#**"ביד חזקה"**= (דברים כו, ח), זו הדבר. "ובזרוע נטויה" (שם), זו החרב. "ובמורא גדול" (שם), זו גלוי שכינה. "ובאותות" (שם), זו המטה וכו'. "ובמופתים" (שם), זו הדם וכו'". הנה במאמר הזה יש לתמוה מאוד עליו, איך חיבר הכתוב הדברים האלו יחד, הדבר והחרב וגלוי שכינה והמטה והדם. ועוד, למה מזכיר הדבר מכל שאר המכות, וכן מכת הדם. וכן מה שאמר "ובזרוע נטויה" זו החרב, מה הוא חרב שהיה במכות מצרים; אם הוא מכת בכורות, קשיא למה זכר את המכה הזאת אחר מכת הדבר, ולפני מכת הדם. וכן מה שאמר "ובאותות" זה המטה, אף על גב שהמטה היה עושה בו האותות, למה יחשב לדבר בפני עצמו, שהמטה לא היה עושה דבר, כי אם שהיה מביא המכה שבאה עליהם. ואם זכר דבר שגרם המכה, דהיינו המטה\*, לא היה צריך להזכיר המכה.

#**דע כי**= המאמר הזה ענין גדול מאוד מאוד בחכמה, שדרשו את הכתוב הזה "ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול ובאותות ובמופתים" על הדברים החמשה. וזה שספר הכתוב מיני מכות שבאו עליהם; ויש מכה שבאה בלא פעולה במקבל, רק שהשם יתברך מסלק עצמו מן הנמצא, וזהו הנמצא נעדר. ואין כאן פעולה במקבל, רק סלוק מן הנמצא. ומפני כי הדֶּבֶר הוא העדר הנמצא, כי המיתה הוא העדר בלבד, ולפיכך אין המכה הזאת נאמר עליה שהיה פועל בהם המכה, רק כי כל הנמצאים קיומם בו יתברך, וכאשר הוא מסתיר פניו מהם אז יקבלו העדר, והם אינם נמצאים, ואין ההעדר מפעולת\* פועל השם יתברך במקבל. ולפיכך הדֶּבֶר הוא בא מחמת סלוק העלה מן הנמצאים, ובזה הם נעדרים ונפסדים לשעה אחת, כמו כל העדר שאינו מפעולות פועל. ובמכת הדֶּבֶר אין ראוי לומר שהיה פועל בהם הדבר, אבל נעשה מבלי פעל בהם. והוא כמו שאמרנו, שהוא יתברך מסלק ומסתיר פניו, יבהלון והם נפסדים, וזה לא נקרא פעולה באחר.

#**ויש מכה**= שהיא הפך זה, והוא כח פועל לגמרי במקבל, וזה שאמר "ובזרוע נטויה" זו החרב, כי חרב הוא כח פועל במקבל המכה, וזה נקרא חרב.

#**אבל גלוי שכינה**= הוא דבר ממוצע, שאינו כמו החרב, כח פועל במקבל. ואינו כמו הדֶּבֶר, הפך זה, שאינו כח פעל במקבל כלל. וגלוי שכינה, שהוא המורא, לא היה על ידי שהיה פועל בהם, שלא היתה השכינה פועל היראה בהם, שלכך אמר "גלוי שכינה", כלומר מצד גלוי של שכינה בלבד התחדש מורא למקבל. נמצא כי לא היה כאן פועל המורא הזאת במקבל. ומכל מקום יש כאן פועל שמגיע ממנו יראה אל המקבל, ואין זה פועל גמור בעצם מן הפועל, שלא היה פועל היראה. וזה כמו ממוצע בין הדֶּבֶר ובין החרב; כי גלוי שכינה הוא\* המביא המורא אל המקבל, אך אין זה פעולת הפועל, שאין המורא רק מן המקבל עצמו, שבא לו יראה, והוא מקבל הפעולה מעצמו. וזה דומה מצד מה שיש כאן פועל, ומצד מה אין כאן פועל. דומה אל מלך גדול שבא למקום אחד, ובני אדם אשר שם מקבלים המורא. נחשב המורא שקבלו ואשר התפעלו, שלא היה זה מן המלך, רק כאילו מעצמו היה, שהרי הוא לא היה פועל המורא בעצם, אלא שהם התפעלו בבואו לשם. ומכל מקום מצד מה נחשב כי המלך פועל המורא, כי כאשר נגלה לשם, בא מאתו המורא. ולפיכך גלוי השכינה, שהוא המורא, הוא פועל מצד שבבואו לשם נמשך מאתו המורא, רק שאינו פועל גמור, מצד כי המקבל מקבל המורא מעצמו.

#**וכאשר תבין**= דבר זה תבין סוד גדול\* מה שנקרא הקב"ה "נורא", "האל הגדול הגבור והנורא" (דברים י, יז), והוא לשון נפעל, כי אין לקרות השם יתברך בלשון פעל, מפני שהיה משמע שהוא פועל המורא. אבל אין השם יתברך פועל המורא, רק המקבל המורא הוא ירא מעצמו, ואם לא ירצה להיות ירא, אין כאן פועל שפועל בו היראה. וזה שאמרו חכמים (ברכות לג:) "ועתה מה ה' שואל מעמך כי אם ליראה וגו'" (דברים י, יב), ודרשו ז"ל 'הכל בידי שמים, חוץ מיראת שמים'. וביאור הדבר הוא ענין ארוך מאוד, נתבאר בספר גור אריה. אבל עיקר הדבר הוא מה שבארנו לך\* למעלה, כי הוא יתברך אין פועל היראה כלל, אבל היראה הוא במתפעל, לא שיהיה פועל כלל, ולפיכך אין היראה בידי שמים. ומפני זה נקרא השם יתברך "נורא", לא "מיירא", שהיה משמע שהוא מיירא את בריותיו, והם מקבלים ממנו היראה\*, וזה אינו, כי אין המקבלין\* מקבלים הימנו היראה, ואין כאן פועל היראה, לכך אמר "נורא". ודבר זה ארוך הספור מאוד, ואין כאן מקומו. אבל אמרנו לך בזה כי היראה הוא כמו ממוצע בין "היד החזקה" שהוא הדֶּבֶר, ו"הזרוע נטויה" שהוא החרב.

#**ומה שאמרו ז"ל**= "ביד חזקה" זו הדֶּבֶר, אין הפירוש "יד החזקה" הוא הדֶּבֶר בלבד, אלא הדֶּבֶר וכל אשר ממינו, ו"זרוע נטויה" זו החרב וכל אשר ממינו, "ובמורא גדול" זו גלוי שכינה, וכל אשר ממינו. והכונה בזה שכל המכות שבאו על המצרים היו בענין אלו ג' דברים; או שהגיע להם הפסד מצד כי השם יתברך סלק עצמו וכבודו מהם, והיו לאפס, והיו נפסדים מיד. או על ידי שהיה פועל בכחו בהם. או דבר ממוצע בין שניהם, שהיו מקבלים הפעולה מן השם יתברך, וזהו כמו גלוי שכינה, שהיו מתפעלים מגלוי השכינה, וזה ענין ג' הוא כמו אמצעי בין השנים הראשונים. כי מי שיבין אלו הדברים ידע כי היו נלקים בענין זה בכל מכה, והבן דבר זה מאוד, כי הוא נכון וישר. ועדין אין כאן זֶכֶר אות או מופת, כי אפשר ויכול להיות הכל בדרך הטבע, כי אין הדֶּבֶר והחרב וגלוי השכינה יציאה מן הטבע כלל.

#**והנה אומר**= "באותות" (דברים כו, ח), זה המטה. "ובמופתים" (שם), זה הדם. ובאור הדבר הזה בענין אות ומופת, דכתיב בקרא (דברים יג, ב) "ונתן לך אות או מופת", ובספרי בפרשת ראה (שם) "ונתן לך אות" בשמים, וכן הוא אומר (בראשית א, יד) "והיו לאותות ולמועדים". "או מופת" בארץ, וכן הוא אומר (שופטים ו, פסוקים לז, מ) "אם יהיה טל על הגיזה לבדה ועל הארץ חורב, ויעש ה' כן בלילה ההוא וגו'". ולפירוש זה קשיא מה שאמר כאן "באותות" זה המטֶה, אף על גב דאין זה אות בשמים. אבל יש לך לדעת כי כל שנוי אשר נראה בפועֵל נקרא "אות", כגון שיאמר הנה הפועל הזה יפעל כך וכך, וזה נקרא "אות". והשנוי אשר הוא במתפעל, שיאמר כי דבר זה מתפעל כך וכך, וזה נקרא "מופת". ומפני זה אמרו חכמים ז"ל כי "אות" בשמים, ו"מופתים" בארץ, ופירושו, כי השמים הם פועלים ואינם מתפעלים, והארץ מתפעלת ואינה פועלת. וכאשר יתן אות בשמים שיהיו פועלים כך וכך, יקרא זה "אות". והארץ היא מתפעלת, אם יש שנוי בה זה נקרא "מופת". לכך המטֶה שהוא פועֵל, השנוי שיש בו נקרא "אות", שהרי נראה שנוי בפועֵל, כי מטה שהוא עץ, יפעל כך וכך, וזה נקרא "אות". אבל השנוי אשר הוא במקבל הפעולה, שאמר ראה דבר חדוש כי דבר זה אינו ראוי להיות נעשה בו כך וכך, הנה יהיה נעשה בו, דבר זה נקרא "מופת".

#**ואין בכל מכות**= שנוי במתפעל, שאמר דבר זה נעשה בו חדוש, כמו הדם, שנעשה מן המים דם (שמות ז, כ), שהרי הוא בריאה שאינו בדרך הטבע. אבל שאר מכות, שהיו המים שורצים צפרדעים (שמות ח, ב), אין כאן חידוש במתפעל, שהרי כל יאור דרך להשריץ צפרדעים. וכן דרך כל ארץ להשריץ כנים (שמות ח, יג), ואם כן אין זה שנוי במתפעל. וכן הערוב (שמות ח, כב), כבר היו בעולם החיות הדורסות, אלא שצריך להביאם על מצרים. וכן הדֶּבֶר (שמות ט, ו), וכן השחין (שמות ט, י), וכן הברד (שמות ט, כג), וכן הארבה (שמות י, יד). והחושך (שמות י, כב), אף על גב שאין רגיל להיות חושך בעולם, מכל מקום אין החושך רק העדר האור, ולפיכך אין שנוי זה אל המתפעל, רק שצריך סבה שיבא חושך לעולם, דהיינו דבר המבטל האור. ומכל שכן מכת בכורות אינו כלל שנוי במתפעל, רק שצריך סבה פועלת את מיתת הבכורות. לפיכך לא תמצא מכה שתקרא "מופת" רק דם, שהוא שנוי במתפעל, שאין מצד המים שיהיו דם, וכאשר נהפכו הוא שנוי במתפעל. וכאשר תאמר החטה הזאת, עתה בזמן החורב תצמח חטה, וזה בודאי שנוי, אבל אין שנוי זה\* במתפעל, שהרי החטה היא מוכנה לצמוח ולגדל חטה. אבל שנוי במתפעל הוא זה שתאמר הנה מן הקטנית תצמח חטה. וזה בודאי אין שנוי בפועל, אבל השנוי הוא במתפעל, שאינו ראוי הקטנית לזה.

#**והשם יתברך**= במצרים פעל שנוים על ידי שני דברים אלו; שהרי אין ראוי שיהיה המטֶה פועל צפרדעים וכנים וברד וארבה וחושך, והיה המטה פועל דברים אלו. לכך אומר "באותות" זה המטה. ושנוי השני מצד המתפעל, שיהיה מן המים דם. ושנוי זה מן המתפעל, שאינם ראוים לזה המים. והשם יתברך רצה לחדש במצרים שנוי מצד הפועל, ומצד המתפעל, וזה "באותות ובמופתים" (דברים כו, ח). ודרשו "באותות" זה המטה, "ובמופתים" זה הדם, וכבר התבאר ענין זה. ועיין בפרק שאחר זה תמצא עוד מבואר שהדם נקרא "מופת", ולא שאר מכות, וזה עיקר הפירוש כאשר תבין דברי חכמים. כלל הדבר, כי הנסים הם שנים; נס בפועל, והוא יקרא "אות". ונס במקבל הפעולה, וזה יקרא "מופת".

#**ומפני שהמכות**= שבאו במצרים היו לשתי סבות; האחד, להכות אותם על חטאם, כדכתיב (בראשית טו, יד) "וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי". והשני, להראות נפלאותיו, כדכתיב (שמות י, א-ב) "כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שיתי אותותי אלה בקרבו ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים וגו'". לפיכך ביאר הכתוב שהשם יתברך הביא עונש עליהם, עד שלא היה דבר במצרים שלא בא עליהם מכה והפסד. לפיכך זכר בראשונה (דברים כו, ח) "ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול", אלו שלשה כולם מורים על הכאה שבאה עליהם, כי אלו שלשה דברים כוללים כל מיני מכות; אם מכה שהיא בלא פועל באחר, והשם יתברך מסתיר פניו והם נפסדים. ומה שכתב\* "ביד חזקה" זו הדֶּבֶר, דמשמע שבא המכה עליהם ביד חזקה. כאשר השם יתברך מסלק כבודו מן הנמצאים, באה מכה גדולה וחזקה על הנמצאים, עד שהם לאין ברגע אחד, וזה מבואר. ואם מכה שבאה מצד הפועֵל, או מכה שבא עליהם מצד המתפעל, או מכה שהיא מצד הפועל ומצד המתפעל ביחד, שבא יראה על המקבל. וכאשר הזכיר הכתוב שבאו מכות עליהם בכל, כאשר התבאר, אמר גם כן שעשה הקב"ה נסים ונפלאות במצרים למען הודיעו שמו. לכך אמר הכתוב "באותות ובמופתים", "אותות" זה המטה, פירוש שהיה פועל במטה דברים שאין ראוי בטבע ובמנהגו של עולם שיפעל פועל זה. "ובמופתים" זה הדם, פירוש שנוי מצד המתפעל, שנשתנה להיות דם, ואין ראוי שיהיה המים נעשים דם. וכל שנוי, או מצד הפועל, או מצד המתפעל, כאשר התבאר. זהו פירוש המאמר כאשר תבין אמתת דברים אלו.

#**אמנם**= אם תרצה לומר בפירוש המאמר הזה, 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. והחומר אינו רק התחלה, כי הצורה היא שלימות הנמצא, ואין נמצא בעולם שאינו מחומר וצורה. והוא יתברך המזווג והמחבר אותם כאחד, וחבור שלהם ענין בפני עצמו. ודומה לזה הנקבה שהיא כמו החומר, והזכר הוא כמו הצורה, והקב"ה מחבר אותם כאחד, שהרי שתף הקב"ה שמו ביניהם, היו"ד באיש והה"א באשה, הנה על ידי שמו נעשה זיווג אחד, כי שמו מאחד ומקשר אותם בחבור אחד גמור. הנה יש שלשה בחינות; האחד החומר, השני הצורה, השלישי מצד חבור החומר והצורה. ועל זה יש ראיות ברורות, ואין כאן מקומו, ונתבאר כמה פעמים. וכל דבר ודבר יש לו ענין מיוחד. וכאשר נדע כי החומר נקרא התחלה, והצורה נקרא תכלית ושלימות, וחבורם, שהוא החומר והצורה, הוא דבר זולת שני החלקים.

#**וכאשר השם יתברך**= רצה להכות מצרים בכל מכה, באה המכה על החמרי שהוא התחלה. ובאה המכה על דבר שהוא צורה, שהוא שלימות הדבר. ובאה מכה על החבור של החומר והצורה. וכאשר תדע כי כאשר הוכה בהתחלה, שהוא החומר, יבא לו העדר, כי ההעדר הוא מפאת החומר, כאשר ידוע מענין החומר שדבק בו ההעדר. ולכך מכת הדֶּבֶר, שהוא ההעדר, הוא מכה מצד החמרי. וכנגד השני, שהוא הצורה, אומר "ובזרוע נטויה" זו החרב, רצה לומר הכאה לשלימות הנמצא, שהוא הצורה. ודבר זה נקרא "חרב", כי החרב הוא המחתך השלימות ומבטלו, ולפיכך הכאה לשלימות הנמצא נקרא זה "חרב", כי שלימות הדבר שהוא שלם, וחרב הוא המקצץ את השלימות. והביא הקב"ה הפסד הצורה, שהוא שלימות הנמצא. ואמר "ובמורא גדול" נגד חלק השלישי, שהוא החבור מחומר וצורה. וכבר אמרנו\* כי מאתו יתברך חבור החומר והצורה. וכאשר הנמצאים יוצאים מן הסדר, אז השם יתברך, אשר מאתו חבור הזה, מתנגד אל החבור, ובא מורא גדול אל הנמצא, וזהו גלוי שכינה, שהיה מתנגד השם יתברך אליהם. וכלל הדרש הזה, שבא לומר כי אלו עשר מכות שהביא עליהם הקב"ה, היתה המכה בכל; או שהיתה המכה שהביא עליהם העדר, שהוא הדֶּבֶר, ומכה זו שייכת אל החומר. או שהביא עליהם מכה שהיא הפך זה, והוא חרב, שהחרב הוא שגוזר ומחתך שלימות הצורה. או שהיתה המכה אל החבור של חומר וצורה, וזהו גלוי שכינה, כמו שהתבאר, כדי שתהיה המכה בכל, ואין חלק שלא היתה בו המכה.

#**ועדיין אין**= כאן זֶכֶר אות ומופת, כי אפשר ויכול להיות הכל בדרך הטבע, אינו יוצא מן הטבע כלל. כי אין זה יציאה מן הטבע הדֶּבֶר והחרב וגלוי השכינה. והנה אומר "באותות" זה המטה, "ובמופתים" זה הדם, כמו שנתבאר למעלה. ופירוש זה אמיתי וברור ליודע בינה וחכמה.

#**הנה התבאר**= לך פירוש המאמר (-על-) [ה]זה, והוא ענין נפלא. וכאשר תדקדק עוד ותעיין בזה, תמצא שכל הדברים אשר נתבארו למעלה הם פירוש המאמר על אמיתו. אך לפי שהדברים הם עמוקים מאוד, אי אפשר לבאר הכל בביאור גמור ונכון. לכך על המעיין להוסיף עיון בזה, כי הדברים האלו לא נאמרו מכח סברא, אבל הם אמיתת פירוש זה המאמר.

#**וכדי שתדע**= להבין דברי נסתר, ארמוז לך בזה דרך דרש, ומזה תבין הדברים אשר אמרנו. "ביד חזקה" זו הדֶּבֶר, שהוא מן מלאך המות, וזהו בזכות אברהם וממדתו, שהרי אברהם נתנסה בעשרה נסיונות (אבות פ"ה מ"ג), ועמד נגד השטן, שהוא מלאך המות (ב"ב טז.), וגבר עליו ביד חזקה\*, כדאיתא בפרק אלו הנחנקין (סנהדרין פט:). "בזרוע נטויה" זו החרב, זו זכות יצחק וממדתו, שנטה צוארו להיות נשחט מן החרב, בזכותו הביא הקב"ה על מצרים החרב. "ומורא גדול" זו גלוי שכינה, בזכות יעקב וממדתו, שאצלו נאמר (בראשית לה, ז) "כי שם נגלו אליו האלקים בברחו מפני אחיו". "ובאותות" זה המטה, הוא בזכות משה וממדתו, שזה המטה הוא שלו, ואליו נתן להיות פועל בו, כדכתיב (ראה שמות ד, יז) "ומטך וגו' תקח בידך". "ובמופתים" זה הדם, בזכות יהושע תלמידו, שנתן אליו הקב"ה לשפוך דם האומות, כמו שעשה לעמלק מיד (שמות יז, יג), ולכל מלכי כנען, וגם לישראל בדם מילה, שאמרו המצריים "דם אנו רואים עליכם במדבר", והוא היה דם מילה של יהושע. ועל ידי אברהם יצחק ויעקב נתן להם הארץ, ועל ידי משה הוציאם מארץ מצרים, ועל ידי יהושע הביאם לארץ כנען. וכאשר תבין תמצא כי נרמז לך בזה הדרש שהשם יתברך בה' מדות אלו אשר זכרנו היה פועל בהם נוראותיו, כי באלו המדות פועל\* בהם נוראות יתברך שמו. והבן מאוד דבר זה.

#**דבר אחר**= "ביד חזקה" שתים וכו'. הנה בא לבאר פסוק זה של (דברים כו, ח) "ביד חזקה" בענין אחר, ושתיהם כאחד נכונים, שאין פירוש אחד סותר האחר. וכאשר תעיין בפסוק תמצא כי בה'\* מכות ראשונות לא היה הקב"ה מחזק\* לבו, ואילו בה' מכות אחרונות היה הקב"ה מחזק לבו (רש"י שמות ז, ג). שמזה תראה כי ה' מכות אחרונות הם כפולות על הראשונות. וכאשר בא עליהם כפל מכות, לא היו יכולים לעמוד, והיו שולחים את ישראל. לכך כאשר הגיע לה' אחרונות נאמר (שמות ט, יב) "ויחזק ה' את לבו", שמזה תראה כי המכות כפולות היו על מצרים.

#**וכאשר תעיין**= תמצא שהמכות היו כפולות לגמרי, שהרי המכה הראשונה מן ה' ראשונות היתה דם (שמות ז, כ), ומכה\* ראשונה מן האחרונות היתה שחין (שמות ט, י). שאין השחין רק תוספת דם, ואין חלוק ביניהם, רק שהמכה הראשונה מן ה' ראשונות היא דם בתחתונים, והשחין הוא באדם, שהרי האדם הוא התחלת העליונים, שהרי יש בו הנשמה מן העליונים, ודבר מבואר הוא. המכה השנית מן ה' הראשונות צפרדעים (שמות ח, ב), שרץ הבא מן המים בתחתונים. והמכה השנית מן ה' האחרונות ברד (שמות ט, כג), שהוא מן מים העליונים, שהמטר והברד מן מים עליונים הם\*, כדאמרינן בפרק קמא דתענית (ט:) ובבראשית רבה בפרשת בראשית (יג, י) שהמטר מן מים העליונים. וכן הברד בודאי מן מים העליונים הם, שאין חילוק בין מטר ובין ברד, שאין ברד רק מטר שנקפא. מכה שלישית מן הראשונות כנים (שמות ח, יג), והם שרץ הארץ. ומכה שלישית מן האחרונות ארבה\* (שמות י, יד), והארבה הוא שרץ העוף, דכתיב (ויקרא יא, כ-כב) "כל שרץ העוף ההולך על ארבע שקץ הוא לכם, אך את זה תאכלו מכל שרץ העוף את הארבה למינו וכו'", הרי כי אף הטהורים נקראים "שרץ העוף", וכל שכן הטמאים שנקראים "שרץ העוף". ואין הבדל ביניהם, רק שהכנים הם שרץ הארץ בארץ למטה, וארבה שרץ העוף למעלה, מעופף בשמים, שאין הארבה משכנו בארץ, אלא מעופף בשמים, שנאמר (בראשית א, כ) "ועוף יעופף על פני רקיע השמים". מכה רביעית מן הראשונות ערוב (שמות ח, כ), מן החיות, והוא למטה, כנגד זה למעלה החושך. וידוע כי החיות הרעות ממשלתם בלילה ובחושך, כדכתיב בקרא (תהלים קד, פסוקים כ, כב) "תשת חושך ויהי לילה בו תרמוש כל חיתו יער, תזרח השמש יאספון ואל מעונתם ירבצון". ועוד, הערוב נקרא "ערוב" על שם עירוב מן\* חיות רעות, והנה החושך גם כן נקרא "ערב" הפך היום שנקרא "בוקר", ופירשו המפרשים כי הלילה נקרא "ערב", לפי שבו מתערב הכל, ואין הבדל בין דבר לדבר. והבקר נקרא "בקר" על שם שיכול לבקר בין דבר לדבר. ולפיכך הערוב למטה מן עירוב חיות הרעות, דומה אל חושך, שהוא עירוב שבא מן שקיעת השמש מלמעלה. המכה החמישית מן הראשונות היה הדֶּבֶר למטה בבהמות (שמות ט, ו), נטילת נשמה. המכה החמישית מן האחרונות היא\* מכת בכורות (שמות יב, כט), נטילת נשמת האדם, שהיא מן עליונים.

#**הרי לך**= ה' מכות הראשונות נגד ה' מכות אחרונות, אחת נגד חבירתה\*. כי התחתונים והעליונים שקולים מצטרפים זה לזה, מתחברים זה לזה, כאשר ידוע, אין אחד בלא שכנגדו, כאשר ידוע מאוד למעיינים, וה' מכות ראשונות מן התחתונים, וה' מכות אחרונות מן העליונים. ומפני שהעליונים והתחתונים מתחברים זה לזה, דרשו "ביד חזקה" שתים, "ובזרוע נטויה" שתים, כי המכות מצורפים מזדוגים יחד.

#**וכאשר תבין זה**= תבין למה במכות הראשונות לא היה מחזק לבו, ואילו במכות האחרונות היה הקב"ה מחזק לבו (רש"י שמות ז, ג). שכל עוד שלא הגיעו\* המכות למדריגת האדם, שכל ה' מכות הראשונות הם בתחתונים לבד, ולא הגיעו למדריגת האדם, כי מדריגת האדם הוא התחלת העליונים, היה פרעה מחזק לבו מעצמו, וגובר על המכה, עד שחין, שהוא באדם בעצמו. ואף על גב שהכנים היו גם כן באדם, אין זה באדם לגמרי, שהרי הכנים מן הארץ, אבל השחין, התחלתו באדם. ומאז לא היה יכול לעמוד, אם לא היה הקב"ה מחזק לבו נגד חזוק\* המכות, כי המכות היו מתחזקים עליו יותר ממה שהיו יכולים לעמוד, לכך נגד זה היה הקב"ה מחזק לבו. ומכל שכן במכות אחרונות, שהם עוד יותר ממדריגת האדם, אם לא היה הקב"ה מחזק את לבו, היה שולח את ישראל, לכך הוצרך הקב"ה לחזק את לבו. והנה התבאר לך מדרש זה, ותעיין בו היטב, כי צריך הוא עיון לעמוד על בוריו.

<> לשון ההגדה. ולא הבנתי מדוע הוסיף "וכו'" רק בשני הלימודים האחרונים [מאותות ומופתים].

<> כי אי אפשר לדרוש את הפסוק באופן שחלקיו אינם מקושרים להדדי, וכפי שתמהו כמה פעמים בגמרא [ב"ב קיא:, מנחות עד., ערכין כו.] "סכינא חריפא מפסקא קראי". ובגו"א דברים פי"ד אות א [רלג.] כתב: "ואם תאמר, מאי ענין זה לזה... ולא תמצא בתורה כך, שני דברים דלא שייכי בהדדי". וכן בבאר הגולה באר השלישי [רנד.] הקשה על מדרש חכמים "שהוא רחוק מפשט הכתוב, כי איך נפרש לפי הכוונה הזאת המשך הכתוב. ואם נאמר כי אלו ב' וג' מלות יש לפרש כן מבלי המשך שאר הכתובים, קשה לפרש דברי התורה כך". ובהקדמה לדר"ח [כט:] כתב: "ואין פשט הכתוב [משלי ו, כג] 'ודרך חיים תוכחת מוסר' על מדת יסורין, שאם כן לא היה אל הכתוב קשור כלל לומר 'כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחת מוסר', כי אין ענין היסורין אל המצוה והתורה". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפב.] כתב: "ויש לשאול, מה ענין אלו שניהם יחד שאמר הכתוב". ובגו"א ויקרא פי"ד אות לה [שכה.] כתב: "כי דוחק לפרש הכתוב כך... שבזה היה המקרא נפסק בסכינא דפרזלא לגמרי". ובגו"א במדבר פי"ב אות ט [קעה:] הקשה על פירוש רש"י שם שפירושו אינו מתיישב עם המשך הכתוב שם. וראה למעלה פט"ו הערה 116, פמ"ח הערה 11, ונר מצוה ח"א הערה 394. וישוב שאלה זו הוא להלן מציון 71 ואילך.

<> כן הקשה האברבנאל [שער עט], וז"ל: "למה בדרשא שעשו בפסוקים האלה לא זכרו מכל מכות מצרים כי אם שתים בלבד, הדבר והדם, ולמה לא דרשו גם כן שאר המכות. האם לא היה יותר טוב לדרוש 'ובאותות ובמופתים' על כללות הנסים". וכן הקשו הרבה מפרשי הגדה [ראה הגש"פ מתיבתא עמוד תקפו. שליקט שם מדבריהם]. וראה להלן הערה 39 בישוב שאלה זו.

<> לשון רש"י [דברים ז, יט]: "והזרוע הנטויה - זה החרב של מכת בכורות". וכן שפירשו האברבנאל והגר"א. וכמה ראשונים [רשב"ם, כל בו, ושבלי לקט] פירשו שהכוונה לחרב שהרגו הבכורות את אבותיהם [כמבואר בתנחומא בא אות יח].

<> לכאורה שאלה זו היה יכול להקשות אף ללא הזכרת "'ובזרוע נטויה' זו החרב", דמדוע תחילת הפסוק ["ביד חזקה"] עוסקת במכת דבר, וסוף הפסוק ["ובמופתים"] עוסק במכת דם, דאין זה כסדר המכות, שהרי מכת דם היתה ראשונה [שמות ז, כ], ומכת דבר היתה חמישית [שמות ט, ו]. ועוד קשה, כאשר מקשה על מכת בכורות, לשונו הוא "קשיא למה זכר את המכה הזאת אחר מכת הדבר, ולפני מכת הדם". דמדוע הזכיר "אחר מכת הדבר", הרי בזה אין שום קושי, דאדרבה, ראוי להזכיר מכת בכורות [שהיא המכה העשירית (שמות יב, כט)] אחר מכת דבר [שהיא המכה החמישית], וכל הקושי הוא רק מ"לפני מכת הדם", והיה לו רק להקשות "למה זכר את המכה הזאת לפני מכת דם". לכך נראה שאין שאלתו מסדר המכות גרידא, כי על זה היה ניתן לומר שבעל ההגדה הולך אחר קושי המכה. והואיל ומכת בכורות היתה המכה הקשה מכולן ["היתה מכה זאת באחרונה שהיא הקשה יותר מהכל" (לשונו למעלה פל"ד, תרי:), וראה למעלה פנ"א הערה 84], לכך הזכירה לפני מכת דם. אך מאחר דמכת בכורות הוזכרה אחר מכת דבר, שמע מינה שאזלינן אחר סדר המכות, לכך קשה מדוע הזכיר מכת בכורות לפני מכת דם. ולכך גם לא קשה ממה שהזכיר מכת דבר לפני מכת דם, כי מכת דבר יותר קשה ממכת דם, כי המכות הולכות ונעשות קשות יותר, כי "אין להביא מכה קשה ואחר כך שאינה קשה כל כך" [לשונו להלן פנ"ז (לאחר ציון 93)]. אך יש להקשות מהזכרת מכת בכורות בין מכת דבר למכת דם. וראה להלן הערה 39 בישוב שאלה זו.

<> כמו שבעל ההגדה אומר "'ובאותות' זה המטה, כמה שנאמר [שמות ד, יז] 'ואת המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו את האותות'".

<> כן הקשה האברבנאל [שער עו]: "במה שדרשו 'ובאותות' על המטה, ויקשה זה, לפי שהמטה היה כלי לאותות שנעשו באמצעותו, אבל לא היו האותות עצם המטה, כי הדבר שהוא כלי או אמצעי לדבר אחר, אין ראוי לומר שהוא הוא עצמו". וכן הקשה המעשה נסים, וז"ל: "תמוה מאוד, הא אין המטה אותות, רק הוא כלי לאותות". וראה להלן הערה 69 בישוב שאלה זו.

<> נראה שכוונתו לומר שבעל כרחך המטה הוזכר לא מחמת עצמו, אלא מחמת שעל ידו באו המכות, וחשיבות המטה היא מחמת המכות שנעשו על ידו. ואם כן אין צורך בנוסף לכך להזכיר את המכות עצמן ["ביד חזקה" זו הדבר, "ובמופתים" זה הדם], כי הזכרת המטה היא גופא הזכרת המכות עצמן, ותרתי למה לי.

<> יבאר ששלשת הדברים הראשונים בפסוק [דבר, חרב, וגלוי שכינה] הם דבר והיפוכו והממוצע שביניהם. ושני הדברים האחרונים בפסוק [מטה ודם] הם יוצאים מהטבע בשני אופנים שונים.

<> פירוש - עשר המכות נתחלקו לסוגים שונים ["מיני מכות"], ולא שנזכרו בפסוק רק מקצת המכות, אלא כל המכות נזכרו ב"מיני מכות" שהובאו בפסוק, וכמו שמבאר והולך.

<> פירוש - "דֶּבֶר" הוא מלאך המות, וכמו שאמרו [ב"ק ס:] "דֶּבֶר בעיר, אל יהלך אדם באמצע הדרך מפני שמלאך המות מהלך באמצע הדרכים... דֶבֶר בעיר, אל יכנס אדם יחיד לבית הכנסת, שמלאך המות מפקיד שם כליו". והערוך [ערך אנדרולימוס] כתב שאנדרלמוסיה [ההורגת טובים ורעים (רש"י בראשית ו, יג)] היא דֶּבֶר, וכמובא בגו"א שם אות כו [קלח:]. ובמשנה [תענית יט.] אמרו "איזהו דֶּבֶר, עיר המוציאה חמש מאות רגלי, ויצאו ממנה שלשה מתים בשלשה ימים זה אחר זה, הרי זה דֶּבֶר. פחות מכאן אין זה דֶּבֶר". וכן אמרו [אבות פ"ה מ"ח] "דֶבֶר בא לעולם על מיתות האמורות בתורה שלא נמסרו לבית דין". ובדר"ח שם [רסח:] כתב: "כי הדֶּבֶר שייך אל המיתות האמורות בתורה, כי כאשר לא נמסר בידם אותם הראוים למות, יבא דֶבֶר לעולם וימותו מעצמם... נעשה האדם הפקר לגמרי למשחית, עד שאינו מבחין בין טוב לרע". ולהלן [לאחר ציון 114] כתב: "'ביד חזקה' זו הדֶּבֶר, שהוא מן מלאך המות". ומו"ר זצ"ל הוכיח כן מהא שתרגום של דֶּבֶר הוא "מותא" [שמות ט, ג]. וראה להלן הערה 163, ופנ"ז הערה 54.

<> ואין לנמצאים מצד עצמם כלום, אלא רק מה שהקב"ה משפיע עליהם. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה פ"ח [שפה:] כתב: "כי אין לעולם קיום רק על ידי הדבוק בו יתברך, ובו מתקיים הכל". ולמעלה פמ"ו [שעז.] כתב: "שאין עמידה לעולם בעצמו... כי העולם עומד במה שיש לעולם דביקות בו יתברך". ולמעלה פמ"ז [תקנב.] כתב: "כאשר יש התחברות לעולם בו יתברך... אז קשור העולם בו לגמרי, ועל קשור ודבוק זה בו העולם מתקיים, וזולת זה העולם מתמוטט, כאשר אין לו חבור וקשור בו יתברך". ולהלן ס"פ סט כתב: "שאין הנמצאים בצד עצמם יש להם קיום כלל, רק שהם עומדים בו יתברך, ואינם נפרדים מאתו יתברך". ובתפארת ישראל פ"י [קסד.] כתב: "כי עצם הקיום הוא השם יתברך בלבד, אשר הוא נותן המציאות לכל על ידי הדביקות בו יתברך". ובדר"ח פ"א מ"ב [קפז.] כתב: "יש לך לדעת כי העולם הזה שברא הקב"ה, אי אפשר שיהיה עומד בעצמו, רק על ידי השם יתברך, אשר מאתו הכל". ובנתיב העבודה פ"א [א, עט:] כתב: "לפיכך אמרו [אבות פ"א מ"ב] כי העולם עומד על העבודה. כי אם לא היה העבודה, היה האדם עומד בפני עצמו, ואין לשום דבר קיום מצד עצמו, רק מצד השם יתברך, ובזה שישראל עבדים עובדים אל השם יתברך, בזה שייכים אל השם יתברך, ולכך יש להם קיום, ולא זולת זה". ובנתיב האמת פ"ב [א, ר.] כתב: "כי כל הנמצאים אפס זולתו יתברך, כמו שאמרו [בתפילת "עלינו"] 'הוא אלקינו אין עוד, אמת מלכנו אפס זולתו, ככתוב בתורתו [דברים ד, לט] 'וידעת וגו''. וכל הנמצאים תלוים בו, ולפיכך אין לנמצא שום מציאות זולתו יתברך". ובבאר הגולה באר הששי [רלב:] כתב: "כי אין קיום לעולם בצד עצמו, רק על ידי השם יתברך המקיים אותו, ודבר זה על ידי הדביקות שיש לעולם בו יתברך, ומצד הדביקות הזה יש לעולם קיום, ולא זולת זה". ובתחילת דרוש לשבת הגדול כתב: "וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין הפירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירוש כי אין עוד דבר בעולם רק השם יתברך, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן, לא היה נברא אותו נברא בעולם... אבל מצד עצמו אין מציאות לו, לפיכך הנבראים כולם... אין להם שם בפני עצמם, והרי 'אין עוד'". ושמעתי ממו"ר זצ"ל, שהנה המרגלים אמרו [במדבר יג, כז] "אפס כי עז העם היושב בארץ וגו'", והרמב"ן [במדבר יג, כב] ביאר שבתיבת "אפס" נמצא חטא המרגלים, וכלשונו: "רשעם במלת 'אפס', שהיא מורה על דבר אפס ונמנע מן האדם, שאי אפשר בשום ענין... לבא אליהם כי עז העם והערים בצורות גדולות מאד". לכך כאשר אמרינן "הוא אלקינו אין עוד אמת מלכנו &**אפס זולתו**^", הביאור הוא שאי אפשר שתהיה מציאות זולת ה' יתברך, כי זהו מן נמנע, וכמבואר כאן [מובא למעלה פ"ח הערה 105, פמ"ו הערות 42, 55, ופמ"ז הערה 517]. וראה הערה הבאה.

<> אודות שהמיתה היא סילוק והעדר [ולא אבוד וכליון בקום ועשה], כן כתב בכמה מקומות. וכגון, למעלה פמ"ז [תקמא:] כתב: "אבוד האויבים אין בזה פעל השם יתברך, רק אשר הוא נוטה ימינו, אשר בו הם תלוים הנבראים, כמו שאמר הכתוב [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה'. וכאשר הוא מטה ידו הימנית, תבלעמו ארץ". ובדר"ח פ"א מי"ג [שמה:] כתב: "כי האדם הוא מקבל החיות והקיום מן השם יתברך, שהוא 'אלקים חיים', ומשפיע החיים והקיום לנמצאים כלם. והנה כל אשר הוא עצמו מקבל, שהוא משפיל עצמו, ראוי הוא לקבל החיים מן השם יתברך. אבל בעל השררה שהוא מושל על האחר, ואינו עושה עצמו מקבל... אינו מקבל הקיום והחיים". ושם פ"ה מ"ט [שיב.] כתב: "מפסידים חיותם, וזהו מיתה". ושם פ"ו מ"ח [רנח.] כתב: "המציאות והחיים שיש לאדם ולכל הנמצאים, מפני שהוא יתברך אלקים חיים, נותן חיים לדבקים בו. ואין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך... וזה שאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים באורך נראה אור', כי המקור אין לו הפסק כלל, והמקור הזה משפיע לכל הנמצאים. ודבר זה מצד הדביקות שהם דבוקים בו יתברך. ואם מסלקים הדביקות הזה על ידי חטא ועון, הוא כרת אשר כתוב בתורה. ובא בלשון 'כרת', כי הוא הדבר אשר אמרנו למעלה, כי לא יבא החיים לנמצאים רק מצד הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך, ועל ידי החטא נכרת מן הדביקות הזה... כי הוא יתברך נקרא 'עיקר', כמו שאמרו [סנהדרין לח:] שהוא 'כופר בעיקר'. וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר, מיד אין לו חיים". ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כא:] כתב: "בו יתברך נתלה המציאות, ואף דכתיב [ש"א ב, ו] 'ה' ממית ומחיה', דבר זה ביד השם יתברך, היינו שמסלק מן האדם חיים בשביל חטאו, והוא נעדר". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט:] כתב: "כי החיים שהאדם מקבל נחשב כמו ברכה... כי החיות הם השפעה, כמו העושר והפרנסה שהם השפעה מן השם יתברך... העוני היא מניעת השפע, כמו מיתה, שהוא סלוק שפע החיים הבא על האדם". וראה להלן הערה 58. אמנם בח"א לכתובות עז: [א, קנז.] כתב שאין מיתת האדם ההעדר הגמור, וכלשונו: "כי חילוק יש בין מיתת האדם ובין מיתת הבהמה. כי מיתת הבהמה הוא העדר הגמור, אבל מיתת האדם אינו העדר גמור, שהרי נפשו נשארת. ולא לבד שהיא נשארת, אבל הוא זוכה לגן עדן, וזוכה אל הדבוק האלקי העליון, אשר אי אפשר לו בעודו עם הגוף. נמצא כי מדרגה זאת נמשך אל המיתה, כאשר יקבל העדר, ואז יקנה מדרגה רוחנית".

<> לשונו בנר מצוה [ה:]: "כי אין ההעדר והחסרון מפעולת פועל כלל". ופירושו, המעשה הוא דבר מפעולת הפועל, אך אין ההעדר מפעולת הפועל. דוגמה לדבר; כאשר יש בגד מחוסר כפתורים, אפשר לומר מי עשה את הבגד, אך אי אפשר לומר מי עשה את העדר הכפתורים. ומקור הדבר הוא במו"נ [ג, י], שכתב: "כי ההעדר אינו זקוק לפועל, אלא הפעולה היא שדרוש לה פועל דוקא". וכן כתב הרמב"ן [שמות ד, יא]. וכן כתב בכמה מקומות. וכגון, בתפארת ישראל פ"מ [תרטז:] כתב: "כי על בלתי מעשה לא יתכן לומר [בראשית ב, ב] 'ויכל אלקים', לשון פעל, כי הכלוי אינה מפעולת פועל". ובבאר הגולה באר השביעי [תיז:] כתב: "כי מילת '[כרגע] יאבדו'... אין זה לשון פועל, כי אין כאן מי שהוא פועל האבוד, רק בכח יאבדו מעצמם". ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כא.] ביאר את מאמרם [ברכות לג:] "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", וז"ל: "עצם היראה מה שהאדם עלול אל העילה, והוא אמיתת היראה, ובמה שהאדם הוא עלול אינו נחשב לכלום... ובמה שאינו כלום, דבר זה אינו מצד העילה, כי העילה בראו והוציא אותו אל הפועל, וח"ו שיהיה יראת שמים בידי השם יתברך, כי היראה מה שמחשיב עצמו לאין וללא כלום לפני העילה יתברך... כי כל העדר אינו מפעולת פועל... ומפני כך א"א שיהיה יראת שמים בידי שמים, רק מצד האדם שהוא העלול". ובח"א לב"מ קז: [ג, נג:] כתב: "כי יר"ש הוא מה שהאדם מחמת יר"ש מחשיב עצמו לאין, וכאילו אינו נגד השם יתברך, ואין זה ביד הקב"ה, כי אין ההעדר מפעולת פועל כלל". וראה גו"א ויקרא פ"ד אות כג [פט:], שם דברים פי"ד אות ד [סוף רלז:], ושם פל"א אות ב [תעא:]. וכן כתב בנתיב הלשון פ"ח [ב, עט.], ובח"א לקידושין פב. [ב, קנב:]. ובח"א לערכין טו: [ד, קלה:] כתב: "יש לך לדעת כי המציאות הוא טוב, וההעדר הוא רע. ולפיכך בכל הנמצאים כתיב במעשה בראשית [בראשית א, ד] 'וירא כי טוב', לומר כי ראוי להם המציאות מצד הטוב שבהם. ואם לא היה בהם הטוב לא היה ראוי להם הבריאה, כי אין הרע מפעולת פועל כלל, רק הטוב הוא מפעולת פועל" [הובא למעלה פ"ה הערה 101, ופמ"ז הערה 480].

<> לא ברור מהי כוונתו ב"לשעה אחת". וכנראה כוונתו לומר מיד. וכן להלן [לאחר ציון 34] כתב: "כי השם יתברך סלק עצמו וכבודו מהם והיו לאפס, והיו נפסדים &**מיד**^". וכן להלן [לאחר ציון 75] כתב: "כאשר השם יתברך מסלק כבודו מן הנמצאים, באה מכה גדולה וחזקה על הנמצאים, עד שהם לאין ברגע אחד".

<> על פי הפסוק [תהלים קד, כט] "תסתיר פניך יבהלון תוסף רוחם יגועון ואל עפרם ישובון", ובזוה"ק [ח"א קטו.] איתא "אמר 'תסתיר פניך יבהלון וגו'', מכאן שאין הקב"ה עושה רעה לשום אדם, אלא כשאינו משגיח בו הוא כלה מאליו, דכתיב 'תסתיר פניך יבהלון תוסף רוחם יגועון וגו''".

<> לשונו בכת"י [שנג.]: "אמנם החרב הוא המכה המתיחס אל הפעולה, וזה ענין שהוא החרב... שהוא בודאי פעולה". ולהלן בכת"י [שס] כתב: "כי הדֶּבֶר והחרב הם שני דברים הפכים... כי הדֶּבֶר מכה מצד ההעדר, והחרב היא מכה מצד פועל נוסף, היפך ההעדר שהוא אינו פועל" [ראה להלן פנ"ז הערה 60]. ולמעלה פי"ט [קעו:] כתב: "ומה שאמרו [שמו"ר א, לא] שהביאו חרב [של פרעה] שאין כמותו, וכרכוהו על צוארו [של משה] י' פעמים, זה רמז על כח פרעה שהיה חפץ להרוג את משה. זהו שאמרו שהביא חרב שאין כמותו בעולם וכרכוהו על צוארו של משה, והוא כחו ומזלו הגדול של מלך", ושם הערה 69. ורש"י [סנהדרין לז:] כתב: "פצעים - מכת חרב קרי 'פצעים'". ובח"א לסנהדרין לז: [ג, קמז.] כתב: "דֶּבֶר חרב רעב, כי אלו שלשה פרעניות הם עקרי פורענות... הדֶבֶר הוא נטילת הנפש... והחרב, שהוא הפסד ובטול לגוף, שהורגו וחולק הגוף לחצאין". ובדרשת שבת הגדול [רכא:] כתב: "כי החרב הוא בא בכח על האדם, וביד חזקה לאבד אותו". ובדר"ח פ"ה מ"ח [רעא:] כתב: "יש לך לדעת כי הדין נקרא 'חרב', לפי שהוא גוזר ופוסק הדין, כמו החרב שהוא גוזר ופוסק... ובכל מקום שמשו חכמים בלשון זה לומר גזר דין 'נחתך הדין על פיהם', שתראה מפורש כי שייך חתיכה וגזירה בדין". ובגו"א דברים פ"כ אות ב [שיג:] כתב: "כי הדין דומה לחרב המחתך, לכך אמרינן בכל מקום [תנחומא שופטים אות ח] 'חותכין את הדין'". ובח"א לע"ז כ: [ד, נא.] כתב: "כי זהו פועל של דין שהוא מחתך, וכך קראו חכמים 'חתוך הדין', כי הדין הוא חד, ויש לו חתוך". וצרף לכאן דבריו בנצח ישראל פ"ז [קפ:], שכתב "השחיטה היא בכח, והיא מדת הדין, ואין דבר שהוא במדת הדין כמו השחיטה" [הובא למעלה פכ"ב הערה 98]. וראה להלן הערה 101, ופנ"ז הערה 51.

<> שהרי בפסוק [דברים כו, ח] נאמר "ובמורא גדול", ועל כך דרש בעל ההגדה "זו גלוי שכינה", וכמובא בתחילת הפרק.

<> פירוש - המלים "גלוי שכינה" מורות שהקב"ה לא עשה שום פעולה מעבר לגלוי שכינתו, ומה שכתוצאה מכך נפלה מורא על המקבל, אין מורא זו מפעולותיו יתברך, וכמו שמבאר. ותיבת "מצד גלוי של שכינה בלבד &**התחדש**^ מורא למקבל" מדגישה שהמורא באה לעולם רק לאחר גלוי השכינה, ולפני גלוי זה לא היה מקום כלל למורא זו. והביאור לזה הוא כפי שהשריש כמה פעמים שמוראו של מלך חלה רק על מי שמקורב אל המלך, ולא על מי שמרוחק ממנו. וכגון, בדר"ח פ"ב מ"ה [תקע.] כתב: "דבר זה ברור, כי כאשר האדם קרוב אל המלך, הוא ירא ממנו. ולא ירא ממנו כאשר האדם הוא רחוק ממנו, שאז אינו מתפעל ואינו ירא כלל". ושם פ"ב מ"ט [תרצז.] כתב: "כי מי שהוא רחוק מן המלך, בודאי אינו ירא ממנו. רק מי שהוא קרוב אליו, והוא אצלו, ואז הוא ירא ממנו". ושם פ"ג מי"ז [תלב:] כתב: "כי מורא מלכות הוא מצד הקירוב אל המלך, שכאשר האדם עם המלך, אז מקבל יראתו. אבל הרחוקים מן המלך, אין יראה להם מן המלך". ובנתיב התורה פ"ה [רנו.] כתב: "מלך בשר ודם, אין האדם מקבל יראתו רק כאשר מתקרב אליו". ובאור חדש פ"א [רפג:] כתב: "יש מלך שקרוב למקום מלכותו, [אז] הוא מולך, ורחוק ממלכותו [אז] אינו מולך כל כך, מפני שאין האימה מוטל עליהם כמו שהוא מושל בקרוב למלכותו". לכך "גלוי שכינה" עושה שהמלך סמוך ונראה לבני האדם. ובכת"י [שנג] כתב: "גלוי שכינה הוא דבר ממוצע בין שניהם, שאינו כמו החרב שפועל באחרים, כמו שהחרב הוא פועל באחר. ולפיכך החרב כנוי על הפועל. וההעדר הוא היפך, שאינו מתיחס אל דבר כלל, שאין ההעדר דבר רק העדר הנמצא. וגלוי שכינה, שהיה מתחדש על ידי זה מורא גדול, לא היה זה על ידי פועל, שלא היתה השכינה פועלת היראה בזולתו, שלכך אמר 'גלוי שכינה', כלומר מצד גלוי של שכינה בלבד התחדש מורא למקבל". @**ויש בזה**^ הטעמה נפלאה; ידוע הוא שאותיות "נורא" הן בהיפוך לאותיות "ארון" של המשכן [שער מאמרי רשב"י, מאמרי ספר הזוהר מהרב הגדול זלה"ה, פרשת בראשית]. אחת מהטעימות בדברים נשגבים אלו היא על פי מה שנתבאר כאן שגלוי שכינה מחייב גלוי מדת "נורא". והואיל ועיקר מקום השראת השכינה הוא מעל הארון, וכמו שכתב הרמב"ן [שמות כה, א]: "הנה עיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון, כמו שאמר [שמות כה, כב] 'ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת'" [רמב"ן שמות כה, א], לכך דין הוא שאותיות "ארון" המורות על השראת שכינה, הן הן יהיו אותיות "נורא", המורות על מדת נורא. וראה להלן הערה 32.

<> כמו שאמרו חכמים [ב"ק צא.] "הכהו כנגד עינו ואינו רואה, כנגד אזנו ואינו שומע, אין עבד יוצא בהן לחירות. מאי טעמא... משום דאמרינן הוא דאבעית נפשיה". ובדר"ח פ"ו מ"ז [קנד.] כתב: "היראה כאשר מביט בקטנותו ושפלותו, הוא ירא... יכיר קטנות ערכו" [הובא למעלה פ"ח הערה 266]. ובודאי הכרת קטנות ערכו יכולה לבא רק מעצמו, ולא מהקב"ה, וכפי שכתב בנתיב יראת השם פ"א [ב, כא:], וז"ל: "במה שאינו כלום דבר זה אינו מצד העלה, כי העלה בראו והוציאו לפעל... כי כל העדר אינו מפעולת פועל". וכן עולה מדבריו באור חדש פ"א [שו.], ושם הערה 362. ולמעלה פמ"ז [תקלז.] כתב: "וכדי שלא תאמר כי 'נורא' אשר נאמר בכאן שהוא מיירא את זולתו, ועל זה אמר [שמות טו, יא] 'נורא תהלות', פירוש כי תהלות שלו הם נוראים על האדם".

<> "מצד מה" - מבחינה מסויימת.

<> "התפעלו" - ספיגת רשמים אצל המקבל הגשמי [ראה למעלה פ"ז הערה 146].

<> לשונו בכת"י [שנג]: "נמצא כי לא היה כאן פועל בזולתו המורא הזאת. ומכל מקום יש כאן פועל שהגיע ממנו יראה אל המקבל, ואין זה פועל גמור, שלא פעל היראה בעצמו... כי גלוי שכינה מביא מורא אל המקבל המורא, ואין זאת המורא פעולת הפועל... לא כמו מי שהוא פועל בחרב בעצם הפעולה... כי המלך הגדול שנכנס למקום אחד, ובני אדם אשר לשם מקבלין המורא, נחשב מצד אחד כאילו המלך פעל המורא, כי בבואו לשם היו מקבלין המורא. ומצד אחר נחשב המורא שקבלו ואשר התפעלו שלא היה זה מן המלך כלל, רק כאילו מעצמו, שהרי הוא לא היה פועל המורא בעצם, אלא שהם התפעלו בבואו לשם". ומה שכתב למעלה פכ"ז [תמ.], וז"ל: "מתחלה אם לא ישמע לו האדם, [הקב"ה] מיירא אותו &**ומביא עליו יראה**^, ולפיכך נעשה מן המטה נחש 'וינס משה מפניו' [שמות ד, ג], וזהו מפני היראה". אין כוונתו שהקב"ה מיירא את האדם ישירות, אלא שהקב"ה עושה דברים שיביאו את בריות לקבל על עצמם את יראתו. וכן נאמר [קהלת ג, יד] "והאלקים עשה שיראו מלפניו", ואמרו חכמים [ברכות נט.] "לא נבראו רעמים אלא לפשוט עקמומיות שבלב, שנאמר 'והאלקים עשה שייראו מלפניו'". אין הכוונה שהקב"ה מביא יראתו על הבריות, אלא שהקב"ה עושה דברים שיביאו את הבריות לקבל על עצמם את יראתו. וכן מדויק מלשון הפסוק "והאלקים עשה &**שיראו**^ מלפניו" [בנין נפעל], ולא נאמר "והאלקים עשה יראים מלפניו", כי אין הקב"ה עושה את בני האדם ליראים, אלא שבני אדם מקבלים על עצמם את יראתו.

<> דע שכדבריו כאן כתב בארוכה בהסברו השני בכת"י [וכמובא בהערות הקודמות], אך בהסברו הראשון שם סלל לו דרך אחרת, והוא כהסברו השני להלן [לאחר ציון 82]. ולכך דבריו בכת"י בהסברו הראשון ישולבו בהערות להלן בהסברו השני בנדפס.

<> "ולא שייך זה בשם יתברך להיות מתפעל" [הוספה בכת"י (שנד)]. פירוש, שאי אפשר בשום אופן לפרש "נורא" כלפי מעלה [שמתיירא], ח"ו לומר כן. אלא "נורא" מתפרש כלפי בני אדם היראים ממנו יתברך, ועם כל זה לא נאמר "מיירא", אלא "נורא" לשון נפעל. וכן כתב הרד"ק ספר השרשים, שורש ירא, ש"נורא" הוא לשון נפעל. אמנם הראב"ע [שמות א, כא] כתב: "מלת 'נורא' איננה בבנין נפעל, כמו 'נולד' 'נשבר' ו'נדכא'. והמשכיל יבין". והבנין שלמה [לרבי שלמה זלמן האנאו, שנת תפ"ד], בבית הפעלים [חדר ה, חלון ב (עג.)] הביא את דברי הראב"ע האלו, וכתב: "מה שאמר שמלת 'נורא' אינה בנין נפעל, אשתמטיה מקרא מלא [תהלים קל, ד] 'למען תִּוָּרֵא', והנה לא יוכל להכחיש שלא יהא בנין נפעל. וכן כתב ראש המדקדקים רבי יהודה [חיוג'] בספר אותיות הסתר והמשך, שורש ירא, וז"ל: ולשון נפעל 'נורא מאד' [שופטים יג, ו], 'נוראות בצדק תעננו' [תהלים סה, ו], 'למען תִּוָּרֵא', עכ"ל. וכן כתב הרד"ק בשורש ירא". ובספר שפה לנאמנים [לרבי יהודה ליב עדל, שנת תרע"ג] הביא דברי הבנין שלמה [בדבור שלישי, עמוד מו], וכתב: "ותמהני עליו איך מצא את לבבו לשבר דברי הראב"ע באין מבין צחות לשונו, כי הראב"ע לא אמר שמלת 'נורא' איננו בנין נפעל בהחלט, אבל אמר שאיננו נפעל כמו 'נולד' ו'נשבר'. ורצה לומר אחר שבאר ראש דבריו כי מלת 'ירא' איננו פועל יוצא אמיתי, מבואר שהנפעל ממנו אינו נפעל אמיתי, רק נפעל מושאל, מצד הצטרפותו אל גוף הירא ממנו. אבל שורש 'ילד', 'שבר', בהיותו פועל יוצא אמיתי, גם הנפעל ממנו הוא נפעל אמיתי. וזהו אמרו שמלת 'נורא' איננו בנין נפעל כמו 'נולד' 'נשבר', כי הם נפעלים אמתיים, והוא איננו רק נפעל מושאל. וכן 'למען תורא' הוא נפעל מושאל". וכן עולה מדברי הראב"ע עצמו בספר הצחות, שער הפעלים [עמוד קמב הוצאת מוה"ק] ש"נורא" הוא שם תואר מבנין נפעל [כמבואר שם הערה 38].

<> "נקרא השם יתברך 'נורא', לא 'מיירא', שהיה משמע שהוא מיירא את בריותיו" [לשונו בהמשך].

<> שם אות ט [קסה.], וז"ל: "דע, כי היראה הוא במתפעל, שהוא מתירא מן אשר מתירא ממנו, ומפני שהוא מתירא ממנו, הוא נבדל ממנו, שהרי כל מי שמתירא, [הוא] נבדל ממנו, ואין זה דבוק. וזהו היפך האהבה, כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב, עד שנעשה אחד עם האוהב. והיפך זה המתירא, שהוא נבדל מן אותו שהוא מתירא, וזהו עצם היראה. וכל עוד שמבדיל עצמו ממנו, היראה יותר, וזה ידוע. דרך משל מי שראה מלך בשר ודם, כל עוד שיתקרב אליו, ויש לו קירוב ושייכות אליו, אין היראה כל כך. ולפיכך אי אפשר שיהיה הוא יתברך פועל היראה במקבל היראה, שכל פועל אשר יפעל באחר, הן יפעל בו לרע או לטוב, הרי יש דביקות לפועל במתפעל. והרי אמרנו כי אין היראה רק מה שנבדל בעל היראה מן אשר מתירא ממנו. ואף על גב כי אותו אשר מתירא מראה איך הוא גדול, ויש בידו להרע או להטיב, וראוי להתירא ממנו, מכל מקום עצם היראה, דהיינו שיקבל המקבל יראה ממנו יתברך, אינו ביד השם יתברך, כי היראה הוא מה שהמקבל היראה נבדל מן המתירא. ודבר זה בודאי שני הפכים בנושא אחד, שאם יתן לו דבר, יש כאן התיחסות בין הנותן והמקבל. שאף אם יפעל רע בנמצאים, הנה הוא גם כן מצד אשר פניו אליהם לרעה, מכל מקום יש כאן התיחסות. אבל היראה הוא מצד אשר המקבל היראה זולת אשר ירא ממנו". ושם הקדים לכך פירוש אחר בשם "ויש מפרשים", עיי"ש. וראה שתי הערות הבאות.

<> לכאורה לשונו מורה שההסבר שמבאר כאן שונה מדבריו בגור אריה, שכתב "נתבאר בספר גור אריה, אבל עיקר הדבר וכו'". אמנם קשה לומר שיציין דבריו בגו"א רק כדי לנטות מהם. לכך נראה שכוונתו לומר שבגו"א דבר זה נתבאר באורך מאוד, אבל תמצית הדבר היא מה שנתבאר כאן. וכן משמע מדבריו בכת"י [שנד], שלא הזכיר כלל את הספר גור אריה, רק כתב: "וביאור הדבר הזה הוא ענין ארוך מאוד, אבל עיקר הדבר הוא וכו'", הרי "אבל עיקר" בא לאפוקי מ"ענין ארוך מאוד". וראה סוף הערה הבאה שהוכח שם שדבריו כאן הם בהתאם לדבריו בגו"א.

<> יש בזה הטעמה מיוחדת; נאמר [מיכה ז, כ] "תתן אמת ליעקב חסד לאברהם וגו'", ומדוע לא נזכר בפסוק גם יצחק [כן העיר הראב"ע שם]. ובמיוחד יש להעיר כן לפי מה שכתב הרמב"ן בספר האמונה ובטחון ס"פ יד [כתבי הרמב"ן, כרך ב, עמוד שצג], וז"ל: "שנתן חסד לאברהם ואמת ליעקב שנאמר 'תתן אמת ליעקב וגו'', ופחד נתן ליצחק", ומדוע לא נזכרת בפסוק נתינת הפחד ליצחק. אך לפי דבריו כאן הענין מחוור, שכתב "אין השם יתברך פועל המורא, רק המקבל המורא הוא ירא מעצמו, ואם לא ירצה להיות ירא, אין כאן פועל שפועל בו היראה... כי הוא יתברך אין פועל היראה כלל, אבל היראה הוא במתפעל, לא שיהיה פועל כלל, ולפיכך אין היראה בידי שמים". והואיל והפסוק במיכה עוסק במה שהקב"ה נתן לאבות, מן הנמנע להזכיר את יצחק, כי מדתו היראה, ואין הקב"ה נותן היראה לאדם. וראה תפארת ישראל פ"כ הערה 79. @**ודע**^, שמצינו בשאר ספריו שלשה טעמים מדוע "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים"; (א) בגו"א דברים פ"י אות ט [קסה.] ביאר שהיראה היא הבדלה מן הקב"ה, ואם הקב"ה יפעל את יראה, הרי בזה גופא יש התייחסות בין הקב"ה לאדם, הסותרת לההבדלה של יראה [הובא בהערה 27]. (ב) בנתיב יראת השם פ"א [ב, כא.] ביאר זאת משום שהיראה היא התבטלותו של האדם, ומהקב"ה בא קיומו של האדם, ולא התבטלותו, וכלשונו: "כי עצם היראה מה שהאדם עלול אל העלה, והוא אמיתת היראה. ובמה שהאדם הוא עלול אינו נחשב לכלום, במה שהוא עלול תולה בעלתו. ובמה שאינו כלום, דבר זה אינו מצד העלה, כי העלה בראו והוציא אותו אל הפעל, וחס ושלום שיהיה יראת שמים בידי השם יתברך, כי היראה מה שמחשיב עצמו לאין וללא כלום לפני העלה יתברך כמו שהתבאר, ואם היה זה מן השם יתברך היה חס ושלום בא ממנו דבר שאינו נחשב מציאות, ובו יתברך נתלה המציאות... מאחר שעיקר היראה שמחשיב עצמו עלול, וזה אינו מצד העלה, כי כל העדר אינו מפעולת פועל... ולפיכך היראה אינו מצד העלה, שהרי מצד העלה הוא נמצא ממנו, שלכך נקרא 'עלה'. ולפיכך 'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים'. ודבר זה מבואר מאוד, כי מי שיש בו חכמה ודעת יש להבין דברים אלו, כי האדם עלול מצד עצמו, לא מצד העלה. ומפני כך אי אפשר שיהיה יראת שמים בידי שמים, רק מצד האדם שהוא העלול, ולפיכך אמרו 'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים'". וכן כתב בח"א לב"מ קז: [ג, נג:], וכלשונו: "כי יראת שמים הוא מה שהאדם מחמת יראת שמים מחשיב עצמו לאין, וכאלו אינו נגד השם יתברך, ואין זה ביד הקב"ה, כי אין ההעדר מפעולת פועל כלל... יראת שמים הוא ההעדר בעצמו, אינו ביד השם יתברך, כי אין ההעדר מפעולת פועל". (ג) בח"א לשבת לא: [א, יז:] ביאר זאת משום שיראת שמים היא מדה כללית, ואינה יכולה להנתן לאדם פרטי, וכלשונו: "הנה הוא יתברך פועל הכל לתת לאדם דבר אחד פרטי מה שהוא, כחומר ביד היוצר. אבל יראת שמים... אין לומר עליו שהוא לתת לאדם אחד פרטי, רק האדם יש ברשותו לקבל עליו יראת שמים. ויכול האדם לבקש 'תן לי עושר', 'תן לי כבוד', מפני כי אלו דברים באים מן השם יתברך דבר אחד פרטי לאדם אחד פרטי, לכך מבקש מאתו דבר מיוחד. אבל יראת שמים... לא שייך שיתן לאחד פרטי יראת שמים, כי דבר זה אין שייך למדה זאת כלל. שכשם שהוא אחד כולל הכל, כך היראה שהיא שלו כולל הכל, ולא שייך שיתן אל אחד. כשם שאין לומר על השמש שתתן האור לאחד, כי עצם האור הוא משותף אל הכל, כך יראת שמים אין בידו של הקב"ה שיהיה לזה בפרט, כי אין יראת שמים בידו, והבן הדברים האלו. וכן בעצמו מה שאמרו [כתובות ל.] 'הכל בידי שמים חוץ מצינים ופחים', דהיינו קור וחום, מפני שהוא הנהגת העולם הכולל את כל העולם בשוה, שנאמר [בראשית ח, כב] 'קור וחום לא ישבותו'. לא כמו המטר, ששייך להיות מטר במקום זה, ואין המטר במקום אחר, ושייך בזה שהוא בידי שמים. והרי כתב בפירוש [דברים יא, יד] 'ונתתי מטר ארצכם בעתו'. אבל הקור והחום, אין ביד השם יתברך לפעל בו לתת קור וחום, כי זהו הנהגת העולם הטבע, המשולח בכל העולם". @**ויש לדון**^ איזה טעם משלשת הטעמים הללו מתאים לדבריו כאן בגבורות; הנה שני הטעמים האחרונים [והם; הקב"ה נותן הקיום ולא הביטול (נתיב יראת השם), וכן זו מדה כללית של הקב"ה, ואינה יכולה להנתן לאדם פרטי (ח"א לשבת)] שייכים בפרט אל הקב"ה בלבד. אך כאן בגבורות השווה ענין זה למלך בשר ודם, שכתב: "דומה אל מלך גדול שבא למקום אחד, ובני אדם אשר שם מקבלים המורא... שלא היה זה מן המלך... שהרי הוא לא היה פועל המורא בעצם, אלא שהם התפעלו בבואו לשם". והואיל ונמצא ענין זה גם אצל מלך בשר ודם, בהכרח שאין לבאר דבריו כאן על פי שני הטעמים האחרונים הללו, השייכים רק אל הקב"ה. ובעל כרחך שדבריו כאן מתבארים על פי דבריו בגו"א, שביאר שמהות היראה מחייבת הבדלה וריחוק, ואי אפשר שהמיירא יתייחס אל הירא ויתרחק ממנו בו זמנית. וסברה זו שייכת אף במלך בשר ודם [וכפי שהזכיר בדבריו בגו"א מלך בשר ודם (הובא בהערה 27)]. וזו ראיה למה שנתבאר בהערה הקודמת שדבריו כאן תואמים לדבריו בגו"א, ורק שכאן מזכיר את תמצית הענין, ואילו בגו"א האריך בזה.

<> ויש בזה הטעמה נפלאה; בנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] עמד על כך שבשחרית של שבת אומרים [לנוסחאות מסויימות] "עושים באימה וביראה רצון &**קוניהם**^" [לשון רבים], וז"ל: "היראה שהוא ירא מן השם יתברך... לכך אמר 'עושים באימה וביראה רצון קוניהם'. ואין רוצה לומר שיש כאן חס ושלום רבים, רק שרוצה לומר שכל אחד עושה רצון קונו בפני עצמו, כאילו אמר 'קונה של כל אחד ואחד', ולכך אמר 'רצון קוניהם' בלשון רבים, אף כי הוא יתברך אחד, מכל מקום מצד המקבלים אשר יש להם האימה היראה, ומצד האימה והיראה &**שיש לכל אחד ואחד בפני עצמו**^, בזה שייך לומר 'קוניהם', שהוא קונה של כל אחד ואחד" [ראה למעלה פל"ט הערה 13, ופמ"ד הערה 169]. והביאור הוא כדבריו כאן, שהיראה היא מצדו של המקבל בלבד, ולכך כל מקבל ומקבל עומד ביראתו בפני עצמו, בנפרד מחבירו, לכך אומרים בלשון רבים "קוניהם" [מכון מהר"ל כאן הערה 212]. @**דוגמה מובהקת לדבר**;^ אמרו חכמים [הוריות ב.] "הורו ב"ד שחלב מותר, ונתחלף לו חלב בשומן, ואכלו. רב אמר, פטור ["אף על גב דלא הוי על פיהם ממש, ושלא במתכוין קאכיל ליה, אפילו הכי הואיל ואילו מתידע ליה דחלב הוא לא הוה הדר ביה, שהרי הורו ב"ד שחלב מותר, הלכך תולה בב"ד קרינן ביה, ופטור" (רש"י שם)]... אמר רבא, מודה רב שאינו משלים לרוב צבור ["אף על גב דאמר רב כי נתחלף לו חלב בשומן דהוי יחיד שעשה בהוראת ב"ד ופטור, מודה רב שאין אותו יחיד משלים לרוב צבור, כגון שאמרו ב"ד שחלב מותר, והלכו חצי צבור ועשו על פיהם ואכלו חלב ממש, והלך זה ואכל, ונתחלף לו חלב בשומן, אין מביאין פר" (רש"י שם)], מאי טעמא, אמר קרא [ויקרא ד, כז] 'בשגגה', עד שיהו כולן בשגגה אחת ["דבעינן שיהיו כולן ממש שוגגין בשגגה אחת ע"פ בית דין (רש"י שם)]". ובתוספות [שם] כתבו: "עד שיהוו כולן בשגגה אחת - צ"ע אם רוב צבור עשו בזה הענין שנתחלף להם, והוי כולן בשגגה אחת, אי מיחייב בית דין". ויש להבין, מהו הצד לומר שאין זו שגגה אחת, הרי כולם שגגו באופן זהה [שנתחלף להם חלב בשומן]. ונראה שסברת תוספות היא שאמנם כולם שגגו באופן זהה, אך כל אחד ואחד שגג מחמת עצמו ללא קשר לשגגת חברו, דמה שנתחלף אצל ראובן חלב בשומן, אינו קשור כלל למה שנתחלף אצל שמעון חלב בשומן, דכל אחד ואחד נתחלף אצלו חלב בשומן מחמת עצמו. נמצא שהמסובב הוא זהה, אך הסבה היא יחודית לכל אחד ואחד ששגג, לכך אין שום חבור וצירוף בין שגגת ראובן לשגגת שמעון. והוא הדין בנוגע ל"עושים באימה וביראה רצון &**קוניהם**^", שאע"פ שכולם כאחד עושים רצון קונם, אך הואיל וסבת היראה היא מחמת המקבל [כמבואר כאן], וכל מקבל מצד עצמו מקבל עליו יראה, לכך אין חבור וצירוף בין המלאכים, ו"כאילו אמר 'קונה של כל אחד ואחד', ולכך אמר 'רצון קוניהם' בלשון רבים" [לשונו בנתיב העבודה הנ"ל].

<> פירוש - דבר זה מחייב אריכות הדבור מאוד ["ספור" הוא דבור]. וכן כתב להלן ר"פ נז: "אם היינו באים לבאר כל ענין המכות מה שאפשר לדבר מזה, היה ארוך הספור מאוד מאוד, עד שהיה מביא הביאור לאריכות גדול". ובבאר הגולה באר הששי [שנז.] כתב: "ועל שאר דברים בכלל אין צריך להשיב יותר, שאם באנו להשיב על כל דבר ודבר, יאריך הספור שלא לצורך".

<> הנה למעלה [הערה 19] הובא שאותיות "נורא" הן אותיות "ארון" בהיפוך. ושיטת המהר"ל היא שכל ענינו של הארון הוא רק בשביל לקבל לתוכו את הלוחות, ולכך בבית שני שלא היו לוחות [יומא כא:] לא עשו ארון [גו"א שמות פכ"ה אות כה (רפב.)]. וכן הוא להדיא במדרש הגדול [שמות כה, ח], שאמרו שם: "ועושין בו שבעה כלים; מזבח, וכבש לעלות בו, וכיור, וכנו לקדש ממנו, ומזבח הקטרת, ומנורה, ושלחן. אבל הארון הרי הוא ללוחות, ואינו מכלי המקדש". וזה תואם היטב לדבריו כאן שמדת נורא היא מצד המקבלים, ולא מצד הנותן, ולכך הארון, המורה על מדת נורא, אינו כלי מקדש מצד עצמו, אלא הוא נועד רק לקבלת הלוחות.

<> שאז יקשה "למה מזכיר הדֶּבֶר מכל שאר המכות" [לשונו למעלה לאחר ציון 2].

<> "כבודו" - רצונו [כמבואר בהערה הבאה]. ובדר"ח פ"ו מי"א [תד:] כתב בשם הרמב"ם [מו"נ ח"ג פי"ג] "הרצון הוא עצמו, וזהו כבודו". ובספר החסידים סימן קנב כתב "רצונו של אדם זהו כבודו". וראה למעלה פ"ו הערה 113.

<> ועל כך מורה מכת דֶּבֶר, שזו מיתה, וכמבואר למעלה מציון 10 ואילך. וראה למעלה הערה 15. ובכת"י [שנד] כתב: "ומה שאמרו ז"ל 'ביד חזקה' זו הדֶּבֶר, אין הפירוש בדבריהם כי 'יד חזקה' הוא הדֶּבֶר בלבד, אלא הדֶּבֶר וכל אשר ממינו. וזה כי הדֶּבֶר הוא העדר הנמצאות, ואינו מתיחס אל פעולה כלל, שאינו רק העדר הנמצא, ואין כאן התיחסות אל פעולה. וכל אשר אינו מתיחס אל פעולה כלל קראו בשם 'דֶּבֶר'... כי השם יתברך כאשר ירצה להביא הפסד על הנמצא, לפעמים מביאו בענין זה שהוא כלה מאליו, כי יסלק הקב"ה ממנו רצונו והשפעתו, והוא כלה מאיליו. ודבר זה כָּלַל בשם 'דֶּבֶר'. ואל תתמה שהרי בודאי הדֶּבֶר היה על ידי סבות פועלות הדבר, אין הדבר כך. אע"ג שדֶּבֶר היה על ידי סיבה פועלת, מפני שהדֶּבֶר הוא בעצמו מיתת הנמצא, והוא מת בטבע, ובטבע נמס וניתך. וזה ענין ההעדד, שהוא אפיסה והעדר בלבד". וראה להלן ציון 77.

<> ועל כך מורה החרב, וכמבואר למעלה לפני ציון 17. ובכת"י [שנד] כתב: "וכן כל מכה שיש בה פעולה, בכלל חרב, שאין זה רק כנוי למכה שיש בה פעולה... החרב, המכה בעצמו נקראת פעולה, ולא היה כמו הדֶּבֶר, שהוא אפיסת הנמצא והעדר שלו. לכך בכלל בשם 'חרב' כל מכה שהיה בה פעולה, ואינה כמו הדֶּבֶר שהוא כנוי על היתוך והעדר הנמצא".

<> לשונו בכת"י [שנד]: "לכך המכות היו באלו ג' חלקים; או מכה שאין זה נקראת פעולה כלל, כמו הדֶּבֶר. או שהיא פעולה גמורה באה מאחר, כמו החרב. או שהיא יש בה קצת פעולה במה שמקבל היראה מהפועל, אבל אינו פועל בעצמו היראה. הנה באלו ג' דברים כולל כל המכות שבאו על המצרים מצד ג' חלקים אלו, ועל ידי שלשתן הביא הקב"ה עליהם כל מיני הפסד. וכל המכות שהיו במצרים ממיני מכות אלו היו, שאין עוד מיני מכות זולת אלו... 'ובמורא גדול', הוא גלוי שכינה. כבר אמרנו לך כי ענין גלוי שכינה הוא שבא לומר על דבר המקובץ מבין שניהם, כי אין כאן פעולה גמורה, כמו שאמרנו למעלה. וזה כי לא הפעולה למתפעל מצד הפועל, רק מצד עצמו... ואין לו פועל כלל, ואין זה פעולה גמורה, לכך הוא נחשב כמו ממוצע, שנקראת פעולה מצד מה, אבל אינה פעולה גמורה כלל".

<> מלשון זה משמע שבכל מכה ומכה היו שלשת הדברים האלו. וכן כתב בכת"י [שנה], וז"ל: "כי הדֶּבֶר הוא מכה שבא מחמת העדר המציאות. או מחמת תוספות. וזה בכל מכות שבא עליהם, היה להם תוספות וגרעון; כגון, בשחין היה רבוי דם [ראה להלן הערה 144], ומעוט שאר האיכות. שכל שינוי הוא כך, דבר אחד חסר לו, האחד מוסיף. החסר הוא מצד ההעדר, והרבוי הוא כמו החרב. הרי שכל פעל שהיה מוסיף בהם נקרא 'חרב', וכל חסרון מתיחס אל הדֶּבֶר, שהוא חסרון והעדר. כלל הדבר, אשר הוא מצד ההעדר והחסרון מתיחס אל הדֶּבֶר, ואשר הוא מצד התוספות מתיחס אל החרב, ואשר הוא כמו ממוצע ביניהם מתיחס אל גלוי שכינה, הכל כמו שנתבאר למעלה. ולפיכך אמר 'ביד חזקה' זו הדבר, 'ובזרוע נטויה' זו החרב, 'ובמורא גדול' זו גלוי שכינה. והכונה בזה שכל המכות שבאו על המצרים היו מענין אלו ג' דברים; או שהגיע להם חסרון והעדר בעצמם, ודבר זה מתיחס אל הדבר. או שהגיע להם דבר תוספות, וזה התוספות היה פועל, ודבר זה מתיחס אל החרב. או דבר ממוצע בין שניהם, שלא היה פועל דבר בהם, רק היו מתפעלים מאחר כך, מבלי שהיו האחרים פועלים, רק שהוא מתפעל ממציאות האחר. וזהו כמו גלוי שכינה, שהיו מתפעלין מגלוי השכינה... וזה ענין ג', הוא כמו אמצעי בין השנים הראשונים, והבן דבר זה מאוד, כי הוא נכון וישר". וראה להלן הערה 107.

<> דע שהביטוי הזה ["נכון וישר"] כמעט אינו מצוי בספריו, אלא שבדרך כלל כותב "נכון ואמת" [למעלה פ"ח בכת"י (שכד:), גו"א בראשית פכ"א סוף אות כח (שסה:), נתיב התורה פי"א (תס:), ועוד], או "אמת ונכון" [למעלה הקדמה שניה (קיד.), פ"ז (שנג:), פ"ט (תסט.), ועוד]. ואולי כתב כאן "ישר" כי ביאר שיש כאן שלשה דברים, כאשר הדבר השלישי הוא אמצעי בין השנים, וכל אמצעי הוא ישר, וכמו שכתב בתפארת ישראל פי"א [קעג.]: "מפני כי יעקב היה השלישי לאבות נקרא יעקב [ישעיה מד, ב] 'ישורון', מלשון ישר, שהוא אמצעי בין אברהם ובין יצחק" [הובא למעלה פ"ט הערה 257]. @**ובזה מיישב**^ שתים מתוך ארבע הקושיות שפתח בהן את הפרק, וכלשונו [בשתי הקושיות האלו]; "למה מזכיר הדֶּבֶר מכל שאר המכות... וכן מה שאמר 'ובזרוע נטויה' זו החרב, מה הוא חרב שהיה במכות מצרים; אם הוא מכת בכורות, קשיא למה זכר את המכה הזאת אחר מכת הדבר, ולפני מכת הדם". ומבאר בזה כי "הדֶּבֶר" אינו מוסב על מכת דֶּבֶר, אלא על ההעדר שהיה בכל המכות. וכן "החרב" אינה מוסבת על מכת בכורות, אלא על הפעולה שהיתה בכל המכות [ראה להלן הערה 138]. ומעתה יבוא ליישב את שתי השאלות הנוספות [אודות המופתים והמטה].

<> אלא שהם נוהגים כמנהגו של עולם. וכמו שאמרו חכמים [אבות פ"ה מ"ח] "דֶּבֶר בא לעולם על מיתות האמורות בתורה שלא נמסרו לבית דין, ועל פירות שביעית. חרב באה לעולם על ענוי הדין, ועל עוות הדין, ועל המורים בתורה שלא כהלכה". הרי שאלו הם עונשים השזורים בהנהגת העולם. ולכך גם הממוצע בין דבר וחרב [גלוי שכינה] הוא גם כן נוהג במנהגו של עולם. וכן חזר וכתב להלן [לפני ציון 108].

<> לשון הפסוק [שם] במילואו הוא "ויאמר אלקים יהי מאורות ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים". הרי שמדובר ב"רקיע השמים".

<> מדובר שם שגדעון ביקש שה' יעשה לו נס להורות שה' יהיה בעזרו במלחמתו נגד האומות. והנס יהיה שגדעון יניח צמר בגורן, ואם יהיה טל על הגיזה בלבד, והארץ תהיה יבשה, אז ידע גדעון שה' יהיה בעזרו. וכן גדעון ביקש נס להפך, שהגיזה תהיה יבשה, ועל הארץ יהיה טל, ושני הנסים האלו אכן נעשו. והנה תיבת "מופת" לא נזכרה שם, אך כאשר נעשה נס במקבל הפעולה זה נקרא "מופת" [מבואר בהמשך דבריו]. והרמב"ן [דברים יג, ב] הביא את הספרי [במדבר ו, ג] שאמרו שם "אות הוא מופת, ומופת הוא אות, אלא שדברה תורה שתי לשונות. אף כאן אתה אומר [שם] 'מיין ושכר יזיר', והרי יין הוא שכר ושכר הוא יין, אלא שתי לשונות דברה תורה". וזה לכאורה דלא כספרי בפרשת ראה, עיי"ש בדברי הרמב"ן.

<> שנוי - נס [ראה הערה הבאה].

<> פירוש - השנוי בפועל הוא גדול יותר מהשנוי במתפעל [כפי שיבאר בסמוך], ו"אות" הוא יותר מ"מופת" [כמבואר בהערה 47]. לכך "אות" נאמר על שנוי בפועל, ו"מופת" נאמר על שנוי במתפעל.

<> לשונו למעלה פ"ז [שלב:]: "כי היה [אברהם] יודע במזלות שלא יהיה לו זרע. ומי שיודע בענין המזלות דבר שהוא ברור מאוד, הנה שנוי המזל נס גדול. כי אין ספק ששנוי המזל הוא יותר קשה משנוי הטבע, כי הטבע הוא כח טבעי, יותר בקל להשתנות ממה שישתנה מעשה שמים. כי השנוי מתייחס יותר אל הדברים הטבעים לשפלותם. וכמו שיש בהם שינוי טבע, כך אפשר להיות נמצא בהם שינוי בלתי טבעי, כי הם תחת שינוי וקרובים אל שינוי. אך השמים, הדבר הבא מהם יותר קשה להשתנות מפני חוזק הפעולה והגזירה אשר יש לשמים". ועוד אודות חוזק הפעולה והגזירה שיש לשמים, כן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [תכג:], וז"ל: "וידוע כי יש פועלים בעולם התחתון, וזהו כמו שכתוב [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגומר'. והפועלים האלו גוזרים משפטים על התחתונים, וקראו אותם 'משפטי המזלות', והוא דין גמור מה שגוזרים העליונים על התחתונים... המושלים, הם השמים וצבאיהם, שהם מושלים פועלים בתחתונים, הם שגוזרים ומחייבים מה שיתן זה לזה לפי הסדר והמשפט אשר סדר המנהיג, הוא השם יתברך". ולמעלה הקדמה שניה [צא.] הביא את דברי הרלב"ג שאמר "אי אפשר שיהיה שנוי בגרמיים השמימיים", ונדחק מחמת כן לבאר את הפסוק אודות עמידת השמש בימי יהושע [יהושע י, יב]. והמהר"ל שם [צב.] דחה דבריו, וכתב: "אבל אנו אומרים כי הוא יתברך מחדש נסים ונפלאות בעולמו, ויכול לחדש נסים ברצונו אף בגרמיים השמימיים". ומ"מ גם לפי המהר"ל שנויים בגרמיים שמימיים הם יותר קשים משנויים בדברים טבעיים. ומעין זה כתב להלן פס"ה, וז"ל: "המלאכים... נקראים אדונים, שהם אדונים לעולם... וכלל המלאכים בשני שמות, יש מלאכים עליונים הפועלים בדברים שהם בעולם ונקראים 'אלקים'... ויש שהם מנהיגים את התחתונים, והם נקראים 'אדונים', כי האדון מנהיג את אשר תחתיו". והרי אף המלאכים נכללים ב"צבא השמים", וכמו שכתב הרמב"ן [בראשית ב, א (הובא למעלה פל"א הערה 35)]. ולהלן פס"ו כתב: "כי במה שנקראים עליונים הם פועלים בתחתונים... והם כמו עלה נחשבים... אבל התחתונים במה שהם תחתונים הם עלולים בעצמם". ובתפארת ישראל ר"פ א [כח.] כתב: "הנה השמים וכל צבא השמים, כולם פועלים; מסבבים הרקיע, ופועלים בתחתונים כמו שבראם השם יתברך וסדר אותם". ושם פ"מ [תרח:] כתב: "השמים הם פועלים". ובנתיב השלום פ"ב [א, רכב.] כתב: "לא נמצא בנבראים פעולה מהירה תמידית בכח גדול כמו התנועה של השמים, אשר הם מתנועעים תנועה תמידית מהירה. והשמש והירח הם המושלים והפועלים בתחתונים על ידי תנועתם. וכדכתיב [תהלים קלו, ח-ט] 'את השמש לממשלת היום ואת הירח לממשלת הלילה'. ודבר זה ידוע כי הפעולה הוא בכח מדת הדין" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערות 49, 74, פ"ז הערה 80, פי"ז הערה 95, פי"ח הערה 82, ופל"ב הערה 77]. וראה הערה הבאה.

<> כמבואר בהערה הקודמת. ולמעלה פמ"ז [תקי:] כתב: "השכל יש לו חוזק, כי הדבר שהוא גשמי הוא חלש, שהוא מתפעל, אבל החוזק הוא לשכלי, שאינו מתפעל", ושם הערה 351 הובאו מקבילות רבות ליסוד זה, כי הוא יסוד נפוץ מאוד בספריו. וברי הוא שהשמים הם יותר נוטים לשכל, ואילו הארץ היא חומרית, וכמו שנאמר [תהלים קטו, טז] "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם". וק"ק, כי בתפארת ישראל ר"פ א [כח.] כתב: "הנה השמים וכל צבא השמים, כולם פועלים; מסבבים הרקיע, ופועלים בתחתונים כמו שבראם השם יתברך וסדר אותם. וכן התחתונים כולם פועלים; הארץ היא שפועלת ומוציאה צמחה, וכל אשר הוא יוצא מן הארץ, היא פועלת". הרי שגם הארץ היא פועלת. אך זה לא קשה כלל, כי כאן כשכתב "פועלת" כוונתו לפעול על אחרים, כמו שצבא השמים פועלים בתחתונים. אך הארץ אינה פועלת אלא בעצמה ["מוציאה צמחה"], וזה עצמו הוא התפעלות, ולא פעולה.

<> לשונו בגו"א דברים פי"ג אות ב [רכד:]: "אות בשמים. ענין זה ידוע לחכמים למה 'אות' בשמים ו'מופת' בארץ... כי האות בשמים, מפני שאות יותר מן מופת, לפיכך אמר 'אות בשמים', בדברים הקיימים התמידים כמו בשמים, אשר לא יקבלו הויה והפסד. וכאשר יש בו נס, שהוא שינוי, נקרא 'אות'. ודברים אשר משתנים, כמו הארץ, יקרא 'מופת', ואינו כל כך נס".

<> אודות שהמטה הוא פועֵל, זהו משום שהמטה נחשב שהוא הביא את המכות, וכמו שנאמר [שמות ד, יז] "ואת המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו את האותות", וכתב הראב"ע [שם]: "טעם 'האותות', שהפך לנחש לעיני ישראל, ולתנין לפני פרעה, ולהכות בו את היאור, ולהעלות הצפרדעים, ולהוציא הכנים, ולהוריד הברד, ולהביא הארבה, ולהיות החושך". וראה למעלה פל"ב הערות 18, 38.

<> כמו שנאמר [ישעיה י, טו] "היתפאר הגרזן על החוצב בו וגו' כהרים מטה לא עץ", ופירש רש"י [שם] "לא העץ הוא המרים, אלא האדם הוא המרים". והמלבי"ם [שם] כתב: "אם יתרומם המטה לאמר שאינו עץ, רק יש בו נפש חיונית מתנענעת מעצמה".

<> פירוש - זהו פלא גדול שהמטה שהוא עץ, ואינו דבר חי, יפעל נסים גדולים. ועל הפיכת המטה לנחש [שמות ד, ג] כתב רבינו בחיי [שם]: "כי המטה היה עץ יבש כמו מת, ונעשה נחש חי". ולמעלה פל"ב [תקנג.] כתב: "אמר לו הקב"ה שמטה של אהרן יעשה נחש, רמז לו שהקב"ה מקים מלכים, ועושה מן המטה שהוא יבש, נחש, שהוא דומה למלך". ובילקוט שמעוני [ח"א רמז קפא], אמרו: "'קח את מטך והשלך לפני פרעה' [שמות ז, ט], אמר הקב"ה, רשע זה מתגאה וקרא עצמו 'תנין', דכתיב [יחזקאל כט, ג] 'התנים הגדול'. לך ואמור לו ראה מטה זה הוא עץ יבש, ונעשה תנין, ויש בו רוח ונשמה, והוא בולע כל המטות, וסופו לחזור עץ יבש. אף אתה, בראתי אותך מטפה סרוחה, ונתתי לך מלוכה, ונתגאה אתה ואמרת [שם] 'לי יאורי ואני עשיתיני', הריני מחזירך לתהו ובהו". ובכת"י למעלה פל"ב [תנה.] כתב: "לכך בחר באות הזה, לפי שהוא יותר פלא לעשות מעץ יבש, ואין בו דבר, לעשות נחש, הוא הבעל חי היותר פועל ומזיק, וזה הפך העץ היבש" [הובא למעלה פל"ב הערה 31]. וראה להלן הערה 65.

<> אודות שהפיכת המים לדם אינה בדרך הטבע, כן כתב למעלה בהקדמה שניה [מט:], וז"ל: "ועוד יעמיד [הפילוסוף] דבריו, כי איך יתהוה דבר מכל דבר, כי לא יתהוה דבר מכל דבר, רק מדבר מיוחד. ואם כן איך יבא זה שיהיה מן מים דם. והנה מביא ראיה ממין על שאינו מינו, שפעל הטבעי פועל לפי טבעו ומנהגו אשר בעולם הטבעי, ופעל הנבדל לפי ענינו. והבדל יש ביניהם, כי הטבע פועל בזמן, ולפיכך צריך לכל פעל טבעי המשך זמן, אבל פעל אשר אינו טבעי אין צריך לפעולתו זמן. כי הטבעי כח גשמי, וכל כח גשמי פעולתו בזמן, אבל הדברים הנבדלים פעולתם בלי זמן, שאינם כח בגשם, ולפיכך פועלים בלא זמן. ולכך ברגע אחד יתהפכו המים לדם, שהוא פועל ברצונו בלבד, וברצונו נתהוה החומר והצורה לפי רגע אחד. ואין זה פעל טבעי שהוא פועל בזמן, והוא צריך אל הכנת החומר, אבל 'בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם' [תהלים לג, ו], וזהו פעל הנבדל שהוא פועל בלי הכנת חומר כלל, דהיינו הכנה טבעית. ולפיכך אל תשאל כי לא כל חומר מוכן לקבל הצורה, וצריך הכנה, ואיך הם מוכנים המים לקבל צורת דם. הנה אין זה קושיא למבין, כי מה שצריך החומר הכנה עד שתקבל הצורה, הנה דבר זה הוא במנהג הטבעי. ומפני שהאיש המתפלסף הלך אחר הטבע להכחיש בשביל זה המופתים, ודבר זה אנו מודים, כי מצד הטבע, הנפלאות אינם נמצאים, אבל מצד פעולת הנבדל, כל הנפלאות הם נמצאים... והנה זה שיאמר כי איך יצויר שיהיה דבר מכל דבר, שזהו נמנע לפי הטבע, אבל שלא על פי הטבע אינו נמנע". וכן כתב למעלה פל"ב [תקסג.], ויובא בהערה 60.

<> שהרי גם כשהוסרה מכת הצפרדעים, עדיין נאמר [שמות ח, ה] "רק ביאור תשארנה", וכתב הראב"ע [שם] "וטעם ביאור תשארנה - כי שם היו בתחלה". ובדרשות המהרי"ט פרשת שמות, דרוש שני, כתב: "ואמר 'רק ביאור תשארנה'... כי לעולם כן היה, כי מקום חיותם ביאורים ובאגמים". ולמעלה פל"ג [תקסח:] כתב: "היאור אל הצפרדעים כמו האדמה לזרע שמוציאה הפרי". ולמעלה פל"ד [תקצג:] כתב: "הצפרדעים הם הנבראים שהם דרים במים". וראה למעלה פל"ב הערות 86, 100, פל"ג הערה 11, פל"ד הערה 49, ולהלן הערה 146, ופנ"ז הערה 45.

<> תוספות שבת יב. [ד"ה שמא]: "כינה היינו שחורה הקופצת, דכתיב [שמות ח, יב] 'הך את עפר הארץ והיה לכנים', ודרך שחורה הקופצת לצאת מן הארץ" [הובא למעלה פל"ב הערה 101]. והחזקוני [שמות ח, יב] כתב: "והיה לכנים - הם שקורין פוצי"ש, שדרכם לבא מן העפר מקום תולדותם, כמו שאר מכות, שכל אחת ואחת באה ממקום תולדותה". וראה להלן פנ"ז הערה 27.

<> פירוש - בניגוד לצפרדעים וכינים שנוצרו במיוחד בעבור המכות, הרי במכת ערוב לא נאמר שהחיות הדורסות נוצרו במיוחד בעבור המכה, אלא החיות הללו כבר היו קיימות בעולם לפני המכה, ורק שהובאו במיוחד לארץ מצרים.

<> פירוש - ארבע מכות אלו [דבר, שחין, ברד וארבה] הן דברים הנמצאים בעולם, ולכך אין בהם שנוי אל המתפעל.

<> פירוש - אין רגילות שיהיה חושך למשך שלשת ימים, כפי שהיה במצרים [שמות י, כב].

<> פירוש - אין החושך שינוי במתפעל, אלא בטול האור, וממילא יש חושך. ולמעלה פי"ד [יב:] כתב: "החושך לא נאמר בו בריאה ויצירה". ולמעלה פל"ד [תקפו:] כתב: "בא למצרים חושך, שהוא העדר האור". ובתפארת ישראל פט"ז [רמט.] כתב: "נגד הלילה, שהוא העדר האור". ובבאר הגולה באר השני [רט.] כתב: "הלילה שהוא העדר האור, דומה למיתה". ובח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא:] כתב: "חושך ולילה הוא העדר האור, והוא דומה למיתה, שהיא העדר החיים". ובדרשות הר"ן, הדרוש השלישי, כתב: "החושך שהוא העדר האור אינה נתלה בפועל, רק בהעדר סבת האור. ולכן לא תתכן בו פעולה ובריאה כי אם בהעדרה, לפי שאיננו ענין בעצמו, רק העדר ענין אחד... אמנם, כבר כתבו החכמים שעל צד ההעברה הלשונית יאמר על מי שהוא ביטל סבת הקנין שהוא חידש ההעדר. וזה אמרו [ישעיה מה, ז] 'יוצר אור ובורא חושך'. אע"פ שלא תתכן בחושך בריאה, כי אין עלתו רק העדר סבת האור. ועל זה הענין יאמר במי שכבה הנר שהוא חידש החושך" [ראה למעלה פי"ד הערה 52, ופל"ד הערה 3]. והב"ח [או"ח ריש סימן ו] כתב: "חשך אינו כי אם העדר האור". אך הקול אליהו [שמות י, כא] כתב: "בפסוק [שמות י, כא] 'ויהי חשך על ארץ מצרים וימש חשך'. י"ל דהנה האור בריה, והחושך בריה, ולא כיש מי שאומרים שהחשך הוא העדר האור, דבאמת לא כן הוא, רק בריה בפני עצמה, אלא שנדחה מפני האור, כי כן שם הקב"ה בטבע הבריאה. ולפי זה כאן שינה הקב"ה את הטבע שאמר 'וימש חשך', פירוש שחשך ימש האור, ולא האור החשך". והכתב והקבלה [בראשית א, ד] כתב כן בשם הגר"א, וכן הוא באדרת אליהו [בראשית א, א]. והכתב והקבלה [שם] תלה שאלה זו במחלוקת רב הונא ורב יהודה [פסחים ג.], עיי"ש.

<> מה שמוסיף "רק שצריך סבה שיבא חושך לעולם, דהיינו דבר המבטל האור", דע שבכת"י [שנב] הוסיף כן גם במכות צפרדעים וכנים, וכלשונו: "דרך היאור לשרוץ צפרדעים, ואין חסר רק הפועל, שצריך לשריצות היאור צפרדעים פועל אשר יפעל דבר זה, או איכות, או מזלית. וכן העפר כינים, אין זה חידוש מן המתפעל, שכל הארץ מגדלת כנים, אלא שצריך גם סבה מה שהוא פועל את דבר זה". וכן יכתוב בסמוך לגבי מכת בכורות ["רק שצריך סבה פועלת את מיתת הבכורות"]. ונראה שכותב כן, שהואיל וביאר שבמכות אלו אין חידוש ושנוי, יקשה לך מדוע אין הן נעשות בכל עת ובכל שעה. ועל כך מבאר שמ"מ צריך פועל שיפעל כך במתפעל, וכל עוד הפועל אינו עושה כן, לא יעשה הדבר הזה, למרות שאין בו חידוש ושנוי.

<> אלא סילוקו והעדרו של המתפעל. וזהו "כל שכן", כי בשאר מכות יש מתפעל לפניך, אלא שאין זה נחשב שנוי במתפעל, אך במכת בכורות המתפעל איננו, וכל שכן שאין זה שנוי במתפעל. וראה למעלה הערה 13 שנתבאר שם שהמיתה היא סילוק החיים.

<> לשונו למעלה פל"ב [תקסג.]: "במכת דם נאמר גם כן [שמות ז, יז] 'כה אמר ה' בזאת תדע כי אני ה' הנה אנכי מכה במטה אשר בידי וגו'', מזכיר שם המיוחד בלבד. כי שאר מכות, אף על גב שהם שלא כמנהגו של עולם, אינם פלא כמו מכת דם. כי הצפרדעים והכנים, דרך היאור להשריץ צפרדעים, והעפר מגדל כנים. ולפעמים דֶבר בא לעולם, וכן השחין אינו שלא בטבע לגמרי, והברד גם כן, וכן הארבה אינו שלא בטבע לגמרי. וכן החושך, אין זה שנוי, רק העדר האור, ואינו דבר שנוי בעצמו. ועוד, כי אפשר להיות חושך, כמו ביום המעונן, ובלקות המאורות. אבל להיות מן המים דם, זה אינו טבעי לגמרי. וזה שדרשו [ספרי דברים כו, ח] 'ובמופתים' [דברים כו, ח] זה הדם. ובהגדה יתבאר זה באורך, עיין שם. לכך נאמר כאן גם כן [שמות ז, יז] 'כה אמר ה' בזאת תדע כי אני ה'', הזכיר שם המיוחד, כי בזאת המכה נודע אמתת שמו יתברך שעושה מופתים, כמו שדרשו 'ובמופתים' זה הדם". ולהלן [ציון 66] יזכיר דברים אלו. ובכת"י [שנב] ביאר עוד שכל דם בעולם עומד לקבל פעולה ולהיפך לדבר אחר [יובא להלן פנ"ז הערה 100].

<> היובש, בימי הקיץ.

<> כך הן שאר המכות שהיו במצרים, וכגון ארבע המכות שהזכיר כאן [דבר, שחין, ברד וארבה], שאין הן שנוי במתפעל, וכמו שביאר.

<> "הדומה מוליד את הדומה... וכל הצמחים כלום, מזרע חטים לא יצא שעורה" [לשונו בנצח ישראל ר"פ ב (כ.)].

<> נמצא שיש שלשה גדרים; (א) שינוי בפועל, וכגון שהמטה העשוי מעץ יבש יפעל נסים [וזה נקרא "אות"]. (ב) שינוי במתפעל, וכגון שהמים נהפכו לדם [וזה נקרא "מופת"]. (ג) אין שינוי לא בפועל ולא במתפעל, וכגון המכות של דבר, שחין, ברד וארבה, וכמו שביאר.

<> כי המטה הוא עץ יבש, ואינו דבר חי, וכמבואר למעלה הערה 50.

<> "צפרדעים וכנים וברד וארבה וחושך". ולא הזכיר מכת דם, אע"פ שגם מכה זו נעשתה על ידי המטה [שמות ז, כ], כי מכת דם תוזכר בפני עצמה ב"מופתים". ובמכת צפרדעים נאמר [שמות ח, א-ב] "ויאמר ה' אל משה אמר אל אהרן נטה את ידך במטך על הנהרות על היאורים ועל האגמים והעל את הצפרדעים על ארץ מצרים, ויט אהרן את ידו על מימי מצרים ותעל הצפרדע ותכס את ארץ מצרים". ובמכת כנים נאמר [שמות ח, יג] "ויעשו כן ויט אהרן את ידו במטהו ויך את עפר הארץ ותהי הכינם באדם ובבהמה וגו'". במכת ברד נאמר [שמות ט, כג] "ויט משה את מטהו על השמים וה' נתן קולות וברד ותהלך אש ארצה וימטר ה' ברד על ארץ מצרים". במכת ארבה נאמר [שמות י, יג] "ויט משה את מטהו על ארץ מצרים וה' ניהג רוח קדים בארץ כל היום ההוא וכל הלילה הבקר היה ורוח הקדים נשא את הארבה". ובמכת חושך נאמר [שמות י, כב] "ויט משה את ידו על השמים ויהי חושך אפלה בכל ארץ מצרים שלשת ימים". אמנם במכת חושך לא נזכר המטה להדיא. אך הראב"ע [בפירושו הארוך (שמות ד, יז)] ביאר שהמטה הביא את מכת חושך. וכן בפירושו הקצר [שמות ד, ט] כתב: "אף על פי שאין כתוב המטה, כי אם נטיית היד במכת חושך, יתכן להיותו כמו הראשונים". והרמב"ן [במדבר כ, א] כתב: "וכן במכות מצרים שאמר [שמות ז, טו] 'והמטה אשר נהפך לנחש תקח בידך', והוא להכות בו. ולפעמים יאמר [שמות ח, א, ושם ט, כב] 'נטה את ידך', ורצונו לומר להכות במטה, כי הכתוב יקצר בדבר הנשמע". וכן כתב רבינו בחיי [שמות ד, ב], ובבית אלקים, שער היסודות פכ"ג. והר"ן בדרשותיו [הדרוש השמיני] כתב: "כל האותות אשר נעשו במצרים ציוה ה' יתברך שייעשו על ידי המטה". וכן כתב הרשב"ץ להגש"פ כאן "'ובאותות' זה המטה". אך באור החיים [שמות י, כב] כתב שלא היה מטה במכת חושך, וכלשונו: "ויט משה את ידו. צריך לדעת למה במכת הארבה הסמוכה לה הגם שאמר אליו ה' [שמות י, יב] 'נטה ידך', אמר הכתוב [שם פסוק יג] 'ויט משה את מטהו וגו''... ובמכה זו [של חושך] אמר 'את ידו'. ואולי שיתכוין ע"פ דבריהם ז"ל [שמו"ר יד, ב] כי חושך של מצרים היה מאותו חושך דכתיב [תהלים יח, יב] 'ישת חושך סתרו', אשר על כן לא נהג מנהג מיעוט דרך כבוד לנטות מטהו כלפי מעלה". וכן בשפתי כהן [שמות י, כו] כתב: "מכה של חושך, אמר לו הקב"ה [שמות י, פסוקים כא, כב] 'נטה ידך ויט משה את ידו', לא נזכר מטה. מקודם לא היה פרעה יכול לראות פני משה מבהירות המטה, עתה בא אליו בלא מטה. אמר לו אתה מאחז עיני, הייתי חושב שאתה מלאך, עתה נתאמת לי שאתה אדם כמוני, אלא שאתה עושה אחיזת עינים" [הובא בילקוט ראובני ערכים, ערך מכות, אות ג]. ודעת המהר"ל כדעת הראשונים הנ"ל שגם מכת חושך נעשתה על ידי המטה. וכן כתב להדיא בכת"י בפרק הבא [שנח], וז"ל: "בחושך כתיב [שמות י, כא] 'נטה ידך על השמים', ובמעשה כתיב [שם פסוק כב] 'ויט משה את ידו על השמים'. ונראה שאע"ג שלא נאמר כאן מטה, במטה היה... לכך נראה ברור כי החושך על ידי המטה היה גם כן, [רש"י בראשית ז, ג] וילמוד סתום מן המפורש" [הובא להלן פנ"ז הערה 17].

<> למעלה פל"ב [תקסג.], והובא למעלה הערה 60.

<> להלן פנ"ז [לאחר ציון 155], שכתב שם: "אין דבר שיקרא 'מופת' כמו הדם, שהרי הדם אינו פועל דבר כלל, רק עומד בעומדו, ומפני זה נקרא 'מופת', ולא כן הצפרדעים וכנים וערוב ודבר ושחין ברד ארבה, שכלם היו פועלים בם". נמצא בעוד שכאן תולה את השם "מופת" בדם מחמת מה שיש בדם ["ואין בכל מכות שנוי במתפעל, שאמר דבר זה נעשה בו חדוש, כמו הדם, שנעשה מן המים דם, שהרי הוא בריאה שאינו בדרך הטבע" (לשונו למעלה לאחר ציון 50)], הרי להלן פנ"ז [לאחר ציון 50] ביאר זאת מחמת מה שאין בדם ["הדם אינו פועל דבר כלל, רק עומד בעומדו"]. וראה להלן פנ"ז הערה 156.

<> בזה מיישב את שאלתו הרביעית [בתחילת הפרק], ששאל: "וכן מה שאמר 'ובאותות' זה המטה, אף על גב שהמטה היה עושה בו האותות, למה יחשב לדבר בפני עצמו, שהמטה לא היה עושה דבר, כי אם שהיה מביא המכה שבאה עליהם. ואם זכר דבר שגרם המכה, דהיינו המטה, לא היה צריך להזכיר המכה". ומבאר שהמטה הוזכר כאן לא משום שעל ידו נעשו המכות, אלא משום שהוא מורה על נס בפועל.

<> בפירוש ההגדה לגר"א [שיצא לאור על ידי תלמידו רבי מנחם מנדל משקלוב, הוצאת מוה"ק עמוד ס], הובא הסבר דומה של הגר"א למאמר זה, וסיים שם בתוך סוגריים מרובעים: "קרוב לענין זה כתוב במהר"ל מפראג". וחידוש הוא למצוא שבבית מדרשו של הגר"א מציינים לדברי המהר"ל מפראג, וכפי שעמדו על כך שם במבוא עמוד יב [משנת מהר"ל אות רנח].

<> בא לקשר את חמשת חלקי הפסוק [דברים כו, ח] "ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול ובאותות ובמופתים", ויבאר ששלשת החלקים הראשונים ["ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול"] באו להעניש את המצריים על חטאם, ושני החלקים האחרונים ["באותות ובמופתים"] באו להראות נפלאות ה'. ובזה מיישב את שאלתו הראשונה [בתחילת הפרק], ששאל: "איך חיבר הכתוב הדברים האלו יחד, הדֶּבֶר והחרב וגלוי שכינה והמטה והדם". וראה להלן הערה 109.

<> לשונו למעלה פכ"ז [תלט.]: "המצריים ראוים לעונש על אשר עשו רע לישראל". ובחידושי הגרי"ז על התורה [שמות ז, א] כתב: "'ראה נתתיך אלהים לפרעה' [שם]. פירש רש"י [שם] שופט ורודה לרדותו במכות ויסורין. פירוש הדבר, כי המכות לא היו למטרה שישלח את העם, רק כי כך נאמר בברית בין הבתרים [בראשית טו, יד] 'וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו וגו''. והיה צריך להיות תחילה הדין על פרעה ועל מצרים, ואחרי כן היציאה. ולכן מינה הקב"ה את משה רבינו ע"ה לדיין ושופט לרדותו במכות ויסורין הראויין לו, שיקויים 'וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי'. והיתה זאת הכנה ליציאתם, כמו שנאמר 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול'. וכן הוא מבואר להדיא מהא דתנן בעדיות [פ"ב מ"י] דמשפט המצריים היה י"ב חודש. הרי דהמכות היו בגדר משפט ודין, ולא למטרת שילוח" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 45, פט"ז הערה 76, פכ"ז הערות 8, 11, פל"ב הערה 61, פל"ח הערה 114, פ"מ הערה 274, פנ"א הערה 80, להלן פנ"ז הערה 11, ופנ"ח הערה 8].

<> לשונו למעלה פ"ט [תנח.]: "כי השם יתברך הביא את זרע אברהם בגלות, מפני שלא היה אברהם מתחזק כל כך באמונה, לכך הביא השם יתברך זרעו בגלות כדי שיקנו האמונה, וידעו כח מעשיו שהוא עושה לאוהביו, וגבורותיו אשר עושה לאויביו, כמו שעשה למצרים מן מכות הגדולות והנוראות, והטובה שעשה לאוהביו, וכמו שמשמע מן הכתוב שכל אשר היה עושה הוא יתברך שידעו שמו וגבורתו תמיד". ולמעלה ר"פ לו [תרמד.] כתב: "כל עבודת הפסח מורה שהוא יתברך יחיד. וזה נודע ביציאת מצרים, שהרי עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות במצרים כרצונו, ואין מי יאמר לו מה תעשה, וכל הנסים ונפלאות במצרים להודיע שהוא יתברך יחיד בעליונים ובתחתונים, כמו שאמר יתרו [שמות יח, יא] 'עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים וגו''". ולמעלה ר"פ לט [ב:] כתב: "ביציאת מצרים עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות המורים לך כי שם ה', הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות, השם הזה נקרא עליהם, שמפני שהשם הקדוש נקרא עליהם, לכך עשה עמהם נפלאות. לכך יש לכתוב דבר זה בתפילין, ויהיו התפילין מקושרין על האדם, להורות כי שם הגדול והקדוש נקרא עליהם, שהרי עשה עמהם נפלאות. והיינו דכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך', ואמר רבי אליעזר [ברכות ו.] אלה תפילין שבראש. פירוש, כי תפילין מורים לך כי הם מיוחדים לשם המיוחד, שהרי בתפילין נזכר יציאת מצרים, שהוציא אותם על ידי נסים, והשם המיוחד דוקא פועל נוראות, ולפיכך ויראו ממך מפני גבורותיו ונוראותיו". ולמעלה ר"פ מד [רנח] כתב: "כבר ידעת כי יציאת מצרים הוא שורש אמונת האמת והדת". ולמעלה פמ"ז [תמז:] כתב: "ביציאת מצרים רצה השם יתברך להקנות להם כל אמונות אמיתיות, שזהו עיקר המופתים שעשה הקב"ה במצרים כדי שיאמינו כל אמונות אמיתיות". ובהמשך הפרק שם [תסג.] כתב: "כי חג הפסח בו נודע שהוא יתברך כל יכול על ידי אותות ומופתים... ובו נודע בבירור שהכל ביכלתו, ואין חוץ ממנו". ולהלן פס"ד כתב: "הנסים מורים על יכולתו של הקב"ה". ובבאר הגולה באר הרביעי [ת.] כתב: "הוא כל יכול, כדכתיב יציאת מצרים בתפילין, המורה על יכולתו". ובדרשת שבת הגדול [רכב.] כתב: "כאשר השם יתברך הוציא את ישראל ממצרים, ועשה להם נסים, כדי שידעו שמו וגבורתו, וידעו שיכול לגאול אותם מכל צרה ולהושיע אותם". @**וצרף לכאן**^ דברי הרמב"ן הידועים [שמות יג, טז], שכתב: "המופת הנפלא מורה שיש לעולם אלוק מחדשו, ויודע ומשגיח ויכול. וכאשר יהיה המופת ההוא נגזר תחלה מפי נביא, יתברר ממנו עוד אמתת הנבואה, כי ידבר האלקים את האדם, ויגלה סודו אל עבדיו הנביאים, ותתקיים עם זה התורה כלה... &**אם כן האותות והמופתים הגדולים עדים נאמנים באמונת הבורא ובתורה כולה**^". ובספר החינוך מצוה כא כתב: "מצות סיפור יציאת מצרים... ואין מן התימה אם באו לנו מצוות רבות על זה, מצוות עשה ומצוות לא תעשה, כי הוא יסוד גדול ועמוד חזק בתורתנו ובאמונתנו. ועל כן אנו אומרים לעולם בברכותינו ובתפלותינו 'זכר ליציאת מצרים', לפי שהוא לנו אות ומופת גמור בחידוש העולם, וכי יש אלוק קדמון חפץ ויכול, פועל כל הנמצאות... ובידו לשנותם... כמו שעשה במצרים, ששינה טבעי העולם בשבילנו, ועשה לנו אותות מחודשים גדולים ועצומים, הלא זה משתק כל כופר בחידוש העולם, ומקיים האמונה בידיעת השם יתברך, וכי השגחתו ויכולתו בכללים ובפרטים כולם". והטור או"ח סימן תרכה כתב: "תלה הכתוב מצות סוכה ביציאת מצרים, וכן הרבה מצות, לפי שהוא דבר שראינו בעינינו ובאזנינו שמענו, ואין אדם יכול להכחישנו. והיא המורה על אמיתת מציאות הבורא יתעלה, שהוא ברא הכל לרצונו, והוא אשר לו הכח והממשלה והיכולת בעליונים ובתחתונים לעשות בהן כרצונו, ואין מי שיאמר לו מה תעשה, כאשר עשה עמנו בהוציאו אותנו מארץ מצרים באותות ובמופתים" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 135, פ"ג הערה 9, פ"ט הערות 94, 99, פי"ח הערה 145, פל"ו הערה 6, פל"ט הערה 10, פמ"ד הערה 1, פמ"ה הערה 90, פמ"ז הערות 97, 166, ולהלן פ"ס הערה 261].

<> מדבריו בהמשך משמע שכוונתו לומר שכל האופנים האפשריים של המכה [סילוק ההשגחה, שנוי בפועל, ושנוי במתפעל] נעשו במצרים, עד שלא היה אופן אחד שלא הוכו על ידו, "כי אלו שלשה דברים כוללים כל מיני מכות" [לשונו בהמשך]. וראה להלן ציון 94.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 10]: "יש מכה שבאה בלא פעולה במקבל, רק שהשם יתברך מסלק עצמו מן הנמצא, וזהו הנמצא נעדר. ואין כאן פעולה במקבל, רק סלוק מן הנמצא. ומפני כי הדֶבֶר הוא העדר הנמצא, כי המיתה הוא העדר בלבד, ולפיכך אין המכה הזאת נאמר עליה שהיה פועל בהם המכה, רק כי כל הנמצאים קיומם בו יתברך, וכאשר הוא מסתיר פניו מהם אז יקבלו העדר, והם אינם נמצאים, ואין ההעדר מפעולת פועל השם יתברך במקבל. ולפיכך הדֶּבֶר הוא בא מחמת סלוק העלה מן הנמצאים, ובזה הם נעדרים ונפסדים לשעה אחת, כמו כל העדר שאינו מפעולות פועל. ובמכת הדֶּבֶר אין ראוי לומר שהיה פועל בהם הדבר, אבל נעשה מבלי פעל בהם. והוא כמו שאמרנו, שהוא יתברך מסלק ומסתיר פניו, יבהלון והם נפסדים, וזה לא נקרא פעולה באחר".

<> מקשה על עצמו שמשמע שמדובר במעשה של הפועל, ולא בסילוק והעדר בלבד.

<> לשונו בכת"י [שנד]: "כי השם יתברך כאשר ירצה להביא הפסד על הנמצא, לפעמים מביאו בענין זה שהוא כלה מאליו, כי יסלק הקב"ה ממנו רצונו והשפעתו, והוא כלה מאיליו. ודבר זה כָּלַל בשם 'דֶּבֶר'. ואל תתמה שהרי בודאי הדֶּבֶר היה על ידי סבות פועלות הדבר, אין הדבר כך. אע"ג שדֶּבֶר היה על ידי סיבה פועלת, מפני שהדֶּבֶר הוא בעצמו מיתת הנמצא, והוא מת בטבע, ובטבע נמס וניתך. וזה ענין ההעדד, שהוא אפיסה והעדר בלבד" [הובא למעלה הערה 35].

<> ועל כך נאמר "ובזרוע נטויה", זו החרב, וכמבואר למעלה לאחר ציון 16.

<> אין לומר שכוונתו לנאמר "ובמופתים" זה הדם, שזו מכה במתפעל [כמבואר למעלה מציון 51 ואילך], כי עתה בא לבאר את שלשת חלקי הפסוק הראשונים ["ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול"], ורק בהמשך יבאר את שני חלקי הפסוק האחרונים ["באותות ובמופתים"]. ועל כרחך כוונתו ל"ביד חזקה" זה הדֶּבֶר, שהמקבל נעדר מצד עצמו, וכמו שביאר. אך זה כבר הזכיר כאן [לאחר ציון 74]. ויל"ע בזה.

<> ועל כך נאמר "ובמורא גדול" זו גלוי שכינה, וכמבואר למעלה מציון 17 ואילך. ובכת"י [שנה] כתב: "הכונה בזה שכל המכות שבאו על המצרים היו מענין אלו ג' דברים; או שהגיע להם חסרון והעדר בעצמם, ודבר זה מתיחס אל הדבר. או שהגיע להם דבר תוספת, וזה התוספת היה פועל, ודבר זה מתיחס אל החרב. או דבר ממוצע בין שניהם, שלא היה פועל דבר בהם, רק היו מתפעלים מאחר, מבלי שהיו האחרים פועלים, רק שהוא מתפעל ממציאות האחר. וזהו כמו גלוי שכינה, שהיו מתפעלין מגלוי השכינה... וזה ענין ג', והוא כמו אמצעי בין השנים הראשונים".

<> פירוש - המלים "באותות ובמופתים" כוללות את כל השנויים שהיו מצד הפועל או מצד המתפעל, ואינן עוסקות רק במטה ודם.

<> נמצא שמבאר שהמכות נעשו לשתי מטרות; עונש למצריים על חטאם, ולהראות נפלאותיו של הקב"ה. והנה למעלה פל"ד [תקפד:] הביא את המדרש [שמו"ר יד, ב] אודות טיב החושך שהיה במכת חושך, וז"ל: "ובמדרש מהיכן היה החושך, רבי יהודה ורבי נחמיה; רבי יהודה אומר, מחושך של מעלה... רבי נחמיה אומר, מחושך של גיהנם". ובביאור מחלוקתם כתב בהמשך הפרק שם [תקפח.], וז"ל: "וחולקים איזה יותר להביא; כי למאן דאמר החושך העליון יותר, וזה מפני כי השם יתברך הביא עליהם החושך המורה על מעלתו שהוא נצחי, והם נבראים אחר ההעדר. ולמאן דאמר מן חושך של גיהנם, שהוא קרוב יותר אל מצרים המקבלים, הדבוקים בגיהנם, שהגיהנם הוא קרוב אל רשעים". ולאור דבריו כאן מובנת היטב מחלוקתם; רבי יהודה סובר שמכת חושך בעיקרה באה להורות על גדולתו של הקב"ה, ולכך ביאר שהחושך הזה "מורה על מעלתו שהוא נצחי". אך רבי נחמיה סובר שמכת חושך בעיקרה באה להעניש את המצריים, ולכך ביאר שהחושך הזה הוא מן גיהנם "שהגיהנם הוא קרוב אל רשעים" [ראה למעלה פל"ד הערות 16, 17].

<> בא לבאר הסבר שני ל"ביד חזקה [זו הדבר] ובזרוע נטויה [זו החרב] ובמורא גדול [זו גלוי שכינה]". ועד כה ביאר שזה נגד העדר הנמצא, כח פועל במקבל, והממוצע ביניהם. ומעתה יבאר שזה כנגד החומר, הצורה, והחבור ביניהם.

<> לשונו למעלה בהקדמה שניה [נב.]: "ולכך ברגע אחד יתהפכו המים לדם, שהוא פועל ברצונו בלבד, וברצונו נתהוה החומר והצורה לפי רגע אחד". ולמעלה פ"ג [רז.] כתב: "כי לכל אומה יש שני בחינות; האחד, מצד שהם עם בלבד, וזה במדריגת החומר. והשני, מצד שהם עם מיוחד, והוא במדריגת הצורה". ולמעלה פי"ד [ט.] כתב: "כי הוא יתברך המהווה את כל הנמצאים, ומאתו הכל, נותן הצורה והחומר". ולמעלה פכ"ד [שפא:] כתב: "וכאשר תבין עוד תדע כי לכל הנמצאים יש חומר וצורה. ויש בנמצא דברים נמשכים אחר החומר, ויש בנמצא דברים נמשכים אחר הצורה". ובגו"א ויקרא פ"כ אות ו [צז.] כתב: "כל דבר יש בו שני דברים; חומר וצורה". ובדר"ח פ"ו מי"א [שצג.] כתב: "אל כל הנבראים יש צורה מוטבעת בחומר, רק שאצל האדם ואצל הבהמה נראה ביותר". ובנצח ישראל פ"נ [תתיג.] כתב: "כי הדברים אשר הם בעולם מורכבים מחומר וצורה. ומתחייב מן החומר מה שראוי לו, ומתחייב מן הצורה מה שראוי לו". @**וביאור הדבר**^ הוא כי הצורה היא המימד הרוחני של הדבר [כמבואר למעלה פכ"ג הערה 181], ולכל הנבראים יש מימד מסוים של רוחניות, כי הם נבראו על ידי הקב"ה [כמבואר למעלה פ"ה הערה 116]. וכן כתב בתניא שער היחוד והאמונה פרק א, וז"ל: "כי דברך שאמרת [בראשית א, ו] 'יהי רקיע בתוך המים וגו'', תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים, ומלובשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם... כי אילו היו האותיות מסתלקות כרגע ח"ו וחוזרות למקורן, היו כל השמים אין ואפס ממש, והיו כלא היו כלל, וכמו קודם מאמר 'יהי רקיע כו'' ממש. וכן בכל הברואים שבכל העולמות, עליונים ותחתונים, ואפילו ארץ הלזו הגשמית, ובחינת דומם ממש... , אילו היו מסתלקות ממנה כרגע ח"ו האותיות לפני ששת ימי בראשית ממש, וזה שכתב האר"י ז"ל שגם בדומם ממש, כמו אבנים ועפר ומים, יש מעשרה מאמרות שבהן נבראת הארץ בששת ימי בראשית, היתה חוזרת לאין ואפס ממש, כמו בחינת נפש וחיות רוחנית, דהיינו בחינת התלבשות אותיות הדבור מעשרה מאמרות המחיות ומהוות את הדומם להיות יש מאין ואפס שלפני ששת ימי בראשית. ואף שלא הוזכר שם אבן בעשרה מאמרות שבתורה, אעפ"כ נמשך חיות לאבן על ידי צירופים וחילופי אותיות... והוא חיותו של האבן. וכן בכל הנבראים שבעולם, השמות שנקראים בהם בלשון הקדש הן הן אותיות הדבור המשתלשלות ממדרגה למדרגה מעשרה מאמרות שבתורה ע"י חילופים... עד שמגיעות ומתלבשות באותו נברא להחיותו" [ראה למעלה פי"ד הערה 43, ופכ"ד הערה 101].

<> לשונו בח"א לב"ב עד: [ג, קו.]: "אמנם מה שאמר [שם] 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראו', באור זה כי מפני שהתחתונים אינם במעלה ובחשיבות העליונים, רצה הקב"ה לזכות את חשיבות האדם וכל התחתונים מה שחסר להם, מצד אשר [קהלת ד, ט] 'טובים השנים מן האחד'. כי מה שחסר בזה, גילה בזה. כי יש בזכר מה שאין בנקבה, ויש בנקבה מה שאין בזכר, ולפיכך אמר הכתוב [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר כנגדו'. ודבר זה נמשך בכל התחתונים מצד כי טוב שנים מן אחד. ונמצא כי לפי זה כי החבור הזכר עם הנקבה יש בו שלימות יותר בכלל שלהם. לא מצד שהנקבה היא עזרו לעשות צרכו מצד המלאכה בלבד, או שיהיה להם תולדות, אך כי האחד אינו שלם, וכאשר הם שנים אז הבריאה שלימה בלי חסרון. ולא זה בלבד שהחשיבות והמעלה הוא כאשר יתחברו ביחד כמו חבור זכר ונקבה, רק אף שכל אחד בפני עצמו גם כן הוא יותר חשוב כאשר נמצא זוג אליו, כי כאשר נמצא האחד בלבד הוא חלק בלבד, וכאשר נמצא זיוג אליו, והזוג הוא דבר שלם, הרי כל אחד מהם חלק הכל, ודבר זה יותר במעלה מאשר הוא חלק בלבד ואינו חלק הכל, שכל חלק הוא חסר. נמצא כי הזכר והנקבה בחבור שניהם הוא שלימות הבריאה, וכל אחד בפני עצמו הוא חלק הכל" [הובא למעלה פ"ה הערה 114]. וכן הביא מאמר זה בגו"א בראשית פ"א אות נב [לא.].

<> כן ביאר הרמב"ם במו"נ ח"א פי"ז, וז"ל: "היה קורא את החומר נקבה, והיה קורא את הצורה זכר". וכן הוא שם בח"ג ר"פ ח. ויסוד זה הוזכר פעמים רבות מאוד בספרי המהר"ל. וכגון, למעלה פכ"ד [קצ.] כתב: "הצורה יש לה משפט הזכר, ודבר זה ידוע לכל". ולמעלה 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"ט [לאחר ציון 17] כתב: "מדריגת הנשים היא המדריגה היותר שפלה, נוטה אל החמרית". 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". ובתפארת ישראל פ"י [קס:] כתב: "וידוע כי האשה יותר חמרית מן הזכר". וכן הוא שם בפנ"א [תתח:]. וראה בתפארת ישראל פ"ד הערה 82, שצויינו שם הפעמים הרבות שיסוד זה הובא בספר התפארת. ובנצח ישראל פמ"ח [תשצו.] כתב: "נקיבה היא חומרית... [ו]הזכר הוא מתייחס אל הצורה הבלתי גשמית". ובדר"ח פ"א מ"ה [רנד.] כתב: "כי האשה היא יותר חמרית מן האיש, כי האיש נחשב במדריגת הצורה לאשה". ושם פ"ד מי"א [רכא.] כתב: "כי האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר". ובהקדמה לנתיבות עולם [ט:] כתב: "האשה... הוא החומר נקרא... כמו שבארנו בכל מקום". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פה:] כתב: "'זכר' בגמטריה 'ברכה'... שהוא כנגד הצורה שהיא ברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל". ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.] כתב: "הצורה נקרא 'איש' כמו שידוע, והחומר נקרא 'אשה', כמו שהתבאר פעמים הרבה". ובנתיב הצניעות פ"א [ב, קו.] כתב: "כי הנקבה היא חמרית, כמו שנתבאר פעמים הרבה, ואילו הזכר הוא כמו צורה נבדל מן החמרי". ובח"א לסוטה יג: [ב, נז:] כתב: "האיש שהוא צורה, זריז ביותר, ואין בו מכבידות החמרי, כמו שהוא באשה. שלכך נקרא הצורה 'איש', והחומר בשם 'אשה'". וכן הוא בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג:], ח"א סנהדרין כב: [ג, קמג:], גו"א בראשית פ"ב אות מב [עג:], ועוד ועוד. וראה למעלה פ"ג הערה 73, פ"ד הערה 35, פ"ט הערה 242, פ"י הערה 58, פי"ג הערה 37, פי"ד הערה 70, פי"ט הערות 88, 132, פמ"ג הערה 57, פנ"ד הערה 105, להלן פנ"ט הערה 18, ופ"ס הערה 51.

<> לשונו בכת"י [שנ]: "דע כי הנמצאות בכלל יש להם ב' דברים... והם החומר והצורה. והחומר הוא התחלה, והצורה הוא כמו שלימות, כי לעולם הצורה באה באחרונה, והחומר כאשר אמרנו הוא התחלה. וזה ענין כל נמצא בעולם, אשר הוא חומר וצורה". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בתפארת ישראל פי"ב [קצה.] כתב: "כי ישראל משלימים הכל ונותנים צורה אל כל העולם, ובלא ישראל אין [העולם] נחשב כלל... כי יש לישראל מדרגת הצורה, שכבר אמרנו כי ישראל היו נקראים 'אדם' בפרט, כמו שאמרו [יבמות סא.] 'אתם נקראים אדם, ואין מכחישי התורה נקראים אדם'. והאדם הוא צורה והשלמה אל כל העולם. ולכך תמצא הסגולה של צורה באדם, וכמו כן בישראל. כי כל הדברים, הצורה באה באחרונה, והחומר קודם. כי הצורה הוא המשלים, ראוי שיהיה באחרונה. ולפיכך נברא האדם באחרונה לכל מעשה בראשית, וכמו שבארנו זה במקומו, כי יש על האדם משפט הצורה שהיא באה באחרונה. וכן תמצא בישראל, שכל האומות נבראו קודם. כי שבעים אומות היו בדור הפלגה, כחז"ל [פרקי דר"א פרק כד]. ואף עמון ומואב ואדום תמצא כי היו לעם קודם שהיו ישראל. כי כאשר יצאו ממצרים, והיו לעם, כבר ישבו עמון ומואב ואדום בארצם. שמזה תראה, כי היו לאומות ונתישבו בארצם קודם ישראל. כי יש על ישראל משפט הצורה, שהיא יוצאת באחרונה". וכן חזר וכתב שם ר"פ יז [רנט.], נצח ישראל פ"י [רנג.], ובח"א למנחות נג: [ד, פב:]. ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפה.] כתב: "תמצא כך אצל האדם, שהכח השכלי אינו מקבל אותו האדם, כי אם על ידי השלמת כח אחד, והוא מקבל השכל הנבדל". ובבאר הגולה באר הראשון [קא:] כתב: "וידוע כי הצורה חלה באחרונה. ואם כן הצורה חלה באדם ביום ארבעים [הנשמה ניתנת ביום הארבעים ליצירה], כמשפט הצורה שחלה באחרונה". ובנר מצוה [קב:] כתב: "כי כאשר הושלם העולם קבל העולם צורה האלקית, כמו שהגוף מן האדם כאשר הושלם, מקבל הנשמה האלקית... וכך העולם כאשר הושלם, וזה היה ביום השבת, שבו הושלם העולם, ואז היה מקבל הצורה". ובח"א לסוטה יג: [ב, נה.] כתב: "זהו ענין הצורה שמגיעה בתכלית". ובכלליות קבע שלחומר יש מדריגה ראשונה, ולצורה יש מדריגה שניה [ח"א לערכין ל: (ד, קמג:)]. ובדר"ח פ"ג מ"ו [קסז:] כתב: "דע כי החומר מדריגה הראשונה של הנמצא... והצורה היא המדריגה השניה". ובח"א לשבת קנא: [א, פ:] כתב: "כי האחד הוא כנגד מדריגה החמרית, והשנים הוא כנגד הצורה, וזה מבואר בכמה מקומות... כי החומר הוא מדריגה ראשונה והצורה מדריגה שניה". וראה למעלה פי"ב הערה 25, פי"ח הערה 62, פכ"ד הערה 27, פכ"ו הערה 4, פל"ט הערה 146, להלן פנ"ז הערה 12, ופס"ב הערות 109, 123. @**אמנם**^ בח"א ליבמות סד. [א, קמג.] כתב: "ועוד יש לך לדעת כי האיש הוא הזכר הוא התחלה, והנקיבה אינה התחלה, רק היא בסוף, ואינה רק השלמת הזכר, והשלמת הדבר הוא בסוף... כי האיש והאשה הם כנגד הצורה והחומר... וההתחלה מתיחס אל הצורה, הפך החומר שהוא מתיחס אל הסוף" [הובא למעלה פ"ט הערה 242]. ומעין זה כתב בתפארת ישראל ס"פ מט [תשעח.]. ולכאורה זו סתירה גלויה לדבריו כאן, שהצורה חלה באחרונה. וצ"ע.

<> לא ברור מדוע חוזר לומר "ואין נמצא בעולם שאינו מחומר וצורה", כאשר כבר כתב מקודם "כי הנמצאים בכלל יש להם שני דברים, החומר והצורה". וצרף לכאן דבריו בגו"א ויקרא פי"ב אות א [רסו.] אודות בריאת אדם וחוה, וז"ל: "האשה נבראת תחלה, כי אף על גב לענין שלקח צלע מצלעותיו [בראשית ב, כא] זה היה אחר בריאת האדם, סוף סוף בריאת חוה תחלה, דהא כתיב [בראשית ה, ב] 'זכר ונקיבה בראם ויקרא את שמם אדם', כי נמצא כי קודם לכן מיד נבראת הנקיבה דיו פרצופין [ב"ר ח, א], ויצירת הנקיבה תחלה. שכן נותן סדר הבריאה; הבהמה, ואחר כך האשה, ואחר כך הזכר, כיון שאתה רואה שהיצירה היה לעולם אשר יותר במדריגה - באחרונה, גם כן כאן היה באחרונה הזכר, שהוא יותר חשוב. ומזה הטעם אמרו רז"ל [נידה מה:] שהאשה ממהרת להיות גדולה יותר מהאיש, דהבת בת י"ב ויום אחד, והבן בן י"ג ויום אחד, שזהו תשלום גדלות. וכל זה, שכל דבר שלם יותר, בא באחרונה שלימותו. ולפיכך יצירת הזכר באחרונה, לא בראשונה" [הובא למעלה פכ"ט הערה 18].

<> סוטה יז. "דריש רבי עקיבא, איש ואשה, זכו, שכינה ביניהן. לא זכו, אש אוכלתן". ופירש רש"י [שם] "שכינה ביניהם - שהרי חלק את שמו ושיכנו ביניהן; יו"ד באיש, וה"י באשה. לא זכו אש אוכלתן - שהקב"ה מסלק שמו מביניהן, ונמצאו אש ואש". וראה להלן פנ"ט הערה 19. @**וצרף לכאן**^ דבריו בגו"א במדבר פכ"ו אות ה [תכז.], שביאר את דברי רש"י [במדבר כו, ה] ש"לפיכך הטיל הקב"ה שמו עליהם [על משפחות ישראל במצרים, וכמו "משפחת &**ה**^חנוכ&**י**^" (שם)], ה"א מצד זה ויו"ד מצד זה, לומר מעיד אני עליהם שהם בני אבותיהם". וכתב שם בזה"ל: "שם י"ה נתן הקב"ה באיש ואשה, היו"ד באיש וה"א באשה [סוטה יז.]. ולפיכך זה השם י"ה מעיד עליהם שהם בני אבותיהם, כלומר אותו השם שהוא בזיווג איש ואשה, מעיד על הבנים שהם בני אבותיהם. שמי שהוא אצל הענין יכול להעיד, וזה השם הוא אצל הזיווג, מעיד עליהם" [הובא למעלה פמ"ג הערה 84].

<> לשונו למעלה פמ"ג [רכג.]: "יש בשם איש י', ובאשה ה', ובהתחברות יש כאן שם י"ה. ומזה תראה כי התחברם באחדות גמור אז יש בהם מעלה קדושה אלקית". ובנצח ישראל פמ"ז [תשצ.] כתב: "שם 'איש' ו'אשה' נקראו כאשר יש לאיש ואשה חבור ביחד, ושם י"ה הוא מחבר אותם בחבור גמור. אבל שם 'בעל' נקרא על שם שהוא בועל אותה ופועל בה. והרי תמצא 'ובעלה' [דברים כד, א], שהוא לשון פועל, ולכך הדבר הזה הוא מצד האיש הפועל בנקבה... אבל שם 'איש' לא נקרא מצד שהוא פועל בה, רק מצד חבורם יחד". ורש"י [בראשית ב, יח] כתב: "עזר כנגדו - זכה עזר, לא זכה כנגדו להלחם". והגו"א שם אות לה [ע:] כתב: "כי הזכר והנקיבה הם שני הפכים, זה זכר וזאת נקיבה. אם זכה, מתחברים בכח אחד לגמרי. כי כל שני הפכים מתאחדים בכח אחד כאשר הם זוכים, כלומר שהשם יתברך, שעושה שלום בין ההפכים, מקשר ומחבר אותם. אבל כאשר אינם זוכים, אז לפי שהם הפכים, גורם שהיא כנגדו". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסב.] כתב: "אשר חתן וכלה זכר ונקבה גם כן הם הפכים, והשם יתברך מאחד אותם, שהרי היו"ד הוא באיש, והה"א באשה, לומר כי השם מחבר אותם אשר הם הפכים". ובתפארת ישראל פ"ל [תנח.] כתב: "זיווג שלהם [של איש ואשה] הוא מן השם יתברך, אשר הוא מזווג אותם, ו'מושיב יחידים ביתה' [תהלים סח, ז]. ובפרק אלו מגלחין [מו"ק יח:], בתורה בנביאים בכתובים שזווג האדם מה'; בתורה, דכתיב [בראשית כד, נ] 'כי מה' יצא הדבר'. בנביאים [שופטים יד, ד] 'ואביו ואמו לא ידעו כי מה' היא'. ומן הכתובים [משלי יט, ד] 'בית והון נחלת אבות ומה' אשה משכלת'". @**ומדברים אלו**^ עולה ששמו יתברך מאחד את האיש והאשה. אך בח"א לסוטה יז. [ב, נט.] כתב להיפך, שכאשר האיש והאשה מאוחדים, אז שמו יתברך חל עליהם, וכלשונו: "כי איש ואשה, שכל אחד מהם חלק האדם, ושניהם ביחד הם אדם שלם. ולפי מעלת האדם כאשר הוא שלם, השכינה עמו, כי השם יתברך שמו חל על דבר שלם, ולכך כאשר יתחברו יחד, שמו יתברך חל עליהם" [ראה למעלה פל"ו הערה 18, פמ"ג הערות 77, 84, ופמ"ז הערה 74].

<> נראה שכוונתו להדגיש את החידוש שבדבריו, והוא שהחבור של חומר וצורה נחשב לדבר שלישי וחדש, ופנים חדשות באו לכאן, ואין בזה רק סך כולל של שני הדברים הראשונים. וראה הערה הבאה.

<> לשונו למעלה פמ"ג [רמה.]: "כי חלקי האדם הם הגוף והנפש, שהם שני חלקי האדם. ועצם האנושית שחלה על שני החלקים ביחד כאשר הם נקחים ביחד, שזהו דבר בפני עצמו... כי אין ענין האדם זולת זה שיש בו חלקיו, שהם שני חלקים הגוף והנפש, ועצם האנושית דבר שלישי המתהוה מן שני החלקים, שהם הגוף והנפש. כמו הבית שהחלקים שבו העצים והאבנים, והם שני חלקים, וצורת הבית שנעשה משניהם על ידי חבורים, הוא ענין שלישי", וראה שם הערה 169 שהובאו מקבילות נוספות ליסוד זה. ולהלן פס"ו כתב: "כי האדם חלקיו הוא הגוף והנפש, הם חלקי האדם. והאדם בכללו הוא כולל חלקיו, כאשר מקבל על ידי החלקים צורת האדם, וזה דבר ג'. כמו הבית שחלקיו הם העצים והאבנים, ואחר כך נעשה ממנו הבית המורכב משניהם, והוא ענין זולת חלקיו. ודבר זה נתבאר למעלה פעמים הרבה מאוד". @**דוגמה לדבר;**^ באור חדש פ"ב [תקלב:] כתב: "דרשו ז"ל בסוטה [יב.], כל הנושא אשה לשם שמים כאילו ילדה. ופירוש זה... שאמרו במסכת סנהדרין [כב:] האשה גולם כלי עץ, ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי. כלומר, שאין האשה רק במדריגת החומר, והאיש נחשב שהוא כמו צורה לה, ודבר זה בארנו בכמה מקומות. ולכך מדמה האשה כמו גולם, שהוא חומר בלבד, ואין בו הצורה של כלי. ואמר שאין האשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי, כלומר שאין לאשה חבור וברית רק לאיש שהוא נחשב צורה לאשה, ואין לך חבור כמו חבור צורה לחומר, שהם דבר אחד לגמרי. והוא ידוע, כי החומר אין מציאותו בפעל, ומפני כי האשה נחשב כמו החומר, ועל ידי האיש, שנחשב כמו צורה לאשה, נמצאת האשה בפעל, ולכך נחשבת כאילו ילדה האיש, והוציאה לפעל" [הובא בחלקו למעלה פ"ד הערה 114]. הרי שחבור הצורה לחומר יוצר מציאות חדשה, עד שזה נחשב ללידה חדשה. וראה להלן פ"ס הערה 199.

<> מגדיר שוב את עניינם של החומר הצורה וחבורם ביחד, בכדי להורות כיצד שלשת דברים אלו [התחלה, השלמה, וחבורם להדדי] לקו במכות מצרים. ובכת"י [שנ] כתב: "כאשר תדע כי החומר נקרא התחלה, והצורה נקרא תכלית ושלימות, וחבורם כאחד הוא על ידי המאחד אותם. ומזה תדע כאשר רצה השם יתברך להכות מצרים, הכה אותם בכל מכה. כי הכה אותם בהתחלה, והכה אותם בדבר שהוא תכלית ושלימות, והכה אותם בענין החבור יחד". וכן יכתוב בסמוך בלשון דומה.

<> "לפיכך ביאר הכתוב שהשם יתברך הביא עונש עליהם, עד שלא היה דבר במצרים שלא בא עליהם מכה והפסד. לפיכך זכר בראשונה [דברים כו, ח] 'ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול', אלו שלשה כולם מורים על הכאה שבאה עליהם, כי אלו שלשה דברים כוללים כל מיני מכות" [לשונו למעלה לאחר ציון 73].

<> ועל כך נאמר "ביד חזקה" זו הדֶּבֶר, וכמו שיבאר.

<> ועל כך נאמר "ובזרוע נטויה" זו החרב, וכמו שיבאר.

<> ועל כך נאמר "ובמורא גדול" זו גלוי שכינה, וכמו שיבאר.

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו, ובספר דרך חיים הזכירו פעמים הרבה. וכגון בהקדמה לספר [כא:] כתב: "אשר בחומר דבק ההעדר והמיתה". ושם פ"א מ"ב [קעג:] כתב: "כי החומר דבק בו הרע... הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור... כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה שהיא השכל האלוקי הברור, הוא טוב לגמרי". ושם פ"א מ"ה [רנד:] כתב: "כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר שדבק בו, ונמשך אחריו ההעדר". ושם פ"ב מ"ז [תרטו.] כתב: "זה אמרו [שם] 'מרבה בשר מרבה רמה', פירוש, הבשר הוא גוף האדם בעצמו, והמרבה בשר, שהוא הגוף בעצמו, מרבה רמה. פירוש 'רמה' הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא. רוצה לומר כי דבק בחומר האדם ההעדר, כאשר פירשנו פעמים הרבה כי בחומר האדם דבק ההעדר. ולפיכך המרבה בשר מרבה רמה, הוא ההעדר". וכן כתב שם פ"ד מי"א [רכ.]. ושם פ"ה מ"ה [קנח:] כתב: "שכבר בארנו פעמים הרבה כי ההעדר הזה אשר אמרנו הוא דבק בחומר בלבד, אבל דברים הנבדלים אינם בעלי הפסד". ושם פ"ה מט"ז [שעט:] כתב: "ודבר זה בארנו כי מספר של ארבע מורה על המדריגה החמרית החסרה התחתונה, ובשביל כך דבק בחומר ההעדר, אשר ביארנו דבר זה כמה פעמים". ושם פ"ה מי"ט [תנא:] כתב: "ידוע כי החומר דבק בו ההעדר, וכמו שהתבאר דבר זה כמה פעמים". ובנצח ישראל ס"פ ל כתב: "ומפני שהחומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד, ודבק בו ההעדר, כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון". ושם פמ"ז [תשכז:] כתב: "אשר דבק בחומר ההעדר". ובבאר הגולה הבאר הראשון [ק:] כתב: "והחטא שהאדם חוטא הוא בא לאדם מצד החומר בלבד, כי מצד הצורה אין חטא כלל, ואלמלא לא היה החומר היה האדם קדוש וטהור מן החטא, רק כי ההעדר דבק בחומר" [הובא למעלה פט"ז הערה 100]. ובהקדמה לנתיבות עולם [יא:] כתב: "ידבק באשה זאת המיתה, בשביל החומר שדבק בו ההעדר והמיתה". ובח"א לשבת ל. [א, יב:] כתב: "כי המדריגה האלקית נקראת 'טוב', הפך החמרי שבו דבק הרע".

<> כמבואר בהרחבה למעלה [מציון 10 ואילך].

<> בעוד שכאן מבאר שהעדרו של הדֶּבֶר מכה בחומרי מחמת שההעדר דבק בחומרי, הרי בכת"י [שנ] תלה זאת בהתחלתיות של החומרי, וכלשונו: "כאשר תדע כי הנמצא כאשר הוכה בהתחלה הנה יבא לו העדר, כי כמו שההתחלה היא התחלת הויה, כך היא התחלת ההעדר. ולפיכך אמר 'ביד חזקה' זה הדֶּבֶר. ידוע כי הדֶּבֶר הוא העדר שנעדר לפי רגע, ויקבלו הנמצאים העדר, והוא הכאה בהתחלה... כי הדֶּבֶר הוא הכאת התחלה מצד שההעדר שייך אל התחלה... כי כמו שההתחלה היא קרובה אל העדר מצד שהיא התחלת הויה, והתחלת הויה קרובה אל ההעדר שהרי אינו רק התחלה. ולפיכך המכה שהיא שייכת אל התחלה היא הדֶּבֶר, שנעדר מעצמו בלי פעל. וכאשר ההעדר גובר אז מאבד התחלת הנמצא, וממקום המיתה, שהוא העדר דבר, בא עליה מכה זאת". ובהמשך שם [שנג] כתב: "אם מצד התחלה שלהם, שהביא הקב"ה עליהם הדֶּבֶר, וזה מגיע על החומר שהוא התחלה, מצד שהדֶּבֶר הוא העדר, שיהיו נעדרים הנמצאים והנפסדים כרגע אחד. וכל העדר הוא מצד התחלה, כי במה שהוא התחלה, [ההתחלה] קרובה אל ההעדר, שהרי התחלה תחילה הויה, והיא גם כן תחילת ההעדר. לפיכך הדֶּבֶר הוא מכה על התחלה".

<> "חרב הוא המקצץ את השלימות" [לשונו בסמוך]. ואודות שהחרב מקצץ וחותך, כן כתב רש"י [שמות כ, כב] "הברזל נברא לקצר ימיו של אדם". ובדר"ח פ"ה מ"ח [רעא:] כתב: "יש לך לדעת כי הדין נקרא 'חרב', לפי שהוא גוזר ופוסק הדין, כמו החרב שהוא גוזר ופוסק... ובכל מקום שמשו חכמים בלשון זה לומר גזר דין 'נחתך הדין על פיהם', שתראה מפורש כי שייך חתיכה וגזירה בדין". ובגו"א דברים פ"כ אות ב [שיג:] כתב: "כי הדין דומה לחרב המחתך, לכך אמרינן בכל מקום 'חותכין את הדין'" [ראה להלן הערה 122]. ובגו"א בראשית פמ"ח אות כה [תו:] כתב: "קרא אונקלוס [בראשית מח, כב] התפלה של הצדיק 'חרב', דהיא קורעת עליונים ותחתונים". ובח"א לסנהדרין כב. [ג, קמב.] כתב: "המזבח הוא חבור ודבוק בין ישראל ובין אביהם שבשמים, שלכך ציוה התורה שלא תניף על אבני המזבח ברזל, שנאמר [שמות כ, כב] 'כי חרבך הנפת עליה ותחללה', שאין להניף ברזל שהוא מחתך ומשחית, על המזבח שהוא עושה שלום בין ישראל ובין אביהם שבשמים". ובח"א לסנהדרין לז: [ג, קמז.] כתב: "דֶּבֶר חרב רעב, כי אלו שלשה פרעניות הם עקרי פורענות... החרב, שהוא הפסד ובטול לגוף, שהורגו וחולק הגוף לחצאין". ובגו"א בראשית פכ"ז אות כה [מו:] ביאר שחרב סותרת לאמת, כי אמת היא דבר שאינו פוסק, ואילו חרב פוסקת וקוטעת הדבר באמצעיתו. וראה למעלה הערה 17, והערה הבאה.

<> לשונו בכת"י [שנ]: "וכנגד השני, שהוא הצורה, אמר 'בזרוע נטויה' זו החרב. דבר זה הכאה לשלימות הנמצא, והפסד הנמצא. ודבר זה נקרא 'חרב', כי החרב הוא השחתת הנמצא, מפרקו ומחלקו לב' חלקים, והוא הכאה לשלימות הנמצא. כי שלימות הדבר שיהיה שלם, וחרב הוא המקצץ את השלימות. והנה הביא הקב"ה עליהם הפסד על הצורה, שהיא שלימות הנמצא, ונקרא זה 'חרב'". ובהמשך שם [שנג] כתב: "והחרב שהוא פרוד, היא מכה והפסד לצורה, והיא שלימות הנמצא, ויבא על שלימות זה פירוד וחסרון. וזהו שאמר 'ובזרוע נטויה' זו החרב". @**ודע**^, שבכת"י הוסיף הסבר שני מדוע החרב מכוונת כנגד הצורה. ובעוד שהסברו הראשון הוא שהחרב משחיתה את שלימות של הנמצא, הרי הסברו השני הוא שהחרב מורה על פעולה יתירה [הפך להעדר], והצורה קרובה לתוספת, וכלשונו שם [שנ]: "ועוד, כמו שההפסד של התחלה הוא ההעדר, והוא נעדר מעצמו, ואין כאן פועל, כמו שאמרנו לך למעלה, כך ההפסד שהוא אל הצורה הוא היפך זה, כאשר יבא עליו פועל יוצא משנוי המנהג. וזה הפועל החזק נקרא 'חרב', שהוא פועל בחזקה... כי תוספת פועל הוא הפך ההעדר... והנה ההתחלה מצד שהיא התחלה היא קרובה אל ההעדר, וגמר הויה שהוא הצורה, קרובה אל תוספות, לפיכך קרובה אל החרב, שהחרב הוא פועל יתירה. כי כמו שההעדר הוא הפסד אל התחלה, כך תוספות פעולה הוא הפסד אל השלימות... והנה דבר זה הוא היפך הראשון, כי מכת דֶּבֶר מתיחס לדבר שאינו כלל, שבאה המכה עליה ממקום המות, שהוא העדר. והחרב הוא הפך מזה, שמתיחסת המכה אל דבר תוספת, שהחרב הוא תוספת פועל. והבן דבר זה הטיב מאוד, כי הוא ענין נפלא".

<> למעלה מציון 88 ואילך.

<> כפי שהמצריים עשו כשהכבידו את שעבודם על ישראל [רמב"ן בראשית טו, יד]. וראה למעלה פנ"א הערה 90, ולהלן פנ"ט הערה 58.

<> צרף לכאן מאמר חכמים [סוטה י.] "כל המזנה, אשתו מזננת עליו". ובח"א שם [ב, מ:] כתב: "יש לך לדעת, כי האיש הוא צורה לאשה, הצורה היא מיחדת החומר עד שאין לו הסרה מאתו. וכאשר אין חבור לצורה בחומר לגמרי, אז החומר פושט צורה ולובש צורה אחרת. וזה שאמר כאן כאשר האיש מזנה ואין לו חבור לגמרי אל האשה, שהיא נחשבת כמו חומר, גם אשתו פושטת הצורה, מפני שהוא קל להסיר כאשר אין צורה מיוחדת אל האשה". והעומק שבזה הוא שהמחבר את הצורה של האיש לחומר של האשה הוא הקב"ה, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 88]. אך "כאשר הנמצאים יוצאים מן הסדר, אז השם יתברך, אשר מאתו חבור הזה, מתנגד אל החבור" [לשונו כאן], ואז הצורה והחומר אינם מחוברים, אלא נפרדים זה מזו.

<> לשונו בכת"י [שנא]: "ואמר 'ובמורא גדול', נגד החלק השלישי, שהוא החבור. וכבר אמרנו שהוא יתברך מחבר את החלקים. וכאשר רצה השם יתברך להכות בהם הדבר אשר הוא מצד השם יתברך, אז נגלה עליהם השכינה. ובשביל זה היה להם יראה גדולה מאוד מן פועל החיבור הזה להכות את החבור הזה". ובהמשך שם [שנג] כתב: "'ובמורא גדול' זו גילוי שכינה. פירוש שבא מכה לחבור שלהם ביחד, וזה בא מן השכינה שמחבר חבור שלהם... ולפיכך כאשר נגלה השכינה קבלו מורא שכינה".

<> לשונו בכת"י [שנא]: "נמצא אלו ג' דברים, להכות את הנמצא מצד כל חלקיו... או חלק שהוא התחלה, או חלק שהוא שלימות, או החיבור מצד שהם מתחברים יחד. וכלל הדרש הזה, שבא לומר כי אלו עשר מכות שהביא עליהם הקב"ה, היה מכה בהם בכל חלקיהם... או שהיתה המכה בענין החבור, על ידי גלוי שכינה, שדבר זה אינו לא העדר ולא תוספת פעולה כמו החרב, אבל הוא ענין שלישי". והנה לא נתבאר כאן איזו מכה היתה כנגד החומר, ואיזו כנגד הצורה, ואיזו כנגד החבור ביניהם. ולמעלה [הערה 38] הובא לשונו בכת"י המורה שבכל מכה ומכה היו את שלשת הדברים האלו. ובמדרש [שמו"ר י, ב] אמרו "כל מכה ומכה שהיתה באה על המצריים במצרים היה הדֶּבֶר ממשמש ובאה עמה". והארחות חיים כאן כתב: "ביד חזקה זו הדבר. פירוש, לא רצה לומר מדֶּבֶר בהמות בלבד, אך על דֶּבֶר האדם, שאין לך מכה בכל המכות שאין מכת הדֶּבֶר צפה בה".

<> כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 39].

<> לאחר ציון 40. ולאחר שביאר ששלשת החלקים הראשונים של הפסוק ["ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול"] באו להורות את העונש שניתך על המצריים מחמת חטאם, מבאר ששני החלקים האחרונים בפסוק ["באותות ובמופתים"] באו להראות נפלאות ה' [ראה למעלה הערה 71].

<> בביאור דברי קודש אלו, כתב לי גאון מובהק שליט"א בזה"ל: "הרי המהר"ל עצמו הושיט לנו את מפתח החידה, באומרו 'ופירוש זה אמתי וברור ליודע בינה וחכמה'. והרי יש לנקוט בחכמה לפני בינה [וכגון למעלה פמ"א (קסח.) כתב: "וישמע חכם ויוסף חכמה ובינה"], שזה כסדר הספירות [חכמה, בינה, ודעת], וכאן כתב סדר הפוך. אלא כידוע בינה היא האם, וממנה החומר של התחלת העובר. הזכר הבא עליה ומטביע בעובר את הצורה. במלים אחרות, חומריותו של האדם ובסיסו הגופני הם מן האם. אך חכמתו ועליונות מדותיו הן מהאב. הדרשה של חז"ל מתחלת ב'ביד חזקה' זו הדֶּבֶר. הדֶּבֶר זו מגיפה, ולפי עיני האדם לא רואים שזה בא מבחוץ לגוף האדם. לעומת החרב, החותך בו ע"י אדם חיצוני, והכל רואים שזה מבחוץ.  בדֶּבֶר הגוף מתפרק מבפנים, כלומר החומר לקוי. אבל בחיתוך האדם ע"י חרב, כל הגוף נראה בתחילה בריא כדבעי, אלא שהחרב עשה בו נקב וחור. לכן דֶּבֶר הוא ליקוי בחומר, וחרב הוא קלקול הצורה. לכך בינה [מבין דבר מתוך דבר] לפני חכמה [הגלוי מבחוץ]. ואחר כך בא כח משותף, שהוא חיבור בינה וחכמה יחד, וזו דעת. ואנו נשכיל שכל המהלך הזה הוא מאת ה', על ידי האותות והמופתים. שזה ודאי לא בכח אדם לעשות, אלא בכח הקב"ה, עליון על כל שינוי כח הטבע".

<> אודות שאי אפשר לבאר את עומק הענין, אלא על האדם להבין מעצמו, כן אמרו חכמים [חגיגה יא:] "ולא במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו", ופירש רש"י [שם] "שלא יצטרך לשאול לרב כשיסתפק לו, דלאו אורח ארעא לפרושא בהדיא". ולמעלה פ"ט [תקיא:] כתב: "כי רבותינו זכרונם לברכה העמיקו מאוד מאוד, מה שאי אפשר לכתוב ולפרש... והאיש החכם יוסף חכמה ודעת, כי הם פתחו פתח חכמה ושערי תבונה לברי לבב, ברוך שבחר בהם ובחכמתם". ובגו"א דברים פ"ד סוף אות כא [צז:] כתב: "אף כי יש בו עומק יותר שלא נוכל לפרש בפירוש, אלא אם כן הוא חכם מבין מדעתו". ובנצח ישראל פי"ח [תד.] כתב: "מה שאפשר לפרש פרשנו, והחכם יוסיף דעת ותבונה". ושם ס"פ מח [תשצט:] כתב: "ודברים אלו באמת עמוקים מאוד, אי אפשר לפרש דבר זה יותר, רק אם יבין הדברים מעצמו". ושם ס"פ ס [תתקכח.] כתב: "ואין לפרש יותר, כי הם דברים עמוקים, רק יבין האדם מעצמו". ובבאר הגולה באר השני [רלח:] כתב: "לא בארנו רק מעט מזה, כי לעומק הדבר אי אפשר לפרש אותו יותר". ושם באר הרביעי [תצא.] כתב: "ואין עוד להאריך, אף כי הדברים צריכים יותר ביאור, מכל מקום מה שאפשר לבאר נתבאר לך, והמבין יוסיף חכמה ודעת, ואז יבין דברי חכמה ודברי אמת". אמנם כמה פעמים תלה מניעה זאת &**בכתיבת**^ הדברים, שאי אפשר לבאר את הכל בכתב דייקא. וכגון, למעלה פמ"א [קסז:] כתב: "מה שאפשר לך להבין מדברי חכמה בארנו, כי אי אפשר לכתוב עומק הפירוש בכתב, רק אם הוא חכם יבין מדעתו, וישמע חכם ויוסף חכמה ובינה". ולמעלה פמ"ג [רלו:] כתב: "ודבר זה ענין עמוק והבינהו, כי אי אפשר לבאר בכתב, רק החכם יבין מדעתו, כי הם דברים עמוקים סתרי החכמה". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעט:] כתב: "אין לכתוב במפורש יותר, רק החכם יבין מעצמו, ויעמוד על דברי חכמה". וראה למעלה פ"ד הערה 134, פ"ט הערות 298, 310, 314, 315, פי"א הערה 68, פי"ב הערות 76, 77, פכ"ב הערה 53, פ"מ הערות 246, 248, פמ"א הערה 138, פמ"ג הערות 83, 138, פמ"ט הערה 310, פנ"ב הערה 168, פנ"ד הערה 68, להלן פנ"ז הערה 211, פנ"ח הערות 66, 91, ופס"א הערה 168.

<> כן הדגיש הרבה פעמים שדברי חכמים לא נאמרו בדרך אומדנא וסברא, אלא נאמרו בעצם ובחכמה עמוקה. וכגון, בדר"ח בסוף ההקדמה [נב.] כתב: "כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים מאוד, ולא נאמרו דברי חכמים באומד הדעת ובסברא כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים, אבל כל דבור ודבור דברי חכמה עמוקה מאוד, ולכן פירוש דבריהם גם כן צריך הבנה ועיון רב, ולא בדעת הראשון כלל". ובדר"ח פ"א מ"ה [רנח.] כתב: "כך הם פירוש דברי חכמים באין ספק, ולא כמו שמפרשים דברי חכמים באומדנא ובסברא". ושם פ"ב מ"ט [תערב:] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי חכמים דברי חכמה גדולה". ושם משנה יא [תשפט:] כתב: "והבן הדברים אשר רמזנו פה, כי הם דברי חכמים באמת ובלי ספק, לא מכח סברא ואומדנא, רק באמת". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שנט:] כתב: "וכבר הזהרנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא ובאומדנא בלבד, כי מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה... ואלו דברים הם ברורים מאד כאשר תבין אותם, והם הם דעת חכמים. ואף כי הרחבנו בדברים כמו אלו, כבר אמרנו כי כל זה שלא יעשה האדם דברי חכמים דברי סברא ואומדנא, רק כי כל דבריהם הם בחכמה העליונה". ובבאר הגולה באר הששי [קצה:] כתב: "באנו לפרש שלא נאמרו דברים אלו מאומד ומחשבה, רק כלם נאמרו בחכמה". @**וכיון שהגענו לכך**^, שומה עלינו לברר, ממה בא לאפוקי כאשר מדגיש שאין לפרש דברי חכמים באומדנא ובסברא. ונראה, שבכל המקומות שבהם שלל המהר"ל את הסברא ואומדנא, העמיד את ה"סברא ואומדנא" לעומת "חכמה", שאע"פ שהסברא והאומדנא הן קרובות לודאי, מ"מ אין הן בגדר חכמה מחייבת, שהרי אין הן תופסות את הדברים בצורה מחייבת ופנימית, אלא בצורה אפשרית וחיצונית, והדבר היה יכול להיות גם באופן אחר. אך "חכמה" תופסת הדברים מתוך ההבנה הפנימית שלהם, באופן שלא שייך שיתפרשו באופן אחר. הרי ההבדל בין "חכמה" ל"סברא ואומדנא" הוא שאע"פ שאידי ואידי הם דברי שכל ודעת, מ"מ החכמה בנויה על שרשים שקדמו לה, כאשר החכמה עולה מהם כענף העולה מן השורש. אך סברא ואומדנא, הם בגדר "כאן נמצא וכאן היה", ואינם מושרשים בחכמה פנימית קדומה. ולהלן פנ"ח [לאחר ציון 67] כתב: "ואתה אל תאמר שהדברים האלו הם רחוקים מפשט המאמר, או לא כיונו עליהם החכמים. דע, שאם לא ידענו בביאור שכך הוא דעת החכמים בראיות ברורות שאין להאריך, לא אמרנו דבר זה, אבל דברים אלו הם ברורים, והם דברים עמוקים יוצאים מחכמה פנימית". ולהלן ס"פ נח כתב: "דברים אלו הם אמת, בנוים על דברי אמת, הם דרכי החכמים, ומהם לקוחים". 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" 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". 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". וראה למעלה פ"ט הערות 13, 26, 207, להלן פנ"ח הערות 70, 91, ובמבוא לדר"ח עמוד 16.

<> משפט זה הוא יחודי ביותר, כי לא מצאתי בשאר ספריו שיאמר ביטוי "דברי נסתר". וכן לא מצאתי שיאמר "דרך דרש" מלבד במקום אחד [גו"א במדבר פ"ל אות טו (תצו.)]. אך בטוי זה מצוי מאוד בדברי הראב"ע [כגון בראשית ג, ח, שם ט, כד, ויקרא יט, כ, במדבר יד, טז, ועוד].

<> הולך לבאר שחמשה חלקי הפסוק הם כנגד המדות של אברהם, יצחק, יעקב, משה, ויהושע, והן כנגד הספירות של חג"ת, יסוד, ומלכות, וכפי שיבואר להלן. וזה הסבר פנימי ושונה מהסברו הקודם [ראה למעלה הערה 110], ולכך לא ברור מהי כוונתו במה שכתב כאן "ומזה תבין דברים אשר אמרנו", שמשמע מכך שההסבר שיביא מוסיף הבנה להסבר הקודם. ובאמת בכת"י [שנה] לא כתב כן, אלא כתב משפט זה כך: "וכדי שתדע להבין דברי נסתר, ארמוז לך בזה דרך דרש, ומזה תבין פנימיות המאמר הזה". לכך נראה שגם כאן כשכתב "אשר אמרנו" אין כוונתו להסברו הקודם, אלא להבנת "דברי נסתר" מתוך רמז בדרך הדרש. ולפי זה "תבין הדברים אשר אמרנו" מתפרש כאן שתבין את הדברים שאנו מתכוונים לרמוז אליהם. וראה להלן פס"א הערה 65.

<> כמו שאמרו [ב"ק ס:] "דֶּבֶר בעיר, אל יהלך אדם באמצע הדרך מפני שמלאך המות מהלך באמצע הדרכים... דֶבֶר בעיר, אל יכנס אדם יחיד לבית הכנסת, שמלאך המות מפקיד שם כליו". ולמעלה הערה 11 הובאו מקבילות נוספות לכך. וראה להלן הערה 163.

<> פירוש - בזכותו של אברהם הקב"ה הביא על המצריים את הדֶּבֶר.

<> מדתו של אברהם היא חסד, כמו שנאמר [מיכה ז, כ] "תתן אמת ליעקב חסד לאברהם". ולמעלה פ"ו [שא.] כתב: "גמילות חסדים לא היה נמצא כמו באברהם, כמו שידוע". ולמעלה פ"ט [תצח.] כתב: "מדת אברהם חסד... והחסד כאשר אין יורד לסוף הדבר נקרא מדת חסד". ולמעלה פל"ו [תרעג:] כתב: "היה אברהם גומל חסד וטוב לבריות, וזהו מדת מלאכים, שהם משפיעים הטוב". וכן כתב להלן פס"ט. ובדר"ח פ"א מ"ב [קצח.] כתב: "וזה כי תמצא גמילות חסדים שהיה מדת אברהם, כמו שמבואר בכתוב שהיה זריז בכל גמילות חסדים, דהיינו קבלת אורחים [בראשית יח, פסוקים ב, ו, ז]. וכן ממה שהכתוב אומר [בראשית כא, לג] 'ויטע אשל בבאר שבע', ודרשו ז"ל [סוטה י.] פונדק או פרדס, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. וכתיב 'תתן אמת ליעקב ולאברהם חסד', ודבר זה מבואר, ואין להאריך כלל". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלט:] כתב: "אברהם היה נחמד בעיני הכל, כי עשה טוב עם הכל, כמו שהיתה מדתו של אברהם לעשות חסד וטוב עם הבריות". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.] כתב: "מפני מעלת החסד שהיה באברהם אמרו במדרש [ב"ר יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], בזכות אברהם נברא העולם, עד כאן. ולמה בשביל אברהם נברא העולם יותר. אבל דבר זה כי אברהם היה בו מדת החסד, ודבר זה הוא ראשון וקרוב אל השם יתברך יותר מהכל, וזה מפני כי הוא יתברך הטוב בעצמו. ולכך מדת החסד, שהוא הטוב, קרוב אליו יותר מכל. וכאשר נברא העולם, היה נברא בשביל דבר שהוא ראשון וקרוב אליו, ושאר דברים נבראים בשבילו. ולכך הכל נברא בשביל אברהם, שהיה מדתו החסד, והוא ראשון אל הכל". ובח"א לגיטין נו. [ב, קג.] כתב: "אברהם נתברך במדת החסד, שהוא מדתו... כי במדה הזאת השובע, ולכך בברכת אברהם כתיב [בראשית כה, ח] 'זקן ושבע', מה שלא נאמר ביצחק, שלא נאמר בו רק [בראשית לה, כט] 'שבע ימים', לא סתם 'שבע'". ובתפארת ישראל פ"כ [רצז:] כתב: "אברהם, שהיה מדתו החסד... כאשר ידוע ממדתו, שהיה גומל חסד". וכן הוא שם פכ"ד [שסו:], נצח ישראל פ"י [רסז.], שם ר"פ נב, גו"א בראשית פכ"ד אות טז [תב.], אור חדש פ"ד [תתלא:], ח"א לשבת קכז. [א, סט.], ח"א לר"ה יא: [א, ק.], ח"א לב"מ ל: [ג, יט.], ועוד. וראה למעלה פ"ו הערה 76, ופל"ו הערה 111, וש"נ.

<> ב"ב טז. "תנא, יורד ומתעה ["את הבריות לחטוא" (רש"י שם)], ועולה ומרגיז ["ועולה למעלה ומרגיז את חמת המלך בהשטנותו" (רש"י שם)], נוטל רשות ["נוטל ממנו רשות להרוג את החוטא" (רש"י שם)] ונוטל נשמה... הוא שטן, הוא יצר הרע, הוא מלאך המות". ולמעלה פ"ח [תטז:] כתב: "כחו נמשך מן סמאל לאבד ישראל חס ושלום". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תעג:] כתב: "הוא שטן הוא מלאך המות, שהוא העדר הנמצאים". ובדר"ח פ"א מ"ה [רנד:] כתב: "השטן הוא מלאך המות, הוא הכח אשר ממנו העדר של הנבראים". ובהקדמה לאור חדש [מט:] כתב: "סמאל הרשע המקטרג, והוא צר ואויב לאדם, מבקש לאבד את הנשמה ולבטל אותה". ובח"א למכות יב. [ד, ב:] כתב: "כח סמאל, אשר הוא שטן, הוא מלאך המות, יורד ומתעה, עולה ומסטין, ויורד ונוטל הנשמה". ובדב"ר [יא, י] אמרו "מלאך סמאל הרשע ראש כל השטנים הוא... ואומר מתי יגיע הקץ או הרגע שבו ימות משה וארד ואטול נשמתו הימנו, ועליו אמר דוד [תהלים לז, לב] 'צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו'. אין לך רשע בכל השטנים כולן כסמאל". וראה בח"א לב"ב טז. [ג, עא:].

<> שאמרו שם "אמר שטן לפני הקב"ה, רבונו של עולם, זקן זה חננתו למאה שנה פרי בטן, מכל סעודה שעשה לא היה לו תור אחד או גוזל אחד להקריב לפניך. אמר לו, כלום עשה אלא בשביל בנו, אם אני אומר לו זבח את בנך לפני מיד זובחו. מיד [בראשית כב, א] 'והאלקים נסה את אברהם'". ועוד שם [בהמשך הגמרא] אמרו "קדמו שטן לדרך, אמר לו [איוב ד, ב-ה] 'הנסה דבר אליך תלאה ["וכי היה לאוהבך לנסותך בדבר שהיא תלאה אותך ומכרית את זרעך" (רש"י שם)], הנה יסרת רבים וידים רפות תחזק כושל יקימון מליך כי עתה תבוא אליך ותלא' ["רצית והחייתה לו כל באי העולם בדברים, ועתה הנה בא להלאותך ולבהלך" (רש"י שם)]. אמר לו, [תהלים כו, יא] 'אני בתומי אלך'... כיון דחזא דלא קא שמיע ליה, אמר ליה [איוב ד, יב] 'ואלי דבר יגונב' כך שמעתי מאחורי הפרגוד, השה לעולה, ואין יצחק לעולה. אמר לו, כך עונשו של בדאי, שאפילו אמר אמת אין שומעין לו". ושני המאמרים הללו הובאו בכת"י [שנו]. @**אך לפי זה**^ לא יובן מדוע הוצרך לכתוב כאן ש"אברהם נתנסה בעשרה נסיונות", הרי לענינינו היה מספיק לומר שאברהם נתנסה בעקידה, ונסיון זה בא לעולם בהתגברות על השטן, וכמבואר בגמרא. אך דבר זה מבואר היטב על פי דבריו בדר"ח פ"ה מ"ג [פ:], וז"ל: "יש לך לדעת כי הנסיון שהקב"ה מנסה את הצדיק, כדי שיהיה נמצא צדקתו בפעל נגלה, ולא שיהיה צדיק נסתר. ולא היה ראוי אברהם לכל המעלות אשר נתן השם יתברך אליו רק כאשר היה נמצא צדקתו בפעל. ולפיכך נאמר אצל הנסיון [בראשית כב, א] 'והאלקים נסה את אברהם', ולא כתיב 'וה' נסה את אברהם', כי הנסיון הוא שרצה השם יתברך שתהיה הידיעה בצדקתו של אברהם במדת הדין, לא במדת הרחמים. ואין הידיעה במדת הדין רק כאשר נמצא נגלה בפעל לגמרי, ואז הידיעה בצדקתו הוא במדת הדין. וכאשר הידיעה בצדקתו במדת הדין, דבר זה הוא טוב לו בודאי. וזהו שאמר [בראשית כב, יב] 'כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה'. פירוש 'עתה ידעתי' במדת הדין לגמרי 'כי ירא אלקים אתה'. וזה אמרם במדרש [פסיקתא רבתי פרשה מ], והביאו רש"י ז"ל בפירוש החומש [בראשית כב, יב] 'עתה ידעתי להשיב לשטן ולאומות העולם המקטרגין עליך מה היא החבה שיש לך. זכרו השטן ואומות העולם, מפני שהשם יתברך מאבד האומות מפני אברהם, ולפיכך השטן והאומות מקטרגים במדת הדין למה דבר זה לאבד את האומות מפני אברהם, והם מקטרגים במדת הדין. ועל ידי הנסיון יש להשיב במדת הדין, כי הנסיון עושה הדבר נגלה לגמרי עד שהדבר נמצא בפעל לגמרי ודבר שהוא נמצא בפעל לגמרי יש תשובה אף למדת הדין" [ראה למעלה פכ"ב הערה 113, פמ"ז הערה 523, ולהלן פ"ס הערה 371]. הרי כל הנסיונות הם מענה לקטרוג השטן, ורק שגלוי הדבר נעשה בנסיון העקידה, וכמבואר בפרק אלו נחנקין [סנהדרין פט:]. @**וצרף לכאן**^ דברי הגמרא [ב"ב טו:], שאמרו שם "גדול הנאמר באיוב יותר ממה שנאמר באברהם, דאילו באברהם כתיב [בראשית כב, יב] 'כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה'. ובאיוב כתיב [איוב א, ח] 'איש תם וישר ירא אלקים וסר מרע'". ובהמשך שם [ב"ב טז.] אמרו "שטן [שקטרג על איוב (איוב א, ט-יא)] ופנינה לשם שמים נתכוונו. שטן, כיון דחזיא להקב"ה דנטיה דעתיה בתר איוב, אמר, חס ושלום מינשי ליה לרחמנותיה דאברהם". ובח"א שם [ג, עב.] כתב: "כי היה השם יתברך נוטה אחר איוב, שהיה צדיק מאומות העולם. והיה צדיק מצד הנגלה, שנראה כמו צדיק, וכמו שאמר הכתוב [איוב ב, י] 'בכל זאת לא חטא איוב בשפתיו', דהיינו מצד הנגלה, אבל בנסתר היה חוטא... כי הכל לפי מה שהאדם נוהג, כך השם יתברך נוהג עמו. כי אם אינו צדיק גמור שעושה לשם שמים, גם כן הקב"ה נותן לו שכרו בעולם הזה, דהיינו בעולם הנגלה, הוא עולם הזה, ונותן השם יתברך אליו עושר וכבוד. ומפני שהיה חסרון באיוב שלא היה צדיק בנסתר, כמו אברהם &**שהיה מתנסה בעשר נסיונות**^, ולפיכך היה מקטרג עליו שיצא בפעל שיהיה נגלה שאינו צדיק גמור, ולא יהיה נסתר מחולק מן הנגלה" [ראה להלן פנ"ז הערה 206]. הרי השטן אינו מתנגד לאברהם לאחר שנתנסה בעשרה נסיונות, אך מתנגד לאיוב שלא נתנסה כן. וזהו כדבריו כאן, שלאחר הנסיונות אין השטן עומד כנגד אברהם.

<> בכת"י [שנו] הוסיף כאן: "כל זה שעמד נגד השטן, שהוא מלאך המות. לכך 'ביד חזקה' זו הדֶּבֶר מן מלאך המות שהביא הקב"ה על המצרים. ולבני ישראל, שהם זרעו של אברהם, לא מת אחד, שאין השטן יכול להם". ויש להבין, כיצד מדת החסד של אברהם מכריעה את השטן, שהרי תלה כאן את עמידת אברהם מול השטן במדתו של אברהם. ונראה, כי כחו של השטן נמשך אחר החומר, וכמו שכתב בדר"ח פ"א מ"ה [רנד.]: "כיון שנבראת האשה נברא שטן עמה, שהרי מבראשית עד שנבראת האשה [בראשית ב, כא] לא כתיב סמ"ך, וכשנבראת האשה כתיב סמ"ך ["ויסגור בשר תחתנה" (בראשית ב, כא)], ללמד לך כיון שנבראת האשה נברא השטן עמה [ב"ר יז, ו]. ופירוש ענין זה כמו שאמרנו, כי האשה היא יותר חמרית מן האיש, כי האיש נחשב במדריגת הצורה לאשה. וכיון שהאשה יותר חמרית, נברא השטן עמה, שהשטן הוא מלאך המות [ב"ב טז.], הוא הכח אשר ממנו העדר של הנבראים, כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר, שדבק בו ונמשך אחריו ההעדר. וזה כיון שנבראת האשה נברא שטן עמה, והיינו בערך מעלת האיש, כי האיש הזכר הוא יותר במעלה, והאשה בערך מעלת האיש דבק בה החסרון וההעדר" [הובא למעלה פי"ט הערה 88]. ומדת החסד מסלקת חסרון החומרי, וכפי שכתב בדר"ח פ"ב מ"ה [תקעא:]: "'ולא עם הארץ חסיד' [אבות שם]. כי האדם שיש בו החכמה, מצד כי גופו מחובר לשכל, הנה יש בו זכות החומר. כי אין ספק כי לא ישוה גוף האדם וגוף הבהמה; כי גוף הבהמה מפני שאין גוף שלה קרוב אל השכל, היא בעלת חומר עב וגס לגמרי. אבל גוף האדם, מפני שהאדם הוא בעל שכל, חומר שלו דק וזך. וכאשר הוא בעל חכמה לגמרי, אז הוא מסולק מן עבות החמרי לגמרי. ומפני זה אפשר שימצא בו החסידות, שהוא איש טוב עושה חסידות עם הכל. והיפך זה 'אין עם הארץ חסיד', שהוא רחוק מן הטוב, כי הוא בעל חומר גס, ואיך יהיה בו החסידות. כי החסידות מצד אשר הוא אדם טוב, והטוב ימצא כאשר הוא מסולק [מן] עבות החמרי, עד שהוא קרוב אל השכלי, ואז נמצא בו הטוב. וזה שהוא עם הארץ והוא בעל חומר, איך יהיה חסיד לעשות לפנים משורת הדין. כי זה הוא מצד הטוב בלבד, אשר הטוב אינו נמצא בחומר". בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב:]: "על ידי גמילות חסדים הוא מתעלה מן עבות החמרי, כי בעל גמילות חסדים יש לו נפש זכה, הפך עם הארץ שיש לו גסות והעבות החמרי, ולכך אמרו [אבות פ"ב מ"ה] 'ואין עם הארץ חסיד', ועל ידי גמילות חסדים הוא חסיד... מתעלה מן פחיתות עבות החמרי". ובנתיב היסורין פ"ב [ב, קעז:] כתב: "החטאים והעונות כלם אין תלוין רק בגוף האדם החמרי, והוא חסרון האדם, ומצד שהוא חסר שולט בו היצה"ר, ודבר זה מבואר מאוד למשכילים. ואמר [ברכות ה.] כי העוסק בתורה ובגמילות חסדים דבר זה בפרט הוא סלוק עון... גמילות חסדים גורם שיש לו זכות ג"כ, כי החסידות שבאדם הוא מצד זכות האדם והטוב שבו, ודבר זה ברור... וכאשר עוסק בגמילות חסדים, שהוא זכות האדם, זהו כפרה על החטאים שהם פחיתות של אדם, ואין דבר זה צריך ראיה. ולפיכך אמר כאן 'כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים [מוחלין לו כל עוונותיו]', שאלו שניהם מסלקים פחיתות החמרי, והחטאים והעונות שהם נמשכים אחר זה, ולכך [משלי טז, ו] 'בחסד ואמת יכופר עון'". ובדרשת שבת הגדול [ריז:] כתב: "כי העוסק בגמילות חסדים מצד שהוא חסיד, הוא הפך עם הארץ, שהרי אין עם הארץ חסיד, ועם הארץ הוא בעל חומר עב, ואילו העוסק בגמילות חסדים הוא חסיד, ובשביל כך הוא מתרומם מן השפלות". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמו.] כתב: "כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב הגמור, שהוא מטיב לאחרים. ולאדם כמו זה יש לו זכות ודקות החמרי, ואינו אדם חמרי גמור, כי החומר אינו משפיע, רק הוא מקבל תמיד. ודבר זה רמזו רז"ל במה שאמרו 'אין עם הארץ חסיד'. כי עם הארץ שהוא אדם חמרי אין לו מדת חסידות לעשות הטוב אל אחר, כי החומרי הוא מקבל, ואינו משפיע לאחר. ולכך בעלי גומלי חסדים, שעושים הטוב ומשפיעים לאחרים, אינו חמרי, רק יש לו זכות החומר". ובח"א ליבמות קה. [א, קמו.]: "כאשר הוא גומל חסד אז הוא נבדל מן החומרי... כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב, ומשפיע הטוב והחסד לאחר, ובזה הוא מסולק מן החמרי, כי החמרי הוא מקבל, ואינו משפיע כלל. ולכך אמרו 'אין עם הארץ חסיד', כי החסיד הוא שנוהג חסידות עם אחר, ומשפיע לו הטוב. וזה שהוא עם הארץ בעל חומר, אין משפיע הטוב לאחר, כי החמרי הוא מקבל, ואין משפיע". לכך מדת חסד מפקיעה את בעליה מאחיזתו של השטן, האוחז באדם מצד חסרון החומר. @**וצרף לכאן**^ דברי הירושלמי [ברכות פ"ט ה"ה] שאמרו "אברהם אבינו עשה יצר הרע טוב, דכתיב [נחמיה ט, ח] 'ומצאת את לבבו נאמן לפניך'". וכן אמרו [ב"ב יז.] "ששה לא שלט בהן מלאך המות, ואלו הן; אברהם, יצחק, וכו'". והרי [ב"ב טז.] "הוא שטן, הוא יצר הרע, הוא מלאך המות". לכך המשוחרר מאחיזת יצה"ר ומלאך המות, פשיטא שיהיה משוחרר גם מאחיזת השטן.

<> היא מדת הדין, וכמו שכתב למעלה פ"ט [תצח.]: "מדת יצחק מדת הדין". ובהמשך הפרק שם [תקד.] כתב: "מדת הדין מדת יצחק, שהיה דבק במדת הדין". ולהלן פס"ו כתב: "ידוע כי מדת יצחק הוא מדת הדין". ולהלן פס"ט כתב: "אברהם... מדתו מדת החסד... ויצחק מדתו מדת הדין". וכן כתב בתפארת ישראל פ"כ [ש.], שם פמ"א [תרמט:], נצח ישראל פי"ג [שכ:, שכד:], שם פל"ג [תרלד:], שם פנ"ב [תתכט.], נתיב העבודה פי"ח [א, קמ.], ח"א לשבת קיט: [א, סו:], ח"א לר"ה י: [א, צו.], ח"א למנחות כט: [ד, עז:], ועוד. ומקור הדבר הוא בזוה"ק [ח"ב כא:], שאמרו שם "יצחק תקן תפלת המנחה שהוא כנגד מדת הדין... אברהם תקן תפלת שחרית כנגד מדת החסד". וראה למעלה פ"ט הערות 253, 255, פכ"ז הערה 40, ועוד.

<> בעקידה, שנאמר [בראשית כב, ט-י] "ויבואו אל המקום וגו' ויעקוד את יצחק בנו וגו' וישלח אברהם את ידו ויקח את המאכלת לשחוט את בנו". ואמרו במדרש [ב"ר נו, ח] "בשעה שבקש אברהם לעקוד יצחק בנו, אמר לו יצחק, אבא, בחור אני, וחוששני שמא יזדעזע גופי מפחדה של סכין ואצערך, ושמא תפסל השחיטה ולא תעלה לך לקרבן, אלא כפתני יפה יפה. מיד [בראשית כב, ט] 'ויעקוד את יצחק'. כלום יכול אדם לכפות בן שלשים ושבע, אלא לדעתו". ובתפארת ישראל פ"כ [רצט:] כתב: "ואצל יצחק נאמרה מצות שחיטה, שאמר [בראשית כז, ג] 'שא נא כליך'. וידוע כי השחיטה הוא נוטה אל מדת הדין, ולכך היה מדת יצחק לקיים המצוה הזאת". ובגו"א דברים פ"כ אות ב [שיג:] כתב: "כי הדין דומה לחרב המחתך, לכך אמרינן בכל מקום 'חותכין את הדין'" [הובא למעלה הערה 101].

<> מקור מפורש לדבריו נמצא במדרש [שמו"ר לח, ד], שאמרו "'ואשר חרב גאותך' [דברים לג, כט], כנגד יצחק, שפשט צוארו כנגד החרב". וכתב בחדושי הרד"ל שם [אות כד] "שפשט צוארו כנגד החרב. המאכלת שלקח אברהם לשוחטו, ובזכות זה ינצלו ישראל". והראב"ע [דברים לג, כט] כתב: "ואשר חרב - ואשר הוא החרב שתתגאה בו על כל אויביך". הרי החרב נופלת על אויבי ישראל בזכות יצחק "שפשט צוארו כנגד החרב". ובנצח ישראל פס"ב [תתקמא:] כתב: "וזכר 'ואשר חרב גאותיך' נגד זכות יצחק, דכתיב [בראשית לא, מב] 'ופחד יצחק היה לי', ומשם יבא הפחד על אויבי ישראל כאשר יוצאים למלחמה, עד שפורחים מן החרב".

<> היא מדת הרחמים, וכמו שכתב להלן פס"ט: "יעקב מפני שמדתו הרחמים, והרחמים הם למי שהוא בצרה". ובנצח ישראל פ"ז [קעז.] כתב: "'אין תפלה נשמעת אלא אם כן יש בה מזרעו של יעקב' [גיטין נז:]. זה סוד נפלא, כי התפלה היא רחמים, וזהו מדת יעקב, שמדתו רחמים". ושם פנ"ב [תתכט:] כתב: "מדת יעקב, שהוא מדת רחמים, הוא הדבוק בעצם לגמרי. כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור. שכבר בארנו זה כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה', ודבר זה ידוע. והאהבה היא הדבוק והחבור בעצם, שכאשר דבק נפשו, כמו האב לבן והאם לבנה, מרחם עליו... ולפיכך מדה זאת בעצמה הוא סבה אל החבור שיש אל השם יתברך לתחתונים, ודבר זה ידוע למבינים". ובח"א ליבמות עט. [א, קמד:] כתב: "כי בא להם [לישראל] מדת הרחמים מן יעקב, שמדתו מדת הרחמים, שכך כתיב אצלו [בראשית מג, יד] 'ואל שקי יתן לכם רחמים'" [ראה למעלה פכ"א הערה 65, פנ"ד הערות 306, 308, ולהלן פ"ס הערה 24].

<> יש להבין כיצד "כי שם נגלו אליו האלקים" קשור למדתו של יעקב. ועוד קשה, שכבר קודם לכן נאמר [בראשית לה, א] "ועשה שם מזבח לאל הנראה אליך בברחך מפני עשו אחיך", ומדוע הביא את הפסוק המאוחר יותר [שם פסוק ז] "כי שם נגלו אליו האלקים בברחו מפני אחיו", ולא את הפסוק המוקדם יותר. ועוד קשה, שישנו פסוק נוסף [נאמר בין שני הפסוקים הנ"ל] הקשור מאוד לעניננו, והוא [בראשית לה, ה] "ויסעו ויהי חתת אלקים על הערים אשר סביבותיהם ולא רדפו אחרי בני יעקב". ולכאורה פסוק זה שייך יותר ל"מורא הגדול" שנפל על המצריים מאשר הפסוק "כי שם נגלו אליו האלקים בברחו מפני אחיו". ונראה ליישב שאלות אלו על פי מה שכתב המשך חכמה [בראשית לה, ז] בביאור שני ההבדלים בולטים בין פסוק א לפסוק ז; (א) בפסוק א נאמר "&**לאל**^ הנראה אליך", ובפסוק ז נאמר "נגלו אליו &**האלקים**^". (ב) בפסוק א נאמר "לאל &**הנראה**^ אליך", ובפסוק ז נאמר "שם &**נגלו**^ אליו האלקים". ובביאור הבדלים אלו כתב המשך חכמה בזה"ל: "הענין דמדתו של יעקב אחוזה בתרין דרועין, חסד ודין. והוא המתקת הדין הנקרא רחמים [זוה"ק ח"א רנז.]. ולכן אמר לו הקב"ה שיעשה מזבח לצד מה שמדתו אחוזה בחסד, כמו דאת אמר [תהלים נב, ג] 'חסד אל כל היום' [זוה"ק ח"א רנו:]. ויעקב קיים בעצמו [תהלים קא, א] 'אם חסד אשירה אם משפט לך אשירה' [ברכות ס:], 'ויבן מזבח כו' כי שם נגלו אליו האלקים', היינו מה שמדתו אחוזה בדין. ולכן במדת החסד הבא מאתערותא דלתתא ["שעל ידי מעשים טובים ומצות יש התעוררות לעשות חסד עם הנבראים" (לשון העורך שם)] נקרא אל"ף למ"ד, כתיב 'הנראה אליו', היינו שהפועל הוא הרואה, וזה יעקב שמעורר חסד, וכביכול הוא [הקב"ה] נראה. אבל מצד הדין, שזה בא מצד אתערותא דלעילא, כמאמרם [ב"ר יב, טו] שברא הקב"ה במדת הדין כו', כתיב 'נגלו', היינו שיעקב לא פעל כלל מצדו, רק השם הסיר מאתו המסך החוצץ, ונגלה לו האלקים, וכאילו וילון פרוס על פניו, והוא מסיר אותו, והבן היטב". הרי פסוק ז מורה על מה שמדת יעקב אחוזה בדין, ולא בחסד. והואיל ואיירי כאן בביאור הפסוק "ובמורא גדול", זו גלוי שכינה, ברי הוא שמורא וגלוי שכינה אלו שייכים יותר לדין, ולנאמר "כי שם נגלו אליו האלקים", מאשר לחסד ולנאמר "לאל הנראה אליך". ומעתה מוסבר כיצד "כי שם נגלו אליו האלקים" קשור למדתו של יעקב, וכמבואר היטב במשך חכמה. וכן מובן מדוע לא הביא את הפסוק "ויסעו ויהי חתת אלקים על הערים אשר סביבותיהם ולא רדפו אחרי בני יעקב", כי בפסוק זה אינו מבואר כיצד ענין זה שייך למדתו של יעקב, לעומת הפסוק "כי שם נגלו אליו האלקים". ודו"ק.

<> נראה שכוונתו לדברי הזוה"ק [ח"ב רעב.] שאמרו "בשעה שהיה נוטל משה המטה ברשותו היה כאילו שלו, הדה הוא דכתיב [שמות ד, כ] 'ויקח משה את מטה האלקים בידו'. כיון דאמר 'ויקח משה', איני יודע שלקחו בידו, אלא מהו 'בידו', ברשותו, ביכלתו... ומשה היה נוטלו לעשות בו נסים... כיון שלקחו הרי הוא ברשותו, וכשלו היה".

<> גאון מובהק שליט"א כתב לי לבאר כוונת המהר"ל, וז"ל: "כאשר נתבונן, הרי אבות העולם, אברהם יצחק ויעקב, הם מול חסד גבורה תפארת, וכידוע. ממילא ודאי כי משה הוא מול יסוד, כי משה הוא הראשון שמל את בני ישראל בענין קרבן פסח במצרים, שציוה [שמות יב, מח] 'וכל ערל לא יאכל בו', ואמרו במדרש [במדב"ר יא, ג] 'מי מלן, משה מוהל, ואהרן פורע, ויהושע משקה'. ועוד, יסוד הוא המקבץ הכל, והוא אסף כל בני ישראל עם כל מדותיהם, וסדרם תחת יסוד אחדות בהר סיני, שנאמר [שמות יט, ב] 'ויחן ישראל נגד ההר', ופירש רש"י [שם] 'כאיש אחד בלב אחד'. זהו תוקף מדת היסוד, המקבץ הכל". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנט.] כתב: "כי זה משה האיש התחזק כמו צדיק יסוד". ו"צדיק איהו יסוד" [זוה"ק ח"ג יא:]. ובקהלת יעקב [ערך מטה משה (ב)] כתב: "מטה משה הוא בחינת יסוד דיצירה, וראה נפלאות 'מטה משה' עם הכולל גימטריא 'יסוד דיצירה' במכוון".

<> המשך לשון המכתב הנ"ל: "יהושע הוא מול מלכות". והרמח"ל [בפירוש על התורה פרשת במדבר] כתב: "יהושע הוא סוד מלכות", וכמו שאמרו [ב"ב עה.] "פני יהושע כפני לבנה". וזהו שכתב כאן 'בזכות יהושע &**תלמידו**^', כי היסוד משפיע למלכות, וכמו שכתב בפרדס רמונים שער ח פכ"ו "השפע הנשפע למלכות הוא על ידי יסוד, ולא על ידי ספירה אחרת זולתו". וכן מובן מדוע לא כתב "בזכות יהושע &**וממדתו**^", כפי שכתב בארבע פעמים הקודמות ["בזכות אברהם וממדתו", "זכות יצחק וממדתו", "בזכות יעקב וממדתו", ו"בזכות משה וממדתו"], כי מדובר כאן בספירת מלכות, ולית ליה מגרמיה כלום [זוה"ק ח"ב ריח:], אלא רק מה שמושפע עליה מלמעלה.

<> כמבואר בספר יהושע [פרקים ו, ח, י, יא]. ובפרק יב פסוק ז נאמר "ואלה מלכי הארץ אשר הכה יהושע ובני ישראל בעבר הירדן ימה וגו'". ושם בסוף הפרק [פסוק כד] נאמר "כל מלכים שלשים ואחד".

<> רש"י שמות י, י "ראו כי רעה נגד פניכם - ומדרש אגדה שמעתי, כוכב אחד יש ששמו 'רעה'. אמר להם פרעה, רואה אני באיצטגנינות שלי אותו כוכב עולה לקראתכם במדבר, והוא סימן דם והריגה. וכשחטאו ישראל בעגל ובקש הקב"ה להרגם, אמר משה בתפלתו [שמות לב, יב] 'למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאם', זו היא שאמר להם 'ראו כי רעה נגד פניכם'. מיד [שם פסוק יד] 'וינחם ה' על הרעה', והפך את הדם לדם מילה, שמל יהושע אותם. וזהו שנאמר [יהושע ה, ט] 'היום גלותי את חרפת מצרים מעליכם', שהיו אומרים לכם דם אנו רואין עליכם במדבר". ונראה מה שמדגיש את הדם, כי בעשר מכות מכת דם היא כנגד מלכות, כמו שכתב רבינו בחיי [שמות ג, יט]: "המכות דצ"ך עד"ש באח"ב כסדר הספירות ממטה למעלה; כי דם כנגד מדת המלכות, וכן כולן, וזה מבואר".

<> כפי שנאמר בכל מקום שה' נשבע לתת את הארץ לאברהם יצחק ויעקב. וננקוט בפסוק אחד [שמות ו, ח] "והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אותה לאברהם ליצחק וליעקב ונתתי אותה לכם מורשה אני ה'". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רצד:] כתב: "תדע כי השם יתברך נתן הארץ לישראל בזכות ג' אבות; שהרי לאברהם הבטיח את ישראל על שיתן לבניהם את הארץ [בראשית יב, ז, שם יג, טו, ועוד]. וכן הבטיח ליצחק [בראשית כו, ג], וכן ליעקב [בראשית כח, יג], ואם לא היה שבועת האבות, לא היה הארץ לישראל. והארץ בפרט שייכת אל האבות, ולכך נתנה הארץ לאבות בפרט... כי מעלת האבות דוקא מצד הארץ, כי אם לא היה הארץ, לא הגיעו האבות אל קדושה העליונה, ולכן הארץ מגדלתן. ומזה תדע כי הארץ שייכת לאבות, והאבות אל הארץ ביותר. ולפיכך כאשר מזכיר זכות שלשה אבות, מזכיר גם כן עמהם הארץ, שהם ענין אחד. וכאשר ישראל הם דומים ומתדמים אל האבות, שלהם נתנה הארץ ואליהם שייך הארץ, אז יש להם הארץ". ובנצח ישראל פי"א [רפה:] כתב: "מה שכתוב [דברים ט, ה] 'לא בצדקתך אתה בא לרשת וגו' ולמען הקים את הדבר אשר נשבע לאבותיך', בודאי דבר זה מה שהביא אותו הדור אל הארץ היה תולה בזכות אבות". ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא.] כתב: "דבר זה בארנו בפרק בעשרה, כי כאשר נתן השם יתברך הארץ לישראל, נתן להם הארץ בשביל זכות אברהם יצחק ויעקב, וכדכתיב בכתוב בפירוש [שמות ו, ד] 'וגם הקימותי את בריתי אתם לתת להם את ארץ מגוריהם אשר גרו בה'". והאור החיים [דברים ז, יב] כתב: "כי כניסתם לארץ היתה בשביל שבועת האבות".

<> ורק משה היה יכול להוציאם ממצרים, כי רק אצל משה מצינו ש"שכינה מדברת מתוך גרונו", וכמבואר למעלה בשם הגרי"ז [פכ"ה הערה 78, פמ"ז הערות 84, 283, ופנ"ב הערה 129.

<> כמו שאמרו [סנהדרין יז.] "ומה נבואה נתנבאו, אמרו, משה מת, יהושע מכניס את ישראל לארץ". ועוד אמרו חכמים [ערכין לב:] "משה... לא הוה זכותא דארץ ישראל... יהושע הוה ליה זכותא דארץ ישראל". ו"נודע מדת מלכות נקרא 'ארץ'" [קהלת יעקב ערך הקם (ב)]. ונקט "ארץ כנען" ולא "לארץ" סתם [כמו שכתב למעלה "נתן להם הארץ"], כי "כנען הוא בחינת מלכות" [לשון קהלת יעקב, ערך כנען (ב)]. ונראה שבא להדגיש בזה את השייכות שבין האבות משה ויהושע; הקב"ה נתן הארץ לאבות, והקב"ה הוציא את ישראל ממצרים על ידי משה, והקב"ה הביאם לא"י על ידי יהושע. לכך חמשה אבות העולם הללו מתחברים ומשתייכים זה לזה למהלך אחד, כפי שמדות חג"ת יסוד ומלכות מתחברות ומשתייכות זו לזו למהלך אחד.

<> והן: חג"ת, יסוד, ומלכות, וכמו שהתבאר בהערות הקודמות.

<> אודות שהספירות הן פעולותיו יתברך, כן כתב בדר"ח פ"ה מ"ו [רא:] בשמו של רבי מאיר גבאי, וז"ל: "וזה לשונו בחלק היחוד בפרק יב [בתחילתו]; חלוקי השמות ומנין הספירות לא יחויב רבוי באלהות וכו', עד וכפי חלוף הבחינות בהצטרף אל פעולותיו כפי חלוף המקבלים יקראו בשמות רבים ויאמרו בו שהם עשר ספירות... כי רבוי הספירות מצד רבוי הפעולות שלו יתברך. הרי לך כי רבוי הספירות, שבכללם נחשבים החכמה והבינה, הם לפי רבוי הפעולות. ודבר זה תמצא בכל פרקיו, שהספירות הם לפי פעולותיו".

<> דע, שבהגדה של פסח באר מים חיים לרבי חיים מרדכי רוללר זצ"ל [אבד"ק ניאמץ, נדפס בירושלים תשכ"ט, עמודים קיז-קיח], הביא את דברי המהר"ל האלו ["דרך הדרש"] וביארם באופן אחר על פי דברי האריז"ל, יעו"ש. וראה להלן פס"א הערה 65, שרמז שם לדבריו כאן.

<> המשך ההגדה "דבר אחר, 'ביד חזקה' שתים. 'ובזרוע נטויה' שתים. 'ובמורא גדול' שתים. 'ובאותות' שתים. 'ובמופתים' שתים". ובא ליישב את שאלת האברבנאל [שער פ], וז"ל: "יקשה זה לפי שעם היות 'אותות' מורה על שניים, וכן 'מופתים', להיותם לשון רבים, ומיעוט רבים שניים [תו"כ ויקרא טו, כה]. הנה 'יד חזקה וזרוע נטויה ומורא גדול' שבאו בלשון יחיד, איך ידרשו כל אחד מהם על שתיים".

<> אך יש כמה ממפרשי ההגדה המבארים שיש מחלוקת בין הפירושים; כגון, בשבלי הלקט כתב: "עד עתה פירש הפסוקים בענין אחד, והוכיח מהן קצת מהמכות שלקו. ועתה רוצה להוכיח מהם על כל עשר מכות שלקו במצרים". וכן פירשו האברבנאל והאבודרהם. אך המהר"ל לשיטתו אינו יכול לומר כן, כי ביאר למעלה שזה שאמרו [לפירוש הקודם] "דֶּבֶר" ו"דם" לא דובר על מכות מסויימות, אלא על סוג המכות [ראה למעלה הערה 39].

<> בכת"י [שנו] הוסיף כאן "כי ה' מכות ראשונות הם בענין מיוחד, וה' מכות אחרונות בענין מיוחד" [ואולי נשמט מהנדפס משום טעות הדומות]. וראה בסמוך הערה 141.

<> פירוש - הואיל ובחמש מכות אחרונות היתה הנהגה אחרת מזו שהיתה בחמש מכות ראשונות [בנוגע לחיזוק לב פרעה], זה מעמיד את עשר המכות באופן של שתי קבוצות של חמש, כאשר הקבוצה השניה היא הכפלה של הקבוצה הראשונה. ולמעלה פל"ג [תקעח:] כתב: "כי המכות נחלקות... לחמש חמש מכות, כאשר התבאר בהגדה".

<> יש להבין מדוע כפל מכות מכריע יותר את המצריים מאשר עשר מכות רצופות ללא כפל מכות. ויש לומר, שהסיבוב השני של המכות מורה על עליית מדריגה לעומת הסיבוב הראשון, וכמו שכתב בכת"י [שנו]: "כי ה' מכות ראשונות הם בענין מיוחד, וה' מכות אחרונות בענין מיוחד" [הובא למעלה הערה 139]. אך כאשר איירי בעשר מכות רצופות, נהי שכל מכה חייבת להיות קשה יותר מהמכה שקדמה לה [כמבואר להלן פנ"ז לאחר ציון 144], מ"מ אין בזה עליית מדריגה לסוג אחר של מכות. ועוד יש לומר, שכבר השריש כמה פעמים שכל כפל הוא לחיזוק. וכגון, בנצח ישראל פמ"ח [תשצח.] כתב: "כי הכפל הוא לחזק, שמוכרח שכך יהיה. וזה מורה הכפל, כמו שאמרו בכל מקום [פסחים סא., וש"נ] 'שנה עליו הכתוב לעכב'. הרי כי הכפל הוא לחזק שכך מוכרח שיהיה". ובח"א לב"ק צב. [ג, יג:] כתב "כל כפל הוא לחוזק ולקיים, כמו שאמרו ז"ל 'שנה עליו הכתוב לעכב', הרי כי הכפל הוא לחוזק הדבר". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ח אות כה [קעג.], שלכך לשון כפל הוא לשון שבועה [שבועות לו.]. ובאור חדש פ"ד [תשסה.] כתב: "'ותתחלחל המלכה מאוד' [אסתר ד, ד]. ומה שלא כתיב 'ותבהל המלכה מאוד', דבר זה מורה על גודל הבהלה, לכך 'ותתחלחל' כפל לשון, שכל כפל הוא לגודל הענין" [הובא למעלה פכ"ד הערה 19, ופנ"ג הערה 69. וראה למעלה פנ"ד הערה 34]. וראה להלן הערה 169.

<> בכת"י [שנו] הוסיף כאן: "ולפיכך דרש 'ביד חזקה' שתים וכו', כי המכות כפילות היו".

<> פירוש - לא רק שבכלליות חמש המכות השניות הן הכפלה לחמש המכות הראשונות, אלא שכך הוא בפרטקוט, שמכה ראשונה [דם] מוכפלת על ידי מכה ששית [שחין], ומכה שניה [צפרדע] מוכפלת על ידי מכה שביעית [ברד], וכמו שמבאר והולך. דוגמה לדבר; עשרת הדברות נכתבו על שני לוחות, ה' דברות על כל לוח, והלוח השני נחשב להכפלה של הלוח הראשון, כאשר הדיבור הראשון בלוח השני עומד כנגד הדיבור הראשון בלוח הראשון וכיו"ב [זוה"ק ח"ב צ.]. וכן כתב רש"י [שיה"ש ד, ה] "חמשה דברות על זו וחמשה על זו מכוונין דבור כנגד דבור; 'אנכי' כנגד 'לא תרצח', שהרוצח ממעט את הדמות של הקב"ה, וכו'" [רש"י שם הולך ומפרט את שאר הדברות]. וראה להלן הערה 166.

<> בכורות מד: "דם רבה, שחין רבה", ופירש רש"י [שם] "המרבה דם, שאינו מקיז, מרבה שחין". וראה למעלה הערה 38, ולהלן פנ"ז הערה 56.

<> לכך האדם הוא התחלת העליונים [ולא לגמרי מהעליונים], כי יש לו גוף מהתחתונים בנוסף לנשמה מהעליונים, לכך האדם הוא סוף התחתונים [מצד גופו] והתחלת העליונים [מצד נשמתו]. ולמעלה פל"א [תקמ.] כתב: "האדם הוא ראש התחתונים עד שהוא מן העליונים גם כן". והרמב"ן [בראשית ב, א] כתב: "'צבא הארץ' הם הנזכרים, חיה ורמש ודגים וכל הצומח, גם האדם. ו'צבא השמים' שני המאורות והכוכבים הנזכרים... וכן נפשות האדם 'צבא השמים' הנה". וכן כתב רש"י [בראשית ב, ז]: "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים ומן העליונים; גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים". ובדר"ח פ"א מי"ד [שסא.] כתב: "חשיבות ומעלת הנפש שהיא מן למעלה, והאדם הוא מלמטה בעל גוף". ושם פ"ב מ"ז [תרט.] כתב: "כי האדם הוא מחובר מגוף ונשמה, והגוף הוא מן הארץ, והנשמה מן השמים". ושם פ"ה מט"ו [שסא:] כתב: "כי האדם הוא מלמעלה ומלמטה, כמו שהוא מבואר בכתוב". ושם פ"ה מכ"ב [תקסה:] כתב: "האדם הזה הוא מן העליונים והתחתונים; גופו מן התחתונים, ונפשו מן העליונים". ובנצח ישראל פ"מ [תשיד:] כתב: "הצדיקים הם מן העליונים ומן התחתונים, כי גוף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים". וכן הזכיר בקצרה בדרוש על התורה [טז:], נר מצוה ח"א הערה 142, נתיב התורה פט"ז [תרמח:], אור חדש פ"א [שנא:], ובאר הגולה באר הרביעי הערה 359 [הובא למעלה פל"א הערה 35]. וראה למעלה פמ"ג הערה 205, ולהלן ציון 164, ופנ"ז הערה 34.

<> כמו שנאמר [שמות ז, כח] "ושרץ היאור צפרדעים". ולמעלה [לאחר ציון 51] כתב: שזה ש"היו המים שורצים צפרדעים, אין כאן חידוש במתפעל, שהרי כל יאור דרך להשריץ צפרדעים", ושם הערה 52.

<> לשון הגמרא [תענית ט:]: "רבי יהושע אומר, כל העולם כולו ממים העליונים הוא שותה, שנאמר [דברים יא, יא] 'למטר השמים תשתה מים'". וכן בב"ר [יג, י] הביאו מאמר זה, שאמרו "מהיכן הארץ שותה... רבי יהושע אומר, מן העליונים, שנאמר 'למטר השמים תשתה מים', והעננים מתגברין מן הארץ ועד הרקיע, ומקבלין אותן כמפי הנוד, דכתיב [איוב לו, כז] 'יזוקו מטר לאדו'". ובתפארת ישראל פ"ל [תמט.] כתב: "כי המטר מן מים עליונים הוא בא". ובתפארת ישראל פ"נ [תשפט:] כתב: "הגשמים הם מעולם התחתון, מכל מקום מעולם התחתון הוא נחלק, שהרי הגשמים מן המים העליונים, והקב"ה הבדיל בין מים עליונים לתחתונים [בראשית א, ז]". ובדרוש על המצות [נא.] כתב: "הגשמים... הם נבדלים מן האדם, שהרי אינם מן הארץ, רק מהמים העליונים" [הובא למעלה פנ"ב הערה 159].

<> כמו שנאמר [תהלים קה, לב] "נתן גשמיהם ברד", הרי הברד הוא גשם שקפא. והאלשיך [שמות ט, כב-כו] כתב: "כי מים היורדים מלמעלה מתקררים ונקפים בקרירות האויר ונעשה ברד". ורבי יוחנן בן נורי סובר [מקוואות פ"ז מ"א] ש"אבן הברד כמים". ולהלן פנ"ז [לאחר ציון 29] כתב: "הברד מן השמים, כדכתיב בקרא [שמות ט, כב-כג]". וכאן אין זה מספיק לומר פסוק זה, כי להלן רצונו להורות שמכת ברד היא מן השמים, ולכך סגי להביא את המקרא [שמות ט, כב-כג] "ויאמר ה' אל משה נטה את ידך על השמים ויהי ברד בכל ארץ מצרים וגו' ויט משה את מטהו על השמים וה' נתן קולות וברד ותהלך אש ארצה וימטר ה' ברד על ארץ מצרים". אך כאן רוצה להורות שמכת ברד היא מן העליונים [ולא מן השמים], לכך הוזקק להורות שהברד מגיע מן המים העליונים. אך להלן פנ"ז [לאחר ציון 61] כתב: "כי הברד לרוב כובדו יורד מן מעלה למטה לארץ", ולכאורה אין זה תלוי בכבידות הברד, אלא שהברד הוא כמו מטר היורד מהמים העליונים לארץ. וראה שם הערות 62, 126.

<> לשון תוספות שבת יב. [ד"ה שמא]: "כינה היינו שחורה הקופצת, דכתיב [שמות ח, יב] 'הך את עפר הארץ והיה לכנים', ודרך שחורה הקופצת לצאת מן הארץ". ולמעלה פל"ב [תקסג:] כתב: "העפר מגדל כנים". ולהלן פנ"ז [לאחר ציון 26] כתב: "אין דירת הכנים רק בעפר, לא בחלל העולם, שאין נקרא שרץ השורץ על הארץ דירתו בחלל העולם, כי אם הבהמה והאדם, שאינם שרץ הארץ". ונאמר [ויקרא יא, מא] "השרץ השורץ על הארץ", ובגו"א דברים פי"ד אות יב [רמה:] כתב: "כיון שנברא מן הארץ שפיר נקרא 'שרץ הארץ' גם כן". והרמב"ם [הלכות מאכלות אסורות פ"ב הי"ג] כתב: "השרץ השורץ על הארץ הוא שפרה ורבה מזכר ונקבה". ובגמרא [שבת קז:] אמרו שהכנים פרים ורבים מזכר ונקבה. וכן הוא בערוך השלחן [יו"ד סימן פד סעיף ד]. וראה להלן ציון 171.

<> לכך בודאי שגם הכנים יקראו "שרץ". ואודות שתיבת "שרץ" נאמרת בפרט על טמאים, כן מוכח ממה שנאמר [דברים יד, יט-כ] "וכל שרץ העוף טמא הוא לכם לא יאכלו, כל עוף טהור תאכלו". ובילקו"ש [ח"א רמז תתצא] אמרו "'כל עוף טהור תאכלו' אלו חגבים טהורים. 'וכל שרץ העוף', אלו חגבים טמאים". הרי חגבים טמאים נקראים "שרץ", בעוד שחגבים טהורים נקראים "עוף" סתם. והראב"ע [שם פסוק כ] כתב: "כל עוף טהור - כארבה". לכך אם מצינו שהארבה נקרא "שרץ", כ"ש שהטמאים [כמו כנים] יקראו "שרץ". והרמב"ם [הלכות מאכלות אסורות פ"ב הי"ב] כתב: "שמונה שרצים האמורין בתורה, והן; החולד, והעכבר, והצב, והאנקה, והלטאה, והכח, והתנשמת, והחומט, טומאת כולן שוה, והן הנקראין 'שרץ' לעניין טומאה".

<> בין כנים לארבה.

<> לשונו למעלה פל"ד [תקצד:]: "הארבה הוא יותר עליון, לפי שהארבה הוא עוף, והוא יעופף על פני הרקיע השמים, והוא הרקיע האוירי, כאשר ידוע... והשמים הם משכן לעופות, דכתיב [בראשית א, כ] 'עוף יעופף על פני רקיע השמים', ונאמר [בראשית א, ל] 'ועוף השמים'". ולהלן פנ"ז [לאחר ציון 30] כתב: "הארבה הוא עוף יעופף ברקיע השמים" [ראה להלן פנ"ז הערה 63]. ועוד אודות התייחסות העוף לשמים, כן כתב בבאר הגולה באר החמישי [לו.], וז"ל: "כל עוף אין בו כבידות חמרי גשמי, רק הוא מיוחס אל הרוחני, שהרי הוא פורח באויר, ונקרא 'עוף השמים' [בראשית א, ל], ודבר זה בארנו במקומות הרבה". ובח"א לחולין סג. [ד, צח:] כתב: "כי העופות כפי שהם טבעם [מוכנות] לקבל הגזירות שבאים מלמעלה. ולא שיש בהם השכל, רק מצד שהם עוף השמים, פורחים באויר השמים, הם מקבלים הגזירות שהם באים מלמעלה... ולכן כתיב [קהלת י, כ] 'כי עוף השמים יוליך את הקול'... כי העוף הוא פורח באויר השמים, ולכך הוא מוכן לקבל הגזירה הבאה מלמעלה מן השמים... שהם פורחים באויר בשביל שהם קלי הטבע, ואין להם עבות החמרי". וכן הוא בגו"א בראשית פט"ו אות טו [רס:]. ובנצח ישראל פמ"ב [תשלד:] גם הביא ראיה מהבטוי "עוף השמים" להורות על רוחניותו של העוף. ובדרוש על התורה [כ:] ביאר ישראל זכו במדבר למתנות רוחניות, ואחת מהן היא השליו, שאף הוא רוחני, כי "נקרא 'עוף השמים', לא מן הארץ" [ראה למעלה פי"ט הערה 218, פל"ד הערה 64, ולהלן פנ"ז הערה 64].

<> לשונו למעלה פל"ד [תקצד.]: "הביא הביא עליהם הערוב, והם הנבראים השוכנים על הארץ. כמו שהכה המים, ואחר כך הנבראים הדרים במים, כך מתחלה הכה העפר, ואחר כך הכה הדרים עליה, והם הערוב, שהם חיות דורסות, והם דרים על הארץ".

<> לשונו למעלה פל"ד [תקצה:]: "אחר כך החושך במאורות, שהם בשמי השמים העליונים". ולהלן פנ"ז [לאחר ציון 29] כתב: "שלש אחרונות הם בשמים; כי הברד מן השמים, כדכתיב בקרא [שמות ט, כב-כג]. והארבה הוא עוף יעופף ברקיע השמים. והחושך, שלא ישמש למצרים מאורות השמים, הרי הם שלשה מכות אחרונות בשמים... החושך היא מכה למאורות השמים, שלא ישמשו המאורות להם... ואם יקשה, הרי לא היה החושך רק לבני אדם, לא למאורות בעצמם. אין זה קשיא, דסוף סוף החושך הוא לקות המאורות, שלא היו מושלים ומשמשים להם". וראה להלן פנ"ז הערות 32, 70.

<> ופסוקים אלו מורים ש"החיות הרעות &**ממשלתם**^ בלילה ובחושך" [לשונו כאן]. וכן רש"י [שמות יב, כב] כתב: "לילה רשות למחבלים הוא, שנאמר 'בו תרמוש כל חיתו יער'". ובגמרא [סוטה כא.] אמרו "משל לאדם שהיה מהלך באישון לילה ואפילה, ומתיירא... מחיה רעה", ופירש רש"י [שם] "שדרכן לילך בלילה, פן יפגעו בו, דכתיב [תהלים קד, כ] 'תשת חושך ויהי לילה בו תרמוש כל חיתו יער'". ונראה לבאר זאת על פי דברי הרמב"ן [שמות יב, כב], שכתב: "בלילה הוא &**זמנן**^ של חיות, שנתן להם לטרוף". והואיל והלילה הוא זמנן של החיות, לכך הוא גם ממשלתן של החיות, כי לכל נברא יש התעלות בזמן שלו, וכמו שכתב בנצח ישראל פ"ח [רד:], וז"ל: "כי הזמן הזה בפרט [חודשי תמוז ואב] מיוחד אל אותם שהם מתנגדים אצל ישראל. כי הזמן אשר הוא מיוחד לישראל, ובו מתעלים ישראל, הוא הזמן... ניסן ותשרי, כי זה הזמן הוא הזמן השוה, אינו יוצא לשום קצה. כי נקראו קצוות שיש להם קצה וסוף. אבל השוה אינו הולך אל הקצה. לכך בחודש ניסן ותשרי יש בהם לישראל המועדים והחגים, והם זמני ששון ושמחה, ומורה כי לשמחת ישראל ושלימות מעלתם לא יהיה קצה והפסק. אבל הזמן אשר היו גוברים המתנגדים להם, והיו מחריבים אותם, הוא בתמוז ואב, שהם בקצה החמימות, והם בקצה כאשר גבר החמימות... ואין לך נטיות קצה יותר כמו כאשר הוא בתמוז ובאב, שאז השמש בתכלית תוקפה וגבורתה. וזה הזמן הוא הפך הזמן המיוחד לישראל, שהוא הזמן אשר בו השווי" [הובא למעלה פמ"ו הערה 138]. ובבאר הגולה באר החמישי [פח.] כתב: "יש שעה וזמן שימשול כח זה יותר בעולם, כאשר ידוע לכל, כי הזמנים מיוחדים לכחות". וזהו פשוטו של מאמר חכמים [ברכות ז:] "אם ראית רשע שהשעה משחקת לו, אל תתגרה בו". ועוד אמרו [פסחים קיב.] "הוי משתדל עם אדם שהשעה משחקת לו". ואמרו חכמים [ב"מ פג:] "מאי דכתיב 'תשת חשך ויהי לילה בו תרמוש כל חיתו יער', 'תשת חשך ויהי לילה' זה העולם הזה שדומה ללילה, 'בו תרמוש כל חיתו יער' אלו רשעים שבו, שדומין לחיה שביער". ובח"א שם [ג, ל:] כתב: "בא להגיד לך כי ראוי שיהיו הרשעים &**מושלים**^ בעולם הזה, שאין עולם הזה אמיתת המציאות, ולכך נקרא 'לילה', כי בחושך אין דבר נמצא, ונחשב נעדר, לכך נקרא 'חושך', שהוא לשון העדר, כמו [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת בנך וגו''. אבל היום הוא אמיתת המציאות, כי בו האור, ובאור נמצא הכל, ובחושך נעדר הכל. ולפיכך עולם הזה, שאינו עיקר המציאות, דומה ללילה... ולפיכך הרשעים מושלים בעולם הזה, שגם הם אין מציאותם נחשב לכלום, וממשלתם ראוי בעולם הזה, שדומה ללילה".

<> רש"י [שמות ח, יז] "את הערוב - כל מיני חיות רעות ונחשים ועקרבים בערבוביא". והראב"ע [שם] כתב: "ומלת 'ערוב' חיות רעות מעורבות, כמו אריות זאבים ודובים ונמרים". והרד"ק [ספר השרשים, שורש ערב], כתב: "הם אספסופי החיות ממינים הרבה". וראה להלן פנ"ז הערה 26.

<> כמו שכתב בספר הליקוטים תהלים צב "כי הפך בקר הוא ערב, כמו שאמר הכתוב [תהלים נה, יח] 'ערב ובקר וצהרים', והפך לילה הוא יום, כמו שנאמר [בראשית ח, כב] 'ויום ולילה לא ישבותו'".

<> הרד"ק [ספר השרשים שורש בקר], בפירושו לחומש [בראשית א, ה], וראב"ע [שם], ויובאו בהערה 160.

<> להבדיל [ראב"ע ויקרא כז, לג].

<> בכת"י [שנו] הוסיף כאן: "היפך הלילה שהוא עירוב הדבר. ולפיכך החושך הוא תערובות הבא מלמעלה, שכאשר יש ערב שוב אין הבדל בין דבר לדבר, והכל מתערב יחד. היפך האור שהוא הבדל המציאות, כאשר ידוע". והרד"ק [ספר השרשים שורש בקר] כתב: "ומן הענין הזה נקרא 'בוקר', כי בבוקר יתבקר כל דבר לאור היום. והפכו 'הערב', שיתערבו כל הדברים, ולא יכירם אדם". וכן כתב בפירושו לבראשית [א, ה]: "ערב - העת אחר ביאת שמש נקרא 'ערב', לשון ערבוב והתחברות הדברים, מפני שהוא עת החשך, ויתערבו הדברים, שלא יכיר אדם ולא יפריד בין דבר לדבר... בקר - תחלת היום יקרא 'בקר', לשון דרישה ובקור, כי בבקר יתבקר כל דבר לאור היום". וכן כתב הראב"ע [בראשית א, ה]: "ערב - קרוב מטעם חשך, ונקרא כך, שנתערבו בו הצורות. ובקר הפך ערב, שיוכל אדם לבקר בינות הצורות". ולמעלה פמ"א [קסה.] כתב: "לפיכך נקרא התחלת החושך 'ערב', מלשון עירוב, והתחלת האור מלשון 'בקר', שהוא לשון בקור בין דבר לדבר, הפך העירוב". ובח"א לשבת כה: [א, ח.] כתב: "כי כאשר נקרא החושך 'ערב', מפני שבחושך הדברים הם מעורבים, ואין ניכר זה בפני זה, והם מעורבים יחד. והאור נקרא 'בוקר', שעל ידי האור יש ביקור בין הדברים בין זה לזה" [ראה למעלה פמ"א הערה 127].

<> מה שמזכיר "שקיעת השמש" דייקא, כי עד כה ביאר תיבת "ערב", ו"ערב" מתחיל לאחר שקיעת החמה [רש"י זבחים יא: "מעלות השחר עד שקיעת החמה דהיינו בין סוף ערב דאתמול ותחילת ערב דאורתא"].

<> במיוחד יש לחבר את מכת ערוב עם מכת חושך לפי דברי הרשב"ם [שמות ח, יז], שכתב: "הערוב - אומר אני כי מיני זאבים הם שנקראים 'ערוב' על שם שדרכם לטרוף בלילות... שהזאב ערוב הוא שהוא הולך בערב". הרי תיבת "ערוב" היא היא לשון "ערב".

<> כמו שנאמר [שמות ט, ו] "ויעש ה' את הדבר הזה ממחרת וימת כל מקנה מצרים וגו'". וראה למעלה הערות 11, 115.

<> כמבואר למעלה הערה 145. וראה להלן פנ"ז הערות 33, 181.

<> לשונו בנתיב האמת פ"ב [א, רא:]: "כי הזכר והנקבה ביחד יש להם קיום. כי אי אפשר לזכר, שהוא נחשב פועל, להיות בלא מקבל, שהיא הנקבה. ואי אפשר למקבל להיות בלא פועל. וכאשר יש פועל ומקבל, הוא הזכר והנקבה ביחד, יש קיום אליהם. כי הפועל בלבד יוצא מן השווי, והמקבל בלבד הוא יוצא מן השווי, וכאשר הם ביחד יש להם השווי פועל ומקבל, וכל דבר שיש לו שווי יש לו קיום. ותיבתו של נח לקיום נעשה, ולפיכך לא היה מקבל רק זכר ונקבה". @**ובכת"י**^ [שנז] הוסיף כאן: "לכך כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים את השמים והארץ', וכאחד נבראו, להורות כי שקולים זה כזה". ואמרו בגמרא [חגיגה יב.] "תנו רבנן, בית שמאי אומרים, שמים נבראו תחלה, ואחר כך נבראת הארץ... ובית הלל אומרים, ארץ נבראת תחלה ואחר כך שמים... וחכמים אומרים, זה וזה כאחת נבראו, שנאמר [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים קורא אני אליהם יעמדו יחדו'". ובמדרש [ב"ר א, טו] אמרו "פעמים שהוא מקדים ארץ לשמים, ופעמים שהוא מקדים שמים לארץ, אלא מלמד ששניהן שקולין זה כזה". ולהלן פס"ה כתב: "'לעושה השמים בתבונה כי לעולם חסדו' [תהלים קלו, ה], ואחר כך [שם פסוק ו] הארץ, כי השמים והארץ שקולים". ובדר"ח פ"ו מ"י [שנב.] כתב: "כי השמים והארץ הם מתחברים ביחד, כמו העיגול והמרכז שבתוך העיגול. שלכך אמרו חכמים שנבראו שמים וארץ יחדיו, ואין זה בלא זה, כדכתיב 'קורא אני עליהם יעמדו יחדיו', כדאיתא בפרק אין דורשין [חגיגה יב.], שאין זה בלא זה, כמו העיגול והמרכז הם ביחד דבר אחד... שהם דבר אחד ביחד". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא.] כתב: "כי כל דבר שהוא מחולק זה מזה, נמצא בזה מה שאין בזה, ויש בזה מה שאין בזה, ושקולים הם, ולפיכך נבראו ביחד. כמו הארץ והשמים, שיש בשמים מה שאין בארץ, ויש בארץ מה שאין בשמים. ולכך מקדים פעמים השמים, ופעמים מקדים הארץ, לומר לך שהם שקולים, ולפיכך נבראו יחד" [ראה למעלה פי"ח הערה 125, ופמ"ז הערה 574]. וראה הערה הבאה.

<> נראה שרומז שבחלוקת הספירות יש גם כן הקבלה גמורה בין הספירות, כאשר חמש ספירות עליונות הן במדויק כנגד חמש ספירות תחתונות, וסוד ה' ליראיו. ואודות החבור של עליונים ותחתונים, הנה נאמר [בראשית א, כו] "ויאמר אלקים נעשה אדם וגו'", פירש רש"י "אמר להם [הקב"ה לפמליא שלו] יש בעליונים בדמותי, אם אין בדמותי בתחתונים הרי יש קנאה במעשה בראשית". וביאר הגו"א שם אות סב [מג.], וז"ל: "ואם תאמר, והלא לא שייך קנאה אלא בבעלי שכל, ובבלתי בעלי שכל אין שייך קנאה. ונראה שענין הקנאה הזאת שיהיו העליונים והתחתונים שקולים, ואם לא היה בתחתונים כדמותו, לא יהיו העליונים והתחתונים שקולים ושוים. והכתוב מקדים לפעמים שמים לארץ [בראשית א, א], ופעמים ארץ לשמים [בראשית ב, ה], ללמוד כי הם שקולים... הקנאה הזאת הוא סוד מסתרי התורה, ורצה בזה שכל העולם צריך שיהיה מקושר, עד שיהיו העליונים קשורים בתחתונים. וכבר ביאר זה הרמב"ם בספר מורה נבוכים [ח"א פע"ב], והאריך בענין הנפלא לבארו. והנה הקושר העולמות שעל ידו יתאחדו העליונים והתחתונים הוא האדם. ואם לא היה האדם, היה קנאה במעשה בראשית. ופירוש הקנאה הזאת, החילוק וההתנגדות שהיו לנמצאות, שהרי העליונים הם בדמותו של הקב"ה, והתחתונים אינם בדמותו של הקב"ה, ואין כאן אחדות וקשור. ולפיכך ראוי להיות האדם נברא, שבו יתקשרו הנמצאות, והוא עושה שלום וקשור בין עליונים והתחתונים, ומאחד הכל". ובכלליות יחס העליונים לתחתונים הוא יחס של משפיע למקבל, שהוא יחס זכר לנקבה, וכמבואר בסמוך הערה 168.

<> למעלה [הערה 143] נתבאר שהכפלת המכות [חמש מול חמש] נמצאת גם בשני הלוחות [חמש מול חמש]. ובמדרש [שמו"ר מא, ו] אמרו "מהו שני לוחות, כנגד שמים וארץ, כנגד חתן וכלה". הרי שזהו שויון נוסף הקיים בין המכות ללוחות, שבשניהם יש הכפלה של עליונים ותחתונים.

<> בכת"י [שנז] הוסיף כאן: "אחת מן העליונים ואחת מן התחתונים, הם כאחד, לפי שהם מזדווגים יחד". וברי הוא שתיבת "מזדוגים" מורה על יחס של זכר ונקבה, וכמו שכתב בנתיב האמת פ"ב [א, רא.], וז"ל: "אלו שנים מזדווגים יחד, כמו הזכר והנקבה". וזהו היחס של עליונים המשפיעים לתחתונים המקבלים, כמו שאמרו חכמים [תענית ו:] "מיטרא בעלה דארעא הוא, שנאמר [ישעיה נה, י] 'כי כאשר ירד הגשם והשלג מן השמים ושמה לא ישוב כי אם הרוה את הארץ והולידה והצמיחה'". ובנתיב האמת פ"ג [א, רב.] כתב: "ידוע כי העליונים, דהיינו עולם העליון, משפיע לעולם הגלגלים, והגלגלים משפיעים אל התחתונים... כי התחתונים מקבלים ואינם משפיעים, כמו העני הזה שהוא מקבל ואינו יכול להשפיע". ובח"א לב"ב קב. [ג, קב.] כתב: "ארובות השמים, אשר מזונותיו של אדם מושפעים מהם... ולכך כתיב [מלאכי ג, י] 'אם לא אפתח להם ארובות השמים והרקותי לכם ברכה עד בלי די'... רצה לומר במה שהשמים משפיעים... כאשר מתחברים ארובות השמים לתחתונים, ואז מקבלים התחתונים שפע מן השמים... אשר מקבלים התחתונים שפע מן ארובות השמים... כמו חבור זכר ונקבה, אשר הזכר משפיע והחומר מקבל". ובנתיב האמונה פ"א [א, רז.] כתב: "השמים והארץ, שהם כמו זכר ונקבה, שהזכר משפיע והנקבה מקבלת, וכך השמים משפיעים והארץ מקבלת". ואמרו במדרש [ב"ר כ, ז] "אין תשוקתן של גשמים אלא על הארץ". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא:] כתב: "השתוקקת המשפיע אל המושפע, כי המשפיע גם כן אי אפשר לו בלא מקבל שהוא משפיע אליו, וצריך לו מקבל. וזה שאמר 'אין תשוקת גשמים אלא ארץ', כי הגשמים הם המשפיעים, ואי אפשר בלא מקבל, ולכך צריכים אל המקבל, הוא הארץ" [ראה למעלה פי"ב הערה 58, פ"כ הערה 89, פכ"א הערה 9, ופמ"ז הערה 506].

<> הנה למעלה [לאחר ציון 138] כבר התייחס לענין זה, שכתב: "וכאשר תעיין בפסוק תמצא כי בה' מכות ראשונות לא היה הקב"ה מחזק לבו, ואילו בה' מכות אחרונות היה הקב"ה מחזק לבו. שמזה תראה כי ה' מכות אחרונות הם כפולות על הראשונות. וכאשר בא עליהם כפל מכות, לא היו יכולים לעמוד, והיו שולחים את ישראל". הרי שביאר שעודף הקושי שהיה בחמש מכות אחרונות היה מכריע את פרעה. אך עתה בא להורות באצבע טיבו של עודף זה, שהוא משום שחמש מכות אחרונות מכוונות כנגד מדריגת האדם.

<> הנה כאן מבאר שחמש מכות ראשונות לא הגיעו למדריגת אדם [לכך פרעה הכביד את לבו מעצמו], לעומת חמש מכות אחרונות שהגיעו למדריגת אדם שהוא מהעליונים [לכך פרעה לא היה יכול לעמוד בהן]. אך למעלה פל"א [תקלט:] כתב שפרעה עמד כנגד חמש מכות ראשונות משום שהם היו כנגד כחו של אדם, ואילו חמש מכות אחרונות היו מעבר לכחו של אדם, וכלשונו: "כי אלו עשר מכות שהביא הקב"ה על המצרים, ה' בתחתונים בארץ, וה' בעליונים בשמים, ודבר זה נתבאר לקמן אצל [דברים כו, ח] 'ביד חזקה ובזרוע נטויה'. ובה' מכות ראשונות כאשר היו המכות בתחתונים, &**והאדם הוא ראש התחתונים^,** עד שהוא מן העליונים גם כן. ולכך לא היו המכות גוברים עליו יותר מאשר היה כחו של אדם, לכך פרעה החזיק את לבו מעצמו. וכאשר התחיל לבא המכות האחרונות, שהם מעליונים, דבר שהוא יותר מן כחו של אדם, ובודאי היה משלח את ישראל, לא בשביל שהוא חוזר בתשובה, רק שהמכות כל כך קשות עליו". הרי ששם העמיד את האדם כ"ראש התחתונים" [והוסיף להוכיח כן ממה שהאדם "הוא מן העליונים גם כן"], ואילו כאן מעמיד את האדם כ"התחלת העליונים", ולא הזכיר כלל שהוא ראש התחתונים. באופן שבשני המקומות האלו מציין שחמש מכות ראשונות הן בתחתונים, וחמש מכות אחרונות הן בעליונים, ומחמת חלוקה זו פרעה עמד מול חמש מכות ראשונות, ולא מול אחרונות. כי פליגי במיקומו של אדם; כאן מבאר שמדריגת אדם משתייכת לעליונים, ולכך חמש מכות ראשונות היו מכוונות למדריגה שהיא תחת מדריגת האדם. ואילו למעלה ביאר שמדריגת אדם משתייכת לתחתונים ["האדם הוא ראש התחתונים"], ולכך חמש מכות ראשונות היו מכוונות לכח האדם.

<> כמבואר למעלה הערה 149. וראה להלן פנ"ז הערות 120, 197.

<> ממכת שחין ואילך.

<> ארבה, חושך, ומכת בכורות. ולפי דבריו להלן פנ"ז כוונתו גם למכת ברד, וכמובא בהערה הבאה.

<> לשונו למעלה פל"ג [תקעח.]: "'ויאמרו עבדי פרעה עד מתי וגו'' [שמות י, ז]. לא תמצא שדברו עבדי פרעה דבר עד מכת ארבה, מכה שמינית. כי המכות נחלקות לג' ג'; לסדר דצ"ך, עד"ש, באח"ב, כמו שהתבאר בהגדה. ועוד נחלקו לחמש חמש מכות, כאשר התבאר בהגדה. ועוד נחלקים לשבעה ושלשה, כי אחר שבע מכות היו נתוספים המכות במכות החמורות וקשות, שלא מענין הראשונים. וזה כי הקב"ה מייסר את החוטאים על ידי שבע מכות בכל מקום, 'ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאותיכם' [ויקרא כו, יח], וכן בהרבה מקומות. ולפיכך היו שבע מכות הראשונים בענין אחד שוות, ושלש אחרונות יותר חמורות [בסמוך יבאר ששלש המכות האחרונות נחשבות מיתה, לעומת שבע המכות הראשונות]. ולפיכך תמצא במכת הארבה שרצה פרעה לשלוח מקצת, שאמר [שמות י, ח] 'מי ומי ההולכים'. ובמכת חושך אמר [שמות י, כד] 'גם טפכם ילך עמכם'. ובמכת בכורות הלכו כלם [שמות יב, לא-לב]. וזה כי שלש האחרונות כלם הם נחשבים מיתה; אצל הארבה כתיב [שמות י, יז] 'ויסר מעלי המות הזה'. ומכת חושך בודאי זה נחשב מיתה, דכתיב [איכה ג, ו] 'במחשכים הושיבני כמתי עולם'. ומכת בכורות מיתה גמורה. ודבר זה כי השלש האחרונות הם מיתה ידוע לחכמים וליודעי בינה". ולהלן פנ"ז [לאחר ציון 199] כתב: "במכת ברד ארבה חושך בכורות נחשב זה מיתה. והברד, אף על גב שהאדם נבהל מן קולות אלקים, ונשמתו לא נותרה בו, אין נחשב זה מיתה כמו הארבה, שהכתוב קראו בפירוש מות, כדכתיב [שמות י, יז] 'ויסר מעלי המות הזה'. ומכל מקום אין זה מות כמו מי שהוא יושב חושך, שהכתוב אומר [איכה ג, ו] 'במחשכים הושיבני כמתי עולם', כי זה המיתה אשר לא יראה אור. ויותר מזה המכה האחרונה, שהיא מכת בכורות, שהיא מיתה גמורה".

<> לשונו למעלה פל"א [תקמ.]: "וכאשר התחיל לבא המכות האחרונות, שהם מעליונים, דבר שהוא יותר מן כחו של אדם, ובודאי היה משלח את ישראל, לא בשביל שהוא חוזר בתשובה, רק שהמכות כל כך קשות עליו. והקב"ה רוצה שלא יהיה האדם מוכרח במעשיו על ידי מכות, לכך הקב"ה החזיק את לבו נגד זה שהיו המכות באות עליו להכריח שישלח ישראל, כנגד זה החזיק את לבו להכריח אותו שלא ישלח, והיה מכריע אותו לצד אחר. ולפיכך יפה ויפה הוא שהקשה לבבו כנגד המכות שיהיו מכריעות אותו לשלוח, ועכשיו המשקל שוה". וראה להלן פנ"ז הערה 20, ופ"ס הערה 6.

<> שתי הדרשות שדרשו על הפסוק [דברים כו, ח] "ויוצאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול ובאותות ובמופתים"; (א) "ביד חזקה" זו הדבר... 'ובזרוע נטויה' זו החרב... 'ובמורא גדול' זו גלוי שכינה... 'ובאתות' זה המטה... 'ובמופתים' זה הדם". (ב) "'ביד חזקה' שתים, 'ובזרוע נטויה' שתים, 'ובמורא גדול' שתים, 'ובאותות' שתים, 'ובמופתים' שתים".

<> כמו שכתב למעלה פמ"ג [רמד.]: "וכאשר תעמיק בענין הזה היטב... ואז תמצא דבר זה על בוריו ועל אמיתתו". והביטוי "לעמוד על בוריו" הוא על פי מה שאמרו חכמים [גיטין פט:] "העמידו הדבר על בוריו", ופירש רש"י [שם] "והעמידו דבר על בוריו - הוו בודקין אחר הקול להעמיד דבר על אמיתתו, אם אמת הוא, או שקר". ובתנחומא [נח אות ג] אמרו: "ומתקבצין שתי פעמים בשנה, באדר ובאלול, מכל המקומות, ונושאין ונותנין במלחמתה של תורה, עד שמעמידין דבר על בוריו והלכה לאמתה" [הובא למעלה פמ"ג הערה 164]. ולמעלה פמ"ה [שנה:] כתב: "ואם תבין את ענין זה יותר על בוריו, וגם סדר שלהם, אז תבין יראת ה'". ובח"א לקידושין ל. [ב, קלד.] כתב: "כאשר האדם מבין הדבר על בוריו, ולא הבנה כל דהו".

גבורות ה', פרק נו עמוד PAGE יח

PAGE קצט

PAGE יח GH59