#**אלו הן עשר מכות כו'**=. אם היינו באים לבאר כל ענין המכות מה שאפשר לדבר מזה, היה ארוך הספור מאוד מאוד, עד שהיה מביא הביאור לאריכות גדול. לכך תמצא בפרקים הקודמים (לב-לד) בביאור בפרשת וארא ובפרשת בא יותר ממה שנתבאר כאן, ועיין למעלה בביאור הפרשה ואין להאריך הנה, כי שם הארכנו גם כן מאוד.

#**ואלו מכות**= נתן רבי יהודה בהם סימנים; דצ"ך, עד"ש, באח"ב. ויש לדקדק, מה חידש רבי יהודה בסימן הזה, ומה צריך לסימן הזה. ובודאי כאשר ראה רבי יהודה באלו מכות דבר מסודר, נתן לסדר שלהם סדר ראוי. וזה שראה כי היה מכת הדם בהתראה (שמות ז, טז-יז), ומכת צפרדע בהתראה (שמות ז, כו-כז), ומכת כנים בלא התראה (שמות ח, יב). ואחר כך חזר לסדר הראשון; מכת ערוב בהתראה (שמות ח, טז-יז), ומכת דבר בהתראה (שמות ט, ב-ג), ומכת שחין בלא התראה (שמות ט, י). ואחר כך חזר לסדר הראשון; מכת ברד בהתראה (שמות ט, יג-יח), ומכת ארבה בהתראה (שמות י, ג-ד), ומכת חושך בלא התראה (שמות י, כא-כב). ומכה אחרונה, שהוא מכת בכורות, גם כן בהתראה (רש"י שמות יא, ד). ולסדר הזה נתן סימן דצ"ך עד"ש באח"ב.

#**ועדיין צריך עיון**=, אחר שרבי יהודה נתן סימנים בדבר הזה, מוכח שלענין מכוון באו המכות שתים בהתראה ואחת בלא התראה, וכל שכן שיקשה למה היה הדבר כך. ואם אתה אומר שבא כך בשביל ששני פעמים הקב"ה מתרה בהם, ואם לא ישמע בשתי פעמים, מביא עליהם המכה בלא התראה, אם כן כל שכן שלא יהיה מתרה בו במכה רביעית והחמישית, וכל מכות הבאות אחר כך.

#**אמנם כאשר**= תעיין בכתובים תמצא במכות סדר זה; במכה ראשונה נאמר (שמות ז, טו) "לך אל פרעה בבוקר הנה יוצא המימה ונצבת וגו'". במכה\* השניה נאמר (שמות ז, כו) "בא אל פרעה ואמרת וגו'". הנה במכה הראשונה לא הרשהו\* ללכת אל ביתו, כי אם כאשר היה פרעה רוצה לצאת המימה יאמר לו התראה. במכה שניה אז הרשהו לבא אליו. במכה שלישית לא נאמר שום דבר, שהיתה המכה בלא התראה (שמות ח, יב). בסדר ערוב דֶּבר שחין, בערוב נאמר (שמות ח, טז) "ויאמר ה' אל משה השכם וגו'", כמו שנאמר בדם. בְּדֶבר נאמר (שמות ט, א) "בא אל פרעה", כמו שנאמר בצפרדעים. במכת שחין לא נאמר כלל, שהיתה המכה בלא התראה (שמות ט, י). ובמכת בכורות בעמדו לפני פרעה כאשר קרא להם בשביל מכת חושך, נאמרה התראה זאת (רש"י שמות יא, ד). הנה נראה נגלה ומבואר שלא במקרה היה הסימן הזה, שהרי בודאי הכתוב עושה הבדל, שג'\* מכות הראשונות בסדר אחד, והשניות בסדר אחד, וכן שלש מכות האחרונות. והנה יש ליתן טעם אל סדר הזה.

#**דע כי**= כאשר רצה הקב"ה להביא המכות על המצרים, בקטנה\* התחיל ובגדולה כלה, שכבר אמרתי לך כי התחלת המכות הם למטה במדריגה, שאילו התחיל באחרונה היה שולחם מיד, ולכך התחיל במכה שהיא למטה במדריגה. והנה המציאות הארץ והמים וכל התחתונים זהו מציאות אחד, עד חלל העולם, שהוא ממוצע בין הארץ והשמים, וזהו מציאות שני. והשמים אשר הם למעלה מחלל העולם הוא מציאות שלישי. נמצא כי המדריגות הם שלשה; התחתונים, והעליונים, והחלל ביניהם, ממוצע בין שניהם. והאדם הוא בחלל, שם משכנו ושם ישיבתו.

#**והנה**= שלש מכות הראשונות, דם צפרדע כנים הם בתחתונים, שזהו שנהפך היאור לדם (שמות ז, כ), והיאור היה משריץ צפרדעים (שמות ז, כח), והארץ כנים (שמות ח, יג). ומכת ערוב דֶּבר שחין לא היתה בתחתונים כלל, כי אם בשוכנים בחלל העולם. כמו הערוב מן החיות רעות, שוכנים בחלל העולם, לא כמו הצפרדעים וכנים שהם במים ובעפר, אבל הערוב, שהם חיות רעות, ודֶבר בבהמות (שמות ט, ג), ושחין לאדם ולבהמות (שמות ט, ט-י), הכל בבעלי חיים שהם בחלל העולם. ולא כן הראשונים, אין דירתם בחלל, שאין הצפרדעים דירתם רק במים, ואין דירת הכנים רק בעפר, לא בחלל העולם, שאין נקרא שרץ השורץ על הארץ דירתו בחלל העולם, כי אם הבהמה והאדם שאינם שרץ הארץ. ואפילו אם היו הכנים נקראים שהם בחלל העולם, מה שאין הדבר כך כלל וכלל, לא שייך שיהיה נקראת מכת כנים בחלל העולם, שהרי המכה היתה לעפר, כדכתיב (שמות ח, יב) "נטה את מטך והך את עפר הארץ וגו'". ושלש אחרונות הם בשמים; כי הברד מן השמים, כדכתיב בקרא. והארבה הוא עוף יעופף ברקיע השמים. והחושך, שלא ישמש למצרים מאורות השמים. הרי הם שלשה מכות אחרונות בשמים. ואחר כך מכת בכורות, היא על הכל, שהרי היא לנשמת האדם העליונה, שהנשמה יש לה מעלה יותר מן השמים. לפיכך יש סדר מיוחד למכת דם צפרדע כנים, וסדר מיוחד למכת ערוב דבר שחין, וסדר מיוחד למכת ברד ארבה חושך בכורות.

#**לכך אמר=** הכתוב בסדר שלשה מכות הראשונות, במכה הראשונה "השכם", לא הרשהו ללכת אל ביתו, כי אם כאשר יצא פרעה המימה. שזה מורה שאין לו רשות כל כך על פרעה, שאינו נכנס לביתו להתרות בו, כי אם כאשר יצא פרעה\* יפגע בו. ובשניה הוסיף למשול עליו ולבא אל ביתו ולהתרות בו, ומכל מקום כיון שהיה מתרה בו, היה אומר 'אין אני חפץ במכתך, רק שתשמע'. ובשלישית היה מכה אותו בלא התראה לגמרי, וזה יותר ממשלה עליו להכותו כך בלא התראה. אמנם כל זה לא היה רק במכות שהיו בתחתונים, כמו שנתבאר למעלה. וכאשר התחיל במדריגה השניה\*, המכות שהם בחלל העולם, וזאת המדריגה יותר עליונה, חזר להתחלת הסדר כבראשונה. וכאשר עוד התחיל במדריגה השלישית\*, שהיה מביא עליו מכות שבאים מלמעלה, אז חזר לסדר הראשון, שכל אשר היתה מכה יותר עליונה במדריגה, היה המכה גדולה וקשה עליו, כמו שנתבאר למעלה, וכאילו מתחיל מחדש. ובמקומו נתבאר יותר מזה.

#**ועוד דע**= שהיו המכות תמיד משולשות, והוא ענין נפלא יותר מזה, וזה כי כאשר היו שלש מכות הראשונות בתחתונים, אין התחתונים מין אחד לגמרי, עד שתאמר שכאשר היתה המכה במין אחד כבר היתה בתחתונים. אבל התחתונים הם חלוקים זה מזה, עד שמפני זה היו המכות שלשה. כי במספר שלשה יש שתי הקצוות, והממוצע בין שניהם. לפיכך מכה הראשונה דם, כי דם יש בו טבע אשיי\* וחמימות, וזה ידוע. ושכנגדה הצפרדעים, שהם מטבע המים, וידוע כי האש והמים הפכים. והשלישי אשר הוא בין שניהם הוא כנים, כי אינם רק מזג שהוא מן לחות וחמימות, שמזה גדלים הכנים, כי אין הכנים רק מן לחות שיש בו קצת חמימות. ולפיכך ענין הכנים ממוצע בין ענין האש ובין ענין המים. הרי כי בתחתונים היו המכות דבר והפכו, ואשר ממוצע בין שניהם.

#**וכן אותן**= שלש מכות שהיו בחלל העולם, והם ערוב דֶּבר שחין. ידוע כי הערוב חיות רעות הטורפות בשיניהם, והוא נקרא השחתה, שמשחיתם\* חיות רעות. וזה אינו פועל טבעי, שאין מעשה חיה רעה פועל טבעי. ולפיכך נאמר אצל הערוב (שמות ח, כ) "תשחת הארץ מפני הערוב", שהיו החיות הרעות משחיתם, וזה פועל אינו טבעי. אמנם מכת הדֶּבר הפך זה, שהמיתה הוא דבר טבעי לעולם, כי המיתה טבעית לנבראים התחתונים. הרי הערוב בלתי טבעי לגמרי, והדֶּבֶר הוא טבעי לגמרי. אמנם השחין הוא ממוצע, כי הוא אינו ענין טבעי לגמרי, שהרי השחין הוא יוצא מן הטבע, והוא מותר הטבע, ואינו גם כן בלתי טבעי לגמרי, רק הוא מן מותרות הטבע. וזה כמו ממוצע בין דבר שהוא בטבע, ובין דבר שהוא שלא בטבע. כי השחין נעשה מן הטבע, שהרי בדרך הטבע נעשה, יש בו צד טבע\*. אמנם במה שהוא אינו ראוי שיהיה נמצא השחין עם\* האדם על פי הטבע הישר, יש בו דבר שאינו טבע, לכך הוא ממוצע בין שניהם.

#**ובמדריגה השלישית**=, הוא ברד ארבה חושך. וזה כי הברד לרוב כובדו יורד מן מעלה למטה לארץ. והעוף לקלות תנועתו להפך, מעופף מלמטה למעלה לצד שמים, וזה לשון "עוף", דכתיב (איוב ה, ז) "ובני רשף יגביהו עוף", והוא לשון גובה. וכן פירש רש"י ז"ל על "כתועפות ראם לו" בפרשת בלק (במדבר כג, כב) 'עפיפות לשון גבוה'. ונקרא "עוף" בשביל שהוא מגביה עצמו. אמנם החושך היא מכה למאורות השמים, שלא ישמשו המאורות להם, והם מתנועעים תנועה סבובית, שהיא תנועה למעלה ולמטה, שהרי המאורות עולים ויורדים. ואל\* 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.

#**אמנם**= המכה העשירית מכת בכורות, עומדת בפני עצמה, שקולה נגד כל המכות. מפני שהיא מכה לבכורות, שנקראים "ראשית אונם". שכל דבר ראשית שקול נגד הכל מפני שהוא ראשית הכל, כמו שמבואר למעלה.

#**ומזה תבין**= סדר המכות; דם צפרדע כנים, ערוב דבר שחין, ברד ארבה חושך בכורות, שתים בהתראה, ושלישית שלא בהתראה. וזה כי שתים מכות הראשונות היה כאן חלוף מכה, שהרי דם יש בו ענין אש, וצפרדע ענין מים. ומפני שכל אחת ואחת מחולקת\* מן השניה, והיה צריך להביא מכה חדשה עליו, היה מתרה בו מחדש. אבל מכה שלישית, מפני שהיא בין שתי המכות הראשונות, ואין ענין חדוש מה שלא היה, אלא שהיה כבר, לא היה כאן התראה חדשה, ולא היתה המכה השלישית באה רק להשלים שלש מכות, שיהיו המכות בכל החלקים, דהיינו האש והמים שהם הפכים, והמורכב משניהם. אבל לא היה התראה במכה שלישית, לפי שאין כאן דבר חדוש להתרות עליו\*. וכל זה כלל רבי יהודה בסימן שלו שנתן דצ"ך עד"ש באח"ב, כמו שאמרנו. ועוד יש לך להבין, כי השלישי בעבור שהוא לעולם ממוצע בין השנים, והוא פנימי, לא היה נגלה מקודם בהתראה, עד שבאה המכה.

#**וכאשר תתבונן**= בדברים אלו אשר אמרנו לך למעלה, תדע שלא נאמרו הדברים מסברת הלב ליתן ציור לדבר, אבל אין הדברים כך, כי כל הדברים אשר אמרנו מענין אלו המכות כלם דברים ברורים, והטעמים אשר אמרנו הם כלם דברים אמתיים. ואף על גב שיראה לאדם שהוא טעם אינו עיקר, אין זה כך, אבל הדברים עיקר וברורים ונכונים. אמנם האיש המשכיל יש לו לדעת כי הפירוש אשר אמרנו בסדר דם צפרדע כנים, שהדם הוא ענין טבע אש, והצפרדע טבע מים, והכנים מורכב משניהם, זה הסדר יש למשוך בכל סדר\* המכות גם כן; במכות ערוב דבר שחין, ובמכת ברד ארבה חושך בכורות, כי הכל הוא ענין אחד, נמשך בכל המכות. וזהו דעת רבי יהודה, שנתן בהם סימנים דצ"ך עד"ש באח"ב.

#**ועוד יש**= לך לדעת גם כן, כי כאשר הביא הקב"ה על המצרים המכות, הכה אותם בכל חלקי העולם. שכמו שאמרנו שבאו עליהם מכות למטה, ולמעלה, ובחלל העולם, כך היו באים עליהם המכות בכל חלקי העולם גם כן. וחלקי העולם הם עשרה, והם עשרה חלקים שברא הקב"ה בששת ימי בראשית, ולכל חלק אחד מאמר אחד בפני עצמו, והם עשרה מאמרות שבהם ברא עולמו, כי "בראשית" (בראשית א, א) גם כן מאמר הוא, כדאיתא במסכת ראש השנה (לב.). ואף על גב שלא היו המכות באות עליהם כסדר מאמרות שבהם ברא הקב"ה את עולמו, מפני שכל אחד ואחד סדר מיוחד. וזה כי לענין הכאת המכָּה, תמיד המכָּה שהיא מלמעלה יותר קשה, ואין להביא מכָּה קשה, ואחר כך שאינה קשה כל כך. ולפיכך היו עולים מלמטה למעלה, וזה שגורם שנוי בסדר מאמרות.

#**ומכל מקום**= תמצא מבואר שכל אלו המכות היו נגד עשרה\* מאמרות. וזה שתמצא במאמר האחרון (בראשית א, כט) "ויאמר ה' הנה נתתי לכם את כל עשב זורע זרע וגו' לאכלה", וזהו המאמר העשירי, שנתן השם יתברך לבעלי חיים פרנסתם ומזונם על ידי שהמזונות באכילתם שבים לדם, וכאשר הם דם מהם יתפרנס הבעל חי, שישוב הדם חלק בשר, ומן הדם יתפרנס הבעל חי, והוא חיותו. ושינה הקב"ה מאמר הזה שיהא כל היאור דם. וכמו שהיה בטל להם המאמר אם היה חסר בריאת\* דם מה שראוי להיות פרנסתם, כן נחשב הפסד וקלקול כאשר היה תוספת דם, שכל תוספת וכל גרעון שוה הוא.

#**המכה השניה**=\* צפרדע, הוכה\* מאמר (בראשית א, כ) "ישרצו המים שרץ נפש חיה", ובזה בטל להם מאמר "שרץ נפש חיה", שהיה כאן תוספת, כי התוספת והמגרעת שניהם כאחד שוים (חולין נח:), שנחשב הכאה כאשר יש יציאה מן סדר המאמר, וכאן היה שנוי מסדר הטבעי.

#**המכה השלישית**= כנים, שהיה עפרם כנים, שלקה מאמר (בראשית א, ט) "יקוו המים ותראה היבשה", ועכשיו לקה היבשה, שהוא עפר הארץ, להיות כנים. ואין עפר אלא מקום הראוי לישוב, שזה נקרא עפר, ששאר הארץ נקראת "ארץ", אבל "עפר" נאמר על הארץ המיושבת, כדמוכח בפרק כסוי הדם (חולין פח:).

#**ערוב**= נגד (בראשית א, כד) "תוצא הארץ נפש חיה", ששינה הקב"ה המאמר הזה, עד שבאו להשחית לגמרי.

#**דֶּבר**= נגד (בראשית א, יד) "יהי מאורות ברקיע השמים". מוסכם הוא אצל המעיינים כי התחדשות הדֶּבר בא מן ניצוצות הכוכבים אשר יחודש\* במבטיהם, ומהם יחודש שנוי האויר ועפושו מן ניצוץ הכוכבים, כן אמרו המעיינים. ולפיכך הדֶּבר שבא עליהם הוא מכה במאמר "יהי מאורות ברקיע השמים".

#**השחין**= הוא מכה במאמר (בראשית א, כו) "נעשה אדם בצלמנו", כי כבר התבאר לך למעלה כי השחין מכה דבוקה באדם, ולא מצאנו דבוקה באדם זולת זה. ומפני שכתוב בזה המאמר "נעשה אדם בצלמנו", "בצלם אלקים ברא את האדם" (שם פסוק כז), ובהכאת\* השחין נהפך תארם וצלמם, שלא היה להם דמות וצלם מפני השחין הדבק בהם, כי השחין היה משחית תאר האדם, שלא יהיה נראה לו תאר ודמות. ולפיכך מפני שנוי התאר שלהם היו מתביישים החרטומים לעמוד בפני משה ואהרן כשבא עליהם השחין.

#**ברד**= נגד (בראשית א, ו) "יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים", ובמאמר הזה נתחדש פעל נוסף ברקיע ובא ממנו הברד, שלא כדרך טבע ומנהגו של עולם, שזהו שנוי במאמר "יהי רקיע בתוך המים", כי מן הרקיע בא הברד.

#**ארבה**= נגד (בראשית א, יא) "תוצא הארץ עץ פרי עושה פרי". כי הארבה הזה הוא השחתה לפרי עץ, וזהו השחתה\* במאמר הזה דוקא, כי הארבה יותר מיוחד מכל שאר התולעים שהוא משחית הפרי, כדכתיב (דברים כח, לח) "זרע רב תוציא השדה ומעט תאסוף כי יחסלנו הארבה". ועוד נאמר (דברים כח, מב) "כל עצך ופרי אדמתך יירש הצלצל", שמזה תראה כי הארבה מיוחד שהוא משחית העץ והפרי. ואף על גב שהברד גם כן היה מכה על עץ השדה (שמות ט, כה), אין זה מיוחד לעץ השדה, שגם בהמה ואדם היה מכה הברד (שם). אבל הארבה לא היה מיוחד כי אם לעץ ולפרי, וזהו השחתת הפרי נחשב ביחוד.

#**החשך**= הוא מכה אל מאמר (בראשית א, ג) "יהי אור".

#**מכת בכורות**= "ראשית אונם", הוא נגד מאמר (בראשית א, א) "בראשית", שהבכור ראשית לבאים אחריו, והוא נגד מאמר "בראשית", שהוא ראשית הבריאה גם כן, ושניהם "ראשית" הם. וכמו שמכות בכורות שקולה נגד כל המכות (רש"י שמות ט, יד), כך מאמר "בראשית" שקול נגד כל המאמרות, שכן יש במדרשות. הנה באלה עשר מכות הוכו בכל עשרה חלקי העולם, שהם כוללים כל העולם, עד שהוכו בכל.

#**וכאשר תתבונן**= עוד תמצא, כי אלו עשר מכות התחיל הקב"ה בהם מן הקטן, ובגדול כלה. וזה כי תמיד המכות הראשונות לא היתה המכה כל כך מגיע לנפשם, כי תחלה היה מכה אותם הכאה שאין\* מגיע לגמרי לנפשם, ותמיד היה מוסיף במכה, עד שבאחרונה היה מכה אותם במכת המיתה לגמרי. וכך היה במצרים, תחלה הכה אותם בדם, וזאת המכה לא היתה פועלת בם, שהרי הדם היה עומד על מקומו. כי כאשר המכה פועלת יותר במוכה, ומתפעל ממנו המוכה, המכה הזאת יותר גדולה. ואפילו אם היתה המכה גדולה בהיזק, אם אינה פועלת באדם, ולא תגיע אליו, לא נחשב כל כך. ולפיכך מכת הדם לא היתה נחשבת להם, מפני כי הדם לא הגיע להם בשום ענין. ומפני שאין פעולה לדם בם\*, היה הדם תחתון במדריגה.

#**ומזה תבין**= עוד מה שאמרו (הגש"פ) "ובמופתים" (דברים כו, ח) זה הדם. כי כאשר אמרנו לך למעלה כי ה"מופת" בדבר שאינו פועל כלל, הפך ה"אות" שהוא בדבר שהוא פועל. לכך לא היה ראוי להקרא "אות" כי אם המטֶה, בשביל שהוא פועל ולא מתפעל, ושנוי אשר בא מן\* הפועל הוא יקרא "אות". ואין דבר שיקרא "מופת" כמו הדם, שהרי הדם אינו פועל דבר כלל, רק עומד בעומדו, ומפני זה נקרא "מופת". ולא כן הצפרדעים וכנים וערוב ודֶבר ושחין ברד וארבה\*, שכלם היו פועלים בם. והחושך, אל תאמר שלא היה שם פעולה, כיון שהגיע החושך להם, שהרי בחושך\* אם היה עומד לא היה יכול לישב, ישב לא היה יכול לעמוד (רש"י שמות י, כב), והיו עומדים בחושך, אין ספק שהיה פועל בהם. והרי היושב בחושך כאילו הוא מת, שנאמר (איכה ג, ו) "במחשכים הושיבני כמתי עולם". ומאחר שנטל אורם, אין לך פועל בהם יותר מזה. אבל מכת דם לא היתה פועלת בם, לפיכך לא שת פרעה לבו לזאת כלל. אכן מכת צפרדעים ומכת כנים, אף על גב שהיתה המכה פועלת בהם, מכל מקום לא היו יראים שיבא עליהם הפסד לגמרי.

#**אבל אחר כך**= התחיל במכות ערוב דבר שחין, שאלו מכות היו פועלים בהם עד שהיו יראים שלא יהיו נפסדים. וזה כי הערוב יראים שימיתו אותם. וכן הדֶּבר\* היו יראים שלא יבא הדֶּבר לכלותם, כמו שכתוב (שמות ט, טו) "כי עתה שלחתי את ידי ואך אותך בדֶּבר וגו'". וכן השחין בודאי יראים היו שלא יהיו נפסדים לגמרי. אבל לא היו נחשבים נפסדים, רק שהיו יראים מן ההפסד בלבד.

#**אבל במכת ברד**= היו גוברים עליו קולות אלקים, עד שהאדם נבהל מחמת קולות אלקים, עד שלא נותרה נשמתם בם, ומפני זה היו כאילו נפסדים. ודבר זה ידוע מאוד, כי כאשר יבא קול כזה על האדם, כדכתיב (שמות ט, כח) "קולות אלקים", שנפל\* לבם ופרח רוחם ונשמתם. ומפני זה כתיב במכת ברד (שמות ט, יד) "בפעם הזה אני שולח כל מגפותי אל לבך", שנגף לבו והיה מת מפני קולות אלקים. וכן הארבה, שכתוב (שמות י, יז) "ויסר מעלי המות הזה", הרי שנקרא "מות". וכן מכת חושך\*, החושך נחשב כמיתה גם כן, שנאמר (איכה ג, ו) "במחשכים הושיבני כמתי עולם". ומכת בכורות היא מיתה גמורה.

#**הרי לך**= כי ראוי שיהיו נחלקים המכות על שלשה חלקים; החלק הראשון בשלש מכות הראשונות לא היה להם יראה. שלש מכות האמצעית היו יראים מן ההפסד שיבא עליהם. אבל שלש מכות האחרונות נחשבים מתים, המכה האחרונה היא מיתה לגמרי.

#**וראוי הוא**= שיהיו המכות נחלקים לאלו שלשה החלקים; דהיינו בשלש מכות ראשונות לא היו יראים מן ההפסד, ובשלש מכות אמצעיות היו יראים מן ההפסד, ובשלש מכות אחרונות היו נחשבים כמו מתים ונפסדים, עד מכה אחרונה, היא מכת בכורות, שקבלו המיתה לגמרי. וזה כי כבר אמרנו כי המכות האלו היו תמיד מתקרבין אל מצרים, ותמיד המכה הראשונה יותר רחוקה מהם, עד המכה האחרונה, שהיתה מגיעה לעצמן לגמרי. אבל מכות הראשונות, שהם תשע מכות, לא היו המכות מגיעין לעצמן לגמרי, רק לדבר שהוא מקרה בהם. ולפיכך היו המכות עשרה, כי העצם הוא אחד, והמקריים שהם\* לעצם הם תשעה. ולפיכך היו תשע מכות, וכלם לא היו מגיעים עד עצם מצרים, עד העשירי, שהיא\* מגיעה לעצמן לגמרי, כי העשירי הוא העצם. וידוע כי הדבר שהוא ראשון יותר ראוי להיות עצם, כי העצם הוא הראשון, ואשר אינו בעצם אינו ראשון. ולכך מכה עשירית [היתה] בָּרֵאשִׁית שלהם, שהוא הבכור, כי המכה העשירית היתה בעצמן לגמרי, ודבר שהוא ראשון הוא עצם יותר.

#**ולפי שהמכות**= היו מתחילין ברחוק יותר, ותמיד היו מתקרבין, עד שהגיעו המכות לעצם מצרים. וכל דבר המתקרב ומגיע אל דבר, יש לו שלשה גבולים; האחד הוא התחלה, והשני הוא האמצעי, והשלישי הוא בסוף. ואין זה כזה, כי כל גבול הוא דבר מחולק לעצמו. ולפיכך היו שלש מכות הראשונות בענין אחד, שלא היו יראים מן המיתה. והאמצעי מחולק לעצמו, שהיו יראים מן המיתה. והיו דומים לשלש הראשונות, שלא היו נחשבים כמו המיתה. והם דומים לשלש אחרונות, כיון שהיו יראים מן המיתה וההפסד. והאחרונות היו נחשבים כמו מיתה לגמרי.

#**ושלש הראשונות**= גם כן, כל אחת ואחת יותר קירוב אל מצרים. כי אף אם הראשונים הם שוים במה שלא היו יראים מן המיתה, מכל מקום כל אחת ואחת יותר קירוב אל מצרים. כי מכת דם לא היה במכה זאת שום התקרבות כלל, שהיה הדם עומד על מקומו. ולפיכך הדם ראשון, והיא נקראת דוקא "מופת" יותר מכל המכות, כמו שהתבאר. ואחר כך צפרדעים, שהרי היו הצפרדעים באים לביתם, כמו שכתוב בפירוש. ומכת כנים, שהיו הכנים עומדים בגופם לגמרי, דבר זה יותר קירוב אל מצרים.

#**וכן מכות אמצעיות**=, שהם ערוב דבר שחין, שהיו יראים מן המות. לא היה היראה מגעת להם בערוב, שאפשר להסגיר עצמם ולהציל עצמם מן הערוב. לכך לא היה היראה הזאת מגעת להם, כמו שהיה מגיע להם הדֶּבר, כי היה המות בבהמות, והיו יראים כי הדֶּבר יגיע להם, ואין מציל מזה כלל. ויותר מזה השחין, כי כבר התחילה המכה בגופם, ובא השחין עליהם, והיו יראים שיאכל השחין לגמרי את גופם. ודבר זה שכבר הגיע להתחיל הוא יותר יראה.

#**ובמכת**= ברד ארבה חושך בכורות, שנחשב 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 [ב]חושך, שהכתוב אומר (איכה ג, ו) "במחשכים הושיבני כמתי עולם", כי זהו\* המיתה אשר לא יראה אור. ויותר מזה המכה האחרונה, שהיא מכת בכורות, שהיא מיתה גמורה. הרי התבאר לך סדר המכות האלו, שהיו תמיד מתקרבין, עד שהגיעו באחרונה אל עצמן לגמרי.

#**ובמדרש**=, בזכות שנתנסה אברהם בעשרה נסיונות, הביא הקב"ה עשרה נגעים על מצרים. ובאור זה, כי עשרה נסיונות נתנסה אברהם כדי לבחון אמתת עצמו. כי לפעמים מראה האדם עצמו צדיק, ואינו באמת צדיק, רק שנראה כן. והיה השם יתברך בוחן את אברהם בעשרה נסיונות, כדי לעמוד על אמתת עצמו, כי העשירי עצם הדבר כמו שהתבאר. ולכך נתנסה בעשרה נסיונות, עד שהיה נבחן עיקר עצמו, ובזה היה נבחן לגמרי. וכמו כך כאשר הביא הקב"ה המכות על מצרים, הביא עשר מכות, כדי שתהא המכה באמתת עצמן של מצרים, ובמכה העשירית הגיע המכה לעצם מצרים, והיא מכות בכורות, כמו שהתבאר.

#**וראוי על**= האיש המשכיל להוסיף בזה השכל ודעת, כי אי אפשר לפרש כל דבר בפירוש, אך יוסיף המעיין בזה מדעתו. ולעיל בפרקים (לב-לד) הארכנו יותר בענין המכות, עיין שם. וכל\* הפירושים שנאמרו בזה הם נכונים ואמתיים בלי ספק.

<> "אלו עשר מכות שהביא הקב"ה על המצרים במצרים, ואלו הן; דם, צפרדע, כנים, ערוב, דבר, שחין, ברד, ארבה, חושך, מכת בכורות" [הגדה של פסח].

<> הספור - הדבור. ובבאר הגולה באר הששי [שנז.] כתב: "אם באנו להשיב על כל דבר ודבר, יאריך הספור שלא לצורך". וראה למעלה פנ"ו הערה 31. ולמעלה פ"ח [שעב.] כתב: "אם באנו לפרש דבר זה, היה ארוך מאוד".

<> יש להבין, מה מוסיף במשפט הזה ["עד שהיה מביא הביאור לאריכות גדול"] על פני המשפט שלפניו ["היה ארוך הספור מאוד מאוד"]. ועוד, למה שינה לשונו מ"ספור" ל"ביאור". ונראה, ש"ספור" הוא הענין שבו עוסקים כעת [עשר מכות], ו"ביאור" הוא כלליות פירושו להגדה של פסח. לכך "אם היינו באים לבאר כל ענין המכות מה שאפשר לדבר מזה" אזי יהיה "ארוך הספור מאוד מאוד", וכתוצאה "היה מביא הביאור [להגש"פ] לאריכות גדול". וראה בהגש"פ הוצאת מתיבתא [תקצד:-תרכב.] שקיבצו שם מהרבה מקורות טעמים רבים לעשר המכות.

<> פרק לב וחציו הראשון של פרק לג [תקעח.] עוסקים בפרשת וארא, וחציו השני של פרק לג ופרק לד עוסקים בפרשת בא. שבע המכות הראשונות נאמרו בפרשת וארא, ושלש המכות האחרונות [ארבה, חושך, ומכת בכורות] נאמרו בפרשת בא.

<> כן כתב להלן בסוף הפרק, וז"ל: "ולעיל בפרקים הארכנו יותר בענין המכות, עיין שם כל הפירושים שנאמרו בזה, הם נכונים ואמתיים בלי ספק". ויש להעיר על כך, כי למעלה פל"ד [תקצב.] כתב: "ובהגדה אצל 'אלו הן עשר מכות שהביא הקב"ה על המצרים במצרים', שם יתבאר ענין המכות, למה באו אלו מכות דוקא על המצרים במצרים, ושם תעיין ותמצא טעמים נכונים ברורים". הרי כאן שולח את המעיין ללמוד מדבריו למעלה, ואילו למעלה שלח את המעיין ללמוד מדבריו כאן. ועוד יש להעיר, שמדבריו כאן ולהלן בסוף הפרק מתבאר שלמעלה האריך יותר ממה שמבאר כאן. וכן להלן [לאחר ציון 40] כתב: "ובמקומו נתבאר יותר מזה". אך למעלה בסוף פל"ד [תרטו.] כתב: "ובסדר הגדה אצל 'אלו הן עשר מכות', שם יתבאר גם כן פירושים אחרים בענין אלו המכות. אל תאמר שהם פירושים מתנגדים, אבל טעמי התורה הם רבים מאוד, וכולם נכונים. ולפיכך באו מקצת הדברים כאן, ומקצת הדברים בהגדה, כדי שלא יתערבו עליו אלו הפירושים, ויתבלבל עליו הענין". ולא רמז בדבריו שהאריך שם יותר, אלא כתב "מקצת הדברים כאן, ומקצת הדברים בהגדה". ויל"ע בזה [ראה למעלה פל"ד הערה 42]. וראה להלן הערות 211, 212.

<> כן הקשו רבים ממפרשי ההגדה. וכגון, בפירוש המיוחס לרש"י כתב: "ואם תאמר, מה בא רבי יהודה ללמדנו, זיל קרי בי רב הוא". והרי"ד כתב: "תימה, מה סימן נתן רבי יהודה, וכי אין אדם יודע ליקח מכל תיבה אות ולעשות סימן".

<> זו שאלה שניה. כי השאלה הראשונה היא "פשיטא", והשאלה השניה היא "למאי נפקא מינה".

<> "דבר מסודר" - סוג הנהגה החוזר על עצמו.

<> פירוש - רבי יהודה נתן בטוי הולם לסדר הפנימי הקיים בעשר המכות.

<> לשונו למעלה פל"ג [תקעג:]: "כי המכות יש להם סדר שתים בהתראה ושלישית בלא התראה". וכן כתב רבינו בחיי [שמות י, א], ריטב"א, חזקוני [שמות ח, טו] ויובא להלן הערות 12, 16. וכן כתב האברבנאל, וז"ל: "ויש אומרים שדם וצפרדע היו בהתראה, וכנים בלא התראה. וכן ערוב ודבר היו בהתראה, ושחין בלא התראה. וכן ברד וארבה היו בהתראה, וחושך בלא התראה. ולהיותם בזה הדרך, שתים בהתראה ואחת בלא התראה אחריהם, לכן עשה רבי יהודה הסימנים ההם. והעשירית, שהיא מכת בכורות, בהתראה היתה, אבל להיותה מכה יחידה לא עשה בה סימן, ונסמכה לשלוש האחרונות". וכן כתבו בעלי התוספות [שמות ז, כה], מדרש לקח טוב [שמות ח, טו], ארחות חיים, שבלי הלקט, ועוד.

<> שאם לא באו במכוון, זהו מקרה, ורבי יהודה לא היה נותן סימן לדבר שהוא מקרה. ואודות שאין חשיבות למקרה, כן כתב בנתיב התורה פי"ח [תרצה.]: "כי כאשר עושה המצוה פעם אחד, דבר זה הוא אקראי, והמקרה אינו נחשב". ובגו"א בראשית פי"ד אות טו [רלו.] כתב: "דאי משום מקרה, אין חדוש לדבר המקרה". וכן כתב בתפארת ישראל פמ"א [תרמא:] לגבי מצות כבוד אב ואם [שמות כ, יב], וכלשונו: "עדיין יש לחשוב כי אף שאין ראוי שיהיה המציאות הכללי במקרה, אבל מציאות הפרטיים יחשבו שהם במקרה. ודבר זה היו אומרים החוקרים מדעתם על הנמצאים. הודיע לנו כי אף מציאות הפרטיים אינם במקרה כלל, וציונו לכבד את האבות. ואם היו התולדות הפרטים במקרה קרה, אין כאן כבוד אבות" [הובא למעלה פי"ט הערה 6].

<> פירוש הו"א זו - הואיל ופרעה התעלם מההתראה בשתי הפעמים הראשונות, מוכח שאין ההתראה מועילה אצלו כלל, ושוב אין צורך להתרות בו בפעם השלישית. והריטב"א כתב: "ויש אומרים מפני שכל אדם שחוטא מתרין בו פעם ראשונה ושניה, ובשלישית מכניסין אותו לכיפה [סנהדרין פא:]... ואין מתרין בו" [כדעת היש מפרשים שהביא ביד רמה (שם), ולא כדעת רש"י (שם ד"ה אמר רבינא) שאין צריך להתרות בו שאם יעבור יוכנס לכיפה, אך צריך להתרות בו למלקות. וראה במילואים לתורה שלמה כרך ט סימן יב]. ורבינו בחיי [שמות י, א] כתב: "אם תסתכל בכתובים בכל הפרשיות תמצא כי השתים שהן בהתראה... מכת הכנים אין שם התראה. ומכאן דרשו חז"ל [סנהדרין פא:] מי שלקה ושנה, שוב אין מתרין אותו". וראה להלן הערה 40. @**ואמרו חכמים**^ [יומא פו:] "כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה, הותרה לו. הותרה לו סלקא דעתך, אלא נעשית לו כהיתר". והחזקוני [שמות ח, טו] כתב: "בשתים היה מתרה, ובשלישית מכה בלא התראה. דכיון שחטא אדם ושנה נעשה לו כהיתר, מה תועלת יש בהתראתו מאחר שלא יחזור בו". ובח"א לקידושין פב. [ב, קנב.] כתב: "עבר עבירה ושנה בו הותרה לו, ואי אפשר שיהיה נזהר בזה תמיד, וכאשר נעשה לו שתי פעמים הותרה לו, ושוב אין משגיח". ובגו"א במדבר פ"י אות כג [קמט:] כתב: "עד שנשתרשו בחטא, שחטאו שני פעמים". ובח"א לערכין ל: [ד, קמג:] כתב: "כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה וכו'. כי החטא הוא שנוי לאדם, ואין האדם בקלות יוצא מן הסדר. אבל כאשר עבר חטא ושנה בה, הוקבע השנוי. ומה שאמר 'ושנה בה', ידוע דבר זה ממה שאמרו [פסחים סא.] 'שנה עליו הכתוב לעכב'. כי כל שני פעמים לחזק הדבר שיהיה כך קבוע, לא בענין אחר. ודווקא שני פעמים, כי דבר זה ידוע מענין הצורה, שיש לה מדריגה שניה. כי החומר יש לו מדריגה ראשונה, ואין מדריגת החומר מדריגה חזקה, רק מדריגה חלושה. ומדריגה הצורה מדריגה שניה, שהיא חזקה, ואין שנוי לה כלל, כאשר ידוע. ולפיכך אמרו בכל מקום 'שנה עליו הכתוב לעכב'. וכן כאשר עושה שני פעמים, נחשב המעשה ההוא מעשה קבוע, ואין נחשב לעושה שהוא שנוי מן הסדר. ולכך נעשה לו כהיתר, כלומר שאינו יוצא מן הסדר, ויש לך להבין את זה" [ראה למעלה פנ"ו הערה 87, ולהלן פס"ב הערה 109].

<> פירוש - אם כבר אין צורך להתרות בפרעה במכת כנים [מכה שלישית], כיצד חזר וננער הצורך הזה במכות ערוב ודבר המאוחרות יותר [מכות רביעית וחמישית]. וכן הקשו בהגדת בעלי התוספות.

<> שהיתה בהן התראה לפרעה [מכות ברד (מכה שביעית), ארבה (מכה שמינית), ומכת בכורות (מכה עשירית)]. וראה להלן הערה 40 בישוב תמיה זו.

<> היה אמור לעסוק עתה במכות ברד ארבה וחושך [ולא לדלג למכת בכורות]. ובכת"י [שנח] אכן כתב זאת, וכלשונו: "בברד נאמר [שמות ט, יג] 'השכם' גם כן. בארבה נאמר [שמות י, א] 'בא אל פרעה', ובחושך לא נאמר דבר, שהיתה מכה בלא התראה [שמות י, כב]". אך יש להקשות מהמדרש [שמו"ר יב, א], שאמרו שם להדיא שבמכת ברד [שהיא הראשונה בסדרה השלישית] משה בא לביתו של פרעה, ולא פגע בפרעה בדרך, וז"ל: "'כי בפעם הזאת וגו'' [שמות ט, יד (מכת ברד)], למה לא נאמר כאן 'הנה יוצא המימה'. כיון שראה פרעה שבעת שהיה יוצא המימה משה מקדימו בדרך, נמנע שלא לצאת, כדי שלא יפגע בו משה. אמר לו הקב"ה, לך אצלו בהשכמה &**עד שלא יצא מביתו**^". הרי במכת ברד משה הגיע לבית פרעה, ולא המתין לו שיפגע בו בדרך. ויל"ע בזה.

<> פירוש - המכה השלישית שבכל אחת משלש הקבוצות היתה במהלך זהה. וכן עמד על כך רבינו בחיי [שמות י, א], וז"ל: "ואם תסתכל בכתובים בכל הפרשיות תמצא כי השתים שהן בהתראה, באחת יאמר 'התיצב לפני פרעה', ובשניה יאמר 'בא אל פרעה'. התחיל במכת הדם [שמות ז, טו] 'לך אל פרעה בבוקר ונצבת לקראתו על שפת היאור', ובמכת צפרדעים הזכיר [שמות ז, כו] 'בא אל פרעה', מכת הכנים אין שם התראה... במכת הערוב חזר לסידורו הראשון, והזכיר שם [שמות ח, טז] 'השכם בבוקר והתיצב לפני פרעה הנה יוצא המימה', ובמכת הדבר הזכיר [שמות ט, א] 'בא אל פרעה', מכת השחין אין שם התראה. במכת הברד חזר לסידורו הראשון והזכיר שם [שמות ט, יג] 'השכם בבקר והתיצב לפני פרעה', ובמכת הארבה שבכאן הזכיר [שמות י, א] 'בא אל פרעה', מכת חושך אין שם התראה". וכן כתב בספר תולדות יצחק [לה"ר יצחק קארו, דודו של ה"ר יוסף קארו, נדפס לראשונה בשנת רע"ד] שמות י, א.

<> בכת"י [שנח] הוסיף עוד חילוק, וז"ל: "וכאשר תעיין במכות אלו תמצא עוד חילוק. כי ג' המכות הראשונות דצ"ך היה במטה. שאצל מכת דם כתוב [שמות ז, יז] 'הנה אנכי מכה במטה אשר בידי על המים ונהפכו לדם'. ובצפרדעים נאמר [שמות ח, א] 'נטה את ידך במטה על הנהרות'. ואצל כנים נאמר [שמות ח, יב] 'נטה את מטך והך עפר הארץ וגו''. ובמכות עד"ש לא היה מטה כלל, לא בערוב, ולא בדבר, ולא בשחין, לא הזכיר באחד מהם מטה. אמנם מכות ג' האחרונות חזרו להיות במטה, כי בברד נאמר [שמות ט, כב] 'ויאמר ה' אל משה נטה את ידיך על השמים'. וכתיב במעשה [שם פסוק כג] 'ויט משה את מטהו על השמים'. ובארבה נאמר [שמות י, יב] 'נטה את ידיך על ארץ מצרים בארבה', במעשה כתיב [שם פסוק יג] 'ויט משה את מטהו על ארץ מצרים'. ובחושך כתיב [שמות י, כא] 'נטה ידך על השמים', ובמעשה כתיב [שם פסוק כב] 'ויט משה את ידו על השמים'. ונראה שאף על גב שלא נאמר כאן מטה, במטה היה, שתלמוד הסתום מן המפורש [רש"י בראשית ז, ג], שהרי בברד נאמר בציווי 'נטה ידך', ובמעשה נאמר 'ויט משה את מטהו'. וכן כאן דכתיב 'ויט משה את ידו וגו'' במטה היה. ובצפרדעים כתיב 'נטה את ידך במטה', ובמעשה כתיב 'ויט אהרן את ידו'. לכך נראה ברור כי החושך על ידי מטה היה גם כן, וילמוד סתום מן המפורש" [ראה למעלה פנ"ו הערה 66]. וכן כתבו הראבי"ה [ח"ב עמוד 58] והראב"ן. וראה להלן הערות 40, 87.

<> לעומת הפסוק [בראשית מד, יב] "ויחפש בגדול החל ובקטן כלה וימצא הגביע באמתחת בנימין". וראה למעלה פל"ד הערה 108, ולהלן הערה 145.

<> מעין כן כתב למעלה ס"פ נו, ויובא בהערה הבאה. ודע שאין זה מצוי כלל שידבר על עצמו בלשון יחיד ["שכבר אמרתי לך"], ונמצא כן רק במקומות בודדים. ובדרך כלל יאמר כן בלשון רבים ["כבר אמרנו", "כמו שאמרנו", "הארכנו", "כתבנו"]. וכן כתב באלפי מקומות בספריו, ובספר הגבורות לבדו כתב כן כמאתיים חמשים פעם [ראה למעלה פנ"ה הערה 2].

<> לשונו למעלה ס"פ נו [לאחר ציון 168]: "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". וראה להלן פנ"ח הערה 7, ופ"ס הערה 6.

<> לא מצאתי שכתב סברה זו להדיא, אך אם לאו בפירוש איתמר, מכללא איתמר, וכמבואר בהערה הקודמת. ובהמשך הפרק [לאחר ציון 93] כתב: "אין להביא מכה קשה, ואחר כך שאינה קשה כל כך, ולפיכך היו עולים מלמטה למעלה". ובגו"א שמות פ"ט אות ד [קמז.] כתב: "ואני אומר כי פירוש זה [שמכת ברד שקולה כנגד כל המכות] לא יתכן כלל... [ד]איך יתכן שיהיה מביא עליהם מכה שקולה נגד כל המכות, ולא יניח אותם לצאת, ואחר כך יביא עליו מכה שהיא יותר קלה, ויניח אותם לצאת, דבר זה לא יתכן" [הובא למעלה פל"ג הערה 54, ופ"מ הערה 249, וש"נ]. אך יש להעיר על סברה זו ["שאילו התחיל באחרונה היה שולחם מיד"], שכנגד זה הקב"ה היה יכול להכביד לבו כבר מהמכה הראשונה. שהרי גם בחמש מכות אחרונות היה פרעה מוכן לשלחם מיד, אך הקב"ה הכביד את לבו כדי להשאיר את בחירתו בידו, וכמו שכתב למעלה פל"א [תקמ.], וז"ל: "כאשר 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" [הובא למעלה פנ"ו הערה 175]. ומאי שנא חמש מכות ראשונות [שצריכות להיות באופן שפרעה מעצמו מסרב לשלחם] מחמש מכות אחרונות [שהקב"ה הכביד לב פרעה כדי שלא ישלחם בעל כרחו]. ולמעלה פל"א [תקלח.-תקמה:] ביאר שלשה טעמים להכבדת לבו של פרעה; (א) כנגד חלול ה' שעשה פרעה, יחוייב שהתיקון לזה יהיה קידוש ה'. (ב) הכבדת הלב נועדה לאזן את המשקל, כדי שתשאר הבחירה בידו. (ג) סירובו של פרעה לשלח את ישראל בחמש מכות ראשונות מצדיק את הכבדת לבו בחמש מכות אחרונות. ובשלמא לפי טעמו השלישי שם, ניחא, שאי אפשר שבמכות הראשונות תהיה הכבדת הלב, כי הכבדת הלב באה לעולם כעונש על סירובו לשלחם בחמש מכות ראשונות. אך לפי שני טעמיו הראשונים שם לכאורה אין מניעה כזו. ויל"ע בזה.

<> לשונו למעלה פל"ד [תרד.]: "כאשר תראה כי העולם, שהוא כולל הכל, נחלק לשלשה חלקים; הארץ, והשמים, ואשר בהם, אלו הם שלשה דברים. ואין ספק כי אשר בהם הוא עיקר המציאות, כי ארץ ושמים אינם נבראים כי אם לאשר בהם, ועיקר העולם הם הנבראים אשר נמצא בהם". והרמב"ם [הלכות יסודי התורה פ"א ה"א] כתב: "כל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם".

<> "ממוצע בין שניהם" פירוש החלל הוא בתווך בין הארץ לשמים. ואין כוונתו למדריגה שהיא אמצעית בין שמים וארץ [כפי שראיתי מי שפירש דבריו כאן], שהרי בסמוך יבאר שמכות עד"ש פגעו בשוכנים בחלל העולם, וזה כולל בני אדם ובעלי חיים כאחד. וגם אין כוונתו לחלוקה רוחנית אחרת, שהרי עשרה טפחים הראשונים מן הארץ עד השמים שייכים לרשות הארץ, ומשם ואילך החלל שייך לרשות העליונים, וכמו שאמרו חכמים [סוכה ה.] "מעולם לא ירדה שכינה למטה [למטה מעשרה טפחים], ולא עלו משה ואליהו למרום [למעלה מעשרה טפחים], שנאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". נמצא שאין חלל בעל משמעות הלכתית בין השמים והארץ, אלא עד עשרה טפחים הוי רשות תחתונים, ומשם ואילך הוי רשות עליונים. וכן למדנו בהלכות שבת [שבת ק.] "הזורק ארבע אמות בכותל למעלה מעשרה טפחים [כגון שזרק דבלה שמנה ונדבקה בפני כותל למעלה מעשרה טפחים], כזורק באויר [ופטור, שכן למעלה מעשרה טפחים ברשות הרבים הוא מקום פטור]. למטה מעשרה טפחים כזורק בארץ, הזורק בארץ ארבע אמות חייב". ולמעלה פל"ד [תרה:] כתב: "ומכות ברד ארבה חושך על ידי משה, בחלק השמים, והכל נחשב בחלק השמים, גם מה שהיה באויר, כי גם האויר נחשב בחלק של מעלה, ואין נחשב לארץ רק עד עשרה טפחים מן הארץ", ולכך שִיֵּך את מכת ארבה לשמים [בעוד שכאן משייך את מכת ארבה לחלל שבאמצע]. וכן כתב בגו"א דברים פכ"ז אות ט [תכז.], וז"ל: "עד מספר עשרה הוא שייך לתחתונים, כמו שאמרו [סוכה ה.] לא עלה משה ואליהו למעלה מעשרה, ולכך מספר י"א הוא התחלת המספר המתיחס אל עליונים". וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ד [תתמא.], נצח ישראל פי"ז [שפח.], ועוד. אלא כוונתו כאן למציאות הנתפסת בעיני אדם; יש חלל [רווח] הנמצא בין ארץ לשמים.

<> לשונו למעלה פל"ד [תרז:]: "הבהמות והאדם הם בישוב הארץ... שהם בישוב העולם". ובבאר הגולה באר הששי [שדמ:] כתב: "האדם נברא שיהיה בישוב, ושם כח האדם... כי כח האדם הוא בישוב" [ראה למעלה פל"ד הערה 130, ופ"מ הערה 102].

<> ושלש מכות אלו הן בתחתונים, וכמו שכתב למעלה פנ"ו [לאחר ציון 144]: "המכה הראשונה... היא דם בתחתונים... המכה השנית... צפרדעים, שרץ הבא מן המים בתחתונים... מכה שלישית... כנים, והם שרץ הארץ... שהכנים הם שרץ הארץ בארץ למטה". אמנם למעלה פל"ד [תקצג.] חילק בין מכות דם וצפרדע [שהיו ביאור] למכת כנים [שהיתה בארץ], וכלשונו: "תחילה הודיע לו [לפרעה] כי הוא יתברך המושל בעולם, והתחיל במים שהוא היאור, לפי שרצה להתחיל בדבר שהוא תחת הארץ לגמרי, שהמים הם יותר תחתונים מן הארץ, דכתיב [שמות כ, ד] 'ואשר במים מתחת לארץ', וכתיב [תהלים כד, ב] 'כי הוא על ימים יסדה ועל נהרות יכוננה'. והראה לפרעה שהוא יתברך מושל על זה, ולכך נלקה היאור. וכאשר לא שב, מפני שהיה [פרעה] סובר שמא אין ממשלתו רק בתחתון התחתונים, הביא עליהם הצפרדעים, הם הנבראים שהם דרים במים, והם יותר במעלה מן המים עצמם, כי המים מקום לנבראים שהם בתוכו, ולכך המים הם יותר תחתונים לנבראים שהם בתוך המים, והצפרדעים יותר עליון. ועדיין היה אומר שמא אין ממשלתו יותר, עוד נלקה העפר להיות כנים, וזהו בארץ, כדכתיב [שמות ח, יב] 'והך את עפר הארץ והיה לכנים'". וראה למעלה פ"מ הערה 255. וראה להלן הערה 45.

<> 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" [הובא למעלה פנ"ו הערה 156]. וראה להלן הערה 51.

<> לשונו למעלה פל"ב [תקסג:]: "העפר מגדל כנים". ותוספות שבת יב. [ד"ה שמא] כתבו: "כינה היינו שחורה הקופצת, דכתיב [שמות ח, יב] 'הך את עפר הארץ והיה לכנים', ודרך שחורה הקופצת לצאת מן הארץ". 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 למעלה פנ"ו הערה 53.

<> לשונו למעלה פנ"ו [לאחר ציון 148]: "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'". וראה בסמוך ציון 31.

<> לשונו למעלה פל"ד [תרז.]: "היה הערוב על ידי חיות, וכן דֶּבר בבהמות". הרי שמכת ערוב נקבעה על פי המכים, ואילו מכת דֶּבר נקבעה על פי המוכים. וראה שם הערות 52, 126, 146 אודות כך. ובדבריו כאן מבואר שהקובע הוא המוכה ולא המכֶּה, ולכך אף אם הכנים יחשבו שהם בחלל העולם, מ"מ הואיל והעפר היה המוכה, לכך מכת כנים משתייכת לתחתונים, ולא לחלל העולם. וראה להלן הערות 70, 108, 195.

<> 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". ופירש רש"י [שם פסוק כב] "על השמים - לצד השמים". ולמעלה פנ"ו [לאחר ציון 146] כתב: "והמכה השנית מן ה' האחרונות ברד, 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". וראה שם הערה 148 בביאור מדוע למעלה לא הביא את המקראות שמביא כאן. וראה להלן הערה 125.

<> כמבואר למעלה פנ"ו [לאחר ציון 148], והובא כאן הערה 28. וראה להלן הערה 63.

<> לשונו למעלה פל"ד [תקצה:]: "אחר כך החושך במאורות, שהם בשמי השמים העליונים". ולהלן [לאחר ציון 67] כתב: "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 הערות 68, 70, 135.

<> לשונו למעלה פנ"ו [לאחר ציון 163]: "המכה החמישית מן האחרונות היא מכת בכורות [שמות יב, כט], נטילת נשמת האדם, שהיא מן עליונים". וראה להלן הערה 181.

<> לשונו למעלה פל"ד [תקצה:]: "אחר כך החושך במאורות, שהם בשמי השמים העליונים. ואחר כך מכת בכורות, מכה בנשמת האדם, שהוא דבר רוחני, וזה יותר עליון, כי המאורות הם גשמיים, אבל הנשמה היא רוחנית". ולמעלה פל"ד בכת"י [תעה.] כתב: "אין לך דבר שהוא במדריגתו יותר עליון וגבוה רק נשמת האדם. לכך מכות בכורות אחרונה לכל המכות, שהיא יותר במעלה מן השמים, לפי שהשמים הם גשמים, והנשמה אינה גשמית, לכך באה אחרונה" [הובא למעלה פל"ד הערה 144]. ובתפארת ישראל פי"ג [ר:] כתב: "כי האדם... יש לו נשמה שהיא חצובה מתחת כסא כבודו יתברך ממדרגה עליונה" [הובא למעלה פמ"ז הערה 252]. ובנתיב התשובה פ"ב [לח.] כתב: "התחלת האדם מן תחת כסא, כי משם הנשמה חצובה". ובדרוש על התורה [יג:] כתב: "נשמת האדם החצובה מתחת כסא הכבוד, כדאיתא [חגיגה יב:] 'ערבות' שבו נשמות ורוחות... וכסא הכבוד ומלך אל רם ונשא שוכן עליהם. הרי כי הנשמות הם בערבות תחת כסא הכבוד. גם כתיב על נפש הצדיק [ש"א כה, כט] 'והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך', כדאיתא בשבת [קנב:] נשמותיהם של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד, שנאמר 'והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך וגו''. ובודאי מפני שבאו ונבראו הנשמות מתחת כסא הכבוד, שמה הם שבים ללכת". ובח"א לשבת שם [א, פד:] כתב: "ונפשם צרורה בצרור החיים, שאין נפשם נכרתת מצרור הנשמות מן כסא הכבוד, שהוא מקום אשר שם דירת הנשמה של צדיקים". ולכך ברי הוא "שהנשמה יש לה מעלה יותר מן השמים" [לשונו כאן], שהרי היא חצובה מתחת כסא הכבוד.

<> מעין מה שנאמר [דברים כד, י-יא] "כי תשה ברעך משאת מאומה לא תבא אל ביתו לעבוט עבוטו, בחוץ תעמוד והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבוט החוצה".

<> יש להבין מדוע הכאה בלא התראה מורה יותר ממשלה מאשר הכאה עם התראה, הרי בשתיהן המוכה נתון תחת ממשלת המכה, וביד המכה להכותו, ומאי אהני לזה ההתראה. ויש לומר, שכאשר יש התראה, אזי מלֻווה עמה האמירה "אין אני חפץ במכתך, רק שתשמע" [לשונו כאן]. ובאמירה זו מתבאר שההכאה אינה מטרה לעצמה, אלא היא היכי תמצא שהמותרה ישמע לדברי ההתראה. אך כאשר ההכאה נעשית ללא התראה, בזה נראה שההכאה היא מטרה לעצמה [להשתורר על המוכה], ולכך היא מורה יותר על ממשלת המכה על המוכה [ראה להלן הערה 204 בדבריו בכת"י המבארים נקודה זו]. ולמעלה פ"מ [קל:] כתב: "משלו על מצרים על ידי מכות", ושם בהערה 274 נתבאר שהכוונה היא לשליטת משה על המצריים על ידי המכות. ובנצח ישראל פ"מ [תשי.] כתב: "מה שהיה [הקב"ה] נותן ממשלה למשה על פרעה, ממשלה זאת היא עצמה ממשלת השם יתברך". והרמב"ן [שמות יח, סוף פסוק א] כתב: "למשה ולישראל עמו - הנפלאות שעשה למשה, שעשה עמו חסד וטובה שיבא אל פרעה תמיד, ולא יפחד ממנו, ויביא עליו המכות עד שיצאו ממצרים הוא והעם עמו, והוא כמלך עליהם". וראה להלן פ"ס הערה 8.

<> פירוש - למעלה [לאחר ציון 24] נתבאר שמכות דצ"ך הן בתחתונים.

<> "שכל אשר היתה מכה יותר עליונה במדריגה, היה המכה גדולה וקשה עליו, כמו שנתבאר למעלה, וכאילו מתחיל מחדש" [לשונו בהמשך]. וראה הערה הבאה.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 17]: "דע כי כאשר רצה הקב"ה להביא המכות על המצרים, בקטנה התחיל ובגדולה כלה, שכבר אמרתי לך כי התחלת המכות הם למטה במדריגה, שאילו התחיל באחרונה היה שולחם מיד, ולכך התחיל במכה שהיא למטה במדריגה". וראה להלן פ"ס הערה 6.

<> לכך הטעם שקבע שבמכות דצ"ך תהיה הדרגתיות בממשלת משה על פרעה [במכה ראשונה (דם) משה לא יראה ממשלה על פרעה, ובמכה השניה (צפרדע) יראה ממשלה חלקית, ובמכה השלישית (כנים) יראה ממשלה גמורה] כחו יפה למכות עד"ש, שהואיל ומכות אלו קשות יותר מדצ"ך, לכך אין הן המשך למכות דצ"ך, אלא הן התחלה חדשה, ושוב יש לנהוג בהדרגתיות בממשלת משה על פרעה. ובזה מיישב שאלתו מלמעלה [לאחר ציון 11], שכתב: "ואם אתה אומר שבא כך בשביל ששני פעמים הקב"ה מתרה בהם, ואם לא ישמע בשתי פעמים, מביא עליהם המכה בלא התראה, אם כן כל שכן שלא יהיה מתרה בו במכה רביעית והחמישית, וכל מכות הבאות אחר כך". ומיישב שהעדר ההתראה במכה השלישית אינה מחמת שפרעה הפקיר עצמו לעונש [כמו שפירשו כמה מראשונים, והובא למעלה בהערה 12], אלא שיש כאן הדרגתיות בממשלת משה על פרעה. ובכל פעם שהחלה סדרה חדשה של מכות, כאילו הכל מתחיל מחדש, לכך יש להתחיל בהדרגתיות זו מחדש. @**ודע שבכת"י**^ [שנח-שנט] האריך מאוד לבאר לפי זה מדוע דצ"ך היה עם מטה, עד"ש ללא מטה, ובא"ח עם מטה [ראה למעלה הערה 17], ונביא בקצירת האומר את לשונו שם: "לפיכך נאמר בג' מכות ראשונות לאהרן 'נטה ידך' למשול על התחתונים, וג' מכות אחרונות על ידי משה, כי המכות האחרונות למשול על העליונים. ודבר זה ומעלה הזאת לא נתנה כי אם למשה רבינו, שהיה נותן לו ממשלה על העליונים... אמנם מכות אמצעיות לא היה כלל בשום מטה, כי המטה לא היה צריך כי אם לפעול במציאות שאין האדם בו, והיינו בתחתונים או בעליונים... אבל המכה שהיה בחלל העולם, לפי ששם ממשלת האדם... לא הוצרך לפעול במטה, כי משה עצמו היה המטה, שכאשר גזר באה המכה ביד. ועוד יש לפרש... כל מציאות העולם קבוע, שהשם יתברך קבע אותו להיות עומדים כך מבלי שנוי. [לכך] כאשר רצה לפעול בם היה צריך לפעול על ידי הכאת מטה... אבל חלל העולם... אין הבריות שהם בחלל העולם קבועות עד שהיה צריך לפעול במטה. ולכך היה פועל בם שלא במטה... המטה לא הוצרך כי אם למציאות הקבועות".

<> למעלה פל"ד [תרג.], ונקרא "במקומו", כי הוא על פי סדר פרשיות התורה, וכפי שכתב בתחילת פרק זה [לאחר ציון 3]. וז"ל למעלה פל"ד [שם]: "ובמדרש תנחומא [וארא אות יד], עשר מכות הללו, שלש מהם נעשו על ידי אהרן; מכת דם, מכת צפרדעים, מכת כנים. שלש מהם נעשו על ידי משה; מכת ברד, מכת ארבה, מכת חשך. שלש מהם על ידי הקב"ה; מכת ערוב, מכת דבר, מכת בכורות. ואחת על ידי כולם, מכת שחין, שנאמר [שמות ט, ח-ט] 'מלא חפניכם פיח הכבשן וזרקו משה השמימה והיה לאבק על כל ארץ מצרים', וזה עשה הקב"ה שפירש הפיח על כל ארץ מצרים. מכת דם צפרדע כנים היה בארץ על ידי אהרן, ששלט בארץ. מכת ברד ארבה חשך שהיה באויר על ידי משה, שכך שולט משה בארץ ובשמים, עד כאן. וביאור מדרש זה... כי העולם, שהוא כולל הכל, נחלק לשלשה חלקים; הארץ, והשמים, ואשר בהם, אלו הם שלשה דברים. ואין ספק כי אשר בהם הוא עיקר המציאות, כי ארץ ושמים אינם נבראים כי אם לאשר בהם, ועיקר העולם הם הנבראים אשר נמצא בהם. ולפיכך כנגד אלו היו המכות נחלקות; מכות דצ"ך בארץ, והיה על ידי אהרן, שלא היה גדול כמו משה. ומכות ברד ארבה חושך על ידי משה, בחלק השמים... ושלש מכות על ידי הקב"ה, מפני שהם הנבראים שהם בארץ, כמו אדם ובהמה. והיה הערוב על ידי חיות, וכן דֶבר בבהמות, מכת בכורות באדם. כי הבהמות והאדם הם בישוב הארץ, אבל צפרדעים במים, וכן הארבה באויר, אינם בארץ. והקב"ה היה פועל בדבר שהוא עיקר העולם, דהיינו באדם ובבהמה, שהם בישוב העולם... כלל הדבר, כי המכות היו נחלקים על ענין סדר הזה; המטה, והמעלה, ומה שהוא עיקר העולם. ונלקה המטה על ידי אהרן, והמעלה על ידי משה, ומה שהוא באמצע, שהוא עיקר, על ידי הקב"ה... ולכך שלש היו על ידי אהרן, ושלש על ידי משה, ושלש על ידי הקב"ה. ובאחת נשתתפו כלם, כי מכת שחין שהיתה בגוף האדם ובגוף הבהמה שמות ט, ט], ראוי שישתתף בזה משה ואהרן". ושם מאריך בזה עוד. אמנם כאן ביאר לפי זה את חלוקת המכות של דצ"ך עד"ש באח"ב, ואילו למעלה ביאר חלוקה אחרת של המכות; דצ"ך [ע"י אהרן], בא"ח [ע"י משה], עד"ב [ע"י הקב"ה], ושחין [ע"י כלם]. ודברי תורה הם כפשיט יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה ניצוצות וטעמים.

<> פירוש - בכל סדרה של מכות [תחתונים עליונים והחלל שביניהם] היו שלש מכות; דצ"ך, עד"ש, בא"ח, ויבאר שבכל קבוצה של שלש מכות מכה ראשונה היא לקצה אחד, ומכה שניה היא לקצה הפוך, ומכה שלישית היא ממוצעת ביניהן.

<> בכת"י [שס] כתב משפט זה כך: "כי במספר שלשה יש דבר אחד, ואשר הוא הפכי, ואשר הוא ממוצע בין שניהם". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פ"ו [שג:] כתב: "וטעם הדבר שהמשנה [פאה פ"א מ"א] עשתה שלשה חלקים [כיבוד אב ואם, גמילות חסדים, והבאת שלום בין אדם לחבירו]; האחד, כיבוד אב ואם, והוא הטוב והחסד למי שהוא מחויב לו, כמו הכיבוד לאביו ולאמו. וגמילות חסד, שהוא החסד והטוב אשר הוא עושה לאחרים, ואינו מחוייב בדבר, כמו כל גמילות חסדים. והחלק השלישי, הטוב אשר עושה לבריות, והוא אינו חיוב גמור, וגם אינו פטור ממנו, מצד כי שנאוי המחלוקת כלפי השמים, עד שהאדם יש לו להשתדל בענין השלום שלא יהיה מחלוקת בעולם, אבל חיוב גמור אינו. הנה כאן שלשה חלקים; האחד, הוא הטוב אשר יעשה מצד החיוב הגמור. והשני כנגדו, אשר יעשה מצד החסד הגמור, והוא גמילות חסדים. והשלישי, יש בו קצת מחלק הראשון וקצת מחלק השני, והוא הבאת שלום. וכל השלשה הם הטוב אשר הוא עושה לנמצאים". ולמעלה פ"ט [תצו.] כתב: "כי שלשה יש בו ראש וסוף ואמצע. ואברהם שהוא ראשון, נגד ראש, לכך זכה אברהם שיהיה ראש ונשיא ואב המון. וכל אחד מן ג' אבות זכה לדבר מיוחד, למעלה מיוחדת. כי הראש מעלה בפני עצמו, והשני מעלה בפני עצמו, והג' מעלה בעצמו... השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני קצוות. ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, זה הפך לזה... ויעקב נגד אמצעי כמו שאמרנו למעלה. לכך מדת יעקב מדת אמת, כי האמת אין לו נטיה לא לימין ולא לשמאל, לכך יעקב הוא נגד האמצעי שאין לו ימין ושמאל, וכל זרע יעקב זרע אמת, שלא היה פסולת בזרעו, אבל אברהם ויצחק היה פסולת בזרעם". ולמעלה פנ"ד [לאחר ציון 281] כתב: "מספר שלש מאות הוא דבר מופלג בחכמה, שיש בו חיות בעבור שיש בו שלישי שהוא אינו קצה, כי השנים כל אחד קצה, ומה שיש בו קצה יש בו סוף, שהוא המיתה, אבל האמצעי הוא שאין לו קצה. והוא סוד 'יעקב אבינו לא מת' [תענית ה:], במה שהוא שלישי לאבות, והוא אמצעי, כאשר ידוע למבינים". ובתפארת ישראל פנ"ה [תתמט:] כתב: "כי אלו שלשה דברים יש בהם שלמות הכל... כי החסד שהוא עושה לו טוב אף על גב שאינו ראוי כלל לזה. והמשפט שהוא מחוייב בכח משפט. ולפיכך דבר שהוא ראוי הוא ממוצע בין החסד ובין המשפט. ומפני כי אלו שלשה הם כוללים כל החלקים, לפי שהם דבר והפכו, והדבר שהוא ממוצע בין שניהם, ולפיכך אלו שלשה הם משלימים גם כן האדם בכל, לפי שאלו שלשתם הם כוללים כל הדרכים". וראה למעלה פ"ו הערה 92, פ"ט הערה 254, פ"מ הערה 29, פנ"ד הערות 282, 283, 284, פנ"ה הערה 88, להלן הערה 79, ועוד.

<> בכת"י [שס] כתב משפט זה כך: "כי דם, אודם שלו מורה על אש וחמימות, וזה ידוע". ובזוה"ק [ח"ב כ:] אמרו "מקריב קרבנו לאש, שהוא אדום. זורק הדם סביב למזבח, שהוא אדום". ובתורת העולה לרמ"א [ח"ג פי"ג] כתב: "ידוע כי הדם הוא בא מכח חמימות, שהוא חם ולח, הפך טבע המים שהוא קר ולח. ולזה המים מכבין אש, אבל דם הוא מטבע אש, מכח ענין החמימות המשותף לשניהם". ובספר שער השמים [לאבי הרלב"ג] סוף מאמר תשיעי כתב: "הדם הוא חם ולח". וכן מצינו שיש רתיחת הדם, וכמו שאמרו [גיטין נז:] "אשכחיה לדמיה דזכריה דהוה קא מרתח וסליק". והכלי יקר [ויקרא יב, ח] כתב: "ודאי רתיחת הדמים היה סבה לזה, כי המה סבה לכל כעס, וכל כעס מקורו מן הדמים ורתיחתן". ו"רתיחת הדם" היא תולדה מ"טבע אשיית" שיש לדם [הובא למעלה פכ"ז הערה 38]. ורש"י [חולין כח:] כתב: "בשעת שחיטה - שהדם חם ויוצא".

<> לשונו בבאר הגולה באר החמישי [כב.]: "יש בריה טמאה המתיחס למים, כמו הצפרדע, שהוא במים". וראה למעלה הערה 25. והרי 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, ופנ"ו הערות 52, 146.

<> לשונו למעלה פנ"ה [לאחר ציון 76]: "הנה המים והאש הם שני הפכים בפעולתן". ובנצח ישראל פכ"ה [תקלד:] כתב: "האומות נקראו 'מים' בכל מקום, כדכתיב [תהלים יח, יז] 'ימשני ממים רבים'... ונמשלו ישראל בהפך זה, כמו שאמרו ז"ל במסכת ביצה [כה:]... דתיהם של אלו אש. ואין לך שני הפכים יותר מן אש ומים". ובדר"ח פ"ה מט"ז [שצב:] כתב: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש. ולפיכך אי אפשר לשני דברים שהם מחולקים שיעמדו יחד, שאם כן היו שני הפכים בנושא אחד" [ראה למעלה פ"ה הערה 98, פי"ח הערה 84, פכ"ב הערה 77, פכ"ז הערה 5, פ"מ הערה 124, ופנ"ה הערה 77].

<> לשון הרמב"ם [הלכות שבת פי"א ה"ג]: "מותר להרוג את הכנים בשבת, מפני שהן מן הזיעה" [ולא מזכר ונקבה]. והכלי יקר [שמות ז, יז] כתב: "כנים הבאים מן הזיעה המצויה מתוך התעמלות והתחממות הגוף". ובכת"י [שס] כתב: "כי אין הכינים רק התהוות מן לחות שיש בו קצת חמימות, ואינם בריאה גמורה עד שיהיה נקרא דם שלה דם".

<> בכת"י [שס] כתב: "לפיכך ענין הכינים שהוא ממוצע בין ענין האש ובין ענין המים, שהם מן לחות חמות. אבל הדם הוא לגמרי מזג מן האש, והצפרדעים יש בהם מזג המים מכל וכל, וכינים כמו ממוצע ביניהם".

<> בעוד שכאן מעמיד את מכת דם [טבע האש] לעומת מכת צפרדעים [טבע המים], והכנים מורכבים מאש ומים, הרי למעלה פכ"ז [תמג.] ביאר שהדם הוא ממוצע בין אש ומים, וכלשונו: "ועוד אמרו בשמות רבה [ג, יג], ולמה עשה הקב"ה ג' אותות [למשה; נחש, צרעת ודם (שמות ד, ג-ט)] נגד אברהם יצחק ויעקב. ונראה כי אלו ג' אותות הראה להם מדת האבות. כי הנחש יש לו כח אש חם שורף בארס, והיא נמשך ממדת יצחק, שמדתו אש. והצרעת כשלג, דבר זה נמשך ממדת אברהם, שמדתו המים, והשלג הוא המים, וממדתו מכת הצרעת... והדם הוא טבע ממוצע, שיש בו חמימות אש וקצת לחות המים, כי כן מזג הדם, וזהו נגד מדת יעקב, אשר מדתו ממוצע בין אש ומים, כולל שניהם". נמצא שביאר שם שהדם הוא ממוצע בין אש ומים, ואילו כאן ביאר שהדם הוא לקצה של אש. ובעל כרחך לומר שביחס לאש [נחש] ומים [צרעת], הדם הוא ממוצע ביניהם. אך ביחס לכנים וצפרדעים, הדם אינו ממוצע ביניהם, אלא נוטה לצד אש [הובא למעלה פכ"ז הערה 39].

<> פירוש - גם בשלש מכות אלו תהיה המכה הראשונה [ערוב] לקצה אחד [פועל אינו טבעי], ומכה שניה [דבר] לקצה הפוך [פועל טבעי], ומכה שלישית [שחין] ממוצעת ביניהן [פועל טבעי ולא טבעי].

<> כמבואר למעלה הערה 26. ומה שהוסיף "הטורפות בשיניהם", כדי להדגיש שיש כאן מעשה בקום ועשה, ולא העדר הנעשה מאיליו. ובח"א לחולין ס: [ד, צח:] השוה בין כח השינים לכח החרב, שכתב: "כי כח השיניים שהם חותכין, כמו חרב" [הובא למעלה פי"ז הערה 102]. וכבר כתב למעלה פנ"ו [לאחר ציון 16] "ויש מכה שהיא... כח פועל לגמרי במקבל... כי החרב הוא כח פועל במקבל המכה, וזה נקרא 'חרב'". וכשם שהחרב מורה על "כח פועל לגמרי במקבל", כך השינים הטורפות מורות כן [ראה להלן הערה 58 שנקודה זו עולה בבירור מדבריו בכת"י]. ונאמר [תהלים קכד, ו] "ברוך ה' שלא נתננו טרף לשניהם". וכן נאמר [איוב כט, יז] "ואשברה מתלעות עול ומשיניו אשליך טרף".

<> "כל מיני חיות רעות ונחשים ועקרבים בערבוביא, והיו משחיתים בהם" [רש"י שמות ח, יז]. והשחתה היא פעולת הרס ואובדן, להשמיד להרוג ולאבד. והשטן נקרא "שטן המשחית" [ברכות טז:]. ואמרו חכמים [שבת לג.] "בעון שבועת שוא ושבועת שקר וחילול השם וחילול שבת חיה רעה רבה ובהמה כלה ובני אדם מתמעטין והדרכים משתוממין", ובח"א שם [א, כד:] כתב: "יש לך לדעת כי המחלל שמו יתברך... מבטל הכבוד, ובטול הכבוד כאילו ח"ו בטל מציאותו. כי לפי גודל כבודו, הוא מציאתו. ולפיכך המחלל השם הוא מבטל כבודו, ודבר זה נחשב בטול מציאות... ומפני כך חיה רעה רבה, שחיה רעה הוא מחריב המציאות עד שלא נמצא אדם, ובהמה כלה, ובני אדם מתמעטין, והדרכים משתוממין. כל זה מפני כי ראוי שיהיה הכל חרב ושממה מבלי מציאות, משום חלול שיש כאן, שכל חלול הוא חלול כבוד, והוא בטול מציאות". הרי ש"חיה רעה" מורה על בטול המציאות. וראה להלן הערה 166.

<> בכת"י [שס] הוסיף: "כי הדבר שהוא בלתי טבעי, היינו שאין בו טבע לגמרי... והשחתת חיות הרעות [את] האדם הוא דבר יוצא מן הטבע לגמרי, שמנהגו של עולם אינו שיהיה נשחת האדם בידי החיה".

<> כי מכת דֶּבֶר היא מיתה, וכמו שכתב למעלה פנ"ו [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 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". ומו"ר זצ"ל הוכיח כן מהא שתרגום של דֶּבֶר הוא "מותא" [שמות ט, ג]. וראה למעלה פנ"ו הערות 11, 163.

<> מה שתלה את טבעיות המיתה ב"נבראים התחתונים", יוסבר על פי יסודו שהשריש שהעולם התחתון הוא העולם הזה שבני אדם חיים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה, ויש בו הויה והפסד [כמבואר למעלה הקדמה שניה הערה 56, פי"ז הערה 16, פל"ד הערות 66, 88, פמ"א הערה 45, פנ"א הערות 54, 55, פנ"ב הערה 156, להלן פנ"ח הערה 24, ופס"ב הערה 18]. ולמעלה פכ"ב [רסט:] כתב: "כי המיתה לאדם במה שהוא אדם", ושם הערה 27. ולהלן פס"ד כתב: "המיתה טבעית לבני אדם מצד החומר". והרמב"ן [בראשית ב, יז] כתב: "היה האדם מעותד למיתה מתחלת היצירה מפני היותו מורכב... היתה בו התכה וסבת הויה והפסד". ונאמר [תהלים פט, מט] "מי גבר יחיה ולא יראה מות ימלט נפשו מיד שאול סלה". ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תע.] כתב: "המיתה היא באה כסדר עולם". ובהספד [קעח] כתב: "כי האדם מת בטבע, ואין כח הטבע שיהיה האדם חי עוד".

<> מותר הטבע - מהעודפים של הטבע, כי שחין בא מתוספת דם, וכמבואר למעלה פנ"ו הערה 144.

<> דוגמה מקבילה לחלוטין לדבריו כאן כתב בביאור דברי הגמרא [מגילה טו:] שבני המן היו שלשים איש; "עשרה מתו, ועשרה נתלו, ועשרה מחזרין על הפתחים". ובאור חדש פ"ה [תתקלא:] כתב בזה"ל: "והיו מתחלקים אלו שלשים לשלשה חלקים... וההעדר הזה נחלק לשלשה חלקים; יש העדר שהוא טבעי, כמו המיתה שהוא בטבע. ויש העדר שהוא בלתי טבעי לגמרי, כמו התליה, שהוא על ידי אדם, והעדר הזה הוא בלתי טבעי. ומה שהיו חוזרים על הפתחים, אינו טבעי ואינו בלתי טבעי; כי בשביל שהיה להם העדר הממון היו חוזרים על הפתחים, שאין דבר זה טבעי לגמרי, כי דרך העולם שיש להם פרנסה. ואינו בלתי טבעי לגמרי, כי הדבר שהוא בלתי טבעי הוא דרך חדוש במעשה, אבל העדר זה נעשה גם כן כאשר אינו עושה דבר, ואינו מרויח. ולכך דבר זה אינו בלתי טבעי לגמרי, ואינו טבעי גם כן, רק הוא כמו ממוצע בין שניהם. ורצה לומר כי כל מיני העדר היו שולטין בהמן". עמוד והבט כיצד שלשה סוגי ההעדר ששלטו בבני המן [נתלו, מתו, ומחזרין על הפתחים] מקבילים לגמרי למכות ערוב, דֶּבֶר, ושחין.

<> אולי כתב תיבת "ישר" על פי הפסוק [קהלת ז, כט] "אשר עשה האלקים את האדם ישר והמה בקשו חשבנות רבים", והאדם נולד עם טבע מאוזן, ללא תוספת דם. ובנתיב הצדק ר"פ ג [ב, קמא.] ביאר את היושר שיש בטבע.

<> לכאורה זהו טעם שני מדוע שחין הוא ממוצע בין טבעי ללא טבעי; לטעמו הראשון זהו משום ש"מותר הטבע" הוא חריגה מהטבע, אך עדיין משתייך לטבע. ואילו לטעמו השני זהו משום שהשחין נעשה בדרך הטבע, אך אינו ראוי שימצא עם האדם. ויל"ע בזה.

<> בכת"י [שס] הוסיף הסבר שני להורות כיצד המכות עד"ש הן דבר והיפוכו והממוצע ביניהן; בעוד שהסברו הראשון הולך סביב הציר של לא טבעי [ערוב], טבעי [דֶּבֶר], והממוצע ביניהן [שחין], הרי הסברו השני הולך סביב הציר של פועל [ערוב], אינו פועל [דֶּבֶר], והממוצע ביניהן [שחין], וכלשונו: "אמנם כאשר תבין מה שאמרנו למעלה [ר"פ נו (לאחר ציון 10)], כי הדֶּבֶר והחרב הם שני דברים הפכים... כי הדֶּבֶר מכה מצד ההעדר, והחרב היא מכה מצד פועל נוסף, היפך ההעדר שהוא אינו פועל, תבין מעצמך גם כן ענין הערוב, שהוא השחתה על ידי פועל. כי אין חילוק בין ערוב ובין חרב בענין זה, כמו שהחרב הוא פועל נוסף, גם כן החיה שטורפת בשיניה הוא פועל נוסף, ואין הבדל ביניהם [ולמעלה הערה 51 נתבאר שכח הפעולה של השינים מקביל לגמרי לחרב]. והשחין הוא דבר ממוצע בין שניהם, כי אינו פועל לגמרי כמו החיה שהיא טורפת בשיניה, ועושה פועל גמור משחית, ואינו גם כן מבלי פועל כלל, שהשחין מצד שהוא דבק באדם, הוא פועל באדם. הנה יש בו צד פעולה לשחין מצד מה, והנה הוא דומה לחיה. ובצד אשר אינו פועל גמור, כי אינו פועל לגמרי באדם, רק שנמשך ממנו פעולה לאדם, לא כמו החיה שהיא פועלת באדם בעצם, ובזה הצד יבוא השחין ממוצע בין הדֶּבֶר ובין החרב, ותבין דבר זה, וכמו שנתבאר למעלה אצל 'ובמורא גדול' זו גילוי שכינה, שזהו ענין זה בעצמו. ותמצא כי שני הפירושים אמת בלי ספק".

<> גם בשלש מכות אלו תהיה המכה הראשונה [ברד] לקצה אחד [מלמעלה למטה], ומכה שניה [ארבה] לקצה הפוך [מלמטה למעלה], ומכה שלישית [חושך] ממוצעת ביניהן [תנועה סבובית].

<> לכאורה מה שהברד יורד מלמעלה למטה אינו תלוי בכבידות הברד, אלא משום שהוא כמו מטר הבא מהמים העליונים, וכפי שכתב למעלה פנ"ו [לאחר ציון 146]: "ברד הוא 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". וכמו שאין אומרים שהמטר יורד מן השמים לארץ מחמת כבידות המים, כך לכאורה אין לומר בנוגע לברד. ואולי יש לומר שכתב כן לעומת מה שיכתוב מיד בהמשך ש"העוף לקלות תנועתו להפך, מעופף מלמטה למעלה לצד השמים". ועדיין צ"ע. ובאמת בכת"י [שסא] לא הזכיר כלל את כבידות הברד, שכתב: "כי הברד מן השמים יורד מן מעלה למטה, והעוף עיקר תנועתו להיפך, מלמטה למעלה".

<> כי הארבה הוא מין עוף, וכמו שכתב 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'" [ראה הערה הבאה]. ולמעלה פנ"ו [לאחר ציון 149] כתב: "הארבה 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''... ארבה שרץ העוף למעלה, מעופף בשמים, שאין הארבה משכנו בארץ, אלא מעופף בשמים, שנאמר [בראשית א, כ] 'ועוף יעופף על פני רקיע השמים'". ובפרק זה למעלה [לאחר ציון 30] כתב: "הארבה הוא עוף יעופף ברקיע השמים".

<> לשונו למעלה פי"ט [רז:]: "הצפור יש לו דקות וטוב החומר, שהרי לדקות החומר שבו פורח באויר". ורש"י [בראשית טו, י] כתב: "האומות נמשלו לפרים ואילים ושעירים... וישראל נמשלו לבני יונה". והגו"א שם אות טו [רס:] כתב: "מה שהאומות נמשלו לבהמות... כי הבהמות יש להם גוף עב וגס, וכזה הם האומות. והעוף יש לו חומר דק, ולפיכך הם פורחים באויר. ולפיכך ישראל נמשלים בהם, שגם אין להם חומר גס ועב". ובבאר הגולה באר החמישי [לו.] כתב: "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". וכן כתב למעלה פל"ד [תקצה:], והובא בהערה הקודמת. ובנצח ישראל פי"ד [שמט.] כתב: "כי העוף אינו כל כך חומרי, שאין לו עבות החומר, שאילו היה בעל חומר לא היה פורח באויר, שהרי מעכב עליו כבידות החומרי. אבל אין העוף כל כך חמרי, ודבר זה בארנו בכמה מקומות". ושם פמ"ב [תשלד:] הביא ראיה מהבטוי "עוף השמים" להורות על רוחניותו של העוף. ושם ס"פ נא [תתכד:] כתב: "ידוע לכל שהעוף פורח באויר מפני קלות החומר שיש לו, ואינו מונע לעוף לעלות למעלה. וכן ישראל יהיו דומים לעוף, שיהיה להם חומר זך, עד שלא יהיה להם מעכב ומונע מן כבידות החומר לעלות ולקנות המדריגה הקדושה". ובח"א לב"ב עג: [ג, צד.] כתב: "כל עוף אין בו כבידות חמרי, שהרי הוא פורח באויר". ובח"א לחולין סג. [ד, צח:] כתב: "כי העוף הוא פורח באויר השמים... שהם פורחים באויר בשביל שהם קלי הטבע, ואין להם עבות החמרי" [ראה למעלה פט"ו הערה 137, פי"ח הערה 151, פי"ט הערה 218, פל"ד הערה 64, פנ"ו הערה 152, ולהלן פ"ס הערה 44]. ודמות ראיה ליסוד זה [שקלות העוף מאפשרת את פריחתו באויר] יש להביא מנשר, שהוא עף גבוה יותר מכל העופות [רש"י שמות יט, ד], ודוקא לגבי הנשר מצינו הרבה פעמים לשון "קל", כמו [ש"ב א, כג] "מנשרים קלו", [ירמיה ד, יג] "קלו מנשרים סוסיו", [איכה ד, יט] "קלים היו רודפינו מנשרי שמים". ובלשון חכמים [אבות פ"ה מ"כ] "הוי קל כנשר". וזה מורה באצבע שיכולת העפיפה של העופות היא תולדה מקלות העוף, ולכך הנשר שניחון ביכולת עפיפה גדולה יותר מכל העופות, בהכרח שהוא קל יותר מכל העופות. וכן כתב הרד"ק [ירמיה ד, יג] להדיא, וז"ל: "קלו מנשרים - כי הנשר קל לעוף משאר עופות, ועף בגובה האויר יותר מכלם".

<> מלשון שמגביה עצמו, וכמו שמפרש.

<> לפנינו לשון רש"י הוא "ותועפות ראם - עפיפת גובה". ובכת"י [שסא] הוסיף: "אף כי עוף תנועתו מלמעלה למטה גם כן, אין אנו מדברים רק מדבר זה, שטבע העוף לעלות ולהגביה למעלה... ועוד כאשר תבין כי העוף אשר יש לו ב' תנועות אלו, תנועת המטה כאשר מתנועע למטה, וזאת התנועה יש לו מפני שתנועה זאת הוא לכל בעלי חיים מתנועעים למטה. אמנם במה שהעוף מיוחד ונבדל מן שאר בעלי חיים היא התנועה למעלה, שלא נמצאת בכל שאר בעלי חיים. נמצא התנועה שמיוחד בו מה שלא תמצא בכל שאר בעלי חיים הוא התנועה למעלה". ודברים אלו יוטעמו על פי דברי הפחד יצחק חנוכה [תחילת מאמר ה], שכתב: "בודאי ששמו של דבר מתיחס הוא אל המיוחד שבו, ולא אל המשותף שבו. וכבר הזכרנו דבריו של המהר"ל [בחידושי ההלכות שלו למסכת שבת] שביאר את פתיחת מסכת שבת [ב.] במלאכת הוצאה, דהוא משום דאין מלאכת הוצאה נוהגת ביום טוב. והכוונה היא כנ"ל, שהשם 'שבת' מתיחס הוא יותר אל המיוחד שבו, שהוא מלאכת הוצאה, מאשר אל שאר המלאכות, אשר בהן הוא משתתף עם המקראי קודש בכלל" וקודם לכן, בתחילת מאמר ג כתב: "סברת דבריו של המהר"ל היא כי הגילוי המובהק של תוכן ענינו של כל מועד הוא דוקא במקום המיוחד לו לבדו" [הובא למעלה פכ"ה הערה 90, פכ"ט הערה 104, פל"ז הערה 46, ופמ"ד הערה 46]. והוא הדין לדידן; המיוחד בעוף היא יכולתו להגביה עצמו, דבר שאינו נמצא בשאר בעלי חיים, ולכך העוף נקרא על שם המיוחד שבו, ולא על שם המשותף שבו.

<> הנה בפשטות נקרא "עוף" משום שהוא מעופף ועף באויר [כן כתב הטור הארוך (בראשית א, כ)]. אך המהר"ל מבאר שלשון "מעופף" ו"עף" גופא הן לשונות הגבהה. וצרף לכאן שאמרו חכמים [חגיגה יג:] "מלך שבעופות נשר". ורבינו בחיי [בראשית ב, יט] כתב: "הנשר מלך שבעופות, ועפיפתו גבוה מכל עוף וכמו שידוע". ולפי דברי המהר"ל דבר זה מחוור היטב, שזה שהנשר עף גבוה יותר מכל העופות אינה מעלה צדדית של הנשר, אלא זו מעלה הקשורה בעצם למהות העוף, שנקרא ע"ש יכולת ההגבהה שלו. והואיל ואין עוף המגביה יותר מנשר [רש"י שמות יט, ד], לכך דין הוא שהעוף המעופף הכי גבוה יקרא "מלך העופות".

<> כמבואר למעלה הערה 32, וראה להלן הערות 70, 135.

<> כמו שנאמר [קהלת א, ה] "וזרח השמש ובא השמש ואל מקומו שואף זורח הוא שם", וכתב רש"י [דברים ל, יט] "שמא לא עלה גלגל חמה מן המזרח והאיר לכל העולם, כענין שנאמר 'וזרח השמש ובא השמש'". ולשון חכמים הוא [יומא כ:] "גלגל חמה". ורש"י [פסחים יב:] כתב: "לפי שגלגל חמה שחמה סובבת בו, עגול הוא". @**ובכת"י**^ [שסא] האריך יותר בנקודה זו, וז"ל: "אמנם החושך למאורות הוא ממוצע בין התנועות, כי יש להם תנועה הסיבובית, ותנועה הסיבובית הוא ממוצע בין ב' התנועות, אשר התנועה האחת היא מלמעלה למטה, והתנועה השנית היא מלמטה למעלה, ותנועה סיבובית היא ממוצע. ודבר זה שהתנועה הסיבובית היא ממוצע בין התנועות השתים הוא על דרך זה; כי התנועה מן המטה אל המעלה היא תנועה התחלפות המקום מן המטה אל המעלה. והתנועה מן המעלה אל המטה [היא] התחלפות המקום מן המעלה אל המטה. אמנם התנועה הסיבובית אין בה חלוף המקומות מן מקום אל מקום, [רק] נשאר על מקומה מתנועע בסבוב. נמצא התנועה הסיבובית למעלה ולמטה מתנועע בסבוב, ודבר זה מבואר למעיינים בדברים אלו. ועוד הרי המאורות יש בהם תנועה מן המעלה אל המטה, שמן הגובה מתנועעים למטה, וחוזרים לעלות. ויש בהם מן התנועה מן המטה אל המעלה ומן המעלה אל המטה, לכך החושך שהיה למאורות ממוצע בין שניהם, כי יש בהם קצת תנועה למעלה, וקצת תנועה למטה. אף על גב שאין התנועה סיבובית נחשב תנועה לגמרי למעלה, וג"כ אינה תנועה לגמרי אל המטה, מכל מקום זה היה צד מה תנועה אל המעלה, וצד מה התנועה אל המטה".

<> יש להבין, ששאלה זו כבר היה יכול להקשות למעלה פל"ד [תקצה:], שכתב: "ואחר כך החושך במאורות, שהם בשמי השמים העליונים". ובפרק זה גופא [למעלה לאחר ציון 29] כתב: "שלש אחרונות הם בשמים; כי הברד מן השמים, כדכתיב בקרא. והארבה הוא עוף יעופף ברקיע השמים. והחושך, שלא ישמש למצרים מאורות השמים. הרי הם שלשה מכות אחרונות בשמים". והיה יכול להקשות כבר שם מדוע מכת חושך היא בשמים, "הרי לא היה החושך רק לבני אדם, לא למאורות בעצמם". ומה ראה להמתין עד כאן כדי לשאול שאלה זו. ויש לומר, שכאן מודגש יותר שאיירי בתנועה של גופי המאורות עצמם, שכתב: "החושך היא מכה למאורות השמים... והם מתנועעים תנועה סבובית, שהיא תנועה למעלה ולמטה, שהרי המאורות עולים ויורדים". והואיל ומדובר בגופי המאורות עצמם, יש יותר מקום לשאול "הרי לא היה החושך רק לבני אדם, לא למאורות בעצמם". מה שאין כן בשני המקומות שהובאו מלמעלה, שם איירי רק בציון מקומם, שמקום המאורות הוא בעליונים. ואף על פי שהמוּכה הוא בתחתונים, מ"מ המכֶּה הוא בעליונים, וטיב המַכָּה יכול להקבע על ידי המכֶּה או המוּכה, וכמבואר למעלה הערה 29. וראה למעלה פנ"ו הערה 154.

<> כמו שנאמר [בראשית א, טז] "ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגו'". וקודם לכן [שם פסוק טו] נאמר "והיו למאורות ברקיע השמים להאיר על הארץ וגו'", ופירש רש"י [שם] "והיו למאורות - עוד זאת ישמשו שיאירו לעולם". הרי המאורות "מושלים ומשמשים להם". ולמעלה פמ"ד [רסט.] כתב: "כל הנבראים נבראו לשמש זולתם מן הנמצאים... המאורות... כתיב [בראשית א, יז] 'ויתן אותם ברקיע השמים להאיר על הארץ'". אך כאשר אורם של המאורות אינו מגיע לבני אדם, בכך ניטל מהם ממשלתם ושימושם. ומעין כן כתב החזקוני [בראשית א, טז] "לממשלת היום - על הפירות כדי לבשלם. לממשלת הלילה - כדי לצנן שלא יתליעו. אבל באור שנברא ביום ראשון אין לשון ממשלה נופל בו, שהרי אינו מושל לעשות פירות". הרי ממשלת המאורות תלויה בפעולתם על הארץ.

<> רש"י [שמות ט, יד] "את כל מגפתי - למדנו מכאן שמכת בכורות שקולה כנגד כל המכות". ולמעלה פל"ג [תקעה:] כתב: "מכת בכורות שקולה כנגד כל המכות... דסתמא אותה מכה שעל ידה יצאו היא הקשה ביותר". ולמעלה פנ"א [לאחר ציון 81] כתב: "מכת בכורות... היא שקולה נגד כל המכות". ובגו"א שמות פ"ט אות ד [קמז:] כתב: "בפעם הזאת אני שולח לך מכה קשה שהיא שקולה נגד כל המכות, והיא מכות בכורות". וראה למעלה פל"ג הערות 52, 54, פל"ד הערה 158, פל"ו הערה 60, פל"ז הערות 35, 99, פ"מ הערה 249, פנ"א הערה 84, פנ"ו הערה 5, ולהלן הערה 138. וכאן מוסיף ש"מכת בכורות עומדת בפני עצמה, שקולה נגד כל המכות", שמחמת שמ"ב שקולה נגד כל המכות, לכך היא עומדת בפני עצמה, כי לא תמצא דבר שהוא שקול נגד הכל נכלל עם הכל. ובתפארת ישראל פ"ד [פד.] כתב: "האדם מציאות נבדל לעצמו, שקול נגד הכל". ואמרו חכמים [סנהדרין קג:] "שקולה נשמתו של צדיק אחד כנגד כל העולם", וכתב לבאר זאת בח"א שם [ג, רמ.] בזה"ל: "פירוש דבר זה מפני שהעולם הזה הוא גשמי, ונשמת הצדיק נבדל, שקול הצדיק כמו כל העולם, שלא תמצא דבר זה בכל העולם... כי העולם הזה הוא גשמי, ונשמת הצדיק נבדל". ובח"א לשבת ל: [א, יג:] כתב: "כל דבר שהוא תוך הכלל, הוא חלק הכלל, ואין [ה]חלק הוא הכל. אבל אותו שנבדל מן הכלל, אינו נכלל בתוך הכלל, ולכך הוא שקול כמו הכל, בעבור שהוא בפני עצמו כמו הכל" [הובא למעלה פט"ז הערה 49].

<> כמו שנאמר [תהלים עח, נא] "ויך כל בכור במצרים ראשית אונים באהלי חם". וכן נאמר [תהלים קה, לו] "ויך כל בכור בארצם ראשית לכל אונם". ויעקב אבינו אמר [בראשית מט, ג] "ראובן בכורי אתה כחי וראשית אוני וגו'". וראה להלן ציון 136, ופנ"ט הערה 60.

<> לשונו למעלה פל"ז [תשיב.]: "זאת המכה [בכורות] שקולה כנגד הכל, כי הבכור נקרא 'ראשית' [בראשית מט, ג], והראשית במה שהוא ראשית הדבר הוא שקול נגד הכל, כי הראשית הוא התחלה אל הכל, ומאחר שהוא התחלה אל הכל נחשב כמו הכל". ובכת"י [שסא] כתב: "המכה העשירית מכת בכורות עומדת בפני עצמה, שקולה נגד כל המכות, מפני שהיא מכה לבכורות, שנקראים 'ראשית אונם'. שכל דבר ראשית שקול נגד כל המכות. וידוע הוא דבר זה כי הראשית שקול נגד הכל, כמו הראש בבעל חי שקול נגד כל אברי האדם. וזה ידוע מדברי רז"ל שאמרו בעובר הנולד [חולין סח., נדה כט.] 'יצא ראשו הרי הוא כילוד דמי'. וזה מפני כי הראש... שקול נגד כל איברים. ובשאר איברים לא נחשב ילוד עד שיצא רובו [שם], ובראש בלבד נחשב כילוד דמי, שמזה תבין כי הראש הוא שקול נגד כל החי. וענין דבר זה הוא מבואר לחכמים, כי הראשית הוא שקול נגד הכל. ולפיכך המכה שהיתה בבכורות, שהם ראשית, והיתה המכה בראשית שלהם, שקול נגד כל המכות. וזה שאמרו כי שקול מכת בכורות נגד כל המכות" [הובא למעלה פל"ז הערה 103]. וכן כתב בקיצור למעלה בכת"י פל"ז [תצא:]. ובדר"ח פ"ג מ"ד [קלא:] כתב: "כי אדם הראשון הוא כמו מין האדם בכלל, שנקרא 'אדם' על שם שהוא כולל כל מין האדם. כי ההתחלה שהיא התחלה לדבר, עומדת במקום הכל, והוא דומה כמו שורש האילן". ובקהלת יעקב, ערך עמלק [א], כתב: "הנה עמלק כולל כל האומות, וזה שאמר [במדבר כד, כ] 'ראשית גוים עמלק', כי ראשית היא כולל האחרים, כמו ראש השנה כולל כל השנה. והוא שורש לד' מלכים, ועל כן 'בבל' [34] 'ומדי' [60] 'ויון' [72] 'ואדום' [57] וט"ז אותיות, והכולל, גימטריא 'עמלק' [240]... עמלק כולל ארבע מלכיות, וזהו 'ראשית גוים עמלק', כי הראשית כולל הכל, כענין הבכור ואח הגדול שכולל כל האחין" [ראה למעלה פ"ח הערה 215, פכ"ד הערה 40, פל"ז הערה 102, פנ"ה הערה 82, להלן הערות 138, 140, פנ"ט הערה 62, ופס"א הערה 127].

<> כפי שהקשה למעלה [לאחר ציון 9]. ולמעלה [לאחר ציון 34] ישב שאלה זו בהדרגתיות של ממשלת משה על פרעה, שרק במכה השלישית "היה מכה אותו בלא התראה לגמרי, וזה יותר ממשלה עליו להכותו כך בלא התראה" [לשונו למעלה לפני ציון 36]. ומעתה יבאר הסבר שני; הואיל והמכה השלישית היא ממוצעת בין שתי המכות שקדמו לה, נמצא שאין בה דבר חדש, ולכך אין צורך התראה נוספת.

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 43].

<> היא מכת כנים, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 46]: "השלישי אשר הוא בין שניהם הוא כנים, כי אינם רק מזג שהוא מן לחות וחמימות, שמזה גדלים הכנים, כי אין הכנים רק מן לחות שיש בו קצת חמימות. ולפיכך ענין הכנים ממוצע בין ענין האש ובין ענין המים".

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 41]: "ועוד דע שהיו המכות תמיד משולשות, והוא ענין נפלא יותר מזה, וזה כי כאשר היו שלש מכות הראשונות בתחתונים, אין התחתונים מין אחד לגמרי, עד שתאמר שכאשר היתה המכה במין אחד כבר היתה בתחתונים. אבל התחתונים הם חלוקים זה מזה, עד שמפני זה היו המכות שלשה. כי במספר שלשה יש שתי הקצוות, והממוצע בין שניהם".

<> לשונו למעלה [לפני ציון 43]: "כי במספר שלשה יש שתי הקצוות והממוצע בין שניהם". וראה שם הערה 43, כי הוא יסוד נפוץ בספריו.

<> לשונו בנצח ישראל פמ"ד [תשנב:]: "כי בודאי יעקב הוא דבק באחדות השם יתברך לגמרי, כי מדריגת יעקב בין אברהם ובין יצחק, והוא פנימי נסתר, לכך יעקב דבק באחדותו לגמרי". וקודם לכן כתב שם [תשנא.]: "יעקב ראוי לגלות הקץ שלעתיד [פסחים נו.], כי הקץ לעתיד הוא סתום ונעלם מאוד, ויעקב מעלתו ומדריגתו עד המדריגה שהוא נעלם ונסתר, כמו שידוע ממדריגת יעקב. ולכך אפשר לו לגלות הקץ, אף שהוא נסתר ונעלם". ונאמר [שמות כו, כו-כח] "ועשית בריחים עצי שיטים חמשה לקרשי צלע המשכן האחד, וחמשה בריחים לקרשי צלע המשכן השנית וחמשה בריחים לקרשי צלע המשכן לירכתים ימה, והבריח התיכון בתוך הקרשים מבריח מן הקצה אל הקצה". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז [סג:] כתב: "מפני כי ידעו רז"ל במעלת יעקב כאשר הוא שורש החבור והתאחדות, והנה הוא דומה יעקב ל'בריח התיכון המבריח מן הקצה אל הקצה' לעשות הכל אחד. והוא שרמזו רז"ל [תנחומא תרומה אות ט] הבריח התיכון ירד עם יעקב למצרים. ולפיכך מעלת יעקב הוא התאחדות באחדות... כי יעקב קדוש נבדל במעלתו, והנבדל הוא אחד בודאי, לפי שהוא שכל בלבד". ובגו"א שמות פכ"ה אות י [רסה.] כתב: "כי יעקב היה הבריח התיכון, והוא מחזיק את הכל... שהוא מאחד את כל ישראל, כאשר התבאר שנעשו האבנים אחד תחת ראשו [רש"י בראשית כח, יא]". והבריח התיכון הוא הבריח היחידי הנמצא "בתוך הקרשים", לעומת שני הבריחים האחרים, שהם מחוץ לבריחים. וזה מורה באצבע ש"השלישי בעבור שהוא לעולם ממוצע בין השנים, והוא פנימי". וראה למעלה פ"ט הערה 257, ופי"ג הערה 46. ושמעתי לבאר שהאבות הם כנגד חג"ת, ושורש חג"ת במוחין הוא חב"ד, והדעת היא הגלוי של הכתר. והשל"ה [תולדות האדם בית ה (כו)] כתב: "כי נודע ששלושה קוין הם; קו החסד, קו הדין, קו הרחמים. קו הרחמים הוא תפארת, ממוזג וכולל כל הקוים... על כן 'ו' [שבשם הויה] שהוא קו, הוא תפארת. והוא הקו הגדול ההולך מעלה בסוד הדעת, עד הכתר, שהוא רום המעלות, בסוד נחלת יעקב, נחלה בלי מצרים [שבת קיח.], כנודע יעקב מרכבה לתפארת. מה שאין כן קו החסד, אינו אלא עד החכמה. וקו הדין עד הבינה". ובקהלת יעקב [ערך במתי ארץ] כתב: "'והאכלתיך נחלת יעקב אביך' [ישעיה נח, יד], שהוא סוד הדעת שעולה עד הכתר". ובח"א לב"מ פד. [ג, לה.] כתב: "שהיה ליוסף כח אמצעי, שהאמצעי בסתר, ושני קצוות מבחוץ, ודבר זה ירש מן יעקב... וידוע כי יעקב היה לו מדת האמצעי בין אברהם ובין יצחק, ומפני זה כאשר נמשך כח זה ליוסף היה לו כח פנימי נסתר בין י"ב שבטים".

<> כי הדיבור מגלה את הפנימיות, וכמו שכתב בתפארת ישראל פט"ו [רלב:]: "כי ראוי להעלים את השם, כי יש לשם המיוחד מדריגה נעלמת וצפונה. ומי שהוגה השם באותיותיו, יוצא מן מדריגה הנעלמת והצפונה. ולכך אין לו עולם הבא [סנהדרין צ.], כי העולם הבא יש לו מדריגה נעלמת וצפונה". ובגו"א שמות פ"ב אות כג [לו.] כתב: "תדע ותשכיל כי באומות יש להם מדריגה גלויה וחיצונית, ולישראל מדריגה פנימית עליונה. ודבר זה רמזו ז"ל בפרק הזרוע והלחיים [חולין קלג:], שאמרו סתם גוי מרבה דברים... שמדריגתו של גוי מדריגה חיצונה, ואינה פנימית נעלמת. לכך תמיד מדבר, ואין לו רוח פנימי. ומזה הטעם תבין מה שהנשים יש להם רבוי דברים [קידושין מט:], בשביל מדריגתם השפלה התחתונה והגלויה שלהם". ובנתיב הצניעות ס"פ א [ב, קו:] כתב: "ומפני כך אמרו [קידושין מט:] עשרה קבין שיחה ירדו לעולם, ט' נטלו נשים. וכל זה מפני שהדבור מוציא הכל אל הגלוי, וזה שייך באשה, שאין לה מעלה העליונה הנסתרת". ובח"א לקידושין מט. [ב, קמז.] כתב: "כל אשר יש לו מדריגה עליונה יותר פנימי ולא חיצוני... אינו מרבה דברים, כמו הכסיל שהוא מרבה דברים. כי החכמה מדרגתה עליונה פנימית, ולכך החכם אינו מרבה דברים. אבל הכסיל שאין בו החכמה הפנימית, מרבה דברים" [הובא למעלה פי"ח הערה 156. וראה להלן פ"ס הערות 284, 432].

<> "מסברת הלב" מורה על דברים בלתי ברורים, וסברות רחוקות. ובתפארת ישראל פ"ו [קה.] כתב "למדת כי הטעמים האלו שהם סברת הלב, כאילו מצות התורה האלקיות כספר המדות בלבד, אין בו ממש". ובגו"א שמות פט"ו אות ל [שיג.] כתב: "אמנם עם כל זה דבריו [של רש"י] תמוהים, שהיה לו לפרש הכתוב כמו שפרשו חכמים, ולא לעשות פירוש מסברת הלב, שכאשר אדם יתבונן במחלוקת החכמים במכילתא או במה שנזכר בגמרא יש טעם נפלא ועמוק מאד למה בחרו באלו, והכל בחכמה ובהשכל". ובכת"י [שסב] כתב "מסברת הכרס".

<> מהקשר הדברים משמע ש"ליתן ציור לדבר" הוא המשך ל"סברת הלב" [לעומת דברים ברורים]. והכוונה שזה ציור דומה לדבר עצמו, אך אינו עצם הדבר. וכן הרלב"ג [משלי א, א] כתב: "הנה המשל הוא דבר נאמר על צד הדמיון... לתת ציור בדבר הנרצה לדבר בו".

<> אזהרה מצויה בספריו. וכגון, למעלה פל"א [תקמד.] כתב: "והדברים האלו עמוקים, אף כי נראים שהם נגלים וידועים". ולמעלה פל"ד [תריד:] כתב: "ואתה תעיין ותסדר הדברים, ותמצא דברי אלקים חיים, והם דברים נכבדים ונפלאים כאשר תבין אותם על אמתתם, והם דברים ברורים. ואל יחשוב החושב כי דברים אלו הם דברים בעלמא, אינם רק ליישב הכתוב בלבד. אבל המעיין המעמיק בהם ימצא כי הם אמת וברורים למאוד". ולמעלה פל"ו [תרפה.] כתב: "הנה כל אלו הדברים, אף על גב שנראים פשוטים, יש לאלו דברים דרך נעלם ועמוק. לכן אל יהיו קלים בעיני אדם, ויעיין בהם ויעמיק בהם". ובתפארת ישראל פ"י [קנח:] כתב: "ואף אם נראה לאדם שהם דברים קלים מאד, אין הדבר כך". ושם פס"ח [תתרסט:] כתב: "ודבר זה אף שנראה פשוט, הוא דבר עמוק מאד". ובנצח ישראל ס"פ ד כתב: "ואלו דברים נראים קלים, אבל הם דברים עמוקים וגדולים". ובנתיב התורה פי"ב [תצ:] כתב: "אלו דברים הם דברי חכמה, אף כי נראה שהם פשוטים". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ח:] כתב: "ואל יהא דברים אלו בעיניך קלים, כי הוא דבר עמוק". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קל.] כתב: "והדברים האלו אף כי נראים פשוטים, הם דברים עמוקים בענין יצר הרע". ובח"א לשבת קמ: [א, עד.] כתב: "אל תתמה על דברים אלו כלל וכלל, כי אף אם נראים אליך הדברים קטנים, הם דברים גדולים". ובח"א לגיטין ז. [ב, צה.] כתב: "ואל יהא בעיניך קלים דברי אגדה אלו... כי דברים אלו שדרש הם דברי שכל בעצמם". ובח"א לחולין צב. [ד, קיא:] כתב: "ואל יהיו דברים אלו קלים בעיניך, כי הם דברים חשובים ונכבדים מאוד". ובגו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז [סג:] כתב: "עוד דע אתה אם תחפש דברי חכמים כמטמוניות אז תמצא אוצר כלי חמדה אשר אצרו במטמוניהם, ואיש הפתי חושב אך דברי דרשה הם, לא אמרו כך אלא להרחבת הלשון, ואתה לא תחשוב כן, רק כי כל דבר מדבריהם שורש התורה" [הובא למעלה פל"א הערה 49, ופל"ד הערה 184]

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 43].

<> לא ברור ממה בא לאפוקי, הרי למעלה ביאר להדיא שגם בעד"ש ובא"ח יש שתי קצוות והממוצע ביניהן [מציון 49 ואילך], ומה הצורך להדגיש שאין זה יחודי רק לדצ"ך.

<> בכת"י [שסב] הוסיף את הדברים הבאים: "ואולי לא יספיק לך בכל זה, ותשאל למה היתה באה המכה הזאת בדם, כי כאשר אמרנו כי הדם הוא טבע אש, יקשה לך וכי אין כאן טבע אש זולת דם. עם שהאמת שאין בזה קשיא, שהרי כבר אמרנו לך למעלה כי ג' מכות הראשונות היו בתחתונים במים ובארץ, כמו שהתבאר למעלה, לא בחלל העולם, והיו באים מכות התחתונים במים כאשר ראוי ונאה לזה מאוד להיות מתחדש במים דם טבע אשיי. וכן בכל המכות אשר אמרנו לפי מקומם שהיו שם המכות, נאה להיות המכה מאותו דבר שהיתה המכה".

<> הולך לבאר מהלך חדש בעשר המכות, שהן כנגד עשרה מאמרות. ולמעלה הקדמה שלישית [קלב.] כתב: "'הגבורה' [דהי"א כט, יא], שכמו שהויית העולם מן המזרח, שמשם השמש עולה, כך הפסד העולם מתיחס אל המערב, ששם השמש שוקע. ואמרו [ברכות נח.] 'זה יציאת מצרים', שהחריב הנמצאים. שכמו שבמעשה בראשית בראם בעשר מאמרות [אבות פ"ה מ"א], כך הפסיד אותם כשיצאו ממצרים בעשר מכות [שם משנה ד], וכמו שיתבאר לקמן בעזרת השם [כוונתו לדבריו כאן]. ודבר זה נקרא 'גבורה', לפי שהיה בא נגד מצרים להתגבר עליהם בכחו הגדול ובזרועו הנטויה" [ראה להלן פנ"ט הערה 13]. ובכת"י [שסב] הקדים לכאן את הדברים הבאים: "ועוד אל תחשוב כי לא היו המכות באות על מצרים בשביל טעמים אחרים ג"כ, כמו שהתבארו בפרקים הקודמים [לב-לד], כי יש עם זה ענינים אחרים מצטרפים אל זה. &**ואני אומר גם כן**^ כי כאשר הביא הקב"ה על המצרים וכו'" [וממשיך עם דבריו שלפנינו]. ולפי זה דבריו הבאים הם מסברא דיליה ["ואני אומר גם כן"]. וכן פירשו האלשיך [שמות ט, ח-יב], מדרש לקח טוב [פסיקא זוטרתי וארא ט, יג], תורת המנחה לרבי יעקב סקילי [תלמיד הרשב"א] דרשה כב [ד"ה עשר המכות], הגדת רבי אליעזר אשכנזי, והגדת מעשה נסים לרבי יעקב מליסא [אך בהקבלה שונה מהמהר"ל]. ולמעלה פל"ד [תרטו.] כתב: "ובסדר הגדה אצל 'אלו הן עשר מכות' [פרקנו], שם יתבאר גם כן פירושים אחרים בענין אלו המכות. אל תאמר שהם פירושים מתנגדים, אבל טעמי התורה הם רבים מאוד, וכולם נכונים. ולפיכך באו מקצת הדברים כאן, ומקצת הדברים בהגדה, כדי שלא יתערבו עליו אלו הפירושים, ויתבלבל עליו הענין".

<> למעלה [לאחר ציון 20].

<> לשונו בדר"ח פ"ה מ"ב [מט:]: "הקב"ה ברא העולם בעשרה מאמרות, כדי שלא יחסר בעולם כל החלקים, עד שהוא שלם לגמרי. ולכך נברא העולם בעשרה מאמרות, שיהיה כולל הכל. ומטעם זה בעצמו הקב"ה היה מנסה את אברהם בעשרה נסיונות [אבות פ"ה מ"ג], שיהיה אברהם מנוסה בכל מיני נסיונות, שהם מחולקים. שלפעמים אחד עומד בנסיון זה, ואינו עומד בנסיון אחר. אבל הקב"ה היה מנסה את אברהם בכל חלקי נסיון. שהחלקים אשר הם מחולקים מגיעים עד עשרה, ולא יותר, כי אחר עשרה הוא חוזר אל אחד, ובזה נתנסה בכל נסיונות. וכן עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים [שם מ"ד], מפני שהקב"ה רצה לעשות להם נסים בכל החלקים. כי אין הנסים שוים, והשם יתברך רצה לעשות נסים בכל החלקים, שהם מגיעים עד עשרה. והנסים שנעשו לישראל הם המכות שהכה הקב"ה את מצרים, שרצה להכות את מצרים בכל מיני מכה. וכמו שאמרו הפלשתים כאשר באה עליהם המכה [ר' ש"א, ד, ח] 'הלא הוא האלקים שהכה מצרים בכל מכה', ורוצה לומר כי כל מיני מכות באו עליהם". ושם במשנה ד [קיג.] כתב: "כי השם יתברך ברא העולם בעשרה מאמרות, מפני שאין העולם חסר דבר, ויש בו כל החלקים, שהם עשרה" [ראה למעלה פ"ל הערה 64, פל"ד הערה 117, ולהלן הערה 142].

<> לכאורה לא היה צריך להביא מאמר זה בר"ה, שהרי זו משנה מפורשת [אבות פ"ה מ"א] "בעשרה מאמרות נברא העולם", ומאי אכפת לן כאן כיצד נתפרטו מאמרות אלו. אך הוצרך לזה, כי בהמשך יעמיד את מכת בכורות כנגד המאמר הזה, וכלשונו [להלן לאחר ציון 135]: "מכת בכורות 'ראשית אונם' הוא נגד מאמר 'בראשית', שהבכור ראשית לבאים אחריו, והוא נגד מאמר 'בראשית', שהוא ראשית הבריאה גם כן, ושניהם ראשית הם". ובדר"ח פ"ה מ"א [ג.] כתב: "ויש להקשות, מאחר ד'בראשית' נמי מאמר, למה לא כתיב 'ויאמר אלקים יהי שמים וארץ'. ויראה, מפני שאסור לספר מדבר שהיה קודם שנברא העולם [חגיגה יא:], והאמירה היה קודם שנברא העולם, ולפיכך כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', שמתחיל בבריאה". ושם השיב תשובה נוספת, ויוזכר להלן הערה 141.

<> כפי שיבאר בסמוך שמכת דם היא כנגד מאמר עשירי, ומכת צפרדע היא כנגד מאמר שמיני, ומכת כנים נגד מאמר רביעי, וכיו"ב.

<> פירוש - סדר המכות הוא מיוחד בפני עצמו, וסדר המאמרות הוא מיוחד בפני עצמו. ובכת"י [שסב] ביאר את סדר המאמרות והמכות, וכלשונו: "וזה כי בבריאת העולם היתה הבריאה כסדר הזה; יום ראשון נברא מן העליונים והתחתונים, שמים לעליונים וארץ לתחתונים. ביום ב' רקיע לעליונים. ביום ג' יבשה לתחתונים. ביום ד' מאורות לעליונים. ביום ה' ישרצו המים לתחתונים. ביום ו' האדם מן העליונים והתחתונים. כך היה לענין סדר הבריאה, כדי שיהיו שקולים עליונים ותחתונים [רש"י בראשית ב, ז]. אבל לענין המכות לא היה הסדר כך. ועוד, כי במכות היו מתחילים מלמטה למעלה, שהיו המכות עולים מלמטה למעלה, כי תמיד המכה וכו'" [והמשך לשונו שם וכפי המשך לשונו כאן].

<> פירוש - החלל הוא יותר עליון מהמטה, והמעלה הוא יותר עליון מהחלל. ובכל פעם שמכה באה ממקום עליון יותר [ומאוחר יותר], היא קשה יותר מהמכות הנמוכות ממנה.

<> "כי התחלת המכות הם למטה במדריגה, שאילו התחיל באחרונה היה שולחם מיד, ולכך התחיל במכה שהיא למטה במדריגה" [לשונו למעלה לאחר ציון 19]. וראה להלן פ"ס הערה 6.

<> אולי צ"ל "מִסדר".

<> בכת"י [שסג] הוסיף: "ויש לשאול, מאי בריאה היתה במאמר הזה, שיחשוב זה המאמר בעשרה מאמרות שנברא העולם", והשיב שתי תשובות; (א) מאכל האדם יצמח במקום שיש בני אדם, ולא יצמחו במקומות שאינם נמצאים. (ב) מעתה האדם ימצא את מזונו ביתר קלות, כי הוא ניתן לו, ושלו הוא מבקש. וכן באדרת אליהו ר"פ בראשית פתח בשלשים ושתים שאלות, ושאלה מספר שלשים היא "'ויאמר אלקים הנה נתתי וכו'', והוא אחד מעשרה מאמרות, וסיים [בראשית א, ל] 'ויהי כן'. מה הויה היתה, ואיזה בריאה נברא בזה המאמר". ושם [בראשית א, כט] השיב: "הוא גם כן מעשרה מאמרות, מפני שנתן כח בזרע ופירות שיזונו ויסעדו את לב האדם, לא כן עשב השדה. ולכל בעלי החיים נתן כח בעשבי השדה שיזונו מהם, ולא מתבואות וזרעים ופירות, כי לא יסעדו את לבם".

<> דע שבמדרש [ב"ר יז, א] מנו את עשרה המאמרות, ואמרו שהמאמר העשירי הוא [בראשית א, כו] "נעשה אדם", ולא מנו כלל את הפסוק שציין המהר"ל. וכן רבינו בחיי [בראשית ג, כא] כתב: "אבל העיקר אצלנו כי 'בראשית' מאמר הוא, ו'נעשה אדם' תשיעי, ומאמר [בראשית ב, יח] 'לא טוב' עשירי. ואין בכללן מאמר [בראשית א, כח] 'פרו ורבו', ולא 'הנה נתתי לכם'". ובזוה"ק [ח"ג יב.] מנה פסוק זה כמאמר שמיני. ובפרקי דרבי אליעזר פ"ג מנאו כמאמר תשיעי. אך הגר"א [אבות פ"ה מ"א ואדרת אליהו בראשית א, כט] מנאו כמאמר עשירי, וכמהר"ל. וכן הוא בעקידה [בראשית שער שלישי המאמר השני], תורת העולה לרמ"א [חלק שלישי פ"ס], פתחי שערים [נתיב פרצוף א"א פתח יא], ושיח יצחק לרבי אייזיק חבר [דרוש תוכחת מוסר אות כו]. והאברבנאל בנחלת אבות [פ"ה מ"א] כתב גם כן שהוא מאמר עשירי [אך לא מנה שם "בראשית" כמאמר]. ובכת"י [שסג] עמד על כך מהי הבריאה שנבראה במאמר זה עד שהוא שנחשב לאחד מעשרה המאמרים שבהם נברא העולם, עיי"ש.

<> "בעלי חיים" כולל אדם בהמות וחיות, וכמו שנאמר [בראשית א, כט-ל] "ויאמר אלקים הנה נתתי לכם את כל עשב זורע זרע אשר על פני כל הארץ ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זורע זרע לכם יהיה לאכלה, ולכל חית הארץ ולכל עוף השמים ולכל רומש על הארץ אשר בו נפש חיה את כל ירק עשב לאכלה ויהי כן". ורש"י [שם פסוק כט] כתב: "לכם יהיה לאכלה ולכל חית הארץ - השוה להם בהמות וחיות למאכל, ולא הרשה לאדם ולאשתו להמית בריה ולאכול בשר, אך כל ירק עשב יאכלו יחד כלם".

<> לשונו למעלה פנ"ו בכת"י [שנב]: "'ומופתים' [דברים כו, ח], זו הדם. מפני שהדם הוא מקבל פעולה, וזה כי כל דם הוא מקבל הפעולה תמיד, עד ששב הדם חלק בשר. וזה ענין הדם שהוא עומד להיות נעשה בשר, ואין הדם דבר בפני עצמו, רק שהוא עומד לקבל צורת בשר... ואין דבר שהוא עומד לענין לקבל צורה כלל רק הדם, שאין הדם שום דבר בפני עצמו. אף על גב דודאי דם היאור לא היה עומד לקבל פעולה להיות שב בשר, אין זה קשיא, דסוף סוף... בעבור שהדם בעצם מציאותו מקבל הפעולה" [הוזכר בקצרה למעלה פנ"ו הערה 60]. וראה הערה הבאה. ולהלן פ"ס [לאחר ציון 274] כתב: "האכילה מתפרנס ממנה הגוף, וישוב בשר הלחם מה שהוא אוכל".

<> לשון הכוזרי [מאמר שלישי אות נג]: "אש החום הטבעי בחיים, אשר יהפוך המזון לדם ובשר ועצם ושאר אברים". ואוצר נחמד [המפרש שם] כתב: "אומרים הקדמונים שהחמימות אשר בבעלי חי בטבע הוא מהפך המזון אשר עליו יחיה הבעל חי לדם, וממנו יגדל החי ויתוסף עליו בשר, וגם כל עצמותיו מתגדלים". והמו"נ [ח"ב פל"ב] כתב: "אי אפשר שיזון איש בריא המזג במזון טוב, ולא יולד מן המזון ההוא דם טוב". והחובות הלבבות [שער הבחינה פ"ה] כתב: "הושמו כמסננת למזון, שלא יגיע ממנו שום דבר עב אל הכבד, ויהפכהו לדם, ויחלקהו על הגוף, וישלחהו אל כל חלקיו בתעלות מוכנות לזה". ובספר המשלים לר"י גיקטיליא [אות פד] כתב: "מזון האדם... נהפך לדם וכיוצא בו, ומפרנס את כל האיברים". ובמחשבות חרוץ [אות ט] כתב: "על ידו [של הפה] מקבל מה שבחוץ לפנים, שהוא התעלות כל מדריגות התחתונות למדריגה עליונה על ידי אכילת פה, שבזה מתהפך המאכל, שהוא צומח וחי, למדבר, דנעשה על ידי זה חלק מנפשו, הוא הדם ובשרו".

<> לשונו בכת"י [שסג]: "ושנה הקב"ה המזון הזה, שהוא דם, להביא עליהם הדם, וזה היה גורם שלא יוכלו לשתות ולהיות נזונים כראוי. נמצא כי במאמר העשירי נתן הקב"ה המזון לבני אדם, ופרנסם על ידי דם, ושנה הקב"ה מאמר זה להביא דם אף בדבר שאינו ראוי להיות דם, בשביל זה לא היו ניזונים כראוי, שלא יוכלו לשתות".

<> לשונו בסמוך: "כי התוספת והמגרעת שניהם כאחד שוים". רומז בזה למאמר חכמים [חולין נח:] "כל יתר כנטול דמי", ופירש רש"י שם "כנטול דמי - יתר אחד כחסר אחד, והויא כבעלת רגל אחד, וטרפה". ומאמר זה הובא פעמים רבות בספרי המהר"ל. כגון, למעלה פ"ל [תקכב.] כתב: "כל תוספת גם כן חסר". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנד:] כתב: "כי כל תוספת חסרון הוא, כמו שמוסכם מפי הכל כי כל יתר כנטול דמי". ובדר"ח פ"ב מ"ז [תריד:] כתב: "כי התוספת חוץ מן השעור הוא לחסרון בודאי". ועפי"ז ביאר את חסרונו של בעל הגאוה בנתיב הענוה פ"ז [ב, יח.], ח"א לסוטה ט: [ב, לח:], ובח"א לע"ז יח: [ד, מז.]. והצדקה משמרת את ריבוי הממון שלא יהיה בבחינת "כל היתר כנטול דמי" [נתיב הצדקה ס"פ ב (א, קעג.), שם פ"ג (א, קעה.), ונתיב העושר פ"ב (ב, רכו.)]. ובסוף דרשת שבת תשובה [פג:] כתב: "עשו היה בעל שער [בראשית כז, יא], מפני שהשער יש בו תוספת, וחסרון השערות שהם גדלים תמיד למה שהם גדלים, ולא שייך בהם השלמה". ובדרשת שבת הגדול [רח:] כתב: "וכל תוספת שאינו ראוי כנטול דמי, ולא כנטול אותו דבר בלבד, שהרי אמרו [חולין נח:] יתרת כנטול דמי, והבהמה נטרפת. ואם יש לבהמה חמש רגלים, כנטול דמי, רוצה לומר כאילו חסירה רגלים, ואין לה רק ב' או ג' רגלים, והיא טריפה, כי כל תוספת חסרון הוא". וראה עוד בדר"ח פ"ג מ"י [רמה.], שם פ"ד מכ"ב [תמ:], שם פ"ה מי"ט [תנב:], שם פ"ו מ"ז [קמו:], נתיב העבודה פי"ז [א, קלא:], בח"א לשבת קל. [א, ע:], ועוד. והכס"מ [הלכות שחיטה פ"ח הי"א] הדגיש נקודה זו [ראה למעלה פ"ג הערות 34, 50, פט"ו הערה 34, פי"ז הערה 19, פי"ט הערה 125, פ"ל הערות 61, 71, ופנ"א הערה 28].

<> הוא מאמר שביעי [גר"א אבות פ"ה מ"א].

<> כמבואר בהערה 103. וראה להלן הערה 126.

<> לשונו בכת"י [שסג]: "שכל תוספת או מגרעת או יציאה מן המנהג נחשב הכאה, כאשר יוצא מן סדר הטבעי". וראה להלן הערה 127.

<> הוא מאמר רביעי [גר"א אבות פ"ה מ"א]. ולמעלה פ"מ [פה:] הביא את המדרש [מכילתא שמות יד, טו] שביאר שהמים נקוו למקום אחד בעבור ישוב האדם. וכן כתב בח"א לסנהדרין צה: [ג, קצז:], וז"ל: "דע כי העולם כאשר היה נברא היה מלא מים במים, עד שאמר השם יתברך 'יקוו המים' לצורך ישוב האדם. ובזה היה האדם כובש הארץ, וכדכתיב [בראשית א, כח] 'וכבשוה'" [הובא למעלה פ"מ הערה 101]. ונקודה זו נצרכת להבנת המשך דברי המהר"ל כאן [ראה בסמוך הערה 110].

<> לשונו למעלה [לפני ציון 27]: "אין דירת הכנים רק בעפר, לא בחלל העולם... ואפילו אם היו הכנים נקראים שהם בחלל העולם, מה שאין הדבר כך כלל וכלל, לא שייך שיהיה נקראת מכת כנים בחלל העולם, שהרי המכה היתה לעפר, כדכתיב [שמות ח, יב] 'נטה את מטך והך את עפר הארץ וגו''".

<> לכך כאשר העפר לוקה בכנים, שוב אין העפר ראוי לישוב אדם, לכך על ידי מכת כנים בטל המאמר של "ותראה היבשה". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קכח:] כתב חילוק אחר בין "עפר" ל"ארץ", וכלשונו: "הפרש יש בין 'אדמה' ובין 'ארץ', כי 'אדמה' נקראת אף אחר שנתלש קצת מן הארץ, כמו עפר שנקרא 'עפר ארץ' אחר שנתלש. אבל 'ארץ' לא נקרא רק כל הארץ" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 254]. וראה הערה הבאה.

<> הנה לשון הגמרא [שם] הוא "דרש רב נחמן בר רב חסדא, אין מכסים [כסוי הדם] אלא בדבר שזורעין בו ומצמיח ["למעוטי ארץ מליחה" (רש"י שם)]. אמר רבא, האי בורכא ["אינו עיקר, לשון בור" (רש"י שם)]. אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרבא, מאי בורכתיה, אנא אמריתה ניהליה, ומהא מתניתא אמריתה ניהליה; היה מהלך במדבר ["ארץ ציה שאינה מצמחת" (רש"י שם)], ואין לו עפר לכסות, שוחק דינר זהב ומכסה". הרי שאין לכסות בעפר מדבר, אלא רק בעפר המצמיח. אך לכאורה לא מוכח משם ש"עפר" נאמר על ארץ מיושבת בלבד, אלא שסתם עפר ["וכסהו בעפר" (ויקרא יז, יג)] הוא מצמיח. ויש לומר, שבני אדם יכולים לגור רק במקום שהעפר מצמיח פירות למזונם, וסתם "עפר" הוא מצמיח פירות. אך עפר שלקה בכנים אינו מצמיח יותר, כי אינו נחשב יותר לעפר, אלא נהפך לכנים, וכמו שתרגם יוב"ע [שמות ח, יג] "כל עפרא דארעא &**איתהפיך**^ למהוי קלמי". ובספר משאת המלך [בראשית מז, כט] כתב שחששו של יעקב להקבר במצרים מחמת מכת כנים [רש"י שם] הוא "מאחר שמכת כנים היתה שהעפר נהפך לכנים, וא"כ נמצא שאינו נחשב קבור בזה הזמן, שהרי אינו קבור בעפר אלא בכנים, ופשוט". לכך מכת כנים מבטלת את המאמר "יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה"; כי מאמר זה בא לאפשר מקום ישוב לאדם [כמבואר למעלה הערה 107], ומכת כנים מבטלת אפשרות זו.

<> הוא מאמר שמיני [גר"א אבות פ"ה מ"א].

<> נראה לבאר כוונתו על פי מה שכתב למעלה [לאחר ציון 50]: "ידוע כי הערוב חיות רעות הטורפות בשיניהם, והוא נקרא השחתה, שמשחיתם חיות רעות. וזה אינו פועל טבעי, שאין מעשה חיה רעה פועל טבעי. ולפיכך נאמר אצל הערוב [שמות ח, כ] 'תשחת הארץ מפני הערוב', שהיו החיות הרעות משחיתם, וזה פועל אינו טבעי". ואונקלוס [שם] תרגם: "ובכל ארעא דמצרים אתחבלת ארעא מן קדם ערובא". לכך כאשר הערוב משחית את הארץ שבא ממנה, יש בכך שינוי מהמאמר [בראשית א, כד] "תוצא הארץ נפש חיה למינה בהמה ורמש וחיתו ארץ", כי אין העלול פועל נגד עלתו. ובנר מצוה [ו:] כתב: "כי אי אפשר שיצא דבר מן האחד והוא כנגדו, שאם כן יהיה הדבר כנגד עצמו, ודבר זה אינו כלל" [הובא למעלה פמ"ד הערה 143]. ובגו"א ויקרא פ"כ אות יח [קז:] כתב: "איך התורה בראה דבר שכנגד התורה". ובנצח ישראל פל"ח [תרצה:] כתב: "אם אתה מתמיה על דבר זה, שאיך יצויר שיהיה העלול חולק על עלתו, שאם כן יהיה הדבר מתנגד לעצמו" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 120].

<> הוא מאמר ששי [גר"א אבות פ"ה מ"א].

<> הם החוקרים והפילוסופים [ראה למעלה פנ"ב הערות 196, 259].

<> בתורת המנחה לרבי יעקב סקילי [תלמיד הרשב"א] דרשה ח, כתב: "לולא השמש ושאר כוכבים לא היו בעלי חיים נמצאים, ולא צמחי אדמה ולא מתכות. והדבר שהוא מכח השמש הוא מצוי יותר במקום שהוא שולט ומביט, יותר מהמקום האחר שאינו מביט הבטה נגדית. וכן שאר הדברים ההווים משאר הכוכבים, הם נמצאים במקום הבטת אותם כוכבים, יותר ממקום שאינן מביטים. ולא עוד אלא במקום שאין הכוכב מביט הבטה נגדית, אין אותו הדבר ההוה מכחו מצוי שם". ושם בדרשה יב כתב: "פעמים יהיה מביט לארץ ניצוץ כוכב, שמונע אלו הקיטורים לעלות ממנה. ויש מקומות שהוא מביט בהם תמיד, ואותם הקיטורים נמנעים לעלות למעלה על פני הארץ, והם יורדים בעמקי הארץ. ויש בעמקי הארץ סגולה להתיך אלו הקיטורים כמו שמתיכן הבטת הכוכבים למעלה". ועוד אודות הבטת הכוכב, הנה אמרו חכמים [יומא פג:] "הרוצה לטעום טעם תאנה יפנה למזרחה, שנאמר [דברים לג, יד] 'וממגד תבואת שמש'", ופירש רש"י [יומא שם] "למזרחה של תאנה - שהשמש מכה שם מן הבוקר עד חצות היום, והשמש ממתק את הפרי".

<> נראה לבאר כוונתו, שהנה למעלה פל"ד [תקצד.] כתב: "הדֶּבר, שהוא עפוש האויר". וכן בהגש"פ יד מצרים [להגרי"א חבר (עמוד קכו)] כתב: "כידוע שדֶּבר בא על ידי עיפוש האויר". ושינוי האויר בא מהכוכבים, וכמו שכתב רבינו בחיי [שמות כג, כה]: "ויש תחלואים מחוץ לגוף מצד שינוי האויר, כפי השתנות מערכת הכוכבים". ומקורו מהראב"ע [שם], שכתב: "אמר אברהם המחבר, יש חכמים גדולים חכמי השתי תורות, ולא התעסקו בחכמת התולדות [חכמת הטבע]. על כן לא יכולתי לפרש אלה הברכות אם לא אזכיר מעט מן החכמות... ויש תחלואים באים מחוץ לגוף בעבור שנוי האויר כפי השתנות מערכת המשרתים". ובספר המבקש [עמוד צז], לאבן פאלקירה [מחכמי ספרד בשנות הארבעים לאלף הששי] כתב: "ידיעת הנמצאים המתחדשים באויר, והוא ידיעת איכות שנוי האויר, כרשומי הכוכבים ברשומיהם, וניצוציהם הנופלים על אלו היסודות". וממוצא דבר עולה שנצוצי הכוכבים משפיעים על שינוי האויר, ושינוי האויר מביא לדֶבר. וכעין דברים אלו כתב בתורת המנחה לרבי יעקב סקילי [תלמיד הרשב"א] דרשה כב, וז"ל: "דֶּבר היה בכח מאמר 'יהי מאורות וגו''. וכבר זכרנו למעלה כי סיבת ההויה וההפסד הם המאורות, והדֶּבר הוא הפסד ההויה, ועל כן כתיב 'מארת' חסר".

<> הוא מאמר תשיעי [גר"א אבות פ"ה מ"א].

<> פל"ד [תרט.], וס"פ נו, ויובאו בהערות הבאות.

<> לשונו בכת"י [שסג]: "וכבר נתבאר למעלה ביאור גמור שמכת שחין היא מכה באדם, ועיין למעלה". ונראה שכוונתו לדבריו למעלה פל"ד [תרט.], וז"ל: "כלל הדבר, כי המכות היו נחלקים על ענין סדר הזה; המטה, והמעלה, ומה שהוא עיקר העולם. ונלקה המטה על ידי אהרן, והמעלה על ידי משה, ומה שהוא באמצע, שהוא עיקר, על ידי הקב"ה... ובאחת נשתתפו כלם, כי מכת שחין שהיתה בגוף האדם ובגוף הבהמה [שמות ט, ט], ראוי שישתתף בזה משה ואהרן. כי דבר זה אינו דומה לערוב, גם לדֶבר, שלא היתה מכת הערוב והדֶבר בגוף, רק היה מגרה בהם נפש הערוב, והדֶבר הוא שנטל נפשם מהם בלבד. ולכן באלו לא נשתתף משה ואהרן, רק על ידי הקב"ה היה. אבל השחין שהיה בגוף האדם ובגוף הבהמה, ראוי שישתתף משה ואהרן עם הקב"ה, שודאי עיקר המכה ראוי שתהיה על ידי הקב"ה, כמו שנתבאר למעלה, שהיא באדם ובבהמה, שהם עיקר הנבראים שהם בארץ. מכל מקום נשתתפו בזה משה ואהרן, כי הגוף שהיתה בו המכה הוא מן השמים ומן הארץ. וזה כי האדם נברא מן האדמה [בראשית ב, ז], ואין האדם מן האדמה בלבד, כי האדם הוא מורכב, והרכבתו הוא מן השמים, כי המזג שיש לאדם שהוא מורכב מארבע יסודות הוא פועל השמים כאשר ידוע, ולכך נשתתף משה ואהרן עם הקב"ה". ובהמשך הפרק שם [תריג:] כתב: "מכת שחין היה על ידי שלשתן, מפני כי מכת שחין היה פעל בגוף, שהשחין עומד בגוף, שהוא מצטרף אל החיים. לכך לא היה על ידי השם יתברך בלבד, כי אין הגוף חיים, והוא מצטרף אל החיים, ונושא החיים, ולכך היה על ידי משה ואהרן גם כן". וכן כתב למעלה ס"פ נו, ויובא בהערה הבאה.

<> אע"פ שמכת כנים גם כן דבוקה באדם, כבר עמד על כך למעלה ס"פ נו [לאחר ציון 169], וז"ל: "כל ה' מכות הראשונות הם בתחתונים לבד, ולא הגיעו למדריגת האדם, כי מדריגת האדם הוא התחלת העליונים... 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". וראה להלן הערות 168, 197, 198.

<> אודות שהצלם נאמר גם על התואר החיצוני, כן כתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שלב.]: "כי בודאי הצלם והדמות באים על התואר והתמונה". ובגו"א דברים פ"ד אות כא [צד.] כתב: "אין צלם אלקי נאמר על התואר והתמונה &**בלבד**^, רק נאמר שדבק בצורת האדם ענין אלקי" [הובא למעלה פ"מ הערה 107]. ובאור חדש פ"א [תכו:] הביא את דברי הגמרא [מגילה יב:] שושתי סירבה לבא לאחשורוש [אסתר א, יב] משום שפרחה בה צרעת. ובהמשך שם [תכט.] כתב: "כי מי שאמר שפרחה בה צרעת, היא קלקול בצלם האדם, שזרחה הצרעת בפניה, שאדם יש לו צלם אדם בפניו".

<> מדברים אלו מוכח שיש גם לאומות העולם צלם אלקים, שהרי דבריו כאן מוסבים על המצריים. וכן עולה מדבריו בדר"ח פ"ג מי"ד [שנג.], שכתב: "ואף שאמר [אבות שם] 'חביב האדם [שנברא בצלם]', אין זה כולל כל מין האדם, כי כבר אמרו ז"ל [יבמות סא.] כי אתם קרוים 'אדם', ואין האומות קרוים 'אדם', כאילו שלימות הבריאה, שהיא לאדם בפרט, הוא לישראל, לא לאומות, כאשר בארנו פעמים הרבה מה שישראל בפרט נקראים 'אדם', והוא דבר ברור מאוד. ואף כי מעלה זאת אינה רק לישראל בלבד, אמר על זה 'חביב האדם', ולא אמר 'חביבין ישראל', וזה כי הפרש גדול יש; אף כי גם מעלה זו היא לישראל בפרט, מכל מקום יש צורת אדם באומות גם כן, רק שעיקר צורת אדם לא נמצא באומות, מכל מקום נמצא הצלם הזה אצל שאר אומות, רק שאינו נחשב לכלום. ולכך לא אמר 'חביבין ישראל שנבראו בצלם אלקים'. ועוד, כי כאשר נברא האדם, היה מעלה זאת לאדם ולנח, אף כי אינם בשם 'ישראל' נקראים. ועם אחר שבחר השם יתברך בישראל נתמעט הצלם הזה אצל האומות, מכל מקום הצלם האלקי הוא שייך לאדם במה שהוא אדם, ודבר זה מבואר". לכך הואיל וכאן איירי לפני מתן תורה, ברי הוא שמכת שחין שהכתה את המצריים מיעטה פגעה בצלם אלקים שלהם.

<> כן כתב הרמב"ן [שמות ט, יא], וז"ל: "ולא יכלו החרטומים לעמוד לפני משה. בושו והכלמו וחפו ראשם בהיותם מלאים שחין, ולא יכלו מלט נפשם, על כן לא באו בהיכל המלך, ולא נראו לפני משה בחוצות, והיו בבתיהם מסוגרים". וכן כתבו החזקוני [שם] ורבינו בחיי [שם פסוק יב]. יש בנותן טעם להביא את המסופר בהגדת הגרשוני [עמוד פז]: "הרב מרדכי פסח פאדערעווסקי מקוברין שימש את החפץ חיים, ורשם בפנקסו המיוחד של עובדות ושיחות מהחפץ חיים, וז"ל: בליל ש"ק אחד כמו בשעה שתים עשרה בלילה כשהלכתי דרך בית החפץ חיים, שמעתי נעימת קולו. נגשתי לחלונו וראיתי שיושב על מטתו ולומד חומש בפרשת וארא, ועל כל מכה ומכה היה מתפעל ואמר בהתפעלות גדולה 'אי אי'. ובואו למכת שחין 'ולא יכלו החרטומים לעמוד מפני השחין', צחק בקול שלא שמעתי ממנו אף פעם אחת שיצחק בקול כל כך, וההתפעלות היתה כל כך גדולה כאדם שרואה בעצמו המכות. כך היתה אמונתו חזקה בתורה הקדושה. ועמדתי כך יותר מחצי שעה".

<> הוא מאמר שלישי [גר"א אבות פ"ה מ"א].

<> אולי צ"ל "ובמכה זאת".

<> כי הברד בא מהשמים [כמבואר למעלה הערה 30]. והואיל ו"התוספת והמגרעת שניהם כאחד שוים" [לשונו למעלה לפני ציון 105], לכך "פעל נוסף ברקיע" הוא כמו "פעל חסר ברקיע".

<> "שנחשב הכאה כאשר יש יציאה מן סדר המאמר, וכאן היה שנוי מסדר הטבעי" [לשונו למעלה לאחר ציון 105]. ולכאורה דברים אלו סותרים לדבריו למעלה פנ"ו [לאחר ציון 146], שכתב: "ברד הוא מן מים העליונים, שהמטר והברד מן מים עליונים הם... שאין חילוק בין מטר ובין ברד, שאין ברד רק מטר שנקפא". ואם אין הבדל בין ברד למטר, מדוע מכת ברד היא "שלא כדרך טבע ומנהגו של עולם" יותר ממטר. וצריך לומר, שעם כל זה הוי "שלא כדרך טבע ומנהגו של עולם" שירד "ברד כבד מאד אשר לא היה כמוהו במצרים למן היום הוסדה ועד עתה" [שמות ט, יח].

<> בכת"י [שסד] כתב משפט זה כך: "כי הרקיע הוא שפועל הברד כאשר ידוע, ואין כאן מקום להאריך". נראה שכוונתו לדברי הרמב"ם במו"נ [ח"ב פ"ל], שביאר שהרקיע הוא סוף אויר הקר ששם התהוות הגשם והברד [בהגדת מעשה נסים ביאר כך את כוונת הרמב"ם שם. וכן הבינו הרלב"ג בספרו מלחמות השם (מאמר ו ח"ב פרק ז)].

<> הוא מאמר חמישי [גר"א אבות פ"ה מ"א].

<> ופירש רש"י [שם] "יחסלנו - יכלנו, ועל שם כך נקרא 'חסיל' [מ"א ח, לז], שמכלה את הכל". וכתב הרא"ם [שם] "פירוש, על שם שהחסיל הוא לשון כליון, נקרא המין מהארבה שמכלה הכל 'חסיל'". והרי לא מצינו שום תולעת אחרת שנקראת "חסיל", וזה מורה שמהות הארבה היא לחסל ולכלות את הפרי, דידוע ששמו של דבר מורה על מהות הדבר [כמלוקט למעלה פמ"ד הערה 46]. וכן הרד"ק בספר השרשים, שורש חסל, כתב: "'כי יחסלנו הארבה', יכרתנו ויכלנו. ולפיכך נקרא מין ממיני הארבה המכלה ביותר 'חסיל', 'החסיל והגזם' [יואל ב, כה]. וכן אמרו רבותינו ז"ל [ירושלמי תענית פ"ג ה"ו] למה נקרא שמו 'חסיל', שהוא חוסל הכל. 'גובי' דהוא גבי דינא דמריה. ומזה אמרו לכלות הדבר והשלמתו 'חסלת סדר פלוני', או 'מסכת פלונית'". ובהגדה מבית לוי [עמוד קסז] הביא דברים בשם מרן הגרי"ז, וז"ל: "כתיב [שמות י, טו] 'ויאכל את כל עשב הארץ'. ונראה דגם מה שאכלו היה חלק ממכת ארבה, ולא שהמכה היתה שיבוא ארבה למצרים, ואז ממילא דרך הארבה לאכול. אלא דגם זה היה חלק מהמכה. ואתי שפיר מאי דכתיב [שמות י, ה] 'ואכל את יתר וגו'', דמשה התרה בו שהארבה יאכל, משום דגם זה מהמכה עצמה". ודברים אלו מקבלים תוספת ביאור לפי דברי המהר"ל כאן שכל מהותה של מכת ארבה היא להיות כנגד המאמר "עץ פרי עושה פרי". וכן מבואר בתהלים [עח, מו] "ויתן לחסיל יבולם ויגיעם לארבה".

<> ופירש רש"י [שם] "יירש הצלצל - יעשנו הארבה רש מן הפרי. יירש - יעני. הצלצל - מין ארבה".

<> שמעתי הערה נפלאה מהגאון הגדול רבי דוד כהן שליט"א; הנה בהתראת מכת ארבה נאמר [שמות י, ה] "וכסה את עין הארץ וגו' ואכל את &**כל העץ**^ הצומח לכם מן השדה", הרי פרעה הותרה שהארבה יאכל את העץ עצמו. אך בבוא המכה נאמר [שם פסוק טו] "ויכס את עין כל הארץ וגו' ויאכל את כל עשב הארץ ואת &**כל פרי העץ**^ וגו'", ולא אכל את העץ עצמו. נמצא שבהתראה נאמר "ואכל את כל העץ", אך בבבוא המכה נאמר "כל פרי העץ", ולא "כל העץ", וזו הערה אלימתא. אך הואיל וכאן מתבאר שמכת ארבה עומדת כנגד המאמר [בראשית א, יא] "ויאמר אלקים תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע &**עץ פרי**^ עושה פרי וגו'", הרי במאמר זה גופא מצינו ענין זה; בשעת קיום המאמר נאמר [שם פסוק יב] "ותוצא הארץ דשא עשב מזריע זרע למינהו &**ועץ עושה פרי**^ וגו'", ולא "עץ פרי", וכפי שכתב רש"י [שם פסוק יא] "עץ פרי - שיהא טעם העץ כטעם הפרי, והיא לא עשתה כן, אלא 'ותוצא הארץ וגו' ועץ עושה פרי', ולא העץ פרי". לכך דין הוא שמכת ארבה, המקבילה למאמר "תדשא הארץ", תעבור באותו מסלול שעבר המאמר הזה; בהתראת המכה נאמר "ואכל את כל העץ", אך בבוא המכה נאמר "כל פרי העץ", ולא "כל העץ". והדברים נפלאים ומשמחים את הלב באמיתתה של תורה, וראויים ביותר למי שאמרם.

<> שנאמר [שם] "ויך הברד בכל ארץ מצרים את כל אשר בשדה מאדם ועד בהמה ואת כל עשב השדה הכה הברד ואת כל עץ השדה שִׁבֵּר".

<> פירוש - הואיל ופגיעת מכת ברד בעצי הפרי לא היתה מפאת היותה מכוונת בפרט כנגד עצי הפרי, אלא מפאת היותה מכוונת כנגד כלליות התחתונים, לכך אין מכת ברד נחשבת כמבטלת המאמר "תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע עץ פרי עושה פרי וגו'". @**דוגמה לדבר**^; למעלה פי"ט [קפב.] עמד על כך שנאמר בתורה [שמות ב, טז-יז] "ולכהן מדין שבע בנות ותבואנה ותדלנה ותמלאנה את הרהטים להשקות צאן אביהן, ויבואו הרועים ויגרשום וגו'", ולכאורה היה צריך להאמר "ויגרשון" בלשון נקבה, ולא "ויגרשום" בלשון זכר. וליישב זאת כתב בזה"ל: "ולפיכך כתוב 'ויגרשום' במ' בלשון זכר, ולא כתיב 'ויגרשון', שבא ללמד שלא בשביל שדרך הזכר להיות מושל על הנקבה גרשו אותן, אלא אין הפרש בין זכרים ובין נקבות, לעולם היו מגרשין אותן מפני הנדוי שפירש מעבודה זרה". ופירושו, שאע"פ שרק בנות יתרו גורשו, אך הן לא גורשו מצד היותן בנות, אלא מצד הנדוי שהוטל על אביהן, ואף אם היו זכרים היו מגורשים משם. לכך הכתוב לא כתב "ויגרשון", אלא "ויגרשום", כי לא מצד היותן נקבות אתינן עלה. וכך גם כאן; מכת ברד לא התמקדה בעצי הפרי, לכך אין היא נחשבת כפועלת נגד המאמר "תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע וגו'". ולמעלה פי"ט הערה 96 הובאה דוגמה נוספת ליסוד זה.

<> הוא מאמר שני [גר"א אבות פ"ה מ"א]. וקשה, הרי מכת חושך פעלה נגד מאורות השמים, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 31]: "החושך שלא ישמש למצרים מאורות השמים". ושוב כתב למעלה [לאחר ציון 67]: "החושך היא מכה למאורות השמים, שלא ישמשו המאורות להם... ואל 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" [ראה למעלה הערות 32, 68, 70]. ואילו כאן מבאר שמכת חושך פעלה נגד המאמר "יהי אור", שנאמר ביום הראשון [בראשית א, ג], ולא כנגד המאורות שנתלו ביום רביעי [בראשית א, יד]. ועוד קשה, שהאור שנברא ביום הראשון נגנז לצדיקים לעת"ל [רש"י בראשית א, ד], וכיצד מכת חושך שהיתה בימי משה עומדת כנגד אור שאינו נמצא בעולם מאז ששת ימי בראשית. ויש לומר, שהנה הפחד יצחק חנוכה [ב"רשימה" המופיעה בסוף הספר, אות ז] כתב: "סיום הברכה של 'יוצר המאורות' הוא 'אור חדש על ציון תאיר'. והקשה על זה הטור [אורח חיים סימן נט] הלא כלל הוא בברכות שהחתימה צריכה להיות מעין הפתיחה [פסחים קד.], וכאן בפתיחתה של ברכה זו אין אנו מוצאים שום רמז לאותו ענין של 'אור חדש על ציון תאיר'. ותירץ על זה הטור כי פירוש הדברים של 'אור חדש על ציון תאיר' הוא שיתגלה האור הראשוני שנגנז, ובאמת פתיחתה של הברכה אומרת 'יוצר אור', והכוונה היא לכלול גם את אותו אור ראשוני בברכה זו, עד כאן הטור. ולמדים אנו מדברי הטור חידוש גדול, דאותו האור שלנו, שהוא אור השמש, מתייחס הוא ביחס ישר באיזה אופן שהוא עם אותו האור הראשוני שהוא עכשו לגבינו בבחינת 'נגנז'. שאם לא היה לאור שלנו שום שייכות ושום זיקה לאותו אור הראשוני... אי אפשר היה לברך על שניהם בבת אחת באמירת המלים 'יוצר אור'. שהרי פשוט הוא שבברכתנו אנו 'יוצר אור' הוא דוקא הופעת האור שלנו. ואם כן בודאי שזמן הופעת האור שלנו משתייך הוא גם להופעתו של האור הראשוני בגניזה. והחידוש הגדול בדברים הללו שהוא שהאור שלנו הוא מציאות נבדלת במהותה ובעצמיותה משאר כל סוגי המציאות המתקיימים בעולם. שכן על שום מציאות אחרת, בלעדי מציאות האור, לא יתכן לומר שבמהותה היא משתייכת למהות האור הראשוני". [ראה בגו"א בראשית פ"א אות לז (כד:) שיסוד זה (השייכות של האור שלנו לאור שנגנז) עולה מדבריו שם]. לכך כאשר מכת חושך עומדת נגד האור של המאורות, נכללת בזה גם עמידתה נגד האור שנגנז, כי אור המאורות הוא מיישך שייכי לאור שנגנז. ודו"ק. @**וצרף לכאן**^ דברי המלבי"ם [שמות י, כב] שכתב [אודות מכת חושך]: "הקב"ה השפיע אז אור הגנוז, ואור הרוחני, שלפי ערכנו יקרא בשם חשך. כמו שאור השמש הוא חשך אצל העטלף... דבעוה"ז הלבישו ה' בנרתיק, וגנזו באור השמש, כי אין בעלי חומר יכולים לסבלו. ובמצרים הפשיטו השם יתברך מנרתיקו, והחשיך את עיני המצריים, וישראל הוכנו אז לסבול האור, וראו על ידו מה שבמטמוניות". וכן כתב במאור ושמש פרשת בא [ד"ה ואיתא בכתבי] בשם האר"י ז"ל. ודברים אלו מחוורים יותר לפי דברי המהר"ל כאן.

<> ראה למעלה הערה 73.

<> הוא מאמר ראשון [גר"א אבות פ"ה מ"א]. ו"'ראשית' נמי מאמר הוא" [ר"ה לב.]. וראה למעלה הערה 91.

<> "וזהו ראשית שלהם" [הוספה בכת"י (שסד)]. ובח"א למכות י. [ד, א.] כתב: "כל בכור הוא ראשית המציאות, שהוא בא אל העולם תחלה" [הובא למעלה פל"ז הערה 100].

<> ראה למעלה הערות 72, 74.

<> פירוש - מוכיח בעוד אופן שהצד השוה בין מכת בכורות למאמר "בראשית" הוא ששניהם התחלה; הטעם שמכת בכורות שקולה נגד כל המכות הוא משום שהראשית שקול לכל [כמבואר למעלה הערה 74]. והואיל ומאמר "בראשית" שקול נגד כל המאמרות, מוכח מכך שזהו משום ה"ראשית" שיש במאמר זה.

<> לשונו בכת"י [שסד]: "כך מאמר 'בראשית' שקול נגד כל המאמרות. ואמרו במדרש [הקדמה תקוני זהר י:] כי 'בראשית' מאמר דכולהו איתניהו ביה [הלשון (בהקדמה לתקו"ז שם) הוא "מאמר חד דאיהו 'בראשית', דאוקמוהו עליה (אבות פ"ה מ"א) והלא במאמר אחד יכול להבראות"]. ולפיכך לא נאמר אצלו 'ויאמר', כי אמירה היא אמירה פרטית בלבד. אבל 'בראשית' כולל כל המאמרים, לכך לא נאמרו אצלו לשון 'ויאמר'. ומפני זה כולל כל המאמרים, כי דבר שהוא ראשית ותחילה, בכחו כל שבא אחריו". ומכנה את תקו"ז בשם "מדרשות". וראה למעלה פמ"ז הערה 204 שכמה פעמים כינה את הזוה"ק בשם "מדרש". וראה למעלה הערה 91 שהובאו שם דבריו בדר"ח פ"ה מ"א [ג.] שהקשה כן, ותשובתו השניה שם היא כדבריו בכת"י, ואשר הובאה שם בהערה 13 [ותשובתו הראשונה הובאה למעלה הערה 91]. ובדר"ח פ"א מי"ח [תסד.] כתב: "תמצא כי ראשית המאמר [המאמר הראשון] מתחיל בכלל העולם; 'בראשית ברא אלקים שמים וארץ' [בראשית א, א], שדבר זה כלל העולם, כי הכל נברא ביום הראשון [רש"י בראשית א, יד]... ובתחילת הבריאה נזכר בריאת כלל העולם, כי ההתחלה הוא התחלה אל הכל". ובדרשת שבת הגדול [ריט:] כתב: "כאשר תמנה המאמרות שבהם נברא העולם... הנה מאמר 'בראשית ברא אלקים' שהוא גם כן מאמר... והוא התחלת העולם. והתחלה זאת נחשב בכחו הכל, שהרי במאמר הזה נבראו שמים וארץ, ודבר זה הוא הכל, שכן כל התחלה [יש] בה הכל" [ראה למעלה פל"ז הערה 102].

<> בכת"י [שסד] כתב כאן: "וכנגד מאמר 'בראשית' היתה המכה בראשית שלהם. הנה באלה עשר מכות וכו'".

<> לשונו בדר"ח פ"ה מ"ב [נ:]: "וכן עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים [אבות פ"ה מ"ד], מפני שהקב"ה רצה לעשות להם נסים בכל החלקים. כי אין הנסים שוים, והשם יתברך רצה לעשות נסים בכל החלקים, שהם מגיעים עד עשרה. והנסים שנעשו לישראל הם המכות שהכה הקב"ה את מצרים, שרצה להכות את מצרים בכל מיני מכה. וכמו שאמרו הפלשתים כאשר באה עליהם המכה [ש"א ד, ח] 'הלא הוא האלקים שהכה מצרים בכל מכה', ורוצה לומר כי כל מיני מכות באו עליהם" [ראה למעלה הערה 90].

<> בא לבאר מהלך חדש בעשר המכות והחלוקה של דצ"ך עד"ש באח"ב, והוא שהמכות התחילו רחוק מהמצריים, והיו תמיד מתקרבות והולכות אל המצריים.

<> ראה למעלה הערה 18.

<> של המצריים.

<> לשונו להלן [לאחר ציון 179]: "כי המכות האלו היו תמיד מתקרבין אל מצרים. ותמיד המכה הראשונה יותר רחוקה מהם, עד המכה האחרונה שהיתה מגיעה לעצמן לגמרי".

<> לכאורה לא ברור מה שכתב "וכך היה במצרים", כי עד כה גם דיבר על מכות מצרים. אך על פי מה שנמצא בכת"י [שסד] לפני המלים "וכך היה במצרים" תובן כוונתו. שכך נמצא בכת"י: "כי מי שהוא מכה את אחר, תחילה מכה אותו הכאה שאין מגיע לגמרי לנפשו, ואם לא ישמע, יוסיף מכה שמגיע לו יותר, עד שבאחרונה אם לא ישמע, יכה אותו במכת המיתה לגמרי. וכך היה במצרים וכו'". ומעתה דבריו מאירים. וראה להלן פ"ס הערה 6.

<> בכת"י [שסד] הוסיף כאן: "וכל מכה נחשבת לפי פעולת המכה". וראה להלן ציון 192.

<> יש להעיר, הרי מחמת מכת דם המצריים לא יכלו לשתות מים מהיאור, וכמו שנאמר [שמות ז, כא] "והדגה אשר ביאור מתה ויבאש היאור ולא יכלו מצרים לשתות מים מן היאור ויהי הדם בכל ארץ מצרים", ואיך ניתן לומר שעם כל זה "הדם לא הגיע להם בשום ענין". ויש לומר, שכוונתו היא שהמכה לא התקרבה אל המצריים, אלא נשארה במקומה, ורק שכתוצאה מכך נמנעה מהמצריים אפשרות לשתות מן היאור, אך זו מניעת רווח, ולא הפסד בידים. ובכת"י [שסד] הוסיף כאן [לאחר המלים "בשום ענין"] "והיה הדם כך עומד", וזה מורה על נקודה זו.

<> "תחתון במדריגה" - המכה הקלה ביותר.

<>למעלה פל"ב [תקסד.] הזכיר ענין זה בקיצור. אך למעלה פנ"ו [לאחר ציון 40] האריך בזה טובא.

<> פנ"ו [לאחר ציון 43].

<> וזהו שדרשו [הגש"פ] "ובאותות' [דברים כו, ח], זו המטֶה", וכמו שמיד יביא.

<> לשונו למעלה פנ"ו [לאחר ציון 43]: "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'... 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'".

<> בעוד שכאן תולה את השם "מופת" בדם מחמת מה שאין בדם ["הדם אינו פועל דבר כלל, רק עומד בעומדו"], הרי למעלה פנ"ו [לאחר ציון 50] ביאר זאת מחמת מה שיש בדם [שנוי גדול ביותר במתפעל], וכלשונו: "ואין בכל מכות שנוי במתפעל, שאמר דבר זה נעשה בו חדוש, כמו הדם, שנעשה מן המים דם, שהרי הוא בריאה שאינו בדרך הטבע. אבל שאר מכות, שהיו המים שורצים צפרדעים, אין כאן חידוש במתפעל, שהרי כל יאור דרך להשריץ צפרדעים. וכן דרך כל ארץ להשריץ כנים, ואם כן אין זה שנוי במתפעל... 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". ולמעלה פנ"ו [לאחר ציון 67] הזכיר את דבריו כאן, שכתב: "ועיין בפרק שאחר זה תמצא עוד מבואר שהדם נקרא 'מופת', ולא שאר מכות".

<> מעין מה שכתב למעלה פנ"ו [לאחר ציון 55]: "אין החושך רק העדר האור, ולפיכך אין שנוי זה אל המתפעל".

<> פירוש - החושך לא נשאר עומד על מקומו, אלא הוא הגיע אל המצריים, וכמו שמבאר והולך.

<> פירוש - ממה שהיו עומדים בחושך מוכח בפרט כיצד החושך היה פועל בהם, שהרי כל מי שעומד סופו לישב [ע"ז יח:], ועם כל זה החושך מנע מהם לשבת. אך מה שהחושך לא אפשר ליושבים לעמוד, אין זה מורה כל כך שהחושך פועל בהם, כי זה נעשה בשב ואל תעשה.

<> לשונו בכת"י [שסד]: "בודאי המכה היתה פועלת בם... אבל מכת דם, מפני שלא היתה פועלת בהם כלל, מקראת 'מופת' מבין שאר המכות".

<> "וכן מכת חושך, החושך נחשב כמיתה גם כן, שנאמר 'במחשכים הושיבני כמתי עולם'" [לשונו להלן (לאחר ציון 173)]. וכן כתב למעלה פל"ג [תקעט:], ויובא להלן הערה 175. וכן אמרו חכמים [ע"ז ח.] "תנו רבנן, יום שנברא בו אדם הראשון, כיון ששקעה עליו חמה אמר אוי לי שבשביל שסרחתי עולם חשוך בעדי, ויחזור עולם לתוהו ובוהו, וזו היא מיתה שנקנסה עלי מן השמים. היה יושב בתענית ובוכה כל הלילה, וחוה בוכה כנגדו. כיון שעלה עמוד השחר אמר מנהגו של עולם הוא". וראה הערה הבאה.

<> כי מחמת המצאות המצריים בחושך, בזה הם נחשבים למתים. ובכת"י [שסה] הביא את הגמרא [נדרים סד:] שסומא חשוב כמת, ויובא להלן הערה 202. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה פ"ח [תטז:] כתב: "כי המציאות נקרא 'אור', והעדר נקרא 'חושך'". ולמעלה ר"פ לד [תקפד:] כתב: "כמו שהאור מורה על המציאות כן החושך מורה על ההעדר". ובאור חדש פ"ג [תרמח:] כתב: "ומה שלא בחר [המן הרשע] ביום י"ד [אדר, אלא ביום י"ג באדר (אסתר ג, יג)]... מפני שהוא חצי החודש, והחודש אז הוא כולה אור, אין ראוי שיהיה בו האבוד והכליון, והכליון נחשב חשיכה, ולא אור". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:] כתב: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר... וכבר ביארנו כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנב:] כתב: "הדבר שהוא אור הוא המציאות, כאשר תראה בבריאה כי האור נברא קודם הכל [בראשית א, ג]. ובחושך אין דבר נמצא כלל, לכך המציאות נקרא 'אור'". ושם בבאר הששי [קנג.] כתב: "אין דבר יותר ראוי להיות נקרא בשם 'מציאות' כמו האור. והפך זה החושך, הוא העדר בודאי. ולפיכך תחלת המציאות היה האור, לפי שהאור ראוי למציאות יותר מכל. ואם אין אור, הנמצאים הם עומדים בהעדר, שהוא החושך". ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "שם 'יום' נאמר על המציאות, והלילה על ההעדר... כי ביום נמצא ונראה הכל לאור, ובלילה נעדר הכל... שהרי נקרא 'חושך' מלשון העדר ומניעה, כמו [בראשית כ, ו] 'ואחשוך אותך מחטוא לי', [שם כב, יב] 'ולא חשכת את בנך וגו''". ובנתיב התורה פ"ג [קלה.] כתב: "כל אור מורה על המציאות, כמו שהשחור, שהוא הפך האור, מורה על ההעדר... כי הכל נמצא באור, ובלתי נמצא בחושך, לכך החושך מורה העדר". ושם ר"פ ד [קסג.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא היום, שבו האור. אבל הלילה שהוא חושך, הכל בטל". ובח"א לתמיד לא: [ד, קנ:] כתב: "החושך הוא העדר האור, אשר האור הוא המציאות, כמו שמבואר דבר זה בכמה מקומות, וכמו שהוא לשון 'חושך' מלשון העדר, כמו [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', פירושו שלא היית מעדיר בנך ממני... לשון 'חושך' בא על העדר, כי כאשר אין אור, בזה יש העדר הכל. כי באור הכל נמצא, ובחושך הכל נעדר, ולכך הסומא נחשב נעדר כמו מת". ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "כי הדבר שהוא בחושך נחשב כאילו אינו נמצא, שכך אמרו [נדרים סד:] סומא חשוב כמת". וכן כתב בתפארת ישראל פט"ז [רמח:], שם פמ"ז [תשכט.], נתיב העבודה ר"פ ז [א, צה.], נצח ישראל פכ"ה [תקלד.], ח"א לב"מ פג: [ג, ל:], ח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.], שם קד: [ג, רמג:], ח"א לע"ז ה. [ד, ל:], ח"א לנדה כד: [ד, קנו:], ועוד ועוד [ראה למעלה פ"ה הערה 67, פ"ח הערות 243, 315, פי"ד הערה 52, פי"ז הערה 26, פל"ג הערה 78, פל"ד הערות 3-5, פל"ו הערה 82, פמ"א הערה 28, פמ"ג הערה 121, פמ"ד הערה 31, פמ"ט הערה 286, ולהלן פס"א הערה 61].

<> כמו שנאמר לאחר מכת דם [שמות ז, כג] "ויפן פרעה ויבוא אל ביתו ולא שת לבו גם לזאת". ויש להעיר, שמבאר כאן שפרעה לא שת לבו למכת דם מחמת ש"מכת דם לא היתה פועלת בם", אך לכאורה בתורה כתוב טעם אחר, שנאמר [שמות ז, כב-כג] "ויעשו כן חרטומי מצרים בלטיהם ויחזק לב פרעה ולא שמע אליהם כאשר דבר ה', ויפן פרעה ויבוא אל ביתו ולא שת לבו גם לזאת", ובפשטות זהו משום שהגם החרטומים עשו כן ["ויחזק לב פרעה - לומר על ידי מכשפות אתם עושים כן" (רש"י שם פסוק כב)]. ויש לומר, דהנה נאמר בשני פסוקים אלו פעמיים שפרעה לא התפעל ממכת דם; (א) "ויעשו כן חרטומי מצרים בלטיהם ויחזק לב פרעה ולא שמע אליהם כאשר דבר ה'" [פסוק כב]. (ב) "ויפן פרעה ויבוא אל ביתו ולא שת לבו גם לזאת" [פסוק כג]. וצריך לבאר מדוע התורה כתבה זאת פעם אחר פעם בשני פסוקים סמוכים. והמלבי"ם [שם פסוק כג] כתב: "ויפן. אמנם כשבא לביתו נודע לו כי אין מים לשתות, והיה לו לירא שימותו בצמא, בכל זאת לא שת לבו גם לזאת, ולא בקש ממשה שיעתר אל ה'". והתנהגות זו של פרעה [משבא לביתו] טעונה ביאור, דמדוע לא חשש כלל ממכת דם. ועל כך מבאר המהר"ל שזהו משום ש"מכת דם לא היתה פועלת בם, לפיכך לא שת פרעה לבו לזאת כלל".

<> שהרי הצפרדעים והכנים באו אל המצריים, ולא נשארו במקומם.

<> לשונו בכת"י [שסד]: "ואחר כך הביא עליהם מכה יותר מגיע לנפשם, והיתה המכה פועלת, כמו צפרדעים, דכתיב [שמות ז, כח-כט] 'ועלו בביתך וגו' ובכה ובעמך'. ואחר כך הביא עליהם מכה אחרת עוד יותר פועלת בהם, והם כנים, בעבור היותם הכנים עומדים בהם, דבר זה יותר פעולה נחשבת, שהרי הכנים היו עומדים בהם. וכל אלו ג' מכות האלו, אשר סימנן דצ"ך, לא התפעלו המצרים מהם. וזה כי הכנים לא היו דבוקים בהם לגמרי, רק התחברות להם. וכן הצפרדעים, לא היו חוששין שישחיתו הצפרדעים אותם... לא התפעלו מהם עד שהיו יראים מהם... שלא נקרא התפעלות רק כאשר כל האדם מתפעל, וירא שיגיע לו הפסד לגמרי, ובדם ובצפרדע ובכנים לא היה זה... כי הדם והצפרדעים והכנים אין מזיקין". וראה להלן הערה 195.

<> כי הערוב מורכב מ"כל מיני חיות רעות ונחשים ועקרבים בערבוביא, והיו משחיתים בהם" [רש"י שמות ח, יז], ובודאי אימתם מוטלת על הבריות. וראה למעלה הערות 51, 52. והרמב"ן [שמות ח, טו] כתב: "כי הערוב והברד אשר בהן המיתה והעונש לבני אדם, רצה הקב"ה שיהיה [משה מתרה את פרעה] לעיני כל העם. כי בצאת המלך המימה ילכו מרבית העם אחריו, והנה יתרה אותו לעיניהם, אולי יצעקו אל אדוניהם לשוב מדרכו הרעה". ובכת"י [שסה] כתב: "כי הערוב הם חיות משחיתות טורפות ודורסות, לפיכך היה האדם בודאי מתפעל מן המכה, כיון שהמכה היתה באה לפעול בהם". ולמעלה פל"ג בכת"י [תנט.] כתב: "במכת צפרדעים [שמות ח, ד], ובמכת ערוב [שמות ח, כד], ובמכת ארבה [שמות י, יז]... נאמר 'העתירו'. ויראה כי אלו... מפני שהצפרדעים היו מקרקרים ומייראים אותם מאוד, וזהו היה כמו תוספות על המכה. וכן הערוב היו מייראים אותם, וזה היה כמו תוספות על המכה. וכן הארבה, שהרי אמר בהם [שמות י, יז] 'ויסר מעלי רק המות הזה'... כלל הדבר, המכה שהיה על ידי בעלי חיים, ודרך להיות ירא מן בעלי חיים יותר, ולפיכך אמר 'העתירו'. וכן בקולות אלקים דרך שמייראים את האדם, לכך באלו ארבעה נאמר 'העתירו אל ה''" [הובא למעלה פל"ג הערה 15].

<> לשון הפסוק במילואו "כי עתה שלחתי את ידי ואך אותך ואת עמך בדֶּבר ותכחד מן הארץ", ופירש רש"י [שם] "כי עתה שלחתי את ידי וגו' - כי אילו רציתי כשהיתה ידי במקנך שהכיתים בדֶּבר שלחתיה והכיתי אותך ואת עמך עם הבהמות, ותכחד מן הארץ". ולהלן [לפני ציון 196] כתב: "כי היה המות בבהמות, והיו יראים כי הדֶּבר יגיע להם, ואין מציל מזה כלל". וראה להלן הערה 196.

<> כי זו מכה שדבוקה באדם, וכמבואר למעלה הערות 119, 120. ובכת"י [שסה] כתב: "וכן השחין היו בודאי מתפעלין, שהרי היה משנה את גופם ותארם, והיו מתפעלים מהם". ולהלן [לאחר ציון 196] כתב: "ויותר מזה השחין, כי כבר התחילה המכה בגופם, ובא השחין עליהם, והיו יראים שיאכל השחין לגמרי את גופם. ודבר זה שכבר הגיע להתחיל, הוא יותר יראה". וראה להלן הערות 197, 198.

<> לכך מכות עד"ש הן בתווך; הן יותר קשות ממכות דצ"ך, כי במכות דצ"ך "לא היו [המצריים] יראים שיבא עליהם הפסד לגמרי" [לשונו למעלה לאחר ציון 164], אך במכות עד"ש "היו [המצריים] יראים שלא יהיו נפסדים" [לשונו למעלה לאחר ציון 165]. אך הן יותר קלות ממכות באח"ב, שבמכות באח"ב היו המצריים נחשבים נפסדים [כמו שיבאר]. וראה להלן הערה 189 במה שהוסיף שם.

<> כמו שאמר פרעה [שמות ט, כח] "העתירו אל ה' ורב מהיות קולות אלקים וברד ואשלחה אתכם ולא תוסיפון לעמוד", וכפי שיביא בסמוך פסוק זה. ורבינו בחיי [שם] כתב: "ויחס הקולות לשם אלקים, לפי שהקולות ההן הם רעמים משברים את הלב ומרעישים את הגוף, ובאים בגבורה גדולה. וכן אמרו חז"ל [ברכות נט.] למה נבראו רעמים, כדי לשבר עקמימות שבלב [שנאמר (קהלת ג, יד) 'והאלקים עשה שיראו מלפניו']". ולמעלה פל"ג בכת"י [תנט.] כתב: "בברד נאמר 'ורב מהיות קולות אלקים', היו מייראים אותם" [הובא למעלה פל"ג הערה 15]. וראה להלן הערה 200.

<> כמו שנאמר [ש"א ז, י] "ויהי שמואל מעלה העולה ופלשתים נגשו למלחמה בישראל וירעם ה' בקול גדול ביום ההוא על פלשתים ויהומם וינגפו לפני ישראל". ורש"י [שמות יד, כד] כתב: "ויהם - לשון מהומה... כל מקום שנאמר בו מהומה הרעשת קול הוא, וזה אב לכולן 'וירעם ה' בקול גדול וגו' על פלשתים ויהומם'". ורש"י [תהלים כט, ה] כתב: "קול ה' שובר ארזים - האומות, כענין שנאמר 'וירעם ה' בקול גדול על פלשתים וגו''. 'כי מקול ה' יחת אשור' [ישעיה ל, לא]". ובדרוש על התורה [לב.] כתב: "קודם שבא השם יתברך לתת התורה על הר סיני, בא בקולות וברקים וענן כבד [שמות יט, טז], כדי שיקנו יראת שמים, לשיהיה התורה קיום אצלם, מה שאי אפשר זולת זה. לכך נגלה עליהם בקולות וברקים, 'בעבור תהיה יראתו על פניהם לבלתי יחטאו' ככתוב בפירוש בסוף הענין הזה [שמות כ, יז]... שראוי לאדם שיירא מהשם יתברך ולא יחטא, באשר יש כח בידו להפרע מהחוטאים אליו יתברך. והנה לפעמים נפרע משונאיו על ידי שמייראם ומבהילם בלבד, ביראה ופחד המשברת את הגוף, בלי עונש פעליי כלל. וכדכתיב [דברים כח, סה-סז] 'ונתן לך ה' שם לב רגז וגו' ופחדת וגו' מפחד לבבך אשר תפחד'. והוא דמיון קול רעש המרעיש ומפחיד. ומקרא מלא כתוב [ויקרא כו, לו] 'והבאתי מורך בלבבם וגו' ורדף אותם קול עלה נדף'. וידוע ומפורסם בהלת הקול". וראה הערה הבאה, הערה 200, ולהלן פנ"ח הערה 79.

<> לשון החזקוני [שמות ט, יד]: "אל לבך - שאף לבו של אדם נשבר עליו למפחד מאד". @**אך למעלה**^ פל"ג [תקעב.] הפחית מעצמת מכת ברד, והשוה אותה למכת צפרדע, וכלשונו: "במכה זאת [צפרדע] נאמר [שמות ח, יא] 'וירא פרעה כי היתה הרוחה וגו'', ובשאר מכות לא נאמר כך... וכן במכת הברד נאמר [שמות ט, לד] 'וירא פרעה כי חדל המטר וגו''. ויראה מפני כי באלו שני מכות היה לו יראה גדולה מאוד, כדכתיב אצל ברד שהיו יראים מן קולות אלקים, ואין זה אלא יראה, אף על גב שהיתה מכה גדולה, עיקר היה היראה. וכן הצפרדעים עיקר היה היראה מה שהיו מקרקרים, וכן דרשו ז"ל [שמו"ר י, ו] 'על דבר הצפרדעים אשר שם לפרעה' [שמות ח, ח], מלמד שהיו קולן של צפרדעים קשה להם ממכתן. ועל דבר שהוא קול בלבד, ואין זה מכה בעצמו, הוא יראה בלבד. וכאשר הוסר היראה, כאילו לא הגיע לו המכה, כי מתחלה לא היה אומר להתפלל על הצפרדעים רק מחמת יראת הקול, כדכתיב [שמות ח, ח] 'ויצא משה ויצעק משה על דבר הצפרדעים', כלומר על קול של צפרדעים, וכאשר הוסר חזר לחטא כבראשונה". וראה בסמוך הערה 175.

<> לשון רבינו בחיי [שמות י, יז]: "רק את המות הזה. לימדך שהיו בני אדם מתים במכת הארבה, כשם שהיו מתים במכת הברד. ואולי היה הארבה מסמא את עיניהם כענין הצירעה בזמן יהושע [סוטה לו.]. או יאמר 'את המות הזה', לפי שכל פירות האדמה נשתדפו בברד, ואחר כך בא הארבה לכלות מה שהשאיר הברד. ואחר שתי מכות אלה לא נשתיירה מחיה לבני אדם בארץ, והנה זה להם מות". ואמנם בכת"י [שסה] ביאר שהארבה נקרא "מות" משום שרבוי הארבה גרם לחשיכת כל הארץ, ויובא להלן הערה 201.

<> כמבואר למעלה הערות 161, 162.

<> לשונו למעלה פל"ג [תקעט.]: "שלש אחרונות יותר חמורות. 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". אך שם לא צירף את מכת ברד עם שלש מכות אחרונות [כמבואר למעלה הערה 172].

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 149].

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 165].

<> נמצא שביאר בפרק זה ששה הסברים לחלוקת דצ"ך עד"ש באח"ב; (א) שתי המכות הראשונות בכל סדרה היו בהתראה, ומכת שלישית ללא התראה [למעלה לאחר ציון 10]. (ב) במכה ראשונה בכל סדרה משה המתין לפרעה, במכה שניה משה בא לבית פרעה, ובמכה השלישית הכה ללא התראה [למעלה לאחר ציון 14]. (ג) דצ"ך ובא"ח היו במטה, אך עד"ש לא היו במטה [כת"י, והובא למעלה הערה 17]. (ד) דצ"ך היו בתחתונים, עד"ש בחלל העולם, ובאח"ב בעליונים [למעלה לאחר ציון 17]. (ה) בכל סדרה יש דבר והיפוכו והממוצע ביניהם. בדצ"ך; אש מים, והממוצע. בעד"ש; פועל לא טבעי, טבעי, והממוצע. בבא"ח; מלמעלה למטה, מלמטה למעלה, ותנועה סיבובית שהיא ממוצע [למעלה מציון 41 ואילך]. (ו) בדצ"ך לא היתה למצריים יראה מהפסד, בעד"ש היתה להם יראה מהפסד, ובבאח"ב היו נחשבים כמו מתים ונפסדים [למעלה מציון 144 ואילך]. וראה להלן הערה 214.

<> למעלה פל"ד [תרא:], ויובא בהערה הבאה. וכן הזכיר בקצרה למעלה [לאחר ציון 144].

<> למעלה פל"ד [תרא.] הביא את המדרש תנחומא [בא אות ד] שצייר כיצד מלך בשר ודם מתגבר על המורדים בו. ובמדרש נקטו בעשרה שלבים; (א) סוכר אמת המים. (ב) מביא עליהם קלאנים. (ג) יורה חצים. (ד) מביא עליהם ברבריים. (ה) מביא עליהם דור מוסיות. (ו) זורק בהם נפט. (ז) משליך עליהן אבני בליסטראות. (ח) מגרה בהן אוכלוסין הרבה. (ט) אוסר אותן בבית האסורין. (י) הורג גדולים שבהם. וברי שככנגד עשרה שלבים אלו נמצאות עשר המכות. ולאחר שהביא דברי המדרש בארוכה, כתב [תרא:]: "כל ענין המדרש כאשר תבין, כי אלו עשר מכות שהביא הקב"ה על המצרים היו בענין זה, שהמכה יותר ראשונה לא היתה כל כך מגיע למצרים, ותמיד היתה המכה מגעת להם יותר, עד מכה אחרונה, שהיא יותר מגעת להם עד נשמתם. וזהו דרך מלך שבא לצור על עיר; מתחילה מתחיל בדבר שהוא יותר רחוק מן האבוד להם, ותמיד הוא מקריב להם יותר, עד שמאבד אותם לגמרי. וכן היו המכות העשר, תמיד מקרבים ומגיעים להם. ודבר זה תמצא לקמן בהגדה באריכות יותר, עיין שם. וזה כוונת המדרש הזה שכל המכות התקרבות למצרים". ושם לאחר מכן הביא מדרש נוסף [ויק"ר יז, ד], וכתב עליו [תרב:]: "מתחלה לא בא לאבד את מצרים מכל וכל, והתחיל בקטן ובגדול כלה. וזה יתבאר לקמן גם כן [הכוונה להמשך פרקנו] ענין אלו עשר מכות איך היו מתקרבים אל המצרים". וראה להלן הערה 186.

<> פירוש - עצם האדם הוא נשמתו, וכמו שכתב בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח.]: "כי הנשמה היא עצם האדם". ולהלן ר"פ עא כתב: "כי בית המקדש העיקר שלו אינו העצים והאבנים, שהם טפלים אצל עיקר המקדש, שהוא המדריגה הנבדלת שיש במקדש, כמו שטפל הגוף של אדם אצל הנשמה". וראה למעלה פמ"ד הערות 45, 127, ופמ"ז הערה 295. ומכת בכורות "היא לנשמת האדם העליונה" [לשונו למעלה לפני ציון 33]. וכן למעלה פנ"ו [לאחר ציון 163] כתב: "המכה החמישית מן האחרונות היא מכת בכורות [שמות יב, כט], נטילת נשמת האדם, שהיא מן עליונים" [הובא למעלה הערה 33]. לכך מכת בכורות היא נגד עצם האדם, ושאר מכות נדונות כמקרה לעומתה.

<> לשונו בדר"ח פ"ב מ"ז [תרלא:]: "ט' דברים שאינם עצם, והעשירי הוא העצם, אשר הוא נושא לט' מקריים, כאשר ידוע". ובח"א לסוטה מט. [ב, פט:] כתב: "העשירי אשר הוא מפריש [במעשרות] נגד העצם שהוא עיקר, כי מי שמבין דברי חכמה יודע כי העצם הוא אחד, וט' מקריים. וציוה השם יתברך שהאדם יקח ט' חלקים, וחלק אחד יתן אל השם יתברך, לומר המקריים שאינו עיקר שייכים לאדם, אבל אל השם יתברך שהוא עיקר, שייך העשירי, אשר הוא נגד העצם ועיקר" [הובא למעלה פל"ה הערה 50]. וכן כתב בנתיב שם טוב פ"א [ב, רמו.], ח"א לשבת קיט. [א, סא:], ודרשת שבת הגדול [ריט:]. @**ויסוד זה**^ הוזכר בראשונים הרבה פעמים. וכגון, בספר מלות ההגיון [לרמב"ם] שער העשירי, כתב: "ואלו העשרה סוגים האחד מהם, והוא הראשון, הוא העצם, והתשעה, מקרים". והראב"ע [שמות כ, א] כתב: "ואנשי המחקר מצאו כל דברי הגופות שהם י'... הראשון הוא עצם כל דבר, והוא עומד. והט' דברים כולם מקרים, וכולם נסמכים על הראשון, ונלוים אליו, וממנו יצאו". והראב"ע בפירוש הקצר [שמות כ, א] כתב: "דבור 'אנכי' הוא השורש, והוא כנגד העצם הנושא את התשעה המקרים". ובמשנה לעזרא [שם] כתב: "כי העיקר הוא העצם, שהוא יסוד לכל מה שיש בעולם [כגון אדם, בית, נשר, אריה], ואליו נלוים תשעה מקרים. ואלה הם; (א) הכמות, כלומר כמה הוא, אחד או שנים. (ב) האיכות, כלומר איך הוא, קטן או גדול. (ג) המצרף, כמו האב ובן, מלך ועם, שהאחד לא נקרא כן רק נגד חברו. (ד) מתי, בזמן עבר או עתיד. (ה) אנה, כלומר באיזה מקום. (ו) המצב, עומד או יושב. (ז) הקנין, כלומר למי הדבר. (ח) הפועל, העושה דבר. (ט) הנפעל, במי נעשה הפעולה" [מקור הדברים במלות ההגיון שער העשירי]. ובעקידת יצחק שער ג [ד"ה אמנם ענין] כתב: "אמנם ענין המאמרות הוא חלוקת המציאות, כמו שחלקו אותו החכמים האלקיים אל העצם והמקרה. וחלקו המקרה אל תשעה". ושם שער מה [ד"ה עם שברוב] כתב: "הנה אין מספר יותר מפורסם במעלה כללות ממספר העשרה, כי הוא כולל כל עשרה מאמרות, מאמר העצם, ותשעה מאמרי המקרים שמהם הושתת העולם". וכן כתב האברבנאל [דברים ה, ו-י]. ובתורת העולה ח"ג ס"פ ל כתב: "כי העולם נברא בעשרה מאמרות, והם העצם והתשעה מקריים שכתבו הפילוסופים, וכמו שהאריך בזה בעל העקידה". וכן הוא בפירוש המלות הזרות [סוף ספר מו"נ] אות האל"ף, [ערך איכות], אמונות ודעות [לרס"ג] מאמר שני פ"ט, חובות הלבבות שער היחוד ר"פ ז, ועוד.

<> אע"פ שהראשון הוא העצם [כמבואר בהערה הקודמת], במכות מצרים העשירי הוא העצם, וכמו שמבאר והולך. וראה להלן הערה 207.

<> כי "המקרה הוא נמשך אחר מה שהוא בעצם" [לשונו למעלה פל"ח (תשכח:), ושם הערה 37], לכך מתחייב מכך שהעצם הוא ראשון, והמקרה יהיה שני לו, נמשך אחריו. זאת ועוד, כי יש להתחלה יותר מציאות, וכמו שכתב בגו"א בראשית פי"ד אות כא [רמ.], וז"ל: "מסגולת ההתחלה שהוא יותר ראוי למציאות מדבר שהוא קרוב אל הסוף, שהרי ההתחלה נמצא ראשון, וההתחלה תנאי במציאות הסוף, שלא ימצא הסוף אלא אם קודם נמצא ההתחלה, ואין להתחלה שום תנאי. ודבר שנמצא בלי תנאי, מציאותו יותר מדבר שיש למציאותו תנאי" [הובא למעלה פ"ז הערה 125, פ"ל הערה 80, פנ"א הערה 47, ולהלן פס"א הערה 127]. לכך "העצם הוא הראשון, ואשר אינו בעצם אינו ראשון". @**וזהו יסוד** **נפוץ**^ בספריו. וכגון, למעלה ר"פ לה [תרכב.] כתב: "ועוד יש לך לדעת כי חודש ראשון יותר מיוחד לגאולה, כי כל נמצא הוא ברשות עצמו בעצם. כי מצד עצם הנמצא אין ראוי להיות תחת יד אחר, כי אם בעלי חיים שאינם מדברים, שאלו דוקא מצד עצמם בבריאותם ראוים שיהיו תחת האדם, אבל השעבוד בא במקרה. וכל עצם הדבר הוא ראשון למה שבמקרה, ומה שבמקרה מאוחר. ולכך ראוי שיצאו לחירות, שיבאו ברשות עצמם, בחדש הראשון. כי זה דבר ראשון שיהיה הנמצא ברשות עצמו, כי זה מצד עצם הנמצא שהוא ראשון למה שבמקרה, והבן הדברים האלו מאוד כי הם עיקר גדול מאוד" [ראה למעלה פנ"א הערה 36]. ולמעלה פל"ח [תשכז:] כתב: "כי הדבר שהוא בעצם הוא ראשון, והדבר שאינו בעצם הוא בשניות. והמזיקים אין בריאותם בעצם, רק נבראים מפני שהם נמשכים אחר העולם... ולפיכך אינם שולטים רק על שניות, לא על ראשון. ומפני זה היתה הגאולה גם כן בלילה הזה, כי כל גאולה היא ראשונה, כמו שנתבאר למעלה עיין שם, ולפיכך אין המזיקים שולטים בלילה שהוא ראשון". ובנר מצוה [לו.] כתב: "כי הקרבה הראשונה הוא עיקר ועצם הדבר מפני שהוא התחלה, וכל התחלה הוא עיקר, והוא בעצם, לא במקרה". והביאור הוא, כי כל דבר המתגלה בהתחלה הוא חלק מעיקר ועצם הדבר, "כי התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר" [לשונו בבאר הגולה באר השלישי (רע.)]. ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר" [ראה למעלה פ"ג הערה 83, פ"ח הערה 215, פ"ט הערה 264, פ"כ הערה 28, פכ"ב הערות 33, 64, פכ"ט הערה 26, פל"ה הערה 16, פל"ז הערה 45, פל"ח הערה 35, פל"ט הערה 120, פמ"א הערה 127, פמ"ג הערות 119, 190, 204, פמ"ז הערות 197, 405, פמ"ח הערה 345, פנ"ב הערה 88, ולהלן פ"ס הערה 108].

<> פירוש - דבר שהוא ראשון ראוי להיות עצם, ובמכות מצרים המכה העשירית הכתה בָּרֵאשִׁית של המצריים [הבכור], כי המכות החלו בקטן ובגדול כלה, והמכה העשירית טיפסה ועלתה להתחלת המצריים, וכמו שמבאר והולך. @**דוגמה מובהקת לכך;**^ במשנה [אבות פ"ב מ"ז] אמרו "מרבה בשר, מרבה רמה [ומונה שם עוד שמונה "מרבה"]... קנה שם טוב, קנה לעצמו". הנה הזכירו במשנה עשרה דברים, כשהדבר העשירי הוא "קנה שם טוב, קנה לעצמו". ובדר"ח שם [תרלא:] כתב: "האחרון מן העשרה 'קנה שם טוב קנה לעצמו'. ותמצא הראשונים אינם דבר עצמי, רק השם טוב הוא דבר עצמי לאדם, כמו שאמר 'קנה שם טוב קנה לעצמו'. והם כנגד ט' דברים שאינם עצם, והעשירי הוא העצם, אשר הוא נושא לט' מקריים, כאשר ידוע. ותמצא גם כן בעשרת הדברות, כי הראשון [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', כלומר שאני עיקר הכל, ושאר תשעה דברות אינם כך, והם כנגד העצם ותשעה מקריים... ולכך מסיים 'קנה שם טוב קנה לעצמו'". ותמוה, דבעשרת הדברות הדבור שבעצם הוא ראשון ["אנכי"], ואילו במשנה באבות מעלת העצם היא אחרונה ["קנה שם טוב"]. זאת ועוד, כי משמע מדבריו שם שדוקא מפאת היות מעלת שם טוב מעלה בעצם, לכך היא הוזכרה לאחרונה ["&**ולכך**^ מסיים 'קנה שם טוב קנה לעצמו'"]. ואילו בעשרת הדברות כתב להיפך, שבתפארת ישראל ס"פ לז [תקסד:] כתב: "דבור 'אנכי' הוא ראשון וקודם. וזה כמו שאמרנו, כי מלכותו על הנמצאים, והוא ראשון וקודם אל הכל". ומדוע בעשרת הדברות העצם מחייב שיוזכר ראשון, ואילו במשנה באבות העצם מחייב שיוזכר אחרון. ויש לומר, כי העצם הוא לה', והמקריים הם לאדם [כמבואר למעלה הערה 182]. והנה עשרת הדברות ניתנו לנו מפי הגבורה, ובאים אלינו מלמעלה למטה, לכך העצם הוא ראשון, כי הוא קרוב לה'. אך המשנה נכתבה לאדם המטפס ועולה מלמטה למעלה, ולכך הסיום הוא במעלת העצם. @**וזהו שכתב כאן**^ [לאחר ציון 181] "לפיכך היו המכות עשר, כי העצם הוא אחד, והמקריים שהם לעצם הם תשעה... כי העשירי הוא העצם. וידוע כי הדבר שהוא ראשון יותר ראוי להיות עצם, כי העצם הוא ראשון, ואשר אינו עצם אינו ראשון. ולכך מכה עשירית היתה בעצמן לגמרי". הרי שבתוך כדי דיבור כתב שתי נקודות; (א) העצם הוא ראשון. (ב) מכת בכורות היא העצם, והיא מכה עשירית ואחרונה. וכיצד יתקיימו שני המקראות האלו. אך הואיל וכבר הדגיש למעלה [לאחר ציון 93] ש"המכה שהיא מלמעלה יותר קשה, ואין להביא מכה קשה ואחר כך שאינה קשה כל כך, ולפיכך היו עולים מלמטה למעלה", וכן כתב [למעלה לאחר ציון 144] "כי אלו עשר מכות התחיל הקב"ה בהם מן הקטן, ובגדול כלה... ותמיד היה מוסיף במכה עד שבאחרונה היה מכה אותם במכת המיתה לגמרי", לכך יחס המשנה באבות לעשרת הדברות הוא בדיוק כמו יחס עשר המכות לעשרה מאמרות; בדברות ובמאמרות העצם הוא ראשון ["אנכי", "בראשית"], ובמשנה באבות ובעשר המכות העצם הוא אחרון ["שם טוב", מכת בכורות]. כללו של דבר; כאשר יורדים מלמעלה למטה, העצם הוא ראשון. וכאשר עולים ממטה למעלה, העצם הוא אחרון.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 179]: "כי המכות האלו תמיד מתקרבין אל מצרים, ותמיד המכה הראשונה יותר רחוקה מהם, עד המכה האחרונה שהיתה מגיעה לעצמן לגמרי". וראה למעלה הערה 180.

<> לשונו בח"א לכתובות קד. [א, קסא.]: "כי אדם שהולך אל מקום אחד, כאשר הוא מתחיל לילך הוא בפני עצמו, וכאשר הוא כבר על הדרך הוא בפני עצמו, וכאשר הוא במקום שהיה רוצה ללכת שם הוא בפני עצמו... וכל דבר שבא למקום, הן יהיה מקום גשמי או בלתי גשמי, יש לו גבולים שלשה; האחד הוא התחלת הגבול, והשני אמצע הגבול, והשלישי סוף ותכלית הגבול".

<> לשונו להלן פנ"ט [לפני ציון 48]: "כבר אמרנו לך למעלה כי כל דבר יש לו התחלת התקרבות, ואמצעות התקרבות, וסוף. וכל אחד ואחד בפני עצמו; כי אין הדבר כאשר הוא בהתחלה כמו שהוא כאשר כבר הוא באמצע, ואין הדבר כאשר הוא באמצע כמו כאשר הוא בסוף". ולמעלה פ"ח [שפא.] כתב: "כל דבר אשר אפשר בו חלוק, יש בו ראש ואמצע וסוף, ולדבר זה יתחלק, ודבר זה ידוע". ולמעלה פמ"ו [שעד.-שצ.] ביאר לפי זה את שלש הרגלים של ישראל, ואת שלשת העמודים שהעולם עומד עליהם [אבות פ"א מ"ב]. ובדר"ח פ"ג מי"ג [שב.] כתב: "כי כל דבר יש לו התחלה, ויש לו אמצע, ויש לו סוף". ובנצח ישראל פכ"ז [תקנט:] כתב: "כל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע, ואל הסוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים. וכל אחד ואחד יש לו שם בפני עצמו. שאין ספק כי ההתחלה הוא מחולק מן האמצעי, והאמצעי מחולק מן הסוף, כי כל אחד ואחד יש לו גדר בפני עצמו. ומפני זה מחלק גם כן זמן כל העולם לשלשה חלקים אלו". ובנצח ישראל פמ"ג [תשמו.] כתב: "כי התחלת הדבר יש לו צד בחינה שהוא עיקר הדבר, במה שהוא התחלה, ואחר ההתחלה נמשך הכל. ויש בחינה שאמצע הדבר הוא עיקר הדבר, במה שעיקר הדבר הוא גוף הדבר, והוא האמצע, לא ההתחלה והסוף. והבחינה השלישית סוף הדבר, ששם השלמת הדבר, ראוי שיהיה עיקר כאשר נשלם". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפא:] כתב: "ידוע כי כל דבר בעולם מתחלק אל שלשה חלקים, שאין זה כזה; כי נחלק להתחלה, ואמצע, וסוף. ולכל אחד יש בחינה בפני עצמו. ואין ספק כי הבחינה מצד התחלתו הוא זולת הבחינה שהוא מצד השלמתו, ושניהם זולת הבחינה בחלק שאינו נחשב התחלה ולא נחשב השלמה, והוא כמו אמצעי. ובודאי כי יש בישראל בחינה שיאמר עליו דבר זה הוא התחלת ישראל. ואין ספק שיש בחינה בישראל שהוא מצד השלמת ישראל. וכן יש בהם בחינה מצד דבר שאינו נחשב התחלה ואינו נחשב השלמה". ובאור חדש פ"ה [תתעז:] כתב: "כל צד יש לו ג', דהיינו התחלת הקו ואמצע הקו וסופו, לכך כל קו הוא משוער בג'". ובח"א לקידושין ל. [ב, קלד.] כתב: "כי המשך הדבר הוא בשלשה, כי הקו שיש בה המשך יש בו שלשה גבולים; התחלה אמצע סוף... כמו שביארנו זה במקומות הרבה". ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "התחלת ההתפשטות הוא הקו, שיש לו רוחק, והרוחק נעשה על ידי ג', דהיינו התחלה ואמצע וסוף... אשר הקו מתחלק לג'". וכן הוא בח"א לר"ה טז. [א, סוף קא.], וח"א לסנהדרין צז: [ג, רח:]. וראה למעלה פ"ח הערה 83, פ"ט הערה 247, פכ"ה הערה 101, פכ"ט הערה 89, פמ"ו הערות 15, 40, פנ"ב הערה 71, ופנ"ט הערה 51.

<> כמבואר למעלה לאחר ציון 165. ובכת"י [שסו] כתב: "והיו המכות האמצעיות כמו אמצעי בין המכות הראשונות וג' אחרונות; שהראשונות לא היו מתפעלים לגמרי מהם. וג' אחרונות היו גוברים עליהם לגמרי. ואמצעים היו המכות פועלים בהם, והם היו מתפעלים מן המכות, ולא היה כאן התגברות". ויש להבין, מדוע טורח כאן להורות שיש למכות עד"ש דמיון לשלש מכות ראשונות ["שלא היו נחשבים כמו מיתה"], ודמיון לשלש מכות אחרונות ["שהיו יראים מן המיתה וההפסד"], וזו נקודה שלא הדגיש עד עתה [ראה למעלה הערה 169]. ויש לומר, שהואיל וביאר כאן שמכות עד"ש הן בגדר "אמצעי", לכך שומה עליו לבאר שיש למכות עד"ש את המאפיין את האמצעי; האמצעי מתחבר ומשותף לכל, וכמו שהשריש כמה פעמים. וכגון, למעלה פ"ט [תצז:] כתב: "השלישי אין מתנגד, ואדרבה הוא מאחד הכל, ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני קצוות". ולמעלה פכ"ג [שנ.] כתב: "כל דבר מתאחד על ידי אמצעי המאחד". ובגו"א בראשית פ"ד אות י [צט.] כתב: "כי האמצעי משותף לשני הקצוות שהם הפכים". ובתפארת ישראל פכ"ד [שסג:] כתב: "האמצעי יש בו כח הכל... שהכל מתחבר אל האמצעי, ואין לאמצעי שום התנגדות כלל. ודבר זה ידוע כי לכל דבר יש התנגדות, חוץ מן האמצעי, והכל מתחברים עם הנקודה האמצעית". ובנצח ישראל פ"א [טז.] כתב: "האחד שהוא באמצע בתוך הארבע, הוא מאחד ומקשר פיזור הארבע אליו. כי לעולם האמצעי מאחד ומקשר הכל". ושם פ"ה [פה.] כתב: "כל אמצע יש לו ימין ושמאל". ובבאר הגולה באר הששי [רנו.] כתב: "האמצע הוא משותף אל כל הצדדין". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קסב.] כתב: "כי כל אמצעי, בשביל שהוא אמצעי, מקשר ומחבר הכל". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז.] כתב: "האמצע... משותף לכל" [הובא למעלה פ"ט הערה 251, פכ"ג הערה 217, ופכ"ז הערה 40]. לכך טרח לבאר כאן כיצד מכות עד"ש משותפות ומחוברות למכות דצ"ך שקדמו להן, ולמכות באח"ב שמאוחרות להן. וראה להלן פנ"ח הערה 42, פס"א הערה 191, ופס"ב הערה 164.

<> בכת"י [שסה-שסז] האריך טובא בענין המכות המתקרבות אל המצריים. ובנקודה זו כתב [שסו]: "וכאשר תדע כי אלו מכות שהביא עליהם הקב"ה הוא דרך מדריגות, לקרב אליהם המכות תמיד, לפיכך היו המכות משולשות. לכך באו ג' מכות בסדר אחד, שודאי כל דבר המתקרב אל דבר, כמו זה שהיו המכות מתקרבים להם, יש לו התחלת קירוב, ואמצע קירוב, וגמר קירוב. שהרי כאשר ירצה האדם לקרב דבר אל דבר, הנה הדבר המתקרב יש לו ג' פנים; תחלה, כאשר הוא מתחיל להתקרב. וכאשר הוא באמצע התקרבות, וכאשר כבר נתקרב... ונחלק לג' חלקים; דצ"ך שהוא התחלה, שלא היו פועלים בהם בעצמם. והאמצעיים, שהוא עד"ש, שכבר הגיע לפעול בעצמם. ובא"ח הוא הסוף שכבר גברו עליהם המכות".

<> לשונו בכת"י [שסו]: "ג' מכות הראשונות שבאו והגיעו המכות אליהם, היו ג' נגד התחלה, ואמצע, וסוף. וכן המכות השניות, סדר עד"ש, שאלו המכות היו פועלים בהם כמו שהתבאר למעלה, היו ג'. וכן באח"ב, שאלו מכות היו גוברים עליהם, היה לזה ההתגברות ג' מכות, שהיה הולך ומתגבר. דכל דבר המתגבר יש לו ראש ואמצע וסוף. וכמו שהיו המכות כל סדר וסדר משולשים דצ"ך עד"ש באח"ב, לכן היו שלש על שלש לטעם אשר אמרנו, כי המכות היו מתקרבין עליהם תמיד לפעול בהם יותר".

<> כמבואר למעלה לאחר ציון 148 ואילך.

<> למעלה, לאחר ציון 151 ואילך.

<> שמות ז, כח "ושרץ היאור צפרדעים ועלו ובאו בביתך ובחדר משכבך ועל מטתך ובבית עבדיך ובעמך ובתנוריך ובמשארותיך".

<> ראה למעלה הערה 165. ובכת"י [שסו] כתב: "כי ג' הראשונות, שסימן שלהם דצ"ך, היתה המכה השלישית באה עד המצרים, ולא עד בכלל... לפיכך בג' הראשונות היתה השלישית מכת כנים באדם ובבהמה [שמות ח, יג], ולא שלטה בגופם לגמרי... שהרי הדם היה במקומו, והצפרדעים עלו בביתם, והכנים היו עומדים בם". וראה להלן פנ"ט הערה 69. אמנם למעלה [לפני ציון 29] כתב: "לא שייך שיהיה נקראת מכת כנים בחלל העולם, שהרי המכה היתה לעפר, כדכתיב [שמות ח, יב] 'נטה את מטך והך את עפר הארץ וגו'". ומכך משמע שמכת כנים מכוונת לארץ, ולא לדרים עליה.

<> לשונו בכת"י [שסה.]: "ויותר מזה [הערוב] היה הדֶּבר מתקרב להם. וזה כי הערוב אינה מכה משולחת לגמרי, כי אם לפעמים היתה החיה הרעה דורסת ואוכלת, לא היו מתפשטות בשביל זה בכללות כמו בדֶּבר, שהמכה היא אחת, וברגע מתים כאחד. וזה שאמר הכתוב [שמות ט, טו] 'כי עתה שלחתי את ידי ואך אותך ואת עמך בדבר ותכחד הארץ וגו''. ביאור זה, כי אם היה חפץ הקב"ה, היה יכול לכלותם בדֶּבר עם הבהמות, ולא היה צריך רק להתפשטות הדֶּבר בכלל. ולפיכך מכת הדֶּבר הוא יותר מתקרב לאדם, והאדם הוא מתפעל יותר מן הדֶּבר". ובהמשך שם [שסז] כתב: "וכן סדר עד"ש שהתפעלו מהם, אין ספק שיותר התפעלו מן הדֶּבר, מפני שהדֶּבר אין יכול לברוח הימנו, לאפוקי הערוב, כי הרי כאשר האדם בביתו אין חיה רעה יכולה לו, והדֶּבר מתקרב אליו, אף בביתו אין בכוחו". וראה למעלה הערה 167.

<> מה שכתב "כי כבר התחילה המכה בגופם" יוטעם במיוחד על פי דבריו למעלה ס"פ נו [לאחר ציון 169], שכתב: "כל ה' מכות הראשונות הם בתחתונים לבד, ולא הגיעו למדריגת האדם, כי מדריגת האדם הוא התחלת העליונים... 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" [הובא למעלה הערה 120].

<> לשונו בכת"י [שסה]: "ואחר כך השחין, מכה עומדת דבוקה באדם לגמרי, והיא התחלת המכות שהיו דביקים באדם, ומעכשיו שהגיע המכות אל האדם, אז היה [הקב"ה] צריך לחזק את לבו [של פרעה]... שאם לא כן לא היה יכול לעמוד במכות שהגיעו להם לגמרי. והנה אף אלו ג' מכות אשר דברנו שהיה האדם מתפעל מן המכות, שהרי השחין תוספת ודביקות באדם ומתפעל המנו, אבל שיהיה מגיע להתגבר עליו לא היה זה, עד סדר בא"ח". ובהמשך שם [שסו] כתב: "ובאמצעיות, המכה השלישית היא השחין, שאז הגיע המכה שדבקה ושלטה בהם, כי השחין היה שולט בהם. ולא היתה [מכת שחין] גוברת עדיין עליהם לגמרי, רק שדבקה בם. כי כל המכות האמצעיות היתה המכה מגיע להם, אלא שהשלישית דבקה בהם ושלטה יותר". ובהמשך שם [שסז] כתב: "והשחין יותר מתקרב אליו, עד שכבר התחיל לשנות צורתו". וראה למעלה הערות 119, 120, 168.

<> אודות כשהדבר כבר התחיל אז הוא יותר "נמצא" בעולם מאשר דבר שעדיין לא התחיל כלל, כן נתבאר למעלה [פ"ז הערה 63, ופכ"ב הערה 97], שהחשש של "שמא יגרום החטא" רק שייך בהבטחה שלא החלה להתממש, אך לאחר שההבטחה החלה להתממש, אזי ההבטחה כבר נמצאת בעולם, ושוב אין לחשוש שהחטא יגרום לבטול ההבטחה. וכן ביאר בבאר הגולה באר השני [קצח.] שזהו הטעם לסימנים שעושים בליל ר"ה [הוריות יב.], שאין בזה ניחוש, אלא "לעשות לגזירה עליונה דמיון וסימן למטה, כדי שתצא לפעל הטוב, ותהי מקוימת הגזירה לטוב" [לשונו שם]. וראה למעלה פכ"ו הערה 31, ופ"מ הערה 85. לכך במכת שחין, שהעדרם של המצריים כבר החלה להתממש ["כי כבר התחילה המכה בגופם" (לשונו כאן)], לכך נחשב העדרם של המצריים לדבר שנמצא בעולם, והיראה ממנו היא יותר גדולה וממשית.

<> כמבואר למעלה הערות 171, 172. ובכת"י [שסה] כתב: "הביא עליו הברד, כי זה הברד היה קול שהיה מיירא אותם ומבהילים אותם, [ו]מתפעלים הנבראים ממנו, עד שלא נותרה נשמתם בם. וזהו התגברות ביותר, שהרי לא נותרה נשמתם בם. וכן אמר פרעה [שמות ט, כח] 'העתירו אל ה' ורב מהיות קולות אלקים וברד ואשלחה', שלא היה תולה רק בקולות אלקים, שהיו גוברים עליו".

<> כמבואר למעלה הערה 173. ובכת"י [שסה] כתב: "ויותר מזה הארבה שהביא אחר כך, שנאמר אצלו [שמות י, ה] 'וכסה את עין הארץ ולא יוכל לראות את הארץ'. ומפני שהיה הארבה כל כך ברבוי שלו, עד שחשכה כל הארץ, היו מתפעלים ממנו יותר, עד שנקרא 'מות'. ואין התגברות יותר ממות, שנאמר [שמות י, יז] 'ועתה שא נא חטאתי ויסר מעלי רק המות הזה'. הרי שקרא אותו 'מות' בעבור שגבר עליהם, שחשכו כל הארץ. ומפני התגברות הארבה עליהם הגיע אליהם המכה יותר ויותר". ולמעלה [הערה 173] הובאו דברי רבינו בחיי שביאר בשני טעמים אחרים מדוע מכת ארבה נקראת "מות".

<> כמבואר למעלה הערות 161, 162, 174. ובכת"י [שסה] כתב: "ויותר מזה החושך, שהעומד לא היה יכול לישב, ישב לא יכול לעמוד [רש"י שמות י, כב]. ויותר היה זה מן הארבה, שהרי החושך הגיע להם לגמרי, ויותר דבק בהן מכת החושך, בעבור שלא היו יכולים לראות, ולא לעמוד, ולא לישב. ויותר הוא מות החושך, כמו שאמר הכתוב [איכה ג, ו] 'במחשכים הושבני כמתי עולם'. ובשביל זה אמרו חז"ל בפרק דר"א [נדרים סד:] ארבעה חשובין כמתים, ואחד סומא. נמצא כי החושך שישבו בו המצרים שהגיע אליהם יותר מכל המכות הראשונות". וראה להלן פ"ס הערה 407.

<> לשונו בכת"י [שסו]: "ואחר כך מכת בכורות שהיא המיתה לגמרי שהביא עליהם, ואז יצאו... המכה העשירית היא שמובדלת מן כל המכות, שכל המכות לא היו העדר גמור, רק מכה באה עליהם. אבל העשירית היא מובדלת מן כל המכות, שהיא העדר גמור... שהיא מיתה גמורה".

<> בכת"י [שסז] הוסיף לבאר כיצד ההתקרבות ההדרגתית של המכות מתבטאת בפסוקים, וכלשונו: "וכבר באו על זה הוראות הכתובים. כי במכה הראשונה נאמר [שמות ז, טו] ('השכם') ['לך אל פרעה בבקר'], והשניה [שמות ז, כו] 'בא', והג' לא היתה כלל בהתראה. וזה כי המכה הראשונה מפני שלא היה כאן התקרבות אל פרעה, נאמר 'השכם וגו', ולא יבא אליו. ובשניה נאמר 'בא אל פרעה', כי עכשיו התחיל התקרבות לבא אליו המכות, ולפיכך אמר 'בא אל פרעה', מה שלא היה כך במכה הראשונה. ובשלישית לא נאמר שום דבר, כי לא היתה בהתראה. וזהו כמו שאמרנו למעלה [למעלה לאחר ציון 35] כי במה שהיתה בלא התראה, מורה על יותר התקרבות [המכָּה], שבמקום אשר היה התראה, כאילו אומר ראה שלא תעשה זה, כי מתרה אני בך שלא תעשה, ואם תעשה יבא אליך כך וכך, וכאילו הוא חפץ שלא יבא המכות עליו. אבל המכה שלא בהתראה, היה [המכָּה] יותר ויותר מתקרבים אליו. וכן התחיל בסימן עד"ש, וכן בסימן באח"ב, הכל כמו שנתבאר למעלה. ודבר זה מורה הוראה גמורה, כי סדר המכות היו דרך התקרבות אליו, כמו שאמרנו בזה".

<> בדפוסי גבורות ה' השונים ציינו שמקום המדרש הוא באבות דרבי נתן [פל"ג מ"ב]. אמנם שם לא הזכירו שהמכות הם נגעים, שאמרו שם "כנגד עשר נסיונות שנתנסה אברהם אבינו, ובכולן נמצא שלם, וכנגדן עשה הקב"ה עשרה נסים לבניו במצרים". אך נראה שכוונתו לשמו"ר [טו, כז], שאמרו שם "אמר הקב"ה לפרעה הרשע, אי אתה יודע כמה חבבתי את הבכורה, שכתבתי בתורתי [דברים טו, יט] 'לא תעבוד בבכור שורך', וכל מי שהוא עובד בו לוקה, ואתה שלחת ידך בבכורי, דין הוא שתלקה. והביא הקב"ה עליו י' מכות כנגד עשר נסיונות שנתנסה אברהם אבינו, ועמד בכולן... וכשאמר הקב"ה למשה [שמות יא, א] 'עוד נגע אחד אביא על פרעה', אמר משה הרי הגיע הסימן [יחזקאל לג, כד] 'אחד היה אברהם', הרי הנגע אחד". הרי שצירפו את מכות מצרים לאברהם מחמת הפסוק "עוד נגע אחד אביא על פרעה". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קטו.] הביא המדרש מבלי לומר "נגעים", שכתב: "ועוד אמרו כי הקב"ה הביא עשרה מכות על המצריים בשביל זכות אברהם שנתנסה בעשרה נסיונות ועמד בכולם".

<> אמרו חכמים [ב"ב טו:] "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" [הובא למעלה פנ"ו הערה 119]. הרי שהנסיונות נועדו ש"לא יהיה נסתר מחולק מן הנגלה".

<> למעלה [לאחר ציון 181], שכתב: "לפיכך היו המכות עשרה, כי העצם הוא אחד, והמקריים שהם לעצם הם תשעה. ולפיכך היו תשע מכות, וכלם לא היו מגיעים עד עצם מצרים, עד העשירי, שהיא מגיעה לעצמן לגמרי, כי העשירי הוא העצם".

<> ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה אף על פי שאברהם אבינו נתנסה בעשרה נסיונות [אבות פ"ה מ"ג], מ"מ רק בנסיון העשירי נאמר להדיא בתורה [בראשית כב, א] "ויהי אחר הדברים האלה והאלקים נסה את אברהם וגו'", ולא נאמר כן בתשעת הנסיונות הקודמים. אך לפי דבריו כאן הענין מחוור היטב; בודאי אברהם אבינו נתנסה בעשרה נסיונות, אך רק נסיון העקידה הוא מורה על עצם אברהם אבינו, כי הוא הנסיון העשירי [דר"ח פ"ה מ"ג (צז.)], ו"העשירי עצם הדבר" [לשונו כאן]. וראה בדר"ח פ"ה הערה 309 בישוב נוסף לשאלה זו.

<> דע שבדר"ח פ"ה מ"ד הביא גם כן את המדרש שעשר מכות נעשו בזכות עשרה נסיונות, וכתב הסבר אחר לדבר, וכלשונו [קיז.]: "כי כל נסיון הוא שמנסה אותו אם ילך אחר טבעו, כמו שהתבאר זה למעלה כי זהו לשון 'נסיון' מלשון 'נס'. וכאשר [אברהם] נתנסה בעשרה נסיונות, מוכח שאינו הולך אחר הטבע, אבל הוא נבדל מן הטבע... וכן עשרה נסים עשרה נסים במצרים [הם עשר המכות] כנגד עשרה נסיונות של אברהם [שמו"ר טו, כז], כי הנסיון כמו שאמרנו הוא בלתי טבעי, כי זהו עצמו הנסיון אם ילך האדם אחר טבעו, או לא ילך. ומפני כי עמד אברהם בעשרה נסיונות, ולא הלך אחר טבעו, עשה השם יתברך גם כן נסים שלא כטבע וכמנהגו של עולם לבנים. כי היה נוהג השם יתברך עם בני אברהם שלא בטבע וכמנהגו של עולם, כמו שהיה אברהם עם השם יתברך שלא בטבע וכמנהגו של עולם. וראוי היה שיעשה עם ישראל כשיצאו ממצרים בשביל אברהם, כי שעבוד מצרים היה דומה לגמרי לענין אברהם, ומעשה אביהם אברהם ממנו ירשו בניו. וכבר האריך בזה הרמב"ן ז"ל בפירוש התורה בפרשת לך לך [בראשית יב, י], כי היה אברהם סימן לבניו, ולפי הנראה כי בניו ירשו מאברהם שהיה אביהם" [הובא למעלה פ"ה הערה 4, ופ"מ הערה 131]. אמנם אין בזה סתירה, כי שם מבאר כיצד הנסיונות מביאים לנסים. אך כאן מבאר כיצד מספר עשרה נסיונות מביאים למספר עשר מכות. ודו"ק.

<> בספר עלי שור [חלק שני, עמוד שצב] הביא דברי המהר"ל האלו, וכתב עליהם בזה"ל: "המהר"ל נותן לנו כאן מושג באיזה מעמקים פגעו המכות, שבזו אחר זו הגיעו יותר ויותר אל האדם עצמו, עד שמכת הבכורות פגעה ב'אמיתת עצמם' של המצרים. 'האדם עצמו' זהו ה'אני' שלו. ומהו 'אמיתת עצמו', הרי רבי ישראל [מסלנט] גילה לנו שישנם באדם 'כוחות מאירים' ו'כוחות כהים' [אור ישראל סימן ו], הוא אשר אנחנו קוראים היום 'מודע' ו'אי מודע'. רוב המחשבות מתרקמות באי מודע, ושם מקננים הרצונות העמוקים ביותר. בעומק זה הוא 'אמיתת עצמו' של האדם. הרי מנסיונותיו הראשונים של אברהם אבינו היה כבשן האש. אטו מילתא זוטרתא היא, להפיל עצמו לתוך כבשן האש למען האמונה, הלא בודאי הוא מסר את 'עצמו' למות. ובכל זאת זה היה עוד נסיון קל, לפי ערך, לעומת הנסיונות הבאים. ורק האחרון, העקידה, פגע ב'אמיתת עצמו'. אאע"ה ציפה כל כך ללידת יצחק אבינו, כי הוא רצה להעמיד את כלל ישראל, האומה הקדושה. כשנאמר לו [בראשית כב, ב] 'קח נא את בנך' נתבטלה ביודעין התקוה להקמת האומה הקדושה, ויחד עם זה היה צריך לכבוש רחמיו על בנו יחידו שנולד לו בהיותו בן מאה שנה. וזה האחרון הכביד, כי רחמי האב הם מאמיתת עצמו, 'וכבש רחמיו לעשות רצונך בלבב שלם' [מוסף לר"ה]. תשע המכות שפגעו במצרים ירדו על מימיה, ארצה, תבואתה, בהמותיה, ובבשר האדם. מכת בכורות פגעה באמיתת עצמם, ברחמי האבות על בניהם. אך כבר אמרנו כי מיתת הבכורות היתה תוצאה מהגילוי הנורא בחצות לילה 'ובמורא גדול' [דברים כו, ח], זו גילוי שכינה. בגילוי זה ובמכה זו לא יכלו המצרים לעמוד, וגירשו את ישראל. בא וראה, הקב"ה אמר [שמות ז, ג] 'ואני אקשה את לב פרעה'. וביאר הרמב"ן [שם] 'כי היו חצי המכות עליו בפשעו, כי לא נאמר בהן רק 'ויחזק לב פרעה' [שם פסוקים יג, כב], 'ויכבד פרעה את לבו' [שמות ח, כח]. הנה לא רצה לשלחם לכבוד ה'. אבל כאשר גברו המכות עליו ונלאה לסבול אותם, רך לבו והיה נמלך לשלחם מכובד המכות, לא לעשות רצון בוראו. ואז הקשה ה' את רוחו ואמץ את לבבו למען ספר שמו'. הרי נתן לו הקב"ה כח לעמוד בכובד המכות. ויש להבין, למה לא עמד לו הכח הזה לסבול גם את מכת בכורות. ואין לומר כי אז הסיר ה' יתברך את הקשחת לבו, כי אם כן שוב לא היה שולח אותם לכבוד יוצרו, אלא מכובד המכה. אך זהו עומק הדבר; כאשר פגעה המכה באמיתות עצמו, יחד עם המורא הגדול של גילוי שכינה, כי אז התבטל הוא באמיתת עצמו לפני בוראו, ונוכח כי אין לו שום ברירה בעולם אלא לשלחם לכבוד בוראו".

<> אודות שאי אפשר לפרש כל דבר בפירוש, כן כתב למעלה פנ"ו [לאחר ציון 110], וז"ל: "אך לפי שהדברים הם עמוקים מאוד, אי אפשר לבאר הכל בביאור גמור ונכון", ושם הערה 111 נלקטו הרבה מקבילות ליסוד זה.

<> כמו שנאמר [משלי א, ה] "ישמע חכם ויוסף לקח". וכן [משלי ט, ט] "תן לחכם ויחכם עוד". ולמעלה פ"מ [קכא:] כתב: "והחכם יבין ויוסיף חכמה". והקנין המ"ג של תורה הוא [אבות פ"ו מ"ז] "שואל ומשיב, שומע ומוסיף", ובדר"ח שם [רז.] כתב: "כלומר שישים על לבו מה שחבירו מדבר, ויוסיף על דבריו, ובזה שישאל וישיב מרחיב התורה. וכן כאשר ישמע ויוסיף עוד, כל אלו דברים הם הרחבה והוספה לתורה". ולמעלה פמ"א [קסח.] כתב: "וישמע חכם ויוסף חכמה ובינה". ולהלן ס"פ נז כתב: "יוסיף המעיין בזה מדעתו". ובתפארת ישראל ס"פ כג [שמח] כתב: "והחכם יוסיף חכמה ודעת". ובנצח ישראל פי"ח [תד.] כתב: "ומה שאפשר לפרש פרשנו, והחכם יוסיף דעת ותבונה". ולמעלה פ"מ הערה 248 הובאו מקבילות רבות ליסוד זה. וראה למעלה פנ"ב הערה 168, פנ"ג הערה 172, פנ"ד הערה 68, ופנ"ו הערה 111.

<> ראה למעלה הערה 5 במה שנתקשה שם. ואודות השם "פרקים" כך מכנה את החלק הראשון של הספר [עד פמ"ז, ועד בכלל]. ומשם ואילך הוא נקרא "סדר הגדה". וראה למעלה פמ"ז הערה 603.

<> לשונו למעלה פל"ד [תרטו.]: "ובסדר הגדה אצל 'אלו הן עשר מכות', שם יתבאר גם כן פירושים אחרים בענין אלו המכות. אל תאמר שהם פירושים מתנגדים, אבל טעמי התורה הם רבים מאוד, וכולם נכונים. ולפיכך באו מקצת הדברים כאן, ומקצת הדברים בהגדה, כדי שלא יתערבו עליו אלו הפירושים, ויתבלבל עליו הענין". וראה למעלה הערה 178 בסיכום ששת הפירושים שנאמרו בפרק זה בביאור החלוקה של דצ"ך עד"ש באח"ב.

גבורות ה', פרק נז עמוד PAGE לא

PAGE קצט

PAGE לא GH60