#**רבי יוסי הגלילי**=\* אומר וכו'. במאמר\* זה יש לדקדק, שאמר "על הים מה נאמר, 'וירא ישראל את היד הגדולה'" (שמות יד, לא), והרי במצרים נאמר גם כן (שמות ז, ה) "וידעו מצרים כי אני ה' בנטותי ידי עליהם". ועוד נאמר (שמות ג, כ) "ושלחתי את ידי וגו'". ועוד נאמר (שמות ט, ג) "הנה יד ה' הויה במקנך וגו'". ויראה שדקדקו הם מלשון "הַיד" בה"א הידיעה, דמשמע כל היד. אבל "הנה יד ה' הויה במקנך", "ושלחתי את ידי", "וידעו מצרים כי אני ה' בנטותי את ידי עליהם", נקרא יד של הקב"ה אף על גב שהמכה עשה באצבע, ויקרא החלק בשם הכל. מה שאין כן בקריעת ים סוף, שכתוב "הַיד הגדולה" בה"א הידיעה, משמעו כל היד. ועוד, כי "ושלחתי את ידי" אין זה רק לשלוח היד להכות בו, ולא היתה המכה בכל היד, אלא בחלק היד. וכן "בנטותי ידי", לא היתה המכה רק בחלק היד, אף על גב שהיתה הנטיה בכל היד. וכן "הנה יד ה' הויה במקנך", אין זה רק שתהיה היד במקנה, אבל עיקר הכאה היתה באצבע לבד. אבל "וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים", הנה נאמר על המעשה, שעשתה היד המעשה הזה. ולפיכך קריעת ים סוף היה בכל היד, ובמצרים לקו באצבע עשר מכות.

#**וטעם זה**= שהמכה במצרים באצבע, ועל הים ביד, וזה כי המכות במצרים לא היו באים לאבד את מצרים בכלל, לכך לא היו המכות במצרים רק פרטים, ולא באו דרך כללות. עד שעל הים, אז רצה להביא הקב"ה על מצרים מכה כוללת, שרצה להעניש מצרים במה שעשו לישראל. לפיכך במצרים כתיב "אצבע אלקים היא", פירוש כמו האצבע שהוא חלק היד, ואינו כל היד, שלא היה במצרים רק מכה פרטית. אבל בים כתיב "וירא ישראל את היד הגדולה", שאז היה רוצה לגמור את עונשם להביא עליהם איבוד בכל. שאחר שראוים הם להביא עליהם מכות להעניש אותם, לא הביא עליהם מכה פרטית, כי הפרטי הוא חלק בלבד, ואינו הכאה שלימה. אבל הוא יתברך היה רוצה להביא עליהם על (-עונשם-) [חטאם] מכה כללית, עד שתהיה הכאה שלימה.

#**ועוד**=, כי במצרים שהוא מקום פרטי, לכך כאשר לקה היאור, או לקה עפרה, ראוי שתהיה מכה זאת על ידי אצבע בלבד, כי המקום הוא פרטי, לכך המכה על ידי דבר פרטי. אבל הים אינו נחשב פרטי, כי הים כולל יסוד המים, ואין זה דומה ליאור שהוא נהר פרטי. לכך המכה על הים היה בכל היד, וזה נתבאר למעלה פעמים הרבה.

#**ולכך דרש**= רבי יוסי שהמכות על הים היו חמשים, שהם חמשה פעמים עשרה, שהוא מנין המכות שהיו במצרים. ולפי\* שהמכה הכללית מתיחסת אל היד, שהיא מכה בכל ידו, והמכה הפרטית מתיחסת אל האצבע, שהוא פרטי, ולפיכך מחויב שיהיו המכות על הים חמשים, כמו שהיד כוללת חמש אצבעות.

#**ועוד תדע**= להבין עמקי החכמה, דע כי המכות היו במצרים עשר מכות, והתבאר לך דבר זה בפנים הרבה מאוד הסבה שהיו המכות עשר מכות. והנה במקום הזה יתבאר לך עוד, ותן דעתך ולבך אל דברים אלו.

#**דע כי**= העולם הזה הוא עולם הטבע. וכאשר הביא השם יתברך הנסים על מצרים, הביא אותם מעולם העליון, הוא עולם הנבדל, אשר משם באים הנסים, כמו שהתבאר לך בהקדמה. ולעולם תמצא כי הדבר שהוא קדוש ונבדל לגמרי הוא העשירי, כי העשירי תמיד קודש לה'. והענין הזה אשר העשירי הוא קודש, אין כאן מקומו לבאר. ומפני כך כאשר הביא השם יתברך הנסים מן העולם הקדוש הנבדל אל עולם טבע החמרי, היו עשרה, כי מדריגת עולם הנבדל, שהוא נבדל מן עולם הטבע, נחשב עשרה נגד עולם הזה, כי העשירי הוא הקודש.

#**אמנם מה**= שאמרנו כי העולם הנבדל נחשב במדריגת עשרה נגד עולם הזה, זהו מצד במה שהוא נבדל בלבד, לא מצד מדריגת שלימותו לגמרי, כי זהו מדריגה אחרת יותר עליונה. ולכך הביא עליהם עוד מכות ממדריגת שלימות עולם הנבדל, וזה מדריגה אחרת יותר עליונה. וזה שאמרו ז"ל "על הים נאמר (שמות יד, לא) 'וירא ישראל את היד הגדולה'", כי היד יש לה שלימות, ולא כך האצבע. והיד שלימותה על ידי חמש אצבעות.

#**וזה כי**= מספר זה יש בו שלימות. כי האחד אין בו שלימות כלל, לפי שהוא חסר התפשטות לגמרי. ומספר שתים כאשר תניח אותם לא נעשה על ידם רק הקו בלבד, כאשר תניח שתי נקודות זו אצל זו. וכל קו צריך אל השלמה, בעבור שאין לקו רק התפשטות אורך, ולא ברוחב. אבל מספר ד' יש לו התפשטות באורך ורוחב, כי כאשר תניח ארבע נקודות נוכחים, אז יש כאן שטח מרובע. אמנם דבר זה מצד הצדדין המחולקין, והם ארבע בלבד, שאין כאן צד מחולק יותר. אבל מצד אחדות אלו ד' צדדין, אינם מתאחדים הצדדין המחולקים, רק על ידי אמצעי שהוא בתוכם, שהוא אינו צד בפני עצמו, והוא החמישי, והוא אחדות השטח. ולפיכך יש בשטח בחינות מחולקים עד חמשה; ארבעה לארבע צדדים, אשר כל צד הוא בפני עצמו. והחמשי הוא אמצעי, שאינו צד לגמרי, ועל ידו ארבעה הצדדין מתאחדים.

#**וזה אמרם ז"ל**= במסכת אבות (פ"ג מ"ו) מנין לחמשה\* שישבו ועוסקים בתורה ששכינה ביניהם, תלמוד לומר (עמוס ט, ו) "ואגודתו על ארץ יסדה", עד כאן. וכן היא הגרסא הנכונה, כמו שמוכיח בסוכה (יג.) בשמעתא דקנים ודוקרנים. ולמה האגודה בחמשה דוקא, והיינו כי ארבע מפני שהם מחולקים, כי הצדדים הם מחולקים זה מזה, וכאשר יש חמשה, הוא אגוד אחד על ידי אמצעי המאחד את הארבעה. כי כאשר יש אמצעי, על ידו מתאחדים כל הארבע, ולפיכך חמשה הם אגוד\*. ומה שהקשו התוספת (סוכה יג.) דמשמע שם גבי אזוב, דאף בפחות מחמשה הוי אגוד. דודאי אף בפחות הוי אגוד, אבל אינו אגוד שלם, כי חמשה הוי אגוד שלם, ואין קושיא כלל.

#**ולפיכך היד**= שיש בה חמש אצבעות, הוא כלל שלם. ומפני שבמצרים, שהוא מקום פרטי, היו המכות שם עשר מכות בלבד, מצד שהיו המכות באים מן עולם הנבדל, שהוא נחשב עשרה אל עולם הזה, אבל לא היו המכות מצד שלימות עולם הנבדל. לפיכך נקראו המכות (שמות ח, טו) "אצבע אלקים". ועל הים שהוא אינו פרטי כמו מצרים, כי תמצא בעולם מקומות הרבה, ולא כן הים, כי הים הוא אחד. ולפיכך המכות אשר באו שם מצד שלימות עולם הנבדל ושלימות הדבר, הוא חמשה, כמו שנתבאר למעלה, ולפיכך היו המכות בהם חמשים. כי מצד שהמכות הם מעולם הנבדל בלבד, הם עשרה, כמו שהתבאר. ובמה שהם מצד שלימות עולם הנבדל המכות הם חמשים. וזה אמתת פירוש זה, ואין ספק בו.

#**אמנם מה**= שאמר רבי אליעזר כל מכה ומכה שהביא הקב"ה על המצרים היתה של ארבע מכות, ורבי עקיבא אומר, שכל מכה ומכה שהביא הקב"ה היתה של חמש (מכילתא שמות יד, לא, והגש"פ), דבר זה הוא יותר עמוק. כי המכות היו באים מעולם הנבדל לעולם הטבע, שהוא עולם הרבוי. ולכך הדבר שהוא בא מעולם הנבדל לעולם הטבע הוא מתרבה, כי כן ענין עולם הזה שבו הרבוי. וסבר רבי אליעזר כי חלקי הרבוי הוא ארבע, וזה מפני שיש במספר ארבע חלוק ורבוי כל הצדדין. ולפיכך כל מכה ומכה שבאה מעולם הנבדל אל עולם הרבוי היה בה ארבע מכות, שהרי כל דבר שהוא בא מעולם הנבדל הוא מתרבה בעולם הזה. ולדעת רבי עקיבא היתה כל מכה ומכה של חמש מכות. וזה כי אף על גב שהרבוי הוא בד', כל דבר שבעולם אף שיש בו רבוי, הרבוי הוא מתאחד, כמו שהתבאר למעלה. ובארבע אין רבוי מתאחד, רק מחולק, אבל מספר חמשה הוא רבוי מתאחד. ולפיכך כל מכה ומכה שבאה מן עולם הנבדל אל עולם הרבוי היתה המכה של חמש מכות, שהוא רבוי מתאחד.

#**וכאשר תתבונן**= בדברים אלו תמצא עומק המחלוקת, כי בעולם הטבעי יש בו חמשה דברים, אבל אינם בענין אחד כלל; כי הארבעה יסודות הם ארבע, והחומר המשותף לכלם הוא החמישי, להשלים ולאחד אותם, ואינו עמהם בענין אחד כלל. ואין לפרש יותר בדברים העמוקים. ואתה אל תאמר שהדברים האלו הם רחוקים מפשט המאמר, או לא כיונו עליהם החכמים. דע, שאם לא ידענו בביאור שכך הוא דעת החכמים בראיות ברורות שאין להאריך, לא אמרנו דבר זה. אבל דברים אלו הם ברורים, והם דברים עמוקים, יוצאים מחכמה פנימית.

#**אמנם אם**= קשה לך, מה היה רבוי המכות על הים ובמצרים, שהיתה כל מכה של ארבע וחמש מכות. אין בזה קושיא, שהרי אפשר המכה אחת תתחלק לכמה מכות. והלא תראה כי אדם שהכה את אחר במקל, יש במכה הזאת יותר ממכה אחת; כי המקל חידש בו פירוק וצער. ועוד חידש בו חמום בגופו. ועוד נעשה בו מורסא או שחין, כל זה הוא מן הכאת המקל. וכן אפשר לומר כל מכה ומכה תתחלק המכה לכמה שנוים הרבה מאוד, וכלם הם נכללים במכה אחת, הוא גוף המכה, כך יראה.

#**אמנם מה**= שדרשו רבי אליעזר ורבי עקיבא\* (תהלים עח, מט) "חרון אפו עברה וזעם וצרה משלחת מלאכי רעים", הרי נתנו שֵׁם בפני עצמו לכל מכה ומכה שהיתה במצרים מן הארבע מכות לרבי אליעזר, ולרבי עקיבא חמשה. צריך לדעת מה ענין "חרון אפו", ומה ענין\* "עברה", ומה ענין "זעם", וכן כל אחד ואחד מן השמות הבאות להורות על המכות. והגירסא הנכונה הוא כך; בדברי רבי אליעזר גרסינן "עברה" אחת, "וזעם" שתים, "וצרה" שלש, "משלחת מלאכי רעים" ארבע. ובדברי רבי עקיבא גרסינן "אפו" אחת, "עברה" שתים, "וזעם" שלש, "וצרה" ארבע, "משלחת מלאכי רעים" חמש.

#**וכך פירושו**=, כי המכה קרא אותו בשם "חרון אפו", ואחר כך ביאר הכתוב כי המכה אחת נחלקת לארבע מכות; "עברה", "וזעם", "וצרה", "משלחת מלאכי רעים". ורבי עקיבא מודה גם בזה שצריך להיות לשון אחד מוכח על גוף המכה, אבל דרש "חרון" בפני עצמו על גוף המכה, ו"אפו" בפני עצמו על מכה אחת מן חמש מכות, שהיתה המכה נחלקת לחמשה.

#**ופירוש אלו**= ארבע מכות כך הוא, כי המכה היא קשה מצד ארבעה דברים; האחד, מצד שהמכה היא מתפשטת בכולו, ואינה מכה בדבר מה, כגון מכה באבר אחד. השני, מצד שהמכה היא בכח גדול מאוד. והשלישי, מצד היראה והפחד, שהוא דבר בפני עצמו. כי אם באה מכה על אחד ופתאום קבל מיתה, אין קשה כל כך כמו שהיה עליו הפחד והצרה מן המכות, וזה הוא דבר מיוחד. הרביעי, הוא התמדת המכה שאינה\* פוסקת.

#**וכנגד הראשון**= שהיתה המכה בכולו, לא במקצת, אמר "עברה", כי עברה נקרא כאשר הוא חרון אף לגמרי, כאשר הוא עובר בכולו נקרא זה "עברה", רצה לומר כאשר היה המכה, שהוא החרון הבא (-מן-) [בכח], היה\* מכה לגמרי. "וזעם" נאמר על כח החרון, כאשר הוא בכח גדול, והמכה באה בשטף ובזעם, ודבר זה ידוע. וכנגד היראה והפחד אמר "צרה" כמשמעו, שהיו בצרה גדולה. וכנגד התמדת המכה אמר "משלחת מלאכי רעים", רצה לומר גרוי מלאכי רעים. ולא נקרא "גרוי" רק כאשר הגרוי תמיד, לא יתן לו מנוח כלל, רק מגרה תמיד בו, שלא יהיה לו שעה אחת מנוח, וזה נקרא "משלחת מלאכי רעים", רצה לומר גרוי. הרי ארבעה דברים, כל אחד ואחד בפני עצמו.

#**אבל רבי עקיבא**= אומר כי היה עוד כאן מכה חמישית, והחמישי זה לא היה לו\* שֵׁם מיוחד, כי אין החמישי מיוחד כלל, רק שהיה תמיד עוד תוספת מכה. ולפיכך דרש רבי עקיבא "אפו" אחת, שאין ספק כי מן האף יצא שם הכעס, והוא מחדש דבר, ולא נזכר בו דבר כלל.

#**ויש לך לדעת**=, כי מדרש זה מי שיודע דרכי החכמים יודע ענין זה בפשיטות מאוד, ואין צריך לו לאריכות ביאור כאשר ידע על מה הם מורים אלו השמות "עברה וזעם וצרה\* ומשלחת מלאכי רעים". אך מי שלא ידע דרכי החכמים ודבריהם, בארנו לו מה שאפשר לו לדעת. ומכל מקום דברים אלו הם אמת, בנוים על דברי אמת, הם דרכי החכמים, ומהם לקוחים.

<> "רבי יוסי הגלילי אומר, מנין אתה אומר שלקו המצריים במצרים עשר מכות, ועל הים לקו חמשים מכות. במצרים מה הוא אומר, 'ויאמרו החרטומים אל פרעה אצבע אלקים היא' [שמות ח, טו]. ועל הים מה הוא אומר, 'וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים וייראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו' [שמות יד, לא]. כמה לקו באצבע, עשר מכות. אמור מעתה, במצרים לקו עשר מכות, ועל הים לקו חמשים מכות" [הגש"פ, ומכילתא שמות יד, לא]. וראה להלן הערה 33.

<> בעוד שבמצרים לא נאמר יד, אלא רק "אצבע" [שמות ח, טו].

<> כן הקשו הריטב"א האבודרהם והאברבנאל [שער פו]. אמנם הם הקשו רק מהנאמר במכת ארבה [שמות ט, ג] "יד ה' הויה במקנך".

<> כי ה"א הידיעה מורה על כל הענין, כמו שנאמר [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן הָאדמה וגו'", ופירש רש"י [שם] "עפר מן הָאדמה - צבר עפרו מכל האדמה, מארבע רוחות". ורבינו תם [תוספות יבמות סא.] סובר ש"האדם" כולל גם אומות העולם, ואילו "אדם" מוסב רק על ישראל. וזה יוטעם לפי המתבאר כאן, שה"א הידיעה מורה על הכל. וכן האלשיך [במדבר ד, כט-ל] כתב: "מה שבקהת נאמר [במדבר ד, ג] 'כל בא לצבא', ובגרשון ובמררי נאמר [שם פסוקים כג, ל] 'כל הַבא'. יתכן, כי בגרשון ומררי לא היה גם אחד מבן שלשים שנה ומעלה שלא היה נכלל בדבר. על כן נאמר 'כל הבא', לכלול כל יחיד ויחיד. אך בקהת, אהרן ובניו לא היו בכלל, כי מעלתם גברה על כל יתר המשפחה. ולא אחד בהם היה מהנושאים כלי המשכן... על כן נאמר 'כל בא', בלי ה"א הידיעה, כי לא על כל אחד מזרע קהת". והביאור הוא שה"א הידיעה נאמרת על דבר ידוע, ואם מדובר על כל הענין, א"כ הוא ידוע. אך אם מדובר על חלק מהענין, אזי אין הוא ידוע. ואודות ה"א הידיעה, כן כתב באור חדש פ"א [רנג:], וז"ל: "נראה כי מה שהה"א דוקא ה"א הידיעה, מפני שהשם יתברך ברא עולמו בה"א [מנחות כט:], ובה"א היה הכל נגלה ונמצא, כי כל העולם נמצא ונגלה בה"א. ולכך הה"א עושה כל דבר נגלה ונודע, והוא ה"א הידיעה" [הובא למעלה פ"ח הערה 224, ופל"ז הערה 58].

<> כן השריש בגו"א במדבר פ"ח אות ג [קטז:], וז"ל: "וכן תמצא במדרש בראשית רבה [ג, ו] פרשת 'וירא האור' [בראשית א, ד], שאמר שם כי האור הראשון לא היה משמש רק שלשה ימים, וברביעי נתלו המאורות. ומקשה, והא כתיב [ישעיה ל, כו] 'ואור החמה יהיה כאור שבעת הימים', דמשמע שהיה משמש כל שבעה ימים. ומתרץ דלא היה משמש רק שלשה ימים, ואמר עליהם 'כאור שבעת הימים', כאדם האומר דבר זה אני מצניע לשבעת ימי המשתה, ואף על גב שאינו לכל ז' ימי משתה, אלא ליום אחד, עד כאן. וכל ענין זה מפני כי שבעת ימי בראשית כלל אחד, ולפיכך דבר שהיה במקצת הימים, יאמר שהיה בכולם, כי כל הימים דבר אחד. כמו שיאמר האדם 'הסכין חותך', אף על גב שאין חותך רק חוד הסכין, ולא כל הסכין. ולא יאמר 'חוד הסכין חותך', אלא כיון שכל הסכין אחד, יאמר שפיר 'הסכין חותך'". כמו כן בנידון דידן; הואיל והיד היא אחת, לכך גם חלק מהיד [האצבע] יקרא בשם הכל [יד].

<> כי שליחות היד לחוד, והמכה עצמה לחוד, והפסוק עסק בשליחות היד, אך לא במכה עצמה.

<> בכת"י [שסז] הוסיף כאן: "ואלו י' מכות התחיל בהם למטה בתחתונים, וכלים למעלה בעליונים, רצה לומר שהביא המכה מעליונים [כמבואר למעלה פנ"ז מציון 17 ואילך, ושם הערה 20]. וכל עוד שהיתה המכה עולה, היתה גוברת עליהם המכה, כי התחתונים התחלתם נמשכים מן העליונים. וכאשר התחלת הדבר מקבל הפסד, אין לדבר קיום ועמידה כלל, כי התחלתו נפסד. ולפיכך לא יצאו כאשר היתה המכה בתחתונים, שהיה עוד התחלתם קיים. אבל כאשר היו המכות באות מן העליונים, והיו מקבלים הפסד, אז לא היה להם עמידה, כאשר הוכו בהתחלה. ומכל מקום המכות כאשר היו במצרים, לא היו באים מכות ביחד, אך מכה אחר מכה, עד י' מכות". וראה להלן פנ"ט הערה 62, ופ"ס הערות 6, 11.

<> בכת"י [שסח] הוסיף ביאור מדוע המכות במצרים לא באו לאבד את המצריים לגמרי, וז"ל: "כי המכות במצרים לא היו באים בשביל לאבד את מצרים בכלל, רק היה המכוין מזה שישלחו את ישראל ולא יחזיקו בהם... רצה להביא עליהם שישלחו את ישראל, ולא היה המכוון שם ההכאה לאבד ולהפסיד אותם, למה יביא עליהם מכות בכלל". אמנם למעלה נתבאר הרבה פעמים שהמכות לא נועדו לשחרר את ישראל, אלא להעניש את המצריים [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 45, פט"ז הערה 76, פכ"ז הערה 8, פל"ב הערה 61, פנ"ו הערה 72, להלן פנ"ט הערה 34, ובמבוא לספר עמוד 18]. וכן מוכח מצד סברה; אם מטרת המכות היתה שפרעה ישלח את ישראל, מדוע הקב"ה לאחר המכה הכביד את לבו [במכות האחרונות (רש"י שמות ז, ג)], הרי המכה הובאה רק כדי שפרעה ישלחם מארצו, וכיצד הקב"ה יעשה דבר והיפוכו, שטר ושוברו בצדו. ויל"ע בזה.

<> "דרך כללות" בצורה שלימה וגמורה, "אבל בים... היה רוצה לגמור את עונשם להביא עליהם איבוד בכל" [לשונו בהמשך]. וכן כתב למעלה פכ"ז [תמא.]: "וכן עשה עם המצרים; מתחלה היה מיירא אותם... ואחר כך התחיל להביא עליהם מכות, ואין זה הפסד גמור. עד שבסוף הטביעם בים לגמרי, וזה הפסד גמור וכליון גמור". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קג:] כתב: "ויש להקשות, אחר שעשה הקב"ה עשרה נסים עם ישראל במצרים, למה הוצרך לעשות על הים... כי חלוק יש, כי הקב"ה הוציא את ישראל ממצרים, דהיינו מפרעה זה שהיה באותה שעה, אבל עדיין לא הוציא אותם ממצרים, דהיינו מן האומה בכלל. כי מאחר שהיו תחתיהם, אף כי יצאו מרשות של אותם מצרים, לא יצאו מכלל מצרים, שכולל אותם שהם בזמן הזה, ואשר יהיו לעתיד. וזה היה על ידי קריעת ים סוף, שיצאו ישראל מן הארץ בכללה על ידי נסים בים, ושקע כל מצרים בתוכו בפעם אחד, ובדבר זה יצאו ממצרים בכלל. ולפיכך אצל קריעת ים סוף לא נזכר רק לשון יחיד [שמות יד, י] 'והנה מצרים נוסע אחריהם', וכן כל הפרשה, מפני שהיה זה לכל מצרים, מה שהם עם מצרים. ועל פי זה הסוד דרשו רבותינו ז"ל [שמו"ר כא, ה] 'והנה מצרים נוסע אחריהם', שראו ישראל שר של מצרים בא לעזור למצרים, ולפיכך 'ויראו מאוד' [שמות יד, י]. וכל זה מפני כי הנצוח הזה לא לאלו מצרים, רק לכל האומה אשר הם תחת השר שלה, ולפיכך בא המלאך לעזור אותם. וכאשר נצחו השר שלהם, בשביל כך נצחו את האומה בכלל, ועל דבר זה בא כל קריעת ים סוף... היה זה יציאה מן מצרים לגמרי אף לעתיד" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 164, פ"ה הערה 141, פי"ד הערה 110, פי"ז הערה 95, פכ"ז הערה 20, פל"ד הערה 77, פל"ז הערות 17, 36, פ"מ הערה 295, פנ"ב הערה 206, ולהלן פס"ב הערה 4].

<> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תכב.]: "כי לפעמים יבא ממנו יתברך דבר, ואפשר להיות יותר גדול, כמו שכתוב 'ויאמרו החרטומים אצבע אלקים היא', ונקראת המכה 'אצבע', שאפשר להיות יותר מכה גדולה, לכך הוא מייחס המכה למקצת, לומר 'אצבע אלקים היא'. וכאשר המכה היא בתכלית, ואי אפשר להיות יותר גדול, יאמר [שמות יד, לא] 'וירא ישראל את היד הגדולה', כי היד הוא הכל, ואין דבר יותר" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 164, ופל"ד הערה 77]. ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצח:] כתב: "כי לשון 'יד' הוא כח, וכדכתיב במצרים [שמות ז, ה] 'וידעו מצרים כי אני ה' בנטותי ידי על מצרים'... [אך] אצבע היא... נגיעה קטנה שנגע בהם והמית אותם, ומה יהיה כל היד. ולשון 'אצבע' מורה על הנגיעה בלבד, וכמו שאמרו בכל מקום [שבת יג.] אפילו באצבע קטנה לא נגע בי. ורוצה לומר כי לא בא עליהם בכחו הגדול והמית אותם... כי כאשר היו במצרים היו המכות באים באצבע, להודיע כי אין צריך להכות אותם בכח גדול, רק באצבע. ומ"מ לא היו אומרים הכל שכחו של השם יתברך גדול בעצמו... ולא נודע בזה כחו הגדול של השם יתברך. ולכך על הים בא עליהם בכחו הגדול". וראה להלן הערה 15.

<> אודות שהמכה למצריים בים סוף היתה מחמת הצער שעשו לישראל, כן אמרו חכמים [תנא דבי אליהו זוטא פ"כ] "כל אומה שמצערת את ישראל, אינה מתקררה דעתו של הקב"ה עד שיפרע מהן בעצמו. פרעה הרשע אמר [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד היארה תשליכהו', הקב"ה נפרע ממנו בעצמו, שנאמר [שמות יד, כד] 'ויהי באשמורת הבקר וישקף ה' אל מחנה מצרים בעמוד אש וענן ויהם את מחנה מצרים'" [הובא למעלה פכ"א הערה 57]. וראה להלן הערה 12. @**ויש להקשות**^, דמשמע מדבריו שרק בקרי"ס ה' "רצה להעניש מצרים במה שעשו לישראל", ולא קודם לכן [בעשר המכות]. אך למעלה פנ"ו [לאחר ציון 70] כתב שאף המכות באו להעניש את המצריים, וכלשונו: "ומפני שהמכות שבאו במצרים היו לשתי סבות; האחד, להכות אותם על חטאם, כדכתיב [בראשית טו, יד] 'וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי'. והשני, להראות נפלאותיו... לפיכך ביאר הכתוב שהשם יתברך הביא עונש עליהם, עד שלא היה דבר במצרים שלא בא עליהם מכה והפסד. לפיכך זכר בראשונה [דברים כו, ח] 'ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול', אלו שלשה כולם מורים על הכאה שבאה עליהם, כי אלו שלשה דברים כוללים כל מיני מכות; אם מכה שהיא בלא פועל באחר, והשם יתברך מסתיר פניו והם נפסדים", ושם הערה 72. וכן נאמר [בראשית טו, יד] "וגם הגוי אשר יעבודו דן אנכי", ופירש רש"י [שם] "דן אנכי - בעשר מכות", והגו"א שם אות טז [רסא.] כתב: "דן אנכי בעשר מכות. פירוש דאינו מלשון דין, דלא מצינו שהביא הקב"ה אותם בדין, אלא רוצה לומר 'דן' שיעניש אותם. ומה שכתוב לשון 'דן', שהוא רמז על י' מכות, שהראשונה דם [שמות ז, כ], והעשירית 'נגע אחד אביא על פרעה ועל מצרים כו'' [שמות יא, א], ולכך פירש רש"י 'בעשר מכות', ולא פירש סתם 'במכות'" [הובא למעלה פכ"ז הערה 11, ופנ"א הערה 83]. ויש לומר, שאע"פ שגם המכות נעשו כדי להעניש את המצריים, אך הואיל וישראל עדיין המשיכו להיות נתונים תחת ידי המצריים, לא היה הכרח שתבא מכה כוללת וגדולה לגמור חשבון עם המצריים, כי המצריים ימשיכו להענש במכות שיבואו. אך בקרי"ס, שזו הפעם האחרונה שישראל באים במגע עם המצריים ["כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם" (שמות יד, יג)], לכך זו השעה לגמור חשבון עם המצריים בצורה שלימה וכוללת. וזהו מתק לשונו בסמוך שכתב: "אבל בים... היה רוצה &**לגמור את עונשם**^ להביא עליהם איבוד בכל".

<> כמו שנאמר בקרי"ס [שמות יד, כד] "ויהי באשמורת הבקר וישקף ה' אל מחנה מצרים בעמוד אש וענן ויהם את מחנה מצרים", ופירש רש"י שם "וישקף - ויבט, כלומר פנה אליהם להשחיתם". ובגו"א שם אות ל [רפז:] כתב "פנה אליהם להשחיתם. דכל השקפה שבמקרא לרעה חוץ ממתנות עניים כדלעיל בפסוק [בראשית יח, טז, ורש"י שם] 'וישקיפו על פני סדום'". וראה הערה הבאה.

<> פירוש - מחמת הצער שהמצריים הסבו לישראל, לכך הם ראוים לאיבוד מוחלט, וזו ההכאה השלימה שבאה עליהם בים סוף. ואמרו חכמים [מכילתא שמות יז, יד] "ילמד כל אדם דרך ארץ מעמלק, שבא להזיק ישראל, ואבדו הקב"ה מחיי העולם הזה והעולם הבא, שנאמר [שמות יז, יד] 'כי מחה אמחה'. וכן ופרעה שבא להזיק את ישראל, טבעו המקום בים סוף, שנאמר [תהלים קלו, טו] 'ונער פרעה וחילו'. וכן כל אומה ומלכות שבא להזיק את ישראל, בו בדין דנן". וראה להלן פנ"ט הערה 58.

<> אודות שהפרטי הוא חלק [והכללי הוא שלם], כן כתב למעלה פט"ו [מז:] שלכך לא נזכרו שמות עמרם ויוכבד בתורה [אלא נאמר (שמות ב, א) "וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי"], וז"ל: "שלא תמצא שם 'יוכבד' קודם לידת משה. והיינו שלא תאמר כי נולד משה מצד עמרם ויוכבד, שהם בני אדם פרטים. שדבר זה אינו, כי לפי מעלת משה ומדריגתו, שהיה משה נבדל מכל אדם על פני האדמה, כאשר ידוע ממדריגת משה. ואם יאמר הכתוב כי משה נולד מעמרם ויוכבד, בני אדם פרטיים, לא היה משה נבדל מכל אדם, שהרי הוא מתיחס אל אביו במה שהוא פרטי זה, וכל פרטי הוא חלק". וכן חזר וכתב למעלה פט"ז [ע.]. ולמעלה פמ"ד [שטו.] כתב: "וכן אברהם במה שהיה גר, והוא פרטי, כמו שהיה אברהם אחד פרטי. והדבר מבואר מאד כי הנבדל אין בו ענין פרטי, כי הפרטי הוא חלק, וזה שייך לחומר שהוא מתחלק. ולפיכך נקרא 'גר' מלשון גרגיר, שהוא פרטי". ובח"א לב"ב יז. [ג, עז:] כתב: "לא היה האבות כמו שאר בני אדם פרטים, שהרי אין האב נכנס בגדר הבן, ואינו משתתף עמו. ולפיכך האבות אינם פרטים, כי הפרטי הוא חלק, ואין האבות חלק" [הובא למעלה פט"ז הערה 49]. ובאור חדש פ"ג [תשד:] כתב: "כי עשרה מספר כללי, והוא שלם, כמו שידוע. וראיה לזה, כי אחר עשרה, חוזר למנות אחד עשר, כמו בראשונה שמונה אחד שנים, ומזה תראה כי כאשר הם עשרה, נשלם המספר" [הובא למעלה פ"ח הערה 82].

<> יש לדייק בלשונו, שהזכיר בסמיכות ארבע פעמים תיבת "רצון" בנוגע למכת ים סוף; "שעל הים אז &**רצה**^ להביא הקב"ה על המצרים מכה כוללת, &**שרצה**^ להעניש מצרים במה שעשו לישראל... בים כתיב 'וירא ישראל את היד הגדולה', שאז היה &**רוצה**^ לגמור עונשם... אבל הוא יתברך היה &**רוצה**^ להביא עליהם... מכה כללית". [ובכת"י (שסח) הובא גם כן כמה פעמים את התיבות "רצון" ו"חפץ", וכמובא להלן הערה 20]. ולכאורה היה יכול להשמיט זאת, ורק לומר "שעל הים אז הביא [ולא "רצה להביא"] הקב"ה על המצרים מכה כוללת, שהעניש [ולא "שרצה להעניש"] את המצרים במה שעשו לישראל... בים כתיב 'וירא ישראל את היד הגדולה', שאז גמר עונשם [ולא "רוצה לגמור עונשם"]... אבל הוא יתברך הביא [ולא "רוצה להביא"] עליהם... מכה כללית". והרי כאשר עסק במכות מצרים לא הזכיר תיבת "רצון" כלל, ומאי שנא מכת ים סוף. זאת ועוד, הרי הפסוק שאנו עוסקים בו ["וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים וגו'"] נאמר לאחר קרי"ס וטביעת המצריים, ולא לפניהן, וכמבואר להדיא בקרא. ומה הטעם לעסוק ברצון ה' שקדם למכה, כאשר אנו כבר נמצאים לאחריה. ואולי יש לומר, שבא לבאר מדוע לא היה די בים סוף במכה פרטית נוספת כדי להטביע את המצריים הרודפים אחר ישראל, ומהו הצורך במכה כללית ושלימה שתביא לאבודם הגמור של המצריים. ועל כך מבאר שהקב"ה רוצה במשפט, והואיל ועל פי הדין המשפט "ראוים הם להביא עליהם מכות להעניש אותם, לא הביא עליהם מכה פרטית", שאם ה' היה מביא עליהם מכה פרטית, אז לקתה מידת הדין. לכך ה' "רצה להעניש מצרים במה שעשו לישראל". @**ואודות אהבת ה'**^ למשפט, כן כתב בנתיב הדין ר"פ א [א, קפה.], וז"ל: "ובמדרש [דב"ר ה, ז] 'שופטים ושוטרים' [דברים טז, יח], אמר רבי לוי למה הדבר דומה, למלך שהיה לו בנים הרבה, והיה אוהב את הקטן יותר מכלן. והיה לו פרדס אחד, והיה אוהבו יותר מכל מה שהיה לו. אמר המלך, נותן אני את הפרדס הזה, שאני אוהבו מכל מה שיש לי, לבני הקטן, שאני אוהבו מכל בני. כך אמר הקב"ה, מכל האומות שבראתי איני אוהב אלא לישראל, שנאמר [הושע יא, א] 'כי נער ישראל ואוהבו', ומכל מה שבראתי איני אוהב אלא את הדין, שנאמר [ישעיה סא, ח] 'כי ה' אוהב משפט'. אמר הקב"ה, נותן אני מה שאהבתי, לעם שאני אוהב... המשפט בפרט הוא אל השם יתברך, כי השם יתברך מחויב המציאות, ואינו אפשרי. והמשפט שהוא מחויב גם כן, שהרי הוא משפט ודין, לכך הוא יותר חביב אל השם יתברך מכל הדברים שאינם מחוייבים כמו המשפט. וזה שאמר כאן 'מכל שבראתי בעולמי איני אוהב כמו המשפט', שהוא דבר מחויב והדין נותן, שראוי לאהוב דבר שהוא מחויב לגמרי". וכן נאמר [תהלים לז, כח] "כי ה' אוהב משפט וגו'". וצרף לכאן דבריו בח"א לסנהדרין צה: [ג, קצח: (התחלתם הובאו בהערה 10)], שכתב: "על הים הכה אותם ביד, ולכך כתיב [שמות יד, לא] 'וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים'... בכל מקום שאמרו 'יד' אינו אלא שמאל [מנחות לו:]... אצבע... הוא מה שאמרו ז"ל [זבחים כד:] 'ולקח הכהן מן הדם באצבעו' [ויקרא ד, כה], כל מקום שנאמר אצבע וכהונה אינו אלא ימין, והבן זה". הרי מכת ים סוף היתה בדין, בעוד שמכות מצרים היו בחסד. והם הם הדברים. וראה להלן הערה 71.

<> יבאר טעם שני מדוע המכות במצרים היו באצבע, והמכה בים סוף היתה ביד. ועד כה ביאר שהמכות במצריים לא נועדו לאבד את המצריים לגמרי, אלא הן היו מכות חלקיות, ומכה חלקית היא פרטית [אצבע], לעומת המכה בים סוף, שנועדה לאבד את המצריים לגמרי, ומכה שלימה היא מכה כללית [יד]. ומעתה יבאר שחלקיות המכות היא מחמת שהן נעשו במקום פרטי [ארץ מצרים], וכלליות המכה בים סוף היא מחמת שנעשתה במקום כללי [הים].

<> לשונו להלן פנ"ט [לאחר ציון 65]: "שאר נסים שהיו במצרים היו המכות בדברים פרטיים ממציאות העולם... אף על גב שהכה היאור בדם ובצפרדעים, והארץ בכנים, הפרש גדול יש, שעיקר המכה מה שהיו הכנים שולטים בארץ מצרים, והמכה נקראת 'כנים', לא הפסד הארץ, כי אין זה חורבן והפסד נחשב לארץ. ומה שהכה היאור, אין היאור נחשב כמו הים... לכך במצרים היה פועל באצבע בלבד, כי האצבע מורה על פרטיים".

<> לשונו למעלה פ"מ [קכד.]: "ועוד יש ענין גדול בקריעת ים סוף, שאף אם היו המכות במצרים ביאור ובארץ, אינה דומה לקריעת ים סוף, שהוא בטול אל הים, שאין הים נחשב כמו היאור, שהוא נהר אחד פרטי, אבל הים, אף על פי שהם ימים הרבה, מכל מקום הכל בשם 'ים' נקראו, כדכתיב [בראשית א, י] 'ולמקוה המים קרא ימים'. והים בריאה מיוחדת בעולם, וכדכתיב [תהלים צה, ה] 'אשר לו הים והוא עשהו ויבשת ידיו יצרו', הרי נחשב כמו היבשה, והוא יסוד אחד מן היסודות, שהוא יסוד המים". וראה למעלה ר"פ מב. ולמעלה פמ"ז [תלח.] כתב: "'ויאמינו בה' ובמשה עבדו' [שמות יד, לא]... והאמונה הזאת קנו ישראל על ידי קריעת ים סוף, כמו שנתבאר למעלה בפרקים הרבה מאוד כי הים אינו דבר פרטי, כי אין שני ימים בעולם, כמו שיש כמה נהרות. ואם כן היאור פרטי, וכן הירדן דבר פרטי. וידוע כי יש כחות מושלים על דברים פרטיים מה שהוא בחלקם. אבל הים אינו נחשב פרטי, ולפיכך דבר זה מיוחס אל מי שהוא כל יכול, ומושל על הכל. ולכך אמרה רחב [יהושע ב, י] 'כי שמענו אשר הוביש ה' מי ים סוף'. הרי כי עיקר הוא קריעת ים סוף, שעל ידו קנו האמונה בה'". ובהמשך פמ"ז [תסט:] כתב: "כי המים הפרטיים אין ראוי שיקרא בשם 'מים' סתם, רק 'נהר' נקרא, ואינו 'מים' סתם. רק הים, שהוא יסוד המים, כמו שאמרנו פעמים הרבה". ולהלן פנ"ט [לאחר ציון 67] כתב: "כי הים הוא נחשב יסוד המים, עליו אמר הכתוב [תהלים צה, ה] 'אשר לו הים והוא עשהו', וקיבל הים הפסד, ונחרב הים. לכך בקוע המים הוא ענין יותר נפלא, שהיתה המכה בדבר שהוא עיקר העולם". ולהלן פס"ט כתב: "משל אדם אחד נטל מים והביאם לים, וכי הוסיף זה על יסוד המים, אין כאן תוספת כלל, כי הים הוא יסוד המים, והוא הכל, ואין דבר פרטי מוסיף עליו". ונאמר [שמות יד, כא] "ויבקעו המים", וכתב על כך רש"י [שם] "כל מים שבעולם". ובגו"א שם אות כז [רפה:] כתב: "כי הים הוא יסוד המים, ו'כל הנחלים הולכים אל הים וממנו הם שבים ללכת' [קהלת א, ז]. למה הוא דומה, ללב האדם, וכאשר נלקה הלב, שהוא יסוד כל האיברים, נלקה עמו הכל. כך כשבקע הקב"ה את הים, שהוא יסוד כל המים, נלקו כל המימות עמו, אף המים שבצלוחית נבקעו [מכילתא שמות יד, כא]. גם כי אחר שהקב"ה נטל היסוד שלהם, נלקו עמו הפרטים, והם שאר המים שהם תחת הכלל, ונבקעו עמו. וראיה לזה שהים נתבטל כחו כאשר נקרע, כדכתיב [שם פסוק כז] 'וישב הים לפנות בקר לאיתנו', משמע שבתחלה לא היה באיתנו. ובמדרש 'בצאת ישראל ממצרים הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור' [תהלים קיד, א-ג], מה ענין הירדן לכאן שאמר 'הירדן יסוב לאחור', אלא גבירתה לקה, שפחה לקה עמה. הרי שאמר הירדן לקה בשביל שלקה הים שהוא גבירתה. וכן לקו כל מימות בעולם, בשביל שלקה יסוד המים שהוא הים" [הובא למעלה פל"ד הערות 76, 87, פ"מ הערה 282, פמ"ב הערה 7, פמ"ז הערות 65, 191, ולהלן פנ"ט הערה 66. וכן כתב להלן פס"ב לאחר ציון 111]. וראה הערה הבאה.

<> אודות שהים הוא כללי, לעומת היאור, כן נתבאר בהרבה מקומות, והובאו בהערה הקודמת. ואודות שכלליות הים מחייבת שיאמר "יד" [ולא אצבע], כן כתב למעלה פל"ד [תקצו:], וז"ל: "ומפני שאמרו 'אצבע אלקים [היא]', כלומר שכל המכות היו מכות פרטיות, כמו האצבע שהוא אצבע פרטי, ושמא אין ממשלתו בכלל מציאות העולם. לכך קרע להם הים, לפי שהים אינו פרטי כמו היאור, שהוא נהר פרטי, אבל הים הוא כללי במה ש'כל הנחלים הולכים אל הים' [קהלת א, ז], והוא מציאות כללי, ולפיכך הים נבקע. והים הוא כמו היאור, ואין חלוק ביניהם, רק שזה חלקי, שהיאור חלק, והים הוא כללי". ולמעלה פ"מ [קלא.] כתב: "כבר ידענו כי החלוק שיש בין מכות שבמצרים וקריעת ים סוף; שקריעת ים סוף נחשב המכות בכלל העולם, שאין עוד ים בעולם, לכך נחשב הים מציאות כללי. כל שכן על דעת רבותינו ז"ל [מכילתא שמות יד, כא] שכל המים בעולם נבקעו, שהים הוא יסוד אחד מן היסודות. אבל מצרים אינו רק חלק אחד מן העולם. ודבר ידוע שהמכות בשביל כך היו על הים ביד, שהיא כל היד, שהיא כללית. ובמצרים היו באצבע". וכן כתב להלן פנ"ט [לאחר ציון 71, והובא בחלקו בהערה 17]. ובגו"א שמות פי"ח אות א [ג:] כתב: "לכך במכות פרטיות שהיו במצרים לא גרם שיבוא יתרו להכיר כי הוא יתברך גדול מכל האלהים, עד שראה מלחמת עמלק וקריעת ים סוף. שמלחמת עמלק היה בשמים... וכן קריעת ים סוף היה נחשב בכלל העולם, כי הים הוא יסוד המים... וראיה לזה שאלו שני נסים לא היו פרטים, שהרי לא תמצא יותר משמש אחת בעולם, ולא תמצא יותר מִיָּם אחד בעולם, שאף על גב שהרבה ימים הם, הכל הוא ים אחד. ולפיכך לא היו הם פרטים. אבל תמצא שתי ארצות כמו מצרים בעולם, לכך הנסים שהיו שם היו פרטים ולא כללים. ולפיכך נאמר אצל המכות במצרים [שמות ח, טו] 'אצבע אלקים', שהמכה פרטית, חוץ על הים נאמר [שמות יד, לא] 'היד הגדולה', להורות שהמכה כללית. ולעולם כאשר היה דבר המוכה דבר פרטי, כמו מצרים שהוא פרטי, היה מכה בהם בדבר פרטי, שהוא האצבע, וכאשר המוכה דבר כללי, כמו הים, היה המכה בהם דבר כללי, הוא היד" [הובא למעלה פל"ד הערה 87, פ"מ הערה 282, פמ"ב הערה 7, ופמ"ז הערה 191]. וראה להלן ציון 51, ופנ"ט הערה 74.

<> לשונו בכת"י [שסח]: "לכך דרש רבי יוסי שהמכות היו על הים ה' פעמים כמו שהיו במצרים. כי במצרים היו י' מכות זו אחר זו, עד שבאה המכה אל תכלית המדריגה, ששם התחלת מצרים, ואז יצאו. לפיכך על הים כאשר היה רוצה להעניש אותם ולהביא עליהם הפסד לגמרי על חטאם... היו המכות כוללים כאשר אמרנו, כי חפץ הקב"ה להעניש אותם ולהביא עליהם מכה כוללת. לכך היו חמשה פעמים כמו שהיו במצרים, כי במצרים נאמר 'אצבע אלקים', רמז על מכות פרטיות, כמו שהאצבע הוא חלק ופרט היד. ובים נאמר 'היד גדולה', רמז כי היה רוצה הקב"ה להכות את מצרים על הים מכות כללות, לפי שרצה אז להעניש אותם במכות כללות, לא במכות פרטיות, שהמכה הפרטית אינה הכל. לפיכך היו המכות על הים חמשה, נגד היד שהיא כללית, ויש בה ה' אצבעות".

<> מצאתי עד כה שביאר בספר הזה ששה טעמים לסבה שהמכות היו דוקא מספר עשר, ואלו הן; (א) עשר מכות הן כנגד עשר קללות שנתקלל הנחש [למעלה פל"ב (תקמט.)]. (ב) מספר עשר הוא מספר כללי, ולפיכך היו עשר מכות, כדי שלא יהיה מנין המכות מספר פרטי חסר [למעלה פל"ד (תרג:)]. (ג) עשר המכות הן כפולות לגמרי, חמש ראשונות לעומת חמש אחרונות [למעלה פנ"ו (לאחר ציון 142)]. (ד) עשר המכות הן כנגד עשרה מאמרות [למעלה פנ"ז (לאחר ציון 87)]. (ה) עשר המכות הן כנגד העצם שהוא אחד, וט' מקריים [למעלה פנ"ז (לאחר ציון 180)]. (ו) עשר המכות הן כנגד עשרה נסיונות שנתנסה אברהם אבינו [למעלה פנ"ז (לאחר ציון 204)]. מלבד זאת נאמרו למעלה [פרקים לב-לד, ופרקים נו-נז] הרבה מאוד טעמים לסדר המכות ולמהותן, אך לא למספר עשר.

<> לשון רש"י [דברים לב, מו]: "שימו לבבכם - צריך אדם שיהיו עיניו ואזניו ולבו מכוונים לדברי תורה. וכן הוא אומר [יחזקאל מ, ד] 'בן אדם ראה בעיניך ובאזניך שמע ושים לבך וגו''. והרי דברים קל וחומר; ומה תבנית הבית, שהוא נראה לעינים ונמדד בקנה, צריך אדם שיהיו עיניו ואזניו ולבו מכוון להבין, דברי תורה, שהן כהררין התלוין בשערה, על אחת כמה וכמה". ובספר חובות הלבבות שער הפרישות ס"פ ו כתב: "תן לבך בו וחשוב עליו במצפונך, תשיגהו בעזרת השם, כמו שנאמר [משלי ב, ד] 'אם תבקשנה ככסף וכמטמנים תחפשנה אז תבין יראת ה' ודעת אלקים תמצא'". וכן כתב להלן פס"ז: "כי התבאר לך דבר זה בתכלית הביאור, כאשר תשים דעתך ולבך על אלו דברים". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רעח:] כתב: "יש לך לדעת ולהבין אלו דברים מאוד, ושים עיניך ולבך על הדברים אשר נבאר לך". וכן כתב שם מט"ו [שעט.], ושם סוף מי"ט [תעב:]. ובח"א למנחות כט: [ד, עז.] כתב: "וכל הפירושים אמתיים ונכונים, אך מה שלפני זה שים לבך עליו, כי הוא ברור". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכח:] כתב: "וכל הדברים הם חכמה נסתרת... ושים עוד עיניך ולבך על הדברים ותבין עוד אמתת הדברים". ולא ברור מדוע כתב כן רק במקומות אלו.

<> לשונו למעלה הקדמה שניה [נד.]: "כי העולם התחתון הוא עולם הטבע". ובתפארת ישראל פ"א [לה:] כתב: "כי העולם הזה אשר בו מין בני אדם, הוא עולם הטבע. ולפיכך הדבר אשר הוא טבעי ראוי שימצא בכל המין בשוה, במה שהעולם הזה הוא טבעי בכללו... אבל האלקיות לא ימצא בשוה לכל המין, שאם היה נמצא לכל המין בשוה, היה עולם הזה עולם נבדל, מאחר כי בכללותו נמצא האלקיות. אבל העולם הזה הוא עולם הטבע, ואינו עולם הנבדל, ודבר זה מחייב שאין נמצא האלקיות לכל המין בשוה, כי אם בחלק ממנו". ובנצח ישראל פ"ב [לה.] כתב: "כי מצד שהעולם הזה הוא עולם הטבע, אין הדברים אלקיים נמצאים בו בשלימות". ושם פי"ט [תכח:] כתב: "כי העולם הזה הוא עולם הטבע, שנברא בשבעת ימי בראשית". ובבאר הגולה באר הרביעי [תעו:] כתב: "כאשר אתה מתבונן בעולם הזה, הוא עולם הטבע, נמצא הדברים מסודרים זה על זה במדריגתם ובסדרם עד השמש, שהוא מנהיג העולם השפל, וכדכתיב בתורה 'את המאור הגדול לממשלת היום וגו''. ודבר זה ידוע, כי השמש נקרא 'מלך' בצבא השמים" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 419, הקדמה שלישית הערה 49, פמ"ו הערה 28, ולהלן פס"ב הערות 34, 35].

<> והנבדל [מהטבע הגשמי] הוא קדוש [כפי שכתב למעלה ר"פ כט (תפא:), ושם הערה 11]. ועניינם של שלשת העולמות [עולם התחתון, עולם האמצעי, ועולם הנבדל והעליון] מוזכרים תדיר בספריו [כגון, בגו"א בראשית פ"ו אות לג (קמג.), נתיב התורה פ"א (פה.), נתיב העבודה פי"ג (א, קיח:), נתיב האמת פ"ג (א, רב.), נצח ישראל פ"ג (נא.), שם פט"ו (שסד.), תפארת ישראל פ"נ (תשפח:), דר"ח פ"א מי"ח (תיז.), שם פ"ג מי"א (רסא.), שם פ"ה מט"ו (שסא.), שם משנה כב (תקנג.), שם פ"ו מ"ט (שיב.), אור חדש פ"א (רסח.), ח"א לסוטה מא: (ב, עח.), ועוד]. ותמצית הדברים היא, שהעולם התחתון הוא העולם הזה שבני אדם חיים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה, ויש בו הויה והפסד. העולם האמצעי הוא עולם הגלגלים והמזלות [צבא השמים], וגם בו יש חומר וצורה, אך אין בו הרכבה הויה והפסד. העולם השלישי הוא העולם העליון, שאין בו חומר כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ואין בו מיזוג והרכבה. ומקור הדברים הוא בזוה"ק [ח"ג קנט.]. ובהגהות מהרח"ו [שם] ביאר ששלשת העולמות הללו [מלמעלה למטה] הם כנגד עולם האצילות, עולם הבריאה, עולם היצירה, וביאר שם מדוע לא נכלל בזה עולם העשיה [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 56, פי"ז הערה 16, פל"ד הערות 66, 88, פנ"א הערה 54, פנ"ב הערה 156, פנ"ז הערה 55, ולהלן פס"ב הערה 18].

<> הקדמה שניה [נג:], וז"ל: "דבר זה אנו מודים, כי מצד הטבע, הנפלאות אינם נמצאים, אבל מצד פעולת הנבדל, כל הנפלאות הם נמצאים. כי העולם התחתון, הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הנסים באים. שהנסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים. ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל כמו שיתבאר עוד, וכל זה מפני שיש להם דביקות בנבדלים, ולפיכך היו נמצאים בישראל נסים ונפלאות". ושם בסוף הקדמה שניה [קכ:] כתב: "ולפיכך כאשר החיה אליהו בן הצרפית [מ"א יז, כב], ואלישע בן השונמית [מ"ב ד, לה], בודאי דבר זה נמנע אל הטבע, ולא היה נמנע אל פעל ה'. כי הנביאים על ידי שהיו דבקים בעולם הנבדל, היו פותחים שער הננעל, הוא עולם הטבע אשר ננעל בעד בעלי הגשם, והם פתחו שערים הסגורים, ונכנסו אל עולם הנבדל, והביאו מן העולם הנבדל דבר שלא יתכן לפי הטבע". ולמעלה פכ"ג [שמו.] כתב: "וכן ישראל, בתחלה יש לישראל התחברות אל האומות, ובסוף הם נבדלים מהם. ויש אותות ומופתים בסוף, שישראל יש להם התחברות אל השם יתברך, ולכך הם יוצאים מרשות האומות להקב"ה בסוף על ידי אותות ומופתים. אבל כניסתם תחת רשות האומות אין כאן נסים, שבמה שיש להם חבור אל האומות אין דביקות ישראל עם השם יתברך". ולהלן ר"פ עב כתב: "בישראל היו נסים הרבה מאוד שלא תמצא לשאר אומות. וכן היו נמשכים בהמשך הזמן, עד שאי אפשר לך לומר רק כי יש לישראל הכנה בעצמם לקבל המעלה העליונה, מה שאין בשאר אומות... וכיון שאנחנו ראינו הנסים נמשכים דוקא בישראל, ולא בשום אומה, והיו הנסים בכללות האומה, אין זה רק שישראל מוכנים לקבל המעלה האלקית הנבדלת, ולכך היו דביקים במעלה אלקית עליונה, שהיה הנהגתם שלא בטבע, רק על ידי נסים". ובגו"א בראשית פל"ב אות יא [קמ:] כתב: "מפני שהם עמך אתה עושה להם ניסים תמיד". ובדר"ח פ"ה מ"ו [קצ:] כתב: "כי העולם הטבעי הזה קשור עם עולם הנבדל, ומפני שקשור עולם הזה עם עולם הנבדל... שלכך נקשר העולם הזה עם עולם הנבדל, כי בעת הצורך מתדבק עולם הזה הטבעי בעולם הנבדל ונעשה הנס... כלומר שלא מסר העולם אל הטבע לגמרי, רק היה מקשר עולם הטבעי בעולם הנבדל שיהיה כח עליו לשנותו, ואין כאן שנוי בריאה. כאילו היה הנס גם כן מענין העולם הזה שברא השם יתברך בששת ימי בראשית". ובאור חדש פ"ה [תתפב:] כתב: "אשר נעשה נס מן העולם העליון". ובח"א להוריות יב. [ד, נט.] כתב: "כי הנס הוא מעולם העליון הנבדל הקדוש". וזה הביאור מדוע כל נס הוא לשעה בלבד [כמבואר למעלה הקדמה שניה הערות 252, 411], כי הנס אינו אלא חדירה ארעית של העולם העליון לעולמנו, כי סוף סוף אנו נמצאים בעולם הטבע, והנהגתו היא על פי טבע, והנס הוא גר בעולם הגשמי. @**ואמרו חכמים**^ [סנהדרין צד:] "אין נמסר עם עייף בתורה ביד מי המציק לו... אחרונים שהכבידו עליהן עול תורה, ראויין הללו לעשות להם נס כעוברי הים". ובח"א שם [ג, קצג:] כתב: "עם עייף בתורה וכו'. כאשר יש עליהם עול התורה הם דביקים במדריגה השכלית, ולפיכך ראוי לעשות להם נס נבדל מן הטבע כמו שנעשה נס לעוברי ים ולדורכי ירדן, שנעשה להם נס נבדל מן הטבע. וכבר בארנו בחבור גבורות השם דבר זה כי עוברי ימים שנעשה להם נס היה זה התגברות על הטבע, כמו שמבואר שם [למעלה פ"מ (פה:)]. ואלו אשר היו סובלים עליהם עול התורה, אין זה רק התגברות על הטבעי ולהיות דבק בשכל, ובשביל כך ראוי שיעשה להם נס להתגבר על הטבע החמרית" [ראה למעלה הקדמה שניה הערות 58, 59, פ"ג הערות 10, 35, פ"ז הערה 44, פי"ב הערה 45, פכ"ב הערה 119, פכ"ג הערה 204, פכ"ז הערה 85, פל"ה הערה 23, פל"ז הערה 38, פל"ט הערה 6, פ"מ הערה 205, פמ"א הערה 143, פמ"ה הערה 50, פמ"ז הערה 548, ועוד]. וראה בסמוך הערה 30, להלן פנ"ט הערה 30, פס"א הערה 140, ופס"ב הערה 106.

<> כמו שנאמר [ויקרא כז, לב] "העשירי יהיה קודש לה'". ולמעלה פל"ה [תרלד.] כתב: "והלקיחה [של קרבן פסח מצרים] בעשור, ודוקא בעשור לחודש, כי תמיד העשירי נבדל לקדושה, לכך היתה הלקיחה בעשור". ולמעלה פמ"ו [תיט.] כתב: "לעולם תמצא העשירי מיוחד לקבל הקדושה, שהרי העשירי קודש בכל מקום". ובדרשת שבת הגדול [קצז:] כתב: "אמנם מה שבחר דוקא שתהיה הלקיחה דוקא בעשור לחדש, כי העשירי מיוחד לקדושה, כדכתיב [ויקרא כז, לב] 'העשירי יהיה קודש'. לפיכך צוה ליקח בעשור לחדש ולהקריב הקרבן לשמים, ודבר זה ראוי שיהיה בעשור דוקא". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנצח ישראל פ"ח [רטו:] כתב: "כי כל מקום תמצא כי העשירי הוא קדוש... כמו במעשר דכתיב 'העשירי יהיה קודש', וכמו ביום הכפורים שנקרא 'קדוש' [ישעיה נח, יג "ולקדוש ה' מכובד", ודרשו (שבת קיט.) "זה יום הכפורים"]... הרי העשירי הוא קדוש לה'". וכן כתב שם פי"ט [תכט.], שם פל"ב [תרטו.], ודרשת שבת הגדול [ריט:]. ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנו:] כתב: "אין שכינתו עם הדבר החסר, ומפני כך אין השכינה שורה בפחות מעשרה, ואין דבר שבקדושה פחות מעשרה". ובהמשך המשנה שם [קעה:] כתב: "מספר עשרה הוא מיוחד בכל מקום למדריגת הקדושה, עד שהמספר הזה מגיע אל מדריגת עולם הנבדל והקדוש". ושם פ"ה מ"א [יג:] כתב: "ויש לך לדעת כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות [שם], ולא במאמר אחד, מורה שהעולם הזה יש לו מעלה עליונה, והשם יתברך שכינתו בעולם הזה. ומורה על זה מספר עשרה, כי השכינה עם עשרה תמיד, ולא פחות מעשרה, כמו שבארנו למעלה [אבות פ"ג מ"ו] אצל 'עשרה שיושבים ועוסקים בתורה', שהשכינה היא עם עשרה. שמזה תדע מה שמספר עשרה מקבל כבוד השכינה, כי עשרה יש בהם קדושה. ולפיכך אם נברא העולם במאמר אחד, לא היה אל העולם המדריגה העליונה הזאת. אבל עתה שהעולם נברא בעשרה מאמרות, יש אל העולם המדריגה העליונה הקדושה. כי כבר בארנו כי עשרה יש בהם קדושה, כי לכל דבר שבקדושה צריך עשרה. והכל נרמז במה שכתוב [ישעיה כו, ד] 'כי ביה ה' צור עולמים'. העולם הבא נברא ביו"ד [מנחות כט:], מפני כי היו"ד מספרה עשרה, שמספר עשרה שייך לכל דבר שיש לו מעלה קדושה. לכך השכינה עם מספר זה". ושם פ"ה מ"ו [רטו:] כתב: "וכבר התבאר כי כל דבר שיש בו קדושה ראוי לו מספר עשרה, ואין קדושה בפחות מעשרה [ברכות כא:], כמו שהתבאר למעלה כמה פעמים, והוא דבר מבואר מאד". ובנר מצוה [פו:] כתב: "היו"ד מורה על מדרגה קדושה, כי העשירי הוא קודש בכל מקום" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 44, פ"כ הערה 94, פל"ה הערה 50, ופמ"ו הערה 217].

<> מצינו שלשה הסברים שכתב לבאר את קדושת העשירי; (א) בדר"ח פ"ג מי"ג [רחצ:] כתב: "דוקא העשירי הוא קודש לה', מפני כי מספר הפרטיים הם עד תשעה, כי עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין מספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור אחד עשר, שנים עשר... כי אין תוספת על הכלל... ומפני כי העשירי הוא המשלים לעשרה שהם כלל, יש אל העשירי סגולה זאת שראוי לגבוה, שהוא יתברך כולל הכל, ראוי אליו העשירי, שהוא משלים המספר, עד שהוא הכל". (ב) שם בהמשך המשנה [שו:] כתב: "הנקודה שהיא בעיגול, שהיא אחת, שאין לה התפשטות, וממנה מתפשט הכל, והוא מקשר כל הט' שהם בעיגול, כי הנקודה היא אחת באמצע העיגול, מקשר כל העיגול, עד שהוא אחד... העשירי מקשר ומאחד כמו הנקודה בעיגול... והעיגול נחלק לט' חלקים, והם ט' חלקים שמתחלק כל ההתפשטות. וכנגד זה הם הפרטים שמתחלקים לתשעה, והעשירי נגד הנקודה שהיא תוך העיגול. ומפני זה העשירי קודש אל השם יתברך, כי הנקודה אין לה התפשטות גשמי כלל. וכן היו"ד אין לה התפשטות גשמי כלל, ומפני כך בכח העשירי, שהוא כנגד הנקודה, הוא הכל, כי ממנה מתפשט הכל ומתקשר הכל". (ג) בח"א לסוטה מט. [ב, פט:] כתב טעם נוסף, וז"ל: "רמזו חכמים דבר זה 'עשר בשביל שתתעשר' [תענית ט.]... כי העשירי אשר הוא מפריש [הוא] נגד העצם שהוא עיקר... 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 פי"ב הערה 103, פל"ה הערה 50, ופנ"ב הערה 209].

<> אודות שהטבע הוא חמרי, כן כתב בתפארת ישראל פ"ב [נ.]: "הטבע הוא כח חמרי בלבד". ושם חזר על יסוד זה כמה פעמים. וכן כתב שם פ"ז [קכ.]. ושם פי"ט [רפח.] כתב: "כי הטבע היא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות". ובנצח ישראל פכ"ח [תקעב.] כתב: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי". ובאור חדש פ"ו [תתרז.] כתב: "כי הטבע הוא חמרי, כאשר ידוע". ובח"א לע"ז ג. [ד, כא:] כתב: "הטבעי הוא גשמי, והוא נבדל מן השם יתברך, שהוא בלתי גשמי" [ראה למעלה פנ"ה הערה 66, ולהלן פנ"ט הערה 85].

<> יש להבין, שאמנם העשירי הוא קודש, אך לא בזה לא אמרינן שהעשרה הם קודש, כי עשירי לחוד ועשרה לחוד, וכיצד עובר כאן בתוך כדי דיבור מעשירי לעשרה ובחזרה לעשירי. ויש לומר, שהאופן היחיד להגיע לעשירי הוא רק על ידי שיהיו תשעה הקודמים לעשירי. לכך המהלך שהנסים עוברים ממדריגת העולם הנבדל לעולם הטבע הוא עשרה. ובדר"ח פ"ה מ"ה [קנד:] כתב: "עשרה נסים שנעשו במקדש [אבות שם], ולמה נעשו נסים במקדש. יש לך לדעת, כי אי אפשר שלא יהיה עשרה נסים במקדש, כי מאחר שהמקדש הוא קדוש, ושמו יתברך במקדש. אם לא נעשו בו הנסים, אם כן היה שוה בית המקדש לשאר מקומות, ודבר זה אי אפשר שיהיה בית המקדש שוה לשאר מקומות, שהרי לכך נקרא 'מקדש', שהוא קדוש ונבדל מן הטבע. ומפני שהיה קדוש, לכך נעשה בו עשרה נסים. שכבר אמרנו למעלה כי מספר עשרה בפרט מורה על המדריגה הנבדלת מן עולם הטבעי, ולכך עשרה נסים היו במקדש... שהיתה קדושת בית המקדש קדושה עליונה" [הובא למעלה פכ"ב הערה 68, ופמ"ז הערה 565. וראה להלן פנ"ט הערה 15, ור"פ עא]. וראה הערה הבאה. ויש להבין כיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו בח"א לבכורות נז: [ד, קל.], שכתב: "מספר של עשרות נגד התחתונים... ומספר של מאה נגד האמצעי, ומספר אלפים נגד העליונים, ודבר זה אמת ומבואר" [הובא למעלה פ"ג הערה 43].

<> פירוש - יש כאן ארבעה שלבים; (א) הנסים באים מן העולם הנבדל מהטבע. (ב) הנבדל מהטבע הוא קדוש. (ג) הקדוש הוא עשירי. (ד) לכך הנסים מתייחסים למספר עשרה. ויש להעיר, כי דוקא מצינו שהנסים מתייחסים למספר ששה [ולא עשרה], שאמרו חכמים [סנהדרין פב:] "ששה נסים נעשו לו לפנחס". ובח"א שם [ג, קעב.] כתב: "כי הניסים מצד עצמם ראוים שיהיו ששה הניסים, כנגד הוי"ו של שמו הגדול שממנו הניסים. והראה לו הקב"ה כי נעשה לו ניסים גמורים עד שהיו ששה ניסים". ובח"א לסנהדרין צב: [ג, קפז.] כתב: "ומה שאמר ששה נסים נעשו לו, כי דבר זה מורה על שנעשה לו נס בכל... ותוכל להבין כי שש נסים מורה על שלימות הניסים, כי הניסים הם מצד הוי"ו של שמו הגדול, אשר משם נעשים הניסים בעולם" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 209, ופל"ט הערה 5]. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן ש"כאשר הביא השם יתברך הנסים מן העולם הקדוש הנבדל אל עולם טבע החמרי, היו עשרה, כי מדריגת עולם הנבדל, שהוא נבדל מן עולם הטבע, נחשב עשרה נגד עולם הזה, כי העשירי הוא הקודש". אך ששת הנסים של פנחס יוכיחו שמספרם של הנסים הוא ששה [ולא עשרה]. וזו לכאורה הערה אלימתא. @**ויש לומר**^, דמצינו שיש נס הנעשה מחמת הקדושה, ויש נס הנעשה מחמת הרחמים, וכדלהלן; אודות נס הנעשה מחמת הקדושה, כן כתב בגו"א ויקרא פכ"ב אות לח [קע.]: "כיון שהוא כבר נעשה קדוש, הקב"ה עושה לו נס, כי הנס הוא גם כן קדושה לשמו יתברך, והוא ידוע מסוד הניסים... ובשביל שהוא קדוש הוא נבדל מן העולם, והוא דוחה גם כן מנהג העולם וטבעו והנהגתו, ועושה לו נס, שהוא למעלה מן העולם". ואמרו חכמים [קידושין מ.] "כל הבא דבר ערוה לידו וניצל הימנו, עושין לו נס", וזהו בודאי משום שהפורש מן הערוה הוא קדוש [רש"י ויקרא יט, ב]. ובדר"ח פ"ה מ"ה [קנד:] ביאר שמחמת קדושת המקדש נעשו בו עשרה נסים [הובא בהערה הקודמת]. וכן כתב בנתיב אהבת השם פ"ב [ב, מז:]. כל זה מחד גיסא [ראה להלן פנ"ט הערה 30, ופס"א הערה 159]. אך מאידך גיסא, מצינו נסים שלא נעשו מחמת הקדושה, אלא מחמת רחמים, וכמו שכתב בח"א לגיטין נו. [ב, קג.]: "כי הנסים באים לעולם מצד מדת הרחמים, ודבר זה ידוע גם כן אם יש לך לב להבין, כי לא מצאנו נס בעולם רק כאשר היו ישראל בצרה, והשם יתברך מרחם עליהם, כאשר תמצא בכל הנסים. כי אין הקב"ה משנה הטבע שלא לצורך, רק שהוא לצורך, ודבר זה ממדת הרחמים". וכך עולה בבירור מדבריו להלן פס"ד, שכתב: "ונזכרו שלש מדות; נסים, גבורות, וחסדים... כי הנסים עושה בשמו הגדול כאשר ידוע, והגבורות נעשו במדת הדין, והחסדים נעשו במדת החסד". והרי בדרך כלל החלוקה היא לרחמים, גבורות, וחסדים, ושם נקט ב"נסים" תחת "רחמים". הרי "נסים" ו"רחמים" הן מלים מתחלפות [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 357, פל"ה הערה 23, ופל"ט הערה 5]. ובחילוק שבין שני הגורמים האלו תלוי מספרם של הנסים; כאשר הנסים נעשים מחמת הקדושה, הנסים יהיו עשרה, שעל כך נאמר "העשירי יהיה קודש", וכמבואר כאן. והואיל ומכות מצרים נועדו להודיע את קדושת שמו, וכמו שכתב למעלה ר"פ לט: "ביציאת מצרים עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות המורים לך כי שם ה', הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות, השם הזה נקרא עליהם, שמפני שהשם הקדוש נקרא עליהם, לכך עשה עמהם נפלאות", לכך היו עשר מכות. אך כאשר הנסים נעשים מחמת הרחמים, אזי הנסים יהיו ששה, כי שם הויה מורה על הרחמים [ב"ר לג, ג], והוי"ו שבשם הויה מורה על וי"ו החבור [כי כל ענינה של רחמים הוא החבור והאחדות שיש בין המרחם לבין זה הזקוק לרחמים, וכמבואר למעלה פנ"ב הערה 57, ולהלן פ"ס הערה 24], הרי שהשורש לאותם הנסים הם הרחמים והחבור המתבטאים באות וי"ו שבשם הויה. לכך נסים אלו יורו על שרשם, ויהיו ששה נסים. וזהו גדר הנסים שנעשו לפנחס. @**ויש להעיר**^ מדבריו בנתיב הזריזות פ"ב [ב, קפז:], שכתב: "מה שהיה פנחס מקנא על מעשה זנות מורה על קדושתו, שכל מקום שתמצא גדר ערוה שם תמצא קדושה... לכך על ידי מעשה זה שקנא על מעשה ערוה ראוי שיטול קדושת כהונה". ולכאורה לפי המתבאר כאן היה ראוי שיעשו לפנחס עשרה נסים, ולא ששה. ויש לומר, שמ"מ פנחס לא פרש מן הערוה שנזדמנה לעצמו [ולא היה בגדר של "כל הבא דבר ערוה לידו וניצל הימנו עושין לו נס"], אלא היה מקנא על מעשה ערוה של זולתו. ומעשה הקנאה שלו הוא סימן לקדושתו שהיתה לו זה מכבר, אך לא סבה לקדושתו. לכך הנסים שנעשו לפנחס לא היו מחמת קדושתו, אלא מחמת הרחמים שיצליח במשימתו [כמבואר בגמרא (סנהדרין פב:)]. וכן ה"ששה נסים שנעשו באותו היום" שחנניה מישאל ועזריה הושלכו לכבשן האש [סנהדרין צב:], לא מדובר בנסים שנעשו להם [כי אז היו צריכים להיות עשרה נסים, שמסרו נפשם על קדושת ה'], אלא מדובר בנסים שנעשו אז בעולם, וכפי שאמרו בגמרא שם [כמו "נהפך צלם על פניו, ונשרפו ארבע מלכיות, והחיה יחזקאל את המתים"]. @**אך עדיין קשה**^, שאם כן כל הנסים בעולם היו צריכים להיות עשרה או ששה, וזאת לא מצאנו. ואולי זהו רק נעשה כאשר הקב"ה רוצה להראות את שלימות הנס, וכפי שהיה אצל פנחס ש"הראה לו הקב"ה כי נעשה לו ניסים גמורים עד שהיו ששה ניסים" [לשונו בח"א לסנהדרין פב:, והובא למעלה]. וכן ששה הנסים שנעשו באותו היום שהושלכו חנניה מישאל ועזריה נועדו "כדי שיראוהו כל העולם", "כדי שיוכלו כולם לראות בתוכו" [לשונות של רש"י סנהדרין צב:]. וכן במכות מצרים "עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות המורים לך כי שם ה', הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות, השם הזה נקרא עליהם" [לשונו למעלה ר"פ לט, והובא למעלה]. אך כאשר אין ענין להראות ולהודיע, שוב אין הכרח שיהיו הנסים ששה או עשרה.

<> כהקדמה לדבריו כאן, יש לדעת כי לעולם הנבדל יש שתי מעלות; (א) היותו נבדל מהחומרי. (ב) היותו בעל שלימות. ושתי מעלות אלו הן כנגד שני המאפיינים של העולם הבא; (א) היותו טוב, שהחומרי הוא רע, כי "הדבר שהוא חמרי הוא רע גמור" [לשונו בדר"ח פ"א מ"ב (קעג:)]. (ב) היותו נצחי, כי "כל דבר שהוא חסר בעצמו אין קיום לו" [לשונו בדר"ח פ"ב מ"ב (תקכה:)]. ובבאר הגולה באר חמישי [לט.] כתב: "דע כי הטוב המקוה לצדיקים, כתיב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים'. ופירשו חכמים [חולין קמב.] 'למען ייטב לך' לעולם שכולו טוב, וזהו עולם הבא, שהוא כולו טוב, ו'למען יאריכון ימיך' [דברים ה, טז], לעולם שכולו ארוך נצחי. והנה תמצא כי הבטחת השכר שהוא לעתיד הוא בשני דברים; הטובה, שיהיה להם הטוב לגמרי. והשני, שלא יהיה הפסק לטוב, רק שיהיה נצחי. ובשני דברים נכלל הכל; הטוב שהוא בתכלית, והנצחי... והוא שרמז עליו דוד ע"ה [תהלים טז, יא] 'נעימות בימינך נצח', והבן זה כי הוא דבר מופלא מאוד". וכן כתב בהקדמתו לדרך חיים [כג:] שטוב התורה הוא "הטוב הגמור, ויהיה הטוב ההוא נצחי". ובח"א לב"ב עג: [מהדורת כשר, ח"ג עמוד קיב] כתב: "דע כי הטוב המקוה לנו אם נזכה בזכות התורה, כתיב בזה [דברים כב, ז] 'למען יטב לך והארכת ימים', ופרשו חכמים [חולין קמב.] 'למען יטב לך' לעולם שכולו טוב, ו'למען יאריכון ימיך' [דברים ה, טז] לעולם שכולו ארוך, והוא נצחי. והנה תמצא כי הבטחת השכר שהוא לעתיד הוא בשני דברים; הטובה שיהיה להם הטוב הרוחני. והשני, שלא יהיה הפסד לטוב, רק שיהיה נצחי. ובשני דברים נכלל הכל, בטוב שהוא בתכלית הטוב, שהטוב הזה רוחני, והטוב הזה הוא נצחי. הפך הטוב שהוא בעולם הזה, שאף שיש טוב, הוא טוב ואין זה טוב גמור. ויותר, הטוב שיש היא טובת מה. אבל לעתיד לבוא הטוב הוא טוב גמור, והוא נצחי" [ראה למעלה פכ"ג הערות 23-25]. ועד כה נתבאר ששמספר עשרה מורה שהנסים באים מהעולם הנבדל, אך לא היה ביטוי לכך שהנסים באים מהעולם השלם והנצחי, וכמו שמבאר.

<> כמבואר בהערה הקודמת, שמעלת השלימות מורה על הנצחיות, וזו מעלה עליונה יותר ממעלת הרוחניות בלבד. וכן כתב בנתיב הצדקה ר"פ ב [א, קע.]: "דע כי כחה של צדקה שני דברים; האחד, שקונה הפעם מעלה עליונה... ואם לא היה לו הנצחית, אף שהיה לו המעלה היותר עליונה, אין זה מעלה, כיון שאינה נצחית. ולפיכך בתורה כתיב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים', כלומר שיהיה לו הטוב הגמור, וטוב הגמור הזה יהיה נצחי" [הובא למעלה פכ"ג הערה 26].

<> פירוש - ההבדל העיקרי בין מכות מצרים ומכות הים אינו בזה שמספר מכות מצרים הוא עשר, ומספר מכות הים הוא חמשים. אלא שמכות מצרים אינן מבטאות את מעלת השלימות של עולם הנבדל, ולכך נעשו על ידי אצבע, שאינה שלימה. אך מכות הים מבטאות את השלימות של עולם הנבדל, ולכך נעשו על ידי היד, שהיא שלימה. ואודות שהאצבע אינה שלימה לעומת היד, כן כתב בדר"ח פ"א מ"ב [רה.]: "ב' הלוחות הם נגד ב' ידים, וכדכתיב [דברים ט, טו] 'ושני לוחות על שתי ידי', כי מידו של הקב"ה לידו של משה נתנו. וכנגד זה היו ב' לוחות, ה' דברות בכל לוח, כנגד ה' אצבעות היד". ועוד אודות היד וחמש אצבעותיה, ראה בנצח ישראל פנ"ג [תתמ:], ח"א לב"מ פו. [ג, מו.], וההספד [קצא].

<> חמש.

<> לשונו למעלה פ"ג [קצט.]: "הנקודה היא אחת, והיא חסירה, בעבור שאין לה התפשטות כלל". ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "כי האחד אין בו התפשטות כלל, והוא כנגד הנקודה שהיא אחת, ואין בה התפשטות כלל". ובדר"ח פ"א מט"ו [שעו.] כתב: "כי על ידי אחד אין ראוי שתתפשט התורה בכל העולם". ושם פ"ג מי"ג [שו.] כתב: "כי הנקודה אין לה התפשטות כלל". ובהספד [נדפס בסוף ספר גו"א במדבר הוצאת "יהדות", עמוד קעט] ביאר שם "אדם" על פי אותיותיו [אל"ף דל"ת מ"ם], ובנוגע לאות אל"ף כתב: "כי האדם כאשר נולד ויצא לאויר העולם, תחילה כאשר נולד אין לו התפשטות כלל, כי הוא קטון מאוד... ולכך מתחלה הוא האל"ף, כי... האל"ף אין לה התפשטות כלל". וכן הוא בנצח ישראל פי"ז [שצג.], ושם הערה 101, וח"א לנדה ל: [ד, קנח:]. ולמעלה פל"א [תקלד.] כתב: "כי האחד אין בו רבוי, ואינו נקרא מספר" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 109, פ"ג הערה 36, ופנ"ד הערה 273].

<> לשונו למעלה פ"ג [קצט:]: "הקו אשר יש לו התפשטות באורך, ויש לו שלימות יותר, בעבור שיש לו התפשטות באורך, אך אין זה שלימות גמור בעבור שאין לקו התפשטות רק אורך, ואין לו התפשטות אורך ורוחב". ובאור חדש פ"ה [תתעה:] כתב: "בגמרא [מגילה טו:] 'ויושט המלך לאסתר את שרביט' [אסתר ה, ב]... שתי אמות היו... וזה כי מי שאמר כי השרביט היה ב' אמות, וזה כי השרביט מיוחד להתפשטות עד מקום אחר. ושנים הם תחלת התפשטות, כי אחד אין בו התפשטות כלל. וכך ראוי אל השרביט, שהוא להתפשטות למקום אחר, שיהיה שנים". ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "התחלת התפשטות הוא הקו, שיש לו רוחק... כי הקו אין לו התפשטות רק באורך" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 108, פ"ג הערות 36, 37, ופי"ז הערה 100]. וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 109 אודות אם התחלת ההתפשטות היא במספר שתים או שלש.

<> תמוה מדוע מדלג על מספר שלש. ויש לומר, שבא להורות על המספרים שיש בהם התפשטות הדרגתית. לכך נקט במספר אחד, שאין בו התפשטות כלל, ובמספר שתים שיש בו התפשטות לאורך, ולא לרוחב. לכך המספר הבא שתהיה בו התפשטות נוספת הוא מספר ארבע, שיש בו התפשטות של אורך ורוחב. אך אין במספר שלש התפשטות של רוחב. וכן למעלה פ"ג [קצט:], שעסק שם בנידון דידן, גם כן עבר משתים לארבע, בדלוג שלש. וכן עשה באור חדש פ"ה [תתעו:].

<> "נוכחים" - שתים לעומת שתים [ולא שורה של ארבע].

<> המשך לשונו למעלה פ"ג [קצט:]: "השטח אשר יש לו התפשטות אורך ורוחב הוא שלם יותר, בעבור שיש לו התפשטות אל הצדדין הארבע, אבל אין לו עומק". ובדר"ח פ"ה מ"א [יז.] כתב: "ויש לדעת כי הד' מורה על רוחב ואורך, כאשר בצורת הד' קו נמשך ברוחב, וקו נמשך באורך, וזהו רוחב ואורך. ומורה הדבר הזה על התפשטות השטח לאורך ורוחב. ודבר זה בארנו בכמה מקומות בספר גבורות השם [למעלה פ"ג (קצט:), וכאן] כי הד' מורה על התפשטות השטח באורך וברוחב". ובאור חדש פ"ה [תתעז:] כתב: "ומפני כי השטח יש לו ד' צדדין, לכך יש לו התפשטות לד' צדדין... והשטח יש לו ד' צדדין, וזהו התפשטות של השטח... שזהו התפשטות הגמור לשטח, שיש לו התפשטות לכל ד' צדדין". ובנצח ישראל פ"ז [קעה:] כתב: "מנין ארבע הוא שטח המתפשט לד' צדדין, וכל מקום משוער בד', שכן נתנו לאדם מקום ד' אמות [גיטין עז:], כי המקום הוא מרובע... כי המקום משוער במספר ד'". ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "התפשטות הקו הוא השטח, כי הקו אין לו התפשטות רק באורך, ואלו התפשטות השטח הוא לאורך ורוחב" [הובא למעלה פ"ג הערה 38].

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה בהקדמה שלישית [קכה:] כתב: "ארבע רוחות... מחולפים ומחולקים, שכל צד נגד השני... כי המזרח מתיחס לו הבריאה, לפי שמן המזרח מתחדש העולם בכל יום כשעולה השמש מן המזרח... ואל המערב הוא שכנגדו, ששם שוקע האור, מתיחס הפסד הנמצאים. ואל הדרום, שזה הצד נקרא 'ימין' בכל מקום, ושם השמש ברומה ובתוקפה, לכך מתייחס לשם הכח הגדול. וצד צפון הפך זה, כמו שיקרא צד 'דרום' ששם השמש דר ברומו של עולם, כך יקרא צד 'צפון', ששם השמש צפונה ואינה נראית כלל, ולשם מתייחסים הדברים הצפונים בלתי נגלים שהשם יתברך פועל בעולם, והם מעשה ה' הנסתרים והצפונים". וכן כתב למעלה פ"ו [רצג.], ור"פ י [תקטז:]. ולמעלה פכ"ג [שמט.] כתב: "מספר ארבע מתיחס לגלות, לפי שמספר הארבע הוא נגד ארבע רוחות, שהפיזור הוא בד' רוחות". וכן כתב להלן פ"ס, ויובא להלן הערה 60. ובנצח ישראל פכ"א [תמה.] כתב: "ד' רוחות העולם, אלו ד' רחקים הם מחולקים כל אחד לעצמו, ואין זה כמו זה. וכנגדם יש בעולם ד' מלכיות מחולקים, שאין זה כמו זה". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קס:] כתב: "מספר ד' הוא מספר מחולק, לפי שהוא כנגד ד' צדדין, אשר ד' צדדין הם מחולקים כל אחד הוא צד לעצמו. ולכך יאמר הכתוב על הפירוד והחלוק [זכריה ב, י] 'כי כארבע רוחות פרשתי אתכם', וזה מפני כי ד' רוחות הם מחולקים ומופרדים". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שסט.] כתב: "מספר ארבעה אין בו רק פירוד ולא אחדות כלל, מפני שהוא כנגד ארבעה רוחות, שהם מחולקים לגמרי, ואין מספר כמו זה". ובנר מצוה [יד:] כתב: "הרוחות הם מחולקים, שזה מתפשט למזרח, וזהו הפכו מתפשט למערב, וזה לדרום, וזה לצפון. הרי תמצא כי ד' רוחות הם מחולקים". ובאור חדש פ"ח [תתשכו.] כתב: "כל צד הוא מיוחד שאין זה כמו זה". ובבאר הגולה באר הששי [סוף רסט:] כתב: "הצדדין מתחלפים גם כן בעצמם, במה שזה צד מזרח, וזה צד מערב". ושם בהמשך [שא:] כתב: "כי הצדדין הם מחולקין. וזה כי הצדדין הם משתנים בענינם, כי צד מזרח אינו כמו צד מערב בענינו, וצד מערב אינו כמו צד מזרח, וצד דרום אינו כמו צד צפון בענינו, וצד צפון אינו כמו צד דרום בענינו, כי כל אחד משתנה. וכן אמרו בפרק ב' דבתרא [ב"ב כה:] 'מן החדר תבא סופה' [איוב לז, ט], זה רוח דרומית וכו', כמו שמבואר שם כל רוח ורוח מיוחד". ובח"א לתמיד לא: [ד, קמט:] כתב: "כל רוח מרוחות העולם יש לו ענין מיוחד". וכן כתב גו"א בראשית פכ"ו אות כא [לב:], שם במדבר פי"ג אות יג [קצד.], ועוד [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 17, פ"י הערה 24, פי"ב הערה 81, ופכ"ג הערה 212]. וראה להלן הערות 59, 63, ופ"ס הערה 287.

<> פירוש - אין חמשה צדדין, אלא ארבעה צדדין בלבד, ואם כן החמישי הוא כנגד נקודת האמצע העומדת בתוך ארבעה הצדדין, הואיל והוא אינו צד בפני עצמו, וכמו שמבאר. וראה להלן הערה 65, שנתבאר שם שדוקא מפאת היות החמישי חולק מקום לעצמו, לכך יש בידו לאחד את ארבעת הצדדין. ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "התפשטות הקו הוא השטח... ויש לשטח הזה חמשה, דהיינו ד' קוים לד' רוחות, והאמצע אשר ביניהם, הוא הנקודה האמצעית, והם חמשה". וכן הוא בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסא:], נתיב הנדיבות פ"א [ב, רמב:], וח"א לכתובות סז: [א, קנד:]. ובדר"ח פ"א מט"ו [שעד:] כתב: "נתנה תורה לישראל בה' קולות [ברכות ו:]... שהקול היה יוצא לכל ד' רוחות, וקול חמישי באמצע" [הובא למעלה פכ"ג הערה 215].

<> לשונו למעלה פ"י [תקיז.]: "החמישי הוא נוסף על הצדדין הארבע, ויתבאר לקמן ענין זה באריכות שהחמשה הם מענין האחדות, בעבור החמישי שהוא באמצע, המאחד הארבעה". ולמעלה פכ"ג [שנ.] כתב: "חמשה הוא מספר מספר מתיחס אל הגאולה. וזה כי החמשה, ארבע לארבע רוחות, ואחד באמצע, והאחד שהוא באמצע הוא מאחד כל הארבע, שכל דבר מתאחד על ידי אמצעי המאחד. ולפיכך חמשה הם אגודה, כמו ששנינו במסכת אבות [פ"ג מ"ו] מנין לחמשה שיושבים ועוסקים בתורה וכו', שנאמר [עמוס ט, ו] 'ואגודתו על ארץ יסדה', כמו שנתבאר בספר דרך חיים [שם], ויתבאר לקמן בהגדה. ולפיכך חמשה סוד הגאולה, שהוא קבוץ המפורדים והמחולקים... וראיה לזה כי החמשה הוא התאחדות, כי אות ה"א, שמספרה חמשה, לא תתחלק [בביטויה], וכל האותיות הם מתחלקים, חוץ מן הה"א, שאין חלוק לה כאשר יבטא ה"א, אין חלוק. ולאפוקי כל האותיות, יכול לחלק מבטא שלהם כאשר ידוע; כי הפ"א נקראת פ"ף". ולהלן פ"ס [לאחר ציון 300] כתב: "כי הרבוי שבא אל עולם, הרבוי הוא מתאחד גם כן, כי אינו רבוי מחולק, רק רבוי מתאחד. ורבוי שהוא מתאחד הוא חמשה, כי החמישי מאחד את הארבע, שהם הרבוי, כמו שהתבאר למעלה". ולהלן פס"ה כתב: "אין הרבוי בעולם הזה מחולק, רק הוא רבוי מתאחד. והרבוי אשר הוא מתאחד הוא מספר ה', כמו שהתבאר לך למעלה, כי החמישי הוא מאחד את הארבעה, שלא יהיו מחולקים אלו ארבעה, כי האחד אשר הוא באמצע הארבעה הוא מאחדם" [ראה להלן פ"ס הערה 301]. וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ו [קס:], ויובא בהמשך [הערה 47]. וראה למעלה פנ"ז הערה 189 אודות האמצעי שמאחד, ולהלן פס"ב הערה 165.

<> לשונו בכת"י [שסח]: "כי הכללי הוא בחמשה. וטעם זה כי מספר שהוא כללי שיש בו הכל ואינו חסר, שבשביל זה הוא כללי, שהוא כולל... המספר הזה הוא שלם, כי ד' הם שנים על שנים... אלא שאתה צריך להוסיף עוד אחד שיהיה חמשה, כדי שלא יהיו מחולקים אלו הארבע, והם נעשים אחד על ידי החמישי שהוא ביניהם... שאם יהיו הארבע כך בלא חמשה, הנה הם חסרים המאחד אותם... כי אין דבר שלם בלא מאחד, שהרי החלקים הם חלקים לעצמם, והחלק הוא חסר בודאי, עד שיש כאן חמישי נוסף המאחד את הארבע כאחד, ואז הוא שלם". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרעג:] מוכיח שמחמת כן חייב להיות כח חמישי בכחות הנפש של האדם, המאחד את האדם, וכלשונו: "ותמצא בתורה כי מה שהתורה שמה ערך האדם חמשה, שהרי ערך היותר קטן אצל הזכר חמשה שקלים [ויקרא כז, ו], וערך היותר גדול חמשים שקלים [שם פסוק ג], ומזה תדע כי האדם שקל שלו חמשה. וזה הדבר ענין מופלג בחכמה, כי האדם אשר ברא השם יתברך, יש לו הגוף וכחות הגוף, ויש לו נפש וכוחות נפשיים... ובזה הם ארבעה חלקים. אמנם אל יעלה על דעתך רק שאי אפשר שלא יהיה כאן כח חמישי, שאין הכחות מחולקים כלל, אבל יש להם שורש אחד, ולפיכך יש כאן כח חמישי, שהוא כמו שורש נחשב לכל שאר הכחות. וכח זה הוא בלב, אשר הוא שורש כל האדם, ושם משכן הכח הזה. וכח זה אינו נבדל לגמרי, ואינו בהגוף לגמרי".

<> שהפסוק שהובא בקשר לחמשה הוא "ואגודתו על ארץ יסדה", ולא פסוק אחר [תהלים פב, א] "בקרב אלקים ישפוט". וראה הערה הבאה.

<> פירוש - אמרו בגמרא [סוכה יג., בסוגיא של "קנים ודוקרנין מסככין בהן", ופירש רש"י (שם) "ולא משווינן להו כחבילה"] "שלש שמיה אגד". ופירושו, שאם מאגדים יחד שלשה מינים שונים הוא נחשב "אגד" לענין חבילה לסכך, שאין מסככין בו [משנה סוכה יב.], וכן לענין אגודת אזוב, שנאמר [שמות יב, כב] "ולקחתם לכם אגודת אזוב", ולמדו מזה לפרה אדומה שמצותה בשלשה לקחים, שנאמר [במדבר יט, יח] "ולקח אזוב", ומבואר בספרי [שם] שלמדו כן בגז"ש "מה להלן שלשה, דאין אגודה בפחות משלשה, אך כאן שלשה" [לשון תוספות סוכה יג. ד"ה מצות]. וכתבו תוספות [שם ד"ה בשלש]: "בשלש שמיה אגד - תימה, דבמסכת אבות [פ"ג מ"ו] משמע דפחות מחמשה לא שמיה אגד, דתנן, עשרה שיושבין ועוסקין בתורה שכינה ביניהן, שנאמר [תהלים פב, א] 'אלקים נצב בעדת אל'. ומנין אפילו חמשה, שנאמר [עמוס ט, ו] 'ואגודתו על ארץ יסדה'. ומנין שאפילו שלשה, שנאמר [תהלים פב, א] 'בקרב אלקים ישפוט'. ואית ספרים דגרסי איפכא, דחמשה נפקא לן מ'בקרב', משום דא'עדת' דרישיה דקרא קאי, ובלשון 'בקרב' משמע אמצע, כלומר בחצי עדה, דהיינו חמשה, ישפוט. ושלשה נפקא לן מ'ואגודתו על ארץ יסדה'. ובפרק קמא דברכות [ו.] לא משמע כן, דאמר התם; מנין לעשרה שמתפללין ששכינה ביניהם, שנאמר 'אלקים נצב בעדת אל'. ומנין לשלשה שיושבין בדין ששכינה ביניהם, שנאמר 'בקרב אלהים ישפוט'". הרי שתוספות בסוכה [יג.] הוכיחו מהגמרא בברכות [ו.] שהגירסא באבות היא "ומנין אפילו חמשה, שנאמר [עמוס ט, ו] 'ואגודתו על ארץ יסדה'", ולא "ומנין אפילו חמשה, שנאמר [תהלים פב, א] 'בקרב אלקים ישפוט'". ולפי זה ההוכחה לנכונות הגירסא באבות היא מהגמרא בברכות [ולא מהגמרא בסוכה], ורק שבגמרא בסוכה נמצאים התוספות שהוכיחו את נכונות הגירסא [מהגמרא בברכות]. אך בכת"י [שסח] כתב: "כך היא הגירסא הנכונה כדמוכח בפרק קמא דסוכה בשמעתא דקנים ודוקרנים. וכן כתבו התוספות, והביאו ראיה מפרק קמא דברכות". ומכך משמע שיש ראיה לנכונות הגירסא באבות מהגמרא בסוכה, מלבד ראית תוספות מברכות. וזה צ"ב, דאדרבה, מהגמרא בסוכה עולה קושי נגד גירסתנו באבות, וכפי שהקשו תוספות. וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ו [קסג:], וז"ל: "כתבו התוספות שיש גורסין 'ומנין לחמשה שיושבים ועוסקין בתורה ששכינה עמהם, שנאמר 'בקרב אלקים ישפוט'. ומנין ששלשה שיושבין ועוסקים בתורה ששכינה עמהם, שנאמר 'ואגודתו על ארץ יסדה'. וכתבו התוספות שאין גירסא זאת נכונה, כדמוכח בפרק קמא דברכות. וכונתם שהרי בפרק קמא דברכות [ו.] אמרינן 'ומנין ששלשה שיושבין ועוסקין בתורה ששכינה עמהם, שנאמר 'בקרב אלקים ישפוט'', מוכח דקרא ד'בקרב אלקים ישפוט' אתא לשלשה, ולא לחמשה".

<> דברי תוספות [שם] הובאו בהערה הקודמת. ותוספות עסקו במספר שלש, ששלש הוי אגוד. וכן כתב בכמה מקומות. וכגון, בנתיב העבודה פי"ז [א, קל:] כתב: "כי דווקא שלשה הם מתחברים יחד, והם נעשים אגודה אחת... כי אין מספר שיש לו חבור וקישור יחד כמו שלשה. ולכך אמרו [סוכה יג.] אין אגודה בפחות משלשה". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח:] כתב: "השלשה הם מתקשרים ומתחברים יחד. ודבר זה תמצא בכל מקום שהשלשה מתחברים, ונקרא מספר שלשה 'אגוד' [רש"י שבת קט:]. ולפיכך ברכת זמון הוא בשלשה, שמתחברים יחד לברכה, ופחות משלשה לא" [הובא למעלה פ"ט הערה 236]. ובח"א לסנהדרין כב. [ג, קמא:] כתב: "כי שלשה הם אגודה אחת, והם מתחברים להיות אחד". ושם לח: [ג, קנג.] כתב: "השלישי על ידו נעשה הכל אגוד, שאין אגוד פחות משלשה".

<> לשונו בדר"ח פ"ג מ"ו [קס:]: "ומפני כי מספר ד' הוא מספר מחולק, לפי שהוא כנגד ד' צדדין, אשר ד' צדדין הם מחולקים כל אחד הוא צד לעצמו... ולכן החמישי שהוא בין הארבע, הוא מחבר ומקשר מספר ארבע, שהוא מספר מחולק ומפורד. כי כל אמצעי, בשביל שהוא אמצעי, מקשר ומחבר הכל. ולכך נקראו חמשה אגודה, וקרא דכתיב [עמוס ט, ו] 'ואגודתו על ארץ יסדה' מדבר בחמשה, שהחמשה הוא האגוד המקשר והמחבר הארבעה המחולקים... ודבר זה ביארנו בכמה מקומות בספר גבורות השם על ענין חמשה, איך הם בפרט הם מספר של אגודה. ומזה הטעם אמר גם כן 'ומנין ששלשה שיושבין ועוסקים בתורה ששכינה עמהם וכו'', כי בשלשה גם כן יש דבר זה, כמו שביארנו למעלה [שם משנה ג] 'שלשה שאכלו על שלחן אחד', כי שלשה גם כן מספר מחובר ואינו מחולק, כי שנים בפרט הם מחולקים, והם כנגד שני הפכים, והאמצעי מחבר ומקשר שני דברים מחולקים, וכמו שהתבאר שם. והפרש יש בין החמשה ובין השלשה; כי החמשה הוא חבור וקשור לגמרי, שהוא מאחד ארבעה צדדין המחולקים. ושלשה אינו כך, רק כי המספר הזה חבור וקשור שני צדדין, ואין זה אגוד שלם. ובזה יתורץ קושיות התוספות, שהקשו בפרק קמא דסוכה [יג.], דבשמעתא דהתם משמע כי שלשה נקראו אגוד לענין אגודת אזוב, ואילו במסכת אבות אמרו כי חמשה נקראו אגודה, שהרי מוקמינן קרא 'ואגודתו על ארץ יסדה' בחמשה... ולפי זה מה שאמרנו הכל נכון ואין קשיא, דאף על גב ששלשה הם נקראים 'אגוד', אין זה אגוד גמור כמו שהוא חמשה, שהוא מקשר ואוגד את הארבע, שהם כל ארבע הצדדים מחולקים, וזה יותר אגוד שלם. ולא כן שלשה, שאין השלשה אגוד שלם, כמו שהתבאר. ולפיכך חמשה יותר משלשה". וראה להלן פס"ב הערה 165.

<> עוד אודות היחס של מספר חמש למספר שלש, ראה למעלה פל"א הערה 5.

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 23].

<> ראה למעלה פל"ד הערות 74, 75, שאע"פ שהמלים "אצבע אלקים היא" נאמרו לאחר מכת כנים, מ"מ ילפינן מכך לכל המכות שנעשו באצבע.

<> לשונו בגו"א שמות פי"ח אות א [ג:]: "לכך במכות פרטיות שהיו במצרים לא גרם שיבוא יתרו להכיר כי הוא יתברך גדול מכל האלהים, עד שראה מלחמת עמלק וקריעת ים סוף. שמלחמת עמלק היה בשמים... וכן קריעת ים סוף היה נחשב בכלל העולם, כי הים הוא יסוד המים... וראיה לזה שאלו שני נסים לא היו פרטים, שהרי לא תמצא יותר משמש אחת בעולם, ולא תמצא יותר מִיָּם אחד בעולם, שאף על גב שהרבה ימים הם, הכל הוא ים אחד. ולפיכך לא היו הם פרטים. אבל תמצא שתי ארצות כמו מצרים בעולם, לכך הנסים שהיו שם היו פרטים ולא כללים. ולפיכך נאמר אצל המכות במצרים [שמות ח, טו] 'אצבע אלקים', שהמכה פרטית, חוץ על הים נאמר [שמות יד, לא] 'היד הגדולה', להורות שהמכה כללית. ולעולם כאשר היה דבר המוכה דבר פרטי, כמו מצרים שהוא פרטי, היה מכה בהם בדבר פרטי, שהוא האצבע, וכאשר המוכה דבר כללי, כמו הים, היה המכה בהם דבר כללי, הוא היד" [הובא למעלה הערה 19].

<> לאחר ציון 31.

<> למעלה לאחר ציון 23.

<> מצוי שמדגיש שאין ספק בפירושיו, ובדרך כלל כותב כך כאשר רומז לחכמת הנסתר. וכגון, למעלה פ"ט [תנז:] כתב: "שהם [חז"ל] העמיקו בדברי חכמה... לא יסופק בדבריהם". ולמעלה פכ"ג [שלו.] כתב: "והבן הדברים הגדולים האלו, ואין ספק בפירוש זה כאשר תבין דברי חכמה. ומי שלא ידע בדברי חכמים מסתפק בפירוש זה, אבל למבין אין ספק בפירוש זה, וברור הוא מאוד". ולמעלה פכ"ה [תיב.] כתב: "ודברים אשר התבארו בזה הפרק, אם תבינם תדע כי הם דברים ברורים, ואין ספק באמיתתם". ולמעלה פל"ט [כד.] כתב: "והבן הדברים האלו מאוד מאוד, כי כאשר תבין אלו דברים לא יהיה ספק לך באמתות אלו דברים אשר נתבארו". ושם בסוף הפרק [נט:] כתב: "והבן זה מאוד כי הוא נכון, ואין בו ספק למבינים". ולמעלה פמ"א [קסא.] כתב: "ואין ספק באמתת אלו הדברים למי שיבין דברי אמת". ולמעלה ס"פ מה [שסא:] כתב: "ודברים אלו ברורים, ואין ספק בהן למי שיודע דרכי החכמה". ולמעלה פנ"ד [לאחר ציון 300] כתב: "כך פירשו חז"ל פסוקים אלו, והוא הנכון, וכל איש משכיל מודה לפירוש דברי חכמים, כי הם לפי החכמה", ושם הערה 301. וראה למעלה פל"ט הערה 70, ופמ"א הערה 112 בביאור הדגשה זו. ולהלן פס"ב [לאחר ציון 154] כתב: "והבן הדברים כי הם אמתיים בלי ספק".

<> בכת"י [שסט] האריך מאוד בביאור דעותיהם של רבי אליעזר ורבי עקיבא [ראה להלן הערה 71]. ובתחילת דבריו כאן כתב: "אמנם מאמר רבי אליעזר שאמר שהיתה כל מכה ומכה במצרים של ארבע מכות, ורבי עקיבא שאמר שהיתה כל מכה ומכה של חמש, צריך עיון במאי קמיפלגי. ולמה לדברי רבי אליעזר היתה כל מכה ומכה במצרים במספר הזה דוקא של ארבע מכות, ולרבי עקיבא כל מכה ומכה חמש מכות".

<> כמו שביאר למעלה [לאחר ציון 22].

<> אודות שעולם הזה הוא עולם הרבוי, כן כתב להלן פ"ס [לאחר ציון 284], ויובא בסמוך הערה 60. ובאור חדש פ"א [רעא.] כתב: "כי עולם הזה הוא עולם הרבוי, והוא הפך העולם העליון, שהוא אחד לגמרי... כלל הדבר; כי העולם העליון אין בו חלוק כלל. והעולם הב' התחלת החלוק, כי הוא מחומר ומצורה, וזה נחשב הרכבה. ועולם התחתון יש בו פירוד לגמרי". ובנצח ישראל פ"ה [פא:] כתב: "הרבוי הוא מכח חילוק ופירוד, כי הדבר אשר הוא מתאחד אין שייך בו רבוי, כי לא יתרבה רק המחולק והנפרד". וכן כתב בדר"ח פ"ג מי"ג [שב.]: "כי כל רבוי שיש בדבר הוא מצד ההתחלקות". ועולם הזה נקרא מחד גיסא "עולם הרבוי" [לשונו להלן פ"ס], ומאידך גיסא הוא נקרא "עולם הפירוד והחילוק" [לשונו בגו"א בראשית פמ"ח אות יב (שצט.)]. ובאור חדש פ"א [רעא:] כתב: "לא תמצא מספר מורה על פירוד וחלוק כמו מספר שבעה, שכל מקום שרוצה להזכיר רבוי חלקים מזכיר שבעה, כמו [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו', כלומר ברבוי דרכים ינוסו. וכן [משלי כד, טז] 'שבע יפול צדיק וקם', כלומר הרבה פעמים יפול, וקם. וכן [ישעיה יא, טו] 'הכה אותו והיה לשבעה נחלים', וכן הרבה מאוד". ובדר"ח פ"ו מ"ט [רפג:] כתב: "כבר בארנו כי מספר ז' הוא הוראה על כל חלוקי המעלות, כי תמיד מספר ז' מורה זה. והכתוב מוכח כך, שאמר [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו', שרצה לומר שאף שיצאו בדרך אחד, ברבוי דרכים המחולקים ינוסו, שתראה כי רבוי המספר שכולל כל החלקים הוא ז'. ודבר זה נמצא הרבה, והוא מבואר במקום אחר". וראה להלן פ"ס הערה 286. @**ובכמה מקומות**^ כתב שעולם הזה הוא עולם החילוק והפירוד, וננקוט כאן בשני מקומות; (א) בגו"א בראשית פמ"ח אות יב [שצח:] כתב: "במדרש איכה רבתי [פתיחתא סוף אות כד] אמר שם לפי שרחל אמנו אומרת להקב"ה, מה עשו בני שכך הבאת עליהם פורענות. אם בשביל עבודה זרה שנקראת 'צרה', הלא אהבתי אישי יעקב ועבד בי ז' שנים [בראשית כט, כ], ולבסוף נתן אבי לו את אחותי לאשה [שם פסוק כג], וקבלתי אהבתי לבעלי ומסרתי הסימנים לאחותי. אני בשר ודם, ואתה מלך רחמן, על אחת כמה וכמה שתרחם עליהם. והקב"ה משיב 'יש שכר לפעולתך ושבו בנים מארץ אויב' [ירמיה לא, טו]. וביאור ענין זה כי בשביל שידעה רחל שיעקב ראוי שישא שתי נשים, כי אין העולם הזה, שהוא עולם החלוק והפירוד, ראוי שיהיה הכל באחדות. ואם לא היה ליעקב רק אשה אחת, היו ישראל אחד, ולא היה יהודה מלאה, ואפרים מרחל, כמו שלא יחצו לעתיד לימות המשיח. ומפני שראתה רחל דבר זה, קבלה באהבה. ולפיכך גם כן ראוי שימחול השם יתברך לישראל, כי מפני שאין האחדות בעולם הזה, ועדיין העבודה זרה בעולם, זהו שגורם לישראל לחטוא, שזהו מחסרון שהוא בעולם וממנהגו. ולכך רחל היא מבקשת רחמים, שהרי בה נראה שעולם הזה מסוגל שיהיה בו שניות וצרה בעולם הפירוד, שאינו מסוגל לאחדות". וכן הוא בנצח ישראל פל"ד [תרמה.]. (ב) בדר"ח פ"א מי"ב [שלא.] כתב: "כי העולם הזה הוא מסוגל למחלוקת ביותר מכל הדברים שבעולם, כי זה ענין העולם הזה שהוא עולם הפירוד והחלוק, לכך המחלוקת רגיל בעולם. ודבר זה תוכל להבין כי באותו יום שנברא העולם בא המחלוקת לעולם מן קין והבל, שמזה תראה כי המחלוקת מסוגל לעולם הזה, בעבור כי העולם הזה הוא עולם החלוק והפירוד" [ראה למעלה פי"ד הערה 104, פכ"א הערה 12, פכ"ב הערה 33, פמ"ג הערה 119, פמ"ז הערה 203, ולהלן פ"ס הערה 33].

<> דוגמה לדבר; בגו"א שמות פ"כ אות ג [פז:] כתב: "ועוד יש בזה במה שאמר [רש"י שמות כ, א] 'כל עשרת דברות בדבור אחד נאמרו', הוא מורה על המעלה הגדולה של תורה. שהדבר הזה נראה ונודע, שכל עוד שיתרחק הדבר מלמעלה ויבוא לעולם התחתון, יתפרד ויתחלק, כי העולם העליון נקרא עולם האחדות, וכל שקרוב אל השם יתברך, הוא האחד האמת, הוא יותר באחדות. שעולם הזה השפל, הרחוק מאתו יתברך, הוא עולם הנפרד. והתורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה. ולפיכך ניתנה התורה מפיו בדבור אחד לגמרי, לפי שראוי אל התורה האחדות לפי מדריגת מעלתה. ולכך נאמרו העשרת דברות בדבור אחד" [ראה למעלה פכ"ט הערה 6, ופנ"ג הערה 70].

<> כמבואר למעלה הערה 40.

<> לשונו להלן פ"ס [לאחר ציון 284]: "לפיכך הם ארבע כוסות, כי הגאולה היא באה מעולם העליון לעולם הזה, שהוא עולם הרבוי. וכל דבר שהוא בא מעולם הנבדל לעולם הזה יש בו רבוי מחולק לארבע. כי מספר זה הוא מספר הרבוי שהוא נגד ארבע צדדין המחולקים, ואלו דברים הם ארבע לשונות של גאולה. וסוד הזה הוא מבואר בתורה [בראשית ב, י] 'ונהר יוצא מעדן להשקות וגו' ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים', שמזה מבואר לך כי כל דבר שבא מעולם הנבדל, כמו הנהר שהוא יוצא מעדן להשקות הגן, כשהוא בא אל עולם הטבע, הוא עולם הרבוי, יפרד לארבעה ראשים, כי זהו נגד הפירוד והרבוי שהוא בעולם הרבוי. ולפיכך הגאולה שבאה מעולם העליון הנבדל, היה מתפרד לארבעה ראשים, הם ארבע לשונות של גאולה". וכן חזר וכתב להלן פס"ה, ובסוף הספר בסוף "הלכות פסח בקצרה". ובגו"א בראשית פכ"ג אות ד [שפג:]: "המקום הזה [קרית ארבע] היה דבק בעולם העליון אשר הוא מתפשט לד', כדכתיב 'ונהר יוצא מעדן ומשם יפרד לארבע ראשים'". ובגו"א שמות פכ"ה אות י [רסה:] כתב: "כי יעקב היה הבריח התיכון, והוא מחזיק את הכל... ובניו הם הקרשים, הם היו מ"ח קרשים, ד' פעמים יב, ד' קרשים נגד שבט אחד", ושם בהערה 97 נתבאר שהקרשים באים מהעולם העליון, לכך מתפרדים לארבעה קרשים לכל שבט ושבט. וכן כתב להדיא בח"א לר"ה כג. [א, קכג:], וז"ל: "אם תדע מדריגות גבהות הארז, ומאיזה מדריגה הוא נמצא, יתבאר לך דבר זה על בוריו, כי הוא מדריגה אשר מתפשט לארבע. כדכתיב 'ומשם יפרד והיה לארבע ראשים'. כי הנהר הגדול הזה מתפשט לארבע ראשים, כן מתחלק לארבע ארזים". וכן רמז לענין זה בדר"ח פ"ה מט"ו [שעח.]. וכן כתב בח"א לב"ב טז: [ג, עד.]. ובנר מצוה [ח:] כתב: "היוצא מן האחד הוא מתייחס לד', כנגד ד' רוחות שיש בהם יציאה מן האמצע" [הובא למעלה פ"ו הערה 45, פ"י הערות 20, 21, פמ"ה הערה 125, ולהלן פ"ס הערה 290].

<> לא ברור היכן ביאר עד כה שהרבוי בעולם הוא רבוי מתאחד. זאת ועוד, להלן בסוף הספר [בסוף "הלכות פסח בקצרה"] חזר על דבריו אודות כח האחדות של החמישי, וכתב: "כוס חמישי, מפני שכל דבר שהוא בעולם הרבוי, רבוי שלו מתאחד, &**בעבור שיצא מכח אחד**^". הרי ההכרח לומר שהרבוי מתאחד הוא משום שהרבוי יצא מהקב"ה, שהוא אחד יחיד ומיוחד. והשאלה העולה מאיליה היא, היכן נתבאר עד כה שהרבוי חייב להתאחד מחמת שהוא יצא מכח אחד. אך דוקא שאלה זו מכוונת אותנו לדבריו למעלה פ"ה [רעא.], שכתב: "ובמדרש במדבר רבה [יט, א], 'מי יתן טהור מטמא לא אחד' [איוב יד, ד], כגון אברהם מתרח, חזקיה מאחז, יאשיה מאמון, ישראל מאומות. מי עשה כן, מי גזר כן, לא יחידו של עולם, עד כאן. ביארו רז"ל כי המדה נותן כן להיות יוצא טהור מטמא, לכך הכתוב אומר 'לא אחד', ולמה לו לומר 'לא אחד'. רק רצה לומר כי מפני שההפכים יש להם סבה אחת, שאין המציאות מחולק, רק יש להם סבה אחת. וזהו הסבה הראשונה שבאו ההפכים מאתו, ומפני זה יוצאים זה מזה. לכך אמר 'לא אחד', יחידו של עולם המאחד את המציאות, ובשביל שהוא מאחד הכל, לפיכך יוצאים ההפכים זה מזה. שאילו לא היה להם התאחדות, לא היו יוצאים זה מזה. ומצד שהוא יתברך מאחד את המציאות, יצאו זה מזה". [וכן כתב למעלה פל"ו (תרמו.) לגבי החיוב לאכול הפסח על מצות ומרורים, עיי"ש]. ואף על פי שלא הזכיר שם תיבת "רבוי", אך הזכיר שם את ענין ההפכים, ולמעלה [הערה 57] הובאו דבריו בנצח ישראל פ"ה [פא:], שכתב: "הרבוי הוא מכח חילוק ופירוד, כי הדבר אשר הוא מתאחד אין שייך בו רבוי, כי לא יתרבה רק המחולק והנפרד". נמצא שההפכים שיש בעולם [שהם החילוק והפירוד שיש בעולם], הם הם הרבוי שיש בעולם. ומדבריו בח"א לב"ב נח. [ג, פג.] מוכח שכוונתו כמו שבארנו, שכתב שם: "אם היה מחולקת לגמרי, היה מורה זה ח"ו כי הסבה אינה גם כן אחת, רק שתים. אף כי בארנו בחבור גבורות השם כי מפועל אחד יבא הרבוי, הלא בארנו שם גם כן כי הרבוי הזה הוא מתאחד גם כן". הרי שמזכיר שם את דבריו מפרק ה, ומוסיף ששם נתבאר "כי הרבוי הזה מתאחד גם כן". **@ואודות שהקב"ה**^ מאחד את הרבוי בעולם [מחמת היותו אחד], כן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [תלב.], וז"ל: "היה העולם מחולק, ודבר זה אי אפשר, כי העולם הוא מן השם יתברך, שהוא אחד, ראוי שיהיה העולם אחד... שצריך שיהיה בודאי העולם אחד מקושר, כי הבורא הוא השם יתברך, הוא אחד". ושם פ"ה מ"א [כא.] כתב: "כי העולם הזה אשר נברא מן השם יתברך, אשר הוא אחד, ולכך אי אפשר שלא יהיה פעולתו גם כן אחת, כי כל פעולה מתדמה אל הפועל... ולכך צריך שתהיה הפעולה, שהוא העולם, אחד". ושם משנה טז [שצה.] כתב: "העולם הוא אחד, כי אין העולם מחולק, כי הוא מן השם יתברך, שהוא אחד". ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:] כתב: "כאשר אין העולם אחד, רק מחולק, אם כן יש להעלות על הדעת כי האלהות שברא אותם גם כן מחולקים חס ושלום. אבל עתה שהבריות מתחברים, כי זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, אם כן העולם הוא אחד, וזה מורה אשר ברא אותם הוא ג"כ אחד יחיד ומיוחד". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות סב [מג:], ודרשת שבת הגדול [קצה.]. וראה למעלה פ"ה הערה 105.

<> לשונו להלן פ"ס [לאחר ציון 297]: "אמנם כוס חמישי... כי דבר זה בארנו למעלה היטב אצל רבי עקיבא שאמר כל מכה ומכה שהביא הקב"ה על המצרים של חמש מכות, כי מצד מה ראוי שיהיה מתחלק לחמשה. וזה כי הרבוי שבא אל עולם הרבוי הוא מתאחד גם כן, כי אינו רבוי מחולק, רק רבוי מתאחד. ורבוי שהוא מתאחד הוא חמשה, כי החמישי מאחד את הארבע שהם הרבוי, כמו שהתבאר למעלה". ולהלן פס"ה כתב: "אמנם כבר אמרנו לך למעלה שאין הרבוי בעולם הזה מחולק, רק הוא רבוי מתאחד. והרבוי אשר הוא מתאחד הוא מספר ה', כמו שהתבאר לך למעלה. כי החמישי הוא מאחד את הארבעה שלא יהיו מחולקים אלו ארבעה, כי האחד אשר הוא באמצע הארבעה הוא מאחדם". ולהלן בסוף הספר [בסוף "הלכות פסח בקצרה"] כתב: "כוס חמישי, מפני שכל דבר שהוא בעולם הרבוי, רבוי שלו מתאחד, בעבור שיצא מכח אחד. ומספר ארבע שהם מחולקים לד' צדדין, מתאחד על ידי חמישי אשר הוא בתוכן וביניהם, ועל ידו מתאחדים הארבע. ולכך כאשר הגאולה באה מעולם העליון, מתפשט לארבע לשונות הגאולה... בא עוד ענין חמישי".

<> פירוש - ארבעה היסודות הם ארבע מהויות שונות זו מזו, וכפי שמספר ארבע תמיד מורה על החילוק והפירוד [כמבואר למעלה הערה 40]. וארבעה היסודות הם; ארץ [עפר], מים, רוח, ואש [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד ה"ב, רמב"ן בראשית א, א, והכוזרי ב, מד]. וראה למעלה פ"מ הערה 96.

<> בפירוש המלות הזרות בסוף מורה נבוכים [ערך חומר] כתב: "יקרא חומר ראשון החומר המשותף לארבעה היסודות, והוא דבר שאין לו צורה כלל, אך יקבל הצורות הארבע אשר לארבעה היסודות. הארכתי בזה, אע"פ שביארתיו במלת 'היולי'". ושם [ערך היולי] כתב: "ענין 'החומר הראשון' הוא הדבר הנחשב או המדומה שקיבל צורות ארבע היסודות, שהם, האש והאויר והמים והעפר. כי הפילוסופים ביארו שחומר אחד משותף לכולם, לא שיהיה לכל אחד חומר מיוחד". וכן בספר העקידה [שער סו] כתב: "הנה החומר הוא הענין המשותף לכל הנמצאים המורכבים, אשר יקראוהו 'היולי'". והרמב"ן [בראשית א, א] כתב: "הקב"ה ברא כל הנבראים מאפיסה מוחלטת, ואין אצלנו בלשון הקודש בהוצאת היש מאין אלא לשון 'ברא'... הוציא מן האפס הגמור המוחלט יסוד דק מאד, אין בו ממש, אבל הוא כח ממציא, מוכן לקבל הצורה, ולצאת מן הכח אל הפועל, והוא החומר הראשון, נקרא ליונים 'היולי', ואחר ההיולי לא ברא דבר, אבל יצר ועשה, כי ממנו המציא הכל, והלביש הצורות ותקן אותן". וראה להלן הערה 90.

<> מדגיש זאת כפי שהדגיש כן למעלה לגבי הצדדין, וכלשונו [לאחר ציון 38]: "הצדדין המחולקין, והם ארבע בלבד, שאין כאן צד מחולק יותר. אבל מצד אחדות אלו ד' צדדין, אינם מתאחדים הצדדין המחולקים, רק על ידי אמצעי שהוא בתוכם, &**שהוא אינו צד בפני עצמו**^, והוא החמישי". ופירושו, שהחמישי הוא ממוצע בין כל ארבעת הצדדין מחמת שהוא עצמו אינו צד, אלא חולק מקום לעצמו. ובנתיב השלום פ"א [א, ריז:] כתב: "לכך נראה כי שם 'שלום' מורה על מעלת השלום, כי בשם 'שלום' השי"ן בתחלה, והשי"ן יש לה שלשה ראשים; אחד בקצה זה, ואחד בקצה השני, והשלישי מחבר בין שניהם, והוא עצם השלום. כי צריך שלישי שיהיה מכריע בין החולקים, אשר האחד הוא לקצה האחד, והשני הוא לקצה השני, וצריך מכריע בין שניהם... ולכך אי אפשר שיהיה השלום רק על ידי האמצעי, שהוא מכריע ונעשה" [הובא למעלה פנ"ד הערה 282]. הרי שדוקא מפאת היות החמישי חולק מקום לעצמו, לכך יש בידו לאחד את ארבעת הצדדין. וראה למעלה הערה 41.

<> אודות שבדברים עמוקים יש להמנע מלפרשם יותר מדי, ראה למעלה פנ"ו הערה 111, כי הוא יסוד נפוץ בספריו.

<> דע שהריטב"א כתב כדברים אלו, וז"ל: "רבי אליעזר דורש כי כל מכה היתה של ארבע מכות, בדרך הפשט הוא שלקו בה כל ארבעה היסודות. ורבי עקיבא שדורש של חמש מכות, מונה מכח היולי, הוא היסוד הכולל", וראה שם בהערת המהדיר 512 שהביא את העקידת יצחק שער מ [עמוד 129 במהדורה החדשה] שתמה על הריטב"א. וזה לשון העקידה שם: "שוב מצאתי זה הענין בפירוש ההגדה להרב רבי יום טוב ן' שבילי ז"ל, אלא שחשב ההיולי למנין החמישי. ותמהני, כי הנה ההיולי הוא משותף ושוה אצל כל הצורות, ואי זו צורה יקבל שיהיה נגד טבעו". ולפי דברי המהר"ל נראה דלא קשה, כי לדעת רבי עקיבא המאפיין את החומר החמישי הוא היותו המאחד את ארבעת היסודות. לכך כאשר ארבעת היסודות לקו, בזה לקה גם היסוד החמישי המאחדם. ומעין דברי הריטב"א כתבו הארחות חיים והאברבנאל.

<> רומז בזה שאין לפרש דברי חכמים באופן שיסתור את פשט המאמר. והתויו"ט אבות פ"ב מ"ו כתב: "כי כמו שאין המקרא יוצא מידי פשוטו [שבת סג.], כך אין המשנה יוצאת מידי משמעה המובן לכל". ואודות כך, ראה גו"א בראשית פל"ג אות טז [קסג.], הקדמה לבאר הגולה הערה 59, ושם באר החמישי הערה 50.

<> משפט נפלא שלא מצאתי כיוצא בו בשאר ספריו. וכוונתו לומר, שכאשר הלומד יודע נאמנה את מילת רבו, אז יעיין בדבריו ויעמיק בהם טובא, ולא יקל ראש בהם. ובקשר לכך, ראה בהקדמה לספר שערי יושר, שכתב: "בגמרא בב"ק [כ:] בסוגיא דזה נהנה וזה לא חסר, דרב חסדא בעי מרמי בר חמא, והשיב לו 'לכי תשמש לי'. שקל סודרא כרך ליה. דבהשקפה ראשונה מתמיה... שהענין הוא שבדבר שצריך עיון ויגיעה תלוי בעיקר הדבר אם המתלמד מאמין במעלת המלמדו. אז אם לא יבין בראשונה, יתלה החסרון בעצמו, ויוסיף אומץ ליגע את עצמו, ואז יבין באחרונה. אבל אם דברי המלמדו קלים בעיניו, ולא שוה לו להתאמץ לעמול בהם, אז אם לא יקבל הדברים במשקל ראשון, יניחם או יבטלם בלבו ודיו. ולכן כאשר ידע רמי בר חמא את עומק הענין שרצה ללמדו, לא רצה ללמדו עד שיתאמת אצלו שרב חסדא משתוקק להתלמד ממנו כתלמיד מרב". וכן רמז ליסוד זה בדר"ח פ"ו מ"ז [קנז.], ושם הערה 658, הקדמה לתפארת ישראל [ז:], ושם הערה 37, ובאר הגולה באר השני [רכט.], ושם הערה 602. ומעין זה אמרו בגמרא [ברכות יט:] "גברא רבה אמר מילתא לא תחייכו עליה". וכן אמרו [שבת פא:] "גברא רבה אמר מילתא נימא בה טעמא" [הובא למעלה פל"ו הערה 163].

<> כדרכו מדגיש שדבריו יוצאים מחכמה פנימית. וכן להלן בסוף הפרק כתב: "דברים אלו הם אמת, בנוים על דברי אמת, הם דרכי החכמים, ומהם לקוחים". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שעז.] כתב: "הארכנו בזה לבאר דברי חכמי אמת... ואי אפשר לכתוב מזה [רק] כטפה מן הים, כי הדברים הם עמוקים יוצאים מן החכמה פנימית עליונה" ובנצח ישראל ס"פ ז [קצט:] כתב: "באלו דברים תראה עדות על דברי חכמים, כי כל דבריהם דברי חכמה, וכל דברי זולתם הבל... ואם תתבונן מאוד מאוד תמצא שכל הדברים האלו אמת, והם יוצאים מחכמה פנימית". ובבאר הגולה באר החמישי [נח:] כתב: "אין חכמתם [של חז"ל] דומה לחכמת חכמי האומות, כי חכמי האומות אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו חכמתם חכמה פנימית, סתרי החכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים, ועד משה רבינו עליו השלום" [ראה למעלה פנ"ו הערה 112, שהובאו מקבילות נוספות לענין זה].

<> דע שבכת"י [שסט] האריך מאוד בביאור דברי רבי אליעזר ורבי עקיבא, ונביא כאן את דבריו בקצירת האומר: "כמו שתראה כי הרבוי הוא שבא מן האחדות הפשוט מתרבה בעולם, כן המכה שבאה מן השם יתברך מתרבה בעולם, כי כך ראוי למדריגה הגדולה הנבדלת שתהיה פעולתה מתרבה בתחתונים, כי לפי מדריגת העליון פעולתו מתפשטת ומתרבה בתחתונים... כלל הדבר, שמן האחדות הפשוט יבא הרבוי. וכמו שהוא בהויה, כך בהפסד, שכאשר הביא הקב"ה עליהם מכה, היתה המכה מתפשטת ומתרבה, שאין הפרש בין הויה ובין בהפסד... ולפיכך סובר ר"א שכל מכה ומכה היתה של ד' מכות, לפי שהרבוי אשר בא מן השם יתברך הוא רבוי שלם, וזהו שהיה בכל מכה ומכה ד' מכות. ואע"ג שאמרנו למעלה כי הרבוי השלם הוא חמשה, והחמישי מאחד את הכלל כמו שהתבאר. הנה הוא יתברך המאחד הכללים והמקשר את הנמצאות, לפיכך הרבוי אשר בא מאתו יתברך הוא ארבע, שהוא מספר שלם כאשר תצרף אליו החמישי המאחד את הכל. וסבר ר"א כי השם יתברך מצטרף אל מספר הכלל, לפי שהוא מאחד את הכללי, והוא מקשר אותם עד שהם אחד. לכך לא היה הרבוי הבא מאתו רק מספר ד'. אמנם ר"ע סבר כי הרבוי אשר בא מאתו כללי גמור, ואף כי הוא יתברך מאחד את הנמצאים ומקשר אותם, הוא מובדל מהם ואינו נכנס במספר". ושם מביא כמה ראיות לדעת ר"א שמצינו בכמה מקומות שהקב"ה נכנס במנין ומצטרף אליהם [בסדום, בשבעים נפש שירדו מצרימה]. ושם המשיך [שע] לבאר בזה"ל: "אבל ר"ע סובר שהיו המכות חמשה, שדוקא בסדום כאשר היה מתפלל אברהם על קיום הנמצאים, היה הקב"ה נכנס עמהם במספר... אבל מצד אשר הוא פועל בם הוא נבדל מאתם. לכך כאשר בא עכשיו לפעל בם במכות, בזה אין לומר שהוא יתברך נכנס עמהם במספר, אבל הוא יתברך נבדל מאתם. ולכך היה המכות ה' כל מכה ומכה, שהיו המכות מתרבות כמו הרבוי בנמצאים, והרבוי נחשב חמשה, ופחות מחמשה לא, לכך היו חמשה דוקא... וכאשר תעמוד על דברים אלו תדע, כי לדעת ר"א היתה המכה ביד ימינו של הקב"ה, ועליה כתיב 'אצבע אלוקים היא'. ולפיכך היו לר"א כל מכה ומכה ד' מכות. והוא ידוע כי ראוי שתהיה המכה עולה לד' מכות, באשר הימיני הוא רביעית במספר [פירוש - שלש הספירות העליונות הן; כתר, חכמה, ובינה. הספירה הרביעית היא חסד מימין]. ולר"ע היתה המכה ביד השמאלית, ולפיכך היתה כל מכה ומכה ה' מכות, לפי שהוא נחשבת חמישית [פירוש - הספירה החמישית (לאחר כתר חכמה בינה וחסד) היא גבורה משמאל], והבן זה הטיב". וראה למעלה הערה 15 שביאר בח"א לסנהדרין צה: [ג, קצח:] שאצבע היא מימין, ויד היא משמאל.

<> קושית האברבנאל [שער פז], וז"ל: "בדרשת רבי אליעזר שכל מכה ומכה היתה של ארבע מכות, כי זה אי אפשר לציירו. האם נאמר שבמכת הדם תכללנה ארבע מכות, וכן בשאר, ובמה יתחלפו אם כן אותם הארבעה זו מזו לשלא יהיו אחת. ואם היה הריבוי בערך המקבלים, לא יהיו בלבד ארבעה, אלא ארבעת אלפים ויותר". והמגיה שם [הערה 99] כתב: "נראה לפרש כונתו, דאפשר שמכת דם היתה מזיקה לכל אחד ואחד באופן אחר; לאחד, בצמא, שלא היה לי מה לשתות. ולאחר, שלא יכול להתרחץ, וכדומה. ואם כן הרבוי היה בערך המקבלים המצריים, אלא שאם כן לא יהיו בלבד ארבעה, אלא יותר. ועל דרך גוזמא נקט ארבעת אלפים". וכן הקשה על דרשת רבי עקיבא [שער צא].

<> פירוש - פירוק אברים.

<> בא לבאר את המשך דברי רבי אליעזר ורבי עקיבא; "רבי אליעזר אומר, מנין שכל מכה ומכה שהביא הקב"ה על המצרים במצרים היתה של ארבע מכות. שנאמר [תהלים עח, מט] 'ישלח בם חרון אפו עברה וזעם וצרה משלחת מלאכי רעים'. 'עברה' אחת. 'וזעם' שתים. 'וצרה' שלש. 'משלחת מלאכי רעים' ארבע. אמור מעתה, במצרים לקו ארבעים מכות, ועל הים לקו מאתים מכות. רבי עקיבא אומר, מנין שכל מכה ומכה שהביא הקב"ה על המצרים במצרים היתה של חמש מכות. שנאמר 'ישלח בם חרון אפו עברה וזעם וצרה משלחת מלאכי רעים'. 'חרון אפו' אחת. 'עברה' שתים. 'וזעם' שלש. 'וצרה' ארבע. 'משלחת מלאכי רעים' חמש. אמור מעתה, במצרים לקו חמשים מכות, ועל הים לקו חמשים ומאתים מכות".

<> ולא "חרון אפו", כי רק תיבת "אפו" היא לדרשה, וכמו שיבאר. וראה הערה 77.

<> בא לאפוקי מהגירסא שלפיה רבי אליעזר אומר "'חרון אפו' אחת, 'עברה' שתיים, 'וזעם' שלש, 'וצרה' ארבע". ואינו דורש "משלחת מלאכי רעים" למכה נוספת, מכיון שכל המכות היו על ידה [כן גרסו ראב"ן, אברבנאל, ומעשי ה']. אך לפי הגירסא שלפנינו רבי אליעזר אינו דורש "חרון אפו", "כי הוא דורש את הכתוב כלל ופרט, 'חרון אפו' כלל, ואידך פרט" [לשון הריטב"א], ודורש "משלחת מלאכי רעים" למכה רביעית.

<> כי "מה הוצרך לומר 'אפו', הואיל ואומר 'חרון'" [לשון פירוש קדמון. וראה הגדה שלמה אות רצג]. וראה להלן הערה 88.

<> מבאר שמיתה מיידית עדיפה על פני מיתה מתמשכת. ורש"י [שמות טו, ה] כתב: "כמו אבן - ובמקום אחר [שם פסוק י] 'צללו כעופרת', ובמקום אחר [שם פסוק ז] 'יאכלמו כקש'. הרשעים כקש, הולכים ומטורפין, עולין ויורדין. בינונים, כאבן. והכשרים כעופרת, שנחו מיד". ורש"י [במדבר יא, כ] כתב: "עד חודש ימים - זו בכשרים, שמתמצין על מטותיהן, ואחר כך נשמתם יוצאה. וברשעים הוא אומר [שם פסוק לג] 'הבשר עודנו בין שניהם', כך היא שנויה בספרי. אבל במכילתא שנויה חילוף; הרשעים אוכלין ומצטערין שלושים יום, והכשרים 'הבשר עודנו בין שניהם'". ודבריו כאן הם לפי המכילתא שהביא רש"י. וכן הוא בגמרא [יומא עה:] "בינונים לאלתר מתו, רשעים מצטערין והולכין עד חודש ימים". ועוד אמרו [כתובות לג:] "אילמלי נגדוה לחנניה מישאל ועזריה פלחו לצלמא... שני לך בין הכאה שיש לה קצבה להכאה שאין לה קצבה". והרמב"ן [בראשית כה, יז] כתב: "ובגמרא [ב"ב טז:]... גויעה ואסיפה קאמרינן. כוונתם, כי הגויעה מיתה בלא חולי מכאיב ובלא יסורין, ואין זוכין לה אלא הצדיקים. ואנשי דור המבול ההפוכים כמו רגע, ולא חלו בהם ידים, וכן מתי מדבר, ועל כן אמר בהם גויעה... שלא המית אותו עונו פתאום". הרי שמיתה מיידית עדיפה על פני מיתה מתמשכת. ואפשר לומר שדבריו כאן הם אף לפי הספרי, שהספרי סובר שמיתה מתמשכת עדיפה זהו דוקא בישראל, שיעשו בינתיים תשובה. אך כאן שאיירי במצריים, הרי על כך אמרו בגמרא [עירובין יט.] שפושעי עכו"ם אפילו על פתחו של גיהנם אינם חוזרים בתשובה.

<> לשון רש"י [דברים לב, כה] "ומחדרים אימה - כשבורח ונמלט מן החרב, חדרי לבו נוקפים עליו מחמת אימה, והוא מת והולך בה". וההעמק דבר [שם] כתב: "פירוש, שהיה האימה כ"כ גדולה, עד שהגיעו למות מחמתה. והיינו דכתיב בקינות [איכה א, כ] 'מחוץ שכלה חרב בבית כמות'. ולא על חרב קאי, דא"כ היא מות ממש, אלא סמך המקונן דבריו על זה המקרא, בבית היה האימה כמות". וכן ביאר למעלה פנ"ז [לאחר ציון 169] את החומרה שבמכת ברד, וכלשונו: "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", ושם הערות 171, 172.

<> לשונו בכת"י [שעא]: "לשון 'עברה' נופל על מכה שהיא באה לפעול עד שהיתה המכה שבא עליהם פועלת וגומרת ועוברת מה שבא המכה עליו... עד שהיה עובר הכעס". והמלבי"ם [תהלים עח, מט] כתב: "ההבדל בין 'חרון אף' ו'עברה', שהעברה הוא שהכועס יעבור הגבול לכעוס גם על מי שלא חטא". ושוב כתב המלבי"ם [הושע ה, י]: "ההבדל בין 'עברה' לבין 'אף וחמה' ודומיהם, שהעברה היא שבסבת האף והחמה והקצף שיצא על החוטא, יעבור גבול הכעס, ואינו מבחין בין טוב לרע, ויקצוף על הכלל באין הבדל". ובספר "באור שמות הנרדפים" [עמוד רפז] כתב: "'עברה' הוא היותר קשה מכולם, כמו שאמרו בספרי [דברים ג, כו] 'ויתעבר, נתמלא עליו חימה כאשה שאינה יכולה לשוח מפני עבורה'. ורצה לומר שהעברה היא בדמיון אשה עוברה, שאין ביד אדם למלט אותה מצער העבור והלידה, כך לא יועיל כל כופר ביום עברה, ובעברתו הקשה לא ישא פני כל כופר, כמו שנאמר [משלי יא, ד] 'לא יועיל הון ביום עברה', ויעניש גם את כל המסבבים את הדבר אשר עליו עברתו, כמו שנאמר [דברים ג, כו] 'ויתעבר ה' בי למענכם ולא שמע אלי'".

<> לשון ספר "באור שמות הנרדפים" [עמוד רפח]: "מתבאר שהזעם הוא הקשה ביותר ממה שאמרו [ברכות ז.] וכמה זעמו, רגע, שנאמר [ישעיה כו, כ] 'חבי כמעט רגע עד יעבור זעם'. כמה צדקות עשה הקב"ה שלא זעם בימי בלעם הרשע, שאלמלא כן לא נשתייר משונאיהן של ישראל שריד ופליט". והגר"א [נחום א, ו] כתב: "זעם הוא הכעס שאינו מניח אותו לבוא לפניו, כמו שתרגם המתרגם בכל מקום על 'זעם' [במדבר כג, ח], 'תריך', לשון גירושין". הרי שזעם פועל הרחקה על מי שזועם עליו. ועצם הצמדת תיבות "שטף" ו"זעם" להדדי [כמו שכתב כאן "המכה באה בשטף ובזעם"] מורה על הכח הגדול של הזעם. ומקור הצמדה זו הוא בתפילה לפסח [תפילה לשליח צבור], שאומרים "שטופי זעם נשכחי רגל". וכן בתפילת מנחה לשבועות אומרים "ובשטף זעם נחלץ מצרות". וצמד המלים "זעם ובשטף" נמצא הרבה [ראה שו"ת חת"ס אבה"ע ח"א תשובה פח, חלק חו"מ תשובה כ, ועוד]. ו"שטף" מורה על הכח גדול, וכמו שכתב בדר"ח פ"ב מ"ו [תרד.], וז"ל: "כי לשון שטיפה בא על דבר שנעשה בכח גדול, וזה נקרא 'שטיפה'... כי עיקר השוטפין שהם המים... ואצל השטיפה גם כן נאמר [תהלים לב, ו] 'לשטף מים רבים'... השטיפה מתיחסת אל מים, שבהם כח רבים, מתפשטים ושוטפים לכל צד, ודבר זה מבואר", ושם הערה 621. וכן נאמר [ישעיה כח, ב] "הנה חזק ואמיץ לה' כזרם ברד שער קטב כזרם מים כבירים שוטפים הניח לארץ ביד". ונאמר [ירמיה מז, ב] "כה אמר ה' הנה מים עולים מצפון והיו לנחל שוטף וישטפו ארץ ומלואה עיר ויושבי בה וגו'". ונאמר [תהלים קכד, ד] "אזי המים שטפונו נחלה עבר על נפשנו", ועוד.

<> פירוש - כאשר אדם הוא בצרה גדולה, אז הוא מפחד וירא מה יהיה בסופו. ולפי זה הצרה היא סבה, ומסובבים ממנה הפחד והיראה. ודוד המלך משבח את ה' [תהלים כג, ד] ש"גם כי אלך בגיא צלמות לא אירא רע כי אתה עמדי". אך מי שאין לו כזו קרבת אלקים, אז כאשר הוא ילך בגיא צלמות, הוא יהיה ירא מהרע. ועל הפסוק [בראשית לב, ח] "ויירא יעקב מאוד ויצר לו", תמהו במדרש [ב"ר עו, ב] "לא היא יראה, לא היא צרה", ופירש המהרז"ו [שם] "בתמיה, הלא הכל ענין אחד".

<> למד כן מתיבת "משלחת", וכמו שנאמר [שמות ח, יז] "כי אם אינך משלח את עמי הנני משליח בך ובעבדיך ובעמך ובבתיך את הערוב וגו'", ופירש רש"י [שם] "משליח בך - מגרה בך. וכן [דברים לב, כד] 'ושן בהמות אשלח בם', לשון שסוי". ונאמר [ויקרא כו, כב] "והשלחתי בכם את חית השדה וגו'", ופירש רש"י [שם] "והשלחתי - לשון גירוי". וכן תרגם אונקלוס [שם] "ואגרי בכון ית חות ברא". וכבר הובא הפסוק [דברים לב, כד] "ושן בהמות אשלח בם", ותרגם אונקלוס [שם] "ושן חיות ברא אגרי בהון".

<> דוגמה לדבר; היצה"ר מגרה באדם, וכמו שאמרו [תנא דבי אליהו פי"ג] "רבש"ע, גלוי וידוע לפניך כי יצר הרע מגרה אותנו". וכן רש"י [בראשית לט, ו] כתב: "אמר הקב"ה [ליוסף], אביך מתאבל ואתה מסלסל בשערך, אני מגרה בך את הדוב, מיד [שם פסוק ז] 'ותשא אשת אדוניו וגו''". והוא מגרה את האדם בתמידיות, וכמו שכתב רש"י [בראשית ד, ז] "ואליך תשוקתו - של חטאת, הוא יצר הרע, תמיד שוקק ומתאוה להכשילך". אך בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא.] כתב: "דביקות היצר הרע הוא ברשעים, כי הרע הוא דבק במי שמוכן לזה, והם הרשעים, ולכך אין תשוקתו של יצה"ר אלא לקין וחביריו [ב"ר כ, ז], שהם רשעים, ודביקותו תמיד עמו, לא יסור ממנו. אבל מה שמתגרה יצה"ר הגרוי שהוא בחשובים ובעלי מעלה ביותר, הוא לפי השעה, כאשר השעה מוכנת לזה. אבל שיהיה לו דביקות תמידי בו, זה אינו, רק אצל הרשעים יש לו דביקות תמידית עמו". ולכאורה מכך משמע שהגרוי אינו תמידי [כן הקשו כאן בגבורות ה' הוצאת "מכון מהר"ל", הערה 270]. ויש לומר, שכוונתו שם היא להעמיד גרוי לעומת דביקות; הגרוי הוא לשעה, והדביקות היא תמידית. אך גם הגרוי הוא תמידי לאמר שהיצה"ר כל יום אורב לאדם, ומחכה להזדמנות להכשילו, וכמו שכתב רש"י הנ"ל "יצר הרע תמיד שוקק ומתאוה להכשילך". וכן אמרו חכמים [קידושין ל:] "יצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום... יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום, ומבקש המיתו". הרי היצה"ר מגרה באדם "בכל יום", וממתין לשעת הכושר להפיל את האדם. ודע, שבכת"י [שעא] סלל לו דרך אחרת בביאור ארבעה דברים אלו, וביאר שהם בבחינת "פוחת והולך"; "עברה" היא הכי קשה, עד "משלחת מלאכי רעים" שהיא הקלה ביותר, ונשא ונתן בהדרגתיות זו.

<> פירוש - לעומת ארבע המכות האחרות שלכל אחת ואחת מהן היה שם מיוחד ["עברה", "וזעם", "וצרה", "משלחת מלאכי רעים"], הרי למכה החמישית [הנוספת לר"ע] אין שם מיוחד, רק נקראת בשם הכללי "חרון אף", וכמו שמבאר והולך.

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 62].

<> לשונו בכת"י [שעא]: "אבל רבי עקיבא סובר ענין אחר, כי היה כאן מכה חמישית, והחמישית היתה כמו ענין החמישי אשר התבאר למעלה, שהוא משותף לכל הארבעה. והיתה המכה הזאת מוספת ומתחברת לכולם, וזה ענין החמישי. לכך אין שֵׁם לזאת המכה, אבל נקראת 'חרון אפו' בלבד, ואין בה דבר מיוחד, כי היתה מתחברת לכל המכות. לפיכך קבע רבי עקיבא מכה זו אצל המכה הכוללת כל המכות, דהיינו 'חרון' שנאמר על גוף המכה, שהיתה כוללת כל המכה. וגם זה המכה [החמישית] היתה מתחברות אל כל המכות, עד שהיתה משותפת לכל המכות. לכך דרש 'אפו' על המכה חמישית אצל חרון. וזה כי בודאי כמו שהיתה כל מכה ומכה [מעשר המכות] ענין מיוחד, כמו שאמרנו למעלה, היתה כל מכה ומכה מאלו ד' מכות מענין מיוחד, עד שהיו המכות מחולקות. ודרש רבי עקיבא שהיו כאן ה', מכות, כי החמישי לא היה כדבר מיוחד כלל".

<> לכך תיבת "אפו" מיותרת, וכמבואר למעלה הערה 77. ורש"י [דברים כט, יט] כתב: "יעשן אף ה' - על ידי כעס הגוף מתחמם, והעשן יוצא מן האף. וכן [ש"ב כב, ט] 'עלה עשן באפו'". ורש"י [ש"ב שם] כתב: "עלה עשן באפו - כן דרך הכועס, יוצא עשן מנחיריו, וכן 'עלה עשן באפו'. וזהו כל לשון 'חרון אף', שהאף נוחר ומעלה הבל". ורש"י [שמות טו, ח] כתב: "וכל 'אף' ו'חרון' שבמקרא אני אומר כן, 'חרה אף' [דברים ז, ד], כמו [איוב ל, ל] 'ועצמי חרה מני חורב', לשון שריפה ומוקד, שהנחירים מתחממים ונחרים בעת הקצף. ו'חרון' מגזרת 'חרה', כמו 'רצון' מגזרת 'רצה'".

<> פירוש - תיבת "אפו" מחדשת דבר נוסף [מכה חמישית], אך עם כל זה אין מכה זו חולקת מקום לעצמה ושֵׁם לעצמה, אלא היא נכללת בשם הכללי של "חרון אף". ובכת"י [שעא-שעב] הוסיף כאן: "וראוי לומר כך; 'עברה' היה ביסוד המים, כי האדם מורכב מד' יסודות, ובמים שייך 'עברה', כדכתיב [ישעיה נד, ט] 'מעבור מי נח'. ו'זעם' שייך באש, כי כל כעס וחמה הוא מחמת אש... ידוע שנקרא הכעס 'חמה'. 'וצרה' באה מרוח, כי שייך ברוח לשון זה, כמו [שמות ו, ט] 'מקוצר רוח', וכמו ששייך קוצר רוח, שייך נמי צרה, כי לשון אחד הוא לשון 'צרה' ו'קצר'. 'משלחת מלאכי רעים' נגד יסוד הארץ, שכל הוויית אשר הם בארץ דבק בהם הרע, כדכתיב [קהלת ז, כ] 'אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב', ממילא נשמע כי הרע [דבק] בהם. ור"ע מוסיף החמישי, החומר המשותף לכל. והנה נתבאר לך מדרש זה על נכון".

<> שמעתי לבאר, שהנה בכת"י [הובא בהערה הקודמת] ביאר ש"עברה וזעם וצרה ומשלחת מלאכי רעים" הם כנגד ארבעה היסודות; מים, אש, רוח [אויר], וארץ [עפר]. וכידוע יש עשר ספירות של סטרא אחרא מול הקדושה, כקוף בפני אדם [זוה"ק ח"ג רמו:]. וארבעה יסודות אלו מכוונים כנגד הספירות; מים כנגד אברהם, שמדתו חסד. אש כנגד יצחק, שמדתו גבורה. רוח שהיא הממצעת בין אש ומים, כנגד יעקב שמדתו תפארת. עפר כנגד דוד המלך, שמדתו מלכות, וכשם שהמלכות לית לה מגרמה כלום [זוה"ק ח"ב מג.], אלא רק מה שמקבלת מהספירות שמעליה, כך יסוד העפר אין לו מעצמו כלום, אלא רק מה שמקבל מג' היסודות, כמבואר בזוה"ק [ח"ב כד.]. [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 157 שנתבאר על פי יסוד זה מדוע המהר"ל לא תיכנן לכתוב ספר כנגד המלים "לך ה' הממלכה" (דהי"א כט, יא)]. ודברים אלו מבוארים בבאר הגולה באר החמישי [כא.], ושם הערה 114, ודר"ח פ"א מ"ב [רו.], ושם הערה 528 [ראה למעלה פ"מ הערה 96]. והחומר המשותף הוא היולי [ראה למעלה הערה 64], והוא ספירת בינה. ובקהלת יעקב ערך גולם כתב: "היולי ראשונה הוא בינה, ועיין בערך תהו, ולפי זה גם גולם הוא בינה". אמנם בערך חומר כתב: "החומר הוא מחכמה, גימטריא 'גלם', ששם סוד היולי הראשונה". ושם ערך תהו כתב: "הרמב"ן פירוש בפרשת בראשית [בראשית א, א] דתהו הוא ההיולי ראשונה, שממנו הושתתו אחר כך כל הנבראים, והוא חומר דק מאד, כח מוכן לקבל היצירה ולצאת מן הכח אל הפועל. עד כאן דבריו. והרב מדבר בתחתון ורומז בעליון, שברוחניות ההיולי הלז הוא החכמה, על כן 'חכמה' אותיות 'כח מה', והוא סוד החומר הקדום". והגר"א [לספה"י פ"א מ"ד] כתב: "וחכמה ובינה של כל דבר הוא חומר הראשון היולי, שעליו נאמר [תהלים קלט, טז] גלמי כו'".

<> חידוש נשגב יש בשורות אלו אודות דרכו ושיטתו של המהר"ל [שאינו נמצא בשאר ספריו], והוא; הנה כמה פעמים כתב שדבריו נועדו להקנות "קצת הבנה" לפנימיות דברי חכמים לאלו המתחילים במקצוע זה [וחסרים אף "קצת הבנה"]. וכגון, בגו"א בראשית פ"א תחילת אות נב [ל:] כתב: "הרבה בני אדם אשר לא ראו אור החכמה, קשה עליהם דבר זה, ולא ידעו נתיבות החכמה. שאילו ידעו לא יחשבו כזאת, והיו נפלאים ומשתוממים על דבר נפלא הפלא ופלא איך חכמה ובינה כזאת נתן אלקים בלב חכמים, והיו אומרים 'ברוך שחלק מחכמתו ליראיו' [ברכות נח.], אציע מן המאמר הזה מה שאפשר שיקנה קצת הבנה בזה, ואולי יקנה יותר מעצמו". ושם בראשית פכ"ח סוף אות יז [סג:], כתב: "ואל תחשוב כי הדברים אשר נתבארו למעלה הם שורש ועיקר הדבר, רק הם התחלה למבין קצת מה שאפשר למתחילים". ושם שמות פט"ו אות כג [שז.] כתב: "פתחתי לך פתח להבין דברי חכמים, ותכלית הדבור בזה הוא יותר נפלא, אבל הדברים האלו כמו פתח להבין". ובבאר הגולה תחילת הבאר הרביעי [שיב:] כתב: "הדברים אשר נבאר הם דברים אשר נמצא בספרי החכמה גנוזים וטמונים... תוספת ביאור נעשה להעלם ולהסתר הדברים ההם, עד שיקנה האדם בהם הבנה". ושם בבאר הששי [ריז:] כתב: "דבר זה הוא עמוק מאוד מאוד, והוא סתרי החכמה, אבל העירותיך על דברי חכמים בקצת הבנה מדבריהם העמוקים מני ים" [הובא למעלה פ"ד הערה 134, פ"ט הערה 310, ופ"מ הערה 248]. והנה בכל המקומות האלו היה ניתן להבין שדבריו מכוונים &**גם**^ לאלו שהם מתחילים בחכמה זו, אבל לא רק למתחילים. אך כאן הוסיף דבר [שלא כתב בשאר ספריו] השולל הבנה זו, שכתב: "מי שיודע דרכי החכמים, יודע ענין זה בפשיטות מאוד, ואין צריך לו לאריכות ביאור". לאמור שדבריו שנאמרו בפרק זה הם מיועדים &**רק**^ לאלו המתחילים בחכמה זו, ולא גם לאלו, כי למבינים אין צורך ב"אריכות ביאור" [ואין סברה לומר שכוונתו רק לדבריו שבפרק זה, דמאי שנא]. נמצא שיגיעתו העצומה והנוראה בכתיבת ספריו הקדושים והגדולים היתה כדי לקרב פנימיות דברי חכמים &**דוקא**^ לאלו שאינם יודעים דרכי חכמים ודבריהם. וזהו כאמור חידוש נשגב ש"אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו". @**גישה זו**^ של המהר"ל שונה מזו של הרמב"ן [בסוף הקדמתו לתורה], שכתב: "ואני הנני מביא בברית נאמנה, והיא הנותנת עצה הוגנת לכל מסתכל בספר הזה, לבל יסבור סברה, ואל יחשוב מחשבות בדבר מכל הרמזים אשר אני כותב בסתרי התורה. כי אני מודיעו נאמנה, שלא יושגו דברי, ולא יודעו כלל בשום שכל ובינה, זולתי מפי מקובל חכם, לאוזן מקובל מבין" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערות 6, 122]. הרי בעוד שהרמב"ן מדגיש שדברי הסוד שכתב נועדו רק למבינים, הרי המהר"ל חותר להטעים דברי הסוד שכתב דוקא לאלו שאינם מבינים. @**והטעם שנטל**^ על עצמו משימה זו, הוא כפי שכתב בהרבה מקומות שמטרתו היא להראות כבוד חכמים והפלגת דבריהם [לאלו שלא יצליחו לעמוד מעצמם על הפלגה זו]. וכגון, למעלה ס"פ ט [תקיא:] כתב: "כי רבותינו זכרונם לברכה העמיקו מאוד מאוד, מה שאי אפשר לכתוב ולפרש. והארכנו בדברים אשר לא היו ראוים לכתוב ולפרש, &**רק כדי שתדע דרך חכמים**^... ברוך שבחר בהם ובחכמתם". ובנצח ישראל ס"פ ז [קצט:] כתב: "באלו דברים תראה עדות על דברי חכמים, כי כל דבריהם דברי חכמה, וכל דברי זולתם הבל... ואם תתבונן מאוד מאוד תמצא שכל הדברים האלו אמת, והם יוצאים מחכמה פנימית". ושם פי"ז [שצב:] כתב: "דבר זה ענין עמוק ומופלג, ארמוז לך דבר מה, להודיע לך כי כל דברי חכמים בחכמה עמוקה מאוד מאוד". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [קפו:] כתב: "ואין כאן מקום זה, רק היה הכוונה פה להודיע הדבר הנפלא אשר אמרו חכמים ז"ל". ושם פכ"ה אות כו [יא.] כתב: "הארכנו לבאר זה, להראות הפלגת דברי חכמים". ובדר"ח פ"ג מי"ג [שט.] כתב: "ודברים אלו הם גדולים מאד, והארכנו בזה להעמיד אותך על דברי נבונים". ובבאר הגולה באר השני [רכו:] כתב: "ולא היה ראוי לגלות דברים אלו, אך לכבוד התורה עשינו זה, והם יליצו בעדנו". ובספר המפתח לחומש גור אריה, עמודים 12-14, יסוד זה נתבאר שם בארוכה. ובמבוא לתורת המהר"ל [נועם, כרך כה, עמוד רלח] מובא: "כך רגיל היה בפיו של הרבי מווארקי; האר"י הקדוש גילה את הסוד שבנסתר. ומהר"ל - את הנגלה שבנסתר" [ראה למעלה פ"ט הערה 298, פי"ב הערה 77, פכ"א הערה 36, ופנ"ו הערות 111, 112, להלן פ"ס הערה 400, ופס"א הערה 168]. @**והמעלה בהוראת**^ הפלגת דברי חכמים לאלו שאינם יודעים "דרכי החכמים ודבריהם", היא שהכבוד העולה מרחוקים הוא יותר גדול מהכבוד העולה מהקרובים, וכמו שאמרו חכמים [דב"ר ג, ו] "אין שבחה של מטורנא בשעה שמתקלסת מקרובותיה, אלא בשעה שמתקלסת מצרותיה". ובאור חדש פ"א [שדמ:] כתב: "כי משובח הרחוק כאשר הוא מקבל מלכות המלך". ובתפילת ימים נוראים אומרים "וישמעו רחוקים ויבואו ויתנו לך כתר מלוכה" [ראה למעלה פ"ט הערה 108, ולהלן פס"ב הערה 48].

<> מה שכתב "&**ומכל מקום**^ דברים אלו הם אמת", פירושו שלאחר שביאר שדבריו נועדו לאלו שאינם יודעים דרכיהם של חכמי האמת, מ"מ דבריו לקוחים מחכמת האמת, אע"פ שהם באים להטעים דברי חכמים לאלו שאינם בקיאים בחכמה זו.

<> כמו שכתב הרבה פעמים, וכמבואר למעלה הערה 70, עיי"ש.

גבורות ה', פרק נח עמוד PAGE יג

PAGE קצט

PAGE יג GH61