו קצה, שהקצה למי שנוטה מן היושר, אבל היושר אין לו קצה... כי אין לדבר הישר אחרית במה שאינו נוטה לקצה, והוא נשאר באמצעי שאין לו קצה". ובכמה מקומות הזכיר את דבריו בגור אריה פרשת ויחי. וכגון, בתפארת ישראל ס"פ נ [תשצה:] כתב: "לפיכך נתנה התורה על ידי משה, שהוא שלישי... כי השלישי אין לו קצה... וזה שאמרו במסכת תענית [ה:] 'יעקב אבינו לא מת', ודבר זה מפני שהוא היה השלישי באבות, והשלישי אינו בעל קצה, ולכך הוא בחיים, ולא קבל קצה. ודבר זה בארנו בחבור גור אריה בפרשת ויחי ובשארי מקומות". ובנצח ישראל פכ"א [תמט:] כתב: "ותבין ממה שבארנו לך אצל 'יעקב אבינו לא מת' בחבור גור אריה בפרשת ויחי... כי ב' הקצוות יש להם קץ וסוף, שלכך הם קצוות, שהוא לשון קצה וסוף... והאמצעי, שהוא הישר, אין לו קצה, ואינו בעל תכלית. וזהו מדת יעקב שנקרא 'ישורון' [ישעיה מד, ב], ולפיכך אינו בעל קצה. ומטעם זה אמרו יעקב אבינו לא מת... ויש לישראל מדת יעקב, כמו שאמר הכתוב [דברים לג, ה] 'ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד', הרי כי נקראו 'ישורון'". ובדרוש על התורה [כד:] כתב: "מה שנתנה [התורה] בחודש השלישי, וכל הנלוה לנתינתה היה במשולש, הוא להורות על היושר שבה, שכל מצותיה הבאים בה הם ישרים ואמתיים. כי כל שיש בו שלישי יש בו היושר, מצד שהשנים הם שתי קצוות, והשלישי שביניהם הוא היושר מבלי לנטות אל אחת הקצוות. ולכך נתנה גם כן לישראל עם תליתאי, אשר בזה יורגש כי ימצא גם בהם היושר, עד שלכך נקראו 'ישורון' על השם היושר. ובפרט יעקב שהיה שלישי לאבות נקרא 'ישורון', כי השלישי ראוי שימצא בו היושר ביותר... כי ישראל הם ישרים, שהרי נקראו לכך 'ישורון', והיושר אינו נוטה אל הקצה. לכך [במדבר כג, י] 'תמות נפשי מות ישרים', שאין להם המיתה שהיא הקצה והאחרית. ומיתתם איננה מיתה בשיש להם העולם הבא, בהכרח אשר לא ימצא שום קצה אל היושר. והוא מה שאמרו חכמים ז"ל 'יעקב אבינו לא מת', כי יעקב היה השלישי באבות". וכן כתב בנתיב השלום פ"א [א, רטז:]. ובדרשת שבת תשובה [עט:] כתב: "כי השווי והיושר הוא הנצחי, שהשווי אין לו קצה כלל, שכל אשר לו קצה יש לו סוף הוא הקצה. והוא יתעלה יש בו היושר בעצמו, ולכך הוא נצחי. ודבר זה ביארנו והארכנו בספר גור אריה בפרשת ויחי אצל 'יעקב אבינו לא מת', כי יעקב נקרא 'ישורון', שאליו היושר, ולכך לא מת, עיין בספר גור אריה".

<> פירוש - החרטומים כיוונו לקחת את כח החיות של ישראל לטובת פרעה המצורע, וזהו שפרעה ירחץ בדמיהם של שלש מאות ילדי ישראל.

<> דע שכל דבריו מכאן ועד סוף הדיבור הם כמעט אות באות המשך לשון השמו"ר [א, לד] שהביא למעלה [לאחר ציון 255]. והמדרש מבאר שהזעקה והאנחה הן על הריגת הילדים, לכך לשונות אלו הן מלשון קינה ואבילות, ולא לשונות של תפילה, וכמו שדורש והולך.

<> "וקינה שייך במתים" [לשון המהרז"ו שם].

<> לשון הרד"ק [שם]: "זעק והילל בן אדם - כי היא היתה בעמי, החרב הזאת תהיה בעמי, לכן זעק והילל בן אדם".

<> במדרש שלפנינו [שמו"ר א, לד] איתא "'ותעל שועתם אל האלקים', אינו אומר 'צעקתם', אלא 'שועתם', כמה דתימא 'ונפש חללים תשוע'".

<> כאמור כל זה הוא לשון המדרש [שמו"ר א, לד], והגהה זו נעשתה על פי מה שאיתא במדרש שם. וראה בסמוך הערה 295.

<> בכת"י [שמו] הוסיף כאן: "בארו כי הלשונות אשר נאמרו כולם מורים על חללים שהיו שוחטים את בניהם. אלא שאצל הצועק כתב לשון זעקה, מפני שהוא שייך על אדם הבוכה ומילל על החלל, מפני שהוא לשון קינה, כדכתיב [יחזקאל כא, יז] 'זעק והילל אדם'. ואצל הדבר בעצמו כתיב לשון שועה, מפני שהלשון הזה מורה על צער הדבר, וכאשר הביא ראיה מן המקרא [איוב כד, יב] 'ונפש חלל[ים] תשוע'. ואצל השם יתברך אמר נאקה, מפני שזה הלשון שייך הצועק על החלל אל ה', כי הלשון מורה על אכזריות הנעשה בו, שזה נשמע אצל השם יתברך, ולרחם עליו. לפיכך נכתב בכל אחד לשון הראוי. וזה מחזיק הפירוש אשר אמרנו [למעלה לאחר ציון 231, וראה למעלה הערה 247], כי אלו ג' דברים 'ויזעקו' 'ותעל שועתם', 'וישמע אלקים את נאקתם', נאמר על הזועק, ועל הדבר שהוא זועק עליו, ועל השם יתברך המקבל התפילה, כמו שנתבאר למעלה".

<> קושית הרא"ם [שמות ב, כג]: "אבל לא ידעתי איך יתיישב המדרש הזה על 'ויאנחו בני ישראל מן העבודה', דלפי המדרש הזה 'ויאנחו בני ישראל' סתמא מיבעי ליה, שאז היינו מפרשים שנאנחו מחמת הגזרה הרעה של שחיטת הבנים, לא מן העבודה". והגו"א שם אות כט [מג.] הביא קושיא זו בשם הרא"ם.

<> כמבואר למעלה הערה 292.

<> לשונו בגו"א שמות פ"ב אות כט [מג.]: "ונראה דאין קשיא, כי מה שכתוב 'ויאנחו בני ישראל מן העבודה', אין 'ויאנחו' קאי שהיו נאנחים על העבודה, אבל פירושו כמו 'ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה' בסיפא דקרא, שפירושו שהקב"ה היה שומע צעקתם שהיו צועקים מן העבודה בעת שהיו עובדים. וכך פירושו 'ויאנחו' על הגזירה הזאת שהיה שוחט את הילדים שלהם, וזאת האנחה היתה מן העבודה, כלומר שהיה מצטרף אל זה קושי העבודה, עד שהיו שתי סבות יחד; קושי הגזירה, רוצה לומר שחיטת הילדים, ועל זה היו נאנחים, ו'מן העבודה' היה זה גם כן. ולפיכך כתיב בסיפא דקרא 'ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה', ולא כתיב 'ותעל שועת העבודה', אלא רוצה לומר כי שועתם שהיא על שחיטת בניהם עלתה לפני הקב"ה 'מן העבודה'".

<> בא לבאר את הצורך בשתי הסבות (א) קושי הגזירה [שחיטת הילדים]. (ב) קושי העבודה.

<> ולא מקושי העבודה.

<> לשונו בגו"א שמות פ"ב אות כט [מג.]: "ומה שחיבר הכתוב שתי סבות יחד, העבודה והאנחה, מפני ששתיהן היו סבות אל שיגאלו. וזה כי הגזירה על הבנים לשחוט היא קרובה לכנוס לפני הקב"ה, אכזריות הזה להרוג את בניהם לשפוך דמים. ו'מן העבודה', שראה הקב"ה את עבודתם לגאול אותם. אבל הגזירה הזאת לשחיטת בניהם אין זה סבה להיות נגאלים, רק שיהיו ניצולים מן המיתה. אבל העבודה שהיו עובדים בהם, הסבה שיהיה נגאלים מעבודתם, דכל זמן שהם תחת רשותם הרי הם עבדים להם כמו כל עם שהוא תחת המלך, ואם כן על ידי שניהם ביחד באה להם הגאולה" [ראה למעלה פל"ה הערה 42]. אך למעלה פנ"א [לאחר ציון 88] כתב: "כי מצד שהיו משועבדים במצרים והיו בעבדות גדול ראוי שיהיו נגאלים", וזה לכאורה לא כדבריו כאן שקושי העבודה לכשעצמו אינו סבה לגאולה. וכן הוקשה גם למעלה פנ"א הערה 89. ואפשר ליישב, שאכן קושי העבודה לכשעצמו מביא את הגאולה, אך החסרון שבזה הוא שאין זה מספיק לעורר רחמים בכדי להכנס לפני הקב"ה, וכמו שכתב כאן "לא היה גורם &**שנכנס**^ צעקתם לפני האלקים, כי שועת חלל קרוב &**לכנוס**^ לפני האלקים יותר מן העבודה", אך מהרגע שקושי העבודה נכנס לפני הקב"ה [מחמת שועת חלל], שוב קושי העבודה מצד עצמו יש בו בכדי להחיש להם את הגאולה. ודייק בלשונו כאן ובגו"א ותראה שלכוונה זו מטין דבריו.

<> סברה זו [שמדת הרחמנות מחייבת סילוק הצרה, אך לא מעבר לכך], כתב למעלה פל"ה [תרלא.] לגבי הצורך בדם מילה ודם פסח כדי להגאל [רש"י שמות יב, ו], וז"ל: "כי דם מילה לרחם עליהם, כי במילה נאמר [תהלים מד, כג] 'כי עליך הורגנו כל היום' [גיטין נז:], ולפיכך בדם מילה היה מרחם עליהם. ואין הרחמנות גורם רק שלא יהיו בשעבוד ובצרה, אבל אינו מביא גאולה. ובדם פסח, שהיו עובדין בו אל השם יתברך, היו לחלק השם יתברך, וראוי שיהיו נגאלים, עד שלא יהיו תחת רשות מצרים. וזהו שתרגם יונתן [יחזקאל טז, ו] 'בדמיך חיי', 'בדם מילה אחוס עלך ובדם פסח אפרוק יתך'. ולפיכך נתן להם ב' מצות אלו, כדי שירחם עליהם השם יתברך, ויגאל אותם". וכן כתב קודם לכן למעלה פכ"ה [שצה.], ששם אקיק מציל את ישראל מהצרה, ואילו שם הויה גאל את ישראל ממצרים. וראה להלן פנ"ט הערה 27, ופ"ס הערה 233.

<> מצוי הוא שכך מסיים דבריו. וכגון, למעלה פכ"ג [שלו.] כתב: "והבן הדברים הגדולים האלו, ואין ספק בפירוש זה כאשר תבין דברי חכמה. ומי שלא ידע בדברי חכמים מסתפק בפירוש זה, אבל למבין אין ספק בפירוש זה, וברור הוא מאוד". ולמעלה פמ"א [קסא.] כתב: "אין ספק באמתת אלו הדברים למי שיבין דברי אמת". ובגו"א דברים פ"ד סוף אות כא [צז:] כתב: "וזה הפירוש הוא ברור מאד, לא ימאן רק מי שלא נתן לו השם לב לדעת". ובתפארת ישראל פ"ט [קמא:] כתב: "ודבר זה ברור בלי ספק לכל אדם בעל דעת". ובבאר הגולה באר הראשון [מ.] כתב: "דברים אלו ברורים הם, לא יסכל בזה רק מי שלא יתן הודאה אל דברי אמת ויושר". ושם בבאר השביעי [שפג:] כתב: "ועתה יתבארו לך דברי חכמים, אשר כל איש שאין נוטה נפשו אל הנצוח ויודה על דברי אמת, יודה בהם". וראה למעלה פכ"ג הערה 151, פכ"ה הערה 109, פל"ט הערה 70, פמ"א הערה 112, פמ"ה הערה 151, ולהלן פנ"ח הערה 54.

<> לשון ההגדה: "'וישמע ה' את קולנו' [דברים כו, ז], כמו שנאמר [שמות ב, כד] 'וישמע אלקים את נאקתם ויזכור אלקים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב'".

<> פירוש - מה הצורך להביא את הפסוק מפרשת שמות "וישמע את נאקתם", דמה הוא מוסיף על הנאמר בפרשת כי תבוא "וישמע ה' את קולנו". וכן העירו עוד מפרשי ההגדה [ארחות חיים, שבלי הלקט, ריטב"א, אברבנאל, ועוד].

<> "אלא בזכות האבות" [הוספה בכת"י (שמז)]. וכן כתב האברבנאל [עמוד קעח], וז"ל: "והביאור... בפסוק 'וישמע ה' את קולנו', שלא לבד היתה סיבת גאולתם בעבור ששמע ה' את קולם וצעקתם, כי אם שנתחברה לזה סיבה שנית, והיא שזכר את הברית אשר כרת את האבות, ויתחברו אם כן בגאולה תשובת העם וצעקתם אל ה', וברית האבות. ולזה הביא לביאור 'וישמע ה' את קולנו' מה שנאמר שם בסיפור המאורע 'וישמע אלקים את נאקתם ויזכור אלקים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב', כי תשובתם מבלי הברית לא היתה מספקת לגאולה". וכן כתבו עוד מפרשי ההגדה [ארחות חיים, ריטב"א, רשב"ץ, ועוד].

<> ושם המיוחד מורה על רחמים, ושם "אלקים" מורה על דין [ב"ר לג, ג].

<> שמעתי לבאר ששם הויה הוא תפארת [כמבואר למעלה פכ"ה הערה 60], וזו מדת יעקב [זוה"ק ח"א קנז:, והובא למעלה הערה 189]. וכן שם הויה הוא רחמים [ב"ר לג, ג], ומדת יעקב היא רחמים [להלן הערה 308, ולמעלה פכ"א הערה 65]. וראה הערה הבאה.

<> נראה שכוונתו לדברי המדרש [שמו"ר כא, א] "שתי ירושות הנחיל יצחק לשני בניו; הנחיל ליעקב הקול, וכן הוא אומר [בראשית כז, כב] 'הקול קול יעקב'. והנחיל לעשו הידים, שנאמר [שם] 'והידים ידי עשו'. ועשו היה מתגאה בירושתו, שנאמר [במדבר כ, יח] 'ויאמר אליו אדום לא תעבור בי פן בחרב וגו'', ויעקב מתגאה בירושתו, שנאמר [דברים כו, ז] 'ונצעק אל ה' אלקי אבותינו'". הרי הפסוק "ונצעק אל ה' אלקי אבותינו" מוסב במיוחד ובמסוים על קול יעקב [משנת מהר"ל אות רכט].

<> אודות שתפילת ישראל מתייחסת במיוחד אל יעקב, הנה אמרו חכמים [גיטין נז:] "'הקול קול יעקב', אין לך תפלה שמועלת שאין בה מזרעו של יעקב". ובח"א שם [ב, קיז:] כתב לבאר: "זה סוד נפלא, כי התפילה היא רחמים, וזהו מדת יעקב, שמדתו הרחמים, ודי בזה למבינים". ובח"א לע"ז ד. [ד, כז:] כתב: "דבר זה יש לך להבין מאוד, כי ישראל משוועין להקב"ה, ובשביל זה אין בטול לישראל, כאשר הם תולים בו, שנתלה העלול בעלתו. ואין דומים לזה האומות... כי ישראל נקראים 'בנים' [דברים יד, א]... כי מה שישראל קוראים אל ה' והוא שומע קולם, דבר זה מורה כי הם העלול הראשון בעצם מן השם יתברך... ומצד הזה אי אפשר שיהיה בטול לישראל. כי יש אל העלה יתברך עלול, והשועה הוא חבור העלול עם העלה, וכמו שנרמז בכתוב הזה 'הקול קול יעקב', שאין תפלה נשמעת אלא שיש בו מקול יעקב. שדבר זה מורה כי הם עלולים בראשונה ובעצם מן השם יתברך". ועוד אמרו חכמים [ב"ב קכג.] שיעקב זכה לקנות הבכורה מעשו בתפלתו. ובח"א [ג, קכה.] שם כתב: "מה שהוצרך יעקב לתפילה, שאם לא היתה התפילה לא היה מגיע אל מדריגת הבכורה, ומצד התפילה הגיע יעקב אל המדריגה העליונה, ועשו נתרחק... ויש להבין איך על ידי התפילה נעשה יעקב בכור, כי אף על גב כי עשו הוא ראשון ובכור מצד שנולד קודם, אבל יעקב ראשון מצד מה שהאדם נברא מן השם יתברך, [ו]היה יעקב כראשון מפני שהוא קרוב אל השם יתברך. ולכך אמר [בראשית מח, כב] 'אשר לקחתי בחרבי ובקשתי', הוא התפילה. כי התפילה, בזה הוא קרוב אל השם יתברך, כדכתיב [דברים ד, ז] 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו וגומר'. ויעקב היה מוכן לזה מכל, שנאמר 'הקול קול יעקב', ולכך בתפילתו שעל ידו הוא קרוב אל השם יתברך, בפרט לקח הבכורה מעשו, והבן זה" [הובא למעלה פכ"ט הערה 23. וראה להלן פנ"ו הערה 124].

<> לשונו בנתיב התשובה פ"ה [צב.] "הצעקה הוא למדת הדין... שבוכה ומילל... ודבר זה משנה את הגזירה... והצעקה מבטל הדין". ובח"א לר"ה טז: [א, קז:] כתב: "צעקה נגד מדת הדין... ונקט 'צעקה'... מפני שהצעקה היא למדת הדין דוקא, שהוא צועק ממרירות ומשברון לבו". ובח"א לגיטין ז. [ב, קצה.] כתב: "מי שיש לו צעקת לגימא בשביל חמס שנעשה לו, הקב"ה שמדתו דין ומשפט, עושה לו דין". ועל כך נאמר [שמות כב, כא-כג] "כל אלמנה ויתום לא תענון אם ענה תענה אותו כי אם צעוק יצעק אלי שמוע אשמע צעקתו וחרה אפי והרגתי אתכם בחרב וגו'". הרי שהצעקה של הנעשק מעוררת את מידת הדין. ולמעלה פכ"א [רנט.] כתב: "אמר שגם הדין היה נותן כך [לגאול את ישראל ממצרים], ונגד זה אמר [שמות ב, כה] 'וירא אלקים', שראה במדת הדין מה שעשה להם פרעה עול וחמס... כי הרואה נותן עיניו בדבר מצד הדין, ונענשו המצרים שנתן ה' עיניו בם לרעה, ולא לטובה". וראה למעלה הערה 292.

<> שביאר שם את הפסוקים שהוזכרו כאן בהגדה [שמות ב, כג-כה]. וחלק מדבריו הובאו בהערות למעלה [226, 242].

<> "שהפרישום מנשותיהם" [לשון אבודרהם], "שפירשו האנשים מן הנשים, שזהו דרך ארץ, כמה דאת אמר [בראשית יט, לא] 'ואיש אין בארץ לבא עלינו כדרך כל הארץ'" [פירוש ההגדה המיוחס לרש"י].

<> לשון ההגדה: "'וירא את ענינו' [דברים כו, ז], זו פרישות דרך ארץ, כמו שנאמר [שמות ב, כה] 'וירא אלקים את בני ישראל וידע אלקים'. 'ואת עמלנו' [דברים שם], אלו הבנים, כמו שנאמר [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו וכל הבת תחיון'. 'ואת לחצנו' [דברים שם], זו הדחק, כמו שנאמר [שמות ג, ט] 'וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לוחצים אותם'".

<> כמו שכתב הראב"ע [דברים כו, ז] "עמלנו - בבנין". והרד"ק בספר השרשים, שורש עמל, כתב: "'אשר לא עמלת בו' [יונה ד, י]... 'שוא עמלו בוניו בו' [תהלים קכז, א]... 'ואת עמלנו ואת לחצנו'... ענין הכל יגיעה וטורח". וראה בסמוך הערה 323.

<> כן הקשה האברבנאל [שערים סא-סה].

<> אבל לא מציאות של רע. וראה להלן ציונים 329, 334.

<> שהוא לשון עינוי וצער, וכמו שתרגם יונתן [שמות א, יא] "למצערא יתהון בשעבודהון". והכתב והקבלה [שם] כתב: "למען ענות אותם בעוצם המשא שהיו מעמיסים עליהם". אך החזקוני [שם] השוה זאת ל"ענינו" הנאמר כאן, וכלשונו: "למען ענותו בסבלותם - לשון מעוט תשמיש, כמו [בראשית לא, נ] 'אם תענה את בנותי', כלומר שימעטו לשמש מטתם בשביל סבלותם... וכן אמרו רבותינו 'את ענינו' זו פרישות דרך ארץ". ומעין כן כתב הבעל הטורים [שם], וז"ל: "ענותו - ב' במסורה. הכא 'למען ענותו בסבלותם'. ואידך גבי אמנון ותמר [ש"ב יג, לב] 'מיום ענותו את תמר אחותו'. לומר לך מה התם לענין תשמיש, אף הכא היו מענים אותם כדי למעטן מתשמיש, לבטלם מפריה ורביה".

<> כן פירש הראב"ע [דברים כו, ז] "ענינו - בחסרון עושר". ולפי זה מה שנאמר בפסוק הקודם [שם פסוק ו] "וירעו אותנו המצרים ויענונו וגו'" שונה מהנאמר בפסוק שלאחריו "וירא את ענינו", כי "ויענונו" הוא מלשון עינוי וצער ["ויענונו - במלאכות שאין בהם הנאה לבעלים, כי אם לענות את העושים" (לשון ההעמק דבר שם)], ואילו "ענינו" הוא מלשון עניות וחסרון. וראה למעלה הערות 214, 221.

<> על פי הפסוק [תהלים עג, טז] "עמל הוא בעיני".

<> "כאשר זרקו הבנים ליאור היה זה עמל בעיניהם, וזה נקרא 'עמל', שכל דבר שהוא קשה על האדם ואינו נח בו, נקרא זה 'עמל'" [לשונו בהמשך].

<> "דוחקנא" [אונקלוס שם]. והראב"ע [שם] כתב: "לחצנו - כטעם [שמות ה, יג] 'אצים לאמר כלו מעשיכם'". ורש"י [שמות שם] כתב: "אצים - דוחקים". וזהו שאומרים כאן "'ואת לחצינו' זו הדחק". אך יש להעיר מהפסוק [שופטים ב, יח] "כי ינחם ה' מנאקתם מפני לוחציהם ודוחקיהם", ומכך משמע ש"לחץ" לחוד ו"דוחק" לחוד.

<> אין זה בספרי שם, אלא נמצא רק כאן בהגש"פ.

<> מקורו בילקו"ש [ח"א רמז קסג], שאמרו שם "'ובכל עבודה בשדה'. וכי בשדה היו עובדין ולא בעיר, אלא שגזרו עליהן אנשים ילינו בשדה והנשים בעיר, כדי למעטן בפריה ורביה" [משנת מהר"ל אות רלו].

<> בכת"י [שמז] כתב משפט זה כך: "'ואת עמלנו', אי אפשר לפרש על המלאכה, כי המלאכה בודאי לא היה אלא שעבוד קשה, שהוא יותר מעמל". ופירושו, ש"עמל" פירושו "יגיעה וטורח" [לשון הרד"ק בספר השרשים שורש עמל, והובא למעלה הערה 313], ושעבוד קשה הוא בודאי יותר מעיק על האדם מאשר "יגיעה וטורח".

<> כמו שנאמר [במדבר כג, כא] "לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל וגו'", ופירש רש"י [שם] "עמל - לשון עבירה, כמו [תהלים ז, טו] 'הרה עמל', [שם י, יד] 'כי אתה עמל וכעס תביט', לפי שהעבירה היא עמל לפני המקום". ורש"י [קהלת ד, ד] כתב: "וראיתי אני את כל עמל - הן העבירות, שהן עמל בעיני הקב"ה". ובגו"א במדבר פי"א אות טז [קסו.] כתב: "אף על גב שאין טרחה לפניו [יתברך], רק עמל הרשעים הוא לו לטורח".

<> פירוש - לידת בנים וגידולם נקרא "עמל". וכן פירש הריטב"א "'ואת עמלנו' אלו הבנים. שהם עמל האדם, כי כמה אדם יגע לגדלם וללמדם דרך ארץ ותורה". והשבלי הלקט כתב: "הבנים קרי 'עמל', לפי שאדם עמל בהן בגידולן". והאבודרהם כתב: "אלו הבנים, שהם גדלים מעמל האדם ויגיעת ידיו". וכן כתב הארחות חיים. והרשב"א [בפירושו להגדה (עמוד נב)] כתב: "'ואת עמלינו' אלו הבנים. ידוע כל טורח שיטרח האדם עצמו ומיגע אותו והוא עמל ויגע, הוא כדי להביא מזון ותקון לבניו, כי הם יוצאי חלציו, ולהם ייגע עצמו ומחסר את נפשו מטובה כדי להספיקם. ולפיכך אמר 'ואת עמלינו', כי אין עמל וטורח יותר מהבנים".

<> פירוש - אע"פ שבניו של אדם נקראים "מעשה ידיו", וכמו שנאמר [קהלת ה, ה] "למה יקצוף האלקים על קולך וחיבל את מעשה ידיך", ודרשו חכמים [שבת לב:] "איזה הן מעשה ידיו של אדם, הוי אומר בניו ובנותיו של אדם". ובח"א לב"ק נ. [ג, ט.] כתב: "מעשה האדם וזרעו הם שוים, כי גם בניו יקראו מעשה ידיו, כדכתיב 'למה יקצוף ה' על קולך וחבל מעשה ידיך', והם הבנים" [הובא למעלה פמ"ז הערה 25. וכן כתב בדרשת שבת הגדול (רא.)]. מ"מ אין הם נקראים בשם הגנאי של "עמל", שהוא דבר שקשה בעיני האדם, וכמו שמבאר והולך.

<> אע"פ שבפסוק זה לא הוזכרה תיבת "עמל", מ"מ נזכרה בו תיבת "טורח", ולפי המהר"ל "עמל" ו"טורח" הם שמות נרדפים, וכמו שכתב כאן כמה פעמים. וכן הרבה פעמים בספריו הזכיר עמל וטורח בחדא מחתא [כגון, גו"א ויקרא פכ"ו אות ב (רמח.), גו"א מדבר פי"א אות טז (קסו.), דר"ח פ"ב מי"ד (תשעז.), ועוד]. והמשך הפסוק הוא "נלאיתי נשוא", ופירש המלבי"ם [שם] "לטורח נלאיתי - מושג הטרחא הוא בהנשוא, ומתאחד עם סבל ומשא ודומיהם... שכולל כל דבר שיקוץ בו האדם, יהיה משא או הליכה או דבור. ומושג הלאות הוא בהנושא ומתאחד עם פעל יגע, עיף, עמל".

<> אמרו חכמים [סוטה יב.] "עמרם גדול הדור היה, כיון שגזר פרעה הרשע [שמות א, כא] 'כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו', אמר לשוא אנו עמלין, עמד וגירש את אשתו", והמהרש"א [שם] כתב: "לשוא אנו עמלים כו'. כענין שאמרו 'ואת עמלנו' אלו הבנים גו', וקל להבין" [משנת מהר"ל אות רלט].

<> בכת"י [שמז] כתב משפט זה כך: "הראשון אינו קשה כל כך, שהוא חסרון דבר". וראה למעלה ציון 315, ובסמוך ציון 334.

<> יש להבין כיצד "'ואת לחצנו' זה הדחק" מורה על "שהוא רוצה לדחות את מציאותו ולאבדו". וגם מפרשי ההגדה לא ביארו כן. וכגון, בפירוש הקדמון כתב: "שמכים ודוחקים אותן לעבודה". והאבודרהם כתב: "'ואת לחצנו' זה הדחק, פירוש תוכן הלבנים". וכן כתב השבלי הלקט. וגם הפסוק שבעל ההגדה מביא לכאן [שמות ג, ט] "וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לוחצים אותם" לא נתפרש על ידי מפרשי המקרא כרצון לאבד את ישראל. וכגון, המלבי"ם [שם] כתב: "אבל המצריים לחצו אותם לשבת בדוחק בארץ גושן, שהיה צר לפניהם לפי מה שרבו ופרו". ואולי אפשר ליישב על פי דבריו בסמוך, שכתב: "לחיצות נפש לעקור את נפשם ממקום מדרגת הנפש". ולמעלה פנ"ב [לאחר ציון 76] כתב: "הגנות אשר דבק בנפש גורם אבדון, כי הנפש אשר תצא מן אשר ראוי לנפש, בסוף תלך הנפש לאבדון... שהוא מביא העדר גמור". ובנצח ישראל פ"ה [קה:] כתב: "הנפש בקלות מקבל קלקול, כי החשוב אינו יכול לסבול [שום קלקול], ודבר מועט מפסידו" [ראה למעלה פנ"ב הערה 77]. וגאון מובהק אחד כתב לי בזה"ל: "כלומר כאשר האדם חלילה בצרה גדולה, ונפשו מוטרדת בכל רגע מהצרות המתחדשות, שכלו אינו פועל, הוא המום ומחשבותיו מבולבלות, וזהו שפגעו המצרים 'במדרגת הנפש'".

<> בכת"י [שמז] הוסיף כאן: "כי השלים עד המדריגה הרמה ונשאה".

<> להבת הקודש של דברים אלו ניכרת לכל, ואין לנו עסק בנסתרות. וגאון מובהק אחד כתב לי לבאר דברי קודש אלו בזה"ל: "שלוש מדריגות יש כאן מהקל אל החמור;  'כי התחיל במדריגה התחתונה' [לשון מהר"ל]. כאשר יש 'פרישות דרך ארץ' הפרידו בין יסוד למלכות, שהזכר אינו משפיע בנקבה. ולכן זו סבל מועט [לעומת עמלנו ולחצנו], כי הנקבה עומדת במדריגתה, אך בלי השפעת הטובה, שלא קבלה זיווג עם בעלה, ומדובר בפגיעה בספירת מלכות. דרגא אמצעית היא 'עמלנו', שרואים שילדיהם שכבר נולדו, נזרקים לאיבוד ליאור ונהרגים. ודאי זהו צער יותר מאשר מניעת ילודת ילדים, שלא הגיעו ילדים כלל לעולם. 'עמל' הוא כאשר אדם עמל לשוא, וזה צער יותר הנוגע לגוף היסוד ["ענינו" הוא פגיעה במלכות, ו"עמלנו" הוא פגיעה ביסוד, הגבוה ממנו, שהיסוד הושחת כאשר אין המשך ואין ילדים]. הדרגא הגבוהה ביותר, פגיעה בנפש, וכלשונו 'ואחר כך לחיצת נפש לעקור את נפשם ממקום מדריגת הנפש, והבן את זה'" [כמבואר למעלה הערה 330]. ובח"א לנדה לא. [ד, קסב.] התייחס לדבריו כאן, וז"ל: "רז"ל [נדה לא.] פירשו כי בלעם קרא זרע ישראל 'רובע'... ולכך אמר [במדבר כג, י] 'ומספר את רובע ישראל', הוא התחלת המשך זרע שלהם, שהתחלה זאת היא עם השם יתברך, מיד כאשר הוא רובע אשתו. וזה שכתב 'ומספר את רובע ישראל', רצה לומר שהתחלה זאת עצמה, שהיא תחלת רביעה, היא עם השם יתברך, למעלת הזרע אשר הוא נמשך מן המוח. כי הזרע יש לו כח פנימי מאוד, ובפרט זרע הקודש, אשר הוא קדוש וטהור. &**ודבר זה בארנו בחבור גבורות ה' אצל 'וירא את ענינו ואת עמלינו ואת לחצינו'**^". והגאון הנ"ל כתב לבאר רמז זה בח"א בזה"ל: "המהר"ל קובע שמדובר בזרע קודש וטהור. וזה רק בישראל, כי רק ישראל ערוכים ומסודרים מול ספירות מעלה. כלומר לגוים אין שום השפעה על הספירות, כמו שכתב בנפש החיים [שער ראשון תחילת פרק ד]. לכך מעלת זרע ישראל מחייבת את ההפסד העצום של פרישת דרך ארץ, הן בין בני אדם, והן בספירות מעלה. מה שאין אצל הגוים, אפילו אם ינהגו פרישות בין זכר לנקבה, אין לזה שום השפעה בעולם".

<> פירוש - בהגדה אנו אומרים "'וירא את ענינו', זו פרישות דרך ארץ, כמו שנאמר 'וירא אלקים את בני ישראל וידע אלקים'". ומפרשי ההגדה התקשו כיצד מוכח מהפסוק "וירא אלקים וגו' וידע אלקים" שמדובר בפרישות דרך ארץ, שלכאורה אין בפסוק זה כל משמעות לכך. וכגון, האברבנאל [שער סב] כתב: "איך הוכיחו פרישות דרך ארץ מפסוק 'וירא אלקים את בני ישראל וידע אלקים', כי הנה בכתוב ההוא לא נזכר פרישות דרך ארץ". וכן עמדו על קושי זה הרשב"ץ, הראב"ן, ר"י בן יקר, הריטב"א, ועוד.

<> פירוש - זהו העדר הטוב, ולא עשיית הרע, וכפי שביאר למעלה ציונים 315, 329.

<> בכת"י [שמח] כתב משפט זה כך: "שייך בזה 'וירא את בני ישראל' מה שהיה חסר לבני ישראל, כי פרישת דרך ארץ אינו רק חסרון דבר, ושייך שפיר 'וירא את בני ישראל' מה שהיה חסר להם, וזה נכון".

<> פירוש - אם הפסוק היה מדבר על עשיית רע, היה מקום לתמוה מדוע נאמר "וירא אלקים את בני ישראל", ולא "וירא אלקים את הרע", וכמו שנתבאר. אך כאשר הפסוק אינו מדבר על הרע, אלא על העדר טוב, שוב אין מקום לומר "וירא אלקים את העדר הטוב", כי לא תפול לשון ראיה על העדר. אך ניתן לומר על כך "וירא אלקים את בני ישראל", שראה אותם ללא הטוב המתבקש. דוגמה לדבר; כאשר יש בגד מחוסר כפתורים, אי אפשר לומר שהאדם ראה את העדר הכפתורים, אך אפשר לומר שהאדם ראה את הבגד ללא הכפתורים המתבקשים [ראה למעלה פ"ה הערה 101]. לכך ניתן לומר שישראל נראו לפני הקב"ה מעורטלים מהטוב המתבקש, כי זהו חסרון הנוגע לעצמם ["מה שהם חסרים בעצמם" (לשונו כאן)]. @**ולפי זה**^ הלימוד הוא מרישא דקרא ["וירא אלקים את בני ישראל"], ולא מסיפא דקרא ["וידע אלקים"]. אמנם הרבה ממפרשי ההגדה ביארו שהלימוד הוא מסיפא דקרא ["וידע אלקים"], על פי הפסוק [בראשית ד, א] "והאדם ידע את חוה אשתו וגו'" [ראב"ן, ארחות חיים, כל בו, הריטב"א, ועוד]. וכן בכת"י [שמז] כתב כן, וז"ל: "והביא ראיה לפרישות דרך ארץ מן 'וידע אלקים', שפירושו כמו 'וידע האדם את חוה אשתו', ופירושו הידיעה שהיא פרישות דרך ארץ".

גבורות ה', פרק נד עמוד PAGE מט

PAGE קצט

PAGE מט GH57